

— شرح رمضان افندی على شرح —

— العقاد —

(ناشری)

شركة صحافية عثمانية

— يوسف ضياء الدين واحمد نائي وشرکاسی —

(معارف نظارت جلیلسنک ۲۲ ربیع سنہ ۳۱۶ و فی ۲۴ تیرین ثانی)
(سنہ ۳۱۴ تاریخی ۶۶۳ نومبری رخصیله طبع اوشدر)

درستادت

طبع ثانی

شركة صحافية عثمانية مطبعة سی — چنبری طاش جوارنده

نومبر — ۵۲

۱۳۲۰

شِرْسَهْ دِهْضَانْ افْنَدَى
رِحْ الْعَقَادِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي توحد بالعظمة والكبرية * وتفرد بالوحدة والعزة والبقاء *
وسبح عن ادراك ذاته عقول المقلاء * وتحيرت في بيداء الوهيت آراء
الاذكياء * والصلوة على سيدنا محمد خير الرسل وختم الانبياء * رفع بناء
جلاته الى السماء * وعلى آله الاتقياء الكرام * واحبابه الاصفياء
العظماء (وبعد) فيقول العبد الدنى الى ربه الغنى * رمضان بن محمد
الخني * غفر الله له ولوالديه * واحسن اليهما واليه * ملأ ايته المحتضر
المشهور بشرح العقائد كاللآلئ والدرر * سائرا في الآفاق مسيرا الشمس
والنمر * دائرة بين ارباب البصائر والنظر * وحيز الالفاظ والمباني *
انيق الفحاوى والمعانى * للشيخ الاعظم العلامة استاذ علماء العالم
برهان الشريعة والحق والدين * افضل المؤاخرين سلطان المتجرين *
مولانا سعد الملة والدين * اعلى الله درجته في عليني * اردت ان شرح هذا
شرحها من يلا عن وجنة تراكيه صعبا به * كاشفا عن وجده معانيه نقابه *
مغنى عن بقية الشروح في الايضاح * اغناه الصباح عن المصباح ناكبا
عن الایجاز الخلل * والا طناب الملل * متى سكاب قول الرسول عليه الصلوة والسلام
خير الكلام ماقل ودل * بتوفيق الله وعنباته * واسأله ان يجعل للخواص

(والعوام)

والووام * وسيلة الى المقصود التام * انه ول اعنى على التوفيق * واعمه
 بالخير على التحقيق * وهو باجابة الادعية حقيق * والمأمول من المستفدين
 من هذا الكتاب * ان لا ينسوه في دعائهم المستحبات * انه الميسر للصواب *
 والفاتح لمغلقات الابواب * الله اعلم بالصواب * قال الشارح نور الله
 صرقه * وفي غرف جنانه ارقده (بسم الله الرحمن الرحيم) مستعينا به
 او متبركا ومتينا به اقتداء بكتاب الله العزيز وعلا بوجب الحديث لقوله
 عليه الصلاة والسلام كل امر ذى بال لم يبدأ ببسم الله فهو ابراء اجرع
 البال الحال والشان امر ذو بال اى شريط فهو * قيل كم من امر ذى بال
 لم يبدأ ببسم الله فيدولم ييق ابرى كا انه كم من مبدأ به يق ابرى والامان
 محسوسان لا يمكن انكارها مع ان حديث التسمية ينافي الاول بصارته
 ومنطقه والثاني ينفيه وهو المخالف او الفرق * والجواب عنده يشبه الجواب
 عما يورد على قوله عليه الصلاة والسلام حين شكي اليه بعض الصحابة الفاقحة فقال
 عليه الصلاة والسلام دم على الطهارة يوسع عليك الرزق فقيل كم من مستديم
 للطهارة لا يترب كفایته فضلا عن ان يوسع عليه وتوجيهه عن الشق الاول
 ان البتارة اعم من بتارة الصورة والختمة كالصلاحة عند الشافعى رحمة الله
 تعالى لا تصح بدون التسمية لانها جزء من فرض الفاتحة ومن بتارة
 الثمرة او بتارة البركة ولا نسلم انتفاء الكل عند عدم البداء وعن الشق
 الثاني وحديث الطهارة ان تحاف الاشر مانع لainavi الاقضاء كاعرف اما
 عند القائين بتخصيص العملة فظاهر اما عند غيرهم فيجعل عدم المانع جزء
 العملة ومن المانع هنا كغبة خيانة نفس قائلها وعند غبة احد الصدرين لا يبقى
 للآخر تأثير ومن الموانع ايضا غفلة القائل فان الله تعالى لا يقبل الدعاء
 عن قلب لاه * الله اختلف الناس في معنى اسم الله تعالى فقيل انه غير مشتق
 وهو مذهب اهل الحقائق فيكون اسمه على غير مشتق مختصا بالله تعالى
 وما يدل عليه ان غيره الاسماء تقل من العرب اشتقاتها الا هذها
 الاسم لا قبل الرسول ولا بعده ولا استعملوا لفظة في صفة الله تعالى فضلا
 عن وضعه صفة لغيره وقيل انه مشتق من التوله وهو الفزع اى ينزع اليه
 تعالى في جميع الحوائج * اعلم ان هذا الاسم جامع لصفات الالوهية والربوبية

وهو اعظم الاسماء التسعة والتسعين لدلائله على الذات الجامدة لصفات الله
 ولم بسم به غيره ايضا * الرحمن الرحيم صفاتان مشتقان من الرحمة
 والرحمن من ابنة المبالغة وفي الرحيم مبالغة ايضا الا ان فعلاً ابلغ من فعل
 لان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى كافي قطع وقطع وتحصيص التسمية
 بهذه الاسماء يعلم العارف انه المستحق لان يستعن به في جميع الامور
 وهو العبود الحقيقى الذى هو مولى النعم كلها عاجلها وآجلها جليلها
 وحقيرها فيتوجه بشر اسره الى جناب القدس ويتمسك بمحبل التوفيق
 ويشغل سره بذكره والاسقداد بدعنه غيره * وجرها على الصفة والعامل
 في الصفة هو العامل في الموصوف وقال الاخفش العامل فيها معنو و هو
 كونها بعها ويحوز نصبها على اضمار اعني ورفعها على تقديرها (الحمد لله)
 اردد التسمية بالتحميد في مفتاح الكلام اقتداء لما ورد في الاخبار ومتابة
 للكلام الملك الجبار واداء بعض حقوق استقرت من ضرورة الاحسان
 التي من جملها التوفيق مثل هذا التصنيف العظيم الشان وقد دلل بلاى
 التعريف والاختصاص على اختصاص الجنس المستلزم لاختصاص
 الحامد كلها تحقيقاً على قاعدة اهل التحقيق لا ادعاء كاهو مذهب
 اهل الاعتزاز لان افعال العباد مخلوق العباد عندهم فيرجع الحامد الى
 العباد لكن لما كان القدر والتذكير من الله تعالى كان الحامد كلها
 مختصة الله تعالى ادعاء مني الحمد لله كل الحمد لا يشاركه فيه على
 الحقيقة سواء لانه المنعم بالذات والملك على الاطلاق * فان قيل قولنا
 الحمد لله اخبار عن ثبوت جميع الحامد لله تعالى ولا يلزم منه صدور
 الحمد من احتى يلزم ان تكون حامدين * قلنا بان الاخبار من الثبوت جد
 اذهو وصف بالجمل على جهة التعظيم والتجليل فعلى هذا التقدير كنا
 من الحامدين واما ترك العطف لثلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية لان
 النص ورد في حق الحمد لله ايضا لقوله عليه الصلاة والسلام كل امر ذى بال
 لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجزم ورفعت بالابتداء وخبر الله واللام متعلقة
 بمحذوف اي واجب او ثابت واصله النصب على انه مصدر فعل ممحذوف
 اي احد الحمد واما عدل عنه الى الرفع يدل على عموم الحمد وبيانه دون
 تحدده وحدوده وهو من المصادر التي تنصب بافعال مضمرة لا يكاد

يستعمل معها الفعل كشكراً و كفراً اي اشكر شكرها ومنها سمحانك اي
 اسم سمحانك ومعاذ الله اي اعوذ معاذ الله ويحوز بكسر الدال بتتابع الدال
 الالم وبضم اللام تزيل ادالها من حيث انهم يسعن عمالان معاذنة كلة واحدة
 ويحوز بنصب الدال على اضمار اعني (المتوحد بخلال ذاته وكالصفاته)
 ضمن الخطبة معظم اصطلاحات الفن من ذكر النبات والصفات
 والوحدة والجلال والتقدیس والكمال رعاية لبراعة الاستهلال البراعة
 الفصاحة يقال برع اذا فاق على امثاله مستهل الشئ او له يعني اذا كان
 اول الخطبة على وجه يشعر بالتعظيم الى المقاصد كانت تلك الخطبة فائقة
 على الخطبة الغير المشتملة على ذلك فعلى هذا لا يكون بسم الله براعة الاستهلال
 ويعنى كون الله تعالى متوحداً بخلال ذاته وكالصفاته انهم لا يوجدان
 في غيره تعالى لأن صفاتيه تعالى قهرية ولطافية سلبية وثبوتية قدية
 وصفات غيره من المخلوقات حادثة فيكون الله تعالى متوحداً بخلال ذاته
 وكالصفاته ولهذا اختار المتوحد على الواحد للإشارة بان وحدته ذاته
 بخلاف وحدة غيره المستفاد منه * الجلال مصدر يتحمل ان يكون في معناه
 فيكون اضافة الجلال الى قوله ذاته يعني الالم ويتحمل ان يكون يعني
 اسم الفاعل فيكون الاضافة المذكورة من قبيل اضافة الصفة الى
 الموصوف فيكون تقدير الكلام المتوحد بذاته الجليلة وكذا قوله وكال
 صفاتيه اما يعني المصدر فيكون الاضافة من قبيل اضافة يعني الالم واما
 يعني اسم الفاعل فيكون الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف
 فيكون تقدير الكلام وصفاته الكمالية والمراد بخلال ذاته اما الصفة
 الظاهرة او الصفة السلبية مثل ان لا يكون الله تعالى جسماً ولا جسمانياً
 ولا جوهراً ولا عصاولاً متجزياً ولا متبضاً وغير ذلك من السلوب والمراد
 بكمال صفاتيه اما صفة لطافية او صفة ثبوتية مثل العلم والقدرة والحياة
 وغير ذلك فانه لوم يتصرف بها لاتصنف باضدادها كالجهل والعجز والموت
 وهي نفأض ولن التالى ظاهر الاستهلال لأنها من امارات الحدوث
 فلا يتصرف بها * فان قيل لا يحوز اضافة النبات الى الضمير الذي يعود
 الى الله تعالى في قوله بخلال ذاته لانه اذا اضيف اليه يلزم ان يكون ذاته

غير نفسه لأن المضاف غير المضاف اليه * قلنا الضمير يعود إلى لفظة الله تعالى لا إلى مسماه فإذا يجوز أن يكون ذاته غير اسمه (المقدس في نعوت الجبروت) من قدس في الأرض اذا ذهب فيها وابعد ويقال قدس اذا ظهر لأن مظهر الشيء بعده من القدر والقدس الطهارة والتقديس التطهير وذلك في حق العبد تزييه لافعاله عن كدورات الشهوات * المقدس في اللغة هو المكان الذي يظهر فيه * النعوت جم نعمت وهو صفة قائمة بالغير محولة بالمواطئة على منعوه النعت وصف الشيء بما فيه من الحسن ولا يقال في وصف الشيء بما فيه من النعم هكذا قال اهل اللغة والفرق بينه وبين الصفة ان النعت لابد أن يكون محولا على منعوه بالمواطئة بخلاف الصفة فعلم ان بينهما عموما وخصوصا مطلقا لأن كل نعمت صفة بخلاف العكس * وقوله الجبروت والعظموت بمعنى واحد وهو العظمية غير ان فيه شيئا من المبالغة المبالغة عليها زيادة اللفظ وفي اصطلاح الكلام عبارة عن الصفات كما ان الالاهوت عبارة عن الذات فالاضافة في نعوت الجبروت اضافة المسماى الى اسمه اذا جلت على معناها الاصطلاحى ويحوزان يكون من جبر الفقير اذا اغناه ويحوزان يكون من جبره على كذا اذا اكرهه على ما اراده (عن شوائب النقص) متعلق بال المقدس جم شائبة وهي المخالطة (وسماه) اي علامات النقص (والصلة) بالرفع عطف على المحمود معنى الصلة على محمد عليهما السلام المهم عظمة في الدنيا باعلاء ذكره واظهار دعوته وابقاء شربته وفي الآخرة شفعه في امته وضاعف اجره ومثوبته * والصلة مختصة بالرسول ولا يقال على غيره الا على سبيل التبيبة كايقال والصلة على محمد وآله * والصلة فعلة من صلي اذا دعا كالزكاة من زكي (٧) كتبنا بالواو على لفظ المفخوم وهو اشد الرقيق والعرب يفخمون الالف الى الواو وانما سمي الفعل المخصوص بها لاشتماله على الدعاء وقيل اصل صلي حرك الصلوين لأن المصلى يفعله في ركوعه وسجوده و Ashtoner هذا اللفظ في المعنى الثاني وعدم اشتهره في الاول وانما سمي الداعي مصليا تشييه الله في تخشعه بالرائع والصادق (على نبيه) والثانية بالهمزة عند البعض على وزن فعل بمعنى مفعول بكسر العين يعني بنبي عن الله تعالى

(٧ قوله كتبنا بالواو)
فيه نظر (٢) لأن كتب لفظ
الصلة والزكاة بالواو
ليس على اطلاقه بل على
رسم المصحف العثماني رضي
عنه رب الفقي وفي غيره
يكتبان بالالف كما قال
العصام في حاشيته على
القاضي والصلة بالالف
فالواو ليس بحسن ورسوم
المصحف لا تقوم جهة اذ
اصلها صلة بفتح اللام
وتحتمل السكون اذا كتبا ها
يستحق قلب الواو الفا
كامل في محله (لمحمه)

وقيل فعل يعني مفعول بفتح العين اي النبي " ابناء الله تعالى بالايحاء
 وكلا المعنين صحيحان لأن النبي مخبر عن الله ومحب لان الله تعالى اخبره
 بالايحاء والاكثران على انه غير مهموز من النبوة وهي الارتفاع لأنه
 مشرف على جميع الخلائق ويقال النبأ هو الطريق الواضح يسمى بذلك لأنه
 طريق الحق الى الله تعالى والفرق بين النبي والرسول ان الرسول ارسل
 الى الخلق بارسال جبرائيل عليه السلام اليه عيانا ومحاورته شفافها والنبي
 الذي يكون نبوته الهايما او منها وكل رسول نبى وكل نبى ليس رسول
 ومن هذا قال النبي عليه السلام علماء امتى كان ينادي بنى اسرائيل ولم يقل
 كرسل بنى اسرائيل (محمد المؤيد) محمد عطف بيان من النبي لأن النبي اسم عام
 يشمل الكل فيبين بقوله محمد عليه الصلاة والسلام ومعناه البلغ في كونه ممدوحا
 لأن التفعيل للبالغة وللتكيير وهو الذي جدد عقائده وافقه واقواله
 واحواله وآخلاقه (بساطع مجده) من اضافة الصفة الى الموصوف اي
 الحسنة الظاهرة (وواضح بيئاته) جمع بيته وهي فيلة من البيان لأنها
 دالة واضحة يظهر بها الحق من الباطل وقيل هي فيلة من البنين اذ بها
 يقع الفصل بين الصادق والكاذب (وعلى الله واصحابه) آلة
 محظوظ على محمد والآل لا يستعمل الا في الاشراف والاهل يستعمل
 في الاشراف وغيرها يقال اهل بيت رسول الله كاقيق والصلة على محمد
 عليه السلام واهل بيته ويقال اهل الحجاز ولا يقال آل الحجاز * فان قيل كيف
 قال الله تعالى آل فرعون اشد العذاب والشرف لا يتصور في الكفار
 قلنا الشرف يتصور في الكفار باعتبار الدنيا لا باعتبار الآخرة * اختلف
 العلماء في الف آل قال بعضهم اصله اهل بهمزتين قلبث الثانية الفاسكونها
 وافتتاح ما قبلها كما في آدم اصله اعدم بهمزتين وقال بعضهم انها منقبة
 عن واواصله اول من آل يؤول لأن الانسان يؤول إلى اهله ثم قلبث الواو
 الفا تحرر كها وافتتاح ما قبلها وقال بعضهم انها منقبة من الهاء
 اصله اهل لأن تصغيره اهيل قلبث الهاء همزة لتقارب مخرجهما كاقيبت
 الممزة هاء في قولهم هراق اصله اراق * اصحاب جمع صحب والصحابي جمع
 صاحب من صحب صحبة بالضم وصحابية بالفتح (هدا طريق الحق وجاته)

هداة جع هاد اى الدالين الحق الثابت الذى لا يسوغ انكاره بع الاعيان
 الثابتة والأفعال الصائبة والاحوال الصادقة من قولهم حق الا صراحت
 ومنم ثوب محقق لحكم النسب * وجاته بضم الحاء جع حام وهو من الجماليه
بكسر الحاء اى حافظي طريق الحق (و بعد) اى بعد الحمد لله والصلوة
 على رسوله (فان مبني علم الشرائع والاحكام) دخلت الفاء بعد بعد
 لمنهنا اما قبل بعد * والشرائع جمع شريعة وهى ماشرع الله تعالى
 لعباده من الدين وفرعوه * والاحكام جمع الحكم وهو الاثر الثابت بالشىء
 نحو الجواز والفساد والخل والحرمة وانماقال مبني علم الشرائع والاحكام
 هو علم التوحيد والصفات لأن العلوم الشرعية خمسة الكلام والتفسير
 والحديث والفقه واصول الفقه وكالمها متفرع على علم التوحيد والصفات
 * اما التفسير فظاهر لأن البحث فيه من احوال كلام الله تعالى متفرع
 على ذاته تعالى * وما الحديث فلان البحث في دع عن اقوال النبي عليه الصلوة والسلام
 وافعاله متفرع على معرفة النبي عليه الصلوة والسلام المتوقفة على هذا العلم * وما
 اصول الفقه فلان البحث فيها عن الادلة المعمدة التي هي الكتاب والسنة
 والاجاع والقياس من حيث دلالتها على الاحكام وهي راجحة إلى الكتاب *
 وما الفقه فبني على اصوله (واساس قواعد عقائد الاسلام) جع قاعدة وهي
 الاساس صفة غالبة من القعود بمعنى الثبات والصفة الغالبة تذكر
 بالمواصف كالنظمحة والذبحة (هو علم التوحيد والصفات الموسوم
 بالكلام) الموسوم صفة علم اسم مفعول من وسمه يسمى وسماء وسمة
 اذا اثر فيه بسمه وكمي * قوله علم التوحيد والصفات اشاره الى ان موضوع
 علم الكلام ذات الله تعالى وصفاته المراد من المقادن نفس الاعتقاد دون
 العمل (المجبي عن غياب الشكوك وظلمات الاوهام) المجبي صفة بعد
 صفة واللام في ظلمات تضمر وقد يكون باسكن اللام تخفيفا وفيه لغة
 اخرى بفتح اللام وانماقال غياب الشكوك وظلمات الاوهام ولم يقل
 ظلمات الشكوك وغياب الاوهام لأن الغياب جع غياب وهي ظلمات
 الشديدة والشكوك ايضا شديدة بالنسبة الى الوهم لعدم زواله الابال لائل
 القطعية بخلاف الوهم ولهذا لم يعكس الامر * قوله المجبي عن غياب

(الشكوك)

الشكوك وظمات الاوهام اشارة الى بيان الحاجة يعني ان فائدته النجاة
 اعن ظمات الشكوك الواردة عليه من طرف المعايندين لقدرته بتحصيل
 عم الكلام على الاجوبه التي تقطع كلام المعايندين بالكلية وعن ظمات
 الاوهام الواردة عليه من طرف المشوشين * ومن بيان الموضوع وال الحاجة
 اليه يعلم بيان ماهيته يعني هو علم باحث عن ذات الله تعالى وصفاته
 من شأنه الاقدار على اثبات العقائد الدينية باراد الحجج ودفع الشبه
 (وان المختصر المسمى بالعقائد الامام) الامام مايؤتم به فسمى به الملوح الذي
 يكتب فيه ومظهر البناء لا له مما يؤتمن به ومظهر البناء الجل الذي يقدر
 به البناء (الهمام) اى الكبير (قدوة علماء الاسلام نجم الملة والدين)
 الدين والشرعية والملة والناموس متهددة بالذات ومقايير بالاعتبار
 اذ الطريقة المخصوصة المثبتة بالنبي عليه الصلاة والسلام يسمى من حيث
 الانقياده دينا ومن حيث يردها الواردون المتعطشون الى زلال نيل الكمال
 شرعا وشريعة ومن حيث يعلى ويكتب ويحتمل عليها الناس للقبول ملة
 من الاملاء او من امل يعني اجمع ومن حيث يتأتى بها ملك اسمه ناموس
 ناموسا (عمر النسوى اعلى الله درجته في دار السلام يشتمل من هذا الفن
 على غزر الفرائد) قوله يشتمل خبران * الغرر جم غرة وهي بياض كائنة
 في جبهة الفرس فوق الدرهم والمراد منها في هذا المقام كل واشمع معروف *
 والفرائد الدرر الكبائر جم فريدة وهي منفردة في الصدف ولازماها
 الكبير غالبا والمراد الدقائق العجيبة الشان التي اطلعوا عليها اقوقة الافكار
 الحائضة في لطائف علم الكلام كالبحار في السعة والاشتهر او كاء
 البحار في الكثرة وعدم التناهى او في سبيبة الحياة مطلقا (ودر الفوائد)
 جمع در وهو المؤلئ الكبير الشفاف الصاف * الفوائد جمع فائدة اى
 الفوائد التي كالدر في النقاوة وميل الطبع وعلو الطبقه (في ضمن
 فصول) اى في ضمن الفاظ لافي ضمن لفظ الفصل * والفصل عبارة
 عن انفكاك كلام من كلام آخر اعم من ان يكون لفظ الفصل اولا (هي للدين
 قواعد واصول) قوله هي اى الفصول والمراد من الدين هودين الاسلام *
 والاصول جم اصل وهو ما يتنى عليه غيره، فيشتمل دلائل هذا الفن
 ايضا وهو اعم من القواعد اي المسائل الكلية التي يتنى عليها احكام

جزئياتها ليعرف منها احكامها كقولنا كل حكم منكر يجب توكيده
 ويحتمل ان يراد من الاصول القواعد الكلية فعطف اصول على قواعد
 عطف تقسير ويحتمل ان يراد ما هو الكثير الراجح اعم من ان يكون الامر
 الكلية والجزئية وعلى هذا عطف اصول على قواعد عطف عام على خاص
 (وانشاء نصوص) معطوف على غير وعلى في ضمن فصول * وانشاء الشيء
 وسط * النصوص جمع نص من نصص الشيء رفقته ونصص الدابة
 استخرجت منها بالتكليف سيرا فوق سيرها المعتاد والمراد هنا الآيات
 والاحاديث (هي) اى النصوص (لدين جواهر وفصول) واليقين
 اتفان العلم ببني الشك والشبهة عنه نظرا واستدلا لا ولذلك لا يوصف به
 علم القديم ولا العلم الضروري اذ لا يقال تيقن ان السماء فوق (مع غائية
 من التشريح والتهدیب) قوله مع متعلق يشتمل * الغایة میأتی الى اليه الشيء
 من حيث ينتهي * التشريح والتهدیب لغة واصطلاحا اختصار اللفظ مع
 وضوح المعنى وفي وصف مؤلفه بأنه منقح سهل المأخذ تعریف بأنه
 لاطويل فيه ولا حشو ولا تقصیر (ونهاية من حسن التنظيم والتربیة)
 والتنظيم من النظم وهذا الجم يقال نظمت المؤثر اذا جرت * والمراد هنا
 تأليف الالفاظ مرتبة المعنى متناسبة الدلالة على حسب ما يتضمنه العقل
 والتربیة جعل كل شيء في مرتبه اى في منزلته اى هذا المختصر جامع
 لعيون مسائل هذا الفن مقبول التربیة والنظام مستحسن عند الخواص
 والعام فإذا كان كذلك (فحوات) اى شرعت (ان اشرحة شرحها)
 مفعول حاولت اى اكشف من شرحت الفوائد اذا فسرته فيراد به
 كشف لاشبہة فيه وهو القطع بالمراد (يفصل) صفة شرحها (بمحلاته)
 التفصیل التبین وقابلة الاجمال (ويبین معضله) جمع معضل اى
 المشد الملاقي (وينشر مطوياته) النشر البسط (ويظهر مكتوناته)
 اى مستوراته (مع توجيه الكلام) متعاقب اى اشرحة الكلام اى كلام
 صاحب المتن (في تبيیح وتنییح على المرام) اى المطالب * وتنییح معطوف
 على توجیه اى التنبیه على المرام على وجه التوضیح والتلوین في تبییح
 وتوضیح وتقریر عوض عن المضاف اليه اى في تبییح الكلام وتوضیح

المرام و تقرير المسائل (في توضيح و تحقیق للمسائل) المسائل هي
 القضايا من حيث يسئل عنها و يتطلب بالدليل (غب تقرير و تدقیق
 للدلائل) الغب ان يفعل فعلاً حينما بعد حين * التدقیق هو ثبات دليل
 المسئلة بدليل آخر كما ان التدقیق هو ثبات المسئلة بالدليل قبل التدقیق
 تبین حقائق الاشياء على وجه الدقة وفي ذکر التدقیق بعد التحقیق
 ترق لطیف (اثر تحریر) ای تهذیب الكلام فيما یقصد من المسائل
 (و تفسیر للمقاصد) مبالغة التفسیر وهو کشف ماغطی فی را به کشف
 لاشبهة فيه (بعد تحریر) ای بسط (و تکثیر لفوائد مع تحریر) ای
 تحریر عن الحشو والتکثیر الفعل اذا جرد متعد کا یقال جرده
 ای اخر جرده و قشرته فهو محروم ای مخرج (طاویا کشح المقال عن الاطالة
 والامال) وهی کنایة عن الاعراض الكشح ما بين الاخارة الى الصلع
 وطوى فلان غی کشحه اذا قطعه و طويت کشحی عن الامور اذا اخمرته و سترته
 والمقال مفعول من القول اما بمعنى القول وفي الصحاح قال يقول قول و مقالة
 و مقالا واما بمعنى مكان القول و زمانه فيجوز ان يكون هنبا بمعنى المصدر على
 ايراد اسم المفعول ويجوز ان يكون بمعنى مكان القول و زمانه و محله على
 سیل المجاز (و متجانفا) ای متباينا (عن طرف الاقتصاد الاطنان
 والاخلاص) الاقتصاد التوسط وغاية الاطنان ما يفضي الى املاك وغاية
 الاخلاص ما يفضي الى التقدیم الاطنان والاخلاص بالجز بدل بعض
 من طرف الاقتصاد ای عطف بيان منه او صریح على انه خبر مبتدأ
 محدود (والله الهدى الى سیل الرشاد) خلاف الغیر ای طريق الحق
 والمراد منه ما هو عليه اهل السنة والجماعة (المسؤول عنه ائل العصمة
 والسداد) ائل الوصول * السداد الطريق الواسع الواضح الموصى الى
 المقصود (وهو حسبي) ای الكاف لايسل غيره من احسبه اذا كفاه (ونعم
 الوکيل) ای نعم المؤكون اليه هو انه توكل اليه جمع الامور والوكالت الكفالة
 قوله ونعم الوکيل معطوف على بجموع جملة وهو حسبي لكنقدر في المعطوف
 مبتدأ بقرينة ذکرها سابقا ای وهو نعم الوکيل او هو مقول في شأنه نعم
 الوکيل ويكون جملة اسمية خبرية متعلقة بخبرها جملة فعلية انشائية

ولاشبهة في صحة عطفها على الجملة الاسمية الخبرية السابقة او هو معطوف على حسي ولا حاجة الى اعتبار تضمنه معنى يحسبني ويكتفي فان الجمل التي محل من الاعراب واقعة في موقع المفردات ويجوز عطفها على المفردات وعكسه (اعلم ان الاحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل) الاحكام جمع حكم وهو الخطاب من الله تعالى المتعلق الى عباده من جهة كيفية العمل والاحكام قوله بكيفية العمل اي ما يقصد به نفس العمل اي الذي يجب علينا ان نعمله ونعمل به كوجوب الصلاة وحرمة شرب الخمر وصحوة بيع عبده وغير ذلك (وسمى فرعية وعمليه) اما كونها فرعية فلانها مستنبطة من الادلة السمعية واما كونها عنيدة فلانها متعلقة بكيفية العمل الصادر من العباد (ومنها) اي ومن الاحكام الشرعية (ما يتعلق بالاعقاد) اي ما يقصد به نفس الاعتقاد اي الذي يجب علينا عليه فقط كقولنا الله عالم القادر سميع بصير حي قيوم وغير ذلك ترك الكيفية هنا وذكرها في العمل تنتهي على صحة كل من العبارتين فان المتعلق بكيفية العمل متعلق به ايضا (ويسمى اصلية واعقادية) اما كونها اصلية فلكونها اصلا للقسم الاول من الاحكام واما كونها اعتقادية فلكون المقصود منها نفس الاعتقاد فعلم الفقه دون لحفظ القسم الاول من الاحكام وهذا القسم لا يكاد ينحصر في عدد بل يترايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتأنى ان يحيط كلها وذون علم الكلام لحفظ القسم الثاني من الاحكام وهو مضبوط في نفسه ولا يترايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتعدى الاحاطة به والاقتدار على اثنائه وانما يتكرر وجوده استدلالاته وطرق دفع الشبهة منه (والعلم المتعلق بالاولى) اي بالاحكام المتعلقة بكيفية العمل (يسى عام الشرائع والاحكام) الشرائع جميع شريعة وهي الطريقة من الانياء عليهم الصلاة والسلام (لما نهانا) اي عام الشرائع كلة ما في لها اما زائدة او موصولة بتقدير ما ثبت من انها وليس هذا كقولهم بعد التي والى لان صيتها متروكة اصلا وها لم يتراك بل التقدير لرعاية قاعدة النحو كافي زيد في الدار (لاتستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها) اي الى الاحكام

(الشرعية)

الشرعية المتعلقة بكيفية العمل * قوله ولا يسبق الفهم الخ اشارة الى بيان
 تسميتها بالاحكام (وبالشائعة) اي العلم المتعلق بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد
 (علم التوحيد والصفات) قيل قسمة الحكم الشرعاى الى العملي والاعتقادي
 غير حاضرة لخروج معلومات سائر العلوم الشرعية كأصول الفقه والتفسير
 قلنا معلومات سائر العلوم الشرعية ليست قسمة من الاحكام الشرعية
 وان كانت مصنفة لها فلا يضر خروجها فان علم التفسير وضع لكشف
 نظم كلام الله تعالى من جهة اللغة والصرف والنحو والبلاغة ومن جهة
 الاحكام ومثله شرح الحديث بعض الاحكام الشرعية داخلة في علم التفسير
 والحديث من جهة انه صراحت الله ومراد رسول الله من كلامه وداخل
 في الفقه من جهة انه حكم شرعى ولا يحذور فيه ولا اخلال بالخصوص
 (لأن ذلك) اي علم التوحيد والصفات (أشهر مباحثه) اي علم الكلام
 (واشرف مقاصده و قد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى
 عليهم اجمعين) قوله وقد كانت الاوائل الخ اشارة الى دفع ما يقال من ان تدوين
 الكتب بدعة وضلاله لما انه لم يكن في زمان النبي عليه الصلاة والسلام
 تدوين وكل شيء لم يكن في زمان النبي عليه الصلاة والسلام ثم حدث بعده
 بدعة وضلاله فتدوين الكتب بدعة وضلاله ومذموم لا يستحق المدح
 فتدوين الكتب الشرعية عبث ومن شأن العاقل ان يحيط عن البعث
 والضلاله واجاب بنع الكبرى يعني لانسلم ان كل شيء لا يكون في زمان النبي
 عليه الصلاة والسلام بدعة وضلاله وإنما يكون كذلك ان لم يكن له أثر
 وعلامة وهذا ليس كذلك بل له أثر وعلامة في الجملة لكنه لا يظهر ونه
 لعدم الاحتياج ببركة صحبة النبي عليه الصلاة والسلام وصفاء عقائدهم
 فتدوين الكتب الشرعية وامثاله بدعة حسنة كبناء المدارس والرياضيات
 (لصفاء عقائدهم) علة متقدمة لقوله مستغفين (ببركة صحبة النبي عليه الصلاة
 والسلام وقرب العهد بزمانه) اي قرب زمانهم الى زمان النبي عليه الصلاة
 والسلام العهد يكون لمعان يكون للامان كقوله تعالى فاتموا اليهم عهدهم
 ويكون للدين كقوله تعالى واوفوا بعهده الله ويكون للميثاق كقوله تعالى
 لا ينال عهدي الظالمين ويكون للزمان كما يقال كان ذلك في عهد فلان

ويكون للوصية كقوله تعالى ألم اعهد اليكم يابني آدم (ولقلة الواقع والاختلافات) الفرق بين الاختلاف والخلاف الاختلاف بمحرى في يكون طريق وصوله متفاوتا ولكن المقصود محمد كمن يذهب من بغداد الى مكة لزيارة الكعبة ومن يذهب من الشام الى مكة لزيارة الكعبة فيكون طريق وصولهما مختلفا ولكن المقصود محمد وهو زيارة الكعبة ولذا قيل اختلاف انتي رحمة والخلاف هو ان يكون بين اثنين ان يجعل كل واحد منهمما خلاف الاخر كرجلين احدهما يذهب الى الشرق والآخر الى المغرب فيكون الطريق مختلفا والمقصود مختلفا (وتمكنهم) اي يمكن الرجوع الى النبي عليه الصلاة والسلام واصحابه (من المراجعة الى الثقات) في حل المشكلات رجل ثقة يعتقد عليه في الاقوال والاحوال والافعال (مستغنين) خبر كانت (عن تدوين العطين) اي العلم المتعلق بكيفية العمل والعلم المتعلق بالاعتقاد (وترتيبهما ابوابا وفصولا وقرر مقاصد هما وفروعها واصولا الى ان حدثت الفتنة بين المسلمين) متعلق بالمستغنين (وغلب البغي على ائمة الدين وظهور اختلاف الاراء والدلائل الى البداع والاهواء) والبداع من الابداع وهو في اللغة انشاء شيء لم يسبق اليه غيره على غير مثال ومشورة واما قيل لمن خالف السنة مبتدع لانه اتى بشيء لم يسبق اليه الحكامة والتابعون والاهواء والهواء ميلان النفس ما يستلزم به من الشهوات واهل الاهواء اهل القبلة الذين لا يكون معتقد لهم معتقدا هم السندهم الجبرية وامقداره والروافض والخوارج والمعطلة والمشبهة وكل منهم اثنا عشر فرقة فصار اثنين وسبعين فرقه * واما الجبرية فانهم نسبوا القباع الى الله تعالى وابرؤوا العباد من الذنوب وقالوا ليس للعبد افعال لاخذ ولا الشر وهم يخالفون الجماعة * واما القدرية فانهم انكرروا مشيئة الله تعالى وتخليقه القدر وهم يخالفون الجماعة * واما الروافض فانهم افطروا في حب على رضى الله تعالى عنه فرفضوا ماسواه قالوا ان الرسالة نزلت من الله تعالى الى على رضى الله تعالى عنه وان جبرائيل قد اخطأ ويصلون عليه وهم يخالفون الجماعة * واما المشبهة قالوا ان الله تعالى على صورة الانسان بنفسه وذاته وكل شيء نحن نجد في الانسان يتصرف بذاته من الشعر والظفر وال حاجبين واللحم والقدم وما سوى ذلك والجماعة يقولون

(الله)

الله تعالى ربنا عما يقول المتشبهون علواً كبراً يتصف لما وصف به نفسه
 في كتابه الكريم ليس كمثله شيءٌ وهو السميع البصير (وكثرة الفتاوى
 والواعظات) بين الناس والفتوى من الفقيه وهو الثاب القوى وسمى
 الفتوى فتوى لأن المفتى يقول المسائل في جواب الحادثة وجمعه فتاوى
 كدعاوى في جمع دعوى (والرجوع إلى العلماء في المهمات فاشتغلوا)
 الفاء للسببية يعني بسبب ماذكر اشتغلوا كما أن الاختلاف في قرآنية بعض
 الآيات أو جب جب القراءة أو جب تعينها على عهد أبي بكر رضي الله عنه
 والاختلاف في القراءة أو جب تعينها على عهد عثمان رضي الله عنه
 ولم يكن مكتوباً وبجواه في زمان النبي عليه الصلاة والسلام وفي شغل أربع لغات
 ثم الشين مع خم العين وسكونها وفتح الشين مع العينين وسكونها ومعنى
 الكل واحد (بالنظر) يقال نظراليه إذا نظر بعينه ونظر فيه إذا تفكّر
 بقبليه * أعلم أن تحصيل المطالب الكسيبة إنما يكون بانتقالين الأولى هي
 الحركة من المطالب إلى المبادئ والثانية بالعكس والحركة الأولى تحصل المادة
 والثانية تحصيل الصورة والتفكير يعني ترتيب أمور معلومة تحصيل مجهول
 لازم للحركة الثانية ومسبوق بالحركات (والاستدلال) أي بالنظر بالدليل
 سواء كان استدالاً من العلة إلى المعلول أو من المعلول إلى العلة (والاجتهاد)
 الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد أي المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه
 الواسع تحصيل ظن بحكم شرعى وهذا هو المراد بقولهم بذل الجهد وذليل
 المقصود ومعنى استفراغ الواسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس على نفسه
 العجز عن المزيد عليه (والاستنباط) أي إخراج الأحكام من الأدلة
 السمعية والأصل الاستنباط إخراج النبط وهو الماء الذي يخرج من البئر
 أول ما يحفر * قوله فاشتغلوا بالنظر والاستدلال ناظر إلى علم التوحيد
 وقوله بالاجتهاد والاستنباط ناظر إلى علم الشرائع والاحكام وهو مستقل
 على فروع الفقه وأصوله (وتهييد القواعد والأصول وترتيب الأبواب
 والفصول وتکثیر المسائل بادتها وإيراد الشبه باجوبتها وتبين الأوضاع
 والاصطلاحات) الاصطلاح تخصيص اللفظ اللغوي بمعنى غير اللغوي
 وهذا التخصيص ان صدر من النحو فهو اصطلاح النحو وإن صدر

من الفقيه وهو اصطلاح الفقه (وتبين المذاهب والاختلافات وسواها)
 عطف على قوله فاشتغلوا (ما يفيد) اي ما يوضع لذلك فيخرج عام
 التفسير والحديث والاصول لما انها لم توضع لذلك (معرفة الاحكام
 العلية عن ادتها التفصيلية بالفقه) اعم ان الفرق بين العلم والمعرفة
 بوجوه * الاول ان المعرفة تستعمل في الجزيئات والعلم في الكليات * الثاني
 العلم يستعمل في المركبات والمعرفة في البساطتين ولذا يقال عرف الله تعالى
 ولم يقل علمته * الثالث المعرفة تطلق على الادارك الذي بعد الجهل وعلى
 الاخير من ادراكين شئ * واحد يخال بينهما عدم ولا تعتبر من هذين
 القيدين في العلم والمراد من الاحكام خطاب الله تعالى وهو يعلم من الفقه
 بالتفصيل واصول الفقه باجل الدلالة الاجالية كالامر بان يقول الامر
 للوجوب والنهي لمحريم والدلائل التفصيلية ماصدق عليه الا عرض
 والنهي بان يقال اقيموا الصلاة يدل على وجوب الصلاة ولا تزروا
 يدل على حرمته الزنا * قوله عن ادتها اي عن ادلة الاحكام متعلق بالمعرفة
 فيخرج به عام النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والملك * ورد بان عليهما
 عن ادلة ايضا لكن بطريق الحدس لا بالاستدلال فيجب ان يزيد
 فيه الاستدلال . وجوابه ان العلم عن الادلة من حيث انها ادلة لا يكون
 الا بالاستدلال ولو جعل عن ادتها بالاحكام يجب زيادة
 قيد الاستدلال لاخراج عام النبي عليه الصلاة والسلام والملك * قوله بالفقه
 من فقه بالضم اي صار فقيها وبالكسر معناه فهم الاول اشهر * قوله
 وسوا ما يفيد الخ علم منه تعريف عام الفقه فهو علم يفيد معرفة الاحكام
 العلية عن ادتها التفصيلية (ومعرفة احوال الادلة اجala في افادتها)
 اي الادله (الاحكام باصول - الفقه) الظاهر انه عطف على المعرفة
 لكن يتوجه ان معرفة احوال الادلة اجala هي نفس الاصول لاما يفيد لها
 فلذا قيل انه عطف على ما يفيد قيل يمكن ان يقال معرفة احوال
 الادلة اجala من حيث انها معرفة للقواعد الكلية مغایرة لها من
 حيث أنها معرفة لفروعها الداخلة فيها فيصح عطفه ايضا على
 المعرفة قوله معرفة احوال الادلة الخ علم منه تعريف اصول الفقه فهو

علم يفيد معرفة احوال الادلة اجمالاً في افادتها الاحكام الشرعية
 (ومعرفة العقائد عن ادلتها) قوله العقائد اى القضايا المعتقدة وهو
 عطف على ما يفيد لاعلى المعرفة لأن مسائل الالهيات شخصيات لا كليات
 حتى تفيد معرفة ماتحتها كقولنا الله عالم قادر و محمد نبي حق وغير
 ذلك ويكون عطفه على المعرفة بحمله على افادة المثل فان القضية الشخصية
 تفيد منها المعمم بالانعكاس وان لم تكن كافية القضية الكلية لفروعها ويعرف
 من قوله معرفة اخ تعريف علم الكلام فهو على يزيد معرفة العقائد عن ادلة
تلك العقائد (بالكلام لأن عنوان مباحثته كان قولهم الكلام في كذا
و^{كذا}) عنوان الكتاب هو الذي يكتب على مكتوب يعرف منه
 مافي الكتاب اجالاً اى اول مباحثته كان قولهم اى قول العلامة اى قالوا
 في مواضع الفصول الكلام في ثبات الواجب كذا والكلام في ثبات
 النبوة كذا والكلام في ثبات كلام الله تعالى كذا وعلى هذا سائر الفصول
 والابواب * قيل فيه بحث لانا ماجدنا هذه العبارة في ماوصل اليه من كتب
 الامام وغيرها كالمحاجفات والمواضف والتجريد والطوال * اللهم الا ان يراد
 عنوان مباحث الكتاب المؤلف او لا في هذا الفن (ولان مسئلة الكلام
 كانت اشهر مباحثه واكثرها نزاعاً وجداً) والفرض من الجدال الزام
 الخصم واقناع من هو قادر عن ادراك مقدمات البرهان الذي لا يحوم
 حوله شبهة ولا يتطرق اليه عاطل (حتى ان بعض المغبة قتل كثيراً من اهل
 الحق لعدم قولهم بمخالق القرآن) قوله بعض المغبة من اخلفاء العباسية
 كان مهذلياً (ولانه يورث) اى يعطي (قدرة على الكلام) اى على
 التكلم (في تحقيق الشرعيات) اى تحقيق مaudia الكلام من الشرعيات
 (والراي المخصوص كالمنطق للفلسفة) يعني ان لفلاسفة علماً نافعاً يتسلون به
 الى سائر علومهم سموه بالمنطق ولناعم كذلك سميته بالكلام وعلى هذا
 التقرير يشعر بكون الكلام آلة وخداماً كالمنطق والآلة والخدم احسن
 من ذى الآلة والخدوم ويلزم كون الكلام احسن من سائر علومنا وليس
 كذلك بل هو اشرف علومنا كأسائى عن قريب (ولانه اول ما يحب)
 يعني ان الاشتغال بعلم الكلام اول الواجبات اذ هو اصول الشرائع كلها

(٢) قال قره خليل في حاشيته
 على الخلالي لكن اذا عطفت
 قوله و معرفة العقائد على
 قوله معرفة الاحكام لا يتصور
 الجواب المسائل الثاني لان
 كثيراً من الكلامية قضايا
 شخصية كقولنا الله تعالى
 قادر و محمد نبي صادق الى غير
 ذلك فلا يتصور فيها العلم
 بالاحكام الكلية حتى يدرج
 تحتها على معرفة الاحكام
 الجزئية بخلاف مسائل الفقه
 كامر و بخلاف مسائل
 اصول الفقه كقولنا الامر
 للوجوب فإنه حكم كل
 تدرج فيه الاحكام المتعلقة
 بالاوامر المخصوصة في قوله
 تعالى اقيموا الصلوة و آتوا
 الزكوة و نحو ذلك انتهى

(٢) آخر الحديث في رواية
وواضع العلم عند غير أهله
مكفل المخازير الجواهر
واللؤلؤ والذهب وفي رواية
وان طالب العلم يستغفر له
كل شيء حتى الحيتان
في البحر وفي رواية والله
يحب اغاثة اللهفان
(جامع الصغير)

(٣) قد تسبّبت الاقوال
وتناقضت الآراء في هذا
العلم المفروض على نحو
عشرين قولًا وكل فرقه
تقيم الأدلة على علمها وكل
لكل معارض وبعض
بعض مناقض واجود
ما قبل قول القاضي ما
لامندوحة عن تعلمه كعرفة
الصانع ونبوة رسنه
وكيفية الصلاة ونحوها
فإن تعلمه فرض عين قال
الفزالي في المنهاج العلم
المفروض في الجملة ثلاثة
علم التوحيد وعلم السر
وهو ما يتعلّق بالقلب
ومساعيه وعلم الشرعية
(مناوي شرح جامع
الصغير من كتب الاحاديث)

والفائدة فيه اتم وبه الهدى والاشتغال بالتعليم والتعلم لا يكون الا بالكلام
وبه يسمى كلاماً وغيره من العلوم التي اول الواجبات لا يسمى به للتمييز قال
عليه الصلاة والسلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة ٢ اختفاء علماء
في ذلك الفر ٣ قيل هو الكلام وقيل الفقه وقيل علم التفسير والحديث
والحق ان كل ما يجب فعله او تركه او الاعتقاد به يجب علمه لأن ما يتوقف
عليه الواجبات واجب وادلة اعتقاد أن للعلم صانعاً واحداً قادرًا على الصلوات
النحو والصوم والزكاة وحرمة النجروالميّة والسرقة والزنّا وغير ذلك
ما هو من ضروريات الدين التي تعرفها العامة ومعرفة هذا القدر فرض
عين على كل مسلم ومسلمة واما معرفة الواجبات الاجتهادية والمحرمات
الاجتهادية فالحق انها واجب كفاية تسقط عن الامة بقيام واحد منهم
فإن قلت قوله عليه الصلاة والسلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة
يدل على ان المراد هو الفرض العين قلت بل هو عام لان فرض الكفاية
فرض على كل مسلم يسقط بفعل البعض ومن قال انه فرض على واحد
منهم لا على كل واحد فمعنى الحديث عنده طلب العلم بنفسه او بطلب العالم به
فرض على كل مسلم (من العلوم التي) اي العلوم المدونة وجوبها بمفعى
واجب الكفاية ظاهر واما معنى واجب العين فاعتبار اشتراطها على
العين (اما تعلم وتتعلم بالكلام) اي بالكلام (فاطق عليه) اي على ما يفيد
معرفة العائد عن اتها (هذا الاسم ثم خص به ولم يطلق على غيره
تبييناً ولا نه) اي علم الكلام (اما يتحقق بالباحثة وادارة الكلام
من الجانبيين وغيره) اي غير علم الكلام (قد يتحقق بالتأمل ومنظعة
الكتب) وتحقيقه ان باهنيفة روجه الله لاستنباط الاحكام الشرعية
من القرآن والسنة ولم يكن له مخالف ومنازع فيما قاله من المذاهب امكن تحقيقها
بطاعة الكتب التي دونها والتأمل فيها واما علم الكلام فلم يدون البعد
تحقيق المخالفين واليه اشار الشارح بقوله الى ان حدثت الفتن الح فلم يمكن
تحقيقه بعد المباحثة وادارة الكلام من الجانبيين اي بين المخالفين (ولا نه)
اكثر العلوم خلافاً وزاماً) اي ولئن سلنا ان غيره قد يتحقق بالباحثة
وادارة الكلام من الجانبيين الا انه اختص به لاته اكثر العلوم خلافاً

وزاعاً وشدة افتقاره الى الكلام مع الخالفين (فيشتد افتقاره) اي افتقار علم الكلام (إلى الكلام) اي الكلام (مع الخالفين والرد عليهم) ولأنه لقوة ادله صار كأنه هو الكلام دون ماعده من العلوم اي ولئن سلنا انه مساو لسائر العلوم في الخلاف والتزاع الا انه اختص به لقوة ادله (كما يقال للقوى من الكلامين هذا هو الكلام ولأنه لا يتأتى على الادلة القطعية المؤيدة اكثراها بالادلة السمعية اشد العلوم تأثيرا في القلب) اي ولئن سلنا لا يتأتى على الادلة القطعية المؤيدة بالادلة السمعية كان اشد العلوم تأثيرا في القلب وبهذا اختص به (وتغلا) تغلل الماء في الشجر اذا نفذ في الشجر (فيه) اي في القلب (فهي بالكلام المشتق من الكلام وهو الجرح وهذا) اي هذا الكلام الغير المخلوط فيه علم الفلسفة (هو كلام القدماء) قيل معناه هذا حال القدماء في باب العقائد كما يقال نتكلم كلام فلان اي بين حاله وقيل معناه ان علم الكلام في تدوين القدماء هذا المقدار (ومعهم ٦) خلافاته) الضمير راجع الى القدماء لا الى المضاف وهو الكلام * قوله ومعظم متداً خبره قوله (مع الفرق الإسلامية) الفرق الإسلامية اربع القدرية والصفائية والشيعة والخوارج ثم تشعب الى ثلاث وسبعين فرقاً على ماروى ان عليه الصلاة والسلام قال ستفرق امتي ثلاثة وسبعين فرقاً كلها في النار الواحدة قيل من هم قال الذين هم على ما أنا عليه وأصحابي (فقط) اي لام غير الإسلامية من الحكماء اليونانية كان المؤذنون فعلوا كذلك وخلطوا كلامهم الى كلامهم قوله فقط بفتح القاف او بضمها مع ضم الطاء المهملة مشددة ومحففة ومفتوحة القاف ساكنة الطاء للزمان الماضي وبنيت لتضمنها معنى من الابتدائية الى الانتهائية لأن المعنى فيمارأيته قط اي مارأيته من اول زمان امكان الرؤية الى وقى هذا (خصوصاً المعتزلة لأنهم) اي المعتزله (اول فرقاً سواعد الخلاف) اي الخالفون (ما ورد به ظاهر السنة) لما متعلق بخلاف والضمير في به راجع الى ما (وجرى عليه) الضمير راجع الى ما (جاءة الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين في باب العقائد) في متعلق بورداً وجرى (وذلك) اي بيان اساس قواعد الخلاف (لأن رئيسهم) اي رئيس المعتزلة

(٦) لما دل كلامه على اشرفية هذا الفن بحيث لا يقدر على نيلها وادراك ما فيها الا من اعانه الله تعالى من اهل الحق خلافاً لمن دونهم من مخالفيهم لاسباب الفرق الاسلامية فانهم كليلون عن وصولهم الى قرارات ادان بين احوالهم واقوالهم الشنيعة فقال ومعظم خلافاته الخ (٦) انما قال معظم خلافاته لأنهم قد يخالفون اليهود والنصارى في بعض معتقداتهم فان اليهود معتقدات باطلة في الآخرة والتعريض لهم في قوله تعالى وبالآخرة هم يوقفون ولنصارى اعتقاد الذوات القدعة الثلاثة (عاصم)

(واصل بن عطاء اعترل) اى رجع (عن مجلس الحسن البصري رحمه الله تعالى)
وهو من ائمه اهل السنة والجماعة (يقرر) اى يقول حال من الضمير المستكן
في قوله اعترل (ان مرتكب الكبيرة ليس بهؤمن ولا كافر وثبت المترددة بين
المترذلين) اى بين الاعيان والكافر لا بين الجنة والنار كاظنه البعض من كلام
المعترلة لأن مرتكب الكبيرة مخلد في النار عندهم وعن ابن عباس رضي الله تعالى
عنهم ان الاعراف في قوله تعالى وعلى الاعراف رجال مترددة بين الجنة
والنار واهلها من استوى حسنته مع سياته ومن ذهب الى الفزو بغير اذن
ابويه وشهد فيه لكن آخرهم الى الجنة وقيل اطفال المشركين وقيل الذين
ماتوا زمان الفترة اى بعد عيسى الى ظهور محمد صلى الله تعالى عليه وسلم (فقال
الحسن) البصري (قد اعترل) اى واصل بن عطاء (عن فسخه للمعترلة)
والقاضي عبدالجبار من المؤاخرين من اكابرهم كان يقول كل موضع جاء
فيه لفظ الاعتراف في القرآن فالمراد منه الاعتراف من الباطل إلى الحق وبهذا
صار اسم الاعتراف اسم مدح وينقض هذا بقوله تعالى فان لم تؤمنوا الى
فاعترلون فالمراد من الاعتراف ه هنا العزلة من الاعيان التي هي الكفر
لا العزلة عن الكفر والباطل (وهم) اى المعترلة (سموائهم اصحاب
العدل) العدل التسوية عدل الشئ بالشئ اذا سوا به (والتوحيد قوله
بوجوب ثواب المطيع) يقال وجب الحافظ اذا سقط ووجب القلب اذا تحرك
من الفرع واما سمي الجزاء ثوابا وموبة لان الحسن يثوب اليه عمله اى
يرجع اليه (وعقاب العاصي على الله تعالى) قوله بوجوب ثواب المطيع
العلامة لتسبيتهم انفسهم اصحاب العدل (وفي الصفات القديمة عنه) اى
عن الله تعالى هذا علة لتسبيتهم انفسهم اصحاب التوحيد واهل السنة
يقولون توحيدهم يبطل عدتهم وعدتهم يبطل توحيدهم اما الاول فالله
اذا لم يقم به تعالى صفة لم يكن آمرا وناهيا وكان التعذيب منه على بعض
الافعال ظلما واما الثاني فلان افعال المخلوقات اذا كانت بخلقهم كانوا الله
تعالى شركاء في الخلق فلم يبق التوحيد الحقيقي (ثم انهم) اى المعترلة
(توغلوا) التوغل الافراط والاعتداء (في علم الكلام وتشبها) اى تمسكوا
(باذياج الفلسفه في كثير من الاصول وشارع مذهبهم فيما بين الناس)

الى ان قال الشيخ) الى متعلق بساع (ابو الحسن الاشعرى) وهو من نسل ابى موسى الاشعرى صاحب رسول الله عليه الصلوة والسلام وكان الشيخ ابو الحسن الاشعرى في اول حاله من المعتزلة ثم رجم عنهم وكان من اهل السنن والجماعة (لاستاده ابى على الجبائى) بتحقيق الباء منسوب الى الجباء وهى قوله في شرح العيدة الجبائى بتشديد الباء (ما تقول في ثلاثة اخوة مات احدهم) اي احد الاخوة (مطينا والآخر عاصيا والثالث صغيرا فقال)

اي الجبائى (ان الاول يتاب بالجنة والثانى يعاقب بالنار والثالث لا يعاقب ولا يشأب قال الاشعرى فان قال الثالث يارب لم امتنى صغيرا وما يقيني الى اكبر فأومن بك واطيعك فادخل الجنة فقال) اي الجبائى (يقول

الرب انى كنت اعم منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا) لأن الاصلح المعبدوا حجب على الله تعالى ان يعطيه عند المعتزلة ولو لم يعطه مع انه لا يتضرر به والعبد يتყفع به لكان الله تعالى بخيلا * واعلم ان المعتزلة اوجبوا على الله تعالى امورا منها اللطف ومنها التواب على الطاعات ومنها العقاب على الكبائر قبل التوبة ومنها ان يفعل الاصلح لعباده في الدنيا ومنها ان لا يفعل ما هو قبيح عقلا (قال الاشعرى فان قال الثاني) اي العاصى (لم يمتنى صغيرا للاعصى بك فلا ادخل النار ماذا يقول رب) قوله ماذا فيه وجه ان يكون ما استفهمها مية وذاموصولا ويقول صلته اي ما الذى يقول الرب وان يكون ماذا يعني اي شيء مبتدأ ويقول خبره (فبهات الجبائى) اي سكت وتحير ولم يقدر على التكلم قيل لوقال الجبائى في جواب الثالث ان الاجداد والابقاء والاعدام ليس مما يجب على الله بل الواجب هو اللطف حتى لم يرد عليه الازمام كاعطاء العقل ليزيبه خيره عن شره والقدرة ليختار خيره عن شره وارسال الرسل ليهديهم الى الخير والحق فانهم اوجبو بذلك فقالوا ان التكليف بالطاعة بلا اعطاء اسباب تحصيلها قبيح يجب عليه تعالى تركه بمقتضى حكمته (وترك الاشعرى مذهب) اي مذهب الجبائى (واشتغل هو) اي الاشعرى (ومن تبعه ببطلان رأى المعتزلة) واشتعل ايضا الشيخ ابو منصور الماتريدي وهو تأمذن ابو الحسن ببطلان

ومن اراد مناقبها اعني الشيخ ابو الحسن الاشعرى والشيخ ابا المنصور الماتريدى على التفصيل فعليه بشرح احياء العلوم في مقدمة كتاب القائد

(٤٣) هم الشىء اى قربه

واحضره وهم الينا بعنى
اىت وليس المراد بالآيات
هنا الجىء الحسى بل
الاستمرار على الشىء
والدعاومة عليه كا ان
المراد بالانطلاق في قوله
تعالى وانطلق الملاعنه
ان امشوا واصروا على
الهتكم ليس الذهاب
الحسى بل انطلاق الاستهانة
بالكلام ولا المراد بالشيء
الشىء بالاقدام بل المراد
الاستمرار والدوام وليس
المراد هنا الطلب حقيقة
ايضا وانما المراد الخبر
عبر عنه بصفة الطلب
وليس المراد من الجراجر
الحسى بل المراد التعميم
فاذ قيل كان ذلك عام كذا
وعلم جرا فسكنه قيل
واستمر ذلك في بقية الأعوام
استمرار فهو مصدر واستمرار
مستمرا فهو حال مؤكدة
(كليات ابى البقاء)

رأى المعتزلة (وأئمّات ما ورد به السنة) والضمير في به راجح الى ما
(ومضى عليه الجماعة) قوله ومضى معطوف على ورد والضمير في عليه
راجح الى ما (فسموا) اى الاشعرى ومن تبعه (اهل السنة والجماعة
ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية) اى من اللغة اليونانية الى اللغة العربية
(وخاص) اى شرع (فيها) اى في العربية (الاسلاميون) اى الفرق
الاسلامية من المعتزلة وغيرها (فحاولوا الرد على الفلسفه فيما خالفوا)
اى الفلسفه (فيه الشريعة) الضمير في فيه راجح الى ما (فخاطروا)
اى الاسلاميون (بالكلام كثيرا من الفلسفه ليتحققوا) اى الاسلاميون
(مقاصدها) اى مقاصد الفلسفه (فيتمنوا) اى يقتدوا (من ابطالها)
اى الفلسفه (وهل جرا ۳) وهو مصدر جر مجرر بمعنى جذب * وهم بفتح الميم
اى احضر وهو اسم فعل لا يتصرف عند اهل الجاز وفعل يؤتى ويجتمع
عندبني تميم واصله عند البصريين هالم من لم اذا قصد حذف الايات
وعند الكوفيين هل ام فحذف الهمزة بالبقاء حركتها على الام
وهو بعيد لان هل لاتدخل على الامر فيكون متقديا كما قوله تعالى قل هم
شهداءكم ولا زما كقوله تعالى هم الينا وهو عطف على مقدراتي استمع
ماتلوته وهم جرا او على جملة فحاولوا كخطف القصة على القصة وقيل
على جملة خاص وهو سهو اذلا معنى حينئذ لتأخره عن الجزاء لكونه من تمه
الشرط (الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعتات) وهو اجسام الافلاك
والعناصر وغير معظم الطبيعتات توابع اجسام الافلاك كالشمس والقمر
والنجموم وتوابع العناصر كالدحنان والبغار (والالهيات) وهي البحث
عن ذات الله تعالى وصفاته وعن العتقدات الدينية (وخاصه في الرياضيات)
كعلم الهندسة والحساب والهيئة (حتى كاد لا يتميز) اى الكلام
(عن فلسفة لولا اشتغاله على السمعيات) المراد بالسمعيات احوال البرزخ
(وهذا) اى الكلام الذي يختلط بالفلسفه (هو كلام المؤاخرين) والكلام
الذى لا يختلط بالفلسفه هو كلام القدماء (وبالجملة) اى سواء كان كلام
القدماء او كلام المؤاخرين الفرق بين الجملة وفي الجملة بان بالجملة تستعمل
في الكثيرة وفي الجملة تستعمل في القلة (هو اشرف العلوم لكونه) اى علم

(الكلام)

(٢) من رياضة العلم التي تتبعها حصول المقصود التي لا بد للانسان منها مما لا يخفى ولكن المقتضى قد انقلب مانعاً لله الامر جميعاً (ابن عرس)

(٣) والمراد بالبراهين الادلة هنا حتى يصح جعل الحجج عليها او الاف براهين لا تكون الاقطعية (عرس)

(٤) والحاصل ان شرف العلم يكون باحد امور ثلاثة شرف المعلوم ووثاقة الدليل وشرف الغایة وقد اجمعوا هذه الثلاثة لعلم الكلام

(٦) هذا تأويل قول ابي يوسف رحمة الله تعالى انه لا يجوز الصلاة خلف المتكلم وان تكلم بحق لانه بدعة يعني ان التكلم على وجه التعصب بدعة وقولهم من طلب التوحيد بالكلام فقد تزندق معناه طلب التوحيد بمجرد الكلام من غير فطنة وسلامة طبع وهداية من الملك العلام (عصام)

الكلام (اساس الاعمال الشرعية) لأن صحة الكتاب والسنة ثبتت به (وريث العلوم الدينية وكون معلوماته) اي مسائل علم الكلام (المقادير الاسلامية وغايتها) اي غرضه ومنفعته فان ما يترتب على الشيء يسمى من حيث ترتبه غاية ومن حيث يطلب بالفعل غرضاً ومن حيث يتшوق اليه مفعة (الفوز) اي الظفر (بالسعادة الدينية) اي مكرماً عند الله تعالى (والدنيوية ٢) اي مكرماً ومحترماً عند الاخلاق (وبراهينه ٣) برهان فعال يقال في اللغة ابره الرجل اذا جاء بالبرهان من قوله بره الرجل اذا ابىض ويقال برهاء وبرهوة للمرأة البيضاء وفي الاصطلاح هو القياس المؤام من اليقينيات (الحجج القطعية) الحجج جم جمة وهي القضايا المرتبة الموصولة الى المطلوب التصديق اي العقلية (المؤيدة) قوله المؤيدة صفة جرت على غير من هي له (اكثرها بالادلة ٤ السمعية ومانقل ٦ عن بعض السلف من الطعن) من بيانية لما (فيه) اي في علم الكلام (والمنع عنه) اي عن قراءة علم الكلام * قوله ومانقل عن بعض السلف الح اشارة الى جواب ماقيل ابا ادعي ان هذا العلم من اشرف العلوم فلو كان كذلك لما منع بعض السلف عن مباحثته وقراءته ونقل ذلك عن الشافعى ومالك واجد وجع اهل الحديث وعن ابي يوسف من طلب الدين بالكلام فقد تزندق فاجاب عنه بقوله (فانما هو للمتعصب في الدين والقادر على تحصيل اليقين والقادر على افساد عقائد المسلمين) لمانقل عن السلف ان تعلم علم الكلام والنظر والمناظرة وراء قدر الحاجة منهى عنه ماروى ان سجاد بن ابي حنيفة كان يتكلم في الكلام فنهى ابوه عنه فقال له الحماد قدر ايمانك وانت تتكلم فيه فالله سبحانه فقل يا بني كذا تتكلم وكل واحد منا كأن الطير على رأسه مخافة ان يذل صاحبه واتم تتكلمون وكل واحد منكم يريد ان يذل صاحبه فكانه يريد ان يكفر صاحبه ومن اراد ان يكفر صاحبه فقد كفر قبل ان يكفر صاحبه ولما روى في الخبر الصحيح انه عليه الصلاة والسلام خرج يوماً على الصحابة وهم في بحث القدر فقضب حتى احر وجهه فقال أبى هذا اسرتم ام بهذا ارسلت اليكم انماهات من كان قبلكم حين تنازعوا في القدر قيل هذا الحديث يدل

على النهي عن البحث مطلقاً لأن الصحابة رضي الله تعالى عنهم إنما
 جادلوا ينخل عقد قلوبهم لا للتعصب او الافساد ولو سلم ذلك عن بعضهم
 فما معنى نهى كلهم بل الحق ان نهيهم ثلاثة يقع أكثرهم في الغلط والهلاك
 قال الإمام الآيات واحاديث الذلة على ثبات الصانع وصفاته والربوة
 والرد على المتركون كثيرة فكذلك قيل إنها منهية قيل في جوابه إنها
 وان كثرت إنما وردت على وجه الإجمال ونهى السلف إنما ورد
 عن تفصيلها بالدروس وتضييع العمر فيها فأنه يقسى القلب فلهذا يقال أكثر
 طلبه تاركوا الصلاة ومتذمبو الكبيرة ومضيعوا العمر فيما لا يعنيهم وأيضاً
 في الاطلاع على تفاصيلها ودقائقها زيادة فضل ينشأ منه العجب
 والكبرى والحسد لمن يناظره وكل ذلك سهل سقر ولذا قال حجة الإسلام
 ينبغي أن يخصن في تعليمه من فيه ثلاثة خصال التجددو والذكاء والتقوى
 قيل لهذا واجب على من هو أهل له وحرام على من هو ليس بأهل له (والآئف
 فيما لا يفتقر إليه) الضمير راجع إلى ما (من عوامض المتكلفين) من بيان
 لما كان في البحث عن كيفية وجود الباري تعالى عن وجوب وكيفية تتعلق القدرة
 بالمعدومات وكيفية العذاب بعد الموت في القبر وكما في البحث عن الأمور العامة
 والجواهر والاعراض فإن الحاجة إليه في ثبات العقائد الدينية هو العالم
 بما مكانها وحدودتها وكونها في نظام بديع مثلاً لا غير (والا) أي وإن لم يكن
 المعنى للتعصب في الدين (فكيف يتصور المنزع) الكيف فديكون في حكم
 الطرف يعني في أي حال وقد يكون في محل الرفع على الخبرية إذا كان
 بهذه اسم كما في قوله كيف زيد إذا كان بعده فعل يكون في محل
 التعصب على الحال كقولك كيف جئت (عما هو أصل الواجبات واساس
 المشروعات ثم لما كان) هذا اشارة إلى جواب سؤال مقدروهوان يقال
 أن المقصود الأهم من علم الكلام هو معرفة وجود الصانع تعالى وصفاته وتوحيده
 وافعاله وسائل المسائل السمعية الكلامية والقياس يقتضي أن يصدر المصنف
 الكتاب بهذه فما صدر بغيرها فاجاب بقوله ثم لما كان (من الكلام) أي
 علم الكلام (على الاستدلال بوجود المحدث) الحديث ما يكون مسبوقاً
 بالعدم (على وجود الصانع) اعلم أن طريق النظر في معرفة ذاته وصفاته

قيمان احدهما اى منسوب الى ان وهي تدل على الثبوت والتحقق وهو الاستدلال بالمحض على الصانع والثاني لمى اى منسوب الى لم وهي العلية وهو عكسه فالاول سابق فلذا حكم بان مبني الكلام على الاستدلال الا توضح هذا يستدل بحدوث العالم مثلا على واجب الوجود وايجاده ثم يستدل بوجوب الوجود على ما يقتضيه الوجود من التوحيد والتزييد والاتصاف بصفات الكمال (وتوحيد) اى الصانع (وصفاتة وافعاله) كالمعلم والاختيار والارادة (ثم منها) اى من وجود الصانع (وصفاتة وافعاله ثم منها الى سائر السعييات) كما يستدل بالمحجزة وهي فعلة تعالى على ارساله الرسل وبه الى سائر السعييات كسؤال منكرون ونکر وعذاب القبر والصراط والمیزان واحوال الجنة والنار الى غير ذلك (ناسب) جواب لما (تصدير الكتاب) اى المقائد (بالتنبيه على وجود ما شاهد من الاعيان) بيان لما (والاعراض وتحقيق العلم بهما) اى بالاعيان والاعراض (ليتوسل بذلك) اى بالتنبيه (الى معرفة ما هو المقصود الامر) وهو معرفة البارى عز وجل وصفاته (فقال ﴿قَالْ أَهْلُ الْحَقِّ﴾ وهم الذين يتبعون ما هو الحق عندهم تعالى بالحجج والبراهين وهم اهل السنة والجماعة فانهم يتبعون الحق واما عبر عنهم باهل الحق ترغيبا للاقتداء بهم واما قدم هذا الفصل على غيره لان ما يذكر بعده من انبات حدوث العالم وغيره موقف على العلم بان للأشياء حقيقة فان واحدا لوم يعلم حقيقة الاشياء وحقيقة العلم وحقيقة القديم والحدث لم يكن التكلم معه جائزا * قال الفاضل الحلاق مولا ناقطب الملة والدين في شرح مقامات العارفين اعلم ان السعادة الغظمي والمرتبة العليا للنفس الناطقة هي معرفة الصانع بحاله من صفات الكمال والتزييد عن القسان وبما صدر عنه من الآثار والافعال في النشأة الاولى والآخرة وبالجملة معرفة المعاد والبدأ والطريق الى هذه المعرفة من وجهين احدها طريقة اهل النظر والاستدلال وثانيهما طريقة اهل الرياضة والمجاهدين والساكعون للطريقة الاولى ان التزموا ملة من ملل الانبياء عليهم الصلاة والسلام فهم المتكلمون والافهم المشاؤون والساكعون للطريقة الثانية وان وافقوا في رياضاتهم احكام الشريعة فهم الصوفية

المشروعون المعتقدون باهل السنة والا فهم الحكام الاشراريون والمصفف
لما كان سالكما لطريقة الاولى وتابعا لهدى الآباء ومقتديا بالمتكلمين
خصوصا اهل السنة منهم فقال قال اهل الحق (وهو) اى الحكم (الحكم
المطابق للواقع) اى نفسي الامر وهذا يشير بان الحق هناءة مشبهة وقد
يجري بالمعنى المصدرى وهو مطابقة الحكم ل الواقع وهو من اسماء الله تعالى
لكن الاول انسب لها (يطلق) اى الحق (على الاقوال) يقال القول حق
(والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتغالها) اى باعتبار اشتغال كل واحد
من الاقوال والعقائد وغيرها (على ذلك) اى على الحكم المطابق للواقع
(ويقابلها) اى الحق (الباطل) وهو ايضا يستعمل في الاشياء المذكورة كيقال
القول باطل والاعتقاد باطل الخ (وما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة)
يعنى الصدق يطلق على الاقوال والاعتقاد وغيرها اما شيوخه وكثره
في الاقوال خاصة كيقال قول صادق ولا يقال اعتقاد صادق والدين
صادق والمذهب صادق الا نادر اغفل من هذا ان بين الحق والصدق عموما
وخصوصا مطلقا والصدق خاص مطلقا والحق عام مطلقا (ويقابلها)
اي الصدق (الكذب) يعني الكذب يطلق على الاقوال والاعتقاد وغيرها
اما شيوخه وكثره في الاقوال خاصة * فان قيل ينبي ان يكون الكذب اعم
من الباطل بحكم ان النفيض الاخص مطلقا اعم من نفيض الاعم مطلقا
وليس كذلك * قلت التقابل بين الحق والباطل وكذا بين الصدق والكذب
تقابل العدم والملائكة لاتفاق الابحاج والسلب لاشكال فليتأمل فالتدقيق
وبالقبول حقيق (وقد يفرق بينهما) اى بين الحق والصدق (بان المطابقة
تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم
مطابقتها) اى الحكم (الواقع ومعنى حقيقته) اى الحكم (مطابقة الواقع ايها)
اي الحكم يريد ان معنى الحكم الصادق هو الحكم المطابق بكسر الباء الموحدة
ومعنى الحق هو الحكم المطابق بفتح الباء الموحدة هذا فرق بحسب المفهوم
وماسبق فرق بحسب الاستعمال . فيما تحدث بالذات متغيران بالاعتبار
فان قيل لم يسمى الحق حقا والصدق صدقا فلنalan المحوظ او لا في هذا الاعتبار
الاول هو الواقع في نفس الامر الموصوف بكونه حقا وسمى الصدق تعيينا
عن اخيده ^{حقائق الاشياء ثابتة} الجملة في موضع التنصيب بالله مقول قال (حقيقة

(الشيء)

(٢) الدين الاطاعة
والجزاء والمراد الشرعية
فان الشرعية من حيث انها
تطاع لها تسمى دين
ومن حيث انها تجمع عليها
تسمى ملة ومن حيث انها
ترجع اليها تسمى مذهبها
وايضا قد يفرق بان الدين
منسوب الى الله فان الدين
وضع الهى سائق لذوى
العقل باختيارهم المحمود
إلى الحير بالذات والملمة منسوب
إلى النبي عليه الصلاة
والسلام يقال ملة ابراهيم
وملة محمد وملة عيسى عليهم
الصلاوة والسلام والمذهب
نسب الى المجتهد يقال
مذهب الامام الاعظم
ومذهب الشافعى
(درناجي)

الشىء وماهيتها) بجههما في الغريف يدل على ترادفهما والمشهور ان الحقيقة تطلق باعتبار الوجود والماهية لا باعتباره يعني الماهية اعم من الحقيقة فان الماهية عبارة عن ماهية الشىء يكون هو هو سوء صدق على شىء في الخارج كاهية الانسان التي هي الحيوان الناطق او لا يصدق على شىء في الخارج اصلا كاهية العنقاء وهو طير يطير في القاف وان الحقيقة عبارة عن ماهية الشىء يكون هو ولكن لا بد من صدقه على الشىء

(٣) فلذلك سميت حقيقة تكونها ثابتة او مثبتة من حق الشىء اذا ثبتت على اصله او ثبتت عليه بخلاف الماهية فانها اعم من صدقها على ذلك ومن صدقها على المدعوم في الخارج هذا اذ لم تضف الماهية الى الشىء واما اذا اضيف اليه تصرير يعني الحقيقة مرادفة لها فلهذا جعلهما الشارح يعني واحد ثم اشار في ذيل قوله وقد قال الى اتحادها ذاتا وتفايرها اعتبارا (لمحرره)

في الخارج كاهية الانسان وغيرها (ما بدار الشىء هو هو) التمييزان للشىء او احد هاته والآخر لما وها مبتدأ وخبر والمجموع خبر عن الشىء وبه متعلق بكل المقدار وجملة الشىء هو هو في حكم اسمه وخبره * وتوضيح المعنى ان يكون الانسان انسانا بنفسه لا بحمل جاعل بل الجمل متعلق بالانسان باعتبار وجوده ومعنى سبيبة الشىء لنفسه استثناؤه عن السبب فالباء اضيق العبرة لا يقال كون الانسان انسانا بسبب الناطق فيكون حقيقة له لانه لا سبب في الماهية كاعتراض على ان الناطق سبب لخصيص الحيوان لا لكونه الانسان انسانا (كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الناحداث والكاتب ما يمكن تصور الانسان بدونه) اي بدون الكاتب والناحداث (فانه من العوارض وقد يقال ان ماهية الشىء هو هو) يعني كأنه اشار او لا الى ان الحقيقة والماهية لفظان متراوكان لا فرق بينهما بحسب المفهوم ولا بحسب الاستعمال فاشار ثانية الى ان بينهما فرقا باعتبارها لاحقيقا (باعتبار تحققها) في الخارج (حقيقة) بان وجد ماصدق هو عليه في الخارج (وباعتبار شخصيته هوية) يقال شخص بصره فهو شخص اذا قيم عينيه (ومع قطع النظر عن ذلك ماهية) اي مع قطع النظر عن كل واحد من التحقق والشخص (والشىء عندنا الموجود) مبتدأ وخبر اي الشىء عند اهل السنة والجماعة الموجود خلافا للمعتزلة فان المدعوم الممكن عندهم شىء يعني انه ثابت وان لم يدخل في جملة الوجود لا يعني انه يطلق عليه لفظ الوجود ثم الخلاف في الشىء يعني المقرر الثابت في الخارج واما الشىء اللغوى فهو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فيعم المدعومات والمستويات ويدل على ما ادعاه اهل السنة والجماعة قوله وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا دليلا على ان المدعوم

ليس بشيء لأن الله تعالى نفي الشيئية في حال عدمه ولو جاز لما صح النفي وقد صح (والثبوت والتحقق والوجود والكون الفاظ متراوفة) فيكون الشيء بمعنى الثابت مراد فالموجود ولكن المترتبة من موازيف الثبوت مع الوجود بل قالوا ثبوت الشيء بحيث يكون مظاهر الآثار هو الوجود والافهوالثبوت فقط ثم الوجود مصدر قولهم وجد الشيء على صيغة الجھول ومصدر المعلوم هو الوجود بمعنى المصادفة (معناها) أي معنى الثبوت والتحقق الخ (بديهي التصور) فلا يصح تعریفه الا لفظاً وقيل كسي يصح تعریفه وقيل بديهي لكن بديهيية كسيّة وقيل لا يمكن تعریفه اصلاً لابداًه ولا كسباً واستدلال كل واحد منها ثابت في موضعه في المطولات فمن اراد الاطلاع عليه فليطالع ثم الحق ان اريد به بالوجود كون الشيء في الخارج بديهي ككون زيد في الدار وان اريد به اصر ينشأ منه هذه النسبة فغير معلوم الحال (فإن قيل فالحكم بتثبوت حقائق الاشياء يكون لفوا) حاصل هذا السؤال لما كان مابه الشيء هو وباعتبار تحققته في الخارج حقيقة وكان الشيء هو الموجود كان قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة باطلاً لأن الشيء لما كان هو الموجود كان حقيقته ايضاً موجودة فإن حقيقة الشيء عين ذلك الشيء فيكون تقدير قوله حقائق الاشياء ثابتة (بتذكرة قولنا الامور الثابتة ثابتة) فهو لفوا لأن المحمول لا بد وإن يكون مغايراً للموضوع لفظاً ومعنى فهو لفوا لأن المحمول هنا عين الموضوع فلا يكون جلاً في المعنى بل في اللفظ (قلنا المراد أن ما نعتقد له حقائق الاشياء) فلفظ حقائق الاشياء بدل من ضمير الغائب او مفعول مان لعتقدده (ونسميه بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض) السماء سماوة ٢ والهمزة بدل من الواو قلبت هزة لوقوعها طرفاً بعد الف زائدة والهمزة في ارض اصل * روى عن علي ابن ابي طالب رضي الله تعالى عنه انما سميت الارض ارض الانهات ارض مافي بطنه الای تأكل مافيها وقال بعضهم لانها تأرض بالحوافر والاقدام * والسماء في اللغة ماعلاك واظلك واصل كلتا الارض من الاتساع ومنه قولهم ارضت القرحة اذا اتسعت (امور موجودة) قوله ان ما نعتقد له مبدأ وامور موجودة خبره وحاصل الجواب ان يقال ان المحمول

(الموضوع)

(٢) اوسامة كصحاب
وكتابة قاله في تاج
العروس فالهمزة بدل ايضاً
من الواو قابت هزة
لوقوعها طرفاً بعد الف
زائدة كابين في محله اتهى

والموضع في هذه القضية وان توهم اتحادها في المفهوم لكنهما متغيران في الحقيقة وفي المفهوم وان كانا متحدين بالذات فيوجد الجمل في المعنى فلاتكون القضية المذكورة انما ولابد ماذكر من السؤال (في نفس الاسر) اي موجودة في ذاته اي ليس وجوده وتحققه وثبوته لفرض فارض واعتبار معتبر (كايقال واجب الوجود موجود) اي ما نعبر عنه بهذه العبارة ونسميه بلفظ الله موجود (وهذا الكلام مفيد) اي قولنا حقائق الاشياء ثابتة كلام مفيد (ربما يحتاج الى البيان) البيان عبارة عن اظهار المقصود بابلغ لفظ وهو من الفهم وذكاء القلب اي بيان صدق هذا الكلام للرد على منكريه كالسوفسطائية اوبيان كونه مفيدا بالتأويل بالنظر الى من اطلع على الترافق وقيل معناه ان هذا الحكم الجمل مفصل الى فروع بعضها يحتاج الى البيان كوجود الجنة والنار وببعضها لا كوجود السماء والارض * وفيه بحث لان قوله ثابت ثابت له فروع كذلك قوله ربما يحتاج الى البيان تأكيد لكون هذا الكلام مفيدا لان ثبوت المحمول للموضع اذا كان محتاجا الى البيان كان المحمول غير الموضع وجعل الشيء على غيره مفيد بالاتفاق (وليس) اي قولنا حقائق الاشياء ثابتة (مثلا قوله ثابت) في الفساد لان الترافق فيه ظاهر فلا يحتاج صدقه الى البيان كقولنا الانسان انسان واما كونه مفيدا فحتاج الى البيان لكن بالنظر الى كل واحد بلا تأمل بخلاف قوله ثابت الاشياء ثابتة (ولامثل قوله * انا باب النجم وشعرى شعرى)

لان التأويل فيد لازم قطعا وان التأويل في حقائق الاشياء ثابتة لازالت الاختلاف بخلاف شعرى شعرى فان التأويل فيه لافادة لازالة الخفاء قيل ولا مثل * قوله انا باب النجم وشعرى شعرى * اي حال كونه غير مؤول ليس مثله او نقول تأويله ليس مثل تأويل وشعرى شعرى لان في شعرى شعرى اتحاد اللفظ والمعنى بخلاف ما نحن فيه فان الاتحاد ليس فيه الامن جهة المعنى واما معنى قول الشاعر * انا باب النجم وشعرى شعرى * فلتضمن اسمه نوع وصفه الكمال كتضمين اسم حاتم الجواب اوقعه خبرا وكذا شعرى اي انذاك المشهور الموصوف بالكمال وشعرى هو الموصوف بالبلاغة وهذا المعنى ليس بسيدي في قوله

حقائق الاشياء ثابتة وواجب الوجود موجود لان المراد به ان المسمى بحقائق الاشياء ثابتة في الواقع اي كل مانسيمه حقيقة من الحقائق ونطلق عليه اما من الاسماء كالارض والسماء وغيرها اشياء موجودة في الخارج فظاهر ان ليس المراد ما هو المراد بذلك (على ما لا يخفى) متعاق بالبناء المقدر اي بناء على ما لا يخفى (وتحقيق ذلك) اي الجواب المذكور (ان الشئ قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه) اي على ذلك الشئ (بشئ مفيدة بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا اخذمن حيث انه جسم ما كان الحكم عليه) اي على الانسان (بالحيوانية مفيدة واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك الحكم عليه لغوا) يعني لو كان السامع عالى بالانسان من حيث انه جسم يفيد العمل بالحيوانية ولو عليه من حيث انه حيوان ناطق لا يفيد لان الموضوع يشتمل على المحمول كذلك والحكم كذا في قوله بحقائق الاشياء ثابتة وواجب الوجود موجود فان الحقائق وواجب الوجود اذا اخذمن حيث انهم موجودان في الخارج يكون الحكم عليهم بالثبت والوجود لغوا وان اخذنا من حيث انهم موجودان في الذهن والحكم عليهم بالثبت والوجود الخارجين لم يكن الحكم المذكور لغوا بل كان مفيدة (والعلم بها) اي بالحقيقة من تصوراتها بيان العلم (والتصديق بها وباحوالها) اي كونها اعيانا او اعراض والضمار كلها راجعة الى الحقائق لما ورد عليه ان المقصود هو الاستدلال بثبوت الحقائق على الصانع فيجب ارجاع الضمير الى الثبوت لتحقق العلم به اشار الى دفعه بتعيم العلم الى تصوراتها والتصديق بها باحوالها والثبت يرجع الى الاحوال الثابتة كلها فيلزم العلم به وقد يستدل على صفات الصانع بخصوص الاحوال الثابتة فلا بد من التعيم بغير الثبوت (متحقق ٦) اي موجود في الذهن عند القائلين بالوجود الذهني او ثابت في نفس الامر كثبوت الاضافة عند من لم يقل به وهم جهور المكلمين وقيل انه موجود بالحقائق في الخارج عند من لم يقل به وهو خطأ لان القائل بوجود العلم اما قال بواسطة وجوده في النفس لا بالذات حيث قال العلم موجود في الذهن والذهن موجود في الخارج فيتبع ان العلم موجود فيه لكنه

(٦) دعوى ان حقائق الاشياء ثابتة تتضمن دعوى العلم بثبوت جنسها كما ان دعوى العلم بها تتضمن دعوى ثبوت جنسها اذا العلم حقيقة من الحقائق الا انه قد يدل على طوائف السوفس طائفة صريحة فالحقائق الاشياء ثابتة في حد ذاتها مقطع النظر عن تعلق اعتقاد بهاردا على العنادية والعنديه وقال العلم بها متحقق رداعلى الالادريه (عصام)

مردود لأن وجود العلم في الذهن وجود ظلي وجود الذهن في الخارج وجود أصل فلا يتنظم القياس انتظامه في قوله الدرة في الحقة والحقيقة في البيت (وقيل المراد منه) أي من قوله العلم بها (العلم بثبوتها) أي بثبوت حقائق الأشياء يعني قال بعض العلماء أنه قد ذكر فيما سبق شيئاً من الأول قوله حقائق الأشياء قوله ثابتة ولا يجوز أن يكون الضمير الذي في قوله بها عائداً إلى قوله حقائق الأشياء لأن الألف واللام في قوله الأشياء لاستفرار الجنس وحقائق مضاف إليه فيكون المراد بحقائق الأشياء جميع الحقائق لأن مقاولة المجمع الذي هو قوله حقائق بالجمع الذي هو قوله الأشياء يستلزم أنقسام الآحاد على الآحاد فيكون في مقاولة كل فرد من أفراد الشيء فرد من أفراد الحقيقة ويكون معنى كلام المصنف والمعلم بجميع الحقائق متحقق وأنه الحال لأن كثيراً من الحقائق لا يحيط به علم البشر فتعين أن ذلك الضمير عائداً إلى الثبوت الذي ذكر في ضمن قوله ثابتة* فإن قلت لو كان الضمير عائداً إلى الثبوت لوجب أن يقول المصنف العام به لأن الثبوت مذكورة بلا بد أن يكون الضمير العائد إليه مذكراً ل وجوب المطابقة بين العائد والمعود إليه * قلت لأن الثبوت وإن كان مذكراً إلا أنه مضاف إلى المؤنة فيكون مؤناً بالإضافة إلى المؤنة (القطع) أي لكونه مقطوعاً (بأنه لا علم بجميع الحقائق) لأن بعضها لا يعلم فثبت القطع قيل لا يندفع الفساد المذكور بتقدير الثبوت فإنه كما لا يجوز العلم بجميع الحقائق لا يجوز أيضاً العلم بثبوت جميع الحقائق لأن العلم بثبوت جميع الحقائق أبداً يكون بعد العلم بجميع حقائق الأشياء فيكون انتفاء الثاني موجباً لانتفاء الأول فيكون الضمير عائداً إلى الحقائق دون الثبوت وجوابه أن الضمير يرجع إلى الثبوت في ضمن المحمول وهو غير مستترق في نفسه وإن استترق موضوعه (والجواب) أي جواب قوله قيل والجواب مشتق من حباب الفلاة إذا قطعها سمى جوا بالأنه ينقطع به كلام الخصم (أن المراد الجنس) ٤ أي العلم بجنس الحقائق متحقق أي لأنسالم أن المراد بالحقائق جميع الحقائق بل المراد بها جنس الحقائق قيل يمكن الاستغرار بناء على أن المعنى أن مانعتده حقائق الأشياء فهو

(٤) يعني أن المراد بقوله
حقائق الأشياء ثابتة جنس
حقائق الأشياء فالمعنى
جنس حقائق الأشياء ثابتة
والعلم بذلك الجنس متحقق
سواء كان في ضمن فرد
واحداً أو أكثر فحينئذ يرجع
إلى الإيجابالجزئي وذلك
كاف في الرد على الخصم
لأنه يدعى السلب الكلي
في المقامين (سيلكون)

ثابت في الواقع ولا شك أن كل مانعتقده كذلك قيل لأنهم كل مانعتقد
 كذلك لجواز اخطاً في الاعتقاد نعم أنه كذلك بحسب اعتقادنا لكنه تكلف
فالرجوع إلى الجنس أسهل (رداً على القائلين بأنه لا ثبوت لشيء من الحقائق
 ولا علم بثبوت حقيقة الشيء ولا بعدم ثبوتها) أي الحقيقة يعني أن قول
 المصنف حقائق الأشياء ثابتة رد للقول بأنه لا ثبوت لشيء من الحقائق لأنهم
 نفوه بالكلية والآيات في الجملة كاف في ردهم * وقوله والعلم بها تتحقق
 رد قولهم ولا علم بثبوت حقيقة الشيء ولا بعدم ثبوتها والحاصل أن مدح الخصم
 السالبة الكلية وهي لشيء من الحقائق بثبات ولا علم بثبوت حقيقته في دفعها
 يكفي آيات الموجبة الجزئية لكونها نقيضها وأثابب أحد النقيضين يستلزم
 ابطال الآخرين متناع الاجتماع صدقها وكذبها خلاف السوسيطانية زعم
 قوم ان السوسيطانية كانت طائفية يشبعون الى ثلاثة مذاهب كما نقله
 الشارح رجده الله تعالى والحقوقون منعوه وقالوا لا يمكن عن عاقل ان يقول
 بهذا المذهب بل كل غالط سوسيطاني في موضع غلطه يدل عليه اشتقاد
 اسمه من سوفا واسطا كذا في تخصيص المخاص (فإن منهم) أي
 من السوسيطانية (من ينكر حقائق الأشياء ويزعم أنها) أي حقائق الأشياء
 (أوهام) كالقوش المختلفة على الماء (وخیالات باطلة وهم العنادية)
 لعنادهم في الحقائق (ومنهم من ينكر ثبوتها) أي ثبوت حقائق الأشياء
 في الخارج (ويزعم أنها تابعة الاعتقادات حتى ان اعتقادنا الشيء جوهرا
 فيجوهر وعرضها فعرض او قدما قديما او حدثا فحدث) فيكون كل
 من النقيضين حقا بالنظر الى معتقده وليس في نفس الامر شيء حقا عندهم
 فلا اعتبار لهم (وهم العنادية) لنسبتهم الحائق الى افسفهم رد المصنف
 مذهب العنادية والعنادية يقول حقائق الأشياء ثابتة (ومنهم من ينكر العلم بثبوت
 الشيء ولا بعدم ثبوته) ولا ينكرون نفس الحقائق ولا يثبتونها نفس الحقائق
 وفي نفس الامر بل ينكرون نفس العلم بالثبوت والعلم بلا ثبوت (ويزعم أنه شاك
 وشك في أنه شاك وهم جرا) هم كل متدعوة الى الشيء تقول لهم يا رجل وكذلك
 الآثرين والجمع والمؤنث والمذكر موجود وهذه الكلمة تستعمل بمعنى دعاء هذا
 المخاطب كقولك هام الى اى ادنى مني و تعال (وهم الالاديرية) رد المصنف هذا
 (المذهب)

المذهب بقوله والعلم بها متحقق. والفرق بين المذاهب الثلاثة ان الاول نفي الحقائق والثاني نفي الثبوت لام قطع النظر عن الاعتقادات بقوله ثبوتها بنتيجة الاعتقادات والثالث نفي ثبوتها وعدم ثبوتها (لتحقيقها) نصب على التمييز من النسبة في لنا وكذا الزاما بعده (انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء باليبيان) اى باحدى الحواس الظاهر وهو الموجودات الخارجية كحراة النار وبرودة الماء (وبعضها باليبيان) اى بالدليل العقلي وهو الامور العقلية فثبت المطلوب الذى هو ثبوت حقائق الاشياء وتحقيق العلم بتلك الحقائق (والزاما) معطوف على تحقيقها (انه ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبتت ^٣) اى الاشياء والالزم ارتفاع النقيضين وهو حال (وان تحقق) اى ان تتحقق نفي الاشياء (والنفي) والواو للحال (حقيقة من الحقائق) فثبت المطلوب (لكونه) اى لكون النفي (نوعا من الحكم) والحكم قسم من العلم لكونه تصدقا والعلم قسم من الكيفيات ^٦ النفسانية وهو قسم من مطلق الكيف الذى هو قسم من العرض الذى هو قسم من الممكن الذى هو قسم من الوجود وهذا معنى قولهم لأن في ثبتوها اى نفي حقائق الاشياء ثبوتها (فقد ثبت شئ من الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق ^٧ ولا يخفي انه) اى الالزام (انما يتم على العنادية) لأن الثانية تقول تتحقق النفي ^٨ بحسب اعتقادنا لافي نفس الامر والثالثة تقول لاادرى ان تتحقق النفي ولا عدم تتحققه ولذا قال الشارح ولا يخفي انه انما يتم على العنادية ^٩ وهكذا الاستدلال بثبوت بعض الاشياء باليبيان او العيب لا يقال لايتم شئ من الاستدلال والالزام على العنادية ايضا اذليس شئ من مفهومهما متحققة ومعلومة عندهم فكيف يقومان عليهم * لأن تقول ان تتحقق علم نفي معلوميتها فقد تتحقق النفي وهو شئ وان لم يتحقق ذلك كان مذهب الاداريه لمذهب العنادية بل الاستدلال من طرفهم لا يکاد يصح لأنه لاحقيقة معلومة عندهم اجمعين حتى يثبت مدعاهم فاستدلا بهم ينافض مذهبهم (قالوا) اى السوفسطائية (الضروريات منها حسبيات والحس قد ينفلط كثيرا) لأنه لو اعتبر حكم الحس فلا يخلو امام الكليات او في الجزيئات وكلامها باطلاق امام الاول فلان الحس لا يدرك

(٣) ضرورة قانه لا واسطة
بين النفي والثبوت

(ابن عرس)

(٤) لأنه يتبع الى اليمجاري
والسابي

(٦) الكيفية عبارة
عن الهيئات والصور
والاحوال والكيفية
اذ اختصت بذوات الانفس
الحيوانات تسمى كيفية
نفسانية كالعلم والحياة
والقدرة والارادة والاصحة
والمرض وان كانت راسخة
في موضعها تسمى ملكة
والا تسمى حالا بالخفيف
كالكتابة فانها في ابتدائها
يكون حالا فاذا استحكمت
صارت ملكة (كليات)

(٧) اى بطريق السلب

الكلى

(٨) والثبوت

(٩) اذ ظاهر قولهم ثبوت
نفي الحقائق (عرس)

(٢) اما بطلان اعتبار حكم

في الكليات ظاهر لأن الحس
لايدرك الا هذه النار
وتلك النار لاجع التيران
الموجودة في الخارج
ولو فرض ادرا كه ايها
بأسرها فليس له تعلق قطعا
بأفرادها الماضية والمستقبلة
فلا يعطي حكما كلها على جميع
أفرادها سينا وقد ذهب
الحقون الى ان الحكم
في قولنا النار حارة ليس
على كل نار موجودة
في الخارج في احد الازمنة
الثلاثة فقط بل عليها
وعلى الافراد المتواهدة
الوجود في الخارج ايضا
ولاشك انه لاتعاق للحس
بالأفراد المتواهدة فكيف
يعطي حكما كلها متداولا ايها
(شرح مواقف)

(٣) كراكب السفينة
المتحركة يراها ساكنة
والشط الساكن متحركا
(مواقف)

(٤) واتفقا على انه ليست
من القضايا الاولية بل
من المشهورات التي قد تكون
كافذبة وقد تكون صادقة

(شرح مواقف)

الكليات ٢ فضلا عن الحكم عليها بل مدرك الكليات هو العقل واما الثاني
فلأن الحس يغطى في الجزيئات فانا نرى الصغير في نفس الامر كيرا
كالنار البعيدة في الظلمة وكالنبع في الماء نرى كالاحاسنة ونرى الكبير
في نفس الامر صغير كالاشباح ونرى الواحد كثيرا كالقمر اذا نظرنا
إليه مع نهر واحد في العينين ونرى المعلوم كالسراب موجودا وغير ذلك ٣
فيكون حكم الحس في اي جزء كان في معرض الغلط ولا يكون مقبولا معتبرا
ـ (كالحال يرى الواحداثين) اي الذي يقصد الحال تكلاها واما الحالـ
الفطري فلا يرى الواحداثين لاعتراضه بالوقوف على الصواب (والصراوى)
ـ (يجد الحال صار منها) اي من الضروريات (بدويات وقد يقطع فيها)
ـ اي البدويات (اختلافات وتعرض شبه يفتقر في حلها) اي الشبه
ـ (إلى انتشار دقة) اي البدويات لو كانت ثابتة لما اختلف فيها الآراء
ـ والا فكار واللازم متنفس وكذا الملزم يعني ان كل قضيائنا يدعى صاحبها
ـ البدوية ومخالفتها ينكرها فيعرض فيدشهـ فذا وقع الاشتباـح يحتاج
ـ في حله الى انتشار دقة من الطرفين مثلا يدعى المترتبة بديـة حسن
ـ الصدق النافع وقيـم الكـذـب الضـارـ وـانـكـرـ الاـشـاعـرـةـ وـالـحـكـماءـ
ـ (والنظـريـاتـ فـرعـ الـضـرـورـيـاتـ فـسـادـهـ)ـ ايـ الـضـرـورـيـاتـ (ـ فـسـادـهـ)
ـ ايـ النـظـريـاتـ (ـ وـلـهـذاـ)ـ ايـ لـاجـلـ انـ النـظـريـاتـ فـرعـ الـضـرـورـيـاتـ
ـ (ـ كـثـرـفـهاـ)ـ ايـ النـظـريـاتـ (ـ اـخـلـافـ العـقـلـاءـ قـلـناـ غـلـطـ الحـسـ فـيـ الـبـعـضـ
ـ لـاسـبـابـ جـزـئـيـةـ لـاـيـنـافـ الـجـزـمـ بـالـبـعـضـ بـاـنـتـفـاءـ اـسـبـابـ الغـلطـ)ـ كـافـيـ قولـناـ
ـ الشـهـسـ مـضـيـةـ وـالـنـارـ حـارـةـ وـالـمـاءـ بـارـادـ وـاعـلـانـ شـيوـخـ الـحـكـماءـ كـالـفـلـاطـونـ
ـ وـغـيرـهـ اـنـكـرـ وـالـحـسـيـاتـ وـاعـتـرـفـواـ بـالـبـدـوـيـاتـ قـالـواـ اـنـاـرـىـ الـظـلـ سـاـكـنـاـ
ـ وـهـوـ مـتـحـرـكـ وـنـوـارـ دـاـرـ منـ النـارـ وـهـيـ شـعـلـةـ دـوـارـةـ وـنـرـىـ اـشـلـجـ اـبـيـضـ وـهـوـ شـفـافـ
ـ فـاـذـ غـلـطـ الحـسـ السـلـيمـ فـيـ اـمـثالـهـ كـانـ مـتـهـماـ لـيـقـبـلـ اـدـرـاـ كـهـ فيـ الـحـسـيـاتـ اـحـيـبـ بـانـ
ـ غـلـطـ الحـسـ فـيـ الـبـعـضـ لـاسـبـابـ جـزـئـيـةـ لـاـيـنـافـ الـجـزـمـ بـالـبـعـضـ الـآـخـرـ بـاـنـتـفـاءـ سـبـبـ
ـ الغـلطـ فـيـهـ اـعـتـرـضـ بـانـ اـسـبـابـ الغـلطـ غـيرـ مـحـصـورـةـ فـلـعـلـ الـكـاغـدـ مـثـلـ ماـيـكـنـ اـيـضـ
ـ بـسـبـبـ حـقـيـقـةـ فـيـهـ لـاـيـدـعـمـ بـيـانـ حـصـرـ اـسـبـابـ ثمـ نـفـيـهـ وـلـوـ بـيـنـ ذـلـكـ كـانـ بـاـنـظـارـ
ـ دـقـيقـةـ فـلـاـيـكـونـ بـدـيـهـاـ دـعـلـيمـ بـاـنـ حـكـمـ العـقـلـ لـمـاـكـانـ مـتـهـماـ فـيـ الـحـسـيـاتـ كـانـ مـتـهـماـ

(في العقل)

(٦) لما أثبتت العلم بالحقائق
رداعي السوفسطائية وكان
منشأ انكارهم الطعن
في الحسن وبداهة العقل
والنظر المترعرع عليهما
عقيدة بآيات الحسن والقل
فقال واسباب العلم ثلاثة
إشارة إلى آيات السببين
المطعونين مع زيادة سبب
ثالث مبالغة في تصحيم
تحقيق العالم بحقائق الأشياء
وانتقاماً بالاسم الظاهر دون
الضمير كما هو الظاهر
لثلاثيّتهم عوده إلى العلم
المتعلّق بمحنة حقيقة
الأشياء مع أن المراد بيان
اسباب العلم من غير ملاحظة
اضافتها إلى شيءٍ وعرف العلم
على وجهه اندرج فيه ادراك
الحواس لأنّه مع كونه ارجح
انسب بجعل الحواس
من اسباب العالم (عصام)

في العقل فاعتراضهم بالعقل دون الحسنى باطل ولو قيل بديهيته العقل تشهد
في العقل بعدم غلطه فلما بديهيته تشهد أيضاً عدم غلطه في الحسنى
فلا يفتح فيه (والاختلاف في البديهي) هذا جواب عن قوله ومنها
بديهيات وقد يقع فيها اختلافات (لعدم الالاف او الاختلاف في التصور لاني في
البداهة وكثير الاختلافات) جواب عن قوله والنظريات فرع
الضروريات ففسادها فسادها (لفساد الانظار لاني في حقيقة بعض
النظريات والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصاً الالاديرية
لأنهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به) اي بمعلوم (محبوب بل الطريق
تعذيبهم بالنار ليعرفوا او يحترقوا) قيل هذا وارد على من انكر الحقائق
كلها لا على من انكر الحسيات فقط لأنهم لم يدعوا غلط الحسن في كل
شيء بل لما وجدوا غلطه في صور كثيرة اتهموه فلم يحملوه طريقاً للقين
فإن قلت الغلط في الحسيات يستلزم الغلط في العقليات لأنها مباديه
فلا يقين قلت الاستلزم من نوع فانك فإذا ابصرت ظلاماً احسسته ساكناً
ثم ابصرته في موضع آخر ساكناً كذلك اي كنت منهما باهته متدرك وهذا
يقين حصل من القاطلين لامن جهة غلطه فان الحسن يتميز في الموضعين
ليس بغلط بل الغلط في زعمه ساكناً والحق ان احتفال سبب الغلط
لا يقدح في ادراك الحواس بل يقدح في العلم بكونه ادراكاً حقاً وهو
مدفعه بان نظام العالم ترتيب الواجب الحكم الذي اودع في كل نوع
مصلحة لم يختلف عنه فاما كانت فطرة الحواس للادراك كان اكثراً ادراكاً
سالماً عن سبب الغلط (وسوفسطاء اسم للحكمة المموهة والعلم المخوف)
وهي يكون ظاهرها محلي بصورة الصدق والحق وباطنه باطلة وكاذبة
(لان سوفاً معناه العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف) اي المزينة
بالباطل (والغلط) باطنها (ومنه اشتقت السفسطة) استعملت في اقامة
الادلة على نفي ماعمل تتحقق بالضرورة (كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفاً
اي محب الحكم) واسباب العلم (٦ اي اسباب حصول العلم بمحنة المضاف
والسبب هو لغة ما يتوصل به إلى الشيء) واصطلاحاً ما يكون طريقاً إلى
الحكم من غير تأثير (فهو صفة يتجلّى بها) اي بالصفة المذكورة لمن قات

(٢) وخرج بالتجلي الظن

والجمل المركب واعتقاد
المقدم المصيب ايضاً التجلي

الانكشاف التام واضح
الحدود عند المحقفين

من الحكماء وبعض المتكلمين
هو الصورة الحاصلة من

الشيء عند العقل ومدار
العلم على التجدد فهو علم

وعلم ومعلوم والتغير
اعتباري وذلك أن العلم

عبارة عن الحقيقة الجردة
عن الفوائی الجسمانية

فإذا كانت هذه الحقيقة
 مجرد فهو علم وإذا كانت

هذه الحقيقة الجردة له
 حاضرة لدیده وغير مستورة

عنه فهو علم اذا كانت
هذه الحقيقة الجردة

لتحصل الابه فهو معلوم
بالعبارات مختلفة والا

فالكل بالنسبة الى ذاته
واحد (كليات ابي البقاء)

(٣) والمفرد والمركب
والكلى والجزئى

(٤) بلاكتساب ونظر

(٥) فان هذا العلم حاصل
لكل احد بالضرورة

بالانظر (شرح المواقف)

(هي) اي الصفة (به) الضمير في به راجع الى من وهذا التعريف
لابي المنصور الماتريدي (اي يتضمن ويظهر ما يذكر ويكون ان يعبر منه)
الضمير في عنه راجع الى ما وما عبارة عن المعلوم * قوله ويكون معطوف على
يذكر وكلاهما اي يذكر ويكون تفسير المذكور ويتصفح ويظهر تفسير
لقوله يجعل ٢ قيد بالمذكور ليندرج تحته الموجود والمعدوم والمستحيل
٣ فيرد عليهكم من معلوم يحصل بالفکر فلا يحتاج الى الذكر فاشار الى جوابه
بقوله ويكون ان يعبر عنه اي من شأنه ان يذكر ويعبر عن فالشىء الذي
غير مذكور يمكن ان يذكر الذكر بالضم بالقلب وبالكسر بالسان * قوله
المذكور من الذكر بالكسر هنا لانه لا يأخذ من الذكر بالضم لم يتحقق الى هذا
التأويل لكنه بمعنى المعلوم فذكره في تعريف العلم تكافف * اعلم العلامة
اختلافاً في العلم المطلق على مذاهب ثلاثة المذهب الاول انه ضروري لا يحتاج
إلى التعريف واختاره الإمام فخر الدين الرازي رحمة الله عليه الدليلين الاول
ان كل أحد يعلم نفسه بالضرورة ٤ انه موجود وهذا العلم علم خاص متعلق
بعلوم خاص وهو وجوده والعلم المطلق جزء منه لأن المطلق ذاتي للمقييد
والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فإذا حصل العلم الخاص الذي هو الكل لكل
احد بالضرورة كان العلم المطلق سابقاً عليه والسابق على الضروري
اولى بان يكون ضرورياً فيكون العلم المطلق ضرورياً وهو المطلوب والدليل
الثاني هو ان يقال لو كان العلم المطلق كسيباً معرفاً فاما ان يعرف بنفسه
وهو محال جزم او بغيره وهو ايضاً محال لأن غير العلم اما يعلم بالعلم
فلو علم العلم بالغير لازم الدور لتوقف معلومية كل واحد منه ماعلى معلومية
الآخر وانه محال ويكون ان يجاح عن هذين الدليلين اما الجواب عن الدليل
الاول فهو ان يقال لان سلسلة تصور ذلك العلم الجزئي ضروري بل الضروري
حصول ذلك العلم الجزئي المتعلق بوجوده ٦ وذلك الحصول غير تصوره
وغير مستلزم ايه لأن كثيراً ما يحصل لنا العلوم الجزئية المتعلقة بالمعلومات
المخصوصة ولا تصور شيئاً من تلك العلوم فإذا لم يكن العلم الجزئي المتعلق
بوجوده متصوراً لا يلزم تصور العلم المطلق فضلاً عن ان يكون ضرورياً
ولئن سلمنا ان ذلك العلم الجزئي ضروري لكن لا نسام ان يلزم منه ان يكون

(ذلك)

ذلك العلم المطلق ضروريًا وإنما يلزم أن يكون العلم المطلق ذاتيًا للعلم الجزئي
وهو غير معلوم لنا وأما الجواب عن الدليل الثاني فهو أن يقال أنا اختار
أن العلم معروف بيده ولكن لأنني لزوم الدور فـأن غير العلم إنما يعلم بحصول
علم جزئي متعلق به لا يتصور حقيقة العلم المطلق فإذا دور أصلًا لأن تصور
العلم موقوف على تصور الغير وتصور الغير يكون موقوفاً على حصول العلم
لأعلى تصوره وحصول الشيء غير تصوره والمذهب الثاني أنه نظري لكن
لا يمكن تعريفه واختاره إمام الحرمين والإمام الفزالي واستدلا عليه بالدليل
الثاني الذي هو الإمام فخر الدين الرازي والمذهب الثالث أنه نظري يمكن تعريفه
لكن اختلفوا في تعريفه (موجوداً كان أو معدوماً) كالشئ الذي يدرك
بالعقل ولا وجود له في الخارج (فيشمل ادراك الحواس ٦ وادراك العقل
من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم ٧ صفة

- (٦) أى الادراك بالحواس
(عسر)
(٧) أى قول الاصوليين

توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض) يحتمل شيئاً آخرها أن يكون هناك
نقيض لا يحتمله والثاني أن لا يكون هناك نقيض يصدق عليه أيضاً يقال
لا يحتمل النقيض * أعلم أن هذا التعريف مختار عند العلماء لتناوله التصور
والتصديق اليقيني دون غيره بخلاف التعريف الأول فإنه يتناول
التصديق الغير اليقيني أيضاً فيكون الخد الثاني مانعًا عن الأول ومعنى هذا
التعريف أن العلم صفة أى امرأة غيره توجب تلك الصفة لحملها وموصوفها
الذى هو العالم تمييزاً لمدركاتها ماعداها لا يحتمل النقيض أى لا يحتمل
متعلق ذلك التمييز الذى هو المعلوم نقيض ذلك التمييز أى توجب كون
حملها تمييزاً بكسر الياء * فقوله صفة جنس شامل لجميع الأمور القائمة
بالغير * وقوله توجب تمييزاً يخرج عن هذا الخد ماعدا الادراكات
من الصفات النفسانية كالشجاعة والجبن وغيرها ومن الصفات
الجمانية كالسوداد والبياض وغيرها مثلاً فإن هذه الصفات
توجب لحملها تمييزاً أى توجب كون حملها تمييزاً بفتح الياء لا تمييزاً بكسر
الياء ضرورة أن الشجاعة تميز الشجاع عن الجبان وكذا السوداد
يميز الأسود عن البياض وأما العلم فيوجب تميز العالم عن الجاهل
ويوجب أيضًا لمدركته عن غيرها * وقوله لا يحتمل النقيض يخرج

عن ذلك الحد الظن والشك والوهم فان متعلق التميز الحالى لكل واحد منها يحتمل نقشه وكذا يخرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع صاحبه في المستقبل على ما هو الواقع فيزول عنه ما حكم من الايجاب والسلب الى نقشه وكذا يخرج القايد لانه يزول بالتشكك وحاصل هذا الحد ان العلم صفة قائمة بمحمل متعلقة بشئ توجب تلك الصفة اي بابا عاديا كون محلها مميزة للمرجع تميزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقشه ذلك التميز فلا بد من اعتبار الحال الذى هو العالم لأن التميز المترعرع على تلك الصفة اما هو له لا للاصفة ولا شئ ان تميزه اما هو بشئ يتعلق به الصفة والتميز وذلك الشئ هو المعلوم الذى لا يحتمل نقشه اي ذلك التميز (فانه وان كان شلاملا لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعانى) يعني قيد بعضهم هذا التعريف بالمعانى وقال العلم صفة توجب تميزا بين المعانى لا يحتمل النقشه فحينئذ لا يشمل هذا التعريف ادراك الحواس لأن المدرك بالحواس هو الصورة لغير الذى ترك القيد فقد احسن ولذا اختار الشارح رحمة الله (ومتصورات)

اي شامل للتصورات (بناء على انه لا تقاوض لها) اي للتصورات (على ما زعوا) تنبئ على خطأ زعمهم لأن اطلاق النقشه على اطراف القضايا شائعا الحق انه لا تقاوض لها لأن المتناقضين هما المفهومان المتراعنان بذلكما ولا تمايز بين التصورات فان مفهومي الانسان واللانسان لا يتمايزان الا اذا اعتبر ثبوتهما بشئ وحينئذ يحصل هناك قضيتان مترافقتان صدقها وكذبا نحو زيد انسان وزيد ليس بانسان مثلا فيكون التناقض بين القضيتين وكذا باق التصورات * فان قيل ٦ يلزم من هذا ان يكون جميع التصورات مطابقا للواقع على ان بعضها غير مطابق له * قلنا لان سالم بعض التصورات غير مطابق للواقع فان التصور لا يوصف بعدم المطابقة اصلا فانا اذا رأينا من بعيد شيئا وهو جسر مثلا وحصل منه في اذهاننا صورة انسان فتلك الصورة ٧ علم تصوري ٢ والخطأ اما هو في حكم العقل با ان هذه الصورة لهذا الشبع المرئ تكون التصورات كلها مطابقة لاهى تصواراته موجودا كان او معذوما ملكتنا او ممتنا وعدم المطابقة

(٦) حاصله انه اذا لم تكن للتصورات تقاوض يدخل جميع التصورات في تعريف العلم مع عدم صدق العلم عليه لأن المطابقة معتبرة في العلم ولا مطابقة في بعض التصورات فلا يكون التعريف مانا (سليكتوي)

(٨) اي وعلم تصوري علم تصوري للانسان والله لما لاحظته ومطابق له بحيث لا يحتمل غير تلك الصورة في الواقع فلا خطا في الصورة مطابقتها المعلومها وإنما الخطأ في الحكم المقارن لهذا التصور وهو ان هذه الصورة صورة لهذا المرئ الذي هو الحجر (سليكتوي)

(٢) المفید للحصر المذکور
 (٣) ای كان امراء خارجا عن من قام به ذلك العلم منفصلا عنه او ان كان وجوده من امر خارج عن العالم (عرس)

(٤) ای وان لم يكن السبب من خارج بان كان له تعلق تمام بالدرك بمحیث يسمى داخلا (عرس)

(٥) ای للادراك (٦) اما كون القل آلة او ليس به فبني على تفسير العقل ه هنا فان كان المراد به النفس الناطقة فيليس بالآلة وان اريد به القوة العاقلة فهو آلة مدركة والظاهر ان مراده الثاني ولذلك قال فان كان آلة غير المدرك فوقع الترديد في الآلة ولو كان المراد الاول لا يقتصر على قوله فان كان آلة فالحواس والفالعقل (ابن عرس)
 (٧) ای العقل المفسر بقوه النفس بها تستعد للعلوم والادراكات (عصام)

في احكام العقل المقارنة تلك الصورة فلاشكال ايضا هدا هو المذکور في شرح المواقف والمقداد (لکنه لا يشتمل غير اليقينيات من التصدیقات) ای کا ینبی لانه ینبی ان یشتمل (هذا) ای خذ هذا (ولکن) استدراك عن التعريف الاول (ینبی ان یحمل التجلي على الانکشاف التام الذي لا یشتمل الظن لأن العلم عندهم) ای عند المتكلمين (مقابل للظن) قوله لأن العلم أخ الاشارة الى جواب ما يقال ان التجلي اعم من الانکشاف التام والعام لا يدل على الاخلاص باحدى الدلالات الثلاث المعتبرة فكيف یحمل على الانکشاف التام وحاصل الجواب ان العلم لا يعرف في هذا الفن الا بالاعتقاد الجازم المطابق ل الواقع فانه قرينة على ان المراد من الانکشاف الا: کشاف التام (للحق) ای للعاملون من الملك والانسان والجن) خص هذه الثلاث لأنهم انواع المكلفين وحال غيرهم غير معلوم هل لهم نفوس مجردة تدرك الكلى اما لا (بخلاف علم الخالق فانه) ای علم الخالق (لذاته) ای علمه الازلى لذاته تعالى وعليه الاضافي وهو الانکشاف بعلمه الازلى فضمير لذاته تعالى لا يعلمها والا كان عليه واجبا لذاته ولم يقله احد (السبب من الاسباب) ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل (بحكم الاستقراء ووجه الضبط ٢ ان السبب) ای السبب الذي يحصل به العلم (ان كان من خارج ٣) ای من خارج عن ذات المدرك (فالخبر الصادق والا) وان لم يكن خارجا ٤ (فان كان) ای السبب (آلة ٦ غير المدرك) غير منصوب صفة آلة (فالحس والآ) ای وان لم يكن آلة (فالعقل ٧) هذا على قول من قال ان المدرك للكليات والجزئيات هو العقل لكن احدها بواسطة الآلات دون الآخر لاعلى قول من قال ان المدرك للكليات هو العقل ومدرك الجزئيات هو الحواس (فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى) ای ان اريد السبب الحقيق هو واحد لا غير وهو الله تعالى (لانها) ای العلوم (بخلقه) ای الله (وايجاده من غير تأثير للحس والخبر والعقل والسبب الظاهري) اعني ما يكون سببا بالنسبة الى ظاهر الحال (كان السار للحرائق هو العقل لا غيره وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك) ای الحواس آلات

(٤) وان كان الثالث وهو ان يراد السبب المفضى في الجملة فالحصر في هذه الثلاثة

والاخبار طرق (والسبب المفضى ٢ اليه في الجملة بان يتحقق الله تعالى فيما العل معده) اى مع السبب المفضى (بطريق جرى العادة ٣) اى لا يكونه موجودا ٦ (ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر ٧ في الثلاثة بل هبنا اشياء اخر مثل الوجдан والحس والتجربة ونظر العقل يعني ترتيب المبادئ والمقدمات) فعلى كل القوادر الثلاثة لا يكون قول المصنف واسباب العلم ثلاثة الح صحيفا (فكان هذا) اى كون الاسباب ثلاثة (على عادة المشائخ في الاقتصاد على المقاصد) حاصل هذا الجواب

باطل وذلك لان السبب المفضى الى العيان يتحقق الله الح (عرس) (٣) المستير بخلق ذلك العالم في محله عند تعلق ذلك السبب به على سبيل الاختصاص المستفاد من العادة المذكورة (عرس)

(٤) لا بطريق الوجوب والزور (٦) انافسر السبب المفضى بذلك ليشمل السبب الظاهري المدرك كالعقل ويشمل الآلة للادرار كالحس باقامة ويشمل الطريق الى الادراك كالخبر المذكور بل هبنا في هذا المقام الذى هو الذكر اسباب العلم المفضية الي اشياء اخر تصلح ان تكون اسبابا مفضية في الجملة جرى العادة بان يتحقق الله تعالى العلم معها مثل الوجدان المفضى الى العلم بالوجدانيات كلام الانسان بمحوعه وشبعه وفرحة وحزنه ولذته والمد والحس المفضى الى العلم كالعلم بأنه تعالى عالم بواسطة مشاهدة افعاله

المنقنة والعلم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس بالطريق المتقدم بيانه (العقل) قلنا لان دلائل الحكماء على اثبات تلك الحواس لم يتم عند المشائخ ولم يكن عندهم دلائل شافية لاثباتها فاعرض المشائخ عنها ولم يستقلوا في اثباتها اما بيان عدم تمام ادلة الحكماء على اثباتها فان الحكماء استدلوا على وجود الحس المشترك وهو قوة في الدماغ تدرك جميع ماتدركه الحواس بعد غيبة المادة فكانها حوض ينصب فيه العيون الخمسة فالمدرك ليس هو

المتنقنة والعلم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس بالطريق المتقدم بيانه

والتجربة المفضية الى
العلم بالتجربيات كالعلم بان
الضرب مؤلم وجزالرقة
قاتل ونظر القل المفضي
إلى العلم بالنظريات وليس
المراد بذلك مطلق نظره
بالمعنى الاصلى بل المراد
النظر الاصطلاحي بمعنى
ترتيب المبادى وهى
المعلومات الحاصلة
في الذهن التي يقع عليها
الترتيب المذكور تصوريه
كانت او تصديقية كالجنس
والفصل القربيين
في التصورات والمقدمات
الجملية او الشرطية
او لمركب منها
في التصدقيات فعطف
المقدمات على المبادى
من عطف الخاص على
 العام الا ان يراد بالمبادى
 المعلومات التصورية فقط

(عرس)

(٧) قوله لا ينحصر خبر
قوله والسبب المفضي
(عرس)

العقل لأنها لا يدرك الجزئيات ولا احدى الحواس الظاهرة لأن كل واحد
من تلك الحواس الظاهرة لا يحضر عندها إلا نوع مدركاته دون غيره
فلا بد من قوة أخرى حتى يحضر عندها جميع تلك الانواع وهذا الدليل
غير تمام لجواز أن يكون المدرك هو العقل بواسطة الحواس الظاهرة واستدلوا
على ببوت الخيال بأن يقال أن للصور المحسوسات قبولا وحفظا وهم
فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدئين متغيرين لما تقرر عند الحكماء
أن الواحد لا يصدر عنه الواحد ومبدأ القبول هو الحس المشترك ومبدأ
الحفظ هو الخيال وهذا الدليل أيضا لا يتم لأن انسان الواحد لا يصدر
عنده الواحد لجواز أن يصدر أكثر من واحد بواسطة شرطين مختلفين
كالارض مثلا تقبل الشكل بمادتها وتحفظ بصورتها فيجوز أن يكون
القبول والحفظ معا في قوة واحدة بحسب شرطين متغيرين واستدلوا
على ببوت الوهم بأن يقال أن الوهم قوة في الدماغ تدرك المعانى الجزئية
كصداقة زيد وعداؤه عمرو مثلا والمدرك لتلك المعانى الجزئية ليس هو
العقل لأنها لا يدرك الجزئيات الابواسطة الآلة ولا يجوز أن يكون تلك
الآلة احدى الحواس الظاهرة لأنها أنها تدرك الصور الجزئية دون
المعانى الجزئية وليس هو احدى الحواس الظاهرة لأنها لا يدرك المعانى
الجزئية بل تدرك الصور الجزئية فيكون المدرك لتلك المعانى الجزئية
قوة أخرى فيما وهو الوهم وهذا الدليل أيضا لا يتم لأنها جازان يمكن
القوة الواحدة كالحس المشترك مثلا آلة لا يدرك أنواع المحسوسات
لم لا يجوز أن يكون آلة لا يدرك معانها أيضا لا بذلك من دليل واستدلوا
على وجود الحافظة بالمعانى الجزئية قبولا وحفظا وهم متغيران فلا بد
لهما من مبدأ لما تقرر عندهم أن الواحد لا يصدر عنه الواحد ومبدأ
قبول المعانى الجزئية هو الوهم ومبدأ حفظها هو الحافظة وهذا الدليل
غير تمام ايضالجواز ان يصدر عن الواحد أكثر من واحد بحسب شرطين
متغيرين واستدلوا على وجود المتصرفه بأن يقال أنا نجح بين تصويرين
تارة كانتصور انسانا ذا رأسين ونفصل بينها تارة أخرى كانتصور
انسانا عديم الرأس وكذلك بين المعانى الجزئية وليس المتصرف هو العقل

(٢) افضاء العقل الى العلم لا يعني جسم ثبت له $\text{ج} ٤٢$ الاحساس بل يعني القوة الحساسية من جلة القوى الفسنية المنقسمة الى القوى المحركة والقوى المدركة المنقسمة الى الحواس الظاهرة والحسواش الباطنة (ابن عرس)
(٣) ولما كان هذا موضع سؤال تقريره ان الحدسات والتجربيات لا بد فيها من الحس الظاهر فاني يضاف العلم بها الى العقل دونه وكان ينبغي ان يكون من جلة الحسات اشار الى الجواب بقوله وان كان الح عن تقرير الجواب لظهور الفرق بين مدركات الحس والمحس فيه مدخل وكان الاولى اضافة الكل الى العقل لانه اعظم الاسباب المفضية لكنهم لما احتاجوا الى التفصيل في الجملة وبينوا الوجه في جعل الحواس سبب العلم بمدر كاتها وكذا الخبر الصادق تعين العقل لعمله سبيا بمحض ماوراء ذلك سواء كان للحس فيه مدخل اولا (عرس)

لعدم تصور الجزيئات عنده ولا الحس الظاهر لانه لا يدرك المعانى والمتصروف انما يكون بعد الادراك فيكون فيها قوة اخرى متصرفة فيهما وهذا الدليل ايضا غير تمام لجواز ان يكون المتصروف هو العقل بواسطة الآلة هذا هو المذكور في شرح المقاديد (ولم يتعلق لهم) اي للمشائخ (غرض بتقاصيل الحدسات والتجربيات والبدويات والنظريات) لان كل واحد من الحدس والتجربة والنظر من آثار العقل وليس من الاسباب المستقلة الوجود بخلاف الحس الظاهر فإنها مستقلة الوجود وان لم يستقل في الادراك (وكان مرجع الكل) اي كل العلوم الخاصة بالحسواش الباطنة والتجربة والبدوية (الى العقل جعلوه) اي العقل (سيبا ثالثا يفضي) صفة ثالثا (الى العلم بمجبر الدفات او بانتقام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فجعلوها السبب في العلم بالناتجوعا واعطشا) هومن الوجدانات وهو ما يدرك الوهم (وان الكل اعظم من الجزء) مثال الالوليات (وان نور القمر مستفاد من الشمس) مثال للحس (وان شرب (الستقون يا مسهل) مثال للتجربة والفرق بين الحدس والتجربة ان مشاهدة الحس مرة او مرتين كافية في الحدس لا في التجربة بل لا بد فيه من المشاهدة مرارا اكثيرة واياضا باه السبب في التجربى معلوم السيدة مجھول المائية وفي الحدسى معلوم كالاهما (وان العالم حادث) مثال لترتيب المقدمات (هو العقل) مفعول تان لجعلوا العقل في الاصل العبس سمى به الادراك الانساني لحبسه عما يتجه ونقله على ما يحسن (وان كان في البعض باستعانته الحسن فالحسواش جمع حاسة يعني القوة الحاسة) اي لا يعني السمع الذي هو الاذن والبصر الذي هو العين ولا يعني المصدر الذي هو فعل المتكلم والدليل عليه قول الشارح في تعریفاتها وهي قوة دون خس يعني ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها) اي الحس (واما الحسواش الباطنة التي ايتها الفلسفه فلا تم دلائلها) اي الفلسفه (على الاصول الاسلامية السمع وهي قوة مودعة) اي موضعه (في العصب) اي الذي فيه هواء مختص كالاطبل (المفروش في مقعر الصداع تدرك بها) اي بالقوة (الاصوات) هي كيفة الهواء

(عند)

(٤) ذلك و البعض الحدسات والتجربيات بخلاف الالوليات والوجدانات

(٢) سامعه نك موضعي
اذن ايجنده صماخ او لمشركه
برنخود قاب قدر ظرف
ايجنده بخار طيفه طولمشرد
(معرقتامده)

(٣) قالوا في تعريف
الصوت هو كيفية قاعده
بالهواء تحدث بسبب توجه
بالقرع والقلع فصل الى
الصماخ سبب وصول
 محلها وهو الهواء وليس
 كذلك اذ لو كان قاعده بالهواء
 لاما سمع من قعر الماء وكذلك
 من وراء جدار دق ولا
 يشترط لا دراكه وصول
 الهواء المفروع لهذين
 ولانه يسمع من المكان
 العالى والهواء لا ينزل

طبعا ولا قسرا
(كليات ابي البقا)

عند توجه والحروف هي كيفية الصوت مسموعة معدوا ماسكون الصوت
 ملائما او منافرا لدرك بالوجود لابالسمع (بطريق وصول الهواء
 المتكيف بكيفية الصوت) اي بكيفية الصوت (الى الصماخ ٢) الى
 متعلق بوصول خلاصة الكلام ان سبب حصول السمع هو انه اذا حدث
 صوت في موضع من الموضع يتكيف الهواء الحاصل في ذلك الموضع
 لكونه اطيفا بكيفية ذلك الصوت من الخدة والثقل ثم يتكيف بها الهواء
 المحاور لذلك الهواء ثم المحاور بالمحاور الى حد ما بحسب شدة الصوت
 وضففه فالسامع الذي يقع في تلك المسافة يسمع ذلك الصوت بلا خلاف
 واما السامع الخارج عن تلك المسافة بدون وصول ذلك الهواء اليه
 هل يسمع ذلك الصوت ام لا فيه خلاف فيما بينهم فقالت الفلاسفة لا
 وتبعهم النظام عن المعتزلة وقال المتأخرون ٣ من حكماء الاسلام نعم
 والوجه وهذا المذهب الثاني دون الاول بثلاثة اوجه * الوجه الاول
 هو اندرلك ان صوت المؤذن عند هبوب الرياح يميل من جهة الى
 خلافها وذلك ضروري يعرفه كل احد ومن المعلوم بالضرورة ان ذلك
 الهواء الحاصل بذلك الصوت لا يصل الى صماخنا اذ نحن في موضع
 لاريح فيه * والوجه الثاني انه لفرض بيت لافرجته لم يسمع الصوت
 من داخله لامن خارجه ولا وصول هواء فيه حتى نقل عن بعض الكمال
 انه يسمع اصوات الافلال ولا هواء فيها * والوجه الثالث هو اندرلك
 جهة الصوت وذلك دليل على ان الصوت قبل وصول الهواء الحاصل
 بذلك الصوت الى الصماخ يدرك اذلول ندركه الا عند الوصول لما درك كنا
 جهته كافي اللمس واللازم باطل وكذا الملزم واستدل الفلاسفة على
 مذهبهم بوجهيين * الوجه الاول هو ان الصوت عند هبوب الرياح
 لا يسمعه من كان الهبوب من جهة وذلك لأن الهبوب منعه من الوصول
 الى الصماخ وفيه نظر لجواز ان يكون عدم الماء بعد الصوت
 من حد الادراك لأن الادراك منبعد لا بد وان يكون له حد كافي الابصار
 فإذا جاوز المدرك ذلك الحد لا يدرك * والوجه الثاني هو اندرلك ضرب
 الخشبة بالفأس في الصحراء قبل سماع الصوت وذلك لانعدام وصول

(٢) وبه اي بالنظر الصحيح تحصل المعرفة اما بطريق

جري العادة من الله تعالى كاذب الي الاشاعر لما تقرر

عندهم من جميع المكانت

مستندة الى الله تعالى

ابتداء اي بلا واسطة

وانه تعالى مختار قادر

لابحث عليه شيء واما

باتوليد كاهو مذهب المعتزلة

وهو ان يصدر عن الفاعل

فعـل بواسطة فعل آخر

صادرا منه حركة المفتاح

ال الصادر بسبب حركة اليد

ويقابلها المباشرة وهو

ان يصدر منه فعل بلا واسطة

فعل آخر واما بالذ زوم للعقل

كاذب اليه فلاسفة بناء

على ان فيضان الحوادث من

المبدأ الفياض عند الاستعداد

الاتام في القابل واجب

عندهم قال في المواقف هنـا

مذهب آخر اختاره الرازى

وهو ان حصول العالم عن

النظر الصحيح واجب وجوبا

عقليا غير متولـه عنه فـان

بداهة العقل حـاكمةـان من

علم ان العالم متغير وكل متغير

حدث وحصل في ذهنه

هـاتانـلـلـقـدـمـتـانـ مـحـقـقـتـيـنـ عـلـىـ

هـذـهـ الـهـيـثـةـ وـجـبـ انـ يـعـلـمـ

انـ الـعـالـمـ حـادـثـ (ـجـالـلـ)

الهواء الحالـلـ الىـ الصـيـاخـ فـاـذـاـ وـصـلـ سـمـ وـفـيـ وـنـظـرـ ٢ـ لـجـواـزـ انـ يـكـونـ

عدـمـ السـيـاعـ لـبـعـدـ الصـوتـ (ـعـنـيـ انـ اللهـ تـعـالـيـ يـخـلـقـ الـادـرـاكـ فـيـ النـفـسـ

عـنـ ذـلـكـ)ـ ايـ عـنـدـ الـوصـولـ يـعـنـيـ انـ اللهـ تـعـالـيـ يـخـلـقـ اـدـرـاكـ تـلـكـ

الـاصـوـاتـ بـطـرـيقـ حـرـىـ الـعـادـةـ عـنـدـ الـتـكـلـمـيـنـ عـنـدـ وـصـولـ الـهـوـاءـ الـتـكـيـفـ

بـكـيـفـيـةـ الصـوتـ الـىـ الصـيـاخـ لـاـ يـعـنـيـ انـ ذـلـكـ الـاـصـوـلـ عـلـةـ تـامـةـ ٣ـ

لـذـلـكـ الـادـرـاكـ وـبـطـرـيقـ الـايـحـابـ عـنـدـ الـحـكـيمـ وـبـطـرـيقـ التـولـيدـ عـنـدـ

الـمـعـتـلـةـ (ـوـالـبـصـرـ)ـ ٤ـ وـهـيـ الـقـوـةـ الـمـوـدـعـةـ فـيـ الـعـصـبـيـنـ الـجـوـفـتـيـنـ ٦ـ (ـالـلـتـيـنـ)

يـتـدـآنـ مـنـ غـورـ الـبـطـنـيـنـ الـمـقـدـمـيـنـ مـنـ الـدـمـاغـ فـيـتـدـ اـحـدـهـاـ مـنـ الـيـمـينـ الـىـ

الـيـسـارـ وـالـآـخـرـ بـالـعـكـسـ (ـتـلـاقـيـانـ)ـ بـجـيـثـ يـصـيرـ الـلـتـقـيـ بـجـمـعـ الـنـورـيـنـ

شـمـ يـضـيـ (ـشـمـ تـفـرـ قـانـ فـيـتـأـديـانـ الـىـ الـعـيـنـ يـدـرـكـ بـهـ)ـ ايـ بـالـقـوـةـ (ـالـاـضـوـاءـ

وـالـاـلوـانـ وـالـاـشـكـالـ وـالـمـقـادـيرـ)ـ ايـ الـطـوـلـ وـالـعـرـضـ وـالـعـمـقـ فـيـصـبـةـ

الـيـمـيـنـ تـرـجـعـ الـىـ الـيـمـيـنـ وـعـصـبـةـ الـيـسـارـ تـرـجـعـ الـىـ الـيـسـارـ فـعـلـ هـذـاـ يـكـونـ

كـهـيـثـ دـالـيـنـ يـكـونـ مـحـدـبـ كـلـ مـنـهـمـاـ الـىـ مـحـدـبـ الـآـخـرـ لـاـ كـهـيـثـ الـصـلـيبـ

وـانـ كـانـ فـيـ الـظـاهـرـ كـذـلـكـ (ـوـالـحـرـكـاتـ)ـ ايـ الـحـسـ اـذـ شـاهـدـ الـجـسـمـ

فـيـمـكـانـيـنـ اـدـرـكـ فـيـهـ الـعـقـلـ الـحـرـكـةـ فـلـاـ يـرـدـ انـ الـكـوـنـ مـنـ الـاعـرـاضـ

الـنـسـيـةـ لـاـ يـدـرـكـ بـالـحـسـ (ـوـالـحـسـ وـالـقـيـمـ وـغـيـرـ ذـلـكـ تـمـاـ يـخـلـقـ اللهـ تـعـالـيـ

اـدـرـاكـهـ)ـ ايـ اـدـرـاكـ الـاـضـوـاءـ وـالـاـلوـانـ اـلـخـ (ـفـيـ الـنـفـسـ عـنـدـ اـسـتـعـمالـ

الـعـدـ تـلـكـ الـقـوـةـ)ـ وـشـرـائـطـ الـاـبـصـارـ ثـمـانـيـةـ عـنـدـ الـجـمـهـورـ وـهـيـ كـوـنـ الـمـرـئـ

كـشـيـفـانـ لـاـنـ الـلـطـيفـ قـدـلـاـرـىـ كـاـهـوـاهـ وـكـوـنـهـ مـضـيـاـ بـنـفـسـهـ كـاـلـشـمـسـ وـالـنـارـ

اوـ بـغـيرـهـ كـاـلـشـيـاءـ الـمـسـتـيـرـةـ بـالـمـضـىـ وـكـوـنـهـ مـحـاـذـيـاـ الـبـصـرـاـ وـفـيـ حـكـمـ الـحـادـةـ

كـاـلـوـجـهـ الـذـىـ رـؤـىـ بـالـرـأـةـ وـقـدـ الـبـصـرـ اـلـىـ الـاـبـصـارـ وـعـدـ الـحـجـابـ

وـعـدـ الـبـعـدـ الـمـفـرـطـ (ـوـالـشـمـ)ـ وـهـيـ قـوـةـ مـوـدـعـةـ فـيـ الـرـأـيـتـيـنـ الـسـابـقـيـنـ

مـنـ مـقـدـمـ الـدـمـاغـ الشـيـهـيـتـيـنـ بـحـلـمـيـتـيـنـ الـذـىـ يـدـرـكـ بـهـ الـرـوـأـعـ بـطـرـيقـ وـصـولـ

يـعـنـيـ انـ اللهـ تـعـالـيـ يـخـلـقـ الـادـرـاكـ تـلـكـ الـرـوـأـعـ بـطـرـيقـ جـرـىـ الـعـادـةـ

عـنـدـ الـتـكـلـمـيـنـ وـبـطـرـيقـ الـايـحـابـ عـنـدـ الـحـكـيمـ عـنـدـ وـصـولـ الـهـوـاءـ الـتـكـيـفـ بـكـيـفـيـةـ

ذـىـ الـرـائـحةـ الـىـ الـخـيـشـوـمـ لـاـ يـعـنـيـ انـ ذـلـكـ الـوـصـولـ عـلـةـ تـامـةـ بـذـلـكـ الـادـرـاكـ

(ـوـالـذـوقـ)

(٢) اي تضمن
الرطوبة ثم تفوص
في اللسان فتدرك الذائقه
طعمها فلا فائد لها حينئذ
في تلك الرطوبة الاسهيل
وصول المحسوس الحامل
للطعوم الى القوة الحاسه
ويكون الاحساس ملاسه
المحسوس من غير واسطة
(شرح مواقف)

(٨) قال في شرح المواقف
ومن الاعضاء ما ليس
فيه قوة لامسه كالكلية
فانها من الفضلات الحادة
فاقتضت الحكمة الالهية
ان لا يكون لها حس لتلا
يتؤدي بغيرها عليها
وكالبد اذ يتولد فيه
الا خلاط الحادة وكالطحال
فانه مفرغ للسوداء وكارثة
فانها دائنة الحركة لترويج
القلب وكذلك العظم ليس
فيه قوة لامسه لانه اساس
البدن وعموده وعليه استقاله
فلو كان له حس لتؤدي بالجمل
وقد يقال ان له حسا الان
في حسه كلاما ولذلك كان
احساسه بالام اذا احس

﴿والذوق﴾ وهي قوة منبته البث النشوء والفرق (في العصب المفروش
على جرم اللسان يدرك بها) اي بالقوة (الطعم بمصالحة الرطوبة بالاعية
التي في الفم بالطعم ووصولها إلى العصب) قال السيد الرطوب بتأماله تكتف
بكيفية الطعام ففصل إلى العصب ف تكون الرطوبة هي المحسوسة في الحقيقة
او تنشر بها اجزاء المطعم ٢ ففصل تلك الاجزاء الى العصب ف تكون
الرطوبة مسهمة لوصول المحسوس لامحسوسة في نفسها اعتراض عليه بان اجزاء
المطعم قد اختلطت بالرطوبة على العصب المفروش ف تكون الرطوبة محسوسة
دون الاجزاء غير معقول بل الحق انهما محسوسان معا وقد تختلط الرطوبة
بدونها كلعاب الصفراوى يحس صرارته بالحرارة قبل وصول الرطوبة
إلى العمق اسهل من وصول اجزاء المطعم لكتافتها فاعملها لم تصل إلى
القوية الذائقه فلم يدركها فلهذا ذكره السيد بالتردد لا بالقطع بقوله الرطوبة
اما ان تكيف الحس ﴿واللمس﴾ وهي قوة منبته في جميع البدن
اي اكثره فان بعض الاجزاء ليس فيه قوة اللمس كالكلية والبد
والطحال والريبة بل قوة اللمس في اعيتها فقط والحكمة
في عموم قوة اللمس حفظ البدن عما يتضرر به من الحر والبرد وعدم اللمس
في الاعضاء المذكورة لحكمة ذكرت في المطولات (تدرك بها) اي بذلك
القوية (الحرارة والبرودة والرطوبة واليأسنة ونحو ذلك عند التعرض
والاتصال به) اي بجميع البدن يعني ان الله تعالى يخلق بطريق جرى العادة
وانما قال في الذوق واللمس منبته ولم يقل مودعة كما قال في غيرهما لانهما
لا يختصان بوضعين مخصوصين كسائرهما لانتشار القوية الذائقه على جرم
اللسان واللامسة على جميع البدن (ويكل حاسة منها) اي من الحواس الحس
﴿يوقف﴾ اي يطلع (على ما وضعت هى) اي تلك الحاسة (له) الضمير راجع
إلى ما (يعني ان الله تعالى قد خلق كل من تلك الحواس لدرك اشياء
مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للطعم والشم للروائح لا يدرك بها) اي
بالسمع والذوق والشم (ما يدرك بالخاصة الاخر وما انه هل يجوز او يتعذر ذلك)
اي الادراك (اما لافقه خلاف والحق الجواز لما ان ذلك الادراك بعض خلق
الله تعالى من غير تأثير للحواس فلا يتعذر ان يخلق الله تعالى عقيب صرف

الباصرة ادرك الا صوات مثلاً) وان لم يكن واقعاً بالعقل (فإن قيل أليست
 الدائقة تدرك حلاوة الشيء وحرارته معاً) هذا السؤال لقوله لا يدرك بها
 ما يدرك بالحسنة الأخرى (قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس
 الموجود الفم واللسان) والخبر الصادق اي المطابق للواقع طابق الاعتقاد
 او لا (فإن الخبر كلام يكون للنسبته خارج) اي يكون النسبة الكلام خارج
 اي نسبة خارجية محققة او مقدرة ومعنى النسبة الخارجية ان يقع الخارج
 ظرفاً لنفس النسبة لا لوجودها فلا يرد ان النسبة من الامور الاعتبارية
 يمتنع وجود هذان الخارج (تطابقه) اي الخارج (تلك النسبة فيكون
 صادقاً او لا تطابقه) اي النسبة الخارج (فيكون كاذباً فالصدق والكذب
 على هذا) اي على اعتبار المطابقة وعدم المطابقة الواقع (من اوصاف
 الخبر) الكلام منحصر في الخبر والانشاء لانه اما ان يكون للنسبة ذلك الكلام
 امر خارج عن ثبات في زمان من الازمنة تحقيقاً او تقديراً تطابق تلك النسبة
 ذلك الامر الخارج او لا تطابقه في التثبت او الانتفاء او لا يكون لها امر خارج
 كذلك فان كان الاول فالكلام هو الخبر وان كان الثاني فالكلام هو الانشاء
 فالمراد من نسبة الكلام تعاقب احد الجزئين بالآخر ليفيد المحاطب فائدة تامة
 سواء كانت تلك النسبة ايجابية او سلبية كالنسبة الخبرية او غيرها كالنسبة
 الانشائية والمراد من الامر الخارج هو النسبة الخارجية عن نفس الكلام
 من الارتجاب والسلب في نفس الامر سواء كانت ثباته في الواقع او بحكم العقل
 بعد تصورها مقدرة الواقع في الواقع ليدخل فيها ما يحكم العقل بش甕تها
 او انتفاءها ولم يقع بعد كيمنت وابي اذا اردت به الاخبار عن البيع في الماضي
 او في الحال او في المستقبل فلابد لهذه الاخبارية من وقوع بيع تحقيقاً
 او تقديراً خارج عن هذا اللفظ اي لا يكون هذا اللفظ فقط سبيلاً لحصوله
 في الخارج حتى تقصد مطابقة البيع الحاصل من اللفظ لذلك البيع الخارج
 وتحقيقه ان بعث هذا الثوب مثلاً لنسيبه شيء خارج عن نفس هذا
 الكلام في الزمان الماضي وهذا الكلام يعبر عن فان طابقه هذا كان صدقاً
 والا كاذباً وكذا النسبة في ابيع هذا الثوب لنسيبه شيء خارج عن نفس
 هذا الكلام مفروض الواقع في الزمان المستقبل وهذه الكلمات يعبر عن

(٢) حاصل السؤال ان
 دعوكم انه لا يدرك بمحاسة
 ما يدرك بالآخر منقوص
 بالدائقة فانها تدرك حلاوة
 الشيء وحرارته معamus
 ان الحرارة تمانعه بادرأكه
 المنس بدعيكم والجواب
 ظاهر (ابن أبي شريف)
 (٤) قوله فالصدق والكذب
 على هذا اشاره الى دفع
 دوريلزم من كلامهم حيث
 يقال الخبر هو الكلام
 الذي يحمل الصدق والكذب
 ويقال الصدق هو الخبر
 عن الشيء على ما هو به
 فأخذ الصدق في تعريف
 الخبر والخبر في تعريف
 الصدق وهو دور واجب
 بان الصدق الذي اخذ
 في تعريف الخبر صفة الكلام
 والصدق الذي وقع معرفاً
 صفة المتكلم والخبر الذي
 وقع معرفاً بمعنى الكلام
 والخبر الذي وقع معرفاً
 بمعنى الاخبار فلا دور
 (لاستاذى)

فإن وافقه هذا فصادق والافكاذب بخلاف ما إذا أردت به البعض
الإنساني فإنه يحصل في الحال من اللفظ بنسبة فقط لخارج له بل هو
اتحاد وطلب لا يعبر عن الواقع في نفس الأمر والمراد من المطابقة وعدمها
اتحاد نسبة الكلام مع نسبة خارجة عنه في الإيجاب والسلب وعدم
اتحادها فيما وهى معنى الصدق والكذب متصل بما الخبر فالخبر
هو الكلام الدال على نسبة لها خارج سابق عليها في الواقع او في العقل
يتحمل أن يصدق باعتباره وإن يكذب باعتباره والانشاء هو كلام المتحد
زمان نسبة من زمان افادته من غير نسبة أخرى في الواقع او في العقل

(وقد يقالان) اي الصدق والكذب (بمعنى الاخبار عن الشيء على ما
هو به) في الصدق هو عبارة عن الشيء والضمير في به راجع الى ما
(ولا على ماهو به) في الكذب (اي الاعلام بنسبة) يشير الى ان المراد
بالشيء هو النسبة وبقوله على ماهو به كفيتها كالإيجاب والسلب لكن
المترافق ان مدخل عن في صلة الاخبار هو الموضوع وما بعده هو

المحمول فالاولى ان يوجه على المترافق (تامة تطابق الواقع او لاتطابقه
فيكونان) اي الصدق والكذب (من صفات الخبر) لأن الاعلام بالنسبة
صفة الخبر (فمن هنها) اي من اوصاف الخبر او من صفات الخبر
(يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق
بالاضافة على نوعين) انما يصدق الحصر في نوعين على تقدير كون
صدق الخبر بمجرد النظر في مفهومه اي مع قطع النظر عن الخارج وكونه
خبر او لا في جميع الضروريات صادقة فلا يصدق الخبر (احدها الخبر
المتواءر) للخبر المتواتر شروط احدها ان يكون الخبرون (٤) بحيث

يتحقق صدور الكذب منهم والثانى ان يكون الخبرون عالين بما اخبروا
علمًا مستندًا إلى الحس لا إلى غيره كدليل فإنه لو اخبر أهل خوارزم مثلاً
بحدث العالم لا يحصل لنا العلم بخبرهم بل يحصل لناديك العالم بالاستدلال
والثالث ان يكون الخبر به مكنا مشاهدا ولو بالتجربة والحس فلو اخبر
جميع العالم من المستحيل عقلاً او من المعمول الغير المشاهد لا يفيد اليقين
الخبر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في المعمول فقط واختلفوا في عدد

(٣) مع قطع النظر عن الخبر
والمادة التي تعاقب بها الكلام
كان يمكن من الامور
الضرورية التي لا يقبل
اثباتها الا الصدق ولا يقبل
نفيها الا الكذب

(كليات)

(٤) واعلم ان اهل العربية
انفقواعلي ان الخبر محتمل
للصدق والكذب وهذا
الكلام يحتمل الصدق
والكذب ايضاً ولا تفضي
عنه الا بان يقال ان هذا
القول فرد من افراد مطلق
الخبر فله اعتباران احدهما
من حيث ذاته مع قطع
النظر عن خصوصية كونه
خبرًا جزئياً والثانى من
حيث عروض هذا
المفهوم له قبالت الاحتمال
له بالاعتبار الثاني لايتنافي
لزوم الاحتمال بالاعتبار
الاول كاللامعken المتصور
(كليات ابي البقاء)

(٢) يعني ليس المراد ان المقل لا يمكنه تصور تواطئهم **٤٨** على الكذب فيما اخبروا به اذلا

نزاع في امكان تصور العقل ذلك **(عروس)**

(٣) يعني ان للتواتر مدخلان في افاده العلم لأن الخبر اثنا

يقيمه بسببه فيكون افاده

العلم موقفا على التواتر فثبتات التواتر بالعلم على

ما ذكرت من ان وقوع العلم

دليل بلوغه حد التواتر يدل على ان التواتر موقف

على العلم وانه دور وحاصل

الجواب ان نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بان

الحاصل عقيمه علم سبب

للعلم بتواتر اخبار الموقوف عليه العلم بالعلم والموقوف

نفس العلم فلا دور ويدل على ذلك ان جعل وقوع

العلم دليلا على التواتر

اذ الدليل مايلزم من العلم به

العلم بشيء آخر (سلكوت)

(٤) السنية وهم قوم

من الهند ينسبون إلى سنان

اسم للصنم لعبادتهم ايام

وكذا البراهة منسوبة

إلى برهن اسم للصنم عبده

قوم من الهند سموا بذلك

لعبادتهم اذاك الصنم

(شرح عمه)

(والسكر)

المخبرين فقال قوم لابد ان يكون بحيث لا يمكن احصاؤهم وقال قوم
لابد ان يكون اقل العدد خمسة وقال قوم لابد ان يكون ذلك اثنى عشر
وقال قوم لابد ان يكون عشرين وقال قوم لابد ان يكون ذلك اربعين
وقال قوم لابد ان يكون ذلك سبعين ولكن الاولى من هذه الاقوال
ان عدم الاحصاء والانحسار في عدد مخصوص ليس شرعا بل بحيث
يقع العام بخبرهم ولا يجوز توافقهم على الكذب سواء كانوا من لا يخصى
او كانوا من يخصى خمسة او اثنى عشر او غير ذلك **(سمى بذلك)** اى
بتواتر **(لما انه)** اى الخبر المتواتر **(لا يقع دفعه بل على العاقب والتواتر**
(وهو) اى الخبر المتواتر **(الخبر الثابت على النسند قوم لا يتصور تواطئهم)**
اى لا يجوز العقل **٢** توافقهم **٣** على الكذب **٤** ومصداقه **٥** اى ما يدل على صدقه
بعنى المرجع **(وقوع العلم بلا شبهة)** فالعلم بتواتره موقف على وقوع
العلم به بلا شبهة ووقوع العلم موقف على نفس الخبر المتواتر لاعلى العلم
بتواتره فلادور **٣** نعم اذا استدل على قطعية حكم بتواتر الخبر به لزم
هذا دور **اللهم الا ان ثبت تواتره بطريق آخر** **وهو** **٦** بالضرورة **٧** موجب
للعلم الضروري **٨** اى الخبر المتواتر يوجب اليقين عما ضروري عند جهور
العلماء خلافا من القوم من الفلاسفة وهو السنية **٩** وبراهة الهند فانهم
انكروا ايمانهم على اليقين وقالوا لا يوجب الالظن وقال قوم آخر منهم
النظام من المعتزلة وابو عبدالله البجبي انه يوجب العلم الطمانيه وهو
فوق الظن دون علم اليقين ثم القائلون بكونه موجبا للعلم اختلفوا فيما
يبيئهم، وقال الجمhour منهم انه يوجب عما ضروري او قال ابو الحسن البصري
والکعبی وامام الحرمين وامام الغزالی انه يوجب علما استدلالا واستدل
الناقون لكونه موجبا بان التواتر مركب من الحالات وكل واحد من تلك
الحالات يتحمل الكذب حالات الانفراد ولا يزال بالضم المتحمل الى المتحمل ذلك
الاحتمال حتى لو انقطع الاحتمال لانقلب الجائز ممتنعا وهو محال * قلنا
في الجواب عن هذا الاستدلال لما يجوز ان يحصل اليقين من انضمام
الظنون الى ان ينقلب الاحتمال اليقينا كما يحصل الشيع والروى والسكر
من الاكل والشرب على التدريج مع ان كل لفمة لاقتيد الشيع والروى

(٢) وإنما اشتغل بالمثال مع أنه ليس من آداب أرباب الرسائل الموجزة غالباً ما لم يعرّف من انه اشار إلى رسم ناقص للخبر المتواتر أو الاشارة والتنية إلى شروط تواتره وهي خمسة عند المحققين منهم ابن الحجر العسقلاني كما بينها في نخبة الفكر حيث قال فيها فإذا اجمع هذه الشرائط الاربعة وهي عدد كثير الحال العقل تواظفهم على الكذب رروا ذلك عن مثلهم من الابتداء إلى الانتهاء وكان مستند انتهائهم الحسن من مشاهدة أوسع من

(٣) اى حكمان او قضيتان او مفهومان

(٤) اى اذا عرفت بجمع ما ذكرناه لك في هذا النوع من تعريف المتواتر ووجه تسميته به ومصادقه ووجيه ومثاله فاعلم ان في كل من الاخبار المتواترة او صوفة جميع ذلك اسران انتهى

والسكر كالعلم بالملوك الخالية في الازمنة الماضية والبلدان النائية ٢ اى البعيدة (يتحتم العطف) اى عطف البلدان (على الملوك وعلى الازمنة الاول) اى عطف على الملوك (اقرب بحسب المعنى وان كان ابعد) من جهة اللفظ لانه اذا عطف على الازمنة نظراً الى الاقرب يكون كل واحد منها قيداً لل الاول فيكون المثال واحداً بل المراد هكذا اى كالعلم بالملوك الخالية في الازمنة الماضية والعلم بالبلدان النائية والعيلان والشلان خير من علم واحد وقيل انما قال اقرب لانه على تقدير عطف البلدان على الازمنة لا فائدة في تقسيمه بالنائية وعلى تقدير عطفه على الملوك يكون في تقسيمه فائدة فالاولى ان يقال لا فائدة في العطف على الازمنة اصلاً لأن العلم بالملوك الخالية متواتر لا يتوقف على كونه في البلدان النائية (فههنا اسران ٣) اى في مقام ان الخبر المتواتر يوجب العلم (احد ما في المتواتر موجب العلم وذلك) اى كونه موجباً للعلم (بالضرورة فان مجرد من افسنا العام بوجو دمكمة و بغداد وانه) اى هذا العلم (ليس الابالا خبار والثاني ان العلم الحالى به) اى بالخبر المتواتر (ضروري) كان ايجابه للعلم ضرورياً وقد يكون كل من العلم والايحاب نظرياً كنتائج الشكل الرابع وقد يكون العلم نظرياً والايحاب ضرورياً كنتائج الشكل الاول (وذلك) اى كونه ضرورياً (لأنه يحصل للمستدل وغيره) فلا يتوقف على النظر وان امكن ترتيبه باي قال هذا خبر فوم لا يتصور تواظفهم على الكذب وكل خبر هذا شأنه فهو صادق (حتى الصياغ الذين لا اهتم لهم) اى الصياغ (بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام واليهود بتأييد دين موسى عليه السلام) هذا جواب ما يقال وهو ان يقال من طرف السننية والبراهمة لانسلم ان الخبر المتواتر موجب العلم فضلاً من كونه ضرورياً فانه لو كان موجباً للعلم لكان خبر النصارى بكون عيسى عليه السلام مقتولاً وكذا خبر اليهود بتأييد دين موسى عليه السلام موجب للعلم لكونه خبر متواتراً والثاني باطل والالكان المنكر بوجوب هذين الخبرين ومفهومهما كافراً وليس كذلك وكذلك المقدم وهو كون الخبر المتواتر

موجبا للعلم فاجاب الشارح الفاضل بقوله (فتواته) منوع وحاصل
 الجواب ان يقال لانسلم ان ذلك الخبر متواتر لان من شرطه ان يجري على
 السنة قوم لا يجوز العقل توافقهم على الكذب وهنها ليس كذلك لانه
 يجوز العقل توافقهم على الكذب فلا يجوز ذلك الخبر متواترا وقصته
 رفع الله تعالى عيسى عليه السلام في يوم عاشوراء بين الصالاتين وذلك
 ان اليهود لما اجتمعوا على قتل عيسى عليه السلام هرب منهم ودخل
 في بيت فامر ملك اليهود رجلا ليدخل البيت يقال له يهودا او يقال
 طبيانوس فجاء جبرائيل عليه السلام ورفع عيسى عليه السلام
 الى السماء فلما دخل الرجل البيت لم يجد فالقي الله تعالى عليه شبه عيسى
 عليه السلام فلما خرج من البيت ظنوا انه عيسى عليه السلام فقتلوه
 فصلبوه ثم قالوا ان كان هذا عيسى فain صاحبا وان كان صاحبنا فain
 عيسى فاخلفوا فيما بينهم فأنزل الله تعالى اكذابا لقولهم فقال وما قتلوه
 وما صلبوه ولكن شبه لهم يعني التي شبه عيسى عليه السلام على غيره
 فقتلوه ونظروا اليه قالوا الوجه وجه عيسى والجسد جسد غيره
 فذلك اختلافهم (فإن قيل خبر كل واحد لا يفيد الا لظن وضم الظن

الى الظن لا يفيد اليقين) هذا السؤال على الامر الاول (وايضا جواز
 كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه) اي المجموع
 (نفس الاجاد) فلا يفيد التبرير المتواتر العلم (قلنا ربما يكون مع الاجتماع
 ما لا يكون مع الانفراد كقوه الحبل المؤلف من الشعرات) حاصل الجواب
 ان يقال لانسلم ان ضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين ولا نسلم ايضا ان جواز
 كذب كل واحد من الآحاد يوجب جواز كذب المجموع من حيث هو
 بمجموع فإنه يجوز ان يكون مع اجتماع الآحاد شيء لا يكون مع انفراد
 الآحاد كالحبل المؤلف من الشعرات فان كل واحد منها وان كانت
 يحصل للمجموع من حيث هو بمجموع قوة لان تكون لكل واحد منها
 (فان قيل الضروريات) سؤال على الامر الثاني (لا يقع فيها التفاوت
 ولا الاختلاف ونحن نحمد الله بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود

(اسكندر)

اسكندر والمواتر) اى الحال (قد انكر افادته) اى المواتر (المجاعة من العقلاء كالسمينة والبراهمة) السمينة بضم السين وفتح الميم منسوبة الى السمن وهو اعظم اصنامهم * والبراهمة منسوبة الى البرهم وهي ايضا اكبر اصنامهم وقيل السمينة فرقه من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ وينكرون وقوع العلم بالاخبار والنظر الصحيح وقالوا لا طريق الا حواس ٢ وما الماء فلما تفید شيئاً (فانا هذا من نوع) اى عدم وقوع التفاوت (بل قد يتفاوت انواع الضروري بواسطة التفاوت في الالف والعادة والممارسة والاطخار بالبال وتصورات اطراف الاحكام وقد يختلف فيه مكابرة وعناداً) والمكابرة هي التي لم يكن الفرض اظهار الصواب ولكن لازم الخصم * والمعاندة هي المنازعة في المسئلة العلية مع

عدم العلم في كلام صاحبه (السوسيطانية في جميع الضروريات) و النوع الثاني (خبر الرسول) فان قلت يخرج منه اوامر

الرسول ونواهيه مع انها من اسباب العلم بو جوب مضمونها او حرمتها قلت انهافي حكم الخبر باهنا حرام او واجب او مباح وتقليل الاقسام اجدر لاصفيط (المؤيد) اى الثابت رسالته) اى الرسول (المعجزة)

من المعجزة اذا افاق عند الطلب وجمله عاجزا عن الآيات (والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبيين الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب)

اشار بكلمة قد الى ان المراد بالرسول النبي مطلقا وهو المؤيد بالمعجزة كما يدل عليه اطلاق المتن اذلو اريد به من له كتاب يخرج خبره من لاكتاب له من اسباب العلم وهو باطل (خلاف النبي ٦ فاته اعم ٧) يؤيد

قوله تعالى وما اوصلنا من قبلك من رسول ولا نبي يشير الى التفرقة بينهما لان العطف يقتضي المعايرة قال في الكشاف في تفسيره سئل النبي عليه السلام

من الانبياء فقال مائة الف واربع وعشرون الفا فقيل فكم الرسول منهم قال ثلاثة وثلاث عشر (المعجزة امر خارق ٨) اى مخالف

(للعادة) فعلا كان او ترك اكشق القمر واخراج الماء عن الاصابع وكدم احتراق ابراهيم بنار نمرود وما كرامات الاولياء وما وقع من النبي عليه السلام قبل نبوته كاظلال القمام وتسليم الحجر على يدينا وظهور النور

٢ والظاهر انهم اراد وبالحس ما يهم الحس الظاهري والباطني فان الفرح والالم الحاصلين للانسان معلوم بنفسه وجدان او بداعه (حاشية كلبيوي على الجلال فليطالع)

(ابن عرس)

٦ اذ لا يشترط فيه ذلك فيكتفى في تعرفه بما ذكره اولا (ابن عرس)

٧ فكل رسول نبي ولا عكس وهو الراجح لما في الحديث من اختلاف عدد الانبياء والرسل

(ابن عرس)

٨ المعجزة امر خارق للعادة داعية الى الخير والسعادة مقرونة بدعوى النبوة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول من الله تعالى (تعريفات سيد) ٩ والشي المتطبع جاء المطاق لا ينحرق (آمدى)

من جهة عبدالله اب نبات فقد خرجت بقوله (قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول من الله) اعلم ان الخارق خمسة المعجزة المقارنة لدعوى النبوة والكرامة ويراد بها الولاية والسحر والشعوذة والاستدراج كرمي نمودالسهم الى النساء فهذه كلها داخلة في قوله امر خارق للعادة فبقوله قصد به الخرجت الثالثة الاخيرة الشيطانية وبقوله من ادعى ان خرجت الكرامة (وهو اي خبر الرسول) يوجب العلم الاستدلالي اي العلم الحاصل ابا الاستدلال اي بالنظر في الدليل وهو اي الدليل (الذى يمكن التوصل) واعاذ كر الانكما ٢ لأن الدليل لا يخرج عن كونه دليلاً لعدم النظر فيه بالفعل (بحسب النظر ٣) اي بالنظر الصحيح من اضافة الصفة الى الموصوف (فيه) اي في الدليل والمراد بالنظر الصحيح ان ينفك على الوجه الذي يكون ذلك الشيء دليلاً عليه على ذلك الوجه كالمعلم مثلاً يكون دليلاً على وجود الصانع اذا كان النظر فيه على وجه حدوثه وما اذا كان النظر فيه على وجه انه عرض او جوهر فلا يكون دليلاً على وجود الصانع (إلى العلم بطلوب خبرى) الى متعلق بتوصيل خرج بهذا القيد الامارة التي تفيد الظن لأن العلم على مفسره لا يعم ذلك جمله على الاعم (وقيل قول) اي قول معقول وييجوز ان يراد به الملفوظ من حيث انه دلال عليه وعلى الوجهين يكون قول آخر من جنسه ثم القول اسم الذات المركب فوصفه بقوله (مؤلف) ليعتقل به (من قضيائنا) بهذا القيد خرج القضية المركبة المستلزمة لكتابها كقولنا كل انسان متحرك لادائماً اذ هو في العرف قضية واحدة لاقضيانته فان القضية في العرف اسم المركب الجزئي وقولهم لا دائماً ليس بمركب جزئي بل للقضية السابقة ومشير الى قضية اخرى وهذا معنى تركيه من قضيتي فلا تغفل (يستلزم لذاته قوله آخر) الاستلزم الذي في المقول ظاهر وفي الملفوظ يطلق ذلك دلالته على المقول فان اطلاق صفة المدلول على الدال شائع (فهي الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم) هذاي الحصر منوع بل تعريف الاول يعم ايضاً للخدمات التي بحيث اذا ربت توصل الى المطلوب واما الخدمات المأخوذة مع الترتيب فهي خارجة عن الاول داخلة في الثاني والثالث (وعلى الثاني

٢ ثنيها على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفهيل بل يمكن امكانه فلا يخرج عن كونه دليلاً با ان لا ينظر فيه اصلاً ولو اعتبر وجوده يخرج عن التعريف مالم ينظر فيه ابداً (سيد) ٣ اراد بالنظر فيه ما يعم النظر نفسه والنظر في احواله يتناول الفرد الذي من شأنه اذا نظر في احواله اوصل الى المطلوب كالمعلم مثلاً فانه سمع عندهم دليلاً (مواقف)

٤ ومعنى النظر في احواله ان يجعل المفرد الذي يناسب المطلوب ويتوصل به اليه محولاً للدليل والدليل موضوعاً مثلاً العالم دليل لوجود الصانع فاذا ارادت النظر الى احواله قلت لأن العالم حادث وكل حادث له حدث وصانع ينبع العالم له صانع فحينئذ ان اعتبر الدليل العالم فقط يكون مفرد او ان اعتبر المقدمات المعروضة يكون مركباً (تحفة الرشدي)

قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع ٢ واما قولهم اى قول الخلافين
 (الدليل هو الذى يلزم من العلم به) اى بالدليل اى يلزم بطريق النظر
 يدل عليه جعل الدليل من اقسام النظر فلا ينقض بقضية مستلزم عكسها
 (العلم بشئ آخر فالشائى اوفق) لانه اخذ في هذا التعريف الزروم
 وفي التعريف الثاني كذلك واما في التعريف الاول اخذ الامكان والامكان
 لا يستلزم الزروم لان الاعم لا يستلزم الاخص ولا انه يلزم في الدليل
 الثاني والثالث من العلم به العلم بوجود الصانع وفي الدليل الاول لا يلزم
 بل يمكن وحينئذ يكون هذا التعريف اوفق بالشائى لا بالاول
 وقيل في وجه الاوفقيه ان هذا التعريف موافق للتعريف الثاني
 بدون عنایة قيد وموافق للتعريف الاول مع عنایة قيد لان العلم
 بوجود العالم لا يستلزم العلم بوجود الصانع بل العلم بوجود العالم يفيد
 حدوثه ويستلزم بوجود الصانع فيكون توفيقه مع الاول ٣ (واما كونه)
 اى خير الرسول (موجبا للعلم فالقطع باه من اظهرا الله تعالى المجزءة
 على يده) الضمير راجح الى من (تصديقا له) اى لمن (في دعوى الرسالة

كان صادقا فيما اتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع به العلم بمضمونها
 اى الاحكام (قطعا) فان قلت كيف القطع والدجال كاذب مع انه يحيي
 ويعيت تحقيقا او تخيليا كاورد في الخبر الصحيح * قلت سنة الله تعالى تصدق
 من اتى بخارق العادة فلواتي به الكاذب خرقا للسنة ابتلاء لقلوب عباده
 فلا ينافي حصول العلم القطعى العادى كالقطع باه كل نار حارة مع
 تخلفه في نار نزود (واما الله) اى العلم بخبر الرسول (استدلاى فلتو فقد)
 اى العلم (على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت رسالته) الضمير يرجع
 الى من (بالمحاجز وكل خبر هذا شأنه) اى كل خبر من ثبت رسالته بالمحاجزة
 (فهو صادق ومضمونه) اى مضمون هذا الخبر (واقع) فيكون خبر
 الرسول صادقا ومضمونه واقعا وعلم الثابت به اى بخبر الرسول
 (ويضاهى) اى يشابه (العلم الثابت بالضرورة) كالمحسوسرات ٦ والبدائيات
 ٧ والمتواترات (في التيقن) ٨ اى عدم احتمال النقيض والثبات ٩ اى عدم
 احتمال الزوال بتشكك المشكك فهو اى العام الثالث بخبر الرسول (علم بمعنى

(٢) والقياس بالحقيقة
 هو المدى اذا المقيد للمطلوب
 هو سواء عبر بالفظ اولا
 ولذا عرف الشیخ في بعض
 تصانیفه بان الافکار المؤلفة
 في النفس بالبقاء تؤدى فيها
 الى التصديق بشئ آخر
 (شرفندي في شرح
 الاتارات)

(٣) اللهم الا ان يرادي به العلم به
 وباحواله معافيك توافقه
 مع الاول (موسى رومي)
 (٤) دون النظر والاستدلال

(ابن عرس)

(٦) اى كالم بمحسوسات
 بانواعها من المبصرات
 والمسموعات وغيرها

(ابن عرس)

(٧) وهى الاوليات كالم بان
 النفي والاثبات لا يجتمعان

(ابن عرس)

(٨) اى في الجزم المطابق
 الواقع

(٩) اللازم من عدم احتمال
 النقيض

(ابن عرس)

الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والالكان جهلا او ظنا او تقليدا) اي وان لم يكن مطابقا لكان جهلا فلم يكن علما وان لم يكن جازما كان ظنا فلم يشبه الضروري في التيقن وان لم يكن ثابتا كان تقليدا فلم يشبه الضروري في الثبات لاحتماله الزوال بتشكك المشكل (فإن قيل هذا) لفظ هذا يتحمل ان يكون اشارة الى العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الحقيقة ويحمل ان يكون اشارة الى العلم بخبر الرسول (انما يكون في المواترات فقط في حكم) اي في حكم خبر الرسول الى القسم الاول) اي الخبر المواتر حاصل السؤال ان يقال ان كون خبر الرسول مفيدا للعلم الاستدلالي انما يكون اذا تواتر كونه خبر الرسول واما خبر المشهور وخبر الواحد فلا يكونان بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم فيكون خبر الرسول الموجب للعلم تماما من الخبر المواتر فلا يصلح جعله قسيما في التقسيم المذكور والا يلزم ان يكون قسم الشيء قسيما له وانه محال (فإن الكلام ذلك) اي الخبر (فيما علم الله خبر الرسول بان سمع من فيه) اي في الرسول (او تواتر عنه ذلك) اي عن الرسول اي الكلام الذي جعلناه قسيما للمواتر وهو خبر الرسول مطلقا سواء كان بالتواتر او بالسمع او بالالهام او بالوحى فيكون خبر الرسول اعم من الخبر المواتر فلا يرجع اليه لأن الاعم لا يرجع إلى الاخص بل بالعكس فان قلت فعلي هذا يكون الاعم قسيما للأخص وهو ايضا محال لاستلزم ان يكون قسم الشيء قسيما له قلت لان سبب لزوم كون قسم الشيء قسيما له وانما يلزم ذلك ان كان خبر الرسول اعم من الخبر المواتر مطلقا وليس كذلك بل بينهما عموم وخصوص من وجه لوجودها معا في الخبر المواتر الذي كان صادرا من الرسول وجود خبر المواتر بدون خبر الرسول في الخبر المواتر الصادر من غير الرسول وجود خبر الرسول دون الخبر المواتر ٢ في الخبر الذي سمع من فم رسول الله او غيره فيكون انقسام الخبر الصادق الى الخبر المواتر وخبر الرسول انقسام الجسم الى الحيوان والايض فكما ان هذا الانقسام جائز هكذا الانقسام الاول (او بغير ذلك) كمن اخبر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في رؤياه او المهمة التي بانه خبر الرسول والظاهر ان الاول داخل في السمع من الرسول (ان امكن) العلم بأنه خبر الرسول (واما خبر الواحد) هذا جواب ما يقال وهو ان خبر الرسول يجب العلم فلزم

(٦) الخبر يقسم الى متواتر وآحاد وان الآحاد مشهور وعنiz وغريب وان المشهور ماروى مع حصر عافقه الاثنين وان العزيز هو الذى لا يرويه اقل من اثنين وان الغريب هو الذى يتفرد به شخص واحد في اى موضع وقع اختلف في خبر الواحد العدل والختار انه يفيد العلم باضمحلام القرآن وقال العلم يحصل بالقرآن وغيره اي كما يحصل خبر الواحد حصل العلم وقال قوم لا يطرد اى قد يحصل العلم به لكن ليس كما يحصل حصل العلم به وقال الاكثر لا يحصل العلم بلا بقرينة ولا بغير قرينة والمراد به العلم اليقيني (شرح نخبة من اصول الحديث لعلى القاري ملخصا)

ان يكون خبر الواحد يفيد العلم ان وليس كذلك (فاما يفيد العلم لغرض الشبهة) حتى لا يزيل ذلكعارض حصل القطع بضمونه ان كان حكما شرعيا له وهي يوحى وان كان من الامور الدنيوية قيل لا يغير القطع (في كونه) اي خبر الواحد (خبر الرسول فان قيل فذا كان) خبر الرسول (متواترا او مسوبا من في رسول الله كان العلم الحاصل به ضروري كا هو اي الضروري (حكم سائر المتواترات والحسينات لاستدلالها قلنا العلم ضروري في المتواتر) عن الرسول (هو العلم بكونه خبر الرسول لأن هذه المعنى) اي العلم بكونه خبر الرسول (هو الذي توأرت الاخبار به) بخلاف التواتر بوجود مكة وبغداد فان الذي توأرت هو وجود مكة او وجود بغداد لا كونه خبر فلان * فان قيل لم كان مضمون التواتر بخبر الرسول استدلالا ولم يكن مضمونه بخبر غيره عليه السلام كذلك * قلت لأن مضمون خبر الرسول راجح الى المعاد والغائب ومضمون خبر غيره عليه السلام راجح الى المشاهدة (وفي المسنون) معطوف على في المتواتر اي العلم الضروري في المسنون (من في رسول الله هو ادراك الانفاس وكونها) اي الافتراض (كلام الرسول والاستدلال هو العلم بضمونه) اي خبر الرسول (وثبوت مدلوله) فيلزم ان المراد من العلم الاستدلال في قوله وهو يوجب العلم الاستدلال هو العلم بضمونه لا العلم بالفاظه وكونها كلام الرسول لأن هذا ضروري الحصول (مثلا قول النبي صلى الله عليه وسلم اليتنة على المدعى واليدين على من انكر علم بالتوأرت انه خبر الرسول وهو ضروري ثم علم منه انه يجب ان يكون اليتنة على المدعى وهو استدلال) اي مستفاد من ترتيب المقدمتين اعني هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فضمونه حق لما ثبت صدقه بدلالة المعجزة (فان قيل ٨ الخبر الصادق المفید العلم لا ينحصر في النوعين بل قد يكون خبر الله او خبر الملك او خبر اهل الاجاع ٩ او الخبر المقوون بما يرفع احتمال الكذب كالتالي بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره) الشمير ان راجحنا الى زيد (قلنا المراد بالخبر الصادق) (خبر يكون سبب العلم لغاية الخلق مجرد كونه خبرا) به يخرج الخبر البديهي الذي نبه عليه بالاخبار (مع قطع النظر عن القرائن المفيدة للبيتين) فيخرج

(٤) فهنا امران احد هما العلم بكون هذا الخبر خبر الرسول وهو ضروري والثاني العلم بضمون هذا الخبر وهو الاستدلال والخبر في الاول مفاد وفي الثاني مفید لانه في الاول معلوم وفي الثاني سبب العلم (ابن عرس)

(٨) والحاصل ان كلا من هذه الاخبار الاربعة صادق قطعا موجب للعلم بضمونه فما وجه حصر الخبر الصادق في النوعين المذكورين

(ابن عرس)

(٨) الاجاع في اللغة العزم والاتفاق يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم عليه واجم القوم على كذا اي اتفقا عليه وفي العرف اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام على امر من الامور الدينية (تعريفات

سيد)

الخبر المترون بما يرفع احتمال الكذب (بدلة العقل فخبر الله او خبر الملك

انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم) اي الخلق
 (من جهة الرسول فحكمه حكم خبر الرسول وخبر اهل الاجاع في حكم
 المتواتر) لان المتواتر خبر ثابت على السنة قوم على سبيل الاتفاق اصله
 آحاد وفروعه متواتر وخبر اهل الاجاع كذلك لان اصله آحاد تفيد الظن
 وفروعه بجمع عليه يفيد القطع فخبر اهل الاجاع ليس خارجا عن هذين
 النوعين فيكون خبرا يكون سبب العلم لعامة الخلق واما قال في حكم
 المتواتر ولم يقل المتواتر لان المتواتر يستعمل في الحسبيات وليس كذلك الاجاع
 واما من حيث الاتفاق يشبه المتواتر وقيل كان العلم احصاصل في الاجاع
 استدلاليا وفي المبوات ضروريا (وقد يحاب عنه باته) اي خبر اهل الاجاع

(لا يفيد بعجرده بل بالنظر في الادلة الدالة على كون الاجاع حجة) كقوله

عليه السلام لا يجتمع امتى على الصلاة ٢ (قلت فكذلك خبر الرسول) يعني
 ان خبر الرسول لم يكن سببا لعامة الخلق بعجرد كونه خبرا ٣ بل يكون سببا
 لعامة الخلق بكونه خبر الرسول (ولهذا) اي لاجل ان خبر اهل الاجاع

لا يفيد بعجرده (جعل استدلاليا) يعني ان الشارح رحمة الله عليه قد اجاب

عن نظر اهل الاجاع بأنه داخل في حكم المتواتر * قوله وقد يحاب اشاره

إلى جواب آخر من هذا السؤال اورده القوم في كتبهم وهو غير صرفي

عند الشارح وحاصل هذا الجواب ان كلامنا في الخبر الذي يفيد العلم

بعجرد كونه خبرا مع قطع النظر من القرآن المفيدة لليقين وخبر اهل الاجاع

ليس كذلك لان كونه مفيدا للعلم بالنظر الى الادلة فحينئذ ٤ خروجه

من النوعين لا يضر ونظر فيه الشارح وقال فعلى هذا ينبغي ان يكون خبر

الرسول ايضا خارجا عن مبحثنا لان افادته العلم ايضا ينافي يستفاد من المعجزة

التي هي دليل صدق الرسول فيكون اخراج احدها دون الآخر ترجحا

بلا مرجع * فان قلت هب ان كونهما مفيدا للعلم بالواسطة الا ان واسطة

خبر الرسول لازمة له غير منفك عنه فلهذا عد من قبيل الاخبار المفيدة

بنفسها بخلاف الواسطة قلنا الادلة الدالة على كون الاجاع لازمة له

ايضا والا لم يكن دليلا عليه وذهولنا عن الادلة لا يستلزم الانفكاك

٨ (واما)

(٢) وكقوله عليه السلام

مارآه المؤمنون حسنا فهو

عند الله حسن

(٣) بالنظر في المعجزة الدالة

على صدقه فيخرج خبر

الرسول على هذا التقدير

عن تقسيم الخبر الصادق

وليس كذلك (٤) بقوله قلنا

الخ وخبر اهل الاجاع

في حكم المتواتر

(٥) فكما انه خارج عن

الاقسام خارج عن المقسم

(كنقروي)

(٦) اي خبر الرسول وخبر

الاجاع

(٧) لكن فرق بين الادلة

في الاجاع وبين الادلة

فيما نحن فيه لان ادلة

الاجاع انما هي بالنظر

إلى كونها خبر الرسول

الا ان هذا مؤيد لما قوله

الشارح اولا فافهم

(كنقروي في حاشية الشيالي)

(٢) العقل الميولاني وهو

الاستعداد المخصوص لادراك المقولات وهي قوة محسنة حالية عن الفعل كالأطفال وإنما نسب إلى الميولي لأن النفس في هذه المرتبة تشبه الميولي الأولى الخالية في حد ذاته عن الصور كلها العقل بالملائكة وهو العام بالضروريات لاكتساب النظريات الفعل وهو ان يصير النظريات مخزونة عند القواعد المعاقة بتكرر الاكتساب بحيث يحصل لها ملائكة الاستحضار متى شاءت من غير تبحش اكتساب جديد العقل المستفاد وهو ان يحضر عند النظريات التي ادركتها بحيث لا يغيب عنها

(تعريفات سيد)

(٣) اي المانع الغير المحسوسة (٤) اي ادراك الجزيئات المحسوسة (قره كار) واعطف الادراكات على العلوم اشعاراً بمعانٍ لهنور من ان الادراك بالحواس لا يعود على

(ابن عرس)

﴿ واما العقل ﴿ ٢ وهو قوة للنفس ﴾ اي للنفس الناطقة ذات العقل المسمى بالقوة النظرية واما قولهم العقل بالملائكة والميولي وغيرهما فالماء به مراتب القوة النظرية وليس العقل فيها بمعنى آخر كاتوهم فان تقيد الحيوان بالحصول لا يجعله معانٍ مختلفة وقد يطلق العقل في اصطلاح الحكماء على العقول العشرة التي هي مبادىء الافلاك والغاصر في زعمهم وهي ليست ببرادة هنا ﴿ بها تستعد ﴾ اي تستعد النفس بهذه القوة ﴾ للعلوم ٣ والادراكات ٤ ﴾ اي العقليات والحسيات وبه يخرج الحواس فلانقض بها واما جعل العقل هنا سبب الادراك وقد جعله قبل نفس المدرك حيث قال فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل لأن العقل صفة النفس منشأ لادراكتها ويصح نسبة الشيء الى منشأه كما يقال قدرة البارى موجبة لأشياء ومؤثرة فيها مع ان البارى هو المؤثر بقدرته ﴾ وهو المعنى بقولهم صفة غريبة ﴾ اي طبيعة ﴾ يتبعها ﴾ اي الغريزة ﴾ العام بالضروريات عند سلامه الآلات وقيل جوهـر يدرك بها الغائبـات بالوسائل ﴾ المراد بالوسائل الدلائل في التصديق والتعريف في التصور والمراد بالغائبـات المجهولات التصورية والتصديقية ﴾ والمحسوسات المشاهدة ﴾ والعقل بهذا المعنى هي النفس الإنسانية وفيه اشارـة الى انه على التفسير الاول عـرض وان امكن جـل القـوة على الجوـهر كالصـورة النوعـية * اختلفـ في ان النفس الإنسـانية جـوهـر مجرد جـمـعـاني او عـرضـ ذـهـبـ الفلـاسـفة الى انه جـوهـر محـرـدوـ وـاقـعـهم الـامـامـ الفـزـالـيـ وـجـمـ منـ الصـوفـيـةـ المـكـاشـفـينـ وـالـمـنـكـرـونـ لـجـرـدهـ طـوـافـهـ تـسـمـ علىـ ماـ نـقـلـ فيـ المـوـاقـفـ قـولـهـ يـدرـكـ بـهاـ الغـائبـاتـ * فـانـ قـلتـ العـقلـ الجوـهرـ نـفـسـ المـدـركـ فـكـيفـ جـعـلهـ سـبـبـ الـادـراكـ * قـلتـ العـقلـ بـعـزـلـةـ الصـورـةـ النـوعـيةـ لـلـاـنـسـانـ المـرـكـبـ مـنـهـ وـمـنـ الـبـدـنـ وـلـوـ تـرـكـيـاـ اـعـتـبارـيـاـ فـيـصـعـ جـعـلهـ سـبـبـ لـاـدـراكـ الـاـنـسـانـ وـهـذـاـ كـاـ يـقـالـ التـارـيـخـةـ بـسـبـبـ صـورـهـ النـوعـيةـ فـهـوـ ﴾ ايـ العـقلـ ﴾ سـبـبـ لـلـعـلمـ اـيـضاـ ﴾ ايـ كـاـنـ الـحـواسـ السـلـيمـ وـاخـبرـ الصـادـقـ سـبـبـ لـلـعـلمـ كـذـكـ العـقلـ سـبـبـ لـلـعـلمـ ﴾ صـرـحـ ﴾ ايـ المـصـنـفـ (بذلك) ايـ سـبـبـ الـعـلمـ (مـاـفـيهـ) ايـ كـوـنـ العـقلـ سـبـبـ الـعـلمـ (منـ خـلـافـ السـيـنيةـ فـيـ جـمـعـ النـظـريـاتـ) اـخـلـفـواـ فـيـ انـ النـظرـ الصـحـيمـ منـ العـقلـ

(٢) فلن Lansلم انه لا يجتمع مقدمات في الذهن بل قد يجتمعان **٥٨** وذلك كظرف في الشرطية، فإنها

قضيتان يجب اجتماعهما في الذهن ولو لا اجتماعهما في الذهن لامتنع الحكم بينهما بالالتزام في المتصلات والعناد في المنفصلات والحاصل ان التفات النفس الى المقدمتين معاً بالقصد ممتع واما حضورها عند النفس بان تلاحظ احديهما قصداً وتتوجه بالقصد الى الاخرى عتيب الاولى بلا فصل فتحضران معاً وان لم تكونا ملحوظتين قصداً دفعة واحدة فهذا الجواب انك اذا حدثت نظرك الى زيد وحده ثم حدثت كذلك الى عمرو والقائم عنده في حال تحييقك الى عمرو كان عمرو مسؤياً قصداً او زيد مسؤياً ببعدها لا تؤدي الى انتفاء احد الجزئين

باعتبار المادة والصورة هل يكون سبباً للعلم او لا يكون فمثال جهور العلم من اهل الحق وغيره انه يفيد العلم وقال السمنية وهم قوم من عبادة الاصنام قائلون بالتساخن وهو انتقال الروح من بدن الى بدن آخر انه لا يفيض ذلك النظر اصلاً لافي الالهيات ولافي غيرها من العلوم الهندسية والحساب والرياضة وغيرها واستدل الجمهور على انه يفيد العلم في جميع العلوم بان قالوا ان قولنا العالم حادث وكل حادث يحتاج الى المؤثر يفيد العلم بان العالم يحتاج الى المؤثر واستدل السمنية على انه لا يفيد العلم بان المقدمتين مما لا يجتمعان لأن ما توجها الى حكم مقصود امتنع هنا التوجه في تلك الحالة الى حكم آخر بالوجودان وحينئذ لم يوجب نظراً مقيداً للعلم اذ المقدمة الواحدة لا تفيد العلم اتفاقاً وصححة النظر ان يكون المادة والصورة صححها اما صحة المادة فـ~~فـ~~ ان يكون المذكور في موضع الجنس مثلاً جنساً قريباً لاعر اضا عاماً وان يكون المذكور في موضع الفصل فصلاً لاخاصة هذا في التصورات واما في التصديقات فـ~~فـ~~ ان يكون القضايا في الدليل مناسبة للمطلوب وصادقة اما قطعاً او ظناً او تسليماً واما صحة الصورة فـ~~فـ~~ ان يوجد جميع الشرائط المعتبرة في المقدمات فـ~~فـ~~ ان فسد احدها او كلامها فـ~~فـ~~ سد النظر لأن انتفاء احد الجزئين او انتفاء كل الاجزاء يوجب انتفاء الكل فلا يفيض العلم لعدم صحته (وبعض

الفلسفه) يعني يقولون العقل ليس سبيلاً للعلم (في الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء) روى عن ارسطو لا يقين في مباحث الالهية بل الغاية الاخذ بالاولى قالت طائفة النظر لا يفيض معرفة الله تعالى بلا علم منشد الى ترتيب المقدمات مؤيد من عند الله بالوحى او بكمال عقله لأن العلوم الضعيفة كالصرف والنحو لا يستغني عن معلم **في** كيف العلم الالهى الذى هو اصعب العلوم لأن لا يرى ان هوية الانسان قد اختلف فيها عشرة آراء واحد منها يصيب على الاحتمال والباقي مخطئاً عقلياً فهذا اقرب الاشياء فما ذكر بالابعد اجيب بان الاحتياج الى العلم بمعنى العسر مسلم وما الامتناع فلائق اذا بلغ العسر الى حد كان اكثراً سالكه مخطئاً لم يكن ذلك طريق العلم وان اصاب البعض فـ~~فـ~~ افترق الفرق

الاسلامية من اهل النظر الـى ثلاثة سبعين كلامهم في النار الواحدة كاـنـتـقـبـهـ الخـبرـ الصـحـيـعـ (والجـوابـ انـذـلـكـ) ايـ كـثـرـ الاـخـتـلـافـ وـتـنـاقـضـ الاـرـاءـ

(لـفـسـادـ النـظـرـ فـلاـ يـنـافـيـ كـوـنـ النـظـرـ الصـحـيـعـ مـنـ العـقـلـ مـفـيدـاـ لـلـعـلـ)

عـلـىـ انـ مـاـ ذـكـرـتـمـ) مـنـ النـظـرـ العـقـلـ فـيـ الـاـلـهـيـاتـ لـيـسـ بـعـفـيـدـ لـكـثـرـ

الـاـخـتـلـافـ (اـسـتـدـلـالـ بـنـظـرـ ٢ـ العـقـلـ فـيـهـ) ايـ فـيـماـ ذـكـرـتـمـ (اـبـاتـ ماـ

تـفـيـقـ فـيـنـاقـصـ) هـذـاـ اـذـ اـرـادـوـ اـيـقـيـنـ فـيـ دـعـوـاهـ اـمـاـ اـذـ اـرـادـواـ

الـتـشـكـيـكـ فـلـيـهـ اـنـ يـقـولـواـ نـظـرـنـاـ فـيـدـاـلـظـنـ لـعـدـمـ اـفـادـةـ النـظـرـ العـلـيـقـيـنـ حـتـىـ

لـاـ يـنـاقـصـ (فـانـ زـعـمـواـ اـنـهـ) ايـ مـخـالـفـةـ بـعـضـ الـفـلـاسـفـةـ (معـارـضـةـ لـلـفـاسـدـ

بـالـفـاسـدـ) وـهـوـ كـوـنـ الصـحـيـعـ مـفـيدـاـ لـلـعـلـ اـيـ سـبـيـلـهـ بـالـفـاسـدـ وـهـوـ

كـثـرـ الاـخـتـلـافـ وـتـنـاقـضـ الاـرـاءـ (قـلـنـاـ اـمـاـ اـنـ يـفـيدـ شـيـئـاـ فـلـاـ يـكـونـ فـاسـدـ

اوـلـاـ يـفـيدـ فـلـاـ يـكـونـ مـعـارـضـةـ) لـعـدـمـ اـفـادـتـهـ المـنـعـ فـيـتـ اـنـ النـظـرـ

الـصـحـيـعـ مـفـيدـ لـلـعـلـ) (فـانـ قـيلـ كـوـنـ النـظـرـ مـفـيدـاـ لـلـعـلـ اـنـ كـانـ ضـرـورـيـاـ

لـمـ يـقـعـ فـيـ خـالـفـ كـاـفـ فـوـلـنـاـ الـوـاحـدـ نـصـفـ الـاـثـنـيـنـ وـانـ كـانـ نـظـرـيـاـ لـزـمـ

اـبـاتـ النـظـرـ بـالـنـظـرـ وـانـ دـوـرـ) حـاـصـلـ هـذـاـ السـؤـالـ اـنـ يـقـالـ مـنـ جـانـبـ

الـسـمـنـيـةـ وـبـعـضـ الـفـلـاسـفـةـ اـنـ قـوـلـكـمـ نـظـرـ الـعـقـلـ يـفـيدـ الـعـلـ قـضـيـةـ جـلـيـةـ

فـلـاـ يـخـلـوـ اـمـاـ اـنـ يـكـونـ ضـرـورـيـةـ اوـ نـظـرـيـةـ وـالـتـالـيـ بـقـيمـهـ باـطـلـ وـكـذـاـ

الـمـقـدـمـ اـمـاـ بـطـلـانـ الـقـسـمـ الـاـوـلـ مـنـ التـالـيـ فـلـانـهـ لـوـ كـانـ ضـرـورـيـاـ لـمـ كـانـ

مـخـلـفـاـ فـيـ بـيـنـ الـعـقـلـاءـ وـالـلـازـمـ باـطـلـ لـاـنـهـ اـخـتـلـفـوـ فـيـ وـاـمـاـ بـطـلـانـ

الـقـسـمـ التـالـيـ مـنـ التـالـيـ فـلـانـهـ يـلـزـمـ مـنـهـ اـبـاتـ النـظـرـ بـالـنـظـرـ وـهـوـ دـوـرـ لـانـهـ

حـيـنـئـدـ يـحـتـاجـ اـلـىـ نـظـرـ جـزـئـيـ يـفـيدـ الـعـابـهـ وـذـلـكـ الـجـزـئـ يـحـتـاجـ اـلـىـ كـوـنـ

الـنـظـرـ مـنـ الـعـقـلـ مـفـيدـاـ لـلـعـلـ فـيـلـزـمـ الدـوـرـ لـانـ كـلـ وـاـحـدـ مـنـهـماـ يـحـتـاجـ

اـلـاـخـرـ وـهـوـ الدـوـرـ الـحـالـ لـاـسـتـزاـمـهـ تـوـقـفـ الشـيـعـلـ نـفـسـهـ وـوـجـودـهـ

قـبـلـ حـصـولـهـ وـانـ مـخـالـ فـلـاـيـكـونـ النـظـرـ مـنـ الـعـقـلـ مـفـيدـاـ لـلـعـلـ) (قـلـنـاـ

الـضـرـورـيـ قدـ يـقـعـ فـيـ خـالـفـ اـمـالـعـنـادـ اوـلـقـصـورـ فـيـ الـاـدـرـاكـ فـانـ الـعـقـولـ

مـتـفـاـوـتـهـ بـحـسـبـ الـفـطـرـ) الـفـطـرـةـ الـخـلـقـةـ الـقـابـلـةـ لـقـبـولـ الـدـيـنـ الـحـقـ

خـلـاـلـاـ لـمـعـتـرـلـةـ (بـالـاـتـقـاقـ مـنـ الـعـقـلـاءـ) اـيـ الـعـقـلـاءـ اـهـلـ السـنـةـ (وـاـسـتـدـلـالـ

مـنـ الـاـمـاـرـ) اـيـ الـاـمـاـرـ الصـادـرـةـ مـنـ الـعـقـلـ (وـشـهـادـةـ مـنـ الـاـخـبـارـ) كـقـوـلـهـ

(٢) وذلك لأن حاصله هو
ان يقال مثلاً لو كان النظر
في معرفة الله مفيداً للعلم لما كثر
الاختلاف في ذلك لكن
اللازم باطل ينبع أن النظر
في معرفة الله لا يفيد
ولا شك أن هذا الاستدلال
استدلال بنظر العقل
فوق التناقض في كلامهم
(قره كمال)

(٤) وفي قوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء امرنا ٦٠ ان نخاطب الناس على قدر

عقولهم اصدق شاهد
على ذلك (عرس)

(٥) مطلقاً او نختار على انه
نظرى وهو اختيار امام
الحرمين قولهم يلزم اثبات
النظر بالنظر من نوع ذلك
لان النظر من نوع وذلك
لان النظر قد ثبت (عرس)

(٨) الذي مفهومه كلى
وهما غير ان بالضرورة
فلا يلزم اثبات الشىء بنفسه
وايضاً فاقدة هذا النظر
المخصوص كون النظر
مطلقاً يفيد العلم لا يتوقف
على ثبوت ذلك فلا دور
وتحقيقه ان القضية الكلية
القائلة كل نظر صحيح يفيد
العلم توقف ثبوتها على
ترتيب مقدمات المخصوصة
تفيد العاقطها بذلك مقدمة
ولامعنى للنظر المخصوص
الاذكى الترتيب المخصوص
المترتب بجميع الشرائط
وهذا كما يقال قولنا الح
(ابن عرس)

(٩) المعتبرة في الافادة
المذكورة ضرورة ان
افادة ذلك النظر المخصوص

عليه السلام في حق النساء هن ناقصات العقل وقوله تعالى ان لم يكونوا
رجالين فرجل وامرأة اي جعل الله تعالى شهادة امرأتين شهادة
واحد من الرجال وليس ذلك الا لقلة الادراك والعقل والضبط واجاب
الامام فخر الدين الزارى باختيار القسم الاول من الترديد وهو انه ضروري
وقولكم لو كان ضرورياً لما كان مختلفاً فيه * قلنا لان سلم ذلك لانه قد يختلف
فيه مكابرة وعناداً (والنظرى ٥ قد ثبت بنظر مخصوص
لا يعبر عنه بالنظر ٨ كما يقال قولنا العالم تغير وكل تغير حادث) هذا
النظر المخصوص (يفيد العلم بمحدود العلم بالضروري وليس ذلك) اي
كونه مفيدة للعلم (بخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحامقوتاً بشرائطه
٩ فيكون كل نظر صحيح مقوتاً بشرائطه مفيدة للعلم) لاشبهة
فيه فانا اذا علينا لزوم شئ لشيء علينا وجود الملزم او عدم الازم
علينا من الاول وجود الازم ومن الثاني عدم الملزم واما قال قد ثبت
بلفظ قد الدال التعلي جزئية الحكم لانه كثيراً ما ثبت بالنظر الغير المخصوص
كما ثبت بعض الاشياء بادلة كثيرة بل باى دليل كان فيقال مثل هذا قد ثبت
بالنظر لانه عام يشمل الكل (وفي تحقيق هذا المدعى زيادة تفصيل لاتيق
بهذا الكتاب) اجاب عنه اما الحرمين باختيار القسم الثاني من التالي
وهو انه نظرى وقولك كان نظرياً لزم اثبات النظر بالنظر وانه دور
قلنا لان سلم ذلك لانا ثبتت انتقاضية الكلية او القضية المهملة بقضية
مسخضة معلومة بالضرورة ف تكون تلك القضية الكلية او المهملة متوقفة
على تلك المخصوصة معلومة بالضرورة ولا يكون القضية المخصوصة
متوقفة على تلك القضية الكلية او المهملة من غير اعتبار كونه نظراً وغير
اعتبار ثبوت مفهوم النظر فلابد دور في صحة قولهم النظر الصحيح من القول
مفيدة صحيحماً (ومثبت منه) اي من العلم الثابت بالعقل (بالبداهة) (اي
باول التوجه من غير احتياج الى التفكير) فهو ضروري كالعلم بان كل شئ
اعظم من جزءه فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف
على شئ ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلاً قد يكون
اعظم فهو لم يتم تصور معنى الكل والجزء الكل اى يكون كلام مع ذلك

للعلم اى هى لكونه صحيحماً مقوتاً بشرائطه ثبت المطلوب وهو معنى اثبات النظر الكلى بالنظر (العضو)
الجزئى من غير لزوم اثبات الشىء بنفسه او لزوم دور

(٧) لجواز الحصول بحسب لا يكون ٦١ نظراً كالأبصار الحاصل بتقليل الحدقة في المرئي

(عرس)

(٨) الذي هو اعم من الاستدلالي فيثبت بين الضروري والاكتسابي نسبة المباهنة الكلية

(عرس)

(٤) وإنما يكون حصوله بمحققه تعالى بدون مباشرة العبد سبب حصوله باختياره وهذا كال الأوليات

(عرس)

(٥) فيشمل الأوليات والحسينيات والمتواتر والحدسات وغيرها كما تقدم بيانه وعلى هذا فيين المعنين نسبة العموم والخصوص المطلق والعام هو الضروري بالمعنى الثاني لتحققه بدون الضروري بالمعنى الاول في العلم الحاصل ب المباشرة سبيه الحسي بالاختيار وكل ما صدق عليه ان حصوله غير مقدر للمخلوق صدق عليه ان حصوله بدون فكر ونظر في دليل

(ابن عرس)

العضو لا يدونه فلا يتصور الاعظمية والجزء ما يتراكب الشيء منه ومن غيره وما يثبت بالاستدلال اي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالاً من العلة على المعلول كما اذا رأى ناراً فعلم ان لها دخاناً او من المعلول على العلة على معنى الى (كما اذا رأى دخاناً فعلم ان هناك ناراً او قد يختص الاول باسم التعليل والثاني باستدلال فهو اكتسابي اي حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب اي استعمال الاسباب (بالاختيار ٨ كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات وكالاصناف وتقليل الحدقة ونحو ذلك في الحسينيات فالاكتسابي) هذاشروع في بيان النسب (اعم من الاستدلالي لانه) اي الاستدلالي (الذى يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلالي فهو اكتسابي ولا عكس) اي ليس كل اكتسابي استدلالي (كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار) مثال الاكتسابي بدون الاستدلالي واما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر اي الضروري (بما لا يكون تحصيله) الهماء راجح الى ما (مقدور للمخلوق) اي يكون حاصلاً من غير اختيار لانه حينئذ يكون غير حاصل بالكسب (وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل) كالمعلم الحاصل بالحواس فهو ضروري والضروري المقابل للاكتسابي اخص من الضروري المقابل والاستدلالي لان الاكتسابي اعم من الاستدلالي ونقض الاعم من شيء مطلقاً لشخص من نقض الا شخص بيان ذلك ان الضروري المقابل للاكتساب هو الذي يكون حصوله بدون مباشرة الاسباب بالاختيار ويكون بموجب خلق الله تعالى والضروري المقابل الاستدلالي هو الذي يكون حصوله بلا نظر وفكرة سواء بمجرد خلق الله تعالى او ب المباشرة الاسباب بالاختيار فيكون الضروري بهذا المعنى متساوياً للاكتسابي والضروري المقابل بالاكتسابي لان الشيء الضروري المقابل للاكتسابي فانه لا يتناول الاكتسابي لان الشيء لا يتناول نقضه ولا الاستدلالي ايضاً لان مبيان الاعم مبيان الشخص فيكون الضروري المقابل للاكتسابي اخص من الضروري المقابل الاستدلالي لان كل ضروري بالمعنى الاول هو الضروري بالمعنى الثاني من غير عكس هذا بيان النسبة بين عين الاكتسابي وبين عين الاستدلالي وبين نقضهما واما

(٥) فيكون الضروري
والاكتسابي أجمع
في الحسیات

(٣) أما وجه التناقض
فتقريره أنه قسم العلم أولاً
إلى الضروري والاكتسابي
فجعل الضروري قسماً
للاكتسابي بحسب اسبابه
الثلاثة إلى اقسام ثلاثة
ثالثاً العلم الحاصل من
نظر العقل ومقتضى ذلك
أنه اكتسابي ثم قسمه إلى
الضروري والاستدلالي
فجعل الضروري قسماً
من الاكتسابي وكان
قد جعله قسمه أولاً وهو
تناقض وجوابه أنه اطلق
الضروري أولاً بالمعنى
الأول وهو ما يكون
مقدور المخلوق وهو بهذا
المعنى مبيان للاكتسابي
قسم له واطلقه ثانياً
بالمعنى الثاني وهو ما يكون
بدون فكر ونظر وهو
بهذا المعنى يصدق
بالاكتسابي فيكون قسمانه
(ابن عرس)

النسبة بين الاكتسابي والضروري المقابل له فبيانه كلية لأنه نقبيضه وكذا
النسبة بين الاستدلالي وبين الضروري المقابل له فبيانه كلية أيضاً وأما
النسبة بين الاستدلالي وبين الضروري المقابل للأكتسابي فبيانه كلية
لأن الاكتسابي أعم من الاستدلالي والضروري المقابل للأكتسابي مبين له
فيكون مبيناً للاستدلالي لأن مبين الاعم مبين الاخص والازم وجود
الاخص بدون الاعم وأنه محال وأما النسبة بين الضروري المقابل للاستدلالي
ووين الاكتسابي فعموم وخصوص من وجه لأن الضروري ٢ بهذه
المعنى يتناول الاكتسابي ونقبيضه والاكتسابي لا يتناول نقبيضه لأن الشيء
لاتناول نقبيض نفسه (فن ههنا) اي من كون الضروري مقولاً في مقابلة
الاكتسابي تارة وفي مقابلة الاستدلالي أخرى (جعل بعضهم العلم الحاصل
بالحواس اكتسابياً اي حاصلاً ب المباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريأ
اي حاصلاً بدون الاستدلالي فظهور انه لاتناقض في كلام صاحب البداية)
ووجه ورود التناقض ٣ في هذا الموضع ان يقال ان المفهوم من الكلام
الاول ان الضروري لا يكون بواسطة الكسب ومن الشان ان الضروري
بواسطة الكسب بيان ذلك ان الضروري المقابل للأكتسابي هو الذي يكون
حصوله بدون مباشرة الاسباب بالاختيار ويكون بعض خلق الله تعالى
والضروري المقابل للاستدلالي هو الذي يكون حصوله بالانظر وفكرسوء
كان مجرد خلق الله تعالى او مباشرة الاسباب بالاختيار فيكون الضروري
بهذا المعنى المقصود متناولاً للأكتسابي والضروري المقابل للأكتسابي بخلاف
الضروري المقابل للأكتسابي فإنه لا يتناول للأكتسابي بيان لزوم التناقض
من كلام صاحب البداية حيث جعل الضروري قسم الاكتسابي في التقسيم
الاول وقسم الاستدلالي في التقسيم الثاني والحال ان الضروري في التقسيم
الثاني هو الذي حصوله بالانظر وفكرسوء كان مجرد خلق الله تعالى او مباشرة
الاسباب بالاختيار فيكون الضروري بهذا المعنى متناولاً للأكتسابي وماهذا
الانتناقض ووجه دفعه ان الضروري في التقسيم الاول يكون في مقابلة الاعم
وهو الاكتسابي وفي التقسيم الثاني يكون الضروري في مقابلة الاخص وهو
الاستدلالي فيكون بين الضروريتين مفارقة فينبغي ان لا يكون بين الكلمين
تناقض لأن التناقض يقتضي ان يكون مورداً لايحاجب والسلب متعدداً حيث قال

(اي)

تعالى وأماما يلقيه الشيطان
فأنه يسمى بالسوءة
والواردات أن لم تكن
مؤمنة العاقبة ولم يحصل
بعدها توجهاً تام إلى الحق
ولذة مرغبة في العبادات
 فهي شيطانية وإن كانت
أمورا متعلقة بأمور الدنيا
مثل احضار الشيء الغائب
كاحضار الفواكه الصيفية
في الشتاء وطى المكان
والزمان والنفوذ من الجدار
من غير انشقاق على
ما يشاهده أصحاب الدعوة
ومثال ذلك مما هو غير معتر
عند أهل الله فهو جانبي
وان كانت متعلقة بأمور
الآخرة أو من قبيل
الاطلاع على الخواطر فهي
ملكية وإن كانت بحث
يعطي المكتشف قوة
التصريف في الملك والملوك
كالحياء والامانة مع
كونه على طريق الشرع
فهي رجانية والفيض
الالهي ينقسم إلى الفيض
القدس والفيض المقدس
وبالاول تحصل الاعيان

اي صاحب البداية (ان العلم الحاصل الحادث نوعان ضروري وهو
ما يحمد الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه و اختياره) الضميران
راجعن إلى العبد (كالعلم بوجوده) اي العبد (و تغير أحواله و اكتسابه
وهو ما يحمد الله تعالى) الهماء عائد إلى ما (فيه) اي في نفس العبد (بواسطة
كسب العبد وهو مباشرة أسبابه) اي العبد (وسبابه ثلاثة حواس
السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال) اي صاحب البداية
(والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل باول النظر من غير فكر
كالعلم بان الكل اعظم من الجزء) مع ان طرف هذه القضية كسي لكن
التصديق عبارة عن الحكم واذا كان مستيقن في ذاته عن النظر كان
بديهيا داخلا في تعریفه لانه لم يتوقف في ذاته على نظر واما توقيه
على النظر في اطرافه فذلك توقف بواسطة وهو لا ينافي البديهية
(واستدلالي يحتاج فيه إلى نوع تفكير كالعلم بوجود النار عن درؤية
الدخان (والالهام) المفسر بالبقاء معنى في القلب) القلب ثم صنورى
الشكل هو الطف من جميع اعضاء البدن خلق في وسطه منبع الحياة
الحيوانية (بطريق الفيض) اي بلا كسب بالمعنى الاعم وهو
صدور امر في الشيء لا بالارادة التاسعة لغرض ولا مع كراهة وكلفة
وقال بعضهم الالهام لا يكون الا بالخير ويرد عليه قوله تعالى فالله لها
فحجورها وتقويها ولذا اطلقه الشارح ولم يقيده * اعلم ان العلم قد يحصل
بالقذف في القلب بلا مباشرة الاسباب كما كان لام موسى عليه الصلاة
والسلام بقذف موسى في التابت على رواية وقد كان يحصل في النائم
كما كان لابراهيم عليه السلام لنجع ولده وقد يحصل بواسطة الملك والمفهوم
من الكشف في تفسير قوله تعالى ما كان بشير ان يكلمه الله ان الكل يسمى
وحيانا وينحصر الاول بالالهام ايضا فهذا هو المراد هنا * قال جمه الاسلام
العلم الحاصل بلا دليل يسمى الهماما وذلك اما مشاهدة الملك فيسمى
وحيانا وينحصر به الانبياء او بلا مشاهدة ملك يسمى الهماما وينحصر
بالاوليات * ليس من اسباب المعرفة بحجة الشيء عند اهل الحق فالالهام
ليس بحججة عند الجمورو الا عند المتصوفة بخلاف الالهام الصادر
واستعداداتها الاصلية في العلم وبالثانى تحصل الاعيان في الخارج مع لوازمهما (كليات ابى البقاء)

من الرسول عليه الصلاة والسلام فانه بجهة عند الكل والدليل على ان الايمان ليس سبباً لمعرفة صحة الاديان والمذاهب ان كل واحد يدعي انه الهم صحة قول نفسه وفساد قول خصميه فيؤدي الى القول بصحبة الاديان المتناقضه او يقال في اظهار خطائهم ان الثمانت ان الايمان لا يكون دليلاً صحيحاً الاديان والمذاهب فان صحة الايمان هذا ثبت ان الايمان ليس بدليلاً الصحيحه فان لم يصح فذلك لأنه اذا لم يكن بعض الايمان صحيحاً لم يكن القول بصحبة كل الايمان على الاطلاق مالم يقيم الدليل على صحته فصار المرجع هو الدليل لا الايمان وبمثل هذا استدل اصحابنا على المترتبة في قولهم كل مجتهده مصيب (حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلاث المذكورة وكان الاولى ان يقول ليس من اسباب العلم بالشيء) وجه الاولوية هو ان المصنف في عد بيان اسباب العلم لافي عد بيان اسباب المعرفة (الانه حاول) اي المصنف (التنبيه بذكر المعرفة على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العام بالمركيبات او الكليات والمعرفة بالبساط ٧ والجزئيات) يعني ان العلم والمعرفة متادفان عند اهل السنّة والجماعة خلافاً لل فلاسفه فانهم فرقوا بين المعرفة والعلم وقالوا ان العلم عبارة عن ادراك المركب والمعرفة عبارة عن ادراك البسيط ولاجل ذلك يقال عرفت الله ولا يقال علمت الله او ان العلم عبارة عن ادراك الكلي والمعرفة عبارة عن ادراك الجزئي ولاجل ذلك يقال عرفت زيداً ولا يقال علمني ويلقي علمني ولا يقال عرفته او ان العلم عبارة عن التصديق بالشيء سواء كان ذلك الشيء مركباً او بسيطاً وسواء كان كلياً او جزئياً ولاجل ذلك يقال عرفت زيداً ولا يقال علمني بل يقال علمت زيداً قائماً او ان المعرفة عبارة عن الادراك الذي بعد الجهل والعلم عبارة عن الادراك مطلقاً سواء كان قبل الجهل او بعده ولاجل ذلك لا يقال الله عارف بل يقال الله عالم (الان تخصيص الصحة بالذكر مسالاً وجدهم) لانه يوهم من عدم كون الايمان سبباً لمعرفة صحة الشيء عدم كونه سبباً لفساد الشيء او لمعرفة الشيء نفسه والمطلوب ان الايمان ليس سبباً للمعرفة مطلقاً سواء كان لصحة الشيء او لفساده اجيب

(بان)

(غرس)

(٧) اي المفردات لمقابلتها بالمركيبات فيكون الادراك التصورى معرفة لاعلماً (٨) يمكن ان يقال لا مجال لانكار ان الايمان يكون سبباً للادراك انما النزاع في انه بل على العلم الحالى به وثوق املاً فالنزاع يرجع الى انه هل يعرف به صحة المعلوم ومتايقنته الواقع او لافبهه بدرج الصفة على ان نفي السبيبة ليس لانه لا يكون سبباً لادراكه بل لانه لا يكون سبباً لمعرفة صحة المدرك، وكان من وقع في جعله سبباً انما وقع من ان بعض الانبياء كانوا انبياء بالايمان (عصام)

(٤) فقد اخرج البخاري ح ٦٥ عن أبي هريرة قال قال رسول الله تعالى عليه وسلم لقد كان فيما

قلبك من الام ناس محدثون
فإن يكن في أمرك أحد فانه
عروم معنى محدثون ملهمون

(عرس)

(٥) المصدق شرعا فيما

أخبر به (عرس)

(٦) والمراد بتقليد المحتهد

خبر المحتهد للعقل المعتقد

(٧) يعني كان داراً بالعلم صفة

توجب تمييز الاختتمال النقيض

لا صفت تتجلى بها المذكور

من قامت هي بدلي على عكس

ما حقيق ساقطي مقام تعريف

العلم وانما قال كان لا اختتمال

ان يكون العلم عاماً وتحصيص

الاسباب بالاسباب المعد

بها فن قال كلة كان غير

مرضية كأنه غفل (عصام)

(٩) بل ما يقابلها وهو العلم

بعنى الاعتقاد الجازم المطابق

للواقع الذي لا يقبل الزوال

وتقديم تفسيره فإنه صفة

توجب تمييز الاختتمال الشك

(ابن عرس)

(١٢) قوله والافلاوجده

ويزيد فلا وجده بحسب الظاهر

فلا ينافي قوله كان (عصام)

بان الصحة بمعنى الثبوت اذ كثيرا ما يستعمل فيه كافي قوله
صح عند الناس انى عاشق * غير ان لم يعرفوا عشقى لمن
اى ثبت واللام في الشيء عوض من المضاف فيكون المعنى الا الاهام ليس من اسباب
معرفة ثبوت حكم شئ من الاحكام سواء كان حكما بالصحة او بالفساد قيل للاحاجة
إلى زيادة الصحة حينئذ لهم العموم من اطلاق المعرفة مع انه يوهم الصحة بمقابلة
النساد ومعنى الثبوت يوهم مقابلة الانتقاء (ثم الظاهر انه اراد ان الاهام
ليس سببا يحصل به) اى بالاهام (العلم لعمامة الخلق ويصلح لللازم
على الغير) معطوف على يحصل اى ليس سببا يصلح لللازم على الغير
قوله ثم الظاهر جواب ما يقال وهو ان يقال لان سببا يحصل ان الاهام ليس سببا
لعلم فانه قد يحصل به العلم بعض افراد البشر كالاولياء فيكون حصر
اسباب العلم في الثلاثة باطلاقا فاجاب عنه بقوله ثم الظاهر انه اراد الح
حاصله ان يقال لم يرد المصنف بقوله ان الاهام ليس سببا لعاما اصلا حتى يرد
ما ذكر تم بل اراد به ليس سببا لعلم بالنسبة الى عامة الخلق فلا يرد ما ذكر تم
(والا) اى وان لم يرد انه ليس سببا يحصل به العلم لعمامة الخلق (فلاشك
انه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به) اى بالعلم (في الخبر) وحكي عن كثير
من السلف) كالاهم لابراهيم عليه السلام بنحو اسماعيل عليه السلام
(وما خبر الواحد العدل وتقليد المحتهد ٦) معنى التقليد قبول قول الغير
بالماء (فقدم يفيد ان الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال) بتشكك
الشكك (فكانه اراد بالعلم ٧ ما لا يشتملهما) اى الظن والاعتقاد
الجازم الذي يقبل الزوال (والـ ٨) اى وان لم يرد بالعلم ما لا يشتملهما (فلا وجده
بحصر اسباب العلم في الثلاثة من نوع فان خبر الواحد العدل وتقليد المحتهد
ان حصر اسباب العلم في الثلاثة من نوع فان خبر الواحد العدل وتقليد المحتهد
وهو الذي امكنه ان يستخرج من القرآن والحديث مسائل فقهية كابي
حنيفه وابي يوسف ومحمد والشافعي ومالك وزفر وغير ذلك من المحتهدين
رضي الله عنهم يفيد ان العلم مع انهم ليسا من اسباب السابقة فاجاب عنه
بقوله وما خبر الواحد العدل الح حاصله انهم يفيد ان الظن والاعتقاد
الجازم الذي يقبل الزوال بتشكك المشكك والمراد من العلم عند اهل الحق

هو الاعتقاد الجازم ثابت المطابق ل الواقع فلا يكون الظن والاعتقاد المذكور علما عندهم فلا يردماد كرم من النقض المذكور **(و العالم)** اسم للقدر المشترك بين اجتناس ذوى العلم يقال عام الانسان والملك والجن والقدر المشترك عبارة عن المفهوم الكلى الذى ذكره الشارح بقوله اي ماسوى الله تعالى او اجتناس ماعم به الصانع فيصبح اطلاقه على كل واحد منها وعلى مجموعها وقيل اسم لمجموع ذوى العلم او لمجموع ماعم به الصانع والحاصل ان العالم باعتبار المعنى الاول كلى وباعتبار المعنى الثاني وهو قوله وقيل اسم لمجموع ذوى العلم الحجزي * اعلم انه لما ذكر اسباب العلم ذكر بعده ما هو المتقصد من ذكر تلك الاشياء وهو العلم بحدوث العالم وهو اسال جميع العلوم الاسلامية وقانون الحجج الافتراضية لاني لم يمكن محدثا لكان قد يعا فلزم ان يكون متاهيا فلافائنة في وعد ووعيد وارسال الرسل والانبياء لعدم القيامة وعدم الفداء ولزم تكذيب الانبياء فلزم الكفر فلا يثبت شيء من الشرائع والاسلام بدون ذلك واعلم ان الجسم بحسب القسمة العقلية اما ان يكون محدث الذات والصفات مما اورقى الذات والصفات مما اورقى الذات ومحدث الصفات او عكسه لكن القسم الرابع مالا يقول به عاقل واما القسم الاول وهو ان يكون محدث الذات **٢** والصفات **٣** معا وهو قول جهور المسلمين واليهود والنصارى واما القسم الثاني وهو ان يكون قديم الذات والصفات مما فهو قول ارسططليس ومن اهل الاسلام فهو قول ابي علي وابي النصر الفارابي و Zum هؤلاء ان السمات قديمة **٤** بذواتها وصفاتها **٥** كالشكل والمقدار وغير ذلك سوى الوضاع **٦** والحركات البصريات فان كل معينة مسبوقة باخرى وكل وضع معين مسبوق باخرى الى مالا نهائية له فيكون الوضاع 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 في تلك الذات التي هي اصل الاجسام ففرقوا زعموا انها جسم وفرقوا زعموا انها ليست بجسم ولا جسمانية والفرقۃ الاولی اختلفوا في ذلك

(الجسم)

- (٢) اي بذواتها الجوية
- (٣) العرضية
- (٤) بعادها الشخصية
- (٥) وصورها الجسمية والنوعية اعراضها المعينة من المقادير والأشكال
- (٦) شرح موافق
- (٧) المشخصة
- (٨) ضرورة ان كل حركة شخصية مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الوضاع المعينة التابعة لها واما مطلق الحركة والوضع فقدم لان مذهبهم ان الافلاك متحركة حركة مستديرة من الازل الى الابد بلا سكون اصلا
- (٩) شرح موافق

(٣) العالم لغة عبارة عما يعلم به الشيء واصطلاحاً عبارة عن كل ماسوى الله من الموجودات لأنه يعلم به اللذتعالى من حيث اسمائه وصفاته (تعريفات)

(٤) أنا ذكر هذا القيد في التعريف اشارة الى وجہ التسمية والمناسبة فان العالم مشتق من العلم تعنى العلامة غلب لما يعلم به كاختصار ما يحتمم به ثم سمي به ماسوى اللذتعالى من الموجودات لأنه ماسى به الصانع (سلكوى)

(٥) اي ليست بجائز الانفكاك

(٦) السموات السبع سماء انتم وسماء العطارد وسماء الزهرة وسماء الشمس وسماء المريخ وسماء المشترى وسماء الرجل والكرسى والعرش

(٧) اي الفلسفه

(٨) اي احتياج ماسوى الله في وجوده وان لم يكن مسبوقا بالعدم (عرض)

الجسم فقيل ٣ كانت جوهرة فذابت بنظر البارى تعالى وصارت ماء وقيل كان ذلك الاصل ارضاً فحصل الماء من تاطيفه والهواء من تاطيف الماء والنار من تلطيف الهواء وقيل كان ذلك الاصل هواء لتوسط بين الاطيف والكيف وسهولة قبول الاشكال فحصل النار من تاطيفه والماء والارض من تكييفه وقيل كان ناراً ففضل طاقتها وقوام المركبات واصل الحياة بها ولم يذهب احد الى كونها ماء وقيل اقوال غير ذلك فمن رام بتفصيلها فعليه بالمطولات (اي ماسوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع) ولذلك قيل له عالم لأنه علم على وجود الصانع فاشبعت فتحة العين فولدت الائمة فصار عالم (يقال عالم الاجسام) ولم يقل عالم الاعيان لأنهم لم يقولوا بوجود المجرد من الاعيان ولو سلم كان سمي بعالم المعقول (وعلم الاعراض وعلم النبات وعلم الحيوان الى غير ذلك) كعلم الانسان وعلم الارواح وعلم العقل وعلم النفس ولا يقال عالم زيد وعرو ما من ان افراد العالم هى الاجناس فقط (فيخرج صفات الله تعالى لأنها ليست غير الذات ٥) ولو سلم انها غير الذات لم يذكر من العالم لأن العالم في المعرفة اسم ما ينفك عن الصانع (كانها ليست عندها بجمع اجزاءه من السموات وما فيها) اي في السموات ٦ (والارض وما عليها) محدث اي مخرج من العدم الى الوجود يعني انه كان معدوماً فوجد خلافاً للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها اي بغير ملائتها التي هي محل لصورها (صورها وشكلها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بال النوع يعني أنها لم تحمل قط عن صورة ما) اي صورها الجسمية قدية بال النوع لا بالشخص وصورها النوعية وهي التي يمتاز بها بعض الاجسام عن بعض قدية بجنسها لأن الصور النوعية لما كانت مختلفة بالحقيقة وانها تختلف وتبدل لم يكن قدية بجنسها جزماً بل بجنسها وهي مسمى الصور النوعية مطلقاً اما المهيول فقدية بشخصها اذا لو كانت حادثة حدوثاً زمانياً لكان لها هيول اخرى لما عرفت من ان كل حادث بزمان فهو مسبوق بمادة فيلزم التسلسل (نعم اطلقوا ٧ القول بحدوث، ماسوى الله تعالى لكن يعني الاحتياج ٨ الى الغير لا يعني سبق

(٤) على وجوده سبق زمانها وكانتا يسمونه **حدوثاً زمانياً** (قره كمال)

(٣) والحاصل ان الحدوث ينقسم عندهم الى الذاتي وهو كون الشيء محتاجاً في وجوده الى غيره والزمانى وهو كونه مسبوقاً بالعدم وكذا القدم ذاتي وهو مختص بالواجب تعالى وزمانى وهو كون الشيء لا اول لوجوده والحدث الذاتي لا ينافي القدم الزمانى عندهم جواز ان يكون الشيء لا بدءاً لوجوده وهو مع ذلك محتاج في وجوده الى غيره فلذا طلقوا بحدث العالم وهذه احدى المسائل الثلاث الى كفر (٤) بها الفلاسفة والثانية مسألة العلم بالجزئيات والثالث مسألة حشر الاجساد (ابن عرس) (٤) ولزوم الكفر ليس بكفر وإنما الكفر هو الالترام اي الحكم بالشيء مع العلم بلزوم الكفر (كتابي في حاشية الجلال في بحث العلم)

العدم عليه ٢) هذا اشاره الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لانسلم ان الفلاسفة ذهبوا الى قدم السموات والناصر فانهم صرحو بان العالم الذي هو ماسوى الله تعالى من الموجودات حادث فكيف قالوا ان السموات والناصر قدية والحال انها من جملة افراد العالم فاجاب الشارح الفاصل عنه بقوله نعم اطلقوا القول الخ بيان هذا الجواب مبني على بسط مقدمة وهي ان الحدوث مقول بالاشتراك على معان ثلاثة * الاول حدوث زمانى وهو ان يكون الشيء مسبوقاً بالعدم محدث زيد وعمر و غيرها من افراد الانسان مثلاً * والمعنى الثاني هو الحدوث الذاتي وهو ان يكون وجود الشيء من الغير * والمعنى الثالث وهو ان يكون ماضى من وجود الشيء اقل من ماضى من وجود الاخر كوجود ابن مع وجود الاب وهذا المعنى هو الحدوث الاضيق فالمعنى الاول اخص من المعنى الثاني لأن كل مسبوق بالعدم محتاج الى الغير وليس كل محتاج الى الغير مسبوقاً بالعدم كالعقل والنفس القدية عند الفلاسفة والمعنى الاول والمعنى الثاني اعم من المعنى الثالث لأن كل ما هو موجود اقل من وجود الاخر كان مسبوقاً بالعدم و محتاجاً الى الغير وليس كل مسبوق بالعدم او محتاج الى الغير اقل و وجوداً من الاخر فيكون المعنى الثالث اخص من المعنيين السابعين وكذا القدم مقول بالاشتراك على ثلاثة معان * المعنى الاول هو القدم الزمانى وهو ان لا يكون وجود الشيء مسبوقاً بالعدم * والمعنى الثاني القدم الذاتي وهو ان لا يكون الشيء محتاجاً الى الغير * والمعنى الثالث القدم الاضيق وهو ان يكون ماضى من وجود الشيء اكثراً من ماضى من وجود الاخر كالاب والابن فالعالم بجميع اجزائه حادث حدوثاً ذاتياً عند اهل الحق وبعض الاجزاء حادث بالزمان كالمحوادث اليومية وبعضاً حادث بالذات وقد يم بالزمان عند الفلاسفة اذا تهدت هذه المقدمة عندك ٣ عرفت هذا الجواب بتمامه فان المراد بالقدم في قوله ذهبوا الخ هو القدم الزمانى وبالحدث في قوله نعم اطلقوا الخ هو الحدوث الذاتي ولا منافاة بين القدم الزمانى والحدث الذاتي عند الفلاسفة لانهما يجتمعان في القول والنفوس القدية عندهم وذهب اهل السنّة والجماعة الى ان المكنتات

(بسرها)

بأسرها محدثة حدوثاً زمانياً (ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله)
 (اذهو) اي العالم (اعيان واعراض) لأنه ان قام بذلك فهو في واقعه
 وكل واحد منها حادث لما سببها (٢) ان شاء الله تعالى * اعلم ان اهل
 العقل تنازعوا في وجود الاعراض فقال قوم من المتكلمين والفلسفه
 والمتأنثة ان الاعراض موجودة في الخارج فقال ابن كيسان الاصم ان العالم
 كله جوهر ولا وجود للعرض اصلاً فالحرارة والبرودة واللون والضوء
 وسائر الاعراض ليست اعراض اصاغر بل هي جوهر ثم الفاثلون بوجود
 العرض اختلفوا في انه هل يجوز ان يقوم بنفسه ام لا فذهب قوم منهم
 الى ان لا يجوز ان يقوم العرض بنفسه بل كل عرض لا بدوان يكون قائماً
 بالغير وذهب ابو الهذيل ومن تابعه من البصريين الى ان يجوز ان يقوم
 العرض بنفسه كالارادة العرضية الحادثة لافي محل كارادة الباري تعالى
 والدليل على ان العرض موجود وان لا يجوز ان يقوم بنفسه هو ان درك
 الاعراض من الالوان والاضواء والاصوات والطعمون والروائح والمرارة
 والحرارة والبرودة وغيرها فلاشك في انها مما لا يجوز قيامها بنفسها
 (ولم يتعرض له ٣ المصنف) اي الدليل بحدوث العالم (لأن الكلام
 فيه) اي في التعرض (طويل لا يليق بهذا المختصر كيف) اي كيف
 يلقي (وهو مقصور على المسائل دون الدلائل) (فالاعيان ما) اي يمكن
 يكون (له) الهايء بوعد الماء (قيام بذلك) وان افسر بمعنى احتراماً
 عن الباري تعالى فان الله تعالى وان كان قائماً بذلك لكنه ليس مكتنباً واجب ذلك
 ٥ (بقرينة جعله من اقسام العالم) هذا اشاره الى جواب سؤال مقدر
 وهو ان يقال ان لفظة ماعامة تتناول الممكن وغيره فلا يجوز ان يراد بها
 الممكن وان يكون الممكن تفسيراً لها لأن ذكر العالم وارادة الخاص لا يجوز
 من غير قرينة وما القرينة في هذا المقام فاجاب الشارح عنه بقوله بقرينة
 جعله من اقسام العالم حاصله ان يقال ان ذكر العالم وارادة الخاص
 انما لا يجوز اذا لم يكن هناك قرينة دالة وهنا قرينة دالة وهي جعل
 المصنف لاعيان من اقسام العالم الحادث الممكن بجميع اجزائه فيكون الاعيان
 حادثة لأن حدوث المصنف يستلزم حدوث جميع الاقسام لأن معتبر فيها

(٢) بقوله واذا تقرر
 ان العالم اعيان واعراض
 والاعيان اجسام وجوه
 (٣) اي ليبيان ذلك
 والاستدلال عليه على
 وجه التفصيل واما
 اشار الى الدليل اشارة
 اجمالية باراد اقسام العالم
 في حيث اذفكانه قال دليل
 حدوثه كونه منقسم الى
 الاعيان والاعراض التي
 لا تخلو عنها الاعيان لكنه
 لم يتعرض ليبيان وجه
 الدلالة (عرس)
 (٤) اي اتفا فسرنا كلة
 ما بالمكان بسبب هذه
 القرينة فالاعيان لا تتناول
 الواجب (قوله كمال)
 (٤) وقصرنا عموم ماعلى
 الممكن (٥) ومعنى قيام
 الواجب بذلك استثناؤه
 بذلك عما سواه في تقويمه
 (قوله كمال)

(٥) ومعنى قيامه بذلك عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه) هذا بناء على انكار الجوهر المجرد (غير تابع تحيزه تحيز شئ آخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع تحيزاً الجوهر ٥ الذي هو موضوعه اى محله) اى محل العرض (الذي يقوم به) ويحصله (ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع) بخلاف وجود العين يرد عليه ان وجوده في الموضوع نسبة بينه وبين الموضوع بخلاف وجوده في نفسه والجواب بحمل كلامه على عدم التمايز بين الوجودين في الاشياء الحسية مسامحة قيل لاحاجة اليها فان قوله وجوده في الموضوع يحتمل معنيين احدهما ان يقصد بالوجود الذي وقع الموضوع ظرفالدو هو وجوده في نفسه ٦ والثاني ان يراد به نسبة الوجود الى الموضوع فيكون الموضوع احد طرق تلك النسبة لا ظرفاً للموجود كما في الاول (فلهذا ٧ ينبع الانتقال ٨ عنه) اى عن الموضوع (بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده) اى الجسم (في نفسه اى وجوده في الحيز اى آخر ولهذا ينقل عنه) اى الموضوع يجوز انتقاله عن حيز الى آخر * اعلم ان العقلاة انفقوا على ان الاعراض لا تنتقل من محل الامر آخر الى اخر الا قوم من القدماء فانهم ذهبوا الى جواز انتقال الاعراض من محلها الى محل آخر واستدلوا عليه بان الرائحة والضوء والصوت اعراض مع انها تنتقل من محلها الى محل آخر ويمكن ان يجذب عنها بان الرائحة لا تنتقل بنفسها بل تنتقل مع محلها الذي هو اجزاء اطيفية من ذي الرائحة كافى التحيزات وان الضوء لا ينتقل من المحل بل يتکيف مقابل المضى بالضوء فيتوهم انه انتقل والصوت يتکيف به المجاور فالمجاور الى ان يصل الى الصمام استدل القائلون بامتثال الانتقال بان يقولوا ان الانتقال هو حصول شئ في حيزه بعد ان كان حاصلا في حيز آخر وهذا المعنى لا يتحقق الا في التحيز والعرض ليس بتحيز فلا يجوز الانتقال فيه قيل في هذا الاستدلال نظر فان التفسير المذكور لانتقال الجوهر من مكان الى مكان آخر لان الانتقال العرض من محل الى محل آخر فان انتقاله منه الى مفترق ينقوم عرض بمحال بعد قيامه بمحال آخر وليس هذا مما لا يتصور

(٦) المعتبر عنه بالعين
 (٧) لأن ملأ مكان وجوده في نفسه هو وجوده في محله
 كان زواله عن ذلك المحل
 زوالاً لو وجوده في نفسه
 ضرورة ان زواله عن محله
 زوالاً لو وجوده في محله
 والمفروض انه عين
 وجوده (عرس)
 (٨) اى لكون وجوده
 في نفسه هو وجوده
 في محله (عرس)
 (٩) اى انتقال العرض
 (١٠) فان قيل ما ذكرته
 من امتثال الانتقال على
 الاعراض انكار للحس
 فان رائحة التفاح تنتقل
 الى ما يجاوره والحرارة
 تنتقل من النار الى ما يجاورها
 كايشهده الحس فالجواب
 ان الحاصل في المحل الثاني
 وهو المجاور او الممسوس
 شخص آخر من الرائحة
 او الحرارة مماثل الاول
 (شرح موافق)

(٣) اى التعلق الخاص
الذى يصير به احد المتعلقين
نعتا للآخر والآخر
منعوتا والاول اى النعت
حال والثانى اعنى المنعوت
 محل كالتعلق بين لون
الياض والجسم المقضى
لكون الياض نعتا للجسم
وكون الجسم منعوتا
بان يقال جسم ابضم
(ملازاده)

(٤) اشارة الى ان الضمير
راجع الى الاعيان والتذكير
نظر الى انه مذكر في المعنى
واشار فيه الى توجيه آخر
لكلمة ماقى تعريف الاعيان
سوى ما ذكره وهو جملة
عبارة عن جزء من العالم
(عاصم)

(٥) مرادى هيو لاى اولى
ديعکدر ماده دخى دير لو
زيراهيو لاى ثانية واردر
سريرك تركب ايلديكى
خشب قطعه لرينه هيو لاى
ثانية ديرلو سرير لو دن برشى
مرركب او لسه سرير لره
هير لاى ثالث ديرلو وهكذا
(ترجمة قاضير)

في العرض بل لابد لنفيه من دليل والدليل عليه هو ان يقال لما كان
وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضوع ذلك العرض لم يتصور
انتقاله مع وجوده لأن العرض عند الانتقال من ذلك الموضوع كان
معدوماً والمعدوم لا ينتقل (وعند الفلسفية معنى قيام الشيء بذاته استفادة)
الهاء عائد إلى الشيء (عن محل يقومه) اى يحصل الشيء سواء كان
متخيزاً كجسم او غير متخيزاً كالمجردات والصورة عندهم جوهر قائم
بذاته من كونها حالة في الهيولي لأن الهيولي لا يقومه بل بالعكس
(ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به) اى اختصاص شيء بشيء آخر
(بحيث يصير الاول نعتا والثانى منعوتا سواء كان متخيزاً كما في سواد
الجسم او لا كافي صفات الباري تعالى والمجردات) اى الصفات السليمة للحقيقة
لأنهم لا يقولون بها والفرق بين قيام الشيء بذاته عند المتكلمين وبينه
عند الفلسفه ان قيام الشيء بذاته عند المتكلمين اخص منه عند الفلسفه
فإن القيام بذاته عند المتكلمين لابد وان يكون متخيزاً فلا يتناول الباري
تعالى والعقول والنفوس المجردة عن المادة اما تعريف العرض عند المتكلمين
فلا يتناول صفات الله تعالى فانها قائمة بذاته تعالى مع امتاع تخيذه
وتعريف الفلسفه يتناولها لأنهم لم يشتغلوا بتجزئها في التعريف
فعلم من هذا ان صفات الباري تعالى ليست بجوهر ولا باعراض
عند المتكلمين لأنها ليست متخيزة بنفسها ولا تخيذه تابع تخييز شيء آخر
فيكون واسطة (وهو) اى ماله قيام بذاته من العالم اعلم ان الجوهر
منحصر في قسمين عند المتكلمين لأنه ان لم يقبل القسمة بوجه ما فهو
الجوهر الفرد وان قبلها فهو الجسم وانسکروا وجود جواهر غير
متخيزة واما عند الحكماء فاقسام الجواهر الهيولي والصورة والجسم
والنفس والعقل وذلك ان الجوهر لا يخلو اما ان يكون مخلقاً او لا
الهيولي والثانى اما ان يكون حالاً في المحل او لا الاول الصورة والثانى
لا يخلو اما ان يكون مركباً من المحل وال الحال اعنى الهيولي والصورة
او لا الاول الجسم والثانى المفارق وهو لا يخلو اما ان يتعلق بالبدن
تعلق التدبر والتصرف او لا الاول النفس الانسانية ان تعلق بالانسان

والفلكلة ان تعلق بالفلك والثانية العقل اما مركب من جزئين فصاعداً عندنا وهو الجسم المراد هنا بيان ادنى مرتبة للجسم وهو عند الحنفية والاشاعرة قوله فصاعداً نصب على الحال اي زاد الجزء على اثنين صاعداً وعند البعض اي المترتبة وبعض مشابخ الحنفية (لابد من ثلاثة اجزاء ليتحقق الابعاد الثلاثة اعني الطول والعرض والعمق) بعد ما يكون بين النهايتين والنهاية وهي مابه يشير اليه ذا الكلمة اي حيث لا يوجد وراءه شيء منه (و عند البعض) وهو ابو على الجباري (من ثمانية اجزاء) بان يوضع جزآن فيحصل الطول وجزآن على جنبه فيحصل العرض واربعة فوقها فيحصل العميق (ليتحقق تقاطع الابعاد) الثالثة (على زوايا قاعدة) والمعنى انه جوهر يمكن ان يفرض فيه بعد كيف اتفق ثم يفرض فيه بعد آخر مقاطع الاول على زوايا قاعدة ثم يفرض فيه بعد ثالث مقاطع لهما على قاعدة ايضاً ومعنى الزوايا القاعدة انه اذا قام خط على خط عودا عليه لاميل له على احد الطرفين اصلاً حدثت من جنبيه زاويتان متساوietan يقال اكل منها قاعدة هكذا فان كان مائلا الى احد الطرفين كان احد الزاويتين صغرى تسمى الحادة والآخر كبرى وتسمى المفرجة هكذا الحادة المفرجة (وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى يدفع بان الكل احد ان يصلح على ما يشاء) اي ليس التزاع المذكور بين القائلين بأنه مركب من اجزاء لا يتجزى نزاعا لفظيا وهو ان يكون مراد كل واحد من الخصمين عين مراد الآخر كا قال المتكلمون ان القرآن غير مخلوق اي غير حادث فارادوا به الكلام النفسي القائم بذاته الله تعالى والمترتبة قالوا انه مخلوق اي حادث فارادوا به الكلام اللفظي المؤلف من الحروف وهذا التزاع انما يكون في اللفظ دون المعنى لأن المتكلمين قائلون بان الكلام اللفظي حادث مخلوق والمترتبة قائلون بان الكلام النفسي غير مخلوق وغير حادث والتزاع المعنى هو الذي يكون في المعنى كما قال المتكلمون العالم عبارة عما سوى الله تعالى حادث بجميع اجزائه وقال الحكماء ان العالم عبارة عما سوى الله تعالى ليس بحادث بجميع اجزائه فان هذا التزاع نزاع

(٣) المقصود من هذا بيان فائدة قوله راجعا الى الاصطلاح وعدم مخالفته لما في الموقف ودفع ما قبله من ان حاصل ما ذكره الشارح يقوله بل هو نزاع في ان المعنى الذي اخذه افظ الجسم يطلق على كذا وكذا ولاشك انه نزاع لفظي يعني انه ليس نزاعا لفظيا بمعنى كونه راجعا الى الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم في الاصطلاح موضوعا لمركب من جزئين وفي الاصطلاح للمركب من ثلاثة اخ اذلامشاحة في الاصطلاح وان كان نزاعا لفظيا بمعنى انه نزاع في معنى لفظ الجسم بانه هل يتحقق بطلاق التركيب او بالتركيب من ثلاثة او من ثمانية فالشارح نفي التزاع يعني الراجع الى الاصطلاح وصاحب الموقف اثبته يعني انه نزاع في اطلاق اللفظ بحسب العرف واللغة فلامساقة بين كلاميهما (سلوكوي)

(٤) فيه انه لفائدة قوله **٧٣** **الذى هو اسم لاصفة لانه ليس الجسم الايمما وفى نظره**

بحث لان الجسم مأخوذ

من الجسامه والمعانى

اللغوية صريعة في الافتاظ

المقالة فالاحتياج بان

الاكتفاء بمفرد التركيب

في الجسمية يناسب الاسم

المناسبة تامة دون غيره

فهو راجح (عصام)

(٨) ولا فرض عقلياً بمعنى

ان العقل لا يثبت له جمماً

يكون انقسامه والحاصل

انه لا يقبل التجزئ اصلاً

لاقطعاً لصغره ولا كيراً

لصلابته ولا وما لغير

الوهم من تميز طرف منه

عن طرف ولا فرض عقلياً

(ابن عرس)

(٨) واما وجه امتناع

الانقسام العقلى فهو انه

امر غير منقسم في نفس

الامر فتصوره بوجه

الانقسام لا يكون تصوراً

مطابقاً لما في نفس الامر

كما اذا تصور الانسان بوجه

الخارية (سيلكوتى)

معنوى لكن في مافيه (بل هو نزاع) اي اذا عين معنى الجسم ثم اختلف في انه يتحقق بالجزئين او باكثر او باقل كان نزاعاً معنواً اما اذا لم يعن ففسره احد بمعنى الآخر بمعنى آخر كان نزاعاً في التسمية واللغة واصطلاحاً من نفسه (في ان المعنى الذي وضع الجسم بازائه هل يكفي فيه التركيب من جزئين ام لا) يشير الى ان الجسم معنى معيناً اختلف في تتحقق (احتى الاولون) اي من قال يكفي في التركيب من جزئين (بأن يقال لا احد الجسمين اذا زيد عليه) الصمير يرجع لاحد الجسمين (جزء واحد انه اجسم من الآخر) ان مع اسمه وخيره في موضع نصب مقول القول (فلولا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار مجرد زيادة الجزء ازيد في الجسمية لما كان ازيد بمجرد زيادة الجزء الواحد فثبت ان مجرد التركيب كاف في الجسمية وادنى التركيب حاصل من جزئين وهو المطلوب * قال اهل السنة والجماعة في تعريف الچسم وهو تمييز قابل للقسمة فعلى هذا يكون المركب من جوهرين فرددين جسماً عندهم وعرفه المتقدمون بأنه جوهر ذو ابعاً ثلاثة اي الطول والعرض والعمق فعلى هذا الابد له من ثلاثة اجزاء ليتحقق الابعاد وقال المعتزلة انه تمييز ذو ابعاً ثلاثة وزعوا انه لا يحصل باقل من ثلاثة او اربعة فوق اربعة ليحصل الابعاد بالتقاطع على زوايا قوائم وقال الكبى من المعتزلة انه يحصل باربعة جواهرين ان يكون ثلاثة للمثلث والرابع فوقها في الوسط واختلف العلماء في ان الجسم البسيط الذي لا يتألف من اجسام مختلفة الحقائق كالماء والارض والهواء والنار هل هو مركب من اجزاء لا يتجزئ او هو مركب من الهيولى والصورتين الصورة الجسمية والتوعية فذهب المتكلمون الى الاول وذهب الحكماء الى الثاني (وفيه نظر) اي في الاحتياج الاولين بأنه يقال لا احد الجسمين الح (لانه افضل من الجسامه بمعنى الصخامة وعظم المقدار يقال الجسمان الح) اي عظم فهو جسم وجسام بالضم والكلام في الجسم الذي هو اسم) اي ذات (لا صفة او غير مركب كالجوهر يعني العين الذي لا يقبل الانقسام لافلا ولا وها ولا فرض **٨**) والفرق بين الانقسام الوهي والفرضى ان الوهم يقف في القسمة دون العقلى بمعنى ان العقل يقدر على

تقسيم بعد تقسيمه الى غير نهاية اي لاينتهي الى حد يحب وقوفه عنده بخلاف الوهم لأن الوهم قوة جسمانية ولا شيء من القوة الجسمانية يقدر على الافعال الغير المتناهية واما التقسيمات الغير المتناهية بالفعل فالعقل قاصر عنه كاًوهم ولذا لم يفرق البعض بينهما **﴿وهو﴾** اي غير المركب **﴿الجزء الذي لا يتجزى﴾** ولم يقل **﴿وهو الجوهر﴾** يعني قال المصنف كالجوهر ولم يقل هو يعني لفظ هو ولو قال **﴿كذا﴾** لفهم حصر ما لا يترکب في الجوهر الفرد بالسوق لا بكلمة هو لأنها ليست بفصل ثم قسمة العين الى الجسم والجوهر الفرد حاسرة على اختباره المصنف من مذهب الاشعرى وعلى مذهب القاضى واما على مذهب الغير فلا حصر لأن المركب من الجزئين مثلا عين وليس بجسم ولا جوهر عندهم **﴾احتراز عن ورود المنع ٣ عليه باع مالا يترکب لأن حصر عقلا في الجوهر﴾** وكيف يقال بالحصر الحال ان فيه اكثرا من مشتتية **﴾يعنى الجزء الذي لا يتجزى﴾** وإنما قال يعني الجزء الذي لا يتجزى لأن الجوهر قد يقال يعني آخر وهو ما ليس بعرض سواء كان حركيا او لا **﴾بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة والمقول ٦ والنفوس الحجردة ٧ يتم ذلك﴾** اي الحصر فانها وإن كانت جواهر إلا أنها لا يعنى الجزء الذي لا يتجزى بل يعنى أنها ليست بجواهر فرد وقوله الحجردة قيد للعقل والنفوس اي الحجردة من الأبدان والمراد من النفوس اعم من النفوس الإنسانية * اعلم ان بل موضوع لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله في كل موضع يكون الاعراض عن الاول يثبت الثاني فقط وفي كل موضع لا يعنى الاعراض عن الاول يثبت الاول والثانى فمنى بل هنا من قبيل الشائى * واعلم ان الهيولى جوهر في الجسم قابل لما يعرض عليه من الاتصال والانفصال محل الصورتين الجسمية والتوعية ولا بد لتحقيق الهيولى والصورة من زيادة بيان اورده الامام في المطالب المالية فقالانا نجد اجساما مختلفة في الصورة متماثلة في المادة كالسكنين والسيف والفالس والمنشار فابصرها معمولة من الحديد الا انها مع اشتراكها في هذا المعنى يختلف كل واحد منها الآخر في الصورة والشكل فنقول هذه الاشياء

(٢) كاً قال في قسميه وهو

الجسم (عرس)

(٣) وان امكن دفعه باع
المقصود بالتقسيم حصر العين
الذى ثبت وجوده وليس
وجوده شيئاً من الهيولى
والصورة والنفوس الحجردة
ثبتت عندنا

(خيالى مع حواشيه)

(٤) اي لا يكتفى في ثبوت هذا
الحصر والزام الفلسفية به
بعجرد الدعوى بل لا بد
(ابن عرس)

(٥) الحجردة من المادة
وعلاقتها

(٦) عن المادة دون العلاقة

(٥) وقد استدل التكلمون على أثبات الجزء الذي لا يتجزى بادلة متعددة واقوى ادلة

التكلمين (عرس)

(٦) يعني ليس في سطحها خط مستقيم او سطح مستو واحترز بذلك عن الكرة التي تقع عند الحسن أنها حقيقة وليس كذلك

(عرس)

(٧) والمفروض خلافه فاللازم باطل وهو وجود الخط المستقيم بالفعل في سطح الكرة الحقيقة والملزوم مثله وهو أن يكون المماسة بجزئين أما الملازمة فلان التمس ضروري ولا يخلو مامان يكون منقسم وهو المطلوب او بنقسم وادناء الجزآن المذكوران وها خط وقدحصل التمس بهما فيلزم انطباقهما على جزئين من السطح المستوى فيلزم وجود الخط المستقيم في سطح الكرة بالضرورة وأما بطل التمس بنقسم وإذا بطل التمس بنقسم تعين ان يكون بغير منقسم فثبت المطلوب (ابن عرس)

هيوليه الحديد وصورها مختلفة وكذلك السرير محمول من الخشب مختلف في الاشكال والصور * اذا عرفت هذا فتقول الهيولي على اربعة انواع هيولي الصناعة وهيولي الطبيعة وهيولي الكل وهيولي الاولى باسم المهمزة اما هيولي الصناعة فهو كل جسم يعمل منه الصانع وفيه صنته كالخشب للنجارين والجديد للحدادين والتراكب والماء للبنائين والغزل للحائنك والدقائق للخباز وعلى هذا القياس فكل صانع فلا بد له من جسم يعمل فيه صنته وذلك الجسم هو الهيولي لذلك الشئ المصنوع وما الاشكال والنقوش التي يعملها الصانع فهي الصور واما المرتبة الثانية وهي هيولي الطبيعة فهي الماء والبراء والنار والارض لأن ما تحت فلك القمر من الكائنات اعني المعادن والنبات والحيوان انما يتكون من هذه الاربعة واليه ينتقل عند الفساد واما المرتبة الثالثة وهي هيولي الكل فهو الجسم المطلق الذي يحصل منه جملة العالم الجسماني اعني الافلاك والكواكب والاركان الاربعة والمواليد الثلاثة واما المرتبة الرابعة وهي هيولي الاولى فعند بعضهم هي الاجزاء التي لا يتجزى وعند آخرين ذات قاعدة بنفسها يحمل فيها الجسمية فيتولد من ذلك القابل وذلك المقبول ذات الجسم فليحافظ هذا الكلام فانه من مراتق الاقدام (وعند الفلاسفة لا وجود للجواهر الفرد اعني الجزء الذي لا يتجزى وترك الجسم عند الحكماء انما هو من الهيولي والصورة واقوى ادلة أثبات الجزء انه لوضع كرة حقيقة ٦ على سطح حقيق لم تمسه) والضمير المستتر في لم تمسه راجع الى الكرة والضمير البارز عائد الى السطح (الا بجزء غير منقسم اذ لو تمسه بجزئين لكان فيها خط بالفعل فلم تكن كرة حقيقة ٧) اى لم تكن الكرة ككرة حقيقة * قوله لكان فيما خط بالفعل اي خط مستقيم لأن الخط المستدير حاصل فيه بالفعل عند التكلمين وبالوهم عند الحكماء ومعنى الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة يكون الخطوط منها في جميع الجوانب متساوية والسطح الحقيق هو الذي له طول وعرض فقط والخط هو الذي له طول فقط * اعلم ان السطح والقطة والخط اعراض غير مستقلة بالوجود على مذهب الحكماء لانها

(٢) الجسم الطبيعي هو الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة ٧٦ متقاطعة على زوايا قائمة

والجسم الطبيعي هو عرض لا وجود له على الاستقلال (كليات)

(٣) الباحثة عن احوال الكم المتصلا والمفصلة (تعريفات سيد) (٤) ادراكا (٥) في ادراك الاشياء دونه اي دون اليقين فان امكان هناك تتحقق في تحصيل الظن الاقوى لانه اقرب ما اعتادت كافى العلوم الطنية اجتنبها في تحصيل الظن الاقوى (شرح مواقف)

(٦) الکم هو العرض الذي يقتضي الانقسام لناته وهو اما متصل واما منفصل لأن اجزاءه اما ان يشترط في حدود يكون كل منها نهاية جزء وببداية جزء آخر كالنقطة بالقياس الى جزئي الخلط فانها وان اعتبرت نهاية لاحدها الجزيئين يمكن اعتبارها نهاية الجزء الآخر ايضا وان اعتبرت ببداية له يمكن اعتبارها ببداية للآخر

ايضا المتصل اما قار الذات مجتمع الاجزاء في الوجود فهو المقدار المنقسم الى الخلط والسطح والخن وهو الجسم الطبيعي او غير قار الذات وهو الزمان (كذا في تعريفات) (ادلة)

(٤) ذو مقدار وأحد متصل في نفس الامر كا هو عنده الحس (عرس) (٤) الجسم اما مركب من اجسام مختلفة الحقائق فلا شكل ان اجزاءه المختلفة موجودة فيه بالفعل ومتاهية كالحيوان واما بسيط وهو ما لا يكون كذلك كالماء مثلا والتزاع ات الواقع فيه فنقول الجسم البسيط لاشك انه يقبل القسمة والتجزئة بان يفرض فيه شيء غير شيء فاما ان الاجزاء التي يمكن فرضها يوجد كلها بالفعل او لا وياما كان فاما متاهية او غير متاهية فالاحتمالات اربعة الاول اجزاء موجودة بالفعل ومتاهية وهو مذهب جمهور المتكلمين الا اجزاء كلها بالفعل وغير متاهية الا اجزاء كلها لقوة ومتاهية الا اجزاء كلها بالقوة وغير متاهية وهو مذهب الحكماء (شرح مواقف في المقصود الثالث)

ادلة المشائخ اقواها واشهرها كلها ضعيف (اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء) يعني توجيد الجواب عن الاول ان اللازم من الدليل غير المطلوب والمطلوب غير اللازم لان اللازم ثبوت النقطة والمطلوب ثبوت الجزء ولا يلزم من ثبوت النقطة ثبوت الجزء (لان حلولها) اي حلول النقطة (في المحل ليس الحلول السرياني حكى عن الماء في القطن حتى يلزم من عدم انقسامها) اي النقطة (عدم انقسام المحل) قوله لان حوالها الح جواب عن سؤال مقدر تقديره سلنا انه لا يلزم من ثبوت النقطة ثبوت الجزء المطابق لكن النقطة حالة وعدم انقسامها يستلزم عدم انقسام الجزء المطلوب على ذلك التقدير فاجاب الشارح الفاضل بقوله لان حلولها الح وحال حلول السرياني هو ان يحل كل جزء مقدارى من اجزاء الحال في كل جزء مقدارى من اجزاء المحل حتى يلزم من الاشارة باحدها الاشارات الى الآخر كسريان ماء الورد في الوردة حلول الجواري هو ان يتعلق الحال بال محل كحال النقطة في الخلط وحلول الخل في السطح وغير ذلك وفي الحلول السرياني يستلزم انقسام كل واحد من الحال وال محل انقسام الآخر ويستلزم عدم انقسام كل واحد منه اعدم الآخر وفي الحلول الجواري ليس كذلك وهذا الجواب موجه لوسئل دونها نهايات وهذا عند المتكلمين في حيز المنع فانها عندهم مابدأ النهاية لانفس النهاية (واما الثاني والثالث) اي ضعف الثاني والثالث اما ضعف الثاني (فلان الفلاسفة لا يقولون بان الجسم متألف من اجزاء بالفعل وانها) اي الاجزاء (غير متاهية بل يقولون انه) اي الجسم (٤) (قابل لانقسامات غير متاهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا) اي قالوا ان الجسم متصل واحد في نفسه كا هو متصل واحد عند الحس ومرئي العين وقابل الانقسام لا الى نهاية وليس في الجسم اجتماع الاجزاء عندهم لانه لا جزء لم بالفعل حتى يجتمع (وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به) اي بالجسم هذا منع على قوله والعظم والصغر انما هو بكثرة اجزاء وقتها هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال انه اذا لم يكن فيها اجتماع الاجزاء اصلا ينفي ان لا يتفاوت الاجسام في العظم والصغر فقال وانما العظم

والصغر باعتبار المقدار القائم به والمقدار عارض للصورة لا باعتبار الأجزاء وقلة اوكثرتها لأن تأليف الجسم عند الحكماء من الهيولي والصورة فلا يلزم ماذ كرمت من مساواة الخردلة الجبل ولكن فيه نظر لأنه لا يلزم منه ان كل واحد من الخردلة والجبل قابل الانقسام الى غير النهاية ولا ينتهي الى حد يقف الانقسام عنده وامكان الانقسام الى غير النهاية في كل واحد من الخردلة والجبل مجال لأن الممكن هو الذي لا يلزم من فرض وقوعه مجال وهو هنا يلزم من فرض وقوعه مجال وهو مساواة الخردلة الجبل فلا يكون الانقسام الى غير النهاية ممكناً لأن الملزم للمجال مجال ويكون الجواب عنه وهو انه انما يلزم المجال ان لو امكن الافتراق في الخارج الى غير النهاية بل المراد الافتراق الوهلي واما ضعف الثالث فهو قوله (الافتراق ٢ ممكن لا الى نهاية ٣ فلا يستلزم الجزء ٤) اي فلا يستلزم هذا الدليل الجزء الذي لا يتجزى (واما دلة النفي ٥) اي ادلة الفلاسفة (ايضاً) اي كادلة المتكلمين (فلا يخلو عن ضعف) ومن جملة ادلة نفي الجزء وهو انه لو وجد الجزء اي الجزء المتجزى الذي لا انقسام له اصلاً تبدي وجهاته ضرورة ان كل موجود متجزى لا بد ان يتعدد جهاته فيتعدد جوانبه واطرافه لأن مامنه اليدين غير مامنه اليسار وكذا الفوق والتحت والقدمان والخلف فيلزم انقسامه على تقدير عدم انقسامه وهو مجال لأنه يستلزم خلاف المقدار ومن جملة تلك الادلة انه لو وجد الجزء المذكور لانضم الى جزء آخر فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد حيز لجزئين على حيز الجزء الواحد الآخر فيلزم ان لا يحصل من انضمام الأجزاء وإن كانت غير متناهية الحجم ومقدار فلا يحصل جسم اصلاً وهو مجال او جوداً لالجسام الكثيرة واما ان لا يلاقيه بالكلية بل شيء دون شيء فيكون له طرفان وهو المعنى بالانقسام ومن جملة تلك الادلة انه لو وجد الجزء المذكور وتماسه ثلاثة اجزاء بعضها بعض بان يكون الاشان طرفين والثالث وسطا فالجزء الوسطاني اما ان يمنع الآخر عن انتلاقى والقياس فيكون جهة الذي يلاقي به أحدهما غير جهة الذي يلاقي به الآخر فيلزم الانقسام واما ان لا يمنع الآخرين عن التلاقى والقياس فلا يحصل انضمام حجم ومقدار

(وهو)

(٢) في الجسم

(٣) وهو معنى قبوله لانقسامات غير متناهية مع كونه واحداً في نفسه

(٤) وما ذكر تمه من استلزم الافتراق ثبوت الجزء المذكور على الوجه المذكور في الدليل

الثالث فإنه مبني على كون الجسم متألفاً من الأجزاء المحسنة ايضاً (٥) اي نفي الجزء الذي لا يتجزى معنى انه ممتنع الوجود

وهو محال لأننا نشاهد أن الأجسام لها أحجام ومقدار وضعف وكل واحد من هذه الوجوه مذكور في موضعه من شرح المقاصد (ولهذا ما الامام الرازى في هذه المسألة) أي في ثبات الجزء الذى لا يتجزى (إلى التوقف) إلى متعاق بال (فإن قيل هل لهذا الخلاف ثمرة فلنا نعم في ثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة) لا يقال إذا لم يثبت الجزء كاسر لم يحصل النجاة لانه يحاب بان النجاة يحصل ايضا بتركيب الجسم من الأجزاء الصغار كما قاله ذوق راطيس (مثل ثبات الهيولى والصورة المؤدى إلى قدم العالم) ثبات الهيولى والصورة موقف على نفي الجزء الذى لا يتجزى فإذا ثبت الجزء المذكور بطل ثبات الهيولى والصورة (ونفي حشر الأجسام) لأن الحشر مبني على حدوث العالم وأنفطار السموات وكون الصانع مختاراً لاموجباً والكل متتفق على تقدير قدم العالم وقيل لأن الحشر مبني على إعادة المدوم وهي ممتنعة إلا إذا ترك الجسم من الأجزاء لا يتجزى ليكون إعادة بجمع أجزائه * فلنا هذا من نوع لأن إعادة ممكنة بجمع الفناء أيضاً فإن إعادة مبنية على بقاء الأجزاء الأصلية لا على بقاء صورتها كأسائى (وكم من أصول الهندسة المبني عليها) أي على أصول الهندسة (دوسام حركة السموات وأمثال الخرق والاتيام عليها) أي بيان النجاة بثبات الجزء الذى لا يتجزى عن كثيراً من أصول الهندسة وهو علم يبعث فيه عن احوال مقدار العالم فان كثيراً من اصولها مبني على ثبوت الكم المتصل الموقف على ثبوت الهيولى والصورة فإنه لو لم يثبت الهيولى والصورة لزم الجزء الذى لا يتجزى فلا يوجد الكم المتصل فعد ثبات الجزء الذى لا يتجزى لا يثبت الهيولى والصورة والكم المتصل فيبطل كثير من اصول الهندسة كدوسام الأفلاك وأمثال الخرق والاتيام المؤديان إلى أن يكون العالم متاهياً وحيثئذ لا فائدة في الوعد والوعيد وبيان الانبياء لعدم القيمة وعدم فناء العالم ويلزم تكذيب الانبياء والرسول ومن اصول الهندسة ان كل خط يمكن تنصيفه فلو تركب من الأجزاء لزم تنصيف الجزء في الخلط المؤلف من الأجزاء الوتر (والعرض ما لا يقوم بذلك) اختلف

(٤) اي خلاص من موافقتهم في كثير من مسائلهم المطلقة من حيث البطلان وبانتها على قواعدهم المنافية للأصول الثابتة الإسلامية (عرس) (٤) وإنما كانت النجاة عن ثبات الهيولى والصورة فلان الهيولى التي هي المادة قدية عندهم بناء على أنها لو لم يكن قدية لاحتاجت إلى مادة لما تقرر عندهم من ان كل حادث مسبوق بعادة فيلزم التسلسل وهو محال فثبت أنها قدية والمادة لا تخلون عن الصورتين الجسمية والنوعية لما تقررت في موضعه فيلزم قدم الجسم المستلزم لقدم العالم المستلزم لكونه موجباً بالذات وكون حشر الإحساس متبعاً لكونه مبنياً على عدمها المنافي لقدم العالم
(حاشية قرنى)

(٤) سبعة منها نسي واثنان غير نسي المراد من النسي ٨٠ ممكناً ما يكون تعلقه محتاجاً إلى تعلق الفير

اما الain فهو حالة للشيء
بسبيب حصوله في المكان
فيلزم النسبة إلى المكان الذي
هو في واما غير النسي فهو
الكم والكيف اما الكم
 فهو الذي يقبل القسمة
 ولا يكون تعلقه محتاجاً
 إلى الفير وما الكيف فهو
 الذي لا يتوقف تعلقه إلى
 تعلق الفير ولا يقتضي
 القسمة واللاقسمة في محله
 اقتضاء اولياً فيخرج بالقيد
 الاول الاعراض النسبية
 وبقوله لا يقتضي القسمة
 الکیمات وبقوله واللاقسمة
 النقطة التي هي نهاية الخط
 والوحدة التي هي لانقسام
 الى اجزاء متشاركة
 الماهية كوحدة الانسان
 ويقوله اولياً يدخل
 العلم بالمعلومات المنقسمة
 والمعلومات الفير المنقسمة
 كالعلم بالاجسام المركبة
 والعلم بالنقطة والوحدة
 والكيف اربعة الكيفية
 المحسوسة باحدى الحواس
 الظاهرة كالالوان

العلماء في تعريف العرض فقال بعضهم انه الممكن لا يقوم بذلك وقال البعض
 الآخر منهم العرض هو الممكن الذي لا يمكن تعلقه بدون المحل فقال
 الشارح الفاضل ان التعريف الاول اولى من الثاني لأن التعريف الاول
 جامع وشامل بجميع افراد العرض سواء كانت اعراضها نسبية او اعتراضية
 غير نسبية والتعريف الثاني غير جامع وغير شامل بجميع افراد العرض لخروج
 الاعراض الفير النسبية عنه وبين ذلك ان جميع الموجودات منحصرة
 في المقولات العشرة وواحدة منها مقولاة الجوهر وتسعة منها مقولات
 العرض وهي الکم والكيف والاین والاضافة والوضع والملك وموتي والفعل
 والانفعال بعض تلك الاعراض غير نسبية وبعضها الآخر اعراض نسبية
 كائن والاضافة والوضع والملك ومتى والفعل والانفعال فان الاول
 حصول شيء في المكان والثاني هيئه يكون ماهيتها معقوله بالقياس الى
 تعلق هيئه اخرى يكون تلك الهيئة ايضاً مقوله بالقياس الى تعلق الهيئة
 الاولى سواء كانت الهيئة متحالفتين كالابوة والبنوة او متوافقتين كالاخوة
 من الجانبين والثالث هيئه تعرض للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى
 البعض بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها وبسبب نسبة تلك الاجزاء الى
 الامور الخارجية عن ذلك الجسم من القيام والقعود والاستلقاء والانحناء
 وغيرها والرابع هيئه تحصل للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله
 كالتعجم والتمضم وغيرها والخامس حصول الشيء في الزمان
 والسادس كون الشيء مؤثراً في غيره والسابع كون الشيء متأثراً
 من غيره كالانقطاع وغيرها فالتعريف الاول شامل لجميع تلك الاعراض
 والتعريف الثاني لا الا على الاعراض النسبية فيكون التعريف الاول
 اولى من التعريف الثاني (بل بغيره) وبه يخرج صفات الله تعالى لأنها
 ليست غير ذاته في الاصطلاح (بأن يكون تابعاً له) اي الفير (في التحيز)
 على رأى المتكلمين (او مخصوصاته اختصاص الناتع بالمنعم) على رأى
 الحكاء (على ماسبق لا يعني انه لا يمكن تعلقه بدون المحل على ما وهم فان
 ذلك ائماً هو في بعض الاعراض) اي ذهب بعض الناس من المتكلمين
 وال فلاسفه معنى قيام الشيء بغيره لا يمكن تعلقه بدون المحل وليس كذلك

والاصوات والاصوات الحرارة والبرودة والطعوم والروائح (٦)

(النحصار)

لأنحصر هذا المعنى في الأعراض النسبيّة كالابوّة والبتوّة وكالقرب والبعد فانه لا يمكن تقليل أحدهما بدون الآخر بخلاف السواد واليابس **(ويحدث في الأجسام والجواهر قيل هو)** اي الحدوث في الأجسام والجواهر **(من تمام التعريف)** اي تمام تعريف العرض **(احترازاً**

عن صفات الله تعالى) وفيه نظر لأنّه يصدق على صفات الله تعالى تعريف العرض الذي ذكره المتكلمون لآخر اتجها عن البحث اذ البحث في اقسام العالم على رأيهم اذا لم يصدق عليها كيف يجوز الاحتراز بهذا بل هذا اشارة الى دليل حدوث قسمى العالم المنحصر فيما اجلال فكأنه قال الأعراض حادثة بحدوثها في الأجسام والجواهر اللهم الا ان يقال ان قول المصنف في تعريف العرض وهو ما لا يقوم بذلك شامل تعريف الحكمة ايضا على مانسق ما ذكره الشارح اولا وآخر فحينئذ يكون له وجده وانكر الدهرية والشتوية والمعترضة كون الأعراض وراء الذات وهو قول فاسد بدليل ان الشعر الاسود اذا اتيض مع ان يقال هذا الشعر عين ذلك الشعر والسواد غير اليابس بالاتفاق **(كالوان)** زعم بعض القدماء ان لاحقيقة للون بل كلّه امر متخيل كيابس الثلث والجمهور على انها كيفيات حقيقة **(واسهلها)** اي بسائطها **(قيل**

السواد واليابس وقيل الحمرة والخضراء والصفرة ايضا) اي كالسواد واليابس **(والباقي بالتركيب والاكون)** هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكنون **(والاجتماع كون الجوهرتين في حيزين بحيث لا يمكن تحال الثالث بينهما والحركة كونان في آنين في مكانيں والسكنون كونان في آنين في مكان واحد فيكون بينهما تقابل التضاد لأنهما امران موجودان معا في موضع واحد في آن واحد من جهة واحدة واما عند الفلاسفة هي الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدرج والسكنون عدم الحركة عما من شأنه الحركة فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة لأن الحركة وجودي والسكنون عدم الحركة من المحل الذي فيها الحركة فيكون الحركة عند الفلاسفة زمانيا وعند المتكلمين آنية **(والطعمون)** **(وأنواعها)** اي بسائطها **(تسعة وهي المرارة والحرافة والملوحة والخوضة****

(٦) والكيفيات الفسائية
ان كانت راسخة سمت ملكة
والافحالة والكيفيات
الاستعدادية وهي اما
استعداد نحو الاقبول
الصلابة ويسمى قوّة واما
استعداد نحو القبول يسمى
ضعفا والكيفيات المختصة
بالكميات التي للكميات
بالذات وبواسطة الكميّات
بعيرها كاستقامـة العارضة لكمـ
المتصـلـ والزوـجيـةـ والفرـديـةـ
العارضـةـ للكـمـ المنـفصـلـ
(رسـالـةـ مـقولـاتـ)

(٧) اى كون الانسان متعمما
فيلزم له نسبة الى المحيط
(٨) فيلزم النسبة الى الزمان
الذى هو فيه **(٩) فيلزم له**
النسبة الى ذلك الغير
المؤثر كالقطاع مدام قاطعا

والغفوة والقبض) والفرق بين الغفوة والقبض ان الغفوة تقبض ظاهر اللسان وباطنه معاً والقبض ظاهره فقط (والحلوة والدسوقة والتفاهة) هي يقال لعدم الطعم كا في الجسم البسيط ولكن الجسم بحيث لا يحس طعمه اصلابته كالصفر وإذا حل بحيلة يحسن طعمه فالمعدود من الطعوم هو الثاني وقيل هو الاول فعده من الطعوم كمد المطلقة من الموجهات في الحرارة تفعل في الجسم الكثيف صرارة وفي الجسم اللطيف حرافة وفي الجسم المعتدل بين اللطافة والكتافة ملوحة والبرودة تفعل في الجسم اللطيف خوضة وفي الجسم الكثيف غفوة وفي الجسم المعتدل قبضاً وكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة تفعل في الجسم الكثيف حلوة وفي اللطيف دسومة وفي المعتدل تفاهة ثم يحصل بحسب التركيب انواع لا يحصى (والروائع) وأنواعها كثيرة وليس لها اسماء الاعتبار الاضافة لها) اي للرائع (اسماء مخصوصة) اي ليس لها اسماء الاعتبار الاضافة كرائحة المسك ورائحة العنبر وغير ذلك (والاظهر ان ماعدا الاكوان لا يعرض الا الاشياء) فان الاكوان تعرض للجواهر الفردة كا تعرض للاجسام^٧) ظاهر كلام المصنف وهو يحدث في الاشياء والجوهار جميع الاعراض من الالوان والاکوان والروائع كما يحدث في الاشياء يحدث في الجواهر الفردة الا ان الاظهر ان الالوان والطعوم والروائع لا تحدث في الجواهر الفردة لأن انواع هذه الاشياء لا يمكن ان توجد في الجواهر لأنها غير مشاهدة ولا محسوس واما الاکوان فيشتمل عروضها الجواهر والاجسام (واذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اشياء وجواهر فنقول الكل حادث) هذا بيان لقول الشارح من قبل لما سنبين (اما الاعراض بعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء والسوداد يعني ان في الحركة الموجودة حادثة لانه يطرأ عليه العدم وكل ما يطرأ فهو حادث الحركة الموجودة حادثة ولذلك في السكون (فان القدم ينافي العدم لان القديم ان كان واجباً لذاته ظاهر) ان القدم ينافي العدم (والا) اعلم

(الا)

رأى الشارح او مذهب بعض منهم (خيالي)

(٦) فلا يتمثل ذلك الجسم ما يخالط الرطوبة المعاية العذبة اى الخالية في نفسها عن الطعوم التي هي آلة للأدراك بالقوة الدائمة كالصفر ونحوه من المديد فاذا احتيل في تحليمه احس منه بطعم قوى حار كما يزبح اى يجعل الصفر زنجبارا واجزاء صغارا وهذه تسمى تفاهة غير حقيقة وتفاهة حسية هذا وقد توه بعضهم ان المعدود في الطعوم وهو التفاهة بمعنى عدم الطعم قال وانما عدوها منها كما عدلت المطلقة في الموجهات ولذلك تركها الامام الرازى وقال بسائل الطعوم ثمانية وذكر بعضهم ان المعدود فيها تفاهة غير الحقيقة فانها طعم بسيط (شرح مواقف)
 (٧) ذكر في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسية باحدى الحواس لا يحتاج الى اكتر من جوهر واحد هذالتكلمين ولعل ما في الكتاب رأى الشارح او مذهب بعض منهم (خيالي)

(٧) ليس المقصود أثبات ٨٣ - القدم لأن القدم مفروض بل المقصود أن القديم لاينعدم

فينبغي أن يقول المستند الى الموجب القديم لاينعدم فلهذا قيل مراده بالقديم المستمر وهو تكليف ويكتن ان يوجد كلامه بانه مقدمة ثانية متلزم الاستناد الى القديم بطريق الابحاب فحاصل الاستدلال ان المستند الى القديم بالقصد حدث فلا يمكن استناد القديم الى القديم بالقصد والمستند الى الموجب القديم قديم فيلزم الاستناد الى القديم بالابحاب (عصام) (٢) و اذا امتنع تخلفه عنه امتنع عدمه بالضرورة فثبت منافاة القدم مطلقا للعدم والتلخيص ان يقال لو كانت هذه الاعراض التي هي الاضداد قدية لما انعدمت والالازم باطل لتحقق انعدامها فالملزم مثله وهو قدمها فيلزم حدوثها وهو المطلوب واما الملازمة فلما ثبت من منافاة القدم للعدم ولا معنى لكونه طریان العدم على الموجود دليل

الليس في جميع الموضع الاستثناء بل في بعض الموضع مركب من ان ولا ثم ادغم احدها في الآخر كما في هذا الموضع اي وان لم يكن واجبا لذاته بل واجبا لغيره كالقول (لزم استناده) اي استناد ذلك القديم (إليه) اي للواجب لذاته (بطريق الابحاب) اي لا بالاختيار حتى يكون المستند الى الواجب بالاختيار حادثا بالذات (اذا صادر) تعليم معلوله مخدوف تقديره لم لا يجوز ان يكون استناده بطريق القصد والاختيار * قلنا لا يجوز ان يكون كذلك اذا صادر (عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة) لكونه مسبوا بزمان الاختيار ذهب الآمدى الى ان الاختيار القديم يجوز قدم اثره بخلاف اختيارنا الحادث فان الاخير يختلف عن له قصورة قبل حدوث اثر الاختيار اما بمحدوث تعلقه او لافتقاره الى امر آخر كباشرة الاسباب فينا والثانى باطل في اختيار القديم واما بمحدوث تعلقه فيجوز كاجوز قدمه فكلام الآمدى وجه (والمستند ٧ الى الموجب القديم قديم) ان كان بالشرط او بالشرط القديم فلانقض بالحوادث لانها مستند الى اختبار عند المتكلمين والي الموجب عند الحكم لكن بشروط متعاقبة كالحر�ات اليومية (ضرورة امتناع ٢ تخلف المعلول عن العلة) اتفق المتكلمين والحكماء على ان القديم لا يجوز أن يستند الى الفاعل المختار لأن صدوره عنه يكون مسبوا بالقصد والاختيار فيكون وجوده مسبوا بالعدم فيكون حادثا ولا قد يمقدرا خلافه فثبت قدمه يمتنع عدمه لأن القديم اما واجب بالذات وامتنع عدمه ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب بالذات بطريق الابحاب دون الاختيار اما بلا واسطة او بواسطة قديمة وايا ما كان يمتنع عدمه لأنه لما كان من مقتضيات ذات الواجب لذاته ولو زمه لزم من امكان عدمه اعkan عدم الواجب وهو محال * فان قيل لا يجوز ان يتوقف صدوره عن الواجب على شرط حادث * قلنا لأنه حينئذ يكون حادثا والكلام في القديم * فان قيل القديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لامكنا * قلنا امتناع الشيء لا ينافي امكانه الذاتي لجواز ان لا يكون لذاته بل يقوم بعلته الموجبة فعند المتكلمين لما كان الواجب تعالى فاعلا بالاختيار لاموجبا بالذات لم يكن شيء من معلوماته قد يمتنع العدم عليه واما ذلك على رأى الحكماء

حدبه الاماذ كرنا (ابن عرس)

فان قلت صفات الله تعالى عندكم موجودات قدية يمتنع استنادها اليه تعالى
 بطريق الاختيار والامكاني قدية بل بطريق الابحث * قلنا اثنان واثنين
 انما يكون بين المتغيرين ولا تغير هننا على مأسائى لهذا زيادة تحقيق
 (واما) حدوث (الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث
 فهو حادث) فيكون الاعيان حادثة (اما المقدمة الاولى) اعني الصغرى وهي
 قوله الاعيان لا تخلو عن الحوادث (فلانها) اى الاعيان (لا تخلو عن الحرارة
 والسكون وما حادث ان امادم الخلو) عن الحرارة والسكون (فلان
 الجسم والجوهر الفرد لا تخلو عن الكون في الحيز فان كان مسبوقاً بكون آخر
 في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقاً بكون آخر في ذلك الحيز
 بل في حيز آخر فمتحرك) فان كان مسبوقاً ظاهره يدل على ان الحرارة
 هو الكون الثاني وكذا السكون وقد صرحت الشارح في مقاصده بقوله هنا
 وهذا معنى قوله اماماً ويلامباً بمجموع الكونين بالكون الثاني فيتفق الكتابان
 واماً ويلاماً للكون الثاني بمجموع الكونين فيكون مافق الكتابين اشارة
 الى المذهبين لكن الاول هو الظاهر من عبارته (وهذا ٧ معنى قولهم الحرارة
 كونان في آنين في مكانين والسكون كونان في آنين في مكان واحد فان قيل
 يجوز ان لا يكون مسبوقاً بكون آخر اصلاً كافياً لحدوث ٩ فلاناً يكون
 متحركاً كالاً يكون ساكناً) حاصل هذا السؤال ان يقال سلنا ان الجسم
 او الجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز ولكن لانسلام ان ذلك الكون منحصر
 في الكونين المذكورين وهو الكون المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز بعينه
 والكون المسبوق يكون آخر في حيز آخر لجواز ان لا يكون الكون مسبوقاً
 بكون اصلاً لا في ذلك الحيز ولا في حيز آخر فلا يكون الجسم او الجوهر
 متحركاً ولا ساكناً ولا يكون قولهم فلان الاعيان لا تخلو عن الحرارة
 والسكون صادقاً فلام الدليل المقدمة الصغرى ولا يتم الدليل المذكور على حدوث
 الاعيان (قلنا هذا المنع لا يضرنا ما فيه من تسلیم المدعى) يعني ان هذا
 المنع لا يضر المعلم ولا يفيض السائل لأن الكون المذكور اما ان يكون
 مسبوقاً بكون آخر او لا يكون مسبوقاً به واما كان يتم الدليل اما على
 الاول فلان يكون حينئذ سالماً عن المنع المذكور واما على تقدیر الثاني

(٧) الذى ذكره من امر
 الكونين في الحيز والحيزين
 (ابن عرس)
 (٨) لافي ذلك الحيز
 ولا في خير آخر
 (٩) اى كاف في الكون الذي
 يتصف به الجوهر في آن
 الحدوث اى حدوث ذلك
 الكائن اذ لو كان ذلك
 الكون مسبوقاً بكون آخر
 مطلقاً لم يكن ذلك الا
 ان الحدوث والمفروض
 خلافه ولا يجوز ان يكون
 الاآن الواحد ظرف لكونين
 عارضين لمفروض واحد
 وإذا لم يكن ذلك الكون
 المذكور مسبوقاً بكون آخر
 فلا يكون ذلك الجوهر
 في آن الحدوث متحركاً لأنه
 لابد في الحرارة من كونين
 في حيزين كلاهما يكون ساكناً
 اذ لا بد في السكون من
 كونين في حيز واحد
 وحاصل السؤال منع
 عدم خلو الجوهر عن
 احد الضدين المذكورين
 (ابن عرس)

فلان السائل سلم حدوث الاعيان بقوله في آن المحدث الذي هو المراديون
 هذا الجواب من قبيل توسيع الدائرة (على ان الكلام في الاجسام التي
 تعددت فيه الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان) يعني يمكن الجواب
 عن هذا الجواب بان يقال ان مدعانا ثابت ايضا لان فيه ثبات جسم ليس باسكن
 ولا بتحرك فيكون المنع باقيا على حاله شرع في جواب آخر بقوله على
 ان الكلام الح (٣) واما حدوثه ما (٤) اى الحركة والسكن (فلا نهم
 من الاعراض وهي غير باقية) لأن العرض لو كان باقيا كان بقاها ماما قابده
 اي بذلك العرض او بغيره والاول محال لأن البقاء عرض ايضا لأن العرض
 عبارة عن معنى زائد على الذات والبقاء كذلك لأنها عبارة عن استقرار الوجود
 وهو زائد على الذات بدليل صحة نفي البقاء عن الذات فيلزم قيام العرض
 بالعرض وقيام العرض بالعرض لا يجوز وعند الفلاسفة يجوز قيام العرض
 بالعرض كقيام السرعة بالحركة * فلما انسى ان السرعة قاعدة بالحركة قبل الحركة
 المخصوصة تسمى بالنسبة الى بعضها سريعا والى الآخر بطئا ولكون هذا
 مختلفا فيه احتاج الى دليل آخر بقوله (ولان ماهية الحركة لا مافيها من انتقال
 حال الى حال تقتضى المسبوقة بالغير والازلية تنافيها) اى المسبوقة * قوله لما
 فيها تعليل مقدم لتفصي وفيه بحث لأنها ماما ان يراد به مسبوقة بعض الحركة
 وبعضها او يراد مسبوقة بعض اجزائها بعض وعلى كلام التقديرين لا يلزم
 حدوث الكون مطلقا لبرته مع السابق والمسبوق معا ولكن الانتقال
 في الماهية لا يستلزم حدوثها احتاج الى دليل آخر وهو قوله (ولان كل حركة
 فهي على التفصي وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال) قيل جواز
 الزوال لا يوجب وقوعه فيجوز دوام السكون في بعض الاجسام ودوام
 الحركة في بعضها والاستدلال بان كل جسم فهو قابل للحركة لتماثل الاجسام
 في الماهية اما يفيد الجواز الوفوع (لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة
 وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يكتنف قدمه) فثبتت ان الاجسام لا تخلو عن الحركة
 والسكن الحادثين * لا يقال عدم الحادث قديم مع انه يزول بحدوثه * لانه نقول
 ان القديم اسم لم يوجد لا اول له والدليل اما قام على امتياز عدمه لا غير وهو
 ان القديم اما واجب او مستند عليه بطريق الایجاب فلانقض بالمدعوم الازلي

(٣) واما الامر الثاني
 من الامور الذين لابد
 في الصغرى منها وهو
 ثبات حدوثهما
 (ابن عرس)

(٤) عطف على قوله اما
 عدم الخلو

(٦) الحركة التي هي
 كونان في آنيين في حيزين
 او كون اول في حيز

(٢) اى في ادلة اثبات الاعيان والاعراض (٣) (البحث) ٨٦ طلب الشئ تحت الزراب

وغيره (والفحص) طلب
الشئ في بحث وكذا التفتيش
(والمحاولة) طلب الشئ بالخيل
(والمزاؤلة) طلب الشئ
بالمعالجة وببحث عن الشئ بمحنا
استقضى طلبه في الأرض
حفرها ومندفعات الله غربا
بحث في الأرض (والبحث)
ع فالاثبات النسبة الابحاجية
او السليمة من المعلم بالدلائل
وطلب اثباتها من السائل
اظهار الحق ونفي الباطل
(كليات ابي البقر)

(٤) لان التجريد ينافي
التحيز (ابن عرس)

(٥) هذا جواب بتحرير
المدعى (٩) (المعبر عنها
بالعالم) (٢) فلا شيء من العالم
عندنا الا وهو متحيز
بنفسه او تابع في تحيزه
لمتحيز بنفسه

(٦) حاصل السؤال
ان المطلوب منها اثبات
حدوث العالم بجميع
اجزائه فلابد من اثبات
حدوث جميع الاعراض
والدليل السابق لا يوفى
 بذلك على ما بين ههنا انه

(واما المقدمة الثانية) اى الكبرى وهى كل مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث
(فلان مالا يخلو عن الحادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو
حال) قلت فيه منع لثبوته في الفلك (وه هنا) اى في المذكورة (٢) (ابحاث
الاول انه لا دليل على انحصر الاعيان في الجواهر) اى الجزء الذى
لا يتجزى (والاجسام) هذا يرد على قوله والاعيان اجسام وجوامر
(وانه يتعين) عطف على قوله لا دليل اى على تقدير أنه لا دليل على انه يتعين
(وجوده) يمكن يقوم بذلك ولا يكون متحيزا اصلا) هذا او ارد على قوله
والجسم والجواهر لا يخلو عن الكون في الحيز (كالقول والنفوس المجردة
الى يقول بها الفلاسفة) فانها اعيان الا انها ليست باجسام وجوامر
يعنى الجزء الذى لا يتجزى بل من الاعيان الغير المتميزة فاذ اجاز كونه
غير متحيز جاز كونه غير متحرك ولا سakan و اذا جاز كونه غير متحرك ولا سakan
تختلف عنهما ولا يلزم حدوثهما (والجواب ٨ ان المدعى حدوث ما ثبت
وجوده بالدليل) والهاء يعود الى ما في ما ثبت (من المكانت) لان المقصود
اثبات الواجب تعالى وتوحيده وصفاته الآية وحدوث ما ثبت وجوده
كاف فيه يرد عليه ان الكفاية انما تم اذا ثبت ان كل حادث مستند اليه
تعالى بلا واسطة والا فيمكن ان يوجد الله تعالى قد عاك العقل الاول في تستند
اليه ما ثبت حدوثه من الاعيان والاعراض (وهو الاعيان ٢ المتميزة
والاعراض لان ادلة وجود المجردات غير تامة على ما بين المطولات والثانى
ان ما ذكر) من الدليل على حدوث الاعراض (لا يدل على حدوث جميع
الاعراض اذ منها) اى من الاعراض (مالم يدرك بالمشاهدة حدوثه
ولا حدوث اضداده) يعني اذ لم يدرك حدوثه بالمشاهدة لم يدرك حدوث
اضداده بالدليل وهو طريق العدم (كالاعراض القائمة بالسموات ٤
من الاشكال ٥ والامتداد) اى الطول والعرض والعمق (والاصنفاء ٧)
قوله الثاني ان ما ذكر يرد على قوله واما الاعراض بعضها بالمشاهدة
وبعضها بالدليل وهو طريق العدم (والجواب ان هذا غير مخل بالفرض
لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم
الا بها) اى ضرورة انها لا تقوم الاعراض الا بالاعيان المراد من الاعيان

انما يتهم على اثبات حدوث ما شهد حدوثه وادرى عدمه (ابن عرس) (٤) (ه هنا)
من الافلاك والکواكب (٥) الكربة (٦) العلوية (٧) الكوكبية

ه هنا السموات فإذا ثبت حدوث الحركة وهو يتلزم حدوث السموات لأن الحركات قائمة بالسموات باتفاق بيننا وبين الخصوص فإذا لم يصدق أن السموات لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ينبع عن السموات حادثة فإذا حدثت السموات وجب القول بحدوث الاعراض القائمة بها من الأشكال والاضواء بالضرورة سواء شاهدنا به او لم نشاهده لأن العين التي قامت به العرض اذا كان حادثاً يكون ذلك العرض ايضاً حادثاً بالضرورة وهذا مما لا يمكن انكاره وعلى هذا كان الاولى اثبات حدوث الاعيان او لا بدليل لا يتوقف على حدوث الاعراض ثم القول بأن الاعراض ايضاً حادث لأن حدوث الاعيان يشتمل على حدوث الاعراض حتى لا يرد سؤال الدور بان يقال لم ثبت حدوث الاعيان بحدث الاعراض فلو ثبت حدوث الاعراض بحدث الاعيان لزوم الدور ٢ (والثالث ان الاذل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها) اي في الحالة المخصوصة (وجود الحوادث فيها) اي وهو اشاره الى رد قوله فلان ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الاذل يلزم ثبوت الحادث في الاذل حاصله ان يقال لانني انما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الاذل لزم ثبوت الحادث في الاذل وأعا يلزم ذلك ان لو كان الاذل عبارة عن حالة مخصوصة ثابتة في نفس الامر يلزم من وجود الجسم في تلك الحالة وجود الحوادث فيها وليس كذلك (بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استقرار الوجود في ازمنة مقدرة غير مبنية) كوازليه الحادث بهذه المعنى غير الحال واعمال الحال هو الازلي بالمعنى الاول وهو غير لازمة * قوله عن عدم الاولية اعم بالذات او بالزمان كالفسير الثاني وهو استقرار الوجود ويعن ان يحمل الاول على العدم الذي وهو ظاهر (في جانب الماضي) والا بعبارة عن استقرار الوجود دلالي نهاية في جانب المستقبل والمرمد عبارة عن استقرارين (ومعنى ازليه الحركات الحادثة انه مامن حركة الا وقبلها) اي قبل الحركة (حركة اخرى ٢ لا الى نهاية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسمون الواو للحال (انه لا شيء عن جزئيات الحركة بقدم) يعني انه يوجد جزء واحد يبقى ويستمر وجوده (وانما الكلام في الحركة المطلقة) وهي قديمة عندهم * حاصل السؤال لانني انما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث كيف يجوز ذلك والحال ان الحركة

- (٢) وجوابه انا ابنتا حدوث الاعيان بالاعراض المخصوصة كالحركة والسكن وحدث الاعراض المطلقة بالاعيان المخصوصة
- (٨) جواب دخل مقدر تقديره لو كان الاذل عبارة عن عدم الاولية او عن استقرار الوجود لم يصلح اطلاقه على الحركات الحادثة اعني الحركات الفلكية فكيف يقولون بازليتها فاجاب عنه بن الازليه هبنا بمعنى آخر (قريري)
- (٩) تحدث في موضوعها الذي هو الفلك (ابن عرس)
- (٢) فالحركات الازلية من حيث انه لا اول لها حادثة من حيث ان كل حركة منها مسبوقة بعدها (ابن عرس)

(٦) وإذا فرضنا أن كل جسم لا بد أن يكون في حيز ٨٨ فلا بد أن يكون ذلك الحاوي
المطلقة لا يخلو عن الحركات الجزئية مع ان الحركة المطلقة ليست بمحادثة
والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق
مع حدوث كل من الجزئيات) تخيص الجواب ان الحركة المطلقة لو كانت
قدية اي وجودة في الازل لزم ان يكون شيء من جزئياته ازليا اذلا تتحقق
للكلى الباقي ضمن الجزئيات لكن اللازم باطل بالاتفاق وقد يحاب بأنه لا وجود
لمطلق في الخارج لابن نفسه ولا في ضمن الجزئي فلا يلزم قدمه لانه صفة
الموجود (والرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهى الاجسام
لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من) الجسم
(المحوى ٦) كأنه اشارة الى رد قوله فالآن الجسم والجواهر لا يخلو عن الكون
في الحيز وحاله ان يقال ان قولكم فالآن الجسم والجواهر لا يخلو عن الكون
في الحيز اما قضية مهملة فلابدكم الذي هو جميع الاجسام والجواهر
لان القصة المهملة في قوة الجزئية فيلزم حدوث بعض الاجسام والجواهر
الذى هو غير المطلوب واما قضية كلية فيلزم عدم تناهى الاجسام لان الحيز
عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم
المحوى ولو كان لكل جسم حيز لزم عدم تناهى الاجسام ويلزم منه
ان يكون فيما وراء فلك الافلاك شيء حاو مماس لفلك الافلاك ٧ وليس
كذلك بل فيما وراءه عدم محض واللازم باطل لان الابعاد كلها متناهية
كما ثبت في موضعه بالبرهان القطعي والبرهان السلمي وغير ذلك من البراهين
الدلالة على تناهى الابعاد وكذا المزوم وفلا يلزم حدوث جميع الاجسام الذي
هو صرادكم (والجواب ان الحيز عند المتكلمين ٨ هو الفراغ المتوهם الذي
يشغله) اي يدخله (الجسم) او يشغل الجواهر الفرد بالانفود بعده ٩ ولم يذكره
لانه ليس بمقام التفصيل مع ان ثبوت الجواهر محتمل (وينفذ فيه) اي في الفراغ
المتوهם (ابعاده وما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث
ضرورة امتياز ترجح احد طرفي المكان) اي الوجود والعدم (من غير صرح
ثبت انه) اي العالم (محدثا) يعني لما ثبت بالدليل المذكور ان العالم
حدث كان مسبوقا بالعدم واذا سبقه العدم لم يكن وجوده اذاته ويستوى
في القول امكان وجوده وعدمه فلابد من شخص يرجع احد الجانبين

عموا والحاوى له كذلك
ولا ينتهي الى حاوليس
عموى لأن المفروض
ان ذلك الحاوي جسم
فلا يبدل من حيز واذا بطل
ان كل جسم لا يبدل من حيز
ثبت استفهام بعض الاجسام
عن الحيز فلتقتضي الدليل
على حدوث جميع الاعيان
لأنه مبني على ان كل
جسم لا بد له من حيز
نعم يثبت به حدوث ما
لا يخلو عن الكون في الحيز
(٧) وهو الفلك الاطلس
السمى بالمحدود للجهات
اذ هو جسم لا حيز له عندهم
(ابن عرس)
(٨) وإذا كان هذا هو معنى
الحيز فلا يلزم من كون
كل جسم لا يبدل من حيز
عدم تناهى الاجسام لأن
ذلك اما لزم من جعل
الحيز سطحا باطنان من الجسم
وهو ظاهر فان الفراغ
المذكور فليس بجسم
ولا مستلزم له (ابن عرس)
(٩) لا الفراغ المتحقق
كما هو مذهب بعض الفلاسفة

(٤) اى بالاسم الظاهر ٨٩ مع ان الظاهر ان يقول والحدث له فالعلم في كلامه اعم مما يثبت

حدوثه وعما لم يثبت والحدث

لكل هو الحدث بالذات

وقاعدة اعادة الشيء معرفة

قديمدل عنها (كتروي)

(٤) واعلم يقل اى الواجب

الوجود لأن الاسم الشريف

اى مدلوله الذات المتعالية

لان المفهوم (ابن عرس)

(٥) اذا الحاج هو الممكن

واذا وجد كان وجوده

من غيره لامن ذاته ملاعنه

آنفا فالحدث العالم هو الله

الواجب الوجود لانه

من بُت وجوده لا يخلو اما

ان يكون واجب الوجود

او جائزه ولا جائز ان يكون

جائز الوجود (عرس)

(٦) قوله فما يصلح محدثا

للعلم اشاره الى مذهب اهل

الحق من استناد كل الحدثات

اليه تعالى ابتداء وقوله

او مبدأه اشاره الى مذهب

الفلاسفة من استناد

المكتنات بعضها الى بعض

حتى ينتهي اليه تعالى

والتحقيق انه كان جائز

الوجود لم يصلح ان يكون

سانعا للعلم على المذهبين

(عرس)

على الآخر (والحدث للعلم هو الله تعالى) معنى تعالى اي بدل وعلا عن الحاد

المحدثين وعما يقول المشركون في صفاته (اي الذات الواجب الوجود الذي

يكون وجوده) اى وجود الواجب (من ذاته ولا يحتاج الى شيء اصلا

اذ لو كان) محدث العالم (جائز الوجود لكن من جلة العالم فلا يصلح

محدثا للعلم ومبدأه) اى علة للعلم والازم الدور او التسلسل (مع ان العالم

اسم جميع ما يصلح علم) اى علامه (على وجود مبدأه) الضمير في له عائد

الى ما (وقريب من هذا) اى قريب الى قوله اذ لو كان جائز الوجود الخ

(ما يقال ان مبدأ المكتنات باسرها البدان يكون واجبا اذ لو كان) اى المبدأ

(يمكنا لكان من جلة المكتنات فليكن مبدأ لها) اى للمكتنات اذا شيء

يعتبر ان يكون علة لنفسه * فان قلت لم لا يجوز ان يكون البعض علة للمجموع

قلت لا يجوز لأن علة المجموع علة لكل واحد منه فيكون علة لنفسه *

فان قلت المجموع من حيث هو مجموع غير كل واحد منه * قلت نعم في الاعتبار

واما في الحقيقة فلا وانما كان هذا اقرب بالمسبق لأن المقصود واحد وان اختلف

الاعتبارات والعبارات (وقد يتوهم ان هذا) اى قوله اذ لو كان جائز

الوجود لكن من جلة العالم الخ (دليل على وجود الصانع من غير افتقار

الى ابطال التسلسل وليس كذلك) اى ان يكون اثنان بحيث لا يجعل بطلان

التسلسل احدى مقاماته لأن من عادته ابطال التسلسل عند اثبات وجود

الصانع (بل هو اشاره الى احد ادلة بطلان التسلسل) فيه بحث لأن الاشاره

الى دليل بطلانه ليس افتقارا له وانما يثبت الافتقار ان لا يأخذ بطلانه مقدمة

للدليل على وجود الصانع وليس كذلك (وهو) اى احد ادلة بطلان

التسلسل (انه لو ترتبت سلسلة المكتنات لا الى نهاية لا تحتاج الى علة

مستقلة) تكون تلك السلسلة مكتنة وان كانت غير متاهية (وهي) اى

العلة (لا يجوز ان تكون نفسها) اى نفس المكتنات (ولا نفسها) واليه اشار

قوله لكن من جلة العالم فليكن مبدأ لها (لاستحالة كون الشيء علة لنفسه)

لان العلة مقدمة على المعلوم وتقدم الشيء على نفسه محال (ولعله بل خارجا

عنها فيكون واجبا فینقطع السلسلة) بيانه لو كان بعض المكتن لاعلى

التعيين علة البعض الآخر والبعض الآخر علة لذلك البعض فيكون علة

(٧) بان يترتب سلسلتها في الاحداث حتى ينتهي اليه (عرس)

(٣) لا يقال احتياج السلسلة
من أحداتها او الهيئة
الاجتماعية فان كان الاول
في كل من تلك الآحاد معلم
بآخر لالى نهاية وان كان

الثاني فوجوهه اعتباري
والكلام في الموجود
الخارجي والامر الاعتباري
لا يحتاج الى علة موجودة
في الخارج لانا نقول ليس
الماء واحدا منها واما
المراد بالسلسلة الكل
من حيث هو كل وهو عن
الآحاد ولا زبيب في ان الكل
بهذا المعنى موجود خارجي
ممكن فتحاج الى علة ولا جائز
ان تكون نفس السلسلة
ولبعضها لما بين (عرس)
(٣) الدالة على بطلان
السلسل (ابن عرس)
(٤) سلسلة المكانت مترتبة
معلوما على علة لالى نهاية
على سبيل التضاد ثم نفرض
من المعلوم الآخر

له وهذا اشكال ٢ وهو ان سلسلة المكانت ليس لها وجود في الخارج
ولامكنته الوجود ايضا فيه وعلة كل منها داخلة في السلسلة فحيئذ يتعتبر
الافتقار الكل الى العلة اذليس لها وجود مستقل اونسلم افتقاره الى علة
هي نفسه على معنى انه يكفي في جودها نفسها من غير حاجة الى امر خارج
عنها فان الجزء الاول من تلك السلسلة علة للثانية والثالث للثالث والثالث
للرابع وهذا فيكون لكل واحد من تلك الاجزاء علة منها وهذا ليس
يعتبر اذليس فيه تقدم الشيء على نفسه مناط الجواب هو الفرق بين
تعليق كل واحد من السلسلة باخر منها وبين تعليق المجموع بالمجموع وها
متغيران والثاني بديهي البطلان ثبت بطلان الاول فان ثبوت الاول
يتلزم ثبوت الثاني وبطلان اللازم دليل على بطلان المزوم والتسلسل على
ثلاثة اصناف الاول في طرف الماضي فقط اي لا بد اعلاه فيه لكن له انتهاء
في طرف المستقبل والثاني في طرف المستقبل فقط اي لا بد اعلاه فيه لكن له
ابتداء في طرف الماضي والثالث في طرفهما اي لا بد اعلاه ولا انتهاء له وهذا
اشد امتناعا من الاولين والثاني من الاول ((ومن مشهور الادلة ٣)) عطف
الامور الغير المتناهية المجتمعة في الوجود (برهان التطبيق) الاضافة بيانية
فهو يدل على بطلان التسلسل سواء كان من جانب العلل فقط بان يبدأ معلوم
آخر لانهاية لعله او من جانب المعلوم فقط بان يبدأ مبدأ اول لانهاية
المعلوم او من الجانبيين مما (وهو) اي برهان التطبيق (ان نفرض ٤)
من المعلوم الآخر) وهو ما لا يكون علة لشيء اصلا (الى غير النهاية جملة ٥
وما قبله) اي قبل المعلوم الآخر (بواحد مثلا) اي عربة واحدة
اي بمحادث واحد بحيث يكون الجملة الثانية انقص من الجملة الاولى بذلك الواحد
(الى غير النهاية جملة اخرى) تقرير الدليل ان الحوادث لو كانت
غير متناهية وخذنا بجملتين من تلك الحوادث الغير متناهية احديهما من مبدأ معين
وتانية من مبدأ آخر قبل هذا الاول بعربة واحدة (ثم نطبق الجملتين
بان يجعل الاول) اي الجزء الاول (من الجملة الاولى بازاء الاول من
الجملة الثانية والثانية بالثانية وهلم جرا) اي الثالث بالثالث والرابع

(بالرابع)

(٧) اى فيما ضبطه وجود من المكانت سواء كانت مجتمعة في الوجود كافي العلل

والملولات المترتبة المذكورة
وغير مجتمعة كافية للحركات
الفلكلية (عرس)
(٨) والمعنى ان هذا التطبيق
الذى وقム الاستدلال به على
بطلان التسلسل اغااعتر
بين الامور المضبوطة
بالوجود الخارجى المستفيدة
في وجودها عن الاعتبار
والتعقل لاجل الاستدلال به
على تناهياها وامتناع كونها
ليست متناهية وهو بهذه
الصفة لا يمكن ان يكون
في الامور العدمية الوهمية
المحضة لانقطاعها في التطبيق
بانقطاع الوهم وذهابها فيه
باعتباره والوهم عاجز عن
ملاحظة تلك الامور الوهمية
التي لاتناهى فتقطع تلك
الامور بانقطاعها عن تطبيقها
فلا يكون فيها التطبيق
المذكور مساغ بخلاف
الامور الحقيقة الوجود حيث
يفرض العقل التطبيق فيها
فيتم على الوجه المطلوب وإذا
تقرر ذلك فلا يرد النقض
على هذا الدليل براتب المد
الذى هو وهي محض

بالرابع والخامس بالخامس (فإن كان بازاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية كان الناقص) اى الجملة الثانية (كالزائد) اى الجملة الأولى (وهو حال) فيه بحث لأنه ان اريد به التساوى في الحدين فلا احد فيهما من جانب الالاتناهى وان اريد وجود من احدها بازاء كل واحد من الآخر فاستحاله منوعة لجواز ان يكون ذلك من جهة عدم التناهى لامن جهة التساوى في المقدار (وان لم يكن فقد وجد في الأولى ما لا يوجد بازاءه)
الهاء يعود الى ما (شيء في الثانية فينقطع الثانية وتناهى ويلزم منه) اى من تناهيا الثانية (تناهى الاولى لأنها لا تزيد على الثانية إلا بقدر متنه) اذ المفروض كذلك (والزائد على المتناهى بقدر متنه يكون متناهيا بالضرورة)
وقد فرضناها غير متناهين هذا خاتم (وهذا التطبيق اما يعنى فيما دخل
تحت الوجود دون ماهو وهي محض فإنه ينقطع بانقطاع الوهم) قوله
هذا التطبيق اشارة الى جواب ما يقال وهو ان دليلكم هذا ليس تصحيف
بجميع مقدماته لأن هذا الدليل جاز في راتب الاعداد ومعلومات الله
تعالى ومقدوراته مع ان المطلوب الذي هو التناهى غير ثابت لأن كل واحد
من راتب الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متنه فلا يتم هذا الدليل
فاجاب عنه الشارح الفاضل بقوله وهذا التطبيق الخ حاصله ان يقال
ان راتب الاعداد الغير متناهية والمعلومات والمقدورات الغير متناهين
امور وهمية ليس لها جلتان في نفس الامر يكون احدى هما منطبقه لآخرى
فصادر ان الجلتين المفروضتين في الاعداد والمعلومات والمقدورات
منقطعان في ذلك التطبيق بانقطاع الوهم عن التطبيق المذكور بعجزه
وليس يلزم من انقطاعهما في الوهم انقطاع مالا ينتهي في نفس الامر
حتى يكون حالا اذ ليس تلك الجلتان في نفس الامر فلا يتصور ان يكون
انقطاعهما في نفس الامر (فلا يرد النقض براتب العدد باى يطبق جلتان
احديهما من الواحد لى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية ولا بعلومات
الله تعالى ولا بقدوراته) هذا يرد على قوله كان الزائد كالناقص (فإن الاول)
اي معلومات الله تعالى (أكثر من الثانية مع لاتناهيهما) اي معلومات الله
تعالى ومقدوراته لأن كل ما هو مقدور الله فهو معلوم ضرورة بخلاف

(ابن عرس)

(٨) فقولنا الاعداد غير متناهية ليس كقولنا المكبات ٩٢ الموجدة غير متناهية لان

الاول معناه ان مامن عدد الا ويتصور فوقه عدد وهو صادق والثاني معناه ان مدخل تحت الوجود الخارجى من المكبات لاتهامه له وهو كاذب لان ذلك محال قوله وذلك لان معنى مالاتهام الخ فيه تحقيق وايضاح قوله سابقا وهذا التطيق الح (عرض تمه)

(٩) اى دخول مالاتهام له (٢) قوله الواحد وما بعده يتحمل ان يكون صفات الله ويتحمل ان يكون نظائره اخبار الحديث ولقد اشار الشارح الى الثاني وقد اصاب لان كلامها عقيدة كلامية يستدعي كلاما تماما لا فائدته فلا يناسب ان يجعل المجموع حكما واحدا (عصام) (٣) الواحد اذا استعمل من غير تقدم الموصوف اريد به التوحد في ذاته وإذا جرى على الموصوف اريد به التوحد في صفتة (شرح موافق)

العكس لان ذاته تعالى وصفاته وجميع المعنفات معلوماته وليس عقدوراته لان المقدورية يتضى صحة الوجود ومبروقيته بالعدم وليس كذلك فيما ذكر والا لم يثبت الوحدانية والامر ليس كذلك (وذلك) اى عدم ورود القضايا المذكورة (لان معنى لاتهام الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه) فوق حد (آخر) اى عدم متناهيتها انما هو بحسب التصور لا بحسب الوجود الخارجى (لا يعني ان مالاتهام يدخل في الوجود فانه محال ٨) اى الدخول ٩ في الوجود محال يعني ان مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات لانقطاعها ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الامر لان التساوى في نفس الامر فرع وجودها في نفس الامر بخلاف ماله وجود في نفس الامر فانه يلزم احاد الامرين اما انقطاعها في نفس الامر فيكون ما لا ينتهي في الواقع وفي نفس الامر متناهيا فيه وأنه محال واما عدم انقطاعها في نفس الامر فيلزم تساوى الجملتين الزائدة والناقصة وهو محال ايضا لانه خلاف المقدر وخلاف مثبت في نفس الامر ولو الواقع ٢ (الواحد ٢ يعني ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الاعلى ذات واحدة) يعني ان صانع كل شيء ابتداء هو الله تعالى واحد عنده الستة والجامعة خالق للشريعة قائمون بانه اثنان الاول خالق الخير والثانى خالق الشر فخالق الخير يزدان وخلق الشر اهرمن وهو عبارة عن ابليس وهو الشيطان وقيل الاول النور والثانى الظلمة قد يحيطان وحدث العالم من امتحاجهما واستدلوا عليه بان الفاعل الواحد يتعين ان يكون خيرا وشريرا بالذات لان ذاته ان اقتضى الخير يعني ان لا يكون شريرا وان اقتضى الشر يعني ان لا يكون خيرا ولان الخير ان قدر على دفع شر الشرير ولم يفعل لم يكن خيرا لان الرضاء بالشر شر وان لم يقدر عجز والعاجز منحط عن درجة الالوهية ويمكن ان يحيط عنه بان يقال لانسما ان الفاعل الواحد اذا فعل خيرا وشر ايلزم ان يكون خيرا وشريرا بالذات ولان الشر بالنسبة اليها وبالنسبة الى الله تعالى كله خير ومصلحة فلا يزيد شرهما (والمشهور في ذلك) اى في كون صانع العالم واحدا (بين المتكلمين برهان التنازع) اى التنازع (المشار إليه

(قوله)

بقوله تعالى لو كان فيما اهلاً لله أفسدتا وتقريه انه لو امكن
الهان لامكن بينهما تمايز بان يريد احدها حرفة زيد والآخر سكونه
لان كلامنها اي من الحركة والسكون (في نفس اس مكن) يعني كل واحد
منهما بالنسبة الى نفسهما مع قطع النظر عن الآخر (وكذا تعلق الارادة
بكل منهما) اي من الحركة والسكون (اذا تضاد بين الارادتين) اي
ارادة الحركة والسكون لتعدد محلهما وهو المراد ان نعم متعلقهما وهو زيد
واحد لكنه ليس محل الارادتين بل المرادين حتى امتنع اجتماعهما فيه
بنخلاف ارادتي الواحد للضدين فانهما متضادان لا تتحاد المثل (بل بين المرادين)

(٧) ما فرغ من بيان الملازمة
بين امكان الہين وامكان
التمانع اخذ في بيان بطلان
اللازم الذي هو امكان التمانع
بقوله فيئذ حصل اجتماع
الارادتين على الوجه
المذكور على سبيل الفرض
لزム من ذلك الحال لانه قطعاً
لانه امان يحصل الا من ان
الخ (ابن عرس)

(٨) الذي ذكره في ترتيب
هذا الدليل وبين وجه
دلاته مفصلاً

اي بل التضاد بين المرادين * اعلم ان بل موضوع لاثبات ما بعده والاعراض
عما قبله ففي كل موضع يمكن الاعراض عن الاول يثبت الثاني فقط وفي كل
موضع لا يمكن الاعراض عن الاول يثبت الاول والثاني وبل ههنا للامر
الاول (٧ وحيثند اما ان يحصل الامر ان) اي المرادان في حالة
واحدة (فيجتمع الضدان او لا فيلزم عجز احدهما) ايضاً عجزها حيث
عجز كل منهما عن دفع مراد الآخر * وفي بحث لانه ميبدأ بالضدين ساكت
عن الضد الآخر لا يزيد لعدمه لكن لزم عدمه من ثبوته صنه فاذفرض
ثبوت الضدين بطل لزوم العدم فليلزم العجز ايضاً * قوله فيلزم عجز
احدهما اضافة الاحد للعموم فيتم عجزها ايضاً بناء على ان قوله او لا يعم
انتفاء الامرين وانتفاء احدهما وعلى الاول يلزم عجزهما معاً ويلزم ايضاً خلو
المثل عن الضدين اللذين لا يرتفعان كالحركة والسكون (وهو) اي
العجز (امارة الحدوث) فلا يصلح لكونه لها فيلزم خلو الاشر عن المؤثر
وهو ايضاً محال وادا لم يتصور اثبات صانعين تعين ان يكون صانع العالم
واحدا بالضرورة * قوله امارة الحدوث اي دليله والا فالامارة لا تفيد
القرين فلا يصلح اخذه مقدمة لبرهان التمانع و ايضاً تختلف المراد بيفيد العجز
قطعاً لا اظنا قوله من شائبة الاحتياج مع ان الاحتياج قطعى ليس في محله
(والامكان لما فيه من شائبة) اي رائحة (الاحتياج) واللام في الماء على
بamarah والضير في فيه راجع الى عجز احدها (فالتعدد مستلزم لامكان التمانع
المستلزم للمحال فيكون) اي التعدد (محالا وهذا تفصيل ما يقال

(٨) لا يخفى ان التكليف

بالتصديق بوجود الصانع وتوحيده ٩٢ يشمل الكافة من العامة والخاصة

وانه صلى الله عليه وسلم أمر

بالدعوة للناس اجمعين

وبحاجة مع المشركين

الذين عامتهم عن ادراك

الادلة القطعية البرهانية

فاصرون ولا يجدون معهم

الادلة الخطابية البنية

على الامور العادلة والمقبولة

التي الفوها وحسبوا انها

قطعية وان القرآن العظيم

يشمل على الادلة العقلية

القطعية البرهانية التي لا يعدها

العلمون وقليل ماهم

بطريق الاشارة على ما بينه

الامام الرازى في عدة آيات

من القرآن وعلى الادلة

الخطابية النافعة مع العامة

لوصول عقولهم الى ادراكها

بطريق العبارة تكميلا

للحجة على الخاصة وال العامة

على ما يشير اليه قوله تعالى

ولارطب ولا يابس الا

في كتاب مبين وقد اشتمل

عليها بعبارة واختيارة قوله

تعالى لو كان فيما آلهة

الخ وحاصله انه لا يتوجه

الاعتراض على الشارح بحمله

هذه الحجة الشرفية اقناعية

ان احدها ان لم يقدر على خلافة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز
الآخر وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تنازع) دفع
هذا المنع بقول الشارح لامكن بينهما تنازع لأن جواز الاتفاق لainav
امكان التنازع وامكان التنازع كاف في اثبات المطلوب (او يكون المانعة
والخلافة غير ممكنة لاستلزمها) اي المانعة والخلافة (المحال) تقرير
ورود المنع على ظاهر قول هذا القائل ان يقال لأنسل ان تعدد الآلهة
يستلزم الخلافة والممانعة لجواز ان يكون الخلافة غير ممكنة على تقرير
التعدد لاستلزمها الحال اعني اجتماع التقىضين * دفع هذا المنع قول الشارح
لان كلامنها في نفسه امر ممكن اورد بان امكان كل منها بحسب القدرة
لainav امتلاكه بحسب الحكمة فكل واحد منها اذا علم المصحة في احد
الضدين امتنع منه ارادة الآخر للحكمة جوابه ان رعاية الاصلح لاتتجه
على الواجب تعالى كابين في موضعه (او ان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة
الواحد) اي كامتناع ارادة الواحد (حرفة زيد وسكنه معا) واما
اندفاع هذا المنع فلانه لاتضاد بين ارادتين فكيف يمتنع اجتماع الارادتين
بل الضاد انا وهو بين المرادين (واعلم ان قوله تعالى) ومعنى تعالى
لارتفاع بصفات المدح عما يشركون به من اصنام اي انها ليست شركاء له
لانهم لا يخلقون شيئا (لو كان فيما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية
واللازم مادحة) اي منطق هذه الآية حجة اقناعية اي ليست بحججة
قطعية بالنسبة الى العقل نفسه وانا وهو حجة بالنسبة الى العادة وكذا الملازمات
ليست عقلية مع اشارته الى حجة قطعية من جهة برهان التنازع زعم البعض
ان الآية حجة قطعية اذ لو كان فيما آلهة فاما ان يؤثر الجموع او احدها
او كل منها والكل باطل منشأ زعمه عدم الفرق بين المنطق والمضون
المشار إليه (على ما هو الالائق بالخطابيات ٨ فان العادة جارية بوجود التنازع
والثالب عند تعدد الحكم على ما يشير اليه بقوله تعالى ولعل بعضهم على
بعض) اي غالب بعضهم اي لو كان فيما آلهة لعلا بعضهم على بعض
(والا) اي وان لم يكن الحجة اقناعية اي ظنية واللازم مادحة بل قطعية
او عقلية (فان اريد الفساد بالفعل اي خروجهما) اي السموات والارضين

(٢) واعلم انه لما سأله القول **٤٥** بخطابه هذا الدليل الکريم محل ثدقيق النظر حتى أنه حفى على

كثير من العلماء وذهب جم
عغيرالي ان الملازمة مقدمة قطعية
اراد الشارح استقصاء
القول فيه بذكر ما يظهر
احتماله مع ذكر الجواب عنه
لازالة الابهام عن دعوه
وايضاح وجه الدلاله
وانكشفه ان كشفات امامه انه
لم يتبين تذرع كون الملازمة
عقلية على احد التقديرين
السابقين وكون اللازم
غير متفق على التقدير
الآخر اراد ان يبين ان
الملازمة ههنا من التعدد
والفساد المفسر بعدم التكون
لما يكون قطعية

(ابن عرس)

(٣) وايضاً ذاك ان يقول
هذا التوجيه يصير يعني
لو وجد صانعان للزم فساد
وهو عدم تكون العالم
واللازم باطل ضرورة ثبوت
تكونه فالملزوم مثله وهو
العدد واما بيان الملازمة
 فهو بان نقول قد ثبتت
ان التعدد مستلزم لامكان
القائم اذا كان كذلك
لم يكن احدها الخ

واذا لم يكن احد صانعا لم يوجد بالخلاف فثبتت بطلان اللازم فيثبت المطلوب فقال لا يقال ذلك لانه لا ينقول الخ (ابن عرس)

(عن هذا النظام المشاهد فمجبر الدليل لا يستلزم) اي لا يستلزم الفساد
بالفعل فالملازمة ممنوعة اي هذا اللازم من مجرد التعدد بل انما يلزم من تحقق
الخلاف والقائم ومجرد التعدد لا يقتضي الخلاف (لجواز الاتقاء على
هذا النظام وان اريده به ٢) بالفساد (امكان الفساد فلا دليل على التقادم)
اي الفساد اي فالملازمة سلسلة ولا دليل على انتفاء اللازم (بل النصوص
شاهدت بطى السمات ورفع هذا النظام) قوله تعالى يوم تبدل الارض
غير الارض والسموات مطويات قوله تعالى يوم نطو السماء كفى
السميل (فيكون مكنا لامحالة) بل يقع على تقدير التعدد والوحدة
(لا يقال الملازمة مقدمة قطعية والمراد بفسادها عدم تكونهما) يعني ان لا توجد
السموات والارضن او بالذات (يعني انه لو فرض صانعان لامكان بينهما
قائم في الواقع) قوله يعني انه لو فرض اشاره الى اثبات الملازمة يعني تقرير
برهان القائم انه لو تعدد الالهة لم يتكون السماء والارض لأن تكونهما اما
بمجموع القدرتين او بكل منهما او باتحادها والكل باطل لأن الاول ينافي
القدرة والثانى يجب توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد والثالث
يوجب الترجيع بلا منازع لأن نسبة المقدورات اليهما على السواء (فلما يكن
احدهما) لا على التعيين (صانعا فما يوجد مصنوع) اضافة الاحد للعموم
فيغدو عدم صنع كل منهما (لانه لا ينقول امكان القائم لا يستلزم الاعدم تعدد
الصانع) يعني ان لا يكون كل منهما صانعين وهو لا يوجب انتفاء المصنوع
لجواز صنع احدها او براد ان امكان القائم لا يستلزم الاعدم تعدد الواجب
تعالى في الواقع برهان القائم ولا يستلزم انتفاء المصنوع فلا يصح قوله
لو فرض صانعان لم يوجد مصنوع (وهو) اي امكان القائم (لا يستلزم
انتفاء المصنوع) تقديره ان الملازمة مذكورة في الآية الكريمة على تفسيرك
بقولك يعني انه لو فرض صانعان الخ لا تصدق فضلا عن ان تكون
قطعية لأن فرض تعدد الالهة فيهما لا يستلزم الا امكان القائم وهو
لاتسلم الاعدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم عدم المصنوع فإذا كان
كذلك لا يكون التفسير موافقا للمفسر وهو قوله تعالى لو كان فيما
آلهة الا الله لفسدتا قوله لانا نقول امكان القائم لا يستلزم الخ فيه بحث

(٤) والتحقيق ان ماجمل

لازما للتعدد وهو عدم كون واحد منها صانعا

يُستلزم عدم المصنوع بالضرورة ولكن قد ينشأ

ان عدم كون واحد منها صانعا لا يكون لازما عقليا

لتعدد بجواز الاتفاق عفلا وانما متبع عادة (ابن عرس)

(٣) على انه يرد من الملازمات ان اريد به عدم التكون بالفعل (ابن عرس)

اللازم من التعدد عدم التكون بناء على تفسير

الفساد بذلك من الملازمات بين التعدد وعدم التكون

(урс)

(٤) بعدم التكون المذكور

(٥) اذ معنى عدم تكون الشئ بالفعل ان لا يوجد ذلك الشئ في الخارج

فإن كان المراد من عدم التكون ذلك وهو الوجه

الظاهر من الاطلاقات فالملازمات

منوعة وقد سبق بيان بطلايتها (урс)

(٦) الذى هو التكون

(٧) عدم التكون بالإمكان استشكلا للاستدلال

على انتفاء المقدم الواقع في شرطية لبيان انتفاء التالى

(урс)

لان السائل لم يدع ان امكان التفاف عبوده مطلقا يستلزم انتفاء المصنوع بل امكان التفاف على تقدير تعدد الصانع يستلزم انتفاء المصنوع وهو الحال حاصل معنى الجواب الاول ٢ ان ترب قوله لم يكن احد هما صانعا على قوله لا يمكن

بنها تفاف مسلم لكن ترب قوله لم يوجد مصنوع على قوله فما يكن احد هما صانعا متنوعا اذ لا يلزم من عدم كون احد هما صانعا انتفاء المصنوع

(٣) على انه يرد من الملازمات ان اريد به عدم التكون بالفعل (بجواز الاتفاق على هذا النظام والتكون) (ومنع انتفاء اللازم ٥) اى يرد منع انتفاء اللازم

(ان اريد ٦ بالامكان) بناء على ان الكل يمكن عما عدم تكونه * فان قالت

العالم متكون بالفعل فلو امكن عدم تكونه لزم امكان اجتماع النقيضين * قلت

امكان عدم التكون يدل على تكونه لا عده فالمحذور حاصل الجواب الثاني

إشارة الى منع الملازمات مطلقا اى سواء كان عدم التكون بالفعل او بالامكان

(فان قيل ان ٧ مقتضى كلة لولانتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الاول فيه)

يعنى لا يلزم من هذه الآية الكريمة الانتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد ولا يلزم منها المطلوب الذي هو انتفاء التعدد مطلقا

فلا يصلح الآية جة على انتفاء التعدد * لا يقال اذا دل الكلام على انتفاء

الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد فقط حصل المطلوب وهو

انتفاء التعدد فيكون انتقالا من الاثر الى المؤثر * لانا نقوله لان سلم حصول

المطلوب فان المطلوب حصوله بالاستدلال وهذا ليس كذلك فانه مادل الكلام على انتفاء اللازم بسبب انتفاء المزوم بـ انتفاء اللازم بالدليل وبقى انتفاء

المزوم بلا دليل وهو خلاف المطلوب (فلا تفيد الا الدلالة على ان انتفاء

الفساد في الماضي بسبب انتفاء التعدد) يعني انه يفيد كون انتفاء التعدد سببا

لانتفاء الفساد في الماضي فالمقصود كون العلم بانتفاء الفساد سببا للعلم بانتفاء التعدد مطلقا فلا تفيد بما في * نعم يلزم من ثبوت الاول ثبوت الثاني لكن القصد الى

(احده)

أحد الاستعمالين بالآخر فيقع الخطأ القديم هذا تصریح بعاصم التزاماً

قيل هنا تشنج على صاحب العادة حيث اقام الدليل على كونه قد يات بعد
اثبات كونه واجب الوجود ولا حاجة اليها (اذا واجب لا يكون القدماً)
بل هذا تشنج على المصنف حيث اختصر في اداء المسائل غایة الاختصار
فلا يليق بحاله الالتطويل (اى لا بدء لوجوده) اى الواجب (اذا كان
حادثاً مسبوقاً بالعدم لكان وجوده) اى الواجب تعالى (من غير ضرورة
حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقدماً متادفان) فحينئذ تكون
دلالة على القدماً صريحة (لكنه ليس بستقيم للقطع بتغيير المفهومين)
لان مفهوم الواجب تعالى ان يكون وجوده لذاته اى لا يمكن ان يكون وجوده
من غيره ومفهوم القدماً هو ان لا يكون له بداية (وانما الكلام في التساوى
بحسب الصدق) اى البحث في انه متساو في الصدق ام لا (فإن بعضهم على
ان القدماً اعم لصدقه) اى القدماً (على صفات الواجب بخلاف
الواجب فإنه لا يصدق عليها) اى على صفات الواجب فلا يكون الكلام
بالترادف صادقاً فكان مرادهم بالترادف التساوى في الصدق فحينئذ يستقيم
الكلام (ولا استحالة في تعدد الصفات القدمية وإنما الستحيل تعدد الذوات
القدمية) هذا جواب ما يقال وهو انه لصدق القدماً على صفات الواجب
لتعدد القدماء (وفي كلام بعض المؤخرين كالامام جيد الدين الشرير)
رجده الله تعالى ومن تبعه تصریح بان الواجب لذاته هو الله تعالى وصفاته
فيكون الواجب والقدماً متادفين * قوله وفي كلام البعض خبر وتصریح
مبتدأ (واسندوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته) فيلزم منه
ان لا يحتاج الصفات الى الغير (بانه) اى القدماً (لوميكن واجب لذاته لكان
جائز العدم في نفسه) اذلا واسطة بينهما اي الامر الثالث بين القدماً
والحادث حتى يكون لا قدماً ولا حادثاً لان التقابل بين القدماً والحادث
تقابل الإيجاب والسلب لان القدماً هو الموجود الذي لا بدء لوجوده
والحادث هو الموجود الذي يكون بوجوده ابتداء والابد سلب وهو رفع
النسبة الحكيمية والثانى ايجاب وهو اثبات النسبة الحكيمية فلا واسطة
بين الإيجاب والسلب والا لزم ارتفاع الامر بين المتفاقيين او لزم اجتماعهما

(٢) دليل على دعوى المتن
وليس متعلقاً بقوله تصریح
باعاصم التزاماً حتى يتجه انه
لا يتم لأن الدليل لا يفيد
الالزوم في نفس الامر
وهو لا يفيد العلبة التزاماً
وان الواجب كالقدماً من
لوازمه الله فلامعنى لجعله
من لوازمه الواجب دون
المتسجم (عصام)
لأن مكان وجوده مسبوقاً
بعدم لا بد لوجوده من صريح
الناسق بيانه ولا معنى
للواجب إلا مكان وجوده
من ذاته ولا معنى للممكن
الالحتاج في وجوده الى
غيره فيكون وجوده من
ذلك التير فالقدم لازم
قطعاً للواجب ظاهر
اللزوم جداً بحيث يظن
وحدة المفهوم في لفظ
الواجب والقدماً حتى
وقع في كلامهم
(ابن عرس)

وكل ذلك مجال (فيحتاج ٢ في وجوده إلى مخصوص فيكون محدنا) أى حدوثنا ذاتياً لأن المقابل للواجب لذاته ويدل عليه ايساق قوله (إذا نهى بالحدث إلا ما يتعلق وجوده) والهاء يعود إلى ما (يتجادل شيء آخر) لأن المحدث أزمانى مالا يكون وجوده لذاته لا يعبرد الافتقار إلى الغير وما وقع في كلام بعض العلماء من الواجب لذاته هو الله تعالى وصفاته فعنده أنها واجبة لذات الواجب أى مستندة إلى الله تعالى بطريق الإيجاب لا بطريق القصد والاختيار (ثم اعتضوا ٥ بـان الصفات ٦ لو كانت واجبة لذاتها لـكانت) أى الصفات (باقية والبقاء معنى ٧ فيلزم قيام المعنى ٨) أى البقاء (بالمعنى) أى بالصفة (فأجابوا بـان كل صفة ٢ فـهي باقية بـقاء هو) أى البقاء (نفس تلك الصفة) أى البقاء ليس أرسـامـوجـودـا عـارـضـاـتـيـ يـلـزـمـ قـيـامـ العـرـضـ بـالـعـرـضـ بل ٣ البقاء عـبـارـةـ عنـ استـرـارـ الـوـجـودـ وـذـلـكـ لـيـسـ باـسـ زـائـدـ عـلـىـ الـوـجـودـ (وـهـذـاـ ءـالـكـلـامـ) أى كلام جـيدـ الدـينـ الضـرـيرـ (فيـ غـايـةـ الصـعـوبـةـ ٥ فـانـ القـولـ بـتـعـدـ الـوـاجـبـ لـذـاتـهـ مـنـافـ لـلـتـوـحـيدـ) يـعـنـيـ انـ قـلـنـاـ بـكـونـ الصـفـاتـ وـاجـبـ الـوـجـودـ لـذـاتـهـ يـلـزـمـ الـقـولـ بـتـعـدـ الـوـاجـبـ لـذـاتـهـ وـهـوـ مـنـافـ لـلـتـوـحـيدـ (وـالـقـولـ بـاـمـكـانـ الصـفـاتـ) يـعـنـيـ انـ بـعـضـ الـتـكـلـيـنـ قـالـوـاـ بـانـ وـاجـبـ الـوـجـودـ لـذـاتـهـ هوـ اللهـ تـعـالـيـ لـاـصـفـاتـهـ يـلـزـمـ انـ يـكـونـ الصـفـاتـ مـكـنـةـ لـوـاجـبـةـ (يـنـافـيـ قولـهـ بـانـ كـلـ مـكـنـةـ فـهـوـ حـادـثـ) فيـلـزـمـ انـ يـكـونـ اللهـ تـعـالـيـ سـخـالـ لـلـحـوـدـاتـ فـلـذـاـ صـارـ صـعـباـ وـهـذـاـ هوـ التـحـقـيقـ الذـيـ وـعـدـ الشـارـحـ (فـانـ زـعـواـ اـنـهاـ) أى الصـفـاتـ (قـدـيـمةـ بـالـزـمـانـ بـعـنـ عدمـ المـسـبـوـقـةـ بـالـعـدـمـ) هـذـاـ جـوابـ عنـ سـؤـالـ مـقـدـرـ وـهـوـ انـ يـقـالـ لمـ يـجـوزـ انـ يـكـونـ الصـفـاتـ قـدـيـمةـ بـالـزـمـانـ وـحـادـثـ بـالـذـاتـ فـلـاـ يـلـزـمـ الـفـسـادـ لـذـاتـهـ لـاـ تـنـافـيـ بـيـنـ الـحـدـوـثـ الذـائـيـ وـبـيـنـ الـقـدـمـ الزـمانـيـ (وـانـ هـذـاـ ٧ لـاـ يـنـافـيـ الـحـدـوـثـ الذـائـيـ بـعـنـ الـاحـتـيـاجـ إـلـىـ ذـاتـ الـوـاجـبـ فـهـوـ قـولـ بـماـذـهـبـ الـفـلـاسـفـةـ مـنـ اـنـقـسـامـ كـلـ مـنـ الـقـدـمـ وـالـحـدـثـ إـلـىـ الذـائـيـ وـالـزـمانـيـ وـفـيـهـ رـفـضـ لـكـثـيرـ مـنـ الـقـوـاعـدـ) لـاـنـ القـولـ بـانـ صـفـاتـ اللهـ تـعـالـيـ مـكـنـةـ وـقـدـيـمةـ بـالـزـمـانـ وـحـادـثـ بـالـذـاتـ يـسـتـلـازـمـ انـ يـقـالـ فـيـ الغـاصـرـ كـذـلـكـ لـأـنـهـ مـكـنـةـ وـقـدـيـمةـ بـالـزـمـانـ وـحـادـثـ بـالـذـاتـ فـهـذـاـ مـنـ رـفـضـ الـقـوـاعـدـ وـكـذـاـ غـيـرـهـ مـاـيـقـولـونـ بـقـدـمـهـ (وـسـيـأـتـ ٩ لـهـذـاـ زـيـادـةـ تـحـقـيقـ الـحـيـ) مـعـناـهـ

- (٤) ذلك القديم (٢) الـاـلـمـحـدـثـ بـالـعـنـ الـاعـمـ الـذـيـ تـقـدـمـتـ الـاـشـارـةـ إـلـىـ وـهـوـ مـاـيـتـعـلـقـ بـالـحـيـ (٥) أـىـ اـصـحـابـ هـذـهـ الـمـكـلـةـ عـلـىـ اـنـفـسـهـمـ حـيـثـ قـالـوـاـ بـوـجـوبـ الـصـفـاتـ لـذـاتـهـ وـاستـدـلـوـاـ بـعـاـ ذـكـرـ بـاـنـ هـذـهـ الـصـفـاتـ بـالـحـيـ (ابـنـ عـرـسـ) (٦) الـمـقـدـسـةـ (٧) أـىـ صـفـةـ فـيـحـتـاجـ بـالـضـرـورـةـ إـلـىـ مـوـصـوفـ يـقـومـ بـهـ (ابـنـ عـرـسـ) (٨) وـذـكـرـ يـجـرـ إـلـىـ القـولـ بـجـواـزـ قـيـامـ العـرـضـ بـالـعـرـضـ وـقـدـقـالـوـاـ بـاـمـتـاعـهـ (ابـنـ عـرـسـ)
- (٩) مـنـ الـصـفـاتـ الـمـقـدـسـةـ (١٠) وـتـحـقـيقـ الـجـوـابـ إـنـ لـيـسـ الـبـقـاءـ صـفـةـ وـجـوـدـيـةـ وـأـعـاهـوـ عـبـارـةـ عنـ استـرـارـ الـوـجـودـ (ابـنـ عـرـسـ)
- (١١) الـذـيـ ذـكـرـ وـمـنـ كـوـنـ الصـفـاتـ وـاجـبـ لـذـاتـهـ (١٢) وـاعـلـىـ مـرـاتـ الـاشـكـالـ (١٣) أـىـ الـقـدـمـ الـذـيـ اـتـصـفـ بـهـ اوـالـعـنـيـ (ابـنـ عـرـسـ)
- (١٤) الـكـلـامـيـةـ (١٥) فـيـ مـبـاـحـثـ الـصـفـاتـ

(٢) أَنَّهُ تَعَالَى حَيْ هَذَا مَا أَنْفَقَ حَتَّىٰ ٩٩ حَتَّىٰ عَلَيْهِ الْكُلُّ مِنْ أَهْلِ الْمَلَكِ وَغَيْرُهُمْ لَا يَهُوَ عَلَمٌ فَقَدْ

كُلُّ عَلَمٍ قَادِرٌ فَهُوَ حَتَّىٰ
بِالضَّرُورَةِ لَكُنْ اخْتَلَفُوا
فِي مَعْنَى حَيَاةِ لَا نَهَا فِي حَقْنَا
أَمَا اعْتِدَالُ الْمَزَاجِ النَّوْعِيِّ
أَوْ قُوَّةِ الْحَسْنِ وَالْحَرَكَةِ
وَلَا يَتَصَوَّرُ فِي حَقْدِ تَعَالَى
فَقَالُوا إِنَّا هُنَّ كُوَنَهُ يَصْحُّ
أَنْ يَعْلَمَ وَيَقْدِرُ وَهُوَ مَذْهَبُ
الْحَكَمَاءِ وَقَالَ الْجَمَهُورُ
مِنْ أَصْحَابِنَا وَمِنْ الْمُتَرَدِّلَةِ
إِنَّهَا صَفَّةٌ تُوجَبُ صَحَّتَهُ الْعَلَمِ
وَالْقَدْرَةِ

(مُوَاقِفُ مَعْ شَرْحِهِ)

(٣) بَهَاءُ سَمَاءِ وَزَنْدَهُ تَوْزِيْهُ
دِينُورُ وَهُوَ يَدِيْهُ آغُوبُ وَبِرُّ
يُوزِيْنَهُ طَاغُلْمَشُ خَرْدَهُ

طُورِاغَهُ دِينُورُ (أَوْ قِيَانُوسُ)

(٤) اشَدُ سُوَادَهُ

(٥) خَاطِرَانِسَانَكُ درُونَهُ
لَا يَعُونَهُ اُلوَبُ جُولَانَ اِيدَنَ
شَيْئَهُ دِينُورُ رَأَيَ وَفَكَرَ
وَتَدَبِّرَ وَوَسُوسَهُ كَبِيَ
هَاجَسَ مَعْنَاسَهُ

(أَوْ قِيَانُوسُ)

(٦) الْأَفْعَالُ اِيْ المَفْعُولَاتُ
لَا نَهَا اِلَيْهَا يَشْتَمِلُهَا الْعَالَمُ
وَامْانَسُ الْأَفْعَالُ فَعِيَارَةُ

فِي اسْمَهُ تَعَالَى أَنَّهُ تَقْهِيرُ الْمَوْجُودَاتِ تَحْتَ وَجْهِهِ وَالْأَفْعَالِ تَحْتَ فَعْلِهِ
وَادْرَاكَاتِ تَحْتَ اَدْرَاكِهِ حَتَّىٰ لَا يَشَهَدُ عَلَيْهِ مَعْلُومٌ مَوْجُودٌ لَا يَعْلَمُ فَعْلَهُ
مَفْعُولٌ مَدْرَكٌ (الْقَادِرُ ٢) وَالْقَدِيرُ بَعْنَى إِلَّا أَنَّ الْأُولَى يَبْلُغُ فِي الْوَصْفِ
وَالْقَدْرَةِ وَمَعْنَاهُ الَّذِي أَنْ شَاءَ فَعَلَ وَأَنْ شَاءَ لَمْ يَفْعَلْ اِخْتَرَعَ كُلُّ مَوْجُودٍ
سَوَاهُ وَاسْتَعْنَى عَنْ مَعْاونَةِ غَيْرِهِ (الْعَلِيمُ ٢) مَعْنَى وَصَفَدِهِ كَلُّ عَلَمَهُ وَكَلُّ مَا لَمْ
يَحْاطِهِ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلَمًا ظَاهِرًا أَوْ بَاطِنًا وَلَا وَآخِرًا دَقِيقًا وَجَلِيلًا وَعَمَّ الْمُخَارِقِينَ
الْسَّمِيعُ (الْمَعْنَى فِيهِ أَنَّهُ لَا يَعْزِزُ عَنْ اَدْرَاكِهِ مَسْمُوعٌ وَانْخَفَقَ مِنْ مَسْتَرِ
السَّرِّ السُّرُّ بِلَادِقُ مِنْ ذَلِكَ وَيَدْرُكُ حَسْنَ حَرْكَةَ الْهَبَاءِ ٣ فِي بَعْضِهِ الظَّلَامِ
يَسْمَعُ مَنْاجَةَ الْمُتَاجِينَ فِي ضَمَائِرِ الْأَسْرَارِ مِنْ غَيْرِ نَطْقِ الْلَّسَانِ وَلَا حَرْكَةِ
الْجَنَانِ يَسْمَعُ بِغَيْرِ اِصْمَحةٍ وَلَا آذَانَ كَمَا يَفْعُلُ بِغَيْرِ جَارِّهِ وَلَا بَنَانَ وَيَتَكَلَّمُ بِغَيْرِ لَفَلَاتِ
وَلَا اِسَانٌ جَلَّتْ ذَاهِنَهُ الْكَرِيمُ عَنْ تَطْرُقِ الْحَدَّاثَ فَنَّ فِي لَمْ يَدْقُقْ نَظَرَهُ فِيهِ
وَلَا شَكٌ يَقْعُدُ فِي مَحْضِ التَّشْيِيدِ (الْبَصِيرُ ٢) مَعْنَاهُ لَا يَعْزِزُ عَنْ عَلَمِهِ مَقْالَهُ
ذَرَةٌ تَحْتَ التَّهْتِ وَلَا فَوْقَ الْفَوْقِ الْأَوَّلُهُ مَبْصُرَةٌ مَنْزَهَةٌ عَنْ حَدْقَةِ وَاجْفَانِ
وَمَقْدَسٌ عَنْ اِنْطَبَاعِ الصُّورِ فِي ذَاهِنِهِ كَانْطَبَاعِهِ فِي حَدْقَةِ الْاِنْسَانِ فَانَّ ذَلِكَ
مِنْ صَفَّةِ الْحَدَّاثَ وَحَظِظَ الْبَصَرُ الْحَسِنِ مَقْهُورٌ قَاصِرٌ لَا يَشَاهِدُ الْبَوَاطِنَ
وَالسَّرَّايرُ وَلَا الْهَوَاجِسُ وَلَا الْخَوَاطِرُ وَالْأَرْوَاحُ وَلَا الْأَضْمَاءُ (الثَّانِي)
الْأَرِيدُ (لَا يَدِيهِهِ الْعَقْلُ جَازِمَةُ بَانِ مَحْدُثِ الْعَالَمِ عَلَى هَذَا الْفَطَرِ الْبَدِيعِ) اِي
الْطَّرِيقُ الْغَرِيبُ (وَالنَّظَامُ الْمُحْكَمُ مَمْا يَشْتَمِلُ عَلَيْهِ) الْبَصِيرُ فِي يَشْتَمِلُ عَلَيْهِ
عَالَمٌ وَالْهَاءُ فِي عَلَيْهِ إِلَى مَا (مِنَ الْأَفْعَالِ ٦ الْمُتَقْنَةِ) بَيَانُ مَا (وَالنَّقْوَشُ الْمُسْتَخْسَنَةُ
لَا يَكُونُ) خَبْرَانُ (بِدُونِ هَذِهِ الصَّفَاتِ) اِيْ الْحَقِيقَةُ الْقَادِرُ لَهُ اِعْلَمُ اِنْ اِثْبَاتِ
مَحْدُثِ الْعَالَمِ كَسِيٌّ وَما اِتَّصَافُ الْحَدَّاثَ بِهَذِهِ الصَّفَاتِ فَالْمُفْهُومُ مِنْ كَلَامِ
الشَّارِحِ أَنَّهُ بَدِيهِيٌّ وَلَيْسَ كَذَلِكَ فَلَمْ يَفْعُلْ اِرَادَةً بَدِيهِيَّةَ الْاِسْتَزَامِ وَالْاِنْتَاجِ
وَانْ كَانَ الْمُحْصُولُ كَسِيَاً * قَوْلَهُ لَا يَكُونُ بِدُونِ هَذِهِ الصَّفَاتِ نَوْقَشُ فِيهِ
بَانِ الْعَلَمِ بِالْمُسْمَوِّ وَالْبَصَرِ كَافٌ فِي النَّظَامِ الْمُسْتَخْسَنِ فَلَا يَنْبَغِي السَّمْعُ
وَالْبَصَرُ * اِجِبَّ بِانْهَمَا رَاجِعَانِ إِلَى صَفَةِ الْعَلَمِ وَأَنَّا عَدَمَسْتَقْلِينَ لَكَونِهِمَا
نَوْعَيْنِ آخَرَيْنِ مِنَ الْعَلَمِ * فَانْ قَلَّتْ اِنْتَهِيَّهُ قدْ تَفَعَّلَ فَعَلَّعَ عَيْنِيَا وَهُوَ بَنَاءُ
الْيَوْمِ الْمُسْدَسَةِ وَغَيْرِهَا مِنَ الْحَيَاةِ كَالْعَنْكَبُوتِ وَهُوَ يَفْعُلُ فَعَلَّعَ عَيْنِيَا
عَنْ تَعْلِقَاتِ التَّكَوِينِ عِنْدَ الْقَائِلِ بِهِ وَتَعْلِقَاتِ الْقَدْرَةِ عِنْدَ غَيْرِ الْقَائِلِ (ابن شَجَاعَ)

(٢) لجواز ان يخلق الله تعالى فيها علما بذلك الفعل ^{١٠٠}) الصادر عنهما او يلهمهما

مع عدم العلم في كل واحد من النحالة والعنكبوت * قلت ان كل حيوان يفعل
فعلا عجيا فهو عالم ^٢ بذلك الفعل (على ان اضدادها) اي اضدادا الصفات
المذكورة (نقائص يجب تزويدها تعالى عنها) اي عن النقائص يريدانه
لوم يتصرف بهذه الاوصاف لزم اتصفه باضدادها وهي الموت والعجز
والجهل والصم والعمى وكلها نقص ^٣ نوش فيه بان هذا مسلم في الحياة
والعلم واما القدرة فضده الایجاب لا العجز وحده وهو صفة كالعند الحكيم
بل عند المتكلمين ايضا واما السمع والبصر فلا يلزم من عدم الاتصال بهما
الاتصال بالصم والعمى لجواز خلو محل ^٤ عن الصدرين معالعدم قبوله لهما
ولانقص فيه كالاستناد الحسى فان عدمه نقص فينا لا في البارى بعدم
قبوله لهما قيل السمع والبصر بمعنى القوة الحيوانية نقص في البارى يجب
تزويده عنه وعن صنه واما بمعنى صفة يكتشف به المبصر والمسموع كال
والخلو عنه جهل يجب تزويده الحق عنه (وايضا ^٥ قدورد الشرع ^٦ بها) اي
بالصفات المذكورة يعني ان الله تعالى نص في كلامه القديم على ذلك حيث
قال ولا يحيطون بشئ من علمه انزله بعده انه سميع بصير ذو القوة المعين
الى غير ذلك من الآيات ^٧ (وبعضها مالا يتوقف ثبوت الشرع عليها) اي على
الصفات ^٨ المذكورة (فيصح التسک بالشرع ^٩ فيها) اي في الصفات ^٢ قوله
وبعثها الح اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان ثبوت الشرع
موقوف على تلك الصفات فلو استدل ثبوت الشرع عليها فيلزم ان يكون
المعلوم علة لعلته فيكون دورا فاجاب عنه وبعضها لا يتوقف الح * حاصله
ان يقال ان بعض تلك الصفات مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليه كالتوحيد
والبصر فيصح التسک بالشرع لعدم لزوم الدور وان بعضها مما يتوقف
ثبت الشرع عليها كوجو الصانع تعالى وكلامه وحياته فلا يصح التسک
بالشرع على ثبوت ذلك البعض الآخر (كالتوحيد) ^٣ اي يصح التسک
على كون الواجب واحدا بالدليل الشرعي وثبت الشرع لا يتوقف
على التوحيد بل على غيره * واعتراض بان الشرع موقوف على وجوب الوجود
وهو يستلزم الوحدة فما لم يعرف وجوب الوجود والوحدة لا يعلم الشرع
فالاستدلال بالشرع على التوحيد دور * جوابه ان غايتها استلزم الوجوب

حالا فحالا ما هو مبدأ
لذلك الفعل الصادر منها
(شرح موقف)

(٣) واذا كان انتقامهاعنه
تعالى امرا يقينيا ثبتوت
هذه الصفات له تعالى اسر
يقيني بالضرورة فهذا
طريقان لاثبات هذا
المطلوب (ابن عرس)
(٤) فان الهواء خال
عن الاولان والطعم
المتضادة كلها

(شرح موقف)
(٥) يمكن اثبات بعضها
بالشرع لانه قد ورد الح
(٦) من النصوص القطعية
من الكتاب والسنة
(٧) ذلك تقدير العزيز العليم
انه علِم بذات الصدور
تنزيل الكتاب من الله
العزيز العليم قال لاتخافا
انى عكما اسمع وارى
قدسمع الله قولك الذى تجادلك
في زوجهما وان عزموا
الطلاق فان الله سميع عليم
الآية(٨) (التي هي البعض
من الصفات المشار اليها
(٩) اي بالادلة السمية
(٢) اي في اثبات تلك الصفات

(٢) التي لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح اثباتها (٣) اي كأن التوحد
لا يتوقف ثبوت الشرع عليه فيصح التسک بالشرع على التوحيد (قره كمال)

(٦) مانبه على جواز التصریع ١٠١ باعِمَّ خَذَنَا مِنْهُ لِمَا فَاتَ الْيَدَهُنَا عَتَادًا عَلَى تَبَيَّنِهِ السَّامِع

والا فقد علم انه ليس
بعرض ونظائره من وجوب
الوجود ولقد سلك الشارح
في نفي العرضية طریقاً بعدها
مع ان هناك طرقاً اقصر منها
ما ذكره في شرح المواقف
ان العرض يحتاج الى محله
والواجب مستعن عن جميع
ماعدها ومنها ان العرض
يتبع في التحيز والواجب
ليس بمحبز فضلاً عن
ان يكون تابعاً الا انه يختص
مذهب المتكلمين ومنها
ان العرض من اقسام الممكن
ومنها ان محله ان كان واجباً
تمدد الواجب لانه وان كان
جادلاً يكون اولى بالحدوث
(عصام) (٧) ولا خفاء
ان الاولى بنفي العرضية عنه
صفاته لا أنها شبيه بالاعراض
وكأنه احتياج الى نفي كونه
عرضالا يهم اطلاق النور
في الشرع عليه تعالى عرضه
(عصام) (٨) اي في وجوده
(٩) وهو سبحانه تعالى
الواجب لانه فيكون من جملة
العالم فما يصح محمد ثالث العالم (٢)
عند المتكلمين مطلقاً وباتفاق
العقلاء يتعمق بقاء بعض انواعه

الوحدة لا يتوقف معرفته على معرفة الوحدة بل لا يتلزم معرفته اصلاً
فلا دلور (بخلاف وجود الصانع وكلامه) فان معرفة الشرع موقوفة
على معرفة وجود الصانع وكلامه بالاسر والنهى والخبر والاستدلال بالشرع
عليها دور قيل انهم استدلوا على انه تعالى متكلم بتواتر الانبياء واخبارهم
على الصانع شرع فالدور لازم * جوابه ان الشرع موقوف على كلامه
تعالى بالاسر والنهى واما ان ذلك الكلام صفة له فلا يجوز ان تكون
مخلوقة فيصح الاستدلال بالشرع على انه صفة له تعالى (وبحوذلك) كثبوت
علمه وحياته وقدرته وارادته (ما يتوقف ثبوت الشرع عليه) ليس (٦) اي محدث
العام (بعرض) (٧) واما قدم العرض على سائر الصفات المسلمين لكون المقابلة
بين العرضية واللوهية ابين واوضح ولذلك لم يقل احد بالوهية العرض
فان قلت لانسلم انه لم يقل به احد فان طائفته من التوبيه قالوا بالوهية النور
والظلمة والطبيعتين قالوا بالوهية الطبائع الاربع من الحرارة والبرودة
والبرطوبة والبيوسنة وهي كلها اعراض * قلت القائلون بالوهية النور والظلمة
قالوا بان النور والظلمة حيان سيعان بصيران على ما ذكر في التبصرة فما يكوتنا
من الاعراض وكذا الطبيعتين والا فكيف يقولون بكون الاعراض صانعاً
للعالم (لانه) اي العرض (لا يقوم بذلك بل يفتقر الى محل يقام فيكون
مكناً (٩) ولا انه يتمتع بقاوئه (٢) اي العرض (والا) (٣) اي وان لم يكن البقاء
ممتنعاً (لكان البقاء معنى قائماً به) اي بالعرض (فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو
محال) لان العرض لو كان باقياً فلا يخلو اما ان يكون البقاء قائماً بالعرض
او قائماً بغير العرض وكلامها محال ان اما الاول فلانه يلزم من دق قيام العرض
بالعرض لان البقاء ايضاً عرض اذ العرض عبارة عن معنى زائد على الذات
والبقاء كذلك اي هو معنى زائد على الوجود لان البقاء استمرار الوجود
فعلم ان البقاء غير الوجود لان استمرار الشيء غير ذلك الشيء فيكون البقاء
زائداً على الوجود فلو قام البقاء بالعرض لزم قيام العرض بالعرض وهو
محال لان مالا يقوم بنفسه لا يقوم الغير به البتة واما الثاني فلان البقاء لو كان
قائماً بغير العرض لزم ان يكونباقي هو ذلك الغير لا العرض وهو خلاف
المقدر واما كان يستحيل بقاء العرض وما يستحيل بقاوئه لا يكون قد يحتمل
كالاعراض السالقة ويحوز عليه العدم مطلقاً (٣) اشاره الى دليل المتكلمين على امتياز بقاء العرض (ابن عرس)

(٢) اى على امرىء (٣) جوهر او عرضنا (٤) اى ^{١٠٢} موجود في الخارج (٥) اى المتصف

والواجب الذي هو صانع العالم لا بد ان يكون قد يعا فلا يكون صانع العالم صان
وهو المطلوب (لان قيام العرض بالشيء معناه) اى معنى قيام العرض بالشيء
(ان تحييزه) اى العرض (تابع تحييزه) اى الشيء (والعرض لا تحييزه بذاته
حتى تحييزه غيره بتعيشه وهذا) اى دليل امتناع بقاء العرض (مبني على
ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده) اى الشيء فاورد الشارح
لهذا المطلوب دليلين او لهما مختار عنده وهو قوله لانه لا يقوم بذاته وثانيةهما
منزيف وهو قوله لانه ينبع بقاؤه وقوله لان قيام العرض الحدلي المحالية وقوله
وهذا مبني اشارة الى تزيف الدليل الثاني (وان القيام معناه التبعية
في التحييز) معطوف على ان بقاء الشيء فان نفس التحييز عرض فلو كان معنى
قيامه بوضعه التبعية في التحييز لكان للتحيز تحييز وينقل الكلام اليه ويلزم
وجود تحيزات غير منتهية فيلزم التسلسل لوجود عرض واحد هكذا ماطمن
الفلاسفة وليس بشيء لان تحييز العرض ليس له كون زائد على ذلك العرض
بحجج تحييز الجوهر والفرق ناش من ان التحييز للجوهر لازم لانه لازم الوجود
والعرض لازم الماهية حتى لا يتصور العرض بدونه بخلاف الجوهر ومع هذا
امتنع الانتقال على العرض دون الجوهر (والحق ان البقاء
استقرار الوجود وعدم زواله) اى الوجود لامعنى زائد على الوجود
(وحقيقته) ان البقاء (الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني)
الوجود بالنسبة الى الزمان الاول ابتداء والوجود بالنسبة الى الزمان الثاني بقاء
فالوجود بالنسبة الى الزمان الثاني عين البقاء لان البقاء زائد على الوجود
(ومعنى قوله وجد فلم يبق) اشارة الى جواب سؤال مقدروه وبيان البقاء
لو لم يكن زائدا على الذات لما صع قوله وجد فلم يبق كالايضاح ان يقال
ووجد ولم يوجد فدل هذا القول على ان البقاء زائد على الذات والاما مع
اثباته مع نفيه عن الذات اجاب بقوله ومعنى قوله وجد فلم يبق (انه
حدث ٢ فلم يستمر ٣ وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني) يعني ان بقاء
الوجود في الزمان الثاني فبني وجد فلم يبق وجد في الزمان الاول دون
الزمان الثاني فلم يلزم من هذا عروضه بمحنة نفي الوجود ايضا حاصل
الجواب ان المنفي نسبة الوجود لامعنى (وان ٥ القيام ٦)

بالبقاء (٦) اشارة الى منع
الملازمة التي دل عليها
قوله والالكان الح (٧) اشارة
إلى بطalan الثاني وهو (٧) اى
قيام العرض بغيره (٨) اى
كون العرض تابعا (٩) من محل
إلى محل آخر على سابق
(٢) قوله الحق بيان بطalan
مبني كل من المقدمتين (عصام
(٣) ليس معنى موجودا
في الخارج بل هو استقرار
الوجود (٤) اى وجود
ذلك الشيء (٥) اى وجود
الشيء (٦) اى نسبة الوجود
(٧) اى على وجود الذات
(٨) اى على وجود الذات
(٩) فانه تناقض (٢) وجوده
(٣) بل العدم (٤) الى الزمان
الثاني لانفسه من حيث هو
هو فلا يلزم التناقض ومع
ذلك لا يلزم زيادته في الخارج
فتأمل (قره كمال) (٥) والحق
ايضا الح (٦) اى قيام المعنى
بالشيء المقوم له سواء كان ذلك
المعنى عرضا او لا يلي معناه
البعية في التحييز وانما معناه
ما هو اعم من ذلك وهو
اختصاص الناعت الح (ابن عرس)

(٤) هذا نقض ارجالي للدليل ١٠٣ - الذي اوردوه على امتلاع بقاء الاعراض وتقديره ان دليلكم

بجميع مقدماته فاسد لانه
يستلزم الحال اعني مخالفة
الضرورة لان الاصحاب
جعلوا الحكم ببقاء الاجسام
ضرورياً وعدم بقاء هاليس
بابعد عند العقل من عدم بقاء
الاعراض بل ها سیان
في تجويز العقل فإذا كان
الحكم ببقاء الاجسام ضرورياً
مع جواز عدم بقاءها كان
الحكم ببقاء الاعراض
ضرورياً ايضاً مع جواز
عدم بقاءها فلما فرق بينهما
في كون بقاء كل منهما
ضرورياً اقول يمكن بيان
الفرق بأن عدم بقاء الاجسام
بعد عند العقل بل محال
لانه يستلزم سقوط التكليف
والقصاص والجزاء بخلاف
عدم بقاء الاعراض اذلا
بعد في تجدها فلما جعل
الاصحاب الحكم ببقاء
الاجسام ضرورياً يمكن به
بديهية العقل دون الحكم
بقاء الاعراض بل جعلوه
من احكام الحسن والحس

مطوف على قوله ان بقاء استقرار الوجود (هو اختصاص ئ الناتع
بالمنفعة) اي اختصاص الناتع هو التعاق بين الشيئين بحيث يقتضي
احدهما نعما والآخر منعنا وحينذاك هذا المعنى يجوز ان يقوم المعنى
بالمعنى (كما في اوصاف الباري تعالى) يعني ان صفات الله تعالى قائلة بذلك
محضها ثابتة له لا يعني ان تحيزها تابعة لتحيزه لامتلاع تحيزه تعالى (٤) وان
انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدتها بقائهما) اي مع مشاهدة بقاء الاجسام
(بتجدد الامثال) الباء متعلق ببقاء (ليس با بعد من ذلك في الاعراض)
اي من انتفاء عرض في كل آن مع مشاهدة بقائهما بتجدد الامثال * قوله
وان انتفاء الاجسام متعلق بقوله والحق ان بقاء استقرار الوجود وتحقّق
البقاء فإنه يتم بهذا يعني لو قلت ان انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدتها
بقائهما بحسب تجدد الامثال لم يكن بعيداً فإذا قالوا هذا القول في الاجسام
في الاعراض بالطريق الاولى فعل هذا لا يكون منه بقاء حتى يكون
اما زائداً عليه ولا يستقيم تمسك المتكلمين على هذا المطلوب بهذه
الادلة منها كما ان بقاء الاعراض بتجدد الامثال يكون بقاء الاجسام
بتجدد الامثال فإذا كان كذلك فلا يوجد في الاجسام بقاء فكيف
في الاعراض حتى يقال انه معنى زائد عليه (نعم تسكلهم) جواب سؤال
مقدر تقديره لم قلم قيام العرض بالعرض محال وعند الفلاسفة لا يكون
محالاً (في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطيئها) اي الحركة
(ليس بتام) خبر تسكلهم (اذا ليس هنها شئ هو حركة وآخر هو سرعة
او بطء بل هنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات
سريعة وبالنسبة الى البعض بطئها وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطء
نوعين مختلفين من الحركة بل من الامور النسبية) هذا اشارة
الى رد قول من قال انها اي السرعة والبطء نوعان مختلفان من مطلق
الحركة (اذا الانواع الحقيقة لا تختلف بالاضافات) لانه لا يقال الانسان
بالنسبة الى الفرس حمار بل اختلاف الانواع الحقيقة بالذات كالانسان
والفرس والبقر وغيرها (ولا جسم) لانه مركب ومحيز وذلك) اي
كونه مركباً ومحيزاً (امارة الحدوث) جوز اليهود والخاتمة اطلاق

لا يعي بين الامثال كمال التبлиз كافي المتن (حاشية سيلكوفي وكنفزوبي)

الجسم عليه تعالى بمعنى المترک والمتبعض وهم مخطوطون لفظاً ومعنى اما الفطا
فستحيل واما معنى فلان كل بعض اما موصوف بصفات الله تعالى اولا
والاول يوجب تعدد الآلهة والثاني يوجب اتصاف الجزء باضداده مثل
العجز والجهل وذلك امارة الحدوث وحدوث الجزء يوجب حدوث
الكل واما الكرامية وهشام بن الحكم ٣ فيطلقون الجسم بمعنى
القائم بالذات لا المترک والمتبعض وهم مخطوطون لفظاً لان اسماء الله تعالى
تؤدية ولذا لانسميه طيباً وفقها مع ان في الجسم مبادرة الذهن الى
المترک لانه متعاه لغة (ولا جوهر) اما عندنا فالانه اى الجوهر (اسم للجزء)
الذى لا يتجزى وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك
اى من المتحيز وجزء من الجسم (واما عند الفلاسفة فالانهم وان جعلوه) اى
الجوهر (اسماً للموحود لافي الموضوع مجرد كان) كالعقل والنفوس
(او متحيزاً) كالاجسام (لكنهم جعلوه) اى الجوهر (من اقسام الممكن ٦
وارادوا به) اى بالجوهر (الماهية المكننة التي اذا وجدت كانت لافي موضوع)
اى في محل (واما اذا اريد بهما ٧) اى بالجسم والجوهر (القائم بذلك ٨
والموارد ٩ لا في موضوع فاما يتعتبر اطلاقهما) اى الجسم والجوهر (على
الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك) اى بالطلاق ١٢ (مع تبادر الفهم
إلى المترک) عند اطلاق الجسم عليه تعالى (والتحيز) عند اطلاق الجوهر
وخلاصة المعني ان صانع العالم ليس بجواهر لان الجوهر عبارة عن الاصل
عند المتكلمين والاصل ما ينشأ منه التركيب بالازدواج لهذا يسمى الجزء الذي
لا يتجزى جواهراً لانه اصل المركبات من حيث ان المركبات انا نشأ عنه
بالانضمام والله تعالى ليس باصل المركبات فلم يكن جواهراً ولا ان الجوهر
عند البعض الآخر من المتكلمين هو التحيز الذي لا ينقسم والتحيز هو
الممكن في مكان فهو اما متحرك او ساكن فالجوهر لا يخلو عن الحركة
والسكون فيكون الجوهر حادثاً ماساً من انه لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو
عنها فهو حادث وقد بينا ان صانع العالم قديم لا حادث فلا يكون صانع
العالم جواهراً وهو المراد (وذهب المحسنة والنصارى) اشاره الى جواب
سؤال مقدر وهو ان يقال ان المحسنة ذهبوا الى اطلاق الجسم عليه تعالى

- (٢) من متكلمي الشيعة
- (٣) قال ابن الحكم الله جسد طوبيل عريض عميق متساو طوله وعرضه وعمقه كالسيكة اليضاء يتلا « لا » في كل جانب وله لون وطعم ورائحة ومحسنة وليس هذه الصفات غير ذاته ويقوم الله ويقعده ويتحرك وهو سبعة اشاره اشاره بشاره بفسد مناس للعرش بلا تفاوت وانما يعلم الاشياء بعد كونها
- (٤) شرح مواقف (٤) اى كونه تعالى ليس بجواهر
- (٥) اى متنه
- (٦) اى القسم للواجب
- (٧) غير المعينين المذكورين
- (٨) بان اريد بالجسم
- (٩) بان اريد بالجوهر يتعتبر اطلاق
- (١٢) الجسم والجوهر على الصانع تعالى

(٤) اعلم انه لا كلام في جواز اطلاق اسماء الاعلام الموضعة في اللغات ١٠٥

انما النزاع في الاسماء المأخوذة

من الصفات والافعال فذهب

المعتلة والكرامة الى انه

اذا دل القول على صفاتك

تعالى بصفة وجودية او سلبية

جازان يطلق عليه تعالى

اسم يدل على اتصافه

تعالى بهساوسه وربذلك

اذن الشرع اولاً وثانياً

الحال في الافعال وقال

القاضي ابوبكر من اكل

لفظ دل على معنى ثابت فيه

جاز اطلاقه عليه بالاتفاق

اذا لم يكن موها بالايق

بذااته تعالى وقد يقال لابد

مع نفي ذلك الایهام

من الاشعار بالعظم حتى

يصح اطلاقه بالاتفاق

وذهب الشيخ ومتابعوه

الى انه لابد من التوفيق

وهو اختار وذلك

للاحتياط احترازاً عما يوهم

باطلاً لعظم الخطأ في ذلك

فلا يجوز الاكتفاء في عدم

ایهام الباطل بلغ

ادراكنا بل لابد الى

الاستناد الى اذن الشرع

كذا في شرح المواقف

(حاشية سيلكوني)

وان النصارى ذهبوا الى اطلاق الجواهر عليه فاي معنى من المعانى المذكورة للجسم والجواهر ذهبوا اليه فاجاب عنه بقوله وذهب الجسم والنصارى اى ذهاب الحسمة (الى اطلاق الجسم) عليه (و) ذهاب النصارى الى اطلاق (الجواهر عليه بالمعنى الذي يجب تزويه الله تعالى عنه) وذلك المعنى هو ان يكون المراد بالجسم المركب والتحيز لا القائم بذاته وان يكون المراد بالجواهر الذي لا يتجزى او الماهية الممكنة التي اذا وجدت في الخارج كانت لافي موضوع لا موجود الذي كان لافي موضوع فيكون في كلام الشارح وهو قوله وذهب الحسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجواهر عليه تعالى بالمعنى الذي يجب تزويه الله تعالى عنه فنشر مرتباً (فان قيل فكين يصح اطلاق الموجود والواجب القديم ونحو ذلك حمل ميرد به الشرع) لا خلاف في اطلاق ما ورد به اذن وعدمه فيما ورد منه وان اطلاقه فيما لم يرده اذن ولا منع وكان موضوعاً معناه ولم يكن موهاً يستحيل في حقه فعندهنا لا يجوز وعند المعتلة يجوز والية مال القاضي ابوبكر وهو قول امام الحرمين وقال الامام الفزالي في الصفة دون الاسم (قلنا بالاجاع وهو من الادلة الشرعية وقد يقال) اشارة الى جواب آخر للسؤال المقدم بقوله فان قيل (ان الله واجب والقديم الفاظ متراوفة) وهذا من نوع لان الترافق اتحاد في المفهوم ولا اتحاد بين مفهوماتها لان اسم الله اسم لذاته الواجب والواجب والقديم وصفان مختلفان لم تتعالى فلاترافق بين الثلاثة اللهم الا ان يراد بها التساوى في الصدق تساهلاً (والمحظوظ لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما يراد به) والضير المستتر في يراد به راجع الى ما والهاء يعود الى في قوله باطلاق اسم بلغة لان اهل كل لغة يسمونه بلغتهم نحو خدا وتنكري وشاء ذلك بلاشك فكان اجماعاً على ان الاذن الشرعي في اطلاق المترافق وانما لم يجز اطلاق العارف والعاقل مع ترافقهما لاعلم لان المعرفة يوم سبق الجهل والعقل يشعر معنى الحبس ويطلق الشافع لالطبيب لانه يشعر بالعلاج ولا يطلق الماكر والمستهزئ والمنسى والخارث والزارع مع ورودها في الكتاب والسنة لان مجرد ورودها في الشرع فاقضي المقام وانسياق

(٢) وفي اشتقاق لفظ الصورة قوله الاول الصورة الامالة سجع ١٠٦ قال الله تعالى فصرهن اليك

الكلام ليس باذن بل يجب ان لا يخلو عن نوع تفخيم ورعاية ادب (من تلك اللغة او من اغه اخرى وما يلازم معناه وفيه نظر) اي في كونه اذا لا طلاق لازم معناه نظر اذلا دليل عليه وقياسه على المراد كما قاله المعتزلة ممنوع لأن القياس انما يعتبر في العمليات دون الاسماء والصفات * وجوابه ان التسمية عمل اللسان فيصح فيه القياس وقيل وجه النظر ان من لوازمه اسم الخالق كونه خالق القردة والخنازير مع انه لا يطلق عليه تعالى لما فيه من النسبة الى القبض بل يقال خالق كل شيء وفيه بحث لأن ايهام القبض يمنع اطلاق المرادف ايضاً ومثله مستنى كاعرفت (ولا مصور ٢) اي ذي صورة وشكل مثل صورة انسان وفرس لأن ذلك) اي مثل صورة انسان وفرس (من خواص الاجسام تحصل لها) اي تحصل الصورة للاجسام (بواسطة الکیمات والکیفیات واحاطة الحدود والنهايات) وقال طاغتمله تعالى صورة كصورة آدم عليه الصلاة والسلام وتمسکوا بقوله عليه الصلاة والسلام لا تقولوا فلان قبيح فإن الله خلق آدم على صورته والجواب عنه أنا لانسلم ان الضمير راجع الى الله حتى يثبت مطلوبكم لانه روى انه عليه الصلاة والسلامرأى رجلاً يضرب آخر على وجهه فنهاه عن الضرب على الوجه وقال ان الله تعالى خلق آدم على صورته اي على صورة المضروب فحينئذ يكون الهاء راجعة الى المضروب لالله تعالى ويتحتم ان يكون الهاء راجعة الى آدم وفائدة الحديث ان الله تعالى خلق آدم على صورته التي شوهه عليها في الدنيا لم تغير صورته عند اخراجهم من الجنة الى الدنيا كما غيرت صورة ابليس ولئن سلمنا ان دراجهم الى الله تعالى كاجاء في خبر آخر ان الله خلق آدم على صورة الرحمن لكن الصورة كانت تطلق على الهيئة المحسوسة المتعارفة كما تطلق على مفهوم الشيء وعلى ما يخص الشيء في ذاته ويتراء عن غيره ولذا قالت الحکماء العلم حصول صورة الشيء في ذاته وارادوا بها مفهومه ومعناه وقرب من هذا ما يقال ان هذه المسئلة صورة تلك المسئلة فحينئذ يكون معنى خلق على صورة خلق على صفاتة من العالم والحكمة والرجاحة والكرم

خصوص صورة الانسان لمزيد الغایة كافال وصوركم فاحسن صوركم (شرح اسماء حسني للرازى) (و)

اي املئن اليك وفي حديث عكرمة وجلة العرش كلهم صور من يدجمع اصوره وهو مائل المفت فالصورة هي الشكل المائل الى الاحوال المطابقة للمصلحة والثانى ان الصور مأخوذ من صار يصير ومادة الشيء هي الجزء الذي باعتباره يكون الشيء يمكن الحصول وصورته اي الجزء الذي باعتباره يكون الشيء كائنا لامحالة فلا جرم كانت الصورة مقتبلي له ومصيره ولاشك ان الاجسام متساوية في ذواتها وترى كل جسم مختص بصورة خاصة وشكل والذوات المتباينة اذا اختلفت في الصفات كانت تلك الصفات جائزة الوجود والعدم والجازر لا بد له من مرجع مخصوص فاذقرت الاجسام باسرها في ذواتها وصورها المخصوصة الى تخصيص مخصوص قادر وهو الله تعالى ثبت انه تعالى هو المصوّر ثم انه سبحانه

والنصب وامثال ذلك فحينئذ لا يكون حجة قطعية على ثبات الصورة
 الحسوسية وقال عليه الصلاة والسلام من قال ان الله صورة كصورة آدم
 فهو كافر لكن معنى ان الله تعالى خلق آدم على صورته ان الله تبارك
 وتعالى اختار من الصور صورة وخلق آدم عليه الصلاة والسلام بتلك
 الصورة اي على الصورة التي اختارها **(ولا محدود اي ذي حد ونهاية)**
 النهاية هي ما به يشير الشيء **(ذا المكمة الى حيث لا يوجد راء شى منه**
 خلافا لبعض الكرامة فانهم يقولون انه غير متنه من جهات خمس
 متنه من جهة واحدة وهى جهة السفل الذى يلاق بها العرش
(ولا محدود اي ذى عدد وكثرة يعني ليس) البارى تعالى (محل
للكميات المتصلة كالمقادير) وهى الطول والعرض والعمق (ولا المنفصلة
كالاعداد وهو ظاهر) لأن كلامهما امارة المحدث والامكان وهو
 منه عن ذلك والكم المتصل هو ما امكن فيه فرض اجزاء تتلاقى على
 حد مشترك وهى نهايتها متقابلتين كالخط فإنه يمكن ان يفرض فيه
 نصفان يشتراكان في حد هونهايتها وهو لقطة والكم المنفصل مالا يمكن
 فرض اجزاء يتلاقى على حد وهو العدد وليس بين اجزاء العدد حد
 مشترك يكون نهايتها متقابلتين **(ولا متعض ولا متجزى اي ذى ابعاض**
واجزاء) خلافا لليهود لعنهم الله تعالى والفرق بين المتعض والمتجزى
ان ذا الاجزاء باعتبار انحصاره الى اشياء وكان تركيه منها يسمى متجزا
وباعتبار انحصاره اليه امطاها يسمى متعضا (ولا مترکب منها) اي من الاجزاء
(ما في كل من الاحتياج المنافق للوجوب) لأن البعض في بعضيته
والجزء في جزئيته تحتاج الى الكل والكل ايضا في كليته تحتاج الى الاجزاء
فالله اجزاء يسمى باعتبار تأليفه منها) اي من اجزاء (متراكبا وباعتبار
انحصاره اليها) اي الى اجزاء (متعضا ومتجزيا) **(ولا متناه) لأن ذلك
من صفات المقادير ولا اعداد (ولا يوصف بالماهية) اي بالمحاسنة لالأشياء
لان معنى قولنا ماهو من اي جنس هو وكل ذي جنس شبيه بجنسه وكان
القول بالماهية قوله (والمحاسنة توجب التمايز عن المحاسن بفضل
مقومه قيام التركيب) لأن كل ماهية لها جنس يجب ان يكون لها فضل فيلزم
(حاشية كنفروى ملخصا)**

(٤) قال في شرح المقاصد قال الشيخ أبو المتصور الماتريدي ١٠٨ **ان سأنا سائل عن الله تعالى**

تركيب ماهية في العقل وفيه بحث لأن التركيب العقل لا يستلزم التركيب في الماهية الخارجية ولا بالكيفية اي من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والبوسة وغير ذلك ماهو من صفات الأجسام وتواجد المزاج والتركيب ولا يمكن في مكان **وعند المشبهة والكرامية** ممكن على العرش وقال بعضهم انه على العرش لا يمكن التكهن ولكن يتبعون جهة الفوق وقال التجاربة انه في كل مكان بذاته وقالت المعتزلة انه بكل مكان بالعلم وكل ذلك باطل * واستدل علماؤنا على عدم التكهن **بان قالوا ان التعري اى الخلو عن المكان ثابت في الازل لان المكان كالعرش وسائر الموجودات التي هي غير الله غير قديم فلو تمكن الباري تعالى بعد حدوث المكان لزم تغير الباري تعالى عن المكان الى التكهن فيه والتغير من سمات المحدث وعلامات الامكان والباري تعالى منه عن ذلك * واستدل القائلون بالتكهن بالنص وهو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فان الاستواء هو الاستقرار في اللغة وهو يستلزم التكهن فوصف الله تعالى ذاته القديمة بالتكهن فيكون تكتنا وهو المدعى ولكن يمكن ان يحيط عن استدلالهم **بان يقال هذه الآية لا تثبت التكهن لان الاستواء يطلق تارة ويراد به القائم كما في قوله تعالى ولما بلغ الشده واستوى اي تم وكل عقله وقد يطلق ويراد به الاستقرار في المكان كما في قوله تعالى واستوت على الجبود اي استقرت سفيهية نوح عليه الصلاة والسلام وقد يطلق ويراد به الاستيلاء والغلبة كايقال فلان استوى على البلاد اي استوى وغلب فيكون الآية من المحتمل **ولهذا الاختلاف لا يكون بجهة قطعية مع الترجيح** في هذه الآية من بين هذه المحتملات الاستيلاء والغلبة لا الاستقرار لان الله تعالى مدح ذاته بقوله الرحمن على العرش استوى وذكر الاستواء لل مدح اى يستقيم اذا فهم الاستيلاء والغلبة فلو جل على الاستقرار لم يفهم منه المدح لانه يشاركه فيه وضع وشريف **(لان التكهن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متوجه منه)** عند المتكلمين (او متحقق) عند الحكماء (يسعونه المكان والبعد عبارة عن امتداد قائم الجسم او بنفسه) اي الامتداد (عند القائلين بوجود الخلاء) **وهم المتكلمون** (والله تعالى منه عن الامتداد والمقدار****

ما هو قلنا ان اردت **بالاسم فالله الرحمن الرحيم** وان اردت **باصفته** سميع بصير وان اردت **باعفنه** فخالق المخلوقات وواضع كل شيء **موضعه** وان اردت **باعهاته فهو متعال عن الجنس والمثال** انتهى فقد اشار بهذا الى انه يسئل بما عن الوصف عن الفعل وعن الاسم وعن الماهية المختصة ولا يسئل عن الماهية المشتركة جنسية او نوعيه حيث قال فهو متعال عن الجنس والمثال ولا مانع من ان يسئل عن خصوصية ذاته على ما شارا اليه الشرييف

(حاشية كنقر وهي)

(٥) اي به مع ان التكهن لا يكون الا في مكان لدفع توهم ان يكون التكهن يعني الاقتدار ففيه باطل قطعاً او تصرفاً بما يعموم السفي ردا على المحسنة النافدين عند كل مكان سوى مكان العلوم وعلى كل تقدير لا بد أن يحمل على التجريد ففهم

(حاشية كنقر وهي)

(لا يستلزم)

(٩) الفراغ المتشوّم المشغول
بالمتحيز الذي لم يشغله
المكان خلاء كداخل الماء
للكوز (كتنروي)

(٢) ولا يتم من كون الشيء
شاغلاً لحيز ان يكون
متكلنا فيه بل قد يكون
متكلنا اذا كان ذا بعد كما
في الجسم وقد يكون ذلك
الشاغل للحيز غير مت Klan
فيه كما في الجوهر لانه
لابعد فيه وقد ظهر بذلك
ان المكان اخص من الحيز
عند المتكلمين واما عند
الفلاسفة فهم يعنون واحد
لأنه لا يتحيز عندهم الا
وهو ذو بعد (عرس)
(٦) اي على انه يمتنع
في حقه تعالى الاتصال
بالمتكلن ولكن لا يدل هذا
الدليل بخصوصه على عدم
التحيز اذ نفي الاختصاص
لا يستلزم نفي الاعم (عرس)
(٧) وامتناع اتصافه تعالى به
واللازم باطل ضرورة قيام
البرهان على انتفاء قدم
غيره تعالى والملزم مثلاً
وهو التحيز (عرس)

لا تستلزم التحيز * فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والا كان
متحيزاً) هذا السؤال مبني على تقدير كون التحيز والمتكلن متباينين
والجواب ينبع التساوى بل بينهما عموم وخصوص مطلق والتحيز اعم من المتكلن
والجوهر الفرد متحيز وليس متكلن (قانا المتكلن اخص من التحيز
لان الحيز هو الفراغ المتشوّم الذي يشغلة شيء ممتد) كالجسم
(او غير ممتد) كالجزء الذي لا يتحيز والمتكلن هو الفراغ المتشوّم الذي يشغلة
جسم فقط (فما ذكر دليل على عدم الالتباس في المكان واما الدليل
على عدم التحيز فهو) اي الدليل (انه لو تحيز) الباري تعالى
(واما في الازل فيلزم قدم الحيز) لان التحيز نسبة بين التحيز والحيز
وازليته نسبة تستلزم ازلية المتنسبين فيلزم ان يكون الحيز ازليا وهو حال
هذا انما يلزم ان لو كان الحيز موجودا خارجيا وقد فسره بالفراغ المتشوّم
اللهم الا ان يدعى ان الفراغ محاط بشيء فيلزم قدم محطيه (اولا) اي
ان لم يتحيز في الازل (فيكون محلا للحوادث) فيه بحث لانه ان اراد انه
محلي للتحيز فالامر بالعكس وان اراد انه للتحيز فهو امر نسي لا حادث
فعلم اراد الاول واراد بالحقيقة المقارنة (وايضا) دليل ثان على عدم
التحيز (اما ان يساوى) الباري تعالى (في الحيز او ينقص عنه) اي
عن الحيز (فيكون متناهيا) لان الحيز متاه بناء على انه تناهى الابعاد كلها
والمساوي للمتاهي واتافق عن المتاهي لا يدوان يمكن متناهيا ايضا
والازم ان لا يكون مساويا له ولا تتفق معه وهو خلاف المقدار وتقيض
المفروض (او يزيد عليه) اي على الحيز (فيكون) الباري تعالى (متحيزاً
واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا اعلو ولا سفل ولا غيرها) كيسار
وقدام وخلف لان الجهات حادثة بمحدودة الانسان ولم يتحقق الانسان
بهذه الخلقة بل خلق مستديرا كالكرة لم يكن لهذه الجهات وجود البتة
ورفع اليدى الى السماء وقت الدعاء تبعد كوضع الجهة على الارض
في المسجد والاستقبال على الكعبة في الصلاة (لانها) اي الجهات المذكورة
(اما حدو واطراف) عطف تفسير (لاماكنة او نفس الامكانة باعتبار
عرض الاضافة الى شيء) يعني الجهات الست تكون نفس الامكانة

(٢) الظاهر أن معناه أنه لا يحکم عليه بأنه زمانى **١١٠** على ما هو المتعارف في معنى الجريان
قيل معناه ولا يتعين وجوده
بزمان بناء على ان الجريان
على الشىء يستعمل بمعنى
تعيينه له ومنه قول الحماة
المصدر اسم الحديث الجارى
على الفعل فان معنى
الجريان هنا انه تقول
شربت ضربا وضربة
فتعين به ماقصدت من الفعل
انتهى (هذا بيان نوعه
وعدده)

(٤) ومعنى كون الوجود
زمانيا أنه لا يمكن حصوله
الافي زمان كما ان معنى
كونه مكانيا أنه لا يمكن
حصوله الافي مكان وكما
لا يجري على ذاته تعالى
لا يجري على صفاته القديمة
واذا قلنا كان الله موجودا
في الاذل وسيكون موجودا
في الابد وهو موجود الان
لمزيدبه ان وجوده واقع
في تلك الازمنة وهي
منظبقة عليه تعالى لان ذلك
محال يقتضي التغير في ذاته
تعالى بل اردنا انه مقارن

معها من غير ان يتعلق بها كتعلق ازمانيات

(حاشية كنعروى ملخصا)

(فرق)

باعتبار الاضافة الى الشىء كما ان سقف البيت مكان الشىء على تقدير ان يكون
ذلك الشىء فوقه وهو جهة علو ولا يجري عليه اي على البارى
زمان يعني انه لا يتغير بتغير الزمان وان استمر الدهر كله او معنى
انه تعالى لا يكون في الزمان اذ لو كان في الزمان يلزم ان يكون حالا للحوادث
المتجددات المتعاقبة وهو محال لانه حينئذ يلزم تغيرات متعاقبة فان كونه
في هذا الزمان يغاير كونه في زمان بعده وقبله فيكون محلات تلك الحوادث
والكل محال على الله تعالى فاذالم يكن في الزمان فلا يكون له ماض ولا مستقبل
ولا حال (لان الزمان عندنا) اي عند اهل الحق (عبارة عن متجدد يقدر به
متجدد آخر) مثل يوم وليلة يقدر بهما الشهر ومثل الشهر يقدر به السنة ومثل
السنة يقدر بهما العبر والدهر وغير ذلك (و عند الفلاسفة) كارسطو ومن تبعه
من قدماء الفلاسفة (عن مقدار الحركة) اي حرارة الافلاك (والله متى
عن ذلك) عن المتجدد والمدار لان كل ذلك من امارات الامكان فالتالي
تعالى متى عن ذلك (واعلم ان ما ذكره) المصنف (من التزيهات)
اي الصفات السلبية (بعضها يعني عن البعض) يعني في كلام المصنف
حسروا وتكرارا فان عدم كونه جوهرها يستلزم عدم كونه تعالى جسما
لان الجوهر جزء من الجسم وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل من غير عكس
وعدم كونه مصورة بصورة من الصور يستلزم كونه تعالى محدودا
ولامحدودا ولاما تها لان كلها من خواص المقادير واذا انتفى كونه مصورة
بصورة من الصور لانتفاء المقدار انتفى كونه محدودا وامحدودا واما تها
وعدم كونه متبضا يستلزم عدم كونه تعالى متجزيا وبالعكس وعدم
جريان الزمان عليه يستلزم عدم اتمكن لان التمكن انيا يكون في زمان
واذا انتفى الزمان انتفى التمكن فاحتاج الى ما ذكره الشارح من قوله واعلم
الى آخوه (الا انه) اي المصنف (حاول) اي طلب (التفصيل والتوضيح
في ذلك) اي في التزيه (قضاء) اي اداء (بحق الواجب في باب التزيه
وردا على المشبهة) بقوله ولا مصورة والمشبهة قوم من الكفرة قائلون
بان الله تعالى يشهد شيئاً من الموجودات (والجسمة) بقوله ولا جسم والجسمة
قوم من الكفرة قائلون بان الله تعالى جسم مستقر على العرش (وسائر

(٢) من أهل الكفر والعصيان ١١١  كالنصارى القائلين بأنه سخانه جوهر واحد له أقانيم

ثلاثة واليهود القائلين بالجهة

والكراميد القائلين باتفاقه
بالحوادث (عرس)

(٣) وللتصريح بعامل وجه آخرسوى ماذكر وهو شمول الخطاب لمن لا ينفعن للضئيلات من العام فان جميع العقائد لحفظهم ايضا (عصام)

(٤) عما لا يليق به تعالى من الصفات السلبية التي ذكرت انما هو على انها اى الصفات المذكورة (ابن عرس)

(٥) اى الصفات التي ذكرت على وجه السلب عنه تعالى

(٦) من المتكلمين المتقدمين

(٧) فالمبني انما هو على التسافي المذكور لاعلى

ماذهب اليه المشائخ في الاحتجاج في هذا المقام

عل هذه المرام من التسكتات التي يظهر انها ليست بادلة

قطعية بعد البحث عنها حيث ذهبوا في الاستدلال الى

نفي العرضية الى ان معنى

العرض الح (عرس)

فرق العلال ٢ والطفيان بالمعنى وجه واوكده فليمال بتكرير اللفاظ المتراوفة) كلام بعض مع المجزي (والتصريح بما علم ٣ بطريق الاتزان) كقوله ولا مصور ولا محدود ولا معدود ولا متناه ولا يمكن في مكان ولا يجزي عليه زمان (ثم ان مبني التزية عما ذكرت) بقوله ليس بعرض الى آخره (على انها تناف ووجوب الوجود ملائكة من شأنية الحدوث والاماكن) لاحتياج كل منها الى شيء (على ما شرنا عليه) خبران من انه ليس بعرض لانه لا يقوم بذلك بل يفتقر الى محل يقوم ف سيكون مكنا ومن قوله ولا جسم لانه متراكب ومجزي الى غير ذلك من تعليل التزيهات السابقة واحدا بعد واحد (لا على ماذهب اليه المشائخ ٧) هذا تشريع على صاحب العمدة وغيره (من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يتعين بقاوئه) هذا دليل على عدم كونه تعالى عرضا ولقائل ان يقول لانهم ان معنى العرض ما يتعين بقاوئه بل هو ما يتعين بغيره سواء امتنع بقاوئه او لا يتعين (معنى الجوهر ما يتراكب عنه غيره) اشارة الى دليل عدم كونه تعالى جوهر حتى يقال لم لا يجوز وجود جوهر مجرد غير مركب اولا نسلم ان الجوهر ما يتراكب عن غيره بل هو ما يتعين بذااته سواء تراكب عن غيره او لم يتراكب (ومعنى الجسم ما يتراكب هو عن غيره) ضمير هو راجع الى ما هذا دليل على عدم كونه تعالى جسما ولقائل ان يقول لانهم ان معنى الجسم ذلك بل هو معنى الكل او لان ذلك معناه الاصطلاحى لا الاغوى فان معناه في اللغة ما يتعين بذااته اي بنفسه لا بغيره (بدليل قولهم هذا الجسم من ذلك) قد عرفت ضعف هذا الدليل (وان الواجب) عطف على معنى العرض الى آخره (لو تراكب فاجزاؤه امان يتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب او لافلز نقص والحدث) في ذاته قوله وان الواجب الح دليل على عدم كونه تعالى متبضا ومجزيا وفيه شيء لانه لا يتصف شيء منها بل المتصف الكل لا الاجزاء فلا يلزم تعدد الواجب * قلنا ان اردت بصفات الكمال وجود الاجزاء على ما يبني فلانسلم انه يلزم منه تعدد الواجب ولو اردت بصفات الكمال العلم والقدرة وغيرهما من الصفات الثانية فلانسلم انه لو انعدم هذه الصفات في الاجزاء يلزم النقص لأن نقص الجزء يستلزم نقص الكل لم لا يجوز ان يحصل

من اجتماع الاجزاء الناقصة كمال للكل كأنه يحصل من اجتماع الشعارات
قوة للحبل المركب منها ليست لكل واحد منها (وأيضاً) هذادليل على أنه
ليس بمحض ولا بتشكل (اما ان يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات)
من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة وغير ذلك (فيلزم اجتماع
الاصداد او على بعضها وهي مستوية الاقدام في افاده المدح) ثبوتها
(والنقص) بعدم ثبوتها (٧ وفي عدم دلالة المحدثات ٨ عليه) يعني مستوية
الاقدام في عدم دلالة المحدثات على كون الواجب متصفاً ببعض الصور
دون بعض وببعض الاشكال دون بعض وببعض الكيفيات دون بعض
فإذا كان كذلك فلو كان الواجب على بعض دون بعض يلزم الترجيح
بلا من جح (فيقتصر ٩ الى مخصوص ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثاً
يرد المنع هنا بناءً على ما لا يجوز ان يكون المخصوص نفس ذاته ولم يدخل
تحت قدرة الغير (بخلاف ٣ مثل العلم والقدرة) هذا اشاره الى جواب
ما يقال وهو ان قلم او على بعضها يلزم الترجيح بلا من جح لانها مستوية
الاقدام في افاده المدح والنقص وهذا القول منقوص بالصفات وهي
الواحد والحي الى آخره قلنا في هذه الصفات من جح (فانهما) اي العسم
والقدرة (من صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها) كامر من ان ايجاد
العلم على هذا النط البديع لا يكون بدون العلم والقدرة وغيرهما
(واصدادها) اي العلم والقدرة (صفات نقصان لادلاله) للسمكينات
والانبياء (توهن) اي تصعيف (عقائد الطالبين وتوسيع مجال الطاعنين
زعمائهم) اي من الطاعنين (اي تلك المطالب العالية) اي الصفات
السلبية (مبنيه على امثال هذه الشبه الواهية واحتجم الخالف) منهم
الكرامية ذهباً الى كونه في الجهة ككون الاجسام فيها بحيث يشار اليه
بانه هناك (بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح)
في الجهة كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى والصورة كقوله
عليه الصلاة والسلام خلق الله آدم على صورته * ورأيت ربى في ليلة المراج
(علي)

(١) اي بعض الصور
والاشكال والكيفيات
وهي اي هذه الامور
المذكورة اعلى وقع الترديد
فيها بين الاصف بمعنىها
او بعضها (غرس)
(٢) كذا مستوية
(٣) التي يستدل بها
في اثبات الصانع وصفاته
(٤) المتصف بذلك البعض
فالشيخ لما استدلا
على انه تعالى لا يجوز
ان يتصرف بعض تلك
الامور للزوم الترجيح
من غير من جح او الافتقار
الرجح المستلزم للحدث
استشرعوا الاعتراض
بانهم قد اثبتوا له تعالى
هذه الصفات المخصوصة
وهي بعض من مطلق
الصفات في الجملة فيلزم هبها
ما يلزم هناك فاجابوا بما
حاصله ان الصفات المثبتة
تعالى صفات كمال واصدادها
صفات نقص فليست مستوية
في المدح والنقص حتى يلزم
من اثبات بعضها احد
الحالين المذكورين (٤)

(٤) وان اعترض عليهم ايضا
بانه جاز ان يكون هناك
صفات كال اخر سوى
هذه فاثبات هذه دون تلك
أثبات بعض الصفات
المستوية في افاده المدح
اجابوا بانها وان كانت
مستوية في كونها صفات
كال لكنها متفاوتة
من حيث دلالة المحدثات
فإن تلك الصفات لم تدل عليها
المحدثات بخلاف هذه الصفات
المقدسة فان المحدثات دلت
على ثبوتها عالي والحاصل
ان المشاعن لم يمسك في هذه
التزبيهات بهذه الادلة
التي تمسك بها المشاعن
المشار إليهم لأنها تمسكت
ضعيفة (ابن عرس)

على صورة شاب املح والجوراج كقوله تعالى بل يداه مبسوطتان و قوله
خلقت بيدي و قوله عليه الصلاة والسلام قلب المؤمن بين اصبعين
من اصابع الرحمن و قوله عليه الصلاة والسلام ان الله ليضحك على اولئك
حتى يبدونوا جذوه هذه الآيات والاحاديث كلها تدل على الجسمية بظواهرها
ما لم تؤول ولو ذكرت التأويلات في الآيات والاحاديث المروية في هذا
الباب لطال الكلام وفات المرام وكثرا ملائم* والجواب الجامع الشامل للجميع
ان يقال ان الادلة السمعية المحتملة لاتعارض الادلة السمعية المحكمة بل يجب
حمل المحتملات على المحكمات التي هن اصل الكتاب (وban كل موجودين
فرضنا لا بد وان يكون احدها متصلا بالآخر ممسأله او منفصل عنه ببيانه
في الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محالا للعلم فيكون بياننا للعلم في جهة
فيحيى فيكون) الله تعالى (جسما او جزء جسم مصورا متناها) قوله وban
كل موجودين فرضنا الج دليل عقل على انه تعالى جسم ومصور (والجواب)
عن الدليل العقلي (ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس باحكام
المحسوس) اي العالم (والادلة القطعية قائمة على التزبيهات) هذا جواب
عن الدليل النقلي (فيجب ان يفوض علم النصوص) الدالة على الجهة
والجوارح بحسب الظاهر (الى الله تعالى على ما هو دأب السلف اشارا) اي
اختيارا مفعول له لقوله ان يفوض (للطريق الاسلام) وانا كان اسئل سلامته
بالكلية عن الاعتبار بغير المراد فيلزم الزيف وتشویش العقيدة على
من لا يسرح عقله لدقائق التأويلات ولبدائع الاستعارات وهو الموقف
للوقف في قوله وما يعلم تأويله الا الله (او تؤول بتأويلا صحيحة على ما
اختراته المتأخرة) التأويل من تأولت الشيء اى صرفة ورجعته وهو انكشاف
دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر (دفعا) مفعول له
لقوله على ما اختاره (لمطاعن المخالفين وجذبا) اي منعا (بضم القاءين)
عن ادراك الحقائق (سلوكا) مفعول له لقوله او تؤول (لالسييل الاحكم)
لاحكامه اساس الدين عن تطرق خلل اليه بظواهر يتادر عنها الفهم الى
ما يمتنع ان يكون مادا بانه يصلح لذلك وهو الموقف لطف قوله
والراسخون على الله وال الاول اولى بالنسبة الى العامة والثانية احق بالقياس

إلى الخاصة فإن الأدلة النقلية ٢ لاتعارض القواعط المقلية التي لا تقبل التأويل لأن المقلية أصل النقلية لتوقف النقل على العقل لأنه يتوقف على ما يتوقف على العقل من معرفة وجود الباري وكونه فاعلاً مختاراً من سلا لارسل ومعرفة المجزء فلورجح النقل على العقل يلزم تكذيب العقل الذي هو الأصل لتصديق الفرع وهو مجال لاستلزم تكذيب الأصل تكذيب الفرع أيضاً لأن صدق الفرع مبني على صدق الأصل ضرورة فإذا لم تعارض النقلية قيمن بين اثنين مما انفوض عليهما إلى الله تعالى كاهو مذهب السلف ويشتعل بتأويلهما على وجه يليق على ما هو طريق أخلف وهو طريف المحققين من المؤخرین ﴿ ولا يشبهه شيء ﴾ اي لا يعنه اذا ارد بالمعنى الانحداد في الحقيقة) كما تحدد زيد وعمرو وغيرهما من افراد الانسان في الماهية الإنسانية (ظاهر) اذليس بين الله وغيره مماثلة لعدم اتحادها في النوع والازم ان لا يكون محدث العالم وصانعه واحداً وهو خلاف المقدار وخلاف ما ثبت بالبرهان وهو حال (واما اذا ارد بها) اي بالمعنى (كون الشيئين بحيث يسد) اي يقوم (احدها) اي احد الشيئين (مسد الآخر اي يصلح كل ما يصلح له الآخر فلان شيئاً) جواب اما (من الموجودات لا يسد مسده تعالى) اي مسد الباري تعالى (في شيء من الاوصاف فان اوصافه تعالى من العلّم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما في المخلوقات) اي من الاوصاف التي في المخلوقات (بحيث لا مناسبة بينهما) اي بين اوصاف الباري تعالى وبين اوصاف المخلوقات * فان قلت ما الفرق بين المعنيين في الماهية * قلت لعل المعنى الثاني اعم من المعنى الاول لأن الشيئين لما اتحدا في الحقيقة كان كل منهما سادساً مسداً الاخر من غير عكس * قال قدماء المتكلمين ذاهم تعالى مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة وانما يمتاز عنها باحوال اربعة الوجوب والحياة والعلم والقدرة التامات وقيل بل يمتاز عنها بالالوهية التي هي حالة خامسة خاصة مبتدأ لهذه الاربعة * ورد عليهم بان الشركة في الذاتية تستلزم الامتناع بالمعنى فيلزم التركيب من المميز والمشترك وكون الغير مجانس له تعالى لو كان المشترك جنساً ومشاركة له تعالى في الماهية لو كان المشترك نفس الماهية والمذكور في عدم الماهية هو الدليل القلي واما النقل

(٤) الدلائل النقلية هل تفيد اليقين بما يستدل بها عليه من المطالب او لا قبل لاتفاقه وهو مذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة لتفقهه على العلما بالوضع اي وضع الالفاظ المنقوله عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والارادة اي على العلم بان تلك المعنى مراده الاول واما ثبتت بنقل اللغة والنحو والصرف واصولها ثبتت برواية الاحد وفروعها بالأقى وكلامها ظنيان والثاني يتوقف على عدم نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة في زمن الذي عليه السلام الى معانٍ اخرى وعلى عدم الاشتراك والمجاوز والاضمار والتخصيص والتقدم والتأخير والكليل لجوائه لا يحزم بانتقاده بل غايته الظن ثم بعد العلم بالوصنع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعد المعارض القوى الدال على تقدير مادل عليه الدليل النقل اذ لو وجد لقدم على الدليل النقل بان

قوله تعالى ليس كمثله شيء (قال في البداية) بيان القوله لامتنابية بينهما
 (ان العلم منا موجود وعرض وعلم محدث) لانه حصل لنا بعد ما لم يكن
 فنا (وحاجز الوجود متجدد في كل زمان فلو ابتنا العلم صفت الله تعالى
 لكان موجودا وصفة) لاعرضنا (وقد عينا وواجب الوجود) اي لا حاجز
 الوجود (وداعنا) اي لا يتجدد في كل زمان (من الازل الى الابد فلا يغابر
 علم الله تعالى عم المثلق بوجده من الوجه هذا كلام البداية قيل هذا
 يشعر بان المماثلة تحصل بالشركت في وجه من الوجه (وقد صرخ) صاحب
 البداية يريد به التصریح في موضع آخر (بان المماثلة عندنا انما تثبت
 بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا) اي شيئاً (في وصف واحد
 انتف المماثلة) المقصود من هذا الكلام بيان ان ما ذكره صاحب البداية
 مخالف لما ذكره الشيخ ابو المعین في كتابه المسجى بالبصرة لأن المفهوم
 من كلام صاحب البداية ان المماثلة هي الاشتراك في جميع الاوصاف وان المفهوم
 من كلام الشيخ ابو المعین ان المماثلة هي الاشتراك في بعض الاوصاف دون
 جميع الاوصاف فيكون بين الكلمين مخالفة (قال الشيخ ابو المعین) وهو
 من مشايخ المتكلمين (في البصرة انا اجد اهل اللغة لا يعنون من القول
 بان زيداً مثل عمر وفقيه اذا كان يساويه فيه) اي اذا كان عرو
 يساوى زيداً في الفقه (ويسمى مسده في ذلك الباب) اي في ذلك النفقه
 (وان كان بينهما) اي بين زيد وعرو (مخالفة بوجوه كثيرة وما يقاله
 الاشعري) من تمهيذ كلام الشيخ ابو المعین والاشعري جماعة منسوبة الى
 الشيخ ابو الحسن الشعري (من انه لامثالية الالمساواة من جميع الوجوه
 فاسد لأن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال الخنطة بالخطبة مثلاً بمثل
 واراد به الاستواء) في القياس (في الكيل لغير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات
 والصلابة والرخاوة) والدليل على اراده النبي عليه الصلاة والسلام الاستواء
 في الكيل لا طلاق الاستواء انه لو كانت الخنطتان متويتين في الكيل جاز
 بيع احديهما بالآخر وان تفاوت الوزن يكون احديهما ثقيلة والاخرى
 خفيفة وعدد الحبات بان يكون حبوب احديهما كبيرة وحبوب الاخرى
 صغيرة ولا شئ ان الشيئين اذا كانوا متساوين في الكيل وكان عدد احدها

(٣) يقول النقل عن معناه
 الى معنى آخر مثال قوله تعالى
 الرحمن على العرش استوى
 فانه يدل على الجلوس وقد
 عارضه الدليل العقلي الحال
 على استعماله الجلوس في حقيقة
 تعالى فيقول الاستواء
 بالاستلاء واما قد المعارض
 العقلي على الدليل النقل اذ
 لا يعن العمل بهما بان يحكم
 ثبوت مقتضى كل منها
 لاستلزم ادراجه في النقيضين
 ولا ينقضهما وتقديم النقل
 على العقل ابطال للاصل
 بالفرع وفيه ابطال الفرع
 ايضاً اذ حيثما يكون صحة
 النقل متفرعة على حكم
 العقل الذي يجوز فناؤه
 وبطليه فلا يكون النقل
 نقطع الصحة فقد لزم
 من تعميم النقل بتقاديمه
 على العقل عدم صحته واذا
 ادى اثبات الشيء وتحقيقه
 الى ابطاله كان مناقضاً ومستلزم
 تقييضاً نفسه فكان باطلاً (٤)

اكثر من عدد الآخر كان الاكثر عدداً صغيراً والاقل عدداً كبيراً او لو كان
 سراد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بالمتناوبين هي المساواة في جميع الوجوه
 لما جاز بين احدى الخطيطين بالآخر في عند الاستواء في الكيل والاختلاف
 في هذه الاشياء واللازم باطل وكذا الملزم (والظاهر انه لا مخالفة) هذا
 اشاره الى التوفيق والتلقيق من جانب الشارح بين مقاله صاحب البداية
 والاشعري وبين مقاله النبي عليه الصلاة والسلام في الحديث المذكور (لان
 سراد الاشعري المساواة من جميع الوجوه في بايه المماثلة كالكيل مثلاً)
 لاف كل شيء (وعلى هذا) اي على تقدير ان لا تختلف بين الحديث وبين كلام
 الاشعري (يبني ان يحمل كلام البداية ايضاً) اي ككلام الاشعري (والا
 فاشتراك الشيئين في جميع الاوصاف ومساوتها) اي الشيئين (من جميع
 الوجوه يرفع التعدد) قيل هذا من نوع لجوء التغيير بخصوص ذاتهما
 مع الشرارة في جميع الوجوه يقال في جوابه ان خصوص الذات من بعده
 الوجوه فالاتحاد لازم للشروع في جميعها (فكيف يتصور المتأمل) لأن المماثلة
 انما تكون بين الشيئين ولا يخرج عن علمه وقدره شيء (لان الجهل بالبعض)
 لأن الایجاب الجزئي نقىض السالبة الكلية فإذا بطل الایجاب الجزئي تعين
 المراد وهو السالبة الكلية وهي لا يخرج عن علمه شيء (او العجز عن البعض
 نفس وافتقار الى مخصوص) لأن نسبة الله تعالى الى جميع الاشياء على السواء
 فيكون عليه بالبعض دون البعض وكذا قدرته بالبعض دون البعض يحتاج
 الى مخصوص ومرجح فيكون الباري تعالى محتاجاً الى الغير فهو ينافي كونه
 محدثاً للعالم وصانعاً له (مع ان النصوص القطعية ناطقة بمجموع العلم) اي
 علم الباري (وتمويل القدرة فهو بكل شيء عليم وهو على كل شيء قادر لا يكتفى
 بالفلسفه من انه لا يعلم الجزيئات) وشبهتهم من ذلك انه لو كان عالمابان زيداً
 في الدار عنه كونه فيها فنجد خروجه من الدار ان يقع عليه بكونه فيها
 يكون جهلاً لاما وان لم يبق عليه بذلك كان تغيراً والتغير على الله تعالى محل
 فلا يكون عالماً بالجزئيات لكونها متغيرة اما الكليات فلا تغير فيها فلا يقع
 التغير في علم الباري فيكون عالماً بالكليات * والجواب عنه بأنه ليس العمارة
 عن حصول صورة متساوية للمعلوم مثبتاً في نفس العالم ليتغير ذات العلم

(٤) وحالاً والحق ان الدلائل
 القليلة قد تفيد اليقين اي
 في الشرعيات بقرآن مشاهدة
 في المنقول عنه او متوترة
 نقلت الى تأديل تلك القرآن
 على انتفاء الاحتمالات فاما
 نعم استعمال لفظ الارض
 والسماء ونحوها من الانفاظ
 المشهورة بالمداولة في زمن
 رسول الله صلى الله عليه
 وسلم في معانيها التي
 يرد بها الآن والتشكك
 فيه سفسطة وكذا الحال
 في ضيافة الماضي والمضارع
 والاس والنهي والفاعل.
 وغيرها وكذا رفع الفاعل
 ونصب المفعول (ع)

بتغير الصورة المساوية بل العلم عبارة عن التعلق بين العالم والمعلوم والتغيير
 في التعلق لا يوجب التغير في الذات ولا التغير في الصفات الحقيقة والحال هو
 الثاني دون الاول * قال الامام في تفسيره ونبين هذا بمثال في الحسیات والله
 المثل الاعلى وهو ان المرأة الصافية المصيقلة اذا علقت في موضع وقوبل
 في وجهها جة ولم تتحرك ثم عبر عليها زيد لا بسا ثوابا ايض يظهر زيد
 في ثوب ايض واذا عبر عليها عمرو بلباس اصفر يظهر فيها كذلك فهل
 يقع في ذهن احد ان المرأة مع كونها حديدا تغيرت او يقع لها انها في تدويرها
 تبدلت او يذهب وهذه الى انها في صقالتها اختفت او يختظر بباله انها
 عن مكانها انتقلت لايقع لاحد شيء من هذه الاشياء فافهم عالم الله تعالى من هذا
المثال فان المرأة مكنته التغير وعلم الله تعالى غير مكنته التغير (ولايقدر على
اكثر من واحد) لأنهم يقولون الواحد لا يصدر عنه الا واحد لانه لو قدر
على اكثمن واحد لازم لا يكون البارى تعالى واحدا لان حيئته صدور
احد الامرين غير حيئته صدور الامر الآخر فلا يكون واحدا من جميع
الوجوه وهو خلاف المقدار* والجواب انه يلزم من الدليل المذكور ان لا يصدر
الواحد عن الواحد لانه لو صدر عن الواحد يكون مصدورا مغيرا لله تعالى
فلا يكون الواحد من جميع الوجوه وهو خلاف المقدار وبالتالي باطل وكتاب
المقدم (والدهرية انه تعالى لا يعلم ذاته) والدهرية قوم يثبتون واجب
الوجود لكن يسدون الحوادث الى الدهر ومنشأ شبهتهم ان العلم نسبة
والنسبة لا تكون الا بين المتنسبين ونسبة الشيء الى نفسه محال* والجواب
من كون العلم نسبة بل هو صفة ذات ونسبة الصفة الى الذات مكنته ويعنى
ان يحاب عنه بوجه آخر بان التغير الاعتباري كاف في تحقق النسبة
فان الذات من حيث امكان علميته مغيراته من حيث امكان معلوماته فلاشك
(والنظام انه تعالى لا يقدر على خلق الجهل والقبح) استدل النظام بأنه
لو قدر على خلق الجهل والقبح لزم ان يكون جاهلا وقبح الان خالق الجهل
جاهل وخالق القبح قبيح * والجواب عنه ان يقال لان لم يلزم ان خالق الجهل
والقبح جاهل وقبيح بل الجاهل هو المتصف بالجهل لا بالخالق به ولا يلزم
من خالق الشيء اتصافاته فلا يلزم ما ذكره النظام واستدلل آخر

للنظام انه تعالى لا يقدر على خلق الجهل والفعل القبيح فانه تعالى لو قدر على الفعل القبيح لكان قدرته عليه اما مع العلم بقبحه او بدونه والاول سفه والثاني جهل وكلاهما نقص يجب تزييه الله تعالى عنه * والجواب انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى فان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه على اى وجه اراد وان سلم قبح الفعل بالقياس الى الله تعالى فغاية عدم الفعل لوجود الصارف والمانع وهو القبح وذلك لايغافل القدرة عليه (والبنى انه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد) كالصوم والصلوة استدل البنى على ذلك بأنه لو قدر على مثل مقدور العبد لزم ان يكون العبد مخلوقاً لله تعالى وقد ثبت انه لا يغافل الله شئ من الموجودات * والجواب عنده لانه يلزم من ذلك ان يكون العبد مخلوقاً لله تعالى في القدرة لأن قدرة الله تعالى ازلية قديمة دائمة وقدرة العبد حادثة قائلة غير دائمة فلا يكون مخلوقاً لله تعالى * واستدل البنى بوجه آخر على انه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد فانه تعالى لو قدر عليه لكان فعله تعالى اما طاعة مسلمه مصلحة او معصية مشتملة على مفسدة او سفها خالياً عنها او مشتملاً على متساوين منها كما ان فعل العبد كذلك والكل محال على الله تعالى فلا يمكن قادراً على مثل مقدورة العبد * والجواب انها اي ماذكرتُوها من صفات الاعمال اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة اليها وصدره من بحسب قصدنا ودعائنا واما فعله تعالى فترى عن هذه الاعتبارات فجئنا ان يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجرد عنها فان الاختلاف بينهما بالعوارض لايغافل الماهية (واعامة المعتزلة انه تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد) كثغر اليد والرجل والرأس * استدل المعتزلة على ذلك بان المقدور والواحد لا يدخل تحت القدرةتين قدرة الله تعالى وقدرة العبد * ويحاجب بأنه يجوز ان يدخل المقدور الواحد تحت القدرةتين اذا اختلف الجهة ففيها كذلك فان المقدور الواحد يدخل تحت قدرة الله تعالى خلقاً وتحت قدرة العبد كسباً لاخلاقاً لانه لاخلاق الا وهو ولا رازق الا وهو وغير ذلك (وله صفات) لما ثبت من انه عالم قادر بجزي الى غير ذلك ومعهم ان كلام من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواحب) هذا مسلم لكنه يستلزم كون ذلك المعنى صفة حقيقة الذات الواجب كادعاء

(٥) قدم المسند للتفصيص
فبه على انه لا يشارك
صفاته صفات غيره الا
في الاسم فهي مخصوصة به
لا يشار كغيره فيها وقد نبه
باضافة الصفات اليه
وجعها على مغایرتها للذات
وثبتت انه حتى قادر على
الى غير ذلك بالشرع والعقل
ولا خفاء في ان العقل له
كما يدل على ثبوت هذا
الاسماء يدل على ثبوت
الصفات من غير حاجة الى
التمسك بثبوت هذه الاسماء
واستلزم ثبوتها ثبوت مبادئها
فإن اتقان افعاله تعالى كما
يدل على كونه عالماً يدل
على ثبوت عالمه والشرع
كما يدل على اطلاق عالم
عليه تعالى دل على اضافة
العلم اليه ولما بني ثبوت
الصفات على ثبوت الاسماء
قدم وصفه بهذه الاسماء
على اثبات الصفات (عصام)

أهل السنة والجماعة فإن الوجود والوحدة ونحوها يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب فللتراويف بينهما مع أنه ليس بصفة حقيقة بل الوجود وصف اعتباري وكذا الوحدة ونحوها كالأولية والآخرية (وليس الكل الفاظاً مترادفة) لأن مفهوم كل واحد منها يغاير مفهوم الآخر (وان صدق المشتق) اي معلومان صدق المشتق (على الشيء يقتضى ثبوت مأخذ الاشتغال به) اي للشيء يعني اذا صدق على الواجب انه عالم يقتضى ثبوت العالمه (ثبتت له تعالى صفة العالمه القدرة والحياة وغير ذلك لا كاذب لا معتزلة من انه عالم لاعالمه وقدرته له الى غير ذلك فإنه حال ظاهر بعزلة قولنا اسود لاسوادله) قيل لانهم استحالته فضلا عن ظهورها اذا نهم يقولون انه تعالى يعلم الاشياء بذاته ويعلمها بذاته وان صفاته عين ذاته ومرادهم بذلك ان ذاته تعالى في كمال بحيث يعلم الاشياء ويعلمها كما هي بلا حاجة الى صفة حقيقة قائمة بذاته كما قال اهل السنة والجماعة فيس دعو لهم كدعوى اسود لاسوادله كما زعموا لأن السواد محسوس وعرض لا يمكن انكاره (وقد نطق النصوص) اي الآيات (بثبوت علمه وقدرته وغيرها) كقوله تعالى وهو على كل شيء قادر وهو بكل شيء عالم وغير ذلك والواوفي وقد نطق للحال (ودل صدور الافعال المتنعة) اي المحكمة (على وجود علم وقدرته لاعلى مجرد تسميتها قادرا وعالما) بلا وجود العلم والقدرة (وليس النزاع) اي كاته اشاره الى رد ما قاله بعض الشرح من ان النزاع بيننا وبين المعتزلة في العلم والقدرة من جلة الكيفيات والملكات فاما قائلون بالعلم والقدرة كذلك في حق الباقي تعالى والمتعلقة لا يقولون بها وحاصل هذا الرد ان يقال ليس النزاع المذكور بيننا وبين المعتزلة في العلم والقدرة المذكورين فان العلماء اتفقوا على انه تعالى لا يتصرف بالعلم والقدرة بهذا المعنى لأن العلم والقدرة بهذه المعنى منفي عن ذات الله تعالى بالاتفاق ولا خلاف فيه اصلاً في العلم والقدرة والحياة التي من جلة الكيفيات والملكات لما صرخ مشائخنا رحهم الله تعالى لقوله وليس النزاع اخ (من ان الله تعالى حي وله) اي الله تعالى (حي اما زليه ليست بغيره ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم ازلي) وبهذا المعنى يبطل كون علمه ملكرة لأن الملكرة

(٤) اذا المفهوم من العالم هو المتصرف بالعلم والمفهوم من القادر هو المتصرف بالقدرة والعلم غير القدرة (ابن عرس)

(٥) ويندفع عن الفريقين بان قوله هو عالم ولا عالم له يعني انه لا عالم زائد الله فقولهم هذا بعزلة ان سواده اسود بسواده وعيشه لابعزلة اسود ولا سوادله (كلبىوي في حاشية الجنان) في قوله متصرف بالجلال (في قوله متصرف بجميع صفات الكمال

تحصل للشئ بعد عدمها لانها تحصل بالمارسة (شامل) بجميع الاشياء
 (ليس بعرض) وبهذا يبطل كون علمه من الكيفيات (ولامستحيل البقاء
 ولا ضروري ولا مكتسب) لان الضروري والاكتساب في عالم الانسان
 (وكذا سائر الصفات) كالقدرة والارادة (بل النزاع) اضراب عن قوله
 وليس النزاع في العلم الحج (فإنه كما ان للعالم من اعلما هو عرض قائم به)
 اي بالعلم (زاد عليه حادث فهل اصانع العالم علم هو وصفة ازلية قائمة
 بذاته عليه اولا وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعزلة وزعموا
 ان صفاته تعالى عين ذاته يعني ان ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات
 عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك) فكونه تعالى قادر وعالما بالاعتبار
 لا بالحقيقة وقالت الفلاسفة ان ما يجوز اطلاقه على الخلق لا يطلق
 على الحق حقيقة لانتفاء المماثلة بينه وبين الخلق وهي ثبتت بالاشارة
 في مجرد التسمية عندهم وهو باطل لانها لو ثبتت لما ثبتت المضادان وذهب
 المتأخرون من الفلاسفة الى انها عن الذات ويقرب من قولهم قول
 المعزلة ان الله تعالى خالق بلا عالم بل الذات حي بلا حياة بل بالذات وكذا
 الباقي وانكرت الباطنية والفلسفية كون الله تعالى عالما واجبا قادرا على
 التحقيق وزعمت ان ما يوصف به الخلق لا يوصف به الله تعالى واعترفت
 المعزلة باتفاق الله تعالى بأنه حي عالم سميع مرید بصير متكلم لكن انكرت
 وجوده هذه الصفات وقيامتها بذات الله تعالى والغاية بين مذهب المعزلة
 والفلسفه انا هي في اطلاق الفاظ الصفات على الله تعالى فيجوز له المعزلة
 ولم تجوزه الفلسفه (فلا يلزم تكثيف الذات وتعدد القديمة والواجبات)
 اي يلزم على مذهب اليه الفلسفه والمعزلة تكثيف الذات ولا تعدد
 في القديمة والواجبات الذي هو ينافي التوحيد بخلاف ما ذهب اليه
 اهل الحق فإنه يلزم على ذلك التقدير تكثيف الذات والتعدد في القديمة
 المنافي للتوحيد الثابت بالدليل (والجواب) من طرف اهل الحق
 (ما يسبق من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة بذواتها وهو غير
 لازم) بل اللازم ماذهب اليه اهل الحق تعدد الصفات القديمة وهو لا ينافي
 التوحيد لجواز تعدد الصفات مع وحدة الذات كذلك زيد فإنه

(ذات)

ذات واحدة مع انه يجوز ان يتضمن صفات متعددة ف تكون وحدة الذات
 مع تعدد الصفات جائز بلا صرية (ويلزمكم) الخطاب للفلاسفة والمعترضة
 (كون العلم مثلا قدرة وحياة وعلما وحيانا قادرا وصانعا للعالم ومعبودا
 للخلق) لأن كل واحد من هذه الصفات على تقدير كونها عن الذات كان
 كل واحد منها عين الآخر ولزم الفساد المذكور (وكون الواجب غير قائم
 بذاته) لأن الصفات غير قائمة بذاتها فإذا كان الله تعالى هو الصفات وجب
 أن لا يكون قائما بذاته (إلى غير ذلك من الحالات) قوله ويلزمكم كون العلم
 مثلا قدرة وحياة إلى آخره إنما يلزم أن لو قالوا ثبوت صفة هي عين الذات
 ولم يقولوا بها بل قالوا إن ذاته تعالى يتربط عليه ما يترتب على الصفات
 بلا حاجة إلى صفات ازلية (ازلية) لا كازعمت الكرامية وهي تخفيف
 الراء وتشديد الياء منسوب إلى الكرام على وزن حذام وهو رجل كان
 في زمان السلطان محمود بن سبكتكين (من انه صفات لكنها حادثة)
 اى مسبوقة بالعدم قالوا كل حادث يحتاج إليه الباري تعالى في الإيجاد فهو
 قائم بذاته تعالى وقيل هو الارادة وقيل قول كن فيستند إلى القدرة القديمة
 وباقى الخلوقيات يستند إليها واحتسبوا عليه بأنه تعالى متكلم سبع بصير
 اتفاقا ولا تتصور هذه الصفات إلا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر
 وهي حوادث فيجب حدوث تلك الصفات أيضا * وأجيب بتجدد تعلق
 تلك الصفات دون نفسها وسيأتي تام تحقيقه (لاستحالة قيام الحوادث
 بذاته تعالى) علة لقوله لا كازعمت اى تعليل للنبي اتفاق اهل السنة والاعتزال
 على استحالتها * واحتسبوا عليها بوجوه منها ان صفتة تعالى صفة كل
 فالخلو عنها نقص قيل هذا مسلم في الصفات القديمة كعلم والقدرة
 فان الجهل والعجز نقص واما الصفات الحادثة فلا نسأ ان الخلو عنها نقص
 فان خطاب التكوين كمال وقت ارادة الحادث لغير واياضا الصفات المتبددة
 من قيل الافعال والخلو عن الفعل جائز اتفاقا كخلو العالم فيما لم ينزل وكون
 الخلو نقصا في الفعل القديم بذاته دون غيره تحكم مع ان الحدوث لا يستلزم
 الخلو لجواز تعلقه إلى نهاية كون ذاته متأثرا بفعل نفسه لا ينافي الوجوب
 كيف وقد ذهب اهل السنة إلى ان ذاته تعالى اوجد صفاتة في ذاته

قاعدة بذاته ^{﴿﴾} ضرورة انه لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم به) اي بذلك الشيء
 لا كارزت المعتلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره ^{﴿﴾} يعني ليس بقائم
 بذلكه تعالى بل بمحنة تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبرائيل عليه الصلاة
 والسلام او النبي عليه الصلاة والسلام (لكن مرادهم نفي كون الكلام
 صفة له اثبات كونه) اي الكلام (صفة له غير قائم بذلكه) لأن بدبيبة
 العقل حاكمة باستحالة كون صفة الشيء قائما بالشيء الآخر (ولما تمسكت
 المعتلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة
 متغيرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله وتعدد الال馑اء بل تعدد الواجب
 لذاته على مأومة الاشارة اليه) التفسير يعود الى ما (في كلام المتقدمين)
 يعني قالوا الواجب والقديم متراافقان (والتصریح به) اي تعدد الواجب
 (في كلام المؤخرین) كلام جيد الدين الضرير (من ان واجب الوجود
 بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى) الا و في وقد كفرت
 للحال (باشباث ثلاثة) لقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة
 (من الال馑اء فما بال الثانية) وهي الحياة والقدرة والعلم والارادة والسمع
 وبالبصر والكلام والتكون (او اكثرا) كالبقاء والقدم والاستواء والوجه
 واليد والعين والجنب والاصبع واليدين واثبات القاضي ادراك الشم والنحو
 والمس وراء العالم (اشار) جواب لما (الى الجواب بقوله) وهي لا هو ولا غيره
 يعني ان صفات الله تعالى ليست عين الذات) كاذب اليه المعتلة والفالسفة
 (ولا غير الذات) كارزت الكرامية (فلا يلزم قدم الغير ولا تکثر الال馑اء)
 اما انها ليست عين الذات فلانها او كانت عين الذات يلزم اتحاد الذات
 والوصف القائم به في المفهوم ويلزم الترافق بين الاسم والوصف وهو
 محال واما انها ليست غيرها فلان الصفات لو كانت غيرها كانت اماماً
 بنفسها او قاعدة بغيرها وكل واحد منها ظاهر البطلان فلا يكون غير ذلكه
 وهو المطلوب (والنصارى وان لم يصرحوا بالال馑اء المقايرية لكن لهم
 ذلك) اي لزم لانصارى الال馑اء المقايرية هذا جواب ما يقال وهو
 ان النصارى لا يقولون بالال馑اء المقايرية كاقلام ولم كفرت النصارى فاجاب
 بقوله وان لم يصرحوا اخ وانما سموا انفسهم نصارى لانهم نزلوا قرية

(4) (وله تعالى يدووجه
 ونفس) اي كايليق بذلكه
 وصفاته (فهو له صفات
 بلا كيف ولا يقال ان يده
 قدرته او نعمته لان فيه) اي
 في تأويله (ابطال الصفات)
 اي في جملة لانه تعالى حيث
 اطلق اليه لم يذكر القدرة
 والنعمة (فهو) اي ابطال
 الصفة من اصلها وباسره
 (قول اهل القدر) اي عموما
 (اعتراف) ولكن يده
 صفتة بلا كيف وغضبه
 ورضاه صفتان من صفاته
 بلا كيف (فقه اكبر
 مع شرحه على القاري)

صفات تسمیہ ایتکلر لکن حقیقتده ذوات اولمسنه قائلدر زیراعمہ نصاری اقنوں کلمہ یعنی علی بدن عیسیٰ علیه السلام انتقال ایتدی اعتقاد ایدرلر خصوصاً یعقوبیہ اقنوں کلمہ سعادن نازل اولوب وروح القدس ایله اتحاد ایدوب برانسان اولدیکه حضرت مسیح علیہ السلام در وحضرت مسیح برافق مدرکه ایکی اقنو من در کبری اقنوں لاهوت سماویه صعود ایتدی و دیکری اقنوں ناسو تدر قامدہ مدفون در دیرلر بوصور تندہ اقامیک انتقال و نزول نہ قائلدر انتقال و نزول ایسہ ذواته اولوب اعراضه وجودی متنع اولدیکی بدیہیدر بونفصیلان معلوم اولدیکه نصاری ذوات قدیمه کے قائلر اولمریلہ طرف حضرت سمعانیدن کفرہ نسبت اولندیلر (درز منتبھہ)

یقال لها ناصرة ونزل فيها عیسیٰ علیه الصلاة والسلام فتلوا هنـاك وتوافقوا بنہم ویقال انہاسووا انفسہم نصاری بقول عیسیٰ علیه الصلاة والسلام من انصاری الى الله (لانہم ابتو) ای انصاری (الاقامیم ثلاثۃ) التي (هي) ای الاقامیم ثلاثۃ (الوجود والعلم والحياة وسموها) ای الاقامیم (الاب) ای وسموا الوجود الاب (والابن) ای وسموا العلیم الابن والابن من البناء لانه مبني ایبه (وروح القدس) ای وسموا الحياة روح القدس (وزعموا ان اقنوں العلیم قد انتقل الى بدن عیسیٰ علیه الصلاة والسلام فجوزوا الانفكاك والانتقال) ای انفكاك العلیم وانتقاله من ذات الله تعالى الى بدن عیسیٰ علیه الصلاة والسلام (فکانت) ای الاقامیم ثلاثۃ (ذوات متغیرة) لان الانتقال لا يكون الا في الذوات قوله اقنوں هی کلمة سریانیة بمعنى الصفة وقيل بمعنى الاصل وعیسی بالعبریة ایشوع ای مبارک وقيل هو اسم جمیع لا يعرف له اشتقاء وقيل هو مشتق من التعیس وهو البیاض وقيل من العیس وهو ماء الفجیل وقيل هو من عاس یوسوس اذا اصلح فعلی هذا تكون الیاء من قبلة عن واو (ولقائل ان یعنی توقف التعدد والتکثر على التفایر بمعنى جواز الانفكاك) ای القائل من طرف المعتلة في رد هذا الجواب الذى ذکرہ المصنف من اهل الحق وحاصله ان یقال ان جوابکم هذا مبني على توقف التعدد والتکثر على التفایر بمعنى جواز الانفكاك ای جوان انفكاك کل واحد منها ای من المتعدد والتکثر عن الآخر وليس كذلك لوجود التعدد والتکثر بدون التفایر بهذا المعنى في مراتب الاعداد والجزاء مع الكل فلا یكون التعدد والتکثر موقعا على التفایر بمعنى جواز الانفكاك فلا یلزم مطلوبکم (للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلاثة الى غير ذلك متعددة ومتکثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا یغير الكل) بمعنى جواز الانفكاك لان الجزء من حيث انه جزء لا ینفك عن الكل وان جاز ذلك بالنسبة الى ذاته وكذلك الكل لا ینفك عن الجزء من حيث انه کل فيلزم ان لا یتعدد ولا یتکثر مع انہما متعددان ومتکثران (وايضا لا یتصور نزاع من اهل السنة في كثرة الصفات ومتعددها) ای الصفات (متغیرة كانت او غير متغیرة) ای الصفات قوله وايضا الخ اشارۃ الى رد قوله ولا تکثر القدماء

يعني ان صفات الله تعالى متعددة ومتكررة عندهم (متغيرة كانت او غير متغيرة)
 يعني لم يعرضوا تغييره وعدم تغييره (فلا اولى ان يقال) في جواب المعتزلة
 (المستحيل تعدد ذاتات وصفات) لأن تعدد ذاتات قديمة
 ينافي التوحيد وإنما قال فالاولى ولم يقل فالصواب مع أنه قطعى لأن مآل
 التقرير السابق راجع إلى هذا التقرير أولى ظهوره وبعبارة أخرى
 يعني لما امكن منع جواب المصنف بقوله هذا القائل فالاولى في الجواب
 من جانب أهل السنة ان يقال المستحيل الخ وإنما كان هذا الجواب أولى
 جواب المصنف لعدم ورود المنع المذكور (وان لا يجترأ على القول بكون
 الصفات واجب الوجود لذاتها) اي لذات الصفات هذادفع للشبهة التي
 وقعت من قول المعتزلة وهو بل تعدد الواجب لذاته الخ (بل يقال
 اي الصفات (واجبة لغيرها بل لما ليس فيها ولا غيرها اعني
 ذات الله تعالى وتقديرها) باسم ليس راجع إلى ما وخبره عنها أو الضمير
 في عنها ولا غيرها راجع إلى الصفات وقوله اعني ذات الله تفسير ما في لما
 (ويكون هذا) اي قوله هي واجبة لغيرها بل لما ليس عنها ولا غيرها
 (مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله وصفاته يعني أنها واجبة
 لذات الواجب تعالى وتقديرها وما في نفسها) اي الصفات (فهي ممكنة)
 لأنها محتاجة في وجودها إلى الذات (ولا استحالة في قدم الممكن إذا كان
 قائماً بذات القديم) قوله ولا استحالة كأنه اشارة إلى جواب سؤال مقدر
 وهو ان يقال كان جواب المصنف مردود بورود المنع المذكور عليه كذا
 هذا الجواب مردود بورود هذا المنع عليه فلا يكون هذا الجواب الذي
 ذكره هذا القائل أولى من جواب المصنف لاشتراكتهما في ورود المنع عليه
 غاية ما في الباب أن المنع الوارد على جواب المصنف غير المنع الوارد على
 جواب هذا القائل واجب الشارح عنه بقوله ولا استحالة في قدم الممكن
 إذا كان قائماً بذات القديم وواجباته غير منفصل عن دواما إذا كان قائماً بذات
 الحادث أو قائماً بذات القديم منفصلاً عنه فلا يجوز قدم الممكن * وحاصل
 هذا المنع ان يقال ان امكان هذه الصفات بذواتها ووجوبها بذات الله تعالى
 ينافي قولهم كل ممكن حادث لأن تلك الصفات اذا كانت قديمة واجبة

(بذات)

بذات الله تعالى قديمة كانت والقدم ينافي الحدوث * وحصل هذا الجواب
 أن يقال لأنهم ان قدم تلك الصفات الممكنة ينافي قولهم كل ممكن حادث
 اذا لم يكن قائمًا بذات الاله اذا كان قائمًا بها كان قد يم * لا يقال يلزم
 من تحصيص القواعد العقلية وهي ان كل ممكن حادث وان علة الحاجة
 هي الحدوث لثبوت الامكان وال الحاجة في الصفات بالحدوث * لانقول كثيرة
 القاعدة الاولى منوعة فلا يلزم التخصيص فان سبب الحدوث هو الصدور
 بالاختيار لمجرد الامكان وقولهم علة الحاجة هو الحدوث ليس بحق
 فان الحدوث مؤخر عن الابحاث المؤخر عن الحاجة بل علة الحاجة هو الامكان
 فان استواء طرف الممكن محوحة في ترجيح احد طرفيه الى الفاعل
 (واجبه غير منفصل عنه) فيكون ذاته موجبا لصفاته وان كان مختارا
 في افعاله ورد عليه بان الابحاث ان كان صفة كالكافلة الحكيم يلزم ابحاث
 افعاله وان كان صفة نقص كالكافلة المتكلمون فكيف يوصف به بالنظر الى
 صفاته وان فصل بأنه كال في الصفات ونقص في الافعال فلا بد من دليل
 قيل ان لم يكن موجبا لصفاته لزم العجز والجهل فالابحاث في الصفات
 كالقطعا بخلاف الافعال فان الكمال فيها اطلاق التصرف وفيه
 بحث لان هذا وجه افتراضي لا يفيد اليقين لاسباب ان الابحاث كال في الجملة
 (فليس كل قديم لها حتى يلزم من دوام الاله وجود الاله لكن
 ينبغي ان يقال الله تعالى قديم بصفاته ولا يطاق القول بالدوام) يعني
 لا يقال الله تعالى قديم بالدوام بل يقال الله تعالى قديم بصفاته (لثلايدن به
 الوهم الى ان كلامهما) اي من الذات والصفات (قائم بذاته موصوف
 بصفات الالهية ولصعوبة هذا المقام ذهب المعتزلة والفلسفه الى
 نفي الصفات) بان قالوا ان صفاته عين ذاته لازائدة على ذاته (والكرامية
 الى نفي قدمها) يعني يثبتون الصفات ولكن قالوا انها حادثة (والاشاعرة
 الى نفي غيريتها وعينيتها فان قيل) اي في رد جواب المصنف من طرف
 المعتزلة (هذا النفي) اي قول المصنف لا هو ولا غيره (في الظاهر دفع النقيضين)
 اي العينية واللاعينية والغيرية واللاغيرية (وفي الحقيقة - بمع بذاته) اي

بين التقىضين (لأن نقى الفيرية) بقوله لا غيره ٢٠ (صريحاملا اثبات العينة
 ضمها) لأن نقى احد التقىضين يستلزم ثبوت الآخر (واثباتها) اي اثبات
العينة (ضمها مع نقى العينة صريحا) بقوله لا هو (جمع بين التقىضين
 اي العينة واللاعينة * قوله لأن نقى الفيرية الحدليل كون الجواب في الحقيقة
 جما بين التقىضين ولم يتعرض لكونه رفع التقىضين في الظاهر لكونه
ظاهرا (وكذا نقى العينة صريحا) بقوله لا هو (جم بينهما) اي نقى العينة
صريحا اثبات الفيرية ضمها واثبات الفيرية ضمها مع نقى الفيرية صريحا بقوله
لا غيره جم بين التقىضين (لأن المفهوم من الشئ ان لم يكن هو المفهوم
 من الآخر فهو) اي الشئ (غيره) فالغiran بهذا التفسيرها الشيئان
 اللذان لا يكون مفهوما هما واحدا سواء كانا متساوين كالانسان والناطق
 او كان بينهما عوم وخصوص مطلقا كالحيوان والانسان اومن ووجه
 كالحيوان والايض او تباين كالانسان والفرس (والا) اي ان كان المفهوم
 من الشئ هو المفهوم من الآخر (فعنه) فالعنوان هنا اللذان ان يكون
 مفهوما هما واحدا كالثالث والاسد (ولا يتصور بينهما واسطه قلنا ٣)
 حواب اهل السنة (قد فسروا الفيرية بكون الموجودين بحيث يقدر
 ويتصور وجود احدها) اي احد الموجودين (مع عدم الآخر اي يمكن
 الانفكاك بينهما اي بين الموجودين (والعينة) اي فسرعوا العينة (بالاتحاد
 المفهوم بالاتفاق اصلا فلاتكونان) اي العينة والغيرية (تقضي بن بل
 يتصور بينهما واسطة بان يكون الشئ بحيث لا يكون مفهوما مفهوم الآخر)
 فلا يكون عليه (ولا يوجد بدونه) اي الشئ فلا يكون غيره كالجزء مع
 الكل) فان مفهوم الجزء ليس مفهوم الكل يعني حتى تكون عليه ولا يوجد
 الانفكاك بينهما حتى يكون غيره (والصفة مع الذات) يعني ان ذات الله
 تعالى موجود قديم وصفاته موجودة قديمة لا يتصور وجود ذاته دون
 صفاته ولا وجود صفاته دون ذاته ولا يعني بالمخايرة التي تنفيها هنا
 الا هذا (وبعض الصفات مع البعض) لأن العالم لا يوجد بدون الحياة
 وكذا القدرة لا توجد بدونها (فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية والمعد
 على الازلي محال) فلا يقدر ولا يتصور وجود احدها بدون الآخر * قوله

(٤) فاعلم ان الفحابة
 والتابعين وغيرهم من
 المجتهدین رضوان الله عليهم
 اجمعین قد اجمعوا على ان كل
 صفات من صفات الله تعالى لا هو
 ولا غيره والمعنى انه لا هو
 بحسب المفهوم الذهني
 ولا غيره بحسب الوجود
 الخارجی فان مفهوم
 الصفات غير مفهوم
 الذات الا انها لا يفاریها
 باعتبار ظهورها في الكائنات
 (على القارئ في شرح
 الفقه الاصغر)

(٥) هذا الاعتراض مبني
 على تفسیر الغیرین بما ذكر
 وهو المعنى المشهور
 وليس معنى الغیرین عند
 اهل السنة ذلك فانهم
 فسروها بكون الموجودين
 (ابن عرس)

فإن ذات الله تعالى الح دليل على أن الصفات لا توجد بدون الذات (والواحد من العشرة) مثلاً الجزء والكل (يسمح ببقاءه بدونها) أي بقاء الواحد بدون العشرة (وبقاءها دونه) أي بقاء العشرة بدون الواحد (إذ هو منها) أي الواحد من العشرة (فعدمها عدمه) أي عدم العشرة عدم الواحد (وجودها وجوده) أي وجود العشرة وجود الواحد (بخلاف الصفات المحدثة) أي الصفات المخلوقين من القيام والضرب والشتم وغيرها) فإن قيام الذات بدون تلك الصفات المعينة متصور فيكون غير الذات كذا ذكره المشايخ) وإنما قيد الصفة بالمعينة ولم يطلقها لأن الصفة الغير المعينة من الصفات المحدثة لا يقدر ولا يتصور وجود الذات بدون الصفة فلا يكون غير الذات ولا يعنيها * فإن قلت ما الفرق بين الغيرية بالمعنى الأول وبين الغيرية بالمعنى الثاني * قلت إن الغيرية بالمعنى الأول أعم من الغيرية بالمعنى الثاني لأنه كلما كان الموجودان بحيث يقدر ويتصور وجود أحدهما بدون الآخر كان مفهوم أحدهما غير مفهوم الآخر وليس كلما كان مفهوم أحدهما غير مفهوم الآخر كان كل واحد منهما بحيث يقدر ويتصور وجود واحد منها بدون الآخر كما في المتساوين كالإنسان والناطق (وفيه نظر) أي في تفسير الغيرية بهذا المعنى وهذا النظر من طرف المعتزلة على جواب أهل السنة (لأنهم ان ارادوا) أي المشايخ بالغيرة (صححة الانفكاك من الجانبيين) أي كل واحد من الجانبيين (النقض) تفسير الغيرية (بالعلم مع الصانع والعرض مع الحال إذا لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه) أي الصانع (ولا وجود العرض كالسوداء مثلاً بدون الحال) فلا يكون تفسير الغيرية جامعاً للزوج تفضيل افرادها عنه (وهو ظاهر) أي النقض المذكور (مع القطع بالمخاورة بينهما آتفاقاً) أي عند المشايخ والمعتزلة (واناكتفوا بجانب واحد) أي وإن ارادوا به صحة الانفكاك من جانب واحد (لزمت المغايرة بين الجزء والكل) ولم يكن مانعاً لأن بين الجزء والكل لم يكن مغايرة (وكذا بين الذات والصفات للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل) وإن لم يوجد الكل بدون الجزء (والذات بدون الصفات) وإن لم يوجد الصفة بدون الذات * وفيه بحث لابنه لا يخلو أماناً يكون المراد ذات الواجب وصفتها

- (٢) اي ويستحيل بقاوه
- (٣) القاعدة بتلك الذات
- (٤) ممكن اذ يجوز عدمها مع بقاء الذات وإنما قيد الصفة بالتعيين لما ان الذات الموجودة لا بد لها من صفة في الجملة واذا الممكن وجود الذات بدون تلك الصفات فيكون تلك الصفات غير الذات لامكان الانفكاك وكذا الكلام في بعض الصفات المتجدد موصوفها بالنسبة الى البعض الآخر لجواز وجود بعضها بدون البعض الآخر (ابن عرس)
- (٥) الفرق بين غيرين ومحتملين ان الغيرين اعم فانهما قد يكونان متفقين فكل مختلفين غيران ولا عكس (كليات ابى البقاء)

فلا نسلم وجود الذات بدون الصفة لأن الصفة لازمة له وجود الملزم بدون
 اللازم الحال او ان يكون المراد بالذات والصفات المحدثة ولا نسلم انه ماليسا
 بغيرين ويعن ان يحاجب عنه بن المراد ذات الواجب وصفته ويعن وجود
 الذات من حيث هي بدون الصفة وان لم يكن من حيث ملزوميتها
 (وما ذكر من استحالةبقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد) هذاجواب
 ما يقال وهو ان يقال سلنا لزوم المفيرة بين الذات والصفة على تقدير
 الاكتفاء بمحاجب واحد ولكن لانسالم لزوم ذلك في الكل ولجزء فان الجزء
 من حيث انه جزء من الكل لا يوجد بدون الكل كالكل بدون الجزء فلا يكونان
 عينين ولا غيرين فما يحاجب عنه من طرف المعتزلة بقوله وما ذكر من استحالة
 بقاء الواحد الحال (لاني قال المراد به) اي بالتفسير المذكور (امكان تصور وجود
 كل منهما مع عدم الآخر) هذا جواب النظر من طرف اهل السنة
 باختيار الشق الاول وهو صحة الافتراك من الجانبيين يعني ان المشائخ لم يريدوا
 بالتفسير المذكور صحة وجود كل واحد منها بدون الآخر ولا صحة وجود
 احدها بدون الآخر حتى يرد عليهم ما ذكرتم من عدم جامعية التعريف
 او عدم مانعيته بل المراد به معنى ثالث وهو امكان تصور كل واحد منها بدون
 الآخر سواء صحيحة وجود كل واحد منها بدون الآخر (ولو بالفرض) اي
 وجود كل واحد منها بدون الآخر (وان كان محلا) وان كان المفروض
 محلا هذاجواب لقوله ولا يتصور وجود العالم (والعالم قد يتصور موجودا
 ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع) هذا جواب عن قوله والعالم لا يتصور
 بدون الصانع يعني تصور العالم ممكن قبل ثبوت البرهان على وجود الصانع
 (بخلاف الجزء مع الكل) جواب لقوله وما ذكر من استحالة الحال (فانه كما يمتنع
 وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة
 اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة) بل كان واحدا مطلقا قوله بخلاف
 الجزء مع الكل حوجب عن سؤال مقدر وهو انتم قلتم ولو بالفرض وان كان
 محلا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان وجود الصانع فيلزم
 ان يتصور الجزء ثم يطلب بالبرهان على الكل فما يحاجب بقوله بخلاف الجزء مع
 الكل (والحاصل ان وصف الاضافة معتبر) يعني الواحد واحدا من العشرة

(٤) فمیتع الانفکاك في نفسه ١٢٩ - ولا يصح ايضاً تصوره كما انه يصح تصور الانفکاك

من حيث انه واحداً من العشرة لا يوجد بدون عشرة واضافه الصفتى الى الموصوف كذلك * ولسائل ان يقول اذا اعتبر الاضافة بين العالم والصانع باعتبار الخلق يلزم ان يكون العالم عين الصانع (وامتناع الانفکاك حينئذ ظاهر ٢) اى امتناع الانفکاك ٣ على تقدير الاضافة ظاهر (لما نقول قد صرحووا) اى اهل السنة (بعد المفارقة بين الصفات) اى صفات الله تعالى (بناء على انها) اى الصفات (لاتصور عدمها الكونها ازليه مع القطع) الان

واللام عوض عن المضاف اليه تقديره مع قطع المفارقة قد ينافي فيه بان المراد امكان التصور بالكتبه وحصوله من نوع في صفات البارى (بأنه يتصور) الباء المتعلق مع القطع (وجود البعض) بدون البعض (كالعلم مثلاً ثم يطاب ء ثبات البعض الآخر) كالحقيقة (فعلم انهم لم يريدوا هذا المعنى) اى امكان تصور وجود كل واحد منها مع عدم الآخر * حاصل هنا الجواب توسيع الدائرة وهو ان يقال لا يخلو من ان يكون مراد المشاع بالتقسیر المذكور للغيرية احد المعنيين المذكورين فيلزم ما ذكرنا من عدم الجامعية او عدم المانوية وان كان مرادهم هو المعنى الثالث لزم ان بعض الصفات مغایر للبعض الآخر مع انهم صرحو بعد المفارقة بينهما فلا يكون التعريف مانعاً للدخول ماليس منها فيه فلا يكون المذكور جائزاً (مع انه) اى المعنى المذكور (لا يستقيم في العرض مع المحل) يعني والتغيير ثابت بين العرض مع المحل مع انه لا يصدق تعريف التغاير وهو امكان تصور وجود كل واحد منها مع عدم الآخر لأن تصور العرض مع عدم المحل غير مستقيم (ولو اعتبر وصف ٥ الاضافة) اشاره الى جواب قوله والحاصل ان وصف

الاضافة معتبر (لزム عدم المفارقة بين كل متضارفين كالأب والابن وكالآخرين وكالمعلمة مع المعلوم بل بين كل القرين لأن الغير من الأسماء الاضافة ولا ينافي بذلك ٦) اى بعد المفارقة (فإن قيل لما لا يجوز أن يكون ٧ مرادهم أنها) اى الصفات (لا هو بحسب المفهوم) لأن مفهوم الذات مفارقة بلا شبهة لمفهوم الصفات (ولغيره بحسب الوجود) هذا السؤال جواب للسؤال الاول وهو فان قيل هذا النفي في الظاهر رفع النقضين الخ (من طرف المصنف في الجواب عن دفع التناقض وارتفاع النقضين

(ابن عرس)

(٢) الكل والجزء من الجانبين

(٤) بالبرهان

(٥) في كون الواحد جزء

من العشرة (ابن عرس)

(٦) اى بان المتضارفين ليسا

غيرين بل القائلون بان الغيرين

الموجودين القائمين للانفکاك

قلئلون بثبوت المفارقة

(ابن عرس)

(٧) لا يصح ان يكون مرادهم

ذلك مع تفسيرهم الغيرية

ما سبق الا ان لا يجعل

التفسير من الاشاعرة

بل من غيرهم لاصلاح

كلامهم (عصام)

(٣) واعلم ان تفسير حل بالاتحاد في الهوية او التغير في ^{١٣٠} المفهوم لا يصح في العدميات
فقبل شرط الحال الاتحاد
في الذات مع التغير في المفهوم
معنى ان ما يصدق عليه ذات
احد ما يصدق عليه الآخر
فتدرج فيه المحمولات
العرضية بل العدمية
اقول بل الاجع ان يقال
هو الاتحاد في الوجود
اما بالذات تحقيقيا كما
في الذاتيات او تقديريا كافي
المركب من الهيولي والصورة
على رأى الحكم واما
بالعرض كافي حل الاعراض
الموجودة على الذات
واما بالاعتبار كافي حل
الاعراض العدمية على الذات
ولعل هذه القيود مراده
للشارح وان لم يصرح بها
(حاشية سيلكوتى
وكنقروى ملخصا)

(٤) وجود خارجي
(٥) المحبب سيد شريف
(٦) فيقال هو هو (٧) قوله
والتفاير عطف على الاتحاد
لا على الحل (قريعي)
(٨) فان الانسان هو
الكتاب من حيث الهوية
وغيره من حيث المفهوم

(٩) الحل لخلاف شرطه (١٢) في الجواب لا يجوز ان يكون ذلك مراده
(الا)

حاصله ان يقال لا يلزم من قوله وهي لا هو ولا غيره ارتقاء التقىضين
ولا اجتقاءهما لأن اتحاد الجهة شرط في التناقض وهنما ليس كذلك
(كاهو حكم سائر المحمولات) اي التغير بحسب المفهوم والاتحاد بحسب الذات
(بالنسبة الى موضع عناهاته انه يشترط الاتحاد ^٣ بينهما بحسب الوجود) رد عليه
بالمحمول العدمي نحو زيد اعمي لأن العدمي ليس له هوية خارجية وبالمحمول
المرضى كالكاتب مع زيدلان الوصف متاخر الوجود ^٤ عن الموصوف
فلا يتمده في الوجود * اجيب ^٥ عن الثاني بأنه متاخر الوجود عن الموصوف
في الذهن ومتور معه في الخارج (يصح الحل ^٦) لأن المحمول لو كان منافيا
للموضوع في الخارج لم يصح جمله عليه ^٧ (والتغير بحسب المفهوم ليقىد
كما في قولنا الانسان كاتب ^٨ بخلاف قولنا الانسان بحرفا لا يصح ^٩ وقولنا
الانسان انسان فانه لا يقىد قلنا ^{١٢} لأن هذا) اي الاتحاد بحسب الوجود
والتفاير بحسب المفهوم (انما يصح في مثل العالم وال قادر بالنسبيات الى الذات)
اي ذات الله تعالى (لافي مثل العلم) لانه غيره بحسب الوجود لأن العلم
غير الذات (والقدرة مع ان الكلام فيه) اي في العلم والقدرة (ولافي الاجزاء
غير المحمولة) اي لا يصح في الاجزاء الغير المحمولة (كالواحد من العشرة
واليد من زيد) فالواحد من العشرة لا يعنينا ولا غيرها وكذا اليد ليس
عين زيد ولا غيره مع انه لا يصدق عليهما لا هو بحسب المفهوم ولا غيره
بحسب الوجود (وذكر في البصرة ان كون الواحد من العشرة واليد
من زيد غيره مالم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد خالف
في ذلك) اي كون الواحد غير الشارة (جمع المعتلة وعد ذلك) اي
المختلفة (من جهاته) اي جعفر (وهذا) اي بيان الجهة (لأن العشرة اسم
لجمع الافراد متناول لكل فرد آحاده مع اعياره) كالواحد من التسعة (فاو كان
الواحد غيرها) اي غير العشرة (لصار) الواحد (غير نفسه لا انه من العشرة)
لان نفسه بعض تلك الآحاد فلو كان غير جميع الآحاد لكان غير نفسه
(ولو يكن العشرة بدونه وكذا لو كان يزيد غيره) اي غير زيد (لكان اليد
غير نفسها هذا كلامه) اي كلام البصرة (ولا يخفى ما فيه) لانه لا يلزم
من كون الواحد غير العشرة كونه غير نفسه وكذا لا يلزم من كون اليد
غير زيد كونها غير نفسه الان العشرة لم تطلق على كل فرد من تلك الافراد

- (٢) تأثيث ضمير العما بغير خبره ومن لا يعرف القاعدة يحتاج إلى تأويله بارجاعه إلى صفة العلم (عصام)
- (٣) قائلة بذلك
- (٤) أي الموجودات والمعدومات
- (٥) ذكر المعلومات في تعريف العلم يوجب الدور لوقف معرفة المعلوم على العلم وذلك ان تقول التوقف على معرفة العلم بالمعنى المصدرى لالعلم بمعنى الصفة الموجودة وان تقول ان التعريف اعلم الله والما خرده في التعريف مطلق المعلوم وتعريف العلم المستغنى عنه لم يذكر به العلم سابقا (عصام)
- (٦) أي صفة العلم
- (٧) قادر لا يلزم
- (٨) التي هي الممكنات
- (٩) أي خبران
- (١٠) قال الله تعالى ان الله هو الرزاق ذو اقوة المتنين
- (١٤) ويترك صفة السمع القدس المسموعات ماعلى طريق تأثير حاسة
- الاعلى كل الافراد وكذا زيد لم يطلق على يده بل على الجموع الابرى لوحالف بان قال والله ليس على لزيد عشرة وله عليه درهم واحد لم يحث فعلم ان العشرة اسم لم يحيط الافراد لا كل واحد من الافراد والاحدوكذا اليه بالنسبة الى زيد وهي اي صفات الازلية (العلم) وهي صفات ازلية تكشف المعلومات ٤ عند تعلقها بها) اي عند تعلق الصفة ٦ بالمعلومات ولا يلزم من اخذ المشتق من المعرف من هذه التعريفات دور ٧ لأن المعرف المعنى الاصطلاحي والمعرف المعنى اللغوى او لانسان جريان الاشتراق بينهما (والقدرة وهي صفات ازلية توثر في المقدورات ٨ عند تعلقها بها) اي عند تعلق القدرة بالمقدورات اي بالاجاد والاعدام يحدث لها تعلقات بالحوادث ومحل التعلق هو ذات الحوادث لذات الله تعالى فلا يلزم كون ذات الله تعالى محلي الحوادث ولا شئ ان كلاما من التأثير والتعلق متعدد في القدرة فمثله يمكن في سائر الصفات ايضا (والحياة) وهي صفات ازلية توجب صحة العلم اعلم ان الحياة بمعنى القوة التابعة لاعتدال المزاج نقش في البارى تعالى ١٢ يجب ترتيبه عنه وبمعنى صفة توجب صحة العلم غير قطعى الثبوت لجواز ان يكون ذاته منشأ لصحة العلم بلا حاجة إلى صفة حقيقة من الحياة (والقوة) هو بمعنى القدرة اور داشعار بانها تطلق على القدرة (والسمع) وهي صفة تتعلق بالسموعات (والبصر) وهي صفة تتعلق بالبصرات فيدر كادر اكتاما فتكشف المسموعات والبصرات للبارى تعالى (الاعلى سيل التخيل والتوهم ١٤ ول وعلى طريق تأثير حاسة في البصر ووصول هواء) في السمع (ولا يلزم من قدمهما) اي قدم العلم والقدر الح (قدم المسموعات والبصرات) هذا جواب ما يقال وهو ان يقال اذا كان السمع والبصر وكذا العام والقدرة قدية يلزم قدم المسموعات والبصرات والمعلومات والمقدورات فيلزم قدم العلم والمطلوب خلافه واجب بقوله ولا يلزم * حاصله ان يقال انما يلزم القدم ان لو كانت العلاقات قدية وليس كذلك بل حادثة والقدم انها هو مبدأ العلاقات وموصفاتها فلا يلزم قدم المسموعات والبصرات (كالايام من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها) اي العام والقدرة صفات قدية يحدث لها تعلقات بالحوادث) قيل فبحدوتها يحدث

(٢) متراقبان

(٣) المتساوين بالنسبة الى
القدرة من الفعل او الترك
او الضدين كتحصيص
الجسم بشكل معين ولون
مخصوص دون ماعنده
من الاشكال والالوان

(ابن عرس)

(٤) اى تحصيص احد
المقدورين بوقوعه
في ذلك الوقت دون ماعنده
من الاوقات (ابن عرس)

(٥) يزيد ان الارادة غير
القدرة لان القدرة لا تصلح
للتخصيص لان نسبة لها
إلى الكل ونسبة الكل إليها
على السواء وغير العل لانه
تابع للواقع فلا يصلح
ان يكون مخصوصاً لاما معنده
الالاطحة بالشيء على ما هو به
والمخصوص متبع فلما يكون
علياً (ابن عرس)

(٦) صفة

(٧) اى وقوع احد
المقدورين (٨) اى على الرد

(٩) الصادر عنده تعالى

(٢) على ذلك الفعل

انكشاف من جهة السمع والبصر غير حاصل قبله والازم قدم المسموع
والبصر لامتناع كون المعدوم مشاهداً بالسمع والبصر * فان قات لا يلزم
من امتناع شهوده بحسناً امتناع البصر بلا حاسة ولباقي بلا حاسة *
قلت الشهود الخارجى الحالى لنا بالحاسة يستحيل حصوله حال عدم
الشهود سواء بحسنة او بلا حاسة وهذا بديهي واما المشهود العقلى فهو
عين العل لامر آخر ثم ان المشهود امر اضافي فلا يلزم من تجده كون
البارى تعالى محلاً للحوادث ولا يلزم تجده لان ما شهوده كان معلوماً
تعالى قبل ان يشاهد فيصدق قوله تعالى وهو بكل شيء علیه (١) والارادة
والمشية (٢) وهم عبارتان عن صفة في الحى توجب تحصيص احد المقدورين (٣)
اى الفعل والترك (٤) في احد الاوقات بالواقع مع استثناء نسبة القدرة
إلى الكل (٥) اى الى جميع المقدورات والازمان لأن شان القدرة التأثير لالتراجيع
كما في الارادة فعل منه ان الارادة غير القدرة (٦) (كون) عطف على مع استثناء
(تعلق) (٧) العلم تابعاً للواقع) فعلم ان الارادة غير العل فلما يكون مقتضياً
ل الواقع بل لابد قبل التعليق من صفة مقتضية للواقع يعني ليست الارادة
نفس القدرة لأن نسبة القدرة إلى الضدين على السوية بالضرورة ولنفس
العل كما قال الحكماء فان عندهم الارادة هو العل لا غير لأن العل تابع للواقع
فلما يكون الواقع تابعاً والازم الدور (٨) وفيما ذكر (٩) اى قوله ولله صفات
ازلية ثم تعداده هذه الاوصاف (١٠) تبيين على الرد على من زعم ان المشية قد عيده
اى رد على الكرامية حيث قالوا المشية صفة واحدة ازلية تتناول كل
ما شاء الله (١١) والارادة حادثة قائمة بذاتها تعالى (١٢) اى قال الكرامية الارادة
حادثة متعددة بتعدد المرادات * رد عليه باستحالة قيام الحادث بذاته تعالى
وبان صدور الارادة الحادثة عن البارى حينئذ ليس الا بالارادة فيتوقف
على ارادة فيتسلسلاً وقيل ان الارادة الحادثة تجوز ان يستدل على المشية القد عيده
فلا يتسلسل كاسناد الارادة الجزئية الى الارادة القد عيده عند اهل السنة
(١٣) وعلى من زعم (١٤) اى رد على من زعم (١٥) ان معنى ارادة الله تعالى قوله (١٦) اى
فعل الله (١٧) انه ليس بغيره (١٨) ان مع اسمه وخبره خبران (١٩) ولا سما ولا مغلوب
وهذا الزاعم من المعتزلة يقال له ابو القاسم محمد بن الحسين فانه يقول ان الله

(تعالى)

تعالى لا يوصف بالإرادة على الحقيقة بل يوصف بمحاجة فإذا أقيمت إرادة الله تعالى كذا فلا يخلو أما أن يكون فعل نفسه أو فعل غيره فإن كان فعل نفسه فعنده أنه فعل وهو غير ساه ولا مكره ولا مضطرك وإن كان فعل غيره عنده أنه أمر به فحينئذ لا تكون الإرادة صفة حقيقة في ذات الله تعالى (ومعنى إرادته

تعالى فعل غيره أنه) أى الله (أمر به) قوله معنى إرادته عطف على المعنى

الثاني السابق (كيف) الاستفهام للاستبعاد أى كيف تكون إرادة الله تعالى فعل غيره عبارة عن كونه آمرا به الحال إن الأمر يوجد بدون إرادة الله تعالى

لو كانت عبارة عنه لما وجد بدونها (وقد امر كل مكلف) وهو من جواز

حد البلوغ غير مجنون مؤمنا كان أو كافرا ذكرها كان أو اثنى (بالإيمان وسائر

الواجبات) مثل الصلاة ونحوها (ولو شاء لوقع) أى لو شاء الله الإيمان

وسائر الواجبات لوقع أى يحصل الإيمان وسائر الواجبات من جميع المكلفين

لأنه أمرهم به لأن الإرادة توجب الواقع بخلاف الأمر وإذا كان كذلك

فلا يكون معنى الإرادة كما زعمت المعتزلة واللازم باطل أى وقوع الإيمان

وسائر الواجبات من كل مكاف والملزم مثله أى المشية وإذا كان بعد كيف

اسم فهو في محل الرفع سوان كان فعل ؟ فهو في محل النصب على الحالية

أي مشية الله تعالى صفة ازليه لا يطلع عليها الملوح ولا القائم ولا الآنياء ولا الملائكة

المقربون وإرادته صفة ازليه لا يطلع عليها المذكورون إلا ان المشية في حقنا

تقضي الوجود والإرادة تقضي الطاب ولذا إذا قال الرجل لامرأته شئت

طلاقك ينوي الطلاق يقع ولا يقع في الإرادة وإن نوى لأن الأولى يقتضي

الوجود والثانية يقتضي الطلب والطلب يقتضي وجود المطلوب ولا يقتضي

الواقع (والفعل والخلق) عبارة عن صفة ازليه تسمى التكوين وسيجيئ تتحقق

وعدل عن لفظ الخلق يعني لم يقل والخلق مع ان لفظ الخلق اخف (لشروع

استعماله) أى الخلق (في المخلوق) يعني لو قال والخلق لتوهم ان المخلوق صفة

الخلق وليس كذلك ولا جل ذلك عدل عنه (والتزييق) هو تكون ٧ مخصوص

صرح به) أى صرح المصنف بالترزيق مع ان الفعل يتناول مثل التخلق والتزييق

وغيرهما لأن الفعل اعم والاعم يتناول الا شخص ولم يكتف بتناول المذكور

(إشارة الى ان مثل التخلق والتعمير والتزييق والاحياء وامانة غير ذلك

(٢) أى أمر بذلك الفعل
فاعله حتى ان ما لا يكون
أمورا به لا يكون صراحته
تعالى وهو قول الحسين
التجاري من المعتزلة قال
الشارح في الرد عليه
كيف يصح القول بذلك

(ابن عرس)

(٣) بالخبرية عنه نحو كيف
زيد (٤) مثل كيف جئت
أى على أى حال جئت
اورا كبا او ماشيا (جامى)
(٨) وقسم من التخليق

(٢) فعله في الشرع نحو الاعناظ والاذلال والقبض [١٣٤] والبسط والقهر وال فهو
ما اسند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقة ازلية قائمة بالذات ^٤)
اي بذات الله تعالى (هي التكوان) اي الایجاد من العدم الى الوجود قوله
كل منها اخبار (لا يلزم الاشتمى من انها) اي المذكورات ^٧ (اصفات
وصفات للأفعال) لاصفات للذات يعني الصفات الذات ودعة قائمة بذاته
تالي كالعلم والحياة والقدرة والإرادة وصفات الفعل حادثة غير قائمة بذاته
كالتكون والحياة والامانة والمراد بصفات الذات الذي يلزم النقص من سلبيها
وبصفات الفعل الذي لا يلزم النفس من سلبها ^٦ (والكلام) وهي صفة ازلية
عبر عنها) اي صفة ^٨ (بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف)
وهذا اذا عبر عنه بالاسان العربي فقرر آن وان عبر بالسرابي فزبور او باليوناني فانجيل
او بالعربي ففترة و المسمى في الكل واحد هو الكلام النفسي (وذلك ^٩ لأن كل
من يأس وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ^{١٢}) وذلك المعنى لا يختلف باختلاف
العبارات والأوضاع والكلام النفسي ليس عبارة عن اللفاظ المختلفة ضرورة
اختلافها باختلاف العبارات (ثم يدل) اي يشير (عليه) اي على المعنى
(بالعبارة ^{١٣} او الكتابة ^{١٤} او الاشارة وهو ^{١٥} العلم) اشاره الى جواب
سؤال مقدر وهو ان يقال ان لاحاجة الى اثبات صفة الكلام لأن دعين العلم
فاجاب عنه بقوله وهو غير العلم (اذا قد يخبر الانسان بما لا يعلمه بل يعلم خلافه
^{١٦} وغير الارادة) اي الكلام غير الارادة (لأنه) اي الانسان (قد يأمر
بالايريه لكن يأس عبده قصدا الى اظهار عصيانه ^{١٧}) اي عصيان عبده
(وعدم امثاله) اي عبده (لَا وَاسْرَه) الضمير راجع الى من هذا انما يدل
على ثبوت مغارة عم الانسان لكلامه ولاتيم التقرب بذلك وأثبتات المغایره
بين علم الله تعالى وكلامه كما امر الله تعالى لابي لهب بالاعيان مع انه تعالى لم يرد
ياعنه لانه لواراد ايمانه يكون مؤمنا لأن ارادته تعالى توجب الواقع فلو كان
الكلام عين العلم والارادة لما وجد بدونها واللازم متض وكتنا الملزم
وفيه نظر لأنه لا يلزم من كون صفة الكلام غير العلم والارادة في المخلوقات
كونه غيرها في الخالق (ويسمى هذا كلام النفس ^{١٨}) اي المعنى الذي
وحده النفس وكانت هذه العبارات دالة على المعنى القائم بذاته وهو
كونه آمن او نهايا ومخرا وهو المعنى القائم بذات المتكلم وهو الذي يريد
النفس هو العلام الشيء لزم
امتناع الاخبار عما لا تتعلق للعلم به واللازم باطل بالضرورة (ابن عرس) (١٧) فانه يأمره (المتكلم)
ويريدان لا يفعل ليظهر عذرها عندمن بلوغه بضربيه (خيالي) (١٨) اي يدل عليه الكلام اللفظي

(٥) تزویر یلان سوزه و سمه ١٣٥ واریشه تزویج ایچون حسن وزینت ویرمک

یقال زور فلان اذا زین
الکذب و بر نسنه به قوام
واعتدال واستقامت
ویرمکله تحسین و تهدیب
اینک بونده تفعیل سلب
ایچوندر که اعوجاجی
از الله اینکله اولور یقال
زور الشی اذا احسن و قومه

(اویانوس)

(٨) فالقدماء على هذا
تسعة الذات المقدسة
وقدمها ذاتي والصفات
المقدسة وقدمها يقدم
الذات وعند الاشعرية
ثانية لانهم لا يثبتون
صفة التكوان وعند
المعترلة لا يقدم الا الذات
وعند قدماء الحقيقة القدماء
كثيرة لكثرة الصفات
الثبوتية عندهم على ما يائی
وعند الفلاسفة المكنات
القديمة كثيرة جدا واتفاق
الكل على اختصاص
الواحد تعالى بالقدم الذاتی

(ابن عرس)

المتكلم في نفسه ويعبر عنه بهذه العبارات والالفاظ المركبة من المحرف وهو اختيار الشيخ ابو المنصور الماتريدي وهو قدوة اهل السنة في باب المقادير جزءاً لله تعالى خيراً (على ما اشار اليه الاخطل) وهو من قدماء الشعراء (بقوله
ان الكلام لفي الفؤاد وانما * جمل الانسان على الفؤاد دليلاً)

هذا اما يفيد اطلاق الكلام على ما في النفس ولا يدل على مغایرة العلوم والارادة
(وقال عمر رضي الله تعالى عنه اني زورت ٥) اى رتبت (في نفسى مقالة
وكثيراً ما) نصب على الطرف لانه من صفة الاحيان وما تأكيد معنى الكثرة
والعامل فيه قوله (تقول لاصحاحك ان في نفسى كلاماً ازيدان اذ كره لك والدليل

على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام
انه تعالى متكلم) فا لهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه امر بذلك
ونهي عن كذا وينبئ بذلك وكل ذلك من اقسام الكلام * فان قيل صدق
الرسول موقوف على تصديق الله تعالى ايه وانه اخبار عن كونه صادقاً
وهو كلام خاص له واثبات الكلام به دور * فلنلاسلم ان تصدق كلامه كلام
بل هو اظهار المعجزة على وفق دعواه هو الذي يدل على صدق ثبات الكلام
اولم يثبت (مع القطع باستحالة الكلام) اى التلفظ (من غير ثبوت
صفة الكلام) اى المعنى (فتبت) اى اذا كان كذلك (ان الله تعالى
صفات ثانية هي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والإرادة والتكون
والكلام ٨) قيل الصفات الثانية هي الحياة والقدرة والعلم والإرادة والسمع
والبصر والكلام والبقاء وقيل تسمع هي هذه الصفات مع التكون (وما)
هو ظرف بمعنى اذا مستعمل الشرط عليه فعل ماض لفظاً او معنى
نحو ما لم يكن (كان في الثلاثة الاخيرة) كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر
وهو ان يقال ان الإرادة والتكون والكلام تعلم بما سبق فما الحاجة الى
ذكرها ثانية وهو التكرار المتغير عنه فاجاب عنه بقوله ولما كان في الثلاثة
الاخيرة اى الإرادة والتكون والكلام (زيادة نزع وخفاء كرار الاشارة الى
اثباتها) اى اثبات الثلاثة الاخيرة (وقدمها وفصل الكلام بعض التفصيل
فقال) اى المصنف (وهو اى الله تعالى (متكلماً بكلام هو صدده) اى الله
(ضرورة امتناع اثبات المشق) وهو لفظ متكلم (للشئ من غير قيام

(٣) قال الحنابلة كلام حرف وصوت يقونان بذاته تعالى **١٣٦** فانه قديم والكرامية وافقوا

ماخذ الاشتقاق به) وهو لفظ الكلم (وفي هذا) اى في قوله صفتة له (رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره) من الملك او النبي عليه الصلاة والسلام او اللوح المحفوظ او جبريل عليه السلام (وليس صفة له تعالى) يعني قالت المعتزلة ان كلام الله تعالى مخلوق غير قائم بذاته تعالى ٣ لانه عبارة عن الحروف والالفاظ الدالة على تلك المعانى وهي حادثة قائمة بغير الله تعالى من ملك اونبي عليه السلام وغير ذلك فلا يكون قائما بذاته تعالى بل بتلك الاجسام المخصوصة ومعنى كونه متكلما اي محاد هذه الحروف والالفاظ على وجه مخصوص في الاجسام المخصوصة واستدلوا على ذلك بان الكلام في الشاهد من جنس الحروف والالفاظ وكذلك في الغائب وايضا ان دلالة الكلام مشتملة على الاخبارات عن المحدثات بين العقول وغيرهم كالملائكة والاباء والمؤمنين والكافرين والجبل والطير وغير ذلك وهؤلاء لم يكونوا في الازل فلا يكون كلام مدارز ليا والا لزم الاخبار عن المدوم وهو سمه وعيت تعالى الله عن ذلك علو اكيرا (ازيلية) ضرورة امتناع قيام الحوادث به) اى بذاته (تعالى) لانه لو كانت حادثة لكان التعرى عن الكلام في الازل ثابتة فتغير عاليه وقبول التغير من امارات الحدوث (ليس) الكلام (من جنس الحروف والاصوات) ضرورة ائمها اى الحروف والاصوات (اعراض حادثة مشروطة حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع الكلام بالحروف الثاني بدون انقضاء الحروف الاول بذاته) يعني ان البارى تعالى متكلم بكلام ازلى قائم بذاته ليس من جنس الحروف والاصوات وهذه العبارات تسمى كلام الله تعالى ادلاته اعليه كما ان الله تعالى تسمى عبارات مختلفة بالالسنة وفي لسان بالفاظ مختلفة والمعنى واحد قال الامام في الاحياء ولا يشبه كلامه كلام غيره كما لا يشبه وجوده وجود غيره (وفي هذا) اى في قوله ليس من جنس الحروف (رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه تعالى عرض من جنس الاصوات والحراف ومع ذلك فهو قديم) اى قديم عند الحنابلة لاعنة الكرامية فانهم وان كانوا قائلين بأنه عرض من جنس الحروف والاصوات لكنهم لا يقولون بذلك كما صرخ الشارح رحمه الله تعالى قبيل هذا بقوله والصفات ازيلية لا كلام

(الكرامية)

الحنابلة في ان كلامه حروف واصوات وسلوا انها حادثة لكنهم زعوا انها قائمة بذاته تعالى تجويزهم قيام الحوادث به فقد قالوا بحجة القیاس الثاني وقد حروا في كبرى القیاس الاول وقالت المعتزلة كلامه تعالى اصوات وحروف لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل يختلفها الله في غيره باللوح المحفوظ او جبريل او النبي عليه السلام وهو حادث فهم ايضا حجوا القیاس الثاني لكنهم قد حروا في صغرى القیاس الاول وهو ان كلامه تعالى صفتة وهذا الذي قالته المعتزلة لانكره بل تقول به ونفيه كلاما لفظيا ونعرف بمحدوته وعدم قيامه بذاته لكننا ثبتت امرا اوراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس ونقول هو الكلامحقيقة وهو قائم بذاته تعالى فنفع صغرى القیاس الثاني

(شرح مواقف)

الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة (وهو) اي الكلام (صفة) اي معنى قائم بالذات) اي بذات الله تعالى (منافية لالسكت) الذي هو ترك الكلام مع القدرة عليه) اي على التكلم (والآفة) التي هي عدم مطابعة الآلات) اي عدم المطابعة على ارادة التكلم في نفسه (اما بحسب الفطرة) اي الخلقة القابلة لقبول الدين الحق ومنه الحديث كل مولود يولد على فطرة الاسلام الحديث (كما في المدرس ٣ او بحسب ضعفها) اي الآلات (وعدم بلوغها) اي الآلات (حدائقه ٤ كافي الطفوالية فان قيل هذا)

اي كون الكلام منافية لالسكت والآفة (اما يصدق على الكلام اللفظي

دون الكلام النفسي) وال الحال ان البحث في الكلام النفسي لا في الكلام

اللفظي (اذ السكت والخرس اما ينافي التألفظ) حاصل السؤال ان يقال

ان قوله اولا ليس من جنس الحروف والاصوات ينافي قوله ثانيا وهو

منافية لالسكت والآفة لانه يفهم من الاول ان الكلام ليس من جنس الحروف

والاصوات فيكون المراد به الكلام النفسي وعن الثاني يفهم ان الكلام

من جنس الحروف والاصوات فيكون المراد به ان الكلام اللفظي وما هذا الا

تناقض او يقال ان هذا التعريف اما يصدق على الكلام اللفظي والمقصود

تعريف الكلام النفسي (قلنا المراد السكت والآفة الباطنيان بان لا يريد

في نفسه التكلم او لا يقدر على ذلك) اي على ارادة التكلم (فكمان الكلام

اللفظي ونفسى فكذا صنده اعني السكت والخرس) فحيينديكون تقدير قوله

هو ترك التكلم مع القدرة عليه هو ترك ارادة التكلم مع القدرة عليه وايضا

يكون تقدير قوله هي عدم مطابعة الآلات هي عدم القدرة على الارادة

واعلم الكلام اللفظي مناف لالسكت والآفة اللفظيين كما ان الكلام

النفسى مناف لالسكت والآفة النفسين لأن التكلم بالكلام الظاهري

لابد ان يتدارب في نفسه او لامش يتكلم بهذا الكلام الظاهري وذلك التدبر

منه كلام باطن وهو مناف لالسكت الباطنى الذى هو عبارة عن عدم ذلك التدبر

لان السكت اللفظي ضد النطق اللفظي دون الكلام المعنى الذى صنده

السكت المعنى وكلام مناف الكلام المعنى دون مدلول الكلام اللفظي والفرق

بين السكت والآفة الباطنيين وبين السكت والآفة الظاهريين وبين

(٣) المدرس هو آفة
في اللسان لا يمكن معها ان يعتمد
مواضع الحروف وهو اعم
من الـكم لانتظامه العارضي
والاصلـي والـكمـخصوص

بالاصلـي (كليات)

(٤) على التكلم

(٥) اعتراضنا على القول
عنـافيةـالـكلـامـلـلسـكـوتـ
وـالـآـفـةـ(ـابـنـعـرسـ)

(٣) ذكر الثلاثة ليس لأن مصار الكلام في الامر والنهي ١٣٨ ─ والخبر بل على سبيل التمثيل لأن يكفي

السكت الباطنى والسكت الظاهرى وبين السكت الباطنى والآفة
الظاهرى اما بين السكت والآفة الباطندين فعموم وخصوص مطابق
لأنه كلاما لم يقدر على التكلم في نفسه لا يريد في نفسه التكلم وليس كلاما لا يريد
في نفسه التكلم ان لا يقدر على ذلك في نفسه واما بين السكت والآفة
الظاهررين فهو التباين الكلى واما بين السكت الباطنى والسكت الظاهرى
فعموم وخصوص من وجہ لأنهم موجودان في ترك التكلم مع القدرة عليه
وعدم ارادة التكلم في نفسه وجود ترك التكلم مع ارادة التكلم في نفسه
ووجود عدم ارادة التكلم في نفسه مع التكلم وكذا الفرق بين السكت
الباطنى والآفة الظاهرى عموم وخصوص من وجہ لوجودها مع اف الطفل
ووجود الآفة الاولى في الاخرين وجود الآفة الثانية في الجبنون وتأمل
النسبة بين الباقي ﴿وَاللَّهُ تَعَالَى مُتَكَلِّمٌ بِهَا﴾ اي تلك الصفة ﴿أَمْ نَاهَنَاهُ خَبْرًا﴾ ٣

يعنى انه اي الكلام (صفة واحدة تذكر الى الامر والنهى والخبر) لا يعنى
ان يكون نوعا واحدا يتذكر الى الجزئيات الحقيقية او من كيات تذكر الى الاجزاء
الاشارة لانها حينئذ لا تكون هوية واحدة كسائر الصفات بل المراد به
جزئي حقيقي له تعلقات فباعتبارها يتذكر تذكر اعتبرها ككون زيد موجودا
وكتبا الى غير ذلك (باختلاف التعليقات) اي ان تعاقب صفة الكلام
بالمأمور به يكون امرا وان تعلق بالنهى عنه يكون نهيا وان تعلق بالخبر به
يكون خبرا (كالعلم والقدرة وسائر الصفات) اي الارادة والتكون
(فإن كلام منها صفة واحدة قد عد بالذكر والحدث إنما هو في العلاقات
والاضافات لما ذكر) اي كون الصفات واحدة (اليق بكمال التوحيد)
لان كمال التوحيد اى ما يكون بوحدة كل واحدة من الصفات فيه بحث لان
هذا دليل ظن لجواز التذكر في الصفات ٥ (ولأنه لا دليل على تذكر كل منها
في نفسها) اي من الكلام والعلم وغيرها وهو مدخل اى لان عدم
الدليل او عدم عده لا يستلزم عدم المدلول والمسئلة مما يطاب فيه اليقين
(فإن قيل هذه) اي الامر والنهى والخبر (اقسام الكلام لا يعقل وجوده
اي الكلام (بدونها) اي بدون هذه الاقسام * حاصل هذا السؤال هو
الممارضة وهو انتقال وان دل دليلكم على ان صفة الكلام صفة واحدة

الكتب متعدد تعلقات صفة الكلام (عصام) (والذكر)

للتنبيه على ان تذكر الاسماء
له تعالى ليس باعتبار تذكر
الصفات كيف وقد قيل
كلامه تعالى خمسة هي الثلاثة
المذكورة والاستفهام
والنداء وكون الاستفهام
كلامه تعالى على لسان العباد
والافهم منه عن الاستعلام
وحيثند يزيد على الخمسة
لوجود التجubb والتني
والترجي وايضا اشار
الشارح بقوله يعني انها
صفة واحدة الى دفع
الاستفهام عن قوله والله
تعالى متكلم بها على سبق
من السابق لاثبات الصفات
وهذا لاثبات الوحدة
دفع توهم تذكرها من تعدد
الاسماء والاضافات ويعنى
توجيه آخره وانه اشارة
إلى انه متكلم بصفة الكلام
لابداته ولا بالتجارحة
(عصام)

(٤) ولا يذهب عليك ان
تعدد صفة الكلام كايتواهم
من الاقسام المذكورة
يتواهم من تعدد كتبه تعالى
والدفع واحد وهو ان تعدد

(٢) تحقيق المقام كأنه
اصفاة العما والارادة وغيرها
من الصفات المتعلقة هوية
وتعلقا والمراد في قوله
الله تعالى علیم بكل شيءٍ
صريح قادر على كل ممکن
هوهويات تلك الصفات
الحقيقة بشرط تعلقاتها
بتعلقاتها كذلك اصفة
الكلام هوية خارجية وتعلقا
والمراد بقول الله تعالى
متكلما بذلك انه متصرف
بتلك الصفة المتعلقة بذلك
لامجرد تلك الصفة بدون
التعلق ولا مجرد تعلقها
ليكون من الاصنافات فتلك
الصفة الحقيقة لما كانت
اما باعتبار تعلقها بطلب
الفعل وهي باعتبار تعلقها
بطلب الترك في الازل كان
القرآن كلام الله تعالى قد يعا
غير مخلوق لكونه صفة
حقيقة له تعالى (كتابي)
في تعلقات سليكون)

والنکثر الى الامر والنهى باختلاف العلاقات ولكن عندنا ما يدل
على خلافه وهو ان الكلام كلی منحصر في هذه الاقسام ولا يتصور وجود
الكلام بدون هذه الاقسام لأن الكلی اذا انحصر في الاقسام صار انتفاؤها
مستلزم انتفاء ذلك الكلی فقد وجد هذه الاقسام في الازل ولا يكون صفة
واحدة متکثرة الى تلك الاقسام باختلاف العلاقات (قناة انه) اي کون
الامر والنهى والخبر اقساما للكلام (منوع بل انما يصير احد تلك
الاقسام عند العلاقات وذلك) اي صيغة احد الاقسام (فيما لا يزال)
اي في المستقبل (واما في الازل فلا انقسام اصلا) اي لاحقيقة ولا اعتبار يعني
ان المقسم لا يوجد بدون الاقسام في القسمة الحقيقة كقسمة الانسان الى
افراده واما في القسمة الاعتبارية كقسمة زيد الى الصاحب والكاتب
فلا فجأة ان يوجد جنسها بدونها ومعها ايضا قيل کون كلام الله تعالى
على هذه الصفة غير معقول فان قوله اقيموا الصلوة مع قوله ولا تقربوا
الزنا كيف يتحدا في الازل لفظا او معنى حتى يتکثر بالاعتبارات وهل
هذا الاقتول زيد مع عمرو مخدين ثم تکثرا وبطلاهه بدريه
ومثله بعض الفضلاء رجل اصطلاح مع غلامه على انه اذا قال زيد كان
هذا امرا بالصوم بالنهار وبالفتر بالليل ونهي الله عن الخروج عن الدار
واخبارا بدخول الامير البلد واستخبارا عن ولادة المرأة ثم قال هذا الرجل
زيد فهم منه هذه الاشياء فكان امرا ونهي وخبرا واستخبارا ومع ذلك
كلام واحد قيل هذا معقول في الكلام المفظي لان النفي اذ لا يعقل معنى واحد
يكون امرا ونهي وخبرا (وذهب بعضهم) وهو الامام الرازى (الى انه)
اي الكلام (في الازل خبر ورجوع الكل) اي سائر الاقسام (إله) اي الخبر
(لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على
الترك) اي تركه موجبا للعقاب يعني اتم الصلة ان قت الصلاة فانت
مشاب وان لم تقم الصلاة فانت معاقب (والنهى على العكس) اي حقيقة
النهى الاخبار عن کون الامتناع من الفعل موجبا للثواب والاقدام عليه
موجبا للعقاب (وحاصل الاستخبار) اي الاستفهام (الخبر عن طلب
الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة ورد) ماذهب اليه البعض

قيل لا يخفى ان هذا الرد توجه على مختاره ايضا وهو ان الكل في الاذل واحد ودفعه دفعة (باما نعلم اختلاف هذه المعانى) اي الامر والنهى والخبر (بالضرورة) لان الخبر هو يحتمل الصدق والكذب دون الامر والنهى والاستئثار والنداء لكونها اشآت (واستلزم البعض لا يوجب الاتخاد في المفهوم) لان مفهوم الامر طلب الفعل على سبيل الاستعارة والخبر باستحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك لازم لهذا المفهوم (فإن قيل) رد على قوله الله متكلم بها أمر ونهى وخبر (الامر والنهى بلا مأمور ولا منهى سمه وعيث) معنى السفة الحسنة ومنه زمان سفيه^٣

اي خفيف البث هو السمي لافرض صحيح (والاخبار في الاذل بطريق المضى كذب محسن يحب تزييه الله تعالى عنه) يعني سمعنا الله تعالى يقول انا ارسلنا نوحا الى قومه كيف يستقيم الاخبار في الاذل عن ارسال نوح عليه السلام بلفظ الماضي ونوح وقومه لم يوجد بعد وكذا اخبار الله تعالى عن عصيان آدم عليه السلام بقوله وعصي آدم وعن ابراهيم عليه اسلام رب اجعل هذا البلد آمنا ونظائر هذا كثيرة قيل وجود هذه الافعال يكون اخبارا عن الماضي وهذه الاعمال غير ماضية بالنسبة الى الاذل فلزم الكذب والكذب على الله محاب (فقلنا ان لم يجعل كلامه في الاذل امر^٦ ونها وخبرنا) بل صفة حقيقة في الاذل يتکثر الى الامر والنهى والخبر باختلاف العلاقات في المستقبل كا هو مذهب البعض وهو الحق (فالاشكال^٨) لان هذا الاشكال مبني على كون كلامه تعالى امرا ونهيا وخبر في الاذل يعني اخبار الله تعالى لا يت Nouvellement الى الماضي والمستقبل بل هو قائم بذاته الله تعالى في الاذل وهو اخبار عن ارسال نوع عليه السلام مطلقا وانه باق من الاذل الى الابد فقيل الارسال كانت الصيغة المطلقة علينا ارسلنا نوح وبعد الارسال انا ارسلنا نوح و كما في عصيان آدم عليه السلام وغيره وهو نظير علمه تعالى فأنه تعالى عالم بوجود زيد قبل وجوده بأنه سيكون وعند وجوده عالم بأنه كان وبعد وجوده عالم بأنه قد كان وتغير هذه الاعمال بالنظر الى المعلوم لا بالنظر الى العالم وكذا التغير الى الخبر به لافي الاخبار ونظيره من المحسوسات الاسطوانة^٩ المنصوبة اذا توجه اليها انسان كانت قدامه واذا حول

(ظهره)

(٢) للبعض

(٣) اي مضطرب اصله

اختلاف والحر كذا (آخرى)

(٤) حال

(٥) الا

(٦) النفسي

(٧) كاذب اليه ابن سعيد

القطان (ابن عرس)

(٨) ولا توجد لهذا السؤال

(ابن عرس)

(٩) ديرك

ظهره كانت خلفه واذاحول يمينه كانت عن يمينه واذا حول يساره كانت عن يساره ولا تغير على الاسطوانة وانما التغير على الانسان والى هذا الجواب اشار الشارح رحمه الله تعالى بقوله والاخبار بالنسبة الى الاذل لا يتصرف بشيء من الازمنة واذا كان متزها عن الزمان كان خطابه عليا فيكون مع مخاطب على بحسب زمانه وعلمه (وان جعلناه) اي ان جعلنا كلامه تعالى ٢ (اسراونها وخبرها) كما كان مذهب البعض الآخر (الامر في الاذل لا يحاب تحصيل المأمور به) كالصلة والصوم (٣) في وقت وجود المأمور اي العبد قوله لا يحاب تحصيل المأمور به الحال اعياز السفلوكان امر الله تعالى ونفيه لان يحب اياته وتركته وقت اسره ونفيه في الاذل واما لو كان الامر والنهي من الله تعالى لا يحاب وقت وجوده اي وقت تعلق الامر بالملائكة للامثال فهو عن الحكمة التي هي صد السفه (وصيرورته) اي المأمور (اهلا تحصيله) اي تحصيل المأمور به (فيقي) الامر (اذلك) اي لا يحاب المذكور (وجود المأمور في علم الامر) يعني ان الامر المدوم الذي يجب في الحال لا يجوز واما الامر لا يحاب وقت وجوده فجائز انتقال بعبارة اخرى المدوم يجوز ان يكون مأمورا بتقدير الوجود الایری ان المتزل على النبي عليه الصلاة والسلام كان اسراونها لمن كان موجودا ولن يوجد الى يوم القيمة فكل من وجد وباع وعقل وجب الاقدام على المأمور به والانتهاء على المنهي عنه بذلك الامر والنهي ولم يكن ذلك ممتعاكذا هنا ويذكر ان يحاب عنه وهو ان يقال ان الخبر عنه على قسمين احدهما عقل والآخر حسي والخبر عنده المقارن للاخبار في الاذل هو العقل لاحسني لأن كلام النحس يقتضي الخبر عنده العقل والكلام الحسي يقتضي الخبر عنه الحسي والحاصل ان وجود الخبر عنده في علم الخبر كاف للاخبار ولا يقتضي وجوده في الخارج (كما اذا قدر الرجل ابن الله فاسمه ٥) اي الرجل ابنه (بان يفعل كذلك بعد الوجود ٦ والاخبار ٧) جواب على قوله والاخبار في الاذل ٨ بطريق المضى كذب محضر (بالنسبة الى الاذل لا يتصرف بشيء من الازمنة اذلاماضى) وان كان في صورة الماضي بل هو اخبار محضر حال عن الزمان (ولامستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى) لان الماضي ماسبق الكلام والحال ما يقارنه والاستقبال ما يستقبله ولما كان تكلمه تعالى ازليا

- (٢) في الاذل منقسم إليها
 - (ابن عرس)
 - (٣) لافي الاذل بل في وقت
 - (٤) تعالى
 - (٥) امر انفسها
 - (٦) اما
 - (٧) عن الماضي
 - (٨) فلاتتحقق لهوان وجدت صورة الماغي لان الاذل لا يتصرف الى آخره
 - (٩) فلاتتحقق لهذه الازمنة في الاذل

(٢) ذهب بعض الناس الى ان القرآن هو اسم غامق غير مشتق خاص بكلام الله تعالى وذهب قوم منهم الاشعرى انه مشتق من قرأت الشىء بالشىء اذا ضممت احدها ^{١٤٢} الى الآخر (كليات ابن البقاء)

(٣) ان علينا جمه وقرآنها الآية

(٤) لابن اذلى

(٥) المتقدمون من الماتريديه

وغيرهم

(٦) بعض

(٧) قوله « لا يصدر

عن الطفل فضلا عن اجداله »

وقوله في اسياطي « ونسبة

اجدآه » ليس في محله اذ قوله

ايضا هم اصحاب اجد بن

حنبل الح » عند شرح قول

الشارح (الحنابلة) ظاهر

في ان من ذهب الى قدم

المؤلف من الا صوات

والحرروف هم بعض اصحاب

احدب حنبل لا اجد نفسه

فكيف يصح قوله لا يصدر ا

معان التقازاني لم يدع

صدوره عنه ولم ينسب اجد

الجهم والعنادقي يكون

هو من سوء الظن بدلان

الشارح التقازاني لم يبرد

بقوله الخاتمة اجد بن حنبل

خواشه ان يتقوه مثل هذا

القول فانه امام جليل مجتهد

صاحب المذهب فادعاه

الشارح رمضان افندي على

التقازاني بقوله نسبة اجد الى الجهم والعناد من سوء الظن لقائله مبني على سوء الظن به

(قرآننا)

فاحفظه فإنه عقل عنه كثير انتهى (٨) اي قلب النبي عليه السلام

لم يتصور في ذلك بل يتصف بكلامه بالنسبة الى توجه الخطاب السامي
فإن كان معنى الكلام سابقا على توجه الخطاب له من كان ماضيا وإن كان
معه أو بعده فالحال أو الاستقبال (لتزهه على الزمان كما ان عليه ازلى
لما يتغير بتغير الزمان) لأن العلم صفة حقيقة لا تتغير بتغير الزمان بل يتغير
تعلقه وأصنافه ولا يلزم من من تغير التعلق والاضافة تغير الصفة الحقيقة
(ولما صرحت) اي المصنف (بازلية الكلام حاول النفي على ان القرآن
ايضا قد يطلق على الكلام النفسي القديم كايطلق على النظم المتلو) اي
الكلام اللفظي (الحادث فقال ^٢ والقرآن) فعلن يعني المفهول جعل اسم
لكلام الله تعالى المنزل على النبي عليه الصلاة والسلام وفي اللغة من القرئ
وهو الجم ^٣ ويقال قرأت الماء في الماء اي جمعته فيه ومنه القرية اسم
للمدينة لما يجتمع الناس فيها ^٤ كلام الله تعالى غير مخلوق ^٤ الكلام في اللغة
عبارة عمليا يفيد المستمع وعد الفقهاء عبارة من حرروف منظومة واصوات
مقطعة وفي اصطلاح المتكلمين اندعبارة عما ينافي السكوت والخرس (عقب
القرآن بكلام الله تعالى) يعني قال المصنف القرآن بكلام الله تعالى غير مخلوق
ولم يقل القرآن غير مخلوق مع ان هذا احق من الاول وانخفته مطلوبة
عنه ^٥ (لما ذكر المشائخ) تعليق عقب (من انه) بيان ما في لما (يقال القرآن
كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لثلايسبيك الى الفهم
ان المؤلف من الا صوات والحرروف قديم) لان اطلاق القرآن على هذا
المؤلف اكثر من اطلاقه على الكلام النفسي كان اطلاق الكلام على
النفسى اشهر من اطلاقه على الكلام المؤلف (كما ذهبت اليه ^٦ الحنابلة)
هم اصحاب اجد بن حنبل (جهلا) لما هو ثابت في نفس الامر (او عندها)
حيث قالوا النظم المؤلف من الا صوات والحرروف المرتب بعضها على
بعض قديم قيل لهذا الكلام معنیان احد هما ترتيب الاجزاء في الوجود
بحيث لا يوجد الجزء الثاني الا بعد عدم الاول والقول يقدم شخصه
لا يصدر عن الطفل فضلا عن اجد رحمة الله تعالى وهو من المجتهدين
والثاني ترتيبها الذاتي يعني ان كل جزء منه بحيث اذا عكس ترتيبه ففسد معناه
فان سورة الاخلاص اذا عكس ترتيبه في اللوح المحفوظ واللقب ^٨ لم يكن

(٩) وبعد انتقاله صلى الله تعالى **حَمِيمٌ** عليه وسلم إلى عالم العلوي اجتمعوا الخلفاء

واشراف الصحابة عند

ابي بكر الصديق رضي الله

تعالى عنه وعنه فتشاوروا

في الامور فقال على رضي

الله تعالى عنه اول ما فرض

علينا جمع كتاب الله تعالى

وتذوينه واستحسنا كلامه

فشرعوا تذوينه وفي ذلك

الجلس سئل منهم عن

كيفية نزول القرآن فقالت

الخلفاء الاربعة واتفقت

عليه كلامهم انه اذا اراد الله

تعالى ازال سورة او آية

نظر بصفة العالم في قلب

جبريل عليه السلام فحصل

فيه علم ضروري ثم نظر

بصفة الكلام ففتح الله

تعالى لسانه عليه السلام

على الفاظ القرآن مع النظر

فأنزله على بنينا محمد صلى الله

تعالى عليه وسلم فهذه الرواية

مذكورة في كتاب الموطأ

لابن المبارك انس رحمه الله تعالى

وكل آية منه مجردة في نفسها

لان الناظم الحقيق هو الله

تعالى فلا يتغير ولا قدرة

لا أحد ان يidleه لان الفاظه

التي تكسو المعانى المذكورة

ليست بالفاظ محمد عليه

قرآن وقد مثله بالشخص ممكن او نقول ان متعاقب الوجود فيما لقصور الالة

قديم في الباري تعالى بلا تناقض بناء على ان الموجود واحد والوجود

مختلف ونسبة احد الى الجهل والعناد من سوء الظن لقائله (واقام)

اي المصنف (غير المخلوق مقام غير الحادث) يعني قال المصنف كلام الله

تعالى غير مخلوق ولم يقل القرآن كلام الله تعالى غير حادث مع انه اشهر

من الاول (تنبيها على اصحابها وقصد الى جرى الكلام على وفق الحديث

حيث قال النبي عليه الصلاة والسلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق

ومن قال) هذا من تمة الحديث (انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيصا

على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين) اي المعتزلة واهل

السنة (وهو ان القرآن مخلوق او غير مخلوق وهذا) اي لكون العبارة

المشهورة فيما بين الفريقين ان القرآن مخلوق او غير مخلوق (ترجم المسئلة

بمسئلة خلق القرآن) اي تسمى هذه المسئلة بمسئلة خلق القرآن ولا يقال

مسئلة حدوث القرآن * واعلم ان العلماء اختلفوا في افظع القرآن فقال قوم

خلق الله تعالى صورة اللفظ على اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن

مجيد في لوح محفوظ وذهب قوم الى انه لفظ جبرائيل عليه السلام ووزع آخرون

انه لفظ محمد عليه الصلاة والسلام لقوله تعالى نزل به الروح الامين على

قلبك لأن المنزل على القلب إنما هو المعنى فيكون اللفظ لمحمد عليه الصلاة

والسلام ٩ (وتحقيق الخلاف) في ان القرآن مخلوق او غير مخلوق

(بنينا وبينهم) اي المعتزلة (يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والا) اي

وان لم يرجع اليه (فتخمن لانقول بقدم الالفاظ والحرف وهم) اي المعتزلة

(لا يقولون بحدث الكلام النفسي) بل ينفيه ولو اثبتوا الكلام النفسي

لا يقولون بأنه حدث (ودليلنا ما رأى انه ثبت بالاجاع وتواتر النقل عن الانبياء

عليهم الصلاة السلام انه متكلما ولا معنى له) اي المتكلم (سوى انه متصرف

بالكلام) النفسي لان ثبوت المشتق بشئ يستلزم ثبوت مأخذ الاشتقاق

وتصافه اما بالكلام النفسي القديم وما بالكلام النفسي الحادث والثاني

باطل فتعين الاول (ويقتنع قيام اللفظي الحادث بذلك تعالى فتعين

السلام وسائر الكتب والصحف الالهية ليست نزولها كنزول القرآن لأنها عبارة عما يحمد الله تعالى

في قلوب الانبياء عليهم الصلاة والسلام (سفينة راغب ملخصا)

(٢) وَكُونُ التَّأْلِيفِ وَالِتَّنْظِيمِ مِنْ سَمَاتِ الْحَدُوثِ ١٤٤ بِهِ بَنَاءً عَلَى أَنَّهَا تَسْتَدِعُ التَّوْقِفَ عَلَى

الْأَجْزَاءِ فَيَكُونُ مُحْتَاجًا حادثًا
وَالْإِنْزَالُ وَالتَّنْزِيلُ يُوجَبُ
الِانْتِقالَ مِنْ مَكَانٍ عَالٍ إِلَى
سَافَلَ وَالْمَكَانُ حادث
وَكُونُه عَرَبِيًّا يُوجَبُ كُونَه
مِنْ مَوْضِعَاتِ الْعَرَبِ
وَمَصْنُوعَاتِهَا وَكُونَه
فِصْحًا يُوجَبُ أَنْ يَكُونَ
كَثِيرًا الإِسْتِعْمَالُ وَالِاسْتِعْمَالُ
حادثٌ فَكَذَا مَوْصُوفَهُ
لَانْ مُحْلُ الْحادثُ حادث
وَكُونُه مَسْمُوعًا حادث
فَيُوجَبُ حَدُوثُ مُحْلِهِ
وَكُونُه مَعْجَزًا حادثٌ لَا نَهِي
يُحَدِّثُ بِالْقِيَاسِ إِلَى التَّحْدِيدِ
وَمُحْلُ الْحادثُ حادث
وَقُولُه إِلَى غَيْرِ ذَلِكِ مِنْ
أَنَّهُ لَيْسَ بِجَمِيعِ الْأَجْزَاءِ
بَلْ جُزْءٌ مِنْهُ مَنْقُوصٌ
وَجُزْءٌ مَسْبُوقٌ بِالْمُنْقُوصِ
(عِصَامٌ)

(٣) مِنْ كُونَه ذَكْرًا مُحْدَثًا
وَمُجْعَلًا وَكَائِنًا فِي الْلَّوْحِ
الْمَحْفُوظِ وَمُخْتَلِفًا بِالْخَلْفِ
الْمُحَالِ وَنَحْوِ ذَلِكِ مِنْ لَوَازِمِ
الْحَدُوثِ (عَرَسٌ)

(٤) يَعْنِي أَنْ قُولُهُمْ يُخَالِفُ

قَاعِدَةَ الْلُّغَةِ وَقَدْ ثَبَّتَ الْكَلَامُ النَّفْسِيُّ فَلَا ضُرُورَةُ فِي الْعُدُولِ عَنِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِ إِلَى الْمَعْنَى (الْمَخْلُوقَةِ)
الْجَازِيِّ فَلَا يَصِحُّ أَنْ يُقَالُ أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ مِنْ أَوْجَدَ الْكَلَامَ مَعَ اِنْعَنَاهُ الْحَقِيقَ مِنْ قَابِهِ الْكَلَامَ (خَيْالٌ مَعْ قَرْهَكَالٌ)

الْفَسْيِ الْقَدِيمِ وَمَا مَسْتَدِلُهُمْ) أَيْ أَسْتِدَالَ الْمُعْتَلَةِ بِنَفِي الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ
﴿بَنَ الْقُرْآنَ مَتَصَفٌ بِعَاهِرٍ مِنْ صَفَاتِ الْمَخْلُوقِ وَسَمَاتِ﴾ أَيْ عَلَمَةِ
﴿الْحَدُوثِ مِنَ التَّأْلِيفِ ٢﴾ بِيَانِ مَا (وَالِتَّنْظِيمُ وَالِتَّنْزِيلُ) وَالِانْزَالُ
نَقْلُ الشَّيْءِ مِنَ الْأَعْلَى إِلَى الْأَسْفَلِ وَهُوَ اِنْتَلِقُ الْمَعْنَى بِتَوْسِطِ لَحْوِ الْقَدَّارَاتِ
الْحَامِلَةِ لَهَا وَلَعْلَ نَزُولُ الْكِتَابِ الْإِلَهِيَّ عَلَى الرَّسُولِ بِإِنْتَقَاهُ الْمَلَكُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى
تَلَقَّنَا رُوحَنَا أَوْ يَحْفَظُهُ الْمَلَكُ مِنَ الْلَّوْحِ الْمَحْفُوظِ فَيُنَزَّلُ بِهِ إِلَى الرَّسُولِ
فِي لِقَاءِ عَلَى الرَّسُولِ (وَالِتَّنْزِيلُ) قِيلُ الِانْزَالِ يُسْتَعْمَلُ فِي الدَّفْيِ وَالتَّنْزِيلِ
فِي التَّدْرِيْجِيِّ (وَكُونُه عَرَبِيًّا) كَقُولُهُ تَعَالَى إِنَّا نَزَّلْنَاهُ قَرآنًا عَرَبِيًّا وَالْعَرَبِيُّ
أَنْ يَكُونُ فِي الْفَاظِ (سَمَوْمَا) كَقُولُهُ وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الشَّرَكِينَ اسْتَجَارَكَ
فَاجْرَهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ وَالْمَسْمُوعُ اِنَّهُ الْأَفْاظُ وَالْحَرْوُفُ (فِصْحًا
مَعْجَزًا إِلَى غَيْرِ ذَلِكِ ٣ فَإِنْ يَكُونُ) جَوَابُ اِمَامِيِّ الْإِسْتِدَالِ الْمَذْكُورِ (جَمِيعَهُ
عَلَى الْحَذَابَةِ) الْقَائِمَينَ بِقَدْمِ الْقُرْآنِ مَعَهُ مِنْ جَنْسِ الْحَرْوُفِ وَالِاسْتِوْدَاتِ
(لَا عِلْمَنَا لَأَنَّا قَاتِلُونَ أَيْضًا) أَيْ كَلَمَ الْمُعْتَلَةِ (بِمَحْدُوثِ التَّنْظِيمِ وَأَنَّا الْكَلَامَ)
أَيْ الْبَحْثُ (فِي الْمَعْنَى الْقَدِيمِ) أَيْ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ (وَالْمُعْتَلَةِ مَلِيمًا كَنْهُمْ
إِنْكَارُ كُونَهُ تَعَالَى مُتَكَلِّمًا ذَهَبُوا إِلَى أَنَّهُ مُتَكَلِّمٌ بِعَنِي اِبْحَادِ الِاسْتِوْدَاتِ وَالْحَرْوُفِ
فِي مَحَالِهَا) أَيْ مُحْلِ الِاسْتِوْدَاتِ وَالْحَرْوُفِ بِجَهَنَّمِيِّ عَلِيِّ الدِّلَامِ (أَوْ اِبْحَادُ
اِشْكَالِ الْكِتَابَةِ فِي الْلَّوْحِ الْمَحْفُوظِ) وَالْلَّوْحِ الْمَحْفُوظِ خَلْقَهُ اللَّهُ تَعَالَى
مِنْ دَرَةٍ بِيَضَاءِ دَفَتَاهُ يَاقُوتَهُ حَرَاءَ قَلْهَنُورُ وَكَتَابَتَهُ نُورُ وَعَرْضُهُ كَابِنَ السَّمَاءِ
وَالْأَرْضِ يَنْتَظِرُ فِيهِ كُلَّ يَوْمٍ ثَلَاثَمَائَةَ وَسَتِينَ نَظَرَةً يَخْلُقُ اللَّهُ تَعَالَى بِكُلِّ نَظَرٍ
وَيَحْيِي وَيَعْيَى وَيَعْزِزُ وَيَذَلُّ وَيَفْعَلُ مَا يَشَاءُ (وَإِنْ لَمْ يَقْرَأْ) أَيْ وَإِنْ لَمْ يَقْرَأْ
الَّهُ تَعَالَى مِنَ الْلَّوْحِ الْمَحْفُوظِ (عَلَى اِخْتِلَافِ بَيْنَهُمْ) أَيْ الْمُعْتَلَةِ أَيْ ذَهْبِ
بِعِصْمِهِمْ أَنَّهُ مُتَكَلِّمٌ بِالْمَعْنَى الْأَوَّلِ وَبِعِصْمِهِمْ بِالْمَعْنَى الْآخِرِ (وَإِنْ خَيْرٌ)
إِشَارَةٌ إِلَى رَدِّ قَوْلِ الْمُعْتَلَةِ حَاصِلَهُ إِنْ يَقَالُ لَأَنْسَلَمْ مَا بَيْنَ الْمُعْتَلَةِ أَنَّهُ مُتَكَلِّمٌ بِعَنِي
إِبْحَادِ الِاسْتِوْدَاتِ وَالْحَرْوُفِ فِي مَحَالِهَا أَوْ بِعَنِي اِبْحَادِ اِشْكَالِ الْكِتَابَةِ فِي الْلَّوْحِ
الْمَحْفُوظِ فَإِنَّ الْمُتَكَلِّمَ هُوَ الَّذِي قَامَ بِهِ الْكَلَامُ لِلَّذِي أَوْجَدَهُ (بِإِنَّ الْمُحَرِّكَ
مِنْ قَامَ بِهِ الْحَرْكَةَ لَامِنَ أَوْجَدَهَا) أَيِّ الْحَرْكَةَ (وَالْأَ) أَيِّ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ الْمُحَرِّكُ
مِنْ قَامَ بِهِ الْحَرْكَةَ لَامِنَ أَوْجَدَهَا (لَصْعَدِ اِتَّصَافِ الْبَارِئِ تَعَالَى بِالْأَعْرَاضِ

المخلوقاته) اى للبارىء بان يقال الله اكل يعني ايماد الاكل في الغير او اسود يعني ايماد السواد في الغير وبقوله المخلوقاته احتراز عن الاعراض الغير المخلوقاته تعالى عند المعترضة كالفعال القاعدة بالعباد (تعالى عن ذلك) اى عن الاتصاف المذكور (علوا كييرا) قيل الاتصاف بالاعراض المخلوقة له تعالى يعني ايجادها صحيح وانما لم يطاق عليه لاشعاره يعني الاتصاف له بهالغة فالاولى ان يقال والا لصح اطلاق اسم الاسود عليه تعالى لغة ولم يصح لان معناه لغة هو المتصل بالسواد لاموجده ففيئذ كان البحث لغويا (ومن اقوى شبه المعترضة) في نفي الكلام النفي (انكم)

- (٢) القول
- (٣) النفسي الازلي
- (٤) اى مع ذلك الاطلاق والوصف الذي ظاهره الحال (عرس)
- (٥) الذي هو الصفة القديمة
- (٦) التي قلنا انه مكتوب فيها
- (٧) هو
- (٨) نفسي ازلي
- (٩) في الذهن
- (١٢) مثلا
- (١٣) وهذا بعنزة قولنا الكلام صفة ازليه
- (١٤) وهذا بعنزة قولنا مكتوب بالسنة
- (١٦) وهذا بعنزة قولنا مكتوب في المصاحف (عرس)

خطاب للمتكلمين (متفقون على ان القرآن اسم لما نقل اليانا بين دفتين) اى جانبي (المصاحف تواترا وهذا ٢) اى الاتفاق المذكور (يستلزم كونه) اى القرآن (مكتوبافي المصاحف مقرأوا باللسن مسموعا بالاذان وكل ذلك) اى كونه مكتوبا ومقرأوا (من سمات الحدوث بالضرورة فشار) اى المصنف (الى جواب عنه) اى عن اقوى الشبه (بقوله وهو) اى القرآن الذي هو كلام الله تعالى (مكتوب في مصاحفنا) اى باشكال الكتابة) اى بسبب اشكال الكتابة (وصور الحروف الدالة عليه) اى على كلام الله تعالى (محفوظ في قلوبنا) اى بالالفاظ الحقيقة مقرأ وبالسنتا بالحروف الملفوظة المسنوعة (مسموع باذاننا) بذلك) اى بالحروف الملفوظة المسنوعة (ايضا) اى مقرأ وبالسنتنا غير حال فيها (اى مع ذلك) اى مع كونه مكتوبافي مصاحفنا (ليس) القرآن (٥) حال في المصاحف ولا في القلوب واللسنة والاذان) اى القرآن الازلي غير حال فيها بحال فيها المأهوهاته ومشاركة في نفس المعنى فقط لايده (بل هو ٧ معنى قديم ٨ قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم) اى النظم اللفظي الحسى (الدال عليه) اى على معنى قديم (ويحفظ بالنظم المخلي) ٩ ويكتب بنقوش وصور او اشكال موضعه بالحروف الدالة عليه) الهماء يعود الى معنى قديم (كما يقال ١٢ النار جوهرة محرق ١٣ يذكر باللفظ ١٤ ويكتب بالقلم ٦١ ولا يلزم منه) اى من كون النار يذكر باللفظ ويكتب بالقلم (كون حقيقة النار صوتا وحرفا) فالقول بكونه اى بكون المعنى القديم مكتوبا ومحفوظا ومسنوعا بجازاباعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن وكذا

كونه متولاً لأن جبرائيل عليه السلام ادركت كلام الله تعالى عند سدرة المنتهى ثم نزل
وأفهم بالنقل لذات الكلام وأما القرآن الحادث فاتصافه بهذه الاوصاف
ظاهر ولو قيل القرآن لم يكتب في المصاحف ولم يقرأ بالألسن ولم ينزل إلى النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم لم يصح في الحادث ويصح في القديم لكنه سوء ادب
حاصل جواب المصنف على المعتزلة ان يقال ان هذا الاتفاق المذكور بين العلامة
على كون القرآن مكتوباً ومقرراً وسموا لا يدل على نفي الكلام النفسي
وكون القرآن حادثاً لأنهم قالوا على ان الكلام النفسي مكتوب ومقرر
ومسح بمجاز ٢ بواسطة الالفاظ واشكال الكتابة (وتحقيقه) اي تحقيق
الجواب المذكور (ان الشيء موجوداً في الاعيان ٣) اي الخارج في نفس الامر
(وجوداً في الذهن ٤ وجوداً في العبارة وجوداً في الكتابة ٥)
فالكتابية تدل على العبارة وهي اي العبارة ٦ (على ما في الذهن وهو)
اي الذهن (على ما في الاعيان) اعلم ان الكتابة تدل على العبارة دلالة
وضعية والعبارة ايضاً على ما في الذهن دلالة وضعية وما في الذهن يدل
على ما في الخارج دلالة ذاتية فيكون الكتابة دلالة دون مدلوله وما في الخارج
مدلولاً دون دال والعبارة وما في الذهن دالاً ومدلولاً مما (خفيت
يعرف القرآن به من لوازيم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق
فالمراد به حقيقته الموجودة في الخارج) اي الكلام النفسي (وحيث
يعرف به من لوازيم المخلوقات والمحدثات) كالازوال والتزييل وكونه
مجزاً وغير ذلك (يراد به الالفاظ المنطقية والمسموعة كافية قولنا
نصف القرآن) اي الالفاظ المنطقية المسنوعة ٧ هذامثال وجود الشيء
في العبارة (او المخيلة) معطوف على الالفاظ (كما قولنا حفظ القرآن)
هذا مثال وجود الشيء في الذهن (٩ او الاشكال المقوشة كما في قولنا
يحرم للمحدث مس القرآن) هذامثال وجوده في الكتابة وجود الشيء
في الاعيان حقيقة وجوده في الذهن وفي العبارة والمكتابه بمجاز وتعلق
المس بالقرآن لازم من لوازيم المخلوقات لأن تعلق المس حادث والمتعلق محل
الحوادث وحمل الحوادث حادث وهكذا في القراءة والحفظ (١٢ ولما كان
دليل الأحكام الشرعية هو المفهوم دون المعنى القديم) هذا جواب عن سؤال

- (٢) وصف القرآن
بـالـاـوصـافـ المـذـكـورـةـ لـيـسـ باـعـتـارـ حـقـيقـتـهـ حتـىـ يـلـزـمـ حدـوـثـهـ بلـهـوـ مجـازـ عـقـلـ منـ قـبـلـ وـصـفـ المـدـلـولـ بـصـفـةـ الدـالـ كـاـيـقـالـ سـعـتـ هـذـاـ الـمـعـنـىـ مـنـ فـلـانـ وـقـرـآـنـ فـيـ بـعـضـ الـكـتـبـ وـكـتـبـتـهـ بـيـدـيـ (ـسـيـلـكـوتـيـ)
- (٣) كـتـحـقـقـ هـوـيـةـ الـإـنـسـانـ فـيـ الـخـارـجـ
- (٤) كـصـوـلـ صـورـتـهـ فـيـ الـذـهـنـ
- (٥) كـاـذـاـ رـقـتـ حـرـوفـهـ (ـعـرـسـ)
- (٦) تـدـلـ
- (٧) اـذـ النـفـسـ لـاـيـجـزـيـ
- (٨) يـرـادـبـهـ الـالـفـاظـ
- (٩) يـرـادـبـهـ
- (١٢) كـاـنـهـ جـوـابـ لـاـيـقـالـ
لمـيـثـبـتـ الـاـصـوـلـيـوـنـ الـاـكـلـاـمـ
الـلـفـظـيـ فـائـبـاتـ الـكـلـامـ الـنـفـسـيـ
مـخـالـفـ لـأـرـبـابـ الـاـصـوـلـ
الـذـينـ هـمـ عـدـةـ اـهـلـ الـاسـلـامـ
وـتـوـجـيهـهـ اـنـ عـدـمـ بـحـثـهـمـ
عـنـ الدـلـيـلـ لـاـنـهـ لـاـيـثـبـوـنـهـ
وـيـنـكـرـوـنـهـ (ـعـصـامـ) (ـعـصـامـ) ،ـثـلـ
الـاعـيـانـ وـالـصـلـاـةـ وـالـصـوـمـ
وـالـزـكـاـةـ وـغـيـرـذـاكـ

(٢) الأدلة الشرعية
الاربعة وهي الكتاب
والسنة والاجماع والقياس
وجمه الضبطان الدليل اما
وحي او غيره والوحى اما
متلو فالكتاب والافالستة
وغير الوحي ان كان قول
كل مجتهد في عصر فالاجماع
والافقايس وهو اي الكتاب
المرادف للقرآن في العرف
النظم وهو اللفظ الموضوع
لمعنى مفردا كان او مركبا
المنزل على رسولنا صلى الله
عليه وسلم المذكور عند تواترها
خرج به جميع ماسوى
القرآن من منسوخ التلاوة
والقراءات الشادة سواء
نقلت بطريق الشهرة
كما اختص بصحف ابن
مسعود رضي الله عنه نحو
فصيام ثلاثة أيام متتابعات
اي في كفاره اليدين او
الآحاد كاختصار بصحف
ابي نحو فعدة من أيام آخر
متتابعات اي في قضاء
رمضان

(مرات وازميري)

مقدر وهو ان يقال لو كان القرآن مقولا بالاشارة على الكلام النفسي والكلام
اللفظي لاعرفه ائمة الاصول بما يدل على الكلام اللفظي واللازم باطل
وكذا المزوم فاجاب عنه بقوله ولما كان الح (ع، فـ ائمة الاصول ٢ بالمحظى)
في المصاحف المذكورة بالتواتر وجعله (اسم الله نظم
والمعنى جيما) اي مدلول اللفظ دون المعنى القائم بذلك الله تعالى (اي للنظم
من حيث الدلالة على المعنى للأبجد المعنى) من غير اعتبار اللفظ والأبجد
اللفظ من غير اعتبار المعنى قوله للأبجد المعنى في ماروى عن أبي حنيفة
انه اعتبر مجرد المعنى في حق جواز الصلاة خاصة (واما الكلام القديم
الذى هو صفة الله تعالى فذهب الاشعرى الى انه يجوز ان يسمع)
استدل على ذلك بقوله حتى يسمع كلام الله وبسماع موسى عليه السلام
كلام الله لكن سمع غير الصوت والمحروف لا يكون الابن في الماء
(ومنه الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وهو اختيار الشيخ ابو منصور
رجه الله فعن قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه وهو) اي
كلام الله تعالى قوله يسمع خبر قوله معنى (كما يقال سمعت علم فلان) وحقيقة
العلم لا تسمع بل معناه سمعت خبرا دالا على عليه وكما يقول انظر الى قدرة الله
تعالى اي ما يدل على قدرة الله تعالى (فوسى عليه السلام سمع صوتا دالا
على كلام الله تعالى) اي سمع صوتا خلقه الله تعالى في كل جانب موسى
عليه السلام (ولكن لما كان) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال
ان غير موسى عليه السلام من الانبياء عليهم السلام يسمع صوتا دالا على
كلام الله تعالى فلم خصه بكلمه كليا اجاب بقوله لكن لما كان
(بلا واسطة الكتاب والمملوك خص باسم الكلم) واما غيره من الانبياء عليهم
السلام فلا يكلمهم الله الا بواسطة الكتاب والمملوك (فان قيل لو كان كلام الله
تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازا) اي مجازا مرسلة تسمية الدال باسم
المدلول (في النظم المؤلف لصح نفي عنه) اي نفي النظم المؤلف عن كلام الله
تعالى (بان يقال ليس النظم المذكور المجزء المفصل الى السور والآيات
كلام الله تعالى والاجماع على خلافه) قوله والاجماع على
خلافه اشارة الى بطلان اللازم وكذا المزوم وهو كونه مجازا في النظم

المؤلف ونافيه كافر اتفاقا الا قوله ۳ بسم الله الرحمن الرحيم في اوائل السور
 فان نافيه لا يكفر لقوه الشبهة في قرآنته وكذا من زاد كلة في القرآن فقال
 انها منه كفر وفي الكشاف عن انس انه قرأ واصوب قيلا فقيل له انها
 اقوم قيلا فقال واصوب واقوم واحد فعلم منه انه ابدال كلة بكلمة يجوز
 اذا اديت معناها * فان قيل على اى شئ يريد هذا السؤال مما يسبق * قلت لعله يريد
 على قول المصنف وهو صفة ازلية ليس من جنس الحروف والاصوات لانه
 يفهم ان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجاز في اللفظ الحادث
 او لعله يريد على قول الشارح وما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى
 لانه يفهم ايضا ان الكلام حقيقة في المعنى القديم مجاز في اللفظ الحادث
 او لعله على قول الشارح ايضا فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله حتى يسمع
 ما يدل على كلام الله لانه يفهم منه ان الكلام حقيقة في المعنى القديم مجاز
 في اللفظ الحادث او لعله ابتداء كلام فلا يريد على شيء مما يسبق من الاشياء
 (٥) وايضا اشاره الى دليل عقلي (المعجز المتعدد به ٦) التحدى طلب
 المعارضة لاظهار عجز الخطاب كافي قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله (هو
 كلام الله تعالى حقيقة مع القطع باه ذلك) اي اظهار التحدى (اما يتصور
 في النظم المؤلف المفصل الى السور اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة) لانه
 لا يطلع على الصفة القديمة الا المؤيد من عند الله والمعارضة لا تكون الا بعد
 الاطلاع والكفار بعيد عن ذلك فلهم يكن النظم المؤلف كلاما حقيقته يمكن
 الاعجاز والتحدي في كلام الله تعالى والحال ان الاعجاز والتحدي لا يكون
 الا في كلام الله تعالى (قلنا التحقيق) وانما قال التحقيق ولم يقل ان كلام الله
 تعالى لا اشاره الى ان عند البعض حقيقة في المعنى ومجاز في اللفظ فرد هذا
 المذهب بقوله التحقيق الح (ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي
 القديم ومنع الاضافة) اي اضافة الكلام الى الله (كونه) اي الكلام

(صفة الله تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى
 الاضافة) في قوله كلام الله (انه مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات الملائقيين)
 فعل هذا يكون القول بكون الالفاظ لفظ جبرائيل عليه السلام او لفظ
 محمد عليه الصلاة والسلام ليس على ما ينبعى بل نظمه وتأليفه محض

(٣) واما البسمة فالخلاف
 فيها متحقق بلا شبهة الا انه
 في كونها آية من كل سورة
 كما هو القول الجيد للشافعى
 او من الفاتحة فقط وفي
 الباقي كتب التيسير كا هو
 في هو قوله القديم او كونها آية
 فردة انزلت مرة واحدة
 للفصل بين السور كاختاره
 الخفيف لا في كونها من القرآن
 في اوائل السور اذ لا خلاف
 فيه ومن قال به فقد توهم
 (شرح مواقف)

(٤) احتراز عما وقع
 في سورة النمل (انه من سليمانه
 وأنه بسم الله الرحمن الرحيم)
 فإنه لا شبهة في كونه
 من القرآن (٥) لا يقال هنا
 هو الاول بعينه لا ناتقون
 هو غيره لأن المحکوم عليه
 ولا النظم وهو هنا المعجز
 المتعدد به وهو غير ان مفهوم ما
 (عرس)

(٦) اي الذي يعجز
 عن الاتيان بسورة من مثله
 ويتحدى به النبي غيره
 فيعجزه (عرس)
 (٧) بالاجماع

خالق الله تعالى فلذا صار معجزا لا يكون للبشر معارضة (فلا يصح النفي
اصلا) اي لما كان كلام الله تعالى حقيقة في الكلام النفسي والكلام اللفظي
لا يصح نفيه عنه اصلا لأن الحقيقة لا يجوز نفيه من الموضوع له فإذا يقال
الحيوان المفترس ليس باسد وغيره (ولا يكون الاعجاز) جواب لقوله و ايضا
المعجز الخ (والحمد لله تعالى في كلام الله تعالى) لأن النظم المؤلف يصدق عليه
بين كلام الله تعالى بالاشتراك (وما وقع في عبارة بعض المشayخ من أنه مجاز)
كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم قائم انه اسم مشترك
بين الكلام النفسي والكلام اللفظي وحقيقة فيهما مع ان بعض المشayخ

- (٢) لانه حقيقة
 - (٣) اي عن النظم
 - (٤) اي كلام الله تعالى
 - (٥) معناه
 - (٦) اولا
 - (٧) خبران
 - (٨) صاحب المواقف
 - (٩) اي معنى النظم
- من اهل السنة والحق صرحت بان كلام الله تعالى مجاز في المتكلم اللفظي
فاجاب عنه بقوله وما وقع في عبارة بعض المشayخ الخ حاصله ان يقال
ان المجاز مقولا باشتراك اللفظي على معنيين الاول هو اللفظ المستعمل في المعنى
الغير الموضوع كالاسد في الرجل الشجاع والثاني هو الذي وضع لمعنى
بواسطة شيء آخر والمراد بالمجاز في عبارة بعض المشayخ هو المعنى الثاني دون
المعنى الاول فالسائل لم يفرق بين المعنيين فاشتبه احدهما على الآخر
فسئلاته وان فرق بينهما لم يصدر عنه هذا السؤال (فليس معناه انه غير
غير الموضوع للنظم المؤلف بل معناه ان الكلام في التحقيق ٦ وبالذات) اي
بلا واسطة (اسم للمعنى القائم بالنفس) اي بذات تعالى (وتسمية اللفظ به)
اي بالكلام (ووضعه) اي وضع الكلام (لذلك) اي للنظم المؤلف (انما هو
باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع له) اي للمشayخ (في الوضع والتسمية)
لان التسمية باعتبار معنى مجازي يكون ٧ حقيقة ايضا كا يكون باعتبار معنى
حقيق (وذهب بعض المحققين) وهو مولانا عضد الملة والدين ٨ (الى
ان المعنى) اي افظ المعنى (في قول مشayخ اسلام الله تعالى معنى قديم ليس)
معنى (في مة ابالة اللفظ حتى يراد به) اي بالمعنى (مدلول اللفظ ومفهومه
بل في مقابلة العين) اي الذات والجوهر (والمراد به) اي بالمعنى القديم
(مالا يقوم بذاته) فحينئذ يشتمل على اللفظ والمعنى لأن كل منها ليس قائمًا
بذاته (كسائر الصفات ومرادهم) اي مراد مشayخنا من قولهم كلام الله
تعالى معنى قديم (ان القرآن اسم للفظ والمعنى) لأن المراد من المعنى ما يقابل

العين فيع اللفظ فيكون اللفظ قد يعا في ذات الله تعالى حادثاً في الإنسان (شامل لهما) أي اللفظ والمعنى خبر بعد خبر او صفة للاسم أي الاسم الذي هو شامل لها وتحقيق هذا المعنى إن يقال أن المعنى مقولاً بالاشارة اللفظي على معنيين الاول هو ما يقابل اللفظ ويقال هذا معنى أي ليس باللفظ وهو ما يستفاد ويراد من اللفظ سواء كان عيناً أو عرضاً والمعنى الثاني ما يقابل العين ويقال هذا معنى أي ليس بمعنٍ سواء كان ما يستفاد من اللفظ أو كان لفظاً فيكون النسبة بين المعنيين عموماً وخصوصاً من وجده في الماشيّة ^ع بالمعنى في قولهم كلام الله تعالى هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى هو المعنى الثاني متداولاً للمعنى المقابل للغرض والمعنى كلاماً معنيين قد يعيّن بذات الله تعالى وصفتين له (وهو) أي القرآن الذي اسم للفظ والمعرفة (قديم لا ^ه) أي ليس قد يعا (كما زعمت الخنابلة من قدم اللفظ المؤلف ^ه المرتب الأجزاء ^٧) أي الموجود بعضها بعد بعض بل يعني أن اللفظ القائم بذات الله تعالى ليس بمرتب الأجزاء حتى يلزم من الترتيب الحدوث (فإنه بديهي الاستحالة لقطع بأنه لا يمكن التلفظ بالسين ^٨ من بسم الله وبعد التلفظ بباء بل يعني ^٩ اخرباب عن لا كما زعمت الخنابلة (ان اللفظ القائم بالنفس) أي بذات الله تعالى (ليس بمرتب الأجزاء) أي ليس وجوده مشروطاً بعدم البعض (في نفسه) أي في ذاته فإذا لم يكن مرتب الأجزاء لم يكن حادثاً ^٢ كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتيب الأجزاء ^٣ وتقدم البعض ^٤ على البعض والترتيب أبداً يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة) أي موافقة (الآلية ^٥ وهذا) أي كون اللفظ قائماً بنفس الحافظ من غير ترتيب الأجزاء وكون الترتيب أبداً يحصل في اللفظ (معنى قولهم المقرؤه قديم والقراءة حادثة) يعني أنهم لم يريدوا بالمقرؤه معنى مقدوباً للغرض كازعم البعض بل أرادوا به نفس اللفظ فاللفظ القائم بذات الله تعالى مقرؤه وكلام نفسي قديم كعناء واللفظ القائم بالستنا مقرؤه حادث (واما القائم) أي اللفظ (بذات الله تعالى فلا ترتب فيه) أي في القائم بذات الله تعالى (حتى أن من سمع كلامه تعالى سمعه) أي كلامه (غير مرتب الأجزاء لعدم احتياجه إلى الآلة هذا) أي المذكور (حاصل كلامه) أي بعض المحققيين (وهو) أي

(٤) والمراد بالكلام النفسي هو هذا المعنى وهو القائم بالغیراع من أن يكون لفظاً أو معنى لامدلول اللفظ كإفهم أصحاب الاشعرى من كلامه الكلام هو المعني النفسي (كليات)

(٥) ولما كان هذا محل الشك من حيث ان النظم متصرف بسمات الحدوث كاسبق فاني يكون قد يعا وما واجه التشريع على الحشووية وبعض الخنابلة القائلين بقدم الحروف اشار الى الجواب عن ذلك بقوله لا كازعمت (ابن عرس)

(٦) من المحروف

(٧) في اللفظ

(٨) لفظ

(٩) يعني لم يرد هذا الحق ومن تقدمه قدم النظم بهذا المعنى بل يعني

(٢) أي كلام القائم بنفس الحافظ لذلك اللفظ فإنه

قائم به (عرس)

(٣) من غير

(٤) من الأجزاء

(٥) من اللسان وغير

(٤) اَكْنَ (٣) وَالْمَعْنَى ١٥١ - ان هذا الكلام اما يستقيم اذا تصورنا صحيحا لفظا

قائما بالنفس غير مرتب
الاجزاء ولا مؤلف من
حروف منطقية او مخيلة
او منقوشة (ابن عرس)

(٤) موجودا

(٥) من الحروف

(٦) بدون اللفظ

(٧) وانقضائه

(٨) والحاصل ان ماذهب

اليه هذا الحق من كون
النظم قائما بذاته تعالى غير
مرتب الاجزاء ولا مؤلف
من حروف متعاقبة لانتعقله
لأنه قاسد على الشاهد او نحن
لانتعقله في الشاهد الاعلى
الوجه الذي ذكرناه هذا

وقال السيد في شرح المواقف
ولا شبهة في انه اي ماذهب
اليه صاحب المواقف
اقرب الى الاحكام الظاهرة
المبنية الى قواعد الملة
انتهي ولا يخفي ان اللفظ

كيفية الصوت او في النفس
او في الذهن وانما يعقل تتحققه
على الوجه المذكور مترتبًا
وفي التلويح يستحيل قيام
الصوت والحرروف بذات الله

حاصل كلامه (جيد ٢٠٢ ملن يتعقل لفظا قائم) حال من لفظا (بالنفس
غير مؤلف من الحروف المنطقية او المخيلة ٦ المشروطة وجود
بعضها) اي الحروف (بعدم البعض ٧) هذا يشعر بان كلام الله تعالى لفظ
غير مرتكب من الحروف والالفاظ لكن مراده نفي اشتراط وجود بعض
الحروف بعدم البعض بان تركيه منها مسلم عند الاشعرى (ولا من الاشكال)
اي غير مؤلف من الاشكال (المرتبة الدالة عليه) اي على اللفظ القائم
بالنفس (ونحن) الواو للحال هذا طعن الشارح لذلك البعض مولانا عضد
الملة والدين (لانتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الاكون صور الحروف
٨ مخزونة مرتسمة في خياله) اي في خيال الحافظ (بخيث اذا افت بها)
اي الى صور الحروف (كان) اي الكلام القائم بنفس الحافظ (كلاما
مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مرتسمة واذا تلفظ كان) اي الكلام القائم
بنفس الحافظ (كلاما مسماوا) اي لانتعقل لفظا مسماوا قائما بالنفس
بل مانتعقله هو المعانى والحرروف المخيلة بحيث اذا ذكرت كان مسماوا
قيل قيام اللفظ المسماوا بالنفس معقول لمجموع قدرة الحق بل واقع فان السالك
اذ ارتقي الى مرتسمة ذكر القلب يسع من قلبه الذكر ولسانه ساكت لكنه
يسمى مرتسم الاجزاء ايضا فالحق ان اللفظ المسماوا غيره قادر كالحركة
فلا يتصور قدمه الا بتجدد الامثال **والتكوين** وهو المعنى الذي يعبر عنـه
اي عن التكوين (بالفعل والخلق والتخليق والاصياد والاخذ والاختراع
ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود) ابنته الخفية
صفة حقيقة فعارة للقدرة والارادة وفسرها باخراج المعدوم من العدم
إلى الوجود وعبروا عنه بالخلق والتخليق ونحوها والظاهر من هذه
العبارات كونه صفة اضافية لا يختلف عنـه الكون **لكنهم** ارادوا بها
مبدأ الاخراج وفرقوا بينه وبين القدرة بان اثره الوجود بالفعل واثر
القدرة صحة الوجود يرد عليه اذ الوجود بالفعل يحصل من تعلق القدرة
مع الارادة بلا حاجة الى صفة اخرى قال الامام الرازى ان كان تأثير التكوين
على سبيل الجواز لم يميز عنـ القدرة وان كان على سبيل الوجوب يكون
الواجب موجبا لاختارا والقول بان الوجوب بالاختيار لابناف الاختيار

راجع الى القسم الاول (صفة الله تعالى لا طلاق) اى اتفاق (العقل والنقل) من الانبياء (على انه خالق للعالم) قال الله تعالى خالق كل شيء (مكون له ٥) اى للعالم (وامتناع اطلاق) اى حل (الاسم المستقى) اى الخالق والمكون (على الشيء من غير ان يكون مأخذ الاشتغال) اى الخلق والتكون (وصفات الاسم) اى بالشيء ازلي اى التكون ازلي والمكون حادث وتكوينه باق ابدا فيتعلق وجود كل موجود بتكوينه الازلي في وقت وجوده ونظير هذا رجل قال لامرأته في شعبان اذ جاء رمضان فانت طالق صار الرجل في الحال مطلقا ولم تصر المرأة مطلقة في الحال بل تعلق طلاقها برمضان لأن المطلق مطلقتها في شعبان يقع في شعبان بل اراد ظهور فعله في رمضان (لوجه الاول) اى الوجه الاول من تلك الوجوه الدالة على ازلي التكون (انه يمتنع قيام الحوادث بذاته) اى بذات الله تعالى (لما س ٦ والثانية انه) اى الباري (وصف) ومدح (ذاته في كلامه الازلي بأنه الخالق فلو لم يكن في الازل خالق الزم الكذب) والتمدح عاليه فيه * اجيب بان الاخبار في الازل لا يتضمن شبهة فيه كقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا بل اخبار الله بحسب حال المخاطب ولو كان الوصف ثابت حال توجيه الخطاب صحيحة الوصف والمقدح به ولو كان ثابتا قبله او بعده صحيحة اخباره بصيغة الماضي والمستقبل (والعدول الى المجاز) ان لم يجر الخالق على حقيقته (واللازم باطل) اى الكذب والعدول الى المجاز باطل اما بطلان الكذب فلان الله تعالى صادق حمض لا يحوم حوله شائبة الكذب فضلا من الكذب واما بطلان العدول اليه اغا يكون اذا تذرع الحقيقة وهنالك يتذرع الحقيقة وكذا الملزم وهو ان لا يكون ذات الله تعالى خالقا في الازل (اي الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير تذرع الحقيقة) من متعلق الى المجاز اى لزوم العدول الى المجاز من غير تذرع الحقيقة وهنالك لم يتذرع الحقيقة (على الله) اى مع انه (لوجاز اطلاق الخالق عليه) اى على الله (يعنى القادر على الخالق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو) الله (عليه) الهماء راجع الى ما (من الاعراض) بيان ما اى اطلاق كل مشتق يقدر على مأخذ الاشتغال كالاسود يعنى القادر

(على)

(٤) واتفاق العقل والنقل
على انه خالق لجمع العالم الدالة
الدليل على استناد الكل اليه
بلا واسطة وورود خالق
كل شيء واما انه خالق لواحد
او غير افعال العباد فلا يطابق
النقل فيه العقل بل العقل
منفرد فيه فلا وثيق عليه
بل ليس فيه العقل بل الوهم
البارز في معرض العقل
وعليك بالفرق بين اطريق
المقلدة والنقل وبين اطريق
العقل والنقل فلا يقعك
الالبس في مضيق التردد
في اطريق العقل والنقل لمنظنة
ان الاختلاف في انه خالق
جميع العالم ينافي ذلك الاطريق
(عصام)

(٥) ليس قوله مكون له خبرا
بعد خبر بعدم الفائدة فهو
تاكيد باللفظ المرادف لكنه
لم يثبت في اللغة في غير الضمار
(عصام)

(٦) في الرد على الكرامية

- (٥) وفيه نظر اذا المسوغ
للاطلاق المذكور يعتبر
لغة ولكن النفع منه شرعي
للتوقيف (ابن عرس)
(٦) ان يكون حدوثه
(٧) ان يكون حدوثه
(٨) العلاف
(٩) اي استحالة كون
الجسم خالقا لنفسه وايضا
فالمنفروض ان التكوين صفة تامة
تعالى ومن الحال قيام صفة
الشيء بغيره (عرس)
(٢) قوله ومبني هذه الادلة
الخ كأنه اراد ماعدا (ط)
الدليل الثاني او بني الاسر
على التعليم (خياري)
(ط) لان الحدوث ملاحظة
في الادلة المذكورة سوى
الدليل الثاني هو يستلزم
الوجود الخارجي والدليل
الثاني اعيا يفيد الاتصال
الاولى بالتكوين وهو
لا يفيد وجوده وتحقيقه
في الخارج (قول احد)
(٣) موجودة
(٤) الدالة على ازليه التكوين

على السواد والاحمر يمعنى القادر على الحمرة وغير ذلك مما لم يقل به احد
يرد عليه ٥ ان الجواز العقلى مسلم والشرعى متنوع لتوقفه على الاذن
واللازم باطل وهو جواز اطلاق ما يقدر هو عليه من الاعراض وكذا المزوم
وهو جواز اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخالق (والثالث انه) اي
التكوين (لو كان حادثا فاما ٦ بتكون آخر فيلزم التسلسل وهو محال)
والقوله با ان تكون التكوين عينه باطل لان كون النافر عين الامر الحال
منه باطل بل حقيقة ترجم الى سلب تكون التكوين (ويلزم منه) اي
من حدوث التكوين (استحالة تكون العالم) لان تكون العالم مستلزم
التسلسل الحال والمستلزم للحال محال (مع انه) اي تكون العالم (مشاهد
واما ٧ بدونه) اي بدون تكون آخر (فيستغنى الحادث) اي التكوين
الاول (عن الحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع) لانه اذا جاز حدوث
حدث بدون التكوين جاز ايضا حدوث جميع الحوادث وفيه تعطيل الصانع
وهو محال لان الله تعالى قال كل يوم هو في شأن (والرابع انه)
اي التكوين (لو حدث حدث اما في ذاته) اي في ذات الله تعالى على
ما ذهب اليه الكرامية (فيصير) الله (محلا للحوادث او في غيره) اي في غير
ذات الله تعالى (كاذب اليه الهذيل ٨) من المعتلة (من ان تكون)
بيان ما في كا (كل جسم قائم به) اي بالجسم (فيكون كل جسم خالقا
ومكونا لنفسه) لان المكون من قام به التكوين على ان هذا الكلام لا يصح
في الاعراض لما ان قيام الشيء بالعرض محال ولان التكوين لو كان هو المكون
او قاعده لكان وجود المكون بنفسه واستغنى في وجوده عن غيره فيكون
قد يعابه والخاصم اما امتنع عن القول بقدم التكوين تحرزا عن القول بقدم
المكونات فقد يقع فيما تحرز عنه مع رکوب هذا الحال وهو قيام الشيء بالعرض
(ولا خفاء في استحاته ٩ ومبني ٢ هذه الادلة على ان التكوين صفة
حقيقة ٣) اي لا يكون بالقياس الى الغير (كالعلم والقدرة) اي مبني هذه
الوجه الدالة ٦ على ان التكوين صفة ازلية حقيقة قائمة بذات الله تعالى
كاذب اليه البعض من العلماء واما اذا كان التكوين عبارة عن الاضفاف
والاعتبارات كاذب اليه المحققون من العلماء فلا نسل هذه الادلة لانه

(٤) وينظر بالبال ان التكوين مقاير للقدرة والارادة ١٥٤ — لانا نجد بالضرورة في الفاعل

حيث لا وجود له في الخارج بل هو اعتبر عقل فلا يحتاج الى هذه الادلة المذكورة وعلى تقدير وجوده غير قائم بذات الله تعالى فلا يكون صفة له (والحقون من المتكلمين على انه) اي التكوين (من الاصناف والاعتبارات العقلية) معنى الاعتبار النظر في الامور ليعرف بها شيء آخر من جنسها وهذا ميل الى مذهب الاشاعري لانه هو القائل بكون التكوين صفة اضافية حادثة (مثل كون الصانع تعالى ونقدس قبل كل شيء ومعه وبعده) لان القبلية والممية والبعدية بالنسبة الى شيء آخر (ومذكورا) اي كون الصانع مذكورا (بالتنا وعمودنا) بالنسبة الى عبادتنا (وميتا ومحيا ونحو ذلك) مثل كونه موجودا (والحاصل في الازل هو مبدأ) اي علة (الخلق والتزيق والامانة والاحياء وغير ذلك) يعني ان الحاصل في الازل مبدأ هذه الاشياء مثل القدرة واما هذه الاشياء ففما يسبق فان القدرة باعتبار تعلقها الى المخلوقات فيسمى تخيلاً باعتبار تعلقها الى المرزوقات يسمى ترزاً باعتبار تعلقه بالحياة يسمى احياء وباعتبار تعلقه بالموت يسمى اماتة وغير ذلك من الاصناف والاعتبارات (ولادليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة ٦) اي على كون ذلك المبدأ صفة مستقلة سوى القدرة الى آخره (فإن القدرة) هذا جواب عن سؤال مقدرو هو ان يقال فلم يكن القدرة مبدأ للخلق والحال ان نسبتها الى وجود الممكن وعدمه على السواء فاجاب بقوله فان القدرة (وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة تخصص احتمالين) اي العدم والوجود (ولما استدل القائلون بحدث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون) لان التكوين نسبة بين المكون والمكون والسبة لتحقق بدون المتسبين (كالضرب بدون المضروب فلو كان التكوين قد عاً لزم قدم المكونات وهو محال اشار) جواب لما (إلى الجواب بقوله وهو) اي التكوين (نكتوبه) اي تخيلاً الواجب (العالم ولكل جزء من اجزائه) اي اجزاء العالم كالنقوص والاعقول والهيبولى والصورة وغيرها (لا في الازل بل لوقت وجوده) اي العالم يعني لان لم يلزم من قدم التكوين قدم المكونات وانما يلزم ذلك لوم يكن تعلق التكوين

عند تصوره بهذه الهيئة معنى به يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسيطه بالمفعول بحيث يصح ان يقال ان هذا فاعل وذاك مفعول ولاشك ان هذا المعني متحقق في ذاته وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه، مثلاً نجد في الضارب حين تصوره بحيث كونه ضارباً معنى به يمتاز عن غير الضارب ويرتبط بتوسيطه بالضرب بحيث يصح ان يقال ان الضرب اثره وان لم يتم تحقق منه الضرب فلا يكون بذلك المعني عين الضرب الذي هو اثره وهو مقاير للقدرة والارادة ايضاً لان هذا المعني متحقق في الفاعل الموجب عند الحكماء بالنسبة الى آثاره الصادرة عنه بطريق الاجاب مع عدم تحقق القدرة والأرادة (سليكتوي) (٥) يعني التكوين عين القدرة والارادة (٦) الصالحين صفة للفعل كاهو مذهب الاشاعرة او صفة محققة الوجود كاهو مذهب الكرايبة (عرس) (٧) الثابت له تعالى صفة قديمة (٩) فيما لا يزال (المكونات)

(٢) كالسمع والبصر والإرادة (٣) من المعلومات الحادثة والمقدورات والمبصرات إلى غير ذلك
(٤) الذي قرره المصنف في قدم التكوين مع حدوث المكونات (عرس)

(٥) اذلامي لكونه تعالى صانعاً للعالم الاعلائق به او بصفة من صفاته ولا طريق الا للعلم بوجوده بالدليل الاذلك (عرس)

(٦) لزم

(٧) وهو تغيل تأثير قدرته في صرامة باسم المطاع للهبط في حصول المأمور من غير امتناع وتوقف وافقار إلى مزاولة عمل واستعمال آلة وهو يقاس قدرة الله على قدرة الخلق يعني ان حقيقة الحال ان شأنه تعالى اذا اراد شيئاً يكونه بقدرته وارادته في تكون من غير توقف وامتناع وليس هناك قول كن للامر بالتكوين لان كان حال وجود المكون فلابد له للامر وان كان حال عدمه فكذلك اذلامي لانه امر المعروم بان يوجد بنفسه الا انه اخرج الكلام على طريق الاستعارة التيشية وليس هناك قول ولا امر ولا مأمور حقيقة وانا هو وجود الاشياء بالتكوين مفرونا

بالعلم والقدرة والإرادة وقيل جرت سنة الله تعالى في تكوين الاشياء بان يقول هذه الكلمة والمعنى احدث فحدث عقيب هذا الكلام فيكون الكلام على الحقيقة (شیخزاده في حاشية القاغی في آخر سورة يس)

المكونات حادثاً وليس كذلك كاسراً في العلم والقدرة (على حسب علمه وارادته) اي مقتضى عليه في الاذل فانه يوجد في وقته (فالتكوين باق ازلاً وابداً والمكون حادث لحدوث التعلق كاً في العلم والقدرة وغيرها من الصفات القدمة ٢ التي لا يلزم من قدرتها) اي الصفات (قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها) اي تعلق الصفات (حادثة) فتعلق وجود كل موجود وقت وجوده بتكونيه الاذلي لكن جرح انساناً يوم السبت فسرى حتى مات المحرج يوم الجمعة كان الجراح قاتلاً من يوم السبت وان اظهر راثه يوم الجمعة فكذا هذا (وهذا ٤) اي جواب المصنف (تحقيق ما يقال) وسائل هذا القول صاحب الاصول الصابوني وقد ذكره صاحب البداية (أن وجود العالم لم يتعلق بذات الله تعالى او صفة من صفاتاته لزم تعطيله) الصانع ٦ واستثناء تتحقق الحوادث عن الموجب وهو محال وان تعلق (ان تعلق وحود العالم بذاته تعالى او صفات من صفاتاته) (فاما ان يستلزم ذلك عن العالم والضمير في به عائد الى ذات الله تعالى (فيلزم قدم العالم وهو باطل) لانه ثبت بالبرهان ان العالم بجميل اجزائه حادث *اعلم ان اهل السنة لا يرون تعلق وجود الاشياء بهذا الامر وهو كونه ٧ بل وجودها متعلق بخلق الله تعالى وابعاده وتكوينه وهو صفة الاذلية وهذا الكلام عبارة عن سرعة حصول المخلوق بابعاده وكأن قدرته على ذلك (او لا) اي يستلزم التعلق المذكور قدم متعلق به فحيث ثبت حدوث العالم (فليكن التكوين ايضاً) اي كذات الله تعالى وصفته (قدماً مع حدوث المكون المتعلق به) اي بالتكوين فيكون القسمان الاولان باطلين فتعين القسم الثالث فيكون هذا الدليل من قبيل السبر والقسم (وما يقال) هذا الشارة الى جواب شبهتهم في حدوث التكوين وهو ان يقال ان التكوين لو كان ازلياً متعلق وجود المكون به في الاذل وهو مقتضى قدم المكون (من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بمحضه) اي المكون فكيف يلزم قدم العالم (اذ القديم مالا يتعلق وجوده بالغير والحادثة م المتعلقة ووجوده به) اي بالغير (ففيه نظر) قوله ما يقال مبتدأ فيه نظر خبره

(لأن هذا) اى المذكور من تفسير (معنى القديم والحدث بالذات على ما يقول به الفلسفة) حاصل ؛ هذا النظر إن يقال إن اللازم من هذا القول الحدوث الذاتي وهو ليس بمراد بل المراد هو الحدوث الزمانى الذى يكون مسبوقا بالعدم وهو غير لازم (وأما التكلمين فالحدث) اى الحادث الزمانى (مال موجود بدأية اى يكون مسبوق بالعدم والقديم بخلافه) اى مالا يكون موجود بدأية كالباري تعالى (و مجرد تعلق وجوده) اى وجود المكون (بالغير لا يتلزم الحدوث بهذا المعنى) اى بالمعنى الذى يقوله التكلمون والحال ان بالمراد بالحدث في العالم الحدوث بهذا المعنى (لجواز ان يكون محتاجا إلى الغير صادر عنه) اى عن الغير (داموا وامد) اى دوام الغير ولم يسبق له عدم اصلا (كذا ذهب إليه الفلاسفة فيعادوا قدمه) الهاء عائد إلى ما (من المكانت كالمهول مثلاً نعم) يحاجب به عن الاستفهام في ثبات المستفهم عنه ونونها وعينها مفتوحة وبكسر العين ويحوز كسرها جميعا على الاتباع هذا جواب قول القائل ألم يكن القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قوله نعم الخ يعني ان القول بتعلق التكلمين القديم والحدث فاجاب بقوله نعم الخ يعني ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين هو القول بحدوث الزمانى اذا كان العالم صادرا بالاختيار (اذا بينما صدور العالم عن الصانع بالاختيار) كاذب إليه اهل الحق (دون الإيجاب) كاذب إليه اهل الفلسفه والفاعل بالاختيار هو الذى ان شاء فعل وان شاء ترك والفاعل بالإيجاب هو الذى كان صدور الفعل عنه واجبا ولم يكن مسبوقا بالقصد والاختيار كالحرائق من النار والاشراق من الشمس (بدليل لا يتوقف على حدوث العالم) الباء متعلق بيضاؤ من ادلة حدوث العالم كونه اثر المختار فحينئذ لا يصح الاستدلال بمحضه على الاختيار ولا ان حدوث العالم عندهم يتوقف على كون الصانع فاعلا مختارا فهذا لو توقف على الدليل الذى يتوقف على حدوث العالم لزم الدور المضر (كان القول) جواب اذا (بتعلق وجوده) اى وجود المكون (بتكون الله تعالى قوله بمحضه) لأن ما يصدر بالاختيار فهو حادث لأن الممكن اذا كان محتاجا إلى موجود مختار يلزم ان يكون حادثا

(٢) اى الذى ذكر من معنى القديم والحدث انما هو معنى القديم بالذات الذى هو الله تعالى اذ لا تعلق لوجوده بغیره (عرس)
 (٣) الفلسفه قائلون بقدم العالم بالزمان وحدوده بالذات فهو وان كان لا بدء لوجوده عندهم الا انه حادث بالذات لأن وجوده متعلق بغیره ومستند إليه بالإيجاب (عرس)
 (٤) حاصل هذا النظر ان يقال ان هذا الجواب لا يكون على طريقة اهل الحق بل يكون على طريقة الفلسفه لأن القديم والحدث بالذات ابداً يكون عند الفلسفه واما عند اهل الحق مما سوى الله تعالى حادث بالزمان اى المسبوق وجوده بالعدم ولا يلزم من تعلق وجود المكون بالتكوين الحدوث بهذا المعنى بل يلزم منه الحدوث الذاتي الذى هو عبارة عن تعلق الوجود بالغير (زمانيا)

(٢) يعني ومن اجل ان المراد

بالحدث ما يكون مسبوقا
بالعدم وخرج من العدم
إلى الوجود

(٢) وفسر البعض قوله
ومن هنا بقوله اي
من اثبات اختيار الصانع
كذلك ولا يخفي انه يأبى
عنه قول الشارح فيما بعد
والافهم انا يقولون
بقدمها الحاكما لا يخفى على
اولى الافهام (سليكتوي)

(٤) بالزمان لابالذات
(٥) في الرد على القائلين
بحدود التكوين

(٦) لانسل
(٧) لفرق بين ينتمي
(عرس)

(٨) ليس كذلك لانه
(٩) اي محققة الوجود
(١٢) التي هي وزان الضرب
(١٣) الحقيقة

(١٦) التي هي التكوين بالفعل
(١٦) فلا يندفع ما يرد عليه
من كون الاضافة لتحقق
لهابدون المضافين بايقال
في الجواب عن ذلك ما
حاصله التفريق بين التكوين

زمانيا مسبوقا بالعدم لانه لا يكون موجودا حالة قصد الموجد ايجاده
والازم تحصيل الحاصل فيكون عند القصد معدوما بخلاف ما اذا كان
الموجد لا بالقصد والاختيار (ومن هننا) اي من اجل كون الصانع
فاعلا بالاختيار واستلزم كون مصنوعه حادثا حدوث زمانيا وقيل ان
من مجرد تعلقه بالغير لا يستلزم الحدوث بالمعنى الذي قصده المتكلمون (يقال
ان التصيص) اي التصریح (على كل جزء من اجزاء العالم اشارته الى الرد
على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهیولی والا) اي وان لم يكن المراد بالحدث
هذا المعنى لما كان ردا (فهم) اي الفلاسفة (اما يقولون بقدمها) اي
قدم الهیولی (يعني عدم المسبوقة بالعدم لا يعني عدم تكونه بالغير)
لا يعني انه لا يحتاج الى الغير (والحاصل) اي حاصل الجواب ٥ المذكور
وهو تكوينه للعالم (انا لانسل انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون
لـ وان وزاته) معطوف على انه لا يتصور (معه) وزان التكوين مع
المكون (وزان الضرب مع المضروب فان الضرب ٧ صفة اضافية)
اي متصور بالقياس الى الغير (لاتتصور بدون المضافين اعني الضارب
والمضروب والتكون ٨ صفة حقيقة ٩ هي مبدأ الاضافة التي هي
اخراج المعدوم من العدم الى الوجود) الصلة مع الموصول محله مجرور
صفة الاضافة (لاعينها ١٢) اي لاعين الاضافة (حتى لو كانت عينها)
اي لو كانت الصفة ١٣ عين الاضافة ٤ (على ما وقع في عبارة المشاع) وهو الاشعاري
على ما سبق عند قوله والحقوق من المتكلمين على انه من اضافات (لكان القول ٦
جواب لو) (بتحققها بدون المكون مكابرة وانكار الضروري) لان التكون اذا
كان عين الاضافة والا ضافة لا يتحقق بدون المضافين (فلا يندفع بایقال ١٦) اي
لاتندفع بهذا القول ما وقع في عبارة المشاع من ان التكون عين الاضافة التي هي
اخراج المعدوم من العدم الى الوجود وانه مع المكون وزان الضرب مع المضروب
فيينفذ لا يوجد التكون بدون المكون بخلاف كونه ازليا (من ان الضرب
عرض مستحيل البقاء فلا بد لعلقه بالمفهول) تعليل مقدم (ووصول
الام الى من وجود المفهول معه) اي مع الضرب (اذلو تأخر) مفهول
(لانعدم هو) اي الضرب لان العرض لا يتيق زمانين (بخلاف فعل

والضرب من الحقيقة المذكورة (عرس)

(٤) المكون اسم مفعول كايفصح عنه بيان الشارح ١٥٨ ولو كان المقصود الرد على

البارىء فإنه ازلى واجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول) حاسمه الفرق بان الضرب صفة مستحيل البقاء والتكون صفة واجبة البقاء والصفة التي هي مستحيل البقاء لا توجد بدون متعلقة بخلاف الصفة الواجبة البقاء (وهو) اي التكون (غير المكون ؟ عندنا) اى عند اهل السنة خلافا للأشعرى والمعتزلة شبهة الاشاعرة والمعتزلة قوله تعالى هذا خلق الله فارونى ماذا خاق الذين من دونه وكذا قوله ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات القوم يقلون و كذلك في المتعارف بقوله اجمع خلق عظيم يريدون به المخلوق * أجيبي عن هذا بان اطلاق المصدر على اسم المفعول عند اهل اللغة شائع (لأن الفعل يغير المفعول) اى المكون (بالضرورة) وفيه نظر لأن التكون ليس نفس الفعل بل مبدأه (كالضرب مع المضروب والاكل مع المأكول ولأنه لو كان التكون نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه) اى بنفس المكون (ضرورة) دليل الملازمة (انه) اى المكون (مكون بالتكوين) اى بسبب التكون (الذي هو عنده فيكون) المكون (قدما مستغنيا عن الصانع وهو محال) اى اذا كان المكون مكونا مخلوقا بنفسه فيكون المكون مستغنيا عن الصانع الخالق والحاصل ان التكون اذا كان عين المكون لم يتم بذاته تعالى وان لم يكن قائما بذاته الله تعالى لم يكن مكونا له لأن المكون من قام به التكون والتكون ليس بقائم على ذلك التقدير بذاته تعالى فيلزم ان يكون المكون قائما بنفسه (وان لا يكون للخالق تعلق العالم سوى انه) اى الخالق (اقدم منه) اى العالم (وقدر عليه) اى على العالم (من غير صنع وتأثير فيه) اى في العالم (ضرورة تكونه) اى العالم (بنفسه وهذا) اى عدم تعلق الخالق بالعالم (لا يوجب كونه) اى الخالق (خالقا العالم) اى كونه (مخلوقا فلا يصح القول بأنه) اى الله تعالى (خالق العالم وصانعه) هذا خلف) اى عدم صحة القول بأنه خالق العالم وصانعه * واعلم ان عدم تعلق الخالق بالعالم وعدم صحة القول بأنه خالق وعدم كونه مكونا للأشياء كلها معنى واحد مع اعتبارات تنتهي (وان لا يكون الله تعالى مكونا للأشياء ضرورة ان لا يمكى للمكون الامن قام به التكون) الضير في به راجع الى من (والتكون اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذاته تعالى)

من سبق وجود التكون
وعدم زيادته في الوجود
على الذات ويقول ليس
في الخارج تكوين بل هو
أمر عقلي ينبغي أن يقال
وهو غير المكون اسم فاعل
لان من يتبهه يتبعه زائد على
المكون قائماته لازما
على المكون اسم مفعول
والاظهر ان المراد انه غير
المكون من حيث انه مكون
يعنى غير التكون القائم
بالمفعول (عاصم)

(٥) يعني المتریدية (عرس)

(٦) تقدير الكلام ان التكون فعل وكل فعل يغير المفعول
فالتكوين يغير المكون
(عبدالرحمن)

(٧) العقلية

(٨) اى التكون

(٩) لزم

(١٢) اما كونه لا تعلق به فمن حيث ان تكونه انما هو بنفسه واما كونه اقدم منه فلانه تعالى متزه عن التكون غنى عن الاحتياج مطلقا (عرس)

(لأن)

لأن المكون غير قائم بذات الله تعالى والتكون إذا كان عين المكون فلا يكون التكون قائماً بذات الله تعالى (٤) وإن يصح القول بأن خالق سواد هذا الحجر أسود وهذا الحجر خالق السواد) لأن المكون السواد الذي هو عين التكون وهو قائم بالأسود خالقه وهو ناهي عن المكون من قام به التكون والتكون لو كان عين السواد لكن قائم بالأسود الذي هو نفس الحجر فيكون الأسود خالقه وهذا الحجر (إذا لا معنى للخالق والأسود إلا من قام به الخالق والسواد وهذا) أي الخالق والسواد (واحد فحملهما واحد) وهو الحجر لأن التكون عين المكون بحسب الفرض والخالق والتكون واحد فيكون السواد والخالق واحد فإذا وصفت ذاته بأنه أسود لقيام السواد بذلك أن تصفة بان مكون لقيام التكون به وإذا لم يصف الله تعالى بأنه أسود لأن السواد لم يقم به لا يمكنه أن تصفه بانه مكون لأن التكون لم يقم به (وهذا كله) أي المذكور من الدلائل على كون التكون مغير المكون تبيه على ذلك وهو اشاره إلى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان كون التكون مغير المكون أمر بديهي فلا يحتاج إلى الدليل فالحاجة إلى المذكور من الدلائل فاجاب عن بقول وهذا كله (تبيه على كون الحكم بتغيير الفعل والمفعول ضرورياه لكنه ينبغي للعقل أن يتأمل في أمثل هذه المباحث) أي كون التكون عين المكون أو غيره (ولا ينبع إلى الراسخين) أي الثابتين وهم الاشاعرة وأصحابه (من علماء الأصول) أي أصول الكلام (ما يكون) مفهوم ينبع (استعماله بديهية ظاهرة على من له) الضمير فيه عائد إلى من (أدنى عين) الف أدنا منقلبة عن وأولاته من دونه يدري إذا قرب (بل يطلب لتكلمته) أي لكلام القائل أن التكون عين المكون (مجلأ محيما يصلح محل النزاع العلامة وخلاف العلاء فإن من قال) بيان النحل (أن التكون عين المكون) أراد أن الفاعل إذا فعل شيئاً فليس هنا) أي عند فعل الفاعل شيئاً (الفاعل والمفعول وما المعنى الذي يعبر عنه بالتكون والإيجاد ونحو ذلك فهو) أي التكون (أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول ليس أمراً محققاً مغيراً للمفعول في الخارج) وعلى هذا تقول في العلم رد على المولى الشارح أن العالم إذا علم شيئاً فليس هنا الخارج

(٤) لزم

(٥) خبر تكون

(٦) وقد وقت هذه المسألة في مجلس كان مشحوناً من الفضلاء وفيه الإمام الرازى والإمام الحقن صاحب البداية برهان الإسلام وتنازعاً فيها وادعى الإمام الرازى انهم يعني القدرة والتكون واحد ففرق الشيخ بينهما وقال أن حقيقة القدرة وراء صفة التكون ولهذا صع أن يقال إن الله تعالى قادر على إيجاد الشموس ولم يصح أن يقال إن الله تعالى خالق الشموس فثبت أنها وراء التكون

(حاشية قريري)

الا عالم والمعلوم فاما العلم فامر يعتبره العقل وكذا القادر مع المقدر وغيره من الصفات فيلزم منه الصفات الازلية وفيه رفض كثير من المقادير الاسلامية (ولم يرد) اي من قال ان التكوين عين المكون (ان مفهوم التكوين هو بعینه مفهوم المكون فيلزم المحالات) المذكورة فيكون النزاع بينهما لفظيا لامعنويَا * وهنا بحث وهو ان المفهوم مما سر ان التكوين صفة حقيقة مبدأ الاضافة التي هي الارتجاج والابحاث من العدم الى الوجود فلا يكون اعتباريا عقليا بل كان موجودا في الخارج قائم بذاته الله تعالى وان المفهوم من هذا المقام ان التكوين عبارة عن تلك الاضافة وماهذا الا تناقض صريح اللهم الا ان يقال ان هذا الكلام بناء على قول من قال ان التكوين من الصفات الاضافية وما سر بناء على ان قول من قال انه صفة حقيقة مغایرة للاضافية قائمة بذاته الله تعالى فلا تناقض لاختلاف الجهة (وهذا) اي قول من قال ان التكوين عين المكون كاته اشاره الى جواب ما يقال وهو ان يقال هل لهذا الكلام نظير ام قلت من عند نفسك فاجاب عنه قوله وهذا الى آخره اي لهذا الكلام نظير ولم اقل من عند نفسى

(٦) صفة لعار ضها

(كا يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج يعني انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها) اي الماهية (المسماة بالوجود تتحقق آخر حتى يجتمعوا) اي الماهية والوجود (اجتماع القابل والمقبول كجسم) قابل (والسود) مقبول (بل الماهية اذا وجدت ف تكونها) اي وجود الماهية (هو) اي المكون (وجودها) اي الماهية (لكنهما متغيران في العقل يعني ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود) لأن الماهية مابه الشيء هو هو الوجود كون الشيء في الاعيان فيجوز ان يتقد احمد المفهومين بدون الآخر (وبالعكس غلايم) اي اذا كان مراد من قال ان التكوين عين المكون ماذ كرنا من التحقيق المذكور فلا يتم (ابطال هذا الرأى) اي رأى من قال التكوين عين المكون (الابيات ان تكون الاشياء وصدورها عن الباري يتوقف على صفة حقيقة) هي التكوين (قائمة بالذات) اي بذاته الله تعالى لانه اذا كانت صفة حقيقة تكون موجودة الازل قائمة فحينئذ يكون وجودها مغایرة لوجود المكون بخلاف الصفة الاضافية لانها

(لا وجود)

لوجود لها في الخارج (مغایرة للقدرة والارادة) لأن القدرة لا تختص بطرف الإيجاب بل تتحقق في كلا الطرفين تتصف بالإيجاد والإعدم ولأن الارادة صفة توجب تخصيص أحد المقدورين في الأوقات (والحقيقة) أي تحقيق الكلام في التكون (ان تتعاقب القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده) أي المقدور (اذانب) أي تعلق القدرة (إلى القدرة يسمى) أي إلى التعلق (إيجاباً) إيجاب القدرة للمقدور (واذانب إلى القادر يسمى الخلق والتكون ونحو ذلك) أي الإيجاب (وحققتها) أي حقيقة التعلق (كون الذات) أي ذات الباري (بحيث تعلقت قدرته) أي قدرة الذات (بوجود المقدور بوقته) أي في وقت المقدور (ثم تتحقق بحسب خصوصيات المقدورات) وهي الرزق والحياة والموت وغيرها (خصوصيات الأفعال) فاعل تتحقق (كالتزويق والتصور والاحياء والامانة وغير ذلك إلى مالا يكاد يتناهى) لا يقال تعلق القدرة صفة القدرة والخلق صفة الذات فكيف يهدان لأن نفس التعلق صفة القدرة وتعلق قدرته صفة الذات والتغير اعتباري كحسن زيد بحسن وجهه بخلاف حسن علامه فإنه ليس وصفاً له بل كونه بحث بحسن علامه وصف له فظر منه أن قوله وحقيقة كون الذات بحث مالا حاجته اليه (واما كون كل من ذلك) او من التزويق والتصور وغير ذلك (صفة حقيقة تازلية فيما تفرد به بعض علماء ماوراء النهر وفيه تكثير الالتماء جداً وإن لم يكن متفايرة) في الوجود (والاقرب) إلى الحق (ماذهب إليه المحققون منهم) أي من علماء ماوراء النهر (وهو ان مرجع الكل إلى التكون فإنه) أي التكون (ان تعلق بالحياة يسمى احياء وبالموت امانة وبالصورة تصويراً وبالرزق تزويقاً إلى غير ذلك فالكل تكوين وأعمالاً خصوص) أي خصوص التكوين من التزويق والتصوير وغيرها (خصوصية العلاقات) اعلم ان ما يعلم من تحقيق هذا الكلام ان في التكون والتزويق وغيرها مذاهب ثلاثة * الاول ان كل واحد منها عبارة عن تعلق القدرة بوجود المقدور لوقت وجوده فيكون من قبيل الصفات الاصافية لامن قبيل الصفات الحقيقة كاذبه اليه الشعـ ابو الحسن وابـاعـ * والمذهب الثاني

ان كل واحدة من تلك الصفات صفة حقيقة ازلية فاعنة بذات الله تعالى
 كالعلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات المذكورة كاذبة اليه بعض
 مشايخ ماوراء النهر * والمذهب الثالث هو ان التكوين صفة حقيقة فاعنة
 بذات الله تعالى ازلية وان التزويق والتصوير والاحياء والامانة تحصل
 من تعلق التكوين بالذكريات على وجه مخصوص ولكن ^٥ الاقرب الى الحق
 من هذه المذاهب الثلاث هو المذهب الثالث دون الاول والثانى ^(والارادة)
 اورد المصنف الارادة عقب التكوين اذ بدون الارادة يلزم الخبر والله تعالى
 متنه عن كونه مجبورا في تكوينه فوجب بيان ثبوت الارادة بعد بيان ثبوت
 التكوين ^(صفة الله تعالى ازلية فاعنة بذاته) كرر ذلك جواب سؤال مقدر
 وهو ان يقال كون الارادة صفة ازلية فاعنة بذات الله تعالى يعلم ماضيا
 فما الحاجة الى ذكره ثانيا فاجاب بقوله كرر ^{(تاكيدا وتحقيقا لاثبات}
 صفة قديمة فاعنة لله تعالى تختص بخصيص المكونات يوجد وجود دون وجده
^{عدم (في وقت) اي في الحال (دون وقت) اي لافي الماضي ولا في المستقبل}
 لان نسبة القدرة الى جميع المقدورات على السواء فلا بد من صفة مخصوصة
 للذكريات يوجد دون وجده في وقت دون وقت آخر ^{(لا كما زعمت}
 الفلاسفة من انه تعالى دوجب بالذات الافاعل بالارادة والاختصار)
 شبهة الفلاسفة ان الارادة اذا تحققت فلا تخلو من ان تكون حادثة او قديمة
 وكل منها يمتنع اما الاول فلا ستلزم امه قيام الحادث بذات الله تعالى واما
 الثاني فلا ستلزم امه زوال القديم لانه لا يتحقق بعد الايجاد * اجيب بهذه قديم
 والزوال اغاييرد على تعلقه بذاته الوقت وتعلقها حادث فلا يلزم زوال القديم
 بل زوال الحادث ^(والنحارية) اي لا كازعت النحارية ^{(من انه تعالى صريدا}
 بذاته لا بصفته) اي لا بصفة الارادة والمشية (وبعض المعنزة) اي لا كما
 زعمت بعض المعنزة وهم ابو المدى وابو علي الجبائى وابنها ابو هاشم فانهم
 قالوا ان الله تعالى صريدا بارادة حادثة لا في محل لان الارادة لو كانت قدية
 لزم قدم المراد وهو محال والجواب عنه مامر ^{(من انه صريدا بارادة حادثة}
 لا في محل) هذا باطل فان تلك الارادة لو حدثت اما بحدوث الله تعالى ام
 بذاته فان قال بذاته لزم قيام العرض بنفسه لان الارادة الحادثة عرض

^(٥) وظني ان حاصل
 الكلام النزاع بين الفريقيين
 لفظي لأن الاشاعرة اخذت
 القدرة مع الارادة
 ولم يفرقوا بين المبدأ وبينها
 والخلفية اخذوا القدرة
 مجردة عن الارادة وفرقوا
 بينها وبين تلك المبدأ
 (ولي الدين المفتى بافشهر)

(٢) وتحقيقه أن الأ بصار
عبارة عن ادرائكم وانكشاف
بلغ يحصل عقيب فتح البصر
وهو في الشاهد انما يحصل
بالمحاذات والقرب وخروج
الشماع او الانطباع
وفي حق الله تعالى في الآخرة
يحصل هذا الادراك بدون تلك
الشرائط ولا يلزم من كون تلك
الشرائط شرطا في هذه
النهاية كونه شرطا
في النهاية الاخرى اذ لا شئ
في قدرة الله تعالى ان يخلق
في البصر قوة يتمكن
من ادرائكم من دون تلك
الشرائط كما قال من غير
موازاة ومقابلة وجهة بل
عند الاشعري وابن ابيه
ذلك الشرائط اسباب
عادية فيجوز الابصار
بدونها في هذه النهاية
الاولى كامعى الصين يرى
بقداندس (جلال)
الصين بلدة في اقصى بلاد
المشرق واندس بلدة
في اقصى بلاد المقرب البقعة
البعوضة (كلنسوي)

وهو لافي محل محل فان قال باحداث الله تعالى فقول احداها بارادة
ام بغير اراده فان قال بغير اراده يكون مجبورا في احداثها وان قال بارادة
فقول تلك الارادة قديمة ام حادثة ان قال قديمة فهي التي ثبتها وان قال
حادثة نعمود السؤال (والكرامية) اي لا كا زعمت الكرامية (من ان اراده
حادثة في ذاته) لانه لو كانت قديمة لزم تعدد القدماء وهو محل والجواب
ان الحال هو النباتات لا تعدد الصفات مع النباتات (والدليل على ما ذكرنا)
من كون الارادة صفة ازلية قائمة بذاته تعالى (الآيات الناطقة بآيات صفة
الارادة والمشيئة لله تعالى) هذا رد على النجاري (مع القطع بازوم قيام
صفة الشيء به) هذا رد على بعض المعتزلة (امتناع قيام الحوادث بذاته
تعالى) هذا رد الكرامية (وايضا نظام العالم وجوده على الوجود الواقعي
الاصغر دليل) قوله نظام العالم مبدأ خبره دليل (على كون صانعه قادر
محترما) هذا رد على الفلاسفة (وكذا حدوثه) اي كذلك حدوث العالم
دليل على كون صانعه فاعلا محترما (اذلو كان صانعه) اي العالم (موجبا
بالذات لزم قدمه) اي قدم العالم (ضرورة امتناع تخلف المعلول عن المعلنة
الموجبة) اما لو كان صانعه محترما لا يلزم تخلف المعلول عن المعلنة لانه
صانع بالارادة ان شاء ترك (برؤية الله تعالى) ٢ بمعنى الانكشاف التام البصر
(وهو) اي الانكشاف (معنى آيات) اي ادرائكم (الشيء كاهو) اي كاهو
حقيقه (بحاسة البصر وذلك) اي بيان الانكشاف (انا اذا نظرنا الى البدر
ثم غمضنا العين فلا خفاء في انه) اي البدر (وان كان منكشفالديناني الحالين
لكن انكشافه) اي البدر (حال النظر اليه) اي الى البدر (اموا كل)
من حال الاعماض (ولن بال نسبة اليه) اي الى البدر (حيث) اي حين النظر
(حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤبة) ثم الرؤبة غير العالم بالكتنه فان مازراه
لانعرف كنهه فلذا قال عليه الصلاة والسلام ماعرف فناك حق معرفتك
مع حصول الرؤبة ليلة المراج واما ان الرؤبة انواع الادراک ام العالم
بالكتنه فقد قيل بالاول ولذاته المؤمنون برؤية الله تعالى فوق ماتلذذهون
يعرفته قيل هذا يدل كونه اقوى من بعض الوجوه لاعلى كونه اقوى
من الكنه كاهو المطلوب جائزه في العقل بمعنى ان العقل اذ اخلي اي اذا جرد

- (٢) لا يحتاج في أثبات العلائق (ونفسه) اي مع ذاته (لم يحكم بامتلاع رؤيته) اي الباري تعالى به الى نظر واستدلال (عرس)
- (٤) احدى دليل (٢) واما العقل فان اثرى الاعراض كاللون والاضواء وغيرها والجوهر كالطول والعرض في الجسم فلا بد من علة مشتركة بينهما يكون هو المتعلق الاول للرؤبة وذلك الاس اما الوجود او الحدوث او الامكان والاخيران عدمياني لا يصلاحن تعلق الرؤبة بهما فالمييق الا الوجود وهو مشترك بين الواجب والمحكنتات فيجوز رؤبة عقلا (حلال)
- (٦) الآخر
- (٧) الوجه
- (٨) الواحد
- (٩) في ثبوته
- (١٢) واحدة
- (١٣) لان هذه الامور الثلاثة هي المشتركة بين القسمين الاعيان والاعراض (عرس)

من العلائق (ونفسه) اي مع ذاته (لم يحكم بامتلاع رؤيته) اي الباري تعالى لا يقال عدم الحكم بامتلاع الرؤبة لايغدو الحكم بجوازها كما هو المطلوب لانقول عدم الحكم بالامتلاع كاف لنا في العمل بالنصوص المقيدة بوقوع الرؤبة حتى يتفرع عليه قوله واجبة بالنقل ولو حكم العقل بامتلاعها الوجب صرف النصوص عن ظاهرها فاذا لم يحكم بالامتلاع فالاصل في النصوص العمل بظاهرها الاولى ان يحمل كلام المصنف على ظاهره في الحكم بجواز الرؤبة بما استدل عليه اهل السنة مع ان كل ماليم يقيم البرهان على امتلاعه فهو حيز الامكان عقلا (ماليم يقيم له برهان على ذلك) اي الامتناع (مع ان الاصل عدمه) اي عدم الامتناع (وهذا القدر ضروري ٢) في امكان الرؤبة (فن ادعى الامتناع) اي امتناع الرؤبة من المعتلة والروافض والفالاسفة والخوارج (فليه اليان وقد استدل اهل الحق) اي اهل السنة (على امكان الرؤبة بوجهين عقلي و ٦ سمعي تقرير ٧ الاول انما قاطعون برؤبة الاعيان) اي الجسم والجوهر ولو بواسطة الاعراض وانكر الامام رؤبة الاعيان * واضح عليه بان اثرى الطول والعرض وهما الجوهران الثاني يترتب على الجسم منها التحقيق فيهان قيل يوجد المقادير التي هي الطول والعرض وغيرها فالمييق هو المقدار دون الجوهر المحجور به وان لم يقل به فالمييق هو الجوهر لأن اللون غير حاجب عنه (والاعرض) اي السواد والبياض (ضرورة ان تفرق بالصرفين جسم) كالانسان مثلا (جسم) كالفرس مثلا (عرض وعرض) كالبياض مثلا و كالسواد مثلا (فلا بد للحكم المشتركة ٩) وهو رؤبة (من علة ١٢ مشتركة) بين الاعيان والاعراض يعني ان الرؤبة تتعلق بالجسم والجوهر والعرض ولا يجوز ان يكون علة رؤبة الجسم كونه جسما وعلة رؤبة الجوهر كونه جوهرا وعلة رؤبة العرض كونه عرضا لان تعليل الاحكام المتساوية بالعمل المختلفة ممتنع (وهي) اي العلة (اما الوجود او الحدوث او الامكان ١٣ اذ لا يرى مشتركة بينهما) اي بين الصانع وغيره ويتحتم ان يكون بين الاعراض والاعيان * قيل عليه ان التمييز المطلق والمقابلة وكون الوجود من الغير مشتركة بينهما جوابه ان المراد بعلة الرؤبة متعلقتها اي نفس المييق ولاشك ان المييق من زيد

في الموضعين واحد وكل من المقابلة والتحيز مختلف فيهما غير المرئي فيه
 وأما كون الوجود من القير فامر نسيي كالامكان فهو حكمه (والحدث
 عبارة) بيان عدم جواز الحدوث والامكان (عن الوجود بعدم العدم
 والامكاني عن عدم ضرورة الوجود والعدم) اي سلب الضرورة
 عن الطرفين (ولامدخل للعدم في العلية) لأن علة الشيء لابد وان تكون
 موجودة فلا يكون الحدوث علة لأن فيه عدما لانه عبارة عن الوجود
 مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة وكذا الامكان
 لأنه عبارة عن استواء طرف الوجود والعدم وإذا سقط العدم عن درجة
 الاعتبار بقى الوجود (فتغير الوجود) لأن مفهوم الوجود وهو كون الشيء
 في الاعيان وصف مشترك بين وجود الواجب وجود الممكنات (وهو)
 اي الوجود (مشترك بين الصانع وغيره) من الاعيان والاعراض (فيصح
 ان يرى) الله تعالى (من حيث تتحقق علة الصحة) اي علة صحة الرؤية
 (وهي) اي العلة (الوجود ويتوقف) الواو الحال كانه اشارة الى جواب
 سؤال مقدر وهو ان يقال لا يلزم من كون الوجود مشتركا بين الصانع
 وغيره ان يصح رؤية الصانع لجواز ان يكون كون الشيء ممكنا شرطا
 ٥ للرؤبة او كون الشيء واجبا مانعا عن الرؤبة فاجاب بقوله (ويتوقف
 امتناعها) اي الرؤبة (على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطا)
 وهو انتفاء صورة المرئي في عين الرأي واتصال الشعاع الخارجى منه
 بالمرئي (او ٧ من خواص الواجب ٨ مانعا) عن الرؤبة بان يكون
 ذاته تعالى غير قابلة للرؤبة فانتفاء شرط من شرائطها او حصول مانع
 من موافتها لايتناف صحة الرؤبة وبهذا التقرير اندفع السؤال وهو انه لもし
 ان علة الرؤبة هي الوجود لا حدوث ولا امكان لكن لم لا يجوز ان يتبع
 رؤيته تعالى لاجل فوات شرط او لوجود مانع وذلك ان الحكم كما يعتبر
 في تتحققه حصول المقتضى فكذا يعتبر فيه حصول شرائط وارتفاع المانع
 فلعل هوية الله تعالى تناهى هذه الرؤبة لفوات شرط او لوجود مانع (وكذا
 يصح ان يرى سائر الموجودات ١٢) المشتركة في العلة هذا جواب عن سائل
 يقول لو كان الوجود علة للرؤبة لكان كل الموجودات مرئية ولكن اللازم

باطل لأن بعض الموجودات غير مرئي لها والمقدم مثله لأن بطalan اللازم يستلزم بطalan المزوم فاجاب عنه بقوله وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات (من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك ٢) من الملك والجبن والارواح (وان اميرى بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها) اي الموجودات بطريق جرى العادة ٣ لـ ٤ بناء على امتياز رؤيتها وذلك كأن الهرة ترى الفأرة في الليل ونحن لازمها والمصروع يرى الجن ونحن لازمها والنبي عليه الصلاة والسلام يرى جبرائيل عليه السلام ولا يراه الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين الانادرا فيكون امتياز رؤية هذه الاشياء بالغير لا بالذات (وحين اعرضت ٥ بـ ٦ على الصحة عدمية) لأنها عبارة عن عدم الوجوب والامتناع لأن المراد منها المكن المعدوم او يقال صحة الرؤية عدمية لأنها عبارة عن امكان الرؤية (فلا تستدعي علة) اي لأن سلامة صحة الرؤية تستدعي العلة لأنها امر عدي والامر العدي لا يقتضي العلة لأن اقتضاء العلة من خواص الامر الوجودي فلا يكون الوجود غيره علة لصحة الرؤية (ولو سلم ٦ فالواحد النوع ٧ قد يعلل بالاختلافات) اي ولو سلم ان الامر العدي يستدعي العلة ولكن لأن سلما انه لا بد للحكم المشترك من العلة المشتركة وانما يلزم ذلك ان لو كان الحكم المشترك واحدا بالشخص لأن الواحدا بالشخص لا يجوز ان يعلل بالعمل المختلفة واما اذا كان الحكم المشترك واحدا بالنوع فيجوز ان يعلل بالعمل المختلفة (كالحرارة) العلة (بالشمس وال النار) والحركة والرؤية عن الواحد النوعي يعلل بطل مختلفة فيكون علة الرؤية خصوصية الجوهر والعرض (فلا تستدعي) الرؤية (علة مشتركة) فلا يلزم من كون علة الرؤية في الاعيان والاعراض هي الوجود كونها علة لرؤية الصانع (ولو سلم فالعدي يصلح علة للعدي) اي ولو سلم استدعاء الرؤية علة مشتركة لكن لأن سلما ان يكون عللها وجودية لأنها عدمية ينبغي ان يكون عللها عدمية كالحدث والامكان فلا يلزم منه ان يكون البارى مثـا لـ اـ نـ دـ اـ مـ عـ لـةـ الرـؤـيـتـوـهـ الحـدـوـثـ اوـ الـ اـ مـ كـاـ نـ (ولو سلم فلا نسل اشتراك الوجود بل وجود كل شيء عينه) اي ولو سلم ان الامر العدي لا يصلح ان يكون علة للامر العدي ولكن لأن سلما الوجود

(٢) والحرارة والبرودة والخشونة والنعومة

(عـسـ)

(٣) وان اقـيدـ بـذـلـكـ اـحـتـرـازـ اـعـنـ خـلـقـ رـؤـيـةـ شـيـءـ مـنـ ذـلـكـ لـابـطـرـيقـ جـرـىـ العـادـةـ بـلـ عـلـىـ سـيـلـ الـكـرـامـةـ (ابـنـ عـرـسـ)

(٤) انـهاـ لاـ يـرـىـ

(٥) عـلـىـ هـذـاـ دـلـلـ الـمـبـنيـ عـلـىـ تـعـلـيلـ صـحـةـ الـرـؤـيـةـ بـالـوـجـوـدـ (عـسـ)

(٦) ايـ الصـحـةـ وـجـوـدـيـةـ كـاقـالـ بـهـ الـفـلـاسـفـةـ حـيـثـ صـرـحـواـ بـاـنـ الـامـكـانـ وـجـوـدـيـ

(٧) الـوـحـدـةـ كـوـنـ الشـيـءـ بـحـيـثـ لـاـ يـنـقـسـمـ إـلـىـ اـمـورـ مـتـشـارـكـةـ فـيـ الـمـاهـيـةـ وـهـيـ ثـلـاثـةـ الـوـحـدـةـ الـجـنـسـيـةـ كـالـحـيـوانـ وـالـوـحـدـةـ التـوـعـيـةـ كـالـإـنـسـانـ وـالـوـحـدـةـ الـفـرـديـهـ الشـخـصـيـةـ كـالـجـلـ وـزـيـدـ (تمـاتـ تعـرـيفـاتـ سـيدـ)

(٣) يعني ثم لا يقال سلنا
ان متعلق الرؤية وجودي
لكن لم لا يكون خصوصية
الجسم او خصوصية العرض
او امرا آخر مختصا بهما

(عرس)

(٤) اول له استعمالان
احدهما ان يكون اسم
فينصرف ومنه قولهم
ماله اول ولا آخر والثاني
ان يكون صفة اي افعل
تفضيل يعني الاسبق
فيعطي له حكم غيره
من صبغ افضل التفضيل
من دخول من عليه ومنع
الصرف الاول في حق الله
تعالى باعتبار ذاته هو الذى
لاتتركيب فيه وانه المترء
عن العلل وانه لم يسبقه
في الوجود شيء وفي حقنا
هو الفرد السابق (كليات)
(٥) وندر كه بحاسة البصر

(عرس)

(٦) من هويات الموجودات
(٦) الهوية قد يراد به
الشخص والماهية وقد يراد به
الوجود الخارجي وهو المراد
ه هنا (نور الدين)

مشترك بين الاعيان والاعراض بل وجود كل شيء عينه عند الشیخ
ابي الحسن الاشعرى فلا يكون دليلكم على جواز رؤيته تعالى صحيفاً فلا يكون
وجود الواجب مثل وجود الممكن * اعم ان في الوجود مذهب ثلاثة *
المذهب الاول ان وجود كل شيء سواء كان ذلك الشيء واجباً او مكتناً امر
زاد عليه فيكون الوجود المطلق مشتركاً بين تلك الموجودات الخاصة
التي هي وجود كل شيء ومقولاً بالتواطئ عليها وهو مذهب المتكلمين *
والذهب الثاني ان وجود الواجب عينه وجود المكنات امر زائد عليها
فيكون الوجود المطلق مشتركاً بين تلك الموجودات ومقولاً بالتشكيك
وهو مذهب الحكماء * والمذهب الثالث ان وجود كل شيء سواء كان واجباً
او مكتناً عينه فلا يكون الوجود مشتركاً بينهما بالاشتراك المعنوى بل يكون
بينهما بالاشتراك اللفظى وهو مذهب الشیخ ابى الحسن الاشعرى ولكن
مراده بالوجود هو ذات الشيء لا كون الشيء في الاعيان لانه معلوم
بالبدريهية ان الوجود بالمعنى الثاني ليس مشتركاً بين الاشياء بل الوجود
بالمعنى الاول فيكون التزاع بين الشیخ وبين الاولين نزاعاً لفظياً لان مراد
من قال ان وجود كل شيء زائد عليه هو الوجود يعني كون الشيء في الاعيان
ومراد من قال ان وجود كل شيء عينه هو الوجود يعني ذات الشيء (اجبس
بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها) اي للرؤبة (ولا خفاء في لزوم
كونه) اي متعلق الرؤبة (وجودها) لأن القابل لا يكون الا وجودياً (ثم
لا يجوز ٣ ان يكون خصوصية الجسم) من الانسان مثلاً (والعرض)
من السواد وغيره دفع لجواز ان يمثل الرؤبة بالدل المختلفة لامشتركة
(لانا اول ٤) افضل لافله وقيل اصله او اول من وأل فابدلت هزته واوا وداغت (مازى ٥) ومامصدرية
تحفيفاً غير قياس او اول فقلبت هزته واوا وداغت (مازى ٥) ومامصدرية
(شجا من بعيد ان تدرك منه) اي من الشیخ (هوية ما) ٦ اي الشخص
والقابل يعني ان المرئ او لا هو الهوية المطلقة دون خصوصية جوهرية
او عرضية بل انمازى ذلك ثانياً (دون خصوصية جوهرية او عرضية
او انسانية او فرسية او نحو ذلك) فلو كانت العلة لحمة الرؤبة هي الخصوصية
لزم ان لا يرى مالا يعلم خصوصية فال التالي باطل فالمقدم مثلاً فثبت ان العلة

(٦) من خصوصيات جسم او عرض ويكون ذلك هو **المحصح لرؤية الشج بدون**

الخصوصيات دون ان يكون
المصحح هو الاهوية المطلقة
(ابن عرس)

(٧) فيه مسلكان

(٨) المسلك الاول

(٩) موسى بن عمران عليه

السلام لفظ عربانيدر

مواليه شالافلطندين سكدر

موصويه وشا اغاجه

دينور حضرت موسائي

والدهسى بر صندوق

ياجره قيوب نهر نيله

صالبوي ردی جريان ايذرک

فرعونك قصر حرمسراي

آلتنه واق بر آغاجك

ديننه ايلتوب قالمشيدى

فرعونك زوجه سنى آسيه

جنابرى اخذو ترېسنه

قیام یدوب بوسپله اسنى

موسما تسيه ايتديلر بعده

تعريف یدوب موسى ديدير

(اوقيانوس)

(او حينا الى ام موسى

ان ارض ضيه فاذاخت عليه

فالقيه في اليم ولا تخافي

ولا تحزنني انار ادوه اليك

وجعلهون من المرسلين

فالقططه آن فرعون ليكون

لهم عدوا وحزنا الا ية)

(رسوة قصص) ١٢ تختن صانق (آخرى)

اصحة الاهوية ليست الاهوية (وبعد رؤيتها) اي الشج (بروءية واحدة متعلقة بهوية قدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا يقدر)
على تفصيله فان الرؤية تصل اولا الى الجملة ثم الى التفصيل ثانيا (فتعلق الرؤية
هو كون الشيء له هوية ما) فيه مسامحة بل متعلقها هو الاهوية المخصوصة
عبر عنها بالكون المذكور لايتوهم ان العلة خصوص زيد من حيث ان زيد
وليس كذلك كاعرف (وهو المعنى الوجود) وبهذا ينبع ما قبل ان الوجود
من المقولات فلا يمكن رؤيتها اصلا (واشتراكها) اي هوية ما (ضروري)
فيتدفع الاعتراض الرابع (وفيه) اي في الجواب (نظر لجواز ان يكون متعلق
الروءية هو الجسمية وما يتبعها) اي يتع الجسمية (من الاعراض) لاهوية
والجسمية ليست مشتركة لأن الله تعالى ليس بجسم فحيث لا يكون الباري تعالى
مرئيا (من غير اعتبار خصوصية) و تقرير الثاني ٧) اي الدليل القلى
على صحة الرؤية (٨ ان موسى عليه السلام) مفعل من اوسيت رأسه
اذا حلقته فهو مثل اعطى فهو معطى وقيل هو فعل من ماس يعيسى اذا تختن ١٢
في مشيه فوسى الجديد من هذا المعنى لكثره اضطرابها و تحررها وقت الخلق
قالوا و في موسى بدل من اليماء لسكنها و انضمام ما قبلها و موسى باعتبار اسم النبي
عليه الصلاة والسلام لا يقضى عليه بالاشتقاق لانه اسمى و انما يشق موسى الجديد
(قدسال الرؤية) من ربہ في الدنيا (قوله رب ارنى انظر اليه) صار جزما
لانه جواب الامر قال الزجاج المعنى ارنى نفسك انظر اليك اى قد سمعت كلامك
فانا حب ان اريك وكله رب خصه الله تعالى بان سمعه كلامه من غير ان يكون
يبيهم احد * قال المفسرون لما راد الله تعالى ان يكلم موسى عليه الصلاة والسلام
اهبط الى الارض ظلة سبع فراسخ فلما دنى موسى عليه الصلاة والسلام
من الظلمة طردت عنه شيطانة و طرد هوام الارض و نجى عنده ملائكة كلهم
الله تعالى و كشفت لهم السماء فرأى الملائكة قياما في الهواء و رأى العرش باراز
و كان بعد ذلك لا يستطيع احد ان ينظر اليه لما عاشى وجهه من النور ولم يزل
على وجهه برعم حتى مات (فلول يكن عكنا لكان طلبه) اي طلب موسى
عليه الصلاة والسلام (جهة) ان لم يكن موسى عليه الصلاة والسلام عالم بالامتناع

(الرؤية)

(٣) المسالك الثاني (٤) اى ١٦٩ هـ ^ج لتأكيد النفي (٥) وكان ذكر ابدا في قوله تعالى وان يتنوه ابدا تكرارا

والاصل عدمه (كليات)

(٦) لانه جسم وكل جسم

ممكن الاستقرار (شرح امامي)

(٧) انه تعالى ما يأسه من

ذلك ولا عاتبه عليه ولو كان

ذلك حالا لعاته كاعتب

نوح عليه السلام

(روح البيان)

(٨) ونادي نوح ربها فقال

رب ان ابني من اهلي وان

وعذر الحق وانت احکم

الحاکمين قال ياخوه انه

ليس من اهله انه عمل غيره

صالح فلاتسئلن ما ليس لك به

علماني اعظلك (ط) ان تكون

من الجاهلين (الآية

سورة هود) (ط) اى امنعك

(٢) منها ان الرواية مجاز عن

العلم الضروري اى ما يكون

حاصل بلا نظر وفکر

بطريق ذكر الملزم وارادة

اللازم وذلك شائع واجب

بان النظر الموصول بالي

نص في الرؤية لا يتحمل

سواء فلابترك بالاحتمال مع

ان طلب العلم ضروري

لم يخاطبه ويناجيه غير

معقول (خيالي وسيليكتي)

الرؤوية (بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز) فيها قالت العترة الجليل بعض احواله لا يضر اذا علم وخدانته وشربعته التي هي اواسره ونواهيه رد عليهم بان جهل النبي الكليم بما يتعنت عليه تعالى بعدة شفاء (اوسفها وعيثنا وطلب الحمال) اى ان كان عملا بامتناع الرؤوية معنى السفة الخففة ومنه زمام سفيه اي خفيف والعبث في اللغة اللعب يقال عبث يبعث عشا فهو عاث اي لاعب بما لا يعنده كل اعب لاذته فيه فهو عبث وما كان فيه لذة فهو اعب (والا بناء متزهون عن ذلك) لان طلب المستحبيل

من الانبياء الحال حخصوصا ما يقتضي الجهل بالله تعالى ولذلك رده بقوله لن تراني دون لن ارى ولن اريك ولن تنظر الى تنيها على الله قاصر عن رؤيته تعالى فتوقفها على معد في الرأي ولم يوجد فيه بعد (٣ وان الله تعالى على الرؤوية باستقرار الجبل) بقوله تعالى فان استقر مكانه فسوف ترانى اى اجعل يبني ويبنيك اقوى منك وهو الجبل فان استقر مكانه اى سكن وثبت فسوف ترانى وان لم يستقر مكانه فانك لاتطيق رؤتي واما قوله لن تراني فكلمة لن ليست

للتأيد بل هي لتأكيد ٣ فحسب والدليل عليه قوله تعالى فلن اكل اليوم انساقرناها باليوم والتأيد من التوقيت تناقض بينهما لكن المراد به في دار الدنيا لا في دار الآخرة ويبدل ٥ عليه قوله تعالى ولن يتنوه لن يتنى الكفار الموت

ما قدّمت ايديهم ثم اخبر بانهم يتنون الموت في دار الآخرة بقوله تعالى ونادوا يامالك ليقض عليهم ارباب اى الموت (وهو) اى استقرار الجبل (اسر ممكن

في نفسه ٦ والمعلق بالمكان ممكن لان معناه) اى معنى تعلق الممكن بالمكان (الاخبار بثبوت المعلق) وهو رؤية الله تعالى (عند ثبوت المعلق به) وهو استقرار الجبل

(والحال لا ثبوته له على شيء من التقدير الممكنة) حاصل قوله وان الله تعالى على رؤية الحيوان يقال ٧ ان الله تعالى ماعاتب موسى عليه السلام

عند سؤال الرؤوية كما عاتب نوح عليه السلام عند سؤاله انجاء ابنه ٨ من الفرق من الله تعالى بل الكتاب في سؤال موسى عليه السلام اولى من العتاب في سؤال الانجاء لان هذا لو كان جهال منه بربه لبلغ مرتبة الكفر قبل علق رؤيته على الامر الممكن الذي هو استقرار الجبل مكانه فيكون الرؤوية ممكنة لان

المعلق بالمكان ممكن فان امكان الشرط مستلزم امكان المشروط (وقد اعرض ٢

بوجود اقواها) اى اقوى الوجوه (انسٰوال ۳ موسى عليه السلام
 كان لا جل قوله) اجل ۴ مصدر اجل شرا اذا جناه استعمل في تعليل
 الجنایات ثم استعمل في كل تعليل اى تبکیت قوله لا لا جل امكان الرؤية
 هذا اشارة الى رد الدليل الاول (حيث قالوا لن نؤمن لك) ولن كلام في نفي
 المستقبل غير انه ابلغ تأكیدا وتشديدا وهو حرف من تحجّل عند سیویه
 والخليل في احدى الروایتین عنه وفي الروایة الاخرى اصله لان وعند الفراء
 لافايدل الفهانو نا (حتى نرى الله جهرة فسأل) بقوله رب ارني انظر اليك
 وانماضاف الى نفسه لثلا يقولوا لوسائلها لنفسه لعلو قدره (ليعلوا)
 اى القوم (امتعها كا عليه) اى الامتعان (هو) اى موسى عليه السلام
 (وبالانسلم) اشارة الى رد الدليل الثاني (ان المعلق عليه) وهو استقرار
 الجبل (يمكن) لان معنى قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف ترانى
 اى فان اجمع السكون والحركة فسوف ترانى (بل هو استقرار الجبل حال
 الحركة وهو محال) لانه علق الرؤية باستقرار الجبل اما حال سكونه واما
 حال حركته والاول من نوع لانه لوعاق عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية
 لحصول الشرط الذي هو استقرار الجبل وهو باطل فتعين انه علقه حال
 حركته وهو محال (واجب بان كلامن ذلك) اى من الاعتراض (خلاف
 الظاهر) لان الشخص اذا علم امتعان الشيء ثم سأله لا جل العبر لكن
 من نوع العادة (ولا ضرورة في ارتكابه) اى ارتکاب موسى عليه السلام على
 خلاف الظاهر (على ان القوم) اى قوم موسى عليه السلام (ان كانوا مأمورون)
 لفاظهم قول موسى عليه السلام (ان الرؤية ممتنعة) اذ لو كانت الرؤية ممتنعة
 لوجب ان يجهلهم ويزيح شبهتهم كما فعل بهم حين من قوله على قوم
 يبعدون الاصنام ويقيمون على عبادتها فالرواية موسى يجعل لنا الها نعبد
 كالمهم آلة يبعدونها قال لهم موسى عليه السلام انكم قوم تجهلون يعني
 تكلمتم بغير عقل وجهلتם الامر وفي قول الشارح ان كانوا مؤمنين بالخ
 نظر بان السؤال ليس ليعلمهم بامتعان الرؤية بل يسمعوا من الله تعالى
 خطاب لن ترانى فيخبروا لمن بعدهم والاستدلال بحوار قوله تعالى لن ترانى
 على استحالة الرؤية اشد خطأ اذ لا يدل الاخبار على عدم رؤيته اياه على

(ان)

(۳) ذكر بعضها الشارح
 في الحقيقة الآتية بقوله
 وزعم بعض المعتزلة
 هذا تأويل الجاحظ
 ومتبقيه (شرح مواقف)
 (۴) اجل في الاصل جنابت
 شر معناسه اولوب بعده
 مطلقا جنابته شائع
 اولدى مثلا من اجله
 فعلت ذلك قولند آنك
 كسب وجنتي سيله
 اي حباب ايلدى فعلمدن
 ناشي بن شويلاه ايتدم ديك
 اولوب كيدهرك اتساع
 اليه مطلقا علت مقامنه
 استعمال ايلديلر پس
 مجاز بعربيتين اولور
 (اوقياس)

(٤) (فِلَامْجِلِ رَبِّ الْجَبَلِ)
 اظہر لہ عظمتہ و تصدی لہ
 اقتدار و اسرار و معنی ظہور
 عظمتہ و اقتدارہ للجبيل
 تعلقہا به و ظہور اثرها فیہ
 و انماجل علی هذا المعنی لان
 ظہور ذاته للجماد غير معقول
 وقال الشیخ ابو منصور معنی
 الجبل للجبيل ماقال الاشعری
 انه تعالى خلق في الجبل حیاة
 و علام و رؤیة حتى رأى ربہ
 وهذا ایضاً فی اثبات کونہ
 سریا (جعله دکا) مصدر المعنی
 المفول ای صیرہ مذکوہ کا
 مفتوا و اذ احل بالجبيل ما حل
 مع عظم خلقہ فاظنکت یابن آدم
 قالوا اعدب اذذاك كل ماء
 وافق كل مجnoon و برئ كل
 حسیض وزالت الشوك
 عن الاشجار و اخضررت
 الارض وازهرت و خدت
 نیران المحوس و خرت
 الاصنام نوجوههن و انقطعت
 اصوات الملائک کتو جعل الجبل
 ينهدم و انهال و يضطرب
 من تحت موسی حتى اندق
 کله فصارت ذرات في الهواء

ان لا يراه ابدا ولا يراه غيره اصلا فضلا عن ان يدل على استحاته و دعوى
 الضرورة فيه مکابرۃ او جھالت بحقيقة الرؤیة (وان كانوا کفاراً مبصداً))
 ای قول موسی عليه السلام (في حکم الله تعالی بالامتناع و اياماً كان يكون
 السؤال عشا والاستقرار حال التحرك ايضا) ای کامکان الاستقرار
 في غير حال التحرك (ممكن بان يقع السکون بدل الحركة و انما الحال اجتماع
 الحركة والسکون) فان معنی قوله تعالی فان استقر مكانه فسوف ترانی
 فان وقع السکون مكان الحركة فسوف ترانی لان اجتماع السکون والحركة
 في زمان واحد فسوف ترانی کان وهم المفترض قال بعض المحققین من ارباب
 المکاشفة ان موسی عليه السلام طلب رؤیة ذاته تعالی مع بقاء هوية نفسه
 حيث قال رب ارنی انظر اليك مشيرا الى هويته بصیغة المتكلم فرد الله
 تعالی بقوله لن ترانی ای مع بقاء هويتك التي تخاطب بها ولكن انظر الى الجبل
 ای بذاتك و هويتك فان استقر مكانه ولم يكن فانيا فسوف ترانی بهويتك
 فیا تجلى ربہ ای التي عليه من نوره فاضطرب بذنه من رهبة الله تعالی
 جعله دکا و خرموی صقا ای مغشیا و فباء عن هويته فرأی الحق بین الحق
 فیما افاق من غشیته قال سبحانك تنزیه الک من السؤال بت الیك
 الآن من مسئلتي الرؤیة مع بقاء الهوية وذلك انه سألهما بغير استیدان
 من الله تعالی فلذلك تاب وانا اول المؤمنین ای اول من آمن انه لا يراك
 احد قبل يوم القيمة* قال القتبی وانا اول المؤمنین اراد به في زمانه كقوله تعالی
 وانی فضلکم على العالمین و Zum بعض المعتلة وهو ابو القاسم الکعبی ان موسی
 عليه السلام سأله آیة ای علامۃ يعلم بها على طريق الضرورة* فلنا هذا
 التاویل فاسد من وجوه احدها انه قال رب ارنی انظر اليك و لم يقل انظر
 اليها والثانی انه تعالی قال لن ترانی ولم يقل لن ترأی ای علامۃ والتالث
 ان موسی عليه السلام کان معه من آیات الله تعالی من قلب المصاحیة
 و انفجر الماء بضرب العصا من الحجر وفاق البحر بضرب العصا واليد
 اليضاء و غير ذلك من الآیات الحسیة الدالة على وجود الصانع بطريق
 الضرورة بحيث يستغني عنها عن طلب آیة اخرى وايضا ان موسی
 عليه السلام کان يتکلم مع الله تعالی بلا واسطة وفي مثل هذا الوقت بعد ان يقول

ياللهى اظهر لى دليلا اعرف به وجودك واجب بالنقل اي بالدليل
 السمعي ورد الدليل السمعي اي الكتاب والسنة واجاع الامة بایجاب
 رؤية المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة اما الكتاب فقوله تعالى وجود يومئذ
 ناضرة قوله يومئذ اي يوم القيمة ناضرة نعمة حسنة يقال شجر ناضر
 وروض ناضر ويقال نضر وجهه ينضر ونصر الله وانصره فانضر
 والمفسرون يقولون مضيئة مسيرة مشرقة (الى ربها ناظرة) ينظر
 الى الله تعالى يومئذ لا يحجب عنه وجهه مبتدأ وناضرة خبره وجاز الابتداء
 هنا بالكرة لحصول الفائدة ويومئذ ظرف الخبر ويجوز ان يكون الخبر مخدوفا
 اي ثم وجود ناضرة صفة واماالي فعلقة بناضرة الاخرية * وجد الاستدلال
 ان النظر ان يكون عبارة عن الرؤية او عن تقليل الحدقة نحو المرئى
 طلبا لرؤيته الاول هو المطلوب والثانى تذر جله على ظاهره فيحمل
 على الرؤية التي هي كالسبب للنظر بالمعنى الثانى واطلاق السبب وارادة المسبب
 من احسن وجوه الجاز * وللائل ان يقول ان النظر لا يدل على الرؤية
 ولهذا يقال نظرت الى الهلال فما رأه فاذا لم يدل النظر على الرؤية
 لم يتعين الرؤية للارادة من الآية بل يحتمل ان يكون المراد بها غيرها
 فلا يكون الآية دليلا على وجوب الرؤية * فان قيل هذه الآية لا تدل
 على وجوب الرؤية في الآخرة لاحتمال ان يكون الى واحد الالاء التي هي النعمة
 الباطنة وان يكون النظر بمعنى الانتظار لا بمعنى الرؤية فيكون معنى الآية
 وجود يومئذ ناضرة نعمة ربها متظاهرة ولاحتمال ان يكون المضاف
 هو المخدوف وهو التواب فيكون معنى الآية وجوده يومئذ ناضرة
 الى ثواب ربها ناظرة وبالاحتمال المذكور لا يثبت الرؤية في الآخرة فضلا
 عن وجوبيها * قلت ان النظر المنسوب الى الوجه المقيد بكلمة الى لا يكون
 الابنطر العين فلا يجوز جعل الى على واحد الالاء ولا جعل النظر
 على الانتظار وكون النظر الموصول بالى سياق السنداى الوجه بمعنى الانتظار
 لم يثبت من النقائص ولا جعل النظر على الانتظار لا يليق هنا اذا الآية مسوقة
 ليان النعم والانتظار للغ لانه موت اخر وان حذف المضاف
 غير جائز لان النظر على التواب لابد وان يحمل على اضمار رؤية التواب

وفي بعض التفاسير صار
 لعظمته ستة اجل وقعت
 ثلاثة بالمدينة احدورفان
 ورضوى وثلاثة يمكة
 ثوروشير وحراء (وخر
 موسى صقا) اي سقط
 مغشيا عليه من هول مارأى
 من عشية الخميس وهو يوم
 عرقه الى عشية يوم الجمعة قال
 حضرة الشيخ افتاده الجبل
 المذكور وان احرق ظاهره
 ولكن له وجود معنى كان
 ذلك لخلاف الصرا باعكاس
 التجلي من موسى ولذلك
 رأه كالمعلم وكالمعلم ذلك الجبل
 يدخل الجنة وان كان من الدنيا
 بسبب كونه مظهرا للتجلي
 كان الكعبة ومسجد المدينة
 وبيت المقدس تدخل الجنة
 (روح اليان)

لا على تقليل الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لأنه ليس من النعم والآيات
 النعم ولا بد من اضمار الرؤية حتى يكون من النعم وإذا وجب اضمار الرؤية
 كان اضمار الثواب زيادة اضمار من غير دليل وهو لا يجوز (واما السنة
 فقوله عليه الصلاة والسلام انكم سترون ربكم كاترون القمر ليلة البدر)
 ئ هذا تشيه الرؤية بالرؤية في اليقين والوضوح لتشيه المرئ بالمرئ في الجهة
 والخبر الصحيح ان الله تعالى يأتي يوم القيمة في صورة غير صورته التي
 تعرفونه فيقول انار بكم فيقولون نعوذ بالله منك فتأييهم الله تعالى في صورته
 التي تعرفونه فيقول انار بكم فيقولون انت ربنا فيتبعونه الحديث ثم السلف
 توقفوا فيه كاهو رأيهم واختلف اولوه بان الملك يأتيهم فانكروا عليه
 لمارأوه في صورة المكن والمراد بالصورة الثانية ان يتجلى الله لهم على صفة
 لا تشبه شيئاً من مخلوقاته فيعرفون به عبر عنها بالصورة المشاكلة (وهو
 مشهور) يفيد طمانينة القلب (رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة
 رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ٥ واما الاجاع فهو ان الاية) والاسفل
 في الاية ائمه لا نتها جع امام ولكن لما اجتمع المیان ادغت الاولى في الثانية
 والقيت حركتها على المهزة فصارت ائمه فابل من المهزة المكسورة ياء
 كراهيۃ اجتماع المهزتين (كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة
 وان الآيات الواردة) هذا اشاره الى دفع كلام المعتزلة (في ذلك سجولة
 على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتاويلاتهم وقوى
 شبههم من العقليات) يعني ان لهم على امتياز الرؤية دليلين عقل ونقل
 (ان الرؤية مشروطة بكون المرئ في مكان وجهة ومقابلة من الرأى)
 اما حقيقة كاف الرؤية بالذات او حكمها كافي رؤية وجهه في المرأة المقابلة
 (وثبتت مسافة بينهما) اي بين الرأى والمرئ (بحيث لا يكون المرئ في غاية
 القرب) من الرأى (ولا في غاية بعد واتصال شعاع) عطف على قوله
 وثبتت (من البصرة بالمرئ وكل ذلك محال في حق الله تعالى والجواب
 من هذا الاشتراط) بان يقال لانسل ان هذه الشروط المذكورة شرائط
 في رؤية الله تعالى لانها لا يلزم من كونها شرائط في الحسوسات كونها
 شروطاً لرؤيتها لله تعالى لانه قياس الشاهد على القائب وهو وهم محض

(٤) يعني ان الناظر الى القمر
 كالايشك في رؤيته كذلك
 لا يشك في رؤيته تعالى
 (شرح اسحق زنجاني)
 (٥) والمعتدفه اجماع الامة
 قبل حدوث المبتدعين
 على وقوع الرؤية وهو
 مستلزم لجوازه وعلى كون
 الآية محولة على الظاهر
 المتادر (جلال)

(٩) للمعذلة ان يقولوا نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية التي يخلقها الله تعالى في الدنيا

فإن قلت فحيث لا نزاع حقيقة لأن المعذلة إنكرروا الرؤية بال مقابلة والانطباع وجوه أهل السنة بدونهما * قلت بل نزاع حقيق في إن الانكشاف الحالى بهما هل يمكن بدونهما املا (واليه) اى الى المانع (اشارة قوله في ربى الله تعالى لافي مكان) قال بعض من ارباب المكافحة ان الله تعالى يجعل لأهل الجنة ويريم ذاته في حجاب صفاته لأنهم لا يطيقون ان يروا ذاته بلا حجاب قال الامام جعفر الاسلام الفزالي في الاحياء ان الرؤية نوع كشف وعلم الاله او ضع واتم من العلم فإذا جاز تعلق العلم به ليس في جهة جاز تعلق الرؤية من غير جهة وكاجاز ان يعم من غير كيفية وصورة جاز ان يرى كذلك من غير كيفية وصورة (ولاعلى جهة من مقابلة واتصال شعاع وثبت مسافة بين الرأى وبين الله تعالى وقياس الغائب على الشاهد فاسد) يعني لا يلزم من كون هذه الشروط شرطا لرؤية الشاهد في الحس وهو الموجودات المحسوسة ان يكون شرطا للغائب عن الحس وهو الله تعالى وان قياس الغائب على الشاهد وهم مخصوص لا يفيد اليقين في امتياز رؤية الله تعالى الذي هو صرada الخالفين * اعمال المتكلمين يسمون التبليغ استدلالا بالشاهد على الغائب والا صغر غائبا والمشبه به شاهدا والفقهاء يسمونه قياسا لما هو من حدو جزئي لجزئي والحاقة به قاس الشيء بالشيء اذا قدره على مثاله ويسمونه الاصغر فرعا والمشبه به اصلا لابقاء الاصغر عليه في ثبوت الحكم عليه والاكبر حكمها والاوسيط جاما وعلمه (وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤى الله تعالى ايانا) واليات متعلق ليستدل يعني لو كانت هذه المذكورات شرائط للرؤى امتنع رؤى الله تعالى ايانا (وفيه) اى في هذا الاستدل (نظر لان الكلام) اى البحث (في الرؤى بمحاسن البصر) يعني رؤى الله تعالى ايانا ليس بمحاسبة البصر ورؤيتها اياته تعالى بمحاسبة البصر ولم يلزم من عدم اشتراط هذه الاشياء في رؤى الله تعالى ايانا عدم اشتراطها في رؤيتها اياته تعالى فلا يلزم من كون هذه الاشياء شرطا للرؤى بمحاسبة البصر كونها شرطا للرؤى بغير محاسبة البصر فلا يصلح هذا الاستدلال (فاذ قيل لو كان الله تعالى (جائز الرؤى) هذا معارض من طرف المعذلة وان دل دليلكم على جواز رؤى الله تعالى لكن عندنا ما ينفيه (والخاصة) الواو للحال (سلية لوجب ان يرى الله تعالى

في الحيوانات هل يجوز ان يتعلق بذلكه تعالى هذا النوع من الرؤى وينكشف عنده كالبصرات الجسمانية او لا يجوز فعندنا انه لا يجوز ذلك ولا نزاع لنا عكم في هذا النوع الاخير من الرؤى المخالفة في الحقيقة والماهية واللوازم والشرائط المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري اقول الحكم بعدم نزاعهم في هذا النوع من الانكشاف انما يصلح لجوه والآن يحصل الانكشاف التام البصري بدون الشروط المذكورة لكن الظاهر من مذهبهم عدم جواز ذلك حيث قالوا الادراك البصري مشروط بالشروط فالنزاع اذن معنى لأن العلم الضروري عندهم هو العلم بالهوية الخاصة بدون توسط الابصار وعندنا الرؤى هو الادراك بالبصر بدون الشرط المذكورة وهم ينكرون ذلك لوقفهم عندهم على الشروط المذكورة

والحاصل انهم معتبرون بالانكشاف التام العقل ونحن انما ثبت الانكشاف التام الحسى وهم ينكرون فالتحاك المذكور تحاك من غير تراضى الخصمين (سيلكوني) (في الدنيا)

(٤) الجواز المذكور والقول ١٧٥ به (عرس) (٣) ماذكر من وجوب الرؤية على الوجه

المذكور من نوع (عرس)

(٤) وجع المكبات

(٥) اى وايجاده (٦) كرؤيه

اعي الصين بقائدلس (٧)

اقول فظاهر من هذان من في

عن ذاته وصفاته وافعاله

واض محل عن بشرته

وهو تهنجائز ان يرى الله

تعالي في الدنيا بالبصرة بعد

الانسانخ اقام وحقيقة

ذوق هذا المطلب الاعلى

للتعرف الابالسلوك (روح

اليان) (٨) فان البصر

اذا التصدق به سطح البصر

بطل ادراكه بالكلية (شرح

مواقف) (٩) وهو مختلف

بحسب قوة البصر وضيقها

(شرح مواقف)

(١٠) بان يكون كثيفا اى

ذالون في الجملة وان كان ضيقا

(١٢) ومن اقوى شبههم

من السعيات (١٤) ويطلق

(١٥) المراد بالبصر هنها

النور الذي يدرك به

المصرات فانه لا يدرك به

مدرك بخلاف جرم العين

فانه يرى (حاشية شيخزاده

على القاضي)

في الدنيا والا) اى وان لم تجحب الرؤية مع وجود هذه الشرائط (باز
ان يكون بحضورنا جبال شاهقة) اى عالية (لأنراها) اى الجبال (وانه
سفطة) اى كون الجبل بحضورنا وعدم رؤيتنا ايا سفطة ومقاطلة
(قلنا من نوع ٣) اى الملائمة منوعة وان وجوب الرؤية على تقدير كون
الحاسة سليمة منوع ولا نسلم ايضا من عدم وجوب رؤية الله تعالى جواز عدم
رؤيه الجبل المذكور (فإن الرؤية ٤ عندنا بخلق ٥ الله تعالى ولاتجحب
عند اجتماع الشرائط) لانه يجوز ان لا يخلق الله تعالى الرؤية عند اجتماع
هذه الشرائط ولو سلم وجوها في الشاهد ولكن لا نسلم وجوها في الباري
تعالي بمحوار اختلاف الرؤيتين في الماهية ولو ازمهما ولو سلم وجوها في الباري
تعالي ايضا عند تمام الشرائط لكن لا نسلم تمامها فيه لما نقل في السلف
ان رؤيتك الله تعالى لا يجوز في الدنيا لضعف تركيب اهلها وكون قويمهم فانية
متغيرة وفي الآخرة رزقا ترکينا باقيا وقوى باقية قرأوا بها ٧ وعن ابن
مالك رضي الله تعالى عنه لا يرى الباقي بالفاني بل يرى الباقي بالباقي * اعلم
ان شرائط الرؤية ثمانية * الاول سلامه الحاسة * الثاني كون الشيء بحيث
يكون جائز الرؤية * الثالث ان يكون مقابلا للرأي او في حكم المقابل فالاول
كالجسم المحاذى للرأي والثاني كالاعراض المرئية فانه ليست مقابلة للرأي
اذا الغرض لا يكون مقابلة للرأي ولكن حال في الجسم المقابل للرأي فكان
في حكم المقابل للرأي * الرابع ان لا يكون المرئ في غاية القرب ٨ * الخامس
ان لا يكون في غايةبعد * السادس ان لا يكون المرئ في غاية الصغر * السابع
ان لا يكون في غاية اللطافة ١٢ * الثامن ان لا يكون بين الرأي والمرئ جباب
(ومن السعيات ١٣) عطف على قوله ومن العقليات (قوله تعالى لا تدركه
الابصار) اى لا تحيط به الابصار جم بصري وحسنة النظر وقد يقال ١٤ للعين
من حيث انها محلها وفي هذا الكلام دليل على ان خلق لا يدركون الابصار
اى لا يعرفون كيف حقيقة البصر وما الشيء الذي صار به الانسان يصيرا
من عينه دون ان يصر من غيرها من سائر اعضائه وانما خص الابصار بادراكه
ايتها مع انه يدرك كل شيء لأن الله تعالى يرى الابصار ١٥ ولا يرى وهذا
له تعالى لأن غير الله تعالى لا يجوز ان يرى البصر ولا يراها البصر وهو يدرك

(٥) وجه الاستدلال ان ادراك البصر عبارة عن الرؤية ١٧٦ ف قوله لا تدركه بالابصار يقتضى

الابصار وجه الاستدلال ٥ بهذه الآية ان قوله تعالى لا تدركه الابصار
يقتضى ان لا تدركه الابصار في شيء من الاوقات لان قوله يدركه ينافي قوله
لا تدركه الابصار بدليل استعمال واحد من القولين في تكذيب الآخر وصدق
احد القولين يستلزم كذب الآخر وصدق قوله تعالى لا تدركه الابصار
يوجب كذب قوله (وهو يدرك الابصار) بحسب علمه بها ولا ينفي عليه شيء
ولا ينفيه (وهو اللطيف الخير) فيدرك ما لا يدركه الابصار بالابصار ويحوز
ان يكون من باب الف اى لا تدركه الابصار لانه اللطيف ٦ وهو يدرك
الابصار لانه الخير فيكون اللطيف مستعارا من مقابل الكثيف لما لا يدرك
بالحسنة ولا ينطبع فيها (والجواب مدحليم كون الابصار للاستغراف)
يريد ان اللام في قوله تعالى لا تدركه الابصار ليس لاستغراف افراد البصر
فلا يتم دليلكم ولو سلم استغرافها دون الجنس وان المعنى لا يدرك كل بصر
(وافتادته) عطف تفسير (عموم السلب) اى شمول النفي لكل واحد
(لسلب العموم) اى نفي الشمول ورفع الابتجاب الكلى فيكون سلبا
جزئيا (وكون الادراك) مغطوف على تسليم كون الابصار (هو الرؤية
مطلقا لالرؤبة على وجه الاحاطة بجوانب المرئي) يعني لان سلامة الادراك
هو الرؤبة مطلقا لجواز ان يكون الرؤبة على وجه الاحاطة بجوانب المرئي
فاذاك كان كذلك فالرؤبة مطلقا جائزة فعلم ان الادراك اخص من الرؤبة
ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم (انه لا دلالة فيه) اى في قوله تعالى لا تدركه
الابصار (على عموم الاوقات) اى اوقات الدنيا والآخرة (والاحوال)
فيحمل على نفي الرؤبة في الدنيا جما بين الادلة قوله انه لا دلالة في
المبدأ قوله والجواب بعد تسليم المخ وايضا البصر في اللغة
والعرف هو القوة فالنبي يصرف اليها ضرورة اذ الخطاب لا يجري
الابحث العرف واللغة وهذا لا يضرنا اذا لمدعى ان الله تعالى يعطى يوم
الجزاء قوة لا بصارنا تقوى بها على رؤيته (وقد يستدل بالآية على جواز
الرؤبة) يعني الاستدلال على ان يكون كل من قوله لا تدركه الابصار وهو
يدرك الابصار تمدحا على حدة واما اذا كان الجموع تمدحا واحدا فلا
ويكفي ان يراد بادراك الابصار الادراك بمقابلة وجه فلا يلزم منه عدم الرؤبة

ولا يجري في الملك والملوك شيء ولا تدرك ذرة ولا تسكن الا ويكون عنده خبرها وهو يعني العلم (مطلقا)
لكن العلم اذا اضيف الى الخفايا الباطنة سمى خبرة وسمى صاحبه خيرا (روح البيان في سورة الانعام)

ان لا يراه شيء من الابصار
في شيء من الاحوال بدليل
صحة استثناء جميع الاشخاص
في جميع الاحوال منه باتفاق
لا تدركه الابصار الابصر
كذا والا في الحالة الفلانية
وصححة الاستثناء من جهة
دلائل عموم المستثنى منه
ثبتت ان عموم الآية يفيد
عموم النفي لكل الاشخاص
في جميع الاحوال واجاب اهل
السنة عن هذا الاستدلال
بان الرؤبة جنس تحتها وعنه
رؤبة مع الاحاطة ورؤبة
لام الاحاطة فالتى تسمى
بالادراك منها هي الرؤبة
مع الاحاطة وهي المنفي بهذه
الآية ونفي احد نوعي الجنس
لا يجب نفي الجنس رأسا
فام يكن الآية به دليلا
(شيخزاده محظى القاضى)
(٦) اللطيف من يعلم دقائق
المصالح وغواصها ثم يسلك
في ايصالها الى المستصل على
سبيل الرفق دون العنف
واذا اجتمع الرفق في الفعل
واللطيف في الادراك ثم معنى
اللطيف والخير هو الذى
لاتعزب عنه الاخبار الباطنة

مطلقاً (اذلوا متنع) الرؤية (لما حصل التدح بنفيها) اى الرؤية على ثلاثة اوجه اوله ان يمدحه في وجهه فهذا الذي نهى عنه والثانى ان يمدحه بغير حضرته ويعلم انه يبلغه فهذا ايضاً منهى عنه ومدح ثالث يمدحه في حالة غيته ولا يبالى بلغه اولم بلغه ويعده بما هو فيه فهذا لا يأس * واعترض بان عدم الرؤية لو كان مدخلاً زواله نقصاً فلزم دوامه في الدنيا والآخرة * اجيب بان النقص انما يلزم فيما يرجع إلى الذات والصفات وما المدح الذي يرجع إلى الفعل فيجوز زوال الفعل بلازوم نقص اذلا يلزم منه التغريب القديم والرؤية منه لا ينبع بخلق الله تعالى واما الاعتراض بالتدح بنفي الشريك مع امتاعه فردد بان التدح فيه بالفرد والاستقلال لا بامتاع شريكه (كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته) اى المعدوم (لامتاعها) اى الرؤية (وانما التدح في ان يكن رؤيته) اعترض بعدم رؤية الا صوات والطعوم اذلا يدح فيه مع امكان رؤيتها لكونها موجودة * واجيب بان نفي الرؤية عن الموجود الحالى عن سمات النقص المقربون بصفات الكمال مدح وتلك الاعراض مقرونة بamarat الحدوث والقص فلامدح في نفي رؤيتها * قيل كون عدم الرؤية كالانماهو في مثال اليه بالرؤبة فلين لتعزره بمحب الكباريه واما مثال اليه بالشم والذوق فالكمال يمنع الوصول الي بالشم والذوق لا بالرؤبة كما في اكل الحبة ومشاربها (ولا يرى للتنعم) اى للفرد (والتعزز) العزة في اللغة المنفة والغلبة وينقال عن الشىء اذا اشتدى ويقال العزيز الذى لا يعجز عماراد ويقال العزيز الذى لا يوجد مثله في وجوده (بحب الكباريه) الكباريه الترفع على الغير قيل الكباريه ان لا يخاطبه (وان جعلنا الادراك) في قوله لا تدركه الابصار (عبار عن الرؤبة على وحد الاحاطة بالجوانب والحدود فدلاله الآية على جواز الرؤبة قبل تتحققها) اى الرؤبة (اظهر لأن المعنى) اى معنى الآية (انه مع كونه) اى كون الله تعالى (رسيا لا يدرك) الله تعالى (بالابصار) اى لا يرى بالاحاطة بل يرى بغيرها (لتاليه عن التناهى والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها) اى من اقوى شبههم من السعيات (ان الآيات الواردة في سؤال الرؤبة مقرونة بالاستظام) اى استظام الرؤبة (والاستئثار) اى عدالشىء منكرها

اى الشبهة للمعترضة انه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية في موضع من كتابه الا وقد استعجمها وذلك في ثلات آيات الاولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا ولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا قد استكروا في انفسهم وتعوّلوا كثرا ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتيا اي مجاوزا للخدم استكروا رافعا نفسه الى مرتبة لا يليق بها بل كان نازلا منزلة طاب سائر المعجزات * الآية الثانية
 و اذا قلتم يا موسى لن نؤ من لك حتى نرى الله جهرة اى عيانا فاخذتم الصاعقة اى الصيحة التي اهلكتهم واتم تنظرن ولو امكنت الرؤية لاما عاقبهم بسؤالها في الحال * الآية الثالثة يسئلوك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألهوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتم الصاعقة بظاهركم عَمِّي الله تعالى ذلك السؤال ظلما وجازا بهم في الحال باخذ الصاعقة ايهم ولو جاز كونه مسيئا كان سؤالهم هذاؤهم لمعجزة زائدة ولم يكن ظلما ولا سببا للعقاب (والجواب ان ذلك)
 اى الاستعظام (لتعنتهم وعنادهم) العن特 ٢ طلب الایقان في امر شاق يعني ان كفرهم والعقوب بسبب تعلق ايمانهم على الرؤوية في الدنيا لتعنتهم و عنادهم
 (في طلبهما) اى الرؤوية (لامتناعها) ولهذا استعظم ازال الملائكة في الآية الاولى واستكروا ازال الكتاب في الآية الثالثة مع امكانهم بلا خلاف (والا) اى وان لم يكن ذلك لتعنتهم وعنادهم (لتعنهم موسى عليه الصلاة والسلام عن ذلك) اى عن سؤال الرؤوية (كافعل) اى منع موسى عليه الصلاة والسلام (حين سألوها) اى قوم موسى عليه الصلاة والسلام (ان يجعل لهم آلهة) اى حيث قالوا يا موسى اجعل لنا الاله كالم آلهة (فقال)
 موسى عليه الصلاة والسلام (بل اتم قوم تجهلون فهذا) اى عدم منع موسى عليه الصلاة والسلام عن طلب الرؤوية (مشعر بامكان الرؤوية في الدنيا ولهذا) اى ولاجل امكان الرؤوية (اختلف الصحابة رضي الله تعالى عنهم في ان النبي عليه الصلاة والسلام هل رأى وبه ليلة المعراج ام لا والاختلاف) اى الاختلاف بين الصحابة (في الواقع) اى وقوع الرؤوية (دليل على الامكان) لأن الامكان سابق على الواقع * روى مسلم عن ابي ذر رضي الله تعالى عنه ان النبي عليه الصلاة والسلام سئل هل رأيت ربك ليلة المعراج فقال نوراني اراه فيه دليل الفريقيين اذروني انني بفتح الهمزة

(٢) تعنت خصمك ذلك
 طلب ايمك ومشقته دوشبك
 وكندى فائدمسى ترك
 اي دوب آخرك فائدمسى
 ايستك (تعند) او نكولك
 ايمك (اخترى)

(٦) اي بقمع النون والراء ١٧٩ بعده الف فنون مكسورة وتحيتها مشددة منونة (على القارئ)

في شرح الشفاء في الجلد
الاول في بحث المراج
(٧) قد صلى ابو حنيفة الفخر
بوضوء النساء اربعين سنة
وحج خسا وحسين جة
ورأى رب في النائم مائة مرة
فقال يارب بم يجوع عبادك
يوم القيمة فقال سبحانه
وتعالي من قال بعد الغداة
والعشى «سبحان الابدى
الابد» سبحان الواحد
الواحد * سبحان الفرد
الاصد * سبحان رافع
السماء بغير عمد * سبحان
من بسط الارض على ماء
جد * سبحان من قسم
الرزرق ولم ينس احد *
سبحان الذى لم يتخذ
صاحبة ولا ولد * سبحان
الذى لم يلد ولم يولد *
ولم يكن له كفوا احد *
نجا من عذابي (حاشية
در مختار مع رد مختار لابن
العابدين في الدبياجة)
(٨) الا ضطراوية
والاختيارية (٩) من المكلفين
وغيرها (٢) وهما صل معصية
وطاعة (٤) ابو اسحق
الاسفر ائبى شيخنا هلال السنة

والنون وكسرها فعل الاول كان انكارا للرؤبة وعلى الثاني كان اثباتا لها
والمراد بالنور هو الظاهر بنفسه المظاهر لغيره وهو صادق على الله تعالى
وقدورد اذن الشرع قيل اطلاق النور يؤيد روایة الكسر فعل روایة
الفتح للتبیس على بعض المخاطب لقصوره عن ادراك معناه (واما الرؤبة
في النام) هذا جواب ما يقال وهو ان يقال هل يجوز رؤية الله تعالى
في النمام لفاجاب عنه بقوله واما الرؤبة (فقد حکت عن كثیر من السلف)
كابي حنيفة رجھ الله تعالى ٧ وعن ابی زید رأیت رب في النام فقلت له كيف
الطريق اليك فقال اترك نفسك ثم تعال * وروى ان جزء القارئ قرأ على الله
القرآن من اوله الى آخره في النام حتى اذا بلغ الى قوله وهو القاهر فوق عباده
قال الله تعالى قل يا حزرة وانت القاهر * قيل هذا انباء دل على كونه كليم الله لا على
رؤيته وعن اکابر الصحابة رضى الله تعالى عنهم كثیر رضى الله تعالى عنه
(ولا خفاء في انها) اي الرؤبة في النام (نوع مشاهدة تكون بالقلب دون
العين) والله تعالى خالق ٨ لافعال العباد لما فرغ من مباحث ذات الله تعالى
وصفاتة شرع في بيان افعال العباد فقال والله خالق لافعال العباد من الملك
والانسان والجن والخلائق لافعال سائر الحيوانات لاخالق اهاسوا و هو مذهب
الصحابۃ رضى الله تعالى عنهم من الكفر والابیان ٢ والطاعة والعصيان
اي موجد لذوات الافعال امامع صفاتها من كونها طاعة او معصية كاذب
اليه الاشعري او يستند صفاتها الى قدرة العبد كما قال القاضي ابو بكر
او يراد انه خالق الافعال مع قدرة العبد كما رأه الاستاذ فلا رد صريحا
على المعتلة * فان قيل متى كانت القدرة والارادة والشعور والآلات بخالق الله
تعالى والفعل انا يحصل من هذا المجموع فتى ثبت هذا المجموع حصل
الفعل وقتى لم يثبت فلا فكيف يصح اسناد الفعل الى العبد * قلت لا يشك
ان اصل الارادة والقدرة بخالق الله تعالى لكن تعلقه باحد من طرق الفعل
والترك مع الحركات والسكنات يصدر من العبد فهذا صح اسناده
إلى العبد (لا كا زعمت المعتلة ان العبد خالق لافعاله) وبه خرج الرد
على الحكماء حيث قالوا العقول العشرة خالق بعضها بعض ولسام
الاجسام ايضا والعبد خلق لافعاله وفرق بينهم وبين المعتلة

ان العبد موجود لافعاله بطريق الصحة عند المعتزلة وبالايحاب عند الحكماء
يعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم ما يوجبان المقدور
(وقد كانت الاوائل منهم) اي من المعتزلة كانه اشاره الى جواب سؤال
مقدر وهو ان يقال لانسل ان المعتزلة يطلقون لفظ الخالق على العباد وكان
القدماء منهم لا يطلقون لفظ الخالق بل يطلقون لفظ الموجد والمحترع
لاغير فاجاب عنه بقوله وقد كانت الاوائل منهم (يتحاشون) اي ينتعون
وفي بعض النسخ لا يتحاسرون (عن اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون
بلفظ الموجد والمحترع ونحو ذلك) كمكعب ومحديث (وحين رأى
الجباري) من المعتزلة (واتباعه ٢٤ ان معنى الكل واحد وهو المخرج
من العدم الى الوجود تجاسروا) اي تشاجموا (على اطلاق لفظ الخالق)
على كل حي بالنسبة الى فعله حتى الملة والبقعة ٣ (اتحجج اهل الحق) على
ان الله تعالى خالق لافعال العباد وسائر الخلوقات لاخالق لها سواه (بوجهه
٤ الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله) هذا دليل عقلي (لكن علما
بتتفاصيلها) اي الافعال قيل هذا الدليل ينفي الكسب ٥ وان الخلق معا
لاشتراكهما في كونهما بالقدرة والقصد والاختيار فنقول القصد الى الشيء
مسبوق بالشعور به ضرورة واتفاقا ثم القصد ان كان اجهالا فعمله بالاجاع
وان كان تفصيلا فعمله بالتفصيل ثم القصد الاجالى كاف في الكسب اتفاقا
لقصد المشى الى المسجد في يكن كافيا في الخلق ايضا ودعوى البديهية
في عدم كفايته من نوع (ضرورة ان يجحد الشيء بالقدرة والاختيار ٦
لا يكون الا كذلك) اي يكون العالم بتتفاصيلها (واللازم باطل) اي تكون العبد
علما بتتفاصيلها (فان المشى من موضع الى موضع) هذا نظير الافعال الظاهرة
(يشتمل على سكتات مختللة) اي متوسطة (وعلى حركات بعضها اسرع
وبعضها ابطأ ولا شعور) الواو للحال (للماشي بذلك) اي بافعال
من الحركات والسكنات (وليس هذاؤهولا) هذا جواب عن سؤال مقدر
وهو ان يقال لانسل ان العبد ليس بعلم بتفاصيل افعاله بل هو عالم الا انه
ذاهل عن العلم فان العلم بالشيء لا يستلزم العلم بذلك العلم والازم من علم شيء
واحد علوم غير متناهية وانه محال وعدم الشعور عبارة عن النزول

- (٢) كابن أبي هاشم
- (٣) اي البوسنة
- (٤) من الادلة العقلية
والستة
- (٥) وما الكسب في كيفية
القصد والعلم بمحنة
والحاصل انه فرق بين
الخلق والكسب فان الاول
افادة الوجود بخلاف
الثاني فإنه عبارة عن صرف
العبد تذرته وارادته الى
الفعل في كيفية العلم الاجالى
(خيالي مع حل)
- (٦) من موجوده

(٢) اثبات

- (٣) سأل سائل آيت
كريمسى ايکى وجهمه
قرائت او لىشدر برى
مهموز او لهرق وبرى
الفله قرائت او لىشدر كه
واودن مقلوبدر قال
و خاف كى وبوقريش لقىدير
وبوندە اجوف يائى لقى
دخى واردرنە كيم تفاعلندە
يتساءلان و يتتساولان
ويتسايلان ديرلر (أوقيانوس)
(٤) بالدىر و قول مقوله مى
اعضاده او لان بسىرىلى
قالين و قبا آته دينوركە
بالق اتى تعبير او لورى بدن
انساندە صغير وكير
بشيوز او تو ز عظمه
واردر (أوقيانوس)
(٥) في سورة الصافات
اول الآية قال اعبدون
ما نحنون
(٦) اي هذا التقدير بناء
(٧) المعنى خلق
(٨) لان ذلك امر اعتبارى
ولا جودله في الخارج اغا
الموجود خارجا الفعل
معنى الحال بال مصدر
- (ابن ابي شريف)

عن العلم لاعبارة عن عدم العلم فاجاب عنه بقوله وليس ذهولا (عن المعلم بل لوسائل) العبد والجمهوร على ٢ هزة سئل ٣ ويقال سيل بالياء وهو لفظ من قال سلت تسال بغير همية والياء منقلبة عن وا لقولهم سؤال وساوله (معلم وهذا) اي عدم الشعور (في ظاهر افعاله واما اذا تأملت في حركات اعضائه) وهذا نظير الافعال الخفية (في المشى والأخذ والبطش) اي الأخذ بالغيبة والقهر (ونحو ذلك وما يحتاج اليه) عطف على قوله في حركات اعضائه (من تحريك العضلات) جم عضلة ٤ وهي لحمة مجتمعة مكتنزة في العصب (وتعديل الاعصاب ونحو ذلك فالامر اظهر) اي عدم العلم بتفاصيلها (الثانى) اي الدليل النقلي (النصوص) الظاهرة (الواردة في ذلك) اي في ان الله تعالى خالق لافعال العباد (كقوله تعالى ٥ والله خلقكم وما تعملون اي عملكم) من الایجاد والايقاع ويلزم ما يكون المعمول لله لانه اذا كان العمل الله يكون المعمول ايضا لله (٦ على ان مامصدرية لايحتاج الى حذف الضمير) لانه اذا كان ماموصولة لابد من ضمير المعمول في قوله وما تعملون اي ما تعملونه لانه وجب عود الضمير من المصلة الى الموصول بخلاف ما اذا كان مامصدرية لانه لا يحتاج الى تقدير الضمير (او ٧ معمولكم على ان ماموصولة ويشتمل الافعال) لانه اذا كان المعمول لله تعالى يكون العمل الله تعالى ايضا فحينئذ يكون المعمول مستقلا لافعال هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان هذه الآية لاتدل على المراد الذى هو كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى لانه يحتمل ان يكون مامصدرية وان يكون ماموصولة وان يلزم ان لو كان مامصدرية لان معنى الآية حينئذ والله خلق انفسكم وافعالكم واما اذا كانت موصولة لا يلزم ذلك المدعى لان معنى الآية يكون حينئذ والله خلق انفسكم ومعمولكم والمعمول لا يتناول لافعال فيكون المطلوب حاصلا بالآية المختملة للمعنيين فاجاب عنه بقوله ويشتمل الافعال لان المعمول يطلق على الافعال التي هي الحاصلة من المعنى المصدرى بل تكون ماموصولة ادل على المقصود (لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى) كاذبه اليه اهل الحق (والعبد) كاهو مذهب اهل الاعتزال (لمزد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الایجاد ٨

(٢) وصيغة المصدر مشتركة بين المصدر المبني للفاعل ١٨٢ وبين المصدر المبني للمفعول

واليقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو اي الحاصل (متعلق الایجاد واليقاع)
يعنى الفعل قد يراد به المعنى المصدرى ٢ كالحركة في المسافة وقد يراد به المعنى
الحاصل بالمصدر ٣ كحالات التي يكون المتحرك عليها في كل جزء من المسافة
وهي اثر الاول ولاشك ان الثاني موجود واختلف في الاول (اعنى ما يشاهد
من الحركات والسكنات مثلاً) على ما يدل عليه قوله يشتمل على سمات
محملة وحركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ ولا يشعر للماشي بذلك
(وللذهول عن هذه النكتة) هي الفائد التي تؤثر في النفس تأثيراً عجياً
اي على ان المراد بالعمل والمفعول واحد وهو الحاصل بالمصدر وحيث
يجوز الاستدلال بالآية وان كان لفظة ما موصولة (قد يتوهم ان الاستدلال
بالآية موقف على كون مامصدرية) قوله وللذهول تعليق مقدم
لتديوهم (وكقوله تعالى خالق كل شيء اى يمكن) هذا اشاره الى جواب ما يقال
وهو ان هذه الآية لا تدل على مطلوبكم لانها عام خص منه ذات الله تعالى
وصفاتة فان لفظ الشيء متناول لها مع انهم ليسوا يخلوقين فاذا كانت عاماً
خصوصاً 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 لامطلق الاشياء فلا يرد ما ذكرت من السؤال (بدلة
العقل) كانه اشاره الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان الشيء شامل
لكل موجود واجباً كان او مكناً او ذكر العام وارادة الخاص لا يجوز
من غير قرينة لأن العام لا يدل على الخاص باحدى الدلالات الثلاث فالقرينة
هنا فاجاب بان القراءة هو العقل اي المخصوص هو العقل فانه يحکم
بأن الممتنع غير مخلوق وكذا الواجب فلا ينافي كون العام قطعاً فيباقي
بخلاف ما إذا كان المخصوص هو النقل كابن في الاصول ولا المفهوم
في العرف من مثل هذا الخطاب ان لا يدخل المخاطب تحت عموم الخطاب
ويحتاج إلى تحصيصه بدليل انكاره من في الدار وهذا الضارب حاصل
في الدار فلا يلزم منه كونه ضارباً لنفسه (وكقوله تعالى أفن يخلق كمن
لا يخلق) الاستفهام للانكار فيكون المعنى ليس من يخلق اي الله تعالى
كن لا يخلق اي الاصنام (في مقام التوحيد بالخلافية) ولو شارك فيه لانتفت

وبين الحاصل بالمصدر
الفاعل اذا صدر منه
ال فعل المتعدى لا بد هناك
من حصول اثر حسي او
معنى ناشئ من الفاعل
بلا واسطة واقع على
المفعول من الفاعل او غيره
قائم من حيث الصدور
بالفاعل ومن حيث الواقع
المفعول فإذا نظرت الى
قيام ذلك الاشربات الفاعل
والاحظت كون الذات
بحيث قام به كان ذلك
الكون ما يعبر عنه بالمصدر
المبني للفاعل واذا نظرت
إلى وقوعه على المفعول
والاحظت كون الذات
بحيث وقع عليه الفعل
كان ذلك الكون ما يعبر
عنہ بالمصدر المبني للمفعول
واذا نظرت الى عين ذلك
الاثر كان ذلك الحاصل
بالمصدر

(كليات أبي البقاء)

(٣) الفرق بين المصدر
والحاصل بالمصدران المصدر
نفس اليقاع الذي هو

اص معنوي والحاصل بالمصدر الاثر الذي يحصل بالإيقاع (فرقه)
(فائدة)

(٣) وأما المعتزلة فتنتي ١٨٣ الوجه حل منها كثيئم لأن الحق عدم تكثير أهل القبلة

(ط) وان وقع الزماما في
المباحث بخلاف من خالق
القواعد المعلومة بالضرورة
من الدين مثل القائل بقدم
العلم ونفي العلم بالجزئيات
وكذا القول بالإيجاب
بالذات ونفي الاختيار (فتح
القدير)

(ط) قوله وان وقع الزاما
معناه وان وقع التصریع
بكفر المعتزلة ونحوهم عند
البحث معهم في رد مذهبهم
بأنه كفراً يلزم من قولهم
بكذا الكفر ولا يقتضى
ذلك كفرهم لأن لازم
مذهب ليس بذهب وايضا
فإنهم ما قالوا بذلك الا شبهة
دليل شرعى على زعمهم
وان اخطأوا فيه والرافضى
ان اعتقاد الاولوية فى على
او ان جبريل غلط فى الوحي
او كان ينكر صحة الصديق
او يقذف السيدة الصديقة
 فهو كافر بمخالفة القواعد
المعلومة من الدين بالضرورة
بخلاف ما اذا كان يفضل
عليها او يسب الصحابة فانه
متبدع لا كافر (حاشية ترد

فائدة المدح بالخالقية فان قال قائل قد قال الله تعالى فلاتر كون النفس
فالحكمة في انه نهى عباده عن مدح أنفسهم ومدح نفسه * قيل له عن هذا
السؤال جوابان احدهما ان العبد وان كان فيه خصال الخير فهو ناقص
وإذا كان ناقصا لا يجوز له ان يمدح نفسه والله تعالى تام الملك والقدرة
فيستوجب به المدح فدرج نفسه لعدم عباده في مدحه * وجواب آخر
ان العبد وان كان فيه خصال الخير فتلك افضال من الله تعالى ولم يكن ذلك
بقوه العبد فلهذا لا يجوز له ان يمدح نفسه والله تعالى ان قادرته وملكته ليس
بنفه فيه مدخل فيستوجب به المدح ومثله هذا ان الله تعالى نهى عباده ان يعنوا
على احد بالمعرفة وقد من الله تعالى على عباده للمعنى الذي ذكرناه في المدح
(لكونها) اي تكون الخالقية (مناطها) اي سرعا (لاستحقاق العبادة)
وهذا المطلوب لا يحصل الا با يكون الخالقية مخصوصة صلة تعالى
(لایقال فالسائل) قائله ٣ جهور المعتزلة (بكون العبد خالقا لافعاله يكون
من المشركين دون الموحدين) فلا يكون الاستدلال بهذه الآية جدالهم
لأنهم ليسوا من الموحدين فلهذا ذمهم رسول الله عليه الصلاة والسلام
بقوله القدرة محبوس هذه الامة قالت المعتزلة المراديه الجزيرية القائلون
بان كل شيء يخلق الله تعالى قبل ولو سبع ان المراديه المعتزلة فعل المراد
تقريع بأيهم في هذه المسئلة والا فنسبة كشاف كتاب الله تعالى الى دين المحبوس
شكل (لانقول الاشتراك هو اثبات الشريك في الاولوية عنى وجوب
الوجود كالمحبوس) فان عندهم الخالق اثنان احدهما خالق اخر ويقال له
يزدان والآخر خالق الشر ويقال له امر من (او عنى استحقاق العبادة
كالعبدة) جمع عبد (الاصنام والمعتزلة لا يتبون ذلك) اي الشريك
(بل لا يتعلمون) اي المعتزلة (خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره)
اي العبد الى الاشياء والآلات التي يخلق الله تعالى الان مشائخ ماوراء النهر
والوراء في الاصل مصدر جعل ظرفه ويضاف الى الفاعل فيراد به ما يتوارى
به وهو خلفه والى المفعول فيراد به ما يوارى وهو قدامه ولذلك عد
من الاضداد (قد يبالغوا في تضليلهم) اي المعتزلة (في هذه المسئلة) اي مسئلة
خالق الافعال (حتى قالوا) اي المشائخ (ان المحبوس) جمع محبوس (اسعد

المختار على الدر المختار لابن عابدين مفتى الشام في باب المحرمات من النكاح

(٢) بل يقول اليهودية شر من النصرانية (داماد) ١٨٤ (٣) لمجدن اشد الناس عداوة

حالا منهم) اى من المعتزلة * لا يقال هذا كفر روى في الفروع ان من قال
النصرانية خير من اليهودية فقد كفر ٢ لاثباته الخيرية للقبيح عقلا
وشرعا بدليل قطعى * لانا نقول المندفع هو الخيرية مطلقا ٣ 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 عن زير ابن الله فاما قاله طائفه من اليهود
(وحيث لم يثبتوا) اى المحسوس (الاشريك واحدا والمعتزلة اثروا شر كاء
لاتحصى واحتبت المعتزلة) على ان العباد خالق لافعاله (باتانفرق بالضرورة
بين حركة الماشي وحركة المرتعش وان الاولى باختياره دون الثانية)
حاصل هذا الدليل ان يقال ان الحركة اصادرة من العبد على ضربين
اختيارية وغير اختيارية فلو كانت بخالق الله تعالى لزم ان يكون الكل
اختياريا او غير اختياريا فعلم ان الحركة التي هي اختيارية بخالق العبد
والحركة الغير اختيارية بخالق الله تعالى (وبانه لو كان الكل بخالق الله
لبطل قاعدة التكليف) لانه كالمجادات فكما ان تكليف المجادات باطل كذلك
هذا (والدرج) بالعمل اى الخير (والذم) اى الشر (والثواب والعقاب
وهو ظاهر) حاصل هذا الكلام لو كان افعال العباد بخالق الله تعالى لزم
ان لا يكون العبد مكلفا بالإوامر والنواهى وان لا يكون مستحقا للمدح
بعض افعاله والذم البعض والعقاب البعض الآخر لان الكل بخالق الله
تعالى لا اختيار للعبد لكونه مجبورا والوازيم كلها باطلة اما الملازمه فلانه
يلزم تكليف الماجز ويلزم ان لا يكون العبد مستحقا لهذه الاشياء اما بطalan
اللازم فان الله كلف عباده بالإوامر والنواهى واستحق المدح والذم والعقاب
بافعاله وكذلك المزوم * اعلم انه يتفرع على مسئلة خلق الاعمال مسائل منها
ان المتولد بخالق الله تعالى كاللام في المضروب والانكسار في الزجاج
وعند المعتزلة بخالق العبد ومنها ان المقتول ميت باجله لان القتل فعل
يحصل بخالق الله تعالى وعندهم مقطوع عليه اجله ومنها انه مرید
بجميع الكائنات عينا او عرضا طاعة او معصية لانه خالق بال اختيار
فيكون مریدا لها ضرورة خلافا لهم في المعصية (والجواب) عن الاستدلال

للذين آمنوا اليهود الذين
اشر كانوا ولمجدن اقر بهم
مؤدة للذين آمنوا الذين
قالوا النصارى لين جانبهم
ورقة قلوبهم وقلة حرصهم
على الدنيا وكثرة اهتمامهم
بالعلم والعمل اليه اشار
بقوله ذلك بان نعمهم قيسرين
، رهبانا وانهم لا يستكبرون
عن قبول الحق اذا فهموه
او يتواضعوا ولا يستكبرون
وفي دليل على ان التواضع
والاقبال على العلم والعمل
والاعراض عن الشهوات
محومة وان كانت من كافر
(فاضي في سورة المائدة)
ومن المعلوم ان كفر النصارى
اغلظ من كفر اليهود
ومع ذلك لام يشتدر حرصهم
على طلب الدنيا شرفهم الله
تعالى بقوله لمجدن اقر بهم
احماليهود فمع ان كفرهم
اخف من كفر النصارى.
طردهم الله وحاصهم عزيز
العنزة وماذاك الابسبيب
حرصهم على الدنيا
(شيخزاده في حاشية القاضي)

(المذكور)

(٤) خبران (٤) الجهل المركب ١٨٥ عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق سمي به لأنّه يعتقد

الشيء على خلاف ما هو عليه
فهذا جهل آخر ركباً معه
والجهل أنواع باطل لا يصلح
عذراً وهو جهل الكافر
بصفات الله تعالى وأحكامه
وجهل من خالف
في اجتهاده الكتاب والسنة
كالفتوى ببعض أمميات الأولاد
بنخلاف الجهل في موضع
الاجتهاد فإنه يصلح عذراً
وهو الصحيح وكذا
في موضع الشبهة واما جهل
ذى الهوى بالاحكام المتعلقة
بالآخرة كعذاب القبر
والرؤبة والشفاعة لاهل
الكثير وغفودون الكفر
فما يكن هذا الجهل عذراً
لكونه مخالف الدليل الواضح
من الكتاب والمعقول لكنه
مانشأ من التأويل للأدلة
كان دون جهل الكافر
وجهل مسلم في دار الحرب
لم يهاجر اليها الشرائع كلها
يكون عذراً حتى لو مكث
مدة و لم يصل ولم يضم
ولم يعلم انهموا واجبان عليه
لا يجب القضاء عليه بعد
العلم بالوجوب ويلحق

المذكور (ان ذلك) اي الاحتياج المذكور (انما يوجد على الجبرية
السائلين بنفي الكسب) اي كسب العبد ومعنى الكسب الفعل لاجتلاف نوع
او دفع ضرر وهذه لا يوصف فعل الله بأنه كسب (والاختيار) اي اختيار
العبد (اصلاً) بالكلية * حاصل الجواب ان يقال هذا الاحتياج المذكور
وهو عدم الفرق بين الحركتين وبطريق قاعدة التكليف والمدح والنذم
والثواب والعقاب اما يكون ٢ جهة على الجبرية فانهم قائلون على ان لا كسب
ولا اختيار للعبد اصلاً في افعاله بل كان افعاله منزلة حركات ابجادنا
فانا قائلون بحسب العبد واختياره فلا يكون قاعدة التكليف بطولة لوجود
الاختيار من العبد ولا المدح ولا النذم ولا الثواب ولا العقاب لان الافعال
صادرة عنه باختياره ولاجل ذلك يستحق المدح والنذم والثواب والعقاب
في مقابلة افعاله (واما نحن فنثبته) اي ثبتت الكسب والاختيار (على
ما نتحقق) الضمير البارز عائد الى ما (ان شاء الله تعالى) فيصح التكليف
ليختار ما كان به ويستحق المدح والنذم والثواب والعقاب لاختياره الفعل
او لحليته له * فان قلت التكليف بالصلة مثلاً لا يجدها واذ لم يكن هو الموجب
كان تكليفاً بما لا يطاق . قلت لانسماً ان التكليف بها لا يجدها بل ليختارها
فيرب عليه ابجادة الله تعالى (وقد يتسك) اي المعتزلة (بأنه لو كان الله
حالقاً لاغفال العباد لكنه هو القائم والقاعد والا كل والزانى والسارق
الى غير ذلك وهذا) اي هذا القسق (جهل عظيم) الجهل قد يكون
بسيراً وقد يكون سرياً اما البسيط فهو عبارة عن عدم العلم
بالشيء من كل الوجوه او من بعضها واما المركب فهو عبارة عن عدم
العلم بالشيء مع اعتقاد انه عالم اما الجهل المركب فاستعمال اجتماعه مع
النظر لان صاحب هذا الجهل اعني المركب لما يعتقد انه عالم بالمطلوب
استعمال فيه ان يطلب لان اعتقاد العلم يعنيه عن الاقدام على طلب (لان
المتصف بالشيء من قام به ذلك) والضمير في به راجع الى من وذلك اشاره
الى الشيء سواء كان موجود او كساً او محسلاً فقط كطال زيد وقصر عرو
قال جهة الاسلام من اوجده معنى قاتماً بمحل فالموجب هو الفاعل الحقيقي
والمحل هو الفاعل المجازي فالجلاد قاتل بالتجوز والله تعالى قاتل في الحقيقة
بهذا الجهل جهل الشفيع بالبيع والامة بالاعتقاد والباكر بن صالح الولي والوكيل (كتاب ابن القاسم)

(٢) في سورة الانفال (٣) روى أنه لما طافت في يوم بدر قريش ١٨٦ من القعنفل قال عليه السلام

ولذا نسب الله الافعال الاختيارية في القرآن تارة الى نفسه و اخرى الى عباده كما قال ٢ وما رمي اذرمي ولكن الله رى ٣ (لامن او جده او لا يرون) اي المعتزلة (ان الله تعالى هو خالق للسود والبياض وسائر الصفات في الاجسام ولا يتصرف بذلك) اي بذلك الصفات حاصله ان يقول ان المعتزلة لم يفرقوا بين خلق الشيء وبين الاتصال به فزعموا ان من خلق الشيء فهو متصف به وليس كذلك لأن المتصف بالشيء من قام بذلك الشيء لامن او جده اليرى ان الصياغ يصحث التوب بالسود فالسود قائم بالثوب الاسود والصياغ هو الموجب لأنه سوده ولا نه لو كان كذلك لكان الله تعالى الاسود والبياض وغير ذلك لأنه او جده وليس كذلك بالاتفاق والاولى ان المتصف بالشيء من قام به مأخذ الاشتراق لامن او جد ذلك الشيء لأن السود والبياض قائم بال محل فيتصف المحل به (وربما يتسك) اي المعتزلة (بقوله تعالى فبارك) اي استحق العظيم والشاء بأنه لم ينزل ولا يزال (الله احسن الخالقين) معنى تبارك دام عظمته وجلاله دواماً ثابلاً انتقال له ولهذا لا يقال يتبارك الله مضارعاً لأن انتقال الازمنة على القديم محال (وأذ تحناق من الطين كهيئة الطير) وجه التساؤل بهاتين الآيتين ان قوله تعالى احسن الخالقين يدل على كثرة الخالق وان قوله اذ تحناق من الطين كهيئة الطير يدل على ان عيسي عليه الصلاة والسلام خالق لأن الضمير في تحناق عائد الى عيسي عليه السلام فيكون العبد خالقاً فالله الاختيارية (والجواب ان الخلق هنـا بمعنى التقدير) فيكون معنى احسن الخالقين احسن المقدورين والمصورين ويكون ايضاً معنى اذ تحناق اذ تقدر بمعنى الخلق في اللغة التقدير اي ايجاد الشيء على تقدير واستواء يقال خلقت الادم اذا قيـستـلتـقطـعـ منهـ شيئاًـ يـقالـ رـجـلـ خـالـقـ ايـ صـانـعـ (وهـيـ ايـ اـفـعـالـ العـبـادـ)ـ (كلـهاـ بـارـادـتـهـ وـمشـيـتـهـ)ـ ايـ بـارـادـتـهـ اللـهـ تـعـالـيـ وـمشـيـتـهـ اللـهـ تـعـالـيـ (قدـسبـقـ انـهـماـ عـذـنـاـ عـبـارـةـ عـنـ شـيـءـ وـاحـدـ)ـ ايـ كـثـرـ الـتـكـلـمـيـنـ لـمـ يـفـرـقـوـاـ بـيـنـهـماـ وـانـ كـانـاـ فـيـ اـصـلـ الـلـغـةـ مـخـتـلـفـيـنـ فـانـ مـشـيـةـ اللـهـ فـيـ الـلـغـةـ الـاـيجـادـ يـقـالـ شـاءـ اللـهـ تـعـالـيـ اوـ جـدـهـ وـالـارـادـةـ طـلـبـ الشـيـءـ (وـحـكـمـهـ)ـ لـاـ يـعـدـانـ يـكـونـ ذـاكـ)ـ ايـ الحـكـمـ (اشـارةـ اـلـىـ خـطـابـ التـكـوـنـ)ـ فـانـ مـشـيـةـ اللـهـ تـعـالـيـ جـرـتـ عـلـىـ اـنـهـاـ اـرـادـ

هذه قريش جاءت بخيالها وفخرها يذبون رسولك اللهم اني اسئلك ما وعدتني فاتاه جبريل وقال له خذ قبضة من تراب فارمه بها فلما لقي الجماع تناول كفها من الحصبة فرمى بها في وجوههم وقال شاهت الوجه فلم يبق مشرك الاشفل بيته فانهزموا وردتهم المؤمنون يقتلونهم ويسرونهم ثم ما انصرفوا اقبلوا على التفاخر يقول الرجل قلت واسرت فنزلت فلم يقتلهم بقوتك ولكن الله قتلهم بنصركم وتسلطكم عليهم والقاء الرعب في قلوبهم ومارمت يا سجد رمياً وصلها الى اعينهم ولم تقدر عليهم اذرمي اي آيت بصورة الرمي ولكن الله رمى آتي عاهو غایة الرمي فاوصلها الى اعينهم جميعاً حتى اهزموا وقد عرفت ان المفظ يطلق على المسئي وعلى ما هو كاله والمقصود منه مثل الرحمن الرحيم (قاضي شخزاده)

(شيئاً)

وقضا صنع وکار معنaseه
قضى الشی دیرلر اذا صنعه
وبرنسندي برآدمه لازم
قیلمق حتم وایحاب معنaseه
يقال قضاه عليه اذا حته
عليه وبيان يلمك معنaseه
ومنه قوله تعالى من قبل
ان يقضى اليه وحيه اى
يبيں إلیک وموت معنaseه
يقال قضى الرجل اذا مات
کویا کدام دنیاسی فصل
وقطع ایلدی وكذا يقال
قضى نحبه ای مات وعلى
ایله صله نور سه قتل معنaseه
اولور يقال ضربه قضى
عليه اذا قله کویا آنك
ایشني فصل وقطع ایدوب
فارغ اولش اولور وبر
مائوله دخواه او زره مائل
اولوب آنی کاله یتشدر مك
يقال قضى وطره اذا ته
وبلغه وعهد و پیمانی متضمن
وصیت ایلمك يقال وقضى
عليه عهد اذا وصاوه و انفاذ
عهد ایلمك وبر امری
وخبری محنده ایرشد مرک
ومنه قوله تعالى وقضينا

شيئاً ان يقول له کن فيكون وان كانت القدرة مع الارادة كافيتين في خلقه
فحخطاب التكوين لا يقتضى وجود مخاطبه كما يقتضيه خطاب التكليف
وقيل خطاب التكوين عبارة عن سرعة الایجاد وقضيته اي قضائه
وهو عبارة عن الفعل مع زيادة احكام لا يتحمل الزوال * اعلم ان القضاء
والقدر بمعنى الخلق والتقدير كاف قوله تعالى فقضيهن سبع مرات وقوله
تعالى وقدر فيها اقواتها والمعتزلة انكروا القضاء والقدر بهذا المعنى
في افعال العباد وقد يحيشان بمعنى الایجاد والالزام كقوله تعالى وقضى
ربك ان لا تعبدوا الاياه وقوله تعالى نحن قدرنا بذکم الموت فيكون
الواجبات بالقضاء دون الباقي وقد يراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى
وقضينا الى بنی اسرائیل في الكتاب لفسدنا في الارض وقوله تعالى
الا امرأته قدرتها معاشرین اي اعلننا بذلك وكتبناه في اللوح
«لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا » اي رضا العبد
« به » اي بالکفر (لأن الرضا بالقضاء) اي بقضاء الله تعالى (واجب
واللازم باطل) اي الرضا بالکفر (لأن الرضا بالکفر کفر) اعلم
ان الرضا بکفر نفسه کفر اتفاقاً واختلفوا في الرضا بکفر غيره قبل کفر وقيل
اساءة لا کفر وقيل الحق انه کفر ان كان يستحب الكفر ويستحسنه والا
فلا يکون احب موت الشرير على الكفر حتى ينتقم الله منه فهذا ليس بکفر
بدلیل قوله تعالى ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمّنوا
حتى يزروا العذاب الاليم قيل هذا دعاء ليوت على کفره وهل يجوز الدعاء
على المؤمن الشرير ليوت على الكفر فيه کلام ذكر في بعض التفاسير
ان موسى عليه الصلاة والسلام دعاء على بلع بسلن الایغان منه حاصل هذا
السؤال ان يقال لانس ان افعال العباد كلها بقضاء الله تعالى والا لزم
ان لا يکون الرضا بالکفر کفر الانه من جملة افعاله وليس كذلك لانه لو كان
كذلك لزم رضا العابده لأن الرضا بقضاء الله تعالى واجب واللازم باطل
وكذا المزوم فلا يکون افعال العباد كلها بقضاء الله تعالى (لانا نقول
الکفر مقضى) اي مخلوق (لاقضاء) وهو ایجاد الكفر وخلقته * حاصل
هذا الجواب ان يقال ان کون الكفر بقضاء الله تعالى يوجب الرضا بقضاءه
اپه ذلك الامر واوده مک معنaseه يقال قضى غيره دینه اذا اداء (اوقيانوس)

لارضاء بالكفر والكفر هو الرضا بالكفر لارضاء بقضاء الكفر والسائل
 لم يفرق بين الرضا بقضاء الكفر وبين الرضا بالكفر وزعم انها واحد
 وليس كذلك (والرضا انما يجب بالقضاء) هو صفة الله تعالى (دون
 المضى) وهو صفة العبد * يرد عليه ان من قال رضيت بقضاء الله تعالى
 يريد به رضاه باورده عليه من البلاء وهو المضى لا يعاقب بذات الله تعالى
 وهو القضاء فالاولى ان يقال ان الكفر نسبة الى الله باعتبار ايجاده اياه ونسبة
 الى العبد باعتبار محليته له والرضا انما يجب باعتبار النسبة الاولى
 وقضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشيء على ما
 هي عليه فيما لا يزال وقدرته ايجاد على وجه مخصوص وتقدير معين وعند
 الفلاسفة قضاء الله تعالى عبارة عن علم بما ينبع اني يكون عليه الوجود
 حتى يكون على احسن النظام وهو المراد بالارادة والقدرة عبارة عن خروج
 الموجودات الى الوجود العيني بسبابها على ماتقرر في القضاء (وتقديره)
 وهو تحديد) اي تعين (كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن) بيان
 حد (وقبح ونفع وضر وما يحيوه) اي يحيط والضير المستتر في حمويه
 عائدي ما والضير البارز الى المخلوق (من زمان) بيان ما (و مكان
 وما يترب عليه من ثواب وعقاب) وانماسي الجزاء ثوابا وثوبة لان الحسن
 يثوب اي يرجع اليه (والمقصود) اي مقصود المصنف (منه) اي من قوله
 وارادته ومشيته الى آخره (تعيم اراده الله تعالى وقدرتها من ان الكل)
 اي المخلوقات بمجملها (بخلق الله تعالى وهو) اي الاخلاق (يستدعي القدرة
 والارادة لعدم الاكراه والاجبار) اي لا يكره ولا يجبر شيء من الاشياء
 بل كله بقدرته وهو المراد بتقديره يعني ان الله تعالى صرید بجميع الكائنات
 جوهرها كان او عرضها وطاعة كان او معصية لانه تعالى خالق الكائنات كلها
 بالاختيار والعلم فيكون صریداها بالضرورة الا ان الطاعة بشيته وارادته
 ورضائه ومحبته وقضائه وقدرته وان المعصية بقضائه وقدرته ومشيته
 دون رضائه ومحبته * فان قيل ما الفرق بين الارادة والمشية وبين الرضا
 والمحبة وبين القضاء والقدرة * قلت هو ان الارادة تكون في الاكوان
 والاحكام وان المشية المأكولة في الاكوان فقط فيكون الارادة اعم من المشية

(وان)

(٤) قضاو قدر بمحنته قضا
 قدردن اخصر زيراقدر
 تقدير وقضاتفصيل وقطع
 المكدر وبعضيل ديديك
 قدر كيل ايجون تهيه
 واعداد اولنان ننهدن
 وقضا آنى اوچمکدن
 عبارتدر بوجهتدن شامده
 طاعون أولديغى حضرت
 عمر رضى الله عنه ايشد كده
 كيرميوب سمت آخره
 منصرف اولغله ابو عبيده
 رضى الله عنه * او تقر
 من القضاء * ديدكده
 حضرت عمر * افر من
 قضا الله تعالى الى قدره *
 ديديكه قدر مادام قضا
 صورتى بولدقىجه دفع الهى
 صر جودر خلاصسى قدر
 ديوان دولعليده دفتر
 اجال وقضا آنك توزيع
 وتقسيمى متزلنده اولور
 وابن اثير ديديكه قضاء
 وقدر هتلارزملدر احدها
 آخردن منفك اولماز زيرا
 قدر اساس وقضاء بناء
 متزلنده در (اوقيانوس)

وان الرضا هو كمال ارادة وجود الشيء والمحبة ^٥ افراطها عليه فيكون وجود المحبة مستلزمًا لوجود الرضا من غير عكس وان القضاء وجود جميع الخلوقات في الارواح الحفظ متحممة والقدرة وجودها متصلة في الاعيان بعد حصول شرائطها (فإن قيل) من طرف المعتزلة (فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاقد في فسقه فلا يصلح تكليفهم) اي الكافر والفاقد (باليمان والطاعة ^٦) يعني اذا اقدر الله تعالى كفر الكافر وفسق الفاقد قبل خلق الكافر والفاقد وتعلق عمله ولا قدرة للكافر ان يخرج من تقدير الله تعالى ويفعل بخلاف ما تعلق به عليه فيكون مجبورا في كفره وكذا الفاقد (قلنا ان الله تعالى اراد منهما) اي من الكافر والفاقد (الكافر والفاقد باختيارها فلا يجر) اي اراد الله الفسق والطاعة باختيار عبده فيكون ارادته الازلية تابعة لاختيار الحادث ولا بعده يمكن احاطة عمله بالحادث الآتي كمن علم اختيار عبده غدا فاختار مختاره (كما اندعم الله تعالى منهما) اي من الكافر والفاقد (الكافر والفاقد بالاختيار) يعني الارادة تابعة للعلم فكل ماعلم الله تعالى وقوعه فهو مراد الواقع وكل ما علم الله عدمه فهو مراد العدم * حاصل الجواب ان يقال لانسالم من كون الكافر من الكافر والفاقد من الفاقد بارادة الله وقدرته كون الكافر مجبورا في كفره والفاقد مجبورا في فسقه واما يلزم ذلك ان لو كان اراد الله تعالى منها الكافر والفاقد من غير اختيارها وليس كذلك بل ارادته تعالى منها الكافر والفاقد باختيارها فلا يكون ان مجبورين في الكفر والفاقد ويصح تكليف الكافر باليمان وتکلیف الفاقد بالطاعة فلا يرد ما ذكرت من السؤال (ولم يلزم تکلیف الحال والمتعلقة انكروا اراد الله تعالى لشرور والقبائح حتى قالوا انه) اي الله تعالى (اراد من الكافر والفاقد ايانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم) اي من المعتزلة (ان اراد الله تعالى القبح قبحية كخلقه وايجاده) اي كما ان خلق القبح قبح وایجاد القبح قبح عند المعتزلة (ونحن ننفع ذلك) اي ننفع كون اراد الله تعالى للقبح قبحية كخلقه لأن القبح ليس ذاتيا للفعل بل صفة تعرض بالنسبة الى العبد (بل القبح كسب القبح والاتصاف به) لارادته وايجاده وكذا خلقه

(٥) والمحبة والرضى كل
منهما اخص من المشية فكل
رضي ارادة ولا عكس
والاخص غير الاعم
(كليات)

(٥) جانعي . جانان اكر
ايستر سه منت جاناده * جان
ندر که آنی قربان ايتيم
جانانه

(٦) الفرق بين الطاعة
والعبادة العادة مالا يجوز
لغير الله تعالى والطاعة له
ولغيره (فرقده)

ان سلم كون العبد خالقا لفمه والحاصل ان الامر العدمي المسمى بالقصد
 ٢ والاختيار وغيرها هو الكسب وهو مناط كون الفعل طاعة ومحضية
 ومتاعق التواب والعقاب والحسن والقبح والخير والشراذ لاقبح في خلقها
 لجواز اشتغالها على مصلحة وحكمة بل القبح كسبها كالواعظي ملك رجل الف
 درهم مع عليه بان ذلك الافق يصرف هذا الشخص الى اتلاف نفسه لكنه
 يعطيه ليتهظ به غيره فلا يسئله بذلك احد ولا يصرفه الى مثله (فعدهم)
 اي عند المعتلة (كون اكثرا ما يقع من افعال العباد) من المعاصي والجرائم
 (على خلاف ارادته تعالى) بل على وفق ارادة ابليس مع انه عدو الله
 تعالى (وهذا) اي يكون اكثرا ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادته
 (شنيع جدا) قيل لانه يلزم عجزه تعالى ومغلوبيته لوقوع خلاف ارادته
 في مملكته لان اكثرا افعال العباد على وفق ارادة عدوه وهو الشيطان *
 قلت اعتقاد عجزه تعالى ومغلوبيته كفر بالاجاع وهو محال عقلانياً وجوب الوجود
 وان احکم الشارح بشناعته دون استعماله لان المعتلة لم يقولوا بأنه تعالى
 يريدها عباد وطالعه بارادة جازمة حتى يلزم العجز بل قالوا انه تعالى
 يريدها برغبة العباد واختيارهم فما لم يختاروه لم يريده الله تعالى فلا عجز
 في الحقيقة (حكي عن عمرو بن عبيد) من المعتلة (انه قال) عمرو بن عبيد
 (ما زلمني احد مثل ما زلمني محسبي) مثل مفعول مطلق وما مصدرية
 او موصولة وهذا كقوله تعالى مثل ما ننكم تنتظرون (كان هي في السفينة
 فقلت له) اي للمحسبي (لم لا تسلم فقال) اي المحسبي (ان الله تعالى لم يرد
 اسلامي فان اراد الله تعالى اسلامي اسلمت فقلت للمحسبي ان الله تعالى يريده
 اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك) والشيطان ٣ فيقال ٤ من شيطنه
 يشطن اذا عيد ٥ ويقال شاطئ وتشيطن وسي بذلك هتم بعد عوده
 في الشر ويقال فعلان ٦ من شاطئ ويشيط اذا هلك ٧ فالمترد هالك بمرده
 ويجوز ان يكون سبي بفعلان لما يقتد في اهلاك غيره (فقال المحسبي فانا كون مع
 الشريك الاعلب) يعني اذا وجد الكفر والمعاصي باراة الشيطان يكون اكثرا
 افعال العباد بارادته فيكون الشيطان شريك غالباً في ايجاد افعال العباد وهو كفر
 وامر شنيع فيكون كل الافعال خيراً وشرأ بارادة الله تعالى هذا الازمام اغايرد

(علي)

(٢) القصد امر اعتباري
 لا يوجد له في الخارج بل
 هو ميل القلب ولا عدم له
 عند المترددي وهو شيء
 ثابت في نفس الامر يدركه
 عقل وهذا من قبيل
 الالام موجود واللام معدوم
 وهو معنى الحال فيكون
 من الامور الذهنية فلا يكون
 مخلوقاً للرب

(شرح اسحق زنجاني)

(٣) اسمه الاصل عن ازيل

(٣) وشيطان مطلق ازغين

عن وتمرد صاحب شخصه

دينور كرك انس وكرك

جن او لسوون (او قيانوس)

(٤) يعني مشتق من شيطن

(٥) عن الحق او عن الrighe

(٦) مشتق

(٧) واحتراق

الفاسق ولم يقعا انه تعالى اراد من العباد ايمانهم رغبة واختيارا لاجبرا ولا اضطرارا فلا نقص ولا غلوبية في عدم وقوع ذلك كالملاك اذا راد من القوم ان يدخلوا داره رغبة فليدخلوا وليس بشيء يعني ماقالت المعتزلة في التفصي عن لزوم المذور المذكور ليس بشيء اذ عدم وقوع هذا المراد نوع نقص وغلوبية ولو سلم فلا أقل من الشناعة التي ادعها الشارح وای شناعة اعظم ما يقع من اراد الالعبيد والخدم لامرا اذا للسيد والظاهر انه لا يصر على ذلك رئيس قرينة من عباده فضل اعن الله جل جلاله (ط) (خيالي مع كنفروى) (ط) كذا في شرح المقاصد نعم قال وكفى بهذا مغلوبية ونقيسة هذا وبهذا ظهر ان عدم وقوع المراد حينئذ نوع نقص وغلوبية وان المراد من الشناعة في عبارة الشارح هو

على المعتزلة ان لو قالوا ان الله تعالى يريد اسلام الكافر اراده جازمة وليس كذلك كامر وكان جواب عمرو للمجوسى ان يقال ان الله تعالى يريد اسلامك باختيارك فإذا لم تختره لم يرده فكان التقصير منك (وحكى ان القاضى عبد الجبار الهمданى) وهو شيخ اهل الاعتراف (دخل على الصاحب) هو اى الصاحب ملك (ابن عباد وعنده) اى عند الصاحب (الاستاذ ابو اسماعيل الاسفراينى) وهو شيخ اهل السنة (فلا رأى) اى القاضى (الاستاذ قال) القاضى (سبحان من تنزه عن الفحشاء) يعني طعن عبد الجبار على الاستاذ بقوله سبحان من تنزه عن الفحشاء يعني ان المعتزلة لا يقولون بأسنان القبائع والشرور على الله من جهة التحلق واهل السنة يقولون به سبحان واقع موقع المصدر وقد اشتقت منه سجدة والتبسيج لا يكاد يستعمل الا مضافا لان الاضافة تبين من المatum فاذا افرد عن الاضافة كان اسماعيلا للتبسيج لا ينصرف للتعريف والالف والنون في آخره وما يضاف اليه مفهول به لانه المسيح ويجوز ان يكون فاعلا لان المعنى تنزهت وانتصابة على المصدر بفعل مخدوف تقديره سجدة الله تسبىحا قال اهل اللغة اشتقت سجدة من السباحة اى المشى لان الذى يسبح يساعد مابين طرفيه فيكون فيه معنى التبعيد وقال بعضهم هذه لفظة جمعت بين كلتا تسبجا لان العرب اذا تسبجا من شيء قال حان والجمع اذا تعجبت قالت سب فجمع بينهما فصار سبحة والفحشاء الذى يستوجب بالعقوبة فى النار وقيل يجب به الحمد (فقال الاستاذ على الفور) في جوابه (سبحان من لا يجري فى مملكته الاماشه) يعني مذهبكم ان كفر الكافر بدون مشية الله تعالى والحال ان الله تعالى لا يجري فى مملكته الاماشه يعني عرض القاضى الطعن له بان يقول هذا القول مستلزم لان يقال ليس تعالى خالق الفحشاء وقول الاستاذ طعن ايضا الا ان هذا الطعن اشد من الطعن الاول لان عرضه ان يقول انتم قائلون لوجود ما يشاء الله تعالى فى مملكته وهو متزه عنه والغرض من هذين الحكایتين اثبات تعميم اراده الله تعالى وقدرتة كل الكائنات عند اهل الحق دون المعتزلة (والمعزلة اعتقادوا ان الامر بالى) (يستلزم الارادة) اى اراده ذلك الشىء (والنهاى عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا) لان الله تعالى امر

هذا لا يمسك من تقريره من انه اذا لم يكن هنا نقص وغلوبية توجد الشناعة ايضا (كنفروى)

(٤) وانت خير بان الظواهر متى تعارضت لم يصح

التمسك بها خصوصا

على العباد بالاعيان (وكفره غير مراد) لعدم امر الله تعالى على الكفار بالكفر (ونحن نعلم) هذا اشاره الى الجواب (ان الشي قد لا يكون مراده ويؤشر به) اي بالشي فلا يكون مستلزم للاراده (وقد يكون) اي الشي (مراده) كفر الكافر (ويneath عنده حكم ومصالح يحيط بها) اي المصالح (علم الله تعالى) فلا يكون النهي مستلزم لعدم الارادة (او لا له) معطوف على الحكم (لا يسئل عما يفعل) لانه مالك مطلق له ان يتصرف في ملکه كيف شاء لاظم ل فعله اصلا (الايرى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره) اي السيد (بالشي ولا يريد) اي لا يريد السيد الشيء (منه) اي من قوله عبده الايرى توسيع للوجه الاول اخره من الوجه الثاني لذا يقع الفصل بين الوجهين مع قصر الثاني جدا (وقد يتسمى من الجانبين) اي اهل السنة والمعترضة (باليات وباب التأويل مفتوح على الفريقين) والعباد افعال اختيارية اي بارادته قال في المقاصد كان الخيار ينظر الى الطريفين ويعيل الى احدهما وال يريد ينظر الى الصرف الذي لا يريد ويناسبه ما في الاحياء من ان الاختيار مسبوق بالتردد والارادة اعم (يشابهون بها) اي بالافعال اختيارية (ان كانت طاعة ويعاقبون عليها) اي على الافعال اختيارية (ان كانت معصية لا كازعمت الجبريه) فانهم نسبوا القبائع الى الله تعالى وابراوا العباد من الذنوب وهي تحالف الجماعة (من انه لا فضل لعبد اصلا) اي الاختياري ولا غير اختياري (وان حر كاته) اي المبد (بنزلة حركات الحمادات) والعروق النابضة ورئيس الجبرية جهم بن صفوان الترمذى قال اضافة الفعل الى الخلق بمحاج على حسب ما يضاف الي الشيء الى محله لا الى محصلة وعندهم قوله جاء زيد وذهب عرو كقولك طال الغلام وايضاً الشعر (لا قدرة عليها) اي على الحركات (ولا قصد ولا اختيار وهذا) اي زعم الجبرية (يا طال لانا نفرق بالضرورة بين حر كذا البطش وحر كذا الاعشار) هذا دليل عقل (ونعلم ان الاول باختياره دون الثاني) قال بعض المحققين اختيار العبد ترجيح احد الطرفين بلا ايجاب له والله يوجد فيجب به الفعل والاراده كسب والثانى خلق فعله يكون لاختيار العبد دخل في وجود الفعل لكن بالترجمة لا بالتأثير

الحق واما الدلائل السمعية والقرآن مملوءاً يومهم بالامرين وكذا الآثار فان امة (ولا له) من الامر لم يكن خالية من الفريقين وكذا الاوضاع والخطاب متدافعه من الجانبين

في المسائل الاعتقادية فوجوب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية وقد منتها ما فيها كفاية لاثبات مذهب اهل الحق قال الامام الرازى ان حال هذه المسألة عجيبة فان الناس كانوا مختلفين فيما ابدا بسبب ان ما يمكن الرجوع فيها اليها متعارض متدافع فقول الجبرية على انه لا بد لترجمة الفعل على الترجم من صرح ليس من العبد ومقول القدرة على ان العبد لوم يكن واحدا على فعله لما حسن المدح والذم والاس والنهى وهو مقدمتان بديهيتان اعتماد الجبرية على ان تفاصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد واعتماد القدرة على ان افعال العبد على وفق تصورهم ودعائهم هما متعارضان ومن الازاميات الخطبيات ان القدرة على الابياد صفة كمال لا يليق بالعبد وان فعل العبد قد يكون سفهاء وعثافاً لا يليق لجناب

(٤) ماجز بالبدية أنه لا يتحقق له بدون القصد والاختيار (ابن عرس) (٣) جواب عن سؤال شقيقه
ان صحة الاسناد لا يقتضي ١٩٣ - ان يكون للعبد فعل اذ يصح الاسناد في مثل ارتعش

الشج وطال الغلام
من انتقاء كون الارتعاش
والطول فعلين لهم افاجاب
بان الكلام في الافعال التي
تقتضي بذواتها استنادها
إلى القصد والاختيار
من استند إليه بخلاف
الافعال التي لا يقتضي ذلك

(عرس)

(٤) القرآنية

(٥) قوله الحق من ربكم

(٦) في سورة كهف

(٧) استشكال على ثبوت
الاختيار للعبد مع القول

بتعظيم العلم والارادة (عرس)

(٨) كل شيء

(٩) كل محدث عينا كان

أفعالا

(١٠) حاصل الدفع

ان هذا بيان للجبر بالنسبة

إلى كل ما يمكن من العبد

من الفعل والترك حيث

عم وقال اما ان يتعلقا

بوجود الفعل او بعده

وما من بالنسبة إلى الأفعال

الصادرة عنه فقط حيث

خصوص الاعتراض بالنسبة

إلى الكفر والفسق

(سليكون)

(ولأنه لم يكن للعبد فعل أصلا) اي لا اختياريا ولا غير اختيارى هذا
دليل عقلى ايضا (لما صح تكليفه) مصدر مضارف الى المفعول
الضمير (ولاترتب استحقاق الثواب) مصدر مضارف الى المفعول وهو التواب

(ولا العقاب على افعاله) اي لا يصح ترتيب استحقاق العقاب على بعض
الافعال مثل الصلاة وسائر الحسنات وترتب العقاب على بعض الآخر
مثل شرب الخمر ونحوه (ولاسناد الافعال) اي لا يصح اسناد الافعال
إلى العبد (التي تقتضي سابقة القصد والاختيار عليه) اي إلى العبد

(على سبيل الحقيقة مثل ٢ صلٰ وصام وكتب) فان كل واحد من صلٰ وصام
وكتب مسند إلى العبد على سبيل الحقيقة مع ان كل واحد من هذه الافعال مسبوق
بالقصد والاختيار (بخلاف مثل ٣ طال الغلام واسود لونه) فان كل واحد

من طال واسود لا يقتضي سابقة القصد والاختيار (والتصوّص) هذا
دليل نقل (القطيعة تتف ذلك) اي تفي ان لا يكون لقدرة العبد تأثير للأفعال
الاختيارية (كقوله تعالى جزاء ما كانوا يعملون) يحصل من هذا دفع
قولهم بأنه لا فعل للعبد أصلا (وقوله تعالى ٥ فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر ٦ وغير ذلك) من الآيات (فإن قيل ٧) هذا السؤال من طرف

الجبرية منشأ السؤال قوله والمقصود تعظيم ارادات الله تعالى (بعد تعظيم
علم الله تعالى ٨ وارادة الله ٩ الجبر لازم قطعا) لا يقال هذه السؤال عين ما من
في قوله فان قيل فيكون الكافر مجبورا بکفره * لأنقول ما من بناء على لزوم
الجبر من كون الكل بخلق الله تعالى فهو جبر متعلق بالفعل فقط وهذا
بناء على لزومه من تعلق العلم والارادة الازلتين فهو جبر متعلق بالفعل

والارادة معاً ورد تعلقاً بوجود الفعل وعدمه وهذا (لانهما اما
ان يتعلقا) اي علم الله تعالى وارادته تعالى (بوجود الفعل فيجب) الفعل
(او عدمه) اي بعدم الفعل (فيقبح) الفعل (ولا اختيار مع الوجوب) اي

مع وجوب الفعل (والامتناع) قوله والامتناع يكون معطوفا على الوجوب
فيكون معناه ولا اختيار مع وجوب فعل العبد وامتناعه واما على النسخة
الاخري وهو قوله والامتناع فيئذ يكون معطوفا على لا اختيار فيكون معناه
ولامتناع للعبد على الفعل مع الوجوب ولا اختيار له اي ضاعلي هذه النسخة

(رمضان - ١٣ - على شرح العقاد)

- (٥) هذا السؤال ناش عن جواب السؤال الاول [١٩٤] ولذاجي بالقاء المؤذن للتغريب يكون على تقدير واحد لاعلى التقديرین فعلى كلا التقديرین يكون العبد مجبورا (قلنا يعلم الله ويريد ان العبد يفهمه) اى فعلا (او يتركه) اى يترك الفعل (باختياره فلاشكال) حاصل هذا الجواب ان يقال ان الجبر انما يلزم ان لو كان عالم الله وارادته متعلقا بالفعل والترك من غير اختيار العبد وليس كذلك فان عادة الله تعالى جارية على ان عمله وارادته ان يتعلقان بالفعل والترك على وفق اختيار العبد فان اختيار العبد الفعل تعلق عالم الله وارادته وان اختار الترك تعلق عالم الله تعالى وارادته فلا يلزم الجبر الذي ذكرتم (فإن قيل ٥ فيكون ٦ حينئذ فعله الاختياري ٧ واجبا) ان عالم الله اراد وجود الفعل (او ممتنعا) ان عالم الله تعالى اراد عدم الفعل (وهذا) اى كون الفعل الاختياري واجبا او ممتنعا (ينافي الاختيار) اى اختيار العبد (فإنما) من نوع فان الوجوب بالاختيار متحقق للاختيار (ردعليه السيدان اختيار العبد لا يسند اليه والاحتاج الى ارادة اخرى واذا استدعا اختياره الى اختيار الصانع كان مجبورا * اجيب بان الارادة امر اضافي والمفترض الى الارادة هو الوجود فقط فيستنقى الا رادة عن ارادة اخرى كاستثناء التكoin عن تكون آخر لذلك (لامناف له) لان المنافي للاختيار هو الوجوب بدون الاختيار فهو مجزوز ان يكون الاثر الصادر عن الفاعل بالاختيار واجبا بالاختيار (و ايضا) جواب آخر (منقوص بافعال الباري تعالى) لان عمله ان تعلق بوجود فعله فيجب وان تعلق بعده فيتبع مع انه فاعل بالاختيار يعني ان افعال الباري واجبة ومع هذا ينافي الاختيار واما النقض بفعل الباري تعالى فمدفعه بأنه مفترض الى اختيار قديم يتعلق في الاذل بالفعل الحادث في وقته فالمخلص ان يقال ان اختيار العبد مسند الى الاستعداد الموضوع فيه بطريق الصحيح لا الوجوب يعني ان الله تعالى يخلق في العبد صفة من شأنها ان يريدها اي شيء كان في اي وقت كان * لا يقال ان الوجوب في فعل الله تعالى من ذاته تعالى فلا يكون الوجوب منافيا لاختياره بخلاف فعل العبد فان الوجوب فيه لا يكون الامن لله تعالى فيكون الوجوب منافيا لاختيار العبد * لانا نقول الكلام في الفعل بعد وجوبه فالوجوب من حيث انه وجوب سواء كان من ذات الفاعل وغيره لا يتغير والا لا يكون واجبا بل ممكنا فالجواب
- على ما قبله
- (٥) قد يمنع هذه المقدمة لأن العلم تابع للمعلوم على معنى ان المعلوم اصل والعلم ظله وحكایة عنه فانه اكتشاف الشيء على ماهو عليه في حد ذاته الایرى ان صورة الفرس المنشوطة اما كانت على هذه الهيئة لان الفرس في حد ذاته كذلك فالصورة اما يكون عملا اذا كان مطابقا له حتى لو خالفه بوجه مالم يكن عملا بل جهلا فعلم انه لا مدخل للعلم في جعل العقل واجبا وسلب القدرة والاختيار عن فاعله (خيالي مع حاشية سيلكون وكنفروي)
- (٦) اى اذا اراد الله ان العبد يفعله باختياره وعلم ذلك يكون فعل العبد الاختياري واجبا اذا اراد ان يتركه باختياره وعلم ذلك يكون ممتنعا وهذا ينافي الاختيار (حاشية قريري)
- (٧) اى الصالح لان يصدر باختياره
- (٨) في الجواب منافية لهذا الوجوب والامتناع للاختيار من نوع (عس)(٩) وجوب الفعل ههنا معناه اقضاء العلم والارادة وقواعد (عس)(ما)

مقالة الشارح (فان قيل) من جانب الجبرية * وحاصله ان يقال لو كان للعبد
 قصد واختيار في افعاله لزم ان يكون المقدور الواحد داخل تحت قدرتين
 مستقلتين واللازم باطل وكذا الملزم فلا يكون للعبد قصد واختيار
 في افعاله (لامعنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجودا لافعاله
 بالقصد وال اختيار وقد سبق) الواو للحال (ان الله تعالى مستقل بمحاق
 الافعال وايجادها) اي ايجاد الافعال (ومعلوم) والحال معلوم (ان المقدور
 الواحد) اي الفعل الواحد (لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين) لأن كل
 واحدة من القدرتين لا تخلو من ان تكون كافية في حصول ذلك المقدور
 او لا تكون كذلك فان كانت الاولى لزم الاستغناء عن القدرة الاخرى
 وان كانت الثانية لانكون القدرة مستقلة والمقدور خلافه (لفنا لا كلام
 في قوة هذا الكلام) يعني لازم في قوة هذا السؤال (ومتانته الا انه)
 اي الشان (لمثبت بالبرهان ان الخلاق هو الله تعالى وبالضرورة) اي
 ثبت بالضرورة (ان لقدرة العبد وارادته مدخلاتي بعض الافعال) والقدرة
 هو التken من ايجاد الشئ وقيل صفة تقتضى التken وقيل قدرة الانسان
 هيئة بها يتمكن من الفعل وقدرة الله تعالى عبارة عن نفي العجز عن دوام اشتقاء
 القدرة من القدر لان القادر يوقع الفعل على مقدار قوته او على مقدار
 ما يتضمنه مشيته وفيه دليل على ان الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه
 مقدوران وان مقدور العبد مقدور الله تعالى لانه شئ وكل شئ مقدور (كحركة
 البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتينا) جواب لما (في التفصي)
 اي النجاة (عن هذا المضيق الى القول) متعلق باحتينا (بن الله تعالى خالق
 والعبد كاسب وتحقيقه) اي تحقيق ان الله تعالى خالق والعبد كاسب
 (ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب) فسره في التلويح بقصد
 القلب وجده من الامور الاموجودة والامعدومة فلا يرد عليه از الصرف
 فعل موجود فيستند الى الباري (وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك)
 اي عقيب ارادة العبد (خالق) قيل هذا يشعر بتقدم الكسب على ايجاد
 فيلزم كون العبد كاسبا لفعله حال عدمه * اجيب ايجاد الله تعالى متاعق
 بقصد العبد متاخر عن متأخرا ذاتيا لازماتيا وأيضا القصد الى تمام الفعل

فعدت عامة كان الفعل مكسوبا والقصد كسبا وعلى الوجهين لا يلزم
كسب الفعل حال عدمه (والمقدور الواحد) اي الفعل الواحد (داخل
تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل) الواحد (مقدور الله تعالى
بجهة الإيجاد ومقدور العبد بجهة الكسب) لأن تعلق القدرة بالمقدور
لا يجب ان يكون بالإيجاد فان قدرة الله تعالى متعلقة في الأزل بالعالم
بلا إيجاد ثم يتعلق به عند الإيجاد نوع آخر من المتعاق (وهذا القدر)
اي الله تعالى خالق والعبد كاسب (٤ من المعنى ضروري وإن لم تقدر ٥
على ازيد من ذلك ٦) المعنى (في تلخيص العباره المقصحة) اي موضعه وملأه
(عن تحقيق كون فعل العبد بحق الله تعالى وايجاده) اي الله تعالى (مع مافيه)
اي فعل العبد (للعبد من القدرة والإختيار ولهم) جواب ما يقال وهو
ما الفرق بين الخلق والكسب حتى قال ان الفعل مقدور الله تعالى من جهة الإيجاد
ومقدور العبد من جهة الكسب فاجاب عنه بقوله ولهم اي للمتكلمين
(في الفرق بينهما) اي بين فعل الله تعالى ولم فعل العبد (عبارات ٨) منها ان يقال
ان الخلق ايجاد اصل الفعل والكسب تحصيل صفة من كونه طاعة
او معصية وهو مذهب القاضي قيل كون طاعة او معصية اما هو لموافقته
الامر او مخالفته وكل منهما امر لا يحتاج الى علة سوى وجود الفعل
في الامر فلا دخل لقدرة العبد في شيء منها عنده نعم ان كون الفعل
طاعة او معصية لما عرضه بالنسبة الى محله ناسب ان ينسب الى قدرة المحل
لذلك (مثل ٩ ان السكب واقع ١٢ بالة والخلق لا بالالة) هذا الفرق
والذان بعده لا يفيد شيئاً لأن فعل العبد كصلاحه مثلان وقع بالذليس بخالق
او لا بالالة ١٣ فليس بحسب فا معنى اجتماع الكسب والخلق فيدوا ايضا اما
ان يكون في محل قدرته او لا ويضا اما ان يتفرد القادر به او لا فلا يظهر ١٤
معنى اجتماعها فيه (والكسب مقدور وقع في محل قدرته) اي قدرة العبد
فإن القيام مقدور العبد وقع في محل قدرته وهو بذلك لأن القيام قائم به وبذلك
متصرف به (والخلق مقدور لافي محل قدرته) يعني الخلق لا يقع في ذاته والحاصل
ان اثر الخلق ايجاد الفعل في امر خارج من ذاته واثر الكاتب صفة في فعل
قائم به * قيل الخلق المعنى المصدر في محل قدرته وبمعنى المخلوق ليس

- (٤) من المعنى المطلوب هنا
في هذا المضيق وهو اعمال
كل من هذين المقتضيين
فيما يليق به بحسب الوسع
ضروري لابد منه والا
فيتسع اهمال قدرة العبد
واختياره بالكلية كما ينبع
القول بعدم تأثير قدرته
وارادته تعالى في وجود
فعل العبد فتعين كون
ما ذكر ضروري (ابن عرس)
(٥) في هذا المقام
(٥) والمعنى ان ما قررناه
في ذلك اقصى ما في الوسع
 عند التحقيق واحسن
ما في الباب من تحرير الفرق
بين الخلق والكسب
(ابن عرس)
(٦) القدر من المعنى
(٧) المتقدمين
(٨) قابلة للبحث
(٩) قولهم
(١٢) من العبد
(١٣) اي ان وقع بلا آلية
(١٤) اجيب بأن اجتماعها
فيه معقول بالنظر الى
القادرين وهو ظاهر
(حاشية كنفروي)

(٤) قيل فحيث لا شركة [١٩٧] في مذهب الاستاذ لعدم انفراد كل من قدرة الله تعالى وقدرة العبد بقدر واحد بل بجموعهما مؤثر في مقدور واحد مع ان مذهب اقبح شركة من مذهب المعتلة لانه يدل على ان قدرته تعالى غير كاملة في الایجاد بل هي ناقصة محتاجة إلى الاعانة بخلاف مذهب المعتلة لأنهم زعموا ان قدرة الله تعالى لا يتعلّق بافعال العباد الاختيارية وليس شيء يعني ان الانسالم الاستلزم المذكور لأن الشركة موجودة في مذهبها ايضاً لأن كلام المؤثرين في مذهبهم منفرد بالمدخل في التأثير احدها بالحالية والاخرى بالكاسمية ثم انما لانسالم ان هذا اقبح الشركة من مذهب المعتلة لأن تأثير قدرة العبد في بعض الامور يتحمل الله وخلقه كذلك حيث تعلقت اراداته العلية بمحصول بعض الامور بانضمام قدرة العبد إلى قدرته وإن كانت قدرته كافية في ايجاده ليس باقبح من نفي

بعقصود لأن تميذه من الكسب بين * قيل في المراد أن الخلق ما كان حاصلاً لافي محل قدرته والكسب ما كان حاصلاً في محل قدرته في ظهر الفرق بين الخلق والكسب ويمكن ان يراد الفرق بين الخلق والمكسوب اذ يظهر الفرق بين الخلق والكسب (والكسب لا يصح انفراد القادر به) اى بالكسب اى لا يكون مجرد الكسب الفعل موجوداً بل لا بد من انضمام القدرة والخلق اليه (والخلق يصح) قال المشايخ ان مقدور الله تعالى قسمان القسم الاول لا يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كافى الموجودات التي لا صنع للعبد فيها والقسم الثاني ما يصح انفراد القادر به ولكن لا يكون منفرداً بل يكون لقدرة العبد مدخل فيه كالافعال الاختيارية للعبد الى غير ذلك (فإن قيل) من حاسب الجبرية ومنشأ السؤال قوله الله تعالى خالق والعبد كاسب (فقد أبْتُم مانسبتم إلى المعتلة من ايات الشركة) حاصل هذا السؤال ان يقال لو كان للعبد قصد واختيار في افعاله لزم ايات مانسبتم إلى المعتلة من ايات الشركة بين الله وبين العبد واللازم باطل والمزوم مثله (قلنا ان الشركة ان يجتمع اثنان على شيء وينفرد كل منهما باهله دون الآخر) فلا شركة في مذهب الاستاذ وهو ان الموجد بجموع القدرتين على ان يتعلقا معاً باصل الفعل * قيل ان اراد الاستاذ ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير وإذا انضمت إليها قدرته تعالى صارت مستقلة بالتأثير بتوسيط اعانتها فقربت من الحق وان اراد ان كلام من القدرتين مستقلة بالتأثير بباطل * قلنا والاظهر ان صراحت كون الترجيح من العبد والايجاد من الحق كافاله البعض اذ حيند يصح ان يقال ان القدرتين تعلقا باصل الفعل لاصفته من كونه طاعة او معصية (كشركاء القرية والمحلة وكذا جعل العبد خالقا لفاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئاً بجهة بين مختلفين كالارض تكون ملك الله بجهة الخلق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينبع الى الله بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فان قيل) من طرف المعتلة هذا السؤال على قوله والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح (فكيف كان كسب القبيح فيما سفها موجباً لاستحقاق دخل قدرته تعالى بالكلية كما هو مذهب المعتلة) (خيالي مع حاشية سلوكوي وكنفروي)

(٤) انكم يكن كذلك (عرس) (٥) ومن لازم ذلك انه تعالى **١٩٨** (٦) عبث خلق ايلز قيوم
علم حكيم قادر ومحترد اعم *
ديرسك فهم حكمت لاماله *
مه تاباهه باق كاه هلاله *
نظر قيل عالم كون وفساده *
منافق يومي خلق خفساده
(منظومة اسحق زنجاني)
(٧) عن أبي عباس رضي الله عنهمما ان نجدة المروى
كتب اليه كيف قتلها وقد نهى
النبي صلى الله عليه وسلم عن قتل الولدان فكتب اليه
ان علمت من حال الولدان
ما عمله علم موسى فلك
ان تقتل (بيضاوى) (٩)
وامام الغلام فكان ابواه
مؤمن فخشينا ان يردهمها
طفيانا وكفرا فاردا
ان يهدى لهمما ربهمما خيرا
منه زكوة واقرب رحمة
الآية وفي الآية اشارات منها
ان قتل النفس الزكية
بلا جرم محظور في ظاهر
الشرع وان كان فيه مصلحة
لغيره ولكن في باطن الشرع
جائزة عند من يكشف
بعنوان الامور ويتحقق له
ان حياته سبب فسادين
غيره وسيب كالفساد

الدم والعقاب بخلاف خلقه) حاصله ان يقال ان هننا امر من الخلق والكسب
فما كان كسب القبيح قبيحا موجبا لاستحقاق الدم دون خلقه (قناة
لانه قد ثبت ان الخالق حكيم) الحكيم صفة من صفات الذات معناه انه ذو العلم
القديم المطابق للعلوم مطابقة لا يتطرق اليها خفاء ولا شبها ولا يتصور
زواله وانه اتقن الاشياء كلها (٥ لا يخلق شيئا الا وله) اي المشي (عاقبة
حديدة ٦ وان لم نطلع عليها) اي على العاقبة الحديدة فعل هذا لو اطلع
كاسب القبيح للعاقبة الحمودة فيه حل له ذلك يعني به ما ذكر في تفسير القاضي
ان بعض المشائخ سئل عن قتل الخضر معصوما ٩ فاجاب لو اطاعت
ما اطلعه بحل ذلك ما فعله لكن يمكن ان يراد بالاطلاع الامر الخاص فلا يحل له
ما لم يؤمر وقيل ان الخالق متصرف في ملائكة فلا يقع منه شيء بخلاف الكاسب
فعلى هذا يكون كسب القبيح قبيحا قطعا (فجز منا بان مانستقببه) الهاء
عائد الى ما (من الاعمال) بيان ما (قد يكون له فيها) اي في الاعمال
(حكم ومصالح كا في خلق الاجسام الخبيثة الضارة) كالحيات والعقارات
والخيث ما يستحبه الطبع السليم (المؤلمة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل
الحسن وقد يفعل القبيح فيجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه قياسها
موجبا لاستحقاق الدم والعقاب (والحسن منها) اي من افعال العباد وهو
ما يكون متعلق المدح في العاجل) اي في الدنيا (والثواب في الآخرة) اي
في الآخرة كالاعان والصلوة والصوم وغير ذلك من الحسنات وهذا تفسير
للحسن الشرعي بما يترتبط عليه وكان عليه ان يفسر معناه حتى يظهر
ترتبط الحكم عليه فنقول الحسن عنده ما صربه والقبيح مانهى عنه فالمباح
واسطة بينهما وقيل القبيح مانهى عنه والحسن مالم ينه فلا واسطة (والحسن
ان يفسر غالبا يكون متعلقا بالدم والعقاب ليشمل المباح) اي يكون
جائز الطرفين كالأكل والشرب والمشي وإنما كان هذا التفسير احسن
من التفسير الاول لأن المباح على هذا التفسير كان من الحسن فإن غالبا يكون
متعلق الدم والعقاب اعم من ان يكون متعلق المدح والثواب كافيا للأمورات
أولا يكون كذلك كافي سائر الاعمال المباحة كالأكل والشرب فيكون تعريف
الحسن حاملا بخلاف التعريف الاول فإنه لا يتناول المباح ولا يكون جاما

فوجدا عددا من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمه من لدننا على الآية (سورة الكهف) (والفرق)

(٢) الاباحـة تـرـدـيـدـ الـاـسـرـ بـينـ شـيـئـيـنـ يـجـوزـ الجـمـ بـينـهـماـ اوـاـذـاـ اـتـىـ بـوـاـحـدـهـمـاـ كـانـ اـمـتـالـاـلـاـسـرـ

كـقولـكـ جـالـسـ الحـسـنـ اوـابـنـ سـيرـينـ فـلاـ يـكـونـ الاـ بـينـ مـبـاحـيـنـ فـيـ الـاـصـلـ وـهـيـ تـدـفـعـ توـهـمـ الحـرـمـةـ كـاـ انـ التـسـوـيـةـ تـدـفـعـ توـهـمـ الرـجـانـ وـاـمـاـ التـخـيـرـ فـهـوـ تـرـدـيـدـ الـاـسـرـ بـينـ شـيـئـيـنـ وـلـاـ يـجـوزـ الجـمـ بـينـهـماـ اوـاـخـتـهاـ فـلـاـ يـكـونـ الاـ بـينـ مـنـتـوـعـيـنـ فـيـ الـاـصـلـ (ـكـلـيـاتـ اـبـيـ الـبـقاـ)ـ المـكـروـهـ وـهـوـضـ المـحـبـوبـ قـدـ يـطـلـقـ عـلـىـ الـحـرـامـ كـقـولـ الـقـدـورـىـ اـ وـمـنـ صـلـىـ الـظـهـرـ فـيـ مـنـزـلـهـ يـوـمـ الـجـمـعـةـ قـبـلـ الصـلـاـةـ الـاـلـامـ وـلـاـ عـذـرـلـهـ كـرـهـاـلـذـكـ وـعـلـىـ المـكـروـهـ تـحرـىـاـ وـهـوـمـاـ كـانـ اـلـحـرـامـ اـقـرـبـ وـيـسـمـيـهـ مـحـمـدـ حـرـاماـ ظـنـيـاـ وـعـلـىـ المـكـروـهـ تـنـزيـهـيـاـ وـهـوـ ماـكـانـ تـرـكـاـوـلـىـ منـ فعلـهـ وـيـرـادـ خـلـافـ الـاـولـىـ فـانـ كـانـ نـهـيـاـ ظـنـيـاـ يـحـكـمـ بـكـراـهـةـ تـحرـىـمـ الـاـلـاصـارـفـ للـنـهـيـ عنـ تـحرـىـمـ الـىـ الدـبـ فـانـ لـمـكـنـ الدـلـيلـ نـهـيـاـ بلـ كـانـ مـفـيدـاـ لـلـترـكـ

وـالـفـرقـ بـيـنـ التـخـيـرـ وـالـابـاحـةـ ٢ـ اـنـ يـمـتـنـعـ فـيـ التـخـيـرـ الجـمـ وـلـاـ يـقـتـنـعـ فـيـ الـابـاحـةـ وـفـيـ تـعـرـيفـ الـحـسـنـ عـلـىـ هـذـاـ التـقـدـيرـ نـظرـ لـانـ المـكـروـهـ مـنـ القـبـيـعـ يـصـدـقـ عـلـيـهـ مـاـلـاـ يـكـونـ مـتـعـلـقـاـ لـلـذـمـ وـالـعـقـابـ وـهـوـ تـعـرـيفـ الـحـسـنـ لـاـ يـصـدـقـ عـلـيـهـ فـيـ تـعـرـيفـ القـبـيـعـ لـيـسـ بـجـامـعـ وـتـعـرـيفـ الـحـسـنـ لـيـسـ بـعـانـ وـالـصـوابـ اـنـ يـعـرـفـ الـحـسـنـ بـاـلـاـ يـكـونـ مـتـعـلـقـ النـهـيـ وـالـقـبـيـعـ مـاـلـاـ يـكـونـ مـتـعـلـقـ النـهـيـ فـنـقـولـ المـكـروـهـ عـلـىـ نـوـعـيـنـ كـراـهـةـ تـحرـىـمـ وـكـراـهـتـ تـنـزـيهـ فـاـلـاـولـ دـاـخـلـ فـيـ القـبـيـعـ وـالـثـانـيـ فـيـ الـحـسـنـ فـلـاـيـرـدـ النـظـرـ (ـبـرـضـاءـ اللـهـ تـعـالـىـ)ـ اـىـ اـرـادـتـهـ مـنـ غـيرـ اـعـتـرـاضـ (ـاـىـ مـنـعـ مـنـ اللـهـ تـعـالـىـ)ـ وـالـقـبـيـعـ مـنـهـاـ (ـاـىـ مـنـ اـفـعـالـ الـعـبـادـ)ـ (ـوـهـوـ مـاـيـكـونـ مـتـعـلـقـ الذـمـ فـيـ الـعـاجـلـ وـالـعـقـابـ فـيـ الـآـجـلـ)ـ اـعـمـانـ الـحـسـنـ وـالـقـبـيـعـ مـقـولـ بـالـاشـتـراكـ عـلـىـ ثـلـاثـةـ مـعـانـ *ـ الـاـولـ هـوـ اـنـ الـحـسـنـ مـاـيـكـونـ مـلـاـعـاـ لـلـطـيـعـ كـالـحـلـاوـةـ وـالـقـبـيـعـ مـاـلـاـيـكـونـ كـذـلـكـ كـالـمـرـارـةـ *ـ الـمـعـنـىـ الـثـانـيـ هـوـ اـنـ الـحـسـنـ مـاـيـكـونـ صـفـةـ كـالـعـالـمـ وـالـعـدـلـ وـالـقـبـيـعـ مـاـيـكـونـ صـفـةـ نـقـصـانـ كـالـجـهـلـ وـالـظـلـمـ *ـ وـالـمـعـنـىـ الـثـالـثـ هـوـ اـنـ الـحـسـنـ مـاـيـكـونـ مـتـعـلـقـ الـمـدـحـ فـيـ الـعـاجـلـ وـالـثـوـابـ فـيـ الـآـجـلـ كـالـيـمـانـ وـالـقـبـيـعـ مـاـيـكـونـ مـتـعـاـقـ الذـمـ فـيـ الـعـاجـلـ وـالـعـقـابـ فـيـ الـآـجـلـ كـالـكـفـرـ وـالـاـوـلـانـ عـقـلـيـانـ اـتـقـاقـاـ وـالـمـعـنـىـ الـثـالـثـ عـقـلـ عـنـدـ الـمـعـتـزـلـةـ وـالـشـرـعـ كـاـشـفـ عـنـهـ وـشـرـعـ عـنـدـ اـهـلـ السـنـةـ فـالـشـرـعـ لـوـ حـسـنـ القـبـيـعـ اوـ قـبـيـعـ الـحـسـنـ يـصـحـ عـنـدـهـمـ لـاـعـنـدـ الـمـعـتـزـلـةـ (ـلـيـسـ بـرـضـائـهـ)ـ اـىـ اللـهـ تـعـالـىـ (ـلـاـ عـلـيـهـ)ـ اـىـ عـلـىـ القـبـيـعـ مـنـ اـفـعـالـ الـعـبـادـ (ـمـنـ الـاعـتـرـاضـ قـالـ اللـهـ تـعـالـىـ)ـ وـلـاـ يـرـضـىـ لـعـبـادـهـ الـكـفـرـ يـعـنـىـ اـنـ الـاـرـادـةـ وـالـمـشـيـةـ وـالـتـقـدـيرـ يـتـعـلـقـ بـالـكـلـ)ـ اـىـ بـالـحـسـنـ وـالـقـبـيـعـ وـالـخـيـرـ وـالـشـرـ خـلـافـ لـلـمـعـتـزـلـةـ فـاـنـهـمـ قـالـواـ الـاـرـادـةـ اـنـاـ تـعـلـقـ بـالـحـسـنـ لـاـ بـالـقـبـيـعـ فـالـلـهـ تـعـالـىـ يـرـيدـ اـيـمـانـ الـكـافـرـ وـالـمـؤـمـنـ بـرـغـبـتـهـمـ وـلـاـ يـرـيدـ كـفـرـهـمـ وـمـعـصـيـتـهـمـ اـصـلـاـ بـنـاءـ عـلـىـ الـاـصـلـ المـذـكـورـ (ـوـالـرـضـاءـ)ـ قـيلـ الرـضـاءـ حـالـةـ نـفـسـانـيـةـ تـعـقـبـ حـصـولـ مـلـاـيمـ مـعـ اـبـتـهـاجـ وـاـنـبـاعـ فـهـوـ غـيرـ الـاـرـادـةـ بـالـضـرـورةـ لـاـنـهاـ تـسـبـقـ الـفـعـلـ وـهـذـاـ تـعـقـبـهـ فـهـوـ بـهـذـاـ الـمـعـنـىـ مـجازـ فـيـ حـقـ اللـهـ تـعـالـىـ لـانـهـ لـاـ يـمـدـدـتـ لـهـ صـفـةـ عـقـيبـ اـسـ الـبـتـةـ (ـوـالـجـبـةـ)ـ مـحـبـةـ اللـهـ تـعـالـىـ لـلـعـبـادـ اـرـادـةـ الـهـدـىـ وـالـتـوـفـيقـ لـهـمـ فـيـ الـدـنـيـاـ وـحـسـنـ الـثـوـابـ فـيـ الـآـخـرـةـ وـمـحـبـةـ الـعـبـادـهـ اـرـادـةـ طـاعـتـهـ وـالـتـحـرـزـ عـنـ مـعـاصـيـهـ

اـفـرـ الـجـازـمـ فـهـيـ تـنـزـيهـ (ـتـنـزـيهـ درـ اـنـجـتـارـ)ـ وـكـراـهـةـ عـدـمـ الرـضـاءـ وـعـنـدـ الـمـعـتـزـلـةـ عـدـمـ الـاـرـادـةـ (ـحـاشـيـةـ اـبـنـ عـابـدـيـنـ)

(٩) والظاهر ان صرادة انة علة لكون الفعل مكسوباً ^{عنة} ٢٠٠ للعبد والا فلا تأثير له في ايجاده

وعند الاشعرى المحبة والرضا يعنى كل موجود كالارادة لأنهما عندهم بمعنى الارادة * واورد عليه بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر* فاجاب الاشعرى بتأويل هذه الآية بأنه لا يرضى لعباده المؤمنين بدليل الاضافة ^{عليه} (والاسر لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح ^{و والاستطاعة مع الفعل}) الاستطاعة والقدرة والطاقة والواسع اسماء مقاربة عند اهل اللغة متراوفة عند المتكلمين وهي ثابتة للعباد في الافعال الاختيارية عند اهل السنة خلافاً للجبرية فانهم قالوا العبد مجبور على خلق الله تعالى كاجمادات وفي هذا القول ابطال الاسر والنوى ورفع الشرائع وانكار الحسن والضرورى والتحقق بالسوسيطانية وقالت القدرية وكثير من الكرامية الاستطاعة ثابتة للعبد لكن قبل الفعل ليكون التكليف للقادر وقال اهل السنة استطاعة الفعل مقارنة لل فعل * قوله مع الفعل معيية زمانية وان تقدمت عليه بالذات ضرورة تقدم العلة على المعلول (خلافاً للمعتبرة) قالت المعتبرة والكرامية الاستطاعة سابقة على الفعل اذ لم تكن سابقة عليه لكن الفاعل بلا استطاعة عند تكليفه على الفعل واذ لم تكن له استطاعة عند التكليف يكون عاجزاً اذ العاجز من الاستطاعة لو كلف على الفعل حينئذ لزم تكليف العاجز وهو باطل لما سبّي ان تكليف مالا يطاق باطل بالاتفاق ^{وهي اي الاستطاعة حقيقة القدرة التي يكون بها اي بالقدرة الفعل} اي فعل العبد (اشارة الى ما ذكره) الها عائد الى ما (صاحب البصرة) وهو رئيس الخففين في علم الكلام (من انها) اي الاستطاعة (عرض بخليقه) اي العرض (الله تعالى في الحيوان يفعل) اي الحيوان (به) اي بهذا العرض (الافعال الاختيارية وهي) اي الاستطاعة (عالة ٢) لان الله تعالى خلق الفعل في العبد على خلق القدرة فيه هذا يشعر باولوية مذهبنا لان علة الشيء تقارب منه (وابجهور على انها) اي الاستطاعة (شرط لاداء الفعل لاعلة) لانها ليست من احدى العلل الاربع وهو ظاهر لان العلة هو الله تعالى او العبد وفيه اشارة الى ان مذهب المعتبرة اولى لان الشرط سابق (وبالجملة) اي سواء كانت الاستطاعة علة او شرطاً (هي) اي الاستطاعة صفة يخلقها الله

(تعالى)

(عرس)

(٩) قوله علة للفعل اي علة عادلة للفعل اي جرت عادة الله تعالى بان يخلق الفعل ويترتب على ذلك العرض الذي خلقه الله تعالى في الحيوان لاعلة مؤثرة للفعل اذ لا يتعين ان يخلق الله تعالى الفعل من غير خلقه الاستطاعة وان لم يجر عادة الله تعالى ذلك كالنار مع الاحراق والجمهور على انه شرط عادى كشرطية يبس الملائق بالنار للحرق فان عادة الله تعالى قد جرت بخلق الاحراق عند يبس ميالق لشرط تحقيق بمعنى الاس موجود الخارج الموقوف للشيء لامكان خلق الله تعالى الحرق في الخطب الرطب عند ملاقاته النار وان لم يجر عادة الله تعالى كذلك فلو كان شرطاً حقيقياً لامتنع خلقه كذلك (خيالي مع محشيه عبد الرحمن) (٢) الاختياري

تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات) وبهذا خرج المعاشرة والحياة لأن كلامها ليس مخلوقاً عند قصد الاتصال اما الحياة والعلم فليسهما على القصد ولو تجدد الامثال واما الارادة فلأنها عين القصد فلا يصدق عليه انه يخلق عند القصد (فإن قصد) اي العبد (فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر فكان هو) اي العبد (المضي لقدرة فعل الخير فيتحقق) العبد (الذم والعقاب) لتضييعه قدرة الخير ولصرف قدرته إلى الشر (فلم يدا) اي لتضييع العبد (ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع ٣) اذا المراد في حقيقة القدرة لافي الاسباب والآلات لأنها كانت ثابتة لهم وإن المتفق عنهم حقيقة القدرة التي يتعلق الفعل بها اي يتضيرون الاستطاعة للسمع اذا لم يتحقق باعدام حقيقة القدرة وانعدام حقيقة القدرة حينئذ يكون بتضييعهم لاشغالهم بضد ما امر بهم اي لا يقصدون كلام الله تعالى على وجده التأمل بل يستمدون على وجه العناid والانكار (واذا كانت ٤ الاستطاعة عرضاً ٥ وجب ان تكون مقارنة للفعل بالزمان ل سابقة عليه) اي على الفعل (والا) اي وان لم تكن مقارنة للفعل (لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لامر) تعليل للزم (من امتلاع بقاء الاعراض فان قيل) من طرف المترأة (لوسن استحالة بقاء الاعراض) يعني لانهم اولاً استحالة بقاء الاعراض في الزمانين ولو سلم استحالة بقاء الاعراض باعيانها واشخاصها (فلا نزاع في امكان تجدد الامثال عقب الزوال) اي زوال الاعراض (فن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة) الاستفهام للانكار فيكون المعنى لا يلزم وقوع الفعل بدون القدرة لأنه بالقدرة الحاصلة بعد زوال القدرة الاولى (قنا انما دعى لزوم ذلك) اي وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة (اذا كانت القدرة التي بها الفعل ٦ هي القدرة السابقة ٧) لأن القدرة التي بها الفعل اذا كانت القدرة السابقة على الفعل والحال ان الفعل لا يبقى في الزمانين فيلزم وقوع الفعل بلا قدرة وانه محال (واما اذا جعلتوها) اي القدرة التي بها الفعل (المثل المتجدد المقارن) للفعل (فقد اعتبرتم بان القدرة التي بها الفعل لا تكون)

(٢) وجود القدرة التي هي عبارة عن سلامة الاسباب فالقدرة بهذا المعنى سابقة على الفعل وتسمى القدرة الممكنة (عرس)

(٣) وكانوا لا يستطيعون سمع الآية في اواخر سورة الكهف * ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يصرون الآية في اوائل

سورة هود
(٤) معطوف ومتفرع على ما ذكره صاحب التبصرة بانها عرض يخلق الله تعالى الخ (نابريدي)

(٥) لا يتي زمانين

(٦) اي التي بها يفرض وقوع الفعل

(٧) على الفعل في الوجود

(٢) رد ايضاً على القائلين بسبق القدرة على الفعل $\text{ج} ٢٠٢$ حاصله انكم بعد الاعتراف

القدرة (الامقارنة له) فيلزم ترك مذهبكم هو ان القدرة التي بها ل فعل تكون سابقة عليه لاماقارنة (٢ ثم ان ادعيم انه لا بد لها) اى للقدرة المؤثرة (من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل) يعني ان ادعيم ان الفعل لا يمكن ان يحصل باول ما يحدث من القدرة لانها ضعيفة فلا بد للقدرة التي بها الفعل من امثال سابقة حتى يتقوى القدرة بها ف يمكن الفعل بها فالحاصل ان القدرة التي بها الفعل تتوقف في الحصول الفعل بها على امثال سابقة لانها لم تتوقف عليها ل كانت هي او اول ما يحدث ثم لا يحصل الفعل بها فتحتاج الى قدرة اخرى حتى يحصل بها الفعل فيكون هي من امثال سابقة وانما لم ندعا انه لا بد منبقاء القدرة لانه قد ثبت انها عرض لا يتحقق مع ان البقاء لا يوجد تقويتها فانيهم (باول ما يحدث من القدرة) من بيان ما يعني لا يمكن بحدوث القدرة او لا بل لا بد منبقاء القدرة او من قدرة اخرى حتى يمكن الفعل باول القدرة (فليعلم البيان) فاذ لم يتتوا فيكون الفعل بالقدرة المقارنة للفعل فقط لانه ظاهر ان الفعل لا يحصل بدون القدرة (واما ما يقال ٣) جواب آخر لقوله فان قيل هذا استدلال على ان الاستطاعة مع الفعل على تقدير تسليم بقاء القدرة وما ذكر اولا الاستدلال على تقدير امتناع بقاء القدرة (لو فرضنا بقاء القدرة السابقة ٥ الى آن) اى وقت (الفعل) والفرق بين آن وآتف ان الآن للزمان الذي انت فيه والآتف هو الزمان الذي قبل الزمان الذي انت فيه وهو الساعه السابقة على ساعتك (اما بحدوث الامثال واما باستقامة ٦ بقاء الاعراض ٧) في الزمانين باعيانها واشخاصها هذا تردید على المعتزلة من طرف اهل السنة (فان قالوا) اى المعتزلة (بمحواز وجود الفعل بها) اى بسبب القدرة (في الحالة الاولى) اى في اول الحدوث (فقد ترکوا مذهبهم) وحيث لا يلزم سبق القدرة على الفعل مع ان مذهبهم كذلك (حيث جوز واماقارنة الفعل ٨ القدرة وان قالوا بامتناعه) اى امتناع الفعل في الحالة الاولى (لزم الحكم ٩) اى الدعوى بلا دليل (والترجم بالامراج اذا القدرة بحالها لم تغير) الا كافي الحالة الاولى يعني لم تكن ضعيفه او لا ثم قويت تانياً سواء كان المراد بالقدرة المتجدد او غيره (ولم يحدث فيها) اى في القدرة (معنى) في كل الحالات اى في الحال الاولى والثانية

بان القدرة التي بها الفعل لاتكون الاماقارنة على تقدير جعل القدرة المثل المتجدد ان ادعيم انه لا بد للقدرة المقارنة للفعل من امثال سابقة عليها وقت التكليف حتى لا يمكن الفعل باول الحدوث من القدرة وهذه دعوى مجردة عن البرهان

(٣) في جواب السؤال

(٤) هذا الجواب اختيار صاحب التهيد ومن تبعه (قرئي)

(٥) على الفعل

(٦) في بقاء القدرة على التقدير الاول بنوعه لا بشخصه وعلى الثاني بشخصه ايضاً (محى الدين)

(٧) كما هو مذهب الفلاسفة

(٨) غير سابقة عليه

(٩) اثبت حكيمين متافقين

لشيء واحد مع الاستواء في النسبة اذا وجود الفعل بالقدرة في الحالة الاولى مساوا لوجوده بها في الحالة الثانية اذ صلاحية الزمان لذلك واحدة (عرس)

(لاستخالة)

- (٤) اى من وجودها
 (٥) اى بالزمان
 (٦) بل يجوزون ذلك
 ولا يتعتم عندهم حدوث الفعل
 في زمان حدوث القدرة
 وان احمل نزاع كون القدرة
 هل يجوز ان تسبق الفعل اولا
 فقلنا بامتناع السبق بناء على
 امتناع بقاء الاعراض وقالوا
 بجوازه بناء على بقائهما ففي
 ماذ كروه نظر لما قلنا
 (ابن العرس)
 (٧) اى حال كونها
 (٨) وهو قوله ان قالوا
 بامتناع لزم التحكم
 (٩) ابتداء زمان حدوثها
 (١٢) اى ولا انه يجوز ايضا
 ان يجب (عرس)
 (١٣) وهو امام الرازي
 رحمة الله تعالى (عرس)
 (١٤) في وجود الفعل
 (١٥) مع الفعل بالزمان
 وان كانت متقدمة بالذات
 بمعنى احتياج الفعل اليها
 (قرىعي)

(لاستعماله ذلك على الاعراض) اى حدوث معنى في القدرة اى لم يكن
 في اول القدرة مانعاً عن حصول الفعل بها ولم يكن في آخر القدرة داعياً
 الى الفعل لأن التغير والحدث عرض لا يقوم بالقدرة التي هي عرض
 ايضاً واللازم قيام العرض بالعرض (فإنما الفعل بها) اى بسبب القدرة
 (في الحالة الثانية) واجباً وفي الحالة الاولى ممتنعاً فيه نظر) جواب
 اما في قوله واما ما يقال (لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل
 لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية ٦) اى مقارنة القدرة للفعل مقارنة
 زمانية حتى يلزم من جواز المقارنة الزمانية ترك مذهبهم (وبان حدوث
 كل فعل) اى ولا يقولون بان كل فعل (يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه)
 اى على الفعل (بالزمان البة حتى يتعتم حدوث الفعل في زمان حدوث
 القدرة مقوونة بجميع الشرائط) لوجود الفعل * حاصل هذا
 الكلام ان يقال انا نختار القسم الاول من الترديد وهو ان وجود الفعل
 بالقدرة جائز في الحالة الاولى ولكن لان اسمه 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 بجواز
 وجود الفعل بالقدرة في الحالة الاولى بل يقولون ان القدرة يجوز ان تكون
 مع الفعل وقبله (ولانه يجب ان يتعتم) هذا جواب للشـق الثاني ٨
 من الترديد (في الحالة الاولى ٩ لانتفاء شرط او وجود مانع) عن وجود
 فعل (ويجب) ١٢ الفعل (في الثانية اتم الشـرائط مع ان القدرة التي هي صفة
 القادر في الحالتين) اى الحالة الاولى والثانية (على سـواء) حاصل
 هذا الكلام ان يقال انا نختار القسم الثاني من الترديد وهو ان يقال ان وجود
 الفعل يتعتم في الحالة الاولى ولكن لان سلبيوم الحكم والترجيح بلا سـريج
 لانه يجب ان يتعتم الفعل في الحالة اولاً الى آخره (ومن هـنـا) اى
 ومن اجل جواز امتناع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شـرط وارتفاع مانع
 مع بقاء القدرة في الحالتين (ذهب بعضهم ١٣ الى انه ان اـريد بالاستطاعة
 القدرة المستجـمعـة بـجـمـيعـ شـرـائـطـ التـأـيـيرـ ١٤ـ) وارتفاع المـوانـعـ (فالـحقـ اـنـهاـ
 مع الفعل ١٥ـ والاـ) اى وان لم يـرـدـ بهاـ لـقـدرـةـ المـسـتـجـعـةـ لـاـشـرـائـطـ المـذـكـورـةـ

بل اريدها القوة ٢ العضلية التي اذا انضم اليها ارادة شىٌ حصل ذلك
الشىٌ (فقبله ٣) اي قبل ذلك الشىٌ قياسا على سائر القوى الحيوانية
الخلوقة مع الحيوان ولان الوجдан الشاهد بثبوت القدرة فينا شاهد
باستمرارها وثبوتها اي وقت يريد الحركة وقيل لانها جزء العلة وجزءها
مقدم على المعلول * قلنا جزء العلة انما يحب تقدمه بالذات لا بالزمان والكلام
في التقدم الزماقي التقدم ٤ وهو كون الشىٌ بحيث يحتاج الشىٌ آخر
ولايكون مؤثرا فيه كتقدم الجزء على الكل وكتقدم الواحد على الآخرين
والتقدم الزماني ٥ كتقدم الاب على الابن فالوجه ما ذكرنا ٦ (اما امتناع
بقاء الاعراض) هذا اشاره الى الطعن الى قوله واما باستقامة بقاء الاعراض
(فبني على مقدمات صعبه اليان) معنى البيان اظهار المقصود باللغ لفظ
وهو من الفهم وذكاء القلب فلو ثبت هذه المقدمات لكان مذهب اهل
السنة حقا مطلقا والا فيذهب المعتزلة اولى (وهى) اي المقدمات (ان بقاء
الشىٌ امر محقق) هذا هو المقدمة الاولى (رأى عليه) اي على الشىٌ
فلا نسلم ان بقاء الشىٌ كذلك بل البقاء هو استمرار الوجود وعدم
زوالة وهو عين الوجود (وانه) معطوف على ان بقاء الشىٌ اشاره
إلى المقدمة الثانية (يتبع قيام العرض بالعرض) فلا نسلم امتناع قيام
العرض بالعرض وانما يكون كذلك ان لو كان يعني التبعية في التحيز واما
اذا كان يعني اختصاص النساعت بالمنوط فلامتناع (وانه) اشاره الى
المقدمة الثالثة (يتبع قيامهما بال محل) فلاميجوز قيامهما مع بال محل كالحركة
والسرعة القائمهين بالجسم يعني اذا لم يكن بقاء الشىٌ زائدا عليه فلا يتبع
بقاء الاعراض واذا جاز قيام العرض بالعرض او قيامهما بال محل فلا يتبع
ايضا سبق القدرة على الفعل وبقاءها الى زمان الفعل (ولما استدل
القائلون) اي المعتزلة (بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف) اي الامر
(حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف) اي مأمور (بالإيمان وتارك
الصلوة مكفار بها) اي بالصلة (بعد دخول الوقت فلومتهن الاستطاعة
محققة حينئذ) اي حقيقة القدرة التي يوجد الفعل بها (لزم تكليف العاجز)
اي امر العاجز على الشىٌ ببيان ذلك الشىٌ (وهو باطل اشار) جواب لما

(الى)

- (٢) اي مجرد القوة
(٣) اي فهي توجد قبل الفعل
ومعه وبعده ولذا قيل
ان النزاع لفظي (قريري)
(٤) التقدم خمسة تقدم بالزمان
كتقدم الاب وتقدم بالرتبة
كتقدم الامام على المأمور
وتقدم بالذات كتقدم العلة
على المعلول وتقدم بالطبع
فالحتاج اليه ان استقل بتحصل
الحتاج كان متقدما عليه تقدما
بالعدية كتقدم حركة
اليد على حركة المفتاح
وان لم يستقل بذلك كان
متقدما عليه تقدما بالطبع
كتقدم الواحد على الآخرين
فإن الآخرين يتوقف على
الواحد ولا يكون الواحد
مؤثرا فيodo تقدم بالشرف
كتقدم المعلم على المتعلم وكذا
الآخر خمسة لأنه في مقابلة
التنمية
(٥) وهو ما له تقدم بالزمان
(٦) ثم لما كان القول بجواز
سبق القدرة على الفعل يقتضي
بقاء العرض بالشخص اشار
إلى التزامه . (عرس)

(٣) فيكون من موصولة في محل الجر قد يقدره على من استطاع اي قدر واطلاق على الذهاب
 الى الجواب بقوله ﴿وَيَقُول﴾ اي يطلق ﴿هَذَا إِسْمٌ﴾ يعني لفظ الاستطاعة
 على سلامه الاسباب ﴿إِنَّ اسْبَابَ الْفَعْلِ وَالآلاتِ﴾ الآلات بجمع آلة
 وهي الواسطة بين الفاعل ونفعه في وصول اثره اي اثر الفاعل اليه اي
 الى المنفع كالمنشار للتجار فانه اي المنشار واسطة بينه اي بين التجار وبين
 الخشب في وصول اثره اي اثر التجار اليه اي الخشب ﴿وَالجَوَارِحُ﴾ اي
 الكواكب بجمع جَارِحَة (كما في قوله تعالى وَاللَّهُ عَلَى النَّاسِ حِجَّ الْيَتَمْ
 من بدل ٣ من الناس (إِلَيْهِ سَبِيلًا) اي المراد بالآية كُلُّ عِدَّةٍ زَادَ والراحلة
 لاحقيقة قدرة الفعل * حاصل هذا الجواب ان الاستطاعة مقول بالاشتراك
 على معنيين الاول هو القدرة الحقيقة وهي القدرة المسفرة للفعل والثاني
 هو سلامه الاسباب والآلات والجوارح وهي القدرة الممكنة على الفعل
 وصحمة التكليف متوقف على المعنى الثاني دون المعنى الاول فلا يلزم تكليف
 العاجز لانتفاء المعنى الاول لوجود المعنى الثاني وأنا يلزم ذلك لو انتفى
 المعنى الثاني (فإن قيل) في رد هذا الجواب من جانب المعزلة (الاستطاعة
 صفة المكلف وسلامه الاسباب والآلات ليست بصفته) اي للمكلف
 (فكيف يصح تفسيرها) اي الاستطاعة (بها) اي بسلامه الاسباب
 حاصل هذا السؤال ان يقال ان تفسير الاستطاعة بسلامه الاسباب
 والآلات والجوارح ليس بمحاذير لأن السلامه مبانيها والتفسير بالمابين
 لا يجوز فلا يمكن الجواب المذكور جوابا لاستلزم المحال (قلنا المراد
 سلامه الاسباب) اي اسباب المكلف فالافت واللام عوض عن المضاف اليه
 والآلة والمكلف كما يتضمن بالاستطاعة بتضمن بذلك) اي بالسلامه
 (حيث يقال هو ذو سلامه الاسباب الا انه لتركه لا يشتق منه اسم فاعل
 يحمل عليه) اي على المكلف بحمل المواظفة (بخلاف الاستطاعة) فانه
 يقال المكلف مستطيع * قلن سلامه الاسباب والآلات ما يحمل على المكلف
 حل الاشتغال كالاستطاعة يقال المكلف ذو سلامه اسباب كما يقال انه
 ذو استطاعة او يشتق منه ما يحمل على المكلف حل التواطئ * كما يشتق
 من الاستطاعة يقال المكلف سليم اسباب كما يقال المكلف مستطيع
 فلا فرق بينهما في كونهما وصفاته كما سبق الى بعض الاوهام
 والراحلة وكل واحد منها من قبيل اسباب لامن قبيل حقيقة القدرة الح (شيخزاده جلد اول)

(٤) والسر في اعتقاد صحة التكليف على سلامـة ٢٠٦ الاسباب وكفايتها في الصحة

من ان سلامـة الاسباب لا يشتق منها ما يحمل على المكلف بخلاف الاستطاعة وصحة التكليف تعتقد اي توقف على هذا الاستطاعة التي هي سلامـة الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول اي القدرة الحقيقية التي بها الفعل (فان اريد بالعجز ٦) هذا حقيقة الجواب عن استدلال المترتبة بانه لو لم يكن الاستطاعة قبل الفعل لزم تكليف العاجز (عدم الاستطاعة بالمعنى الاول ٨ فلا نسلم استحالة تكليف العاجز) بالمعنى الاول بل يجوز فالملازمة مسامحة لكن لا نسلم استحالة اللازم وهو تكليف العاجز بهذا المعنى لصدق العاجز حينئذ على عادم شيء من شرائط صدور الفعل ومن جملتها قصد الفاعل و مباشرته باسباب الفعل والآلة فعادم القصد وال المباشرة عاجز على هذا ولا خلاف في صحة تكليفه بل لم يقع من التكاليف الا تكليف العاجز بهذا المعنى وانا ردد في العجز ولم يردد في استطاعة بان يقال المراد بها اما المعنى الاول او الثاني لان الاستطاعة المتنازع فيها هي القدرة التي بها الفعل وهو المعنى الاول (وان اريد ٨ بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه) اي لزوم تكليف العاجز اي لانسالملازمة (جواز ان يحصل قبل الفعل سلامـة الاسباب والآلات وان لم يحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل) فان قات العجز باق مع سلامـتها العدم القدرة المؤثرة فما جار التكليف معها * قات لاجرى سنة الله تعالى على خلق القدرة عند قصد الفعل اذا سلامـة الاسباب جعل سلامـتها كالقدرة المؤثرة (وقد يحيى ٩) اي عن استدلال المترتبة بان القدرة لوم تكن قبل الفعل لزم تكليف العاجز (بـان القدرة صالحة للضـدين) اي القوة الضـليلة التي مرـذـكرـها واما القدرة المستحبـعة لـشرائطـ التأثيرـ فيـنـ صـالـحةـ للـضـدينـ اـتفـافـاـ (عـندـ اـبيـ حـنـيفـةـ حـتـىـ انـ الـقـدرـةـ المـصـرـوفـةـ دـالـيـ الـكـفـرـهـ بـعـينـهاـ الـقـدرـةـ الـتـيـ تـصـرـفـ إـلـىـ الـإـيمـانـ وـلـاـخـلـافـ بـيـنـهـمـاـ الـافـالـيـ الـتـعـلـقـ (١٢ـ)ـ لـاـنـهـ مـحـلـ الـقـدرـةـ وـهـيـ آـلـةـ صـالـحةـ لـلـضـدـينـ وـكـذـاـ الـقـدرـةـ وـهـذـاـ لـاـنـ كـلـ سـبـبـ مـنـ اـسـبـابـ الـفـعـلـ كـالـآـلـاتـ وـالـادـوـاتـ الـمـعـدـدـةـ لـتـقـيمـ الـقـدرـةـ النـاقـصـةـ صـالـحةـ لـلـضـدـينـ كـالـلـسـانـ يـصـلـحـ لـالـصـدـقـ وـالـكـذـبـ وـالـلـيـدـ لـقـتـلـ الـإـبـارـ وـالـكـفـارـ وـكـذـاـ الـقـدرـةـ الـحـقـيقـةـ *ـ وـتـحـقـيقـهـ اـنـ الطـاعـةـ مـعـ الـمـعـصـيـةـ اـنـمـاـ تـحـتـفـانـ بـالـنـسـبةـ

ان سلامـةـ الاسـبـابـ لاـيـتـوقـفـ وـجـودـ الفـعـلـ عـنـدـ الـأـعـلـىـ قـصـدـ الـعـبـدـ لـاـنـ تـوقـفـ الفـعـلـ عـلـىـ وـجـودـ الـقـدـرـةـ وـوـجـودـهـ عـنـدـ سـلامـةـ الاسـبـابـ لاـيـتـوقـفـ الاـ عـلـىـ القـصـدـ فـوـجـودـ الفـعـلـ عـنـدـ سـلامـةـ لاـيـتـوقـفـ الاـ عـلـىـ القـصـدـ وـالـقـصـادـاـرـ مـكـنـ مـنـ الـعـبـدـ يـصـحـ التـكـلـيفـ بـهـ فـكـذـاـ مـلاـيـتـوقـفـ الـأـعـلـىـ القـصـدـ يـصـحـ التـكـلـيفـ بـهـ فـلـذـاـ كـفـيـ سـلامـةـ الاسـبـابـ لـصـحةـ التـكـلـيفـ (خيـالـيـ معـ حـاشـيـةـ لـابـ شـهـاعـ) (٥ـ)ـ منـاطـ صـحـتـ تـكـلـيفـ اـنسـانـ *ـ بـوـمـعـنـادـرـ مـحـقـقـ اـيـمـهـ نـسـيـانـ *ـ (ـمـنـظـومـةـ زـنجـانـيـ)

(٦ـ)ـ فـيـ قـوـلـهـ لـزـمـ تـكـلـيفـ العـاجـزـ (٧ـ)ـ المـقارـنـ لـلـفـعـلـ (٨ـ)ـ بـالـعـجزـ عـدـمـ الـاسـطـاعـةـ بـالـمعـنـىـ الثـانـيـ (٩ـ)ـ يـدـلـ جـوابـ المـصـنـفـ بـقـوـلـهـ وـيـقـعـ هـذـاـ اـسـمـ الـحـ

(الـ)

إلى الامر والنهي لامن حيث الذات فان السجدة لله تعالى طاعة واللصم
معصية ولا تفاوت في ذات السجدة ولا تفاوت القدرة عليها الا انها
اذا اقررت بالطاعة سميت توفقا اذا اقررت بالمعصية سميت خذلانا وهي
في ذاتها واحدة لانها وضع الجبهة على الارض (وهو اي الاختلاف

في التعليق) لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الاعان
المكلف به) اي بالاعان (الا انه صرف قدرته) اي الكافر (الى الكفر
وضيع باختياره صرفها) اي القدرة (الى الاعان فاستحق الذم والعقاب)

- (٢) غير ماجز
- (٣) بهذا التضييع
- (٤) في الجواب عن هذا الجواب

واذا ثبت اد القدرة واحد ثبت ان القدرة عند تكليف الكافر على الاعان
ثابتة فلم يلزم تكليف العاجز (ولا يخفى) هذا شارة الى رده هذا الجواب
(ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل) اما بعدد الامثال
او بدوشه (لان القدرة على الاعان في حال الكفر تكون قبل الاعان لامحاله
فان الحبيب) عن قوله ولا يخفى (بان المراد القدرة وان صحت للضدين لكنها
من حيث التعليق باحدهما لا تكون الامعه) اي مع احدها فلا يلزم
من هذا الجواب تسليم كون القدرة التي بها الفعل قبل الفعل لان القدرة
التي بها الفعل هي القدرة من حيث انها متعلقة بالفعل وهي ليست
متقدمة على القدرة المطلقة حتى يلزم ان يكون القدرة قبل الفعل (حتى

ان ما يلزم مقارنتها بالفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها
للترك) اي ترك الفعل (هي القدرة المتعلقة به) اي بالترك (واما نفس
القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين قلنا ع هذا ما لا يتصور فيه
نزاع) بين اهل الحق والمعزلة فان كلهم قائلون بكون القدرة المتعلقة
بالفعل معه لا قبله واما النزاع بينهما في نفس القدرة التي بها الفعل هل هي
متقدمة على الفعل لا يكون كذلك (بل هو) اي الجواب المذكور
(لغور الكلام) واما كان لغور الكلام لان قوله حتى ان ما يلزم مقارنتها
للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل لا يكون له معنى لان المقارن لل فعل لا بد
وان يكون متعلقا بالفعل (فليتأمل) وجه التأمل ان نفس القدرة لا يجوز
ان تكون متقدمة متعلقة بالضدين عند اهل الحق اصلا ولا يكلف
العبد التكليف مأخوذه من الكلفة وهي المشقة عاليه في وسعته

(٢) وهو الحال بالذات (٣) نحو الجم بين الحركة والسكن (٤) اي متنعا بغيره

الوسع ما يسم الانسان ولا يضيق عليه ولا يخرج فيه لان قاعدة التكليف اما للاداء كما قاله المعتزلة او الابلاء ومعنى الابلاء الاختبار والاختبار من الله تعالى ان يظهر حاله ليستوجب الثواب او العقاب لان الله تعالى لا يعطي الثواب او العقاب بما يعلم مالم يظهر منه ما يستوجب الثواب والعقاب كاعم من ابليس الكفر ولم يلغ عنه مالم يختبره ويظهر منه ما يستوجب المغبة والعقوبة كما هو مذهبنا وهذا لا يتصور فيما لا يطاق واما الاداء فظاهر وكذا الابلاء لانه اذا كان بمحالة لا يتصور وجوده لا يتحقق معنى الابلاء اذهو اعما يتحقق في امر اذا اتي به يثاب ولو امتنع يعاقب فاذا في اياتصور وجوده لا يتحقق (سواء كان متنعا في نفسه ٢ كجمع الصدرين ٣) وقلب الحقائق وتحصيل الحاصل (او يمكننا في نفسه لكن لا يمكن لبعد كنفاح الجسم) والصومود الى السماء فانه يمكن في نفسه لكن لا يكون في وسع العبد عادة ٥ (واما ما يتحقق ٦) اي ما يكون مكتنا في نفسه ومتعبا بالنظر الى الغير (بناء على ان الله تعالى علم خلافه اوراد خلافه كيامان الكافر ٧ وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به) اي بامان الكافر واطاعة العاصي (لكونه مقدورا للمكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف) اي عدم قوته (بابليس في الوسع ٨ متفق عليه) نحو جمجمة الصدرين وخلق الاجسام وان جوزه الاشعري (بقوله تعالى لا يكفي الله نفسا الا وسعها) اي مقدورها وانت خير بان الآية ائما تدل على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق وهو لا يوجب انتفاء الجواز (والامر في قوله تعالى انبئني باسماء هؤلاء للتعزيز دون التكليف) هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر تقديره ان التكليف بما لا يطاق لو كان غير جائز لما وقع والوقوع دليل الجواز وانه تعالى طلب الانباء من الملائكة مع انهم ليسوا بعلميين وطلب الانباء من ليس بعلم تكليف غالبا يطاق * الجواب ان طلب الانباء مع عدم علمهم اعما يكون تكليفا لو كان الامر طلبا لتحقيق المأمور وليس كذلك بل لاظهار عجزهم حيث قالوا التجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسج بحمدك ونقدس لك فيكون اسكانا لهم ودفعا لاعتقاد فضلهم على آدم عليه السلام وخطاب التعزيز وهو الامر بابيان الشيء ولم يكن ايمانه صردا لظهور عجز المخاطب

(وان)

(٥) في كلامه اشعار بن ماليس في وسع العبد ثلاثة ان يتحقق لنفس مفهومه كجمع الصدرين وقلب الحقائق واعدام القديم وان لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة لالنفس مفهومه سواء امتنع تعقابه كخلق الاجسام او لا كالطيران الى السماء وهذا القسم هو محل النزاع وان يتحقق لعم الله تعالى بعدم وقوعه او تعلق ارادته بعدم وقوعه او تكليف بهذه اجزاء اجزاء (ط) (قربي) (ط) والاول لا يجوز ولا يقع تكليفه اتفاقا الثاني لا يقع اتفاقا لا يجوز عندنا خلافا للمعتزلة والثالث يجوز ويعقب بالاتفاق فهذا توجيه ماقيل تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري (خيالي) (٦) من افعال الاختيارية (٧) الذي علم الله انه لا يؤمن (٨) وسع المكلف (٩) وما جعل عليكم في الدين من حرج الآية

(٢) لانه تصرف في خالص ٢٠٩ ملكه ولان الحكم بالحسن والقبح اما هو الشرع ثم

مذهب المعتزلة في ذلك قال
به كثير من اهل السنة
ومنهم الامام جعفر الاسلام
واليد المصنف حتى قال
بعضهم انه هو الحق

(ابن عرس)

(٣) اي على امتناع تكليف

ما ليس في الواقع

(٤) اي التكليف بالايصال

(٥) وقوعه

(٦) بين اللازم والملزم

(٧) اي اللازم (٨) فالملزم

محال وهو الواقع

(٩) الطريقة التي حصل بها

الاستدلال (عرس) (١٢)

مطردة (١٣) اي دفع النكتة

بالجواب عنها بالمنع (ط)

(قرى) (ط) نقض تفصيلي

من الملازمة حاصله ان دليلكم

جميع مقدماته باطل لانه

قد يختلف الحكم عنه في مادة

مثل ابي لهب حيث وقع

التكليف بالإيمان فضلًا عن

الجواز مع جريان الدليل

فيه بان يقال انه لو كان جائزًا

مالازم من فرض وقوعه

محال لكنه يلزم لانه يستلزم

الكذب في كلام الله تعالى

حيث اخبر عنه بأنه لا يؤتمن

(سيلوكوى)

وان كان ذلك محالا كالامر باحياء الصور التي يفعلها المصورون يوم
القيمة ليظهر عجزهم ويحصل لهم التدمير ولا ينفعهم الندم (وقوله تعالى حكاية
ربنا ولا تحملنا مالا طاقتنا به ليس المراد بالتحميم هو التكليف بل ايصال
ما لا يطاق من العوارض اليهم) كالقطع وغيره اشاره الى جواب سؤال مقدر
وتقدير السؤال ان التكليف بما لا يطاق لو كان متعملا لما جاز الاستعارة عند
في قوله تعالى ربنا ولا تحملنا مالا طاقتنا به فان تحميم مالا طاقتنا تكليف
من التكليفات والاستعارة عنه استعارة عن تكليف ما لا يطاق فدل على
ان التكليف ليس بمعنٍ * قلت انا نسلم انه استعارة عن تكليف ما لا يطاق بل
استعارة عن تحميله وهو مغایر التكليف فإذا تكليف مختص بالامر والتحميم
لا يختص به وعندنا يجوز ان يحمل الله تعالى عبده جبلا لا يطيقه فيموت ولا ي Bai
ولا يجوز ان يكلمه بمثل جبل بحيث لو جل يتاب ولو امتنع يعاقب للزوم التبعية
لان تكليف العاجز خارج عن الحكمة كتكليف الاعمى بالنظر او المقعد بالمشي
فلا ينسب الى الحكيم (وانما النزاع في الجواز) اي عدم التكليف غالباً
في الواقع متفق عليه وانما النزاع في الجواز (فهو المعتزلة بناء على القبح العقلى)
لانه عبّث عن العليم القادر الفنى وهو محال (وجوزه الاشعري لانه لا يصح
من الله تعالى شيء وقد يستدل) من طرف المعتزلة بقوله تعالى لا يكفي الله
نفسه اوسعها على نفي نفس الجواز (٣) على متعلق بـ استدل (وتقريره) اي تقريره
الاستدلال (انه لو كان جائز الملازم من فرض وقوعه محال) وهو كذب
الله تعالى هذه مقدمة شرطية (ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة
الملزم) وهو تكليف ما ليس في الواقع (تحقيق المفهوم الالزامي الكندو وقوع
لزム كذب كلام الله تعالى وهو ٧ محال ٨) قوله لكنه لواقع الى آخر مقدمة
استثنائية يعني لكنه لزム من فرض وقوعه محال وهو اخبار الله تعالى بقوله
لا يكفي الله نفسا اوسعها وهو محال (وهذه) ٩ الاهاء للتبيه وذا الشارة
والعصير مشار عليه (نكارة ١٢ في بيان استحالة وقوع كل ما يتعاقب به علم الله تعالى
او ارادته) اي اراده الله تعالى (واختياره) اي الله تعالى (بعدم وقوعه)
الباء متعلق بـ استدل والاهاء في وقوعه عائد الى ما (وحلها) اي حل ١٤ النكتة
(انا لا نسلم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه) اي في حد ذاته (لا يلزم من فرض

وقوعه محال ٢ وانما يجب ذلك) اي عدم لزوم المحال (لوميعرض له ٣ الامتناع بالغير والا) اي وان عرض له الامتناع بالغير (لجاز ان يكون لزوم الحال ٤ بناء على الامتناع بالغير) فان التكليف ماليس في الوسع جائز ومحكم في نفسه ومنتزع بالغير وهو لزوم كذب كلام الله تعالى (الايرى) وهو دليل على جواز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير (ان الله تعالى لما وجد العالم بقدرته) اي الله تعالى (واختياره) اي الله تعالى (فقدمه) اي العالم ٥ محكم في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه) اي العدم (مختلف المعلول ٦ عن علته ٧ التامة وهو) اي التناقض (محال والحاصل ٨ ان الممكן في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه) اي وقوع الممكן (محال بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امرزاده على نفسه) اي على نفس الممكן (فلا نسل له) اي من فرض وقوعه (لا يستلزم الحال وما يوجد من الالم في المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان) قيد بذلك) اي بقوله عقيب ضرب انسان وعقيب كسر انسان (ليصلح محلا للخلاف في انه هل المعد صنع فيه ام لا) بخلاف كسر الله تعالى فانه ليس محلا للخلاف بخلاف الانكسار عقيب كسر الانسان فانه محل الخلاف قوله قيد بذلك الى آخره اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم يقال بقوله عقيب ضرب انسان وبقوله عقيب كسر انسان ولم يقل وما يوجد من الالم في المضروب والانكسار في الزجاج فاجاب عن بقوله قيد الى آخره (وما المشبه به) كل ذلك مخلوق الله تعالى) اي اثر فعل الله تعالى (لام من ان الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنت مستندة اليه) اي الى الله تعالى (بلا واسطة) والالم والانكسار محكم ايضا (والمعترضة لما اسندوا بعض الافعال) كالافعال الاختيارية والافعال المتولدة دون الافعال الاضطرارية (الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا يتوسط فعل آخر) كصدور نفس الضرب مثلا (فهو بطريق المباشرة ولا) اي وان صدر بتوسط فعل آخر كالعرض الحاصل في المضروب (بطريق الى الموت كالنرجح مثلا)

(٢) بل قد يكون الشيء ممكنا في نفسه ويلزم من فرض وقوعه محال كما فيما ذكر (ابن عرس)

(٣) اي للممكן

(٤) من فرض وقوعه

(٥) فقدم العالم محكم في نفسه لكن عرض له الامتناع بغيره الذي هو تعلق القدرة والارادة بهذه الذي هو وجود العالم فلزم من فرض وقوعه محال هو التناقض المذكور بناء على ذلك الامتناع العارض له كاعنان اي جهل محكم في نفسه لكن عرض له الامتناع بغيره الذي هو الاخبار الصادق بعدم وقوعه فلزم من فرض وقوعه محال هو كذب الاخبار بناء على ذلك الامتناع العارض له (ابن عرس)

(٦) وجود العالم

(٧) وهي القدرة والاختيار المتعلقة به

(٨) من حل هذه المشكلة

(٩) اي ايقاع الامر المفضي الى الموت كالنرجح مثلا (عرس)

(٢) حاصله ان اريد بعدم تمكن العبد من عدم حصولها انه لا يمكن منه قبل مباشرة ما يوجب حصولها فمثونه لوضوح تمكنه من ذلك [٢١] قبل المباشرة وان اريد انه لا يمكن منه بعد مباشرة

ما يوجب حصولها فانه لا يمكن من ذلك بعد المباشرة لكنه لا ينافي كونه مكتسبا للعبد كافى الافعال بطريق المباشرة فان من فعل فعل لا يمكن من تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله اعني صرف القدرة والارادة اليه مع انه مختار في فعله وذلك مكروب له فكذافى المتولدات من غير فرق فلا وجده لقوله بخلاف افعاله الاختيارية اقول يمكن ان يقال ان معنى عدم تمكن العبد من عدم حصولها ان حصولها بعد مباشرة السبب ضروري لا مدخل لامبتد في حصولها وعدم حصولها وان العلم الحاصل من النظر قائم بالنفس والنظر قائم بقوتها (حاشية خيالى لميد الله الكتبة روى ٩) اجل بر وقتك غايت وانجامته دينور مثلا حيات عمر انسانى باينده مقدر او لان مدتك غايتها دينور كه اول آنده انسان لا محالة وفات ايدز نص كريمه

بس وجه اوزره مستعملدر (١) غايت مدت حيات (٢) وقت معين (٣) اهلاك كفار (٤) عدت مطلقه (٥) عذاب وعقوبة معناسته (أوقيانوس)

التوبيت ومعناه اي معنى التوبيت (ان يوجب الفعل لفاعله فعلا آخر) والمراد بالفعل ههنا المعنى اللغوى فلا نقض بالعلم الحالى عقيبة النظر (كحركة اليدين توجب حرفة المفتاح فالمفتأت متولد من الضرب والانكسار من الكسر وليس) اي الام والانكسار (مخلوقين لله تعالى) بل الكسر والضرب فعل العبد والام والانكسار متولد من الضرب والكسر فيكونان فلذين للعبد بالواسطة فيكونان اثرين لفعل العبد (وعندنا الكل) اي كل الافعال سواء كانت اختيارية او غير اختيارية سواء كانت بطريق المباشرة او بطريق التوبيت (بحاجة الله تعالى) لاصنع للعبد في تحليقه وال الاولى ان لا يقيد بالتحليق (لانه يفهم من المفهوم المخالف ان للعبد صنعا في المتولدات في الكسب مع انه ليس كذلك (لان ما يسمونه متولدات لاصنع للعبد فيها) اي في المتولدات (اصلا) اي لا يحسب التحليق ولا يحسب الكسب (اما التحليق) اي تحليق المتولدات هذا تفصيل لما اجله في صنع العبد (فلا سماته من العبد واما الاكتساب فلا سماته اكتساب ماليس قائما بمحض القدرة) اي قدرة الكسب فان الام قائم بالمضروب دون الضارب والانكسار قائم بالكسر الذي هو الزجاج دون الكسر والموت قائم بالمقتول دون القاتل الذي هو الفاعل * قيل هذا منقوص بالام الحالى بضرب نفسه * قلنا قائم بمحض هو غير محض قدرة الضرب اذ القدرة متجزية في الاعضاء واياضًا موت المقتول لو كان مكروب القاتل لاطرد قيامه به فلما لم يقم في مقتول الفير علم انه ليس بمكروب له لكن بي النقض بالعلم المتولد من النظر (ولهذا لا يمكن) اي لم يقدر (العبد من عدم حصولها) اي حصول المتولدات منع ذلك بأنه يمكنه ترك ما يوجبه (خلاف الافعال الاختيارية) فإنه يمكن من عدم حصولها والمقتول ميت باجله ٩ لغة الوقت ويقال بجميع المدة كلها وعليه قوله عليه الصلاة والسلام فيسلم الى اجل معلوم وعلى منتهاها فيقولون انتهى اجل وبلغ اجل آخره ويقولون حل اجل اذا جاء اجلهم يقال آخر مدة التأجيل والمراد هنا الآخر (اي الوقت المقدر لموته) اي موت المقتول في عمر الله تعالى ولو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت (لا كازعم

(٢) اى لم يوصله اليه قاتله ولم يقتل لهاش الى اجله **٢١٢** - (ع) (حيالي) (ع) والمعنى انه

بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه) اى على المقتول (الاجل) فانهم
قالوا تولد موتهم من قتل القاتل ٢ ولو لم يقتل لهاش الى اجله الذي علم الله موت
فيه لو لا القتل قال ابو الهزيل من المعتزلة انه لو لم يقتل مات البتة في ذلك الوقت
والا لكان القاتل مغيرا معلوم الله تعالى وهو محال * اجيب بأنه لا استحالة
في قطع الاجل المقدر لا القتل لانه تقرير معلوم الله تعالى * بيان هذا الكلام
ان الله تعالى لما عالم قاتله كان قاته تقريرا معلومه واما عامله تعالى بعوت في وقت آخر
فعلم بع عدم قاتله وقطعه ليس تغييرا معلوم الله تعالى واما يكون تغييرا
ان لو علمه عليا باتا غير معاق بشيء مفروض * لكن بقى الاشكال على اهل السنة
حيث قالوا لو لم يقتل لجاز ان يعوت وان لا يعوت لأنهم ارادوا به عدم تعينه
في علم الحق فهو انكار للقضاء وان ارادوا به الامكان الذي فهو متفق
بين الكل فلا يبحث فيه جوابه ان المراد عدم تعينه على المرض فلا ينافي
ذلك تعينه في القتل (لما ٣) اى لاذليل (ان الله تعالى قد حكم بما جعل المقادير)
اى الاوقات المقدرة لموتهم (على ما عالم الله من غير تردد وبأنه) الباء متعلق بحكم
(اذا جاء اصحابهم لا يستأذرون ساعة ولا يستقدمون واحتاجت المعتزلة)
على ان المقتول ليس ميتا باجله (بالاحاديث الواردة في ان بعض الطاعات
يزيد في العمر) كقوله عليه الصلاة والسلام لا يرد القدر الا الاماء ولا يزيد
في العمر الا البر وقال عليه الصلاة والسلام من احب ان يسطر زقه ويؤخر له
اجله في يصل رجده البر بالكسر الاحسان وهو في حق الابوين والاقرئين
ضد العقوق وهو الاسوء اليهم والتضييع لحقهم * صلة الرحم كنهاية عن الاحسان
الى الاقرئين من ذوى النسب * والاحسان التعطف عليهم والرفق بهم
والرعاية لا حوالهم فإذا جاز الزيادة بالحسنة جاز النقصان بالسيئة او بالقتل
(وبأنه) دليل عقلي للمعتزلة (لو كان) المقتول (متا باجله لما استحق القاتل)
ذماني الدنيا ولا عقابا) في الآخرة (ولاديته) في قتل الخطأ (ولاقصاص)
في قتل العمد * القصاص على وزن فعال من المفاعة وهي المساواة (اذا ليس
موت المقتول بخليقه) اى يتحقق القاتل (ولا يكتب له) اى القاتل (والجواب
عن الاول) اى الاستدلال بالاحاديث (ان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل
هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة) اصل سننه فلامها هاء لقولهم عاملته
مسانده وقيل لامها وا لقولهم سنوات يدید ان الزيادة والنقصان بالنسبة

تعالى لما اقدر القاتل على قاتله
فقتله قطع عليه اجره فاسناد
كل من قطع ولم يوصله الى الله
مجازى من قبل الاسناد الى
السبب عندهم والافهم
يقولون بان القاتل قطع عليه
ولم يوصله (كتنروي)
(٣) قوله لنان الله اخ بانه
اذا جاء اجلهم اخذ قد تكرر
هذه الآية في التنزيل مصدرة
بقوله لكل امة اجل وتعيين
الاجل لكل امة لا يستلزم
تعيين الاجل لكل واحد
من تلك الامم في الاستدلال
بحث (حاشية عصام)
(٤) في حق الطاعون سنة
(٩٤٩) في رسالة ابن نجيم
صاحب الاشباء والبحر قال
الامام الغزالى ان قيل ففائدته
الدعاء مع ان القضاء لا مرده
قلت ان من جملة القضاء رد
البلاء بالدعاء فالدعاء سبب لرد
البلاء ووجود الرجة وكان
الترس سبب لدفع السلاح
والماء سبب لانطفاء النار
وخروج النبات ان ينفع حذر
من قدر ولكن الدعاء ينفع
ما نزل ومالم ينزل فعليكم بالدعاء عباد الله الحديث عن معاذ (جامع الصغير)

(الى)

(جامع الصغير)

(٢) وقيل عن الضحاك ٢١٣ في قوله تعالى (عِبُودُ اللَّهِ مَا يَاشَأْ وَيَنْهِيْ) ان الرجل

الى عمر المقدر في علم الله تعالى اولا اسباب الزيادة والنقصان ٢ قيل هذا ع
يعود الى القول بتعدد الاجل والمذهب اند واحد*^{*}فلا الحق ان تعدد الاجل
بهذا المعنى غير محال بل الحال ان يعلم الله تعالى موته في وقت معين بالاعتقاد
فقطع القاتل اجله وليس هذا مذهبا واحدا (لكته) اي لكن الله تعالى
(يعلم انه يفعلها) اي الطاعة اما علق الاربعين على عدم قوله مع علمه بفعله
ترغينا على الطاعة وتغيرنا عن المعصية والله تعالى حكم لا تختصى (ويكون عمره
سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لولاها)
اي الطاعة (اما كانت) اي وجدت (تلك الزيادة) واصل هذا ان الله تعالى
كما يعلم المدوم الذي يوجد كيف يوجد يعلم المدوم الذي لا يوجد انه لو وجد
كيف يوجد كما اخبر عن اهل النار انهم لوردوا الى الدنيا لادوا الى كفرهم
مع علمه انهم لا يريدون لقوله تعالى ولو ردوا لادوا لمانعوا عنه ويعنى
تأويل الاحاديث بان الطاعة يزيد فيها هو المقصود الامر من العبر وهو اكتساب
الكمال بالاعمال الصالحة التي بها تستكمل الفوائض الانسانية فيعود بالسعادة
وهذا التأويل وان كان احسن بحسب المعنى لكن الاول اظهر من حيث الملفظ
لعدم احتجاجه الى تقدير شيء او يقال المراد من هذه الزيادة البر كثفي رزقه
بسبب التوفيق في الطاعة وعمارة اوقاته بما ينفعه في الآخرة وصانتها
عن الضياع في غير ذلك او يقال بقاء ذكر ما بحيل فكانه لم يميت او يحرى له شواب
على الصالح بعد موته او يقال انه بالنسبة الى ما يظهر بالملائكة في اللوح
المحفوظ ونحو ذلك فيظهر في اللوح ان عمره ستون الا ان يصل رجاه
فان وصل الرسم زيداته اربعون وقد علم الله ماسيق له من ذلك وهو قوله تعالى
عِبُودُ اللَّهِ مَا يَاشَأْ وَيَنْهِيْ فالنسبة الى علم الله تعالى وما سبق به قدرة لا يتصور
زيادة بل هو مستحيل وبالنسبة الى ما يظهر للملائقيين يتصور الزيادة وهو المراد
من الحديث (وعن الثاني) اي عن الاستدلال بالادلة المقلية (ان وجوب
العقاب والضمان) اي الديمة والقصاص (على القاتل تبدي) اي الطاعة
واظهار العبودية (لارتكابه) اي القاتل (المنهى) وهو قوله تعالى ولا تقتلوا
النفس التي حرم الله الالحق (وكسبه) اي القاتل (الفعل) اي القتل (الذى
يتحقق الله تعالى عقب الموت بطريق جرى العادة) لانه يمكن ان لا يخلق الله
واراداته لان لله واء تأثيرا كما نقل للقاوى البازية (ط) (وان) (ط) ان مصر استفتح فاتجهوا خبرها

ولا يخذلوا فانه دارا يساق اليها اقل الناس اعمارا (جامع الصغير)

(٨) الاجل في الشرع الزمان الذي علم الله تعالى ان العيد **٢١٤** يموت فيه ولذلك الاجل واحد

تعالى الموت عقاب القتل لكنه جرى عادة الله تعالى على ان ينحني الموت
عقاب القتل (فإن القتل فعل القاتل كسباً وإن لم يكن خلقاً) والموت قائم بالميته
خلوق الله تعالى لاصنع للعبد فيه اى في الميت (تخليقاً ولا اكتساباً ومبني
هذا) اى مبني كون الموت قائماً بالميته (على ان الموت وجودي) فيكون
التقابل بين الموت والحياة تقابل التضاد لأن المتضادين هما امران موجودان
لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة كالسوداد والبياض ولما كان
الموت والحياة امران موجودين كان بينهما تقابل التضاد (بدليل قوله
تعالى خلق الموت والحياة) وتوجيه الاستدلال بهذه الآية ان الموت
كان متعلقاً بالخلق وهو لا يتعلق الا باسر وجودي موجود في الخارج فيكون
الموت امراً موجوداً في الخارج (والا كثرون على انه) اى الموت (عدم)
اي معدوم في الخارج لا قائم بالميته لأن العدمي لا يحتاج إلى محل فيكون
التقابل بين الموت والحياة تقابل العدم والمملكة لأن الموت عدم الحياة
عن مامن شانه ان يكون حياً (ومعنى خلق الموت قدره) اى قدر الله تعالى الموت
والقدر اعم من الخلق لانه يتعلق بالوجود والمعدوم بخلاف الخلق الذي
هو بمعنى الابحاث والاختراع من العدم الى الوجود فانه لا يتعلق الا بالوجود
دون المعدوم **والاجل واحد لا كازيم الكعب** من المعتلة (ان المقتول
اجلين القتل والموت) فانزع عن المقتول ليس بعيت لأن القتل فعل العبد
والموت فعل الله تعالى فكأنه يريد بالموت ما ليس بالقتل (وانه لم يقتل
لعاش الى اجله) اى اجل المقتول (الذى هو الموت) هذا القول باطل لانه
يؤدى الى ان يكون العبد مانعاً عن ابقاء الله تعالى عبده الى ماجعله اجلاته
وهو حال لا فيه من العجز له تعالى (ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان
احلاطية) وهو وقت موته بتحلل رطوبته وانتفاء حرارته الغريزية **٢**
كافي حال الشخوخة (وآجالاً اخترامية) الاختمام الانقطاع (بحسب الآفات)
كالقتل (والامراض والحرام الرزق) هو في الاصل مصدر شمي المزروع به
(لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فإذا كله) اى في كل الحيوان
الرزق (وذلك قد يكون حلالاً وقد يكون حراماً وهذا) اى التفسير المذكور
(اولى من تفسيره) اى من تفسير الرزق (بما ينتمي به الحيوان) الاهاء

عندنا والمقتول بعيت
باجله الذي قدره الله تعالى
له فعلم انه يموت فيه وهو نه
بنفعه تعالى فلا يتصور
تفسير هذا المقدار بتقدير
وابلا تأخير واللازم الجهل
عن اجله وهو محال
(شرح منظومة زنجاني)

(٩) والحكماء

(٢) بيانه ان القوة الغريزية
تحتاج احوالها بالقوة

في سن النمو اى القريب
من الثلاثين تحصل حصة

من الغذاء مما يزيد على القدر
المتحلل بالحرارة الطبيعية
في فهو الجسم الطبيعي بذلك

شئ يعرض الى تلك القوة
شيء من الضعف فتحصل

من الغذاء مايساوي المتحلل
فيقف الجسم على حالة

فلا ينمو ولا ينحط ذلك
في سن ما يقرب من الأربعين

شئ يزداد ضعفه فلا يحصل
مايساوي المتحلل من الغذاء
فيحطط الجسم وذلك في سن

الانحطاط الثاني اى قرب
من ستين وفي سن الانحطاط
الجلي لا يزداد بحيث لا يقدر

على تحصيل شيء من الغذاء في مقاومة المتحلل فيعرض الموت (شرح منظومة زنجاني) (في)

(٦) وتحقيقه مع استناد القبيح تعالى على تقدير جعل الحرام رزقاً واتصافه بالقبيح لأن لا يكون حراماً وبهذا الامن حيث اضافه إلى كسب العبد واختياره وأمامن حيث استناده إليه تعالى بالخلق والاتحاد لا يوصف بقبح (ط) ولا حرمة وقد عملت سابقاً أن الشيء الواحد قد يكون له جهةان جهة كسب وجهة خلق وإن القبيح إنما يتضمن به من جهة الكسب ويحمل الشرع وما ذكره مما يتوجه على أصولهم من كون العبد خالقاً لفعاله ومن كونه الحسن والقبيح عقلين (ابن عرس)

(ط) باعتبار أنه مصنوع الرب على وفق الحكمة (٧) اى الحرام وأكتسابه تلك الأفعال المفضية إليه (٨) الرزق يقال للعطاء الجارى دنيوياً كان أو ديناً ولتصيب ولما يصل إلى الجوف ويتقدى به (كليات)

في به عائد إلى ما (خلوه) تعليل لقوله أولى والضمير في خلوه عائد إلى ما يتقدى بالح (عن معنى الإضافة إلى الله تعالى مع انه) اي معنى الإضافة (معتبر في مفهوم الرزق وعند المعترضة الحرام ليس برزق لأنهم) اي المعترضة (فسروه) اي الرزق (تارة) ولفظ تارة اما ظرف اي في بعض الاحيان او مصدر وكتابه (تملكه يأكله) اي الرزق (المالك وتارة غالباً يعن من الاستفهام به) اي عاً (وذلك) اي في التفسير المذكور ان للمعترضة (لا يكون الاخلاص لكن يلزم على الاول) اي لكن يلزم من تفسير المعترضة على وجد الاول (ان لا يكون مائياً كله الدواب رزقاً) لأن الملائكة غير متصور ويلزم منه خلف وعد الله تعالى وهو قوله ومأمون دابة في الأرض إلا على الله رزقها (وعلى الوجهين) اي التفسير الاول والثاني للمعترضة (ان من اكل الحرام طول عاره لم يرزق) والاهاء عائد إلى من (الله اصلاً) وهو باطل بالأية المذكورة وقد احجب عنه بأنه تعالى قد ساق إليه كثيراً من المباحث الا انه اعرض عنه باساعته (ومبني هذا الاختلاف على ان الإضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق) يعني ان ما كان رزقاً كان من الله تعالى البتة (وانه لا رزق الا الله تعالى وحده) معطوف على ان الإضافة (وان العبد) معطوف على ان الإضافة (يسحق الذم والعقاب على اكل الحرام وما يكون مستند) اي مضافة (إلى الله تعالى لا يكون قبها) فلا يلزم كون الحرام رزقاً حينئذ لأنه لا يكون رزقاً مضافاً إلى الله فإنه يكون قبها (وسرتكمه لا يسحق الذم والعقاب) والحال ان من اكل الحرام يكون مستحقة الذم والعقاب فعلم ان الحرام لا يكون رزقاً ولا يكون مستند إلى الله تعالى (٦ والجواب أن ذلك) اي كونه مستحقة الذم (لسوء مبشرة اسبابه ٧ باختياره) يعني لو قال المعترضة انه لا رزق الا الله وحده فلا نزاع اصلاً وكذا لو قال اهل السنة القبائمه لا تستند إلى الله تعالى وما يستند إليه لا يكون قبها ولا يسحق مرتكبه الذم والعقاب فلا نزاع اصلاً فإذا لم يقل كل منها على ما يقوله الآخر حصل الاختلاف قال صاحب البصرة الرزق ٨ في اللغة اسم لقوط المقدر وهو يزيد كروي رابه الملك قال الله تعالى وما رزقناه ينفقون وقد يذكر ويزاد به الفداء قال الله تعالى ومن دابة في الأرض الاعلى الله رزقها

والدواب لاماك لها لعدم الاسباب المشروعة له فكان المراد به ما حصل
الاغداء وقيل الخلاف من حيث العبارة لا غير وليس في التحقيق خلاف
وهو الصواب (وكل يستوفي رزق نفسه) اى كل حيوان يأكل رزقه
خلافاً للمعترضة لأن بعض الناس يكثرون أن يستوفي كالأنبياء وبعضاً لأن الحرام
لا يكُون رزقه (حلالاً كان أو حراماً) لحصول النعم بما جيئ به
أى بالحال والحرام يعني كل أحد لا يزيد رزقه على عمره ولا ينبع على رزقه
ومما زاد على عمره من ملوكاته وقت حياته فهو ليس من أرزاقه بل هو
من أرزاق من ينتفع به بعد (ولا يتصور أن لا يأكل انسان رزقه أويأكل
غيره رزقه) لأن ما تقدره الله تعالى غداء لشخص يحبه (أي كله) أى الغداء
(ويتعذر أن يأكله غيره ٣ وأما بمعنى الملك فلا يتعذر) أى ان كان الرزق
بمعنى الملك كافاه المعترضة هو ملوكه (أي كله الملك لا يتعذر أن يأكله غيره وبعض
اصحابنا نظراً إلى أنواع الأطعمة يسمى أرزاقاً ويأمرها بالإنفاق (والله
يضل من يشاء ويهدى من يشاء) بمعنى خلق الله الصلاة والاهداء لأنه
الخالق وحده) أى يقدر ويحدث ضلاله من يريد ضلاله ويوجد
هداية من يريد هدايته يعني لا يتحقق الصلاة هي سلوك طريق لا يوصل
إلى المطلوب ولا الاهداء أى وجدان ما يوصل إلى المطلوب الإباردة الله
تعالى لأنهما من الممكنات ولا يوجد ممكناً بدون تعلق إرادة الله تعالى بوجوده
وأصل الصلاة ع الهلاك يقال ضل الماء في البن إذا صار مستهلكاً فيه
(وفي التقيد) أى (بالمشبهة) في قوله يضل من يشاء ويهدى من يشاء (إشارة
إلى أنه ليس المراد بالدعاية بيان طريق الحق الخ) على ما قاله المعترضة (لأنه)
أى البيان (عام في حق الكل) أى في المسلم والكافر (ولا الضلال) عبارة
عن وجدان العبد ضالاً) المصدر مضارف إلى المفعول أى وجدان الله
العبد ضالاً كاذب اليه المعترضة (او تسميتها) أى العبد (ضالاً اذا معنى ٦
تعليق ذلك ٧ بمشيئة الله تعالى) رد لقول المعترضة يعني ان خلق الصلاة مختص
باليه فتعلقه بمشيئة الله تعالى مفيد واما الوجдан او التسمية فليس بخصوص
باليه تعالى بل يصح نسبة الوجدان والتسمية الى العبد فلامعنى تعليق ذلك
بمشيئة الله تعالى والحاصل ان التعليق خلق الصلاة بالمشية معنى انه ليس

(٢) اوان ابن آدم هرب
من رزقه كا يهرب من الموت
لادر كه رزقه كا يدر كه
الموت الحديث عن جابر
(جامع الصغير)

(٣) فيكون ما يأكله رزقه
سواء انتفع به او لا (عرس)

(٤) ضلال وضلالات طريق
مستقيمدين عدول اياك
معناسه موضوع عذر وغفلت
ونسيان معناسه مستعملدر
وبرنسنة ضلائع او اروب يتك
معناسه در يقال ضل البعير
وبر كيمه هلاك اولوب
وجودي خاكسار اولق
وكيزلوب غائب اولق
(اوقيانوس)

(٥) يعني في تقييد الاختلال
عن يشاء اشارة الى انه
ليس الاختلال عبارة
(ابن عرس)

(٦) يعني لا معنى لأن يقال
والله وحده ضلالاً شاء
او سماه ضالاً من شاء
بل لا يصح ان يكون اصله
ووجهه ضالاً او سماه ضالاً
(ابن عرس)

(٧) الوجدان او التسمية

عما في حق الكل بخلاف الوجдан والتسمية (نعم قد يضاف ٢ الهدایة إلى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم) كأنه اشار إلى جواب سائل وهو أن يقال لأنسلم أن الهدایة عبارة عن خلق الاهتداء وان الاضلال عبارة عن خلق الضلاله والا لمحاجز اضافة الهدایة إلى النبي عليه الصلاة والسلام بان يقال ان النبي عليه الصلاة والسلام هاد ولا اضافة الاضلال إلى الشيطان بان يقال انه مضل اما الملازمة فلان غير الله تعالى ليس بخلق واما بطلان الثاني لانه محاجز الاضافة اليهما فيكون الهدایة عبارة عن بيان طريق الحق وتلاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا فاجاب عنه بقوله قد يضاف الهدایة إلى النبي عليه الصلاة والسلام (٣ محاجزا) المحاجز هو الكلمة المستعملة في غير مواضعه في الاصطلاح به التحاطب من محاجز الشيء يجوزه اذا تدهأه واذا استعمل اللفظ في معناه المحاجز فقد جاز مكانه الاول ووضعه الاصل فعلى هذا يكون المحاجز مصدرا مما اصله محوز يستعمل بمعنى اسم الفاعل ثم نقل الى اللفظ المستعمل في غير مواضعه وقد يوجه بان المتكلم جاز في هذه اللفظ عن معناه الاصل الى معنى آخر فهو محل الجواز فعلى هذا التوجيه يكون المحاجز اسم مكان (بطريق التسبيب) كما في قوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم والمراد البيان والدعوة (كما تسد الى القرآن) في قوله تعالى ان هذا القرآن يهدي لاتي هى اقوم لكونه سببا للاهتداء (وقد يسند الاضلال الى الشيطان محاجزا) في قوله تعالى ولاضلالهم وال فعل الواحد لا يضاف الى الله تعالى والى غيره بجمة واحدة فكان المراد ما قلنا (كما يسند الى الاصنام) محاجزا كقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه الصلاة والسلام واجتنبي وبني ان نعبد الاصنام رب انهن اضلalon كثيرا من الناس (ثم المذكور في كلام المشائخ الهدایة عندنا) اي عند الحق (خلق الاهتداء ومثل هداه الله تعالى فليهتد) هذاجواب عن سؤال مقدر تقديره انه اذا كان الاضلال والاهتداء يخلق الله تعالى فكيف يكون لقوله هداه فلم يهتد معنى لانه كان معناه حينئذ خلق فلم يخلق فلا يكون له اذا المعنى فاجاب بقوله (محاجزا) اي محاجز مرسل من قبل ذكر الملزم وارادة اللازم لان الدلالة والدعوة الى الاهتداء يلزمان بخلق الاهتداء (عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعن المترددة بيان

- (٢) نصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل والصلاح والفساد واليه اشار حيث قال وهديناه النجدين قال فهديناسهم فاستحبوا المعنى على الهدى
- (٣) الهدایة بارسال الرسل وانزال الكتب اياها عني بقوله وجعلناهم ائمة يهدون بآرسنا وقوله ان هذا القرآن يهدي لاتي (٤) ان يكشف على قلوبهم السرائر ويرى لهم الاشياء كاهي بالوحى او الالهام والمنامات الصادقة وهذا قسم يختص بنبله الانبياء وال AOLIYAH فالمطلوب اما زيادة مانحوه من الهدى او اثباتاته عليه او حصول المراتب المرتبة عليه فاذ قال له العارف بالله عنى به ارشدنا طريق السير فيك تتحمّل عنا ظلمات احوالنا ونميط غواشى ابداننا لنستضى بنور قدسك فنراكم بنورك (قاضي)

(٢) ولا مساغ ولا فائدة للدعاة (٤) الحباء انتهاض النفس من شيءٍ ٢٢٠ وتركه حذر اعن اللوم فيه وهو
 نوعان نفسيان وهو الذي خلقه
 الله تعالى في النفوس كلها
 كالحياء عن كشف العورة
 والجماع بين الناس وأياماني
 وهو ان ينفع المؤمن من فعل
 المعاصي خوفاً من الله تعالى
 (تعريفات سيد)
 (٤) اللام للابتداء وعمرى
 مبتدأ مذوق خبره وجوباً
 لسد جواب القسم مسد
 تقديره لعمرى قسمى
 ويكون ان يحمل على حذف
 المضاف اى لواهب عمرى
 وكذا امثاله ماقسم فيه
 لغير الله كقوله تعالى
 (والشمس والقمر والليل)
 ويكون ان يكون المراد
 بقولهم كعمرى وامثاله
 ذكر صورة القسم لتأكيد
 مضمون الكلام وترويجه
 فقط لابد اقوى من سائر
 المؤكّدات واسلم من التأكيد
 بالقسم بالله تعالى لو جوب
 البر وهو ليس الفرض اليين
 الشرعي وتشبيه غير الله به
 في التعظيم وذكر صورة
 القسم على هذه الوجه
 لا يأس به كا قال عليه السلام
 قد افلح وابيه

(فروع اسعيل حق)

(اي)

(٢) حيث وقع أئمّة من أهله في محله ٢٢١ وان كان غير ذلك النع اصلح منه ولا يعد هذا النع

في الشاهد بخلا ولا سفها
مع كونه ترك الاصلح فكيف
باخلال العليم الحكيم الذي
إليه يرجع الأمر كلّه
(ابن عرس)

(٣) قيل عليه ان ما ذكر تم
من جواز ترك الاصلح
لأقضائه الحكمة واشتغاله
على المصلحة لايختلف مذهب
المعتزلة فانهم جوزوا ترك
الاصلح اذا اقتضاه الحكمة
على مقال الزمخشري
في الكشاف وجوابه ان كلام
الزمخشري لا يدل على ان
عدم المقدرة اصلح حتى يكون
المقدرة ترك الاصلح بسبب
اقتضائه الحكمة ووجوب
عدم المقدرة عنهم لا يدل على
كونه اصلح لانه يجوز ان يكون
لاجل استيعاب الكفر
القاب على ما هو مذهبهم

من وجب عقاب العاصي
واثابة المطیع على الله تعالى
ولو سلم ان كلامه دل على ان
عدم المقدرة اصلح لكن
لا يلزم من تجويز المقدرة الغير
خارجة عن حكمته تعالى
ما صرّح به تجويز ترك عدم

ای عواقب الامور (كلها يكون) اى النع المذكور (مغض عدل وحكمة له)
يكون مع اسمه وخبره في موضع رفع بأنه خبر ان في قوله ان منع ما يكون قوله
وقد ثبتت جملة معتبرة يعني ان رعاية الاصلح لعبد حق المولى وقد ثبت انه
حكيم فلو منع الاصلح عن عبده كان ذلك حكمة فلابد عليه رعاية الاصلح
قيل ٣ هذى يؤيد كلام المعتزلة لأن حكمته اذا اقتضت منع الاصلح كان منعه
واجيأ بالحكمة كوجوب الاصلح عند حكمته ولذا قال في الكشاف وان تغفر لهم
فإنك انت العزيز الحكيم اى ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك حيث
جوز مقدرة الكفر ايضا اذا اقتضاه الحكمة فهم لم يقولوا بوجوب ثواب المطیع
وعقاب العاصي مطلقا بل جوزوا عكسه بحسب الحكمة (شم لیت شعری) اى
على (ماعنى وجوب الشی على الله تعالى اذ ليس معناه) اى معنى الوجوب
(استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر) اى عدم كون معنى الوجوب
استحقاق تاركه الذم والعقاب ظاهر لانه وجوب شرعی ولا شارع عليه تعالى
(والازوم صدوره عنه تعالى) اى صدور الفعل عن الله تعالى (بحيث
لا يمكن) اى لا يقدر (من الترك بناء) تعليل لقوله والازوم (على استلزم امه)
اى الترك (محالا من سنه) من بيان محالا (او جهل او عبث او بخل او نجود ذلك
لأنه) اى لزوم صدوره عنه بحيث لا يمكن من الترك (رفض لقاعدة الاختيار
لانه لو لم يكن الباري تعالى قادر على فعله الى الترك يمكن فاعلا مختار او هو مذهب
الفلسفه (وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار) اى الفساد لانه قول
بكون الله تعالى موجبا بالذات لفاعلا بالاختيار وهو مذهب الفلسفه والحال
ان المعتزلة قائلون بان الله تعالى قادر بالاختيار وليس لهم فيه سبيل الى الانكار

● مباحث عذاب القبر

(وعذاب القبر) اى العذاب قبل الخسرو لوقى قبر البر وحوالى الطيور
وبطون السبع اى من اصول اهل الحق ان عذاب القبر ثابت للكافرين
ولبعض عصاة المؤمنين وهم الذين ماتوا قبل التوبة ثم قيل العذاب
على الروح وقيل على البدن وقيل عليهم وينبني ان نظر بحقيته ولا نشتبه
بكيفيته (خاص) اى المصنف (البعض لان منهم من لا يريد الله تعذيبه
فالاعذب وتنعيم اهل الطاعة في القبر) بعاليمه الله تعالى متعلق بقوله وعداب

المقدرة الذي هو اصلح حتى يلزم تجويز ترك الاصلح الخ (حاشية سيلكوتى وكتنروى مختصا)

القبر وتنعيم اهل الطاعة (ويريده وهذا اولى ما وقع في عامة الكتب) اي
 اكثرا الكتب (من الاقتصاد) بيان ما (على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه
 بناء) تعليل للاقتصار (على ان النصوص الواردة فيه) اي في اثبات عذاب
 القبر (اكثرا) من النصوص الواردة ٢ من تنعيم اهل الطاعة في القبر (وعلى
 ان عامة اهل القبور كفارة وعصاة فالتعمي بالذكر اجدر) اي اليق من ذكر
 تنعيم اهل الطاعة اي تصريح تنعيم اهل الطاعة ايضاً على من تركه وكون
 النصوص الواردة في عذاب القبر اكثرا من النصوص الواردة في تنعيم اهل
 الطاعة لا يوجب الاقتصاد على ذكر عذاب القبر دون تنعيم اهل الطاعة
 (سؤال مكترون نكير) اي من اصول اهل الحق ان سؤال منكرو نكير سما
 بهذا الاسم لأن الميت لم يعرفهما ولم ير صورة مثل صورتهما والنكير يعني
 النكير من نكير اذا لم يعرفه احد والنكير يعني التكير (وما ملكان يدخلان
 القبر فيسئلان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه) بان يقولوا من ربكم وما
 دينكم ومن نبيكم (قال سيد ابو شجاع) من المشائخ (ان الصبيان سؤالا
 وكذا ٣ للأنبياء عند البعض) والاسمح ان الانبياء عليهم السلام لا يسئلون
 لأن غير النبي يسئل عن النبي فكيف يسئل عن نفسه ويسئل اطفال
 المؤمنين بالاتفاق وتوقف ابو حنيفة رحمه الله تعالى في اطفال المشركين
 في السؤال ودخول الجنة وقيل يسئلون ويدخلون الجنة ليكونوا خداما
 للمؤمنين وهم الغلمان المذكور في الكتاب الكريم (ثابت) كل من هذه الامور
 الثلاثة بالدلائل السمعية ٥ لأنها امور ممكنة ٦ (قيدنا بالاماكن لأن الممتنع
 اخبر به الصادق يجب تأويلاه كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم (اخبر به
 الصادق) اي الذي عليه الصلاة والسلام (على مانطلقت به النصوص
 قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا) النار من نار نور نورا
 اذا انفرلان فيما حرقة واضطربا والنور مشق منها والضيير في عليها عائد
 الى النار ومعنى الفدو اول النهار ومعنى العشى هو آخر النهار من عشي العين
 اذا نقص نورها ومنه الاعشى * قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما يعرض
 اروا لهم على النار غدوا وعشيا * وقال مقاتل رضي الله تعالى عنه يعرض كل
 كافر على منازلهم من النار كل يوم مرتين * وقال ابن مسعود رضي الله تعالى

(٢) قال الله تعالى في سورة
 السباء وقليل من عبادي
 الشكور وقال تعالى وان
 طبع اكثرا من في الأرض
 يغلوه عن سبيل الله
 (٣) وكان سؤالا مخصوص
 لائق بمراتبهم الشريفة
 (ابن عرس)
 (٤) والاصلح ذكره ابن
 الهمام في المسيرة ان الانبياء
 لا يسئلون ولا اطفال المؤمنين
 وتوقف الامام في اطفال
 المشركين (در المختار)
 ذكر الحافظ السيوطي من
 لا يسئل ثمانية الشهيد
 والمرابط والمطعون والميت
 زمن الطاعون بغيره اذا كان
 صابرا محتسبا والصديق
 والاطفال والميت يوم الجمعة
 او ليلتها والقارئ كل ليلة
 تباكي الملك وبعضهم ضم اليه
 سورة الحمدة والقارئ
 في مرض موته (قل هو الله
 احد) (حاشية در المختار)
 لابن عابدين في الجلد الاول
 (٥) اي من الكتاب والسنة
 اذلا طريقا لثبتها الاذلك
 (٦) اي في حد ذاتها

(٢) الى يوم القيمة (٣) ٢٤٣ يعرضون على النار كل يوم مرتين فيقال يا آل فرعون

هذه داركم وهذا يؤذن بان العرض ليس بمعنى التعذيب والحرق بل هو بمعنى الظهور والابراز وان الكلام على القلب كاف قوله عرضت الناقة على الخوض فان اصله عرضت الخوض على الناقة يسوقها اليه ويرادها عليه فكذا هنا اصل الكلام النار تعرض عليهم اي على ارواحهم بان تساق الطير التي ارواحهم فياجوافها الى النار (شيخزاده محشى القاضي)

(٤) عطف في هذه الآية عذاب يوم القيمة على العذاب الذي هو عرض النار صاحبا ومساءفعلم انه غيره ولا شبهة في كونه قبل الانتشار من القبور لما يدل عليه نظم الآية بصريحه

(شرح مواقف)

(٥) اذليس المراد بها انهم يعرضون عليها في الدنيا لأن العرض المذكور فيها مكان حاصلا في الدنيا فثبت ان هذا العرض انما حصل بعد الموت وقيل

عنه ارواحهم في جوف طيور سود يرون منازلهم غدوة وعشية ٢ وقال بعضهم ارواح الشهداء في جوف طيور خضر تأوى الى قناديل معلقة بالعرش وارواح آل فرعون في جوف طيور سود تغدو وتروح على النار ٣ والآية ٤ تدل على اثبات عذاب القبر لانه ذكر دخولهم النار يوم القيمة وذكر انه يعرض عليهم النار قبل ذلك غدوا وعشيا قوله ٦ النار يعرضون عليها فيه وجهان احدهما النار مبتدأ ويعرضون خبره والثانى ان يكون بدلا من سوء العذاب ويقرأ بالنصب بفعل مضمر يفسره يعرضون عليها تقديره يصلون النار ونحو ذلك ولا موضع ليعرضون على هذا وعلى البدل موضع حال امام النار او من آل فرعون (ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب) فانه لما كان اشد العذاب في الآخرة فيكون العذاب الشديد في الدنيا قوله ادخلوا يقرأ بوصل المهمزة بكون آل فرعون منادي بمحذف جرف النساء تقديره يا آل فرعون ويقرأ بقطعها او كسر الخاء بكون آل فرعون مفعوله الاول اي يقول الله تعالى للملائكة يعني يقال يوم القيمة ادخلوا آل فرعون قرأ ابن كثير وابن عاص وابو عمرو ادخلوا بضم الالف وهكذا قرأ عاص في رواية ابي بكر والباقيون بنصب الالف وكسر الخاء فمن قرأ ادخلوا بالضم فهناه ادخلوا يا آل فرعون اشد العذاب فصار الآل نصبا بالنداء ومن قرأ ادخلوا بالنصب معناه يقال للخبرية ادخلوا آل فرعون يعني قوم فرعون اشد العذاب يعني اسفل العذاب وصار الآل نصبا لوقوع الفعل عليه (وقال الله تعالى اغرقو فادخلوا نارا) الفاء للتعقب فيكون ادخالهم النار عقاب الاعراق فيكون هذا الادخال قبل الادخال في جهنم الذي في القيمة انما هو العذاب القبر (وقال النبي عليه الصلاة والسلام استنذهو) اي امتهوا (عن البول) فان عامة عذاب القبر منه وقال عليه الصلاة والسلام ثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر اذا قيل) اي ثبت الله الماخ اذا قيل (له) اي للميت (من ربك ومادينك ومن بيتك فيقول) الميت (في الله ودبني الاسلام ونبي محمد صلى الله تعالى عليه وسلم) والمراد بالقول الثابت كلة لا اله الا الله (وقال عليه الصلاة والسلام اذا قبر) اي اذا وضع (الميت) هذا دليل على سؤال منكر ونكير (اتاء ملكان اسودان ازرقان يوم القيمة (شيخزاده) (٦) اول الآية فو قال للرسيات ما مكر وواحد باآل فرعون سوء العذاب النار يعرضون الح

(٤) وانكر المؤخرن منهم نسبة اليهم وقالوا انه حسنة ٢٢٤ - قول ضرار بن عمرو وهم

عنها يقال لاحدهما منكر ولآخر نكير الى آخر الحديث و قال عليه الصلاة والسلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران) روی اسbat عن السدی رضی الله تعالی عنہ قال لیس من رجل ظالم يدخل قبره الا ائمہ ملک قبیح الوجه اسود اللون من تن الريح فاذا رأه قال ما قبیح وجهك فيقول كذلك كان عمالک قبیحا فيقول ما انت ریحک فيقول كذلك كان عمالک منتدا فيقول من انت فيقول ان عمالک فيكون معه في قبره فاذا بعث من قبره يوم القيمة قال له اني كنت احملک في الدنيا بالذات والشهوات فانت اليوم تحملنی فركب على ظهره حتى يدخله النار قال كذلك قوله وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم ولا نه يقال هذا على سیل المثل انهم يحملون اوزارهم يعني وبالذکر ويقال ذفتر ظهورهم من الايام واصل الوزر في اللغة قال المفسرون ان المؤمن اذا خرج من قبره استقبله احسن شيء صورة واطیبه ریحک في قوله ان عمالک الصالح بحال مارکتبک في الدنيا فارکبنا انت اليوم كذلك قوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرجفون وفدا ای رکانا (وباجلة الاحادیث الواردة في هذا المعنى) ای عذاب القبر وتنعیم اهل الطاعة وسؤال منکر ونکیر (وفي کثیر من احوال الآخرة) کالمیزان والصراط (متواترة المعنى وان لم يبلغ آحادها حد التواتر) ای متواتر بطريق الاجال وان كانت جزئیتها لا تبلغ حد التواتر (وانکر عذاب القبر) وتنعیمه وسؤال منکر ونکیر (بعض المعتبرة ٢ والرواوض) ای الرواضع العلویة قالوا ان الرسالة نزلت من الله تعالى الى علی رضی الله تعالى عنه وان جبراًیل عليه الصلاة والسلام قد اخطأ و يصلون عليه والجماعۃ يقول قال الله تعالى عن وجل محمد رسول الله والذین معه اشداء على الكفار الآية وقال الله تعالى ما كان محمد ابا احد من رجالکم ولكن رسول الله وخاتم النبيین واستدلوا بقوله تعالى لا يذکون فيها الموت الاولی ای الموت في الدنيا و قوله تعالى امتنا ائمۃ واحییتنا ائمۃ و لوقی القبر احیاء لکان الاحیاء ثلاثة في الدنيا في القبر وفي الحشر لأن حیاة القبر يه الموت والاماۃ ائمۃ ائمۃ في الدنيا وفي القبر * اجيب بان اثبات الواحد و ائمۃ لا ينافي المزیدة و قوله امتنا ائمۃ فالموتاں في الدنيا والقبر وكذا الاحیاء و ترك حیاة

(الآخرة)

برؤا منه (ابن عرس)
(٤) اماتین بان خلقتنا
امواتا او لا ثم صيرتنا
امواتا عنه انقضاء آجالنا
واحییتنا ائمۃ الاحیاء
الاولی واحیاء البعث
و قبل الاماۃ الاولی عند
انحرام الاجل والثانية
في القبر بعد الاحیاء للسؤال
والاحیاء آن ما في القبر
ومبيعاً ذلك المقصود اعتراضهم
بعد المعاينة بما غفلوا عنه
(قاضی)

فوجب ان يفسر الاماۃ
بما كانت عقیب حیاة الدنيا
وما كانت عقیب حیاة الغیر
للسؤال فائهم بعد ما سئلوا
في القبر يعوتون ثانیا الى
ان ينفع للبعث وان يفسر
لاحیاء تان بما كانت في القبر
وما كانت يوم البعث
الاحیاء الاولی لأن
الاعتراف به لم يكن بعد
انكاره على هذا يكون معنى
الاتة ظاهر اغير محتاج
إلى الأول (شیخزاده)

الآخرة لأنها معاينة عند قولهم أحياناً قيل أثبات الواحد في الآية الأولى
بطريق الحصر فينتفي الزيادة وأما حياة القبر فستمر إلى الحشر واللاماستمر
عذابه وتنعيمه لكن حياته كالموت بالنسبة إلى حياة الحشر فيصح القول بأن
الاحياء ثلاث (لأن الميت بحاد لحياة لا ولادراك فتعذيبه محل) وجوز
بعض المعتزلة تعذيب الموت بلا حياة لأن الحياة ليست بشرط لادراك
التعيم والتعذيب * أجيب بأن ادراك الجماد غير معقول * قال ابن الروانى
كل ميت حى مدرك لكن اعجزته الآفة عن الافعال الاختيارية * أجيب
عن الاول بأن انفكاك الادراك عن الحياة لا يعقل اصلاً وانفكاك الحياة
مع الادراك عن الافعال الاختيارية معقول كاف المحبوس فعل الروح بعد
خراب البدن يبقى تعلقه بعنصره لكن لا يتمحرك به لعدم كون العنصر في حكمه
وتصرفه (والجواب انه يجوز ان يخنق الله تعالى في جميع الاجزاء) اي

(٢) لأن من اخفى النار
في الشجر الأخضر قادر
على اخفاء العذاب والنعم
مع ان الاصحاب يتزولون
عبرائيل يؤمنون وما كانوا
يشاهدون (شرح اسحق
زنجاني) واصحاب
السكتة كذلك (٣) بنطقي
والوازمن كلها باطلة وكذا المزوم فالجواب عنه قوله وهذا الاستلزم (اعادة
الروح الى بدنه ولا ان يحرك ويضطرب او يرى اثر العذاب عليه ٢)
اى على الميت بهذا خرج الجواب عن شبه المترک بان نفع الميت في قبره ونراه
باقياً بحاله ونفع الميت في صندوق ضيق لا يتصور فيه جلوسه والقاسمه
لم يدرك ان القادر على احياءه قادر على ابقاءه بحاله وعلى توسيع الصندوق
او تضييقه واتفاق اهل الحق على ان الله تعالى لم يخنق في الميت القدرة
والافعال الاختيارية فلهذا لم يعرف حياته لا يشكل على جوابه لشکر
ونکير لأن الروح ينطق ٣ مسموع كنطق اللسان والملك يسمعه (حتى ان

(٢) ای التعذیب (٣) اجزاء اصلیه ا کا دیرلر کے ۲۲۶ءے اول عمر ندن آخر عمر هدک

الفرق) هذا دلیل علی عدم الاستلزم (فی الساء والما کون فی بطون
الحیوات والمصلوب فی الہواء یعدب وان لم نطلع علیه ۲ ومن تأمل
فی عجائب ملکه) وهو عالم المشاهد المحسوس (وملکوته) وهو عالم المغایبات
(وغرائب قدرته وجبروته لم یستبعد امثال ذلك فضلا عن لاستھالة)
ونصب فضلا اما علی الحال او علی المصدر (واعلم) کانه جواب اسئوال
مقدر وهو ان یقال لم افرد المصنف احوال القبر بالذکر ولم یدرج فی بحث
احوال البعث بل هو متوسط بین احوال الدنيا والآخرة فاجاب بقوله واعلم
(انه لما كان احوال القبر ما هو متوسط) لأنها نهاية الدنيا وبداية الآخرة

(بين اس البدنا والآخرة افردها) المصنف (بالذکر ثم اشتبه بیان
حقيقة الخشر وتفاصيل ما یتعلق بامور الآخرة ودلیل الكل) ای ما یتعلق
باحوال الآخرة (انها امور ممکنة اخبر بها الصادق) ای الرسول صلی الله
تعالی علیه وسلم (ونطق بها الكتاب والسنة ف تكون ثابتة وصرح بحقيقة
کل منها تحقيقا وتأکیدا واعتناء بشانه) یعنی ان المصنف لم یصرح بحقيقة
کل واحد من احوال الآخرة وعداب القبر بل اكتفى بان یقول ثابت صرحة
واحدة وصرح بحقيقة کل واحد من الاحوال الآخرة بان ذکر بازاء
کل واحد منها قوله حق (فقال) والبعث (وهو ان یبعث الله تعالى الموتى)
جمیت (من القبور بان یجمع اجزاءهم الاصلية ۳) وهي الاجزاء التي
یكون الحیوان خلیقته علیها وهي الباقیة من اول العمر الى آخره (ویعید
الارواح اليها) حق (لقوله تعالى قل یحییها الذي انشأها اول مرّة ۴) فی جواب
من یحیي العظام وهي رمیم (وقوله تعالی ثم انکم يوم القيمة تعثرون ۵
الى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة الدالة بحشر الاجساد وانکره)
ای البعث (الفلاسفة بناء علی امتناع اعادة المعدوم بعینه) یعنی شبهة الفلاسفة
ان حشر الاجساد لا یتم الامر القول بصحیة اعادة المعدوم لكن هذا محال لانه
لا یتصور ان یكون المعاد عین الاول ولم یبق للمعدوم عین ولا اثرحتی یعاد
ففی الحادث جائز الوجود بعد وجوده فی جواز وجوده اما ان یکون لذاته
او لمعنى لا جائز ان یکون لمعنى والالزم التسلسل واذا كان جواز وجوده
لذاته یقی جوازه ثانيا کالم یعنیه اولا ثم العدم ینقسم فی علم الله تعالی

برمانع او لمسه جسد که قالور
مثلا باش و آنہ او لانلروال
وایاق و طرق و داخل
جسد که او لان طمرلر
ونسنلر کبی که جسد ایله
بیله قالور برآفت آنی قطع
ایلمسه (شرح آمنت قاضی
زاده)

(۴) (اولم یرالانسان
انا خلقناه من نطفة فاذا
هو خصم مین و ضرب
لنا مثلا ونسی خلقه قال
من یحیي العظام وهی رمیم
الآلیة فی سورة يس و فیه
تقییع بلخ لانکاره حیث
عجب منه بان رتب مخاصمه
الملاک الجبار علی خلقه من
هو اصله من احقر الاشیاء
(قاضی و شیخزاده)

(۵) نزل هذه الآیة حين
خاصم النبي علیه السلام ابی
ابن خلف واتاه بعظم قدرم
وبل وفتنه بیده وقال یا محمد
اترى ان الله تعالی یحیي
هذا قال یبعثك ويدخلك
النار فائز الله هذه الآیة

(شرح زنجابی)

(ال)

(٢) صفة دليل (٣) ٢٢٧ يعنى على تقدير تسامي الامتناع المذكور يحصل مطلوبنا من اثبات

حشر الاجساد (ابن عرس)

(٤) الجمع والاعادة (٥)

نصوص قاطعه واروز

حشره * قبوندن چیقار

هوتامي طشره * كير

ارواح ابدان عيشه *

بودربعث قيمات في الحقيقه

(اسحق زنجاني)

(٦) اي خروج الشئ

(٧) فلا نسل الاستدلال

(٨) اعتراضنا علينا

(٩) ذهب كثير من علماء

الاسلام الى القول بالمعاد

الروحاني والجسماني جميعا

ذهبوا الى ان النفس جوهر

مجرد يعود الى البدن وهذا

رأى كثير من الصوفية

والشيعة والكرامية وبه

يقول بجمور النصارى

والتساخنـية الا ان الفرق

ان المسلمين يقولون بمحدث

الارواح وردها الى الابدان

لافي هذا العالم بدل في الآخرة

والتساخنـية بقدمها وردها

اليها في العالم وينكرون

الآخرة وما فيها من الجنة

والنار وغير ذلك وانما بهت

على هذا الفرق لانه يتغلب

على طبع العامة ان هذا

الى ماسبق له الوجود والى ما لا يسبق له الوجود كما ان المعدوم الاذلي يقسم الى ما س يوجد والى ما لا يوجد فمعنى الاعادة ان يبدل الله تعالى بالوجود المعدوم الذى سبق له الوجود وبعبارة اخرى ان الشئ اذا دعمن فانه بعد العدم جائز الوجود والله تعالى قادر على جميع الجائزات فوجب القطع بكونه قادر على اعادته بعد العدم (وهو مع انه لا دليل لهم عليه) اي على امتناع اعادة المعدوم (٢ يعتدبه غير مضر ٣ بالمقصود) قوله وهو مبتدأ غير مضر خبره (لان مرادنا) بالبعث (ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية) التي صار بها حال التولد وهو العناصر الاربعة (للانسان ويعيد روحه اليه سواء سبى ذلك ؟ اعادة المعدوم او لم يسم) اعلم انهم اختلفوا في ان حشر الاجساد الایجاد بعد الفناء بالكلية او بالجمع بعد تفرق الاجزاء ٥ والحق التوقف وهو اختيار امام الحرمين اذم يدل قاطع سعى على تعين احد هما احتاج من قال بالايجاد بعد الفناء بالكلية باجماع الصحابة وقوله تعالى كل شئ هالك الاوجبه وقوله تعالى كل من عليها فان اجيب عن الاول بان الظاهر ان الصحابة رضى الله تعالى عنهم لم يخوضوا في البحث عن كيفية فناء العالم وعن الآيات بان هالك الشئ خروجه عن الصفات المطلوبة منه وكذا الفناء عرف واخرجوا ٦ عنها يحصل بتفرق الاجزاء ٧ وان بقي دلائل على وجود الصانع وقوله تعالى هو الاول والآخر معناه هو الاول من كل شئ وهو الاخر منه فلابد على فناء العالم بالكلية وقيل معناه التفرد بالاولوية وصفات الكمال (وبهذا سقط) هذا اشاره الى قوله لان مرادنا بالبعث ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية (ما قالوا ٨) اي قال الفلاسفة في دليل امتناع اعادة المعدوم بعينه وامتناع حشر الاجساد (انه لا كل انسان انسانا) آخر (بحيث صار) المأكول (جزء منه) اي من الا كل (فتلك) النساء يعني الها و اللام يعني ذا والكاف مسار عليه و كلامه اشاره الى المؤثر (الاجزاء) اي الاجزاء التي كانت للمأكول ثم صارت جزءا لا كل (اما ان تعاد فيما) اي في الانسانين (وهو محال) لاستحالة ان يكون جزء واحد يعنيه في آن واحد في شخصين متباهين (او في احدها فلا يكون الآخر معادا بجمع اجزاءه وذلك) اشاره الى بيان سقوط ما قالوا (لان المعاد ٩ المذهب يجب ان يكون كفرا وضلالا لكونه مذهب التساختـية والنصارى ولا يعلمن ان التساختـية ائما يكفرون لانكارهم القيمة والجنة والنار والنصارى لقولهم بالثبات كذلك في نهاية القول (شرح مقاصد)

(٢) اخرجه الامام احمد والطبراني من حديث ٢٢٨ - ابى هريرة (٤) جرد اصلا

اما هو الاجزاء الاصيلية الباقية من اول العمر الى آخره والاجزاء المأكولة
فضلة في الاكل لا اصلية فانا نعلم ان الانسان باق مدة والاجزاء التي يحصل
من القداء تترايد عليه وتزول وتنقص وكذا السنن والهزال وسائر الاوصاف
فيجوز ان يقال لاعادة لها لانها ليست من اصل اصل الخلقة (فان قيل)
من طرف الفلاسفة (هذا) اى البعث (قول بالتاسع) والطائفة التاسخية
سموا تعلق روح الانسان ببدن انسان آخر سخا وببدن حيوان آخر سخا
وبجسم نباتي سخا وبجسم جادى سخا والتسمح في اللغة ازالة الصورة
عن الشىء واثباتها لغيره كنسخة الظل للشمس (لان البدن الثاني ليس هو
الاول ماورد في الحديث ٢ من اهل الجنة) من بيان لما (٣) جرد صد
قال عليه الصلاة والسلام ٥ يدخل اهل الجنة جردا صد مكثلين ابناء
ثلاث وثلاثين الجرد جميع الاجردو هو الذى لا شعر على جسده والمراد هو علام
لا شعر على ذقنه وقيل ان جل جرد على سوى الذقن وجاء صد مبينا للذقن
كان تغيرا لوضع الجرد وان جل على العموم كان صد صفة لجرد لم يسد
لان الجرد قد يتواله بمعرفة فلا حاجة اليه قيل ان ينوى به التقديم اى
صد جرد يتحمل المرد على المهدود والجرد على سائر الاعضاء سوى
الرأس هذا الحديث يؤيد كون البدن الثاني غير الاول بحسب الشخص
وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها اتفقاوا
في ان الاطفال يخشرون بعد فتح الصور في تلك الصورة فاما قبله فقد قالوا يابانه

طفل (٦) وان الجهنمي ضرسه مثل جبل احد قال اهل اللغة اصل جهنم جهنام
وهي بئارها قعر بعيد فحدفت الايف وشدد النون فسمى جهنم وقيل
عرب * كدافكن يعني كلخن حام (ومن هنها) اى من ان يكون القول بالبعث
قوله بالتاسع (قال من قال مامن مذهب الاول والتاسع فيه قدم راسع)
اي ثابت (قنا) من طرف اهل الحق (اما يلزم التاسع لوم يكن
البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصيلية للبدن الاول) فحيث لم يكن
المغايرة بينهما (وان سمى مثل ذلك) اي تعلق النفس للبدن الثاني الذى
هو مخلوق من الاجزاء الاصيلية للبدن الاول (تاسخا كان نزاعا في مجرد
الاسم) اي التزاع يكون لفظيا غاية ما سمعنا في هذا المثل اعادة الروح

نبات اثرى اوليان قير
وصحرا وفضايه دينور
بوماده صوينق معنase
موضوعدر معانى سائره
آندن متفرعدر * اجرد *
اجر وزننده اوتسز قير
يره دينور وتويسز آدهه
دينور * امرد * هنوزبيني
ترمله يه بشليوب لكن
چهره سى آينه کي
خطدن صاف اولان ساده
روجوانه دينور
(اوقيانوس)

* صرد * بالضم جمع امرد
(آخر) (٤) آخر الحديث
كل لا ينفي شبابهم ولا تبني
شبابهم (صابيح)

(٥) عن معاذبن جبل
(٦) اخرجه المسلم من حديث
ابي هريرة (ابن عرس)
(٧) جهنام جيميك حركات
مانانسيه * وجهنم * عملس
وزننده ديجي درين قيوه
دينور جنت مقابل اولان
جهنم آنكله تسبيه او لندي
تاينيث وعليتله غير منصر فدر
تاينيث متسايس اولان بئر
يا خود نار اعتبار يه در * بعضيل اصل كهنا عربانى اولى سنه ذاهب
(وتسبيهم)

يا خود نار اعتبار يه در * بعضيل اصل كهنا عربانى اولى سنه ذاهب
اولى نلهما كا كوره اعجميه اولور (اوقيانوس)

وتشتمل تناصخاً (ولادليل على استحالة إعادة الروح إلى مثل هذا البدن)
 أى الذي هو المخلوق من الأجزاء الأصلية (بل الإدلة قائمة على حقيقته)
 أى على حقيقة إعادة الروح (سواء سمى تناصخاً أو لا) والوزن حق
 أى من بخلاف أصول أهل الحق أن وزن الأعمال للكفار والمسلمين حق ٢
 (لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق ٣) وفي وجهان أحدهما والوزن مبتدأ
 يومئذ خبره والعامل في الظرف ممحض أى الوزن كائن يومئذ والحق صفة
 للوزن أو خبر مبتدأ ممحض والثاني أن يكون الوزن مبتدأ ممحض
 أى هذا الوزن ويومئذ ظرف ولا يجوز على هذا أن يكون الحق صفتة
 يفصل بين الموصول والصلة (٤ والميزان عبارة مما يعرف به مقدار الأعمال)
 ذهب كثير من المفسرين على أن له كفتين ولسانين وساقين وقد ورد
 في الخبر الصحيح تفسيره بذلك (والعقل قاصر عن ادراك كفيته) فما يستحب
 كفيته يجب تأويلاً عند المعتبرة لاعتذار أهل السنة كمسألة الرؤبة بخلاف
 ما يستحب ذاته حيث يجب تأويلاً اتفاقاً كمسألة الجهة الجسمية (وانكره
 المعتبرة) ذاهبين لأن المراد بالوزن في الآية هو العدل أو الادراك فيزان
 الألوان هو البصر ٦ والاصوات السمع ٧ والمعقولات العقل فلهذا
 ذكره بلحظ الجم قال الله تعالى فاما من ثقلت موازنه الآية والفالمشهور
 أن الميزان واحد* أجيب بأن الجم لتعظيم وقيل لكل مكلاف ميزان قيل الظاهر
 أن نعتبر تعدده بالنظر إلى الأشخاص وإن تحد ذاته (لأن الأعمال اعراض
 أن يمكن إعادة لها لم يكن وزنها ٨) أى لأنهم أولاً إن إعادة الأعمال ممكنة
 ولئن سلنا أنها ممكنة ولكن لا يمكن وزنها لأنها ليست لها خفة ولا ثقلة
 لأنهما لا يمكنن الأعمال مقدار ولا مقدار للأعمال (ولأنها معلوم لله تعالى
 فوزنها ثبت والجواب) عن استدلال المعتبرة (أنه قدورد في الحديث
 أن كتب الأعمال) أى الصحف التي كتبت الحفظة في الدنيا (هي التي
 توزن فلاشكال) هذا جواب عن الاستدلال الأول * وروى عن ابن
 عباس رضي الله عنهما يوزن الحسنات والسيئات في الميزان فاما المؤمن
 فيؤتي بعمله في احسن صورة فينقل حسناته على سيناته وأما الكافر فيؤتي
 بعمله في اقبح صورة ويُنقل سيئاته على حسناته وقال بعضهم لا يوزن اعمال

- (٢) ترازوبي عمل نص عليه
 ظاهر * بشر كيفي
 در كنده قاصر * (اسمهن
 زنجاني) يعني كيفية الوزن
 به لافي وجوده (٣) فن
 ثقلت موازنه فأولئك هم
 المفلحون ومن خفت
 موازنه فأولئك الذين
 خسروا أنفسهم مما كانوا
 بايانا يظلمون الآية في الأول
 سورة الاعراف (٤)
 و ميزان كل شيء بحسبه
 حتى ان ميزان الشعر
 العروض وميزان النظر
 المنطق وميزان الاعراب
 الخوا
- (ابن عرس)
- (٥) بعضهم حاله وبعضهم
 قال بالجواز دون الوقوع
- (ابن عرس)
- (٦) ميزان (٧) ميزان
- (٨) بالميزان الحسى لأنه
 لا جرم لها

(٤) هذا كتابنا ينطبق عليكم بالحق اذا كانا نستشعن ما كنتم تعملون الاية حاسبوا انفسكم قبل ان تمحاسبو
(الحديث) (٦) لأن الكتاب من احوال الحساب فاكتفي ٢٣٠ بذكره وكذا من احوالها

الكافر واما يوزن الاعمال التي بازائها الحسنات وقيل انه سبحانه تعالى
يتحقق في كفنة ميزان العبد اثقلة وفي كفنة ميزان الاشقياء خففة وهي علامه
للسعادة والشقاوة وقيل يحمل الحسنات اجساما طيفية نورانية والسيئات
اجساما قبيحة ظلمانية * قال ابو بكر رضي الله تعالى عنه انما اقلت موازين
من ثقلت موازينه يوم القيمة باتباعهم في الدنيا الحق وثقلت عليهم وحق
الميزان لا يوضع فيه الا حق ان يكون ثقيلا واما خفت موازين من خفت
موازينه يوم القيمة باتباعهم في الدنيا الباطل وخفت عليهم وحق الميزان
لا يوضع فيه الا الباطل ان يخفت (وعلى تقدير تسليم) هذا جواب
عن الاستدلال الثاني للمعترضة (كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض
ولعل في الوزن حكمة) غرض الحكمة احكام الشيء واصلاح دع عن الخلخل
(لانطبع عليها) يعني لانسل اولا ان افعال الله تعالى التي من جملتها الوزن
معللة بالاغراض والعلل الفائية بل انها ليست معللة بها فيجوز ان يوزن
الاعمال وان كانت معلومة الله تعالى ولأن سلمنا انها معللة به او لعل في الوزن
بعد كون الاعمال معلومة حكمة لانعلمها (وعدم اطلاعنا على الحكمة
لا يوجد المثبت والكتاب اي من جهة اصول اهل الحق ان الكتاب
حق (المثبت) اي المكتوب (فيه ملء العياد ومعاصيه يؤتى)
الكتاب او حال (المؤمنين بيعانهم والكافر بشمائتهم ووراء ظهورهم حق)
قوله تعالى وخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا اي مفتوحا وقوله تعالى
خرج يقرأ بضم النون ويقرأ باء مضمومة وباء مفتوحة وراء مضمومة وكتابا
حال على هذا اي نخرج عمله مكتوبا ويلقاء صفة للكتاب ومنشورا حال
من الضمير المتصوب ويجوز ان يكون نتا للكتاب اي (وقوله تعالى فاما من
اوتي كتابه يجيئه فسوف يحاسب حسابا يسيرا) اي سهل لا ينافي فيه
كما يناقش اصحاب الشمال (وسكت عن ذكر الحساب) يعني لم يقل المصنف
والحساب حق والحال انه من جهة اصول اهل الحق (اكتفاء بالكتاب)
والحكمة في الكتاب ان الملائكة اذا علم ان اعماله تكتب عليه وتعرض على
رؤس الاشهاد كان ازجر عن المعاصي وان العبد اذا وثق بلطف سيده
واعتمد على عفوه وستره لم يحتمل احتشامه من خدمة المتطاعنين عليه

شهادة الشهداء العشرة
اللسنة والايدي والارجل
والسمع والبصر والجلود
والارض والليل والنهار
والحافظة الكرام كل ذلك
ثابت بالنصوص * ومنها
تغير الالوان يوم تبيض
وجوده وتسود وجوده *
ومنها الندامة بالسعادة
والشقاوة * والحكمة في هذه
الحساب واحوالها مع
ان الحاسب خير والنادر
بصير ظهور مراتب ارباب
الكمال وفضائع اصحاب
النقصان على رئيس الاشهاد
زيادة في لذات هؤلاء
ومسرائهم وآلام اوئل
واحزانهم * ثم في هذا
ترغيب في الحسنات وزجر
عن السيئات * وهل يظهر
اثر هذه الاحوال في الانبياء
والاولياء وسائر الصالحة
في تردد والظاهر السلام
تنزل عليهم الملائكة الا
تخافوا ولا تخزنوا الان
أولياء الله لا خوف عليهم
ولا لهم يخزنون * وقيل
ان خرف الاكابر خوف اجلال واعظام وان كانوا آمنين من الفرع * وبه يحصل (وانكره)
الجمع بين الآيات والاحاديث المتعارضة (حاشية كنقروى)

(٧) اخرجه الشیخان
من حديث ابن عمر رضي الله
عنهمما (ابن عرص)

(٨) المؤمن

(٩) وفي البخارى في كتاب

المظالم وفي التفسير والادب

(قطسطلاني جلد رابع)

(٦) قوله تعالى (انا اعطيتك

الكوثر) يشير إلى ان الكوثر

هو الحوض والاصح انه

غيره فإنه في الجنة والحوض

في الموقف (خيالي) ولا نزع

في وجود حوض في الجنة

حاصل من الكوثر قبل النزاع

في حوض الموقف قال

القرطبي الحوض حوضان

حوض قبل الصراط وقبل

الميزان على الاصح فان

الناس يخرجون من قبورهم

عطاشاً في دونه قبلهما

والثاني في الجنة وكلاهما

يسمى كوثراً هذافيند فع

النزاع والظاهران كلام

الشارح مبني عليه (حاشية

كتقروى) (٣) اخير المفرط

الكثر من اليم والعمل

وشرف الدارين (قاضي)

((وانكره المعتزلة زعمائهم انه عبث والجواب ما سبق)) والسؤال حق اي من جملة اصول اهل الحق ان سؤال اللہ تعالیٰ عن العباد حق (قوله عليه الصلاة والسلام ٧ ان الله يدان المؤمن) اي يقربه قرب كرامة لا قرب مسافة لأن الله تعالیٰ متعال عنه (فيضم عليه كفه) اي حفظه بدليل عصمته الكتف جانب وجناح الطير كتفه الساتر يقال في كتف الامير ای في حفظه وتعاونته (ويستره) عطف تفسير (فيقول) اللہ تعالیٰ (اترف ذنب كذ اترف ذنب كذا فيقول) العبد (نعم ای رب حتى قرره بذلك ای جعله مقرأ) بان اظهاره ذنبه والجاء الى الاقرار بها (ورأي في نفسه) اي رأي المؤمن في ذاته والواول للحال (انه قد هلك قال الله تعالیٰ سترها) اي الذنوب (عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم ٩) تقديم انا فيد الخصيص لان الذنوب لا يغفرها يؤمذ الا الله واغسل يقل انا سترها عليك لان الستر في الدنيا كان باكتساب العبد ايضاً (فيعطي كتاب حسناته واما الكفار) هذا الحد من تمهي الحديث (والمناقرون فينادي بهم على رؤس الخلاق) اي وسط الخلاق (هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الاعلى الظالمين) والكذب هو الخبر عن الشيء على خلاف ما هو به والا حرف يفتح به الكلام لتنبيه المخاطب وقيل معناه حقاً احل اللعنة بعد الطرد يقال للشيطان العين بعده عن الرجة اذا تلاعن اثنان فان كان احدهما مستحقاً اللعنة رجمت اللعنة اليه وان لم يستحق احدهما اللعنة ارتفعت اللعنة الى السماء فلم تتجدد هناك موصعاً فتجدر فترجم الى الذي تكلم بهان كان اهلاً وان لم يكن اهلاً لذلك رجمت الى الكفار وفي بعض الروايات الى اليهود وهذا السؤال في الموقف عند الحساب واما قوله تعالیٰ لا يسئل عن ذنبه انس ولا جان فحيث حشروا من قبورهم الى الموقف قبل موافق القيمة الفسنة وقيل خسون الفا وقبل على المؤمنين الف سنة وللمكافرين خسون الفا وقد ورد في الحديث انه يكون على المؤمنين قدر صلاة مكتوبه صلاهافي الدنيا ((والحوض حق)) اي من جملة اصول اهل الحق الحوض حق (قوله تعالیٰ ٦ انا اعطيتك الكوثر ٣) قال عليه الصلاة والسلام الكوثر نهر في الجنة وعدنيه ربى وقيل انه حوض في الجنة وقيل اولاد النبي صلى الله تعالیٰ عليه وسلم

وابتعاه له وعلماء امته او القرآن (ولقوله عليه الصلاة والسلام حوضى
مسيرة شهر وزواياء) اي اطرافه (سواه وماه) والاصل في ماء موه
لقولهم ماهيت الركبة تمه وفى الجام امواه فلمات حركت الواوا وانفتح ما قبلها
قبلت الفاشم ابدلوا من الماء هزة وليس بقياس (ابيض من اللبن وريحة طيب
من المسك وكذاته) جمع كوز (اكثرون نجوم النساء) والهزمة في السماء بدل
من واو قبلت هزة لقوعها طرفابه دال زائدة (من شرب منها فلامظماً)
اي لا يطش (ابدوا الاحاديث فيه) اي في ايات الحوض (كثيرة) فان قلت
اذا لم يظماً ابداً انقطع استذاذة * قلت يجوز استذاذة بجهات آخر غير قطع
العطش او معناه من شرب منه وقد قدر له دخول النار لا يذهب فيها بالظماء
ابداً (والصراط حق) اي من جملة اصول اهل الحق ان الصراط سيف
(وهو جسر ممدود على متن) اي ظهر (جهنم ادق من الشمر واحد
من السيف يعبره) اي يمره (اهل الجنة وتزل فيه اقدام اهل النار) اعلم
ان الصراط صورة صراط الله الذى وضعت شريعة العباد فى الدنيا فن استقام
في الشريعة جاز عليه ومن لم يستقم فقد زلق الى ذراثات النار وكل عمل
يكسب في الدنيا يتثلب بصورة يناسبها يوم الحشر ولذا قال عليه الصلاة
والسلام يحشر الناس يوم القيمة عشرة اصناف في صورة الخنزير والقردة
ونحو ذلك وفي صورة القمر ليلة البدر وذلك بحسب اعمالهم الحسنة والسيئة
(وانكره اكثراً المترنلة لانه لا يعکن العبور عليه وان امكن فهو تعذيب
للمؤمنين) ذاهبين الى ان المراد طريق الجنة والنار والمشار اليهما بقوله
تعالى (سيديهيم ويصلح بالهم) وقوله تعالى (فاهدوهم الى صراط الجحيم)
وقيل الا دلة الواضحه وقيل العبادات من الصلاة والزكاة ونحوها (والجواب
ان الله تعالى قادر على ان يتمكن من العبور عليه ويسهله) عطف تفسير
(على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف) اي الاعم
(ومنهم كالريح الهامة ومنهم كالجحود) هو الفرس الذى يتحرك بسرعة
(الى غير ذلك ما ورد في الحديث) كالمشى على الماء والطيران في الهواء
(والجنة حق) الجنة المرة الجن وهو مصدر جنة اذا سرت سمى بها الشجر
المظلل الانفاق اغصانه للبالغة كانه يستر ما تحته ستة واحدة سمى بها

(٣) قوله من شرب منه
فلا يطمه او يجوز ان لا يشرب
الا من قدره عدم دخول
النار (خيالي) دفع لما يمكن
ان يقال من ان الحوض
اذا كان في الموقف على
المختار وكان الواردون
شاربين منه الا من ارتد
كاف الاحاديث ثم دخل
الفسقة منهم النار يلزم
ان لا يطمه وحاصل دفعه
او لا يجوز ان لا يشرب
منه الفسقة من الامة
كلمر تدين وهذا قريب
العقل ولذا اقدمه لكنه
محالف لما في الاحاديث
الصححة من ان الممنوعين
عن الحوض في الموقف
ليسوا الامرتدين وثانياً
بأنه لانسجم بان الظما لازم
لتعذيبهم بالتار فإذا شربوا
ثم دخلوا النار بفسقهم
يكون عذابهم فيها باعداً
الظما وقيل الشرب للفسقة
يكون بعد نجاتهم من النار
وهذا قريب الى الوجه
الاول وجع بين الروايات
لكن لا بد له من سند
(كقرؤى)

- (٥) اعلم ان قول هذا القليل يلوح عليه الاخاد والزينة يظهر من فساد سبك كلام وينادي باني كلام باطل ولا يعتمد بمثل اهل الرؤية ارباب الصدر السليم وحسن الاعتقاد (جدي)
- (٥) الذي شانه ذلك وجوده (٦) قلت اذا كانت الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث يكون عرضها كعرض السماء والارض من غير اشكال (جلال) قال عليه السلام ما السموات السبع والارضون السبع مع الكرسي الا كحائق في فلاته وفضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقتين الایة غير محولة على الحقيقة بل الظاهر انها كنایة عن انها او سبع من السموات والارض (كتبوي)

البستان لما فيه من الاشجار المتكاثفة المظللة ثم دار الشراب لما فيه من الجنان وقيل سمع بذلك لأنه ستر في الدنيا ما اعد فيهما من العذاب والثار حق لأن الآيات والاحداث الواردة في بيانهما شهر من ان تختفي واكثر من ان تتحصى لم يرد نص صريح في تعين مكانهما والاكثر على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سورة المطفئي عندها جنة المأوى ولقوله عليه الصلاة وسلم سقف الجنون تعرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع والحق تقويض علمه الى العليم الخبير قوله ان جنة المأوى بعض الجنان ولو سمع انها الكل عند سورة المطفئي لا يستلزم كون كل جزء منه عندها فان الارض عندها وليس كل جزء منها عندها وما الحديث فانما يعين سقف الجنة لا الجنة بل الظاهر ان الجنة ظهرت جبال الحق والنار ظهور جلاله باي محل كان الاري ان المصلوب في الهواء والماه كول في البطون يذهب بالنار او يتعم بالجنة اتفاقا ومثل هذا لا يقتضي توسيع المحل وكفى بك حجة على هذا ماروا انه عليه الصلاة والسلام على صلاة الخوف فـ قالوا يا رسول الله أينك في الصلاة تناولت شيئا ثم تأحرت فقال عليه الصلاة والسلام اني رأيت الجنة فتناولت منها عنقودا ولو اخذته لا كلتم منه ما يقيت الدنيا وقال عليه الصلاة والسلام الجنة اقرب الى احدكم من شر انزعه وكذا عسل المنشكون اي الفلسفه (بان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض النار) عسل المنشكون وهذا في علم العناصر محال لان علم العناصر اصغر من الجنة الموصوفة فـ قالوا كبر لا يكون هو جندي الا صغر لانه لا يسعه (او) كانت موجودة (في علم الافلاك او في علم آخر خارج عنه) وهو ايضا محال (مستلزم لجواز الخرق والاتمام وهو باطل) على الافلاك واعان الحكماء القائلين بعلم المثال يقولون بالجنة والنار وسائر ما ورد به الشرع لكن قالوا في علم المثال لام من جنس المحسوسات كـ قال الله الاسلاميون (فـ ناهذ امني على اسلحكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه (وـ هـ) اي الجنة والنار (مخلوقان) الا ان (موجودتان) تكرير وتأكيد) لـ ان قوله مـ موجودـتان يـ علم من قوله مـ مخـلوـقـتان (وزعم اكثـر العـزلـة انـهـ مـ تـخـلـقـانـ يومـ الجـزـاءـ) وـ تـمـسـكـوـ بـاـنـهـ مـاـ وـجـدـتـانـ الـآنـ فـ اـمـاـ فـ عـالمـ العـناـصـرـ اوـ فـ عـالمـ الـافـلاـكـ اوـ فـ عـالمـ آخـرـ والـكـلـ مـحـالـ كـقـالـهـ الـجـلـيمـ وـ لـزـمـ

(٣) قاتل هذا الدليل لا يليق بالقائلين بوجود الجنة والنار يوم العرض والجزاء لانه على تقدير عامة ينفي وجودها مطلقاً * قلت من نوع بل يكون ذلك بافباء هذا العالم بالكلية وابجاد عالم آخر فيه الجنة والنار وغيرها من الانسان وسائر النصريات من غير لزوم والتيم حرق وسائر الحالات (شرح مقاصد) ويمكن ان يقال صراحت المقاصد توجيه كلام القوم حيث ذكروا في كتبهم هذا التمسك بعض المعنزة من ان ذلك البعض اذا تمك ب بهذه الادلة المبنية على جميع اصول الفلسفة غالباً ان يقال ان العالم مدام على هذه الحالة من كونه كرى الشكل لا يمكن وجود الجنة والنار فيه لزوم اللوازم الى ذكرها الان ينفي بالكلية ويخلق عالم آخر يسع الجنة والنار (حاشية كنفروي) (٤) استدلالاً على الوجود الآن (٥) الام بالفتح انس طوعق واتفاق ايمك واصلاح ايمك (اخترى)

من دليلهم نفي وجودها مطلقاً قال ٣ في شرح المقاصد لزوم ذلك من نوع لان افباء هذا العالم وابجاد عالم الجنة والنار لا يستلزم خرق الافالك فيه تأمل (٤ لناقصة آدم وحوا عليهما السلام) وذلك ان الله تعالى لما خلق آدم واسكه الجنة التي عليه النوم فكان آدم عليه السلام بين النوم واليقظة فحق من ضل عن اضلاعه اليسرى حواء فلما استيقظ فقيل يا آدم ما هذه قال المرأة لانها خلقت من المرء فقيل ما اسمها قال حواء لانها خلقت من حي وقيل ان عاصمت حواء لانها كان على شفتيها حوة يعني حوال ويقال لان اونها بضربي الى السمرة فسميت حواء من قوله احوى كقوله عز وجل فيجعله غشاء احوى ٥ وآدم اسم اعمى كـ زر وشال واشتقاقه من الادمة بالفتح يعني الاسوة او من اديم الارض لما روى عنه عليه الصلاة والسلام وانه قضى قبضة عن جميع الارض سهلها وخربها فخلق آدم او من الادم والآدمية يعني الفة (واسكانهما الجنة) وكذا اخر جهه من الجنة فكذا النار اذ لا يقبل بالفضل (والآيات الظاهرة في اعدادها مثال اعدت للمتقين واعدت للكافرين) بل يحظى المرضى وقوله عليه الصلاة والسلام حكاية عند الله تعالى قال تعالى اعدت لعبادى الصالحين ما لا يعين رأى ولا اذن سماع ولا خطر على قلب بشر (اذلا ضرورة في العدول عن الظاهر فإن عورض بمثل قوله تعالى تلك الدار الآخرة يجعلها الذين لا يريدون علو في الارض ولا فساداً) فإن عورض من جانب المعنزة بان يقال وان دليلكم على ان الجنة والنار مخلوقتان الان موجودتان ولكن عندها مانيفه وهو قوله تعالى تلك الدار الآخرة يجعلها الآية فانها تدل على انهما غير مخلوقتين الان (فلما) اي في الجواب عن المعارضة (يحتمل الحال والاستمرار) يعني ان هذه الآية يحتمل ان تكون الاستقبال وتحتمل ان تكون للحال والاستمرار ومقصود كم انا يلزم ان لو كان المراد الاستقبال دون الحال والاستمرار وبالاحتلال لا يتم المقصود ويحتمل ان يكون الجمل يعني انتملك والتخصيص لا اخلاق فلا يصلح حجة لهم (ولأن سلم فقصة آدم تبقى سالمة عن المعارضة) اي ولو سلم انه لا استقبال وانه معارض قوله تعالى اعدت للمتقين واعدت للكافرين ولكن قصة آدم وحوا تبقى سالمة عن المعارضة فتكون الجنة (والنار)

(٢) قالت المعتزلة هي غير مخلوقة ^{حقيق} ٢٣٥ - الآن لأن نفسها وما أعد فيها من النعيم مؤبد لا يفني

والنار مخلوقتين الآن ومن زعم ٢ أن الجنة لم تخلق بعد قال انه بستان في ارض فلسطين او بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحاناً لآدم وجل الاهباط على الانتقال مندى ارض الهند كافي قوله تعالى اهبطوا مصر وفيه نظر وركرة لان الهبوط قد يستعار للانتقال اذا ظهر امتناع حقيقة او استبعادها وهناك ليس كذلك (وقالوا) اي المذكورون على عدمهما لانه (لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك) الهلاك في الاصل انتهاء الشيء في الفساد (أكل الجنة) اي الشئ الذي يؤكل بمعنى المأكول (قوله تعالى اكلها دائم لكن اللازم) اي دوام اكل الجنة (باطل قوله تعالى كل شيء هالك الا وجوهه قلنا لا لخفاء في انه لا يمكن دوام اكل الجنة بعينه) لان المراد بالا كل المأكول وهو ثمار الجنة باتفاق المفسرين وذلك غير دائم ضرورة فناءه عند اهل الجنة باكلهم (وانما المراد) بقوله اكله دائم (الدوام به اذا في منه) اي من اكل الجنة (شيء جيء به) يعني المراد بالدوام النوع لا الدوام بالجزء والشخص (وهذا) اي الدوام المذكور (باتفاق الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفتاء بل يكفي) في الهلاك (الخروج عن الانتفاع به) كافي حين الهلاك (ولو سلم) اي وان سلنا ان الهلاك يستلزم الفتاء (فيجوز ان يكون المراد به) بقوله كل شيء هالك الا وجوهه (ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجب بمنزلة العدم) قال بعض ارباب الملاكتة لا وجود الا للواجب لكن ينعكس ظله في مرايا الماهيات فظن انها موجودة فكل ممكن هالك في نفسه وكان الله ولم يكن مدهشة والآن كما كان وهذا قول خارج من طور العقل * حاصل هذا الجواب ان يقال لانسما ان اللازم باطل لانه لا تناهى بين هذين الآيتين فان المراد من دوام اكل الجنة في قوله تعالى اكلها دائم هو الدوام النوع لا الدوام الشخص والمراد من الهلاك في قوله تعالى كل شيء هالك الا وجوهه هو الهلاك الحظى لا الهلاك الدائمي فلا تناهى بين الدوام النوع والهلاك الحظى وإنما التناهى بين الدوام الشخصي والهلاك الدائمي ولو سلم ان المراد به الدوام الشخصي لكن لانسما انه ينافي قوله تعالى كل شيء هالك الا وجوهه لان المراد من الهلاك ليس الانعدام والانتفاء

لاعالم فالشيء الواحد قد يوصف باوصاف متضادة بحسب اختلاف الظروف والاعتبارات وانها لا تكون دار التكليف في الآخرة (شيخزاده في اوائل البقرة)

(٢) التي هي مادة الحية (٣) وطور العقل باطل ايضا ٢٣٦ بالنصوص القاطعة مع انها مبنية
 بل المراد به هو الخروج عن الانتفاء بدهوهو لا يستلزم الانعدام والانتفاء
 ولو سلما ان المراد بالهلاك هو الانعدام والانتفاء لكن لا ينافي قوله تعالى اكلها
 دائم لان المراد من قوله كل شيء هالك الاوجبه ان كل ممك فهه هالك
 في حد ذاته باقيتان لافتنيان ولا ينفي اهلهما اي داعيتن لا يطرأ عليهما
 عدم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقيين خالدين فيهم البداواما ماقيل كانه اشاره
 الى جواب سائل وهو ان يقال ان قول المصنف باقيتان لافتنيان ولا ينفي
 اهلهما ينافي ما قبل من ان الجنة والنار تهلكان ولو لحظة فاجاب بقوله وما قبل
 (من انهمما هرملكان ولو لحظة تتحققها لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجده
 فلا ينافيبقاء) جواب اما (بـذا المعنى) اشاره الى قوله لا يطرأ عليهم اعدم
 مستمر (على انك قد عرفت) اشاره الى قوله على ان الهلاك لا يستلزم الفناء
 (انه لا ينافي الآية) وهي قوله تعالى كل شيء هالك الاوجبه (على الفناء
 وذهب الجهمية الى انهمما تفنيان وبقى اهلهما) وهم اصحاب جهم بن
 صفوان وهو من الجبرية وهم قائلون بأنه اذا دخل اهل الجنة الجنة
 واهل النار النار فاستحق اهل الجنة بقدر اعمالهم واهل النار اذا قههم الله
 العذاب بقدر اعمالهم وكفرهم ثم افني الله تعالى الجنة والنار واهلها احتجوا
 بقوله تعالى هو الاول والآخر واحتجوا بان القوة الجسمانية متناهية عددة
 ومدة فلابد من فنائهما وبيان الاحراق يعني الرطوبة ٢ والبنية وما يشرط
 الحياة فبقاء الحياة معه خروج عن قضية العقل اجيب ٣ عن الاول بمنع
 تناهى القوة الجسمانية كابين في موضعه وعن الثاني بان الحياة بخلق الله تعالى
 بلا اشتراط البنية والرطوبة كما في السندر ٤ فانه حيوان مأويه النار
 لا يتأذى به والاولى ان يقال حياة الجهنمي تفني وتتجدد كل حين كا قال
 الله تعالى كلاما نضجت جلودهم بذلك اهم جلودا غيرها ٥ (وهو) اي مذهب
 الجهمية (باطل مخالف الكتاب والسنة والاجاع ليس عليه) اي على مذهب
 الجهمية (شبهة فضلا عن جهة) اي دليلهم لا يفيد شبهة اي دليل اظنيا فضلا
 عن ان يكون جهة قطعية ٦ والكبيرة قد اختللت الروايات ٧ فيها فروي
 ابن عر ٨ رضي الله تعالى عنهمما اهاتسعة ٩ الشرك بالله اي الكفر مطلقا
 ، ان لم يعبد الصنم (وقتل النفس) سواء قتل نفسه او غيره (غير حق)
 (بريقة للخادم) (٧) من حيث المفهوم ومن حيث العدد (ابن عرس) (احتراز)
 (٨) اخرجه البخاري في الادب المفرد (عرس) (٩) وهو اصح

احترار عن القصاص والقتل لنفسه يوجب القصاص وإن اسقط في الدنيا
لتعذر الطلب (وقدف) أى شتم (المصنفة ٢) بفتح الصاد وكسرها
وهي الحرة المكفار المسماة العفيفة احصنتها الله تعالى عن القباع والزنا
وبالكسر التي احصنت فرجها من الزنا ويشرط معها في الرجم الدخول
بنكاح صحيح (والزنا) وهو الوطى في قبل المرأة خال عن الملك وشبيهه
فوطن البهيمة واللواء ليس بزنا وكذا الإيلاج بالاغية الحشنة
وكذا وطن المرأة ظنها زوجته اذ فيه شبهة الملك ولذا لاحد فيه
(والفرار عن الزحف) وهو الجيش الذي يرى لكتره كانه يزحف زحفا
أى يدب دببا والمراد هنا الفرار عن الجيش في الفوز لكن يجب ان يقيد
بالمثل والضمن (والسحر) هو اظهار امر خارق للعادة من نفس شريرة
باعمال يجرى فيها التعلم فيخرج المعجزة والكرامة اذلاشر فيما ولا تعلم
وقيل السحر فعل بشى يخيل الناظرانه قد فعل الشى الفلامي وما فعله
او تخيل انه قتل فلانا او ما قاتله واشباه ذلك (واكل مال اليتيم) الابحثة الشرع
كافال الله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الابالى هي احسن واما ما اخذه قضاة
الزمان حقا للقسمة فاصله مشروع اذا لم يعين له من بيت المال حق وكيته
مشكلة (ونعموق الوالدين المسلمين والاخداد في الحرم) أى الذنب فيه
 ولو صغيرة فالكبيرة فيه كبرتان وقيل الاخداد فيه من الناس عن عمراته
والاخداد في اللغة الميل عن القصد ولهذا سمي اللحد لخدا لانه في ناحية
المحدث العادل عن الحق المدخل فيه ما ليس منه يقال قد اخذ الدين
ولحد (وزاد ابو هريرة ٣ رضي الله تعالى اكل الربا) وهو زيادة احد
البدلين في البيع مع اتحاد الجنس والدرهم مع الدينار مختلفان في الجنس
وكذا الخنطة مع الشعير وغيره من الحبوب وذكر اكله لكونه معظم
منافعه (وزاد ٤ على رضي الله تعالى عنه السرقة) السرقة هو الاخذ
خفية مال الغير قدر نصاب محرز بمكان او حافظ بلا تأويل شبيهه ونصابها
عشرة دراهم عند ابي حنيفة رجده الله وزيعدينار عند الشافعى رجده الله
تعالى وثلاثة دراهم عند مالك رجده الله تعالى (وشرب الماء) وهو
المسكر من ماء عنب عند ابي حنيفة واصحابه رجدهم الله تعالى والمسكر من اى

- (٢) فن قذف محضا
او محصنة بصرى مع الزنا حد
بتطلب المدقوف (ملتقى)
(٢) والذين يرمون المحصنات
ثم لم يأتوا باربعة شهداء
فاجلدوهم ثمانين جلد
الآية
(٣) اخرجه الشيخان من
حديثه صرفوعا (ابن عرس)
(٤) امير المؤمنين
(٤) فصارت الكبائر التي
عشرة ووردد عدد السرقة
شرب الماء مع الزنا
من حديث عمران بن حصين
اخرجه البخاري في الادب
المفرد بسنده من
(ابن عرس)

(٤) قال الروياني من اصحاب الشافعى **الكبار** هذه الامور ٢٣٨ قتل النفس بغير الحق والزنا

ماء كان نيا او غير نبي عند الشافعى رحمة الله تعالى (وقيل كل ما كان مفسدته مثل مفسدة شىء مماد كرع) كالمسكر وان كان من غير الغب (او اكتر منه) ققطع الطريق مع اخذ المال فانه فوق السرقة وكایذاء الرسول فانه فوق عقوق الوالدين (وقيل كل ما توعده عليه) الضمير في عليه عائد الى ما (الشارع بخصوصه) اي الله في القرآن او الحديث كالخدف الدنيا والعيد بالنار في الآخرة واكل مال اليتيم وقيل شرط ان يكون الوعيد شديدا (وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهى كبيرة وكل ما استغفر عليها فهى صغيرة) وهذه اقال عليه الصلاة والسلام ولا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار (وقال صاحب الكفاية الحق انهما) اي الصغيرة والكبيرة (اسمان اضفیان لا يعرفان بذاتيهما) بل بالاعتبار (وكل معصية اذا اضيفت الى ما فوقها فهى صغيرة واذا اضيفت الى مادونها) في الاثم (فهى كبيرة) فيه بحث لان الفقهاء فرقوا بينهما بان الكبيرة تسقط العدالة في الشهادة دون الصغيرة وسكنى ائمة الحديث فرقوا بينهما بان الصغير تکفر بالحسنات دون الكبيرة كاورد في الحديث ان الصلوات الحسنه والجمعة الى الجمعة ورمضان مکفرات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر وجلوا عليه تعالى ان الحسنات يذهبن السیئات وعلى ما ذكره صاحب الكفاية لا يجري من الفرق بينهما بل معنى اقوى لا کلام فيه (والكبيرة المطلقة) بالنسبة الى نفسها بدون الاضافة (هي الكفر اذا ذنب اكبر منه وبالجملة) اي حاصل الكلام (المراد ه هنا ان الكبيرة التي هي غير الكفر لا تخرج العبد المؤمن من الايمان بلقا التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافاً للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المزنلة بين المزنزين) اي بين الكفر والاعيان 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 اتي بالكبيرة ولا يأتي بالاعمال الصالحة امامن اتي الكبيرة واتي الاعمال الصالحة ايضا يلزم ان يكون مؤمنا عندهم لعدم انتفاء التصديق والاعمال الصالحة فلا يكون ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند المعتزلة

واللواطة وشرب الخمر والسرقة واخذ المال غصبا والقذف وشرب كل مسکر ملحق بشرب الخمر وضم اليها وشهادة الزور واكل الربوا والافطار في نهار رمضان واليمين الفاجرة وقطع الرحم وعقوبة الوالدين والقرار يوم الزحف واكل مال اليتيم والخيانة في الكيل والوزن وتقديم الصلاة على وقتها وتأخيرها عن وقتها بغیر عذر وضرب المسلم بغیر حق والکذب على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عدم اوسوب الصحابة وکتمان الشهادة بلا عذر واخذ الرشوة والقيادة بين الرجال والنساء والسعایة عند السلطان ومنع الزکاة وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنکر مع القدرة ونسيان القرآن بعد تعلمه واحراق الحيوان بالنار وامتناع المرأة عن زوجها بلا سب وال AIS من رحمة الله والامن من مکر الله واهانة اهل العلم وحملة القرآن والظهور واكل لحم الخنزير (جلال) (على)

على الاطلاق صحيح الا ان يكون مرادهم ماذكرنا (بناء) مفعول
لقوله حيث زعموا (على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة اليمان) ولسائل
ان يقول ان كانت الاعمال الصالحة جزءاً من حقيقة اليمان لزم ان يكون
مرتكب الكبيرة كافرا عند المعتزلة لأن انتفاء الجزء يجب انتفاء الكل
فلا تثبت المنزلة بين المترفين * اعلم ان المعتزلة قالوا ان السئل يذهب
الحسنات حتى ذهب الجمود منهم الى ان الكبيرة الواحدة تحبط جميع
الطاعات للتنافي بين الاستحقاقين عندهم * ورد عليه بقوله تعالى ان الله
لا يضيع اجر من احسن عملا وبانه لا يحسن من الحكيم الكرم ابطال طاعات
العمر بتناول لقمة من الريا او جرعة من الخمر مكن خدم كريما مائة سنة ثم
خالف امرا من اوامره ثم انهم اختلفوا في الاعمال فعندهم ابي على وابي هاشم
 فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل فعل افعال الطاعات
واجبة او مندوبة الا ان الخروج عن اليمان وحرمان دخول الجنة بترك
المندوب عملا يبني ان يكون مذها للعقل (ولا تدخله) اي العبد المؤمن
(في الكفر) خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل ٢ الصغيرة
ايضا كافر فانه لا واسطة بين الكفر واليمان قيل ان النص قد نطق
بتصور العصيان عن الانبياء عليهم السلام فلا اقل من الصغيرة فان قالوا
بكفر الانبياء عليهم السلام فقد كفروا وان لم يقولوا فقد ترکوا مذهبهم
فظهور بطلان قوله (لنا) اي دليلنا على ان مرتكب الكبيرة
مؤمن لا كافر (وجوه الاول ٣ ماسجبي من ان حقيقة اليمان) اي
اليمان الشرعي (هو التصديق القلبي) فلا يخرج المؤمن عن الاتصال به
اي بالتصديق القلبي (الا ٥ ببيان فيه) وهو الكفر فن وجده منه الاقرار
باللسان وتصديق بالقلب اتصف بكونه مؤمنا فاما لم يتبدل التصديق
باتكذيب والاقرار بالانكار لا يوصف بكون كافرا واذا لم يكن كافرا كان
مؤمنا فلا واسطة بين التصديق والتكذيب الا بالشك والتوقف وانه كفر
بالاتفاق (ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة) في الزنا (او حمية او افة)
كلابها بمعنى الغيرة (او كسل) ٦ خصوصا اذا افترى به خوف العقات)
من الله تعالى (ورجاء العفو) العفو محظوظة من عفا اذا درس

- (٢) بل ذهبت فرقا منهم
الى ان مرتكب الصغيرة
 ايضا كافر بل قال طائفة
 اخرى منهم من اقدم على
 فعل شيء لا يدرى احلال
 هوا محرام كفر لانه
 يجب عليه التفحص اولا
(ابن عرس)
- (٣) الوجه
- (٤) بداعم مجتبى به عليه
 السلام
- (٥) بالاتصال
- (٦) كافي ترك الصلاة
 من اذنب ذنبافعل انه
 ربا ان شاء ان يغفر له غفر له
 وان شاء ان يعذبه عذبه كان
 حقا على الله ان يغفر له
 الحديث عن انس من اذنب
 الحديث عن انس من اذنب
 ذنبافعل ان الله قد اطاع عليه
 غفر له وان لم يستقر الحديث
 عن ابي مسعود من اذنب
 وهو يضحك دخل النار وهو
 يذكر الحديث عن ابن عباس
(جامع الصغير للسيوطى)

(٢) فُتْلَى آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلَاتٌ^١ اسْتَقْبَلَهَا بِالْأَخْذِ وَالْقَبْوُلِ^٢ ٢٤٠ وَالْعَمَلُ بِهَا حِينَ عَلِمَهَا وَهِيَ

(والعزم) العزم في اللغة توطين النفس على الفعل (على التوبة) التوبة عند المعتزلة علة موجبة للمغفرة وعندنا سبب محض للمغفرة والتوبة الرجوع ٢ فإذا وصف بها العبد كان رجوعاً عن المعصية وإذا وصف بها الباري تعالى أريد بها الرجوع عن العذاب إلى المغفرة والتوبة على ضربين ظاهر وباطن فالظاهر هي التوبة من الذنوب الظاهرة وهي مخالفات ظواهر الشرع وتوبته ترك المخالفات واستعمال الجوارح بالطاعات والباطن توبة القلب من ذنوب الباطن وهي الفضة عن الذكر حتى يتصف بحيث لو صحت لسانه لم يصحت قلبه وتوبة النفس قطع علاقتها الدنيا والأخذ باليسر من القناعة والتغافل وتبعة العقل الاشتغال في ممر الاوقات بتنوع الخبراب والتفكير في باطن الآيات وآثار المصنوعات الملموسة وترك التطلع للكرامات والاعجاب بالنفس لما يرد عليه ويليه (لاني فيه) اي لاني في الاتصال بالإيمان قوله مجرد الاقدام مبتدأ وقوله لاني فيه خبره (نعم) جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ليس الاقدام على الكبيرة كفراً اصلاً فاجاب بقوله نعم (إذا كان بطريق الاستعمال^٣) اي عذر الكفر حلالاً او طلب كون الكبيرة حلالاً (والاسْخَفَافُ كَانَ كُفَّارًا لِكُونِهِ عَلَامَةً لِلتَّكْذِيبِ) اي تكذيب الله تعالى ورسوله (ولازم ان من المعاصي) اي بعض المعاصي (ما جعله الشارح امارة للتکذیب وعلم کون) اي کون ماجعله الشارح (کذاك) اي امارة معنى كذلك الكاف في موضع رفع اي الامر كذلك ويجوز ان يكون نسبها صفة مصدر محنوف (بالادلة الشرعية كسبود) جم ساحد (الضم والقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه کفر) فإذا وجد كذلك العلامه ارتفع التصديق القلى ولا يكون الاقرار باللسان معتبراً (ويهذا) اي عاذ كرنا من قولنا لا لازم في ان من المعاصي الى آخره (يخل ما يقال ان الایمان اذا كان عبارة عن التصدق والاقرار يعني ان لا يصير المقرب باللسان (المصدق) باللقب (كافراً) بسبب (بشئ من افعال الكفر والظاهر ما لم يتحقق منه التکذیب او الشرك الثاني ئ الآيات والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على العاصي) اي على مرتكب الكبيرة

قوله تعالى قال ربنا علينا افسنا^٤ الا يتوسل بمحانتك اللهم وبحمدك وبارك اسمك وتعالى جدك لا اله الا انت ظلت نفسى فاغفر لي ذنبي انه لا يغفر الذنب الا انت قاتله رجع عليه بالرجحة وقبول التوبة انه هو التواب الرجاع على عباده بالغفرة (فاضي) فاوذلك اتوب عليهم بالقبول والمغفرة يعني ان التوبة اذا استندت اليه تعالى بان قيل تاب الله عليه او يتوب يكون به ذنب القبول وقبول التوبة يصحمن ازالة العقاب عن تاب ولذلك عطف المصنف المغفرة على القبول (شيخزاده)

(٣) اي على وجه يفهم منه عده حلالاً فان الكبيرة على هذا الوجه علامه عدم التصديق القلى (خيالي) اراد انه ليس المراد من الاستعمال عده حلالاً على هو الظاهر لانه عين تکذيب الشارع والكلام فيما هو علامه عدم التصدق القلى وان كان ظاهر حاله التصديق (حاشية كثروي) (٤) اي الوجه الثاني في الاستدلال (كتوله)

(كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم التصاص في القتل وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا) يعني

صادقا في توبته ويقال تصحون الله تعالى فيما من غير نفاق * سئل عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه عن توبته النصوص قال هو الرجل

يتوب من عمل السوء ثم لا يعود ابدا (وقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية وهي كثيرة) اى الآيات والآحاديث الدالة على اطلاق المؤمن على مرتكب الكبيرة كثيرة * حاصل الوجه الثاني ان يقال ان الكبيرة لو كانت

تخرج المؤمن عن الايمان وتدخله الكفر فالاطلاق والله تعالى في آياته ورسوله في احاديثه اسم المؤمن على مرتكب الكبيرة لكن اللازم باطل اور ورد الآيات

والآحاديث على الاطلاق وكذا المزوم (الثالث اجماع الامة) ٥ الاجماع العزم على امر حكم لا يخالف وقيل هو اتفاق المجتهدين من امة محمد

صلى الله تعالى عليه وسلم في عصر على حكم شرعى (من عصر النبي عليه الصلاة والسلام الى يومنا هذا بالصلاحة على من مات من اهل القبلة من غير توبه والدعاء ٧) معطوف على بالصلاحة (والاستغفار لهم مع العذر

بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق) متعاق باجماع الامة (على ان ذلك اى الصلاة والدعا والاستغفار (لا يجوز لغير المؤمن) يعني ان مرتكب الكبيرة

لوم يمكن مؤمنا لما اجتمع الامة بالصلاحة على من مات من اهل القبلة من غير تفرقة بين المطیع والمعاصي والدعا والاستغفار عليه لان الصلاة على الكافر والدعا والاستغفار غير جائز واللازم باطل وكذا المزوم (احتجت

المعتزلة بوجهي الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق) من قولهم فسق الرطبة عن قشرها اذا خرجت والفساق في الشرع اخراج عن امر الله بارتكاب الكبيرة وله درجات ثلاث الاولى الغاب وهو

ان يرتكبها احيانا مستقبلا ايها * والثانية الانهماك وهو ان يعتاد ارتكابها غير مبال بها * والثالثة الجحود وهو ان يرتكبها مستصوبا ايها فاذا شارف

هذا المقام وتحطى خططه خلع ربقة الاعيان من عنقه ولا يلبس الكفر ومادام هو في درجة الغاب او الانهماك فلا يسب عنه اسم المؤمن لاتفاقه

بالتصديق الذي هو مسمى الاعيان والمعتزلة لما قالوا الاعيان عبارة

(٥) الاجماع في المذهب اطلاق على معنـين احدـهما العـزم الـعامـ كـافـي قولهـ تعالـى عليهـ السلام لـاصـيـامـ لمـنـ لاـ يـجـمـعـ الصـيـامـ مـنـ الـلـيلـ وبـهـذـاـ المعـنىـ يـتصـورـ منـ الـواـحدـوـ ثـانـيـهـماـ الـاـتفـاقـ يـقـالـ اـجـمـعـ الـقـومـ عـلـىـ كـذـاـىـ اـتـقـوـاـفـيـ الـاـصـطـلاحـ يـطـقـ علىـ اـنـفـاقـ الـمـجـتـهـدـيـنـ الـحـوـمـاـ هوـ جـدـهـ فـحـقـنـاـ انـ كـانـ منـ الـهـةـ فـهـوـ الـكـتـابـ والاـ فـانـ كـانـ مـنـ الرـسـوـلـ فـهـوـ السـنـةـ وـانـ كـانـ مـنـ غـيرـهـ فـانـ كانـ آرـاءـ جـمـعـ الـمـجـتـهـدـيـنـ فـهـوـ الـاجـمـاعـ اوـأـرـأـيـ بـعـضـهـمـ فـهـوـ الـقـيـاسـ وـمـخـالـفـةـ الـاجـمـاعـ حـرـامـ بـدـلـيلـ قـوـلـهـ تعالـىـ وـمـنـ يـشـاقـقـ الرـسـوـلـ مـنـ بـعـدـ مـاتـيـنـ لـهـ الـهـدـىـ إـلـىـ قـوـلـهـ وـسـاءـتـ مـصـيـراـ (ـكـلـيـاتـ مـلـخـصـاـ)

(٧) وـانـ كـانـ مـسـيـئـاـ فـجـاـزـ عـنـ دـوـلـهـ الـامـنـ الـحـ دـعـاءـ جـنـازـهـ)

عن بجمع التصديق والاقرار والعمل والكفر تكذيب الحق وتجحوده جعلوا
الفسق قيماً ثالثاً نازلاً بين المترددين المؤمن والكافر (اختلروا في انه)
أى الفاسق (مؤمن وهو مذهب أهل السنة او كافر وهو قول الخارج
او منافق وهو قول حسن البصري) المنافق في اللغة اشتقاقه من نافقاء
البرهون ويكون للبرهون جحران احدها نافقاء والآخر قاصعاء فيظهر
نفسه في احدها وينخرج من الآخر ولهذا سمى المنافق منافقاً لأنه يظهر
عن نفسه انه مسلم وينخرج من الاسلام الى الكفر ^٤ احتج الحسن البصري
بقوله عليه الصلاة والسلام آية المنافق ثلاث اذا وعا داخل واذا خرج كذب
واذا ائمن خان ^٥ وبان من اعتقاد ان في اليم مهلكاً لم يدخل فيه ولو دخل
فيه علم انه غير معتقد وجوائزهما ما صر من الوجه الثالثة ان الكثيرة لا تخرج
عن الاعيَا * واجب عن الحديث ايضاً با ان هذه الثالث اذا صارت ملائكة فعلم
لشخص كانت آية نفاق والافلاقيل كل فعل اصر عليه الفاعل كان ملائكة فعلم
منه ان اصرار الكثيرة آية النفاق (فأخذنا بالاتفاق عليه) اى على الفاسق
(وتركتنا الخلاف فيه وقلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق والجواب
عنه) اى عن الوجه الاول (ان هذا) اى المذكور من الدليل (احداث
القول الخالف لما اجمع ^٦) الام متعلق بخلاف (عليه السلف من عدم)
هو بيان ما في لما (المتردلة بين المترددين فيكون باطل) لان الخلاف
ما عليه القديمة باطل لاحالة (الثانى) اى الوجه الثاني للمعترضة (انه) اى
مرتكب الكثيرة (ليس بمؤمن من لقوله تعالى افن كان مؤمناً مكن كان فاسقاً لا يستون
حيث جعل المؤمن مقابل للفاسق وقوله عليه الصلاة والسلام لا يزني الزانى
حين يزني وهو مؤمن ^٧) وجده استدلال بهذا الحديث هو ان يقال ان قوله
وهو مؤمن وقع حالاً من قوله لا يزني الزانى اى لا يزني الزانى حال كونه مؤمناً
(وقوله عليه السلام لا يدع لاماً من لاماً مات له) وجده استدلال بهذا الحديث انه
الصلاوة والسلام سلب الاعيان عن لا يحفظ الامانة وعدم حفظ الامانة من الكبار
(ولا كافر) معطوف على قوله ليس بمؤمن (ماتوا ثم من ان الامة كانوا لا يقتلونه)
اى مرتكب الكثيرة (ولا يجررون عليه احكام المرتدین ويدفعونه) اى مرتكب
الكبيرة (في مقابر المسلمين والجواب عنه) اى عن الوجه الثاني (ان المراد

(٤) وان صام وصلى زعم
انه مسلم الحديث (٥) رواه
ابوهيرة لا يقال لا يجاع
مع خالفة الحسن (خيالي)
(٦) فان مرتكب الكثيرة
ليس بمؤمن ولا كافر بل
منافق فقد اثبت المتردلة
بين المترددين مع انه من اهل
الاجاع فما يثبت الاجاع
على ذلك حتى يخالفه * لانا
نقول ان الاجاع انا هو
بالنظر الى الكفر المطلق
والاعيان اذلامتردلة بينهما
اجاعاً والاتفاق الذي اثبتته
الحسن رحمة الله تعالى كفر
مضمر داخل في الكفر
المطلق الذي هو اعم
من المغير والمحامر فلا تثبت
المتردلة بين المترددين عنده
ايضاً كما هو عند السلف
فلا يلزم منه خالفة الاجاع
(خيالي مع حاشية كنقروى)
(٧) ولا يشرب انجر حين
يشرب وهو مؤمن ولا يسرق
حين يسرق وهو مؤمن

(٣) عن أبي ذر قال أبىث
النبي صلى الله عليه وسلم
وعليه ثوب أبيض وهو
نائم ثم أتيته وقد استيقظ
فقال مامن عبد قال لا والله
الله ثم مات على ذلك
الادخل الجنة * قلت
وان زنى وان سرق قال
وان زنى وان سرق هكذا
ثلاث مرات وكان أبوذر
اذا حدث بهذا الحديث
قال وان رغم اتف ابي ذر
اى وان ذل او كره او غضب
وقيل وان اضطرب ابوذر
(شرح مصابيح) اى
اتخل يا اباذر برجمة الله
فرحة الله واسعة على
خلقه وان كرهت ذلك
(طبي) (٤) رغم الافق
وصوله الى الرغام بالفتح وهو
التراب وفيه مذلة صاحبه
يقال فعلته على رغم اى
على خلاف مراده اى
لاجل اذلاله والجار
في الحديث متلقي لمحذوف
اى قلت هذا على رغم اتفه
(خيالي)

بالفاسق في الآية هو الكافر فان الكافر من اعظم الفسق بدليل ما بعد
من قوله تعالى وقيل لهم ذوقوا عذالتنا فالنار الذى كنتم به تذبذبون (والحديث
وارد على سبيل التغليظ والبالغة في الزجر) اى المنع (عن المعاصى) على
معنى ان هذه الاعمال ليست من شأن المؤمن كأنها تنافي للإيمان ولا تجتمع
ويجب الحذر لتأليzym نقل لفظ الاعان عن معناه اللغوى (بدليل الآيات)
هذا اشارة الى جواب سائل وهو ان يقال لم قاتم ان المراد بالفاسق هو
الكافر وهو عام يتناول الكافر وغيره وان الحديث وارد على سبيل التغليظ
والبالغة في الزجر مع انه يتناول ذلك وغيره وذكر العام وارادة الخاص
لا يجوز لأن العامل يدل على الخاص من غير قرينة فاجاب الشارح بقوله
بدليل الآيات والاحاديث يعني ان بعض الآيات والاحاديث يدل صراحة
على ان الفاسق مؤمن وبغض بعض الآيات والاحاديث يدل اجمالا عليه فحمل
المجمل على المفصل لأن القاعدة جمل المجمل على المفصل دون العكس
(والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن حتى قال عليه الصلاة والسلام
لابي ذر رضى الله تعالى عنه لما بات في السؤال وان زنى وان سرق) قوله
وان زنى وان سرق مقول القول (على رغم اتف ابي ذر) حين قال عليه
الصلاوة والسلام من قال لا والله لا والله دخل الجنة قال ابوذر يا رسول الله
وان زنى وان سرق وكسر ذلك حتى قال عليه الصلاوة والسلام وان زنى
وان سرق على رغم اتف ابي ذر (احتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة
في ان الفاسق كافر كقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك) اى الاعان
(فاولئك هم الفاسقون وقوله تعالى ومن لم يحكم) اى ومن لم يعدل
(بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون وكقوله عليه الصلاة والسلام
من ترك الصلاة متعدا فقد كفر وفي ان العذاب) معطوف على فان الفاسق
(مختص بالكافر كقوله تعالى ان العذاب من كذب وتولى) اى اعرض اصل
الاعراض الذهاب عن المواجهة الى جهة العرض (وقوله تعالى لا يصلحها
اى لا يدخل النار (الا الاشقي الذى كذب وتولى وقوله تعالى ان الخرى اليوم)
وابل الخرى ذل يستحي منه والخلى ههنا لا عموم له عندنا فلا يلزم انحصر
الخلى مطلقا في الكافر او نقول المراد على عموم الخلى الكامل فيلزم انحصر

افراده وفي الكافر لأنحصر افراد الخزي مطلقاً فيه (والسوء على الكافر إلى غير ذلك) والسوء بالفتح الرداء والفساد وبالضم الضرر والمكره (والجواب أنها) أى النصوص (متروكـةـ الطواهر) فالمراد من لم يحكم بما أنزل الله أصلاً ولا زاغ في كفره والفالـسـقـ محـمـولـ عـلـيـ الـكـامـلـ فـيـ فـسـقـهـ لـأـنـ مـطـلـقـ الـفـسـقـ لـأـنـحـضـرـ فـيـ الـكـافـرـ بـعـدـ الـإـيمـانـ وـالـعـذـابـ عـلـيـ كـذـبـ مـخـصـوصـ لـأـعـامـ الـلـاتـقـاـقـ عـلـيـ عـذـابـ أـهـلـ الـكـيـرـةـ وـهـمـ لـيـسـوـ بـمـكـذـبـينـ وـالـمـرـادـ مـنـ الـحـدـيـثـ مـنـ اـسـتـهـلـ تـرـكـ الصـلـاـةـ عـدـاـ فـقـدـ كـفـرـ (لـنـصـوـصـ الـقـاطـعـةـ عـلـيـ أـنـ مـرـتـكـبـ الـكـيـرـةـ لـيـسـ بـكـافـرـ وـالـاجـاعـ) مـعـطـوـفـ عـلـيـ الـنـصـوـصـ (الـمـنـعـقـدـ عـلـيـ ذـلـكـ عـلـيـ مـاـسـ وـالـخـواـرـجـ خـواـرـجـ عـمـاـ انـعـقـدـ عـلـيـ الـاجـاعـ فـلـاـ عـتـدـاـ بـهـمـ (وـالـلـهـ لـاـ يـغـفـرـ أـنـ يـشـرـكـ بـهـ ۲) أـىـ بـالـلـهـ الـاشـرـاكـ جـعـلـ أـحـدـ شـرـيـكاـ بـاـحـدـ وـالـمـرـادـ هـنـاـ أـنـخـاذـ الـلـهـ غـيرـ الـلـهـ تـعـالـىـ أـىـ الـكـافـرـ مـطـلـقاـ لـأـيـغـفـرـ فـاـنـ الـكـافـرـ مـطـلـقاـ مـنـ لـأـيـعـانـ لـهـ فـاـنـ اـظـهـرـ الـإـيمـانـ وـاـشـمـ الـكـافـرـ فـنـاقـقـ وـاـنـ كـفـرـ بـعـدـ الـإـيمـانـ فـرـتـدـ وـاـنـ قـالـ بـالـهـيـنـ فـشـرـكـ وـاـنـ تـدـيـنـ بـدـيـنـ فـكـتـاـيـ وـاـنـ قـالـ بـقـدـمـ الـدـهـرـ وـاـسـادـ الـحـوـادـثـ إـلـيـهـ فـدـهـرـيـ وـاـنـ كـانـ مـعـ اـعـتـارـفـ التـبـوـةـ وـاـظـهـارـ الـشـرـعـ فـزـنـدـيـقـ (بـاجـاعـ الـمـسـلـيـنـ لـكـنـهـمـ اـخـتـلـفـواـ فـيـ أـنـهـ هـلـ يـحـوزـ عـقـلاـ لـأـفـذـهـ بـعـضـهـمـ إـلـيـهـ يـحـوزـ عـقـلاـ) وـهـوـ الـاشـعـرـيـ إـلـيـ جـوـازـ غـفـرـانـ الـشـرـكـ عـقـلاـ لـأـنـ الـعـقـابـ حـقـهـ فـيـهـ سـاقـاطـهـ مـعـ أـنـ فـيـهـ نـفـعـ لـعـبـدـ مـنـ غـيرـ ضـرـرـ لـأـحـدـ (وـأـعـامـ عـدـمـهـ) أـىـ عـدـمـ الـغـفـرـانـ (بـدـلـيلـ السـعـ) لـأـنـ عـنـدـ الـاشـعـرـيـ لـأـيـقـعـ مـنـ الـلـهـ شـئـ (وـبـعـضـهـمـ إـلـيـ أـنـهـ يـمـتـعـ عـقـلاـ لـأـنـ قـضـيـةـ الـحـكـمـ) يـرـدـ عـلـيـهـ لـأـنـسـمـ إـنـ قـضـيـةـ الـحـكـمـ ذـلـكـ وـلـعـلـ فـيـ الـعـفـوـ حـكـمـةـ لـأـنـعـلـهـ يـؤـيـدـهـ قـوـلـ عـيـسـىـ عـلـيـهـ السـلـامـ وـاـنـ تـعـذـبـهـمـ فـانـهـمـ عـادـكـ وـاـنـ تـقـرـلـهـمـ فـاـنـكـ اـنـتـ الـعـزـيزـ الـحـكـيمـ وـلـوـسـلـ فـيـ الـاـيـكـنـيـ الـتـرـفـقـةـ الـدـنـيـوـيـةـ مـنـ باـحـةـ دـمـ الـكـافـرـ وـسـيـهـ وـضـرـبـ الـجـزـيـةـ عـلـيـهـ * اـقـوـلـ لـاـ اـخـبـرـ اللـهـ تـعـالـىـ بـخـلـودـ الـكـفـرـ فـيـ السـقـرـ عـلـمـ مـنـهـ أـنـ قـضـيـةـ الـحـكـمـ ذـلـكـ لـأـعـفـوـ وـلـأـجـازـةـ لـدـنـيـاـفـطـ لـكـنـ يـقـيـ عـلـيـهـ اـنـ اـمـتـاعـ مـغـفـرـتـهـ بـقـضـيـةـ الـحـكـمـ هوـ مـعـنـيـ وـجـوبـهـ وـهـوـ قـوـلـ الـعـزـلـةـ مـقـضـيـ الـحـكـمـ مـقـوـلـ بـالـاشـتـراكـ عـلـيـ مـعـنـيـنـ الـأـوـلـ كـونـ الـحـىـ بـحـيـثـ يـعـلـمـ الـأـشـيـاءـ عـلـىـ مـاهـىـ عـلـيـهـ فـيـ نـفـسـ الـأـمـ وـثـانـيـهـماـ (كونـهـ)

(٢) المـرـدـ بـالـشـرـكـ مـطـلـقـ (ط) الـكـافـرـ بـقـرـيـنةـ الـمـقـاـبةـ لـقـوـلـهـ تـعـالـىـ (وـيـغـفـرـ مـادـونـ ذـلـكـ الـآـيـةـ) لـأـنـ ذـلـكـ اـنـعـاـهـوـ بـالـنـظـرـ إـلـيـ مـاعـداـ الـكـافـرـ مـنـ مـرـتـكـبـ الـكـيـرـةـ وـالـصـغـيـرـ وـاـنـماـ عـبـرـ بـالـشـرـكـ لـمـاـ سـيـصـرـحـ بـهـ الشـارـحـ مـنـ إـنـ فـيـ تـقـرـيرـ الـحـكـمـ مـلاـحـظـةـ الـلـآـيـةـ الـدـالـلـةـ عـلـيـ شـوـهـ وـاـنـماـ عـبـرـهـ فـيـ الـآـنـ لـأـنـ كـفـارـ الـعـربـ كـانـوـاـ شـرـكـيـنـ وـهـمـ الـمـخـاطـبـوـنـ بـالـآـيـةـ (خـيـالـيـ مـعـ كـنـقـرـوـيـ) (ط) وـلـوـ بـتـكـذـبـ نـيـهـ لـأـنـ مـنـ جـمـعـهـ نـبـوـةـ الرـسـوـلـ عـلـيـهـ الـصـلـاـةـ وـالـسـلـامـ مـثـلـافـهـ كـافـرـ وـلـوـمـ يـجـعـلـ مـعـ اللـهـ الـهـآـخـرـ وـالـمـغـفـرـةـ مـنـتـفـيـةـ عـنـهـ بـالـخـلـافـ (قـسـطـلـانـيـ) فـيـ شـرـحـ الـنـجـارـيـ فـيـ بـحـثـ الـإـيمـانـ) * بـيـتـ *

(مـحـلـ عـفـوـ دـكـلـ شـرـكـ كـنـاـهـيـ * يـارـيـنـ مـشـرـكـ اـيـدرـسـهـ بـيـكـ كـونـ آـهـيـ) (اسـمـقـ زـنجـانـيـ)

(٢) التوبة واجبة لقوله تعالى ﴿٢٤٥﴾ وتبوا الى الله جيما وقوله تعالى باليها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوها هي مقبولة عند الله تعالى لطقوه مرحة لا وجوباً * التوبة في الشرع الندم على المعصية من حيث هي معصية والاقلاع عنها في الحال مع العزم على ان لا يعود اليها اذا قدر عليها * وقيد المعصية خروج الندم على المباحث والواجبات والمتذوبات * وقيد الحقيقة خروج الندامة عن شرب الخمر مثلاً لكونه معصية بل للاحتراس عن المضار الدنيوية كالصداع وخفة العقل والاخلاط بالمال والعرض * وقيد الاقلاع في الحال خروج الندم والعزم مع الاشتغال في الحال * وقيد العزم خروج الاقلاع مع الندم على ما مضى من غير عزم على عدم العود اذا قدر * وفي صحة التوبة عن بعض العاصي دون بعض خلاف مبني على ان الندم لكونه مطلقا الندم فيجب ان يتم الذنب او لكونه ندما مختصا فلا يجب تعيمها وال الصحيح هو الثاني ولا يصح التوبة الموقتة (جلال)

كونه بحيث يصدر عنه الافعال المحكمة الجامدة (التفرقه بين المسئ والمحسن) لأن الله تعالى حكم وهو الذي يضع كل شيء في موضعه والاساءة الى المحسن والانعام الى المسئ وضع الشيء في غير موضعه فكان ظلماً واذا يستحيل من الله تعالى والتصرف في ملكه انتا يجوز اذا كان على وجه الحكمة واما التصرف على خلاف قضية الحكمة يكون سفهاً (والكفر) اي الحال ان الكفر (نهاية في الجنائية) المصيبة (لاتتحمل) صفة الجنائية (الاباحة ورفع الحرمة اصلاً فلا يتحمل العفو ورفع الغرامة وايضا الكافر يعتقده) اي الكفر (حقاً ولا يطلب له) اي للكافر (غفوا ومغفرة فليكن العفو عنه) اي عن الكفر (حكمة وايضاً) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان مثلها ينافي الخلود فالكافر يعذب مقدار عصيانه فاجاب عنه قوله وايضاً (هو) اي الكفر (اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد) يعني ان عذابه يمحى اعتقداده واعتقاده ابداً وحزاؤه ابداً (وهذا) اي الكفر (بحلaf سائر الذنوب) ويفرمادون ذلك لمن يشاء من الصغار والكبار مع التوبة ٢ او بدونها) والتوبة ان يرجع عن القبائح ويعلم على ان لا يعود * روى جابر رضي الله تعالى عنه ان اعرابيا دخل مسجد رسول الله عليه السلام وقال لهم اني استقررت واتوب اليك وكبر فلما فرغ من صلاته قال له على رضي الله تعالى عنده سرعة المسان بالاستغفار توبه الكاذبين وتوبتك تحتاج الى التوبة فقال بالامر المؤمنين وما التوبة قال اسم يقع على ست معان على الماضي من الذنب الندامة ولتضييع الفرائض الاعادة ورد المظلمة واذابة النفس في الطاعة كاربيتها في المعصية وادقاء النفس صارفة الطاعة كما اذتها حالها والمعصية والبكاء بدل كل ضحك خحكته قيل اقل مالا يدمنه في التوبة الندم على الماضي والترك في الحال والعزم على ان لا يعود في المستقبل قال الا امدى اذا اشرف على الموت فتدم على فعل صحت توبته باجماع السلف وان لم يتصور منه العزم على ترك الفعل لعدم تصور الفعل منه ولو ندم على العاصي لاضرارها بيده او اخلاقها بعمره او ماله لا يكون توبه واما التوبة الموقتة مثل ان لا يذهب سنة او المفصلة مثل ان يتوب على الزنا دون شرب الخمر فقيل لا تصنم لان ندم المعصية

لكونها معصية يعم معاصي الازمان ثم الذنوب ثلاثة اوجه ذنب فيما بين العبد وبين الله تعالى وهو الزنا واللواثة والغيبة والبهتان اذا لم يبلغ ذلك من بهته واعتباه فان ذلك كله ذنب فيما بين العبد وبين الله تعالى فاذا تاب الى الله تعالى فان الله يغفر فلما بلغ الى الذى بهته واعتباه فاذا جعله الذى بهته في حل تاب الى الله تعالى فانا نرجو بان الله تعالى يغفر له وكذلك اذا زنى باسرأة ولم يكن لها زوج وان كان لها زوج فان ه هنا مالم يجعله ذلك الرجل في حل فان الله تعالى لا يغفر له لانه هنا خصم الادمى واذا جعل زنا ذلك الرجل في حل وتاب الى الله تعالى فانه يغفر له ويكتفى بحل منه ولا يذكر الزنا ولكن قال كل حق لك علينا فقد جعلته في حل وعفو وعن كل خصومة يبني وبينك وذلك لأن هذا صلح بالمعلوم على المجهول والصلح بالمعلوم على المجهول جائز وهذا كرامة لهذه الامة لأن الام السالفة مالم يذكر الذنب لا يغفر له وذنب فيما بينه وبين اعمال الله تعالى وهو ان يترك الصلاة والصوم والزكوة والحج فان التوبة لا يكفيه مالم يقض الصلاة وغيرها لأن هنا لم يأت بالتوبة على شرطها وشرط التوبة ان يؤدى ماترك فإذا لم يؤدى ماترك فكانه لم يثبت وذنب بينه وبين عباد الله تعالى وهو ان يغضب اموالهم او يضر بهم او يشتمهم فهذا كله التوبة لا تكفيه مالم يرض عنه خصم (خلافا للمعترضة) فانهم قالوا ان السينات يذهبن الحسنات حتى ذهب الجھور منهم الى ان الكیرۃ الواحدة تحبط جميع الطاعات للتناق بين الاستحقاقین عندھم * ورد عليهم بقوله تعالى ان الله لا يضيع اجر من احسن عملا وبانه لا يحسن من الحکيم الکريم ابطال طاعات العبر بتناول لقمة من الريا او جرعة من الخمر مکن خدم کريمانسة

ثم خالف امرا من اوامرہ (وفي تقدير الحکم ملاحظة الآية المذکورة على ثبوته) اي على ثبوت العفو يعني في المتن تقرير الآية لأن المصنف قال ويفرمادون ذلك ٣ والا يتف الاصل العلامۃ الظاهرة ويقال للمصنوعات من حيث انهاتدل على وجھ الصانع وعلمه وقدرتہ ولكل طائفۃ من کلات القرآن المتمیزة عن غيرها يفصل واشتقاقها من اى لانها آیۃ تبین ایاما من ای او من اوى اليه واصلها او وایہ کثرة او وایہ کثرة ابدرت عینها على غير قیاس

(٢) اي في تقرير المصنف
هذا الحكم وهو غفران
الشرك وتجویز غفران بقية
الذنوب بهذه العبارة
وطلاق الآية يقتضي
جواز غفران الذنوب مطلقا
فإذا قال مع التوبة وبذونها
(ابن عرس)

(٣) معنى

او اية كرملة فاعلت او اية كرمك فاعلت او آية كفائلة فحذفت
الهمزة تخفيفاً (والآيات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة) نحو قوله تعالى
ان الله يغفر الذنوب جميعاً وقوله غافر الذنب وقابل التوب وقوله
الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن وهم مهتدون
(والمحترمة يخص صونها) اي المغفرة (بالصفائر وبالكبائر المقرونة بالتوبة)
يعني ان الله تعالى يغفر عنهم الصغار والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر
الغير المقرونة بالتوبة * ورد بيان الشرك مغفور بالتوبة ايضاً فلامعنى لخصوص
مادونه وايضاً مغفرة التائب واجبة عندهم فلا يظهر فائدة قوله ملن بشاء
قيل فائدته التنبيه على ان واجب الحكمة غير خارج عن مشيئة الله تعالى
(وتمسكوا بوجهين الاول الآيات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة)
ـ قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها وقوله
تعالى ومن يقتل مؤمناً متعمداً بخزاؤه جهنم خالداً فيها وقوله تعالى
ان الفجار في جحيم الوعد يستعمل في الخير والشر يقال وعدته خيراً
ووعدته شراً فاذا سقط الخير والشر قالوا في الخير الوعد والعدة وفي الشر
الاعداد والوعيد وقد وعده اى وعده العقاب على الكبائر واحبر به فلولم يعاقب
على الكبيرة لزم تخلف في وعيده والكذب في خبره وأنه محال * حاصل الوجه
الاول ان يقال لو كان الله يغفر مادون ذلك ملن بشاء من الصغار والكبائر
المطلقتين لما خوف الله ورسوله عصاة المؤمنين في الآيات والاحاديث لكن
اللازم باطل وكذا الملزم (والجواب) على الوجد الاول (انها) اي الآيات
والاحاديث (على تقدير عمومها) اي على المؤمنين والكافرين يعني لانهم
ان تلك الآيات والاحاديث عامة في جميع العصاة لاحتمال ان يكون مختصة
بعض العصاة فيكون من قبيل العام الذي خص منه البعض (اما ندل على
الوقوع) اي وقوع العذاب (دون الوجوب) اي وجوب العذاب حتى
لا يجوز مغفرة * اذا سلم وقوع العذاب الخلد لهم ثبت دعوى المحترمة
من خلود صاحب الكبيرة وان لم يكن بطريق الوجوب (وقد كثرت)
اي الحال قد كثرت (التصوّص في العفو) اي عفو العصاة (قبح خصوص المذنب
المغفور عن عمومات الوعيد ٦ وزعم بعضهم ٧) من اهل السنة اي في الجواب

(٥) اول الآية قبل يأبادي
 الذين اسرفوا على انفسهم
 لاقطنطوا من رجة الله
 ان الله الآية (في سورة
 الزمر)

(٦) اي يفرز المذنب
 المغفور عن عمومات الوعيد
 بان يقال انه داخل في عمومات
 الوعيد من الآيات الدالة
 على جواز كونه مغفراً كقوله
 تعالى ((ويغفر مادون ذلك
 ملن بشاء)) حيث وعد بالعفو
 عن كل ماسوى الكفر
 وقوله تعالى ان الله يغفر
 الذنوب جميعاً (خلال)
 في حاشية الجلال) (٧)
 هذا هو مذهب الاشاعرة
 ومن يخندو حذوه اى
 يسألك مسائلكم (خيالي)

عن نفس المعتزلة وهو ليس بفرضي عند الشافعى (٢) ان الخلاف كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف) اي كيف يجوز الخلاف من الله تعالى في الوعيد (وهو) اي الخلاف (تبديل القول وقد قال) الواو للحال (الله تعالى ما يبدل القول لدى) يعني لا خلاف لوعدي وقد قضيت ما أنا قاض عليكم من العذاب فلا تبديل له وقال بعضهم ما يبدل القول لدى لا يكذب عندي فلا يغير القول عن جمته لان اعلم الفيب اعلم كيف ضلوا وكيف اضلتموهم (والثانى ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك) اي عدم العقاب (تقرير الله) اي للعبد (على الذنب واغراء لغير عليه) اي على الذنب (وهذا) اي التقرير والاغراء (ينافي حكمة ارسال الرسل) لأن ارسال الرسل انما هو لزجر عن الذنوب والمعاصى (والجواب ان مجرد جواز العفو عن الكبيرة لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلام كيف) اي كيف يكون موجبا للاظن (والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الواقع) فحينئذ يكون عدم الواقع مرجحا ف يكون وها فلابد من الوهم عدم وقوع العذاب الاغراء (بالنسبة الى كل احد وكفى به زاجرا) الباء زائد اى كفاه (ويجوز العقاب على الصغيرة) سواء اجتنب من تكبها) اي الصغيرة (الكبير لا الدخولها) اي الصغير (تحت قوله تعالى ويفتر ما دون الشرك وهو اعم من الصغيرة وجواز الحكم على الاعم يستدعي جواز الحكم على الاخص (ولو قوله تعالى لا يقدر) اي لا يترك (صغيرة ولا كبيرة الا احصيها) اي عدهما (والاحصاء اعما يكون للسؤال والمحاجزة الى غير ذلك من الآيات والاحاديث) الدالة على جواز العقاب على الصغيرة (وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجوز تعذيب لا يعنى انه يتمنع عقلا بل يعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لا يقع كقوله تعالى ان نحيثناها اكبائنا ماتهنون عنه نكفر عنكم سيناتكم) اي صغاركم يعني نكفر سينات المخاطبين على تقدير اجتنابهم عن الكبائر وحيثذا يكون المراد من السينات الصغيرة فيلزم دعوى المعتزلة لأن دعويتهم عدم جواز العقاب على الصغيرة على تقدير

(٢) واعلم ان خلف الوعد ليس بمحاذٍ اتفاقا لانه خلاف الكرم وحق العبد على الله احسانا * واما خلف الوعيد فظاهر ما في بحر النسف انه ليس بمحاذٍ عند المعتزلة لانه لا يختلف الميعاد وجائز عند الستة لأن الله تعالى عند وعيده يجوز ان يعذب وان يغفر ولا يعاقب * وحاصل ما نقل الدواني عن الوسيط للواحدى جواز ملروى انس رضى الله تعالى عنه من وعده الله تعالى على عمله ثوابا فهو منجز له ومن اوعده على عمله عقابا فهو بالخير ولا ان العرب لا تعد ذلك عيبا بل كرما وفضلا بل هو مستحسن عند الكل قال الموصلى * بيت اذا وعد السراء انجز وعده * وان وعد الضراء فالعقوبة مانعة *

ولقد احسن بمحبى بن معاذ
بقوله ان الوعد حق العباد
على الله فلا يختلف والوعيد
حقه على العباد فان شاء
عفوا وان شاء اخذوا ولا هما
الغفو والكرم لانه غفور
رحم و قال النافذاني
الحققون على خلافه كيف
وهو تبديل للقول وقال
الخيالي بل كذب متف
بالاجماع * ثم قال لعل
مرادهم الكرم اذا اخبر
بالوعيد فالاائق بشانه
ان يسيق اخباره على المشيئة
وان لم يصرح بذلك بخلاف
الوعد فلا كذب ولا تبديل
انتهى * والمفهوم من البعض
انه لا كذب في المستقبل
وان اورد عليه وحاصل
كلام الدوائى انه ليس بخلاف
لأن نصوص الوعيد امام الشاء
تهديدا و من قبيل عام خص
منه البعض اى المذنب المغفور
بالدلائل المفصلة او بيان
الاستحقاق لا الواقع
فحاصل كلام الدوائى هو
الجواز وان لم يكن على
طريق الخلاف (بريقة
الحادمي جلد اول)

الاجتناب (واجب بان الكثرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل) فيفيد
الآية ان المختب عن الكفر يكفر عنه سدائنه حوازا لا وجوبا بالخصوص
الواردة في عذاب اهل الكبائر ولو حمل الكبائر على مقابل الصغار تفيد
تكفير الصغار وجوبا لأن جوازه حاصل بلا اجتناب عن الكبائر (وجمع الاسم)
اي اسم الكبائر هذا سؤال مقدر وهو ان يقال لأنما ان المراد من الكبائر
هي الكفر لانه لو كان المراد به ذلك لما جمع الاسم الذي هو الكبائر بل قيل
وان تجتنبوا كبيرة ماتنهاون عنها الآية فلما جمع الاسم علم ان المراد من الكبائر
ليس هو الكفر لأن الكفر واحد لا تعدد فيه فيكون المراد به غير الكفر
فلا يكون الجواب المذكور جوابا عن الاستدلال المعتزلة اجاب بقوله وجمع
الاسم (بالنظر الى انواع الكفر) كاليهود والنصارى والمجوس وغير ذلك
(وان كان الكل ملة واحدة في الحكم) اي في الكفر (او الى افراده)
محظوظ على انواع الكفر (القاعدة بافراد المخاطبين بناء على ما تفهم من قاعدة
ان مقابلا بالجملة) وهو كبائر (تقضي انقسام الآحاد
إلى الآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم) اي ركب كل فرد من افراد القوم
دوا بهم (ولبسوا ثيابهم) اي ليس كل واحد منهم شيئا بهم فحينئذ يكون معنى
الآية ان تجتنبوا انواع الكفر وان تجتنب كل منكم كفره يكفر عنكم سيد ائمكم
والغفو عن الكثيرة * اي من جهة اصول اهل الحق ان الغفو عن الكثيرة
حائز (هذا مذكور في سابق) اي في قوله وينفر مادون ذلك (الا ان داعده
ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطاق عليه لفظ العفو كايطاق عليه
لفظ المغفرة ول يتعلق به) اي بالغفو (قوله اذا لم تكن عن استحلال) وهو
عد الشيء حلالا او يطلب كون الشيء حلالا قيل عفوهها اذها بها ومحوها
كما قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات والمغفرة تبديلها كما قال الله
تعالى يبدل الله سدائهم حسنات يعني مكان الشرك الاعيان ومكان القتل
الكافر ومكان الرزنا العفاف ومكان المعصية والطاعة ويقال انه يبدل الله
تعالى في الآخرة مكان عمل السيئات حسنات * وروى عن ابن مسعود
رضي الله تعالى عنه انه قال إن يوم القيمة اذا اعطي كتاب الانسان اليه فيرى
في اوله الماضى وفي آخره الحسنات فلما رجع الى اول الكتاب رأى كلها حسنات

فحيئذ لا تكرار ٢ (والاستحلال كفر) اي اعتقاد حلها صغيرة او كبيرة
 اذا اعلم حرمتها بدليل قطعى بخلاف استحلال البنج فان في حرمته خلافاً كاذب كر
 في التوضيح وفي شرح المجمع لابن ملك (لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق)
 القلبى (وبهذا) اي باستحلال المعصية، (يؤول النصوص الدالة على تحليل
 العصاة في النار) كقوله تعالى من كسب سيئة واحاطت به خطيتها فاوذلك
 اصحاب النار خالدين فيها والفرق بين السيئة والخطيئة والسيئة قد يقال
 فيما يقصد بالذات والخطيئة فيما يقصد بالعرض لانه من الخطأ وكقوتها
 ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها ابداً (٣ او على سلب
 الايان عنهم) معطوف على تحليل العصاة مثل قوله تعالى وما هم بمؤمنين
 والشفاعة * ثابتة للرسل والاخيار مثل الاولاء والعلماء والزهاد
 في حق اهل الكبائر بالمستفيض ٥ من الاخبار في الحشر وبعد دخول
 النار في حق اهل الكبائر * فان قلت الحكم في المکروه ان يستحق مرتكبه
 حرمان الشفاعة كذاذ في التلویح فيكون حرمان اهل الكبائر اولى * قلت
 استحقاق حرمانها لا يوجب حرمانها بالفعل (خلافاً للمعتبرة وهذا) اي الخلاف
 (مبني على مسابق من جواز العفو والمنفحة بدون الشفاعة فالشفاعة اولى
 وعندهم) اي المعتبرة (لما لم يجز العفو لم يجز) اي الشفاعة * اعراض عليه
 بان العفو عن الصغيرة جائز عندهم اذا اجتنب الكبائر مع ان الشفاعة لها الاتجاه
 قلنا العفو عن الصغيرة واجب عندهم والشفاعة اغاثة تكون لجائز الطرفين
 لرجح احدها (لما قوله تعالى واستغفر ٦) خطاب النبي عليه الصلاة والسلام
 (لذنب ولمؤمنين والمؤمنات) اي لذنب المؤمنين والمؤمنات وقد صر
 ان مرتكب الكبيرة مؤمن وطلب المغفرة لذنب المؤمنين والمؤمنات شفاعة
 لهم (وقوله تعالى فاتفهم شفاعة الشافعين فان اسلوب) اي طريق
 (هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والا) اي وان لم يدل على ثبوت
 الشفاعة في الجملة (ما كان لبني نفعها عن الكافرين عند القصدالي تقييم حالم
 وتحقيق باسمهم) البأس الشدة ومنه يقال لا بأس عليك يعني لا شدة عليك
 فيقال لهذا سبى الحرب بأس لأن فيه شدة (معنى) اسم كان (لان مثل
 هذا المقام) اي مقام تقييم حالم (يقتضي ان سموا بما يخصهم اي

(٢) والاصل ان من اعتقد
 الحرام حلالاً فان كان
 حراماً غيره كالغير لا يكفر
 وان كان حراماً مبينه فان كان
 دليلاً قطعاً كفر والافلا
 (حاشية طحاوى على الدر
 المختار في باب المرتد)
 (٣) يؤول النصوص الدالة
 (٤) اي المقبولة اذ لا تزاع
 في وقوع الشفاعة الغير
 المقبولة على ما شهدت
 به النصوص القاطعة
 (كتنوبي)

(٥) المستفيض عند بعض
 الائمة ما يساوى المشهور
 وهو الذي يرويه ثلاثة
 جامعة لشروط الرواية
 لكن الاصح المستفيض
 ما يرويه أكثر من ثلاثة
 بشرط ان لا يظهر فيه
 حد التواتر لكن الظاهر
 هنا انه بمعنى المشهور على
 ما يظهر من تقرير الشارح
 (كتنوبي)

(٦) وقد اسر بها عليه
 السلام على العموم دون
 استثناء اهل الكبائر
 (ابن عرس)

(٥) والشفاعة لدفع العذاب ورفع الدرجات حق لمن اذن لهم من الانبياء والمؤمنين بعضهم لبعض لقوله تعالى
((يومئذ لا تنفع الشفاعة الا سبعمائة من اذن له الرحمن ورضي له قوله)) وعند المعتزلة لما لم يجز

الغفو عن الكبائر بدون التوبة لم يجز الشفاعة له واما الصغار فغافو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها فالشفاعة عندهم لرفع الدرجات وشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل الكبائر من امته لقوله صلى الله عليه وسلم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو حديث صحيح وبذلك يبطل مذهب المعتزلة في انكارهم الشفاعة من الكبائر مستدلين بقوله تعالى واقروا يوم الاتجىء الى وهو مشفع اى مقبول الشفاعة قيل هو صلى الله عليه وسلم مشفع في جميع الانس والجان الا ان شفاعته في الكفار تعجيز فصل القضاء فيخفف عنهم احوال يوم القيمة للمؤمنين بالغفو ورفع الدرجات فشفاعته عامة قال الله تعالى ((وما ارسلناك الا رحمة للعالمين)) ولا يرد مطلوبه لقوله تعالى ((ولسوف يعطيك ربك فترضى)) ولما ورد في الحديث ان الله

الكافر ((لا يأيمهم وغيرهم)) فبهذا القضاء ثبت صحة الشفاعة للمؤمنين اما الشفاعة لدرء العذاب او لزيادة الثواب فالآية عنه مطلق فيجري على اطلاقه ((وليس المراد)) من هذه الآية ((ان تعلق الحكم)) وهو عدم نفع الشفاعة ((بالكافر يدل على نفيه)) اي الحكم ((بما عداه)) فثبتت الشفاعة للمؤمنين ((حتى يرد عليه انه انما يقوم حجوة)) تبيّن ((على من يقول بغيره ومخالفته)) يعني انما لم تستدل بغيره ومخالفته بان يقال لما لم تقد شفاعة الشافعين على الكافرين فتفيد على غيرهم حتى يرد علينا السؤال بل تستدل بالسلوب هذا الكلام ومقتضى الكلام يعني بل تستدل بقولنا والا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين معنى عند القصد الى تقييم حالهم وتحقيق بأسمهم اعلم ان المفهوم من الكلام عند البعض على ضربين الاول مفهوم الموافقة وهو ما يفهم من الكلام بطريق المطابقة والثانى مفهوم المخالفة وهو ما يفهم منه بطريق الالتزام ومفهوم المخالفة معتبر عند البعض كالشافعى دون البعض الآخر كالختفى ((وقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو مشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى)) اي بالغ كلها حد التواتر وان لم يبلغ آحادها حد التواتر ((واحتسبت المعتزلة مثل قوله تعالى واقروا يوم الاتجىء الى نفس شياولا تقبل)) بالتاء والياء (منها) اي من النفس ((شفاعة)) هذه الآية تزارت حين كانت اليهود يقولون نحن من ولد ابراهيم عليه السلام خليل الرحمن وهو اسحق ذييع الله ردا عليهم يعني لا ينفع في ذلك اليوم نفس كافرة عن نفس مؤمنة فاعا ((وقوله تعالى ما للظالمين من جهنم)) اي قریب ((ولا شفيع يطاع)) اي يقبل ((والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكافار جما بين الادلة)) يعني لانسلم ولا ان هذه الآيات تدل على عموم الاشخاص وعموم الارمن وعموم الاحوال لاحتمال ان يكون المراد بعض الاشخاص والازمان والاحوال ولئن سلنا ان هذه الآيات تدل على عموم الاشخاص والازمان والاحوال الانه يجب تخصيصها بالكافار جما وتتفقا بين الآيات الدالة على ثبوت الشفاعة وبين الآيات الدالة على نفيها لان المعارضة في كلام الله تعالى غير جائزة

تعالى يقول له اشفع وسل تعط وهو صلى الله عليه وسلم لا يرضى الابخراج من كان في قلبه مثقال ذرة من الاعنان من النار هذا هو الشفاعة الكبرى الذي خص بعض العلماء مقام الحمود به (جلال)

(٥) ومعنى رؤية ما يعادل الذرة من خير وشر امام شاهدة

٢٥٢

الجزءه في الاولى مختصرة

﴿ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتة بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجاع قال المعتزلة﴾ جواب لما ﴿بالمغفو﴾ الجار متعلق بقول ﴿عن الصغار مطلقا﴾ اي سواء كان مرتكبا يموت قبل التوبة او بعدها بالتوبة ﴿وعن الكبار بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب﴾ اي طلب زيادة الدرجة للمشفوع يعني قال المعتزلة انما يكون الشفاعة لزيادة الثواب لالدرء العقاب (وكلاهما فاسدان اما الاول فلان التائب) عن الكبار (ومرتكب الصغيرة الجتب عن الكبيرة لا يستحق العذاب عندهم) اي المعتزلة (فلا معنى للمغفو) قيل استحقاق العذاب ثابت لاهل الكبار وسقوطه بالتوبة انما هو بالغفو غايتها ان العفو واجب باقتضاء الكرم ووجوبه لا ينافي شبوته (واما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجنابة) لاعلى ما ذهبوا اليه من طلب زيادة الثواب والدرجة والمرتبة قال بعض اصحابنا ان الشفاعة لان تكون الادفع المضار والالكتنا شافعين للنبي عليه الصلاة والسلام حين شاء الله تعالى زيادة كرامته وهو باطل اتفاقا ولو شرط ان تكون الشفاعة اعلى من المشفوع له ورد عليه ان الشفيع قد يفسح لنفسه ولا على قيل ان الشفاعة انما تطلق على دعاء الرجل لغير نفسه يدل عليه اشتقاده من الشفيع لانه انما سمي شفيعا لكونه شفعا للمشفوع له في طلب نجاته او زيادة ثوابه ولذا لا يطلق الشفاعة على دعاء الرجل لنفسه وانما لم تطلق على دعائه للنبي عليه الصلاة والسلام اما لا شرط الملاعنة في الشفيع او لا شرط العجز في المشفوع له * ثم اعلم بان زيادة الدرجة بدعاء الغير جائز اتفاقا واما ان الشفاعة تطلق عليه مطلقا او عم الشرط المذكور فبحث لغوی لا يبحث فيه كذا اطلاقه على تخفيف الكافر بدعاء الرسول كما ورد الخبر الصحيح واهل الكبار من المؤمنين لا يخلدون في النار وان ما توا من غير توبة اي من جملة اصول اهل الحق ان اهل الكبار من المؤمنين لا يخلدون في النار (لقوله تعالى فلن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ^٥) اورد عليه ان حسنات الكافر محبطه بالكافر وسبعين المؤمن مغفورة باحتساب الكبار فامعنى الجزاء بمقابل الذرة من الخير والشر * اجيب بان حسنة الكافر تؤثر في تقصي عقابه وسبعين المؤمن تؤثر في تقصي ثوابه

بالسعادة والمحظوظ قوله اشتاتا اي فلن يعمل من السعادة مثقال ذرة خيرا يره والثانية بالاشقياء بقرينة اشتاتا اي فلن يعمل من الاشقياء مثقال ذرة شرا يره وذلك لأن الحسنات الكافر محبطه الكفر وسبعين المؤمن المحظوظ عن الكبار مفعولة وما قبل من ان حسنة الكافر تؤثر في تقصي العقاب يره قوله تعالى (وقدمنا الى علموا من عمل مجعلناه هبامشوار) واما حسنات الكفار فقبولة بعد اسلامهم واما مشاهدة نفسه من غير ان يعتبر معدا لجزاء ولا عدمه بل يفوض كل منهما الى سائر الدلالات الناطقة بفوق صفات المؤمن المحظوظ والثانية بجمع حسناته وبمحبوط حسنات الكافر ومعاقبته بجميع معاصيه فالمعنى ماروى عن ابن عباس رضي الله عنهما ليس من مؤمن ولا كافر على خيرا او شرا الا راه الله ايا ما المؤمن في فهو له سبعيناته واما الكافر فترد حسناته تحسيره وروح البيان (وقيل

وقيل الاولى مخصوصة بالسعادة والثانية بالاشقياء قيل فعل الجوابين لا يتعين الخروج من النار كما قاله الشارح المتفق عبارة عن الوزن ومعنى النرة الثالثة الحمراء قال مقاتل اصفر نمرة في الارض ويقال النرة ما يرى في شعاع الشمس الخير يجيء على وجوه اصحابها المال كقوله تعالى ان ترك خيرا اى المال والثانية اليمان كقوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا اى ايمانا والثالث الافضل كقوله تعالى وانت خير الراحين والرابع العافية كقوله تعالى وان يمسسك الله بخیر والخامس الاجر كقوله تعالى لكم فيها خير اى اجر (ونفس اليمان) هذاجواب ما يقال وهو ان يقال يمكن ان يرى الماصون ثواب ايمانهم اولا ثم جزاء عصيانهم اجاب بقوله ونفس اليمان (عمل خير لا يمكن ان يرى جزاؤه) اى عمل خير (قبل دخول النار ثم يدخل النار فيملاها) اى رؤية جزاء عمل الخير قبل دخول النار (باطل بالاجاع)

لانه لوجوزي لزم دخوله في الجنة لان جزاء الاعمال الصالحة لا يكون الا في الجنة ولو دخل في الجنة كان خالدا فيها فلم يدخل النار لكن لا يلزم من دخوله في النار ان يكون خالدا فيها لان الخلود في النار مختص بالكافرين (فتعين الخروج من النار وقوله تعالى وعبد الله المؤمنين والمؤمنات جنات وقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس) الفردوس البستان الذي فيه الكرم والأشجار والجمجم فرادس ومن جنة الفردوس

(الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة مع مسبق من الادلة القاطعة الدالة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن اليمان وايضا) دليل عقلی (الخلود في النار من اعظم العقوبات ۶ وقد جمل) اى الحال قد جمل الخلود (جزاء الكفر الذي هو اعظم الجنائات فلو جوزي به) اى بالخلود في النار (غير الكافر كانت زيادة على قدر الجنائية فلا يكون) الله (عدلا) لاستوائه مع الكفر في الابدية *يرد عليه جواز التفاوت بالشدة والضعف (وذهب المعتزلة الى ان من دخل

النار فهو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب كيرمات بلا توبة اذ المعصوم) الذي لا يصدر عنه ذنب وعصيان (والثائب وصاحب الصغيرة اذا اجتبوا عن الكبائر ليسوا) اى المعصوم والثائب وصاحب الصغيرة

- (٤) لان جزاء اليمان هو لجنة والخروج عن الجنة باطل بالاجاع فتعين الخروج عن النار وفيه منع ظاهر لجواز ان يراه في خلال العذاب بالخفيف ونحوه (خيالي)
- (٥) من قوله تعالى (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم جنات تجري من تحتها الانهار ذلك الفوز الكبير) وقوله عليه السلام (من قال لا اله الا الله دخل الجنة)
- (٦) اى على الاطلاق من غير تقدير بالشدة ونحوها فلابر جواز التفاوت بالشدة والضعف حتى لايزيد الجزاء على الجنائية وهذا الدليل الرئيسي والاقصر له تعالى في ملکه لا يوصف بالظلم (خيالي)

اذا اجتنبت الكبائر (من اهل النار على ماسبق من اصولهم) اى المعتزلة (والكافر
 مخلد في النار بالاجاع وكذا صاحب الكبيرة مات بلا توبه لوجهين الاول انه)
 اى صاحب الكبيرة (يستحق العذاب وهو) اى العذاب (مضره
 خالصة دائمة) اى لا ينقطع ابدا (فینافي استحقاق الثواب الذي هو منفعة
 خالصة دائمة) والمتناهيان لا يجتمعان فيحيط الاعمال بالكبيرة كاتحبط بالكافر
 يرد عليه ان ابطال السيدة بالحسنة اولى من العكس كقوله تعالى ان الحسنات
 يذهبن السيئات وقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها الاية
 قال ابو علي وابوهاشم ان المعاصي تحبط الطاعات اذا زادت عليها واذا
 زادت الطاعات احبطت المعاصي (والجواب منع قيد الدوام) بان يقال
 لانسما ان العذاب مضره خالصة دائمة بل هو مضره خالصة فلاتنافي بين
 ثواب والعقاب بل يعاقب ثم يثاب ولو سلم تنافيهما فلا يلزم منه تنافي
 الاستحقاقين بان يستحق المنفعة الدائمة من جهة الطاعات والمضره
 الدائمة من جهة المعصية ولو سلم فابطال السيدة بالحسنة اولى كما صر
 (بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستجابة وانما الثواب
 فضل من الله والعذاب عدل فان شاء عفاه وان شاء عذبه مدة ثم يدخله
 الجنة) بان يقال لانسما ان صاحب الكبيرة الذي مات بلا توبه يستحق
 العذاب بالمعنى الذي قصدوه وهو وجوب العذاب (والثانى النصوص
 الدالة على الخلود) اى خلود صاحب الكبيرة الذي مات بلا توبه
 (كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنه متعمدا فجزاؤه جهنم خالدافيها وقوله تعالى
 ومن يعص الله ورسوله ويعد) اى تجاوز (حدوده يدخله نار خالدافيها
 وقوله تعالى بلي من كسب سبئه واحتاط به خططيته فاولئك اصحاب النار هم
 فيهم خالدون والجواب ان قاتل المؤمنين لكونه مؤمنا) اى لا يجل كون المؤمن
 مؤمنا (لا يكون الا كافرا ٢ وكذا من تعدد جميع الحدود) اى جميع
 المنهيات والمشروعات (وكذا ٣ من احتاط به خططيته وشملته من كل
 جانب) والضمير البارز في شملته راجع الى من (ولو سلم انه غير كافر) اى
 ولو سلم الخلود على معناه الاصلى (فالخلود قد يستعمل في المثل الطويل
 كقولهم سجن مخلد) فخلود الكفار لامعارض له فيقي على ظاهره
 (وخلود)

(٢) يعني ان القاتل قصد
 قتله لا يجل ان المقتول
 مؤمن ومن قتل بهذا القصد
 يكون كافرا

(٣) لا يكون الا كافرا

(٤) والإيمان في اللغة عبارة عن التصديق مأخوذه من الامن كان المصدق آمن المصدق من التكذيب والمخالفة وتعديته بالباء لتضمينه معنى الاعتراف (قاضي) ثم الإيمان بهذا المعنى منقول من الإيمان يعني جعل أحد آمنا من امر فان الإيمان أفعال من الامن يقال آمنته فلانا اي جعلته آمنا منه وآمنته غيري اي جعلت غيري آمنا منه والثلاثي منه يتعدى الى مفعول واحد او اذا نقل الى باب الأفعال قيل يجوز في آمن ان يتعدى الى مفعول ثان وان يكون يعني صار ذا من فان الهمزة اذا دخلت على الفعل اللازم عدته واذا دخلت على الفعل المتعدى فاما ان تعديه الى مفعول ثان او تجعله لازما على معنى الصبرورة (شمززاده جلد اول)

وخلود اهل الكبائر له معارض فيعمل على المكث * قال حجۃ الاسلام الكفراة ثلاثة فرق منهم من بلغه اسم نبينا وصفته ودعوته وهو المجاورون لدار الاسلام لاذر لهم فهم الحالدون في النار ومنهم من بلغه الاسم دون الصفة وسموا ان كذابا ملتبسا اسمه محمد ادعى النبوة ومنهم من لم يبلغه الاسم ولا الرسم وكل من هاتين الفرقين معدور في الكفر ونقل مثله عن الاشعرى (ولو سلم فعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود) اى عدم خلو دصاحب الكبيرة في النار (كاس) اعلم ان اهل النار لم يقطن من الخلاص حتى اذا ذبح كبش الموت بين الجنة والنار ونودي اهلهما بالخلود ايس اهل النار من الخلاص فاعتادوا بالعذاب ولم يتأنوا حتى آل امرهم الى ان يتأندوا به حتى لو هبت عليهم نسيم الجنة استكرهوه وتذهبوا به كالجمل يستطيب الروح ويتألم من الورد (والإيمان في اللغة التصديق اى اذعان حكم الخبر وقبوله) معنى الاذعان يقال اذعنى بحق اي طاوعنى لما كنت انت منه (وجعله صادقا) اى جعل حكم الخبر صادقا (افعال) اى الإيمان من الاعمال (من الامن) والهمزة في الاصل للتعديية يعني جعل الغير امينا من الكذب او للصبرورة يعني ان المصدق صار ذا امن من تكذيبه لغيره فقوله (كان حقيقة آمن به) اى لفظ آمن به (آمنه) اى الخبر (التكذيب) اى عن التكذيب (والمخالفة) بكلمة الظن اما لاحتمال الصبرورة او لتشيه الإيمان العرف بالإيمان القوى هذا الذي هو من الامن (يتعدى) اى بالإيمان (باللام) لاعتبار معنى الاذعان والقبول (كاف قوله تعالى حكاية عن اخوة يوسف عليه السلام) لا يسم (وما انت بمؤمن لنا اى بصدق وبالباء) لاعتبار معنى الاعتراف (كاف قوله عليه الصلاة والسلام الإيمان ان تؤمن بالله) جواب على السائل عن الرسول عليه الصلاة والسلام ما الإيمان (الحديث) اى قرأ الحديث او تم الحديث (اى ان تصدق وليس حقيقة التصديق) كاف قال بعض المحققين (ان يقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر او الخبر) اى ليس تصوير نسبة الصدق الى الخبر او الخبر (من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك) اى لوقوع نسبة الصدق الى الخبر او الخبر في القلب (بحيث يقع عليه

اسم التسلیم) اى الانقیاد و تسمیته تسليماً لزيادة توضیح معنی الاذعان
 (على ما صرخ به الامام الفزالي) حيث فسر التصديق بالتسليم فيكون
 مقابلاً للانکار (وبالمجملة هو) اى الایمان والتصديق (المعنى الذي يعبر عنه
 بالفارسية بکرویدن ۲ وهو معنی التصديق ۳ المقابل للتصور حيث يقال)
 تعليل لقوله المقابل (في اوائل علم المیزان العلی اما تصورواما تصدیق
 صرح بذلك رئیسهم ابن سینا) اى صرح بان التصدق المنطق هو
 التصدق اللغوى يعنيه، المعتبر عنه بکرویدن (فلو حصل هذا المعنى)
 اى الاذعان والقبول هذا شروع للجواب من الاشكالات الواردة في هذا
 المقام (بعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه) اى على بعض
 الكفار فيه اشارة الى انه اذا سجد لاصنم لا تعظيمه لم يحكم بكفره بيته
 وبين الله تعالى وان اطلق عليه اسم الكافر واجری عليه حکمه (من جهة
 ان عليه شيئاً من امارات التکذیب) اى تکذیب الله ورسوله (والانکار
 كما اذا فرضنا ان احداً صدق بمحیم ماجاءه النبي عليه الصلاة والسلام وسلمه
 واقربه وعلیه ومع ذلك شد الزنار ۴ بالاختیار او سجد لاصنم بالاختیار
 بجعله كافراً لما ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم جمل ذلك) اى شد الزنار
 وسجد لاصنم (عالمات التکذیب والانکار وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت
 يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة في مسألة الایمان
 واذا عرفت حقیقته معنی ۵ التصديق ۶ فاعلم ان الایمان في الشّرعي
 هو التصدق بما جاء به من عند الله ۷ فيكون المعنى الشرعي للایمان اخْصَ
 من المعنى اللغوي لأنَّه هو التصدق المطلق والمعنى الشرعي هو التصدق
 النبوی (اى تصدق النبي عليه السلام بالقلب في جميع ماعم بالضرورة)
 اى فيما اشتهر كونه من دین الرسول بالخبر المتواتر بحيث يعلمها العامة بالاتفاق
 الى نظر والاستدلال كوجوب الصانع ووجوب الصلاة الخمس ووجوب
 صوم رمضان والزكاة والحج وحرمة المحرّم ۸ وغيرها من الاحکام الظاهرة
 من دین محمد عليه الصلاة والسلام * قوله ماعم بالضرورة يخرج ما لا يعلم
 بالضروريات كالاجتهادات فلهذا لا يكون منكر الاجتهادات. كافراً
 (محبته به) والضمير في مجئه عائد الى ما في ماعم والضمير في به عائد الى النبي

(۲) الياء حرف جر يكسر
 الكاف الفارسية وقع
 الراء وكسر الواو بالمد
 وقع الدال وسكون
 النون (عاصم) کرویدون
 اینائق تصدق مفاسنه
 وطایق وطبعیت وطوق
 قویق (نعمۃ الله)

(۳) ولا يريد بهذا الكلام
 ان التصدق هنا من اقسام
 العلم الذي هو حصول
 صورة الشيء في العقل بل
 اراد ان مجرد التصور
 لا يکفي في الایمان بل لا بد
 فيه من التصدق وان كان
 هذا التصدق فوق ذلك
 التصديق لانه لا بد فيه
 من القبول بحيث يقع عليه
 اسم التسلیم

(۴) او بحسب الغبار
 (شرح موافق)

(۵) لفظ

(۶) اى الاذعان المذكور

(۷) والزنار

(٣) تفريع على صدر التعريف فان هذا المشرك لم يصدق نبينا صل الله عليه وسلم في شيء ان كان لم يؤمن ببعثه او لم يصدقه في جميع ماجاء به ان كان صدقه فيما عدا التوحيد فلم يقم به الايمان الشرعي (ابن ابي شريف)

(٤) في اواخر سورة يوسف (٥) اى في اقراره بان الله تعالى خلقه وخلق السموات والارض الا وهو مشرك حيث ثبت شريك آخر في العبودية تقول عبدة الاصنام الله ربنا وحده والاصنام شركاؤه في استحقاق العبادة وقالت اليهود ربنا الله وحده وعزم ابن الله وقالت النصارى ربنا الله وحده والمسيح ابن الله وليس المراد بقوله وما يؤمن اكثربهم حقيقة الايمان ولكن المعنى ان اكثربهم مع اظهارهم الايمان بالسنته مشركون (شيخزاده في اواخر سورة

عليه الصلاة والسلام (من عند الله اجالا) اى تصديق اجالا (وأنه) اى الاجال (في الخروج عن عهدة الايمان) يعني جاء من حق الاعيا وهذا الكلام من قبيل قول العرب حرج من حقه جاء من حقه ويكتفي الاجال فيما لوحظ اجالا ويشترط التفصيل فيما لوحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة وحرمة الخمر عند السؤال عنهمما كان كافرا (فلا يحيط درجته) اى درجة التصديق الاجالي (عن الايمان التفصيلي) اى من آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وغير ذلك من العبادات (المشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا بالحسب اللغة) لأن الايمان في اللغة التصديق والمشرك صدق بوجود الصانع لأن قوله الله واحد تصديق (دون الشرع لا خلاه) اى المشرك (باتوحيد) اى توحيد الله الذي هو من جملة ما جاء به النبي صل الله تعالى عليه وسلم فلا يوجد الايمان الشرعي وان وجد الايمان الغوى (واليه) اى الى عدم ايمان المشرك (الإشارة بقوله تعالى وما بؤمن من اكثربهم بالله الا وهم مشركون) فإنه يدل على اجتماع الايمان مع المشرك يقال المشرك ثلاثة او لها ان يعبد غيره والثاني ان يطبع مخلوقا بما يأمره من المعصية والثالث ان يعمل لنفس وجه الله فالاول كفر والا خزان معصية فلا بد من حل الايمان المذكور فيه على معناه الغوى (والاقرار به) اى باللسان الا ان التصديق ركن لايحتمل السقوط اصلا) اى لافي حالة الاختيار ولا في حالة الاكراه حتى لوزال التصديق القابي بالاكراه كان كافر دون مؤمن (والاقرار قد يحتمله) اى يحتمل السقوط (كاف حالة الاكراه) حتى لو وجد كلة الكفر على لسانه ولكن قلبه ثابت بالايمان لم يكن كافرا بل مؤمنا باللة وقولهم انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل اما هو في الماهية الحقيقة لا الاعتبارية واذا سقط الاقرار كان التصديق نفس الايمان وكونه نفسها اوجزا في الحالين جائز في الماهية الاعتبارية مع ان الجزء الساقط يقدر في حكم الثابت كافى حالة الاكراه وكما في الاخرس لكن ثبوت اشارته متاب اقراره (فإن قيل قد لا يتحقق التصديق كما في حالة النوم والغفلة قلت التصديق باق في القلب والذهول إنما هو عن حصوله) اى عن علم حصوله في القلب واما حال التذكر

فلا ذهول عما في القلب وان ذهل عن تذكره وحصوله في القوة المدار كة
 (ولو سلم فالشارع جعل المحقق) اي التصديق القلبي (الذي لم يطرا عليه)
 اي لم يعرض على المحقق (ما يضاده ٣ في حكم الباقي) فان التصديق
 وان يبق في حالة النوم والنفلة الا انه في حكم الباقي لأن لم يطرا عليه ما يضاده
 (حتى كان المؤمن) اي لفظ المؤمن (اسما لمن آمن في الحال او الماضي
 ولا يطرا) اي الحال لا يطرا (عليه) اي على الاعيان (ماهو عالمة
 التكذيب هذا الذي ذكره) اي الذي ذكره المصنف (من ان الاعيان)
 بيان الذي (هو التصديق والاقرار) بالسان (مذهب بعض العلماء)
 خبر هذا الذي (وهو) اي ما ذكر (اختيار الامام شمس الائمة) السرخسي
 (وفسر الاسلام) صاحب الكشف البزدوي وهو المروى عن ابي حنيفة
 وهو الاولى لان الانسان عبارة عن الروح والجسد فيجب لكل منه ماحصة
 من الاعيان فالتصديق حصة الروح والاقرار حصة الجسد واما خص الاقرار به
 لكونه اخف وابن من سائر اعمال الجسد (وذهب جهور المحققين ء الى انه)
 اي الاعيان (التصديق بالقلب وانا الاقرار شرطه) لانه جزء من الاعيان
 (لاجراء الاحكام في الدنيا) كالصلة عليه في وقت موته (لما التصديق
 بالقلب امر باطن) لا يطلع عنده احد (لابد له من علامه ٦ فن صدق
 بقلبه ولم يقر بالسان فهو مؤمن عند الله ٧) لان التصديق القلبي الذي هو
 حقيقة الاعيان موجود (وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا) لانقاء شرطه
 واما من جعل الاقرار ركنا من الاعيان فعنده لا يكون تارك الاقرار مؤمنا
 عند الله تعالى ولا يستحق النجاة عن خلود النار * ثم الخلاف فيما اذا قدر الاتكلام
 وتركه لاعلى وجه الاباء اذا العاجز كالآخرس مؤمن وفاقا والمصر على
 عدم الاقرار مع المطابقة كافر وفاما ٨ لكونه من امارات الانكار (ومن اقر
 بلسانه يصدق بقلبه كالمافق ٩ فبالعكس) يعني مؤمن في احكام ١٢
 الدنيا وان لم يكن مؤمنا عند الله تعالى (وهذا) اي ما ذكر من ان الاعيان
 هو التصديق القلبي والاقرار بالسان لاجراء الاحكام في الدنيا (هو اختيار
 الشیخ ابی منصور ١٣ والنوصوص معاضة) اي مقوية (لدلك) اي لكون
 الاعيان هو التصديق بالقلب والاقرار شرط (قال الله تعالى اولئک كتب

(٢) منافاة النوم والنفلة
 للتصديق (٣) من المجنود
 والانكار (٤) ثم اختلف
 في ان مجرد التصديق القلب
 هل هو كاف لانه المقصود
 ام لا يدمن اقران الاقرار به
 للتمكن منه ولعل الحق هو
 الثاني (قاضي في اوائل سورة
 اليقنة (ط) (شهزاده)
 (ط) وتفصيل هذه المسألة
 في الشفاء الشريف في الباب
 الاول من القسم الثاني
 (٤) من المترددة والاشعرية
 (عرس) (٥) لاشطر (٦)
 ظاهره يدل عليه جعل اللسان
 على الفؤاد دليلا (عرس)
 (٧) وفي نفس الاس (٨)
 كابي طالب (٩) الذي
 يظهر الاسلام وينفي الفكر
 (١٢) لما ان الشرع جعل
 الاقرار دليل الاعيان وكل
 السرائر الى الله (ابن العرس)
 (١٣) اي المترددي

(٣) قالت الاعراب آمنا **﴿۲۰۹﴾** قل لم تؤمنوا اذا ایمان تصدق مع ثقة وطمأنينة
قلب ولم يحصل لكم والا
لم امتنتم على الرسول بالاسلام
وترك الحجارة ولكن
قولوا اسلنا فان الاسلام
اتقاد ودخول في السلم
واظهار الشهادتين وما
يدخل الایمان في قلوبكم
توقيت لقولوا فانه حال
من خيره اى قولوا اسلنا
مادمت على هذه الصفة
وهى ان لم يدخل الایمان
في قلوبكم (قاضى وشحرا زاده
في الحجرات)

(٤) هورجل من اهل فدك
اسمه مرادس بن نهيك
وكان قد اسلم ولم يسلم من قومه
غيره (شحرا زاده جلدا ول
في سورة النساء)

(٥) وشق متعدبنفسه وعداه
بعن تضمينه معنى التقيش
اي شفقت قلبه لنفسه
عما فيه من الاعتقاد أفاله
ما قاله خوفا ملائكة وكونية
عن استحالة الوقوف عليه
لانه بشقه لا يدرى ما فيه
والذم فيه ظاهر لما فيه
من التوبيخ على مالا يليق به
(شرح شفاء الشريف للشيخ
شهاب الدين في اوائل القسم

(الثاني) (٥) ولا تقولوا من التي اليكم السلام است مؤمنا بتقوون عرض الحياة الدنيا فعند الله مفاصيم
كثيرة الآية نزلت الآية في مرادس بن نهيك (شحرا زاده)

(في قلوبهم الایمان وقال الله تعالى وقلبه مطمئن بالإيمان) الاطياف
سكون النفس عن الاضطراب لشبهة (وقال الله تعالى لما يدخل الایمان
في قلوبكم ٣) لا يقال بمحوزان يراد بذلك النصوص الایمان الغوى الذى
هو جزء الایمان الشرعى خصه بالذكر لكونه اصلا مستبعا لغيره فلا ينفي
كون الاقرار ركنا آخر * لانا نقول الاصل فى عبارة الشارح رحمة الله
تعالى هو المفهى الشرعى فيكون الاقرار ركنا آخر احتقا لا عن دليل
قيل كفى به دليلا انه لم يحكم على ايمان احد الابعد اقراره (وقال النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك) اي تصدقتك
(وقال عليه السلام لاسامة) رضى الله تعالى عنه (حين قتل) اي
اسامة رضى الله تعالى عنه (من قاتل) مفعول قتل (لا اله الا الله
هل شفقت قلبه) اي قال عليه الصلاة والسلام ولم قتله يا اسامه
قال اسامه عليه انه ماقال بقلبه قال عليه الصلاة والسلام هل شفقت
قلبه (فإن قلت نعم الایمان هو التصديق لكن اهل اللغة لا يعرفون منه
الاتصديق باللسان) دون التصديق بالقلب هذا السؤال عام الورود على
المذهبين السابقين لأن المفهوم منه أن الایمان عبارة عن التصديق باللسان
وهو الاقرار لا عن المجموع المركب من التصديق القلبي والاقرار
عن التصديق القلبي فقط كا هو المفهوم من المذهبين السابقين ولكن الظاهر
اي راده على المذهب الذي هو ان يكون الایمان عبارة عن التصديق
القلبي (والنبي عليه السلام واصحابه كانوا يق奉ون من المؤمن بكلمة الشهادة
ويحكمون بآياته من غير استفسار عما في قلبه) فعلم من معرفة اهل اللغة
ومن قناعة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واصحابه رضى الله تعالى عنهم
ان الایمان هو التصديق باللسان دون المجموع المركب منه ولا التصديق
القلبي (قلت لأخفاء في ان المعتبرة في التصديق عمل القلب) اي ان التصديق
عبارة عن فعل القلب لاعن فعل اللسان (حتى لو فرضنا) هذا
دليل على ان التصديق عمل القلب لا عمل الانسان (عدم وضع لفظ
التصديق لمعنى او وضعه غير التصديق القلبي) اي الاذعان والقبول
(لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف بان المتألف بكلمة صدق مصدق للنبي

(٥) اى التزاع في الإيمان
الحقيقة الذي يترتب عليه
الأحكام الأخروية
(شرح مواقف)

(٥) قال الكرامية بأنه مؤمن
بناء على أن الإيمان هو
الصدق بالسان وقلاليس
مؤمن فيها بيته وبين الله
تعالى قطعا لكن الكرامية
مطبقون على تحكيد هذا
المؤمن في النار وأنه محشور
مع الكفار لأنهم وإن قالوا
بان حقيقة الإيمان هي
الصدق بالسان فأن شرط
كونه منجا في الآخرة
عندهم مطابقة الاعتقاد
القلي له ونحن نوافهم على
اجراء أحكام الإيمان عليه
في الدنيا فرجع الخلاف إلى
اطلاق لفظي (ابن عرس)
(٦) مع تصديقه بالسان
(٧) قال الله في حق المنافقين
ولاتصل على أحد منهم
مات أبدا ولا قرم على قبره
انهم كفروا والله رسوله
(عرس)

صلى الله تعالى عليه وسلم ومؤمن به) اى بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم
يعنى وجد فيه لفظ التصديق مع انه ليس بمؤمن يريد بقوله حتى لو فرضنا
إلى آخره الرد على من زعم ان الإيمان مجرد كلمة الشهادة لكن لا يتم ذلك
لأن منهم من شرط معرفة القلب او تصدقه ومنهم من لم يشترط ذلك
لكن شرط الدلالة على التصديق القلبي وهم الكرامية فالرد بالفرض
المذكور لا يتوجه عليهم لعل صردا الشارح رحمة الله تعالى تأييد المذهب
السابق لا الرد على مخالفتهم (ولهذا) اى ولاجل ان مجرد الاقرار
بالسان لا يكفي في الإيمان (صح نفي الإيمان عن بعض المقربين بالسان)
وهم القوم الذين يقررون بالسان ولم يقرروا بالقلب (قال الله تعالى
ومن الناس من يقول آمنا بالله وبال يوم الآخر وما هم بمؤمنين وقال الله
تعالى قالت الاعراب آمنا) بالسان دون القلب (قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلنا) اى الانقياد الظاهر دون الانقياد الباطن (واما المقرب بالسان
وحده فلانزع في انه يسمى مؤمنا لغة) هذا اشاره الى جواب سؤال
مقدور وهو ان يقال فعل ما ذكرتم من الجواب يلزم ان لا يكون المقرب
بالسان وحده مؤمنا مع انه يسمى مؤمنا فلا يكون ذلك الجواب جوابا
فاجاب عنه بقوله واما المقرب بالسان وحده فلانزع في انه يسمى مؤمنا لغة
(ويجرى عليه احكام الإيمان ظاهرا وانما التزاع في كونه مؤمنا فعليه
وبين الله تعالى والنبي صلى الله تعالى عليه وسلم ومن بعده كما كانوا يحكمون
بإيمان من متكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفره المنافق ٧ فبدل
على انه لا يكفي في الإيمان فعل السان بل لا بد من فعل القلب وهو الاعذان
والقبول فعل منهان معرفة اهل اللغة التصديق بالسان وحكم النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم واصحابه باعتبار دلالته على التصديق القلبي (و ايضا) يحتمل
ان يكون عطفا على قوله في امس والتصوّص متعاضدة لذلك فيكون المعنى
كان التصوّص متعاضدة لذلك كذلك الاجماع منعقد على الإيمان المذكور
ويحتمل ان يكون عطفا على جميع الجوابين السابقات فيكون المعنى كان الجوابين
السابقين يدلان على ان الإيمان هو التصديق القلبي كذلك الاجماع المنعقد على
ذلك (الاجماع منعقد على إيمان من صدق بقلبه وقد اقر بالسان

(٢) كمروض انماء اوعاته ٢٦١ اواشراكه على عدم الاقرار او كان اليمان هو التصديق

بالسان لم يكن هذا المصدق

مؤمناً (عرس)

(٣) الشرعي

(٤) واما عطف الجزء على

الكل كاف قوله تعالى

تنزل الملائكة والروح

فتباوبل جعله خارجا

من الكل لاعتبار خطابي

وهو ان جبرائيل عليه السلام

لكمال علوه وبلوغهغاية

القصوى من الكمال كأنه

جنس آخر غير جنس

الملائكة فصح عطفه واما

في ظاهر الحال فلا يصح

هذا العطف كا انهنا وكفى به

(ط) حجة في امثال هذا

المقام هذا اذا كان المراد

بالروح جبرائيل واما

اذا كان المراد به خلق آخر

اعظم من الملائكة كا

في بعض التفاسير فلا يرد

به السؤال قطعا (خيالي

مع جاشية كنقروى)

(ط) اي كفى ظاهر اقتضاء

المعطوف المفيرة بين ساححة

على الخصم القائل بكون

الاعمال جزأ من اليمان

(شجاع)

ومنده منه) اي من الاقرار بالسان (مانع ٢ من خرس ونحوه ظهر

ما ذكرنا (ان ليست حقيقة اليمان مجرد كلام الشهادة على مازعمت الكرامية)

ان زعموا ان اليمان مجرد كلام الشهادة حتى ان من اضر الكفر واظهر

اليمان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار كما في شرح المقادس

والذى ذكر فى تفسير القاضى مذهب الكرامية ان اليمان مجرد كلام الشهادة

اذا خلى قلبه عتقاد حتى لو اعتقاد خلافه لم يكن مؤمنا يمكن التوفيق

بينهما با ما ذكره القاضى اليمان المنجى من النار الاول هو اليمان

مطلقا (ولما كان مذهب جهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء ان اليمان ٣

تصديق بالجنان واقرار بالسان وعل بالاركان اشار) المصنف (الى نفي ذلك

بقوله) فاما الاعمال اي الطاعات فهى (تزايد في نفسها) يوما في يوما مساعدة

مساعدة (والايمان لا يزيد ولا ينقص) فهـنا) اي في بحث اليمان (مقامان

الاول ان الاعمال غير داخلة في اليمان لما روى من ان حقيقة اليمان هو

التصديق القلبي) اي لما ثبت من ان حقيقة اليمان هو التصديق القلبي

كما ذهب اليه ابو منصور او التصديق مع الاقرار كا ذهب اليه غيره فعلى

كلا التقدين لو كان الاعمال داخلة فيه لزم ان لا يكون حقيقة اليمان عبارة

عما ذكر وهو خلاف ما ثبت بالليل (ولانه قدورد في الكتاب والسنة

عطف الاعمال على اليمان كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات

مع القطع بان العطف يقتضى المفيرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف

عليه) اي العطف يدل على التغاير وعلى ان العمل ليس بداخل في اليمان

لان الشئ لا يعطف على نفسه ولا الجزء على كله (قوله مع القطع بان العطف

الى آخره من نوع لجوأز ان يعطف على الشئ ما يدخل فيه لنكتنة كما قال الله

تعالى تنزل الملائكة والروح والنكتة ه هنا ان الاعمال ثمرات اليمان فاليمان

بلا عمل كشجر بلا ثمر (وورد) في الكتاب (ايضا جعل اليمان شرط صحة

الاعمال كافي قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن) وهذه

الجملة وقت حالا من ومن يعمل والحال قيد العامل وشرطه (مع القطع

بان المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشئ نفسه) لان

الشرط لو كان داخلا في المشروط لزم ان يكون الشئ شرطا لنفسه

(٦) الاعان في كلام الشارح قد جاء بمعنى أصل الاعان

٢٦٣

وهو اليقين لا يعتبر فيه كونه مقويا

لأن شرط الكل شرط الكل جزء من اجزائه (وردا على اثبات الاعان من ترك بعض الاعمال كافية قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتلاوا فثبتت الاعان مع وجود القتال على ما صر مع القطع بأنه لا تتحقق بالشى بدون ركنته اي لو كان الاعمال جزءا من الاعان لما جاز اثبات الاعان على ترك بعض الاعمال لأن الكل لا يوجد بدون الجزء واللازم باطل وكذا الملزم (ولايتحقق ان هذه الوجوه انتقامون حجية على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الاعان بحيث ان تاركها) اي الطاعات (لا يكون مؤمنا كاهو رأى المعتزلة لا ان لا يكون بجهة (على مذهب من ذهب الى انها) اي الاعمال (ركن من الاعان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الاعان) لكن يخرج عن الاعان الكامل (كما هو مذهب الشافعى رحمة الله تعالى وقد سبق تمسك المعتزلة باجوبتها فيما سبق والمقام والثانى ان حقيقة الاعان لا تزيد) بانضمام الطاعات (ولانقص) بارتكاب المعاصى هذا عند ابى حنيفة واصحابه رحمة الله تعالى واختيار امام الحرمين وذهب الاشعرى والمعتزلة الى انه يزيد وينقص وهو المجرى عن الشافعى وكثير من العلماء (ما صر من انه التصديق القبلى الذى بلغ حد الجزم والاذعان) ولو تقليدا كما ذهب الى جميع الفقهاء وكثير من العلماء بل جعلوا الظن الغالب الذى لا يخطر بالبال نقيضة فى حكم اليقين ومنع الاشعرى المعتزلة وكثير من المتكلمين صحة ايمان المقلد ثم منهم من اكتفى بابتنائه على قول الرسول او الاجاع ولم يستطروا الاستدلال العقل ومنهم من شرط ذلك وان لم يقدر على التعبير عندها المحاداة مع الخصم والمتعزلة شرطوا الاقدار على المحاداة وحل الاشكالات قال الشارح ليس الخلاف فى الدين نشأوا فى دار الاسلام وتواتر عندهم حال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ومعجزاته ولا فى الدين ينفكرون فى خلق السموات والارض فانهم كلهم من اهل النظر والاستدلال بل فيه نشأ على شاهق الجبل ولم ينفكروا فى خلق السموات والارض (وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء اتى بالطاعات او ارتكب المعاصى فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه اصلا وآيات الدالة) جواب ما يقال وهو ان يقال وان دل دليلكم

بالعمل كافية قوله عليه السلام
الاعان ان تؤمن بالله
وملائكته والحديث و QS
يعنى الاعان الكامل وهو
المقرر بالعمل كافية الحديث
الاعان شهادة ان لا اله الا الله
وان مخدرا رسول الله واقام
الصلة وابتاء الزكوة وصيام
رمضان والاعان بهذا المعنى
هو المراد بالاعان المنفي فى قوله
عليه الصلاة والسلام لايذنى
الزاني حين يزنى وهو
مؤمن فالخلاف فى المسألة
لفظى لانه راجع الى
تفسير الاعان ولا خلاف
في المعنى فان الاعان المنفي
من دخول النار هو الثانى
باتفاق جميع المسلمين
والاعان المنفي من الخلود
في النار هو الاول خلافا
لمعتزلة والخوارج فالحاصل
ان السلف والشافعى اتفقا
جعلوا العمل ركنا من الاعان
بمعنى الثانى دون الاول
وحكموا مع فوات العمل
بقاء الاعان بمعنى الاول
(يعنى شرح البخارى)

(٣) قال الإمام هذا البحث

لفظي لأن المراد بالإعان ان كان هو التصديق فلا يقبلها موان كان الطاعات فيقبلها مام قال الطاعات مكملة للتصديق وكل ماقام من الدليل على ان الإعان لا يقبل الزيادة والقصاص كان مصروفا الى اصل الإعان الذي هو التصديق وكل مادل على كون الإعان يقبلها فهو مصروف الى الكامل وهو المقربون بالعمل (يعني شرح البخاري) (٣) اي اعانا اجالي (٤) فرضت الصلاة في الاسراء ليلة السبت سابع عشرين رجب قبل المجرة بسنة ونصف وكانت قبله صلاتين قبل طلوع الشمس وقبل غروبها والزكاة فرضت في السنة الثانية قبل فرض رمضان والصوم فرض بعد صرف القبلة الى الكعبة لعشرين شعبان بعد المجرة بسنة ونصف والحج فرض في او اخر سنة تسع (در مختار)

على ان الإعان لا يزيد ولا ينقص ولكن عند نفيه يدل على خلافه وهو الآيات **الـ الله على زيادة الإيمان فأجاب بقوله والآيات الدالة (على زيادة الإيمان ٢ محولة على ماذ كره أبوحنيفة انهم) اي القوم (كانوا آمنوا في الجملة ٣) مثلا الله واحد و محمد رسوله الحق ماجاء به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مطلاقا ثم يأتي فرض ؟ بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص) اي آمنوا بما قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بمحلا واذا بين احكاما مفصلة واعتقد المؤمن عقيبه تلك الاحكام المفصلة زاد ايمانه واعتقاده (وحاصله) اي حاصل ماذ كره أبوحنيفة (انه) اي الإيمان (كان يزيد بزيادة ما يحب الإيمان به) يعني لا يزيد بزيادة الاعمال كاذبه الي الشافعي بل يزيد بزيادة الفرائض (وهذا) اي زيادة الإيمان لكل فرض خاص (لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وفيه) اي فيما ذكره الإمام أبوحنيفه من ان الإيمان لا يزيد الا بزيادة ما يؤمن به وهذا لا يتصور الا في عصر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (نظر لان الاطلاق على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم والإيمان واجب أجلا فياعلم أجلا وتفصيلا فياعلم تفصيلا ولا خفاء في ان التفصيلي ازيد) من الإيمان الاجالى (بل اكمل) اي علمه في هذا الزمان بتفاصيل الفرائض كاثبات فرض بعد فرض في ذلك الزمان فالريادة كما تتصور في ذلك الزمان تتصور في هذا الزمان * وتقدير النظر اذا لانسلم ان زيادة الإيمان لا تكون الا بزيادة ما يحب الاتيان به كاذب كرم لم لا يجوز ان تكون زيادته بحسب كونها اجالي او تفصيلي اذ لا خفاء في ان الاجالى منحط درجة عن التفصيلي في الكمال وان كان لا ينحط في الاتصال باصل الإيمان فن حصل فيه ايمان تفصيلي كان ايمانه ازيد بل اكمل من الإيمان الاجالى الذي للآخر * والجواب عن هذا النظر اذا لانسلم ان التفصيلي اكمل وازيد بل الاجالى والتفصيلي على السواء ولو كان كذلك لكن الإيمان ناقصا فلم يكن ايمانا لان نقصان ذات الشئ يستلزم تغييره وتبدلها * وما يقال من كون الاجالى لا ينحط عن درجته انما هو في الاتصال باصل الإيمان فهو في غاية الشناعة اذ اثبات الاصل والفرع في نفس الإيمان قول لم يقل به احد * قيل في جواب النظر الظاهر ان مراد**

(٤) وحال النظر ان الاعان عرض لا يبيق الابتهاج ٢٦٤ الامثال في الوجود ولا يعقل

ابي حنيفة رجده الله تعالى زيادة الاعان بزيادة ما يجب به الاعان في الواقع
وذا لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لانقطاع الوحي
وما زاده الاعان التفصيلي بحسب اطلاعه على تفصيل الوحي او زيادته
على الاعان الاجمالي فلا كلام فيه (وما ذكر من ان الاجمالي لابنط
عن درجته فاما هو في الاتصال باصل الاعان وقيل) في الجواب
عن الآيات الدالة على زيادة الاعان (ان الثبات والدوام على الاعان بزيادة
عليه) اي على الاعان (في كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان
ما انه) تعليق لقوله يزيد بزيادة الازمان (عرض لا يبيق الابتهاج الامثال
وفيه نظر) اي فيما ذكر من ان الاعان يزيد بزيادة الازمان (لان حصول

كون المثل الموجود زيادة
في المثل المعدوم (ابن العرس)
(٦) الروحان المشار اليه
بقوله سبحانة فهو على نور
من رب وفى الاثران علامه
حصول هذا النور التجافي
عن دار الفرور والانتابة
الى دار الخلود (ابن العرس)
يسى نورهم بين ايديهم
الآية

المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في الشيء كافى سواد الجسم
مثلاً) والجواب عن هذا بان يقال نظرك وارد على حاصلك لان القائل
بهذا القول لا يعني به انه يزيد بزيادة الازمان حتى يردها النظر قبل مراده
ان زيادته بالثبات غاية ما في الباب ان الثبات لا يكون الا بزيادة الازمان والثبات
امر معنوى يعتبره العقل ليس بعرض حتى يبيق الابتهاج وينظر فيه
بان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في الشيء (وقيل
المراد) من الآيات الدالة على زيادة الاعان (زيادة عمره واسرار نوره
وضيائه في القاب فانه يزيد بالاعمال وينتص بالمعاد) يؤيده ماروى ابن
عمر رضى الله تعالى عنهمما قال قاتنا يارسول الله الاعان يزيد وينقص قال نعم
يزيد حتى ٧ يدخل صاحب الجنة وينقص حتى يدخل صاحب النار ولما روى
انه عليه الصلاة والسلام قال لوزن ايمان ابي بكر مع ايمان جميع الخلاق
لرجح ايمان ابي بكر يعني من جهة نوره وضيائه لامن جهة الزيادة والنقصان
(ومن ذهب الى ان الاعمال من الاعان فقوله) اي الاعان (الزيادة
والنقصان ظاهر) رد عليه بانه اذا انتقى بعض العمل انتقى الاعان حينئذ
لانتفاء جزءه كما هو مذهب المعتزلة فلا يتصور الزيادة ولو قيل ببقاء الاعان
ما ينقى التصديق فهو قول بان العمل جزء من الاعان الكامل فلا كلام فيه
قيل يجوز ان يكون انتفاء العمل بانتفاء وجوبه كانتفاء الحجيج والركاة
عن الفقير وسقوط الصلاة عن الحائض ولذا قال عليه الصلاة والسلام

(٧) فعناته انه يزيد باعتبار
اعماله الحسنة حتى يدخل
صاحب الجنة دخولاً او لي
ويتنقص بارتكاب اعماله
السيئة حتى يدخل صاحبه
النار او لاشم يدخل الجنة
باعماله آخر اما كاهو مقتضى
مذهب اهل السنة (شرح
فقه الراشر على القاري)
(٨) قال صلى الله عليه وسلم
ما فضل عليكم ابوبكر بكثرة
صوم ولا صلاة ولكن بشئ
وقرقى قلب (زبدة الرسائل
لمحمد الانف الشانى احاد
الفاروق المعروف بالأمام
الربانى السرهندي)
(٩) على هذا المذهب

(٣) وأيمان أهل السماء اي من الملائكة واهل الجنة والارض اي من الانبياء والاولياء وسائر المؤمنين من الابرار والمجاهرين ٢٦٥ لا يزيد ولا ينقص اي من جهة المؤمن به نفسه لأن ناقصات العقل والدين او يكون انتهاك العمل بانتهاك زيادته لا بانتهاك اصله كقراءة نصف السورة في الصلاة فانها تنقص قراءة تمامها (ولهذا) ان هذه من (المسئلة) اي قبول الزيادة والتقصان وعدم قبوله (فرع مسئلة) كون الطاعات جزءاً من الإيمان ٣ يعني فلن قال ان الاعمال جزء من حقيقة الإيمان فعنده هو قابل للزيادة بزيادة الاعمال وقابل للتقصان بنقصان الاعمال لأن زيادة الجزء يستلزم زيادة الكل وتقصنه ومن قال ان الاعمال ليست بجزء منه قال ان الإيمان لا يقبل الزيادة والتقصان (وقال بعض المحققين) اي مولانا عضد الملة والدين رحمه الله تعالى (لأنسلم ان حقيقة التصديق لا قبل الزيادة والتقصان بل تتفاوت قوتها ضعفها لقطعها بان تصدق آحاد الامة ليس كتصديق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم) والسر فيه ان القوة العقلية مسخرة للقوة الحيوانية فالعقل وان يقين بان الله رب العالمين اخره الوهم فيستولى عليه هموم معيشته لكن يقين بان الميت يجاد ثم ينحاف منه بوهم لكن اذا تظهر الروح عن الظلامات الحيوانية ونور بانوار الملائكة استولى عقله على وهذه فاواثك الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولا ان المقول متفاوتة وكذا القلوب والاعتقادات بالشدة والضعف فان قلوب الصديقين الكاذبين وعقولهم واعتقاداتهم لا تمثل غيرهم من الغافلين عن منازلهم ومقاماتهم وكذا قلوب المجتهدين بالدلائل العقلية والقليلية على تحقيق شيء من العلوم لتحصيل اليقين يتغير قلوب الجهال المقلدين بطبقات ودرجات لا يمكن وصفها الحق ان التصديق ان فسر عباده التقليد والظن الغالب كاذبه اليه البعض فالتفاوت بين وان فسر باليقين فقد قيل ادللافات لعدم احتفال النقيض والحق انه يتفاوت فان اليقين بحدوث العالم ليس كاليقين بان الكل اعظم من الجزء امامي الجناء ظاهره وما في القوة فلان التشكيك لا يدور حول عظم الكل بخلاف حدوث العالم وكذا في التصديق الواحد بالنظر الى شخصين (ولهذا) اي ولأجل زيادة التصديق (قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي) حين قال رب ارنى كيف تحني الموقف قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فقد طلب الطمانينة فيما يعتقد ويعلمه بانضمام المشاهدة الى الدليل فإنه يدل على قبول التصديق للزيادة في كثرة الطاعات وقلة العصيان وعكسه في مرتبة التقصان معبقاء اصل وصف الإيمان في حق كل منها بمعنى الإيمان فالخلاف لفظي بين ارباب العرفان (على القاري في شرح فقه الأكبر مختصاً)

(٣) حضرت ابراهيم عليه السلام سويمديكي ٢٦٦ لعتراني او لووب غربى يه

وفي ابراهيم لغات احديها ابراهيم بالآلف والياء وهو المشهور وابراهيم كذلك الا انه بمحذف الياء وابراهيم بالفين وابرهيم بالف واحدة وضم الياء وبكل لغة هواسم انجى وججه اباره عند قوم وعند آخرين براهم وقيل فيه ابارهه وبراهة والطمانينة زيادة توطن وتسكين يحصل للنفس على ما دار كته فان كان المدرك يقينا فاطميناها زيادة اليقين وكاله ٣ كما اذا اعتقاد بان الله رب العالمين وانه مالك الملك كله لم يضطرب عن حضور بهموم حوالجها ولو كان اهل الدنيا في عياله ولم يبال بعد اداة غير الله ولو كان اهل الدنيا عدو الله ولذا روى ان ابراهيم عليه السلام لما رمى بالنجين الى نار نمرود لقيه جبرائيل عليه السلام في الهواء فقال هل لك من حاجة فقال ابراهيم اما اليك فلا وان كان المدرك ظننا فاطميناها رجمان جانب الظن بخيت يكاد يدخل في حد اليقين (وقد بيقي هنا) في بحث الايان (بحث آخر وهو ان بعض القدرة) هو الذي يقول بان الافعال الصادرة عن العباد بالاختيار تكون بقدرة العبد فقط لا تأثير لقدرة الله تعالى (ذهب الى ان الايان هو المعرفة) اي معرفة الله ومعرفة رسوله قيل فان قال ذلك بایان المعاند فهو معاند والافلراد بالمعرفة والتصديق واحد كا قال على كرم الله تعالى وجهه الايان ومعرفة المعرفة تسايم والتسلیم تصديق (واطبق) اي اتفق (علينا على فساده) اي المعرفة (لان اهل الكتاب) من الكفار (كانوا يعرفون نبوة محمد عليه الصلاة والسلام كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولا من الكفار من كان يعرف الحق يقينا واما كان ينكره عناد واستكبارا قال الله تعالى وجدوا بها) اي انكروا نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم (واستيقتها انفسهم) اعلم ان الكافر على قسمين منهم من يجحد الباري تعالى ويعبد الاوثان ومنهم من يثبته تعالى وهو على ضربين منهم من يشرك معه غيره فهو لاء اذا قالوا لا الله الا الله كان ذلك اسلاما وكذلك اذا قالوا شهد ان محمد رسول الله وذلك لأنهم يتبعون في دينهم من كل واحد من الشهادتين فإذا اتوا بها دل على انتقامهم بما كانوا عليه وعلى هذا اذا قالوا وقد اسلنا او نحن مسلمون والضرب الثاني من اثبت الباري تعالى ولا يشرك معه غيره بل يقول

بكر رد جمله دن ابراهيم لفظى عراني او لووب معناسي ابر حيم ديكدر بودجى ابوالانيا او لووب عامة خلقه صحت اوزره اولفين اول اعلم مسمى اولدى (تاريخ مرات كائنات) (٣) ثان اولى العزم كزبن خليل الله اولفين حبيب الله نصكره افضل جميع انباء ورسليندر كندولر ندن سكره كالان جميع انباء بالاتفاق بوترك نساندن اولفين ابوالانيا ديكله مسمى ايتديرقر آن عظيمده بونره حليم ورشيد واوه ومنيب وقانت وحنيف وشاكر وصديق وصالح دينوب اجتبا واصطفا ايه وذمت هته التزام ايتديكي اداء عبادتى وتحمل بلياتي بال تمام ايفا ايله مدح وشأن بيوري لووب بشقة انباء بوس تبه مدوح اولما مشدر (مرات كائنات) (٤) المستريح من العباد من اطلع الله تعالى سر المقدر لانهيرى ان كل مقدر يجب وقوعه في وقت المعلوم وكل ماليس بقدر يتعذر وقوعه فاستراح من الطلب او الانتظار لما لم يقع (تعريفات سيد) (بالتوحيد)

بالتوحيد ولكن يُبَحَّد الرسالة فانه لا يكون مسلماً بقوله لا إله إلا الله لأنه
 لم ينقل عما كان عليه فان قال اشهد ان محمدًا رسول الله كان مسلماً وفرقة
 من أهل الكتاب يقولون ان محمدًا رسول الله الى العرب دون بنى اسرائيل
 وهذه الفرق لا يكون احد منهم مسلماً ببيان الشهادتين حتى يبرأ من الدين
 الذي كان عليه ولو قال واحد منهم ان مسلم او مؤمن لم يكن بذلك مؤمناً
 او مسلماً لانهم يزعمون ان الاعياد والاسلام ماهم عليه (فلا بد) ومعنى
 بدمن لابد فعل من التبديد وهو التفريق (من بيان الفرق بين معرفة الاحكام
 واستيقانها) اي الاحكام (وبين التصديق بها) اي بالاحكام (واعتقادها
 ليصح كون الثاني) اي التصديق (ايانا دون الاول) اي معرفة الاحكام
 (والذى ذكر في الكلام بعض المشايخ) هذا اشاره الى الفرق (ان التصديق
 عباره عن ربط القلب على ماعلم من اخبار الخبر وهو) اي ربط القلب
 (ام كسي يثبت باختيار المصدق ولهذا) اي لاجل انه كسي (يثاب عليه
 ويحمل) اي التصديق (رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما) وفى ربما لغات ضم الراء وفتحها مع التشديد والتخفيف وبناء التأنيث رب
 وفيها التشديد والتخفيف وضم الراء وفتحها وما كافه عن الجر فيجوز
 دخوله على الفعل (تحصل بلا كسب لكن وقع بصره على الجسم فحصل له
 معرفه انه جدار او جر) فيت zend يكون المعرفة اعم من التصديق لانه
 يكون بالاختيار وغيره والتصديق لا يكون الا بالاختيار والكسب فقط
 (وهذا) اي ما ذكر من الفرق (ما ذكره بعض المحققين) كصاحب التوضيح
 (من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك)
 اي نسبة الصدق الى الخبر (في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقاً
 وان كان معرفة وهذا) اي القول بأن النفس فعلاً اختيار ياهر بربط القاب
 ، نسبة الصدق الى الخبر (مشكل لان التصديق من اقسام العلم ٥ وهو
 من ٦ الكيفيات الفسانية دون الاعمال الاختيارية) فيكون التصديق
 من الكيفيات التفسانية ومع هذه المحققين صرحو ان التصديق من الاعمال
 الاختيارية (لأننا اذا تصورنا النسبة) هذا بيان كون التصديق من الكيفيات
 التفسانية (٧ بين الشيئين ٨ وشككتنا في انها) اي النسبة ٩ (بالاثبات

(٢) الدينية

(٣) اي الفرق

(٤) الذى ذكره
في التصديق(٥) العلم اما تصور واما
تصديق

(٦) جملة

(٧) العالم حدث

(٨) كتصور ناسب للقيام
المزيد بدون نفي واثبات
وهو معنى تصور النسبة
الحكمية (عمر)

(٩) المتصورة

(٤) من حال تلك النسبة بعد اقامة البرهان ٢٦٨ اما هو الكيفية التي هي

الاذعان والقبول (عرس)

(٣) والنفي والانتزاع (٤)

وتحقيق الكلام ان المعتبر

في البيان نوع التصديق

المنطق الذي هو اللغوى

بعينه وذلك النوع هو

التصديق المنطق المقرر

بترك الجبود الباطنى

والبرى عن سائر الاديان

الباطلة فهو مشروط

بالاختيار اما في نفس

التصديق كا اذا حصل

بماشة الاسباب اختيارا

كالنظر وتقليل الحدقة

واما في جعله مقارنا لذلك

الترك كا اذا حصل ذلك

التصديق ضرورة قى ذلك

الشخص بعده مكلف بجعله

مقرونا بذلك الترك

(حاشية كلبيوى على الحال)

وكنقرى) (٥) تصدق

(٦) الواقع (٧) قوله بهذا

الاعتبار اي باعتبار التحصيل

فان التكليف بالشيء بحسب

نفسه غير الكليف به

بحسب تحصيله وال الاول

لا يتصور الا في مقولاته الفعل

(خيال)

او بالنفي ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذى يحصل لنا هو الاذعان والقبول
وهذا ليس من الافعال الاختيارية فلا فرق بين المعرفة والتصديق (لذلك
النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع نعم) هذاجواب
عن سؤال مقدر تقديره انه يلزم من كون التصديق كيفية نفسانية ان لا يقع
التكليف على اليمان لأن التكليف مبني على الافعال الاختيارية واذا كان
اليمان الكيفية لا يقع التكليف عليه فاجاب بقوله نعم (تحصيل تلك الكيفية
يكون بالاختيار) وان لم يكن الكيفية نفسها بالاختيار (٦ في ماشرة الاسباب)
المباشرة عبارة عن اتصال فعل الانسان الى غيره والسبب عبارة عن اتصال اثر
الفعل (وصرف النظر اليها ورفع الموضع) من الشرك وغيره (ونحو ذلك)
تحقيقه ان في هذا المقام شيئاً احدثها نفس تلك الكيفية وثانياً ما حصل تلك
الكيفية والثانى فعل بلاشك والاول ليس بفعل والتصديق هو الاول دون
الثانى (وبهذا الاعتبار يقع التكليف باليمان) اي التكليف باليمان اعماه
لكون اسبابه اختيارياً (وأنه هذا هو المراد بكونه) اي التصديق (كسيما
واختيارياً) اي المراد به كون اسبابه اختياريا او كون نفس الحكم كسيما اختياريا
ولو بواسطة وكلام الشارح ذو الوجهين فلما اتى بكلمة التشبيه (ولاتكفى
المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك) اي لاتكفى المعرفة في اليمان بدون
التصديق لأن المعرفة فدت تكون بدون الاختيار و المباشرة الاسباب بل لابد
من التصديق (نعم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصدقاً
ولا يأس بذلك) اي بكون المعرفة المذكورة تصدقاً (لأنه حينئذ يحصل المعنى
الذى يعبر عنه بالفارسية بكر ويدن وليس اليمان والتصديق سوى ذلك
اي المعنى الذى يعبر عنه بالفاسية بكر ويدن (وحصوله) اي حصول
المعرفة اليقينية المكتسبة كانه اشاره الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال
هذا المعنى التصديق حاصل لبعض الكفار المعاذين المستكبرين مع انه
ليس بمؤمن ولا يكون التصديق المذكور هو اليمان بعينه فاجاب عنه
بقوله وحصوله (للكفار المعاذين المستكبرين من نوع) يعني لانهم اولاً
ان ذلك التصديق حاصل للكفار المذكورين (وعلى تقدير الحصول)
اي ولو سلم حصول ذلك التصديق المذكور للكفار المعاذين (فكفر

(يكون)

(٢) يعني ان حصول التصديق **٢٦٩** بالقلب لا يكفي في حصول الاعان الشرعي بل لابد

من تتحقق شروطه من الاقرار

وعدم التلبس باهو من

امارات الكفر واذا كان

كذلك فلامنافاة بين الاذعان

القابي وثبوت صفة الكفر

لخلاف شرط اعتبار الاذعان

اعانا شرعاً وقيام امارات

التكذيب يجعل الشرع (ابن

العرس) (٢) فاسرياهلك

يقطع من الليل وفيه دليل

على انه ببركة الحسن ينجو

المسيء فان القرية مادام فيها

المؤمنون لم يهلك (شيخزاده)

(٣) (قال ما خطبكم ايها

المسلمون قالوا انا ارسلنا

الى قوم مجرمين انرسل عليهم

حجارة من طين مسومة عند

ربك للمسرفين) الآية

(في سورة النازيات)

(٤) فترى قوم لوط

(٥) سوأقلنا باتحاد هام فهو ما

او في الصدق (عرس)

(٦) تصوير للمدعى يعني

ان المراد بالوحدة عدم صحة

سلب احدها عن الآخر

وهو من التزداد

والتساوي ويثبت بكل منها

(خيالي)

يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار **٢** وهم من علامات

التكذيب والانكار (والاعان والاسلام واحد) لأن الاسلام هو الخضوع

قريب المعنى من الخشوع لأن الخشوع في البدن والخشوع في البصر والبدن

والصوت وقيل الخشوع السكون والتذلل (والانقياد) هذايعد انقياد القلب

والجوارح لكن تفسيره بقوله (يعنى قبول الاحكام) الشرعية (والاذعان)

خصوصاً بانقياد القلب ولذا قال (وذلك) اي القبول والاذعان (حقيقة التصديق

على ماص) والمفهوم منه كون الاعان والاسلام متزلفين (ويؤيد هذه) اي

بيؤيد كون الاعان والاسلام واحداً (قوله تعالى ٣ فاخر جنا من كان فيها

٤ من المؤمنين فـا وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) هذه الآية تدل

على كون مفهومهما متزلاً لأن المسلمين مستثنى من المؤمنين ولو لا الاتحاد

٥ في المفهوم لم يستقم الاستثناء لأن المراد من المؤمنين وال المسلمين رجل

واحد وهو لوط عليه الصلاة والسلام هذه الآية نزلت في حق قوم لوط عليه

السلام حين امر الله تعالى الاخراج في بيتهم (وبالجملة ٦ لا يصح في الشرع

ان يحكم على احد بأنه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن ولا نعم

بوحدتهما سوى هذا) اي سوى الاتحاد في الذات لالتزداد (وظاهر كلام

المشائخ انهم ارادوا عدم تفارياً بما عني انه لا ينفك احدها عن الآخر

للاتحاد بحسب المفهوم) بل الاتحاد بحسب الذات (ما ذكر في الكفاية

من الاعان) من بيان ما (هو تصديق الله تعالى فيما اخبر من اوامر ونواهي

والاسلام هو الانقياد والخضوع لا وحيته وهذا) اي الانقياد (لانيتحقق

الابقول الاسر والنهي فان الاعان لا ينفك عن الاسلام حكم افالاتغيران)

حاصل ما بالجملة الى هنا ان كان الاسلام بمعنى الخضوع والانقياد الذي هو

يعنى قبول الاحكام الشرعية التي هي الاوامر والنواهي والاذعان بها كان الاعان

عين الاسلام بحسب الصدق للاتحاد في المفهوم الذي هو مراد المشائخ

(ومن اثبت التغایر) اما بحسب المفهوم او بحسب الصدق (يقال له) اي

ملئ اثبت التغایر (ما حكم) ما استفهم (من آمن ولم يسلم او مسلم ولم يؤمن

فإن اثبت لاحدهما حكمها ليس ثابت لآخر فيها ظهر) جزاء قوله من اثبت

(بطلان قوله) اي كلام الكفاية (فإن قيل) من جانب من اثبت التغایر

(٥) اختلف العلماء في الاعياد والاسلام متعددان ام متقاربان فذهب المحققون الى انهما متقاربان وهو
ال صحيح وذهب بعض المحدثين والمتكلمين وجهور ^ح٢٧٠ ^ج المعترلة الى ان الاعياد هو الاسلام

بينهما (قوله تعالى قالت الاعراب آمنا) يعني صدقنا (قل لم تؤمنوا) يعني دخانا
لم تصدقوا في السر كاصدق في العلانية (ولكن قولوا أسلما) يعني دخانا
في الانقياد خفاف القتل والسي (صريح في تحقيق الاسلام بدون الاعياد) يدل
عليه قول ابراهيم عليه السلام اسلت لرب العالمين وقول ابراهيم واسماعيل
عليهما السلام واجعلنا مسلمين لك اي مسلحين لا مرتكب في مستقبل العمر
ولم يكن معناه واجعلنا مؤمنين لانهم ملائكة لا كانوا مؤمنين قبل مسني الاول اظهرت
الاسلام ومعنى الثاني سؤال الثبات كاف اهدا الصراط المستقيم فليس فيه
دليل على التغير ^٥ (قلنا المراد ان الاسلام المعتبر في الشرع) اي الانقياد
الظاهر والباطن (لا يوجد بدون الاعياد وهو) اي الاسلام (في الآية يعني
الانقياد الظاهر) خوفا من السيف قوله وهو مبتدأ وقوله يعني الانقياد
الظاهر خبره (من غير انقياد الباطن بعزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير
تصديق في باب الاعياد) حاصل هذا الجواب ان الاعياد له معنيان لغوی
وهو التصديق وشرعی وهو تصديق الله ورسوله فيما اخبر من اوامر ونواه
وكذا الاسلام له معنيان لغوی وهو الانقياد الظاهر من غير انقياد
الباطن وشرعی وهو الانقياد الباطن فالمراد من الاسلام الذي اثبت للاعراب
هو الاسلام اللغوی والاعياد الذي نفي عنهم هو الاعياد الشرعي فيكون
الآية دالة على تغير الاسلام للاعياد الشرعي ومراد المشayخ ان الاسلام
لا يتغير الاعياد الشرعي والاية تدل على تغيرها (فإن قيل) من جانب
من اثبتت التغير بينهما (قوله عليه الصلاة والسلام) حين سأله جبرائيل
عليه السلام عن الاسلام (الاسلام ان تشهد بان لا اله الا الله وان محمد
رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحجج البيت
ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي)
فلا يكون الاعياد والاسلام واحدا لا يحسب المفهوم ولا يحسب الذات
(فإن المراد به) اي بقوله عليه الصلاة والسلام ان تشهد الح (ان ثمرات
الاسلام وعلاماته ذلك) اي ان تشهد بان لا اله الا الله الح (كافاً عليه
الصلاه والسلام لقوم) القوم في الاصول مصدر قام نعت به فشاع في الجماع
او جمع لقائم كرائر وزور ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء

النسبة بين الاسلام والاعياد بالمساواة او بالعموم والخصوص موقف على تفسير (وفدوا)
الاعياد (يعني في شرح البخاري ملخصا)

والاعياد مترادفان شرعا
قال الخطائى وال صحيح
ان المسلم قد يكون مؤمنا
في بعض الاحوال دون
بعض المؤمن مسلم في جميع
الاحوال فكل مؤمن مسلم
وليس كل مسلم مؤمنا واذا
خللت الامر على هذا الاستقام
لك تأويل الآيات ولم يختلف
شيء منها واصل الاعياد
الصدق واصل الاسلام
الاستسلام والانقياد فقد
يكون المراد مسلمي الظاهر
غير منقاد في الباطن وقد يكون
صادقا في الباطن غير منقاد
في الظاهر قلت هذا اشاره الى
ان بينهما عموما وخصوصا
مطلقا كاصرح به بعض الفضلا
والحق ان بينهما عموما
وخصوصا من وجه لان
الاعياد ايضا قد يوجد بدون
الاسلام لكن في شاهق الجبل
اذ اعراف الله بعقله وصدق
بوحدته وكذا في الكافر
اذا اعتقاد جميع ما يجب به
الاعياد ومات فجأة قبل الاقرار
والعمل والحاصل ان بيان

(٣) معنى الحديث شعب ٢٧١ لا يعلن له ارضه وسيون شعنة لان الاعان نفسه

لضم و سعون شعية لانه

لے کان الاعان نفسه كذلك

لأنها طلاقاً، الطريق

ـ اخلاقة في الاعان و ليس كذلك

(شیر طوالعمر)

الاعان شععة الحماء (٤)

(الحدث)

(٥) الظاهر ان صم ه هنا

معنی ثبت کا فی قولہ* ص ۴

عند الناس اني عاشق * فتحي نشاد

يصح مقابلة صح نقوله

وَلَا يَنْسِيَ الْخَوْلُ وَسَانْ صَحْ

عنده خلاف الناطل فقوله

لأنه، حتى لا يصح

فلا كلام في المقابلة بينهما

واما الصم ، الـ ذك الشارع

وَفِدَا عَا اذَا طَرَدَهُ تَلَاقَ

مَعِيداً بِمَا أَدَمْ يَرْدِبُهُ هَلْ
الصَّدْرُ مَثَّا التَّرَائِيْنَ كَالله

وغيره من المسارح ادرج
تاليها من فرق الماء

مِلَكُ الْصُّورِ فِي قَوْنَاطِنْ

وَجْلَ فُولَهُ وَلَا يَدْبِغُ عَلَى
نَلَافَةِ الْأَدَمِيَّاتِ كَمَا

حلف الاولى فعنده يلوون

وول المصنف صمع بمعنى
الآن لا نراها

الاولى والافضل فالمقابلة

حيث ينهم موجودة

(حاشیة كنقرى)

(وفدوا) صفة قوم اتوا واجتمعوا على سبيل صاحب الرسالة (عليه) اى على النبي (أندرتون) مقول قال (ما الايمان بالله وحده) سأله عن ثمرة الاعيان لاعن اركانه (فقالوا الله ورسوله اعلم قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم شهادة ان لا اله الا الله وان محمدًا رسول الله واقام الصلاة وایتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المفمن) اى من مال الغنية (النجم) فاذا كان المراد ثمرات الاسلام فلا ينافي كون حقيقة الاعيان هو التصديق فيكون صرادة للاعيان كايشعربه كلامه اولا قيل اى جبرايل عليه السلام الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بمحضر الجماعة فقال ما الايمان هو التصديق النبي عليه الصلاة والسلام ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسالته وبالقدر خيره وشره ثم قال ما الاسلام فاجاب النبي عليه الصلاة والسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الحديث وهذا التفصيل في السؤال والجواب صريح في ان الاعيان هو التصديق والاسلام هو الطاعات ويؤيد هذه عطف المسلمين والمسلمات على المؤمنين والمؤمنات في كتاب الله مرارا ولو لا التغير لما جاز المطاف (و كما قال عليه الصلاة والسلام الاعيان بعض) البعض بكسر الباء ما بين الثالث الى التسع من البعض وهو القطع او من ائتي عشر الى عشرين (٢ وسبعون شعبة ٤) انشعبه الطائفنة من الشيء وغضنه من الشجر والجمع شعب والشعب بالكسر الطريق في الجبل وبالفتح القليلة (اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماتة الاذى) اى ازالة المؤذى (عن الطريق) والف ادنى منقلبة عن واولاده من دنا يدنو الاذى تصرف على وجوه فتارة يعتبر به عن الاقل والاكثر فيقابل بالاكثر وتارة عن الاخر والارذل في مقابل بالاعلى والافضل وتارة عن الاقرب في مقابل بالبعد وتارة عن الاول مقابل بالآخر وعبر عنها عن الدنو في القدر لانه مقابل بالافضل والمراد بالحديث اطلاق الاعيان على ثماره ولم يرد به الحصر في العدد المذكور بل تكثير الثمرات او يراد حصرها في انواعها واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صحيحاً له ان يقول النائم من حقاً لتحقق الاعيان وهو التصديق ولا يبني ان يقول النائم من ان شاء الله لانه اى لفظ انان شاء الله (ان كان لاشك فهو كفر لامالله) لأن الشك ينافي التصديق (وان كان للتأدب) اى لرعاية

الادب مع الله تعالى (واحالة الامر الى مشيئة الله تعالى او لاشك في العاقبة والمال لافي الان والحال) اي لاشك في الان والحال ٢ والآن لزمان يقع فيه كلام المتكلم وبني الان ٣ لتضمنه لام التعريف واما اللام الظاهرة فليس للتعريف اذ شرط لام التعريف ان يدخل على النكرات فتعرفها والآن لم ينسع مجردا عنها وليس المراد بالحال الان المختلف في كونه زمانا موجودا بجزء لا يتجزى وهو عند اهل السنة موجود وعند الحنفاء غير موجود بل المراد طرفا الان معداو القدر المشتركة بين الزمانين وهو نهاية الماضي وبداية المستقبل ولاجل ذلك يقال زيديصل الان مع ان بعض صلاته ماض وبعضا مستقبل فالحال هو المقارن وجود لفظه لوجود جزء منه نحوز يزيد يكتب الان فيكتب مضارع في معنى الحال وجود لفظه مقارن لوجود بعض الكتابة لا للوجود جيعها (اول التبرك بذكر الله تعالى او التبرى عن تزكية نفسه شريفة وخيرا من غيره (فالاولى) جواب لقوله وان كان كل للتآدب بالح تر كه) اي ترك انشاء الله تعالى (لماه يوم بالشك) قيل بل الاولى تركه ان لم يكن المتكلم بلينا وان كان بلينا متفطنا للادب فحسن على قصد التبرك ونحوه لأن الكلام قد يحسن من متكلم دون آخر * وروى ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اذا دخل المقابر يقول (السلام عليكم يا اهل القبور وانا ان شاء الله بكم لاحقون) مع ان الحقوق مقطوع (ولهذا) اي ولاجل الوهم (قال لا يبني دون ان يقول لا يجوز لانه اذا لم يكن للشك في الان والحال (فلا معنى لنفي الجواز كيف) اي كيف يكون لنفي معنى (وقد ذهب) اي والحال قد ذهب ٦ (اليه) اي الى الجواز (كثير من السلف حتى ٧ الصحابة والتابعين وليس هذا) اي قول العبد انماؤمن ان شاء الله هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان الشابة حاصلة متحقققة في هذه الحالة مع انه لا يصح ان يقال المتصف بها ان انشاب ان شاء الله فما جاز ان يقول المتصف بالاعيان في هذه الحالة انا مؤمن ان شاء الله لان الاعيان شيء حقيقي معلوم الحد وهو تصديق محمد صلى الله تعالى عليه وسلم بما جاء به من عند الله فاحاب بقوله وليس هذا (مثل قوله انا شاب ان شاء الله لان الشباب

(٢) الان وجده البناء فيه
شبيه الحرف في عدم التصرف
بنزع اللام وبالثنية والجمع
والتصغير او تصغيره معنى اسم
الإشارة او حرف التعريف
(نتائج)

(٢) الان حال وزنته
ايچنه حاضر او لم يفت
وقتك اسيدر ظرف غير
متكوندر معرفه واقع
او لشدرو بوكالفولام
تعريف ايجون داخل اولمدي
زيراموضوعي اولان وقت
حاضرده مشاركي يوقدر كه
تعيني موجب او له پس النجم
والذى كي او لور لفظه
جلاللهده اولان الفولام
دخي بوقيلدن او ملق اسدر
زيراحق جل وعلا اعراف
المعارقدر (أوقيانوس)
(٣) على الفتح (٤) مع قطع
النظر عن معنى الشرط

(٥) يقال لا يجوز
(٦) روى ان عبدالله
ابن مسعود كان يقول ذلك
وهو ظاهر الرواية عن الامام
الشافعى (ابن عرس)
(٧) انه روى عن

ليس من الاعمال المكتسبة ۲) فلا يتصور في الثالث (ولا ماء يتصور البقاء عليه) اى على الشباب (في العاقبة والمال ولا ماء يحصل به تزكية النفس والاعجاب بل مثل قوله انما زاهد متى ان شاء الله) فانهما اى الزهد والتقوى من الاعمال الاختيارية فيتصور فيهم الامور المذكورة واى زهد يعني الترك يقال زهد في الامر اذا عرض عنه وزهد عن الامر اذا مال اليه بخلاف

(۱) للعبد بخلاف اليمان
لانه وان لم يكن في حد ذاته
مكتسباً لكنه مكتسب
بواسطة مباشرة اسبابه
كامر تقديره (ابن العرس)
(۲) من رغب عن سنتي

فليس مني

(۳) امام الحرمين

(۴) لا بالنظر الى اليمان
الحاصل في الحال بل بناء
على ان العبرة الح (عرس)
(۵) في اول سورة البقرة
(۶) اى على ماشير اليه
بقوله عليه السلام الح

رغب فان لفظة رغب اذا كان بعدها الى معناها مال اليه وان كان بعدها عن معناه اعرض عند ۳) (وذهب بعض المحققين ۴ الى ان الحصول للبعد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق في نفسه قبل للشدة والضعف) لأن تصديق الانبياء اشد من تصديق آحاد الامة (وحصول التصديق الكامل المنجى) عن العذاب (المشار اليه بقوله تعالى او ائمته هم المؤمنون حقا لهم مغفرة ورزق كريم انماهو في مشيئة الله تعالى) قوله وحصول التصديق مبدأ قوله انماهو مشيئة الله تعالى خير فثبت ان يقول انماؤمن ان شاء الله على ان الحصول التصديق الكامل المنجى لا يمكن الا في مشيئة الله تعالى هذا يدل على ان النجاة بكمال التصديق والحق انه يتحقق في الخاتمة ولو تقليدا ويكون ان يقال كله في الحال سبب لبقاء في الخاتمة (ولما نقل عن بعض الاشاعرة) اى الجماعة المنسوبة الى الشیخ ابو الحسن الاشعري (انه يصح ان يقال انماؤمن ان شاء الله ۵ بناء على ان العبرة في اليمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات على اليمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان والكافر الشقي من مات على الكفر فهو ذليله وان كان طول عمره على التصديق والطاعة على ماشير اليه بقوله تعالى ۶ في حق ابليس وكان من الكافرين) قالوا ان ابليس حين كان معلم للمملائكة كافرا و كان الصحابة مؤمنين حين عبدوا الصنم ولا يريد عليه انهم لو كانوا مؤمنين لما امر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بمقاتلتهم لان المقاتلة لصورة كفرهم ويقال ابليس اسم اعجمي ولذلك لا ينصرف وهذا قول اى عبيدة وقال غيره وهو افضل من ابليس اذا يأس وكذا قال ابن عباس في رواية ابي صالح انه ابسه من رحمة وكان أسمه عن زيل ويقال عن زازيل واما لم ينصرف لانه ملسمى له فاستقل (وبقوله ۷ عليه الصلاة والسلام السعيد

من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه) توجيهه ان من سعد في بطن امه لا يضره الكفر الظاهر لان عاقبته تكون بالاعان البتة لتعلق علم الله باليمانه ومن شقي في بطن املاينفعه اليمان الظاهر لانه يكفر في آخر عمره لتقدير الكفر عليه (اشار جواب لما (الى ابطال ذلك) اي المقول عن بعض الاشعار (بقوله) (السعيد قد يشق) (بان يرتد بعد اليمان نعوذ بالله) (والشقي قد يسعد) (بان يؤمن بعد الكفر) قال بعنه الحكام علامه الشقاوة خمسة اشياء كثرة الاكل والشرب والنوم والكلام والاصرار على الذنب وقساوة القلب وكثرة الذنب ونسيان الموت وال موقف اي نسيان الوقوف بين يدي الملك عن وجل (والتغير يكون على الشقاوة والسعادة دون الاسعاد والاشقاء وما) اي الاسعاد والاشقاء (من صفات الله تعالى) لما زال الاسعاد تكون السعادة والاشقاء تكونين الشقاوة) ونفس التكونين صفتازية لا تتبدل كامر (ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته) مامن ان القديم لا يكون محلا للحوادث والحق انه لا خلاف) بين الاشارة وبيننا في قوله انا مؤمن حقا وقوله انا مؤمن ان شاء الله (في المعنى) اي التزاع نزاع لفظي (لانه ان اريد بالاعان والسعادة مجرد حصول المعنى) من اليمان والسعادة (فهو حاصل في الحال) فحيث لا يكون انا مؤمن ان شاء الله جائزنا بهذا الاعتبار (وان اريد ما يترتب عليه النجاة والتراث) وهو اليمان الكامل واعان العاقبة والفرق ان الاول حاصل بالفعل وغير معلوم كالله والثانى يعتبر حصوله في العاقبة (فهو في مشيئة الله تعالى لاقطع بمحصوله في الحال) فحيث لا يجوز ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى والاشعار يعتبرون هذا القول (فن قطع بالحصول) بقوله انا مؤمن حقا (اراد الاول) اي مجرد حصول المعنى (ومن فوض الى مشيئة الله تعالى) كلام شاعر بقوله انا مؤمن ان شاء الله (اراد الثانى) اي ما يترتب عليه النجاة (وفي ارسال الرسل) لافرع من الالهيات واحوال الآخرة شرع الان الى البوة والاحوال المتعلقة باشغال الرسل (جم رسول فعول من الرسالة وهى سفاره العبد) وهو ا يصل الخبر من الله تعالى الى العبد (بين الله تعالى وبين ذوى الالباب من خليقته) اي من مخلوق الله تعالى (لينبع) اي

(٢) قال ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان خلق احدكم يجمع في بطن امهاربعين يوما منفة ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضفة مثل ذلك ثم يرسل اليه الملائكة فيؤمر باربع كلامات بكتب رزقه واجله وعمله وشقى او سعيد ثم ينفع فيه الروح فوالدى لا اله غيره ان احدكم ليعلم بعمل اهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها الاذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل النار فيدخلها وان احدكم ليعلم بعمل اهل النار حتى ما يكون بينه وبينها الاذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل الجنة فيدخلها صدق رسول الله فقد صرخ النبي عليه السلام بان العبد يكون مؤمنا او كافرا في ظاهر الحال والعبرة تماهى بالخلافة المبنية على الفاتحة فالكل متتفقون في ذلك لا يتصور منهم نزاع (خاشية كنقروى)

(٢) قال الاشاعر لا يجوز تعليل ٢٧٥ افعاله تعالى بشيء من الاعراض والمال الفائبة ووافقتهم

على ذلك جهابذة الحكماء
وطواف الالهين وذهب
المترفة الى وجوب تعليتها
وقالت الفقهاء لا يجب ذلك
لكن افعاله تعالى تابعة
لمصالح العبادة تفضلا
واحسانا واما في اثبات
مذهبنا بعدهما بيانا من انه
لا يجب عليهishi فلا يجب
حيثئذ ان يكون فعلا مطلقا
بغرض ولا يتعيشه شيء
ولا يتعيشه ان يخلو افعاله
عن الاعراض بالكلية
وجهان احدها انه او كان
فعله لغرض من تحصيل
مصلحة او دفع مفسدة
لكان هو ناقصا لذاته
مستكملا بتحصيل ذلك
الغرض لانه لا يصلح غرض
للفاعل الا ما هو اصل له
من عدمه وذلك لأن
ما مستوى وجوده وعدمه
بالنظر الى الفاعل او كان
وجوده من جوهر القياس
الى الاله يكون باعتدال على الفعل
وسبيا لا قدامه عليه
بالضرورة فكل ما كان

يزيل الله تعالى (بها) اي بالسفارة (علاهيم) اي علل ذوي الالباب
(فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى
الرسول والنبي في صدر الكتاب حكمة اي مصلحة وعافية حيدة العاقبة
الخنة وقيل النصر والظفر يشير الى ان الافعال لله تعالى معلمة بالحكم والمصالح
وأختلف العلماء في ان التعليل واجب او جائز بناء على مسألة وجوب
شيء على الله تعالى وعدم وجوبه وقيل الخلاف في جواز التعليل وعدمه
فإن الاشاعرة منعوا جوازه فقالوا المصلحة اما نفع نفسه وهو محال او لنفع غيره
ونفع الغير كان اولى بالنسبة اليه تعالى مستكملا بد وذا ميكان اولى لهم يكن
باعثرا وعلة لفعله بالضرورة والقوم ادعوا ان نفع الغير يصلح باعتداله تعالى
على الفعل وان لم يكن اولى بالنسبة اليه تعالى قيل كلام كل من الفريقين
غير مبرهن ودعوى الضرورة مشكلة فالاولى ان يختار كون الفرض اولى
بالنسبة اليه تعالى واستكماله تعالى بفعل نفسه جائز بل واقع فانه تعالى
حين اوجده العالم قد استكمل بكمال الموجودية والمعروفة على مانطق به
قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون اي ليعرفون هو
كل اضافي يجوز تجده والخلو عن (وف هذا) اي في قوله ارسال الرسل
(إشارة الى ان ارسال واجب) لا يعنون بكونه واجبا انه يجب على الله
تعالى بمحاب احد او بمحابه على نفسه (لا يعني الوجوب على الله تعالى)
اي لا الوجوب الفقلي حتى لا يقدر على عدم ارساله ولا الوجوب الشرعي
حتى يامن ترك ارساله (بل يعني ان قصبة الحكمة) اي مقتضى الحكمة
تقضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس) اي الارسال (عمتم) عطف
على قوله واجب زعمت طائفه ان البعثة محال لأن المبعوث لا يلد وان يعلم
ان مرسله هو الله تعالى ولا سبيل الى العلم بذا العلم لعله كان من القاء الجن
اجيب بأن المرسل ينسب له دليلا على ذلك او يتحقق فيه علما ضروريا
(كما زعمت السننية والبراهمة) قال البراهمة في العقل كفاية عن البعثة لأن
ما حسن العقل فحسن وما قبحه فقبح وما لم يحكم فيه بشيء يفعله عند الحاجة
وجوابه يظهر من فوائد البعثة (ولابيمكن) اي ارسال الرسل ليس يمكن
(يتسوى) صفة ممكن (طرفة) اي الوجود والعدم لأن الحكمة ترجح
غرضها وجب ان يكون وجوده اصل للفاعل وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بذاته

جانب الوجود (ذهب اليه بعض المتكلمين) وهم الاشاعر وهم الذين منعوا تعليل افعال الله تعالى بشيء وقالوا ارسال الرسل وان اشتمل على الحكم فالحكمة غير باغة له بل يستوى ثبوتها وعدمهما بالنسبة اليه تعالى ثم الرسل هم الذين اوحى اليهم بحسب ائيل عليه السلام والانباء هم الذين لم يوح اليهم بحسب ائيل عليه الصلاة والسلام وانما اوحى اليهم بذلك آخر او اروا في النمام او بشيء آخر من الالهام ثم الرسل من له درجة الرسالة والنبوة جميعا غير انه لا يؤمر باستعمال ماظهر في درجة النبوة قبل ان يجئ بحسب ائيل عليه السلام بذلك فلو فعل بغير الوحي يكون بذلك منه زلة وصغيرة كافعل داود عليه الصلاة والسلام في تزوج امرأة اوريا من غير انتظار الوحي بحسب ائيل عليه السلام وكان ذلك منه زلة ولما كان محمد عليه الصلاة والسلام انتظر الوحي بحسب ائيل عليه السلام في تزوج امرأة زيد ولم يتزوج بما ظهر له في درجة النبوة نجا من الزلة كذاذ كرفى شرح الفقه الاكبر (ثم اشار) المصنف (الى وقوع الارسال) بقوله وقد ارسل الله رسلا من البشر الى البشر (وقادته) بقوله مبشرين ومنذرین (وطريق شبونه) بقوله وايديهم (وتعين بعض من ثبت رسالته) بقوله اول الانبياء عليهم السلام آدم عليه السلام (فقال) وقد ارسل الله رسلا من البشر الى البشر مبشرين ^ك البشارة الخبر السار فانه يظهر اثر السرور في البشرة ولذلك قال الفقهاء البشارة هو الخبر الاول حتى لو قال الرجل لعيده من بشرنى بقدوم ولد فنوح فاخبره فرادى عتق او لهم ولو قال من اخبرنى عتقوا جميعا واما قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم فعل التهكم (لاهل الایمان والطاعة بالجنة والثواب ^{ومنذرین} لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك) اى البشارة بالجنة الى آخره (مما لا طريق للعقل اليه) عن غير انباء النبي (وان كان) اى وان كان للعقل ٢ طريق اليه (فبانظار دقيقة لا يتيسر الا لواحد بعد واحد) اى لا يحصل على كثرين (ومبينين للناس) روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه قال انما سمي الانسان انسانا لأن الله تعالى عهد اليه نفسه يعني ترك ٣ وقال بعضهم مأخذ من انس لانهم يستأنسون بامثالهم

(او انس)

فإن قيل لانس الملازمة الفرض قد يكون عادة الى الفاعل وقد يكون عادة الى الغير اذليس كل من يفعل لفرض يفعل لفرض نفسه بل ذلك في حقه تعالى محال لتعاليه عن التضرر والانتفاع فتعين ان يكون عرضه تعالى لعباده وهو الاحسان اليهم ولا يحذور في ذلك قلنا نفع غيره والاحسان اليه ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدم وجاه الازمام لانه تعالى يستفيد حينئذ بذلك النفع والاحسان ما هو اولى به واصلح له وان لم يكن اولى بل كان مساواها او من جو حالم يصلح ان يكون غرضا

(موافق مع شرحه)
(٢) اى طريق الى معرفة بعض (٣) اول ناس اول ناس

(٣) اى الاحكام الشرعية ٢٧٧ - بعض منها مكن جائزًا كان او مباحاً وبعض منها
 واجبات كالصلوة والزكاة ونحوها وبعض منها ممتنعات كالزنا ونحوه (٤)
 فانه عليه السلام بين امر الدين والدنيا لكل من
 آمن وكفر من السياسات الكاملة والأخلاق العظيمة المؤدية إلى النجاة في الآخرة
 ولاشك في ذلك لكن منهم من اهتدى بهدايته وانتفع بدلاته ومنهم من لم يقبل هدايته وبقى في حيرته وضلالته فالقصور انما هو
 من القوابل وقد يوجه كونه عليه السلام رحمة للعالمين بانهم امنوا بدعائه من الخسف والمسخ وانت خير بانه لا يناسب سوق الكلام اذسوق الكلام كونه عليه السلام رحمة لهم بالنظر إلى بيان امورهم الدينية والدنياوية وهدايتهم إلى السعادة الابدية وظاهر ان مثل الامن من الخسف والمسخ من قبيل الامور الرائلة والحكمة في ارسال الرسل ليس التنظيم امور دنياهם ودينهم (خيالي مع كثيروي)

اوانس بمعنى ظهر لانهم ظاهرون وبذلك سموا بشراً كاسمي الجن جن لاستارهم واللام فيه للجنس اصله انس لقولهم انس وانسى فحدف المهمزة واعوض عنها حرف التعريف ولذلك لا يكاد يجمع بينهما فلابيقال الانسي قوله ان المنسايا يطلعون على الانسي الآمنينا شاذ (ما يحتاجون الى من امر الدين والدنيا) فان الله تعالى خلق الجن والنار واعدهم ما التواب والعقاب وتفاصيل احوالهما وطريق الوصول الى الاول) اى الجننة والثواب (والاحتراز عن الثاني) اى النار والعقاب (ملا يستقبل به العقل) قوله وتفاصيل مبدأ ومالا يستقبل خبره (وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة) اى النباتات النافعة والنباتات الضارة * روى انه كان ينبت في محراب سليمان عليه الصلاة والسلام كل يوم نبات ينقول اندواء علة فلان ودواء اكلى لكنه وقيل ان الاجسام النافعة في الآخرة والضارة فيها هي الحلال والحرام (ولم يجعل للعقل والحواس الاستقلال بعترفهما) اى النافعة والضارة (وكذا جعل القضايا منها ٣ ماهي مكتنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه) كاعداد الركعات واوقات الصلاة وكثير الاحكام الشرعية كالبيع والشراء (ومنها ما هي واجبات او ممتنعات) نحو صانع العالم واجب الوجود وشريكه ممتنع (لا يظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لا تشغله ابداً لتعطل اكرث مضاربه فكان من فضل الله ورجته ارسال الرسل لبيان ذلك) اى الجننة والثواب والنار والعقاب والاجسام النافعة والضارة والقضايا الممكنة والممتنعة (كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين) اما رجته للمؤمنين فظاهر واما للكافرين فلا انهم امنوا من الخسف والمسخ وقد فعل لهم قيلهم (وايدهم) اى الانبياء عليهم السلام (بالمعجزات الناقصات للعادات) كالعلم باللغويات وكلام الجمادات والمشي على الماء * فان قيل المعجزات مشتبهة بالسحر فلا يوثق بها * فلن لا يشتبه لوجود الفرق بينهما من وجوه احدها ان التعليم والتلميذ لهما مدخل في السحر دون المعجزات وقد يكون التلميذ فيه احدى من الاستاذ والثانى ان السحر لا يكون بالحكم واقتراح المفترضين بل بحسب ما يعلم به خلاف معجزات الانبياء عليهم

السلام والثالث ان آثار المعجزات حقيقة كشبع الجماعة الكثيرة من الطعام
اليسير وريهم من الماء القليل بخلاف السحر لانه تخيلات لاترولوجيا
في اوقات مخصوصة وامكانه مخصوصة (جمع معجزة وهي اصيظهر بخلاف
العادة على يدمن يدعى النبوة عند تحدى) اي طلب معارضة (المذكرين
على وجه) متعلق بيظهر (يعجز المذكرين) والضمير في يعجز عائد الى اصر
٧ (عن الآيات بعلمه وذلك) اي بيان تأييد الله تعالى انبياءه بالمعجزات
(لانه لا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله) اي قول النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم (ولما كان) اي ظهر (الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب
وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه) اي النبي (بطريق جرى العادة
بان الله تعالى) هذا بيان قوله بطريق جرى العادة (يخلق العبد بالصدق) اي
بصدق النبي في دعوته (عقب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم في نفسه
مكناً بذلك) اي حصول العلم بعد ظهور المعجزة (كما إذا دعى أحد بحضور)
اي مجلس (من جماعة آن) اي احدا (رسول هذا الملك اليهم) اي الجماعة
(ثم قال أحد للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلاث مرات
ففعل) اي الملك (يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه) اي أحد
(في مقالته وان كان الكذب مكنا في نفسه فان الامكان الذي) هذا تعليل
لقول القائل ان امكان الكذب ينافي العلم القطعي (يعنى التجويز العقلى
لانياف حصول العلم القطعى كعلينا باه جبل احد لم ينقلب ذهبا مع امكانه
في نفسه فكذا ه هنا) اي في قول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في دعوى
احد بحضور (يحصل العلم بصدقه) اي بصدق الرسول (بوجب
العادة لانها) اي العادة (احد طرق العلم كالحس ولا يقبح في ذلك العلم)
اي العلم القطعى (امكان كون المعجزة من غير الله او كونها) اي المعجزة
(لافرض التصديق) اي لا يكون غرض الله تعالى من تلك المعجزة التصديق
للرسل (او كونها) اي المعجزة (التصديق الكاذب) اصافة التصديق الى
الكاذب اصناف المصدر الى المفعول (الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية)
اي الاحتمالات العقلية التي لاتنافي العلم القطعى (كالايقبح في العلم

(الضروري)
(٧) وعلى دقائق العلوم
الالهية واحوال المبدأ
والعاد ومحارم الاخلاق
والارشاد الى فنون الحكم
ومصالح الامم على ما يظهر
للمتدرسين وينجح للمتذكرين
وعند الكثرين الصرف
وهي ان الله تعالى صرف
القول عن المعارضه مع
القدرة عليها ورد ذلك اما
اولاً فلان فصحاء العرب اما
يتبعيون في حسن نظمه
وبلاعنه وسلامته وجزاته
ويرفعون رؤسهم عند سماع
قوله تعالى (وقيل يارض
ابني ماك وياساء اقلبي)
وقيل وجه الاعجاز كونه
على اسلوب غريب بخلاف
لامعليه كلامهم ورد بان
خرافات مسلية مثل مائق
عنه الفيل ما الفيل وما الدراك
مالفيلي له ذنب وثيل
وخرطوم طويل وقيل
اشتمله على دقائق العلوم
والحكم والمصالح الخ
(حاشية كنقرى جلد ثانى)

(٥) وفي شرح المواقف اذدلة ٢٧٩  المجزء على الصدق عادية لاعقلية اذا مقلية لا يتصور فيها

انفكاك الدلالة كافي دلالة الفعل على وجود الفاعل بخلاف دلالة المجزء حيث يتصور انها غير دالة على الصدق وصرح في المواقف وغيرها بان معنى كونها عادية اجراء الله تعالى العادة بخلق العلم بالصدق عقیب ظهور المجزء والعلم تارة يكون مع تجویز العقل كونه لا يكون كذلك في نفس الامر كافي العلم يكون الجبل جمرا وتارة يكون بدون ذلك كافي العلم بان الواحد نصف الاثنين اذا يجوز العقل انه لا يكون كذلك بمحال مع القطع والجزم في كل منها (ابن العرس)

(٥) واعلم انهم يريدون بالعلم العادى ما يحتمل التقييض كالمعلم بكون الجبل جمرا مع تجویز العقل انقلابه ذهبا ويريدون بالعلم العادى ايضما جرت العادة بان الله يخلقه بسببه الظاهري من حس

الضروري الحسى بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار بمعنى انه لو قدر عدمها اي الحرارة (لم يلزم منه محال) اعلم ان العلم القطبي اما عقلى نحو الكل اعظم من الجزء واما عادى ٥ نحو النار حرقة وامكان خلافه قادر في الاول لا الثاني بل وقوع خلافه بخرق العادة لا يقدح كنار نمرود كانت بربا على ابراهيم عليه الصلاة والسلام ولم يقدح ذلك في القطع بان كل نار حرارة  وابو الانبياء آدم عليه السلام وآخرهم محمد عليه الصلاة والسلام  امانبوبة آدم عليه السلام فالكتاب الدال على انه اي آدم (قد امس ونهى ٦ مع القطع بأنه لم يكن في زمانه ذي آخر فهو) اي الاص والنهى (بالوحى لغير) اي لا بالسحر (وكذا بالسنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل من البعض يكون كفرا واما نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فلانه ادعى النبوة واظهر المجزء اماما عوى النبوة فقد عمل بالتواتر واما اظهار المجزء ولو جهين احدها انه اظهر كلام الله تعالى وتحدى به اي بكلام الله تعالى (البلاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا) اي البلاء (عن معارضته باقصرسورة منه) اي من كلام الله تعالى (مع تهالك) اي مع شدة حرصهم (على ذلك) اي على المعارضة (حتى خاطروا) اي اوقفوا (بمعرفتهم واعرضوا عن المعارضه بالحرف) اي الاتيان بالمثل (الى المقارعة) اي المزاعة (بالسيوف ولم ينقل عن احد منهم مع توافر الدواعي الاتيان) فاعل لم ينقل (بشئٍ مما يداينيه) اي ما يقاربه اي كلام الله تعالى (فدل ذلك) اي المذكور من المجزء والاعراض وعدم النقل (قطعا على انه) اي القرآن (من عند الله تعالى وعلم به) اي بكون القرآن من عند الله (صدق دعوى الذى صلى الله تعالى عليه وسلم علاما عاديا لا يقدح فيه) اي في العلم العادى (شيئاً من الاحتيالات العقلية على ما هو شأن سائر العلوم العادية) كعلمنا الموت عقیب القتل لاتعلمنا بان الله تعالى يخلق الموت عَبِيب القتل ان كان عدم الخلق ممكنا في نفسه * اعلم ان اعجاز القرآن ببلاغته نظرى لا يعلم الابطريين احدها كمال البلاغة وهو للبلغاء سليقا اي طبيعيا او كسيبا والثانى عجز البلاغة عن معارضته وهو لمامة الناس قوله فعجزوا عن معارضته تقرير للثانى وأشاره الى الاول وفضل القرآن على سائر المجزءات

اوحدث اونظرسواء احتمل متعلقه التقييض اولا فالعادى بالمعنى الاول لا خلاف فيه واما بالمعنى الثانى فيه خلاف الفلاسفه لأنهم يقولون بتأثير الاسباب وخلاف المعتلة لأنهم يقولون بالتويل (ابن العرس)

بقاؤه ابى الدهر مع بيانه من المعارف ما هو سعادة الدارين (وثانيهما انه نقل عنه) اى عن النبى صلى الله تعالى عليه (من الامور الخارقة) بيان ما في مابلغ مقدم عليه (لاعادة مابلغ القدر المشترك منه) والضمير عائد الى ما في مابلغ (اعنى ظهور المعجزة) اى القدر المشترك بين الامور الخارقة هو ظهور المعجزة (حدالتواتر) مفعول بلغ (وان كان تفاصيلها اى الامور) (آحاداً كشياعة على رضى الله تعالى عنه وجود حاتم) بكسر التاء (فان كلاماً منهمما ثبت بالتواتر وان كان تفاصيلها آحاداً) اى ان كان كل واحد منها خبراً واحداً لم يبلغ حد التواتر لكن القدر المشترك في كل واحد بلغ حد التواتر (وهي مذكورة في كتب السير وقد استدل ارباب البصائر على نبوتها بوجوهين احدهما ماتواتر من احواله) اى احوال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم (قبل النبوة) اى ماتواتر قبل النبوة ليس ممحجزة عندهم لتقديرهم على دعوة النبوة فذكره هنا دلالته على النبوة لا لكونه محجزة (وحال الدعوة وبعد تمامها)

اي المدعوا (واحلائقه العظيمة واحكامه الحكيمية واقدامه حين ينبع بم الابطال) جح بطل وهو الشجاع (ووشوهه بخصوصة الله تعالى في جميع الاحوال وبيانه على حاله لدى الاحوال بحيث لم يوجد اعداه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه) اى في حق محمد صلى الله تعالى عليه وسلم (مطعنا ولا الى القدح) فيه سيدلا فان العقل يحزم بامتناع باجتماع هذه الامور في غير الانبياء) عليه السلام ولو جوز الاجتماع فالتمهيل الى ابى الدهر مع ظهوره على الاديان كلها يقطع بامتناعه في غير النبى (وان يجمع الله تعالى) اى فان العقل يحزم بامتناع ان يجمع الله تعالى (هذه الكلمات في حق من يعلم انه) الضمير راجع الى من (يفترى عليه) اى على الله تعالى (ثم يمهله) معطوف على ان يجمع (ثلاثة وعشرين سنة) هذا عمره بعد النبوة واما مجموع عمره في الدنيا فثلاث وستون سنة (ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على اعدائه وينحي آثاره بعد موته الى يوم القيمة * وثانيهما انه) اى محمد صلى الله تعالى عليه وسلم (ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهروا قوم) اى بين قوم غالباً (لاكتتاب لهم ولا حكمته معهم وبين) اى محمد عليه الصلاة والسلام

(٥) وهو كاف لباقي ايات

النبوة

(٦) قدح بالفتح منع ايتك
وكنسته ايشنه خلل ويرمك
(آخرى)

(لهم)

(٣) قيل معناه انه يتزوج بعد نزوله فيكون ذلك زيادة له في الحلال اذ لم يتزوج قبل (حاشية كنقروى) اى انه عليه السلام بين انتهاء ٢٨١ شريعة هذا الحكم اعنى الجزية وقت نزول

يسى عليه السلام فالانتهاء المذكور بناء على البيان المذكور من شريعة نبينا فلابناني هذا كون نبنا خاتم الانبياء واما كسر الصليب وقتل الخنزير فظاهر انه على ديننا فان الخنزير لكونه يحس العين يحرم اقتاؤه والانتفاع به فيباح اتلافه ونقول في دفع الارصاد المذكور يجوز ان يكون رفع الجزية من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء عنته فان علة اخذ الجزية وقولها ابدا هو الاحتياج اليها الاعطاء العساكر وتدبر مصارفهم وعند نزول يسى عليه السلام لا يحتاج الى ذلك ل تمام البركات وقلة الرغبات في الاموال لقرب الساعة كافى سقوط نصيب المؤلفة قلوبهم وهذا من مصارف الزكاة كقال الله تعالى واما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم فما اعن الله تعالى الاسلام وكثر اهل سقطت في زمان ابى بكر الصديق (خيالى مع كنقروى ملخصا)

(لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع واتم مكارم الاخلاق واكل كلثيرا من الناس من الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالاعيان والعمل الصالح واظهر الله دينه على دين كلده كلامه وعلمه) بقوله لظهوره على الدين كلده (ولامنه للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ابنت نبوته) اى محمد عليه الصلاة والسلام (وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على انه خاتم النبيين) لقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين وقوله عليه الصلاة والسلام لعلى رضى الله تعالى عنه انت مني بزيارة هارون من موسى عليه السلام الا انه لابى بعدي (وانه مبعوث الى كافية الناس) لقوله تعالى وما ارسلناك الا كافية للناس وقوله عليه الصلاة والسلام بعثت الى الناس كافة (بل الى الجن والانس) كما في سورة الرحمن وسورة الجن (بنت) جواب اذا (انه آخر الانبياء وان نبوته لا تختص العرب كازعم بعض النصارى) ولذا ورد في الفتوى انه من لا اله الا الله محمد رسول الله لا يقطع باسلامه لاحتلال الاختصاص بالعرب (فإن قيل قدورد في الحديث نزول يسى عليه السلام بعده) فلا يكون خاتم النبيين (فإنما نعم لكنه يتتابع بعدها عليه الصلاة والسلام) اى يكون على شريعته كقال عليه الصلاة والسلام لو كان موسى حيا ماوسعه الاتباعى فان قلت في الحديث الصحيح ان يسى عليه السلام يكسر الصليب ويقتل الخنزير ويزيد ٣ في الحلال ويرفع الجزية عن الكفار فلا يقبل الا الاسلام فيكون ناسخا لشرع محمد عليه الصلاة والسلام * قلنا قد بيننا ان شريعته هذه ستنتهي وقت نزول يسى عليه السلام (لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه) اى الى يسى عليه السلام (وحي ونصب احكام بل يكون خليفة رسول الله ثم الاصح انه) يسى عليه السلام (يصلى بالناس ويؤمهم ويقتدى به المهدى لانه افضل فمامته اولى) من المهدى لأن يسى عليه السلام نبى والمهدى ولى ولا يبلغ الولى درجة الانبياء وقدور دبيان عددهم في بعض الاحاديث على ماروى ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سئل عن عدد الانبياء عليهم السلام فقال مائة ألف واربع وعشرون الفا وفي رواية مائة الف واربع وعشرون الفا والاولى في زمان ابى بكر الصديق (خيالى مع كنقروى ملخصا)

(٢) قرآن عظيم الشانده اسم شريفى بیان او لنان ٢٨٢ يکرمى سکز پیغمبرد (وتلك

جتنا آتيناهم ابراهيم على
قومه نرفع درجات من نشاء
ان: بك حكيم علي ووهبنا
له اسحق ويعقوب كلا هدينا
ونوح هدينا من قبل
ومن ذريته داود وسلیمان
وایوب ویوسف وموسى
وهرون وكذلك نجزى
الحسنين وذ کريا ویحيى
وعیسی والیاس كل من
الصالحين واسماعيل والیسع
ویونس ولوطاو کلافضتنا
علی العالمين (سورة آل
عمران) آدم ادریس نوح
هد صالح ابراهيم اسماعيل
اسحق ويعقوب یوسف
ایوب شعیب لوط یحیى
زکریاموسی هارون داود
سلیمان یونس الیاس الیسع
ذوالکفل عیسی محمد
صلوات الله عليهم (٢٨)
عزیز لقمان ذو القرنین
بو اوچی مختلف فیدر
(٩) لأن دلاته قطعية
فقولنا في الكيس مائة درهم
دال على انه لا يكون فيه
اكثر من ذلك ولاقل
(ابن عمر)

ان لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك (٢)
يعنى سيناهم لك فانت تعرفهم (ومنهم من لم نقتص عليك) يعني
لم نسمهم لك (ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم)
ان ذكر عددا كثرا من عددهم (او يخرج منهم) من هو منهم ان ذكر عددا أقل
من عددهم يعني ان خبر الواحد اي الحديث الذي سبق ذكره وهو
قوله عليه الصلاة والسلام مائة ألف واربع وعشرون الفا قوله مائتا
الف وعشرون الفا (على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في اصول
الفقه) من العدالة والعقل والاسلام والضبط والاسناد والرفق (لا يفيد
الاظن فلا عبرة بالظن في باب الاعتقادات) احتراز عن المعاملات كالبيع
والشراء (خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية كان القول بوجبه) اي
يوجب الحديث (ما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء
لم يذکر للنبي عليه الصلاة والسلام ويتحمل مخالفة الواقع وهو عد النبي
من غير الانبياء او غير النبي من الانبياء بناء على اسم العدد اسم خاص في مدلوله
لا يتحمل (الزيادة ولا النقصان) (و كلهم كانوا مخبرين بمبلغين عن الله تعالى)
لان هذا (اي كونهم مخبرين وبمبلغين) (معنى النبوة والرسالة) (صادقين ناصحين)
ثلاثا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفي هذا) اي في كون الانبياء صادقين (اشاره
الى ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق باصر الشرائع)
اي في خبر الذي يتعلق باصر الشرائع كالخبر عن ايجاب الصلاة وغيره (وتبلیغ
الاحکام وارشاد الامة اماما) اما كونهم معصومين عدما (فالاجماع
واما سروا فعد الاكثرین وفي عصمتهم عن سائر) اي جميع (الذنوب
تفصیل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا
عن تعمد الكبائر) اي معصومون عن قصد الكبائر (عند الجمھور خلافا
للحسنوية) وهم يجوزون عليهم الاقدام على الكبائر والصفائرهم الذين جعلوا
حكم الاحاديث كلاما واحدا فعدهم تارك النقل كتارك الفرض (وانما الخلاف)
بين الجمھور والحسنوية (في ان امتناعه) اي تعمد الكبائر (بدليل السمع)
قال القاضي من الاشاره العصمة فيها وراء التبلیغ لاتتجب عقلا اذلا دلالة
لالمعجزة عليه فامتناع الكبائر مستفاد من العصمة والاجماع (او العقل) وبه

(قال)

قالت المعتزلة بناء على اصولهم في وجوب رعاية الاصلح (واما سهوا) اي ارتكاب الكبائر سهوا (فجوزه الا كثرون واما الصغار فيجوز عمدا عند الجمود خلافا للجوابي واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق) اي يجوز صدور الصغار اتفاقا (الا ما يدل على الخسارة كسرقة لقمة والقطنف) وهو التقىص في الوزن والكيل (بمحنة لكن المحقدين اشترطوا ان يذهبوا عليه) اي على الذنب (فيتبهوا عنه) اي عن فعل المقصية (هذا) اي المذكور (كلما بعد العرض) اي بعد الوحي (واما قبل الوحي فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها) قبل الوحي وبعد (لأنها توجب الفرقة المانعة عن اتباعها) اي اتباع الانبياء (فيفوت مصلحة الامة) وهو اتباع (والحق من ما يوجب الفرقة كعهر) اي زنا (الامهات) والهاء زائدة وكان اصله امات كازيدت في اراق فقيل اهراق (والفحور) اي الميل فقيل للكلاذب والملذوب والفالق فاجر لانه مال عن الحق (والصغار الدالة على الخسارة ومنع الشيعة) اي طائفه من الروايات وهم يقولون ان عليا رضي الله تعالى عنه ولی رسول الله وولیه من بعده واجماعة يقولون الولاء بعده النبي عليه السلام لابي بكر و عمر بن الخطاب وعثمان ابن عفان وعلى بن ابي طالب رضي الله تعالى عنهم (صدور الصرفة والكبيرة قبل الوحي وبعد لكنهم جوزوا الظهار ٧ الكفر تقية) اي خوف عن الکراه (اذا تقررت هذا) اي عدم صدور المعصية عن الانبياء عليهم السلام (فانقل عن الانبياء مما يشعر بكذب او معصية ٨ فا كان منقولا بطريق الاحاديث فردود) لانه لا يفيد اليقين كما روی ٩ ان داود عليه السلام طمع في امرأة اوريا فارسله الى الحرب ليموت وهو افتراء الحشوية وعن علي رضي الله تعالى عنه من قال لها يحب عليه حدا القذف بل الشابت فيه انه خطب امرأة كان خطبها اوريا فتزوجها او أول منه ان يطلق زوجها وكان ذلك عادة في عهده فارسل الله تعالى ملكين للتنبيه على زلة فلما تنبه استغفر الله به وخر راكما واناب (وما كان بطريق التواتر فصاروف عن ظاهره ان امكن) قال مقاتل رضي الله عنه ان ابراهيم عليه السلام قد كذب ثلاث كذبات واخطأ ثلاث خطيبات وابتلي بثلاث بلات وقد صدر

(٧) اي التلبس بشعاره
 (٨) في الجملة (٩) ان هذا اخي بالدين او بالضدية له تسم وتسعون نجعة ولـ نجعة واحدة هي الاشيـ من الصـافـ وـقد يـكـنـ بـها عنـ المـرـأـةـ فـقاـلـ اـكـفـلـيـهاـ مـلـكـيـهاـ اوـعـزـنـيـ فيـ الطـابـ غـلـبـيـ بـخـاطـبـتـهـ ايـيـ مـحـاجـةـ قالـ لـقـدـ ظـلـمـكـ بـسـؤـالـ نـعـجـتـكـ لـىـ نـعـاجـهـ الـحـوـظـنـ دـاـوـدـ اـنـ اـفـتـاهـ اـبـتـلـيـاهـ بـالـذـنـبـ فـاسـتـغـفـرـهـ وـخـرـ رـاكـماـ سـاجـدـ اـعـلـىـ تـسـمـيـةـ السـجـودـ رـكـوـ عـاـلـهـ مـبـدـئـهـ وـانـابـ وـرـجـعـ اـلـلـهـ بـالـتـوـبـةـ وـماـ روـيـ اـنـ بـصـرـهـ وـقـعـ عـلـىـ اـمـرـأـةـ فـعـشـقـهـاـ وـسـيـ حـتـىـ تـزـوـجـهـاـ وـلـدـتـ مـنـهـ سـلـيـمانـ انـ صـحـ فـعلـهـ خـطبـ محـطـوبـتـهـ اوـسـنـلـهـ عنـ زـوـجـتـهـ وـكـانـ ذـلـكـ مـعـتـادـ فـيـاـيـنـهـمـ وـقـدـواـسـيـ الـانـصـارـ المـهاـجـرـينـ بـهـذـاـ المـفـعـلـ قـيلـ اـنـ اـرـسـلـ اـورـياـ اـلـىـ الـجـهـادـ سـراـزاـ وـاسـرـ انـ يـتـقـدمـ حـتـىـ قـلـ قـتـزـوجـهاـ هـزـوـ وـافـتـرـاءـ (ـقـاضـيـ فـيـ سـوـرـةـ صـنـ شـمـخـزادـهـ)

(٤) وقيل في ثمانين مات إبراهيم عليه السلام في شهر ٢٨٤ هـ محرم الحرام في اليوم التاسع
وعمره الشريفي (١٧٥)

من هزلة وأما الكذب قوله إن سقى وقوله بل فعله كيدهم وقوله لسارة
حين قال اختي والخطايا قوله للنجم والتمر والشمس هذاربي والبلبات
حين قذف في النار والشتان في مائة وعشرين سنة والامر بذبح الولد
وصدر عنه زلة حين دعا لابيه وهو مشرك وقال غير المقاتل لم يكن ذنب
ولم يخطئ ولم يصدر عن هزلة لانه قال إن سقى يعني ساقم لأن كل آدمي
سيصبه السقم او سقامة الحزن على عبادة قومه الاصنام وتكذيبهم وشماتتهم
لإبراهيم عليه السلام وقوله بل فعله كيدهم هذا قد قرنه بالشرط وهو
قوله ان كانوا ينطقون او بطرق العرض لا بطالة وقوله لسارة اختي
فكانت اخته في الدين وقوله هذا ربي ^٥ كان على وجه الاسترشاد اعلى
التحقيق ويقال كان ذلك القول على سبيل الانكار والتجريح يعني امثل هذه
ربى واما دعاؤه لابيه فلم يُؤْمِنْ به وعدها ايها وقد بين الله تعالى بقوله
وما كان استغفار إبراهيم لابيه الاعن موعدة الآية (والا
فحمول على ترك الاولى) اي انه ليس بذنب ولا معصية بل هو ترك الاولى
(او ٧ كونه قبل البعثة) كما في قوله تعالى فعصى آدم ربه فهو
فانه يدل على صدور المعصية عن الآباء فهذا محول على انه قبل البعثة
وكاف قوله تعالى خطاباً لمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم عفواً الله عنك
لم اذنت لهم فان العفو يدل على تقديم الذنب فالذنب محول على ترك
ال الاولى كاين حسنات الابرار سينات المقربين (وتفصيل ذلك) اي تفصيل
ذلك الجواب الاجالى (في الكتاب المبسوطة) اي في المطولات وفضل
الآباء محمد صلى الله تعالى عليه وسلم اختلقو في تفضيل آدم ومحمد عليهمما
السلام قال بعضهم آدم عليه السلام افضل من محمد عليه السلام وقال بعضهم محمد
عليه السلام افضل من آدم فهذا اصح من الاول (قوله تعالى كنتم) خطاب
لام محمد صلى الله تعالى عليه وسلم (خيرامة الآية ولاشك ان خيرية الامة
بحسب كالهم في الدين وذلك) اي خيرية امة محمد عليه السلام (تابع لكمال نبائهم
الذى يتبعونه) وقوله عليه السلام انا كرم الاولين والآخرين ولا فخر لى
واما قوله عليه السلام فلا تخربوني على موسى وما ينبي لاحدان يقول انا خير
من يonus فتواضع منه (والاستدلال) على الافضلية (بقوله عليه السلام انا

وفي رواية
(مرات كائنات) (٢٠٠)
(٥) فان اباه وقومه كانوا
يعبدون الاصنام والكواكب
فارادان يبنهم على صلاتهم
ويرشدتهم الى الحق من
طريق النظر والاستدلال
وقوله هذا ربى على سبيل
الوضع اي على سبيل
التسليم صورة لا على سبيل
الاخبار عن معتقده اثلا
يلزم صدور الكفر عن النبي
قبل البعثة او على وجه النظر
والاستدلال وانما قاله مازمان
مراهقةه وائل او ابن بلوغه
(قاضى مع شيخزاده)
(٦) اي ان لم يكن ذلك فانقل
من ذلك باسم المعصية
فحمول على ترك الاولى
اذ ترك الاولى منهم بالنسبة
إلى متابتهم الشريفة مما سمي
ذنبها ومعصيتها فقد قالوا
حسنات الابرار سينات
المقربين (ابن عرس)
(٧) محول على كونه قبل

البعثة

(سید)

وبكون شريعته باقية غير منسوخة وبقيام شهادته على جميع الأئم يوم القيمة ويكون أمته أمة وسطاء شهداء على الناس وغير ذلك من خصائص لا يوجد كل منها في سائر الآباء عليهم السلام فضلاً عن جموعها وأما قوله عليه السلام لافتضلو على يونس بن متى فقد وجده الأئمة بأنه تواضع منه أو قبل علمه بأفضليته أو نفي الأفضلية في النبوة والرسالة على ماقات تعالى (لأنفرق بين أحد من رسله) (حاشية كنقروى) فان قلت قوله تعالى (إن الله أصطفى آدم ونوح وآد البراهيم وآل عمران على العالمين) وفضلناكم على العالمين يدل على تفضيل آباء بنى إسرائيل على محمد عليه السلام * قلت المراد منه العالمين الموجودين فتأمل فان قلت ان قوله عليه السلام اناسيد او لاد آدم الخ انما يدل على كونه افضل من اولاد

سيد اولاد آدم ولا يدخل في ضعيف (٤) خبر الاستدلال (لأنه لا يدل على كونه افضل من آدم بل من اولاده) وقيل المراد بولاد آدم جنس آدم كانه كالعلم بهذا الجنس **(والملائكة)** جمع ملائكة كالسائل جمع شأول والثاء لأن يثبت الجمع اي التأكيد تأييث الجمع وهو مقلوب مالك من الالوك وهي الرسالة لأنهم وسائل بين الله وبين الناس وهم رسول الله او كارسل لهم واختلاف العقائد في حقيقتهم بعد اتفاقهم على أنها ذات موجودة قائمة بانفسها فذهب أكثر المتكلمين الى أنها أجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة مستدلين كانوا يرونهم كذلك وقالت طائفة من النصارى هي النفوس الفاضلة البشرية المفارقة للأبدان وزعم الحكماء أنها جواهر مجردة مختلفة للنفوس الناطقة في الحقيقة منقسمة الى قسمين قسم شانهم الاستغراب في معرفة الحق والتزه عن الاشتغال بغيره كما وصفه في حكم تزييله فقال يسبحون الليل والنهار لا يفترون وهم العيون والملائكة المقربون وقسم يدبرون من السماء الى الأرض على ماسبق القضاء وجري به القلم الالهي لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون وهم المقربات امراً فنهم ساوية ومنهم ارضية **(عبد الله تعالى العاملون باسمه)** على مادل عليه قوله تعالى لا يسبقونه بالقول لا يقال قوله التجعل فيها من يفسد فيها غيبة لابن آدم وعجب لانفسهم لانه استفسار عن الحكمة في تقديم اهل المعصية على اهل العصبة في الخلافة لاغنية والعجب (وهم باسمه يعملون لا يستكرون عن عبادته ولا يستمسرون) اي لا يعجزون ولا يوصون بذ كورة ولا انتهاء **(اذ لم تر بذلك)** اي بالاتفاق بالذ كورة والانتهاء (نقل ولاد عليه عقل وما زعم عبادة الاصنام انهم بنات الله محال باطل وأفراط في شأنهم كما ان قول اليهود ان الواحد منهم) اي من الملائكة (قد يترك الكفر ويعاقبه الله بالمسخ) اي تبدل الصوره الى اقيم منها (تغريط) خبران * الافراط يستعمل في الزيادة والتغريط يستعمل في النقص (وتقصير في حالهم فان قيل اليه قد يكره ابليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم) اي من الملائكة كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس اي خروالاد لأن السجدة للله حقيقة لا للعباد ولا آدم تكرمه آدم عليه السلام لا منه عليه السلام * قات المراد به جنس آدم فان آدم كالعلم لهذا الجنس (شرح زنجاني)

(٤) واما انزل على الملائكة وهلما لكان انزوا لتعليم سحر ج ٢٨٦ ← ابتلاء من الله للناس في الكفر

ظاهرة كالصلوة الى الكعبة والسبود الميل في اللغة قيل لم يكن ثمة وضع
الجبهة على الارض انما كان مجرد الانحناء (قلنا لا بل كان من الجن فسوق)
اى خرج واعرض (عن امر ربه) فيه ملاحظة الآية الدالة على
حقيقة لكن يجتمع ان يراد بالجن فيها طائفه من الملائكة مساعدة بالجن
كما قال البعض (لکنه) اى ابليس (لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة
ورفعه الدرجة وكان جنبا واحدا مغمورا) اى مسورة (فيما ينهم وسمح
استثناؤه منهم تقليبا) اى تقلب الملائكة على ابليس (واما هاروت وماروت)
جواب سؤال مقدر وهو ان هاروت وماروت ملائكة قد صدر عنهم ما
الكفر والكيرة فلا يصح قوله الملائكة عباد الله العاملون باسمه فاجاب عنه
بقوله واما هاروت وماروت (فالاصح انهما ملائكة لم يصدر عنهما كفر

ولا كيرة ولا تذنبهما انما هو على وجه المعاقبة كما يعاتب الانبياء عليهم
السلام على الرلة والسو و كانوا يعظان الناس ويعلمان السحر) السحر
فهل شئ يخيل لناظره انه فعل الشئ الفلانى وما فعله او يخيل انه قتل
فلانا ولم يقتله وما شهد ذلك (ويقولان انما نحن فتنة) الفتنة من الافعال
الذى تكون من الله تعالى ومن العبد كالبلية والمعصية والقتل والعداب
وغير ذلك من الافعال الكريهة وقد يكون الفتنة في الدين مثل الارتداد
والمعاصي (فلا تكفر) اى لا تكلم معتقدا انه حق قال الامام فخر الملة
والدين كان الحكم في انما اذا سحره كانوا يسترون السمع من الشياطين
ويلقون ما سعوا بين الخلق وكان بسبب ذلك يشتبه الوحي النازل على
الانبياء فالله تعالى انما الى الارض يعلم الناس كيفية السحر ليظهر بذلك
الفرق بين كلامه و كلام السحر واله الاشارة بقوله انما نحن فتناتي نعلمكم
السحر لتصوابه الى الفرق بين المعجزة والسحر (ولا كفر) جواب
عن سؤال مقدر وهو ان هاروت وماروت كانوا يعلمان الناس السحر وتعليم
السحر كفر فاجاب بقوله ولا كفر (في تعليم السحر) قيل انه حرام وقيل مكره
وقيل مباح ليتى منه او ليفرق المعجزة عنده وقيل الحق وجوبه لهذا الفرق
وقيل ان كان فيه ما يدخل شرطا من شرائط الاعيان من قول او فعل كان
كفرا والام يكفي كفرا ثم ان الساحر يقتل ذكر اكان او اوثى اذا كان سعيه

والتعريف لما روی انها مثلا بشرين وركب فيما الشهوة فتعرضوا لامرأة (بالافساد)
يقال لها زهرة فحملتهما على الشرك والمعاصي ثم صعدت الى السماء بما تعلمت فمحى عن

والاعيان فان المكلف اذا علم كيفية السحر وانه يمكن له ان يتوصل بذلك الى الآدات العاجلة فلا يخلو اما ان يتعظ نفسه عن العمل به ابقاء لمرضاة الله تعالى او اتيع نفسه هوها وتعينا بينه وبين المعجزة كا قيل ان السحر قد كثرت في ذلك الزمان وكانوا يدعون النبوة فبعث الله تعالى هذين الملائكة لاجل ان يعلموا الناس طريق السحر وابوابه حتى يتمكنوا من معارضة اولئك الذين يدعون النبوة كذبا ولا يفتر بهم احد لعله بوجه احتيالهم وما كان منهما من تعليم السحر انما هو على النهي والمنع من ذلك فلذلك جاز تعليم السحر وبيانه انه كيف يكون ومن اى جهة ينفذ لان ما لا يكون معلوما امتن النهي عنه فان الفقيه اذا اراد ان ينهى عن الريا يصوره او لاشيء ينهى عنه فيقول من اخذ درها بذرها فقدرب فيكون المراد التعليم والاعلام

للملائكة وما يعلمان من احد حتى يقولوا اننا نحن فتنا فلاتكفر فعنده على تقدير كونهم اعطف بيان ما يعلمان من احد حتى يتضاهوا ويقولوا لهم اننا نحن ابناء من الله فمن تعلم منا وعمل به كفر ومن تعلم وتفوق علمه ثبت على الايمان فلاتكفر باعتقاد جوازه والعمل به وفيه دليل على ان تعلم السحر وما لا يجوز اتباعه غير محظور واما المنع من اتباعه والعمل به فيتعلمون منه ما يفرقون به بين المرأة وزوجها وما هم بضارين به من احد الا باذن الله (فاضي مع شيخزاده ملحضا) (٢) ينتقض بالزبور لانه لم يكن فيه الا الشاء والادعية (عصام) (٣) جوهر وزنده وحشى جانور ايشه دينوركه اكا ولوچ ايدر شارح سيبويهند نقل ايدركه بونك اصل ووج او لفله وزنى فوعل در تا واودن مبدله در زيرا

بالافساد والاهلاك في الارض واذا كان سعيه بالكفر فيقتل الذي يرددون الاشي (بل في اعتقاده والعمل به) اى بالكفر فيما يعني ان اعتقاد حقيقته يعني انه ليس بباطل شرعا فكفر وبالعمل بدفعه كان بارتكاب الكفر فكفر والا فلا * اختلاف العلماء في حقيقة السحر يعني ثبوته في الخارج فذهب الجمهور الى ثبوته فيدي واستدلوا عليه بقوله تعالى ما يفرقون به بين المرأة وزوجها وانكر المعتزلة ثبوته في الخارج وادعوا ان السحر تمويه وتخيل يرى الحال حيات لقوله تعالى تخيل من سحرهم انها تسمى ﴿ وَلِلَّهِ تَعَالَى كُتُبُ أَنْزَلَهَا عَلَى إِنْسَانٍ وَبَيْنَ ذَيْهِ وَنَهْيِهِ وَوَعِدَهُ وَوَعِيدَهُ ﴾ وكلها كلام الله تعالى هو واحد وانما التعدد والتفاوت في النظم المقررة والمسموع وبهذا الاعتبار اى باعتبار ان التعدد والتفاوت الخ (كان الافضل هو القرآن) لأن نظم معجز بخلاف سائر كتب الله تعالى فانها بلغت لامعجز كما قال الزمخشرى في الكشاف (ثم التوراة) من وري الزندو هو ما يظهر منه النور والضياء فسمى التوراة بذلك لانه قد ظهر بها النور والضياء لبني اسرائيل ومن تابعهم واحتلقو في اشتقاء التوراة فقال الفراء هي في الاصل توريداعلى وزن تفعيلة فصارت الياء الفاء تتحركها وافتتاح ما قبلها وقال الخليل وزنهما فوعلة واصلها ووريه ولكن الواو الاولى قلبت تاء كا قالوا توج ٣ اصله ووج وقلبت الياء الفesa تتحركها وافتتاح ما قبلها فصارت توراة وكتبت بالياء على اصل الكلمة قال بعضهم من التورية وهي تعریض بالشيء وكان اكثرا التوراة تعاریض وتلویح كان من غير ایضاح وتصريح (ثم الانجیل) قال الزجاج هو اغیيل من النجل وهو الاصل قال الانباري النجل اصل للقوم الذين نزل عليهم لازم يعملون بما فيه واتسمى الانجیل انجیال لانه اظهر الدين بعد مدارس وقد سمى القرآن انجیلا ايضا (ثم الزبور) معنى الزبور هو الفرقه والطائفة وجمعها زبر ومثلها زبرة ويقال الزبور جميع الكتب يعني التورية والانجیل والقرآن لان الزبور والكتاب في معنى واحد يقال زبرت وكتبت (كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل كاورد في الحديث) عن على رضى الله تعالى عنه قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سيد القرآن

(۲) علماء كرام ذات مراجده بالجمله اتفاق ايلديلو لكن يقظه حاليه مدير رؤيا حاليه مدير يعني جسمانياً يدير يوقسه روحانيه مدير وحي ظهور ندن اولى صكره می ۲۸۸ اختلاف ايت ديلر محققي

دير لر که قبل الوحي عالم
رؤياده نائل مراج او لوب
بعده هبتر تدن بر سنه مقدم
ماه رجبك يکري يد بحبي
کيجده می يقظه حاليه
بیب امهانیدن بیت مقدسه
اسراء او لوب بیت مقدسه
جیع ارواح انبیايه امام
او لوب ایک رکم نماز ادا
ایلدیلر و جبریل امین اذان
و اقامت ایلدیلر سیر حلبي
ترجمه سنه تحریر او لندیفی
او زره حضرت رسول
او تو زدرت دفعه مراجله
حائز ابهاج اول دلیل بر
دفعه سی يقظه مکده مکده
ماعدا سی علم منامده واقع
او لشدیر بعسیری تعجب
و محال کور مشرد آثاره
جواب بود که طرفین قرص
آفتاب ما بینی کرده ارض
ایک طرف ما بینیک بیوز
التشنن زیاده ضعفی ایکن
آفتابک طرف اسفل
اعلاستنک مو ضعفه تائیدن
آزمدته واصل او لور
ومبرهندر که اجسام قبول
اعراضه متساوية در

البقرة و سيد البقرة آية الكرسی وعن ابی سعید رضی الله تعالی عنہ انه قال
عليه الصلاة والسلام اعظم ما ورد من القرآن الحمد لله رب العالمين هو
السع المثاني والقرآن العظيم (وحقيقة التفضيل ان قراءته افضل لما انه
انفع و ذكر الله فيه اکثر شم الکتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض
أحكامها) روی عن ابی ذر رضی الله تعالی عنہ انه قال قلت يا رسول الله
کم کتب انزلها الله قال مائة کتاب واربعة کتب من ذلك انزل الله على
آدم عشر صحائف وعلى شیث خسین صحيفة وعلى ادريس ثلاثين صحيفة
وعلى ابراهیم عشر صحائف وانزل على موسی التوراة وعلى داود الزبور
وعلى عیسی الانجیل وانزل على نبیکم القرآن (والمعراج ۲ لرسول الله)
عليه الصلاة والسلام في اليقظة بشخصه (ای بحسده (الى السموات)
جمع سماوة ابدلت الواو فيها هزة لوقعها طرقاً بعد الف زائد (ثم الى
ماشاء الله من العلي حق) ای ثابت بالخبر المشهور حتى ان منکره يكون مبتدعاً
ای مخالف الشرع (وانتکاره وادعاء استھaltungه ایمانیی على اصول الفلسفه
والا) ای وان لم یین على اصول الفلسفه (فالخرق والاتیام على السموات
جائز فالاجسام كلها متماثلة) في تركيابا من الجوامد الفردة (يصح على كل
ما يصح على الآخر) فالاجسام العنصرية قبلة للخرق والاتیام وكذا
الاجسام الفلكية ولو جاز استبعاد صعود البشر لجاز استبعاد نزوله وهو
بؤدى الى انتکار النبوة وهو کفر (والله قادر على المکنات كلها) فيكون
الله تعالی قادر على الخرق في السموات لانه ممکن فيها (قوله) ای قول
المصنف (في اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان في المنسام
على ماروی عن معاویة) من الاصحاب (انه سئل عن المعراج فقال كانت
رؤیا صالحة وروی عن عائشة رضی الله عنها انها قالت ما فقد جسد محمد
صلی الله تعالی عليه وسلم ليلة المعراج وقد قال الله تعالی وما جعلنا الرؤیا
التي اریناك الا فتنة للناس واجب باز المراد) من قوله وما جعلنا الرؤیا التي
(الرؤیا بالعين) فهذا لا يکون في المنسام (والمعنى) ای معنی قول عائشة
رضی الله تعالی عنها (ما فقد جسد محمد عن المروح بل كان معروحة وكان

يعنى عنصریات وفلکیات هر برنه صحيح اولان آخرده صحيح او لور حق جل (المعراج)
وعلا مکناته قادر او لغله بوكونا حرکت سریعه بین بدن رسول کزینده وبراقده خلق ایلمکه قادر در الخ

(٢) دنیا کو کنده حضرت **۲۸۹** - آدم عليه السلامه ایکنچی ساده یحیی و عیسی علیهم السلام

السلامه ۳ سعاده یوسف

۴ سعاده ادریس ۵ سعاده

هارون ۶ موسی ۷ ابراهیم

علیہ السلام ملاعی اولدیلر

(خلاصہ محمدیہ یازی بھی

زادہ) ۲ اویانق شخص

ایله اول شاء اول لواک *

شب معراج قیلدی سیر

افلاک * بر اقدمکدن بندی

اوسرور * رکابنده یورر

ناموس اکبر * نه مانع

قدرت حقدن بوحاله *

بود عواده محاله یوق حواله

* بو معجزدن تعجیده صداده

* دی سخان الذی اسری

بعبدہ * (منظومہ زنجانی)

(۳) فخر عالم مکدنه

قدسه وارنجہ سیرینہ اسرا

دیرلر وقدسدن سماواته

طوغزی اولان سیرینہ

معراج دیرلر (فرح روح)

(۴) کرم نفاست وعزت

وشرف معنا نہ افعال

محومده دن عبار تدر کرامۃ

سلامہ وزندہ بر کمسنہ

کرم صفتیله متصف اولیق

(او قیانوس) مخصوصاً کرام

و تکریم حرمت و تعظیم

ایلک (او قیانوس)

المعراج للروح والجسد جیما و قوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفی ان المعراج في النّاس او بالروح ليس مما ينكر كل الانكار (والكافرة انكروا اصر المراج غایة الانكار بل كثير من المسلمين قد اداروا بسبب ذلك) اى بسبب الانكار (وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج في القبة لم يكن الا الى البيت المقدس ۲) وهو المسجد الاقصی (على مانطق الكتاب) وهو قوله تعالى سخان الذی اسری بعده لیامن المسجد الحرام الى المسجد الاقصی (وقوله ثم الى ماشاء الله تعالى اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم) اى انتهاء العالم (فالاسراء) اى انسير في الليل ۳ (وهو من المسجد الحرام الى البيت المقدس قطعی ثبت بالكتاب) فيکفر جاحده لكن لكونه مع جسمه لا يکفر ظاهر رواية معاویة وعائشة والاسراء ليس بقطعی في كونه مع الجسد لأن نسبة الفعل الحسی الى الروح شائع * اصل الكتاب ما كتب الله تعالى في الاوحى المحفوظ ثم يتفرع منه معان يقال كتب يعني قضی کا قال الله تعالى بصیغنا الاما مکتب الله لنا ويقال كتب يعني فرض کا قال الله تعالى قل لن كتب عليکم الصیام ويقال كتب ای جمل کقوله تعالى فا کتب ایام الشاهدین (والمعراج من الارض الى السماء مشهور) اى ثابت بالخبر المشهور (ومن السماء الى الجنة او العرش او غير ذلك آحاد) اى لمبلغ حد الشهرة (ثم الصحيح انه عليه الصلاة والسلام ائمار آی ربہ بفواده لا بعینه) قال محمد بن کعب القرظی وربیع بن انس سأله رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم هل رأیت ربک فقال رأیته بفوادی ولم اربیعی ویکون ذلك على ان الله تعالیٰ جعل بصره في فؤاده وخاق لفؤاده بصر احتی رآی ربہ رؤیة غير کاذبة کایری بالعين ومذهب جماعة من المفسرين انه رآی بعینه وهو قول انس وعکرمة والحسن وکان يحلف بالله لقدر آی محمد ربہ فکل هؤلاء ابتوارؤیة صحیحة اما بالعين واما بالفؤاد * و کرامات * جمع کرامۃ وهی الکرم والاکرام ۴ وهي تلو المعجزات وتتمتها * اعلم ان الكرامات حق کان المعجزات حق وكل تها من علم القدرة ولكن الفرق بينهما ان المعجزة مقدورة للانبياء متى أردوهااما

(٣) لاعلى وجه العصمة (ط) بل ربما يصدر منه **٣٩٠** المعصية سئل الجنيد عن ذلك فقال

وكان امر الله قدر امقدورا
(عرس) (ط) قال على رضي الله عنده ان من العصمة
ان لا تجحد (٤) يعني ظهور
هذا الخارق من الولي مشروع
باتقاء هذه الدعوى اذلو
ادعى النبوة لاستحق الاهانة
فضلا عن الكرامة ولا يشترط
فيه انتقاء دعوى الولاية
اذ مثل هذه الدعوى لابن ابي
وكذا قصد اظهار الخوارق
لا يسقطه عن من تبتدا وان كان
الافضل ترك الدعوى مطلقا
وقد صرخ الاكابر قدس الله
اسرارهم بانه لو انكر منكر
معجزة النبي من الانبياء عليهم
السلام يجوز لولي ان ينصب
نفسه حينئذ ويظهر خاقان يحقق
منصب هذا النبي (حاشية
كنفروى) (٥) اى الذي
عندہ علم من الكتاب انا آتیك
الآية فمار آمستقر اعنه
قال هذا من فضل رب الآية
(في سورة التمل)
(٦) في الآية المذكورة
دليل على قصد اظهار
الخارق من الولي ودعواه الولاية لحكمة لا يمنع ولا يتعدى لاسقط عن رتبته على ما يقتضيه (السلام)
قوله تعالى انا آتیك به قبل ان يرتد عليك طرفك (كنفروى)

باختيارهم واما باقتراح الامة فكيف ما كان يسهل عليهم اظهارها واما
الكرامات فهي بخلاف المعجزات فان الولي ربما يقدر ان يأتي بها وربما
لا يقدر فرقا بينها وبين المعجزات **الاول جاء حق الولي** هو العارف بالله تعالى
وصفاته حسب ما مامكن **اي مهام مامكن** (المواظب) صفة للمعارف اي
المداوم والملازم (على الطاعات المحبنة عن المعاشر ٣ المعرض) اصل
الاعراض الذهاب عن المواجهة الى جهة العرض (عن الانهماك) اي
الحرص (في اللذات والشهوات) الشهوة هو توكان النفس الى الشيء ميلا
إليه ومن اماتات الولي ان يديم الله تعالى توفيقه حتى لو خطره مخالفة
ظاهرا وباطنا عصمه الله من ذلك وذلك امارة السعادة وبعكسها امارة
الشقاوة واخرى ان يرزق الله تعالى في قلوب اوليائه شفاعة في خلقه ويقال
معنى الاولى المؤمنون ويقال احباء الله وهم حلة القرآن والعلم يقال
الذى يجتنبون الذنوب في الخلوات ويعلمون الله تعالى مطلع عليهم
وقال وهب بن منه الحواريون ليعسى ابن مريم ياروح من اولياء الله
قال الذين نظروا الى باطن الدنيا حين نظر الناس الى ظاهرها ونظروا الى
أجل الدنيا حين نظر الناس الى عاجلها فاحبوا ذكر الموت واما تواذ كر
الحياة ويحبون الله ويحبون ذكره (وكرامته ظهور امر خارق للعادة
من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فالأيكون مقربون بالاعان والعمل الصالح
يكون استدراجا وما يكون مقربون بدعوى النبوة يكون محجزة والدليل على
حقيقة الكرامة ماتوات عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره
خصوصا الامر المشترك) اي مطلق الكرامة باى نوع كان الامر المشترك
(وان كانت الفوائد آحادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم)
ومريم يعني العبادة وانما سميت مريم مريما ليكون فعلها مطابقا لاسمها
(ومن صاحب سليمان عليه الصلاة والسلام) يعني أصنف بن برخيا بن شمعيا
وكان وزير سليمان ومؤديه في حال صفره وكان يقرأ كتاب الله عزوجل
ويعلم الاسم الاعظم وهو قوله يا حي يا قيوم ويقال ياذا الجلال والاكرام قال هـ
انا آتیك به قبل ان يرتد عليك طرفك ٦ يعني قبل ان يتمى اليك الذي وقع
عليه متى بصرك وهو جاء اليك وقيل قبل ان تطرف فقال له سليمان عليه

(٣) روى أنه كان لا يدخل عليها غيره وإذا خرج أعاد على سبعة أبواب وكان يجد عندها فاكهة الشتاء في الصيف وبالعكس وهو دليل جواز الكرامة للأولئك وجعل ذلك معجزة زكريا

يدفعه اشتياه الامر عليه
اذ لو كان ذلك مجذبة له لكن
غلاماً حاله لم يشتبه امره عليه
قيل تكلمت صریم صغيرة
كرسي عليه الاسلام ولم ترضم
ثدياً قط وكان رزقهما
يأتى بهما من الجنة (قاضى مع
شيخزادة)

(٤) نقل البشر الحافى انه
يعبر على الدجالة ويضع عليها
سبادته ويصلى عليها
(شرح منظومة زنجانى)

(٥) سك اصحاب كهف
ایتمك تكلم * كرامت
او لمسنده يوق توهم *

* عمر يا ساريه ديو ببوردي *

مدینه دن نهاون ده طيور دى
ابوالدرداء و سلائدن روايت

او لندي قصيدة حكایت
(زنجانى) (٦) بينما الف

مقصورة اليه اصلى بين
ايدي نونك فتحيله اشاع
او لنفعله الف تحدث ايدي

يقال بينما نحن كذا وبيننا
ننحن كذا اذا حدث كذا
يعنى بزوال اشاده ايكن
نا كاه شو ileh برایش ظهور
ايدي (اوقيانوس)

السلام لقد اسرعت ان فعات ذلك فدعا بالاسم الاعظم فاذا البرير
قد ظهر بين يدي سليمان عليه السلام (وبعد ثبوت الواقع لاحاجة الى
آيات الجواز ثم اورد) المصنف (كلام ما يشير الى تفسير الكرامة والى
تفصيل بعض جزئياته المستبعدة) عن العادة (جداً فقال) المصنف
في ظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة
في المدة القليلة كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو آصف بن برخيا
على الاشهر) وأعمال على الاشهر لانه في غير الاشهر اياه سليمان عليه السلام
بنفسه وعلى هذا التقرير يكون مجذبة لاكرامة وقيل هو جبرائيل وهو
قول المعتبرة لانهم لا يرون كرامات الاولئك حقاً (بعرش بلقيس قيل ارتداد
الطرف) اى حركه العين (مع بعد المسافة) وظهور الطعام والشراب والباس
عند الحاجة اليها كافية حق صریم ٣ فانه كلادخل عليه اذ كريماً المحراب)
وهو موضع صلاة صریم (وجدها رزقاً قال يا صریم انى للك هذا قالت
هودن عبدالله والمشى على الماء ٤ الاصل فى ماء موهوفى الجم امواه فلما
تحركت الواو وانفتح ما قبلها قلت الفائم ابدلاً وامن الماء هزة وليس بقياس
(كما نقل عن كثير من الاولئك) والطيران فى الهواء) كان نقل عن جعفر
بن ابي طالب) وهو اخ على رضى الله تعالى عنه ولذا قيل جعفر الطيار (ولقمان
السرخسى وغيرها) وكلام الجماد والجماء اى عجم وهو ما يكمل له تكلم
من الحيوانات (اما كلام الجماد فكماروى انه كان بين يدي سلطان) اى قدام
سلطان يقال وضفت الشىء بين يدي فلان يستعمل فى المكان الذى يقابل
صدره ويكون بين يديه (وابي الدرداء قصة فسبح وسمينا تسبيحها)
اى سمع سلطان وابي الدرداء تسبيح قصة (واما كلام الجماء فكتكلم الكلب
لاصحاب الكهف ٥ وكما روى ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
قال بينما ٦ رجل يسوق بقرة قد جعل عليها اذا التفت البقرة اليه)
اى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (وقالت) البقرة (اى لم اخاق
لهذا) اى للحمل (واما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله بقرة
تكلم فقال النبي صلى الله عليه وسلم آمنت بهذا) الان ربى قادر على
تكلم الحيوانات (وغير ذلك من الاشياء) مثل رؤية عمر رضى الله تعالى عنه

(٣) علدار رسول الله خالد بن ولید گفار ٢٩٤ هـ شهر لرندن برشی احصار

وهو على المنبر) المنبر من نبرت الشی ابره نبرا اذا رفته (في المدينة جيشه
بنهاوند) اسم مكان في العراق بينه وبين المدينة يبلغ شخص مائة فرسخ
قصاعدا (حتى قال لامير جيشه ياسارية) اسم امير الجيش (الجبل الجبل)
ای اتق الجبل (تحذير الله من وراء الجبل لذكر العدو هناك وسماع سارية
كلامه) ای کلام عمر رضی الله تعالی عنہ (مع بعد المسافة) یعنی ان عمر
نادی على هذا المنبر امير جيشه الذى ارسله الى نهاوند فقال ياسارية الجبل
حتى اشتد عليه الحرب وسمع سارية ذلك النداء (وكشرب خالد السم
من غير تضرره و بجريان النيل بكتاب عمر رضی الله تعالی عنہ)
کاروی ان النيل كان لا يجري الا قليلا حتى تلقى اليه بنت باكرة فاذالقيت
يجرى على عادته ولما كان الملك عمرو بن العاص فسکوا هذه القصة له فارسل
المكتوب الى عمر رضی الله تعالی عنہ باعلام الحال ثم كتب عمر رضی الله
تعالی عنہ مكتوب يا نيل ان كنت تجرى باذن الله اجر فان لم تجرى فلا يجري ابدا
فاتوا بالمكتوب فالقو الى النيل فجرى ماء النيل على ما كان عادته (وامثال هذا
اكثر من ان يخصى وما استدل المعتزلة ٥ المنكرون لكرامة الاولىء
بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولىء لاشبهت بالمعجزة فلم يتميز
النبي من غير النبي) واستدلوا ايضا بقوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على
غيه احدا الامن ارتضى من رسول اذ لو جاز الكرامة لجاز اخباره
بالغيب * جوابه ان المراد به سلب العموم اي لا يظهر على كل غيه احدا
فالباقي اظهار بعض غيه والمراد به وقت القيمة بقرينة السابق فلا يبعد
ان يطلع عليها بعض الرسل لكن المستفاد من النصوص ان لا يعلمه
الله كقوله تعالى يسئلونك عن الساعة ايان رسیها الآية وك قوله
عليه السلام ما المسئول عنها باعلم من السائل (اشار الى الجواب بقوله
ويكون ذلك) ای ظهور خوارق العادات من الوالى الذي هو من آحاد الامة
معجزة للرسل الذى ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لاته يظهر بها
ای بذلك الكرامة (انهوى) فاعل يظهر (ولا يكون ولیا لا وان يكون
محقا في دياته وديانته الاقرار بالقلب والسان) برسالة رسوله (مع الطاعة
له في اوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الوالى الاستقلال بنفسه وعدم

ایتدکلرنده حضرت خالد
اکراشیوح برقدح زهری
تناول ایدوب برضرر
اصابت ایلزسه دین
اسلامک حقیقی نمایان
او لمبلغه بجهه من انقیاد ایدر ز
دی علیله حضرت خالد دخی
منظره لرنده اول قدح
لبریزی بلاجر عده نوش
ایدوب وجود بھود لرنده
قطعا ضرر عارض او لمدی
(ترجمه امالی)

(٤) وكشرب الشیخ
آق شمس الدین السم (٥)
وقال في شرح المقاصد انكار
الكرامة ليس بعجيب
من اهل البدع والاهواه اذ
لم يشاهدوا ذلك من انفسهم
قط ولم يسمعوا بها
من رؤسائهم الذين هم
ليسوا على شيء من اجتهادهم
في اسر العبادات واجتاب
السيئات ولم يعرفو ان مبنی
هذا الامر على صفاء العقيدة
ونقاء السريرة واعتقاد
الطريقة واصطفاء الحقيقة
(کنقر وی)

(المتتابع)

(٢) اى اكثروا باعند الله لانه ٢٩٣ اعلم و اشرف نسبا اذلا شك ان عليا المرتضى

رضي الله عنده اشرف نسبا
من ابى بكر الصديق وان كان
كونه اعلم منه غير مسلم
ثم ان الاولى كاشار اليه
الشارح ان يقال و افضل
البشر بعد الانبياء لكن
الفرض ههنا انا هورد
الخالفين الذين فضلوا
عليا على غيره من اصحاب
الرسول صلى الله عليه وسلم
ولم ينقل عنهم انهم فضلوه
ولا احدا من اصحابه عليه
السلام على الانبياء فلانا
صرح باهوا المقصود ولم يبال
بما يشعر به ظاهر العبارة
كمال يذهب اليه احد
من الفرق المعتد بهم
(حاشية كنفروى)

(٣) اذ رباعياتهم انه اراد
البعدية من حيث المرتبة
يلزم المحذور (ابن العرس)
(٤) وكذا ادريس والحضر
والياس عليهم السلام
اذ قد ذهب المظماء من العلماء
الي ان اربعة من الانبياء
في زمرة الاحياء الحضر
والياس في الارض
وعيسى وادريس في السماء
(خيال) (٤) قيل وجه

التصریح بدون غيره من الانبياء الثلاثة الاتفاق في وجوده ظاهر او الاختلاف فيهم (بحرا الفکار)

المتابعة لم يكن ولها ولم يظهر ذلك على يده) على سبيل الولاية وان ظهر
يظهر على سبيل الاستدراج (والحاصل ان الاسر الخارق للعادة
 فهو بالنسبة الى النبي معجزة سواء ظهر من قبله او من قبله امته
وبالنسبة الى الاولى كرامة خلوه عن دعوى النبوة من ظهر ذلك
من قبله فانى لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات
ومن حكمه قطعا) بان يقول انا نبی (بوجب المعجزات بخلاف الاولى
وافضل البشر ٢ بعد نبینا ﷺ والاحسن ان يقال بعد الانبياء) لأن هذه
 العبارة تؤلم ان يكون ابو بكر رضي الله تعالى عنه افضل من الانبياء
غير نبینا وليس كذلك واذا قيل بعد الانبياء لم يلزم ذلك (لكنه اراد البعدية
الزمانية ٣ وليس بعد نبینا بحسب و مع ذلك) اى مع اراده البعدية الزمانية (لا بد
من تحصيص عيسى عليه السلام) بان يقول افضل البشر سوی عيسى
عليه السلام (اذلو اريد كل بشر يوحى بعد نبینا) سواء وجد في وجه
الارض او في السماء (انتقض عيسى عليه السلام ولم اريد كل بشر يولد
بعده) اى بعد نبینا (لم يقدر التفضيل على الصحابة) اى تفصیل ابى بكر
رضي الله تعالى عنه لأن اكثرا الصحابة يولد قبله (ولو لم ا يريد كل بشر وهو
موجود على وجه الارض لم يقدر التفضيل على التابعين) لأنهم لم يوجدوا
بعد (ومن بعدهم ولو اريد كل بشر يوجد على وجه الارض في الجملة)
اى سواه كان في زمان النبي صلى الله عليه وسلم او بعده (انتقض
عيسى عليه السلام) ابى بكر الصديق رضي الله تعالى عنه (الذى صدق
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في النبوة من غير تلغم) اى من غير مكث
وفکر (وفي المراج بلا تردد) اى قال في المراج حق بلا تردد ثم عمر
الفاروق) رضي الله تعالى عنه الذى فرق بين الحق والباطل في القضايا
والخصوصيات) ثم عثمان ذو التورين) رضي الله تعالى عنه لأن النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم زوجه رقية وما ماتت رقية زوجها كلثوم ولاماته قال
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لو كان عندى ثالثة تزوجتها لك ثم على المرتضى
رضي الله تعالى عنه من خواص عباد الله وخلص اصحاب رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم على هذا) اى على الترتيب المذكور في الافضليه (وجدنا

السف والظاهر انه لم يكن لهم دليل على ذلك) اى على الترتيب المذكور
 (ما حكمو بذلك) اى بذلك الترتيب (واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين)
 وعا اهل السنة والشيعة (متعارضة ولم نجد هذه المسألة) اى مسألة
 تفصيل هذه الاربعة على بعضه (ما يتعلق به شى من الاعمال) اى
 بان يتوقف عليه شى من الاعمال (ويكون ٢ التوقف فيه مخلا بشىء
 من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين في تفصيل عثمان رضي الله تعالى
 عنه على المرتضى حيث جعلوا من علامات اهل السنة والجماعات تفصيل
 الشفرين) اى ابي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهمما (ومحبة الختنين) اى
 عثمان وعلى رضي الله تعالى عنهمما (والانصاف انه ان اريد بالفضيلة
 كثرة الثواب فلتوقف جهة) لان كثرة الثواب والكرامة عند الله
 لا يعلمها الا الله وليس ذلك بكثرة الفضائل (وان اريد كثرة ما يعده ذووا
 العقول من الفضائل ٣ فلا وجه له) اى فلا وجه للتوقف فيه لان عليا رضي الله
 تعالى عنه اعلم الحجابة واشجعهم وازهدتهم عن الدنيا واكثرهم سجنوردا
 وجودا واسبقهم اسلاما كلذ في شرح المقاصد) وخلافتهم اى نياتهم
 عن الرسول في اقامته الدين بحيث ينبع على كافة الامم الانباع ثابتة على هذا الترتيب
 ايضا اى كالافتضالية (يعني ان الخلافة بعد رسول الله صلى الله تعالى
 عليه وسلم لابي بكر ثم عمر ثم عثمان ثم اعلى رضي الله تعالى عنهم) قالت
 الرواوض اولهم العلوية قالوا ان الرسالة نزلت من الله تعالى الى على وان
 جبرائيل قد اخطأ ويسلون عليه والجماعة فقال الله تعالى محمد
 رسول الله الذين معه اشداء على الكفار الآية وقال الله عز وجل ما كان
 محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين الخلافة الحقة
 بعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لعلى الجملة مقول قالت لكثرة فضائله
 ولو ورد النص في حقه وكلام هما دود امام الاول فلان المفوض بربما يكون
 اليق لقيام بصالح الناس ولا مامتهم واما الثاني فلم يأتني * ثم اعلم باذ زيادة
 المحبة لقربه النبي او الاعتقاد لزيادة كله ليس برفض بل ٥ رفض بعض
 الحجابة لاجله او الاعتقاد بان الخلافة بعد النبي صلى الله تعالى عليه
 وسلم له وبهذا يندفع توهيم الميل الى الرفض من كلام الشارح (وذلك

- (١) اوشى من الاعتقاد
- الذى يكون
- (٢) العلمية والعملية
- (٣) اى واهل السنة
- (٤) اى بل الرفض

(٢) على صيغة المجهول (٣) اي في بيته (٤) فان الصحابة ترضى الله عنهم قد اجتمعوا يوم وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة فقتل

الانصار لهم بجرين من امير ومنكم امير قال لهم ابو بكر رضى الله عنه من اسراء ومنكم الوزراء

واحتج عليهم بحديث

رسول الله صلى الله عليه وسلم

فاستقر رأى الصحابة رضى

الله عنهم على خلافة ابى بكر

(جلال) (٤) قال بعض الا

كابر الظاهران المراد بالفاجر

هو الفاجر قبل دخول

الصلوة فهو مجاز مرسل

العلاقة الكون فيما معنى كا

في قوله تعالى (وآتوا التائما

اموالهم) الآية والفالعبد

بعد الدخول في الصلاة

لابي فاجر احقيقة توبته

وأنا بتأمالي الله تعالى بالدخول

في الصلاة فيكونيرا ايضا

فلا كلام في جواز الصلاة

خلفه حينئذ وغضض النبي

عليه السلام نهي امته عن

النظر الى سابق فجوزه قبل

دخول الصلاة لمان ذلك

النظر متقرر بين الناس

فالكل حين الدخول بر

نعم لا شك في افضلية البر قبل

الدخول على الفاجر قبله

ولهذا وصفه بوصفه السابق

تعزيز الله وقدم البر عليه

تشريعاته انتهى اقول هذه توجيه دقق نشاء من حسن الظن باسم محمد جميعا لما اجمعوا

اي بيان الترتيب المذكور (لان الصحابة قد اجتمعوا) قبل دفن النبي صلى الله

تعالى عليه وسلم (يوم توفي ٢ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في سقيفة بني

ساعدة ٣) اسم رحل من الصحابة (واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة

على خلافة ابى بكر رضى الله تعالى عنه) على متعلق باستقرار (فاجمعوا على ذلك)

انى الخلافة (وبایعد على رضى الله تعالى عنده على رؤس الاشهاد) اي على رؤس

الخلافة (بعد توقف كان منه) اي كان التوقف من على اي توقف مدة حياة

فاطمة وهي ستة اشهر في الاصح ارسل على رضى الله تعالى عنه بعد وفات فاطمة

الى ابى بكر للبيعة فلما صلى ابو بكر الظهر وصعد على المنبر فشهد وذكر شان على

وتخلف عن البيعة وعذرها الذى اعتذر اليه * وروى ان فاطمة رضى الله تعالى عنها

سألت من ابى بكر رضى الله تعالى عنه ميراثها من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم

ومنها ابو بكر فقال قال عليه الصلاة والسلام انا عاشرا الانبياء لا يورث

ما تركته صدقة ولذمتي كلام مدة حياتها (ويحوز الصلاة خلف كل بر)

بقلم الباء صفة بعفى المحسن وبكسرها بعفى الاحسان البر كل فعل مرضى وقيل

اسم لكل بر خير يفضى صاحبه الى الجنة واصله التوسع في فعل الخير ما خوذه من البر

(وفاجر) لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر فاجر ولا ان علماء الامة

كانوا يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير نكير ومانقل عن بعض

السلف من المنع عن الصلاة خلف الفاسق والمبتدع فمحمول على الكراهة اذ لا

كلام في كراهة الصلاة خلف الفاسق والمبتدع (هذا) اي جواز الصلاة خلف

الفاسق (اذا لم يؤد الفسق والبدعة الى حد الكفر واما اذا ادى اليه) اي

الى الكفر (فلا كلام في عدم جواز الصلاة) الكفر في الفسق والفسدة عندهم عدم الكفر

الكفر بالفتح هو الستر ومنه قيل للزراع والليل كافر ولكلام الثرة كافر

وفي الشرع انكار ماعلم بالضرورة محى الرسول به (ثم المعتلة وان جعلوا الفاسق

غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلاة خلفه لمان شرط الامامة عندهم عدم الكفر

لا يوجد الاعيان بعفى التصديق والاقرار والاعمال جميعا (ويصلى على كل بر

وفاجر) اذ امامات على الاعيان للاجماع وقوله عليه الصلاة والسلام لا تدعوا) اي

لاترکوا (الصلاة على من اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل) اي

المسائل المذكورة من جواز الصلاة خلف كل بر فاجر وغير ذلك ابا) هي

من فروع الفقد لا وجده لا يراد ها في اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد حقيقة

عليه من اطلاق الفاجر على مثله حقيقة حين الدخول في الصلاة بناء على ان اسم الفاعل حقيقة في الماضي
وفي الحال بل المستقبل ايضاً يشعر اطلاق الفاجر ^{معنده} ٢٩٦ عليه حقيقة جمله مقابلاً للبر كما

في الحديث (حاشية كنفروي)

(٣) الظاهر ان الخطاب

المذكور بالنظر الى الموجوبين

وقت الخطاب الذين شاهد

النبي عليه السلام متهم

السب للآخر او كشف له

عليه السلام انه يسبه بعد

وفاته وبالنظر الى من لم يكن

من الاصحاب من الاتباع

ومن بعدهم فيكون من قبيل

التغريب كا في قوله تعالى

(اقبوا الصلوة وآتوا الزكوة)

والاختصاص الخطاب

بالنظر الى ماعد الاصحاب

من لم يكن موجوداً وقت

الخطاب ما لا يوجد ثم

انه على التقدير الثاني يكون

الخطاب في قوله عليه السلام

فلو ان احدكم اخ بالنظر

الى الاتباع ومن بعدهم

وذلك واضح واما بالنظر

الى الاول فالخطاب يكون

بالنظر الى الذي لم يعرف

قدر الآخر من افضل

الصحاباة من المهاجرين

والانصار وذاك ثابت ايضاً

بقوله تعالى (لا يُستوى منكم

من انفق من قبل الفتح وقاتل او لئلا اعظم درجة من الذين انفقوا) الآية وكذا الحال في الحديثين الآخرين (الصحاباة)

ذلك واجب وهذا من الاصول) اي اصول الكلام (فجمع مسائل الفقه

كذلك) بهذا الاعتبار (فنا انه) اي المصنف (لما فرع عن مقاصد علم

الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد) اي الاخرة

(والنبوة والامة على قانون اهل الاسلام وطريق اهل السنة والجماعة حاول

التنبيه على نبذ) اي شئ يسير (من المسائل) كا يقال اصاب الارض نبذ

من المطر اي شئ قليل من المطر (التي يتميز بها اهل السنة عن غيرهم مما

خالف) بيان المسائل (في المعتبرة) الضمير فيه عائد الى ما في مما (او الشيعة

او الفلاسفة او الملاحدة او غيرهم من اهل البدع والاهواء سواء كانت تلك

المسائل من فروع الفقه او غيرها من الجزيئات المتعلقة بالعقائد (ونكف

عن ذكر الصحابة الباخرين) لما ورد في الاحاديث الصحيحة في مناقبهم (المناقب

جمع منقبة وهي الفضيلة والشرف (ووجوب الكف عن الطعن فيهم

لقوله عليه الصلاة والسلام لاتسبوا اصحابي فلو احدهم اتفق مثل

احدهما) تميز (ما بلغ مداهدهم ولا نصيفه) المد ربع الصاع والنصيف

نصف الشئ كا يقال لعشرة عشر وخمس خيس ولثمانين خين والضمير

في نصيفه راجع الى احدهم لا الى المد والمعنى ان احدهم لا يدرك باتفاق

مثل احد ذهب امن الفضيلة ما دارك احدهم باتفاق مد من الطعام او نصف

منه (ولقوله عليه الصلاة والسلام اكرموا اصحابي فانهم خياركم)

اي مختاركم (الحديث ولقوله عليه الصلاة والسلام اللهم الله) منصوب

بفعل مقدر اي اتقوا الله (في اصحابي) اي في حق اصحابي (لاتخذن لهم

غرضنا) اي حقيرا (من بعدي فمن احبهم) فن موصولة لاشرطية بدليل

دخول الفاء على الخبر وان كانت شرطية لا يدخل الفاء لان الماضي

اذا كان جزاء الشرط لا يدخل الفاء عليه (فبحب احبه ومن ابغضهم

فيغضى ابغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى

الله فهو شرك) اي يقرب (ان يأخذنه) اي يأخذه الله للتعذيب والعقوبات

(ثم في مناقب كل من ابى بكر و عمر وعثمان وعلى والحسن والحسين وغيرهم

من ابا بر الصحابة) رضى الله تعالى عنهم (احاديث صحيحة وما وقع بينهم

من المنازع والمحاربات) هذا جواب سؤال مقدر تقديره لم لم يجز ذكر

الصحابية الابنخير لما وقع المذاهب والمحاربات بينهم فان ذلك يدل على ان ذكر بعضهم بعضا قد يكون بغير الخير فلا يكون قول المصنف ونكت الخ جائز افاجاب بقوله وما وقع بينهم من المذاهب والمحاربات (فلما حاصل) اقل تلك المحارب وقوع الخطأ في الاجتهاد لأن الجتهم قد يخطئ ويصيب (وتؤليات فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضي الله تعالى عنها) بالرزا لورود التص الفطى على براءتها كقولي والذين يرمون الحصنات الآية (والا) اي وان لم يكن مما يخالف الادلة القطعية (فبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن ^٢ على معاویة رضي الله تعالى ^٣) وهو اسم رجل من اصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم نازع مع على رضي الله تعالى عنه في امر الخلافة * الملعن طرد وبعد من الله تعالى (واضرابه لأن غاية اصرهم البغي والخروج على الامام وهو لا يوجب اللعن وإنما الخلافة في زيد بن معاویة حتى ذكر في الأخلاصه وغيره انه لا يبغى اللعن عليه ولا على الحجاج) اسم ملك من ملوك العرب (لأن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم نهى عن لعن المصلين ومن كان من أهل القبلة وما قبل) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان مانقل من لعن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم البعض من اهل القبلة يخالف ما ذكر من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم نهى عن اللعن الح فالتفريق بين ما فاجاب بقوله وما نقل (من لعن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لبعض من اهل القبلة فلانه) اي النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (يعلم من احوال الناس) بيان ما في لما (مالا يعلم غيره) والضمير البارز في يعلمه عائد الى ما والضمير في غيره راجع الى النبي عليه السلام يعني يحتمل ان يكون الشخص الذي لعن النبي عليه السلام لم يكن مؤمنا بل منافقا (وبعضهم) اي العلاء (اطلق اللعن عليه) اي على زيد بن معاویة (لمانه كفر حين اسر بقتل الحسين رضي الله تعالى عنه واتفاقوا) اي العلاء والواو للحال على جواز اللعن على من قتلها او اسر بها او اجازه اورضى به والحق ان رضاع زيد بقتل الحسين واستبشاره) اي زيد (بذلك) اي بالقتل (واهانته) زيد (اهل بيت النبي عليه السلام ماتوا تار) خبران (معناه) قال جهة الاسلام

(٢) ولاءات بترك اللعل
مل احد * في حق ابييس
فهو الكافر الجاني * فلن
يزيد زيد منه مفسدة *
فالسلت فلاترض لوم باسم
لعان * (قصيدة نونيه
لخضربك) (٣) لليغلب
معاوية احد الحديث

(٢) ويزيدك كفرينه قتل حسينى امر ايلد بكنه ٢٩٨ بوبيته برذات فصائسمات
 اشارت المنشدر * سهم
 اصاب وراميه بذى سلم *
 من بالعراق لقد ابعدت
 مس ماكا * واندن بشقة
 اشبو منظومه صورته
 اولان هذ يانيه استدلال
 اولنور * بركون مصحف
 شريف ايله تقال ايروب
 ابتداي سطراه واستفتحوا
 وخار كل جبار عنيد آيت
 كريمه ظهور ايمكله
 بر غضب اوlobe اشبو قطعه
 قطع اوله حق لسانيله
 تقوه المنشدر * تخوفني
 بجبار عنيد * وها اناذاك
 جبار عنيد * اذا لاقيت
 ربك يوم حشر * فقل
 يارب مرقى يزيد *
 ديدرك مصحف شريف
 ياره پاره ايلديك منقولدر
 وشراب حقده دخى
 اشبو * اذا حرمت يوما
 على دين اجد * فههات
 على دين المسجى ابن مریم *
 بيتي كه تنصرى استرضادر
 بوبيترلا اسرى امويهدن
 ويلد بن عبد الملكه دخى
 معزو اولدیني كتب ادبياته مسطوردر (ترجمه امالی العاصم افندی)

لم يثبت اصلا ان يزيد قتل الحسين ٢ او امر بقتله اور ضربه فلا يجوز نسبة
 مسلم الى كبيرة بلا تحقيق * قيل قد تواتر ان يزيد ارسل الجندي على الحسين
 قتلوه واهانوا اهل بيت النبي عليه السلام فيكون الامير آمرا وراضاها
 باغفاله جنده بخصمه وهو جلى عند العقل فالقول بعدم الرضاء من حسن الظن
 لا هل القبلة (وان كان تفاصيلها آحادا فهن لانتوقف في شأنه) اى
 في شأن يزيد (بل في ايمانه لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه) قيل لوسائل
 ان يزيد قتل الحسين لم يكفر لأن اقاتل عثمان رضي الله تعالى عنه لم يكفر مع
 كونه افضل من الحسين اذا التكبير بالقتل رتبة الانبياء عليهم السلام ولو سلم
 انه كفر حين قتله فالعلن على الكافر المعين لا يصح فلعله تاب بعده قيل
 تكبير قتل الحسن ليس كقتل الصحابي بل لاهانته اهل بيت النبي عليه السلام
 ولم يوجد ذلك في عثمان رضي الله تعالى عنه (ونشهد بالجنة للعشيرة المبشرة
 الذين بشرهم النبي عليه السلام) حيث قال عليه السلام أبو بكر في الجنة
 وعر في الجنة وعثمان في الجنة وعلى في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة
 وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن أبي وقاص في الجنة وسعيد بن
 زيد في الجنة وابوعبيدة بن الجراح في الجنة وكذا يشهد بالجنة لفاطمة
 والحسن والحسين لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة
 وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وسائر الصحابة لا يذكرون
 الاخير ويرجى لهم اكثر معايرجي لغيرهم من المؤمنين ولا يشهد بالجنة
 او النصار لا احد بعينه بل يشهد بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين
 من اهل النار) وكذا اطفالهم تبعا لهم وقيل هم في الجنة اذا لام
 لهم وقيل هم في الاعراف ووجهه ان عدم التيقن بعدم العلم بخاتمه
 واذمات ول المؤمنين طفلا فخاتمه بالاعان لا محالة تبعا لبيه اللهم الا ان يكون
 تاب عائشة ايه وهو غير معلوم (ونرى المسح على الخفين في السفر
 والحضر) خلافا لرأفاض (لأنه) اى المسح (وان كان زيادة على الكتاب)
 اى كتاب الله تعالى وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قم الى الصلاة
 فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم
 الى الكعبتين لانهم منه جواز المسح على الخفين (وهي جائزة) اى الزيادة

(٤) وكذلك جعلنا لكل نبی عدوا (٥) وبعنى بعث نحو وجعلنا معه اخاه هارون

على الكتاب (بالخبر المشهور وسئل) والجمهور على اثبات هزة سئل وسائل بالياء
وهو على لغة من قال سلت تسال بغيره هزة وأياء منقلبة عن واول قولهم
ساول وساولته (على بن ابي طالب عن المسمى على الخفيفين فقال جعل
رسول الله ثلاثة أيام ولهم للمسافر ويوما وليلة لامقim) جعل له معان
كثيرة واحد المعنى منها صير كقوله تعالى وجعلناها نكلا لما بين يديها اي
صيرناها او الثاني بمعنى الايجاب كقوله تعالى وما جعلنا القبلة اي او جتنا القبلة
وامرنا بها والثالث بمعنى القول كقوله تعالى انا جعلناه ٤ قرآننا عربا
اي قلناه وانزلناه ٥ والرابع بمعنى الحق كقوله تعالى وجعل الظلمات والنور
اي خلق الظلمات والنور (وروى ابو بكر عن رسول الله اذ عليه الصلاة
والسلام رخص للمسافر ثلاثة أيام ولهم للمسافر يوما وليلة اذا تطهر
فلبس خفنه ان يسمع عليهم) مفعول رخص (وقال الحسن البصري
ادركت سبعين نفرا) اي نفسا (من الصحابة يرون المسمى على الخفيفين
ولهذا) اي لما ذكر نامن الاحاديث (قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى ماقلت)
اي لم اكن قائلا (بالسمع حتى حان فيء) اي في حق المسمى (مثل ضوء
النهار وقال الكلخني) رجل من اصحاب ابي حنيفة رحمه الله تعالى (اخاف
الكافر على من لا يرى المسمى على الخفيفين لان الاشار) اي روايات الصحابة
(التي جاءت فيه في حكم التواتر) فن انكر موجب الخبر التواتر كان كافرا
(وبالجملة من لا يرى) اي لا يجوز (المسمى على الخفيفين فهو من اهل البدعة
حتى سئل انس بن مالك رضي الله تعالى عنه عن اهل السنّة والجماعة فقال
ان تحب الشيدين ولا يطعن في الخترين) اي عثمان وعلى رضي الله تعالى
عنهمما (ويسمى على الخفيفين ولا يحرم نبذة الجرة) وهو ان ينذر اوزيب
في الماء فيجلس في اماء من الخزف) وهو ما يخذل من التراب (فيحدث فيه دفع
كما في الفقاع فكانه نهى عن ذلك في بدء الاسلام لما كانت الجرار) جمع حرة
(اواني الخمور ثم نسخ فعدم تحريمها من قواعد اهل السنّة والجماعة خلاف
للرواوض وهذا) اي ما ذكر من عدم حرمته (بخلاف ما اذا شدد وصار
مسكرا فان القول بحرمة قليلة وكثيره مما ذهب) خبران (اليه كثيرون من اهل
السنة والجماعة) ولا يبلغ ولی ٧ درجة الانباء (لان الانبياء معصومون مأمونون
اخوانى (قصيدة نونية)

(٣) لانه جحد لما علم من الدين بالضرورة (عرس) ٣٠٠

عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحى ومشاهدة الملك مأمورون بتبلیغ الاحکام
وارشاد الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولى، فانقل عن بعض الكرامية من جواز
كون الولى افضل من النبي كفر ٣ وضلال) فان قلت ورد في الخبر الصحيح
انه قال عليه الصلاة والسلام ان من عباد الله لانا ما هم بانياء ولا شهداء
يغطتهم الانبياء والشهداء يوم القيمة القرب مقعدهم من الله فقالوا يا رسول الله
من هم وما هم لهم لعلنا نحبهم قال عليه الصلاة والسلام قوم تحابوا بروح الله
بغير ارحام بينهم ولا اموال يتعاطونها بينهم والله ان وجودهم لنور وانهم
لعل منابر من نور ولا يخافون اذا خاف ء الناس ولا يحزنون اذا حزن الناس
ويفهم منه كون الولى افضل من النبي * اجيب بان شان الانسان ان يقى
مارآء حسنا وان كان له مثله او خير منه (نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة
افضل امر ترتيب الولاية بعد القطع ان النبي متصف بالمرتبتين) اي النبوة والولاية
(وانه افضل من الولى الذي ليس ترتيب) وقال بعض الصاويات الولاية اى
ولاية النبي افضل من نبوة لأنها ترتيب عن القرب والكرامة كاهوشان خواص
الملائكة والقربين منه والنبوة ترتيب عن الانبياء والتبلیغ كاهو حال رسول الملك
إلى الرعایا للتبلیغ احكاما الانبياء افضل فلا يقتصر بجمه بين المرتبتين * اجيب
بان النبوة ترتيب عن التبلیغ من الحق الى الخلق ففيها ملاحظة الجانبيين
فلا يقتصر عن مرتبة الولاية غير النبي لاصحور ولا يترتب عن غاية الكمال لأن علامته غالبا
هي النيل إلى مرتبة النبوة (ولا يصل العبد مادام عاقلا) احتراز عن المجنون
(بالغا) احتراز عن الصبي (الى حيث يسقط عنه الامر والنهي) اعموم
الخطابات الواردة في التكاليف واجاع المحتددين على ذلك) اي على عدم
وصول العبد (وذهب بعض المباحثين الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة) اي
محبة الله تعالى (وصفا قلبه واحتار الاعيان على الكفر من غير نفاق بسقوط عنده
الامر والنهي ولا يدخله الله بالثار بارتکاب الكبائر وبغضهم الى انه يسقط
عنه) اي عن العبد (العبادات الظاهرة) كالصلوة ونحوها (ويكون عباده
الفکر وهذا كفر وضلال فان اكل الناس) الفاء للتعميل (في المحبة والاعيان
هم الانبياء خصوصا حبيب الله مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل واما
قوله عليه الصلاة والسلام) هذا جواب سؤال مقدروه وان يقال لم قال

عليهم ولاهم يحزنون الآية

(٤) فنهم من قال بالاول بناء

على ان النبوة تكميل للغير

وهو بعد الكمال وفوقه

في الجمال ويعوده حدث

فضل العالم على العابد

كفضلي على ادناكم ومنهم

من قال بالثانى زعما

بان الولاية عبارة عن العرفان

بالتله وصفاته وقرب منه

وكراهة عنده والنبوة

عبارة عن سفارة بينه وبين

عبدة وتبلیغ احكامه اليه

والقيام بخدمة متعلقة

بصلة العبد وقادوا

الغائب على الشاهد

والخلق على مخلوق فانهم

شبهوا الولى بجليل الملك

والنبي بالوزير في قيام امر

الملك ولم يعرفوا ان مقام

جمع الجم حاصل للأنبياء

ولكمال اتباعه من الاصفباء

وهو ان لا تحيط بهم الكثرة

عن الوحدة ولا الوحدة

عن الكثرة وهو فوق

مرتبة التوحيد الصرف

الذى هو مقام علوم الاوليات

فتقول بعض الصوفية

ان الولاية افضل من النبوة

معناه ان ولاية النبي افضل من نبوة اذ قد عرفت ان النبوة والرسالة اكل فى علو (ان)

درجه وهذا لا ينافي اجماع العلماء على ان الانبياء افضل من الاوليات (علي القاري في شرح الفقه الاكبر)

(٢) اعلم ان للنظم تسميات باعتبارات منها تقسيمة باعتبار ظهوره المراد منه وخفائه منه فاللقطة اما ان يظهر منه المراد منه اولا فان ظهر **٣٠١** ذلك فاما ان يقبل النسخ او لا والثانى الحكم كقوله تعالى

ان الله بكل شيء عالم والاول اما ان يقبل التأويل او التخصيص اولا والثانى المفسر قوله تعالى فاقرروا المشركون كافة سد باب التأويل والتخصيص لكنه تكونه حكم ما شرعي قبل النسخ هذا بالنظر الى وقت النزول والوحى والا فالمفسر بعد انقطاع الوحي يكون ممكما الاول اى الذى تقبل التأويل اما ان يسايق لاجل ذلك المراد اولا والثانى الظاهر والاول النص كقوله تعالى مثني وثلاث ورباع فانه ظاهر في الحال نص في العدد وان لم يظهر المراد منه فاما ان يخفى لعارض او لنفسه والاول الخفى والثانى اما ان يدرك او لا والثانى المتشابه والاول اما ان يدرك عقلا او نقلات والثانى المحمل والاول المشكل فالخفي كآية السرقة اعني قوله تعالى والسارق والسارقة الآية خفية في حق النباش والطرار

ان ما ذهب اليه المباحثين وبعدهم كفر وقد قال عليه الصلاة والسلام اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب فاجاب بقوله واما قوله عليه الصلاة والسلام (اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب فعنده انه) اى الله (عصمه) اى العبد (من الذنوب فلم يلحقه ضررها) معناه انه اذا صدر من العبد ذنب ينبه الله تعالى عليه قتاب واستغفر وغفر الله له الذنوب (فلم يضره) اى لم يلحقه ضرر (والنصول) من الكتاب والسنة (تحمل ظواهرها) كما اخبر الله تعالى من الحور والقصور والانهار والأشجار والاعمعة وعذاب اهل النار من الزقوم والجحيم والسلال والاغلال (مالم يصرف عنها دليل قطعى كا في الآيات التي يشعر ظواهرها بالجهة) كقوله تعالى الرجئ على العرش استوى (والجسمية) كقوله تعالى يدان الله فوق ايديهم (وتحوذك لا يقال ليست هذه) اى الالفاظ التي لا يراد ظواهرها (من النصوص بل من المتشابه لانه قول المراد من النص هبنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والحكم بل يعم اقسام النظم ٢) اى الظاهر والنص والمفسر والمتشابه والخلفي والمشكل والمحمل (على ما هو المتعارف) عند اهل اصول الكلام اللقطة اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح بان سبق الكلام لاجله يسمى نصا ثم ان زاد حتى سباب التأويل والتخصيص يسمى مفسرا ثم ان زاد حتى سباب احتمال النسخ يسمى ممكما (والعدول عنها) اى عن الظواهر (الى معان يدعها اهل الباطن) وهم الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم) اى الله (وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية) (الحاد) اى ميل وعدول عن الاسلام) الاخاد في اللغة الميل عن القصد ولهذا سمي الحد لحدا لانه في نهاية (واتصال واتفاق) بـ (كفر) (لكونه اى العدول عن ظواهر النصوص) (تكديبا للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم فيما علم مجبيه به بالضرورة واما ما ذهب اليه بعض المحققين) جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان قول المصنف في الدول على ظواهرها الى معان يدعها اهل الباطن كفر والحادي يخالف ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص لا اختصاصها باسم آخر فينظر ان كان الخفاء لمزية ثبت فيه الحكم كافى الطرار ولنقضان لا كافى النباش

محولة على ظواهرها فاجاب عنه بقوله واما ماذهب اليه بعض المحققين
 (من ان النصوص محولة على ظواهرها ومع ذلك ففيها شارات خفية الى دقائق
 تنكشف على ارباب السلوك) اى الانبياء والاویاء والدقاقيق المشار اليها
 بقوله عليه الصلاة والسلام ان للقرآن بطنا وفي بطنه بطن الى سبعة
 ابطان او الى سبعين بطنا على اختلاف الروايتين مثلا قوله عليه الصلاة
 والسلام لاتدخل الملائكة بيتفيه كلب والقلب بيت هو منزل الملائكة
 وممحيط اثرهم ومحتمل استقرارهم والصفات الرديمة مثل الغضب والشهوة
 والخقد والحسد والكبر والعجب كلاب نائحة فاني يدخله الملائكة وهو
 مشحون بالكلاب (يمكن التطيق بينها) اى بين الدقاقيق (وبين الظواهر
 المرأة فهو) جواب اما (من كان الاعان ومحض العرفان) من الاخاء
 والكفر (ورد النصوص) بان ينكر الاحكام التي دلت عليها النصوص
 القطعية من الكتاب والسنة كخش الاجرساد مثلا (كفر) لكونه اى رد
 النصوص (تكذيبا صريحة الله تعالى ورسوله فمن قذف عائشة رضي الله
 تعالى عنها بالزن كفر) لانه بث تزكيتها بالليل القطعي (والاستحلال
 المعصية) صغيرة كانت او كبيرة (كفر) اذا ثبتت كونها معصية بدليل قطعي
 وقد عمد ذلك) اى استحلال المعصية (فياسبق) والاستهانة (اى عدها
 امر حقيرا (بها) اى بالنصوص (كفر والاستهزاء) اى عدها سهلا
 على الشريعة كفر (لان ذلك) اى الاستهانة والاستهزاء (من امارات
 التكذيب وعلى هذه الاصول) اى الاصول المذكورة من العدول ورد
 النصوص وغيرها (يتفرع ما ذكر في الفتاوى والواعقات من انه اذا
 اعتذر الحرام حلالا فان كان حرمته لغيره) كل حرم الخنزير (وقد ثبت بدليل
 قطعي يكفر والا فلا ي يكون حرمته لغيره) كالمقصوب والمسروق
 للغاصب والسارق كذا قيل * قلنا هذا مشكل فان استحلال ما ثبت حرمته
 بدليل قطعي تكذيب لشرع وهو كفر وفaca الله لهم الا ان يؤول . بان ذلك
 حلال وانما لزمت الحرمة من صفتها كافتتة والسرقة (او ثبت بدليل
 ظني وبضمهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فـ قال من استحلل
 حراما قد علم) صفة حراما (في دين النبي صلى الله تعالى عليه وسلم

والمشكل نحو قوله تعالى
 وان كنتم جنبا فاطهروا
 فان غسل ظاهر البدن واجب
 وغسل باطن ساقط فوق
 الاشكال في الفم فانه باطن
 من وجه حتى لا يفسد
 الصوم بابتلاء الريق
 وظاهر من وجه حتى
 لا يفسد بدخول شيء في الفم
 فاعتبرنا الوجهين فالحق
 بالظاهر في الطهارة الكبرى
 حتى وجوب غسله في الجنابة
 وبالباطن في الصغرى
 فلا يجب غسله في الحديث
 الاصغر والجملة كآية الربوا
 فان قوله تعالى وحرم الربوا
 بجمل لان الربوا في اللغة
 هو الفضل وليس بكل فضل
 حراما بالاجاع ولم يعلم
 ان المراد اى فضل هو ثم
 لما بين النبي عليه السلام الربوا
 في الاشياء الستة احتج بعد
 ذلك الى الطلب والتأمل
 ليعرف علة الربوا والمتشبه
 كالمقطعات في اوائل السور
 واليد والوجه ونحوها
 كذافي او صول الفقد
 (حاشية كنفروي)

تحريم كفاح ذوى المحارم او شرب انحر او اكل ميتة او دم او حلم خنزير من غير ضرورة فكافر و فعل هذه الاشياء بدون الاستعمال فسوق ومن استعمل شرب النبيذ الى ان يسكن كفر اما لو قال حرام هذا حلال لترويج السلعة او بحکم الجهل) يعني لا يعرف حلالا او حراما (فلا يكفر) قيل امان يؤول هذا بما ذكرنا او يؤول بأنه الشارى حيث شراء (ولو تمنى ان لا يكون

انحر حراما او لا يكون صوم رمضان فرضنا لما يشوق عليه لا يكفر) هو الصحيح لأن قوله تعالى فاعتنوا النساء في المحيض وان كان صريحا في النهي لكنه معلم بالاذى كما قال تعالى قل هو الذى والنهى بسبب المخالفة لا يفيد الحرمـة كالقطعـية بين في الاصـول (بخلاف ما ذكرـنى ان لا يحرـم الزنا وقتل النفس بغـير حق فـانـه يـكـفـرـ لـانـ حـرـمـةـ هـذـاـ ثـابـتـيـ فيـ جـمـعـ الـادـيـانـ موافـقةـ لـحـكـمـةـ وـمـنـ اـرـادـ اـخـرـوجـ عـنـ حـكـمـةـ فـقـدـارـادـ اـنـ يـحـكـمـ اللـهـ تـعـالـىـ ماـلـيـسـ بـحـكـمـةـ وـهـذـاـ جـهـلـ مـنـ بـرـبـهـ وـذـكـرـ الـامـامـ السـرـخـسـيـ فـيـ كـتـابـ المـحـيـضـ اـنـ لـوـ اـسـتـهـلـ وـطـىـ اـمـرـ اـنـ الـهـائـئـ يـكـفـرـ وـفـيـ الـنـوـارـ دـعـنـ مـحـمـدـ رـجـهـ اللـهـ تـعـالـىـ اـنـ لـاـ يـكـفـرـ هـوـ الصـحـيـحـ وـفـيـ اـسـتـهـلـ الـلـوـاـطـةـ مـغـ اـمـرـ اـنـهـ لـاـ يـكـفـرـ عـلـىـ الـاصـحـ وـمـنـ وـصـفـ اللـهـ تـعـالـىـ بـعـالـاـيـدـ بـهـ اوـ سـخـرـ باـسـمـ مـنـ اـسـمـاهـ اوـ بـاسـمـ منـ اوـ اـسـمـهـ وـانـكـرـ وـعـدـهـ اوـ وـعـيـدـهـ يـكـفـرـ وـكـذـاـ لـوـ تـمنـىـ انـ لـاـ يـكـفـرـ نـبـيـ مـنـ الـاـنـيـاءـ عـلـىـ قـصـدـ اـسـتـهـلـفـ اوـ عـدـاـوـةـ)ـ هـذـاـ يـدـلـ عـلـىـ اـنـهـ اـذـلـ يـكـنـ عـلـىـ اـسـتـهـلـفـ بلـ مـاـ يـشـقـ عـلـىـ لـاـ يـكـفـرـ كـذـافـ بـعـضـ الـفـتاـوـىـ قـيلـ اـذـاـ تـمنـىـ عـدـمـ الـبـيـ فـقـدـ خـرـجـ عـنـ حـكـمـةـ كـتـمـىـ عـدـمـ حـرـمـةـ الزـنـافـيـنـبـيـ اـنـ يـكـفـرـ وـايـضاـ تـمنـىـ عـدـمـ الـبـيـ يتـضـمـنـ تـمنـىـ عـدـمـ ماـيـشـرـعـهـ وـهـوـ كـفـرـ كـامـ (ـ وـكـذـ الـوضـعـكـ عـلـىـ وـجـهـ الرـضـاءـ مـنـ تـكـلـمـ بـالـكـفـرـ)ـ وـلـوـ كـلـامـ عـجـيـباـ يـضـمـنـ الـسـامـعـ بـالـضـرـورـةـ فـلاـ يـكـفـرـ كـذـافـ الـفـتاـوـىـ (ـ وـكـذـ اـلـوـجـلـسـ عـلـىـ مـكـانـ مـرـفـعـ وـحـوـلـهـ جـمـاعـةـ يـسـأـلـونـهـ مـسـائـلـ وـيـضـمـكـونـهـ وـيـضـرـبـونـهـ بـالـوـ سـائـيـكـفـرـوـنـ جـيـعاـ وـكـذـ اـمـرـ رـجـلـ اـنـ يـكـفـرـ بـالـلـهـ اوـ عـزـمـ عـلـىـ اـنـ يـأـمـرـهـ يـكـفـرـ)ـ وـالـعـزـمـ فـيـ الـلـغـةـ توـطـيـنـ النـفـسـ عـلـىـ الفـعـلـ (ـ وـكـذـ الـوـاتـىـ لـاـمـرـأـةـ بـالـكـفـرـ لـتـبـيـنـ)ـ اـىـ تـكـوـنـ حـرـاماـ (ـ مـنـ زـوـجـهـ)ـ وـالـفـتـوـىـ عـلـىـ اـنـهـ لـاـ تـبـيـنـ بـالـكـفـرـ ثـلـاثـ تـخـذـهـ طـرـيـقاـ لـالـيـنـوـنـةـ وـكـذـ اـلـوـقـالـ عـنـ شـرـبـ انـحرـ اوـ الزـنـاـ بـسـمـ اللـهـ وـكـذـ اـذـاـ صـلـىـ بـغـيـرـ الـقـبـلـةـ)ـ الـقـبـلـةـ فـيـ الـاـصـلـ الـحـالـ

٣٠٤ ادلة نزع في تكثير من انكر معنى هذه القاعدة انه لا يكفر في المسائل الاجتهادية

الى عليها الانسان من الاستقبال فصارت عرفاً للمكان المتوجده للصلوة (او غير الطهارة معمداً يكفر وان وافق ذلك القبلة) وان كان له طهارة في الواقع فلو قامت الجاعلة الى الصلاة فصلى عليهم حياء من عدم الطهارة قيل لا يكفر وينبغى لمن يضطر اليهان لا يقصد باركان الصلاة ولو صلى بشوب تجسس وهو واجد للظاهر يكفر وفي كل من هذه المسائل خلاف الجمهور على انه لا يكفر اذا لم يستعمله ولو قدري بصي او صراة او جنب عدوا لا يكفر اتفاقاً (وكذا لو اطلق كلة الكفر استحقاقاً لاعتقادها الى غير ذلك من الفروع) واليأس من الله تعالى كفر (بان يقال انه تعالى لايرحم عبداً من عابده) لانه لا يأس من روح الله (اي من رحمة الله) (الاقوم الكافرون) والامن من الله تعالى كفر (لانه لا يأمن من مكر الله) الا القوم الخاسرون فان قيل الجزم بان العاصي يكون في النار يأس من الله تعالى وبان المطیع يكون في الجنة امن من الله تعالى فلازم ان يكون المعتلة كافراً مطیعاً كان او عاصياً لانه اما آمن او آيس ومن قواعد) الواو للحال (اهل السنّة ان لا يكفر احداً من اهل القبلة) والحال ان المعتلة من اهل القبلة (قلنا هذا ليس بآيس ولا آمن لانه على تقدیر العصياني لا يأس من رحمة الله تعالى للتوبه والعمل الصالح وعلى تقدیر الطاعة لا يأمن ان يوفقه الله له فيكتسب العاصي وبهذا) اي بالجواب المذكور (يظهر الجواب عما قيل ان المعتلي اذا ارتكب كبيرة لزم ان يصير كافر اليأس من رحمة الله تعالى ولا اعتقاده انه ليس بمؤمن بذلك) اي ظهور الجواب عما قيل (لان الانسالم ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس وان اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء على انتفاء الاعمال يوجب الكفر) خبر ان (هذا) اي خذ هذا (والجمع) اي التوفيق (بين فولهم ان لا يكفر احد من اهل القبلة) بذنب (وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن واستحالة الرؤية او سب الشيفين) ابو بكر عمر رضي الله تعالى عنهم (او لعنهم وامثال ذلك) كقتل الحسين (متكل ٥) وتصديق الكاهن بما يخبر به عن الغيب كفر لقوله عليه الصلاة والسلام من اتي كاهناً فصدقه بما يقول فقد كفر بما نزل الله على محمد والكافن

ضروريات الدين ثم ان هذه القاعدة للشيخ الاشعري وبعض تابعيه واما البعض الآخر فلم يوافقهم فهم الذين كفروا المعتلة ولشيعة في بعض المسائل فلا احتياج الى الجمع لعدم اتحاد القائل (خيالي) (٤) حاصل الدفع ان القول بعدم التكبير للشيخ الاشعري وعليه اكثر الفقهاء واما بعضهم فلم يوافقهم في تلك القاعدة وقالوا ابکر من قال بخلق القرآن او استحالة الرؤية او سب الشيفين او غير ذلك مما فصل في محله فما يبعد القائلان فلا يلزم الاشكال وقال الاستاذ ابو ستحق الاسفرايني حمد الله نكفر من يكفر ناومن لافلا واختار الامام الرازى ان لا يكفر احد من اهل القبلة والتفصيل في شرح المقاصد (خاشية كنقردي) (٥) لأن المعتلة والشيعة والمجسمة والكرامية واضرابهم من اهل القبلة الفرق الاسلامية والحقيقة عدم الاكفار على ما حقق في المطولات (ابن المرس) (هو والد)

(٤) الكاهن من يتعاطى الخبر **٣٥٥** عن الكائنات في المستقبل ويدعى معرفة الأسرار والعرف النجم والحاصل إن الكاهن من يدعى المعرفة الغيب بأسباب وهي مختلفة فلذا نقسم إلى أنواع متعددة كالمعرف والرمال والنجوم وهو الذي يخبر عن المستقبل بظهور النجم وغروبه والذي يضرب بالحصا والذي يدعى أن له صاحباً من الجن يخبره عاصيكون والكل مدحوم شرعاً حكراً عليهم وعلى مصدقיהם بالكفر وفي البازية يكفر بادعاء علم الغيب وببيان الكاهن وتصديقه لها # قلت وحاصلاً على دعوى علم الغيب معارضته لنص القرآن فيكون بها الا إذا استدلال صريحاً أو دلالة إلى سبب من الله تعالى كوحى أو الهمام وكذا لو اسند إلى إمارة عادية يجعل الله تعالى قال صاحب الهدایة في كتابه مختارات النوازل وأمام علم النجوم فهو في نفسه حسن غير مذموم أذ هو قسمان حسبيان وإنْ خُقْ وقد نطق به الكتاب

هو الذي يخبر عن الكائن في مستقبل الزمان ويدعى معرفة الأسرار ومطالعة علم الغيب فكان في العرب كهنة جمع كاهن ٤ (يدعون معرفة الأمور فنهم) اي من الكهنة (من كان يزعم ان له رئياً من الجن تابعة يليق اليه الأخبار ومنهم من كان يدعى انه يدرك) اي يعلم (الامر بهم اعطيه) والضمير البارز عائد إلى من (والنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب امر تفرد به الله سبحانه وتعالى ولا سبيل اليه) اي الى العلم بالغيب (للعبد الاباعلام منه) اي من الله تعالى والتصوّص تدل على انه تعالى متفرد يعلم الغيب كله لقوله تعالى ولا يعلم الغيب الا الله وعنه مفاجع الغيب لا يعلمهها الا هو وسبب تحصيص الخمس في قوله تعالى ان الله عنده علم الساعة الآية ان رجلا جاء الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فسألته عنها فنزلت لكن لما رأوا ان كثيراً من الاولياء يطلع الغيب من هذه الخمس وغيرها حلوا الآية على ان لا يعلمهها بذاته والله (أو بالهام بطريق المحاجة او الكرامة او الارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يعنى ذلك) اي الاستدلال (فيه) والضمير في في دراج الى ما في بما (ولهذا ذكر في الفتاوى ان قول القائل عند رؤية هالة القمر يكون) اي يحدث (مطر مدعياً علم الغيب لا بعلامة كفر) قيل دعوى النجم انها هو بعلامة الاتصالات الكوكبية وهالة القمر من مجلة العلامة للمطر ونسبة الحوادث للارضية الى الاتصالات الفلكية مانطبق به الكتاب السماوي حيث قال الله تعالى وسخراً لكم ما في السموات وما في الارض جميعاً منه ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون **والمدعوم ليس بشيء** اذاريد بالشيء الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون من اهل السنة ان الشيء مختص بال موجود (من ان الشيئية ترافق الوجود والثبوت والمدعوم يرافق التي فيها حكم ضروري لم ينافيه فيه الا المعتلة القائلون بان المدعوم الممكن ثابت في الخارج) قالت المعتلة المدعوم الممكن ثابت في الاذل ثبوتا لا يترتب عليه الا ثمار ولا يليزمه قدم الاشياء ولا امتناع خلق البارى لها لأن الموصوف بالقدم او المخلوقية هو الموجود الذي يترتب عليه الا ثمار لكن يرد عليهم ان ثبوت الشيء في الخارج بلا ترتيب آثاره عليه غير معقول

قال تعالى الشمس والقمر
بحسبان اى سيرها بحساب
واستدلال بسير النجوم
وحرکة الافلاك على
الحوادث بقضاء الله تعالى
وقدره وهو جائز كاستدلال
الطيب بالنبض على الصحة
والمرض ولم يعتقد بقضاء
الله تعالى او ادعى علم الفيسب
بنفسه يكفر (حاشية رد
المحتار على الدر المختار لابن
عابد في باب المرتد ملخصا)
(٢) بل جاء في القرآن آيات
كثيرة متضمنة للدعوات
للآيات كقوله تعالى رب
ارجهمها كما ربياني صغيرا
ورب اغفرلي ولوالدى
ولعمونين (على القاري
في شرح الفقد الأكبر)

(٤) قد صرخ الجلال
السيوطى انه لا يصل له
(على القاري)

بل المعقول ثبوته كذلك في الذهن وهم لا يقولون به (وان يريد ان المعدوم
لا يسمى شيئاً فهو بحث لفوي مبني على تقدير الشيء بأنه موجود أو المعدوم
أو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه فالمرجع إلى النقل وتنبع موارد الاستعمال)
﴿وفي دعاء الأحياء للآيات وصدقهم ﴾ اي صدقه الأحياء ﴿عنهم﴾ اي
عن الآيات ﴿نفع لهم﴾ اي للآيات خلافاً للمعتزلة تمسكاً ببيان القضايا يتبدل
اصل القضاء الفصل بتمام الامر (وكل نفس مرهونة بما كسبت والمرء
مجزى بعمله لا بعمل غيره) جوابه ان تعليق الرحمة بالدعاء او الصدقة
من القضاء ايضاً اذلا يتبدل فان كل قدر يجري على سبب كثراه في أمر الحرش
والنسل وغيرها والدعاء من جملة الأسباب (ولنا مأورد في الأحاديث ٢
الصحيح) جم صحيف (من الدعاء للآيات خصوصاً في صلاة الجنائز
وقد توارثه) اي الدعاء (السالف فلولم يكن للآيات نفع فيه) اي في الدعا
(لما كان له معنى) ولنا مأورد من الأدلة قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا
صلوا عليه امر بالصلة على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فتوجب في العمارة
او كلما جرى ذكره على اختلاف بينهم ثم الدعاء بالصلة يختص بالاتياء وعلى
آئتهم بتبعيthem ولا يشكل قوله تعالى هو الذي يصلى عليكم وملائكته
وقوله عليه الصلاة والسلام اليهم صلى على آل أبي اوفى لأن الصلاة حق
النبي والله وليه فلهم ما ان يتصرف في حقه الى من يشاء (وقال عليه
الصلاوة والسلام مادمن ميت يصلى عليه امة) اي جماعة (من المسلمين
يباؤون مائة كل يوم يشفعون) اي يطابون (له) اي للميت (الاشفعوا)
اي قبات شفاعتهم (فيه) اي في حق الميت (وعن سعد بن عبد الله
انه قال يارسول الله ان امسعد ماتت فاي صدقة) في حقها (افضل
قال عليه الصلاة والسلام الماء فمحفر) سعد رضي الله تعالى عنه (بئراً وقال
هذه) اي البئر (لام سعد وقال عليه الصلاة والسلام الدعاء يرد بالباء
والصدقة تطفئ غضب الرب وقال عليه السلام ؟ ان العالم والملائكة اذا مروا
على قرية فان الله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوماً والاحاديث
اي قول الرسول عليه الصلاة والسلام (والآثار) هوا خبار الصحابة
(في هذا الباب) اي نفع الدعاء للآيات (اكثر من ان تتحصى) والله

(٤) عن سعد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بطن الحوت لا الله الا انت سبحانك
الله لم يدع بها رجل مسلم ٣٠٧ في شئ الاستجابة لله رواه احمد والترمذى (مصابيح
في آخر باب اسماء الله)

تعالى يحب الدعوات ويقضى الحاجات لقوله تعالى ادعوني استجب لكم
معناه وحدوني اغفر لكم ويقال ادعوني بلا غفلة استجب لكم بلا مهلة
وقال ادعوني بلا جفاء استجب لكم بالوفاء ويقال ادعوني بلا خطاء
استجب لكم مع العطاء (ولقوله عليه الصلاة والسلام يستجاب دعاء العبد
ما لم يدع باسم) اى ما لم يدع حال مقارنته الا ثم (او قطعية رحم ما لم يستحل
ولقوله عليه الصلاة والسلام ان ربكم حى كريم يستحيى من العبد اذا رفع
يديه اليه) اى الى ربكم (ان يردها صبرا) اى خالياروى عن سعد بن
ابي وقاص رضى الله تعالى عنه قال سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
يقول انى لاعلم كلة لا يقول لها مكروب الافرج عنه كلة اخى يونس
عليه السلام فنادى في الظلمات ان لا الله الا انت سبحانك انى كنت من الظالمين
وفي الآثار من حزبه امر فقال خمس مرات ربنا انجاه الله مما يخاف
قال ابراهيم بن ادهم رجده الله تعالى وكان في موعظة للناس حين سأله
عن قول الله تعالى ادعوني استجب لكم وانا ندعوه فلا يستجيب لنا فقال
ماتت قلوبهم من عشرة اشياء اولها عرقهم الله تعالى ولم تؤدوا حقه
وقرأتكم كتاب الله ولم تعملا به وادعيم عداوة الشيطان واليقوه وادعيم
حب رسول الله وتركتم اثره وسته وادعيم حب الجنة وتم عملاها وادعيم
خوف النار ولم تنهوا عن الذنب وادعيم ان الموت حق ولم تستعدوا له
واشتغلتم بعيوب غيركم وتركتم عيوب انفسكم وتأكلون رزق الله ولا تشكون
وتدفون موتاكم ولا تعتبرون (واعلان العمدة في ذلك) اى في اجاية الدعوات
(وصدق النية) قوله صدق النية ان لا يعرضها فتور (وخلوص الطوية)
ان تجرد النية بما سواه وتمام الخلوص ان يتجرد العبد عن الارادة
بالكلية فحينئذ يتحقق فيه اراده الحق فيقع كل مازارده لانه مزاد الحق
ونخته مراتب لايأس العبد عن بعضها (وحضور القلب لقوله
عليه السلام ادعوا الله واتم) الواو للحال (موقفون بالاجابة) اى
قوله (واعلوا ان الله تعالى لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه واختلف
المشائخ في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فنعت بالجهور لقوله تعالى
ومادعاء الكافرين الا في ضلال ولاته) اى الكافر (لا يدعون الله لانه لا يعرفه
إلى الدجال فيلقاه ويقتل من اصحابه ثلاثة الفا وخمسمائه وسبعينا
متعمم بعامة خضراء متقدما بسيف راكبا على فرس وبهذه جربة فتى الله فيطعنها بها فيقتله

(٩) دابة الأرض بربوک حیواندر کعبه مکرمہ صفا آلتندن چیقار ایکی بوینزوئی (٣٠٨)

وان اقربہ فلما وصفہ عا لایلق به فقد نقض اقرارہ و ماروی فی الحدیث
اشارة الی جواب سؤال مقدر وهو ان یقال ماورد فی الحدیث يخالف
قول الله فا التوفیق بینہما (من ان دعوة المظلوم وان كان کافر استجاب
فحول علی کفران النعمۃ) یعنی تقدیر الحدیث ان دعوة المظلوم وان كان
علی کفران النعمۃ تستجاب (وجوزه بعضهم لقوله تعالی حکایة عن ابليس
ربی انظرنی الی يوم یعنون) ای امہلنی الی الساعۃ ولا تنتی سریعا (فقال)
الله تعالی (انك من المظرين وهذه اجابة والیه) ای الجواز (ذهب
ابو القاسم الحکیم وابو نصر الدبوسی وقال الصدر الشهید وبه) ای بالجواز
(یفتی) مقول القول (وما اخبر به النبي صلی الله تعالی علیہ وسلم من اشراط) بجمع
شرط (الساعۃ) ای علامتها من خروج الدجال ۷ من الدجل وهو البس
والقویہ یقال دجل اذا البس وموه وقيل یسمی دجالا لانه یضرب فی الارض
ای یسیر فیها ويقطع اکثر نواحیها یقال دجل فلان الحق باطله اذا غطا
ودجله سحره وكذبه وكل کذاب دجال قيل ولد فی زمان النبي علیہ الصلاۃ
والسلام یدل علیه حديث تمیم الداری وقيل یولد فی آخر الزمان قال علیه
الصلاۃ والسلام یخرج من ارض المشرق یقال لها خراسان
(٩) ودابة الأرض وهي حیوان یخرج من الأرض لا یدری
قبله من ذبره من کثرة الشعر وما بين المفصلین اثنا عشر ذراعا بذراع آدم
علیہ السلام * وعن علی رضی الله تعالی عنه یخرج ثلاثة ایام فلا یخرج الا لیثها
ویأجوج و مأجوج * وكان یأجوج رجلا و مأجوج رجلا و هما الخوان
من بنی یافث بنی نوح علیه السلام فکثرا نسلهما فینسب اليهما یہمان
معا و قیل یہمان الاول دون الثاني ولا یقدرون علی ایمان مکتو والمدینة
وبیت المقدس و خروجهم یکون بعد و یقال سی یأجوج و مأجوج لکثیرهم
وازدحامهم لانهم یعوج بعضهم فی بعض روی عن ابی هریرة رضی الله
عنه انه قال قال رسول صلی الله تعالی علیه وسلم ان یأجوج و مأجوج
یخفرون السد فی كل يوم حتى اذا کادوا یرون شعاع الشمیس قال الذي
علیهم ارجعوا فستخرفه غدا ولا یقولون ان شاء الله فیعید الله کما کان حتى
اذا بات مدتهم قال الذي علیهم ارجعوا فستخرفه ان شاء الله فیعودون اليه

آرنفسی بر فر سخن قدر او لور
هر در لو رنک آنده بولنور
مؤمنلر بیت الله طواف
ایدرکن بر عظیم زلزله
او لوب مکرمہ مکرمہ قندیل
کی حرکت ایده همان صفا
ایکی شق او لوب آنلن
چیغمقد بشلا یه موسی علیه
السلامک عصاسی ایله
سلیمان علیه السلامک
مهری آنده او لوب مؤمنک
آلته عصا ایله اوروب
بر بیاض نور حاصل اوله
یوزینی بنون نور قابلیه
یافلان سن اهل جتندن
دیه و کافرک بورنه خاتمله
اوروب برسیاه نسنه حاصل
او لوب بتون یوزی قاره
اوله یافلان سن اهل
جهنمدن سن دیه فصح
لسان ایله سویلیوب قصد
ایتدیکنه ایریشه بتون
دنیایی کزوب اهل جنی
واهل جهنمی فرق ایله
حق تعالی بیورر (واذا وقع
القول علیهم اخر جنالم
دابة من الأرض تکلمهم
ان الناس كانوا بایاتنا
لا یوقنون) بو آیت کی عدابة الأرض حقنده در ایمان کتور مک لازم در (قاضی زاده شرح البرکوی) (فاما)

(٣) وبحكم وشرقاً وغرباً وبنوج ٣٠٩ في المدينة وتولده بنيات وعكش في الأرض خمساً وأربعين

سنة وحواريه اصحاب
الكهف ويدفن في روضة
المصطفى صلى الله عليه وسلم
(بريقه)

(٤) منارة الجامع الاموي
(٥) ومهدى دخن حفين
ایله كيده آنده تزوج ايده
بر او غلى اوله اول اغلان
آخر اغلان اوله آندن
سكره عالم قسر لق ياسيله
ارتق او غلان طوغىه
(أنوار العاشقين)

(٦) حتى ترعى الغنم مع
الذئب ويلعب الصبيان
مع الحيات ٧ طلوع
الشمس ماده سندن سكره
يوzikرمى سنه قدر ناس
دنياده تعيش ايذوب
ودرخت خرما غرس
ایندکاری مسطور در

(فروع الروح شرح
الحمدية) (٨) الدخان

عبارة عما بصيب قريشا
من القحط حتى يرى الهواء
لهم كالدخان وعلى حقيقته
لأنه عليه السلام سئل عنه
فقال يلاع بين السماء
(شرح منظومة زنجاني)

فإذا هو كهيئة حين تركوه فيخفرونه فيخربون على الناس فيشربون الماء
كلها ويتهصن الناس فيدعونه عيسى عليه السلام عليهم به لا يفهم فيبعث الله
نفقاً إى دوداً في أقفيتهم فيهم لهم بسا جيعاً عن آخرهم (ونزول عيسى
عليه السلام ٣ من السماء) عند المنارة البيضاء في شرق دمشق
وورد في الحديث يعث عيسى في الأرض سبع سنين ٥ وليس بين
اثنين عداوة ٦ ثم يرسل الله ريحها بارداً من قبل الشام فلابيق على الأرض
أحد في قلبه مقال ذرة من خير الأقبضه فيبيق شرار الناس فامرهم
الشيطان بعبادة الاوثان ٧ وطلع الشمس من مغربها ٧ فهو حق في الخبر
الصحيح انه قال عليه الصلاة والسلام إن للتوبة بباب عرضه سبعين سنة
وانه لا يغلق حتى تطلع الشمس من مغربها قال بعض المحققين بباب التوبة
كنية عن عمر المؤمن اختصاصه بسبعين اشاره الى قوله عليه السلام
اكثراً عمار امتى ما بين سنتين الى سبعين وذكر العرض لأنها قل من الطول
والانسان اجل جسمانه متنه في هذا العالم واجل روحاني غير متنه في عالم
الآخرة والاول عرض والثانى طول وغلق بابه كنية عن انتهاء عمره
واليه اشار قوله عليه الصلاة والسلام ان الله يقبل التوبة مالم يغفر
وطلع الشمس من مغربها كنية عن مفارقة الروح عن البدن (لأنها
امور ممكنة اخبرها الصادق) اعني النبي عليه السلام (وقال حذيفة بن
اسيد الفقارى اطلع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم علينا ونحن نتذاكر
فقال ماتذاكرن قال وانذكر الساعة قال عليه السلام انها لن تقوم حتى تروا
قبلها) اى قبل الساعة (عشر آيات) اى علامات (فذكر الدخان ٨ والدجال
والدابة وطلع الشمس من مغربها ونزل عيسى بن مرريم ويأجوج
ومأجوج ولائحة خسوف خسف بالشرق وخسف بالغرب وخسف
بحجزة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس إلى محشرهم)
أوله بعض العطاء بفتنة الاتراك وأولوا خروج الدجال بهم دور الشر والفساد
ونزول عيسى عليه السلام باندفاع ذلك وظهور الخير والصلاح قال الحكماء
طلعوا الشمس من مغربها فأولهم بانعكاس الامور وجريانها على عكس ما يبني
(والاحاديث الصحاح في هذه الاشراط كثيرة جداً وقد روى احاديث

والارض وعكش اربعين يوماً والمؤمن يصبر كالزكام والكافر كالسركان

وآثار في تفاصيلها وكيفياتها فليطلب في كتب السير والتفسير والتاريخ
 (المجتهد) في العقليات والشرعيات الأصلية والفرعية) والمراد من الشرعيات
 الأصلية أصول الكلام والفرعية الفقه (قد يخطئ وقد يصيب) وذهب
 بعض الاشاعرة والمعزلة إلى أن كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية
 التي لا قاطع فيها (أى لدليل فيها قطعى (مصيب وهذا الاختلاف
 مبني على اختلافهم في أن الله تعالى في كل حادث حكماً معيناً) أى الحق
 واحد أم متعدد وذهب الاشاعرة والمعزلة إلى أنه متعدد وأهذا قالوا
 كل مجتهد مصيب (أم حكمه) أى حكم الله تعالى (في المسائل الاجتهادية
 ما أدى إليه رأى المجتهد وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية أما
 ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهد المجتهد او يكون وحيثند) أى
 على تقدير ان يكون له حكم (اما ان لا يكون من الله تعالى عليه) أى على حكم
 معين (دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعى او ظنی فذهب الى كل احتمال
 جماعة) فهذا اربعة مذاهب (والختار) من المذاهب الاربعة (ان الحكم
 معين وعليه دليل ظنی ان وجد) أى الدليل الظني (المجتهد اصاب وان فقد
 اخطأ) والمجتهد غير مكلّب باصابته) أى الحكم (لنموضه) أى الحكم (وخفائه
 فانك كان الخطئ معدوراً بل مأجوراً) لبذل وسعه في طلب دليل الحكم
 الشرعي (فالخلاف على هذا المذهب في ان الخطئ ليس باثم وانما الخلاف
 في انه خطئ ابتداء اى بالنظر الى الدليل والحكم جميعاً واليه ذهب
 بعض المشائخ وهو ختار الشيخ ابي منصور او انتهاء فقط اى بالنظر الى
 الحكم حيث اخطأ فيه وان اصاب في الدليل حيث اقامه على وجهه
 مستجعوا بشرائطه واركانه فاتى بما كاف به من الاعتبارات) قوله تعالى
 فاعتبروا يا ولی الابصار (وليس عليه) أى على المكان (في الاجتهادات
 اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة والدليل على ان المجتهد قد يخطئ
 بوجوه الاول قوله تعالى فهمناها سليمان والضمير للحكومة والفتيا
 جميع فتوى قيل فهمها بالوحى لكن ينسخ وحي داود عليه السلام بمحى
 سليمان عليه السلام ولا يكون حجة فيما تحون فيه (ولو كان كل من الاجتهادين)

(أى)

ای اجتهاد داود و سامان علیهم السلام (صواب ما كان لشخص سليمان
بالذکر جهة لأن كلامهما قد أصاب الحكم حينئذ) اى حين كون
الاجتهادين صوابا (وفهمه) اى فهم الصواب (الثاني الأحاديث والآثار
الدالة على تردید الاجتهاد بين الصواب والخطأ بمحیث صارت متواترة المعنى
قال عليه الصلاة والسلام) بيان التردید (ان اصبت فلك عشر حسناً
وان اخطأت فلك حسنة في حديث آخر جعل) الله تعالى (للمصيب اجرين
والمنطيق اجر واحد عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ان اصبت فلن الله
والافى ومن الشيطان وقد اشتهر تحطئة الصحابة بعضهم بعض
في الاجتهادات الثالث ان القاس) هذا دليل الاجماع (مظہر لامبتداه)
فالمثبت عند ذلك القياس هو النص (فالاثبات بالقياس ثابت بالنص معنی) يتبع
ان الثابت بالقياس واحد فإذا كان كذلك فالمحتج به قد يحيطى ويصيب
(وقد اجموا) الاول للحال (على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير الرابع)
دليل معقول (أنه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا عليه السلام
بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصف الفعل الواحد بالمتافقين
من الخظر) اى الحرمة (والاباحـة والفساد والصحـة والوجـوب وعدـمه) يعني
اثبت المحتج به واحد بحرمة اكل الشـئ الفـلاني وآخر اثـبت حـله فـلو كان
كل منهما مصـيبـا لـزمـ انـ يكونـ الفـعلـ الواـحدـ مـتصـفـاـ بـالـمـتـاقـفـينـ هـاـ الحـرـمةـ
والـحـلـ * قـيلـ لـاـ نـسـمـ اـمـتـنـاعـ ذـلـكـ بـالـنـسـبةـ إـلـىـ شـخـصـيـنـ كـاـخـتـلـافـ اـحـكـامـ الرـسـلـ
بـالـنـسـبةـ إـلـىـ اـقـوـامـ شـتـىـ فـانـ نـبـيـنـاـ عـلـيـهـ السـلـامـ وـانـ بـعـثـ إـلـىـ كـافـةـ النـاسـ وـالـكـافـةـ
لـلـجـمـلةـ لـأـنـهـاـ تـكـفـ الـأـنـجـاءـ مـنـ التـفـرـقـ وـنـصـبـهـ عـلـىـ الـحـالـ لـكـنـ يـجـزـ
انـ بـعـثـ إـلـيـهـمـ بـاـحـكـامـ مـخـتـلـفـةـ يـؤـيـدـهـ قـولـهـ عـلـيـهـ السـلـامـ عـلـمـاءـ اـمـتـيـ كـانـيـاءـ
بـنـيـ إـسـرـائـيلـ (وـتـامـ تـحـقـيقـ هـذـهـ الـأـدـلـةـ وـالـجـوـابـ عـنـ تـعـسـكـاتـ الـمـخـالـفـينـ
يـطـلـبـ مـنـ كـتـابـنـاـ التـلـويـعـ فـيـ شـرـحـ التـقـيمـ (وـرـسـلـ الـبـشـرـ أـفـصـلـ مـنـ رـسـلـ
الـمـلـائـكـةـ وـرـسـلـ الـمـلـائـكـةـ أـفـضـلـ مـنـ عـامـةـ الـبـشـرـ وـعـامـةـ الـبـشـرـاـ فـضـلـ مـنـ عـامـةـ
الـمـلـائـكـةـ) اـمـاـ تـفـضـيلـ رـسـلـ الـمـلـائـكـةـ عـلـىـ عـامـةـ الـبـشـرـ فـبـالـاجـمـاعـ
بـلـ بـالـضـرـورةـ اـمـاـ تـفـضـيلـ رـسـلـ الـبـشـرـ عـلـىـ رـسـلـ الـمـلـائـكـةـ وـعـامـةـ الـبـشـرـ

على عامة الملائكة فلوجوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة) وهو الظاهر من الجم المعرف باللام اما اذا كان المأمور ملائكة الارض كاقيق فلا يثبت افضلية آدم عليه السلام على الملائكة كلهم (بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكایة ارأيتك) اي اخبرني يارب (هذا الذي كرمت على انا خير منه خلقني من نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الامر اللادن بالسجود للاعلى دون العكس الا ان كل واحد من اهل الانسان يفهم من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الا يدان القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوح وآل ابراهيم وآل عران على العالمين والملائكة من جملة العالم) فان قيل يشكل هذا بقوله تعالى فيبني اسرائيل واني فضلكم على العالمين فان مقتضى ما ذكر تم دلالته هذه الآية على تفضيل انباء بنى اسرائيل على محمد صلى الله تعالى عليه وسلم والخواب ان تخصيص آية معينة لا يدل على تخصيص سائر الآيات وايضا شرط العالم ان يكون موجودا ومحمد صلى الله تعالى عليه وسلم ما كان موجودا حال وجود بنى اسرائيل وما الملائكة فانهم موجودون حال وجود آل ابراهيم وآل عران (وقد خص من ذلك) يعني اذا فضل آل ابراهيم على العالمين يفهم منه ان عامة البشر افضل من الملائكة رسلا او غيرهم (بالاجاع عدم تفضيل عامة البشر على رسول الملائكة فبني) عامة البشر (معهلا به فيما عدا ذلك) اي فيما عدا تفضيل عامة البشر على رسول الملائكة (ولاخفاء) جواب ما يقال وهو ان العالم المخصوص كيف يكون بجهة قطعية لهذا الحكم القطعي فاجاب بقوله ولاخفاء (في ان هذه المسألة ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان قد يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية مع وجود الواقع والموضع من الشهوة والغضب وسنج اي ظهور (الحاجات الضرورية الشاغلة من اكتساب الكمالات ولاشك ان العبادة وكسب الكمالات مع الشواعل والصوارف اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل وذهب المعتزلة والفالاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملا (بالفعل)

بالفعل متبرأة عن مبادى الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات
 الهيولي والصورة قوية على الأفعال العجيبة عالمه بالكون ماضيه
 وآتيها من غير غلط والجواب أن مبني ذلك على الأصول الفلسفية دون
 الإسلامية (لأن الملائكة ليسوا بمحركات عند الأصول الإسلامية بل أجسام طفيفة
 (الثاني أن الأنبياء عليهم السلام مع كونهم أفضل البشر يتعلمون ويستفيدون
 منهم) اي من الملائكة (بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى) يعني جبرائيل
 عليه الصلاة والسلام (قوله تعالى نزل به) اي بالقرآن (الروح الأمين ولاشك
 ان المعلم أفضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله والملائكة انما
 المبلغون الثالث انه قد اطرد في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر
 الأنبياء عليهم السلام وماذا كل الالتقديمهن في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك
 لتقديمهن في الوجود او لان وجودهم) اي وجود الملائكة (اخفي فالإيان
 بهم أقوى وبالتقديم اولى الرابع قوله تعالى لن يستنكف المسيح) اي عيسى
 عليه الصلاة والسلام قال المفسرون الاستنكاف والاستكبار واحدقال الكلبي
 لن يتهمون الله (ان يكون عبد الله ولا الملائكة المقربون فان اهل المسان يفهمون
 من ذلك) اي القول (افضلية الملائكة المقربين من عيسى عليه الصلاة والسلام
 اذا القياس مثله) اي مثل هذا الكلام (الترقى من الادنى الى الاعلى
 يقال لا يستنكف من هذا الامر الوزير) الوزير اشتقاقه من الوزر وهو
 الجبل الذي يعتصم به ليختى من المهالكة فالوزير يعتمد الملك على رأيه
 في الامور ويتجه اليه (ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا
 قائل بالفصل) اي بالفرق في نفس النبوة (بين عيسى عليه الصلاة والسلام وغيره
 من الأنبياء عليهم السلام) هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان يقال
 غاية ما في الباب انه يلزم هذه الآية ان يكون الملائكة افضل من عيسى
 ابن مريم ولا يلزم منه ان يكون افضل من جميع الأنبياء الذي هو المطلوب
 فاجاب بقوله ثم لا قائل بالفصل (والجواب ان النصارى استعظموا المسجى
 اي عدوا امسا عظيمها) بحيث يرتفع من ان يكون عبدا من عباد الله تعالى

بل ينفي ان يكون ابنا الله لانه مجرد لاب له وقال له تعالى يبرئ الاكمة
 والابرص) اي الذى بعض بدنها ابيض وبعضاً اسود (ويحيى الموتى
 بخلاف سائر عباد الله من نبي آدم فرد الله عليهم بأنه لا يستنكف من ذلك)
 اي كونه عبد الله (المسيح ولا مم هو اعلى منه) اي من المسيح
 (في هذا المعنى) اي في كونه مجرد (وهم الملائكة المقربون
الذين لا ياب لهم ولا م لهم وينقدرون باذن الله تعالى على افعال اقوى
واعجب من ابراء الاكمة والابرص واحياء الموتى والترقى
من الادنى الى الاعلى (والعلو اعلاه وفي اصر التجبر
واظهار الآثار القوية لاف مطلق الشرف)
الشرف في اللغة المكان المرتفع العالى
(والكمال فلا دلالة على
افضلية الملائكة)

٢٢

٢

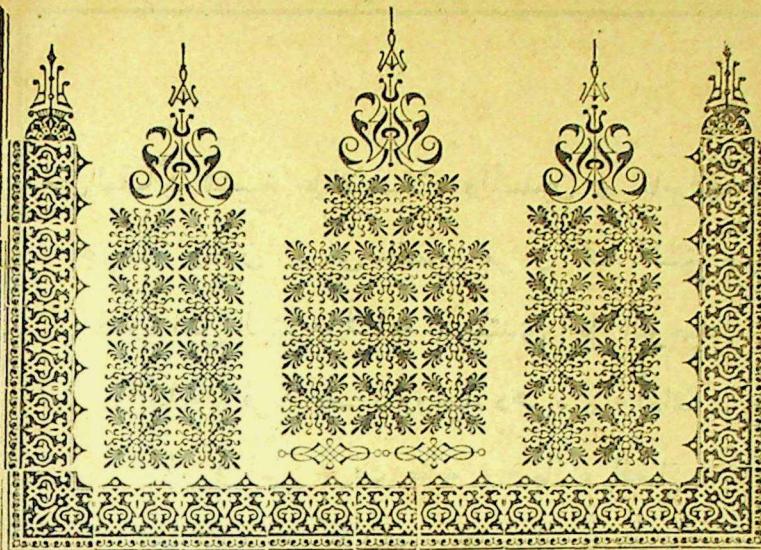


متن العقائد للشيخ علم الاسلام وال المسلمين * امام الهدى
 نجم الملة والدين * ابى حفص عمر بن محمد النسفي *
 قدوة اهل السنة والجماعة * مقتدى اهل التوحيد
 والعناية * فريد عصره ووحيد دهره * بوأه الله
 تعالى في اعلى غرف جنانه * وجازاه بافضل
 المجازاة في دار كرامته * في جوار خواص
 اوليائه واصفياه

م

م





﴿مِنْ الْعَقَدِ لِلأَمَامِ عُمَرِ النَّسْفِ رَحْمَهُ اللَّهُ تَعَالَى بِرَحْمَتِهِ الْجَلِيلِ وَالْحَقِيقِ﴾

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق خلافا للسويفطائية
واسباب العلم للخلق ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل * فالحسوس
خس السمع والبصر والشم والذوق واللمس وبكل حاسة منها يوقف
على ما وضعت هي له * والخبر الصادق على نوعين * احدهما الخبر المتوارد
وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور توافقهم على الكذب وهو موجب
للعلم الضروري كالمعلم بالملوك الخالية في الازمنة الماضية والبلدان النائية *
والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد بالمعجزة وهو يوجب العلم الاستدلالي والعلم
الثابت يضافي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات * وما العقل
فيه وسبب للعلم ايضا و MAVIBET مند بالبداهة فهو ضروري كالمعلم بكل شيء اعظم
من جزءه وMAVIBET منه بالاستدلال فهو كسي * والالهام ليس من اسباب المعرفة
بحقة الشيء عند اهل الحق * والعلم بجميع اجزائه محدث اذ هو اعيان

(واعراضي)

واعراض * فالاعيان ماله قيام بذاته وهو اما من كب وهو الجسم او غير من كب
 كالجوهر وهو الجزء الذي لا يتجزى * والعرض ما لا يقوم بذاته ويحدث
 في الاجسام والجواهير كالالوان والاسكوان والطعوم والروائح *
 والحدث للعالم هو الله الواحد القديم الحى القادر العليم السميع البصير الشائى
 المرىد ليس بعرض ولا جسم ولا جوهر ولا مصور ولا محدود ولا معدود
 ولا متعض ولا متعيز ولا متركب منها ولا متناه ولا يوصف بالماهية ولا
 بالكيفية ولا يمكن فى مكان ولا يجرى عليه زمان ولا يشبهه شئ ولا يخرج
 عن علمه وقدره شئ * وله صفات ازلية قائمة بذاته وهى لا هو ولا غيره
 وهى العلم والقدرة والحياة والقوه والسمع والبصر والارادة والمشية
 والفعل والخلق والتزييق والكلام وهو متكلم بكلام هو صفتة ازلية
 ليس من جنس الحروف والاصوات وهو صفة منافية للسکوت والآفة
 والله تعالى متكلم بها آمنا به مخبر * والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وهو
 مكتوب فى مصاحفنا محفوظ فى قلوبنا مقرأ بالستنا مسموع باذاننا
 غير حال فيها * والتكون صفة لله تعالى ازلية وهو تكوينه للعالم ولكل جزء
 من اجزاءه لوقت وجوده وهو غير المكون عندنا * والارادة صفة ازلية قائمة
 بذاته * ورؤيه الله جائزه فى العقل واجبة بالنقل ورد الدليل السمعى بایجاب
 رؤيه المؤمنين الله تعالى فى دار الآخرة فبرى لافي مكان ولا على جهة
 من مقابلة واتصال شعاع وثبوت مسافة بين الرأى وبين الله تعالى *
 والله خالق لافعال العباد من الكفر والاعيان والطاعة والعصيان وهى كلها
 بارادته ومشيته وحكمته وقضيته وتقديره * وللعياد افعال اختيارية
 يشرون بها ويعاقبون عليها والحسن منها برضاء الله تعالى والقبح منها ليس
 برضائه * والاستطاعة مع الفعل وهى حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل
 ويقع هذا الاسم على سلامه الاسباب والآلات والجوارح وصفة التكليف
 تعمد على هذه الاستطاعة * ولا يكلف العبد بماليس فى وسعه * وما يوجد
 من الام فى المظروف عجيب ضرب انسان والانكسار فى الزجاج عجيب كسر
 انسان وما اشبهه كل ذلك مخلوق الله تعالى لاصنع للعبد فى تحنيته * والمقتول

ميت باجله * والموت القائم باليمت مخلوق الله تعالى لا صنع للعبد فيه تحليقا
 ولا اكتسابا * والاجل واحد * والحرام رزق * وكل يستوفي رزق نفسه
 حلالا كان او حراما ولا يتصور ان لا يأكل انسان رزقه او يأكل غيره رزقه *
 والله يضل من يشاء ويهدي من يشاء * وما هو الاصح للعبد فليس ذلك
 بواجب على الله تعالى * وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين
 وتنعيم اهل الطاعة في القبر بما يعلم الله تعالى ويريده * وسؤال منكر
 ونكير ثابت بالدلائل السمعية * والبعث حق * والوزن حق * والكتاب حق *
 والسؤال حق * والحوض حق * والصراط حق * والجنة حق *
 والنار حق * وهو مخلوقات الآن موجودتان باقيتان لاتفاقان ولا ينقى
 اهلهما * والكبيرة لاتخرج العبد المؤمن من الإيمان ولا تدخل في الكبائر *
 والله لا يفتر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغار الكبار *
 ويجوز العقاب على الصغيرة والعفو عن الكبيرة اذا لم تكن عن استحلال
 والاستحلال كفر * والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار في حق اهل الكبار
 من المستفيض من اهل الاخيار * واهل الكبار من المؤمنين لا يخلدون في النار
 وان ماتوا بغير توبة * والايها هو التصديق بعاجله به من عند الله
 والاقرار به فاما الاعمال فهى تتزايد في نفسها والاعياد لا يزيد ولا ينقص
 والاعياد والاسلام واحد واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صحيحة
 ان يقول ان المؤمن حقا ولا ينبغي ان يقول ان المؤمن ان شاء الله تعالى * والسعيد
 قد يشق والشق قد يسعد والتغير يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد
 والاشقاء وهو من صفات الله تعالى ولا تغير على الله ولا على صفاتاته * وفي ارسال
 الرسل حكمة وقد ارسل الله رسلا من البشر الى البشر مبشرين ومنذرين
 ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين وايدهم بالمحاجات
 الناقصات للعادات * و الاول الانبياء آدم وآخرهم محمد صلى الله تعالى عليه وسلم
 وقد روى بيان عددهم في بعض الاحاديث والاولى ان لا تقتصر على عدد
 في التسمية وقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك *
 ولا يؤمن في ذكر العددان يدخل فيهم من ليس منهم او يخرج عنهم من هو
 منهم كلهم كانوا مبغبين مبلغين عن الله تعالى صادقين ناصحين * وان افضل الانبياء محمد