T.C.
MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KÜTÜPHANESİ
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 3758

Kastamonu Milletvekili
HACI AHMET MAHİR DİLEK
Merhumun Vakfıdır

صاحب كتاب بالله زاده
السيد احمد شهر
صف
٧٠

الكلام
في خلاصة علم
هذه رسالة معمولة

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من هو الله الواحد الاحد ونصلي ونسلم على حبيبك سيدنا محمد وعلى آله واصحابه ومن آمن بك ووحد وصدق نبيك ومجد وبعد فهذه خلاصة علم الكلام فيما يجب معرفته على كل مشرف بالاسلام لخصتها من المطولات تسهيلا لضبط الصفات والعقائد لمن اراد الشروع في شرح العقائد ليكون على بصيرة في نيل الفوائد والله اسأل الهداية ومنه التوفيق والعناية اعلم انه يجب على كل مكلف ان يعرف ما هو الواجب له تعالى والمستحيل عليه والجائز في حقه تعالى وكذا معرفة كل من هذه الثلاثة في حق الرسل عليهم الصلوة والسلام بدليل اجمالي او تفصيلي على الخلاف في ذلك وهي تشتمل على خمسين عقيدة واما الاكتفاء بالتقليد وهو ان يعرف العقائد الخمسين ولم يعرف لها دليلا اجماليا او تفصيليا فمختلف فيه لكن الصحيح الاكتفاء فنقول ان الواجب ما لا يقبل الانتفاء والمستحيل ما لا يقبل الثبوت والجائز ما يقبلهما فالواجب له سبحانه وتعالى عشرون صفة الاول الوجود وهي عند غير الامام الاشعري ومن تبعه صفة نفسية ثبوتية وهي الحال الواجبة للذات ما دامت الذات حال كون تلك الحال غير معللة بعلة او يقال هي التي لا تعقل الذات بدونها كالتحيز للجرم فذات الله تعالى غير وجوده واما عند الاشعري ومن تبعه فالوجود عين الموجود فوجود الله تعالى عين ذاته غير زائد عليه في الخارج وعلى هذا لا يظهر عده من الصفات الا بتأويل كلامه ومعنى وجوب الوجود له تعالى على

اعلم ان الدليل الاجمالي هو المعجوز عن بيان دلالته على المطلوب اما عن بيان وجه دلالته من الشبه ودفع ما يرد عليه فهو المقدور عليه ببيان وجه دلالته من الشبه ودفع ما يرد عليه تعالى الدليل التفصيلي هو المعجوز عن بيان دلالته على المطلوب اما عن بيان وجه دلالته من الشبه ودفع ما يرد عليه فهو المقدور عليه ببيان وجه دلالته من الشبه ودفع ما يرد عليه مثاله اذا قيل بالدليل على حدوث العالم قيل له ما الدليل على حدوث العالم فيقول لانا نشاهد العالم متغيرا ومن تغير حدوثه وكل متغير حادث فالعالم حادث وكذلك فيقال له ما الدليل على ان كل متغير حادث فيقول لانا نشاهد المتغير يتغير من حالة الى حالة ومن وجد بعد ان لم يكن ومن لم يكن ثم وجد فقد حدث بعد عدمه وكل ما حدث بعد عدمه فلا بد له من محدث فيقال له ما الدليل على ان كل حادث لا بد له من محدث فيقول لانا نشاهد الحادث يحدث ويوجد بعد ان لم يكن ولا يحدث ولا يوجد بعد ان لم يكن الا بمح

على الاول ان الصفة النفسية التي هي حال ثابتة له تعالى
وعلى الثاني ان ذاته تعالى موجودة محققة في الخارج بحيث لو كشف
عنا الحجاب لرأيناه وتسمى هذه الصفة بصفة نفسية ثبوتية
وهي ما يدل لوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها
والثاني القدم وهو عدم الاولية للوجود ومعنى كونه تعالى قديما
كونه لا اول لوجوده والثالث البقاء وهو عدم الاخرية
للوجود ومعنى كونه تعالى باقيا انه لا آخر لوجوده والرابع
المخالفة للحوادث ومعناه تنزيهه تعالى عن جميع اوصاف
الخلق وعن كل ما خطر بالبال والخامس القيام بالنفس و
معنى كونه تعالى قائما بنفسه انه غني عن ذات يقوم بها وغني عن
موجد والسادس الوحدانية ومعنى كونه تعالى واحدا عدم
التعدد في الذات والصفات والافعال فلا نظير له في ذاته
ولا تعدد في صفاته ولا تاثير في الافعال لغيره وتسمى هذه
الصفات الخمس بصفات سلبية وهي ما يدل على سلب ما لا يليق به
سبحانه وتعالى السابع القدرة وهي صفة قديمة تؤثر في الممكن
الوجود او العدم الثامن الارادة وهي صفة قديمة تخصص الممكن
ببعض ما يجوز عليه التاسع العلم وهو صفة قديمة متعلقة بجميع
الواجبات والجائزات والمستحيلات على وجه الاحاطة على ما هي به من
غير سبق خفاء العاشر الحياة وهي صفة قديمة تصحح لمن قامت به
الادراك الحادي عشر والثاني عشر السمع والبصر وهما صفتان
قديمتان قائمتان بذاته تعالى يتعلقان بكل موجود الثالث عشر
الكلام وهي صفة قديمة قائمة بذاته تعالى ليست بحرف ولا صوت
منزهة عن التقدم والتاخر والاعراب والبناء وتسمى هذه
الصفات بصفات المعاني وهي ما يدل على معنى زائد على الذات
قائم به وعد الماتريدية من هذه السبع التكوين صفة ثامنة
وهي صفة قديمة قائمة بذاته تعالى يوجد بها ويعدم بها لكن ان
تعلقت بالوجود تسمى ايجادا وان تعلقت بالاعدام تسمى اعداما
وان تعلقت بالاحياء تسمى احياء وهكذا الرابع عشر كونه قادرا
الخامس عشر كونه مريدا السادس عشر كونه عالما السابع عشر
كونه حيا الثامن عشر كونه سميعا التاسع عشر كونه بصيرا
العشرون كونه متكلما وتسمى هذه الصفات بصفات معنوية وهي ما يدل

والدليل الاجمالي على
قدمه تعالى ان يقول لو كان الله
غير قديم بان كان حادثا لافتقر الى محدث
وكان الدور او التسلسل وهما محالان فيكون
حدوثه محالا فثبت قدمه وهو المطلوب
والدليل الاجمالي على بقائه تعالى ان يقول لو لم يجب له البقاء واتصف
بالعدم لما انقضى العدم والقدم لا يصح انقضاؤه عنه تعالى للدليل المتقدم
والدليل الاجمالي على انه تعالى ان يقول لو اتصف بالعدم لكان حادثا من
جملة الحوادث لان ما ثبت له العدم لا ينفى عنه وجوب الخ
والدليل الاجمالي على وجوب مخالفته تعالى للحوادث ما جاز على احد
المتماثلين جاز على الآخر وحدوثه تعالى
والدليل الاجمالي على انه تعالى قائم بنفسه ان يقول لو اتصف بالحدوث
لكان محلا للحوادث او في محل قطعا لكن التالي باطل
والدليل الاجمالي على وجوب الوحدانية له تعالى ان يقول لو تعدد
لكان كل منهما مشاركا للآخر في الالوهية لان كل ما ورد في كتاب الخ
والدليل الاجمالي على وجوب القيام له تعالى بنفسه ان يقول لو لم يكن
قائما بنفسه لاحتاج الى محل يقوم به وهو باطل لان كل ما افتقر الخ
والدليل الاجمالي على وجوب الحياة له تعالى ان يقول لو لم يكن حيا
لكان جمادا او ميتا لكن التالي باطل
والدليل الاجمالي على وجوب العلم له تعالى ان يقول لو لم يكن عالما
لكان جاهلا لان ما ليس بعالم فهو جاهل
والدليل الاجمالي على وجوب السمع والبصر له تعالى ان يقول لو لم يكن
سميعا بصيرا لكان اصم اعمى لان ما ليس بسميع فهو اصم
والدليل الاجمالي على وجوب الكلام له تعالى ان يقول لو لم يكن
متكلما لكان ابكم لان ما ليس بمتكلم فهو ابكم
والدليل الاجمالي على وجوب القدرة والارادة له تعالى ان يقول لو لم
يكن قادرا ومريدا لكان موجبا لان ما ليس بقادر ومريد فهو موجب
والدليل الاجمالي على وجوب العلم له تعالى ان يقول لو لم يكن عالما
لكان جاهلا لان ما ليس بعالم فهو جاهل
والدليل الاجمالي على وجوب الحياة له تعالى ان يقول لو لم يكن حيا
لكان جمادا او ميتا لكن التالي باطل
والدليل الاجمالي على وجوب القيام له تعالى بنفسه ان يقول لو لم يكن
قائما بنفسه لاحتاج الى محل يقوم به وهو باطل لان كل ما افتقر الخ
والدليل الاجمالي على وجوب الوحدانية له تعالى ان يقول لو تعدد
لكان كل منهما مشاركا للآخر في الالوهية لان كل ما ورد في كتاب الخ
والدليل الاجمالي على وجوب القدرة له تعالى ان يقول لو لم يكن
قادرا لكان عاجزا لان ما ليس بقادر فهو عاجز
والدليل الاجمالي على وجوب الارادة له تعالى ان يقول لو لم يكن
مريدا لكان موجبا لان ما ليس بمريد فهو موجب
والدليل الاجمالي على وجوب العلم له تعالى ان يقول لو لم يكن
عالما لكان جاهلا لان ما ليس بعالم فهو جاهل
والدليل الاجمالي على وجوب الحياة له تعالى ان يقول لو لم يكن حيا
لكان جمادا او ميتا لكن التالي باطل
والدليل الاجمالي على وجوب السمع والبصر له تعالى ان يقول لو لم
يكن سميعا بصيرا لكان اصم اعمى لان ما ليس بسميع فهو اصم
والدليل الاجمالي على وجوب الكلام له تعالى ان يقول لو لم يكن
متكلما لكان ابكم لان ما ليس بمتكلم فهو ابكم

على معنى زائد على الذات من حيث انها تستلزم المعانى والمستحيل
عليه سبحانه وتعالى اضداد هذه العشرين وهى العدم ضد الوجود ١٨
والحدوث ضد القدم والفناء ضد البقاء والمماثلة ضد المخالفة
والاحتياج الى محل ضد القيام بالنفس والتعدد فى الذات او
الصفات او الافعال ضد الوحدانية والعجز ضد القدرة
والكراهة ضد الارادة والجهل ضد العلم والموت ضد الحياة والصمم
ضد البصر والبكم ضد الكلام وكذا كونه تعالى كارها ضد كونه تعالى
مريداً وكونه تعالى جاهلا ضد كونه تعالى عالماً وهكذا الى تمام
الصفات المعنوية هذا على رأى من قال بان للاشياء اربعة موجود ١٩
ومعدوم وحال واعتبار واما على رأى من نفى الاحوال منها وعدها
ثلاثة وهو الحق وعليه الاشاعرة فتكون الصفات الواجبة له تعالى ثلاثة عشر
لانه يسقط منها السبع المعنوية لان ثبوتها مبنى على القول بالاحوال
فيسقط من المستحيلات سبع ايضا فعلى هذا تكون الصفات ستة
وعشرين والجائز فى حقه تعالى وهى العقيدة الحادية والاربعون
ان يعتقد ان الله تعالى يجوز فى حقه ان يخلق الخير والشر فيجوز ان
الله تعالى يخلق الاسلام فى زيد والكفر فى عمرو والعلم فى احدهما و
الجهل فى الآخر واما الواجبات للرسل عليهم الصلوة والسلام ٢١
فاربعة وهى الصدق فى جميع اقوالهم والامانة ٢٢ وتبليغ ٢٣ ما امروا
بتبليغه للخلق والفطانة ٢٤ واما المستحيلات عليهم فاضداد
هذه الاربعة وهى الكذب والخيانة والكتمان لشئ مما
امروا بتبليغه والبلادة واما الجائز فى حقهم وهى تمام ٢٥
الخمسين فجواز وقوع الاعراض البشرية بهم التى لا تؤدى الى
نقص وجميع هذه العقائد الايمانية المتعلقة بالالوهية
والنبوة يتضمنها كلمتا الشهادة ومنها ما تعلقت بالسمعيات
وبيانها فى المطولات انتهى ما وفقت بترتيب بيانه والحمد لله
المنعم الموفق باحسانه على افقر المحتاجين الى بره وغفرانه العبد
المذنب الضعيف عبد الكريم الغمقى عفى عنه وقع الفراغ فى ٢١ من شهر
شعبان سنة ١٣٠٣ من هجرة سيد الاكوان

حواشى هذا الشرح خيالى پاردى مهر بادى تجر بادى بردعى كسنلى صلاح الدين محى الدين عصام الدين
برده قرچه ابو شامه فتح الماجه بايضاح شرح العقائد ملا الياس وهو آخرها نايفا وجمعا واسبقها تحريرا ونفعا
واقربها الى الاذهان فهما وتناولا وان كان اكثر كلاما منها ماخوذا ومنقولا لاستغنائه عنها وعن سائر مؤلفات الشرح
غناء الاصباح عن المصباح او ما من شئ فيها الا وهى مندرجة فيه بتمامها كما اومى اليه مؤلفه رحمه الله تعالى فى ديباجته
ويشهده كل من رآه ببصره وبصيرته سوى ما فى الخيالى وحواشيه من ايراد وتعاقب الاعتراضات ودفعها بالدلائل
العويصات مما لا ضرورة للمستفيدين الى الاطلاع والتنبه اليها الا فى قليل من بعض الاوقات ومباحثه
وقعت لهم مع اهل الضلالات وما هى اذ ذاك بمغن عن الجوع ولا مكتف عن الاطلاع الى المطولات
والرجوع كشرح المواقف مع حواشيه وغيره مما لا بد وآما رمضان افندى شرح شرح العقائد
ليس بمستغن عن الحواشى ولا مستغنى عنه بها فى جمع الفوائد فلا بد لكل من يقرأ شرح العقائد
قراءة تفكر وتفهم عن جمعها والاطلاع عليها على انى التقطت منه ما لا بد له من ان يكون مع ما يشتمل
كتابته من ملا الياس بعضه من العين وبعضه من الشروح المطولات فى البين كما
اشرت اليها فى مواضعها الكورانى ومهر بادى وجمعتها مع ما استخرجتها من زوائد آخر
فى هذه النسخة الشريفة المكتوبة بيدى على قصد اوقارها بالنفس ولم يوضع قلم غيرى
ولو بحرف واحد وان تغايرت الحروف والخطوط بعضها بعضا لكنى
لم افز بالنسخة الصحيحة منه لمقابلة هذه فمن ظفر بها بعدى فليصححها
بالمقابلة لانه جدير بان يجب بعد اتيره على صفحات زبرجد فبذلك
اختزنه من بين حواشى هذا الشرح وغيره لتوشيح حواشى
الاوراق وهو امنيتها به واما المصحح اليه
لطف اللطيف ودعاء المسمع الظريف
الحاج عبد الكريم بن يوسف
الداعى العمقى
رحمه الله تعالى
آمين

اشبو شرح عقايد نام كتاب مستطاب تأليف وتحشيه عذاولنوب كتب مؤلفه نكت طبعى
حقنده وضع اولنان نظامنامه نكت ايكنجى ماده سنه توفيقا تمتع وفائده سى صاحب امتيازينه عائد
اوله جغنك بيانيله معارف نظارت جليله سنك ٧٧٥ نومرولو ١٨٤ صفر ٢٦ و ٢٦ تشرين ثانى سنه
تاريخلو امتياز نامه سيله شركت ابرانيه مطبعه سنده طبع اولنمدر
امتياز مذكور خلافنه حركتله طبعنه متجاسر اولنلر كت نظاما
مسئول طوبجله جغى اخطار اولنور

147

شرح العقايد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته * المتقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته * والصلوة على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم المؤيد بساطع حجه وواضح بيناته * وعلى آله واصحابه هداة طرق الحق وحماته * وبعد فان مبنى علم الشرايع والاحكام * واساس قواعد عقائد الاسلام * هو علم التوحيد والصفات الموسوم بعلم الكلام * المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام * وان المختصر المسمى بالعقائد للشيخ الامام الهمام * قدوة علماء الاسلام * نجم الملة والدين عمر النسفي اعلى الله درجته في دار السلام * يشتمل من هذا الفن على غرر الفوائد ودرر

قيل المتوحد يطلق على ثلثة معان احدها من توحد بالربوبية والثاني من بقي واحدا والثالث من تفرد برأيه اي استقل فالتوحد معناه ههنا التفرد واختار المتوحد والمتقدس على الواحد والمقدس اشارة الى ان وحدته وتقدسه تعالى لذاته بخلاف وحدة غيره وتقديسه والتقديس ماخوذ من القدس بضم الدال واسكانها وهو الطهارة ملا الناس

اشارة الى الصفات السلبية كما يقال الله ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض والصفات السلبية ما لا يلزم من نفيه نقصه ملا الناس

اشارة الى الصفات الايجابية وهي ما يلزم من نفيه نقصه كما يقال الله واحد عالم قادر لان صفات الجلال صفات القهر والقهر مستفاد من السلب وصفات الكمال صفات اللطف واللطف مستفاد من الثبوت ملا الناس

والاضافة في محالها الاربع من اضافة الصفة الى الموصوف بتاويلها في الاخرين بمنعوت ومثوب انتهى وتوقف في كون الاخرين من اضافة الصفة الى الموصوف بل الاولى كونها فيهما بمعنى اللام انتهى فتامل ش

ومعنى الصلوة على محمد صلى الله عليه وسلم اللهم عظمه في الدنيا باعلاء ذكره واظهار دعوته وابقاء شريعته وفي الاخرة شفعه في امته وضاعف اجره ومثوبته والصلوة مختصة بالرسول ولا يقال على غيره الا على سبيل التبعية كما يقال والصلوة على محمد وآله والصلوة فعلة من صلى اذا دعا كالزكوة من زكى كتبتا بالواو وعلى لفظ المفخم وهو ضد الرقيق والعرب يفخمون الالف الى الواو رمضان

وترك السلام اكتفاء بذكر الصلوة عليه وان كان ذكره اولى قال العبادي احمد بن قاسم لم يتركه بل اراد الصلاة الكاملة لان اللفظ اذا اطلق انصرف الى فرده الكامل وهي لا تكون كاملة الا اذا اقارنها بالسلام اي ولو لفظا انتهى ملا الناس

والال لا يستعمل الا في الاشراف والاهل يستعمل في الاشراف وغيرها فان قيل كيف قال الله تعالى ادخلوا ال فرعون اشد العذاب والشرف لا يتصور في الكفار قلنا الشرف يتصور في الكفار باعتبار

الشوائب جمع شائبة من الشوب وهو الخلط ثم قلب فالتقى الساكنان الخالط وهو المراد نقيه هنا ش

الجبروت صيغة مبالغة من الجبر بمعنى القهر والعظمة ش

والسطوع والوضوح والظهور والحجة والبينة منحوان ذانا لانهما بمعنى ما ثبت به الدعوى مختلفان اعتبارا لانه من حيث افادة البيان بينة ومن حيث الغلبة على الخصم حجة ملا

الملك العظيم النهمة وهو السيد الشجاع النجي خاص بالرجال ش

اي لمن علم الكلام ش

الذنب لا باعتبار الاخرة ره

وفائدة الكلام اسود احد اهل الشرف من الانفان والثاني ارشاد المسترشد بالبناء للمجهول الى ذروة الايمان بالبناء للفاعل حفظ قواعد الدين وكلاهما من العقائد الدين والثالث حفظ الدين عن تسلط المبطلين الرابع بيان ان بني علم العقائد الدين عن تسلط المبطلين والخامس بيان ان السعادة الدارين مبنية على العلم الشرعي والحاصل هو الفوز بسعادة الدارين ش

والغيهب الظلمة وشدد للمبالغة وجمع منهما لاختلافهما لفظا وعلى الاول فهو على التشبيه والاضافة للبيان وكذا اضافة الظلمات الى الاوهام لان الشك اخص منهما وكذا اضافة الظلمة الى الشك اقوى من العلم انتهى ملا

بالراء غرة الشيء غياره وهي في الاصل بياض في جبهة الفرس ثم استعير للكل وانتصب على التمييز ملا

قوله مبنى علم الشرايع والاحكام قال شيخ الاسلام الاضافة فيه للبيان والشرايع جمع شريعة وهى فى الاصل الطريق الظاهر ومورد الماء ثم نقلت الى ما شرعه الله تعالى لعباده من الاحكام والمراد بها هنا الاحكام الفرعية بقرينة قوله بعد والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع والاحكام فعطف الاحكام عليها عطف تفسير ويصح ان يراد بالشرايع ما يشمل الاحكام الاصلية والفرعية فيكون عطف الاحكام عليها عطف خاص على عام وحقيقة الشرع وضع الهى لما يتعرف العباد منه احكام عقايدهم وافعالهم واقوالهم والقاعدة لغة الاساس واصطلاحا قضية كلية يتعرف منها احكام جزئياتها نحو كل صفة كمال ثابتة لله تعالى اذ يتعرف منها نحو العلم ثابت لله والقدرة ثابتة لله فقواعد العقائد الاسلامية هى المسائل الاصولية اذ لابد منها فى استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وعلم الكلام اساس لتلك المسائل وعلى الاول اساسها الكتاب والسنة واساس الكتاب والسنة علم الكلام فهو اساس الاساس وسوغ اضافة الى القواعد بهذا المعنى لاختلافهما لفظا بل ومعنى فتأمل ملا الياس

قوله فهو اساس الاساس اما اساسية اصول الفقه للاحكام الشرعية والمسائل الفقهية فظاهر لان الاحكام تبتنى عليها واما اساسية علم الكلام لاصول الفقه التى هى الكتاب والسنة والاجماع والقياس فلتوقف حجية الثلاثة الاخيرة بالكتاب لقوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وكون الكتاب حجة متوقف على كونه منزلا من الله تعالى على رسوله ضرورة ان المدلول متوقف على الدليل وهو متوقف على ثبوت الرسالة وهو متوقف على اثبات الصانع فتوقفت حجية الاربع التى هى اساس الاحكام الشرعية على اثبات هذه الثلثة التى هى من مسائل الكلام بل من اصوله فثبت ان الكلام اساس لاساس الاحكام الشرعية ويكون اصول الفقه بالنسبة الى الاحكام الشرعية اصولا وبالنسبة الى اصول الكلام فروعا فتدبر

لمرسه العبد الكريم

فان قيل اذا كان علم الكلام اساسا يبنى عليه غيره ويجب على المكلف معرفة عقائده بدليل اجمالى او تفصيلى على الخلاف فى ذلك فما معنى منع السلف عن الاشتغال به والطعن فيه حتى قال بعضهم بحرمة النظر فيه وبعضهم بالنقل عن الامام الشافعى بانه قال لان يلقى العبد ربه بكل ذنب ما عدا الشرك احسن من ان يلقاه بعلم الكلام ونحو ذلك قلنا ان كلامهم هذا انما هو فى حق من ليس له اهلية النظر فى الدلائل التفصيلية ودقائقها ويخشى عليه من الخوض فيها الوقوع فى الشبه والضلال سيما اذا كان مخلوطا ومحشوا بالفلسفة لان القاصر عن تحصيل اليقين اذا خاض فى غوامض المتفلسفين لا يخلو عن زلل او ضلال فى عقايد الدين فليس له الخوض فيها بالاتفاق بل يكفيه التقليد من غير عصبية على الصحيح وعليه يحمل كلامهم واما من كان له اهلية النظر فيها ويتمكن معه من ازاحة الشبه والزام المنكرين وارشاد المسترشدين فالاشتغال بها فى حقه فرض كفاية على ما فى المسايرة وان اكتفاء التقليد ايضا على الصحيح لكن مع عصبية ما الطيبى فيه فى تحفة المريد على جوهرة التوحيد للشيخ العلامة ابراهيم البيجورى فمن اراد التفصيل فليراجعه وقال فى حاشيته على كفاية العوام فى علم الكلام ان تقديم الاشتغال بهذا العلم على الاشتغال بغيره واجب فلهذا انشد بعض العلماء نوبيخا لمن اشتغل بالفقه قبل الاشتغال بهذا العلم قوله

ايها المقتدى لتطلب علما ... كل علم عبد لعلم الكلام
تطلب الفقه كى تصحح حكما ... ثم اغفلت منزل الاحكام

كذا املاه الجواب للسؤال الوارد النبا من بعض الطلاب والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب لمرتبه عبد الكريم

قوله بل يكفيه التقليد والا لزم عليه وقوع التكليف بالا يطاق مع ان اهل السنة على انه غير واقع ولزم ايضا عدم صحة ايمان العوام مع ان عامة الفقهاء من المذاهب الاربعة رحمهم الله تعالى ذهبوا الى ان معرفة الدليل ليست بشرط لصحة الايمان فثبت لصحة ايمان مقلد لغيره بلا دليل لحصول التصديق الذى هو حقيقة الايمان جزما من غير تجويز ثبوت نقيض ولا اقتران بموجب من موجبات الكفر فهو اعتقاد جازم مطابق وهو اليقين المعتبر فى التصديق كما ذكر بعض ذلك فى سفينة الراغب فليراجع اليه الطالب لكن قال البيضاوى فى سورة يونس عم عند تفسير قوله تعالى ان الظن لا يغنى من الحق شيئا وفيه دليل على ان تحصيل العلم فى الاصول واجب والاكتفاء بالتقليد والظن غير جائز وقال العلامة الخفاجى شهاب الدين وعلى هذا ايمان المقلد غير صحيح انتهى وذكر ابن حجر عن بعضهم انه انكر وجوب المعرفة اصلا

اصلا وقال انها حاصلة باصل الفطرة واستدل على ذلك بقوله تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها وبقوله صلى
الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة انتهى لكن قال العلامة المحشي شيخ زاده في تفسير هذه الآية لا عبرة بالايمان
الفطري في احكام الدنيا وانما يعتبر الايمان الشرعي المأمور به المكتسب بالارادة والعقل انتهى وقال الشيخ
العلامة البيجوري في تحقيق المقام بعد ان عرف التقليد بقوله واما تعريفه من حيث هو فان تتبع غيرك في قوله
او اعتقاده دون ان تعرف دليله ؟ ويؤخذ من هذا التعريف ان اتباع الغير فيما علم من الدين ضرورة لا يعد تقليداً
اذ لا يختص به الغير وهو كذلك كما نبه عليه شيخ الاسلام زكريا الانصاري قال اليوسي فيه بحث انتهى مختصراً وفي الكفاية
ان الظاهر من مذهب الشيخ الى منصور الماتريدي ومن كلام اصحاب الظواهر رحمهم الله ان من نشأ فيما بين المسلمين
من اهل القرى والامصار وكان من ذوي النهى والابصار وتفكر في ملكوت السموات والارض آناء الليل
والنهار وسبح لله تعالى عند كل ريح عاصف وبرق خاطفٍ ورعد باهر ونور زاهر فذلك منه استدلال
ومجيد وهو خارج عن حد التقليد منه

قوله صلى الله عليه وسلم الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن غيرهما دعاء والمراد من الصلوة منهم كل لفظ فيه دعاء كالرحمة والعفو والرضاء ومعنى صلاتنا عليه صلى الله عليه وسلم طلب الصلوة من الله تعالى عليه اما الزيادة المراتب له صلى الله عليه وسلم فانها لا نهاية لها واما لحصول الثواب لنا بها واما لكمال الطالب وتعظيم المطلوب له فهي كبيرة منا ولذلك لابد فيها الزيارة والزيارة في الصلوة عليه صلى الله عليه وسلم بخلاف سائر الاعمال والسلام بمعنى السلامة من النقايص وتعدى الصلوة بعلى لتضمنها معنى الرحمة وان امتنع الدعاء له بها لشناعة اللفظ بايهام الذنب سهاب عفا

وجمع بينهما لنقله عن العلماء كراهة افراد احدهما عن الاخر اتى لفظا فاندفع ما اورده البعض على الافراد ههنا مما في ديباج شرح العقائد ان محرره عفا

٢٥

قوله بساطع حجه وواضح بيناته قال الكمال ابن ابي شريف الضمير لله او لمحمد والاول اولى لان اضافة الحجج والبينات الى الله ادل على عظمتها وتحجه عليه جعل بساطع حجه من اضافة الصفة الى الموصوف كما هو الظاهر فيدل على ان آيات نبينا صلى الله عليه وسلم اعظم الآيات واما على الثاني فالاضافة من قبيل اضافة ثياب اتى حجه الساطعه لان حمله على الظاهر مما ينكره الذوق السليم لايهام نفي عموم التطوع بها وردوه الفاضل الكستلي فراجعه قال شيخ الاسلام الاضافة فيهما من اضافة الصفة الى الموصوف ملا الياس عفا

٤٥

مضاف الى الامام الذي يسند اليه نحو ملة ابراهيم ولا يكاد يوجد مضافا الى الله ولا آحاد امة النبي صلى الله عليه وسلم لا يقال ملة الله ولا ملتي ولا ملة زيد كما يقال دين الله وديني ودين زيد والدين يقال لكل من الاعتقاد والقول والفعل انه دين الله ولا يقال ملة الله الا باجتماع ذلك والشريعة المتوصل بها الى صلاح الدارين انتهى ملا الياس عفا

٥٥

قوله ودرر الفرائد جمع درة وهي اللؤلؤ والفرائد جمع فريدة وهي الدرة النفيسة والاضافة فيهما من اضافة الصفة الى الموصوف والمعنى انه يشتمل على درر نفيسة هي غرر وخيار او كالغرر في جباه الجياد لحسنها ووضوحها وعلى فوائد هي درر او كالدرر في نفاستها انتهى عفا

٥٥

وفي بعض النسخ ههنا على غرر الفوائد ودرر الفرائد وشرح عليها بعض الحواشي وصححها وقال في الاول بالواو وفي الثاني بالراء وقال هما من اضافة الصفة الى الموصوف او من قبيل اضافة ثياب سفيمة ففي حواشي المطول الدرة هي اللؤلؤة والفريدة هي الدرة الكبيرة وفي هذه الحاشية ايضا الفوائد جمع فريدة وهي الدرة النفيسة فعلى هذين التفسيرين يكون الفرائد

وسؤال الزيادة لا يشعر بنبي نقص لان الكامل يقبل زيادة الترقي في غاية الكمال فاندفع زعم جمع امتناع الدعاء له صلى الله عليه وسلم عقيب ختم القرآن باللهم اجعل ذلك زيادة في شرفه صلى الله عليه وسلم على ان جميع اعمال امته بضاعفه له تظيرها لانه السبب فيها اضعافا مضاعفة لا تحصى فهي زيادة في شرفه وان لم يسئل له ذلك فسؤاله تصريح بالمعلوم اس محرره عفا

قال في النهاية فان قيل ما الحكمة في ان الله تعالى امرنا ان نصلي على النبي ونحن نقول اللهم صل على محمد فقال الله تعالى ان يصلي عليه ولا نصلي عليه بانفسنا قلنا لانه صلى الله عليه وسلم طاهر لا عيب فيه ونحن فينا المعايب والنقايص فكيف يثنى من به معايب على طاهر فقال الله تعالى ان يصلي عليه فيكون الصلوة من رب طاهر على نبي طاهر حاسه

٢٥

قوله واساس قواعدهم القواعد جمع قاعدة وهي الاساس واساس العقائد الاسلامية هو الكتاب والسنة لان العقائد يجب ان تستفاد من الشرع ليعتد بها وبما يتوقفان على المسائل الكلامية ففي هذه القرينة ترق في المدح لشمول الاولى الكتاب والسنة بخلاف الثانية ويمكن ان يقال اساس العقائد ادلتها التفصيلية وهي تتوقف على هذا العلم بناء على ان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار ح

٣٥

قوله قواعد جمع قاعدة قال البرهاني هي امر كلي قوله على جزئياتها عند تعرف احكامها منه فقولنا الفاعل مرفوع مثلا قاعدة وآحادها جزئيات متعددة يحمل الفاعل عليها بهو هو وقام زيد من جزئياتها ورفع زيد من احكام القاعدة بان نحمل موضوع هذه القضية على زيد الذي في هذه التركيب ونجعلها صغرى ونجعل القضية الكلية كبرى فنقول زيد في قام زيد فاعل وكل فاعل مرفوع فزيد مرفوع فانطبق الاحر الكلي على هذا الجزئي عند تعرف احكام الجزئي من ذلك الاحر الكلي وعلى هذا التقرير ليس في الكلام حذف كما توهمه الشريف فانه قال ان التقدير منطبق آي مشتمل بالقوة على جميع احكام جزئيات موضوعه يعرف احكامها منه بالفعل انتهى ملا الياس عفا

اخص من الدرر ولا يجوز كون العام وصفا للخاص ولا شبهة به فلا يكون من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف ولا من قبيل لجين الماء وعلى ما في اكثر النسخ من قوله على غرر الفرائد ودرر الفوائد يكون في الفرائد استعارة مصرحة ويكون اضافة الغرر اليها من اضافة الصفة او من اضافة المشبه به وفي درر الفوائد ليس فيه استعارة اصلا بل الذي فيه انما هو التشبيه لتغاير لذكر الطرفين فيه ويكون الحري بسياق المقام من مدح المختصر تقديم درر الفوائد على غرر الفرائد لما فيه من الارتقاء في المدح تظير ما ذكروه في عطف الخاص على العام فراجع ولا تلتفت ههنا الى ما وقع في الحواشي الفرنية من اثبات الاستعارة في درر الفوائد فانه مخالف لما ذكره من اشتراط على احد الطرفين في مطلق الاستعارة فراجعه

حد علي رضه الله

١٢ قوله وتدقيق وهو اثبت بدقة فهو اثباتها بدليل مع دقة فهو اخص من التحقيق قال الكمال قد بعضهم التحقيق هنا باثبات المسئلة بدليلها والتدقيق اثبات دليل المسئلة بدليل آخر وهو تفسير ملايم لتعليق الشارح التحقيق بالمسائل والتدقيق بالدلائل وعليه فبينهما تباين ع ب

١٤ قوله طاويا حال من فاعل اشرحه اى بين نار حاولت حال مترادفة او متداخلة اى قاطعا المقال عن الاطالة والاطلال يقال طوى فلان عنك كشحه اذا قطعك ملا الناس

١٦ قوله ونعم الوكيل عطف على حسبى او على جملة وهو حسبى فيكون من عطف الانشاء على الاخبار وهو جائز عند بعضهم والقائل بالمنع وهو الاكثر لما بينهما من كمال الانقطاع الموجب للفصل يجيب بان المراد بالانشاء الكفاية لا الاخبار عنه تعالى بانه كاف فيكون من عطف الانشاء على الانشاء او باضمار مبتدأ في الثاني بقرينة الاول فيكون من عطف الاخبار على الاخبار ملا الناس

١٦ قوله ونعم الوكيل اى نعم المركول اليه الذى هو توكل اليه جميع الامور والوكالة الكفالة قوله ونعم الوكيل معطوف على مجموع جملة وهو حسبى

١٨ قوله ما تتعلق بالاعتقاد لكون تلك الاحكام اصلا بالنسبة الى ما تتعلق بكيفية العمل لكونها مبنى علم الشرايع والاحكام ملا الناس

٢٠ قوله والعلم المتعلق بالاول يسمى علم الشرايع والاحكام اى علم الفقه وهو العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من ادلتها التفصيلية وخرج بقيد العملية العلم بالاحكام الشرعية العلمية اى الاعتقادية كالعلم بان الله واحد وانه بارى في الآخرة جوامع ع ب

لاشك ان الحكم هنا وهو ثبوت الوحدانية غير متعلق بكيفية عمل او متعلق وهو الوحدانية صفة للذات العلية ومعنى كونها اعتقادية ان متعلقها حصول علم بخلاف العملية فان متعلقها كيفية عمل وان كان ذلك علما حاصلا في القلب ايضا فمتعلق الحكم فيهما كيفية عمل وحصول علم والحكم الذى متعلقه الاول يسمى عمليا والذى متعلقه الثاني يسمى اعتقاديا وانما اتى بالمثال الثاني اعنى قوله وان الله بارى في الآخرة اشارة الى ان المسائل الاعتقادية قسمان ما دليله العقل كالمثال الاول وما دليله السمع كالثاني حاشية العلامة البنانى على شرح جمع الجوامع

٢٣ اى والعلم المتعلق بالثانية يسمى علم التوحيد والصفات فهو من العطف على معمولى عامل واحد وهو جائز عند الاخفش وغيره خلافا لسيبويه وعلى مذهبه العطف بجملة حذفت وبقى متعلقاها صدرها واخرها على جملة ذكرت هى ومتعلقاها ملا الناس

٨٥ قوله للبقين اى لاهل اليقين قال شيخ الاسلام اليقين العلم قبيل والاولى عدم تقدير المضاف الى اليقين اذ لا يخفى ما في قوله هى من البراعة والحسن فان اليقين عرض والكل عرض جوهر فافهم انتهى حاشيه ملا الناس

١٤ قوله تمهيد وهو في الاصل وضع الصبى في المهد والمقصود التوطئة للمق ليكون فهمه بعدها اتم والحاصل وهو التسوية والاصلاح بكونها على وفق الحق وتلويح الصواب ملا الناس

١٥ قوله وهو حسبى اى محسبى وكافى والاضافة لفظية فهو نكرة بدليل وصف النكرة به في قولك رايت رجلا حسبى وفي الكشلى ما يردده فليراجعه ملا الناس

١٧ قوله اعلم ان الاحكام ؟ جمع حكم وهو هنا نسبة امر الى آخر ايجابا او سلبا لا ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها او لا يناسب قوله بعد فالعلم المتعلق بالاول ؟ اذ يصير المعنى والادراك المتعلق بالادراكات وهو فاسد ولا خطاب الله المتعلق بفعل المكلف اقتضاء او تخييرا ؟ لانه يلزم عليه انحصار علم الكلام في الاحكام الخمسة وهو ممنوع والشريعة ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف على الشرع لان وجود البارى تعالى ووحدته لا يتوقفان على الشرع ملا الناس

١٩ قوله وتسمى اصلية اى احكاما اصلية واعتقادية كقولنا اى كدلول قولنا البارى تعالى واحد البارى عالم البارى قادر الى آخر ما حرره الكمال ملا الناس

٢١ قوله لما انها قال الكمال ما هنا زائدة لتاكيد معنى ما بعدها وهو هنا التعليل الذى هو معنى اللام انتهى وقال البردعى ما هنا وفي لما ان ذلك ؟ ان كانت موصولة كانت محذوفة العائد رفعا او صدرا اى لما ثبت من انها او لما هو لا يستفاد او فيه لف ونشر مرتب اى لما ثبت من انها ؟ او هو انها والا فهى زائدة ملا الناس

٢٢ قوله الا من جهة الشرع قال القاضى زكريا اى لا ندرك الا به بخلاف الثانية فان منها ما يستقل العقل بافادته كوجود البارى تعالى ووحدته ونحوهما من مسائل الاعتقاد المستفادة بادلة العقايد وان الاعتداد بالاحكام الاعتقادية باعتبار اخذها من الشرع وما مزيدة لتاكيد التعليل المفاد باللام او مصدرية قال بعض الفضلاء هذا من قبيل ذكر المصدر وارادة اسم الفاعل ملا الناس ع ب

٢٤ قوله وقد كانت ؟ تمهيد لشرف هذا العلم وغايته المفاد بقوله بعد وبالجملة هو اشرف العلوم مع الاشارة الى جواب ما يقال كيف دون هذا العلم مع انه لم يكن في عهد النبى صلعم ولا عهد الصحابة والتابعين ولو كان له شرف غاية مجيدة ما اهملوه ملا الناس

ودرر الفرائد * في ضمن فصول * هي للدين قواعد وأصول * وانتماء
نصوص * هي للبيقين جواهر وفصوص * مع غاية من التنقيح والتهذيب
ونهاية من حسن التنظيم والترتيب * فحاولت ان اشرحه شرحا بفصل
مجملاته * وبيان معضلاته * وينشر مطوياته * ويظهر مكنوناته * مع
توجيه للكلام في تنقيح * وتنبيه على المرام في توضيح * وتحقيق للمسائل
غب تقرير * وتدقيق للدلائل اثر تحرير * وتفسير للمقاصد بعد تمهيد
وتكثير للفوائد مع تجريد * طاويا كشح المقال * عن الاطالة والاطال
ومتحافيا عن طرفي الاقتصاد والاطناب والاخلال * والله الهادي الى
سبيل الرشاد * والمسؤل عنه نيل العصمة والسداد * وهو حسبي
ونعم الوكيل * اعلم ان الاحكام الشرعية منها ما تتعلق بكيفية العمل
وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية
والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع والاحكام لما انها لاستفاد
الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها
وبالثانية علم التوحيد والصفات لما ان ذلك اشهر مباحثه
واشرف مقاصده وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين

---

١ اي الالفاظ التي في ضمن الفصول والفصل عبارة عن انقطاع كلام عن كلام آخر اعم من ان يكون بلفظ او لا اه منه

٢ حال من ضمير شرحه او ظرف قبل التوجيه او اراد الكلام منافيا للكلام الخفيم

٣ وهو الافراد عن الحشو

٤ انما اتى به لاجل السجع والا فالاولى الاتيان بدله بالايجاز فافهم وهو لغة الايجاد والخلق ملاس

٥ عطف على قوله لاستفاد م

٦ وتكملة وتتمة لبيان شرفه

٧ قوله والترتيب قال شيخ الاسلام هو لغة جعل الشئ في مرتبة وهو المراد هنا واصطلاحا جعل الاشياء بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون بعضها نسبة الى بعض المتقدم والمتاخر انتهى ملا الياس

٨ قوله فاحاولت الفاء سببية اي فرغب ما قدمته من هزة الماوع حاولت اي رمت قال شيخ الاسلام المحاولة الارادة منه

٩ اي عبارة منقحة وهي عبارة ان ريح اي يذكر الكلام وجها اي مسكا ومنصبا مرغب به فيه مع بيان

١٠ اي مع تنبيه وهو التوفيق بعقال بهته على كذا اي وفقه عليه قال برهان الدين البهته التغطين والدلالة على الشئ والمشار اليه اشارة عقلية

١١ اي تبيينت من حق الشئ اذا اثبت فهو اثبات للمسئلة بدليل وتوطيد قاعدة والكتاب شامل جميع مسائل بدليل ملاس

١٢ اي تحرير الكتاب وغيره منه

---

١ صفة للفصول بوصف مدلولاتها ح

٢ جمع ثنى بالفتح بمعنى التضاعف اي في تضاعيف العبارات الفصيحة المؤدية الى البغية اي البغين يعني في ضمنها وسطها بناء على ان الالفاظ قوالب المعاني والحاصل ان هذا المختصر يشتمل على طوائف من الالفاظ الدالة على تلك المعاني وكل واحد منها في غاية الحسن انتهى

٣ جمع فص قال شيخ الاسلام وهو ما اختير من الجواهر ليرصع به الذهب ونحوه فتعطفه على الجواهر عطف خاص على عام انتهى قيل وهو الحجر الذي يوضع في رؤس الخواتم ورؤس الشئ مختاراته مستعارة من فص الخاتم قال شيخ الاسلام وقوله للبيقين جواهر وفصوص استعارة بالكناية واستعارة تخييلية شبه البيقين الجازم بالعقائد الذهب المرصع في نفاسته ثم اثبت له الجواهر وفصوص تخييلا ملاس

٤ حال من ضمير مشتمل الراجع الى المختصر بكون المعنى ان المختصر يشتمل على غرر الفرائد ودرر الفوائد حال كونه مع غاية اي نهاية قال شيخ الاسلام والغاية منتهى الشئ وجمعها غاي قال برهان الدين الغاية في الاصل الامر الممدود والمحدود ثم غلب استعماله في اقصاه المستلزم للملابسة ادناه ويستعمل في الحد الذي جعل فاصلا بين ذلك الامر وبين غيره ملا الياس عب

٥ قيل التنقيح يستعمل في المعاني والتهذيب يستعمل في الالفاظ قال القرمي المراد من التنقيح الاختصار والايجاز في اللفظ مع ظهور المعنى والتنقيح والتهذيب بمعنى واحد وهو تطهير الكلام عن الحشو والزوائد وقال شيخ الاسلام هما متغايران ملاس

٦ قوله ونهاية عطف على غاية وهو ايضا حال من ضمير يشتمل الراجع الى المختصر قال شيخ الاسلام التنظيم هنا ضم الكلمة الى مناسباتها قيل هو جمع الاشياء على هيئة متناسبة والفرق بينه وبين الترتيب ان التنظيم اخص من جهة انه عبارة عن جعل الكلمات ومرتبة المعاني مناسبة الدلائل على حسب ما يقتضيه العقل ش

٧ قوله والترتيب قال شيخ الاسلام هو لغة جعل الشئ في مرتبة وهو المراد هنا واصطلاحا جعل الاشياء بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون بعضها نسبة الى بعض المتقدم والمتاخر انتهى ملا الياس

٨ قوله فاحاولت الفاء سببية اي فرغب ما قدمته من هزة الماوع حاولت اي رمت قال شيخ الاسلام المحاولة الارادة منه

٩ قوله والتنبيه عطف على التوجيه والتحقيق عطف على التنقيح والتفسير عطف على التنبيه والتكثير عطف على التحقيق والتجريد عطف على التدقيق والطي والكشح والمقال والاطالة والاطال والاخلال والاقتصاد والاطناب كلها مصادر بمعنى القول والكشح بفتح الكاف وسكون الشين المعجمة الخاصرة والجمع اكشح وكشوح والاطناب ضد التقصير والاخلال ترك الواو وهو كون اللفظ زائدا عن الفائدة ملاس

١٠ جمع دليل بمعنى الدال والمراد هنا ما يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري ملاس

١١ اي تبيين وتوضيح والتنقيح والتهذيب والايضاح والبيان الصفة المشبهة

١٢ اي تحرير الكتاب وغيره منه

١٣ جمع نصف بمعنى الغاية والمراد هنا الدوال على المعاني

١٤ اي الدال او الوصل

١٥ حقيقتها ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها ملا

١٦ صيغة موصوف محذوف اي احكاما شرعية وعملية ملا

١٧ اي حالة ردية صفة كالوجوب بحيثية غير ما

١٨ اي النسبة بين الاحكام الشرعية المتعلقة بكيفية العمل ملا

١٩ اي احكام او الاحكام التي ؟ م

٢٠ اي علم الفقه والشرايع والاحكام ملا

٢١ قيل كتعليل بتسمية بعلم الاحكام ملا

٢٢ اي ما ذكر من التوحيد والصفات م

٢٣ عطف على بالاولى ملا

٢٤ اي الكلام فيكون من تسمية الشئ باسم اشرف الاجزاء واشهرها م

واشرف مقاصده وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين

رضوان الله عليهم اجمعين * لصفاء عقائدهم بركة صحبة النبي
ناظر الى التابعين ح ناظر الى الصحابة ح جمع واقعة آي حادثة ح
صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه * ولقلة الوقايع و
عطف تفسير لوقايع ح اي في المسائل كلها ح خبر كانت ح
الاختلافات * وتمكنهم من المراجعة الى الثقات * مستغنين
اي عن تأليف الكتاب ح تمييز محول عن المفعول كما ان فصولا وفروعا واصولا كذلك
عن تدوين العلمين وترتيبهما ابوابا وفصولا * وتقرير مقاصدهما
متعلق بمستغنين ح خصوصا بعد زمن ابي حنيفة ح نقل حسن الى الصديقي ح نقل الفقه من العراقي الى الصديقي
فروعا واصولا * الى ان حدثت الفتن بين المسلمين * وغلب
هذا اشارة الى خروج يزيد ابن معاوية على امير المؤمنين حسين بن علي كرم الله وجهه ملا
البغي على ائمة الدين * وظهر اختلاف الآراء * والميل الى البدع
بمن الهوى وهو ميلان القلب الى ما يستلذ من غير داعية الشرع ملا
والاهواء * وكثرت الفتاوى والواقعات * والرجوع الى العلماء
اي في مهمات المسائل ح جمع فتيا بضم الفاء وقلبها ح اي الحادثات ح
في المهمات * فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط
اي وضع القواعد ح جمع باب والفصول جمع فصل ح
وتمهيد القواعد والاصول * وترتيب الابواب والفصول
جمع قاعدة وهي قضية كلية تستنبط احكام جزئياتها بفهم صغرى سهلة الحصول
وتكثير المسائل بادلتها * وايراد الشبه باجوبتها * وتعيين
جمع مسئلة ح اي على تلك المسائل مع اجوبتها ح اي مسائل ح
الاوضاع والاصطلاحات * وتبيين المذاهب والاختلافات
عطف على فاشتغلوا ح اي فيما بين اهلها ح عطف على المذاهب ح
وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه
اي سموا اصول الفقه ح والمراد بالمعرفة ههنا العلم والتصديق بها انتهى ملا
وتعرفة احوال الادلة اجمالا التي افادتها الاحكام باصول الفقه
عطف على معرفة وهو من عطف شيئين بحرف واحد على معمولي عاملين واحد ح
ومعرفة العقائد عن ادلتها بالكلام لان عنوان مباحثه كان
اي في كتب القدماء ثم عبروا العنوان وبقي الاسم بحاله ملا اي اول مباحثه ح
قولهم الكلام في كذا وكذا وكان مسئلة الكلام كانت اشهر مباحثه وا

قوله الصفاء معطوف عليه علة لقوله مستغنين قدم عليه لكونه مع ما عطف عليه علة لكونه متعلق بالحكم لا بالحكم
قوله اي علم الكلام والفقه فالتعليل الاول علم استغناؤهم ومبنى الحكم اولان الغرض
قوله عن تدوين العلم الاول وبالثاني علم استغناؤهم
قوله فروعا واصولا يمكن ان يكون المراد بها الاصول مهمات المسائل وبالفروع ما عداها ملا
قوله الآراء جمع الرأي وهو استخراج الصواب
قوله من الحدود عد والبدعة الام المحدثة في الدين الذي لم يكن عليه الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين حلبي ملا الكلس
اي الآخرة او فجر ماهو

٦ قوله والواقعات قيل لو قدم الواقعات او ادخل اللام عليها لكان اولى ويرد على الاول بفوات السجعة والثاني بانه ليس فيه التصريح بكثرة الواقعات ملا

٧ قوله واشتغلوا اي هذا ناظر الى علم التوحيد وقيل الاستدلال انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر او بالعكس من الحدود والنظر والاستدلال والفكر والاكتساب بمعنى واحد انتهى قال الكستلي بالنظر والاستدلال لاستحضار المسائل الكلامية وضبطها وتدوينها والمراد الاشتغال بهما على الوجه المتعارف فيما بيننا من تحرير الدلائل وتلخيص المقاصد ع

٨ قوله والاجتهاد هذا ناظر الى علم الشرايع والاحكام وهو مشتمل على فروع الفقه واصوله قال شيخ الاسلام و الاستنباط عطف تفسير للاجتهاد ومعناهما اخراج الاحكام الشرعية من ادلتها التفصيلية انتهى وقال البخاري الاستنباط اخراج الحكم من الدليل معلوما كان ذلك الحكم او مظنونا فعلى هذا الاستنباط اعم لانه يكون في الفقه والعقائد وغيرهما والاجتهاد لا يكون الا في الاول ملا الكلس

٩ وان كان الوضع اعم والاصطلاح اخص لان قوله تعيين تخصيص للوضع ويجوز ان تبقى الاوضاع على عمومها ويراد تجديدها من التعيين لتصح الاضافة وح فهو عطف خاص على العام نحو قوله تعالى تنزل الملائكة والروح ملا

١٠ قال الكستلي اي سموا الملكة التي حصلت لهم من تتبع المآخذ وتأمل ما ورد مع معرفة مواقع الاجتهاد وشرائط الاستنباط فتمكنوا بها من معرفة جميع الاحكام العملية عن ادلتها ولو بعد حين انتهى ملا

١١ عنوان الشيء وعلوه ازله وقبلها هجره الذي يدل على الشيء ملا باطنه اجمالا والا فالبحث عن كلام الله تفصيلا ح المبحوث عنه مكتوبا او غيره ح

١١ قال الشيخ الاسلام اي الادلة نحو الاجماع والقياس والحسن والعرف حال من الادلة ومعرفة الاحكام متعلق بتخريج على انه تمييز او بتخريج على انه مفعول له والتصديق بالنقل عطف على المعرفة وقال البرهوي المراد بالنقل المنقول بالسند المتصل الى صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم وكذا التصديق بالعقل فيها عرفا وقال ابن عباس الفقه معرفة الاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية انتهى فقها عرفا فلا يجري على موصوف وحسب عقيدة لانه بعقد عليه عقد القلب رباح الكسوك والاوهام حس ثقة جمع ثقة وهو المعتمد عليه قولا وفعلا كالنبي عم يقال رجل ثقة اي معتمد عليه في افعاله واقواله ملا

Digitized by Google

قبل وهو بليغ من العطف من قبيل تسمية المسبب باسم السبب نظرا باعتبارين

واكثر تراعا وجد الاحتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق
ای یکون القرآن مخلوقا ای ودلان هذا العلم یوجد قدرة علی التعلم
لعدم قولهم بخلق القرآن * ولانه یورث قدرة علی الکلام فی تحقیق
عطف علی نخفیق ۱ ای کعلم المنطق ای ودلان هذا العلم
الشرعیات والزام الخصوم کالمنطق للفلسفة * ولانه اول ما یجب
ای بعلم الکلام مع خصم ای علم الکلام
من العلوم التی تعلم وتتعلم بالکلام فاطلق علیه هذا الاسم لذلک
ای علم الکلام ای تمیز الی عما عداه عطف علی المباحثة
ثم خص به ولم یطلق علی غیره تمیز * ولانه انما یتحقق بالمباحثة وارادة
ای هذا الاسم لانه یحض فیه الظن بخلاف الاعتقاد فانها لا تفید الا الیقین
الکلام من الجانبین وغیره قد یتحقق بالتامل ومطالعة الکتب
تمییز من الاکثر وقوله وتراعا عطف علی خلافا ای الی علم الکلام
ولانه اکثر العلوم خلافا وتراعا فیشتد افتقاره الی الکلام مع
ای هذا العلم ای علی المخالفین ای هذا العلم ای احتیاجه
المخالفین والرد علیهم * ولان القوة ادلته صار کانه هو الکلام
بیان لما فی ما عداه ای للکلام الاقوی ای الاقوی
دون ما عداه من العلوم کما یقال للاقوی من الکلامین هذا هو الکلام
ای لابتناء هذا العلم صفة جرت علی غیر من هی له دلالة دون غیره
ولانه لابتنائه علی الادلة القطعیة المؤیدا کثرها بالادلة السمعیة
بفتح العین یقال تفلفل الماء فی الشجر اذا تخللها وتفاعل اذا تحرک قال شیخ الاسلام ای وغولا
اشد العلوم تاثیرا فی القلب وتغلغلا فیه فسمی بالکلام المشتق
بسکون اللام ای بتبدل الخلافیة ای بمعنی الاختلافات
من الکلم وهو الجرح وهذا هو کلام القدماء * ومعظم خلافیاته
ای المسمی بهذا الکلام بهذه الوجوه المذکورة هو کلام القدماء
مع الفرق الاسلامیة خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة
ای المعتزلة متعلق بالخلاف وجعل انه منصوب علی المصدر
استنسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجری علیه
قیل لا باطنها قالیا ملاس عطف علی ورد
جماعة الصحابة رضوان الله علیهم اجمعین فی باب العقائد

قوله حتی ان بعض اسلم من داود الخ قال شیخ الاسلام فی الکشاف ومن العجب ان بعض المعتزلة ممن ینتحل العدل والتوحید ویلقب بالمعتضد بالله کان علی ما حکی عنه من بنی العباس فیما روی ان بعض الخلفاء العباسیة کان عالما عالما بالاعتزال فقیل له ان القرآن مخلوق افتفتی فقیل فقالوا قبل ان یفتی آی عزیر ابن الله فقیل له ان فتی ضربه بالسیف فلم یظفر به فلاس

۱ قال شیخ الاسلام لتوقف معرفة الله والبحث عن معرفته علیه اول واجب اقول واجب العلم لعرفة الله تعالی اول واجب ای یجب علی المکلف معرفة الله وبحثه اول واجب فکان تعلم هذا العلم اول واجب وایضا وجوب معرفة الله تعالی ووجوب معرفته وصفاته وجوب غیری لانه یجب بالکتاب والسنة واجماع الامة الا ان وجوبه غیری لانه یتوقف علیه معرفة الله تعالی ووجوبه نفسی

وذهب اهل البصرة الى انه افضل التابعين مطلقا ٢ هو الامام الجليل الشان ولد سنة عشر ومائة قال شيخ الاسلام توفي رجب سنة مائتين وخمس عشرة سنة بالعلم والعمل ملاس ٣ قوله وبثبت عطف تفسير بين الايمان والكفر لانه هذا واسطة بين الجنة والنار وان اصلها من الحسنات حسنانه وسيآته تكن مآلهم الى الجنة فثبت دار خلد وقيل من اهل الاعراف والمعتزلة لا يقولون بشئ من ذلك قال العصام اولاد اطفال المشركين على ما قال بعض او من مات على فترة على ما قال بعض ع ٤ قال شيخ الاسلام لا يقال الحسن يثبت المنزلة بين المنزلتين لقولهم ان مرتكب الكبيرة منافق ليس بمؤمن ولا كافر كما تقدم لانا نقول النفاق كفر خفي والكافر عند الاطلاق ينصرف الى المجاهر فالنفي في قول ولا كافر نفي للكفر الظاهر فلا منزلة بين المنزلتين عند الحسن على انه قد حكي عنه الرجوع في ذلك الى القول بانه مؤمن خاص ملاس ٥ قال شيخ الاسلام علة تسمية انفسهم اصحاب التوحيد وانما نفوها فرارا من تعدد القدماء واجيب بان الممتنع تعدد الذوات القديمة لا الصفات على ان توحيدهم يبطل عدلهم وعدلهم يبطل توحيدهم اما الاول فلانه اذا لم يقم به تعالى صفة لم يكن متكلما فلم يكن آمرا ولا ناهيا فكان التعذيب منه على بعض الافعال ظلما على زعمهم فلم يكن عدلا واما الثاني فلان افعال المخلوقين اذا كانت بخلقهم كان له شركاء في الخلق فلم يبق التوحيد الحقيقي ملاس ٦ قال العصام الثواب هو المنفعة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالتعظيم والاجلال والعقاب المضرة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالاستخفاف نافلا عن بعض الشروح تحرامادي ٧ هو علي بن اسماعيل بن ابي بشر اسحق بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى عبد الله ابن قيس الاشعري الصحابي الملس ٨ قوله وتشبثوا باذيال الفلاسفة التشبث التعلق والتعلق باذيال الفلسفي كناية عن ملازمة رتبتهم وسفاهتها وبناء امرهم عليه لبس على وجه الالتفات والاحكام واشارة الى دناءة مذهبهم ملاس ٩ قوله لانسابه وهي بالذال قال العصام قال البيهقي وكذا علي بن اسمعيل الاشعري ابو موسى الذي اليه تنسب الاشعرية ويقولون بالاثنا عشرة وكانوا قبل ظهوره يلقبون باهل السنة والجماعة المعجمة من البين لانه ولد وعليه مات والذي ذهب اليه ان الله تعالى لا يوصف بالكلي ولا بالجزئي ولا بالمتناهي ولا بغير المتناهي ولا بالمتحرك ولا بالساكن ولا بالمماس ولا بالمباين ولا بالمتصل ولا بالمنفصل ولا بالمتحيز ولا بالعرض ولا بالجوهر ولا بالمؤلف ولا بالمتبعض ولا بالمركب ولا بالمتناهي ولا بغير المتناهي ولا بالمتحرك ولا بالساكن ولا بالمماس ولا بالمباين ولا بالمتصل ولا بالمنفصل ولا بالمتحيز ولا بالعرض ولا بالجوهر ولا بالمؤلف ولا بالمتبعض ولا بالمركب وقبل سنة سبعين ومائتين وتوفي ٣١٠ ملاس

ان الاعتزال هو الاصل عن عطا ومعتزلة وسمي اصحاب واصل بن عطا معتزلة ٢ وان لم توجد في مواضع عديدة من القرآن ورد عليهم قولهم ان الاعتزال هو الاعتزال عن الباطل كما وقع ٣ ان ابن آدم بالسجود فسجد اعتزل الشيطان يبكي ويقول يا ويلتا امر ابن آدم بالسجود فابيت فلي النار وامر بالسجود فسجد فله الجنة وامرت فابيت فلي النار قول للمعتزلة اقرؤا ٤ النار ادخار عن الايمان وصاروا اخوان الشياطين فهم مع هم

وذلك لان رئيسهم واصل بن عطا اعتزل عن مجلس الحسن البصري ١ اي كونهم اول فرقة ٢ اي الكفر وقبل التوبة ٣ اي ينحى جانبا

رحمه الله يقرر ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وتثبت ٣ والتقرير الاثبات بقال قرره بالمكان اي اثبته وقرره اي اثبته اي حال كونه مغيرا ان مرتكب

المنزلة بين المنزلتين * فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة ٤ الواسطة بين الكفر والايمان ٥ عند الجور ٦ اي اعرض عنا

وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب ٥ عطف على ثوابا آتى وبوجوب عقاب ٦ عطف على قولهم ٧ اربعة تعالى

المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه ٧ نوغل في البلاد والعلم تارة وغل اذا ذهب وبالغ وابعد ملا ٨ جمع ذيل

ثم انهم توغلوا في علم الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة في كثير من ٨ كتثبيتهم الصفات وقولهم بوجوب الاصلح عليه تعالى وتثبيتهم الرؤية وغير ذلك ملاس

الاصول * وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى ان قال الشيخ ٩ اي اشتهر وانتشر ٨ بضم الجيم وتشديد الباء نسبة الى جبا قرية من قرى البصرة

ابو الحسن الاشعري لاستاذه ابي علي الجبائي ما تقول في ثلثة اخوة ١٠ عطف على احدهم اي وفات الآخر عاصيا وفات الثالث ٩ اي اي شئ تقول ١٠

مات احدهم مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا * فقال الاول ١١ لان حقه مستحق على الله بسبب طاعته ملا ١٢ اي من الاخوة الثلثة

يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا ١٣ اي في الجنة والا فتعبير بيعاقب بالنار تسامح والصحيح الجنة انه يثاب ملا

يعاقب * قال الاشعري فان قال الثالث يا رب لم امتني ١٤ ناقبة ١٥ اي في الدنيا ١٦ اي بوحدانيتك ١٧ اي امرتني بالعبادة

صغيرا وما ابقيتني الى ان اكبر فاؤمن بك واطيعك فادخل ١٨ اي الجبائي ١٩ مفعول تقول ٢٠ بكسر الباء في الاشهر وبضمها في الجنة ٢١

الجنة * فقال يقول الرب اني كنت اعلم منك لو كبرت لعصيت ٢٢ والاولى لكنت مؤمنا صغيرا وكذا امنتك في كمال صغرك ٢٣

فدخلت النار فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا * قال الاشعري ٢٤ الذي مات عاصيا ٢٥ بعدم مخالفتي امرك ٢٦

فان قال الثاني لم لم تمتني صغيرا لئلا اعصي لك فلا ادخل النار ما

قيل اعلم ان اعتزال ان استعمل بعن يكون بمعنى اعرض والا يكون بمعنى ترك ملا ٢ لانه يوجد النقيض الفلي ٣ لان الاعمال جزء من الايمان عند المعتزلة ٤ اي الموجودة القائمة بذاته تعالى وقد وقعا في الفلاسفة واما الحادثة فبالاتفاق انها غير قائمة بذاته تعالى اتفاقا ٥ قال العصام وما ذكره في ثلثة اخوة يجري في كل ثلثة اخوة كانت اولاد الصغير ليس بمطيع اي منقاد للامر ولا عاص لانه ليس بمامور ٦

ماذا يقول الرب * فبهت[1] الجبائي وترك الاشعري مذهبه

ای الاشعری [2] ای سکت وتحیر من غیر اقتدار علی التکلم [3]

واشتغل نهو ومن تبعه بابطال رأي المعتزلة واثبات ما ورد به السنة

ای الاشعری ومن تبعه [4] عطف علی قوله فبهت [5] ای کلها [6] هو کلام [7]

ومضى عليه الجماعة فسموا اهل السنة والجماعة * ثم لما نقلت

[8] ای الی اللغة العربیة [9] شروع فیه وصیرته تبعا خاضعا [10] ای من الیونانیة [11]

الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد على

[12] ای فی المسائل التی خالف فیها المعتزلة [13] ای قصدوا اجراءها [14]

الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة

[15] متعلق بخلطوا وعلة له [16] ای من ابطال الفلسفة [17] متعلق بخلطوا [18]

ليحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها وهلم جرا الى ان ادرجوا

[19] ای مباحث العلم الطبیعی وهو علم یبحث فیه عن احوال الجسم المحسوس من حیث هو عرضة للتغیرات الآتیة فیها [20]

فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات

[21] ای مباحث احوال المجردة عن المادة بحسب الذهن فقط [22] ای الخوض الدخول فی الباطل [23]

حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على البدعيات

[24] ای فرق بین ان لا یتمیز علم الکلام عن فلسفة بسبب [25] وهی الکتاب والسنة والاجماع والقیاس [26]

وهذا هو كلام المتاخرين * وبالجملة هو اشرف العلوم لكونه اساس

[27] ای الکلام الذی یخلط بالفلسفة [28] ای ماسبق ملابس بالتفصیل وهذا بالاجمال [29]

الاحكام الشرعية * ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته

[30] عطف تفسیر للاحکام الشرعیة مع الاساس [31] بیان لوجه کونه اساسا [32]

العقائد الاسلامية * وغاية الفوز بالسعادات الدينية

[33] السعد الیمن تقول منه بالفتح سعد یسعد ومنه بالضم سعد یسعد [34] تقول منه بالکسر سعد یسعد [35]

والدنيوية * وبراهينه الحجج القطعية * المؤيد اكثرها بالادلة

[36] وضمیر استمارة ومعلوماته وغایته وبراهینه راجع الی الکلام [37] المعلوم من ضمیر نسبی فی قوله وادرجوا [38]

السمعية * وما نقل عن بعض السلف من الطعن فيه

[39] ای لاجله [40] قیل المتعصب یکون متعصبا بحق وبباطل [41] ای البدعیة [42]

والمنع عنه فانما هو للمتعصب في الدين * والقاصرة ممن

[43] فانه یحرف کلامه فاطلع [44] طریق السلم فی [45] ای عقائد الدین الاباء [46] ای [47] حسن [48] علیه [49] ان [50] الشیخ [51] رحمهم

تحصيل اليقين * والقاصد الى افساد عقائد المسلمين

---

[1] قوله فبهت الجبائي البهت كالنصر الافك بغتة

والعجب يتضمن لكن بخيلا تعالى الله

عن ذلك علوا كبيرا بجر آدى

والكبر والصفة بهوت لا يهت ونصر وكرم ويجهول ايضا

العصام في حق الاشعري يقوله بقال اطال

الاشعري الافة على نفسه في الزام الجبائي ويمكن

الزامه بان الاصلح حال العبد ان لا ينفع من معصية

وان يكون في غاية العلم و

[2] قوله ومن تابعه قال العصام ولك ان تجعل الازيد منه

داخلة في من تبعه لانه اول من سن السنة وان كانوا

مخالفين في بعض المسائل او يدك ان تجعل من تبعه من مخالفة

من متابعة كما لا يخفى [3] ای الحکمة فیمکن ان یکون

اطلاق الفلسفة علیها ای علی العلم والعالم بالاشتراک

ویمکن ان یکون اطلاقها علی العلم بتقدیر مضاف ای علم الفلسفة

بخلاف العالم فتح الماء

قال شیخ الاسلام هلم بمعنی تعال وهو مرکب من ها التنبیه

ومن لم ای ضم تقسک البنا واستعمل استعمال البسیط بسنوسی

فیه الواحد والجمع والمذکر والمؤنث عند الحجازیین قاله فی

القاموس وجرا مصدر جر والمعنی صار لسان حالهم یقول

تعالوا جرا واخلط الفلسفة بالکلام جرا انتهی قال ابن حسام

واذ قد انبنا علی حکایة [6] فنقول هلم هذه الفاصرة التی بمعنی

انت وتعال الآن فیها نجوزین احدیهما انه لیس المراد

بالاتیان ههنا المجیء الحسی بل الاستمرار علی الشیء والمداومة

علیه کما تقول امش هذا الامر وسر علی هذا المنوال [7] والثانی

انه لیس حقیقة المراد الطلب حقیقة وانما المراد الخبر وعبر عنه

بصیغة الطلب کما فی قوله تعالی ولنحمل خطایاکم فلیمدد له الرحمن

مدا وجرا مصدر جره یجره اذا استجنبه ولکن لیس المراد الجر الحسی

بل المراد التعمیم کما استعمل الستحب بهذا المعنی الآتی انه یقال هذا

الحکم مستحب علی کذا ای شامل له فاذا قیل کان ذلک عام کذا

وهلم جرا فکانه قیل واستمر ذلک فی بقیة الاعوام استمرارا ادی

استمر مستمرا علی الحال المؤکدة وذلک ماش فی جمیع الصور

من حاشیة الشیخ یاسین علی شرح العصام

[5] ای مباحث علم الریاضی وهو علم یبحث فیه عن احوال المعلومات المجردة عن

المادة فی الذهن فقط ومباحثه مباحث المجردات عن المادة فی الذهن فقط

وهی تشتمل علی عشرة علوم [6] قوله وبالجملة ای سواء کان الکلام کلام القدماء او کلام المتاخرین والفرق

بین فی الجملة وبالجملة ان الثانی یستعمل فی الکثرة والاول فی القلة یرد علی

[7] وجه شرفه بجملة امور ظاهرة من کلامه الاولیان منها یرجعان الی رابعها

وهو نفاسة الغایة وثلاثة منها شرفه کما فی المواقف ثلثة فقط المعلومات والغایة

وثالثة الادلة لکونه اساسا لانه ما لم یثبت وجود صانع عالم قادر مرید مرسل

الرسول ومنزل الکتب لم یتصور علم تفسیر وحدیث وکلا علم فقه واصوله فکلها

متوقفة علی علم الکلام فالاخفی منها

قال الشیخ [8] قوله بل لنا وعلی تقدیر تسلیم اساسیة علم الکلام فالاخفی منها

لانه فی شرح المقاصد اذا کانت غایة هذا العلم الفوز بالسعادات الاخرویة

بالمحافظة علی العدل والمعاملة التی یحتاج الیها فی بقاء النوع

الآن فی علی وجه یرفع الخلاف وبهذا الاعتبار یحصل الفوز بالسعادات الدینیة

فی الدنیا وفی الآخرة التی هی من اعظم المطالب ومنتهی الرغبات

الاعتقاد وبهذا الاعتبار یحصل الفوز بالسعادات الدینیة

[9] قوله وما نقل الخ قال شیخ الاسلام کما لا یخفی الرفیع والداعی احمد بن

جنبل حتی روی عنهم ان الباحث فی علم الکلام زندیق

والجملة جواب بما یقال کیف یثبت له ما ذکر من الشرف

مع ذم السلف له وقال المعصام هذا ناویل قول احمد بن حنبل

انه لا یجوز الصلوة خلف المتکلم وان تکلم بحق فانه مبتدع

فانه یعنی ان التکلم علی وجه التعصب بدعة وقوله من قلبه

التوجیه بالکلام فقد تزندق انتهی ملاسر

فانه لابد ان یغتفر الفاء نظره

تمت

والحائض فيما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين وآلا
اى الغوامض الباطلة كلها قال رسول الله اعظم الناس خطايا يوم القيمة اكثرهم خوضا فى الباطل
فكيف يتصور المنع عما هو اصل الواجبات واساس المشروعات
اى كالبحث عن كيفية وجود البارى وصفاته وكيفية قدرته تعالى بالمعاد وكيفية البعث بعد الموت
ثم لما كان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود الممكنات والمحدثات
على الوجود الصانع كما الذى قبله والذى بعده من احياء والعلم والقدرة وغيرها
على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله ثم منها الى سائر
جواب لما اى صانع تعالى اى يقصد بهذا الكتاب
السمعيات * ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد
عطف على وجود ما يشاهد بقوله قال اهل الحق اى يريد العلم
من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها يتوسل بذلك
وهو وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله اى ليتوصل اى الحق
الى معرفة ما هو المقصود الاهم فقال (قال اهل الحق) وهو الحكم
اى الموافق اى الخارج وهو فى نفس الامر اى بالادیان الملة اى المطابقة
المطابق للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والادیان والمذاهب
اى المراد بالقول ههنا المركب الخبرى اى العقيدة ما ربط عليه القلب وجزم به
باعتبار اشتمالها على ذلك ويقابله الباطل واما الصدق فقد
اى اطلاق الحق على كل من هذه الاربعة باعتبار الاشتمال المذكور حقيقى كاطلاق الحق على الاشياء الثابتة
شاع فى الاقوال خاصة ويقابله الكذب * وقد يفرق بينهما
اى بسبب الاستعمال او بحسب العرف اى الصدق عطف على الحق اى المطابقة تعتبر فى الصدق
بان المطابقة تعتبر فى الحق من جانب الواقع وفى الصدق
اى اذا عرفت الفرق بينهما اى الواقع فى الكلام الخبرى
من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقة الواقع
عطف على معنى اى ما يعتقده حقايق الاشياء اى فى الخارج
ومعنى حقيقة مطابقة الواقع اياه (حقائق الاشياء ثابتة
اى الحق مبالغة ثبات الشئ فى هذا الفرق ظهر ايضا وجه اخبار الحق على الصدق فلا
حقيقة الشئ وماهيته ما به الشئ هو هو كالحيوان الناطق للانسان
اى قصد بهذه الترجمة ان الماهية والحقيقة لا تكونان الا للكلى فقط وقيد الكلى ليخرج الوضعى
بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه

ولم يعرف طريق الاستدلال وكيفية
اثبات المطلوب ولم يراع شرائط الانتاج حق
الرعاية فهو ذو نظره القاصر الى فساد العقيدة
صنع الدرس

نظره عن تحصيل علم اليقين

قوله ثم لما كان؟ جواب سؤال مقدر وهو ان
يقال المقصود الاهم من علم الكلام هو وجود الصانع
تعالى وصفاته وتوحيده وافعاله وسائر المسائل السمعية
والقياس يقتضى ان يصدر النص بهذا الكتاب بهذه
الاشياء فلم صدرها بغيرها فاجاب عنه بقوله ثم لما كان؟
ملا الكلس

قوله على الاستدلال قال العصام الاولى للاستدلال
بالحدوثات بعم الاستدلال بوجود الحدوثات وبما هو الـ
ولم يقل بوجود الممكنات لشمول الطريق الاستدلالهم وهو
الاستدلال بالحدوث او الحدوث مع الامكان كما هو
ظاهر العبارة هو اولى الطريق اردء
مثل التخليق والترزيق
والاحياء
وغيرها والمراد بصفاته فى الجملة وكذا افعاله او بعضها سمعيات
كالكلام وخلق الاحساد قرجه

كمعجزات الانبياء وكرامات الاولياء واحوال القبر واعادة الروح
الى الاجساد والسؤال وغير ذلك من الامور التى يتوقف عليها السمع
كالنبوة او يتوقف اى السمع كالمعاد واسبابه السعادة والشقاوة
من الايمان والكفر والطاعة والمعصية والحشر والميزان والحساب
وغير ذلك محيى الدين

واهل الحق هم الذين ما يثبتون ما هو الحق عند الله تعالى بالحجج والبراهين
وهم اهل السنة والجماعة فانهم يثبتون الحق وانما قدم هذا الفصل
على غيره لان ما يذكر بعده من اثبات حدوث العالم وغيره موقوف
على العلم بان للاشياء حقيقة فان واحدا لو لم يعلم حقيقة الاشياء
وحقيقة العلم وحقيقة القديم والمحدث لم يمكن التكلم معه جائزا قال
الفاضل المحقق مولانا قطب الملة والدين فى شرح مقامات العارفين
اعلم ان السعادة العظمى والمرتبة العليا للنفس الناطقة هى معرفة
الصانع بما له من صفات الكمال والتنزيه عن النقصان وبما صدر عنه من
الآثار والافعال فى النشاة الاولى والآخرة وبالجملة معرفة المعاد
والمبدأ ؟ مصلح

هذا اشارة الى شيئين احدهما ان اطلاق الحق على المذكورات
بطريق المجاز المرسل تسمية للمشتمل باسم المشتمل والثانى بطريق
الحقيقة المشتركة فيكون هو اشارة الى سبب التسمية قال
مولانا احمد قوله باعتبار اشتمالها اشعر بان اطلاق الحق على الامور
المذكورة بطريق المجاز والعلاقة هو الاشتمال انتهى ناقل وجهه
؟ اذ عاينها احتمال المجاز قرجى

قال العصام يعنى دائرة الحق اوسع اذ يحيط بما لا يحيط به الصدق فلذا
اخبر على الصدق ليذهب نفس السامع وصف اهل الحق كل مذهب
ممكن وقال شيخ الاسلام اشارة الى ان الصدق اخص من الحق مطلقا
وآلى انه قد يطلق على غير القول من الاربعة المذكورة فيكون مساويا
للحق وقد يطلق على غير الاربعة اطلاقا شائعا عند جماعة خاصة
ملا الكلس عت

الظاهر انه مصدر بمعنى خصوصا فهو من المصادر التى جاءت
على فاعلة ومفعولة وبمعانيها مطلق
كالعاقبة والمعقول منصوب على انه مفعول مطلق
فعل محذوف تقديره اخص خصوصا
وانما عدل عن الاضافة الى الضمير للتاكيد اللوساء

والماهية كان السؤال بما يجاب عن السؤال بما هو اشتق قال
العصام وقد اجمعوا على ان الماهية مشتقة من ما هو
بقى ما خوذة عما اذا كان اصل اعلال ؟ ملا الكلس
قال شيخ الاسلام ههنا اشارة الى ان صدق الحقيقة و
ذلك الشئ هو الامر الذى به الشئ هو هو وانظر
عنه بالحاف ما هو بقى ما خوذة عما هو
ما هية بالحاف ما هو بقى ما خوذة عما هو
فيه انه يمكن تصور الانسان بدون جيوان

قال شيخ الاسلام ثم منتقل من الصانع وتوابعه اى من الاسناد الى وجوده على وجودها الى سائر السمعيات ردمى

المراد بالحكم ههنا النسبة الثانية الخبرية فلا ينصف بالحق والصدق ونقيضهما شئ من المركبات التقييدية والاثنائية من حيث مفهومها بل باعتبار ما يشعر به الاولى والتنزيه الثانية من النسبة الخبرية ملا

مثلا حيوان الناطق فان تصور المجمل لا يستلزم تصور
المفصل وانما لا يمكن تصور الحيوان الناطق بدون تصور
الانسان لعدم امكان تصور المفصل بدون تصور المجمل
فبناء الكلام على ابهام العكس فتأمل

واعلم ان الحقايق الكلية لا وجود لها الا في الاذهان اذ لها وجود بالضرورة وليس في الاعيان اذ كل موجود في الاعيان فهو شخص وكل شئ من شخص بكلي فكل شئ من الموجود في الاعيان بكلي فكل شئ من الكلي بموجود في الاعيان ولا يعارض ذلك بان الحقايق الكلية لا وجود لها الا في الاعيان اذ لها وجود وليس في الاذهان اذ كل موجود في الاذهان فهو صورة شخصية في نفس شخصية وكل شئ مما هو صورة شخصية في نفس شخصية بكلي لانا لا نسلم انه لا شئ مما هو صورة شخصية في نفس شخصية بكلي لانا نعني بكون الشئ كليا مطابقته لما في كل واحد من اشخاصه والصورة الذهنية كذلك بخلاف الموجود في الخارج فانه لا يكون مطابقا لشئ من الاشياء اصلا ضرورة هكذا قيل وفيه نظر لان بعض الجزئيات قد يكون مطابقا لبعض

شرح حكمة العين

والموجود في الذهن موجود في الخارج لان الذهن من الموجودات الخارجية وكل ما يكون موجودا في الموجود في الخارج يكون موجودا في الخارج فعلى هذا لا ينقسم الوجود الى ذهني وخارجي بان يتحقق الوجود الذهني دون الخارجي في صورة ما بل كل وجود في الحقيقة وجود خارجي الا ان الماهيات كالانسان والحجر والشجر تارة توجد قائمة بانفسها وتارة توجد في النفس والاول يسمى بالوجود العيني والثاني بالوجود الذهني وان كان كل منهما وجودا عينيا قيل لتوضيح هذا لزم ان يكون الممتنعات موجودة في الخارج ضرورة وجودها في الذهن عند تصورها قلنا لا نسلم ذلك وانما يلزم ذلك ان لو كان الحاصل عند تصورها هي بعينها وليس كذلك بل صورتها على معنى انه يحصل منها صورة مطابقة لها في الذهن بحيث لو وجدت في الخارج اي قائمة بانفسها لكانت هي بعينها ما يقال الاعراض غير قائمة بانفسها لقيامها بمحالها فيلزم ان لا يكون من القسم الاول اصلا لانا نقول ان المراد بقيامها بانفسها عدم القيام بالنفس وما لا يقوم بالنفس قد يقوم بغيرها شرح حكمة العين عب

١٠ اي انا ذلك المشهور الموصوف بالكمال وشعري هو الموصوف بالبلاغة وهذا المعنى ليس بسديد في قولنا حقائق الاشياء ثابتة وواجب الوجود موجود لان المراد به ان المسمى بحقائق الاشياء ثابتة في الواقع اي كل ما لنسبته حقيقة من الحقايق ويطلق عليه اسما من الاسماء كالارض والسماء وغيرهما الاشياء موجودة في الخارج فظهر ان ليس المراد ما هو المراد بذلك رمضان الهندي عب

١٢ وجه اللغو ان المغايرة بين الموضوع والمحمول شرط في افادة الحكم الثابت في حال ثبوت المحمول للموضوع وهما متحدان كما صرح به القرمي في حواشيه وتظر فيه البردعي من وجهين واجاب عنهما فراجعه ملا الياس

١٤ يعني لو كان السامع عالما بان زيدا من حيث انه جسم يفيد الحكم بالحيوانية ولو علمه من حيث انه حيوان ناطق لا يفيد لان الموضوع يشتمل على المحمول كذلك وكذا الحكم في قولنا حقائق او واجب الوجود موجود فان الحقايق وواجب الوجود اذا اخذا من حيث انهما موجودان في الخارج يكون الحكم بالنسبة اليه لغوا وان اخذا من حيث انهما موجودان في الذهن والحكم عليهما بالنسبة الى الوجود الخارجي لم يكن الحكم المذكور

٣٥ قوله فانه من العوارض قال العصام اما ان يرجع الى مثل الضاحك والكاتب واما ان يرجع الى ما يمكن تصور الانسان بدونه مطلقا وحينئذ يحتاج الى تخصيص ما في قوله ما يمكن بالمجموع ليصح قوله من العوارض ويتجه عليه انه يستفاد منه ان العرضي محمول يمكن تصور الشئ بدونه فيدخل فيه الذاتي لانه يمكن تصور الشئ بدونه بان يتصور بوجه ما ؟ صلاح الدين

اي الطبايع الكلية فهو اشارة الى وجود الكلي الطبيعي في الذهن سم

فيلزم ان يكون في الاذهان اذ لا واسطة ناقل نص الله

اذ شخصية المحال يستلزم شخصية المحل سم

٤٥ قوله ربما يحتاج ؟ قال البردعي قوله ربما ؟ تاكيد لقوله مفيد والمعنى انه مفيد بل قد يكون محتاجا الى البيان يعني ليس بديهيا وهذا ينفي لقوله يكون لغوا بمنزلة قولنا الامور ؟ وانما قال ربما يحتاج اذ قد لا يحتاج كما فيما نحن فيه الى وهو قول الملا حقايق الاشياء ثابتة انتهى ؟ ملا الياس

١٠ فان اتصاف ذات الموضوع فيها بوصفه بالفعل بحسب نفس الامر لكن ليس المراد من محمولها مفهومه الظاهر بل ما يدل عليه بحسب الشهرة من كمال الفضل ونهاية البلاغة كما قاله الكستلي فتفطن المثلية باعتبار اتصاف ذات الموضوع بما ذكر بحسب نفس الامر بخلاف ما مر فانه بحسب الاعتقاد ملا الياس

١٠ ومعناه ان شعري الآن كشعري فيما مضى او شعري هو الشعر المعروف بالبلاغة وانما نفاه لانه حينئذ يكون معنى ان حقائق الاشياء موجودة في الحال كما كانت موجودة فيما مضى وهو لا يقابل خلاف السوفسطائية بل انما يقابل مذهب من ينفي بقاء الاعراض زمانين ومذهب من ينفي وجود الجوهر كذلك او يكون المعنى حقائق الاشياء الثابتة المشهورة الثبوت والا خلاف من السوفسطائية في شهرة ثبوتها انما خلافهم في اصل الثبوت انتهى وايضاح القياس مع الشبهة ان يقال هذا له اعتباران احدهما يصح الحكم به وكل ما كان كذلك يكون الحكم فيه مفيدا فهذا الحكم فيه مفيد وقد بين بسره الكستلي فراجعه ملا الياس

١١ قوله وتحقيق ذلك ؟ بريد ان الحكم يختلف باختلاف العنوان وباختلاف اخذ اتصاف الموضوع به بحسب نفس الامر اي بفرض العقل والشهرة ذلك ان كل قضية تشتمل لا محالة على عقدين عقد الموضوع وهو اتصاف ذات الموضوع بالعنوان وعقد المحمول وهو اتصافه بوصف المحمول والاول يجب ان يكون معلوما مسلما والثاني مطلوبا مجهولا ثم ان عقد الموضوع قد يكون مستلزما لعقد المحمول استلزاما جليا فيكون الحكم لغوا وقد لا يكون كذلك بل اما ان يكون مستلزما استلزاما غير جلي فيكون الحكم اذا ذاك مفيدا بديهيا محتاجا الى امعان في تصور الطرفين فقط او مع انضمام احساس او تجربة او حدس الى غير ذلك او نظرا محتاجا الى البيان كستلي ... لغوا بل كان مفيدا ؟ مصلح احمد عب

فانه من العوارض * وقد يقال ان ما به الشئ هو هو باعتبار
تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك
ماهية والشئ عندنا هو الموجود والثبوت والتحقق والكون
والوجود الفاظ مترادفة معناها بديهي التصور * فان قيل
فالحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون لغوا لكونه بمنزلة قولنا
الامور الثابتة ثابتة * قلنا المراد ان يعتقده حقائق الاشياء
ونسميه بالاسماء من الانسان والفرس والبقر والسماء والارض
امور موجودة في نفس الامر كما يقال واجب الوجود موجود
وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج الى البيان وليس مثل قولك
الثابت ثابت ولا مثل قولنا انا ابو النجم وشعري شعري على ما
لا يخفى وتحقيق ذلك ان الشئ قد يكون له اعتبارات مختلفة
يكون الحكم عليه بشئ مفيدا بالنظر الى تلك الاعتبارات دون
البعض كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم ناميا كان الحكم
عليه بالحيوانية مفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق
كان ذلك لغوا (والعلم بها) اى بالحقائق من تصورانها

الذى هو مفهوم كلى

اى بالكنه وكذا الحكم بالبداهة هذا هو المشهور بين جمهور الحكماء والمتكلمين خلافا للبعض في المقامين

اى ما يعتبر بهذه العبارة موجود الا المسمى باسم واجب الوجود موجود

قيل خبر بعد خبر وقيل خبر مبتدا محذوف اى هذا البيان لانه ليس بمثله لان المفهوم من لفظ الثابت ما اتصف بالفعل بالثبوت في نفس الامر فيكون الحكم لغوا

فان شئت قلت هو الوجود ومبتدا وخبر اى الشئ عندنا هو الوجود خلافا للمعتزلة فان عندهم الشئ هو الموجود او الثابت والمعدوم كما سيجئ ان شاء الله تعالى

قوله والشئ عندنا هو الوجود الخ اعلم ان الشئ في اللغة بمعنى الشاع وهو مصدر سمي به الموجود الخارجي لشيوعه فيه وهو ظاهر وبمعنى الثابت وهو ايضا ظاهر وبمعنى الذات والحقيقة وهو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فيعم المعدوم والممتنع ويدل على ان المعدوم ليس بشئ ان الله تعالى نفى الشئية عن المعدوم في حال عده وكل ما صح النفي عنه فليس بشئ فلو كان المعدوم شيئا لصح ان يقال الله تعالى خالق كل شئ حتى المعدوم وكذلك ان الشئية ثابتة للمعدوم في حال عده وكل ما ثبت له الشئية فهو ثابت لان الشئية هي الثبوت فلو كان المعدوم ثابتا لكان موجودا لان الثابت هو الموجود وهذا باطل بالاجماع من العقلاء وهذا دليل على ان الشئية ليست بمعنى الثبوت وان لم يدخل في جملة الوجود ثم الخلاف في الشئ بمعنى الثبوت والتقرر الثابت في الخارج واما الشئ بمعنى الذات والحقيقة فهو ايضا ليس بمعنى الوجود لان الممكن عندهم شئ بمعنى انه يطلق عليه لفظ الشئ في حالة العدم وان لم يدخل في جملة الوجود والشئ عندنا هو الموجود والاجماع منعقد على ان المعدوم ليس بشئ وهو ظاهر قوله تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا ولان الله تعالى لو كان عالما في الازل بالاشياء قبل وجودها لكان عالما بما لا يتناهى من الاشياء لان ما لا يتناهى من الاشياء قبل وجودها لا يتناهى من الاشياء بعد وجودها وهو باطل بالاجماع

اى عند معاشر اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم الشئ هو الموجود فان الامر باعتبار تحققه في نفسه يقال له شئ وباعتبار تحققه في الخارج يقال له موجود فهما متساويان صدقا فكل ما صدق عليه الشئ صدق عليه الموجود وبالعكس فكل شئ موجود وكل موجود شئ والمعدوم ليس بشئ سواء كان ممكنا او ممتنعا لان الامور قبل وجودها لا ثبوت لها في نفس الامر خلافا للمعتزلة فالمعدوم عندهم شئ لان الاشياء قبل وجودها ثابتة في نفسها الا انها مستترة كاستتار الثوب في الصندوق

تحفة المريد

قال شيخ الاسلام اى خلافا لاكثر المعتزلة فعندنا لا يصدق على المعدوم انه شئ اى ثابت متحقق في الخارج كما سيجئ تحقيقه وعند المعتزلة يصدق على المعدوم الممكن انه شئ بناء على القول بان الوجود زائد على الماهية فان قلت لو كان الشئ هو الموجود لما كان معلقا للقدرة لانها لا صفة المؤثرة على وفق الارادة وتأثيرها على الايجاد والايجاد الموجود محال قلت المحال ايجاد موجود سابق وهو غير لازم والملازم ايجاد موجود بوجود هو اثر ذلك الايجاد وهو ليس بمحال اه عباس

قوله الفاظ مترادفة قال شيخ الاسلام خبر قوله والثبوت او مترادفة اى موضوعة لمعنى واحد وهو الكون في الاعيان عند الاشاعرة فالا فعند المعتزلة الثبوت اعم من الموجود والممكن ثابتة في العدم عندهم وبه ينضح كما قال العصام ان المراد باهل الحق اهل السنة والجماعة كما مر لا جميع مخالفي السوفسطائية على ما جوز جمع والا فلا يفيد قوله حقائق الاشياء ثابتة كون الموجودات متحققة في الخارج متصفة بالوجود كما هو المراد اه ملا عباس

ستار التعريف بالغاء ما يفهم من تعريف الحقيقة بامر من انها نفس الشئ وجعل الشئ بمعنى الموجود والثبوت بمعنى الوجود وبانى عن قريب تحقيق هذا اه وسامه

لانتفاء شرطه وهو تغاير الموضوع والمحمول مفهوما واتحادهما ذاتا قال بعض المحققين وذلك لتفسير الاشياء بالموجودات وهي بمعنى الثابتة لما قرره من ترادف مصدريهما واضافة الحقيقة للاصاجمها من اضافة المسمى الى الاسم فرخ الام لا محالة الى قولنا الامور الثابتة ثابتة فالامور كما يتعين عن الحقائق التي هي الاشياء ملا العباس

حاصله منع انتفاء الشرط لمحل بيان اختلاف مفهومي الموضوع والمحمول بقطع النظر عن اتحادهما ذاتا وصف الموضوع بحسب الاعتقاد وهو المحمول بقطع النظر عن الماهيات الموجودة في الخارج متصفة بالوجود في نفس الامر فالحكم مفيد في الظاهر كما في الملخص

قال بعض المحققين فلفظ حقائق الاشياء بدل من قوله نعتقده او صفة ثانية للعظيم الغائب وهو الهاء في قوله نعتقده والاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف وقيل من اضافة المسمى الى الاسم فرخ الام لا محالة الى قولنا الامور الثابتة ثابتة فالامور كما يتعين عن الحقائق التي هي الاشياء ملا العباس

قال بعض الفضلاء حيث حكم على الشخص وهو الموجود مطلقا فانا نقسم الموجود الواجب الوجود وهو الموجود بالاعم وهو الموجود مطلقا فانا نقسم الموجود بحسب العقل الى ما يقتضي ذاته وجوده او عدمه او لا يقتضي شيئا منهما فنجعل هذا مفهوما يقتضي ذاته وجوده وصفا واعتقادا ونجعل مصداقه ما يقتضي ذاته وجوده ونخبر به عن ذلك المفهوم لفظا واجب الوجود ونحكم عليه بالوجود الخارجي

والتصديق بها واحوالها (متحقق) وقيل المراد العلم بثبوتها
للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق والجواب ان المراد بها الجنس
رداً على القائلين بانه لا ثبوت لشئ من الحقائق ولا علم بثبوت
حقيقة الشئ ولا بعدم ثبوتها (خلافا للسوفسطائية) فان منهم
من ينكر حقايق الاشياء ويزعم انها اوهام وخيالات باطلة
وهم العنادية * ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقادات
حتى ان اعتقدنا الشئ جوهراً او عرضاً فعرض او قديماً
او حادثاً فحادث وهم العندية * ومنهم من ينكر العلم بثبوت
شئ ولا ثبوته ويزعم انه شاك وشاك في انه شاك
وهم جزاً وهم اللاادرية * ولنا تحقيقاً انا نجزم بالضرورة
بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان وآلزاماً
انه ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت وان تحقق والنفي
حقيقة من الحقائق لكونه نوعاً من الحكم فثبت شئ من الحقائق
فلم يصح نفيها على الاطلاق ولا يخفى انه انما يتم على العنادية قالوا
الضرورة بانها حسيات والحس قد يغلط كثيراً كالاحول يرى الواحد

والتصديق بها ماهيتها التفعل حقيقة النار ماهيتها
عنصر محرق وحقيقة الماء انه عنصر بارد ورطب
فالتصور في التصور حقيقة كما لو فرض ان الانسان
والطائر التصور حقيقة وضع للحيوان الضاحك وتصور بالانسان فيقال
لان يقال الحيوان الضاحك فهذا شرح الاسم فيقال بعد الحكم
الاسم اي المفهوم الحكم لمن لا يعرفه ثم يقال حيوان ناطق فهذه
بكونه موجوداً ما الانسان فيقال حيوان ناطق فهذه
الطائر لحقيقة ذي الاسم ان يعرفا مفهوم
ملا الياس

قوله من تصور الخ
اي تصور
فيفيد
المراد
بالعلم
والتصديق
بثبوتها
على حذف
المضاف
واقامة
المضاف
اليه
مقامه
ملا
اي ثبوت
الحقائق
اي ثبوت
المراد
بقوله
والعلم بها
وباحوالها
تصورها
او تصديقا
كما سبق
بل المراد به
العلم
والتصديق
بثبوتها
على حذف
المضاف
واقامة
المضاف
اليه
مقامه
ملا
بانتفاء
ثبوت
العلم بثبوت
شئ ولا
ثبوته دون
الانكار لان
ثبوت المدعى
مع ادلى
كذلك
لانهم لا
يعترفون
بالعلم
بلا ثبوت
المعلوم
فكانه اريد
بالشئ ههنا
المعنى
الاعم من
الموجود
ملا

غير ذلك بالحقائق الى ما ذكر لان بالبيان في جواب ان قيل
لنا سلمنا ان حقيقة لمن يعرف مفهومه وهو مطلب ما الشارحة للحقيقة
او بيان لوجود شئ له وهو مطلب هل البسيطة او لوجود شئ له
وهو مطلب هل المركبة والعلم المكتسب من الاولين تصور ومن
الثالث تصديق بما بين ومن الرابع تصديق باحوال ما هي
ثابتة له حاشية ملا الياس

قيل ولا يخفى ان حقايق الاشياء ثابتة بتضمن العلم بثبوت جنسها
كما ان دعوى العلم بها يتضمن دعوى ثبوت جنسها انتهى قال العصام
دعوى ان حقايق الاشياء ثابتة تتضمن دعوى العلم بثبوت جنسها
كما ان دعوى العلم بها يتضمن دعوى ثبوت جنسها او العلم حقيقة من
الحقائق الا انه قصد الرد على طوائف السوفسطائية صريحا فقال
حقائق الاشياء ثابتة في حد ذاتها مع قطع النظر عن تعلق اعتقادنا بها
رداً على العنادية والعندية وقال العلم بها متحقق رداً الى اللاادرية
فيكفي فيه دعوى التصديق بالاشياء او اللاادرية لا بنكر تصورها
او لا يمكن دعوى الشك بدون التصور فحمل العلم على الاعم من التصور
والتصديق كما جرى عليه الشارح مما لا يقتضيه المقام وانما تبع فيه
عموم اللفظ هذا ولا بد مما يجب عليك ان اللائق ان يحقق معنى العلم
في هذا المقام لانه اول مقام احتيج الى معرفته فلا وجه لنا خير بانه
الى قوله وسبحانه العلم العلم ثلثة قرحه

قوله المراد العلم بثبوتها اي بثبوت حقايق الاشياء يعني قال بعض
العلماء انه قد ذكر فيما سبق شيئين الاول قوله حقائق الاشياء
والثاني الثبوت المذكور ضمناً في قوله ثابتة ولا يجوز ان يكون الضمير
الذي في قوله بها عائداً الى قوله حقائق الاشياء لان الالف واللام
في قوله الاشياء للاستغراق الحقيقي وحقائق مضاف اليه فيكون المراد
العلم بحقائق جميع الاشياء لان مقابله الجمع الذي هو قوله حقائق
بالجمع الذي هو قوله الاشياء يستلزم انقسام الآحاد الى الآحاد
فيكون في مقابلة كل فرد من افراد الشئ فرد من افراد الحقيقة و
معنى كلام المصنف والعلم بجميع الحقائق متحقق وانه محال لان كثيراً من
الحقائق لا يحيط به علم البشر فتعين ان ذلك الضمير عائد الى الثبوت
الذي ذكر في ضمن قوله ثابتة فان قلت لو كان الضمير عائداً الى الثبوت
لوجب ان يقول المص العلم به لان الثبوت مذكر فلا بد ان يكون الضمير
العائد اليه مذكراً لوجوب المطابقة بين العائد والمعود اليه قلت لان
الثبوت مذكر الا انه مضاف الى المؤنث الصحيح
وان كان مضافا الى المؤنث لكن بعضها الاعلم
فيكون مؤنثا بالاضافة الى الحقائق لان بعض الفساد المذكور بتقدير الثبوت
فكانه قطع قيل بان لا يجوز العلم بجميع الحقائق لا يجوز ان يكون بعض العلم بثبوت
جميع الحقائق لان العلم بثبوت جميع الحقائق لا يجوز ان ينكر موجبا لانكار
ان يكون الضمير عائداً الى الثبوت دون العلم
في نفسه ودون الثبوت في ضمن العلم وهو غير مستقيم
قول ان المراد بالحس بعض العلم بضرورة الحس
وتخصيص الحس بالذكر لكونه اظهر الطرق
من ان المراد العلم بثبوت جميع الحقائق
بنظر في قوله لا علم بجميع الحقائق
علم جميع الحقائق

مسمة كما اشار اليه العصام والقائل ان يمنع ذلك وان يقول يكفي العلم بوجودها لواحد فقائل صهر آبادي

٦

قوله ردا مفعول له على ان المراد الجنس المعلوم تحققه في بعض الافراد اي للرد على القائلين ؟ بقوله حقائق الاشياء ثابتة وعلى القائلين بانه لا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها بقوله والعلم بها متحقق ؟ وربما يتوهم انه تطويل لان قوله والعلم بها متحقق على هذا التقدير لرد نفي ثبوت الحقيقة لا العلم بثبوت عدم الحقيقة ودفعه ان المراد انه رد على القائلين بالشك في الاشياء ومعنى الشك لا يتم بدون نفي العلم بعدم الثبوت نعم لو قال ردا على القائلين بالشك ابدا في ثبوت الحقائق لكان اخصر فان قلت ما وجه الرد عليهم بارادة الجنس قلت لان مدعاهم سالبة كلية ويكفي في رد ها الموجبة الجزئية الحاصلة على تقدير الجنس ولا يخفى انه علة مقحمة لا موجبة اذ الرد لا يوجب ارادة الجنس دون الجميع لانه كما يكفي فيه الجزئية يكفي فيه الكلية ولا يذهب عليك انه لا يصح الاكتفاء بدعوى العلم بنفس الحقائق وان صح لانه لا خلاف فيه بل في العلم بثبوتها وثبوت الاحوال لها قرمي

١٠

قوله ولنا تحقيقا ؟ قال العصام اي عن الشبهة اي في اثبات دعوانا لا في رد دعوبهم حتى يرد ان النزاع مع الخصم انما يتوجه بعد افادة الدليل على دعوا ؟ فينبغي تقديم دليلهم على هذا الكلام على انه لا باس بالمعارضة قبل سماع دليل الخصم قال العبادي ويشمل قوله دعوانا ثبوت حقائق الاشياء والعلم بها واقتصر الكلام على الاول قال شيخنا فيه نظر لان الدليل المذكور توجيهه كما يفيد ثبوت الحقائق يفيد ثبوت العلم بها الا ترى ان معنى قوله انا نجزم انا نعلم جزما بالضرورة ؟ وان قوله والزاما ؟ لما افاد ثبوت الحقائق لزم منه افادة العلم بثبوتها فالظاهر ان هذا الدليل توجيهه مثبت للمدعى باقسامها كما سيأتي بيانه انتهى بحر آبادي

١١

قوله ولا يخفى ؟ كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ما الفرق بين هذين الدليلين المذكورين فاجاب بقوله ولا يخفى ؟ وحاصل الجواب ان يقال ان الدليل الاول عام جميع الطوائف السوفسطائية لانه تثبت حقائق الاشياء والعلم بالحقائق معا والدليل الثاني لا يتم الا على العنادية دون العندية والا ادرية لان هذا الدليل انما يثبت نفس الحقيقة لا ثبوتها والعلم بثبوتها برومي

١٢

كانه قيل لهم نتمسك وحجة فقال قالوا ببيانا الدليل الخ قال العصام الشهور ان هذا دليل الا ادرية والاكتفاء باسنادهم لانهم اشل السوفسطائية فاذا ابطل مذهبهم فغيرهم بطريق الاولى او نقول هذا دليل الا ادرية بلا ضميمة ودليل نفي الثبوت للفريقين الاخرين بضميمة اذ ما لا دليل عليه ليس بثابت لان الاصل العدم ودليل ان للاشياء ثبوتا تابعا للاعتقاد مما لا ينافي دعوى عدم الثبوت في نفسه فلا يفهم التعرض له لمن يدعي ثبوت الشيء في نفسه انتهى فتح الماجه

١٣

قوله كالاحول قال العصام والمراد بالاحول الاحول الغير الفطري فانه لا يرى الواحد

قوله فان منهم ؟ قال العصام وانكار حقائق الاشياء يستلزم انكار ثبوت الاحوال لان ثبوت الحال فرع ثبوتها فلا بناني ما يقال لا اختصاص لتفيههم بحقائق الاشياء بل يقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة تقاومها وتماثلها في القوة فالاظهر ان يحمل الاشياء في قوله حقائق الاشياء ثابتة على معنى الاعم ملا الياس

٨

قوله وهم العندية نسبوا الى عند بمعنى الاعتقاد وكما يقال هذه المسئلة عند ابي حنيفة رحمه الله كذا ولا يخفى انه يلزمهم ثبوت قدم القرآن وحدوثه بناء على تحقق الاعتقادين الا ان يقال لم يريدوا بكون الاشياء تابعة للاعتقادات انه يحصل لها ثبوت في نفس الامر بعد تعلق الاعتقادات بل اراد وا ان لا ثبوت لها في الاعتقاد انتهى ابو شامه

٩

قوله وبزعم انه شاك مع انهم يعترفون بالاعتقاد ويظهرون من انفسهم الشك في كل شيء اشارة الى انهم اعتقدوا كونهم شاكين وان انكروا الاعتقاد وقيل اراد وا بالزعم القول الباطل لا الاعتقاد الباطل وفيه ان القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم ملا الياس

١١

قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء ؟ قيل يريد بالنفي العدم اي ثبت وتمكن وليس المراد بالتحقق اليقين اي نفى نفي الاشياء يثبت الاشياء وان لم ينفي النفي بل تحقق النفي اي كان ووجد فالنفي حقيقة فقد ثبت حقيقة من الحقائق وهي حقيقة النفي نفي الحقائق على الاطلاق انتهى قال العصام اي ان لم يتحقق نفي جميع الاشياء يعني انه لا يتحقق نفي شيء من الاشياء وقد ثبت اي جنس الاشياء اذ قد عرفت ان المراد الجنس ردا على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق فلا بد ان نصير ثبت الى الاشياء ولا يلزم من عدم تحقق نفي الاشياء ثبوتها اذ انتفاء تحقق نفي المتعذر لا يستلزم ثبوته ومن البين انه كما يلزم من عدم تحقق النفي ثبوت الشيء بناء على ان انتفاء النفي يستلزم الثبوت كذلك يلزم تحقق الشيء بناء على ان نفي تحقق النفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم وانه كما ان تحقق النفي يستلزم المدعى وهو نفي ثبوت جنس حقائق الاشياء كذلك يستلزم بطلان نفسه بناء على استلزام اجتماع النقيضين لان نفي جميع الاشياء يستلزم ان لا يتحقق الشيء وان يتحقق النفي وهو شيء واذا بطل تحقق النفي فقد تحقق الشيء ملا الياس

١٤

قوله منها حسبانية اي منسوبة الى الحس واراد بالحسبانيات ما للحس مدخل فيها فتشاول النجريبيات واحكام الوهم من الحسبانيات والمحسوسات والمشاهدات محيي الدين

١٥

اي كثيرة في نفسه والا فهو قليل بالنسبة الى الاصابة كما يفيده قدري الواحد فلا حاجة الى حمل قد على التحقيق او التكثير ملا الياس

اثنين كما بين في محله ؟ والحاصل ان المراد به الاحول العارضي قال في شرح المواقف هو الذي يتصدى الحول تكلفا فان القوى البصري يمتد من الدماغ في العصبتين المجوفتين تلافيان قبل وصولها الى العينين ثم يتباعدان ويتصل كل واحدة

الواحد اثنين والصفر اوى بحد الحلو مرًا ومنها بديهيات وقد
يقع فيها اختلافات وتعرض فيها شبه يفتقر في حلها الى انظارٍ
وفيقةٍ والنظريات فرع الضروريات ففسادها فساد وبها اكثر
فيها اختلافات العقلاء قلنا غلط الحس في البعض لاسباب جزئية
لا ينافي الجزم بالبعض لانتفاء اسباب الغلط والاختلاف في البديهي
لعدم الالف او لخفاءٍ في التصور لا ينافي البديهة وكثرة الاختلافات
لفساد الانظار لا تنافي حقية بعض النظريات * والحق انه لا طريق
الى المناظرة معهم خصوصا اللاادرية لانهم لا يعترفون بمعلومٍ
لثبت به مجهول بل الطريق نعذبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا
وسوفسطا اسم للحكمة الموهة والعلم المزخرف لان سوفا بمعنى
العلم والحكمة وآبسطا بمعنى المزخرف والغلط ومنه اشتق السفسطة
كما اشتقت الفلسفة من فيلا سوف اى محب الحكمة (واسباب العلم
وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به اى يتضح ويظهر ما
يذكر ويمكن ان يعبر عنه موجودا كان او معدوما فيشمل ادراك
الحواس وادراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير

---

١ منها بواحدة من العينين ان كانت العصبان مستقيمتين وان وقع الاخراف بسبب برى؟ ٢ غير الاحول فالامر ظاهر وان وقع فيهما اوفي احديهما كما فيمن ذكر ملا الكلنبوي

٢ فيكون في موضع الغلط لاحتمال ان لا يقع الشبهة او بغلط في رفعها فهذا اولى مما حمله عليه من ان الاختلاف فيه بناء البداهة

٣ كما يشعر به قوله والاختلاف في البديهي لعدم الالف او لخفاء في التصور والا فالخفاء في البديهة لا ينافي البداهة

٤ وهي

٥ قوله ومنها بديهيات جمع بديهة نسبة الى البديهة

٦ وهي اول كل شيء وما بقي منه قال تحي الدين والمراد منها الاوليات انتهى والبديهي في الاصطلاح يطلق على معنيين احدهما يرادف الضروري والثاني وهو المراد ههنا ان البديهي ما لا يحتاج في الحكم به الى غير تصور الاطراف لكون ذلك اقل من الكل لانه لا يحتاج فيه الا الى اكثر من تصور واحد والكل احتاج فيه الى كل واحد ملا الكلنبوي

٣ ولا ينفع التحقيق ولا الالزام لانه لا اعتقاد لهم حتى يذكر في الالزام بل كل حكم عند غير اللاادرية منهم خيال ووهم لا حقيقة له حتى يطالبهم اجتماع النقيضين وارتفاعهما ملا انس

٤ قوله لانهم لا يعترفون اى لان اللاادرية فالمراد بمعلوم المعلوم التصديقي والا فهم يعترفون بالشك المستلزم لتصور الطرفين قال العصام ولك ان تقول يعترفون بالشك ايضا بل يقولون انا شاكون واعلم جزما ولك ان ترجع ضمير لانهم الى السوفسطائية مطلقا فالمراد بالمعلوم اليقين وفيه انه يكفي للاثبات الظن الصادق وحمل المعلوم الصادق ظنا كان او غيره بعيد ملا انس

٥ قوله تعذبهم بالنار قال العصام فلا يلزم من هذا تجويزه شرعا حتى يرد انه غير جائز واطلاق الحكمة وهي العلم بالاشياء على ما هو عليه كاطلاق العلم على مذهب السوفسطائية بزعمهم ويمكن ان ينسبهم الى سوفسطائية لانه لا حكمة عندهم الا موهمة او كل ما سبحى حكمة عندهم خيالات واوهام او شكوك او امور غير ثابتة للاعتقاد فلا علم ثابت على حد الظهور بزعمهم برده

٦ قوله ليعترفوا كما حكي ان ابا حنيفة رضي الله عنه امر بالقاء سوفسطائية في النار ليجعل مخرجا منها وبنالم فقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا حقيقة للنار فقالا نالم انت كاذب في هذا المخرج رجع عن مذهبه وتاب ملا انس

٧ قال الفاضل العصام لما اثبت العلم بالحقائق ردا على السوفسطائية وكان منشأ انكارهم الطعن في الحس وبداهة العقل والنظر المنفرع عنها عقب باثبات الحس والعقل فقال واسباب العلم ثلثة واثبات السببين المطعونين مع زيادة سبب ثالث مبالغة في تصحيح تحقق العلم بحقائق الاشياء وانما اتى باسم الظاهر دون الضمير اى واسبابه كما هو الظاهر لئلا يتوهم عوده الى العلم المتعلق بحسب الحقائق بجميع الاشياء وفيه ان

---

١ اضافة الادراك الى الحواس مجاز من قبيل اسناد الشيء الى آلته ملا

٢ اى العلم

٣ اى التعريف المذكور بناء على تفسير التجلي ملا

٤ اى يتضح

٥ اى بالشيء

٦ اى بسبب

٧ اى حصول العلم الحادث ملا

٨ اى العلم

٩ اى في الزامهم

١٠ بصيغة المجهول

١١ يقال بوهت الشيء اذا طليته بالذهب او الفضة وتحت ذلك نحاس او حديد ملا

١٢ صفة للتصديقات

١٣ اى العلم

١٤ اى في سوفسطا

١٥ اى من السوفسطائية

١٦ عطف على الحكمة

١٧ اى لفظ سوفسطا

١٨ اى لفظ اسطا

١٩ اى لفظ فيلا سوف

٢٠ اى العلم

٢١ اى في سوفا

٢٢ اى من السوفسطائية

٢٣ اى لا يقرون

٢٤ اى مع السوفسطائية

٢٥ اى في الشان

٢٦ اى والحال

٢٧ اى من الاختلاف في الضروريات

٢٨ اى من الضروريات الحسية

٢٩ وهي الاحوالية كالتصفر او مثل ادراك عداوة العسل والسكر

٣٠ اى في الشان

٣١ اى في الاسطا

٣٢ اى بين السوفسطا

٣٣ اى من لفظ فيلا سوف

٣٤ اى حصول العلم الحادث

٣٥ اى العلم

٣٦ اى التعريف المذكور بناء على تفسير التجلي

٣٧ اى العلم

٣٨ اى العلم

٣٩ اى العلم

٤٠ اى العلم

٤١ اى العلم

٤٢ اى العلم

٤٣ اى العلم

٤٤ اى العلم

٤٥ اى العلم

٤٦ اى العلم

٤٧ اى العلم

٤٨ اى العلم

٤٩ اى العلم

٥٠ اى العلم

٥١ اى العلم

٥٢ اى العلم

٥٣ اى العلم

٥٤ اى العلم

٥٥ اى العلم

٥٦ اى العلم

٥٧ اى العلم

٥٨ اى العلم

٥٩ اى العلم

٦٠ اى العلم

٦١ اى العلم

٦٢ اى العلم

٦٣ اى العلم

٦٤ اى العلم

٦٥ اى العلم

٦٦ اى العلم

٦٧ اى العلم

٦٨ اى العلم

٦٩ اى العلم

٧٠ اى العلم

٧١ اى العلم

٧٢ اى العلم

٧٣ اى العلم

٧٤ اى العلم

٧٥ اى العلم

٧٦ اى العلم

٧٧ اى العلم

٧٨ اى العلم

٧٩ اى العلم

٨٠ اى العلم

٨١ اى العلم

٨٢ اى العلم

٨٣ اى العلم

٨٤ اى العلم

٨٥ اى العلم

٨٦ اى العلم

٨٧ اى العلم

٨٨ اى العلم

٨٩ اى العلم

٩٠ اى العلم

٩١ اى العلم

٩٢ اى العلم

٩٣ اى العلم

٩٤ اى العلم

٩٥ اى العلم

٩٦ اى العلم

٩٧ اى العلم

٩٨ اى العلم

٩٩ اى العلم

١٠٠ اى العلم

منيمة ٢ ما اورد من ان المذكور حقيقة هو ما تعلق به الذكر فيلزم ان يكون الحد غير جامع لجميع افراد المحدود اذ يخرج منها الصفة المتعلقة بالشئ القائم بالضمير مع ان هذه الصفة المتعلق به من افراد العلم وحمل المذكور على الجاري على اللسان دون المذكور بالقلب لانه المتبادر من الذكر لكن اطلاق المذكور بهذا المعنى على المعنى تسمية للشئ باسم الدال ملا الياس

١١ قوله ويمكن عطف على قوله ويظهر فيه تنبيه على ان المراد بالمذكور بالامكان لا بالفعل ليشمل العلم بالم يذكر اصلا ومحصله ان المراد بالمذكور ما يصح ان يسحضر بعبارة دالة عليه ؛ محي الدين

١٢ قال البردعي اي سواء كان كل من الادراكين من قبيل التصورات او التصديقات انتهى فتامل فيه حق التامل ملا الياس

قوله التجلي على الانكشاف التام اى فى التعريف وعلى هذا لا يشمل غير اليقينيات وهو ظاهر فالفرق بينهما جنئذ ان التعريف بالمعنى الاول شامل لادراك الحواس مطلقا والتصورات كذلك بخلاف الثاني لتوقف شمولها على التأويل المذكورين فى الشرح فلو لم يجعل لم يكن التعريف مانعا ملا الياس

٨ قوله اى المخلوق اشار الى انه ليس باقيا على معنى المصدرى فهو بمعنى اسم المفعول وبينه بقوله من الملك او قرينة حمله على المخلوق موجودة وهى انه لا معنى لجعل اسباب العلم لنفس الايجاد فرمى

٩ قوله من الملك هو عند جمهور المتكلمين جسم لطيف نورانى له قوة التشكل ولا ينمو كغيره من الحيوانات بل ظواهر الاحاديث على انه يخلق ابتداء على الصورة التى يموت عليها ملا الياس

١٠ قوله فانه لذاته قال البردعى اى الخالق فهذا الضمير راجع اليه لا الى علمه والا يلزم ان يكون علمه قائما بذاته كذا نقل كما ذهب اليه افلاطون انتهى وقال شيخ الاسلام اى فان علمه تعالى لاقتضائها وجوده على ما هو عليه من العلم وغيره فلا يحتاج الى سبب يقتضى الى ذلك انتهى وقال الطبلاوى اى ذات الخالق تعالى اقتضى كون الصفة الكاملة الحقيقية الازلية التى توجب انكشاف المعلومات له تعالى كما اقتضى بسائر اوصاف الكمال كالقدرة والارادة فلا يمكن تخلف شئ من تلك الصفات عن الذات المقدس ؟ ملا الياس

١١ قوله السليمة بخلاف المادية فانها لا وقوف عليها فلا بصير موجبة للعلم بمعنى اليقين والكلام فيه ولذا قيد الخبر بالصادق ولا يكفى التقييد او لا بد من العلم بالصدق ايضا وله وجه لاطلاق العقل عن مقابل السليمة وفيه بحث لان الحواس المادية والخبر الكاذب يفيدان التصور فلا يصح حصر اسباب العلم مطلقا فى الثلثة الى آخر ما حرره العصام فراجعه صلاح الدين

١٢ قوله بحكم الاستقراء قال شيخ الاسلام اى لان الحكم اذا الحصر ان كان متردد ا بين النفى والاثبات بحرم العقل بمجرد ملاحظة مفهومه بالانحصار فعقلى والا فاستقرائى اى فيسند انحصاره الى التتبع والاستقراء سواء كان فى الجزئيات كانحصار اسباب العلم فيما ذكر والدلالة اللفظية فى الثلثة ام فى الاجزاء كانحصار الجسم المركب من اجزائه من العناصر عند القائل بتركيبه منها واما ما ذكره من الترديد فى الاستقراء فهو بيان توجيه الانحصار فى المذكورات لا بيان الحصر وبما تقرر انه ليس المراد بالاستقراء هنا ما يقابل التمثيل والقياس او هو استدلال باحكام الجزئيات على حكم الكلى لا بيان الحصر والمراد بالخارج هنا المغاير عن المشاعر قال بعض الافاضل المقصود من القسمة تحصيل الاقسام لا نعدية حكمها الى مقسمها فانها انما تتصور بعد تحصيلها ومعرفة احكامها واعلم ان الاستقراء هنا تتبع العقل لما وجد فى الخارج من الاسباب لانه تتبع جميع الاسباب الممكنة عنده وفى اسناد الحكم للاستقراء تجوز حيث سنده الاستقراء او لحاكم بتتبع الحجج التى تدل بها الخصوم تشبيها مضمرا فى النفس لم يصرح بشئ من اركانه سوى باسم المشبه فهو استعارة بالكناية متبعها استعارة تخييلية وهى اضافة الحكم الذى من خواص المشبه به للاستقراء ثم اشار الى وجه ذلك معتبرا بالضبط اشارة الى انه لتعليل الانتشار وتعالى نوتهم انه حصر عقلى فتقال وجه الضبط ؟ ملا الياس

اعلم ان العلماء اختلفوا فى العلم المطلق على ثلثة مذاهب المذهب الاول انه ضرورى لا يحتاج الى التعريف واختاره الامام فخر الدين الرازى رحمه الله تعالى لدليلين الاول ان كل احد يعلم نفسه بالضرورة انه موجود وهذا العلم علم خاص متعلق بمعلوم خاص وهو وجوده والعلم المتعلق جزء منه لان المطلق ذاتى للمقيد والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فاذا حصل العلم الخاص الذى هو كل لكل احد بالضرورة كالعلم المطلق سابقا عليه والسابق على الضرورى اولى ان يكون ضروريا وهو المطلوب والثانى هو ان يقال لو كان العلم المطلق كسبيا معرفا فاما ان يعرف بنفسه وهو محال جزما او بغيره وهو ايضا محال لان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور لتوقف معلومية كل واحد منهما على معلومية الاخر وانه محال ويمكن ان يجاب عن هذين الدليلين اما الجواب عن الدليل الاول وهو ان يقال لا نسلم ان تصور ذلك العلم الجزئى ضرورى بل الضرورى حصول ذلك العلم الجزئى المتعلق بوجوده وذلك الحصول غير تصوره وغير مستلزم اياه لان كثيرا ما يحصل لنا العلوم الجزئية المتعلقة بالمعلومات المخصوصة ولا نتصور شيئا من تلك العلوم فاذا لم يكن العلم الجزئى المتعلق بوجوده متصورا لا يلزم تصور العلم المطلق فضلا عن ان يكون ضروريا ولئن سلمنا ان ذلك العلم الجزئى ضرورى لا نسلم يلزم منه ان يكون ذلك العلم المطلق ضروريا وانما يلزم ان لو كان العلم المطلق ذاتيا للعلم الجزئى وهو غير معلوم لنا واما الجواب عن الثانى فهو ان يقال انا نختار ان العلم معرف بغيره ولكن لا نسلم لزوم الدور فان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئى متعلق به لا بتصور حقيقة العلم المطلق فلا دور اصلا لان تصور العلم موقوف على تصور الغير يكون موقوفا على حصول العلم لا على تصوره وحصول الشئ غير تصوره والمذهب الثانى انه نظرى لكن لا يمكن تعريفه واختاره الامام الحرمين والامام الغزالى واستدل عليه بالدليل الثانى للامام فخر الدين الرازى والمذهب الثالث انه نظرى يمكن تعريفه لكن اختلفوا فى تعريفه فقال بعضهم انه صفة تجلى ؟ وبعضهم انه صفة توجب تمييزا ؟

رمضان المدنى عف

١٣ قوله والا فالعقل يفيد ان العقل آلة ليس غير المدرك فينبغى ان يترك وصف الآلة بغير المدرك على ما سبق من ان تعريف العلم شامل لادراك الحواس قال البردعى اى وان لم تكن آلة غير المدرك بل كان آلة ومدركا فالعقل والمدرك فى الحقيقة النفس بمعنى المحسوس على مذهب المتكلمين والعقل آلة على ما شعر به تعريف العقل ملا الياس

١٤ قوله على الله تعالى يحتاج الى توقيف ولا توقيف فالتعبير به غير حسن فكان ينبغى ان يقال الموجد للعلوم او الخالق لها ونحو ذلك قال شيخ الاسلام فى اطلاق لفظ السبب على الله تعالى نجوز على قول الجمهور ان اسماء الله تعالى توقيفية او لم يرد فيه توقيف وحاصل السؤال انه ان اريد بالسبب السبب الحقيقى فلا وجه لحصر الاسباب فى الثلثة انتهى وقال العصام الاولى ان يقال الواجب للعلوم كلها هو الله تعالى لان اطلاق السبب المؤثر عليه تعالى يحتاج توقيف قول اطلاق الواجب عليه تعالى يحتاج الى توقيف ايضا

ملا الياس

وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تمييزاً لمحلها لا تحتمل النقيض فانه وان كان شاملاً لادراك الحواس بناءً على عدم التقييد بالمعاني وللتصورات بناءً على انها لا تقابض لها على ما زعموا لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات هذا ولكن ينبغي ان يجعل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن (للتخلق) اي المخلوق من الملك والانس والجن بخلاف علم الخالق تعالى فانه لذاته لا لسبب من الاسباب (ثلثة الحواس والخبر الصادق والعقل) بحكم الاستقراء ووجه الضبط ان السبب ان كان من خارج فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل * فان قبيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها بخلقه وايجاده من غير تاثير للمحلية والخبر والعقل والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك والسبب المفضي اليه في الجملة بان يخلق الله تعالى فينا العلم عقيب طريق جرى العادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر

قال شيخ الاسلام اي لا يحتمل متعلقها نقيض ذلك التمييز فخرج به الصفات الادراكية التي توجب الظن او الاعتقاد او الوهم فانها وان كانت توجب تمييزا لكن يحتمل متعلقها النقيض الخ

قال البرزخي ان كان قيد اللمنفي اي ما زعموا وظنوا ان لها تناقض واذا كان قيدا للنفي كان المعنى اي لقد ادعى انه موقوف الخ

وهم اجسام لطيفة نازلة لها قوة التشكل وذا كلام شارح الى ان الاستدراج اي فمن بعقل الخ بيان لسبب العلم الخ

قال المصنف فيه ان الظاهر ان العقل الخ لانه كور للنفس كالحرارة للنار فالسبب الظاهري كالنار هو الخ

شيخ الاسلام حاصل الجواب مع اختيار الشق الاخير وبيان وجه الانحصار في الثلثة بما حاصله ان كلا من الحواس والخبر وان كان المدرك بواسطتها هو العقل لما اختص بفائدة لم توجد في غيره من الاسباب التي يدرك بواسطتها كالتجربة والحدس وهي في الحس الظهور والعموم في ادراكه وفي الخبر استفادة معظم المعلومات الدينية منه استحق ان ينفرد قسماً برأسه وسبباً مستقلا من اسباب العلم للانسان والملك والجن وان ما ثبت بما سواهما لما لم يختص بنظيره ما اختصاص ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيله نظروا فيه الى ما يرجع اليه وهو العقل فقابلوه بهما في تلك التقسيمة انتهى ملا الياس

٤ قال صلاح الدين الرومي اي تدفيقاتهم المبتنية على اصولهم الفاسدة والا فالمتكلمون احق بالتدقيق منهم انتهى قال شيخ الاسلام اي تدفيقاتهم فيما لا يفتقر اليه انتهى قال قره كمال فعلى هذا كانت نسبة التدقيق اليهم استهزاء وسخرية على ما ذكر في علم البيان ملا الياس

٥ قوله ولما كان ؟ جواب سؤال وانما قال معظم لان حصول بعضها كالتوحيد انما هو بالعقل دون الخبر الصادق قره جه

٦ قوله بالحس المشترك وهي القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسات باحدى الحواس الخمس الظاهرة فتطالعها النفس ثم تدركها الى آخر ما حرر في محلها فتح الماجه

٧ قوله ولم يتعلق ؟ لان كلا من الحدس والتجربة والنظر من آثار العقل وليس من الاسباب مستقلة الوجود بخلاف الحواس الظاهرة فانها مستقلة الوجود ولم يستقل في الادراك ملا الياس

٨ قوله بمعنى القوة الخامسة اندفع بها ثلث اعتراضات

٩ قوله بعض هذه الاسباب

لا ينحصر في الثلثة بل ههنا اشياء اخر مثل الوجدان والحدس
الذي نجده بنفوسنا او بالنبأ كعلمنا بوجود ذواتنا وحوفنا وغضبنا وغيرذلك ح
والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادي والمقدمات فلذا
١ اي حصر الاسباب في الثلثة على عادة اي على سنة المشايخ ح بكسر الهمزة ح
٢ هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد والاغراض عن
جواب سؤال وبيان سببية الاقتصار على الثلثة ملا الياس مفعول ثان لوجدوا
٣ تدفيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة
اي لا شك في وجودها احترازا عن الحواس الباطنة فانها مشكوك فيها عند المشايخ ملا
عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها سواء كانت
كالانسان ح كالغنم ح جواب لما ح ادرك الحواس الظاهرة ح
من ذوي العقول او غيره جعلوا الحواس احد الاسباب. * ولما كان
واان كان واضافة ادراك الحواس بكونه طريقه بالسمع ملا الياس ادرك العلم ح
معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سبباً آخر
وهي على ما زعموا خمس كالحواس الظاهرة ح ادرك الخبر الصادق ح
ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم
كالخيال والحافظة والمتصرفة ملا ادى غرض من الاغراض ح
وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدس والتجربة والبديهيات
عطف على قوله لم يثبت آنفا ولما يتعلق لهم ؟ ح جعلوه العقل جوابا لما ح
والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضي الى العلم
عطف على لم يثبت آنفا ولم يتعلق اي ولما كان ؟ ح من تتمة المذكورات ح
بمجرد التفات او انضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات
متعلق بيفضي ح اشارة للوجدانيات ح عطف بيان ح
فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوعا وعطشا وان الكل اعظم
فهذه امثال للحدسيات ح وهذه امثال للبديهيات ح
من الجزء وان نور القمر مستفاد من الشمس وان السفرجل
على النظريات كالصلة بترتيب مقدمات ملا وهذه امثال لصنع النبات ح
مسهل الصفراء وان العالم حادث والعقل وان كان في البعض
اشارة الى انفصال كل من الثلثة على الترتيب ح
بالحواس الخمس الظاهرة (فالحواس) جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة (خمس بحسب)

جواب سؤال كانه قيل لم تترك المص من الاسباب الحواس الباطنة مع انها من الاسباب اجاب عنه بقوله تارة ملا

جملة وقعت مفعول جعلوا ويجوز ان يكون مفعوله العقل والضمير للفصل فالعقل على الاول مرفوع وعلى الثاني منصوب ملا

اشارة الى بعض هذه الاسباب ح

٩/٨

منبه ٢ ... ل ان نفع تقييد الموضوع ويجعل على تقييد الموضوع وقد يعكس فيقدر ان العدد لا بقيد الحصر ولا يخفى ان الحصر كذلك ظاهر في المقام فقصد الحصر والا يخفى ان كون تلك الخمس بضرورة ملا الناس

قال العصام والكل باطل في الشرع ما يدل على بطلان الشرع والا بدل وتنصر الاسلام على بطلان عدم ادراكه بعض ما ادرى الانام في بعض النفس حتى انه بعض علماء الهادي الاصوليون وهو خبر الاحاد على بطلان السمع بخبر الاحاد على انه لو كان لما ورده الشرع لما ورده فما لا يتم بخبر الاحاد وهو خبر الشرع لما ورده الشرع لما ورده

قوله وهي قوة ٢ لا بمعنى الصفة وهو فعل المتكلم والمراد من فعل المتكلم كونه في نفسه وهي قوة بصيرة وكونه ذا قوة بصيرة معا وكونه سميعا ملا الناس

بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها وأما الحواس الباطنة التي لان القول بتبيينها وتحديدها مبني على نفي المختار الموجد لجميع الاشياء ابتداء آر يجوز ارادته ١٢

بينتها الفلاسفة فلا يتم دلائلها على الاصول الاسلامية السمع

اى موضوعة ١٢ اى دلائل الحواس الباطنة ١٢ ... اى موضوعه ١٢

وهي قوة مودعة ٣ في العصب المفروش في معقر الصماخ يدرك بها

الاضافة بيانية اى سوآء وصل الهواء التكيف اولا ملا

الاصوات ٤ بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى

بطريق جرى العادة عندنا اى عند اهل السنة كما سبق ١٢ منعلق بتكيف ١٢

الصماخ بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند ذلك ٥

بتحديده على الشم لانه يدرك الاشياء قريبا وبعيدا ملا ... اى ملتقى العصبتين ملا

والبصر) وهي القوة المودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان ٦

اى العصبتان ١٢ اى الموضوعة المخلوقة بقدرة الله تعالى ١٢

في الدماغ ثم تفترقان فتأديان الى العينين يدرك بها الاصوات ٧

لا يقال الحكم بين الاعراض التي تحكم بتحيز ادراكها لانا نقول المعرفة من الوجود ... ١٢ اى ادراكها ١٢

والالوان والاشكال والمقادير والحركات ٨ والسكنات والحسن

من الظلمة والقرب والبعد والشدة والضعف والبكاء والضحك ملا

والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند

بطريق جرى العادة عندنا اى عند اهل السنة كما سبق ١٢ متعلق بيخلق ١٢

استعمال العبد تلك القوة (والشم) وهي قوة مودعة في الزائدتين

قاله بعض الشيخ في مقدم الدماغ ملا المجلبة راس الندى وهما حلمتان ١٢

النابتتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها

اى بالحلمة وهي الرابحة الكيف بالرابحة الكيف بالرابحة الكيف بالرابحة الكيف ملا

الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى

وهو النفس الانف اى اعلاه ١٢ اى منتشرة ١٢

الخيشوم (والذوق) وهي قوة منبثة في العصب المفروش على

هو الشهور وهو مصدر بمعنى عطف على الكيفية ١٢ وهو جمع طعم ١٢ جسم ١٢

جرم اللسان تدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية

متعلق بمخالطة لنظمها الاختلاف وكلا منهما اى المفاعلة انما تتعدى باللام

التي في الفم بالمطعوم ووصولها الى العصب (والمس) وهي

ذهب بعضهم الى ان الالوان المتضادة ٩ الانواع اربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق

محسوسة بالضرورة ومن انكر الالوان وغفل عن آخرون

الى انتهاء غير محسوسة فانما لان ذلك يقتضي عقله واخرون

المتحرك من مكان الى مكان والمجتمعين والمفترقين واما

وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق محسوسة لما وقع الاختلاف فيها

فلا وكيفما اختلفوا في كونها وجودية وكونها كانت

قوله الواقف

ای عند وصول الهواء الحامل للصوت الى تلك العصبة ملا

ای هذا العصب هوآء كما لطيف فاذا وصل الهواء الحامل للصوت الى تلك العصبة وفرعها حصل الادراك بالقوة المودعة فيها ملا

متعلق بندرك اى تدرك بها الطعوم بسبب مخالطة الرطوبة وهي منه البيوسة الى بعض نور ٢ ملا

بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها وأما الحواس الباطنة التي

قال الفاضل صلاح الدين الحصر في هذه العبارة لكن القصر عليه عند البيان بعيد القصر وكانه لم يلتفت الى محتمل الوجود كما لو فرض بيت لا فرجة له سمع الصوت من داخله وفصل هوآء فيه انتهى قال شيخ الاسلام المراد ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهوآء الحامل له بتكيف الصماخ لا بمعنى ان هوآء واحدا بتموج وبتكيف بالصوت ويوصله الى السامع بل بمعنى ان ما يجاور ذلك الهوآء المتكيف بتلك الكيفية يتكيف ايضا بتظيرها لانها لان الاعراض لا تنتقل وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهوآء الراكد في الصماخ فيدركه السامع حينئذ ملا الناس

٥ هذه شرح لقوله تدرك اى تدرك بها الاصوات على هذه الكيفية من حيث خلق الله تعالى الادراك وهذا في الحقيقة تصحيح كلام الفلاسفة ورد له الى الصواب وتشبيه له على قواعد الاسلام فان ما قبل قوله بمعنى هو كلامهم ولا شك في صحته اذا جعلنا بهذا المعنى وهكذا الحال في جميع الحواس بتقاعي

٦ قال البرزعي لا يفهم منه التقاطع وعده قال شيخ الاسلام بلا تقاطع بان تتصل العصبة اليمنى بالبسرى ثم يغور فان فترجع اليمنى الى العين اليمنى واليسرى الى اليسرى فيكونان كالاثنين محدب احدهما الى محدب الآخر ملا الناس

٧ قوله يدرك بها اى بتلك القوة وفي بعض النسخ بها قال الاصفهاني الاصوات جمع صوت واختلفوا في ان الصوت جسم او لا فذهب المحققون الى ان الصوت ليس بجسم بل كيفية مبصرة وقيل الاصوات اجسام شفافة تتصل عن المصدر انتهى قال شيخ الاسلام ابصار هذه المذكورات كغيرها من نحو التفريق والاتصال والاستقامة تدرك عندنا بخلق الله تعالى وعند الحكماء بسبب انطباع صورة وخروج شعاع وغيرهما كما هو مبسوط في كتبهم والصور والالوان بمنزلة الحاطة نهاية بالمقدار كما لو ائرة او نهايتين كما انتصفها او ثلث كما المثلث الى غير ذلك فالاشكال من الكيفيات المختصة بالكميات لا من الكميات والمقدار مستقل قار الذات وسيأتي بيانه وبيان الحركة وعدده وما يتعلق بهم من المعتبرات جرى على رأي المتكلمين عدم تحقق الحكماء والاقوى على رأي المتكلمين ملا الناس

قوة منبثة في جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به
(وبكل حاسة منها) اى من الحواس الخمس (يوقف) اى
يطلع (على ما وضعت هي) اى الحاسة (له) يعني ان
الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة
كالسمع للاصوات والاكل للطعوم والشم للروائح لا يدرك
بها ما يدرك بالحاسة الاخرى واما انه هل يجوز او يمتنع ذلك
ففيه خلاف والحق الجواز لما ان ذلك محض خلق الله تعالى
من غير تاثير للحواس فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف البصرة
ادراك الاصوات مثلا * فان قيل اليست الذائقة
تدرك بها حلاوة الشئ وحرارته معا قلنا لا بل الحلاوة
تدرك بالذوق والحرارة تدرك باللمس الموجود في
الفم واللسان (والخبر الصادق) اى المطابق للواقع
فان الخبر كلام يكون نسبته خارج مطابقة تلك النسبة فيكون
صادقا اولا مطابقة فيكون كاذبا فالصدق والكذب فعل هذا من

١ قوله منبثة في جميع البدن الخ اى منتشرة ٢ قوله وبكل حاسة منها اى من الحواس الخمس يوقف اى يطلع على ما وضعت هي له اى الحاسة يعني ان الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة فانه خلق لادراك الذائقة الحلاوة ٣ قوله والخبر الصادق اى المطابق للواقع ٤ قوله معا اى جميعا لكن قال العصام لا حاجة الى ذكر الحلاوة في ذلك بل يكفي ان يقال البست الذائقة تدرك حرارة المطعوم انتهى والهمزة في البست للانكار باعتبار النفي وهو معنى بلى او للتقرير اى تقرير المخاطب بما يعرفه وهو هنا النفي ولذا صرح به في قوله قلنا الخ ٥ قوله والخبر الصادق لما فرغ من مباحث الحواس الخمس شرع في مباحث الخبر الصادق ولم يكتف بعد الحواس عن حد الخبر مع كونه مسموعا لان المسبب عن السمع غير المسبب عن الخبر اذ الاول العلم بالمسموع او وجود محله والثاني العلم بمدلول المسموع ولا تلازم فلا غناء باحد السببين عن الآخر فقال الخبر الصادق اى المقطوع بصدقه بقرينة حصر في النوعين اذ المنحصر فيهما هو المقطوع بصدقه لا مطلق المطابق للواقع لصدقه على خبر الآحاد اذ قد يكون صادقا في الواقع الخ ٦ قوله اى المطابق للواقع قال شيخ الاسلام وان لم يطابق الاعتقاد بهذا تفسير للصادق لا للخبر ولا لهما وانما اقتصر على تفسيره بذلك نظرا الى ان المقام فيما يفيد العلم وقول البدر الغزي المراد بالصادق المعلوم صدقه ومطابقته لانه انما يفيد العلم بمضمونه لمن علم صدقه وسبب العلم بصدقه شيئان توازره وكونه خبر نبي مؤيد بالمعجزة فلذا قال المص على نوعين فيه انه يفيد ان حصول العلم بمضمونه موقوف على العلم بكونه متواز البعلم صدقه وهو ممنوع بل يكفي حصول العلم بمضمونه ذات توازره في الواقع كما سيتضح ثم ان وصف الخبر بالمطابقة للواقع باعتبار اشتماله على الحكم المطابق حفيده الخ ٧ قوله فان الخبر الخ التفصيل الذي ذكره بقوله فان الخبر الخ ٨ قوله فان نسبته خارج مطابقة تلك النسبة فيكون صادقا او لا مطابقة فيكون كاذبا فالصدق والكذب فعل هذا من وصف الخبر بالصادق فان الحكم بل الخبر هو النسبة والخبر الصادق مع نفسه الخبر الصادق بالمطابق فيما بينه وبين الخارج فالمطابق والصادق باعتبار نفس الامر والخبر الصادق باعتبار العلم بالمطابق فيما بينه وبين الخارج فالمطابق والصادق باعتبار نفس الامر والخبر الصادق باعتبار العلم بالمطابق فيما بينه وبين الخارج فالمطابق والصادق باعتبار نفس الامر والخبر الصادق باعتبار العلم بالمطابق فيما بينه وبين الخارج

قال شيخ الاسلام اقتصر على التصريح بها لانها اصول الكيفيات الملموسة الخ قال شيخ الاسلام اى لا يقع ذلك عادة بل ولا يجوز عند الحكماء واما عندنا والحق جواز وقوعه عقلا كما ذكره بعد انتهى الخ اى الالسنة الاخرى الخارج واذا طابقت النسبة الخبرية النسبة الخارجية فهو الصادق والا فهو الكاذب وراجع

مسئلة ٢٠ في احد الازمنة الثلثة بدون ذلك الكلام المشتمل على
النسبة مع قطع النظر عن تعقل المتكلم معنى الكلام وتلفظه به وقال
شيخ الاسلام اى خارج عن مفهوم الكلام سواء كان مخففه في
النفس كما في الاخبار عما في النفس ام خارجا عنها كما في الاخبار عما
في الاعيان بخلاف الانشاء ليس له خارج بهذا المعنى لان مضمونه كطلب
الفعل انما يحصل بلفظ كلفظ الامر وان كان تعلقه قبل التلفظ به

ملا انيس

٩ قوله بالضرورة متعلق بموجب اى مثبت مفيد للعلم الضرورى بطريق العادة لا بطريق العقل والتاثير كما هو مذهب المعتزلة ولا بطريق الاعداد كما هو مذهب الفلاسفة قال شيخ الاسلام هذه الضرورة جهة لكون المتواتر موجبا للعلم الحاصل به اما كون ذلك العلم ضروريا فانما يثبت بالنظر كما سيأتى بحر بادى

١٠ قوله والاول اقرب اى معنى لانه اعم فائدة اذ يصير التمثيل على الاقسام بمثالين وعلى الثانى بالواحد وقوله وان كان ابعد اى لفظا قال الكستلى اما ان فى ظاهر واما الاول فلان ذكر هذا القيد اى الذى هو المعطوف على ذلك التقدير يكون حشوا بل هذا لاشعاره بان العلم بالملوك الماضية فى الازمنة الخالية فى البلدان الغير الثابتة ليس بالتواتر انتهى قال ابن قاسم وفيه انه لو اعتبر مثل هذا ورد على قيدى الخالية والماضية لاشعارهما بان العلم بالملوك الموجودة فى الازمنة الحاضرة لا يكون بالتواتر وفيه انه لا يضره ذلك فى مراده ملا الياس

١١ قال العصام وقوله فههنا ؟ يدل على ان عبارته السابقة مصروفة عن مقتضاها وهو ان كونه موجبا للعلم الضرورى الى ان المقصود ان ايجابه للعلم ضرورى واما كون ذلك العلم ضروريا فاستدلالى انتهى اى فلا يرد ما قبل الاستدلال على كون العلم الحاصل بالمتواتر ضروريا بنافى كونه ضروريا اذ الضرورى هو الذى لا يتوقف على الاستدلال وحاصل الجواب ان المدعى انه ضرورى فى ذات العلم واما العلم باتصافه بكونه ضروريا فهو نظرى فيتوقف على الاستدلال فلا منافاة حاشية ملا الياس

١٢ قوله يحصل للمستدل مع عدم احتياجه الى دليل بان يقول هذا خبر متواتر والخبر المتواتر موجب للعلم الضرورى قوله وغيره اى غير المستدل فلا يتوقف على النظر وان امكن ترتيبه بان يقال هذا خبر قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب وكل خبر شأنه هذا فهو صادق فهذا صادق محى الدين

من اوصاف الخبر وقد يقالان بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به
اى لقوله الاخبار عن الشيء الخ ... اى الصدق والكذب ... اى عن الموضوع
اولا على ما هو به اى الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع اولا تطابقه
... اى اولا وبالذات كما مر فى كونهما صفتى المخبر ... اى من اجل ان الصدق والخبر والمخبر بصيغة ... كل من
فيكونان من صفات المخبر فمن هنا يقع فى بعض الكتب الخبر
كما وقع فى هذا الكتاب ... وهو فى الاول مجاز وفى الثانى حقيقة عرفية ...
الصادق بالوصف وفى بعضها خبر الصادق بالاضافة (على
عطف على فى بعض الكتب ... اى الخبر ... اى بالمتواتر ... اى الخبر
نوعين احدهما الخبر المتواتر) سمى بذلك لمجانبته لما انه لا يقع دفعة بل
... اى فى مقام ان الخبر المتواتر يوجب العلم ... اى احد الامرين
على التعاقب والتوالى (وهو الخبر الثابت على السنة قوم
اى الخبر المتواتر ... على ضابطها على ما يجئ ... اى لا بد من ان يكون
لا يتصور تواطؤهم) اى لا يجوز العقل توافقهم (على الكذب
هو من صيغ المبالغة اطلق هنا على الدليل مجازا اى دليل صدق المتواتر هو وقوع
ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة (وهو) بالضرورة (موجب
هذه العبارة تفيد مغايرة الطلب للوجوب على القائلين بان مصداقه كون المخبرين عددا مخصوصا
للعلم الضرورى كالعلم بالملوك الخالية فى الازمنة الماضية
اى فى قوله والبلدان الخ ... اى على قوله الملوك ... اى ويجعل العطف
والبلدان الثانية) يحتمل العطف على الملوك وعلى الازمنة
اى فى مقام ان الخبر المتواتر يوجب العلم ... اى احد الامرين
والاول اقرب وان كان ابعد فههنا امران احدهما ان
اى معنى ... اى لفظا ... اى العلم الحاصل
المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد من انفسنا
اى اذا اريد بوجوب المتواتر للعلم ضروري وكذا هذا بين معنا فانا نجد
العلم بوجود مكة وبغداد وانه ليس الا بالاخبار والثانى
قيل ذكر الفرع عطف على وجه ... على الاول ... اى بالضرورة
ان العلم الحاصل به ضرورى وذلك لانه يحصل للمستدل
اى بصبيان ... فى التصور ... اى بالمشاهدة
وغيره حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب

واحواله الثلاثة اعنى كونه صادقا او كاذبا او منشأ للانشاء
باعتبار ذاته او بالنسبة الى امر او امور اضافية
منها المخبر والاعلى ان المخبر لا يوصف بشيء من هذه الاوصاف
من حيث انه مخبر له بل من حيث هو صادق او كاذب
بل بعض الافاضل لان وصف الخبر انما هو بالصدق مجازا عن كون المخبر صادقا
بالصدق الا بصدق ما هو فعل من افعال المخبر ان يكون حالا
به لان الاخبار الذى هو فعل المخبر نفس
مطابقة تلك النسبة للخارج فتصدق الخبر
حينئذ بمعنى اخباره او اعلامه عن الشيء بما هو عليه الخبر
وكذا بمعنى اخباره عن الشيء بما ليس هو عليه الخبر غير صدق
بمعنى ان يكون الخبر
للعلم
المتواتر ان يكون المخبرون

نجبث يمنع صدور الكذب منهم والثانى ان يكون المخبرون عالمين بما اخبروا علما مستندا الى الحس لا الى غيره كدليل فانه لو اخبر اهل خوارزم مثلا بحدوث العالم لا يحصل لنا العلم بخبرهم بل يحصل لنا ذلك بالاستدلال والثالث ان يكون المخبر به ممكنا مشاهدا ولو بالتجربة والحدس فلو اخبر جميع العالم عن المستحيل عقلا او من المعقول الغير المشاهد لا يفيد اليقين الا خبر النبى صلى الله عليه وسلم فى المعقول فقط واختلفوا فى عدد المخبرين فقال قوم لا بد ان يكون بحيث لا يمكن احصاؤهم وقال قوم لا بد ان يكون اقل العدد خمسة وقال قوم لا بد ان يكون ذلك اثنى عشر وقال قوم لا بد ان يكون عشرين وقال قوم لا بد ان يكون اربعين وقال قوم لا بد ان يكون ذلك سبعين ولكن الاولى من هذه الاقوال ان عدد الاحصاء والانحصار فى عدد مخصوص ليس بشرط بل بحيث يفيد العلم بخبرهم ولا يجوز توافقهم على الكذب سواء كانوا ممن يحصى خمسة او اثنى عشر او غير ذلك او كانوا ممن يحصى خمسة او اثنى عشر او غير ذلك

رمضان افندى عب

٤ قوله انه لا يقع دفعة قال العصام ان اراد بانه لا يقع ذات المتواتر دفعة فهو غير صحيح لانه يقع باخبار كل واحد وان اريد لا يقع الخبر المتصف بالمتواتر دفعة فسلم لكن فى قوله بل يقع على التعاقب نظر لان الحاصل على التعاقب ذات الخبر

ملاس

٥ قوله بل يقع قال العصام لما انه لا يمكن ان يسمع الخبر دفعة من جمع كثير فمنع عدم وقوعه دفعة ودفعه بان وجه النسبة مبنى غالب ما يقع مما لا يعنيك ملاس

٦ قوله لا يتصور تواطؤهم قال البقاعى بضم اوله مبنيا للمفعول اى بتفعل وهو من الفعل المتعدى تقول تصورت الشيء فهو متصور اى حصلت له صورة فى عقل اعم من ان يكون له صورة موجودة اولا كما اذا تصورنا جبلا من ياقوت وبحرا من زئبق وطائرا من زبرجد فتصورنا له انما يدل على امكانه وامتناع تصوره بالفتح مبنيا للفاعل فمعناه يتحقق ويوجد ويتكون وهو من الفاعلية

٧ قوله اى لا يجوز العقل الخ ... بين حصول صورة الشيء فى العقل وبين تجويز العقل اولا وبين تجويز العقل ثانيا ... اى لا يجوز ... الامكان وهذا هو المراد فى قوله الآتى الخ بقوله ... قال القوجوى والقنوات ان يقال فى تفسير قوله ومصداقه اى ما يصدق ويتحقق كونه متواترا ... عادة ابو السعود

٨ قوله وقوع العلم الخ لكن وقوع العلم بالشبهة نبس دليلا على بلوغه حد التواتر كما زعمه الجمالى بل كلاهما متساويان فى المعرفة والجهالة ... متعلق بقوله اهتداء ... اى النفى

وترتيب المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى على نبينا
وعليه الصلوة والسلام واليهود بتابيد دين موسى على نبينا
وعليه الصلوة والسلام 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
الآحاد فلا يفيد الخبر المتواتر العلم * قلنا ربما يكون مع الاجتماع
ما لا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات
فان قيل الضروريات لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلاف
ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم
بوجود اسكندر والمتواتر قد انكر افادته العلم جماعة من العقلاء
كالسمنية واليهود * قلنا هذا ممنوع بل قد يتفاوت انواع
الضروري بواسطة التفاوت في الالف والعادة والممارسة
والاخطار بالبال وتصورات اطراف الاحكام وقد يختلف فيه
مكابرة وعنادا كالسوفسطائية في جميع الضروريات
و) النوع (الثاني خبر الرسول المؤيد) اي الثابت رسالته (بالمعجزة و

قال شيخ الاسلام هذا جواب ما يقال كيف نعلم ان المتواتر يفيد العلم مع ان اخبار اليهود والنصارى بما ذكر متواتر مع انه لم يفد العلم انتهى

قال العصام قوله المؤيد اما اسم مفعول او اسم فاعل

قوله متواتره ممنوع جواب حاصله ان يقال لانسلم ان ذلك الخبر متواتر لان من شرطه ان يجري على السنة قوم لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب وههنا ليس كذلك لانه يجوز العقل تواطئهم على الكذب فلا يجوز ان يكون ذلك الخبر متواترا وقصة رفع الله تعالى عيسى عليه السلام في يوم عاشوراء بين الصلاتين وذلك ان اليهود لما اجتمعوا على قتل عيسى عليه السلام هرب منهم ودخل في بيت فامر ملك اليهود رجلا بقال له يهودا بان يدخل البيت وقد يقال له ططيانوس فجاء جبرئيل عليه السلام ورفع عيسى عليه السلام الى السماء فلما دخل الرجل البيت لم يجده فالقى الله تعالى عليه شبه عيسى عليه السلام وشكله فلما خرج من البيت ظنوا انه عيسى عليه السلام فقتلوه وصلبوه ثم قالوا ان كان هذا عيسى فاين صاحبنا فان كان هذا صاحبنا فاين عيسى فاختلفوا فيما بينهم فانزل الله تعالى اكذابا لقولهم وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم يعني القي شبه عيسى عم على غيره فقتلوه كان الشبه قد القي على وجهه وكم بقي عليه شئ من شبه جسده فلما قتلوه ونظروا اليه قالوا الوجه وجه عيسى والجسد جسد غيره وذلك اختلافهم فيه رمضان افندي

حاصل الجواب ان يقال لانسلم ان ضم الظن الى الظن لا يفيد

منهم ٥ الى قوله لا يقع فيها التفاوت وقوله والمتواتر ناظر
الى قوله ولا اختلاف قيل الواو في الموضعين للحال اى والحال
نجد المتواتر ملاس

٧ قوله مكابرة وهي المنازعة في المسئلة لا لاظهار الصواب بل لالزام
الخصم واظهار الفضل والعناد هو المنازعة فيها مع عدم العلم
بكلامه وكلام صاحبه دافعا لالزام الخصم عن نفسه ملاس

٦ قوله والبراهمة جماعة من الهند فزعم انهم ستموا براهمة لانتسابهم
الى ابراهيم النبي صلى الله عليه وسلم والشمنية قوم من عبدة
الاصنام قائلون بالتناسخ وينكرون العلم بالخبر المتواتر يقولون
لا علم سوى الحس سعدية

٨ قوله اى بالنظر فى الدليل اى بفكر فيه على الوجه الذى يكون ذلك الشئ دليلا على ذلك الوجه كالعالم مثلا يكون دليلا على وجود الصانع فتامل قيل ان كان المراد بالدليل المفرد فالمراد بالنظر اللغوى وان كان المراد به المركب كما يدل عليه مقول قيل فالمراد به الفكر المصطلح فى اصطلاح المعقولين قال العصام النظر اما بمعنى الحركتين او الترتيب اللازم للحركة الثانية او الملاحظة اللازمة للحركتين ملا الياس

٩ قوله يمكن التوصل اى الوصول بكلفة قال القرمى ايراد لفظ يمكن اشارة الى مذهب اهل الحق من ان حصول المطلوب عقيب نظر الصحيح بطريق جرى العادة من الله تعالى ابو شامه

١٠ والمراد بصحيح النظر ان يفكر فيه على الوجه الذى يكون ذلك الشئ دليلا عليه اى على ذلك الوجه كالعالم مثلا يكون دليلا على وجود الصانع اذا كان النظر فيه على وجه حدوثه واما اذا كان النظر فيه على وجه انه عرض او جوهر فلا يكون دليلا على وجود الصانع وخرج بالعلم الدليل فى اصول الفقه الشامل للعلم الذى بنظر فيه الاصولى والظنى الذى ينظر فيه المجتهد اذ المعرف هنا الدليل القطعى لانه الذى يبحث عنه المتكلم ؟ والمراد بالنظر هنا الفكر وهو حركة النفس فى المعقولات بخلافها فى المحسوسات فانها تخيل لا فكر ملا الياس ملخصا

١١ قوله بمطلوب خبرى قال شيخ الاسلام بان يكون النظر فيه من الجهة التى من شانها ان ينتقل الذهن بها الى ذلك المطلوب المباين وجه الدلالة كالعالم لوجود الصانع بان يقال العالم حادث وكل حادث له صانع وخرج بالعلم الدليل الاصولى وبالخبرى وهو ما يجب به التصورى وهو المفاد بالتعريف اذ لا بستى دليلا اصطلاحيا وقيد بالامكان لان الدليل لا يتوقف كونه دليلا على النظر فيه بالفعل والامكان يكون قبل النظر فى الدليل اما بعده فلا بد من قضيتين صغرى مشتملة على موضوع المطلوب وكبرى مشتملة على محموله لينتج المطلوب كما رايت والمراد بالنظر هنا الفكر وتصحيح النظر المفيد بامر لا فاسده فلا يمكن التوصل به الى المطلوب لانتفاء وجه الدلالة عنه وان ادى اليه بواسطة اعتقاد كما اذا نظر فى العالم من حيث البساطة اذ ليس من شانه ان ينتقل الذهن به الى وجود الصانع لكن يؤدى الى وجوده النظر من اعتقاد ان العالم بسيط وكل بسيط له صانع وفيه كلام ذكرته فى شرح اللب انتهى ملا الياس

١٢ قوله وقيل قول مؤلف ؟ قال شيخ الاسلام القول المؤلف يشمل المعقول والملفوظ واما القول الآخر فخاص بالمعقول اذ لا يلزم التلفظ به والمراد بالقضايا ما يشمل القضيتين فيدخل القياس البسيط والمركب وبالازوم ما يعم البين وغير البين فيدخل القياس الكامل وغيره وقال لذاته دون لذاتها لتنبيه على ان الصورة التاليف وخلافى الالتزام وخرج بآخر مجموع قضيتين مثلا فانهما يستلزمان احدهما مع ان ذلك ليس بدليل ملا الياس

١٣ قوله قطعا فان قلت كيف القطع والدجال كاذب مع انه يجيى ويميت تخفيفا او تخييلا كما ورد فى الخبر الصحيح قلت سنة الله تعالى تصديق من اتى بخارق العادة فلو اتى به الكاذب كان ذلك خرقا للسنة ابتلاء لقلوب عباده فلا بنافى حصول العلم القطعى العادى كالقاطع بان كل نار حارة مع تخلفها فى نار نمرود رمضان ع

١٤ قوله واستحضارا نه ؟ قال شيخ الاسلام بان يرتب الاستدلال هكذا هذا اخبر من ثبت رسالته بالمعجزة وكل خبر هذا شانه فهو صادق فان قيل تصور الخبر بعنوان كونه خبر من ثبت رسالته يجعل صدقه بديهيا فلا يحتاج الى ترتيب هذا النظر اجيب بان الكلام فى الخبر الملحوظ من حيث ذاته لا من حيث العنوان المذكور وهو نظرى ونظيره ان ثبوت الحدوث للعالم الملحوظ من حيث ذاته نظرى ومن حيث عنوانه المتغير بديهى قال العصام والظاهر ان خبر الرسول فى افادته العلم ليس لما يتوقف على الاستدلال بل من قبيل قضايا قياساتها معها فتامل ملا الياس

قال العصام احترز بخارق عن ترتيب المقدمات المنتجة لدعوى الرسالة فانه امر فصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة لكن ليس بخارق للعادة ١٠ منه

ای التظر فی الدلیل قیل علی القول بان بنال هذا امر الرسول وکل خبر الرسول یوجب العلم هذا الخبر یوجب العلم ١٠ منه

عطف علی قوله انا کونه

والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام

اورد الرسول ٥٥ والرسول اخص اى كل رسول نبى وليس كل نبى رسول ٥٥

وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فانه اعم والمعجزة امر

نهو من له كتاب والنبي انسان بعثه ولو كان له كتاب اولا ٥٥

خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول من

يعني مخالف ٥٥ اى بهذا الامر ٥٥ ان من طرف الله ٥٥

الله (وجوا) اى خبر الرسول (يوجب العلم الاستدلالي) اى

اى الدليل هنا قوله اى التظر فى الدليل بناء على ان المراد بالنظر الذى هو امر اختيارى هو النظر فى الدليل الذى هو بعض مقدمات القياس الذى هو امر اختيارى كما فى بعض النسخ ٥٥ منه

الحاصل بالاستدلال اى بالنظر فى الدليل وهو الذى يمكن التوصل

من اضافة الصفة الى الموصوف به لان التوصل اليه بالنظر فيه ٥٥ اى يمكن ان يتوصل اليه بالنظر فيه ٥٥ منه

بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبرى وقيل قول مؤلف من

جملته صفة قضايا ٥٥ اى من التعريف الاول للدليل وهو الذى يتوصل و ٥٥

قضايا يلزم لذاته قولا آخر فعلى الاول الدليل على وجود

تعالى وتقدس ٥٥ اى على التعريف الثانى للدليل وهو قول مؤلف ؟ الدليل على وجود الصانع

الصانع هو العالم وعلى الثانى قولنا العالم حادث وكل حادث

فيكون مفردا والعالم بفتح اللام والاولى فى ضميره التصل ان يكون تقديم الخبر على المبتدا لافادة التخصيص ٥٥ منه

فله صانع واما قولهم الدليل هو الذى يلزم من العلم به

فيكون الدليل مركبا ٥٥ اى من مقدمتين والتلازم بين العلم بالملزوم والعلم باللازم يلزم من العلم بالمقدمتين العلم بالنتيجة ٥٥ منه

العلم بشئ آخر فبالثانى اوفق اما كونه موجبا للعلم فلقطع

لانه اخذ فى هذا التعريف اللزوم وفى التعريف الاول الامكان والاستدلال انما يلزم من التعريف الاول لا من هذا ٥٥ منه

بان من اظهر الله المعجزة على يده تصديقا له فى دعوى الرسالة

قال العصام لاحاجة الى قوله تصديقا له لاندراجه فى المعجزة ٥٥

كان صادقا فيما اتى به من الاحكام واذا كان صادقا فبقطع

اى من ظهر المعجزة على يده ٥٥ بيان لما فى قوله فيما اتى به ٥٥ منه

العلم بمضمونها قطعا واما انه استدلالى فلتوقفه على الاستدلال

اى قبل من ثبت رسالته بالمعجزة ٥٥

واستحضارا نه خبر من ثبت رسالته بالمعجزة وكل خبر هذا شانه

اى فى ذلك الخبر ٥٥ من قبيل عطف الشيئين بحرف لواحد على الاثنين فالكل واحد ٥٥ منه

فهو صادق ومضمونه واقع فيكون خبر الرسول صادقا ومضمونه واقعا

ولو قال رجل بعثه الله تعالى الى الخلق لكان اولى لانه يشمل الانسان والملك والجن اجماعا وغيره على ما شاع وذاع من ان الرسول لا يكون الا انسانا وتابع القبول ظاهر ٥٥ منه

فائدة تقييده بالانسان ان الرسول لا يكون الا انسانا ٥٥ منه

اى المخالف من الانس والجن اجماعا وغيره على ما شاع وذاع من ان الرسول لا يكون الا انسانا ٥٥ منه

المقصد قال شيخ الاسلام والمشهور ان الرسول انسان اوحى اليه بشرع وان امر بتبليغه والنبى انسان اوحى اليه بشرع او بعض شرع سابقه وان لم يؤمر بتبليغه ٥٥ منه

قوله وقد يشترط فيه الكتاب فقد ان الرسول اعم من النبى من وجه ٥٥ منه

وانكر ثمانية وعشرون نبيا اربعة فلا يصح ذلك الاشتراط

واجيب بان الانزال عليه ليس بشرط بل ان يكون مامورا

بانتفاع كتاب وكل من القولين الذين ذكرهما الشارح

مقابل للمشهور السابق ثم انحصار الخبر الصادق فى

النوعين المذكورين على القول بتساوى الرسول والنبى كما

كما جرى عليه الشارح ظاهر واما على المشهور فلا يظهر الا

ان يغير بدل الرسول بالنبى صلى الله تعالى عليه وسلم

ملا الباس

قوله والمعجزة امر خارق اى مخالف للعادة فعلا كان او تركا

كشق القمر واخراج الماء عن الاصابع المباركة وكعدم احتراق

ابراهيم عم بنار نمرود واما كرامات الاولياء وما وقع من النبى عم

قبل نبوته كاظلال الغمام وتسليم الحجر عليه وظهور النور من جبين

عبد الله اب نبينا فصد به اظهار صدق من ؟ اعلم ان الخارق

خمسة المعجزة المقارنة لدعوى النبوة والكرامة ويرادفها

الولاية والسحر والشعبذة والاستدراج كرمى نمرود النهم

الا الاستمداد فهذه كلها داخلة فى قوله امر خارق للعادة فبقوله

فصد به ؟ خرجت الثلثة الاخيرة الشيطانية وبقوله من ادعى ؟

خرجت الكرامة رمضان افندى عب

ثم لابد من قيد الظهور على يد المدعى وان يكون فى زمن التكليف

ليخرج باول ما يدعيه الكاذب من معجزات غيره من الانبياء

وبالثانى ما يقع فى الآخر وعند ظهور اشراط الساعة وانتهاء

التكليف بكونه زمان نقض العادات وتغيير الرسوم ملا

قال العصام الاولى اريد به بدل ادعى لان المريد هو الله تعالى

وفى صحة اطلاق القصد على مراده تامل فالقصد مقصور على

النبى صلى الله عليه وسلم ولو جئ باريد اشمل النبى عليه السلام

والبارى تعالى تامل قال شيخ الاسلام افاد به انه ليس

على كل خارق دليلا على الصدق كما جاء الدجال المبتت

وخرج به الارهاص وهو ما ظهر على يد النبى صلى الله عليه

وسلم قبل البعثة تاسيسا لقاعدة البعثة يقال ارهصت

اى اسست و

قويته ؟ وكرامة الولى اى ما ظهر فى زمن النبوة

لها التصديق وان لم يخرج فى الكرامة اى اكرم

خرق العادة فلبست بمعجزة بان حقيقة

القوم من المعجزات على سبيل التشبيه والتغليب

واظلال الغمام وتسليم الحجر وكلامها

الشئ وهو الصدق بها وسمى

بناء على ان نفى الشئ نفى وجوده وهو معدوم

العادة قاضية بان الله تعالى لا يخلق الخارق

لكذب المتفوه بدعوى النبوة لامكان دعواه

النقض بالفرضيات لان

النقض بالفرضيات غير مسموع ٥٥ لان كذبه معلوم بالادلة القطعية وهو

قوله خبر الرسول يوجب العلم ؟ فيه اى ان احدهما

العلم بكونه خبر الرسول بان سمع من فيه عليه السلام او

تواتر عنه ؟ وهو العلم الضرورى

وان فى العلم بخصوص

والعلم الثابت به) ای بخبر الرسول (یضاهی) ای یشابه (العلم
تفسیر لرجع ضمیر به — تفسیر لیضاهی
الثابت بالضرورة) کالمحسوسات والبدیهیات والمتواترات
صفة العلم — ای فی الکمال — ای فی ان الثابت بخبر الرسول
فی التیقن) ای فی عدم احتمال النقیض (والثبات) ای عدم احتمال
الزوال بتشکیک المشکک فهو علم بمعنی الاعتقاد المطابق الجازم
ای وان لم یکن العلم الثابت بخبر الرسول علما بمعنی الاعتقاد المطابق؟
الثابت والا لکان جهلا او ظنا او تقلیدا فان قیل هذا انما
ای فیرجع خبر الرسول الی خبر المتواتر؟ لا یصح تقسیم الخبر الصادق الی القسمین بما یرد
یکون فی المتواتر فقط فیرجع الی القسم الاول قلنا الکلام فیما علم
ای فی الخبر المتواتر — عطف علی سمع — ای عن الرسول ذلک الخبر
انه خبر الرسول بان سمع من فیه علیه السلام او تواتر عنه ذلک
عطف علی القریب او البعید — وهو ما لم ینته الی المتواتر المذکور
او بغیر ذلک ان امکن * واما خبر الواحد فانما لم یفد العلم لعروض
ای بخبر الرسول — ای بالوهم والرؤیا الصادقة ونحوهما
الشبهة فی کونه خبر الرسول * فان قیل فاذا کان متواترا
ای فی کون خبر الواحد — اسم کان وخبره قوله ضروریا
او مسموعا من فی رسول الله صلی الله علیه وسلم کان العلم
ای بالخبر الرسول — ای کون العلم ضروریا — عطف علی المتواتر
الحاصل به ضروریا کما هو حکم سائر المتواترات والبدیهیات
ای بکیف یکون موجبا للعلم الاستدلالی — صفة الضروری
لا استدلالیا * قلنا العلم الضروری فی المتواتر هو العلم بکونه
خبر کون — وهذا کون خبر الرسول علما — ای العلم الضروری
خبر الرسول صلی الله علیه وسلم لان هذا المعنی هو تواتر الاخبار
عطف علی قوله فی المتواتر ای العلم الضروری فی المتواتر هو وفی المسموع
وفی المسموع من فی رسول الله صلی الله علیه السلام هو ادراک
عطف علی ادراک الالفاظ ای هو کون الالفاظ کلام الرسول علما
الالفاظ وکونها کلام الرسول صلی الله علیه وسلم والا

مثل الملکة موجودة

ای کون العلم الثابت بخبر الرسول علما بمعنی الاعتقاد المطابق الجازم الثابت انما یکون؟ هذا جواب ما یقال وهو ان خبر الرسول یوجب العلم فیجب ان یکون خبر الواحد یفید العلم مع انه لیس کذلک الا العلم الضروری

وهو العلم الثابت بالاستدلال وهذا العلم الثانی الذی یبحث فیه الاصولیون وعلم مراد الرسول من ذلک الخبر فانزاح الاشکال الذی ابداه الطرطوشی بان المراد ان الاجمال لا یختص المضمون فیما اتاه قول الشارع فیما یاتی ثم علم منه انه یجب ان یکون البینة علی المدعی وبالعکس فانه لا فائدة فی العلم بمضمونه علی وجه یرجع معه العمل وحقق فان قیل اذا کان ذلک العلم الاجمالی الذی یقع به العلم بمضمون الخبر حاصلا بالاستدلال فکیف یکون الخبر موجبا قلنا منع ایجاب الخبر اباه بل انه مستقل بحصوله بل ان له دخلا تاما فی تحصیله بمعنی ان تحصیله بالاستدلال لا ینادی بدونه فلا اشکال

سؤال

---

١ قوله ای بخبر الرسول قال العصام هذا هو الظاهر ویحتمل ان یراد العلم الثابت بالاستدلال اعنی ان یرجع قوله به الی الاستدلال والمقصود به الرد علی من انکر افادة النظر العلم قطعا کالسبئیة او فی الالهیات کالهندسیین بعد جعل العلم الحاصل من خبره علیه الصلوة والسلام استدلالیا لئلا یعتری الشک فی کون الخبر من اسباب العلم وحاصل الرد ان التشکیک فی العلم الحاصل بالدلیل کالشک فی العلم الضروری ملا الیاس

٢ کالعلم بان الواحد نصف الاثنین والکل اعظم من الجزء قیل لیس المراد بها البدیهی الاولی بل القابل للکسب والنظر فاذن یعم المحسوسات والبدیهیات والمتواترات لانها تقابل للکسب تقابل تضایف فتامل قریمی

٣ قوله ای فی عدم احتمال النقیض ان اراد بعدم احتمال النقیض حالا ومآلا علی ما سبق فی تعریف العلم یلزم استدراک ذکر الثبات بعده وان اراد عدم الاحتمال حالا خرج به الظن وبالثبات التقلید فینبغی ان یذکر المطابقة ایضا لخروج الجهل وقیل یراد عدم الاحتمال فی نفس الامر وعند العالم فی الحال لا فی المآل وفیه ما فیه فالاولی ان یفسر التیقن بالجزم المطابق انتهی کلامه ووجه النظر انه لا معنی للاحتمال بحسب نفس الامر لما مر من ان المراد باحتمال النقیض ههنا التجویز العقلی لا ما یعم الامکان الذاتی والوقوعی فالتخصیص تکلف فالاولی تغییر التفسیر تامل ملا الیاس

٤ قوله فهو علم بمعنی الاعتقاد؟ اشارة الی ان مقصود المص من ذکر هذا الکلام الاشارة الی دفع وهم حمل العلم فی قوله وهو یوجب العلم الاستدلالی علی مطلق الادراک فان العلم عندهم وان لم یکن بهذا المعنی لکن استعماله بهذا المعنی شهیر فی الکتب کما سلف ومنشا هذا الوهم هو منشاء السؤال المذکور بقوله فان قیل هذا؟ فانه لما سمع ان خبر الرسول متواتر وهو یوجب العلم الاستدلالی ظن ان العلم الثابت بخبر الرسول انما هو العلم الاستدلالی وانما یکون کذلک ان لو کان خبر الرسول مفیدا للعلم الاستدلالی وانما یکون کذلک ان لو کان خبر الواحد کذلک لان الحاکم الطائفی جعل الوجوب المذکور من لوازم التعلیم الذی هو من لوازم الخبر المتواتر فیجب ان یکون خبر الواحد کذلک وانت خبیر بان هذا قیاس استثنائی حاصل الجواب انا لا نسلم ان لو کان خبر الواحد کذلک لکان خبر الرسول کذلک بل نقول ان خبر الرسول لو کان کذلک لک

هذا ناظر الى الخبر المتواتر

وهذا ناظر الى المسموع من فى رسول الله عليه السلام

انما قطع النظر عنها لانها من الدليل كما فى خبر الرسول لانها ينفك عن الخبر بخلاف الدليل صلاح الدين

والاسند للاول هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلا قوله صلى الله عليه وسلم
البينة على المدعى واليمين على من انكر علم بالمتواتر انه خبر الرسول عم
وهو ضروري ثم علم منه انه يجب ان يكون البينة على المدعى وهو الاسند لان
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 بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره قلنا المراد به خبر يكون
سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة
للعلم بدلالة العقل فخبر الله وخبر الملك انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة
الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول فحكمه حكم خبر الرسول عم
وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر وقد يجاب بانه لا يفيد بمجرده
بل بالنظر في الادلة الدالة على كون الاجماع حجة قلنا فكذلك خبر
الرسول صلى الله عليه وسلم ولهذا جعل اسندلالنا (واما
العقل) وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات
وهو المعنى بقولهم صفة غريزية يتبعها العلم بالضروريات
عند سلامة الالات وقيل جوهر يدرك به الغائبات

١ قوله والاسند للاول هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله الخ اقول وهو يوجب ان المراد من العلم العلم بالنظر والاستدلال هو العلم بمضمونه لا العلم الضروري الحاصل بالنظر الى قوله وهو يوجب الخ اقول وكونها كلام الرسول بمضمون الذي ادعاه

٢ اي عطف على قوله الضروري بما فيه المتواتر اي بمضمون خبر الرسول الخ اي قوله عم البينة الخ

٣ اي العلم بالمتواتر مجرد وتشبيه بالفرض اي العلم بوجوب كون البينة على المدعى

٤ يعني ان خبر الرسول خبر لم يكن سببا لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا بل بكونه خبر الرسول محي الدين

٥ قوله واما العقل قال العصام عدل لقوله فالحواس او لقوله والخبر الصادق وايما وان خلوا عن حرف التفصيل الا ان وقوعها في مقام التفصيل ينزلها منزلة المصدرة بها ولا بعد ان يقال المجرد التوكيد من غير قصد التفصيل اكد الحكم وسبب العقل لان كونه سببا مستقلا مقابلا للعلم بما سبق خفا بل هو مبني على المسامحة وعدم تدقيق النظر كما مر ملا الياس

٦ قوله للنفس بها تستعد قال العصام كانه قبل جعل العقل قوة للادراكات بناء على ما سبق من ان العقل ليس آلة غير المدرك وابضاحه انه يفهم مما سبق ان العقل مدرك وهذا مناف لقوله ههنا قوة للنفس بها تستعد للعلوم ويفهم منه ان العقل ليس مدركا كما قال العصام اجيب بان وصف الشيء للبستي آلة له في العرف او لا بسببي غيرا في الاصطلاح والاظهر ان قوة الشيء لا يجب ان يغايره بالذات فلعل العقل قوة للنفس مغايرة لها بالاعتبار متحدة معها بالذات انتهى قال القيصري في شرح النائية اعلم ان العقل والروح والنفس حقيقة واحدة والفرق والتغاير بينها اعتباري فباعتبار ادراك المنافع والمضار والغموم والمسار وغير ذلك يسمى بالعقل وباعتبار تدبير البدن والتصرف فيه يسمى بالنفس وباعتبار انه حي وينظهر منه اثر الحياة يسمى بالروح وما ذكرناه تفصيل لما اجمله ابن عباس وعلي رضي الله عنهما فعن ابن عباس ان في ابن آدم نفسا وروحا بينهما مثل شعاع الشمس فالنفس التي بها العقل والتمييز والروح الذي به النفس والتحرك فاذا نام العبد قبض الله تعالى نفسه ولم يقبض روحه وعن علي رضي الله عنه قال يخرج الروح عند النوم ويبقى شعاعه في الجسد فبذلك يرى الرؤيا واذا تحرك في اليقظة علم ان الروح عاد الى الجسد باسرع من لحظة وبقال ان ارواح الاموات والاحياء تلتقي في المنام فيتعارفان بما شاء الله فاذا اراد ان يرجع الى اجسادها امسك الله تعالى ارواح الاموات وارسل ارواح الاحياء حتى ترجع الى اجسادها فاحفظ هذا التحقيق انتهى هذا

٧ قوله وهو قوة للنفس الخ اقول ان كانت العلوم عبارة عن مطلق الادراك فقوله والادراكات عطف تفسير لها وان كانت عبارة عن التصديقات فقوله والادراكات عبارة عن التصورات والاخير خير وقيل الادراكات اعم من العلم وقال العصام وذكر الادراكات بعد العلوم للاشارة الى ان الظن والجهل والتقليد لان العلم على ما تحقق لا يتناولها او يتناول الظن على زعم ان الشارع ولا ينتقض بالحواس لانها ليست قوة توجب استعدادا للعلم والادراك مطلقا بل قوة توجب استعدادا للاحساسات ٩ ملا

قوله وقيل جوهر قال الجنابذي هذا هو النفس بعينها والفرق اعتباري منه

بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة (فهو سبب للعلم ايضا
ضرح بذلك لما فيه من خلاف السبمنية في جميع النظريات وبعض الفلاسفة
في الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الاراء والجواب ان ذلك
لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم
على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل ففيه اثبات ما نفيتم
فتناقض فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد قلنا اما ان
يفيد شيئا فلا يكون فاسدا او لا يفيد فلا يكون معارضة فان قبل
كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في
قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا فيلزم اثبات النظر
بالنظر وانه دور قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف اما كعناد
او لقصور في الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة بالتفاق
من العقلاء وباستدلال من الآثار وشهادة من الاخبار والنظري
قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم
متغير وكل متغير حادث مفيد للعلم بحدوث العالم با
لضرورة وليس ذلك بخصوصية هذا النظر بل بكونه صحيحا

١ بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة (فهو سبب للعلم ايضا

٢ ضرح بذلك لما فيه من خلاف السبمنية في جميع النظريات وبعض الفلاسفة

٣ في الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الاراء والجواب ان ذلك

٤ لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم

٥ على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل ففيه اثبات ما نفيتم

٦ فتناقض فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد قلنا اما ان

٧ يفيد شيئا فلا يكون فاسدا او لا يفيد فلا يكون معارضة فان قيل

٨ كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في

٩ قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا فيلزم اثبات النظر

١٠ بالنظر وانه دور قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف اما كعناد

١١ او لقصور في الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة بالتفاق

١٢ من العقلاء وباستدلال من الآثار وشهادة من الاخبار والنظري

١٣ قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم

١٤ متغير وكل متغير حادث مفيد للعلم بحدوث العالم با

١٥ لضرورة وليس ذلك بخصوصية هذا النظر بل بكونه صحيحا

١ قال العصام والمراد بالوسائط والمحسوسات ما يعم التعريفات والآلة والمحسوسات التي يتوقف فهمها
على المشاهدة فهو يعم ادراك الحواس الخمس اعني ادراك الجزئيات بالمشاهدة واعمال الحواس
الظاهرة والمراد بالمشاهدة ما يعم ادراك الجزئيات بالحواس الخمس اعني وقبل هي ادراك الجزئي
الحاضر الخ وفيه بحث لان هذا الحكم علم ضروري فكيف يكون سببا للعلم ايضا قال العصام
يريد ان هذا الحكم وان كان علما ضروريا حيث عد العقل من اسباب العلم لوجودا لخالفين فيه
الا انه لم يكتف به وصرح به لم يرد الاهتمام بشانه وبيانه العلم بالنظريات وانكار السمنية
لبعضها لانه لم يصرح بذلك الافادة

٢ واجيب بان عدم تقييد العلم كما قيد في قسمي الخبر بشعر بالعموم هذا

٣ قال البردعي هذه العلاوة تتم الالزام على السمنية او ما ذكرتم
من ان العقل لا يكون سببا اي مدعاكم من كثرة الاختلاف
وتناقض الآراء ملاس

٣ قوله فتناقض اي كلامهم لانه يلزم ان يكون النظر مفيدا
او غير مفيد لان المدعى سالبة كلية فقد اثبت الموجبة
الجزئية المناقضة اياها هذا اذا اراد اليقين في دعواهم
واما اذا اراد والتشكيك فلهم ان يقولوا نظرنا يفيد الظن
بعدم افادة النظر لانهم قالوا ليس العقل سببا للعلم في جميع
النظريات اي الالهيات والحسابيات والهندسيات
وغيرها فلا يكون العقل عندهم مفيدا للعلم فصرح به للرد عليهم

٤ ملاس

٤ قوله فلا يكون فاسدا اي غالبا والا فقد لا يكون فاسدا
فسقط الاعتراض بان افادة الالزام لا تنافي الفساد
كسائر الادلة الحدسية فانها تفيد الالزام وان لم تكن
صحيحة عند المستدل بها بزدوي

٥ قبل هذه معارضة في مقابلة الدعوى وحاصله وقوع هذا الاعتراض
من جانب السمنية ومن جانب كل من ادعى مع اهل السنة والجماعة
لانهم قالوا النظر الصحيح يفيد العلم وقالوا الاستلزم كون النظر مفيدا
للعلم لانه ان كان ضروريا ملاس

٦ حاصله انه يلزم انتفاء النظر اي انتفاء الكلية وهو قولنا كل نظر
يفيد العلم بالنظر الذي هو فرد من افراد كل نظر مفيد فاذا كان
كذلك يلزم اثبات الشيء بنفسه صلاح الدين

٧ قال شيخ الاسلام بيان الدور ان يقال كون النظر مفيدا للعلم بتقدير
كونه نظريا يتوقف على نظر وانتفاء ذلك النظر يتوقف على كون النظر
في الجملة مفيدا للعلم فانه دور قال في شرح المقاصد وجه لزوم الدور
ان المطلوب ههنا هو قولنا كل نظر مقرون بشرائطه مفيد للعلم وقد
ثبت بنظر مخصوص والحال ان هذا النظر المخصوص فرد من افراد
النظر مطلقا فلزم توقف هذا الفرد على نفسه وتقدمه عليه وهو دور
الاس

٨ قوله الضروري كما ثبت بكل من
بدليل على انه صحيح احدهما الامام الرازي
قوله والنظري قد يثبت بكل من
الحكمين ملاس

٩ قوله لا يعبر عنه بالنظر لانه يلزم الدور قولنا كل نظر مفيد وكل نظر مفيد
العالم مفيد لانه نظر وكل نظر مفيد قولنا العالم متغير وكل متغير حادث
ينتج انا نقول قولنا العالم حادث قد

١٠ قوله لا يعبر عنه بالنظر لكونه ضروريا فلا يحتاج في افادة قولنا العالم
الى الاستدلال

١١ قوله وليس ذلك بخصوصية هذا النظر بل بكونه صحيحا وان كان النظر
مخصوصا ضروريا بالنظر وانتفاء الدور بان النظر المخصوص
غير مستلزم لما بعده انما يتم اذا لم يكن النظر المخصوص
مستلزما لما بعده مطلقا وان كان مستلزما لما بعده مطلقا
فالدور لازم وان كان النظر المخصوص ضروريا لان النظر
المخصوص ضروري بالنظر المطلق ونظري بالنظر المخصوص
فيلزم ان يكون النظر المخصوص نظريا بالنظر المطلق
وهو المطلوب ملاس

١٢ قوله وليس ذلك بخصوصية هذا النظر بل بكونه صحيحا جواب سؤال
تقديره ان النظر المخصوص فرد من افراد النظر المطلق فلزم توقف
هذا الفرد على نفسه وتقدمه عليه وهو دور

١ قوله والتقييد بدليل ان على مغايرتها
لان المدرك لا يسمى مدركا به فالكتاب در مغايرة العقل للمدرك
فلذا قال قيل انتهى قال العصام فيه نظر
انه مضروب به فالكتاب در مغايرة العقل للمدرك
فوجه التزييف ان كون العقل جوهرا الخ انما الواقع
انه قوة للعلم جوهر اكان او عرضا انتهى قيل المراد
بقوله جوهر اشيء يقوم ذو قدرة وشرف وعظمة
لا يعني انه قائم بنفسه ملا المكس

٢ قال العصام والمراد بالوسائط والمحسوسات التي يتوقف فهمها على المشاهدة
الخ وفيه بحث لان هذا الحكم علم ضروري فكيف يكون سببا للعلم ايضا قال العصام
يريد ان هذا الحكم وان كان علما ضروريا حيث عد العقل من اسباب العلم
لوجودا لخالفين فيه وصرح به لم يرد الاهتمام بشانه وبيانه العلم
بالنظريات وانكار السمنية لبعضها لانه لم يصرح بذلك
الافادة

٣ واجيب بان عدم تقييد العلم كما قيد في قسمي الخبر بشعر بالعموم هذا
ملا المكس

٤ قال البردعي هذه العلاوة تتم الالزام على السمنية او ما ذكرتم
من ان العقل لا يكون سببا اي مدعاكم من كثرة الاختلاف
وتناقض الآراء ملاس

٥ قوله فتناقض اي كلامهم لانه يلزم ان يكون النظر مفيدا
او غير مفيد لان المدعى سالبة كلية فقد اثبت الموجبة
الجزئية المناقضة اياها هذا اذا اراد اليقين في دعواهم
واما اذا اراد والتشكيك فلهم ان يقولوا نظرنا يفيد الظن
بعدم افادة النظر لانهم قالوا ليس العقل سببا للعلم في جميع
النظريات اي الالهيات والحسابيات والهندسيات
وغيرها فلا يكون العقل عندهم مفيدا للعلم فصرح به للرد عليهم

٦ ملاس

٧ قوله فلا يكون فاسدا اي غالبا والا فقد لا يكون فاسدا
فسقط الاعتراض بان افادة الالزام لا تنافي الفساد
كسائر الادلة الحدسية فانها تفيد الالزام وان لم تكن
صحيحة عند المستدل بها بزدوي

٨ قبل هذه معارضة في مقابلة الدعوى وحاصله وقوع هذا الاعتراض
من جانب السمنية ومن جانب كل من ادعى مع اهل السنة والجماعة
لانهم قالوا النظر الصحيح يفيد العلم وقالوا الاستلزم كون النظر مفيدا
للعلم لانه ان كان ضروريا ملاس

٩ حاصله انه يلزم انتفاء النظر اي انتفاء الكلية وهو قولنا كل نظر
يفيد العلم بالنظر الذي هو فرد من افراد كل نظر مفيد فاذا كان
كذلك يلزم اثبات الشيء بنفسه صلاح الدين

١٠ قال شيخ الاسلام بيان الدور ان يقال كون النظر مفيدا للعلم بتقدير
كونه نظريا يتوقف على نظر وانتفاء ذلك النظر يتوقف على كون النظر
في الجملة مفيدا للعلم فانه دور قال في شرح المقاصد وجه لزوم الدور
ان المطلوب ههنا هو قولنا كل نظر مقرون بشرائطه مفيد للعلم وقد
ثبت بنظر مخصوص والحال ان هذا النظر المخصوص فرد من افراد
النظر مطلقا فلزم توقف هذا الفرد على نفسه وتقدمه عليه وهو دور
الاس

١١ قوله الضروري كما ثبت بكل من
بدليل على انه صحيح احدهما الامام الرازي
قوله والنظري قد يثبت بكل من
الحكمين ملاس

١٢ قوله لا يعبر عنه بالنظر لانه يلزم الدور قولنا كل نظر مفيد وكل نظر مفيد
العالم مفيد لانه نظر وكل نظر مفيد قولنا العالم متغير وكل متغير حادث
ينتج انا نقول قولنا العالم حادث قد

١٣ قوله لا يعبر عنه بالنظر لكونه ضروريا فلا يحتاج في افادة قولنا العالم
الى الاستدلال

١٤ قوله وليس ذلك بخصوصية هذا النظر بل بكونه صحيحا وان كان النظر
مخصوصا ضروريا بالنظر وانتفاء الدور بان النظر المخصوص
غير مستلزم لما بعده انما يتم اذا لم يكن النظر المخصوص
مستلزما لما بعده مطلقا وان كان مستلزما لما بعده مطلقا
فالدور لازم وان كان النظر المخصوص ضروريا لان النظر
المخصوص ضروري بالنظر المطلق ونظري بالنظر المخصوص
فيلزم ان يكون النظر المخصوص نظريا بالنظر المطلق
وهو المطلوب ملاس

١٥ قوله وليس ذلك بخصوصية هذا النظر بل بكونه صحيحا جواب سؤال
تقديره ان النظر المخصوص فرد من افراد النظر المطلق فلزم توقف
هذا الفرد على نفسه وتقدمه عليه وهو دور

١ قوله والتقييد بدليل ان على مغايرتها
لان المدرك لا يسمى مدركا به فالكتاب در مغايرة العقل للمدرك
فلذا قال قيل انتهى قال العصام فيه نظر
انه مضروب به فالكتاب در مغايرة العقل للمدرك
فوجه التزييف ان كون العقل جوهرا الخ انما الواقع
انه قوة للعلم جوهر اكان او عرضا انتهى قيل المراد
بقوله جوهر اشيء يقوم ذو قدرة وشرف وعظمة
لا يعني انه قائم بنفسه ملا المكس

١ انتهى بقيه
عن الاذهان
جدا والغاية
القصوى
فيها الاخذ
بالاحرى
والاولى
بذاته و
صفاته
وافعاله
على ما في
شرح المواقف
ملاس

٢ حيث
حكمتم
بان نظر
العقل
ليس مفيدا
للعلم
ملاس

٣ عطف
على اتفاق
ايضا
كقوله على
الناس
ناقصات
عقل ودين
وكقوله تعالى
فان لم يكونا
رجلين
فرجل
وامرأتان
ملاس

٤ اي ناشئا من العقلاء
المتفاوتة في
الغاية فكم
من صبي صغير
استخرج بعقله
من عبر سابقة
نجوا به ما عجز
عنه شيخ كبير
ملاس

صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه
(وهو نتيجة الشكل الاول ايجاب الصغرى وكلية الكبرى) (ش التفصيل)
مفيدا للعلم وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب
(ش منع لزوم الدور بعد لزوم الشق الثاني) (ش من الشق)
وما ثبت منه) اى من العلم الثابت بالعقل (بالبديهة) اى
(هذا تقسيم لعلم التصديقي لاهتمام به) (ضمير منه راجع لضمير منه) (تفسير لبالبديهة)
باول التوجه من غير احتياج الى التفكر (فهو ضروري كالعلم بان
(اى الى النظر في الدليل فيرد ما اورده المحشي آنفا الى قصد واختيار فلا يرد عليه شيء)
كل شيء اعظم من جزئه) فانه بعد تصور معنى الكل والجزء
(خبر ان) (اى بكون كل شيء اعظم من جزئه) (متعلق)
والاعظم لا يتوقف على شيء ومن توقف فيه حيث زعم ان
(قال شيخ الاسلام اى زيادة جزء بحسب وهم) (اى ممن زعم)
جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم فهو لم يتصور معنى الكل والجزء
(قال شيخ الاسلام البرهوي ولو اكتفى بامر ولم يقيده بقوله بالنظر في الدليل لكان اولى)
وما ثبت بالاستدلال) اى بالنظر في الدليل سواء كان
(كالنار في التمثيل والمعلول كالدخان لان النار علة للدخان ح) (اى الاستدلال)
استدلالا من العلة الى المعلول كما اذا رأى نارا فعلم ان لها
(بالنصب اسم ان لوجوب تاخيره عن هذا الموضع ح) (اى بمكان وجد فيه دخان) (اى النار)
دخانا او من المعلول على العلة كما اذا رأى دخانا فعلم ان هناك
(كالدخان في التمثيل والعلة كالنار لان الدخان معلول للنار وهي علة له)
نارا وقد يخص الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال
(اى الاستدلال من العلة الى المعلول) (اى الاستدلال من المعلول الى العلة)
فهو الكتابي) اى حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب
(اى بالنسبة الى الميت) (تمثيل لمباشرة الاسباب وبيان لمعناها)
بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات
(وهي سواد العين وقيل تحريك العين وفتحه الى جانب المرئيات)
والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الكتابيات فالاكتسابي
(كاستعمال الاشارة والالة والقوة والالة لقصد ادراك ما خلف له)
اعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل

منفصلة وهو ان يقال ان
افادة النظر العلم بحدوث العالم اخص من افادته
انما هي بخصوصية النظر بان المطلوبة لان مقال الخ
العلم افادة جميع النظر بان المطلوبة لان مقال الخ
التي هي الكلية فاجاب بقوله فلا نسلم بكون مفيد النظر الضحيح بخصوصيته هذا
الذي هي كلية فاجاب بقوله فلا نسلم بكون مفيد النظر الضحيح بخصوصيته هذا
ونفصيله على ما ذكره الشارح في شرح الفاصد
ان الموقوف المجهول المطلوب بالنظر هو القضية
الوجيهة الكلية التي عنوان موضوعها مفهوم النظر
اعني قولنا كل نظر مقرون بشرائطه هو القضية الشخصية التي موضوعها
عليه المعلوم به هو النظر المخصوص اعني قولنا العالم متغير
وان النظر المخصوص بنفيد العلم بان العالم
وكل متغير حادث من افراد
حادث الموضوع

النظر واليه اشار بقوله لا يعبر عنه بالنظر والحاصل
ان المطلق اعني قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم موقوف على قولنا
العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بان العالم حادث
واعتبار مفهوم النظر في عنوان موضوع المطلوب واعتبار
ذلك النظر المخصوص في موضوع القضية الشخصية والنظر
المخصوص يتوقف على المطلوب من حيث هو كونه فردا من
افراده حتى يكون جهة التوقف مختلفة فلا يلزم شيء من
الدور والتناقض فافهم هذا ما اشار اليه الشارح بقوله
وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب واشار
بلفظ قد المفيدة للجزئية الى ان كل نظري غير ثابت بالنظر
كما اشار بها الى ان الاختلاف لا يقع في كل ضروري
موضح

٢ قال العصام جعل منه الى العلم الثابت بالعقل وكلمة من
بيانية وجعل الضمير الى العقل وكلمة من ابتدائية احق اي
ما ثبت من اجل العقل دون الخبر والحس ملاس

٣ قال العصام ولم يدخل فيه الحس وما حصل
بالحدس والتجربة فان كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل
الحس والخبر فهو خارج عن المقسم ملا الياس

٤ لان اليد اذا صارت بالتورم اعظم منه لكنه جزء منه
فلا يكون اعظم منه بحسب المفهوم لانك اذا قلت الكل فالمراد منه المجموع اي الشخص مع اليد المتورم ولا شك ان الشخص مع هذا اليد اعظم من هذا اليد فقط وجوبا ملاس

٥ قوله استدلالا من العلة اي من وجود العلة كالنار مثلا وبسببي هذا الاستدلال برهانيا لميا لانه يعطي لمية الشيء قال شيخ الاسلام الاستدلال ان ابتدئ من العلة يسمى دليلا لميا ومن المعلول يسمى دليلا انيا وبيانه ان الدليل لا بد ان يكون الحد الاوسط فيه علة بالنسبة الاكبر الى الاصغر في الذهن فان كان ايضا

٦ قوله وقد يخص الاول الخ اي بعضهم اطلق الاستدلال على الانتقال من العلة الى المعلول والانتقال من المعلول الى العلة وبعضهم خصص الاول بالتعليل والثاني بالاستدلال ملاس

٧ فوجهها الى موجهة كلية من طرف خص بعض كل الاعم اعم من بعض الاستدلالي الكتابي والاستدلالي الكتابي كبعض الحيوان بعض الابيض ملاس

فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس كالابصار الحاصل بالقصد

بعض لبيان كل اكتسابي استدلالي بل بعض استدلالي وبعضه بديهي

والاختيار وأما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي

اي العلم الحاصل الذي لا يحمل تحصيله المخلوق اي لا دخل لقدرة المخلوق في تحصيله كما ذكرنا في

ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق وقد يقال في مقابلة

اي بهذا الضروري عطف على يفسر اي الوقوع العلم به عند النظر الصحيح

الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فمن هنا

كصاحب البداية بناء على التفسير الاول تفسير للاكتسابي

جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اي حاصلا بمباشرة

عطف على بعضهم اي وجعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس ضروريا

الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا اي حاصلا بدون الاستدلال

عطف على قوله اكتسابيا فتنوين فبعد عطف شيئين بحرف واحد على ثالث

فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال ان

اي بالنظر الصحيح الضروري تعالى سبحانه فاعل مختار

العلم الحادث نوعان ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى

اي بعد العلم عند النوع الاول ضروري اي بمقابل للاكتسابي

في نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغيره

من الصحة والمرض والجوع والعطش عطف على كسبه اي ومن غير اختياره

احواله واكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد

اي النوع الثاني اكتسابي اي بمقابل الاكتسابي بما يوجده الله تعالى عند العلم

بواسطة كسب العبد وهو مباشرة اسبابه واسبابه ثلثة

بدل من الثلثة او خبر مبتدأ محذوف اي الاول كحواس سليمة وآن يخبر او آن يكون الخبر

الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل * ثم قال والعلم

اي بعد قوله ان العلم الحادث نوعان قال

الحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل بأول النظر

صفة للعلم اي النوع الثاني استدلالي اي بمقابل الاكتسابي

من غير تفكر كالعلم بان الكل اعظم من جزئه واستدلالي يحتاج

اي بعد الاستدلالي اولا متعلق بالعلم عطف على ضروري

فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان وبالعكس

عطف تفسير فانه اكتسابي

قوله والاختيار

لا استدلالي لانه ليس بنظر العقل

الدليل بل بالحواس الظاهرة ولان الاكتسابي يتناول الاستدلالي والبديهي كما اذا رأى دخانا

بالقصد والاختيار ولم ينتقل الى غيره يكون

الكتسابا بالمعنى الذي فسروه ولا يكون استدلاليا

ملاس

قوله كالابصار اي كالادراك بالبصر فانه اكتسابي

لا استدلالي لانه ليس بنظر العقل في الدليل

بل بالحواس الظاهرة ولان الاكتسابي يتناول

الاستدلالي والبديهي كما اذا رأى دخانا

اردبيلي

قال شيخ الاسلام اخرج به الحسيات انتهى

لانه في تحصيلها اختيارا للمحلي وخرج العلم

بكنهه تعالى بنفسه بل بالحاصل للمحلي فلا يكون

ملاس

فعلى هذا يكون بين الضروري

والاستدلالي تباين كليه ولا

يلزم منه ان يكون بينه وبين الاكتسابي ايضا كذلك لان

التباين للاخص لا يلزم ان يكون مباينا للاعم بل بين الضروري

والاكتسابي عموم وخصوص من وجه لتصادقهما في الحسيات

وتصدق الاكتسابي في الاستدلاليات بدون الضروري

محي الدين

قوله فمن هنا اي من اطلاق الضروري على معنيين بمعنى كونه

مفعولا في مقابلة الاكتسابي ومعقولا في مقابلة الاستدلالي

ملاس

قوله فظهر اقال شيخ الاسلام وجه ورود التناقض انه فهم

من الكلام الاول ان الضروري لا يكون بكسب ومن الثاني

انه يكون به وجه دفعه ان الضروري في الاول مقول في

مقابلة الاعم وهو الاكتسابي وفي الثاني مقول في مقابلة

الاخص وهو الاستدلالي فبين الضروريين مغايرة فلا تناقض

لانتفاء كون مورد الايجاب والسلب واحدا ملاس

وفي التقسيم الثاني يكون الضروري في مقابلة الاستدلالي

رمضان

وجه ورود التناقض في هذا الموضع ان يقال ان المفهوم

من الكلام الاول ان الضرورة لا يكون بواسطة الكسب

ومن الثاني ان الضروري بواسطة الكسب بيان ذلك

ان الضروري المقابل للاكتسابي هو الذي يكون حصوله

بدون مباشرة الاسباب بالاختيار ويكون بمحض خلق

الله تعالى والضروري المقابل للاستدلالي هو الذي يكون

حصوله بلا نظر وفكر سواء كان بمجرد خلق الله تعالى او بمباشرة

الاسباب بالاختيار فيكون الضروري بهذا المعنى متناولا

للاكتسابي والضروري المقابل للاكتسابي بخلاف الضروري

المقابل للاكتسابي فانه يتناول الاكتسابي بيان لزوم

التناقض من كلام صاحب البداية حيث جعل الضروري

قسم الاكتسابي في التقسيم الاول وقسيم الاستدلالي في

التقسيم الثاني والحال ان الضروري في التقسيم الثاني هو

الذي يكون حصوله بلا نظر وفكر سواء كان بمجرد خلق الله تعالى

او بمباشرة الاسباب بالاختيار فالضروري بهذا المعنى

يكون الضروري المقابل للاكتسابي في التقسيم الاول

وهو الاكتسابي في التقسيم الثاني فيكون بين الكلامين

في مقابلة الاعم الضروري والضروري في مقابلة الاخص

فيكون بين الضروريين مغايرة فلا تناقض لان التناقض

يقتضي ان لا يكون مورد الايجاب والسلب واحدا

انصافا مدى

قوله الى نوع تفكر اي نظر العقل تصديق الشيخ

فان تصديق الشيخ بالنظر والتصديق بالنظر

قوله والاختيار

عطف على فقد يقال

اي وقد يقال ايضا في مقابلة

ملاس

بناء على التفسير الثاني

اي كحصوله من غير

استدلال وقد عرفت

ان الاكتسابي

اعم من الاستدلالي

والضروري

بالمعنى الثاني

اعم منه

بالمعنى

الاول

ملاس

اي اسبابه

العلم

واسبابه

العلم

ثلثة

ملاس

عطف

على قوله

حيث

قال

ملاس

٨ قوله واما خبر الواحد قال القرمي جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال انتم قلتم ان اسباب العلم ثلثة والحال ان خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد يفيد العلم ايضا فاذا لا يكون الحصر في الثلثة صحيحا انتهى ملاس

١٠ قوله اراد بالعلم اى اراد به الثابت الذى لا يقبل الزوال وهو الذى لا يشمل خبر الواحد ولا التقليد فانهما لبا بثابتين تبونا لا يقبل الزوال ملا الياس

١١ قوله ما لا يشملهما قال شيخ الاسلام لا ريب انه اراد ذلك لما قدمه ان المراد بالعلم عندهم ما لا يشمل الظن والتقليد كما مر بيانه انتهى قال ابن قاسم لما احتمل ان يريد المص بالعلم ما يشمل الظن لانهم قد يطلقونه عليه مجازا لم يجزم بارادة ذلك بخلاف ما مر له اولا ملاس

١٢ قوله والعالم وهو اسم للقدر المشترك بين اجناس ذوى العلم يقال عالم الانسان والملك والجن والقدر المشترك عبارة عن المفهوم الكلى الذى ذكره الشارح بقوله اى ما سوى الله تعالى او اجناس ما علم به الصانع فيصح اطلاقه على كل واحد منها وعلى مجموعها وقيل اسم لمجموع ذوى العلم او لمجموع ما علم به الصانع والحاصل ان العالم باعتبار المعنى الاول كلى وباعتبار المعنى الثانى وهو قوله وقيل اسم لمجموع ذوى العلم ؟ جزئى اعلم انه لما ذكر اسباب العلم ذكر بعد ما هو المقصود من ذكر تلك الاسباب وهو العلم بحدوث العالم وهو اصل جميع العلوم الاسلامية وقانون الحج الافحامية لانه لو لم يكن محدثا لكان قديما فلزم ان لا يكون متناهيا فلا فائدة فى وعد الله ووعيده وارسال الرسل وانزال الكتب وانبياء والقيامة فلزم عدم القيامة وعدم الفناء ولزم تكذيب الانبياء والرسل فلزم الكفر ولا يثبت شئ من الشرائع والاسلام بدون ذلك واعلم ان الجسم بحسب القسمة العقلية اما ان يكون محدث الذات والصفات معا او قديم الذات ومحدث الصفات او عكسه لكن القسم الرابع مما لا يقول به عاقل واما القسم الاول وهو ان يكون محدث الذات والصفات معا وهو قول جمهور المسلمين واليهود والنصارى واما القسم الثانى فهو ان يكون قديم الذات والصفات معا قول ارسطاليس ومن حكماء اهل الاسلام قول ابن على بن السينا وابى نصر الفارابى وزعم هؤلاء ان السموات قديمة بذواتها وصفاتها كالشكل والمقدار وغير ذلك سوى الاوضاع والحركات الجزئيات فان كل حركة معينة مسبوقة باخرى وكل وضع معين مسبوق بآخر الى ما لا نهاية له فتكون الاوضاع قديمة بنوعها حادثة بشخصها وكذا الحركات واما القسم الثالث فهو ان الاجسام قديمة بالذات حادثة بالصفات فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطو بالزمان ثم اختلف هؤلاء فى تلك الذات التى هى اصل الاجسام ففرقة زعموا انها ليست بجسم ولا جسمانية والفرقة الاولى اختلفوا فى

٩ قوله فكانه قال الخبالى كلمة كان ههنا غير مرضية انتهى قيل لانه جزم الشارح فيما سبق بان العلم عندهم لا يطلق على غير اليقينيات حيث حمل التجلى على الانكشاف التام بمعنى عدم احتمال النقيض حالا ومآلا فلا يناسب ايراد كلمة كان المشعرة بالظن ثم قال الخبالى فتامل قال يوسف الاصم الكردى لعل وجه التامل ان الشارح جزم فيما سبق بان العلم ما يقابل الجهل والظن على احد تعريفى العلم هو صفة يتجلى الخ فاثبات كان بناء عليه وان جزم فى الاخر وهو التعريف المشتمل على قوله لا يحتمل النقيض وايراد المحشى وهو كلمة كان غير مرضية بناء عليه فارجع الى ما سبق من تعريف العلم اذا اردت الفهم انتهى ملا الياس

١٢ قوله والعالم ؟ اعلم ان اطلاق اسم العالم اما لغوى واما عرفى فالعالم فى الوضع اللغوى اسم لكل ما يعلم به شئ وهو مشتق من العلم على الاظهر كالخاتم اسم لما يختم به فعلى هذا يكون العوالم غير متناهية لكون كل موجود عالما برأسه وعلى الثانى يطلق اسم العالم على مجموع اجزاء الكون وهو العرش والكرسى والسموات والاجرام العنصرية وصور المركبات من المعادن والنبات والحيوانات وما ورد فى الاخبار من كثرة العوالم لا يصح الا على المعنى اللغوى لا العرفى فالعوالم من هذا الوجه وان لم تنحصر جزئياتها لامتناع حصر افراد المراتب الامكانية واشخاص من ادرج الكيانية واعيان الحقايق الوجودية امكن حصر كلياتها فى عالم الغيب والشهادة العلوية والسفلية الى آخر ما حرره الشيخ الاكبر وحصره فى الحضرات الخمس والمنزلات الاربعة ملا الياس رحمه رب الناس

١٣ قوله يقال عالم الاجسام فيه اشارة الى ان العالم اسم للقدر المشترك بين جميع ما سوى الله وبعضه المبهم لانه اسم للجميع فقط اذ لو كان كذلك لما صح جمعه لان الجمع لا يساوى مفرده قال بعض الافاضل جمع الاجسام والاعراض وافراد البعوض فى رعاية لما هو المشهور فى السنتهم بردعى

١٤ قوله فيخرج صفات الله هذا على راى المشايخ وهو المعتمد واما على راى الجمهور فتزاد صفاته لانها عندهم غير ذاته وهى قديمة ملا الياس

شئ فى ذلك الجسم فقيل كانت جوهرة فذابت بنظر البارى تعالى وصارت ماء وقيل كان ذلك الاصل ارضا فحصل الماء من تلطيفه والهواء من تلطيف الماء والنار من تلطيف الهواء وقيل كان ذلك الاصل هواء لتوسطه بين التلطيف والتكثيف وسهولة قبول الاشكال فحصل النار من تلطيفه والماء والارض من تكثيفه وقيل كان نارا لفضل لطافتها وقوام المركبات واصل الحيوانات بها ولم يذهب احد الى كونها ماء وقيل اقوال غير ذلك فمن رام بتفصيلها فعليه بالمطولات

شرح سراج العقائد
لرمضان الهندى

قوله والالهام من الخفيات ونحوه ... قيل ابتداع الشئ من الغيب وتقدم في الغلب بطريق الفيض وعرف ايضا بانه علم يحصل بتوسط امر خارج عن الوسط والاعلام ان الاعلام لا يكون الا بسبب والالهام لا يكون الا بغير سبب وعرف ايضا بانه علم يحصل بالقذف في القلب بلا استدلال فقد يحصل بالقذف في القلب بلا استدلال كما كان لام موسى عليه السلام على ما حكى الله تعالى في كتابه العزيز وقد يحصل بتوسط الاسباب كما كان لابراهيم عليه السلام على ما حكى الله تعالى في كتابه العزيز ايضا في المنام كما كان لابي يوسف في ابنه يوسف عليه السلام على ما حكى الله تعالى في كتابه العزيز ايضا وقد يحصل بتوسط الالقاء في الروع كما كان لابي بكر رضي الله عنه ان الكلب الذي نبح ولده وقد يحصل بتوسط نفث في الروع كما كان لعمر رضي الله عنه ان الكلب الذي نبح ولده وقد يحصل بتوسط الكشف والمفهوم من الكشف ان يكشف الله تعالى ما كان لنفس

(بجميع اجزائه) من السموات وما فيها والارض وما عليها (محدث)
قال البيضاوي وانما جمع السموات وافرد الارض لانها طبقات متفاصلة بالذات مختلفة بالحقيقة

اى مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا
اى عند الفلاسفة اى ان العالم اى العالم على الاطلاق خلاف

للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها وصورها و
اى بكل منهم اى لكن قدمه بالنوع لا بالشخص

اشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها
جواب سؤال مقدر من طرف اهل الكمن تقدم الاجسام ايضا بتقدم الحوادث وانما تتقدم بعدم

لم تخل قط عن صورة ما نعم اطلقوا القول بحدوث ما سوى الله
اى على وجوده سبحانه زمانيا وكانوا يستدلون به حدوثا زمانيا منه

لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه ثم اشار الى
اى لكن الحدوث اى المص عطف على مقدر اى كان المص العالم محدثا ثم اه

دليل حدوث العالم بقوله (اذ هو) اى العالم (اعيان واعراض)
قال صلاح الدين اقلم اقل الجوهر قائم بذاته بالوجود العيني وقائم بغيره بالوجود الذهني نقيل

لانه ان قام بذاته فعين والا فعرض وكل منهما حادث لما سيتبين
اى بالحدوث وكم يقل من الاعراض لان الوجود العيني للجوهر مشارك للعرض في ان وجوده العيني عرضي بالنسبة الى وجوده الذهني

ولم يتعرض له المص لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف
اى في ذلك حدوث العالم طويل اه اى لكن قدمه بالنوع لا بالشخص اه وهو متن المص اه

وهو مقصور على المسائل بدون الدلائل (فالاعيان ما) اى ممكن
قال العضام يفيد ان القصر على الدلائل والمقصود نفي التعرض لها منه قال الفاضل احمد اي نعم

يكون له قيام بذاته) بقرينة جعله من اقسام العالم ومعنى قيامه
يعني ان العالم ممكن فالاعيان اذا كانت قسما من العالم يكون ممكنة كذلك منه بهذا او الممكن

بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه غير تابع لتحيزه بتحيز شئ آخر
والفرق بين تعريف المتكلمين والفلاسفة ان تعريف المتكلمين لا يشمل صفات الله تعالى فانها عندهم قائمة بذات الله تعالى منه

بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه
اي بمقتضى ما وقع به البحث والا فعند الفلاسفة يحتاج الجوهر في القيام والصورة في الهيولى في الشكل منه

اى محله الذي يقومه ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان
بيان لقوله اى في محله منه اى الوجود وجود الوض فلذا عند المتكلمين وجوده واحد منه اى وجود الوض

وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنه

اى بالحدوث الزماني وهو سبوقية الوجود بالعدم اشار بقوله بمعنى انه كان معدوما منه لا بالشخص لان الصورة الجسمية الشخصية لا تبقى بعد ان كانت مشغولة بصورة شخصية اخرى بل تتبدل كتبدل المادة هيولى او الهيولى مادة منه اى في قوله والكل حادث منه انما اخبر اخبر القرينة وخص بكلمة ما بالممكن لانه لو لم يقل ذلك لعدة التعريف على الواجب تعالى على رأي الحكماء منه هرباوي

قوله (ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله اذ هو اعيان واعراض) اى العالم بالحدوث الذي هو ما سوى الله تعالى

سؤال الفلاسفة ذهبوا الى ان العالم قديم بموادها وصورها فالوا ان الاجسام والعناصر قديمة بموادها وصورها النوعية وانما الحادث منها اشخاصها وافرادها فاجاب المص بان الحدوث بالنسبة الى الاشخاص ايضا ثابت على ما سيجئ من انهم يسلمون ان لكل شئ من اجزاء العالم حدوثا زمانيا منه

بقوله ثم اشار الى دفع ما يقال من ان اشخاص الصور لا يكون قديما ولا وجود للنوع الا في الاشخاص بل لا وجود لها حقيقة الا لها فان القول بوجود الكلي الطبيعي قد ابطله المحققون فكيف يكون النوع قديما مهرباوي

سمه لان كل ماهو وجوده اقل من وجود الآخر كان مسبوقا بالعدم ومحتاجا الى الغير وليس كل مسبوق بالعدم او محتاج الى الغير اقل وجودا من الآخر فكيف يكون المعنى الثالث اخص للمعنيين السابقين وكذا القدم مقول بالاشتراك على ثلثة معان المعنى الاول هو القدم الزماني وهو ان لا يكون وجود الشئ مسبوقا بالعدم والمعنى الثاني هو القدم الذاتي وهو ان لا يكون وجود الشئ محتاجا الى الغير والمعنى الثالث هو القدم الاضافي وهو ان يكون ما مضى من وجود الشئ اكثر مما مضى من وجود الآخر كالابن والاب فالعالم بجميع اجزائه حادث حدوثا زمانيا عند اهل الحق وبعض الاجزاء حادث بالزمان كالحوادث اليومية وبعضها حادث بالذات وقديم بالزمان عند الفلاسفة واذا تمهدت هذه المقدمة عندك عرفت هذا الجواب بتمامه فان المراد بالقدم هو القدم الزماني والحدوث في قوله نعم اطلقوا هو الحدوث الذاتي ولا منافاة بين القدم الزماني والحدوث الذاتي عند الفلاسفة لانهما يجتمعان في العقول والنفوس القديمة عندهم ذهب اهل السنة والجماعة الى ان الممكنات باسرها محدثة حدوثا زمانيا ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله اذ هو؟ رمضان احمدي

٨ وانما قال اشار لان الدليل ههنا مركب ولم يذكره كله بل ذكر الصغرى والكبرى مطوى وهي ما قاله الشارح وكل منهما حادث وصغرى قول المص اذ هو اعيان واعراض ملخص

٩ قوله لانه قال العصام اي جزء العالم لا العالم اذ ليس العين عالما لما قام بذاته والا لم يكن زيد عينا ولا العرض عالما لما لم يقم بذاته وان لم يكن العرض الشخصي عرضا وهذا التزييد دليل الكسر ملخص

١١ قوله وكل منهما حادث قال العصام كبرى لقول المص اذ هو اعيان؟ فنظم الدليل هكذا العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منهما جزء للعالم لانه لا ينتج ان العالم جزء للعالم فينبغي ان يؤول بانه اريد ان كل جزء للعالم اما عين او عرض والعين او حادث ينتج ان كل جزء للعالم حادث ملخص

١٣ قوله بقرينة كانه جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان لفظة ما عامة تتناول الممكن وغيره فلا يجوز ان يراد بها الممكن ويكون الممكن تفسيرا له لانه ذكر العام واراد الخاص من غير قرينة لا يجوز ولا قرينة في هذا المقام فاجاب الشارح بقوله بقرينة جعله من اقسام؟ ملخص

١٥ قال العصام ولعل المتكلمين خالفوا الفلاسفة في تعريف القيام بالذات بالتحرز عن الصفات القديمة عن العرض تحاشيا عن اطلاق العرض عليها وتعريف الفلاسفة يتناولها لانهم لم يشترطوا التحيز في التعريف تعلم من هذا ان صفات الله ليست جواهر ولا اعراضا لانها ليست متحيزة بنفسها ولا تحيز لها تابعا لشئ آخر فتكون واسطة ولا يضرهم خروج صفات المجردات الحادثة عن تعريف العرض بعدم قولهم بوجود مجرد حادث واما المتاخرون من المتكلمين القائلين بتجرد النفس فيشكل تعريف العين عندهم بعين المجرد وكذا تعريف منهم

٧ اعلم ان الله سبحانه وتعالى لما اراد ايجاد العالم احدث مادة السموات اي اصلها القابل للصور الذي ليس له اتصال ولا انفصال اولا وبالذات ثم ركب معها الصورة التي من شانها الاتصال والانفصال وزينها بالكواكب والاول هو الهيولى والثاني هو الصورة الجسمية ومجموعهما هو الجسم الطبيعي ويقال الجسم المطلق ايضا والكم والقائم الذي هو عبارة عن مجموع الطول والعرض والعمق هو الجسم التعليمي ويقال لمجموع المادة والصورة والكم الجسم المطلق كما يطلق على مجموع المادة والصورة فقط ثم احدث مادة العناصر الاربع اي اصولها التي ليس لها اتصال وانفصال الا تبعا للصورة ثم احدث مركبة معها صورها الجسمية القابلة للاتصال والانفصال اولا وبالذات واحدث مركبة مع تلك الصورة اربع صور متمايزة بالخواص من شانها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فتنوعت على اربعة انواع ثم احدث مركبة من تلك الاربع النبات والمعادن اي موادها وصورها والحيوان وزاد في الحيوان الحس والحركة الارادية ثم زاد في الانسان نطقا بالعقل فكان الانسان اكمل الاشياء فلذلك حمل الامانة التي اشفقت السموات والارض عنها انه كان ظلوما جهولا كذا قال بعض اهل الكلام وجمهور الحكماء لكن الحقيق بالقبول ان العالم محدث لكونه مركبا من الاجزاء وما ذكره الحكماء مما يليق ان ينسب اذا بطله اهل السنة كما ابطل سحر فرعون موسى فاياك ان ينبت الهيولى فتكون منبع الهوى فتضل وتردى اعاذنا الله تعالى من الفلسفة قدني

١٠ اي ليس تخيزه بتخيز الغير قال العصام يصدق على المركب من عين وغيره قائم به ولو التزم كونه عينا لاجل حصر العين في المركب في الجسم ملخص

١٢ قوله بدون الدلائل قال العصام ويكون المختصر مقصورا يكذب قوله اذ هو اعيان واعراض الا ان يجعل القصر ادعائيا لانحاق النادر بالمعدوم والقصر الادعائي يكفي في بيان عدم تنافيه التعرض له فان قلت هذا ابتاء نقض قوله ثم اشار؟ قلت ممنوع فان دليل حدوث العالم تمامه غير مذكور ههنا ولذا قال اشار دون ذكر او اراد او نحوهما مهر هادي

١٤ قوله ومعنى قيامه اي قيام الممكن لا معنى قيام الشئ بذاته الذي هو اعم من قيام الممكن بذاته وقيام الواجب بذاته ملخص

١٦ قوله غير تابع قال الفاضل احمد بان لا يكون في محل عروض التحيز له واسطة في العروض ومعنى التحيز بالتبع ما يقابله بخلاف معنى قيام الواجب بذاته هو الاستغناء عن المحل هذا عند جمهور المتكلمين النافين للجواهر المجردة وبهذا اندفع ما قال الفاضل المحشي من ان هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور انه ليس بعين انتهى اذ تحيز المركب منهما ليس اوليا بل بواسطة الجزء الذي هو العين على ان الوحدة معتبرة في المقسم والمجموع المركب من القسمين خارج عن المقسم انتهى قال العصام وتحيز المجموع ليس بتابع على ان معنى التعريف ان العين نوع واحد من الممكن وهذا من اجتماع القسمين ملخص

١٧ قوله هو وجوده في الموضوع اي بحيث تكون الاشارة الى احدها اشارة الى سمه

منهم وكذا تعريف العرض يشكل بخروج اعراضه ولم يشكل على الحكماء دخول الصفات الخبرية فى تعريف العرض لانهم لا يعرفون بها ملاس

٩

قوله وليس هذا الخ رد على مذهب صاحب المواقف وهو مولانا عضد الدين هو ان النزاع لفظى راجع الى اطلاق لفظ الجسم على المؤلف المنقسم ولو فى جهة واحدة او على المنقسم فى الجهات

حاشيه

١٠

قوله بل هو نزاع الخ يريد انهم اتفقوا على ان للجسم معنى لغة واختلفوا فى تعيين ذلك المعنى انه مركب من جزئين او ثلثة او اكثر فهذا نزاع فى تحقق ماهية الجسم ولا نزاع لفظى كما توهم لان اللفظى ما يكون تبعا لقصد المنازع واراداته مع الاتفاق فى المعنى حاشية ملا الياس

١٠

اقول اذا عاين معنى الجسم ثم اختلف انه هل يتحقق بالجزئين او اكثر او اقل كان نزاعا معنويا واما اذا لم يعاين فتقرر احدهما بمعنى والآخر بمعنى آخر كان نزاعا فى التسمية واللغة واصطلاحا من نفسه صلاح الدين

١١

قوله وفيه نظر اى فى دليل الاولين فى كونه مركبا من جزئين فصار عدم نظر وقد يقال فى دفعه بان هذا من قبيل اثبات الذات بالاثر المختص الا ان كونه من الاثر المختص محل خدشة

ملاس

١١

وحاصل النظر ان هذا يدل على زيادة المقدار لا على زيادة جسم وجوابه ان المقادير غير موجود عند المتكلمين ودليل اثباتها ضعيف عندهم فيكون الزيادة بحسب الذات لا بحسب الوضع فتح الماجه

منهم اشارة الى الآخر فليس المراد من عبارته ان العرض كالسواد مثلا وجوده فى نفسه هو وجوده فى الجسم وقيامه به ليرد عليه ان امكان ثبوت شئ فى نفسه غير امكان ثبوته لغيره فكيف يتحد الثبوتان بل المراد ان ليس للسواد فى نفسه وجود مستقل عن المحل مغاير فى الخارج لوجوده القائم هو بذلك المحل انتهى وقوله يمتنع الانتقال عنه اى انتقال العرض عن الموضوع قيل وقد يتوهم من هذه العبارة ان وجود السواد فى نفسه مثلا هو وجوده فى الجسم وقيامه به اذ يصح ان يقال وجد فى نفسه فقام بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت الشئ فى نفسه غير امكان ثبوته لغيره فرده شيخ الاسلام اتفاقا فتامل قال القرمى الفرق بين الموضوع والمحل ان الثانى اعم مطلقا لجواز كون الحال فيه جوهرا لا يقوم المحل والفرق بين الحال والعرض ان الحال اعم مطلقا لان الحال قد يكون جوهرا كالصورة وعرضا فهو اعم وبين العرض والموضوع مباينة لان الموضوع يقوم بنفسه بخلاف العرض فانه لا يقوم فضلا عن كونه مقوما وبين العرض والمحل عموم من وجه لتصادقهما فى عرض يقوم به عرض وتفارقهما من حيث يكون الجوهر محلا ومن حيث كون العرض مما لا يقوم شئ انتهى وبين الكمال وشيخ الاسلام امتناع الانتقال فراجعهما ملاس ع

١٢

قوله لانه اى اجسم افعل من الجسامة فيكون قولنا هذا اجسم من ذلك انه اعظم مقدارا من الآخر لانه اعظم منه فى كونه جسما والبحث فى الثانى دون الاول والدليل المذكور يستلزم الاول دون الثانى فلا يتم التقريب لان المطلوب غير لازم من ذلك الدليل وما هو لازم غير مطلوب

ملا الياس

٩

قوله وليس هذا نزاعا لفظيا اقول اى ليس النزاع المذكور بين القائلين بان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى نزاعا لفظيا وهو ان يكون مراد كل واحد من الخصم عين مراد الآخر كما قال المتكلمون القرآن غير مخلوق اى غير حادث واراد به الكلام النفسى القائم بذات البارى تعالى والمعتزلة قالوا انه مخلوق اى حادث واراد به الكلام اللفظى المؤلف من الحروف وهذا النزاع انما يكون فى اللفظ دون المعنى لان المتكلمين قائلون بان الكلام اللفظى حادث مخلوق والمعتزلة قائلون بان الكلام النفسى غير مخلوق وغير حادث والنزاع المعنوى هو الذى يكون فى المعنى كما قال المتكلمون العالم الذى هو عبارة عما سوى الله حادث وزعم الفلاسفة انه ليس بحادث يجمع اجزاءه فان هذا نزاع معنوى اقول اختلف العلماء فى ان الجسم البسيط الذى يتالف من اجسام مختلفة بخفائق كالماء والارض والهواء والنار هل هو مركب من اجزاء لا تتجزى او مركب من الهيولى والصورتين الجسمية والنوعية فذهب المتكلمون الى الاول وذهب الحكماء الى الثانى فان الجسم المذكور البسيط اما ان تكون انقسامات الممكنة فيه حاصلة فيه بالفعل او كانت متصلة وحدة فى نفس الامر كما هى متصلة وحدة عند الحس وراى العين وعلى التقديرين اما ان تكون اجزاءه متناهية او لا تكون كذلك فالاول وهو ان يكون له اجزاء متناهية بالفعل مذهب جمهور المتكلمين والثانى وهو ان يكون له اجزاء بالفعل غير متناهية مذهب النظار والثالث وهو ان لا يكون له اجزاء بالفعل بل اجزاء بالقوة مذهب والرابع وهو ان لا يكون له اجزاء بالفعل بل اجزاء بالقوة غير متناهية مذهب الحكماء وكل واحدة من هذه الطوائف ودلائل مذكورة فى موضعها الذى هو الكتب المطولات فان قيل ما الفرق بين الانقسام الفعلى والوهمى والفرضى قلنا الاول هو الذى اجزاؤه بالفعل وتنفصل بعضها عن بعض آخر والانقسام الوهمى هو الذى يثبته الوهم وهو منتهى لان الوهم قوة جسمانية ولا شئ من القوة الجسمانية بقادر على الافعال الغير المتناهية والانقسام الفرضى هو الذى يثبته العقل وهى غير متناهية لان العقل مجرد عن المادة والقوة المجردة من المادة تقدر على الافعال الغير المتناهية قرجه

عنه بخلاف وجود الجسم فی الحیز فان وجوده فی نفسه امر
ای بالنقل — عطف علی وجوده ه — ایها ولاجل وجوده فی نفسه امر ووجوده فی الحیز امر آخر بالنقل ا
ووجوده فی الحیز امر آخر ولهذا ینتقل عنه وعند الفلاسفة معنی
ای الجسم ه — عطف علی امر نهوس فیس عطف شیئین بحرف واحد علی معمول عامل واحد
قیام الشیء بذاته استغناؤه عن محل یقومه ومعنی قیامه بشیء آخر
ای حالا ه — عطف علی قوله معنی قیام الشیء ه — ای محلا ه
اختصاصه به بحیث یصیر الاول نعتا والثانی منعوتا سواء کان
ای او لا یکون متحیزا ه — بین العقول والنفوس ه — عن المادة
متحیزا کما فی سواد الجسم اولا کما فی صفات الباری والمجردات
فانه متحیز بواسطة الجسم فان الجسم متحیز فی المحل وهو حال فی الجسم ملا
وهو ای حاله قیام بذاته من العالم (اما مرکب) من جزئین فصاعدا
وهو الاشاعرة وبعض المعتزلة — علة للزوم المستفاد من لابد ه
وهو الجسم) وعند البعض لابد من ثلثة اجزاء لتحقق الابعاد
تقبیر للابعاد الثلثة ه — ای من المعتزلة وهو الجبائی واتباعه منهم ه
الثلثة اعنی الطول والعرض والعمق وعند البعض من ثمانیة اجزاء
ای الابعاد الثلثة ه — بالاضافة علی فاعلة بمعنی اللام ه — ای لابد من ثمانیة
لتحقق تقاطع الابعاد علی زوایا قائمة ولیس هذا نزاعا لفظیا
خبر بعد خبر لیس او حال ه — متعلق بید فع ویبان له ه — ای هذا الاختلاف بینهم
راجعا الی الاصطلاح حتی یدفع بان لکل احد ان یصطلح علی ما یشاء
یعنی النزاع معنوی لا لفظی ه — ای بازاء ذلک المعنی ه
بل هو نزاع فی ان المعنی الذی وضع لفظ الجسم بازائه هل یکفی
قال القوم فیه انه یجوز ان یکون مجرد التراکب بعد ان یکون الجسم کما فیاء ترکیبه کما کانیا
فیه التراکب من جزئین ام لا احتج الاولون بانه یقال لاحد
ای علی احد الجسمین ه — ای ام لا یکفی ه — وهم القائلون بان الجزئین علی الاقل یکونان
الجسمین اذا زید علیه جزء واحد انه الجسم من الآخر فلولا ان
ای المرکبین من الجزئین قال العصام یعنی المساویین ملا — ای ازید من الجسم الآخر ه
مجرد التراکب کاف فی الجسمیة لما صار مجرد زیادة الجزء
بین الجزئین — ای زیدیل الآخرین بحث وفساد ه
ازید فی الجسمیة وفیه نظر لانه افعل من الجسامة بمعنی الضخامة

١ قال العصام لم یذکر انه یقال معنی قیامه بذاته عند المتکلمین کما یقال معنی قیام العرض بالمحل عندهم بخلاف معناه عند المتکلمین فانه معنی قیام الواجب والممکن بذاته انتهی ملخصا

٢ قوله استغناؤه قال سیخ الاسلام مع الفارق لان عند المتکلمین الغنی اعم من ان یکون عن محل یقومه او عن غیر متحیز کالجسم کما فی العصام سواء کان متحیزا کما فی الجواهر او غیر متحیز کما فی الاعراض عندهم وعند الفلاسفة الغنی عن المحل یقومه یشمل الجواهر والنفوس والعقول وهو جوهر متحیز او غیر متحیز کما فی العصام انتهی

٣ ای الصفات السلبیة لا الحقیقیة لانهم لا یقولون بها والفرق بین قیام الشیء بذاته عند المتکلمین وبینه عند الفلاسفة ان قیام الشیء بذاته عند المتکلمین اخص منه عند الفلاسفة فان القائم بذاته عند المتکلمین لابد وان یکون متحیزا فلا یتناول بذاته تعالی والعقول والنفوس المجردة عن المادة واما تعریف العرض عند المتکلمین فلا یتناول صفات الله تعالی فانها قائمة بذاته تعالی مع امتناع تحیزه وتعریف الفلاسفة یتناولها لانهم لم یشترطوا التحیز فی التعریف فعلم من هذا ان صفات الباری تعالی لیست بجواهر ولا باعراض عند المتکلمین لانها لیست متحیزة بنفسها ولا تحیزه تابع لتحیز شیء آخر فتکون واسطة رمضان

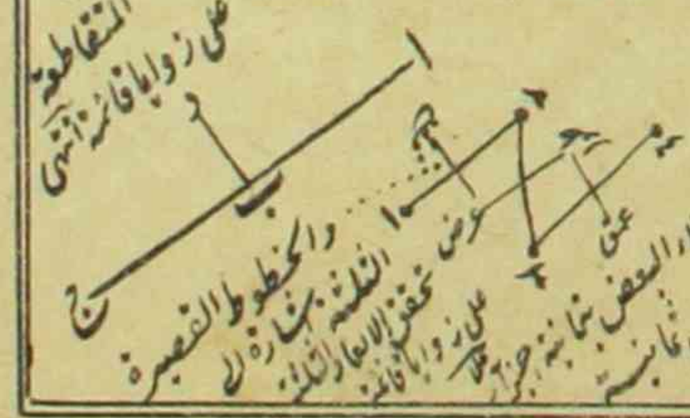
٤ قال العصام اشارة الی ان الضمیر الی الاعیان والتذکیر الی انه مذکر فی المعنی واشار فیه الی توجیه آخر لکلمة ما فی تعریف الاعیان وهو جعله عبارة عن جزء العالم والمراد بالجزء فی قوله اما مرکب من جزئین الجزء الذی لا یتجزی ملخص

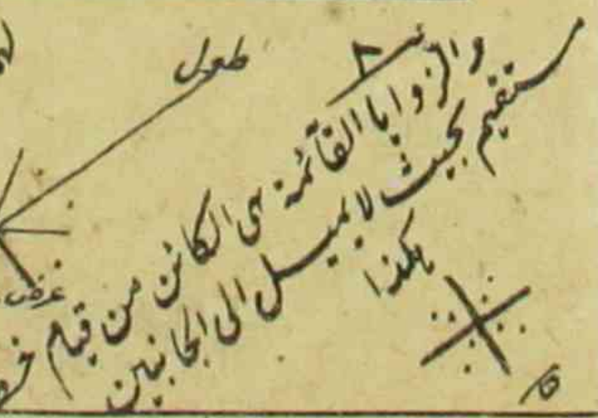
٥ ومن هذا ظهر ان الجسم هو ما یقبل القسمة واقله من جوهرین فردین وهو مذهب الاشاعرة ایضا وقالت المعتزلة وبعض منا بخنا من الحنفیة هو ما له ابعاد ثلثة طول وعرض وعمق قبل والاصل عندهم انهم یسمون الجزء الذی لا یتجزی نقطة ثم ترکبت من جنبها حدث هناک طول ویسمی خطا واذا ترکبت من الجانب الآخر اجتمع الطول والعرض ویسمی سطحا ثم اذا ترکبت من اعلاها او سفلها مثل ذلک حصل هنا عمق ایضا فحینئذ یسمونه جسما

شرح عمدة

٦ قوله لتحقق الابعاد الثلثة قال فره کمال وهو ماخوذ من شرح المواقف فلنتم الجزء الاول آ والجزء الثانی ب والجزء الثالث ج والجزء الرابع د ولنضع آ فی موضع ثم ب یجب ان ثم ج یجب ب ثم د فوق ب فهنا ثلثة ابعاد متقاطعة علی زوایا قائمة البعد الاول مجموع اب والبعد الثانی مجموع ج ب والبعد الثالث مجموع د ب فکل بعد مرکب من جزئین والجزء الثانی وهو ب جزء مشترک بین الابعاد الثلثة

٧ فان قیل ما وجه تخصیص هذه الاشیاء بالذکر مع ان الشیء بثمانیة اجزاء قلت لا یمکن ان یتحقق تقاطع الابعاد باقل من ثمانیة ولا یمکن تحقق تقاطع اجزاء الابعاد الثلثة علی زوایا قائمة باقل من ثمانیة لان حصول اربعة اجزاء علی ضرورة تقاطع خطین علی زوایا قائمة فاذا جعل لها عمق تضاعف تلک الاجزاء هکذا





وعظم المقدار يقابل جسم الشيء اي عظم فهو جسم وجسام بالضم

والكلام في الجسم الذي هو اسم لاصفة (او غير مركب كالجوهر) يعني

العين الذي لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا (وهو الجزء

الذي لا يتجزى) ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع عليه

بان ما لا يتركب لا ينحصر عقلا في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزى

بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة

ليتم ذلك وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد اعني الجزء الذي

لا يتجزى وتركب الجسم انما هو عندهم من الهيولى والصورة واقوى

ادلة اثبات الجزء انه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه

الا في جزء غير منقسم اذ لو ماسته بجزئين لكان فيها خط بالفعل

فلم تكن كرة حقيقة واشهرها عند المشايخ وجهان الاول انه لو كان

كل عين منقسما الى نهاية لم تكن الخردلة اصغر من الجبل لان كلا منهما

غير متناهي الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها

وذلك انما يتصور في المتناهي والثاني ان اجتماع اجزاء الجسم

ليس لذاته والا لما قبل الافتراق فالله تعالى قادر على ان يخلق فيه

قوله والكلام الواو حالية اي البحث في الجسم الذي هو بمعنى مجرد زيادة الجزء لا يفيد تحقق الجسمية بل يفيد كون الجسم موصوفا بالضخامة والمقصود ليس هذا ع عباس

قوله او غير مركب قال شيخ الاسلام فيه نظر لان الجوهر يتحيز لذاته عندهم لانه ان لم يقبل القسمة بوجه فهو الجوهر الفرد والا فهو الجوهر وهو على مذهب المتكلمين فان الجوهر يتحيز لذاته وان لم يقبل القسمة بوجه فهو الجوهر الفرد والا فهو الجسم وهو على مذهب الحكماء فانهم لما قسموا الجوهر غير المتحيز الى الهيولى والصورة وانما يطلب من المعلولات وانما وجد الجوهر الهيولى والصورة في الجسم والنفس والعقل وبناء عليه قسم الجوهر الى ان يكون حالا او محلا اولا فالاول النفس والثاني العقل وثانيا ان يكون حالا او لا محلا فالاول الصورة والثاني الهيولى والثالث الجسم وآرائهم المتعارفة في وجه الحصر فيها ان الجوهر اما ان يكون مركبا منها او لا يكون حالا ولا محلا فالاول الجسم والثاني ان يكون متعلقا بالبدن تعلق التدبير والتصرف اي لا قطعا لصفوه ولا كم الصوابية لان الانفكاك الفعلي بوجبا الانفصال الخارجي وبزول الاتصال الحقيقي وبستلزم الانفكاك ايضا فان كان بآلة نفاذة يسمى انقطاعا والا فانفكاكا والانفصال الفرضي وكذا الوهمي يوجب الفصالا في الخارج بل مجرد فرض شيء غير شيء عباس

قوله لا وهما قيل لعجز الواهمة عن تميز احد طرفيه عن الآخر لغاية الصغر قال العبري لعجز العقل عن تميز طرف منه عن طرف آخر وقيل لاستلزامه انقسام ما لا ينقسم في نفس الامر عباس

قوله احترازا عن ورود المنع اي منع حصر العين الغير المركب في الجوهر قال العصام على هذا ابطال لا وجه لهذا هنا ودون قوله وهو الجسم مع انه يتوجه عليه المنع باحتمال عين مركب من جوهرين مجردين يجاب بان هذا المنع اقوى لانه استند الى ما اثبت جمع من العقلاء بخلاف منع قوله وهو الجسم لانه يستند الى مجرد احتمال عقلي ويرد ان قوله كالجوهر ايضا ما يتجه عليه المنع لانه مما استدل على بطلانه الآن فيقال اورده صورة المثال الذي لا مناقشة فيه للمحصلين عباس

عرف بعض الحكماء الهيولى بانه جوهر في الجسم قابل لما يعرض من الاتصال والانفصال ومحل الصورة الجسمية والنوعية قال شيخ الاسلام الهيولى لفظ يوناني معناه الاصل والمادة وقيل جوهر يحصل الجسم بالقوة والصورة جوهر يحصل به الجسم بالفعل قال الاصفهاني الهيولى جوهر يكون محلا لجوهر آخر والصورة يكون حالا لجوهر آخر والنفس جوهر ليس بمحل ولا حال ولا مركب منهما متعلق بالجسم تعلق التدبير عباس

قوله والصورة وان كان واحد منها جوهر غير مركب مع انه ليس من الجزء الذي لا يتجزى وابطال الجميع بالتغيير الذي للجوهر فان ابطال الهيولى والصورة بالعين والنفوس والعقول بالانقسام

عباس

قوله والعقول اي العشرة والنفوس المجردة قال العصام فيه انه لا يلزم من ثبوت العقول والنفوس المجردة حصر العين الغير المركب في الجوهر آذ العين هو المتحيز بالاصالة وكيف يثبت العقول والنفوس بملكية كانت او انسانية منجيز ان قال الفاضل احمد والنفوس بملكية كانت او انسانية والانكاء متعلقة بالعقول وان قيد المجردة بالتصرف لا يحل الاشكال كما لا يخفى ان قيد المجردة بالتصرف يخرج النفس والعقل كما ان النفس هو ان جنس الحلول والتصرف منتفيا من هذه الحيثية لهما كما ان النفس مجردة عن المادة من حيث الحلول منتفيا من هذه الحيثية لهما بالفعل فانه ليس لهما تعلق بالمادة بالفعل كما انها كذا متعلقة بها من حيث التدبير والتصرف لا يحل الاشكال نعم لو قيد المجردة بالتصرف بالفعل لحل الاشكال لكن يخرج حينئذ النفس والعقل عن المجردة بالفعل فانه ليس لهما تعلق بالفعل بالمادة بالفعل تأمل عباس

قوله والعقول اي العشرة والنفوس المجردة قال العصام فيه انه لا يلزم من ثبوت العقول والنفوس المجردة حصر العين الغير المركب في الجوهر آذ العين هو المتحيز بالاصالة وكيف يثبت العقول والنفوس بملكية كانت او انسانية منجيز ان قال الفاضل احمد والنفوس بملكية كانت او انسانية والانكاء متعلقة بالعقول وان قيد المجردة بالتصرف لا يحل الاشكال كما لا يخفى ان قيد المجردة بالتصرف يخرج النفس والعقل كما ان النفس هو ان جنس الحلول والتصرف منتفيا من هذه الحيثية لهما كما ان النفس مجردة عن المادة من حيث الحلول منتفيا من هذه الحيثية لهما بالفعل فانه ليس لهما تعلق بالمادة بالفعل كما انها كذا متعلقة بها من حيث التدبير والتصرف لا يحل الاشكال نعم لو قيد المجردة بالتصرف بالفعل لحل الاشكال لكن يخرج حينئذ النفس والعقل عن المجردة بالفعل فانه ليس لهما تعلق بالمادة بالفعل تأمل عباس

جواب سؤال وهو ان يقال لم قال المص كالجوهر الذي لا يتجزى مع ان هذا اخصر فاجاب بقوله ولم يقل عباس

اي من الابدان كالنفس والعقل بكونها غير منحيز بن لان كل منحيز مركب من الهيولى والصورة عباس

والسطح والنقطة والخط اعراض عند الحكماء وجواهر عند طائفة من المتكلمين تأمل اي اصلا والا لزم خلف مقتضى الذات عنها وانفكاك المعلول عن العلة انه عباس

متمم ٢ والصورة تؤدي الى قدم العالم وتفي حشر الاجساد والثالث
في بيان اصول الهندسة المؤدية الى حركة الحموت وامتناع الخرق و
الالتيام عليها اما الاول فلان القول بثبوت الجوهر الفرد وهو القول بحدوثه
المستلزم لكون الصانع فاعلا بالاختيار لانا بالايجاب لما ثبت ان الجوهر
منحيز وكل منحيز حادث فالجوهر حادث وكل حادث مستند الى الفاعل
بالاختيار فثبت ان الجوهر مستند الى الفاعل المختار واما الثاني فلان
الهيولى التي هي المادة القديمة عندهم بناء على انها لو لم تكن قديمة لا
حتاجت الى مادة لما تقرر عندهم من ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة
فيلزم التسلسل وهو محال فثبت انها قديمة والمادة لا تخلو عن الصورتين
اي الجسمية والنوعية لما تقرر في موضعه فيلزم قدم الجسم المستلزم
لقدم العالم لكونه موجبا بالذات وكون حشر الاجساد ممتنعا لكونه مبنيا
على عدمها المنافي لقدم العالم واما الثالث فلان اصول الهندسة
مبنية على نفي الجوهر الفرد ولنذكر هذه منها انه يمكن لنا ان نعمل على كل
خط شيئا مثلثا متساوي الاضلاع ولا يتصور ذلك في الخط المركب
من الجزئين الا بان يقع على ملتقى الجزئين فيوجب انقسام الثلثة
المنافي لثبوت الجوهر الفرد ومنها ان كل زاوية قائمة او منها ان حركة
مستديرة فيستحيل ان يكون مبدأ او موضح

١٣ قوله لم تكن كرة حقيقية والقائل ان يمنع امكان وضع الكرة الحقيقية على
السطح المستوي لانه يستلزم ثبوت الجزء والجزء محال ويورد منوعا
بمثله منع امكان الكرة الحقيقية ومنع امكان السطح المستوي ومنع وجود
موضع التماس ودفعت والدفاع لا يخفى عصام ملخص

١٤ قوله واشهرها اي اشهر الوجوه عند المشايخ اي عند مشايخ الحنفية وجها
قال العصام فيه مسامحة اذ ليس كل من الوجهين اشهر الوجوه فاعرفه
قال البقاعي هذان الوجهان ضعيفان جدا ولذا لم يعرج عليهما مشايخ
الاشعرية ملخص

١٥ يرد عليه ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد اكثر مما يعد
العشرة منها وكذا المعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته تعالى

حاشية

١٦ قوله ليس لذاته لان الاجتماع لو كان لذاته استحال انفكاك الاجزاء من لوازمه
ولازم الذات لا ينفك عن الذات لان ما بالذات لا يزول بالغير فيمتنع
الافتراق فلا يكون مقدورا لله تعالى واللازم الذي هو عدم قبول
الافتراق باطل لانه قابل له وكذا الملزوم وهو كون اجتماع اجزاء الجسم
لذاته حاشيه ملا الياس

١٧ قوله فالله اي واذا كان لم يكن اجتماع اجزاء الجسم لذاته وقابل
للافتراق كان الله تعالى قادرا على خلق الافتراق الى الجزء الذي
لا يتجزى وهو المطلوب ملخص

١١ قوله حقيقية المراد بها ان لا تكون كروية بحسب الحس فقط بل يكون
كذلك في حد ذاته قال صلاح الدين الكرة الحقيقية هي التي لا يمكن ان يقع
فيها خط مستقيم والسطح الحقيقي هو الذي ليس فيه ارتفاع وانخفاض
ويمكن ان يفرض فيه خط مستقيم في الجهتين السطح له طول وعرض
ملخص

١٢ قوله لا يتجزء قال شيخ الاسلام وهو اما جوهر وهو المطلوب او عرض
فينتقر الى جوهر يحل فيه بالذات ان لم يجوز قيام العرض بالعرض او
الواسطة ان جوزناه وذلك الجوهر يمتنع انقسامه والا لزم انقسام
النقطة ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل فاما ما كان يثبت جوهر
لا يقبل الانقسام وهو المطلوب ملا الياس

١٢ قوله لا يتجزء غير منقسم اذ لو تماسته بجزئين لكان فيها خط بالفعل فلم تكن
كرة حقيقية اي لم تكن الكرة كرة حقيقية قوله لكان فيها خط بالفعل
اي خط مستقيم لان الخط المستدير حاصل فيها نقطة تحمون الخطوط منها
في جميع الجوانب بالفعل عند المتكلمين وبالقوة عند الحكما ومعنى الكرة
جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة تكون الخطوط منها في جميع
الجوانب متساوية والسطح الحقيقي هو الذي له طول وعرض فقط
والخط هو الذي له طول فقط اعلم ان السطح والنقطة والخط
اعراض غير مستقلة بالوجود على مذهب الحكماء لانها نهايات واطراف
للمقادير عندهم فان النقطة عندهم نهاية الخط وهو نهاية السطح
وهو نهاية الجسم التعليمي ويسمى تعليميا اذ يبحث عنه في العلوم التعليمية
اي الرياضية منسوبا الى التعليم فانهم كانوا يبتدؤن بها في تعليمهم
لانها اسهل وادلها بقينية تفيد النفس ملكة ان لا تقنع دونها
وعرفوه بانه كم قابل للابعاد الثلثة على الزوايا القائمة واما المتكلمون
فقد اثبت طائفة منهم خطا وسطحا مستقلين حيث ذهبوا الى ان
الجوهر الفرد يتالف في الطول فيحصل منها خط والخطوط تتالف في العرض
فيحصل السطح والسطوح تتالف في العمق فيحصل في الجسم والخط
والسطح على مذهب المتكلمين جوهران لا محالة لان المتالف من الجوهر
لا يكون عرضا واما النقطة المستقلة فان قالوا بها فهو الجوهر الفرد
لا غير اذ لا يفهم من النقطة المستقلة الا ذو وضع غير منقسم وهذا بعينه
هو الجوهر الفرد فنقول في اثبات الجوهر الفرد ان النقطة الموجودة
وهي لا تقبل القسمة بالاتفاق فان كانت جوهرا كما هو مذهب
المتكلمين حصل المطلوب وهو وجود الجوهر الفرد وان كانت غير جوهر
لم ينقسم محلها اذ لو انقسم محلها لزم انقسام النقطة لان انقسام
المحل يوجب انقسام الحال فيه لكن انقسام النقطة محال فيكون انقسام
محلها كذلك ومحلها جوهر فرد وهو المدعى رمضان احمدي عب

١١ قوله باعتبار لا باعتبار الاجزاء وقلته وكثرته لان تاليف الجسم عندهم من الهيولى والصورة ملاس

١٢ قوله والافتراق ممكن اى ولا يلزم قدرة الله تعالى بالتجزئة بجواز ان يكون الانقسام الفرضى ممكنا فيه وان كان الانقسام الفعلى ممتنعا فلا يقع التجزئة الفعلية بالقدرة محى الدين

١٣ قوله واما ادلة النفى ايضا اى كادلة الاثبات قال شيخ الاسلام هى كثيرة منها قول النافين ان كل متحيز بالذات فيمنة غير شماله ووجه الضوء المقابل للشمس غير وجه المظلم الذى لا يقابلها فيجب ان يكون منقسما ووجه ضعفه ان اللازم تعدد الاطراف ويجوز ان يكون لشئ واحد غير منقسم فى ذاته اطراف هى اعراض حالة فيه ومنها قولهم لو تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى لم يكن بد من ان يكون مجتمعة مرتبة مثلا صفة ولا شك ان الواقع فى الوسط منها يجب الطرفين عن التماس فيكون ما به تماس احد الطرفين غير ما به تماس الآخر فيلزم الانقسام ووجه ضعفه انما تمنع الملاقات بينهما بذواتها الجوهرية وانما هى باعراض اذ لكل جزء نهايتان يكون بهما التلاقى ملا الياس

١٤ قوله ولهذا اى قال العصام نتجه على قوله ولهذا ان ضعف ادلة الاثبات وعدم خلو ادلة النفى عن ضعف لا يوجب التوقف فلان ما قل ضعفه يترجح ولك ان تقول فى قوله مال تعرض بان التوقف لهذا اميل عن الطريق المستقيم ملا الياس

١٥ قوله الى الوقف لان ادلة المتكلمين تمنع التجزى بالفعل وادلة الحكماء الحكماء تثبت التجزى بالقوة ولا مخالفة بين الطائفتين فلهذا اختار التوقف فريمى

١٦ قوله فلنا اى لما كانت ادلة الجزء كلها ضعيفة لم تثبت الجزء فلم يحصل النجاة قلنا بل تحصل النجاة ابطال ادلة النفى قطعيا على ان القول بالاجسام الصغار كما قال ذى مقراطيس يكفى لنا فى النجاة عن ظلماتهم فره كمال

فان قلت صح

١٧ قوله نفى حشر الاجساد اى الجسمانى فقط الثابت عند جمهور المسلمين لان الروح عندهم سار فى البدن كسريان النار فى الفحم والماء فى الورد ملاس

١٨ قوله وكثير من اصول الهندسة المبنى عليها اى على اصول الهندسة دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام عليها اى بيان النجاة باثبات الجزء الذى لا يتجزى عن كثير من اصول الهندسة وهو علم يبحث فيه عن احوال مقدار العالم فان كثيرا من اصولها مبنى على ثبوت الكم المنفصل الموقوف على ثبوت الهيولى والصورة فانه لو لم يثبت الهيولى والصورة لزم الجزء الذى لا يتجزى فلا يوجد الكم المنفصل فعند اثبات الجزء الذى لا يتجزى لا يثبت الهيولى والصورة والكم المنفصل فيبطل كثير من اصول الهندسة كدوام حركة الافلاك وامتناع الخرق والالتيام المؤديين الى ان يكون العالم متناهيا وحينئذ لا فائدة فى الوعد والوعيد واتيان الانبياء لعدم القيمة وعدم قدرة العالم ويلزم تكذيب الانبياء والرسل ومن اصول الهندسة ان كان خط يمكن تنصيفه فلو تركب من الاجزاء لزم تنصيف الجزء فى الخط المؤلف من الاجزاء الوتر

رمضان افندى

١٢ قوله والافتراق ممكن اى ولا يلزم قدرة الله تعالى بالتجزئة بجواز ان يكون الانقسام الفرضى ممكنا فيه وان كان الانقسام الفعلى ممتنعا فلا يقع التجزئة الفعلية بالقدرة محى الدين

١٤ قوله ولهذا اى قال العصام نتجه على قوله ولهذا ان ضعف ادلة الاثبات وعدم خلو ادلة النفى عن ضعف لا يوجب التوقف فلان ما قل ضعفه يترجح ولك ان تقول فى قوله مال تعرض بان التوقف لهذا اميل عن الطريق المستقيم ملا الياس

١٥ قوله الى الوقف لان ادلة المتكلمين تمنع التجزى بالفعل وادلة الحكماء الحكماء تثبت التجزى بالقوة ولا مخالفة بين الطائفتين فلهذا اختار التوقف فريمى

١٧ قوله نفى حشر الاجساد اى الجسمانى فقط الثابت عند جمهور المسلمين لان الروح عندهم سار فى البدن كسريان النار فى الفحم والماء فى الورد ملاس

١٧ يعنى ان حشر الاجساد انما يكون فى الآخرة فبنا فيه استمرار النبوة وبقاؤه ابدا وذلك لان الهيولى عندهم قديم اذ لو كانت حادثة لاحتاجت الى هيولى اخرى لان كل حادث مسبوق بمادة عندهم واذا كانت قديمة فهى باقية ابدا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه كما هو واذا كانت باقية ابدا لا يتصور فيه حشر الاجساد ش ٩٢ قدمه

فيه افتراقا الى الجزء الذى لا يتجزى لان الجزء الذى نتازعنا فيه
ان امكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وان لم
يمكن افتراقه ثبت المدعى والكل ضعيف اما الاول فلانه انما
يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها
في المحل ليس الحلول السرياني حتى يلزم من عدم انقسامها عدم
انقسام المحل واما الثاني والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون
بان الجسم متالف من الاجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل
يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع
الاجزاء اصلا وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به
والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء واما ادلة النفي
ايضا فلا تخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازي في هذه
المسئلة الى الوقف فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا
نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة
مثل اثبات الصانع والصورة الماضي الى قدم العالم ونفي حشر
الاجساد وكثير من اصول الهندسة المبني عليها دوام حركة

بل بقبر
ممتنع
والله تعالى
ليس
بقادر
على الممتنع
وهو
المطلوب

ثم
اى الوهمية
اذ النقطة
هى نهاية
الخط فلا توجد
بالفعل
في المحيط
الكرة
ولا في
السطح
المستوى

ثم
ممنوع
للمقدمة
الاولى
من الثانى

ثم قوله
قلنا دون
قوله
فيه نجاة
تنبيه على
ان الثمرة
للمتكلمين
لا للحكماء

ثم
اى الخلاف
في الاثبات
والنفي بين
المتكلمين
والحكماء

---

١ قوله ان النقطة مطلقا وهى الخ اى سواء كانت في الكف او في غيره
قوله عدم عدم الكف اى الكف الذى يمكن تفريقه
قوله بل لابد من ان يكون على الكف الخ اى الكف الذى يمكن تفريقه
قوله لانا اذا فرضنا الخ اى فرضا ممكنا
قوله كان النفاء محالا اى الفرض محالا
قوله فالحكم بالبقاء ممتنع اى الحكم بالبقاء ممتنع
قوله قلنا لا نسلم الخ اى لا نسلم ان النقطة لا تتجزى
قوله قال العمال الخ اى قال العمال في الجواب
قوله ان قلت الخ اى ان قلت ان النقطة لا تتجزى
قوله قلت الخ اى قلت ان النقطة لا تتجزى
قوله كما ان النقطة الخ اى كما ان النقطة لا تتجزى
قوله فيها اى في النقطة
قوله عند الحكيم اى عند الحكيم الذى لا يتجزى
قوله لان نهايتها اى نهاية الخط
قوله نهاية الخ اى نهاية لا تتجزى
قوله فيها اى في النقطة
قوله لا تتجزى اى لا تتجزى نهايتها
قوله على ثبوت الخ اى على ثبوت الجزء الذى لا يتجزى
قوله لا تتجزى اى لا تتجزى نهايتها
قوله على السطح اى على السطح الذى لا يتجزى
قوله على ثبوت الخ اى على ثبوت الجزء الذى لا يتجزى
قوله لا وجود الخ اى لا وجود لها
قوله لا بد له من محل اى لا بد للجزء من محل
قوله لا وجود الخ اى لا وجود للنقطة
قوله والمطلوب ثبوت الجزء اى الجزء الذى لا يتجزى
قوله لا النقطة اى لا ثبوت النقطة
قوله وهو للاستدلال اى قوله لا ثبوت النقطة
قوله من انها اى من ان النقطة
قوله فالحكم بثبوت النقطة اى فالحكم بثبوت الجزء الذى لا يتجزى
قوله وانا اعرض اى وانا اعرض عن الجواب
قوله غير منقسم اى غير منقسم الى الجزء الذى لا يتجزى

٢ قوله من عدم انقسامها اى النقطة فانها نهاية الخط
ونهاية الشئ لا يدخل في الشئ فلا تدخل النقطة في المحل
الخ

٣ قوله عدم انقسام المحل الذى حلت النقطة لانها عرض
عندهم لا بد لها من محل لصدق التعريف على المحل فعلى هذا
لا يكون ثبوت النقطة مستلزما للجزء المتنازع فيه كما ان
الدليل لا يدل على ثبوت الجزء بل يدل على ثبوت النقطة
الخ

٤ وهو الذى يلزم من الاشارة الى احدهما الاشارة الى
الآخر كسريان ماء الورد في الورد وحلول الدهن في اللبن
والبياض في الجسم وكذا الروح في البدن محى الدين

٥ قوله واما الثاني والثالث الى قوله واما العظم والصغر باعتبار
المقدار القائم به حاصل الاول ان الفلاسفة لا يقولون
باجتماع الجسم وتالفه من اجزاء بالفعل حتى يلزم ما ذكروه
من ان اجتماع اجزاء الجسم ليس بمحال وحاصل الثاني ان
يقال ان غاية ما فلتم انهما متساويان في انقسامها الى اجزاء
غير متناهية العدد وليس بمحال وانما المحال استواء مقدارهما
وهو غير لازم ورد هذا الاشكال في شرح المقاصد حيث
قال اجيب بان الاستواء في الاجزاء مستلزم للاستواء في
المقدار ضرورة ان تفاوت المقادير انما هو بتفاوت الاجزاء
بمعنى ان ما يكون مقداره اعظم يكون اجزاؤه اكثر وما لا يكون
اجزاؤه اكثر لا يكون مقداره اعظم فقوله فلان الفلاسفة
الى قوله ليس اجتماع الاجزاء اصلا جواب عن الاستدلال
الثاني وقوله وانما العظم والصغر عن الاستدلال الاول
قدتى

٦ هذا جواب عن الاستدلال الثاني حاصله ان الفلاسفة لا
يقولون باجتماع الجسم وتالفه من اجزاء بالفعل حتى يلزم
ما ذكروه من ان اجتماع الجسم ليس لذاته ملاس

٧ قوله بالفعل
وهو الذى يمكن تميز
اجزاء بعضها عن بعض
لان
حال التركيب لا يبقى على ما بنيت
ولا آثار على ناريته وآلا لزم منه احتراق الخ
وكذا الهواء والتراب لا يبقيان على حقيقتهما
بل ينقلبان الى حقيقة اخرى اه سامه

٨ قوله وانما العظم الخ جواب سؤال مقدر وهو
انه يقال اذا لم يكن فيه اجتماع اجزاء اصلا
فينبغي ان لا تتفاوت الاجسام في العظم
والصغر فقال وانما العظم الخ ملاس

٩ قال قره كمال هذا جواب عن الاستدلال الاول
وقال الفاضل احمد حاصل الجواب عن الدليل
الاول انا لا نسلم ان كلا من الجزء والجسم
غير متناهي الاجزاء بالفعل حتى يلزم ما ذكره
ولو سلم فلا نسلم ان العظم والصغر انما هو
بكثرة الاجزاء وبجواز ان يكون
قوله وانما العظم الخ اى باعتبار
صمم ٢٥

السنوات وامتناع الخرق والالتيام عليها (والعرض بالا يقوم
أي افتراقي الاجزاء وافتراقها تقسمه — أي على الاصول ح — أي ممكن ح
بذاته) بل بغيره بان يكون تابعا له في التحيز أو مختصا به اختصاص
أشارة الى مذهب المتكلمين قوشجي — اشارة الى مذهب الحكماء قوشجي
التناعت بالمنعوت على ما سبق لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون
اي عدم امكان تعقله بدون المحل ح — والا فلا يكون التعريف جامعا ملا
المحل على ما توهم فان ذلك انما يهوى بعض الاعراض (ويحدث
كالالوان والسنة والرطوبة والبيوسة — اذ لا يمكن تعقل امتداد ولون الا متحيز متلون بالسواد والبياض ح
في الاجسام والجواهر) قيل هو من تمام التعريف احترازا عن
مبنية أو قوله السواد وخيره ح — لان الله تعالى ليس بجسم ولا جوهر ح
صفات الله تعالى (كالالوان) اصولها قيل السواد والبياض
قال شيخ الاسلام اي من البياض والسواد والحمرة والخضرة على الثاني ملا
وقيل والحمرة والخضرة والصفرة ايضا والبواقي بالتركيب
جمع كيف ويراد به ما يكون هو او الحصول فيه والخبز والنواعه هذه الاربعة ح
والالوان) هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون (والطعوم
هي كيفية حاصلة في الكشيف غير ملائمة جدا منفعلة من الحرارة ملا — الاطعم منفعل منها
وانواعها تسعة وهي المرارة والحرافة والملوحة والحموضة
فالمرارة كيفية حاصلة في طبق غير ملائمة في القابلة منفعلة من الحرارة ملا — كيفية غير ملائمة جدا حاصلة في الجلدة حاصلة
والقبض والحلاوة والعفوصة والدسومة والتفاهة ويتركب منها
قال شيخ الاسلام هي التي تحدث في اللسان قبضا وتجعيدا يشبه بها العصير — كما في الفتح ح
انواع لا تحصى (والروائح) وانواعها كثيرة وليست لها اسماء
اي باعتبار الاضافة الى محل كرائحة المسك ح — لان عروضها بواسطة الامتزاج والتركيب
مخصوصة والظاهر ان ما عدا الالوان لا تعرض الا للاجسام
يشير ظاهر كلامه بان ما في الكتاب من قوله تحدث في الاجسام والجواهر غير ظاهر ملا
واذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام
اي اجسام وجواهر فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة
كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض

اي بهذا القيد يخرج عن التعريف صفات الله تعالى والا فيصدق عليها انها لا يقوم بذاتها ح

اي يكون الجوهر في حيز بحيث لا يمكن تخلف ثالث بينهما ملا

اي الكون الجوهر في حيزين بحيث يمكن تخلل ثالث بينهما ملا

قال الصلاح والتعلق من قال مبني الغير بالغير اثبات استحالة وجوده لا يمكن تعقله بدون المحل اراد به استحالة التعقل بدون المحل كما وقع في تعريف التوازن تقدم

لا يتصور تواطؤهم على الكذب اشارة الى تضعيفه لعدم الاحتياج اليه لخروج الصفات بكلمة ما آذ هي عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث ملا الناس

فيه بحث اذ صفات الله تعالى لا يصدق عليها تغير العرض لا على رأي المتكلمين آذ هي غير متحيزة لا بالذات ولا بالتبع ولا على رأي الفلاسفة آذ هي غير ذاته تعالى عندهم محي الدين

هذا عند المعتزلة على ما صرح به في شرح التجريد وعند البعض جميع الالوان اصول بمعنى انه لا يتوقف وجود لون منها على التركيب وان حصل بعضها بالتركيب ايضا مهر بادي

قال صلاح الدين لا يقال الكون المسمى بالوجود خارج عن هذه القسمة لان الكلام في الاكوان القائم بالموجود و الوجود ليس قائما بالموجود بل بالماهية من حيث هي انتهى ملا الناس

قوله والنواعها قال شيخ الاسلام اي الاصول وقال العصام اصول انواعها بقرينة قوله ويتركب منها انواع لا تحصى وقال الكمال انواع بسائطها تسعة انتهى قال شيخ الاسلام حاصله من ضرب احوال ثلثة للفاعل هي الحرارة والبرودة والاعتدال في اوائل ثلثة للقابل هي الكثافة واللطافة والاعتدال ملا

قوله والملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي المرارة والحرافة حاصلة في المعتدل منفعلة منها والعفوصة كيفية غير ملائمة جدا حاصلة في الكثيف منفعلة من البرودة والحموضة والقبض كيفية متوسطة غير ملائمة جدا حاصلة في الكثيف منفعلة منها ويفرق بينهما ان القبض يقبض ظاهر اللسان والعفص ظاهره وباطنه والحلاوة كيفية ملائمة جدا حاصلة في اللطيف منفعلة من المعتدل والدسومة كيفية متوسطة بين الحلاوة والتفاهة حاصلة في الكثيف منفعلة منها والتفاهة كيفية في المعتدل منفعلة والتفاهة كما يحدث للاطعمة بطول طبخها كما يحدث في الدسومة

قوله وليست لها اسماء مخصوصة الا باعتبار الاضافة الى محل كرائحة المسك ورائحة الطيب كما ذكرنا وهذا ظاهر على وصف العموم والا فالتاء في الاضافة الى محل يكون للتأنيث كما في رائحة الورد ورائحة الخل ورائحة الثفاح وفي الاضافة الى غير محل يكون للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الرائحة والنتانة بالفتح والضم وقد يكسر ويقال ريح طيب وريح منتن وريح الثفاح وريح الخل ورائحة حلو ورائحة حامضة ملا من الناس

قوله واذ تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض والاجسام والجواهر بالدليل الذي سيجيء في القسمة الثالثة من قسمة الحادث ملا

قال بعض الافاضل فی هذا المقام وکل ما جاز علیه العدم * علیه قطعا یستحیل القدم ای وکل الذی او کل شئ جاز علیه العدم یعنی الفناء وقوله علیه قطعا یستحیل القدم ای علی ما جاز علیه العدم یمتنع القدم جزما من غیر تردد وقد اشار المص الی قیاس ترکیبه هکذا العالم من عرشه لفرشه جائز علیه العدم وکل ما جاز علیه العدم یستحیل علیه القدم فینتج هذا القیاس ان العالم من عرشه لفرشه یستحیل علیه القدم فثبت حدوثه واذا ثبت حدوثه فلا بد له من محدث وهو المطلوب لان اصل الکلام فی النظر الموصل لمعرفة الله تعالی فطوی المص الصغری لفهمها من الاستدلال وذکر الکبری بقوله وکل ما جاز علیه العدم الخ والحاصل انک تثبت اولا حدوث الاعراض بمشاهدة تغیرها من عدم الی وجود وعکسه فتقول الاعراض نشاهد تغیرها من عدم الی وجود وعکسه وکل ما هو کذلک فهو حادث ینتج ان الاعراض حادثة ثم تثبت حدوث الاجرام واستحالة القدم علیها بملازمتها للاعراض الحادثة فتقول الاجرام ملازمة للاعراض الحادثة وکل ما کان کذلک فهو حادث ویستحیل علیه القدم فینتج ان الاجرام حادثة ویستحیل علیها القدم واعلم ان لهم ههنا مطالب سبعة نظمها بعضهم فی قوله زید مقام ما انتقل ما کمنا * ما انفکت الا عدم قدیم لاحنا فقوله زید رد لقول الفلاسفة لانسلم ثبوت زائد علی الاجرام حتی یصح الاستدلال به علی حدوث الاجرام ودلیل ثبوت الزائد الذی هو العرض المشاهد وقوله مقام بحذف الف ما للوزن رد لقولهم لانسلم عدم العرض لجواز انه یقوم بنفسه اذ لم یتصف به الجرم او انه لا یقوم بنفسه انه لا یعقل صفة من غیر موصوف فلا یعقل حرکة من غیر متحرک مثلا وقوله ما انتقل بسکون اللام للوزن رد لقولهم لانسلم عدم انتقال العرض لجواز انه ینتقل من جرم الی جرم آخر ودلیل انه لا ینتقل انه لو انتقل لکان بعد مفارقة الاول وقبل وصول الثانی قائما بنفسه وقد بطل قبل ذلک وقوله ما کمنا رد لقولهم لانسلم عدم العرض لجواز انه کمن فی الجرم فتکمن الحرکة فی الجرم اذ السکون مثلا ودلیل انه لا یکمن انه یلزم علیه جمع الضدین وهو باطل وقوله ما انفکت رد لقولهم لانسلم ملازمة الجرم للعرض لجواز ان ینفک عنه ودلیل انه لا ینفک عنه انه لا یعقل جرم خال عن حرکة ولا حرکة مثلا لاستحالة ارتفاع النقیضین وقوله لا عدم قدیم رد لقولهم لانسلم حدوث العرض لجواز ان یکون قدیما وینعدم ودلیل ان القدیم لا ینعدم ان القدیم لا یکون وجوده الا واجبا فلا یقبل العدم وقوله لا حنا منحت من قولنا لا حوادث لا اول لها وهو رد لقولهم لانسلم ان ملازمة الحادث حادث لجواز ان یکون الاعراض حوادث لا اول لها فیکون ملازمها قدیما ودلیل انه لا حوادث لا اول لها انه حیث کانت حوادث لزم ان یکون لها اول فیلزم

منهم ٢٥ من معلوم انه قد یمتنع العدم علیه وانما ذلک علی رأی الحکماء فان قلت صفات الله تعالی عندکم موجودة قدیمة یمتنع استنادها الیه تعالی بطریق الاختیار والا لم تکن قدیمة بل بطریق الایجاب قلنا التاثیر والتاثر انما یکون بین المتغایرین ولا تغایر ههنا علی ما سیأتی لهذا زیادة تحقیق رمضان افندی

٨

قوله الحرکة کونان یعنی الحرکة عبارة عن مجموع الکونین المتعاقبین قال شیخ الاسلام یرد علیه ان ما حدث فی مکان وانتقل الی آخر فی الآن الثالث یلزم ان یکون کونه فی الآن الثانی جزء من الحرکة والسکون معا وهو باطل فالوجه ما فی المواقف والمقاصد وغیرهما ان الحرکة کون اول فی حیز ثان والسکون کون ثان فی حیز اول بناء علی ما ذهب الیه المتکلمون من تجدد الاکوان وتشخصها بحسب الآنات ولو عبر بالحیز بدل المکان لکان احسن لیشمل الجوهر الفرد اذ المکان اخص من الحیز قوله فی مکان واحد فالسکون حصول ثان فی حیز اول والحرکة حصول اول بالنسبة الی حیز ثان فی حیز ثان ملا الیاس

٩

قوله فان قیل لم لا یجوز؟ حاصل هذا السؤال ان یقال سلمنا ان الجسم والجوهر لا یخلو عن الکون فی الحیز لکن لا نسلم ان ذلک الکون منحصر فی الکونین المذکورین وهما الکون المسبوق بکون فی ذلک الحیز بعینه والکون المسبوق بکون آخر فی حیز آخر بجواز ان لا یکون الکون مسبوقا بکون آخر اصلا لا فی ذلک الحیز ولا فی حیز آخر فلا یکون الجسم والجوهر متحرکا ولا ساکنا ولا یکون قولهم ان الاعیان لا تخلو عن الحرکة والسکون صادقا فلا تکون المقدمة الصغری ولا تتم الدلیل المذکور علی حدوث الاعیان رمضان

١٠

قوله کما لا یکون؟ مشعر بان توهم السکون فیه ابعد من توهم الحرکة ولیس کذلک بل الامر بالعکس اذ لا یحصل کونان فی آنین فی حیز واحد ولا متحرکا اذ لم یکن فی ذلک الحیز بعد ان کان فی حیز آخر ملا الیاس

١١

قوله لما فیه من تسلیم المدعی قال شیخ الاسلام ای وهو الحدوث وقال الکمال هو حدوث الجسم والجوهر وقال القرمی وهو حدوث الاعیان لانه ذکر فی المنع ان الحدوث ومنع کونه مسبوقا بکون آخر

ملا الیاس

علی قولهم حوادث لا اول لها التناقض وانما یبطله برهان القطع والتطبیق وهو مبسوط فی غیر هذا المحل وبهذه المطالب السبعة لا یعرفها الا الراسخون فی العلم قال السنوسی وبها ینجو المکلف من ابواب جهنم السبعة

تحفة المرید علی جوهرة التوحید للعلامة البیجوری رحمه الله

بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كما في الاضداد
عطف على قوله ببعضها انشاءة ... اللام متعلق ببناني وعلة له
ذلك فان العدم بناني العدم لان القديم ان كان واجبا لذاته
قال الشيخ الامام السكون قبل الضد والحركة قبل السكون والبياض قبل السواد والخلاء قبل الملاء وعكسه ممتنع
فظاهر والا لزم استناده اليه بطريق الايجاب اذ الصادر
اي استناد القديم لغيره لكونه مسبوقا بزمن الاخبار بزمن
عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة والممتنع
اي ممتنع قالله كمال اي لا يعرض له العدم اصلا يكون الممتنع الا لوجوب
الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة
اي واما حدوث الاعيان عطف على قوله فلانها لا تخلو واما الاعراض
واما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن
صغرى ح ... نتيجة ح اي الصغرى وهي قوله فلانها ح كبرى ح
الحوادث فهو حادث اما المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن
اي نتيجة ان الاعيان حادثة ح ... كبرى نتيجة ان الاعيان لا تخلو عن الحوادث ح صغرى ح
الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم الخلو عنهما فلان الجسم
اي عن الحصول في الحيز ح ... صغرى ح اي اما عدم خلو الاعيان عن عدم خلوها
والجواهر لا تخلو عن الكون في حيز فان كان مسبوقا بكون آخر في
هذا دليل الكبرى المنطوية وهي وكل كون ... حركة او سكون ح ... ملاس والسكون عن الحركة
ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك
قوله كونان متعاقبان لا معا يجتمعان في الوجود والكون في آنين متعاقبين حيز واحد ح
الحيز بل في حيز آخر فهو متحرك وبهذا المعنى قولهم الحركة كون ان
اي بل كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر ... ان لا كون ح ... اي والحصول ان ح
في آنين في مكانين والسكون كونان في آنين في مكان واحد
اي في زمانين ح ... اي الكون في الحيز ح ... اي لان ذلك الحيز بعينه زمانان في حيز آخر ح
فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما في آن
اي عن الحصول في الحيز ح ... صغرى ح ... اي اما عدم خلو الاعيان عن عدم خلوها
الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا قلنا هذا المنع لا
اي الجسم والجوهر ح ... هذا هو حدوث الجسم والجوهر ح
يضر لما فيه من تسليم المدعى على ان الكلام في الاجسام التي

١ قوله كما في الاضداد اي كما في بناء احد الضدين على الآخر
٢ اي وتعليم حدوث بعضها بالدليل وهو طريان العدم كما في الاضداد
٣ قوله لانه العدم الحدوث ضده وهو السكون بالدليل الذي هو الحركة فيكون
٤ قوله واما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
ملاس
٤ قبل جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم لا يجوز ان لا يكون
الاستناد اليه بطريق الايجاب بالقصد والاختيار فاجاب
بما تري وقيل تعليل لمعلول محذوف تقديره ان يقال لم
لا يجوز استناده اليه بطريق القصد والاختيار قلنا لا يجوز
ان يكون كذلك لان الصادر ٩ ملاس
٥ لا بالقصد والاختيار لان فعل الفاعل المختار مسبوق با
القصد والاختيار والارادة وكلما كان كذلك فهو مسبوق
بالغير وكل مسبوق بالغير حادث بالضرورة ملاس
٦ قوله فيكون حادثا بالضرورة لكونه مسبوقا بالقصد الى ايجاده
وهذا القصد انما يكون حال عدمه او حدوثه لا حال وجوده
لكونه قصدا الى تحصيل الحاصل ومنع الآمدي وقال لم لا يجوز
ان لا يكون السبق ذاتيا لا زمانيا م
٦ قوله بالضرورة اذ القصد الى ايجاد الموضوع ممتنع بديهة
واعترض عليه لجواز ان يكون تقدم القصد الكامل على الايجاد
كتقدم الايجاد على الموجود فانه يجب الذات لا الزمان فيجوز
مقارنته للوجود زمانا والحق هو المقصود الى ايجاد الموجود
بوجود حاصله
٧ قوله ضرورة امتناع قال قره كمال اي علة الغاية لان الاثر
الناشي عن شيء دون قصد واختيار من ذلك الشيء لا يكون
والا لكان علة لوجود الثاني وحينئذ فاما ان الاول موجود فالثاني
الثاني موجود لا يمكن تخلفه عنه ابدا فثبت ان القدم
ينافي العدم ملاس
٧ قيل انه ان اراد مطلق العلة فالمنع ظاهر وان اراد العلة
التامة بردان يقال لم لا يجوز ان يشترط الاسناد الى الموجب
القديم بامر عدمي كعدم حادث مثلا مهر بادي
٧ اتفق المتكلمون والحكماء على ان القديم لا يجوز ان يستند الى
الفاعل المختار لان صدوره عنه يكون مسبوقا بالقصد
والاختيار فيكون حادثا او بواسطة قديمة وآياما كان يمتنع عدمه لانه
بالذات بطريق الايجاب دون الاختيار وآياما كان مستند الى الواجب
وامتناع عدمه ظاهر واما واجب بالذات
فلو عدم لامكن عدمه لما كان من مقتضيات ذات الواجب وآنه محال
لزم من امكان عدمه امكان عدم الواجب وآنه
عن الواجب على تقدير حادث فلان لا يتوقف صدوره
محال فان قيل لم لا يجوز ان يتوقف صدوره
ح يكون حادثا وآنه كلام في القديم فان قيل
القديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا
فان امتناع الشيء لا بنافي امكانه الذاتي
لجواز ان لا يكون لذاته بل بغيره
الموجبة فعند المتكلمين لما كان الواجب
فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات جاز ان
لم يكن شيء من معلولاته
متمم

تعذدت فيه الاكوان وتجددت عليه الاعصار والازمان دائما
حدوثها فلأنهما من الاعراض وهي غير باقية وكان ماهية الحركة
لما فيها من انتقال من حال الى حال تقتضي المسبوقية بالغير
والازلية تنافيها وكان كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار
وكل سكون فهي جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة
بالضرورة وقد عرفت ان كل 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 وانه يمتنع وجود
ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا كالعقول والنفوس المجردة
التي يقول بها الفلاسفة والجواب ان المدعى حدوث ما
ثبت وجوده من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض
لان ادلة وجود المجردات غير تامة على ما بين في المطولات
الثاني ان ما ذكره لا يدل على حدوث جميع الاعراض او منها
ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده كالاعراض

فالاقتضاء ما هو من جنسها اعني تسبق بعض من الحركة
او حاصله حينئذ ان ماهية الحركة او الفرد المنتشر
من كل فرد منها يوجد ولا شك انه لا يلزم
من

الا حدوث الافراد دون حدوث مطلق الحركة والحال ان الكلام
فيه وقد يقال ان تسبق فرد منها على فرد الى غير النهاية
وكو على سبيل التعاقب باطل ببرهان التطبيق فلا بد
ان ينتهي الى فرد لا يكون مسبوقا بآخر فيلزم ح حدوث
المطلق وتمام المطلوب ملا الياس

٣

قوله والازلية تنافيها اى في المسبوقية بالغير المستلزم
للمسبوقية للعدم لان الازلية تقتضي عدم الاولية
والمسبوقية بالعدم تقتضي الاولية برد علي

٤

قوله فهي جائز الزوال فان قلت جوازه لا يستلزم وقوعه
فيجوز ان يوجد سكون مستمر قلت جوازه يستلزم
سبق العدم لان القدم بنافي العدم مطلقا اي جوازا
او وقوعا وبه يتم المقصود حمالي

٥

قوله لان كل جسم فهو قابل للحركة فاذا كان قابلا للحركة
جاز زوال السكون اذ هو جوهر متماثل في الحقيقة فيجوز
على كل منهما ما يجوز على الآخر من نوعه ولما حركت البعض جازت
على الكل فهو قابل للحركة بالضرورة فحركته لعدم السكون وهذا
تمامه جاز في حدوث الحركة ايضا ملا الياس

٦

قوله وههنا اى في مقام الاستدلال على حدوث العالم وقيل في
نفي دليل حدوث الاعيان والاعراض قال شيخ الاسلام تشنا اولها
من قوله والاعيان اجسام وجواهر وثانيها من قوله اما الاعراض
وثالثها من قوله في اثبات كبرى القياس لو ثبت في الازل لزم
ثبوت الحادث في الازل ورابعها من قوله في اثبات صغرى القياس
فلان الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز وقد بينها واجاب
عن كل واحد منها بما يحصل الغرض فجزاه الله تعالى خيرا ومحصل
السؤال في الثالث انا لا نسلم ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
كيف والحال ان الحركة المطلقة لا تخلو عن الحركات الجزئية الحادثة
مع ان

كالاعراض القائمة بالجسم من الاشكال والامتداد والالوان

... بداية الحقيقة جواب عن المنع بتغيير الدليل ... بيانية ... اى الطول والعرض والعمق ...

والجواب ان هذا غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان يستلزم

اى عدم دلالة ما ذكر على حدوث جميع الاعراض ... وهو حدوث جميع الاعراض ...

حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها الثالث ان الازل

اى الازل ... متعلق بالثالث فقوله في اثبات كبرى القياس لو ثبت في الازل محال

ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها

كان في احدام الحوادث ... اللام للعهد والتقدير الكلى الذى لا يخلو عن الحوادث ما عرف ...

وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار

كان في الموجودات القديمة ... نسبة بالسلب الى الله تعالى وصفاته او الازمان الفعل له تعالى ...

الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى

تقدير كون الازل عبارة عن الزمن الصحيح خلافا لمن يحمل الحركة كما ذكره في الحركة القطعية يقولون ... تعريف ...

ازلية الحركات الحادثة انه ما من حركة الا وقبلها حركة اخرى

كون معنى ازلية الحركات انه ما من حركة ... رد للحال ان الفلاسفة يسلمون انه ان كان ...

لا الى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وانهم يسلمون انه لا شئ

اى الكلام الواقع فيه ... فقط ... بالازلية وعدمها هو الحركة المطلقة او الحركة الجزئية

من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة او

اى بالوجود النفسى الاصلى ... بالوجود الذى هو في ضمن غيره ... اى في الحركة الجزئية

الجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور

... قوله فلان الجسم والجوهر لا يخلو ... ولا ينقض

قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات الرابع لو كان

... اى المطلق الازلى من كل جسم له جزئيات ... اى المطلق الباطنى ... اى جزئيات هذا المطلق ...

كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام لان الحيز هو السطح

... اى عند الفلاسفة ... اى الجزء الذى يلى المماس للحاوى

الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى والجواب

ان السطح المماس والمحوى اى الذى من شأنه ان يحويه ... باطل ...

ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ الموهوم الذى يشغله الجسم

اى تخالى عن قيام ... اى المفروض ... خصه بالذكر لان الكلام في ...

ويتفذ فيه ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان

اى الجسم

او تستمر وجوده في ازمنة غير متناهية في جانب الماضي

ولا ازلية بهذا المعنى للحوادث التي عرضت للجسم من الحركات

لانها مسبوقة بالعدم ولا دوام لوجوده فلا يلزم من ثبوت

الجسم في الازل ثبوت الحادث فيه فتدبر

٢

قوله بل هو عبارة عن عدم ؟ اى بالذات وبالزمان كالتفسير الثاني

ويمكن ان يحمل الاول على القدم الذاتي وهو الظاهر قبل

الازلية عبارة عن عدم البداية والابدية عبارة عن عدم

النهاية والسرمدية عبارة عنهما سلمه

٣

سند لمنع بطلان اللازم وقبل جواب سؤال مقدر تقديره لو كان

الازل عبارة الى آخر ما حور

٤

قوله وهذا هو مذهب ؟ سند لمنع بطلان اللازم اى لا نسلم

انها باطلة كيف وهذا هو مذهب الفلاسفة اشارة الى التفسير

ازلية الحركة فقط لا الى التفسير ين للازلية المطلقة والحاصل

منع لزوم ثبوت الحادث في الازل على تقدير وجود ما لا يخلو

عن الحوادث في الازل حاصله انه ان اريد بثبوت الحادث

في الازل ثبوت الفرد المعين بخصوصه فيه فالملازمة في حيز

المنع اذ الازل عبارة عن عدم الاولية وان اريد بثبوت

الحادث الغير المعين يعني الفرد المنتشر فالملازمة بينة

واستحالة اللازم ممنوع سلمه

٥

تلخيصه ان ماهية الحركة لو كانت قديمة اى موجودة في الازل

لزم ان يكون الشئ من جزئياتها ازليا اذ لا تحقق للكلي الا في

ضمن الجزئي لكن اللازم باطل بالاتفاق والملزوم مثله

سلمه الملس

٦

قوله الرابع انه ؟ قال الفرمي منشأ هذا قوله فلان الجسم والجوهر

لا يخلو ؟ يعني لو سلمنا ان دليلكم يقضي امتناع خلو الاعيان عن الحركة

او السكون لكن عندنا ما ينافيه وكيف وانه لو لم يكن عين ما خالية عن

الحركة او السكون لزم ان يكون كل عين في حيز لما ذكر في تعريفي

الحركة او السكون فيلزم ان لا تتناهى الاجسام لكن الدليل القاطع قام

على تناهيها الاجسام انتهى قيل

هذا وارد على قوله فلان الجسم ... وارادة عدم محض ... واجوبته سلمه الملس

الافلاك وشئ مما سوى الفلك وليس كذلك بل فيما ... المحيط بجسم آخر كالغضاء المشغول بالماء والهواء ونحو ذلك

وعلى هذا ... الجسم الموهوم ليس موجودة في الخارج بل هو شئ ... الكون فيه بانه موهوم لان الموجود ... مشغول بالممكن غير حال فيه ... قال العصام ...

والى ... ومحصوله انه علم ممكن الذات بعنوان ... والمجهول عينه فالتلازم ... اعلم ان في الجزء مذاهب ثلثة ...

ان المحدث لابد له من محدث ضرورة امتناع ترجح احد طرفي

اى من غير فاعل بحدثه الله

الممكن من غير مرجح ثبت ان له محدثا (والمحدث للعالم هو الله تعالى

جوابا لما قال صفة كاشفة ويجب ان يكون احترازا عن المعلول عند وجود العلة الكاملة منه

اى ان ذات الواجب الوجود الذى يكون وجوده عن ذاته بلا احتياج

اى لا في ذاته ولا في صفاته منه

الى شئ اصلا اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم

اى يكون محدثا ومبدأ له منه

يصلح ان يكون محدثا للعالم ومبدأ له والمفدر خلافه نتج ان العالم

اى حادثة ودليلا على وجود مبدأ له والشئ لا يدل على نفسه ولا يكون مبدأ لنفسه

اسم لجميع ما يصلح علما على وجوده وقريب من هذا ما يقال ان

جملة القرب ان الكل شئ واحد والاختلاف انما هو في الاجزاء والاول اشتمل على اجزاء بعضها مع بعض والثاني على اجزاء بعضها مع بعض

مبدأ الممكنات باسرها لابد وان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان

اى باجمعها منه

المشهور صاحب الموافق منه

من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها وقد توهم ان هذا دليل على

اى ما يقال في دليلا على وجود الصانع من غير افتقار الى بطلان التسلسل منه

وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل وليس كذلك

اى ما يقال في يكون الكلام في بطلان التسلسل وجود الصانع منه

بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل وهو انه لو ترتب

فان احتياج الممكن مطلقا الى العلة ضروري ج اى غير محتاج الى علة اخرى ك

سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة منفلة وهي

لان العلة متقدمة على المعلول لعدم تقدم الشئ على نفسه لانه محال منه

لا يجوز ان يكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشئ علة

ناظر الى قوله نفسها ج وهو الله تعالى ج

لنفسه ولعلة هي خارجة عنها فيكون واجبا وتنقطع السلسلة

ناظر الى قوله ولا بعضها ج

لا محالة من استناد ام تقدم الشئ على نفسه وكل علة وبطلانه ظاهر قده

وذا منقطع ج تنقطع

ومن مشهور الادلة برهان التطبيق وهو ان نفرض من المعلول

منه يتنقل بقوله جملة ه اى جماعة ج والاضافة بيانية ج وهو ما لا يكون علة لشئ اصلا ك

الاخير الى غير النهاية جملة وكما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية

فلنشر اصدها الى الثمانين

وهو المذكور في السؤال وعلى هذا لا يجب ان يكون لكل جسم جزء بل لما لا يتجزى

والثاني ما هو المذكور في الجواب المنكلمين والثالث

لا فلاطون ومن تبعه وهو البعد المفروض المجرد

الغزالي ومن تبعه من المتكلمين كل جسم منقسم على البعد الى ما لا يتجزى

بالمرتبة الثالثة عرض في السؤال ولا يمكن ان يكون

قوله والكلام في الجواب لم يعرض له

يحتاج الى الشئ منفصل عن ذاته اصلا قال الفاضل احمد ولا

والثاني صفاته الحقيقية مطلقا لانه تعالى الواجب

الغزالي وقد مر انفا في الصفات بان الاحتياج

في الصفات ستعرف ما في وجوب الاول وهو ان

هذا وما قبله من قوله يكون وجوده من ذاته صفة

كاشفة لوجب الوجود وقال مير اماد ي اى بالامكان

في وجوده الاشئ وغير ذاته اصلا فانه يقتضي

لوجوده هو نفس ذاته والاخر هو

بان ورثته الايجاد ومتاخرة

عن مرتبته

الوجود هو قوع بان ذلك بالنسبة الى الوجود المفصل مسلم

واما بالنسبة الى وجود الذات فممنوع وان توقف فيه بان الفرد

قاضية بان الايجاد مطلقا مسبوق بالوجود وبعد اذ يهب انكرا

الى ان حقيقته هي عين الوجود وبذا المقام يحل تحقيق الكلام فيه

ملا انيس

٢

قوله فلم يصلح قال القزيني اذ لو كان هذا لزم اما الدور او التسلسل

وكلاهما باطلان اما الملازمة فلان مبدأ الممكنات اذ كان ممكنا

لزم ان يكون له مبدأ ضرورة امتناع الترجيح بلا مرجح فالكلام

فيه كالكلام في الاول فاما ان يعود الى الاول وهو الدور او يترتب

الى غير النهاية وهو التسلسل فثبت وجود المبدأ للعالم وهو المطلوب

ملا انيس

٣

اى لم يكن الممكنات مبدأ للعالم لانه اما ان يكون نفس الجملة او

بعضا منها وعلى الاول يلزم ان يكون الشئ علة لنفسه وعلى

الثاني علة لنفسه ولعلة نحرارى

٣

لان الخارج عن مجموع الممكنات لا يكون ممكنا والا لكان داخلا

لا خارجا وما ليس بممكن من الموجودات فهو واجب بالضرورة

فينتهي الموجودات الى الواجب فينقطع التسلسل منه الدرس

٤

وفي شرح المقاصد الى ابطال الدور والتسلسل ولعله ترك

ههنا ذكر الدور اكتفاء بما سلف قريبين من الاخر لظهور جريان

الدليل فيه ايضا او بناء على ان الدور يستلزم التسلسل على ما

ذكرنا في شرح المطالع مير اماد ي وقال فيه وكل دور تسلسل

في المعنى ولهذا ربما يقتصر على بيان بطلان التسلسل فقط فيظن

من لا خبرة له تقصير المقتصر ك

٥

فان قلت لم لا يجوز ان يكون البعض علة لمجموع فكت اجوز

لان علة المجموع علة لكل واحد منه فيكون علة لاخصه فان

المجموع من حيث هو المجموع عين كل واحد او قلت الغير في الاغلب

والتقييد بالاخير للاحتراز عن التطبيق غير مقصود

والا فغير بان التطبيق

على ذكرك ملا انيس

قوله فيكون واجبا سؤال

اشاره الى دفع ما ذكر من ان ذلك العلة لا بد

ان يكون غير المتناهية وهو الواجب ولا يلزم

ان يكون الغير المتناهية ممكنات بل يجوز ان يكون واجبا

عن الممكنات الغير المتناهية ودفعه الرفع ضرورة ويجوز ان لا يكون التسلسل

منه ك بكون علة لجزء اخر من المعلول جزء اخر من العلة لا بد

على معلول واحد اذ الكلام في المستقل بالفاعلية

لان تلك الاجزاء والجزء غير الكل فيكون محتاجا الى الغير الذي

اجزاء الغير وكل محتاج الى الغير ممكن

ممكنة الى الغير الذي

نقطا اى لا بد ان يكون تلك السلسلة محتاجة الى

السلسلة على نهجة انقسام الاول فيكون السلسلة

في طرف الناقص

ولا انتهاء له طرف الزائد

والثاني في طرف الناقص

ولا انتهاء له طرف الزائد

والثالث في طرف الناقص

ولا انتهاء له طرف الزائد

وهكذا الى لا النهاية

من الاولين

لا يقال بر هان التطبيق يجري

نعم ۲ یجری علی نعیم الجنان ایضا فیلزم تناهیه لانا نقول برهان التطبیق انما یجری بالنظر الی الموجود فی جانب الماضی وعدم تناهی نعیم الجنان بالنظر الی الاستقبال فلا یتحقق منه السلسلة فریمی فاطلب التوفیق بین هذه الحاشیة وذلک الشرح فانه مما استشکل علی

۱۱ قوله جملة ای علی سبیل التصاعد اذا کان التسلسل فی جانب العلل واذا کان فی جانب المعلول فرضنا من علة معینة بطریق التنازل الی غیر النهایة جملة متسلسلة

.....

هذا المعلول الاخیر والجملة الاولی هی المفروضة منه الی غیر النهایة والجملة الثانیة هی المفروضة مما قبل هذا بواحد مثلا کذلک فالجملتان انما تفرضان من سلسلة واحدة ولا تکون فی الخارج الا سلسلة واحدة والا لا یتصور التناهی ولا یتم البرهان وفی حاشیة الهندی اشارة الی هذا فراجع وتامل تجد الصواب ونصل المرام فرجه

۷۵ فواجب له الوجود والعدم کذا بقاء لا یشاب بالعدم

قوله الوجود ای الذاتی بمعنی ان وجوده لذاته لا للعلة ای ان الغیر لیس مؤثرا فی وجوده تعالی ولیس المراد ان الذات اثرت فی نفسها او لا بقوله عاقل وانما ضاق علیهم التعبیر فثمرة القید تظهر فی المحترز واما الوجود غیر الذاتی کوجودنا فهو بفعله تعالی وبعضهم لا یشاهد لغیره وجودا وهذا یسمی عندهم وحدة الوجود واعلم ان الوجود صفة نقیة وانما نسبت للنفس ای الذات لانها لا تتعقل الا بها فلا تتعقل نفس الا بوجودها والمراد بالصفة النفسیة صفة ثبوتیة بدل الوصف بها علی نفس الذات دون معنی زائد علیها کان یقال الوجود صفة الله تعالی فقولنا صفة کالجنس وقولنا ثبوتیة یخرج السلبیة کالقدم والبقاء وقولنا بدل الوصف بها علی نفس الذات معناه انها لا تدل علی شیء زائد علی الذات فقولنا دون معنی زائد علیها تفسیر مراد لقولنا علی نفس الذات ویخرج بذلک المعانی لانها تدل علی معنی زائد علی الذات وکذلک المعنویة فانها تستلزم المعانی فهی تدل علی معنی زائد علی الذات لا استلزاما المعانی تحفة المرید علی جوهرة التوحید للعلامة الباجوری اختصارا

قوله فواجب له؟ ای اذا اردت معرفة ما یجب له تعالی فاقول لک واجب له؟ فالفاء الفصیحة والضمیر المجرور عائد علیه تعالی وقد انقسمت مباحث هذا الفن ثلثة اقسام الالهیات وهی المسائل المبحوث فیها عما یتعلق بالاله ونبوات وهی المسائل التی یبحث فیها عما یتعلق بالانبیاء وسمعیات وهی المسائل التی لا تتعلق احکامها الا من السمع وقد شرع فی تفصیل ذلک مقدما الالهیات علی غیرها لتعلقها بالحق تعالی وما یتعلق به مقدم علی غیره وبدا بالواجب لشرفه وانما قدم منه الوجود لانه کالاصل وما عداه کالفرع لان الحکم بوجوب الواجبات له تعالی واستحالة المستحیلات علیه تعالی وجواز ما یجوز فی حقه تعالی لا یتعقل الا بعد الحکم بوجوب الوجود له تعالی ثم ان الملص قدم الخبر للاهتمام لان المقصود الحکم بالوجوب وقد یقال؟ ومعنی کونه تعالی واجب الوجود انه لا یجوز علیه العدم فلا یقبل العدم لا ازلا ولا ابدا والدلیل علی وجوب الوجود له تعالی ان نقول الله یجب افتقار العالم الیه وکل من وجب افتقار العالم الیه فهو واجب الوجود بنتج الله واجب الوجود دلیل الصغری ما تقدم من ان العالم حادث وکل حادث یجب افتقاره الی محدث ودلیل الکبری انه لو لم یکن واجب الوجود لکان جائزه فیفتقر الی محدث ویفتقر محدثه الی محدث فان رجع الاخر الی الاول مباشرة او بواسطة فالدور لانه دار الاخر ورجع الی مبدئه وان تتابعت المحدثون واحدا بعد واحد الی ما لا نهایة له فالتسلسل لانه تسلسل الامور المتتابعة وکل من الدور والتسلسل محال فما ادی الیه وهو افتقاره الی محدث محال فما ادی الیه وهو کونه لیس واجب الوجود محال واذا استحال کونه لیس واجب الوجود ثبت کونه واجب الوجود وهو المطلوب وحقیقة الدور توقف الشیء علی ما یتوقف علیه اما بمرتبة او بمراتب وحقیقة التسلسل ترتب امور غیر متناهیة وانما کان الدور مستحیلا لانه یلزم علیه کون الشیء الواحد سابقا علی نفسه مسبوقا بها فاذا فرضنا ان زیدا اوجد عمرا وان عمرا اوجد زیدا لزم ان زیدا متقدم علی نفسه متاخر عنها وان عمرا کذلک وانما کان التسلسل مستحیلا لادلة اقامها المتکلمون اجلها برهان التطبیق وتقریره انک لو فرضت سلسلتین

قوله ومن مشهور الادلة ای ادلة بطلان التسلسل واثبات الصانع وهو لبطلان التسلسل وجهان احدهما هذا والاخر قوله لو ترتب سلسلة الممکنات

ملخص

۱۰ قوله برهان التطبیق وهو ما یدل علی بطلان التسلسل سواء کان من جانب العلل فقط بان یبدا معلول آخر لانهایة لعلله او من جانب المعلول فقط بان یبدا مبدا اول لانهایة لمعلولاته او من الجانبین معا ووجه التسمیة بالتطبیق ظاهر قال احمد للقوم فی اثبات الواجب مسلکان الاول بیان ان الممکن سواء کان متناهی الافراد او غیر متناهی الافراد مما لا یتم له الوجود بدون الواجب فوجود الممکن یدل علی وجود الواجب البتة ویلزم من وجوده تناهی السلسلة من جانب العلل والبرهان الاول من هذا القبیل الثانی بیان امتناع عدم تناهی الموجودات الخارجیة سواء کان من جانب المعلول او من جانب العلة فنجعل ذلک حینئذ مقدمة لاثبات الواجب وفی ذلک برهان التطبیق حاشیة ملا الیاس

وجعلت احدیهما من الآن الی مالا نهایة له والاخری من الطوفان الی مالا نهایة له وطبقت بینهما بان قابلت بین افرادهما من اولیهما فکلما طرحت من الآنیة واحدا طرحت فی مقابلته من الطوفانیة واحدا وهکذا فلا یخلو اما ان یفرغا معا فیکون کل منهما له نهایة وهو خلاف الفرض وان لم یفرغا لزم مساواة الناقص للکامل وهو باطل وان فرغت الطوفانیة دون الآنیة کانت الطوفانیة متناهیة والآنیة ایضا کذلک لانها انما زادت علی الطوفانیة بقدر متناه وهو ما من الطوفان الی الآن ومن المعلوم ان الزائد علی شیء متناه بقدر متناه یکون متناهیا بالضرورة ویتعلق به مباحث تطلب من المطولات تحفة المرید علی جوهرة التوحید للعلامة البیجوری

فانظر الی نفسک ثم انتقل للعالم العلوی ثم السفلی

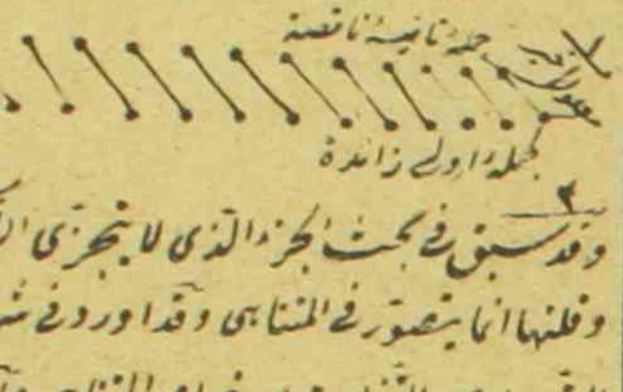
ای فی احوال ذاتک فالی بمعنی فی لان انظر بمعنی تفکر وهو یتعدی بفی والمراد من النفس الذات لا الروح لانه لا اطلاع لنا علیها والکلام علی تقدیر مضاف کما قدرناه لان النظر فی احوالها ابدع من النظر فی الذات من حیث هی ذات والمراد باحوالها ما اشتملت علیه من سمع وبصر وکلام وطول وعرض وعمق ورضی وغضب وبیاض وحمرة وسواد وعلم وجهل وکفر وایمان ولذة والم وغیر ذلک مما لا یحصی وکلها متغیرة من عدم الی وجود وبالعکس فتکون حادثة وهی قائمة بالذات لازمة لها وملازم الحادث حادث وذلک دلیل الافتقار الی صانع حکیم واجب الوجود عام العلم تام القدرة والارادة فستدل بها علی وجوب وجود صانعک وصفاته وحاصله ان تقول نفسی ملزومة لصفات حادثة وکل ملزوم لصفات حادثة فهو حادث وکل حادث لابد له من صانع حکیم واجب الوجود موصوف بالصفات قال تعالی وفی انفسکم افلا تبصرون ای وفی انفسکم آیات ودلائل اتترکون التفکر فیها فلا تبصرون ای لا ینبغی ترک النظر فیها وقال الله تعالی ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طین ثم جعلناه نطفة فی قرار مکین الآیة والانسان آدم والسلالة الطینیة فهی قطعة من عموم تحفة المرید علی جوهرة التوحید للبیجوری

فکل من کلف شرعا وجبا علیه ان یعرف ما قد وجبا
لله الجائز والممتنعا ومثل ذا الرسله فاسمعا

والتقدیر اذا اردت بیان علم اصول الدین فاقول لک کل من کلف؟ ای کل فرد من افراد المکلفین من الانس والجن ذکرا کانوا او اناثا وکلهم من العوام والعبید والنساء والخدم حتی یاجوج وماجوج دون الملائکة ولو قلنا بانهم مکلفون لان الخلاف فی تکلیفهم انما هو بالنسبة الی غیر معرفة الله تعالی فانها جبلیة لهم فلیس فیهم من یجهل صفاته تعالی کما فی الانس والجن ولذلک قال الله تعالی شهد الله انه لا اله الا هو والملائکة ثم قال واولوا العلم فلم یطلق الامر کما اطلقه فی الملائکة ثم ان التکلیف الزام ما فیه کلفة وقیل طلب ما فیه کلفة فعلی الاول وهو الراجح یکون قاصرا علی الوجوب والحرمة دون الندب والکراهة والاباحة اذ لا الزام فیها وعلی الثانی یشمل ما عدا الاباحة اذ لا طلب فیها فالاباحة لیست تکلیفا علیها فان قیل کیف هذا مع قولهم الاحکام الشرعیة عشرة خمسة وضعیة وهی خطاب الله تعالی المتعلق بجعل الشیء سببا او شرطا او مانعا او صحیحا او فاسدا وخمسة تکلیفیة وهی الایجاب والتحریم والندب والکراهة والاباحة اجیب بان ذلک تغلیب او ان معنی کونها تکلیفیة انها لا تتعلق الا بالمکلف کما صرحوا به فی اصول الفقه من ان افعال الصبی ونحوه کالبهائم مهملة ولا یقال انها مباحة لان المباح هو الذی لا اثم فی فعله ولا فی ترکه ولا یتقی الشیء الا حیث صح ثبوته وشروط التکلیف البلوغ والعقل وبلوغ الدعوة وسلامة الحواس فالمکلف هو البالغ العاقل الذی بلغته الدعوة سلیم الحواس وهذا فی الانس واما الجن فهم مکلفون من اصل الخلقة فلا یتوقف تکلیفهم علی البلوغ وخرج بالبالغ قوله شرعا لان المقصود ان المعرفة وجبت بالشرع لا بالعقل وبهذا مذهب الاشاعرة وذهبت المعتزلة الی ان الاحکام کلها ثبتت بالعقل او مذهب الماتریدیة کما نقله المص فی شرحه عنهم ان وجوب المعرفة بالعقل بمعنی انه لو لم یرد به الشرع لادرکه العقل استقلالا لوضوحه لا بناء علی التحسین العقلی کما قالت المعتزلة والحق ان العقل لا یستقل بشیء اصلا فتلخص ان المذاهب ثلثة مذهب الاشاعرة وهو ان الاحکام کلها ثبتت بالشرع لکن بشرط العقل والثانی مذهب الماتریدیة وهو ان وجوب المعرفة ثبت بالعقل دون سائر الاحکام والثالث مذهب المعتزلة وهو ان الاحکام کلها ثبتت بالعقل وقد علمت الفرق بین قول الماتریدیة بوجوب المعرفة بالعقل وقول المعتزلة بثبوت الاحکام بالعقل فاحرص علیه قوله ما قد وجبا لله ای جمیع ما وجب لله لان ما من صیغ العموم لکن ما قامت الادلة العقلیة علیه او النقلیة تفصیلا وهو العشرون الآتیة یجب علی المکلف ان یعرفه کذلک اعنی تفصیلا وما قامت الادلة العقلیة او النقلیة علیه اجمالا وهو سائر الکمالات یجب علی المکلف ان یعرفه کذلک اعنی اجمالا وکذا یقال فی المستحیل وفی البیت التضمین المتقدم والالف فی وجبا للاطلاق فلا ابطاء فی کلامه وان قلنا ان هذه المقدمة من مشطور الرجز کما تقدم فی نظیره لان الوجوب الاول بالشرع والثانی بالعقل غالبا وانما قلنا غالبا لان الصفات علی ثلثة اقسام القسم الاول ما لا یصح الاستدلال علیه الا بالدلیل العقلی وهو ما توقف علیه المعجزة من الصفات کوجوده تعالی وقدمه وبقائه وقیامه بنفسه ومخالفته للحوادث وقدرته وارادته وحیاته القسم الثانی ما لا یصح الاستدلال علیه الا بالدلیل السمعی وهو کل ما لا تتوقف المعجزة علیه

النهاية جملة اخرى ثم تطبق الجملتين بان تجعل الاول من الجملة
الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية والثانى بالثانى وهلم جرا
فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان التناقص
كالزائد وهو محال وان لم يوجد فقد وجد فى الاولى مالا يوجد
بازاء شئ فى الثانية فتنقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه تناهى
الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على المتناهى
بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة وهذا التطبيق انما يمكن فيما
دخل تحت الوجود دون ما هو وهمى محض فانه ينقطع بانقطاع
الوهم فلا يرد النقض بمراتب العدد بان تطبق جملتان احديهما
من الواحد لا الى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية ولا
بمعلومات الله ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع
انتناهيهما وذلك لان معنى لا تناهى الاعداد والمعلومات و
المقدورات انها لا تنتهى الى حد لا يتصور فوقه آخر لا بمعنى ان ما
لا نهاية له يدخل فى الوجود فانه محال (الواحد) يعنى ان صانع
العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على

فيلزم انقطاع السلسلة وقد فرضناها غير متناهية هذا خلف الواجب ثلاث فان الذهن لا يقدر على ملاحظة غير المتناهى تفصيلا لاجتماعا ولا منطبقا فينقطع فهمى فلا يحتاج الى برهان التطبيق وانقطاع الوهم عدم ملاحظة ضرورى اذ الذهن لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا ثلاث هذه الفقرة مبنية على ما تقرر من ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار والاخبار بعد العلم بها اوصاف واذا ان وجود كل منها متضمن صحة الآخر منه



وقد سبق فى بحث الجزء الذى لا يتجزى ان كثرة الاجزاء
وقلتها انما يتصور فى المتناهى وقد اورد فى شرح المقاصد ان
التساوى والتفاوت من خواص المتناهى واورد عليه النقض
بمراتب الاعداد فهر مادى

قوله فقد وجد بان وجد فى الجملة الاولى فرد لا يكون فى الجملة
الثانية شئ فى مقابلته لزم انقطاع الجملة الثانية والجملة
الاولى تزيد عليها بمرتبة واحدة اذ المفروض ذلك فتكون
الجملة الاولى ايضا متناهية ملاس

لا خفاء فى ان انقطاع الثانية فى هذه الصورة يستلزم المطلوب
فلا حاجة الى باقى المقدمات وهى انقطاع احديهما عين انقطاع
الاخرى والسلسلة واحدة والتغاير بين الجملتين بالكلية والجزئية
ملا الياس

ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون عدم انقطاعها بان وجد
فى الاولى مالا يوجد بازاء شئ فى الثانية لعدم الطرف فى عدم
تناهى الجملتين لا تناهى الثانية ثم رأيت هذا المنع مصرحا به
فى شرح الصحائف للسيد السمرقندى نقلا عن الامام فسد الحمد على
الموافقة حسن الكدالى

كانه قيل ما ذكرتم من التطبيق لابطال التسلسل منقوض بالاعداد
والمعلومات والمقدورات لان ذلك التسلسل ايضا يجرى فيها بالانطباق
مع لا يجرى التطبيق فاجاب بان التطبيق الذى نحن بصدده لابطال
التسلسل انما يكون فيما ملاس

سواء كان مجتمع الوجود بالترتب كالنفوس الناطقة او مع
الترتب كالعلل والمعلولات او غير مجتمع كالحركات الفلكية
قال شيخ الاسلام اى فى الجملة ولو على التعاقب كحركات الفلك
انتهى واما ما لا يجرى فيه التطبيق من الاعداد انما هو باعتبار الوهم
ملاس

اى منسوب الى الوهم وهو الخاطر الفلبى فى القاموس الوهم خطرات
القلب وما لا يجرى فيه التطبيق من نحو الاعداد انما هو باعتبار الوهم
اى من الامور الوهمية فلا يرد النقض

اى بان يقال دليلكم جار وهو عالم مختلف اى فى التناهى ملاس

لانه يتناول الموجود والمعدوم وتوجيه النقض انه لو لم يكن الاعداد
موضح الدليل بجميع المقدمات لزم ان يكون الاعداد متناهية بالطريق المذكور مع ان الاعداد غير متناهية

اجماعا بيردى

وهذا ينبه على ان التسلسل فى الامور الاعتبارية

غير محال لان تخلفه بتخلف عدم التناهى فى الاعتبارية

فوضح ان التناهى وعدمه فرع الوجود ولو وهميا وبهم

بس يلازم بمخالفته فى الامور المجتمعة يردى

الوجود من الاعداد والمعلومات والمقدورات الا قدر ما

قدر امتناهيا وبما يقال انها غير متناهية بمعنى عدم

الانتهاء الى حد لا يزيد عليه وخلاصة انها لو وجدت

باسرها لكانت غير متناهية فرعى

لما فرغ من اثبات الواجب لذاته شرع فى

بيان صفاته السلبية والثبوتية فمن الثبوتية

انه الواحد. ردى

ذات واحد والمشهور الدليل في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع

اي في اثبات كون صانع العالم واحدا وهو الذي هو حجة قطعية على وحدانيته تعالى

المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وتقريره

اي في نفس الامر اي في احد انهما وايجادهما وفي تدبير نظامهما ملا

انه لو امكن الهان لامكن بينهما تمانع بان اراد احدهما حركة زيد والآخر

اي شان ج واحبان ج وهو تدافع احدهما فعل الآخر ملا اي من الحركة والسكون

سكونه لان كلا منهما في نفسه امر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما

اي في وقت واحد ج والله تعالى قادر على كل ممكن ج بل التضاد انما هو بين المرادين ملا

اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وحينئذ اما ان يحصل

اي المرادان في حالة واحدة ج اي حين اذ وقع ذلك الممكن اعني تعلق الارادة بكل منهما ج

الامران فيجتمع ضدان اولا فيلزم عجزهما او يحصل احدهما فيلزم

اي العجز ج اي علامته ملا اي عجز الهين ج في العجز ج

عجز احدهما وهو امارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة

الناشئ للالوهية التي لا احتياج في الوجود ج علة لزوم ج اي ربية

الاحتياج فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال

اي بيان التمانع بالتمثيل ج اي احد الالهين ج صفة التمانع ج

فيكون محالا وهذا تفصيل ما يقال ان احدهما ان لم يقدر على

وكل مستلزم للمحال محال ج فحينئذ اما ان لا يكون احدهما قادرا ج او يكون بشرط فاسد

مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر وبما ذكرنا

لان امكان التمانع بينهما موجود على التقديرين ج من التقرير المذكور ج

يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع او ان يكون المانعة

دفعه بقوله لان كلا منهما امر ممكن في نفسه ملا وهو العجز واجتماع الضدين ج

والمخالفة غير ممكنة لاستلزامها المحال او ان يمتنع اجتماع

وان استلزام المانعة المحال لا ينافي امكانها على تقدير امكان التعدد ج

الارادتين كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا واعلم ان

اي ليست حجة قطعية بالنسبة الى العقل وانما هي حجة بالنسبة الى العادة وكذا الملازمة ليست عقلية ج

قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة

اي ثابتة على طريق العادة ج وهي امور يكتفى فيها بالظن المجرد ولا يطلب اليقين ج

عادية على ما هو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود

ولو قال كان يريد لكان اولى فاعرفه ملا

اي امر ممكن في نفسه وان لم يمكن لما فيه من شائبة الاحتياج فانه يلزم من فرض وقوعه محال ملا

لان شرط الامكان ان لا يحصل الفساد بفرض الوقوع ملا

ان امكان تفصيله لما فيه من ترك التصريح بحصول المراد يلزم اجتماع الضدين المستلزم للمحال ق

بين المقدم والتالي

دفع مراد الآخر وهو عدم الضد تأمل وهو عجز كل من

في موضع واحد من جهة واحدة كما في هذا الموضع

قال شيخ الاسلام بان لم يحصل

المرادين

او بان يحصل احدهما دون الآخر والتالي محالان

ارتفاع الضدين وعجز كل المنافي للالوهية وعلى الثاني فعجز

احدهما لازم على كل من التقديرين ولعل اقتصار الشارح

عليه لذلك ملا الياس

قال العصام عجز احدهما لازم على كل من شقي الترديد لانه اذا

تحقق مراد كل منهما لزم عجز كل منهما لان ارادة الشيء تستلزم

ارادة عدم ضده فيتحقق مراد كل منهما ينفي مراد الآخر اعني

عدم الضد وبهذا عرفت ان الاولى ما سيأتي مما يقال

وان التفصيل ليس كالاجمال انتهى ملا

قوله لما فيه من شائبة الاحتياج اي ولانه يلزمه الاحتياج

وهو نقص يستحيل على الآلهة قطعا فان قيل اذا عدم

حصول المراد عجز الزم المعتزلة ان يقولوا بالعجز في حق

الباري تعالى وتقدس لقولهم بان طاعة الفاسق مرادة

له تعالى ولا تحصل اجيب بان المشيئة عندهم نوعان مشيئة

قطعية يسمونها مشيئة قسر والجاء ولبست متعلقة

بطاعة الفاسق والقهر هو التخلف عنها ومشيئة تفويض

مثل ان يقول لعبدك افعل كذا او لا اجبرك عليه وهذه

هي المشيئة المتعلقة بطاعة الفاسق ولا عجز في التخلف

عنها حاشيه ملا الياس

قوله لامكان التمانع ؟ يصح ان يكون قوله المستلزم نعتا للتمانع

او نعتا لامكان وعلى كل منهما فهو اشارة الى بيان بطلان

اللازم ويكون الاستدلال بقياس اقتراني مركب من شرطية

متصلة وحملية فيقال لو امكن التعدد لامكن التمانع وامكان

التمانع محال فامكان التعدد محال اما الملازمة فظاهرة

واما بطلان اللازم وهو امكان التمانع اي استحالته فيقرر

على الاول بان التمانع يستلزم اجتماع الضدين او ارتفاعهما

او عجز الآلهة وكل منها محال وعلى الثاني بان امكان التمانع

يستلزم المحال الذي هو اجتماع الضدين المذكورين او ارتفاعهما

او العجز الثاني للالوهية وتلزم المحال محال قال شيخ الاسلام

فالتمانع ملزوم للمحال وتلزم المحال محال فالتمانع محال ملا

٨ اي مفيدة للظن لا قطعية مفيدة للظن من حيث هي واما من حيث خبر الله تعالى فتفيد اليقين مع

٩ حيث اشارة الى ان الاعتراض المذكور وارد في الحقيقة على هذا ظاهر بل الاولى تقرير الشارح

١٠ فان شيخ الاسلام والذي يظهر لي انها ليست بواردة لانها

من كلام محي الدين

لا يمنع جواز الاختلاف كما ذكر ووجه اندفاع الثاني ان

بهتة من الغير ومثلنا لا بنافي قدرة الواجب

واما اندفاع الاول فنقول لا نسلم

الارادتين بل التضاد بين

واما اندفاع الثاني فنقول لا نسلم ان كلا منهما ممكن لذاته او لا تضاد بين

الارادتين بل التضاد بين المرادين

قول من عبر منا

منهما ٢ تمانع دفعه بقوله لان جواز الاتفاق لا ينفع امكان التمانع اللازم من تعدد الالهة كما بينا وبه يثبت ما ادعينا من التوحيد وهذه حجة قطعية وان كان ما اشير في الآية المذكورة اقناعية فتامل

ملاس

١٢ قبل هي حجة اقناعية ونحن على انه قطعية للبقين لانه لو امكن آلهان فاما ان يتمانعا ويريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه فاما ان يحصلا فيجتمع الضدان وهو محال او لا يحصلا فيلزم عجزهما او يحصل احدهما فيلزم عجز احدهما والعجز من صفات الممكنات والمحدثات او يتوافقا فحصول شئ ما في العالم بمجموع القدرتين وهو محال للزوم نقصان كل منهما مع انه من سمة الحدوث او بكل منهما وهو محال للزوم توارد العلتين مستقلتين على معلول واحد وهو باطل للزوم العبث او باحدهما وهو محال للزوم ترجيح بلا مرجح فتدبر

٥٥ قوله والمشهور الخ والحاصل ان الوحدانية الشاملة للوحدانية الذات ووحدانية الصفات ووحدانية الافعال تنفي كموما خمسة والكم المتصل في الصفات وهو التعدد في صفاته تعالى من جنس واحد كقدرتين واكثر وبحث في هذا بان الكم المتصل مداره على شئ ذي اجزاء ولا كذلك الصفات ويجاب بانهم نزلوا كونها قائمة بذات واحدة منزلة التركب والكم المنفصل في الصفات وهو ان يكون لغير الله صفة تشبه صفاته تعالى كان يكون لزيد قدرة يوجد بها ويعدم بها كقدرته تعالى او ارادة تخصص الشئ ببعض الممكنات او علم محيط بجميع الاشياء وبهذان الكمان منتفيان بوحدانية الصفات والكم المنفصل في الافعال وهو ان يكون لغير الله فعل من الافعال على وجه الايجاد وانما ينسب الفعل له على وجه الكسب والاختيار وبهذا الكم منتفي بوحدانية الافعال وفي ذلك رد على المعتزلة القائلين بان العبد يخلق افعال نفسه الاختيارية وانما لم يكفروا بذلك لاعترافهم بان اقداره عليها من الله تعالى وبعضهم كفرهم وجعل المجوس اسعد حالا منهم اذ المجوس قالوا بمؤثرين وهو لاء اثبتوا ما لا حصر له لكن الراجح عدم كفرهم واما الكم المتصل في الافعال فان صورناه بتعدد الافعال فهو ثابت لا يصح نفيه لان افعاله كثيرة من خلق ورزق واحياء واماتة الى غير ذلك وان صورنا بمشاركة غير الله له في فعل من الافعال فهي منتفي ايضا بوحدانية الافعال ودليل الواحدانية بالمعنى المراد هنا وهو وحدة الذات والصفات بمعنى عدم التعدد فيهما انه لو تعدد الاله كان يكون هناك آلهان لما وجد شئ من العالم لكن عدم وجود شئ من العالم باطل لانه موجود بالمشاهدة فما ادى اليه وهو التعدد باطل واذا بطل التعدد ثبتت الوحدانية وهو المطلوب وانما لزم من التعدد كان يكون هناك آلهان عدم وجود شئ من العالم لانهما اما ان يتفقا وانما ان يختلفا فان اتفقا فلا جائز ان يوجدا معا لئلا يلزم اجتماع مؤثرين على اثر واحد ولا جائز ان يوجداه مرتبا بان يوجده احدهما ثم يوجده الآخر لئلا يلزم تحصيل الحاصل ولا جائز ان يوجد احدهما البعض والآخر البعض للزوم للزوم عجزهما حينئذ لانه لما تعلقت قدرة احدهما بالبعض سد على الآخر طرق تعلق قدرته به فلا يقدر على مخالفته وهذا البستي برهان التوارد لما فيه من توارد هما على شئ وان اختلفا بان اراد احدهما ايجاد العالم والآخر اعدامه فلا جائز ان ينفذ مراد هما لئلا يلزم عليه اجتماع الضدين ولا جائز ان ينفذ مراد احدهما دون الآخر للزوم عجز من لم ينفذ مراده والآخر مثله لانعقاد المماثلة بينهما ويحكى عن ابن رشد انه اذا انفذ مراد احدهما دون الآخر كان الذي نفذ مراده هو الاله دون الآخر وتم دليل الوحدانية وهذا البستي برهان التمانع لتمانعهما وتخالفهما وقد ذكر المولى سبحانه وتعالى هذا الدليل في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اي لو كان فيهما جنس الآلهة غير الله لم توجدا لكن عدم وجودهما باطل لمشاهدة وجودهما فبطل ما ادى اليه وهو وجود جنس الآلهة غير الله فثبت ان الله واحد وهو المطلوب فتبين المحال الجمع فقط بل المحال جنس الآلهة غير الله والآ في الآية اسم بمعنى غير وليست اداة استثناء لفساد المعنى حينئذ لان المعنى عليه لو كان فيهما آلهة ليس فيهما الله لفسدتا فيقتضي بمفهومه انه لو كان فيهما آلهة فيهما الله لم تفسدا وهو باطل والمراد بالفساد عدم الوجود كما قررته ويبتني على ذلك ان الآية حجة قطعية وهو التحقيق خلافا لما جرى عليه السعد من انها حجة اقناعية اي يقنع بها الخصم مع كون اللازم فيها ليس عقليا على ان الآية

١٢ قوله حجة اقناعية اي منطوق بذه الآية حجة اقناعية مع اشارته الى حجة قطعية من جهة برهان التمانع ومن جهة انه خبر الرسول ايضا زعم البعض ان الآية حجة قطعية اذ لو كان فيهما آلهة فاما ان يؤثر المجموع او احدهما او كل منهما والكل باطل كما سيأتي منشأ زعمه عدم الفرق بين المنطوق والمضمون المشار اليه صلاح الدين

١٢ فيه اشكال لانه القائم مقام التوحيد فان الظن لا يغني من الحق شيئا لان الايمان لا يصح الا باعتقاد توجد الصانع قطعا ويقينا فيكون مقام البرهان لا مقام الخطاب اعني فكيف يليق حجة اقناعية محي الدين

١٢ قوله حجة اقناعية رده شيخنا في قصد السبيل قال الفاضل احمد يعني يقصد بها الظن لا اليقين ولا يفيد الا الظن بخلاف البرهان المشار اليه بالآية الكريمة فانه قطعي على ما تقرر وفيه تامل قال الكستلي يفيد اقناعا للمسترشد وان لم يفد افحاما للمعاند قال البردعي ليست حجة قطعية بالنسبة الى العقل وكذا الملازمة ليست عقلية ملا الياس

بوجود المانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه
هذا تفصيل لقوله والملازمة عادية الخ — اى بالفيايدة الاتية المذكورة

بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض والا فان اريد الفساد
اى غلب — اى السماء والارض — اى بعد الاله

بالفعل اى خرجا عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد
عطف على قوله فان اريد — قوله بجواز الاتفاق

لا يستلزمه بجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان
اى اتفاق الآلهة — اى بالفساد — وان لم يجوز عادة

الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة ببطلان السموات
نتيجة طية مسلمة وبطلان التالى ممنوع — لقوله تعالى يوم تبدل الارض غير الارض والسماء

ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة لا يقال الملازمة قطعية
تغير فساد السموات والارض فان رفع الشئ بعد ثبوته دليل على امكان كل منهما — لا عادية

والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لا يمكن
يعنى عدم وجودهما اولا بالذات — اى السموات والارض حينئذ — يمكن وجود صانعين لا يمكن الخ

منهما تمانع فى الافعال فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد مصنوع
عند ارادة ايجاد الكائنات واذا حصل بينهما تمانع لم يمكن منهما واحد ممكن صنع مراده — عرس

لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو
حاصل الجواب منع استلزام امكان التمانع لكون واحد منهما صانعا — لان امكان التمانع لا يستلزم الا امكان عدم وجود احدهما

لا يستلزم انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم
يجوز ان يوجد احدهما بعد التمانع — اى مع انه — لانتفاء عدم تعدد الصانع لا يستلزم الا هو

التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان فان قيل
اى بالفساد — اشكالا على ان وجود ثابت على كل تقدير

مقتضى كلمة لو ان انتفاء الثانى فى الماضى سبب انتفاء الاول
اى كلمة لو — اى بالجزاء — اى بالانتفاء المعلوم من انتفاء التالى لو

فلا تفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد فى الزمان الماضى
خبران — اى بعد دالا له — اى بعد المقتضى لكلمة لو

بسبب انتفاء التعدد قلنا نعم هذا بحسب اصل اللغة لكن قد
اى كلمة لو — اى قالوا ان لو لانتفاء الثانى وهو ان العكس كما هو المشهور

نستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة

بالفعل وقد شنعوا على الشيعة حيث قال عبد اللطيف الكرمانى انه يجب بمراجعة القرآن وهو كفر واجاب علاء الدين بتسمية الشيعة بان القرآن محفوظ على الاولة الاثنا عشرية لمطابقة حال بعض القارئين

قال البردعى وهو مدفوع لاستحالة توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص اعنى العالم المنظوم ملس

بعض تحفة المريد على جوهرة التوحيد للبيجورى اذا كذهب كل الى ما علق ولعلا بعضهم على

تقتضى العلة المطلقة كما سيرد قوله تعالى

ويجوز الاتفاق اتفاقا هو بادى الرأى وعكسه

النائل لا يصح صيغ بين الالهين اذ مرتبة الالوهية

قوله والا اى وان لم يكن قوله تعالى الخ ذكر جحة اقناعية ولم يكن الملازمة عادية كان جحة تعليمية والملازمة عقلية ملس

هذا احد نوع لاستحالة توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص اعنى هو النظام سجاعى

قوله وان اريد الخ واعلم انه لما كان القول بخطابة هذا الدليل امرا محل تدقيق النظر حتى انه خفى على كثير من العلماء وذهب جم غفير الى ان الملازمة فيه قطعية اراد الشارح استقصاء القول فيه بذكر ما يظهر احتماله مع ذكر الجواب عنه لازالة الابهام عن وجوه وايضاح وجه الدلالة وانكشافه انكشافا تاما ثم انه لما تبين تعذر كون الملازمة عقلية على احد التقديرين السابقين وكون اللازم غير منتف على التقدير الاخر اراد ان يبين ان الملازمة ههنا من التعدد والفساد المفسر بعدم التكون لا يكون قطعية ابن عرس

هذا جواب الاعتراض حاصله ان الحصر ممنوع لجواز ان يراد امر ثالث وهو ان بتعدد العالم ابتداء كما بين الشارح بقوله بمعنى عدم تكونهما ؟ محى الدين

لا بمعنى انه لو فرض الصانعان لم يتكونا السماء والارض قال شيخ الاسلام بيان لقطعية الملازمة ملس

قوله لا يستلزم الا عدم ؟ قال يوسف الاصم وفيه بحث لان السائل لم يدع ان امكان التمانع بمجرده يستلزم انتفاء المصنوع بل امكان التمانع على تقدير تعدد الصانع يستلزم انتفاء المصنوع وهو صحيح ملس

يعنى ان عدم كون احدهما صانعا لا يستلزم عدم وجود المصنوع لوجود صانع آخر ولهذا الوجه منع الملازمة ايضا ملس

قال القرمى اى على تقدير ان يكون المراد بالفساد عدم تكونهما بيانه انه لو كان المراد بالفساد عدم التكون يكون معنى الآية لو كان فيهما آلهة الا الله لم يتكونا شئ من السماء والارض وان اريد بعدم التكون عدم التكون بالفعل منع الملازمة بان يقال لانسلم انه على تقدير تعدد الآلهة يلزم عدم تكونهما بالفعل لجواز ان يتفقا على هذا النظام وان اريد عدم التكون بالامكان منع انتفاء اللازم بان يقال لانسلم بطلان التالى وانما يكون اللازم وهو امكان عدم التكون باطلا لو كان بطلان التالى مبنيا على الظاهر من ان الجواب انه يمكن ان لا يبنى عدم التكون بالفعل بل بالفعل ومنع هذا الجواب ممنوع بل يجوز ان يكون بالفعل على تقدير آخر ملس

اى كل واحد منهما ضرورة منع كل منهما للاخر عن الصنع

بل يستلزم عجز احدهما

اى لا يستلزم الفساد بالفعل فالملازمة ممنوعة اى هذا لا يلزم من مجرد التعدد بل انما يلزم من تحقق التخالف والتمانع ومجرد التعدد لا يقتضى التخالف بجواز الاتفاق على تكونهما

دلالة على تعين الزمان كما في قولنا لو كان العالم قديما لكان غير
اى من قبيل ان لو لم يستند لال بانتفاء الجزء الاخير على انتفاء الكل الذى هو المقدم من غير دلالة على
متغير والآية من هذا القبيل وقد شبهه على بعض الاذهان احد
متعلق بشبهه ٥ قد يعترض على ابن الحاجب ٥ كما ٥ زمان تعين
الاستقبالين بالآخر فيقع الخبط (القديم) هذا تصريح بما علم التزاما
بيان وتفسير لمعنى القديم ٥ اى من قولنا والمحدث للعالم هو الله تعالى ٥
اذ الواجب لا يكون الا قديما اى لابتداء لوجوده اذ لو كان حادثا
صفة كاشفة لحادثا ٥ لانه ممكن واحد طرفى الممكن لا يرجح من غير مرجح ٥
مسبوقا بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة حتى وقع فى كلام
فحينئذ يكون دلالته على القديم صريحة ٥ غاية تقوله علم التزاما ٥
بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع
الا ان يكون مرادهم بالترادف التساوى فحينئذ يستقيم الكلام ترادفى
بمغايرة المفهومين وانما الكلام فى التساوى بحسب الصدق فان
لان مفهوم الواجب ما يكون وجوده لذاته ومفهوم القديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم ترادفى
بعضهم على ان القديم اعم لصدقه على صفات الواجب ولاستحالة
جواب عن سؤال مقدر ناشئ من قوله على ان القديم اعم ٩ وهو ان ٩ وضح يلزم تعدد القدماء وهو
فى تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة
يقال رجل ضرب اى ذو ضرب البصر كما فى الصحاح ٥ ٥ فاعلم بقوله مستحيل
وفى كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين الضرير رحمه الله تعالى
لا يتعدد القديم فيكون الواجب والقديم متساويين ٥
ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته
اى كيف يكون القديم اعم من الواجب وقد استدلوا ٥ بيان للاستدلال
وقد استدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم
اى الكلام ايجازا اى استدلوا على وجوب الصفات بانها قديمة وكل ما هو قديم فهو واجب لذاته و
يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم فى نفسه فيحتاج فى وجوده
اى فاعل ٥ علة لكونه محدثا ٥ ٥ بالجر على ٥ الكبرى ٥ ٥ يجوز ان يكون
الى مخصص فيكون محدثا اذ لا نعنى بالمحدث الا ما يتعلق وجوده
اى على ان القديم فهو عطف على قوله وقد استدلوا ٥ ٥ اى وجود المحدث
بايجاد شئ آخر ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لكانت

دلائل قررنا انها ليست بسيرا وفين فحاول بحثنا الى انهما هل يتساويا فى الصدق اولا فان بعضهم ٥ كالاشعرى والباطنى مثلا اى فان كلما يصدق عليه الواجب يصدق عليه القديم اولا ٢ وما وقع فى عبارة بعض المتاخرين من ان صفات الله تعالى واجبة وقديمة بالذات معناه بذات الوجب بمعنى انه لا يفتقر الى غير الذات ٥ ٣ وسيعلم ان كل ما هو واجب الوجود لذاته فهو قديم فالنسب ٥ ٥ ٥

والمراد بالقدم فى حقه تعالى القدم الذاتى وهو عدم افتتاح الوجود وان شئت قلت هو عدم الاولية للوجود واما القدم فى حقنا فالمراد به الزمانى وهو طول المدة وضبط بسنة حتى اذا قال كل من كان من عبيدى قديما فهو حر عتق من له عنده سنة وهذا مستحيل فى حقه تعالى وكذلك القدم الاضافى كقدم الاب بالنسبة للابن فتحصل من هذه ان القدم ثلثة اقسام ذاتى وزمانى واضافى ودليل القدم انه لو لم يكن قديما لكان حادثا اذ لا واسطة ولو كان حادثا لافتقر لمحدث ولو افتقر لمحدث لافتقر محدثه الى محدث لانعقاد المماثلة بينهما فيلزم الدور والتسلسل وكل منهما محال فما ادى اليه وهو كونه حادثا محال فما ادى اليه وهو عدم كونه قديما محال واذا استحال عدم كونه قديما ثبت كونه قديما وهو المطلوب

واعلم ان لهم فى القديم والازلى ثلثة اقوال الاول ان القديم هو الموجود الذى لا ابتداء لوجوده والازلى ما لا اول له عدميا او وجوديا فكل قديم ازلى ولا عكس والثانى ان القديم هو القائم بنفسه الذى لا اول لوجوده والازلى ما لا اول له عدميا او وجوديا قائما بنفسه او لا والثالث ان القديم هو الذى يفهم من كلام السعد التالى

الفدم اقول تشنيع على المص رحمه الله حيث اقتصر اولا وآخرا على غاية الاقتصار فلا يليق بحاله هذا التطويل ١٢ منه

٤ قوله بما علم التزاما اى من لفظة الله فى قوله المحدث للعالم هو الله وهو موضوع للذات الواجب الوجود اسم لها وتلك الذات لا يكون الا قديما قال شارح المقاصد وفيه بحث اذ اللزوم الخارجى مسلم لكن اللزوم الذهنى المعتبر فى الالتزام غير مسلم ملخصا

٥ على ما هو معنى القدم عندهم وتصح جعل القدم ههنا على معنى ما لا يتعلق وجوده بايجاد شئ آخر ولعل منشأ توهم ترادف الواجب والقديم ملاحظة هذا المعنى ١٢ منه

٦ قوله بمغايرة ٩ قال شيخ الاسلام اذ مفهوم الواجب شئ يكون وجوده من ذاته ومفهوم القديم ما لا ابتداء لوجوده وقال بعض الفضلاء ومفهوم الواجب ما لا يتعلق وجوده بايجاد شئ آخر فتغايرا ملخصا

٧ اى البحث فى انهما متساويان فى الصدق ام لا حتى ذهب بعضهم الى ان القديم اعم وان كان عند الجمهور متساويا فى الصدق فلا يكون الكلام بالترادف صادقا وقد مر المتكلمين يريدون بالترادف التساوى قال فى النبصرة الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة فكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة ١٢ منه

٨ والمراد بالقدم فى حقه تعالى القدم الذاتى وهو عدم افتتاح الوجود وان شئت قلت هو عدم الاولية للوجود واما القدم فى حقنا فالمراد به الزمانى وهو طول المدة وضبط بسنة حتى اذا قال كل من كان من عبيدى قديما فهو حر عتق من له عنده سنة وهذا مستحيل فى حقه تعالى وكذلك القدم الاضافى كقدم الاب بالنسبة للابن فتحصل من هذه ان القدم ثلثة اقسام ذاتى وزمانى واضافى ودليل القدم انه لو لم يكن قديما لكان حادثا اذ لا واسطة ولو كان حادثا لافتقر لمحدث ولو افتقر لمحدث لافتقر محدثه الى محدث لانعقاد المماثلة بينهما فيلزم الدور والتسلسل وكل منهما محال فما ادى اليه وهو كونه حادثا محال فما ادى اليه وهو عدم كونه قديما محال واذا استحال عدم كونه قديما ثبت كونه قديما وهو المطلوب ١٢ منه

٩ قوله ثم اعترضوا ١٢ عطف على قوله واستدلوا قال ابن الهمام بالتأمل انتهى مصححه عفا عنه

باقية لذاتها والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى فاجابوا بان
حالية ٢ ای عرض ٣ ای کما لو کانت الصفة معنى ٤ فهذا باطل ٥
کل صفة فهی باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة وهذا الكلام فی غاية
٦ وقوله فی کلام بعض المتاخرين تصريح بان واجب الوجود هو الله تعالى ٧ ای کلام بعض المتاخرين ٨
الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مبنافٍ للتوحيد والقول
٩ وکونها جائزة العدم ١٠ فان الواجب لذاته لا يكون الا واحدا ١١ منه الدين
بامكان الصفات بنافی قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا
فيلزم ان يكون الله تعالى محلا للحوادث فقد اصاروا صعبا وهو التحقيق الذی وعده الشارح
انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافی
١٢ ای زعمهم بانها قديمة بالزمان ١٣ هذا جواب الشرط وهو ان زعموا ١٤
الحدوث الذاتی بمعنی الاحتياج الی ذات الواجب فهو قول بما ذهب
١٥ بيان لما ١٦ ای قول المتكلمين كل قديم فديم بالذات وكل حادث حادث بالزمان ١٧
اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الی الذاتی
١٨ ای فی الاتصاف ١٩ ای ابطال ونقض ٢٠ ولا انقسام عندنا ٢١
والزمانی وفيه رفض لكثير من القواعد الاسلامية وسياتی
٢٢ ای لما ذكر ٢٣ ای المتصف بالسمع وهو ادراك عين المسموعات ٢٤
لهذا زيادة تحقيق (الحی القادر العليم السميع البصير الشائی المريد
٢٥ ای المتصف بالحياة ٢٦ ای المتصف بالقدرة ٢٧ ای المتصف بالعلم ٢٨
لان بداهة العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط البديع
٢٩ اشتمال الكل على اجزائه ٣٠ جمع نقش بالفتح وهو لون الشیء بلونين او الوان ٣١ ای الطرائق الغريب
والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة
٣٢ ای الحكمة والمراد بالنقوش الصور والهيئات وسائر الخصوصيات الشاهد بها منها ٣٣
لا يكون بدون هذه الصفات على ان اضدادها نقايص يجب
٣٤ قال شيخ الاسلام دليل نافٍ يعني انه تعالى لو لم يتصف بهذه الاوصاف لزم ان يتصف باضدادها وهو الموت والعجز ٣٥
تنزيه الله تعالى عنها هذا وايضا قد ورد الشرع بها وبعضها
٣٦ ای فی هذه الابراد ٣٧ ای فکما یکون بداهة العقل جازمة وهذا دليل نافٍ فمثل ان الله علی کل شیء
مما لا يصح التمسك في اثباتها بالشرع والا لزم الدور بديهي
٣٨ بصير الذی يصح ان يكون فاعلا ٣٩ انه بكل مقدور
كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت

ای عن اعتراضهم علی انفسهم ملاس

ای المتكلمون

ای فان اجابوا انها قديمة قبل اشارة الی اختيار الشق ملاس

ای فی بحث صفات لاهو ولا غيره ٤

ای والقدم الزمانی عدم المسبوقية بالغير والذاتی عدم الافتقار الی الغير والحدوث الزمانی المسبوقية بالغير والذاتی وجود الاحتياج الی الغير ضرب من التوفيق

وقال الكمال لو لا يتعين فتح ضبط بالبناء للمفعول وعبارة شرح الكلام

ای اعترض اتی المتاخرون عليهم

ظاهرة فی البناء للفاعل ملاس

للفاعل فقال ثم اعترضوا

على انفسهم قيل وهو الاظهر والانسب

دليل القدم سبق ذكره فی الصحيفة السابقة

واما دليل البقاء له تعالى فبانه لو جاز عليه العدم

للاستحالة عليه القدم لما تقدم من كلام المص من

قوله وكل ما جاز عليه العدم ای عقلا فقط وقد سبق قريبا وجوب القدم له تعالى عقلا بحر

وكل ما ثبت قدمه استحال عدمه وقد نقل العقلاء

على هذه القضية كما فی الحكاری على الكبرى واورد

عليها عدم منافاة القديم والازلی فانه قديم بناء على القول

بجواز انقطاعه بوجودنا فيما لا يزال اجيب بان

هذه القاعدة انما هی فی القديم الوجودی

اذ الدليل انما تمام فيه كما ذكره

الامام ابن ذكری

وعلل القهری

ان الايراد من اصله مدفوع بان وجودنا قطع عدمنا فيما لا يزال

لا فی الازل والا لوجدنا فی الازل وهو محال قال العلامة البوسی

وهو ظاهر لكن قال العلامة الامير ولك ان تقول لم يظهر

لقولهم كل قديم فهو باق فانقطاع الاستمرار فيما لا يزال مضر

فالظاهر الجواب الاول ٢ لا يقال ای فرق بين عدمنا وعدم

المستقبل كالشريك فان كلا منهما واجب فی الازل لانا نقول

وجوب عدمنا مقيد بالازل فهو ممكن فيما لا يزال واما عدم

المستقبل فواجب على الاطلاق تنبيه علم مما تقدم ان الله

تعالى لا اول له ولا آخر وان عدمنا فی الازل لا اول له وله آخر

واما المخلوقات فلها اول وآخر ونعيم الجنة وعذاب النار له

اول ولا آخر له فكل منهما باق لكن شرعا لا عقلا لان العقل

يجوز عدمهما فالاقسام اربعة باجوری

١ ای والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض قلنا لا نسلم ان

البقاء عرض بل امر اعتباری لجواز ان يوصف به العرض كما

الجوهر ان سلم كونه عرضا فلا نسلم قيام العرض بالعرض

٢ قال شيخ الاسلام ای وانتم لا تقولون به اذ هو مذهب فلسفی

اكثر العقلاء على خلافه وقال بعض العقلاء وهو محال لان معنى

قيام الشیء بالشیء ان يخبره تابع لتخبر غيره والصفة لا تخبر لها

بذاتها حتى يكون تخبر غيره بتبعيته وقال بعض المحققين وانما

قال قيام المعنى بالمعنى ولم يقل قيام العرض بالعرض لئلا يلزم

كون الصفات متخبرة بتخبر واجب الوجود اذ لا نعني الا ذلك

والله تعالى منزه عنه قيل وفيه بحث فان الصفات على تقدير

كونها واجبة الوجود لذواتها تكون قائمة بذواتها ولا تكون معانی

ملا الياس

٣ قوله هو نفس ای البقاء ليس امرا عارضا حتى يلزم قيام العرض بالعرض بل

العرض بل البقاء عبارة عن استمرار الوجود وذلك ليس بامر زائد

على الوجود حتى يلزم قيام المعنى بالمعنى اذا كان بقاء الشیء معنى زائدا

ملاس

٤ قوله وهذا الكلام ای كلام بعض المتاخرين كالامام حميد الدين الضريری

مع الصفات فی غاية الصعوبة لانها لا تخلو اما ان تكون واجبة

او ممكنة باطلان للزوم تعدد الواجب على الاول وكونها

حادثة على الثانی كما سيأتی

٥ قال شيخ الاسلام ای مع القول بقدمها وقال فی شرح المقاصد

وانت خبير بان القول بقدمها مع القول بانها ليست هو ولا غيره

ولا مباينة له ولا قائمة به مما لا يكاد يعقل

٦ قوله بنافٍ ای لانه اذا كان كل ممكن حادثا فكل صفة

ممكنة فتكون حادثة وهی قائمة بذات الله تعالى فيلزم

قيام الحادث بالقديم

٧ والقدم الذاتی اخص من القدم الزمانی وذلك لان الحدوث

الزمانی اخص من الحدوث الذاتی وبنقيض الاعم ينتقض الاخص

فينتقض القدم الزمانی بالقدم الذاتی بان يكون صفة الله تعالى

حادثة بالذات وبنقيض الاخص ينتقض الاعم فينتقض الحدوث الذاتی

بالقدم الزمانی بان يكون حادثا بالزمان وكما ان الصفات

ليست هو ولا غيره كذلك ليست بمتناهية ولا غير متناهية

ملا الياس

٢ قوله فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لان العرض لو كان باقيا فلا يخلو اما ان يكون البقاء قائما بالعرض او قائما بغير العرض وكلاهما محالان اما الاول فلانه يلزم منه قيام العرض بالعرض لان البقاء ايضا عرض اذ العرض عبارة عن معنى زائد على الذات والبقاء كذلك اى هو معنى زائد على الوجود لان البقاء استمرار الوجود فعلم ان البقاء غير الوجود لان استمرار الشئ غير ذلك الشئ فيكون البقاء زائدا على الوجود فلو قام البقاء بالعرض لزم قيام العرض بالعرض وهو محال واما الثاني فلان البقاء لو كان قائما بغير العرض لزم ان يكون الباقي هو ذلك الغير لا العرض وهو خلاف المقدر واما ما كان يستحيل بقاء العرض وما يستحيل بقاؤه لا يكون قديما والواجب الذي هو صانع العالم لابد ان يكون قديما فلا يكون صانع العالم عرضا وهو المطلوب رمضان افندي

١١ قوله لان بداهة ؟ قال شيخ الاسلام اعترض بانه يفهم ان اتصاف محدث العالم بهذه الاوصاف بديهي وليس كذلك واجيب بان معنى كلامه ان تصور الواجب بعنوان انه محدث لجميع ما سوى ان يجعل الحكم بثبوت هذه الصفات بديهيا لا يتوقف الا على تصور الطرفين قال صلاح الدين فلعله اراد بالبداهة الاستلزام والانتاج وان كان المقصود كسبيا ملا الياس

١٢ قوله وبعضها ؟ اى الصفات واعلم ان الصفات على ثلثة اقسام القسم الاول ما لا يصح الاستدلال عليه الا بدليل عقلي وهو ما يتوقف عليه المعجزة من الصفات كوجوده تعالى وقدمه وبقائه وقيامه بنفسه ومخالفته للحوادث وقدرته وارادته وعلمه وحياته القسم الثاني ما لا يصح الاستدلال عليه الا بالدليل السمعي وهو كل ما لا يتوقف المعجزة عليه من الصفات كالسمع والبصر والكلام القسم الثالث وهو ما اختلف فيه وهو الوحدانية والاصح ان دليلها عقلي وانما قدم الواجب لشرفه واخر المستحيل لانحطاطه لانه يرجع للسلب والثبوت اشرف منه ووسط الجائز لان فيه شائبة الثبوت وشائبة السلب باجوري

١٣ اى كالسمع والبصر وشمول القدرة وشمول الارادة وازليتها وازليته الحيوة قال الكمال واعادة الضمير فيها وفيها مؤنثا نظرا الى المعنى وهو ان البعض صفات انتهى فالحاصل الضمير راجع الى البعض والتانيث باعتبار الصفة قال القرمي كانه جواب سؤال مقدر وهو ان يقول ثبوت الشرع موقوف على تلك الصفات فلو توقفت ثبوت الصفات عليه يلزم الدور فاجاب بقوله وبعضها ؟ حاصله ان تلك الصفات حما لا يتوقف ؟ ملا الياس

١٥ قال شيخ الاسلام فان ثبوت الشرع اى علمنا بثبوته بوجود الباري وانه متكلم بالامر والنهي والخبر فاستدلالنا بالشرع على ثبوت ذلك دور انتهى قال قره كمان والحق ان توقف الشرع على كلامه تعالى ممنوع كما يأتي ان شاء الله ملا الياس

٨ قوله وفيه اى فيما ذهب اليه الفلاسفة رفض لكثير من القواعد الكلامية التي عليها اهل الحق من كون الصانع فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات ومنها ان القديم الزماني يمتنع استناده الى المختار ومنها انه ان لم يكن شئ من معلولات الفاعل المختار قديما يمتنع القدم وغير ذلك حاشية الياس

٨ قوله وفيه رفض ؟ لان القول بان صفات الله ممكنة وقديمة بالزمان وحادثة بالذات يستلزم ان يقال في العناصر كذلك لانها ممكنة وقديمة بالزمان وحادثة بالذات فهذا من رفض القواعد وكذا في غيره مما يقولون بقدمه رمضان

٩ قوله السميع وبدرك حس حركة البهائم بهم الظلمات ويسمع مناجات المتناجين في ضمائر الاسرار من غير نطق اللسان ولا حركة الجنان رم

١٠ قوله الشائي المريد وهما مترادفان بان مفهوم منه المشية والارادة وكان ايرادهما التبرك بقوله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فرجه

١٢ قوله يجب ؟ يعني ان الاضداد كلها نقائص يجب تنزيهه عنها فوجب اتصافه بهذه الاوصاف واعترض على هذا بانه يتوقف على مقدمتين لاصحة لهما احديهما ان الموت والعجز ؟ اضداد لهذه الاوصاف وهو ممنوع بل هو عدم ملكة لها فلا يلزم من خلوه عن هذه الصفات اتصافه تعالى بتلك الاعداد لجواز انتفاء القابلية بالكلية والثانية ان المحل لا يخلو عن شئ وضده وهو ممنوع ايضا فان الهواء مثلا خال عن المضادة كلها قره كمال

١٤ قوله كالتوحيد اى كما ان التوحيد يتوقف ثبوت الشرع عليه فيصح التمسك بالشرع على التوحيد ملا الياس

١٤ كالتوحيد اى يصح التمسك على كون الواجب واحدا بالدليل الشرعي وثبوت الشرع لا يتوقف على التوحيد بل على غيره واعترض بان الشرع موقوف على وجوب الوجود وهو يستلزم الوحدة فلم يعرف وجوب الوجود والوحدة لا يعلم الشرع فالاستدلال بالشرع على التوحيد دور جوابه ان غاية استلزام الوجوب للوجدة لا يتوقف معرفته على معرفة الوحدة بل لا يستلزم معرفته اصلا فلا دور رمضان

١٤ والتوحيد لما لم يتوقف على صحة بعثة الرسل وانزال الكتب صح الاستدلال فيه بالنقل قاضي بيضاوي

وكون التوحيد مما يصح اثباته بالسمع وان اشتهر بين المتكلمين الا انه لا يخلو عن اشكال وهو ان حجية السمع يتوقف موقوفة على ثبوت الرسالة وثبوت الرسالة موقوفة على كون المرسل واجب الوجود وهو موقوف

على ثبوت كونه واحداً اذ التعدد يستلزم الامكان كما بين في موضعه فظهران حجية السمع موقوفة على الوحدانية فلو توقف الوحدانية ايضا على السمع لزم الدور فالاحكام التي يستدل عليها بالنص هي التي لا يتوقف النص على ثبوتها فالتوحيد ليس من تلك الاحكام فلا يستدل بالنص على ثبوته والحاصل ان الاحكام على ثلثة اقسام قسم تتوقف عليه بعثة الرسل وانزال الكتب كوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته وارادته وحياته وهذا القسم لا يمكن اثباته الا بدليل عقلي لا نقلي والا لزم الدور وقسم يتوقف معرفته على السماع من الانبياء كتفاصيل المعاد من كيفية الثواب والعقاب وبعض صفات الله تعالى من السمع والبصر وقسم يمكن اثباته بالعقل والنقل كالتوحيد والاحكام الشرعية عند القائلين بالحسن العقلي قدس رحمه الله

٦ قوله وان انتفاء الاجسام الخ هذا نقض اجمالي للدليل الذي اوردوه على امتناع بقاء الاعراض وتقريره ان دليلكم يجمع مقدمتان فاسد لانه يستلزم المحال اعني مخالفة الضرورة لان الاصحاب جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا وعند بقائها ليس بابعد عند العقل من عدم بقاء الاعراض بل هما سيان في تجويز العقل فاذا كان الحكم ببقاء الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقائها كان الحكم ببقاء الاعراض ضروريا ايضا مع جواز عدم بقائها فلا فرق بينهما في كون بقاء كل منهما ضروريا اقول يمكن بيان الفرق بان عدم بقاء الاجسام ابعد عند العقل بل محال لانه يستلزم التكليف والقصاص والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا بعد في تجددها فلذا جعل الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا بحكم بداهة العقل دون الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام الحس والحس لا يميز بين الامثال كمال التميز كما في المتن حاشية سلكوتي وكنكوي

١٠ قوله وبهذا اي وبما ذكرنا من ان الحركة الواحدة تكون سريعة بالقياس الى حركة وتكون بطيئة بالقياس الى حركة اخرى تبين ان الحركة السريعة والحركة البطيئة ليستا نوعين من جنس الحركة مختلفين بالذات والحقيقة وانما تختلفان بالاضافة والعوارض

تلاس

١٤ قوله اختصاص الناعت بالمنعوت اي اختصاص المعنى بالشئ على وجه يقتضي ان يكون ذلك المعنى نعتا لذلك الشئ على ما سبق بيانه كما في السواد فانه معنى متحيز مختص بالجسم اختصاصا يقتضي ان يكون السواد نعتا للجسم وكما في العلم الحادث فانه معنى غير متحيز بالنفس الناطقة اختصاصا يقتضي ان يكون العلم بعالة عرس

٥ قوله كما في اوصاف الباري يعني لا تفاوت بين قيام الصفة وقيام العرض كما يشهد به بداهة العقل وقيام الصفة ليست التبعية في التحيز بل اختصاص الناعت فكذا اقسام العرض وبهذا عرف ان من قال يعني ان تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد في اوصاف الباري وقد يدفع بان التفسير بقيام العرض لا المطلق القيام لم يترك ما لابعبه

عصام

للفارغ من بيان الصفات الثبوتية شرع في بيان الصفات السلبية ملاس

ثبوت الشرع عليه بذا (ليس بعرض) لانه لا يقوم بذاته بل يفتقر
اى على وجود الصانع ح هذا اذا افهم ح اى محدث العالم ح اى وان لم يمتنع ا ح
الى محل يقوم به فيكون ممكنا ولانه يمتنع بقاؤه والا لكان البقاء معنى
اى يحصله ح اى فيكون من جملة العالم فلم يصلح ان يكون محدثا له ح ولانه من الممكن بوجب
فاما بيه فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لان قيام العرض بالشئ ١
هذا ما اتفق عليه اكثر العقلاء وذهب الفلاسفة الى الجواز ملا ح عرض الواجب فيكون
معنا ان نخبره نابع لنخبره والعرض لا نخبر له بذاته حتى يخبر غيره
اى دليل امتناع بقاء العرض اشارة الى منع الملازمة التى دل عليها قوله والا لكان الخ ح
بتبعية وهذا مبنى على ان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده وان ٢
اشارة الى منع بطلان اللازم اعنى قوله وهو محال الخ ح اى وان كان البقاء
القيام معنا التبعية فى التخبر والحق ان البقاء استمرار الوجود
اى ان البقاء امر اعتبارى لا امر موجود فى نفسه ليكون عرضا ح اى وجود الشئ ح
وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثانى
اى حقيقة بقاء الشئ وجود الشئ بالنسبة الى الزمان الثانى ح
ومعنى قولنا وجد ولم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ٣
عطف على قوله ان البقاء ح اى قيام المعنى بالمعنى ح
ثابتا فى الزمان الثانى وآن القيام هو اختصاص الناعت ١٥
فان صفاته تعالى قائمة بذاته مع امتناع تخبره ملا ح عطف على القريب او البعيد ح
بالمنعوت كما فى اوصاف البارى تعالى وآن انتفاء الاجسام ٥ ٦
قيل ان العرض منتف فى كل آن بشاهد بقاءها بتجدد الامثال فى الجسم ويقال العرض
فى كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد الامثال ليس بابعد من ٧
اى من امتناع البقاء ح اى فى الكلام السابق اخبر قوله ملا بابعد ليس المعنى هذا
ذلك فى الاعراض نعم تمسكهم فى قيام العرض بالعرض لسرعة ٨
اى ان القائلين ببقاء الاعراض كما هو الحق ح فيجوز بقاء الاعراض ايضا ح
الحركة وبطؤها ليس بتام اذ ليس هنا شئ هو حركة واخر هو
اى تمسكهم ليس بتام اذ ليس ا ح اى فى الخارج ح اى فى الخارج ح
سرعة او بطؤ بل حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات ٩
عطف على بالنسبة ح اشارة الى رد قول من قال انهما نوعان مختلفان من مطلق الحركة ح
سريعة وبالنسبة الى بعض بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطؤ ١٠

قوله لان قيام الخ ١ قوله وان الخ ٢ قوله ان بقال ان البقاء الخ ٣ قوله ان نخبره الخ ٤ قوله ان نخبره الخ ٥ قوله ان نخبره الخ ٦ قوله ان نخبره الخ ٧ قوله ان نخبره الخ ٨ قوله ان نخبره الخ ٩ قوله ان نخبره الخ ١٠ قوله ان نخبره الخ ١٥

علة للملازمة الخ ملا ح اى منع الملازمة الخ ح اى منع الملازمة الخ ح
والا لكان قيام البقاء وهو باطل وكذا ما توقف عليه مثله ملا ح
دليل امتناع بقاء العرض اشارة الى منع الملازمة التى دل عليها قوله والا لكان الخ ح
منعوتا وبهذا يكون الناعت حالا والمنعوت محلا وبهذا المعنى قيام المعنى بالمعنى
مدابادى
جواب بانقال لو كان البقاء عبارة عن الوجود المستمر لما صح نفيه عند اثبات الوجود اذ يصير المعنى وجد فلم يوجد فالجواب ان معناه نفى نسبة الوجود لا نفى الوجود نفسه
ملا الياس
جواب بسؤال مقدر وهو ان البقاء لو كان عبارة عن الوجود المستمر لما صح نفيه واجاب بان معنى الوجود المقيد ونفى المقيد لا ينافى اثبات اصل الوجود فتدبر
اى الوجود بالنسبة الى الزمان الاول ابتداء وبالنسبة الى الزمان الثانى بقاء فالوجود بالنسبة الى الثانى عين البقاء لا البقاء الزائد على الوجود ملا س
قال شيخ الاسلام فان صفاته تعالى قائمة بذاته مع امتناع تخبره فتفسير القيام بالتبعية فى التخبر غير مطرد لتخلفه فى اوصاف البارى تعالى وقد دفع بان التفسير ليس لمطلق القيام بل لقيام العرض وصفاته تعالى ليست اعراضا وقد حكموا ببقائها وعدم بقاء الاعراض بحر ابادى
قوله وان انتفاء الخ اشارة الى تزييف مذهب من قال امتناع بقاء الاعراض حيث قال ان العرض لا يبقى زمانين بل بقاؤه متجدد بتجدد الامثال بانه يتصور فى الاجسام بل فيها اقوى فما لقائل بذلك ينبغى ان يقول بهذا ولا قائل به فلا يصح ان يقول بذلك فبطل ما ذهب اليه ملا س
قال شيخ الاسلام محاولة منه للقول بان العرض يبقى زمانين والحق خلافه فان العرض اضعف من الجسم لانه تابع والجسم متبوع ووصف الضعيف بشئ لا يوصف وصف القوى به
قرمى
كانه قيل فاذا افلت انتفاء الاجسام ليس ابعد من ذلك فما تقول فى مشاهدة بقائها فاجاب وقال ومشاهدة بقائها وقيل الواو بمعنى مع ملا س
اى نقوض قيام العرض بالعرض ٥
باطل هذا لكن لا يلزم من بطلان الدليل بطلان المدلول او لا يلزم من بطلان اللازم بطلان الملزوم بطلان اللازم محى الدين
جواب سؤال مقدر تقديره ان المعنيين المذكورين للبقاء والقيام نقول به الفلاسفة اذا كانا حقين فهل ما ذهبوا اليه من قيام العرض بالعرض حق ام لا فاجاب بان ولا يلزم فى ذلك ليس بتام ملا س
حركة الفرس فانها بالنسبة الى حركة البق سريعة وحركة البق ٩
بطيئة وبالنسبة الى حركة الفرس فى الحقيقة حركة واحدة والخامس ان السرعة والبطؤ من الامور الاضافية
الغير الموجودة عند المتكلمين ولا استحالة فيه واما الكلام فى قيام المعنى الموجود بالمعنى الموجود فتأمل ملا الياس

نوعين مختلفين من الحركة او الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات

(ولا جسم) لانه متركب ومتحيز وذلك من امارة الحدوث

(ولا جوهر) اما عندنا فلانه اسم للجزء الذى لا يتجزى وهو متحيز

وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك واما عند الفلاسفة

فلانهم وان جعلوه اسما للموجود لا فى موضوع مجردا كان او

متحيزا لكنهم جعلوه من اقسام الممكن واراد وا به الماهية الممكنة

التى اذا وجدت كانت لا فى موضوع مجردا كان او متحيزا

واما اذا اريد بها القائم بذاته او الموجود لا فى موضوع فانما يمتنع

اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر

الفهم الى المتركب والمتحيز وذهاب المجسمة والنصارى الى

اطلاق الجسم والجوهر عليه تعالى بالمعنى الذى يجب تنزيه

الله تعالى عنه فان قيل فكيف يصح اطلاق الموجود والواجب

والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع قلنا صح بالاجماع وهو

من الادلة الشرعية وقد يقال ان الله والواجب والقدم الفاظ

مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة

---

١ قال شيخ الاسلام فالمراد بالبطلان ما يعم الذاتى والعرضى

٢ لان كل جسم مركب من اجزاء عقلية هى الجنس والفصل ووجوديه هى الهيولى والصورة او الجوهر الفرد ومقدارية هى الابعاض وكل مركب محتاج الى اجزائه وكل محتاج بواجب

٣ لان كل جسم مركب من اجزاء لا يتجزى عند المتكلمين ومن الهيولى والصورة عند الحكماء وكل مركب محتاج الى اجزائه وكل محتاج الى الغير ممكن وكل ما كان كذلك فهو حادث

٤ لان الجوهر اصل المركبات والصانع بسيط ليس بمركب ولا متحيز ولا مشار اليه ولا منقسم بوجه من الوجوه ليس بجوهر وهو المطلوب

٥ قيامه بالنفس وصدانيته * منزها او صافه سنية

معنى القيام بالنفس شيئان عدم افتقاره الى المحل وعدم افتقاره الى المخصص والدليل على عدم افتقاره الى المحل انه لو افتقر الى محل لكان صفة ولو كان صفة لم يتصف بصفات المعانى والمعنوية وهى واجبة القيام به تعالى للادلة الدالة على ذلك هذا خلف بفتح الخاء اى يستحق ان يرمى به خلف الظهر او بضمها اى كذب وباطل واذا البطل ذلك بطل ما ادى اليه وهو كونه صفة فبطل ما ادى اليه ايضا وهو افتقاره الى محل واذا البطل افتقاره الى محل ثبت عدم افتقاره الى محل وهو المطلوب والدليل على عدم افتقاره الى المخصص انه لو افتقر الى مخصص لكان حادثا كيف وقد سبق وجوب وجوده وقدمه وبقائه ذاتا وصفاتا نبيه علم من ذلك انه مستغن عن المحل والمخصص معا واما صفاته فهى مستغنية عن المخصص وقائمة بذاته تعالى ولا يعبر فيها بالافتقار الى الذات لما فيه من الايهام وقد اسار الفخر الادب حيث اطلق لفظ الافتقار والاحتياج فيها وذوات الحوادث مفتقرة الى مخصص ومستغنية عن الذات التى تقوم بها وصفات الحوادث مفتقرة اليهما معا فالاقسام اربعة تحفة المريد للباجورى

٦ لكن اطلاق الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شائع فيما بين الحكماء فمن ههنا يقع فى كلام بعضهم اطلاق لفظ بعض الجوهر على الواجب فيكون الجسم قسما من اقسام الجوهر لان الموجود لا فى موضوع عندهم خمسة اقسام الجسم والعقل والنفس والهيولى والصورة

ملا الياس

٧ والفرق بين المحل والموضوع ان المحل اعم مطلقا من الموضوع لجواز كون الحال فيه جوهرا لا يقوم المحل والموضوع محل للعرض لا للجوهر والحال ايضا اعم مطلقا من العرض لان الحال قد يكون جوهرا كالصورة وكذا المتحيز اعم من المتمكن كما يجئ فى شرح قوله ولا تمكن

قرجه

٨ قبل لامرين احدهما عدم ورود الشرع والآخر دفع قول المجسمة والنصارى فانهم اطلقوا على الله اسم الجوهر وعنوا به نارة التركيب وتارة معنى لا يتبين

---

١ علة التعليل

٢ ولا نزاع فى وصف العوارض بالامور الموجودة وانما النزاع فى وصفها بالامور الاعتبارية

٣ واجب ملا الياس

٤ ليس باصل منتج من اشكال الثانى ان الجوهر ليس بصانع وينعكس الى قولنا الصانع ليس بجوهر وهو المطلوب ملا الياس

٥ منزها عن الشبه والنظير

٦ ليس بعارض ولا محل ولا متحيز ولا متبعض ولا متجزى ولا متركب ولا مختص بجهة ولا مماس ولا منفصل ولا متصل ولا مركب من الجواهر الفردة ولا من المادة والصورة ولا من الاجزاء التى لا تتجزى ولا من الهيولى والصورة ولا من الجواهر الفردة ولا من الاجزاء التى لا تتجزى ولا من الهيولى والصورة ولا من الجواهر الفردة ولا من الاجزاء التى لا تتجزى

٧ لا نهاية لا يقال الانسان بالنسبة الى الفرس حمار بل اختلاف الانواع الحقيقية بالذات كالانسان والفرس والبقر وغيرها

٨ حال من الشرع اى امتناع الاطلاق من جهة عدم ورود الشرع مصاحبا مع تبادر

٩ بذاته وان يكون المراد بالجوهر الذى لا يتجزى او الماهية الممكنة الذى اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع لا الموجود الذى لا فى موضوع فيكون فى قوله واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة

بلغة فهو أدن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة أو من لغة
اى الاداة ٢ اى فى قوله وقد يقال ٣ ناظر الى ارتباط صحة اطلاق الواجب والقديم ٤
اخرى وما يلازم معناه وفيه نظر من وجهين (ولا مصور
اى فى معنى اطلاق ١ بلغة قيل ناظر الى اطلاق مثل الموجود ٢ ٣ ٤
اى ذى صورة وشكل مثل صورة الانسان او الفرس لان ذلك
وهى فى الاصطلاح عبارة عن هيئة حاصلة للجسم بعد تالف الاجزاء ٢ ٣
من خواص الاجسام تحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة
قيل عطف تفسير لاحاطة الحدود ٢ كالطول والعرض ٣ كالسواد والبياض ٤
الحدود والنهايات (ولا محدود) اى ذى حدٍ ونهايةٍ (ولا معدود
وقيل هما او آخر الحدود والسطوح فى الاجسام ٢ والكم المنفصل هو العدد لا غير ٣
اى ذى عدد وكثرة يعنى ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير (ولا منفصل
تفسير لقوله ولا محدود ولا معدود على طريق اللف والنشر المرتبين ٢ ٣ كالسطح والخط ٤
كالاعداد وهو ظاهر (ولا منبعض ولا منجزئ) اى ذى ابعاض واجزاء
اى بسبب الحدود والمنبعض والمعدود والمنجزئ ٢ اى الى الاجزاء ٣
(ولا مركب) منهما لما فى كل ذلك من الاحتياج المنافى للوجوب
اشارة الى الفرق بينهما ٢ اى من الاجزاء ٣ اى منبعض ليسمى مطلقا ٤
فما له اجزاء تسمى باعتبار تالفه منها مركبا وباعتبار انحلاله
اى ان كان بينهما فرق لان الاجزاء باعتبار انحلاله الى الجزئيات كان تركيبه منجزئيا وباعتبار انحلاله اليها
اليها منبعضا ومتجزيا (ولا متناه) لان ذلك من صفات
وقد علمنا انه تعالى ليس بمحدود ولا معدود ٢ خلافا لبعض الكرامية فانهم يقولون ٣
المقادير والاعداد (ولا يوصف بالمائة) اى بالمحانسة للاشياء
اى بسبب التركيب ٢ جهة وهى واحدة كل جهة عما جنس من جهات متناه غير ٣
لان معنى قولنا ما هو من اى جنس هو المحانسة توجب
لان كل ما به الاشتراك لا بد له ما به الامتياز فيلزم التركيب وانه ينافى ذلك ٢
التمايز عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب
بيان للكيفية ٢ متعلق بالتمايز ٣ اى داخلة فى قوامها او ما هيتها ٤
ولا بالكيفية) من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة
اعلم ٢ ان المتكلمين جوزوا اتصاف الجوهر بالكيفيات كما سيجئ بالاشارة ٣
والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام

وفى نسخة من اجهتين احدهما ٢ الترادف ٣ الثانى فى اتحاد حكم المترادفين فى الاطلاق عليه فقال صح ٤ قال الغزالى هو الهيئة الجسمية الحاصلة من احاطة الحد الواحد كالكرة او الحدود ٥ المقدار كما فى الصحاح ٦ قال شيخ الاسلام المراد ما كثر بالنسبة الى ما قبله فيه بحث بل هو سؤال عن الماهية ولو صح ما ذكره لم يدخل الماهية البسيطة تحت الموضوع لانه المعقول ٧ جواب ما هو ٨ قال من اللون والصلابة والخشونة وغيرها ٩ رد على

جواز اطلاق مرادفه او لازمه كالجواد بخلاف السخى وما يلازمه
كيف وقد يكونان موهمين للنقص قال فى المدارك ان السخى
من يأكل ويوكل غيره والجواد من لا يوكل ويوكل غيره فترادفا
محال ايضا صرح به ابادى ومحى الدين
قوله وفيه نظر من وجهين احدهما ٢ قال شيخ الاسلام من حيث
انا نمنع الترادف للقطع بتغاير المفهومات ومن حيث انا نمنع
كون الاذن فى لفظ اذنا من لازم اذ قد يوهم اطلاق اللازم
نقصا فيمتنع الاثرى قوله تعالى خالق كل شئ يلزمه انه خالق
القردة والخنازير ولا شك فى المنع من اطلاقه وقد يمتنع ايضا
كون الاذن فى لفظ اذنا من مرادفه لاحتمال احد المترادفين
نقصا دون الآخر انتهى قال قره كمال والحق انه يجوز شرعا
اطلاق خالق القردة والخنازير اذا لم يقصد الاستهزاء و
الاستقباح اما اذا قصد فذلك كفر ملا الياس
قوله واحاطة الحدود كما فى المصلعات قال الملا زاده اراد
بقوله او الحدود ما فوق الواحد اى حدين او اكثر فلا يخرج
شكل نصف الكرة ونصف الدائرة فان شكلهما هيئة
حاصلة من احاطة الحدين اعنى السطحين فى شكل نصف
والخطين فى شكل نصف الدائرة وانما قال بالمقدار ولم
يقل بالجسم لتساوى شكل المسطحات كالدائرة والمثلث
والمربع وشكل المجسمات كالكرة والمكعب انتهى واطال
الفاضل الملا حسين الميبدى فى شرح هداية الحكمة فراجعه
قوله
لا يقال كونه ذى حد ونهاية لا يستلزم ان يكون محلا للكميات
المتصلة لجواز ان يكون محلا للمقادير المتناهية لانا نقول قد قام
البرهان على وجوب تناهى الابعاد فالاستلزام يقينى مر امرار
لا يقال المنافى للوجوب هو الاحتياج الى الموجد لا الاحتياج الى الجزء
ولو سلم ان مثله لا يسمى واجبا فانقطاع النسل ممكن فلا يثبت
الواجب لانا نقول الافتقار الى الجزء يستلزم الافتقار الى الموجد
لان المستغنى عن الموجد مستغن عن كل الموجود فليتامل منه
قوله
اى صانع العالم لا يوصف بالمسؤول بما هو لان المسؤول
عما هو انما يقال فى جواب من يسأل عن حقيقة نوعه
كما اذا قيل ما زيد وبكر يقال انه انسان وانما عن حقيقة شخص
لان النوع مركب من الاجناس والفصول والله تعالى منزه عن كونه نوعا وجنسا
والمركب يتوقف تركبه على اجزائه والخمس اجزاء من المركب
ولهذا اجاب موسى عم بالوصف حين سئل عن
ماهية الله تعالى وتاويل العالمين قال ابن
السموات والارض الاية ٤ منه
واذ قد علمت ما قال العدم * مخالف برهان هذا القدم
اى واجب له انه تعالى مخالف للحوادث التى
ملخصها العدم او انما استدل بما لفظه انه تعالى
لانها تتزين بالموصوف به الله لا الحوادث وشتان بينهما
انه تعالى مخالف للحوادث مخالف للاعدام
الازلية كما علم من وصفه بالوجود اذ هى ليست
موجودة وقد ذكر ان شيخ عبد السلام فى هذا المقام
ان الاعدام الازلية من الحوادث نعم
لان الاعدام الازلية واجبة
ممتنعة

وتوابع المزاج والتركيب (ولا متمكن في مكان) لان التمكن

عبارة عن نفوذ بعد في بعد اخر متوهم او متحقق يسمونه المكان

والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين

بوجود الخلاء والله منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامها

التحيز فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والا لكان

متحيزا قلنا المتمكن اخص من المتحيز لان الحيز هو الفراغ

الموهوم الذي يشغله شئ ممتد او غير ممتد فما ذكر دليل على عدم

التمكن في المكان واما الدليل على عدم التحيز فهو انه لو تحيز

فاما في الازل فيلزم قدم الحيز او لا فيكون الصانع محلا للحوادث

وايضا اما ان يساوي الحيز او ينقص عنه فيكون متناهيا

او يزيد عليه فيكون متحيزا والكل محال واذا لم يكن في مكان

ولم يكن في جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما لانها اما حدود

واطراف للامكنة او نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة

الى شئ (ولا يجري عليه زمان) لان الزمان عندنا عبارة عن

متجدد يقدر به متجدد اخر وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة

ولوازمها عنه تعالى فلازم الغير غير والا لزم الكلية الكبرى والتجزي

من حوادث واللازم العرضية القيام بالغير فذلك فاذ الخ

الشيطان في ذهنك انه اذا لم يكن الموجود الخ

وذلك لا يعلم الله الا الله بل كمثله شئ وهو السميع البصير

التقوى اي الخلو عن المكان ثابت في الازل

لان المكان كالعرش وسائر الموجودات التي

بعد حدوث المكان غير قديم فلو تمكن الباري تعالى

التقوى عن المكان الى التمكن فيه والتغير

من سمات الحدوث وعلامات

الامكان والباري تعالى

منزه عن ذلك

قال العصام واما ذكر قوله في مكان مع انه يغني عنه بذكر التمكن

او التمكن لا يكون الا في مكان تصريحا بعموم النفي رد اعلى المجسمة

النافين عنه كل مكان سوى المكان العلو ونفيا لتوهم حكمه

حمل التمكن على الاقتداء فان نفيه كفر وقوله او متحقق ناظر الى

مذهب افلاطون ومن تبعه وهو المسمى بالبعد المفطور قال شيخ

الاسلام اي موجود بيان لاسم المكان عند افلاطون فانه عنده

فراغ متحقق وعند ارسطو واكثر الحكماء انه السطح الباطن من

الحاوي الملاس للسطح الظاهر من المحوى انتهى ملاس

قال شيخ الاسلام بيان لمسمى المكان عند المتكلمين اذ المكان

عندهم فراغ متوهم قال العصام قدم المتوهم لانه مذهب

المتكلمين وهو كما يمكن جعله صفة للبعد وهو الاقرب المشهور

يجوز جعله صفة للنفوذ لان النفوذ منقسم الى الموهوم والمتحقق

كالبعد ملا الاس

قال شيخ الاسلام حاصله ان البعد عند القائلين بوجود الخلاء

وهم المتكلمون نوعان واما عند القائلين بالسطح فهو النوع

الاول فقط وحقيقة الخلاء ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان

ولا بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما بعدا موهوما ممتدا في الجهات

صالحا لان يشغله جسم ثالث وهو الآن خال عن الشاغل فهذا

البعد الموهوم عند هؤلاء قائم بنفسه ملا الاس

قال الفرمي هذا السؤال مبني على تقدير كون التحيز والتمكن

متساويين والجواب بمنع التساوي بينهما بل بينهما عموم

وخصوص مطلقا والمتحيز اعم من المتمكن والجوهر الفرد متحيز

لا متمكن ٢ ملاس

قال شيخ الاسلام اي في جوهر الفرد فلا يلزم من نفي التمكن

في حق الباري نفي التحيز كما لا يلزم ذلك في جوهر الفرد انتهى

فلا يصح تفسير التمكن بما ذكره لان الجوهر الفرد متمكن ولا بعد

قائما به يصح نفوذه في بعد آخر ملاس

حاصل هذا الجواب ان يقال ان سؤالكم بهذا انما يرد علينا

ان لو كان التحيز والمكان شيئا واحدا وليس كذلك فان

المكان اخص من التحيز اذ كل مكان متحيز من غير عكس

والدليل الذي ذكره العالم على ما ذكره الشيخ

ونفي التمكن عن صانع العالم يستلزم نفي التمكن او نفي

الاخص لا يستلزم نفي الاعم قال شيخ الاسلام

الاعم ثبوت ان نفي التحيز يستلزم نفي التمكن

قال العصام هذا اذا كان نفي الاخص

واطرافها عنه تعالى فلازم الغير غير والا لزم الكلية الكبرى والتجزي

من حوادث واللازم العرضية القيام بالغير فذلك فاذ الخ

الشيطان في ذهنك انه اذا لم يكن الموجود الخ

وذلك لا يعلم الله الا الله بل كمثله شئ وهو السميع البصير

التقوى اي الخلو عن المكان ثابت في الازل

لان المكان كالعرش وسائر الموجودات التي

بعد حدوث المكان غير قديم فلو تمكن الباري تعالى

التقوى عن المكان الى التمكن فيه والتغير

من سمات الحدوث وعلامات

الامكان والباري تعالى منزه عن ذلك

قال العصام واما ذكر قوله في مكان مع انه يغني عنه بذكر التمكن

او التمكن لا يكون الا في مكان تصريحا بعموم النفي رد على المجسمة

النافين عنه كل مكان سوى المكان العلو ونفيا لتوهم حكمه

حمل التمكن على الاقتداء فان نفيه كفر وقوله او متحقق ناظر الى

مذهب افلاطون ومن تبعه وهو المسمى بالبعد المفطور قال شيخ

الاسلام اي موجود بيان لاسم المكان عند افلاطون فانه عنده

فراغ متحقق وعند ارسطو واكثر الحكماء انه السطح الباطن من

الحاوي الملاس للسطح الظاهر من المحوى انتهى ملاس

قال شيخ الاسلام بيان لمسمى المكان عند المتكلمين اذ المكان

عندهم فراغ متوهم قال العصام قدم المتوهم لانه مذهب

المتكلمين وهو كما يمكن جعله صفة للبعد وهو الاقرب المشهور

يجوز جعله صفة للنفوذ لان النفوذ منقسم الى الموهوم والمتحقق

كالبعد ملا الاس

قال شيخ الاسلام حاصله ان البعد عند القائلين بوجود الخلاء

وهم المتكلمون نوعان واما عند القائلين بالسطح فهو النوع

الاول فقط وحقيقة الخلاء ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان

ولا بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما بعدا موهوما ممتدا في الجهات

صالحا لان يشغله جسم ثالث وهو الآن خال عن الشاغل فهذا

البعد الموهوم عند هؤلاء قائم بنفسه ملا الاس

قال الفرمي هذا السؤال مبني على تقدير كون التحيز والتمكن

متساويين والجواب بمنع التساوي بينهما بل بينهما عموم

وخصوص مطلقا والمتحيز اعم من المتمكن والجوهر الفرد متحيز

لا متمكن ٢ ملاس

قال شيخ الاسلام اي في جوهر الفرد فلا يلزم من نفي التمكن

في حق الباري نفي التحيز كما لا يلزم ذلك في جوهر الفرد انتهى

فلا يصح تفسير التمكن بما ذكره لان الجوهر الفرد متمكن ولا بعد

قائما به يصح نفوذه في بعد آخر ملاس

حاصل هذا الجواب ان يقال ان سؤالكم بهذا انما يرد علينا

ان لو كان التحيز والمكان شيئا واحدا وليس كذلك فان

المكان اخص من التحيز اذ كل مكان متحيز من غير عكس

والدليل الذي ذكره العالم على ما ذكره الشيخ

ونفي التمكن عن صانع العالم يستلزم نفي التمكن او نفي

الاخص لا يستلزم نفي الاعم قال شيخ الاسلام

الاعم ثبوت ان نفي التحيز يستلزم نفي التمكن

قال العصام هذا اذا كان نفي الاخص

١٠ اعترض عليه بان الدين الحق على نفي التحيز والجهة فما بال العقلاء انه تقرر عندهم مع اختلاف اديانهم وآرائهم التوجه الى العلو عند الدعاء ورفع الايدى الى السماء واجيب بانه لما كان التنزيه عن الجهة مما يقصر عنه عقول العامة حتى يكاد يجزم بنفي ما ليس في الجهة كان الانسب في خطبائهم وآلافرب الى اصطلاحهم والايق بدعوتهم الى الحق بما يكون ظاهرا في التشبيه وكون الصانع في اشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عن شئ هو من سمات الحدوث ليس كمثله شئ وتوجه العقلاء الى السماء ليس من جهة اعتقادهم انه في السماء بل من جهة ان السماء قبلة الدعاء اذ منها ينوقع الخيرات والبركات وهبوط الانوار ونزول الاطار

حاشية قرمي

١١ قيل ان الجهات حادثة بحدوث الانسان ولو لم يخلق الانسان بهذه الخلقة بل خلق مستديرا كالكرة لم يكن لهذه الجهات وجود وجود البتة قال اصلاح الدين كسماء الدنيا بالنسبة الينا فانه مكان بالنسبة الينا لا بالنسبة الى فلك الافلاك قال شيخ الاسلام اى كما في الدار دارين فانها علو بالاضافة الى ما تحتها وسفل بالاضافة الى ما فوقها ملاس

١٢ اى عند المتكلمين لا وجود له بل هو موهوم محض مركب من الآنات الموهومة لا من اجزاء موجودة والآن عندهم جزء موهوم لموهوم آخر هو الزمان ع ملاس

١٣ قوله عن مقدار الحركة اى الزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك الاعظم قال مبركة لانه لقبوله الزيادة والنقصان كم لا يقبل القسمة لذاته وليس منفصلا والآلكان مركبا من الوحدات الغير المنقسمة وهو اى الزمان مطابق للحركة المطابقة للمسافة التي تقع عليها الحركة فيلزم تركب المسافة من اجزاء لا يتجزى وقد ابطلناه بل يكون الزمان مقدارا لهيئة وحينئذ اما ان يكون مقدارا لهيئة قارة او لهيئة غير قارة لا سبيل الى الاول لان الزمان غير قار والآلكان الحادث الموجود يوم الطوفان موجودا مع الحوادث الموجودة في الحال وذلك بين البطلان وما لا يكون قارا لا يكون مقدارا لهيئة قارة والآلزم تحقق الشئ بدون مقداره فهو اى الزمان مقدارا لهيئة غير قارة فكل هيئة غير قارة فهي حركة فان الحركة هي الهيئة التي يمتنع ثبوتها بذاتها فالزمان مقدار الحركة ورد هذه الادلة شيخ الاسلام في لوامع الافكار ؟ حاشية ملا الياس

الحركة والله منزه عن ذلك * واعلم ان ما ذكره من التنزيهات
بعضها يغني عن البعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح في
ذلك قضاء لحق الواجب تعالى في باب التنزيه وردا على
المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان بابلغ
وجه واكده فلم يبال بتكرار الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم
بطريق الالتزام * ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت على انها نافية
وجوبا او جودا ولما فيها من شائبة الاحتياج والحدوث والامكان
على ما اشرنا اليه لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض
بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب منه غيره
ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا اجسم من
ذلك وان الواجب لو تركب فاجزاؤه اما ان يتصف
بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب ولا فيلزم النقص و
الحدوث وايضا اما ان يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات
والمقادير فيلزم اجتماع الاضداد او على بعضها وهي مستوية الاقدام
فيكون الواجب على بعض دون بعض فوجب التنزيه بلا مرجح في افادة المدح

فقال الفرعي كما شهد به ... فوله واعلم ان ما ذكره الخ سؤال مقدر وهو ان
نقال ان في كلامه المعض حشوا فان عدم كونه ... الى جواب السؤال المقدر وهو ان
جزءا من الجسم وانتفاء الجزء يستلزم عدم كونه ... يقال ان عدم كونه تعالى جسما فان عدم كونه
من الصور كلها فان كل ... الكل من غير عكس كعدم عدم كونه تعالى محدودا
المقادير واذا انتفى كونه مصورا بصورة ... ولا معدودا ولا مشتاها فان كل
من الصور يستلزم عدم كونه تعالى محدودا
او معدودا او منقسما بها وعدم كونه منقسما ... يستلزم عدم كونه تعالى متحيزا وبالعكس وعدم
جزء ذلك فانجاب الشارح حيث بقوله واعلم ... التمكن اذ ما يكون في زمان واذا انتفى التمكن لان
كالمتحيز والمتحيزي او الازم ... ملا الكلس
قال شيخ الاسلام اي لما بينهما من التراوف
فوذكر الضمير في بعضه رعاية للفظ ما واثنه في ذكرت
رعاية لمعناها قال صلاح الدين فان سلب البعض مع سلب
البعض ومتلازمان وكذا سلب الصورة مع سلب
الكيفية وسلب الحدود مع سلب الثاني وسلبه يلزم
مع سلب التحيزي وسلب الجسم مع سلب التركيب التحيزي
ملكس

قال الكنتلي فانه لما علم انه واجب علم انه قديم ولما
علم انه ليس بجسم علم انه ليس بمصور ولا محدود ولا متناه
ولا موصوف بالكيفية ولما علم انه واحد علم انه ليس بمتعدد
ولما علم انه ليس بمتبعض انه ليس بمتحيز ومتركب ملكس
ملكس

قوله على ما اشرنا اليه اي في كل صفة سلبية كما مر قال
بعض الفضلاء من انه ليس بعرض لانه لا يقوم بذاته
بل يفتقر الى محل يقومه وذلك من امارة الحدوث وغيرذلك
من تعليل التنزيهات السابقة ملكس

لا نسلم ذلك معنى الجوهر في اللغة بل هو معنى الجزء لان
معنى الجوهر في اللغة القائم بذاته وهو الموجود لا في موضوع
ملكس

قوله وان الواجب عطف على قوله من ان معنى العرض
الخ دليل على كونه ولا مركب ملكس

دليل على عدم كونه تعالى متبعضا ومتحيزا وفيه شيء لانه
لا يتصف شيء منها بل المتصف الكل لا الاجزاء فلا يلزم من
تعدد الواجب قلنا ان اردت بصفة الكمال وجود
الاجزاء على ما ينبغي فلا نسلم انه يلزم منه تعدد الواجب
ولو اردت بصفات الكمال العلم والقدرة وغيرهما من
الصفات الثمانية فلا نسلم انه لو انعدم هذه الصفات
في الاجزاء يلزم النقص لان انتفص الجزء لا يستلزم نقص
الكل لم لا يجوز ان يحصل من اجتماع الاجزاء الناقصة
كمال الكل بين
هحصل التركيب منها ليس الكل وجودها
اجتماع الاضداد او انتفاء الصورة والاشكال
والكيفية عنه تعالى بانه لو اتصف بذلك فاما ان يكون
الجملة فلا يخلو اما ان يكون او لا يكون
الانصاف المذكور فلا يخلو اما ان يكون
يلزم ان يكون منقسما بجميع ذلك فيلزم من
محال بالضرورة فلا يكون وهو محال وايضا اما ان يكون
لا بين الحرارة والبرودة من التضاد والبين
على بعض الصور والاشكال والكيفيات
اي بعض الصور والاشكال والكيفيات
وهي اي هيئة الامور المذكورة التي وقع
التردد فيها بين الانصاف بجميعها او ببعضها
اي فلو كان الواجب متصفا ببعض دون
بعض يلزم الترجيح بلا مرجح

خارج عن ذات الله تعالى لئلا يلزم ترجيح بلا مرجح ملاس

قال شيخ الاسلام منها في الجهة قوله تعالى ويخافون ربهم من فوقهم تتنزل الملائكة والروح اليه وفي الجسمية قوله تعالى واجاء ربك والملك صفا صفا وفي الصورة حديث البخاري ان الله خلق آدم على صورته وفي الجوارح يداه فوق ايديهم وفي وجه رحمته ٤ ملا

لان ما في الخبر لا يخلو عن هذه الصفات ملا

سمى بذلك لسلامته عن الافتقار بغير المراد ملاس

الدح والنقص وفي عدم دلالة المحدثات عليه فينقلب الى مختصر

أن كان صفة نقص ملا — أي فيختلج في الواجب نعوت بعض الصور والاشكال ملا

ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة

لان ايجاد العالم على هذا النمط البديع لا يكون الا بالعلم والقدرة ملاس

فانها صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها واضدادها

ضرورة ان العلم ضده الجهل والقدرة العجز الى غير ذلك عرس — كالعلم والجهل ٢

صفات نقصان لا دلالة للمحدثات على ثبوتها لانها تمسكات

اي تضعف ٥ — في هذه التنزيهات من الشبهة والمجسمة ٢ — ملا لتعليلية للمستفاد من قوله لا دلالة ملاس

ضعيفة توهن عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعما

اي التنزيهات ملاس — اي الدلائل التي ذكرها الشارح من معنى العرض بحسب اللغة ٢

منهم ان تلك المطالب العالية مبنية على امثال هذه الشبه

اي من ظنه ٥ — اي مخالف التنزيهات ٢ — كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى

الواهية واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية

كقوله يد الله ٢ — دليل عقلي ٥ — كقوله ويبقى وجه ربك ٢

والصورة والجوارح وبان كل موجودين فرضا لابد ان يكون

كخلق آدم على صورته ٢ — كالجوهر والعرض القائم ٢ — كما تقدم في الشارح ملاس

احدهما متصلا بالآخر كما شاء له أو منفصلا عنه مباينا له في الجهة

لتعلق ارادته تعالى ما شاء ٢ وانتقال الكلام الى المحل ٢ — ملا — اي عن الآخر ٢

والاستقلال ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مباينا للعالم

حتى يكون متصلا لحد ذاته ووجوب خلوه القديم عن الحادث ملا — تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

في الجهة فيتحيز فيكون جسما او جزء جسم متصورا متناهيا

اشارة الى بطلان الدليل العقلي وهم الاشارة راجع الى قوله وبان كل موجودين ٢ ملا

والجواب ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس

اراد بها ما سبق من الادلة الدالة لاثبات الصفات السلبية ملاس

والادلة القطعية قائمة على التنزيهات فيجب ان يفوض

٨ — اي دالة ٥ — وروي عن احمد رضي الله عنه انه سئل عن احاديث الصفات فقال نمرها كما جاءت بلا كيف ق

علم النصوص الى الله تعالى على ما هو دأب السلف ايثارا

المراد بالوقف على الله تعالى قوله وما يعلم تأويله الا الله ملا — اي اختيارا لمذهب الذي يقتضيه ٢

للطريق الاسلم او تأويل بتأويلات صحيحة على اختياره

٨ — دليل عقلي اذ المجسمة والمشبهة يقولون ان الله موجود ٢ — والعالم موجود لوجوده فلابد ان يكون منفصلا اي

ليس محسوسا لان القراءة الوهمية انما تدرك ما تدركه الحواس المحسوسة لكنها قد

تشتبه بالادلة العقلية بالصور المحسوسة فتحسبانها منها ملاس

قوله والادلة القطعية ٢ يعني ان الدليل القطعي اذا عارض الدليل النقلي وجب تأويل النقلي او

المتأخرون دفعا لمطاعن الجاهلين وجذبا بضبع القاصرين
وسلوكا للسبيل الاحكم (ولا بشبهة شئ) اى لا بمماثلة اما اذا اريد
بالمماثلة الاتحاد فى الحقيقة فظاهر واما اذا اريد بها كون الشئ
بحيث يسد احدهما مسد الآخر اى يصلح كل واحد منهما لما
يصلح له الآخر فلان شيئا من الموجودات لا يسد مسده فى
شئ من الاوصاف فان اوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك
اجل واعلى مما هو فى المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما قال
فى البداية ان العلم منا موجودة وعرض ومحدث وجائز الوجود
ومتجدد فى كل زمان فلو اتبنا العلم صفة لله تعالى لكان موجودا
وصفة وقديما وواجب الوجود ودائما من الازل الى الابد
فلا يماثل علم الخلائق بوجه من الوجوه هذا كلامه وقد صرح بان
المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك فى جميع الاوصاف حتى
لو اختلفا فى وصف واحد انتفت المماثلة وقال الشيخ ابو المعين
فى التبصرة انا نجد اهل اللغة لا يمتنعون من القول بان زيدا مثل عمرو
فى الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده فى ذلك الباب وان

من قوله يس بعرض قال فى الظاهر والكمال اى
كما ذكره الشارح فى الصفات السلبية
الادلة القطعية قائمة على التنزيهات وما ذكره
من الدليل الظنى لا يعارض الادلة القطعية
قال شيخ الاسلام بين ان ادلة التنزيه قطعية
وان النصوص ظنيات سمعية فى معارضتها فيقطع
بانها بالمرة على ظواهرها لان الظنى لا يقاوم القطعى
فالعلم بمعانيها اما ان يفوض لا استحالة فيها
صح اعتقادا وحقيقتها جريا على الطريق المسلم الموافق
او تاول تاويلا مناسبة لما عليها الادلة القطعية سلوكا
للطريق الحكم الموافق للعطف على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون
فى العلم فتاويل الفوقية بالتعالى فى العظمة لا فى
المكان وعروج الملائكة عليه بالترقى الى محل
الصورة فى حيز اذا قابل احدهم امره وتحيته تعالى بحيث
عباده تهم اياه ومجيئه تعالى بحيث لا يخفى امره وتحيته
اخا فلبحيث فان التوقيت الوجه
خلق آدم على صورته بالصفة من العلم وغيره او الضمير للمضاف
واليد بالقدرة والوجه بالذات راجع الى كلام ابن ابى شريف
فانه اطال الكلام فيه ملا انيس

١ قوله بناء ويلات صحيحة الى قوله المتأخرون اى مطابقة لما تفيده
الادلة القطعية العقلية من التنزيهات جمعا بين الدليلين
قبل على وجه يليق بذاته تعالى وصفاته بشرط ان لا يخرج
عن مقتضى اللفظ لغة ولا يقطع بكونه غير مراد الله تعالى
ح ملا

٢ قال جلال الدوانى قبل الند والمثل الشريك فى الذات والشبيه
والضد الشريك فى الصفات والنظير الشريك فى الافعال
قال ابن الحجر فى فتاوى الحديثية الفرق بين التشبيه والمثل
والنظير ان الثلثة متحدة لغة واما اصطلاحا فظاهر قول
الاشعرية ان المماثلة انما تثبت بالاشتراك فى جميع الاوصاف
ان المثل اخصها لان المماثلة تستلزم المشابهة وزيادة والشبه
اعم من المثل واخص من النظير والنظير اعم من الشبه اذ
المشابهة تستلزم النظير وزيادة فالمماثلة تقتضى المساواة
من كل وجه والمشابهة تقتضيها فى الاكثر والمناظرة تكفى
فى وجه ملا انيس

٣ قال الفاضل الشروينى ان المماثلة والمشابهة مترادفان
بحسب اللغة واما فى الاصطلاح فقيل المشابهة الاتحاد فى الكيفية
والمماثلة الاتحاد فى الحقيقة قال صلاح الدين قال قدماء المتكلمين
ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات فى الذاتية والحقيقة وانما
يمتاز عنها باحوال اربعة الوجود والحياة والعلم التام والقدرة
التامة وقيل يمتاز عنها بالالوهية التى هى حالة خاصة
مبدأ لهذه الاربعة قرمى

٤ اى ظاهر ان حقيقة الله تعالى تغاير سائر الحقائق وقيل
بالدليل النقلى كقوله تعالى ليس كمثله شئ قال شيخ الاسلام
اى انه لا مماثل له تعالى فى حقيقته والا لتعدد الواجب قال
البردعى اذ ليس لشئ له وجود خارجى بمائله لاستلزام التعدد

وهو محال اصه قال الفاضل الشروينى هذا المعنى لا يستلزم
ان عدم المماثلة بهذا المعنى ظاهر لا يوجب بمقتضى
بين الواجب بل ركبه منافى لوجوب وغيره ظاهر
نفد والواجب بل ركبه منع المتكلمون لزوم التركيب فى المجانسة
التخيلى وان منع المتكلمون لزوم التركيب فى المجانسة
والاتحاد فى الماهية النوعية كما قرر الاستاذ اليه
والا بعد بل الحق ان يقال ان قول الفصل المجانسة
شئ مما يتوقف حمل الماهية فيما سبق على المعنى النوعى
كما حملان ما يتوقف حمل علبه فيما سبق على المعنى النوعى
فضلا من ان يسد مسده فيما يماثل ح ملا انيس

٥ قال بعض الافاضل ومن هذا يعلم ان عدم المماثلة فى جميع الاوصاف
عند المتكلمين هى الاتحاد فى الاوصاف الذاتية والحقيقية
وعند الحكماء هى الاتحاد فى الذات والكيفية
فافهم والتعريف عوض عن المضاف اليه اى
من اوصاف البارى تعالى ح انيس

٦ المقوم من نقل كلام البداية ان المماثلة لا كما
عندهم بمعنى ان يقوم
اى يقوم
عمرو مقام
زيد ح

٧ اى قابل
الزوال
بعد الوجود
والحصول
ملا

٨ اى صاحب
البداية
فى محل آخر
اطال عليه
الكلام ابن
ابى شريف
فراجعه
ملا

٩ اى ظاهر ان حقيقة الله تعالى تغاير سائر الحقائق وقيل
بالدليل النقلى كقوله تعالى ليس كمثله شئ قال شيخ الاسلام
اى انه لا مماثل له تعالى فى حقيقته والا لتعدد الواجب قال
البردعى اذ ليس لشئ له وجود خارجى بمائله لاستلزام التعدد

١٠ قال الفاضل الشروينى هذا المعنى لا يستلزم
ان عدم المماثلة بهذا المعنى ظاهر لا يوجب بمقتضى
بين الواجب بل ركبه منع المتكلمون لزوم التركيب فى المجانسة
التخيلى وان منع المتكلمون لزوم التركيب فى المجانسة
والاتحاد فى الماهية النوعية كما قرر الاستاذ اليه
والا بعد بل الحق ان يقال ان قول الفصل المجانسة
شئ مما يتوقف حمل الماهية فيما سبق على المعنى النوعى
كما حملان ما يتوقف حمل علبه فيما سبق على المعنى النوعى
فضلا من ان يسد مسده فيما يماثل ح ملا انيس

١١ قال بعض الافاضل ومن هذا يعلم ان عدم المماثلة فى جميع الاوصاف
عند المتكلمين هى الاتحاد فى الاوصاف الذاتية والحقيقية
وعند الحكماء هى الاتحاد فى الذات والكيفية
فافهم والتعريف عوض عن المضاف اليه اى
من اوصاف البارى تعالى ح انيس

١٢ المقوم من نقل كلام البداية ان المماثلة لا كما
عندهم بمعنى ان يقوم
اى يقوم
عمرو مقام
زيد ح

١٣ اى قابل
الزوال
بعد الوجود
والحصول
ملا

١٤ اى صاحب
البداية
فى محل آخر
اطال عليه
الكلام ابن
ابى شريف
فراجعه
ملا

١٥ اى يقوم
عمرو مقام
زيد ح

متمم ٦ لا كما اصطلح عليه الحكماء من انها الاتحاد في المضاف كاتحاد زيد وعمرو في بنوة بكر فتامل حاشية م

٨ قال شيخ الاسلام هو من كلام صاحب البداية وتوقيه لمجرد التربط لامتناع فتى بمعنى متى او بمعنى اذا كما في قول الامام الشافعي رضي الله عنه القدرية اذا سلموا العلم خصموا قال الكمال ابن ابي شريف اذا لم يرد الامام انهم ينفون العلم وحق عبارة صاحب البداية ان يقال العلم الذي يوصف به المخلوق موجود وعرض ؟ وعلم الخالق سبحانه موجود وصفة وقديم ؟ ح ملا

٩ قوله صفة اي زائدة على ذاته تعالى وفيه ان كلمة لو موذنة بانتفاء التردد مع انه لا تردد لاحد من اهل السنة في كون العلم صفة زائدة بحر ابادي

١٠ فيه انه ان اريد الوجوب بالذات فغير صحيح وان اريد بالغير فلا يصير للامتياز والظاهر بقرينة المقابلة ان المراد الاول وقد سبق هو من الكلام فيه وسيأتي تتمة له مهر ابادي

٧ فيه ان المقصود نفي المماثلة بين علمنا وعلمه تعالى فالاولى الاقتصار على ذكر ما به التخالف وترك ذكر الوجود في الموضعين وكذا ذكر العلم هنا وذكر الصفة فيما بعد مهر ابادي

٨ وقد ذكر الحكماء في كتبهم العلم قسمان انفعالي وفعلي مثال الانفعالي ان يدرك الحس شيئا كموجود في الخارج فيحصل لنا العلم بذلك الشيء ومثال الفعلي ان يحصل صورة شيء في اذهاننا فنرى ذلك الشيء مشتملا على مصلحة فنحمل ذلك العلم على تحصيل الشيء في الخارج فنحصله وهذا النوع من العلم لا يتوقف على وجود المعلوم بخلاف النوع الاول ثم قالوا علم الباري سبحانه وتعالى منزه عن القسم الاول لتوقف ذلك العلم على وجود المعلوم وانما هو من النوع الثاني لتوقفه على وجود المعلوم وتوقف وجود المعلوم عليه مفتاح

١١ قوله فلا يماثل قال البرذعي ولا بد ان المماثلة بين الشيئين لا تثبت الا بعد اشتراكهما في جميع الاوصاف بل قوله فلا يماثل علم المخلوق بوجه من الوجوه يشعر بان المماثلة بين الشيئين قد تحصل بوجه دون وجه حاشية ملا الياس

١٢ قيل ومن جملة الاوصاف الوجوب ولو كان لغيره وجوب لزم تعدد الواجب والمراد بالاوصاف العوارض المفارقة او العوارض اللازمة للماهية مشتركة بين الافراد كلها ولا تغير المماثلة باعتبارها ملا الياس

٩ منعه لصحيحة القابلة للمعلوم مثبتا في نفس العالم لتغير ذات العلم بتغير الصورة المساوية بل العلم عبارة عن التعلق بين العالم والمعلوم والتغير في التعلق لا يوجب التغير في الذات ولا التغير في الصفات الحقيقة والمحال هو الثاني دون الاول رمضان

١٠ استدل المعتزلة على ذلك بان المقدور لا يدخل تحت القدرتين قدرة الله تعالى وقدرة العبد والجواب انه يجوز ان يدخل المقدور الواحد تحت القدرتين اذا اختلف الجهة وهنا كذلك فان المقدور يدخل تحت قدرة الله تعالى خلقا لانه لا خالق الا هو ولا رازق الا هو وغير ذلك من اوصافه تعالى مقاصد

١٠ قوله من انه لا يعلم الجزئيات ؟ قال الكستلي اي على وجه جزئي يدخل فيه الزمان بحيث ان يقال حصل الآن او من قبل او لم يحصل بعد وسيحصل في زمان قريب او بعيد وان كانوا قائلين بان جميع الجزئيات من الازل الى الابد معلومة الوجود له تعالى في وقت وجودها ومعلومة العدم في وقت عدمها علما مستمرا لا تبدل فيه اصلا ؟ ح ملاس

١٠ والله محيط بالاشياء على ما هي عليه تفصيلا اي مائة قال بعضهم كل انسان متنفس في كل يوم وليلة مائة الف نفس واربعة وعشرين الف نفس معتدل وفي كل نفس منها يموت الف ويولد مائة الف وتحمل الامهات مائة الف والله تعالى في كل نفس مائة الف فرج قريب وفي بعض التواريخ ان في كل ساعة ستمائة الف امرأة تضع وستمائة الف امرأة تحمل وستمائة الف ذليل تعز وفكه وستمائة الف عبد يعتق من النار ومع هذا فالملائكة اكثر المخلوقات فقد ذكر بعضهم ان بني ادم عشر الجن وبني آدم والجن عشر حيوانات البر وهؤلاء كلهم عشر الطيور وهؤلاء كلهم عشر حيوانات البحار وهؤلاء كلهم عشر ملائكة الارض الموكلين ببني آدم وهؤلاء كلهم عشر ملائكة سماء الدنيا وهؤلاء كلهم عشر ملائكة السماء الثانية وهكذا الى الكرسي والعرش حواشي السنوسي للسنوسي فاوي من خط ح سعد رحمه

١١ قوله ولا يقدر ؟ قال شيخ الاسلام بناء منهم على ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه اثران والا لزم التركيب وذلك الواحد الاول عندهم هو العقل الاول وهو المسمى عند الحكماء بفلك الافلاك وفي لسان الشرع بعرش الرحمن والجواب قال البردعي قلنا لا نسلم لزوم التركيب في الخارج بل في العقل ملاس

قدرة الحادثة على تاثير والمعارضة للام عام اراده والكره اصحابنا للا قدرة اولا وقوعهما فرق التقاضي او وقوع عدم لزم وقوعها فعل وارادة العبد وهو انه لو اراد ايجاد ذلك بدليل التمانع والرجل والراس وغير قبل لتحريك اليد

١١ قوله ولا يقدر ؟ لما تقرر من قاعدتهم ان الواحد من كل وجه لا يمكن ان يصدر عنه الا الواحد واعلم ان للقادر معنيين احدهما هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك ومعناه انه يتمكن من الفعل والترك اي يصح كل منهما عنه بسبب الدواعي المختلفة والله تعالى قادر على جميع الممكنات بهذا المعنى عند نا بل عند جميع المسلمين واما الفلاسفة فانكروا ثبوت القدرة له تعالى لاعتقادهم انه تعالى موجب واثبتوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام والثاني هو الذي ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل وكونه قادرا بهذا المعنى متفق عليه بين الكل الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية والقدرة بهذا المعنى لا ينافي الايجاب فلا يرد ان مذهب الفلاسفة هو الايجاب والقدرة تنافيه رد عي

١٢ قوله والدهرية ؟ تمسكا بان العلم نسبة والنسبة تقتضي اثنينية وتغايرا بين العالم والمعلوم فلا يعقل في الواحد الحقيقي والجواب منع كون العلم نسبة ولو سلم فالتغاير الاعتباري كاف في تحقق ذلك مهرابادي

١٤ قوله والبلخي ؟ قيل يفهم منه ان الله تعالى يقدر على فعل العبد ولكن لا يقدر على مثله بخلاف المعتزلة لانهم قالوا لا يقدر على فعل العبد حتى لو حرك جوهرا الى حيز وحركه العبد الى ذلك الحيز لم يماثل الحركتان وذلك لان فعل العبد اما عبث او سفه او تواضع بخلاف فعل الرب والجواب منع الحصر بشيء من المصالح الدينية ح ه

١٣ لان العلم نسبة والنسبة لا تحصل الا بين الشيئين فلو كان عالما بذاته لزم ان تكون النسبة بين الشيء ونفسه وهو محال والجواب انا لا نسلم ان كل نسبة لا تحصل الا بين الشيئين فان النسبة العلمية يمكن حصولها بين الشيء ونفسه اذ يكفي فيه المغايرة بالاعتبار ملاس

١٣ قال السيد لانه لو علم القبيح وفعل فيلزم السفه وكونه بعلم وفعل يلزم الجهل وكلاهما نقص يجب التنزيه عنه والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه تعالى فان الكل ملكه يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد ملاس

١٥ قيل لانه مقدور العبد اما طاعة او سفه او عبث فسروا السفه بانه معصية وفسروا العبث بانه لا غية كاللعب باللحية وكل ذلك على الله محال واجيب بان الفعل في نفسه حركة او سكون وكونه طاعة او سفها او عبثا امور تعرض للفعل من حيث انه صادر عن العبد والله تعالى قادر على مثل ذات الفعل كذا قرره الاصفهاني ملاس

وآن كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة فيما يقوله الاشعرية

قال شيخ الاسلام في آخر ثمة كلام الشيخ ابو المعين رحمه الله ما نصه

من انه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لان

النبي صلى الله عليه وسلم قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل

وارادوا به الاستواء في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن و

عدد الحبات والصلابة والرخاوة والظاهر انه لا مخالفة

لان مراد الاشعرية المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كما

الكيل مثلا وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام البداية ايضا والا فاشتراك

الشيئين في جميع الاوصاف وتساوتهما من جميع الوجوه يرفع

التعدد فكيف يتصور التماثل (ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء

لان الجهل بالبعض او العجز عن البعض نقص وافتقار الى مخصص

مع ان النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة

فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير لما زعمت الفلاسفة من انه

لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على اكثر من واحد والظاهرية انه لا يعلم

وانه والنظام انه لا يقدر على خلق الجهل والقبح والبلخي انه لا يقدر

على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد

---

١ اي الجماعة المنسوبة الى الشيخ ابي الحسن الاشعري رحمه الله هذا التوفيق من الشارح بين القولين الآتيين الاشعري ودليل اللغة وبه يرتفع الخلاف بين الاشعري وبين الى المعين رحمهما الله

٢ لان التماثل انما يكون بين الشيئين

٣ قال الشيخ الاسلام اي جمهورهم والا فقد ذهب بعض متقدميهم الى انه يعلم شيئا ما لا

٤ هو ابراهيم ابن سيار من سباط بين القدرية لما ان لبث الفلاسفة فلط بكلامهم بكلام المعتزلة رحمهم

٥ قال الشيخ الاسلام هو ابو الهذيل العلاف بالفاء والباء من المعتزلة

٦ اشارة الى دليل عقلي

٧ اي يختص التعلق بذلك البعض دون البعض الآخر وتتعلق القدرة كذلك وهو محال لانه ترجيح بلا مرجح لاشتراك الكل من جهة المعلومية وهو نفس المعلومات والمقدورية وهو الامكان

٨ اشارة الى دليل نقلي

٩ عطف على مقدر اي كما قلنا لا كما زعمت

١٠ نظم لا يعلم الجزئيات وشبهتهم في ذلك انه لو كان عالما بها لكان تغيرا في علمه عند كونه فيها وكان جهلا اذ العلم بالشيء مع العلم بانه في الحال يصير جاهلا به جهل وانه محال والتغير على الله تعالى محال فلا يكون عالما بالمتغيرات والجواب بالمنع كما بين في محله

١١ لان من اوصاف الشيء كونه ليس غير نفسه وكونه شاغلا لحيزه فلو كم بغايره الآخر ارتفع التعدد لان المماثلة تستلزم التعدد والتغاير

١٢ قوله ولا يخرج لانه لو خرج بعض الاشياء عن علمه تعالى لكان خروج بعضها ودخوله ترجيحا بلا مرجح وهو باطل

١٣ اي يختص التعلق بذلك البعض دون البعض الآخر وتتعلق القدرة كذلك وهو محال لانه ترجيح بلا مرجح لاشتراك الكل من جهة المعلومية وهو نفس المعلومات والمقدورية وهو الامكان

١٤ قوله وافتقار الى مخصص لان استواء نسبة علمه وقدرته الى جميع المعلومات والمقدورات فلا بد للتخصيص من مخصص وهو محال لامتناع افتقار الواجب لذاته في صفاته وكما لانه الى غيره لمنافاته الوجوب الذاتي والغنى المطلق وقد يقال تساوي الافتقار مبني على افتقار النقص فهو آئل اليه لا دليل على حدة بيانه انا اذا قيل ما الدليل على ذلك التساوي اجيب بان القادر الذي لم يقدر على بعض ما هو ممكن في نفسه يكون في قدرته قصور وكذا العالم اذا لم يعلم بعض الاشياء ليس علمه كاملا فاذا فرضنا كاملين يكون نسبتهما الى الجميع على سواء وفيه بحث لان تساوي الشيئين على ما ذكروا مبني على تساوي المعلومات في افتقاء المعلومية والمقدورات في صحة المقدورية وتساوي نسبة الذات الى الكل على انتفاء النقص بل انتفاء النقص مبني على ذلك لانهم قالوا ان جهة عموم علمه وقدرته تعالى هو ان المقتضي لها هو الذات لوجوب اتصافه وصفاته تعالى الى ذاته والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوم ما نهيا والمصحح للمقدورية هو الامكان ونسبة الذات على الجميع على السواء وما يقال من انه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم كالممتنعات بالنسبة الى القدرة فنقبه انه منع مجرد خال عن السند فلا يلتفت اليه في مثل هذا المقام على ان انتفاء ذلك في العلم مما لا تردد فيه مهر آبادي

١٥ قال الشيخ الاسلام هو ابو الهذيل العلاف بالفاء والباء من المعتزلة

١٦ ان قلت ثبوت الشرع يتوقف على العلم والقدرة ثانيا نهايا دور قلت المثبت بالشرع انما هو عموم العلم وشمول القدرة لا انفسهما فلا دور ايضا لما سيأتي

١٧ المثبت به انفسهما فلا دور ايضا لما سيأتي

١٨ فيه افتئات لطيف وهو ان اهل الحق لما اثبتوا له تعالى عالما بالمفهومات الممكنة والممتنعة والواجبة وعالمية

١٩ اعم من قادريته لان قدرته تختص بالممكنات ولا تتعلق بالواجبات والممتنعات كما بين في محله

٢٠ قوله لا يعلم الجزئيات وشبهتهم في ذلك انه لو كان عالما بها لكان تغيرا في علمه عند كونه فيها وكان جهلا اذ العلم بالشيء مع العلم بانه في الحال يصير جاهلا به جهل وانه محال والتغير على الله تعالى محال فلا يكون عالما بالمتغيرات والجواب بالمنع كما بين في محله

وله صفات) لما ثبت من انه عالم قادر حي الى غير ذلك

ای له تعالی وتقدس حقا ای موجودة زائدة علی ذاته تعالی ملا

ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب

حالية ه ای حاذكر من كونه عالما وقادرا وحيا ه عطف علی قوله ان كلا ۹ ه

الوجود وليس الكل الفاظا مترادفة وان صدق المشتق على

ای صدق المشتق ه ای لذلك الشیٔ ه ای له تعالی وتقدس ه

شیٔ يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له فثبت ان له صفة العلم

معترضة تقديره فثبت له صفة العلم لانه عالم ۹ ه وليس كذلك فيجب ان يؤول ه

والقدرة والحياة وغير ذلك لا كما يزعم المعتزلة انه عالم لا علم له

عطف علی قوله عالم ای وانه قادر ه ای الزعم المذكور مما ظاهر لا خفاء فيه ه

وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا

هذا دليل ثان ه ای دلك ه ای الآيات الكريمة ه

زيد اسود لا سواد له وقد نطقت النصوص بثبوت علمه

عطف علی قوله نطقت ه ای المحكمة كالسموات والارض ه ای الحالية عن صريح التقييد

وقدرته وغيرهما ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه

عطف علی قوله علی وجود علمه ه بالاثبات والنفی بيننا وبين المعتزلة ه

وقدرته لا على مجرد تسميته عالما وقادرا وليس النزاع في

كما انه قبل يلزم من اثبات الصفات كون الواجب محلا للحوادث وهو باطل ما جاء بعده ليس كذلك ۹ ه

العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات لما صرح به

ای اهل السنة ه لانها تحصلان بالاكتساب والممارسة والله تعالى منزه عنهما ه

مشايخنا من ان الله تعالى حي وله حياة ازلية ليست بعرض

بيان لما ه وهذا يدل على ان علمه ملكة لانها تحصل بعد عدمها لانها تحصل بالممارسة ه

ولا يستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم ازلي شامل ليس بعرض

لان العلم الضروري هو الذي يحصل بعد العدم ه وهذا يدل على كونه من الكيفيات ه

ولا يستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات

اضراب عن قوله وليس النزاع ه ای العلم ه كالقدرة وغيرها ه

بل النزاع في انه كما ان للعالم منا علما وهو عرض قائم به زائد عليه

استفهام على سبيل التقرير ه والمراد بالزيادة ما يقابل الصفة وهو النفساني ه

حادث فهل للصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه

ای العلم ه

قوله وله صفات قال الفاضل احمد موجودة في انفسها قائمة بذاته تعالى وصفاته وما سيأتي بحسب العرف واللغة وانت تعلم ان ۱۲

قال الفاضل احمد معنى لا يفيد في المطالب العلمية الآن

قال الفاضل احمد وحق العبارة ان يقال على معنى لا يفيد في المطالب العلمية الآن

وذلك الواجب لان الكلام في اثبات الصفات ۲ ملا

الزائدة الزائدة على الذات ۲ ملا

حواب وهل مقدر ای زائدة على ذاته تعالى فيحتمل ان يراد بالعلم والقدرة والحيوة معنى واحد قائم بذاته تعالى فاجاب عنه بقوله وليس الكل ۹ وهي متعددة فاجاب عنه بقوله وليس الكل ۹ وهي

قال الفاضل عطف على قوله ان كلا او حال والاقرب هو الاقرب لئلا يتوهم ان كل واحد من المعطوف

والمعطوف عليه دليل مستقل في ثبوت المطلوب ويقع على واحد ۲ ملا

قوله لا علم له والقائل ان يقول مراده انه عالم لا علم له صفة ۹ ه

موجودة اى لا علم له في الخارج صفة له بل علمه من ذاته وليس بمحال ملا

قوله قد نطقت النصوص قال شيخ الاسلام كقوله تعالى انزله بعلمه فاعلموا ان ما انزل بعلم الله ان القوة لله جميعا ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين وبرهن على هذا ابن شريف واطال فيه وقال قوله كمال اى مثل قوله تعالى ولا يحيطون بشیٔ من علمه الا بما شاء ۹ ولا يخفى عليك ان هذا يدل على زيادة مفهوم العلم على ذاته والمقصود بيان زيادة حقيقة العلم على ذاته تعالى في الخارج ح ملا

قال الفرمي جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال يلزم من اثبات الصفات ان يكون الباري تعالى محلا للحوادث والعوارض وهو محال لان العلم والقدرة من الكيفيات فاجاب بقوله وليس النزاع ۹ ۲ ملا

قوله والملكات قال شيخ الاسلام العطف فيه عطف خاص على عام لان الملكة كيفية راسخة في النفس قال الكمال عطف تفسيري اذ الملكة اخص من الكيفيات لانها كيفية راسخة والعلم بمعنى الملكة كيفية راسخة بها يحصل الاقتدار على تحصيل مقاصد خاصة ۲ ملا

لان الضروري والاكتسابي في علم الانسان لا في علم الله تعالى لانهما من صفات العلم الحصولي وعلم الله تعالى حضوري لا حصولي ۲ ملا

واعلم انه كما لا يقال علمه مكتسب لا يقال علمه ضروري ولا نظري ولا بديهي اما الضروري فهو وان كان يطلق على ما لا يتوقف على نظر وهو صحيح في حقه تعالى لكن يطلق ايضا على ما يقارنه الضرورة فيمتنع ان يقال علمه ضروري خوفا من توهم هذا المعنى واما النظري

فهو ما يتوقف على النظر والاستدلال

على النظري والاكتسابي كما مر اذ لا مراد لنا بالضروري الا ما حصل بلا نظر واستدلال فيكون مرادفا للاكتسابي

فهو مراد لنا ايضا فهو وان كان يطلق ايضا على احد معنيه لكن لا نعني به هذا المعنى

وانا نعني به ما حصل بلا نظر واستدلال فيكون مرادفا للاكتسابي

قوله الا ضروري قوله ان يقال علمه ضروري الا ما حصل بلا نظر واستدلال فيكون مرادفا للاكتسابي

قوله ولا بديهي اما البديهي فهو ما لا يتوقف على النظر والا

وكذا في جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا
كالقدرة والارادة ... تعالى ... از العلم ... قبيل هذا بيان للانكار
ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تعالى تسمى باعتبار التعلق
بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك فلا يلزم تكثر
عطف على قوله تكثر ... عطف على القدماء ... من كون اهل السنة عن زعموا
في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات والجواب
بيان لما ... الذي ينافي التوحيد بخلاف ما ذهب اليه اهل الحق
مسبق من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم
الخطاب مع الفلاسفة والمعتزلة ... واحد عندكم
ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحياة وعالما وقادرا وصانعا
لان العلم مثلا غير قائم بنفسه فيلزم كون ذات الواجب ايضا غير قائم بذاته لان العلم والذات
للعالم ومعبودا للمخلوق وكون الواجب لذاته غير قائم بذاته
... لا ينبغي ان يوجد ... كما لا ينبغي ان يوصف ... بالارادة وتخصيصها
الى غير ذلك من المحالات (ازلية) لا كما يزعم الكرامية
منسوب الى الكرام على وزن حذام وهو كان في زمان سلطان محمود بن سبكتكين كان شبه مجسما
من ان له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث
... موجودة قائمة بذاتها ... يصرح بما علم التزاما لاقتضاء المقام ذلك
بذات الله تعالى (قائمة بذاته) ضرورة انه لا معنى لصفة الشئ
... سر بذلك الشئ ... الا فنون لصفة الكلام النفسية القديمة
الا ما يقوم به لا كما يزعم المعتزلة من انه تعالى متكلم بكلام هو قائم
يعني ليس بقائم بذاته بل بخلقه تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبريل او النبي عليه السلام
بغيره ولكن مرادهم به نفي كون الكلام صفة له لا اثبات كونه صفة
... لان الصفات عندهم عين الذات ... في نفي الصفات
له غير قائمة بذاته ولما تمسكت المعتزلة بان في اثبات الصفات
لان بداهة العقل حاكمة باستحالة صفة الشئ قائما بالشئ الآخر ... متعددة
ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى
وابطاله باطل ... على تقدير ان يكون مثبتا ... بل يلزم تعدد الواجب
فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته

قال ابن قاسم العبادي لو قال علما لكان اولى وقدر قوله ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة الخ بانهم انما يلزمهم ذلك لكونه عالما وقادرا بالاعتبار لا بالصفة المغايرة ملاس

عطف على قوله وكون الخ لانهم جعلوه نفس العلم والقدرة وغيرها وهذا غير فانه غيرها فانها قال ابن قاسم العبادي في آيات البينات رد بانهم انما يلزمهم ذلك لو قالوا بمغايرة العلم للذات وهم لا يقولون بها كما عرف حمامي ملاس

علة للنفي او لقوله الازلية او لهما معا وقيل متعلق بقوله كما يزعم الكرامية اذ لو ثبت الصفات لذاته تعالى لكانت غير متناهية في الازل فيلزم النقص وهو محال

قوله ولكن مرادهم الخ قال الدردير في الخريدة ما نصه الاشاعرة يقولون ان الله تعالى متكلم بكلام قائم بذاته وهو معنى واحد ازلي ابدي ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار ولا غير ذلك من انواع الكلام وانما هذه الانواع التعلقات ذلك المعنى الواحد بالعبارات المختلفة الدالة عليه فالاختلاف انما هو في العبارات الدالة على ذلك المعنى الواحد القائم بذاته تعالى وهو الذي يسمى كلام النفس وهو الذي عبر عنه الاخطل بقوله ان البيان من الفؤاد واما جعل اللسان للفؤاد دليلا فالمعتزلة ينكرون كون العلم صفة قائمة بذاته تعالى وانما يرد عليهم عدة من صفاته تعالى لا يقولون انها صفة قائمة بذاته وانما يقولون انها صفة لذاته لا قائمة بها كما مر ... لان بداهة العقل حاكمة باستحالة صفة الشئ قائما بالشئ الآخر ... متعددة

موسى عم وان الملك وغيرهما مما يريده تعالى ... موضوع لانهم

قال الخفاجي اشارة الى ان الرد ليس في موضوعه ملاس

قال شيخ الاسلام اي ما يخلقه فيه كالشجرة في قصة ... حظ التكوين كل وقت ارادة الحادثة

قال العصام اشارة الى ان الرد ليس في موضوعه لانهم لا يقولون انه صفة له تعالى قائمة بغيره حتى يرد عليهم

على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين والتصريح به في كلام
المتأخرين من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته

وقد كفرت النصارى باثنات ثلثة من القدماء فجاء الثمانية

او اكثر اشار الى الجواب بقوله (وهي لا هو 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 الثلثة التي هي الوجود
والعلم والحياة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا
ان اقنوم العلم قد انتقل عن ذات الله تعالى الى بدن عيسى على
نبينا وعليه الصلوة والسلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت
الاقانيم ذوات متغايرة ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر
على التغاير بمعنى جواز الانفكاك للقطع بان مراتب الاعداد من
الواحد والاثنين والثلثة الى غير ذلك متعددة منكثرة مع ان
البعض جزء من البعض والجزء لا يغاير الكل وايضا لا يتصور
نزاع من اهل السنة في كثرة الصفات وتعددها متغايرة كانت

حيث قالوا الواجب والقديم متراوفان ملا — على ما وقعت التصريح في الخارج ملا

١ كقول الامام محيد الدين الضريري ومن تبعه ح — بيان للتصريح ح — اي فاعال ورشان

٢ اي مع التضامن — اي الكمال — اي الكمالات الصفاتية — اي الصفات الحقيقية

٣ اي الاقانيم الثلثة ح

٤ اي الانفكاك بعضها عن بعض ملا

٥ اي الانفكاك والانتقال لا يتصوران الا في الذوات لا في الغير ملا — عطف تفسير ح

٦ اي الاقانيم الثلثة ح

٧ اي النصارى

٨ والمراد من الاب هو الله تعالى ومن الابن هو عيسى عم ومن روح القدس هو جبرائيل عم على زعمهم

٩ اي تعدد الذات

١٠ اي الاقانيم الثلثة ح

١١ اي الانفكاك بعضها عن بعض ملا

١٢ اي الاربعة ملا — مكرر مشهور

١٣ اي لا يغاير الكل ملا

١٤ اي متغايرة آخر للمتن وهي اشارة الى رد قوله ولا تكثر القدماء ح — عطف تفسير ح

اي الحال قد كفرت النصارى باثنات ثلثة من القدماء فجاء الثمانية

اي من حيث المفهوم كما زعمت المعتزلة ملا — كما زعم الكرامية اي الانفكاك بعضها عن بعض ح — جواز انفكاك الصفات عن الذات ملا

اي الاقانيم الثلثة ح

اي الانفكاك والانتقال

اي الاقانيم الثلثة ح

اي لا يلزم من عدمها عدم الغير بل عدم امور ليست عين الذات ولا غيره فالاب اشارة الى العلم والابن اشارة الى الحياة وروح القدس اشارة الى الوجود

اي الاقانيم الثلثة ح

اي الانفكاك بعضها عن بعض ملا

اي لا يلزم من تعدد الذات تعدد الصفات لان الصفات ليست متغايرة للذات ملا

اي الاقانيم الثلثة ح

اي الاقانيم الثلثة ح

اي الاقانيم الثلثة ح

واما الصوفية فذهبوا الى ان صفاته تعالى عين ذاته بحسب الوجود وغيرها بحسب العقل قال الشيخ رضى الله قد ذهبوا الى نفى الصفات وذوق الانبياء والاولياء يشهد بخلافه وقوم اثبتوها بمغايرتها للذات حق التغاير وذلك كفر محض وشرك بحت وقال بعضهم اسرارهم من صار الى اثبات الذات ولم يثبت الصفات كان جاهلا مبتدعا ومن صار الى اثبات صفات متغايرة للذات حق التغاير فهو نفوى كافر ومع كفره جاهل وقال ايضا ذو اثنانا ناقصة وانما بكمالها تمام الصفات فاما ذات الله سبحانه وتعالى فهى كاملة لاتحتاج فى شئ الى شئ او كل ما يحتاج فى شئ الى شئ فهو ناقص والنقصان لايليق بالواجب تعالى فذاته كافية للكل فى الكل فهى بالنسبة الى المعلومات علم وبالنسبة الى المقدورات قدرة وبالنسبة الى المرادات ارادة وهى واحدة ليس فيها اثنينية بوجه من الوجوه درة الفاخرة لعبد الرحمن الجامى

تتمة من ان التعدد والتكثر فرعا التغاير بمعنى جواز الانفكاك منوقفان عليه يلزم من انتفائه انتفاؤهما بنقض منع المتوقف سندا بمراتب الاعداد فانها متعددة ولا تغاير بينها ملاس

١٢ قوله من الواحد قال شيخ الاسلام فيه تغليب لان الواحد ليس بعدد على المشهور وانما هو مبدؤه والعدد هو الكم المنفصل ويعبر عنه بانه ما يصدق عليه نصف مجموع حاشيتى القريبتين او البعيدتين على السواء والواحد لا انفصال فيه وليس له الا حاشية واحدة انتهى او هو مبنى على قول من يقول ان العدد ما يقع فى العد فيكون اعم من الكم المنفصل ويصدق بالواحد وهذا مقابل المشهور واختار ذلك لان الواحد كالعدد فى ان كلا منهما بعض ما فوقه لا ينفك عنه وعبارة فى شرح الفصول فى فصل مقدمات التاصيل والتصحيح وقد يطلق عليه اى الواحد العدد مجازا اطلاقا للكل على الجزء او تغليبا كقولهم اسماء العدد اثنا عشر وعن امام هذه الصناعة ابى محمد عبد الحق بن طاهر ان العدد يطلق على الواحد باشتراك او تشكيك فلا احتراز ولا مجاز وعلى التشكيك يفسر العدد بما فسره النحاة بانه ما وضع لكمية الشئ ملا الياس

كما هو مرادهم بالتغاير على ما يفهم من قوله والنصارى اى بمعنى مطلق التعدد والتكثر المتفق عليه كاف فى لزوم المحال وهو لا يتوقف على التغاير بالمعنى المذكور فلا يندفع شبهة المعتزلة بنفيه فالاولى ان يعين اولا معنى التغاير المراد ههنا ثم يتشرع فى الاعتراض والتحقيق حاسنه وهو

١٣ قوله والجزء لا يغاير اى لا ينفك اذ لو انفك لانعدم كلية الكل اى بالمعنى الذى لم يجز الانفكاك لا بالمعنى الذى ان مفهومه غير مفهومه بل الجزء يغاير الكل من حيث ان مفهومه غير مفهومه ملاس

١٤ يعنى ان النزاع فيه نزاع فى البديهى والاستدلال عليه معارض بالبديهى وقال فره كمال اى لا يصح لهم منع ملازمة قول المعتزلة اذ يلزم تعدد القدماء بالانفاق فان الصفات القديمة متعددة عندهم ايضا فلا يصح لهم ان يمنعوا ما هو مذهبهم قال الفاضل احمد يعنى اذا قالوا بتكثرها فلا معنى للاستدلال بعدم التغاير على عدم التكثر المستلزم لعدم تعدد القدماء وتكثرها مع انه لا يصح ان يجعل دليلا عليه ملا الياس

١٢ قال الملص اى ابن الهائم فى شرح الياسمينية واختلف المحققون فى تصور العدد هل هو ضرورى او كسبى والتحقيق انه ضرورى لانه من المعانى المتصورة لذاتها وهو اوضح عند العقل من كل حد يذكر وما يذكر من حدوده انما هو تنبيه كالتنبيه بالامثلة والاسماء المترادفة كما قاله ابن السينا انتهى. واستشكله فى بعض تعاليقه باختلاف الحكماء فى حقيقته هل هو عرض او جوهر او لا جوهر ولا عرض موجود خارج فى الذهن بل هو من الامور الاعتبارية قال فما اختلف فيه هذا الاختلاف كيف يكون من المعانى المتصورة لذاتها واقول لا بعد اذ تصور الضرورى لشئ لا يستلزم تصوره بالكنه انتهى ح ملاس

كانت أو غير متغايرة فالأولى أن يقال المستحيل تعدد ذوات
قديمة لا ذوات وصفات وأن لا يجترئ على القول بكون الصفات
واجبة الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس
عينها ولا غيرها أعني ذات الله تعالى ويكون هذا مرادا من قال
الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعني أنها واجبة
لذات الواجب تعالى وأما في أنفسها فهي ممكنة ولا استحالة
في قدم الممكن إذا كان قائما بذات القديم واجبا به غير منفصل عنه
فليس كل قديم إلها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة
لكن ينبغي أن يقال إن الله قديم بصفاته ولا يطلق القول
بالقدماء لئلا يذهب الوهم إلى أن كلا منها قائم بذاته موصوف
بصفات الألوهية ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة
والفلاسفة إلى نفي الصفات والكرامية إلى نفي قدمها
والأشاعرة إلى نفي غيريتها وعينيتها * فإن قيل هذا النفي
في الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لأن نفي الغيرية
صريحا مثلا إثبات العينية ضمنا وإثباتها ضمنا مع نفي العينية صريحا

عبارة النص على غير ما ذكره الشارح بأن يقال المستحيل تعدد القدماء مطلقا ويلزم على النصارى تعدد ذوات قديمة ٥ جواب عن أصل الشبهة ٥ كما دفع التصريح بذلك فيما مر حيث هذا الكلام على الجواب عن تمسك المعتزلة ٥ أي بالإمكان الذي بمعنى الاحتياج إلى واجب الوجود لا بمعنى سبق العدم عليها فإن الصفة في حد ذاتها محتاجة إلى موصوفها فيمتنع انفصالها بالوجوب الذاتي قال شيخ الإسلام ليس المراد بإمكانها احتياجها إلى الواجب بالذات بطريق الإيجاب لا بطريق الخلق والاختيار كما مر بعيد قوله وأما الأعراض فبعضها ٩ هذا مع أن الأدب أن لا يوصف صفاته تعالى بالإمكان لإيهام ذلك حدوثها انتهى قال الفرواني في شرح السنوسية فافتقار الصفات النسبية إلى الذات العلية بمعنى أنها مختصة بها اختصاص النعت بالمنعوت فلا تستقل بدونها لا بمعنى الاحتياج إلى الموجد لا بالاختيار ولا بالإيجاب وتكلم كمال بن شريف في هذا المقام ودفع جميع ما أبداه الشارح هنا وفي شرح المقاصد وقد ٥ حاشية ملا حسن

٨ قال البرذعي ولا محال في قدم الممكن القائم بذاته بإجماع المسلمين

٨٠ قوله ولا استحالة؟ كانه اشارة الى سؤال مقدر وهو ان يقال كما ان جواب المص مردود بورود المنع المذكور عليه كذا هذا الجواب مردود بورود هذا المنع عليه فلا يكون هذا الجواب الذي ذكره هذا الفاضل اولى من جواب المص لانشز كما في ورود المنع عليه غاية ما في الباب ان المنع الوارد على جواب المص غير المنع الوارد على جواب هذا الفاضل واجاب الشارح عنه بقوله ولا استحالة؟ واما اذا كان قائما بذات الحادث او قائما بذات القديم منفصلا عنه فلا يجوز قدم الممكن وحاصل هذا المنع ان يقال ان امكان هذه الصفات بذواتها ووجوبها بذات الله تعالى بناني قولهم كل ممكن حادث لان تلك الصفات اذا كانت قديمة واجبة بذات الله تعالى كانت قديمة والقدم بناني الحدوث وحاصل هذا الجواب ان يقال لانسلم ان قدم تلك الصفات الممكنة بناني قولهم كل ممكن حادث اذ لم يكن قائما بذات القديم اما اذا كان قائما بها كان قديما لا يقال يلزم منه تخصيص القواعد العقلية وهي ان كل ممكن حادث وان علة الحاجة هي الحدوث لثبوت الامكان والحاجة في الصفات بلا حدوث لانا نقول كلية القاعدة الاولى ممنوعة فلا يلزم التخصيص فان سبب الحدوث هو الصدور بالاختيار لا مجرد الامكان وقولهم علة الحاجة هي الحدوث ليس بحق فان الحدوث موثر عن الايجاب المؤثر عن الحاجة بل علة الحاجة هو الامكان فان استواء طرفي الممكن محوجة في ترجيح احد طرفيه الى الفاعل رمضان افندي

منهم ٢٥ الصفات واجبة لذات الواجب باتها مستندة اليه بطريق الايجاب لا بطريق الخلق والاختيار لئلا يلزم كونها حادثة ملاس

١١ قوله الى نفي الصفات اي كالفلاسفة في نفي الصفات فقط لانه علة النفي قال الفاضل احمد اما الفلاسفة فلئلا يلزم كون الواحد الحقيقي فاعلا وقابلا ان قلنا بصدور الصفات عن الذات وانفعاله عن الغير والاحتياج اليه في الصفات الحقيقية الى صدور عن الغير مع لزوم التسلسل او تعدد الواجب واما المعتزلة لئلا يلزم تعدد القدماء ان كانت قديمة وكون الواجب محل الحوادث ان كانت حادثة ملاس

١٢ قوله والكرامية الى نفي قدمها قال الفاضل احمد لانها لا تتصور بدون المتعلق والمتعلق حادث فالتزموا حدوثها وجواز كونه تعالى محل الحوادث قال شيخ الاسلام فيه تقلب لانهم قائلون بقدم بعض الصفات كالقدرة والمشيئة والكلام انتهى قال العصام وتوقف في نفي الكرامية قدم الصفات فانهم قالوا بقدم المشيئة والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم ملاس

١٣ قوله والاشاعرة؟ قال الفاضل احمد اي قدماء الاشاعرة الى نفي عينيتها وغيريتها لئلا يلزم تعدد القدماء واما المتاخرون منهم فذهبوا الى مغايرتها للذات وامكانها ومنعوا بطلان تعدد القدماء مطلقا واستلزام الامكان للحدوث والتزموا صدورها عن الذات بالايجاب وخصصوا كون علة الاحتياج الحدوث وكون الايجاب نصابا سوى الصفات وفيه ما لا يخفى على المتامل قال شيخ الاسلام الضمير للصفات الحقيقية لان كلامه فيها فلا يرد ما قيل ان الاشعري انما قال ذلك في بعض الصفات وهي التي يمتنع انفكاكها اما عينها فمنها عنده ما هو عين الذات كالوجود ومنها ما هو غير الذات وهي كل صفة وقعت اضافة محضة كالمعية والقبلية وغيرهما حاشيه ملاس

١٤ قوله فان قيل؟ قبل هذا السؤال من طرف المعتزلة وقيل هذا اعتراض للسيد ناصر العلوي على قول المص والاشارة لاهو ولا غيره قال الفاضل احمد حاصله ان الغيرية سلب العينية فرفعهما معا رفع النقيض وذلك ظاهر وجمعهما حقيقة لاستلزام رفع كل واحد من النقيض ثبوت الآخر وحاصل الجواب منع كون الغيرية عبارة عن سلب العينية او مساويا له بل اخص منه فلا يلزم ارتفاع النقيض ولا ما يلازمه من اجتماعهما انتهى 2 ملاس

١٥ قوله لان نفي الغيرية صريحا بقوله لا غير تعليل لقوله رفع وجمع فان قلت لم ابدا الشارح ههنا بنفي الغيرية دون العينية مع ان العينية مقدم في الاول قلت لان الرفع والجمع حاصلان عند نفي الغيرية دون العينية ملاس

١٦ قوله وانبائها ضمنا؟ قال بعض المحشين والضمير في انبائها اما راجع الى العينية فاجتماع النقيضين حاصل حقيقة ولا يوافق تقرير الشارح لانه اراد من النقيضين العينية والغيرية واما راجع الى الغيرية فحينئذ اجتماع النقيضين لا يكون على حقيقته لكن يوافق تقرير الشارح قال الكمال وانبائها اي العينية ضمنا؟ ملاس

صريحا جمع بين النقيضين وكذا في نفي العينية صريحا بينهما

لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره

والا فعينه ولا يتصور بينهما واسطة قلنا قد فسروا الغيرية

بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر

اي يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا

فلا يكونان بان تقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشيء

بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع

الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات

الله تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازلي محال والواحد من

العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها

فعدمها عدمه ووجودها وجوده بخلاف الصفات المحدثة فان

قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصورة فتكون غيرا

الذات كذا ذكره المشايخ وفيه نظر لانهم ان ارادوا صحة الانفكاك

من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا

يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض

وحاصل الجواب انا لا نسلم ان الغيرية تقتضي

احدهما ثبوت الآخر بل هي عبارة عن كون

الموجودين بحيث يصح وجود احدهما مع

الآخر فيجوز اختلاف موجودين في

المفهوم وامتناع عدم احدهما مع

الآخر فلا يكون احدهما عين الآخر

وذا غيره كالصفة مع الذات ملاس

فيخرج المعدومات وكذا الموجود مع المعدوم بمنا ان التغاير

عندهم كالاختلاف والتضاد فلا يتصف به المعدوم وحاصل

الجواب اثبات الواسطة بين العينية والغيرية قال الصمام

وليس هذا التغاير مبنيا على الاصطلاح منهم بل لاداعائهم انه

مقتضى اللغة والعرف اذ يقال ليس في الدار غير زيد مع

انه ذو يد وقدرة ورد بان المراد بالغير ههنا فرد آخر من نوعه

والا لزم ان لا يغايره ثوبه بل اصبعه البيت وبان القدرة

غير زيد اتفاقا لان العرض غير المحل كما سيجيء ان شاء الله

ملاس

قوله ولا يوجد بدونه خرج الغيرية لانه اذا لم يكن المفهوم

متحدا فلا توجد العينية لان المراد بالعينية هو الاتحاد

في المفهوم كالعلم لا يوجد بدون الحيوة وكذا القدرة

وغيرهما من السمع والبصر والكلام والارادة كما انها

لا توجد مع الحياة لا توجد بدون الذات ملا الياس

قوله كالجزء بدون الكل فيه لف ونشر غير مرتب لان

الجزء من حيث انه جزء من هذا الكل لا يوجد بدون

الكل وانه جاز وجود الكل بالنظر الى ذاته ملاس

يعني ان ذات الله تعالى موجود قديم وصفاته قديمة

موجودة لا يتصور وجود ذاته دون صفاته ولا وجود

صفاته دون ذاته ولا نعني بالمغايرة التي ينفيها ههنا

الا هذا ارسطان

يعني لا يتصور وجود ذاته دون صفاته ولا وجود صفاته

دون ذاته ولا يلزم من نفي الغيرية بهذا المعنى اي الغير المقيد

مع نفي العينية جمع النقيضين ولا رفعهما فلا ورود للسؤال

ملاس

قوله بخلاف؟ كانه قيل فليكن الصفات المحدثة مثل

الازلية فاجاب

بقوله وفيه نظر؟ قال وجه النظر ان نائب الخ

قوله وفيه نظر لانه في كلام اهل الكلام قال نائب الخ

حاصله ان ما ذكره المشايخ فاسد لكن الكلام الخ

ان اراد واصحة الانفكاك من الجانبين لان

العالم مع الصانع والعرض مع المحل متغايران ولا يجوز انفكاكهما

وكذا العرض مع المحل والذات مع الصفة متغايران ولا يجوز انفكاكهما

ان اكتفوا بجانب واحد لصدقه على الكل والجزء مع

الذات والصفة نظر لانهم ان ارادوا بالمغايرة التي تنافي الاتحاد

من الجانبين لزم ان لا يكون الكل والجزء والذات والصفة متغايرين

قوله وفيه نظر لانهم ان ارادوا صحة الانفكاك

بجانب واحد كالعالم مع الصانع والعرض مع المحل

لم يصح ان يكونا متغايرين

ملا

ضمنا واثبات الغيرية ضمنا مع نفي العينية صريحا اثباتا للغيرية

صريحا جمع بين النقيضين ملاس

للآخر ضمنا ومعنى السؤال ان المراد بالغير

بالمعنى اللغوي اي الغير المطلق وهو ما يصدق

والغيرية شيء لا يصدق عليه العينية ولا الغيرية بين العينية

ملاس

حاصل الجواب لهو هو حتى يمتنع الواسطة فيلزم من ارتفاع

الآخر فيجوز اختلاف موجودين في

المفهوم وامتناع عدم احدهما مع

فلا يكون احدهما عين الآخر

وذا غيره كالصفة مع الذات ملاس

فيخرج المعدومات وكذا الموجود مع المعدوم بمنا ان التغاير

عندهم كالاختلاف والتضاد فلا يتصف به المعدوم وحاصل

الجواب اثبات الواسطة بين العينية والغيرية قال الصمام

وليس هذا التغاير مبنيا على الاصطلاح منهم بل لاداعائهم انه

مقتضى اللغة والعرف اذ يقال ليس في الدار غير زيد مع

انه ذو يد وقدرة ورد بان المراد بالغير ههنا فرد آخر من نوعه

والا لزم ان لا يغايره ثوبه بل اصبعه البيت وبان القدرة

غير زيد اتفاقا لان العرض غير المحل كما سيجيء ان شاء الله

ملاس

قوله ولا يوجد بدونه خرج الغيرية لانه اذا لم يكن المفهوم

متحدا فلا توجد العينية لان المراد بالعينية هو الاتحاد

في المفهوم كالعلم لا يوجد بدون الحيوة وكذا القدرة

وغيرهما من السمع والبصر والكلام والارادة كما انها

لا توجد مع الحياة لا توجد بدون الذات ملا الياس

قوله كالجزء بدون الكل فيه لف ونشر غير مرتب لان

الجزء من حيث انه جزء من هذا الكل لا يوجد بدون

الكل وانه جاز وجود الكل بالنظر الى ذاته ملاس

يعني ان ذات الله تعالى موجود قديم وصفاته قديمة

موجودة لا يتصور وجود ذاته دون صفاته ولا وجود

صفاته دون ذاته ولا نعني بالمغايرة التي ينفيها ههنا

الا هذا ارسطان

يعني لا يتصور وجود ذاته دون صفاته ولا وجود صفاته

دون ذاته ولا يلزم من نفي الغيرية بهذا المعنى اي الغير المقيد

مع نفي العينية جمع النقيضين ولا رفعهما فلا ورود للسؤال

ملاس

قوله بخلاف؟ كانه قيل فليكن الصفات المحدثة مثل

الازلية فاجاب

بقوله وفيه نظر؟ قال وجه النظر ان نائب الخ

قوله وفيه نظر لانه في كلام اهل الكلام قال نائب الخ

حاصله ان ما ذكره المشايخ فاسد لكن الكلام الخ

ان اراد واصحة الانفكاك من الجانبين لان

العالم مع الصانع والعرض مع المحل متغايران ولا يجوز انفكاكهما

وكذا العرض مع المحل والذات مع الصفة متغايران ولا يجوز انفكاكهما

ان اكتفوا بجانب واحد لصدقه على الكل والجزء مع

الذات والصفة نظر لانهم ان ارادوا بالمغايرة التي تنافي الاتحاد

من الجانبين لزم ان لا يكون الكل والجزء والذات والصفة متغايرين

قوله وفيه نظر لانهم ان ارادوا صحة الانفكاك

بجانب واحد كالعالم مع الصانع والعرض مع المحل

لم يصح ان يكونا متغايرين

ملا

اي مثل الغيرية وكذا في نفي

الغيرية اي وكذا

ملاس

بمغايرة ما ملا

حوب سؤال مقدر اي لا يتصور بين العينية

ملاس

لزوم كون نفي كل منهما صريحا اثباتا

تظهر

اي يمكن الانفكاك

بمكان او بزمان او بوجود وعدم او بهما او بذاتان وليس الآخر

ملا

اي يكون الذات بدون الصفة

ملا

قوله بدونه اي الشيء فلا يكون غيره كالجزء مع الكل فان مفهوم الجزء ليس مفهوم الكل بعينه حتى يكون عينه ولا يجوز الانفكاك بينهما حتى يكون غيره

ملا

اي بين العينية والغيرية

ملا

اي بين العينية والغيرية

ملا

اي بين العينية والغيرية

ملا

اي شيء لم يكن عينا ولا غيرا

ملا

اي بين العينية والغيرية

ملا

اي بين العينية والغيرية

ملا

اي بين العينية والغيرية

منكلم ثم صفات الذات * ليست بغيره ولا بعين الذات والغرض الاصلي من ذلك بيان حكم صفات الذات وهو انها ليست
بعين الذات ولا بغير الذات فان قيل الشيء اما ان يكون غيرا واما ان يكون عينا فلا يعقل قولهم ليست بغير الذات ولا بعين الذات
اجيب بان نفي العينية ظاهر اذ المعلوم ان حقيقة الذات غير حقيقة الصفات والا لزم اتحاد الصفات والموصوف وهو لا يعقل
واما نفي الغيرية فالمراد به نفي الغير المصطلح عليه وهو الغير المنفك لا مطلق الغير فالمعنى انها ليست بعين الذات ولا بغير الذات
غيرا منفكا فلا ينافي ان حقيقتها غير حقيقة الذات لكنها ليست منفكة عن الذات او خرج باضافة صفات للذات الصفات
السلبية فانها غير بمعنى انها ليست قائمة به لانها امور عدمية وصفات الافعال كالاحياء والاماتة فانها غير ايضا بمعنى انها منفكة
لانها هي تعلقات القدرة التنجيزية الحادثة والصفة النفسية وهي الوجود فانها عين الموجود على كلام الاشعري وقد تقدم ان
التحقيق تاويله على معنى انه ليس زائدا على الذات بحيث يرى فلا ينافي انه امر اعتباري وغير الموجود على كلام غير الاشعري قوله
او بعين الذات اي وليست الصفات عين الذات فاو بمعنى الواو ولان القاعدة انها تكون بمعنى الواو بعد النفي واعلم ان وجوب
صفات المعاني ذاتي لها مثل وجوب الذات كما هو الحق الذي عليه السنوسي ومن تبعه وليست ممكنة لذاتها واجبة لغيرها بسبب
افتقار الذات لها كما قاله العضد وهذا نزغة من نزغات العضد وشرت له هذه النزغة من كلام الفلاسفة فانهم يقولون ان
العالم ممكن لذاته قديم لغيره بسبب كونه معلولا لعلة قديمة وهي ذاته تعالى وما كان معلولا لعلة قديمة فهو قديم وهذا كلام باطل
وكلام السعد في موضع يوافق كلام العضد وفي موضع آخر يوافق كلام السنوسي وهو الذي تنفي الله عليه تحفة المريد
وما يفهم من شرحه للعقايد انها واجبة لذات الواجب تعالى ممكنة في انفسها فراجع اه الروم رحمها الله

١٢ قوله انتقض بالعالم مع الصانع فلا يكون التعريف جامعا قال الفاضل احمد او يجوز ان ينفك الصانع في الوجود عن العالم من غير عكس
قيل اذا انفك الصانع في الوجود عن العالم لزم انفكاك العالم في الوجود عن الصانع ولا يتصور انفكاك احد الجانبين عن الآخر
بدون انفكاك الآخر عنه واجيب بان الانفكاك اذا نسب الى احد الجانبين فلا بد ان يكون منشاء الانفكاك انصاف الجانب
الآخر بنقيض ما اتصف به الجانب الموافق كما ان عروض العدم للعالم منشاء انفكاك الصانع عنه في الوجود ولما استحال العدم على
الصانع لم يتصور انفكاك العالم عن الصانع في الوجود وكذا الحال في الجزء والكل ورد على الفاضل الجبالي بتعميم الانفكاك

١٣ قوله انتقض بالعالم ان اكتفوا بصحة الانفكاك من جانب واحد كما هو الظاهر من كلامهم لانهم اعتبروا عدم الانفكاك من
الجانبين وعدم الصفات الحادثة غير الذات فتدبر

١٤ قوله مع عدم الصانع هذا صريح في انه حمل الانفكاك ههنا على ما في الوجود فقط لا ما يعمه وفي الخبيصي فهو ما ترى
في الوجود والعالم في الخبيصي فهو ما ترى

١٥ قوله لاستحالة عدمه وتصور قطعا عدم العالم مع وجود الصانع لان العالم ممكن فهو جائز العدم ابن عرس

١١ قوله وفيه نظر والحاصل ان الاشكال قوي جدا حتى قال صاحب المواقف واعلم ان قولهم لا هو ولا غيره مما استبعده
الجمهور جدا وصرح به المحققون مثل اهل الكشف قرمي

العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة بينهما اتفاقا وان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة وما ذكروه من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد لا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا مطلقا والحاصل ان وصف الاضافة معتبر في العرض مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة

قوله اتفاقا اى بين المشايخ والمعتزلة قال الجلال الدوانى ولو عرف الغيران بانهما الشيئان اللذان لا يستلزم عدم احدهما عدم الآخر لخرج عن تعريف المغايرين الكل والجزء والصفة والموصوف فان عدم الكل والصفة وان لم يكن مستلزما لعدم الجزء والموصوف لكن عدم الجزء والموصوف يستلزم عدم الكل والصفة بل جميع اللوازم والملزومات خارجة عن التعريف

قوله لزمت المغايرة لا يقال فى الجواب عن ملا الياس لان عدم الصانع والعالم يستلزم عدم العالم والملزوم مستلزم للازم بل ان عدم الصانع يستلزم عدم العالم وملزوماته اعنى مع زيادة الايضاح وذلك النظر لانا نختار الاول ولا ينتقض بالعالم مع الصانع لان الم او بصحة الانفكاك من الجانبين امكان تصور وجوده او نختار الثانى ونقول وصف الاضافة معتبرة كما يفهم من تقييدهم الواحد بكونه من العشرة فيخرج عنه العالم مع الصانع اى ويدخل فى تعريف الغير الصفة مع الذات والجزء مع الكل فيصح التعريف جمعا ومنعا ويقال انه ان اعتبر وصف الاضافة بين الصانع والمصنوع بالخلق ينتقض جمعا وبهرمن القدرة

قوله وكذا بين الذات والصفة فيه بحث كلامنا فى مطلق الذات والصفة بل كلامنا فى ذات الله تعالى وصفاته والعدم عليها محال قال بعض الفضلاء فيه بحث لانه لا يخلو اما ان يكون المراد ذات الواجب وصفته فلا نسلم وجود الذات بدون الصفة لان الصفة لازمة له ووجود الملزوم بدون اللازم محال او يكون المراد الذات والصفة المحدثة ولا نسلم انهما ليسا غيرين ويمكن ان يجاب عنه بان المراد ذات الواجب وصفته ويمكن وجود الذات من حيث هى بدون الصفة وان لم يمكن من حيث ملزوميته لها انتهى قال الفرهارى وجه الفساد ان الكلام فى ان الذات بدون الصفة هل يمكن او لا يمكن وهذا لا يدفع الاشكال

قوله والذات بدون الصفة وان لم توجد الصفة بدون وفيه بحث لانه لا يخلو اما ان يكون المراد ذات الواجب وصفته فلا نسلم وجود الذات بدون الصفة لان الصفة لازمة له ووجود الملزوم بدون اللازم محال

قوله وما ذكروه من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد وجه الفساد انه لا يقال ان بقاء بعض آحاد العشرة يقتضى انعدامها ولا يخرج الآحاد الباقية عن كونها اجزاء العشرة

قوله ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة اى بين الواحد والعشرة وبين الكل والجزء قال الفرهارى وحاصله ان الكل لا يوجد بدون الجزء وان امكن وجود الجزء بدون الكل فالكل والجزء متغايران بالاعتبار الاول دون الثانى فلا يكون تغاير الجزء والكل تغاير الواحد والعشرة لان الواحد جزء من العشرة بدون اضافة وجوده الى وجودها ويلزم من ذلك انعدامه بانعدامها

متمم ٢٥ من العشرة لان الواحد متقدم على العشرة والمتقدم بالذات لابد ان يوجد قبل المتقدم عليه بالزمان قال شيخ الاسلام اى لما مر آنفا من ان الجزء يوجد بدون الكل وكما بانى من انه لو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين

ملا الياس

٧ قوله لا يقال ٩ جواب من طرف اهل السنة عن هذا النظر باختيار الشق الاول من الترديد وهو صحة الانفكاك من الجانبين بمعنى امكان تصور كل منهما مع عدم الآخر وحاصله انه يمكن ان يعقل كل منهما فى الخارج اى التصديق به مع الجهل بوجود الآخر وان كان وجوده بدونه محالا فى نفسه ٤ ملا الياس

٨ قوله ولو بالفرض اى ولو كان بالفرض قال شيخ الاسلام اى ولو كان عدم الآخر بالفرض وان كان المفروض محالا وقيل وان كان العدم محالا وفرضه فرض المحال لا فرض محال وهو ليس بمحال۔

ملا الياس

٩ قوله فقد يتصور موجودا اى بدون تصور الصانع تعالى وانما قال موجودا لانه لا يمكن تصور مفهومه بدون الصانع وقد يتصور موجودا مع الجهل بدون الصانع ٤ م

١٠ قوله بخلاف ٩ جواب عن سؤال مقدر تقديره ان يقال كما يجوز تصور وجود العالم بدون الصانع يجوز ان يتصور وجود الجزء بدون الكل فاجاب بقوله بخلاف ٩ ملا الياس

١١ قوله اذ لو وجد لما كان واحدا فعلى هذا يكون التعريف جامعا لصدقه على صانع العالم ومانعا لعدم صدقه على الكل مع الجزء ح ملا

١٢ قوله والحاصل ٩ يعنى ان الواحد واحد من العشرة من حيث انه واحد من العشرة لا بوجه بدون العشرة واضافة الصفة الى الموصوف كذلك وتقائل ان يقول اذا اعتبرت الاضافة بين العالم والصانع باعتبار الخلق يلزم ان لا يكون العالم غير الصانع

ملا الياس

١٣ اى فى الواسطة عن العينية والغيرية ولا يخفى ان اعتبار وصف الاضافة توجب آخر غير اعتبار امكان فرض الواحد فلا حاجة الى التخليط بل لا وجه له فافهم مير آبادى

١٤ قوله ظاهر لامتناع الانفكاك باعتبار وصف الاضافة قبل هذا كلام المجيب ليس مرضيا عند الشارح بدليل قوله ولو اعتبرت

ملا الياس

١٥ قوله بعدم المغايرة بعنى لو اريد بالمغايرة ما ذكر لكانت الصفات بعضها مع بعض مغايرة وقد صرحوا بعدمها قزيى

١٦ قوله لا يستفيم ٤ العرض مع المحل لان تصور وجود العرض بدون المحل محال فلا يكون ممكنا وان لم يكن وجوده بدون العرض فلا يكون التعريف جامعا ملا الياس رحمه الله

المغايرة بين كل متضايفين كالاب والابن وكالاخوين
لانهما متغايران بالاجماع ولا يتصور وجود كل منهما بدون الآخر كالحجر والمآء ملا

وكالعلة والمعلول بل بين الغيرين لان الغير من الاسماء الاضافية
اى بعدم المغايرة ح لانه لا يقال شئ غير الا بالنسبة الى شئ آخر ح

ولا قائل بذلك * فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم انها
هذا جواب عن قوله فان قيل هذا في الظاهر رفع النقيضين ح انتهى

لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات
لان مفهوم الذات مغاير بالاشتراط لمفهوم الصفات ح فلا يلزم ارتفاع النقيضين لان الجمع

بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود
اى لان هذا دليل على كون حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها كذلك ح ملا

ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد كما في قولك الانسان
لان المحمول لو كان منافيا للموضوع في الخارج لم يصح حمله عليه ملا عطف على قوله

كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان
لفقد شرط الافادة وهو التغاير بحسب المفهوم ملا لفقد شرط صحة الحمل وهو الاتحا

انسان فانه لا يفيد قلنا لان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر
مثال الاتحاد بحسب المفهوم والوجود ملا عدم الجواز ح اى الاتحاد بحسب الوجود والتغاير بحسب المفهوم

بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه
اى في المحمولات التي هي مأخذ الاشتقاق ملا اى كلام الناسخ ح اى مثل العلم

وكما في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة والبد من زيد
١٣ بخلاف هو هو كالاجزاء الخارجية واما الاجزاء الذهنية فهو محمولة كالناطق والحساس بالنسبة ح

وذكر في البصرة ان كون الواحد من العشرة والبد من زيد غير
اى ابو الحسين هذا تأييد للجواب ح اى ان ح وهو من المعتزلة ح

مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن الحارث وقد خالف
ضمير انه راجع الى ما لو كان نفيه هو لا غيره بهذا يشكل ما ذكره المصنف فلا يكون جامعا ملا

في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة
اى الاتحاد ملا اى قول جعفر بن الحارث بان الواحد غير العشرة وبدء ح اى كونه باطلا ح

اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد مع اغياره فلو كان الواحد
اى الواحد ح اى الشئ ح اى بدون الواحد ح

غيرا لانصار غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه

حيث نشترط الحمل بالتغاير في المفهوم والاتحاد في الهوية ملا

مثال للاتحاد بحسب الوجود والتغاير بحسب المفهوم ملا

اى من المشتقات التي يصح حملها على الذات حمل المواطاة ملا

فانه لا يصح ان يقال العشرة هو الواحد لان الواحد غير العشرة بحسب الوجود فتقطع بالمغايرة بحسب الوجود ملا

قوله ولا قائل بذلك ١ فلا يلزم من وجود الاضافة وجود الاضافة الغيرية فلا يلزم عدم الغيرية بين العشرة والواحد

هذا اعتراض على السؤال الذي ذكره الشارح ٢ لاصل الاضافة ثم

باجتماع النقيضين او ارتفاعهما بتغير الجواب ٣ قال العصام لا يصح ان يكون مرادهم ذلك

هذا التقرير مع تقريرهم الغيرية بما سبق الآن لا جعل ٤ لاصلاح كلامهم ملا الملس

وهو كان قيل هذا النفي في الظاهر رفع النقيضين ٤ هذا السؤال الجواب للسؤال الاول

من طرف النفي في الجواب عن دفع التناقض وارتفاع النقيضين حاصله ان يقال لا يلزم من قوله وهي لا هو ولا غيره ارتفاع النقيضين ولا اجتماعهما

لان اتحاد الجهة شرط في التناقض وههنا ليس كذلك

قيصان

٥ اى بحسب الذات وما صدق عليه لا بحسب الانفكاك كما مر وكما هو اختيار صاحب المواقف حيث قال لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الذات ملا

٦ قوله فانه بشرط ؟ هذا هو المشهور فيما بين القوم واعترض عليه بانه لا يصلح في العدميات وقبل شرط الحمل الاتحاد ذاتا بمعنى ان ما صدق عليه المفهومات المتغايرة ذات واحدة والتحقيق ما ذكره في حواشي شرح التجريد من ان الحمل في الذاتيات هو الاتحاد وفي العرضيات هو الاتصاف وهذا المقام لا يحتمل بسط الكلام فيه

مهر امادي

٧ او معنى الحمل المواطاتي ادعاء اتحاد المحمولات مع الموضوعات في الوجود وذلك لا يصح في المغايرين وجودا واعلم ان هذا البحث من امهات الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول فلا باس بان نشير الى معنى الاتحاد في الوجود فنقول وبالله التوفيق الذي يستنبط من كلامهم هو ان المحمول يجب اتحاده في الوجود مع الموضوع في نظر العقل لعدم ادراك الحس هناك موجودين متميزين في اول الوهلة سواء كان في الحقيقة موجودين متغايرين او بوجود او لم يكن هناك موجود ان بل موجود ومفهوم عدمي لكن العقل يحكم باتحادهما بمعنى مطابقة الصورة الحاصلة من احدهما الآخر ولعلك تتفطن من هذا الى ان اتحاد الوجود بين الموضوع والمحمول اما بالذات تحقيقا او تقديرا واما بالعرض واما بالاعتبارين وفي تحقيق المقام طول طويل طوينا ه على غيره حاصله حالي للسبواسي

٨ قوله والتغاير وهذا التغاير شرط للافادة لا سبب كاف في الافادة

لان به الفساد كاف وهو يصح الحمل كما قال الشارح وهو ظاهر ملا

قوله ان لا هو ولا غيره ملا

قال الناسخ الاسلام اي كون الصفة لا هو ولا غيره بحسب الذات ومعنى وقال بعضهم الاتحاد بحسب الوجود والتغاير بحسب المفهوم ملا

قوله لانه مثل العلم والقدرة الخ

قوله مع ان الكلام فيه اي في حمل مأخذ الاشتقاق مثل العالم والقادر وغيرها كالناطق للانسان والضاحك للانسان والبعض بالقوة ح ان الكلام في المحمولات بالضمائم ح مبادي الاشتقاق بحسب ان الاتحاد ح

منهم ٦٥ بحسب الوجود والتغاير بحسب المفهوم جار في صفة لازمة كانت او مفارقة وتبع ان الشيخ قائل بالمغايرة في الصفات المفارقة ملا الياس

١٢ قوله كالواحد فان الواحد من العشرة لا عينها ولا غيرها وكذا اليد ليست عين زيد ولا غيره مع انه لا يصدق عليهما لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود رم

١٣ قوله وذكر؟ قال شيخ الاسلام اشارة الى الاعتراض على قوله ولا في الاجزاء الغير المحمولة بان ما في النصرة ينافيه واجاب بقوله بعد ولا يخفى ما فيه ملا الياس

١٤ قوله الحارث قال شيخ الاسلام كذا في النسخ بال والف بعد الحاء وثاء مثلثة وصوابه في شرح المقاصد انه جعفر بن الحرب بدون ما ذكر بالموحدة كان من كبار معتزلة بغداد انتهى قال الكمال هكذا ضبطه شيخنا في لسان الميزان وعني شيخه ابن حجر رحمه الله ملا الياس

١٥ قوله وان يكون؟ معطوف على ما قبله بحسب المعنى اي يلزم ان يكون الواحد غير نفسه وان تكون العشرة بدونه قال شيخ الاسلام وان توجد العشرة بدون الواحد انتهى ملا الياس

٥٥ قوله الا وان نجد العلامة في الصحيح ٨٩ فقه

قوله العلم وهي صفة ازلية متعلقة بجميع الواجبات والمستحيلات على وجه الاحاطة على ما هي به من غير سبق خفاء وقولنا متعلقة بجميع؟ فيه اشارة الى تعلق العلم بجميع الاشياء تعلقا تنجيزيا قديما فعلم سبحانه وتعالى الاشياء ازلا على ما هي عليه وكونها وجدت في الماضي او موجودة في الحال او توجد في المستقبل اطوارا في المعلومات لا توجب تغيرا في تعلق العلم فالمتغير انما هو صفة المعلوم لا تعلق العلم وليس له تعلق صلوحي ولا تنجيزي حادث والا لزم الجهل لان الصالح لان يعلم ليس بعالم والتنجيزي الحادث يستلزم سبق الجهل هذا ما عليه السنوسي ومن تبعه وهو الصحيح وجعل بعضهم له ثلاث تعلقات تنجيزي قديم بالنسبة لذات الله وصفاته وصلوحي قديم بالنسبة لغيره تعالى قبل وجوده فان العلم صالح لان يتعلق بوجوده وكم يتعلق بوجوده بالفعل لان علم وجود الشيء قبل وجوده جهل نعم علمه بان سيكون تنجيزي قديم واما قول الاولين لو كان له تعلق صلوحي لزم الجهل لان الصالح لان يعلم ليس بعالم فجوابه ان ثبوت الوجود لزيد بالفعل لا يصلح ان يكون معلوما قبل وجوده بالفعل وعدم تعلق العلم بالشيء لا يصلح ان يكون معلوما لا يعد جهلا كما ان عدم تعلق القدرة بالمستحيل لا يعد عجزا وتعلق تنجيزي حادث بالنسبة لغيره تعالى بعد وجوده بالفعل لكن الحق انه ليس له الا تعلق تنجيزي قديم فيعلم المولى الاشياء ازلا اجمالا وتفصيلا ويعلم الكليات والجزئيات وكفرت الفلاسفة حيث انكروا علمه تعالى بالجزئيات كما كفرت بانكار حدوث العالم وحشر الاجساد فقد كفرت بثلثة كما قال بعضهم بثلثة كفر الفلاسفة العدا * اذ انكروها وهي حقا مثبتة * علم بجزئي حدوث عوالم * حشر الاجساد وكانت مثبتة ويعلم سبحانه وتعالى ما لا نهاية له كما لا نهاية وانفاس اهل الجنة فيعلمها تفصيلا ويعلم انه لا نهاية لها وتوقف الشارح وغيره وهي قوله صفة ازلية قائمة بذاته تعالى تنكشف بها المعلومات عند تعلقها بها لان هذا التعريف معترض من وجوه منها ان قوله تنكشف يقتضي سبق الجهل لان الانكشاف ظهور الشيء بعد الخفاء ومنها ان المعلومات جمع معلوم وهو مشتق من العلم والمشتق متوقف على المشتق منه كما ان العلم متوقف على معرفة المعلوم لانه اخذ في تعريفه فكل منهما متوقف على الآخر فجار الدور ومنها ان قوله المعلومات يقتضي انها منكشفة قبل الانكشاف فيلزم تحصيل الحاصل واجيب عن الاول بان المراد بالانكشاف هنا ظهور الشيء من غير سبق خفاء وعن الثاني بان المشتق منه هو العلم الذي هو المصدر والمعرف العلم بمعنى الصفة وبان الجهة منفكة لان توقف العلم الى المعلوم من حيث المعرفة وتوقف المعلوم على العلم من حيث الانكشاف وعن الثالث بان المراد بالمعلومات ما من شانها ان تعلم وكان الاولى حذف قوله عند تعلقها بها لانه يقتضي ان العلم تارة يتعلق بالمعلومات وتارة لا يتعلق بها وليس كذلك لان علم الله تعالى متعلق بالمعلومات ازلا وابدا والدليل على وجوب العلم له تعالى ان نقول الله فاعل فعلا متقنا محكما بالقصد والاختيار وكل من كان كذلك يجب له العلم فالله يجب له العلم فان قيل ان هذا الدليل انما يفيد علمه بالجائزات فقط قما الدليل على علمه بالواجبات والمستحيلات اجيب بان وليل ذلك عدم افتقاره للمخصص لانه لو لم يعلم بالواجبات والمستحيلات لكان محتاجا لمن يكمله فيلزم ان يكون حادثا يفتقر للمخصص وقد تقدم دليل عدم افتقاره للمخصص

تحفة المريد للساحوري

٥٥ واعلم انه كما لا يقال علمه مكتسب لا يقال علمه ضروري ولا نظري ولا بديهي اما الضروري فهو وان كان يطلق على ما لا يتوقف على نظر واستدلال

وهو صحيح في حقه تعالى لكن يطلق ايضا على مقارنة الضرورة فيمتنع ان يقال علمه ضروري خوفا من توهم هذا المعنى واما النظري فهو ما توقف على النظر والاستدلال فهو مرادف للكسبي على تعريفه الاول فيمتنع ان يقال علمه نظري لاستلزامه الحدوث كما مر في الكسبي واما البديهي فهو وان كان يطلق على ما لا يتوقف على نظر واستدلال فيكون مرادفا للضروري على حد معنيين لكن يطلق ايضا على العلم الحاصل للنفس بغتة يقال بدهه النفس الامر اذا اتاها بغتة فيمتنع ان يقال علمه بديهي لاباهته هذا المعنى تحفه المريد

وهي متعلقة بتلك الصفة ايضا

فقدرة بممكن تعلقت * بلا تناهي ما به تعلقت * ووحدة اوجب لها وقيل ذي * ارادة والعلم لكن عم ذي واعلم ان صفات المعاني من حيث التعلق وعدمه ومن حيث عموم التعلق للواجبات والجائزات والمستحيلات وخصوصه بالممكنات او بالموجودات اقسام اربعة الاول ما يتعلق بالممكنات وهو القدرة والارادة لكن تعلق الاولى تعلق ايجاد واعدام وتعلق الثانية تعلق تخصيص والثاني ما يتعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات وهو العلم والكلام لكن تعلق الاول تعلق انكشاف وتعلق الثاني تعلق دلالة والثالث ما يتعلق بالموجودات وهو السمع والبصر والادراك ان قيل به والرابع ما لا يتعلق بشئ وهو الحياة وقد ذكرها المص على هذا الترتيب كما سترا ومعرفة التعلقات غير واجبة على المكلف لانها من غوامض علم الكلام كما نقله البراوي عن سيدي محمد الصغير وذكره الشيخ الشنواني قوله بممكن تعلقت اي والمراد بالممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه لذاته ولو وجب وجوده او عدمه لغيره فالذي تعلق علمه تعالى بوجوده من الممكنات فهو وان كان ممكنا في ذاته لكن وجب وجوده لغيره كايمان من علم الله ايمانه والذي تعلق علمه تعالى بعدم وجوده فهو وان كان ممكنا في ذاته لكن وجب عدم وجوده لغيره كايمان من علم الله عدم ايمانه كابي جهل لكن تعلق القدرة بالذي تعلق علم الله بعدم وجوده تعلق صلوحي لا تنجيزي والا لانقلب العلم جهلا وهو محال وبذلك يجمع بين القولين فالقول بانه من متعلقات القدرة محمول على انه من متعلقاتها باعتبار التعلق الصلوحي والقول بانه ليس من متعلقات القدرة محمول على انه ليس من متعلقاتها باعتبار التعلق التنجيزي وعلم من ذلك ان للقدرة تعلقين تعلقا صلوحيا قديما وهو صلاحيتها في الازل للايجاد والاعدام فيما لا يزال وتنجيزيا حادثا وهو الايجاد والاعدام بها بالفعل وهذا على سبيل الاجمال واما على سبيل التفصيل فلها تعلقات سبعة وقد تقدم بيانها وخرج بالممكن الواجب والمستحيل فلا تتعلق القدرة بهما لانها ان تعلقت بوجود الواجب لزم تحصيل الحاصل وان تعلقت بعدمه لزم انقلاب حقيقة الواجب فان حقيقته ما لا يقبل العدم وان تعلقت بالمستحيل فعلى العكس من ذلك قوله بلا تناهي ما به تعلقت اي الممكن الذي تعلقت به القدرة بلبس بعدم التناهي فمتعلقات القدرة لا تنتهي الى حد ونهاية اذ منها نعيم الجنان وهو متجدد شيئا فشيئا وهكذا واما ما وجد في الخارج من الممكن فهو متناه لان كل ما حصره الوجود من الممكن فهو متناه لاستحالة حوادث لا نهاية لها ويدل على عدم تناهي متعلقات القدرة قوله تعالى والله على كل شئ قدير وقوله تعالى خلق كل شئ فقدره تقديرا اي كل شئ ممكن في الابدين قوله ومثل ذي ارادة اي ومثل القدرة ارادة فاسم الاشارة عائد للقدرة فالمعنى ان ارادة الله تعالى مثل قدرته في الامور الثلثة المتقدمة التي هي تعلقها بكل ممكن وعدم تناهي متعلقاتها وايجاب الوحدة لها بلا تفاوت بينهما فالمثلية انما هي في هذه الثلثة وان اختلفت جهة التعلق فيهما فان القدرة انما تتعلق بالممكنات تعلق الايجاد والاعدام والارادة انما تتعلق بها تعلق تخصيص فتخصص كل ممكن ببعض ما يجوز عليه من الممكنات المتقابلات كالوجود او العدم وكونه بهذه الصفة او بصفة اخرى وبكذا ويدل على عموم تعلق الارادة الادلة العقلية كان يقال لو تعلقت بالبعض دون البعض لزم عليه الترجيح بلا مرجح واللازم باطل والادلة السمعية كقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون والمراد من ذلك والله اعلم انه متى تعلقت ارادته وقدرته بشئ برز حالا فهو كناية عن سرعة وجود مراده تعالى وعدم تخلفه وليس المراد من ذلك ما هو ظاهره من انه تعالى اذا اراد شيئا يصدر منه امر للكائنات بلفظ كن واعلم ان للارادة تعلقين تعلقا صلوحيا قديما وهو صلاحيتها في الازل لتخصيص الممكن بالوجود او بالعدم وبالغنى او بالفقر وبكذا وتعلقا تنجيزيا قديما وهو تخصيص الله بها ازلا الممكن ببعض ما يجوز عليه من الممكنات السابقة وزاد بعضهم تعلقا ثالثا وهو تعلقها بالممكن حين وجوده بالفعل فيكون تعلقا تنجيزيا حادثا والحق ان هذا ليس بتعلق وانما هو اظهار للتعلق كما تقدم قوله والعلم معطوف على قوله ارادة فهو مثل القدرة ايضا في الامور الثلثة السابقة وهي تعلقه بالممكنات وعدم تناهي متعلقاته وايجاب الوحدة له باجماع من يعتد باجماعه فانه لم يذهب احد الى تعدد علمه تعالى بعدد المعلومات الا ابو سهل الصعلوكي فقال بعلوم قديمة لانهاية لها ولا برد عليه استحالة دخول ما لا نهاية له في الوجود لان الدليل انما قام على هذه الاستحالة في الحادث دون القديم واعلم ان تعلقات القدرة والارادة متنزلة عند اهل الحق باعتبار التعقل فقط الى التعلقات القديمة وفي الحقيقة ايضا في الحادث منها مع القديم فبين تعلق القدرة الصلوحي القديم وتعلق الارادة

الارادة الصلوحى القديم والتنجيزى القديم وتعلق العلم وهو تنجيزى قديم ترتيب فى التعقل فتعقل اولا تعلق العلم ثم تعلق الارادة ثم تعلق القدرة فتعلق القدرة تابع لتعلق القدرة وتعلق الارادة تابع لتعلق العلم وليس بين هذه التعلقات ترتيب فى الخارج لانها قديمة والقديم لا ترتيب فيه خارجا والا لزم ان يتأخر حادث وبين تعلق القدرة التنجيزية الحادث وتعلق الارادة التنجيزى القديم والصلوحى القديم وتعلق العلم وهو تنجيزى قديم كما مر ترتيب فى الخارج وفى التعقل لان تعلق القدرة التنجيزى الحادث متأخر عن هذه التعلقات القديمة ضرورة تأخر الحادث عن القديم واما تعلق القدرة التنجيزى الحادث وتعلق الارادة التنجيزى الحادث على القول بهما ترتيب فى الخارج وفى التعقل فيكون تعلق القدرة التنجيزى الحادث متأخرا عن تعلق الارادة التنجيزى الحادث على القول وقيل بينهما ترتيب فى التعقل فقط لانه لا يتأخر مراد الله عن ارادته اه ملخصا من حاشية العلامة الشنوانى مع شرح الشيخ عبد السلام فادع لى ولهم بحسن الختام تحفة المريد للعلامة الباجورى اختصارا

لما تكلم على الصفة النفسية وعلى الصفات السلبية شرع يتكلم على صفات المعانى مقدما لها على الصفات المعنوية لكونها كالاصل لها وللاضافة فى صفات المعانى للبيان فالمراد الصفات التى هى المعانى وهى جمع معنى وهى لغة ما قابل الذات فتشمل النفسية والسلبية واصطلاحا كل صفة قائمة بموصوف موجبة له حكما ككونه قادرا فانه لازم للقدرة وفى الحقيقة المعانى والمعنوية متلازمان لكنهم لاحظوا الوجودى اصلا لغيره تحفة المريد

وقدرة ارادة وغايرت * امرا وعلما والرضا كما نبت

اى واجب له قدرة وهى افادة القوة والاستطاعة كما قاله المؤلف فى كبيره وعرفا صفة ازلية قائمة بذاته تعالى يتأتى بها ايجاد كل ممكن واعدامه على وفق الارادة وبهذا رسم لاحد حقيقى وهكذا سائر تعريفات المذكورات للصفات لانه لا يعلم كنه ذاته وصفاته اى حقيقة ذلك الا هو وفى قولنا يتأتى بها ايجاد كل ممكن واعدامه اشارة الى تعلقها الصلوحى القديم فى الازل للايجاد والاعدام فيما لا يزال وتتعلق بعدمنا فيما لا يزال قبل وجودنا وباستمراره الوجود بعد العدم وباستمرار العدم بعد الوجود تعلق قبضة فى هذه الثلاثة بمعنى ان الممكن فى قبضة القدرة فان شاء الله ابقاه على عدمه او على وجوده وان شاء اوجده او اعدمه وتتعلق بايجادنا بالفعل بعد العدم السابق وباعدامنا بالفعل بعد الوجود وبايجادنا بالفعل حين البعث تعلقا تنجيزيا حادثا فى هذه الثلاثة فاقسام تعلقات القدرة سبعة تفصيلا صلوحى قديم وتعلقات القبضة ثلثة والتعلقات التنجيزية ثلاثة فالجملة ما ذكر كما اوضحه شيخنا فى رسالته واما العدم الازلى فلا تتعلق به القدرة لانه واجب تحفة المريد

وقد عرف الشيخ السنوسى الحياة بتعريف يشمل الحياة القديمة والحادثة حيث قال هى صفة تصحح لمن قامت به الادراك اى تصحح لمن قامت به ان يتصف بصفات الادراك والا بضره الجمع بين حقيقتين مختلفتين بالقدم والحدوث لانه رسم لاحد وعرف بعضهم كلا منهما بتعريف يخصه فعرف الحياة القديمة بقوله صفة ازلية تقتضى صحة العلم اى تقتضى صحة الاتصاف به وكما تقتضى صحة الاتصاف بالعلم تقتضى صحة الاتصاف بغيره من الصفات الواجبة وانما اقتصر على العلم لانه شرط فى غيره وشرط الشرط شرط وانما لفظ صحة لان الحياة لا تستلزم العلم بالفعل لكن العلم واجب فى حقه تعالى للدليل السابق واما فى حقنا فقد ينتفى العلم مع وجود الحياة كما فى المجنون فانه حى مع انتفاء العلم عنه وعرف الحياة بقوله هى كيفية يلزمها قبول الحس والحركة الارادية اى عرض يلزمها قبول الاحساس وقبول الحركة الارادية بخلاف الحركة الاضطرارية كحركة الحجر بحركة محركه وحياة الله لذاته لبست بروح وحياتنا ليست لذاتنا بل بسبب روح ودليل وجوب الحياة له تعالى ان نقول الله متصف بالقدرة والارادة والعلم وكل من كان كذلك تجب له الحياة فالله تجب الحياة تحفة المريد

واعلم ان للسمع والبصر والادراك على القول به والقول بانه يتعلق بكل موجود ثلث تعلقات تعلقا تنجيزيا قديما وهو التعلق بذات الله تعالى وصفاته وصلوحيا قديما وهو التعلق بنا قبل وجودنا وتنجيزيا حادثا وهو التعلق بنا بعد وجودنا ووجوب التعلق لهذه الصفات مستفاد من صيغة الامر فى قوله انظر كما استفيد عدم تناهى متعلقاتها من اداة العموم الداخلة على موجود وسكت المص عن وحدة هذه الصفات للعلم بها من وجوبها لنظائرها كالقدرة والارادة اذ لا فرق ولا ابطاء فى كلام المص تحفة المريد على جوهرة التوحيد

٧٥ وهو صفة ازلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالموجودات الاصوات وغيرها كالذوات كما سيأتي في قوله وكل موجود انط للسمع به وهذه طريقة السنوسي ومن تبعه وقال السعد تتعلق بالمسموعات فيحتمل ان مراده بالمسموعات في حقنا وهي الاصوات فيكون مخالفا لطريقة السنوسي ومن تبعه ويحتمل ان مراده المسموعات في حقه تعالى وهي الموجودات الاصوات وغيرها فيكون موافقا لطريقة السنوسي واما السمع الحادث فهو قوة مودعة في العصب المفروش في معقر الصماخ تدرك بها الاصوات على وجه العادة وقد يدرك بها غير الاصوات فقد سمع سيدنا موسى كلام الله القديم وهو ليس بحرف ولا بصوت تحفة المريد

٨٥ وهو صفة ازلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالموجودات الذات وغيرها كما يعلم من قوله فيما يأتي كذا البصر كما هو طريقة السنوسي ومن تبعه وقال السعد تتعلق بالمبصرات فيحتمل ان مراده المبصرات في حقنا وهي الذوات والالوان فيكون مخالفا لطريقة السنوسي ومن تبعه ويحتمل ان مراده المبصرات في حقه تعالى وهي الموجودات الذوات وغيرها فيكون موافقا لطريقة السنوسي واما البصر الحادث فهو قوة مخلوقة في العصبتين المجوفتين المتلافيتين تلافيا صليبيا هكذا + او المتلافيتين تلاقي دالين ظهر احدهما في ظهر الاخرى هكذا) تدرك بها الاضواء ؟ تحفة المريد

٩٥ قوله والارادة وهي لغة مطلق القصد وعرفا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه وهو الممكنات المتقابلات الستة المنظومة في قول بعضهم الممكنات المتقابلات * وجودنا والعدم الصفات * ازمنة امكنة جهات كذا المقادير روى النفاة ومعنى كونها متقابلات انها متنافيات فالوجود يقابل العدم وبالعكس فهما قسم اول وبعض الصفات يقابل بعضا فكونه ابيض مثلا يقابل كونه اسود وهذا قسم ثان وبعض الازمنة يقابل بعضا فكونه في زمن الطوفان مثلا يقابل كونه في زمن سيدنا محمد ﷺ وهذا قسم ثالث وبعض الامكنة يقابل بعضا فكونه في مكان كذا المصر يقابل كونه في مكان غيره كبولاق وهذا قسم رابع وبعض الجهات يقابل بعضا فكونه في جهة المشرق يقابل كونه في جهة المغرب وهذا قسم خامس وبعض المقادير يقابل بعضا فكونه طويلا مثلا يقابل كونه قصيرا وهذا قسم سادس وفي قولنا قديمة رد على الكرامية حيث قالوا بانها صفة حادثة قائمة بالذات وفي قولنا زائدة على الذات رد على ضرار من المعتزلة حيث قال انها نفس الذات وفي قولنا قائمة به رد على الجبائي من المعتزلة حيث قال انها صفة قائمة لا بمحل وفيه رد على النجار حيث قال انها صفة سلبية وفسرها بعدم كون الفاعل ساهيا او مكرها والصفة السلبية لا قيام لها لكونها امرا عدميا وقد مر الكلام في بيان معنى التعلق التنجيزي والصلوحي للارادة في شرح قول الجوهرة فقدرة بممكن تعلقنا في صحيفة فراجعه وكتبه الصحيفة التي ذكر فيها قوله اعلم ان للارادة تعلقين ؟ تحفة المريد

١٠ قوله نوجب ؟ قال شيخ الاسلام اي من الفعل والترك بمعنى انها صفة واحدة تتعلق بالفعل تارة وبالترك اخرى لا بقال ان نسبة الارادة الى التعلقين اي التعلق بالفعل والتعلق بالترك او التعلق بالفعل في هذا الوقت والتعلق به في غيره احتيج الى مخصص آخر غيرها لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح فتسلسل الارادة والا فان كان تعلقها باحدى الجانبين لذاتها دون الآخر لزم وجوب ذلك الذي تعلقت به وسلب الاختيار لانا نقول لانم ذلك بل الارادة صفة تعلقها باحدهما او وقوعه في وقت معين لذاتها المخصوصة فلا يحتاج الى ارادة اخرى ووجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه لانه فرعه انتهى مع زيادة وفي شرح المقاصد ان تعلق القدرة والارادة اما قديم فيلزم قدم العالم واما حادث فتسلسل الحوادث ورد بالمنع لجواز ان تتعلقا في الازل بايجاده فيما لا يزال او يكون حدوث تعلقهما في الازل بايجاده فيما لا يزال او يكون حدوث تعلقها لذاتها انتهى وقال ابن قاسم وقوله لجواز راجع لمنع الشق الاول وقوله او يكون راجع لمنع الشق الثاني حاشيه ملا الياس

١١ قوله الكل اي كل واحد من المقدورين وكل واحد من الازمان الماضي والحال والاستقبال يعني ليست الارادة نفس القدرة لان نسبة القدرة الى المقدور على السواء بخلاف الارادة ملا الياس

١٢ قوله وكون تعلق ؟ اي وليست الارادة نفس العلم كما قال الحكماء لان العلم تابع ؟ يعني لا دخل للعلم في تخصيص المقدور بوقت دون وقت بل تابع للوقوع قال شيخ الاسلام بالجر عطف على استواء والمراد انا نعلم العلم من طرف المقدور فان كان قد وقع قلنا تعلق العلم بانه واقع وان كان لم يقع ولا بد من وقوعه قلنا تعلق العلم بانه سيوجد وان كان قد وجد وعدم قلنا تعلق العلم بوجوده وعدمه بعد وقوعهما كما تعلق بهما قبل وجودهما ملا الياس

بدونه وكذا لو كان بد زيد غيره لكان البد غير نفسها هذا

ای العلم وان ثبت باعتبار الخبرية لا يخفى من المساهلة لانه لا مؤثر الا ذات الباري تعالى

كلامه ولا يخفى ما فيه (وهي) اى صفاته الازلية (العلم) وهي

صفة ازلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها (والقدرة) وهي

صفة ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها (والحياة) وهي

صفة ازلية توجب صحة العلم (والقوة) بمعنى القدرة

(والسمع) وهي صفة تتعلق بالمسموعات (والبصر) وهي صفة

تتعلق بالمبصرات فتدرك بها ادراكا تاما لا على سبيل التخيل

والتوهم ولا على طريق تأثير جائسة ووصول هواء فلا يلزم

من قدمها قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم

والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها صفات قديمة

بحدث لها تعلقا بالحوادث (والارادة والمشيئة) وهما

عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص احد المقدورين

في احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل

وكون تعلق العلم تابعا للوقوع وفيما ذكر تنبيه على الرد على من

زعم ان المشيئة قديمة والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى

ای غیر زید ۲ ای ناقد بصر ۲

ای ذاته ۲ ای الموجودات والمعدومات ۲ ای المعلومات ۲

ای غیر الموصوفات ۲ التی هی الممکنات ۲ ای بالمقدورات ۲

ای توجد ۲ لموصوفها ۲ اورد اشعارا بانها تتعلق على القدرة ۲

ازلية ۲ ای بالموجودات ۲ كما قال تعالى ان الله على كل شيء قدير ۲ هو الرب المقدور ۲

ای عند تعلقها ۲ ای الفعل والترك ۲ ای الارادة والمشيئة

ای انطباقه على المحدث في الحدقة كما في بعض العبارات ۲ ای المبصرات ۲ ای المسموعات ۲

ای بصير المبصرات اسم مفعول ای بصير الاشياء التي يمكن رؤيتها كما قاله القاضي

ای يكون محل التعلقات ذات الحوادث لانه تعالى فلا يلزم كون ذات الله محلا للحوادث ۲

ای حاصل الجواب ان يقال ما يلزم العدم ان لو كانت التعلقات قديمة وليس كذلك بل حادثة والقديم انما هو ذات التعلقات وهو موصوفيتها بالمسموعات والمبصرات فلا يلزم قدم المسموعات والمبصرات

ای اكثر المتكلمين لم يفرقوا بينهما وان كانا متغايرين مفهوما والقوة الايجاد يقال شار

المشتق في هذا التعريف دور لان المعرف بالمعنى الاصطلاحي وهو الصفة والمعرف بالمعنى اللغوي وهو المدرك وليس مشتقا من العلم بمعنى الصفة اي ولا نسلم جريان الاشتقاق بينهما ملا الياس

قال قره كمال فالصواب على مذهب النافين للتكوين ان يقال ان للقدرة تعلقين بالنسبة الى كل حادث احدهما ازلي وهو ما هو من صحة الفعل والترك والثاني منجدد وهو تعلق القدرة بالحادث وقت تاثيرها فيه وقد اشار الشارح الى هذا القول بقوله تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها وسيجيء ان شاء الله ان المختار عند المحققين هو نفي صفة التكوين وانه لا دليل على انها صفة اخرى سوى القدرة والارادة انتهى ملا الياس

اى في موصوفها بؤثر اى يوجد المقدورات فاستناد التقدير والتاثير الى القدرة مجازي قال شيخ الاسلام اي بالايجاد والاعدام واعلم ان قدرة الله تعالى لا توصف بالتناهي ذاتا لانه من خواص الكم والقدرة بحسب ذاتها من الكيف وان تعلقها غير متناه بالقوة وان تناهى بالفعل ومعناه انه لا تقف عند حد لا يمكن تعلقها بما وراءه وان كان كلما تعلق به بالفعل متناهيا وكذا القول في سائر صفاته تعالى الا العلم فان تعلقاته القديمة غير متناهية بالفعل ايضا حاشيه ملا الياس

قيل انما ذكرها للتنبيه على الترادف وقيل لا يخفى ان ذكرها منفصلة كذلك الغرض اولى ولكنه الفصل بينهما وبين القدرة خفية وللتنبيه على صحة اطلاق القوة على الله تعالى بان يقال انه ذو القوة المتين وهو القوي العزيز كما ورد في النص ملا الياس

قال العصام ومعنى اثبات صفة السمع والبصر على ان البصر والسمع حالة انم حين الاسماع والابصار من العلم بالمسموع والمبصر من غير سماع وابصار فلم انهما صفتان زائدتان مغايرتان للعلم ملا الياس

جواب سؤال مقدر وهو ان يقال انه تعالى لو كان سميعا بصيرا كان جسما لان السمع والبصر يقتضي جسمية محلة والا لزم باطل وجوابه منع الملازمة وسنده انه يصير مدركا بسمع وبصر ادراكا تاما ۱۲ ملا الياس

قال شيخ الاسلام بان يقال لو كان السمع والبصر قديمين او حادثين فيكون محلهما حادثا فرع الاول يلزم كون المسموع والمبصر كذلك لاستلزام السمع بدون المسمع والابصار بدون المبصر وقال رفيقنا فاضل

وعلى من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره
ولا ساه ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غيره انه آمر به كيف
وقد امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات ولو شاء لوقع
والفعل والتخليق) عبارتان عن صفة ازلية تسمى بالتكوين
والترزيق) وهو 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 وهي التكوين لا كما يزعم الاشعري من انها
اضافات وصفات للافعال (والكلام) هو صفة ازلية
عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك
لان كل من يامر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه
بالعبارة او بالكناية او بالاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان
عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يامر بما لا يريده
كما اذا امر عبده قصدا الى اظهار عصيانه وعدم امتثاله لاوامره و

وهو من جاوز حد البلوغ مؤمنا او كافرا ذكرا او انثى ٣ مثل الصلوة ونحوها ٤
٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ ١١ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦

ومما ذكره ان ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب وذهب اليه البخاري وكثير من اصحابنا وعند المعتزلة ارادة فعل غيره انه آمر به كما ذكره في المواقف وغيره وعند الكعبي وعند الامامية ارادة فعل غيره انه امر به وناه عنه وعند الكرامية ارادة فعل غيره انه امر به وعند الاشعري ارادة فعل غيره انه امر به وعند الماتريدي

١٠ وقد اختلف اهل الملل والمذاهب في معنى كلامه تعالى فقال اهل السنة صفة ازلية قائمة بذاته تعالى ليست بحرف ولا صوت منزهة عن التقدم والتاخر والاجزاء والبناء ومنزهة عن السكوت النفسي بان لا يدرك في نفسه الكلام مع القدرة عليه ومنزهة عن الآفة الباطنية بان لا يقدر على ذلك كما في حال الخرس والطفولية وقالت الحشوية وطائفة سموا انفسهم بالحنابلة كلامه تعالى هو الحروف والاصوات المتوالية المترتبة ويزعمون انها قديمة وتعالى بعضهم حتى زعم قدم هذه الحروف التي نقرؤها والرسوم بل تجاوز جهل بعضهم بغلاف المصحف وقالت المعتزلة كلامه تعالى هو الحروف والاصوات الحادثة غير قائمة بذاته فمعنى كونه متكلما عندهم انه خالق للكلام في بعض الاجسام لزعمهم ان الكلام لا يكون الا بحروف وهو مردود بان الكلام النفسي ثابت لغة كما في قول الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وكلامه تعالى صفة واحدة لا تعدد فيها لكن لها اقسام اعتبارية فمن حيث تعلقه بطلب فعل الصلاة مثلا امر ومن حيث تعلقه بطلب ترك الزنا مثلا نهي ومن حيث تعلقه بان فرعون كذا مثلا خبر ومن حيث تعلقه بان الطبائع له البحثة وعد ومن حيث تعلقه بان العاصي يدخل النار وعيد الى غير ذلك وتعلقه بالنسبة لغير الامر والنهي تعلق تنجيزي قديم واما بالنسبة للامر والنهي فان لم يشترط فيهما وجود المامور والمنهي فكذلك وان اشترط فيهما ذلك كان التعلق فيهما صلوحيا قبل وجود المامور والمنهي وتنجيزيا حادثا بعد وجودهما واعلم ان كلام الله يطلق على الكلام النفسي القديم بمعنى انه صفة قائمة بذاته تعالى وعلى الكلام اللفظي بمعنى انه خلقه وليس لاحد في اصل تركيبه كسب وعلى هذا المعنى يحمل قول السيدة عايشة ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى واطلاقه عليهما قبل بالاشتراك وقيل حقيقي في النفسي مجاز في اللفظي وعلى كل من انكر ان ما بين دفتي المصحف كلام الله فقد كفر الا انه يريد انه ليس هو الصفة القائمة بذاته تعالى ومع كون اللفظ الذي نقرؤه حادثا لا يجوز ان يقال القرآن حادث الا في مقام التعليم لانه يطلق على الصفة القائمة بذاته تعالى ايضا لكن مجازا على الارجح فربما يتوهم من اطلاق ان القرآن حادث ان الصفة القائمة بذاته تعالى حادثة ولذا ضرب الامام احمد بن حنبل وحبس على ان يقول بخلق القرآن فلم يرض وقال السنوسي وغيره من المتقدمين ان الالفاظ التي نقرؤها تدل على الكلام القديم وهذا خلاف التحقيق لان بعض مدلوله قديم كما في قوله تعالى الله لا اله الا هو الحي القيوم وبعض مدلوله حادث كما في قوله تعالى ان قارون كان من قوم موسى والتحقيق ان هذه الالفاظ تدل على بعض مدلوله الكلام القديم لانه يدل على جميع الواجبات والجائزات والمستحيلات فالالفاظ التي نقرؤها تدل على بعض هذا المدلول فلو كشف عنا الحجاب وفهمنا من الكلام القديم طلب اقامة الصلوة مثلا ففهم ذلك من قوله تعالى اقيموا الصلوة ويصح ان يكون المراد ان الكلام اللفظي يدل على الكلام النفسي دلالة عقلية التزامية بحسب العرف فان من اضيف له كلام لفظي دل عرفا على ان له كلاما نفسيا وقد اضيف له تعالى كلام لفظي كالقرآن فانه كلام الله قطعا بمعنى انه خلقه في اللوح المحفوظ فدل التزاما على ان له تعالى كلاما نفسيا وهذا هو المراد بقولهم القرآن حادث ومدلوله قديم فاراد وا بمدلوله الكلام النفسي والحاصل ان للالفاظ التي نقرؤها دلالتين اولاهما التزامية عقلية عرفا كدلالة اللفظ على حياة اللافظ والمدلول بهذه الدلالة هو الكلام القديم وهذا محل كلام السنوسي ومن تبعه وثانيتهما وضعية لفظية والمدلول بهذه الدلالة بعضه قديم وبعضه وهذا محل كلام الفرافي وغيره فلا تنافي بين القولين كما يصرح به بعض حواشي الكبرى والله اعلم

١١ قال العصام والظاهر ان صفة الكلام لا تنكشف بهذا البيان بل ينبغي ان يحال علمه الى الله تعالى ويعترف بان له كلاما قائما بذاته لا يعرف كيف نظام بذاته قال قره كمال وهذا هو النظم العربي وقد عبر عنها بالنظم السرياني وهو الزبور وبالنظم اليوناني وهو الانجيل وبالنظم العبراني وهو التورية والصفة المعبر عنها في الكل واحد وهي الكلام النفسي الازلي قح ملخصا

تحفة المريد

١١ اي الصفة القديمة واما على الثانية اي على الدلالة بالوضع وهي التي اعتبرها العلامة ابن قاسم وكذا الفرافي فالمدلول بها ما وضع للمدلول الذي يدل عليه الصفة القديمة فكل من المسلكين صحيح

احوالي المرحوم رحمه الله

١٢ قوله معنى هو عبارة عما وضعناه العاني وقصده القاصد قال شيخ الاسلام اي مغاير المدلول لفظ الخبر مثلا لانه واحد لا يتغير تغير العبارات ولا يختلف باختلاف الاوضاع والاصطلاحات وذلك المدلول يتغير فان قولك زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام مباينات عن معنى وهو كون زيد عليه في نفس الامر وفي الخارج واحد وهي مختلفة المدلولات وغير المتغير مغاير لما يتغير قلس

اي اللفظ الذي يجد من نفسه ح عبارة عن مدلول الخبر ح

١٣ كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لا حاجة الى اثبات صدور الكلام لانه اما عين العلم او عين الارادة فاجاب بقوله وهو قلس

١٤ قوله اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه فحينئذ يوجد الكلام ولا يوجد العلم قال شيخ الاسلام اورد عليه امران الاول ان هذا من قياس الغائب

على الشاهد وقد تقرر بطلانه في حقه تعالى وجوابه انه ليس المراد اثبات تغاير وصفي الكلام والعلم في حقه تعالى بقياس الغائب على الشاهد بل المراد انه بعد اتصافه تعالى بكل منهما بالنصوص القاطعة وكون الاصل تغاير معاني الالفاظ يقال مفهوم كلامه تعالى مغاير لمفهوم علمه والمراد من كل منهما المعنى اللائق بجلاله تعالى الثاني ما ذكره انما يدل على مغايرته للعلم البقيني لا العلم المطلق الشامل للتصور والتصديق لان كل عاقل تصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما يخبر به بالضرورة وجوابه ان الكلام النفسي الذي يجده المخبر حين الخبر ليس هو العلم بمعنى حصول الصورة على ما ذكرت كما يدل عليه الوجدان فان الذي يزيل الاشكال في هذا المقام مراجعة الوجدان فنجد الشاكن منا بحصول النسبة وطرفيها وما لم يقصد الاخبار لم يجد ذلك المعنى المسمى بالكلام النفسي واذا قصد الاخبار وجد ذلك المعنى مع عدم العلم بوقوع النسبة فقد ظهر ان ذلك المعنى ليس شيئا من العلوم انتهى قيل اما التصورية فلا تنفكا كه عنها واما التصديقية فلنخففه بدونها ح ملاس

١٥ هذا متعلقة بصحيفة ٩٠ ف

قوله كمن امر عبده؟ اعترض عليه بان الحاصل في هذه الصورة صيغة الامر لا حقيقته الا يرى ان الامر النفسي الذي هو مدلول الامر اللفظي اعني 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 للطلب الحاصل للمتكلم فانه اراد بها انه قد عبر ههنا عما وضعت له فالمكابرة هو الاعتراف به لا انكاره وان اراد بها ترجمة عن معنى الطلب فلا بد ان يكون متصورا له فذلك المعنى المتصور له ليس له وجود عيني بالاتفاق ولا وجود ذهني عندنا فكيف يعد كلاما نفسيا وان اراد به ما لم يعرض له حالة باحثة على التلفظ بهذه الصيغة لم يتلفظ بها فلا يلزم ان يكون تلك الحالة كلاما نفسيا بل هي ارادة امر يفهم منه المخاطب طلب المتكلم كما ذكره صاحب المواقف في هذا الكلام كسلي وقال شيخ الاسلام اي فانه يأمره ولا يريد ان يفعل بل يريد عدمه ليظهر عذره عند من يلومه بضربه ح ملاس

١١

قوله وفي هذا رد؟ ثم ان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلام الله تعالى صفة له وكل صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فافترق المسلمون الى فرق اربع فرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثاني وقدحت الاخرى في كبراه وفرقتان اخريان ذهبوا الى صحة الثاني وقدحوا في احدى مقدمتي الاول على التفصيل المذكور في الفرقتان الاولتان شرح مواقف

١٢

قوله حيث ذهبوا؟ وقالت المعتزلة كلام الله تعالى اصوات وحروف لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبريل او النبي عليه السلام وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية وهذا الذي قاله المعتزلة لا ننكره نحن نقول به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى لكنها نثبت وراء ذلك المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالالفاظ ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى شرح مواقف

لانهم اختلفوا في لفظ القرآن انه في اي محل خلق فقال قوم خلق الله تعالى صورة اللفظ على اللوح المحفوظ وذهب قوم انه لفظ جبرائيل عليه السلام وذهب آخرون الى انه لفظ النبي صلى الله عليه وسلم حجة الاول قوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ وحجة الثاني قوله تعالى انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين وحجة الثالث قوله تعالى نزل به روح الامين على قلبك لان التنزل على القلب انما يكون للمعنى فيكون اللفظ لفظ النبي صلى الله عليه وسلم قال صاحب الصحائف والاول اقرب الى الكمال والعظمة واولى بكلام الله تعالى معجزا حاشيه هذا اذا لم نقل ان ذا الذاك

١٣

قوله ليس صفة له اي ليس الكلام صفة لله تعالى لان المعتزلة قالوا اذا اراد الله تعالى ان يتكلم بامر او نهي او غيرهما من سائر انواع الكلام خلق ذلك في جرم من الاجرام واسمع ذلك من شاء من ملائكته ورسله قال السنوسي وهذا المذهب واضح الفساد لانه يستلزم امتناع ما علمت صحته من الكلام في حق العالم وايضا اذا لم يكن في الذات العلية امر ولا نهي ولا وعد ولا وعيد وانما هي موجودة في الاجرام الحادثة فالمكلفون اذا عابدون لتلك الاجرام اذ هي الآمرة والناهية الى آخر ما في شرح المقدمة ح ملا الياس

١٤

قوله ضرورة؟ هذه الضرورة ليست بمعنى البداهة لان الضرورة بمعنى البداهة ما لا يحتاج الى دليل وههنا يحتاج الى دليل فثبت ان الضرورة ههنا ضرورة الدين يعني يجب علينا ان نعتقد ان الحوادث لا تقوم بذات الله تعالى تامل حاشيه ملا الياس

وليسمى هذا كلاما نفسيا على ما اشار اليه الاخطل بقوله ان الكلام
لفي الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا * وقال
عمر رضي الله عنه اني رويت في نفسي مقالة وكثيرا ما تقول
لصاحبك ان في نفسي كلاما اريد ان اذكره لك والدليل على
ثبوت صفة الكلام اجماع الائمة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام
انه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة
الكلام فثبت ان لله تعالى صفات ثمانية هي العلم والقدرة
والحياة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام ولما كان
الثلثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء كثر الاشارة الى اثباتها
وقدمها وفصل الكلام بعض التفصيل فقال (وهو) اي الله تعالى
متكلم بكلام هو صفة له) ضرورة امتناع اثبات المشتق للشئ
من غير قيام ما اخذ الاشتقاق به وفي هذا رد على المعتزلة حيث
ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره ليس صفة له (ازلية
ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى (ليس من جنس
الحروف والاصوات) ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث

١ الشعراء الشعراء ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ ١١ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦ ١٧ ١٨ ١٩ ٢٠

اخطل العرب كثير الكلام الفاسد وكان عبد الله بن عمر النصراني من طبقة الفرزدق والحجير عرس

قال البرعي اشارة الى دفع قولهم تكرار الاشارة الى الثلثة الاخيرة

هو التكلم وتجاه يستلزم قيام الكلام لان الكلام جزء معنى التكلم اذ التكلم هو صدور الكلام عن قام به بتحصيل المطلوب وهو ثبوت صفة الكلام لله تعالى

المعتزلة

والاصل في الاطلاق الحقيقة واذا ثبت ان الباري تعالى متكلم وانه لا معنى للمتكلم الا من قامت به صفة الكلام وان الكلام نفسي وحسي وانه يمتنع قيام الكلام الحسي بذاته تعالى تعين النفسي ولا يكون الا قديما هذا ما اراده المريد

قال شيخ الاسلام اي المغايرة للعلم والارادة فقط ما قبل ان الاجماع والتواتر انما يدلان على ثبوت صفة الكلام لا على كونه مغايرا للعلم قال العصام وفيه بحث لان المعتزلة لم يعترفوا باثبوت صفة الكلام فكيف ينعقد الاجماع مع مخالفتهم ويمكن دفعه بانه ليس المراد اجماع الائمة على ثبوت صفة الكلام بل اجماع الائمة على انه متكلم فقوله انه متكلم معمول الاجماع وتواتر النقل على سبيل التنازع ٢ ملاس

قوله وتواتر النقل ؟ لانهم يقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فيثبت المدعى فان قلت العلم بصدق النبي عم موقوف على تصديق الله تعالى اياه اذ لا طريق الى العلم سوى تصديق الله تعالى اياه اخبارا عن كونه صادقا وهو كلام خاص فاثبات الكلام به دور قلنا لانسلم ان تصديقه اياه كلام بل هو اظهار المعجزة على وفق دعواه فانه يدل على صدقه ثبت الكلام ام لم يثبت قاله شيخ الاسلام وقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما ملاس

وانما كان الدليل على ثبوت صفة الكلام وهو الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء دون القرآن لئلا يلزم الدور لان القرآن موقوف على ثبوت صفة الكلام فلو اثبت صفة الكلام بالقرآن يكون صفة الكلام موقوفا ايضا على القرآن فيلزم الدور ع م

قال شيخ الاسلام هذا عند الماتريدية وافقهم الاشعرية على اثبات ما عدا التكوين وردّ التكوين الى القدرة كما سيأتي فالصفات عندهم سبعة واثبت الاشعري البقاء بدل التكوين وخالفه محققوا اصحابه فقالوا ان البقاء هو امر اضافي اذ هو استمرار الذات وليس صفة حقيقية انتهى ملاس

قوله ولما كان أكانه اشارة الى جواب سؤال مقدر فهو ان يقال ان الارادة والتكوين والكلام علم مما سبق فما الحاجة الى ذكرها ثانيا وهو التكرار المستغنى عنه فاجاب بقوله ولما كانت ملاس

فان قيل ما اخذ اشتقاق المتكلم انما هو التكلم لا الكلام والمتكلم اثره كما ان المتقوس اثره القوس اجيب بان قيام التكلم بالمتكلم اثر الكتابة اجيب بان قيام التكلم وهو المطلوب فتامل

بستوفر فيتم الكلام فهرا ماوي

قيل اخر الصوت لانه بمنزلة العلم والحرف بمنزلة الخاص ولا يلزم من الخاص العلم اذ قد يوجد صوت بدون حرف ومن قدم الصوت راعى انه موجود في الحرف والمعدوم مقدم بالطبع على العارض حاشية فرجه

بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم (وهو) اي الكلام (صفة) اي معنى قائم بالذات (منافية للسكوت) الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه (والآفة) اي عدم المطاوعة على ارادة التكلم (التي هي عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة كما في الاخرس او بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظي دون النفسي اذ السكوت والخرس انما ينافيان الكلام اللفظي قلنا المراد السكوت والآفة الباطنيان بان لا يريد في نفسه التكلم او لا يقدر عليه فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس (والله تعالى متكلم بها آمرا وناهيا ومخبرا) يعني انه صفة واحدة تنكثر الى الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلا منها واحدة قديمة والتكثر والحدوث انما هو في التعلقات والاضافات لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على

١ قال شيخ الاسلام ذكر الكرامية ان المعروف عندهم ما في المقاصد وغيرها انه قائمون بانه حادث قائم بالذات تعالى عما يقولون

٢ قال السنوسي والمذهب الذي يعتقد ان هذا الكلام الذي يتصف به مولانا جل وعلا حروف واصوات قائمة بذاته تعالى على حسب ما يليق بالكلام النفساني في انه شاهد وزعم ان المدادات حروف واصوات قديمة وزعم ان القرآن صار يعني قديما وهو واضح

٣ فاذا كتب به القرآن صار يعني قديما وهو واضح

٤ الف واو من المعلوم ان الحروف والاصوات لا تقبل العدم الا بعد تجددها فالقدم بمقتضاه سابقا ولا لاحق

٥ والقدم لا يقبل العدم لا سابقا ولا لاحقا

١ تفسير القديم بان يقال هو عند الحنابلة قائم بذاته تعالى ليس بصحيح لان قوله ومع ذلك فهو قديم ان دخل تحت القول كان كلاما لغوا وان لم يدخل كان اجنبيا يا بردي

٢ وفيه بحث اذ الكرامية والحنابلة في ان كلامه من جنس الحروف والاصوات وانما في القديم فلا يفهم مقاصد

٣ يعني كلامه تعالى معنى قائم بذاته تعالى ازلي مناف للسكوت والآفة يعبر عنه بالعبارة فانه اذا عبر عنه بالعربية فقرآن وبالسريانية فانجيل وبالعبرانية فتورية والاختلاف على العبارة دون المسمى كما ان ذكر الله تعالى بالنسبة متعددة ولغات مختلفة شرح المقاصد

٤ والسكوت اللفظي هو ترك التكلم مع القدرة عليه والسكوت النفسي هو ان لا يريد في نفسه التكلم والآفة اللفظي هو عدم مطاوعة الآلات والآفة النفسي هي ان لا يقدر في نفسه على ارادة التكلم قول احمد

٥ قال العصام الآفة لا تنحصر في عدم مطاوعة الآلات لانه قد يكون بعدم الآلات اما بحسب الفطرة او لعارض وضعف الآلة وعدم بلوغها حد القوة ايضا فطري فلا يحسن مقابلة لعدم المطاوعة بحسب الفطرة ع ملخصا

٦ قال العصام يعني ان هذا الحكم انما يتحقق على الكلام اللفظي فكلمة بنائية ولبست صلة الصدق وهذا امنع للمدعى بمعنى طلب الدليل عليه وهو موجه قبل الاستدلال او كلمة على صلة الصدق وقوله وهذا اشارة الى قوله صفة منافية للسكوت والآفة ملا الياس

٧ والاولى ان يقال اذ السكوت والآفة انما ينافيان الكلام اللفظي لا النفسي والكلام فيه وايضا ان يقال اذ الكلام اللفظي ينافي السكوت والآفة دون النفسي والكلام فيه فتامل ٢٢

٨ حاصل السؤال ان يقال ان قوله اولا ليس من جنس الحروف والاصوات ينافض قوله ثانيا وهو منافية للسكوت والآفة لانه يفهم من الاول ان الكلام ليس من جنس الحروف والاصوات

فكون الكلام النفسي الذي هو الارادة بزعمهم ان الكلام ليس من جنس الحروف والاصوات فيكون وعن الثاني بمنع ان الاصوات لا تنافض الا انها تصدق على الكلام من جنس الحروف اللفظي وما هذا التعريف انما يصدق على الكلام اللفظي والمقصود تعريف الكلام النفسي فيقال ان هذا الكلام الذي هو من الارادة في الحقيقة اجابة التكلم اذا لم يعبر بالشاة لانها فيه صحيح في ان يعبر بالشاة فان فيه ضربا من

٩ قال الصفار على الرازي في الحقيقة هو من الارادة بتقدير كلامه نفسي اعني الكلام النفسي ٢٢ قال الفرعي مسئلة رجل قال لزوجته انت طالق ان شاء الله ولم يشأ الله ولم يعلم بمشيئته ولم يشأ بعدها ولم يعلم بمشيئته ولم يشأ بعدها ولم يعلم بمشيئته ولم يشأ بعدها

قوله اذ السكوت والخرس وهما نوعان خرس وسكوت على اللسان وهما متنافيان لان الكلام وخرس وسكوت في القلب وهما الامساك عن التفكر كالمغفولية والبهيمة التي تمنع من تصوير المعنى في النفس والمراد هو الثاني لانه هو الذي ينافي النفسي شرح

شرح عمده

وعندنا اسماؤه العظيمة كذا صفات ذاته قديمة

هذا اي قوله وعندنا؟ لا تعلق للشرح لانه بحث مستقل لم يذكر نبه الا انه لما فرغ مما تعلق بالصفات حسن ان يتلوه بالاسماء لكونها مما يجب الاعتقاد فيها بعدها ولذلك كتبناه هنا فقوله وعندنا؟ لما فرغ من الصفات وتعلقاتها شرع في مبحث يجب اعتقاده فيجب على الانسان ان يعتقد ان اسماءه العظيمة قديمة وكذا صفات ذاته وتقديم الظرف للحصر والضمير لاهل الحق فالمعنى واسماؤه العظيمة قديمة عند معاشر اهل الحق خلافا للمعتزلة في قولهم بان اسماءه تعالى حادثة وانها من وضع الخلق واستشكل الاول بان الاسماء الفاظ وهي حادثة قطعا فتكون الاسماء حادثة فكيف توصف الاسماء بالقدم واجيب بانها قديمة لا باعتبار ذواتها بل باعتبار التسمية بها وبحث في هذا الجواب بان التسمية وضع الاسم للمسمى وحيث كان الاسم حادثا كانت التسمية حادثة واجيب بان قدمها ان الله صالح لها ازلا فهي قديمة باعتبار الصلاحية وفيه ان هذا لا يجدي في الرد على المعتزلة الذين يقولون انها من وضع الخلق اولا بنا فيه وبعضهم اجاب بان قدمها من حيث علم الله تعالى وتقديره في الازل وفيه ان جميع الحوادث كذلك وقيل ان قدمها من حيث مدلولها وفيه ان قدم المدلول يرجع لما سبق من قدم الذات والصفات ولا يجدي في الرد على المعتزلة فيما سبق ونقل العلامة الملوي عن سيدي محمد بن عبد الله العربي ان من كلام الله القديم اسماء له هي المحكوم عليها بالقدم كما ان منه امرا ونهيا؟ وعلى هذا فالمراد بالتسمية القديمة دلالة الكلام ازلا على معاني الاسماء من غير تبعيض ولا تجزئة في الكلام وهو الذي يشرح له الصدر ولا يرد انهم لم يذكروا من اقسام الكلام الاخبارية الاسماء القديمة لان تقسيمهم ليس حاصرا بل اقتصروا على الاهم باعتبار ما ظهر لهم كيف ومدلوله ولا بد خل تحت حصر واشار العلامة الملوي في آخر عبارته الى ان القدم هنا ليس بمعنى عدم الاولية بل بمعنى انها موضوعة قبل الخلق فهي من وضعه تعالى قبل خلقه ثم الهمها للنور المحمدي ثم للملائكة ثم الخلق خلافا للمعتزلة في قولهم بانها من وضع البشر وفي هذا الكلام تسليم ان الاسماء ليست ازلية كما لا يخفى وبالجملة فهذا البحث لم يصفو ونقل عن القرطبي ان من قال الاسم مشتق من السمو وهو العلو يقول لم يزل الله موصوفا قبل وجود الخلق وعند وجودهم وبعد فنائهم لانه لا اثر لهم في اسمائه وبهذا قول اهل السنة ومن قال الاسم مشتق من السمة يقول كان في الازل بلا اسماء ولا صفات فلما خلق الخلق جعلوها له وبعد فنائهم يفنى بدونها وهو قول المعتزلة قال السمنى وهو اقبح من القول بخلق القرآن؟ افاده العلامة الامير مع بعض زيادة

تحفه المريد

١١ قال قره كمال يعني انه جزئي حقيقي بتكثر باعتبار الاضافة فكون زيد كاتبا وشاعرا ومنجما لانه نوع واحد يتكثر الى جزئياته او مركب يتكثر الى اجزائه يعني ان تعلقت صفة الكلام بالمامور به كانت امرا وان تعلقت بالمنهي عنه كانت نهيا وان تعلقت بالمخبر به كانت خبرا ملخص

١١ واعلم ان القول بوحدة صفة الكلام في نفسها مذهب جمهور الاشعرية والماتريدية واما القول بانها لا تتصف باحد الاقسام المذكورة في الازل بل فيما يزال فهو مذهب عبد الله بن ابي سعيد القطان من ائمة الاشعرية وقد اشار الشارح في شرح المقاصد الى ضعفه وذكر ان الاقرب ما ذكره امام الحرمين وهو ان ثبوت الكلام انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد بالتعدد بل ان عقد الاجماع على نفي كلام ثان قديم ولم يمنع التكلم بالامر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد فحكمنا بانه واحد يتعلق بجميع المتعلقات كما في سائر الصفات وان كانت العقول قاصرة عن ادراك كنه هذا المعنى انتهى وما ذكره هو ظاهر كلام الماتريدية وحاصله انه مع كونه واحدا في نفسه يتصف فيما لا يزال بهذه الاقسام

اس عرس

١٢ ذهب الاشعري وكثير من المعتزلة الى تعدد العلم الحادث بتعدد المعلوم وان العلم بذاك وذهب المحققون من الاشاعرة الى ان العلم صفة واحدة ذات تعلق فلا تعدد لها ولا تكثر الا في تعلقاتها وعليه اقتصر ابن السبكي وهو المعتمد واما العلم القديم فلا تعدد فيه اتفاقا مداية المريد

شرح جوهرة التوحيد

١٣ قوله ولانه لا دليل الخ وما لا دليل عليه يجب نفيه فاذا انتفى دليل تكثر كل واحدة من هذه الصفات ثبت وحدتها لان الوحدة اصل في الاسماء

حاشيه ملاس

٥ قوله لا يعقل وجود بدونها فكيف يكون المفهم صفة ازلية مع حدوث اسمائه اجيب بمنع انها اقسام في الازل بل انما يكون اقساما فيما لا يزال وبعد اختلاف الاصح في الاصول والاصح انقسامه الهناك الازل بتنزيل المعدوم الذي سيوجد منزلة الموجود كما اشار اليه السبكي في الاصول فراجعه كي رحمه الله

٦ قوله لا يوجب الاتحاد لان مغايرة هذه المفهومات معلوم بالضرورة لان الخبر يحتمل الصدق والكذب بخلاف الانشاء ولان مفهوم الامر طلب الفعل على سبيل الاستعلاء والخبر باستحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك لازم لهذا المفهوم رم ملاس

٧ قوله فان قيل اه هذا السؤال نشأ من طرف المعتزلة القائلين بعدم الكلام النفسي قال شيخ الاسلام هذه شبهة من قبل المنكرين للكلام النفسي وحاصل الجواب ان الاخبار انما يلزمه الكذب لو اتصف به الازل بزمان من الازمنة وليس متصفا وان التفه والعبث انما يلزمان لو خوطب المعدوم وامر به عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون ويصير اهلا له كما في طلب التعلم من ولد اخبر عنه صادق بانه سيولد وكما في خطاب النبي صلى الله عليه وسلم باوامره ونواهيه كل مكلف ملا الياس

٨ قوله والاخبار اه يعني سمعنا الله تعالى يقول انا ارسلنا نوحا الى قومه كيف نستقيم الاخبار في الازل عن ارسال نوح عم بلفظ الماضي ونوح وقومه يوجد بعد وكذا اخبار الله تعالى عن عصيان آدم عم بقوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى وعن ابراهيم رب اجعل هذا البلد آمنا ونظائر هذه كثيرة قبل وجود هذه الافعال ويكون اخبارا عن الماضي وهذه الافعال غير ماضية بالنسبة الى الازل فيلزم الكذب والكذب على الله محال بايردي

٩ قوله وان جعلناه كذلك يعني كما هو راي بعض اصحابنا والحاصل ان الامر بلا مامور والنهي بلا منهي انما يكون سفها وعبثا ان لو كان المعدوم مكلفا بالاتيان بالفعل حالة عدمه واما الامر والنهي بمعنى كون المعدوم مامورا ومكلفا على تقدير وجوده وتاهله لفهم الخطاب بالامر الازلي وهو قيام الطلب القديم بذات الله تعالى للفعل من المعدوم اذا انخرط في سلك المكلفين فلا بعد فيه بعد تحقيق الكلام النفسي قرمي

١٠ قوله في وقت وجود المامور والحاصل ان الامر بلا مامور والنهي بلا منهي انما يكون سفها ان لو كان المعدوم مكلفا بالاتيان بالفعل حالة عدمه واما على تقدير وجوده واهليته فلا كما تقدم ايضا في حاشية شيخ الاسلام ملا الياس

١١ قوله وجود المامور في علم الامر يعني ان الامر للمعدوم يجب في الحال لا يجوز واما الامر يجب وقت وجوده فجائز او نقول بعبارة اخرى المعدوم يجوز ان يكون مامورا بتقدير الوجود الا ترى ان المنزل على النبي عم كان امرا ونهيا لمن كان موجودا ولمن يوجد الى يوم القيمة فكل من وجد وبلغ وعقل وجب الاقدام على المامور به والانتهاء عن المنهي عنه بذلك الامر والنهي ولم يكن ذلك ممتنعا كذا اهنا ويمكن ان يجاب عنه وهو ان يقال ان المخبر عنه على قسمين احدهما عقلي والآخر حسي والمخبر عنه المقارن للاخبار في الازل هو العقلي لا الحسي لان كلام النفسي يقتضي المخبر عنه العقلي والكلام الحسي يقتضي المخبر عنه الحسي والحاصل ان وجود المخبر عنه في علم المخبر كاف للاخبار ولا يقتضي وجوده في الخارج رمضان افندي

١١ واعلم ان وجود المخاطب انما يلزم في الكلام الحسي واما في الكلام النفسي فيكفيه وجوده العقلي شرح مقاصد

على تكثر كل منهما في نفسها فان قيل هذه اقسام للكلام لا للعقل
اي من الصفات الثمانية ٢ اي الامر والنهي ٣ قبل متى هذا السؤال لقوله صفة واحدة فتكثر

وجوده بدونها قلنا انه ممنوع بل انما يصير احد تلك الاقسام عند
اي وجود الكلام بتكيف تلك صفة واحدة ٥ اي الكلام ٦ من الامر والنهي ٧ ولا تعدد ٨

التعلقات وذلك فيما لا يزال واما في الازل فلا انقسام له
اي حصول الكثرة ٥ اي في المستقبل ٦ اي باستمرار في جانب الماضي ٧

اصلا وذهب بعضهم الى انه في الازل خبر ومرجع الكل اليه لان
اي لا حقيقة ولا اعتبارا ٢ جوابا ٣ آخر ٤ بناء على انه للوجوب ٥ اي بانقسام

حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب
اي وحاصل النهي ٢ اي الاستفهام كقوله تعالى وما تلك بيمينك يا موسى ٣

على الترك والنهي على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب
اي من المخاطب ٢ اي النهي اخبار عن استحقاق العقاب على الفعل والندب الى الترك ٣ اي الطلب ٤

الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة ورد بانا نعلم
اي غير الخبر كاستلزام الامر والنهي للخبر ٢ اي الخبر وهو مذهب البعض ٣

اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب
هذا رد من جانب المعتزلة على قوله الله متكلم بها امرنا به ٢ عطف تفسير للسفه

الاتحاد فان قيل الامر والنهي بلا مأمور ومنهي سفه وعبث
تكيف بتصور شيوعه تعالى والسفه ارتكاب امر بلا فائدة ٢ تدليس

والاخبار في الازل بطريق المضي كذب محض يجب تنزيه الله
اي كلامه النفسي ٢ كما ذهب اليه ابن سعيد القطان ٣

تعالى عنه قلنا ان لم نجعل كلامه تعالى في الازل امرا ونهيا وخبرا
اي لاستلزام الكذب ٢ اي كلامه تعالى وهذا الجعل رأي اصحابنا ٣

فلا اشكال وان جعلناه كذلك فالامر في الازل لا يجاب تحصيل
لان هذا الاشكال مبني على كون كلامه تعالى امرا ونهيا وخبرا في الازل ٢ كالفعل والبلوغ ٣

المأمور به في وقت وجود المأمور وصبر ورته اهلا لتحصيله فيكفي
كالصلوة مثلا ٢ اي العبد ٣ اي امر الرجل ابنه في نفسه حين قدره ٤ الامر

وجود المأمور في علم الآمر كما اذا قدر الرجل ابنه فامره بان يفعل
جواب على قوله والاخبار في الازل بطريق المضي كذب محض الخ ٢ اي بان يفعل الابن

كذا بعد الوجود والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من

---

١ قوله بدون هذه الاقسام اي بدون الامر والنهي وغيرهما حاصل بقال والله ولي ولياكم على ان الكلام صفة واحدة والتعدد والتكثر باختلاف التعلقات والنسبة الى الاشياء وان الكلام كلي لا وجود له في الخارج الا ضمن الجزئي تكليف فلزم انه ازلي موجود قلنا انه مم اي عدم وجوده بدون الاقسام ممنوع هو الامام الرازي وهو اختيار صاحب العمدة والسديد الى البركات النفسي هنا

٢ قوله تخصيص احد تلك الاقسام اي تخصيص احد تلك الاقسام بالتعلق

٣ قوله اصلا اي لا حقيقة ولا اعتبارا يعني ان المفهم لا يوجد بدون الاقسام في القسمة الحقيقية كقسمة الانسان الى افراده واما في القسمة الاعتبارية كقسمة زيد الى الضاحك والكاتب فلا فجاز ان يوجد جنسها بدانها ومعها ايضا فيصح كون كلام الله تعالى على هذه الصفة غير معقول فان قوله تعالى اقيموا الصلوة مع قوله ولا تقربوا الزنا كيف يتحدان في الازل لفظا ومعنى حتى يتكثرا بالاعتبار وهل هذا الا كالقول بكون زيد مع عمرو متحدين ثم تكثرا وبطلانه بديهي

رضي الدين

٤ قوله ومرجع الكل اي الامر والنهي والاستفهام والنداء

٥ قوله ان الخبر يحتمل الصدق والكذب دون الامر والنهي والاستفهام والنداء قال شيخ الاسلام اي لاختلاف انواعها وصدق المشترك بينها على خاص منها من حيث خصوصه لا يستلزم صدق خاص آخر عليه من تلك الحيثية كما ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد من حيث هو كاتب وبالعكس فلا يلزم من صدق الكل على واحد منها صدق باقيها عليها تدليس

٦ قوله بنانا لان الآن المقتضي بين متلازمان مع انهما لا يتحدان في الحقيقة وكذا الهيولى والصورة فانهما موجودان متلازمان عند الحكماء مع انهما لا يتحدان في الحقيقة تدليس

انه منصف بتلك الصفة المتعلقة بكذا لا مجرد تلك الصفة بدون التعلق ولا مجرد تعلقها بكون من الاضافات فتلك الصفة الحقيقية لما كانت امرا باعتبار تعلقها بطلب الفعل ونهيا باعتبار تعلقها بطلب الترك في الازل كان القرآن كلام الله تعالى قديما غير مخلوق لكونه صفة حقيقية له تعالى

كلسوي ٢ تعلقات سكلوي

٣ اي لا يحسب التعلقات ولا من نفسه وان كان كذلك فيكون الكلام صفة واحدة هذا مذهب عبد الله القطان الشهير بابن كلاب بضم الكاف وتشديد اللام احد ائمة اهل السنة قبل الاشعري قال شيخ الاسلام اورد عليه انه يلزم ان يوجد جنس الكلام مجردا عن انواعه وهو محال اذ لا يوجد الجنس الا في ضمن احد انواعه واجيب بان هذه الاستحالة في الجنس وانواعه الحقيقية وهذه انواع اعتبارية الثاني انها تتصف بهذه الاقسام في الازل مع وحدتها في ذاتها قالوا وما يمنع التكلم بالامر والنهي والخبر بكلام واحد وهو ظاهر كلام الاشعرية والماتريدية الثالث ان الكلام النفسي خمس صفات ازلية امر ونهي وخبر ونداء واستفهام وعن الامام الرازي انه في الازل خبر ومرجع بقية الاقسام اليه واشار اليه بقوله وذهب بعضهم ؟ ملا الناس

٤ قوله اصلا اي لا حقيقة ولا اعتبارا يعني ان المفهم لا يوجد بدون الاقسام في القسمة الحقيقية كقسمة الانسان الى افراده واما في القسمة الاعتبارية كقسمة زيد الى الضاحك والكاتب فلا فجاز ان يوجد جنسها بدانها ومعها ايضا فيصح كون كلام الله تعالى على هذه الصفة غير معقول فان قوله تعالى اقيموا الصلوة مع قوله ولا تقربوا الزنا كيف يتحدان في الازل لفظا ومعنى حتى يتكثرا بالاعتبار وهل هذا الا كالقول بكون زيد مع عمرو متحدين ثم تكثرا او بطلانه بديهي

رضي الدين

٤ قوله ومرجع الكل اي الامر والنهي والاستفهام والنداء

٥ قوله ان الخبر يحتمل الصدق والكذب دون الامر والنهي والاستفهام والنداء قال شيخ الاسلام اي لاختلاف انواعها وصدق المشترك بينها على خاص منها من حيث خصوصه لا يستلزم صدق خاص آخر عليه من تلك الحيثية كما ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد من حيث هو كاتب وبالعكس فلا يلزم من صدق الكل على واحد منها صدق باقيها عليها تدليس

٦ قوله بنانا لان الآن المقتضي بين متلازمان مع انهما لا يتحدان في الحقيقة وكذا الهيولى والصورة فانهما موجودان متلازمان عند الحكماء مع انهما لا يتحدان في الحقيقة تدليس

كان مرجع الكل الى الخبر واذا صح قولنا ان الكل واحد ومآل كلام الله تعالى واحد تدليس وغيرها الى آخر الى شيء واحد وان كلام

من الازمنة اولا ماضى ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى
وان كان فى صورة الماضى بل هو اخبار محض خال عن الزمان ط
الله تعالى لتنزيهه عن الزمان كما ان علمه ازلى لا بتغير بتغير
لان العلم صفة حقيقية لا تتغير بتغير الزمان بل بتغير تعلقه وراضافته ولا يلزم من تغير المتعلق والاضافة تغير الصفة الحقيقية
الازمان ولما صرح بازلية الكلام جاء ول التنبيه على ان القرآن
اى كلفظ الكلام ح ملا اى المص ط اى قصد المص التنبيه ا ح
ايضا قد يطلق على هذا الكلام النفسى القديم كما يطلق على النظم
اى المقروء اى الذى من شانه ان يقرأ ط يعنى لم يقل القرآن غير مخلوق بل هو كلام الله ح
المتلو الحادث فقال (والقرآن كلام الله غير مخلوق) وعقب
بالام الجارة علة التعقيب ملا المتقدمون من الماتريدية وغيرهم ح لانه ازلى ح
القرآن بكلام الله تعالى لما ذكره المشايخ من انه يقال القران
بيان لما ح لان استعمال القرآن فى اللفظى اشهر من استعماله فى النفسى ملا
كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق
كما ان اطلاق الكلام النفسى اشهر من اطلاقه على الكلام المؤلف ح ع
الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم كما ذهب اليه
اى بعض الحنابلة وهم اصحاب احمد بن حنبل ح حنبلى ط اى المص فهو عطف على عقب ملا اى الى قدمه ح
الحنابلة جهلا او عنادا واقام غير المخلوق مقام غير الحادث
هو وما عطف عليه علة لاقام ملا اى هو ثابت فى نفس الامر ح
تنبيها على اتحادهما وقصدا الى اجراء الكلام على وفق الحديث
اى اتحاد الغير المخلوق وغير الحادث ط اراد به المعنى القائم بذاته تعالى ط
حيث قال النبى صلى الله عليه وسلم القرآن كلام الله تعالى
هذا من تتمة الحديث ح اى مخترع البشر من غير نفس ملا اى ونصر بجاه ط
غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتضليعا
اى الذى اشتهرت بعبارة الخلق لا بالحدوث ملا من اهل السنة والجماعة والمعتزلة ط
على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهو
اراد به المعنى المدلول عليه بالعبارة والنزاع فيه هل هو مخلوق ام لا على ما يجئ تحقيقه بعد هذا ح ملا
ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا ترجم المسئلة بمسئلة
اى بكون العبارة المشهورة تباين الفريقين اما القرآن مخلوق او غير مخلوق ملا الترجمة تشبيه ن
خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات
اى المترجم ط

عن ارسال لم يكن واقعا قبل الازل بل هو اخبار بان
الارسال نوح وقومه لم يوجد بعد واجيب بان
ارسلنا نوحا الى قومه يكشف لمتقدم ملفظ الماضى
وعن بعضها بصيغة المستقبل فسقط ما
تمسك به المعتزلة فى حدوث القرآن من انه
لو كان قديما لزم الكذب فى امثال نحو انا
فى الازل عن ارسال نوح ع م بلفظ الماضى
ونوح وقومه لم يوجد بعد واجيب بان
الارسال نوح مطلقا فانه باق فى الازل بل هو اخبار
الى الابد قال القومى والحق فى جوابه ان الكلام
النفسى الذى هو معان معقولة انما يقع لخطاب
بمع مخاطب معقول يوجد فى زمان اخ
قبل او بعد ويكون ذلك الخطاب بحسب
وقته وحاله لئلا يستمتاع حصوله فى الحوادث فلا يكون له ماض
اليه واحدة فيخاطب كل
الى الازل رمضان احدى
٢ يعنى ان اثبات ازلية الكلام حكم بازلية القرآن تنبيها على
اطلاق القرآن على الكلام النفسى اذ لولا اطلاقه على الكلام
النفسى لم يصح نفى الحدوث عنه وبهذا اندفع انه يتبادر
من هذا ان جمع القرآن مع كلام الله تعالى للتنبيه على الترادف
عصام الدين
٣ قال فره كمال وكفى فى جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد و
الغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذى كتب به
القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد
صار قديما بعد ما صار حادثا انتهى اقول اصح النقل وانطف
الفرمى وقال لان الحنابلة قالوا كلام الله تعالى غير الحروف
المؤلفة والاصوات ومع ذلك فهى قديمة لان كلام الله
تعالى مسموع لقوله تعالى فاجره حتى يسمع كلام الله وقد
دل الدليل على ان كلام الله تعالى قديم فكذلك الحروف
المسموعة ح ملا س
٤ فان قلت كيف ذهب المعتزلة الى خلق القرآن مع
وجود هذا الحديث قلت انهم جعلوا المخلوق فى الحديث
بمعنى المفترى فانه قد يجئ بمعنى الافتراء قرمى

٤٥ القول فی کلامہ تعالی والدلیل علی کونہ متکلما اجماع الانبیآء علیہم السلام فانہ تواتر عنہم انہم یثبتون لہ الکلام ویقولون انہ تعالی
امر بکذا ونہی عن کذا واخبر بکذا وکل ذلک من اقسام الکلام اعلم ان ہہنا قیاسین متعارضین احدہما ان کلام اللہ
صفۃ لہ وکل ما ہو صفۃ فہو قدیم وثانیہما ان کلامہ تعالی من اجزآء منزلۃ متعاقبۃ فی الوجود وکل ما ہو کذلک فہو حادث
فکلامہ حادث فافترق المسلمون الی اربع فرق ففرقتان منہم ذہبوا الی صحۃ القیاس الاول وقدحت واحدۃ منہما فی صغری
القیاس الثانی وقدحت الاخری فی کبراہ وفرقتان اخریان ذہبوا الی صحۃ القیاس الثانی وقدحوا فی احدی مقدمتی الاول علی
التفصیل المذکور فاہل الحق منہم ذہبوا الی صحۃ القیاس الاول وقدحوا فی صغری القیاس الثانی فقالوا کلام اللہ لیس من جنس الاصوات
والحروف بل صفۃ ازلیۃ قائمۃ بذات اللہ تعالی ہو بہا آمر ناہ مخبر الی غیر ذلک یدل علیہا بالعبارۃ او الکنایۃ او الاشارۃ
فاذا عبر عنہا بالعربیۃ فقرآن او بالسریانیۃ فانجیل وبالعبرانیۃ فتورۃ والاختلاف علی العبارات دون المسمی والتفصیل فی ہذا
المقام انہ اذا اخبر اللہ تعالی عن شیٔ او امر بہ او نہی عنہ الی غیر ذلک واوحاہ الانبیآء علیہم السلام الی امہم بعبارات دالۃ علیہ فلا شک
ان ہہنا امورا ثلثۃ معان معلومۃ وعبارات دالۃ علیہا معلومۃ ایضا وصفۃ یمکن بہا من التعبیر عن تلک المعانی بہذہ العبارات
لافہام المخاطبین ولا شک فی قدم ہذہ الصفۃ بالنسبۃ الیہ سبحانہ وکذا فی قدم صورۃ معلومیۃ تلک المعانی والعبارات بالنسبۃ الی
اللہ تعالی فان کلامہ عبارۃ عن تلک الصفۃ فلا شک فی قدمہ وان کان عبارۃ عن تلک المعانی والعبارات فلا شک انہا باعتبار معلومیتہ
لہ سبحانہ ایضا قدیمۃ لکن لا یختص ہذا القدم بہا بل یعمہا وسائر عبارات المخلوقین ومدلولاتہا لانہا کلہا معلومۃ للہ تعالی ازلا وابدا
وان کان عبارۃ عن امر ورآء ہذہ الامور الثلثۃ فلیس علی اثباتہ دلیل یقوم علی ساق واما اثبتہ المتکلمون من الکلام النفسی فان کان
کان عبارۃ عن تلک الصفۃ فحکمہ ظاہر وان کان عبارۃ عن تلک المعانی والعبارات المعلومۃ فلا شک ان قیامہا بہ سبحانہ لیس الا باعتبار
صور معلومیتہا فلیس صفۃ برأسہ بل ہو من جزئیات العلم واما المعلوم فسواء کان العبارات او مدلولاتہا لیس قائما بہ سبحانہ
فان العبارات بوجودہا الاصیل من مقولات الاعراض الغیر القارۃ واما مدلولاتہا فبعضہا من قبیل الذوات وبعضہا من قبیل الاعراض
الغیر القارۃ فکیف یقوم بہ سبحانہ ولنذکر فی ہذا المقام کلام الصوفیۃ لینقح ما ہو الحق فیہ ان شآء اللہ تعالی فقال الامام حجۃ الاسلام
الکلام علی ضربین احدہما مطلق فی حق الباری تعالی والثانی فی حق الآدمیین اما الکلام الذی ینسب الی الباری تعالی فہو صفۃ من
صفات الربوبیۃ فلا تشابہ بین صفات الباری تعالی وصفات الآدمیین فان صفات الآدمیین زائدۃ علی ذواتہم لتکثر وحدتہم
وتتقوم ابنیتہم بتلک الصفات وتتعین حدودہم ورسومہم بہا وصفۃ الباری سبحانہ لا تحد ذاتہ ولا ترسمہ فلیست اذن اشیآء زائدۃ
علی العلم ہو حقیقۃ ہویتہ تعالی ومن اراد ان یعد صفات الباری تعالی فقد اخطأ فالواجب علی العاقل ان یتأمل ویعلم ان صفات
الباری تعالی لا تتعدد ولا ینفصل بعضہا عن بعض الا فی مراتب العبارات ومواردہا الاشارات فاذا اضیف علمہ الی اسماع دعوۃ
المضطرین یقال سمیع واذا اضیف علمہ الی رؤیۃ ضمیر الخلق یقال بصیر واذا افاض من مکنونات علمہ علی قلب احد من الناس من
الاسرار الالٰہیۃ ودقایق حیروت ربوبیتہ یقال متکلم فلیس بعضہ آلۃ السمع وبعضہ آلۃ البصر وبعضہ آلۃ الکلام فاذن کلام
الباری لیس شیئا سوی افاضتہ مکنونات علمہ علی من یرید اکرامہ کما قال اللہ تعالی فلما جآء موسی لمیقاتنا وکلمہ ربہ ای شرفہ اللہ
بقربہ وقربہ بقدسہ واجلسہ علی بساط انسہ وشافہہ باجل صفاتہ وکلمہ بعلم ذاتہ کما شآء لکلم وکما اراد سمع وفی الفتوحات
المکیۃ قدس اللہ سرہا ان المفہوم من کون القرآن حروفا امران الاول یسمی قولا وکلاما ولفظا والآخر یسمی کتابۃ ورقما وخطا
والقرآءۃ بخط تلک حروف الرقم ومنطقا بہ تلک حروف اللفظ فلم یرجع کونہ حروفا منطوقا بہا؟ درۃ الفاخرۃ لعبد الرحمن الجامی

منہم ٥٥ لقولہ تعالی انہ لقول رسول کریم والمراد بہ جبرئیل علیہ السلام وزعم الآخرون الی انہ لفظ محمد علیہ الصلوۃ والسلام لقولہ تعالی
نزل بہ الروح الامین علی قلبک الآیۃ لان المنزل علی القلب انما ہو المعنی فیکون اللفظ لمحمد علیہ الصلوۃ والسلام رمضان

٨ قولہ وتحقیق الخلاف؟ الحاصل ان النزاع لفظی مبنی نزاع حقیقی لانہ ان کان المراد بالقرآن الالفاظ والحروف فلا
نزاع لاحد من الفریقین فی انہا حادثۃ مخلوقۃ وان کان المراد بہ المعنی فلا نزاع فی قدمہ علی تقدیر ثبوتہ قائما بذاتہ بل النزاع
فی ان ہذا ثابت فی ذات اللہ تعالی قائما بہ او لا قدس سرہ

٥٥ وبعد انتقالہ صلی اللہ علیہ وسلم الی عالم العلوی اجتمعت الخلفآء واشراف الصحابۃ عند ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ وعنہم فتشاوروا

الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ
نحن نقول بوجود الكلام النفسي ولا نسلم انهم ينفون الكلام النفسي حتى نحتاج الى اثبات النفسي
والحروف وانهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي ودليلنا على ما
اي على تقدير ثبوته بل يقولون ليس الله كلام نفسي عند اهل السنة والجماعة
انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى
اي والحال لا معنى له اي متصف بصفة الكلام النفسي
متكلم ولا معنى له سوى انه تعالى متصف بالكلام ويمتنع قيام
اي اذا كان كذلك فتعين قيام الكلام القديم به تعالى على حدوث القرآن
اللفظي الحادث بذاته تعالى فتعين النفسي القديم واما استدلالهم
اي بمتعلق بالقيام اي على الحدوث اي المعتزلة
بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث
بيان للما اي بنحو انزلناه في ليلة القدر اي دفعة واحدة الى سماء الدنيا
من التاليف والتنظيم والانزال والتنزيل وكونه عربيا مسموعا
لان الفصاحة صفة اللفظ كقوله تعالى حتى يسمع كلام الله والمسموع انما يكون لفظا فيكون
فصيحا معجزا الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا
على تقدير كونه كلاما منزلا وذكرا قال الله تعالى هذا ذكر مبارك انزلناه على ما مر لان المسموع حادثا
لانا قائلون بحدوث النظم وانما الكلام في المعنى القديم والمعتزلة
يعني المنتظم من الحروف المسموعة انما حادث اذ له ابتداء وانتهاء والحنابلة يقولون بقدمه
لما لم يمكنهم انكار كونه متكلما ذهبوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد الحروف
اي كقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما لا بمعنى انه متكلم في الازل
والاصوات في محلها او ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وان
قيل هو من درة بيضاء طوله ما بين السماء والارض عرضه ما بين المشرق والمغرب خافق در وياقوت
لم يقرأ على اختلافهم بينهم وانت خبير بان المتحرك من قامت
اثر الباري تعالى متعلق له للزوم تاثر المحل حوالة للمعتزلة على انه اسود وبمعنى انه خالق السواد
به الحركة لا من اوجدها والا لصح اتصاف الباري تعالى بالاعراض
اي وان لم يكن المتحرك من قام به اي في نفي الكلام النفسي اي حيطهم على ان
المخلوقة له تعالى عن ذلك علوا كبيرا ومن اقوى شبه المعتزلة
اجيز ان يعلم بنقل كالمسموع في تلاوة حال من ضمير يقرأ
انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتي المصاحف

فتشاوروا في ذلك فقال علي رضي الله عنه اول ما فرض علينا جمع كتاب الله تعالى وتدوينه في ذلك المجلس وسئل منهم عن كيفية الجمع وتفقد الاربعة والتدوين فشاوروا في ذلك فقالت الخلفاء الاربعة اذا اراد الله تعالى ازال
نزول القرآن فقالت الملائكة اذا اراد الله تعالى ازال
عليه كلمتهم انه اذا اراد الله تعالى ازال
سورة او آية نظر بصفة العلم في قلب جبريل
عليه السلام فتفتح الله تعالى لسانه علم ضروري ثم نظر بصفة
الكلام فتفتح الله تعالى لسانه علم ضروري ثم نظر بصفة
القرآن مع النظم نازله على نبينا محمد على الفاظ
فهذه الرواية مذكورة في كتاب الموطاء لان
مالك وكل آية منه معجزة في نفسها لان
الناظم الحقيقي هو الله تعالى فلا يتغير ولا قدرة
المذكورة ليست بالفاظ محمد عم وسائر
لاحد ان يبدله لان الفاظه التي تكسوا المعاني
الكتب والصحف ليست نزولها كنزول القرآن
لانها عبارة عما الهمه الله تعالى في قلوب
الانبياء عليهم السلام
سقيه راشد محمد

١ قوله متصف بالكلام الخ لان المشتق لشئ يستلزم ثبوت
ماخذ الاشتقاق واتصافه اما بالكلام النفسي القديم
واما بالكلام اللفظي الحادث والثاني باطل فتعين الاول
اي مصداقا

٢ كانه قيل كيف يكون تخصيص الخلاف بينكم راجعا الى ما ذكرت
حتى يستدلوا على قدم النفسي بما ذكرتم مع انهم استدلوا
بكذا فاصدبن الرد عليكم وذلك يدل على ان الخلاف
بينكم في النظم المتلو فاجاب بقوله واما استدلالهم

٣ قوله من التاليف والتنظيم فانها يدلان على ان القرآن من
الآيات التي هي اجزاء متعاقبة فيكون حادثا الخ

٤ قوله والتنزيل اي نجما نجما وسورة سورة بذا هو الفرق
وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالانزال
والتنزيل على صفاته القائمة بذاته تعالى الخ

٥ قوله وكونه عربيا كقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا فانه يدل
على ان كلام الله تعالى قد يكون عربيا تارة وغيره اخرى
وذلك يوجب حدوثه مع استحالة الانتقال بالانزال
والتنزيل على الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى رمصالح

٦ وذلك يجب مقارنة العجز للدعوى حتى يكون تصديقا
للمدعي فيكون حادثا مع حدوث الدعوى والا فلا اختصاص
له بذلك المدعى وتصديقه ح الخ

٧ قيل متعلق بذهبوا قال شيخ الاسلام فذهب ابو هاشم ومن
تبعه الى ان القرآن من جنس الاصوات والحروف ولا يعقل البقاء
حتى ان ما خلق برقومه في اللوح المحفوظ وكتب في المصحف
لا يكون قرآنا وانما هو ما قرأه القاري وخلقه الباري من الاصوات
المنقطعة والحروف المنتظمة وان معنى كونه متكلما انه موجد
لتلك الاصوات والحروف وذهب ابو علي الجبائي الى انه جنس
غير الحروف يسمع ويوجد
عند سماع الاصوات ويثبت في
المحفوظ ويكتب بالقوم بالقلم
الكتابة والمحفوظ ويقوم بالقلم وكل ان وقع ولكن فهو موجد لتلك الاصوات
معجز وكل آية منه معجزة في نفسها لان
كونه متكلما انه موجد
المحفوظ وان لم يقرأه القاري الخ
قوله وانت خبير بان المتحرك الخ بمعنى
اللغة وقد يجب الكلام الخيال قبل برد عليه ان هذا اول المسئلة
انتفى كلام النفسي ولم يثبت بعد عند ذلك
والخصم لا يقوم ثبوت الكلام الا بثبوت صحة
لم يثبت حسب نفسي اي لفظ المتكلم الخ
فان التحرك عندهم من ثبت له الحركة لا من
وكذا المتكلم فان معناه من ثبت له الكلام لا من
فالعدول عن الظاهر حسب العرف واللغة من غير
ضرورة الى خلافه تعسف صحيح
اي لو كان معنى المتكلم
٢٥

٣٥ وكون التاليف والتنظيم من سمات الحدوث بناء على انها تستدعي التوقف على الاجزاء أن يكون محتاجا حادثا والانتزال والتنزل بوجب الانتقال من مكان عال الى سافل والمكاني حادث وكونه عربيا بوجب كونه من موضوعات العرب ومصنوعاتها وكونه فصيحا بوجب ان يكون كثير الاستعمال والاستعمال حادث فكذا موصوفه لان محل الحادث حادث وكونه مسموعا حادث فبوجب حدوث محله وكونه معجزا حادث لانه يحدث بالقياس الى المتحدى ومحل الحادث حادث وقوله الى غير ذلك من انه ليس مجتمع الاجزاء بل جزء منه منقض وجزء مسبوق بالمنقضي عصام

٤٥ قوله في اللوح المحفوظ واللوح المحفوظ خلقه الله تعالى من درة بيضاء وقفاه ياقوتة حمراء قلمه نور وكتابته نور وعرضه كما بين السماء والارض ينظر فيه كل يوم ثلثمائة وستين نظرة يخلق الله تعالى بكل نظرة ويحيي ويميت ويعز ويذل ويفعل ما شاء رمضان

٥٥ قوله على اختلاف بينهم فقال صاحب البداية وزعم جمهور المعتزلة ان الله تعالى لم يكن متكلما في الازل حتى خلق لنفسه كلاما وآن كلامه حادث غير قائم بذاته تعالى ثم اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم انه من جنس الحروف والاصوات حتى صار متكلما بخلق الحروف والاصوات ومحل القراءة وقال بعضهم انه من جنس الحروف والاشكال حتى صار متكلما باحداث الحروف في اللوح المحفوظ قال البلخي منهم نقر بكلام الله تعالى ونتوقف في انه حادث آم قديم آم مخلوق آم غيره مخلوق قدري

٦٥ قوله وانت خبير اقول المعتزلة لا يقولون باتصافه تعالى بالمتكلم بناء على ايجاده الكلام حتى يعترض عليهم بان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها بل هم يقولون ان اطلاق لفظ المتكلم عليه تعالى انما هو بالمعنى المجازي فالحق في الجواب ان يقال انه لا يساعد العرف واللغة فان العرف واللغة انما يطلقان المتكلم على من قام به الكلام لا على من اوجده حالي للسواسي

٧٥ قوله لصح اتصاف الباري تعالى قال الخبالي بريد الصحة بحسب اللغة يعني يصح ان يقال انه تعالى اسود وابيض ومتحرك بمعنى خالق السواد والبياض والحركة وغير ذلك مع انه لا يجوز اطلاق تلك الصفات على الله تعالى بالاتفاق على اي معنى كان من المعاني ملا الياس

٨٥ قوله المخلوقة له اشارة الى بطلان اللازم الذي هو صحة اتصاف الباري به وكذلك الملزوم وهو كون المتحرك من اوجب الحركة واحترازا عن الاعراض الغير المخلوقة له فانها عندهم اي عند المعتزلة كالافعال القائمة بالعباد قائمة بالعباد ملا الياس

٩٥ قوله تعالى عن ذلك علوا كبيرا قيل الاتصاف بالاعراض المخلوقة له تعالى بمعنى ايجادها صحيح وانما لم يطلق عليه لاشعاره معنى الاتصاف له بها لغة فالاولى ان يقال وآلاصح اطلاق الاسم الاسود عليه تعالى لغة ولم يصح لان معناه لغة هو المتصف بالسواد لا موجده فحينئذ كان البحث لغوا رمضان

٩٧ قوله ومن اقوى شبه المعتزلة قال العصام فيه اشارة الى ان وصف الشبهة بكونها اقوى الى وجه تخصيصها بالدفع وذلك الوجه انما ينهم بتدبر كلمة من فالاولى واقوى شبه المعتزلة ملا الياس

٨ قوله ووجود آتی الکتابة وهو وجود اللفظ الدال علی ذلک اللفظ وهما مجازیان بالاتفاق قال بعض المحققین وجود الشیٔ فی الاعیان حقیقة وفی الکتابة والعبارة والاذهان مجاز لافظة

٩ قوله علی مافی الاعیان فیدل علیه ان لفظ الانسان یدل علی ما فی الذهن ومافی الذهن لایدل علی شیٔ فی الخارج لانه من الکلیات ولاشیٔ من الکلیات بموجود فی الخارج بخلاف الجزئیات فان لفظ زید یدل علی مافی الخارج دون مافی الذهن اذ الجزء لایحصل صورته فی الذهن حاشیه

٩ قوله علی مافی الاعیان اعلم ان الکتابة تدل علی العبارة دلالة وضعیة والعبارة ایضا علی مافی الاذهان دلالة وضعیة ومافی الذهن یدل علی مافی الخارج دلالة ذاتیة فیکون الکتابة والة دون مدلولة ومافی الخارج مدلولا دون دال والعبارة ومافی الذهن دالا ومدلولا معا رمضان

ز آخر هاشیه صحیفه ١٠٣

منه ان الکتابان یقال انهم ما نفوا الا الوجود الذهنی بالمعنی الذی توهموه من استلزام ترتب الآثار الخارجیة المستلزمة للمحالات لا بالمعنی الذی یقصده المثبتون ویلزم من دلیلهم السالم من ذلک والذی یلزمهم القول به فی الاثبات هو بهذا المعنی یریده المثبتون لا المعنی الذی توهموه وحینئذ فیندفع التناقض وتبعود النزاع لفظیا وهو المطلوب والله اعلم

حاشیه الناس

وفي المصاحف نواترا وهذا يستلزم كونه مكتوبا في المصاحف
احترازا عما نقل ولم يتواتر نحو ثلثة ايام متتابعات ملا ای القول والاتقان المذكور
مقروءا بالالسن مسموعا بالاذان وكل ذلك من سمات الحدوث
ای الملفوظ ملا جمع لسان ملا ای عن اقوی الشبه ملا ای کونه مکتوبا ومقروءا ملا
بالضرورة فاشار الی الجواب عنه بقوله (وهو) ای القرآن الذی
ای القدیم الازلی ملا عرس قال بعضهم باشکال الحروف والاصوات المرتبة ملا
هو کلام الله تعالی (مکتوب فی مصاحفنا) باشکال الکتابة وصورها
ای علی کلام الله تعالی ملا وازاذهاننا ملا عطف تفسیر ملا
الحروف الدالة علیه (محفوظ فی قلوبنا) ای بالالفاظ المخیلة
قیل الباء للاستعانة ای بالالفاظ المنطوقة الحقیقیة او اطلاق اللفظ علی الذهنی والخط مجاز ملا
مقروء بالسنتنا) بحروفه الملفوظة والمسموعة (مسموع باذاننا
ای بالمذکور من الحروف المسموعة ملا ای مع کونه مکتوبا فی مصاحفنا ومحفوظا فی
بذلک ایضا (غیر حال فیها) ای مع ذلک لیس حالا فی المصاحف
ای مکتوبا وبالسنتنا ملا نفی از لی عرس ای القرآن ملا حال باذاننا ومسموع قلوبنا
وکلا فی القلوب والالسنة والآذان بل هو معنی قدیم قائم بذات
ای النظم اللفظی الحسی ملا ای القرآن الازلی غیر حال فیها بل الحال فیها هو شکله ونقشه المعبر عنه بلفظ
الله تعالی وتلفظ وتسمع بالنظم الدال علیه وتحفظ بالنظم المخیل
ای القرآن ملا ای الحروف الدالة علی المعنی القدیم ملا فی الذاهن ملا
وتکتب بنقوش وصور واشکال موضوعة للحروف الدالة علیه
ای مثلا ملا وهذا بمنزلة قولنا الکلام صفة ازلیة عرس وهذا بمنزلة قولنا مکتوب فی المصاحف عرس
کما یقال النار جوهر محرق یذکر باللفظ ویکتب بالقلم ولا یلزم
ای من الذکر والکتابة ملا وهذا بمنزلة قولنا معدوم بالستنا عرس ای تحقیق الجواب الذی
منه کون حقیقة النار صوتا وحرفا وتحقیقه ان للشیء وجودا
ای الواحد لوجودات اربعة بعضها حقیقی وبعضها اعتباری ملا وهو وجود اللفظ الدال علیه ملا
فی الاعیان ووجودا فی الاذهان ووجودا فی العبارة ووجودا
لتحقق هویته الانسانیة فی الخارج عرس بالتخییل ملا ای دلالة وضعیة ملا
فی الکتابة فالکتابة تدل علی العبارة وهی علی ما فی الاذهان وهو
ای بالنقوش کما اذا رأیت حروفه عرس بالامکان ملا دلالة وضعیة ایضا ملا
علی ما فی الاعیان فحیث یوصف القرآن بما هو من لوازم القدیم

ای ثابت فی اذهاننا بالالفاظ المخیلة الثابتة فی القوة الحاکیة التی تحکی صورتها صور الالفاظ الحظیة ملا

حتی من احرف المصاحف لا یحرق القرآن ولا المعانی

لحصول صورته فی الذهن عرس

ای العبارة تدل علی ما فی الاذهان ۲

ای دلالة وضعیة ملا

بل اللفظ لان الکتابة تصویر اللفظ بحروف الهجاء نعم
المثبت فی المصحف هو الصور والاشکال شرح مقاصد

۲

یعنی ان المراد من کون الصفة مکتوبة ومحفوظة ومسموعة
مکتوب ما یدل علیها لا هی نفسها حقیقة لان ذلک محال
لانها صفة قائمة بذاته تعالی وکذا القول فی البانی والسناع
حلول صفة تعالی فی هذه المحال معلوم بالضرورة ملا س

۳

قال قره کمال اسناد مجازی وکذا اسناد قوله بحفظ وبکتب
اسناد مجازی فمعنی کون الکلام الازلی ملفوظا ومسموعا
ومحفوظا ومکتوبا هو ان ما یدل علیه من النظم ونقوش الکتابة
کان ملفوظا ومسموعا ومکتوبا ولیس المراد ان نفس الکلام
کذلک فی نفس الامر فثبت ان الاسناد مجازی
ملا س

۴

وحاصل جواب المص علی المعتزلة ان یقال ان هذا الانتفاء
المذکور بین العلماء علی کون القرآن مکتوبا ومقروءا ومسموعا
یدل علی نفی الکلام النفسی وکون القرآن حادثا لانهم
قائلون بان الکلام النفسی مکتوب ومقروء ومسموع مجازا
بواسطة الالفاظ واشکال الکتابة رسالة

۵

قال بعض الشراح واصل هذا ان للشیء الواحد اقال شیخ
الاسلام ای تحقیق هذا المقام علی وجه یظهر به التمییز بین استعمال
القدیم فی المعنی القدیم القائم بذات الباری تعالی واستعماله
فی الالفاظ المکتوبة بین الدفتین ۲ ملا الناس

۶

قوله وجودا فی الاعیان قیل هو عبارة عن کون الشیء موجودا
فی الخارج من غیر اعتبار معتبر انتهی وقیل هو تحققه فی الخارج
وقال شیخ الاسلام ومعنی وجود الشیء فی الاعیان ان تهتک
عینا هی ذاته اقال شیخنا فی قصد السبیل اعلم اولا ان ماله
تحقق بوجه ما اما ان یکون ذلک التحقق الحاصل له تحققا به
اولا الاول هو الوجود المسمی
وجودا عینیا وخارجیا واصیلا کالوجود
الخارجی للشمس مثلا فانه به تظهر آثارها من
الاضاءة والتسخین وآثاری هو الوجود
وجودا ذهنیا وظلیا وغیر اصیل کالوجود الذهنی
للشمس فان الانسان عند تصور الشمس یحضر
فی ذهنه صورة عقلیة للشمس لکن لا یترتب
علی تلک الصورة اضاءة وتسخین مکونهما من
لوازم الوجود الخارجی انتهی ملا الناس

۷

قوله ووجودا فی الاذهان وهو ثبوت صورته
وظله فی الذهن قال شیخ الاسلام وتحقیقه مر تقدمه
وجوده فی الاذهان ان له صورة عقلیة فی الذهن کظل الشجرة وآثاره
فی الوجود قال شیخنا فی قصد السبیل فتظر
ان الذی نفوه فی الامور العامة والکلیات هو
من التناقض الآبان یقال
لزمهم القول به فی الالهیات والا لزم
منهم ۲

كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد منه حقيقته الموجودة
في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات
براد به الالفاظ المنظومة والمسموعة كما في قولنا قرأت نصف
القرآن أو المحفظة كما في قولنا حفظت القرآن أو الاشكال المنقوشة
كما في قولنا يحرم للمحدث مس القرآن * ولما كان دليل الاحكام
الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه ائمة الاصول بالمكتوب
في المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا
اي للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا المجرد المعنى واما الكلام
القديم الذي صفة الله تعالى فذهب الاشعري الى انه يجوز
ان يسمع ومنعه الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وهو اختيار
الشيخ الى منصور الماتريدي رحمه الله تعالى فمعنى قوله تعالى
حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان
فموسى صلوات الله عليه سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى
لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم
فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازا

شمال للاعيان مثلا ... اي في نفس الامر مثلا ... اي ما هو ... اي التي لا تتحقق بها كذا في التلويح
شمال للاعيان القائمة بذاته تعالى بواسطة المرية ... اي الالفاظ المنظومة هذا شمال للوجود في الاعيان
اي او يراد به الالفاظ المخيلة ... وهذا شمال وجود الشيء في الاذهان
وهذا شمال وجوده في الكتابة ... اي بالبد ... اي او يراد به الاشكال
والمعنى القديم ... فقط ... اي عرف القرآن ... اي حصول الفضة
اي جعل الائمة القرآن ... اي من الجزوات ... اي المعنى القديم دون
اي للنظم من غير اعتبار اللفظ والمجرد اللفظ من غير اعتبار المعنى ... القديم القائم بذاته تعالى
بناء السؤال قوله واجعلوه ... وانا غيره من الاشاعرة
اي المدلول اللفظ دون المعنى القائم بذات الله تعالى
وهو خلاف ما عليه اكثر المشايخ

قوله براد به الالفاظ المنظومة؟ اي يلاحظ فيه اتصاف تلك الالفاظ بصفة الكلام في قوله او المحفل وقوله على الحقيقة فيكون وصف القرآن به مسامحة بناء على ان الكلام حقيقة في الالفاظ المتتابعة وكذا الكلام في قوله او الاشكال المنقوشة ومن خفي عليه ذلك اعترض بان هذا جواب آخر لا تحقيق من التحقيق الحواب الملخص ثم اني اراك بفرح لك بعد ان الكلام اللفظي فلا تكن في مرية من ذلك النفسي هو مدلول

قال ابن قاسم ليس المراد من قوله براد به ظاهره من ان المراد بالقرآن الالفاظ والا لم يكن هذا تحقيقا لجواب الملخص لان جواب الملخص في اطلاقه هذه الامور على نفس المعنى بل المراد الالفاظ التي ذلك الوصف وصفها في الحقيقة والحاصل ان وصف الشيء بما ذكر من باب وصف الشيء بما يتعلق به للارتباط بينهما وقس الباقي وانظر الى ما حرر قبل هذا القول من الكستلي ملاس

٣ مثال للوجود في الكتابة لان مس القرآن لازم من لوازم المخلوق لان تعلق المس حادث والمتعلق محل الحوادث ومحل الحوادث حادث وبكذا تقول في القراءة والحفظ ملاس

٤ قوله ولما كان اي جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال اذا كان القرآن اسما للمعنى القائم بذات الله تعالى فلم عرف الاصوليون بالمكتوب في المصاحف المنقولة بالتواتر وهذا اشعر بان القرآن هو الالفاظ والحروف او نقوش الكتابة والاشكال فاجاب عنه بقوله ولما كان؟ ملاس

٥ قوله واما الكلام؟ كانه قيل قد علم مما سبق ان الكلام اللفظي يسمع اتفاقا وهل رجل ذهب الى جواز سمع الكلام القديم فاجاب بقوله واما الكلام القديم ملاس

٦ اي فذهب الاشعري قائلا ان كل موجود كما يجوز ان يرى يجوز ان يسمع قال ابن فرس المسموع عند قراءة القرآن شبيان صوت القاري وكلام الله تعالى وقال الباقلاني كلاه غير مسموع على العادة قرمي

٧ قال شيخ الاسلام لان العادة لم تجر الا بسماع الملفوظات وان القدرة انما من شانها ان تتعلق بالممكنات لا بغيرها كاجتماع الضدين فانا وان كنا نقول انه تعالى قادر على جمعهما لكن ليس من شان القدرة ان تتعلق بذلك والحق قول الاشعري فانه على كل شيء قدير وله ان يفعل ما يشاء ولا ضرورة الى صرف الكلام عن ظاهره ملاس

٨ قوله يسمع ما يدل عليه انما يصار الى هذا التاويل اذا كان المراد بالكلام النفسي وانما ازداد اللفظي لان كلام الله تعالى ليس بحرف ولا صوت كما هو المختار عند الشارح ملاس

٩ قوله لكن لما كان؟ جواب سؤال مقدر كانه قيل لو كان ما سمعه موسى عليه السلام هو الصوت الدال لا اللفظ المدلول لكان من سمع وكلك الصوت بواسطة كمن سمعه بغير واسطة في استحقاق التسمية باسم الكليم لانه سمع كما في سماع وكلك الصوت فاجاب بمنع اللازمة للعرف فانه يحكى الدين وحاصل الجواب ان الله سبحانه وتعالى يخلق فيمن شاء من عباده ما شاء من الكلام بصوت ونحوه كما خلق في الشجرة وغيرها ما سمع موسى وانه لا حد من خلقه خص بالسماع من جميع الخلق على خلاف العادة وانما خص بالسماع لما سمعه من جميع الخلق بسبب ان الكلام منه فالاختصاص من الجانبين ملاس

١٠ قال في شرح المنار هذا السؤال منشؤه قوله فيما مر فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازا

الاولة الشرعية الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس وجه الضبط ان الدليل اما وحي اوغيره والوحي اما متلو فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل مجتهد في عصر فالاجماع والا فالقياس وهو اي الكتاب المرادف للقرآن في العرف النظم وهو اللفظ الموضوع لمعنى مفرد اكان او مركبا المنزل على رسولنا صلى الله عليه وسلم المنقول عنه تواترا خرج به جميع ما سوى القرآن من منسوخ التلاوة والقراآت الشاذة سواء نقلت بطرق الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضي الله عنه نحو فصيام ثلاثة ايام متتابعات اي في كفارة اليمين او الآحاد كما اختص بمصحف ابي خزيمة عدة من ايام اخر متتابعات اي في قضاء رمضان مرآت وازميري

٦٥ قوله لا المجرد المعنى نقل لما روي عن ابي حنيفة انه اعتبر مجرد المعنى في حق جواز الصلوة خاصة وجوز قراءة القرآن بالفارسية في الصلوة لكن هذا القول غير مفتى به وهذا البحث في المرآت فانظر اليه

٧٥ قوله واما الكلام القديم عدل لجعل القراءة والحفظ والمماس من سمات الحدوث كانه قال اما هذه الثلثة فمن سمات الحدوث واما السماع فمختلف فيه فالاولى تقديمه على قوله ولما كان دليل الاحكام لانه فصل بالاجنبي الا ان يجعل قوله ولما كان على مثال آخر بوصف الكلام بسمات الحدوث ووجوب حمله على التلفظي لا على ما فهمناه عصام

٨٥ قوله خص باسم الكليم اي كليم الله فان كليمك الذي يكلمك على مافي الصحاح وعلى مذهب الاشعري اطلاق الكليم على ظاهره واما الحاجة الى هذا الوجه ما قيل من انه خص باسم الكليم لما سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى من جميع الجهات على خلاف المعتاد فكانه سمع من الله الذي منزه كل جهة ومنزه عنها على مذهب الاسناد ومن وافقه عصام

متمم ٢٥ حتى يسمع كلام الله اي يسمع ما يدل عليه اذ يوهم منه ان كلام الله حقيقة في المعنى القديم مجاز في النظم المؤلف لكونه دالا عليه قال شيخ الاسلام منشاه ما مر من ان كلام الله تعالى غير مخلوق بل معنى قديم قائم بذاته تعالى فهو حقيقة فيه مجاز في النظم المؤلف الدال عليه حذرا من الاشتراك وحاصل الجواب اثبات الاشتراك بين النفسي واللفظي فلا يصح النفي اصلا ويؤيده قوله بعد وضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى ملا الياس

٩٥ قوله فان قيل لعله يرد على قول المص وهو صفة ازلية ليس من جنس الحروف والاصوات لانه يفهم منه ان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجاز في اللفظ الحادث اولعله اولعله اولعله ابتداء كلام فلا يرد على شئ مما سبق من الاشباه رمضان عف

٥٥ والاحكام الشرعية مثل الايمان والصلوة والصوم والزكوة وغير ذلك من الفرائض والواجبات

في النظم مجاز في المعنى القائم بذاته تعالى وقيل حقيقة
مشترك وأورد هذا الاشكال وقيل
وأجيب على تقدير
تسليم انه
غير موضوع للنظم بانه ورد به الشرع وما ورد به الشرع لا يجوز
نفيه وصار حقيقة شرعية قوجي

٣ ومنعوا من القول بحلول كلامه في لسان أو قلب أو مصحف
وان كان المراد هو اللفظ رعاية للمناسب واحترازا
عن ذهاب الوهم الى المعنى الحقيقي الازلي هداية المريد

٤ قيل ومعنى التحدي هو طلب المعارضة لاظهار عجز المخاطب
كما في قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله وقيل التحدي هو
ان يطلب المتحدى عن القوم ان يطلبوا منه ما يظهر عجزهم
فالمتحدي هو النبي صلى الله عليه وسلم والمتحدى هو
الكفار والمتحدى به القرآن ملخص

٥ كأنه قيل نعم الامر كذلك لكن من اين لك ان ذلك
العجز المتحدى به هو النظم المذكور لم لا يجوز ان يكون
هو المعنى القديم محي الدين

٦ قال في شرح المقاصد يمتنع ان يقال القرآن مخلوق مرادا
به اللفظ المنزل على محمد عم باتفاق السلف قلت قيده
بعضهم بغير مقام البيان والتعليم واما مثل قول او نطق
بالقرآن مخلوق فمذهب البخاري والاكثرين من المتأخرين
جوازه وهو الراجح خلافا للذهلي والخلاف مبسوط بالاصل
هداية المريد

٧ وما ذكره الله تعالى في القرآن حكاية عن موسى عم وغيره
من الانبياء عليهم الله وعن فرعون وعن ابليس عليهما اللعنة
فان ذلك كله كلام الله تعالى اخبارا عنهم وكلام الله غير
مخلوق وكلام موسى وغيره من المخلوقين مخلوق والقرآن
كلام الله تعالى لا كلامهم فقه الاكبر
انما قال ذلك بكلامه القديم الذي كتب الكلمات الدالة عليه
في اللوح المحفوظ سر فقه الاكبر

مجازا في النظم المؤلف لصح تنقيه عنه بان يقال ليس النظم المنزل
اي مجازا مرسلا لكونه المدلول باسم الدال قول م اي عن كلام الله ط حالية
المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع
اي لا يصح نفيه بناء على قاعدة المشهورة من ان كل معنى مجازي يصح نفيه كقولك للرجل البليد ليس بحمار وقد مر
على خلافه وايضا المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة
سؤال ثان وقد يقال هذا عطف على قوله والاجماع ؟ اي المتحدى به ط
مع القطع بان ذلك انما يتصور في النظم المؤلف المفصل الى السور
لانه امر خفي لا يطلع عليه والمعارضة لا تكون الا بعد الاطلاع مثلا اي لانهم ان كلفوا بمعارضة
اولا لمعنى لمعارضة الصفة القديمة * قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى
اي موضوع لكل منهما ليكون حقيقة فيهما ط اي اضافة الكلام الى الله تعالى
اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة حينئذ
بكلا طرفي الاضافة بالقرينة ط عطف على قوله بين الكلام ؟ ط
كونه صفة الله تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور
اي اضافة الكلام الى الله حين اطلاق على الكلام اللفظي المخلوق لله تعالى ط
والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى ليس من تاليفات
اي نفي كلام الله عن النظم المؤلف لانه ليس مجازا ط عطف بقوله وايضا ؟ ط
المخلوقين فلا يصح النفي اصلا ولا يكون الاعجاز والتحدي الا
بناء على القاعدة المشهورة من ان كل معنى مجازي يصح نفيه كقولك للرجل البليد ليس بحمار
في كلام الله تعالى وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز
اي لان اهل الوضع انما نسبوا الى الله تعالى حقيقة هو المعنى لا اللفظ ط انما الكلام
فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه ان الكلام
اي اولا وبالذات اي بلا واسطة ط اي بايجاد الله تعالى ط اي بالكلام ؟
في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ
اي وضع الكلام للنظم المؤلف ؟ اي على الكلام النفسي ط اي للمشايخ
ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع لهم
اي لا نزاع لهم في وضع الكلام للنظم المؤلف اي وضع كلام الله تعالى لكل من المعنى القائم بالنفس
في الوضع والتسمية وذهب بعض المحققين الى ان المعنى في
مقول قول ط وهو القاضي عضد الدين الايجي ط لفظ المعنى ط اي في المعنى
قول مشايخنا كلام الله معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى

قوله لصح تنقيه عنه لان ما كان حقيقة كلام الاب مثلا لا يجوز نفيه عنه ومجاز للابن فيجوز نفيه عنه وصحة النفي علامة كونه مجازا ملخص

قوله على خلافه فان من نفى القرآنة عن حرف واحد مجمع على كونه منه كفر بلا خلاف

وكونه من زاد كلمة في القرآن فقال انها منه كفر وفي الكشف عن ابن رضي الله عنه انه قرأ واصوب فقيل له انما هو واقوم فعلم منه ان ابدال كلمة بكلمة تجوز اذا ادت معناها فقال واصوب فقيل حقيقة

اختلف في لفظ القرآن ايضا فقيل حقيقة
مشترك وآورد هذا الاشكال وقيل
اجيب على تقدير
تسليم انه
غير موضوع للنظم بانه ورد به الشرع وما ورد به الشرع لا يجوز
نفيه وصار حقيقة شرعية قوجي

٣ ومنعوا من القول بحلول كلامه في لسان أو قلب أو مصحف
وان كان المراد هو اللفظ رعاية للمناسب واحترازا
عن ذهاب الوهم الى المعنى الحقيقي الازلي هداية المريد

٤ قيل ومعنى التحدي هو طلب المعارضة لاظهار عجز المخاطب
كما في قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله وقيل التحدي هو
ان يطلب المتحدى عن القوم ان يطلبوا منه ما يظهر عجزهم
فالمتحدي هو النبي صلى الله عليه وسلم والمتحدى هو
الكفار والمتحدى به القرآن ملخص

٥ كأنه قيل نعم الامر كذلك لكن من اين لك ان ذلك
العجز المتحدى به هو النظم المذكور لم لا يجوز ان يكون
هو المعنى القديم محي الدين

٦ قال في شرح المقاصد يمتنع ان يقال القرآن مخلوق مرادا
به اللفظ المنزل على محمد عم باتفاق السلف قلت قيده
بعضهم بغير مقام البيان والتعليم واما مثل قول او نطق
بالقرآن مخلوق فمذهب البخاري والاكثرين من المتأخرين
جوازه وهو الراجح خلافا للذهلي والخلاف مبسوط بالاصل
هداية المريد

٧ وما ذكره الله تعالى في القرآن حكاية عن موسى عم وغيره
من الانبياء عليهم الله وعن فرعون وعن ابليس عليهما اللعنة
فان ذلك كله كلام الله تعالى اخبارا عنهم وكلام الله غير
مخلوق وكلام موسى وغيره من المخلوقين مخلوق والقرآن
كلام الله تعالى لا كلامهم فقه الاكبر
انما قال ذلك بكلامه القديم الذي كتب الكلمات الدالة عليه
في اللوح المحفوظ سر فقه الاكبر

اي كما يصح نفي الاسد عن الرجل الشجاع بان ليس الرجل الشجاع باسد ؟

هذا اشارة الى بطلان الثاني فافهم ؟

اي الاعجاز والتحدي ط

انما قال التحقيق ولم يقل ان كلام الله تعالى اه اشارة الى ان عند البعض حقيقة في المعنى ومجاز في اللفظ فرد هذا المذهب بقوله فلنا التحقيق ؟

ومن النظم المؤلف وتسميته ط :

لا كان الوصف عارضا بالكلام القديم لا يصح ان يقال ان الكلام القديم مجاز في الكلام الحادث لعدم العلاقة بينهما ؟

خصوصية هذه الاضافة بقوله ليس هو من تاليفات المخلوقين فتامل ؟

قوله ما وضع ؟ اشارة الى سؤال مقدر وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون النظم المؤلف ايضا كلام الله تعالى بالوضع ؟ حاصله ان الكلام النفسي والنظم المؤلف كلاهما كلام الله تعالى بالوضع ولكن النظم المؤلف مجاز في الكلام النفسي لان الكلام النفسي هو المعنى الاصلي للكلام والنظم المؤلف انما وضع للدلالة على المعنى النفسي فهو مجاز في الكلام النفسي من باب اطلاق اسم الملزوم على اللازم ؟

قوله والاجماع على خلافه اشارة الى بطلان اللازم وكذا الملزوم وهو كونه مجازا في النظم المؤلف وناقيه كافر اتفاقا الا قوله بسم الله الرحمن الرحيم في اوائل السور فان ناقيه لا يكفر لقوة الشبهة في قرآنيته لان الخلاف في البسملة متحقق بل الشبهة الا انه في كونها آية من كل سورة كما هو القول الجديد للشافعي او من الفاتحة فقط وفي البواقي كتبت للتبيين كما هو في قوله القديم او كونها آية فردة انزلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره الحنفية لا في كونها من القرآن في اوائل السور اذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم شرح مواقف مع رمضان

احترازا عما وقع في سورة النمل انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فانه لا شبهة في كونه من القرآن عش

٧٥

قوله فلنا التحقيق ٩ ولنا في تحقيق الكلام كلام يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان مبدأ الكلام النفسي فينا صفة يتمكن بها من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذي ينطبق على المقصود وهذه الصفة ضد الخرس وهي مبدأ الكلام النفسي وهي غير العلم فانها قد تتخلف عن العلم فان كلام الغير معلوم لنا فقد تعلق به العلم منا فليس كلاما هو الكلمات التي رتبتها في خيالنا لا غير وما رتبه غيرنا فهو كلام الغير واذا تمهد هذا فنقول كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفة الازلية التي هو مبدأ تاليفها وتركيبها وهذه الصفة قديمة وتلك الكلمات المرتبة بحسب وجودها العلمي ازلية ايضا بل الكلمات والكلام مطلقا وسائر الممكنات ازلية بحسب وجودها العلمي وليس كلام الله تعالى بنفسه من غير واسطة والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب بينها في الوجود الخارجي وهي بحسب هذا الوجود كلام لفظي وهذا الوجه سالم عما يلزم المذاهب المنقولة مثل ما يلزم على مذهب المعتزلة من كونه كلام الله تعالى قائما بغيره وعلى مذهب الكرامية من كونه تعالى محلا للحوادث وعلى مذهب الحنابلة من حدوث الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها وتجددها وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليس كلام الله تعالى بل معانيها وعلى ما اول به المص كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها اعراضا سيالة قائمة بذاته من غير ترتب والترتب فيها لقصور الآلة فانه يؤدي الى سفسطة ظاهرة ٩ شرح عقائد العضدية

٦٥

قوله اذ لا معارضة ٩ لانه لا يطلع على الصفة القديمة الا المؤيد من عند الله والمعارضة لا تكون الا بعد الاطلاع والكفار بعيد عن ذلك فلو لم يكن النظم المؤلف كلاما حقيقة لم يكن الاعجاز والتحدي في كلام الله تعالى والحال ان الاعجاز والتحدي لا يكون الا في كلام الله تعالى رمضان

٨٥

قوله فلا يصح النفي اصلا لان كلام الله تعالى حقيقة في الكلام النفسي والكلام اللفظي لا يصح نفيه عنه اي عن النظم اصلا اذ قطعا لان الحقيقة لا يجوز نفيه من الموضوع له فلا يقال الحيوان المفترس ليس بانسان وغيره رمضان

٩٥

قوله فلا نزاع لهم ٩ والاخلاف بين اهل الملة في كونه تعالى متكلما لكن اختلفوا في تحقيق كلامه وحدوثه وقدمه وذلك لانهم لما رأوا قياسين متعارضة النتيجة وهما كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فقديم فكلام الله قديم وكلام الله مؤلف ممكن حروف مرتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو كلام حادث فكلام الله حادث اضطروا الى القدح في احدى القياسين ضرورة امتناع حقيقة النقيضين فمنع كل طائفة بعض المقدمات فالحنابلة ذهبوا ٩ شرح عقائد العضدية

حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة العين والمراد
اى بذلك المعنى ط ... بل ما يقوم بذات الله تعالى ط ... لان المعنى ما يقوم بذاته تعا
به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات ويراد هم ان القرآن اسم
اى القرآن ان بل للفظ والمعنى ط ... اى مرادنا نحن من قولهم كلام الله تعا
للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لما زعمت الحنابلة من
اى اسم اللفظ من حيث الدلالة على المعنى لما ذكرته سابقا تفسير قولنا المشايخ انه اسم للفظ من حيث الدلالة على المعنى
قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه بديهي الاستحالة للقطع
اى من الحروف ط ... اى في التلفظ ط ... اى من لفظ بسم الله عرس
بانه لا يمكن التلفظ بالتين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء
اى بذات الله تعالى ط ... راجع الى قوله لما زعمت الحنابلة تعا
بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس بمرتب الاجزاء في نفسه
اى كاللفظ القائم ط ... فانه ان لم يكن مرتب الاجزاء لم يكن حادثا ط ... اى في ذات الله
كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتيب الاجزاء وتقدم البعض
جواب سؤال وهو ان لنا من نسمع ونرى الترتيب فكيف المنع فاجاب بقوله والترتيب ط
على البعض فالترتيب انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة
اى القائم بذات الله تعالى او اللفظ القائم بنفس الحافظ ط ... تعليل لحصول الترتيب في اللفظ ط
الآلة وهذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة واما القائم
اى كون اللفظ قائما بنفس الحافظ من غير ترتيب الاجزاء وكون الترتيب انما يحصل في التلفظ والقراءة
بذات الله فلا ترتيب فيه حتى ان من سمع كلام الله تعالى سمعه
اى فلا يكون حادثا لانتفاء الملزوم وحدوث اللفظ وهو ترتيب الاجزاء ط
غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامه
بل دفعة واحدة ط ... عبارة كما فيه من المماثلة ... اى المذكور من مذهب الاشعري
وهو جيد لمن يعقل لفظا قائما بالنفس غير المؤلف من الحروف
في الوجود الخارجي ابادي ... اى بمقصود ط ... اى بذات الله تعالى ط
المنطوقة او المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض ولا
اى في الوجود الذهني ابادي ... اى على اللفظ القائم بالنفس ط
من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نعقل من قيام الكلام
في الوجود الخطي ابادي ... هذا طعن من طرف مولانا سعد الدين على قوله وهو جيد ط
بنفس الحافظ الا كون صورة الحروف مخزونة او مرتسمة في
اى محفوظة

قوله والمراد به المعنى القديم ... اى بذلك المعنى ... المعنى مقول بالاشتراك العين تارة اي بمقابلة الاول بمقابلة اللفظ ويقال هذا معنى اي ليس بلفظ وهو ما يستفاد ويراد من اللفظ سواء كان عرضا او عينا والمعنى الثاني هو ما يستفاد من اللفظ بمقابلة العين ويقال هذا معنى اي ليس بعين فتكون النسبة بين المعنيين عموما وخصوصا من وجه فمراد الشارح بالمعنى في قولهم كلام الله تعالى وهو المعنى الثاني فهو متناول للمعنى القابل للفظ واللفظ ايضا فيكون اللفظ والمعنى كلاهما معينين قديمين قائمين بذات الله تعالى وصفين حقيقيين له تعالى ورد عليه ان كلامه تعالى ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلام الله تعالى بل مثله تبع انا نقطع بان ما يقرأه كل منا هو القرآن المنزل بلسان سيدنا جبرائيل عليه السلام وان كان اسما للنوع القائم بلزم ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة وهو باطل وان جعل وضعه من قبيل الوضع العام للموضوع له الخاص كما في وضع اسماء الاشارة يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث ايضا حقيقة لانه صادق حينئذ حقيقة على ما يقرؤه كل منا وذلك باطل ايضا فلا مخلص الا بان يجعل مشتركا بين النوع وبين ذلك الفرد الخاص كما مر ملا انس

ولما كان هذا محل اشكال من حيث ان النظم متصف بسمات الحدوث كما سبق فانى يكون قديما وما وجه التشنيع على الحشوية وبعض الحنابلة بقدم الحروف اشار الى الجواب عن ذلك بقوله لا كما زعمت ؟
اى عرس

اى الموجود بعض الاجزاء بعد بعض لان حصول كل حرف مشروط بانتفاء الآخر فيكون للحروف المشروط اول فلا يكون قديما ؟ ملا س

قوله لا يمكن التلفظ بالتين ؟ لا يقال هذا بالنسبة الى الانسان واما بالنسبة الى الله تعالى فلا نسلم امتناعه لانه تعالى قادر على ان يتكلم بكلمات غير محصورة في دفعة واحدة لانا نقول النظم المرتب الاجزاء محال فذه ملا س

قال شيخ الاسلام واورد عليه ان كلامه تعالى ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان
لان القراءة صفة الكل ط ... لان المراد من المعنى ما يقابل العين فيعم اللفظ والمعنى فيكون اللفظ قديما في ذات الله وحادثا في الانسان ؟ ... اى واما اللفظ القائم بذات الله تعالى فلان الكلام هنا بقابل الذات فيشمل اللفظ ملا ... يعني لم يرد هذا المحقق ومن تقدمه قدم النظم بهذا المعنى بل بمعنى عرس ... من اللسان وغيره ط ... اى واما اللفظ القائم بذات الله تعالى فلان الكلام هنا بقابل الذات فيشمل اللفظ ملا

١٠ قوله فلا ترتب فيه اى فى اللفظ القائم بذات الله تعالى فلا يكون حادثا وآنه لا يلزم فيه التقدم والتاخر الذى الزم الاشعرى المتاخرون على كون كلامه بالحروف والصوت لما سبق انها لا تشبه حروفنا واصواتنا وآيضا فحروفنا انما جاء فيها التقديم والتاخير لاجل التركيب الجسمانى واختلاف المخارج ومن يتعالى عن ذلك يتعالى كلامه عن ذلك ملا الياس

١٠ قوله فلا ترتب فيه لانه اذا كان القائم بنفس المخلوق لا ترتب فيه فالى يعود ذلك بالنسبة اليه تعالى فلا ترتب فى المعنى القائم به تعالى بهذا المعنى عرس

١١ قوله حاصل كلامه اى حاصل كلام بعض المحققين فى تاويل كلام الاشعرى فيكون كلام الاشعرى صادقا بكون كلام الله تعالى حرفا وصوتا قدسيا ملا الياس

١٢ قوله وهو جيد لمن أ قال شيخ الاسلام لاستحالته فى ذلك وقياس الغائب على الشاهد غير مفيد انتهى نقل الفاضل الشامرى عن الشارح وقال انه حسن لمن يتعقل كلاما بالحرف والصوت لبس لحروفنا واصواتنا وقال ومثل هذا ابن حجر فى كتاب التوحيد من البخارى بكون كلامه تعالى بالحرف والصوت وساق الاحاديث الدالة عليه فاعرف ذلك وانما اطلت الكلام فى هذا الآن من قصر نظره على تاليف المؤلف انكر ان يكون لاهل الحق قول بهذه الصورة وانما هو للحنابلة او المعتزلة وشنع على من حفظ ذلك حتى نسبه لاهل الاعتزال وسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون انتهى ملا الياس

١٣ قوله لمن يتعقل والمعنى ان هذا الكلام انما يستفهم اذا تصور تصورا صحيحا لفظا قائما بالنفس غير مرتب الاجزاء ولا مؤلف من حروف منظومة او مخيلة او منقوشة اس عرس

١٤ قوله بعدم البعض وانقضائه هذا الشعر بان كلام الله تعالى لفظ غير مركب من الحروف والالفاظ لكن مراده نفى الشرط وجود بعض الحروف بعدم البعض لان تركبه منها مسلم عند الاشعرى (منه)

١٥ قوله ونحن لا نتعقل أ قال فره كمال هذا ناظر الى ما سبق من قوله كالقائم بنفس الحافظ ا ويمكن ان يقال ان كون صور الحروف مخزونة مرتسمة فى خيال الحافظ هو الذى يكفى هنا فان صور الحروف والكلمات ثابتة باقية فى خياله بدون الترتيب آذ لو لم تكن باقية فى خياله لزم النسيان فلم يبق فرق بينه وبين الامى اصلا وآذا جاز الثبوت للبقاء فى الانسان الضعيف جاز ذلك فى الواجب القوى الكامل بطريق الاولى فتامل ملا الياس

فی خیالہ بحیث انہ اذا التفت الیہا کان کلاما مؤلفا اما من
(ای الحافظ) (ای الی صور الحروف) (ای الکلام القائم بنفس الحافظ)
الفاظ مخیلۃ او نقوش مرتبۃ واذا لفظ کان کلاما مسموعا
(هذا غیر متصور فی ذات الله تعالی فیکون کالقائم بنفس الحافظ غیر مستقیم)
والتکوین) وهو المعنی الذی یعبر عنہ بالفعل والخلق والتخلیق
(صفة ازلیة من شانها ان تتعلق بالموجود عند وقت وجوده) (عما یدرکه)
والایجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلک ویفسر باخراج المعدوم
(وهو اخراج الشیء من العدم الی الوجود بارادة کلها مساو لا اهمیة لواحد منها علی الآخر منها)
من العدم الی الوجود (صفة لله تعالی) لاطباق العقل والنقل
(ای لا یعنی للکون الا من قام به التکوین) (ای الخالق والمکون) (نحو انه خالق بکذا)
علی انه خالق للعالم ومکون له وامتناع اطلاق اسم المشتق علی الشیء
(ای التخلیق والتکوین) (کانه قیل بجوز ان یطلق المشتق من غیر صدق المشتق منه فاجاب بقوله الخ)
من غیر ان یکون مأخذ الاشتقاق وصفا له فائما به (ازلیة) لوجوه
(من ان ما لا یخلو عن الحوادث یکون من صفات الممکنات) (ای لوجوه اربعة)
الاول انه یمتنع قیام الحوادث بذاته تعالی لما مر والثانی انه تعالی
(علی وجه الترجیح بقوله خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور)
وصف ذاته فی کلامه الازلی بانه الخالق فلو لم یکن فی الازل خالقا
(ان جری علی حقیقته وهو محال) (ای لم یجر الخالق علی حقیقته) (بخلاف الخالق بمعنی المقدر)
لزم الکذب او العدول الی المجاز (ای الخالق فیما یستقبل او القادر)
(متعلق بالعدول) (ای مع انه) (بخلاف القادر بمعنی القادر علی الخلق)
علی الخلق من غیر تعذر الحقیقة علی انه لو جاز اطلاق الخالق
(وهنالم یتعذر الحقیقة) (ای الشان) (ای الله تعالی)
علیه تعالی بمعنی القادر علی الخلق لجاز اطلاق کل ما یقدر هو
(راجع الی ما) (وهو محال) (من الوجوه الاربعة انه ای التکوین)
علیه من الاعراض والثالث انه لو کان حادثا فاما بتکوین آخر
(حالة) (ای من لزوم التسلسل المحال) (اذ لا بد للمحدث من محدث)
فیلزم التسلسل وهو محال ویلزم منه استحالة تکون العالم
(لان التکوین مستلزم للتسلسل المحال والمستلزم للمحال محال) (لتوقفه علی التکوین الملزوم للتسلسل المحال)
مع انه مشاهد وامابد ونه فیستغنی الحادث عن المحدث والاحداث
(محال) (الحال الموجود)

وقد اختلف
(ای فی صفة التکوین)
فائتها الماتریدیة وعلیه فهی صفة
قدیمة قائمة بذاته تعالی یوجدبها ویتعلق بها
لکن ان تعلقت بالوجود سمی ایجادا وان
تعلقت بالحیاة سمی احیاء وهکذا اختصت
الافعال عندهم قدیمة لانها هی صفة التکوین
وهی قدیمة کهة الم یدہ
قال الغنیمی هذا التفسیر بالتلازم لا بالذات
ای انها حقیقة ازلیة تمس شانها بالنظر لما لا یزال
اخراج المعدوم من العدم الی الوجود والا
فالاخراج المذکور حادث لضرورة فیما لا یزال
عند وقوعه علی الحادث فلا یکون عینها
سیذکر ان الخالق ان التکوین صفة حقیقیة
لا عینها قال الخ ان الاضافة التی هی الاخراج المذکور
هذا الاخراج لا نفس الخ لانه وصف
اضافی کما فی سائر
العبارات
من الخلق والتخلیق والفعل ونحوها انتهی ای مبدأ الخلق
ومبدأ التخلیق وغیرهما ملا انس

انه الحنفیة صفة حقیقیة مغایرة للقدرة والارادة
وفسروه باخراج المعدوم من العدم الی الوجود وعبروا
عنه بالخلق والتخلیق ونحوهما والظاهر من هذه العبارات
کونه صفة اضافیة لا تختلف عنه الکون لکنهم ارادوا بها
مبدأ الاخراج وفرقوا بینه وبین القدرة بان اثره
الوجود بالفعل واثر القدرة صحة الوجود یرد علیه ان
الوجود بالفعل یحصل من تعلق القدرة مع الارادة بلا حاجة
الی صفة اخری قال الامام الرازی ان کان تاثیر التکوین
علی سبیل الجواز لم یتمیز عن القدرة وان کان علی سبیل
الوجوب یکون موجبا لا مختارا والقول بان الوجوب
بالاختیار لا ینافی الاختیار راجع الی القسم الاول رمضا

ای لانفاق العقل والنقل اما العقل فلانه لابد للخلق من
خالق وللتکوین من مکون واما النقل فلقوله تعالی خلقه
من تراب وقوله تعالی انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له
کن فیکون بحر ابادی

وانفاق العقل والنقل علی انه خالق لجمیع العالم لدلالة الدلیل
علی استناد الکل الیه بلا واسطة ورود خالق کل شیء
وانا خالق لواحد او لغیر افعال العباد فلا یطابق النقل فیه
العقل بل العقل منفرد فیه فلا وثوق علیه بل لبس فیه العقل
بل الوهم البارز فی معرض العقل بالفرق بین اطباق العقلاء
والنقل وبین اطباق العقل والنقل فلا یوثق الالباس
فی مضیق التردد فی اطباق العقل والنقل لمظنة ان الاختلاف
انه خالق جمیع العالم بنافی ذلک الاطباق عصام

عطف علی اطباق وعدم اعادة اللام فی المعطوف اشارة
الی انه مع المعطوف علیه علة مستقلة عصام

(ای التکوین ازلیة وتکونه بانی ابدا) (حادث وتکونه ازلا لا تعلق وجود ووقت)
(کانه تکون بتکون ازلی لا امر انه فی وقت وجوده وتنظیر بالوجود بتکون ازلی قال لا امر انه فی شعبان انت طالق)
(فی رمضان فهو مطلق فی الحال لا بی بل تعلق)
(من انه لو قام الحادث الخ فقدم الحادث او حدوث التکوین فیلزم قیام الحادث بذاته تعالی لو سلم سابق)
(الفاء بمعنی الواو والمعنی ان التکوین صفة ازلیة بانیة علی ما سبق فلا فرق بینه)
(وبین الوجوب فیما ذکر من وجوب تعلقها بالمکون وامتناع تخلفه عنها والمعنی ان الرابع الآتی بذاته تعالی)
(والترجیح بالمرجح بقوله خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور عصام)
(ای من لزوم التسلسل المحال) (اذ لا بد للمحدث من محدث)
(ای واما حادث بدون تکوین آخر)

٨ قوله لزم الكذب اى فى كلامه تعالى وهو محال ولزوم الكذب يندفع بما سبق من ان الاخبار فى الازل لا بنصف بشئ من الازمنة اذ لا ماضى ولا حال ولا استقبال بالنسبة اليه تعالى عصام

٩ قوله او العدول الى المجاز واللازم اى الكذب والعدول الى المجاز باطل اما بطلان الكذب فلان الله تعالى صادق محض لا يجوم حوله شائبة الكذب فضلا عن الكذب واما بطلان العدول اليه انما يكون اذا تعذر الحقيقة وههنا لم يتعذر وكذا الملزوم وهو ان لا يكون ذاتا لله تعالى خالقا فى الازل رمضان

١٠ قوله او القادر على الخلق وتاويل الكرامية لقوله تعالى هو الله الخالق بانه خالق فى الازل بمعنى الخالقية وهى قدرته على الخلق تاويل فاسد لان الاسم المشتق من القدرة هو القادر لا الخالق لان القادر على الزنا لا يوصف بكونه زانيا وكذا فى سائر الصفات ملاس

١١ قوله على انه لو جاز؟ قال شيخ الاسلام المراد لجاز اطلاق كل اسم مشتق يقدر هو على ماخذ اشتقاقه كالمسود والمحمر وجوابه ان ذلك الجواز ان اريد به العقلى فسلم ولا مانع او الشرعى فممنوع لتوقفه على الاذن او عدم الايهام انتهى خالف الحبالى فى امور الاول فى تقديم الشق العقلى والثانى فى تاخير الايهام عن الاذن الثالث فى عطف الايهام بادون الواو فتامل وجه المخالفة وكنهها ثم رايت كتب بعض المحشين قال الاولى الاتيان باو ليكون اشارة الى القولين كما فعل شيخ الاسلام على ان عطف وعلى بالواو على ما قبله مستدرك لا فائدة له لان الشرع لا يأذن الا فيما له نفس فليتامل وقال فى تقديم العقلى فانظر لم عكس شيخ الاسلام وكتب على قوله ولا مانع ان اراد ولا مانع اصلا فممنوع لان الشرع مانع من الاطلاق كما صرح به الكمال او لا مانع عقلا فقد علم من قوله فسلم؟ ملا الياس

١٢ قوله فيلزم التسلسل قال شيخ الاسلام جوابه انه يجوز ان يكون التكوين عين المكون بمعنى انه ليس وضعا حقيقيا زائدا عليه كما فى نظائره من بقاء البقاء ووجود الوجود وغيرهما وبالجملة ما تكرر نوعه بحسب كونه اعتباريا ح ملا الياس

١٣ قوله فيلزم التسلسل قال شيخ الاسلام جوابه انه يجوز ان يكون التكوين عين المكون بمعنى انه ليس وضعا حقيقيا زائدا عليه كما فى نظائره من بقاء البقاء ووجود الوجود وغيرهما وبالجملة ما تكرر نوعه بحسب كونه اعتباريا ح ملا الياس

١٤ قوله وهو محال والقول بان تكوين التكوين عينه باطل لان كون التاثير عين الاثر الحاصل منه باطل حقيقة نرجع الى سلب تكوين التكوين رمضان

١٥ قوله مع انه مشاهد اى مبصر بحس البصر ومشاهدة وجود القائم يكذب استحالة تكون العالم ملاس

والاحداث وفيه تعطيل للصانع والرابع انه لو احدث لحدث
على ما ذهب اليه الكرامية ؛ وهو محال ؛ من الوجوه الاربعة ان التكوين ؛
أما في ذاته تعالى فيصير محلا للحوادث أو في غيره كما ذهب اليه
ابن حدان العلاف شيخ المعتزلة ؛ اى الله تعالى ؛ اى بالجسم ؛ فيه يكون ؛
ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا
لان التكوين ان قام بالمكون يكون هو مكونا لان ما صدق المشتق على الشئ تابع للمصدر الماخذ
ومكونا لنفسه ولا خفا في استحالته ومبنى هذه الادلة على ان التكوين
لاستلزامه تقدم وجود الشئ على وجوده لتقدم المكون على المكون بالوجود ووجوده مرتين ؛ من الاشاعرة ؛
صفة حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين على انه من
الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى قبل كل
لان التكوين صفة باخراج المعدوم من العدم الى الوجود وهو من الاضافات والاعتبارات العقلية الخ وجود لها في الخارج ؛
شئ ومعه وبعده ومذكورا بالسنتنا ومعبودا لنا ومحبينا
مثل كونه موجودا ؛ نهاية بالنسبة الى الشئ الآخر ؛ اى كون الصانع مذكورا الخ ؛ بالنسبة الى اعباد ونا ؛
وكذلك والحاصل في الازل هو مبدأ التخليق والترزيق والاماتة
هذا من تتمة كلام المحققين ؛ اى التكوين الحاصل في الازل وهو القدرة والارادة ؛ علة التخليق ؛
والاحياء وغير ذلك ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة
وعليه فيكون ؛ اى تسمية الله تعالى عليه فعالا مجازا ؛ مع انها ازلية كما ؛ اى من قبيل تسمية الفعل ؛ على ما بالقدرة ؛ صح ؛ بالمجاز ؛ شرح ؛ جمع ؛
والارادة فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه
جواب سؤال وهو ان يقال لم يكون القدرة مبدأ التخليق والحال ان نسبتها الى وجود المكون ؛ اجاب بقوله فان ؛
على السواء لكن مع انضمام الارادة يختص احد الجانبين * ولما
اى الاشاعرة ؛ دون الماتريدية ؛ اى العدم والوجود ؛ ان التكوين نسبة بين
استدل القائلون بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون المكون
يعني كما ان تحقق الضرب بدون المضروب محال كذلك التكوين بدون المكون محال ؛ محي الدين ؛
كالضرب بدون المضروب فلو كان قديما لزم قدم المكونات وهو
جواب لما ؛ وحاصل الجواب انا لا نسلم عدم تصور التكوين بدون المكون ؛ ملا ؛
محال اشار الى الجواب بقوله (وهو) اى التكوين (تكوينه للعالم ولكل
اذ البرهان انما دل على حدوث المكنات بجملتها ؛ بما كان اللام بمعنى في ثم يا بعطفها على قوله لذاته الازل ؛ ملا ؛
جزء من اجزائه) لا في الازل (بل لوقت وجوده) على حسب علمه وارادته

قيل وفي اس ان التكوين صفة كمال فلو خلى عنه ذاته الازل لزم النقص ؛ ملا ؛ هذا البناء ممنوع في الدليل الثاني لان حاصله لزوم الكذب في خبره تعالى ولا اختصاص له بالحادث وللمخذول صلاح الدين ؛ اى الادلة المذكورة لثبوت ازلية التكوين اى مجموعها اذ الثاني لا يبنى على ذلك كما هو ظاهره ؛ ملا ؛ المكون وبين المكون والنسبة لا يتحقق بدون المتضايفين ؛ ملا ؛ اى التخليق الواجب تعالى فمن قبيل اضافة المصدر الى الفاعل ؛ ملا ؛

قوله وفيه تعطيل ؛ لانه لو جاز حدوث حادث بدون التكوين لجاز ايضا ان يكون حدوث جميع الحوادث بدونه وفيه تعطيل للصانع وهو محال لقوله تعالى كل يوم هو في شان ؛ اى في ايجاد وخلق ؛ فان ؛ اى ثبت ؛ وجوده بدليل وهو ؛ اى الصانع ؛ ملا ؛ الصانع لانه اذا ثبت وجوده بدليل فيه تعطيل للصانع ؛ لانه ؛ اى التكوين ؛ ان قام به التكوين على ان ؛ لان المكون ان قام به التكوين ؛ الكلام لا يصح في الاعراض لان قيام الشئ بالعرض محال ولان التكوين لو كان هو المكون ؛ او قائما به لكان وجود التكوين بنفسه ؛ في وجوده ؛ عن غيره فيكون قديما والحكم انما امتنع عن القول بقدم التكوين ؛ القول بقدم المكونات فقد وقع فيما حذر عنه ؛ مع ركوب هذا المحال وهو قيام الشئ بالعرض ؛ ملا ؛ قال شيخ الاسلام فيه تغليب ؛ انتصار ؛ لان ثانيهما ليس ؛ اى ؛ ووجه ... انتهى ؛ ملا ؛

انبنا، ما عداه اما الاول فلان الذي يمتنع قيامه بذاته تعالى هو الموجود بعد العدم بخلاف ما لا وجود له ويحدث الاضافات والسلوب تكونه موجودا مع العالم بعد ان لم يكن معه وغير موجود مع كل حادث مع عدمه واما الاخيران فلان المفتقر الى الايجاد والموجود والمحل انما هو المتحقق الثابت ؛ ملا ؛

اى مبنى هذه الوجوه الدلالة على ان التكوين صفة ازلية حقيقية قائمة بذات الله تعالى كما ذهب اليه البعض من العلماء واما اذا كان التكوين عبارة عن الاضافات والاعتبارات كما ذهب اليه المحققون من العلماء فلا تتم هذه الادلة لانه ح لا وجود له في الخارج بل هو اعتبار عقلي فلا يحتاج الى هذه الادلة المذكورة وعلى تقدير وجوده غير قائم بذات الله تعالى فلا يكون صفة له

رمضان

قال شيخ الاسلام اذ الصفات ثلثة اقسام حقيقية محضة كالوجود والحياة وحقيقية ذات اضافة اى لها تعلق بالغير واضافة اليه كالعلم والقدرة واضافة محضة كالمعية والقبلية وصفات السلب ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى التغير في الاول مطلقا ولا في الثاني نفسه ويجوز في تعلقه واما الثالث فيجوز التغير فيه مطلقا انتهى قال محي الدين والمراد بالاعتبارات العقلية هي التي لا وجود لها في الاعيان اذ التكوين معنى بعقل من اضافة المؤثر الى الاثر ولا يكون الا فيما لا يزال ح ؛ ملا ؛

فان كل واحد من هذه الصفات اضافات اعتبارية عقلية لا وجود لها في الاعيان والخارج وبه يخرج الجواب عن الحجج المذكورة اما عن الاول فلانا لا نسلم قيام الحوادث بذاته وانما يلزم ان لو كان من الامور الحقيقية وليس كذلك واما عن الثاني فلانه موصوف في الازل بالمبدأ الذي هو القدرة والارادة وهو يختلف باختلاف الآثار فمن حيث حصول المخلوقات يسمى تخليقا والارزاق ترزيقا واما ان ذلك المبدأ هو التكوين فلا دليل عليه واما الثالث والرابع

فلانه ؛ اى ؛ لا نسلم ان ما ذكر ؛ اعتبارى ؛ لم لا يكون محلا
محققا حتى يلزم الاستغناء ؛ ومن ؛ عن المحل فانا نقول ؛ ملا ؛
التسلسل والا لكان كل جسم خالقا كذا نقل ؛ ملا ؛
لانا نقول والحاصل ؛ ملا ؛ ان قال الكسني فيه اشارة الى ان الوجود
التخليق والايجاد ونفس الاجناد والاماتة والخلق و
من قبيل الاضافات والاعتبارات العقلية الخ ؛ وجود لها في الخارج ؛
والارادة مستمر ؛ ملا ؛ الى الوجود ؛ ح ؛ ان التكوين نسبة بين
لانزاع في ان نفس الاجناد والاماتة و ؛ ح ؛ ان بل
يعني ان الحاصل في الازل هو مبدأ التخليق والترزيق والاماتة والاحياء ونفائه فيما
يسمى بتعلق القدرة بالاعتبار تعلقها بالمخلوقات
يسمى بتعلق القدرة بالاعتبار تعلقها بالمرزوقات
يسمى بتعلق القدرة بالاعتبار تعلقها بالموتى
يسمى بتعلق القدرة بالاعتبار تعلقها بالاحياء
وغير ذلك من الاضافات والاعتبارات

۸

قوله ولا دليل؟ كانه قيل ان المراد بالتكوين الذى ندعى وجوده هو مبدأ التخليق وغيره الذى هو امر اضافى واعتبارى فاجاب عنه بقوله ولا دليل؟ ع ملاس

۸

وبخط بالبال ان التكوين مغاير للقدرة والارادة لانا نجد بالفرورة فى الفاعل عند تصوره بهذه الحيثية معنى به يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث يصح ان يقال ان هذا فاعل وذاك مفعول ولا شك ان هذا المعنى متحقق فى ذاته وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه مثلا نجد فى الضارب حين تصوره بحيثية كونه ضاربا معنى به يمتاز عن غير الضارب ويرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح ان يقال ان الضرب اثره وان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذى هو اثره وهو مغاير للقدرة والارادة ايضا لان هذا المعنى متحقق فى الفاعل الموجب عند الحكماء بالنسبة الى آثاره الصادرة عنه بطريق الايجاب مع عدم تحقق القدرة والارادة سلمه

۱۲

قوله بل لوقت وجوده فتعلق وجود كل موجود وقت وجوده بتكوينه الازلى كمن جرح انسانا يوم السبت فمرى حتى بات المجروح يوم الجمعة كان الجارح قاتلا يوم السبت وان ظهر امره يوم الجمعة فكذا هذا پاپردى

۸

قوله ولا دليل؟ اعلم ان الحنفية كالشيخ ابى منصور واتباعه اجمعوا على ان التكوين صفة ازلية متغايرة للقدرة والمكون وان ازليته لا تستلزم ازلية المكونات لكن سكتوا عن مغايرة للقدرة من حيث تعلقها باحدى طرفى الفعل مقارنا للارادة فبذلك انكروا عليهم صلاح الدين

۹

قوله فان القدرة؟ يعنى ليس لقائل ان يقول ان التكوين مرجح للوجود على العدم والقدرة ليست كذلك فكيف يصح ان يكون التكوين هو القدرة لانا نقول ان القدرة وان كانت؟ محى الدين

۱۰

قوله ولما استدل؟ حاصله ان يقال انا لا نسلم انه يلزم من قدم التكوين قدم الممكنات وانما يلزم ذلك لو لم يكن تعلق الممكنات حادثا وليس كذلك كما مر فى العلم والقدرة ملاس

۱۱

قوله ولكل جزء من اجزائه فيه رد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى وهم الفلاسفة ملاس

۱۳

قوله على حسب علمه اى على حسب مقتضى علمه فى الازل فانه يوجد لوقته كما فى العلم والقدرة لانهما صفتان ازليتان والمعلوم والمقدور صفتان حادثان بحدوث تعلقهما والتكوين اخص تعلقا من القدرة لان القدرة مساوية النسبة الى جميع المقدورات والتكوين انما يتعلق لما يدخل منها تحت الوجود حسامه ملا الياس

وارادته فالتكوين باق ازلاً وابداً والمكون حادث بحدوث
اى مقتضى علمه وارادته فى الازل فانه يوجد فى وقته كالسمع والبصر والارادة
التعلق كما فى العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة
بالمكون اى من قدم الصفات من المعلومات الحادثة والمقدورات والمبصرات
التى لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لتكون تعلقاتها حادثة
اى كون التكوين باقيا من الازل الى الابد والمكون حادثا بحدوث التعلق
وهذا التحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى
اى فى الجواب عن استدلال القائلين بحدوث التكوين الخ اشارة الى مذهب الحكيم
او صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء الحوادث
اى تعطيل الصانع والاستغناء الخ اى وجود العالم بذاته تعالى او صفة من صفاته باسرها
بتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل اولا فليكن التكوين
ضمير به راجع الى ذات الله تعالى او صفة من صفاته الخ اى او ان تعلق الخ ولا يستلزمه الخ
ايضا قديما مع حدوث المكون المتعلق به * وما يقال من ان القول
اى كذات الله تعالى وصفاته قديما الخ اى فى الجواب عن المعارضة المذكورة للاشاعرة
بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم ما لا يتعلق
اى وجود ما هو القديم بالغير اى لاحتياج الى الغير الخ اى بحدوث المكون بحيث يلزم قدم العالم الخ
وجوده بالغير والحادث ما يتعلق وجوده به ففيه نظر لان هذا
اى لما يلزم من قدم التكوين قدم المكون المحال الخ اى فى حدوث المكون على ما ذكر
معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة واما عند
اى الحادث الزمانى الخ هو الموجود الخارجى الذى يكون وجوده مسبوقا بالعدم الخ
المتكلمين فالحادث ما يكون لوجوده بداية اى يكون مسبوقا بالعدم
اى ما لا يكون لوجوده بداية كما فى البارى الخ اى بالتكوين الخ اى ان الحدوث الذاتى
والقديم بخلاف ذلك ومجرد تعلق وجود شئ بالغير لا يستلزم
اى الذى يقول به المتكلمون وهو كون الشئ موجودا بعد ان لم يكن موجودا ابتداء وهو مسبوق بالعدم الخ
الحدوث بهذا المعنى الجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه
يعنى ان الحادث بالزمان لا بد له فى القدم الزمانى الخ اى الى ذلك الشئ الخ وذهب اليه ايضا اهل السنة
دائما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كما

قوله كما ان العلم الخ اى كما ان علمه وارادته الخ فقديمة تتعلق به وقت وجوده كذلك التكوين قديم تتعلق به وقت وجوده

قال مولانا احمد الظاهر انه لا مانع ان يقول بدل المتعلق وجوده به وهو

قوله قدم العالم الخ اى قدم العالم المتعلق وجوده به وهو باطل فليفهم لانه ثبت بالبرهان صدوثه

قوله فيلزم قدم العالم الخ لانه ثبت بالبرهان ان العالم يجمع اجزائه حادث اعلم ان اهل السنة

لا يرون تعلق وجود الاشياء بهذا الكلام عبارة عن ذلك

كن بل وجودها متعلق بكلمة كن تكوينه وهو صفة الازلية وهو الكلام

وهو يمثل تأثير قدرته فى حصول المخلوق بايجاده وكمال قدرته

وهو يمثل تأثير قدرته فى مراده بامر المطاع

وتوقف وافتقار الى مزاوزله من غير امتناع

عمل واستعمال آلة

قدرة الله على قدرة الخلق يعنى ان حقيقة الحال ان شاء

تعالى اذا اراد شيئا ان يكونه بقدرته وارادته فيتكون

من غير توقف وامتناع وليس هناك قول كن للامر بالتكوين

لان الامر بالتكوين ان كان حال وجود المكون فلا وجه للامر

وان كان حال عدمه فكذلك اذ لا معنى لانه يأمر المعدوم

بان يوجد بنفسه الا انه اخرج الكلام على طريقة الاستعارة

التمثيلية وليس هناك قول ولا امر ولا مأمور حقيقة وانما

هو وجود الاشياء بالتكوين مقرونا بالعلم والقدرة و

الارادة وقيل جرت سنة الله تعالى فى تكوين الاشياء

بان يقول هذه الكلمة والمعنى احدث فيحدث عقيب هذا

الكلام فيتكون الكلام على الحقيقة هذا ما قاله شيخ زاده فى آخر سورة

يس وقال ناقد المحصل انما اخذوا التكوين من قوله تعالى انما

امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فجعل قوله كن مقدما

على الكون اى كون الحادثات ووجودها وحمل الشيخ الكامل

الدين بان القدرة بتعلق بصحة وجودها والارادة بتعلق

بتخصيصه بوقت دون وقت وحال دون حال فالقدرة والارادة

لا يقتضيان وجود المكون لما علم من متعلق كل واحدة منهما

فوجود المكون انما يكون بصفة من صفاته اولا وثانيا

يوجب التفصيل فتعين الاول ولا يجوز ان يكون حادثة لئلا يلزم

حدوث البارى فتعين ان يكون قديمة ولا نعنى بالتكوين الا

صفة قديمة قرمى

قوله وما يقال رد لكلام صاحب البداية حيث قال منى سلمتم

تعلق وجود العالم بالتكوين فقد سلمتم حدوث العالم اذ القديم

ما لا يتعلق وجوده بغيره وما يتعلق وجوده بغيره فهو حادث

قرمى

قال ابن قاسم جواب الاستدلال المتقدم كانه قال الجواب الصحيح

عن الاستدلال ما تقدم فى المتن اما الجواب عنه بما يقال هنا

ففيه نظر انتهى وقال شيخ الاسلام من استدلال القائلين

بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة فى قولهم لو كان قديما

لزم قدم المكونات اى بردى

وقال المحقق يعنى لا حاجة الى ان

صاحب العدة حادث بحدوث التعلق بل يجوز التعلق

يقال العلم والتكوين حلا الناس

قوله وجوده به اى بالغير لاضافة التعلق بذاته او بصفة

قول المصنف ان قوله وان تعلق الخ حاصل

من صفاته والعالم تكلف لان يكون لا يستلزم الا فرار بحدوث

بعد الا فرار بالحدوث الذاتى فيجاب الخ حاصل

الشارح بقوله الخ قوله وما يقال الخ

حاصل النظر ان يقال ان

الحدوث الذاتى وهو

بالعدم وهو عليه لازم

قوله بما يقال اى بقول الخ

٣ قوله وما يقال اى فى جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين حاصله منع الملازمة فى قوله فلو كان قديما لزم قدم المكونات اى لانسلم انه لو كان التكوين قديما لزم قدم المكونات كيف والقول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوث المكون اذ القديم مالا يتعلق وجوده بالغير حنالى وقول احمد

٥ قوله ففيه نظر اى فى المذكور من تفسير معنى القديم والحادث حاصله ان يقال لانسلم قبح الترديد المذكور وقال فره كمال لجواز ان يكون الجواب الذى فيه الترديد المذكور جوابا الزاميا على القائلين بحدوث التكوين واذا كان الزاميا لايلزم ان يكون الترديد قبيحا فان التجيب حينئذ ان يذهب الى الاحتمالات الباطلة حتى يحصل الالزام

عباس

٦ قوله لان هذا اى مايتعلق وجوده بالغير فى القديم ومايتعلق وجوده بالغير فى الحادث معنى القديم ؟ عباس

٧ قوله بالذات وانما قيد معنى القديم والحادث بالذات لان القديم عندهم مقول بالاشتراك على ثلثة معان قديم بالذات وهو عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم وقديم بالاضافة وهو عبارة عن كون مامضى من زمان وجود الشئ اكثر وقديم بالزمان وهو عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم والحدوث ايضا مقول بالاشتراك على مايقابل كلا من المعانى الثلثة محى الدين

٨ قوله الفلاسفة القائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات فهو وان كان لا ابتداء لوجوده عندهم الا انه حادث بالذات لان وجوده متعلق بغيره ومستند اليه بالايجاب وحاصل هذا النظر بقوله ففيه نظر ان يقال ان هذا الجواب لايكون على طريقة اهل الحق بل يكون على طريقة الفلاسفة لان القديم والحادث بالذات انما يكون عند الفلاسفة واما عند اهل الحق ماسوى الله تعالى حادث بالزمان اى المسبوق وجوده بالعدم ولا يلزم من تعلق وجود المكون بالتكوين الحدوث بهذا المعنى بل يلزم منه الحدوث الذاتى الذى هو عبارة عن تعلق الوجود بالغير

اس عرس

٩ قوله ومجرد ذلك ؟ جواب سؤال مقدر كانه قيل الحدوث الذاتى يستلزم الحدوث الزمانى فاجاب بقوله ومجرد ؟ ملا الياس

١٠ قوله بهذا المعنى وهو المسبوقية بالعدم وان استلزم ذلك الحدوث الذاتى فليس الكلام فيه

كما ذهب اليه الفلاسفة والفاعل بالاختيار هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك والفاعل بالايجاب هو الذي كان صدور الفعل عنه واجبا ولم يكن مسبوقا بالقصد والاختيار كالاحراق من النار والاشراق من الشمس رمضان

ومن ادلتهم حدوث العالم كونه اثر المختار فح لا يصح الاستدلال بحدوثه على الاختيار ولان حدوث العالم عندهم يتوقف على كون الصانع فاعلا مختارا فبهذا التوقف على الدليل الذي يتوقف على حدوث العالم لزم الدور المضمر رمضان

قوله بدليل لا يتوقف الخ والا لكان دورا بيانه ان حدوث العالم عندهم يتوقف على كون الصانع فاعلا بالاختيار ولو توقف كون الصانع فاعلا بالاختيار على الدليل الذي هو متوقف على حدوث العالم لزم الدور فافهم

ملاس

قوله لا يتوقف الخ صفة لدليل قال شيخ الاسلام احتراز عن دليل يتوقف على حدوث العالم لاستلزام الدور فانه ح يكون اثبات حدوثه متوقفا على اثبات صدوره بالاختيار واثبات صدوره بالاختيار متوقفا على اثبات حدوثه فيلزم الدور انتهى قال ابن قاسم اي لا يتوقف حينئذ على القول المذكور المتوقف على الدليل المتوقف على الحدوث فيتوقف الحدوث على الحدوث قال قره كمال حاصله انا لو اثبتنا صدور العالم عن القادر المختار بدليل لا يتوقف على حدوث العالم مثل قولنا الاختيار كمال وكل كمال يجب اثباته له تعالى والا يجاب نقص وكل نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه كان القول بتعلق وجود العالم بتكوين الله تعالى قولا بحدوث العالم حدوثا زمانيا حتى يكون التردد المذكور فيجا لكن الدليل المعتمد به عند اصحابنا هو الدليل

الذي كان

يتوقف على ما علم بتعلق وجود العالم بتكوين الله تعالى قولا بحدوث العالم حدوثا زمانيا حتى يكون التردد المذكور فيجا لكن الدليل المعتمد به عند اصحابنا هو الدليل الذي لا يتوقف على حدوث العالم بل على حدوث العالم فلا بد من ثبوت حدوث العالم اولا ثم ثبوت صدوره عن الصانع بالاختيار لانا اذا كان العالم حادثا علمنا ان صدوره عن الصانع بالاختيار لان صدوره عن الصانع بالايجاب ينافي حدوث العالم لان الصانع بالايجاب يلزم ان يكون العالم قديما لان الصانع بالايجاب لا يتصور ان لا يكون العالم موجودا معه في الزمان

منهم ۸ معدوما بخلاف ما اذا كان الموجد موجدا بالذات لا بالقصد ولا بالاختيار رمضان

۹ قوله كالهيولى مثلا قال شيخ الاسلام اذا فسرنا الحدوث بالمسبوقية بالعدم والقديم بخلافه ليكون نفيا لقولهم بقدمها فانهم قائلون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تعلق وجودها بالغير ملا الياس

۱۰ قوله صفة اضافية واراد بالصفة الاضافية ما لا ينفك عن الاضافة والا فكون الضرب نفس الاضافة ممنوع واراد بكون التكوين صفة حقيقية لانه لا يستلزم الاضافة وذلك لان الضرب اسم لما قام بالفاعل مأخوذ مع الاضافة فلا ينفك عن الاضافة والتكوين اسم لما قام بذات الله تعالى مع قطع النظر عن تعلقه بالمكون لكن المشهور من الصفة الحقيقية ما يقابل الاضافة عصام الدين

۱۲ اى لا يندفع المذكور وهو كون القول بخلقها بدون المكون مكابرة حتى لا يكون مكابرة لان الاخراج لا يتحقق بدون المخرج سواء كان فعل الباري تعالى ام لا محي الدين

۸ قوله بعض الاجزاء اى زعم ان بعض افراد العالم واجزائه مع كونه متعلقا بذات الله تعالى قديم اى بالزمان وان كان حادثا بالذات لان الحدوث الذاتي لا ينافي القدم الزماني ملا الياس

۹ قوله وان وزانه معه قال شيخ الاسلام عطف على انه لا يتصور التكوين انتهى اى وانا لا نسلم ان وزانه اى قياسه كقياس الضرب مع المضروب ملا الياس

۱۱ قوله لا عينها اى عين الاضافة قبيل قوله حتى أعلة في المعنى لعدم عينيتها وقوله مكابرة اى منعا بلا دليل لان التكوين اذا كان عين الاضافة والاضافة لا تتحقق بدون المكون فلا يتحقق احدهما بدون الآخر ملا الياس

۱۲ قوله فلا يندفع قال شيخ الاسلام وجه عدم الاندفاع انه يشتمل على ان التكوين فعل الله تعالى بمعنى الاخراج من العدم الى الوجود وانه ازلي وذلك لا ينفي تحقق النسبة بدون المنسبين ثم ان كون الفعل المذكور ازليا ممنوع انما الازلي الصفة التي هي مبدأ الفعل حاشيه ملا الياس

۱۲ قوله فلا يندفع اى اذا كانت صفة التكوين غير الاضافة التي هي اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لا عينها وكانت القول بخلقها بدون المكون على تقدير كونه عينها مكابرة وانكارا للضروري لا يندفع الاشكال وهو لزوم كون المكون مخلوقا بنفسه وتعطيل الصانع وغير ذلك بما يقال اى بالفرق بين الضرب والمضروب والتكوين مع المكون بان الضرب عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلق الضرب بالمفعول وصول الالم اليه؟ بخلاف فعل الباري فانه ازلي وواجب دوامه وبقاؤه لا وقت وجود المكون قرمي

۱۳ قوله مستحيل البقاء فاذا لم يندفع بهذا فلم يثبت ان نكون التكوين عنده عين المكون فاذا لم يكن عينا لم يلزم الحدوث بل يكون تعلقا ملا الياس

۱۴ قوله لا نعدم هو اى لا نعدم الالم لان العرض لا يبقى زمانين بخلاف فعل الباري الذي هو التكوين بالفعل قرمي

بخلاف فعل الباري فانه ازلي واجب الدوام يبقى الى وقت
وجود المفعول (وهو غير المكون عندنا) لان الفعل يغاير 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 للخالق تعلق بالعالم سوى
انه قدم مقدورا عليه من غير صنع وتاثير فيه ضرورة تكونه بنفسه
وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا فلا يصح القول بانه
خالق للعالم وصانعه هذا خلف وان لا يكون الله تعالى مكونا
للاشياء ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين
اذا كان غير المكون لا يكون قائما بذاته تعالى وان صح
القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق السواد
او لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد
وهما واحد فمحلهما واحد وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير
الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغي للعاقل ان يتامل في امثال

اخبر بسخة
قال الامام الزاهد الصفار البخاري في التجنيس
غير المكون بقوله فيكون فدل ذلك على ان التكوين
ولم يتقدم حتى اذا كان كائنا في وقته
كان بنا على قوله ليكن وهذا
لانه لا يصح خطاب
المعدوم
ايضا بقوله كن موجودا لان المعدوم ليس بشيء فيخاطب
ولا يجوز ان يحدث الله تعالى فعلا او قولا لان ذات الباري
سبحانه وتعالى متعال عن الحوادث فوجب القول بانه
عز وجل قال في الازل ليكن كل ما يكون في وقته فيلزم
قدم المفعول انتهى ملخصا منه الرحمة

٢
قوله عندنا اي عند المتكلمين من الماتريدية خلافا للاشعرية
فانه قد اشتهر ان التاثير عين المؤثر والتكوين نفس المكون
هذا فاسد وفساده غني عن التنبيه فضلا عن الدليل قال
شيخ الاسلام كلام مستانف اشار به الى رد ما نقل عن الاشعري
ان التاثير نفس الاثر والتكوين عين المكون ولما كان هذا
بظاهره فاسدا للوازم الفاسدة التي ذكرها الشارح
نبه على المراد بقوله بعد فان من التكوين عين المكون ١٢ منه

٤
قال قره كمال لان الفعل عبارة عن كون الشيء مؤثرا في غيره
والمفعول عبارة عن المغاير فيكون تغايرهما ضروريا قال شيخ
الاسلام اعترض بان هذا الاستدلال لا ينطبق على المدعى لان
المدعى ان التكوين مبدأ الفعل لا نفس الفعل ولو سلم انه لم
يكن غيرا بالمعنى الاصطلاحي لعدم انفكاكه ولو سلم انه غير
لكان غير الفاعل ايضا فيلزم كون الصفة غير الذات واجيب
بان الكلام الزامي فان القائل بان التكوين عين المكون ينفي
كون الصفة حقيقية ويقول هو اضافية ملا الياس

٥
لان احتياج المكون الى المكون انما هو في التكوين فاذا كان
التكوين عين المكون لزم استغناؤه المكون لا محالة وايضا
لو كان التكوين عين المكون لكان المكون عين التكوين فيلزم
حينئذ قيام جميع المكونات من الجواهر والاعراض بذاته تعالى
مير امادي

٦
قوله وهو محال قال الكنتي لما عرفت من ان الشيء الذي
يقتضي ذاته وجوده هو الواجب انتهى اي وقد اقتضاه

قال قره كمال
اما يكون ازليا ان كان صفة حقيقية والمفروض انه عين الاضافة والمقول يكون
الاضافة التي هي اخراج المعدوم من العدم
فلما وجود ازلية بديهي السقوط فلذا قال
الشارح لم يتوقع بما يقال ٩ منه

قول المص وهو راجع الى التكوين على طريق
الاستخدام لان المراد من التكوين المذكور
صفة حقيقية التي هي عين الاضافة ومن
هذا الضمير الاضافة يا ردي

التكوين هو عينه ملا الياس
قال الكنتي نقلا عن الصانع ومحال ان يكون مخلوقا بنفسه فيكون
اي اذا كان مكونا مستغنيا عن الصانع لم يكن مخلوقا والحاصل ان
التكوين مستغنيا اذا كان عين المكون لم يكن قائما بذات الله
تعالى وان لم يكن قائما بذات الله تعالى لم يكن التكوين والتكوين
مكونا لان التكوين من قام به التكوين قائما بذات الله تعالى
فيلزم ان يكون المكون قائما بنفسه استغناء
قوله وهو اي يكون المكون مستغنيا محال لان المكون هو الذي
ان يكون بنفسه لانه يلزم ان يكون المكون مكونا
هو محال والملزوم مثله فالمكون هو الذي
اي الذي يجب وجوده وهو ان اريد بالقدم
منه ٢٥

٨ قوله هذا خلف اى باطل قد سبق معناه فلا تغفل واصل ان عدم تعلق الخالق بالعالم وعدم صحة الفعل بانه خالق وعدم كونه كونا كلها شيآء كلها معنى واحد مع اعتبارات شتى رمضان

٩ قوله اذا كان عين المكون اى اذا كان التكوين عين المكون كان الخلف الذى هو التكوين عين المخلوق الذى هو المكون وهو السواد فمحل الخلق الذى هو ذات الخالق يكون محل السواد فخالق سواد هذا الحجر الاسود الذى هو ذات الاسود ايضا يكون محل الخلق فهذا الحجر الاسود يكون خالق سواده محى الدين

١١ قوله وهما اى التكوين والمكون الذى عبر عنهما بالخلق والسواد واحد لان السواد لما كان مكونا وهو بعينه تكوين عندهم فكل ذات قام به السواد وقام به التكوين لا محالة بايردى

١٣ قوله وهذا كله اى هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان كون التكوين مغايرا للمكون امر بديهى فلا يحتاج الى الدليل فالحاجة الى المذكور من الدلائل فاجاب بقوله وهذا اه رمضان

١٣ قوله وهذا كله اى كانه قيل يلزم مما ذكرته من الضرورة ان لا يحتاج الى اثبات الدليل فاجاب بقوله وهذا اه ع

١٤ وفى قوله لكنه الى قوله بل يطلب تعريض بان المص واصحاب المازريين ليسوا فى هذه المسئلة على ما يليق بالعقلاء فهو ميل من الشارح الى مذهب الاشعرى ردعى

١٤ قوله لكنه استدراك ورفع توهم ان العلماء الراسخين كيف التزموا هذا وان تكبوا على هذه المستحيلات التى لا يذهب اليها من له ادنى تمييز فضلا عن المميزين الراسخين فى العلم وفضلا عن العلماء العاملين هذا على ما لا يليق بالعقلاء مع ان المقام مما كان ينبغى ان ينازع فيه بان لكلامهم وجها صحيحا يصلح محلا للنزاع ملا انس

٨ قوله هذا خلف اى باطل قد سبق معناه فلا تغفل واصل ان عدم تعلق الخالق بالعالم وعدم صحة الفعل بانه خالق وعدم كونه كونا كلها شيآء كلها معنى واحد مع اعتبارات شتى رمضان

٩ قوله اذا كان عين المكون لا يكون وايضا يلزم ان يكون ما يقوم بنفسه عين ما لا يقوم بنفسه وبالعكس وان يكون احد المتباينين عين الآخر وهو محال ملا انس

١٠ قوله وان يصح القول اى لان السواد قائم بالاسود وهو مع الخلق واحد فيكون الخلق قائما بالاسود فيكون الاسود خالقا للسواد اذ لا معنى للخالق الا من قام به الخلق حاشيه ملا انس

١١ قوله وهما واحد اى لو كان الخلق عين المخلوق لكان السواد مثلا عين المخلوقات وهو قائم بمحل فيكون محله محلا للخلق ايضا فيكون السواد مثلا خالقا اذ لا معنى للخالق الا من قام به السواد والخلق لان الخلق تكوين والسواد مكون فاذا كان التكوين غير المكون فيكون الخلق والسواد واحدا ملا انس

١٢ قوله فمحلهما واحد وهو الحجر لان التكوين عين المكون بحسب الغرض والخالق والتكوين واحد فيكون السواد والخلق واحدا فاذا وصفت ذاتا بانه اسود لقيام السواد به لزمك ان تصفه بانه مكون لقيام التكوين به واذا لم تصف الله تعالى بانه اسود لان السواد لم يقم به تعالى لا يمكنك ان تصفه بانه مكون لان التكوين لم يقم به رمضان

١٥ قوله وهذا الحجر خالق السواد لان المكون السواد الذى هو عين التكوين وهو قائم بالاسود فيكون الاسود خالقا له ومكونا لان المكون من قام به التكوين والتكوين لو كان عين السواد لكان قائما بالاسود الذى هو نفس الحجر فيكون الاسود خالقا له وكذا الحجر رمضان

في امثال هذه المباحث ولا ينسب الى الراسخين من علمآء
الاصول ما يكون استحالته بديهية ظاهرة على من له ادنى
تمييز بل يطلب لكلامهم محملاً يصلح محلاً لنزاع العلمآء وخلاف
العقلاء فان من قال التكوين عين المكون اراد ان الفاعل
اذا فعل شيئاً فليس هنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذى
يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتبارى يحصل
في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امراً محققاً مغايراً
للمفعول في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم
المكون لبداهة المحالات وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية
في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج الا ماهية تحقق وتعارضها
المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول
كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فتكونها هو وجودها
لكنهما متغايران في العقل بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية
دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الراى الا باثبات
ان تكون الاشياء وصدورها عن الباري يتوقف على صفة

وقد وقعت هذه المسئلة في مجلس كان مشحونا من الفضلاء وفيه الامام الرازى والامام المحقق صاحب البداية برهان الاسلام وتنازعا فيها وادعى الامام الرازى وفرق شيخ بينهما وقال ان صفة القدرة وراء صفة التكوين وكذا الشمس صح ان يقال ان الله تعالى قادر على ايجاد الشمس ولم يصح ان يقال ان الله تعالى خالق الشمس قبلت انها وراء التكوين

قوله فهو امر اعتباري اى عنه المتكلمين المنكرين لوجود الاضافات في الخارج واما عند الحكماء فهو من الموجودات العينية لانه احد المعقولات التسع العرضية الموجودة في الخارج عندهم قهر ابادى

تكون نسبة واضافة بين الفاعل والمفعول يسمى التكوين فيكونان بالذات واحداً كالتعليم والتعلم على ما نقل عن ابن سينا مهر ابادى ع ب

ومنه يعلم ان التكوين من الصفات الاضافية كالابوة والبنوة ولم يكن له وجود في الخارج ح م

وكذا الفاعل وانما قالوا عين المفعول ولم يقولوا عين الفاعل مع انه فعله لان اثر الفعل ظاهر في المفعول كالضرب بالنسبة الى المضروب ح م

قوله لبداهة المحالات المذكورة فيكون النزاع بينهما لفظياً لا معنوياً وهنا بحث وهو ان المفهوم مما مر ان التكوين صفة حقيقية مبدأ الاضافة التي هي الاخراج والايجاد من العدم الى الوجود فلا يكون اعتبارياً عقلياً بل كان موجوداً في الخارج قائماً بذات الله تعالى وان المفهوم من هذا المقام ان التكوين عبارة عن تلك الاضافة وما هذا الا تناقض صريح اللهم الا ان يقال ان هذا الكلام بناء على قول من قال ان التكوين من الصفات الاضافية وما مر بناء على ان قول من قال انه صفة حقيقية مغايرة للاضافة قائمة بذات الله تعالى فلا تناقض لاختلاف الجهة رمضان

قوله وهذا اكما يقال كانه اشارة الى جواب ما يقال وهو ان يقال هل لهذا الكلام نظير ام قلت من عند نفسك فاجاب عنه بقوله وهذا اى لهذا الكلام نظير ولم نقل من عند نفسي رمضان

هذا ايضا كلام الشيخ الامام الاشعري وهذا التوجيه لكلامه مذكور في عامة الكتب الكلامية حتى صرحوا بان النزاع بينه وبين من قال بغيرية الوجود للماهية لفظي مهر ابادى

لان الماهية ماية الشيء هو هو والوجود كون الشيء ...

في الاذهان بمعقول بدون الآخر

فيجوز ان يعقل احد المفهومين بدون الآخر

اى رأى من قال ان التكوين عين المكون

بالمعنى الذى ذكره الشارح وحاصل ان التكوين صفة حقيقية

الكلام انكار كون التكوين اضافة فتدبر منه

قوله وصدورها فيه نظر لان اطلاق الصدور

على الاذن وكم يرد به اذن

قوله على صفة حقيقية قائمة في انبائه

ان صفة حقيقية تكون لابد من انتهاء

الكون الى الوجود وهي اضافة

المعدوم من العدم الى الوجود

والى ما حاصل بدليل انه صفة حقيقية كالعلم والحياة وغيرها

والفرق كما تقدم بين العلم والقدرة والارادة

والتكوين على مذهب الخصم

القدرة صفة

على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة

والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور

لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجادا له واذا

نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقته

كون الذات بحيث يتعلق قدرته بوجود المقدور لوقته ثم تحقق

بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق

والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك الى مالا يكاد يتناهى

واما كون كل من ذلك صفة حقيقية ازلية فمما تفرد به بعض

علماء ماوراء النهر وفيه تكثير للقدماء جدا وان لم نكن مغايرة

والاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى

التكوين فانه ان تعلق بالحياة يسمى احياء وبالموت اماتة

وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين

والما الخصوص بخصوصية التعلقات (والارادة صفة لله تعالى

ازلية قائمة بذاته) كررنا ذلك تاكيدا وتخفيفا لاثبات صفة

قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه

لانه اذا كانت صفة حقيقية تكون موجودة في الازل قائمة بوجود المكون بخلاف الصفة الاضافية لانها لا وجود لها الا في الخارج

ان القدرة لا تختص بطرفي الايجاد بل تتعلق بالطرفين تنصف بالايجاد والاعدام وان الارادة صفة توجب تخصيص احد المقدورين باحد الاوقات

اي في وقت وجود المقدور

---

١ قوله اذ ليس من الشارح الى ان التكوين ليس صفة حقيقية بل اضافية كما ذهب اليه الاشعري عكس

٢ قوله وانما قال هذا لان كل من قال بان التكوين صفة حقيقية قال بانها مغايرة للقدرة والعناية كما لا يخفى

٣ قوله مغايرة لان الصفتين كما انهما ليستا عين الذات ولا غيرها كذلك لا عين بعضها ولا بعضها عين البعض

٤ قوله والاقرب ان قال البردعي اي اقرب للتوحيد لان ما ذهب اليه البعض غير منافٍ للتوحيد ايضا انتهى قال شيخ الاسلام لان فيه تقليلا للقدماء لان التعلق اضافة والتعدد من الاضافة لا يوجب الكثرة عكس

٥ قوله ثم تحقق وعلم من هذا التحقيق ان المذاهب في هذا المقام ثلثة الاول مذهب المحققين وهو ان التكوين صفة اعتبارية ليست بحقيقية والثاني ان التكوين وحده صفة حقيقية والثالث ان خصوصيات التكوين صفة حقيقية قرمي

٦ قوله اعلم انه يعلم من تحقيق هذا الكلام ان في التكوين والترزيق وغيرهما مذاهب ثلثة الاول ان كل واحد منها عبارة عن تعلق القدرة بوجود المقدور لوقت وجوده فيكون من قبيل الصفات الاضافية لا من قبيل الصفات الحقيقية كما ذهب اليه الشيخ ابو الحسن واتباعه والمذهب الثاني ان كل واحدة من تلك الصفات صفة حقيقية ازلية قائمة بذات الله تعالى كالعلم والقدرة والارادة وغيرها والمذهب الثالث هو المذهب المذكور من الصفات كما ذهب اليه بعض مشايخ ماوراء النهر

٧ قوله اورد النص الارادة عقيب التكوين اذ بدون الارادة يلزم الجبر والله تعالى منزه عن كونه مجبورا في تكوينه فوجب بيان ثبوت الارادة اولا بعد بيان ثبوت التكوين منه

الارادة الجزئية عند الاشعري صفة مخلوقة لله تعالى مخصصة لاحد طرفي المقدور بالفعل او الترك واما عند الماتريدي فصرف العبد قدرته المخلوقة له تعالى الى جانب معين من الفعل او الترك

تمت

والفرق بين كلام الفلاسفة والنجارية ان الفلاسفة لا يثبتون الارادة لله تعالى والنجارية يثبتونها له تعالى لكن يقولون مريد بذاته تعالا لا بصفة زائدة على ذاته تعالى حاشية ملا الياس

٣ اذ لو كان في محل فاما ان يكون ذلك المحل ذاته او غيره والاول باطل لامتناع كونه محلا للحوادث والثاني ايضا باطل للاستحالة قيام صفة الشيء بغيره قال في شرح المواقف ان الارادة حادثة قائمة بذاتها لا بذاته تعالى فانه مأخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض بارادة حادثة لانهم يجوزون ان يكون الذات محلا للحوادث ملا الياس

٣ هذا باطل فان تلك الارادة لو حدثت اما باحداث الله تعالى ام بذاتها فان قال بذاتها لزم قيام العرض بنفسه لان الارادة الحادثة عرض وهو لا في محل محال فان قال باحداث الله تعالى فنقول احداثها بارادة ام بغير ارادة فان قال بغير ارادة فنقول تلك الارادة قديمة ام حادثة ان قال قديمة فهي التي نثبتها وان قال حادثة نعيد السؤال. ملخصا قندي

٤ قوله بانبات اشارة الى الرد على الفلاسفة والنجارية وقوله مع القطع بلزوم الى الرد على المعتزلة وقوله وامتناع الحوادث الى الرد على الكرامية ملا الياس

٥ لا نزاع في دلالته على الاول انما الكلام في دلالته على الثاني فان هذا النظام مستند اليه تعالى عند القائل بالايجاب بالذات وان كان بالواسطة ومن قال دلالته عليهما ضرورية فمن توهم توقف هذا الدليل على ابطال قول الحكماء ان هذا النظام اوفق الوجوه الممكنة واكملها فلمناسبة الكمال اوجبه البداء الكمال فقد خفي عليه الضروريات مهرابادي

٦ فان قيل فهل يجوز رؤية الله تعالى بالابصار اليوم في الدنيا على جهة الكرامة فالجواب عنه ان الاقوى فيه انه لا يجوز

وفي وقت دون وقت لما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار والنجارية من انه تعالى

١ اي لا بصفة الارادة والمشيئة ره ٢ اي كما زعمت النجارية ره

٢ مريد بذاته لا بصفة وبعض المعتزلة من انه مريد بارادة حادثة

٣ اي لما زعمت الكرامية ره ٤ اي الدليل النقلي ره

٣ لا في محل والكرامية من ان ارادته تعالى حادثة في ذاته والدليل

١ من ان الارادة صفة لله تعالى مثلا بقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا الآية وغيرها مما يريد مثلا

على ما ذكرناه الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشية

١ هذا رد على بعض المعتزلة ره ٢ هذا رد على النجارية ره ٣ هذا رد على الكرامية ره

لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع قيام

١ هذا دليل عقلي رد على الفلاسفة ايضا مثلا. ٢ مبتدأ خبره قوله دليل

الحوادث بذاته تعالى وايضا نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق

١ كتب عليه الخيالي لكن يرد على كلامه مناقشة مثلا. ٢ رد على الفلاسفة ره

٥ الاصلح دليل على كون صانعه قادرا مختارا وكذا احدوثه اذ لو

١ اي صانع العالم ٢ اي حدوث العالم دليل على كون صانعه قادرا مختارا مثلا

كان صانعه موجبا بالذات للزم قدمه ضرورة امتناع تخلف

١ اي لو كان صانعه مختارا لما لزم تخلف المعلول عن العلة لانه صانع بالارادة ان شاء ترك ره

المعلول عن علته الموجبة (ورؤيته الله تعالى) بمعنى الانكشاف

١ اي انبانا مطلقا بقرينة الواقع ره ٢ اي مطلقا في الدنيا والآخرة بقرينة ما بعده ره

التام بالبصر وهو معنى اثبات الشيء كما هو بحاسة البصر وذلك

١ اي الانكشاف ٢ اي ادراك ٣ اي كما هو حاصل بحاسة البصر ره

انما اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء في انه وان كان

١ اي انكشاف البدر ٢ اي حين الاغماض ٣ اي البدر ره ٤ اي بدر كان

لدينا في الحالتين لكن انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولنا

١ اي حال النظر وحال الاغماض ٢ كانه عطف تفسير للاتم

١٠ بالنسبة اليه حينئذ حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية (جائزة

١ اي عند النظر ره ٢ اي بسبب تعلق ٣ اي بسبب تعلق نعالى

١٢ في العقل) بمعنى ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته مالم

قوله من ان ارادته تعالى حادثة في ذاته لانه لو كان قديما لزم تعدد القدماء وهو محال والجواب ان المحال هو تعدد الذات لا تعدد الصفات مع الذات ره

اشارة الى ان الرؤية ههنا مصدر مبني للمفعول واما جعلت سنة لان الخصم انما يرى المانع عنها من جانب المرئي فافهم مهرابادي

اي بيان الرؤية بمعنى الانكشاف التام تامل ملا

٢٠ اي لما كما زعمت بعض المعتزلة وابو الهذيل وابو علي الجبائي ره

٧ قوله بالانكشاف فلعل المراد بالانكشاف الكشف وهو ادراك المنكشف بالبصر كما يحققه الشارح في الدليل حيث قال ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة قال العلامة ابن قاسم ما المانع ان يراد بالرؤية كونه مرئيا لنا فالانكشاف بحاله ع ملخص

٨ قوله وهو معنى اثبات الشئ قال العلامة هلا استدل على انه بمعنى الكشف بقوله وهو معنى اثبات؟ لان الاثبات انما يناسب الكشف دون الانكشاف وقد يقال قوله بمعنى يدل على انه اراد بالرؤية كونه مرئيا فالاثبات اريد به الحاصل بالمصدر تأمل ملخص

٩ قوله انا اذا نظرنا؟ اشارة الى تحرير محل النزاع فان المخالفين لا ينازعون في جواز الانكشاف التام العلمي ونحن لا ننازعهم في امتناع ارتسام الصورة او اتصال الشعاع وانما محل النزاع الرؤية بالمعنى الذي صوره واختيار البدر في التصوير لموافقته حديث الرؤية على ما سيأتي اولى من اختيار الشمس كما فعله في شرح المقاصد وان كان له ايضا وجه وجيه كما لا يخفى قهرا ماوي

١١ قوله جائزة؟ قال شيخ الاسلام على غير وجه الجهة هذا مذهب اهل السنة وخالفهم في ذلك سائر الفرق فاستحالها بعضهم كالمعتزلة وجوزها آخرون على وجه الجهة كالمشبهة والكرامية ع ملخص

١٢ قوله بمعنى ان العقل قبل عليه ان هذا هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع اذ الخصم قائل به والظاهر ان الخصم انما يعترف به عند تصور ذاته لا على وجه التجرد ولعل الضرورة بهذا الاعتبار مهرابادي عب

١٣ قوله لم يحكم بامتناع رؤيته لا يقال عدم الحكم بامتناع الرؤية لا يفيد الحكم بجوازها كما هو المطلوب لانا نقول عدم الحكم بالامتناع كاف لنا في العمل بالنصوص المفيدة لوقوع الرؤية حتى يتفرع عليه قوله واجبة بالنقل ولو حكم العقل بامتناعها وجب صرف النصوص عن ظاهرها فاذا لم يحكم بالامتناع فالاصل في النصوص العمل بظواهرها فالاولى ان يجعل كلام المص على ظاهره في الحكم لجواز الرؤية بما استدل عليه اهل السنة مع ان كل ما لم يقم البرهان على امتناعه فهو في حيز الامكان عضدا رمضان

٧ قوله الانكشاف التام بالبصر وتحقيقه ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ بحصل عقيب فتح البصر وهو في الشاهد انما يحصل بالمجاورة والقرب وخروج الشعاع او الانطباع وفي حق الله تعالى في الآخرة يحصل بخلق الادراك بدون تلك الشرائط ولا يلزم من كون تلك الشرائط شرطا في هذه المنشأة كونه شرطا في المنشأة الاخرى او لا تلك في قدرة الله تعالى فمن يخلق في البصر قوة يتمكن من ادراك ذاته من دون تلك الشرائط كما قال من غير موازاة ومقابلة وجهة بل عند الاشعري وابنائه تلك الشرائط اسبابا عادية فيجوز الابصار بدونها في هذه النشأة الاولى كما عمي البصير يرى بقه اندلس حلال

والصين بلدة في اقصى بلاد المشرق اندلس بلدة في اقصى بلاد المغرب البقعة البعوضة كلسوى

١٠ قوله المساواة بالرؤية ثم الرؤية غير العلم بالكنه فان مانرا لم نعرفه كنهه فلذا قال عليه الصلوة والسلام ما عرفناك حق معرفتك مع حصول الرؤية لليلة المعراج واما ان الرؤية اقوى انواع الادراك ام العلم بالكنه فقد قيل بالاول فلذا نلذ المؤمنون برؤية الله تعالى فوق ما نلذ دون بمعرفته قيل هذا يدل على كونه اقوى من بعض الوجوه لا على كونه اقوى من الكنه كما هو الملخص رمضان

١١ قوله جائزة في العقل ولقد بالغ المص في ترويج المسلك العقلي لاثبات صحة رؤيته تعالى لكن لا يلتبس على الفطن المنصف ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من الشيخ البعيد هو خصوصية الموجودة الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها لان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الاترى الى قولك كل شئ فهو كذا وفي هذا الترويج تكلفات اخر يطلعك عليها ادنى تامل فاذن الاولى ما قدمنا من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية وقد مر عمدتها شرح المواقف

١ قوله فمن ادعى كالمعتزلة والزيدية من الزوائد والفلاسفة من الزوائد

فانهم قالوا في العقل دلالة على استحالة رؤية الله تعالى لانه لابد من مقابلة بين الرائي والمرئي ووجود مسافة متوسطة بينهما بحيث لايكون اقرب مما هو عليه ولا ابعد منه فيحصل شعاع عين الرائي بالمرئي وكل ذلك مستحيل على الله تعالى والجواب ان كل واحد منهما شرط عادي للمكنات لا للواجب وقياس الغائب على الشاهد فاسد كما لا يخفى ملاس

٢ وهم اهل السنة فانهم عن آخرهم ذهبوا الى ان الله تعالى يجوز ان يرى في الجملة وانما خ

جواز رؤيته في الدنيا سمعا فقيه خلاف منهم وانما لم يقطعوا

وانما عقلا فلا خلاف فيه لاحد منهم على ادلة الوقوع مع انها يفيد الامكان ايضا لانها ادلة سمعية يمكن ان يدفعها بمنع امكان المدعى فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا وهو مهم دار

٣ ولو بواسطة الاعراض كما هو مذهب الامام لان الامام انكر كون الجوهر مرئيا بل المرئي هو الاعراض من الالوان والاشكال والسطوح ملاس

٤ اي الجسم والجوهر ولو بواسطة الاعراض وانكر الامام رؤيتها الاعيان واصر عليه بانا نرى الطول والعرض وغيرهما من الجواهر التي يتركب الجسم منها قبل التحقيق فيه ان قبل بوجود المقادير التي هي الطول والعرض وغيرهما فالمرئي هو المقدار دون الجواهر المجوبة هي به وان لم يقل به فالمرئي هو الجوهر لان اللون غير حاجب عنه رمضان

٥ اورد عليه انه ان اريد الفرق برؤية البصر فمصادرة وان اريد باستعمال فلا يفيد لانا نفرق بين الاعمى والاقلع وقد يمكن ان يقال ان المراد الضرورة قاضية بان الرؤية لا تتعلق الا بالموجود ولا اختصاص لها بشئ من الاعيان والاعراض وبهذا القدر حصل المقصود قدير مهرابادي

٦ قال شيخ الاسلام اي بين نوع ونوع من الاجسام كالحجر والشجر ونوع ونوع من الاعراض كالسواد والبياض فههنا حكم مشترك وهو صحة الرؤية المشتركة بين الاجسام والاعراض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة للاشتراك تعليل الامر الواحد بعلل مختلفة؟ ملاس

٦ وهو الرؤية المشتركة بين الاعراض والاعيان لان الرؤية متعلقة بالجسم والجوهر والاعراض فيكون مشتركا بين الجسم والعرض ملاس

٧ والا لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون الشئ مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختلفة انا بالجواهر واما بالاعراض وهو غير جائز مقاصد

٨ قوله او الامكان اي الوجود والكلام في غاية الركاكة بالامكان واجاب بان الامكان امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية به تكميل والعدم منصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو باطل بالضرورة مهرابادي

٩ اي سلب ضرورة الوجود والعدم بخلاف الواجب فانه سلب ضرورة العدم بخلاف الممتنع فانه سلب ضرورة الوجود بل العدم ضروري ملاس

١٠ قال شيخ الاسلام اي لان اثبات صفة ينافي اثبات صفة اخرى كون الشئ في العدم فانه ينافي الوجود والحدوث او الامكان فيبطل كون الشئ في العدم فلا يصح رؤيته عليه فيبطل كون الشئ معدوما بانتفاء جزئه وهو الوجود للعلم بانتفاء الكل بانتفاء جزئه ملاس

ما لم يقم له برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وبهذا القدر من الدليل على جواز الرؤية

١١ اي على ذلك الامتناع

ضروري فمن ادعى الامتناع فعليه البيان * وقد اسندل اهل

١٢ قال شيخ الاسلام اي ليس محل نزاع اذ لا يسع الخصم انكاره ملا

١٣ اي بيان الامتناع

الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلي وسمعي تقرير الاول انا

١٤ كالجسم والجوهر

اي احدهما عقلي والآخر سمعي

١٥ اي تقرير الوجه الاول

قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر

١٦ كالانسان مثلا كالفرس مثلا كالسواد مثلا كالبياض مثلا اي السواد والبياض

١٧ بين جسم وجسم وبين عرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة

١٨ اي العلة المشتركة بيان هذه الثلثة هي المشتركة بين نفسين الاعيان والاعراض

١٩ مشتركة وهي اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع يشترك

اي بين الصانع وغيره ويحتمل ان يكون المراد بين الاعراض والجوهر او بين جسم وعرض مثلا الوجود

٢٠ بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان عبارة

بيان عدم جواز رؤية الحدوث والامكان ملا اي مثل الامور الثلثة المذكورة

٢١ عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في العلية فتعين

اي سلب الضرورة عن الطرفين بين الاعيان والاعراض ح ان الله تعالى

٢٢ الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فصح ان يرى من حيث

اي علة صحة الرؤية ح الواو للحال اي اثبات الرؤية ح

٢٣ تحقق علة الصحة وهي الوجود وبوقف امتناعها على ثبوت

اي شرط الصحة الرؤية فتصح ان يرى دون الواجب عز اسمه تعالى ح

٢٤ كون شئ من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا

البشركة في العلة ح بيان للسائر الموجودات ح

٢٥ وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم

من الملك والجن والاجواء ح اي الكرامية تعالى بصر وي العادة لا يطلب من ذلك السائل

٢٦ والروائح وغير ذلك وانما لا يرى بناء على ان الله تعالى لم

والحرارة والبرودة والخشونة والنعومة عز اسمه انما نبه بذلك احترازا عن خلق

٢٧ يخلق في العبد رؤيتها بطريق جرى العادة لانتفاء على امتناع

على هذا الدليل المبني على تعليل صحة الرؤية بالوجود عز اسمه اي الصحة ح

٢٨ رؤيتها وحين اعترض بان الصحة عدمية فلا تستند الى علة ولو

١١ قوله في العلية لان علة الشئ لابد وان يكون موجودة فلا يكون الحدوث علة لان فيه عدما لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة وكذا الامكان لانه عبارة عن استواء طرفي الوجود والعدم واذا اسقط العدم عن درجة الاعتبار بقي الوجود فتعين الوجود لان مفهوم الوجود وهو كون الشئ في الاعيان وصف مشترك بين وجود الواجب ووجود الممكنات رمضان افندي

١٢ قوله فيصح ان يرى والتخصيص الباري تعالى موجود وكل موجود يصح ان يرى فالباري يصح ان يرى اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان الحكم يدور مع علته وقد تبين ان الوجود وهو علة لصحة الرؤية واشار الى الجواب عن سؤال تقريره ان تحقق العلة لا يقتضي تحقق الحكم الا عند تحقق الشرط وانتفاء المانع بقوله وبتوقف ؟ اس عرس

١٣ قوله وبتوقف ؟ جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال لا يلزم من كون الوجود مشتركا بين الصانع وغيره ان يصح ان يرى الصانع لجواز ان يكون شئ من خواص الممكن كالتركيب والحدوث وغيرهما شرطا في صحة الرؤية او يكون شئ من خواص الواجب كالقدم وعدم التركيب مانعا من الرؤية فاجاب عنه بقوله وبتوقف قال شيخ الاسلام اي امتناع رؤيته تعالى وفي نسخة امتناعه اي امتناع ان يرى وفي ذلك اشارة الى ان امتناع رؤيته تعالى لفقد شرط او وجود مانع ؟ ملا انس

١٤ قوله مانعا اي بان يكون ذاته تعالى غير قابلة للرؤية فانتفاء شرط من شرائطها او حصول مانع من موانعها لا ينافي صحة الرؤية وبهذا التقرير اندفع السؤال وهو انه لو سلم ان علة الرؤية هي الوجود لا الحدوث ولا الامكان لكن لم لا يجوز ان تمتنع رؤيته تعالى لاجل فوات شرط او لوجود مانع وذلك ان الحكم كما يعتبر في تحققه حصول المقتضي فكذا يعتبر فيه حصول الشرائط وارتفاع الموانع فلعل هونية الله تعالى تنافي هذه الرؤية لفوات شرطه او لوجود مانع رمضان افندي

١٥ قوله وكذا يصح ؟ جواب ما يقال ان ما ذكرتم من ان الدليل يستلزم صحة رؤية كل موجود حتى الطعوم والاصوات ونحوهما وبطلانه ضروري وتقدير الجواب انا لا نسلم البطلان وانما امتنعت الرؤية بجريان العادة من الله تعالى بعدمها لا لاستحالتها فلا يمتنع عقلا ان يخلق فينا رؤيتها ملا انس

١٥ قد نقض الدليل المذكور بسائر الموجودات واجيب بالتزام صحة رؤيتها وان عدم رؤية بعضها لجري العادة على ذلك والانكار ليس مما هو معتاد في الرؤية ولا يعتد بالاعتبار عند حكم العقل بخلافه مهر امادي

١٥ جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال لو كان الوجود علة الرؤية لكان كل الموجودات مرئيا فلم لا يرى الاصوات والطعوم وغير ذلك لكن اللازم باطل لان بعض الموجودات غير مرئي لنا والمقدم مثله لان بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم فاجاب عنه بقوله وكذا يصح ان يرى ؟ رمضان

١٦ قوله على امتناع رؤيتها وذلك كما ان الهرة ترى الفارة في الليل ونحن لا نراها والنبي عليه الصلوة والسلام يرى جبرائيل ولا يراه الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين الا نادرا فيكون امتناع رؤية هذه الاشياء بالغير لا بالذات رمضان

١٧ قوله وحين اعترض ؟ حاصله منع مقدمات الدليل بالتفصيل بان يقال قولكم ولا بد للحكم المشترك من علة ؟ ممنوع لان الحكم وهو صحة الرؤية عدمي لان معنى الصحة الامكان وهو عدمي لانه مركب من العدم والوجود والعدمي لا يستدعي علة لان علة العدم عدم العلة ولو سلم انه اي الحكم يستدعي لكن لانم انه يستدعي علة مشتركة لم لا يجوز ان يعلل بالمختلفات كما قد يعلل غيره من الواحد النوعي بها كالحرارة المعللة بالشمس والنار وغيرهما ولو سلم استدعاءه للمشترك لكن لانسلم ان يكون العلة هي الوجود فقط لم لا يجوز ان يكون هي الحدوث او الامكان قولكم لا مدخل للعدم في العلية قلنا ذلك للمعلول الوجودي وههنا عدمي فالعدمي يصلح علة له ولو سلم عدم صلوحه لكن لانسلم اشتراك الوجود بين الواجب وغيره لان وجود كل شئ عينه فوجود الله تعالى مغاير لوجود غيره فلا يكون مشتركا فيعلل ولئن سلم وثبت ان الرؤية غير جائزة وحاصل الجواب اثبات الدليل بالنشر المشوش بان المراد بالعلة في قولنا من علة ؟ متعلق الرؤية اي ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في صحتها وكونه

فكيف يكون حقائق الاشياء مشتركة حتى يكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان قرمي زاده

ولو سلم فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار فلا يستدعي علة مشتركة ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل شئ عينه وغير الشئ لا يتصور ان يكون امرا مشتركا اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا نسلم ان المتعلق هو الوجود في لزوم كونه وجوديا ثم لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم او العرض لانا اول ما نرى شيئا من بعيد انما ندرك منه هوية ما دون خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية ونحو ذلك وبعد رؤية واحدة متعلقة بهوتية ما قد نقدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا نقدر فمتعلق الرؤية هو كون الشئ له هوية ما وهو المعنى بالموجود واشتراكه ضروري وفيه نظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية هو الحيثية ونحوها او سعها او قبشا وطلبا للمحال

ولو سلم فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس
اي ولو سلم ان الصحة مع كونها عدمية تستدعي علة موجودة
والنار فلا يستدعي علة مشتركة ولو سلم فالعدمي يصلح علة
اي صحة الرؤية
للعدمي ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل شئ عينه
اي بين الصانع وغيره
وغير الشئ لا يتصور ان يكون امرا مشتركا اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية
اي للرؤية
فلا نسلم ان المتعلق هو الوجود في لزوم كونه وجوديا ثم لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم او العرض
بين السواد وغيره فلم يجز ان يعلل الرؤية بامور مختلفة لا مشتركة
لانا اول ما نرى شيئا من بعيد انما ندرك منه
يعني لا ندرك جوهريتها او عرضيتها فضلا عن ادراك انها اي جوهر وأي عرض
هوية ما دون خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية او
من هوية الوجود اي قد يراد بالهوية الشخص الانسية وقد يراد بها الوجود الخارجي وهو المراد ههنا
فرسية ونحو ذلك وبعد رؤية واحدة متعلقة بهوتية
فلو كانت علة الرؤية الخصوصية لزم ان لا يرى عالم بعلم الخصوصية تعالى
فقد نقدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد
اي تفصيله
لا نقدر فمتعلق الرؤية هو كون الشئ له هوية ما وهو المعنى بالموجود
اي بهذا الاشتراك هوية ما بين العين والعرض ضروري بين الموجود والصانع
واشتراكه ضروري وفيه نظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية هو
بين جميع الموجودات فيندفع الاعتراض الرابع
الحيثية ونحوها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية
اي كون الشئ جسما
وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سئل الرؤية بقوله
قال الزجاج ارني تفتعل انظر اليك ان قد سمعت كلامك فانا احب ان اراك
رب ارني انظر اليك فلو لم تكن ممكنة لكان طلبها جهلا بما
قبل مفعول الثاني لارني محذوف تقديره ارني ذاتك انظر اليك
يجوز في ذات الله تعالى وبما لا يجوز او سعها او قبشا وطلبا للمحال

ولو سلم ان العدمي لا يصلح علة للعدمي فلا نسلم ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن كيف وقد قطع بان وجود كل شئ عينه ملخص

٣ قوله ولو سلم ان الواحد النوعي يستدعي علة مشتركة فلم لا يجوز ان يكون الحدوث والامكان علة لصحة الرؤية وهما مشتركان بين الجواهر والاعراض مع انها عدمية والحدوث والامكان ايضا عدميان يصلح ان يكون العدمي علة للعدمي فليكن الامكان او الحدوث علة لصحة الرؤية كما يقال عدم العلة علة العدم ملخص

٤ قوله وكيف يكون حقائق الاشياء مشتركة حتى حقيقة مثل حقيقة الحادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان ملخص

٥ اي ولو سلم ان الامر العدمي لا يصلح ان يكون علة للامر العدمي ولكن لا نسلم ان الوجود مشترك بين الاعيان والاعراض بل وجود كل شئ عينه عند الشيخ ابي الحسن الاشعري فلا يكون دليلكم على جواز رؤية الله تعالى صحيحا فلا يكون وجود الواجب مثل وجود الممكن اعلم ان في الوجود مذاهب ثلثة المذهب الاول ان وجود كل شئ سوا كان ذلك الشئ واجبا او ممكنا امر زائد عليه فيكون الوجود المطلق مشتركا بين تلك الموجودات الخارجية التي هي وجود كل شئ او مقولا بالتواطئ عليها وهو مذهب المتكلمين والمذهب الثاني ان وجود الواجب عينه ووجود الممكنات امر زائد عليها فيكون الوجود المطلق مشتركا بين تلك الموجودات او مقولا بالتشكيك وهو مذهب الحكماء والمذهب الثالث ان وجود كل شئ سوا كان واجبا او ممكنا عينه فلا يكون الوجود مشتركا بينهما بالاشتراك اللفظي او المعنوي بل يكون مشتركا بينهما بالاشتراك اللفظي وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ولكن مراده بالوجود في الاعيان لانه معلوم بالبداهة ان الشئ لا يكون شيئا في الاعيان الا اذا كان الوجود بالمعنى الاول بل الخلاف انما هو في ان الوجود بالمعنى الاول هل هو امر زائد على الشئ في الاعيان او هو عينه والنزاع بين الشيخ ومن قال ان الاول ان وجود كل شئ في الاعيان هو الوجود بمعنى وجود الشئ

ولو سلم فلا نسلم ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن لانا نعلم بالضرورة ان وجود الواجب لذاته مخالف لوجود الممكن لذاته فهو مشترك بينهما بالاشتراك اللفظي او المعنوي

ولو سلم فلا نسلم ان الوجود مشترك بين الاعيان والاعراض لانا نعلم بالضرورة ان وجود الجوهر مخالف لوجود العرض فهو مشترك بينهما بالاشتراك اللفظي او المعنوي

ولو سلم فلا نسلم ان الوجود مشترك بين الاعيان والاعراض لانا نعلم بالضرورة ان وجود الجوهر مخالف لوجود العرض فهو مشترك بينهما بالاشتراك اللفظي او المعنوي

ولو سلم فلا نسلم ان الوجود مشترك بين الاعيان والاعراض لانا نعلم بالضرورة ان وجود الجوهر مخالف لوجود العرض فهو مشترك بينهما بالاشتراك اللفظي او المعنوي

ولو سلم فلا نسلم ان الوجود مشترك بين الاعيان والاعراض لانا نعلم بالضرورة ان وجود الجوهر مخالف لوجود العرض فهو مشترك بينهما بالاشتراك اللفظي او المعنوي

منهم ٥ وقوله ثم لا يجوز جواب عن الثاني وقوله اشتراكه ضروري جواب عن الرابع ملخص

٦ قوله ثم لا يجوز ؟ قيل هو جواب لقوله والواحد النوعي قد يعقل ويرد عليه ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق امر مشترك في الواقع وهو لا يدفع الاعتراض عن الطريق المذكور ويستلزم استدراك التعرض لرؤية الجوهر والعرض ولاشتراك الصفحة بينهما ولاستلزام الاشتراك في المعلول الاشتراك في العلة اذ يكفي ان يقال اذا رأينا زيدا لا ندرك منه الا هوية ما وهي مشتركة بين الواجب والممكن مهرابادي

٨ قوله وفيه نظر اي في قوله ثم لا يجوز ان يكون ؟ والاولى ان يقول في جواب الشارح وهو قوله ثم لا يجوز ان يكون ؟ فيكون نقضا تفصيليا وقوله لجواز سند المنع قوله هي الجسمية ليست بمشتركة لانه تعالى ليس بجسم فلا يكون الباري تعالى مرئيا فتامل ملخص

٨ فاذن الاولى ما قال الامام الرازي من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فليذهب الى ما اختاره الشيخ الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية شرح مواقف

١٠ قوله فلو لم نكن قال شيخ الاسلام الضمير للرؤية لان المصادر المؤنثة يجوز تذكيرها حملا على لفظ آخر بمعناها كما في قوله تعالى فمن جاءه ذكره ذكر الضمير لان الذكر بمعنى الذكر وفي نسخة فلو لم نكن ممكنة بتأنيث الضمير كما في نسختنا ملخص

رسي انزل الله

١١ قال المفسرون لما اراد الله تعالى ان يكلم موسى عم اهبط الى الارض ظلمة سبع فراسخ فلما دنى موسى عم من الظلمة طردت عنه شياطينه وطرد هوام الارض ونحي عنه ملكان ثم كلمه الله تعالى وكشطت له السماء فرأى الملائكة فيما فوق الهواء ورأى العرش بارزا وكان بعد ذلك لا يستطيع احد ان ينظر اليه لما غشى وجهه من النور ولم يزل على وجهه برقع حتى مات عمره ١٢٠ سنة رنصه

٧ قوله واجيب ؟ قال شيخ الاسلام اجيب عن الاعتراضات الاربعة وتقديره انه ليس المراد بالعلة هنا ما يؤثر في الصحة بل المراد ما يصلح متعلقا للرؤية وقابلا لها ولا خفاء في لزوم كون متعلق الرؤية امرا موجودا لان المعدوم لا يصح رؤيته قطعا وما نقل عن الاشعري من ان وجود كل شئ عين حقيقته انما هو باعتبار ما صدق عليه فلا ينافي اشتراك مفهوم الوجود ملا الياس

٧ قوله فتعلق الرؤية ؟ فقد تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض وبين الباري تعالى فيصح رؤيته تعالى شرح مواقف

٧ فيه مسامحة لظهور ان متعلق الرؤية بمعنى المرئي على ما يدل عليه قوله انما ندرك منه هوية ما هو نفس الهوية لا كون الشئ له هوية ما فتامل محي الدين

٧ ما فيه مسامحة بل متعلقها هو الهوية المخصوصة عبر عنها بالكون المذكور لئلا يتوهم ان العلة خصوص زيد من حيث انه زيد وليس كذلك كما عرفت رنصه اقول

٩ قوله لجواز ان يكون ؟ قيل هذا الكلام على السند ومتوقف صحته على اثبات كون السند مساويا للمنع ولا يخفى فساده لان الجواب المذكور بقوله اجيب بان المراد ؟ اثبات للمقدمة الممنوعة التي هي اشتراك الوجود فالنظر المذكور بعده انما هو منع كون الوجود المشترك متعلق الرؤية لا كلام على السند وقال في شرح المقاصد بعد ايراد النقض بالمخلوقية ودفعه بانها اعتبارية فلا يقتضي علة واما النقض بصحة المعلومية فقوي والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي مهرابادي

١٢ قوله وبالجواز قالت المعتزلة الجهل ببعض احواله لا يضر اذا علم وحدانيته وشريعته التي هي اوامره ونواهيه رد عليهم بان جهل النبي الكليم بما يمتنع عليه تعالى بدعة شنعاء رنصه

١٣ والسفه معناه الخفة ومنه زمام سفيه اي خفيف والعبث الفعل الذي فيه غرض لكن ليس بشرع والسفه ما لا غرض فيه اصلا ملخص

للمحال وآلانبياء منزهون عن ذلك وان الله تعالى قد علق
لان نسبة الانبياء الى الجهل فيما يسأل الاعتقاد به كفر سبه ملا — اى عن الجهل والنقص والعيب ملا
الرؤية باستقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن
بخلاف رؤية ممكنة قال شيخ الاسلام لانه لو امتنع لامكن صدق الملزوم بدونه ملاس
ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به
اى معنى التعليق ملا — وهو الرؤية ملا — وهو استقرار الجبل حيث قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل ٣
والمحال لا يثبت على شئ من التقادير الممكنة * وقد اعترض بوجوه
اى قوى الوجوه ملا — قال شيخ الاسلام اى على المسلك النقلي ملا
واقول ان سؤال موسى عليه السلام كان لاجل قومه حيث قالوا
اشارة الى الاعتراض على الوجه الاول من التقرير الثاني ملاس — اى قوم موسى عم
لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها
اى بسؤال موسى عم — وهو باستقرار الجبل ملا — بقوله رب ارني انظر اليك وان اضاف
كما علم هو وبانا لانسلم ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار
اشارة الى رد الدليل الثاني عم — اى من الاعتراض عم
الجبل حال تحركه وهو محال واجيب بان كلا من ذلك خلاف
بيان الشخص اذا علم امتناع الشئ عم سأل لاجل الغير كان ممنوعا في العادة عم
الظاهر ولا ضرورة في ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين
اى ارتكاب موسى عم — اى قوم موسى عم
كفاهم قول موسى عم ان الرؤية ممتنعة في الدنيا وان كانوا
اى قول موسى عم — اى رؤية الله — متعلق بالحكم
كفارا لم يصدقوه في حكم رؤية الله بالامتناع وانا ما كان يكون
اى سؤال موسى عم — اى كما كان الاستقرار في غير حال التحرك عم
السؤال عبثا والاستقرار حال التحرك ايضا ممكن بان يقع
فان معنى قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني ان وقع السكون بعد الحركة فسوف تراني ان اجتمع السكون والحركة فسوف تراني
السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون واجيب
اى المحال قد ورد الدليل ملا — لانه اجتماع النقيضين وهو محال ملا
بالنقل وقد ورد الدليل السمعي بامكان رؤية المؤمنين الله تعالى
هذا بيان لقوله واجيب بالنقل اى بيان ثبوت الرؤية به ملا
في دار الآخرة اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى

بقوله فان استقر مكانه
فسوف تراني والمعلق بالممكن
عدمها وقد علم ان التعليق في هذه الصورة
امتناع العدم المعلول وكل ما ادل بالممكن
هنا الممكن في نفسه وان كان ممتنعا الغير
والاعتراض قائل عليه ما ادى

قوله قد علق
بثبوت المعلق عنه
صاحب المفتاح وهو ان الكلام الخبري في
فالمحال هو الخبر آه وآكثر ما يقدر
في وقت طلوع الشمس
لا يصح في قولنا ان كان زيد حمارا فهو ناهق مع صحته
او لا يصح ان يقال زيد ناهق عند حماريته او لا حماريته لزيد
ابادي

قوله بوجوه قال شيخ الاسلام اي منعها على الوجه الاول منها
ان المعنى رب ارني آيتك من آياتك انظر الى آياتك على
حذف مضاف ومنعها انه لم يطلب الرؤية بل عبر بها
عن لازمها الذي هو العلم الضروري فكانه قال اجعلني
عالما بك علما ضروريا وكلاهما فاسد لمخالفتهما الظاهر
بلا ضرورة ومنعها على الثاني منه ان ليس القصد هنا الى بيان
امكان الرؤية او امتناعها بل الى بيان انه لما لم تقع العلم
بعدم وقوع المعلق عليه ورد بان المدعى لزوم الامكان فصدقه
وقد ثبت ومنعها انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط
وهو الرؤية في المستقبل فانتفت ابدا لتلازمهما الازمنة
فكانت محالا ولا يخفى فساده ملاس

لا لاجل نفسه لانه كان عالما بامتناعها وانما اضافه لنفسه
ليكون اقرب الى الاجابة وليعلموا انه اذا منع عنها مع
علو قدره فغيره اولى واجاب عنه شيخ الاسلام في شرح
الطوالع بانه خلاف الظاهر مع انه لا يستقيم اذ لو كانت
الرؤية ممتنعة لوجب على موسى منعهم من ذلك ورد
قولهم كما ردوه حين قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة بقوله
انكم قوم تجهلون ملاس

قال شيخ الاسلام عطف على ان سؤال موسى بزيادة البا
او بتقدير ها في المعطوف عليه وحاصل المعنى والتقرير ان اقوى
الاعتراضات الاعتراض على الاستدلال بسؤال الرؤية بان
سؤال موسى كان لاجل قومه وعلى الاستدلال بالتعليق با
لممكن بانا لا نسلم انه علق الرؤية على استقرار الجبل حالة
السكون لجواز ان يكون ممكنا بل على الاستقرار حالة الحركة وهو حال

ملاس

قوله ان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به
اى معنى التعليق ملا — وهو الرؤية ملا — وهو استقرار الجبل حيث قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل ٣
والمحال لا يثبت على شئ من التقادير الممكنة * وقد اعترض بوجوه
اى قوى الوجوه ملا — قال شيخ الاسلام اى على المسلك النقلي ملا
واقول ان سؤال موسى عليه السلام كان لاجل قومه حيث قالوا
اشارة الى الاعتراض على الوجه الاول من التقرير الثاني ملاس — اى قوم موسى عم
لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها
اى بسؤال موسى عم — وهو باستقرار الجبل ملا — بقوله رب ارني انظر اليك وان اضاف
كما علم هو وبانا لا نسلم ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار
اشارة الى رد الدليل الثاني عم — اى من الاعتراض عم
الجبل حال تحركه وهو محال واجيب بان كلا من ذلك خلاف
بيان الشخص اذا علم امتناع الشئ عم سأل لاجل الغير كان ممنوعا في العادة عم
الظاهر ولا ضرورة في ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين
اى ارتكاب موسى عم — اى قوم موسى عم
كفاهم قول موسى عم ان الرؤية ممتنعة في الدنيا وان كانوا
اى قول موسى عم — اى رؤية الله — متعلق بالحكم
كفارا لم يصدقوه في حكم رؤية الله بالامتناع وانا ما كان يكون
اى سؤال موسى عم — اى كما كان الاستقرار في غير حال التحرك عم
السؤال عبثا والاستقرار حال التحرك ايضا ممكن بان يقع
فان معنى قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني ان وقع السكون بعد الحركة فسوف تراني ان اجتمع السكون والحركة فسوف تراني
السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون واجيب
اى المحال قد ورد الدليل ملا — لانه اجتماع النقيضين وهو محال ملا
بالنقل وقد ورد الدليل السمعي بامكان رؤية المؤمنين الله تعالى
هذا بيان لقوله واجيب بالنقل اى بيان ثبوت الرؤية به ملا
في دار الآخرة اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى

هذا وجه ثان من التقرير الثاني ملا
لان الجبل جسم وكل جسم يمكن ان يكون ساكنا ملا
الى النقيض لكنا نقول لو سألها لنفسه لرأى العلو قدره عم
لان الكفار لم يحضروا وقت السؤال بل الحاضر منهم المتبوعون المختار
كما توهمه المعتزلة عم
الذي هو الكتاب والسنة والاجماع ملا

قوله لان معناه ان استقر مكانه فسوف تراني ان وقع السكون والحركة
الجبل مكانه فسوف تراني ان اجتمع السكون والحركة
اى فان فسوف تراني ان امتنعا
لان تعلق الرؤية باستقرار الجبل انما كان علقها عليه حال
اذ حال حركته لانه لو علق عليه حال
سكونه لزم وجود الرؤية بحصول الشرط الذي
هو الاستقرار وهو باطل فتعين انه علقها
حال حركته وهو محال ملاس
قوله وهو محال اى استقرار الجبل حال الرؤية بلنه مر
على ان الحركة والسكون حال الحركة حال لانه بلنه مر
اى من الاعتراض عم
اى كان السؤال لاجل قومه وان الجبل
كان متحركا وهو محال

١١

قوله على ان القوم ؟ روى ان موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام اختار سبعين رجلاً من خيار المؤمنين للاعتذار عن عبدة العجل وهم الذين طلبوا الرؤية فقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فعلم انهم ارتدوا وكفروا من بعد ما آمنوا فلا اشكال اصلا خيالى

اى فلا تردد فى انهم كفار فلا يحسن تردد الشارح بان يقول ان كانوا مؤمنين ؟ لان التردد انما يحسن اذا كان فى كفرهم تردد ولكن لا تردد على ما عرفنا كمال

واجيب بان تردد الشارح رحمه الله توسيع للدائرة لاظهار التردد فراجع وتامل عم

١٠

قوله خلاف الظاهر قال شيخ الاسلام اما الاول فلانه لم يقل ارهم ينظروا اليك واما الثانى فلان الظاهر ان التعلق على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد بحال السكون او الحركة والا لزم الاضمار فى الكلام واستقرار الجبل من حيث هو امر ممكن حاشيه ملا انس

١١

قوله على ان القوم ؟ فى قول الشارح ان كانوا مؤمنين انظر فان السؤال ليس ليعلمهم بامتناع الرؤية بل ليسمعوا من الله تعالى خطاب لن ترانى فيخبرون لمن بعدهم والا استدلال بجواب قوله تعالى لن ترانى على استحالة الرؤية اشد خطاءً اذ لا يدل الاخبار على عدم الرؤية اياه على ان لا يراه ابداً ولا يراه غيره اصلا فضلاً عن ان يدل على استحالته فدعوى الضرورة فيه مكابرة او جهالة بحقيقة الرؤية رمضان

١٢

قوله واجبة بالنقل اى واقعة ثابتة وكذا عبر عنه فى المقاصد بالوقوع دون الوجوب ووجه صحة التعبير ان الممكن ما لم يجب لم يقع مع ان الوجوب فى اللغة بمعنى الثبوت ملا انس

١٣

قوله اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ووجه الاستدلال به ان النظر الموصول بالى اما بمعنى الرؤية او ملزوم لها بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد الاستعمال واما مجاز عنها لكونه عبارة عن تقلب الحدقة لطلب رؤية شئ وقد يعذر بالنسبة اليه تعالى لامتناع المقابلة والجهة فتعين الرؤية لكونها اقرب المجازات بحيث التحق بالحقيقة بشهادة العرف والاعتراض بانه يجوز ان يكون الى اسما واحداً للآلاء والنظر بمعنى الانتظار والمعنى منتظرة نعمة ربها او يكون الكلام على حذف المضاف اى ناظرة الى ثواب ربها مردود بان كون الى اسما وان ثبت فى اللغة فلا خفا فى بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به وكون النظر بمعنى الانتظار لا يلايم النضارة لانها اللائق بالواجد لا بالمنتظر الفاقد على ان الانتظار لا يسند الى الوجه والتفسير بالجملة خلاف الظاهر واعتبار الحذف عدول عن الحقيقة والمجاز المشهور بلا وجود قرينة يدل على تعيين المحذوف هذا ولا يخفى ان الدليل حينئذ لم يبق قطعياً حتى يفيد فى العلميات بل غايته الظهور وهو لا يفيد الا فى العمليات كما مر مهر ابادى

١٤

قوله وجوه يومئذٍ اى يوم القيمة قيل ظرف لوجوه ناضرة اى حسنة جميلة ينظرون الى ربهم لا يحجبون عنه وقوله الى ربها ناظرة فانه يدل على رؤية ربهم يوم القيمة قال قره كمال فان النظر فى الآية الكريمة موصوله بكلمة الى فينبغى ان يكون بمعنى الرؤية فى ذلك اليوم وهو المطلوب وكشف معنى هذه الآية وتبيينها بيانا شافيا فى اثبات الرؤية شيخنا فى قصد السبيل شكر الله وغفر ذنوبه

ملا انس

١٤

قوله وجوه يومئذ ؟ فان قيل ايضا هذه الآية لا تدل على وجوب الرؤية فى الآخرة لاحتمال ان يكون الى واحد الآلاء وهى النعماء الباطنة ؟ قلت ان النظر المنسوب الى الوجه المقيد بكلمة الى لا يكون الا بنظر العين فلا يجوز حمل الى على واحد الآلاء ولا حمل النظر على الانتظار ؟ رمضان افندى

الى ربها ناظرة والنظر في الرؤية حقيقة * واما السنة فقوله
صلى الله عليه وسلم انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر
وهو مشهور رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة * واما الاجماع
فهو ان الائمة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة
وان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت
مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتاويلاتهم واقوى شبههم
من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة
ومقابلة من الرائي وبثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون
في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة
بالمرئي وكل ذلك محال في حقه تعالى والجواب منع هذا
الاشتراط واليه اشار بقوله (فيرى لا في مكان ولا على جهة
من مقابلة او اتصال شعاع او ثبوت مسافة بين الرائي و
بين الله تعالى) وقياس الغائب على الشاهد فاسد
وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله اياه ونحن
نظر
لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر فان قيل لو كان جائز

وفي هذا اشارة الى رؤية القمر في البيقين والوضوح لان الرؤية بالمرئي قال قوم كمال المقصود تشبيه الرؤية في الجهة وفي المكان قال بعض الافاضل المراد بالرؤية في الوضوح والكمال لا تشبيه كناية عن ان الرؤية كرؤية الهلال مختفية بعض الخفاء لضعف البصر كرؤية القمر ليلة البدر بعض المستهلين انتهى لان الهلال ضعيف لا بصره الاحد بخلاف البدر فانه كامل يعم كل ناظر ملخص

فيقولون انت ابتنا فيتبعونه ٩ ثم عند تعالى في صورة غير صورة الله تعالى بانا ربكم فيقول انا ربكم فيتبعونه ٩ ثم عند تعالى في صورة غير صورة التي يعرفونها فيقول انا ربكم فيتبعونه ٩ ثم عند تعالى في صورة التي يعرفونها فيقول انا ربكم فيتبعونه ٩ كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان قوله خبر الواحد لا يفيد الا الظن وبه لا يثبت وجوب الرؤية فلا بد من السنة على وجوبها فاجاب بقوله وهو مشهور يعني ان الخبر المشهور يفيد طمانينة في القلب فيكون دليلا على وجوب الرؤية حسن

والمعتمد فيه اجماع الامة قبل حدوث المبتدع على وقوع الرؤية وهو مستلزم لجوازه وعلى كون الآية محمولة على الظاهر المتبادر جلال

لان البصر اذا اتصل بالمبصر انتفى الادراك بالكلية قال في شرح المواقف ان المرئي اذا اتصل بسطح البصر انتفت الرؤية ملخص

قال في شرح المقاصد وللمعتزلة ان يقولوا ان اعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لانا الرؤية المخالطة بالحقيقة المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري مهرا مادي

بان يقال لانسلم ان هذه الشروط المذكورة شرائط في رؤية الله تعالى لانها لا يلزم من كونها شرائط في المحسوسات كونها مشروطة لرؤية الله تعالى لانه قياس الشاهد على الغائب وهو واهم محض فان قلت فحينئذ لا نزاع حقيقة لان المعتزلة انكروا الرؤية بالمقابلة والانطباع وجوز اهل السنة بدونهما قلت بل هو نزاع حقيقي في ان الانكشاف الحاصل بهما هل يمكن بدونهما مقصد

وقد جعل هذا الجواب بعد التنزل عن الاشتراط المذكور يعني ان ذلك الاشتراط في الرؤية ممنوع مطلقا ولو سلم فانما هو في الشاهد دون الغائب وقياس الغائب على الشاهد فاسد مهرا مادي

وفي الخبر الصحيح ان الله تعالى يأتي يوم القيمة

قال بعض المكاشفين ان الله تعالى يتجلى لاهل الجنة في مواضع مختلفة بحسب اختلاف استعداداتهم وقابلياتهم فيتجلى لكل منهم على قدر استعداده وقابليته فيرى كل منهم ربه على صورة معتقده وهذا هو المراد بقوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته اي على صورة آدم فان كل احد يرى الله تعالى على صورة آدم وهذا لا ينافي ما ثبت بالادلة القطعية من ان الله تعالى منزه عن الجسمية والصورة والجهة والمكان لان هذه الصورة ليست صورة الله تعالى في الحقيقة بل هي صورة خلقها الله تعالى في المرئي ليراه الرائي على تلك الصورة وهذا لا يستلزم ان يكون الله تعالى في جهة ومكان وصورة كما لا يخفى على من له ادنى نظر في الامور العقلية

قال العلامة التفتازاني في شرح المقاصد ان الله تعالى يتجلى لاهل الجنة في مواضع مختلفة بحسب اختلاف استعداداتهم وقابلياتهم فيتجلى لكل منهم على قدر استعداده وقابليته فيرى كل منهم ربه على صورة معتقده وهذا هو المراد بقوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته اي على صورة آدم فان كل احد يرى الله تعالى على صورة آدم وهذا لا ينافي ما ثبت بالادلة القطعية من ان الله تعالى منزه عن الجسمية والصورة والجهة والمكان لان هذه الصورة ليست صورة الله تعالى في الحقيقة بل هي صورة خلقها الله تعالى في المرئي ليراه الرائي على تلك الصورة وهذا لا يستلزم ان يكون الله تعالى في جهة ومكان وصورة كما لا يخفى على من له ادنى نظر في الامور العقلية

قال بعض المحققين ان الله تعالى يتجلى لاهل الجنة في مواضع مختلفة بحسب اختلاف استعداداتهم وقابلياتهم فيتجلى لكل منهم على قدر استعداده وقابليته فيرى كل منهم ربه على صورة معتقده وهذا هو المراد بقوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته اي على صورة آدم فان كل احد يرى الله تعالى على صورة آدم وهذا لا ينافي ما ثبت بالادلة القطعية من ان الله تعالى منزه عن الجسمية والصورة والجهة والمكان لان هذه الصورة ليست صورة الله تعالى في الحقيقة بل هي صورة خلقها الله تعالى في المرئي ليراه الرائي على تلك الصورة وهذا لا يستلزم ان يكون الله تعالى في جهة ومكان وصورة كما لا يخفى على من له ادنى نظر في الامور العقلية

متمم الغائب عن الحس وهو الله تعالى وآن قياس الغائب على الشاهد وهم محض لا يفيد البقين فى امتناع رؤية الله تعالى الذى هو مراد المخالفين اعلم ان المتكلمين يستدون التمثيل استدلالا بالشاهد على الغائب والاصغر غالبا والتشبيه بالشاهد والفقهاء يستدون قياسا لما هو حد وجزئى الجزئى والحاقه به قياس الشئ بالشئ اذا قدره على مثاله ويستدون الاصغر فرعا والمشبه به اصلا لافتقار الاصغر عليه فى ثبوت الحكم عليه والاكبر حكما والاوسط جامعا وعلة رمصلح

التمثيل اثبات حكم واحد فى جزئى لثبوته فى جزئى آخر لمعنى مشترك بينهما والفقهاء يستونهما قياسا والجزء الاول فرعا والثانى اصلا والمشترك علة وجامعا كما يقال العالم مؤلف فهو حادث كالبيت يعنى البيت حادث لانه مؤلف وهذه العلة موجودة فى العالم فيكون حادثا وفى تحفة الرشدى التمثيل الذى يسميه الفقهاء قياسا قول مؤلف من قضايا يشتمل على تعدية الحكم من الاصل الى الفرع لعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة كقولهم العرق كالخمر فى الاسكار والخمر حرام لاسكاره فالعرق حرام لاسكاره ايضا توقف مع الرشدى

١٠ قوله برؤية الله اياه والباء متعلق بيستدل يعنى لو كانت هذه المذكورات شرائط للرؤية امتنع رؤية الله تعالى اياه رمصلح

١١ قوله وفيه اى فى قياس رؤيتنا الله تعالى اياه نظر لان الكلام اى البحث فى الرؤية بحاسة البصر فقال شيخ الاسلام وهو تعالى منزه عن الآلة والجارحة فقال محى الدين يعنى رؤية الله تعالى اياه ليست بحاسة البصر ورؤيتنا اياه بحاسة البصر ولا يلزم من عدم اشتراط هذه الاشياء فى رؤية الله اياه عدم اشتراطها فى رؤيتنا اياه فلعل رؤية الله تعالى تتوقف على شرط لم يحصل الآن وهو ما يخلقه الله تعالى فى الابصار مما يقوى على رؤية الله تعالى ملا انس

جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجبان يرى الآن وآلا لجاز
ان يكون بحضرتنا مثلا حيال شاهقة لانراها وانه سفسطة

الا نرى ان المحرة يرى الغارة في النيل ونحن لا نراها وكذا المصروع يرى الجن ولا يراه الحاضرون وكذا النبي صلى الله عليه وسلم يرى جبرائيل ومن عنده من الصحابة لا يرونه

ولو سلم وجوبها عندها فلا نسلم ان شرط رؤية الله تعالى مجرد الامرين المذكورين اعني كونه جائز الرؤية وسلامة الحاسة لجواز ان يكون مشروطة بزيادة قوة ادراكية في الباصرة لا يخلقها الله تعالى الآن في الجنة في بعض الاوقات

الشرط الاول سلامة الحاسة الثاني كون الشيء بحيث يكون جائز الرؤية الثالث ان يكون مقابلا للرائي الرابع ان يكون في غاية القرب الخامس ان لا يكون في غاية البعد السادس ان لا يكون في غاية الصغر السابع ان لا يكون في غاية اللطافة الثامن ان لا يكون بين الرائي والمرئي حجاب ومنها اي من الشروط المذكورة ان لا يكون في غاية القرب اذا تقرر هذا فنقول لا نسلم وجوب الرؤية عند حصول الشرائط الثمانية بادي

قوله والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق على ما هو الشايع في الجمع المحلى باللام وتسليم افادته عموم السلب اللازم من جعل النفي للقيد لنفي لاسلب العموم اللازم من عكس وان كان شايعا في الاستعمال وتسليم كون الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي بناء على ان حقيقته والنيل والوصول مأخوذ من ادركت فلانا اذ الحقته انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال وتوجيه هذه الاجوبة على فرض ان المناظرة انما هي لنسلم ان الابصار للاستغراق ولو سلم فلا نسلم كونه قيدا للنفي المفيد لعموم السلب

منهم من الاوقات وان سلمنا ايضا لانم انه لعموم الاحوال لجواز ان يكون المعنى لاتدركه شئ من الابصار في شئ من الاوقات على وجه الاحاطة محيي الدين

٦ قوله والجواب بعد تسليم كون الابصار؟ اى ان كان ال في الابصار استغراقية كان تدركه الابصار موجبة كلية وقد دخل عليها النفي فرفع الايجاب الكلي ورفعه سلب جزئي فكان حاصل المعنى لاتدركه بعض الابصار وهو مسلم اتفاقا لان ابصار الكفار لاتدركه فلا ينفي فيه حجة وان كان للبعض لا للاستغراق كان لاتدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية فالمعنى لاتدركه بعض الابصار وتخصيص البعض بالنفي يدل بالمفهوم على الاثبات للبعض فلا يلزم لنا ملا الياس

٧ قوله وافادته عموم السلب لا سلب العموم قيل هذا عطف تفسير للاستغراقي قال شيخ الاسلام اشارة الى ان تدرك الابصار قضية موجبة كلية وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية ومع ذلك يحتمل قوله لاتدركه الابصار اسناد النفي الكلي بان يلاحظ اولا دخول النفي ثم ورود العموم عليه ثم ورود النفي عليه فيكون سلب عموم ومع احتمال الثاني لا حجة لكم لان ابصار الكفار لاتدركه اجماعا ملا يس

٨ قوله لا الرؤية على وجه الاحاطة؟ يعني لانسلم ان الادراك هو الرؤية مطلقا لجواز ان يكون الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي فاذا كان كذلك فالرؤية مطلقا جائزة فنعلم ان الادراك اخص من الرؤية ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاخص رمضان

٩ قوله لا دلالة فيه على عموم؟ فانه هنا سالبة مطلقة لا دائمة ومن ثم قال شيخ الاسلام في شرح الطوالع وفيه نظر ايضا لان دخول حرف النفي قد يفيد عموم السلب لقوله ولا تطع الكافرين والمنافقين بل لا يوجد في التنزيل الا بهذا المعنى فالاولى منع عمومه في جميع الاحوال والاوقات فيحمل على نفي الرؤية لغير نبينا في الدنيا جمعا بين الادلة ملا الياس

١٠ قوله وقد يستدل؟ يعني الاستدلال على ان يكون كل من قوله لاتدركه الابصار وهو يدرك الابصار تمدحا على حدة واما اذا كان المجموع تمدحا واحدا فلا ويمكن ان يراد بادراك الابصار الادراك بمقابلة وجهه فلا يلزم منه عدم الرؤية مطلقا رمضان

١١ قوله لما حصل؟ قال شيخ الاسلام ليس المراد ان كل ممتنع لا يحصل التمدح بنفيه بل هو خاص بالرؤية ونحوها مما لا يتمدح بامتناعه والا فامتناع الشريك والولد والبنوة والنوم بالنسبة الى الباري تعالى مما لا يتمدح به ملا يس

١٢ قوله لما حصل التمدح بنفيها المدح على ثلثة اوجه اوله ان يمدح في وجهه فهذا الذي نهي عنه والثاني ان يمدحه بغير حضرته ويعلم انه يبلغه فهذا ايضا منهي عنه ومدح ثالث ان يمدحه في حالة غيبة ولا يبالي بلغه اولم يبلغه ويمدحه بما هو فيه فهذا لا بأس فيه واعترض بان عدم الرؤية لو كان مدحا لكان زواله نقصا فيلزم دوامه في الدنيا والآخرة اجيب بان النقص انما يلزم فيما يرجع الى الذات والصفات واما المدح الذي يرجع الى الفعل فيجوز زواله بزوال الفعل بلا لزوم نقص اولا يلزم منه التغير في القديم والرؤية منه لانها بخلق الله تعالى رمضان

١٣ قوله كالمعدوم لا يمدح؟ واعترض بان ذلك لعدمه عما هو اصل الكمالات والممدوح اعني الوجود فاما الموجود فيستمدح بنفي الرؤية وان لم يجز رؤيته فان قلت لا يمدح في ذلك ايضا لان كثيرا من الموجودات بهذه المثابة كالاصوات والطعوم والروايح وغيرها قلت على تقدير تسليم ذلك فتلك الاعراض مقرونة بامارات الحدوث وسمات النقص فلم يكن نفي رؤيتها مدحا بخلاف الصانع فانه علم بالادلة القاطعة قدمه وكماله واندرج بمدحه عدم الرؤية في اثناء كلام ينفي سمات الحدوث والزوال ويشتمل على آيات العظمة والجلال اعني قوله بديع السموات والارض الى قوله وهو اللطيف الخبير فدل على جواز الرؤية ليصح نفيها مدحا وفيه بحث اذ مع عدم الجواز ايضا يدل على التمدح لان عدم الدلالة انما هو لعارض الحدوث والنقص وذلك منتف في الواجب واورد عليه انه قد ورد التمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد في القرآن مع امتناعهما في حقه تعالى واعترض انه بانا لو سلم يكون الحاصل ان نفي الرؤية عن الموجود الجائز الرؤية الخالي عن سمات النقص بل المقرون بصفات الكمال تمدح له فيجبان لا يزول ذلك عنه في الاخرة لان زوال ما به التمدح نقص لان المعنى انه تعالى مع كونه مرئيا بنا على ان الادراك في المعنى مشتمل على مقيد وقيد والنفي في الغالب راجع الى القيد حرره ملا وي

ومنها ان الآيات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة
بالاستكبار والاستعظام والجواب ان ذلك لتعنتهم
وعنادهم في طلبها لا لامتناعها والا لمنعهم موسى عليه السلام
عن ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل لهم الهة فقال بل
انتم قوم تجهلون وهذا مشعر بامكان الرؤية في الدنيا
ولهذا اختلف الصحابة رضي الله عنهم في ان النبي صلى الله
عليه وسلم هل رأى ربه ليلة المعراج والاختلاف في الوقوع
دليل الامكان واما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير
من السلف ولا خفاء في انها نوع مشاهدة يكون في القلب
دون العين (والله خالق لافعال العباد من الكفر والايمان
والطاعة والعصيان) لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق
لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يحاشون عن اطلاق لفظ
الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك
وحين رأى الجبائي واتباعه ان معنى الكل واحد وهو المخرج
من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق اخيرا

قوله ومنها ان الآيات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة بالاستكبار والاستعظام والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها لا لامتناعها والا لمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل لهم الهة فقال بل انتم قوم تجهلون وهذا مشعر بامكان الرؤية في الدنيا ولهذا اختلف الصحابة رضي الله عنهم في ان النبي صلى الله عليه وسلم هل رأى ربه ليلة المعراج والاختلاف في الوقوع دليل الامكان واما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف ولا خفاء في انها نوع مشاهدة يكون في القلب دون العين (والله خالق لافعال العباد من الكفر والايمان والطاعة والعصيان) لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يحاشون عن اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك وحين رأى الجبائي واتباعه ان معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق اخيرا

قوله ان ذلك لتعنتهم قال في المصادر التعنت زلت حسن قال في شرح المواقف اي قصدهم اعجاز موسى عليه السلام عن الاتيان بما طلبوا تعنتا مع كونهم منكرين لكونه معجزا فانكر الله ذلك عليهم وعاقبهم على رؤيته انتهى يعني ان الاستعظام والاستكبار دال على طلبهم على وجه التعنت والعناد والاستعظام وترتب الوعيد والانكار على ذلك فالاستعظام على طلب الرؤية في الجملة ع

قوله وبهذا يحتمل الخ يعني ان الرؤية يحتمل ان يكون بمكان لان الاشتراط المذكور اذا رجع الى قوله ويحتمل ان يكون بمكان لان الاشتراط المذكور اذا رجع الى قوله الرؤية فالتفاوت بين الدنيا والآخرة في مكان وهذا الوجه اولى من الوجه الاول انتهى قول

فذهبت عائشة رضي الله عنها الخ قد وقع في الدنيا اتفاقا مثل ما وقع للنبي صلى الله عليه وسلم فانه صلى الله عليه وسلم رآه بقلبه وهو المشهور عن ابن مسعود رضي الله عنه وذهب ابن عباس رضي الله عنه الى انه رآه ببصره وعليه جمهور اهل السنة انتهى ملا علي قاري وفي الاجوبة المرضية والصحيح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ما رأى الله تعالى في ليلة المعراج تأمل

قوله لان الامكان سابق على الوقوع روى مسلم عن ابي ذر رضي الله تعالى عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل هل رأيت ربك ليلة المعراج فقال نور اني اراه فيه دليل للفريقين اذ روي اني بفتح الهمزة والنون وبكسرها فعلى الاول كان انكارا للرؤية وعلى الثاني كان اثباتا لها والمراد بالنور هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره وهو صادق على الله تعالى وقد ورد به اذن الشرع فيحمل اطلاق النور بوجه وبكسر فيحمل الفتح للتبعيض

رمضان الهندي

قوله عن كثير من السلف قال الشيخ الامام محمد علي بن حكيم الترمذي رحمه الله رأيت رب العزة تبارك وتعالى في المنام الف مرة وقلت يارب اني اخاف من زوال الايمان فامرني ربي في كل يوم مرة بهذا التسبيح بين سنة الفجر وفرضه وهو ياحي ياقيوم ياذا الجلال والاكرام يابديع السموات والارض اسئلك ان تحيي قلبي بنور معرفتك ابدا بالله بالله بالله وفي رواية ثلث مرات وفي رواية اربعين مرة ملا الس

قوله عن كثير من السلف كابي حنيفة رحمه الله وهو قد صلى الفجر بوضوء العشاء اربعين سنة وحج خمسا وخمسين حجة ورأى ربه في المنام مائة مرة فقال يارب ما تجزي عبادك يوم القيمة فقال سبحانه وتعالى من قال بعد الغداة والعشي * سبحان الابدي الابد * سبحان الواحد الاحد * سبحان الفرد الصمد * سبحان من لم يتخذ صاحبة ولا ولدا * سبحان من لم يكن له كفوا احد * سبحان الذي لم يلد ولم يولد * ولم يكن له كفوا احد * سبحان من هذا بعض ما وصف به نفسه

وعن كثير من السلف كابي حنيفة رحمه الله وهو قد صلى الفجر بوضوء العشاء اربعين سنة وحج خمسا وخمسين حجة ورأى ربه في المنام مائة مرة فقال يارب ما تجزي عبادك يوم القيمة فقال سبحانه وتعالى من قال بعد الغداة والعشي * سبحان الابدي الابد * سبحان الواحد الاحد * سبحان الفرد الصمد * سبحان من لم يتخذ صاحبة ولا ولدا * سبحان الذي لم يلد ولم يولد * ولم يكن له كفوا احد * سبحان من هذا بعض ما وصف به نفسه

اي لانه اخبار بها عن سؤال الرؤية

اي عدم الشيء منكرا

اي عن نسبة العبد خالقا لافعاله

اي على كمال ما بينهما بالنسبة الى فعله في الثلثة والبقية

اي من الاخبار الدالة السمعية للمعتزلة على عدم الرؤية

اي ان لم يكن ذلك لتعنتهم وعنادهم

اي عن طلب الرؤية

اي قوم موسى

اي قالوا يا موسى اجعل لنا الهة

اي عدم منع موسى عليه السلام اياهم من سؤال الرؤية

اي ولاجل ان الرؤية ممكنة

متعلق باختلف

اختلاف الصحابة

اي من المعتزلة

اي المتقدمون منهم المعتزلة

اي كانوا يجتنبون ويتباعدون

اي من المعتزلة

كانه الى آخره

اي الرؤية في المنام

اي يصح ان يكون دليلا للرؤية بل الكلام في الرؤية بالعين

اي الافعال الاختيارية والاخبارية

من المكلفين وغيرهم

اي الاخبارية وجميع ارتكابهم هذا القبيح سووا انفسهم اهل العدل

اي من المعتزلة

كانه الى آخره

متبدع ومحدث

اي من الجبائية وهي الجماعة الذين سووا بين الجماد والحيوان

من العدم الى الوجود

مسئلة في بيان افعال العباد فقال والله خالق لافعال العباد من الملك والانس والجن وخالق لافعال سائر الحيوانات لاخالق لها سواه وهو مذهب الصحابة رضي الله تعالى عنهم رسصام

٥ اى موجد لذوات الافعال اما مع صفاتها من كونها طاعة او معصية كما ذهب اليه الاشعرى والمذهب فى افعال العباد ستة لان المؤثر فيها اما قدرة الله فقط بلا تاثير قدرة من العبد ولا مدخل لقدرته هذا مذهب الجبرية او قدرة الله تعالى بلا تاثير قدرة من العبد بل لها مدخل فى الجملة هذا مذهب الاشاعرة وذهب اليه النجارية والضرارية او قدرة العبد بلا ايجاب واضطرار وهو مذهب المعتزلة او قدرة العبد بايجاب واضطرار مع امتناع التخلف هذا مذهب الحكماء وهو المروى عن امام الحرمين او مجموع قدرة الله وقدرة العبد على انهما تؤثران فى اصل الفعل هذا مذهب الاستاذ شيخ

٦ قوله والله خالق لافعال العباد لا يختص ذلك بالعباد القادر منهم ذلك بل يأتى من كل حيوان وانما خصهم بالذكر لان بعض الادلة لا يأتى فى غيرهم ؟ ملاس

٧ والعبد شامل هنا لكل مخلوق يصدر عنه فعل اختيارى ليدخل فيه مشى الاشجار وتسبيح الحصى وحنين الجذع الى غير ذلك اشار اليه التفتازانى رحمه الله

٩ اى بقدرته وحدها وافقا لمذهب الحكماء وللكعبى زعم الاستاذ ان اصل فعل العبد بمجموع القدرتين القديمة والحادثة وكما زعم القاضى ان الاصل بقدرته تعالى ووصف كونه طاعة ومعصية بقدرة العبد وهذا التفصيل مذكور فى شرح المقاصد وللاشعار كلامه ههنا بذلك فانه قد اقتصر فى اكثر الخلافيات المذكورة فى هذا الكتاب على ما ذكر مذهب المعتزلة وقد عرفت وجهه فى ديباجة الكتاب قهر مادى

١٠ قوله ان العبد خالق لافعاله وبه خرج الرد على الحكماء حيث قالوا العقول العشرة خالق بعضها لبعض وللعالم الاجسام ايضا وان العبد خالق لافعاله وفرق بينهم وبين المعتزلة ان العبد موجد لافعاله بطريق الصحة عند المعتزلة وبالايجاب عند الحكماء بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم يوجبان المقدور رسصام

١١ قوله وقد كانت الاوائل منهم اى من المعتزلة كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان المعتزلة يطلقون لفظ الخالق على العباد وكان القدماء منهم لا يطلقون لفظ الخالق بل يطلقون لفظ الموجد والمخترع لا غير فاجاب عنه بقوله وقد كانت الاوائل منهم رسصام

اهل السنة ابو اسحق الاسفرائنى واليه ذهب الماتريدية او مجموع القدرتين على ان قدرة الله تعالى تؤثر فى اصل الفعل وقدرة العبد تؤثر فى وصفه اى فى كونه طاعة ومعصية وغير ذلك من الاوصاف التى لا توصف بها افعاله تعالى كما فى نظم الفتيم تأديبا له وايذانا له فان ذات الفعل واقع بقدرة الله تعالى وتاثيره وانما كونه طاعة فى الاول ومعصية فى الثانى بقدرة العبد وتاثيره هذا مذهب ابو بكر الباقلانى شرح منظومة اسحق الرنجانى

احتج اهل الحق بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا لفعله
علیه ای علی ان الله تعالی خالق لافعال العباد وسائر المخلوقات ولا خالق سواه ملا
لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان الايجاد والشيء بالقدرة والاختيار
قبل الخلق وهی السکنات المتخللة والحرکات المتنوعة ملا هذا نظیر افعال الظاهرة
لا يكون الا كذلك واللازم باطل فان المشي من موضع الى
ای یکون العبد عالما بتفاصیلها لان الفعل الاختیاری مشروط بالعلم ملس
موضع قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها اسرع
ای بالافعال من الحرکات والسکنات رم ای متوسطة
وبعضها ابطأ ولا شعور للماشي بذلك وليس هذا ذهولا عن
ای عن تفاصیل فعله وهو فی حال المباشرة له ملا ای عدم الشعور
العلم بل لو سئل عنها لم يعلم وهذا في اظهر افعاله واما اذا
وهذا نظیر الافعال الخفیة ملا هذا الاحتمال ذکره ابن قتیبة عطفا علی ما قبله
تأملت في حركات اعضائه في المشي والاخذ والبطش ونحو ذلك
عطف علی قوله فی حرکات اعضائه العضلة بضمتین مفرد جمعها عضلات شملت علی لحمة
وما يحتاج اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك
ای عدم العلم بتفاصیلها رم الظاهرة ح ای بیان ان الله تعالی خالق لافعال العباد ح
فالاحرى اظهر للتالي التنصيص الواردة في ذلك كقوله والله
ای الوجه الثانی وهو الدلیل النقلی ح فی سورة الصافات اقول لانه قال الله عز
خلقكم وما تعملون ای عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى
لانه اذا کان العبد لله تعالی بکون الکل ایضا فعله تعالی بکون العبد مستندا للافعال ح
حذف الضمير او معمولكم على ان ما موصولة وليشمل الافعال
هذا علی تقدیر الموصول ح کما ذهب الیه اهل الحق ح کما هو مذهب اهل الاعتزال
لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او للعبد لم نرد
لان ذلک هو اختیاری لا وجود له فی الخارج انما الموجود خارجا الفعل بمعنی الحاصل بالمصدر
بالفعل المعنى المصدري الذي هو الايجاد والايقاع بل الحاصل
بمعنی المصدر الذی هو متعلق الایجاد والایقاع اعنی ما یشاهد من
الحركات والسكنات مثلا وللذاهول عن هذه الكيفية قد يتوهم ان

احتج اهل الحق بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا لفعله
لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان الايجاد والشيء 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 للماشي بذلك وليس هذا ذهولا عن
العلم بل لو سئل عنها لم يعلم وهذا في اظهر افعاله واما اذا
تأملت في حركات اعضائه في المشي والاخذ والبطش ونحو ذلك
وما يحتاج اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك
فالاحرى اظهر للتالي التنصيص الواردة في ذلك كقوله والله
خلقكم وما تعملون ای عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى
حذف الضمير او معمولكم على ان ما موصولة وليشمل الافعال
لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او للعبد لم نرد
بالفعل المعنى المصدري الذي هو الايجاد والايقاع بل الحاصل
بالمصدر الذي هو متعلق الايجاد والايقاع اعني ما يشاهد من
الحركات والسكنات مثلا وللذاهول عن هذه الكيفية قد يتوهم ان

قوله ولیس هذا ای جواب سؤال مقدر وهو ان یقال
لم لا یجوز ان یکون ذهولا عن العلم والذهول عنه لا یستلزم
الجهل فاجاب بان هذا لیس من جهة ذهوله عن العلم
ملس

قوله هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان یقال لانسلم ان
العبد لیس بعالم بتفاصیل افعاله بل هو عالم الا انه ذاهل
عن العلم فان العلم بالشیء لا یستلزم العلم بذلک العلم
والا لزم من علم شیء واحد علوم غیر متناهیة وانه محال
وعدم الشعور عبارة عن الذهول عن العلم لا عبارة
عن عدم العلم فاجاب بقوله ولیس هذا ۹ رمضان

قوله بل لو سئل ای عدم علم العبد بتفاصیل هذه الافعال
اظهر فلا یکون خالقا للافعال قطعا ونفی العلم والارادة
اظهر من ذلک ع

قوله کقوله والله خلقکم وما تعملون فانه متعلق بفعل المکلف
من حیث انه مخلوق لله تعالی حوامع

قوله فانه متعلق بفعل المکلف من حیث انه مخلوق لله تعالی
قد یتوهم ان الاستدلال بالآیة الشریفة علی ان افعال
العباد مخلوقة لله تعالی موقوف علی جعل ما مصدریة لا موصولة
ولیس کذلک لان المراد بالافعال فی قولنا افعال العباد
مخلوقة لله تعالی الحاصلة بالمصدر اعنی ما یشاهد من الحرکات
والسکنات لا المصدر نفسه الذی هو الایجاد والایقاع لانه
امر اعتباری وهو تعلق القدرة بالمقدور المعبر عنه فی جانب
الحادث بالمقارنة وظاهر ان هذا لا یتعلق به الخلق لکونه
لیس امرا وجودیا وکما لا یتعلق به الخلق لذلک فکذلک
لا یتعلق به التکلیف ومن هنا یتضح قولهم المکلف به الحاصل
بالمصدر هو المصدر نفسه وایضاح المقام ان یقال اذا
فعل الانسان فعلا کتحریک یده مثلا فهناک امور اربعة

قوله لو کان خالقا
اما مستقلا او کان لقدرة
مدخل فی ذلک لکان عالما بتفاصیلها
وهذا الوجوه العقلیة لیهم فی اثبات هذا المطلب
قهرماوی اخر مستقصا شرح المطوالات

قوله والاول مستلزم
لکون العبد عالما بتفاصیلها والملزوم مثله وهو کون العبد
خالقا لافعاله لان انتفاء اللازم یلزم
منه انتفاء الملزوم
ملس

قوله لانسلم ان
العبد لیس بعالم بتفاصیل افعاله بل هو عالم الا انه ذاهل
عن العلم فان العلم بالشیء لا یستلزم العلم بذلک العلم
والا لزم من علم شیء واحد علوم غیر متناهیة وانه محال
وعدم الشعور عبارة عن الذهول عن العلم لا عبارة
عن عدم العلم فاجاب بقوله ولیس هذا ۹ رمضان

قوله فعلمه اجمالی وان کان تفصیلیا فعلمه بالتفصیل
ثم القصد الاجمالی کان فی الکسب اتفاقا کالقصد
الشیء الی المسجد فلکن کامنا فی الخلق ایضا

قوله فنقول القصد الی الشیء مسبوق بالشعور به
ودعوی البداهة فی عدم کفایته فیه ممنوع
رمضان، مدنی

قوله لانسلم ان القصد الاجمالی کان فی الکسب
ضرورة وانتفاء القصد الی الشیء مسبوق بالشعور به
رمضان، مدنی

قوله قبل خلق الله تعالی الکسب والخلق معا
فنقول القصد الی الشیء مسبوق بالشعور به والقصد والاختیار
فعله اجمال وان کان تفصیلیا فعلمه بالتفصیل

قوله فیلزم ان یکون الکسب اتفاقیا
لانا نجد الکسبی فی الکسب والخلق ایضا
فعله اجمالی کان فی الکسب اتفاقا کالقصد

قوله لانا نجد الکسبی فی الکسب والخلق ایضا
فعله اجمالی کان فی الکسب اتفاقا کالقصد
الشیء الی المسجد فلکن کامنا فی الخلق ایضا

قوله لانا نجد الکسبی فی الکسب والخلق ایضا
فعله اجمالی کان فی الکسب اتفاقا کالقصد
ودعوی البداهة فی عدم کفایته فیه ممنوع
رمضان، مدنی

قوله قبل خلق الله تعالی الکسب والخلق معا
فنقول القصد الی الشیء مسبوق بالشعور به
ضرورة وانتفاء القصد الی الشیء مسبوق بالشعور به
رمضان، مدنی

قوله فیلزم ان یکون الکسب اتفاقیا

منهم وجوب القراءة تعالى بالايجاد فخالق ؟ وخالق خبر لمبتدأ محذوف والاصل فالله خالق ؟ وهذا يسمى عند العارفين بوحدة الافعال ومنها يعلم بطلان دعوى ان شيئا يؤثر بطبعه أو بقوة فيه فمن اعتقد ان الاسباب العادية كالنار والسكين والاكل والشرب تؤثر في مسبباتها كالحرق والقطع والشبع والري بطبعها وذاتها فهو كافر بالاجماع أو بقوة خلقها الله فيها ففي كفره قولان والاصح انه ليس بكافر بل فاسق مبتدع ومثل القائلين بذلك المعتزلة القائلون بان العبد يخلق افعال نفسه الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه فالاصح عدم كفرهم ومن اعتقد ان المؤثر هو الله لكن جعل بين الاسباب ومسبباتها تلازما عقليا بحيث لا يصح تخلفها فهو جاهل وربما جره ذلك الى الكفر فانه قد ينكر معجزات الانبياء لكونها على خلاف العادة ومن اعتقد ان المؤثر هو الله وجعل بين الاسباب والمسببات تلازما عاديا بحيث يصح تخلفها فهو المؤمن الناجي ان شاء الله تعالى فالفرق في ذلك اربعة كما يؤخذ من كتب السنوسي والحاصل ان الناس بعد اتفاقهم على ان الله خالق للعباد ولافعالهم الاضطرارية اختلفوا في افعالهم الاختيارية فنحن نقول ان الله خالق لها ايضا والمعتزلة يقولون ان العبد خالق لها بقدرة خلقها الله فيه ونقل عن الاستاذ انها بالقدرتين اي قدرته تعالى وقدرة العبد وقيل ان القدرة القديمة لا شريك لها ولا معين ونقل عن القاضي ان قدرة العبد اثرت في نعله لوصفه بالطاعة أو المعصية قلنا هذا تابع للامر والنهي واضطرب النقل عن امام الحرمين فما نقل عنه انه لو لم تكن قدرة العبد مؤثرة لكانت عجزا والذي نعتقده كما قاله السنوسي تنزيه هؤلاء الائمة عن مخالفة مشهور اهل السنة فهذه الاقوال لم تصح عنهم وربما هجس لبعض القاصرين ان من حجة العبد ان يقول لله لم تعذبني والكل فعلك وهذه مردودة بانه لا يتوجه عليه تعالى من غيره سؤال فلا يسأل عما يفعل وكيف يكون للعبد حجة ولله الحجة البالغة فلا يسعنا الا التسليم المحض ومع ان الفعل خيره وشره لله فالادب ان لا ينسب له الا الخير فينسب الخير لله والشر لنفسه كسبا وان كان منسوبا لله ايجادا قال الله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك اي كسبا كما يفسره قوله تعالى وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم واما قوله تعالى قل كل من عند الله فرجوع للحقيقة وانظر الى ادب الخضر عليه السلام حيث قال فاراد ربك ان يبلغا اشدهما الآية وقال فاردت ان اعيبها وتأمل قول ابراهيم الخليل عليه السلام الذي خلقني فهو يهدين والذي يطعمني ويسقين واذا مرضت الآية فلم يقل امرضني تأدبا والا فالكل من الله تحفة المريد على جوهرة التوحيد للعلامة البيجوري

٧ قوله وما تعملون قال شيخ الاسلام جوز الشارح ان تكون ما مصدرية ليسلم من القول بحذف الضمير بناء على جعلها موصولة وان تكون موصولة وان احتيج الى الحذف قال ابن قاسم ذكر الغزي تبعا لغيره انه على هذا لا بد من تاويل المصدر على معنى المفعول حيث قال ولا بد هنا من ذلك ان التقريب على الاول محتاج ايضا الى البيان بجعل ذلك المصدر بمعنى المفعول اي وخلق معمولكم لان نفس المصدر من اعتباري عقلي لا يصح تعلق الخلق به ثم حمل الاضافة على العموم ليشمل الافعال وبالجملة فحذف الضمير اقل تكلفا انتهى وما ذكر من اطلاق المصدر حقيقة على الحاصل بالمصدر فيه نظر ويخالفه قول مولينا حسن في حواشي التلويح ملا الناس

٨ قوله اي عملكم لان كلمة ما اذا اتصلت بالفعل صار عبارة عن المصدر تقول اعجبني ما صنعت اي صنعك فيكون بمعنى خلقكم وعملكم ونص رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال ان الله تعالى يخلق كل صانع وصنعه بداية

٩ قوله ويشمل الافعال قبل جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان ما موصولة فعائد معمولكم والكلام في الافعال لانها المعمول فاجاب بقوله ويشمل الافعال اي محل النزاع ايضا بخلاف الاول فانه مختص به ملا الناس

١٠ قوله الافعال قال ابن قاسم تنبيه قول الشارح ويشمل الافعال يقتضي انه يشمل غيرها ايضا وفي البجومي ان ذلك الغير هو المعنى المصدري وفي الغزي انه ما يعلمونه من الاوضاع كالتتريز بالنسبة الى النجار ونحوه مما لا نزاع فيه انتهى قال شيخ الاسلام ربنا على جعلها موصولة وبين به انها اذا جعلت ما في الآية مصدرية يكون بمعنى المفعول اي الاثر الحاصل بالفعل لا نفس الفعل اعتبارا عقليا لا يصح تعلق الخلق به انتهى ملا الناس

١١ قوله لم نر الخ قال حسن چلبي اعلم ان صيغ المصادر تستعمل اما في اصل النسبة وتسمى مصدرا واما في الهيئة الحاصلة منها للمتعلق معنوية كانت او حسية كهيئة المتحرك الحاصلة من الحركة وتسمى الحاصل بالمصدر وذلك الهيئة اما ان تكون للفاعل فقط وذلك في اللازم كالمتحركية والقائمية الحاصلتين من الحركة والقيام او للفاعل والمفعول وذلك في المتعدي وذلك في العالمية والمعلومية الحاصلتين من العلم وباعتبار تسامح اهل العربية في قولهم للمصدر المتعدي قد يكون مصدرا للمعلوم وقد يكون للمجهول يعنون بهما الهيئتين اللتين هما معنيا الحاصل بالمصدر والا لكان كل مصدر متعد مشتركا ولا قائل به بل استعمال المصدر في المعنى الحاصل بالمصدر استعمال الشيء في لازم معناه حاشية ملا الناس

١٢ قوله الذي هو الايجاد والابقاع اذ الابقاع ليس مختلفا فيه تمت.

ممتنع ٢٥ آخر فصل اضافي فلو كان مخلوقا لكان باعتبار مخلوقا فيه اذ هو اعتبار

عند ايجاد فعل واحد وذلك محال ولكون الايقاع لا يحتاج لفاعل ٢ قوله تعلمون وتحتون الخ فيه ان ذلك لا ينافي كون العبد يخلق افعاله بل يسند اليه باعتبار كونه محل التراع كما قال الشارح اذ محل التراع هو الاسناد بالمعنى الذي هو الايجاد والايقاع ٣ قوله للفعل اخذ المعتزلة

من حيث كون العبد يخلق افعاله بدليل اسناده اليه

الحاصل بالمصدر لا الايقاع والاسناد من حيث هو كذا قالوا والشارح اذ محل التراع

ولا تغفل نسبة للعبد بعطف ما على ما قبلها

قال الفاضل الهندي اي الاولى حاصله ان ادخال

العمل تحت قدرة العبد

وجعلها مصدرية او موصولة صادقة على العمل

٤ تعلمون وتحتون على جهة الايقاع الخارج عن

وبرآه به الحاصل بالمصدر ونسبة العمل الى العبد

محل التراع ويفهم من كلام الشارح السنوسي اتحاد

الى الله تعالى خلقا واختراعا المعنى الحاصل بالمصدر منسوب

والعبد كسبا واقترانا

٥ دخوله تحت قدرتين آه لا اختلاف المحل وهو الحاصل بالمصدر

واما لاختلاف الجهة مع اتحاد المحل اعني خلقا وكسبا فتامله

فانه عجيب ثم ان الاسناد للعبد بوافق اهل السنة غيرهم

٦ صحته اما على الجهتين او للقاعدة ان الفعل يسند لمن قام

به اسنادا حقيقيا للآمر او جده نحو ابيض الحائط او هو ابيض

ولا يقال لمن اوقع به البياض وانه ابيض وهذه حجة تطابق عليها

اهل السنة كلهم لعدم امكان مخالفة المعتزلة وعليه فلا يلزم

كون الله تعالى فعل القعود او القيام او سائر الافعال

ان يسند الفعل اليه فيقام الله او تحرك او ذي كما التزم المعتزلة

لدفع ذلك بانه يقال يسند الفعل لمن قام به كالآمر او جده كما

الحائط وهو ابيض فليس عدم الاسناد لعدم الايجاد فاعرفه انتهى

قال الناس

قال مهرابادي يعني ان الشيء وان اشتمل الواجب والممكن لكن

يعني ههنا الممكن بالادلة العقلية اليقينية فلا يرد ما قالوا انه

اسم جنس واقع على الواجب والممكن فلو صح لكم ان تخصوا ذات

الله تعالى وصفاته عن هذا العموم صح لنا ان نخص افعال العباد عنه

وقال قوم كمال وانما فسر الشيء بالممكن لئلا يلزم كون الباري تعالى

خالقا لنفسه بدلالة صدق الشيء عليه وهو مستحيل عقلا

فثبت ان المراد بالشيء في الآية الممكن انتهى

١ اشارة الى جواب ما يقال وحاصل ان هذه الآية لا تدل على

مطلوبكم لانها عام خص منه ذاته تعالى وصفاته فان الشيء

متناول لها مع انها ليست بمخلوقين واذا كانت عاما مخصوصا

جاز ان يخرج منها افعال العباد فيكون المراد من الشيء غير ذات

الله تعالى وصفاته وغير افعال العباد فاجاب عنه بقوله المراد من الشيء

هو الممكن لا مطلق الاشياء فلا يرد ما ذكرتم من السؤال بدلالة

العقل كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وحاصله ان يقال ان

الشيء شامل للكل موجودا كان او ممكنا وذكر العام

وارادة الخاص لا يجوز من غير قرينة لان العام لا يدل على الخاص

باحدى الدلالات فما القرينة هنا فاجاب بان القرينة هو العقل

اي الخصوص فانه يحكم بعدم دخول ذاته وصفاته في العام

هو العقل فانه يحكم بان الخالق غير المخلوق وذلك ما دل الدليل

بان المنع في العام يكون العام في الاصول وذلك ان لا يدخل الخاص

خلافا لمن يقول ان العام يكون العام في الاصول وذلك ان لا يدخل الخاص

خص العموم من قبل آه بالخطاب لجماج الى الدار وهذا الضارب عاصفا

اي الخصوص هو العقل فانه يحكم بان الضارب منه كونه ضاربا بالنفس

الدار فلا يلزم منه كونه في الدار

وذكر الواجب وان كان داخلا في الممكن لكن العام

خلافا لمن يقول ان الخصوص هو النقل فانه يحكم بان العام

كان الخصوص هو النقل كما في صدقة الدين

٢ اي الخصوص هو العقل فانه يحكم بان العام

ان المنع في العام يكون العام في الاصول وذلك ان لا يدخل الخاص

خلافا لمن يقول ان العام يكون العام في الاصول وذلك ان لا يدخل الخاص

خص العموم من قبل آه بالخطاب لجماج الى الدار وهذا الضارب عاصفا

اي الخصوص هو العقل فانه يحكم بان الضارب منه كونه ضاربا بالنفس

الدار فلا يلزم منه كونه في الدار

وذكر الواجب وان كان داخلا في الممكن لكن العام

خلافا لمن يقول ان الخصوص هو النقل فانه يحكم بان العام

كان الخصوص هو النقل كما في صدقة الدين

فيتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية وكقوله تعالى

والمتوهم صاحب الهداية والعدة ومن تبعهما ٣ قوله لو كان موصولة الخ يقتضي ان الفعل مخلوق لله

خالق كل شيء اي ممكن بدلالة العقل وفعل العبد شيء وكقوله تعالى

فسره بذلك لان متعلق القدرة الممكن دون الواجب والمستحيل خلافا لمن يعمم الاولين

افمن يخلق كمن لا يخلق في مقام التمدح بالخالقية وكونها مناطا للاستحقاق

قيل به النقض اجمالي اذ لو كان الخالقية مناطا للاستحقاق العبادة لزم ان لا يكون الله مستحقا للعبادة

العبادة لا يقال فالقائل بكون العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين

وهذا المطلوب لا يحصل الا بان يكون الخالقية مختصة به تعالى

قائله جهم والمعتزلة

ودون الموحدين لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك في الالوهية

بمعنى الخلق لاجتماعهما في المجوسي مثلا

بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس او بمعنى استحقاق العبادة كما

اي للبشر بمعنى الله تعالى عطف على بعض

للمعتزلة

لعبدة الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد

بمعنى عبدة الاصنام حيث اثبتوا الخالق بالذات والمعبود بالاستحقاق للعبادة

كخالقية الله لافتقاره الى الاسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى

كما قيل والرجل لان الله تعالى خالق بالذات والعبد بالواسطة

الا ان مشايخ ماوراء النهر قد مالوا الى تضليلهم في هذه المسئلة

من المتكلمين

حتى قالوا ان المجوسي اسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدا

اي على ان العبد خالق لافعاله

والمعتزلة اثبتوا شركاء لا تحصى * واعتجت المعتزلة بانا نفرق

بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرتعش فان الاولى باختياره

عطف على بانا

دون الثانية وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف

والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر والجواب ان ذلك

قائلهم قائلون بان لا كسب ولا اختيار للعبد اصلا فلا يرد عليهم

انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار اصلا

٤ قوله تعالى افمن يخلق الاية الاستفهام للانكار فيكون المعنى ليس من يخلق كمن لا يخلق اى لو لم نكن الخالقية مختصة بذاته تعالى لما مدح ذاته تعالى بالخالقية فمن يمدح ذاته لها يعلم انها مختصة بذاته فلا يكون غيره خالقا
ملاس

٥ قوله في مقام التمدح ؟ قال شيخ الاسلام اى فانه يقتضي تفرده تعالى بالخلق وشمول خالقيته لكل موجود من الجواهر والاعراض فلو ثبت وصف الخالقية لغيره لفات التمدح ملاس

٦ دون الموحدين فلا يكون الاستدلال حجة لهم لانهم ليسوا من الموحدين فلهذا افهم رسول الله عليه الصلوة والسلام بقوله القدرية مجوس هذه الامة فالمعتزلة المراد بها الجبرية الفاعلون بان كل شئ يخلق الله تعالى قيل ولو سلم ان المراد به المعتزلة فلعل المراد تقبيح رأيهم في هذه المسئلة والا فسنة كشاف كتاب الله الى دين المجوس مشكل رم

٧ قوله كما للمجوس قال في الصحايف ذهب المجوسي الى ان للعالم فاعلين احدهما الله تعالى وهو فاعل الخير وخالق الحيوان النافع والثاني الشيطان وهو فاعل الشر وخالق الحيوان الضار
مهر هادي

٩ قوله اسعد حالا منهم اى من المعتزلة لا يقال هو اكفر وروى في الفروع ان من قال النصرانية خير من اليهودية فقد كفر بل يقول اليهودية شر من النصرانية لانا نقول الممنوع هو الخبرية مطلقا اما النصرانية خير من اليهودية من جهة لين طبعهم وسهولة ميلهم الى الاسلام واليهودية خير من النصرانية من حيث ان كفرهم في النبوة وكفر النصارى في الالوهية فلا واما قوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله فانما قاله طائفة من اليهود
رمضان افندي

١١ والجواب ان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري لكنه عائد الى وجود القدرة منضمة الى الاختيار في الاولى وعدمها في الثانية لا الى تأثيره في الاختيارية وعدمها في الثانية شرح مواقف

١٢ قوله وبانه لو كان الكل ؟ حاصل هذا الكلام لو كان افعال العباد بخلق الله لزم ان لا يكون العبد مكلفا بالاوامر والنواهي وان لا يكون مستحقا للمدح ببعض افعاله والذم بالبعض والعقاب بالبعض الآخر لان الكل بخلق الله لا اختيار للعبد لكونه مجبورا ؟ رمضان

١٣ والتكليف طلب ايقاع الفعل في العبد لان العبد اذا لم يكن موجدا لفعله ومستقلا لايجاده لم يصح عقلا ان يقال له افعل كذا او لا تفعل كذا
ملاس

٥ قوله في مقام التمدح ؟ ولو شاركه فيه لانتفت فائدة التمدح بالخالقية فان قال قائل قد قال الله تعالى فلا تزكوا انفسكم فالحكمة في انه نهى عباده عن مدح انفسهم ومدح نفسه قيل له عن هذا السؤال جوابان احدهما ان العبد وان كان فيه خصال الخير فهو ناقص واذا كان ناقصا لا يجوز له ان يمدح نفسه والله تعالى تام الملك والقدرة فيستوجب به المدح فمدح نفسه ليعلم عباده فيمدحوه ويستوجب آخر وهو ان العبد وان كان فيه خصال الخير فتلك افضال من الله تعالى ولم يكن ذلك بقدرة العبد فلهذا لا يجوز له ان يمدح نفسه والله تعالى انما قدر نفسه وملكه له ليس من غيره فيستوجب به المدح ومثال هذا ان الله تعالى نهى عباده ان يمنوا على احد بالمعروف وقد من الله تعالى على عباده للمعنى الذي ذكر في المدح
بيضاوي

٨ بقوله لا تبطلوا احسانكم بالمن والاذى قل لا تمنوا علي اسلامكم بل الله يمن عليكم عرس

٨ قوله قد بالغوا ؟ هذا اشارة الى توجيه لكلامهم وتحقيق لمرامهم فانه لو ابقي على ظاهره لكان باطلا قطعا فان القول بسعادة الكفار المشركين ممن هم من اهل الملة المنتسبين بالكتاب والسنة لا يخفى خطاؤه على ان لا سعادة للكفار اصلا بل انما هم من اهل الشقاوة الابدية وحاصل التوجيه ان ليس المراد بقولهم اسعد حالا معناه التصريح بل الاشارة به الى ان المعتزلة اضل سبيلا منهم في هذا المقام وان كانوا منتسبين في ذلك بظواهر الآيات والاحاديث وهذا بعد موضع تأمل فان الفقهاء لم يجوزوا امثال هذه الاطلاقات والحق ان منشأ ذلك التعصب وليس بمرضي مهر هادي

١٠ قوله واضحكت المعتزلة ؟ ليس من احتجاجهم بذلك اكثر من اثبات القدرة للعبد ونحن نقول به واما كون الفعل الذي تعلقت به قدرة العبد وجد بخلقه فقد رز انه يحتاج الى دليل آخر ولا يوجد فنحن نفعل العبد له قدرة خلقها الله تعالى فيه واذا علقها بشئ ممكن له خلق الله ذلك الشئ عند تعلقها به واليه اشار بقوله واما نحن ؟ ملاس

١١ حاصل هذا الدليل ان يقال ان الحركة الصادرة من العبد على ضربين اختيارية وغير اختيارية فلو كانت بخلق الله تعالى لزم ان يكون الكل اختياريا او غير اختياري فعلم ان الحركة التي هي اختيارية بخلق العبد والحركة الغير الاختيارية بخلق الله تعالى رم

١٣ قوله فائدة التكليف ؟ اى الاوامر والنواهي لان العبد اذا لم يكن موجدا لفعله ومستقلا في ايجاده لم يصح عقلا ان يقال له افعل كذا او لا تفعل كذا واذا تقع المدح والذم ايضا اذ ليس الفعل باسرها مستندا اليه مطلقا حتى يمدح بتمامه

فثبت الكسب بالعصر محل باعتبار الحسن والقبح واعتدال القوة دافعا
بالصلوة مثلا انما هو لايجادها فاذا لم يكن هو الموجدة كان
تكليفا بالايطاق قلت لانم ان التكليف لها لايجادها بل
لاخبارها فيترتب عليه ايجاد الله تعالى ولو سلم ان التكليف
للايجاد لكن وجود القدرة كاف في كونها مطاقا فغايته
ان قدرة الحق اغنت عن قدرة الخلق صلاح الدين

٢ وقال مجة الاسلام من اوجد معنى قائما بمحل فالموجد هو الفاعل
الحقيقي والمحل هو الفاعل المجازي فالجلاد قاتل بالتجوز
والله تعالى قاتل في الحقيقة وكذا الب الله الافعال
الاختيارية في القرآن تارة الى نفسه واخرى الى عباده
كما قال وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى رمضان

٣ قالت المعتزلة لولا ان يكون غير الله تعالى قد يكون خالقا
لما جاز القول بانه احسن الخالقين كما انه لو لم يكن في عباده
من يحكم ويرحم لم يجز ان يقال في حقه انه احكم الحاكمين
وارحم الراحمين والآية انما يكون حجة للمعتزلة اذا كان
التقدير يستلزم للايجاد وليس كذلك والمعنى احسنهم
خلقا وتقديرا سحرادة

٤ قال عيسى عليه السلام لقومه قد جئتكم بآية يعني بعلامة النبوة
ثم بين العلامة فقال اني اخلق لكم فاخذ طينا وجعل منه
خفاشا ثم نفخ فيه فاذا هو طير باذن الله بطير بين السماء
والارض وكان نسوبة الطين والنفخ من عيسى عليه السلام
والخلق من الله تعالى ويقال انما طلب الخفاش لانه اعجب
من سائر الخلق ومن عجائبه انه لحم ودم ويطير بغير ريش
وبلد كما يلد الحيوان ولا يبيض كما يبيض سائر الطيور و
يكون له الضرع يخرج منه اللبن ولا يبصر في ضوء النهار
ولا في ظلمة وانما يرى في ساعتين بعد غروب الشمس
وبعد طلوع الفجر ساعة قبل ان يسفر جدا ويضحك كما
يضحك الانسان ويحيض كما تحيض المرأة فلما راوا
ذلك ضحكوا وقالوا هذا السحر بلا التباس

٥ اي الكلام بين كونه نفسيا وان كان تابعا لاصل اللغة
فيهما وان كان الكلام النفسي هو الايجاد
بقال خلقت الشيء اي اوجده والارادة
طلب الشيء وهو قوله تعالى كن فان يكون
اراد ان يقول له كن فيكون والتقدير
الشيء بين الحكم والقضية وهو ظاهر

٦ قال شيخ الاسلام
لانه تعالى اذا اراد شيئا
وحكم عليه بالايجاد فقد ترك
ان الآية على ظاهرها
والتقدير انما
خلقناه بقولنا
كن فيكون
اي
فخلقناه
بقولنا
كن فيكون

واما نحن فنثبته على ما تحققه ان شاء الله تعالى * وقد نمسك
اي اثبت الكسب واي اختيار اي اثبت كلا منهما وبه يكون التكليف عند بعض المعتزلة
بانه لو كان خالقا لافعال العباد لكان الله هو القائم والقاعد
اي لو كان الله تعالى خالقا لهم وهو كونه تعالى هو القائم او القاعد
والاكل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك واللازم
وهو كونه تعالى خالقا لافعال العباد اي هذا التمسك اي الى غير ذلك المذكور
باطل فكذا الملزوم وهذا اجهل عظيم لان المتصف بالشيء من
سواء كان موجدا او كاسبا او محلا فقط كقيام زيد وقعود عمرو اشارة الى الجواب عن هذا التمسك المذكور الضعيف
قام به ذلك الشيء لا من اوجده اولا يرون ان الله هو الخالق
الهمزة للاستفهام والواو حرف عطف والمعطوف عليه محذوف تقديره ينقلبون ذلك ولا يرون ان الله
للسواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام ولا ينصف
اي بذلك الصفات يعني تبارك الله واستعظمه وحاشاه وانا نبالا انتقال له
بذلك وربما يمسك بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين
اي المعتزلة اي استحق التعظيم وانت ربانه لم يزل ولا يزال
واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والجواب ان الخلق هنا بمعنى
سورة المائدة اي من هذا التمسك
التقدير (وهي) ان افعال العباد (كلها بارادته ومشيته) فقد سبق
لان اخراج الشيء من العدم الى الوجود فيكون الخلق بمعنى الخلق اي انه تعالى
انها عند نا عبارة عن معنى واحد (وحكمه) لا بعد ان يكون ذلك
اي الارادة والمشية قبل الاضافة اليانية اي ذلك الحكم
اشارة الى خطاب التكوين (وقضيته) اي قضاءه وهي عبارة
اي الاتقان اي القضاء عند نا الله تعالى اي بارئه تعالى وهو
عن الفعل مع زيادة احكام لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله لوجب
اي رضا العبد وانا رضي الله تعالى فهو ترك الاولى رضي الا ان رضي فلما قالت المعتزلة فان
الرضا به لان الرضا بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضا
اي بالكفر اي بقضاء الله تعالى اي وجوب ايجاد الكفر وخلقه
بالكفر كفرا نا نقول الكفر مقضي لا قضاء والرضا انما يجب بالقضاء
اي مخلوق اي هو صفة العبد اي تبيينه اي انا او صفة اي هو صفة
دون المقضي (وتقديره) وهو لا بد كل مخلوق بحدده الذي يوجد

اي حتى يمدح به او يذم وبه
قال مهرابادي فيمن عليه يجوز ان
يمدح ويذم باعتبار المجلة كالمدح بالحسن و
الزم بالقبيح وهذا ايضا انما يصح اذا لم يكن المدح
والثواب والعقاب والعقاب فعل الله وتصرف له فيما هو خالص
الاعتراضي فاقهم اورد عليه ان الثواب
الستحساني والذم
خلق الله تعالى فلا يسئل عن لمتها كما لا يسئل عن لمتها
ان هذا انما يبنى
والجواب ان ذلك قال شيخ الاسلام
اجب الصبا بانه يجوز ان يكون المدح والذم

تتمة

اي الكلام
في الفاعل
المختار
وهو ان
الفعل
الاختياري
لا يصدر
الا عن
فاعل
مختار
اي
متصفا
بهما
وتقدم
ردة
تفصيلا
ملاس

الا ترى
ان الصباغ
يصبغ الثوب
بالسواد
فالسواد
قائم بالثوب
فالثوب
اسود
والصباغ
هو الموجد
لانه اسود
ثم

اي اول
سورة
المؤمنون
ثم

الكفر مع
كونه مرادا
لله تعالى ليس
برضى عنده
لانه يعترض
عليه بذا فهذه
تلاش

اي لكان
فاعلا لان
معنى موجد
الفعل
والفاعل
له واحد
ولو كان
الله تعالى
فاعلا لكان
متصفا
بها وتقدم
ردة تفصيلا
ملاس

سنة ٢ الآية ولا دلالة فيه اذ ليس فيه اكثر من انه تعالى متكلم بكلمة
يشاء عنها التكوين لانه صفة قديمة ملاس

٨
قوله لا يقال ؟ وان الشرك اى الاشراك وسائر انواع الكفر والمعاصى
اى واصناف المعاصى من الكبار والصغائر بقضاء الله تعالى اى بحكمه
الاجمالى وقدره اى التفصيلى وفق علمه علمه الازلى من غير ان يكون
لاحد من الخلق على الله حجة بان يقول ما الحكمة فى خلق آدم للطاعة
وابليس للمعصية وكذا الكلام فى ابراهيم ونمرود وموسى وفرعون
ونبى محمد صلى الله عليه وسلم وابى جهل او وما السبب الباعث
على خلق السعادة والاشقاوة للسعادة والاشقاوة وجعلهما فريقين
فريقا فى الجنة وفريقا فى السعير واذا قبل انهما بمقتضى صفتى الكمال
واظهار الفضل والعدل فى مقام الكمال فيقال ما الموجب فى عدم تكسر
القضية فالجواب الصواب بل لله الحجة البالغة التامة الكاملة
السابقة وهو ما بينه بقوله لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ويفعل
الله ما يشاء ويحكم ما يريد وفى حديث القدسى والكلام الالهى
خلقت هؤلاء للجنة ولا ابالى وخلقت هؤلاء للنار ولا ابالى
وهذا سر القضاء والقدر الذى لم ينكشف لاحد من البشر فالاحر
كما قال عليه السلام اعملوا فكل ميسر لما خلق له وقد ورد لو اخذ فى
الله وابن مريم بعدله وعذبنا فهو غير ظالم فى فعله قال بعض اهل الحال
من لم يؤمن بالقدر فقد كفر ومن احال المعاصى على الله فقد فجر

شرح اوحد المدرس لعلى القارى

١١
قوله لانا نقول ؟ محصل الجواب ان الدليل اعنى قوله لان الرضاء
بالقضاء واجب لا يستلزم الملازمة لان القضاء ليس بكفر حتى يكون
الرضاء به رضى بالكفر وكيف لا والقضاء قائم بذات الله تعالى والكفر
قائم بذات العبد قاله عصام وقال ناقد المحصل هذا الجواب ليس
بشئ فان القائل رضيت بقضاء الله تعالى لا يعنى به الرضاء بصفة
من صفات الله تعالى وانما يريد رضاء بما يقتضى تلك الصفة وهو المقتضى
والجواب الصحيح ان الرضاء بالكفر من حيث هو قضاء الله تعالى طاعة و
لا يكون من هذه الجهة كفرا وهذا الجواب اوفق من جهة النظر

قريمى

١٢
قوله لانه قضاء وهو ايجاد الكفر وخلقه حاصل هذا الجواب ان يقال ان
كون الكفر بقضاء الله تعالى يوجب الرضاء بقضائه لان الرضاء بالكفر
والكفر هو الرضاء بالكفر لا الكفر بقضاء الكفر والسائل لم يفرق بين
الرضاء بقضاء الكفر وبين الرضاء بالكفر وزعم انهما واحد وليس كذلك

رشيدال

١٤
قوله بعده ؟ والتقدير فى قوله تعالى وقدر فيها اقواتها بهذا المعنى واما فى قوله
نحن قدرنا بينكم الموت فهو بمعنى الايجاب والالزام كما فى القضاء فى قوله تعالى وقضى ربك
الا تعبدوا ؟ وقد يراد بهما الاعلام والتبيين كما فى قوله تعالى وقضينا الى الآية

حد ما در

٧
قوله وهى عبارة عن الفعل ؟ مقارنة القضاء بالقدر فى الاستعمال
وشهرة تفسير القدر بالتقدير يرشدك الى ان المراد من القضية
ههنا القضاء المراد منه الخلق مع زيادة الاحكام كما فى قوله تعالى
فقضاهن سبع سموات وفى شرح المواقف ان قضاء الله تعالى عند
الاشاعرة ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هى عليه فيما لا يزال
ولعله رحمه الله لم يفسره ههنا فرارا من التكرار مهر هادى
وقال شيخ الاسلام فسر القضاء بما يقتضى انه من الصفات الفعلية
لا الذاتية وهو احد معانيه لغة والموافق لظاهر قوله تعالى فقضاهن
سبع سموات فى يومين والذى فى شرح المواقف وغيره ان قضاء الله
تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما
هى عليه فيما لا يزال فالفاظ المتن من الارادة والمشية والحكم والقضاء
بمعنى واحد كرر بالفاظ مختلفة تاكيدا او تنبيها على ان اختلاف هذه
الالفاظ فى عبارات المصنفين فى العقايد ليس لاختلاف معانيها

ملا الياس

٩
قوله والازم باطل وهو وجوب الرضاء بالكفر فثبت ان الكفر ليس
بقضاء الله تعالى واذا كان كذلك لم يكن افعال العباد كلها بقضاء الله
تعالى على ما هو المطلوب لاهل السنة والجماعة ملا الياس

١٠
قوله لان الرضاء بالكفر كفر قال قره كمال من رضى بكفر نفسه فقد كفر
ومن رضى بكفر غيره فقد اختلف فيه المشايخ والاصح انه لا يكفر بالرضاء
بكفر الغير اذا كان لا يحب الكفر ولا يسخنه ولكن ينبغى ان يسئل الله
منه الايمان على ان ينتقم منه على ظلمه وايذائه كذا فى النار خانيه اشتهى

ملا الياس

فهذا ليس بكفر بدليل قوله تعالى ربنا اطمس على اموالهم واشدد
على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم قبل دعا لنبوت على
كفره وهل يجوز الدعا على المؤمن الشر بنبوت على الكفر فيه كلام
ذكر بعض التفاسير ان موسى عم دعا على بلعم بسلخ الايمان رمضان

١١
وقال شيخ الاسلام يقرب منه الجواب بان الرضاء بالكفر من حيث ذاته
لا من حيث انه من قضاء الله تعالى وبسط الغزالى الكلام على هذه المسئلة

فى منهاج العابدين ملا الياس

١٣
قوله والرضاء انما يجب م وقائل ان يقول فولكم الرضاء انما يجب
بالقضاء دون المقضى والجواب الصحيح ان يقال ان الرضاء بالكفر لا من
حيث ذاته بل من حيث انه مقضى ليس بكفر وقد يقال ان الرضاء بفعل الله
تعالى صحيح ثم ان الرضاء به يستلزم الرضاء بمتعلقه من حيث هو متعلق
لا من حيث جنبة اخرى فلا اشكال مهر هادى

١٣
قيل عليه لا معنى للرضاء بصفة من صفات الله تعالى بل المراد هو الرضاء
بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى فالصواب ان يجاب بان الرضاء بالكفر
لا من حيث هو ذاته بل من حيث هو مقضى ليس بكفر انتهى وانت

وانت خبير بان رضآء القلب بفعل الله تعالى بل بتعلق صفته ايضا مما لا مسرة فى صحته ثم ان الرضآء بهما يستلزم الرضآء بالمتعلق من حيث هو متعلق مقضى لا من حيث هو ذاته ولا من سآئر الجهات كما يشهد به سلامة الفطرة ولما كان الاضآء الاول هو الاصل والثانى للثانى اختار الشارح هذا الطريق فى الجواب فتامل حال

تقول الشارح انما يجب بالقضآء اى اصالة وقوله دون المقضى اى من حيث ذاته فلا ينافى وجوب الرضآء بالمقضى من حيث كونه مقضيا تدبر

فان الحاصل ان الرضآء يجب بالقضآء وبالمقضى من حيث هو مقضى لا من جهة اخرى وان كان ظاهر قول الشارح لا بالمقضى مشعرا بخلافه ١٢ منه

واجب ايمانا بالقدر * وبالقضا كما يأتى فى الخبر

والايمان بالقضآء والقدر يستدعى الرضا بهما فيجب الرضآء بالقضآء والقدر واستشكل بانه يلزم على ذلك الرضآء بالكفر والمعاصى لان الله تعالى قضى بهما وقدرهما على الشخص مع ان الرضآء بالكفر كفر وبالمعاصى معصية واجيب بما قاله السعد من ان الكفر والمعاصى مقضى ومقدر لا قضآء وقدر والواجب الرضآء به انما هو القضآء والقدر لا المقضى والمقدر وفيه انه لا معنى للرضآء بالقضآء والقدر الا الرضآء بالمقضى والمقدر والذى حققه الحبالى فى حاشيته ان الكفر والمعاصى لهما جهتان جهة كونهما مقضيين ومقدرين لله وجهة كونهما مكسبين لعبده فيجب الرضآء بهما من الجهة الاولى من الثانية واعلم انه وان وجب الايمان بالقدر لكن لا يجوز الاحتجاج به قبل قبل الوقوع توصلا اليه بان قال شخص قدر الله على الزنا مثلا وغرضه بذلك التوصل الى الوقوع فى الزنا او بعد الوقوع تخلصا من الحد ونحوه بان وقع شخص فى الزنا مثلا وقال قدره الله على ذلك وغرضه به التخلص من الحد واما الاحتجاج به بعد الوقوع لدفع اللوم فقط فلا بأس به ففى الحديث الصحيح ان روح آدم التقت مع روح موسى عليهما الصلوة والسلام فقال موسى عم لآدم انت ابو البشر الذى كنت سببا لاخراج اولادك من الجنة باكلك من الشجرة فقال آدم يا موسى فانت الذى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التورية بيده تلومنى على امر قدره الله على قبل ان يخلقنى باربعين سنة قال النبى صلى الله عليه وسلم فحج آدم موسى اى غلبه بالحجة قوله بالقدرة وبالقضآء اعلم ان الاشاعرة والماتريدية اختلفوا فى كل من القدر والقضا فالقدر عند الاشاعرة ايجاد الله الاشيآء على قدر مخصوص ووجه معين ارادة الله تعالى فيرجع عندهم لصفة فعل لانه عبارة عن الايجاد وهو من صفات الافعال وعند الماتريدية تحديد الله ازلا كل مخلوق بحده الذى يوجد عليه من حسن وقبح ونفع وضر الى غير ذلك اى علمه تعالى ازلا صفات المخلوقات فيرجع عندهم لصفة العلم وهى من صفات الذات والقضآء عند الاشاعرة ارادة الله الاشيآء فى الازل على ما هى عليه فيما لا يزال فهو من صفات الذات عندهم وعند الماتريدية ايجاد الله الاشيآء مع زيادة الاحكام والاتقان فهو صفة فعل عندهم فالقدر حادث والقضآء قديم عندهم ولا كذلك عند الماتريدية وقد حمل الشارح كلام المص على مذهب الماتريدية فى القدر والقضآء دون مذهب الاشاعرة لان القضآء فى اللغة له نحو معان سبعة اشهرها الحكم وهو يرجع لفعل فناسبان يفسر فى الاصطلاح بالفعل واما القدر فلم يرد ان معناه فى اللغة الفعل فناسب ان لا يفسر فى الاصطلاح بالفعل بل بالعلم وقد نظم العلامة الاجهورى معنى القضآء والقدر وحكى فيه الخلاف على غير هذا الوجه فقال ارادة الله مع التعلق * فى ازل قضاؤه تحقق * والقدر الايجاد للاشيآء * على وجه معين اراده علا * وبعضهم قد قال معنى الاول * العلم مع تعلق فى الازل * والقدر الايجاد للامور * على وفاق علمه المذكور فانت ترى جعل القضآء هو الارادة مع التعلق الازلى على القول الاول او العلم مع التعلق الازلى على القول الثانى وعلى كل من القولين فهو قديم وجعل القدرة هو الايجاد على وفق الارادة على القول الاول او الايجاد على وفق العلم على القول الثانى وعلى كل من القولين فهو حادث وبعد هذا كله فالقضآء والقدر راجعان لما تقدم من العلم والارادة وتعلق القدرة لكن لما كان خطر الجهل فى هذا الفن عظيما صرحوا بهما جوابا بهما تحفة المريد على جوهرة التوحيد

نعم لكن يخفف بندفع به ما ورد عليه من النظر ويظهر به حقية جوابه فتكلف

وظاهر كلام السعد فى شرحه وصريح شرح شرحه ان القدر هو القدرة فراجع وتامل منه

باسبغ الاسلام ؟ ١٢ المرحوم رحمه الله

الذى يوجد من حسن وقبح ونفع وضر وما يجوبه من زمان ومكان
وما يترتب عليه من ثواب وعقاب والمقصود تعميم ارادة
الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل بخلق الله تعالى وهو سندى
القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار بالنسبة الى الله تعالى
فان قيل فيكون الكافر مجبورا فى كفره والفاسق فى فسقه
فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة قلنا انه تعالى اراد منهما
الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما ان الله تعالى علم منهما الكفر
والفسق بالاختيار ولم يلزم التكليف بالمحال والمعتزلة انكروا
ارادة الله تعالى للشرور والقبائح حتى قالوا انه اراد من الكافر
والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم ان ارادة
القبيح قبيحة كخلقه وايجاده ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح
والانصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع عن افعال العباد على
خلاف ارادته تعالى وهذا شنيع جدا * حكى عن عمرو بن عبيد
انه قال يا الزمنى احد مثل يا الزمنى مجوسى كان معى فى السفينة
فقلت له لم لا تسلم فقال ان الله لم يرد اسلامى فاذا اراد

الذى يوجد من حسن وقبح ونفع وضر وما يجوبه من زمان ومكان
بيان لما
ومقدار وشكل وكم وكيف عرضى
وما يترتب عليه من ثواب وعقاب والمقصود تعميم ارادة
اى الكبط والتضيير المستتر فى يجوبه عائد الى والضمير البارز الى المخلوق
وهو لها جميع الموجودات الممكنة
اى لعدم امكان الاكراه عنه تعالى فى المخلوقات جميعها
الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل بخلق الله تعالى وهو سندى
اى لعدم الاكراه عنه تعالى فى المخلوقات جميعها
القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار بالنسبة الى الله تعالى
اى من طرف المعتزلة
فان قيل فيكون الكافر مجبورا فى كفره والفاسق فى فسقه
اى الكافر والفاسق
فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة قلنا انه تعالى اراد منهما
اى باختيار الكافر والفاسق
الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما ان الله تعالى علم منهما الكفر
اى لم يلزم تكليف الكافر بالايمان والفاسق بالطاعة
والفسق بالاختيار ولم يلزم التكليف بالمحال والمعتزلة انكروا
اى من طرفه تعالى وتقدس
ارادة الله تعالى للشرور والقبائح حتى قالوا انه اراد من الكافر
اى بايمان الكافر وطاعة الفاسق يعنى الاول للاول والثانى للثانى
والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم ان ارادة
اى كما ان خلق القبيح قبيح وايجاد القبيح قبيح عند المعتزلة
القبيح قبيحة كخلقه وايجاده ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح
لا ارادته وايجاده اى يكون ارادة الله تعالى لقبيح قبيحة كخلقه لان القبيح ليس اليه
والانصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع عن افعال العباد على
اى عند المعتزلة من الماضى والكرام اى العبد بالنسبة الى صفة تقوض للفعل بل
خلاف ارادته تعالى وهذا شنيع جدا * حكى عن عمرو بن عبيد
بل على وفق ارادته الميس مع انه عدو الله اى يكون اكثر ما يقع
انه قال يا الزمنى احد مثل يا الزمنى مجوسى كان معى فى السفينة
نائبة اى فعل مطلق عن مقيد اى موصوفة
فقلت له لم لا تسلم فقال ان الله لم يرد اسلامى فاذا اراد

---

١ قبيل هذا جواب سؤال منصب وهو ان
التقدير بل يكون وكره بمشيته تشريفى
بقوله والمقصود عدم الاكراه كما ظهر
٢ قوله لعدم الاكراه الخ اى لا بكره ولا يجبره تعالى
من الخلق على شئ بل كله بقدره وهو الذى ينفرد بالخلق
يعنى ان الله تعالى هو الذى خلق الكائنات او عرضها وكما انه كان
لانه تعالى خالق مريد لجميع الكائنات سلبها بالضرورة الا ان الملائكة
يكون مريدا لها بالضرورة واختيار بمشيته وارادته ورضائه ومحبته وقضائه وقدره دون
والمعصية بقضائه وقدره فان قيل ما الفرق بين الارادة
رضائه ومحبته وبين الرضا والمحبة وبين القضاء
والقدر قلنا هو ان الارادة تكون الاكوان فقط والاحكام
والقدر تكون الاكوان مع الاحكام
وان الرضا هو كمال ارادة وجود الشئ والمحبة افراط فى الرضا
فيكون وجود المحبة مستلزما لوجود الرضا من غير عكس
وان القضاء وجود جميع المخلوقات فى اللوح المحفوظ مجتمعة
والقدر وجودها منزلة فى الاعيان بعد حصول شرائطها
فصل
٢ قوله ويلزم من كونه تعالى غير مجبر كونه قادرا ومريدا اذ لو تحقق
الجبر لم يكن قادرا ومريدا والا لامكن دفع الجبر
٣ يعنى اذا كان فعل من افعال العباد بارادة الله فلا يكون
للعبد اختيار وارادة فيكون الكافر والفاسق مجبورين
فى فعلهما
٤ قوله فلا يصح الخ يعنى اذا قدر الله تعالى كفر الكافر وفسق
الفاسق قبل خلق الكافر والفاسق وتعلق له علمه الازلى
ولا قدرة للكافر ان يخرج من تقدير الله تعالى ويفعل خلافا
تعلق به علمه فيكون مجبورا فى كفره وكذا الفاسق
٥ قوله كما ان الله الخ يعنى الارادة تابعة للعلم وكل ما علم الله تعالى
وقوعه فهو مراد الوقوع وكلما علم الله عدمه فهو مراد العدم
وحاصل الجواب ان يقال لانسلم من كون الكفر من الكافر
والفسق من الفاسق بارادة الله وقدرته كون الكافر مجبورا
فى كفره والفاسق مجبورا فى فسقه وانما يلزم ذلك ان لو
كان ارادة الله تعالى منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا يكونان
مجبورين فى الكفر والفسق ويصح تكليف الكافر بالايمان
وتكليف الفاسق بالطاعة فلا يرد ما ذكرتم من السؤال
فصل
٦ اى لم يلزم ان يكون تكليف الكافر بالايمان والفاسق بالطاعة
تكليفا بالمحال لان كل واحد منهما اخر ممكن فى وسعه محكم به
اى بفعله فيكون معنى قوله وقضيته وان كان الممتنعين لوا سطة
تعلق علمه بتفصيلها روى ان رجلا قام الى عمر فقال يا ابا عبد
الرحمن ان قوما يذنبون ويقولون كان ذلك فى علم الله
فلم يخدشه
سبحان الله العظيم ثم قال
الله تعالى انتم يفعلون ذلك فد كان ذلك فى علم
على فعلهم يعنى ان علم الله واخباره وارادته لم
بوجود شئ او عدمه لا يوجب وجوده ولا عدمه
عن الشئ بحيث يسلب قدرة الفاعل عليه لان الاخبار
تابع للمعلوم والمعلوم بوجود ذلك الفعل القادر على
فاعله باختياره او تركه باختياره فعلمه واخباره
وجميع ذلك تابع له والتابع لا يوجب المتبوع
ايجابا يؤدى الى الغير والا لكان التابع هو المتبوع بل يقع التابع
على حسب وقوع المتبوع فلا محفظ هذه النكتة فى بحث القضاء
فان فيها نجاة عن الشكوك
والقدر قاضى بصاوى
فلس مجبورا ولا اختيارا
ولس كما يفعل اختيارا
اى اذا علمت ان العبد
ان العبد ليس مجبورا بفعاله الاختيارية فاعتقد
ولا اختيارا بل عطف
تتمكم
اى اخبطنى
بفعلى
ولم اقدر
ان اكلم

منهم عطف تفسير لمعنى مجبورا فكانه قال اى لا اختيار له فى صدور افعاله عنه وهو مسلط عليه النفى السابق فالمراد انه ليس لا اختيار له بل له اختيار وغرض الممض بذلك التصريح بالرد على الجبرية فى قولهم ان العبد مجبور لا اختيار له فى صدور جميع افعاله عنه فهو كريشة معلقة بالهواء تميلها الرياح يمينا وشمالا قال شاعرهم مورد اعلى اهل السنة ماجلة العبد والاقدار جارية * عليه فى كل حال انها القدر فالغانى البهم كمتوفا وقال له * اياك اياك ان تبتل بالماء * واجابه بعض اهل السنة بقوله ان حفه اللطف لم يمسه من بلل ولم يبالى بتكتيف والقاء * وان يكن قدر المولى بغرقه * فهو الغريق ولو القى بصحراء والواجب اعتقاده ان بعض افعاله صادر باختياره والبعض الآخر باضطراره لما يجده كل عاقل من الفرق الضرورى بين حركة البطش وحركة المرتعش او نحو هذا مرد

٦٥ هذا ما فى نسخة الصحيفة التى بيدنا فانظر نحد العلامة فيها

قوله قلنا انه تعالى اراد بهما الكفر والفسق باختيارهما اى اراد الله الفسق والطاعة باختيار عبده ايا فيكون ارادته الازلية تابعة لاختيار الحادث ولا بعد فيه لمن احاط علمه الازلى بالحادث الآتى بمن علم اختيار عبده غدا فاختار مختاره صلاح الدين وريضام وكلنبوى اقول وبهذا التقرير والجواب يندفع كثير من الاسئلة الواردة فى مبحث القضاء والقدر سيما على هذه العقيدة لكن بقى لنا بعد ذلك الجواب سؤال لا يزول بدون تحريره اشكال وهو ان يقال ان العبد ان كان مستقلا فى اختيار الايمان او الكفر او نحو ذلك وترجيح احد الامرين المرتب عليهم صرف القدرة يلزم ان يكون خالقا لبعض افعاله والا فمجبورا وايضا ان هذه المسئلة قد توقف على معرفة معنى الارادة والقدرة وصرفهما فما هى وما الاثر والمحل لهما والفعل الحاصل بهما الكها اولمن تثبت هى اليه مدخل وتاثيرام لا فان كانت فما هى ولمن تكون وما المعنى المصدرى والمعنى الحاصل بالمصدر وباى منهما يكون خطاب التكليف فاقول فى الجواب سائلا من الله التوفيق للصواب لما خلق الله العبد للعبادة لزم التكليف عليه بمقتضى الارادة فخلق فيه قوة عقلية لتخاطبه بالاحكام الشرعية بلسان الشريعة النبوية وخلق ايضا علما اجماليا بالافعال الاختيارية قبل صدورها وعلما بحسنها وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليها وذلك لحكمة له تعالى فيها لا لعلة ولا بعلة بل نفاذ قدرة له تعالى ومشيته ثم خلق فيه صفتين صفة الارادة بمعنى انه تعالى اوجد فيه قوة بها يتمكن من ترجيح الفعل او الترك باختياره من غير تعلق بالاكتساب واثرها القصد وصفة القدرة على صرف الارادة بمعنى انه تعالى اوجد فيه قوة بها يقدر على صرف القوة الارادية اى يتمكن من الفعل او الترك عند قصد اكتساب الفعل والتعلق به واثرها الايجاد فيكون ارادة العبد التى شانها الترجيح سببا عاديا لخلق قدرته التى من شانها الاكتساب وخلق القدرة علة عادية وسببا عاديا لحصول افعاله الاختيارية فالارادة والقدرة فى ذاتهما صفتان مخلوقتان لله تعالى من حيث كونه هو الخالق حقيقة والقوتان الحاصلتان بهما فى العبد حالتان موجودتان فيه متعلقتان به تعلق العلم بالمعلوم من حيث كونه محلا لوجودهما فيه بلا مدخل له فى ذلك واما صرفهما باختياره فيما خلقا لاجله اى صرف الارادة وهى عبارة عن استعمال القصد الذى يحدث عند القدرة وصرف القدرة وهى عبارة عن استعمال قدرته الحادثة المخلوقة لله تعالى وتعلقه بالمقدور فامر اعتبارى صادر من العبد فقط باختياره من غير ان يكون له تاثير فى ذلك وهذا الامر الاعتبارى ليس مخلوقا لله تعالى وان كان مستندا اليه باعتبار توسط الارادة المخلوقة له تعالى حتى يلزم الجبر ولذلك لا يتعلق به التكليف ولا مفعولا للعبد لعدم التاثير له فى ذلك حتى يلزم كونه موجدا للفعل لان الايجاد اثر قدرة الله تعالى وهو انما يتصور فى الموجودات الخارجية وهذا الصرف والتعلق وهو المعبر عنه بالمعنى المصدرى امر اعتبارى لا وجود له فى الخارج فتامل او هو من قبيل الاحوال المتوسطة بين الموجود والمعدوم كما قاله الفاضل الكلنبوى نقلا عن المصدر فى التوضيح فراجعه واما الفعل الحاصل فى الخارج عقيب ذلك الصرف وهو المعبر عنه بالمعنى الحاصل بالمصدر الذى هو المراد من قولهم افعال العباد مخلوقة لله تعالى وهو مورد التكليف والخطاب ومناط استحقاق الثواب والعقاب ينسب الى الله تعالى خلقا واختراعا وللعبد كسبا واختيارا فالخالق والمؤثر فى الحقيقة هو الله تعالى فقط بلا تاثير للعبد وهو مذهب الاشعرى لكن انما يكون ذلك بواسطة اختيار العبد اياه بقدرة خلقها الله تعالى فيه اذ لو لم يسبقها قدرته تعالى لم يخرج من العبد الى الوجود فيكون للعبد فيه مدخل جزئى بان يصرف بالارادة باختياره نحو ايجاده فلا يلزم الجبر حينئذ واما ما يقال من ان مذهب الاشعرى لا يخلو عن جبر فمسلم لكن الجبر الذى يلزم عليه انما هو بهذا المعنى الذى بيناه وهو لا يكون مخلا للغرض لما ان للعبد فى فعله مدخلا واختيارا ولو لم يكن له مدخل فيه بوجه ما لكان مخلا اذ المؤثر فيه مجموع القدرتين وهو مذهب الاستاذ لانه وان كان بقدرته تعالى لكنه اجرى عادته

عادته انه لايخلقه الا اذا صرف العبد قدرته التابعة لارادته اليه (المحقق) فتكون الخلق متوقفا على الصرف وهو فعل العبد والفعل منسوب الى فاعله تأثيراً واقتراناً ولايخفى ان الاستحالة في دخول مقدور واحد تحت قدرتين مختلفتين لمابينه الشارح ولايلزم على هذا المذهب ان يكون العبد خالقا لبعض افعاله لعدم الاستقلال له في التأثير والايجاد هذا ما تيسر لي من الكلام في هذا المقام ومن الله التوفيق ومنه الهداية الى سواء الطريق لكاشفه الفقير عبد الكريم الغمقي

٧٥

قوله والمعتزلة انكروا واستدلوا يعني ان المعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشر والمعاصي واستدلوا بوجوه الاول ان الشرور والمعاصي غير مأمور بها فلا يكون مرادة اذ الارادة مدلول الامر لازمة له والثاني انه لو كانت مرادة لوجب الرضا به لان الرضا بما يريد الله تعالى واجب والرضا بالكفر كفر والثالث لو كانت مرادة لكان الكافر والعاصي مطيعا بكفره ومعصيته لان الطاعة تحصيل مراد المطاع الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة والجواب عن الاول ان الامر قد ينفك عن الارادة كامر المختبر فان السلطان لو توا عد بعقاب السيد على ضرب عبده من غير مخالفة للسيد فادعى السيد مخالفة العبد له واراد تمهيد عذره بعصيان العبد له بحضوره السلطان فانه يأمر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمأمور لان مقصود السيد ظهور عصيانه عند السلطان وعن الثاني ان الواجب هو الرضا بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضاء ومحصله ان الانكار المتعلق بالمعاصي انما هو باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل فان الانصاف بها منكر دون خلقها وايجادها اذ قد يتضمن مصالح ومع قطع النظر عن ذلك لا حسن ولا قبح عقليتين عندنا يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد والرضا انما يتعلق بايجادها الذي هو فعل الله تعالى وعن الثالث بان الطاعة تحصيل ما امر به المطاع لا تحصيل ما اراده قلت يلزم ان يكون العبد في المثال المذكور مع انه اتى بما يرضى السيد وهو مخالفة امره عاصيا ولو خالفه ولم يأت بالمأمور به يكون مطيعا لانه اتى بما يرضى السيد ولا شك انه لو علم السلطان حقيقة الحال لم يقم للسيد عذر في صورة المخالفة ويمكن ان يقال الامر امران امر تكويني يلزم منه وقوع المأمور به وهو يعم سائر الكائنات وامر تشريعي وتدويني وعليه مدار الثواب والعقاب فالطاعة هو الاتيان بما توافق الامر الثاني والرضا يترتب عليه دون الامر الاول اذا خالف الثاني شرح العقائد العضدية

٨٥

قوله بل القبيح كسب القبيح لا ارادته وايجاده وكذا خلقه ان سلم كون العبد خالقا لفعله والحاصل ان الامر العدمي المسمى بالقصد والاختيار وغيرهما هو الكسب وهو مناط كون الفعل طاعة ومعصية ومتعلق الثواب والعقاب والحسن والقبح والخير والشر اذ لا قبح في خلقها لجواز اشتمالها على مصلحة وحكمة بل القبيح كسبها كما لو اعطى ملك رجلا الف درهم مع علمه بان هذا الشخص يصرف الالف الى اتلاف نفسه لكنه يعطيه ليتعظ به غيره فلا يسأله بعد ذلك احد ولا يصرفه الى مثله رشيدي

٩٥

قوله وهذا ضعيف جدا قيل لانه يلزم عجزه تعالى ومغلوبيته لو وقع خلاف ارادته في ملكه لان اكثر افعال العباد على وفق ارادة عدوه وهو الشيطان قلنا عجزه تعالى ومغلوبيته كفر بالاجماع وهو محال عقلا لوجوب الوجود رشيدي

قوله وهذا ضعيف جدا قال في شرح المقاصد والتحقيق من ذلك بانه اراد من العباد الايمان والطاعة برغمهم واختيارهم فلا عجز ولا نقص ولا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم في داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا ليس بشئ لانه لم يقع هذا المراد ومرادات العبيد والخدم وكثير هذا القبيصة ومغلوبيته قهرا دي

١٠٥

قوله ما الزمني مجوسي قال عمرو بن عبيد رجعت عن مذهبي بعد الزام المجوسي اباي قال قول احمد الطاهران مقصود المجوسي التسخر به لا انه قائل بارادته تعالى كما زعم البعض يدل عليه قوله ما الزمني فتأمل ملاس

متمم عطف تفسير لمعنى مجبورا فكانه قال اى لااختيار له فى صدور افعاله عنه وهو مسلط عليه النفى السابق فالمراد انه ليس لااختيار له بل له اختيار وغرض المص بذلك التصريح بالرد على الجبرية فى قولهم ان العبد مجبور لااختيار له فى صدور جميع افعاله عنه فهو كريشة معلقة بالهوآء تميلها الرياح يمينا وشمالا قال شاعرهم مورداً على اهل السنة ماجلة العبد والاقدار جارية * عليه فى كل حال انها القاضى فالقى اليم مكتوفا وقال له * اياك اياك ان تبتل بالماء * واجابه بعض اهل السنة بقوله ان حفه اللطف لم يمسه من بلل ولم يبالى بتكليف والقاه * وان يكن قدر المولى بغرقته * فهو الغريق ولو القى بصحراء والواجب اعتقاده ان بعض افعاله صادر باختياره والبعض الآخر باضطراره لما يجده كل عاقل من الفرق الضرورى بين حركة البطش وحركة المرتعش اه كحفه المرد

٦٥ هذا ما فى منلفة فى الصحيفة ان يفهم فانظر نحد العلامة فيها اه

قوله قلنا انه تعالى اراد بهما الكفر والفسق باختيارهما اى اراد الله الفسق والطاعة باختيار عبده ايا فيكون ارادته الازلية تابعة لاختيار الحادث ولا بعد فيه لمن احاط علمه الازلى بالحادث الآتى بكل علم اختيار عبده غداً فاختيار مختاره صلاح الدين دريعام وكلنبوى اقول وبهذا التقرير والجواب يندفع كثير من الاسئلة الواردة فى مبحث القضاء والقدر سيما على هذه العقيدة لكن بقى لنا بعد ذلك الجواب سؤال لايزول بدون تحريره اشكال وهو ان يقال ان العبد ان كان مستقلا فى اختيار الايمان او الكفر او نحو ذلك وترجيح احد الامرين المرتب عليه صرف القدرة يلزم ان يكون خالقا لبعض افعاله والا فمجبورا وايضا ان هذه المسئلة قد توقف على معرفة معنى الارادة والقدرة وصرفهما فما هى وما الاثر والمحل لهما والفعل الحاصل بهما الها اولمن نسبت هى اليه مدخل وتاثير ام لا فان كانت فما هى ولمن تكون وما المعنى المصدرى والمعنى الحاصل بالمصدر وباى منهما يكون خطاب التكليف فاقول فى الجواب سائلا من الله التوفيق للصواب لما خلق الله العبد للعبادة لزم التكليف عليه بمقتضى الارادة فخلق فيه قوة عقلية لنخاطبه بالاحكام الشرعية بلسان الشريعة النبوية وخلق ايضا علما اجماليا بالافعال الاختيارية قبل صدورها وعلما بحسنها وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليها وذلك لحكمة له تعالى فيها لا لعلة ولا بعلة بل نفاذ قدرة له تعالى ومشيته ثم خلق فيه صفتين صفة الارادة بمعنى انه تعالى اوجد فيه قوة بها يتمكن من ترجيح الفعل او الترك باختياره من غير تعلق بالاكتساب واثرها القصد وصفة القدرة على صرف الارادة بمعنى انه تعالى اوجد فيه قوة بها يقتدر على صرف القوة الارادية اى يتمكن من الفعل او الترك عند قصد اكتساب الفعل والتعلق به واثرها الايجاد فيكون ارادة العبد التى شانها الترجيح سببا عاديا لخلق قدرته التى من شانها الاكتساب وخلق القدرة علة عادية وسببا عاديا لحصول افعاله الاختيارية فالارادة والقدرة فى ذاتهما صفتان مخلوقتان لله تعالى من حيث كونه هو الخالق حقيقة والقوتان الحاصلتان بهما فى العبد حالتان موجودتان فيه متعلقتان به تعلق العلم بالمعلوم من حيث كونه محلا لوجودهما فيه بلا مدخل له فى ذلك واما صرفهما باختياره فيما خلقا لاجله اى صرف الارادة وهى عبارة عن استعمال القصد الذى يحدث عند القدرة وصرف القدرة وهى عبارة عن استعمال قدرته الحادثة المخلوقة لله تعالى وتعلقه بالمقدور فامر اعتبارى صادر من العبد فقط باختياره من غير ان يكون له تاثير فى ذلك وهذا الامر الاعتبارى ليس مخلوقا لله تعالى وان كان مستندا اليه باعتبار توسط الارادة المخلوقة له تعالى حتى يلزم الجبر ولذلك لا يتعلق به التكليف ولا مفعولا للعبد لعدم التاثير له فى ذلك حتى يلزم كونه موجدا للفعل لان الايجاد اثر قدرة الله تعالى وهو انما يتصور فى الموجودات الخارجية وهذا الصرف والتعلق وهو المعبر عنه بالمعنى المصدرى امر اعتبارى لا وجود له فى الخارج فتامل او هو من قبيل الاحوال المتوسطة بين الموجود والمعدوم كما قاله الفاضل الكلنبوى نقلا عن الصدر فى التوضيح فراجعه واما الفعل الحاصل فى الخارج عقيب ذلك الصرف وهو المعبر عنه بالمعنى الحاصل بالمصدر الذى هو المراد من قولهم افعال العباد مخلوقة لله تعالى وهو مورد التكليف والخطاب ومناط استحقاق الثواب والعقاب ينسب الى الله تعالى خلقا واختراعا وللعبد كسبا واختيارا فالخالق والمؤثر فى الحقيقة هو الله تعالى فقط بلا تاثير للعبد وهو مذهب الاشعرى لكن انما يكون ذلك بواسطة اختيار العبد اياه بقدرة خلقها الله تعالى فيه اذ لو لم يسبقها قدرته تعالى لم يخرج من العبد الى الوجود فيكون للعبد فيه مدخل جزئى بان يصرف بالارادة باختياره نحو ايجاده فلا يلزم الجبر حينئذ واما ما يقال من ان مذهب الاشعرى لا يخلو عن جبر فمسلم لكن الجبر الذى يلزم عليه انما هو بهذا المعنى الذى بيناه وهو لا يكون مخلا للغرض لما ان للعبد فى فعله مدخلا واختيارا ولو لم يكن له مدخل فيه بوجه ما لكان مخلا او المؤثر فيه مجموع القدرتين وهو مذهب الاستاذ لانه وان كان بقدرته تعالى لكنه اجرى عادته

عادته انه لايخلقه الا اذا صرف العبد قدرته التابعة لارادته اليه ويمتنع ان الخلق متوقفا على الصرف وهو فعل العبد والفعل منسوب الى فاعله تأثيراً واقتراناً ولايخفى ان الاستحالة في دخول مقدور واحد تحت قدرتين مختلفتين لمابينه الشارح ولايلزم على هذا المذهب ان يكون العبد خالقا لبعض افعاله لعدم الاستقلال في التأثير والايجاد هذا ما تيسر لنا من الكلام في هذا المقام ومن الله التوفيق ومنه الهداية الى سواء الطريق لكاسه الفقير عبد الكريم الغمقي

٧٥

قوله والمعتزلة انكروا واستدلوا يعني ان المعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشر والمعاصي واستدلوا بوجوه الاول ان الشرور والمعاصي غير مأمور بها فلا يكون مرادة اذ الارادة مدلول الامر لازمة له والثاني انه لو كانت مرادة لوجب الرضا به لان الرضا بما يريد الله تعالى واجب والرضا بالكفر كفر والثالث لو كانت مرادة لكان الكافر والعاصي مطيعا بكفره ومعصيته لان الطاعة تحصيل مراد المطاع الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة والجواب عن الاول ان الامر قد ينفك عن الارادة كامر المختبر فان السلطان لو توعد بعقاب السيد على ضرب عبده من غير مخالفة للسيد فادعى السيد مخالفة العبد له واراد تمهيد عذره بعصيان العبد له بحضوره السلطان فانه يأمر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمأمور لان مقصود السيد ظهور عصيانه عند السلطان وعن الثاني ان الواجب هو الرضا بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضاء ومحصله ان الانكار المتعلق بالمعاصي انما هو باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل فان الانصاف بها منكر دون خلقها وايجادها اذ قد يتضمن مصالح ومع قطع النظر عن ذلك لاحسن ولا قبح عقليين عندنا يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد والرضا انما يتعلق بايجادها الذي هو فعل الله تعالى وعن الثالث بان الطاعة تحصيل ما امر به المطاع لا تحصيل ما اراده قلت يلزم ان يكون العبد في المثال المذكور مع انه اتى بما يرضا السيد وهو مخالفة امره عاصيا ولو خالفه ولم يأت بالمأمور به يكون مطيعا لانه اتى بما يرضا السيد ولا شك انه لو علم السلطان حقيقة الحال لم يفهم للسيد عذرا في صورة المخالفة ويمكن ان يقال الامر ان امر تكويني يلزم منه وقوع المأمور به وهو يعم سائر الكائنات وامر تشريعي وتدويني وعليه مدار الثواب والعقاب فالطاعة هو الاتيان بما توافق الامر الثاني والرضا يترتب عليه دون الامر الاول اذا خالف الثاني شرح العقائد العضدية

٨٥

قوله بل القبيح كسب القبيح لارادته وايجاده وكذا خلقه ان سلم كون العبد خالقا لفعله والحاصل ان الامر العدمي المسمى بالقصد والاختيار وغيرهما هو الكسب وهو مناط كون الفعل طاعة ومعصية ومتعلق الثواب والعقاب والحسن والقبح والخير والشر اذ لا قبح في خلقها لجواز اشتمالها على مصلحة وحكمة بل القبيح كسبها كما لو اعطى ملك رجلا الف درهم مع علمه بان هذا الشخص يصرف الالف الى اتلاف نفسه لكنه يعطيه ليتعظ به غيره فلا يسأله بعد ذلك احد ولا يصرفه الى مثله رشيدي

٩٥

قوله وهذا ضعيف جدا قيل لانه يلزم عجزه تعالى ومغلوبيته لوقوع خلاف ارادته في ملكه لان اكثر افعال العباد على وفق ارادة عدوه وهو الشيطان قلنا عجزه تعالى ومغلوبيته كفر بالاجماع وهو محال عقلا لوجوب الوجود رشيدي

٩٥

قوله وهذا ضعيف جدا قال في شرح المقاصد والتحقيق من ذلك بانه اراد من العباد الايمان والطاعة برغمهم واختيارهم فلا عجز ولا نقص ولا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم في داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا ليس بشئ لانه لم يقع هذا المراد ومرادات العبيد والخدم وكفى هذا نقيصة ومغلوبية قهرمادي

١٠٥

قوله ما الزمني مجوسي قال عمرو بن عبيد رجعت عن مذهبي بعد الزام المجوسي اباي قال قول احمد الطاهران مقصود المجوسي التسخر به لا انه قائل بارادته تعالى كما زعم البعض يدل عليه قوله ما الزمني؟ تأمل ملخص

فاذا اراد اسلامی اسلمت فقلت للمجوسی ان الله تعالی
والشیطان فیقال بین شیطان بشیطنة اذا بعده ویقال شاطن وشیطن وسمی بذلک لکل متمرد
یرید اسلامک ولکن الشیاطین لا یزکونک فقال المجوسی
وهو شیخ اهل الاعتزال ه ای فی الجواب له ه

فانا اکون مع الشریک الاغلب وحکی ان القاضی عبد الجبار
ای صاحب فخر الدولة ره ای عند القاضی ه

الهمدانی دخل علی صاحب ابن عباد وعنده الاستاذ
وهو شیخ اهل السنة والجماعة ه ای القاضی عبد الجبار ه

ابو اسحق الاسفرایینی فلما رأی الاستاذ قال سبحان من تنزه
ای رفع الجواب علی العجلة ه وتقدس ه ای تنزه ه

عن الفحشاء فقال الاستاذ علی الفور سبحان من لا یجری فی
ای الا بارادته ه ای ارادة ذلک الشیء ه

ملکه الا ما شاء والمعتزلة اعتقدوا ان الامر یستلزم الارادة
عطف علی الامر ه ای المعتزلة ه یعنی امر الله تعالی الکفار بالکفر ه

والنهی عدم الارادة فجعلوا ایمان الکافر مرادا وکفره غیر مراد
ای اشارة الی الجواب ه لان الله تعالی امر العباد بالایمان ره ای شیء

ونحن نعلم ان الشیء قد لا یکون مرادا ویؤمر به وقد یکون مرادا
قبیل علم قوله قد لا یکون مرادا ویؤمر به ای ه عطف علی قوله لحکم ه

وینهی عنه لحکم ومصالح یحیط بها علم الله او لانه لا یسئل عما یفعل
لانه مالک مطلق له ان یتصرف فی ملکه کیف یشاء ولا ظلم لفعله اصلا ه

وهم یسئلون الاتری ان السید اذا اراد ان یظهر علی الحاضرین
ای من عبده ه ای لا یرید السید الشیء ه ای من عبده ه

عصیان عبده بأمره بالشیء ولا یریده منه وقد یتمسک من الجانبین
نحو قوله تعالی وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون ه ای اهل السنة والمعتزلة ه

بالآیات وبأبواب التأویل مفتوح علی الفریقین (وللعباد افعال
ای بالافعال الاختیاریة ه بقابلتها ه ای علی الافعال الاختیاریة ه

اختیاریة یثابون بها) ان کانت طاعة (ویعاقبون علیها
ای بارادته ه رهم قوم رد علیهم جهم بن صفوان الذین قالوا بالجبر ای لا قدرة للعبد اصلا ولا اختیار ره

ان کانت معصیة لانکار زعمت الجبریة من انه لا فعل للعبد اصلا

قال شیخ الاسلام
اجاب عنه المعتزلة بانه
تعالی اراد من العباد ایمانهم
منهم واختیارا لا اجبارا واضطرارا فلا یلحقه
تعالی نقص ولا مغلوبیة بعدم وقوع ذلک
کالملک اذا اراد دخول القبح داره وغیره
منهم واختیارا فلم یفعلوا وردة فی شرح المقاصد
بان هذا لم یقع ووقع مراد العبد والخدم
ملا الکلس

بارادة الله تعالی هذا الا لزم انما یرد علی
المعتزلة ان لو قالوا ان الله تعالی یرید
اسلام الکافر ارادة جازمة ولیس کذلک یرید
ان الله تعالی یرید اسلامک باختیارک
فاذا لم تختر لم یرده فکان
التقصیر منک لم یرده فکان
انصاف

بحیث اکثر یعنی اذا وجد الکفر والمعاصی بارادة الشیطان
وامر شنیع فیکون کل الافعال خیرا وشرا

شریکا غالبا فی ایجاد افعال العباد بارادته فیکون الشیطان
فیکون کل الافعال خیرا وشرا وهو کفر

بان یقول

فقیل هو سلطان همدان وقیل هو من اهل السنة
والجماعة کان سلطانا فی بغداد حینئذ فقاتل وقتل
فیه توقف ملاس

یعنی طعن عبد الجبار علی الاستاذ بقوله سبحان من
تنزه عن الفحشاء یعنی ان المعتزلة لا یقولون بان الله
القبایح والشرور علی الله فمن جهة التخلیق واهل السنة یقولون

رمضان

یعنی مذهبکم ان کفر الکافر بدون مشیة الله تعالی وافعال
الله تعالی لا یجری فی ملکه الا ما یشاء یعنی غرض القاضی
الطعن فیه بان یقول هذا القول مستلزم لان یقال لیس
الله تعالی خالق الفحشاء وقول الاستاذ طعن ایضا
الا ان هذا الطعن اشد من الطعن الاول لان غرضه
ان یقول انتم قائلون بوجود ما لا یشاء الله تعالی فی
ملکه وهو منزه عنه والغرض من هاتین الحکایتین اثبات
تعمیم ارادة الله تعالی وقدرته علی الکائنات عند اهل الحق
دون المعتزلة رمضان

فقال عبد الجبار اخبرنی ربنا ان بعضی جهرا فقال الاستاذ
افبعضی ربنا کرها فقال عبد الجبار اراأیت ان منعنی
الهدی وقضی علی بالردی احسن الی ام اساء فقال الاستاذ
ان منعک ما هو لک فقد اساء وان منعک ما هو له فهو
بخص برحمته من یشاء وحکی ان الحافظ ابن حجر مر یوما
بالسوق فی موکب عظیم وهیئة جمیلة فهجم علیه یهودی
بیع الزیت الحار وانوا به لملطخه بالزیت وهو فی غایة
الزمانة والبشاعة فقبض علی لجام بغلته وقال له یا شیخ
الاسلام تزعم ان ربنا سجن المؤمن وجنة
الکافر فاتی سجن انت فیه واتی جنة انا فیها فقال انا
بالنسبة لما اعده لی فی الآخرة من النعیم کانی الآن فی سجن
وانت بالنسبة لما اعده الله لک فی الآخرة من العذاب
الالیم کانک فی جنة فاسلم الیهودی وحکی ان ابلیس

منهم لم يرده منهم ولم يأمرهم به وقد يريد ولا يأمر كالكفر الواقع ممن علم الله عدم ايمانهم وكالمعاصي فانه اراد ذلك ولم يأمر به وقد يأمر ولا يريد كايمان هؤلاء فانه امرهم به ولم يُرده منهم وانما امرهم به مع كونه لم يرده منهم لحكمة يعلمها سبحانه وتعالى لا يسئل عما يفعل فالاقسام اربعة تحفه المريد

فان قيل كيف يأمر بما لا يريد وكيف ينهى عما يريد قلنا الامر غير الارادة امر الله تعالى لابراهيم بذبح الولد ولم يرد الذبح فلم يقع فان قيل قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر قلنا قد يريد ولا يرضى به ارهار

٦ قوله اولانه لا يسئل عما يفعل فيه ان مقابلة هذا الوجه بالوجه الاول يدل على تجويز كون فعله تعالى خاليا عن الحكمة والمصلحة مع انه محال ويمكن ان يقال المراد انه لا حاجة فيما ادعينا الى ما ذكر نا بل يكفينا في ذلك ما قدمت انه تعالى لا يسئل عما يفعل لان تصرفه في مخلوقاته تصرف في خالص ملكه وهو تعالى فاعل مختار ولا يجب عليه شئ فله ان يتصرف فيها على اى وجه اراد وليس لاحد ان يسئله انه لماذا فعل كذا ولا يلزمنا بيان جهة فيه لا تفصيلا ولا اجمالاً مهر امادى

٧ قوله الا يرى؟ لا يخفى ان هذا التنوير لا يلائم شيئا من الوجهين المذكورين فهو تنوير لاصل المدعى وقبه فياس الغائب على الحاضر والكامل القادر على الناقص القاصر مهر مادى

٨ قوله وقد يتمسك؟ يتمسك المعتزلة بقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وبقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ونحن نأول اولهما بان الله تعالى لا يريد ان يظلم عباده وليس معناه ان الله تعالى لا يريد ان يظلم العباد بعضهم بعضا ونأول الثاني بان المعنى ما خلقت الجن والانس الا لامرهم بالعبادة ويتمسك بقول النبي ما شاء الله كان ومالم يشأ لم يكن وبقوله تعالى ومن يرد ان يضله الآية وبقوله تعالى ان كان الله يريد ان يغويكم؟ وبقوله تعالى لو شاء الله لجمعهم على الهدى وان لو شاء الله لهدى الناس جميعا ولو شاء لهداكم اجمعين وانما يريد الله ليعذبهم في الدنيا وتذهق انفسهم وهم كافرون فموتهم على الكفر مراد الله تعالى ملا الناس

٨ الثالث يعني مما يتمسك به المعتزلة وما الله يريد ظلما للعباد مع ان الظلم من العباد كائن بلا شبهة فبعض الكائنات ليس مرادا لله قلنا اى لا يريد ظلمه لعباده لا ظلم بعضهم على بعض فانه كائن ومراد بخلاف ظلمه عليهم فانه ليس بمراد ولا كائنا بل تصرفه تعالى فيما هو ملكه كيف كان ذلك التصرف لا يكون ظلما بل عدلا وحقا الرابعة والله لا يحب الفساد والفساد كائن والمحبة هي الارادة فالفساد ليس بمراد قلنا بل المحبة ارادة خاصة وهي ما يتبعها نعمة وموأخذة ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام الخامسة ولا يرضى لعباده الكفر والرضاء هو الارادة قلنا؟ شرح مواقف

٩ قوله وللعباد افعال اختيارية اعلم ان المؤثر في فعل العبد اما قدرة الله تعالى فقط بلا قدرة من العبد اصلا وهو مذهب الجبرية او بلا تاثير لقدرته وهو مذهب الاشعري او قدرة العبد فقط بلا ايجاب واضطرار وهو مذهب المعتزلة او بالايجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة موالكردي من امام الحرمين او مجموع القدرتين على ان تؤثرا في اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ او على ان تؤثر قدرة العبد في وصفه بان يجعله موصوفا بمثل كونه طاعة او معصية وهو مذهب القاضي والمقصود ههنا هو ان للعبد فعلا ينسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ او مدارا محضا كما هو مذهب الاشعري ويجب ان يعلم ان جميع افعال الحيوانات على هذا التفصيل من المذاهب الا ان بعض الادلة لا يجري الا في المكلف فلذلك خصوا العباد بالذكر حالي

٩ فان قيل اذا كان للعباد اختيار في افعالهم واختيارهم في مشيئة الله تعالى قال الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله رب العالمين فلم لم يشأ الله تعالى للعبد اختيار الخير فكيف يفعل الخير وكذا لو شاء الله تعالى اختيار الشر فكيف يفعل الشر قلنا حاصل هذا ان القدر شر الله تعالى لا يطلع عليه نبي مرسل ولا ملك مقرب ولو ادخل الله تعالى جميع الصالحين في النار لم يكن عنه ظلما لان الظلم التصرف في ملك الغير بغير اذنه وجميع المخلوقات ملكه فكيف يكون التصرف فيهم ظلما منظهر

٩ قوله وللعباد افعال اختيارية واعلم ان الموجب لوقوع الخلاف في هذه المسئلة هو ان كل حكم وقع واسطة بين طرفين توجه الخلاف فيه لتزوعه بالقرب والشبه الى كل واحد منهما وهذه المسئلة من هذا القبيل وبيانه ان محل افعال الله تعالى اما ذوات المكلفين اولا الثاني كحركة الافلاك والرعد والبرق والهوى والاشجار وسائر الاجسام النامية والاول اما الذي محله ذوات الآدميين اما قسري

اى لا اختيار لهم فى وقوعه او اختيارى والاول كمرض المريض وحركة المرتعش والثانى كزنا الزانى وشرب الشارب وسرقة السارق ونحوها من المعاصى فالاول والثانى لاخلاف فى خلق الله تعالى لهما وان العبد لا اثر له فى ايجادهما والثالث وهو ما محله ذوات المكلفين اختياراً كالواسطة بينهما لانه باعتبار كونه مرادا لله يكون معلوما له منسوبا اليه اذ خلاف مراده ومعلومه محال وباعتبار وقوعه باختيار الانسان وكسبه هو منسوب اليه ومعاقب عليه وهذا غاية ما يمكن ان يقال فى هذه المسئلة وهى مشكلة معضلة لا يستريح الانسان فيها الا بالتسليم هذا قال شيخ الاسلام ضابط مذاهب الناس فى هذا ان المؤثر فى فعل العبد بالخلق والايجاد اما قدرة الله تعالى فقط من غير دخل لقدرة العبد وهو مذهب الجبرية او مع دخلها بالكسب وهو مذهب الاشعرى او قدرة العبد فقط بلا ايجاب وهو مذهب جمهور المعتزلة او بايجاب وهو مذهب الحكماء والمشهور فيما بين القوم عن امام الحرمين كما صرح فى الارشاد وغيره بخلافه او مجموع القدرتين على ان يؤثر فى اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ منا والبخارى من المعتزلة او على ان تؤثر قدرة الله تعالى فى اصله وقدرة العبد فى وصفه بان تجعله موصوفا بمثل كونه طاعة ومعصية وهو مذهب القاضى ابى بكر ثم ما ذكره الاستاذ بناء على تجويزه اجتماع مؤثرين على اثر واحد وهو خلاف قول الجمهور ملا الياس

٩ ؛ صحيفة ١٤٦ منه

قوله وللعباد افعال اختيارية فان تثبنا فمحض الفضل * وان يعذب فمحض العدل قوله وان يعذب؟ اى وان يعذبنا فتعذيبه انما هو بالعدل المحض اى الخالص ومعنى العدل المحض وضع الشئ فى محله من غير اعتراض الفاعل ضد الظلم الذى هو وضع الشئ فى غير محله مع الاعتراض على فاعله حكى ان الشيخ عفيف الدين الزاهد انه كان بمصر فبلغه ما وقع فى بغداد من القتل فانه وقع السيف فيها اربعين يوما فقتل الف الف وعلقت النصارى المصاحف فى اعناق الكلاب وجعلوا المساجد كنائس والفواكت الائمة فى الدجلة حتى صارت كالجسر تمر الخيل فانكر الشيخ العفيف الدين ذلك وقال يا رب كيف هذا وفيهم الاطفال ومن لا ذنب له فرأى فى النوم رجلا ومن معه كتاب فاخذه فاذا فيه دع الاعتراض فانا الامر لك ولا الحكم فى حركات الفلك * ولا تسئل الله عن فعله * فمن خاض لجة بحر هلك وبالجملة فهو سبحانه وتعالى لا تنفعه طاعة ولا تضره معصية والكل بخلقه تعالى فلئن كانت الطاعة ملزمة للثواب وكيف المعصية ملزمة للعقاب وانما هما امارتان تدلان على الثواب لمن اطاع والعقاب لمن عصى حتى لو عكس ولا لتهما بان نال من اطاعنى عذبته ومن عصانى اثبته لكان ذلك منه حسنا فلا اعتراض عليه لا يسئل عما يفعل وهذا كله بحسب العقل واما بحسب الشرع فلا يجوز خلف الوعد لانه سفه وهو يستحيل عليه تعالى واما الوعيد فيجوز الخلف فيه لانه كرم وفضل كما تقدم تحقيق ذلك

تحفة المريد على جوهرة التوحيد

١٠ ؛ صحيفة ١٤٦ منه (ب)

قوله لا كما زعمت المعتزلة؟ واحتجوا بان فعل العبد ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فهو اضطرارى وان جاز الصدور عنه بحيث استوى وجود الفعل منه وعدمه فان افتقر الى مرجح يعود التقسيم فيه وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تساوى الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقى والاضطرار والاتفاق متنافيان الاختيار فثبت ان الاختيار للعبد ولا قصد ولا قدرة والجواب عنه بالنقض والحل اما الاول فبانه جار فى افعال البارى تعالى مع تخلف الحكم وفاقا واما الثانى فبان المرجح هو الارادة فانها صفة بها نها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح كما مر فى ارادة الله تعالى ووجوب الفعل معه لا ينافى الاختيار والتمكن من الترك بالنظر الى نفس القدرة على ان هذا الاستدلال فى مقابلة الضرورة فلا يستحق الجواب فانا نعلم بالضرورة ان لنا مكنة واختيارا فى بعض الافعال لما صح تكليف لبطلان ان تكليف الجماد ضرورة وانتفاء لعدم قائدته مهر مادى

٦ ؛ تلك الصحيفة (ب)

قوله لا يسئل عما يفعل لانه مالك الملك له ان يتصرف فى ملكه كيف شاء لا ظلم لفعله اصلا وانت خبير بان الظواهر منى تعارضت لم يصلح للتمسك بها خصوصا فى المسائل الاعتقادية فوجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية وقد مر منها ما فيها كفاية لكن بان مذهب اهل الحق قال الامام الرازى ان حال هذه المسئلة عجيبة فان الناس كانوا مختلفين فيها ابدا بسبب ان ما يمكن الرجوع فيها اليها متعارض متدافع فمقول الجبرية على انه لا بد للترجيح

لترجيح الفعل من الترك من مرجح ليس من العبد ومقول القدرية على ان العبد لو لم يكن واحداً على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهي وهما مفقودتان بديهيتان اعتماد الجبرية على ان تفاصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد واعتماد القدرية على ان افعال العباد على وفق تصورهم ودواعيهم وهما متعارضان ومن الالزاميات على ان القدرة على الايجاد صفة كمال لا يليق بالعبد وان فعل العباد قد يكون سفهاً وعبثاً فلا يليق بجناب الحق واما الدلائل السمعية والقرآن مملوء بما يوهم امرين وكذا الآثار فان امة من الامم لم يكن خالية من الفريقين وكذا الاوضاع والخطابات متدافعة من الجانبين اس غرس

هي وهبياني من الشروع متعلقة ببحث افعال العباد فليطالع في اثناء هذا البحث ١٢ منه

فان قلت لا يبطله اي الثواب والعقاب لانه وان كان بخلق الله لكن كسب العبد قلنا وفوقه ان كان بخلق الله فمتى خلقه استحال من العبد الامتناع منه ومتى لم يخلقه استحال الاتيان فتوجهت الاشكالات وان لم يكن تخليقه فهو القول بالاعتزال وايضا لو كان خلقا لله تعالى وكسبا للعبد فان تقدم الخلق كان العبد مجبوراً في الكسب وان تقدم الكسب لزم الجبر في الخلق وان كانا معاً فاتفاقهما شرط الحصول وهو غير معلوم وايضا فهو مسبوق باتفاق آخر لانه من كسبه فيتسلسل قالت الجبرية قد افنينا الدلائل العقلية بان خالق هذه الافعال هو الله اما بواسطة او بغير واسطة وما تمسكتم ايها المعتزلة به وجوه تقليدية ظنية والقاطع لا يعارضه المحتمل تقرير كبير من قوله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء في سورة البقرة

فان علم الله واخباره بعدم الشيء لا يجعل وجوده ممتنعاً كما ان علمه واخباره بوجوده لا يجعل وجوده واجباً روي ان رجلاً قام الى ابن عمر رضي الله عنه فقال يا اباعبد الرحمن ان قوماً يزنون ويشربون الخمر ويقولون كان ذلك في علم الله تعالى فلم يجد بد فغضب ثم قال سبحان الله العظيم فكان في علم الله تعالى انهم يفعلون ذلك فلم يجعلهم علمه على فعلهم يعني ان علم الله واخباره وارادته بوجود شيء او عدمه لا يوجب وجوده ولا عدمه بحيث به قدرة الفاعل عليه لان الاخبار عن الشيء حكم عليه بمضمون الخبر والحكم تابع لارادة الحاكم اياه وارادته تابعة لعلمه وعلمه تابع للمعلوم والمعلوم هو ذلك الفعل الصادر عن فاعله باختياره او تركه باختياره اصل وجميع ذلك تابع له والتابع لا يوجب المتبوع ايجاباً يؤدي الى الفرار والالحاد بل يقع التابع على حسب وقوع المتبوع فليحفظ هذه القاعدة فان فيها نجاة عن شكوك في بحث القضاء والقدر فان ضلال الجبرية انما هو لعدم تحقيق هذا المقام فان كلا من القضاء والقدر حكم الله والحكم تابع للارادة والارادة تابع للعلم والعلم تابع للمعلوم فالقضاء والقدر تابعان للمعلوم فعلى اي نحو وجهته يقع المعلوم في الخارج وفي الزمان المستقبل كان العلم الازلي تعلق به على نحو هذه الجهة فالعلم به على هذه الجهة لا يوجب كونه مقسوراً عليها لان العلم تابع وهو اصل متبوع للعلم سحراده

فسره على الامر فسراكرهه كلبه وقهره منه

واعلم ان مشية الله تعالى وعلمه بما يكون من المشركين والعصاة لا يصلح ان يكون علة موجبة للكفر والعصيان لان مشية الله تعالى تابعة لعلمه وعلمه تابعة لما عليه اعيان المكلفين قبل وجودهم فلما اقتضت ذواتهم الاشقياء اتباع الشهوات واضاعة عمرهم في المعاصي والمنكرات علم ذلك منهم وشاء فكان ما صدر عنهم بمشية الله وارادته التابعة لعلمه بهم وبما يقتضيهم طباعهم الخبيثة فمشية الله تعالى وعلمه الازليان لا يوجبان ما وقع من العبد بل هو مستند الى كسبه وسوء اختياره نعوذ بالله من شرور انفسنا سحراده من الانفال

فيه تأمل مع قول الاشعري ان الارادة الازلية هي الموجبة لفعل العبد فتدبر

حقق صاحب التوضيح ان القصد الذي اثر الارادة امر اضافي ليس من الموجودات الخارجية فصدوره من العبد استقلالا لا يستلزم كونه موجداً اذ لا موجود في الخارج هناك مع ان الايجاد انما هو اثر القدرة لا اثر الارادة فتحقق التوسط وبظهر معنى قولهم لا جبر ولا تفويض اي لا جبر في اثر الارادة وهو القصد ولا تفويض في اثر القدرة وهو الايجاد حده

بل الموجود في الخارج انما هو المقصود الذي هو فعل العبد كالصلوة مثلا الذي ان شاء الله اوجده وان لم يشأ لم يوجده

لم يوجده وان قصده كما ترى تختلف كثير من مراد نا الآله الخلق والامر فتبارك الله رب العالمين فترتب الثواب والعقاب انما هو على قصد القصر الخير والشر وتركه لا غير حد طى

يعنى نعلق بافعال العباد قدرتان قدرة الله تعالى بالايجاد وقدرة العبد بالاكتساب وحاصله ان الله تعالى جرى عادته بانه موجد فى العبد قدرة واختيارا فمتى لم يكن هناك مانع اوجد الله تعالى فيه فعله المقدور مقارنا بتلك القدرة والاختيار فيكون ذلك الفعل مخلوقا له تعالى ابداعا واختراعا مكسوبا للعبد نفسه وهذا هو مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى رحمه الله تعالى عليه وهذا كله مذكور فى شرح المواقف قص الله

واعلم ان الله تعالى اجرى عادته على ان العبد اذا قصد فعل الخير خلق فيه قدرة اكتساب الخير واذا قصد شرا خلق فيه قدرة اكتساب الشر قرمى

اعلم ان مذهب اهل الحق ان الافعال مخلوقة لله تعالى مقدرة فالتدبير من العبد والتقدير من الله تعالى والنظر والارادة من الله والصرف من العبد وايجاد الالم من الله تعالى ورمى النبل من العبد والايصال من الله والطاعة من العبد والتوفيق من الله تعالى والمعصية من العبد والارادة من الله تعالى لا الرضاء انيس الغلوب

١ فى الصحيفة القابلة نانظر ص

قوله بمنزلة حركات الجمادات فقول القائل قام زيد وذهب عمرو بمنزلة قولهم طال اوشاخ الغلام ومات الرجل وتحرك الشجر وسكن الحجر من غير ان يكون لهذه الاشياء فعل ولا اختيار حاشيه ملا الياس

٢ قوله وهذا باطل اذ لابد ان يكون للعبد المأمور نوع اختيار وان كان ضروريا تابعا لمشية الله وما تشاؤن الا ان يشاء الله والا لصار بالجمادات حاشيه

٣ قوله ونعلم ان الاول باختياره دون الثانى قال بعض المحققين اختيار العبد ترجيح احد الطرفين بلا ايجاب له والله تعالى يوجده فيجب به الفعل والاول كسب والثانى خلق فعنده يكون لاختيار العبد دخل فى وجود الفعل لكن بالترجيح لا بالتأثير رمضان

٤ قوله والعقاب على افعاله اى لا يصح ترتب استحقاق الثواب على بعض الافعال مثل الصلوة وسائر الحسنات وترتب العقاب على بعض الآخر مثل شرب الخمر ونحوه رم

٥ قوله مثل صلى وصام وكتب فان كل واحد من صلى وصام مسند الى العبد على سبيل الحقيقة مع ان كل واحد من هذه الافعال موقوف بالقصد والاختيار رم

٦ قوله تعالى ومن شاء فليكفر فان قيل ان الله تعالى لا يأمر بالفحشاء فكيف قال الله تعالى فليكفر قلنا الامر ههنا للتهديد وليس على حقيقة الامر كما اذا هدد المولى عبده بقوله افعل ما شئت فسوف ترى جزاءك رم ملاس

٧ قوله فان قيل بعد تعميم م هذا السؤال عين ما مر فى قوله فان قيل فيكون ؟ لانا نقول ان ما مر بناء على لزوم الجبر من كون الكل بخلق الله تعالى فهو جبر متعلق بالفعل فقط وهذا بناء على لزومه من تعلق العلم والارادة الازليين فهو جبر متعلق بالفعل والارادة معا فلهذا اورد تعلقهما لوجود الفعل وعدمه ههنا رمضان

٧ قوله فان قيل بعد تعميم م قال شيخ الاسلام اى بعد تعميم تعلق علم الله تعالى بكل شئ وتعميم تعلق ارادته بكل ممكن وهذا السؤال بيان الجبر بالنسبة فى العلم الى كل شئ وفى الارادة الى كل ممكن والسؤال السابق وهو قوله فان قيل فيكون الكافر مجبورا ؟ بيان للجبر بالنسبة الى الموجودات فقط ملاس

للعبد اصلا وآن حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة
عطف على انه لا فعل له ... اى حركة العبد ... اى من غير احتياج الى نظر عمر
عليها ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل لانا نفرق بالضرورة
اى على الحركات ... اى زعم الجبرية ... هذا دليل عقلى
بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم ان الاول
عطف على لانا نفرق ... وهذا دليل عقلى ايضا ... اى لاكتسابه او لاغير اختياره
باختياره دون الثانى ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح
مصدر مضاف الى المفعول وهو الضمير ... مصدر مضاف الى المفعول وهو النون
تكليفه ولما ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله
اى ولاسناد الافعال الى العبد ... اى الافعال ... اى على افعال العبد
ولا اسناد الافعال التى تقتضى سابقية القصد والاختيار
اى الى العبد ... حاصله بالبداهة انه لا تحقق له بدون القصد والاختيار عمر
اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل
القرآنية ... اى نفى ان لا يكون لقدرة العبد تاثير للافعال الاختيارية
طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعية تنفى ذلك
فان كل واحد من طال واسود لا يقتضى سابقية القصد والاختيار
كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وقوله فمن شاء فليؤمن
سورة كهف ... من الآيات ... هذا السؤال من قبل الجبرية
ومن شاء فليكفر الى غير ذلك فان قيل بعد تسليم علم الله تعالى
على العبد ... من اشكال السؤال الى قوله والمقصود تعميم ارادة الله
وارادته الجبر لازم قطعا لانهما اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب
اى علم الله تعالى وارادته ... اى صدوره عن العبد وعدمه ... اى يجب الفعل
او بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قلنا ان
هذا منع الملازمة وما ذكره مستند للمنع ... اى فى اختياره
الله تعالى يعلم ويريد ان العبد يفعله او يتركه باختياره فلا اشكال
ان علم بسبب وراد وجود الفعل ... ان علم الله تعالى وارادته عدم الفعل
فان قبل فيكون فعله الاختيارى واجبا او ممتنعا وهذا ينافى
انما تصدر عن ممتنع ... هذا السؤال من قبل الجبرية
الاختيار قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا منافى له

والواو للحال ... اى والحال انه لا فعل له ... اى حركة العبد ... اى من غير احتياج الى نظر عمر

١ قوله فمنع الخ ... اى منع ان يكون علم الله تعالى وارادته ... واعترض بان الاعدام ارادية ... بالارادة لان الاعدام ... الارادة ... وانما يحتاج الى الارادة ... وانما يحتاج الى الارادة ... بالوجود ... وعدم ... الارادة ... والجواب ان يقال ان تعلقت ... وان لم تتعلق ... ولهذا ... وان ظهر ان يقال ... والجواب ان يكون ... الارادة ... حتى البقاء ... لو سلم ... بعدم ... الارادة ... ممنوع ... الارادة ... بالعدم ... فان قيل ... الاسناج ... بعدم ... قال شيخ الاسلام ... الارادة ... حادث ... الارادة ... حادث فالاولى ان يقال ... ان علم الله تعالى وارادته ... وجوده لابد ... ان يكون واقعا وما علم الله وارادة عدمه لابد وان لا يكون واقعا حاصله ملخص

٩ فلا يكون حكم الله تعالى علة لفعل العبد لان حكمه تعالى بعد ان علم فعل العبد فكانه حكم بعد فعله كما لا يكون علم طلوع الشمس والحكم به علة لطلوع الشمس تدبر كذا في التقريبي كما ذكره في الجمالي وقال صاحب الطوالع اى فلا يكون علمه تعالى واردة على سبيل الاختيار علة لفعل العبد حتى يسقط عقاب علمه وثوابه ملخص

١١ قوله فلا اشكال حاصل هذا الجواب ان يقال ان الجبر انما يلزم ان لو كان علم الله وارادته متعلقا بالفعل والترك من غير اختيار العبد وليس كذلك فان عادة الله تعالى جارية على ان علمه وارادته يتعلقان بالفعل والترك على وفق اختيار العبد رمضان

١١ هذا السؤال ناشئ عن جواب السؤال الاول ولذا جئ بالفاء الموذن للتفريع على ما قبله من الكلام اى اذا اراد الله تعالى ان العبد يفعله باختياره وعلم ذلك يكون فعل العبد الاختيارى واجبا واذا اراد الله ان يتركه باختياره وعلم ذلك يكون ممتنعا وهذا ينافى الاختيار قرمى

١٢ قال شيخ الاسلام اى ان وجوب الفعل بالاختيار لا ينافى الاختيار اعلم ان السؤال الاول معارضة لدليل ابطال الجبر بانه ينفى الاختيار وجوابه مناقضة مستندة بان الاختيار لا ينافى الوجوب والامتناع اللازم من العلم والارادة والسؤال الثانى ابطال لهذا السند المساوى للمنع فصح جوابه بالمنع والنقض لكن الاولى تقديم النقض على الحل فلينامل مهرمادى

١٣ قوله فان الوجوب الخ رد ذلك بانه على هذا لا شك في انه يجب وقوع الفعل باختيار العبد وقدرته بحيث لا يمكن من تركه باختياره ولا يخفى ما فيه والحاصل ان الله تعالى خلق العبد مختارا في افعاله لكن لما اراد ان يفعل باختياره فعل كذا لم يمكنه الاضطرار الا بهذا والجواب ان ان لا يفعله فالممكن بالاخرة وان كان الى الجبر ابعد ان الجبر بهذا المعنى غير منكر وانما المنكر الجبر بمعنى ان لا يكون للعبد مدخل في فعله بوجه ما وكذا القدر بمعنى ان يكون فاعلا يقينا انه لا يصل اثره الى المعلول بان يكون هو ان لا يكون لله تعالى في فعل العبد الآن يكون خالقا لفعل الذي هو العبد وانما ان يكون فعل العبد مستندا اليه باختيار ما له من الاختيار فيه بحكم البداهة والى الله تعالى باختيار خلقه وايجاده اياه فهو الجبر المتوسط الذي يقتضيه الرأي الصائب هذا المرام عند الناظر الناقد فيما ذكرنا بل الحق بالتأمل التام مع التوفيق من الحكيم العليم مهرمادى

١٤ قوله لا منافاة لان الكلام في الاختيار بمعنى ان العبد هو الموجب بدون

وايضا منقوض بافعال الباري فان قيل لامعنى لكون العبد
يعني انه افعاله واجبة في وقت وجود المعلول مع انه فاعل بالاختيار احمد
فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد والارادة
الواو لحال رح ... اي يكون العبد ط ... اي بايجاد الافعال ط
وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وايجادها
... اي والحال معلوم ا رح ... اي الفعل الواحد ط ... كما لا يجوز ان يكتب شخصان حرفا واحدا ط
ومعلوم ان المقدور الواحد لا بد دخل تحت القدرتين المستقلتين
... يعني لا نزاع في قوة هذا الكلام والسؤال ط ... اي الانسان ط
قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومتانته الا انه ثبت بالبرهان
اي قوته ماخوذ من المتن وهو ما صلب من الارض وارتفع قاله الجوهري ... اي بالدليل ط
ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته
اي ثبت بالضرورة ط ... اي ارادة العبد ط
مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش
... اي بالترتيب العادي لا بالتاثير اذ لا حكم للضرورة فيه ط ... متعلق باحتجاج ط
احتجاني النقض عن هذا المضيق الى القول بان الله تعالى خالق
جوا ط ... اي التخلص يقال تقص الانسان اذا تخلص من المضيق والبلية ط
والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف العبد قدرته وارادته الى
اي تحقيق القول بان الله ط ... اي عقيب ارادة العبد ط ... اي فعل الله ط
الفعل كسب وايجاد الله الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد
اي بالذات لا بالزمان للاجماع من ان القدرة مع الفعل ط ... اي واحد ط
داخل تحت القدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله
والخلق ط ... اي لكن دخوله بجهتين ا ط ... اي الله تعالى خالق والعبد كاسب ط
تعالى بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر
... اي من المعنى المطلوب ههنا في هذا المضيق ط ... اي من هذا القدر ط ... اي للفرق ط
من المعنى ضروري وان لم نقدر على ازيد من ذلك في تلخيص
اي الموضحة ط ... اي باي جهة يكون كسبه وباي جهة يكون خلقه ط ... متعلق باحتجاني ط
العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده
اي فعل العبد ط ... بيان ما ط ... اي للمتكلمين ط ... اي بين كسب العبد وبين خلقه ط
مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات

فقوله ايضا منقوض عطف بحسب المعنى على قوله التعليل السابق اعني قوله فان الوجوب فكانه قال التعليل السابق منقوض بما ذكر وبالفعل ايضا منقوض
ان يكون الاثر الصادر من الفاعل بدون الاختيار فيجوز ان الوجوب ينافي كون الفعل باختيار فيجوز ان يكون الاثر الصادر من الفاعل بالاختيار واجبا بالاختيار رمضان

قوله وايضا منقوض عطف على قوله فان الوجوب ينافي كون الفعل باختيار فيجوز ان يكون الاثر الصادر من الفاعل بالاختيار واجبا بالاختيار رمضان

قوله ايضا منقوض فان افعاله تعالى اختيارية باتفاق حصنا مع برهان التمانع فيه واجاب عنه في شرح المقاصد بان الاختيارية بان يكون الفاعل متمكنا من ترك الفعل عند ارادة فعله لا بعدها وهذا متحقق في فعل الباري لان ارادته قديمة متعلقة في الازل بان يقع في وقته وجائز ان يتعلق حينئذ تركه وليس حينئذ سامع علم لتحقق الوجوب او الامتناع والحاصل ان تعلق العلم والارادة منه تعالى معا او لا قبل للازل حتى يتصور تعلق العلم اولا ثم الارادة فلا محذور بخلاف ارادة العبد فهر ماوى

١ قيل هذا جواب ثمان للسؤال المذكور لان افعال الباري جل ذكره ان تعلقت بوجود الفعل فيجب وجوده او بعدم الفعل فيمتنع وجوده ومع هذا فاعل بالاختيار لا موجب بالذات قال شيخ الاسلام اي لانها تتعلق بها علمه وارادته تعالى ومع ذلك هي اختيارية لكن فرق بين افعاله تعالى وافعال العباد بان الاختيار هو التمكن من ارادة الضد حال ارادة لا بعدها وهذا متحقق في فعل الله تعالى فان ارادته تعالى قديمة وقد كان يمكن في الازل ان تتعلق ارادته بالترك بدل الفعل بخلاف ارادة العبد فانها محدثة تنقلب الى مرجح وهو ارادته تعالى مراد العبد ملا انس

٢ من جانب الجبرية وحاصله ان يقال لو كان للعبد قصد واختيار في افعاله لزم ان يكون المقدور الواحد داخلا تحت قدرتين مستقلتين والتالي باطل والمقدم مثله وقوله يكون العبد اشارة الى الملازمة وقوله ومعلوم ان المقدور الواحد اشارة الى بطلان التالي قرمي

٣ لان كل واحد من القدرتين لا يخلو من ان تكون كافية في حصول ذلك المقدور او لا يكون كذلك فان كانت الاولى لزم الاستغناء عن القدرة الاخرى وان كانت الثانية لا تكون القدرة مستقلة والمقدر خلافه رمضان

٤ قوله قلنا الكلام في قوته ومتانته الا انه ثبت بالبرهان قوله ان يسلك في تركيب التمانعة طريقة السلف وتبعهم الامام الرازي ان حال التمانع يستلزم الطلب الى آخره وتبعهم المصنف في شرح المقاصد وتبعهم العلامة الجلال في هذه المسئلة عجيبة فان التمانع لا يمكن الا بين الضدين فيهما ابدا بسبب ان ما يمكن ان يرجح به احد الضدين على الآخر فعل الله تعالى ومع ذلك فالتمانع ممكن بين الضدين كما سيجيء في شرح الطوالع عند قوله فقول الجبرية ان العبد لو كان فاعلا لكان قادرا على ايجاد الفعل وتركه فيجوز ان يرجح الله تعالى احد مقدوريه على الآخر فيلزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد وهو محال وبالجملة فالتمانع ممكن بين الضدين سواء كان احدهما فعل الله تعالى والآخر فعل العبد او كان كلاهما فعل العبد كما في الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وغيرها وعلى هذا فالمراد بالتمانع في قوله ان حال التمانع يستلزم الطلب ان حال التمانع بين الضدين يستلزم الطلب بالنسبة الى احدهما وهو ظاهر ثم ان الطلب المستلزم هو الطلب الجازم وهو الايجاب فالمراد ان حال التمانع بين الضدين يستلزم الايجاب بالنسبة الى احدهما وهو ظاهر ثم ان الايجاب المستلزم هو الايجاب الجازم وهو الوجوب فالمراد ان حال التمانع بين الضدين يستلزم الوجوب بالنسبة الى احدهما وهو ظاهر ثم ان الوجوب المستلزم هو الوجوب بالاختيار فالمراد ان حال التمانع بين الضدين يستلزم الوجوب بالاختيار بالنسبة الى احدهما وهو ظاهر ثم ان الوجوب بالاختيار المستلزم هو الوجوب بالاختيار الجامع فيه فالمراد ان حال التمانع بين الضدين يستلزم الوجوب بالاختيار بالنسبة الى احدهما وهو ظاهر ثم ان الوجوب بالاختيار الجامع فيه المستلزم هو الوجوب بالاختيار الجامع فيه بالنسبة الى احدهما وهو ظاهر ثم ان الوجوب بالاختيار الجامع فيه بالنسبة الى احدهما

منهم ٥ واما الدلائل السمعية فالقرآن مملو بما يوهم بالامرين وكذا الآثار فان اكثر من الامم لم تكن خالية من الفرقتين وكذا الاوضاع والحكايات متدافعة من الجانبين حتى قبل ان وضع الرد على الجبر ووضع الشطرنج على القدر الآان مذهبنا اقوى بسبب ان القدح في قولنا لا يرجح الممكن الا بمرجح يوجب الفساد او باثبات الصانع يعني لا بد في صدور الفعل عن العبد من مرجح لا يكون منه والا لزم الفساد او باثبات الصانع واما مدخلية العبد فيه فيأتيه بالضرورة وفيه بحث اذ يجوز ان يكون المرجح فيما نحن فيه هو الارادة الحادثة بعد تواتم العبد جبرية ما صنعه دون ما تركه فلا يثبت الجبر المتوسط ولا يلزم الفساد المذكور فليتأمل منه رمادي

٥ قوله وبالضرورة ان لقدرة العبد والقدرة هو التمكن من ايجاد الشيء وقبل صفة تقتضي التمكن وقبل قدرة الانسان هيئة بها تتمكن من الفعل وقدرة الله تعالى عبارة عن نفي العجز عنه واشتقاق القدرة من القدر لان القادر يوقع الفعل على مقدار ما تقتضيه مشيته رمضان

٦ قوله اعجبنا جواب لما قيل وانما قال ذلك لانهم لو لم يقولوا بالكسب كما هو مذهب الجبرية يلزم الانكار بالضرورة وهو عين المكابرة والعناد وان لم يقولوا بالخلق وهو مذهب المعتزلة يلزم الانكار للبرهان وهو عين السفسطة منه

٧ قوله في التقصي قال شيخ الاسلام بالفاء اي التخلص قال الجوهري يقال تقصى الانسان اذا تخلص من الضيق والبلية انتهى وقال فرد كمال وحاصل التقصي عن المضيق هو ان يقال ارادة العبد هي صفة مخلوقة لله تعالى هي لذاتها تكون متعلقة بالمراد وهذا التعلق امر اعتباري حاصل من جانب العبد بارادته فقط وليس هذا التعلق امرا موجودا حتى يلزم نقل الكلام اليه فيتسلسل بناء على ان كل شيء موجود فهو مخلوق الله تعالى ثم اذا تعلقت ارادة العبد لذاتها بذلك المراد خلق الله تعالى بطريق جرى العادة قدرته وفعله معا موافقتين لتعلق الارادة فعلى هذا لا يلزم ان يكون العبد مجبورا بل كانت افعاله الاختيارية مفوضة الى تعلق ارادته بذلك من غير ان يكون له احتياج الى الداعي الذي اعتبره المعتزلة في طريق الهارب وقدحي العطشان وكما ان حصول صفة الارادة في الباري تعالى لم يكن اختياريا ومع ذلك كان تعلق الارادة امرا اختياريا وكان لهذا التعلق مدخل في ايجاد افعاله الاختيارية كذلك حصول صفة الارادة في العبد لم تكن اختيارية للعبد ومع ذلك جاز ان يكون تعلق صفة الارادة امرا اختياريا حاصلا لذاتها ويكون لهذا التعلق مدخل في كسب الافعال الاختيارية وبالجملة ان الله تعالى خلق في العبد صفة الارادة شرطا حقيقيا في حصول تلك الافعال لا علة حقيقية بل الخالق حقيقة هو الله تعالى هذا هو التحقيق الذي ينبغي ان يكون مراد الاشعري فتأمل وبالله التوفيق منه الناس

٨ وعندنا للعبد كسب كلفا ولم يكن مؤثرا فلتعرفا قد اشار المص في المتن الى ان في هذه المسئلة ثلثة مذاهب مذهب اهل السنة وهو انه ليس للعبد في افعاله الاختيارية الا الكسب فليس مجبورا كما تقول الجبرية وليس خالقا لها كما تقول المعتزلة ومذهب الجبرية وهو ان العبد ليس له كسب بل هو مجبور اي مقهور كالريشة المعلقة في الهواء تقلبها الرياح كيف شاءت ومذهب المعتزلة وهو ان العبد خالق لافعاله الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه ولقولهم بقدرة خلقها الله فيه لم يكفروا على الاصح فالجبرية افرطوا والمعتزلة فرطوا والتوسط اهل السنة وخير الامور اوساطها وخرج مذهبهم من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين فان قيل قد قام البرهان على وجوب استقلاله تعالى بالافعال والمقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين كما يستلزمه اثباتكم للعبد كسبا اجيب بانه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله سبحانه وتعالى وبالضرورة ان لقدرة العبد مدخلا في بعض الافعال كالحركة البطش دون البعض كالحركة الارتعاش احتجنا في التخلص عن هذا المضيق بان الله خالق للفعل لكن للعبد في الاختيارية منه كسب والمقدور الواحد يدخل تحت قدرتين بجهتين مختلفتين فيدخل تحت قدرة الله تعالى بجهة الخلق وتحت قدرة العبد بجهة الكسب كذا في المرقد للسحولي

٩ قوله وتحقيقه ان صرف العبد قدرته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق فوجود الفعل انما هو بقدرة الله تعالى ولا تأثير لقدرة العبد فيه وان كان لها مدخل فيه بان يصرف بالارادة نحو ايجاده بحيث لولم يصرفها قدرة الله تعالى في الايجاد لاوجدته فان قيل هذا الصرف وان استقل به العبد فقد لزمكم ما فررتم منه والا فلزم التسلسل او الانتهاء الى المحذور المذكور قلت هذا الترديد انما يتأتى اذا كان الصرف المذكور فعلا اختياريا للعبد وليس كذلك بل التحقيق انه اذا حصل للعبد شعور بازعم

بما يزعم انه منفعة يوجد ويتيسر له تحصيله يتصرف ارادته الى تحصيلها ويتبعها قدرته للايجاد قدرة الله تعالى بالايجاد وهذا هو المراد بصرف العبد القدرة والارادة الى الفعل الا انه عبر عن ذلك بما يدل على كونه مختارا ويمتاز به عن الجمادات فيما وقع لها من الحركات القسرية وهذا مناط استحقاق الثواب والعقاب وتلخيص الكلام في هذا المقام ان الله تعالى اوجد القدرة والارادة في العبد على وجه يكون من شانها الترجيح والايجاد ولكن قد اجرى عادته بان يخلق الفعل فيه حين صرف اياهما نحو ايجاده بحكمه له تعالى في ذلك فيكون لها مدخل في وجوب الفعل لكن لا بالتاثير والايجاد بل بانه اذا فاض عليه رجحان احد طرفي المقدور تعلق ارادته بايجاده وخرم العزم عليه فانصرف قدرته نحو ايجاده فاوجده الله تعالى على وجه يريد وهذا معنى ما قيل ان الانسان مجبور على الاختيار فانه محل للارادة التي احدثت فيه جبرا بعد حدوث العلم والحكم بكون الفعل خيرا فهذا المذهب هو الجبر المتوسط بين الجبر المحض الذي هو الافراط في التفويض والاختيار الصرف الذي هو التفريط فيه وقد اعترض ههنا بانه كما يحكم بداهة العقل بوجود صفة في العبد فارقة بين حركة البطش والرعش يحكم بثبوت تاثيرها فعله فان صدق حكمها الاول صدق حكمها الثاني فيكون مذهب القدرية حقا وان كذب كذب الثاني كذب الاول فيكون مذهب الجبرية الخالصة حقا وعلى التقديرين فلا متوسط ولا يخفى انه لا حكم للبديهة في تاثير القدرة الحادثة سيما مع ثبوت انتفائه بالقواطع انما حكم البديهة بالدوران والترتب المحض كالاحراق بالنسبة الى مسبب النار فان قبل جميع ما ذكر في هذا المقام في التحقيق والا لزم ان الله تعالى خلق العبد مختارا في افعاله وفوض بارادته الازلية واختياره امر معاشه ومعاده اليه بان جعله متمكنا من فعل ما اراد ان يفعله وترك ما لم يرد ان لم يفعله ثم خلق بمحض قدرته القديمة على وفق ارادته الحادثة التي يكون مبدأ وبها وتفسيرها بخلقه تعالى على سبيل الاستقلال بعد انصراف قدرته المسخرة لها لما فاض عليه من حضرته الى الايجاد افعاله المنسوبة الى اختياره فمدخلية العبد في وجود تلك الافعال في الحقيقة ليست الا باعتبار المحلية

١٠ ع الصحيفة ١٠٣ مهر بادي

قوله عقيب ذلك خلق قبل هذا الشعر بتقديم الكسب على الايجاد فيلزم كون العبد كاسبا لفعله حال عدمه اجيب ايجاد الله تعالى متعلق بقصد العبد متاخر عنه تاخرا ذاتيا لا زمانيا وايضا القصد الى تمام الفعل فعند تمامه كان الفعل مكسوبا والقصد كسبا وعلى الوجهين لا يلزم كسب الفعل حال عدمه رمضان

١٠ قوله عقيب ذلك؟ قال قره كمال هذا هو التعقيب الذاتي والا فالقدرة مع الفعل هذا كلامه لا يخفى ان صرف الارادة وتعلقها مقدم على وجود الفعل تقدما زمانيا فحينئذ يكون التعقيب زمانيا ولعل الشارح نظر الى التعقيب وبنى كلامه صرف القدرة على التعقيب

١١ ملا انس

قوله ولهم في الفرق بينهما عبارات اي للمتكلمين المتقدمين هذا جواب عما يقال وهو ما الفرق بين الكسب والخلق من هذه العبارات ان يقال ان الخلق ايجاد اصل الفعل والكسب تحصيل صفته من كونه طاعة او معصية وهو مذهب القاضي رمضان

١ ع الصحيفة القابلة فانظر

قوله مثل ان الكسب وقع بآلة؟ هذا الفرق والذان بعده لا يفيد شيئا لان فعل العبد كصلوته مثلا ان وقع بآلة فلم يخلق او لا بآلة فليس بكسب فما معنى اجتماع الكسب والخلق فيه وايضا انما ان يكون في محل قدرته اولا وانما ان ينفرد القادر به اولا يظهر معنى اجتماعهما فيه صلاح الدين

١ قوله مثل ان الكسب وقع بآلة؟ والاعتراض بانه يتناول المخلوق والمكسوب مدفوع بان المقصود بيان الفرق بين الكسب والخلق لا تمييز ما ههنا عن جميع الاغيار وقال الامام الرازي حقيقة الكسب صفة يحصل بقدرة العبد لفعله الحاصل بقدرة الله تعالى فان الصلوة والقتل كلاهما حركة ويتمايزان بكون احدهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك غير ما به التمايز فالحاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد وهي المسماة بالكسب واورد عليه ان امتياز المطلق عن مقيده انما هو في دون الخارج وهو لا يصح ان يكون كل من هذين الممتازين مقدورا بقدرة اخرى مهر بادي

٢ قوله والكسب مقدور وقع؟ قيل عليه ان تعريف الكسب يتناول المكسوب والخلق ان اريد به المعنى المصدري كما هو مقتضى منه

عبارات مثل ان الكسب وقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور في محل قدرته والخلق في محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح فان قيل قد انتسبتم بالنسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة فلنا ان الشركة ان تجتمع اثنان على شئ وينفرد كل منهما بما يحوله دون الآخر كشركة القربة والاجارة وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر المحدثة والاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف احدهما الى شخصين مختلفين كالارض تكون ملكا لله تعالى يجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله يجهة الخلق وال العبد يجهة الكسب فان قيل كيف كان كسب القبيح قبيحا وموجبا للاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه فلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها فجوزنا بان ما نستقبحه من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود

---

١ اى مثل قولهم الخ ٢ اى من العبد ٣ اى اثر الكسب مقدور له ٤ اى اثر الخلق ويجوز ان يكون الكسب بمعنى المكسوب والخلق بمعنى المخلوق ٥ اى قدرة العبد ٦ اى اثر الخالق ٧ اى وجعل الصانع ٨ اى باثر الاعراض ٩ اى بخلق فيهم ١٠ اى بالكسب ١١ اى لا يكون مجرد الكسب موجودا بل لا بد من انضمام القدرة والخلق اليه ١٢ اى الكاسب

---

٢ قوله والكسب مقدور وقع بآلة كحركة زيد وقعوده ويحل الله تعالى في غير من قام به الكسب كحركة زيد وقعوده والخلق ايجاد الفعل في اثر خارج من ذاته واثر الكاسب صفة في فعل قائم به شرح تجريد

٣ قوله في محل قدرته المراد بمحل القدرة ذات القادر الذي يصدر منه المقدور وكذات الانسان مثلا يصدر منه الافعال كالمشي والاكل والشرب والحركة والسكون مثلا وهي مقدورات ومحلها ذات الانسان وبدنه المقدورات واقعة في ذات الانسان عصام الدين

٣ فيه ان الكسب قائم بالكاسب وكذا الخلق بالخالق فكل منهما وقع في محل قدرته ويمكن ان يدفع بان المراد ان الكسب مقدور وقع مكسوبا في محل قدرته والخلق مقدور وقع مخلوقا لا في محل قدرته عصام

٤ قوله والخلق لا في محل قدرته يعني الخلق لا يقع في ذاته والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل في امر خارج من ذاته واثر الكاسب صفة في فعل قائم به قبل الخلق بالمعنى المصدري في محل قدرته وبمعنى المخلوق ليس بمقصود لان تميزه من الكسب قبل فيه المراد ان الخلق ما كان حاصله لا في محل قدرته والكسب ما كان حاصله في محل قدرته فيظهر الفرق بين الخلق والكسب ويمكن ان يراد الفرق بين المخلوق والمكسوب آذ به يظهر الفرق بين الخلق والكسب رمضان

٥ لكل مكسوب العبد مخلوق الله تعالى وليس كل مخلوق الله تعالى مكسوب العبد كالانقراد بخلق السموات والارض من غير ان يكون لكسب العبد مدخلا مثلا لا يقدر العبد على خلاف ارادة الله تعالى والله تعالى قادر على خلاف ارادة العبد عباس

٦ قوله فان قيل اى اذا كان الخالق للفعل الله تعالى والكاسب العبد فقد انتسبتم بالنسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة بين الله وبين العبد والالتزام بالمحال والملزوم مثله رمضان

٧ فلا شركة في مذهب الاستاذ وهو ان الموجد مجموع القدرتين مستقلا معا باصل الفعل قبل ان اراد الاستاذ ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتاثير بتوسط اعانتها فقريب من

قوله والكسب مقدور وقع بآلة كحركة زيد وقعوده ويحل الله تعالى في غير من قام به الكسب كحركة زيد وقعوده والخلق ايجاد الفعل في امر خارج من ذاته واثر الكاسب صفة في فعل قائم به شرح تجريد

قوله في محل قدرته المراد بمحل القدرة ذات القادر الذي يصدر منه المقدور وكذات الانسان مثلا يصدر منه الافعال كالمشي والاكل والشرب والحركة والسكون مثلا وهي مقدورات ومحلها ذات الانسان وبدنه المقدورات واقعة في ذات الانسان عصام الدين

فيه ان الكسب قائم بالكاسب وكذا الخلق بالخالق فكل منهما وقع في محل قدرته ويمكن ان يدفع بان المراد ان الكسب مقدور وقع مكسوبا في محل قدرته والخلق مقدور وقع مخلوقه لا في محل قدرته عصام

قوله والخلق لا في محل قدرته يعني الخلق لا يقع في ذاته والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل في امر خارج من ذاته واثر الكاسب صفة في فعل قائم به قبل الخلق بالمعنى المصدري في محل قدرته وبمعنى المخلوق ليس بمقصود لان تميزه من الكسب قبل فيه المراد ان الخلق ما كان حاصله لا في محل قدرته والكسب ما كان حاصله في محل قدرته فيظهر الفرق بين الخلق والكسب ويمكن ان يراد الفرق بين المخلوق والمكسوب آذ به يظهر الفرق بين الخلق والكسب رمضان

لكل مكسوب العبد مخلوق الله تعالى وليس كل مخلوق الله تعالى مكسوب العبد كالانقراد بخلق السموات والارض من غير ان يكون لكسب العبد مدخلا مثلا لا يقدر العبد على خلاف ارادة الله تعالى والله تعالى قادر على خلاف ارادة العبد عباس

قوله فان قيل اى اذا كان الخالق للفعل الله تعالى والكاسب العبد فقد انتسبتم بالنسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة بين الله وبين العبد والالتزام بالمحال والملزوم مثله رمضان

فلا شركة في مذهب الاستاذ وهو ان الموجد مجموع القدرتين مستقلا معا باصل الفعل قبل ان اراد الاستاذ ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتاثير بتوسط اعانتها فقريب من

اذ حينئذ يصح ان يقال ان القدرتين مستقلتان من العبد والايجاد من الحق كما قاله البعض

باصل الفعل لا صفة من كونه طاعة او معصية رمضان

قوله فان قيل كيف الخ هذا السؤال ناشئ من قوله وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى يجهة الخلق والى العبد يجهة الكسب واحد فكيف كان كسب العبد قبيحا موجبا للاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه فلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها فجوزنا بان ما نستقبحه من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود

فينبغي ان لا يكون خلق القبيح قبيحا كخلقه مع اشتراكهما في استحقاق الذم والعقاب فينبغي ان لا يكون بينهما تفاوت

لان يكون الكسب موجبا

منهم لان يكون الكسب قبيحا والخلق غير قبيح فاجاب ببيان التفرقة بينهما بما ذكره قرمي

٩ ع صحيفة ١٥٥ هـ

قوله قلنا لانه ؟ وحاصل الجواب ان خلق القبيح ليس بقبيح لان الخالق هو الله تعالى وهو حكيم وعالم بعواقب الامور فلا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة وفيه مصلحة بليغة للعبد بخلاف كسب القبيح فانه قبيح لان الكاسب هو العبد وهو ليس بحكيم ولا يعلم عواقب الامور فلبس في كسبه القبيح مصلحة يعتد بها مع ورود النهي عن كسب القبيح فيكون كسبه القبيح قبيحا سفها موجبا للذم والعقاب جندي

فعلى هذا لو اطلع كاسب القبيح على العاقبة المحمودة فيه لحل له ذلك ويؤيده ما ذكر في تفسير القاضي ان بعض المشايخ سئل عن قتل الخضر معصوما فاجاب لو اطلعت ما اطلعه لحل لك ما فعله لكن يمكن ان يراد بما اطلعه الامر الخاص فلا يحل له ما لم يؤمر به رصفان

١٠

قوله حكيم الحكيم صفة من صفات الذات معناه انه ذو العلم القديم المطابق للمعلوم مطابقة لا يتطرق اليها خفاء ولا شبهة ولا يتصور زواله وانه اتقن الاشياء كلها رصفان

١١

قوله لا يخلق سدى ؟ قال شيخ الاسلام اي في نفس الامر ولم يطلع على بعضه مع ان ذلك ليس بلازم له تعالى اذ لا يسئل عما يفعل ولكن جرت سنته تعالى انه يفعل الاشياء بحكم ومصالح ولا يقال انها اغراض لان افعاله تعالى لا تعلل بالاغراض اذ الغرض ما يمتنع الفعل بدونه والله تعالى منزه عن امتناع شيء عليه بل قادر على كل شيء واذا فعل شيئا لحكمة لا يمتنع عليه فعله لغير تلك الحكمة او لا لحكمة اصلا فانتفى التعليل بالاغراض قال العصام فيه انه اذا كان لهذا الخلق عاقبة محمودة يكون الكسب ايضا كذلك لان ما يترتب على المخلوق يترتب على المكسوب ولا يخفى قوة هذا الاشكال وغايته ما يمكن ان يقال ان الانيان بما له عاقبة محمودة مع العلم بان له عاقبة محمودة حسن بدونه قبيح وفيه انه لو علم الكاسب العاقبة المحمودة للقبيح لم يكن مستحقا للذم ويمكن ان يقال العبد يطلب بفعل القبيح مصلحة نفسه ولا مصلحة له فيه فتعالى عن السفه وان الخالق يتصرف في ملكه كيف يشاء والكاسب يتصرف في ملك الغير بما لا يرضى به وذلك سفه عصام الدين

١٢

قوله قد يكون فيها حكم ومصالح قيل لفظ قد للتحقيق قال شيخ الاسلام اي لانه عالم بالعواقب بخلاف العبد فان اقدامه على ما نهي عنه قبيح لانه لا يعلم له عاقبة حسنة بل يعلم قبحه بالنهي عنه ولو لم يعلم النهي عنه فهو قبيح في نفسه لكن يؤاخذ به على اقدامه عليه قيل هذا ناظر الى مذهب المعتزلة في ان العقل حاكم عندهم في حسن الاشياء وقبحها واما عندنا فالحكم هو الشرع لكن الشارع هو المالك على الاطلاق فلا قبح منه في شيء اصلا يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ملا الحسن

في الصحيفة القابلة

قوله والحسن منها اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشيء ملايما للطبع ومنافرا له والثاني كونه صفة كمال او صفة نقصان والثالث كونه متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا ومتعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا واما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فقال الاشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط توضيح

قوله والحسن منها قال الجلال الدواني فالحسن ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه الشرع لان افعال العباد كلها اما مخلوقة لله تعالى ابتداء كما قال به الشيخ واما ان الله تعالى يوجد فيهم داعيا بايجاد الله تعالى في قدرة وارادة ثم هما يوجبان الفعل وبانضمامه يحصل الافعال وعلى الوجهين لا يحكم العقل باستقلال حسن شيء منها ولا قبحه بالمعنى المذكور ملا الحسن

مع ورود النهي عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب
من الآيات والاحاديث ٥٥ اي الحسن ٥٥ اي في الدنيا والآخرة ٥٥

والحسن منها) اي من افعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح
اي في الدنيا ٥٥ اي في الآخرة ٥٥ كانه اراد بالمتعلق السبب ٥٥

في العاجل والثواب في الآجل والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقا
قال الباجي عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن ٥٥ اي ارادة تعالى

للذم والعقاب ليشمل المباح (برضاء الله تعالى) اي ارادته من
اي ما منع من الله تعالى ٥٥ اي من افعال العباد ٥٥ اي في الدنيا ٥٥

غير اعتراض (والقبيح منها) وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل
اي في الآخرة ٥٥ من الله تعالى على العبد بانك لم فعلت هذا الفعل القبيح ٥٥

والعقاب في الآجل (ليس برضائه) لما علمه من الاعتراض قال الله
اي لا يرضى لعباده المؤمنين بدليل الاضافة اليه ٥٥ اي على القبيح من افعال العباد ٥٥

تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعني ان الارادة والمشية والتقدير
اي بالحسن والقبيح والخير والشر ٥٥ اي محبته الله تعالى للعباد ارادته الهدى والتوفيق الخ

يتعلق بالكل والرضاء والمحبة والآمر لا تتعلق الا بالحسن دون القبيح
مشيته زمانية وان تقدمت عليه بالذات ٥٥ اي الاستطاعة ٥٥

والاستطاعة مع الفعل) خلافا للمعتزلة (وهي) حقيقة (القدرة
اي بالقدرة ٥٥ اي فعل العبد ٥٥ الضمير عائد الى ما ٥٥

التي يكون بها الفعل) اشارة الى ما ذكره صاحب البصيرة
اي قوله مع الفعل اشارة الى الخ ٥٥ وهو ابو المعين النسفي ٥٥

من انها عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية
اي الاستطاعة ٥٥ اي انسانا كان او غيره ٥٥ اي بهذا العرض ٥٥

وهي علة للفعل والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لا علة
اي عادي كما ان يبس الملاقي للنار شرط عادي لكن ٥٥ من الاشاعرة وغيرهم ٥٥ والمتكلمين عليه ٥٥

وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل
اي سواء كانت الاستطاعة علة او شرطا ٥٥ اي العبد ٥٥ اي بالقدرة ٥٥

بعد سلامة الاسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى
خرج العلم والارادة والمحبة فان كلا منها يلازم قصد الكتاب ٥٥

قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة الشر

واما افعال
اي بها يتم
فقد قيل
انها لا توصف
بحسن
وقبح بانفسها
لخصوم
وفعل
القبيح
مختلف فيه
عندنا
الخ
لان محبته
ورضاه
يرجعان
الى كون
الشيء
عندنا
وذلك
يلبس
بالاطلاع
دون المعاصي
الخ
وهو
رئيس
المتقدمين
في علم
الكلام
رح
لانه ثابت
من احد
الامرين الاتيين
وهو ظاهر
لان العلة
من الله تعالى
او العبد
رح

والجمع وغير ذلك من الحسنات والقبيح ما يكون متعلق
الذم في العاجل والثواب في الآجل كالكفر وشرب الخمر والزنا
واللواطة واكل مال اليتيم واكل الربا وغير ذلك من القبائح
والضرب الاول منها برضاء الله تعالى دون الضرب الثاني
والاولان عقليتان اتفاقا والمعنى الثالث عقلي عند
المعتزلة والشرع كاشف عنه وشرعي عند اهل السنة
فالشرع لو حسن القبيح او قبح الحسن يصح عندهم لا عند المعتزلة
رمضان

٤ قبل الرضاء حالة نفسانية تعقب حصول ملايم مع ابتهاج
اربابه فهو غير الارادة بالضرورة لانها تسبق الفعل
وهذا بعقبه فهو بهذا المعنى مجاز في حق الله تعالى لانه لا يحدث
له صفة عقيب امر البتة رم

٥ الاستطاعة والقوة والقدرة والطاقة والوسع اسماء
متقاربة عند اهل اللغة مترادفة عند المتكلمين المجبرة ثابتة
للعباد في الافعال الاختيارية عند اهل السنة خلافا للمجبرة
فانهم قالوا العبد مجبور وهي ترادف الارادة فمحبة الله تعالى
للعباد اي ارادة الله تعالى الهدى والتوفيق لهم في الدنيا
وحسن الثواب في الآخرة ارادة اكرامهم ومحبة العباد لله تعالى
ارادة طاعته وقد يطلق على تصور كمال من لذة او منفعة
او مشاكلة وذلك كمحبة العاشق بمعشوقه والمنعم عليه
لمنعمه والولد لوالده والصديق لصديقه واما محبة الله تعالى
عند العارفين فهو لتصور الكمال المطلق فيه شرح طوالع

٦ اي لاكثرهم كذا قال شيخ الاسلام فان القدرة عندهم
سابقة على الفعل واستدلوا بالنقل وهو قوله خذوا ما آتيناكم
بقوة فانه تعالى امرهم بالاخذ بالقوة ولو لم يحسن الامر بالاخذ
ملاس

٧ قال الامام التحقيق في هذه المسئلة ان يقال ان اريد بالقدرة
الصفة المؤثرة المجتمعة الشرائط وارتفاع الموانع فلا شك
انه يجب كونها مع الفعل لانها لو تقدمت على الفعل لزم تخلف
المعلول عن العلة التامة وانه محال وان اريد بها القدرة الصفة
التي يكون بها الفعل فلا شك في وجوب تقدمها على الفعل
لكونها جزءا من العلة التامة للفعل وجزء العلة التامة
متقدم على الفعل ضرورة ملخص

٨ قول شيخ الاسلام اي عند صاحب البصيرة
فهو عنده علة عادية بمعنى ان العادة الخ
اطرد من يخلق الفعل مقارنا لها كما يخلق الله تعالى
عند ملاقاة النار ملاس

٩ قوله والجمهور على انها شرط قال شيخ الاسلام
اي عادي كما ان يبس الملاقي للنار شرط عادي لكن
العلة مدار وجودي والشرط مدار عدمي انتهى
اي انها اذا وجدت وجد المعلول كالنار واذا
وجدت وجد الاحراق والشرط مدار عدمي
اي بمعنى انه يؤثر بعد من جانب العدم فانه يلزم من
وجوده وجود ولا عدم لذاته كيبس الملاقي للنار شرط للاحراق يلزم من عدم
اليبس عدم الاحراق ولا يلزم من وجود اليبس وجود
الاحراق مع الفعل

جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لما كانت من الله تعالى فلم يستحق الذم والعقاب احمد

قوله ولهذا اى ولتضييع العبد ذم الكافرين بهم اى لانهم لا يقصدون باستماع كلام الله تعالى وكلام رسوله على وجه التأمل وطلب الحق بل يستمعون على وجه العناد تلخيص

قيل لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعرة الزامى على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة عندهم فى وجود الفعل حتى يستحيل بدونها وفيه انه قد عرف انفا ان الاستطاعة عندهم اما علة عادية للفعل او شرط عادى له وعلى التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة مهر. دى

وهو محال اذ القدرة علة للفعل او شرط على الاختلاف المذكور فيلزم وجود المعلول والمشروط بدون العلة والشرط وكلاهما محال قال شيخ الاسلام لا ينتقض بالقدرة القديمة لانها ليست من قبيل الاعراض بل هى قديمة بانية مخالفة فى الماهية للقدرة الحادثة تلخيص

قوله لما مر؟ ولما لم يكن صفات الله تعالى من قبيل الاعراض على ما مر لم تنجه النقض بقدرة الله تعالى وقد يستدل بانه لو كان الاستطاعة قبل الاستطاعة لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين والجواب عنه النقض بالقدرة القديمة وبان المحال المستلزم لاجتماع النقيضين وهو حصول الفعل فى زمان قبل زمان وقوعه مشروطا بكونه قبله لا حصوله فيه غير مشروط بذلك فتدبر مهر. دى

اى لزوم ذلك على الفعل المتعذر تحال وقوعه وهذا احتمال يمكن ان ينازع فيه احد فالنزاع حينئذ انما هو فى انعدام القدرة بعد حصولها لاستحالة ذلك على الاعراض بناء على استلزامه

فيكان 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 لا سابقة عليه والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة ولا قدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الاعراض فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع فى امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة قلنا انما ندعى لزوم ذلك اذا كانت القدرة التى بها الفعل هى القدرة السابقة واما اذا جعلنوها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بان القدرة التى بها الفعل لا بكون الا مقارنة ثم ان ادعيتم انه لا بد لها من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان واما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى آن الفعل او تجدد الامثال بناء على عدم تسليم استحالة بقاء الاعراض واما باستحالة بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها فى الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح او القدرة

وجود الاعراض ومنهم

فاهم وقوله بعد سلامة الاسباب اعلم بان الاستطاعة على نوعين احدهما سلامة الآلات والكف من ذلك صلاحية الآلة بحالة يصح الفعل منها عادة ولا خلاف فى انها بهذا المعنى شرط صحة التكليف عندنا وهى المعتبرة بقوله تعالى وتله على الناس الآية وهى علة للفعل عندنا وكذا فى اخبار المنافقين عن انفسهم لو استطعنا لخرجنا معكم والثانى حقيقة القدرة التى بها الفعل وهى عرض يخلق الله تعالى عقيب سلامة الآلات بقدرته الحادثة بتأثيرها او بمجرد اقترانها بها على ما ذهب اليه الاشاعرة او بكسب العبد على ما ذهب اليه المعتزلة والماتن عن قريب

قدرة فعل الخير حاصلة اتفاقا فقد اختلفوا ان القدرة الواحدة صالحة للضدين ام لا فعند ابى حنيفة رحمه الله وعامة المعتزلة لا وعند ابى الحسن الاشعرى نعم لكن على سبيل البدل وكلام الشارح ظاهر فى الاول وسيأتى تمام الكلام فيه ان شاء الله تعالى ملخص ومهر. دى

قوله خلق الله تعالى

منه حتى لا يمكن الفعل باول ما يحدث القدرة فهذه دعوى مجردة عن البرهان لانا ندري ان سابقية الامثال لاتى فائدة هي فان فلتم لئلا يلزم تكليف العاجز قلنا انما يلزم ذلك لو كان مكلفا بايقاع الفعل في الحال وليس كذلك بل هو مكلف بايقاع الفعل في زمان الاستقبال وان القول بعدم امكان الفعل باول ما يحدث من القدرة لا يخلو عن تحكم البحث وان ادعيتم التفرقة بين ما يحدث منها اولا وما يحدث بعده فعليكم البيان هذا ما سنح في خاطري الفاتر فليتأمل

قرئي

٩

قوله حتى لا يمكن الفعل يعني ان ادعيتم ان الفعل لا يمكن ان يحصل باول ما يحدث من القدرة لانها ضعيفة فلا بد للقدرة التي بها الفعل من امثال سابقة حتى تتقوى القدرة بها فيمكن الفعل بها فالحاصل ان القدرة التي بها الفعل يتوقف في حصول الفعل بها على امثال سابقة لانها لو لم تتوقف عليها لكانت هي اول ما يحدث ثم لا يحصل الفعل بها فيحتاج الى قدرة اخرى حتى يحصل بها الفعل فتكون هي من امثال سابقة وانا لم ندع انه لا بد من بقاء القدرة لانه قد ثبت انها عرض لا يبقى مع ان البقاء لا يوجب تقويتها رمضان افندي

١٠

قوله باول ما يحدث من القدرة لانها ضعيفة فلا بد للقدرة التي يتعلق بها الفعل من امثال سابقة حتى تتقوى القدرة فيمكن ان يحصل الفعل بها فعليكم ؟ ملا سن

١٠

قوله باول ما يحدث من القدرة من بيان ما يعني ان ما يمكن بحدوث القدرة اولا لا بد من بقاء القدرة آنا ما في قدرة اخرى حتى يمكن الفعل باول القدرة رمضان

١١

قوله فعليكم البيان فاذا لم يثبتوا فيكون الفعل بالقدرة المقارنة للفعل فقط لانه ظاهر ان الفعل لا يحصل بدون القدرة
رمضان

١٢

قوله واما ما يقال ؟ جواب آخر لقوله فان قيل ؟ هذا استدلال على ان الاستدلال على الاستطاعة مع الفعل على تقدير تسليم بقاء القدرة وما ذكره اولا استدلال على تقدير امتناع بقاء القدرة رمضان

١٢

قوله واما ما يقال ؟ هذا جواب آخر لقوله فان قيل لو سلم ؟ قال شيخ الاسلام اي في جواب السؤال السابق قال ابن شريف بدل الجواب السابق ملا الياس

١٣

قوله لزم التحكم باثبات حكمين متنافيين لشئ واحد مع الاستواء في النسبة اذ وجود الفعل بالقدرة في الحالة الاولى سا ولوجوده بها في الحالة الثانية اذ صلاحية الزمان لذلك واحدة عرس

١٣

قوله لزم التحكم واذا لزم التحكم لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وانه باطل لما عرفت انها علة عادية ؟ ملا س

يعني الدعوى بلا دليل ح

اذ القدرة بحالها لم تتغير ولم تحدث فيها معنى آخر للاستحالة

ذلك في كل الحالات اي في الحال الاولى والثانية منه — كما في الحالة الاولى

وذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة الثانية واجبا

اي حدوث معنى في القدرة منه — لاستلزام قيام العرض بالعرض وهو محال

وفي حالة الاولى ممتنعا ففيه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة

اي بالزمان — جواب اما عن قوله واما ما يقال؟ منه — اي ولا يقولون بان؟

قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبان كل فعل

اي مقارنة القدرة الفعل مقارنة زمانية حتى يلزم من جواز المقارنة الزمانية ترك مذهبهم منه

يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع

حال من القدرة اي حال كونها متقدمة اي يجب ان يقولوا ان القدرة يجب ان تتقدم حدوث الفعل موقوف على وجود الشرائط

حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط

جواب على الشق الثاني من الترديد وهو قوله وان قالوا بامتناعه لزم التحكم منه

ولانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرط او وجود

اي عدم وجود فعل منه — اي ابتداء او زمان حدوثها منه — اي القدرة منه

مانع ويجب في الثانية لتمام الشرائط مع ان القدرة التي هي

اي ولانه يجوز ايضا ان يجب الفعل في الحالة الاولى لانتفاء المانع او لوجود الشرط فحينئذ يلزم ترجيح بلا مرجح منه

صفة القادر في الحالتين على السواء ومن ههنا ذهب بعضهم

اي في الحالة الاولى والثانية منه — اي في وجود الفعل منه

الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المنجمعة لجميع شرائط

اي فمذهب اهل الحق اولى منه — اي وان لم يرد بالاستطاعة القدرة المجتمعة بل اراد نفس القدرة

التأثير فالحق انها مع الفعل والا فقبله واما امتناع بقاء الاعراض

هذه هي المقدمة الاولى منه — ولا يجوز ان تسبقه بالزمان منه

فمبني على مقدمات صعبة البيان وهي ان بقاء الشيء امر محقق

اي على الشيء منه — وهو لم لان البقاء عبارة عن استمرار الوجود وسيجيء

زائد عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل

هذه هي المقدمة الثانية منه — هذه هي المقدمة الثالثة منه

ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف

اي المعتزلة منه — اي مامور منه — اي الامر منه

حاصل قبل الفعل ضرورة فان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلوة

اي حين الفعل وبعده — اي ان اريد — اي لا قبله

اي من وجودها

لوجود الفعل

اي الطعن في قوله اما بامتناع بقاء الاعراض

فالحق ان الاستطاعة قبل الفعل

وهو ممنوع لجواز قيام العرضين في محل واحد كالقوة اللامسة والشامة

قوله ولم يحدث فيها لا يدل على عدم حدوث مغير بحالها لجواز ان تخلق الحالة اضافية

والجواب ان تخلق الحالة لا يجوز ان يعتبر

استكمال الشرائط على ما يشير اليه

جزء من القدرة المؤثرة فيعود ذلك الا

قوله ففيه اي في جواب ما يقال نظر وحاصل

هذا النظر انا نختار الشق الاول من الترديد

ولكن لا نسلم لزوم ترك مذهبهم لان القائلين

وهو وجود الفعل في الحالة الاولى جائز

قال شيخ الاسلام اي لن يقولون ان الاستطاعة

يجوز ان تقارن الفعل وان تسبقه وهذا

خلاف ما في شرح المواقف عن اكثر المعتزلة

بالفعل حال حدوثه منه

حتى يلزم ترك مذهبهم

اي مقارنة

الاستطاعة للفعل في الزمان واذا كان كذلك فتكون

قبلية الاستطاعة على الفعل بالذات لا بالزمان منه

قوله حتى يمتنع غائبة الوجوب بقدرة سابقة اي لا يقولون

بان كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان

البتة حتى يؤدي الى امتناع حدوث الفعل في زمان حدوث

القدرة المقرونة بجميع الشرائط لامتناع حدوث الحادث

قرمي

حاصله ان يقال انا نختار القسم الاول من الترديد وهو

ان وجود الفعل بالقدرة جائز في الحالة الاولى ولكن

لا نسلم انه يلزم ترك مذهبهم لان القائلين بكون الاستطاعة

قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية ولا يقولون

بان كل فعل يجب ان يكون القدرة سابقة عليه حتى

يلزم ترك المذهب لجواز وجود الفعل بالقدرة في الحالة

الاولى بل يقولون ان القدرة يجوز ان تكون مع الفعل وقبله

رمضان

قوله ولانه؟ قال القرمي وجه ثان للنظر عطف على ان القائلين

رد اللزوم التحكم والترجيح بلا مرجح قال شيخ الاسلام جواب

للشق الثاني من الترديد الواقع في الجواب السابق كما ان

ما قبله جواب للشق الاول منه عباس

حاصله ان يقال انا نختار القسم الثاني من الترديد وهو

ان وجود الفعل ممتنع في الحالة الاولى ولكن لا نسلم لزوم

الترجيح بلا مرجح لانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى

رمضان

اي ومن اجل جواز امتناع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء

شرطه ووجوبه في الحالة الثانية لتمام شرائطه

عباس

وهو الامام الرازي فانه قد اورد كلاما حاصله انه ان

اريد بالقدرة القوة التي مبدأ الافعال المختلفة سواء كانت

جاز ان يكون الفعل ومعه وبعده

او كونها قبل الفعل بالضدين وان اريد

كونها قبل الفعل بالضدين تأثيرا فلا نسلم

وفي جواز تعلقها بالضدين بل بالمقدورين مطلقا ضرورة ان

القوة التي يكون الفعل بها بالضدين

مع الفعل بالضدين بل بالمقدورين مطلقا ضرورة ان

تأثير القدرة

غير الشرائط المخصصة

بذا ك الآن

الكائنة

الذي هو

الكائنة

بحصول جميع الشرائط التي

مع جميع

كان قبل الفعل

الحكم والترجيح بلا مرجح

الاول

فقام

والراجح

الخصم

الزام

سمنه الثانی فاجاب بقوله واما امتناع ؟ فحاصله انا قد اجبنا بمنع الملازمة وبعدم التزام قيام العرض بالعرض مع ان لنا ان نلتزمه فتامل محی الدين

١١ قوله واما امتناع ؟ كانه جواب سؤال مقدر على اختيار الشق الثانی باعتبار احد شقيه اعنی بقاء الاعراض لا باعتبار الشق الاول اعنی التجدد الامثال قال شيخ الاسلام جواب ما يقال قد قدمتم ان سبق القدرة على الفعل يستلزم وقوعه بلا قدرة لامتناع بقاء الاعراض وما ذكرتموه هنا ينافی ذلك وتقدير الجواب ان الخصم لا يسلم امتناع بقاء الاعراض لانه مبنی على مقدمات كل منها قابل للمنع ملا الياس

١٢ قوله فمبنی ؟ وجه البناء انهم بنوا امتناع بقاء العرض بانه لو كان باقيا والبقاء عرض يلزم قيام العرض بالعرض لامتناع قيام صفة البقاء وموصوفها معا بالمحل بمعنی تبعيتهما له فی التحيز نعم ما هو معنی القيام بالمحل عندهم والا لم يكن احدهما صفة للآخر بل الكل صفة للمتبوع وقيام العرض بالعرض ممتنع ووجه صعوبة بيان المقدمتين الاولين ظاهر واما وجه صعوبة بيان الثالثة فقد قيل هو تابع شئ فی التحيز يجوز ان يكون ناعتا للآخر بخصوصه ذاتية بينهما فافهم هذا مهر مادی

١٣ قوله صعبة البيان ومتعذر اثباتها فلا يتم ومعنی البيان اظهار المقصود بابلغ لفظ وهو من الفهم وذكاء القلب فلو ثبتت هذه المقدمات لكان مذهب اهل السنة حقا مطلقا والا فمذهب المعتزلة اولی. تمت متصل

١٤ قوله امر محقق ای ثابت زائد عليه قال شيخ الاسلام عند قول الشارح زائد عليه ای علی وجوده واحتج له بان الوجود متحقق بدونه كما فی آن الحدوث ووجه الصعوبة انه منقوض اجمالا بالحدوث فان الوجود يتحقق بعده بدونه بناء علی انه الخروج من العدم الی الوجود كما هو مذهب الاشعری لا المبوقية بالعدم مع انه ليس بزائد وجودی وتفصيلا بان نجد الاتصاف بصفة كونها وجودية كتجدد معية الباری تعالی مع الحوادث لجواز الاتصاف بالعدميات ملا الياس

١٥ قوله زائد عليه ای علی الشئ فلا نسلم ان بقاء الشئ كذلك بل البقاء هو استمرار الوجود وعدم زواله وهو عين الوجود وبمعان

١٦ قوله وانه بممتنع ؟ ولا نسلم ان قيام العرض بالعرض ممتنع وانما يكون ممتنعا ان لو كان بمعنی التبعية فی التحيز وان كان بمعنی اختصاص القائم بالمتبوع فلا نسلم امتناعه وقال كمال وهی صعبة ايضا لجواز قيام العرض بالعرض كالحركة والشرعة قره

١٧ قوله وانه بممتنع قيامهما قال شيخ الاسلام ای قيام الشئ وبقائه بمعنی تبعيتهما للمحل فی التحيز وبيانه انه لو جاز قيامهما معا لم يكن جعل احدهما صفة للاخری اولی من العكس فيلزم كون البقاء صفة للمحل لا للعرض ووجه الصعوبة فيه ان تابع الشئ فی التحيز يجوز ان يكون ناعتا للآخر بخصوصية ذاتية بينهما انتهی بل الحاصل كذلك اذ لا معنی لكون مثل السواد ناعتا للبقاء بل يجب ان يكون البقاء ناعتا لمثل السواد وهو ظاهر ملا الياس

١٧ قوله وانه بممتنع قيامهما معا بالمحل فلم لا يجوز قيامهما معا بالمحل كالحركة والشرعة القائمتين بالجسم يعنی اذا لم يكن بقاء الشئ زائدا عليه فلا يمتنع بقاء الاعراض واذا جاز قيام العرض بالعرض او قيامهما بالمحل فلا يمتنع ايضا سبق القدرة علی الفعل وبقائها الی زمان الفعل

١٨ قوله ولما استدل القائلون ای المعتزلة وقوله بكون الاستطاعة متعلق بقائلون وقوله بان التكليف متعلق باستدل

ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه لقوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها والامر في قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء
للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية ربنا لا تحملنا ما لا طاقة
لنا به ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق
من العوارض البهيم وانما النزاع في الجواز فمنعه المعتزلة
بناء على القبح العقلي وجوزه الاشعري لانه لا يقبح من الله شئ
وقد يستدل بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها على نفي
الجواز وتقريره انه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه
محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقا
لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه
نكتة في بيان استحالة وقوع كل ما يتعلق علم الله تعالى وارادته و
اخباره بعدم وقوعه وحلها انا لا نسلم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه
لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم يتعرض له
الامتناع بالغير وآلا لجاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع
بالغير الا ترى ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه

١ قوله ثم عدم التكليف اشارة الى ان قول المص ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه على ما يتبادر منه وهو عدم وقوع التكليف بما ليس في وسع العبد الاتيان به ليس من المتنازع والمتنازع جواز ذلك هذا وقد ذكر امام الحرمين في الارشاد وكذا الامام الرازي في المطالب العالية ان الله تعالى امر بما جهل بان يصدقه ويؤمن في جميع ما اخبر عنه ومن جملة ما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد امره ان يصدقه بان لا يصدقه وذلك جمع بين النقيضين وذكر الامام ايضا ان الامر بتحصيل الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان امر بجمع الوجود والعدم لان وجود الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم بعدمه ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة وذلك يحصول عدم الايمان والجواب عن الاول بانه يجوز ان يكون في الايمان نفي حق مثل ابي جهل هو التصديق بما عدا هذا الاخبار في غاية السقوط وعن الثاني بانه يجوز ان لا يخلق الله تعالى العلم بعدم الايمان في غاية الضعف فتدبر منصفا وحينئذ ورد الاشكال في قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها قال الامام من كون كل من الوجهين عقليا قطعيا يقينيا علمنا ان لهذه الآية تاويلات سوا عرفناها او لم نعرفها وح لا يحتاج الى الخوض فيها على سبيل التفصيل فهر ادى

٢ قال شيخ الاسلام ما ذكره من الاتفاق على عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق فقد نفى الامام الرازي فيه خلافا انتهى قال الكمال وذكر من ادلة القائلين بالوقوع بانه تعالى امر ابا لهب بالايمان ومن الايمان تصديق الرسول في جميع ما جاء به عن الله تعالى ومنه انه لا يؤمن لقوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين اه ما حرره قال بعض الفضلة لا دلالة لهذه الآية لعدم ايمانه حتى على فرض انها نزلت فيه لان ذلك لم يتوا

٢ عادة كالمشي في الزمن والطيران من الانسان ومثله الشارع بخلق الجسم فانه في نفسه ممكن لانه تعالى قد فعله فبرهانه ممتنع على غيره عادة الثالث ما هو محال لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه وارادته له او اخباره وان كان مع قطع النظر عن ذلك ممكنا ولا يقع التكليف بالاولين ووقع بالثالث اتفاقا والالم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر وخالف هذا عدم التكليف بالممكن السابق لانه في وسع المكلف ظاهرا بخلاف ذلك

ملاس

٣ قوله والامر؟ جواب سؤال مقدر وهو ان يقال امر الملائكة بالاتيان عن اسماء هؤلاء وهذا التكليف بالايطاق لان علم الشيء ليس في وسعهم وهذا يدل على جواز التكليف بما ليس في الوسع ملاس

٤ قوله حكاية؟ اي لقول المؤمنين اي وقوله تعالى ربنا ولا تحملنا؟ لا يرد ايضا لانه ليس المراد؟ اس عرس

٥ قوله تعالى ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به اي من البلاء والعقوبة او من التكاليف لا بقي بها الطاقة البشرية وهو يدل على جواز التكليف بالايطاق والا لما سئل التخلص عنه قاضي بيضاوي

٦ قوله بل ايصال؟ اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره السؤال ان التكليف بالايطاق لو كان ممتنعا لما جاز الاستعاذة عنه في قوله تعالى ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به فان تحميل ما لا طاقة لنا به تكليف من التكليفات والاستعاذة عنه يدل على الاستعاذة من تكليف ما لا يطاق فدل على ان التكليف ليس بممتنع قلنا لا نسلم انه استعاذة عن تكليف ما لا يطاق بل استعاذة عن تحميله وهو مغاير لتكليفه مختص بالامر والتحميل لا يختص بالامر وعندنا يجوز ان يحمل الله تعالى عبده حملا لا يطيقه فيموت ولا يبالي ولا يجوز ان يكلفه بحمل حيث لو حمل ثياب ولو امتنع يعاقب للزوم السفه لان تكليف العاجز خارج عن الحكمة كتكليف الاعمى بالنظر والمقعد بالمشي فلا ينسب الى الحكيم رصفان

٩ قوله وهو محال لان الله تعالى اخبر بعدم وقوعه وكلما كان كذلك لا يجوز والا لزم امكان كذب كلام الله تعالى وهو محال وامكان المحال محال ملاس

١٠ قوله تكنة في بيان؟ وتخفيفه على هذا القول ان يقال لو وقع كل ما تعلق ارادته بعدم وقوعه لزم العجز ولو وقع كل ما تعلق علم بعدم وقوعه لزم الجهل ولو وقع كل ما تعلق اخباره بعدم وقوعه لزم كذب الخبر والكل محال على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا قرمي

قوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع اي بما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بقرينة قوله وانما النزاع في الجواز ولكنا ان نأخذ بهما على الاطلاق لانه لا يستلزم الشمول وقد يقال ان ابا لهب كلف بالايمان وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما علم مجيئه به ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه في ان لا يصدقه وانه عين ما وجد من نفسه خلافه فيستحيل فطعا تحقق التكليف بالمرتبة الاولى فضلا عن الجواز؟ تعالى

اي اذا كان مصدقا فكان عالما بتصديقه على ضروريا وجدانيا فلا يمكنه حينئذ التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه في الاخبار بانه لا يصدق شرح المواقف

٨ قوله ولكن ان نأخذ بهما اي ولكن ان نأخذ بهما راجعا الى ما ليس في الوسع في الموضعين موضع قول المص لا يكلف العبد؟ وموضع قول الشارح ثم عدم التكليف؟ وتقريره ان ما ليس في الوسع لو اخذ في ذينك الموضعين بالمعنى المطلق الشامل للممتنع في نفسه والممكن في نفسه الممتنع من العبد ولم يقيد بالممكن في نفسه فقط كما قيدناه في الموضع الثاني لا ينافي قوله وانما النزاع في الجواز حتى يكون قرينة على التقييد بالممكن في الثاني كما قلنا وانما ينافيه لو استلزم اطلاقهما شمول الجواز لكل من الممتنع والممكن حتى يقال انه غير واقع وليس كذلك لجواز الانتفاء في عدم وقوع المطلق باعتبار قسميه والاختلاف في جواز وقوعه باعتبار احد قسميه هذا ما سنح لي في هذا المقام نور الدين

٧ قوله وانما النزاع الخ قال قره كمال فان النزاع بيننا وبين المعتزلة انما كان في جواز التكليف بما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد بخلاف التكليف بما يمتنع في نفسه اذ لا نزاع بيننا وبينهم في عدم جوازه انتهى هذا مبني على تقييد الامكانين كما في الخيالي فتامل قال شيخ الاسلام اي من انه هل يجوز عقلا التكليف بالنوعين الاولين انتهى وهما الممتنع في نفسه والممتنع عادة مع كونه ممكنا في نفسه عقلا ملاس

٨ قوله لما لزم من فرض؟ وهو كذب كلام الله والملازم اعني عدم لزوم المحال من فرض وقوعه والملزوم اعني جواز التكليف لان استحالة الملزوم ضروري تحقيقا لمعنى التلازم قرمي

١١ قوله وحلها اي النكتة قبل هذا نقض اجمالي على تقرير الاستدلال وقبل اجمالي بالتحقيق وتمام الشرح بتفصيلي ملاس

١٢ قوله الا يرى؟ مسند للمنع قبل اشارة الى مثال آخر لنفي الشرطية الكلية اي لو كان جائزا؟ اي كلما كان ممكنا في نفسه لزم منه

فعدمه ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول
عن علته التامة وهو محال والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض
وقوعه محال بالنظر الى ذاته وانما بالنظر الى امر زائد على نفسه
فلا نسلم انه لا يستلزم المحال (وما يوجد من الالم في المضروب
عقيب ضرب انسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان
فقيد بذلك ليصلح محلا للخلاف في انه هل للعبد صنع فيه ام لا
وما اشبهه) كالموت عقيب القتل (كل ذلك مخلوق الله تعالى
لما مر من ان الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة
اليه بلا واسطة والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى
قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل اخر فهو
بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد ومعنى انه بوجب الفعل
الفاعله فعلا آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح فالالم متولد
من الضرب والانكسار من الكسر ولنا مخلوقان لله تعالى
وعندنا الكل بخلق الله تعالى (ولا صنع للعبد في تخليقه) والاولى
ان لا يقيد بالتخليق لان ما يستمونه متولدا لا صنع للعبد فيه اصلا

---

١ اى فعدم العالم ممكن فى نفسه لكن عرض له
الامتناع بغيره الذى هو تعلق القدرة و
الارادة بضده الذى هو وجود العالم فلزم
من فرض وقوعه محال هو التخلف المذكور
بناء على ذلك الامتناع العارض له كما مان
بالجاء المحل ممكن فى نفسه لكن عرض له الامتناع
بغيره الذى هو الاخبار الصادق بعدم وقوعه
فلزم من فرض وقوعه محال هو كذب الاخبار
بناء على ذلك الامتناع العارض له اس عرس

٢ قوله من علته الثانية اى جميع ما يتوقف عليه
من وجوه الاسباب والشرائط وانتفاء
الموانع وهى ههنا القدرة والاختيار
اى فيد الكل من الفرب
والانكسار بالصدور
عن الانسان بقصده ملخص
ليصلح محلا للنزاع اذ الانكسار الحاصل بسقوط الزجاج
على الحجر بخلق الله تعالى وفاقا ملا انس

٣ بخلاف كسر الله تعالى فانه ليس بمحل للخلاف بخلاف الانكسار
عقيب كسر الانسان فانه محل الخلاف قوله فيد بذلك اى
اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم قيد
بقوله عقيب ضرب انسان وبقوله عقيب كسر انسان
ولم يقل وما يوجد من الالم فى المضروب والانكسار
فى الزجاج فاجاب بقوله فيد؟ رمضان

٤ قوله وما اشبهه اى المذكور من الالم والانكسار كحركة المفتاح
من حركة اليد والسقوط المتولد من الرفع ونحو ذلك
مما لا يحصر ملا انس

٥ ومن فروع مسئلة خلق الافعال عند المعتزلة التوليد
وهو ايجاب فعل الفاعل فعلا آخر لفاعله فى محل قدرته
او خارجا عنه سواء كان متولدا من فعله او من الفعل
المتولد منه وحاصل مذهبهم ان العبد اما موجد لفعله
بالمباشرة كما هو تحريك يده او بالتسبيب كما فى حركة المفتاح
المتولدة من حركة اليد او حركة شئ آخر بواسطة حركة المفتاح
فاشار الى بطلان ذلك بقوله وما يوجد من الالم
اس عرس

٦ عبارة الدوانى وهو ان يصدر من الفاعل فعل بواسطة
فعل آخر صادر عنه كحركة المفتاح الصادرة بتسبب حركة اليد
وبقابله المباشرة وهو ان يصدر فعل بلا واسطة فعل آخر
ثم قال فمعلهم اراد وا بالفعل ههنا هو الاثر المترتب على الفعل
وتمثيلهم بحركة المفتاح بناسبه ملا انس

٨ قوله ولا صنع للعبد؟ بل لو اراد العبد عدم حصولها بعد
مباشرة الاسباب لا يقدر على ذلك وذلك دليل
على عدم مدخليته فيها بخلاف الافعال بطريق المباشرة

٧ وهو وجود العالم

٩ لكن لزوم كذب الاخبار بمنع ذلك ملا

١٠ وهو عروض الامتناع له وذلك بان يتعلق ارادته بوجوده فيمتنع فرض وجوده فيلزم المحال بالنظر الى امر زائد وهو ارادته تعالى قرمى

٣ اى اثبته فعل الله تعالى قرمى

٤ بل الكسر والضرب فعل العبد والالم والانكسار متولد من الضرب والكسر ليكونا ان فعلين للعبد بالواسطة فيكونا ان اثرين لفعل العبد قرمى

٥ اى الاخير التخليق والاجب الكسب

٧ في الصحيفة السابقة

قوله ولا يستقدمون ان قلت لا يتصور الاستقدام عند مجيء الاجل فلا فائدة في نفيه قلت قوله لا يستقدمون عطف على الجملة الشرطية لا الجزائية فلا يتقيد بالشرط خيالي يعني ان قوله لا يستقدمون معطوف على قوله اذا جاء اجلهم لا على الجزاء فقوله الآية لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون عنه ولكل امة لا يستقدمون عليه هذا هو المشهور ولا يخفى ان فائدة تقييد قوله لا يستأخرون بالشرط غير ظاهر وان صح مع ان المتبادر الى الفهم السليم ان يكون معطوفا على لا يستأخرون قال بعض المحققين ان قوله لا يستقدمون عطف على قوله لا يستأخرون وانه سبحانه نبه بذلك على ان عند مجيء الاجل كما يمتنع التقديم عليه بأقصر مدة هي الساعة كذلك يمتنع التأخير عنه وان كان الثاني ممكنا عقلا وذلك لان خلاف ما قدره الله تعالى وعلمه محال والجمع بينهما عدا ما ذكره كالجمع بين يسوف التوبة ثم تاب عند حضور الموت ومن مات على الكفر فنفى التوبة عنه في قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات الآية ولعل هذا مراد ما ذكره حواشي شرح التلخيص انه عطف على الجزاء بناء على ان يكون معنى قوله لا يستأخرون ولا يستقدمون لا يستطيعون تغييرا على نمط قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ومن هذا الباب قولهم كلمته فما رد علي سوادا ولا بيضاء فلا يرد عليه ما قاله الفاضل المحشي انت خبير بان هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء بدون ذكر قوله لا يستقدمون والحق انه معطوف على مجموع الشرط والجزاء على ما هو المشهور زبدة الافكار للسبالكوتي على الجلالي

وقال شيخ الاسلام عطف على الجملة الشرطية لا على جملة الجزاء فلا تتقيد بالشرط فيكون المعنى لا يستقدمون على اجلهم قبل مجيئه واذا جاء اجلهم لا يستأخرون انتهى ولو تقيد بالشرط كان المعنى اذا جاء اجلهم لا يستقدمون مع انه لا يتصور الاستقدام عند مجيئه فلا فائدة في نفيه تأمل

٨ قوله واعجب نقل انهم قالوا المسئلة بديهية والمذكور في معرض الاحتجاج بينة واستشهاد فكيف تكون في صورة الحجة استغربت لفظة الحجة له ولا يخفى انه مكابرة مهر هادي

سبق منه ان الاحسان الى الاقربين من دون النسب واظهار التعطف عليهم والرفق بهم ارغم

٩ قوله بالاحاديث الواردة منها قوله صلى الله عليه وسلم صلة الرحم تزيد في العمر وقوله عليه السلام الصدقة ترد البلاء وتزيد في العمر وغير ذلك بناء على علم الله تعالى والاصل في هذا ان الله تعالى يعلم المعدوم الذي لم يوجد بعد انه لو وجد كيف يوجد كما اخبر عن اهل النار بانهم لو ردوا الى الدنيا لعادوا الى كفرهم مع علمه تعالى انهم لا يردون كما قال لو ردوا لما نهوا عنه فههنا كذلك ومنها قوله صلى الله عليه وسلم من احب ان يبسط في رزقه وينسأ له في اثره فليصل رحمه بنسأ مهموز اي يؤخر والاثر الاجل لانه تابع للحياة وفي اثرها ويبسط الرزق ونوسيعه وكثرته وقيل بالبركة فيه واما التأخير في الاجل فثقيل سؤال مشهور وجواب الاجال والارزاق مقدرة لا تزيد ولا تنقص فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون واجاب العلماء باجوبة الصحيح منها ان هذه الزيادة بالبركة في عمره والتوفيق للطاعات وعمارة اوقاته بما ينفعه في الآخرة وصيانتها عن الضياع في غير ذلك والثاني انه بالنسبة الى ما يظهر للملائكة وفي اللوح المحفوظ ونحو ذلك فيظهر لهم او في اللوح ان عمره ستون سنة الا ان يصل رحمه فان وصلها زيد له اربعون وقد علم الله سبحانه وتعالى ما سيقع من ذلك وهو معنى قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت فبالنسبة الى علم الله تعالى وما سبق اليه قدره لا زيادة بل مستحيلة وبالنسبة الى ما ظهر للمخلوقين تتصور الزيادة وهو مراد الحديث شرح مسلم

وفي الانوار ان الرجل قد بقي من عمره ثلثون سنة فيقطع رحمه فيرد الى ثلثة ايام ويكون قد بقي من عمره ثلثة ايام فيصل رحمه فيرد الى ثلثين سنة او الحفظة يكتبون جميع اعمال بني آدم فيمحو تعالى من ديوان الحفظة ما ليس فيه ثواب ولا عقاب او يمحو ما يشاء من الذنوب فيغفرها ويثبت ما يشاء منها فلا يغفره او يمحو الدنيا ويثبت الآخرة معالم التنزيل

١٠ فان قيل لما سبق دعائه صلى الله عليه وسلم لانس بطول العمر وقد علم صلى الله عليه وسلم ان الآجال لا تزاد ولا تنقص منها على ما كتب في بطن امه وورد في صحيح مسلم في حديث ام حبيبة رضي الله عنها حيث دعت لابيها واخيها بطول العمر لقول النبي عليه السلام انما هي آجال مضروبة قلت معناه والله اعلم ان الله تعالى يكتب ان اجل عبده ان اطاعه واتقاه كذا والا كان اقل منه يوضحه قوله تعالى في قصة نوح حين قال لقومه اعبدوا الله واتقوه واطيعوه يغفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم الى اجل مسمى اي قضاؤه لكم ان اطعتم فان عصيتم لم يؤخركم الى ذلك الاجل وكل ذلك قد سبق في علمه وان مقدار اجله على ما يكون من فعله قال ابن قتيبة ومثله ما روي ان الصدقة تدفع القضاء المبرم وان الدعاء يدفع البلاء وقد ثبت انه لا راد لقضاء الله تعالى ومعنى ذلك ان العبد قد يستحق بالذنوب قضاء من العقوبة فان هو تصدق ودفع عن نفسه ما استحقه من ذلك يوضحه قوله عليه السلام ان صدقة السر تطفئ غضب الرب الا ترى ان من غضب الله عليه فقد تعرض لعقابه فاذا زال الغضب زال العقاب وكذلك الدعاء يرتفع الى الله تعالى فيوافق البلاء نازلا من السماء فيرتبط به ويصرفه وكل ذلك بما جرى به القلم في علم الله انه ان تصدق او دعا صرف عنه غضب الله وبلاءه شرح حصن الحصين

١١ قوله والجواب الخ هذا يعود الى القول بتعدد الاجل والحق هو الجواب الحق ان تلك الاحاديث آحاد فلا تعارض القطعي وان المراد الزيادة بحسب الخير والبركة او بالنسبة الى ما في الحفظة الملائكة ونحوهم فقد ثبت فيها النسخ مطلقا وهو في علم الله مقيد ثم يؤول الى ما يرجع العلم والكتابة اشارة بقوله يمحو الله ما يشاء تأمل

اصلا اما التخليق فلاستحالته من العبد واما الاكتساب فلاستحالة
اكتساب العبد ما ليس قائما بمحل القدرة ولهذا لا يتمكن العبد من عدم
حصولها بخلاف افعاله الاختيارية (والمقتول ميت باجله) اى
فانه يتمكن من عدم حصولها بالوقت المقدر لموته لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى
قد قطع عليه الاجل لنا ان الله تعالى قد حكم باجال العباد على ما
علم من غير تردد وبانه اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون
واحتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة فى ان بعض الطاعات
يزيد فى العمر وبانه لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما ولا عقابا
ولا دية ولا قصاصا اذ ليس موت 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 الطاعات بناء على علم الله تعالى
انه لو لاها لما كانت هذه الزيادة وعن الثانى ان وجوب العقاب
والضمان على القاتل تعبد لارتكابه المنهى عنه وكسبه الفعل الذى
بخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جرى العادة فان القتل

---

١ اى حصول المتولدات اذ لا يقدر العبد على ان يفرق بين المتولدات بالضرورة الوجدانية فلا اكتساب لنا فى شئ من المتولدات اصلا ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها اورد عليه ان عدم ما يمكن العبد قبل وجوده مباشرة السبب ممنوع فانه يتمكن منه بترك مباشرة فايوجب حصولها وبعد المباشرة لا ينافى كونه كذلك منتسبا بواسطة السبب كما ان صرف الارادة والقدرة الى فعل المباشرة يوجبه ويفوت التمكن من تركه قهر هادى

٢ قوله والمقتول ميت باجله اى الوقت المقدر اى موته كائن فى الوقت الذى علم الله تعالى بطلان جيوته فيه وقدر ولو لم يقتل لجاز ان يموت فى ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل او على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت وعدم الجيوة والاجل فى اللغة الوقت وآجل الشئ يقال لجميع مدته ولآخرها كما يقال اجل هذا الدين شهران او آخر الشهر ثم شاع استعماله فى آخر مدة الجيوة ولهذا يفسر بالوقت الذى علم الله بطلان جيوة الحيوان فيه قهر هادى

٣ الى كثير منهم من ان الله تعالى بل القاتل على ما فى شرح المقاصد قد قطع عليه الاجل وانه لو لم يقتل لعاش الى المد هو اجله الذى علم الله موته فيه لو لم يقتل والمراد باجله المضاف زمان بطلان جيوته بحيث لا محيص عنه ولا تقدم ولا تاخر ومرجع الخلاف انه هل يتحقق فى حق المقتول مثل ذلك ام المعلوم فى حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فعاش الى وقت هو اجله قهر هادى

٥ قال شيخ الاسلام صواب الموافق للمنقول عنهم ان يقول من ان القاتل قطع عليه الاجل لان مذهبهم ان المتولد من افعالهم ليس مخلوقا لله تعالى بل هم خلقوه

٦ فانهم قالوا لو كان موته من قتل القاتل ولو لم يقتل لعاش الى اجله الذى هو علم الله موته فيه قال ابو الهذيل من المعتزلة انه لو لم يقتل لعاش الى وقت هو اجله لكن بقى الاشكال على اهل السنة حيث قالوا لو لم يقتل لجاز ان يموت وان لا يموت لانهم لا يقولون بتغيير المعلوم لله تعالى وانما يكون تغيير المعلوم لله تعالى لو علمه على خلاف ما هو عليه وعلم الله تعالى لا يتعلق بشئ معدوم فهو انكار لعلم الله تعالى بانه لا يتغ

فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلقا (والموت فائم) بالميت مخلوق لله تعالى) لا صنع فيه للعبد تخليقا ولا اكتسابا

ودليل الاول ان الموت وجودي والاجل واحد وكل واحد منهما مخلوق لله تعالى

ومبني هذا على ان الموت وجودي بدليل قوله تعالى خلق الموت

والحيوة والاكثرون على انه عدمي ومعنى خلق الموت قدره

والاجل واحد) لا كما زعم الكعبي ان للمقتول اجلين القتل والموت

وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي هو الموت ولا كما زعمت

الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا هو وقت موته بتحلل طوبته

وانطفاء حرارته الغريزيتين وآجالا اخترامية بحسب الآفات

والامراض (والحرام رزق) لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى

الى الحيوان فياكله وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا اولى

من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله

مع انه معتبر في مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام ليس برزق

لانهم فسروه تارة بملوك ياكله المالك وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به

وذلك لا يكون الا حلالا لكن يلزم على الاول ان لا يكون ما ياكله الدواب

رزقا وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا

وتوجيه الاستدلال بهذه الآية ان الموت كان متعلق الخلق وهو لا يتعلق الا بامر وجودي موجود في الخارج فيكون الموت امرا موجودا في الخارج

قال شيخ الاسلام بمعنى انه عدم الحياة عما اتصف بها فالتقابل بين الموت والحياة على هذا تقابل الملكة والعدم وعلى الاول تقابل التضاد

من المعتزلة لان للمقتول اجلين القتل والموت فالمقتول ليس بميت عنده بناء على ان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل اي مفعوله واثر صنعه

اعلم ان الله تعالى خلق قضائين مبرما ومعلقا اما القضاء المعلق فهو عبارة عما قضاه وقدره في الازل معلقا بالفعل كما قال ان فعل فلان الشيء الفلاني كان ذلك كذا وكذا وكذا فهذا من قبيل ما يتطرق اليه المحو والاثبات كما قال في محكم كتابه يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب واما القضاء المبرم فهو عبارة عما قدره في الازل من غير ان يتعلق بفعل في الوقوع ماخذ غاية النفوذ بحيث لا يتغير عن حاله ولا يتوقف على المقتضى له لانه ممن علمه بما كان وما كان وخلاف معلومه يستحيل قطعا وهذا من قبيل ما لا يتطرق اليه المحو قال الله تعالى لا معقب لحكمه وقال ما يبدل القول لدي وقال صلى الله عليه وسلم لا مرد لقضائه ولا مانع لحكمه فقوله حكاية عن الله تعالى اني اذا قضيت قضاء فانه لا يرد من قبيل الثاني مظهر

قال الامام اعلم ان الانسان مامور بان يراعي الاسباب المعتبرة في هذا العالم ومامور ايضا بان يجزم بانه لا يصل اليه الا ما قدره الله تعالى وان الحذر لا ينجي من القدر فان الانسان مامور بان يحذر من الاشياء المهلكة والاغذية الضارة ويسعى في تحصيل المنافع ودفع المضار بقدر الامكان ثم انه مع ذلك ينبغي ان يكون جازما بانه لا يصل اليه الا ما قدره الله تعالى ولا بد من الجمع بين رعاية الوجود والايمان بان الله تعالى عالم بالعواقب وبين ان لا يثق بعمله بل يربط الامر بالمسبب وان لا يرى لنفسه فضلا في الوصول الى مطلوبه بل يعلم ان ذلك بمحض فضل الله تعالى ورحمته وان الاسباب عليها غلبة بسنة الله تعالى وقضائه من كل شيء سوى رجاءه

ان الموت وجودي فيه اشكال يعلم مما سيجيء في قوله تعالى وجعل الظلمات والنور قال القاضي البيضاوي بعد تفسير الجعل بالعدمي اذا كان عدما للملكة باعتبار المستعد المعتبر فيه كما صرح به في قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير ومن زعم ان الظلمة امر وجودي والنور قال الخ بهذه الآية بالانشاء ومن زعم ان الظلمة بعلم ان عدم الملكة الخ بهذه الآية ولم يعلم ان عدم الملكة كما يصرف العدم الخ لا يتعلق به الجعل

في هذه المسئلة اربعة اقوال الاول ان الموت مخلوق لله تعالى اعلم ان الخلق في هذه المسئلة في موضعين احدهما في المقتول ما هو وثانيهما في الاجل وكل منهما اختلافات فاما ان الاثر الحاصل في المقتول فعندنا هو الموت وعند المعتزلة اجتمع فيه معنيان القدرة القتل وعند الكعبي هو والاجل واحد فقد حقق الشارح في قول المص وهو فعل العبد والموت وهو فعل الله تعالى واما الاجل فقد حقق الشارح في قول المص

فيكون التقدير اعلم من الخلق لانه يتعلق بالموجود والمعدوم لان العدم لا يحتاج الى المحل والممكن لا يتعلق الا بالموجود دون المعدوم الخ

بكسر الراء اسم لما يرزق به وبالفتح المصدر وقيل هو في اللغة الحظ والنصيب وقيل هو الاعطاء الخ

وكذا يلزم ان لا يكون ما ياكله الضيف رزقا الا ان يكون وضعه بين يديه فياكله اياه عندهم

وكذا من اكل كسبا جمع عمره لم ياكل من رزقه تعالى ولم يرزقه بل هو الرزاق

---

١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ ١١ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦

منه ۲ فیقف الجسم علی حاله فلا ینمو ولا یخط وذلک فی سن ما یقرب من الاربعین ثم یزداد ضعفه فلا یحصل ما یاوی المتحلل من الغذاء فینحط الجسم وذلک فی سن الانحطاط الخفی ای قریب من سنین وفی سن الانحطاط الجلی لا یزداد بحیث لا یقدر علی تحصیل شیء من الغذاء فی مقابلة المتحلل فیعرض الجسم شرح منظومه زنجانی

۸ قوله والحرام رزق قیل کثیرا ما یطلق علی المعنی من فعل العبد کاخوانه من المکروه والمباح والمندوب والواجب وربما یطلق علی العین کالمیتة والدم ولحم الخنزیر هذا لکن المفسرون قد فسروا قوله تعالی انما حرم علیکم المیتة الایة بحرمة اکلها والانتفاع بها لما تقرر عندهم من ان الاحکام الخمسة انما هی صفات لافعال العباد صبر مادی

۹ قوله فیاکله ای یتناوله وهو مشهور فی العرف وقد فسر الرزق فی شرحه للمقاصد بما ساقه الله تعالی الی الحیوان فانتفع به قال فیدخل رزق الانسان والدواب وغیرهما من المأکولات وغیرها ویخرج ما لم ینتفع وان کان السوق للانتفاع لانه یقال فیمن ملک شیئا ویمکن من الانتفاع به ولم ینتفع ان ذلک لم یصر رزقا له وعلی هذا الصحیح ان کل احد یستوفی رزقه ولا یاکل احد رزق غیره ولا الغیر رزقه بخلاف ما اذا اکتفی بمجرد صحة الانتفاع والتمکن منه صبر مادی

۹ قوله فیاکله المراد فیتناوله لیتناول غیر المأکول کالمشروب واللبوس ومن ثمة قال فی المقاصد الرزق ما ساقه الله تعالی الی الحیوان فانتفع به فلا

۱۰ قوله فی مفهوم الرزق وتمسک اصحابنا بشمول الرزق للحلال والحرام بحدیث والله لقد رزقک الله حلالا طیبا فاخترت ما حرم الله علیک من رزقه مکان ما احل لک من حلاله کلک

۱۰ قوله لخلوه وقد وجه بانه وان لم یکن فیه تصریح بذلک الا ان فیه نوع ایماء الیه فان التغذی لا یکون الا بالتعدیة کالتحریک بالتحریک ومعلوم ان المغذی هو الله تعالی صبر مادی

۱۲ قوله بملوک یاکله المراد بالمملوک المجعول ملکا بمعنی الاذن فی التصرف الشرعی وفیه معنی الاضافة فلا یرد ان الاضافة الی الرازق تعالی معتبرة فی مفهوم الرزق عندهم ایضا کما سیجیء وهذا التفسیر حال عنه صبر مادی

۱۳ قوله الا حلالا یرد علیه خمر المسلم وخنزیر علی مذهب ابی حنیفة رحمه الله وانما یندفع بما فی بعض الکتب ان الحرام لیس بملک عند المعتزلة لکن یلزم علی الاول ان لا یکون ما یاکله الدواب رزقا وهو باطل لقوله تعالی وما من دابة فی الارض الا علی الله رزقها فان مقتضی الظاهر ان یکون کل دابة مرزوقة ویمکن الجواب عنه باعتبار التغلیب صبر مادی

۱۴ قوله ان لا یکون ما یاکله الدواب رزقا وهو خلاف قوله تعالی وما من دابة فی الارض الا علی الله رزقها والدواب لا یتصور لها الملک قال محی الدین وکذلک یلزم ان لا یکون ما یاکله الضیف من بیت المضیف رزقا لعدم کونه مملوکا له الا ان یکون وضعه بین یدیه تملیکا له اباهم ملا الیاس

۱۵ قوله ان لا یکون ما یاکله الدواب رزقا لان الملائکة غیر منصور ویلزم منه خلف وعد الله تعالی وهو قوله وما من دابة فی الارض الا علی الله رزقها رمضان

۱۶ قوله لم یرزقه الله تعالی اصلا وهو ایضا باطل للایة المذکورة ویمکن الجواب عنه علی الثانی بانه تعالی قد ساق الیه کثیرا من المباحات الا انه اعرض عنه بسوء اختیاره والنقض علیه علی الاول بمن مات ولم یاکل حلالا ولا حراما خلیلنا مل صبر مادی

اصلا ومبنى هذا الاختلاف على أن الاضافة الى الله تعالى معتبرة
اشارة الى مبنى مذهب المعتزلة يعني ان مايكون رزقا من الله تعالى البتة
في معنى الرزق وأنه لا رازق الا الله وحده وأن العبد يستحق
اي عند اهل السنة هذه العبارة عن المعتزلة اي مضافا
الذم والعقاب على اكل الحرام ومايكون مستندا الى الله تعالى
فلا يكون الحرام رزقا لانه لا يكون مضافا الى الله تعالى فانه يكون قبيحا رح
لا يكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب والجواب
اي كونه مستحقا للذم والعقاب رح يعني الضميران راجعان الى العبد منه
ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره (وكل يستوفي رزقه
اي وكونه من الانفاق بليس وغيره عن سوفى الله تعالى اياه بالتمتع اي كل واحد من الانسان منه
نفسه حلالا كان او حراما) لحصول التغذي بهما جميعا (ولا يتصور
لانه لا يتغير لكونه رزقه الا انه ماكوله منه اي غير ذلك الانسان منه
ان لا ياكل انسان رزقه او ياكل غيره رزقه) لان ما قدره
من الاب الاول منه اي ان ياكل الغذاء رح فيكون ما ملكه رزقه سواء انتفع به اولا منه
الله تعالى غذاء لشخص يجب ان ياكله ويمتنع ان ياكله غيره
اي واما ان كان الرزق بمعنى الملك كما قاله المعتزلة لا يمتنع ان ياكله غيره رح
واما بمعنى الملك فلا يمتنع (والله يضل من يشاء ويهدي من
عليه صحيح المستفاد من كلامه منه اي منفردا غ منه
يشاء) بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفي
اي وفي تقييد المص الضلال والهداية بالمشيئة منه على ما قاله المعتزلة منه
التقييد اشارة الى ان ليس الهداية عبارة عن بيان طريق
اي البيان منه اي في حق المسلم والكافر رح المصدر مضاف الى المفعول رح
الحق لانه عام في حق الكل والاضلال عبارة عن وجدان
يعني ان تقييد الاضلال بمن يشاء اشارة الى ان ليس الاضلال عبارة ؟ عرش
العبد ضالا او تسميته ضالا او لامعنى لتعليق ذلك بمشيئة الله تعالى
اي لا معنى لان يقال والله وجده ضالا لمن يشاء او سماه ضالا لمن شاء بل لا يصح ان لا يكون
نعم قد يضاف الهداية الى النبي صلى الله عليه وسلم مجازا لطريقه
كما في قوله تعالى وانك لتهدي الخ منه اي هاديا لهم الى الحق منه مثلا اوسماه ضالا فانه اضل وجوه اضل
الكتاب كما يسند الى القرآن وقد يسند الاضلال الى الشيطان

الذم والعقاب فانه يستحقه لسوء مباشرته كما مر تحقيقه فهم ما روى
اسبابه باختياره
اي هذا الاختلاف مبني على ان الاضافة الى
الله تعالى في معنى الرزق بمعنى انه لا رازق
الا الله وحده هل هي معتبرة
ام لا فعند اهل السنة هي معتبرة
خلافا للمعتزلة وعلى ان العبد هل يستحق الذم والعقاب
بمجرد اكل الحرام ام بمباشرة اسبابه باختياره فعند
المعتزلة يستحق الذم وعند اهل السنة لا ولما ثبت
ان مايكون مستندا الى الله تعالى لا يكون قبيحا ومرتكبه
لا يستحق الذم والعقاب ومرتكب الحرام يستحقهما بالاتفاق
ذهب المعتزلة الى ان الحرام ليس برزق وان الله تعالى
يرزق عباده بالحرام والجواب انا لا نسلم ان مايكون مستندا
الى الله تعالى لا يكون قبيحا بل يكون حسنا باعتبار انه مصنوع
الرب على وفق الحكمة وقبيحا بالنظر الى زانه او الى العبد
ولا نسلم ان مرتكبه يستحق الذم والعقاب باكل مارزقه
الله تعالى بل بسوء مباشرة اسبابه باختياره قوله
اي عندنا وعندهم فلو لم يعتبر لما امتنع عليهم ان يقولوا
ان الحرام يكون رزقا لانه ليس في نسبته الى غير الله قبيح
ملخص
يعني قالت المعتزلة اذا كان الحرام رزقا يكون مستندا
الى الله تعالى ولا يكون العبد مستحقا للذم والعقاب
باكل الحرام لان مايكون مستندا الى الله لا يكون قبيحا
ومرتكبه لا يستحق الذم والحال ان من اكل الحرام يكون
مستحقا للذم والعقاب فعلم ان الحرام لا يكون رزقا ولا
مستندا الى الله تعالى ملخص
قوله ومايكون مستندا الخ من كلام المعتزلة وهو منشأ الخلاف
في الحقيقة وهو مبني على ماذهبوا اليه من ارادة القبيح قبيحة
وجوابها منع القبيح لما مر من ان القبيح فعل المنهي لا ارادته
ومنع عدم استحقاق الذم والعقاب لانه انما يصح لو لم تكن
العبد مرتكبا للمنهي مكتسبا للقبيح من الفعل ستجيء مباشرة
الاسباب بالاختيار ملخص
حاصل الجواب منع المقدمة الاخيرة والمذكور مسند على ان
ارادة القبيح ليست قبيحة على ما ندعوا به فالمكسوف قبيح
والكسوف غير قبيح محي الدين

قال في شرح المنهى
القاصد لان الرزق قد يجيء بمعنى ما ينتفع به وعلى هذا يدخل الحرام ايضا
ويدخل عند الوسعة على العيال وقد يجيء بمعنى ما يؤكل عند قصد التغذية
ويدخل عند قصد التغذية ويدخل عند قصد التغذية من غير ان يكون حلالا
والمنهي وقد يجيء بمعنى ما يصلح للاكل والشرفة ونحوها ملخص
وقد يباح بالعقب ويدخل عند قصد التغذية ويدخل عند قصد التغذية من غير ان يكون حلالا
والمنهي وقد يجيء بمعنى ما يصلح للاكل والشرفة ونحوها ملخص
فيه ان العبارة تفيد ان المستحب ان يكون هذا الصوت كذا ونحن نقول
والعقاب لا يستحق فتامل منه
يعني ان من اكل الحرام لا يكون مستحقا للذم
والعقاب فعلم ان الحرام لا يكون رزقا ولا
مستندا الى الله تعالى رمضان
يعني ان اكل احد لا بد له من رزقه على عمه ومن علمه كان رزقه
على حياته وما زاد على ذلك من رزقه بل بعد

۸ قوله او یاکل غیره رزقه ای الانسان لان ما قدره الله تعالی ماکولا للانسان یجب ان یاکله ویمتنع ان یاکله غیره قال شیخ الاسلام وفی نسخة او یاکل رزق غیره بتقدیم الرزق علی غیره ملاس

۹ قوله والله یضل ؟ ای یقدر ویحدث ضلالة من یرید ضلالته ویوجد هدایة من یرید هدایته یعنی لا تحقق الضلالة وهی سلوک طریق لا یوصل الی المطلوب ولا الاهتداء الی وجدان ما یوصل الی المطلوب الا بارادة الله تعالی لانهما من الممکنات ولا یوجد ممکن بدون تعلق ارادة الله تعالی بوجوده وحمل الضلالة الهلاک یقال ضل الماء فی اللبن اذا صار مستهلکا فیه رمضان

۱۰ قوله لانه الخالق وحده اشارة الی ان فی قوله والله یضل من یشاء حصرا علی ما ذهب الیه الشیخ عبد القاهر ودل علیه ظاهر کلام الکشاف حیث صرح بالحصر فی قوله مبسط الرزق والله یستهزئ بهم وامثاله مما المسند الیه مظهر معرف مهرابادی

لمن یشاء ان یجده ضالا واما نسبته ضلالا من یشاء ان یسمیه ضالا ولا شک ان الهدایة حینئذ یکون عاما والاضلال یصح تعلیقه بالمشیة فتدبر قرمی

۱۲ قوله عبارة عن وجدان قیل لان باب الافعال یجی بمعنی الوجدان لقولهم ابخلته ای وجدته بخیلا وقد یجی بمعنی النسبة وهو المراد بالنسبة ههنا کقولهم اکفرته ای نسبته الی الکفر ملاس

۱۳ قوله اذ لا معنی ؟ اما الوجدانی فظاهر واما النسبة فلانها انما یترتب علی اختیار العبد ونسبته وایضا فیه فوات مقابلة الاضلال للهدایة مهرابادی

۱۳ قوله اذ لا معنی ؟ ای لا معنی لان یقال مثلا الله تعالی یجد من یشاء ضالا خصوصا علی اصل المعتزلة فانهم کانوا یقولون ان العبد مستقل فی افعاله لا یتعلق بها مشیة الله تعالی وکانوا یقولون بالحسن والقبح العقلیین وکذا لا معنی لان یقال الله تعالی یبین طریق الحق لمن یشاء وذلک لان بیان طریق الحق عام لجمیع العباد فلا معنی لتقییده بمشیة الله تعالی ملا الیاس

۱۵ قوله نعم قد یضاف ؟ جواب للسؤال الناشی من مضمون قوله نعم وهو انه ان ثبت ان الهدایة بمعنی خلق الاهتداء لا یضاف الا غیر الله تعالی فهل یضاف الی النبی ع بطریق المجاز فاجاب بقوله قد یضاف ا قرمی

۱۶ قوله بطریق النسبب بمعنی بیان طریق الحق ودعوته الیه ویضاف الی الله تعالی ایضا وکذا الاضلال کما اضیف الی الله تعالی من حیث انه خلق الضلالة فی العبد باختیاره وذلک اضیف الی الشیطان ایضا بطریق النسبب والدعوة قرمی

۹ قوله والله یضل ؟ ای یقدر ویحدث ضلالة من یرید ضلالته ویوجد هدایة من یرید هدایته بعض لا تحقق الضلالة وهی سلوک طریق لا یوصل الی المطلوب ولا الاهتداء آر آی وجدان ما یوصل الی المطلوب الا بارادة الله تعالی لانهما من الممکنات ولا یوجد ممکن بدون تعلق ارادة الله تعالی بوجوده وحمل الضلالة الهلاک یقال ضل الماء فی اللبن اذا صار مستهلکا فیه رمضان

۱۱ قوله وفی التقیید ؟ الظاهر ان المعنی یضل من یشاء اضلاله و یهدی من یشاء هدایته ولو کان المراد بالهدایة بیان طریق الحق یکون بین طریق الحق لمن یشاء بیان طریق الحق له وکذا لو کان الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او نسبته ایاه یکون المعنی یجد ضالا علی ما هو المقرر من مذهب المعتزلة وهو کون العبد خالقا لافعاله الاختیاریة من الکفر والایمان والهدی والضلال وجواز تخلف المراد عن ارادة الله تعالی فتم هذا الکلام الزاما علی المعتزلة ولا یتم تحقیقا ولعله اشار الیه بالتدبر حاشیه

۱۴ قوله لتعلیقه بمشیة الله تعالی رد لقول المعتزلة یعنی ان خلق الضلال مختص بالله تعالی فتعلیقه بمشیة الله تعالی مفید واما الوجدان او النسبة فلیس بمخصوص لله تعالی بل یصح نسبة الوجدان والنسبة الی العبد فلا معنی لتعلیق الوجدان او النسبة بمشیة الله تعالی والحاصل ان لتعلیق خلق الضلالة بالمشیة معنی لانه لیس عاما فی حق الکل بخلاف الوجدان او النسبة رمضان

۱۵ قوله نعم قد یضاف تقریر للکلام السابق وهو ان لیس المراد بالهدایة بیان طریق الحق بل بمعنی خلق الاهتداء ولا یضاف بهذا المعنی الی غیره تعالی قرمی

۱۷ قوله وقد یسند الاضلال الی الشیطان مثاله ویرید الشیطان ان یضلهم ضلالا بعیدا وقوله تعالی ولاضلنهم ملاس

والفعل الواحد لا یضاف الی الله تعالی والی غیره بجهة واحدة فکان المراد ما قلنا رمضان

الى الشيطان مجازا كما يسند الى الاصنام ثم المذكور في كلام

شاكلة واجتنبني وبني ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن كثيرا من الناس واسجاد فيها ١٠

المشايخ ان الهداية عندنا خلق الاهتداء وبمثل هداه الله

المتقدمين ٢ في عند اهل السنة ٣ اي ومثل قولهم هدى ٩ ٢

فلم يهتد مجازا عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند

اي لم يسلك مسلك قبيل ذكر الملزوم واراده اللازم لان الدلالة والدعوة الى الاهتداء لازم بمعنى الاهتداء

المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى انك

الهداية بيان ٩ ٢ ٣ بغزوة الاحد ٤ اصله بالله انما بالخبر

لا تهدي من احببت ولقوله صلى الله عليه وسلم اللهم اهد قومي

٥ اي مع ان النبي عليه السلام بين ٩ ٢ فانهم لا يعلمون عرس

مع انه بين لهم طريق الصواب ودعاهم الى الاهتداء والمشهور

٦ ٢ اي الدعوة ٣ اي بحسب النكتة ٤ بالفعل ٣

٧ ٨

ان الهداية عند المعتزلة هو الدلالة الموصلة الى المطلوب

٧ عطف على عند المعتزلة ٢ يعني ارائة الطريق عرس ٣ بمعنى الموصلة ٤

٩

وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل

٩ اي عند اهل الحق ٢ اي الوصول والاهتداء ٣

١٠

الوصول والاهتداء او لم يحصل (وما هو الاصلح للعبد فليس

١١ اي ولو كان واجبا على الله تعالى ٢ والازم باطل وكذا الملزوم ٤ ١٢

بواجب على الله تعالى) والا لما خلق الكافر الفقير المعذب

٣ بالفقر ٤ بالعذاب ٥ نافية ٦ وقال تعالى بين لكم ان لا تضلوا ٧

١٣

في الدنيا والآخرة ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر

لان الاصلح له ان يكون موسرا وغنيا ٢ ٣ بسبب اعطائهم النعم ٤

١٤ ١٥

العبد في الهداية وافاضة انواع الخيرات لكونها اداء للواجب

١ نافية ٢ كقوله تعالى لولاك لولاك لما خلقت الافلاك عرس

ولما كان امتنانه على النبي صلى الله عليه وسلم فوق امتنانه

١ اي من الله تعالى ٢ تفعيل ٣ اي من النبي عم واياجهل ٤ ٣ بالنسبة الى الجهل

على ابي جهل لعنة الله عليه اذ فعل لكل منهما غاية مقدوره من

١ اي الحفظ عن المعاصي بان ينال اللهم اعصمني ٢ ٣ اي دفع البلاء ٤

الاصلح له ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضر اد والبط

سؤال تقديره اذا كان الاهتداء بخلق الله تعالى فكيف يكون لقوله فلم يهتد به معنى لان معناه جعله مهتديا فاجاب بقوله مجازا اي مجازا مرسل كما بينه عليه

خلق ولم يخلق فلا يكون اذن له معنى

بقوله عن الدلالة ٩ عرس

قوله وهو باطل لقوله تعالى انك لا تهدي اي لا تقدر على خلق الاهتداء وكذا قوله

الهدى بيان طريق الصواب لما صح النفي عن النبي عم لانه عم بين طريق الصواب لمن احبه وابغضه فيكون الهداية بمعنى خلق الاهتداء بقي ان ما

ذكره المعتزلة باطل لاجماع الائمة على اختلاف الناس بمختلفة الهداية فبعضهم مهدي وبعضهم ليس بمهدي والدعوة عامة لجميع الائمة بالدعوة على ما ذكره ٩ ٢ في شرح الهداية

ايضا وقيل فوت قاعدة المطاوعة فان قاعدة المطاوعة هي لزوم مطاوعة الفعل المتعدي له بحيث لا ينفك عنه نحو لزوم الانكسار للكسر والاهتداء للهداية فلو كانت الهداية بمعنى خلق الاهتداء كان الاهتداء لازما للهداية وبمعنى بيان طريق الصواب لم يكن الاهتداء لازما للهداية اذ لا يقال للكافر العالم بطريق الصواب هو مهتد بل يقال هو ضال عرس

٢

قيل وايضا الناس مختلفون في الهداية وبيان الطريق يعم الكل وايضا فيه فوت قاعدة المطاوعة فان اهتدى مطاوع هدى مع ان الاهتداء غير لازم للبيان وايضا يقال في مقام المدح فلان مهدي ولا مدح الا بالحصول وفي الكل بحث اما الاول فلانا لا نسلم اختلاف الناس في الهداية وانما اختلاف احوالهم في الاهتداء على حسب تفاوت قابليتهم واما في الثاني والثالث فلان البيان معناه الاظهار والاظهار الحقيقي يلزمه الظهور وصح المدح بهذا الاعتبار فتامل منه بادر

٣

يعني لو كانت الهداية عبارة عن بيان طريق الصواب لم يكن لقوله تعالى انك لا تهدي اي لا تقدر على خلق الهداية معنى ولو كان الهدى بيان طريق الصواب لما صح النفي عن النبي عم لانه عم بين طريق الصواب لمن احبه وابغضه فتكون الهداية بمعنى خلق الاهتداء روي عن سعيد بن المسيب عن ابيه انه قال لما حضرت ابا طالب الوفاة جاءه رسول الله فوجد عنده ابا جهل وعبد الله بن امية بن المغيرة فقال عم يا عم قل لا اله الا الله كلمة احاج لك بها عند الله فقال ابو جهل وعبد الله بن امية ازغب عن ملة عبد المطلب فلم يزل رسول الله يعرضها عليه ويعاودانه تلك المقالة حتى قال ابو طالب آخر ما كلمهم به وانا على ملة عبد المطلب وابى ان يقول لا اله الا الله فانزل الله تعالى لرسوله في ابا طالب قوله انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء

وقوله من يكون على احببت احدهما احببت ان يكون من بنات ولد بنيه سنتين او الاظهر احببت للظرفية اي انك لا تهدي احدا بهدى الله بتوفيقه من يشاء ان يهديه وهو اعلم بالمهتدين بتوفيقه من قدر له الاهتداء

قوله وقيل بعد قوله صلى الله عليه وسلم اللهم اهد قومي

قوله قبل اي الطلب قوله صلى الله عليه وسلم اللهم اهد قومي لا بد من الطلب بيان حاصل ان البيان والكلام في قوله تعالى ابا جهل الطلب وان لا بد من الطلب بيان الطريق

منهم ان الهداية ؟ يمكن ان يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة في اغلب استعمالات الشارع والمشهور بين القوم هو معنى اللغوى او العرفى فلا منافاة حالى

المعنى اللغوى الموضوع له عند اهل اللغة والمعنى العرفى هو الموضوع له عند العرف العام والمعنى الشرعى هو الموضوع له عند اهل الشرع لكن يجب فى الاخيرين ملاحظة المناسبة بينهما وبين المعنى الاصلى عند الوضع ملا انس

٩

قوله وعندنا الدلالة ؟ والحاصل ان بعض المتكلمين عرف الهداية بالدلالة على ما يوصل الى المطلوب وبعضهم بالدلالة الموصلة الى المطلوب ويستفاد من شرح العقايد للعلامة التفتازانى ان المختار عند الاشاعرة هو التعريف الثانى وعند المعتزلة هو التعريف الاول والمشهور ان الهداية عند المعتزلة الدلالة الموصلة الى المطلوب وعند الاشاعرة الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب فبين المشهور والمختار تناف واجاب عنه المولى الجيالى بانه يمكن ان يقال فى دفع ما يفهم من كلام الشارح من ان ما ذكره الاشاعرة مناف ومخالف لما هو المشهور بان ما هو بين القوم هو المعنى اللغوى او العرفى وما ذكره الاشاعرة هو المعنى الشرعى فلا منافاة بينهما يعنى ان ما هو المشهور عند الاشاعرة هو المعنى اللغوى او العرفى والمختار عندهم هو المعنى الشرعى المراد فى اغلب استعمالات الشارع تحفة الرشدى

١١

قوله فليس بواجب ؟ خلافا للمعتزلة فالبغداذية منهم قالوا يجب على الله لعباده ما هو الاصلح فى الحكمة والتدبير فى الدين والدنيا والبصرية قالوا يجب عليه الاصلح فى الدين فقط ملا انس

١٢

قوله الفقير المعذب ؟ فان الاصلح لعدم خلقه وايجاده ثم اماته او سلب عقله قبل التكليف هذا على رأى من اعتبر فى الاصلح جانب علم الله تعالى وفيه انه ليس لذلك العبد استعداد الغنى والايمان واما على من مذهب من لم يعتبر ذلك وزعم ان من علم الله تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعويضه للثواب مع علمه تعالى بانه لا يدركه بل يفعل للعقاب فالاصلح له الايجاد والتكليف والتعويض للنعيم المقيم وحق بر دانه لو لم يفعل ذلك ثم مات طفلا مهربادى

١٤

قوله لكونها قال شيخ الاسلام الاولى لكونهما اى الهداية والافاضة انواع الخير قيل والضمير لكونها يعود الى المذكور من الهداية والافاضة انواع الخير واما قال المذكور وقال قبله ولاستغراق الشكر على هذه الامور لتعدد الافاضة بتعدد انواع المفاض ثم قال رأيت المحقق الغيوى صرح بذلك فقال ولم يقل لكونهما لتعدد الافاضة ؟ وحينئذ لا يتجه قول شيخ الاسلام الاولى لكونهما ؟ ولا قصر التفاتى مرجع الضمير على الافاضة فافهم ملا انس

قوله اداء الواجب وآداب الواجب لا يوجب شيئا من ذلك قبل ايجاب الحكيم منه ٥

٧

قوله هو الدلالة ؟ وعلى هذا لا يكون القرآن هاديا عندهم لعدم الوصول الى المطالب نائل واما عندنا يكون هاديا لجميع الناس مؤمنا كان او كافرا لدلالته على الطريق الذى يوصل الى المطلوب وهو لا يستلزم وصولهم اليه لوجود المانع وهو عدم التصديق نائل حاشيه

٨

قوله هو الدلالة الى المطلوب نقض هذا بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ويمكن الجواب بمثل ما ذكر فى تصحيح قولهم هداه الله فلم يهتد على تقدير الهداية بخلق الاهتداء وهو ان يجعل الهداية فى الآية الكريمة مجازا عن اعطاء اسباب يحصل استعداد حصولها فليتدبر مهرهادى

١٠

قوله وما هو الاصلح للعبد ؟ اى من جملة اصول اهل الحق ان ما هو الاصلح للعبد ليس بواجب على الله تعالى خلافا للمعتزلة اختلف العقلاء فى انه هل يجب على الله تعالى شئ من الاشياء ام لا فقال اهل الحق انه لا يجب عليه شئ من الاشياء لان الوجوب حكم من الاحكام والحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حاكم على الشارع الذى هو الله فلا يجب عليه ولانه لو وجب عليه شئ فان لم يستوجب بالذم لم يتحقق الوجوب لان الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم وان استوجب بتركه الذم كالبارى تعالى ناقصا لذاته مستكملا بفعله وهو محال عليه تعالى وقالت المعتزلة وجب على الله تعالى امور وهو اللطف والثواب على الطاعة والعقاب على الكبائر قبل التوبة وان يفعل الاصلح لعباده فى الدنيا وان لا يفعل القبيح لهم عقلا واما اللطف فهو ان يفعل ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية واما الثواب فهو نفع مستحق مقرون بالتعظيم والاجلال فهو واجب على الله تعالى جزاء على التكاليف والطاعة واما الاصلح فواجب عليه تعالى ان يفعل للعباد الاصلح واما العقاب قبل التوبة على الكبائر فواجب عليه تعالى عقلا ان لا يفعل القبيح لان الله تعالى عالم بقبح القبيح فيكون مستغنيا عنه فوجب ان لا يفعل ذلك وغير ذلك من الاشياء واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتمكين رمضان افندى

١٣

قوله ولما كان له منة قبل المنة مذمومة شرعا وعقلا فكيف تصدر من الله تعالى فانه يقال المنة تهدم القنعة وقال الله تعالى ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى اجيب بان كون المنة مذمومة على الاطلاق ممنوع بل المذموم منها ما يكون على سبيل التوبيخ ولو سلم فمن العباد فان افعاله تعالى لا تتصف بالقبح كيف وقد قال تعالى بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان مهرهادى

والبسط في الخصب والرخاء معنى لان مالم يفعله في حق كل واحد
فهو مفسدة له يجب على الله تركها ولما بقي في قدرة الله تعالى
بالنسبة الى مصالح العباد شئ اذ فدانى بالواجب ولعمري ان
مفاسد هذا الاصل اعني وجوب الاصلح بل اكثر اصول المعتزلة اظهر
من ان تخفى واكثر من ان تحصى وذلك لقصور نظرهم في المعارف
الالهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم وغاية تشبثهم
في ذلك ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها وجوابه ان منع
مايكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القاطعة كرمه وحكمته وعلمه
بالعواقب يكون محض عدل وحكمة ثم لبث شعري ما معنى وجوب
الشئ على الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم
والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يمكن
من الترك بناء على استلزامه محالا من سفه او جهل او عجز او بخل
او نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة الطاهرة العوار
عذاب الكفر للكافرين وبعض عصاة المؤمنين خص
البعض لان منهم من لا يريد الله تعذيبه فلا يعذب (ونعيم

---

١ عن الامتنان الاخروي ٢ الحكمة وآثارها ٣ الوالد المشفق واجب على ولده عقلا وشرعا مع انه لا اختيار له في شفقته على ولده ٤ من له اختيار في عدم لطفه ٥ من الوالد لولده كما ورد في الخبر الصحيح فليحسن ادبه ٦ رحمته وحكمته لا ينافي وجوب امتثال عباده رمضان

٧ قوله ولعمري بفتح اللام لكثرة الاستعمال اي بقائي ٨ فسمى اي بالبقاء الذي اعطى الله ٩ لام التاكيد وعمري مبتدأ وخبره محذوف وهو قسمي فاللام ملخص ١٠ العمر بالفتح والعمر بالضم واحد فاذا فسمى والعمر بمعنى البقاء ١١ العين لاغيره لان الفتح اخف بكثرة دون القسم فلزموا الاخف عليهم وهم فصحاء رمضان

اللام للتاكيد وعمري مبتدأ محذوف خبره ... وجوبا لسد جواب القسم مسده فسمى اي بقائي قسمي وبكون تقديره لعمري ان يحمل على حذف المضاف اي لواهب عمري وكذا امثاله مما قسم فيه لغير الله كقوله تعالى والشمس والقمر والليل ويمكن ان يكون المراد بقولهم لعمري وامثاله ذكر صورة القسم التاكيد مضمون الكلام وترويجه فقط لانه اقوى من سائر المؤكدات واسلم من التاكيد بالقسم بالله تعالى لوجوب البر به وليس الغرض اليمين الشرعي وتسميته غير الله به في التعظيم وذكر صورة القسم على هذا الوجه لا باس به كما قال عليه السلام فداك ابي وامي قرمه اسمعيل حمى

٢ المراد بالتفضيل في امثال هذا هو البعد مما دخله من التفضيلية اي مفاسد اصولهم بعيدة عن الاخفاء والاحصاء لكمال ظهورها وغاية كثرتها مهر بادي

٣ قالوا الحكيم اذا امر بطاعته وقدر ان يعطي المامور ما يصل به الى الطاعة ثم لم يفعل كان مذموما مع زمرة البخلاء كما لو امر بالصلوة فلم يعطه القدرة بتحرك بها او لم يعلمه بالصلوة هذا باطل اجيب بان هذا انما يكون في حكيم يحتاج الى طاعة الاولياء ومعاونة الانصار رمضان

٤ اي ما ذكره في غاية تشبثهم حاصله ان كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بالعواقب لا يخلو عن المصلحة وان لم يكن اصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا عصام

٥ الواو للحال جملة معترضة بين اسم ان وخبره وضمير كرمه وحكمته وعلمه راجع الى المانع وهو الله تعالى وبالعواقب متعلق بالعلم فقط ملا انس

يعني ان رعاية الاصلح لعبده حق المولى وقد ثبت انه حكيم فلو منع الاصلح عن عبده كان ذلك لحكمة فلا يجب عليه رعاية الاصلح قيل هذا يؤيد كلام المعتزلة لان الحكمة اذا اقتضت منع الاصلح كان منعه واجبا لحكمة كوجوب الاصلح عند حكمة ولذا قال في الكشاف فان تعثر لهم فانك انت

العذر الحكيم لعصمك ... اي ان تقع لصحة حكمتك ... وذلك بخروج عن حكمة الكفرة اذا اقتضاء ... وذلك جوز بعضهم وجوب توبة المطيع وعقاب ... الحكمة فتم الامر مطلقا بل جوزوا ان يكون ... العاصي مطلقا بل جوزوا ان يكون ... رمضان

٦ حبث رفع المنع اصلح منه ولا بعد في ان يكون ... وذلك المنع اصلح منه مع كونه تركا للاصلح بخلا ... بخلا ولا سفها مع كونه تركا للاصلح بتكليف ... العليم الحكيم الذي اليه يرجع الامر كله ... وحسن

٧ قيل معناه انه مقتضى الحكمة مع القدرة على ... الترك واجب على الله تعالى بالاخلال ... سنجيل على الله تعالى الفلاسفة وقبل صدور الفعل وهو ... اذهب الفلاسفة وقبل معناه ان ... ان جاز الترك كما في ... واجب بانه يستلزم ... واجب بالوجوب عليه ... سنة ٢

منهم عليه لقيام الدليل على انه يفعله قطعا مع انهم لا يجعلونه واجبا عليه تعالى ملاس

٩ قوله لانه رفض اى ترك لقاعدة ان الله تعالى فاعل بالاختيار كما هو مذهب المتكلمين يعنى لانه لو لم يكن الباري تعالى قادرا على فعله الى الترك لم يكن فاعلا مختارا وهو مذهب الفلاسفة رصلم

١١ قوله العوار بمثلثة حركة العيب كذا في القاموس وفي ديوان الادب الفتح افصح وفي عبارة الكمال العوار بفتح العين المهملة هو العيب كما في الصحاح وحكى فيه عن ابي زيد انها قد تضم انتهت ملا الناس

٨ قوله محالا اى فيكون الترك محالا ممتنعا على الله تعالى فكان امتناعه وصدوره واجبا ولازما شرح المواقف

١٠ قوله وميل الى الفلاسفة القائلين بان الله تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار والحال ان المعتزلة قائلون بان الله تعالى فاعل بالاختيار وليس لهم فيه ميل الى الانكار رصلم

١٢ قوله عذاب القبر وهو عذاب بعد الموت وقبل البعث والمراد بالقبر مقر الميت سواء كان قبرا او جوف السباع والتخصيص بالقبر للتغليب وقيل المراد بعذاب القبر ما بين الموت والبعث قال الله تعالى ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون والا يلزم ان لا يعذب ولا يسئل من لم يقبر بان غرق او اكل السباع واختلف الناس في عذاب القبر وانكره قوم بالكلية واثبته آخرون ثم اختلف هؤلاء فمنهم من اثبت التعذيب وانكر الاحياء وهو خلاف العقل وبعضهم لم يثبت التعذيب بالفعل بل قال بجمع الاجزاء في الجسد فاذا اختير الحس بها دفعة وهذا انكار لعذاب القبر بالحقيقة ومنهم من قال باحياء ثم لكن من غير اعادة الروح ومنهم من قال بالاحياء يجيء ويسئل وينعم ويعذب ولا ينبغي ان ينكر لان من اخفى النار في الشجر الاخضر قادر على اخفاء العذاب والنعيم قال الامام الغزالي في الاحياء واعلم ان لك ثلث مقامات في التصديق بامثال هذا احدها وهو الاظهر والاسلم ان يصدق بان الحية مثلا موجودة تلدغ الميت ولكنها لا تشاهد ذلك فان هذا العين لا يصلح لمشاهدة تلك الامور الملكوتية وكل ما يتعلق بالآخرة فهو من عالم الملكوت الا ترى ان الصحابة كيف كانوا يؤمنون بنزول جبرائيل عليه السلام وما كانوا يشاهدون ويؤمنون بانه صلى الله عليه وسلم يشاهده فان كنت لا تؤمن بهذا فتصحيح الايمان بالملائكة والوحي اهم عليك وانت امنت وجوزت ان يشاهد النبي صلعم ما لا يشاهده الامة فتكيف لا يجوز هذا في المقام الثاني ان يتذكر امر النائم فانه يرى في نومه جنة تلدغه وهو بنائم بذلك حتى يراه في نومه يصيح ويفزع جيرانه وقد يتزحزح من مكانه كل ذلك يدركه من نفسه وانا ذي به كما كان ذي اليقظان وهو يشاهده وانت ترى ظاهره ساكنا ولا ترى حواليه حية والحية موجودة في حقه فالعذاب حاصل ولكنه في حقك غير مشاهد واذا كان العذاب الم اللدغ فلا فرق بين جنة تجعل او بشاهد المقام الثالث انا نعلم ان الحية بنفسها لا بوهم بل الذي بذلك منها وهو السم ثم السم ليس هو الالم بل عذابك في الاثر الذي يحصل فيك فلو حصل فيك مثل ذلك الاثر من غير سم لكان ذلك العذاب قد توفر وقد كان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب الا بان يضاف الى السبب الذي يفضي اليه في العادة والصفات المهلكات تنقلب مؤذيات مولمات في النفس عند الموت فتكون آلامها كآلام لدغ الحية من غير وجود الحياة فان قلت ما الصحيح في هذه المقامات الثلث فاعلم ان من الناس من لم يثبت الا الاول وانكره ما بعده ومنهم من انكر الاول واثبت الثاني ومنهم من لم يثبت الا الثالث وانما الحق الذي انكشف لنا بطريق الاستبصار ان كل ذلك في حيز الامكان وان من ينكر بعض ذلك فهو موصلة وجهله باتساع قدرة الله تعالى وعجائب تدبيره فينكر من افعال الله تعالى ما لم يأنس به ولم يألفه وذلك جهل وقصور بل هذه الطرق الثلث في التعذيب ممكن والتصديق بها واجب ورب عبد يعاقب بنوع واحد من هذه الانواع ورب عبد يجتمع عليه الانواع الثلثة هذا هو الحق فصدق به شرح العقائد العضدية

١٣ قوله للكافرين اللام للاستغراق فان جميعهم يعذبون فان قلت استغراق المفرد اشمل فالمناسب افراد الكافر قلت نعم لكن اذا كان الحكم ما ثبت لكل واحد واحد من آحاد الجمع يراد به ما يراد من استغراق المفرد واختار صيغة الجمع للتصريح بالشمول قال ابو المعين اذا كان كافرا تعذابه بدوام في القبر الى يوم القيمة ويرفع عنهم العذاب يوم الجمعة وفي كل شهر رمضان بحرمة النبي صلى الله عليه وسلم وقال ايضا اثنان لا يعذبان في قبرهما من مات يوم الجمعة ومن مات في شهر رمضان انتهى ملا الناس

١٤ قوله لان منهم من لا يريد الله تعالى واستدل عليه بقوله تعالى يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ورد عليه اولا انه لا يدل على ثبوت المغفرة بل على ثبوت المغفرة بمشيئة الله تعالى وثانيا انه لا يدل على

وتنعيم اهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله تعالى ويريده) وبهذا

اى بقدر ما يعلمه ؟ فهذا متعلق بعذاب القبر والتنعيم على سبيل التنازع ؟ اى ويريده تعالى

اولى مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب

اى بدون تنعيمه فيما وقع من عامة الكتب ؟ وعلى بيان لما ؟ اى في اثبات عذاب القبر

القبر دون تنعيمه بناء على ان النصوص الواردة فيه اكثر وعلى

تقبل للاقتصار ؟ كقوله تعالى وقليل من عبادي الشكور ونحوه ؟

ان عامة اهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر

بان يقولا من ربك وما دينك ومن نبيك ؟ اى الاثبين ؟

وسؤال منكر ونكير) وهما ملكان يدخلان القبر فيسئلان العبد

هو من علماء الحنفية لا الشافعي الذي هو الوزير صاحب المختصر المشهور خلافا لمن توهمه ؟

عن ربه وعن دينه وعن نبيه قال السيد ابو شجاع ان للصبيان

وكانه مخصوص لانق بمراتبهم الشريفة ؟ اشارة الى وجه افراد الخبر عن المتعدد ؟

وكذا للانبياء عند البعض (ثابت) كل من هذه الامور (با

من الكتاب والسنة اذ لا طريق لنفيها الا ذلك ؟ فلا يقبل النسخ اذ النسخ في الاخبار ؟

لدلائل السمعية) لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق فيما نطقت

في سورة المؤمن ؟ وبمعنى عرضهم عليها احراقهم لها ؟

به النصوص قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا

في سورة المؤمن ؟ اى يقال يوم القيمة ادخلوا ال فرعون ؟

ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقال

النار للتعقيب فيكون ادخالهم النار عقيب الاحراق فيكون هذا الادخال قبل الادخال المذكور في القيمة

تعالى اغرقوا فادخلوا نارا وقال النبي صلى الله عليه وسلم

اخرجه الحاكم من حديث ابن عباس والدارقطني عن انس بلفظ تنزه من البول فان عامة عذاب القبر منه هو اما

استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقال عم

في سورة ابراهيم اخرجه الترمذي وحسنه من حديث ابي هريرة ؟

يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب

اى يقول الله بالقول ؟ هو كلمة التوحيد وقيل هو القرآن ؟ اى المبت ؟

القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول

انزلت ؟ اى من الاديان ؟ من الانبياء ؟

ربي الله ودیني الاسلام ونبيي محمد صلى الله عليه وسلم وقال

اختار رضي الله عنه صيغة التفعيل مبالغة في ذكره انعامه لاهل الطاعة وتركه في ذلك في العذاب طبقا لتقبيله من عصاة المؤمنين قبل واهل الطاعة من لا يرتكب الكبيرة او مات مع التوبة ؟

قوله النصوص الواردة فيه اكثر اى اكثر من النصوص الواردة من تنعيم اهل الطاعة في القبر ؟

اى البين من تنعيم اهل الطاعة اى تصريح تنعيم اهل الطاعة ايضا اولى من تركه وكون النصوص الواردة في عذاب القبر اكثر من النصوص الواردة في تنعيم اهل الطاعة لا يوجب الاقتصار على ذكر عذاب القبر دون تنعيم اهل الطاعة ؟

اى من اصول اهل الحق ان سؤال منكر ونكير والمنكر من النكرة مفعول والنكير فعيل بمعنى مفعول من نكرت الرجل بالكسر ضد عرفته سميا بهما لان الميت لم يعرف بهما وكان النكير اهيب من المنكر حيث سمي به بالمصدر وان النكير مصدر بمعنى الانكار ؟

سميا بهما لانهما يأتيان للميت بهيئة منكرة سواء كان مؤمنا او كافرا على المعتمد خلافا لما جرى عليه المحشي بناء للغلبة لما من ان منكرا ونكيرا للكافر ومبشرا وبشيرا للمؤمن وسمع احدهما مزربة لو اجتمع اهل منى عليها لما رفعوها قال صلى الله عليه وسلم وهي في يده كهذه العصا في يدي ؟

بجوري

والسؤال قبل ضمة القبر وبسكان كل احد بلغته على الصحيح وقيل بالستر باني ولذلك قال السيوطي ومن عجيب ما رأى العبد ان سؤال القبر بالستر باني افتى بذلك شيخنا البلقيني ولم اره لغيره بعيني والسؤال باربع كلمات على القول بانه بالستر باني وهي اثره ارتح كارخ سالحين فمعنى الاولى فم باعبد الله ومعنى الثانية فبمن كنت ومعنى الثالثة من ربك وما دينك ومعنى الرابعة ما تقول في هذا الرجل الذي بعث فيكم وفي الخلق اجمعين وقد ورد ان حفظ هذه الكلمات الاربع دليل ؟

غاية ما في الباب يدل على تبعيض المغفرة ؟ البعض المغفور جميع العصاة والبعض المعذب بعض العصاة ويجوز ان يكون البعض المعذب جميع الكفار ويمكن الجواب بان قوله يغفر لمن يشاء يعذب من يشاء بالنسبة الى العاصي بدليل ان مغفرة الكفار ليست بمشيئة ؟ بالنسبة الى تحت المشيئة قال الله تعالى لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لانه يدل على مغفرة بعض العصاة وفيه تأمل ؟ على مغفرة بعض العصاة دون ذلك لكن يشاء لانه يدل ؟ وما ورد من ان من واظب على قراءة تبارك ؟ تخفف عنه في السؤال ويحمل على ان الملك كل ليلة لا يسأل ويحوه ؟ الملك كل ليلة لا يسأل وفقه ؟

من كان يثقل بعد دفنه لا يسئل حتى يثقل بحوري على سرح ابن قاسم ؟ الجواب ولا يسئل الآمن القبر الذي يبعث منه لا يفتن في غيره ؟

ذلك في العذاب طبقا لتقبيله ؟ ذكره ؟ وترك ؟ انعامه لاهل الطاعة ؟

منهم زمن الطاعون بغيره اذا كان صابرا محتسبا والصديق والاطفال والميت يوم الجمعة او ليلتها والقارئ كل ليلة تبارك الملك وبعضهم اليه سورة السجدة والقارئ في مرض موته قل هو الله احد در مختار وحاشيته لابن عابدين في المجلد الاول ص۷۷۲

۸

قوله امور ممكنة انما صرح به لان من شرط دلالة الدليل السمعي امكان المدلول اذ لو امتنع المدلول عقلا لوجب تاويل الدليل النقلي لان العقل اصل للنقل كما بين في موضعه منه هادي

۸

قوله امور ممكنة لانها لو كانت ممتنعة عقلا لوجب القطع بان ظاهر النصوص الناطقة بها غير مراد نقدما العقل على النقل فيلزم ان يؤول النصوص المذكورة او يفوض علم معناها الى الله تعالى وهو خلاف ما عليه اهل السنة ملاس

۹

قوله تعالى النار يعرضون النار من نار بنور اذا نقر لان فيها حركة واضطرابا والنور مشتق منها والضمير في عليها عائد الى النار اي يعرضون قبل القيمة وذلك في القبر بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب ومعنى عرضهم على النار احراقهم بها من قولهم عرض الاسارى على السيف اي قتلوا به منه هادي مع زيادة

۹

قال ابن عباس رضي الله عنه يعرض ارواحهم على النار غدوا وعشيا وقال مقاتل رضي الله عنه يعرض كل كافر على منازلهم من النار كل يوم مرتين وقال ابن مسعود رضي الله عنه ان ارواحهم في اجواف طيور سود آبرون منازلهم غدوة وعشية وقال بعضهم ارواح الشهداء في جوف طيور خضر تاوي الى قناديل معلقة بالعرش وارواح آل فرعون في جوف طيور سود تغدو وتروح على النار والآية تدل على اثبات عذاب القبر لانه ذكر دخولهم النار بعد القيمة وذكر انه يعرض عليهم النار قبل ذلك غدوا وعشيا زيادة وقوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب فانه لما كان اشد العذاب في الآخرة فيكون العذاب الشديد في الدنيا زيادة

۱۰

ومعنى الغدو اول النهار ومعنى العشي هو آخر النهار من عشي العين اذا نقص نورها ومنه الاعشى وذكر هذين الوقتين بجعل التخصيص لجواز ان يكتفي في القبر بتعذيبهم بهذا النوع من العذاب في هذين الوقتين ويجعل ان يكون كناية عن الدوام كما في قوله تعالى لهم رزقهم فيها بكرة وعشيا زيادة وفاضي مع سجاده

۱۱

قوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا وذلك يدل على تعذيب الموت ووجه الدلالة ان الفاء للتعقيب بلا تراخ فيكون الدخول في عقيب الغرق بلا تراخ وهو عذاب القبر فان قيل هذا لا يدل على عذاب القبر لانهم لم يكونوا في القبر اجيب بان المقصود اثبات العذاب بعيد الموت والاضافة الى القبر باعتبار اغلب الاحوال منه هادي

۱۲

قوله نزلت في عذاب القبر استيناف كانه قيل لا دلالة في الآية على ان التبث في القبر فاجاب بانها نزلت في عذاب القبر زيادة

۱۳

قوله استنزهوا اي اجتنبوا وامتنعوا من البول من تقاطره بالاستبراء فان عامة عذاب القبر اي كله منه اي من البول منها انه عليه السلام مر بقبرين فقال بانهما تعذبان وما يعذبان في كبيرة بل لان احدهما كان لا يستنزه من البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة ومنها قوله عليه السلام في سعد بن معاذ لقد ضغطته اي ضمته الارض ضغطة اختلف بها ضلوعه شرح موقف

وقال صلى الله عليه وسلم اذا اقبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير الى آخر الحديث

١ اي اذا وضع وهذا دليل على سؤال منكر ونكير الخ — اي ابتداء الحديث الى آخره — اي عند القبر وتنعيم اهل الطاعة وسؤال منكر ونكير الخ — اي عنا بهما الخ — اي للاحد الملكين الخ — اي بسنان الخ — معطف على روضة الخ

وقال صلى الله عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى

٢ اي هذا القبر بالتفصيل وبالجملة الخ — اي عنه عليه السلام — كالميزان والصراط الخ — وشهرة المعنى ان يورد المعنى من جمع كثير بغير انحصار

وفي كثير من احوال الآخرة متواترة المعنى وان لم يبلغ احادها

٣ اي متواتر بطريق الاجمال وان كانت جزئياتها لا تبلغ حد التواتر الخ

حد التواتر وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لان

٤ صفة كاشفة للجاد الخ — اي للميت الخ — هذا الذي لا يجب ابا بكر وعمر ويجب ضمنا وعلى الرافضي

الميت جماد لا حياة له ولا ادراك له فتعذيبه محال والجواب

٥ ارد في جميع اجزاء الميت الخ — اراد في بعض اجزاء الميت الخ

انه يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء او في بعضها نوعا

٦ عطف على الم الموت اي قدر ما يدرك لذة النعيم الخ — اي خلقة مثال نوعا من

من الحياة قدر ما يدرك الم الموت او لذة النعيم وهذا لا يستلزم

٧ اي اعادة بدن الميت الخ — اي ولا يستلزم ان يتحرك الميت او يضطرب الخ

اعادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك او يضطرب او يرى اثر

٨ هذا دليل على عدم الاستلزام الخ — عطف على التعذيب الخ

العذاب عليه حتى ان الغريق في الماء او المأكول في بطن الحيوانات

٩ اثر على الميت الخ — اي في الغريق الخ — اي حتى الناكل الخ

او المصلوب في الهوى يعذب وان لم نطلع عليه ومن تأمل

١٠ اي في عالم الشهادة الخ — اي في عالم الافلاك الخ — اي على التعذيب الخ

في عجائب ملكه تعالى وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد

١١ اي في عالم العناصر الخ — اي في عالم الغيب الخ — توطئة لقوله والبعث الخ

امثال ذلك فضلا عن الاستحالة واعلم انه لما كان احوال

١٢ لانها نهاية الدنيا وبداية الآخرة الخ — اي ابتداء امر احوال القبر الخ

القبر مما هو متوسط بين امور الدنيا والآخرة افردها بالذكر ثم

١ روى البيهقي عن السدي رضي الله تعالى عنه قال ليس من رجل ولا امرأة يموت الا اتاه ملكا القبر فيجلسانه فيقولان ما كنت تقول في هذا الرجل فاما المؤمن فيقول اشهد انه عبد الله ورسوله فيقال له انظر مقعدك من النار قد ابدلك الله به مقعدا في الجنة فيراهما جميعا واما الكافر او المنافق فيقول لا ادري كنت اقول ما يقول الناس فيقال له لا دريت ولا تليت ثم يضرب بمطارق من حديد ضربة بين اذنيه فيصيح صيحة يسمعها كل شيء الا الثقلين ولو سمعها انسان لصعق

٢ قوله وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم الخ — اي هذا على سبيل المثل الخ — اي اثقالهم وما يثقل ظهورهم من الآثام وحاصل الوزر في اللغة الثقل قال المفسرون ان المؤمن اذا خرج من قبره استقبله احسن شيء صورة واطيبه ريحا فيقول انا عملك الصالح مثل ما ركبت في الدنيا فاركبني انت اليوم فذلك قوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا اي ركبانا رمضان

٣ هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان يقال لم يبلغ هذه الاحاديث حد التواتر فكيف تصح الاستدلال بها فاجاب بقوله وبالجملة الخ ملا الناس

٤ المتواتر اما اللفظ واما المعنى واما كلاهما اما اللفظ فكما في المشابهات القرآن كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم واما المعنى فكما في معجزات النبي صلى الله عليه وسلم من شق القمر فان ظهور الامر الخارق للعادة على يده كمن جمع كثير يستحيل العقل تواطئهم على الكذب وفقه عذاب القبر من هذا القبيل ايضا واما المتواتر لفظا ومعنى فكقوله تعالى اقيموا الصلوة الخ

٥ قال في شرح المقاصد اتفق المسلمون على حقيقة سؤال منكر ونكير في القبر وعذاب الكفار وبعض العصاة فيه ونسب خلافه الى بعض المعتزلة قال بعض المتأخرين منهم حكي انكار ذلك عن ضرار بن عمرو وهر هادي

٦ قوله وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة الخ واحتجوا بقوله تعالى في صفة اهل الجنة لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو عذبهم في القبر لصاروا احياء اذ تعذيب الجماد غير معقول ولو صاروا احياء لذاقوا موتتين لا موتة واحدة واجيب بان معناه الخ اي معنى لا يذوقون ان نعيم اهل الجنة لا ينقطع بالموت كما انقطع نعيم الدنيا فمعنى لا يذوقون الخ اي لا ينقص عيشهم ولذتهم بالموت كما في الدنيا لا وحدة الموت اي ليس المراد منه وحدة الموت فان الله تعالى احيى كثيرا من الناس في زمن عيسى وموسى عليهما السلام

كما هو مذكور في التفصيل وامانتهم الخ — اي ذلك الخ — اي في الانبياء وذلك الخ — اي بعد الانبياء وذلك الخ — سرح طوالع

منهم ٥ قالموتان في الدنيا والقبر وكذا الاحياء وتركت حيوة الاخرة لانها معاينة عند قولهم احيينا قبل اثبات الواحد في الآية الاولى بطريق الحصر فينتفي الزيادة واما حيوة القبر فمترة الى الحشر والا لما استمر عذابه وتنعيمه لكن حيوته كالموت بالنسبة الى حيوة الحشر فصح القول بان الاحياء ثلث رمضان

٦ قوله فتعذيبه محال وجوز بعض المعتزلة تعذيب الموتى بلا حيوة لان الحيوة ليست بشرط لادراك التنعيم والتعذيب اجيب بان ادراك الجماد غير معقول قال ابن الراوندي كل ميت حي مدرك لكن اعجزته الآفة عن الافعال الاختيارية اجيب عن الاول بان انفكاك الادراك عن الحيوة لا يعقل اصلا وانفكاك الحيوة مع الادراك عن الافعال الاختيارية معقول كما في المحبوس فتعلق الروح بعد خراب البدن يبقى تعلقه بعنصره لكن لا يتحرك به لعدم كون العنصر في حكمه وتصرفه رمضان

٧ قوله والجواب انه يجوز ان يخلق؟ اتفق اهل الحق على انه تعالى يعيد في القبر حيوة لكن توقفوا في انه هل يعاد الروح ام لا وامتناع الحيوة بلا روح ممنوع واما ذلك في الحيوة الكاملة التي منشأ الافعال الاختيارية فبعد ارتكاب المعاصي انما هو اخبار الروح وشعوره فلا بد من عوده لتعذيبه جوابه ان تعذيب الروح لا يحتاج الى عوده الى البدن رمضان

٨ قوله وهذا لا يستلزم؟ كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لو خلق الله فيه نوعين من الحيوة لزم اعادة الروح المؤدية الى الفرع الجديد ولزم ان يتحرك الميت في القبر ويضطرب ولزم ان يرى اثر العذاب عليه واللوازم كلها باطلة وكذا الملزوم فاجاب بقوله وهذا؟ قال شيخ الاسلام لان ذلك انما يكون في الحيوة الكاملة التي يكون القدرة والافعال الاختيارية وقد اتفقوا على ان الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية قيل في قوله تعالى امتنا اثنتين واحيينا اثنتين ولو اعيد الروح لزاد الاحياء على الاثنين والمراد بالاماتتين والاحيائين الاماتة الاولى ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة فيه بعد سؤال منكر ونكير ثم الاحياء للحشر ملا الياس

٩ قوله لا يستلزم اعادة الروح ولا يعاد الروح الى بدنه لقوله تعالى امتنا اثنتين واحيينا اثنتين ولو اعيد الروح لزاد الاحياء على اثنين بردعي

ورتما يذر على صدره كف من الذرة فبرى بافية بحالها بعد ايام فاجاب بقوله ولا يستلزم ان يتحرك أ بردعي

١٠ قوله او يرى اثر العذاب؟ لان من اخفى النار في الشجر الاخضر قادر على اخفاء العذاب والنعمة مع ان الاصحاب بنزول جبرائيل يؤمنون وما كانوا شاهدون سرح اسحق رمحالي

١٢ قوله في بطون الحيوانات اي يعذب واما ما يتوهم من ان تعذيب الماكول في بطن الآكل يستلزم اما احساس الآكل به مع انه لا يحس به او تعذيبه مع انه قد لا يكون مكلفا ممنوع لان الدودة في الجوف وفي خلال البدن تتألم وتتلذذ بلا شعور لنا بذلك ملا الياس

١١ قوله العذاب عليه اي على الميت بهذا خرج الجواب عن شبهة المنكر بانا نضع الميت في قبره ونراه باقيا بحاله ونضع الميت في صندوق ضيق لا يتصور فيه جلوسه والقاصر لم يدر ان القادر على احيائه قادر على ابقائه بحاله وعلى توسيع الصندوق او تضييقه واتفق اهل الحق على ان الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية فلهذا لم يعرف حياته ولا يشكل عليه جوابه لمنكر ونكير لان الروح ينطق بنطق مسموع كنطق الانسان والملك يسمعه رمضان

١٣ قوله يعذب وان لم نطلع عليه والحاصل ان عذاب القبر ليس المراد منه انه لا بد وان يكون في القبر بل ذكر القبر باعتبار الاغلب اذ عرس

١٤ قوله وملكونه والملكوت فعول من ملك ومعناه الملك الا ان في الملكوت من المبالغة ما ليس في الملك لان الواو والتاء فيه للمبالغة وتطلق الجبروت بمعنى الجبر وهو القهر والرهبوت بمعنى الرهبة وهو الخوف لان الآل ابلغ داده

١٥ قوله واعلم؟ كانه جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم افرد المص احوال القبر بالذكر ولم يدرج في بحث احوال البعث بل هو متوسط بين احوال الدنيا والآخرة فاجاب بقوله واعلم؟ رمضان

ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر والنشر وتفاصيل ما يتعلق بامور
الآخرة ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها الصادق و
نطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقيقة كل
منها تحقيقاً وتاكيداً واعتناء بشانه فقال (والبعث
وهو ان يبعث الله الموتى من القبور بان يجمع اجزاءهم 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 بعض الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه
وهو مع انه لا دليل لهم عليه بعينه غير مضر بالمقصود
لان مرادنا ان الله تعالى يجمع جميع الاجزاء الاصلية للانسان
ويعيد روحه اليه سواء سمي ذلك اعادة المعدوم بعينه او لم يسم
وبهذا اسقط ما قالوا انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار
جزأ منه فتلك الاجزاء اما ان تعاد فيهما فهو محال او في احدهما
فلا يكون الآخر معاداً بجميع اجزائه وذلك لان المعاد انما هو

اى البعث الحشر فانه المتبادر عند اطلاق
اهل الشرع او هو الذي يجب
الاعتقاد به ويكفر من انكره قال البرذعي
المراد بالبعث الاول الشرعي وبالبعث
الثاني اللغوي لكنه يلزم تعريف الشيء بنفسه
قال الكستلي الحق على وجوه بمعنى
الكائن كقولهم الجنة حق والنار حق اى
موجودتان كائنتان وبمعنى الكائن الحادث اى
كما يقال القيمة حق اى كائن واقع وبمعنى
الصدق كما يقال هذا الخبر حق اى صدق
قال الله تعالى ولكن حق القول مني اى
صدق وبمعنى الصوت والاصابة كقولهم
صلى الله عليه وسلم العين حق اى مصيب
غير مخطئ وبمعنى الواجب اللازم كما يقال
كما قال الله تعالى فحق عليها القول
اى وجب عليها لدين لازم واجب
وبمعنى الحسن الرغيب
فيه كما يقال هذا القول وهذا الاعتقاد حق اى حسن

ملا وحه

اى انكروا البعث بمعنى حشر الاجساد وهو المعنى بالبحث
للجسماني وانكر الطبيعيون منهم ايضا حشر الارواح
المستتبع بالمعاد الروحاني وانبت الالهيون منهم الروحاني
والاقوال الممكنة في مسئلة المعاد كما في شرح الموقف
خمسة احدها ثبوت المعاد الجسماني فقط اى اعادة
كل جسد بروحه وهو قول اكثر المتكلمين وثانيها ثبوت
المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين
وهو عندهم مفارقة النفس بدنها واتصالها بالعقل
الذي هو عالم المجردات وثالثها ثبوتهما معا وهو قول
كثير من المحققين ومن الصوفية وفي مفارقة هذا الاول
نوع خفاء ورابعها عدم ثبوت شيء منها وهو قول القدماء
من الفلاسفة الطبيعيين وخامسها التوقف وهو قول
جالينوس قال العصام قالت المعتزلة اذا اراد الله تعالى
بالنفخة الاولى نفنى السموات والارض والجنة والنار
والارواح لم يخلق الله تعالى مرة اخرى وعند اهل السنة
والجماعة لا تفنى سبعة العرش والكرسي واللوح والقلم
والجنة والنار والارواح والله اعلم بحقيقة الحال

ملا الياس

يعني شبهة الفلاسفة باجماع الملتين فضلا عن طوائف
المسلمين ان حشر الاجساد لا يتم الا مع القول بصحة
اعادة المعدوم بعينه لكن هذا محال لانه لا يتصور ان يكون
المعاد عين الاول ولم يبق للمعدوم عين ولا اثر حتى يعاد
فلنا الحادث جائز الوجود بعد وجوده فجواز وجوده
اما ان يكون لذاته او لمعنى آخر لا جائز ان يكون لمعنى والا
لزم التسلسل واذا كان جواز وجوده لذاته بقي جواز
وجوده ثانيا كما لم يمنعه اولا لعم العدم بقي في علم الله
تعالى الى ما سبق له الوجود والى ما لم يسبق له الوجود كما ان
المعدوم الازلي ينقسم الى ما سيوجد والى ما لا يوجد فيجوز

الاعادة ان يتبدل الشيء الذي
ان يبدل المعدوم وبعبارة اخرى
بالوجود الوجود بعد العدم جائز
ان الشيء الموجود بعد العدم جائز
ان الله تعالى لكمونه قادرا على جميع الجائزات
القطع بكونه قادرا على اعادة المعدوم

قال ابن الفضيل الاجزاء الاصلية
لا تتحلل بها الجوع
والروح بالبدن عند الجوع
وبدنه والتي تنقص بالجوع
وبدنه وانما يتحلل بها
لا تتحلل بها الاستحالة
ان تكون جزءا واحدا بعينه
ان واحدا
شخصين
متباينين
متواصلين

ملا

كقوله
تعالى ان
اول خلق
نعيده
كما يعرف
ذلك
من الموقف
وغيرها

منهما ٦ متوسط بينهما ولا دلالة في الحديث على انها مستقرة وانما يدل على تعلق تالها بالبدن وهي لا تزال متعلقة به وان بلى وتمزق وتفرق انتهى وقال ابن نبمة الاحاديث متواترة على عود الروح الى البدن وقت السؤال وسؤال البدن بلا روح قول طائفة منهم ابن الزعفراني وحكى ابن جرير وانكره الجمهور وقابلهم آخرون فقالوا ان السؤال للروح بلا بدن قاله ابن جرير واخرون منهم عقيل وابن الجوزي وهو غلط فاحش والا لم يكن للقبر بذلك اختصاص فتح الغفور شرح منظومة القبور للجلال السيوطي

٦ قوله لان مرادنا ؟ هو قول من يقول ان فناء الاجسام تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض والحق ان الاجسام تعدم الا عجب الذنب كما صرح به خبر الصحيحين كل ابن آدم يفنى الا عجب الذنب وان الاعضاء الاصلية تعاد بعد اعدامها قال الله تعالى كل شئ هالك الا وجهه وما اجيب به من ان التفرق هلاك كالاعدام ممنوع وفي المواقف من ان الحق انه لا يجزم بشئ من المذهبين نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل على شئ من الطرفين فيه نظر ملاس

٧ قوله جميع الاجزاء الاصلية مقدمة ان لكل انسان اجزاء اصلية باقية من اول العمر الى آخره وهي الانسان حقيقة لانها التي لا يقع فيها تفاوت وزيادة ونقصان وهي الحاضرة لنفسها لا تغفل عنها مدة الحياة واجزاء فضلية وهي ما زاد على ذلك ويقع فيها تفاوت بالزيادة والنقصان اذ السمين قد يهزل وبالعكس وهذه الاجزاء الفضلية قد تغفل عنها في اكثر الاحوال شرح طوالع

٨ قوله ويعيد ؟ والا ارواح سواء كان ارواح الشهداء او غيرهم وان كانت حادثة مسبوقة بالعدم الا انها بعد مفارقتها عن الابدان لا يتطرق اليها العدم والفناء بل هي باقية ابدا في رحمة الله تعالى او عذابه فالارواح المفارقة كلها احياء مدركة للذة والالم فتخصيص ارواح الشهداء بالذكر من كونهم احياء مقربين من الله تعالى مرزوقين من الجنة مبني على انهم هم المنتفعون بحيوتهم وان من عداهم وان لم يكونوا ميتين بارواحهم الا انهم ليسوا باحياء بالنسبة الى الشهداء لعدم انتفاعهم بحيوتهم كانتفاء الشهداء وحيوة ارواح الشهداء بالمعنى المذكور جعلت حيوة لانفسهم لان الانسان المخصوص ليس عبارة عن الهيكل المخصوص بل هو امر مغاير لها لان هذا الهيكل لا يزال يتبدل ويتغير على التبدل والتغير والانسان المخصوص باق بحاله والباقي غير المتبدل والمتغير فثبت ان الانسان مغاير لهذا البدن المخصوص وذلك الامر المغاير له يحتمل ان يكون جسما مخصوصا ساريا في البدن سريان النار في الفحم والدهن في السمسم وهو الوارد في الورد ويحتمل ان يكون جوهرا فائما بنفسه ليس بجسم ولا حال في الجسم وعلى كل حال من المذهبين لا يبعد ان يفارق ذلك الامر عن ذلك البدن ويموت البدن بمفارقته عنه وهو باق على حاله مدركا فاهما للالم فيثاب ويعذب على حسب اعماله والدلائل العقلية والنقلية الدالة على بقاء النفوس بعد موت الاجساد كثيرة متعاضدة سحر اده حصارا

٩ قوله ليس ذلك ؟ اورد المانعون للاعادة لو اكل انسان انسانا وصار جزأ من بدنه وهذا يدل ان ذلك الاجزاء المأكولة اما ان تعاد في بدن الآكل او في بدن المأكول وايا ما كان لا يكون احدهما بعينه معادا بتمامه على انه لا اولوية لجعلها جزأ من بدن احدهما دون الآخر للسبيل الى جعلها جزأ من كل منهما وايضا اذا كان الآكل كافرا والمأكول مؤمنا يلزم تنعيم الاجزاء العاصية او تعذيب الاجزاء المطيعة وجوابه انا نعني بالحشر اعادة الاجزاء الاصلية التي من شانها ان تبقى من اول العمر الى آخره لا الحاصلة بالتغذية فالمعاد من كل من الآكل والمأكول الاجزاء الاصلية الحاصلة في اول الفطرة اعني حال نفخ الروح فيه من غير لزوم فساد هداية المريد شرح جوهرة التوحيد

١٠ قوله لو اكل انسان ؟ مع انه اذا كان الآكل كافرا والمأكول مؤمنا يلزم تنعيم الاجزاء المطيعة وتعذيب الاجزاء العاصية تحرا مادر ٩

١١ قوله لان المعاد المعاد مصدرا او مكان وحقيقة العود الذي هو توجه الشئ الى ما كان عليه ملاس

قوله وليس ذلك ؟ قال الفاضل التحرير شارح المقاصد في آخر البحث الاول من الفصل الثاني من المقصد السادس من السمعيات بعد ما اورد ادلة المنكرين لاعادة المعدوم واجوبة المثبتين لها وقد يجاب عن جميع الوجوه بانا نعني بالاعادة ان يوجد ذلك تمت ٢

وذهب كثير من العلماء الاسلام الى القول بما تقول جمهور الصوفية والشيعة وانكر ابنية وبه اقول الفرق بين المسلمين والنصارى والتناسخية الآتي ذكرهم في هذا العالم بل في الاخرة

والتناسخية يقدمها وزروها اليها في العالم وينكرون الآخرة وما فيها من الجنة والنار وغير ذلك وانما نبهت على هذا الفرق لانه يغلب على طباع العامة ان هذا المذهب يجب ان يكون كفرا وضلالا لكونه مذهب التناسخية والنصارى ولا يعلمون ان التناسخية انما ينكرون لانكارهم القيامة والجنة والنار والنصارى لقولهم بالتثليث كذا في نهاية العقول شرح مقاصد

٢ صفة كاشفة للاجزاء الاصلية واظهر منها ما يقال ان الاجزاء الحاصلة في اول النطفة الى اول تعلق الروح بالبدن مما لا يتعلق بدونه عادة لان وجود اجزاء في البدن باقية من اول العمر الى آخره في حيز المنع قال شيخ الاسلام اي لجميع الاجزاء الشاملة للاجزاء التفصيلية الحاصلة بالتغذية وقد صرح به في قوله والاجزاء ملخص

٣ فانا نعلم ان الانسان باق مدة والاجزاء التي يحصل من الغذاء اكثر تزايد حلبه وتزول وتنقص وكذا السمن والهزال وسائر الاوصاف واذا كانت فضلة عنه لم يجب اعادتها في الاكل بل في المأكول ان كانت اجزاء اصلية منه فيجوز ان يقال لا اعادة لها لانها ليست من اركان اصل الخلقة قرمي ورمضان وملخص

٤ قال القاضي في قوله تعالى ما ننسخ من آية ومنه التناسخ وهو القول بان النفوس تنتقل من هيكل الى هيكل فان كانت محسنة انتقلت الى هيكل تتنعم فيه وان كانت مسيئة فعلى هيكل يعذب فيه والطائفة التناسخية سموا تعلق روح الانسان ببدن انسان آخر نسخا وببدن حيوان آخر مسخا وبجسم نباتي فسخا وبجسم جماد ي رسخا والنسخ في اللغة ازالة الصورة عن الشيء واثباتها لغيره كنسخ الظل للشمس ملخصه حبيب وملخص

٥ اي من اهل التناسخ قال الخ اي من اهل التناسخ قال الخ

٦ قيل الوزن الخ قيل الوزن الخ

انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره والاجزاء المأكولة فضلة في الاكل لا اصلية فان قيل هذا قول بالتناسخ

لان البدن الثاني ليس هو الاول لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد وان الجهنمي ضرسه مثل احد ومن ههنا قال من قال ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ قلنا انما يلزم ذلك التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان سمي مثل ذلك تناسخا كان نزاعا في مجرد الاسم ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن بل الادلة قائمة على حقيقته سواء سمي تناسخا ام لا والوزن حق لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الافعال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض وان امكن اعادتها لم يمكن وزنها ولانها معلومة قد فوزنها عبث والجواب انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم كون افعال الله معللة بالاغراض لعل في الوزن حكمة لا نطلع

اعادة المعدوم بعينه

وهو انتقال الروح من جسم الى آخر وقيل انتقال الروح من بدن الى بدن آخر مغاير للاول والتناسخ باطل عند اهل الحق ملخص

اي ثابت كناية عن ورود الاعتراض ملخص

الحكمة في وزن الاعمال استحقان الله تعالى عباده بالايمان في الدنيا وانجاتهم الجنة جعلهم في العقبى كذا في معالم وقد تقدم الجزء فان قيل مالحكمة في وزن الاعمال وهو يعلم مقاديرها قبل كتبها فالتهكم كيلا يظن جاهل انه تعالى يجور على خلقه ملخص

لا نطلع عليها وقدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث (والكتاب)
اي ترك الكتاب ح ... اي على الحكمة ح ... اي من جملة اصول اهل الحق ان الكتاب حق ح
المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يوتى للمؤمنين باعمالهم و
اي الكفار ح ... عطف على طاعات ح ... اي سورة الاسراء ح
الكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم (حق) لقوله تعالى وتخرج له يوم
حال ح ... اي ظاهرا ومفتوحا ح ... اي سورة الانشقاق ح
القيمة كتابا يلقاه منشورا وقوله تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه
اي بسيطا بنا فشى فيه كما ينا فشى اصحاب الشمال ح
فسوف يحاسب حسابا يسيرا وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء
والحق ان ذكر السؤال ذكر الحساب بعينه فلا اكتفاء عنه بغيره صلاح الدين
بالكتاب وانكره المعتزلة زعما منهم انه عبث والجواب ما مر
اي الكتاب فانا الى آخره فلم ينكروه ح ... اي عن انكارهم ح
والسؤال حق) لقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى يدني
اي من جملة اصول اهل الحق ان سؤال الله تعالى عن العباد حق ح ... اي يقربه ح
المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره فيقول اتعرف ذنب كذا اتعرف
اي يقربهم قرب كرامة لا قرب مسافة لان الله تعالى منزه عنه ح
ذنب كذا اتعرف ذنب كذا فيقول العبد نعم اي رب حتى اقره
مرتين مناوي ... اي العبد المؤمن ح ... اي يا رب ح
بذنوبه ورأى في نفسه انه قد هلك ثم قال الله تعالى سترتها
بتقديم انا يفيد التخصيص ح ... بالبناء المجهول مناوي ... اي الذنوب ح
عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته
... هذا من تتمة الحديث ح ... ويعلم من قوله ثم فيعطى كتاب حسناته ابتداء الكتاب
واما الكفار والمنافقون فينادي لهم على رؤس الخلائق هؤلاء
اي الله تعالى ح ... اي من حضر المخلائق ح ... اي من السؤال بالبديهة
الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظالمين (والحوض
اي بكثير الحفظ الكثير من العلم والعمل وشرف الدارين ح
حق) لقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى اعطاني الكوثر ولقوله صلى الله عليه وسلم
اي مسيرة الراكب المسرع ح ... اي طوله وعرضه ح
حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه ابيض من اللبن

الاعمال نفسها او وزن ما فيها من الحسنات والسيئات وهو اوجه لان
الاعمال اعراض لا يمكن وزنها لانه لا وزن لها وان قوله
ولا يمكن وضعها في كفة الميزان كما ان قوله
وعلى تقدير تسليمه وجوب وزن الاعمال عبث للناس
ان يوزن الاعمال انما يعلم من قوله ثم فيعطى كتاب حسناته
من جملتها الوزن معللة بالاغراض والعلل التي
اولا ان افعال الله تعالى
انما يجوز
ان يوزن الاعمال وان كانت معللة بها ولعل في الوزن
بعد كون الاعمال معللة بها معلومة له تعالى
ومحاسبته الله تعالى العبد يذكر هم اعمالهم
في الدنيا من الحسنات والسيئات
وتقرير جزاء اعمالهم من
الثواب والعقاب
لان الكتاب من احوال المحاسبة فاكتفى بذكره وكذا من
احوالها شهادة الشهود والعشرة الا لسنة والايدي والارجل
والسمع والبصر والجلود والارض والليل والنهار والحفظة
كل ذلك ثابت بالمنصوص ومنها تغير الالوان يوم ينفخ
وجوه وتسود وجوه ومنها المنادي بالسعادة والشقاوة
والحكمة في هذه المحاسبة واحوالها مع ان المحاسب خبير والعالم
بصير ظهور مراتب ارباب الكمال وفضايح اصحاب النقصان
على رؤس الاشهاد زيادة في لذات هؤلاء ومسراتهم وآلام
اولئك واحزانهم ثم في هذا ترغيب في الحسنات وزجر عن السيئات
كبرى
قيل الاولى ان يقال اكتفاء بالسؤال لان الحساب اقرب
من الكتاب الى السؤال ولعل وجه ذكر الشارح هو ان الحساب
يذكر في القرآن مع الكتاب قال الله تعالى واما من اوتي
كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا ملا الناس
لا تزول قدما عبد يوم القيمة حتى يسئل عن اربع
عن عمره فيما افناه وعن جسده فيما ابلاه وعن علمه
فيما عمل به وعن ماله من اين اكتسبه وفيما انفقه الحديث
يوخذ باليد اليمنى سبعة صلاة بالجماعة الحديث
سدس الحفظة اوربعه شرح امت
قوله اي رب وروي اي رب صرف الله آل للقرب
وهو صرف يناسب الله آل الله يوم القيمة لانه
اقرب الى الله المؤمن من جميع ما يتصور لامن حيث
الزمان والمكان وغيرهما لانه منزه عن جميع ذلك
بالدلائل العقلية والنقلية ملا الناس
معناه حمله على الاقرار بذنوبه وقد ثبت بالاستدلال
بالحديث على ان السؤال من المؤمن على وجه التبشير
والسؤال على الكافر
على وجه التوبيخ ملا
قوله والحوض اي من جملة اصول اهل الحق
الحوض حق وقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر هو الحوض وآلاصح
انه غيره فانه في الجنة والحوض في الموقف
والآثار متعارضة في وجود حوض في الجنة حاصل من الكوثر
بل الآثار في حوض الموقف قال القرطبي الحوض
حوضان حوض قبل الصراط وقبل الميزان
فان آلاف يخرجون من قبورهم فردوة فيشربون
والثانية في الجنة وكلاهما يسمى كوثرا
النزاع والظاهر ان كلام ان الشيخ مبني عليه
كما مر
والاصح انه غيره بناء على ان الكوثر هو الحوض وهو قول عطاء
والآثار متعارضة والاكثر على انه في الجنة والخير الكثير من
العلم والعمل في سائر ما انعم به عليه في الدارين
قوله عليه السلام مسيرة
شهر ملا

وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب

منها فلا يظمأ ابدا والاحاديث في هذا الباب كثيرة (والصراط

(حق) وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر وأحد من

السيف يعبره اهل الجنة وتزل به اقدام اهل النار وانكره اكثر

المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين

والجواب ان الله تعالى قادر على ان يمكن من العبور عليه وعصمة اهله

على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم

كالريح الهابة ومنهم كالجواد الى غير ذلك مما ورد في الحديث

والجنة حق والنار حق) لان الآيات والاحاديث الواردة في

بيانهما اشهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى تمسك المنكرون بان

الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السموات والارض وهذا في عالم العناصر

محال وفي عالم الافلاك او في عالم آخر خارج عنه يستلزم الجواز

الخرق والالتيام وهو باطل فلنا هذا مبني على اصلكم الفاسد

وقد تكلمنا عليه في موضعه (وهما) اى الجنة والنار (مخلوقتان) الآن

موجودتان) تكرير وتاكيد وزعم اكثر المعتزلة انهما انما يخلقان يوم

فارة الجيم والنون للاستتار والاختفاء والمعاني الثانوية منشعبة منه والجن يقال على وجهين احدهما الروحانية المستترة عن الحواس كلها بازاء الانس فعلى هذا يدخل فيه الملائكة والشياطين والثاني ان الجن بعض الروحانية وذلك ان الروحانيين

لان كل مكان عرضه مثل عرض السموات والارض لانه عالم العناصر لان الاكبر لا يكون موجودا في الاصغر

دخول النار لا يعذب فيها بالظمأ ابدا) انتصار

قبل الصحيحة ان الميزان المشهور الموافق للاحاديث

الصراط وان الحوض قبل الميزان وما قيل من ان الحوض

بعد الصراط غلط ولا ينافي ذلك ما روى الترمذي والبيهقي

عن انس انه قال سئلت رسول الله صلى الله عليه وسلم

ان يشفع لي يوم القيمة فقال انا فاعل ان شاء الله تعالى

قلت فاين اطلبك قال اطلبني على الصراط قلت فان لم القك

عند الصراط قال فاطلبني عند الميزان قلت فان لم القك

قال فاطلبني عند الحوض فاني لا اخطى هذه المواطن الثلثة

لان التقديم فيه بحسب الاهمية لا بحسب الوجود تأمل

اعلم ان الصراط صورة صراط الله الذي وضعه شريعة لعباده

في الدنيا فمن استقام في الشريعة جاز عليه ومن لم يستقم فقد

زلق الى دركات النار وكل عمر يكسب في الدنيا يتمثل بصورة بناكبها

يوم الحشر ولذا قال عليه السلام يحشر الناس يوم القيمة عشرة

اصناف في صورة الخنازير والقردة ونحو ذلك وفي صورة القمر

ليلة البدر وذلك بحسب اعمالهم الحسنة والسيئة رمضاني

الجنة المرة من الجن وهو مصدر جنه اذا ستره سمي بها الشجر

المظلل لالتفاف اغصانه للمبالغة كانه بستر بالجنة ستره واحدة

ثم سمي بها البستان لما فيه من الاشجار المظللة ثم دار الثواب

لما فيها من الجنان وقيل سميت بذلك لانه ستر في الدنيا ما فيها

فيها للبشر من النعم رمضاني

حاصله ان الجنة والنار لو وجدتا فانما في عالم العناصر وهو تحت

الفلك الاولى او في عالم الافلاك او في عالم آخر فوق الفلك الاعلى

والكل محال اما الاول فلان عالم العناصر لا يسع جنة عرضها السموات

والارض واما الثاني والثالث فلان الافلاك لا يجوز عليها الخرق والالتيام

ووجودها فيها او في عالم آخر يستلزم جواز ذلك لان حصول العنصر

فيها وهبوط آدم من الجنة تقتضيه وحاصل الجواب عن الثاني والثالث

ان مبنى الدليل على امر فلسفي فما عندنا وهو امتناع الخرق والالتيام

فقد وجد في هبوط آدم وقصة الاسرى ونزول الملائكة ولم يجب عنا

الاول واجيب عنه بانه لا مانع ان يخلق الله تعالى الشيء الكبير في جنب

الصغير بناء على ان وصف الجنة بان عرضها كعرض السموات والارض لبيان

قلت يجوز استلذاذه بحيث لا يطلب غيره

فان قلت اذا لم يظمأ ابدا انقطع استلذاذه

قلت يجوز ان يكون له طعم لذيذ فيتلذذ به وطعم

عند الشرب الثاني ان وقع جبال

الى وقع توبيخ وهو ان هذا الطيب بدل

على ان لا يشرب ما في الحوض مرة اخرى

لان الشرب انما يكون لرفع الظمأ وعاصل

الرفع ان وقوع الشرب الثاني لرفع الظمأ

وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون للتنعم لا

لرفع الظمأ سكوت

اشارة الى قوله سوا، صفة لطوبى

والتذكير بالواو مبني على قوله وما ذوه؟ وصف لما في

سبرة بضمتين

يوم البحر آدلنا فقصة آدم وحوآء عليهما السلام وآسكانهما الجنة
٢ وكذا اكفوا جامن الجنة وكذا الآن ردّ الفاعل بالقصد ح
والآيات الظاهرة في اعدادهما مثل اعدت للمتقين واعدت للكافرين نا
ارنا المستقبل او الجنة والنار ح ابن سنا جانب المعتزلة ح
٣ اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالى
بان يقال نجعل للاستقبال وآنه بمعنى تخلقها ملاس عنيك والتخصيص بلا مخصص
تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا
... اي في الجواب عن هذه المعارضة ح ... اي كون نجعل للاستقبال لكن الجعل هنا
٥ قلنا بجعل الحال والاستمرار ولو سلم ففصة آدم عليه السلام تبقى
فلا يكون المخلد قطعيا م ابن الجنة والنار ح ابن ما يكون الجنة ح
سالمة عن المعارضة فانا لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك اكل الجنة
اذ المعتزلة ينكرون على عدمها لانه لو؟ ح ونحو انتشار الشيخ في الفاد ح
لقوله تعالى اكلها دائم لكن اللازم باطل لقوله تعالى كل شئ
٦ ا و اخر سورة الرعد ح بضم الكاف وسكونها اي ما كولها ملا ٧ سورة ح بتصرف
هالك الا وجهه قلنا لاخفاء في انه لا يمكن دوام اكل الجنة بعينه
والاولى ان يقال في تقرير الجواب لا نسلم انها لو كانت مخلوقة لكانت دائمة ح ثانيه
وانما المراد الدوام بانه اذا فني مثله شئ جئ بمثله وهذا لا ينافي
بقوله اكلها دائم ح اي من اكل الجنة ح الهلاك ح ان خلق اكل آخر
الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفي الخروج
اي المقصود منه ظاهر وان كل ما يفنى يدل على وجود الصانع وهي من اعظم المنافع ملاس
عن حد الانتفاع به ولو سلم يجوز ان يكون المراد ان كل ممكن فهو
انا ولو سلم ان الهلاك يستلزم الفناء ملا بقوله كل شئ هالك الا وجهه ح
هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود
اي الجنة والنار ح كل شئ من الاشياء ح ... ملاس
الواجبي بمنزلة العدم (بافيتان لا يفنيان ولا يفني اهلهما) اني
... ملاس
دائمتان لا يطرأ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين
لقوله في هذا الكلام اشارة الى حق اهل النار ومصيرهم فيها اشارة الى حق اهل الجنة ومصيرهم فيها ح
خالدين فيها ابدا واما ما قيل من انها تهلكان ولو لحظة تحقيقا
عند الشيخ ... الى هنا ح

فالعين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر
ح
٣ كانه قيل لم لا يجوز ان يكون اعدادهما فيما يستقبل وآنئذ
بلفظ الماضي لتحقق الوقوع فاجاب بقوله اذ لا ضرورة ا
ملاس
٤ فان عورض من جانب المعتزلة بان يقال وان دل دليلكم
على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان ولكن عندنا
ما ينفيه وهو قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها ؟ فانها
تدل على انهما غير مخلوقتين الآن رصاص
٥ بل لانسلم انه بمعنى خلق بل بمعنى صير ولمعنى نصيرها للذين
لا يريدون علوا اي كما جعلهم بان تمكنهم منها وذلك لا ينافي
كونها بموجودة بل هو لازم لوجودها للحال والاستمرار
ملاس
٦ اي ولو سلم ان المعنى نجعلها في المستقبل وآن الظاهر من
تعارضا فنقول فصة آدم تبقى سالمة عن المعارض
ملاس
٦ اي ولو سلم انه للاستقبال وآنه معارض لقوله تعالى اعدت
للمؤمنين ؟ ولكن فصة آدم وحوآء تبقى سالمة عن المعارضة
فتكون الجنة والنار مخلوقتين الآن رصاص
٧ فلنا هذه الآية لا يمكن اجراؤها على ظاهرها الآن الدائم لا زوال
لوجوده وما كولات اهل الجنة تفنى عند اكلهم اياها فلا بد من
تاويل وهي انها كلما فنيت فان الله تعالى يحدث مثالها
عقيبها حدقي
٨ حاصل الجواب ان منع الملازمة بمنع كبرى القياس المبين
اي لا نسلم ان اكل الدائم يمنع هلاكه اذ لا منافاة بين دوام الهلاك
بالمعنى المذكور على المعنى استمرار الوجود قال محي الدين لا خفاء
في انه ليس المراد بالآية ظاهرها المتبادر لانه لاخفاء ببطلانه
ملاس
٩ بمعنى ان الدوام النوعي لا الدوام الشخصي فان نوع الماء يبقى
دائما عرفا وان انقطع في بعض الاوقات
ملاس
١٠ اي الانتفاع المقصود منه اللائق بحاله كما
يقال هلك فلان جوعا اذا لم يجد ما يشتهي صاحبا للمأكل وآن
عليه فقهه اقوى فقد اورد ان وجود ما لا يشتهي ويؤ
على وجود الصانع وهو من اعظم المنافع
ملاس
١١ حاصل هذا الجواب ان يقال لا نسلم ان الملازم بين الاثبات
لانه لا منافاة بين هذين الاثبات فان المراد من
دوام اكل الجنة في قوله تعالى اكلها دائم هو
الدوام النوعي لا الدوام الشخصي والدليل
الهلاك في قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه من
هو الهلاك التخللي لا الهلاك الدائمي فلا خلاف
بين الدوامين النوعي والهلاك التخللي وانما
الخلاف بين الدوام الشخصي والهلاك الدائمي
وآنت لم ان المراد بالدوام هو الدوام
الشخصي لكن لا نسلم انه
بناء على قوله تعالى كل
تمت

لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه فلا ينافي البقاء بهذا المعنى

على انك قد عرفت انه لا دلالة في الآية على الفناء وذهب

الجهمية الى انهما يفنيان ويفنى الهما وهو قول باطل مخالف

للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلا عن حجة

والكبيرة) فد اختلفت الروايات فيها روى ابن عمر رضي الله عنه

انها تسعة الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة

والزنا والفرار عن الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق

الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد ابو هريرة رضي الله عنه

اكل الربا وزاد علي رضي الله اليسيرة وشرب الخمر وقيل كل ما كان

مفسدته مثل مفسدة شئ مما ذكر او اكثر منه وقيل كل ما توعد

عليه الشارع وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهي كبيرة وكل ما

استغفر عنها فهي صغيرة وقال صاحب الكفاية الحق انهما اسمان

اضافيان لا يعرفان بذاتهما فكل معصية ان اضيفت الى ما دونها فهي

صغيرة وان اضيفت الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة

هي الكفر اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة المراد ههنا ان الكبيرة التي هي

قوله وذهب الجهمية وهم اصحاب جهم بن صفوان وهو من الجبرية فانهم ذهبوا الى انه اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار فني الجنة والنار واهلهما

قوله ويمتنع اهل الجنة بقدر اعمالهم وكفرهم وذنوب اهل النار النار بقدر اعمالهم وكفرهم ثم ان الله تعالى يفني الجنة والنار واهلهما

هو الاول والآخر الآية رمضان

واحتجوا ايضا بان القوة الجسمانية متناهية مدة ومدة فنائها وبان الاجرام يفنى الرطوبة التي هي مادة الحيوة والبنية وبهما شرط الحيوة فبفناء الحيوة معه خروج عن قضية العقل اجيب عن الاول بمنع تناهي القوة الجسمانية كما بين في موضعه وعن الثاني بان الحيوة يخلق الله تعالى بلا اشتراط البنية والرطوبة كما في السمندر فانه حيوان باق وبه النار لا بناء ذي به والاولى ان يقال حيوة الجهنمي تفنى وتتجدد كل حين كما قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب الآية رمضان

وروى الشيخان اجتنبوا السبع الموبقات الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق واكل الربا واكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات ملخص

وهو الوطي في قبل المرأة خال عن الملك وشبهة فوطي البهيمة واللواطة ليس بزنا وكذا الايلاج بلا غيبة الحشفة وكذا وطي المرأة ظنها زوجة اذ فيه شبهة الملك ولذا لا حد فيه رمضان

وهو اظهار امر خارق للعادة من نفس والمراد بالسحر ما لا يتضمن كفرا اذ ما يتضمنه داخل في الشرك ملخص

قوله مال اليتيم الا بجهة الشرع كما قال الله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن واما ما اخذه قضاة الزمان حقا للقسمة فاصله مشروع اذا لم يعين له من بيت المال حتى وكمية مشكلة رمضان

اي الذنب فيه ولو صغيرة فالكبيرة فيه كبيرتان وقيل الالحاد منع الناس عن عمارته صلاح الدين

تصارت الكبائر اثنى عشرة قال الروياني من اصحاب الشافعي الكبائر هذه الامور قتل النفس بغير الحق والزنا واللواطة وشرب الخمر والسرقة واخذ المال غصبا والقذف وشرب كل مسكر يلحق بشرب الخمر وشرط في الغصب ان يبلغ دينارا وكتم شهادة الزور واكل الربا والافطار في نهار رمضان بلا عذر واليمين الفاجرة وقطع الرحم وعقوق الوالدين والفرار يوم الزحف واكل مال اليتيم والخيانة في الكيل والوزن وتقديم الصلوة ونحو ذلك على وقتها بلا عذر وشرب المسكر بغير خف والكذب على النبي عليه السلام بغير خف واخذ الرشوة وكتمان الشهادة بين الرجال والقضاء بالعرف والنفاق عند السلطان ومنع الزكوة ومنع الفضل مع الغنى وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع القدرة ونسيان القرآن بعد تعلمه واحراق الحيوان بالنار ومثلة الآدمي والبهائم والاستهزاء بالناس وسوء الخلق مع الزوج بلا سبب والياس من رحمة الله والامن من مكره واكل لحم الخنزير وشرب الخمر وفيهما اختلاف العلماء وفي وجه صلوة واحدة بغير وضوء بلا عذر وفي وجه صلوة واحدة بغير وضوء بلا عذر وفي وجه صلوة واحدة بغير وضوء بلا عذر وفي وجه صلوة واحدة بغير وضوء بلا عذر

ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته

لكن لا ينافي قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه لان المراد

ان المراد بالهلاك هو الانعدام والانتفاء ولو سلم

لا يستلزم الانعدام والانتفاء بل المراد به هو الخروج من الانتفاع به ويتو

الهلاك بمعنى الانعدام والانتفاء

ان المراد بالهلاك هو الانعدام والانتفاء الدائم لان المراد

بكل شئ هالك الا وجهه

اي وهو قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه رم

اي وهو انها كيف لا يطرأ عليهما العدم

اي وللبهيمة لا يفيد شبهة

اي والبلاء ظنا فضلا عن ان يكون حجة قطعية رم

احتراز عن القصاص والقتل لنفسه يوجب القصاص وانما سقط في الدنيا لتعذر الطلب رم

اي الشتم والمحصنة بكسر الصاد وفتحها وهي الحرة المكلفة المسلمة العفيفة احصنها الله من الفواحش والزنا بالكسر الى اخره فرجها من الزنا

التي هي غير الكفر (لا تخرج) العبد (المؤمن من الايمان) لبقاء التصديق
من باب الافعال اى لا تخرج الكبيرة العبد المؤمن
الذي هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب
نعت صلة صفة للتصديق
اى كون مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر
الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء
كالصوم والصلوة وغيرها
بل هو فاسق
منصوب لانه مفعول له لقوله حيث زعموا
ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان (ولا تدخل) اى العبد
اى عند المعتزلة
تعليل للخلاف اى فخالفتهم ثابت
من الايمان
المؤمن (في الكفر) خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة
اى بل مرتكب الصغيرة
اى كمرتكب الكبيرة
الاعمال وهو في بعض النسخ فانه
بل الصغيرة ايضا كافر وانه لا واسطة بين الايمان والكفر لنا
هذا اقول جمهورهم والاول اى التخصيص بالكبيرة قول بعضهم بجزاياه
وجوه الاول ما سيجئ من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي
اى الوجه الاول
بيان لما
اى الا بانه الله تعالى
بما علم مجيئه به عموما
فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافيه ومجرد الاقدام على
اى بحيث يعم
اى خلقيا او محكما
اى بالاتصاف
اى من غير استحلال واستخفاف
الكبيرة لغلبة شهوة او حمية او الفة او كسل خصوصا اذا اقترن به
اى غيرة
اى عالة
كترك الصلوة
خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه نعم اذا
اى العفو محو الجريمة
اى العزم على التوبة توطين النفس على الفعل
كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرا لكونه علامة للتكذيب
اى بجحد الشيء المعلوم
اى الاحكام
اى بينه وبين الله تعالى
اى بما ينافي التصديق
اى التصديق
ولا نزاع في ان من المعاصي ما جعله الشارع امارة التكذيب وعلم
كانه قيل لو كان الايمان هو التصديق لكان كل مصدق يسمى مؤمنا فاجاب بقوله ولا نزاع
كونه كذلك بالادلة الشرعية كسجود الصنم والقاء المصحف
اى امارة التكذيب
امثلة لامارة التكذيب وما بينهما اعتراض
في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت
اى بتصديقنا ولا نزاع
اى الاعتراض على اهل السنة من جهة الخوارج
بالادلة انه كفر وبهذا ظهر ما يقال من ان الايمان اذا كان
اى بما ذكر من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي الى هنا

قبل ان النص قد نطق بصدور العصيان عن الانبياء فلا اقل من الصغيرة قلنا قالوا بكفر الانبياء فقد كفروا وان لم يتوبوا فقد تركوا مذهبهم فظهر بطلان قولهم

اى ولبطلانه على ان مرتكب الكبيرة مؤمن لا كافر

الالفة الكثيرة وهي منبئة عن الحمية وبالعكس لان الحمية انفة كما في النبراس وغيره

اى تكذيب الله ورسوله

كالاستحلال الكبائر

وكا يكون الاقرار باللسان معتبرا

التوبة عند المعتزلة علة موجبة للمغفرة وقد مر تمامه

ولا منافقا ولا يخرج العبد عن الايمان وان مات بغير توبة
فالله ان شاء عفى عنه بشفاعة شفيع او بفضله وكرمه
وان شاء عاقبه بقدر جنايته ثم يدخل الجنة لا محالة عند
اهل السنة والجماعة وعند الخوارج يصير كافرا وعند المعتزلة
يخرج من الايمان ولا يدخل في الكفر فان مات بغير توبة
يخلد في النار وكان الحسن البصري يقول انه منافق ثم رجع
عن ذلك وعند المرجئة لا يضر مع الايمان ذنب كما
لا ينفع مع الكفر طاعة قرمي

اى بين الكفر والايمان يعني ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن
لانتفاء الاعمال الصالحة التي هي جزء من حقيقة الايمان
ولا كافر لبقاء التصديق الذي هو اصل الايمان فالمراد من مرتكب
الكبيرة من اتى بالكبيرة ولا يأتي بالاعمال الصالحة اما من
اتى بالكبيرة وآتى بالاعمال الصالحة ايضا يلزم ان يكون مؤمنا
عندهم لعدم انتفاء التصديق والاعمال الصالحة فلا يكون
ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند المعتزلة على
الاطلاق صحيحا الا ان يكون مرادهم ما ذكرنا رمضان

فان الاعمال لما كانت جزءا من الايمان يكون منتفيا بانتفاء الاعمال
لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فيخرج بارتكاب الكبيرة عن
الايمان ولا يدخل في الكفر لان الكفر ضد الايمان فيعتبر فيه ما يعتبر
في الايمان وهو التكذيب مع انتفاء الاعمال فاذا وجد التصديق ودل
دون العمل لم نحكم بالكفر لوجود ركن من الايمان في الجملة لا يقال
فينبغي ان لا نحكم بالكفر اذا وجد العمل دون التصديق لانا نقول
ان التصديق وان كان ركنا من الايمان يكون شرطا لكون الاعمال
جزءا له هذا ولكن يرد على اصلهم انه يلزم ان لا يكون مرتكب الصغيرة
ايضا مؤمنا ولا كافرا قرمي

وللقائل ان يقول ان كانت الاعمال الصالحة جزءا من حقيقة
الايمان لزم ان يكون مرتكب الكبيرة كافرا عند المعتزلة لان
انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فلما ثبت المنزلة بين المنزلتين
رحمه

فمن وجد منه الاقرار
باللسان والتصديق بالقلب
لكونه مؤمنا فالم يتبدل التصديق بالتكذيب
والاقرار بالانكار لا يوصف بكونه كافرا واذا لم يكن
كافرا كان مؤمنا فلا واسطة بين التصديق والتكذيب
الا بالشك والتوقف وانه كفر بالاتفاق رحمه
جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ليس الامر كما ذكرتم
على الكبيرة كفرا اصلا فاجاب بقوله ثم
نفس العصيان اذا صدر عن العبد على وجه يفهم
الاستحلال والاستخفاف بحكم الشرع
بوجود علامة التكذيب وان لم يتحقق
عند الناس فانما يكون كافرا اذا حكم
بحكم الله تعالى
واذا وجد ذلك العلامة ارتفع التصديق بالكفر
كما ذكرنا
التوبة عند المعتزلة علة موجبة
للمغفرة وقد مر تمامه

عبارة عن التصديق والاقرار ينبغي ان لا يصير المقر المصدق
كافرا بشئ من افعال الكفر وآلفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب
او الشرك الثاني الآيات والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن
على العاصي كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص الآية
وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وقوله
وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية وهي كثيرة الثالث
اجماع الامة من عصر النبي عليه السلام الى يومنا هذا بالصلوة على
من مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم
مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز لغير
المؤمن احتجت المعتزلة بوجهين احدهما ان الامة بعد اتفاقهم
على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في انه مؤمن وهو مذهب
اهل السنة او كافر وهو قول الخوارج او منافق وهو قول حسن البصري
فاخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق وليس
بمؤمن ولا كافر ولا منافق والجواب ان هذا احداث للقول
المخالف لما اجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فكان

وهذا ما يمنعه
يحض للمغفرة والتوبة
الرجوع فاذا وصف بها العبد كان
راجعا عن المعصية واذا وصف بها الباري
تعالى اريد بها الرجوع عن العذاب الى المغفرة
هو التوبة على ضربين ظاهر وباطن فالظاهر
ظواهر الشرع وتوبة الذنوب الظاهرة وهي تحاذي
والاستغال بالطوائع بالطاعات والباطن
هو توبة القلب من الذنوب الباطنة
وهي التغلغل عن الذكر حتى يضعف به بحيث
لو صحت نية لم يصح قبله وتوبة النفس
قطع علاقة الدنيا والاخذ بالسير من القناعة
والتعفف وتوبة العقل الاشتغال في
الاوقات بانواع الخلوات والتفكر في بواطن
الآيات وآثار المصنوعات المكونات وتزكية
النفس بالاعجاب بالنفس بالرياء
عليه وتلقيه رمضان
فان قلت لا دلالة
في الآية على
ان مرتكب الكبيرة مؤمن ولم لا يجوز ان يكون الخطاب
للحكام دون الجناة فيكون المقصود منها بيان ايجاب اخذ
اولياء القتيل من الجناة عن الحكام والولاة قلت الخطاب
عام للحكام والجناة بدليل قوله تعالى فمن عفي له من اخيه
شئ حيث اطلق اسم الاخ على الجاني او على ولي القتيل
ولا دلالة على الاخوة في النسب فتعين ان يكون في الدين
فثبت ان مرتكب الكبيرة مؤمن قرمي
٢
حاصل الوجه الثاني ان يقال ان الكبيرة لو كانت تخرج المؤمن
من الايمان وتدخله الكفر لما اطلق الله تعالى في آياته ورسوله
في احاديثه اسم المؤمن على مرتكب الكبيرة لكن اللازم باطل
لورود الآيات والاحاديث على الاطلاق وكذا الملزوم
رمضان
٣
من قولهم فسقت الرطبة عن قشرها اذا خرجت والفاسق في الشرع
الخارج عن امر الله تعالى بارتكاب الكبيرة وله درجات ثلث الاول
التغابي وهو ان يرتكبها احيانا مستقبحا اياها والثانية الانهماك
وهو ان يعتاد ارتكابها غير مبال بها والثالثة الجحود وهو ان
يرتكبها مستصوبا اياها فاذا اشارف هذا المقام وتخطى خططه
خلع ربقة الايمان من عنقه ولابس الكفر وتادم هو في درجة
التغابي او الانهماك فلا يسلب عنه اسم المؤمن لاتصافه بالتصديق
الذي هو مسمى الايمان والمعتزلة لما قالوا الايمان عبارة عن مجموع
التصديق والاقرار والعمل والكفر تكذيب الحق وجحوده جعلوا الفسق
فسما ثالثا نازلا بين منزلتين الايمان والكفر رمضان
٤
قيل النفاق اظهار الايمان واخفاء الكفر وقيل هو الكافر الغير
المجاهر وقيل النفاق ضربان احدهما ما ذكر والثاني ترك المحافظة
او محافظتها عليها وفي نسخة عليها وتفصيل فرق الكفر على ما يتضح
المقاصد ان الكافر ان اظهر الايمان فهو المنافق وان اظهر كفره
بعد الايمان فهو المرتد وان تدين ببعض الاديان والكتب المنسوخة فهو
كتابي وان قال بالشركة في الالوهية فهو للمشرك وان ذهب الى
قدم الدهر واسناد الحوادث اليه فهو الدهري وان كان لا يثبت الصانع
تعالى فهو المعطل وان كان مع اعترافه وثبوت النبي عليه السلام
واظهار شعائر الاسلام يعتقد بعقائدها كفر فهو الذنديق تلخيص
٥
احتج بقوله تعالى
آية النافق وآية الحديث
اذا وعد اخلف وآية ان الله لا يغفر ان يشرك به
كذب وآية اذا اؤتمن خان وبقوله
عليه السلام من قال
لا اله الا الله دخل الجنة من اي الوجوه كان
معناه وجوبها مما من الوجوه الثلثة ان الكبيرة لا تخرج من
الايمان واجيب عن الحديث بالوجوه الثلثة وآلا فعلام
حاصل ان الكافر والمنافق بالاجماع اما من
من عدم المنزلة بين المنزلتين فقول الحسن ان المنافق اما مؤمن
او كافر لما اجمع عليه السلف من ان المنافق اشد عذابا من الكافر
لانه يعذب مرتين وقد ورد ان النار دركات والمنافقون في الدرك الاسفل
منها فكيف يكون مؤمنا او كافرا فقط فقد نقل عنه الرجوع عنه
٦
الاصل ان السلف اذا اختلفوا في قضية على قولين
او اكثر وانتشر ذلك ولم ينكر احد منهم انقطعوا على ان
غير محكوم عليه بعدم نجاته من الامور الثلثة فالواجب على من بعدهم
النفاق والايمان القول الخارج عن البحث انا وبالله التوفيق و

فيكون باطلا وبانيهما انه ليس بمؤمن لقوله تعالى أفمن كان
اى فان الوجهين صعيفان اى مرتكب الكبيرة رح والنصوص للانكار رح
مؤمنا كمن كان فاسقا جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله ع
اخرجه الشيخان من حديث ابى هريرة ابتداء وبيانا اى الله تعالى رح
لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن وقوله عليه السلام
ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن الحديث
لا ايمان لمن لا امانة له ولا كافر لما تواتر من ان الامة كانوا
اخرجه الطبرانى فى الكبير من حديث عبادة بن الصامت اى عرضا عطف على قوله ليس بمؤمن
لا يقتلونه ولا يجرون عليه احكام المرتدين ويدفنونه فى مقابر
اى مرتكب الكبيرة رح اى عن الوجه الثانى للمعتزلة رح اى مرتكب الكبيرة رح
المسلمين والجواب ان المراد بالفاسق فى الآية هو الكافر فان
بدليل ما بعده من قوله تعالى وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذى كنتم به تكذبون رح
الكفر من اعظم الفسق والحديث وارد على سبيل التغليظ و
على معنى ان هذه الافعال ليست من شان المؤمن كما انها تنافى الايمان ولا تجامعه وجب التحذر للعابدين
المبالغة فى الزجر عن المعاصى بدليل الآيات والاحاديث الدالة
متعلق بالدالة رح اى فى المنع رح اى النفوى عن معناه الايمان لفظ فضل
على ان الفاسق مؤمن حتى قال النبى صلى الله عليه وسلم
حيث قال النبى ع من قال لا اله الا الله دخل الجنة قال ابو ذر وان زنى وان سرق وكرر ذلك ثلثا
لابى ذر لما بالغ فى السؤال وان زنى وان سرق على رغم
اى مرتكب الكبيرة رح اى مع ان الفعل لا تارغم كون زنا وسرقة ثم وان الخطاب مع ابى ذر قال
التقابى ذر احتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة فى ان الفاسق
اى بين لم يقبل رح اى ان الآيات والاحاديث رح اى الظاهرة دلالتها رح
كافر كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
وجه الاستدلال ان كلمة من عامة شاملة ايضا كل من لم يحكم بما انزل فيدخل الفاسق
وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون ونحو ذلك
اى بقصد رح معطوف على قوله فى ان الفاسق رح على المنصوص الفاسق
من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وفى ان العذاب مختص بالكافر
اى اعرض وآصل الاعراض الذهاب عن المواجهة الى جهة العرض رح اى لا يجعل انكار
كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى وكقوله لا يصلاها

وجه الاستدلال بهذا الحديث هو ان يقال ان قوله وهو مؤمن وقع حالا من قوله لا يزنى الزانى حال كونه مؤمنا رح وجه الاستدلال بهذا الحديث انه ع سلب الايمان عمن لا يحفظ الامانة وقدم حفظ الامانة من الكبائر رح لخيانته فى امر الله تعالى رح والجار يتعلق بمحذوف اى قلت هذا على رغم انفه قال ابن قاسم يحتمل ان على للمصاحبة اى مع رغم انفه ملخصا

فى التنزيل بين المتقابلين تقابل التضاد قوله وما يستوى الاعمى والبصير قبل بدليل السياق حيث قال واما الذين فسقوا فمأويهم النار الى قوله كنتم به تكذبون ولا نزاع فى ان مرتكب الكبيرة فاسق فثبت ان المراد بالفاسق فى الآية هو الكافر
ملخص
وذلك لان الفسوق هو الفجور والخروج عن طاعة الله تعالى يقال فسق عن امر ربه اى خرج وكل الخروج من طاعة الله تعالى هو الكفر ع
قال عليه الصلوة والسلام لابى ذر اما رواه الشيخان عن النبى ع ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق على رغم انف ابى ذر
هذا اشارة الى جواب سائل وجهوان يقال لم قلتم ان المراد بالفاسق هو الكافر وهو عام يتناول الكافر وغيره وان الحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة فى الزجر مع انه يتناول ذلك وغيره وذكر العام وارادة الخاص لا يجوز لان العام لا يدل على الخاص من غير قرينة فاجاب الشارح بقوله بدليل الآيات والاحاديث يعنى ان بعض الآيات والاحاديث يدل صريحا على ان الفاسق مؤمن وبعض الآيات والاحاديث يدل اجمالا عليه فيحمل المجمل على المفصل لان القاعدة حمل المجمل على المفصل دون العكس رمضان
وتعجبه انما كان لاجل انهما يوجبان العقوبة فكيف يدخل معها الجنة ولم يدر ان الذنب يكون عاقبته الجنة اما قبل العذاب بان عفى الله عنه واما بعده حتى بين له الرسول وتكرار ابى ذر ليس لاجل الانكار بل ظن انه لو كرر لاجابه الرسول عليه السلام بخلاف آخر شرح مصابيح
عن ابى ذر قال اتيت النبى صلى الله عليه وسلم وعليه ثوب ابيض وهو نائم ثم اتيته وقد استيقظ فقال ما من
فقد قال
لا اله الا الله ثم
على ذلك الا دخل الجنة
قلت وان زنى وان سرق
وان زنى وان سرق بعد
وكان ابو ذر اذا حدث بهذا الحديث
قال وان رغم انف ابى ذر اى وان ذل
اوكره او غضب وقيل وان اضطر بانفه
شرح مصابيح
ورغم الانف وصوله الرغم وهو الزبد
عند وقوع الشئ على خلاف ارادة المخاطب
بفتح الراء وهو على سبيل الغلبة له بعربه
ملخص
قال القاضى فى شرح مسلم قد انعقد الاجماع
على ان الكفار لا تنفعهم اعمالهم بكنى الجنة
ولا يثابون عليها بنعيم ولا تخفيف عذاب
لكن بعضهم اشد من بعض بحسب
اتنهى بلفظه وهذا الكلام حق
بآية المزيد للبيجورى على جوهرة
التوحيد

الا الاشقى الذى كذب وتولى وكقوله تعالى ان الخزى اليوم
بفتح السين الرداءة والفساد وبالضم الضرر والمكروه منه
والسوء على الكافرين الى غير ذلك والجواب انها منزوكة الظواهر
اى الآيات والاحاديث عطف على قوله للنصوص
للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر وللاجماع
اى المتفق بينهم انما هو العقوبة على من مات من اهل القبلة من غير توبة
المنعقد على ذلك على ما مر والخوارج خوارج عما انعقد عليه
اى على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر اى بكفر بالله وانما عبر عن الكفر بالشرك لان شرك العبدة
الاجماع فلا اعتداد بهم (والله لا يغفر ان يشرك به) باجماع
اى فلا اعتداد بالاجماع اى الغفران وهم اهل السنة ملل مشركين
المسلمين لكنهم اختلفوا فى انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الى
هذا هو الصحيح الذى يجب اعتقاده اى عدم الجواز وهم المعتزلة
انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم الى انه يمتنع
اى بان يفعل ما يشاء ولا يسئل عما يفعل وهو قوله تعالى ان الله لا يغفر ان
عقلا لان قضية الحكمة التفرقة بين المسئ والمحسن والكفر نهاية
اى حكمة الله وهو جعل كل شئ فى موضعه فى الآخرة اى فى الدنيا والآخرة
فى الجناية لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو و
اى نهاية السيئة صفة نهاية اى كما لا يرتفع الحرمة عن الخمر فى الآخرة لا ترتفع من الكفر ايضا
رفع الغرامة وايضا الكافر يعتقده حقا ولا يطلب عفوا و
اى العذاب عطف على قوله لان قضية الحكمة اى عن الكفر
مغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة وايضا هو اعتقاد الابد فيوجب
اى الكفر اى مقتضية اقتضاء الحكمة عطف على قوله وايضا او على قوله لان قضية
جزاء الابد وهذا بخلاف سائر الذنوب (ويغفر ما دون ذلك
يعنى ان عذابه بحسب اعتقاده ابدا وجزاؤه ابدا بالنوبة وليس المراد
لمن يشاء) من الصغائر والكبائر مع التوبة او بدونها خلافا للمعتزلة
وهو عدم غفران الشرك وغفران ما دون الشرك لمن يشاء اى فى تعليم العفو عن الكبائر الخ
وفى تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوته والآيات والاحاديث
اى على ثبوت العفو والمغفرة اى المغفرة بالتوبة
فى هذا المعنى كثيرة والمعتزلة يخصصونها بالصغائر او بالكبائر

قوله الى غير ذلك اى قوله وكل كحازى لانه يدل على ان الفاسق كافر لانه كحازى كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم وكقوله وامّا الذين فسقوا فمأواهم النار وكقوله ان شانئك هو الابتر نص ابن عباس على خلافه

قوله والجواب انها منزوكة اى بان يحمل قوله ومن لم يحكم على ما لا يخفى

الفصوص القاطعة كان يحمل قوله ومن لم يحكم على الجاحدين وقوله والفاسقون فى قوله اولئك هم الفاسقون على الفسق الكامل منه

نسخ ما انزل الله والفاسقون على الفسق الكامل منه

واختلف فى اصحاب الكبائر من اهل الصلوة على طريق التنبيه

وجوه ولا بد من ضبط المذاهب على طريق التنبيه فنقول فيها اما ان يدعى القطع بان الله تعالى

الله تعالى يعفو عن كل واحد من اهل الكبائر او يدعى القطع بان

هذه الاقسام بل نتوقف فى الكل فهذه

اربعة اقسام اما الاول ففى

قسمين لانه اما

ان يقال

ان الله تعالى يخلدهم فى العذاب او يقال ان الله تعالى يعذبهم

ولكن لا يخلدهم فالاول مذهب كل المعتزلة والثانى مذهب

الى الشرى واما الثانى فمذهب المرجئة خاصة واما الثالث

فمذهب اهل السنة وهم اتفقوا على انا لا نعلم اى كبيرة يعفو

واتفقوا ايضا على انه لا يخلد عقوبة احد من هؤلاء واما

الرابع فهو ان لا يقطع بشئ من هذه الاقسام فقد مال الى

كثير من اصحابنا وهو مذهب اكثر الامامية قربى

قوله والله لا يغفر ان يشرك به اى المراد بالشرك ههنا الكفر

مطلقا وانما عبر عنه بالشرك لما سيذكره الشارح من الملاحظة

وانما ظننا ذلك لما اجمعوا عليه من عدم الفرق فى الحكم المذكور

بين الشرك ونوع آخر من الكفر مستندا بالآيات والاحاديث

فان الكافر مطلقا من لا ايمان له فان اظهر الايمان فمنافق

وان كفر بعد الايمان فمرتد وان قال بالهين فمشرك وان

تدين بدين بكتاب وان قال بقدم الدهر واسناد الحوادث

الى الله تعالى مع اعتراف النبوة واظهار الشرع فزنديق كذا

فى شرح المقاصد وحوزنا فيما سبق آنفا من ملاس

قوله والله لا يغفر لانه بت الحكم على خلود عذابه ولان ذنبه

لا ينتهى فى نفسه اثره فلا يستعد للعفو بخلاف غيره ويغفر ما دون

ذلك اى دون الشرك صغيرا كان او كبيرا لمن يشاء تفضلا

عليه واحسانا وخلفه المعتزلة بالفعلين على ان معنى ان الله

تعالى لا يغفر الشرك لمن يشاء وهو من لم يتب ويغفر ما دونه

لمن يشاء وهو من تاب وفيه تقييد بلا دليل اذ ليس عمومات

آيات الوعيد بالمحافظة اولى منه ونقض لمذهبهم فان تعليق

الامر بالمشية ينافى وجوب التعذيب قبل التوبة والصفح بعدها

فالآية كما هى حجة عليهم فهى حجة على الخوارج الذين زعموا ان

كل ذنب شرك وان صاحبه خالد فى النار خاصة

شتان ما بين ما بمحوه بالكلية وهو التوبة النصوح وبين ما يخفف

عقوبته او يوخرها وهو مجرد الاستغفار فتح الملهم

الذاهبون الى جواز مغفرة الشرك اهل السنة لانه تصرف فى شانه

قوله ان يفعل عما يفعل والمعتزلة

بناء على قاعدتهم الباطلة من التحسين والتقبيح العقليين

والذاهبون الى ان الله يشفع فيه الخ اى الذاهبون الى ان الله يشفع فى العفو عنه

الكبيرة بعضهم الى انه يشفع فى تخفيف العقوبة عنه لا فى العفو عنه

فذلك ان الله تعالى يغفر ذلك الكبيرة من غير توبة

قوله وبعضهم الى انه يشفع اى فى العفو عنه فذلك ان الله تعالى يغفر ذلك الكبيرة من غير توبة

عطف على قوله لا فى تخفيف العقوبة

قوله فذلك ان الله تعالى يغفر ذلك الكبيرة من غير توبة

قوله وعليه اى على ان الله تعالى يغفر ذلك الكبيرة من غير توبة

قوله لا نعلمها بتوبة قول

قوله ان تغفر لهم فانهم عبادك وان تعذبهم فانهم عبادك وتمسك المعتزلة بهذه الآية على ان الله تعالى لا يغفر الكبيرة من غير توبة

منعه الجامعة التفرقة بين المسئ والمحسن لان الله تعالى حكيم وهو الذى يضع كل شئ فى موضعه والاساءة الى المحسن والانعام الى المسئ وضع الشئ فى غير موضعه فكان ظالما وذا استحيل من الله تعالى والتصرف فى ملكه انما يجوز اذا كان على وجه الحكمة واما التصرف على خلاف مقتضى الحكمة فيكون سفها رمصاح

٧ قوله وايضا هو يذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان مثلها بناء فى الخلود فالكافر يعذب مقدار معصيته فاجاب بقوله وايضا رمصاح

١٠ قوله خلافا للمعتزلة فال ابن قاسم لا يخفى ان صاحب الكبيرة عند المعتزلة ليس بمؤمن ومخلد فى النار فما معنى نفيهم الشفاعة له وأى حاجة الى ذلك علس

١٠ قوله خلافا للمعتزلة فانهم قالوا ان السيئات يذهبن الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم ان الكبيرة الوافرة تحبط جميع الطاعات للمنافى بين الاستحقاقين عندهم ورد عليهم بقوله تعالى ان الله لا يضيع اجر المحسنين وبانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال طاعات العمر بتناول لقمة من الزبار او جرعة من الخمر بمن خدم كريما سنة ثم خالف امرا من اوامره وفى تقرير الحكم ملاحظة الآية الدالة على نبوته اى على ثبوت العفو يعنى فى المتن فى تقرير الآية لان المص قال ويغفر ما دون ذلك والآية فى الاصل العلامة الظاهرة وتقال للمصنوعات من حيث انها تدل على وجود الصانع وعلمه وقدرته وكل طائفة من كلمات القرآن المتميزة عن غيرها بفصل واستئناف فيها من آى لانها تبين اياس اى آوس اى اباوى اليه وجعلها آية كهمزة ابدلت عينها على غير قياس أو آية كتمرة ابدلت عينها على غير قياس او آية كركمة فاعلت او آية كفائلة فحذفت الهمزة تخفيفا رمصاح

١١ قوله للآية الدالة وهى والله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والحاصل ان فى هذه المسئلة اقتباسا من الآية وهو اثبات المدعى بالدليل وهو عين المدعى رم

١٢ قوله فى هذا المعنى كثيرة كقوله عليه السلام فى اثناء حديث السؤال ستر تها عليك فى الدنيا وانا اغفرها لك اليوم والآيات كقوله تعالى وهو يقبل التوبة عن عباده الخ وغيرها ملا فرحه

٩ قوله مع التوبة او بدونها ثم ظاهر النصوص ان التوبة الصحيحة شروطها تكفير الذنوب قطعا كما انه يقطع بقبول اسلام الكافر قبل وكلام ابن عبد البر يدل على انه اجماع اى ومع تسليم ذلك فالارجح انه ظنى كما دلت عليه نصوص اخرى لقوة ذلك الظن اجرى مجرى القطع فى النصوص الآخر تنبيه اختلفوا فى مسئلتين احديهما ان الاعمال الصالحة لا تكفر من الصغائر على الاصح بل المجموع عليه على ما قاله ابن عبد واما الكبائر فلا بد لها من التوبة لاجماعهم على انها فرض ويلزم من تكفير الكبائر بنحو الوضوء والصلوة بطلان فريضة التوبة ويؤيده حديث الصحيحين الصلوة الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان مكفرات لما بينهن ما اجتنب الكبائر حكى ابن عطية عن جمهور اهل السنة ان معناه ان اجتناب الكبائر شرط لتكفير هذه الفرائض للصغائر وان لم يجتنب لم يكفر شيئا بالكلية وعن الحذاق انها تكفر الصغائر مالم يصر عليها سواء فعل الكبائر ام لا ولا تكفر شيئا من الكبائر وروى مسلم ما من امرئ مسلم تحضر صلوة مكتوبة فيحسن وضوئها وخشوعها وركوعها الا كانت كفارة لما قبلها من الذنوب مالم يؤت كبيرة وذلك الدهر كله والاحاديث بمعنى ذلك كثيرة وقيل ان الاعمال الصالحة تكفر الكبائر وممن قال به ابن حزم لكن اطال ابن عبد البر الرد عليه فتح المبين

٩ قوله مع التوبة او بدونها والتوبة ان يرجع عن القبائح ويعزم على ان لا يعود روى جابر رضى الله تعالى عنه ان اعرابيا دخل مسجد محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال اللهم انى استغفرك واتوب اليك وكبر ولما فرغ من صلاته قال له على رضى الله عنه ان سرعة اللسان بالاستغفار توبة الكذابين وتوبتك تحتاج الى التوبة فقال يا امير المؤمنين وما التوبة قال اسم يقع على ستة معان على الماضى من الذنوب الندامة ولتضييع الفرائض الاعادة ورد المظالم واذابة النفس فى الطاعة كما ربيتها فى المعصية واذاقة النفس من مرارة التعب الطاعة كما اذقتها حلاوة المعصية والبكاء بدل كل ضحك ضحكته قيل افضل ما لا بد منه فى التوبة الندم على الماضى والترك فى الحال والعزم على ان لا يعود فى المستقبل وقال الآمدى اذا اشرف العبد على الموت فندم على فعله صحت توبته باجماع السلف وان لم يتصور منه العزم على ترك الفعل لعدم تصور الفعل ولو ندم على معصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله لا يكون توبة واما التوبة الموقتة مثل ان لا يذنب سنة او المفصلة مثل ان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر فقد قيل لا تصح لان الندم

٩ قوله مع التوبة او بدونها والتوبة ان يرجع عن القبائح ويعزم على ان لا يعود روى جابر رضى الله تعالى عنه ان اعرابيا دخل مسجد محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال اللهم انى استغفرك واتوب اليك وكبر ولما فرغ من صلاته قال له على رضى الله عنه ان سرعة اللسان بالاستغفار توبة الكذابين وتوبتك تحتاج الى التوبة فقال يا امير المؤمنين وما التوبة قال اسم يقع على ستة معان على الماضى من الذنوب الندامة ولتضييع الفرائض الاعادة ورد المظالم واذابة النفس فى الطاعة كما ربيتها فى المعصية واذاقة النفس من مرارة التعب الطاعة كما اذقتها حلاوة المعصية والبكاء بدل كل ضحك ضحكته قيل افضل ما لا بد منه فى التوبة الندم على الماضى والترك فى الحال والعزم على ان لا يعود فى المستقبل وقال الآمدى اذا اشرف العبد على الموت فندم على فعله صحت توبته باجماع السلف وان لم يتصور منه العزم على ترك الفعل لعدم تصور الفعل ولو ندم على معصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله لا يكون توبة واما التوبة الموقتة مثل ان لا يذنب سنة او المفصلة مثل ان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر فقد قيل لا تصح لان الندم

لان ندم المعصية لكونها معصية يعم المعاصي والازمان ثم الذنوب على ثلثة اوجه ذنب فيما بين العبد وبين الله تعالى وهو الزنا واللواطة والغيبة والبهتان اذا لم يبلغ ذلك الى من بهته واغتابه فان ذلك كله ذنب فيما بين العبد وبين الله تعالى فاذا تاب الى الله تعالى فالله يغفر له واذا بلغ الى الذي بهته واغتابه فاذا اجعله الذي بهته في حل وتاب الى الله تعالى فانا نرجو ان الله تعالى يغفر له ذلك وكذلك اذا زنى بامراة وله زوج فان ههنا ما لم يجعله اي زوج المراة في حل فان الله تعالى لا يغفر له لان ههنا خصمه الآدمي واذا اجعله ذلك الرجل في حل وتاب الى الله تعالى فانه يغفر له ويكتفي الحل منه ولا يذكر الزنا ولكن يقول كل حق لك علينا فقد جعلته في حل منه وعفو وعن كل خصومة بيني وبينك وبينك وذلك لان هذا اصلح بالمعلوم على المجهول والصلح بالمعلوم على المجهول جائز وهذا كرامة لهذه الامة لان الامم السالفة ما لم تذكروا الذنب لا يغفر لهم وذنب فيما بينه وبين اعمال الله تعالى وهو ان يترك الصلوة والصوم والزكوة والحج فان التوبة لا تكفيه ما لم يقض الصلاة وغيرها لان ههنا ما لم يات بالتوبة على شرطها وشرط التوبة ان يؤدي ما ترك فاذا لم يؤد ما تركه فكانه لم يتب وذنب بينه وبين عباد الله تعالى وهو ان يغصب اموالهم او يضربهم او يشتمهم فهذا كله لا تكفيه التوبة ما لم يرض خصمه رنصام

٩ قوله مع التوبة او بدونها فان قبل ان كان المراد من قوله تعالى ويغفر المغفرة بعد التوبة فما الفرق بين الشرك وغيره اذ الشرك يغفر ايضا بالتوبة فلا وجه لنفي الغفران من الشرك واثباته لغيره واذا كان المراد المغفرة قبل التوبة فما مراد الشارح من قوله مع التوبة وكيف يجوز الاستدلال به على جواز غفران غير الشرك قبل التوبة قلنا بعد تسليم الشق الثاني ان معنى قوله تعالى لا يغفر اي لا يغفر المشرك وهو مشرك به تفضلا عليه واحسانا قبل التوبة ومعنى قوله ويغفر المذنب وهو مذنب ان شاء تفضلا عليه واذا لم يتب ونظيره قولنا ان الامير لا يكرم المقر على معصيته وهو مصر تفضلا عليه قبل الاطاعة ويكرم القاصر في طاعته وهو قاصر ان شاء تفضلا عليه وان لم يعترف على قصوره فصح انه تعالى يغفر غير الشرك من الذنوب قبل التوبة ان تعلق به مشيئته لكن يحتمل ان لا يتعلق مشيئته الا باصحاب الصغاير فقط كما هو مذهب المعتزلة الا ان الاحتمال لا يفيد القطع فبقي الجواز مطلقا سواء تاب او لم يتب وهو المطلوب كما هو المراد الشارح من قوله مع التوبة او بدونها فلا يكون قوله مع التوبة حشوا في الكلام ولا مخلا للمرام واذا توهمه بعض الكرام فكتبوا عليه في حواشيهم ما لا يقبله ذو الافهام اذ لا يخفى انه انما يلزم عليه ما ذكروه لو لم يعطف عليه قوله او بدونها فتامل وههنا ايضا لبعض العلماء تقرير لا بد له من ايضاح وتحرير وهو ما ذكره بقوله بعد كلام لا طائل تحته اطالة فاعلم ان قوله مع التوبة قيد لا بد منه لما ورد في بعض الآثار ان الذنوب اذا تعلقت بحقوق العباد كغصب المال والضرب والقتل ونحوها لا يغفر الله لها ما لم يتب صاحبها او يرضا خصمه فيتوقف المغفرة على وجود التوبة فيكون قوله مع التوبة بالنظر اليها وقوله او بدونها بالنظر الى غيرها ولو اكتفى بقوله او بدونها لورد عليه ما يتوقف المغفرة فيها على وجود التوبة انتهى كلامه فاقول فيه اغماض عما يرد عليه حينئذ من الخروج عما هو دليل لنا الى ما هو دليل علينا اذ الآية دليل لجواز غفران غير الشرك من الذنوب قبل التوبة مطلقا لا دليل لنفي ذلك الجواز باثبات عكسه يعني عدم جواز الغفران لبعض منها وخروج عن الصواب ايضا لان الصواب فيما استشكله ان يقال ان كل ذنب تعلق به حق العباد لا بد وان يتعلق به حق الله تعالى ايضا لان الذنوب كلها منهية عنها والاتيان بالمنهي معصية وجناية على حق الله تعالى فما تعلق منها بحقه تعالى فهو يبقى في مشيئته كسائر الذنوب التي لا حق فيها للعباد وان اصل له الخصم حقه فيجوز الغفران عنه ان تعلق به مشيئته تعالى وان لم يتب صاحبه ولم يرض عنه الخصم لكن هذا الغفران لا يكفيه عن حق الخصم ومطالبته اياه وما تعلق منها بحق العبد فلا بد ادراكه الا بالاستحلال منه والتلطف به بما يرضى عنه فلبه ان كان حيا او بنحو الاستغفار له ان كان ميتا فان لم تسمح نفسه بالاحلال يبقيت المظلمة عليه وعلى هذا يلزم ان يكون معنى قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك اي يغفر من حقه فقط دون حق العبد هذا ما سنح لي في هذا المقام بتوفيق الملك العلام

كتبه الاول الفقير عبد الكريم الغمقي

٩ قوله مع التوبة او بدونها الاصح وجوب التوبة من الصغاير ايضا وقال بعض المعتزلة لا تجب وقال بعض المتاخرين الواجب الاتيان بها او بعض المكفرات صحيح

٩ قال في شرح العقائد مع التوبة او بدونها لكن قوله مع التوبة سهو منه لان الذنب ليس تحت المشية بالاتفاق حاشية جلال ..... والالم يبق فرق بين الشرك وغيره اذ الشرك يغفر ايضا بالتوبة حاشية

او بالكبائر المقرونة بالتوبة وتمسكوا بوجهين الاول الايات
فلو لم يعاقب على الكبيرة وقد لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وانه محال
والاحاديث الواردة في وعيد العصاة والجواب انها على تقدير
اي على جواز الوقوع في اي وجوب العذاب اي على الوجه الاول
عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص
اذ اسلم وقوع العذاب الخلد لهم بقيت دعوى المعتزلة من خلود صاحب الكبيرة وان لم يطرئ الوجوب
في العفو فيخصص الذنب المغفور من عمومات الوعيد ويزعم
قيد بقوله ما دون الشرك اي في الجواب عن تمسك المعتزلة وهو ليس ببرضي عندنا فافهم
بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون
من اهل السنة وهم الاشاعرة اي مجاوزة اي في وقوع الوعيد وهو قبيح في حقه من المتكلمين
على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل
اي كيف لا يكون المحققون على خلافه الخ خالفه اي الذنب
القول لدي الثاني ان الذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه
اي الوجه الثاني اي مرتكب الكبيرة الخ اي بعفو عنه لم يتزجر عن الذنب
كان ذلك تقريرا له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا بناء
اي عدم العقاب اي عذب اي وعدم التوبة عنه اي تقرير وهو ظاهر
حكمة ارسال الرسل والجواب ان مجرد جواز العفو لا يوجب
وهي الحث على الطاعة والزجر عن المعصية اي يكون موجبا للظن
ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف والعمومات الواردة في الوعيد
اي عن علم عدم العقاب اي فيكون ناقضا لغرضهم عدم وقوع
المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة الى كل واحد
اي من الذنب اي وقوع العقاب اي اغراء الغير
وكفى به زاجرا (ويجوز العقاب على الصغيرة) سواء اجتنب مرتكبها
اي ويجوز سمعا وقوع العقاب على الصغيرة جوازا لا قطع معه بالوقوع ولا بعده
الكبيرة اهم لا له خولها نحو قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
اي الصغيرة اي لا يشرك يدل على جواز العقاب قوله تعالى لمن يشاء
ولقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها والاحصاء انما
قال النحاة الذين صيغة منتهى الجموع محذوف وكذا ولا كبيرة تقديره لا يترك هنة صغيرة ولا هنة كبيرة الهنة الفعل القبيح
يكون للسؤال والمجازاة الى غير ذلك من الآيات والاحاديث
الدالة على جواز العقاب على الصغيرة

كقوله تعالى من قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه وكقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم الخ

الوعد يستعمل في الخير والشر يقال وعدته خيرا ووعدته شرا فاذا سقط الخير والشر قالوا في الخير الوعد وفي الشر الوعيد والوعد اي وعد العقاب على الكبائر واخبر به فلو لم يعاقب على الكبيرة لزم تخلف في وعيده والكذب في خبره وهو محال

شرعا قطعا لقوله تعالى وعد الله لا يخلف الله وعده ان الله لا يخلف الميعاد اي الوعد كما قال بعض المفسرين فلو تخلف اعطاء الموعود به لزم الكذب والسفه والتخلف والتلازم باطل فكذا الملزوم فالخلف في الوعد نقص يجب تنزيه الله عنه وهذا متفق عليه عند الاشاعرة والماتريدية واما الوعيد فيجوز الخلف فيه عند الاشاعرة لان الخلف فيه لا يعد نقصا بل يعد كرما يمتدح به كما بشر له قول الشاعر اني اذا وعدته او وعدني لمخلف ايعادي ومنجز موعدي والاظهر جواز تخلف الوعيد بلزوم مفاسد كثيرة منها الكذب في خبره تعالى وقد قام الاجماع على تنزهه تعالى عن الكذب ومنها تبدل القول وقد قال تعالى ما يبدل القول لدي ومنها تجويز عدم خلو الكفار في النار وهو خلاف ما قامت عليه الادلة القطعية من خلودهم فيها واجيب عن الاول بان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللائق بكرمه ان يمضي اخباره به على المشيئة وان لم يعف عنها فاذا قال الكريم لعبده زيدا مثلا فتشته ان شئت بخلاف الوعد فان اللائق بكرمه ان يمضي اخباره به على الجزم قال النبي صلى الله عليه وسلم من وعده الله على عمل ثوابا فهو منجز له ومن اوعده على عمل عقابا فهو بالخيار ان شاء عذبه وان شاء غفر عنه عفوا فالاية له وعن الثاني بان الممنوع انما هو تبديل القول في وعيد الكفار او من لم يرد الله عفوا فالاية اعني قوله ما يبدل القول لدي محمولة على ذلك وعن الثالث بان جواز تخلف الوعيد فيما اذا كان واردا فيما يجوز العفو عنه فلا بد في خلود الكفار في النار فانه لا يجوز العفو عن الكفر قال الله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية وهذه الاية مقيدة لقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وذهبت الماتريدية الى انه يمتنع تخلف الوعيد كما يمتنع تخلف الوعد والدليل على ذلك ان الوعيد يتخلف في المؤمن المغفور له لان الايات الواردة بعموم الوعيد مخرج منها المؤمن المغفور له واما غير المغفور له فلا بد من نفوذ الوعيد فيه

كلمة المرء حصارا

حاصل الجواب منع كونه مستقرا على الذنب واغراء للغير قال ابن قاسم هذا الجواب يصرح بان معنى قوله ويغفر ما دون ذلك ان يشرك به لكنهم اختلفوا

قوله الذي عطف قوله والله لا يغفر

يقتضي ان الوعيد عام يتناول كل واحد بخصوصه فيخصص كل واحد بظن الوفاء به في حقه بكونه معاقبا لذنبه وذلك كاف زجرا له عن اقترافه والآخرون يمنعون العفو القائم على عدم وجوب العقاب فاحتمال مرجوح لا يعارض ظن العقاب المنتفي للاعراض عن الذنب وذلك ظاهر ان المذنب لا علم له بانه لا يعاقب بل ولا يظن ذلك فضلا تقرير ولا اغراء

فيكون الوعيد مثل قوله تعالى ان الفجار لفي جحيم الاية وكقوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار وقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم وقوله تعالى ويل للمكذبين ويل للمطففين

وفي قوله الاحصاء انما يكون للسؤال والعقاب انه لو كان كذلك لكان العفو مقطوعا انما ان

الحج بالحج ٩ ملا الملكس

مابينه بقوله على ما نبهت من قاعدة ان تقابل

كل حكم الكفر تكفر عنكم سيئاتكم ان شئتم وما بقيه

ثم مع الخبث ان هذا جزاؤه وقد يعفو الله الكريم عنه

ولا يقطع عليه بالدخول فيه بحكمه

النار وهذا سبيل كل ما جاء من الوعيد لاصحاب الكبائر

غير الكفر فكلها يقال فيها هذا جزاؤه وقد يجازى وقد يعفى عنه

ثم ان جوزى فادخل النار فلا يخلد فيها بل لابد من خروجه منها

بفضل الله ورحمته ولا يخلد في النار احد مات على التوحيد

وهذه قاعدة متفق عليه عند اهل السنة فاحفظه شرح

مسلم للنووى

٤ اى صغائركم يعنى نكفر سيئات المخاطبين على تقدير اجتنابهم عن

الكبائر وح يكون المراد من السيئات الصغائر فيلزم دعوى

المعتزلة للآن دعواهم عدم جواز العقاب على الصغيرة على

تقدير الاجتناب رمضان

حاصله ان التكفير مقيد بالمشية فلا قطع بالوقوع اذ المراد بالكبائر

انواع الكفر او اشخاصها ومغفرة ما عدا الكفر غير معينة بالاجماع

ولو لم يحمل الكبيرة على الكفر لبقى التقييد بلا دليل والتعليق بالاجتناب

بلا فائدة لانه يجوز مغفرة الصغائر بدونه كذا في الخيالي فان قلت

ما وجه هذا التخصيص قلت هو التوقف بين هذه الآية المحتملة

وآية الغفران المحكمة المعارضة اياها وعلى قراءة ان تجتنبوا كبيرة

ما تنهون فالامر ظاهر تحرير هادى

٦ وهو عد الشئ حلالا او طلب كون الشئ حلالا قبل عفوها او ابهما

ومحوها كما قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات والمغفرة

تبدلها كما قال الله تعالى يبدل الله سيئاتهم حسنات يعنى مكان

الشرك الايمان ومكان القتل الكف ومكان الزنا العفاف ومكان

المعصية العصمة والطاعة ويقال انه يبدل الله تعالى في الآخرة

مكان عمل السيئات حسنات وروى عن ابن مسعود رضه انه قال ان

يؤم القيمة اذا اوتى كتابه الالتفت اليه نبى فاقول المعاصى وفي الاخير

الحسنات واذا رجع الى اول الكتاب راى حسنات رمضان

٧ قوله والاخبار بالشدة جمع خبر بالتشديد لا جمع خبر اسم تفضيل لانه

لا يثنى ولا يجمع هذه عبارة العزى ولما قال الشارح في مختصر جمع خبر

بالتشديد قال حفيد وفي الاصل او في المآل خلافا بردان الاخبار يجوز ان

يكون جمع خبر مخففة خبر على ما فهم سن الكشاف بل نقول هو في الحقيقة على

التقديرين جمع خبر بالتشديد لان التكسير يرد الاشياء الى اصولها ثم

اذا كان اسم التفضيل لا يثنى ولا يجمع بقى انه يجوز ان يكون جمع خبر

وذهبت المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه

اى مرتكب الكبيرة ٢ اى لانتفاء جواز تعذيبه عقلا ٣

لا بمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية

متعلق بقوله لقيام ٤ ٥ ٦ اى تعذيب مرتكب الكبيرة

على انه لا ينفع كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم

اى المذنب ٤ الذى ينصرف اليه مطلق الكبيرة لانه نهاية العصيان والفسق ٥

سيئاتكم واجيب بان الكبيرة المطلقة هى الكفر لانه الكامل وجمع

اى اسم الكبائر ٦ جواب سؤال مقدر تقديره لو كانت الكبيرة المطلقة هى الكفر فلم جمع

الكلم بالنظر الى انواع الكفر وان كان الكل ملة ٧ واحدة في الحكم

كتفرقة انكار وجحود وعناد ونفاق ٦ وصلبه ٧ اى كل الانواع ٨ اى تغليبا ٩ اى تغير ١٠

اوالى افراده القائمة بافراد المخاطبين على تمهد من قاعدة ان

عطف على انواع الكفر ٦ اى الكفر ٧ مثل اليهود والنصارى والمجوس وغيرهم وكذلك ٨

مقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الآحاد بالآحاد كقولنا ركب القوم

١ وهو تجتنبوا ٢ وهو كبائر ٣ اى يكون معنى الآية ان تجتنبوا انواع الكفر وان يجتنب كل متكم كفرة يغفر عنكم ٤

دوابهم ولبسوا ثيابهم (والعفو عن الكبيرة) هذا مذكور دمشق

اى كل واحد من القوم ركب دابة الخاصة ولبس ثوبه الخاص به هذا ٥ اى قوله والعفو الخ مذكور دمشق ٦ قوله وبعده

الا انه اعاد ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ

اى مع ترك المعاصى ٢ على ترك المؤاخذة ٣ عطف على ليعلم ٤ اى بالعفو ٥ اى بفضل الكبيرة

العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به قوله (اذا لم تكن عن

لا حاجة اليه او يجوز تعلقه بقوله وبقى ما دون ذلك لمن شاء من الكبائر اذا لم يكن من استحلها ٦

استحلال والاستحلال كفر) لما فيه من التكذيب المنافى للتصديق

اى اعتقاد حلها صغيرة او كبيرة اذا علم حرمتها بدليل قطعى بخلاف استحلال الشيخين فانه ٦ حرمته فلا فانا كما ذكره التوضيح ٧

وبهذا يزول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار او على سلب

اى بالاستحلال ٢ كقوله تعالى من يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ٣ اى العصاة ٤ اى بالنار ٥ اى سلب الخلود ٦ كقوله تعالى ٧

الايمان عنهم (والشفاعة ثابتة للرسول والاخيار في حق اهل الكبائر

اى بقبوله ٢ اى لانتفاء ٣ اى شفاعة الغير ٤ اى بقبوله تعالى ٥ اى شفاعة ٦ اى الانبياء والاولياء ٧

بالمنقبض من الاخبار خلافا للمعتزلة وهذا مبنى على ما سبق

يقال خبر منقبض اى مشهور شايع على ١ اى هذا الخلاف ٢ اى لما كان العفو مستفادا لاصحاب الكبائر

من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة اولى وهلم

ثان ثلث نكفر بنا في لم نخصص الآية الرابعة

فان قلت ٢ المراد انا نكون للسؤال

فليكن بعدم المغفور حتى نقوة المغفرة وتمته

والمجازات وانا لا نكون للسؤال والمجازات فليكن بالجزاء والسؤال قبل

فلا بعونه شكرها وكون الآية بنفيه فانظر ولا تقف

عصام

كما تقدم في عنوان ما دون الشرك بالاستغفار على الاطلاق

على قول القائل بان الشرك غير القابل بهذا

على انه يجوز ان يكون تقييد الاطلاق والاحتمال

على هذا فافهم تحرير هادى

قال شيخ الاسلام اى ان تجتنبوا آثار انواع الكفر

من الشرك والنحس والكفور وغيرها وان تجتنبوا

ثم اعلم ان الكبيرة ما ورد في حقها وعيد شديد بنص كتاب او سنة او اجماع

او دلالة قياس على واحد منها وقيل ما يشعر باستحقاق فاعله العقاب

او الحد في الدنيا وقيل ما يشعر بخسة فاعله وقيل ما يشعر بقلة دين فاعله

وقيل ما يشعر بسوء حال فاعله وقيل ما يشعر بعدم اهتمام فاعله بالدين

وقيل ما يشعر بعدم خوف فاعله من الله تعالى وقيل ما يشعر بعدم

مبالاة فاعله بالمعاصى وقيل ما يشعر بعدم مبالاة فاعله بالمعاصى

وعندهم لما لم يجز ذلك لم تجز لنا قوله واستغفر لذنبك
اى عند المعتزلة ٣ ان شفاعة ٣ خطاب للنبى عليه السلام رح

وللمؤمنين والمؤمنات وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين
فثبت ان مرتكب الكبيرة مؤمن كما مر ٤ حق الكفار ره اى بعض الاجابة ٤

فان اسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة فى الجملة
اى وان لم يدل على ثبوت الشفاعة فى الجملة لما كان ؟ رح اى طريق هذا الكلام ره

والا لما كان لنفى نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم
اى بيان تقبيح حالهم رح اى بيقين من الوسم بسبب العلامة ره

وتحقيق يأسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضى ان يسموا بما
اى لباس الشدة ومحنة لا باس عليك اى لا شدة عليك رح والمراد الحكم بنفى الشفاعة

يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافر
اى على نفى الحكم ره اى على الوصف المذكور لان بالاية السابقة من الاية ... تمييز ره

يدل على نفيه عما عداه حتى يجب انه انما يقوم حجة على من يقول
اى ثبت الشفاعة للمؤمنين رح او خرج شفاعتى عن الاية ره

بمفهوم المخالفة وقوله صلى الله عليه وسلم شفاعتى لاهل الكبائر
بل المراد بدل على ثبوت الشفاعة باسلوب الكلام ١٢ ولهذا لا يعرف من السلف

من امتى وهو مشهور بل الاحاديث فى باب الشفاعة متواترة
اى بالغ كلها حد التواتر وان لم يبلغ آحادها حد التواتر رح عن خلاف المعتزلة

المعنى واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزى
نزلت حين كانت اليهود يقولون نحن من ولد ابراهيم خليل الرحمن وهو ابو اسحق نبى الله رد عليهم

نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة وقوله تعالى ما للظالمين
اى من النفس ره اى من نفس كافرة عن نفس اليوم ... لا يشفع لاحد ... حميم

من حميم ولا شفيع يطاع والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم فى
اى ما قريب رح اى يقبل رح اى دلالة هذه الايات رح

الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا
عطف على الاشخاص اى والعموم فى الازمان والعموم فى الاحوال ره

بين الادلة ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية
بيان للادلة القطعية ره جواب لما ره متعلق بقالت ره

من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر

لان الكلام فى نفى الشفاعة لا فى جواز العفو بها ولو سلم فالكلام على الكبيرة بعدها
اى العفو بدون الشفاعة منبنى على الكبيرة بعدها كما مر

وعقلا قوله ليس بخبر اى العفو بالشفاعة لان جواز
او بيان لكيفية اى الشفاعة منبنى على جواز العفو والمغفرة وهما

لم يجز بدون الشفاعة ولا يجوز ان لا يجوز العفو بدون الشفاعة
قيد ان عدم الجواز مطلق لا يستلزم عدم العفو بدون

فانه ام النبى صلى الله عليه وسلم بالاستغفار للمؤمنين والمؤمنات وآلامر يدل على
منع عندهم فلا يغلب فكنا اصلا كما مر

لانهم ليسوا بمؤمنين عندهم والاستغفار فى حق المؤمنين
والمؤمنات فلما ثبت بالادلة القطعية ان مرتكب
الكبيرة مؤمن على ما سيجىء من صريح كلام الشارع
وهو

اى الذنوب وهى تشمل الكبائر وتعين الاستغفار للذنوب طلب
غفرانها وهو المراد بالشفاعة قال ابن قاسم لا يتمال هذه الاية
لابرد عليهم لان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن عندهم فلا تشمل الاية
لانا نقول بل تشمله بعونة ما سبق من الادلة القاطعة على ان العبد
لا يخرج عن الايمان بالمعصية فيما سيجىء ملخص

قوله على ثبوت الشفاعة فى الجملة اى وعلى انها ليست لزيادة
الدرجة لان عدم تلك الشفاعة لا يقتضى تقبيح الحال وتحقيق اليأس
لكنه لا يدل على ثبوت المتنازع فيه وهو الشفاعة لاهل الكبائر بل على
ثبوت اصل الشفاعة المشار اليه بقوله فى الجملة ز قوله ولا يدل على
ثبوت ؟ اى ولا يفيد المتنازع فيه وهو الشفاعة لاهل الكبائر كما
اشار اليه بقوله فى الجملة فلا يثبت المطلوب ويمكن ان يوجه المرام
بان فى اثبات اصل الشفاعة اثباتا للمطلوب لان الصغائر عندهم
مستورة باجتناب الكبائر كذا فى الغزى قال ابن قاسم ويرد
على ما وجه به ان لهم ان يجعلوا الشفاعة المثبتة على الشفاعة
بالنسبة للصغائر التى لم يجتنب معها الكبائر وفائدتها
ان يعذبوا على الكبائر دون الصغائر فليتامل ملخص

اعلم ان العلماء اختلفوا فى ان التعليق بل يدل على نفى
الحكم عما عداه ام لا فذهب المحققون الى انه لا يدل وهو مذهب
ابى حنيفة وابى شريح والقاضى ابى بكر وامام الحرمين والغزالى
وقال بعضهم انه يدل على نفى الحكم عما عداه وهو مذهب الشافعى
وابى الحسن الاشعرى وجمهور الفقهاء ١٢ ب

والامام الرازى بعد ما اورده شبهات المعتزلة فى اثبات
ما ادعوه قال والجواب عنها اجمالا ان يقال ولا نسلم فى نفى
الشفاعة لابد ان تكون عامة فى الاشخاص والاوقات
ودلائلنا فى اثباتها لابد وان تكون خاصة فيها لانا لا نثبت الشفاعة
فى حق كل شخص ولا فى جميع الاوقات والخاص مقدم على العام
قال الترجمة معنا وانا الاجوبة المفصلة فذكورة فى التفسير الكبير
سرح مواقف

قوله بعد تسليم دلالتها على العموم فى الاشخاص
والازمان والاحوال اراد به منع العموم فى مجموع الثلثة لانا نسلم
ان كل منها لان قوله تعالى نكرة فى سياق النفى عامة فالضمير العائد اليها عام كذلك
وقد وقع ايضا فى سياق النفى قال فى قوله بعد تسليم دلالتها ؟ قال ابن قاسم ٩٩
اشارة الى ما قيل من ان الضمير لليهود او الاية فى الكفار خصت
ثم رأيت الكستلى قال فى قوله بعد تسليم دلالتها ؟ لم انتهى ملخص
لم تزل فيهم فيكون عدم شمول الشفاعة لغيرهم

قوله يجب تخصيصها بالكفار تسليم العموم فى الاشخاص اى الاشخاص
والاحوال التى منها كون الشفاعة فى صاحب كبيرة غير كافر
كفر وكونها شفاعة فى صاحب كبيرة غير كافر
لان الكلام فى نفى الشفاعة فى حق المسلم ودلالته على العموم بالتقرير
العام فهو عام اريد به خاص جمعا بين الادلة ملخص

مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب

سواء كان مرتكبها يموت قبل التوبة أو بعدها بالتوبة رم

وكلاهما فاسدان اما الاول فلان الثالث وهو تارك الصغيرة

أي العفو عن القسمين والشفاعة على مقتضى قواعدهم كما يعرف من الجواب عما

المجتنب عن الكبيرة لاستحقاق العذاب عنهم فلا معنى للعفو

فيما استشكل العفو عن الكبائر بعد التوبة أنما يجب بالعفو عنها إن لم يعف عنها وجب بمقتضى

وأما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو

أي من جملة أصول أهل الحق أن أهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار أي بتوفيق الإيمان وتوجب الكرم

عن الجناية (وأهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار

أي من الشيئة رم وأن من خرج من النار دخل الجنة رم

وأن مات أحد من غير توبة لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره

وقيد بهذا القول لتخرج به محل النزاع رم أي جزاء عمل خير رم

ونفس الإيمان عمل خير لا يمكن أن يرى جزاءه قبل الدخول في النار

أي بل يرى جزاء عمل الخير قبل دخول النار رم لأن جزاء الإيمان الجنة والخروج

ثم يدخل النار فيخلد لأنه باطل بالإجماع فتعين الخروج من النار

عطف على قوله تعالى رم أي خروج أهل الكبائر من المؤمنين رم فتعين أن الخروج

ولقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات وقوله ان

الفردوس البستان الذي فيه الكرم والأشجار والجمع فراديس وقيل جنة الفردوس رم

امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس الى غير ذلك

من قوله تعالى الذين امنوا وعملوا الصالحات لهم جنات تجري من تحتها الأنهار وقوله عم من قال لا إله إلا

من النصوص الدالة على كون المؤمنين من أهل الجنة مع ما سبق من

نحو قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اكتب عليكم القصاص ويا أيها الذين

الأدلة القطعية الدالة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان

هذا دليل مستقل رم أي الإجماع قد جعل الخلود رم فتوبوا الى بارئكم الآية

وايضا الخلود في النار اعظم العقوبات وقد جعل جزاء للكفر الذي

أي الكفر رم أي الخلود في النار رم من أهل الصغائر والكبائر رم

هو اعظم الجنايات فلو جوزي به غير الكافرين لكان زيادة على قدر

لأن ما نتج الكفر فالأبدية بدل عليه فجواز التخلف بالشدة والضعف رم

الجناية فلا يكون عدلا وذهب المعتزلة الى ان من دخل النار فهو

قال ابن قاسم ظاهره ان احدا من المعتزلة لم يقل بالشفاعة لدفع العقاب لكن قيل من يقول منهم

ثم من الذنوب لكن قيل من يقول منهم

أنه يجوز التعذيب على الصغيرة دون الكبيرة كما أفهمه ما نقل الشارح عن بعض المعتزلة

ثم شرح قول المص ويجوز العفو عن بعض الكبائر

ان يقول بالشفاعة لدفع عقاب الصغيرة دون الكبيرة

ولا يمكنه أن يحمله على أن عندهم لا يجب العفو عن الكبيرة

لأنه يجوز أن يعذب على الصغيرة

وقوع الشفاعة بالنسبة لبعض الذنوب دون

بعض بل قائل أنهى وبين الفاضل الكستلي أنه

لم يثبت عن المعتزلة القول باستحقاق العقاب

بارتكاب الصغيرة أصلا ولذا وجه كلام الشارح

المشهور فلا غبار على كلامه هذا انتهى ملخص

بمعنى أن الشفاعة لهذا المعنى

ثابتة بالنصوص كما

أنها لزيادة

الدرجة ثابتة كذا ذكره الشارح في مقاصده ثم قال بعض

أصحابنا أن الشفاعة الا لرفع المضار والا لكنا شفعين

للنبي عم حين نسئل الله تعالى لزيادة كرامته وهو بلل انتفاقا

صلاح الدين

٣ ورد عليه أن حسنات الكافر محبطة بالكفر وسيئات المؤمن معفوة

باجتناب الكبائر فما معنى الجزاء بمثاقيل الذرة من الخير والشر

أجيب بأن حسنات الكافر نؤثر في بعض عقابه وسيئة المؤمن نؤثر

في بعض ثوابه وقيل الأولى مخصوصة بالسعداء والثانية بالأشقياء

قيل فعلى الجوابين لا يتعين الخروج من النار كما قاله الشارح المتقابل

عبارة عن الوزن وجمع الذرة النملة الحمراء قال مقاتل أصغر

نملة في الأرض ويقال الذرة ما يرى في شعاع الشمس والخير

يجيء على وجوه أحدها المال كقوله تعالى ان ترك خيرا أي المال

والثاني الإيمان كقوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا أي إيمانا

والثالث الفضل كقوله تعالى وانت خير الراحمين والرابع

العافية كقوله تعالى وان يمسسك الله بخير والخامس الأجر

كقوله تعالى لكم فيها خيرا أي أجرا رمضاني

٤ قال شيخ الإسلام لأن جزاء الإيمان كما دل عليه الكتاب

والسنة انما هو الجنة وهو لا يمكن ان يجازى بها قبل دخول

النار لأن داخل الجنة مخلد فيها بالإجماع انتهى ملخص

٤ يخالف ما يقال ان لنا واجبا لا ثواب عليه لأنه قبل الإيمان لا يحصل

الامتثال فيه وشرط الثواب نية الامتثال قال ابن قاسم يمكن

ويمكن ان يقال ترتب الثواب عليه من باب خطاب الوضع انتهى

وانظر لم لا يقال ان نية الامتثال انما هي شرط في المزكى كترك الزنا لا في الآمر كفعل كفعل الواجبات فليراجع أصول

الفقه لأنه ان تم هذا لم يبق تخالف ملخص

٥ قال الكمالي وفيه منع ظاهر بجواز ان يرى جزاءه في النار بان

يخفف عنه في خلال العذاب كما وقع لابي لهب انه يخفف عنه

في كل يوم الاثنين وهو في النار مجازاة له على عتقه الامة التي

بشرته بولادة محمد عم وكانت يوم الاثنين بهذا المنع لا يرد مع قبول

ان جزاء الايمان هو الجنة الا ان يقال يمنع ان جزاء الايمان هو الجنة

اي لمطلق زيادة الدرجة للمنفوع بشيء قال المعتزلة انما يكون الشفاعة لزيادة الثواب لا لدرء العقاب رم

هذا جواب ما يقال وجد ان بعض يمكن ان يرى العاصي ثواب ايمانهم او لا ثم جوزي عصيانهم اجاب بقوله ونفس رم

من الصغائر والكبائر رم

الى اعظم الجزاء رم

فهو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ
... اى الذى لا يصدر عنه ذنب ولا عصيان رح
المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر
... اى المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكافر رح
ليسوا من اهل النار على ما سبق من اصولهم والكافر مخلد في
... اى يخلد في النار صاحب الكبيرة ح ... اى احد الوجهين ح
النار بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين احدهما
... اى صاحب الكبيرة ح ... اى الغفران ح ... اى خالية من الثواب ح
انه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة دائمة فبنافي استحقاق
... اى الثواب ح ... اى خالية من العذاب ح ... على المعتزلة
الثواب الذى هو منفعة خالصة دائمة والجواب منع قيد
... اى صفة الثواب ح ... اى من طرف اهل السنة ح
الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذى قصده وهو الاستحباب
... اى واجبان ح ... اى استحقاق العذاب ح ... اى من الله تعالى
وانما الثواب فضل من الله والعذاب عدل منه فان شاء
... اى عفى الله اباه ح ... اى يخرجه ويدخله الجنة ح ... من الوجهين
عفا وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة الثانى النصوص
... اى خلود صاحب الكبيرة الذى مات بلا توبة رح ... اى قصدا ح
الدالة على الخلود كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا
... صفة النصوص اى الآيات ح ... اى بارتكاب الكبائر ح
فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
... اى يتجاوز ح ... اى فى الجهنم ... اى فى النار وكلاهما اى الجهنم والنار
ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى بلى من كسب
... اى الذى وصف بتلك الصفات المذكورة ح ... اى استحق العذاب ح
سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
... اى من الله تعالى
والحاصل الجواب ان النصوص فى حق الكافرين لا المؤمنين ... اى النار
والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا كافرا
... ولا شك ان من اكتسب كبيرة فقد بعده جميع حدوده ح
وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من احاطت به خطيئته

---

١ قوله وهو الاستحباب اى المعنى الذى قصده الاستحباب اى وجوب الثواب على المطيع ووجوب العقاب على العاصى ١٢ يعنى ان القاتل قصد قتله لاجل ان المقتول مؤمن وهذا القصد فى الفعل يكون كافرا حرى اى لا يكون الا كافرا ... اى جميع المنهيات والسب والقذف والاتلاف من جملة الحدود وتصديقه ورسوله ... وشملته اى وكذا من احاطت به خطيئته ... والضمائر البارزة فيه وفى خطيئته راجع الى من ... بحيث لا يبقى معها ايمان

٢ قوله بل منع الاستحقاق الى قوله وهو الاستحباب اى وجوب للنصير اى وجود العقاب بمعنى انه لا يمكن تركه وانما الاستحقاق انه لو قبل عذب لكذا كان ملابا غير مستنكر عند العقل وحجب مجارى العادات وذلك لا ينافى العفو ملا الناس

٣ قوله الدائمة من جهة الطاعات والمضرة الدائمة من جهة المعصية ولو سلم فابطال السيئة بالحسنة اولى كما مر ... اى العاصى منع ... اى لا نسلم ان العذاب ... اى مضرة خالصة ... اى دائمة ... اى بل منفعة خالصة ... اى دائمة من جهة الثواب ... اى فنافى بين الثواب والعقاب بل لا تنافى بين نفع ومضرة خالصتين دائمتين من جهتين ... اى بان يستحق النفع ... اى الدائمة من جهة الطاعات والمضرة الدائمة من جهة المعصية ولو سلم فابطال السيئة بالحسنة اولى كما مر ... على المعتزلة

٤ قوله بالمعنى الذى قصده فان المطيع لا يستحق بطاعته ثوابا والعاصى لا يستحق بمعصيته عذابا اذ قد ثبت ان لا يجب لاحد على الله حق مواقف

٥ قوله ثم يدخله الجنة بالبال لا نسلم ان صاحب الكبيرة الذى مات بلا توبة يستحق العذاب بالمعنى الذى قصده وهو وجوب العذاب ... اى يخرجه ويدخله الجنة ح ... من الوجهين

٦ قوله لكونه مؤمنا يريد ان تعليق الحكم بالمشتق مشعر بعلية ما اخذ الاشتقاق فيجعل عليه جمعا بين الادلة كذا قيل لكن قوله متعمدا يابى عن نوع ابا عرب ثم رايت هذه المناقشة بعد سنتين فى حواشى مولانا عصام الدين على هذا الشرح حيث قال وفيه انه يخص حينئذ الآية بتحريم قتل المؤمن فلا يفيد تحريم قتله مطلقا ويلغو التقييد بقوله متعمدا او لا يكون القتل لانه مؤمن الا متعمدا هذه عبارته ح

٧ قوله قصد قتله لكونه مؤمنا اى لاجل انه مؤمن ومن هذا قصده فى القتل يكون كافرا اى لم لا يجوز ان يكون المراد ذلك قال شيخ الاسلام اى كما يشعر به تعليق الفعل بالوصف وهو قوله ومن قتل مؤمنا وترتيب الحكم عليه فى الآية للاولى على حد قولهم اكرم العلماء اى لعلمهم ملخصا

٨ قوله وكذا من تعدى الى قوله المصنف بقيد العموم كما فى قوله ... اى لكونه مؤمنا ... اى بحيث اخرازا عن لزوم الاشتراك ... اى لا يكون كافرا ... اى جميع الحدود ... اى بان يستحق النفع ... اى لا نسلم ان العذاب ... اى مضرة خالصة ... اى بل منفعة خالصة ... اى فنافى بين الثواب والعقاب بل لا تنافى بين نفع ومضرة خالصتين دائمتين من جهتين ... اى بان يستحق النفع ... اى الدائمة من جهة الطاعات والمضرة الدائمة من جهة المعصية ولو سلم فابطال السيئة بالحسنة اولى كما مر ... على المعتزلة

٩ قوله لكونه مؤمنا لا يكون الا كافرا قال شيخ الاسلام والملك آوانه حقيقة فى الاول ومجاز فى الثانى وكلاهما مشترك بين المتضادين بمقتضى اصل الوضع وقال ولى الاولى ان يقال حقيقة فى مطلق الملك المقبول مؤبدا كان او لا مجاز فى الثانى لزوم الاشتراك ... اى المجاز ... اى الملك

وشملته من كل جانب ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث
الطويل كقولهم سجن مخلد ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على
عدم الخلود كما مر (والايمان) في اللغة التصديق اي اذعان حكم
المخبر وقبوله وجعله صادقا فعال من الامن كان حقيقة آمن نفسه
من التكذيب والمخالفة بعدي باللام كما في قوله تعالى حكاية
عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق لنا وبالباء
كما في قوله عم الايمان ان تؤمن بالله الحديث اي ان تصدق
وليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب نسبة الصدق الى
الخبر او المخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك
بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الامام الغزالي وبالجملة
المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وهو معنى التصديق
المقابل للتصور حيث يقال في اوائل علم الميزان العلم اما تصور او
تصديق صرح بذلك رئيسهم ابو علي بن سينا فلو حصل هذا المعنى
لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا
من امارات التكذيب والانكار كما اذا فرضنا ان احد صدق بجميع

ان يؤده النصوص في حق المؤمن والكافر فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل قبل المكث الطويل الصادق بالدائم وغيره فيكون مشتركا معنويا

وخلود اهل الكبائر معارض له فيبقى على ظاهره

فرق مبتدع طويل قال لحرمة السلام الكفرة تدل على المكث

الخالدون في النار ودون بوار السلام لا عذر لهم فيهم

ولم الحي ودون في الصفة وبعضهم من بلغهم الخ

محمد ادعى النبوة ومنهم من لم يبلغه الخ

ولا الاريم وكل من يدين الفريقين معذور

في الكفر ونقل مثله عن الاشعري اقصى

واعلم ان اهل النار لم يقنطوا من الخلاص

حتى اذا ذبح كبش الموت بين

الجنة والنار ونودي

يا اهل النار من الخلاص فاعتادوا العذاب ولم تنالوا

حتى آل امرهم الى ان يتلذذوا به حتى لو هب عليهم نسيم الجنة

استكرهوه وتعذبوا به كما يجعل يستطيب الروث ولم يألم

من الورد رتصله

هذا امر عجيب وشيء غريب لا يقبله العقل ولا يوافقه النقل

اما العقل فمجرد التشبيه والتمثيل لا يثبت الحكم للممثل مالم توجد

فيه شروط القياس واما النقل فلمخالفته لقوله تعالى كلما نضجت

جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب ولا يخفى

ان المتلذذ بالشيء لا يكون معذبا لان التلذذ من حيث

كونه تلذذا نعمة والعذاب ضدها فتامل عبد الكريم الغنمي

واعلم ان الايمان على خمسة اقسام ايمان عن تقليد وهو

الايمان الناشي عن الاخذ بقبول الشيخ من غير دليل وايمان

عن علم وهو الايمان الناشي عن معرفة العقائد بادلتها وايمان

عن عيان وهو الايمان الناشي عن مرافبة القلب بحيث لا

يغيب عنه طرفة عين وايمان عن حق وهو الايمان الناشي

عن مشاهدة الله بالقلب وايمان عن حقيقة وهو الايمان

وهو الايمان الناشي عن كونه بشهد الله فالتقليد للعوام

والعلم لاصحاب الادلة والعيان لاهل المرافبة وبسمى مقام

المرافبة والحق للعارفين وبسمى مقام المشاهدة والحقيقة

للواصلين وبسمى مقام الفناء لانهم يفنون عن غير الله ولا

يشهدون الا الله واما حقيقة الحقيقة فهي للمرسلين وقد

منعنا الله من كشفها فلا سبيل الى بيانها تحفة المريد

قوله اي اذعان حكم المخبر قال شيخ الاسلام اي اذعان المخبر

بفتح الباء او الحكم المخبر بكسرها قال النسفي يعني ان معنى التصديق

لغة النسبة الى الصدق مع الاذعان والقبول وفي عرف الشرع

الى النسبة بقوله وجعله صادقا اي اعتقاده صادقا وينبغي

ان يزيد بعد قوله اي اذعان حكم المخبر او الخبر لان التصديق

كما هو النسبة الى الصدق والتصديق المنسوب اليه كما ينصف

به المخبر ينصف خبره فتامل فائدة سبب وجوب الايمان بالعقل

انه نعمة الوجود وكمال العقل وقيل ضروب العالم سرة المحرر

قوله وقبوله اي تقبل النفس الحكم الذهني وادخاله في الاذعان والقبول

قوله وجعله اي الحكم او المخبر بكسر الباء او عطف القبول

على الاذعان من قبيل عطف المسبب على السبب

وجعله اي الخبر بتقدير ان للاول لان يخفف مع التصديق

من الخبر بتلك او جعله صادقا وليس بفعال النفس

وقال انه فعال النفس بل هو من قبيل كلام النفس

حتمل ان يراد جعل الحكم صادقا او جعل للحكم صادقا

قوله الا من الامن اي استثنى من الامن

قوله فعال من الامن وهو امين بوزن علم

قال شيخ الاسلام منقوض بفعيل بمعنى مفعول

من الامن ايضا كقتيل وجريح

قوله ومنه وقبل مصدر

قوله ان الامن

قوله فان المصدر الى واحد

قوله فان الامن لا فاده لغة

قوله ينقدي الى واحد

قوله بنفسه اي

قوله بنفسه اي

قوله بنفسه اي

٨ تتمة كان حقيقة آمن به انتهى وقيل كانه جواب سؤال مقدر هل في تصديق المخبر للمخبر امن فاجاب بقوله كان ؟ وانما قاله كان لان خوف المخبر عن تكذيب المخبر ومخالفته له غير محقق قال صلاح الدين اتى بكلمة الظن اما لاحتمال الضرورة او تشبيها للعرفي بالايمان اللغوي هو من الامن وهو سكون النفس وزوال الخوف تقول امن زيد اذا زال عنه الخوف وزال عن قلبه التحرك والقلق وامن زيد عمرو اعلى وزن افعل اذا زال عنه الخوف واسكن قلبه عن التحرك والقلق تلاس

٤ اذ كل من قلد في التوحيد ايمانه لم يخل من تردد ففيه بعض القوم بحكي الخلفا وبعضهم حقق فيه انكشفا هذا تعليل لوجوب المعرفة السابقة فكانه قال وانما وجب على المكلف معرفة ما ذكر لان كل من قلد ؟ فاذ للتعليل والتقليد هو الاخذ بقول الغير من غير ان يعرف دليله والمراد بالاخذ الاعتقاد اى اعتقاد مضمون قول الغير والمراد بالقول ما يشمل الفعل والتقرير ايضا وخرج بقولنا من غير ان يعرف دليله التلامذة بعد ان يرشدهم الاشياخ للادلة فهم عارفون لا مقلدون وضرب لهم الشيخ السنوسي مثلا للفرق بينهم وبين المقلدين بجماعة نظروا الهلال فبقي بعضهم لرؤيته فاخبرهم فان صدقوه من غير معاينة كانوا مقلدين وان ارشدهم بالعلامة حتى عاينوه لم يكونوا مقلدين ؟ قوله بحكي الخلفا اى فبسبب تحيره وتردده اختلف العلماء في ايمانه صحة وعدمها ؟ وحاصل الخلاف فيه اقوال ستة الاول عدم الاكتفاء بالتقليد بمعنى عدم صحة التقليد فيكون المقلد كافرا وعليه السنوسي في الكبرى الثاني الاكتفاء بالتقليد مع العصيان مطلقا اى سواء كان فيه اهلية للنظر ام لا الثالث الاكتفاء به مع العصيان ان كان فيه اهلية للنظر والا فلا عصيان الرابع ان من قلد القرآن والسنة القطعية صح ايمانه لاتباعه القطعي ومن قلد غير ذلك لم يصح ايمانه لعدم امن الخطأ على غير المعصوم الخامس الاكتفاء به من غير عصيان مطلقا لان النظر شرط كمال فمن كان فيه اهلية النظر ولم ينظر فقد ترك الاولى السادس ايمان المقلد صحيح ويحرم عليه النظر وهو محمول على المخلوط بالفلسفة وما احسن قول بعضهم عاب الكلام اناس لا خلاف لهم وما عليه اذا عابوه من ضرر ما ضر شمس الضحى في الافق طالعة ان لا يرى ضوئها من ليس ذا بصر والقول الحق الذي عليه المعول من هذه الاقوال الثالث والصواب ان هذا الخلاف مطلق اى جار في النظر الموصل لمعرفة الله تعالى كالنظر الموصل لمعرفة الرسل خلافا لمن خص الخلاف بالنظر غير الموصل لمعرفة الله تعالى وقال ما النظر الموصل لمعرفة الله تعالى فهو واجب بالاجماع ؟ تحفة المريد على جوهرة التوحيد ملخصا

٩ قوله بعدى باللام قال في شرح المقاصد وبعدى بالله باعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه وباللام باعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا كمال

١٠ قوله وما انت بمؤمن لنا قال شيخ الاسلام مثل به بنظر للاصل في تعدية الفعل باللام وان احتمل كونها لتقوية العامل لضعفه بفرعيته لكن مع ذلك فالاولى التمثيل بقوله فامن له لوط انتهى فقيل كيف ينظر للاصل في تعدية الفعل مع ان ما ههنا ليس فعلا فليتأمل كلامه انتهى قلت وبهذه الاحتمال وان جرى في الفعل الا انه فيه اضعف لان الاصل في التعدية للا التقوية لانه قوي بخلاف غيره ولذلك انما يكون المجاز فيه للتقوية اذا تقدم عليه نحو كنتم للرؤيا تعبرون كذا قيل فليراجع هذا الحكم انتهى تردد

١١ قوله وبالبار اى وبعدى بالباء قال شيخ الاسلام اى باعتبار معنى الاقرار والاعتراف انتهى قال الكستلي في الكشاف لتضمنه معنى اقروا واعترف انتهى وهذا هو الكمال بل صرح في تفسير التضمين في حاشية هذا المحل وتحقيقه في حواشي تفسير القاضي البيضاوي تلاس

١٢ قوله الايمان ؟ اى المسؤول عنه الايمان الشرعي الذي هو تصديق خاص باعتبار خصوص متعلقاته لا التصديق فقط حتى يلزم تعريف الشيء بغيره فالمطلوب بالسؤال بيان ذلك الخصوص فالمعنى التصديق المطلوب بيان خصوصه هو ان نصدق بكذا وكذا ؟ قرمي رتلاس

١٣ قوله بحيث ينفع ؟ ان اراد بالايمان انه اذعان وقبول اخباره كما اشار اليه قوله بحيث ينفع عليه ؟ فلا نسلم ان التصديق المنطقي كذلك وان اراد انه اذعان وقبول مطلقا وهو التصديق المنطقي فلا نسلم ان الايمان عبارة عنه والمحققون ذهبوا الى انه ليس عبارة عن التصديق المنطقي بل ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وجزم بعضهم بان التسليم الذي فسر به الامام الغزالي التصديق ليس من جنس العلم بل امر وراءه يعلم ان الشارح صرح في شرح المقاصد بان المذكور انه غير العلم والمعرفة قرمي

١٦ قوله على ما صرح به الامام الغزالي قال البردعي حيث فسروا التصديق بالتسليم واشار اليه امير المؤمنين علي كرم الله وجهه حيث قال فصد السبيل ثم بعد كون الامام قائلا بكون التصديق التسليم تصديق فالقاضي عينها بشهادة يدين القولين ثابت قال شيخنا فصد السبيل ثم بعد كون الامام قائلا بكون التصديق فعلا خفيا سيما للقلب لغة قال ان كل تصديق بالقلب فهو تسليم وترك الاباء والجحود لعله تسامح ومبالغة فنبها على قوة مدخلية التسليم

التسليم في تحقق التصديق فان الاذعان يتحققه بتحقق التصديق وبانتفائه ينتفي وكانه لشدة هذا الالتباس والتلازم بينهما ظنهما شيئا واحدا غير واحد من العلماء انتهى قال شيخ الاسلام حيث قال في الاجوبة الاسلام هو تسليم اما بالقلب واما باللسان واما بالجوارح وافضلها الذي بالقلب وهو التصديق الذي يسمى ايمانا ملا الياس

١٥

قوله المعنى قال شيخ الاسلام خبر مبتدأ محذوف اي وبالجملة فالتصديق هو المعنى المذكور انتهى وقال الغيومي لان نسبة الصدق الى الخبر او المخبر وهواي والمعنى الذي يعبر عنه بكر وبدن هو معنى التصديق المقابل للتصور فلا اشكال في العبارة وقد استشكلت على بعضهم فظن ان المعنى مبتدأ فقال تامل في هذه العبارة واين خبر المبتدأ الذي هو المعنى الذي يعبر عنه ؟ فان الظاهر ان الخبر هو قوله هو معنى التصديق المقابل للتصور فحينئذ فلا معنى للواو قبله انتهى ملا الياس

١٦

قوله يعبر عنه بالفارسية بكر وبدن الباء حرف جر قال الشارح في شرح المقاصد ؟ ؟ واما كر وبدن فهو معنى التسليم الذي هو الاذعان وقد مر ان الاذعان منشأ التصديق لا نفسه ؟ والتكلم فعل اختياري كما تبين وان الاذعان كيفية انفعالية والتصديق فعل اختياري للنفس ناش عن الاذعان التابع للعلم فلا يكون عينه ولا اثره وان كان كيفا تردى

١٧

قوله وهو معنى التصديق المقابل للتصور قال شيخ الاسلام اطلقه مع ان الايمان اخص من المقابل للتصور لان المراد بالايمان التصديق البالغ حد الجزم وبمقابل التصور ما يشمل الظن انتهى قال الغيومي ان الذي يقابل التصور شامل للظن ايضا قال ابن قاسم ويمكن ان يجاب بان المراد انه من افراد التصديق المقابل للتصور فلينامل على ان الكستلي نقل ان الشارح مال الى ما في المواقف انه يكفي الظن الذي لا يخطر معه احتمال النقيض حاشيه ملا الياس

١٨

قوله المقابل للتصور تامله لان التصديق عند اهل الميزان نسبة الصدق الى الخبر او المخبر وان لم يكن الاذعان تع

١٩

قوله فلو حصل هذا المعنى كانه قبل ان التصديق لو كان هو الاذعان والقبول فالكفار الذين صدقوا بما جاء به النبي من عند الله واذعنوا له وقبلوا اياه يلزم ان لا يكونوا كفارا هذا خلف وحله ان هذا المعنى لا تحصل للكافر ولو سلم انه حصل لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا من فعل او قول من امارات التكذيب احمد

في الصحيفة الثانية

١

قوله ومع ذلك شد الزنار قال البرخلي ولا بد ان يكون في الزنار شيء من شعر الخنزير ولا بد ان يكون فيه ايضا صورة عيسى عم والا فلا يكون زنارا وهو خيط غليظ وهو نوعان نوع فيه لون واحد ونوع فيه الوان واما النوع الذي فيه الوان فهو الزنار مطلقا يكفر صاحبه بربطه قصد الزنار او لم يقصده واما النوع الذي فيه لون واحد فليس زنارا مطلقا بل اذا قصد صاحبه الزنار بربطه كفر وان لم يقصده لم يكفر بربطه ولكن يعصي انتهى قال السيد في شرح المواقف ولو علم انه شد الزنار للتعظيم دين النصارى واعتقاده حقيقة لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان جرى عليه حكم الكفر في الظاهر ملا الياس

ومن عادة الشرع ان لا يجعل نفس المعنى مدارا للاحكام لانه لا سبيل للاطلاع عليه بل يجعل له علامات يجعلها مدارا للاحكام ومثل شد الزنار من هذا القبيل قدس

٢

قوله من الاشكالات منها ان التصديق علم وهو كيفية نفسانية او انفعال لا مدخل للاختيار فيه كما اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة وقع في القلب صدقه ضرورة فلا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا ومنها ان الايمان فعل اختياري وهو ايقاع النسبة اختيارا والتصديق الذي هو احد قسمي العلم ليس بفعل والية ذهب المحققون من الميزانيين فلا يكون التصديق المنطقي كيف في السوسطائية علموا بوجود الباري تعالى وكذا بعض الكفار علموا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لكنهم لبسوا بمصدقين لغة لانهم لا يؤمنون بل ينكرون ومنها ان الاحكام الشرعية تتعلق بالافعال الاختيارية للمكلفين فلو كان الايمان هو التصديق المنطقي لكان من الافعال الاختيارية وليس كذلك ولدفع هذه الاشكالات فسر التصديق بانه اذعان وقبول بحيث يقع عليه اسم التسليم المنبئ عن الاختيار وحكم بعدم الفرق تمت

بعدم التصديق المنطقي وانتفى
التصديق بالايمان كفر وانتفى الكمال الكفر
وقال شيخ الاسلام والعناد من الكفار والخلف الكمال الكمال
للضرر ٢ ج
٢ بخ من حيث ان ٢ ماجاء به الرسول من عند الله
تعالى حتى ان من صدق بوجود الله تعالى
وكذب بفرضية الصلوة لم يكن مؤمنا
محمد صلى الله عليه وسلم من عند الله
قوله هو التصديق بما جاء به ٢ اى الايمان الشرعي
هو التصديق المنطقي لكن شرط فيه حصوله بالاختيار
والكسب بالجود ولا استبكار وزاد عليه بعضهم
ان التسليم امر زائد على التصديق
الذي اخذ العلماء الشرعي

وهو علامة التي بها يوقف الكافر من المسلم بين الخلايق ٣ ج

بجميع ما جاء به النبي عم وافر به وعمل به ومع ذلك شد الزنار
(الضمائر الثلثة راجع الى ما ٢ ج) ار ومع تصديق ما جاء به ٢ ج اى
بالاختيار او سجد للصنم بالاختيار بجعله كافرا لما انه صلى الله عليه وسلم
ار شد الزنار ٢ ج ار بكذب الله ورسوله ٢ ج اى لما ان النبي صلى ٢ ج
جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا المقام على ما
من التفعيل ٢ ج وكانه عطف تفسير للتكذيب ٢ ج صيغة الاشكالات
ذكرت ليسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة
قدر هذا الاجل الفاء في قوله فاعلم ٢ ج ار مع لفظ التصديق ٢ ج
في مسئلة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم
ار الايمان المذكور ٢ ج اى الذي جاء به الشرع الشرعي للايمان ٢ ج

ان الايمان في الشرع (هو التصديق بما جاء به النبي صلى
قال شيخ الاسلام شاع ان المراد بالايمان في الشرع بالمعنى اللغوي بامور مخصوصة ضمت اليه الشرع ٢ ج
الله عليه وسلم من عند الله تعالى) اى تصديق النبي عم
يكون المعنى الشرعي للايمان اخص من المعنى اللغوي لانه هو التصديق المطلق والمعنى الشرعي هو التصديق ٢ ج
بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله اجمالا
والضمير في مجيئه عائد الى ما والضمير في به عائد الى النبي عم ٢ ج اى تصديقا اجماليا ٢ ج
فانه كاف في الخروج عن عهدة الايمان ولا يحيط درجته
اى الاجمال ٢ ج فان التصديق اجمالا كاف في ادا حق الايمان ٢ ج اى
من الايمان التفصيلي فالمشترك المصدق بوجود الصانع و
فان اكمال متوقع على صدر التعريف ٢ ج الاجمالي القريب درجة لا ينقص
صفاته لا يكون مؤمنا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد
اى لعدم ايمان الشرك ٢ ج لانه مغير بوجود الصانع ٢ ج
وآية الاشارة بقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون
٨ ج آخر سورة يوسف ٢ ج اشارة الى الفرق بين التصديق والاخبار ٢ ج
والاقرار به) اى باللسان الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط
اى بما جاء به النبي عم من عند الله فقوله ليس متعلقا بالاقرار ٢ ج اى الزوال من المؤمن مع بقائه مؤمنا ٢ ج
اصلا والاقرار قد يحتمله كما في حالة الاكراه فان قيل فقد لا يبقى
اى في حالة الاكراه ولا في حالة الاختيار ج هذا السؤال وارد على قوله اذ الان التصديق ٢ ج
التصديق كما في حالة النوم والغفلة قلنا التصديق باق في
لان التصديق بالقلب ولا قلب في حالة النوم والغفلة ٢ ج

وهو التسليم والقول سلموا التسليم لكن ادعوا انه نفس
التصديق وسلموا الاعتقاد الخالي عن التسليم معرفة لا تصديقا
ولا ايمانا اقول الحق ان التصديق هو الاعتقاد مطلقا وان
التسليم امر زائد للايمان وهو التزام النفس على موجب
اعتقاده فان من اعتقد الشرع باخباره ثم عانده ولم يلتزم
موجبه كان معرفة لا ايمانا بالاجماع ولو اعتقده بلا اخبار
ثم رضي عنه والتزم نفسه لموجبه يجب ان يكون ايمانا اتفاقا
فعلم ان مدار الايمان الشرعي الاخبار في التزام موجبه وهو
المراد بالتسليم لا الاخبار في التصديق كما زعم القوم لكن فضل
الشارح عن هذا الالتزام فقال في تلويحه جعل الايمان مغايرا
للتصديق المبرا في وهم والخيال انه لبس بوهم فتامل سلمس

قال شيخ الاسلام خرج به ما علم من ذلك بغير الضرورة كالاجتهاديات
ومن ثمة لا يكفر منكرها قال الفيومي اي علما حاصلا للاكثر لشهرة
المعلوم ولعدم خفائه اطلق عليه ضروريا وان كان كسبيا
لشبهة له في حصوله للاكثر لعدم الخفاء عليهم ردعي

اى فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير
افتقار الى نظر واستدلال كوجود الصانع ووجوب الصلوة
وحرمة الخمر ونحو ذلك فيكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط
التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة
ونحوها عند السؤال يكون كافرا شرح المقاصد

اى بتوحيد الله الذي من جملته ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم
فلا يوجد الايمان الشرعي وان وجد اللغوي سلمس

قال في شرح المقاصد وحاصله ان الايمان في اللغة هو التصديق
مطلقا وفي الشرع هو التصديق المقيد بامر مخصوص وهو
جميع ما علم كونه من الدين ضرورة والمذكور في الآية مجمول
معناه اللغوي حتى لا يرد الاعتراض باجتماع الايمان مع الشرك
في الآية انتهى قبل وما يؤمن اكثرهم في حال من الاحوال
الا حال الشرك سلمس

فان قيل
ام اصل الاقرار الذي هو
عمل اللسان واضافة الايمان
سائر اعمال الاركان
وصف للانسان المركب من الروح
فعل الروح فعل على الشيء من الجملة ايضا واضافة
تخفيفا كاكمال الايمان بالايمان وتبيين فضل الايمان
لانه المتعين سلمس ونظهر ما في الايمان من بحسب الوقوع
ولهذا اجعل الحمد لله الذي فضل الانسان
تلويح

اى الانعدام قال شيخ الاسلام في الايمان الحقيقي لا
والتصديق لم ينتف
الحكمي الشرعي فاذا ران الطغيان الموجبين مؤمنون
والاكمال قد الاطفال بالاجماع
فان قيل كيف يجتمع مع ان انتفاء الكفر يستلزم انتفاء
الكل قيل في الجواب ما ذكرنا في الماهيات الحقيقية
بخلاف الماهيات الاعتبارية فان القراءة ركن
من اركان الصلاة مع انتهاء فقط في الفرس
كما في الهادي

قوله قلنا التصديق قال شيخ
الاسلام اي كلما
تمكنه

في القلب والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل
المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي حتى كان المؤمن
اسما لمن آمن في الحال او في الماضي ولم يطرأ ما هو علامة التكذيب
هذا الذي ذكره من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب
بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الائمة وفخر الاسلام
وذهب جمهور المحققين الى انه هو التصديق بالقلب وانما الاقرار
شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لما ان التصديق بالقلب امر باطن
لا بد له من علامة فمن 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 وبهذا هو اختيار الشيخ
الى منصور والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى اولئك
كتب في قلوبهم الايمان وقال الله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان
وقال الله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقال النبي صلى الله
عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك وقال النبي عليه السلام
حسن قتل من قال لا اله الا الله محمد رسول الله هلا شققت قلبه فان

اى ولو سلم ان التصديق مع النوم والغفلة بناء على ان العرض لا يبقى في زمانين ملا وهو الاولى لان الايمان عبارة عن الوقوع والجزم فيجب لكل منهما حقيقة من الايمان فالتصديق حقيقة الوقوع والاقرار حقيقة الجزم وانما خص الاقرار به لكونه اخف ولان من ساير اعمال الجسد اهـ منه

هو رجل من اهل نجد اسمه مرداس ابن نهيك وكان قد اسلم ولم يسلم من قومه غيره شرح اده

اى كما لا فعل اصلا فلا يردان النوم ضد الادراك فلا يجتمعان انتهى قال ابن قاسم اشار الكشلي الى بناء الجواب على خبر مذهب المتكلمين فانه قال التصديق باق في القلب ايما لانه الى آخر عبارته فراجعها وانظر قوله اولا بانه مشروط في المعرفة كما تقدم نقله عنه تامل

فقوله بالضاده حتى لو مات النائم والغافل الخ يجري على حالة النوم والغفلة بكون مؤمنا وذهب الاكثرين الى ان هذا التصديق احكام الشرع جميعا ردئ اعتقاد جازم سواء كان اعتقاد تقليدا او دليل فالمقلد مؤمن و

منهم من خصه بالقاء ورد عن اسحاق بن راهويه فعلى هذا من صدق بقلبه ولم ينطق له الاقرار بالتسليم

في عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله تعالى فلا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا كان اخرسا للتصديق فقط فان الاقرار حينئذ شرط لاجراء الاحكام عليه في الدنيا من الصلوة عليه وغسله ونحو ذلك

شرح المقاصد

ثم اختلف في ان مجرد التصديق بالقلب هل هو كاف لانه المقصود ام لا بد من اقتران الاقرار به للتمكن منه والعمل الحق هو الثاني قاضي زاده اوائل سورة البقرة

لانتفاء شرطه واما من جعل الاقرار ركنا من الايمان فعنده لا يكون تارك الاقرار مؤمنا عند الله ولا يستحق النجاة من خلود النار ثم الخلاف فيما اذا قدر على التكلم وتركه لا على وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة كافر وفاقا لكونه من امارات الاقرار

رمضان

واما ظاهر مذهب ابي حنيفة ليس بمؤمن عند الله ايضا لان الاقرار في حالة الاختيار جزء من حقيقة الايمان كالتصديق

مقاصد

لا يقال يجوز ان يراد بتلك النصوص الايمان اللغوي الذي هو جزء الايمان الشرعي خصه بالذكر لكونه اصلا متبوعا لغيره فلا ينفي كون الاقرار ركنا آخر لانا نقول الاصل في عبارة الشارع هو المعنى الشرعي فيكون الاقرار ركنا آخر احتمالا عن دليل قبل كفى به دليلا انه لم يحكم على ايمان احد الا بعد اقراره رمضان

قال النبي عليه السلام هلا شققت عن قلبه قال ابن اسامة علمنه انه ما قال بقلبه قال عليه السلام هل شققت قلبه

رمضان

قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا اذ الايمان تصديق مع ثقة وطمانينة قلب ولم يحصل لكم والا لما منعتم على الرسول بالاسلام وتركتم المحاربة ولكن قولوا اسلمنا فان الاسلام

فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن اهل اللغة لا يعرفون منه
الا التصديق باللسان والنبي صلى الله عليه وسلم واصحابه كانوا
يقنعون من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار
عما في قلبه قلت لا خفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب
حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى غير
التصديق القلبي لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف بان الملفوظ
بكلمة صدقت به مصدق للنبي صلى الله عليه وسلم ومؤمن به
ولهذا صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان قال الله تعالى
ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين
وقال تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا
واما المقر باللسان وحده فلا نزاع في انه ليس مؤمنا لغة
ويجري عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع في كونه مؤمنا
فيما بينه وبين الله تعالى والنبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده
كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون
بكفر المنافق فدل على انه لا يكفي في الايمان فعل اللسان وايضا

ان الايمان هو التصديق بالقلب كما دلت عليه النصوص الشائعة
وهذا هو الذي فهمه الائمة الاعلام من الكتاب والسنة وهو الذي
يقتضيه الدليل العقلي فان الايمان لغة التصديق مطلقا
وشرعا التصديق بالغيب بالقلب كما دل عليه قوله تعالى
يؤمنون بالغيب وقوله صلى الله عليه وسلم ان تؤمن بالله
وملائكته الحديث وقال ابن فارس الايمان التصديق
وقال الراغب الايمان عند العرب التصديق الذي معه
امن وضده التكذيب ثم تارة يطلق على الاقرار باللسان
فقط وتارة على التصديق بالقلب فقط وتارة عليهما
وعلى العمل بمقتضاه وعلى الاول حمل قوله تعالى
قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا
وعلى الثاني قوله تعالى ان الذين امنوا ثم كفروا ثم
امنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا وعلى الثالث قوله
تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم وعلى الرابع قوله
تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والصابئون
والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا
فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون
وقوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا
في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم
وقوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى
والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا
فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون
وقال الفيومي في قول الشارح هنا هو التصديق انتهى
اي بالقلب كما دل عليه قاسم وهذا ركن فاتل وبه اندفع
ما ذهب اليه الجمهور من ان الايمان هو التصديق القلبي
وهذه المعارضة منهم هو الاقرار باللسان
الايمان عندهم هو الاقرار باللسان فقط لان
فالتصديق اما معنى هذه اللفظة او هذه اللفظة لدلالتها على معناها واياما كان يجب الجزم بعلم العقلاء من اهل اللغة بالتصديق القلبي ضرورة بكليف بقال انهم لا يعلمون الا اللساني

بكون الايمان عبارة عن التصديق القلبي (منه)

قال الكمال حاصله معارضة؟ وقال شيخ الاسلام حاصله منع ما زعمه الشائل من ان اهل اللغة لا يعرفون من التصديق الا اللساني انتهى قال الغزي فيه منع لما زعمه الشائل من ان اهل اللغة لا يعرفون من التصديق الا اللساني لا معارضة له كما زعمه وتقريره انه لو فرض انه عدم وضع صدقت النبي عدم في جميع ما جاء به لم يبن بل كان مهملا او فرض وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يكن الملفوظ به على ذلك التقدير مصدقا بحسب اللغة ضرورة قطعا فالتصديق اما معنى هذه اللفظة او هي لدلالتها على معناها واياما كان فبحسب الجزم بعلم العقلاء من اهل اللغة ضرورة بالتصديق القلبي بكليف بقال انهم لا يعلمون الا اللساني انتهى قال ابن قاسم كان اخبار المنع لانه ابلغ في رد دليل الشائل لان في المعارضة تسليم صحته بخلاف المنع انتهى ملا الياس

قوله ومؤمن به اي بالنبي صلى الله عليه وسلم بعني وحد به لفظ التصديق مع انه ليس بمؤمن يريد بقوله حتى لو فرضنا الرد على من زعم ان الايمان مجرد كلمة الشهادة لكن لا يتم ذلك لان منهم من شرط معرفة القلب وتصديقه ومنهم من لم يشترط ذلك لكن بشرط الدلالة على التصديق القلبي وهم الكرامية فالرد بالفرض المذكور لا يتوجه عليهم ولعل مراد الشارح تأييد المذهب السابق لا الرد على مخالفيهم (منه)

قوله ولهذا الخ دلائل ان المعتبر عمل القلب وقال الغزي ولهذا اي لكون المعتبر في التصديق عمل القلب صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان دون القلب كما في الآيتين فانه ثبت فيهما التصديق اللساني ونفي الايمان فعلم ان المراد به انما هو التصديق القلبي الخ ان قال هذا ملبس

فعلم بالضرورة ان ليس التلفظ بهذا اللفظ هو التصديق

قوله بل لا بد من فعل القلب وهو الاذعان والقبول فعلم منه ان تعريف اهل اللغة التصديق بالقلب وحكم النبي وعرفهما بالقلب دلالة على التصديق

قوله وايضا قال شيخ الاسلام رد وانما لم يحكم بالسقوط على ما زعمت الكرامية لانه على النفي لان الاقرار عندهم ركن

حيث زعموا ان من اضمر الايمان وأظهر الكفر لا يكون مؤمنا ومن اضمر الايمان وأظهر الكفر لا يكون مؤمنا لم يسخ الخلود في النار ومن اضمر الايمان ولم يتفق منه الاظهار والاقرار لاتفاقهم على ذلك ولكن نوافقهم على ان مثله لا يسخ الخلود في النار فانه يكون من اهل الجنة عندنا

ونحن ان منعنا من التلفظ مانع

يحتمل ان يكون عطفا فيما مر والنفوس متعاضدة لذلك فيكون المعنى كما ان النفوس متعاضدة لذلك كذلك الاجماع منعقد على الايمان المذكور ويحتمل ان يكون عطفا على مجموع الجزئين السابقين بحكم

وأيضا الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار
ای من الاقرار باللسان ای ما ذكرناه
بلسانه ومنعه منه مانع من خرس ونحوه فظهر ان ليست حقيقة الايمان
كذا رضي اعماده واكراه على عدم الاقرار ولو كان الايمان هو التصديق بالقلب لما لم يكن هذا التصديق
مجرد كلمتي الشهادة على ما زعمت الكرامية * ولما كان مذهب جمهور
ای الايمان الشرعي ای التصديق بالقلب عطف على التصديق
المتكلمين والمحدثين والفقهاء ان الايمان تصديق بالجنان واقرار
ای اصل الحديث ای المعنى بفتح الجيم القلب
باللسان وعمل بالاركان اشار الى نفي ذلك بقوله (فاما الاعمال
فعلا كان او تركا فانهم بانقسام الطاعة من العدم والعقوبة
ای الطاعة (فهي تتزايد في نفسها والايمان في نفسه لا يزيد ولا ينقص
ای في بحث الايمان ای بوما فيوما وساعة فساعة بيان لما
فههنا مقامان الاول ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما مر من
ای التصديق القلبي ای عدم كون الاعمال جزءا من الايمان
ان حقيقة الايمان هو التصديق ولانه قد ورد في الكتاب والسنة
الذي هو عبارة عن الاذعان والقبول في القرآن والحديث
عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا
لانه يلزم التكرار على تقدير دخول الاعمال في الايمان بين المعطوف والمعطوف عليه
الصالحات مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول
عطف على قوله قد ورد الخ كما ورد في الكتاب والسنة ذاتية او عرضية
المعطوف في المعطوف عليه وورد ايضا جعل الايمان شرطا صحة
وهو الآية الصالحات وهو الايمان وهو الجملة وقعت حالا
الاعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن
وهو العمل وهو الايمان من ذكر او انثى
مع القطع بان المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشيء
عطف على الترتيب او البعيد لان الشرط لو كان داخلا في المشروط لزم ان يكون
بنفسه وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما قوله تعالى
ان كان الاعمال جزءا من الايمان يلزم ان يكون تارك بعض الاعمال كافرا ١٢
وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا على ما مر مع القطع بانه لا تحقق للشيء

مذهب الكرامية ان الايمان مجرد كلمتي الشهادة وان كفر بالقلب
شرح المقاصد وانكذب ورد في تفسير القاضي
القاضي الايمان المنجي من النار وان كفر بالقلب
الايمان مطلق
اي الايمان الكامل ثلثة امور
اقول وهو
ما يزيد ولا ينقص وهو يزيد وينقص واعتقاد وهو
يزيد ولا ينقص فان نقص ذهب
عقد المريد

اي لما ثبت من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي
كما ذهب اليه ابو منصور والتصديق مع الاقرار كما ذهب
اليه غيره فعلى كلا التقديرين لو كان الاعمال داخلة فيه
لزم ان لا يكون حقيقة الايمان عبارة عما ذكر وهو خلاف
ثبت بالدليل
قوله يقتضي المغايرة اي غالبا لانه قد يجيء للتفسير كما في
قوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة كذا في جمع
الجوامع
فيكون العمل خارجا من الايمان لانه لو لم يكن خارجا يلزم
التكرار بلا فائدة في الآية وانه فيها محال فان قيل العمل
جزء لمفهوم الايمان والجزء مغاير للكل فلا يلزم من عطف
العمل على الايمان خروج العمل عن مفهوم الايمان واجيب
بانه لو لم يكن العمل خارجا عن الايمان يلزم التكرار؟ وايضا
قوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم يدل على خروج
العمل عن مفهوم الايمان
قوله يقتضي المغايرة اي بين المعطوف والمعطوف عليه
قال شيخ الاسلام زكريا الانصاري اي الذاتية او العرضية
بشمل نحو قوله تعالى تنزل الملائكة والروح اي جبرائيل انتهى
قال الكمال واما عطف الجزء على الكل فهو خلاف الظاهر
مالم ينعين فان نعين نحو نتزل قال ابن قاسم قد يقال وهنا
ينعين بالادلة الدالة على ان الاعمال جزء من الايمان كحديث
جبرائيل الطويل فانه عد فيه من الايمان اقام الصلوة
وايتاء الزكوة انتهى
قال شيخ الاسلام اي لا بد دخول الاعمال المشروطة بالايمان
فيه والا لزم كون الاعمال شرطا لنفسها لانها جزء

الشئ بدون ركنه ولا يخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من
لم يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون
مؤمنا كما هو رأى المعتزلة لا على من ذهب الى انها ركن من
الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو
مذهب الشافعي رحمه الله وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها
والمقام الثاني ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص لما مر من انه
التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان والقبول وهذا
لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة
التصديق فسواء اتى بالطاعات او ارتكب المعاصي فتصديقه باق
على حاله لا تغير فيه اصلا واما الايات الدالة على زيادة الايمان
فمحمولة على ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله انهم كانوا امنوا في الجملة
ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص
وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به وهذا لا يتصور في
غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم وفيه نظر لان الاطلاع على
تفاصيل القرائض ممكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم

قال شيخ الاسلام في تكميله بعض اصحابنا ذهبوا الى ان منشأ
الخلاف بيننا وبين المعتزلة في العبد المؤمن عن الايمان على قوله
وبعضها في الكلام على قوله المؤمنين لا يدخلون النار وهذا
وان لم يكن كافرا ايضا فليس بمؤمن كما هو رأي المعتزلة
مؤمنا كما هو رأي المعتزلة لا على من ذهب الى انها ركن من
الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو
مذهب الشافعي رحمه الله وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها
والمقام الثاني ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص لما مر من انه
التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان والقبول وهذا
لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة
التصديق فسواء اتى بالطاعات او ارتكب المعاصي فتصديقه باق
على حاله لا تغير فيه اصلا واما الايات الدالة على زيادة الايمان
فمحمولة على ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله انهم كانوا امنوا في الجملة
ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص
وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به وهذا لا يتصور في
غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم وفيه نظر لان الاطلاع على
تفاصيل القرائض ممكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم

---

١ اي الشئ المذكور وهي قوله ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين

٢ اي التصديق بزيادة ولا نقصان لان الاعمال لا مدخل لها في الحقيقة والجزم المذكور لا تفاوت فيه

٣ مثلا الله واحد ومحمد رسوله والحق ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم مطلقا

٤ اي بطريق الاجمال

---

١ اي عند ابي حنيفة واصحابه رحمهم الله تعالى واختيار امام الحرمين وذهب الاشعري والمعتزلة ان الله يزيد وينقص وهو المختار عند المحققين

٢ قوله بلغ حد الجزم الخ اي الاذعان والقبول بالاعتقاد والكل شئ واحد

٣ قوله بلغ حد الجزم والاذعان ولو تقليدا كما ذهب اليه جميع الفقهاء وكثير من العلماء بل جعلوا الظن الغالب الذي لا يخطر بالبال نقيضه في حكم اليقين ومنع الاشعري والمعتزلة وكثير من المتكلمين صحة ايمان المقلد ثم منهم من ابتناه على ان النظر شرط او الاجماع ولم يشترطوا الاستدلال العقلي ومنهم من شرط ذلك وان لم يقدر على التعبير عنه والمجادلة مع الخصم والمعتزلة شرطوا الاقتدار على المجادلة وحل الاشكالات قال الشارح ليس الخلاف في الذين نشأوا في دار الاسلام وتواتر عندهم حال النبي صلى الله عليه وسلم ومعجزاته ولا في الذين يتفكرون في خلق السموات والارض فانهم كلهم من اهل النظر والاستدلال بل فيمن لم يشاهق الجبل ولم يتفكر وا في خلق السموات والارض انتهى

٤ قوله وهذا لا يتصور فيه اي تصديق القلب لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان وهو مذهب ابي حنيفة واصحابه واختيار امام الحرمين وبعض الاشعرية ومعظمهم على انه يزيد وينقص وهو المحكي عن النص وكثير من العلماء وقال الامام الرازي وغيره انه بحث لفظي نزاع في على تغير الايمان بانه التصديق وحده او الاعمال معه او وحدها فان قلنا بالاول فلا زيادة ولا نقص او بالاخيرين فجائز لا محالة وسيأتي الاشارة الى ذلك في الشرح وبذلك علم ان الخلاف لفظي انتهى كلام الشيخ الاسلام وبأني فربما ان الخلاف معنوي بغير ذلك الاعتبار تأمل

٤ فان قيل قد اتفق السلف على ان الايمان يزيد وينقص بالطاعات والمعاصي فاذا كان التصديق هو الايمان لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان قلت السلف اهم الشهود العدول فما ذكروه حق وانما الشان في فهمه وفي اتفاقهم على ذلك دليل على ان العمل ليس من اجزاء الايمان وان كان من وجوده بل هو امر زائد

اي بطريق الاجمال

جواب سؤال مقدر كأنه قيل لو كان الايمان لا يزيد ولا ينقص فما تقول في الاية الدالة على زيادة الايمان كقوله تعالى ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم وتأويلها ما مر

وعن عمر رضي الله عنه قلت يا رسول الله هل يزيد الايمان وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار فلتجابن

بقوله واما الايمان الخ

سابع عشر وفرضت الصلاة في السنة الثانية قبل الهجرة بسنة ونصف وكانت قبل صلاتين قبل طلوع الشمس وقبل غروبها وآخر كوة فرضت في السنة الثانية قبل طلوع الشمس وقبل الغروب وفرض الصوم في السنة الثانية بعد الهجرة بسنة ونصف وآخر فرض فرض في السنة العاشرة بعد الهجرة بثلاثة اشهر وفرض الحج في السنة التاسعة وقيل في العاشرة وقيل في الثامنة وقيل في السادسة وقيل في الخامسة وقيل في الرابعة وقيل في الثالثة وقيل في الثانية وقيل في الاولى وقيل في السنة الثامنة بعد فتح مكة وقيل في السنة الخامسة بعد الهجرة وقيل في السنة السادسة بعد الهجرة وقيل في السنة السابعة بعد الهجرة وقيل في السنة الثامنة بعد الهجرة وقيل في السنة التاسعة بعد الهجرة وقيل في السنة العاشرة بعد الهجرة وقيل في السنة الحادية عشرة بعد الهجرة وقيل في السنة الثانية عشرة بعد الهجرة وقيل في السنة الثالثة عشرة بعد الهجرة وقيل في السنة الرابعة عشرة بعد الهجرة وقيل في السنة الخامسة عشرة بعد الهجرة وقيل في السنة السادسة عشرة بعد الهجرة وقيل في السنة السابعة عشرة بعد الهجرة وقيل في السنة الثامنة عشرة بعد الهجرة وقيل في السنة التاسعة عشرة بعد الهجرة وقيل في السنة العشرين بعد الهجرة وقيل في السنة الحادية والعشرين بعد الهجرة وقيل في السنة الثانية والعشرين بعد الهجرة وقيل في السنة الثالثة والعشرين بعد الهجرة وقيل في السنة الرابعة والعشرين بعد الهجرة وقيل في السنة الخامسة والعشرين بعد الهجرة وقيل في السنة السادسة والعشرين بعد الهجرة وقيل في السنة السابعة والعشرين بعد الهجرة وقيل في السنة الثامنة والعشرين بعد الهجرة وقيل في السنة التاسعة والعشرين بعد الهجرة وقيل في السنة الثلاثين بعد الهجرة وقيل في السنة الحادية والثلاثين بعد الهجرة وقيل في السنة الثانية والثلاثين بعد الهجرة وقيل في السنة الثالثة والثلاثين بعد الهجرة وقيل في السنة الرابعة والثلاثين بعد الهجرة وقيل في السنة الخامسة والثلاثين بعد الهجرة وقيل في السنة السادسة والثلاثين بعد الهجرة وقيل في السنة السابعة والثلاثين بعد الهجرة وقيل في السنة الثامنة والثلاثين بعد الهجرة وقيل في السنة التاسعة والثلاثين بعد الهجرة وقيل في السنة الاربعين بعد الهجرة وقيل في السنة الحادية والاربعين بعد الهجرة وقيل في السنة الثانية والاربعين بعد الهجرة وقيل في السنة الثالثة والاربعين بعد الهجرة وقيل في السنة الرابعة والاربعين بعد الهجرة وقيل في السنة الخامسة والاربعين بعد الهجرة وقيل في السنة السادسة والاربعين بعد الهجرة وقيل في السنة السابعة والاربعين بعد الهجرة وقيل في السنة الثامنة والاربعين بعد الهجرة وقيل في السنة التاسعة والاربعين بعد الهجرة وقيل في السنة الخمسين بعد الهجرة وقيل في السنة الحادية والخمسين بعد الهجرة وقيل في السنة الثانية والخمسين بعد الهجرة وقيل في السنة الثالثة والخمسين بعد الهجرة وقيل في السنة الرابعة والخمسين بعد الهجرة وقيل في السنة الخامسة والخمسين بعد الهجرة وقيل في السنة السادسة والخمسين بعد الهجرة وقيل في السنة السابعة والخمسين بعد الهجرة وقيل في السنة الثامنة والخمسين بعد الهجرة وقيل في السنة التاسعة والخمسين بعد الهجرة وقيل في السنة الستين بعد الهجرة وقيل في السنة الحادية والستين بعد الهجرة وقيل في السنة الثانية والستين بعد الهجرة وقيل في السنة الثالثة والستين بعد الهجرة وقيل في السنة الرابعة والستين بعد الهجرة وقيل في السنة الخامسة والستين بعد الهجرة وقيل في السنة السادسة والستين بعد الهجرة وقيل في السنة السابعة والستين بعد الهجرة وقيل في السنة الثامنة والستين بعد الهجرة وقيل في السنة التاسعة والستين بعد الهجرة وقيل في السنة السبعين بعد الهجرة وقيل في السنة الحادية والسبعين بعد الهجرة وقيل في السنة الثانية والسبعين بعد الهجرة وقيل في السنة الثالثة والسبعين بعد الهجرة وقيل في السنة الرابعة والسبعين بعد الهجرة وقيل في السنة الخامسة والسبعين بعد الهجرة وقيل في السنة السادسة والسبعين بعد الهجرة وقيل في السنة السابعة والسبعين بعد الهجرة وقيل في السنة الثامنة والسبعين بعد الهجرة وقيل في السنة التاسعة والسبعين بعد الهجرة وقيل في السنة الثمانين بعد الهجرة وقيل في السنة الحادية والثمانين بعد الهجرة وقيل في السنة الثانية والثمانين بعد الهجرة وقيل في السنة الثالثة والثمانين بعد الهجرة وقيل في السنة الرابعة والثمانين بعد الهجرة وقيل في السنة الخامسة والثمانين بعد الهجرة وقيل في السنة السادسة والثمانين بعد الهجرة وقيل في السنة السابعة والثمانين بعد الهجرة وقيل في السنة الثامنة والثمانين بعد الهجرة وقيل في السنة التاسعة والثمانين بعد الهجرة وقيل في السنة التسعين بعد الهجرة وقيل في السنة الحادية والتسعين بعد الهجرة وقيل في السنة الثانية والتسعين بعد الهجرة وقيل في السنة الثالثة والتسعين بعد الهجرة وقيل في السنة الرابعة والتسعين بعد الهجرة وقيل في السنة الخامسة والتسعين بعد الهجرة وقيل في السنة السادسة والتسعين بعد الهجرة وقيل في السنة السابعة والتسعين بعد الهجرة وقيل في السنة الثامنة والتسعين بعد الهجرة وقيل في السنة التاسعة والتسعين بعد الهجرة وقيل في السنة المائة بعد الهجرة

بيان لتأخير الدعوة فتنبه

حقيقة في نفسه لان الشئ يزداد الايمان به بعد ما نزل عليه

والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا واختار
في ان الايمان التفصيلي ازيد بل اكمل وما ذكر من الاجمالي لانحط درجته
كما مر فانما هو بالاتصاف باصل الايمان وقبل الثبات والدوام على الايمان
زيادة عليه في كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لما انه عرض لا
يبقى الا بتجدد الامثال وفيه نظر لان حصول المثل بعدم انعدام الشيء يكون
من الزيادة في شيء كما في سواد الجسم مثلا وقيل المراد زيادة ثمرته واشراقه
نوره وضيائه في القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي
ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان
ظاهر ولهذا قيل ان هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات من
الايمان وقال بعض المحققين لانسلم ان حقيقة التصديق لا تقبل
الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق
احاد الامة ليس كتصديق النبي عليه السلام ولهذا قال ابراهيم عليه السلام
ولكن ليطمئن قلبي بقي ههنا بحث آخر وهو ان بعض القدرية ذهب
الى ان الايمان هو المعرفة واطبق علماؤنا على فساده لان اهل الكتاب
كانوا يعرفون نبوة محمد عليه السلام كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكونهم

فرض بعد فرض في ذلك الزمان فالزيادة كما تتصور في ذلك الزمان تتصور في ثاني الحال من ذلك الازمنة ايمانا تحقيقا مستقبلا زيادة على ما سبق

وايضا ايمان بعض الناس كفر واذا ثبت هذا ثبت ان تصديق هذا البعض ايمانا الآن والزيادة بهذا المعنى غير لازمة لايمانه او لا فتيار والآية لا تدل على بعض المدعى والتخصيص بهذا المعنى والزيادة بالمعنى الذي ذكره لا تخصص بعض المواضع بل هو امر كلي

اما التصديق بمجموع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم اجمالا فمثل تصديق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم اجمالا فمثل تصديق واحد وبتفاصيل ما اشتمل عليه ذلك الاجمال تصديق مقصود بالذات

والجواب عن هذا الظن انا لا نسلم ان التفصيلي ازيد بل الاجمالي والتفصيلي على السواء

ولو كان لذلك كان الايمان ناقصا فلم يكن

وقد لم ويقال من كون الاجمالي لا يحط عن درجة

انما هو في الانصاف باصل الايمان وهو في غاية الشدة

اذ الثبات للاصل والفرع في نفس الامة قول لم يقل

به احد قبل فجواب المقدار ان المراد من ظاهر قول

بانه حقيقة الايمان زيادة يابي به

الايمان في الواقع وذا الظهور

لانقطاع

الوحي وآما زيادة الايمان التفصيلي بحسب اطلاعه على تفصيل

الوحي او زيادته على الايمان الاجمالي فلا كلام فيه رقم

والجواب عن هذا بان يقال ان نظرك وارد على حاصلك لان

الفاضل بهذا القول لا يعني به انه يزيد بزيادة الازمان حتى يرد

هذا النظر بل مراده ان زيادته بالثبات غاية ما في الباب ان الثبات

لا يكون الا بزيادة الازمان والثبات امر معنوي يعتبره العقل بسبب

بعرض حتى يبقى يتجدد والامثال وينظر فيه بان حصول المثل بعد انعدام

الشيء لا يكون من الزيادة في الشيء رقم

والظاهر ان الظن الغالب الذي لم يخطر معه احتمال النقيض باشكال

حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل

فعلى هذا يكون التصديق الايماني قابلا للزيادة واضح وضوحا تاما

شرح سلم

قوله عليه بانه اذا انتفى بعض العمل انتفى الايمان حينئذ لانتفاء جزئه كما هو

مذهب المعتزلة فلا يتصور الزيادة ولو قبل بقاء الايمان ما بقي التصديق

فهو قول بان العمل جزء من الايمان الكامل فلا كلام فيه قيل يجوز ان يكون

انتفاء العمل بانتفاء وجوبه كانتفاء الحج والزكوة عن الفقير وكسقوط

الصلوة عن الحائض ولهذا قال عليه السلام ان نقصان العقل والدين او

يكون انتقاص العمل بانتقاص زيادته لا بانتقاص اصله كقراءة نصف

السورة في الصلوة فانها تنقص من قراءة تامها رقم

قبل هذا مع كبرى قياسية من يدعي عدم قبول زيادة ونقصان وهو

قوله ولا يتصور فيه الخ قال شيخ الاسلام ثم القاضي عضد الدين

والنووي في شرح مسلم وما قالوه ان نفس حقيقة الايمان تقبلها

هو المعتمد لا يقال التصديق ماهية واحدة اذا انتقص زال جزؤها

والماهية المركبة تنتفي بانتفاء الجزء فيلزم ان من كان ايمانه ناقصا

كان كافرا لانا نقول النظر الى الزيادة والنقص باعتبار التفاضل

بين شخصين او زمانين لا باعتبار الامر الكلي فانه لا حقيقة في الخارج

الا في ضمن الاشخاص وهذا امر وجداني وآتي ذلك اشارة بقوله للقطع الخ

تم الملخص

قبل ان الاية الخ قلنا نسلم ان التصديق بالقوة العقلية مستمر لكن نمنع ان

ليس بايمان فليس في الاية ولا في الحديث ما يدل عليه

قوله وان ربه الخ نسلم ان القوة العقلية مستمرة لكن نمنع ان

قوله معه معلوم والسر فيه ان القوة العقلية مستمرة لكن نمنع ان

الواجب الخ جاز ان يغفل عن الله تعالى وتقدس بالمرة ولكن الذين

عقله على وجه لا يجوز ان يغفل عنه فلا نسلم ان

يجب تحصيل ان الغفلة والعقل

والاغفاء تارة بالنوم ولان العقول تتفاوت قوة وضعفا والضعف قد

الاغفاء فان قلت

الصدق بان الله تعالى

بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق
غير اهل الكتاب ح كالبعض جاهل ح نبوة محمد على السلام
ويعتقد يقينا وانما كان ينكر عنادا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا
ارنبوة محمد ع م ح ويضع بدين لابد فصل من التبديل وهو التفريق ح
بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا فلابد من بيان الفرق بين
البديهية ح عطف مما بين ح ارباالاحكام ح عنه لابد ح
معرفة الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها بالصحة
ارالتصديق ح معرفة الاحكام ح ارالفرق ح ارباالاحكام ح ارالفرق ح
كون الثاني ايمانا دون الاول والمذكور في كلام بعض المشايخ
جملة بعد الفاء وقبل خبر المبتدا ح ارالله تعالى ورسوله ح الى ربط القلب ح
ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو
ارد بالجعل انه ارتكبي بالباب ح ح الى التصديق ح
اخر كبي تثبت باخبار المصدق ولهذا يثاب عليه ويجعل راس
ارالموقنة ح وبنظر ح جملة صفة سن ح
العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب لمن وقع بصره
ارالذين وقع بصره على جسم ح ارالمذكور في كلام بعض المشايخ ح
على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين
بيان لما ح ارالتصديق ح ارذلك الجسم ح كصاحب التوضيح ح
من ان التصديق هو ان تنسب باخبارك الصدق الى المخبر حتى
ارنسبة التصديق الى المخبر ح ارنسبة الوضوع ح وصلة
لو وقع ذلك في القلب من غير اخبار لم يكن تصديقا وان كان
ارالعدل بان نفسه فعلا اخباريا هو ربط القلب ونسبة الصدق الى المخبر ح
معرفة وهذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من
كالفرح والغضب ح علة لقوله لان التصديق ح ارالعلم
الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا
وهذا ليس من الانعار الاختيارية فلا فرق بين المعرفة وبين التصديق ح
النسبة بين الشيئين وشككنا في انها بالاثبات او بالنفي ثم قبح
كجزئية قضية ح ارى النسبة المنصورة ح ارمن حالة النسبة ح
البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول لذلك

اى انكروا ح
وهو تسكين القلب والنفس عليه و توطنها على العمل بمقتضاها ح
وهذا ثنائي لفاث مع الراء وفتحها مع التشديد والتخفيف وثناء وثنار
اثنا عشر ربث وربها بضم الراء وفتحها مع التشديد والتخفيف وثناء وثنار
وثنا كافة عن الجر وتجوز وقوله على العمل ح
هذا بيان كون التصديق من الكيفيات النفسانية ح

وقد اسلمنا او نحن مسلمون والضرب الثاني من اثبت
الباري تعالى ولا يشرك معه غيره بل يقول بالتوحيد
ولكن يجحد الرسالة فانه لا يكون مسلما بقوله لا اله الا الله
لانه لم ينقل عما كان عليه فان قال اشهد ان محمدا رسول
الله كان مسلما وفرقة من اهل الكتاب يقولون ان محمد
رسول الله الى العرب دون بني اسرائيل فهذه الفرقة
لا يكون احد منهم مسلما بايان الشهادتين حتى يبرا من
الدين الذي كان عليه ولو قال واحد منهم اني مسلم
او مؤمن لم يكن بذلك مؤمنا او مسلما لانهم يزعمون
ان الايمان والاسلام ما هم عليه رمصلح

٢ قوله عبارة عن ربط القلب بان يعتقد صدقه مع العزم
على الامتثال بمقتضى امره ونهيه وذلك العزم الاختياري
هو المراد بتسليم النفس وانقيادها والباطن ويدل عليه ان
كفر ابليس عليه اللعنة انما هو بالاباء والامتناع عن قبول
التكليف قدس

٣ قوله عبارة عن ربط القلب اى تسكين النفس عليه وتوطنها
على العمل بمقتضاه وهذا على وجهين احدهما يحصل العلم بالضرورة
بدون الاختيار ثم يحصل الربط اى ربط القلب عليه بالاختيار
والثاني ان يحصل بالاختيار والكسب ثم يحصل ربط القلب
عليه ايضا بالاختيار وهذا اقوى من الاول كما لا يخفى
ملا انيس

٣ فحينئذ يكون المعرفة اعم من التصديق لانه يكون بالاختيار
وغيره والتصديق لا يكون الا بالاختيار والكسب فقط
رمصلح

٤ قوله بعض المحققين وهو صدر الشريعة وحاصل ما قاله
ان التصديق امر اختياري اى هو نسبة الصدق الى المخبر
اختيارا حاشية ملا انيس

٥ قوله وهذا مشكل اى كون التصديق امرا كسبيا اختياريا
مع تصور النسبة الحكمية الى اخره
بعد اقامة البرهان انما هو الكيفية التي
الاذعان والقبول الى اخره
هو الاذعان والقبول وهذا ليس من
الافعال الاختيارية فلا فرق بين
المعرفة والتصديق

٦ قوله دون الافعال الاختيارية فيكون التصديق
من الكيفيات النفسانية ومع هذا ان المحقق
صرحوا بان التصديق من الافعال الاختيارية

٧ قوله النسبة بين الشيئين كقصورنا
القيام الى زيد دون نفي واثبات وهو
الى اخره

٨ قوله فالذي يحصل اى من حال تلك النسبة
بعد اقامة البرهان انما هو الكيفية التي

٩ قوله هو الاذعان والقبول الى اخره
الافعال الاختيارية فلا فرق بين
المعرفة والتصديق

اذا حصل بعد شرة الكسب اختيارا بخلق الله تعالى فيه من سائر الاديان الباطلة والتركي من النصديق النفسي الذي هو القول النفساني المعبر عنه باللغة العربية بالتصديق المنطقي الذي هو اللغوي بعينه وذلك النوع يسمى ايمانا

فهو مشروط بالاختيار بخلاف نفس التصديق كما تقدم

وتغلب الحقيقة واما جعل مقارنة الكسب اختياريا لذلك التصديق فمردود

فذلك التركي كما اذا حصل له ذلك التصديق ضرورة

من ذلك التركي بعد مكلف يجعله مقرونا بالعدل والتركي الحكمي كما

تحقيقه ان في هذا المقام شيئين احدهما نفس تلك الكيفية النفسانية والثاني حصول تلك الكيفية والاول ليس بفعل والتصديق هو الاول دون الثاني

يعني ان المقتضي ما ذكر ان لا يصح التكليف بالايمان اذ لا تكليف الا بالافعال الاختيارية اتفاقا لكن لما اجرى الله عادته على تعلق الايمان عقيب اعمال مخصوصة لنا اختيارية صح التكليف به بذلك الاعتبار كما صرح النهي والاعتراض كذا قاله الكستلي

قال شيخ الاسلام وحاصل ذلك انه جواب بما يقال ان الكيفية النفسانية لا اختيارية فحصول تكليف النفس بها قلبت مقدورة فلا يصح بها تكليف وتقرير الجواب ان التكليف بها تكليف بمباشرة اسبابها وتحويلها مما هو مقدور

اي لا يكفي المعرفة في تحقيق الايمان لانها قد تكون بدون التصديق والا انه يلزم ان يكون المعرفة اليقينية المكتسبة باختيار المكلف تصديقا ولا ارتياب في ان التصديق لا يتوقف على الاختيار لكن بجامعه قرمي

قوله لانها قد تكون ؟ فيلزم ان لا يعتبر تصديق من شاهد المعجزة فالمتقل ذهنه الى صدق مدعي النبوة انتقالا ذهنيا كسبي

قوله وحاصله ؟ الجواب سؤال مقدر تقديره ان معرفة الحق قد تحصل للكافر مع انهم لا يكونون بالايمان بل بالكفر فاجاب بقوله وحاصله ؟ الخ

يعني ان حصول التصديق بالقلب لا يكفي في حصول الايمان بل لا بد من تحقق شروط من الاقرار وعدم ما يضاد ذلك مما هو من امارات الكفر وان كان كذلك فلا منافاة بين الاذعان القلبي وثبوت صفة الكفر لتخلف شرط الاقرار بالاذعان ايمانا شرعيا وقيام امارات التكذيب بهم

والايمان حقيقي وكامل فالحقيقي تصديق بالقلب بالعلم المجرد بالتعقل به من عالم الله تعالى ضرورة بشرط سقوط القادر

وهو معنى التصديق والحكم والايقاع والاثبات فعم تحصيل تلك الكيفية

لا يكون هذه الاربعة بالاختيار جاسنده

يكون بالاختيار في مباشرة الاسباب وصرف النظر كرفع الموانع ونحو

ان لم يكن الكيفية نفسها بالاختيار وهو عبارة عن اتصال فعل الانسان الى المحل

ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان هذا هو المراد

اي باعتبار التحصيل

بكونه كسبيا واختياريا ولا يكفي المعرفة لانها قد تكون جبرية وذلك

اشارة الى الفرق بين التصديق والمعرفة

نعم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة باختيار تصديقا ولا يلزم

بكون المعرفة المذكورة تصديقا

بذلك لانوح يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وليس

اي المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن

الايمان والتصديق سوى ذلك وحاصله للكفار المعاندين المنكرين

اي لانسلم اولا انتفاء التصديق حاصل للكفار المذكورين

المنكرين ممنوع وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بانكارهم

لان مذهب المصنف ان الانكار جزء من الايمان

بالسنتهم واصرارهم على العناد والاستكبار وهو من علامات التكذيب

وهو قريب المعنى من الخشوع لان الخضوع في البدن والخشوع في البصر والصوت وقيل الخشوع

والانكار (والايمان والاسلام واحد) لان الاسلام هو الخضوع

اعم من اتحاد حقيقتهما او تباينهما والتصديق قد

والانقياد بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق

اي بمعنى انقيادا بالقلب والجوارح لكن تغيير قوله بمعنى حقيقة بالقلب والانقياد

على ما مر ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما

فانه يحمل على هذا بحسب الظاهر

اي يكون الايمان والاسلام واحدا

وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وبالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم

عطف على قوله من ان الايمان والاسلام

على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن ولا نعني بوحدتهما

اي بسبب الاذعان والقبول

سوى هذا فظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا بعدم تغايرهما بحسب انه

قوله والايمان والاسلام واحد وتفصيل المقام ان ههنا اربعة احتمالات الاول ان يجعل الاعمال جزءا في حقيقة الايمان داخلة في
قوامه وحقيقته حتى يلزم عدمها عدمه وهو مذهب المعتزلة الثاني ان يكون اجزاء عرفية للايمان فلا يلزم من عدمها عدمه كما يعد في
العرف والشرع ان الظفر واليد والرجل اجزاء لزيد مثلا ومع ذلك لا يقال بعدم زيد بانعدام احدها لا صورة ولا لاغتصاب والاول في
الشجر بعد جز نها منها ولا يقال بالعدامها بل هو مذهب السلف كما ورد في الحديث الصحيح الايمان بضع وسبعون شعبة
اعلاها قوله لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق وكان لفظ الايمان عندهم موضوع للقدر المشترك بين التصديق وبين
الاعمال فيكون اطلاقه على التصديق فقط وعلى مجموع التصديق والاعمال حقيقة كما ان المعبر في الشجر المعنى بحسب العرف القدر المشترك
بين ساقها مع الشعب والاوراق فلا يطلق الا لعدم عليها ما بقي الساق وقس عليه الانسان المعين كزيد فالتصديق بمنزلة اصل
الشجر والاعمال بمنزلة فروعها واغصانها فانعدام الاصل يقينا يكون الايمان باقيا وان انعدم شعبها كما تعدم تمثيله بالشجرة الثالث
ان يجعل الاعمال آثارا خارجة عن الايمان مسببة له ويطلق عليها لفظ الايمان مجازا وهو بحث لفظي الرابع ان يكون الاعمال خارجة
عنه بالكلية وممن القائلين بهذا الاحتمال من يقول لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهو مذهب بعض الخوارج
واعلم ان الاسلام هو الانقياد الظاهر وهو التلفظ بالشهادتين والاقرار بما يترتب عليها والاسلام الكامل الصحيح لا يكون الا
مع الايمان والايمان بالشهادتين والصلوة والزكاة والصوم والحج وقد ينفك الاسلام الظاهر عن الايمان كما قال الله تعالى قالت
الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ويصح ان يكون الشخص مسلما في ظاهر الشرع ولا يكون مؤمنا في الحقيقة واما الاسلام
الحقيقي المقبول عند الله تعالى لا ينفك عن الايمان الحقيقي بخلاف العكس كما في المؤمن المصدق بقلبه التارك للاعمال

شرح العقائد العضدية

١٠ قوله ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا الخ اي اردنا ان نخرج اشعار بان اللازم من الآية ان الايمان والاسلام متحدان في المصداق لا في
المفهوم اذ الاستثناء انما يستلزم الاتحاد في المصداق لكن الاصل في المتحدين في المصداق الاتحاد في المفهوم فلذا قال يؤيد دون يدل
لان عبر فيها للاستثناء قال ابن قاسم استثناء المسلمين من المؤمنين يدل على ان الاسلام والايمان واحد اعم من ان يكونا مترادفين
او متساويين قال شيخ الاسلام لان عبر فيها للاستثناء الاسلام من الايمان اذ التقدير فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا
من المسلمين فلزم اتحاد الايمان والاسلام والمراد اتحادهما في المصداق لا في المفهوم كما يشير اليه قوله وبالجملة الخ ملا الياس

١١ قوله تعالى غير بيت اي بمعنى ان كلمة غير في الآية ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها اي في القرية سوى بيت من المسلمين لانه
كذب بل هو استثناء والمراد بالبيت اهل بيت فيجب ان يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو ان يقال فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين
الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام ملا الياس ومواهب

١٢ قوله وبالجملة الخ قال ابن قاسم اي سواء قلنا اتحدا مفهوما اي هما مترادفان او اتحدا في المصداق اي هما متساويان ملا الياس

١٣ قوله ولا نعني بوحدتهما قال ابن قاسم هذا مشكل مع قوله وذلك لحقيقة التصديق ولان الظاهر من العبارة ان المراد اتحادهما
مفهوما الا ان يحمل قوله وبالجملة الخ على التنزل عن الترادف الى التساوي اللازم للآية فلا اشكال يرد على

١٤ قوله انهم ارادوا عدم تغايرهما الخ فالاتحاد على هذا ليس الا في المصداق لا بالترادف ملا الياس الداغستاني

١٥ حاصل قوله وبالجملة الى قوله فلا يتغايران ان كان الاسلام بمعنى الخضوع والانقياد الذي هو بمعنى قبول الاحكام التي هي الاوامر
والنواهي والاذعان بها كان الايمان عين الاسلام بمعنى الاتحاد في المفهوم كما هو المتبادر من عبارة المتن وان اخذ الاتحاد في المصداق
وان كان الاسلام عبارة عن الخضوع والانقياد الظاهرين وان الايمان عبارة عن التصديق القلبي بالله تعالى فما اخبره من الله وامر
والنواهي كان الايمان غير الاسلام بحسب المصداق لا الاتحاد في المفهوم وهو مراد الشارح رحمه الله

قوله لما ذكر في الكفاية من ان الايمان واحد بحسب المصدق ومتغاير بحسب المفهوم لان مفهوم الايمان التصديق و مفهوم الاسلام الخضوع والانقياد وفاتهم

ردعي

ظاهر قوله للاوبينه انه يكفي في الاسلام الانقياد والخضوع للوهبينه وان لم ينقد ولم يخضع

للرسالة وفيه نظر فليتامل منه

فهو تصديق خاص بان الله حق وذا بالبرهان

التصديق بجميع احكامه فيتغاير ظاهرا لان

والاستلزام بين الشيئين يقتضي تغايرهما ظاهرا

وان كان لا ينفك احدهما عن الآخر لا بوجه ههنا

انه لو كان احدهما عين الآخر لا بوجه ههنا

الشيئان فصلا من الاستلزام فعلم من هذا

ان المشايخ لم يريدوا بالاتحاد ههنا الا هذا

الاستلزام اعني المساوي في الصدق

قوله فيما اخبر قال

حال مع كبرى

شيخ

الاسلام ليصح وقوع قوله من اوامره ونواهيه تفسيرا لما اخبر ويجوز ان يقال اطلق لفظ الاخبار على الاوامر و النواهي لان الامر بالشيء يتضمن الاخبار عن وجوبه او ندبه والنهي عنه يتضمن الاخبار عن تحريمه وكراهته منه

قال

قال شيخ الاسلام بهذا السؤال معارضة فالمطلوب اعني الاتحاد كما ان السؤال بعده معارضة في مقدمة الدليل اعني ان الاسلام قبول الاحكام والاذعان قال ابن قاسم تبعا للكمال وجمع ان السؤال معارضة في المطلوب اعني دعوى اتحاد مفهومي الايمان والاسلام انتهى فيه نظر لانه لو كان كذلك لم يندفع الجواب السابق لانه لم يثبت الاتحاد كما هو ظاهر قال ابن قاسم فهو وارد على قوله وظاهر كلام المشايخ

تلمس

قال الخطابي والصحيح من ذلك ان يقيد الكلام في هذا ولا يطلق وذلك ان المسلم قد يكون مؤمنا في بعض الاحوال ولا يكون مؤمنا في بعضها والمؤمن مسلم في جميع الاحوال فكل مؤمن مسلم وليس كل مسلم مؤمنا واذا حملت الامر على هذا استقام لك تاويل الآيات واعتدل القبول فيها ولم تختلف بشيء منها واصل الايمان التصديق واصل الاسلام الاستسلام والانقياد فقد يكون المرء مسلما في الظاهر غير منقاد في الباطن وقد يكون صادقا في الباطن غير منقاد في الظاهر سرح مسلم

والحق ان اثبات اتحادهما صعب لانا بينا ان الايمان عبارة عن التصديق وجعله النبي صلى الله عليه وسلم جزءا من الايمان حيث قال بني الاسلام على خمس وعد الايمان منها عما دي

قوله بدون الايمان لان عطف المسلمين والمسلمات على المؤمنين والمؤمنات تقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه قلنا المراد مراد المشايخ على ما حملنا عليه كلامهم تلمس

قوله قلنا المراد ان الاسلام الخ محصل الجواب ان الاسلام احدهما الانقياد والاذعان والظاهر المجرد عن الانفكاك مقول على معنيين قبول الاحكام والانقياد والثاني الانقياد الخضوع وهو غير معتبر في الشرع فحينئذ حصر الذين عن الايمان في الباطن وهو غير معتبر في الشرع فحينئذ حصر الذين عن الايمان في الباطن والثاني وهو الانقياد والظاهر المجرد عن الانفكاك عن الايمان وحكم بعدم الانفكاك في الاول وجب حكم بالتغاير بينهما كما في الاول وحكم بعدم الانفكاك في الثاني وجب حكم بالتغاير بينهما كما في الاول والمراد بالاول الذي هو الاسلام هو الانقياد الظاهر المجرد عن الايمان والمراد بالثاني الذي هو الايمان هو التصديق الباطن وقوله وهو غير معتبر في الشرع اي في الاسلام وحكم بعدم الانفكاك في الاول وجب حكم بالتغاير بينهما كما في الاول والمراد بالاول الذي هو الاسلام هو الانقياد الظاهر المجرد عن الايمان والمراد بالثاني الذي هو الايمان هو التصديق الباطن وقوله وهو غير معتبر في الشرع اي في الاسلام

---

١ انه لا ينفك احدهما عن الآخر لا بالاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في

بيان لما اي بل الاتحاد بحسب الذات منه

٣ الكفاية من ان الايمان هو التصديق بالله تعالى فيما اخبر من اوامره

عطف على قوله الايمان اي وان الاسلام منه ٢ اي بهذا الانقياد منه

ونواهيه والاسلام هو الخضوع والانقياد لا لوهبينه ولا يتحقق الا

اي ايضا لم يتحقق الا بقبول ٩ فالايمان ٩ منه اي بحكم الشرع منه

بقبول الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران

اي بينهما لا بحسب المفهوم او بحسب الصدق منه ٤ استفهام منه اي لان الايمان والاسلام

ومن اثبت التغاير يقال له ما حكم من آمن ولم يسلم او اسلم

اي بين الايمان والاسلام منه اي لمن اثبت منه اي بهذا الاثبات منه

ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر فبها والا

جواب لقوله من اثبت منه اي قول صاحب الكفاية منه اي بصدقنا

فقد ظهر بطلان قوله فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا

اي لم يعتد قوائم الشرع كما صدقتم في العلانية منه ٥ يدل عليه قول ابراهيم ع

قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا صريح في تحقق الاسلام بدون

يعني وتحقق الانقياد ظاهرا لقتل والسبي منه اي الاسلام المعتبر منه

الايمان قلنا المراد ان الاسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الايمان

فلا بناء على ذلك كون حقيقة الاسلام هو التصديق فيكون مرادفا للايمان كما يشعر به الكلام اولا

وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير اعتبار انقياد الباطن

اي الاسلام منه خوفا من السيف وقوله هو منشأ وقوله بمعنى الانقياد خبره منه

بمنزلة التلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان

خبر بعد خبر من جانب من اثبت التغاير بينهما منه رواه الشيخان وغيرهما منه

فان قيل قوله صلى الله عليه وسلم الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله

حين سأل جبرائيل عليه السلام من الاسلام منه اي لا اله موجود غير الله منه

وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان

فلا يكون الايمان والاسلام واحدا لا بحسب المفهوم ولا بحسب الذات منه

وحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال

اي يقول له عليه السلام ان تشهد ؟ منه اي ان تشهد ان لا اله الا الله منه

٢٠ الا التصديق القلبي قلنا المراد به ثمرات الاسلام وعلاماته وذلك كما

لما بينهما من التلازم وان اختلف مفهوما عرس

من جانب من اثبت التغاير بينهما منشاؤه قوله لا ايمان لمن لا يتحقق عن الاسلام الخ

لرب العالمين ؟ منه

اي الانقياد الظاهر والباطن منه

بمعنى التصديق وقوله ذلك خبر ان اي المذكور في الحديث اذ اللفظ يطلق عليها ايضا

كلفظ الايمان كما قال عليه السلام الخ

والوفد كما في تهذيب الازهري الركبان المكرمون قال الاصمعي وفد فلان بفد وفادة خرج الى الملك او امير والوفد اسم جمع لوافد ذكره الجاني المحكم وقال البرد هي بفتح الفاء بقال وفد زيد اذا ورد عليه امير رسولا من عنده قوم سمي اي انوا واجتمعوا على سبيل الوسالة ملاوغيره

كما قال النبي صلى الله عليه وسلم لقوم وفدوا عليه اندرون ما الايمان

وهم وفد عبد القيس في الصحيحين مثلا — لفظة لقوم مثلا — زاده النسخ ايضا مثلا

بالله تعالى وحده قالوا الله ورسوله اعلم قال شهادة ان لا اله الا الله

من قبيل اطلاق اسم السبب وهو الايمان على المسبب وهو الاعمال مثلا

وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام

والصحيح بكسر الباء وهو الاشهر من فتحها ما بين الثلثة والتسعة كما في الصحاح والقاموس وغيرهما مثلا

رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال عم الايمان بضع و

اي من مال الغنيمة رح — بالجر عطفا على المجرور من الثلثة الى التسعة بقال ثلثة بضع اصلح

سبعون شعبة اعلاها قوله لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن

رواه الشعب وتبعا للاصمعي قال شيخ الاسلام رواه مسلم وغيره مثلا — قولا لفظيا او فعليا مثلا

الطريق (واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح له ان يقول

بل التصديق فقط على ما ذهب اليه المحققون قد — يعني ثبت كما في قوله صح عند القاضي

انا مؤمن حقا) لتحقق الايمان (ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان

عليه ابوح وصحح كما قال عائشة الانصاري اصبحت مؤمنا حقا جواب النبي عم كيف اصبحت مثلا

شاء الله تعالى) لانه ان كان للشك فهو كفر لا محالة وان كان

وهذا الشك يسبق الايمان حتى يكون كفرا بل يكون سببا لتاخير حسن الخلق بحر عن الملاعلي القاري — لاطلاق

لتباديب واحالة الامور الى مشية الله تعالى او للشك في العاقبة

اي لرعاية ادب مع الله تعالى — مستفاد بالتبع — عن القاري — فقد كفر لاباءه عن الشك عليه السلام قوله

والمآل لا في الآن والحال او للتبرك بذكر اسم الله تعالى او للتبرا

عطف تفسير للآن — واعجاب النفس عبارة عن ان يرى الرجل نفسه شريفة وخيرا من غيره

عن تزكية نفسه والاعجاب بحاله فالاول ترکه لما انه يوهم بالشك

اي ولهذا الايهام قال المصنف لا ينبغي مثلا — عطف تفسير — جواب لقوله وان كان اضراب

في الآن ولهذا قال لا ينبغي دون ان يقول لا يجوز لانه اذا لم يكن

اي كيف يجوز ان يقال ولا يجوز مع ان كثيرا من اكابر الامة ذاهبون الى الجواز منا

للشك فلا معنى لنفي الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف

اي يكون للشك وقد ذهب مثلا رح — اي الى الجواز وهو المحكي عن ابن حنيفة واصحابه الاكثرون

حتى الصحابة والتابعين وليس هذا مثل قولك انا شاء الله ان شاء

لا يتصور فيه الشك — اي لان قصد المصنف بالنهي عن قوله انا مؤمن حقا دفع توهم الابهام — ذكره ابو حنيفة وعلله

الله تعالى لان الشاب ليس من الافعال المكتسبة ولا مما يتصور

والاول ان يقول انا مؤمن ان شاء الله وهذا ان كان الاستثناء للتبرك او للشك في العاقبة لان الشك في الحال لا يقال انا شاب ان شاء الله بحر بادي

العبد الايمان صحيح قال البشنوي الذاهب كلهم في باب الايمان لكن بنى كلامه على ما اختاره في الايمان بحر بادي

وهذا ليس فيه معنى الشك اصلا وانما كقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين وكقوله عم انا وفعل المغابر السلام عليكم يا دار قوم مؤمنين وانا ان شاء الله بكم لاحقون بحر بادي

لانه اذا قال انا مؤمن كانه زكى نفسه وتعجب بحاله فيكون فخرا وعجبا واذا قال ان شاء الله تعالى برا عن التزكية والعجب مثلا

قال صلاح الدين هذا مسلم ان لم يكن المتكلم بليغا متفطنا للادب فالاستثناء حسن على قصد التبرك ونحوه لان الكلام قد يحسن من المتكلم دون الآخر كما بين في علم البلاغة وروي ان النبي عم اذا دخل المقابر كان يقول السلام عليكم دار قوم المؤمنين وانا ان شاء الله بكم لاحقون مع ان التحقق قطعي انتهى مثلا

اي كيف يكون لنفي الجواز وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى الصحابة مثل ابن مسعود وغيره تم الاختلاف في انه هل يجوز استثناء ام لا فذهب ابو حنيفة واصحابه وقوم من المتكلمين الى انكاره وذهب جماعة الى جوازه ثم اختلفوا فمنهم من جوزه مطلقا اي في الحال والاستقبال وهو قول ابن مسعود وقوم من الصحابة والتابعين واليه ذهب الشافعي ومن تبعه ومنهم من جوزه في الاستقبال دون الحال وهم جمهور المعتزلة والخوارج والكرامية قرمي

قوله وليس هذا اي قول العبد انا مؤمن ان شاء الله هذا جواب ما يقال ان لم يكن الايمان ثابتا حالة الاستثناء فهو كفر وان كان ثابتا حالة الاستثناء فهو هذا بمثابة ان يقول القائل انا شاب ان شاء الله تعالى وتقرير الجواب ان الايمان ثابت وكون الاستثناء هذا بانا ممنوع فليس هو بمثابة انا شاب ان شاء الله مثلا

كما زعم صاحب التمهيد وصححه الكفاية وغيرها من العلماء الحنفية وهو ما يطمئن به وقال صاحب التعويل فان لم يثبت الكفر فلا اقل ان يكون التلفظ مرارا لانه صريح في الشك في الحال وهو لا يستغني في المحقق في الحال لا يقال انا شاب ان شاء الله بحر بادي

جواب سؤال مقدر تقديره ان الشاب حاصلة متحققة في هذه الحالة مع انه يصح ان يقول المتصف بها انا شاب ان شاء الله تعالى فلم يجز ان يقول المتصف بالايمان في هذه الحالة انا مؤمن ان شاء الله تعالى فاجاب بقوله وليس اه

اي المكتسبة للعبد بخلاف الايمان لانه وان لم يكن في حد ذاته مكتسبا لكنه مكتسب بواسطة مباشرة اسبابه كما مر تقريره عن الكوسج

البقاء عليه في العاقبة والمآل ولا مما يحصل به تزكية النفس والاعجاب

١ بل مثل قولك أنا مؤمن إن شاء الله تعالى ومتى ان شاء الله تعالى

فحكا يصح ان يقال ههنا ان شاء الله كذلك يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى محى الدين

٢ وذهب بعض المحققين الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق

وهو امام الحرمين رح هو احد قوليه رح الى الحاصل للعبد رح

الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابل للشدة

لان تصديق الانبياء اشد واقوى من تصديق آحاد الامة رح اثر للقوة

والضعف وحصول التصديق الكامل المنجي المشار اليه بقوله تعالى

٣ مبتدأ وقوله انما هي خبره رح اثر من عذاب الله رح

اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة واجر عظيم

وعلى هذا يجوز ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى لعلمه بالتصديق المنجي من العذاب

انما هي في مشيئة الله تعالى * ولما نقل عن بعض الاشاعرة انه يصح

اشر الجماعة المشهورة الى الشيخ ابي الحسن الاشعري رح والنظر رح

ان يقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى بناء على ان العبرة في الايمان

فلا يناسب النظر الى الايمان الحاصل في الحال على بناء على ان العبرة اه عش

والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان العبد المؤمن السعيد

وصلبه رح اثر طول عمره من مات على الايمان رح مات على الكفرة

من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان

٤ عطف على العبد المؤمن اي وان العبد الكافر الشقي رح اثر طول عمره من

والكافر الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله وان كان طول عمره

٥ اول سورة البقرة رح اثر من ذلك رح

على التصديق والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس

٦ اسبغ الله تعالى رح عطف على قوله تعالى اي على ما اشير اليه بقوله تعالى رح

وكان من الكافرين وبقوله صلى الله عليه وسلم السعيد من سعد

٧ اي السعيد الذي قرب على سعادته الله وكان هو من اثرها اثر السعيد الذي قرب على سعادته الله تعالى

٨ في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه اشارة الى بطلان ما ذلك

جواب عما اورد على التمسك بالاشارة الى قوله يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى

بقوله (والسعيد قد يشقى) بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله و

حاصله ان الخاصل في الحال غير المنجي وان سلم فلا نسلم ان

قوله وحصول التصديق الكامل المنجي اي من العذاب وهو بدل

على ان النجاة بكمال التصديق والحق بقائه في الخاتمة والا تقليدا

ويمكن ان يقال كماله في الحال سبب بقائه في الخاتمة ملخص

٤ قال شيخ الاسلام فيه تلفيق لان الآية ليست كذلك

وانما هي لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم و

في الاخرى لهم مغفرة ورزق كريم انتهى قال الكمال تركيب

آية الانفال مع بعض آية المائدة وهي قوله تعالى وعد الله

الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة واجر عظيم

انتهى مما نقل عن الشارح رحمه الله

٥ قوله بناء على ان العبرة معنى كون العبرة في الايمان والكفر

بالخاتمة هو ان المنجي والمهلك وذلك وليس المراد ان

الايمان الحالي ليس ايمانا وكفر فليس كفرا فلا يرد ما يرد

على ما قبل بل مرجعه ان يكون المشرك مؤمنا سعيدا بالفعل

اذا مات على الايمان فيكون التصديق ركنا بحتمل السقوط

بحر مادر وصالح

٥ قال شيخ الاسلام يعني ان العبرة للايمان هو المنجي وبالكفر

هو المهلك لا يعني ان ايمان الحال وسعادته ليس بايمان

وسعادة وان كفره وشقاوته ليس بكفر وشقاوة فافهم

طلبس

٦ دلت هذه الآية على ان ابليس لم يزل كافرا مع صحة ايمانه

وكثرة طاعاته قبل خلق آدم عليه السلام حتى عد من الملائكة فالوا

فالجواب ان كان بمعنى ما ذكر آنفا

الجواب ان من سعد في بطن امه لان الشقي في بطن امه انما يكون

كذلك بحسب ما يظهر للناس لا في نفس الامر لان السعيد

علم الله تعالى كافرا بالايمان الظاهر لانه يكفر في آخر عمره

لا يسعد ابدا فقال كذلك

الكفر انما يحبط بعد الموت

ان يقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى

قوله ويمكن ان يقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى محى الدين

قوله وذهب بعض المحققين قال شيخ الاسلام

هو القاضي عضد الدين وغيره وما قالوه

قوله والتقوى مما يكتسب بالاختيار

من الايمان والارشاد

الى الحاصل للعبد

هو الحق الذي تعتقده

الكفر انما هو الوارد على حقيقة التصديق

الذي لا يكون مؤمنا الا به وانما اورد

ان التعليق

ترجى البقاء عليه في العاقبة والمآل

تزكية النفس والاعجاب كسكتي

على الكامل المنجي فلا فانه لا شك في حصول

قوله ان كل واحد

ان يقول ان مضمون ما نقل عن الشيخ

قال ابن قاسم نقلا عن بعض المحققين

الاذهار المذكورة

الزهد

بمعنى الترك

زهد في المال

اذا اعرض

عنه وزهد

عن الامر

اذا مال اليه

بخلاف

رغب

فان لفظة

رغب

اذا كان

بعدها الى

منفعة مال

اليه وان

كان بعدها

عن معناه

اعرض عنه

وتركه ومن

رغب

عن سنتي

فليس مني

بفتح الباء

اسم المجمى

والكاف

لا يصرف

وانما اخر

الى هنا

وقال غيره

وهو اعجمي

من ابلس

بلس اذا

قال ابن عباس

انما سمي

ابليس

من رحمة

وحمزة انه

عز وجل

وقال غيره

ابليس اعجمي

وافاد بعضهم

الا ترى

والشقي قد يسعد) بان يؤمن بعد الكفر (والتغير يكون على السعادة)

والشقاوة هي زوال الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالى

لما زال الاسعاد تكون السعادة والاشقاء تكون الشقاوة (فالتغير)

على التقديرين لا على صفاته (لما لزم من ان القديم لا يكون محلا للحوادث

والحق انه لا خلل فيه بحسب المعنى لانه ان اريد بالايمان والسعادة

تحقق حصول المعنى فهو حاصل في الحال وان اريد ما يترتب عليهما

النجاة والثواب فهو في مشيئة الله تعالى لانقطع بحصوله في الحال

فمن قطع بالحصول فلا اولى ومن فوض الى المشيئة اراد ان

(وفي ارسال الرسل) جمع رسول فعول من الرسالة وهي سفارة

العبد بين الله تعالى وبين ذوي الالباب من خليقته ليرجح بها المصلحة

وللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت

معنى الرسل في صدر الكتاب (حكمة) اي مصلحة وعاقبة حميدة

وفي هذا اشارة الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله

بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس

بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة ولا بممكن يستوي فيه طرفاه

والشقي قد يسعد) بان يؤمن بعد الكفر (والتغير يكون على السعادة

والشقاوة هي زوال الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالى

لما زال الاسعاد تكون السعادة والاشقاء تكون الشقاوة (فالتغير)

على التقديرين لا على صفاته (لما لزم من ان القديم لا يكون محلا للحوادث

والحق انه لا خلل فيه بحسب المعنى لانه ان اريد بالايمان والسعادة

تحقق حصول المعنى فهو حاصل في الحال وان اريد ما يترتب عليهما

النجاة والثواب فهو في مشيئة الله تعالى لانقطع بحصوله في الحال

فمن قطع بالحصول فلا اولى ومن فوض الى المشيئة اراد ان

(وفي ارسال الرسل) جمع رسول فعول من الرسالة وهي سفارة

العبد بين الله تعالى وبين ذوي الالباب من خليقته ليرجح بها المصلحة

وللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت

معنى الرسل في صدر الكتاب (حكمة) اي مصلحة وعاقبة حميدة

وفي هذا اشارة الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله

بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس

بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة ولا بممكن يستوي فيه طرفاه

من قضى عليه بالشقاوة ان يعاد ويسعد الخ

فان قيل السعيد لم يصر شقيا والشقي لم يصر سعيدا اصلا

قلنا من كان في سابق علم الله تعالى كانه شقي او سعيد فالتغير

وان لم يدل عليه لكن يجوز ان يكون اسمه مكتوبا في اللوح المحفوظ من

الاشقياء او من السعداء ثم يجوز تبديل ذلك فيكون من الاشقياء

ومن السعداء الا انا لو علمنا بان الشقي لا يصير سعيدا والسعيد

لا يصير شقيا يؤدي الى ابطال الكتب والرسل وهذا لا يجوز

مسألة الاصول

جواب سؤال مقدر من جانب الاشاعرة تقديره ان يقال انا نرى

كان السعيد قد يشقى وبالعكس يحصل التغير في علم الله تعالى فيكون

محلا للحوادث وهو محال اجاب بقوله والتغير اي في علم الله

تعالى بدل السعادة المكتوبة في اللوح المحفوظ شقاوة بان يعلم

الاشقياء وبدل الشقاوة سعادة بان يعلم السعداء والله

تعالى قادر ان يصير السعيد شقيا والشقي سعيدا بفضله وبجوز

وليس وجعل المؤمن كافرا والكافر مؤمنا ولو لم يكن كذلك

لما كان يفع للمطيع طاعته ولما كان يضر للعاصي معصيته

مسألة الناس واد بار

فمن اراد ذلك فلا يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى لان ذلك

المعنى حاصل في الحال والسعادة والشقاوة تتبدلان عنده ومن

اراد من الايمان والسعادة ما يترتب عليه النجاة والثواب فيفوض الامر

الى مشيئة الله تعالى لانه لا قطع بحصول ذلك الايمان والسعادة

عند ولا تتبدلان والسعيد سعيد في بطن امه كما في الآية والحديث

المذكورين عند القصد

قال في شرح المقاصد والحق ان تعليل بعض الافعال باستيفاء الحكم

الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارة وتحريم

المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا مشاهدة بذلك

كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك

كتبنا على بني اسرائيل الآية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها

لكيلا يكون على المؤمنين حرج الآية ولهذا كان القياس حجة انتهى

كما ذهب اليه بعض المتكلمين ثم اشار الى وقوع الارسال وفائدته

بقوله وايدهم ح اثر الخ بقوله وقد ارسلنا ح بقوله من قبلك ح

وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبت رسالته فقال (وقد ارسل

بقوله اول الانبياء عليهم السلام آدم عليه السلام ح اثر الخ ح

الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين) لاهل الايمان والطاعة

البشارة الخبر اثر ظهر اثره في البشرة وذلك غاية الظهور والبشارة هو الخبر

بالجنة والثواب (ومنذرين) لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب

اي البشارة بالجنة اثر ح اي اهل عنق قوله فهو خبر فاخبر الذين يعلم من البشر بعينه قبل الاخبر حقق الاول

فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان كان فبانظار دقيقة

بحسب الاستقراء ح من غير اتباع النبي تتمة اي ان كان للعقل طريق اليه ح

لا يتيسر الا لواحد بعد واحد (ومبينين للناس ما يحتاجون اليه

اي لا يحصل على كثيرين ح اشارة الى ما يحتاجون اليه من امور الدين بحر بادر

من امور الدنيا والدين) فانه تعالى خلق الجنة والنار واعد

اي في الجنة والنار ح اي احوال الجنة والنار ح اي وصول العبد الى ؟

فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل احوالهما وطريق الوصول الى

اي الجنة والثواب ح اي النار والعقاب ح بفتح الباء ح

الاول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل به العقل وكذا خلق

اي النباتات النافعة والنباتات الضارة اشارة الى ما يحتاجون اليه من امور الدنيا ح

الاجسام النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس استقلالا بمعرفتها

ضمير هي راجع الى ما باعتبار المعنى وضمير قوله فانبيه راجع الى باعتبار اللفظ ح اي الكل وغير من المنافع

وكذا جعل القضايا منها ما هي ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه

كقوله الله تعالى عالم قادر حي وغير ذلك ح كالبيع والشراء والنكاح وغيرها من الاحكام الشرعية

ومنها ما هي واجبات او ممتنعات لا طريق للعقل الا بعد نظر دائم وبحث

كشرف الباري ممتنع لكون الاله جسما او جوهرا وكالمنهيات كالزنا والقتل اثر الخ ح

كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل اكثر مصالحه فكان من

اي الجنة والثواب والنار والعقاب والاجسام النافعة والضارة والقضايا الممكنة والممتنعة ح

فضل الله تعالى ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال الله تعالى

متعلق بمحذوف اي ذلك رحمة فالاصل انا ارسلناك رحمة وبدأ بالمفعول للاهتمام كذا حسن

وما ارسلناك الا رحمة للعالمين (وايدهم) اي الانبياء (بالمعجزات

ذكر ما حاصله ان البراهمة لا ينكرون النبوة لامكانها بل لوقوعها لاستغنائهم عنها لاشتمال عقولهم على ما فيها من المصالح وتمكن كل منهم من استنباط ما يحتاج اليه في نفسه لا الى المعين النفسي كما يفيده شرح المقاصد وشرح العقائد فانه بعد ان ذكر ان البراهمة ينكرون النبوة لامكانها بل لوقوعها لاستغنائهم عنها لاشتمال عقولهم على ما فيها من المصالح وتمكن كل منهم من استنباط ما يحتاج اليه في نفسه لا الى المعين النفسي ما نصه فرع البراهمة لا ينكرون النبوة لامكانها بل لوقوعها لاستغنائهم عنها لاشتمال عقولهم على ما فيها من المصالح وتمكن كل منهم من استنباط ما يحتاج اليه في نفسه لا الى المعين النفسي انتهى

قال شيخ الاسلام كذا في البداية وغيرها كما في شرح المقاصد من ان العقل يستقل بادراك ما يحتاج اليه العبد وآخر ما يستقل العقل بمعرفته من جملة ما يستقل العقل بادراكه

بالمعجزات النواقضات للعادات) جمع معجزة وهي امر يظهر
صفة المعجزات متعلق بيظهر
بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه
والتظهير بمعنى تائد الى امر ... اي بيان تاييد الله تعالى انبيائه بالمعجزات
يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك لانه لولا التاييد بالمعجزة
ان يقبل النبي صلى الله عليه وسلم ... اي ولما ظهر ... ان كان
لما وجب قبول قوله وانما بان الصادق في دعوى الرسالة
ان من يدعي النبوة ... ان يصدق النبي عم
عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق
بيان بطريق جرى العادة ... ان يصدق النبي عليه في دعواه
جرى العادة بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقب ظهور المعجزة
... وصلية ... وعقيب ظهوره ... ان يغيب ظهور المعجزة من النبي عم
وان كان عدم خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك كما اذا ادعى احد
... اي يجلس ... ان واحد ... ان حصول العلم بعد ظهور المعجزة
بحضرة من الجماعة انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا
ان واحد ... ان الملك ... اي في قولك ارسلتك اليهم تعالى
فخالف عادتك وقم من مكانك ثلث مرات ففعل يحصل للجماعة
ان يصدق في ذلك الامر في مقالته ... ان في مقالته
علم ضروري عادي بصدقه في مقالته وان كان الكذب ممكنا في نفسه
... اي التعليل لقول القائل ان امكان الكذب ينافي العلم القطعي
فان الامكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم
بضم الجيزة والحاء وهو جيل مشتهر ... ان التجويز العقلي
القطعي كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع امكانه في نفسه
اي في قول النبي عم او في دعوى احد بحضرته او في ظهور المعجزة ... ان القطعي
فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها احد طرق العلم
... ان المعجزة ... ان العلم القطع ... ان القطع
ولا يقدح في ذلك العلم امكان كون المعجزة من غير الله تعالى او
... ان المعجزة ... ان يكون المعجزة ... بيانه بقوله
كونها لا لغرض التصديق او كونها لتصديق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات

احتراز عن السحرة والشعبذة لامكان معارضتها ١٢

اي بمثل ذلك الامر ٥

اي لا يكون غرض الله تعالى من ذلك المعجزة التصديق للرسل ٦

اضافة التصديق للكاذب اضافة المصدر للمفعول ٧

اي الاحتمالات العقلية التي لا تنافي العلم القطع ٨

المعترضين بل بحسب ما يعلمه بخلاف معجزات الانبياء عليهم السلام والثالث ان آثار المعجزة حقيقة كشبع الجماعة الكثيرة من الطعام اليسير وريهم من الماء القليل بخلاف السحر لانه تخييلات لا تزوج الاني اوفات مخصوصة واماكنه مخصوصة رسمال

٢ قوله جمع معجزة قال في شرح المقاصد المعجزة مأخوذ من العجز القابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له فان النقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة على قول او للمبالغة كما في العلامة بحر بادي

٣ قوله وهي امر انما قال ليتناول الفعل كانفجار الماء بين الاصابع وقدمه كعدم احراق النار شرح المقاصد

٤ التحدي المبارزة والمعارضة بان يطلب منهم النبي عم مبارزتهم ومعارضتهم له وقبل التحدي ودعوى الرسالة وقبل طلب المعارضة شاهد الدعوى والراجح الاول هداية المريد

٥ اي لما لازم اي لما اضطر المتحدي الى قبول قوله اذ لا يحصل العلم الا عند حصول القاطع منه بحر بادي

٦ قوله وعند ظهور الخ هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره لا نسلم ان ظهور المعجزة يدل على الصدق دلالة عقلية قطعية ولا نسلم ان ظهور الصدق عند ظهور المعجزة ايضا كما للكفرة الذين شاهدوا معجزات الرسول وكم يؤمنوا اجاب بقوله وعند ظهور الخ بردعي

٧ قوله مع امكانه اي ومع هذا الامكان لا ينطرق ولا يعرض اليه احتمال انه ذهب بحيث نزخرجنا

٨ قوله ولا يقدح اي لا يضر وهذا جواب سؤال مقدر تقديره يجوز كون المعجزة لا لغرض التصديق فيقدح فيه ذلك العلم فاجاب بقوله ولا يقدح الخ بقضي الله

٩ قوله في ذلك العلم اي في حصول العلم بصدق من يدعي النبوة بموجب العادة بحر بادي

١٠ قوله لا لغرض التصديق كالكرامات الاولياء وقوله او كونها لتصديق الكاذب كانقياد الملائكة لهاروت وماروت

بانه غير ذهب اي بعده عن العلم فالكلس

كما لا يقدح في العلم الضروري الحسي بحرارة النار امكان عدم الحراقة
اي عدم الاحراق بالفعل

للنار يعني انه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال (واول الانبياء آدم
ثابت بالكتاب كقوله تعالى يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة ولا تقربا هذه الشجرة
عليه السلام) واما نبوة آدم فبالكتاب الدال على انه
اي ان لم يوجد فلم يوجد من آدم عدم ... اي الامر والنهي

قد امر ونهى مع القطع بانه لم يكن في زمنه نبي آخر فهو بالوحي لا غير
فقد اخرج الحاكم وصححه وابن حبان في صحيحه عن ابي امامة ان رجلا قال يا رسول الله انبي كان آدم قال نعم

وكذا بالسنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفرا
اي نبوة آدم عليه السلام ... اي على ما نقل عن بعض الفلاسفة

واما نبوة محمد عليه السلام فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة اما دعوى النبوة
اي ادعى النبوة ... اي على ما هو المعتاد من ادعاء النبوة ... اي مقارنا لوجهين

فقد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر
اي القرآن العظيم ... والثاني خصمك يجوز ان يكون معارضته ايانا كمعارضة ابي جهل اياي في محمد عليه السلام

كلام الله تعالى وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضته
اي من كلام الله تعالى ... اي على المعارضة ... اي عن المعارضة واتيان

باقصر سورة منه مع نهاية حرصهم على ذلك حتى خاطروا بانفسهم واموالهم
اي في غاية حرصهم ... اي اقدموا على الهلاك ... اي بالقتال

عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن احد
اي الاتيان بما يماثله ... اي المقابلة والمعارضة

منهم مع توفر الدواعي الاتيان بشيء مما يدانيه فدل ذلك قطعا
اي كمال ... اي فلم ينقل ... اي بقدرته على الفصاحة البالغة الى كلام الله

على انه من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبي عليه السلام
اي القرآن ... اي يكون القرآن من عند الله ... اي يدل على ما ادعاه

علما عاديا لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شان
اي في العلم العادي ... اي من الشبه ... اي بما لما نبا بنا

العلوم العادية وثانيهما انه نقل عنه صلى الله عليه وسلم من الامور
من الوجهين ... اي الفعلية الشريفة بين الامور الخارقة هو ظهور المعجزة على

الخارقة للعادة بالغ القدر المشترك منه اعني ظهور المعجزة حد

اي بالتحرز ضرورة ان ذلك انما ان يكون بالقاء انفسها او بواسطة الملائكة او الانس او الجن او الاجرام السماوية او العناصر او المركبات منها او النبات او الحيوان غير الانسان

اي كون البغلة عاجزا عن الاتيان بمثل القرآن

وهو الالقاء في الخطر والهلاك

اي كان

اي كون البغلة عاجزا عن الاتيان بمثل القرآن

اثبات النبوة عن

اعلم ان العلم القطعي اما عقلي كحكمنا بان الكل اعظم من الجزء واما عادي كحكمنا بان النار محرقة وامكان خلافه قائم بالنظر الى القادر لكن وقوع خلافه خرق للعادة

الاول لا الثاني بل وقوع خلافه خرق للعادة

لا يقدح كذا غروكانت بردا على ابراهيم عليه السلام

ولم يقدح ذلك في القطع بان كل نار حارة

صح

قوله امر ونهى بالبناء للمفعول في الامر والنهي

للتبليغ فلا يرد امر موسى عليه السلام بقوله تعالى

انا اقتبسه في اثبات النبوت ولا امر عيسى عليه السلام

بقوله وهزي اليك وان كان بلا واسطة

قوله

فانهما بالوحي لا غير اما كونه فلنحو خبر انا سيد ولد آدم ولا فخر وابي القاسم والله يعطي وانا الخازن

ولا فخر ويؤيد القسمة ولا فخر وبيدي لواء الحمد

الترمذي

وليخرن وما من نبي يومئذ

وعلمتم ما لم تكونوا تعلمون انتم ولا آباؤكم

وسلامة ما ليس بنبي يومئذ

بالوحي لا غير

قوله

بالعلم العادي

ما يحتمل النقيض كالعلم بكون الجبل حجرا مع تجويز العقل انقلابه ذهبا وكالعلم العادي ايضا بما جرت العادة بان الله يخلق فيه الظاهري من حس او حدس او نظر سواء احتمل نقيضه العقلي او العادي او لا والاول لا خلاف فيه واما بالمعنى الثاني ففيه خلاف الفلاسفة لانهم يقولون بتاثير الاسباب وخلاف المعتزلة لانهم يقولون بالتوليد وفي شرح المواقف دلالة المعجزة على الصدق عادية لا عقلية اذ العقلية لا تتصور فيها انفكاك الدلالة كما في دلالة الفعل على وجود الفاعل بخلاف دلالة المعجزة حيث تصور انها غير دالة على الصدق وصرح في المواقف وغيره بان معنى كونها عادية ان الله تعالى اجرى العادة بخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة والعلم تارة يكون مع تجويز العقل كونه لا يكون كذلك في نفس الامر كما في العلم بكون الجبل حجرا وتارة يكون بدون ذلك كما في العلم بان الواحد نصف الاثنين اذ لا يجوز انه لا يكون لا يكون كذلك بحال مع القطع والجزم في كل منها اي العوس

وآيات التحدي كثيرة كقوله تعالى فاتوا بحديث مثله وقوله فاتوا بعشر سور مثله وقوله فاتوا بسورة من مثله

شرح مواقف

وجه اعجاز القرآن وهو عند الاكثرين وهو المختار كونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب الكلام هذا مع اشتماله على الاخبار عن المغيبات الماضية والآتية وعلى دقايق العلوم الالهية واحوال المبدا والمعاد ومكارم الاخلاق ومصالح الامم على ما يظهر للمتدبرين ويتجلى للمتفكرين وعند الكثيرين المعارضة وهي ان الله تعالى صرف العقول عن المعارضة مع القدرة عليها ورد ذلك انا ولا فلان فصحاء العرب انما يعجزون في حسن نظمه وبلاغته وسلاسته وعذوبته ويرفعون رؤسهم عند سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك وياسماء اقلعي وقيل وجه الاعجاز كونه على اسلوب غريب مخالف لما عليه كلامهم ورد بان فرقانا مسلمة مثل ما نقل عنه

وما اورد وقيل وضع طوله وتكلم وسلك الناس على نهجه وقيل وقيل

وقيل وقيل كونه بالغا حد الاعجاز وقيل

وقيل كونه مشتملا على الاخبار بالمغيبات وورد بان كثيرا من كلامهم

وان ناقض فصاحة كثير من كلامهم

وقيل كونه مشتملا على الاخبار بالمغيبات وورد بان

فان قيل كيف القطع والدجال كاذب مع انه يجيء

وبيت كفضا الله تعالى وتخيلا كما ورد في الخبر الصحيح فانا

سنة الله تعالى في الكاذب كان ذلك من الملبس

فلو ان الكاذب

نقلوب عباده فلا نسلم ان ذلك خارق للعادة

كما نقطع بان الله تعالى

وكما نقطع العلم بان الله تعالى يخلق الموت عقيب القتل لانا علمنا

بان الله تعالى يخلق الموت عقيب القتل والا

سنة

صد التواتر وان كانت تفاصيلها آحادا المتجاعة على يصلى الله
تفاصيل الامور
وجود حاتم كان كلا منهما ثبت بالتواتر وان كان تفاصيلها
متشجاعة على وجود حاتم
آحادا وهى مذكورة فى كتب السير وقد تستدل اصحاب الصنائع
اى تفاصيل
على نبوته عليه السلام بوجهين احدهما تواتر من احواله صلى الله عليه وسلم
اى بعد تمام الدعوة
قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها واخلاقه العظيمة واحكامه
اى عصمته عن الشئ اى كفته عنه
الحكيمة واقدامه حين تحجم الابطال وثوقه بعصمة الله تعالى
اى عند حضور المحن والمسئلة
فى جميع الاحوال وثباته على حاله لدى الاهوال بحيث لم يجد عدوه
اى كلاما من العيب
مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الصورة فى غير
كانه قيل كيف يستدل بهذه الامور على نبوته قلت فان العقل يجزم
الانبياء وان يجمع الله تعالى هذه الكمالات فى حق من يعلم انه يفترى
اى فان العقل يجزم بامتناع ان يجمع الله تعالى
عليه تعالى ثم يمهله ثلثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر
اى صلى الله تعالى عليه وسلم
الاديان وينصره على اعدائه ويجبى اثاره بعد موته الى يوم القيمة
اى محمد صلى الله عليه وسلم
وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم لا كتاب
اى علم ولا ادراك باسرار الدنيا والدين
لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع
اى بالكتاب والحكمة
واتم مكارم الاخلاق واكمل كثيرا من الناس فى الفضائل العلمية

قال شيخ الاسلام اعلم ان الاستدلال على نبوته
العمدة فى الباب الاول الحجة على المعاند والتنبيه على
النبوة واظهار المعجزة والغرض من هذين الوجهين
التقوية والتنقيح وبنى الاول منهما على ان كل فعل
على وجه لا يوجد فى غير النبى صلى الله عليه وسلم والثانى
على انه مكمل لغيره على كل وجه ايضا ١٢ انيس

قوله الصناع جمع صنيعة وهى قوة مدرك بها المعقولات
كما ان البصر قوة مدرك بها المبصرات فهو قوة باطنة بنى
القلب كعين الرأس ويقال هى عين القلب عند ما ينكشف
حجابه فتشاهد بها حقائق الامور كما يشاهد بعين الرأس
ظواهرها ملا ادنى ملخصا

قوله عليه السلام ومن ذلك انه صلى الله عليه وسلم لم يكذب قط الخ
مهمات الدين والدنيا ولم يقدم على فعل
قبيح لا قبل النبوة ولا بعده جوامع

قوله واخلاقه العظيمة ومنها انه صلى الله عليه وسلم لم يكذب
قط الخ ومنها انه اتم مهمات الدين والدنيا ومنها انه لم يقدم
على عادة عمره على تقبيح من قول وفعل اصلا ومنها انه فى غاية
الفصاحة كما قال اوتيت جوامع الكلم ومنها انه لما
استولى الاعداء وجمع المرتبة الرفيعة فى نفاذ امره فى
الاموال والانفس لم يتغير حاله عما كان عليه ومنها انه عليه السلام
كان من اول العمر الى آخره على طريقة مرضية فى نظر
جميع العقول السليمة على ما ثبت بالتواتر وقد روى ان ابا
بكر كلما نظر اليه فى صغره وتأمل فى اوصافه يقول فى نفسه
انه خلق لامر عظيم فلما دعاه الى الاسلام قال له الذى
ارجوانك تجرى فى

قوله وثباته على حاله فان النبى صلى الله عليه وسلم لم يفر

والعلمية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح واظهر الله تعالى دينه
ای بقوله وهو الذی ارسل رسوله بالهدی ودین الحق لیظهره علی الدین کله ١٢
علی الدین کله کما وعده ولا معنی للنبوة والرسالة سوی ذلک واذا
محمد ع کقوله علیه السلام لیس بعدی نبی متابع بقوله ولکن رسول الله وخاتم النبیین
ثبت نبوته وقد دل کلامه وکلام الله تعالی المنزل علیه علی انه خاتم
بقوله تعالی وما ارسلناک الا کافة للناس وبقوله ع بعثت الی الناس کافة ملاه
النبیین وانه مبعوث الی کافة الناس بل الی الجن والانس ثبت
ای محمد ع ولذا ورد فی الحدیث ان من قال لا الہ الا الله محمد رسول الله لا یقطع بالنار
انه آخر الانبیاء وان نبوته لا تختص العرب کما زعم بعض النصاری
فلا یکون خاتم النبیین ره ای نبوة محمد علیه السلام لا ای بعثة محمد ع
والیهود فان قیل قد ورد فی الحدیث نزول عیسی ع بعده قلنا
ای یکون علی شریعته کما قال علیه السلام لو کان موسی حیا ما وسعه الا اتباعی ره
نعم لکنه یتابع محمدا صلی الله علیه وسلم لان شریعته قد نسخت
لانه لا یاتی بشریعة ناسخة بل مقررة لشریعة نبینا محمد صلی الله علیه وسلم ١٥
فلا یکون الیه وحی ونصب احکام بل یکون خلیفة رسول الله صلی
ای الی عیسی ع ای عیسی ع من الامامة ای یکون اماما للناس ره بعیسی ع
الله علیه وسلم ثم الاصح انه یصلی بالناس ویؤمهم ویقتدی به
لان عیسی ع نبی والمهدی ولی ولا یبلغ الولی درجة النبی قراءتی ای عند الاجلاء
المهدی لانه افضل فامامته اولی (وقد ورد بیان عدد هم فی بعض
ای لان عیسی ع ای من المهدی ره من امامة المهدی ره
الاحادیث) علی ما روی ان النبی صلی الله علیه وسلم سئل عن
اخرجه ابن حبان فی صحیحه من حدیث ابی ذر رض عنه ای عن النبی ع
عدد الانبیاء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا وفی روایة
ای النبی ع قال الحافظ الجلال المراقف علیها رض عنه
مائتا الف واربعة وعشرون الفا (والاولی ان لا یقتصر علی
یعنی سمناهم بلغت نفوسهم ره ایضا ره ای اللایق والراجح ره
العدد فی النسمة فقد قال الله تعالی منهم من قصصنا علیک
یعنی فی نفوسهم تمت ره ایضا ره ای بیان عدد الانبیاء ره
ومنهم من لم نقصص علیک ولا یؤمن فی ذکر العدد ان یدخل

١ فان النبی هو الذی یکمل النفوس البشریة القابلة ویعالج الامراض البشریة التی هی غالبة علی اکثر النفوس فلا بد لهم من طبیب یعالجهم ولما کان تاثیر دعوة محمد ع فی علاج القلوب المریضة اقوی من تاثیر دعوة غیره ع وازالة ظلماتها اکمل واتم وجب القطع بکونه نبیا هو افضل الانبیاء والرسل وهذا برهان ظاهر من باب برهان لمی فانما یحتاج عن حقیقة النبوة وبین ان تلک الماهیة لم تحصل لاحد کما حصلت له ع والا فانها نهایة بالمعجزة فمن باب البرهان الانی شرح مواقف

٢ قال شیخ الاسلام فان قلت کان نوح ع بعد خروجه من الفلک مبعوثا الی کافة الناس اذ لم یبق منهم الا من کان مؤمنا قلت نعم لکن فی اصل البعثة والا فوقع للکفار عموم بعثته ع الموجود من هلاک غیرهم بخلاف بعثة نبینا محمد صلی الله تعالی علیه وسلم فانها للکفار علی الخصوص

٣ قال شیخ الاسلام فی الاقتصار علیهما اشعار بخروج الملائکة وهو ما صرح به الحلیمی والبیهقی وغیرهما وحکی الامام الرازی والبرهان النسفی فی تفسیرهما الاجماع علیه وذهب قوم الی خلافه لقوله تعالی لیکون للعالمین نذیرا وقوله وما ارسلناک الا رحمة للعالمین قرمی

٤ وکذا بعض الیهود واحتجوا بان الاحتیاج الی النبی ع انما کان للعرب خاصة دون اهل الکتابین ورد بان احتیاج الکل الی مجرد امر الشریعة بحسب اختلاف الاوقات ثابت بل احتیاج الیهود والنصاری اکثر لاختلاف دینهم بالتحریف وانواع الضلال قرمی

٥ وهو قول النبی علیه السلام ان عیسی ع ینزل الی الارض وینزوج ویتولد وینکث خمسا واربعین سنة ثم یموت فیدفن معی فی قبری فاقوم انا وعیسی ابن مریم فی قبر واحد قرمی

٦ فان قلت فی الحدیث الصحیح ان عیسی ع یکسر الصلیب ویقتل الخنزیر ویزید فی الحلال قیل معناه انه ینزوج بعد نزوله فیکون ذلک زیادة له فی الحلال او لم ینزوج قبل ویرفع الجزیة عن الکفار فلا یقبل الا الاسلام فیکون ناسخا لشرع محمد ع فلنا قد بین نبینا ان شریعته هذه ستنتهی وقت نزول عیسی ع قصام فوجهه انه ع بین انتهاء شریعة هذا الحکم وقت نزول عیسی ع فالانتهاء حینئذ من شریعتنا علی انه یحتمل ان یکون من قبیل انتهاء الحکم لانتهاء علته کما فی سقوط نصیب مؤلفة القلوب کذا فی الخیالی ویمثل هذا اجاب ملا الیاس فراجع منه

٧ قوله ونصب احکام قال شیخ الاسلام العطف فیه للتفسیر والمعنی انه لا یکون منه نصب احکام بوحی الیه بنصبها والا فقد ورد التصریح فی صحیح مسلم بانه یوحی الیه بما یشاء بحکم وانما هو ارشاد لطریق نجاة له وللمؤمنین فی زمنه

٨ وما ذکره الحسن من ان المهدی یصلی بعیسی ع هو الذی دلت علیه الاحادیث وانما یصح الاقتداء بالمهدی لانه افضل فامامته اولی فلا ینافی ما ورد من ان عیسی ع هو الامام بالمهدی لانه انما علل به اولویة المهدی باظهار شریعة عیسی ع لنا وهو بالاضافة الینا

٩ قال شیخ الاسلام صواب لا یخفی

١ من شتی وما بعده ملاه

٢ بقوله تعالی وانبئناها ابراهیم سمنه

ان ابراهيم على قوله
نوحا وهدينا من قبل ومن ذريته داود و
سليمان وايوب ويوسف وموسى وهرون وكذلك
وزكريا ويحيى وعيسى والياس كل من الصالحين واسمعيل
واليسع ويونس ولوطا وكلا فضلنا
على العالمين سورة ال عمران

ان يدخل فيهم من ليس منهم (إن ذكر عددا اكثر من عددهم
في ذكر العدد ح — اي من الانبياء عليهم السلام ح
او يخرج منهم من هو فيهم) ان ذكر عددا اقل من عددهم يعني
استثنا لخبر الواحد ح — تفسير لقوله ولا يؤمن ملا
ان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في
اي الخبر الواحد وانجملة خبر ان ملا — اجزاء من المعاملات كالبيع والشراء
اصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات
اي خبر الواحد ح — عطف على يشتمل ح — اي بموجب الحديث ح
خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواياته وكان القول بموجبه
كقوله تعالى ومنهم من قصصنا عليك ملا — اي ظاهر الكتاب
مما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء
اي القول بموجبه فهو عطف على يفضي ح — متعلق بعد ح
لم يذكر للنبي عموم ويحتمل مخالفة الواقع وهو عدد النبي عموم من
اي او عدد غير النبي ؟ ح — اي الاحتمال ح
غير الانبياء او غير النبي من الانبياء بناء على ان اسم العدد
لان دلالته قطعية فنقول في الخبر ثمانية وعشرون درهم وآل على انه يكون فيه اكثر
اسم خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة والنقصان (وكلهم كانوا
اي اسم العدد ح — في مدلوله ح — اي على الاقل حتى ذكر ح
مخبرين مبلغين عن الله تعالى) لان بهذا معنى النبوة والرسالة
اي بالاحكام الشرعية ح — اي كونهم مخبرين ومبلغين ح — خبر مقدم ح
صادقين ناصحين) لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفي
اي في كون الانبياء صادقين فهذا مبتدأ مؤخره ح — اي يحفظونه ح
هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصا
اي لكونه عن وجوب العصوم وغيره ح
فيما يتعلق بامر الشرائع وتبليغ الاحكام وارشاد الانام اما عمدا
اي الشرعية ح — اي عن جميع الذنوب
فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين وفي عصمتهم عن سائر
اي الانبياء عليهم السلام ح — فيما يتعلق بامر الشرائع — اي بعد الوحي
الذنوب تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده

وما ذكر في القرآن من اسماء الانبياء ثمانية وعشرين وهم آدم وادريس ونوح وهود وصالح وابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب ويوسف وشعيب وايوب ولوط ويحيى وزكريا وموسى وهرون وداود وسليمان ويونس والياس واليسع وذو الكفل وعيسى ومحمد عليهم السلام ٢٨ عزير لقمان وذو القرنين والثلثة الاخيرة مختلف فيه ح

٢ وهي ثمانية اربعة في المخبر العقل والضبط والعدالة والاسلام واربعة في نفس الخبر ان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة والثالثة ان لا يكون في حادثة تعم بها البلوى والرابعة ان لا يكون متروك الحاجة
تحقيق

٣ قوله في اصول الفقه في بيان اقسام السنة من العدالة والعقل والاسلام والضبط والاسناد والرفع رتصفح

٤ قوله من غير الانبياء ان كان عددهم في الواقع اقل مما ذكر او غير النبي من الانبياء ان كان عددهم اكثر فالاولى عدم التنصيص على عدد معين
شرح المقاصد

٥ قوله فائدة البعثة والرسالة اراد ان الغرض من الارسال والبعثة ليس الا التبليغ والاخبار فكانهما معنى النبوة والرسالة هذا وليس المراد التبليغ عين النبوة والرسالة على ما يستفاد من ظاهره فالمراد بالفائدة في قوله لئلا يبطل فائدة البعثة هي التبليغ والاخبار فتدبره حيث اشار الى شرح قوله لان بهذا معنى النبوة كبرى

٦ قوله معنى النبوة والرسالة اختار المص هنا وفي اول الكتاب اتحاد النبي والرسول والمشهور ان النبي اعم من الرسول كما مر ذلك اي كل رسول نبي وليس كل نبي رسولا بل بعضه رسول وبعضه نبي يعني ان المختار ان بينهما عموم وخصوص مطلق
حاشية ملا

٧ قوله فيما يتعلق اي في الخبر الذي يتعلق بامر الشرائع كالخبر عن ايجاب الصلوة والصوم والحج والزكوة وغيرها ثم ود — اي من الاحكام الشرعية

٨ قوله اما عمدا اي اما كونهم معصومين عن الكذب مطلقا عمدا فبالاجماع

٩ قوله فعند الاكثرين خلافا للقاضي البيضاوي ودليله تفصيل مبتدأ مؤخر ح — ودليله وفي عصمتهم خبر مقدم

١٠ قوله عن سائر الذنوب اي من باقيها بالتبليغ — اي سوى الكذب بالتبليغ

١١ قوله وهو انهم اي تفصيل المذكور ان الانبياء معصومون ثم

بالاجماع وكذا عن بعض الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية واما الخلاف

في امتناعه بدليل السمع او العقل واما سهوا فجوزه الاكثرون واما

الصغائر فتجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي وامتناعه وتجوز سهوا

بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن

المحققون اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه ثم اكثر بعد الوحي

واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى

امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتفوت مصلحة

البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات والفجور والصغائر

الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي

وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء

مما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولا بطريق الاحاد فمردود

وما كان بطريق المتواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول

على ترك الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك في المكتب المبسوطة

(وافضل الانبياء محمد صلى الله عليه وسلم) لقوله تعالى كنتم خير امة

ولا شك ان خير امة الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال

قال ابن شريف اي واما وقوع الكبائر سهوا

فجوزه الاكثرون وقال شيخ الاسلام

اذ لا دخل للعقل في المنع

قوله كعهر الامهات قال شيخ الاسلام بفتح العين مع سكون

الهاء وفتحها اي الزنا وهن في شرح المواقف قلن الا عهر الامهات

كونهن زانيات وفي الكشاف عن عمر قال البرذعي بسكون

الهاء وفتحها اي زنا الامهات اي كون الامهات زانيات

يقرر بهذا قال زنا بها فالمصدر مضاف للفاعل او المفعول

اي خوفا من القتل عند الاحتراز عن الاتيان بل اوجبوا الكفر تقية

لان عدم اظهار الكفر موجب للقاء النفس الى التهلكة والقاء النفس

الى التهلكة حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وورد ذلك

بان اظهار الكفر عند اظهار الدعوة يؤدي الى خفاء الدين بالكلية

وذلك باطل بالضرورة شرح المواقف

قوله قبل الوحي وبعده والمذهب عندنا منع الكبائر بعد النبوة

مطلقا والصغائر عمدا لا سهوا لكن لا يصرون ولا يقرون بل

ينتبهون فينتهون وذهب امام الحرمين وابو هاشم من المعتزلة

الى تجويز الصغائر عمدا شرح المواقف

لانه لا بعد البغض كما روي ان داود عزم على امرأة اوريا

فارسله الى الحرب ليموت وهو افراط في الحشوية ومن على رضه

من قال بما يجب عليه حد القذف بل الثابت فيه انه خطب

امرأة كان خطبها اوريا فرجح وجها او سئل منه ان يطلق زوجها

وكان ذلك عادة في عهده فاوحى الله تعالى ملكين للتنبيه

على زلته فلما تنبه استغفر الله عنه وخر راكعا واناب

كما في قوله تعالى فعصى آدم ربه فغوى فانه يدل على صدور المعصية

عن الانبياء وهذا محمول على انه قبل البعثة وكما في قوله تعالى خطابا

لمحمد عفا الله عنك لم اذنت لهم فان العفو يدل على

تقديم الذنب فالذنب محمول على ترك الاولى كما قيل

حسنات الابرار سيئات المقربين اه

اي تهمة الكذب

اشارة الى ان العصمة

هي الامساك الاختياري

والتحقيق ان العصمة

انما تجب بعد النبوة

والى الاول ذهب الاشاعرة

والى الثاني المعتزلة

بناء على ان التقبيح

والتحسين العقليين

بمعنى استحقاق المدح

والذم عاجلا والعقاب

والثواب آجلا

وجوب عصمتهم

عن الكبائر

والصغائر

اجماع الامة

وقال القاضي

عصمتهم عنها

لو قدر وقوعها

منهم لوجب

الانكار عليهم

والتنفير عنهم

وهو محال

وقال ابن فورك

الكمال نبيهم الذي يتبعونه والاستدلال بقوله عليه السلام انا سيد
على اول فضيلة ثم لما كان السيادة سبب مسئولية انقيادهم وخوفهم

اولاد آدم ولا فخر لي ضعيف لانه لا يدل على كونه افضل من آدم
بهذا القول اي اقول هذا لقصور شكر او لا اقول فخرا ثم نفى الفخر عن نفسه بقوله ولا فخر

بل من اولاده (والملائكة عباد الله تعالى عاملون بامره) على ما يدل
اي بل اقول هذا على كونه افضل من اولاده وقوله والملائكة الخ ولا يعلمون بغير امره

عليه قوله تعالى لا يستنكفون عن عبادته ولا يستحسرون
اي لا يتعظمون ولا يتكبرون عنها بقوله كما هو دأب العبيد الآبقين قاضي زاده

عن عبادته ولا يستحسرون (ولا يوصفون بذكورة ولا انوثة
اي ولا يتعبون من عبادة الله تعالى وقوله تعالى ولا يوصفون الخ مستأنف اخبره قوله تعالى

أو لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام
اي بالاتصاف بالذكورة والانوثة

انهم بنات الله تعالى محال باطل وافتراء في شانهم كما ان قول اليهود
اي الملائكة اي عن الملائكة بالصورة المحكمة بالنسبة

ان الواحد فالواحد منهم قد ارتكب الكفر وعاقب الله تعالى بالمسخ
اي بل الصورة المحكمة بالنسبة الخ اي ابليس

تفريط وتقصير في حالهم فان قيل ابليس قد كفر ابليس وكان
كقوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس اي خر والآدم لان السجود وان كان حقيقة للعبادة ولآدم

من الملائكة بدليل صحة الاستثناء منهم قلنا لا بل كان من الجن
اي الاتصال في الاستثناء الاتصال اي الجواب اي الملائكة المذكور بضمائرهم بكرة

ففسق عن امر ربه لكنه لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة
اي خرج عن طاعة الله تعالى اي بعد ظلا ومستورا عبارة عن الاختلاط

ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم صح الاستثناء منه
اي تغليب الملائكة على ابليس راجع تفسير البيضاوي وتبع الكواشي وغيره الاجتماع

منهم تغليبا واما هاروت وماروت فالاصح انهما ملكان لم يصدر
اي فصل اذ لم يصدر عنهما شيء الى فلم يعذبا فاجاب بقوله وتعذيبهما الخ قاضي

عنهما كفر واه كبيرة وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب
عطف تفسير للجملة تنبيه الفرق بين كلام الخلق وبين كلام الخالق

الانبياء على الزلة والسهو وكانا يعلمان الناس ويعلمان السحر

في تجاوز الحد من جانب الزيادة في الكمال واستعمل التفريط
في تجاوز الحد من جانب النقصان والتقصير فرحمي

قوله عاملون بامره وليس للملائكة ثواب في عبادتهم ولا
لهم نصيب من النعم والقصور والا لهم تزوج من الحور
يطيرون في باطن الجنان ومبدأ نهارها يستون اطيب
النعم وبكانها ولا يأكلون طعام الجنان ولا يلبسون احسن
الالوان ولا يرون روث الرحمن لانه ليس لهم في الاكل
والشرب حاجة شرح المواقف

وكذا في مدارك التنزيل عن الحافظ ان الجن والملائكة
جنس واحد فمن طهر منهم فهو ملك ومن خبث منهم
فهو شيطان ومن كان بين بين فهو جن حاشيه

قوله واما هاروت الخ جواب سؤال مقدر وهو ان يقال
وماروت ملكان قد صدر عنهما الكفر والكبيرة فلا يصح قوله
الملائكة صباد الله العاملون بامره فاجاب عنه بقوله واما
هاروت وماروت ملكان الخ بعني كانا يعلمان الناس السحر
وتعليم السحر كفر فاجاب

قوله تغليبا اي استثناء متصلا بان صحة اتصال التغليب
في المستثنى منه زعم ابن قاسم لان المدار في المتصل على تناول
المستثنى منه للمستثنى وهو باستعمال لفظ المستثنى منه فيما يتناوله
وهو مجاز انتهى قال شيخ الاسلام ويمكن جعله منقطعا فقد
قال الرضي يجوز ان تقول جاء القوم الا زيدا ويكون مرادك
بالقوم ما سوى زيد فزيد لم يقصد اخراجه من قبله
زاده ملخصا

قوله على وجه المعاتبة كذا في شرح المقاصد وكتب الشيخ
ابن قاسم على قوله وتعذيبهما ان صح وكانه اشار الى
الاختلاف فيه وهو كذلك فقد قال القرطبي من اعتقد
فيهما انهما في ارض الهند يعذبان على خطيئتهما مع الزهرة
فهو كافر بل هم رسل الله وخاصته يجب تعظيمهم وتوقيرهم

ويقولان انما نحن فتنة فلا تكفر ولا تكفر في تعليم السحر بل في
اعتقاده والعمل به (والله تعالى كتب انزلها على انبيائه وبين
فيها امره ونهيه ووعده ووعيده) وكلها كلام الله تعالى
وهو واحد وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء المسموع
وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القرآن ثم التوراة والانجيل
والزبور كما ان القرآن كلام 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 انه انفع او
ذكر الله فيه اكثر ثم الكتب قد نسخت تلاوتها بالقرآن وكتابتها
وبعض احكامها (والمعراج لرسول الله صلى الله عليه وسلم في اليقظة
بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء الله من العلى حق) اى ثابت
بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره واذعاء استحالته
انما يبتنى على اصول الفلاسفة والا فالخرق والالتيام على السموات
جائز والاجسام متماثلة يصح على كل منها ما يصح على الآخر والله تعالى
قادر على الممكنات كلها فقوله في اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان

١ قوله فلا تكفر اى لا تعتقد السحر ولا تكفر قال الامام فخر الملة والدين كان الحكمة اثر الهاما او نقل ٢ قوله ولا كفر جواب عن سؤال مقدر وهو انه اذا كان هاروت وماروت كما يعلمان الناس السحر كفرا فاجاب بقوله ولا كفر ٣ قال شيخ الاسلام اى في اعتقاد انه حق من قبل الله لا في اعتقاد صحته فانه حق لا مزيد فيه انتهى قال ابن الفرس اى اعتقاد صحته والعمل به

قال شيخ الاسلام اى بناء على القول بانه يتضمن الكفر فلا يؤثر بدونه والذي عليه اصحابنا الشافعية انه كبيرة بناء على انه يستلزم الكفر او قد يوقر بدونه وقال ابن الفرس اى على وجه اعتقاد تاثيره او حله من حيث ارتكاب ما جعله الشرع امارة الكفر وقد قالوا لا بأس بتعلمه للاحتراز عنه ملا ان الس

٣ واختلف العلماء في حقيقة السحر بمعنى ثبوته في الخارج فذهب الجمهور الى ثبوته فيه واستدلوا عليه بقوله تعالى يفرقون بين المرء وزوجه وانكر المعتزلة ثبوته في الخارج وادعوا ان السحر تمويه وتخييل يرى الحبال حيات بقوله تعالى يخيل اليه من سحرهم انها تسعى رمصا

٤ روى عن ابي ذر رضي الله عنه انه قال قلت يا رسول الله كم من كتب انزلها الله تعالى قال مائة واربعة كتابا منها انزل الله تعالى على آدم عليه السلام عشر صحائف وعلى شيث ٤م خمسين صحيفة وعلى ادريس ٤م ثلثين صحيفة وعلى ابراهيم ٤م عشر صحائف وانزل على موسى التوراة وعلى داود الزبور وعلى عيسى الانجيل وانزل على نبيكم القرآن رمصا

٥ قال شيخ الاسلام اى من حيث انه كلامه تعالى لانه صفة ازلية لا تكثر لها في نفسها وان تعدد وتفاوت من حيث خصوصيات النظم المقروء فكان نظم الانجيل افضل على نظم التوراة مثلا وكان القرآن افضل مما سواه ملا ان الس

٦ قوله لا يتصور فيه تفضيل اى من حيث هو كلام الله تعالى فهو واحد من تلك الحيثية وان تفاوت المقروء باعتبار قرائه فكان بعضه افضل تلاوة لاشتماله على صفة فاضلة لكونه انفع للناس او اكثر ذكرا لله وسيأتي ايضاح ذلك هذا ما ذهب اليه جمع واختاره النووي قرمي

هذا جواب عما روی عن معاویة

ان المعراج كان فی المنام على ما روی عن معاویة انه سئل عن ١
(اى سواج النبی علیه السلام) (من الصحابة)
المعراج فقال كانت رؤیا صالحة وروی عن عائشة رضی الله عنها ٢
(اى عائشة رضی الله عنها) (بسلمة ما نافیة ونفی النفی اثبات اى وجد)
انها قالت ما فقد جسد محمد صلی الله علیه وسلم لیلة المعراج ٣
(اى ما غاب جسد محمد عم بل ثبت وكان عندی لیلة المعراج)
وقد قال الله تعالى وما جعلنا الرؤیا التی اریناك الا فتنة للناس ٤
(من قوله تعالى وما جعلنا الرؤیا التی الآیة) (فهذا لا یكون فی المنام)
واجیب بان المراد الرؤیا بالعین والمعنی ما فقد جسده عن الروح
(اى جسده عم) (اى من قول عائشة رضه)
بل كان مع روحه وكان المعراج للروح والجسد جمیعا وقوله ٥
(علیه السلام) (اى المعراج) (اى مع الجسد)
بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط
(جملة حالیة) (اى سواج النبی وم) (اى المعراج المذكور)
ولا یخفى ان المعراج فی المنام او بالروح لیس مما ینكر علیه
(جملة حالیة) (اى الكفرة) (راجع الى ما)
كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غایة الانكار بل وكثیر
(اى غایة الانكار) (اى بسبب ذلك الانكار) (اى قول المص)
من المسلمین قد ارتد والسبب ذلك وقوله الى السماء اشارة
(متعلق بالرد) (اى سواج النبی علیه السلام) (مبتدأ) (خبره)
الى الرد على من زعم ان المعراج فی الیقظة لم یكن الا الى بیت ٦
(اى حال الیقظة) (اى المعراج) (وهو المسجد الاقصى)
المقدس على ما نطق به الكتاب وهو قوله تعالى سبحان الذی اسری
(اى اقرأ الآیة الى آخره اى لیلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى)
بعبده لیلا الآیة وقوله ثم الى ما شاء الله اشارة الى اختلاف اقوال
(اى المعراج لرسول الله صلى الله علیه وسلم الى السماء ثم الى الجنة)
السلف فقیل الى الجنة وقیل الى العرش وقیل الى فوق العرش وقیل الى
(اى انتهاء العالم) (اى السیر الى السبیل)
طرف العالم فالاسراء هو من المسجد الحرام الى بیت المقدس قطعی ثبت بالكتاب

قوله على ما روی عن معاویة فقال فی شرح المقاصد عنه وانت خبیر بانه خبر احاد ولا یصح الاحتجاج به لا سیما فی مقابلة ما روی من الاحادیث والاقوال الكثیرة من الصحابة والتابعین

٢
قوله وروی عن عائشة فقال ابن قاسم ما روی عن عائشة محتمل لكونها تقول بالمنام وبالیقظة وبالروح الا ان یكون لكلامها بقیة تامل حتى لا یرد علی

٣
قوله ما فقد جسد محمد صلى الله علیه وسلم ضعف الاحتجاج به القاضی عیاض بانها لم تحدث به عن مشاهدة لانها لم تكن وقت الاسراء زوجة ولا ممن یضبط لانها كانت وقت الهجرة بنت ثمان سنین والمعراج قبل الهجرة بخمس على المرجح والظاهر انها قالت ذلك استبعادا

٤
قوله تعالى الا فتنة للناس وانما قال فتنة للناس لان بعض الناس كفر بسبب الانكار مع انه من الشیع من النبی صلى الله علیه وسلم یرد علی

٤
قوله الا فتنة للناس والفتنة من الافعال التی تكون من الله تعالى ومن العبد كالبلیة والمعصیة والقتل والعذاب وغیر ذلك من الافعال المكروهة وقد تكون الفتنة فی الدین مثل الارتداد والمعاصی

٥
قوله وكان المعراج للروح والجسد جمیعا اى والحال كان معراج النبی علیه السلام للروح والجسد جمیعا لا للروح فقط كما زعم البعض

٦
قوله قطعی ثبت بالكتاب فلا یكفر منكره لكن الانكار لا یكفر لظاهر روایة معاویة وعائشة مع كونه مع الجسد لان الاسراء اى السیر فی اللیل لیس بمقطوع

هذا جواب عما روی عن معاویة

انما قال فی المص

یكون بضم المیم وفتح الفاء مع تشدیده الدال وفتحها مع سكون النون ویجوز الفا بفتح المیم وسكون الفاء مع كسرة الدال وسكون النون

ای جعل كقوله تعالى فاكتبنا مع ان ای فاجعلنا مع الشاهدین

ای سیر النبی علیه السلام فی اللیل من المسجد الحرام الى بیت المقدس ای الى المسجد الاقصى

الكتاب ما كتب الله تعالى فی اللوح المحفوظ ثم یفرغ منه معان یقال كتب یعنی قضى كما قال الله تعالى فلن یصیبنا الا ما كتب الله لنا وقال كتب علیكم الصیام فرض كما قال الله تعالى

والسنة والمعراج من الارض الى السماء بشهور ومن السماء الى
الجنة او العرش او غير ذلك آحاد ثم الصحيح انه صلى عليه وسلم

انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه (وكرامات الاولياء حق) والولي

هو العارف بالله وصفاته حسب ما يمكن المواظب على الطاعات

المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات

وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة

فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا ويكون

مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على حقية الكرامة ما تواتر

من كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامر

المشترك وان كانت التفاصيل آحادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها

من مريم ومن صاحب سليمان عليه السلام وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة

الى اثبات الجواز ثم اورد كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل

بعض جزئياتها المستبعدة جدا فقال (فيظهر الكرامة على طريق

نقض العادة للولي من قبل المسافة البعيدة في المدة القليلة

كما تيان صاحب سليمان عليه السلام وهو آصف بن برخيا على

---

١ قال محمد بن كعب القرظي وربيع بن انس سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رأيت ربك فقال رأيته بفؤادي ولم ار بعينه وخلق الفؤاده ويكون ذلك على الله تعالى جعل بصره في فؤاده بصرا حتى رأى محمد ربه برؤية غير كاذبة بمعاري بالعين ومذهب جماعة من المفسرين انه رآه بعينه وهو قول انس وعكرمة والحسن وكان يحلف بالله لقد رأى محمد ربه فكل هؤلاء اثبتوا رؤية صحيحة اما بالعين واما بالفؤاد انتهى

٢ اي من جميع المعاصي اي الكبائر بالغرباس عن الصغائر ايضا مهما امكن له سيما عن المواظبة عليها وعما فيه خسة ودنائة وقد مثل الجنيد اتيعصي الولي فاطرق ثم رفع راسه وقال وكان امر الله قدرا مقدورا ومن كلام ابن الفارض من ذا الذي ماساء قط ومن له الحسنى فقط فاجابه الهاتف بقوله محمد الهادي عليه جبريل يهبط بجهادي ومحفة المرد

٣ قال الحواريون لعيسى ابن مريم يا روح الله من اولياء الله قال الذين نظروا الى باطن الدنيا حين نظر الناس الى ظاهرها ونظروا الى آجل الدنيا حين نظر الناس الى عاجلها فماتوا ذكر الموت وعاشوا ذكر الحبوة ويحبون الله ويحبون ذكره

٤ يعني ان ظهور هذا الخارق من الولي مشروط بانتفاء هذه الدعوى اذ لو ادعى النبوة لاستحق الاهانة فضلا عن الكرامة ولا يشترط فيه انتفاء دعوى الولاية او مثل هذه الدعوى لانها في وكذا فصد اظهار الخوارق لا يسقطه عن مرتبته وان كان الافضل ترك الدعوى وقد صرح الاكابر قدس سرارهم بانه لو انكر منكر معجزة نبي من الانبياء عم يجوز للولي ان ينصب نفسه ويظهر خارقا يحقق منصب هذا النبي كبرى

٥ وما تمسك به المعتزلة في نفي كرامة الولي قوله تعالى فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول خص الرسول من بين المرتضين بالاطلاع على الغيب فلا يطلع غيرهم وان كانوا اولياء مرتضين فما شاهد من الكهنة الغاد الجن والشيطان ومن اصحاب التعبير ظنون واستدلال ربما لا يقع وليس من اطلاع الله تعالى في شئ والجواب ان الغيب ههنا ليس للعموم بل مطلقا او معين هو وقف وقوع القيمة بقرينة السباق ولا بعد ان يطلع عليه بعض الرسل من الملائكة او البشر فبقي الاستثناء وان اجعل هو منقطعا فلا خفاء بل لا امتناع حينئذ في جعل الغيب للعموم ولكون اسم الجنس المضاف بمنزلة

---

١ اي من كل معصية ٢ اي الكبائر ٣ اي من جهنم ٤ اي ظهور امر خارق ٥ اي لم يبلغ حد الشهرة ٦ اي بقدرة الامكان ٧ اي من جهة الكرامة ٨ اي من جهة الولي ٩ اي من جهة الولي ١٠ اي من جهة الولي ١١ اي من جهة الولي ١٢ اي من جهة الولي ١٣ اي من جهة الولي ١٤ اي من جهة الولي ١٥ اي من جهة الولي ١٦ اي من جهة الولي ١٧ اي من جهة الولي ١٨ اي من جهة الولي ١٩ اي من جهة الولي ٢٠ اي من جهة الولي

على الاشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة
وانما قال على الاشهر لان منه اختلافا من حيث ان آصف بن برخيا ام غيره كسليمان عليه السلام ٢

وظهور الطعام والشراب واللباس) كما في حق مريم فانه كلما
وهو موضع صلوة مريم رح ابن زكريا عليه السلام ٥

دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك
ابن مريم ٥ زكريا عند مريم ٥ ابن مسلم الملاء ٥

هذا قالت هو من عند الله (والمشي على الماء) كما نقل عن كثير
بيان لكثير ٥ الذي هو اخو علي كرم الله وجهه ٥

من الاولياء (وفي الهواء) كما نقل عن جعفر بن ابي طالب ٤
من الاولياء ٥ والمشي ابن الطيار في الهوى ٥ كما بحجر والشجرة ٥

ولقمان السرخسي وغيرهما (وكلام الجماد والعجماء) واما كلام الجماد
جمع عجمي وهو لا يقدر على التكلم من العجمة اتانيث بهيمة عجماء من الصحابة ٥

فكما روي انه كان بين يدي سليمان وابي الدرداء رضي الله عنهما
روي قصة القصعة اي تسبيحها البيهقي في دلائل النبوة ٥ عطف على اما كلام الجماد ٥

قصعة فسبحت وسمعا تسبيحها واما كلام العجماء فكتكلم الكلب
اي قصعة ٥ اي سمع سليمان وابو الدرداء تسبيح قصعة ٥

لاصحاب الكهف وكما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم بينا
ابن عمار البقرة ٥ ابن الى النبي صلى الله عليه وسلم ٥

رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذ التفت البقرة اليه وقالت
ابن بلجل رح ٥ وقال ٥ ٨ ابن البقرة

اني لم اخلق لهذا وانما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله
ابن صيد قبل بان ربي انما يعد لكلم البهائم رح ٥ بيان للغيبة

بقرة تكلم وقال النبي عليه السلام آمنت بهذا (او غير ذلك من الاشياء
ابن صيد قبل ذلك بما سمعت منه من كلام البقرة حالا ٥ بين بلاد الايران عرة

مثل رؤية عمر رضي الله عنه وهو على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند
ذكر في قصة البيهقي في دلائل النبوة ٥ بينهم موضع بينه وبين المدينة ستة اشهر ٥

حتى قال لسارية الجبل الجبل تحذيرا له من وراء الجبل
اي عند انذار الجيش ٥ بينهم امير الجيش وهو غلام عمر رضي ٥ ابن الاثير ٥

لمكر العدو هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكثرة الجار
اي

وانما قال على الاشهر لانه في غير اناه سليمان عليه السلام
بنفسه وعلى هذا التقرير يكون معجزة لاكرامته وقيل
هو جبريل وهو قول المعتزلة لانهم لا يرون كرامة
الاولياء انتهى رمضان

٢
قوله في حق مريم روي انه كان لا يدخل عليها غيره
واذا خرج اغلق عليها سبعة ابواب وكان يجد
عندها فاكهة الشتاء في الصيف وبالعكس وهو
دليل جواز الكرامة للاولياء وجعل ذلك معجزة
لزكريا يدفعه استبعاد الامر عليه اذ لو كان ذلك
معجزة له لكان عالما بحاله ولم يشبه امره عليه
قيل تكلمت مريم صغيرة كعيسى عليه السلام ولم ترضع
قط ولا مس وكان رزقها يأتيها من الجنة انتهى

مع سجاده

٣
قوله عن كثير من الاولياء نقل عن بشر الحافي انه يعبر
على الدجلة ويضع عليها سجادته ويصلي عليها

مع منظومه

٤
اي عن جعفر الطيار الظاهر ان نسبة الطيران اليه
في الدنيا وهم لانه انما طار في الجنة وان الوهم نشأ
من اجتهاده بعد موته بالطيار وسبب تسميته بذلك
انه لما اخذ الراية في غزوة موته بيمينه فقطعت فاخذها
بيساره فقطعت فاحتضنها حتى قتل ابدل الله بيديه
جناحين يطير بهما في الجنة تأمل

٥
قوله بين يدي سليمان اي قدام سليمان يقال وضعت
الشيء بين يدي فلان ليستعمل في المكان الذي يقابل
صدره ويكون بين يديه رمضان

٦
الف مقصورة واصله بين بفتح النون فلما اسبعت فتحة
النون حصلت الف الاشباع يقال بينا نحن كذا او بينما
ومعناه بالتركي نزا اول ظاهر او اصوت كون
او حاوسي

وفيه نظر لان هذا معجزة لا كرامة لانه لا اصل
البتة مع ظهور النبي عليه السلام بالنبوة فيكون ذلك كرامة
لان المعجزة ان تقترن بدعوى النبوة وما لا يكون كذلك
بنبي او الولي وهذا الولي آخر مادي
قال ابن قاسم راجع الى الراوي ان الناس الموجودون
حال تكلم البقرة او عند اخبار النبي عليه السلام
رأيت الجبل كأنه اقتتر صاحب التهذيب
اي اتى والزم الجبل كأنه اقتتر صاحب التهذيب
كتابة النحو وتسمع سارية صوته وكان بينهما
خمسمائة فرسخ تعريف
يعني ان عمر نادى

وكشرب خالد رضي الله عنه السم من غير تضرر به وكجريان النيل بكتاب
آن نصاری وهو علم ارسول الله فون بانجذب ٢ ای بحالة رضه
عمر رضي الله عنه وامثال هذا اكثر من ان يحصى ولما استدل المعتزلة
متعلق باستدل ٣ ای بما ذكر من الخوارق ٣ متعلق بظهور
المنكرون لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء
جواب لو ٣ ای شان ٣ فلم يجز ظهور خوارق العادات من الاولياء
لاشتبه بالمعجزات فلم يتميز النبي صلى الله وسلم من غير النبي عليه السلام
ای الخوارق ٤ ای بقول المص ٤ بيان لمن اشار اليه لذلك ٤
اشار الى الجواب بقوله (ويكون ذلك) ای ظهور خوارق العادات
ای المص ای من افراد الامة ٥ خبر يكون ٥ ای جملة صفة للرسول ٥
من الولي الذي هو من آحاد الامة (معجزة للرسول الذي ظهرت
ای الولي ٦ حال لقوله ويكون ذلك معجزة للرسول ٦
هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهرها) ای بتلك الكرامة (انه
ولا يكون نسخة ای من ذلك الواحد ٧ فاعل يظهر ٧
ولي ولن يكون وليا الا وان يكون محققا في ديانته وديانته الاقرار
ای ذلك الواحد ٨ الذي هو عبارة عن الاذعان بالقلب ٨ ای ديانة الولي
باللسان (والتصديق) بالقلب (برسالة رسوله) مع الطاعة له
تفاني وتفويض ٩ مفعول به مرجح للادعى ٩ ای عدم اتيانه برسوله
في اوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة
ای هذا الولي وليا ١٠ ای الخوارق ١٠ ای حاصل الكلام في الجواب ١٠
لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده والحاصل ان الامر الخارق للعادة
بل ربما يسقط عن مرتبة الولاية ١١ ای الخارق ١١
فهو بالنسبة الى النبي علم معجزة سواء ظهر ذلك من قبله او من
ای الامر الخارق للعادة ١٢ ای لظهور ذلك الامر الخارق ١٢ ای من جانبه
قبل احاد امته وبالنسبة الى الولي كرامة لخلوه عن دعوى نبوة من
ای من جانبه ١٣ عطف على قوله بالنسبة اه ١٣ عطف على من علمه ١٣
ظهر ذلك من قبله فالنبي لابد له من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار
ای الامر الخارق ١٤ بان يقول انا نبي حق ١٤ وهو كونه منها ١٤ بخلاف ان يعلم انه ولي ١٤
خوارق العادات ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولي والافضل

ولما فتحت مصر اتى الى عمرو بن العاص
فقالوا له ان هذا النيل لا يجري الا
بشيء من حلي بنات ملوك القبط
فكتب اليه عمرو الى امير المؤمنين
فكتب اليه قد اصبت من كتابك
فالقه في النيل فلما القوه فيه
اصبحوا يوم السبت وقد اجرى الله
تعالى النيل ستة عشر ذراعا في ليلة
واحدة وقطع تلك السنة التي كانت
اهلها يرتحلون منها فامر بالكتاب
فقطعه في بطاقة فالقاها في النيل
فاجرى الله تعالى النيل
وكذلك الله تعالى اجرى النيل كل سنة
حتى بلغ ١٦ ذراعا في ليلة واحدة
وقطع تلك العادة السيئة
كتبه الفقير محمد صالح
عفي عنه

١ قوله لما فتحت مصر الى آخره ذكر في حياة الحيوان ان هذا الخبر رواه ابن عبد الحكم في فتوح مصر وابن وهب في جامعه وابن لهيعة في سيرة عمر بن الخطاب وابن عساكر في تاريخه وابن الجوزي في سيرة عمر بن عبد العزيز وابو نعيم في الحلية وابن حبان في الضعفاء والدارقطني في الافراد والبيهقي في الدلائل وابن مندة في معرفة الصحابة وابن الاثير في اسد الغابة وابن عبد البر في الاستيعاب وابن الجوزي في المنتظم وابن كثير في البداية والنهاية وابن الديبع في تمييز الطيب من الخبيث وابن حجر في الاصابة وابن تغري بردي في النجوم الزاهرة وابن اياس في تاريخه وابن زولاق في فضائل مصر وابن ظهيرة في الجامع اللطيف والسيوطي في حسن المحاضرة وغيرهم من المؤرخين وقد ذكرت الروايات عن هؤلاء في كتابي المسمى بالنيل وفضائله ومصر واهلها

٢ قوله وللمعتزلة اقول في شرح المقاصد انكار الكرامة ليس بعجيب من اهل البدع والاهواء اذ لم يشاهدوا ذلك من انفسهم قط ولم يسمعوا بها من رؤسائهم الذين هم على شيء مع اجتهادهم في امر العبادات واجتناب السيئات ولم يعرفوا ان مبنى هذا الامر صفاء العقيدة ونقاء السريرة واعتقاد الطريقة واصطفاء الحقيقة كنقري

٣ واستدلوا ايضا بقوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول اذ لو جاز الكرامة لجاز اخباره بالغيب جوابه ان المراد به سلب العموم اي لا يظهر على كل غيبه احدا فلا ينافي اظهار بعض غيبه احدا او المراد به وقت القيمة بقرينة السياق فلا يبعد ان يطلع عليها بعض الرسل لكن المستفاد من النصوص ان لا يعلمها الا الله لقوله تعالى يسئلونك عن الساعة ايان مرسيها الآية وكقوله عليه السلام حين قال جبريل اخبرني عن الساعة ما المسؤول عنها باعلم من السائل رمصاح

٤ قوله اشارة الى الجواب حاصله انه لا اشتباه لان ذلك الخارق لم يقترن بدعوى الرسالة فهو كذا به للولي ومعجزة لنبيه وانما الاشتباه عند الاقتران بها وهو مستحيل منه لانه منذ بن مقرر برسالة رسوله ز دلائل

٥ قوله قطعا اي حكما قطعيا بان يقول اني نبي الله ولا يقول كاني نبي الله تعالى قدره

٦ قوله بخلاف الولي اي في الثلثة فانه قد لا يعلم انه ولي

وكشرب
آني شمس
الدين
السم
حاصل
الجواب
ان الكرامة
اعانة على
الايمان
لانها
معجزة
بمعنى
كالمعجزة
لمدعوى
النبوة
والا فانها
لم تقارن
دعوى
الرسالة
والتحدي
ليست
بمعجزة
عصمه
على
سبيل
الولاية
بل يظهر
ذلك
الخوارق
على
سبيل
الاستدراج
ان يعلم
ان الامر

(وافضل البشر بعد نبينا) والاحسن ان يقال بعد الانبياء لكنه اراد البعدية الزمانية ولم يرد كل بشر يوجد بعد نبينا عيسى عليه السلام (ابو بكر الصديق) الذي صدق النبي صلى الله عليه وسلم في النبوة من غير تلعثم وفي المعراج من غير تردد (ثم عمر الفاروق) الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات (ثم عثمان ذو النورين) لان النبي عليه السلام زوجه رقية ولما ماتت زوجه ام كلثوم ولما ماتت قال ولو كانت عندي ثالثة لزوجتكها (ثم علي المرتضى رضي الله عنهم) من عباد الله وخلص اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى هذا وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال او يكون

١ لان هذه العبارة توهم ان يكون ابو بكر افضل من الانبياء غير نبينا وليس كذلك واذا قيل بعد الانبياء لم يلزم ذلك ره

٢ علة لقوله لابد اه ره

٣ اراد البعدية الزمانية ويلزم على المعذور عليه ره

٤ وكذا اورد على الخضر والياس عليهم السلام اذ قد ذهب العظام من العلماء الى ان اربعة من الانبياء في زمرة الاحياء الخضر والياس في الارض وعيسى وادريس في السماء على ما

٥ متعلق برضي ره

١ قوله وافضل البشر الخ اذ لا يلزم من الفرق المعتد به

٢ قوله والاحسن ان يقال بعد الانبياء اي ليسلم مما بأتي في كلام ولبوافق ما روى الدارقطني عن ابي الدرداء ان النبي ع قال له ما طلعت الشمس ولا غربت على احد بعد النبيين افضل من ابي بكر رضي الله عنه وافاد قوله والاحسن ان الكلام المامون وجها بان يكون مراده بعد رتبة نبينا من حيث كونه نبينا موصوفا بالنبوة ومعلوم ان وصف النبوة واحد وان تفاوت رتبة المتصفين بها

٣ قوله لكنه اراد البعدية الزمانية يرد عليه انه اذا اريد بعد موت نبينا ع لم يفد التفضيل على من مات قبله عليه السلام وان اريد بعد بعثة نبينا ينبغي ان يخص النبي ع وعلى كلا التقديرين لم يفد التفضيل على سائر الامم ح

٤ فيه نظر لان عيسى ع متقدم عليه بالزمان ومتأخر عنه به فعيسى ع موجود قبل وجود نبينا ومعه وبعده ردعي

٥ عند الجمهور ونقل عن مالك التوقف بين عثمان وعلي وقال امام الحرمين الغالب على الظن ان ابا بكر افضل ثم عمر ثم يتعارض الظنون في علي وعثمان وعن ابي ابن حذيفة تفضيل علي على عثمان شرح العقائد العضدية

٦ مكتوب على باب الجنة قبل ان يخلق السموات والارض بالفي سنة لا اله الا الله محمد رسول الله ايدته بعلي بن ابي طالب رواه العقيلي عن جابر قال احمد والنسائي وغيرهما لم يرد في حق احد من الصحابة بالاسانيد الجياد اكثر مما جاء في علي وكان الشيب في ذلك انه تأخر ووقع الاختلاف في زمانه وكثر محاربوه والخارجون عليه فكان سببا لانتشار مناقبه لكثرة من كان يرد بها من الصحابة رد أعلى من خالفه والا فالثلاثة قبله لهم في المناقب ما يوازيه ويزيد عليه ذكره السيوطي في جوامع العقول شرح رامز الاحاديث

٧ فعثمان افضل من علي لانه لو لم يكن عثمان افضل من علي لما قال صلى الله عليه وسلم في حق عثمان لو كانت عندي ثالثة لزوجتكها

٨ امر الدين والدنيا ومناقبه اكثر من ان تحصى وآوفر من ان تستقصى جلال

٩ قوله وجدنا السلف اي اكثر اهل السنة والجماعة كما سيأتي واحد رضي الله عنهم من السلف هم وقال قوم كمال والكرماني من السلف هم الصحابة وان يكون دون المتأخرون

١٠ قوله لما حكموا اي اهل السنة والجماعة فتأمل فيه والروافض والشيعة

١١ قوله ولم نجد هذه المسئلة اي والحال انا لم نجد هذه المسئلة اي مسئلة تفضيل هذه الاربعة على بعض ما يتعلق به شيء من الاعمال بان يتوقف عليه شيء من الاعمال او شيء من الاعتقاد الذي يكون

التوقف فيه مخلا بشئ من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين

في تفضيل عثمان رضي الله عنه حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة

تفضيل الشيخين ومحبة الختنين والانصاف انه ان اريد بالافضلية

كثرة الثواب فللتوقف جهة وان اريد كثرة مابعده ذوو العقول

من الفضائل فلاجهة له (وخلافتهم) اي نيابتهم عن الرسول في

اقامة الدين بحيث يجب على كافة الانام الاتباع (على هذا الترتيب

(ايضا) يعني ان الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم

لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي رضي الله عنهم اجمعين وذلك

لان الصحابة رضي الله عنهم قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله صلى

الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة واستقر رايهم بعد

المشاورة والمنازعة على خلافة ابي بكر رضي الله عنه فاجمعوا

على ذلك وبايعه على كرم الله وجهه على رؤس الاشهاد بعد توقف

كان منه ولو لم يكن الخلافة حقا له لما اتفق عليه الصحابة ولنازعه

على كما نازع معاوية ولاحتج عليهم لو كان في حقه نص كما زعمت

الشيعة وكيف يتصور في حق اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الاتفاق

اي الصبر وتحسين الظن

اي فلاجهة للتوقف بل على افضل من كل الثلثة

اي فلاجهة للتوقف

اي فلاجهة للتوقف

اي الترتيب المذكور

اي فلاجهة للتوقف

اي نيابتهم عن الرسول في

اي اقامة الدين بحيث يجب على كافة الانام الاتباع

اي الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم

اي لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي

اي اتوا وقت الصباح الى السقيفة والسقيفة الصفة التي لها ثلث جدار

اي المشاورة والمنازعة

اي كما نازع مع معاوية

اي في حق علي

اي الانام

اي فلاجهة له

اي فلاجهة للتوقف

اي فلاجهة للتوقف

اي فلاجهة للتوقف

الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد ثم ان ابابكر رضه
وهو خلافة ابي بكر رض ... لقوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة رض ... بخلافة
لما آيس من حيوته دعا عثمان رضي الله عنه واملى عليه كتاب عهده
اي صار نا ايساً رض ... الذي هو كاتب لابي بكر رضي الله عنهما رض ... اي كتب
لعمر رضي الله عنه فلما كتب خيتم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم
اي ختم رض ... اي الصحيفة رض ... اي الناس رض
ان يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلي فقال بايعنا
اراد وان كان البيعة صعبة لكمال صلابته في الدين ؟ عمه ... مثلما عمر سنين بامر الخلافة
لمن فيها وان كان عمر وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد
اي في المدينة رض ... اي بن الصحابة رضي الله عنهم رض ... اي عمر رضه
عمر رضي الله عنه وترك الخلافة بشورى بين ستة عثمان وعلي و
بينما انت واري حين بالموت جعل الخلافة شورى بين ستة اه رض
عبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص رضي الله
اي اجعال امر الخلافة فيهم من الستة الى عبد الرحمن بن عوف وهو من الستة
ثم فوض الامر منهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاخبار
اي عبد الرحمن بن عوف رض ... اي الصحابة رض ... اي عثمان رض
هو عثمان رضي الله عنه وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا
اي صلوة العيد العيد الثاني وذلك شهي يوم العيد عمد اه رض
لاوامره ونواهيه وصلوا معه الجمع والاعياد وكان اجماعاً ثم استشهد
اي امر الخلافة رض ... اي مجموعة رض ... الذين هاجروا الى المدينة من مكة رض ... اي امر الخلافة
عثمان وترك الامر مهملاً فاجتمع كبار المهاجرين والانصار على علي
وكم شيعين الخلافة لاحد رض ... اي طلبوا من علي رض ... الذين نصروا الرسول عم رض
رضي الله عنه والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان افضل
جه استحقاقه بالخلافة لعلي لما وقع المخالفات والمحاربات في خلافة مع معاوية ومن بايعه خلافاً
اهل عصره واولاهم بالخلافة وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن
بل كان مخطئاً في الاجتهاد وذلك ان معاوية طلب دم عثمان لما بينهما من بنوة العمومة وقصد ان يسلم
من نزاع في خلافته بل عن خطائي الاجتهاد وما وقع من الاختلاف
اي قتلوه رض ... اي من قتلوه رضه بحرام رض ... اي القتال رض
بين الشيعة واهل السنة في هذه المسئلة واوقاع كل من الفريقين النص

وجه قول علي رضي الله عنه بايعنا لمن فيها وان كان عمر انه اراد وان كان البيعة له صعبة لكمال صلابته في الدين وعدم مسامحته في امر الدين يعني تابع الحق وان كان مراً وفي تصريحه رضي الله عنه حين المبايعة تذكرة ليكون المبايعة بلا غرور وعن علم عظيم

واستشهد في ذي الحجة سنة ثلث وعشرين من الهجرة على يد ابي لؤلؤة غلام للمغيرة بن شعبة طعنه وهو في الصلوة وحين علم بالموت قال احداً احق بهذا الامر من هؤلاء النفر الذين توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض فسمى عليا وعثمان والزبير الى آخر الستة وجعل الخلافة شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر فقال الزبير قد جعلت امري الى عبد الرحمن فاخذ بيد علي فقال تبايعني على كتاب الله تعالى وسنة رسوله واجتهد به الى ثم قال مثل ذلك لعثمان فاجاب الى ما دعا وكرر عليهما ثلث مرات فاجابه بالجواب الاول فبايع عثمان وتابعه الناس ورضوا بامامته

مقاصد

ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين فلما نزلت هذه الآية امر النبي عم لعثمان رضه ان يكتبها ثم امر عثمان لجعفر بكتابتها وهو رجل من مروان فلما كتب وآل مروان على العالمين ثم اخذها عثمان وعرضها على الرسول عم فقال يا عثمان من كتب هذه الآية قال كتبها جعفر فنفاه النبي عليه السلام وطرده من مكة سبلا فلما صار ابو بكر رضه خليفة نفاه سبلين ثم نفاه عمر ثلثة اميال فلما صار عثمان خليفة جاء جعفر اليه وهو ذليل يتضرع ويتضرع وهو يقول لا تطردني يا عثمان لاجل الله ولرسوله فاحسبني عثمان فلم يطرده وجعله وزيراً عنده وكان محمد بن ابي بكر رضه يقول كل يوم لعثمان نفى النبي عم جعفر اللعون وابو بكر وعمر وانت لا تنفي بل جعلته وزيراً لك مغالطة الانفاء فسمع جعفر ذلك القول منه فغضب غضباً شديداً ثم ان عثمان ولى محمد بن ابي بكر ان يكون اميراً في مصر فلما خرج هو من مكة اميراً سرق جعفر عبد عثمان وكتب كتاباً مختوماً عليه ذلك وبعثه الى

بدل آل عمران على العالمين سيد عمر السيوطي وقوله

لم يكن عن نزاع في خلافة اى نزاع هوى النفس من غير داع الى الاجتهاد والاعتقاد ان الاحق بالخلافة غيره يدل عليه قوله بل عن خطأ في الاجتهاد والمقصود منه دفع الطعن عن معاوية ومن تبعه من الصحابة ومن طلحة وزبير وعائشة رضى الله عنهم فان الواجب حسن الظن باصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم واعتقاد براءتهم عن مخالفة الحق فانهم اسوة اهل الدين ومدار معرفة الحق والبقين وقيل المعنى لم يكن عن نزاع في انه احق بالخلافة بل بشبهة تدل على جواز المحاربة مع الخليفة في طلب حق في الدين اعتقده الخليفة غير حق لم يعمل به وهو ترك قصاص قتلة عثمان رضى الله عنه فان معاوية اعتقد وجوب القصاص لانه خلافه وهذا ظاهر البطلان لانه لا يخفى على احد ان نزاع معاوية وزبير كان في خلافته ولو لا ذلك لوجب ان يبقا معاوية واحزابه لاحكامه ويطلب عنه القصاص من القتلة كذا في العصام والحاصل ان معاوية واحزابه من الصحابة الذين خالفوا عليا بغوا عن طاعته بشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان لانهم ظنوا ان تاخير امرهم مع عظم جنايتهم يوجب اضطراب امر الامامة وتعوض الدماء للشك وظن علي رضى الله عنه ان تسليم قتلة عثمان مع كثرة عشايرهم واختلاطهم بالعساكر يؤدي الى اضطراب امر الامامة في بدايتها فراى ان تاخير اصوب واحق فكان الشبهة المذكورة سببا لعدم دخولهم في بيعته وكان مسلموا انه افضل زمانه واحق بالامامة فهم وان مسلموا انه افضل زمانه لكنهم اخطاوا في اجتهادهم بالشبهة المذكورة فما قبلوا بيعته وبوجد ما قررنا ما ذكر عن ابي مسلم الخولاني انه قال لمعاوية انت تنازع عليا في الخلافة او انت مثله قال لا واني لاعلم انه افضل مني واحق بالامر ولكن الستم تعلمون ان عثمان قتل مظلوما وانا ابن عمه وولية اطلب بدمه فاتوه فقالوا ان عليا قد دفع قتلة عثمان فطلب منه ان يدفعهم الينا فلم يفعل فجاءوا معه الى علي فقالوا ان هذا ابن عم عثمان يطلب دم عثمان ممن قتله فدفعهم الينا فلم يفعل فقال لهم علي ان عثمان قتل في ساعة كذا من يوم كذا وقد قتل يومئذ بشر كثير فمن اين نعرف قتلته فقالوا له فاعرض علينا من تظن انه قتله فنقتله به فقال ان هؤلاء لا يرضون بقتل قوم بلا بينة فقالوا له فان لم يرضوا بقتلهم قتلناهم بك فقال ان فعلتم فبئسما فعلتم فاعتزلوه وقالوا نقاتلك فقال ان شئتم فابدؤا فبدؤا فقاتلوه فهزمهم فلما رأى ذلك قال لا تتبعوا مدبرا ولا تجهزوا على جريح ولا تكشفوا عورة ولا تمثلوا بقتيل ثم ذهبت عائشة الى معاوية وخرج علي بن ابي طالب الى الكوفة ثم ذهبت عائشة الى البصرة فالتقى بقولها ومعه محمد وجعفر وابنا عبد الله بن جعفر فقال لهما ان معاوية خرج من المدينة وان آخر من الكوفة ارادوا ان يقتلوها فاخرجوا من الكوفة ارادوا ان يقتلوها فاخرجوا من المدينة فلما رأى ذلك قال لهما قد قتلتما وخرجتما فاذهبا فاقتلا قتلة عثمان ثم ذهبت عائشة الى معاوية والتقى بقولها فاستشاط غضبا وكان على رفعة صاحب الشرطة والشطوة والبغي فلما سمع بقولها بعث محمد بن ابي بكر ومحمد بن ابي حذيفة فقتلا عثمان بعد ان منعوا الماء عنه ثلاثة ايام ثم امرت عائشة محمد بن طلحة بقتل محمد بن ابي بكر فقتله وكان محمد بن ابي بكر ربيبا لعلي رضى الله عنه وكان علي يحبه حبا شديدا فلما بلغه قتله قام خطيبا فقال ان محمد بن ابي بكر كان غلاما حدثا لم يكن له في الحرب تجربة ولا رأي ولا معرفة بالامور ثم بعث عثمان لاجل انه كان ابن ابي بكر وعمر رضى الله عنهما فقتل قتلا قبيحا فلم يرض بقتله ولا بقتل محمد بن طلحة ولا بقتل عائشة لانها بمنزلة امهم ثم جمع الحج وقصد ان يعطيها

سنة ٢ في ربيع الاول سنة احدى عشرة ووفاة علي رضي الله عنه على سابع عشر من رمضان سنة اربعين فهي قبل رأس ثلثين بخمسة اشهر وانما لكملت ثلثين بمدة الحسن رضي الله عنه حيث ولي تلك المدة وترك الامور لمعاوية رضي الله عنه على ان يكون الامر له بعد وفاته على الناس

٣ قوله على خلافة الخلفاء العباسية ؟ ولك ان تقول اطلاق الخلافة على خلفاء العباسية وبعض المروانية كان بالمعنى اللغوية دون الحقيقة الشرعية والشرف عدم التسمية بالخلافة بعد الثلثين بل امارة لان الخلافة متضمن معنى النيابة وقيام احد مقام الآخر وآجرائه على وتيرته وحين اراد الجور لم يناسب ان يسمى ذلك خلافة بل ملكا عضوضا شرح منظومة زنجاني

٤ قوله ولعل المراد الخلافة الكاملة ؟ فلا بناني ذلك تشبيه الائمة من اهل الحل والعقد من بعدهم خليفة ولا ما ذكره الفقهاء من انه يجوز اطلاق خليفة رسول الله على المسلمين ويحتمل ان يراد بالخلافة الواقعة في الحديث الخلافة على الولاء بكون ثلثين سنة وهي ان لا يقع فيها فتور سواء كانت كاملة لا يشوبها شيء من المخالفة وجبل عن المتابعة اولا فالفرق بينه وبين جواب الشارح ظاهر اذ يمكن ان لا توجد الخلافة الكاملة كما ذكره الشارح بدون ان توجد الخلافة على الولاء وبالنظر الى هذا الاحتمال الثالث يكون مآل الجوابين واحدا لا مطلقا واما ما قيل في الفرق بينهما وفي تزييف جواب الشارح منه انه يشكل على الظاهر بخلافة عثمان وعلى لانه خالف معهما اهل البغي فكيف يصح ان الخلافة التي لا يشوبها شيء من المخالفة ثلثون سنة وايضا حصر الخلافة الكاملة في ثلثين سنة لا يقتضي ان يكون ما بعدها ملكا وامارة بل خلافة غير كاملة انتهى ففيه ما فيه اما اولا فلانه حمل المخالفة على مخالفة سائر الخلائق الامام في الامامة وضبط قوله من المبايعة بالباء الموحدة بعد الميم ثم الالف ثم الباء المنقوطة بنقطتين من البيعة والظاهر انه بالنون المنقوطة بنقطتين بعد الميم ثم الالف ثم الباء المنقوطة بنقطة واحدة تحتانية وان المراد من المخالفة مخالفة الخليفة لا مخالفة الناس اياه والمعنى كما اشرنا اليه لا يشوبها شيء منه مخالفة الخليفة الحق ومبل ما متابعته واتباعه اياه اصلا ومن البين ان خلافة الخلفاء الاربعة كذلك بخلاف خلافة من عداهم ولو سلم ان قوله من المبايعة كما ضبط فالمراد منه ايضا متابعة الخليفة الله تعالى في اجراء الحق والناس في العدل والاحسان وبهذا اظهر متانة جواب الشارح ايضا بل هو اقوى من جواب المحشي حسن كبري

٥ قوله على ان نصب الامام ولا يجوز نصب امامين في وقت واحد على الاظهر واذا ثبت الامامة بالقهر والغلبة ثم جاء آخر فقهره وانعزل صار القاهر اماما ولا يجوز خلع الامام بلا سبب ولو خلعوه لم ينفذ دون عزل نفسه فان عجز عن القيام بالامر انعزل والا فلا ولا ينعزل الامام بالفسق والاغماء وينعزل بالجنون وبالعمى والصمم والخرس والمرض الذي يسيء العلوم مقاصد

٦ قوله او على الخلق ؟ يعني ذهب اليه الامامية والاسماعيلية وقوله بدليل سمعي يعني كما هو عندنا او عقلي يعني عند اكثر المعتزلة وعند الزيدية اقول وسمعا وعقلا ايضا عند كثير من المعتزلة كالجاحظ والكعبي وابي الحسين البصري عصام الدين

٧ قوله عليه السلام من مات ؟ وهذا يدل انه يجب على كل واحد ان يجتهد في معرفة الامام ثم اذا لم يتيسر المعرفة الا بنصب الامام يجب ان يجتهد في نصبه حتى يمكنه المعرفة قالت الصحابة رضي الله عنهم سمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من مات ولم يرض على نفسه اماما مات ميتة جاهلية فلا يجب ان يمضي علينا يوم ولم نر على انفسنا اماما وهو المجتهد لان كل من كان لا يرى الامام حقا فانه يكفر لان من الاحكام ما يتعلق اشتراطه بالامام نحو الجمعة ونكاح الايتام وكل من انكر الامام فقد انكر الفرائض ومن انكر الفرائض فانه يكفر ابو المعين

٨ قوله ميتة بكسر الميم ما فارقه الروح من غير تزكية وقوله جاهلية صفة ميتة يعني صار باغيا فاذا مات على تلك الحالة مات على الضلالة كما يموت اهل الجاهلية عليها قيل المراد من الامام من هذا الحديث هو النبي الذي بعث في ذلك الوقت فعلى هذا لا يرد ما قاله الشارح بعيد هذا بقوله فيعصي الامة كلهم ويكون ميتتهم ميتة جاهلية ولا يحتاج الى ذلك الجواب بالتكلف وبزول الاشكال بالكلية على ما لا يخفى

عصام

حاصله ان نصب الامام مما يتوقف عليه كثير من الواجبات الشرعية وما يتوقف عليه الواجب الشرعي فهو واجب شرعا كذري

قوله لابد لهم من امام الامامة عبارة عن خلافة شخص للرسول في اقامة قوانين الشرع وحفظ صورة الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الانام طوالع

قوله ويجهز جيوشهم والجهاز ما يعد من الامتعة للشقلة كعدة السفر وما يحمل من بلدة الى اخرى وما تزف به المرأة الى زوجها المقاصد

قوله فان قيل لم كلمة لم يجز استفهام حذفت الفها مع حرف الجر للفرق بين الاستفهامية والخبرية رم

قوله الرياسة العامة والمراد بالرياسة الزعامة العامة في الدنيا بصح قوله اماما كان او غيره فان من له الرياسة في الدين والدنيا في نيابة الرسول لا يكون غير امام عصام

قوله اماما كان او غير امام لان المقصود من نصب الامام ذلك فاذا حصل بذي شوكة ذلك فلا يحتاج الى اجتماع الامة على نصب الامام رصام

قوله كما في عهد الاتراك اذ ليس فيهم من انصف بالرياسة العامة لجميع بلاد الاسلام فالمراد الانتظام بالسنة الى عموم رياستهم لاهل الاقاليم ملا

قوله ولكن يحصل امر الدين؟ لان من له الرياسة العامة قد يكون جاهلا لا يعلم الاحكام الشرعية فيحصل امر الدين بذلك شرح المقاصد ورم

اى لعدم الاجتهاد والاعتقاد وعلى سؤال العلماء غير كاف لانه ربما اختلفوا لغرض دنيوي او غيره فلا يحصل الانتظام للناس

قوله فلنا نعم يحصل؟ هذا جواب تسليمي يعني انا نسلم حصول بعض النظام في امر الدنيا بذي شوكة ولكن لا نسلم حصول النظام في امر الدين بل يختل

ولان كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما اشار اى الصنف ك كالصلوة والجمع والاعياد ج الى قوله الامام ت

اليه بقوله (والمسلمون لابد لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم ا جمع المسلمين د ... اى موضع الخوف ه ا زجر مخالفهم ت

واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم ك كالبغاة ت ... اى تجهيز ت اى فرض الكفاية ج ا زجر عن كل ما يهم جهاد ت

وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع و ا زجر على الامامة ج ... ا زجر الشراق ج ا زجر اقامة صلوة الجمعة ا

الاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادة ... صيغة الشهادة ت ... جمع صغير ت ... جمع صغيرة ت

القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر والكبائر الذين ... من الانصاف والانتصاف ج ... بيان للنحو ت ... نعت صفة ت

لا اولياء لهم وقسمة الغنائم) ونحو ذلك من الامور التي لا ا زجر لا يكون والي ت ... كالعدل ت ... بصاحب الشوكة

يتولاها احاد من الامة فان قيل كم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة ا زجر فرد من افراد الناس ت ... استفهام ت ا زجر الجواب ت

في كل ناحية ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا ا زجر اكثار المذكور يكون سببا الى منازعات اه ... ا زجر مفضية ت

لانه يؤدي الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال امر ا زجر بما رأيناه في زماننا ت ... ا زجر بين الناس في امور كثيرة ت

الدين والدنيا كما نشاهد في زماننا هذا فان قيل فليكتف بذي ... زمانا ت ... ا زجر انتظام الامر ت ... بذي شوكة ت

شوكة اماما كان او غير امام فان انتظام الامر يحصل بذلك كما ا زجر زمان الجاهلية ت ... ا زجر الانتظام في امر الدنيا فقط ت

في عهد الاتراك قلنا نعم يحصل بعض النظام في امر الدنيا ولكن ا زجر الجواب ت ... ا زجر امر الدين ت ... ا زجر ما يعتد عليه ت

يختل امر الدين وهو المقصود الاهم والعمدة العظمى فان قيل ... ويتقض ت ... ا زجر مكان الامور ت

بلانا ... بيان لما ت

فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة ثلثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء

---

١٠ قوله وهو المقصود الاهم مقصود ... من نصب الامام ... ان امر الدين ... يحصل ... بذي شوكة ... فلا يحتاج ... الى نصب ... بنفسه ... وفاقه عدم ... من امام

١١ قوله على ما ذكر من ان مدة الخلافة ... اى بناء ... بعد ثلثون سنة ... الخلافة ... يكون الزمان

١٢ قوله يكون الزمان ... وهو امر منجد ... بعض الاخبار ... على بعض الخلفاء ... بعد الخلافة ... بعض الغيبة

الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام فيعصي الامة كلهم ويكون مستحقهم
ز ان الجواب ح ز ضربكون ح ز ان كان خاليا فيعصي م ح

ميتة جاهلية قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم
ز آنفا ح ز مراد النبي عم من الخلافة بعد ثلثون سنة الخلافة اهـ

فلعل دور الخلافة ينقضي دون دور الامامة بناء على ان الامامة
ز من الخلافة ح يعني لم يجد الاصطلاح متغايرا فيما بينهم رم

اعم لكن هذا الاصطلاح لم نجده للقوم بل من الشيعة من يزعم
ز ويلاحظ ان الخليفة اعم من الامام عند الشيعة رم ز بل هذا الاصطلاح من م

ان الخليفة اعم ولهذا يقولون بخلافة الائمة الثلثة دون
ز الائمة الثلثة ح ز هم بنو ابن عباس رضي الله عنه ح

امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل (ثم ينبغي ان
ز اي في المهمات ح ز اي الى الامام ح ز من انتظام امر الدين والدنيا

يكون الامام ظاهرا) ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض
ز من نصب الامام ح ز بان ما اختفاء منافٍ لما هو الغرض من نصبه ح

من نصبه (لا مختفيا) من اعين الناس خوفا من الاعداء وما
ز اي الغلبة ح ز بفتح الظاء صفة لمختفيا ح ز اي خروج الامام ح

للظلمة من الاستيلاء (ولا منتظرا) خروجه عند صلاح الزمان
ز اي شر وفساد ح ز اي ذهاب ح ز اي عند امن الزمان رم

وانقطاع مواد الشر والفساد والاختلال نظام اهل الظلم والعناد
ز فرقة من الشيعة ح ز اي من الشيعة ح

لما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم ان الامام الحق بعد
ز نصبه على المصدرية اي حق خصوصا ح ز اي بعد علي رضه ح

رسول الله صلى الله عليه وسلم علي كرم الله وجهه ثم ابنه الحسن
ز اي اخو الحسن رضه ح ز اي ابن الحسين رضه ح

ثم اخوه الحسين رضي الله عنهما ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر
ز اي ابن محمد الباقر رضي الله عنه ح ز اي ابن زين العابدين ح

ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم
ز اي ابن جعفر الصادق ح ز اي ابن موسى الكاظم ح بصيغة تفضيل

ابنه محمد التقي ثم ابنه علي النقي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم

انتفاء هذه الخلافة انتفاء الخلافة المطلقة لان
انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام رمضان

قوله على ان الامامة اعم وانتفاء الاخص لا يوجب
انتفاء الاعم لان الخليفة من كان طريقته وحكومته
على طريقة النبي صلى الله عليه وسلم وحكومته الامام
والسلطان اعم رمضان

اذ لم يتفق الائمة بعد الخلفاء العباسية على ان يكون
اماما قرشيا صالحا للامامة فيلزم تضليلهم بسبب
تركهم الواجب كذا

لان الامام من قريش وغيره لا يكون اماما كما قال به
الرسول عليه السلام بقوله الائمة من قريش فعلى
هذا يكون الامر مشكلا لقوله عليه الصلوة والسلام
من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية
والتحقيق انه لا اشكال اما اولا فلان هذا الحديث
انما هو حث على طاعة الامام واما ثانيا فلان صاحب
الشوكة اذا استولى وجبت طاعته وصار اماما
حكما حالة الاضطرار قص اسد ورم

الفرق بين الخوف والحزن ان الخوف على
المتوقع ز المنتظر والحزن على الواقع رمضان

قوله لما زعمت الشيعة وهم يقولون في حق مهدي
منتظر خروجه عند صلاح الزمان وذهب علمائنا
الى ان المهدي امام عادل من ولد فاطمة يخلق
الله تعالى متى شاء ويبعثه نصرة لدينه عم
شرح المقاصد

قالت الامامية لا يكون الدنيا بغير امام
من ولد حسين وان الامام علم اهل الارض واهل السنة والجماعة
يقول ان الائمة بعضهم من قريش والنهي عن المنكر
في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر رمضان

حيث رجحوا المعدة الفضل على اباءه

والا يخفى ان ذكر هذه المسئلة هنا
في المقام لا مر المهدي المختفي والاولى

بخلق بحالها ز زادها شرح قوله ولا
يخفى يعني ها هنا رمضان

ز اي بيان لما عليه الشيعة الى قوله
محمد المهدي لا لما هو الغرض
هنا تامل ز دعي

المنتظر المهدي وقد اختفى خوفا من اعدائه وسيظهر فيملأ الدنيا
قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع في طول عمره
وامتداد ايامه كعيسى والخضر عليهما السلام وغيرهما وانت خبير بان اختفاء
الامام وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام
وان خوفه من الاعداء لا يوجب منعه الاختفاء بحيث لا يوجد الا الاسم
بل غاية الامر ان يوجب اخفاء دعوى الامامة كما في حق آبائه الذين
كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة وايضا فعند فساد
الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام
اشد وانقيادهم اليه اسهل (ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم
ولا يختص ببني هاشم واولاد علي رضي الله عنهم) يعني يشترط ان يكون
الامام قريشيا لقوله عم الائمة من قريش وهذا وان كان خبرا
واحدا لكن لما رأوه ابو بكر رضي الله عنه محتجا به على الانصار لم ينكره
احد فصار مجمعا عليه لم يخالف فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة
ولا يشترط ان يكون هاشميا او علويا لما ثبت بالدلائل من خلافة
ابي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم مع انهم لم يكونوا من بني هاشم وان

---

١ قوله وسيظهر قال شيخ الاسلام في بعض مصنفاته وارجو من الله تعالى ظهور المهدي الموعود الذي وعد به في الحديث الصحيح المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لو لم يبق من العالم الا يوم لطول الله تعالى ذلك اليوم حتى يملك رجل من ولد فاطمة رضي الله عنها اسمه اسمي وكنيته كنيتي يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما وقال صاحب الفتح الخ

٢ قوله ويكون اي الامام عطف على قوله ينبغي لا على قوله يكون لان كون الامام قريشيا من الشروط اللازمة للامامة كالذكورة والحرية والبلوغ والعقل واصل الشجاعة منه

٣ قوله وهذا اي جواب ما يقال وهو قوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش خبر واحد ولا يفيد العلم بل يفيد الظن فاجاب عنه بقوله وهذا وان كان الخ منه

رمضان

٦ ثم ان الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث الشريف

---

١ قوله وقد اختفى خوفا من اعدائه وسيظهر فيملأ الدنيا الخ اقول يواطئ اسمه اسمي يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما يملك سبع سنين صلاح بالكسر العدل وبالضم الجور والظلم وفيه قوله تعالى وان اعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه ولذي القربى فكانوا يعطونهم خمسا وبابه جلس اخيرا

٢ قوله ويكون من قريش اقول يجب ان يكون قرشيا نصا فقريش ابوه الاقرب فالاقرب وابوه النضر بن كنانة الخ

٣ قوله وهذا اي جواب ما يقال وهو قوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش خبر واحد ولا يفيد العلم بل يفيد الظن فاجاب عنه بقوله وهذا وان كان الخ منه

رمضان

٦ ثم ان الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث الشريف

ابا بكر رضي الله عنه استدل يوم السقيفة على الانصار حين نازعوا في الامامة وقالوا منا امير ومنكم امير فقال لهم ابو بكر رضي الله عنه نحن الامراء وانتم الوزراء واحتج عليهم بقوله عم الائمة من قريش فاستسلموا وانقادوا وقبلوه واجمعوا عليه وسكتوا عن المنازعة وسلموا الامر الى اهله وقبلوا قوله في ذلك وعدوه حجة عليهم في خلافة ابي بكر فقبلوه واجمعوا عليه وصاروا كلهم تبعا له وبسببه اطمأنت قلوبهم وانشرحت صدورهم وزال ما كان بهم من الخوف والاضطراب وانقطع عنهم مادة الفتن والشرور وحصل لهم الامن والسكون والطمأنينة وهذا هو المقصود الاعظم من نصب الامام وتعيينه كما صرح به في شرح المقاصد وشرح المواقف وغيرهما من كتب الكلام وبهذا يظهر ان ما ذهب اليه الشيعة من ان الامام لا بد ان يكون معصوما وان يكون منصوصا عليه من الله تعالى بلسان نبيه صلى الله عليه وسلم وان يكون اعلم الناس واشجعهم واتقاهم وافضلهم من اول الامر الى آخره وان عليا رضي الله عنه كان كذلك وانه نص على امامته وخلافته بعد النبي صلى الله عليه وسلم نصا جليا وخفيا وان الصحابة رضي الله عنهم ظلموه وغصبوا حقه وخالفوا امر الله ورسوله في ترك متابعته وطاعته وان الواجب عليهم كان هو الانقياد له والاطاعة لامره والاعتراف بامامته وخلافته وان تركهم ذلك كان كفرا او فسقا او ضلالا كل ذلك باطل وهذيان صادر عن الجهل والعناد وقلة الانصاف والاطلاع على احوال الصحابة رضي الله عنهم وعلى ما ورد في حقهم من الآيات والاحاديث الدالة على علو شأنهم وسمو مكانهم وعلى ما كان بينهم من الاخوة والمحبة والمودة والموالاة والمعاضدة والمعاونة وعلى ما كانوا عليه من الاجتماع والاتفاق والاتحاد والائتلاف وعلى ما كانوا عليه من الاجتهاد في امور الدين والحرص على اتباع سنن سيد المرسلين وعلى ما كانوا عليه من الزهد في الدنيا والاعراض عن زخارفها وزبارجها والرغبة في الآخرة والاقبال على ما يقربهم اليها ويوجب رضا الله عز وجل عنهم ورضاهم عنه سبحانه وتعالى ومن تتبع احوالهم وتأمل في اقوالهم وافعالهم حق التأمل وتدبر ما ورد في حقهم من الآيات والاحاديث حق التدبر وتفكر في ذلك حق التفكر علم علما يقينيا لا يحوم حوله شك ولا شبهة ان ما ذهب اليه الشيعة

وان كانوا من قريش فان قريشا اسم لاولاد النضر بن كنانة
انزل لفظ قريش
وهاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه
انزل جده في الدرجة الاولى ... هو اب رسول الله صلعم
محمد صلى الله عليه وسلم بن عبد الله ابن عبد المطلب بن هاشم
جده في الدرجة الثانية جده في الدرجة الاولى في الثانية
ابن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي
في الدرجة الرابعة في الخامسة في السادسة في السابعة في الثامنة
ابن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن
في الثامنة في العاشرة في احدى عشرة في الثانية عشرة في الرابعة عشرة
مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية
في الخامسة عشرة في السادسة عشرة في السابعة عشرة في الثامنة عشرة في العشرين
والعباسية من بني هاشم لان العباس وآبا طالب ابناء
انزل السنوية الى ابن عباس رضي الله عنه ... رضي الله عنه
عبد المطلب وابو بكر رضي الله عنه قرشي لانه ابن قحافة بن
كما اشرنا في الهامش ... انزل ابو بكر رضي الله عنه
عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب لؤي وكذا عمر لانه ابن الخطاب
قرشي ايضا وهو متصل بجد النبي عليه السلام في درجة ثانية
ابن نفيل بن عبد العزى ابن رياح بن قرط بن رزاح بن عدي
بضم النون ... بكسر الزاء وبالحاء المهملة ... بضم القاف وسكون الراء وطاء مهملة
ابن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن ابي العاص بن امية
قرشي ايضا وهو متصل بجد النبي عليه السلام في درجة خامسة
ابن عبد الشمس بن عبد مناف (ولا يشترط) في الامام (ان يكون
وهذا الاجماع بعد الشاورة في سقيفة بني ساعدة ... انزل الامامة
معصوما) للامر من الدليل على امامة ابي بكر رضي الله عنه مع عدم
كما شرنا الامامية والاسماعيلية في الوجود ... لانه وجودي والوجودي لا بد له من دليل
القطع بعصمته وايضا الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما في عدم
يعني ان القطع بعدم العصمة لا يكون العصمة شرطا ... اشتراط العصمة
الاشتراط فيكفي عدم دليل الاشتراط واحتج المخالف بقوله تعالى

وان كانوا من قريش فان قريشا اسم لاولاد النضر بن كنانة
وهاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه
محمد صلى الله عليه وسلم بن عبد الله ابن عبد المطلب بن هاشم
ابن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي
ابن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن
مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية
والعباسية من بني هاشم لان العباس وآبا طالب ابناء
عبد المطلب وابو بكر رضي الله عنه قرشي لانه ابن قحافة بن
عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب لؤي وكذا عمر لانه ابن الخطاب
ابن نفيل بن عبد العزى ابن رياح بن قرط بن رزاح بن عدي
ابن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن ابي العاص بن امية
ابن عبد الشمس بن عبد مناف (ولا يشترط) في الامام (ان يكون
معصوما) للامر من الدليل على امامة ابي بكر رضي الله عنه مع عدم
القطع بعصمته وايضا الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما في عدم
الاشتراط فيكفي عدم دليل الاشتراط واحتج المخالف بقوله تعالى

الذي من سلالة عثمان رضي الله عنه
الذي من سلالة عمر رضي الله عنه
الذي من سلالة ابو بكر الصديق رضي الله عنه
وهو متصل بجد النبي عليه السلام في درجة خامسة

فبه مسقط فان كعب فبه انما هو ابن سعد ابن
تيم بن مرة بن كعب بن لوي ز علا الناس

قوله مع عدم القطع بعصمته بذه العبارة يوهم ان
ابا بكر رضي الله عنه كان قطعي العصمة والحال
انه كان قطعي العصمة ولكنه ما وجب العصمة
فعبارة الطوالع اولى احمد الدس
السنوية الى عمر رضي الله عنه

قوله بعصمته خلافا للامامية والاسماعيلية ولا
بشرط ان يكون عالما بجميع مسائل الدين اصولها
وفروعها خلافا للامامية ولا بشرط ايضا ظهور
المعجزة على يده في دعوى الامامة خلافا للفلاسفة
رشيد
بفتح الزاء والزاء وزاء
الامامية وهم الذين قالوا بالنص الجلي على امامة
علي رضي الله عنه وكفروا الصحابة وهم الذين
خرجوا على علي رضي الله عنه عند التحكيم و
كفروه وهم اثنى عشر الف رجل تعريفات
اي الفائل بان يكون الامام معصوما من الذنب رشيد
الاسماعيلية وهم الذين اثبتوا الامامة لاسماعيل بن جعفر
الصادق ومن مذهبهم ان الله لا موجود ولا معدوم
ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع
الصفات وذلك ان الاثبات الحقيقية يقتضي
المشاركة
وهو تشبيه بينه وبين الموجودات
وهو تشبيه وانفي المطلق
يقتضي مشاركة للمعدومات
وهو تعطيل كل هو واهب هذه الصفات
دربت للتضاد ان توهمات

قوله راجح المخالف اي الامامية فانهم
اشترطوا وآوجبوا العصمة في
شرح طوالع

وترتيب الدليل غير المعصوم ظالم
وكل ظالم لا ينال عهد الامامة
لا ينال عهد الامامة والوجوب منع الشوري فغير المعصوم
آش عرس

قوله فيكفي بناء على ان علة العدم
عدم علة الوجود
محمد هادي

لا ينال عهدي الظالمين وغير المعصوم ظالم فلا ينال عهد الامامة

والجواب بالمنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالماً وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره وبهذا المعنى قولهم هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلا ولهذا قال الشيخ ابو منصور رحمه الله العصمة لا تزيل المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خلقية في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب وكما كان مثابا عليه ولو ان يكون افضل من اهل زمانه) لان المساوي في الفضيلة قل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها وأقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا كان نصب المفضول ادعى للشر وابعد عن اثارة الفتنة ولهذا جعل عمر رضي الله عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع بان بعضهم افضل من بعض فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز نصب

لا ينال عهدي الظالمين وغير المعصوم ظالم فلا ينال عهد الامامة

والجواب بالمنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع

عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما وحقيقة

العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره

وبهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر

مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلا ولهذا قال الشيخ ابو منصور رحمه الله

العصمة لا تزيل المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خلقية

في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه كيف

ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب وكما كان مثابا عليه

ولو ان يكون افضل من اهل زمانه) لان المساوي في الفضيلة قل

المفضول الاقل علما وعملا ربما كان اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها

وأقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا كان نصب المفضول ادعى

للشر وابعد عن اثارة الفتنة ولهذا جعل عمر رضي الله عنه الامامة

شورى بين ستة مع القطع بان بعضهم افضل من بعض فان قيل

كيف صح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز نصب

قوله والجواب المنع اي منع كون غير المعصوم ظالما واجب ايضا بان المراد بالعهد في الاية عهد النبوة فغير المعصوم لا يكون ظالما اي بالجواز ان لا يصدر منه ذنب اصلا وتصدر منه صغيرة لا تنافي العدالة او تنافيها لكن تاب قبل ولايته فلا يلزم كونه ظالما بعد التوبة وان كان غير معصوم

قوله لا يلزم ان يكون ظالما لجواز ان لا يقع منه فسق او يصدر منه فتوب ويعود الى الصلاح فلا يكون ظالما ابن عرس

يعني تاليها وغايتها ذلك والا فحقيقتها ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها كما اشار اليه بعد بقوله هي و ايضا لو كان حقيقتها

ما قاله لزم ان يكون غير المعصوم مذنبا حاشية ملا س

والابتلاء في الاصل التكليف بالامر الشاق من البلاء لكنه لما استلزم الاختبار بالنسبة الى من يجهل العواقب ظن ترادفهما اي ترادف التكليف والاختبار

رصفا

قوله العصمة هي عند الاشاعرة القدرة على الطاعة وعدم القدرة على المعصية وعند المعتزلة هي لطف لا يكون له مع ذلك داع الى ارتكاب المعاصي مع قدرته على ذلك وعند الحكماء هي ملكة لا يصدر عن صاحبها معها المعاصي شرح تجريد

المحنة هي التكليف سمي بها اذ يمتحن الله تعالى عباده ويبلوهم ايهم احسن عملا وقيل هي ما يمتحن به الانسان كالبلية بما يبتلى به كستلى

قوله يمتنع بسببها لعله اراد امتناع العادي مع التمكن في الذنب فلا يكون فاسدا عصه

اي كيف لا يظهر فساده انما كان هذا فاسدا لانها اذا كانت كما ذكره تكون لازمة لماهيته او وجوده وعلى كلا التقديرين تمتنع انفكاكها كبرى

قوله والجواب المنع اي منع كون غير المعصوم ظالما واجب ايضا بان المراد بالعهد في الاية عهد النبوة فغير المعصوم لا يكون ظالما اي بالجواز ان لا يصدر منه ذنب اصلا وتصدر منه صغيرة لا تنافي العدالة او تنافيها لكن تاب قبل ولايته فلا يلزم كونه ظالما بعد التوبة وان كان غير معصوم

قوله لا يلزم ان يكون ظالما لجواز ان لا يقع منه فسق او يصدر منه فتوب ويعود الى الصلاح فلا يكون ظالما ابن عرس

يعني تاليها وغايتها ذلك والا فحقيقتها ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها كما اشار اليه بعد بقوله هي و ايضا لو كان حقيقتها

ما قاله لزم ان يكون غير المعصوم مذنبا حاشية ملا س

والابتلاء في الاصل التكليف بالامر الشاق من البلاء لكنه لما استلزم الاختبار بالنسبة الى من يجهل العواقب ظن ترادفهما اي ترادف التكليف والاختبار

رصفا

قوله العصمة هي عند الاشاعرة القدرة على الطاعة وعدم القدرة على المعصية وعند المعتزلة هي لطف لا يكون له مع ذلك داع الى ارتكاب المعاصي مع قدرته على ذلك وعند الحكماء هي ملكة لا يصدر عن صاحبها معها المعاصي شرح تجريد

المحنة هي التكليف سمي بها اذ يمتحن الله تعالى عباده ويبلوهم ايهم احسن عملا وقيل هي ما يمتحن به الانسان كالبلية بما يبتلى به كستلى

قوله يمتنع بسببها لعله اراد امتناع العادي مع التمكن في الذنب فلا يكون فاسدا عصه

اي كيف لا يظهر فساده انما كان هذا فاسدا لانها اذا كانت كما ذكره تكون لازمة لماهيته او وجوده وعلى كلا التقديرين تمتنع انفكاكها كبرى

قوله ولو ان يكون افضل من اهل زمانه لان المساوي في الفضيلة قل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها وأقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا كان نصب المفضول ادعى للشر وابعد عن اثارة الفتنة ولهذا جعل عمر رضي الله عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع بان بعضهم افضل من بعض فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز نصب

اي كونه افضل من اهل زمانه عصه

ذهابا منهم الى ان عدم ذلك داخل في مفهوم الافضل وتفصيل هذا المقام في شرح فصل ولا يجوز ان يكون الامام افضل اهل زمانه من شرح المقاصد للسعد

قوله ولو ان يكون افضل من اهل زمانه لان المساوي في الفضيلة قل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها وأقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا كان نصب المفضول ادعى للشر وابعد عن اثارة الفتنة ولهذا جعل عمر رضي الله عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع بان بعضهم افضل من بعض فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز نصب

اي ولما كان مساويا له لما كان المساوي في الفضيلة بل المفضول جعل عمر رضي الله عنه الامامة شورى بين الستة مع القطع بان بعضهم افضل من بعض فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز نصب

وجعل الفتنة الاختبار يقال فتنت الذهب اذا ادخلت فيها ليعلم جودته رح

اي ولما ذكرنا من ان المساوي في الفضيلة بل المفضول جعل عمر رضي الله عنه الامامة شورى بين الستة مع القطع بان بعضهم افضل من بعض فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز نصب

لا دائه الى وقوع الفتنة واختلال النظام شرح المقاصد

قوله والجواب المنع اي منع كون غير المعصوم ظالما واجب ايضا بان المراد بالعهد في الاية عهد النبوة فغير المعصوم لا يكون ظالما اي بالجواز ان لا يصدر منه ذنب اصلا وتصدر منه صغيرة لا تنافي العدالة او تنافيها لكن تاب قبل ولايته فلا يلزم كونه ظالما بعد التوبة وان كان غير معصوم

قوله لا يلزم ان يكون ظالما لجواز ان لا يقع منه فسق او يصدر منه فتوب ويعود الى الصلاح فلا يكون ظالما ابن عرس

يعني تاليها وغايتها ذلك والا فحقيقتها ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها كما اشار اليه بعد بقوله هي و ايضا لو كان حقيقتها

ما قاله لزم ان يكون غير المعصوم مذنبا حاشية ملا س

والابتلاء في الاصل التكليف بالامر الشاق من البلاء لكنه لما استلزم الاختبار بالنسبة الى من يجهل العواقب ظن ترادفهما اي ترادف التكليف والاختبار

رصفا

قوله العصمة هي عند الاشاعرة القدرة على الطاعة وعدم القدرة على المعصية وعند المعتزلة هي لطف لا يكون له مع ذلك داع الى ارتكاب المعاصي مع قدرته على ذلك وعند الحكماء هي ملكة لا يصدر عن صاحبها معها المعاصي شرح تجريد

المحنة هي التكليف سمي بها اذ يمتحن الله تعالى عباده ويبلوهم ايهم احسن عملا وقيل هي ما يمتحن به الانسان كالبلية بما يبتلى به كستلى

قوله يمتنع بسببها لعله اراد امتناع العادي مع التمكن في الذنب فلا يكون فاسدا عصه

اي كيف لا يظهر فساده انما كان هذا فاسدا لانها اذا كانت كما ذكره تكون لازمة لماهيته او وجوده وعلى كلا التقديرين تمتنع انفكاكها كبرى

قوله ولو ان يكون افضل من اهل زمانه لان المساوي في الفضيلة قل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها وأقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا كان نصب المفضول ادعى للشر وابعد عن اثارة الفتنة ولهذا جعل عمر رضي الله عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع بان بعضهم افضل من بعض فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز نصب

اي كونه افضل من اهل زمانه عصه

ذهابا منهم الى ان عدم ذلك داخل في مفهوم الافضل وتفصيل هذا المقام في شرح فصل ولا يجوز ان يكون الامام افضل اهل زمانه من شرح المقاصد للسعد

قوله ولو ان يكون افضل من اهل زمانه لان المساوي في الفضيلة قل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها وأقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا كان نصب المفضول ادعى للشر وابعد عن اثارة الفتنة ولهذا جعل عمر رضي الله عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع بان بعضهم افضل من بعض فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز نصب

اي ولما ذكرنا من ان المساوي في الفضيلة بل المفضول جعل عمر رضي الله عنه الامامة شورى بين الستة مع القطع بان بعضهم افضل من بعض فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز نصب

وجعل الفتنة الاختبار يقال فتنت الذهب اذا ادخلت فيها ليعلم جودته رح

اي ولما ذكرنا من ان المساوي في الفضيلة بل المفضول جعل عمر رضي الله عنه الامامة شورى بين الستة مع القطع بان بعضهم افضل من بعض فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز نصب

لا دائه الى وقوع الفتنة واختلال النظام شرح المقاصد

نصب امامين في زمان واحد قلنا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين بحيث طاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم في ذلك من امتثال احكام متضادة واما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد (وبشرط ان يكون من اهل الولاية) المطلقة (الكاملة) اي مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا اذا جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقر افي اعين الناس والنساء ناقصات عقل ودين والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف في مصالح الجمهور (وسائسا) اي مالكا للتصرف في امور المسلمين بقوة رأيه وروئيته ومعونة بأسه وشوكته (قادرا) بعلمه وعدله وقدرته وكفايته وشجاعته (على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم) اذ الاخلال بهذه الاوصاف الاربعة المذكورة مع العدالة شرط الامامة اجماعا والجمهور على انه شرط ايضا ان يكون مجتهدا في الاصول والفروع رملي

الامامة بالفتح اي بفتح الهمزة وهي النصرة والتولي وبكسر الهمزة السلطان رملي

تفسير للولاية الكاملة

وهي

صفة المذكر

والصبي صفة البالغ والمجنون صفة العاقل

اي اكثر الناس

على فانوري الشرع

ولا يخفى ان الامام لا ينعزل بالفسق والجور لما يلزم عليه من الفتن والحروب بل يجب وعظه وتذكيره ان نصب ولا ينعزل وبه قال الشافعي رحمه الله تعالى ولا ينعزل بالفسق وبه قال الشافعي رحمه الله تعالى ومن اصحابنا من جعل الامامة شورى بين اثنين او ثلاثة من المسلمين وقال ينعقد بكل واحد منهم للامامة

قوله لانه قد ظهر الفسق الخ حاصله ان الامام لا ينعزل بالفسق والجور لانه يلزم عليه الفتن والحروب لما يتفاقدون الى الخروج عليه وقتاله وهو فساد عظيم والسلف رضي الله عنهم اختاروا الصبر على جور الائمة وظلمهم لما ورد في الاحاديث من الامر بالصبر على جورهم وظلمهم وعدم الخروج عليهم لما يترتب على الخروج من الفساد العظيم الذي يربو على فساد الجور والظلم في الغالب فلا ينعزل الامام بالفسق والجور لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد خلف كل بر وفاجر وتحت راية كل امير جائر وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال صلوا خلف كل بر وفاجر وصلوا على كل بر وفاجر وجاهدوا مع كل بر وفاجر وقد ثبت عنه صلى الله عليه وسلم انه قال ستكون امراء فتعرفون وتنكرون فمن كره فقد برئ ومن انكر فقد سلم ولكن من رضي وتابع قالوا يا رسول الله افلا نقاتلهم قال لا ما صلوا وعن ابي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم انهم قالوا السمع والطاعة لائمة الجور ما لم يأمروا بمعصية الله فاذا امروا بمعصية الله فلا سمع ولا طاعة وعن محمد روايتان في رواية لا ينعزل الامام بالفسق وفي رواية ينعزل وهما مذهبان للشافعي رحمه الله تعالى اختلفوا فيه والاكثرون على انه لا ينعزل بالفسق وجور المختار من مذهبنا

قوله ولا يخفى ان الامام الخ حاصله ان الامام لا ينعزل بالفسق والجور لانه يلزم عليه الفتن والحروب لما يتفاقدون الى الخروج عليه وقتاله وهو فساد عظيم والسلف رضي الله عنهم اختاروا الصبر على جور الائمة وظلمهم لما ورد في الاحاديث من الامر بالصبر على جورهم وظلمهم وعدم الخروج عليهم لما يترتب على الخروج من الفساد العظيم الذي يربو على فساد الجور والظلم في الغالب فلا ينعزل الامام بالفسق والجور لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد خلف كل بر وفاجر وتحت راية كل امير جائر وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال صلوا خلف كل بر وفاجر وصلوا على كل بر وفاجر وجاهدوا مع كل بر وفاجر وقد ثبت عنه صلى الله عليه وسلم انه قال ستكون امراء فتعرفون وتنكرون فمن كره فقد برئ ومن انكر فقد سلم ولكن من رضي وتابع قالوا يا رسول الله افلا نقاتلهم قال لا ما صلوا وعن ابي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم انهم قالوا السمع والطاعة لائمة الجور ما لم يأمروا بمعصية الله فاذا امروا بمعصية الله فلا سمع ولا طاعة وعن محمد روايتان في رواية لا ينعزل الامام بالفسق وفي رواية ينعزل وهما مذهبان للشافعي رحمه الله تعالى اختلفوا فيه والاكثرون على انه لا ينعزل بالفسق وجور المختار من مذهبنا

قوله لانه قد ظهر الفسق

والفضل العبادات مع
ولوفق القاضي العدل
باخذ الرشوة
وغيره

من الزنا، وشرب الخمر يستحق العزل ولا ينعزل
في ظاهر المذهب وعليه مشايخنا وهو الصحيح
وعليه العيوب ملتقى مع داماد

٢ قوله والفرق الخ اي الفرق بين القاضي والامام
في العزالة اي في انعزال الامام وجوب نصب
غيره وهذا موجب للفتنة ولهذا لا ينعزل الامام
بالفسق والجور ح

٣ قوله وفي رواية النوادر اسم كتاب في الفقه
عن العلماء الثلثة الحنفية اي ابو حنيفة وابو يوسف
ومحمد رحمهم الله لا يجوز قضاء الفاسق اي لفسقه
2

٤ اي بدون العدالة لا بأس بالدخول في القضاء لمن يثق بنفسه
لانه فرض كفاية ولكونه امر معروف ويكره الدخول فيه
لمن يخاف العجز وقيل كره الدخول باختياره ولو وثق
بنفسه لقوله عليه الصلوة والسلام من جعل على القضاء
فكانما ذبح بغير سكين والصحيح ان الدخول فيه رخصة
طمعا للعدل والترك عزيمة الا اذا تعين هو للقضاء فحينئذ
يفرض عليه التقليد صيانة لحقوق العباد ولو كان في البلد
امثاله فامتنع كل منهم عن القضاء اثموا ان كان للسلطان
بحيث لا يفصل بينهم والا فلا رمضاني

٥ وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اخذ
الرشوة في الحكم كان سحتا بينه وبين الجنة
رم

٦ روي عن وهب ابن منبه انه قيل له الرشوة حرام في كل
شئ قال لا انما يكره من الرشوة ان ترشو المعطي ما
ليس لك او تدفع حقا قد لزمك فاما ان ترشو لتدفع

ولاه سلطان ذي شوكة جاهلا فاسقا ملتقى مع داماد

المسلم اذا اقدم على كبيرة وآخر عن صغيرة القضاء بالحق من اقوى الفرائض

باذنهم ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط للامامة
معطوف على قوله لانه قد ظهر فهو علة ثانية
ابتداء فبقاء اولى وعن الشافعي رحمه الله ان الامام ينعزل بالفسق
اي في الابتداء وكذلك ليس بشرط في الانتهاء بطريق الاولى ملتقى
والجور وكذا كل قاض واميره واصل المسئلة ان الفاسق ليس من
فلا يكون الفاسق اماما لان الامام لا يكون الا من اهل الولاية رح اي ينفعه ح
اهل الولاية عند الشافعي لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند
اي لا ينفع نفسه ح فيجوز ان يكون الفاسق اماما ولا ينعزل
ابي حنيفة هو من اهل الولاية حتى للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة
نبه على ان المعتمد عندهم وان رجح منهم ح كما خذ الرشوة والزنا وشرب الخمر
والمسطور في الكتب الشافعية ان القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الامام
اي المكتوب ح اي في انعزال الامام ح مبتدأ خبره قوله اشارة ح
والفرق ان في انعزاله وجوب نصب غيره ووجوب نصب غيره اشارة
اي للامام ح اسم كتاب في الفقه ح اي مباشرة وعلانية للفتنة ح
الفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضي وفي رواية النوادر عن العلماء
اي بقضاء قاضي الفاسق رح اي اذا نصب قاضيا ح
الثلثة انه لا يجوز قضاء الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق
اي ولو نصب قاضيا واقتدى بحكمه ح اي عادل ح اي المقلد ح
ابتداء يصح ولو قلد وهو عدل ينعزل بالفسق لان المقلد اهتمد
اي في اول نصبه ح اي والحال انه عدل ح اي وذكره فتاوى قاضيخان ح
عدالته فلم يرض بقضائه بدونها وفي فتاوى قاضيخان اجمعوا على
اي الفاضل اي بدون العدالة ح اي بين الامام ح
على انه اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا اخذ القاضي
ينبغي ان يأخذ اي حكمه ح اي القاضي ح عطف على انه ح
القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه (ويجوز
اي صالحا ح اي فاسقا ح دليل نقلي ح ٣٠
الصلوة خلف كل بر وفاجر) لقوله عليه السلام صلوا خلف كل
دليل رفع ح علة لجواز ح عطف على الفسقة اي وخلف اهل الاهواء
بر وفاجر ولان علماء الامة يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء و

فقد كان المقلد اثما كما يقبح قبول شهادته
الفاسق حتى لو قبل القاضي وحكم بها
كان اثما لكن ينفذ ويجب ان لا يعزل بفسق والفاسق اهل للقضاء
بنقيض شهادته وفي الشمني اجتماع هذه الشروط في عصرنا لخلو العصر عن
غيرها متعذر في عصرنا لخلو العصر عن المجتهد والعدل فالوجه تنفيذ كل من
الاجتهاد والعدالة و

قوله ان القاضي ينعزل بالفسق والفاسق اهل للقضاء ويصح تقليده ويجب ان يقلد حتى لو

اي لا يزدون التلف الواقع عليهم ح
اي بالفسق ح
اي ولا ينعزل الامام ح
اي على صيغة المجهول ح
اي لانه في نصب غيره اشارة الفتنة لانه ليس بذي شوكة ح
رواه ابو داود بلفظ الصلوة واجبة عليكم خلف كل مسلم بر كان او فاجر وان عمل الكبائر رواه الدار قطني بمعناه وقال تفرد الراوي بهذه الزيادة اه منه

عن ومالك وابي داود عن ابي هريرة رضي الله عنه قال
الرشوة فلا ولكن اسحاري روي
عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انه قال
عن ابن عباس قرسا وبينا بين وقال روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
على القابض دون الدافع روي عن ابن السني في الحكيم
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اخذ الرشوة بينه وبين الجنة
كانت سترة بينه وبين الجنة
خلافا للشيعة فانهم قد اشترطوا العصمة في الامامة الكبرى لان
الامامة الصغرى لان الفاجر عندهم
ايضا فان الفاجر
نفع الباء وصفة بمعنى الحسن وكسرها بمعنى
خبر بفضي صاحبه الى النار كل فعل فعل وفي وقبل وعامله الذنوب
في فعل الخير اعوذ من النار رم
قال بعض الائمة جور الفاجر
وعدل الفاسق

والبدع من غير نكير وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلوة
ای من غیر الکلام — مبتدأ خبره قوله فمحمول — بیان لما
خلف الفاسق والمبتدع فمحمول على الكراهة اذ لا كلام في كراهة الصلوة
ای جواز الصلوة خلف الفاسق واهل البدع — ای لا خلاف
خلف الفاسق والمبتدع هذا اذا لم يؤد الفسق والبدعة الى حد الكفر
ای الی الکفر — ای فلا خلاف ایضا فی عدم — وعبارة
واما اذا ادى اليه فلا كلام في عدم جواز الصلوة ثم المعتزلة وان
بارتکاب نحو الکبائر — ای هل المعتزلة یجوزون — ای خلف الفاسق
جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلوة خلفه لما ان
لانهم اثبتوا المنزلة بين الكفر والايمان فالفاسق لیس بمؤمن ولا کافر علی زعمهم
شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق
ای عند المعتزلة — اخبار ان — ای لا یشترط وجوده
والاقرار والاعمال جميعا (ونصلي على كل بر وفاجر) اذا مات
علة للصلوة علیهما اذا ماتا علی الایمان — ای لا تترکوا
على الايمان للاجماع وكقوله صلى الله عليه وسلم لا تدعوا الصلوة
... فالفاسق من اهل القبلة وان کان فاسقا
على من مات من اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل انما هي
ای اذا کانت هذه المسائل من فروع الفقه فلا وجه ولا سبب لایرادها
من فروع الفقه فلا وجه لايرادها في اصول الكلام وان اراد
ای ذلک البعض المذکور من المسائل — ای لایراد البعض تلک المسائل — ای البعض
ان اعتقاد حقية ذلك واجب وهذا من الاصول فجميع مسائل
ای وجوب اعتقاد حقیة ذلک — ای وجوب اعتقاد حقیة ذلک
الفقه كذلك قلنا انه لما فرغ عن مقاصد علم الكلام من مباحث
ای فی الجواب — ای البعض — ای بیان لمقاصد علم الکلام
الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة على فانون
عطف علی قانون — ای الاخرة — جواب لما — ای قصد البعض
اهل الاسلام وطريق اهل السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ
ای بیان المسائل — ای علی شیء قلیل
من المسائل التي يتميز بها اهل السنة عن غيرهم مما خالف فيه

حقيقة جعله مقابلا للبر كما في الحديث كنفري

١ قوله هذا اى جواز الصلاة خلف الفاسق وبكره تنزيها
امامة فاسق ومبتدع اى صاحب بدعة لا يكفر بها حتى
الخوارج الذين يستحلون دمائنا واموالنا وسب
اصحاب الرسول غير الشيخين لكونه عن تاويل وشبهة
بدليل قبول شهادتهم الا الخطابية وان انكر بعض ما علم
من الدين ضرورة كفر بها كقوله ان الله تعالى جسم كالاجسام وانكاره صحبة الصديق فلا يصح الاقتداء به اصلا
درمختار مع حاشية ردمحتار

٢ الكفر في اللغة ستر النعمة واصله الكفر بالفتح هو الشر
ومنه قيل للزراع والقيل كافر ولكمام الثمرة كافور
وفي الشرع انكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به
رمضان

٣ قوله اذا مات اى يعني ان الصلوة على كل واحد
من البر والفاجر ثبت بدليلين الاول الاجماع
والثاني السنة وهي قوله عليه السلام لا تدعوا
٥

٤ قوله فان قيل امثال هذه المسائل اى المسائل المذكورة
من جواز الصلوة خلف كل بر وفاجر وغير ذلك
وهذا اعتراض على قول المص ويجوز الصلوة او غيره
٥

٥ فالانسب على المص اما ان يذكر جميع مسائل الفقه
او يترك كله مع انه على الاول يلزم الترجيح بلا مرجح
٥

٦ قوله والامامة
عد المص الامامة من مقاصد
علم الكلام والتخفيف انها من
الفقهيات فلم تكن لما شاع بين
اعتقادات فاسدة وافتراقات
باردة تفضي الى رفض كثير من الفروع
السلفية والوهابية وتفق بعض القواعد
بالكلام وجعلت تلك المباحث
للامامة من اعظم ما ذكره الخ الى واضح
من مقاصده صونا
٧ قوله على نبذ اى قليل كما يقال اعطه
الارض نبذ من المطر اى شيء
قبل من المطر اى شيء
٨ قوله من المسائل بيان لنبذ

المعتزلة أو الشيعة أو الفلاسفة أو الملاحدة أو غيرهم من أهل البدع
والأهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه أو غيرها من
الجزئيات المتعلقة بالعقائد (ونكف عن ذكر الصحابة إلا بخير) لما ورد
من الأحاديث الصحيحة في مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم
كقوله صلى الله عليه وسلم لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل
أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه وكقوله عم اكرموا أصحابي فإنهم
خياركم الحديث وكقوله عم الله الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضا
من بعدي فمن أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم
ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله
تعالى فيوشك أن يأخذه الله تعالى ثم في مناقب كل من أبي بكر
وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من أكابر الصحابة
رضي الله عنهم أجمعين أحاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات
والمحاربات فله محامل وتأويلات فيسعهم والطعن فيهم إن كان مجانبا
للأدلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضي الله عنها وإلا فبدعة
وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز

بيان لمغير

أي حقهم

من موصولة لاشرطية بدليل دخول الفاء في الخبر وإن كانت شرطية لا بد من الفاء لأن الماضي إذا كان جزاء الشرط لا بد من الفاء عليه

أي والله لكن خالف الأدلة القطعية فبدعة وفعل بدعة ضلالة

ثبت الصحابة من المهاجرين والأنصار ومن أنفق قبل الفتح وقاتل وكلا وعد الله الحسنى ودرجة من الذين أنفقوا الآية وكذا الحال في المخلصين الآخرين كبرى

١ قال شيخ الإسلام وصورة الحديث بحديث يأتي على الناس زمان يكون للعامل منهم أجر خمسين منكم ومن الأعمال الاتفاق فيكون أهل ذلك الكلام أفضل وأجيب بأن الأعمال مخصوصة بغير الاتفاق لعزته في ذلك الزمان أو بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لعزتهما في هذا الزمان انتهى ملا الناس

٢ قوله ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه المد ربع الصاع والنصيف نصف الشيء كما يقال للعشرة عشر وللخمسة خمس وللثمانية ثمن والضمير في نصيفه راجع إلى أحدهم لا إلى المد والمعنى أن أحدكم لا يدرك بالاتفاق مثل أحد ذهبا من الفضيلة ما أدرك أحدهم بالاتفاق مدا من الطعام أو نصيفا منه رشحات

٣ الغرض الهدف أي لا تجعلوهم هدفا للكلام القبيح أي لا ترموهم بموقابح وغيرها مما لا يجوز بل لا تذكروهم إلا بالتعظيم والتوقير ملا الناس

٤ ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب حتى إن الرجل ليحلف ولا يستحلف ويشهد ولا يستشهد ألا من سره بحبوحة الجنة ملا الناس

٥ قوله فبحبي أي قال الطيبي وغيره في بيانه أي بسبب محبته إياي أحبهم أي إنما أحبهم لأنه يحبني وبسبب بغضه إياي أبغضهم أي إنما أبغضهم لأنه يبغضني العياذ بالله كبرى

٦ قوله وما وقع جواب سؤال مقدر تقديره لم لم يجر ذكر الصحابة إلا بخير لما وقع المنازعات والمحاربات

٧ قوله فله محامل وتأويلات فيسعهم والطعن فيهم إن كان مجانبا للأدلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضي الله عنها وإلا فبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز

جواز اللعن على معاوية واحزابه لان غايته امرهم البغي والخروج
على الامام وهو لا يوجب اللعن وانما اختلفوا في يزيد بن معاوية
حتى ذكر في الخلاصة وغيرها انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج
ابن يوسف لان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لعن المصلين
ومن كان من اهل القبلة وبما نقل من لعن النبي صلى الله عليه وسلم
بعض من اهل القبلة فلما انه صلى الله عليه وسلم يعلم من احوال
الناس ما لا يعلمه غيره وبعضهم اطلق اللعن عليه لما انه كفر حين
امر بقتل الحسين رضي الله عنه واتفقوا على جواز اللعن على من
قتله او امر به او اجازه او رضي به والحق ان رضا يزيد بقتل
الحسين رضي الله عنه واستبشاره بذلك واهانته اهل بيت
النبي صلى الله عليه وسلم مما تواتر معناه وان كان تفاصيله
آحادا فنحن لا نتوقف في شانه بل في ايمانه لعنة الله تعالى عليه
وعلى انصاره واعوانه (ونشهد بالجنة للعشرة الذين بشرهم
النبي صلى الله عليه وسلم بالجنة) حيث قال عليه السلام ابو بكر في
الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة

ولا عقاب بترك اللعن من احد
فلعن يزيد بن يزيد من احد الكافر الجبان فاسكن
لانه رضي باسم لعان فعليه لعنة الله
وهو اسم رجل من اصحاب النبي صلى الله
عليه وسلم نازع مع علي رضي الله عنه
في امر الخلافة (منه)

ثم اختلفوا في اللعن عليه
لا يجوز اللعن
في سنين وقال بعضهم يكفر
تعالى حيث اجاز

وقال بعضهم بان يزيد امر بقتل الحسين
وحمله البعض على انه امر بطلب البغاة
ان يقول بان يزيد لو امر بقتل الحسين
آو رضي آو اجاز

على اهل البيت فانه يجوز اللعن عليه شرح مهد

جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان ما نقل من
لعن النبي عليه السلام لبعض من اهل القبلة يخالف
ما ذكر من ان النبي عم نهى عن اللعن ؟ فاجاب التوفيق
بينهما فاجاب بقوله وبما نقل ؟ (منه)

قال الامام الغزالي لم يثبت ان يزيد امر بقتل الحسين
قال الكمال في شرح المواقف ولا يجوز ان يقال قتله
آو امر بقتله آو رضي به فضلا عن اللعنة ملخصا قبل
قد تواتر ان يزيد ارسل الجند على الحسين فقتلوه و
اهانوا اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم فكون الامر
آمرا وراضيا بما فعله جنده بخصمه على عند العقل فما
لقول بعدم الرضا من حسن الظن من اهل القبلة
رمضان

وكل راض به وكل آمر به فهو كافر اي كل فرد من
افراده الشخصية ملعون فيزيد ملعون فجوابه ان يمنع
المقدمة الاولى وسنده ما قاله الحجة انه لم يثبت اصلا
ان يزيد قتل الحسين رضه آو امر بقتله آو رضي به ولا
يجوز نسبة مسلم الى كبيرة من غير تحقيق قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم لا يرمي رجل رجلا بالكفر ولا

اي وجه العموم دون تعين لاحد لكن خالف الشارح فجوزه
على المعين حيث جوزه على يزيد لما ثبت عنده بقوله
والحق ؟ وعلى الثانية متعلقة باللعن لتضمنه معنى الايقاع
قال ابن قاسم قوله لكن خالف الشارح ؟ اقول لا مخالفة
لانه انما وقع منه لعن يزيد بعد موته وقد ثبت عنده
كفره والكافر المعين يجوز لعنه بعد موته على كفره انتهى
عباس

الحسين ؟ بل استفيد
من وضع الروافض ونقل
اعمال غير ثقات فلا يكون حقا وصوابا
ومنع ان
عن جنايته فان منع الاصل يستلزم
منع الفرع ومنع ان يقال شانه
لعنة الله ؟ بل الحق ان لا وجه لتخصيص
بعض من كفر بالكفر ولا لتعميم
بوجه ما والكفر عليه
ان يزيد امر بقتل الحسن
ان التكفير بالقتل رتبة الانبياء عليهم السلام
انه يكفر حين قتله فاللعن
ناب بعده فيقال

والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابي
وقاص في الجنة وسعد بن زيد في الجنة وابو عبيدة بن الجراح
الزهاوي رحمهم الله تعالى
الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم
كذا نشهد بالجنة لعشرة المبشرة نشهد بالجنة لفاطمة اه
لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان
عن النبي صلى الله عليه وسلم اه ابن لا يذكرون بشيء الا اه
الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وهما رضي للصحابة لا يذكرون الا بخير
اه رضي الصحابة اه بيان لغير اه ٢ اه رضي الصحابة اه
ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين (ولا نشهد بالجنة او
اه رضي الصحابة اه اي لغير الصحابة اه عطف على المؤمنين اه
النار لاحد بعينه) بل نشهد بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين
اه في حال الاقامة وفي حال السفر اه اي المسح
من اهل النار (ونرى المسح على الخفين في الحضر والسفر) لانه
اي نعتقده حقا وجائزا اه اي كمسح ثابت بالحديث المشهور اه
وان كان زيادة على الكتاب لكنه بالخبر المشهور نسخ على
اي المسح اه وهي اي الزيادة على الكتاب اه اي على رضه اه
ابن ابي طالب عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله صلى
متعلق بسئل اه متعلق بالمسح اه اي المقيم في بيته ونحوه
عليه وسلم ثلثة ايام ولياليهن للمسافر ويوم وليلة للمقيم وروى
متعلق بروى اه اي رسول الله صلى الله عليه وسلم اه
ابو بكر رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال رخص
عطف على بما تقدم اي ورخص للمقيم اه ظرف رخص اه
للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس
مفعول رخص اه اي اذا تطهر وغسل رجليه قبلهما اه
خفيه ان يمسح عليهما وقال الحسن البصري ادركت سبعين نفرا من
رضي الله عنهم اه اي ومما ذكرنا من الاحاديث قال اه
الصحابة يرون المسح على الخفين ولهذا قال ابو حنيفة ما قلت بالمسح حتى

سبعون رجلا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذا اطفالهم بفعالهم
وقيل هم في الجنة اذ لا اثم

نهم وقيل هم في الاعراف ووجهه ان عدم البنض لعدم العلم بخاتمته واذا مات ولد المؤمنين طفلا فخاتمته بالايمان لا محالة تبعا لابيه اللهم الا ان يكون تابعا لخاتمة ابيه وهو غير معلوم رمضان

٤

اي كتاب الله تعالى وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين فانه لا يفهم منه وجوب المسح على الخفين اظاهرا رم

٥

قوله وزى المسح على الخفين اي نقول بجواز المسح على الخفين في الحضر والسفر خلافا للروافض فانهم يمسحون على الرجل بلا خف وهذا انشأ من عطف قوله تعالى وارجلكم بالجر على قوله تعالى برؤسكم وهو خلاف الظاهر بل الظاهر انه عطف على قوله تعالى وجوهكم اي بفتح ارجلكم كما هو عندنا اه

٦

والجمهور على اثبات همزة سئل وسيل بالياء وهو على لغة من قال سلت تسال بغير همزة والباء منقلبة عن واو لقولهم سؤال وسولة رمضان

٧

قوله جعل له معان كثيرة واحد المعنى منها صير كقوله تعالى وجعلنا ها نكالا لما بين يديها اي صيرناها والثاني بمعنى الايجاب كقوله تعالى وجعلنا القبلة اي اوجبنا

باقة من اهل الجنة فنشهد له بالنار ومن ورد فيه نص قاطع كالمشركين من قتلى بدر وغيرهم نشهد له بما ورد فيه

اي من لم يعلم موته على الكفر وهم اكثر من علم

نص قاطع باقة من اهل الجنة اما من علم موته كافرا كابي جهل وغيره

اذا كانت الاحاديث المذكورة تفيد علم اليقين جزم احاد ما يفيده

ابن حرام وغيره فنشهد له بالنار

الصلوة والسلام على سيد المرسلين وآله الصحابي بل على بيت النبي عليه
انتهى

قيل تكفير قائل الحسين ليس كتكفير قاتل

الفصلة والكاف
وامرنا بها والكاف
بمعنى القول كقوله تعالى اي قلنا كقوله تعالى
انا جعلناه قرآنا عربيا اي خلق الخلق
وجعل الظلمات والنور اي خلق وجعلنا معه انا
واثرناه والاثرة بمعنى
وجعل الظلمات والنور بمعنى خلق والتشبيه
هارون وزيرا وبمعنى بعث كقوله تعالى
وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن
انانا وجعلت زيدا اخاك اي آخيت
البك وجعل له كذا اي كذا
سمر وكلمك

كذا في النسخ وقال اكمال في اكثر النسخ وهو سهو
وفي بعضها وصفه بالضعف وهو
وصوابه الى بكرة بن عبادة الهباء وهو
نقيع ابن الحارث الثقفي روى حديثه
الخطابي

حتى جاءني فيه دليل مثل ضوء الشمس وقال الكرخي اني اخاف
الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لان الاثار التي جاءت فيه
في حيز التواتر وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل
البدعة حتى سئل انس رضي الله عنه عن اهل السنة والجماعة فقال
ان يحب الشيخين ولا يطعن في الختنين ويمسح على الخفين (ولا يحرم
نبيذ الجرة) وهو ان ينبذ تمر او زبيب في الماء فيجعل في اناء
من الخزف فيحدث فيه لدغ كلذع القفاع فكانه نهي عن ذلك في بدء
الاسلام لما كانت الجرار اوانى الخمور ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد
اهل السنة والجماعة خلافا للروافض وهذا بخلاف ما اذا اشتد
وصار مسكرا فان القول بحرمته قليله وكثيره مما ذهب اليه كثير
من اهل السنة (ولا يبلغ ولي درجة الانبياء) لان الانبياء معصومون
مأمونون عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك
مأمورون بتبليغ الاحكام الشرعية وارشاد الانام بعد الاتصاف
بالكمالات الاولياء فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي
افضل من النبي كفر وضلال نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة

١ النبيذ الذي من ماء والتمر اذا طبخ اوني طبخ بجل وقذف بالزبد على قول ومن التمر دون الزبيب اذا طبخ على الثلث بجل نشه دون الثلاثة بجل نشه الى النهاية

٢ وذهب بعض الائمة الى اباحة قليله والمفتى به التحريم لكنه لا يحد منه الا بالسكر عرس

٣ قوله ولا يبلغ ولي اي لا باسوى الولي نبيا في الشرف والقرب من الله تعالى فضلا عن افضليته وزيادته على النبي بل على كل نبي فانه افضل من كل ولي اذ كل نبي له صفتا كمال معا اعني النبوة والولاية وكل من له هما معا افضل ممن له احدهما فقط حتى اذا تصور نبي ليس له ولاية كان الذي له ولاية افضل منه ولو بلغ بنبوته اقصى غايتها فكل نبي افضل من كل ولي برد علي

٣ اجمع اهل السنة والمعرفة على ان الانبياء افضل البشر وليس في البشر من يوازيهم في الفضل لا صديق ولا ولي ولا غيرهما وان جل قدره وعظم فطرته اي شرفه ومرتبته وقالت طائفة مقام الولاية اعلى من مقام النبوة لان للنبي علم الوحي وللولي علم السر والولي يعلم بالسر اشياء لا يعلمها النبي ويقال له علم اللدني والاستغناء به اللقب من قصة موسى عليه السلام والخضر حيث قال الله تعالى فوجدا عبدا من عبادنا اتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما وقال ان الخضر ولي ويوسى

الكثرة من الوحدة ولا الوحدة عن الكثرة وهو فوق مرتبة
التوحيد الصرف الذى مقام عموم الاولياء فقول
بعض الصوفية الولاية افضل من النبوة معناه ان
ولاية النبى افضل من نبوته اذ قد عرفت ان النبوة
والرسالة اكمل بل علو درجته وهذا لا ينافى اجماع
العلماء على ان الانبياء افضل من الاولياء على الاطلاق
شرح الفقه الاكبر

٢
قال الامام الرازى فى التفسير الكبير قال الله تعالى واعبد
ربك حتى يأتيك اليقين فامر محمدا عليه السلام بالمواظبة
على العبادة الى ان يأتيه الموت ومعناه انه لا يجوز
الاخلال بالعبادة فى شئ من الاوقات فلا يكون ساقطة
من عبد بحال على ما قال المحققون فى بعض رسالته فقد
بدى من يدعى التصوف انه قد بلغ حالة بينه وبين
الله تعالى الى حيث سقط عنه الصلوة وحل له شرب
الخمر وجميع المعاصى وهذا مما لا شك فى وجوب قتله
بل قتل هذا اولى من قتل مائة كافر اذ ضرره فى الدين
وينفتح به باب من الاباحة مطلقا لا يسد وضرر هذا
فوق من يقول بالاباحة مطلقا فانه يمنع عن الاصغاء
اليه لظهور كفره بردعى

٣
هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لم قال انه
ماذهب اليه بعض المباحين كفر وقد قال عليه السلام
اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب فاجاب بقوله
واما قوله صلى الله ؟ رمضان

٤
ويمكن توجيه آخر وهو انه اذا احب الله تعالى عبدا تاب عليه
قبل الموت فلم يضره الذنوب الماضية وان كثرت ويغفر
له فى الآخرة وان عظمت كما لا يضره الكفر الماضى ويقبله

افضل امر مرتبة الولاية بعد القطع بان النبى صلى الله عليه وسلم
امير مرتبة النبوة والولاية كالسلطان ونائبه
متصف بالمرتبتين وانه افضل من الولى الذى ليس بنبى
احتراز عن المجنون احتراز عن الصبى
ولا يصل العبد) ما دام عاقلا بالغا (الى حيث يسقط عنه الامر
علة لعدم الوصول امر الى مكان ومرتبة عن العبد
والنهى) لعموم الخطابات الواردة فى التكليف واجماع المجتهدين
اى على عدم وصول العبد الى ؟ يعنى الى عدم السقوط اذا وصل
على ذلك وذهب بعض المباحيين الى ان العبد اذا بلغ غاية
اى محبة الله تعالى اسم طائفة الحلال والحرام عندهم سواء
المحبة وصفى قلبه واختار الايمان على الكفر من غير نفاق سقط عنه
حلف الصبى على المستقبل امر بسبب ارتكابه الكبائر اى وذهب بعضهم
الامر والنهى ولا يدخله الله النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى انه
كالصلوة ونحوها امر عبادة ذلك العبد اى ذهابهم
يسقط العبادات الظاهرة ويكون عبادته التفكر وهذا كفر وضلال
الفاء للتعليل خبر ان اى خص خصوصا
فان اكمل الناس فى المحبة والايمان انهم الانبياء خصوصا حبيب الله
حتى انهم يعاتبون باد نى زلة بل يترك الافضل اى يعنى محمد عم
مع ان التكليف فى حقهم اتم واكمل واما قوله صلى الله عليه وسلم
اى فى حق الانبياء اى معنى هذا الحديث الشريف اى الله تعالى
اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب فمعناه انه عصمه من الذنوب
اى لم يعذب العبد ضرر بسبب الذنوب ان ثبت اى العبد
فلم تلحقه ضرر بها (والنصوص) من الكتاب والسنة (تحمل على ظواهرها
او سقط انه اذا اسند من التوبة الى الله تعالى عليه تاب واستغفر وغفر الله له الذنوب اى
فلم يصرف عنها دليل قطعى كما فى الايات التى تشعر ظواهرها بالجهة
كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى
والجسمية ونحو ذلك لا يقال هذه ليست من النصوص بل من المتشابه
اى الايات التى تشعر ظواهرها بالجهة والجسمية اى فى هذا المقام
لانا نقول المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل

كما فسروا الصلوة وايتاء الزكوة ولا تقربوا الزنا وغيرها من الامر والنهى
اى سقط عنه التكليف بهما
رواه العشرة من سورة انس بلفظ الغائب من الدنيا كمن لا ذنب له واذا احب الله عبدا لم يضره ذنب
كما اخبره تعالى من الحور والقصور والانهار والاشجار والاطعمة والعذارى من الزخرف

بل ما يعم اقسام النظم على ما هو المتعارف (والعدول عنها) اى عن
بتقدير المتشابه من اقسام النظم فيكون المتشابه بهذا المعنى قسما
الظواهر (الى معان يدعيها اهل الباطن) وهم الملاحدة وسموا
متعلق بالعدول الواردة اى اهل الباطن
الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان
علة للتسمية بالعدول عن الظواهر اى بل للنصوص
باطنة لا يعرفها الا المعلم الاول وقصدهم بذلك نفى الشريعة بالكلية
المراد من المعلم الاول الله تعالى وجبريل والاتصال
(الحاد وكفر) اى ميل وعدول عن الاسلام وضلال واتصاف بكفر
تفسير للالحاد اى لكون العدول عن ظواهر النصوص متعلق بالاتصاف
لكونه تكذيبا للنبى صلى الله عليه وسلم فيما علم مجيئه بالضرورة
اى الى ما بيان لما الواردة
واما ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص محمولة على ظواهرها
يعنى مع كونها محمولة على ظواهرها اى تلك الدقائق
ومع ذلك فيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على ارباب
اى فى النصوص اى بين الاشارات الخفية والدقائق
البصائر من الانبياء والاولياء من الالحاد والكفر جواب اما
الايمان ومحض العرفان (ورد النصوص) بان ينكر الاحكام
اى على تلك الاحكام بيان للنصوص القطعية متعلق بالرد
التى دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر
اى رد النصوص بتعذر انكارها اى من القرآن والحديث
الاجساد مثلا (كفر) لكونه تكذيبا صريحا لله تعالى ورسوله صلى الله
لانه ثبت تواترها بالدليل القطعى اى عدها ضلالا
عليه وسلم فمن قذف عائشة رضى الله عنها بالزنا كفر (واستحلال
اى تلك المعصية اى بكون المعصية معصية
المعصية) صغيرة كانت او كبيرة (كفر اذا ثبت كونها معصية
اى بترتيب الاستدلال اى عدها ضلالا
بدليل قطعى) وقد علم فيما سبق (والاستهانة بها كفر والاستهزاء

لاختصاصها باسم آخر فينظر ان كان الحقارة لمزية بنيت
فيه الحكم كما فى الطرار والنقصان لا كما فى النباش ومثال
المشكل كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل
ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال
فى الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع
الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد الصوم بدخول شئ
فى الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر فى الطهارة
الكبرى حتى وجب غسله فى الجنابة وبالباطن فى الصغرى
فلا يجب غسله فى الحدث الاصغر ومثال المجمل كآية الربا
فان قوله تعالى وحرم الربا مجمل لان الربا فى اللغة هو
الفضل ولبس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد
اى فضل هو ثم لما بين النبى عليه السلام الربا فى الاشياء
الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتامل ليعرف
علة الربا ومثال المتشابه كالمقطعات فى اوائل السور
واليد والوجه ونحوها هذا ما فى اصول الفقار حرزنا الله
اعانه لك رجاء لدعائك

قوله واما ما ذهب الخ جواب سؤال مقدر وهو ان يقال
ان قول المص والعدول عن ظواهرها الى معان يدعيها
اهل الباطن كفر والحاد يخالف ما ذهب اليه بعض
المحققين من ان النصوص محمولة على ظواهرها فاجاب
عنه بقوله واما ما ذهب الخ منه

كما يقال فى قوله تعالى ان الملوك اذا دخلوا قرية
افسدوها انه مع ارادة الظاهر يشير الى محنة الله
تعالى اذا دخلت قلب عبد استولت عليه فلم تدع
الغير فيه مدخلا بل افسدته عن جميع ما عداها وجعلت
اعزة اهلها اذلة منه

اى الانبياء والاولياء
ان تلك الاشارات والدقائق
اشار اليها بقوله عليه السلام
سبعون بطنا او سبعة بطن فى بطن
على اختلاف الروايتين مثاله قوله عليه السلام
لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب والكلب
وهو مستقذر اركم والصفات الرديئة مثل
العقوق والشهوة والحقد والحسد والكبر
والعجب كلاب نابحة فاين يدخل الملائكة
حيث قال المص والحجور العقاب على
الصغيرة والعفو عن الكبيرة او ان لم يكن
عن استحلال والاستحلال كفر ردى
اى بالمعصية اى اثبات كونها معصية
بقطع كبيرة كانت او صغيرة
اى عدها بهيئة تنكر
متمم

المراد بالحرام الحرمة لغيره كغلة المحرم لا حل الشهوة فان حرمتها لا لعينها بل كان لاصل الشهوة ١٢

فليتأمل انتهى علا الكلس

والخمر لازالة العقل كما علقوا به ذلك

والتحريم في المحارم كما انه حكم بينهن كذلك

وفي الزنا لاختلاط الانساب وفي شربه

كذا في الغزي فتأمل فانه قد يقال

فان تحريمه لحرمتهن قال ابن الكمال

المبتة والزنا بخلاف نكاح المحارم

عين المحل الذي تعلق به الفعل كما لو

وقوله حرمته لعينه كالخمر اي مشاورته

مبالات وتحرى فتحرى

الباعات كفر ١٢ رد علي

كالمغصوب والمسروق للغاصب والسارق كذا

قبل قلنا هذا مشكل فان استحلال ما ثبت حرمته

بدليل قطعي تكذيب للشرع وهو كفر وخافا اللهم

الا ان يؤول بان ذاته حلال وانما لزمت الحرمة

من صفته كالغصب والسرقة رمضان

٢ كاكل مال الغير والحرمة ههنا ملاقية بنفس الفعل لكن

المحل في بدله واذا قيل هذا الخبز حرام يكون مجازا

باطلاق الحال على المحل اي اكل حرام توضيح

٣ واما اذا قال هذه الاشياء المذكورة حلال لضرورة

لم يكفر لانه هذا صدر عنه كرها لا قصدا واما في الصورة

الاولى اذا من غير ضرورة فقد صدر عنه قصدا لعدم

الضرورة فيكون كافرا ١٢

٤ من نكاح ذوي المحارم كالاخوات وشرب الخمر واكل

المبتة والدم ولحم الخنزير بدون الاستحلال فسق

بزازي

٥ واما ان يؤول هذا بما ذكرناه او يؤول بانه للاستقبال

حيث شراه رمضان

٦ وهو الصحيح لان قوله تعالى فاعتزلوا النساء في

المحيض وان كان صريحا في النهي لكنه معلل بالاذى

كما قال تعالى قل هو اذى والنهي بسبب المخالفة

على الشريعة كفر لان ذلك من امارات التكذيب وعلى هذه

اي ان لم يكن حرمته لعينه فلا يكفر ١٢ اي من علامات تكذيب الله ورسوله

الاصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى من انه اذا اعتقد الحرام حلالا

اي الاصول الثلثة الاخيرة من هذه الخمسة المذكورة من العدول وغيره

١ فان كانت حرمته لعينه وقد ثبت بدليل قطعي يكفر والا فلا

اي حرمة ذلك الحرام ١٢ كلحم الخنزير ١٢ او غالبة ١٢

٢ بان تكون حرمته لغيره او ثبت بدليل ظني وبعضهم لم يفرق بين

كاكل مال الغير ١٢ او حرمته ١٢ هذا هو الموافق لمذهب ان حنيفة

الحرام لعينه ولغيره فيقال من استحل حراما وقد علم في دين

او ذلك البعض من القطعيات ١٢ او بالجملة ١٢

النبي صلى الله عليه وسلم تحريمه كنكاح ذوي المحارم وشرب الخمر

وذلك انما يكون بالدليل القطعي ١٢ شبها او رضاعا او مصاهرة

٣ واكل الميتة او الدم او لحم الخنزير من غير ضرورة فكافر وفعل هذه

نبذة ١٢ نبذة ١٢ او قد شرب النبيذ حلالا ١٢

٤ الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ المسكر

او رجل ١٢ كاكل الميتة مثلا ١٢ او لاجل البيع ١٢

الى ان يسكر كفر اما لو قال لحرام هذا حلال لترويج السلعة او بحكم

بان لا يعلم انه حلال او حرام ١٢ او اكل الميتة او لحم خنزير حلال ١٢

٥ الجهل لا يكفر ولو تمنى ان لا يكون الخمر حراما او لا يكون صوم رمضان

بان قال ليت ان لا يكون الخمر حراما ولا صوم رمضان فرضا علينا ١٢

٦ لما يشق عليه لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل

او صوم رمضان خصوصا في ايام الصيف ١٢ او الزنا وقتل النفس بغير حق

٨ النفس بغير حق فانه يكفر لان حرمة هذا ثابتة في جميع الاديان

لانها شبهة ١٢ علة للخلاف ١٢ او من حكمة الالهية ١٢

موافقة للحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم

او اراد ارادة الحكم بما ليس بحكمة ١٢ او به تعالى وتقدس ١٢

الله بما ليس بحكمة وهذا اجهل منه بربه وذكر الامام السرخسي

من كتابه ١٢ اي رجل ١٢ من الفقهاء ١٢

في كتاب الحيض انه لو استحل وطئ امرأته الحائض يكفر مطلقا

٧ قوله بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق

حلالا في زمان وشربه فيما كان حراما في زمان

يكفر وما كان حراما في جميع الملة فتمنى حله لم يكفر ١٢

٨ قوله فانه يكفر اي عند الحنفية وان اضافه

الى نفسه لا يكفر عند الشافعية ما لم يلتزم معه ما يقتضي

الكفر ملا

وقال النووي في الروضة انه لا يكفر

في المذهب المفتى به عندنا ١٢

مطلقا وفي النوادر عن محمد رحمه الله انه لا يكفر وهو الصحيح

وفي استخلال المواطنة بامرأته لا يكفر على الاصح ومن وصف

الله تعالى بما لا يليق به او سخر باسم من اسمائه او بامر من اوامره

او انكر وعده او وعيده يكفر وكذا لو تمنى ان لا يكون نبي من

الانبياء على قصد الاستخفاف 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 امر رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يأمره

بالكفر يكفر وكذا لو افتى لامرأة بالكفر ليتبين من زوجها وكذا

لو قال عند شرب الخمر او الزنا بسم الله يكفر وكذا اذا صلى

لغير القبلة او بغير طهارة متعمدا يكفر وان وافق ذلك القبلة

وكذا لو اطلق كلمة الكفر استخفافا لا اعتقادا الى غير ذلك من

الفروع (واليأس من الله تعالى كفر) لانه لا ييأس من روح

الله الا القوم الكافرون (وامن من مكر الله تعالى كفر) لانه

لا يأمن من مكر الله الا القوم الخاسرون فان قيل الجزم

ولو كان في كلامه وجه يمنع التكفير لا يكفر على الصحيح لان النفس الامارة بالسوء لا تخلو عن الخطأ والزلل ولا تفرح بهتك المسلم ولا تغتم بستره كما ورد به الحديث

قوله لا يكفر على الاصح احتراز عما ذكره الفقيه ح وهو قوله تعالى ح ان ظن انه يظهر ان الفتاوى على خلافه ح وفي بعض نسخ الفتاوى ح وفي بعض نسخ الخانية ح على ما يظهر لي ح وفي بعض نسخ الخانية ح وفي بعض نسخ الخانية ح

١ قوله على ما يظهر لي ح اقول ويؤيده ما في الخانية ح ان جاء الزوج اثناء الوطء او بعده وقال ظننت انها تحل لي لا يصدق لو مطاوعة وان قال ظننت انها تحل لي بالنكاح الاول يصدق لو مطاوعة وان قال ظننت انها تحل لي بالنكاح الاول يصدق لو مطاوعة وان قال ظننت انها تحل لي بالنكاح الاول يصدق لو مطاوعة

٢ قوله ولو ضحك رجل ح اقول ينبغي ان يكون الكلام في الرجل المعتقد للاسلام ح وان استخف بالدين كفر بلا خلاف ح

٣ هذا يدل على انه اذا لم يكن على استخفاف بل لما يليق به لا يكفر كذا في بعض الفتاوى قيل اذا تمنى عدم النبي فقد خرج عن الحكمة كتمني عدم حرفة الزنا فينبغي ان يكفر وايضا تمني عدم النبي عدم بعضهم تمني عدم ما يشرعه وهو كفر كما مر

قوله واليأس من الله تعالى كفر ح اقول ظاهره ولو جرى ذلك على لسان المكره بالكسر ويؤيده ما في الخانية ح ان اعتقد بان الشيء ليس بكفر وان استخف به كفر

٤ قوله لمن تكلم بالكفر واما اذا كان كلام الكفر عجبا غريبا يضحك السامع بالضرورة فما بقي سلطانها فلا يكفر السامع واما المتكلم بالاختيار فهو كافر

٥ قوله يكفرون جميعا لكونه استهزاء بالشريعة والعلم واهلها فلا فائدة في التقييد بالجلوس على مكان مرتفع وبان يكون حوله جماعة وبالضرب بالوسائد اللهم الا ان يقال ان ذلك امر متعارف فيما بين الحمقاء من الناس يلعبون به ويضحكون كما مر

٦ ولو قال احلق رأسك او قلم اظفارك فانه سنة ففعل لا افعل وان كان سنة كفر مطلقا وقال النووي في الروضة لا يكفر الا ان يقصد الاستهزاء بردعي

٧ اي لتكون حراما لزوجها والفتوى على انها لا تبين بالكفر لئلا تتخذه طريقا للبينونة ح مصلح

٨ ولو صلى بلا وضوء او بنجس وهو لا يعلم به ثوب نجس او بقعة نجسة او صلى قبل الوقت او قبل صلاة فائتة او قبل صلاة عليه جنازة او قبل سجدة تلاوة او صلى الى غير القبلة او بغير طهارة ناسيا او كان يرى جواز ذلك خلافا لما في الخانية ح وغيرها من ان الكفر بهذه المسائل ونحوها مما ذكر في الروضة انما هو اذا كان ذلك على سبيل الاستخفاف بالدين وعلى هذا يحمل ما في النوادر عن محمد رحمه الله انه لا يكفر ان لم يقصد الاستخفاف بالدين وهذا هو الصحيح المفتى به عند اكثر مشايخنا وهو مذهب الجمهور قال في الروضة لو وضع يده في جامدة ولم يعلم بها حتى صلى ثم علم بها لا تلزمه الاعادة على الصحيح وقيل تلزمه وقيل ان كان ذلك بتقصير لزمه الاعادة والا فلا وقيل ان كان في الوقت لزمه الاعادة والا فلا وقيل ان كان في الوقت سعة لزمه الاعادة والا فلا وقيل ان كان في الوقت سعة لزمه الاعادة والا فلا وقيل ان كان في الوقت سعة لزمه الاعادة والا فلا

٩ الفروع ومن سب رسول الله صلى الله عليه وسلم او دعى النبوة او جحد آية من القرآن او حرفا منه او انكر فرضا مجمعا عليه او حلل محرما مجمعا على تحريمه او حرم حلالا مجمعا على حله او انكر صحبة ابي بكر او فضيلة عمر او خلافة عثمان او عليا او شك في احد منهم فهو كافر ومن سب نبيا قتل ومن سب اصحابه عزر ولو ارتدت المرأة قتلت ولو ارتد الزوجان معا بانت منه ولا تحل له حتى تتزوج بغيره ولو ارتد الزوج وحده بانت منه ولا تحل له حتى تنقضي عدتها ولو ارتد الزوجان معا ثم تزوجا ثم ارتدا ثم تابا لم يحل له وطؤها حتى تتزوج بغيره ولو ارتد احد الزوجين ثم تاب وجدد النكاح جاز

وقال قدماء المعتزلة يكفر القائلون بـ
الصفات القديمة وبخلق الاعمال ويكفر
ومن شك حتى حكم عن الجماني انه قال الجز
شك في شك في كفره فهو كافر ومن
شك في شك في كفره من
كافر الى آخره فهو

ومن شك في كفره فهو كافر ومن
الجزء حتى حكم عن الجماني انه قال الجز
شك في شك في كفره من
شك في شك في كفره فهو

ثنايا ثلاثا عنه اصحاب الحديث
قيام سيف على رأسها تكون الايمان
او لا تعذر في تبديل الاقرار بالانكار
والعياذ بالله والايمان مستقرة في قلبها
ومات مات كافرة مخلوة في النار
ان تخرم على زوجها فتكلت بكلمة الكفر
الاول وكوبيدار وفي المنتقى اذا ارتدت
على ف الحاكم قد ما يرجح وعامة علماء بخارى
النكاح والنكاح ويكن بخبر على النكاح
النكاح سنة العهد الباب عليها ويحسم
الارتداد ولا يؤثر في افساد
واسماعيل الزاهد ان
والحاكم الشهيد

بان العاصي يكون في النار يأس من رحمة الله تعالى وبان
بشارة فاقد تهم من وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي محمد بادر
المطيع يكون في الجنة امن من الله تعالى فيلزم ان يكون
ار وبكيب المعتزلي ره ای من بكر الله ان كان مؤمنا ره
المعتزلي كافرا مطيعا كان او عاصيا لانه اما آمن او يأس
ار والحال ان المعتزلة من اهل القبلة ره ار المعتزلي ره ف الجواب
ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر احدا من اهل القبلة قلنا
ار الجزم بان العاصي يكون في النار وبان المطيع يكون في الجنة ره
هذا ليس بيأس ولا امن لانه على تقدير العصيان لا يأس ان
ار من رحمة الله ار من الله ار المعتزلي ره ار المعتزلي ره
يفوقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يأمن
ای ان يفعله ره ار بالجواب المذكور ره عطف على قوله
ان يخذله الله تعالى فيكسب المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل
ار المعتزلي ره ويكون المعتزلي كافرا ره لجواز ان مرتكب الكبيرة
ان المعتزلي اذا ارتكب الكبيرة لزم ان يصير كافرا لبائه
عطف على قوله بأيس ره ار المعتزلي ره ار ظهور الجواب قبل ره في النار
من رحمة الله تعالى ولا عتقاده انه ليس بمؤمن وذلك لانا
ار ان اعتقاد المعتزلي استحقاقه النار ره بدون رحمة الله
لا نسلم ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس وان اعتقاد
ار المعتزلي ره صفة لا باس ره ار يستلزم يأس المعتزلي ره
عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء على انتفاء
خبر ان ره ار بعد هذا ره ار بين قول اهل السنة ره
الاعمال يوجب الكفر هذا والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة
ار وبين قول اهل السنة ره ار رؤية الله تعالى في الآخرة ره كما سبقت
وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن او استحالة الرؤية او سب الشيخين
ار الشيخين ره جد ره وهما ابو بكر وعمر رضي الله عنهما
او لعنهما وامثال ذلك مشكل (وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب
ار ذلك المذكور ره ان المعتزلة والشيعة والمجبرة والكرامية من اهل القبلة والتخفيف
كفر) لقوله صلى الله عليه وسلم من اتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد

عطف على قوله بان العاصي يكون في النار يأس من رحمة الله ان كان عاصيا ره

عطف على ان المطيع في الجنة امن من الله ره

اي من رحمة الله ان كان عاصيا ره

على تقدير اي ولانه على تقدير الطاعة ره

عطف على ان اعتقاد استحقاقه النار لا يستلزم اليأس ره

اي من حكم بكون القرآن مخلوقا ره

عدم الاكفار على ما حقق في المطولات ره

قوله والجمع اي التوفيق بين القولين مشكل القول بانه لا يكفر احد من اهل القبلة هو قول الاشعري وبعض اتباعه ومحله في المسائل الاجتهادية اما من انكر شيئا من ضروريات الدين فلا نزاع في تكفيره والبعض منهم خالفوا فكفروا المعتزلة والشيعة في بعض المسائل ولا يرد الاشكال عليه فلا حاجة الى الجمع والاشكال انما يأتي على قول الاشعري ومن تبعه

رملس

٣ يقال هذا مذهب الاشعري وبعض تابعيه والتكفير عن غيرهم فلا تناقض في كلامهم فلا اشكال عصمه

٤ وهم الذين اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام اعتقادا جازما خاليا عن الشكوك وتلفظوا بالشهادتين فان من افتخر على احدهما لم يكن من اهل القبلة الا اذا عجز عن النطق

لعلة او لعدم الوجوه

التكفير منه بوجه من الوجوه

مع معاصد

وقد ذهب عامة الاشكال بان عدم التكفير مذهب السلف وقد ورد الكل ما ورد

مذهب الاشعري ره في التكفير بالمقتضيين فلا محذور ولو سلم

فلا يجب ان يكون الثاني لتغليظ الزجر الشديد على الفاعل

فيجوز ان يكون الاول لاعتقاد استحلال المحرمات

والقول بان الاول لا يصدر الا عن كافر

وقيل ان الاول ثابت بالآحاد

قوله وتصديق الكاهن الخ وان وقع ما اخبر به بتلك

على ما اخبر به لان الامارات وان دلت على نفس ما اخبر به وكونها

امارات كما قال الشريف

بحسبها لا تفيد الا الظن

سمعت الاخبار عن علم الغيب وان تسعة

اعشار الاخبار عن علم الغيب بالشعبذة والشعوذة

فقد كفر بما انزل الله على محمد صلى الله عليه وسلم والكاهن هو
الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الاسرار
ومطالعة علم الغيب وكان في العرب كهنة يدعون معرفة
الامور فمنهم من كان يزعم ان له رئيا من الجن وتابعة يلقي اليه
من الاخبار ومنهم من كان يزعم انه يستدرك الامور بفهم
اعطيه والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن
وبالجملة العلم بالغيب اختص به الله تعالى لا سبيل اليه
للعباد الا باعلام منه وآلهام بطريق المعجزة او الكرامة او
الارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن ذلك ولهذا
ذكر في الفتاوى ان القائل عند رؤية الهالة القمر يكون مطر
مدعيا علم الغيب لا بعلامة كفر (والمعدوم ليس بشيء
ان اريد بالشيء الثابت المحقق على ما ذهب اليه المحققون
من ان الشيئية تساوق الوجود والثبوت والعدم يرادفه النفي
فهذا حكم ضروري لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم
الممكن ثابت في الخارج وان اريد ان المعدوم لا يسمى شيئا فهو

بفتح الزاء وكسر الهمزة المشددة الباء المنقطة تحتها نقطتان آي مقتبا يرى له آي يظهر له بحيث يراه الناس

عطف على عارضا قال ابن قاسم آي فرينا من الجن كما مر

آي لاجل الارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن فيه ذلك والهداية الى النجدين

على علم الغيب آي على الشيء المعلوم الغيب فعلم مضاف الى صفته انتهى قال شيخ الاسلام آي بفهم اعطيه او بالقاء الجن يعني ان المطالعة ليست بمعناها المتبادر آعني العلم بغير واسطة او ربما يكون ذلك بالقاء الجن كما هو شان الكاهن لا بمعنى الاطلاع والفهم بناء على ان المطالعة للتكلف فلا ينافي ان يكون ذلك بالقاء الجن

قاسم وكبرى

قوله والمنجم اذا ادعى في البزازية بكفر باد عآء علم الغيب وبإتيان الكاهن وتصديقه قلت وحاصله ان دعوى علم الغيب معارضة لنص القرآن فيكفر بها الا اذا اسند ذلك صريحا او دلالة الى سبب من الله تعالى كوحي او الهام وكذا لو اسند الى امارة عادية يجعل الله تعالى قال صاحب الهداية في كتابه مختارات النوازل واما علم النجوم فهو في نفسه حسن غير مذموم اذ هو قسمان حسابي وهو حق وقد نطق به الكتاب قال تعالى الشمس والقمر بحسبان اي سيرهما بحساب واستدلالي بسير النجوم وحركة الافلاك على الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره وهو جائز كاستدلال الطبيب بالنبض على الصحة والمرض ولو لم يعتقد بقضاء الله تعالى او ادعى علم الغيب بقيه بكفر حاشيه رد المحتار

لابن عابدين

اي من الله تعالى والنصوص تدل على انه تعالى منفرد بعلم الغيب كله لقوله تعالى ولا يعلم الغيب الا الله وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو وسبب تخصيص الخمس في قوله تعالى ان الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الارحام وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس باي ارض تموت ان رجلا وهو حارث بن عمرو جاء الى النبي ﷺ فسأله عنها فنزلت لكن لما رأوا ان كثيرا من الاولياء يطلع الغيب من هذه الخمس وغيرها حملوا الآية

على ان

لا يعلمها على الاحاطة

اعلم ان اريد بالنجوم والرمل والكهانة ونحو ذلك اخبروا عن الامور الآتية مستندين بالامارات والقرائن كالاستدلال بحركات الفلك وغيرها لم يكن اخبارا عن الغيب فيجوز تعلم علم النجوم بهذا القدر بالوقوف على الشهور والسنة والايام والساعات والاستدلال بالقمر في المنازل وما سوى ذلك مما هو من هذا القبيل وموافق للشرع وعده

اي ثابت متقرر في الخارج اما آن المعدوم الممتنع ليس بشيء في الضرورة والاتفاق بيننا وبين

فتهم واما آن المعدوم الممكن ليس بشيء في الضرورة وعنونا بالخ

عندنا فقط بردي

واتفقوا على ان الممتنع ليس بشيء وعنونا بالخ الماهيات الممتنعة الوجود في الخارج فعلى هذا

محل النزاع الماهيات الممتنعة الوجود

عليه محرر

قوله ثابت في الخارج على

ممتنع

فهو بحث لغوي مبني على تفسير الشيء بانه الموجود او المعدوم او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الى النقل وتتبع موارد الاستعمال

وفي دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم اي صدقة الاحياء عنهم اي عن الاموات (تقع لهم) اي للاموات خلافا للمعتزلة تمسكا بان القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت والمرء مجزي بعمله لا بعمل غيره ولنا ما ورد في الاحاديث الصحاح من الدعاء للاموات خصوصا في صلاة الجنازة وقد توارثه السلف فلو لم يكن للاموات تقع فيه لما كان له معنى وقال النبي عليه السلام ما من ميت يصلى عليه امة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا فيه وعن سعد بن عبادة انه قال يا رسول الله ان ام سعد ماتت فاي الصدقة افضل قال الماء فحفر بئرا وقال هذه لام سعد وقال صلى الله عليه وسلم الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ غضب الرب وقال صلى الله عليه وسلم ان العالم والمتعلم اذا مرا على مقبرة قرية فان الله تعالى يرفع العذاب عن

فيقضي الله سبحانه تعالى به الحاجات ويكشف الملمات ويدفع البليات ويعظم العطيات ويرفع الدرجات

مطلوب شرعا وانه ينفع الاحياء والاموات

بمعنى ان مذهب اهل السنة ان الدعاء

لا فرق لم في الخارج فلا يكون سببا

عدوه

مقتضى عقله لان العقل قاض بان المعدوم ليس بشيء فالمعدوم ليس موجودا وهو بين ممتنع

وكل ما هو موجود هو شيء

على من ان كل ما هو ليس بموجود فهو ليس بشيء ومن نازع في هذا فقد كابر سواء كان ممكنا او ممتنعا

في ذلك من توقف للسبكي من ان العلم والارادة الازليين لا يتخلفان ومخالف للمعتزلة محتجين على ان الدعاء لا ينفع بان ما ادعي به اما ان يكون قضي اولا والاول تخلفه محال والثاني

خير حال بالعبد فانتفت فائدته فصار عبثا وردّ بان القضاء المعلق جاز ان يكون رفعه معلقا على الدعاء وكذلك نزوله والمبرم لنا نعلم خصوص ما انبرم وبتقدير المصادفة فالاتيان بالدعاء عبادة وان لم تنكشف به نقمة ولم تزل به نعمة والمدعى ترتب نفع عليه عاجلا او آجلا يخرجه عن العبثية هداية المريد

والجواب ان ذلك مسلم لكن من القضاء رد البلاء واستجلاب الرحمة واستحصال المطلوب وقضاء الحوائج بالصدقة والدعاء كما ان الترس سبب لرد السهم والماء سبب لخروج النبات من الارض وجاز ان يقضي بان عدم تبدل القضاء بالنسبة الى الاموات لا ينافي دعاء الاحياء لهم فان ذلك النفع بالدعاء يجوز ان يكون بالقضاء وان توفيق الاحياء للدعاء لهم يجوز ان يكون بكسبهم في الدنيا يسخط به مثل ذلك الجزاء فيكون مجزيا بعمله في الآخرة رودي وبحر بادي

والجواب ان تعليق الرحمة بالدعاء او الصدقة من القضاء ايضا اذ لا يتبدل فان كل قدر يجري على سبب كما ترى في امر الحرث والنسل وغيرهما والدعاء من جملة الاسباب

وان ما ورد من الادلة قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه امر بالصلوة على النبي عليه السلام فيجب في العمر مرة او كلما جرى ذكره على اختلاف بينهم ثم الدعاء بالصلوة يختص بالانبياء وعلى آلهم بتبعيتهم ولا يشكل قوله تعالى هو الذي يصلي عليكم وملائكته وقوله عليه السلام اللهم صل على آل ابي اوفى لان الصلوة حق النبي وآله وليته فعلهما ان يتصرفا فيه الى من يشاء رحم

قوله الدعاء والصدقة الخ

روى الاول الطبراني وغيره

بلفظ لا يغني حذر عن قدر والدعاء ينزل فيلتقيان الى يوم القيمة وروى الثاني الترمذي وغيره بلفظ ان صدقة السر تطفئ غضب الرب وقال صلى الله عليه وسلم لا ينفع حذر من قدر فيلتقيان الى يوم القيمة وقال عليه السلام لا يرد القضاء الا الدعاء ولا يزيد في العمر الا البر والدعاء ينفع مما نزل ومما لم ينزل فعليكم عباد الله بالدعاء

ينزل فتلقاه فيعتلجان الى يوم القيمة

فان قيل اذا كان الحذر لا ينفع مما نزل وان الدعاء لا رد له فما فائدة الدعاء قلنا لان الدعاء ينفع الفئة والحذر لا ينفع الفئة

القضاء رد البلاء واستجلاب الرحمة فيكون الدعاء سببا لرد البلاء وكذلك الصدقة والجواب ان من

سبب لرد السهم والماء سبب لخروج النبات من الارض وقد امر الله تعالى بالاخذ بالاسباب فقال واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل فثبت ان الاخذ بالاسباب لا ينافي

الدعاء بلغ البلاء

عبارة عن الشيء

ارث استعمال العرب

بل جار في القرآن آيات كثيرة متضمنة للدعوات للاموات كقوله تعالى وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا وقوله رب اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين وقوله والذين جاؤا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان الاية

كما

عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما والاحاديث والآثار
ارياض الدعاء للاسوت رح ... از قبول الرسول لهم رح ... بنور انوار الصحابة

في هذا الباب اكثر من ان تحصى (والله تعالى يجيب الدعوات
بعباده ... وقد عوت تاثير بليغ وقد ينقلب اصحاب الضلال الى

ويقضي الحاجات) لقوله تعالى ادعوني استجب لكم وقوله صلى
سنفاه وحدوني اغفر لكم ويقال ادعوني بلا فضلة استجب لكم بلا مهلة ويقال ادعوني بلا جفاء استجب لكم

عليه وسلم يستجاب للعبد مالم يدع باثم او قطيعة رحم ومالم يستعجل
از دعاوه ... از مالم يدع بقال مفارقته الاثم رح ... از العبد ...

ولقوله صلى الله عليه وسلم ان ربكم حي كريم يستحيي من عبده
ارياض الابكم ... از ابي خالبا رح ... الابيل ... ارياض استجابة الدعاء ...

اذا رفع يديه الى ان يردهما صفرا واعلم ان العمدة في ذلك
از خلوص الاعتقاد الباطن ... عطف تفسير لخلوص الطوية ...

صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله صلى الله عليه وسلم
اي ان لا يعرضها فتور اصلا ... اي بتجرد النية عما سواه رح ... رواه الترمذي

ادعوا الله وانتم موقنون بالاجابة واعلموا ان الله لا يستجيب دعاء
انوار البيان رح ... شرح المنهاج از تقبيله رح ... شفاء ... الحاكم

من قلب غافل لاه واختلف الشايخ في انه هل يجوز ان يقال
مشغول بالله تعالى ... اي متفكر من افكار الدنيا ... نافيه ...

بستجاب دعاء الكافرين فمنعه الجمهور لقوله تعالى وما دعاء الكافرين
ارياض ضياع ... از الكافر ... از جواز القول باستجاب دعاء الكافرين

الا في ضلال وانه لا يدعوا الله لانه لا يعرفه لانه وان اقر به فلما
وفيه بحث لان كون دعائهم في الضلال لا يدل على عدم قبوليته بجواز ان يستجاب ويزيد ضلالهم ...

وصفه بما لا يليق به فقد نقض اقراره وبما ورد في الحديث من
جواب السؤال وهو ان يقال ما ورد في الحديث يخالف قولا الله فما التوفيق بينهما رح

ان دعوة المظلوم في حق الظالم وان كان كافرا مستجاب محمول
بيقتضي الحديث ان دعوة المظلوم وان كان على كفران النعمة تستجاب رح

على كفران النعمة وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس
از قبول دعاء الكافرين ... اي امهلني الى ان ابعث ولا تمتني سريعا رح

رب انظرني الى يوم يبعثون فقال الله تعالى انك من المنظرين

رواه مسلم وغيره بلفظ لا يزال يستجاب للعبد او يدعو ما لم يدع باثم او قطيعة رحم ما لم يستعجل قيل يا رسول الله ما الاستعجال قال يقول قد دعوت وقد دعوت فلم ار يستجيب لي فيستحسر عند ذلك ويدع الدعاء رواه البخاري بلفظ يستجاب لاحدكم ما لم يعجل يقول دعوت فلم يستجب لي رواه الشيخان وتمام الحديث ان يتجرد العبد من الارادة بالكلية فحينئذ يتجلى فيه ارادة الحق فيقع كل ما اراده لانه مراد الحق وتحته مراتب لا يباس العبد عن بعضها رح

لدعائه الاوقات الشريفة كيوم عرفة من السنة ويوم رمضان من الشهور ويوم الجمعة من الاسبوع ووقت السحر من ساعات الليل الثاني ان يغتنم الاوقات الشريفة كوقت زحف الصفوف في سبيل الله ووقت نزول الغيث والصوم والسجود وما بين الاذان والاقامة وطرفي الصلوة المكتوبة الثالث ان يستقبل في الدعاء القبلة ويرفع يديه بحيث يرى بياض ابطه وينبغي ان يمسح وجهه بهما في آخره الرابع ان يصدق رجاءه بالاجابة فيه الخامس ان يفتح بذكر الله تعالى ويقبل بالصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم ويختمه بها السادس ان يخفض صوته بين المخافة والجهر السابع ان لا يتكلف فيه السجع الثامن ان يتضرع فيه الى الله تعالى ويخشع ويرهب التاسع ان يلح فيه ويكرر السؤال ثلثا العاشر وهو الادب الاحسن والسبب القريب لها التوبة ورد المظالم والاقبال على الله بكنه الهمة ردعي

٢

اي يدعوا القطع بينه وبين الغار به مثل ان يقول اللهم ابعد بيني وبين ابي وامي واخي وما شابه ذلك من بين الدعوتين اعني الدعاء باثم وقطيعة رحم لا يقبل

مفاتيح

٣

روي عن سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اني لاعلم كلمة لا يقولها مكروب الا فرج عنه كلمة اخي يونس عليه السلام فنادى في الظلمات ان لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين وفي الاثار من حزبه امر فقال خمس فرج ربنا انجاه الله مما يخاف قال ابراهيم بن ادهم وكان في موعظة للناس حين سالوه عن قول الله تعالى ادعوني استجب لكم وانا ندعوه فلا يستجيب لنا فقال ماتت قلوبكم عن عشرة اشياء اولها عرفتم الله ولم

منتظرون فلا يخرج الا بعد ثلثة ايام وان كن
صلى الله عليه وسلم انما يخرج
من المسجد الحرام وروى
انما يخرج ثم

تخرج باقصى اليمن ثم تتكمن اى تستتر ثم تخرج بالبادية
ثم تتكمن دهرا طويلا ردعى

٢

قوله من خروج الدجال وهو مهدى اليهود وينتظرونه كما
ينتظره المؤمنون وتقل انه رجل طويل عريض الصدر معلوس
يدعى الربوبية معه جيل من جيز وجيل من اجناس الفواكه
وارباب الملاهى يضربون بين يديه بالطبول والعيدان
فلا يسمعه احد الا تبعه الا من عصمه الله ومن امارات
خروجه ان تهب ريح كريح عاد ويسمعون صيحة عظيمة
وذلك عند ترك الامر بالمعروف والنهى عن المنكر
وكثرة الزنا، ويخرج من ناحية المشرق من قرية تسمى
سرابا بين اوبدبنة اصبهان ويخرج على حمار وهو يتناول
الستار بيده ويخوض فى البحر الى كعبه ويستظل باذن حماره
خلق كثير ويمكث اربعين يوما ثم تطلع الشمس يوما حمراء
ويوما صفراء ويوما سوداء، ثم يصل المهدى وعساكره
الى الدجال فيلقاه ويقتل من اصحابه ثلثين الفا ويهزم
الدجال ثم يهبط عيسى عم الى الارض وهو منعم بعمامة
خضراء متقلد السيف راكبا على فرس وبيده حربة
فيأتى اليه فيطعنه بها فيقتله محمد الله

٣

وكان ياجوج رجلا ومأجوج رجلا وهما اخوان من بنى
يافث بن نوح عم فكسر نسلها اليهما يتميزان معا وقبل
يتميز الاول دون الثانى ولا يقدرون على اتيان مكة و
المدينة وبيت المقدس وخروجهم يكون بعد خروج الدجال
وقتل عيسى اياه ويقال سمى ياجوج ومأجوج لكثرتهم وازدحامهم
لان بعضهم يموج فى بعض روى عن ابى هريرة رضى الله عنه
انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ياجوج
ومأجوج يحفرون السد كل يوم حتى اذا كادوا يرون
شعاع الشمس قال الذى عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا

ولا يقولون
ان شاء الله فيعيد
كما كان حتى اذا بلغت
مدتهم وارادالله
ان يبعثهم على الناس حفروا
حتى اذا كادوا يرون
شعاع الشمس قال الذى عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا
وحين يستثنون فيعيده كما كان حتى اذا بلغت مدتهم
واراد الله ان يبعثهم على الناس حفروا

في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية (قد يخطئ ويصيب) وقد ذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب وبهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في ان الله تعالى في كل حادثة حكما معينا ام حكمه في المسائل الاجتهادية بما ادى اليه رأي المجتهدين وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون من الله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهدين او يكون وحينئذ اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل أو يكون وذلك الدليل اما قطعي أو ظني فذهب الى كل احتمال جماعة والمختار ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده المجتهد اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته فلا خلاف على هذا المذهب في ان المخطئ ليس بآثم وانما الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل والحكم جميعا وإليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ ابو منصور

ابو الفتح والتسكيك والثقالة وما جمع وما جمع

سنين

والمراد من الشرعيات الاصلية اصول الكلام والفرعية الفقه

ابن الفقه

ابن لا دليل فيها قطعي

الهمزة للاستفهام

ابن المسائل الشرعية

ابن حكم الله تعالى

مختلف باختلافهم

خبره

ابن الحكم معين

ابن على حكم معين

ابن او يكون فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهدين

ابن او يكون من الله تعالى

ابن على حكم معين

ابن الدليل الظني

ابن الحكم

ابن المجتهد

ابن لا اصل لهذه وخفائه

ابن المجتهدين

ابن الحكم

عطف تفسير لغموضه

ابن المجتهد

ابن تفسير لقوله ابتداء وانتهاء

ابن ما ذهب اليه بعض المشايخ

ابن في الدليل

---

١ كذا

٢ كذا

٣ كذا

٤ كذا

٥ كذا

٦ كذا

٧ كذا

٨ علك الصحيفة

٩

١٠

قوله وطلوع الشمس من مغربها في الخبر الصحيح انه قال النبي عليه السلام ان للتوبة بابا عرضه سبعون سنة وانه لا يغلق حتى تطلع الشمس من مغربها قال بعض المحققين باب التوبة كناية عن عمر المؤمن اختصاصه بسبعين اشارة الى قوله عليه السلام اكثر اعمار امتي ما بين ستين الى سبعين وذكر العرض لانه اقل من الطول والانسان اجل جسماني منساه في هذا العالم واجل روحاني غير منساه في عالم الآخرة والاول عرض والثاني طول وعلق بابه كناية عن انتهاء عمره والباب اشار قوله عليه الصلوة والسلام ان الله يقبل التوبة مالم يغرغر وطلوع الشمس من مغربها كناية عن مفارقة الروح من البدن رصاص

قوله فذكر الدجال سئل عنه النبي صلى الله عليه وسلم فقال يمكث بين السماء والارض وقيل يمكث اربعين يوما والمؤمن يصير كالزكام والكافر كالسكران شرح منظومة زنجاني

قوله واخر ذلك نار تخرج الى قوله محشرهم اوله بعض العلماء بغتة الاتراك واولوا خروج الدجال بظهور الشر والفساد ونزول عيسى عم باندفاع ذلك وظهور الخير والصلاح قالت الحكماء طلوع الشمس من مغربها تاويله بانعكاس الامور وجريانها على عكس ما ينبغي رصاص

قوله الاصلية راجع الى العقليات اي الاعتقاديات كحدوث العالم وثبوت الباري تعالى وصفاته وبعثة الرسل كما ان قوله والفرعية راجع الى الشرعيات وحكم الخطأ في الاعتقاديات يخالف حكمه في غيرها والمخطئ فيها آثم او حاكم وفي غيرها ماجور

قوله وهذا الاختلاف اي كون المجتهد فيه مصيبا عند الجمهور وغير مصيب عند الاشاعرة والمعتزلة في بعض المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها فافهم شرح منظومة

فصل اذا تعارض في المسئلة اربعة مذاهب الاول ان لا يكون في المسئلة قبل الاجتهاد حكم معين والثاني ان رأي المجتهد حكم معين وإليه ذهب طائفة من المعتزلة والثالث ان الحكم معين وعليه دليل قطعي وإليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين والرابع ان الحكم معين وعليه دليل ظني وإليه ذهب الكرخي ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده المجتهد اصاب وان فقده اخطأ

فقال داود عليه السلام بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفع بالفريقين ندفع الغنم الى اهل الحرث فينتفعون بالبانها واولادها والحرث الى ارباب الغنم يقومون عليه بعود الى ما كان ثم يترادفان

زملس

٤

قوله فلك عشر حسنات رواه الامام احمد بلفظ ان اصبت القضاء فلك عشرة اجور وان انت اجتهدت فاخطأت فلك حسنة

زملس

٥

قوله وفي حديث آخر رواه الشيخان اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اصاب فله اجران واذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله اجر

ملا الياس

٦

قوله ان القياس ح على ما في نفس الامر لما مثبت انه آه ومن حكم على ما في نفس الامر فهو مصيب ومن لم يحكم على ما في نفس الامر فهو مخطئ

ح

٧

قوله فان ثبت بالقياس نابت بالنص يعني ينتج ان ان ثبت بالقياس واحد فاذا كان كذلك فالمجتهد قد يخطئ ويصيب رمضان

---

١ قوله والضمير اي في فقهناها وهو المفعول الاول وسليمان مفعوله الثاني لانه فاعل في المعنى للحكومة

٢ قوله او الفتيا جمع فتوى قيل فهمناها بالوحي لكن ينسخ وحي داود عليه السلام بوحي سليمان عليه السلام ولا يكون نسخ

٣ قوله من الاجتهادين اي اجتهاد سليمان واجتهاد داود عليهما السلام ام فيما نحن فيه رمضان

٤ قوله او الفتيا اي المفتى به اي بالنسبة الى سليمان عليه السلام فقضاها ما روى ان غنم قوم افسدت زرع جماعة ليلا

---

١ قوله وكلا منهما قد اصاب الحكم حينئذ وفهم الثاني الاحاديث و ح حين كون الاجتهاد صوابا ح انر الوجه الثاني من الوجوه الاربعة

٢ قوله فان ثبت بالقياس ثابت بالنص يعني وقد اجمعوا على ان ح انر الاجماع

٣ قوله الاجتهاديين صوابا بالمكان لتخصيص سليمان بالذكر جهة لان ح انر من داود وسليمان ح انر فهم الصواب ح متعلق بالتخصيص

٤ قوله ان اصبت فمن الله والا فمني او من الشيطان وقد استغفر لخطئه ... رضي الله عنهم ح انر الوجه الثالث من الوجوه الاربعة

٥ قوله ان الثابت بالقياس واحد فاذا كان كذلك ... ح انر الوجه الثاني من الوجوه الاربعة

٦ قوله ان القياس ح على ما في نفس الامر لما مثبت انه آه ومن حكم على ما في نفس الامر فهو مصيب ومن لم يحكم على ما في نفس الامر فهو مخطئ ح

٧ قوله فان ثبت بالقياس ثابت بالنص يعني وقد اجمعوا على ان ... ح انر الاجماع

٨ قوله وقد اجمعوا اي الفريقان ... ح انر الاجماع

اواتنهار فقط اي بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه وان ح انر المجتهد ح

عطف على قوله ابتدأ وهذا هو المختار عند المحصلين ح

اصاب في الدليل حيث اتى به على وجهه مستجمعا بشرائطه ح انر المجتهد ح انر الدليل ح كما يجاب الصغرى وكلية الكبرى ح

وار كانه فمأتي بما كلف به من الاعتبارات وليس عليه في ح كقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الالباب ١٢ انر على التكليف ح

الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة ح انر المسئلة الاجتهادية ح انر مدلول الحجة ح انر الوجه

والدليل على ان المجتهد قد يخطئ بوجوه الاول قوله تعالى ح الدالة عليها قوله تعالى او يحكمان في الحرث ح انر بوجوه اربعة ح

ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتيا ولو كان كلا من ح نافية ح يعني ضمير ها راجع للحكومة او راجع الى الفتيا ح

الاجتهادين صوابا بالمكان لتخصيص سليمان بالذكر جهة لان ح انر من داود وسليمان ح انر فهم الصواب ح متعلق بالتخصيص

كلا منهما قد اصاب الحكم حينئذ وفهم الثاني الاحاديث و ح انر حين كون الاجتهاد صوابا ح انر الوجه الثاني من الوجوه الاربعة

الآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث ح انر الاحاديث ح بيان للترديد ح ظرف للترديد ح

صارت متواترات المعنى قال صلى الله عليه وسلم ان اصبت ح والا فلم يصح الاستدلال على الاصول بهذا ح انر في اجتهاد ح

فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث ح انر الله تعالى ح في مقابلة التعب ح انر واحدة ح

جعل للمصيب اجران وللمخطئ اجر واحد وعن ابن مسعود رضه ح انر وان لم اصب بل اخطأت ح انر وروي عن ح

ان اصبت فمن الله والا فمني او من الشيطان وقد استغفر لخطئه ... رضي الله عنهم ح انر الوجه الثالث من الوجوه الاربعة

الصحابة بعضهم بعضا في الاجتهاديات فالثالث ان القياس مظهر لا مثبت ح الدال على المحال ح هذا دليل الاخفاش ح انر الفريقان

فالثابت بالقياس ثابت بالنص يعني وقد اجمعوا على ان

بضم الثاء اسم للفتوى وهما بمعنى واحد ٢

الاول من الوجوه الاربعة ٥

احدهما في مقابلة الثاني والثاني في مقابلة الثواب ٢

رواه النسائي وغيره ملا

ان خطئه بعضهم بعضا ٥

فالثابت عند ذلك القياس هو النص ٢

على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير الرابع ثم لا تفرقة
... بل دخول كل منهم فيها على السواء ... ذليل متعلق بـ ... ان الحق
في العمومات الواردة في شريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
صفة للعمومات ... ذليل فعل واحد
بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل
بيان للمتنافيين ... ان الحرام ... ان الحلال
الواحد بالمتنافيين من الخطر والاباحة او الصحة والفساد
كنية الوضوء اذا تركت يصح عند ابي حنيفة رحمه الله ويفسد عند الشافعي رحمه الله
او الوجوب وعدمه وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن
اي متمسكات المخالفين ... في علم الاصول ... بصيغة الشريعة
تمسكات المخالفين تطلب من كتابنا التلويح في شرح التنقيح
مثل جبرائيل وميكائيل واسرافيل

٢

ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل من
لقوله تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس اي من جنس الناس يعني انبياء
عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة) اما تفضيل
ابن العربي ... الحنفية في الاحتجاج في دين الاسلام الى بيان ... دليل تمام
رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل
عطف على رسل ... بالجر ابن ... ان العدول ... ان ثابت بالاجماع
رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة
ابن بعضها مقلبة وبعضها نقلبة ... وهذا يدل على افضلية عامتهم على عامتها
فلوجوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم عم
الوجه الاول ... ان الله لآدم على الملائكة ... ان
على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى ارأيتك هذا الذي
ابن السبكي ... ابن من آدم وهم ... حكاية ... ان اخبر في ... آن
كرمت علي وقال انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين
بيان لوجه الامر ... بيان لوجه استعلاء الامر ... ان المخاطب لابليس
ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس
ابن من اهل العلم والمعرفة ... متعلق بالسجود
الثاني ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم

من عوام الملائكة وبنات آدم افضل من حور العين اللواتي خلقهن من الزعفران او من تسبيح الملائكة او غير ذلك سهات

٢

عبر بالرسل دون الانبياء الذين هم اعم من الرسل على المشهور لان الرسول والنبي عندنا متساويان كما مر وانما خص الرسل رعاية لمقابلة رسل البشر برسل الملائكة ولان النزاع انهم افضل من الملائكة السفلية الارضية وانما النزاع في الملائكة العلوية السماوية وقال اكثر اصحابنا الانبياء افضل وعليه الشيعة واكثر اهل الملل وقالت المعتزلة وابو عبد الله الحليمي المسلم والقاضي ابو بكر ست من الملائكة افضل وعليه الفلاسفة
ملخص وشرح مواقف

٢

ذهب جمهور اصحابنا والشيعة الى ان الانبياء افضل من الملائكة خلافا للمعتزلة والقاضي وابي عبد الله الحليمي منا والفلاسفة في الملائكة العلوية فانهم ذهبوا الى ان الملائكة العلوية افضل من الانبياء دون الملائكة السفلية اذ لا نزاع في انهم افضل من الملائكة السفلية شرح

٣

الوجهان الاولان يفيدان تفضيل رسول البشر اذ لا قائل بالفضل بين آدم وغيره لا تفضل العامة
رمي

٤

قوله امر الملائكة كلهم وهو الظاهر من الجمع المعرف باللام اي اذ كان المأمور ملائكة الارض كما قيل فلما ثبت افضلية آدم عليه السلام على الملائكة كلهم
رمضان

قوله ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود لان السجود اعظم انواع الخدمة والمفضول مما لا يقبله الافضل للمفضول منهم واحكم الاحكام الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس لان الاعلى اذا كان آدم افضل منهم القول واذا كان غيره من الانبياء كذلك او كان غيره من الانبياء افضل منه كان غيره من الملائكة كذلك لا قائل بالفصل ٤ مواقف

الثاني قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الى قوله
اعلم ان الانا علمتنا انه يدل على ان آدم
افضل من غيره من الاسماء كلها وكم تعلموها والانعام
لا علم لنا الا ما علمتنا لانه علم آدم الاسماء كلها وكم تعلموها والانعام
لقوله وتعقبه اهل السنة الذين يعلمون
شرح مواقف
والذين لا يعلمون
اي لسان افضلية آدم بانه يعلم الاسماء بقوله انه
وعلم دون الملائكة لقولهم لا علم لنا الا ما علمتنا
على مقتضى المقام فيكون افضل
ولذا عقب الامر السجودي على
شرح المواقف

آدم الاسماء كلها الآية ان المقصد منه تفضيل آدم على الملائكة
اى المقصود من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء
وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم الثالث ان
عطف على قوله تفضيل اى وان المقصد بيان زيادة علمه وكذا قوله واستحقاقه
قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل
يعنى اذا فضل آل ابراهيم وآل عمران على العالمين بفهم منه ان
عمران على العالمين والملائكة من جملة العالم فقد خص
اى من الآية اى من اصطفا آل ابراهيم وآل عمران على العالمين فلما خرج
من ذلك بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل
اى عامة البشر اى فيما عدا تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة
الملائكة فبقى معمولا به فيما عدا ذلك ولاخفاء ان هذه
لان قوله تعالى على العالمين يحتمل ان يكون المراد من العالمين الا الملائكة
المسئلة ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان
اى مسئلة تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة الى الوجه الرابع منها
يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية مع وجود
والشواغل كانه عطف تفسير للعوائق اى وظهوره
العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات
بيان للعوائق وليس للملائكة شئ من ذلك
الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات ولا شك ان
من تدبير المنزل وامر المعاش كما مر اى من اكتساب الكمالات
العبادة وكسب الكمال مع الشواغل والصوارف اشق
بالنصب عطف على العبادة اى فيكون الانسان افضل من الملائكة
وادخل فى الاخلاص فيكون افضل وذهب المعتزلة والفلاسفة
مستفاد من ذهب على آدم اى بوجوه اربعة
وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه
اى الوجه الاول من الوجوه الاربعة لتفضيل الملائكة على آدم مقلوبة وظنية
الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل
هذا دليل عقلى اى مجردة عامة وجميع الاخلاق الذميمة
مبرات عن مبادى الشرور والآفات كالشهوة والغضب

فان قيل هذا الاشكال يقوى على قولكم بتفضيل بنى اسرائيل والى فضلتكم على العالمين فان مقتضى ما ذكرتم دلالة هذه الآية على تفضيل انبياء بنى اسرائيل والجواب ان تخصيص آية معينة لا يدل على تخصيص سائر الآيات والقضايا شرط العالم ان يكون موجودا وكان موجودا حال وجود بنى اسرائيل ومحمد صلى الله عليه وسلم ما كان موجودا حال وجود بنى اسرائيل واما الملائكة فانهم موجودون حال وجود محمد صلى الله عليه وسلم فكان العالم اصح

قوله وقد خص من ذلك اى من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع كذا فى المقاصد قال ابن قاسم اخرج من ذلك بالاجماع اى السابق تفضيل؟ فلفظة عدم ملحقة بعض النسخ قبل التفضيل لم يخرج من ذلك اذ العدم ليس بشئ وذكرها لا بد منه ملخص

٢ قوله وقد خص اما ان يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء فيفيد الرسل فقط واما ان يخص من العالمين رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة على عامة الملائكة لكن الثانى اولى اذ من فوائده ان حمل اللفظ الاخير على المجاز اولى من حمل الاول عليه كما لا يخفى على المتأمل بحر ابادى

وهذا غير مقبول لاحتمال عروض شئ لا يجوز الى النزع كوجدان المركب فتأمل

٣ قوله بالاجماع وترك العمل فيمن لم يكن من آل ابراهيم وآل عمران نبيا بالاجماع على عدم افضليتهم فيبقى معمولا فى حق الانبياء فيكون الانبياء افضل من كل المخلوقات عمدة

٤ قوله فيما عدا ذلك اى من هذا العموم اى عموم تفضيل الرسل آل ابراهيم انتهى وقال بعض الافاضل اى من الحكم الثابت بهذه الادلة الثلثة وهى تفضيل البشر على الملائكة ح ملس

٥ قوله ولا خفاء قال الغنيمى جواب سؤال وهو ان التخصيص يخرج عن القطعية بالتخصيص فاجاب بان المسئلة ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية انتهى حاشية ملس

٦ قوله ولا خفاء اى لا يخفى ان العامر اذا خص منه البعض اى كان تفضيل الرسل على عامة الملائكة ظنيا فاجاب بما قاله وحاصله ان هذه المسئلة وان كانت ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية لكن الاعتقاد بها واجب لان الاعتقاد بافضلية الرسل على عامة الملائكة يحمل صاحبه على فعل الطاعات وترك المعاصى فيكون صاحبها اكثر ثوابا فهو افضل من الوجه الاول اى الوجه الثانى من الوجوه الاربعة

١٢

والغضب ومن ظلمات الهيولى والصورة قوية على
الافعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير
غلطٍ والجواب ان مبنى ذلك على اصول الفلسفة دون
السلامية الثانى ان الانبيآء مع كونهم افضل البشر
يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى علمه
شديد القوى وقوله تعالى نزل به الروح الامين ولا شك
ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله
والملائكة انما هم المبلغون الثالث انه قد اطرد فى
الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبيآء وما ذاك
الا لتقدمهم فى الشرف والرتبة والجواب ان ذلك
لتقدمهم فى الوجود ولان وجودهم اخفى فالايمان بهم اقوى
وبالتقديم اولى الرابع قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان
يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون فان اهل اللسان
يفهمون من ذلك افضلية الملائكة على عيسى عليه السلام
اذ القياس فى مثله الترقى من الادنى الى الاعلى يقال

١ عطف على قوله عن جهلهم المشعر بان العبرة من ظلمات الهيولى

٢ وهذا دليل التعميم البهم من باب المجاز العقلى مواقف

٣ عطف على تقدمهم

٤ اى شباهة من الاشباه الا لتقدمهم

٥ تأييد للقياس والترقى

٦ اى الجواب عن الوجه الثالث وحاصل الجواب المنع والاستناد لتقدمهم فى الوجود قد ٢

٧ قوله لتقدمهم فى الوجود فان الملائكة مقدمون فى الوجود بحسب الرتبة موافق

٨ قوله لن يستنكف اى لا يرفع عيسى عليه السلام من العبودية ولا من هو ارفع منه درجة مقاصد

٩ قال المفسرون المستنكاف والاستكبار واحد قال الكلبى لن يتعظم وقال الاخفش ومقاتل لن يأنف وقال الزجاج ليس يستنكف من هو اله آخر الذين تزعمون انه اله آخر عيسى عليه السلام انتهى

١ قوله وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك على اصول الفلسفة دون السلامية الثانى ان الانبيآء مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى وقوله تعالى نزل به الروح الامين ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله والملائكة انما هم المبلغون الثالث انه قد اطرد فى الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبيآء وما ذاك الا لتقدمهم فى الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم فى الوجود ولان وجودهم اخفى فالايمان بهم اقوى وبالتقديم اولى الرابع قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون فان اهل اللسان يفهمون من ذلك افضلية الملائكة على عيسى عليه السلام اذ القياس فى مثله الترقى من الادنى الى الاعلى يقال

١ عطف على قوله عن جهلهم المشعر بان العبرة من ظلمات الهيولى

٢ وهذا دليل التعميم البهم من باب المجاز العقلى مواقف

٣ عطف على تقدمهم

٤ اى شباهة من الاشباه الا لتقدمهم

٥ تأييد للقياس والترقى

٦ اى الجواب عن الوجه الثالث وحاصل الجواب المنع والاستناد لتقدمهم فى الوجود قد ٢

٧ قوله لتقدمهم فى الوجود فان الملائكة مقدمون فى الوجود بحسب الرتبة موافق

٨ قوله لن يستنكف اى لا يرفع عيسى عليه السلام من العبودية ولا من هو ارفع منه درجة مقاصد

٩ قال المفسرون المستنكاف والاستكبار واحد قال الكلبى لن يتعظم وقال الاخفش ومقاتل لن يأنف وقال الزجاج ليس يستنكف من هو اله آخر الذين تزعمون انه اله آخر عيسى عليه السلام انتهى

٣ قوله والجواب ان ذلك الخ اى الجواب من كون الملائكة ارواحا مجردة عارية عن الهيولى والصورة وانهم يقدرون ويعلمون وذلك باطل بل هم اجسام نورانية لا يقدرون الا على ما قدرهم الله تعالى ولا يعلمون الا ما علمهم الله تعالى قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم حاشية ملا انس

٤ قوله دون السلامية لان الملائكة ليسوا مجردات عند السلامية بل اجسام لطيفة رمضان

٥ قوله انه قد اطرد فى الكتاب والسنة تقديم ذكرهم كقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبى وكقوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الخ رمى

٦ قوله والجواب ان ذلك الخ اى الجواب عن الوجه الثالث وحاصل الجواب المنع والاستناد لتقدمهم فى الوجود قد ٢

هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان يقال غاية ما في الباب انه يلزم من هذه الآية ان يكون الملائكة افضل من عيسى بن مريم ولا يلزم منه ان يكون افضل من جميع الانبياء الذي هو المطلوب فاجاب بقوله ثم لا قائل بالفصل ؟ رحمه

قوله وغيره من الانبياء عليهم السلام يعني اذا كانت الملائكة افضل من عيسى عليه السلام كانت افضل من سائر الانبياء لعدم القائل بالفصل ردعي

اي يكون عبدا لله بسبب انه ولد من غير اب اذ لو كان سببا للاستنكاف لوجب ان يستنكف عن ذلك الملائكة بانهم وجدوا من غير اب وام فبسبب الاستنكاف انهم اكثر مع انهم لم يستنكفوا طوائع

عطف على لا اب لهم فالترقي من الادنى الى الاعلى واثبات العلو للملائكة على عيسى في هذه الآية انما هو في امر التجرد او مطلقا

والملائكة فوقه في التجرد او اذا لم يستنكفوا من العبودية ولم يصر ذلك سببا لادعائهم الالوهية فعيسى اولى بذلك والله اعلم

لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان ارفع اي بالفرق في تفسير النبوة ولا الوزير ثم لا قائل بالفصل بين عيسى وغيره من الانبياء عليهم السلام والجواب ان النصارى استعظموا المسيح بحيث يرفع من ان يكون عبدا من عباد الله تعالى بل ينبغي ان يكون ابنا له لانه مجرد لا اب له وقالوا ويبرئ الاكمه والابرص ويحيي الموتى بخلاف سائر العباد من بني آدم فرد عليهم بانه لا يستنكف من ذلك المسيح ولا من هو اعلى منه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون باذن الله تعالى على افعال اقوى واعجب من ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى فالترقي والعلو انما هو في امر التجرد وظهار الآثار القوية لا في مطلق الشرف والكمال فلا دلالة على افضلية الملائكة والله اعلم

بصاد مهملة آي بالفرق قد يقال بل هناك من هو قائل بالفصل حلا

وافرطوا في ضلالهم

اي الذي بعض بدنه ابيض وبعضه اسود م

الشرف في اللغة المكان المرتفع العالي منه م

الوزير اشتقاقه من الوزر وهو الجبل الذي يعتصم به لينجي من الهلكة فالوزير يعتمد الملك عليه ويلجئ اليه رعيته في الامور

قوله ثم لا قائل بالفصل ؟ هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان يقال هذا يلزم منه تفضيل الملائكة على عيسى عليه السلام فقط دون سائر الانبياء عليهم السلام فاجاب بقوله ثم لا قائل بالفصل ؟ رحمه

الحمد لمن من علينا بالختام بتسويد تحشية شرح العقائد على هذا الاسلوب وهو من علم الكلام كما من علينا بمن النحو عصام الجامي وتحفة العوامل على هذا الاسلوب المقبول بين الانام راجيا من الله العزيز العلام ان يكون ذخرا لنا يوم الحشر والقيام والصلوة والسلام على خير الانام وعلى آله واصحابه الكرام على يد الفقير الحقير المعترف بالعجز والتقصير السيد مصطفى لبيب ابن علي الانقروي غفر الله له ولوالديه ولجميع المؤمنين بجاه نبيه الامي وذلك في عصر سلطان سلاطين الزمان السلطان بن السلطان السلطان الغازي عبد الحميد خان ادام الله اريكته الى آخر الزمان في الضحوة الكبرى من يوم الاثنين وهو العشر السابع من الثلث الثاني من السدس السادس من النصف الثاني من العشر الرابع من العشر الاول من العقد الرابع من الالف الثاني من هجرة من له الشرع الثاني حامدا مصليا في ذي الحجة سنة ١٣٠٤ م