

مكتبة جامعة القاهرة  
القاهرة - مصر



رقم المكتبة  
رقم الكتاب



٧

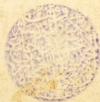
المجلد الثاني

حاشية الشرح على قوله تعالى

والله

وتفسيره اهل الخبر

وخاله من النسخة في حوزة  
الفتوى الرضوية في  
مسجد الدين في  
الازهر الشريف



باسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين  
 الحمد لله المتوحد في ذاته المتنزه في نعوته جبروته عن  
 شوايب النقص وسمائه الفعالي لما يريد قلاما  
 عما خضاه ولا راد لهبانه والصلوة والسلام على  
 سيدنا محمد واسطة عقد النبيين والمرسلين الصديقين  
 المبلغ لامر به الامين وعالي اله واصحابه والتابعين  
 وزنا بغيرهم يا حسنات الي يوم الدين اما **بعد**  
 فيقول كثير من الساورى عبدالله بن حجازي المشهور  
 بالشرقى وي قد طلب مني بعض الاخوات ان اكتب  
 علي شرح العلامة الشيخ محمد بن منصور الهدى  
 هدي علي ام البراهين المسماة بالصقري للعلامة  
 ابن عبدالله محمد ابن الولي الصالح يوسف السنوسي  
 اما لكي المفرنزي التلمساني حاشيته تتضمن توضيح ما  
 كتبه عليه شيخنا علامة الزمات وقريد العم  
 والاوان شيخ الاسلام الشيخ علي العدوي الصقري  
 الصقري لغصور فم غالب الناس عند استطلاع  
 طوابع ذلك ما حوي من التحقيق الذي لم يوجد  
 في غيره فاجبتهم الي ذلك وان كنت لست اهلا  
 لما هناك وضممت اليه فوايد سمعتها منه  
 حال قرانه لذلك الكتاب ويقض سايل ما كتب  
 عليه من حواش وشرح فجات بحمد الله حاشية  
 نفيسة جامعة جعلها الله حاشية لوجه الكرم  
 ونفع بها النفع القيم كما نفع باصولها من  
 والهدى هدي منسوب لعرب الهداهة قبيلة  
 بصر من قبائل اقليم البحرين والسنوسي منسوب



بني سنوس قبيلة معروفة بالمغرب ولا اصل لقولي من  
نسبه الي سنوسنة وهي بلدة التي نشأ بها لعدم وجود  
بدا بالمغرب تسمي بذلك وهو حسني نسبة الي الحسن  
بن علي رضي الله عنهما من جهة ام ابيده وهو صحت  
ظهر الله به الدين واسس اصوله وتبحر في العلوم كلها  
و بلغ من الورع والزهد القاية القصوي وتالفه  
كثيرة تبلغ خمسة واربعين منها شرحه الكثير  
المسمي بالمغرب المستوفي علي الحوفي كثير العلم  
الفه وهو بنا ثمان عشرة سنة وتزوج منه شيخه  
حي راه وامره باخفائه حتى يكمل ثلاثين سنة لبلده  
ناخذه العيني وقال لا نظيره فيما اعلم ودعاه  
لثو في يوم الاحد بعد العصر عمرا ثمانا عشر من  
جمادى الاخرة سنة خمس وتسعين وثمان مائة  
ومعه ثلاث وستون سنة وفاج ربح المسكت  
بنفس موته وقبره مشهور في تلمسان بزارقان  
ن جد علي وجه الارض تاليف يفيد معرفة الله  
الي بالبراهين القاطعة في اقرب زمان مريدة با  
لسنة والقران مثل عفايده لا سيما هذه العفايده  
قانها احسن لفياته واجمعها وقد مدحها مصنفها  
بقوله انها صغيرة الحجم كثيرة العلم محتوية علي  
جميع عفايد التوحيد لا يعدل عنها بعد الاطلاع  
عليها والا حجاج لما فيها الا من هو من البحر ومنه  
اذ لا نظير لها فيما علمت وهي بفضل الله تزهر  
بحاسنها علي كبار الدوا وبها انتهى وكما  
بعض المحققين يفرها للناس في مجلس واحد

ثم اعلم ان اهم ما يستغل  
به العالم اللبيب في هذا  
الزمان الصعب ان يسمى  
فيما يتقرب به اجتهت من  
المؤلف في النار وليس ذلك  
بايتان عقائد التوحيد  
علي الوجه الذي قرره اهل  
السنة العارفين الاشيا  
وما اذرت من اتقنت ذلك  
في هذه الزمان الصعب  
الذي فاض فيه بحر جهات  
وانتشر فيه الباطل اي نشأ  
ورقي في ظل ناصية من  
الارض بامور انكار  
الحق ونقض اهلها وتزوير  
الباطل بالتحريف في العقائد  
وما اسعد اليوم من وفق  
لتحقيق عقايد ايمانهم ثم سطر  
بعد ذلك ما يضطر اليه من  
فروع دينه وباطنه حتى  
استراح سره بنور الحق واست  
ثم عطف خلقه علي الله ويا  
شاه الي ان يستشعر حريته  
من فقه هذه الزمان  
لم يجاري اهل المطر من فهمه  
ولا يتكلم ولا يدخل تحت  
بيانات الاضطرار لتكدر حبه

هذا الكتاب هو من تصانيف  
شيخنا الميرزا محمد باقر  
الكاظمي قدس سره وهو  
من الكتب النادرة التي  
تفيد في معرفة الله  
وتوحيده لا يعدل عنها  
بعد الاطلاع عليها  
والا حجاج لما فيها  
من البحر ومنه اذ لا  
نظير لها فيما علمت  
وهي بفضل الله تزهر  
بحاسنها علي كبار  
الدوا وبها انتهى  
وكما بعض المحققين  
يفرها للناس في مجلس  
واحد



كل يوم ويقول لا بد منها للمبتدي وقد قال ابو عبد الله  
محمد بن عمر الملا في تكميد الامم بجلد في مناقبه وحكي  
فيه عنه انه قال ان صاحب محمد بن شجرى راي صاحبها  
له من اهل العلم بعد موته فساله عما لقيه من منكر وتكبر  
فقال سلا في هذا ديني وعن ما قرأت من كتب التوحيد  
فقلت قرأت عقيدة فلان وعقيدة فلان فقال له  
بغضب وتهديد لا ي شي لم تقرأ عقيدة السنوسي او  
قالا سيدي محمد السنوسي فقل لهما قد قرأت عنهما  
من العقائد فقالا وهلا قرأتها لوقراتها لكفتك  
عن غيرهما وقالوا قمرت عليها الاستغنى  
بها عن غيرهما وضرباه بجمع من حديد ضربتني  
او ثلاثا واذا كان الضرب والعتاب لعدم قرأتني  
لها به اي كنت اهرق التوحيد بالبراهمة  
القطعية فكيف حال المقلد والمجاهل فان قلت  
لا عتاب علي المباح قلت ان غالب المصائب  
من الامراض الباطنية فلعلمه انضم الي عدم قرأتها  
امر باطني كتشفيص للشيخ واعتراضه عليه  
لا ان المعاصرة صعبة وتوكله تسمية الميت ستر  
عليه وحكي عنه ايضا انه اخبره ان بعض  
المصالحين روي في المنام بعد موته ثقيل له  
ما فعل الله بك فقال ادخلني الجنة ولا است  
سيدنا ابراهيم الخليل يقر عقيدة سيد محمد  
محمد السنوسي للمصائب يقر ونها في الا الواح  
ويجهرون بقرأتها قال الراوي واظنه قال  
العقيدة الصغرى قال المؤلف رحمه الله لقالي

بسم

بسم الله الرحمن الرحيم اقتناح كتابه بالبسملة تبركا بها  
 واقتناها بكتب الله المنولة وعملا بقوله صلي الله عليه  
 وسلم كل امرئ يبال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم  
 فهو اقطع ايمه كل فعل ولو قوليا لا تذكر فيه البسملة  
 في اوله فهو قليل البركة فيستحب الا تبارك بها في  
 كل امر بهم به شرعا مقصود لذاته ليس ذكرا  
 محضنا ولا جعل الشارع له مبدأ كوضوء وغسل  
 وجماع وسفر والله اسم للذات العلية وهو الاكرم  
 الا عظم وعدم الاجابة عند الدعاء به لفقد شروطها  
 التي اعظمها اكل الحلال وقد اوجي الله تعالى الي موسى  
 يا موسى ان اردت ان يستجاب دعاوك فقص  
 بطنك عن المحرام وجوارحك عن الاثم والرحمة  
 كثير الرحمة ايم الاحسان وارا دته بالنعم العظيمة  
 ورحمته تعالى عامة لجميع المخلوقات فينبغي  
 موافقة بما مواساة لهم فمن رحمهم رحمه الله  
 قال كعب الاحبار مکتوب في الانجيل يا ابن  
 ادم كما نرحمك كذلك نرحم فكيف ترجوان برحمتك  
 الله وانت لا نرحم عباد الله صلواتي الفزاح  
 في النوم فقبل له ما فعل الله بك قال او قفني  
 بين يديه وقال بسم جيتني فذكرت انواعا من  
 الطاعات فقال ما قبلت منها شيالكفك جلت  
 تكتب فسقطت ذباية علي القلم فتركها شرب  
 من الخمر رحمة لها فلما رحمتها رحمتك اذهب  
 فقد غفرت لك والرحيم الكثير الرحمة بالنعم  
 الصغيرة ذكر عقب الرحمن سارة الي انه يبست

سان  
 زهوي



طلب الاشياء المحققة منه كما نطلب منه الابشياء العظيمة  
 فقد اوحى الله تعالى الي موسى لا تخش مني بخلا ان تسألني  
 عظيمًا تستحي ان تسألني صغيرًا اطلب مني الذقة والعلف  
 لسألتك يا موسى اما علمت اني خلقت الخردلة ثم افرقتها  
 قها واني ثم اخلق شيئا الا وقد علمت ان الخلق يحتاجون  
 اليه فذبيسا لني مسألة وهو يعلم اني قادر اعطي وامنع  
 اعطينه مسألة مع المغفرة والصحيح ان المعقد وان تحب  
 القرآن كمتعلق الیسمة ليست منه وان كان المعني لا يتم  
 الا بتقديرها لانه اللفظ المنزول علي محمد صلي الله عليه  
 وسلم للاعجاز المتعبد بتلاوته المتحد علي باقضي سورة  
 منه والمعقد رات ليست منزلة علي محمد ولا منعبدا  
 بتلاوتها واعلم ان جملة الیسمة يصح ان تكون  
 خبرية باعتبار اصلها وهو الفعل او القول الذي  
 يشرع فيه كالاكل والشرب والتأليف لان حصول  
 ذلك لا يتوقف علي التلفظ بها كما هو صا بط الخبر  
 اذ هو الذي لا يتوقف حصول مدلوله علي التلفظ  
 به ما صويا كان كقام زيد او مضارعيا كيعضرب  
 زيد والمعني هنا ابتدي او الف مستعينا بيسم الله  
 او مصاحبا له علي وجه التبرك ولا شك ان كلامنا  
 التاليف والابتداء لا يتوقف علي قولك اولف او ابتدي  
 فانطبق علي ذلك صا بط الخبر فان قلت ان كلامنا  
 الاستعانة بالاسم والمصاحبة له من تقية الخبر مع  
 انهما لا يحصلان الا بالتلفظ بهذا اللفظ ولم يحصل  
 قبله ثم اني به حكاية عنهما فلا تكون الجملة خبرية  
 باعتبارهما قلت نعم وان كانا من تيمته لكنهما ليسا

بجزئيا



بحرين منه بل من متعلقاته الخارجة عن حقيقته  
 وقيده و ان توقف مضمون الخبر المطلوب شرعا  
 عليها لان ذلك التوقف لا يقتضي الجزئية احي لا  
 يقتضي كونها جزئيا من الخبر التجوي فان المتعلقان  
 لا تعد جزءا منه وان توقفت فابتدته عليها وذلك  
 كالحال في قوله تعالى واذا قاموا الي الصلاة قاموا  
 كشالي وما خلقنا السموات والارض وما بينهما  
 الا عشي عبي احد الاعاريب ومن ذلك ما نحن فيه  
 وايض خالدي يوصف بالجزئية والانشائية انما  
 هو الكلام وهو ما تضمنت من الكلمات اسنادا  
 مفيدا مقصودا لذاته لا المتعلقان لانها خارجة  
 عنه وهذه الاشكال انما يورد ويحتاج للجواب عنه  
 بما ذكر اذا جعلنا الاضافة في لاسم الله من اضافة  
 العام للخاص وهي البيانية علي القول الضعيف  
 الذي لا يفرق بينها وبين التي للبيان قاضاة  
 العام للخاص كما يقال لها بيانية يقال لها اضافة  
 للبيان والصحيح خلافة وان المضاف والمضاف  
 اليه ان كان بينهما عموم وخصوص من وجه  
 فالاضافة بيانية كما انم حديدا ومطلق للبيان  
 كشجر الاك وامان جعلنا الاسم مقعها او المراد به  
 المسي و كانه قيل بالله لان الحكم بحسب الظاهر  
 وان ورد علي اللفظ لكت المراد مدلوله وهو الذات  
 العلية لان كل حكم ورد علي الاسم فهو واردي  
 مدلوله الا لغيره ككتبت زيدا و ضرب فقل ما ض فلا  
 ورود لذلك الاشكال ولا يحتاج للجواب عنه





بما ذكر لان المعني جنيذا اولف مستعينا بالذات العلية  
او مصاحبا لها مصاحبة تبرك ولا شك ان الاستعانة  
بها والمصاحبة المذكورة لا يتوقفان علي التلفظ  
بهذا اللفظ بل عليهما حاصلات في نفس الامر وهذا  
اللفظ اعني بسم الله حكاية عنهما فصيح كونها خبرية  
وان التفتنا لهذا القيد اعني انا وان جربنا علي ما  
ذكر من كون الاضافة من اضافة العام للخاص  
قلنا نتمتع ما مر من انه يشترط في الخبر حصول  
مدلوله قبله وكونه حكاية عنه بل يجوز ان  
يكون مدلوله لا يحصل الا بالتلفظ مما تقول  
انكلم مخبرا عن كلام حصل منك وهو هذا  
اللفظ اي لفظ انكلم ولم يحصل منك كلام غيره  
اي اخبرك عن كلام حصل مني وهو هذا اللفظ  
اي لفظ انكلم فمدلول هذا اللفظ وهو الكلام  
لم يحصل قبله بل الكلام هو نفس انكلم فهو وان  
كان يحسب الظاهر حكاية عن مدلوله وهو  
حصول كلام غيره هذا اللفظ لکن المراد نفس  
انكلم لعدم حصول كلام منك غيره قبله فهو وان  
في الحقيقة حكاية عن نفس المعني هنا ابتدئي  
مستعينا بيسم الله او مصاحبا له وكل من  
الاستعانة والمصاحبة لم تحصل الا بهذا اللفظ  
اعني لفظ بسم الله وليس المراد انه حصل منك  
استعانة بيسم الله او مصاحبة له قبل ذلك  
وهذا اللفظ حكاية عنه بل المراد الاخبار بانه  
حصل منك استعانة بيسم الله وهي الاستعانة

منه

الحاصلة



المحاملة بقولك بسم الله لا غيرها ويصح ان تكون  
 انشائية باعتبار متعلقها وهو الاستعانة او المصا  
 حبة اي لانشاء ذلك المتعلق لانه لم يحصل الا با  
 التلغظ بها كما هو ضابط الانشاء اذ هو ما حصل  
 مدلوله بالتلغظ به ولا شك ان الاستعانة و  
 المصاحبة لم يحصل قبل التلغظ بهذه الجملة  
 فا تطبيق علي ذلك ضابط الانشاء وازد عليه  
 انه يصير اصل الجملة وهو التاليف مثلا غير مقصود  
 لان المقصود من الكلام المقيد بقيد اخر هو اعادة  
 ذلك القيد فالمقصود حينئذ انشاء الاستعانة مثلا  
 واقادته واما اصل الجملة فليس مقصودا واجب  
 بان هذه القاعدة اعليته والاقيد يقصد كل من  
 المقيد والقيد معا هنا فان قابل ذلك الكلام قا  
 صدوا الإنيات بهذا الفعل وهو التاليف مثلا مستعينا  
 علي تحصيله ووجوده بسم الله ولم يقصد مجرد  
 الاستعانة مع قطعه النظر عن كونها علي فعل  
 مثلا قاسم الله كما قيل بمنزلة الالة التي يتوقف  
 عليها الفعل وينعدم بانعدامها فهو كالسبب  
 في تحصيل ذلك الفعل وذلك يستلزم كون الفعل  
 مقصودا اذ المقصود بالسبب تحصيل المسبب هذا  
 ان جعلت البار للاستعانة وكذا ان جعلت  
 للمصاحبة لانها هي التي يحسن في موضعها مع  
 ويغني عنها وعن مضحوبها الحال نحو اهيط  
 سلام اي مع سلام او مسلما ولا شك ان  
 مع تدلي علي قصد ذلك الفعل لانها تشعر

بشيء مصطلحي في فهمي لبيان ان ما بعد هابيه ما قبلها  
 ومما حباله فكانه قال هنا ابندي او اولف مع اسم  
 الله او مصاحبا له مصاحبة تبرك وذلك يدل  
 على قصد كل من المصطلحيين هذا ايضا  
 ذكره يسي في حق الشيء التام في نقله  
 شيخه القيني والماصل ان هذه الجملة يصح  
 ان تكون خبرية باعتبار الصدر والعجز وان  
 تكون انشائية باعتبار العجز فقط الحمد  
 لله انما هي ثميات بالعاطف اشارة الي ان كلا من  
 المجلتين كان في الابتداء ومحصل مقصودا  
 وهو حصول البركة في الشيء ووجه النقص عنه  
 فاذا اتى الشخص باحدهما فقد خرج عن  
 عهدة الطلب او اشارة الي ان بين المجلتين  
 كمال الانقطاع لكون احدهما خبرية والاخرى  
 انشائية فكانه لاحظ ان جملة البسمة خبرية  
 والمجدلة انشائية او بالعكس ومتى كان بينهما  
 كمال الانقطاع يتبرك العاطف كما تقر في علم  
 المعاني لعدم ارتباط احدهما بالآخرى فلا  
 يوتي بالعاطف التأكيد للارتباط واعلم ان  
 جملة المجدلة يصح ان تكون خبرية لفظا  
 ومعنى والمعنى اخبر بان كل حمد مختص بالله  
 او مستحق له ويجعل الحمد بذلك الاخبار  
 لا يقال لا يلزم من الاخبار بشيء انصاف في الخبر  
 بذلك الشيء لان الاخبار عن حصول شيء ليس  
 بذلك الشيء وذلك كالأخبار عن حصول



في  
 القيام لزيد في قولك زيد قائم فانه لا يسننزم منه انصافا  
 المخبر بالقيام لان الاخبار المذكور ليس قياما وحينئذ فلا  
 يلزم من الاخبار بان الحمد مستحق لله مثلا كون المخبر  
 حامدا لان ذلك الاخبار ليس حمدا فام يحصل مقصود  
 الشارع وهو انصاف الشخصا يكونه حامدا لانا نقول  
 محل كون الاخبار بالشئ ليس ذلك الشئ ما لم يكن المخبر  
 من جنس بيان المخبر عنه ومن افراده امالو كان كذلك  
 فيكون الاخبار به نفسا ذلك الشئ وحينئذ فيلزم  
 من الاخبار به انصاف المخبر بذلك الشئ ولا شك  
 ان ما هنا من هذا القليل فان الاخبار بان الحمد مستحق  
 لله تعالى مثلا من جنس بيان الحمد ومن افراده لانه  
 يصدق عليه انه ثنا عني الله تعالى ابي ذكر له خبر  
 الا تروي انك لو قلت زيد يستحق الحمد لا يصاحبه  
 بصفات الكمال فانه يعد ثناء عليه لانه ذكر له  
 خبر وحينئذ فيهد المخبر بذلك حامدا ومتصفا  
 بالحمد ويعد الاخبار بثبوت الحمد لله تعالى حمدا  
 له كما يقال لمن قال الله تعالى واحدا انه موحد  
 ونظير ذلك ايضا قولهم الخبر يحتمل الصدق و  
 الكذب فان هذا من جنس بيان الخبر فيلزم من  
 الاخبار بذلك انصافا في اعتكلم يكونه مخبرا ويصح  
 ان تكون انشائية لفظا ومعني شرعا بنا عني انها  
 وضعت في الشرع لانشاء الحمد مخصوص وهذا الحمد  
 كصيغ العقود كبعث واشترت واستشكل بانه  
 لا يمكن من العباد انشاء جميع المحامد منه ومنه  
 غيره واجيب بان المراد انشاء حمد مخصوص

ان شاء الله



وهو الحمد اي الثناء عاى الله تعالى بمضمون الجملة  
اي استحقاقه جميع النعم او اختصاصه بها  
والمعنى انشئ الثناء عاى الله تعالى بانه مستحق  
لجميع النعم او مختص بها وليس انفراد انشئ  
جميع النعم لعدم امكانه كما هو ولا انشاء مضمون  
الجملة الذي هو الاستحقاق او الاختصاص  
لانه متحقق لله تعالى قبل وجوده فليس في  
قدرته انشاؤه ايضاً ومضمون الجملة هو انما  
خود من ما ذنها وهيئتها وان نشئت قلت  
هو المصدر المنتزعة من الحكوم به المضاف  
للمحكوم عليه كقيام زيد في قولك زيد قائم  
وكا اختصاصه المحامد بالله تعالى في قولك  
الحمد لله ان قدر الخبير من مادة الاختصاص  
او استحقاقه لها ان قدر من مادة الاستحقاق  
هو او مفهومها هو النسبة اعني ان ثبوت  
المحكوم به للمحكوم عليه كثبوت القيام  
لزيد وثبوت اختصاص المحامد بالله تعالى  
او استحقاقه الذي صفة للفظ الجلالة  
فان قلت انه اسم مبهمل لا يصح جعله صفة  
لا فرق المعارف وهو لفظ الجلالة مخوابه ان  
الصلة كما وصحته ويثبتته ازالته ابهامه  
فصح جعله صفة او اذراكها في المفهوم هو  
ثبوت المضمون او اذراك ذلك الثبوت  
شهادي اقر بلسانه وادعت بقلبه يا  
نسبة لانواع العقلاء الثلاثة الانس والجن



والملا يكتو ويعني دل بالنسبة لغير الانواع المذكورة  
من يقية المحدثات والاول حقيقة والثاني مجاز  
انها مرسل لقلاقه اللزوم او بالاستعارة التبعية  
بان شبهت الدلالة بالشهادة بجامع ان كلا يوصل  
الي المقصود واستعيرت الشهادة للدلالة والاشتق  
منها شهد بمعنى دل او بالكناية بان شبيه  
ماعد الانواع المذكورة بالعقل والشهادة تخيل  
او مجاز عقلي بان اسند الشهادة التي حفظها  
تسند للعقل لغير من هي له فهو من استعمال  
المعنى في حقيقة ومجازه عند من يجوز من  
الاصوليين واما من صنعه فيجعل ذلك و  
خوه من باب عموم المجاز بان يستعمل اللفظ  
في معني مجازي كل يعم المعني الحقيقي والمعني المجازي  
الاخر المجازي كان يراد بشهد هنا اثبت وجوده  
نقالي واثبات الوجود اعلم من ان يكون بالاقرار  
او بالدلالة فكل من العقلا وغيرهم مثبت لو  
جوده نقالي هذا كله بنا على ان الجاد ان نسيج  
لبسات الحمال والسراج خلافه وانها نسيج  
لبسات المتقال وحينئذ فلا حاجة الي التخويز  
المذكور واعلم ان الترتيب شهد بالتدبير  
وهو ظاهر وفي بعضها شهدت بالتأنيث و  
جهه ان القاعل الذي هو جيبه لا اضيف الي  
الكائنات التي هي مؤنثة مجازا الكسب التانيث  
لان الاضافة تنسب ذلك قال في الخلاصة ورجما  
اكتسب ثاب اولان اثبت ان كان لخدق موهلا



ووجه كون الكاينات موشة مجازا انها بمعنى الذوات  
 الكاينة كما ياتي في الذوات جمع ذات وهي جملة البدن  
 مذكريات او مونثا ولا يفهم منها ذات قروح يخبو  
 صها ولم يقبل الحمد لله الشاهد لعدم وروده و  
 اسماء الله توقيفية على الصحيح وتعريف الحمد بذلك  
 الوصف يشعر بكونه علة فكانه قال احمد الله  
 لشهادة جميع الكاينات بوجوده فهو في مقابلة  
 نعمة فيثاب عليه ثواب الواجب الزايد على  
 ثواب المنسوب بسبعين درجة بوجوده  
 ان بيننا على مذهب الشيخ الاشعري من ان  
 الوجود على الموجود فالاضافة للبيانات ولا يورد  
 على ذلك ان فيه اضافة الشيء الي نفسه وهي  
 ممتنعة لانا نقول التحقيق جوارها اذا اختلف  
 اللفظ كما هو مذهب الكوفيين ومنه قوله تعالى  
 كنبر بكم على نفسه الرحمة هذا ان بيننا على  
 ظاهرا عبارة الشيخ اما ان اولنا هابان معني كون  
 الوجود على الموجود انه ليس امر ايداعي الخارج  
 على الذوات وذلك لا ياتي انه وجه واعتبار  
 فلا يورد على السؤال المذكور والاضافة حيثما اما  
 للبيانات على التاويل السابق او حقيقة على  
 معني اللام اي لوجود المتحقق له تعالى فهو من  
 اضافة الصفة للموصوف والمراد بالصفة ما ليس  
 بذات فيشمل الامور الاعنباريه والسلوبوات  
 بيننا على مذهب غير الاشعري وهو القاض  
 الباقلاني من ان الوجود غير الموجود اي حال  
 ثابتة

ثابتة في الخارج فالإضافة من إضافة الصفة للموصوف  
والمراد بالصفة فقط ثم اعلم ان اللفظ المذكور  
اما ان يكون باقيا على ظاهره واما ان يكون فيه حذف  
والثقدير بوجود وجوده لان الكاينات كما شهدت  
بوجود وجوده فان قيل كما شهدت الكاينات  
بكل من وجوده فان قيل كما شهدت بوجود  
وجوده شهدت ايضا بقدرته وعيها من  
بقية الصفات ما عد السمع والبصر والكلام ولو  
زمها فان دليلها سمعي على التحقيق بخلاف باقي  
الصفات فان دليلها عقلي فلم اثر ذلك بالذکر  
اجيب بان هذا لا يرد لان الوجود لقب اسب  
اسم جامد وهو لا مفهوم له عند الاصوليين على  
التحقيق وعلى تقدير ان له مفهوما فوجه اثاره  
بالذکر ان انصافه تعالى بسائر الصفات متفرع  
على وجوده وفي هذه السجعة وما بعدها بواحدة  
استهلال وهي ان يكون في الكلام المبتدأ به  
اشارة الي ما سبق الكلام لاجله كقول المتنبي  
في تهنية سيف الدولة بزوال مرضه المجد عوني  
اذ عوفيت والكرم وزال عنك الي اعدائك الام  
جميع الكاينات قاعد شهد ولا يرد على ذلك  
ان من الكاينات من ينكر وجوده تعالى لانه  
لا عبودية بهم ولا نهم وان انكره لفظا فاحوالهم  
نزل عليه رغما عن انفسهم وشهادة الكاينات  
على وجوده تعالى اما من حيث وجودها او مكانها  
او هما او الامكان بشرط الحدوث كما سيأتي وهي

٢٤٤

عند  
المبتدأ به  
المتنبي







واستعملت جميع استعمالها النادر كانت مستفني عنها الا ان  
 يقال اني بها التأكيد ذلك الاستفراق ودفع توهم تخصيصه  
 ببعض الافراد وان جعلت للجنس فهي محتاج لها لان  
 العموم نص لم يستفد الا منها لصدق الجنس بالبعين  
 . والصلاة اتم المشهور في هذه الجملة انها خبرية  
 لفظا انشائية ومعني ومعناها طلب رجة اي انعام  
 مغزون بتعظيم من الله تعالى لا يقال الرجة حاصلة  
 له عليه الصلاة والسلام فطلبها طلب لما هو حاصل  
 لان نقول المقصود بصلاتنا عليه صلي الله عليه وسلم  
 طلب رجة لم تكن حاصلة له فانه ما منذ وقت الا و  
 هناك نوع من الرجة لم يحصل له فلا يزال يتزوي  
 في الكمالات الي ما لانهاية له فهو صلي الله عليه  
 وسلم ينتفع بصلاتنا عليه عاي الصحيح لكن لا ينبغي  
 للمصلي ان يقصد ذلك بل يقصد انه مقتدر له عليه  
 الصلاة والسلام وانه يتوسل به الي ربه في تتكلم  
 مطلوبه لانه الواسطة العظمي في ايصال اللهم اليها  
 ولذا طلب الدعاء له بالصلاة بعد الشاء عاي الله  
 تعالى لكن لما تعلققت هذه الجملة بالخلق وما قبلها  
 بالخالق اني بالعاطق فخلا في جملة البسمة والمجد لله  
 يصح ان يكون خبرية لفظا ومعني واورد عاي ذلك  
 ان الاخبار بثبوت الدعاء لا يقتلزم الدعاء فلا يلزم  
 من الاخبار بثبوت الصلاة كون الشخص مصليا  
 اي داعيا له عليه الصلاة والسلام بخلاف الاخبار  
 بثبوت الحمد وورد بان التزوم العقلي منتف فيهما  
 والعرفي موجود فيهما فلما صح ان تقول فيما مران

والصلاة

ع  
 في قيل



المخبر بالمجد بعد جملته في العرف لكون الإخبار المذكور  
 من أفراد المجد كذا لك يصح هنا ووجهه ان المراد  
 من الصلاة لا زمرها وهو تعظيم عليه الصلاة والسلام  
 او القدر المشرك بين التعظيم وغيره وهو الاعتناء  
 بالمصلي عليه فكانه قال اخبركم بان الله تعالى مجيد  
 عظيم النبي صلى الله عليه وسلم او اعتنى به و  
 لا شك ان الاخبار بذلك تعظيم له صلى الله  
 عليه وسلم لانه من افراده فصح ان المخبر بالصلاة  
 متصل واليه اشار بعضهم بقوله ولو لم يكن فيها  
 الا اظهار المحنة كان ذلك كافيا لمقصود من  
 الجملة اقادة المخاطب ما يلزمها بحسب المقام  
 لا افادته مضمونها وهو كون الصلاة ثابتة  
 له عليه الصلاة والسلام ولا افادته لا زمر  
 الغايبة وهو كون المخبر عاها بان الصلاة ثابتة  
 لثبته له عليه الصلاة والسلام كما في قولك  
 لشخص حفظ التوراة انت حفظت التوراة  
 فلم تقدره مضمون ذلك لانه عالم به وانما افادته  
 انك عالم بذلك المضمون ولا يخرج بذلك عن  
 كونها خبرية لانها ان نظر الي مفهومها بقطع  
 النظر عن ذلك الالزام تتحمل الصدق والكذب  
 واعلم انه ان جعل كل من جملة الحمد والصلاة  
 خبرية لفظا انشائية معني كانت الواو المقطوع  
 وان جعلت الواو خبرية لفظا ومعني والثانية  
 خبرية لفظا انشائية معني او بالعكس كانت  
 للاستيناف اذ لا يقطعي الانشائي الخبر و

عكس



وعكسه علي الزواج علي سيدنا خيري عند الصلاة  
والسلام يتقد بر المتعلق معني اي كما بينا ان عكس  
سيدنا ولا يصح ان يفرد مقردا ويكون من باب  
التنازع لانه لا يكون في المصادر علي الصحيح نعم  
يصح ذلك علي تفدي بكونه خيرا عند احد لهما  
وحد في خيري الاخر لدلالة المذكور عليه وفي تغييره  
بعلي اشارة الي انهما تمكنا من نبينا صلى الله  
عليه وسلم تمكنا المستعلي علي المستعلي عليه  
فيكون فيه استعارة تبعية بان شبه مطلق  
ارتيباً ط صلاة يحصل عليه بمطلق ارتباً ط مستعل  
مستعلي عليه واستغير لفظ الاول للثاني فسمي  
المتشبه للجزئيات فاستغير لفظ علي الدالة  
علي ارتباً ط خاص بين مستعل ومستعلي عليه  
خاصي لارتباً ط الصلاة بخصوص النبي صلى الله  
عليه وسلم وان شئت قلت شبه الارتباً ط  
المطلق بالاستعلاء المطلق في المال واحد والضمير  
في قوله سيدنا جميع المخلوقات لا خصوص هذا  
الامة اذ لا شك في سيادته عليه الصلاة والسلام  
علي الجميع من الانبياء والمرسلين والملائكة ولا  
يفيد ذلك جعل الضمير راجعاً لما هو السيد هو  
المتولي للسواد اي الجماعة الكثيرة ويلزم من  
ذلك ان يكون اعظمهم والمقصود اعادة هذا  
اللازم فالمعني علي اعظم المخلوقات وقيل هو  
الكامل المحتاج اليه باطلاق اي من جميع الوجوه  
وفي ساير الحالات ويطلق ايضا علي الشرف

ارجح صلاة و كلام عرفاء لهم  
المخلوقات ٥



وعليه ما لك للعقاي فيقال سيد القوم وسيد العبد ولا يقا  
 سيد الفرس وسيد الدار بل يقال سرب الفرس ورب  
 الدار وهو ما خوذ من ساديسود قومه سيادة فهو  
 سيد واصله بيود اجتمعت الواو واليا وسبقت  
 احداهما بالسكون فقلبت الواويا واذهمت في اليا  
 واطلاق السيد عليه صلي الله عليه وسلم هو اقف  
 حديثا انا سيد ولد ادم يوم القيامة ولا فخر ابي  
 ابي ولا فخر اعظم من ذلك فيكون من باب التحدث  
 بالنعمة او لا فخر بذلك بل اقوله اخبارا عند الواوي  
 يا سر من الله تعالي فيكون من باب التواضع ويدي  
 لواء الحمد ابي رايته ولا فخر وما من نبي يومئذ ادم عن  
 سواء الا تحت لوائي وانا اول من تتشقق عنه الارض  
 ولا فخر وانا اول شافع وانا اول مشفع ابي مقبول  
 الشفاعة ولا فخر وخص السيادة بيوم القيامة  
 لان الخلق يتفقون عليها فيه حتى يرون كرامته  
 عند الله تعالي واما في الدنيا فبثبنتها المومنون  
 وينفيها الكفار فان قيل ما الحكمة في ذكر السيد  
 في هذا الحديث وعدم ذكره في حديث قولوا  
 اللهم صلي على محمد لما سالوه عن كيفية الصلاة  
 عليه صلي الله عليه وسلم اجيب بان الاول  
 مقام اخياره صلي الله عليه وسلم عن مرتبته  
 ليعتقد انه كذلك فكل من بلغته هذه السيادة  
 لا يتعب يوم القيامة في ذهابه الي الانبياء الطيب  
 الشفاعة منهم وما ذهب اليهم الا من لم تبلغه  
 والثاني مقام تعليم الصلاة عليه صلي الله عليه

والله اعلم  
 ولا فخر اعظم من ذلك  
 واما في الدنيا فبثبنتها  
 وينفيها الكفار فان قيل  
 ما الحكمة في ذكر السيد  
 في هذا الحديث وعدم ذكره  
 في حديث قولوا اللهم  
 صلي على محمد لما سالوه  
 عن كيفية الصلاة عليه  
 صلي الله عليه وسلم اجيب  
 بان الاول مقام اخياره  
 صلي الله عليه وسلم عن  
 مرتبته ليعتقد انه كذلك  
 فكل من بلغته هذه  
 السيادة لا يتعب يوم  
 القيامة في ذهابه الي  
 الانبياء الطيب الشفاعة  
 منهم وما ذهب اليهم  
 الا من لم تبلغه والثاني  
 مقام تعليم الصلاة  
 عليه صلي الله عليه

ولم



وسلم وليسعد من شروطه ذكر السيد كنت اختلف هل  
 الاولي ذكره مراعاة للادب او عدم ذكره مراعاة للعلماء  
 قولان والراجح منهما الاول لانه امتثال الامر وزيادة  
 وحديث لا تسود وتي في صلواتكم بالواو لا بالياء باطل  
 قال بعضهم وانظر هل هذا الخلاف جار في بقية  
 الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم او خاص  
 بنبينا عليه الصلاة والسلام والظاهر هو توقف  
 ذلك على النقل عن اصحاب القولين المذكورين  
 فان وجد فيه ما هو والا كان الاولي الذكر مراعاة  
 للادب محمد علم منقول من اسم مفعول الفعل  
 المصنف اي المكرر العيني ومعناه من اكثر حمد الخلق  
 له لكثرة خصاله الحميدة فسمي به نبينا عليه الصلاة  
 والسلام رجاء لكثرة خصاله الحميدة المقتضية لكثرة  
 حمد الخلق له وقد حقق الله تعالى ذلك الرجاء كما  
 سبق في علمه وهو مجرور بـ **بدول** او عطفا بـ **يات**  
**لسيدنا** والبدول وان كان يفيد شيئين احدهما  
 بطريق القصد وهو تقرب النسبة والثاني بطريق  
 التبع وهو توضيح ما قبله كمن المراد منه هنا هو  
 الثاني وهو ايضا ح السيد لما فيه من الابهام لا  
 حتماله كحمد وغيره لا الاول لاقتضائه ان المقصود  
 تعلق الصلاة بتلك الذات الشريفة من حيث  
 تسميتها بـ **محمد** وان الوصف بالسيادة مطروح  
 اي غير مقصود بالذات لان المبدل منه في نيته  
 الطرح مع انه ليس كذلك لان ذلك الوصف  
 مقصود ايضا وغير مطروح ولذا قال بعضهم



والبدلية وان جوزوها في مثله لكانت المواد  
 هنا هو ايضاح السيد وتقرير السيد بنوع و  
 البدلية تستدعي العكس اهـ ويجوز رفعه علي  
 الله خير لبتدا محذوف وهو اولي ما فيه من  
 الاستقلال وعدم التبعية علي البدلية او  
 غيرها فيكون مناسبا لمقامه عليه الصلاة و  
 السلام فكلمات ذاته الشريفه مرفوعة المرتبة  
 وغير نابغة لغيرها بل مستقلة ينبغي ان  
 اللفظ الدال عليها كذلك المبعوث اي  
 المرسل وحذف فاعل المبعوث للعلم به و  
 مقعوله لاقادة التعميم اي الذي ارسله الله  
 لجميع الطوائف حتي الجمادات قاصت به  
 فصارت آمنة ما كان يعتريها في الامم اليا  
 بقعة من المسخ والخسف وصارت الحجارة ائمة  
 من جعلها من الحجارة التي يعذب بها اهل النار  
 لكانت ارساله للشقلين اي الانس والحيت ارسال  
 تكليف ولغيرهما ارسال تشرifi اي ارسال  
 يثبت به شرفه علي جميع الخلق فتكون له السيا  
 دة عليهم لمحدث بعثت الي الخلق كافة ولا  
 مانع من ادراكات عقلية في غير انواع العقلا  
 الثلاثة لنومنت به وتخصه له كما ركب  
 في جبل احد ذلك حين صعد صاعب  
 الله عليه وسلم وابوبكر وعمر وعثمان وعالي  
 فتحرك فضربه صلي الله عليه وسلم برجله  
 وقال اثبت فافعال عليك نبي وصديق وشهيد  
 فانما ٥٥

وقول

وقول بعض اهل الكشف في كل جنس من الحيوان ان  
رسول منها لا ينبي ذلك لاحتمال ان ذلك الرسول  
مبلغ عنه صلي الله عليه وسلم فلا وجه لتبجيله  
بالآيات الباطنة المملية اليه اي المبعوث  
عن تقدم بعثا ملتبسا بالآيات او للمصاحبه  
جمعين مع ثم يجتمعا ان المراد بالآيات الايات القرآنية  
وخصها بالذكر لشرقها على غيرهما من بقية  
المعجزات وبقاها على الدوام قاندا طلب  
منها الكفار معجزة علي رسالته صلي الله عليه  
وسلم قلنا لهم هذه القنوت قان قدرتم علي  
الانبيات بمثله فليس برسول والا فهو رسول  
ويؤيكم اتباعه ووصفها بالواضحات باعتبار  
الغالب فلا يرد المنشا به لكن هو اعلي طريقة  
السلف اما اعلي طريقة الخلق فكلها واضحة او  
امواد بوضوحها عدم نظرق الخلل اليها او  
المواد به ما يلزمه وهو البهر اي غلبة المعاني  
لان من اقام دليلا واضحا اعلي خصمه فقد  
غلبه قانمواد بالواضحات الباهرات مجازا  
اي التي بها البهر اي غلبة المعاني ويجتمعا ان  
المواد بها العلامات الدالة على صدقة صلي  
الله عليه وسلم الشاملة للقرآن وغيره سوا عهدي  
بها وهي المعجزات ام لا قان لاية اعم من القرآنية  
لانفرادها فيما لم يتحد به كشماليه التي انفرادها  
خلقا وخلقها ووصفها حينئذ بالوضوح  
بالسبة للقرآن فيه ما تقدم وبالنسبة لغيره

لبيطيله

هذا الحديث  
ما حوت قدر المعاني  
اعل الاعادي اليك السلام





حجرت

المراد به عدم تطرق الخلل او البهراي الغلبة مجاز او  
 ظهور الدلالة اذ جميع الايات التي اتي بها صلى الله  
 عليه وسلم ليس فيها خفا بدعي بديهية الدلالة  
 على صدقه صلى الله عليه وسلم والايات جوابة  
 وهي لغة العلامة الظاهرة بحجة كانت اولاً واصطلاحاً  
 طائفة منقطعة عما قبلها وما بعدها سميت بد  
 لك لانها علامة على صدق الاي بها واصطلاحاً  
 الآية بهمزة نبي ابدلت الثانية الفاء لتخفيف  
 وعلمه انه فصله بعلي امارد اعلي الشبهة الراعيين  
 وورود حديث دال على عدم جواز الفصل و  
 هو لا تفصلوا بيني وبين ابي بعلي وهو الاصل  
 له واما الاشارة الى ان الهدية المطلوبة اعطاها  
 له صلى الله عليه وسلم اعظم من الهدية المطلوبة  
 اعطاها له الفقيه والمراد بالاد هنا من خرم  
 بنوها ثم بنوا المظفر عليه التركة وهم بنوها ثم والمطلب اني  
 عبد مناف عند الشافعي وبنوها ثم فقط  
 عند مالك فهي الله تعالى عنهما او مطلق  
 الاقارب وليس المواد به انشاعه والا تكروم  
 قوله والنابعين التي واصله اول محمد يوكيل  
 تصغيره عاي او ييل وقيل اهليل يليل تصغيره  
 على اهليل ورد هدا ايا حتمال ان تكون  
 اهليل تصغير اهليل واجيب بان ائمة اهل  
 العربية الموثوق بهم حكموا بان تصغير  
 ال وهذه الحكم لا يقدمون عليه الا اذا علموا  
 ذلك من العرب بقراية تغيد ه فان

وعند اكنديه فمسة  
 بنوها ثم بنوا المظفر  
 وبنوا عليل وبنوا  
 حارث ومواليهم

اعلى تصغير ال

قلت



قلت الاستدلال بالتصغير فيه دونه لان المصغر  
فروع المكبر وقد توقف العلم باصالة ذلك  
الحرف في المكبر علي اصالة الله في المصغر قلت  
توقف المصغر علي المكبر توقف وجود اذ لا يوجد  
يوجد المكبر في الثاني وتوقف المكبر علي  
المصغر توقف علم اذ لان تعلم اصالة الحرف في  
الاول بعد معرفتها في الثاني فلم تتعد جهة  
التوقف وصحبه اسم جمع لصاحب بمعنى  
الصحابي لاجبه له لان فعلا لا يكون جمعا لفا  
عل قياسا مطردا الا انه ليس من ابنية الجوع  
بل من ابنية المصادر المفردات كضخم وضميم  
وحصم وخصام وقياسا جمع صاحب صحب  
بفتح الصاد وتشديد الحاء المفتوحة كعادك  
وعادل وهولفة من بينك وبينه مداخلة  
واصطلاحا التاب لغيره الاخذ منه هبه كحاء  
صحاب الثماني والمراد به هنا الصحابي  
كما هو وهو من اجتمع بنينا صلي الله عليه  
وسلم وموتاه ولو لم يميز اجتماعا متعارفا  
بان يكون في الارض بجمه خلا فالاشواط  
المالكية وجود التمييز وعدم اشتمالهم ان  
يكون الاجتماع متعارفا ولو لم يمت علي  
ذلك واما قول بعضهم ومات علي الاسلام  
فهو شرط لدوام الصحبة اي لكونه يسمي صحبا  
بعد الموت لا لاصالها والامر يتحقق هذا الوصف  
لاحد في حياته ولا يوصف بها الموت عند

المصغر الابدع وجوده

وضحام

سا  
يضم

بينا

قول الكرام في ثبوتها

فصل في الكرامة

يا هكنا والسنه اما ما لا يملكه لان الردة اجبت بها كبقية اعماله فاذا عاد  
 ثم توى نزهة من كل الى الاسلام لا تعود له كما انه يجب عليه قضا بقية  
 قول علي ذكر بالحق وجد الاعمال وعند الشافعية يوصف بها باعتبار  
 من هاد زفافا وكان يجد غرضا ما كان واذا عاد الى الاسلام تعود له مجردة عن  
 الكرامة الصبي في الشاء الثواب كبقية اعماله فلا يجب عليه قضا وهما و  
 ثالثة الشاء في الصنف عطف الصواب على الال التامل لبعضهم لتشمل  
 كانت ثبت في اليوم الواحد الصلاة باقتيم الذين ليسوا بال لان بين الصبي  
 لا يثبت في اليوم العام وانما في وقت والال عموما وخصوصا وجهيا والتابعين  
 لمصره والصلاحي الاشارة والال عموما وجهيا والتابعين  
 لمعونه وهي ما يظهر على العمل لهم اي للصواب في الكرامات جمع كرامة وهي  
 في العالم من شئ نازلة من الله تعالى في امر خارج للعادة يظهره الله تعالى على يد  
 من يتكلمه الاستدراج وهو ما رجل ظاهرا هو الصلاح وهذا ليس ما ادا هنا  
 في علمه في فائق فوجوه ومثل بل المراد بها الاعمال الصالحة التي تكتم الله  
 في الالهة وهو ما يظهر على بها على عبادته سميت بذلك اشارة الى  
 ما وقع عليه الكرامة انها الكرامة الحقيقية من الله تعالى ولذا قالوا  
 انه نقل في عيني اعور لثمة العبودية مع الاستقامة خير من الف كشف  
 في بيت الصالحه نقل في بيت الف كرامة وقال ابو الحسن الشاذلي ما هنا  
 في كرامة ما هاد قفاصت كرامة اعظم من كرامة الايمان ومتابعة  
 نقل في بيت اعطها النبي السنة فمن اعطيها وجعل يشاق اي غيرهما  
 ما هنا نصار على اجابا فهو كذاب او مخطي في الاخذ بالصواب  
 تحصل ان كرامته اقام كمن الشهادة املك فاشتاقت نفسه الى  
 الامر خارج للعادة سنة سياسة الدواب قات قلت مقتضى هذا  
 قسام ان كان على امر عدم دخول من نيلهم في مجرد دخول الايمان  
 في علم بعض الفضلاء منهم فقط في الدعاء لعدم وجود اعمال صالحة  
 انه توى منه قلت ال فيها للحبس المتحقق في فرد  
 واحد وهو الايمان بها على ما اخبره بعضهم

في

في تفسير الايمان في مقام الدعاء ان المراد  
به مطلق الاتباع الشامل للفقرة لانهم اجوز  
للدعاء من غيرهم فهو اولى من تفسير بعضهم  
لذات بقيا الامة لخروج الفسقة الا ان يراد هذا  
الغاييل بالا تقبلا من اتقى الشرك فيسأوي  
ما قبله اي يوم الدين اي الكاينين الي  
يوم الدين واعتراض بان كلمة مه لا يصدق  
الا على من استخمرت تبعيته الي يوم الدين  
كما يخبر عليه السلام فلا يشمل من مات  
قبل ذلك واجيب بان المعنى ومن  
تبعهم طائفة بعد طائفة فالمستمر انما هو  
الطوائف المتعاقبة لا كل شخص من الامم  
وان شئت قلت المستمر نفس التبعية لا  
ذات التاييدي والمعنى عليه حينئذ ومن  
تبعهم حال كون التبعية مستمرة الي يوم  
الدين بسبب تعاقب الطوائف والمقال  
واحد واعتراض ايضا بان هذه التبعية  
لا تستمر الي يوم الدين لان قرأه طوائف  
المؤمنين قبله لان ابتداء من النفخة الثانية  
وموت جميع الخلايق اي الكفار بالنفخة  
الاولى لانه لم يبق عند هذا الكفار وموت  
المؤمنون قبلها بوجه لينة تقبض اروا  
حهم فلا يستمرون الي يوم القيامة و  
اجيب بان كلامه علي خذ في مضاف  
اي الي قرب يوم الدين وهو زمن

والملا



المائل

تلك الترخ اللينة والديت يطلق في اللغة عاي معان  
 المناسب منها هنا الجزاي يوم الجزا وهو يوم الغيبة  
 والجزا ايصال ما يليق بكل عامل اليه وفي الاصطلاح  
 المايل التي يتبها صاي الله عليه وسلم واصوره اي  
 فعلا ما ته الدالة عاي وجوده في الشخص اربعة  
 صدق القصد اي ادا العباداة بالنية والاخلاص  
 والوقا بالعهد اي الانيان بالواجبات وتوكل  
 المنهيات اي اجتناب الحرام وضحة العفداي  
 جزمه بما عليه اهل السنة من التوحيد  
 الحمد لله خذ في الش بسملة المتن لعلة الكتفاي  
 بسملة السابقة عنها اشارة الي شدة امتراج  
 الشرح بالمتن فكما نهما شي واحدا وان البسملة  
 السابقة هي بسملة المتن ذكرها الشيخ في اول  
 شرحه بمركا بها و اشارة الي ان الشرح لانه  
 ليس استقلل في نفسه لانه ابراز لعاي المتن  
 فلا يستحق ان يوقوله بسملة وم يفعل كذا  
 لك بالمجدلة بل اي لشرح مجدلة غير مجدلة  
 المتن لانه قصد بذلك ادا ما وجب عليه من  
 شكر النعمة وعدل عن الجملة الفعلية الي  
 الاسمية اقتدا بالكتاب العزيز ولذلاتها  
 علي الدوام والثبات المناسب للمجود  
 هو الله تعالى وان كان الاصل هو الفعلية لانه  
 الحمد من المصا دار الدالة علي الاحداث المتسوية  
 للبدوات والشايح في بيان ذلك هو الفعلية  
 ولان هذا المصدر مما يكثر استعماله منصوبا

بفعل



سنة

بفعل محذوف والاصل حدث حمد الله ثم حذف الفعل  
 اكتفاب دلالة مصوره عليه ثم عدل الي الرقي لقصده  
 الدلالة علي المدوام والثبات وادخلت الي لافادة  
 الاستفراق مثلما تمت نظر للاصالة المذكورة اولها  
 للمقام لكونه مقام نعم متجددة عبر بالفعليته و  
 من نظر مما مر عبر بالاسمية فلكل وجهة وال  
 في الحمد للا استفراق كما مر والمعني كل فرد من  
 افراد الحمد مختص بالله تعالى او مستخف له  
 او الجنس والمعني جنس الحمد اي حقيقته مختص  
 بالله تعالى ويلزم من ذلك اختصاص كل فرد  
 به لانه لو خرج فرد منه لغيره لم يكن الجنس مختصا  
 به لخروجه في ضمن ذلك الفرد او العهد والمعني  
 الحمد المعهود وهو الذي حمد الله تعالى به نفسه  
 في القدم وقيل هو الذي حمد به نفسه وحمده  
 به انبياءه واوليائه مختص به تعالى والعبارة  
 بحمد من ذكر فلما اختص به ذلك صار كما  
 جميع الافراد مختصة به تعالى لانه لا عبارة بحمد  
 من ذكر فالجملة علي كل حال مفيدة لاختصاص  
 جميع الافراد به تعالى لكانت علي الاول صريحا  
 وعلي الثاني لزوما وعلي الثالث ادعا وخير  
 الامور اوساطها لانه كدعوي الشيء وهو اختصاص  
 الافراد ببينة وهي اختصاص الجنس فيكون  
 من باب الكناية علي حد زيد طويل النجاد  
 اي جميل السيف ويلزم منه طويل القامة ومعلوم  
 ان الكناية ابلغ من الصريح واذا جعلت الي

وهو كذا في جنسية



للمعهد وجعل المعهود المعني الاول وهو حمد الله نفسه  
فقط تعيين ان تكون اللام في لده للاختصاص والاشفاق  
لالملك لان القديم لا يملك بخلاف ما اذا جعلت المعينه  
اولا استفراقا للمعهد وجعل المعهود المعني الثاني  
فانه يصح ان تكون اللام للاختصاص والاشفاق  
عواذ للملك لان المركب من القديم والحادث حادثا  
لكن عاي الاستفراق يلاحظ صيغة الافراد المجتمعة  
حتى يوجد التركيب عاي رسول الله مقتضى  
الظاهر الاضمار بان يقول عاي رسوله ولعل نكتة  
الاطهر زيادة تفخيم رسول الله صلي الله عليه وسلم  
باضافته الي اسمه تعالي المزج وما اشرفها من  
اضافة ومثقل عاي نبيه لان الرسالة اشرف من  
النبوه عاي الصحيح لتعدي اثرها بخلاف التبوؤ  
خلافا للعرض ابن عبد السلام في قوله بالعكس  
محلله بان النبوه فيها تعلق بالحق تعالي  
والرسالة فيها تعلق بالخلق والاول اشرف  
ورد بان الرسالة فيها التعلقان معا والتمنيه  
عاي ان المقصود في هذا العلم اثبات الرسالة  
التي هي احص من النبوه الحمد هو اي لغته  
اي في لغة العرب يدل تقييده بقوله باللسان  
واما في العرف فهو فعل بنبي عن تعظيم  
المنهم بسبب كونه منهما وامراد بالفعل ما  
يشمل القول والاعتقاد وانما اقتصر على المعني  
اللغوي اشارة الي انه المراد من الاحاديث  
الدالة على طلب الابن بالحمد وليس المراد منها  
المعني



المعني العرفي عاي التحقيق لان العرف طاري بعد  
الشرع فتحمل النصوص الواردة عاي المعني اللغوي  
لانه الموجود اذ ذاك عاي ان التفارقة بين معناه  
اللغوي والعرفي اصطلاح لبعض المتكلمين والا  
فاهل اللغة والشرع نطابقوا عاي ان حقيقته  
المجد الوصف بالجميل الشاؤ دخل فيه المجد العرف  
وغيره بنا عاي ان الشاؤ هو الاثبات بما يدك  
عاي انصاف المجد بالصفة الجميلة ولو بغير  
اللسان ما خوذ من اثنت اي اثبت بما يدل عاي  
انصاف المجد بالصفة الجميلة ولو مرة لا من  
ثبنت الشيء اذا عطفت بعضه عاي بعض لا  
تقتضيه التكرار فيلزم عليه كون التعريف  
غير جامع لخروج المجد عن التكرار وقوله باللسان  
فصل اول اخرج به الشاؤ بغيره كالجنات والاركان  
فليس حمد اللغة وان كان حمد في الاصطلاح  
وكذا المجد النفسي وحمد الجئات الشامل  
له قوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده  
ان لم يكن لفظيا خرقا للعادة فليس حمدا  
لغة حقيقة بل مجاز وان كان ثناء حقيقيا  
بنا عاي تعريف الشاؤ بما هو ما لو عرف يانه  
الذكر بخير وليس ثنا ايضا وعليه يكون  
ذكر اللسان مستغني عنه واعتذر بعضهم  
عن ذكره حينئذ يانه لبيات الواقع كما هو  
الاصل في القيود اول دفع احتمال التجوز باطلاق  
الثناء عاي ما ليس باللسان مجازا وعاي كل



فالمراد باللسان الة النطق ولو غير المعهوده فيشمل  
 الشئ المنطوق به بغيرها كما لو نطقت يده كرامته  
 وكذا ثناء الجهاد ان ذكرا نطقت خرقة للعادة لكن  
 يرد عليه ان اطلاق اللسان على ذلك مجاز  
 والتعاريف تصان عنه واورد عليه ايضا  
 ان حمد الله تعالى ثناء بلال لسان فيكون التعريف  
 غير جامع واجيب بان هذا التعريف <sup>للمعنى</sup> من  
 الحمد وهو الحمد الحادث لا مطلق الحمد الشامل  
 للمقدم او بان المراد باللسان <sup>الكلام</sup> مجازا من  
 اطلاق اسم الملزوم وارادة اللازم فيدخل  
 فيه ما ذكر لشمول الكلام للنفسي واللفظي  
 وهو حقيقة فيهما عند بعض اهل السنة و  
 قال البعض الاخر انه حقيقة في النفس الخ  
 مجاز في اللساني وعند المعتزلة انه حقيقة  
 في اللساني مجاز في النفساني وقوله بالجميل  
 في فصل ثات خرج به الثناء باللسان بغير  
 الجميل ان قلنا يروي عن ابي عبد الله بن عبد  
 السلام ان الثناء حقيقة في الخير والشر <sup>السند</sup>  
 فيه الي حد يث مروية فاشوا عليها  
 خيرا ثم يجازة فاشوا عليها شرا فان قلنا  
 يروي الجمهور انه حقيقة في الخير فقط كما  
 يستفاد من تعريفه السابق فهو مستفني  
 عنه وقابدة ذكره حسنة تخفيف ما هبة  
 الثناء كما هو الاصل في ذكره فيود الشئ نظير  
 ما مر وال في الجميل للجنس فيصدق بالواحد  
 والا



والأكثر والألوم خروج الشنا ببعض الصفات الجميلة أو  
 علي بعضها فيفسد التعريفا ثم ان الباقي قوله باللسان  
 الثلاثة وفي قوله بالجيد يجمل ان تكون للتعديفة فيكون  
 المراد بالجيد المحمود به ولم يقيد به بكونه اختياريا  
 لانه لا يشترط فيه ذلك ويكون حينئذ سألنا  
 عند ذكر المحمود عليه ويجمل ان تكون للمسيبة  
 او بمعنى علي فتكون المراد بالجيد المحمود عليه  
 والواجب حينئذ تقيده بكونه اختياريا  
 لانه يشترط فيه ذلك علي الصحيح ليخرج الشنا  
 علي الجيد غير الاختياري فانه يسمي مدحا  
 لا حمدا يقال مدحت الملوثة علي صفايها  
 دون حمدتها ومدحت زيد علي حسنه دون  
 حمدته وقيل لا يشترط فيه ذلك فيكون الحمد  
 والمدح متزادين وهو ما يفهم من ظاهر  
 قول الزمخشري في الفايق الحمد والمدح اخوان  
 والمراد بالاختياري ما يشمل الاختيار يجب  
 حقيقته او حكما فيدخل الشنا علي صفاته  
 تعالي الذائبة كالعلم والقدرة والارادة فانها  
 ليست افعالا اختيارية ولا يوصف ثبوتها له  
 تعالي بالاختيار اي الارادة والا كانت حادثة  
 لكنها ما كانت منشأ لله فمال الاختيارية نزلت  
 منزلتها كما يحمد زيد علي شجاعته باعتبار  
 كون الشجاعة مبدء الأثار و افعال اختيارية  
 كالمخوض في المهالك والاقدام علي المعارك  
 وكذلك ذان الموي تسمي اختيارية باعتبار  
 كونها منشأ لما ذكر افصح الحمد عليها ولا يرد

انتهى

و



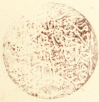
السبع والبصر والكلام لانها ليست منشا مما ذكر لان  
 نقول الحق غير الأغلب طرد اللبا ب عاي وتيرة واحدة  
 او انها لما لازمت الذات ولم تؤثر في شي نزلت منز  
 لنها فتكون الحمد عليها كما حمد علي الذات و  
 الجواب المطرد في جميع الصفات ان يقال ان  
 ذاته المقدسة مما كانت كافية في ثبوت تلك الصفات  
 الشريفة لها اي غير محتاجا الي ذات اخرى نو  
 جب قيامها بها نزلت تلك الصفات منزلة  
 الأفعال الاختيارية وبما تقر من تغايرو معني  
 البائت صح تعلقهما بالثنا وان في ما يقال  
 ان في كلامه تعلق حري جرم متخذي اللفظ والمعني  
 بما مل واحد وهو مستنع وقد علم مما ذكر  
 تغايرو المحمود به وعليه فالاول هو مدلول الصفة  
 ولا يختص بالاختيار كما هو بل يكون اختياريا  
 اي صار اعن المحمود باختباره و ارادته كالكرم  
 وغير اختياري كطول الغامة وصباحة الوجه  
 والثاني هو ما كان باعثا على الثنا بان يكون  
 التثني مقاربا له ولا حله ولا يكون الاختياريا  
 علي المشهور ثم انهما قد يختلفان ذاتا واعتبرا  
 كنت اعطاك شيا فكان باعثا لك عاي وصعك  
 له بالعلم او الحلم او الجمال فقلت زيد عالم او  
 حليم او جميل فالعמוד عليه الاكوار والمحمود به  
 العلم مثلا ونارة بنحو ذاتا ويختلفان  
 اعتبارا فيكون الشيء الواحد محمودا به وعليه  
 لكن باعتبارين مختلفين وذلك بان يكون  
 باعثا على الوصف بصفة انما في الشخص

اسي

بتلك



بتلك الصفة كقولك فلان كريم في مقابلة آكوامه  
لك فالآكوام من حيث كونه من لول الصيغة محولا  
ومن حيث كونه بأعشاعلي الحمد محمود عليه  
وهذا ركناث من أركان الحمد الخمسة التي يتوقف  
عليها وبقي منها الصيغة وهي اللفظ الدال على  
المحمود به وإن شئت قلت على انصاف المحمود  
بالمحمود به والحامد وهو المثنى الذي يتحقق  
منه الحمد والمحمود وهو الفاعل المختار أي  
الذي يصدر منه الحمد وعليه باختباره حقيقة  
أو حكما على ما هو ويمكن استفادة هذه  
الثلاثة من قوله الشنا بالشنا لتوقف الشنا  
على مثنى وهو الحامد ومثنى عليه وهو المحمود  
والشنا المذكور هو الصيغة ولم يقل كغيره على  
جهة التعظيم ليخرج الوصف بالجميل فهكما  
تخوذ في أنك أنت العزيز الكريم لأن ذلك ليس  
قيدا من ماهية الحمد بل هو شرط أما التحققه أو  
للاعتداد به كما قاله يسي في حواشي الناخبين  
د ما خرج به لا يسي ثنا بجميل حتى يحتاج الي  
اخرجه بذلك بل هو وصف للمنهكم به بما ليس  
منصفا به حقيقة بل مجازا أما باعتبار ما كان  
في الدنيا أو باعتبار صد حاله فيها لأن كونه  
في النار ينبغي عنه العزة والكرامة فهو خارج  
من اول الامر وانواع المحامد اربعة حمدات  
قديمات وهو حمد الله نفسه وحمد بعض عبده  
مخوفم العبدانه او اب وحمدات حادثات





وهو وجدنا البعضنا وجدنا الله تعالى هكذا قال  
 السكتاني وقال يسب ان الحمد القديم واحدا  
 وهو ما كانت الحمد لله وعليه قديما الحمد لله  
 تعالى نفسه علي ذاته او صفاته واما حمده  
 بعض خلقه فحادث لا ان المركب من القديم  
 والحادث حادث وجمع بعضهم بان الحمد  
 مشترك بين الكلي والجزئي فيستعمل في اماهية  
 المركبة من الراكات الخمسة وهو الذي عناه  
 يسب ويستعمل في الثنا فقط وهو الذي  
 عناه السكتاني من الاوصاف من  
 للتبعية لا للبيان اي بالجمل الكابن من  
 الاوصاف في الخ والمراد بالاوصاف ما يشمل  
 الصفات الثبوتية وغيرها من الصفات  
 السلبية فالثنا تعني الله تعالى تنزهه عن  
 الحدوث مثلا او علي زيد بنفي الجدل عنه يسب  
 حمد او قوله او الافعال فيه ان الافعال ايضا  
 من الاوصاف لان فعلك وصف لك وعطفها  
 عليها يقتضي انها غيرها الا ان يجاب بان  
 المراد بالاوصاف ما عدا الافعال ولا يصح الجواب  
 بانه من عطف الخاص علي العام لانه لا يكون  
 با والا ان يجعل بمعنى الواو كما في بعض التسخ  
 ونكتة عطفها علي الاوصاف حينئذ وقع  
 نولهم انها ليسق منها فان ادخالها فيها  
 فيه نوع عتابة كالعلم الذي يطلق العلم بط  
 علي احد العلوم المدونة وهي القواعد والقوا  
 وعالي



وعلي الملكات وعلي الادراكات تصورية كانت او تصد  
 وانراد به هنا المعنيات الاخيرات لا الاولات القواعد  
 ليست اوصافا ويصح ان يراد به ايضا العلم في هذا  
 الفن وهو الاعتقاد المجازم المطابق للحق عن  
 دليل لا في فن المنطق لانه فيه هو الصورة الحاصلة  
 في الذهن ولو جهلا مركبا وذلك لا يصح ارادته  
 هنا لعدم كونه جميلا في بعض صورة ويطلق  
 العلم علي ما قابل الجهل ويصح ارادته هنا  
 ايضا وهذا كما يتصف به العبد يتصف به المولي  
 تبارك وتعالى ككثرت الفرق بينهما ان علمه  
 تعالى واحد متعلقا بشيا لانهاية لها واما  
 العبد فقيل ان له علما واحدا كثيرا المتعلقات  
 وقيل له علومنا كثيرة والعلم المذكور مثال للجميل  
 من الاوصاف لا لادوات وصف لفساده اذ العلم ليس  
 اوصافا متعددة بل صفة واحدة وكذا قوله  
 والحوادث فهو مثال للجميل من الافعال لا لادوات  
 هذا ان فر بالاعطاء الذي هو صفة فعل فان  
 ضربا انه صفة هي ميدان فاده ما ينبغي كمن  
 ينبغي لا لغرض يخرج ما لو وهب شيئا يستعفى  
 عنه ولو مدحا او ثنا فلا يعد جودا كان مثالا  
 للاول ايضا اذ الصفة المذكورة هي ملكة تنشأ  
 عنها الافعال بسهولة وقيل هي القدرة والارادة  
 ومعلوم انها ليست بفعل والاول اولي بالتميز  
 جمع منة وهي النعمة كسدره وسدرامي والحوادث  
 بالتميم ومقتضاه ان الثنابي مقابلة الحوادث بنعمة



واحدة لا يسيى حمد او بسى كذلك الا ان نجعل ال للجنس  
 فيصدق بالمجواد بالنعمة الواحدة وهو ضد الذم لما  
 عرف الحمد وكانت الذم ضده والصد + قرب الاستغيا  
 خطورا بالبال عند ذكر ضده ناسب ذكر الذم و  
 تعريفه لا يقال ان الذم ضد المدح لاصد الحمد  
 لانا نقول كونه ضد المدح لا ينافي كونه ضدا  
 للحمد ايضا لانه الانبيات بما يدل علي انصاف  
 المزموم بالقبيح اعم من ان يكون ذلك  
 القبيح اختياريا او لافضو صد لهما كما يفيد  
 كلام المصباح ويرشح ذلك ما مر من ترادفهما  
 علي قول النشا بتقديم النون علي المثلثة  
 وهو كما مر الانبيات بما يدل علي الانصاف بالقبيح  
 وبالقبيح يجري فيها ما تقدم في باب الجليل من  
 كونها اما للتعدي به فيكون مدخولها مذموما  
 به او يعيني علي فيكون مذموما عليه وحذف  
 هنا باللسان كتنفا بما مر في الحمد لانه هتده  
 وقد قدم انه لا يكون الا باللسان وهذا كذلك  
 فيجري فيه جميع ما تقدم من الاركان الخمسة  
 وما فيها من الاوصاف الخاي الكائين من  
 الاوصاف ويجري هنا جميع ما تقدم كما  
 لجهل هو يتقسم الي مركب وهو اعتقاد الشيء  
 علي خلاف ما هو عليه ولا يكون الا مذموما  
 كما اعتقاد الفلاسفة قدم العالم الي بسيط وهو  
 انتفا العلم بالشيء وهو نارة يكون محمودا كما  
 نتفا علمك بذات الله تعالى علي وجه الاحا  
 وثارة



وزنارة يكون مذموم ما كما نتفا علمك بغوايض الو  
صنوم واطلاقه عاي القسيمي المذكورين حقيقة  
بنا عاي المشهور من انه من قبيل المشترك المخطئ  
ويمكن حمل كلام الشارعي هذا المشترك بان يواد  
كل من فرد به فعلي الاول يكون مثالا للمفجع منه  
الاوصاف ان قلنا ان الاعتقاد من الكيفيات  
وهو التحقيق فيكون صفة وجودية فان قلنا  
انه فعل بنفساني وهو خلاف التحقيق كان مثالا  
للمفبيح من الافعال وعلي الثاني يكون مثالا  
للمفبيح من الاوصاف فقط فيما اذا كان انتفا العلم  
مذموم ما كما مثال الثاني لان الانتفا المذكور صفة  
سلبية وقيل اطلاقه علي الاول حقيقة وعلي  
الثاني مجاز وعليه فيكون المراد به الاول لانه  
المتبادر عند الاطلاق هو المعنى الحقيقي و  
البحل الذي هو ضد الكرم المراد في الجود وقد تقدم  
ان الجود صفة هي مبدأ افادة ما ينبغي ان يكون  
البحل صفة هي مبتدأ عدم افادة ما ينبغي ان يكون  
قد تقدم ان تلك الصفة في الجواد هي ملكة  
ينشأ عنها وصول الاحسان للمفبيح فتكون في  
البحل ملكة ينشأ عنها عدم وصول الاحسان  
للمفبيح ويكون مثالا للمفبيح من الاوصاف لان  
الملكة من الاوصاف فان فسر الجواد بانه الاعط  
الذي هو صفة فعل فيكون كانت البخل كلف  
الفسس عن الاعط فيكون مثالا للمفبيح من الافعال  
لان الكف فعل من افعال النفس واطلاق الضد عليه





حقيقة كالاول لانه ليس امر اعد ميبا فتاخص ان كلام من  
الجهل والبخل يبيح ان يكون مثالا للقيح من الاوصاف  
ومن الافعال فمعنى الحمد لله في الغالب التعريف وتبيين  
في الغيبة لا فصاحا عن شرط مقدر وقعت  
في جوابه اي اذا عرفت ان الحمد هو الثناء فمعنى  
قول المص الحمد لله الثناء بالجميل اي كل ثنا جميل  
او جنسه بنا على ان الاستفراقه او جنسية  
وقوله واجب اي ثابت له تعالى على طريق  
المجاز ولا يقبل الانتفاكل محتمل لكت قوله و  
يستحيل في حقه الي معنى الثاني فهو المراد  
واورد عليه ان الثنا كما هو الاثبات بما يدل  
على انصاف الحمد بصفة جميلة والاثبات  
بما ذكره فعل يقبل الوجود والعدم فلا يكون  
ثابنا بالمعنى المذكور واجيب بان كلامه  
على حذف مضاف اي استخفا في الثنا ولا  
شك ان استخفا له لازم له تعالى لروما لا  
يقبل الانفكاك وحينئذ فعطف قوله ويستحيل  
على قوله الثنا اي من عطف اللازم على الملتزم  
فتفسير الوجوب بالمعنى الثاني ما خوذ من  
المقام كما علمت والا فالمناسب للعبارة اعني  
قوله الحمد لله ان يفسر بالمعنى الاول اذ مدلولها  
مجرد ثبوت الحمد لله تعالى وبقد ذلك فهذا  
التقدير اعني تقديم مادة الوجوب خلافاً للشهور  
من هذه العبارة بل المشهور فيها تقديم مستحق  
او تختص او يملوك ويستحيل اي ظاهراً ان هذا

ماخوذ

20

ما خوذ من معني الحمد وليس كذلك الا ان يجاب  
 بانه ليس مراده ان ذلك من معني الحمد بل مراده  
 انه لازم للمعني المذكور كما تقدم لانه يلزم من  
 كون الحمد واجبا لله تعالى بالمعني المتقدم ان  
 يكون صنده وهو الوصف بالمنقص المعبر عنه  
 بالذم فيما مر مستحيلا في حقه تعالى او مراده ان  
 هذه جملة مستقلة تذكور بعد المعني المذكور  
 تعليلا بخذ وفي تعريفه وانما حكم بذلك لانه  
 يستحيل اخذ وقوله في حقه اجمدا انه وصفته وقوله  
 الوصف بالنقص او زعم عليه ان الوصف بذلك  
 ليس مستحيلا لانه مصدر وصفه اذا التي مما يدل  
 علي انصافه بالقياس فيكون بمعنى بتقديم التو  
 الذي هو الاثبات اخذ وهو ليس بمستحيل عقلا  
 بل هو واقع واجيب بان مراده بالوصف الا  
 نصاف من اطلاق المسبب علي السبب العادي  
 اذا العادة جرت بان من انصف بشي نقصه  
 الناس به او يقدّر مصاف نظير ما تقدم ايج  
 استحقاق الوصف ولا شك ان للاستحقاق  
 المذكور مستحيل في حقه تعالى والنقص مصدر  
 نقص وهو يستعمل لازما ومنعديا يقال نقص  
 زيد اي قام به النقص ونقص الله اعداك ايج  
 قلل عددهم واخذ منهم والمراد هنا اللازم اني  
 يستحيل في حقه تعالى الانصاف بكونه ناقصا  
 اي فاجبا به النقص لا الانصاف بكونه منقصا للغير  
 علي صيغة اسم الفاعل اي مقدرا لنقصه فليس

بمستحيل والله اسم يطلق لفظ الاسم على ما يقابل  
 الفعل والحرف وعلى ما يقابل الكنية واللقب وعلى ما  
 يقابل الصفة ويصح هنا ارادة ما عدا الاول فالمراد  
 انه عام منقذ الله تعالى على نفسه وضيقا شخصيا  
 وقيل هو علم بالقلبية وقبه نظر لان العلم بالقلبية  
 كلي الا ان يقال انه علم بالقلبية باعتبار اصله  
 وهو الاله فهو علم لم يسم به غيره تعالى شوعا ولم  
 يقع خارجا على غيره حفظا لاحديته فكما انه  
 لا مشاركة في سماه وجودا وعينا لان وجوده  
 قديم وكذا عينه اي ذاته بخلاف الحوادث  
 فهما كذلك لا مشاركة في اسمه ووصفا وعمما  
 والصحيح انه غير مشتق وهو قول الخليل و  
 سبويه واكثر الفقهاء والاصوليين وروى  
 الخليل في النوم بعد موته فقال عظم الله  
 بقولي في اسمه انه ليس بمشتق وقد ذكر في  
 القرآن العظيم في الفبي وحماية وقيل في  
 ثلاثا في وسنتي موصفا وهذا اسم الله الاعظم  
 عند الكثر اهل العلم وهو المعتمد لان من دعاه  
 به شروطه يحصل له المنفعة العظيمة والا  
 جابة لعين ما سأل لوقته للمدات الواجب  
 الوجود هكذا في بعض النسخ وفي بعضها اسم  
 واجب الوجود واعترضا على ذلك بانه  
 يلزم عليه ان يكون غير علم لان مدلوله  
 ح وهو واجب الوجود كلي والعلم يجب ان  
 مدلوله جزيا معينا وح فلا يكون قوله  
 لاله

الله هو الاسم الاعظم

واجب

لا اله الا الله مفيد التوحيد لانه يصير المعني حلالا  
 الا هذا الامر الكلي كيف وقد اجعوا على افادة ذلك  
 القول التوحيد على انه به دخل فيه ح الصفات اذ هي  
 واجبة الوجود وان خرجت بقوله المستحق او  
 اجيب بان اضافة اسم لواجب الوجود للمعنى اي  
 اسم لواجب الوجود المعهود وهو الذات المعينة  
 في الخارج الموصوفة بوجوب الوجود واستحقاق  
 جميع المحامد والوصفات المذكور ان ليسا من  
 جنس الموضوع له والا كان كلياً وقد سبق منه  
 بل اني بهما قبيح الموضوع له عن غيره وخصه  
 بالذكر دون بقية الصفات للإشارة الى استجماع  
 الذات لجميع صفات الكمال اما الاشارة بالاول  
 فلان كل كمال يتفرع عن وجوب الوجود با  
 الذات لان من كان كذلك يكون الكمال الموجودات  
 واشرفها فيجب انضافه بأشرف الصفات  
 واما الاشارة بالتالي فلانه لا يستحق جميع  
 المحامد الا من كان منصفاً بما يتو كمالاً وقد  
 الاول لانه كالدليل للتالي ومقتضي التوجيه  
 المذكور ان الوصف التالي مؤكداً للاول والاولي  
 ان يكون مؤسساً بان يقال خص الاول بالترك  
 لكونه اكمل الصفات واشرفها اختصاصاً  
 تعالي وخص التالي بسبب الحصر المستفاد من  
 لام الحمد لانه لانها لا تستفاد او لا يجنس المختلف  
 به تعالي فالمعني وانما كانت جميع الاقراد مختصته  
 بابه تعالي او جنسها مختصه به تعالي لانه مستحق

بشارة

جميع المحامد وقدم الاول علي الثاني عاموا ويقال خص  
 الاول لظهوره في تضمن ساير الصفات السلوب لان واجب  
 الوجود هو الذي لا يقبل وجوده الانتفاخ ولا ايدا فلا  
 يسبقه عدم ولا يلحقه عدم فيلزم ان يكون قد يانها  
 وهكذا الي اخر صفات السلوب والثاني لظهوره في  
 تضمن ساير الصفات الثبوتية وقدم الاول عليه  
 من يابن تقديم التخليد علي التخليد وما تقدم في  
 الجواب اولي من قول بعضهم انه عاقام البرهان  
 عليه ان واجب الوجود لم يوجد منه الا هذا الفرد  
 صح كون الله علما عليه واقاد التوحيد في لاله  
 الا الله لان مقتضاها ان لفظ الجلالة مدلوله  
 كلي الخصر في جزئي فلا يصح ان يكون علما ولا يفيد  
 التوحيد في لاله الا الله لانه يصير المعني لاله الا  
 هذا الامر الكلي المنحصر في جزئي والاستكمال المتقد  
 باقي بعينه واعلم ان المراد بواجب الوجود واجب  
 الوجود لذاته فلا شر والحوادث الموجدوه فانها  
 واجبة الوجود عرضا من حيث تعلق علم الله  
 تعالى بوجودها لا بعدهما فوجود زيد مثلا في  
 هذا النوع الوقت المعني واجب عرضا لتعلق  
 علم الله تعالى به لا بصدده وهو العدم فان دفع  
 الاعتراض بان واجب الوجود كما يتصف به البارئ  
 تعالى يتصف به غيره المحامد جمع محمده بمعنى  
 الحمد والصلاة مبتدأ من الله حال منه  
 علي من ذهب سيبويه المحيوز نجي الحال من المبتدأ  
 ويمكن تمثيبيه علي من ذهب الجمهور اي بان  
 بقدر

بقدر مصاحفي في العبارة اي وتفسير الصلاة حالة  
كونها كايئة من الله تعالى فتكون حالاً من المضاق  
اليه ثم حذف المضاق واقدم المضاق اليه مقامه  
فارتفع ارتفاعه وقوله زيادة تكريمة خبير و اشار  
للفظ الزيادة الي ان اصل التكرمة ثابت كـ  
صلي الله عليه وسلم والي انه عليه الصلاة والسلام  
يبتغى بصلاة غيره اي دعائه له علي الصحيح من  
ان الانبياء يبتغون بذلك لكن لا يبتغي للمصالح  
فصد ذلك كما مر عما فيه من اساسة الادب وقيل  
ان المنفعة عايدة علي العبد ليس الا وتفسيره  
الصلاة بزيادة التكرمة اخذ من المقام وهو  
تعلقها به صلي الله عليه وسلم فالمناسب مقامه  
التزييف تفسيرها بذلك وكذا باقي الانبياء و  
الملائكة لكن زيادة التكرمة متفاوتة واما معناها  
الاصلي فهو التكرمة والانتعام فتقوله من الله  
فيدخرج به الصلاة من غيره كالادميبي والحين  
والملائكة فان معناها الدعاء بخير ولا ينافي  
ذلك قولهم انه من الادميبي الدعاء ومن  
الملائكة استغفار لان الاستغفار دعاء بالمغفرة  
والرحمة وقوله علي نبيه فيدتان خرج به  
الصلاة من الله علي غير نبيه فان معناها  
التكرمة والانتعام وهو معني الرحمة اذ المراد  
بها الانتعام او ارادته لا الرحمة التي في القلب  
واطلاق الصلاة علي الرحمة اطلاق حقيقي  
لغة كما يدل له قولهم ان الصلاة امامت

قبيل المشرك المظني فعناها من الله الوجه ومن  
 الملائكة الاستغفار ومن الادي تضرع ودعا ومن  
 قبيل المشرك المعنوي معناها العطف والاحسان  
 وذلك يختلف باختلاف ما يبين في اليه فان اضيف  
 الي الله تعالى كان معناه الوجه وهكذا اذا من المعلوم  
 ان اطلاق المشرك المظني على بعض افراده  
 حقيقة وكذا المعنوي على ما فيه فالقول بان  
 الصلاة معناها اللغة الدعاء فان اضيفت الي غيره  
 تعالى كانت باقية على معناها وان اضيفت الي  
 الله تعالى كانت معناها الوجه النبي لهي لازمة للمذ  
 عاها لا يظهر لاقتضايه ان اطلاقها على الرحمة  
 مجاز لغوي وليس كذلك كما علمت ولعل اقتضايه  
 على كون معنى الصلاة في اللغة الدعاء كونه اظهر  
 معانيها وليس المراد انها لا تطلق في اللغة الا  
 عليه والتكرمة معناها العظمة والمراد بها  
 التكرم اي التعظيم وعطف الانعام عليهما مقارن  
 لان بينهما عموما وخصوصا وجهيا فقد يوجد ان  
 فيما اذا اعظمك شخصه بالقيام لك مثلا وانعم  
 عليك بشي وقد يتفرد الاول فيما اذا اعظمك و  
 لم ينعم عليك بشي والثاني فيما اذا انعم عليك  
 بشي ولم يعظمك وقد يطلق الانعام على التكرمة  
 فيكون العطف للتفسير وهو ظاهر والسلام  
 اي من الله على نبيه ففيه الحدق من الثاني لدلالة  
 الاول عليه اي واما السلام من الملائكة والانس  
 والجن فهو الدعاء من الله على غيره نبيه فهو  
 مطلق



بمطلق التحيه والتامين زيادة تامين فيه اشارة  
الي ان اصل التامين حاصل له عليه الصلاة والسلام  
نظير ما مروي الصلاة وهو ضد التخويف لان الامن  
ضد الخوف والمواد به السلامة مما يخاف وقتضين  
هذا انه عليه الصلاة والسلام يا حقه خوف  
وهو كذلك لان الانبياء عليهم الصلاة والسلام  
يخافون في بعض مواطن الخوف على اهلهم  
او على انفسهم وينسبهم الله تعالى المقفورة لهم  
وكذا يا حقه عليه الصلاة والسلام خوف محب  
الدين اذ كنت خوفه فيها خوف اجلال ومهابة  
لا خوف من العذاب ان يجد به او خوفه من الوقوع  
في حسنة الا يوراث التي هي سيئات بالنسبة للمقرب  
بين كما قيل يذكرك في قوله تعالى ليغفر لك الله ما  
تقدم من ذنوبك فاذا كان عندك حسنة دراهم  
وتصدقت منها باربعة واقبقت واحدا كان  
ذلك حسنة عند الايوار وسببها عند المقربين  
وطيب تحبته ابي تحبته طيبة والتحية في  
الاصل الدعاء بالحياة ثم اطلقت على مطلق  
الدعاء ثم اطلقت على دعاء مخصوص وهو  
السلام عليكم مثلا وقتضين هذا ان الله  
تعالى يدعو للنبي صلي الله عليه وسلم وليس  
كذلك اذ ليس هناك اعظم منه حتى يدعو  
وحينئذ قال مراد بالتحية خطابه تعالى له  
صلي الله عليه وسلم بما يسره ويلتذ به  
بان يجيبه في الجنات بكلام قديم حية تليق





لجنابه صلى الله عليه وسلم وعطف ذلك علي ما  
 قبله معايير اذ لا يلزم من زيادة التامين زيادة  
 طيب التحيّة ولا من زيادة طيب التحيّة زيادة  
 التامين واعظام مصدر عظم اي ضم وتكبير  
 معني التعظيم الذي هو مصدر عظم بالتشديد  
 فكأنه قال وتعظيم اي تكبير وتكبير وعطفه علي  
 تامين من عطف اللازم علي الملزوم لانه يلزم  
 من زيادة التامين زيادة التعظيم وعلي طيب  
 التحيّة من عطف العام علي الخاص لانه يلزم  
 من زيادة طيب التحيّة زيادة التعظيم دون  
 العكس والمحاصل ان معني السلام مركب من  
 ثلاثة اشياء زيادة التامين وزيادة طيب التحيّة  
 وزيادة التعظيم وقد علم مما مر ان سلام الله  
 علي نبيه صلى الله عليه وسلم وعلي بقية الانبياء  
 عليهم الصلاة والسلام ليس من قبيل الدعاء  
 وكذا صلواته عليهم مما مر ان الدعاء لا يتصور منه  
 تعالى لانه طلب والله تعالى مدعو ومطلوب منه  
 لا داع وطالب اذ ليس هناك من هو اعظم منه  
 حتي يطلب منه نعم ان اريد كونه يدعوا لانه يا  
 بصالح الخو لم يدعوا له اي يطلب منا ذلك صح  
 والطلب النفسبي معايير للارادة ورسول الله  
 هنا قيد بهنا احقر ازا عن الرسول بي بحيث لا  
 النبوة فان المراد به ما يعبر نبينا صلى الله عليه  
 وسلم وغيره من بقية الرسل صلوات الله عليهم  
 اجمعين فان قيل لم يرد به كل رسول كما حمله علي

ذلك



ذلك بعضهم اجيب انما خصه بذلك لامورين  
 الاول ان رسول الله غلب استنهما له في نبينا صلي  
 الله عليه وسلم فصار علما بالغلبة علي تلك  
 الذات الشريفة ولا يطلق علي غيرها الا مقرونا  
 بذكر اسمه او قرينة الثاني ان الاضافة للعهد  
 الخارجي العامي فانها تأتي عاتنا في له اللام فإنا  
 لمقتضي للتخصيص امر ان كما علمت ولم يعرف  
 الرسول مع انه يصعد ديبان كلمات انصركا انه  
 لظهوره وهذا شأن ذكر حرا وحي اليه يشوع  
 وامر بتبليغه فان لم يعرف بذلك قنبي فقط  
 ما خوذ من الارسال وهو اليقث من مكات  
 الي اخر في امولبعثه من حضرة الحق الي الخلق  
 لصلاح معاشهم ومعادهم اعلم الخبير  
 بالعلم دون غيره كما معرفة والدراية والفهم  
 والادراك والقراءة والسماع لان العلم هو الكثير  
 الشايخ في الاستعمال ولانه يتصف به المولي و  
 المخلوق والمعرفة لا يتصف بها الا المخلوق ولانه  
 الثابت في العرفان في قوله فاعلم انه لا اله الا الله  
 بخلاف المعرفة ولان المعرفة كما قيل تتعلق  
 بالسابط والجزئيات دون المركبات والكلية  
 بخلاف العلم وان كان الصريح تراذفهما والدراية  
 تشدعي تحصيل المعاني مع التاني والمهلة اذ هي  
 العلم الحاصل بعد التفكير والتأمل فلا تناسب  
 الاهتمام المناسب للمقام لاقتضائه السوعة  
 بخلاف العلم فانه يعيد السوعة والفهم والادراك

يستدعيان كلاما سابقا ولم يسبق هنا شيىء والقراءة و  
 السماع يتعلقات بالالفاظ مع ان المقصود تفصيل  
 المعاني اذا مراد ادراك بالدليل ان كل ما حكم به العقل  
 لا يخرج عن هذه الثلاثة ليتوصل بذلك الى معرفة  
 ما يجب وما يستحيل وما يجوز في حقه تعالى وانما  
 قلنا بالدليل لان العلم هو حكم الذهن اي ادراكه  
 الجازم المطابق للواقع الناشى عن دليل هنا هو ما  
 اشار اليه فيما سياتى بقوله لان ما حكم به الى و  
 بهذا ايجاب عن عدم تعبيره بالجزم والاعتقاد  
 وهو ان كلاميهما يكون بلا دليل بخلاف العلم ولم  
 يقل اعلموا بصيغة الجمع لئلا يتوهم انه فرض كفاية  
 مع انه فرض عينى وسياتي الكلام على ما يتعلق  
 بهذه المعرفات عند حل الشارح ان  
 الحكم الاتى بان توكيد الالزام لا يقال ان ذلك  
 ليس منكر ولا مشكوك فيه فلا يجسث الاثبات  
 بها لانا نقول انها قد يوتى بها لكون الخبر اصرا  
 عظيما ما بهتم به كما في قوله تعالى انا فتحنا لك  
 فتحا مبينا ينحصر الى اعلم ان الحصر على ثلاثة  
 اقسام حصر الكلى في جزئياته وطائفة صحة الجدل  
 اي الاحتمار بذكر الكلى الذي هو المقسم عن  
 كل واحد من الجزئيات التي هي اقسام له كاختصاص  
 الكلمة في اسم وفعل وحرف اذ يصح ان تقول  
 الاسم كلمة وهكذا وحصر الكل في اجزائه وصنا  
 بطه صحة اخلال الكل الى الاجزاء التي تتركب منها  
 كما خصص السكتنجيبيل في حل وعسل والحضير

في



في اسرار وخيطة فها هبة كل مركبة من الامرين المذ  
 كورين و يصبح الخلال كل اي تفكيكه اليهها و  
 حصر بمعنى عدم الخروج وكلام المص لا يصح ان يكون  
 من قبيل الاول لعدم صحة حمل المقسم اي الحاكم  
 العقلي على كل من الاقسام اذ لا يصح ان يقال الو  
 جوب عقلي وكذا البقية لانه لا سبي من الحاكم <sup>علم</sup>  
 العقلي المفسر بانه اثبات امر او نفيه بوجوب  
 ولا استحالة ولا جواز فلا يصح صدقه على سبي  
 منها اي جمله عليها اي الاخبار به عن كل واحد  
 منها ولا من قبيل الثاني لان الوجوب وما بعده  
 ليست اجز الحكم المذكور واما اجز او الحكم  
 عليه والحكوم به والتسبية و وقوعها و اولاد  
 معها على ما فيه وحاول جماعة تصحيح جعله من  
 قبيل الاول فاجاب بعضهم بتقدير مضاف في  
 الاول اي ان متعلق الحكم الوجوب اي وبعضهم  
 بتقدير مضاف في الثاني اي اثبات الوجوب واثبات  
 الاستحالة واثبات الجواز وفيهما نظر اما الاول  
 فلما يترجم عليه من الاخبار بخاصه عن عام اذ متعلق  
 الحكم كما يصدق بالوجوب مثلا الذي هو المحمول بصدق  
 بالموضوع والتسبية و وقوعها و اولاد وقوعها على ما هو  
 واما الثاني فلان بعض العقائد خارجة عن هذه  
 الثلاثة كقولك الله قادر او موجود او الواحد نصف  
 الاثنين فليس على ذلك اثبات وجوب ولا غيره مع  
 انه حكم عقلي ويمكن ان يجاب بان المراد اثبات  
 الوجوب المم من ان يحتمل على الوجوب يترك



العنوان كقولك قدرة الله واجبة او يعبر عنه  
 بما انصف به اي الوجود كقولك الله قادر فان  
 القدرة متصفة بالوجود وكذلك يقال في الاستحالة  
 والجواز فهذه الثلاثة وان لم يتعين في الختم العقلي  
 كونها محكوماً بها للصدق حيث لا تتكلم كما مر  
 لكن لا بد منها في نفس الامر وبعضهم اجاب  
 بان المنحصر في الثلاثة وصف الحكم او الحكم بان  
 اعتبار وصفه قوصفه اما وجوبه او استحالة  
 او جوازه اي لا يخلو من الانصاف يراحد منها  
 وحينه نظر لان الحكم صعب الاثبات او النفي  
 لا ينصف بالوجود والاستحالة اصلاً اذ هو  
 ممكن قوصفه داخلاً لا يمكن تعبر هي اوصاف  
 متعلقة بقدرة والارادة وشؤونها له تعالى ف  
 لا حسن ان يجعل المحصر في كلام المص من قبيل الثبات  
 وهو عدم الخروج كقولك المحصر حكم الايجز  
 في البلوة الغلابية وانحصرت فكرتي في ذنوبي  
 يعني ان حكم الايجز لا يتجاوز تلك البلوة  
 فكرتي لا تتجاوز ذنوبي وان لم تكن البلوة و  
 الذنوب اجزاء لا جزئيات للحكم والعكس وكذلك  
 ما ههنا فالعني ان الحكم العقلي لا يخرج عنها الا  
 انها جزئيات ولا اجزائه وانما هي اوصاف متعلقة  
 اعني النسبة الحكمية او المحكوم به تمامه والي هذا  
 اشار المص فيما سباني بقوله ومعني انحصاره  
 في الثلاثة اي الوجوب اي هو عدم قبول الاعتقاد  
 والاستحالة عدم قبول الثبوت والجواز قبول الثبوت  
 والاستحالة



والاشتغال بالاولا وانما هو ان سليمان والثالث امر  
اعتباري وهذه الثلاثة تقع محمولات اي تحويها  
من حيث الاشتقاق فيقال قدرة البارئ واجبة  
وتسوية مستحيل وبعثة الرسل جائزة ولذا قال  
المصنف لو اجب ان وجود الواجب لشرقه واعقبه با  
مستحيل لانه ضده واخر المجاز لانهم يبق له مرتبة  
الا التام فيهم وايم فهو شبهه بالمركب وما قيله  
شبهه بالسيط والركب متأخر وعني قيا سرد  
يقال في تقديم الوجوب وما بعده واعلم  
ان الواجب اما ذاتي واما عرضي والاول  
قسمان واجب مقيد فالاول كذا ان الله تعالى  
وصفاته فانها واجبة وجودا مطلقا والثاني  
كالنهي للجرم فانه واجب مقيد بام الجرم  
معنى انه لا يقبل الانتفا والثالث كوجودنا في  
هذه الوقت فانه عرضي اذ لم يجب الا لتعلق علم  
الله به لا بعد متأتي ذلك الوقت والفرق بينه  
وبينه التحريم ان نسبة التحريم للجرم واجبة مادته  
الوجوب اي صفة المتحققة له في نفسه الامروهي  
الوجوب لا الامتناع ولا الامكان كالحكم على الا  
تسان بالحبوانية مثلا بخلاف نسبة الوجوب  
لزياد مثلا فان مادته اي صفة المتحققة له  
في نفس الامر الامكان لا الوجوب والمعروف بالقر  
المذكور هو الواجب الذاتي بقسميه وان لم يقيد  
المصنف بذلك لانه عند المطلق لا يحمل الاعاي  
الذاتي ولا يحمل على العرضي الا بالتقييد

لك

مطلق واجب

يق

ما لا يتصور ما يصح ان تكون نكره موصوفة صفة  
 امر اي معلوم فجملة لا يتصور صفتها وان تكون  
 موصولة نعمتا لمخدوف والمجمله صلته اي الامر  
 الذي لا يتصور امر من ان يكون ذلك الامر ذاتا  
 او صفة او نسبة كقولك ذات الله تعالى واجبة  
 وقد رته واجبة فكما ان الذات تتصف بالو  
 جوب كذلك ثبوتها وكما ان الصفة كالقد  
 تتصف بالوجوب كذلك ثبوتها له تعالى وكذا  
 يقال في الاستحالة والحوادث فكما ان الشريك  
 يتصف بالاستحالة كذلك ثبوتها له تعالى  
 وكما ان بقية الرسل تتصف بالحوادث كذلك  
 ثبوتها وتساوي ما يتعلق بالفعل من  
 حيث بناوه للفاعل والمفعول وان المراد  
 بالتصور الامكان او التصديق لا مجرد الوجود  
 لأن العقل يتصور المستحيل ويذكره نزل  
 الشيخ ان هذا جواب عما يقال في خالف العم  
 عادة المؤلفين في تعبيرهم بما بعد وحاصل  
 الجواب انه نزل اعلم منزلة اما بعد اي صوره  
 مثله واقامه مقامه وتكنة العدول عن  
 اللفظ الشايع وهو اما بعد التنبه على ان  
 غير العلم لا يتغير سببا والشيخ مقدر شاخ  
 شيخ شيخا وصف به كعدول ورضي او صفة كسيد  
 تخفف لكثرة الاستعمال اي دورانه على الالسنه  
 نسبي شيخا لما حوي من لثرة المعاني المقتضية  
 للاقتداء به في ذلك الفن لا كغيره وهو  
 لغة

لغة من بلغ اربعين سنة الي اخر عمره فان الناس  
يقال لهم اطفال وصغار وصبيان وذرازي الي  
البلوغ وبشاش وفتيان الي الثلاثين وكهول  
الي الاربعين وبعد ذلك الرجل شيخ وامرأة  
شيخه والقوة تزيد الي الاربعين وتقف الي الستين  
وتنقص كل يوم بعد ذلك وكل مولود يولد كل  
عام قدر اربع اصابع مقبوضه باصابع نفسه  
وطول كل احد اربعة ادرع يذراع نفسه واصطلا  
من بلغ رتبة اهل الفضل ولو صبيا رضي الله  
عنه خير بمعة الدعاء والرضا رتبة اعلي من  
العقولان الرضا بالسبي قبوله فهو اعلي من  
العقول الذي هو انسانيه وعدم المواخذة  
ويشير الي ذلك قول بعضهم اللهم ارضا فان  
لم ترض فاعف فان المولي قد يعفو ولا يرضي  
ورضاه نقالي اما صفة فعل بمعنى الانعام او  
صفة ذات بمعنى ارادة الانعام فان اريد  
هنا الاول فظاهروا ان اريد الثاني ورد عليه  
ان الدعاء انما يكون بمستقبل لم يوجد في الحال  
وارادته نقالي ارادة يستحيل تخددها حتي  
يتعلق بها الدعاء الا ان يقال يصح ذلك نظرا  
لمتعلقه الارادة الحادث فان ذلك لا يستحيل  
تخدده صئولة اما بعد انما يقبل منزلة و  
بفد لان اما بعد هي الاصل الواردة في الاحاد  
وكلام العرب في الدلالة في بمعنى من  
بيات للمنزلة فهو بيان لوصف المقيس عليه

حا

بيث





الذي هو اما بعد وفيه انه قد يوتي بعدها بالسبب  
 الحامل على التاليف مثلا لانها موضوعة للانتقال من  
 اسلوب ابي فن ونوع من الكلام الي اخر اعم من  
 ان يكون مقصود الاول ان يقال المراد المقصود  
 حقيقة او حكما وسبب التاليف مثلا في حكم المقصود  
 باعتبار كونه سببا له مثلا فيسمى مقصود الجوز  
 باعتبار تلك السببية او غير ما بقي ان اما  
 بعد لا تدل على الشروع بالفعل لجواز ان يقول  
 اما بعد ويسكت الا ان يفرد مصفا في كلامه  
 اي قصد الشروع او ان المراد غالبا ونبيه  
 اى هذا ايمان لتكنة مخالفة المصنف في تقييده  
 باعلم دون اما بعد فهو جواب عن سؤال حا  
 ضله ان الانباء خير من الابتداع وحاصل  
 الجواب ان ذلك الابتداع لتكنة حسنة وهي  
 التشبيه المذكور فكانه قال للتشبيه اى والمراد  
 بالتشبيه الاشارة ووجه الاشارة ان الامر  
 بالشئى نفس عن صده والمراد بالعلم العلم  
 المطلق في هذا الفن وهو الاعتقاد الجازم  
 الناشئ عن دليل وغيره هو التقليد والظن  
 والشك والوهم والجهل المتركه فان هذه  
 لا تكفي في هذا الفن بل لا يد فيه من العلم لان  
 الجاهل المذكور والشاك والمثولهم والظالم  
 لا ايمان لهم فهم كفار واما المقلد فيختلف في  
 كفره كما سائى وان كان الصريح انه موافق  
 عاص ان كان فيه اهلية النظر فتقوله لا يتبع

وغيره اعم



اي لا يطلبه ان يكون سبب معرفة العفا سبب لانه  
 حرام اما كفو او غيره وانما قلنا المراد بالتنبيه الا  
 شارة لما ذكر لان متعلق العلم المذكور في كلاهما هو  
 حصر اقسام الحكم العقلي في الاقسام الثلاثة فمعنى  
 اعلم المستفاد منه صريحا اطلب منك تخصيص  
 ما ذكر بطريق العلم بحيث تبحث عن دليل حصر  
 القسمة في الثلاثة وتظهر دلالة علي ذلك و  
 يوخذ منه بطريق الاشارة والتلويح ما قلنا و  
 جه الاخذ انه اذا كان هذا لا يدعيه من العلم ولا  
 يكفي فيه غيره فالعقائد الدينية من بابا اوجب  
 ويصح ان يرد احد العلوم المدونة وعينه هو الحرفي  
 والصنابع مثلا والمعني ان عمير الاستفاد بالعلم  
 لا يطلبه العاقل ولا يرضاه سببا اي حرفة وصنعة  
 لان في الاستفاد بالعلم مع الاخلاص سعادة الدار  
 ربه خصوصا العلم الموصل الي معرفة الله تعالى  
 وقد علمت ان عطف ونبه علي نزل من عطف  
 العلم علي المعلول والحكم اثبات انما اعترض هذا  
 التعريف بامور اربعة الاول انه غير مانع لصدقه  
 بقولك زيد لا زيد فان الاول اثبات امر والتالي نفيه  
 مع ان ذلك ليس من الحكم في سببي واجيب بان  
 في العبارة حذف والتقدير اثبات امر لا امر او نفي  
 امر عن امر التالي انه غير جامع لان قوله او نفيه  
 عايد علي الامر الاول فيخرج قولك زيد ليس متافيا  
 من اول الامر من غير ان يتقدمه اثبات القيام  
 له واجيب بان القهبي عايد علي الامر من حيث



هو امر لا عاين الامر الذي يجري عليهم الايمان فيكون  
 فيه استخدام وهو ان يذكر الشيء بمعنى وبعاد عليه  
 الضمير بمعنى اخر كقوله اذ انزل السماء بارض قوم  
 رعيناها وان كانوا غضا باقان المراد بالسماء  
 الغيث وبالصمير في رعيناها النبات بخلاف شبه  
 الاستخدام قانه ذكر الشيء بمعنى ثم ذكره ثانيا  
 بمعنى اخر كقولك لي عيني انفقا من العين فان المواد  
 بالعين الاولى الباصرة وبالثانية عين الذهب مثلا  
 وليس هذا من قبيل عتدي درهم ونصفه ثمانون  
 درهم بعضهم لان الضمير في وضعه لا يصح عوده  
 على الدرهم الاول ولا على الدرهم من حيث  
 هو لصدقه بالاول وهو فاسد بل على درهم  
 اخراي نصف درهم اخر مثل الاول نعم يصح ان  
 يكون من قبيل ذلك باعتبار عدم كون الضمير  
 عايدا على الاول فقط الثالث ان ذكر او في  
 الحدو د متنوع واجيب بان محل المنع اذا كانت  
 للشك اما اذا كانت للتنويه فيجوز دخولها  
 في الرسوم كما هنا في الحدو والحقيقة وهي التي  
 تكون بالذاتيات لما يلزم عليه من كون فضل  
 اما هية مساو بالها واحص منها مثاله الانسان  
 حيوان ناطق او ضاحك اذا فرضت ضاحكا  
 فصل ذاتي فضا طلق من حيث كونه فصلا للما  
 هية صفا ولها ومن حيث ان اهميز هو القمل  
 الاخر احص منها وهي اعم منه لتحقيقها بالفصل  
 الاخر الرابع ان الكلام في الحكم العقلي قاي داع اي

تعر يف



تعريف مطلق الحكم اولا ثم تقسيمه وتعريف كل قسم  
 على حدة واجيب بان الحكم العقلي اخص من  
 مطلق الحكم ومعرفة الاخص من معرفة  
 الاعم كنعرف معرفة الانسان على معرفة الحيوان  
 مثلا وايضا فاما ذكر اهم تلك الحكم وقيد به  
 لعلي علم منه ان هناك حكما غير عقلي فتش  
 النفس الي بيان ذلك الغير فاحتاج الشارح  
 الي بيان الحكم من حيث هو وتقسيمه الي الاقسام  
 الثلاثة ليتوصل بذلك الي معرفة ذلك الحكم  
 المقيد بالغير ومعرفة غيره من بقية الاقسام  
 واعلم انك اذا قلت زيد قائم مثلا فقد اشتمل  
 هذا التركيب على محكوم عليه وهو زيد ومحكوم  
 به وهو القيام ونسبة وهي ثبوت القيام لزيد  
 وادراك كل من هذه الثلاثة سمي تصور او ادراك  
 ان النسبة واقفة اولست يواقفة بسمي تصديقا  
 وحكما وظاهر عبارة الشارح ان الحكم فعل حيث  
 عرفه بالاثبات الذي هو فعل من افعال النفس  
 وهو احد اقوال ثلاثة والصحيح انه كيفية ويمكن  
 حمل كلامه عليه بان يراد بالاثبات ادراك الثبوت  
 من اطلاق المترجم واردة اللازم قال السيد  
 حواشي الشمسية وما ينوهم من قولهم الاثبات  
 والايقان والانتزاع والايجاب والسلب من انت  
 المنفس فعلا فليس مراد ابل المراد من جميع ذلك  
 كله هو الادراك واختلاف في الادراك فقبل افعال  
 وقيل كيفية وهو الصحيح فيكون الصحيح ان الحكم

ايضا من قبيل الكيفه وممثل للثلاثة بوضه الخاتم  
على الشمعة فوضوه فعل وتأثيرها اي قيو لها  
للتاثير انفعال والهيهة الحاصل كيفية بضم  
اعلم انه لافرق في الاثبات بين ان يكون على  
جهة الحمل اي الاخبار نحو العالم حادث او  
على جهة الصحبة واللزوم كقولك كلما كان  
العالم متغيرا كانت حادثا او على جهة العناد  
كقولك الموجود ما قديم او حادث وكذا ايضا  
في النفي كقولك العالم ليس بقديم او ليس كلما  
كانت العالم متغيرا كانت العدم وصغاله اي لا  
تلازم بينهما او ليس الموجود اما حادث او  
ممكن فالمسلوب في الاول الحكم وفي الثاني في  
التلازم والربط وفي الثالث العناد والحاكم  
بالاثبات انما ظاهره ان الاثبات او النفي يحكوم  
به وقد تقدم انه الحكم فيلزم انما حادثا فيكون به  
وانه حكم وهو باطل وايضا الحاكم اذا يحكم با  
لثبوت او الانتفاء الذي هو النسبة لا بالاثبات  
او النفي وحاصل الجواب ان في كلامه حذف مضاف  
اي بمنعطف الاثبات وهو الثبوت او المحكوم به او  
انه اطلق الاثبات والنفي و اراد الثبوت والانتفاء  
اما الشروع اني اعترض بيات الشرح هو الاحكام  
الشريعة المعروفة بانها وضه الهيا اي احكام و  
ضعها الله تعالى للعباد اني ولا معنى للحكم تلك الا  
حكام واجيب بيات المواده الشارح من اطلاق  
المصدر و الادة اسم المفاعل او انه على حذف

مضاف

مضاق اي ذوالشرع وهو الله تعالى اذ هو الشارع =  
 حقيقة قال تعالى شرع لكم من الدين الاية والرسول  
 صلى الله عليه وسلم مجاز الا انه اشبه بـ واما العقل  
 اعترض بان الحكم اي المدرك حقيقة انما هو  
 النفس الناطقة والقول صفة لها والة لادراكها  
 واجيب بان اسناد الحكم اليه مجاز من باب  
 الاسناد الي السبب والمنشأ كما يقال قدرة البارئ  
 موجودة لله شيئا وموترة فيها مع ان البارئ  
 جل وعلا هو الموتور حقيقة بقدرته والقدرة  
 انما هي منشأ للتاثير او يقدر مضاق اي ذو  
 العقل وهذا كله بنا على الصحيح من معايرة  
 العقل للنفس اما على القول الاخر عند الحكماء  
 من انهما شبي واحدا فلا حاجة الي ذلك و  
 اختار هذا القول القراني حيث قال الحق  
 ان العقل والروح والنفس بمعنى واحد ولذا  
 قيل ان العقل اذا زال لم يعد وخرج قائما راد بزواله  
 في كلام العلماء السنناره العادة هي ما  
 اعتاده الناس اي ما تقرر عندهم مرة بعد  
 اخرى وليس ذلك بحاكم بل الحاكم هو النفس فا  
 ستاد الحكم اليها مجاز من الاسناد الي السبب  
 او يقدر مضاق اي اهل العادة او يراد بالعادة  
 اهلها فلذلك انقسم الحكم استشكل بان  
 انقسامه الي عادي وعقلي فظاهر لان كلا منهما  
 جزئي من جزئياته واما انقسامه الي شرعي فليس  
 بظاهرا لان الحكم اثبات امر او نفيه والاثبات او



التنقي اما ادراكه او فعل من افعال النفس وكل منهما لا  
يصدق علي الشرعي اما علي الاول فلان الشارح نفس  
الشرعي بانه خطاب الله تعالي اي كلامه والكلام غير  
الادراك واما علي الثاني فلان العقل حادث والخطاب  
كلام قديم ولا يصدق الحادث علي القديم وانقسم  
يجب صدقه علي جميع اقسامه واجيب بان في التفسير  
بالانقسام مسامحة وان مراده ان الحكم يطلق بازي  
بعينين احدهما المعني الاول والاخر المعني الثاني  
وهو الكلام ويطلق ايضا علي النسبة وعلي الحكم  
عليه واجيب ايضا بان خطابه تعالي اما امر او  
نهي او تحيير او وضع وكل منها وان كان من قبيل الا  
نشأ لكنه يتضمن خبرا مثلا اقيموا الصلاة يستلزم  
قولنا الصلاة واجبة وهو مشتق علي اثبات  
الوجوب للصلاة فصحيح كون الخطاب المذكور من  
اقسام الحكم باعتبار لازمه واما اطلاق الفقهاء  
علي اثبات الوجوب للصلاة مثلا انه حكم شرعي  
فاطلاق مجازي باعتبار لزوم المذكور واقصار  
ذلك حقيقة شرعية لهم فالجواب بان الحكم يطلق  
عند الفقهاء علي اثبات الوجوب للصلاة مثلا  
فيكون من جزئيات الحكم المعروف بما مر وجع  
للجواب المذكور الي ثلاثة اقسام لكن المناسبات  
منها للمقام هو العقلي لانه الذي ذكره المصنف وانما  
اقتصر عليه لانه دخل في اثبات جميع العقائد  
وبه يحصل التوحيد بلا تذبذب واما الشرعي فذكره  
لانه قد يكون عاصدا لعقلي وقد يكون مستقلا

في



في اثبات الصفات التي لا تتوقف دلالة المحجزة عاين  
 صدق الرسل لعلها وهي السمع والبصر والكلام  
 ولو ازمها وذكر العادي نعمي بالاقسام والعداد  
 بين الثلاثة حقيقي اذ لا يمكن اجتماعها ولا اثباتها  
 في سببي واحد خطاب الله هو حقيقة الخطاب  
 توجيه الكلام الي الخطاب والمراد به هنا اسم  
 المعقول اي الخطاب به اي الكلام والفهم بالفعل  
 بناء على انه يشترط في تسمية الكلام خطابا و  
 جود الخطاب بالفعل بصفات التكليف حالة  
 الخطاب وعليه فلا يسبى كلامه تعالى في الازل قبل  
 وجود الخطابين خطابا والذي يقصد به افهام  
 من علم الله وجوده ضمن هو اهل للفهم بناء على  
 انه لا يشترط فيه ذلك وعليه فيسبى كلامه تعالى  
 في الازل خطابا فالخلاف في تسمية الكلام في الازل  
 خطابا وعدمها مبني على الخلاف في انه هل يشترط  
 في تسمية خطابا وجود الخطاب بالفعل او لا  
 يتبني على ذلك ايضا خلافا اخر هل الحكم الشرعي  
 حادث او قديم تعالى الاول هو حادث لانه  
 الكلام المفهم بالفعل وان شئت قلت المتعلق  
 تعلقا تنجيزيا ولا يكون ملحها بالفعل ومتعلقا  
 تعلقا تنجيزيا فيما لا يزال الابد وجودا مكلفين  
 وبعثة الرسل اليهم فهو كلام الله تعالى المفيد  
 لا فهم بالفعل او بالمتعلق التنجيزي والهتية  
 المركبة من القديم والحادث حادثه لتحدد  
 بعد عدم لان الحادث وان كان حقيقة في الوجود



بعد عدم يطلق مجازا على التجدد بعد عدم وعابى القاء  
قديم لعدم اعتبار الافهام بالعقل والتعلق التخييري  
في مفهومه وخطاب كالجسد للحكم وخرج باضاقتنه  
التي الله تعالى خطابا غير كالمملوك والابا والامهات  
والشايخ وغيرهم من الانس والجن والملايكة فلا يسمي  
خطابهم حكما شرعيا وانما يسمي خطاب الرسل با  
لنكاليه حكما شرعيا لانهم مياضون عند الله تعالى  
معصومون في تبايعهم من الكذب بالحمد او سهوا  
قيل اذا كان الخطاب الكلام المخاطب به القديم بذاته  
تعالى فمن اين يعلم حتي يعرف الخطاب بالداخل في  
التعريف والخارج عنه اجيب بانه يدل عليه الكتاب  
والسنة ونحوهما فان قيل اخذهم الخطاب جنسا  
لحكم يقتضي ان الحكم الثابت بنحو القياس او السنة  
او الاجماع لا يسمي حكما شرعيا الا خطابا مع انه  
حكم شرعي فلا يكون التعريف حاصلا لاننا نقول  
نحو القياس كاشق خطابا تعالى ومعرف له وهو  
معي كونه دليل الحكم وقوله المتعلق صفة كاشفة  
ليست للاحتراز عن شيء لان كلامه تعالى لا يكون  
الا متعلقا اما تعلقا بتخييري وبالنسبة للامر و  
النهي او ما هو اعم بالنسبة لغيرهما وانما ذكره  
ليعلق به بافعالهم وتعلقه تعلق دلالة  
بمعني انه لو ازيل بهذا الجواب لوجدناه دلالة  
جميع اقسام الحكم العقلي من الواجبات والمايوز  
والمستحبات ومعلم ان المتعلق والمخاطب به  
هو الكلام النفسي سوا قلنا ان الحكم قديم او حا

لا اللفظي لعدم مناسبة هنا وقوله بافعال المكلفين  
 تخرج به خطاب الله تعالى المتعلق بذاته وصفاته  
 وذوات المكلفين وصفاتهم والجمادات كقول الله  
 لا اله الا الله خالق كل شيء ولفد خلقناكم ابي ذوا  
 وصفاتكم ويوم نسير الجبال فلا يسمي ذلك حكما  
 شرعيا وكذا المتعلق بذوات الحيوانان وافعالها  
 وصفتها كقوله تعالى والله خلق كل دابة من ما  
 وقوله والله بكل شيء عليم وبقي في الحد قصص افعال  
 المكلفين والاخبار المتعلقة بافعالهم كقوله تعالى  
 والله خلقكم وما تعملون وقوله فمن تاب من  
 بعد ظلمه واصلاح فان الله يتوب عليه وقوله ان  
 الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات  
 الفردوس نزلا فخرجها بقوله بالطلب علمي  
 ما سياتي والمراد بفعل المكلف ما يصدر عنه سواء  
 كانت من افعال الجوارح او اللسان او القلب فيشمل  
 القول والنية والمراد بالهدوران ان يكون مكتسبا له  
 اما بذاته كالحركة مثلا او باعتبار اسبابه كالايمان  
 بالله تعالى ورسله فانه مكتسب باعتبار اسبابه كما  
 لتظهر مثلا اما ذاته فليست مكتسبة لانها ليست  
 فعلا اختياريا سواء قلنا ان الايمان هو المعرفة  
 او حديث النفس التابع لها اما علمي الاول فظاهر  
 لان المعرفة من مقولة الكيف واما علمي الثاني فان  
 حديث النفس التابع لذلك هو قوله لها بعد المعرفة  
 امننت وصدققت وقولها المذكور كلاهما النفسي  
 والكلام النفسي كيفية لا فعل لان الصحيح انه ليست

نكم



للنفس فعل وانما لها جرد الادراك واما علي قولهم بها  
 وسلب وابقاع وانتزاع ونحو ذلك فقبارات الموادم منها  
 غير ظاهرها وهو الادراك لا الفعل كما ذكره السيد في  
 حواشي الشمسية وتقدم ان الادراك كيفية علي  
 الصحيح ويعبر عن حديث النفس المذكور في  
 قن الكلام بالتصديق والادعان فالمراد منهما  
 واحد وهو حديث النفس اي قولها امنت وصبر  
 قن بخلاف التصديق والادعان في المنطوق  
 قان المراد بهما مجرد الادراك وما وقع في  
 عبارة التهذيب من قوله العلم ان كان ادعانا  
 للشبهة فتصديق والا فتصور فالمراد بالادعان  
 في ذلك الادراك فالنصديق الكلامي غير التصديق  
 المنطوق كما قرره شيخنا العدوي موارا خلافا لما  
 يفيد كلام السعد وغيره في بعض المواضع وقد علم  
 مما تقرر ان الايمان ليسا متلغا به باعتبار ذاته لان  
 التكليف لا يتعلق الا بالفعل وهو كيف كما علمت فإ  
 لتكليف به انما هو باعتبار اسبابه كما نظر كما هو  
 وفيه ان النظر انما هو سبب للمعرفة لا حديث النفس  
 الذي هو الايمان علي التحقيق والاولي الجوابيات  
 مراد هم بالفعل ما في بل الانفعال فيشمل التكليف  
 واعتزض التعبير بافعال المكلفين بصيغة الجمع في  
 الموضوعين بان يخرج عنهما هو متعلق بفعل مكلف  
 واحد خصوصا بعد النبي صلي الله عليه وسلم والحكم بقول  
 شهادة خزينة وظاحده وبانه يلزم علي ذلك  
 عدم تناول التعريف لشئ من الاحكام الا يصديق

علي



عالمي حكم منها بانها متعلق بجميع افعال المكلفين  
واجيب بان ال لا يجنس عالمي حر فلات يركب الخيل  
وان لم يركب الا واحدا منها فالمراد ان ركوبه  
متعلق بجنس هذا الحيوان لا بجنس المزار وكذلك ما  
هنا فالمراد متعلق بالحكم بفعله منها لا بجنسها و  
يدخل في ذلك الفعل الخواص وغيرها واعتبر في  
التصديق بالمكلفين ايضاً بانها مشكل مع قوله في التعريف  
او الوضعية لهما فان خطاب الوضعية بتعلقها بالضمي و  
المجتنون يدل ليدل انهما يصنعان متعلقاً بهما ولعلته ذكر  
ذلك بتفصيله نظر الغالب من تعلق الخطاب بالمكلفين  
فان خطاب التكليفين خاص بهم وخطاب الوضعية مشترك  
بينهم وبين غيرهم واذ كان للغالب فلا مفهوم له  
بالطلب متعلق بخطا وبالجملة بسنة من ملائمة  
الجنس لانه الاعتيادي واذ كان كلامه تعالي و  
من حيث دلالة الله انه لكنه يتنوع بالانواع المذكورة  
من حيث دلالة الله وتعلقه من حيث دلالة عالمي  
الطلب لتفعل او التزك جاز ما كل منهما او غير جازم  
بسيهي طلبا وبسيهي ابغنا ايحاً بان كان طلب الفعل  
جاز ما وتد بان كان غير جازم وغيرهما ان كان طلب  
التزك جاز ما وكراهة ان كان غير جازم ومن حيث  
دلالة عالمي التخيبي بسيهي اباحة قد دخل تحت الطلب  
اربعة احكام الايجاب والتداب والتخريم والكراهة  
والطلب في الاولي بسيهي امر او في الاخرى بسيهي  
نهي والخامس للاباحة وتسمي الخمسة المذكورة  
احكاما تكليفية ومن حيث دلالة عالمي ان السبي

سبب او شرط او مانع او صحاح او فاسد يسهي وضما  
 وبسهي الخمسة المذكورة احكاما وصيغة ومن حيث  
 دلالة عاي غير ذلك بسهي خبري الكت يلزم عاي تعلق  
 بالخطاب وصف المصدر قبل عمله واجيب بأنه  
 يقتصر في الجار والمجرور ما لا يقتصر في غيره عاي ان  
 الابداد منتف من اصله لان المصدر هنا بمعنى  
 اسم المفعول كما مر وبصح ان يكون متعلقا بالمتعلق  
 والبالسببية اي المتعلق سبب تعلق الطلب و  
 ذلك ان الخطاب كلي والطلب والا باحة والوضع  
 جزئيات له اي انواع كما مر والمتعلق في الحقيقة  
 هو تلك الجزئيات وتعلق الكلي انما هو سبب  
 تعلق الجزئي فينسب عاي تعلق الجزئي تعلق الكلي  
 ولا يجفي ما في ذلك من التكلف ويجمل ان يكون  
 في موضعه الجزئي لمبتدأ محذوف والتقدير وعطوف  
 الخطاب بالمتنسب بالطلب اي او الوضع عطوف  
 عاي الطلب لان المعاطيف اذا لم تكن مجرد مرتب  
 تكون عطوفة عاي الاول بخلاف ما اذا كانت  
 مجرد مرتب فان كل واحد عاي ما قبله او عطوف  
 عاي الا باحة طال بينهما من المناسبة في ان كل  
 منهما ليس يطلب والتقدير عاي كل او الخطاب  
 المتنسب بالوضعية اي بالخطاب المتعلق بجعل الشيء  
 سببا في من ملازمة الجنس لتوعه كما مر واعترض  
 الاثبات باو في هذا التعريف من وجهين الاول انما  
 لسك المتعصبين للابهام وذلك لا يناسب في مقام  
 التعريف واذا المقصود منه البيان واجيب بان

بلا من المشترك والمجاز يجوز دخول فيه اذا دل  
 السياق او القرآين على تعيين المجاز او المشترك  
 وقربينة الحال هنا ظاهراً في انها للتشويق  
 لهما اي للطلب والاباحة وعرف بعضهم الوضع  
 بانه نصب الشارح اي جعله الشيء سبباً او شرطاً  
 او ما نفعاً لجعل الزوال سبباً لوجوب الظهور و  
 الطهارة شرطاً لاباحة الصلاة والحبض مانعاً من  
 وجوبها واعترض عليه بانه ظاهر ان ليس نوعاً كذلك  
 من الخطاب اي الكلمة النفسية وانما هو صفة فعل لان  
 الجعل حادث وليس كذلك فقد قال السيد الحكيم  
 الوضعي هو الحكم الشرعي الذي لا يدل على الطلب  
 ولا على التحجير فكانت حقا العبارة ان يقول هو  
 خطاب الله المتعلق بجعل الشيء سبباً او اي من  
 حيث تعلقه بذلك واجيب بان قرينة السياق  
 وجعل الوضع وما قبله انواعاً للخطاب كما لتقسيمه  
 يفيد هذا المعنى وتماية الامواته مجاز في التعريف  
 ولعله من اطلاق المتعلق بفتح اللام وهو الجعل  
 المذكور مما يمتنع بكسرها وهو الخطاب وهو سياق  
 اذ دل السياق او قرآين الاحوال على تعيين المجاز  
 في التعريف كما هو وتخصيص هذا النوع من الاحكام  
 باسم الوضع محض اصطلاح ولا في الاحكام كلها  
 بوضع الشرع من حيث المتعلقات التجبزية  
 والاجمال للعقل ولا للعادة في شيء من ذلك والسبب  
 ما يكون من وجوده الوجود ومن عدمه العدم  
 لدانه فهو بشرط الوجود في الوجود وبطريق

تأخر



العدم في العدم والمواد بالتأثير الاقتران لا حقيقته  
لان الموتر هو والده تعالى وقولنا لذاته راجع للجهليني  
اما الاولي فللاحتراز عن خروج السبب الذي اقترن  
به مانع او انتفا شرط كالحيف والجنون عند دخول  
الوقت قانه يلزم من وجوده الوجود لكن لذاته  
بل لما ذكر من اقتران المانع او انتفا الشرط ولو نظر  
الي ذاته للزمه ذلك واما الثانية فللاحتراز ايضا  
عن خروج سبب الشيء الذي له سبب اخر يخلفه  
عند عدمه كالشمس ووجود العنوم فانها سبب  
في العنوم مع ان له سببا اخر وهو النار فاذا العن  
منه الشمس ووجد العنوم لم يلزم من عدمها العدم  
لكن لا بالنظر لذاتها هذا ان نظر الي ذلك السبب  
يبينه فان اريد جنس السبب الصادق بالواحد  
والمقتدد يان قطع النظر عن سبب بعينه كان  
راجعا للاولي فقط لان السبب من حيث هو واجب  
جنسه وما هيئته المتحققة في اي فرد كان يلزم  
من عدمها العدم واورد علي ذلك المناوي ان  
كالانسات والتاطف واللازم والممنوم المتساويان  
فانه يلزم من عدم احد هما عدم الاخر فيكون داخل في  
تعريف السبب واجيب بانه تعريف بالاعم وهو واجب  
عند المتقدمين من المناطقة والشرط ما يلزم من  
عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم  
لذاته كالطهارة للظلمة فهو بشرط طرف العدم في  
العدم فقط وقولنا لذاته راجع للثانية بجزئيتها  
اي فلا يلزم من وجوده الوجود بالنسبة لذاته وقد

يلزم

يلتزم من وجوده الوجود لا بالنسبة لذاته بان و  
 جدت الاسباب وانتفت الموانع ولا يلزم من وجود  
 العدم بالنسبة لذاته وقد يلزم من وجوده العدم  
 بالنسبة لغيره بان انتفي السبب او وجد المانع وورد  
 علي التعريف المذكور صلاة قاعد الطهورين ونحوه  
 قانها تصح مع عدم الطهارة فلا يلزم من عدمها  
 عدم الصلاة واجيب بان الطهارة ليست شرطا  
 مطلقا بل عند امكانها وهي غير ممكنة في حق من  
 ذكر فليست شرطا في حقه او يجعل قوله لذاته را  
 جعل اللادوي ايضا اي وقد لا يلزم من عدمه العدم  
 لعارض كفقده الطهورين واورد عليه ايضا اللزم  
 الاعم بالنسبة لغيره قانه ينطبق عليه التعريف  
 المذكور واجيب بما مر من انه يعرف بالاعم واورد  
 عليه ايضا جزم العلة وجزم المركب قانه يلزم  
 من عدمهما العدم ولا يلزم من وجودهما و  
 جود ولا عدم واجيب بالتزام انهما شرطي وجود  
 العلة والمركب فلا يواد اوان هذا تعريف بالاعم  
 اوان ما بعني خارج يقربنة ما اشتهر ان الشرط  
 خارج لا داخل والمانع ما يلزم من وجوده العدم  
 ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته كالحيف  
 وقولنا لذاته راجع للثانية بجزئيتها اي فلا يلزم  
 من عدمه الوجود بالنسبة لذاته وقد يلزم من  
 عدمه الوجود بالنسبة لغيره بان وجدت ال  
 سباب والشروط ولا يلزم من عدمه العدم با  
 نسبة لذاته وقد يلزم من عدمه العدم بالنسبة



لغيره بان انتفتت الاسباب او الشروط هذا هو المشهور  
 في تقرير هذه التفاريخ الثلاثة والتحقيق ان قيد  
 لذاته فيها مستغني عنه عن في قولنا من وجوده  
 ومن عدمه لا ينهانا لابتداء والسببية تنفيذ ان  
 اللزوم من ذات السبب مثلا قاذ او جد بعد ذلك  
 تخلفه لم يكن من ذات السبب او الشرط او المانع  
 بل من غيره فالصوم مثلا عند فقد الشمس ليس  
 ناسيا من فقدتها بل من النار وهكذا في الكلام  
 ما بقي عن القيد المذكور نعم ان جعلت من  
 جمعي هنوكا من ذلك القيد نحنا جالبه وقد  
 علم مما تقدم ان الاحكام التكليفية خمسة وكل  
 واحد منها له اسباب وشروط وعوائق قالو  
 جوب كوجوب صلاة الظهر سببه الزوال  
 وشروطه البلوغ والعقل وما نفع الحيض والا  
 غما والتداب كند ب صلاة الضمير سببه دخول  
 وقتها وهو ارتفاع الشمس قدر ربح وشروطه  
 العقل وما نعه الحيض او وقت المنه والتحريم  
 كتحريم اكل الميتة سببه خبثها وشروطه الاضطرار  
 وما نعه عدم الاضطرار والكرهية ككرهية صيد  
 البر سببه اللهو وشروطه عدم الحاجة وما نعه  
 الاضطرار والاباحة كاباحة البيع سببها الاحتياج  
 فانه سبب في اباحة المبيع وشروطها الانتفاع به  
 مثلا وما نعه وقوعه وقت نداء الجعفة مثلا  
 اثبات الربط نحو مقتضى الظاهر حيث عرف  
 الحكم الذي قسمه اليه الاقسام الثلاثة بان ثبات



امر او نفيه ان يقول فحقيقة اثبات امر او نفيه الخ  
 فان المتبادر من كلامه اولاً ان المراد بالامر المحمول  
 المثبت او المنفي ومن كلامه هنا ان المراد بالربط  
 النسبة الحكمية التي تعلق بها الاثبات فمتعلق  
 الاثبات فيهما مختلف ولا شك في الغاية بينهما  
 بحسب الظاهر وان كان اثبات الربط بين امرين  
 امر مستلزم ما لثبوت احد الامرين للاخر فيوا  
 فق ما امر و الاثبات في الاصل مصدر وهو ضمناً في  
 لمفعوله اي اثباتك الربط وليس المراد به هنا  
 المصدر بل المراد به التصديق اي الادراك و  
 التصديق من قبيل الكيف لا الفعل كما هو ونقله  
 يسس هنا والمراد بالربط النسبة الحكمية اي  
 ثبوت المحمول للموضوع ويبين ظرفه في محل نصب  
 علمي انه حال والمراد بالاحد الامرين المحمول و  
 بالآخر الموضوع فثبتي اريد با حدلها احدلها اريد  
 بالآخر الاخر وقوله وجود او عدم ما تميز ان للربط  
 بالمعني المذكور اي اثباتك الربط اي النسبة الحكمية  
 بين الموضوع والمحمول اي التصديق بهما من جهة  
 وقوعها فتكون القضية موجبة كقولنا الاكل مشبه  
 فالنسبة فيه وهي ثبوت الاشياء للاكل مصدر  
 بهما من جهة وقوعها او من جهة عدم وقوعها  
 فتكون سالبة كقولنا ليس عدم الاكل مشبهاً فال  
 لنسبة فيه وهي ثبوت الاشياء لعدم الاكل مصدر  
 بهما من جهة عدم وقوعها فالنسبة في محل من  
 الموجبه والسالبة واحدة علمي التحقيق وهي

الثبوت ولكنها في الموحية مصدر قبهامن جهة  
 وقوعها وفي السالبة مصدر قبهامن جهة عدم  
 وقوعها ويصح ان يكون ذلك حالا اي حال  
 كون هذا الربط اي بالنسبة وجودا او عدما  
 اي ملاحظا وجودها اي ثبوتها او عدمها وهما  
 التقدير هو المطابق لكلام المثل العنقود والمطابق  
 لما ذكره في شرح المقدمات ان المراد بالربط الا  
 قنرات والتلازم العرفي وان قوله ووجودا  
 او عدما مضمينان من امر وامر عاين اليدل اي  
 اثبات الربط بين امر من جهة وجوده او  
 عدمه وبين امر اخر من جهة وجوده او عدمه  
 وان شئت جعلتهما محولين عن المضائق والتقدير  
 بين وجود امر او عدمه ووجود امر اخر او عدمه  
 ويجمل ان يكون حالين من امر وامر والتقدير  
 بين امر وامر حال كونه وجودا او عدما اي  
 ذ او وجود او وجودا او ذ او عدم وهو وجود او عدم  
 لكن بجي الحال مصدر اعني مقبوسا وايضا شرط  
 يجبها من المضائق اليه كونه المضائق مقتضا  
 للتعمل فيه او جزؤه او تجزئه ولم يوجد ذلك هنا  
 وعاميل كل حال فالعبارة شاملة لاقتسام الربط  
 الاربعة وهي ربط وجود بوجود كربط وجود  
 الشئ بوجود الأكل وربط عدم بعدم كربط  
 عدم الشئ بعدم الأكل لان العدم وان لم يحسن  
 بنفسه لكنه يحسن باعتبار ما يضاق اليه  
 اذ الكلام في العدم الاضافي لا المحض لعدم تأني  
 الربط

الربط فيه وزيط وجود بعدم كيربط وجود الجوع  
 بعدم الاكل وزيط عدم بوجود كيربط عدم الجوع  
 بوجود الاكل وفتد اعلي القول ببقي الاحوال  
 اي الواسطة بين الوجود والعدم واما اعلي  
 القول ببقونها قالوا قسم تسعة قائمة من غير  
 ثلاثة الوجود والعدم والحال اي الثبوت في  
 مثلها فكان عليه ان يريد وجودا او عدما او  
 حالا هكذا قيل وفيه نظر لان الكلام في الحكم  
 العادي وزيط الحال بالوجود او العدم او  
 الحال او الوجود بالحال او العدم بالحال اعلي  
 فزيط الحال بالوجود كالربط بين قيام العلم  
 بجعله وتكون ذلك المحل عالما او بالعدم كالربط  
 بين الكون جاهلا وعدم العلم او بالحال كالربط  
 بين الكون قادرا والكون حيا وعكسه الاولين  
 اي ربط العدم بالحال كيربط عدم العلم بكونه  
 جاهلا وزيط الوجود بالحال كيربط وجود العلم  
 بكونه عالما اعلي لا عادي سما ان الربط بين  
 زوال الشمس ووجوب الظهر مثلا سترحي  
 فهذان الربطان لا يسمي واحد منهما عادي  
 لعدم توقفه على تكريم فنسقط خمسة اقسام  
 من التسعة يبقى اربعة وهي التي تقدم الكلام  
 عليها فلا حاجة الي الزيادة المذكورة  
 بواسطة متعلقا بثبات احوالها كما جاز هذا  
 الاثبات او النهي بواسطة وهي التكرار قالوا  
 صافية للبيانات واقل ما يحمد به التكرار وهو



الشيء مرتين قات لم يقع الامرة واحدة فليس بعادي  
 وانما هو داخل في الحكم العقلي الجائز وكون التكرور  
 مستندا للحكم اهم منا ان يكون عاين الحاكم نفسه  
 او عاين غيره مما يقلده في ذلك الحكم الواحد  
 من ايات شراب السكر يستدل مسكنا للصغر تقليدا  
 بلا طبا في ذلك لتكرره عليهم مع صحة اعي  
 جواز التخلف اي مع كون تخلف الربط جائزا عقلا  
 فيصح عقلا تاخر الاحراق عن النار مثلا ولهذا  
 ما بعده ليس من نعمة التعريق بل انما ذكرهما لينبه  
 على ان هذا الربط الذي حصل في الحكم العادي  
 ربط افتراض ودلالة جلية لا ربط لزوم عقلي و  
 لا ربط تاخير من احد لهما في الاخر خلافا لما  
 اعتقد ذلك فقوله مع صحة التخلف اي واما  
 اذا اعتقد عدم صحة التخلف بان اعتقد الملازم  
 العقلي بين الاسباب العادية ومسبباتها فهو  
 قاسق وهذا الاعتقاد يؤول به الى الكفر لانه  
 يلزمه انكار كل ما خالف العادة من مخزات الرسل  
 واجبا الموثق الا ان لازم هذا ليس بنبذ مذهب  
 وقوله وعدم تاثير اي واما اذا اعتقد التا  
 ثير فتارة بالقوة وتارة بالطبع فان اعتقد  
 ان الاسباب العادية توشط بطبيعتها فهو كما قر وحي  
 بعضهم الاجماع على كفره او بقوة قهره فوالان  
 والمصاحح عدم كفره وحاصل ما كفره المصفي  
 بعض كثره وسياحي ايضا ان من اعتقد ان  
 الاسباب العادية توشط بطبيعتها فهو كما قر و  
 حكي

حكى بعضهم الاجماع على كفره او بقوة فبي كفره قولا  
 والصحاح عدم كفره واعتقد ان الموثر هو الله  
 وحده الا انه اعتقد الملازمة العقلية بينهما فهذا  
 الاعتقاد يؤول به الى الكفر لانه يلزمه انكار ما  
 خالف العادة والاعتقاد والحق ان يعتقد ان  
 الموثر هو الله مع امكان التخلف واعلم ان قوله مع  
 صحة التخلف لا يعني عن قوله وعدم تأثير لجواز  
 القول بالتأثير مع صحة التخلف كما هو مذهب المعتزلة  
 في المولدات كما في حركة الاصبع وحركة الخاتم فان  
 النزوم بينهما عادي عندهم يصح تخلفه ومع  
 ذلك يعتقدون ان حركة الاصبع موثرة في حركة  
 الخاتم وايضا فلا يلزم من صحة التخلف في الطيف  
 فقد يصح التخلف مع وجودها الفقد شرط او وجود  
 مانع وكذا لا يعني قوله وعدم تأثير الخ عن قوله  
 مع صحة التخلف مما هو من انه ردي ذلك على من  
 يعتقد عدم صحة التخلف مع عدم التأثير وقوله  
 احدهما اي احد الامرين المرئيين فالنار لا تنو  
 ثرن الا حراق والاكل لا يوشن في السبع وهكذا وقوله  
 البنية اي قطعاً من البت وهو القطع يقال بت الشيء  
 بينه بين المرحدة وكسرها اذا قطعها وهو منصوب  
 على انه مفعول مطلق اي اقطع بذلك قطعاً قال  
 فيه زائدة وهمزة المقطع ولا يستعمل الا بالالف  
 واللام مع قطع الهمزة كما في مسيبويه واجاز الغرا  
 تنكيره وحكى انهما لغتان واجاز بعضهم كون  
 همزته للموصل والحكم العقلي انما اضيف



هذا الحكم الي العقل وان كانت الاحكام كلها لا تدرک  
 الابه لان مجرد العقل بدون فکرة او معها كان في  
 ادراك هذا الحكم فانه المصنوع اثبات امر اي  
 لا امر كقولك زيد قائم او نقيه اي نفي امر عنت  
 امر كقولك زيد ليس بقائم من غير توقف  
 عاي نكروا خرج العادي وقوله ولا وضه واضع  
 خرج الشرعي فان الحكم الشرعي يتوقف عاي  
 جعل الجاعل وهو الله تعالى وفي كون الحكم  
 الشرعي موضوعا او مجعولا نظر لانه ان فسر  
 بالمتعلق التخييري وهو ان يكون الشخص اذا  
 وجد مع شرط التكليف مطلقا بالفاعل كما  
 هو عرف الفقهاء فهو حادث وكذا ان فسر  
 بانه خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين  
 فهو حادث باعتبار الهيئة المجتمعة من  
 الخطاب والتعلق التخييري كما مر لكن اطلاق  
 الحادث عاي كل من المتبين بالمعنى المجاز يجب  
 وهو المتجدد بعد عدم لا الحقيقي وهو الموجود  
 بعد عدم فان الحادث يطلق حقيقة عاي  
 الموجود بعد عدم ومجازا عاي المتجدد بعد عدم  
 ولا شك ان التعلق التخييري حادث بالمعنى  
 الثاني لا الاول لانه امر اعتباري كما لا يوهو  
 البنوة وكذلك الهيئة الاجتماعية منحدرة  
 بعد عدم لا موجودة بعد عدم واذا كانت  
 الحكم بمعنيها حادثا بالمعنى المذكور فلا يتعلق  
 به الوضع والجعل لانه انما يتعلق بالامور المو

جودة

الموجودة وهو امر اعتباري كما مر فله تنعلق  
 به القدرة فكيف يخرج بقوله ولا وضع واضحه الا ان  
 يواد من الوضه والجعل لازمه وهو الحدوث فكان  
 قال ولا حدوث فخرج الحكم الشوحي فانه حادث  
 بالمعنى المجازي السابق على انه قد يقال لا حاجة  
 في اخراجه الي ما ذكر لانه حادث يخرج بالحسب من قوله  
 اثبات امر او نفيه فانه ليس اثبات ولا نفي  
 اخراج به في العبارة مسامحة اذا الاخراج بالصفة  
 فقط وليس العقلي لا مجموع الصفة والموصوف اي  
 الحكم العقلي ومعنى التحصاره اي خروجها عما تقدم  
 اي واده من انه لا يصح ان يكون من حصر الكل في  
 اجزائه ولا الكلي في جزئياته وحاصل الجواب انما  
 سبق لتقريره من اثبات او نفي ظاهره ان  
 العقل يحكم بالاثبات او النفي مع ان ذلك نفسا الحكم  
 كما مر فكيف يكون محكوما به وحاصل الجواب  
 ان في العبارة حذفا والتقدير من بعض متعلق  
 اثبات او نفي وهو المحمول او النسبة فان ذلك  
 هو المحكوم به وقوله يرجع اليها من رجوع الشيء  
 الي وصفه فالقدرة في قولك الله قادر ووصفها  
 الوجوب اما ان يقبل الثبوت والنفي لقولك  
 الله رازق فما حكم به العقل وهو الرزق تفخيرا  
 يقبل الثبوت والنفي كما تقولك فهو جاري او وصفه  
 الجواز وما ان الرزق الذي هو المحمول يتصف بالجواز  
 كذلك نسبه الي الله تعالى تتصف به فيقال ثبوت  
 الرزق مولانا جلد وعز جاز وهذا اظا هو اذا كان



الحكم برأى رزق كما تقدر امالو قلت رزق الله جابر وحكمته  
 بالجواز كما نت نسبته واجبه اذا الجواز لا يقبل الا  
 تنفعا عن الرزق فيكون واجبا وكذلك نسبت له  
 واجبه فالرزق وصفه الجواز لانه محكوم به وعليه  
 وذلك الجواز وصفه الوجوب لانه لا يقبل الا تنفعا  
 اذ لو قبلت لكان الرزق منصفيا بالوجوب مثلا  
 وذلك باطل ومثله قولك بعثة الرسل جارية  
 وقوله وان كان لا يقبل الا الثبوت كقولك الله  
 قادر على القدرة لا تقبل الا الثبوت فيكون  
 صفها الوجوب وكذلك نسبتها لله تعالى وقوله  
 وان كان لا يقبل الا النفي كقولك شريك الاله  
 موجود فوجود الشريك لا يقبل الا النفي فيكون  
 وصفه الاستحالة وكذلك نسبت له للشريك  
 قتل القبيضة كاذبة ثم عرف اى جواب  
 عما يقال انه تزك تعريف الوجوب واخوابه  
 وقد ذكرها وذكر تعريف الواجب واخوابه وم  
 يذكرها وهو غير مناسب وحاصل الجواب  
 انه استغني عن تعريف الوجوب واخوابه بنص  
 الواجب واخوابه لانه مشتق كما خوبه مما ذكر قالوا  
 مشتق من الوجوب والمستحيل منه الاستحالة  
 والجائز من الجواز ومعرفة المشتق تستلزم  
 معرفة المشتق منه لانه جزوه ومعرفة الكل  
 متوقفة على معرفة اجزائه على ما سياتي  
 وقوله بما اشتق منه فضنت انه عرف الوجوب  
 بالواجب والاستحالة بالمستحيل والجواز  
 بالجائز

بالجواب وليس كذلك واجيب بان المراد انه استغنى  
 بتعريف المشتق عن تعريف المشتق منه كما هو واما  
 الجواب بان في العبارة حذفاً والتقدير ثم عرف  
 كل واحد بتعريف ما اشتق منه فلا يصح لانه  
 مقتضاه انه قال فالواجب ما لا يتصور في العقل  
 عدمه اذ وهو يقال ذلك مع انه باطل في نفسه  
 فالبالسببية لا للتفويه واما عدل عن تعريف  
 الواجب واخويه الي تعريف الواجب واخويه  
 لان المحكوم به في القضية اي المحمول فيها حمل  
 مواكفة هو الواجب والمستحيل والجائز فيقال  
 القدرة واجبة والشريك مستحيل والرزق  
 جائز وحمل المواطاة هو الحمل الذي لا يجوز الي  
 تاويل كقولك زيد قائم ويقايله حمل الاشتقاق  
 وهو ما يجوز الي ذلك كقولك الشافعي او مالك  
 علم اي ذو علم او عالم والقطن بياض اي ذو  
 بياض او ابيض فان قلت هما الا قال من اول  
 الامر ويحصر في ثلاثة الواجب اذ لانه المحمول  
 حمل مواطاة كما علمت قلت لان الواجب  
 واخويه هو المقصود والمختلف اليه من  
 ذلك المحمول ثم اعلم ان في مرجع الصبر في  
 قوله بما اشتق منه اشكال مشهور في نظير  
 هذه العبارة حاصلة انه لا يصح اي يعود  
 على المضائق اعني كل لانه يقتضي انه عرف  
 كل واحد من الامور الثلاثة بالشيء الذي  
 اشتق منها كل واحد منها فيلزم عليه انه



عرف الوجوب بما اشتق منه وبما اشتق من الاستقاة  
 وبما اشتق من الجواز وكذا البقية وهو باطل ولا عاين  
 المصنوع اليه اعني واحد من حيث هو لانه يصير المعنى  
 ثم عرف كل واحد بالشيء الذي اشتق من استقاة  
 واحدا كان فيقتضي انه عرف الوجوب بالذي  
 اشتق منه او من غيره وكذا البقية وهو باطل  
 ايضا وحاصل الجواب انه عاين عليه من حيث  
 تعيينه اي بما اشتق من ذلك الواحد المعنى  
 المناسب له في الاستقاقات بنا عاين ان في الصوري  
 استخدم اما وجريا عاين القول بان الصوري العاين  
 عاين الفكرة معرفة اي مراد به معني والاحسن  
 الجواب بان العموم المستفاد من كل ملاحظ  
 بعد ارجاع الصوري لو احد فكانه قال عرف واحدا  
 بما اشتق منه ثم ادخل لعظا كل لا قادة التعميم  
 فصار كل واحد كما لان المستفاد اخص قال الواجب  
 فان ثبت لها الوجوب ففيه ما في الوجوب  
 وزياده فيلزم من وجوده وجود الوجوب بخلاف  
 وجود الوجوب لا يلزم منه وجود الواجب فانك  
 تقول الوجوب ثابت لله تعالى فقد وجد الو  
 حوب في هدايد ون الواجب لعدم دلالة ذلك  
 عاين الذان التي هي من جملة معني الواجب ف  
 مراد بالخصوص فلة الاخر لان الواجب لا يتحقق  
 بدون الوجوب بخلاف الوجوب فانه يتحقق  
 بدون الواجب كما في المثال المنقدم فيما نظير ال  
 ثسان والحيوان فان الانسان اخص لانه حيوان

ناطق



ناطق فكُلما وجد وجد الحيوان والحيوان اعم لانه يوجد  
 بدون الانسان في نحو الفرس والحمار وان كان الحيوان  
 يفتح جملة عاين الانسان بخلاف الواجب لا يفتح جملة  
 عاين الوجوب هذه اوجبت في الجواب المذكور بان  
 انما يلزم من معرفة المشتق معرفة المشتق منه  
 اذا عرفت المشتق من حيث هو مشتق بان عرفت  
 مفهومه الاشتقاقي كتعريف مفهوم الاخر بانه  
 شيء ثبت له الحجرة واما ان عرفت ما صدق عليه  
 ذلك المفهوم فلا يلزم ما ذكر كما في كلام المصنف انه  
 لم يعرف الواجب مثلا من حيث مفهومه الاشتقاقي  
 بان يقول هو ذلك ان ثبت لها الوجوب بل من  
 حيث ما صدقته حيث قال ما لا يتصور اي  
 شيء لا يتصور في العقل اي ورد ذلك بانه يعلم  
 من تعريف الواجب المذكور ان الوجوب عدم  
 تصور عدم اي عدم قبول الانتفا ومما تعريف  
 المستحيل ان الاستحالة عدم تصور الوجود  
 ومما تعريف الجايز ان الجواز صحة الوجود و  
 عدم فقول المعتبر انما يلزم ان مفهوم  
 ومعرفة الاخص تستلزم ان اعترض ذلك  
 بانه لا يلزم من وجود الاخص في الذهب  
 وجود الاعم فيه فقد يعرف الانسان مثلا  
 به انه الصالح المتفكر بالقوة مع انه لا يلزم  
 من ذلك معرفة الحيوان الذي هو اعم منه  
 لعدم ذكره في التعريف صحيح واجيب بان محل الا  
 استلزام المذكور اذا عرفت الاخص ولكنه اعم



الحقيقة بان ذكر كون في تعريفه اجزا الحقيقة اما تفصيلا  
 او اجمالا فان ذكر كون تفصيلا اي بالمطابقة كان قلت  
 في تعريف الانسان هو جسم نام حساسا متحرك  
 بالارادة متفكر بالقوة لزوم منه معرفة الاعم تفصيلا  
 فان اجزا الحيوان جسم نام حساسا متحرك بالارادة  
 وان ذكر كون اجمالا اي بالتضمن بيان قلت في تعريفه  
 هو حيوان تا طفق لزوم منه معرفة الاعم اجمالا  
 اي بالتضمن بيان قلت في تعريفه هو حيوان تا طفق  
 لزوم منه معرفة الاعم اجمالا اذ يفهم منه ان هناك  
 شيء يقال له حيوان ولا يعرف في اجزا حقيقته ما  
 هي بخلاف ما اذا لم يعرفه بالكلية كما مر قان  
 لا يفهم منه حقيقة الحيوان لا اجمالا ولا تفصيلا  
 لان المشتق اخضر من المشتق منه اي اقل  
 افرادا كما مر قالوا اجبا مثلا معناه امر اثنافيا  
 لوجوب فيه ما في الوجوب وزيادة للتركيب  
 من جزئين الامر والوجوب فيلزم منه وجوده  
 وجود الوجوب ولا يلزم منه وجوب الوجوب  
 وجوده بل قد يوجد به ونه كما في قول المصنف و  
 ينحصر في ثلاثة اقسام اي لان الاعم جزا لخصها  
 تقليل للاستلزام فالوجوب مثلا الذي هو اعم  
 جزا الواجب الذي هو اخص للتركيب الواجب من  
 جزئين كما مر فهو كل والواجب جزا ويلزم  
 منه وجود الكل وجود كل اجزائه فاذا عرف  
 الكل اي تفقد ولو حفظ في الذهن لزوم منه معرفة



اجزائه بالمعنى المذكور  
 سواء كان ذلك الامر حكما ام نسبة لتبوت العذر  
 لله تعالى وتبوت التخيز للجزم او صفة كالقدرة  
 والتخيز والكون قادرا والكون متخيزا فكل من  
 النسبة ومتعلقها يتصرف بالوجوب واما الحام بعينه  
 اذ رآك تلك النسبة فليسوا بواجب بل جازي وقد  
 علم مما ذكره حول الاحوال المجاذبة فلهي من  
 الواجب المقيد اذ هي واجبة ولازمة ما دام  
 علمها وقد مر ان الواجب قسمان مطلق و  
 مقيد وهي من الثاني لامنا الا اول الذي  
 هو اطلاق لانها حوادث وكل حادث مسوق  
 بالعدم فقول بعضهم انها ليست بواجبة  
 عني كل حال ليسا في محله وقوله يتصور لهم  
 اليا مبنيا امام يسم فاعله بعيني يدرك او  
 بفتحها مبنيا للفاعل بعيني ممكن وعدمه  
 فاعل علي الثاني ونا بعد في الاول لان  
 تصور يشتمل متعديا ولازما بقاى تصور  
 الشيء عقلته وادركته وتصور الشيء ممكن  
 والوجه الثاني اقرب واسلم من التكلف الا اني  
 لكن الاول هو الظاهر من تفريز الشارح  
 حيث فس بدرك وظاهر تفريز المم  
 في الكبرى ايضا واورد عليه ان عدم الوا  
 يتصور ابي يدرك لان العقل بصور المحال  
 واجيب بانه اطلاق التصور وازاد التصيد  
 والمعنى ان الواجب هو الذي لا يهدق  
 العقل بوقوع عدمه ابي لا يقبله ولا يشبهه

جب  
يق



كنت في ان اطلاق التصور على التصديق امامت  
 قبيل المجاز ان قلنا ان التصور لا يطلق الاعلى ادراك  
 المفرد ومن قبيل الاستدراك ان قلنا انه يطلق على  
 ما هو اعم من ادراك المفرد فيشمل التصديق وكل  
 من المجاز والمشرك يحتاج لقربنة ولا قربينة هنا  
 وما قيل من ان القربينة ذكر الصحة في تعريف الجاز  
 لان الصحة مرجعها الي التصديق مردود بان  
 كل تعريف يجب انه بلا حظ على حدته غير  
 مقترن باخر اذ كل مفهوم يجب ان يعرف بتعريف  
 يخصه ويمتاز به استقلالا فلا يجيء في هرة  
 التعاريف اخترا ان بعضها ببعض حتى يكون بعضها  
 قربة لبعض نعم يمكن ان يقال ان اهل الاصول  
 لا يشرطون في المجاز قربة تبين كلام  
 المصنف على ذلك او يقال ان القربينة ما هو معلوم  
 من ان الواجب قد يتصور فيه فان ذلك  
 قربة على ان المراد بالتصور المنفي هو  
 التصديق فالقربينة حالية كما قاله الفيروزابي  
 في العقل متعلق بتصوره وانه ان الواجب  
 واجب في نفسه وجد عقل عاقل او لم يوجد  
 فلو حذف ذلك التقييد وفر يتصور مبنيا  
 للفاعل بمعنى يمكن فيكون عدمه ماعلا  
 لا تدفع عنه الاعتراف المذكور واستغني  
 عن التكلفات السابقة ووافق قول المفاهمة  
 والموافق الواجب ما عينته او مالا يمكن عدمه  
 فلم يذكر العطف التصور ولا قيداه بالثقل ثم

الضمير



الضمير في قوله عدمه عايد عايد ما باعتبار الافراد  
 المفهوم الكلي اي ما لا يتصور العقل عدم اخراجه  
 كالقدرة والارادة اي لا يصدق بنقيضها واما الواجب  
 الكلي اي مفهوم الواجب فليس بواجب لانه  
 تارة يوجد في الذهب وتارة لا يوجد في  
 يود عايد التعريف المذكور ان الصفات السلبية  
 واجبة مع انه يتصور في العقل عدمها اذا العقل  
 يتصور ان القدم عبارة عن عدم الاولية وان  
 النفا عبارة عن عدم الاخرية وكذا النقيض  
 فلم تدخل في التعريف المذكور فيكون عايد  
 جامع واجبة يا نه ليس المراد ما لا يتصور  
 عدمه اي كونه امرا عدميا بل المراد ما لا  
 يتصور نفيه اي ما لا يتصور ان ينعدم اعي  
 ينفي يصدق بنقيضه فالقدم مثلا لا يتصور  
 نفيه يصدق بنقيضه وهو الحدوث وان كان  
 هو في ذاته امرا عدميا فالمراد بعدم الواجب  
 المذكور في التفريد هو نفيه يصدق بنقيضه  
 لا لعدم المتقابل للوجود كقوله التشكي من  
 الاقدار من عدم الرخي عايد المختار وكقول  
 حسان ربي علم اصناعه عدم المال وجهل  
 عطي عليه النعيم فان المراد نفي الرخي ونفي  
 المال بوجود السخط والفقر لا كونهما عدميين  
 والعقل عند الشاغي نور روحاني تدرك  
 به النفس العلوم الضرورية والنظرية فهو  
 آلة في الادراك وعند الفاضل بعض العلوم





الضرورية فالعيني عاين الا ان العقل لا يكون العلتصور  
 عدمه وعاين الثاني ان تصور العدم لا يكون من  
 العلوم اي لا يكون معلوما فالظرفية عليهما  
 مجازية لا تتفاخي العدم وانتفاخت العقل  
 اي لا يدرك تفسير لتصور وقد علمنا ما فيه  
 والمراد من الادراك التصديق وان كان الادراك  
 شاملا له وللتصور فهو غير مراد ولو قال  
 اي لا يمكن لكان اسلم كما مر وذلك اعجب  
 الواجب يدل على تمثيله بقوله كالتخيير وتفسيره  
 بقوله وهو ما تخي واسم الاشارة مستدا والتخيير  
 محذوف اي ثابت وقوله ضرورة منصوب  
 اما عاين المفعول به المطلقه لقيامه مقام مصدر  
 محذوف والتقدير كذلك ثابت اما ثبوت  
 ضرورة ثم حذف المضاف واقدم المضاف اليه  
 مقامه فانتصب انتصابه او عاين الحال بتاويله  
 بضروري او بتقدير مضاف اي اما ثابت حال  
 كونه ضروريا او ضرورة او عاين تزعم الحافظ  
 اي حال كون ثبوت بالضرورة والضرورة وان  
 كانت هي الاصل من اوصاف العلم كالتظريف  
 فان العلم ينقسم الي ضروري ونظري كما انقسم  
 الي تصور وتصديق قد تطلق عاين متعلقه  
 من المحكوم به والنسبة كما يقال العلم بالتخيير  
 ضروري يقال التخيير ضروري وثبوتها بحرم  
 ضروري ويمكن تخريج كلام السمع عاين الاصل  
 بان يفقد مضافا واولا وثانيا اي وعلم ذلك

الواجب



الواجب اما ضروري كالعلم بالتخيرواى ويجعل ان  
المشاكل اليه عدم ادراك عدم اى عدم ادراك  
العدم اما بالضرورة اى لكنه بجوج اى تقدير  
فى التمثيل والتفسير المذكورين وهو اى الواجب  
الذي لا يدرك عدمه بالضرورة ما اى تسببه  
او متعلقها عاى ما هو وقوله فى ادراك اى  
ادراك وجوبه اى التضديق بذلك والحكم به  
اى لا يحتاج العقل فى الحكم بوجوبه اى ناصلا  
اى وقوله ولا نظر عطف تفصيلى فالمتفق الاحتياج  
الى النظر فقط اعم من ان لا يحتاج الى شئ اصلا  
لكون الواحد نصف الاثنى او الاحتياج اى حدس  
لكون نور القمر مستفاد من نور الشمس فان  
ذلك لا يحتاج الى نظر لكنه يحتاج الى حدس  
اى تخمينى فان من عرف ان ضوء يزيد و  
ينقص بحسب بعده من الشمس وقربه فيها  
فان اذا بدت تنقصها ضياء نصفها او كلها ضاكنه حكم  
بذلك او الاحتياج الى تجربه ككون السموات  
مرسلة للمصرى والقهوة موكبة للظلم  
فان ذلك لا يحتاج الى نظر لكنه يحتاج الى  
تجربة ولا يصح ان يكون المتفق اصلا الاحتياج  
بان يقال الضرورى هو ما لا يحتاج الى شئ  
اصلا لا يلزم خروج الحدسيات والتجريبات  
منه فانها لا تحتاج الى النظر ولم تكن حاصله  
ابتدا اى باول التوجه بل لا بد فيها من  
حدس او تجربة فلا تكون ضرورية وليس



كذلك لما مر من ان الحاصل بالحس او التجربة من  
الضروري وكذا الحاصل بالمشاهدة وهو ما لا يحكم فيه  
العقل بمجرد تصور طرف فيه بل يحتاج الى المشاهدة با  
الحس فان كان الحس ظاهرا سميت وحدا ببيان  
حسبات تكون الشمس مشرقة والناظر حرقته  
وان كان باطنا سميت وحدا ببيان تكون لنا جوعا  
وعطشا ولذة واما ما اليد بهي فتارة يفسر  
بانه ما لا يحتاج الى شئ اصلا اي ما يتببه العقل  
بمجرد التفاته اليه من غير استفاضة للحس او  
غيره تكون الواحد نصف الاثنى فيكون احص  
من الضروري فكل يد بهي ضروري ولا عس و  
تارة يفسر بانه ما لا يحتاج الى نظر واستدلال  
فيكون مراد فالضروري باحد معنييه فان  
الضروري يطلق تارة في مقابلة الاستدلال  
اي النظرية و يفسر بما لا يتوقف على نظر و  
استدلال وان توقف على حدس او تجربة مثلا  
وتارة في مقابلة الالكتسابي و يفسر بما لا يكون  
لخصيله مقدورا للمخلوق ولهذا احص من  
الضروري بالمعنى الاول فان العلم الحاصل  
بالابصار المكتسب بالقصد والاختيار كما اذا  
كان الاتساع عاما مضاعف فيه ففتحها قاري  
الشمس يقال له ضروري على الثاني فما  
في مقابلة التسخيري التفسير الاول لانه ما خوذ  
في مقابلة النظر فيدخل فيه الكسب خلافه  
على الثاني فانه في مقابلة السببي وهذا



وكتسب للعبد بفتح عينيه ومن ثم جعل بعضهم  
العلم المذكور اكتسابيا اي حاصلا بما ذكره الا  
سباب بالاختيار كفتح العينين وبعضهم ضروريا  
اي حاصلا بدون نظر واستدلال وقد علم  
بما ذكر ان الالكسابي اعم من الاستدلالي اي  
النظري لان الثاني هو الحاصل بالنظر في الد  
لكل استدلال الكسبي ولا عكس كما لا يفتار  
الحاصل بالفصد والاختيار الناشئ عن  
فتح العينين فانه الكسبي لا استدلال كما  
لتحيز اي او ثبوت فكل منهما واجب مقيد  
اي لا يقبل الانتفا ما دام الجرم واما الحكم الذي  
هو اذ آل وقوع هذا الثبوت فليس بواجب  
كما هو للجرم هو شامل للجسم وهو  
ما تتركب من جوهريين فردين فالكثر والجزو  
الفرد كما يستفاد من تفسيره بانه كلما ملا  
اي شغل فراغا وح فلا حاجة الي زيادة  
بعضهم مثلا لاجل ادخال الثاني فانه يتحيز  
ايضا اذ التحيز عند المتكلمين هو الفراغ التي  
الخلو المتوهم الذي يشغل شيئا عند اكان وهو  
الجسم او غير عند وهو الجوهر الفرد واما اكان  
منوهم لانه يتوهم وجوده وان كان في الحقيقة  
عد ما يحضن يخطر بالبال وليس شيئا موجودا  
تتعلق به الروية واما عند الحكماء فهو امر موجود  
جود ويقال له مكان ايضا فكلما مترادفان عندكم  
اما عند المتكلمين فاعلم ان احصا من الحيز لالت

هر



الاول هو الذي يجلب فيه الجسم فقط بخلاف الثاني  
 فانه ما جعل فيه الجسم او الجوهر القوي كما مر  
 فكل ممكن متخيز دون العكس اذ يتخيز في  
 الممكن الامتداد دون المتخيز والواجب تزايد  
 فهما واد اعلمت ان الحيز عند المتكلمين والحكام  
 هو الفراغ اي الخلو تعلم ان ما يجلس عليه  
 من الارض مثلا لا يقال له حيز ولا مكان واعلم  
 ان الخلو اما هو بحسب نظر الشخص لا في الواقع  
 لان ما بين السما والارض مملوء بالهوي اي الروح  
 على الراجح فكذلك اجزاءه لطيفة فاذا اجاس شخص  
 الى مكان انهم بعضهم الى بعض كما ولو فرض  
 عدمه طريقة عيني لم يقعد حيوان ولم ينبت  
 نبات والهوي ليس بجوهر فرد ولا عرض  
 بل هو جسم لطيف ومعني التخيز اخذ اني  
 يعني بحيث يمنع غيره ان يجلب حمله فلا بد  
 منه هذه الزيادة والاشقية التخيز هو  
 الممانعة عن القدرة لما خوذ من الفراغ اي  
 منعك القيوان يجلب في حلك اي من اخفنتك  
 اياه لا نفس الاخذ في العيارنة نسا هل و  
 اضافة اخذ ما بعده من اضافة المصدر لمفعول  
 بعد حذف الفاعل والاصل اخذه قدر ذاته  
 مما فعل المصدر في شرحه والضمير ان يرجعان  
 للحجر وقوله من الفراغ متعلقا باخذه  
 اي ان ياخذ من الفراغ مجلولة فيه قدر  
 ذاته بحيث يمنع غيره ان يجلب حمله والتفسير  
 المذكور



المذكور بتفسيره لما حصل قوله كالتميز للحجر هكذا  
 قاله الفنيهي وقال بسبب تفسير التميز بالمعنى  
 المصدرى ويؤيد منه تعريف التميز بالمعنى  
 العرابع انتهى والاول اقرب والمستحيل  
 ما اى ما واقفة على امر او معلوم ذهني او  
 مفهوم ذهني وهي بمنزلة الحسنة فتشمل  
 المحتمن بالغير وما بعدها بمنزلة الفصل فخرج  
 ما يدرك في العقل وجوده بناء على الظاهر  
 من بناء تصور المجهول او ما يمكن وجوده  
 بناء على بناءه للمعلوم على ما سبق وقوله ما  
 يتصور في العقل وجوده اى لا يصدق العقل بوجود  
 جود افراده او لا يمكن وجودها فيه لشريك  
 البارى قال الضمير في وجوده عايد على ما  
 باعتبار الماصدق اى الايراد لا المفهوم الذ  
 هني اى الاموال الكلي لجواز وجوده في العقل لانه  
 يتصور المحال فقولك اجتماع النقيضين ممنوع  
 معناه ان المعنى الحاصل في الذهن من هذا  
 اللفظ ممنوع معناه اى ما يصدق عليه في الذهن  
 انه شريك البارى يصدق عليه فيه انه  
 ممنوع الوجود في الخارج واورد عليه التفرقة  
 المذكور انه غير ما يتوحد حول الاحوال والسلو  
 فيه فان كلا لا يصدق العقل بوجوده لان  
 الاولي غير موجودة بل ثابتة فقط والثانية  
 معدومة لا موجودة ولا ثابتة والمراد السلو  
 الصادقة نحو ليس بجسم بخلاف ليس بعام فانها



من المستحيل قطعاً واجيب بامور منها ان هذا تقرير  
 بالاعم وقد اجازهُ المتفقدون من المناطقة  
 ومنها ان ما واقعة عابيه صمتت فتمتج الاجوال  
 والسلوب من اول الامر ومنها وهو اجسنتها  
 ان المراد بالوجود الثبوت والتحقيق في نفس  
 الامر فخرجت الاحوال والسلوب لانها موجودة  
 اي متحققة في نفس الامراي في نفسها بقطع  
 النظر عن اعتبار المعنى وفرض الفرض وان  
 لم تكن موجودة في الخارج اي خارج الاعيان  
 والافهام موجودة في خارج الادهان وبيان  
 ذلك ان الشيء اما موجود في الذهب ان  
 ثابت ومتحقق فيه واما موجود في نفس  
 الامر واما موجود في الخارج اي خارج الاعيان  
 بحيث تمكنت رويته لو ازيل الحجاب والتسبية  
 بين الاولين العموم والخصوص الوجهي يجتهدان  
 في ذات العملي وصفاته الوجودية وهي ذواتنا  
 وصفاتنا كذلك فانها من حيث استحضار  
 في الذهب يقال لها موجودة اي ثابتة فيه  
 ومن حيث وجودها في نفسها يقال لها  
 ثابتة في نفس الامراي في نفسها بقطع  
 النظر عن اعتبار معنى وفرض قارضنا  
 وينفرد الاول في المستحيلات الثابتة في ادهان  
 معتقد بها النبوة مسيئة والولد والصاحبة  
 له تعالى فان لها ثبوتاً في ادهان من  
 ذكر وينفرد الثاني في الاشياء الموجودة

تحت



تحت الارضين اوفوق السموات التحميل فخطر بذهن  
احد فانها موجودة في نفس الاموري في نفسها  
لا في الذهن لعدم حضورها جنبه والسبب بين  
الاول والاخير كذلك يجتمعان في الذوات و  
الصفات الوجودية السابقة وينفرد الاول  
في المستحيلان السابقة ايضا والثاني فيما  
تحت الارضين مثلها موجود في خارج  
الاعيان لا مكان رويتها لوازيل اتمات  
والسبب بين الامرين العموم والخصوص  
المطلق اذا كل موجود في الخارج موجود  
في نفس الامردون العكس فيجتمعتان  
في الذوات والصفات الوجودية السابقة  
وينفرد الثاني في الاحوال وصفات السلو  
حانها موجودة في نفس الاموري ثابتة و  
متحققة في نفسها بقطع النظر عن اعتبار  
معتبر وفرض فارض لان نفس الامر يطلق  
على ذات الشيء فيكون في قولهم هذا الشيء  
موجود في نفس الامر اظهر في مقام الاضمار  
والاصل موجود في نفسه لا بقطع النظر  
عما هو ويطلق ايضا على علم الله تعالى و  
اللوح المحفوظ وقد عام تمام الوجود  
الخارجي كما يطلق على الوجود في خارج  
الاعيان كذلك يطلق على الوجود في  
خارج الازهان وهو الوجود في نفسه الا  
وهذا تنصف به الاحوال والسلو فيقول





المعترض ان كلا منهما لا يصدق العقل بوجوده  
ان اراد به الوجود خارج الاعيان فمسلم لكنه  
ليس بمبراد وان اراد الوجود خارج الاذهان  
فممتنع لان العقل يصدق بوجودهما كذلك  
ام اضرة منضوب اما عايي الحال منا اما  
او من عدم التصور المفهوم من لا يتصور اي  
حال كون ذلك ضروريا او ضرورة او عايي  
نزع الحاقض اي بالضرورة عايي ما هو كقرب  
الجرم مثالي بما لا يتصور الخ لالعدم التصور خلا  
حاجة الي ان يفد في العبارة كعدم تصور تقري  
الجرم اي واعلم ان في الحركة والسكون ثلاثة  
اقوال الاول ان الحركة كونان متواليان اي في  
مكانين اي حصولان واستقراران فيهما  
السكون كونان متواليان في مكان واحد  
اي حصولان واستقراران فيه فكل منهما  
مركب لانه عبارة عن مجموع الحصولين وح  
فيكون بينهما منه وجه لجواز الخلو عنهما  
اذ الجرم في اول حدوده اي في اول ازمته و  
جوذه ليس به متحرك ولا ساكن فيكون يكون  
التقري عنهما مستحيلا واجيب بان المراد  
الجرم المتقري الخارج اي الذي ثبت له حصول  
فيه ولا تنك انه لا يبراعنهما القول الثاني ان  
الحركة هي الحصول المحلول في الحيز الثاني اي  
المكان الثاني والسكون الحصول الثاني في  
الحيز الاول وتند الحصول الثاني في الحيز الثاني

من باب اولي فكل منهما بسيط وبينهما منه جمع  
 ايضا بجواز الخلو عنهما اذ الحصول الاول في  
 الحيز الاول لا يقال له حركة ولا سكون فقد  
 عتلا الجرم عنهما في حيز جيب بما هو القول الثا  
 لث وهو قول الاستقرابي ان الحصول الاول في الحيز  
 الاول سكون وكذا الحصول الثاني مثلامن  
 باب اولي واما الحصول الاول في الحيز الثاني  
 فهو حركة وسكون باعتبارهما اعتبارا  
 الانتقال اليه حركة وباعتبار الاستقرار فيه  
 سكون فالجرم اذا كان في مكان فالكون الاول  
 فيه سكون فان تحرك الي مكان اخر قاول  
 كون في المكان الثاني سكون فيه وحركة اليه  
 باعتبار بينهما من وعاي هذا اخله اشكال لان  
 الجرم لا يخلو عنهما كما انهما لا يجتمعان فيه  
 والتقابل بينهما من تقابل الاخص والاعم لان  
 كل متحرك ساكن وليس كل ساكن متحرك بخلافه  
 عاي الاول في قانه تقابل التباين لعدم اجتماعهما  
 كما هو الابد النظر ابي في دليل الوجودانية  
 القطعي عند لا يتنفي الا به او الاقتناعي عند لا يتنفي  
 به فالاول كقولك لو اجتمع الهان لحصل بينهما  
 ثمانية بان يريدا احدهما وجود زيد مثلا و  
 الاخر عدده قلا يخلو اما يوجد اولاهي ما  
 سيأتي والثاني كقولك لو اجتمع الهان لحصل  
 الفساد لانه اذا اجتمع ريسان في مركبا قسدت  
 والجانب ما يفتح الخ ما واقفة عليه معلوم



او مفهوما او شي لكن بمعناه اللغوي لا الاصطلاحي  
 الذي هو الوجود لا اقتضا ذلك ان المفهوم لا يتصف  
 بالجواز وليس كذلك وهي بمنزلة الجنس وقوله في  
 العقل اي عند العقل او بالعقل متعلق بيصح  
 هو بمنزلة الفصل خرج به المستحيل والواجب  
 فان الاول لا يصح وجود افراده والثاني لا يصح  
 عدم افراده بل هي واجبة الوجود ولو حذف  
 ذلك لكان اولي لان هذه الامور ثابتة للجائز و  
 حد عقل عاقل او لم يوجد كما هو وقوله وجوده  
 اي وجود افراده فالضيق عايد علمي ما باعتبار  
 الماصدق لا المفهوم كما هو واعتقيد بان الامور  
 الاعتبارية كالاحياء والامانة والخلق والورق  
 جارية مع انها ليست موجودة لانها عبارة عن  
 تعلق القدرة بالحياة او العمول او الخلق او الورق  
 والتعلق المذكور امر اعتباري لا يتصف بالوجود  
 فيكون التعريف غير جامع لخروج الامور الاعتبارية  
 منه وكذا الاحوال والسلوب الى حادثه واجيب  
 بان المراد بالوجود الثبوت والتحقق في نفسه  
 الامور اعم من ان يصاحبه وجود خارجي  
 او لا فيشمل ما ذكره واما قال يصح ولم يقل عاين  
 فبما ما هو ما يتصور في العقل وجوده و  
 عدمه اما للتفقد او للانتزاع الي ان المراد مجرد  
 امكان وجوده وعدمه في العقل وان لم يوجد  
 فيه بالعقل بان لم يدرك ذلك ولم يحظر له  
 بل وان لم يوجد له بالكلية كما هو ولو غير

با



بالنصور لكان المتبادر منه ان المراد تصور الو  
جود والعدم بالفعل اي خطوطهما في العقل با  
لفعل مع ان ذلك ليس بلازم فكذا عدل الى التغيير  
بالصحة لانها لفة زوال المرض والمبراة من كل عيب  
وعدم القطع فيقال هذا اجلد صحيح اي غيره  
مقطوع وهو المناسب هنا فالعيني الجايز ما لا  
يقطع بوجوده ولا عدمه فان قلت استعمال  
الواو في تعريف الجايز متباين استعمال المشرك  
يدوت قرينة تبيين المراد منها معانية وذلك  
انها تكون للمعية وللتعاقب اي عطف لاحق  
علي سابق فلا يوري هل المراد الوجود السابق  
او العدم اللاحق او بالعكس او لهما على المعية  
وكونها جمعيا ولا يصح لاختلاف التعريف لتعموله  
الواجب والمستحيل واجاب بالسكتا في بان القرينة  
علمية وهي ان العقل يابى المعية لاستحالة اجتماع  
التقيضي اي صحة العدم والوجود معا فالمراد  
الوجود يدل العدم او العدم يدل الوجود سوا  
كان الوجود سابقا والعدم لاحقا بالعكس قال  
مشايخنا مجدا الصغور والمعية التقتضية للا  
ستحالة المترتب عليها اجتماع التقيضي او الفد  
انما هي معية الوقوع بالفعل اما معية الصلاحية  
فيصح ارادتها في تعريف الجايز كحركة الجرم او  
سكونه يعني احد لهما بعينه اما احد لهما لا بعينه  
فهو واجب كتعذيب المطيع اي الذي لم يعص  
الله تعالى قط طرفة عين ولو معصوما كنبى وملك

الواجب  
تقتضيه  
في  
من  
جبا  
سبح  
ذوق  
ز  
وده  
فتبار  
سوز  
راق  
عند  
راق  
نود  
فتبار  
ب  
س  
ب  
ب  
رد  
دا  
ه  
ب



فان ذلك التعذيب جازي نظري ينتوقفه على دليل  
 وهو ان الله تعالى مالك للعبد والمالك يفعل في  
 ملكه ما يشاء والكلام في مجرد الجواز العقلي لا القوي  
 قوي فلا يباين ان ذلك ممنوع شرعا والا لزوم  
 الخلف في خبره تعالى لانه ورد في القرآن والسنة  
 ما يدل على القطع بعدم وقوعه بمقتضى وى وما  
 لكنهم واثابة العاصي اى ولو كان كافرا اما من  
 من ان الكلام في مجرد الجواز العقلي فالعاصي الموم  
 انا بته جازية عقلا وشرعا والكافر انا بته  
 جازية عقلا ممنوعة شرعا ولهذا قالوا ان  
 الله لا يفر ان يشرك به اجماع المسلمين من  
 اهل السنة والمعتزلة ثم اختلفوا فقالوا اهل  
 السنة انه يجوز عقلا وافعالا عدمه بدليل  
 السمع قال شيخ الاسلام زكريا وهذا هو الصحيح  
 الذي يجب اعتقاده وقالت المعتزلة ممنوع عقلا  
 لان قضية الحكمة التفرقة بين المسي والمجت  
 وهو مبني على اصله الفاسد من التخصيب والله  
 التخصيب العقلي والمواد باثابة العاصي تنعيم  
 لا الجزا الواقعة في مقابلة شئ ومعنى التصور  
 الادراك لهذا تفسيرنا الاعم لسمول الادراك  
 للتصور والتصديق فكان الاول ان يقول  
 ومعنى التصور في المقام التصديق وانما  
 يدانى جواب عما يقال ان المقصود منا لهذا  
 التاليف معرفة ما يجب له تعالى وما يستحيل  
 وما يجوز والمم ترك البداة بهذا المقصود  
 وابتدا



وابتداء بغيره وهو تقسيم الحكم العقلي وتعرف بكل قسم  
مع انه غير مقصود وحاصل الجواب انه لما توقف  
المقصود على معرفة هذه الاقسام ناسبا للبداهة  
بالتقسيم وتعرف كل قسم وانما توقف المقصود  
على معرفتها لان صاحب علم الكلام ثارة بينها  
ونارة يفتيها لقوله يجب له عشر وثلاثة و  
يستحيل عليه ضد لهما ويجوز في حقه فعل كل  
تمكن او تزكيه ولا يجب عليه فعل الصلاح والا  
صالح ولا يستحيل عليه عقاب المطيع ولا يجوز  
ان يقع في ملكه مال الا ترى ان هذا يعرف حقاقتها  
لم يعرف ما اثبتته هنا وما نفاه لان الحكم على  
الشيء اولى فرع عن نظوره فاقسام الحكم  
العقلي استمداد هذا العلم من حيث تصورها  
لا من حيث اثباتها او نفيها لان ذلك قايمة  
هذا العلم ومعرفة استمداد هذا العلم قبل  
الشروع فيه مما يتوقف عليه الشروع على  
كمال البصيرة كتصوره بوسمه والتصديق  
بموضوعية موضوعه اي بيات موضوعه  
كذا واما اصل الشروع فانه يتوقف على  
تصوره بوجه ما والتصديق بانه قايمة  
ما فهذا الحمل المتكورة المحتملة على بيات  
اقسام الحكم العقلي من قبيل مقدمة الكتاب  
اذ هي عبارة عن الفاظ قد من امام المقصود  
لا ريبا ط له بها وانتفاع بها فيه بخلاف معنى  
العلم فانها عبارة عن التعريف للموضوع والقبالة

قوة  
بها



فهي معان مخصوصة وهي هذه الأمور الثلاثة و  
 مقدمة الكتاب بما هو الفاظ فيكون بينهما التباين  
 الكافي هذا إذا نظر إليهما من حيث ذاتهما فإن  
 نظر لمداول مقدمة الكتاب مع مقدمة العلم أو  
 لدال مقدمة العلم مع مقدمة الكتاب باكان بينهما  
 العموم والخصوص المطلق لأن مقدمة الكتاب بما  
 عانت الفاظ قدمت امام المقصود وسواها كانت  
 دالة على بيان التعريف والموضوع والغاية أو لا  
 فيجتمعات فيما إذا دلت على هذه الثلاثة مع  
 تقدمها امام المقصود وتنفرد مقدمة الكتاب  
 فيما لو دلت على غيرها كان يقول حيث أقول  
 كذا أو أشير الي كذا مرادى كذا هذا هو المشهور  
 وقال بعضهم بينهما العموم والخصوص الوجهي  
 يجتمعات في ما يتوقف عليه الشروع إذا ذكر امام  
 المقصود وتنفرد مقدمة العلم في ما يتوقف عليه  
 الشروع إذا ذكر في الآخر وتنفرد مقدمة الكتاب  
 في ما لا يتوقف عليه الشروع إذا ذكر امام المقصود  
 وفي توقف الشروع على ما يذكر آخر انظر الايات  
 يقال على بعد ان شأنه ان يتوقف عليه الشروع  
 وان لم يتوقف عليه ح ينقسم الحكم الفقهي  
 اعترض بان تغليب المتكور يقتضي ان توقف  
 المقصود انما هو على معرفة الاقسام الثلاثة  
 لا على تغنيبها فلو قال وانما بدأ بتعريف اقسام  
 الحكم الفقهي ان كان اولي فان قلت التقسيم  
 فرع عن التصو قلت نعم لكن بالنسبة للمقسم  
 فانه



فانه لا يقسم شيئا الا اذا تصورناه اما بالنسبة لقلنا  
 خلا اذ هو اخصا يعرف الاقسام بالتعريف فالاولي  
 الجواب بان في عبارته حذوا والتقدير هو اخصا اذا  
 بتقسيم الحكم المعاني موطيا لتعريفه الاقسام  
 او لا متعلق بيده او بتقسيم اي وانما بيده  
 فكان الاول اسقاطها لان المتكلم مطلقا  
 ضمنه معنى مملووم فعداه بالما او مطلقا  
 بمعنى مطالب كما في بعض التنوين مطالب  
 بذلك قاذ ان تركه ثم ان عاصيا ان قلنا ان  
 المفرد مومن او كما هو ان قلنا انه كافر  
 بمعرفة اي بالتصديق بما يجب في حقه الله  
 تعالى من القدرة والارادة والحوكما او  
 ثبوت ذلك لله تعالى وقوله وما يجوز اي  
 وبالتصديق بالذي يجوز كبعثة الوسل  
 او بثبوتها وقوله وما يستحيل اي وما  
 لتصديق بما يستحيل كالشريك او بثبوت  
 وظاهرة ان الانسان يصدق بالشريك  
 والولد مثلا وليس كذلك فيقدر مضى  
 اي في اي كالقدرة او بثبوتها يانه واجبا  
 والبعثة جائزة والشريك يانه مستحيل  
 حتى يعرف حقيقة الواجب والجازي و  
 المستحيل اي بتصورها لان الحكم عليه  
 اوبه قرع عنا تصورهما كما مر وما نحن  
 فيه من الثاني فالعقود الاول مراد  
 بها التصديق والثانية مراد بها التصوير





لانها تطلق عليهما وقد علم من قولنا التقريبان في  
 عبارته قنانيا لان قوله لان المكلف مطلقا الخ  
 موثاه انه يصدق بالقدرة مثلا لله تعالى وفي  
 الشريك والبعثة للرسول او بثبوت ذلك فالجمل  
 قادر ولا شريك له و باعث للرسول لانه اصنافي  
 المعرفة بما يجب وما يستحيل وما يجوز والذي يجب  
 هو القدرة الخ وقوله ولا يحكم علي شي ايم اي حيث  
 يقول قدرة الله تعالى واجبة وبعثة الرسول جائزة  
 والشريك مستحيل قائم بمحمول واجب وجاز ومستحيل  
 فعبارة ليست علي سنن واحد لان اولها يقتضي  
 ان متعلق المعرفة القدرة نفسها مثلا فيكون المحمول  
 قادرا واخرها يقتضي ان متعلقها وجوبها فيكون  
 المحمول واجبا وهكذا وانما سبب الكلام المماخرها  
 واعلم ان معرفة اقسام الحكم العقلي اي الواجب  
 والجازم والمستحيل ومعلوم ان هذه اقسام متعلق  
 الحكم لا للحكم اذا قسمه الوجوب والجزاء واللا  
 استحالة ففي عبارته تساهل واعلم ان الواجب  
 له مفهوم وما صدقات اي افراد بعضها ضروري  
 وبعضها نظري وكذا المستحيل والجازم مفهوم الواجب  
 مالا يتصور في العقل عدمه وما صدقه الضروري  
 كالنجيز بالحيرة والنظري كثبوت القدرة لله  
 تعالى ومفهوم المستحيل مالا يتصور في العقل  
 وجوده وما صدقه الضروري كتحتمل التقتضي  
 فان استحالة ضرورية والنظري كشرية الله  
 تعالى ومفهوم الجازم ما يصح في العقل وجوده  
 وعدمه



وعدمه وما صدقة الضروري كالأكل والشرب وثبوت  
 الحرارة للنار والنظري كما ثابة العاصي فالمراد بجملة  
 اقسام الحكم العقلي تصور معني الواجب والمستحيل و  
 الجائز من حيث مفهومها اي تصور معناهما المتقيد  
 وهذه المعرفة نفس العقل عند امام الحرمين و  
 لازمة له عند غيره فتم يعرفها عند الاول فليس  
 يعاقل بل يحتمون لا تجري عليه الاحكام لا يقال  
 يلزم عليه ان جميع الناس مجازين لعدم معرفتهم  
 ما ذكر لاننا نمنع ذلك اذ كل احد يعلم ان هذا  
 شيا لا يقبل العدم وشيا لا يقبل الوجود وشيا  
 يقبلهما وان لم يعرف التفسير ذلك بالواجب  
 والمستحيل والجائز فالمراد بمعرفة الاقسام  
 معرفة معناها الثلاثة وان لم يعرف اسمها  
 المذكورة هكذا قال بعضهم واختاره شيخنا  
 الصفي وما مر من ان معرفة هذه الاقسام  
 استمداد هذا العلم لان المنكلم تارة يثبتها و  
 تارة ينفيها واثبات الشيء او نفيه فرع عن  
 تصوره وايضا فانكلم مطلقا بمعرفة ما  
 يجب وما مستحيل وما يجوز في حق الله تعالى  
 ورسله ومعرفة ذلك تتوقف على تصور معاني  
 هذه الاقسام وقال بعض المراد بالمعرفة  
 التصديقي ببعض ما صدقنا بها وذلك البعض  
 هو الضروري منها اي بعض الضروريات  
 كالتصديق بان الواحد نصف الاثنى وان  
 النار حارة و بان النقيضين لا يجتمعان فان

الاول واجب والثاني جايز والثالث اعني اجتماع النقيضين  
 مستحيل وكلها ضرورية فالنصديق يدرك عقل عند  
 امام الحرمين ولازم له عند غيره ثم لم يعرف ما ذكر  
 فهو مجنون عند الاول وهو ظاهر اذا لا شك في  
 جنون من لم يعرف ان النار حارة مثلا ويستفاد  
 من كلام اللقائي في سطر الحوضرة ترجيح هذا  
 اعني كون المراد بالمعرفة التصديق حيث  
 قال القاضي من اهل السنة ابي وتبعه امام  
 الحرمين العقل بعض العلوم الضرورية لانه لا يخلو  
 اما ان يكون جوهر او عند الاجاز ان يكون جوهر  
 اذا الجوهر مماثلة قلوبا لبعض الجواهر عقلا  
 لكان كل جوهر عقلا لان ما ثبت لا يعد امثلي  
 يثبت للاخر وايضا لو كان جوهر اما ثبت به للعا  
 قل حكم لان الاحكام انما تثبت للجواهر لانها  
 متعين ان يكون عرضا لكن لا يجوز ان يكون  
 عبارة عن مجموع الاعراض فاذا هو بقضا الا  
 عرضا وح قاما ان يكون من العلوم او من  
 عينيها الاجاز ان يكون من غير العلوم والاصح  
 ان يتصف بالعقل مما لم يعلم فكيف وما من  
 شئ من اجناس المتخصصه الاعراض الا ويمكن  
 تقدير العقل مع عدمه ما عدا العلوم وما  
 يصحبها كالحياة واذا كان من العلوم فلا  
 جاز ان يكون كل العلوم لانها في الانسان  
 بالعقل مع تعريفه عن معظمها واذا كانت  
 بعض العلوم قاما ان يكون ضروريا او

نظريا

نظريا بالايجاب ان يكون كل العلوم نظريا اذ  
العقل شرعا في العلم النظري ولو كان العقل  
نظريا بالضرورة وروايف قد يتصف بالعقل  
من يتظر ولم يستدل اصلا وايضا فالنظري  
قد اخطا فيه كغيره من العقلا فتعني ان يكون  
ضروريا وروح فلا يمكن ان يكون مجموع العلوم  
الضرورية فان العلم بالمحسوسات من حيثها  
وقد يتصف بالعقل مما يدرك شيئا منها كالا  
عبي وايضا فالعقل العقلا لا يعلم كل الضروريات  
لنوعها اعلى شئ كحده او تجربة بل لا تخطر  
ببالة اصلا فتعني انه بعض العلوم الضرورية  
وهي الضروريات المتداولة بين العامة كالعلم  
بان النفس والاشياء لا يتفق وان الجسم نازة  
قد يكون متحركا وقد يكون ساكنا وان الموجود  
لا يخرج عن كونه قدما او حادثا ونحو ذلك  
متكلم علم ضروري يمنع خلو الموصوف بالعقل  
عنه ولا يشاركه فيه من ليس بعقل ههنا بوضوح  
وزيادة وتكريرها صناديقنا شئ خبري  
ذو ثابته او مونس او مندر خبره محذوف اي  
فيه والجملة خبر عن تكريرها وقوله للقلب  
متعلق بتأنيده والمراد بالقلب العقل وكذا  
الفكر الا اني لکن تسمية العقل فكرا متايب  
تسمية السبب باسم المسبب وقوله بامثلتها  
متعلق بتكريرها اعلم انه حال منه اي تكريرها  
بمثلتها بامثلتها اي جزئياتها المنطبقة تلك  
الاقسام عليها وهي ستة حاصلة من ضرب



الثلاثة في الضروري والتطري والمراد بتكريرها احفا  
 في الذهب واحظارها في البال مرة بعد اخرى بان  
 تستحضر في ذهنك ان الواحد مالا يتصور في  
 العقل عدمه ونطبقه على مثاله التطري كالقدم  
 والقدرة لله تعالى والضروري كالخيزر الحريم  
 وهكذا الا مجرد تلاوة الفاظها الدالة عليها با  
 اللسان من غير استحضار معانيها ويحتمل ان  
 قوله بامثلتها متعلق بمعرفة وما بينهما كذا قد  
 بين المتعلق والمتعلق به اي ان معرفة تلك الاقسام  
 الثلاثة متبسة بامثلتها بان يلاحظها منطبقه  
 على تلك الامثلة مما هو ضروري اني وحاشي  
 يصح ان تكون للتعليل والفعل بعدا منصوبا  
 بان مضرة وهي علة للتكرير او للتبسي و  
 المعنى على الاول ان تكريرها متنسبا بامثلتها  
 مع ملاحظة انطباق مفهوم تلك الاقسام على  
 تلك الامثلة لاجل عدم حاجة الفكر في استحضار  
 معانيها اليكلفة تايسر القلب وعلى الثاني  
 انما قلنا ان فيه تناسبا للقلب لاجل ان لا يحتاج  
 فهو علة للتختم بان فيه تناسبا وان شئت  
 جعلته علة لحصول التايسر اي ان قابلية  
 حصول ما ذكر ويصح ان تكون للغاية التي  
 وتكريرها من اول الامر الي ان يصير لا يحتاج  
 الفكر في استحضار معانيها الي كلفة فيه تا  
 يسر اي ويانسب القلب بذلك الي ان يصير  
 لا يحتاج اي وقوله مما هو ضروري خبرات

وجملة



وجملة وتكريرها في حالة او معترضة بين اسم  
ان وخبرها واصل التركيب اعلم ان معرفة هذه  
الاقسام كايئة من بعض ما هو ضروري على كل  
عاقل اني وتكريرها ما مثلتها حتى لا يحتاج  
التكرير اني تايسر للقلب واتحاد بهذه الاغراض  
ان تكريرها اي ملاحظتها مرة بعد اخرى فيه  
تايسر للقلب ولو حذوه لم يستفد ذلك ويحتمل  
ان يقدر الكلام على وجه اخر بان يكون قوله  
بامثلتها متعلقا بمعرفة كما هو وقوله وتكريرها  
معطوف على معرفة والصبر للمثلة لانها  
وان تاخر لفظا فهي متقدمة مرتبة لتعلقها  
بمعرفة كما علمت اي ان معرفة تلك الاقسام  
مع ملاحظة امثلتها اي اجزائها ومع تكريرها  
وقوله تايسر خبر ان او مبتدأ محذوف خبره  
اي فيه تايسر للقلب والجملة خبر ان وحذف  
متعلقه يعني بامثلتها دلالة متعلق المعرفة  
عليه وان شئت قلت حذف متعلق المعرفة  
لدلالة متعلق تايسر عليه ان جعل بامثلتها  
متعلقا بتايسر وحتى عاني حالها متكونها  
تقليبية او غائية وقوله ما هو ضروري متعلق  
بمعرفة او خبر ثان لان الوجه الاول او لم  
بما هو ضروري على كل عاقل اني اعلم انه  
اذا عدي هذا اللفظ بعاني فمعناه الوجوب  
او باللام فمعناه عدم الاثبات واللزوم و  
مقتضى ما ذكرناه سابقا وما سيأتي في

الاضراب من ان معرفة هذه الاقسام اي تصورها  
 او التصديق ببعض جزئيات الضروري متها نفسا  
 العقل ولازمة له ان المراد المعنى الثاني وهذان  
 هذه المعرفة ضرورية اي لازمة لكل عاقل فتعبيره  
 بعلمي ليس في محله لايها ما ان المراد المعنى الاول  
 مع انه غير مناسب مما ذكر لا يقال ان علمي في  
 كلام بمعنى اللام لاننا نقول ان ذلك لا يخلص  
 من الاشكال لان قوله يريد الفوز اي وقوله  
 وتكريرها تانيسه للقلب اي يقتضي ان هذا  
 امر ممكن وان هذه المعرفة ليست من الضروريات  
 اللازمة لكل عاقل بل تنفك عنه فينبغي عند  
 يريد الفوز ان يحصلها ويكرر تلك الاقسام  
 لئلا ينسا ذلك قلبه اي فكان الاولي ان  
 يعبر باللام ولحد في قوله يريد الفوز وقوله  
 وتكريرها تانيسه اي حتي يخلص من الاشكال  
 والحاصل انه ان اريد المعنى الثاني وجعلت  
 علمي بمعنى اللام صح الاضراب المذكور وبطل  
 قوله يريد الفوز اي وقوله تكرر يرها تانيسه  
 للقلب اي لانه يغيد الانفكاك وان اريد  
 المعنى الاول صح قوله المذكور وبطل الاضرا  
 وبمكنت ان يجاب بان امر كوزي ذهبت كل  
 عاقل تصور هذه المعاهم في حد ذاتها  
 لا من حيث كونها معاهم لهذه الالفاظ  
 اي مسميات لها فكل عاقل يدرك ان  
 هناك شيئا لا يمكن عدمه وشيئا لا يمكن



عدمه وشيا لا يمكن وجوده وشيا يمكن وجوده  
 وعدمه وان لم يعرف انها مفاهيم الواجب و  
 الجائز والمستحيل والذي حدث عليه المصنف بقوله  
 مما هو ضروري على كل عاقل يريد الفوز وقوله  
 وتكريرها تاثيرا في تصور المفاهيم حيث  
 كونها مفاهيم لهذه الالفاظ بان يعرف ان  
 الشيء الذي لا يمكن عدمه يسمى واجبا  
 وهكذا ولا شك ان ذلك ليس ثابتا لكل عاقل  
 وقوله بعد بل قال امام الحرمين انها نفس العقل  
 المراد المعرفة لامنا هذه الحثية اي حيثية  
 كونها مفاهيم لهذه الالفاظ بل من حيث  
 كونها مطلق وقد عرفت ان تصور مطلق المفاهيم  
 لازم لكل عاقل فهو نفس العقل عند امام الحرمين  
 ولازم له عند غيره وهذا الجواب خذ اذا اريد  
 بالمعرفة التصور لا التصديق بل قال امام  
 الحرمين اضراب عما قبله فان قوله مما هو ضروري  
 على كل عاقل يفهم منه ان تلك المعرفة ليست  
 نفس العقل كما عرضت ذلك ونقل عن  
 امام الحرمين وجماعة انها هو وامام الحرمين  
 اسمه عبد الملك ابن عبد الله الحواري و  
 لقبه بذلك لانه انحصر اقتا الحرم المكي والمدني  
 فيه مات سنة ثمان وسعين واربعمائة  
 بعانيها كان الاولي حذقه لان المراد  
 بمعرفة الانقسام الثلاثة معرفة معانيها  
 الالفاظ امامان المراد بها اما التصديق



بعض الضروريات او تصور المفاهيم لا تمت  
حيث كونها مفاهيم لهذه الالفاظ وتلك  
الضروريات والمفاهيم معان تلك الالفاظ .  
فليس بعقل اي بلد هو محنون عما من ان  
العقل عنده اما تصور المفاهيم السابقة او  
التصديق ببعض الضروريات فمن يمكنه عنده  
ذلك فليس بعقل وكذلك هذا القول مردود  
لان السميعة يتكرونها ما عدا المحسوسات  
ضرورية كانت او نظرية والسوقسطائية يتكرونها  
جميع العلوم ضرورية بها ونظرية بها محسوسها  
وغير محسوسها وهم من العقل لا بدليل  
نفر من العلماء ليدع عنهم والتخيل في مناظرهم  
فالحق ان العقل نور روحاني تدرك به النعم  
العلوم الضرورية والنظرية ومقره القلب وله  
شفاع فيصل بالدماع ويجب الواوللا  
سنيافي لا للعطف لان جملة اعلم اني انشائية  
وهذه خبرية ولا يعطف احدهما على الاخر  
كما بينهما من تمام الانقطاع والعاطف يقتضي  
الاتصال ولا يكون ذلك الا في المتناسبات  
خبريا وانشأ وعبى بالمضارع دون الماضي  
وان كان الحكم قد مضى لان المضارع يدل على  
الاستمرار التجددي ابي التجدد في المستقبل  
فتابعه وقت على سبيل الاستمرار والدوام  
اي عدم الانقطاع وذلك مناسب للمقام  
لان الوجود المتكورا مستمر في المستقبل لا

ينقطع



ينقطع اصلا بل يتجدد بتجدد المكلفين فاذا بلغ  
 زيدا عاقلا فلا تعلق به او عمره وتعلق به وهكذا  
 فتجدده يتجدد المكلفين اقتضى استمراره و  
 عدم انقطاعه ودلالة المضارحة على ذلك با  
 لقربينة لكونه مناسبا للمقام لا بالوضع لانه  
 موضوع لمجرد الحدوث في المستقبل ولو مرة  
 واحدة غاي كل مكلف اني كل فرد فرد من  
 افراد المكلفين وانما غير بلفظ كل الدالة على  
 الاستفراق للاشارة الى ان المطلوب المعرفة  
 ولو بالدليل الجاهلي لا بالدليل التفصيلي لانه  
 يستحيل عادة ان يقدر عليه كل احد  
 شرعا منصوب اما على نزع الخافض وان  
 كان غير مقيد اي بسبب الشرع والمواد بالشرع  
 على هذا بعثة الرسل لا الاحكام الشرعية  
 المعبر عنها بقولهم وضع الهادي انما يصير  
 المعنى ح ويحب بالاحكام ومعلوم ان من جملة  
 الاحكام الوجوب المذكور فيلزم وجوب الشيء  
 بنفسه وهو باطلا واما على المفعولية المطلقة  
 فيكون صفة موصوف محذوف في اي وجوبا  
 شرعا اي شرعيا اي ما يجوز من الشرع او  
 تاثيرا من باب مصدر محذوف في اي وجوب شرع  
 محذوف المضاف واقيم المضاف اليه مضافا  
 فان نصب اقتضاه واما على التمييز اي من  
 جهة الشرع لا من جهة العقل وهو تمييز نسبة  
 وان لم يكن محولا عن شيء لان ذلك ليس بشرط



كما قاله ابن عثيمين في الاصلين فاعلا ولا مفعولا ولا غيرهما واما  
عالي الحال وصاحبها الوجوب المفهوم من  
يجب اي حاله كون الوجوب شرعا اي شرعا  
اي ما اخذ من الشرع والمراد بالشرع علي هذه  
الوجه الثلاثة الشارع وهو الله تعالى حقيقة  
او النبي عليه الصلاة والسلام مجازا وانما قيد  
بهذا القيد للمؤدعي المعتدلة في تحكيم العقل  
والا فكل الاحكام لا تؤخذ الا من الشرع لا خصوص  
الوجوب المذكور فهو قيد غير ضروري وليس  
مفرا لما عمت من قايده ان يعرف اعلم  
ان الايمان يطلق علي المعرفة اي الجزم المطابق  
اي وعالي حلايئ النفس التابع للمعرفة و  
حديثها هو الادعاء اي قولها بعد المعرفة  
امنت وصدقتم فهو من قبيل الكلام النفسي  
لا من قبيل العلوم والمعارف وهذا هو الصحيح  
لان الكفار الذين كانوا في عهد النبي عليه الصلاة  
والسلام عدوكم معرفة اي جزم بتحقيقة ما  
جابه صلى الله عليه وسلم مع انهم ليسوا من  
مجرد المعرفة غير كاف في الايمان فكيف يقتصر  
المع عليها الا ان يقال انه استعمل المعرفة في  
حقيقتها وهو الجزم المذكور وجزاها وهو  
الادعاء ثم ان المعرفة بما ذكر هو اصل الايمان  
ان قلنا ان المقلد كما في الايمان الكامل ان  
قلنا انه مؤمن وعليه فيعرف اصل الايمان

بانه



أولاً

بانه حديث النفس التابع للاعتقاد الجازم وان  
 لم يكن عن معرفة لا تكون الا ناسئة عن دليل  
 بخلاف الاعتقاد الجازم وقوله ما يجب اي عقلاً او  
 شوعاً اي ما ثبت وجوبه بالشرع اي بالدليل  
 السمي فقط كالسمع والبصر والكلام ولو ازوها  
 او بالفضل اي بالدليل العقلي سواء وجب بالدليل  
 السمي ايضاً ام لا كغير المذكورات من تقنية الصفا  
 وما من صبيح العموم اي جميع ما يجب لله تعالى  
 لكن ما نصبت الادلة العقلية او النقلية عاي  
 عينه كالعشرين صفة يجب علينا ان نعرفه  
 بعينه وهما من تنصب الادلة عاي عينه بل انما  
 نصت عاي انه انصف بكم لان من غير تعيين  
 فيجب علينا اعتقاد انه تعالى منصف بكم لان  
 لانها ية لها وان لم نعرف اعبانها ويني يجب  
 ويجب في كلامه الجناس التام لا تقافهما القطاع  
 اختلافهما معني لان الاول معناه يومن والثاني  
 معناه ما لا يتصور عدمه عقلاً او شوعاً في  
 حق مولانا متعلق يجب اوحال من ما والحق  
 بطلق عاي امور منها القول والعقل ومنها  
 الحقيقة اي الذات وهو المناسب هذا اي ما يجب  
 الحقيقة مولانا اي لذاته ففي معني اللام واطلاق  
 الحقيقة عليه تعالى جازم قال في جمع الجوامع وا  
 وحقيقة تعالى مخالفة لسائر الحقائق حال المحقق  
 ليست معلوم الآن اي في الدنيا للناس وقال  
 كثير انها معلومة لم لان لانهم مكلفون بالعلم

بغير  
 ما  
 يا  
 فلا ه  
 فقه  
 بل  
 سل  
 صا  
 ن  
 ن  
 صيا



بوحد اثبتته وهو متوقف على العلم بحقيقته واجيب  
 بمنحه التوقف على العلم به بالحقيقة وانما يتوقف  
 على العلم به بوجه وهو تعالى بتمام بصفاة كما  
 اجاب به موسى عليه السلام فرعون السائل  
 عنه تعالى كما قص علينا ذلك بقوله تعالى قال  
 فرعون وما رب العالمين اى واختلفوا اى  
 المحققون هل يمكن علمها في الآخرة فقال  
 بعضهم نعم لحصول الروية فيها كما سياتي و  
 بعضهم لا والروية لا تقيد الحقيقة بالحروف  
 وما يستحيل اى شرعا اى بالدليل السمعي  
 اى في اعداد السمع والبصر والكلام ولو ازمها  
 او عقلا اى بالدليل العقلي وحده او مع  
 السمع في بقاء الاضداد وقوله وما يجوز اى  
 عقلا اى بالدليل العقلي وحده لان ما يجوز  
 دليله عقلي فقط كما سياتي وحق المصنف متعلق  
 ما يستحيل وما يجوز اعني في حقه تعالى للعلم به  
 مما قبله وليس ذلك من التنازع في العمل لانه  
 لا يجوز في المجهول المتوسط عند الأكثرين  
 ولذا يجب عليه ان يعرف اى اى باسم  
 الاشارة مرتين قال اول اشارة اى ان هذا  
 الوجوب ايضا بالشرح خلافا للمعتزلة  
 والثاني اشارة اى ان المطلوب معرفته هنا  
 هو الواجب والمستحيل والجايز كما في الاول اى  
 بما انه تعالى يجب في حقه واجبات ويستحيل  
 في حقه مستحيلات ويجوز في حقه جائزات

كذلك



كذلك كبعثة الرسل عليهم الصلاة والسلام و  
 قد عانت ان الاقسام الثلاثة السابقة بعضها عقلي  
 وبعضها سمعي وكذلك الاقسام اللاحقة منها ما  
 هو عقلي وهو الصدق في ما يخبر به عن الله تعالى  
 بنا عاي ان دلالة المعجزة عني صدق الرسول عقلي  
 وسياتي الكلام فيما نسا الله تعالى ومنها ما هو  
 سمعي وهو غيره ومنها الصدق في ما يخبر به عن  
 غيره تعالى كقيام زيد واقحم لفظ مثل اشارة الي  
 ان الواجب في حق الرسل غيره في حقه تعالى  
 وكذا المستحيل والمجايز ولو اسقطها لتوهم انه  
 عينه في حق الرسل كعلمه سكتت عن الانبياء  
 نظر الي ان جميع الاحكام الانبية التي من جملتها  
 التبليغ خاص بالرسول وبنأ عاي القول بالترادف  
 بين الرسول والنبي يجب ويلزم ويفرض بمعنى  
 واحداي فاذا رايت بعضا غير مبفرض او يباين  
 فلا تفتقد التناهي وتفرض عاي المهم مخالفته  
 له والبال للملازمة والمعني الواحد هو ما يشان عاي  
 فعله ويعاقب عاي تركه والمكلف بالانع  
 العاقل اي الذي فيه النظر وقد كان يلفته  
 الدعوة ولعله انما سكتت عن الاول من  
 هديت لانه يوجب ان كل من كان عاقلا فيه  
 اهلية النظر لان الواجب هو الدليل الجاهل  
 كما سيذكره وعن الثاني اما لان دعوته عليه  
 الصلاة والسلام عمت جميع الاقطار ولم يحل  
 احد عن العلم بها فيكون زيادة ذلك

لتكميل الحاصل وامالانه جري عاي قول منا يقول  
 ان الدعوة لا تشترط بعد اول رسول وهو ادم عليه  
 الصلاة والسلام لان العقايذ مبيح عليها بين الرسل  
 فلا ختمه فيها وانما تقع الفترة في عدم الاحكام الفر  
 قال البقاعي في تفسير قوله تعالى وما كنا بعد بعين  
 حتي بعثت رسولا فمن بلغته دعوة رسول سوا رسل  
 اليه ام لا وخالف امره واستكبر عن اتباعه عند نباه  
 بما يستحقه وهذا امر يتحقق با رسال ادم عليه  
 الصلاة والسلام ومن بعده من الانبياء الكرام  
 عليهم الصلاة والسلام في جميع الامة كما قال  
 تعالى ولقد بعثنا في كل امة رسولا وان من امة  
 الا خلا فيها نذير فان دعوتهم الي الله تعالى قد  
 انتشرت وعمت الاقطار واشتهرت وانظر الي  
 قول فريش الذين لم ياتهم نبي بعد اسما عيل عليه  
 السلام ما سمعنا بهذا ابي احنة الا حرة فانه يفهم  
 انه سمعوه في الامة الاولى فمن بلغته دعوة  
 احد منهم بوجه من الوجوه فنصر في البحث  
 عنها فهو كما فر مستحق للمعذاب فلا تفتروا بقول  
 كثير من الناس بنجاة اهل الفترة مع اخبار النبي  
 عليه الصلاة والسلام ان ابايهم الذين مضوا في  
 الجاهلية في النار وقال ابن عطية في قوله تعالى  
 من امة الا خلا فيها نذير ومناه ان دعوة الله  
 تعالى قد عمت جميع الخلق وان كان فيهم من لم  
 نباشره الندارة فهو من بلغته الدعوة لان  
 ادم بعث الي نبيه ثم تم تقطع الندارة الي وقت



محمد صلي الله عليه وسلم والاية التي تضمنته ان قريشا  
 لم ياتهم تذيير معناه تذيير مباشر وما ذكره الحكماء من  
 متغير اصحاب الفترة وحولهم فعلي سبيل الغرض  
 اي بغرض ان اصحاب الفترة ادم لم يصل اليه بعث ان  
 الله بعث رسولا وادعى الي دين وهو قليل الوجود  
 الا ان يشاء اطراف المواضع المنقطعة عن العمران  
 وليس مرادهم انه توجد امه لم تعلم ان في الارض  
 دعوة الي عبادة الله تعالى له بعض تغييري ونقل عن  
 الحلبي ما يقرب من كلام ابن عطية ونقل عن الشافعي  
 انه قال لم يبق احدكم تنالغه الدعوة هكذا نقله  
 شيخنا العدوي عن شيخه الصغير والذي رجحه  
 بعض مشايخنا الشافعية ان اهل الفترة راجون  
 وان غير واريد لوا وعبدا والاورثات لعذرهم  
 ويعطيهم الله تعالى منازل من جنات الاختصاص  
 لان جنات الاعمال لعدم عملهم كما يجازي الذين  
 لا اعمال لهم وهم من تنالغهم دعوة النبي السابق  
 ولم يرسل اليهم النبي اللاحق كمن بين موسى و  
 عيسى من بني اسرائيل ومن بين اسماعيل و  
 محمد عليه الصلاة والسلام فالعرب اهل فترة  
 حتي في زمن انبياء بني اسرائيل لانهم لم يوروا  
 يدعائهم الي الله تعالى ولم يرسل اليهم بعد اسماعيل  
 رسول واسماعيل انتهت رسالته بموته كبقية  
 الرسل عليهم الصلاة والسلام لان ثبوت الرسالة  
 بعد الموت من خصايصهم نبينا صلي الله عليه  
 وسلم واختياره عليه الصلاة والسلام عن بعضهم





كما هو القيس وحاتم الطائي وتحويله بان في النار انما  
 هو لمعني يعاصه الله تعالى فيهم لالعبادتهم الا واثان  
 فلا يدل على الحكم على جميعهم بانهم غير ناجين  
 اذ لم يقع منه عليه الصلاة والسلام اخبار بان جميع  
 من كان من اهل القبرة في النار ثم يعلم ان التعبير  
 المذكور خاص بالنوع الانساني دون الجن والملائكة  
 اذ لا نظير فيهم يبلغ بالمعنى الشرعي وايضا فان  
 مكلفون من اصل الخلق ونبينا عليه الصلاة  
 والسلام مرسل اليهم اجماعا ومثلهم ادم وحواء  
 واما الملائكة فهم يجبولون على المعرفة والطاعة  
 فليسوا مكلفين على التحقيق اذ لا يكلف الا من  
 كان من جنس من يتصور منه المخالفة وارسال  
 نبينا عليه الصلاة والسلام لهم ارسال تشويحي  
 لا تكليفي وقيل انهم مكلفون من اصل الخلق كما  
 لجن ونبينا مرسل اليهم ارسال تكليفي وهو  
 الزام ما فيه كلفة بصديق بالواجب والحرام ويخرج  
 المكروب والمكروه اذ لا الزام فيهما فليس مكلفا  
 بهما على هذا التعريف بخلاف التعريف الاي قانه  
 يشملهما لان فيهما طلبا واما المباح فهو خارج  
 عن كل من التعريفين فليس مكلفا به الا من حيث  
 اعتقاده وجوب اعتقاده ايا حته وقوله من الاوامر  
 والنواهي جمع امر ونهي بمعنى الطلب والمراد  
 المأمورات والمنهيات على قول متعلق  
 بقوله وهو الزام بخالي ان معنى التكليف ما  
 ذكر على قوله وهو الزام كما في جمع الجوامع  
 وعليه



وعليه فالصبي غير مكلف بخلاف عمي القول الثاني  
وهو قول ابي بكر الباقلائي فانه مكلف لانه مخاطب  
بالحد وبات هذا عند الامام مالك اما عند الشافعي  
فليس مكلفا بشي عمي كل من القولين بل المكلف  
وليه فيجاء بطبها داما واجب في ماله كالنكاح وضماني  
المكلف مما يجاء بطبها صاحب النهمة بضمان ما  
اتلفته حيث فرط في حفظها مما يجاء بطب لقتول  
فعلها منزلة فعله وضحة عما دته كفلا نده و  
صيامه المثاب عليها ليس لانه مكلف بها وانما  
المكلف بها ولية لانه بان يامر به بما يلترغيبا  
في فعل العباداة ليعتادها فلا يتركها بعد  
بموقعه ان شاء الله تعالى ومثله الجنون  
في نحو الضمان احتراز الخ ابي بناعلي ان  
بشرعا متعلقا يجب لا يقوله مكلف وهما احتمالا  
في مثله هذه العبارة والاول منها اول  
لا قاده نفي مدلهب المعتزلة كما في الشرلان  
النزاع بينهم وبين اهل السنة انما هو في الوجوب  
لا في التكليف ان معرفة الله وجبت بالعقل  
ظاهرة ان العقل هو الموجد عند لهم وليس كذلك  
بل المراد ان العقل هو المدرك للوجوب والموجد  
جب هو الله عز وجل والمحصل ان الموجد  
هو الله تعالى باتفاق منا ومنهم الا ان نقول  
ادراك ذلك لا يتلقى الا من الشرح لان عقولنا  
لاندر ك الاحكام استقلالها فلا حكم قبل الشرع  
ولا تكليف بشي قبل مجيبه وهم يقولون



يتبين من العقل والشرع موكد نكحوا العقل في الافعال  
 قبل البعثة فما حكم به في شيء منها ضروري كالنفس  
 في الهوا واختباري بان ادرك فيه مصلحة او مفسدة  
 او انتفاهما فامر حاكم فيه ظاهر وهو ان الضروري  
 مقطوع با با حته والاختباري ينقسم الى الاقسام  
 المحسنة الحرام وغيره لانه ان اشتمل فعليه عاي مفسدة  
 محرام كالظلم او تركه عاي مفسدة فواجب العدل  
 او فعليه عاي مصلحة فمندوب كما لا حسان او تركه  
 عاي مصلحة فمكروه وان لم يشتمل عاي مصلحة  
 ولا مفسدة فباح فان لم يحكم العقل في بعض منها  
 بان لم يدرك فيه شيئا مما تقدم كالاكل الفاكهة فإ  
 لصحاح الوقت عن الخطر والاباحة وان كانت  
 في الواقي لا يخلو عن واحد منهما لانه اما ممنوع  
 منه فمختور او لا فباح وهذا معنى قولهم ان  
 العقل يحسن ويقبح اي يدرك حسن الحسن وقبح  
 القبح لان في الفعل مصلحة او مفسدة يتبعها حسنة  
 او قبحه عند الله تعالى فيدرك فيه العقل ذلك  
 اما بالضرورة كحس الصدق النافع وقبح الكذب  
 الضار ويجبي الشرع موكد ذلك او باستعانة  
 الشرع في ما خفي عاي العقل كحس صوم اخر  
 يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال  
 فانهما متماثلان في ان كلا منهما زمن فلا يدرك  
 العقل فيهما مفسدة ولا مصلحة بل يتوقف عاي  
 امور الشارع با حدهما وتبينه عند الاخر فطرق  
 ادراك العقل لحكم اي الحس والقبح عندهم

قبح

ثلاثة



ثلاثة الضرورة والنظر واستغاثة الشرع ونحوها  
 نوافقهم على الاخير لكن نقول العقل يدرك الحكم  
 من حيث اوقاجه بواسطة الشرع وان يدرك  
 ان فيه مصلحة او مفسدة وهم يقولون لا يدرك  
 ذلك الا اذا ادرك فيه مصلحة او مفسدة عند  
 الله ولا حكم قبله فضلا فالحسن عندهم ما حسنه  
 العقل والقياس ما فاجه بسبب ادراكه مصلحة  
 او مفسدة عند الله تعالى ثم يبي الشرع موكدا و  
 بما تقر من انه لا حكم قبل الشرع خلافا للمعتزلة  
 يعلم رجحان ما تقدم من القول بنجاة اهل الفتوة  
 لان افعالهم لا توصف بحل ولا حرمة فلا يتباينون  
 عليها ولا يتباينون وان عبيد الاوثان وسوا  
 في ذلك الاحكام الاصلية والقرعية كما هو  
 ظاهر اطلاقهم وعبارة السجيمي بعد ان نقل  
 ما تقدم من تقريب كلام المعتزلة وقالت الا  
 شاعرة لا تجب المعرفة والفروع الا بالشرع  
 لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا  
 و جعل الرسول على العقل خلافا للظاهر  
 يشار عليه الا بموجب وهو منتف هنا ويتبين  
 على الخلاف ان من ميزوكا نعا خلا ومضى  
 عليه زمن يسوع النظر في الخلق فان لا يستدل  
 بها على ان لها خالقا ولم ينظر ومات بموت  
 بافرا ويجلد بن النازعي قول المعتزلة وانما  
 تربيده سوا كان من اهل الفتوة او من هذه  
 الامة وبني عليه ملا على قاري تفوا بوي النبي

من

لال

كتم

وله من ردا على مدعيه فاراد  
فكلمته كونه نكاحا معتدا  
منه ثم شهد له بدينه رسالة

لوالده على ما قام على  
فجته المردود والمواد  
فقطة بفضلائه في البرق  
الذي في غير الهم القدر

صلى الله عليه وسلم بنا على ما هو ان المواد بالرسول  
العقل او على ظاهره وقد تحقق بارسال ادم ومن  
بعده من الانبياء في جميع الامم وقالن الاستماع  
من ما ن قبل البلوغ او لم تبلغه الدعوة او كان  
من اهل الفترة يموت تاجبا ويدخل الجنة  
وان عبد الاضنام وغيره وبدل والرسول في  
الاية محمول على حقيقته ولا يكتفي يا ول رسول  
وانما يكتفي بكل رسول بالنسبة الي امنه في حياته  
واهل الفترة من بينه من الرسول وبعثه ميت  
يليه واما الاحاديث الصحيحة التي وردت  
بتعذيب بعض اهل الفترة فاحبار احاد لا  
تعارض القاطع او قاصرة على ما وردت فيهم  
لامر بعلمه الله ورسوله او مؤلها وخرجت  
مخرج الزجر للحمل على الاسلام انتهى باختصار  
ومنه يعلم ان ما ذكره شيخنا نبعنا نظر الايات  
السابقة مبني على مذهب الاما تر بديه فتداني  
بعض العبارات ما يقنعني ان المعتزلة يقولون  
ان العقل موجب بنفسه وح فيكون كلام الش  
على ظاهره ولا يحتاج الي نا وتدل بما مر  
وقوله ان يعرف مبتدا خبره محذوف تقديره  
فمعناه ما سابينه لك ثم بيانه بقوله حقيقة  
المعرفة انه فهو على حذف التفرير والجزم هو  
الاغتنقاد اي الادراك المجازم الذي ليس معه  
تردد فان قيل كيف يجب المعرفة بالمعنى المذكور  
مع انها ليست في وسع المكلف لتوقفها على النظر

عبد

العقل  
الطبيعي

الحدود

اي مورد الوجب الامور

في



في الدليل قلنا وجوبها باعتبار وجوب النظر المو  
ضلع اليها فهو اول واجب وسيلة وهي اول  
واجب مقصود او بهذا الجمع بين القولين في ان اول  
واجب ما هو المطابق اي الموافق للحق و  
الحق كما قال السعد هو الحكم المطابق للواقع اعني  
لما في نفس الامر والواقع ونفس الامر قيل علم  
الله تعالى وقيل اللوح المحفوظ والمراد بالحكم  
النسبة الكلامية اي الحق هو النسبة المفهومة من  
الكلام المطابق للنسبة التي في علم الله تعالى او في  
اللوحة المحفوظة فيصير المعنى المعروف في الجزم  
الموافق للنسبة الكلامية الموافقة للنسبة التي في  
علم الله تعالى او اللوح المحفوظ ولا يخفي ما في ذلك  
من الروايات والمخلص ان كتاب التجريد في الحق بان  
يراد به الواقع فقط اي النسبة في علم الله تعالى او  
اللوحة المحفوظة ويجرد اعتبار المطابق فيصير  
المعنى ح المعرفة هي الجزم المطابق للنسبة التي  
في علم الله تعالى عن دليل صفة الجزم المطا  
بق في النباشي عن دليل خرج بذلك النباشي عن  
ضرورة قانه سبي علما لا معرفة فهو اعلم منها  
بما هو مقتضى كلامه تعالى للمع في بعض كتبه و  
التحقيق انهما مترادقان وان كانت المعرفة  
لا تطلق على الله تعالى لا شعارها بسبب الجهل  
فيكون كل منهما ضروريا لمعرفة ان الواحد  
نصف الاثنين وكما لو وقع بصر في جسم من  
غير قصد يحصل لك معرفة انه جدار او حجر

ك

التي

بف



ونظريا معرفة الله تعالى وصفاته ورسوله وح فيكون  
تعريف المعرفة غير جامع وتعريف التقليد غير  
ماتح يخرج ما كان عن ضرورة من الاول ودخوله  
في الثاني واجاب بعضهم بانه اما قيد بالدليل نظرا  
لخصوص المقام لان معرفة الله تعالى وصفاته ورسوله  
لا يحصل الا عن دليل وليس شي منها ضروريا فلا  
ينبغي ان لمعرفة تارة تكون عن دليل وتارة تكون  
ضرورة كما هو قبة نظر لان الحد يجب ان يكون مطردا  
اي شاملا لجميع الأفراد خالوا وبما اجاب به السكتاني  
مفان المراد بالدليل السبب اي المرشد الذي لا يحفل  
النقيض بوجه فثبتنا دل الضرورة والبرها لا يقولنا  
الذي لا يحتمل النقيض بوجه اتدفع ما يقال ان قول  
الفيوسيب في تحصيل الاعتقاد فيكون داخل في الدليل  
بالمعنى المذكور ويكون تعريف المعرفة شاملا للتقليد  
وذلك فاسد كمن يورد عليه ان اطلاق الدليل على  
ما ذكر مجاز والحدود تضمان عنه فانها  
كلها لا تكفي ظم كلامه ان كلامه الشاك والظان  
والمثولهم عاصم فقط وليس كذلك بل هو كافر  
فكان الاولي ان يقول فان المتصف بها كافر لا  
يقال ان الظن الذي لا يحتمل معه احتمال النقيض  
يتلغى هنا كما ذكر صاحب الموافق وتبعه السيد  
لان نقول المراد هنا بالظن الذي لا يتلغى الظن  
الذي معه احتمال النقيض بالفعل او ان هذا  
الكلام مبني على ان التقليد لا يتلغى وان التقليد  
كافر على ما سببنا بل هو جهل اي مركب  
لتركبه



لتركبه من جهلين جاهل صاحبه بما في الواقع  
 وجاهله بانه جاهل لتزعمه انه عالم ومجمل الاضحا ج  
 للتقليد بالمركب ان قلنا ان الجهل مشترك بينة  
 وبين البسيط فان قلنا انه حقيقة في المركب كما قال  
 بعضهم فلا حاجة للتقليد المذكور كجزء النصا مري  
 بالتثليث اذ اعلم انهم اختلفوا في النقل عت  
 النصاري فنقل علما الكلام عنهم انهم يقولون  
 الاله جوهر واحد مركب من ثلاثة اقائيمهم اعم  
 صفات وهي الوجود والعلم والحياة ويعبرون  
 عن الاول بالاب وعن الثاني بالابن والكلمة و  
 عن الثالث بروح القدس ويقولون ان اقشوم  
 العلم اتخذ جسدا عيسى عليه الصلاة والسلام و  
 يعبرون عن ذلك بقولهم اتخذ اللاهوت يا لنا  
 سوت فاللاهوت العلم والناسوت جسدا عيسى  
 عليه الصلاة والسلام ويعنون بالجوه هو القايم  
 بنفسه وبالاقائيم الصفات لان الاقنوم كلمة بو  
 تائبة والمراد بها في تلك اللغة اصل الشيء و  
 هو اذ هم الاصل الذي كانت منه حقيقة الهم  
 وهو تلك الصفات والتعبير عنها بالان و  
 الابن وروح القدس مجرد اصطلاح ولا يخفي  
 ما في كلامهم من المناقضة لان قولهم جوهر  
 بنا في تركيبه من الصفات وتفسيرهم الجوهر  
 بما قام بنفسه يتناقض ايضا تركيبه منها لان المركب  
 من غير القايم بنفسه كالصفات غير قائم بنفسه  
 ويلزم على كلامهم ايضا كون الصفات عين الذات

اقائيم





وذلك لا يعقل وقولهم واحدنا في كونه مركبا من

ثلاثة وقوله يا نخاد العالم بحسد عيسى عليه السلام يعني ان  
عنوانه القيام كقيام العرض بالجوه وهو باطل ضرورة  
لان المعنى الواحد لا يقوم بذاتين وان عنوانه لا يتخلل  
والامتزاج كما يتخلل الخبز بالماقباطل ايضا لان ذلك  
من صفات الاجسام فلا يعقل وجوده في العلم  
الذي هو معنى من المعاني مع حسد عيسى عليه  
السلام ولذا قالوا انهم ابلد القرقي وعلم هذا  
معنى التثليث كون الاله ذاتا جزاء ثلاثة مركبا منها  
ونقل عن ابي التفسير عنهم انهم يقولون الله تعالى  
اله وعيسى اله ومرم اله اخذوا من ظاهر قوله تعالى  
لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وقوله  
تعالى ولا تقولوا ثلاثة انتهوا امي عن قولكم الاله  
ثلاثة ويمكن الجمع بان التصاريح فرق مختلفة  
خرقة تقول بالاول وفرقة تقول بالثاني ثم  
وجد ذلك مستورا والمجوس قيل هو في  
الاصول المجوس بالتون لان الميم والتون يتعا  
حيان سموا بذلك لا اعتقادهم ايا حة استعمال  
التجاسة وانها لا تنز في دينهم وقوله بالهني  
اشبهني امي لان فعل الخير يجب ان يكون له باعث  
يباين الداعي علمي فعل الشر اذا تباين الم  
يمكن اجتماعهما في ذات واحدة فوجد التعدد  
في ذات الاله فلزم اثبات الهية مستقلي احد  
بفعل الخير ويسمى نوران والنور وهو اله وثانيهما  
يفعل الشر ويسمى هرمرز والظلمة وهو الشيطان و

اله العلم بحسد عيسى عليه السلام

يقع الله كالمسألة علماء

بالمزم



يلزمهم علي مقتضى هذا النظم الفاسد اثبات انه  
 ثالث يفعل من المكنات ما ليسه بخير ولا شر فان  
 نفوا هذا القسم كان محض عناء ومكابرة وايض  
 فيلزمهم في الشهادات قاعل الحق لا يمكن ان  
 يستعمل الشر وبالعكس والمشاهدة تكذب ذلك  
 قال التوراه الخير ولذلك يستديموت وخذ النار  
 والظلمة اله الشره كما قال بعضهم وقال سم في  
 شم الوركات ان النور والظلمة عند لهم قد يمان  
 فتولد العالم من امتزاجهما وعليه قائم اذ  
 بالتوراه والظلمة خلا في ما ذكر وخلا في المتعارف  
 فيهما ايضا والا فامتنع ان في انهما عرضات  
 لا يقومات الا بالجسم ولا يمكن قيامهما مع  
 بنفسهما ولا فذمهما اذ الظلمة عدم الضوء  
 عمامت شانه ان يكون مضيئا والتوراه ما قام  
 بالمشي لذاته كالشمسها فهو ضوء قاذ اقويل  
 الصوة بالتوراه اريد بهما هذا ان المعنيات  
 وان اقتصر علي احدهما اريد بهما ما يشمل  
 الاخر ففهما كالفقير والمسكين وبابضاح ولعل  
 نسمي بهما ح الهية النبي باعتبار اختلاف  
 تأثيرهما لاعت دليل هذا يشمل العلم  
 الضروري لانه مطابق لا عن دليل مع انه لا يبي  
 تغليد ابل معرفة كما مر قانه بسبب تقليدا  
 اعترض بان ظاهره ان التقليد لا يكون الا  
 موافقا وان تعريفه الا ان يشمل ما كان  
 موافقا وما لم يكن موافقا ورد بان لا نسلم

تم

اي وهو يتبع غير ذلك



ذلك غايته انه احتوز بالدليل عن فردي التقليد  
 واما الفرد الاخر فهو من الجهل وقد خرج ولدنا اظهر  
 في قوله والتقليد ان تتبع اى اشارة الي ان المراد  
 به ما هو اعم مما قبله لان اتباع القير في قوله مثلا  
 اعتقاد حقيقة مضمونه سواء كان حقا في الواقعة  
 ام لا ان تتبع عمرك اى هذا تعريف للتقليد  
 في الفروع من حيث هو لا بخصوص التقليد في هذا  
 الفن فيشمل التقليد في الفروع ويشتمل ايضا  
 اتباع العالمين للمعنى والقاضي للشهود والمجتهد  
 لمجتهد اخر حيث جوزناه ولا يشمل اتباع النبي  
 صلى الله عليه وسلم في الاحكام الفرعية وكذا  
 في العقائد التي دليلها سمعي وهي التي لا تنوق  
 عليها دلالة المعجزة عاي صدق الرسول كالسمع  
 والبصر والكلام ولو ازمها وبقيت السمعيات كاء  
 الحشر والنشوق لا يسمي ذلك تقليدا لان التقليد  
 ان تتبع القير بدون معرفة دليله ولا شك ان  
 قوله صلى الله عليه وسلم او فعله او تقريره عني  
 الدليل واما التي دليلها عقلي وهي التي لا يتوقف  
 عليها دلالة المعجزة عاي صدق الرسول كما  
 لقدرة والارادة ونحوهما فان تبعه فيها بعد  
 تصديقه بانه رسول لم يسم الانباع المذكور  
 تقليدا ايضا لان التصديق يرسلته فرغ عن  
 التصديق بثبوت تلك الصفات له تعالى اذ  
 لا يكون رسولا الا من ظهرت المعجزة عاي يده  
 ولا توجد المعجزة الا من كان متصفا بتلك التي  
 الصفات

حب



الصفات وح فيكون الاعتقاد في ثبوتها له تعالى على  
 الدليل العقلي وهو قولنا ولا توجد المعجزة أو يكون  
 قوله الرسول أو فعله أو تقريره مؤكدا لذلك وأما  
 إن لم يصدق برسالة بل الرسول عنده كواحد  
 من الناس فتبعه من حيث كونه كاحد الناس  
 فيسبى اتباعه في ذلك تقليدا قال الغزالي ولا  
 نظن أن معرفة النبي صلي الله عليه وسلم أمور  
 الدنيا والآخرة تقليد لجبريل بل انكشف له إلا  
 شيئا وشاهد ما ينور البصيرة كما شاهدت أنت  
 المحسوسات بالعين الظاهرة وقوله في قوله المراد  
 بالقول ما يعبر الفعل والتقرير أما تقليد كما قاله  
 سعد الدين في حواشيه وأما لأن القول يطلق  
 على الراي والاعتقاد إطلاقا شائعا حتى كانه  
 حقيقة عرفية في ذلك وراي الغير هو مذهبه  
 قولنا وغيره فاندفع الاعتراض بأن القول لا يشمل  
 الفعل والتقرير فلا يكون الاتباع فيهما تقليدا  
 واعتراض أيضا بأن التقييد بقول الغير يخرج  
 ما لا يختص بالغير كما معلوم من الدين ضرورة  
 فلا يكون أخذه تقليدا ذكره أيضا قال البوسني  
 وفيه بحث هو ولعل وجهه أن إضاعة القول  
 للغير لا تقتضي اختصاص القول به بل المراد  
 القول الصادق عنه وإن كان مدلوله معلوما  
 من الدين ضرورة فإذا اتبعه أحد فيه من  
 حيث صدوره عنه سمي اتباعه تقليدا فمرجع  
 الاعتراضين المذكورين إلى كون التعريف غير جامع

لعدم شموله اتباع الغير في العقل والتفكير والمعلوم  
 من الدين ضرورة وقد علمت جوابهما وقوله او  
 اعتقاده اي معتقده اعترض بان اعتقاد الغير خفي  
 لا يطلع عليه فلا يمكن اتباعه فيه فكان الاولي حذفا  
 فان قلت يمكن الاطلاع عليه بقوله انا معتقد لكذا  
 قلنا هوح داخل في ما قبله وهو القول بمعنى مقابل  
 العقل والتفكير فالمراد باتباع القول اتباعه فيه  
 من حيث كونه قولاً اي بالنظر الي ذلك كمن سمع  
 احدا يقول لا اله الا الله فقلده في النطق بهذه  
 الجملة نظر الي كونها قولاً والمراد باتباع الاعتقاد  
 اتباعه من حيث كونه اعتقاداً اي بالنظر الي ذلك  
 وان كان مدلولاً عليه باللفظ فاللفظ وان  
 وجد بينهما لكن المحببة مختلفة اما اذا عرفت  
 دليل احترازهما اذا قلنا في الدليل فهو ايضا كما  
 لتقليد في المدلول كما اذا قلده في دليل الوجدانية  
 وهو انه لو كان هناك ثبات في الالوهية لفسدت  
 السموات والارض ولم يعرف هذا الفساد فهو مقلد  
 في الدليل كما انه مقلد في المدلول الذي هو صفة الو  
 حدانية وكما لو قلده في دليل ان العالم له صانع  
 وهو انه حادث وكل حادث له صانع ولم يعرف  
 حدوثه فهو مقلد في الدليل كما لو قلده في  
 هو صفة صانعية تعالي للعالم وكذا انية صفاته  
 تعالي وكما لو قلده في دليل حدوث العالم وهو  
 يقيرة ملك زمانه للاعراض الحادثة ولم يعرف ذلك  
 فهو مقلد في الدليل كما لو قلده في دليل هو صفة  
 العالم



العالم وهي حدوثة والتقليد في الدليل مذموم كما  
 لتقليد في المدلول الذي هو الصفات المذكورة و  
 نحوها فان قلت اذ كان التقليد فيهما مذموما  
 ولا طريق للمعلم الا بالاخذ والاكثر انه من اقوال  
 المشايخ فالجهد في عدم نقل احدا وذلك منتفرد  
 غالباً قلت يجاب عن ذلك بما ذكره المص في شرح  
 الفصيحة اي الجزايرييه وحاصله بضر بمثل  
 لمن اخذ عن الغير وبقي عاين التقليد او صار عا  
 وهو انه لو اجتمع اتانسا يطلبون رؤية الهلال  
 ويسفهم رجل الي رؤيته فراه فبأهم وصار يرو  
 شد لهم الي رؤيته بالامارات اي العلامات الدالة  
 عليه كيباض بجانبه فمن راي العلامات يرو الهلال  
 بل قلد فيه الراي فهو مقلد له ومن يرو العلامات  
 اصلاً فذلك الا ان الاول مقلد فيجوز ان يكون مقلد له  
 في المدلول والتأني في الدليل وهو العلامة المذكورة  
 وفي المدلول ايضا من باب اولي ومن ثمادي مع  
 الراي حتي ظهر له الهلال بالعلاما فهو العارف  
 وان وصل الي مظهره بالتقليد والتقليد  
 المذموم هو الباقي بعد التعليم لا الحاصل الراي  
 بل دليل ان من راي الهلال وسئل عنه يقول  
 رأيتة ولا يقول كذا قالوا او ما يتقني عن التعليم  
 كمن راه قبله ومن لم يره يقول راه فلان مثلا  
 عن جميع ما تقدم اي من الظن وما بعده وقد  
 اختلف اذ لما كان بنوهم مما قبله ان التقليد حرام  
 بلا تراعي دفعه بقوله وقد اختلف في وجلة ما ذكره

ولم



اربعة اقوال واما قول السعد انه لا يوجد مقلدا اصلا  
 فاجيب عنه بانه بحسب بلاد الذمة الذين يفتنون  
 بالفتايد واقامة الادلة عليها وقوله في عقاب  
 التوحيد احتريه عن التقليد في الفروع فهو  
 واجب عيني منكم يبلغ درجة الاجتهاد اذ لا يشترط  
 فيها المطابقة لما في نفس الامور لان الذي اقاده المقلد  
 بغير اللام وهو المجتهد اذ هو حكم ظني بجمل ان  
 يكون مطابقا لما في نفس الامور وان لا يكون خاوي  
 مثله فيه فان قيل اذا كان غير مطابق كيف  
 اتباعه فيه والخطا لا يتبع اجيب بان الممتنع انبأ  
 الخطا من حيث هو خطأ لا اتباعه من حيثية  
 اخري وهي هنا حيثية كونه حكما من احكامه  
 نقالي اذ المجتهد اجتهاده الي انه حق اما  
 من يبلغ درجة الاجتهاد فيجزم عليه التقليد  
 في الفروع كالمفتايد هل يكفيه تقليده  
 اذ وعليه يكون النظر الموصل للمعرفة مستحبا  
 فاذا اتى به وقع واجبا بمعنى انه يثاب عليه  
 لو ان الواجب لما قاله يسا وقوله اذا كانت  
 رحمة جاز ما لهذا الحاجة اليه لان التقليد  
 هو الجزم بقول الغير فالجزم داخل في مفهوم  
 وقوله دون عصيان هو صحت الفتاوى  
 اذ يعصي بتركه النظر اذ سوا كان فيه اهلية  
 النظر ام لا واديان فيه تكليفه ما لا يطاق و  
 قدر فعه الله نقالي عن الامة بقوله نقالي  
 لا يكلف الله نفسا الا وسعها فهو غير واقع

واجيب



واجب بمنه عدم وقوعه بل هو واقع في اصول الدين  
 سامنا انه لم يقع لکن صاحب هذا القول يري ان  
 الاهلية حاصلة لكل احد لان المطلوب هو النظر  
 الجهلي وهو ميسر لمن عنده ادبي تمييز والنظر المو  
 للمعرفة عامي هذا القول واجب وجوب الفروع  
 بمعنى انه اذا قلد يكون مؤمنا عاصيا لان ترك  
 النظر من الكبائر وبعضهم قيد العصبان  
 انه هذا هو المعنى وان كان معترضا بان  
 المطلوب المعرفة بالدليل الجهلي وهو متيسر  
 من كل احد واورد عليه ايضا انهم عرفوا  
 الايمان بانه حديث النفس التابع للمعرفة  
 والمعرفة لانكوت الاعند دليل واجب بان  
 هذا تعريف للايمان الكامل واما اصل الايمان  
 فهو حديث النفس التابع للاعتقاد الجازم سوا  
 كان ذلك الاعتقاد ناشيا عن دليل وهو المعرفة  
 او عن قول الغير مثلا وهو التقليد واما  
 القول بانه كما قرأ في حواشي الاقوال واقتصر  
 عليه المصنف في شرح الكبري ونصره وهو متين عاجبان  
 النظر الموصل للمعرفة شرط في صحة الايمان  
 فيكون واجبا وجوب الاصول اي ان تاركه  
 كما قرأ وجوب الفروع وهو ما يكون تاركه عا  
 صيا فقط وكونه كما فرع في هذا القول انما هو  
 بالنسبة للاخرة اما بالنسبة للدنيا فيجاء له بحكم  
 المسلمي في حرمة دمه وماله مثلا قال المصنف  
 في شرح الجزيرية وقيد بعض المشايخ الخلفاء المذكور





بطا نينية

في التقليد يكون المقلد مع كون تقليده مطابقا  
 لتحقيق جاز ما اذ كلما نبتة نفس بحيث لو فرض  
 انه يرجع من قلده لم يرجع هو بل هو يثبت  
 على الحق الذي قلده اما لو كان لا يثبت  
 عنده في تلك العقائد التي قلده فيها بل هو  
 بحيث لو رجع من قلده فيها الى شي ولو الى  
 الكفر الصريح والعياذ بالله تعالى رجوعه  
 فهذا الاخلاق في عدم الاعتداد بتقليده بل هو  
 غير موافق وانفاقا ولا شك ان الغالب من حال  
 المقلد المحض هذه الحالة الثانية وهي الرجوع  
 بوجوه مخلده والنيات بشأته وقل ان تتفق  
 الحالة الاولى الالف سمي عن درجة التقليد المحض  
 الي فهم بعض الاطوار الصحيحة الجميلة التي نظمت بها  
 النفوس به ببعض تقيير قال ابو العباس القيني و  
 هي مسألة حسنة وقال بعضهم ان هذا ليس بقيد  
 لان المقلد الان ليس في نية الرجوع في الزمن المتقبل  
 وقد صححنا ايماننا قبل رجوعه فيكون فيه الخلاق  
 المتقدم والدليل المطلوب اي طلبا جاز ما  
 والاقتناء بل بعدم وجوب المعرفة يقول بطا  
 الدليل لكت طلبا غير جازم بل على جهة التدوين  
 ثم ظ عبارته ان الاشياء لو اتى بالدليل التفصيلي  
 لم يتفق ولم يكن آتيا بالمطلوب لانه حصر الطلب  
 في الدليل الجمالي وليس مرادا قاله اولي ان يقول  
 والمطلوب من الممكن مطلق الدليل واقل ما  
 يتحقق ذلك في الدليل الجمالي واعلم ان معرفة

الدليل



الدليل التفصيلي واجبة على اهل كل قطر على سبيل  
 فرض الكفاية فاذا اقام بها واحد منهم سقط المخرج  
 عن الباقيين فيجب ان يكون في كل مسافة قصر عالم  
 بذلك وبقيية الاحكام الشرعية وفي كل مسافة  
 عدوي فاضلكثرة الخطومات عن تقربوه  
 انه الدليل هو تركيبه بان تذكر مقدمته صغرى  
 وكبرى على الوجه المطلوب بان تقول العالم جا  
 وكل حادث له صانع فالعالم له صانع وقوله وحل  
 شبهة اي دفعها كان يورد الخصم على الدليل المذكور  
 شبهة فيقول لا نسلم الكبير وهي كون الحادث  
 له صانع ما اعلم ان يكون حدث بنفسه اي خلق  
 نفسه فترد عليه بانه لو خلق نفسه لزم ان يكون  
 موجودا معرو وما لان خلقه لنفسه يقتضي وجوده  
 اولاً ونفس المخلق يقتضي عدمه اذ لو كان موجودا  
 ما تعلق به خلقه وذلك باطل ثم انه اعترض على  
 هذا التعريف بانه غير جامع لخروج ما اذا خرج عن  
 احدهما فقط فمقتضاه انه لا يقال له جملي وليس كذلك  
 الا ان يتجمل بالواو فيه بمعنى او وتكون مانعة  
 خلق يجوز الجمع كما اذا قيل اي طاكهوه ان  
 هذا عبارة عن العجز عن التقدير وليس كذلك  
 الا ان يقال في كلامه حذف والتقدير ومعنى عن  
 التقدير المتضمن على كيفية دلالتها والكيفية  
 بمعنى الجهة ومن في قوله من جهة حد وشهارة  
 وازافة الحدوث لتضمير للبيان والتقدير  
 يعجز عن جهة دلالتها وقوله من انما هي جهة

دث

ساز  
خلق

لعله  
عجز



العدم

وقوله من انما هي الدلالة فهو بيان وتفصيل لها  
 وقوله من جهة حد وثباتها اي هل هي جهة حد وثباتها  
 ايما الخ لوقا ان اولو قال ويخرج عن دلالاتها هل هو  
 حد وثباتها ان ذلك اوضح من جهة حد وثباتها  
 ان يبين انه اختلف المتكلمون في دلالة العالم على  
 الصانع على اربعة اقوال اولها من جهة حد وثبات  
 اي وجوده بعد الهدم ونظم الدليل ان تقول العالم  
 حادث وكل حادث له صانع فالعالم له صانع ثانيها  
 من جهة امكانه اي استواء وجوده وعدمه ونظم  
 الدليل عليه ان تقول العالم ممكن وكل ممكن له صانع  
 فالعالم له صانع وثالثها من جهتهما معا ولا يبيها  
 من جهة الامكان بشرط الحدوث ونظم الدليل  
 عليهما ان تقول العالم ممكن حادث وكل ممكن  
 حادث له صانع فالعالم له صانع لكن الفرق  
 بينهما ان الحدوث اخذ شرطاً من الحد الوسط  
 على الثالث وشرطاً فيه على الرابع فتقوله  
 او نحو ذلك اشارة الى الرابع فتقوله او نحو ذلك اشارة  
 الى الرابع والفرق بين الاول والثاني ان العلم با  
 الحدوث يسبق العلم بالصانع على الاول وثانياً  
 عنه على الثاني وذلك لانه لا يلزم من كونه له  
 صانع ان يكون حادثاً لجواز ان يكون مصنوعاً  
 لعله او بالطبع ومعنوعهما قد يم لعدم مفارقتة  
 لهما فيكون قدما بالقيروان كان ممكننا بالذات  
 فلا يلزم ذلك الا بعدا بطل كونه تعالى صانعاً  
 لتعليل او بالطبع واثبات كونه صانعاً بالاختيار

واذا



واذا ثبت كونه صناعا بالاختيار ولم ان يكون  
 مصنوعه حادثا وهو معني قولنا العلم بالحدوث  
 يتاخر عن العلم بالصانع عني الثاني وبيان ابطال  
 كونه صناعا بالتعليل او الطبع انه لو كان كذلك  
 لكان مصنوعه متحد اكاله كونه لعدم التفاوت  
 في مصنوع العلة والطبيعة مع انا وجدناه على  
 مختلفا بعضه طويل وبعضه قصير وغير ذلك  
 مما هو مشاهد واطهر هذه الاقوال او اشبهها  
 وان كانت كلها طرفا موصلة الى المطلوب  
 وهو العلم بالميان لان الكلام في الاستدلال  
 لا شرعي انموذج قلابه من وجود ذلك الاثر  
 خارجا ومعلوم ان الحدوث لا يتصف به  
 المحذور ولا يدل على الامكان موجودا خارجا  
 بخلاف الامكان فانه كما يتصف به الموجود يتصف  
 به المحذور فلا يدل على الرجعية ما ذكر اقتضاه  
 المهم عليه في ما سباني حيث قال اما دليل وجوده  
 نقالي فحدوث العالم الخ وعن رد السببه  
 جمع شبهة وهي ما يظن دليلا وليس بدليل سميت  
 بذلك لا شبهة امورها عني التاخر والمراد بها  
 هنا ما يشمل الاعتراضات كالاغراض الا اني فانه  
 ليس مسوقا عني وجه كونه اعتراضا عني دليل  
 اهل السنة الا اني تقويمه وفي بعض النسخ الشهادة  
 بالافراد وقوله النبي اوردها المحمودة ابي عبيد  
 دليل اهل السنة الذي استدلو به على حدوث  
 العالم وحاصله ان العالم اجرام واعراض قائم

سان  
اولها

سان  
ما كان

كأن

ق



فاستدلوا بماي حدوث الاعراض بتغيرها وماي حدوث  
 العالم وحاصله ان العالم اجرام واعراض فاستدلوا  
 بماي حدوث الاعراض بتغيرها وماي حدوث الاجرام  
 بحدوث الاعراض لانها ملازمة لها وملازم الحادث  
 حادث فقالوا بماي تقرب الدليل بماي حدوث الاجرام  
 العالم صفاته اي اعراضه جاذبة وكلها متكات  
 كذلك فهو حادث ينتج العالم بمعنى الاجرام  
 حادث وان شئت قلت العالم اي الاجرام  
 ملازم للاعراض الحادث وكل ملازم للحادث  
 فهو حادث ينتج العالم حادث ثم ان الملحمة  
 اعترضوا كبري هذا الدليل وقالوا الانسليم ان  
 متصفاته حادثه حادثه ولا ان كل ملازم  
 الحادث حادث لان ذلك اما يانزم لو كانت  
 الحوادث التي لازمة الاجرام لها مبدءا ينتج به  
 عددها ونحن نقول لا مبدء الهابل ما صن حادث  
 الا وقبله حادث وهكذا الا الي اول فالاجرام  
 قديمة وقام بها اعراض حادثه لا اول لها الا تروى ان  
 السموات قديمة واعراضها وهي الحركات حادثه لا اول  
 لها فمراد الشئ بالعالم بعينه وهو السموات اذ هي التي  
 يقولون بقدمها من العالم العلوي ويقدم العناصر  
 الاربعه الماء والتراب والهوا والنار من العالم السفلي  
 اما استخاضا مثلا فهي حادثه بانعقاد مباديهم  
 وموادها باعراضه حركات تلك الافلاك فعندهم  
 اجرام الافلاك قديمة وكل حركتها اللازمه  
 لها اي كل حركة منها حادثه والقديم جنس

تلك



تلك الحركة ولا يلزم من حدوث تلك الحركات حدوث  
السموات لعدم بيدا انفتاح منه تلك الحركات واجاب  
اهل السنة عن ذلك باجوبة منها تروم التناقض في  
قولهم حوادث لا اول لها اد مقتضي كونها حوادث  
ان يكون لها اول ومقتضي لا اول لها عدم الحدوث  
ومنها انه لا وجود للجنس الا في ضمن افراده باتفاق  
متا ومنهم فيلزم من كونها حادثا ان يكون جنسها  
حادثا وهي لازمة للاجرام فيلزم ان تكون تلك  
الاجرام حادثا ومنها يروم ان التطبيق وهو ان  
تفرض حركات من الات الى ما لا نهاية له في  
جانب الماضي ثم تفرض حركات من كافر من بيننا  
صاي الله عليه وسلم الى ما لا نهاية له في جانبنا  
ايضا بان تقسم الحركات من زمن بيننا الى الازك  
تصفي ثم تزيد على احد لهما الى زمننا ولا تزيد  
على الاخر حتى يوجد جملتنا حقيقة ثم تطبيق  
اي تقابل حركة من الات بحركة من ان سيدنا  
محمد صاي الله عليه وسلم فان تساوت الحركات  
بان كانت كلما اخذت حركة من هذه السلسلة  
وجدت مقابلهما حركة من السلسلة الاخرى  
لزم مساوات الخافض للكامل وان لم تساويران  
ويران اخذت حركة من هذه فلم تجد من  
السلسلة الاخرى حركة تقابلها لزم تناهي  
الناقضة ويلزم من تناهيها تناهي الاخرى  
لانها لم تزدد عليها الا بقدر متناه والوايد  
بقدر متناه يلزم متناهيا والتناهي بشلزم



الحدوث وان يكون لها اول فنطلق قولهم حوادث  
 لا اول لها وبعضهم قرر لها ان التطبيق على وجه اخر  
 سيأتي مع زيادة انصافا بالرفعة انما ان فسرت  
 الرفعة بالعظمة اي الصفات الدالة على العظمة  
 كالقدرة والارادة ونحوها كما ان قوله تنزه انما  
 هو اذ افاد الكلام ان مرجع جمل للمصفات مطلقا  
 بيوتية كانت او سلبية وان فسرت بالتنزه عن  
 كل نقص ما اخذ من الترفع بمعنى التقالي عن  
 النقاية كما ان قوله وتنزه اي تفسيره او ايراد  
 الكلام ج ان مرجع جمل للمصفات السلبية فقط  
 وقوله انفراد بصفة الجلال فسر بعضهم صفات الجلال  
 بالصفات السلبية ووجه تسميتها بذلك ان  
 يقال جمل عن كذا اي تنزه عنه وحيث يكون عن  
 مراد فالجمل على المعنى الثاني المتقدم وفسرها  
 بعضهم بما هو اعم من صفات السلوب والشيوت  
 فيكون مراد قاله على المعنى الاول المتقدم  
 ايضا وقد تطلق صفات الجلال ايضا على ما  
 قابل صفات الجمال والاولي كالقهر والبسط  
 والقبض والانتقام والثانية كالرحمة والبسط  
 والفقرا وهذا الاحتم ان يراد جمل صفات  
 السلوب وبعض صفات الشيوت فيكون من  
 باب تقديم التخلية على التخلية او غلب  
 اي قهر وقوله لانه انما تقليل له وعلى هذا  
 يكون عن مغاير الجمل او حى الله الملك الاحكام  
 اني سوا كما ان له كتابا او نسخا لشرع من قبله



ام لا واعترضه علي هذا التعريف يا نه غير جامع  
 لعدم شموله من ثم يوح اليه احكام بل امر بالعمل  
 بشيء من قبلة كتركها ويحي وداود وسليمان  
 وغيرهم من ارسل نبي اسراييل المبعوثين بعد  
 موسى قانه ثم يوح اليهم احكام بل امر بالعمل  
 باحكام التوراة واما زبور داود فكان مجرد  
 قصص وهو اعظلا احكاما واجيب بان المراد  
 بالاجاب الاحكام ما يشمل اجاب العمل بها فيدخل  
 من ذكر لانه اوحى اليهم العمل بما في التوراة  
 فهو نبي اي فقط والا فالرسول نبي ايضا  
 يجب ان هذه القاسمي فالفضيحة لا قصاصها  
 اي دلالتها علي شرط معدر تقديره ان اردت  
 معرفة ما يجب مما يجب اي والمراد بالوجوب  
 عدم قبول الانتفا بخلاف الوجوب المتقدم في  
 قوله ويجب علي كل مكلف شرعا ان يقاين المراد  
 به ما يتا علي فعله اي اعتقاده ويقاين  
 علي تركه والمراد عدم قبول الانتفا عقلا او  
 شرعا اي بالدليل العقلي او الشرعي وكذا يقال  
 في الاستحالة الاثنية فان المراد بها عدم قبول  
 الشك عقلا او شرعا فالمراد بالواجب و  
 المستحيل الذي تعرضه لغير نفهما سابقا نقوله  
 فالواجب مالا يتصور ان كان المراد بهما الواجب  
 والمستحيل العقليان فقط قات قلت ظم قوله  
 سابقا ويجب علي كل مكلف ان يعرف ما يجب  
 ان الواجب معرفة جميع الواجبات و

جب





والمستحيلات لان ما من صيغ العموم واتيانه هنا  
 حيث التبعية فيه ظري انه مبني جمع ما يجب بل يقضه  
 وهو العشر ون فيقتضي ان المكلف مطالب بزاد عليها  
 وليس كذلك والجواب ان كلامه سابقا باعتبار كما لانه  
 تعالى مطلقا فيجب علينا ان نعتقد ان له تعالى صفا  
 اي في الاق لانهاية لها في نفس الامر الا ان بعضها  
 كلفنا به تفصيلا لقيام الدليل عليه كذلك وهو  
 ما ذكره هنا ونقدها كلفنا به اجمالا فتوله ويجب  
 على كل مكلف ان يعرف اي تفصيلا في التفصيل و  
 اجمالا في الاجمال وقوله فيما يجب معناه ان اردت  
 معرفة ما يجب تفصيلا فتبعض الواجب المتقدم و  
 هو الواجب مطلقا عشر ون وهي الواجبة تفصيلا  
 ولا يورد الاشكال الا لو كانت العشر ون بعض الواجب  
 تفصيلا وليس كذلك بل هي الواجبة تفصيلا وذلك  
 بعض الواجب مطلقا من جمعي بعض فيه نظر  
 اذ لو كانت جمعي بعض لكانت اسما فكان الاولي  
 ان يقول من التبعية وقوله اي من بعضا كانت  
 الاولي حد فيمن فيقول اي وبعض لما يلزم عما  
 كلامه من الجمع بين التفسير والمفسر لان  
 صفات مولانا تغليل لجعل من جمعي بعض لا  
 تنحصر في هذه العشر ون اي لا تختص بها وبالزيادة  
 مع عدم انهاية فتوله اذ كما لانه تغليل لعدم التحمار  
 بما هو احض منه لتصور عملي الصورة الثانية لكتها  
 لما كانت هي المقصودة فتخصر عليها في التغليل  
 لانهاية لها اي في نفس الامر وثبوت ما لانهاية له



ليس صنوعا عقلا بالنسبة للقديم سوا كان في الصفات  
 الوجودية او غيرها اما بالنسبة للمحدث فان كان جعق  
 ان لا اول ولا اخر له فجايز كنعيم الجنان فانه لا يتناهي  
 يعني انه لا ينقطع ابدا حتى لا يتجدد بعدها شي و  
 اما كل ما وجد منها فيما مضى الى زمن الحاله فهو  
 متناه له مبدأ او منتهى قصفاً نه تقالي لانهاية لها  
 في نفسه الامر وقولهم كل ما دخل في الوجود فهو متناه  
 مخصوص بالمحدث ومع كونها غير متناهية يعلمها الله  
 تفصيلا وما يتراعى منه التناهي فهو بحسب عقولنا  
 الفاصرة فان هناك امورا يجب تسليمها وان تمسها  
 عقولنا ككرامات الاوليا فانها موجودة في نفسها  
 ويجب تسليمها وان كانت العقول لا تشع ذلك  
 ولم يكلفنا الله تفصيلا عقليا كان او تقليل وقوله  
 وتفضل علينا باستقاطه التكليف اي تفضيلا و اشار  
 بقوله وتفضل الي انه يجوز للموحي ان يكلفنا بهاء  
 تفصيلا مع كونها غير متناهية خلافا للمعتزلة القا  
 يلين بمنع التكليف بما لا يطاق ففي ذلك اشارة الى  
 رد مندسهم واما اهل السنة فجمهورهم على جواز  
 ذلك التكليف وان لم يقع في غير الغايد اما فيها  
 فوقع على القول بان النظر واجب على كل احد  
 وان لم يكن فيه اهلية لفهمه وانما سقطت الكوا  
 به تفصيلا منه تقالي والحلا في بينهم اتماهو في الو  
 فوع فبعضهم اثبتته وبعضهم تقاه وتفصيل ذلك  
 يعلم من شئ المحامي على جمع الجوامع والعشرون  
 صفة هي الوجود المنفعة والوصف والتفت

الا اجمرة اي التفتيد وقوله ما تفتيد علينا اي  
 اي تفصيلها عقليا كان

خلة



عند النجاة بمعنى واحد وهو التابع المخصوص وما عند  
 المتكلمين فقد يطلق الوصف بمعنى الصفة وقد يفرق بينهما  
 بان الصفة ما قام بالوصف والوصف ما قام بالواصف  
 اذ هو الاخبار بقيام الصفة فهو صفة الواصف وهو صفة  
 الموصوف وانما قدم الوجود لانه كالاصل بالنسبة الي  
 باقي الصفات اذ الحكم بما يجب له تعالى وما يستحيل وما  
 يجوز كالقرب عليه فتقديمه عليها يشبه تقديم التصور  
 على التصديق وانفق جميع الملك مومنها وكافرها على  
 وجوب وجود القنان ولا عبوة بقول جماعة من جهلة  
 الفلاسفة ان حدود العالم امر اتفاقي بغير تعامل لانه  
 يدور بين البطلان ولذا لما الف ابنت القيم مائة جمل يعبر  
 في علم التوحيد وزفها السلطان ومشي العلماء معها  
 سئلت امرأة وهي لا تعرفه قا خبرها فقالت اني الله  
 شك فقال لا لكن ربما تطرا سبه فتدفع بهذه الكتب  
 فقالت كل من جادل في الله خرقت عينه باصبعي و  
 قوله الي اخر ما ذكره جوارب عما يقال الوجود ليس هو  
 العشرين فلا يصح الاخبار وحاصل الجواب ان  
 المتكلمين ليس الوجود فقط بل هو وما عطف عليه  
 فبلا حظ في مثل ذلك عطف تلك الاشياء وجعلها  
 شيئا واحدا قبل الاخبار بها فكل واحد منها لا عمل  
 له من الاعراب بل الاعراب للمجموع والحكم به على  
 كل واحد من باب الحكم على الجزء بحكم الكل و  
 الوجود صفة هذه تعريف لها بنا على القول الظاهر  
 وهو قول الرازي فقائل بان الوجود دعوى الوجود  
 وقوله ثبوتية اي لها ثبوت اي تحقق في الخارج عن

وانما قدم  
 الوجود  
 الملته

عنا

عن الذهب لا تتصف بالوجود أي خارجا بحيث  
 تخلف رؤيتها بالبصر كما علم أي ولا بالعدم بحيث  
 تكون أمرا عديمها كالقدم والبقا إذ لو انصفا  
 بالأول لكانت موجودة ووجودها متصف أيضا  
 بالوجود وهكذا غير المتسلسل ولو انصفا بالتالي  
 للزم أن الشيء الموصوف بالوجود يتصف بالعدم  
 أيضا وذلك تناقض فتثبت أنها واسطة بين  
 الوجود والعدم بناء على القول بإثبات الواسطة  
 وسيأتي الكلام عليه واعلم أن التعريف المذكور  
 شامل للمعنوية فهو من التعريف بالعدم وقد  
 أجازته المتقدمون من المناطقة وفي بعض النسخ  
 نفسية وهو غير ظم لأنه إنما يجري على القول بالمعنى  
 القابل بأن الوجود عيني الموجود مع أن هذا التعريف  
 مبني على مقابلة كمال لانها من جملة الاحوال  
 علمة لقوله لا توصف بالوجود الخ وقوله عند  
 القابل بها وهو وصف والمحق الاحال أي لا واسطة  
 بين الوجود والعدم فالوجود ليس حال بل هو  
 عيني الموجود وليس هناك صفة ثابتة في الخارج  
 زائدة على المعاني تسمى حالا ومعنوية بل  
 المعنوية عبارة عن قيام المعاني بالذات  
 وذلك القيام امر اعتباري لا شئ له في الذهن  
 فمن اثبت الاحوال يقول قام بالذات صفتان  
 العلم مثلا وكونه علما ومن نفاها يقول لم يقم  
 بها الا صفة فقط وهي العلم مثلا واما كون  
 علما فليس صفة زائدة بل هو امر اعتباري

علم  
 الغير



نا

وهو قيام العلم بالذات واما ما اشتهر منذ أن في المعنوية  
 كما خرج مواد به نافيها اثبات اضدادها كان ينبغي  
 كونه قادرا وبثبت كونه عاجزا وينبغي كونه عاملا و  
 بثبت كونه جاهلا وهكذا الان في ثبوتها في الخارج  
 وزيادة نفاها على المعاني لان هذا هو الحق كما سياتي و  
 هكذا القول لهم نافي المعاني كما خرج مواد نافيها مع  
 اثبات امتدادها كان ينبغي القدرة وبثبت العجز  
 وهكذا الان في ثبوتها في الخارج وزيادة نفاها على  
 الذات فان المفترضة ينفيها وينفيون المعنوية  
 مع انهم لا ينفرون واعلم ان الامور الاعتبارية  
 يطلق على ما اعتبره لمعتبر وفرضه الفارضا مع كونه  
 ليس له تحقق في نفسه كبحر من زبيب وهذا ليس موا  
 هنا ويطلق على ما له تحقق في نفسه بقطع النظر  
 عن اعتبار معتبر وفرض فارضا كلف لا شوب  
 له في الخارج بل في الذهب كالا فكان وهو المراد  
 هنا والفرق بين الاجوال على القول بها وبين  
 الامور الاعتبارية بهذا المعنى ان الاولي ثبوتها  
 خارجي ايضا بخلاف الثانية قد هي وثباتها  
 الاولي من منقلبان القدرة دون الثانية  
 وكل منهما صفة ثبوتية لا يمكن رويتها  
 لعدم ارتقاها الى درجة الوجود وان كان ثبوت  
 الثانية انزل من ثبوت الاولي بخلاف الصفة  
 الوجودية كالقدرة فانها يمكن رويتها لولا ما  
 ولذا سألهم يقولون ان صحيح الرواية هو الوجود  
 وهي الحال لا بعد ان عرفت بما بالنسبة الاعم

شرح

شرع يعرفها بالتعريف الاخص فقال وهي الحال التي  
 وهذا تعريف للموجود مطلقا اي سوا كان قديما او  
 حادا قاله لا يقال لهما حقيقتان مختلفتان فلا يمكن  
 اجتماعهما في تعريف واحد لانا نقول هذا التعريف  
 رسم بالعرضيات لاحد حقيقي بالذاتيات وانتم  
 اما هو في الحد الاخر في الرسم قات قلت ان قوله الواجب  
 للذات ظهر في الوجود القديم وهو وجود الولي  
 الا في وجودنا لانه يقبل الانتفال فكيف يجعل التعريف  
 شاملا لهما قلت ليس المراد بالوجوب عدم قبول  
 الانتفال حتى يبردها ذكر بل المراد بالوجوب عدم  
 الانتفال فكيف الواجب للذات الثابتة لها شوتا  
 لا ينفك عنهما وذلك لا يتأتى قبول الانتفال ان  
 وجوب شي لشي لا يستلزم سلب عدم السابق  
 عليه فوجودنا وان كان يقبل الانتفال لكنه لا ينفك  
 عن الذات والمراد بالذات ما يشمل ما قام بنفسه  
 وما قام بغيره لا ما قام بنفسه فقط الا ترى ان  
 البيضاء والسواد مثلا يتصفان بالوجود وان  
 وان اللونية صفة نفسية لهما مع انهما عرضان  
 قائمان بغيرهما ما دامت الذات ما مصدرية  
 ظرفية متعلقة بالواجب اي الواجب مدة دوام  
 الذات وانما كانت ما مصدرية لنا ولهما مع ما  
 بعدهما مصدر و ظرفية لنبأية هذا المصدر عن  
 الظرف نبأية المختار عن المختار اليه اذ صرح  
 المصدر يتوب عن الظرف في اعلم به والدلالة  
 عليه فكذلك ما اول به كما هنا فان تقديره دوام



الذات وهذا المصدر نائب عن الظرف اعني مودة فهو  
من باب حذف المضاق واقامة المضاق اليه مقامه  
ودام نامة لاخبري لها واظهر في محل الاضمار ولم يقل  
ما دام من لدفع نولهم عود الضمير على الحال وهو  
قاسد فان قلت اي قابضة لزيادة هذا الغيد  
اعني قوله ما دام من الذات مع ان التصريف بدونه  
صحيح قلت فائدة التنبيه على ان الذات ملو  
للوجود حتي تحققت الذات تحقق وجودها  
لان الامور النفسية لا يتخلف عما هو نفسي له ولذا يقولون  
ما بالذات لا يتخلف فزاد ذلك القيد لاقادة المز  
لا يقال هو مستفاد من قوله الواجبة للذات  
لما تقدم من ان معناه الثابتة لها شيون لا ينفك  
عنها لانا نقول هو اظهر في افاضة ما ذكر وهذا  
كله ان جرينا على اخراج المعنوية بقولنا غير  
معللة كما صنع القدم فان جرينا على ما سياتي  
من اخراجها ما دام من الذات كانت هو المحتاج  
اليه دون قوله غير معللة بعلة وقوله غير  
بالنصب حال من الحال على مذهب من يري  
تجزي الحال من الخبر فان الخلاف ثابت فيه كجمله  
من المبتدأ ومن ضمي الواجب ولا يصح ان  
يكون خبرا لدام بنا على انها ناقصة لان الذان  
لا تقلد قال بعضهم وقد لا يصح ان يكون بالرفع  
صفة للحال لان لفظها معرفة وغير نكرة وفيه  
نظر لان لفظ الحال وان كان معرفة لكنه نكرة  
معني فصحا ان يكون غير صفة له فاخرج

بالحال



بالحوال فما جعل المعاني والسلبية غير حوال مجرد اصطلاح  
 ولا مشاحة فيه وقوله اخرج الاحوال المعنوية لا  
 حاجة الى اخراجها بذلك لانها خارجة بقوله ماذا  
 الذات فان معناها ان الوجود هو الحال الواجب  
 للذات بقيد دوام الذات فخرج ما لم يدوم  
 الذات كالمعنوية فان دوامها يدوم معانيها  
 لا يدوم الذات فهي ثابتة للذات ما دامت  
 معانيها لا ما دامت الذات وح فالقيد المذكور  
 لبيان الواقع لا للاحتراز لكان اصرح في  
 الاخراج مما قبله احوال عليه الشئ لا اخرج وقيل  
 ان قوله ما دامت الذات خرج به المعنوية المحاذية  
 وغير معللة بعلته خرج به المعنوية القديمة وقيد  
 بعد هذا او اورد عاين التعريف المذكور ان الوجود  
 كالمعنوية في كونه معللا فان معناه ثبوت الشئ  
 اي حصوله في الاعميان عاين القول بانه حال فلا  
 يد من صوابه تقتضي ذلك الحصول واجيب  
 بانه لا يجوز تعليل الحصول المذكور بصفة قائمة  
 به لان انضاحه بها مسبوق بحصوله في نفسه اذ  
 حصول الشئ في نفسه سابق عاين حصول غيره له  
 فلو كان حصول غيره له معللة لحصوله لنرم الدور  
 اي يلزمها اشارة به الي ان المراد بالتعليل  
 التلازم لا التانيي اذ المعاني ليست موشرة في المعنوية  
 فان اعتنا ذلك كفر وقد اكل موضعه اطلق فيه  
 التعليل عند اهل السنة فالمراد به ما ذكر  
 كفاد الاولي كونه قادرا اذا قدر اسم من اسمائه

نغاي





لاصفة وكذا يقال في ما بعده فانه معلل بقيامه  
 القدرة فيه تسبح اذ العلة هي القدرة لا قيامها لانه  
 امر اعتباري فكان الاولي حذفه وكذا يقال في ما  
 الا ان يقال انه من اضافة الصفة باعتبار التناول  
 للموصوف واصل بالقدرة الفياض اي القاينة وانما  
 ارتكب ذلك التسريح لان مجرد القدرة مثلا بدون  
 اعتبار قيامها بالموصوف لا يستلزم ان يكون قادرا  
 مثلا وكذا نسميهم كثيرا يقولون يلزم من قيام  
 القدرة بحمل كون المحل قادرا وهكذا واختلف  
 الحكم لا يستدلوا على ما قبله كانه قال ما تقدم  
 مما يقتضي ان الوجود غير الموجود ليس متفقا عليه  
 لانه قد اختلف اى هل هو نفس الموجود او  
 عليه فالوجود مشترك اشتراكا لفظيا كلفظ عين  
 ونحوها من المشتركات اللفظية الموضوعية لكل  
 من معانيها على حدته فليس هناك وجود مطلق  
 ووجود خاص هو قدر له بل ليس هناك الاحتمال  
 مختلفة يطلق على كل واحد منها لفظ الوجود  
 على سبيل الاشتراك اللفظي بخلافه عايب  
 القول الاتي فانه مشترك اشتراكا معنويا كانه  
 فهو متواطى بين افراده لا مستكرا كالبياض  
 لعدم اختلاف الافراد فيه وقد اسدل على  
 هذا اعني كون الوجود عين الموجود بحجج منها  
 انه لو كان دائما لم يخل امانا ان يكون موجودا او  
 معدوما فان كان موجودا لزم التسلسل لان  
 وجوده يتصف بوجود ابيض وهكذا فيلزم ما

ذكر



ما ذكر وان كان معدوما لزم ان تصاف الشيء وهو  
 الوجود بنقيضه وهو العدم وذلك محال ورديا  
 الممتنع ان تصاف الشيء بعين النقيض كان يقال الوجود  
 عدم او الوجود معدوم اما ان تصافه بنقيض  
 عيني وجه النسبة كان يقال الوجود عدمي او الا  
 شتاق كان يقال الوجود معدوم فلا يمتنع وما  
 هنا من هذا القبيل لانا قد نقول الوجود  
 معدوم اي لا تحقق له في الخارج ولا يلزم من  
 ذلك ان الذات المتصفة بالوجود معدومة  
 لان العدم قائم بوصفها وهو الوجود لا بهار  
 نظير ذلك السواد قائم بالجسم ونقيض الجسم  
 لاجسم والسواد ترد من افراده لان كل صفة  
 قائمة بشي ترد من افراد نقيضه فالجسم متصف  
 بالسواد ومن اوصاف السواد انه لاجسم فقد انصف  
 بهدم الجسمية ولا يلزم منه ان الجسم معدوم لان  
 المنصف بالعدم اما هو القايم به لانه يمتنع في  
 ان الجسم ذو لاجسم وكذا ما نحن فيه فان العدم  
 وصف للوجود القايم بالذات فهو وصف للقايم  
 بها ولا يلزم من ذلك ان تكون متصفة به بل  
 هي متصفة بذي الوجود ولا يحدث فيه ومنها  
 ما ذكره الاشعري وهو انه لو كانت الوجود ذاتا  
 عيني اماهية عارضها لكانت اماهية من  
 هي غير موجودة اي كانت في مرتبة معروضة  
 للوجود اي صاحبة له خالصة عنه فكانت معدومة  
 لا استحالة ارتفاع النقيض في يلزم ان تصاف المعدوم



بالوجود وهو متناقض وروديان الممكن هو ما لا يقتضي  
ذاته ان يكون موجودا او معدوما قلما كان صالما كان  
يتوارد عليه الوجود والعدم على سبيل اليد  
كان في نفسه عاريا عنهما بمعنى ان ماهيته  
في حد ذاتها ولا هي مرتبة معروضيتها للوجود  
والعدم خالية عنهما غير موصوفة بواحد  
منهما فقولك كانت معدومة قبل ان ياتي في حيز  
المنع ومع هذا قال الحق ما ذهب اليه من ان  
الوجود عين الوجود وانه لا حال ثم ان اكثر  
الشيخ اخذ بظلم كلامه في الدليل المذكور فابغى  
هذه العبارة على ظاهرها فقال معني كون  
الوجود عين الوجود انهما متحدان فهو  
وما صدقا والمحققون اولوها قاولها لسانها  
بقوله معناها ان الوجود ليس له تحقق في  
الخارج زائد على تحقق الذات بل هو امر  
اعتباري فليس للماهية تحقق ولا لعرضها  
المسبي بالوجود تحقق اخر بحيث يكون هناك  
شيان متحققات خارجا كالجسم والبياض  
وهذا الايتان في كونه امر اعتباري بلا حظ في  
الذهن زيادة على ملاحظة الذات كما كان  
الحادث فان الامكان اعتباري بلا حظ في  
الذهن زيادة على ملاحظة الحادث كما هو  
ولا يكون صفة اي لان الصفة اسم الامر  
الزائد على الموضوع وهذا ليس كذلك على  
ما سبباني وهو مذهب الشيخ ابي الحسن  
واسمه



٧٨

واسمه علي منسوب الي اي موسى الاشعري  
 الصحابي والماتريد ي اسم محمد وقد  
 سماح الشيخ انه قد اجاب عما يقال اذا كان  
 مذهب الاشعري ان الوجود عين الموجود فكيف  
 يعده المم التابع له من الصفات وحاصله ان  
 سماح اي تجوز بان اطلق اللفظ علي غير ما  
 وضع له لعللاقة المشابهة من حيث الوصف  
 في اللفظ فهو استعارة مصرحة وليس في ذلك  
 جمع بين الطرفين كما توهمه بعضهم لانهم لم يحفظوا  
 في جملة واحدة علي وجه يبيح عن التشبيه و  
 قوله ووجه السماح اي وعلاقة المجاز وحاصله  
 ان الوجود يكون وصفاتي اللفظ كالصفة وكما  
 يقال الله عالم يقال الله موجود فلما حصلت المشابهة  
 بينهما من هذه الحيثية صح اطلاق الصفة عليه  
 وان كان في المعنى ليس امرازا ايلا وعلي هذا  
 فيكون اطلاقها عليه وعلي سائر الصفات  
 من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازة وهذا  
 كله ان جوبنا علي عدم التناويل في عبارة الشيخ  
 السابقة فان جربنا علي ما هو الحق متناويلها فلا  
 سماح لان الوجود يكون امرا اعتباريا وهو لا  
 علي الذات في التقليل فاطلاق الصفة عليه  
 حقيقة لا مجاز لان الصفة كما سباني تطلق علي  
 الاموال وجودي وتطلق علي ما ليس بذات السائل  
 للوجودي وغيره ومنها ثم اعترض السكتاني علي  
 قوله فتصفيها بالوجود لفظا بقوله ظاهره ان

بهة  
 يلا



هذا اطلاق حده اللفظ لا يتبعدي الي المعنى اصلا و  
 المعنى عليه ذات مولانا بطلق عليها لفظ الوجود  
 او نحو هذا وليس كذلك اذ لا حقا في ان ثبوت الوجود  
 لله تعالى حكم نقدي يفي برهنت عليه المتكلمون  
 في كتبهم واثبتوا صحته بحدوث العالم وامكانه و  
 ذلك يوزن بان عندهم اسناد معنوي و  
 ذلك يحصل يجعله امرا اعتباريا بما يوضح  
 زائد على الذات اي صفة ثابتة في الخارج  
 لم تصل الي درجة الوجود بل هي واسطة بينه  
 وبين العدم كالمعنوية فهي متجملة الاحوال  
 عند القايل بها وقد استدول علي ذلك بحجج منها  
 ان ذاته غير معلومة لنا ووجوده معلوم لنا  
 ينتج من الشكل الثاني ذاته غير وجوده وفيه  
 نظر لان وجوده من حيث الوصف فقط وهو  
 ان ذلك الوجود لا يسبقه عدم ولا ياتحقه عدم  
 واما حقيقته فغير معلومة لنا فقولهم وجوده  
 معلوم لنا دور ذاته في حيز المنع وقالت  
 الفلاسفة الوجود غير الموجود في الحوادث  
 عينه في القديم لانه تعالى واجب الوجود و  
 هو لا يكون عندهم الا واحدا متكل ووجه  
 قلوب اذ وجوده لتكثر لان الموضوع عندهم  
 يتكثر بتكثر الصفات وذلك يودي الي التوكيد  
 المودي الي الامكان وهو متاف للوجوب ولا  
 يجفي بطلائ ما ذكره هبوا اليه وقلة الكرام  
 الوجود صفة معني كالقدرة مثلا ويمكن تو

حججه



٧٩  
 جيبهه يتخوما احتج به عاي القول الثاني الذي  
 هو قول الرازي واعلم ان الواجب عاي الملك  
 الابدان بوجوده تعالى ولا يجب عليه اعتقاد كونه  
 الوجود عيناً او غيراً وبصفاته ولا يجب عليه اعتقاد  
 كونها عين الذات او غيرها ولا البحث عن  
 كنهاتها وتعلقاتها وتقدمها والتخادها فان  
 ذلك لم يامر به الشرع وسكت عنه الصحابة  
 والتابعون بل نهوا عن الخوض فيه لانه بحث  
 عن كيفية مما لا نفهم كيفيته بالعقل فالاسلم  
 الامسالك والقدم والبقا معطوقان عليه  
 الوجود ثم ان قطع النظر عن العامل اعني تمام  
 يجب كان يعطفهما عليه من عطف المتماثل لانه  
 صفة تقيده ولهما صفتان سلبيتان نعم ان  
 اعتبروانه ح يتحقق في القديم والحادث ولهما لا  
 يتحققان الا في القديم صلح ان يكونا من عطف  
 الخاص عاي العام وكذا ان قلنا ان الصفات الثلاثة  
 فنية او سلبية اذا الوجود عاي الاول حال وا  
 له تعالى ازلا وايدا والقدم حال واجبه له تعالى  
 ازلا فقط والبقا حال واجبه له تعالى ايدا فقط  
 وعاي الثاني الوجود سلب العدم مطلقا سابقا  
 كان اولاً حقاً ومستمراً والقدم سلب العدم السابق  
 والبقا سلب العدم اللاحق وان نظر للعامل المذكور  
 كان من عطف اللازم عاي الملزوم لان الوجود  
 من حيث وصفه بالوجودي يلزمه القدم والبقا  
 اذ كل من واجب وجوده وجب قدمه وبقاؤه و



وعطف البقاعلي القدم كذلك اذ كل من ثبت له  
 القدم استحال عليه القدم في حقه تعالى احتوز  
 به عن القدم في حق الحوادث كما في قولهم هذا  
 لنا قديم قاته عبارة عن طول مدة وجوده و  
 ان كان مسوقا بالعدم وضبط طول المدة بنسبة  
 فاذا قال كل من كان قديما من عبدي فهو ح  
 عنق لمن له عنده سنة تمر انه في اصطلاح المتكلمين  
 حقيقة في قدم المولى تبارك وتعالى مجاز في  
 قدم الحوادث وفي اصطلاح التعويث بالعلمين  
 والصحيح انه يجوز اطلاق القدم عليه تعالى  
 فيقال هو جليل وعز قدوم لتنبؤ ذلك بالايجاع  
 ووروده في بعض الروايات بدل الاول ومنه  
 ورد اسم في كتاب او سنة ولو كانت السنة خبرا  
 احاد في جاز اطلاقه عليه تعالى اتفاقا وان  
 اولهم نقصا فان لم يورد فيهما فان اولهم نقصاء  
 امنته اتفاقا والاتقيه خلاف اجازة المعتولة  
 والفاقي من اهل السنة ومنه بقية اهل السنة  
 وهو الصحيح وتوقف امام الحرمين وقصص الفراء  
 فحوز الصفة وهما مادنت علي معني زايد علي  
 الذات دون الاسم وهو ما دل علي نفسه الذان  
 وحدها او مع الصفة وسياقي التسه علي هذا  
 باوضح من هذه العبارة عبارة اي معويه  
 وظاهره ان الواجب له تعالى لفظ قدم وليسا كذلك  
 الا ان يقال في كلامه حديثي والتقدم بمدلول  
 عبارة وذلك المدلول هو في القدم هو ولو وجد في

عبارة



عبارة وقال القدم بقى العدم اذ كان اولي وكذا يقال  
في ما ياتي عن بقى العدم النفي في العبارة المذكورة  
المراذبة للانتفا لا حقيقته الذي هو فعل الفاعل  
والانتفا المذكور بمعنى العدم فيصير معنى التعريف  
الاول القدم هو بقى العدم السابق اى ولاخفات  
عدم العدم اما وجودا وثبوت فهو عليه ح اى  
المواد امور ان الاول صدقه على الوجود الا ان  
فيقتضي كونه صفة سلبية وليس كذلك والتالي كون  
القدم ليس صفة سلبية لوان العبوة في الوجودي و  
العدمى بالعميانا للفظ ولذا ذهب بعضهم الى انه  
صفة ثبوتية وعرفه بهذا التعريف وجعله مقابلا  
للقول بانه صفة سلبية والقول بانه صفة تقييدية  
السابق للموجود اى اعتوض على التعاريف الثلاثة  
حيث اعتبروا الوجودي فيها باسرين الاول انها لا  
تتمثل قدم الاحوال على القول بها الذي سلكه المم  
حيث عد هامت جملة الصفات الواجبة له تعالى لانها  
ثابتة لا موجود فالقدم بالنسبة لها عبارة عن نفي  
العدم السابق للثبوت وهكذا واجيب بانه اطلق الو  
جود و اراد الثبوت متبايا اطلاق الخاص و ارادة  
العام لكنه مجاز يقتصر الى قرينة ولا قرينة هنا الا ان  
يقال القرينة حالية والاحسن ان يجاب بان المراد با  
لوجود في نفس الامور ان نفسها تقطع النظر عن اعتبار  
معيير وقرينة فارضوا ان لم يكن لها وجود في الاعيان  
اذ هو عبارة عن تحقق الشئ في نفسه بقطع النظر عما  
ذكر او بان التعاريف المذكورة مبنية على الصحاح





ومن نفي الاحوال الثاني ان اوصافه تعالي التفرقة  
 كالقدم وما بعده من السلوب يجب القدم لها عقلا  
 فلا يصح سلبه عنها لافي الازل ولا في ما لا ينزل  
 ومع ذلك لا تشملها تلك التعاليف لعدم وجودها الا  
 ان يجاب بما تقدم من ان المراد بالوجود الوجود  
 في نفس الامر والسلوب موجود في نفس الامور  
 لمعنى المتقدم لا يقال لوجوبها القدم للمزم التسلسل  
 لان قدمها يتصف ايضا بقديم وذلك القدم بقديم  
 اخر وهكذا فيلزم ما ذكرنا نقول التسلسل لا يضر  
 الا في الامور الوجودية لافي العدميات كما هنا ولا في  
 الامور الاعتبارية ولهذا قلنا بتوافق القديم  
 والازلي وان كلامهما معناه ما لا ابتداء الوجود وهو  
 التحقيق كما قاله الامام الفهرري المعروف في بيان  
 التمسائي وهو محمد بن محمد بن علي شرف الدين  
 التمسائي شافعي المذهب بصري الدار احد تلامذة  
 منة المفتوح مات في حدود حسيني وسنة ايامنا  
 ان قلنا بتغيرهما وزن القديم موجود لا يقال  
 جوده والازلي ما لا ابتداء الوجود اهم من ان  
 يكون موجودا او معدوما فلا يورد شي من ذلك  
 لان صفات السلوب لا تتصف بالقدم لقدم وجودها  
 وانما تتصف بالازلية عن نفي الاولية اي عن  
 عدم الاولية فهذا التبريق في القدم سلمي وكفا  
 ما بعده والاولية نطلق بمعنى الابد وبقيابها  
 الاخرية بمعنى الاتقضا ونطلق صفتي السبق  
 على الاشياء بقيابها الاخرية بمعنى البقاء

قنا الخلق



فنا الخلق والمناسب هنا الاول وقوله للوجود فيه  
 ما تقدم واللام للتعدية متعلقه بالاوليه بخلافها  
 في ما قبله فانها بمعنى علي متعلقة بالسابق و  
 قوله او عن نفي افتتاح الوجود اذ يكون مقتضا  
 وهذا التعريف قريب مما قبله مما مر كلها بمعنى  
 واحد فيه نظر لانه ان اراد انها منجدة مفهومها  
 فمنوع ما علمت من ان القدم علي الاول امر شئوي  
 وعلي الاخيرين سلبيا او ما صدقات وكذلك  
 لان ما صدقات الشئوي اي جزئية امور  
 شئوية وما صدقات العدي امور عدمية الا ان  
 يقال مرادها انها تقول في نفسها الامر الي شئ واحد  
 وهو عدم الاولية للوجود او مرادها ان اولياتها  
 بمعنى وان اختلف متعلقها الذي بعدها و  
 البقا اذ في كلامه حذف يدل عليه ما قبله ايج  
 في حقه تعالى وهل يقال واما في حرف الحوادث  
 فهو ما بقي له سنة او لا يقال لم يرد في ذلك نص و  
 يمكن القياس وقوله عبارة عن نفي العدم اي  
 بقاء ما من عدم اتخاذ هذا من التعريفين مفهومها  
 وما صدقا وفي كلامه حذف ايضا يدل عليه  
 ما تقدم والتقدير وهما بمعنى واحد وفيه ما مر  
 ولها بات بتعريف بغيره بل التعريف الثاني للقدم  
 بان يقول او عن نفي الاخرية للوجود ولعله  
 تركه للمقايسة او نظر الكون الاخيرين في  
 القدم بمعنى واحد كما مر فاقصر في مقابلتها  
 علي واحد وقد علم ما تقر ان كلامه



من القدم والبقا صفات سلبيتان وهو الحق وقيل  
 انهما نفسيتان لان كلامهما عبارة عن الوجود  
 المستقر في الماضي والمستقبل والوجود نفسيهما كما هو  
 وقيل انهما صفات موجودات بقومات  
 بالذات كالعلم والقدرة وقيل القدم سلبية والبقا  
 وجودية ويعلم رده هذه الاقوال من شأنهم  
 ومخالفتة تعالى ان عطفه على الصفات الثلاثة  
 قبله من عطف اللازم على الملزوم اذ من وجبت  
 له تلك الصفات لزمت ان يكون مخالفا للحوادث  
 وانما التي بالضمير العايد لانا جلد وعز في هذه  
 الصفة والتي بعدها للمقتضى اولان المخالفة والقيام  
 بالنفس مما كان يصح انصاف الحادث بهما فيقال  
 زيد مخالف لعمرو في كذا وقايم بنفسه اي لا يحتاج  
 الي غيره في امور مما شه اليه للمتنصيص على ان  
 المراد المخالفة والقيام بالنفس المناسبتين له تعالى  
 وما التي بالضمير العايد له جلد وعز تناسب ان ياتي  
 بكلمة تعالى الدالة على التنزيه لان الاولي للمعبد  
 ذكر التنزيه متى ذكر تعالى او التي بها على المحسنة  
 في هذه وعلى التصاريح التي تهبها ولم يكثر  
 بقول التنوية حتى ياتي بها في الوجدانية لوضوح  
 بطلانها كل الايضاح وال في بقية الصفات اما  
 خلف عن الضمير على مذهب الكوفيين او  
 للمشهد لما يهبه كل مومن فالوجود مثلا معناه  
 الوجود المعهود لكل مومن وهو المتعلق به  
 تعالى وهكذا للحوادث انما يقال للممكنات

رداه



وان كانت اعم لان الحوادث هي التي يتوهم المحاملة  
 بينها وبينه تعالى لمشاركتهما في الوجود والمماثلة  
 لا يتوهم الا بين الشئيين المشتركين في الوصف فيحتاج  
 لدفع ذلك التوهم بذكر المخالفة ولذا لم يذكرها  
 اتمم الا بعد الحكم بالوجود وجعله من صفاته  
 تعالى حتى يوجد ذلك التوهم فيحتاج لدفعه بما  
 ذكر ولم يقل للقوام بالجمع لان الحوادث اوضح و  
 لشمولها الموجودات خارجا والموجودات  
 ذهنا كالخواطير النفسانية فانها حادثة اي متجددة  
 بعد عدم بخلاف العوالم فانها اسم لما سوي الله  
 تعالى من الموجودات في الخارج اما خارجا الا  
 عيان كالاجرام والاعراضا وخارج الازهان  
 كالوجودات المجردات عن الجسمية والعرضية  
 بنا عاين قول الفلاسفة المشتبهين لهذا القسم من  
 العالم وجعلوا منه الملائكة والارواح ومذهب  
 اهل السنة انها اجسام لطيفة نورانية والله  
 تعالى بما هو مخالف لذلك مخالف للموجودات  
 في الذهب فقط كالخواطير المذكورة فلما قال  
 آيو اسما قلا اسفرا لئلا يجمع اهل الحق عاين ان جميع  
 ما قيل في التوحيد في كائنا ما احدا هما اعتقاد  
 ان كل ما يتصور في الاوهام اي من الحوادث و  
 صفاتها قلا لله تعالى بخلافه لان الذي يتصور  
 في الاوهام مخلوق له تعالى فانها اعتقاد ان  
 ذاتة تعالى ليست مكيهة بذات ولا خالية من  
 الصفات وقال بعضهم صحبت اربعها صومي

اي العالم للعوالم

اي كاي

حكاية



رويته النبي عليه  
 الصلاة والسلام

وسألهم عن أربع مسائل فأم يجيبني واحد منهم فإ  
 غتمتني لذلك فترايت النبي صلى الله عليه وسلم فسألني  
 عن حالي فأخبرته بذلك فقال أشاء مسلمك فقلت  
 له ما حقيقة التوحيد وما أحد العقل وما أحد التصوف  
 وما حقيقة القدر فقال عليه الصلاة والسلام أما  
 حقيقة التوحيد فهو ما خطر ببالك فهوها لك  
 والله سبحانه وتعالى بخلاف ذلك وأما أحد العقل فإ  
 ترك الدنيا وأعلاه ترك التفكير في ذات الله عز وجل  
 وأما أحد التصوف فترك الدعاء ورب وكتان المعاني  
 وأما حقيقة الفقر فهو أن لا تملك شأ ولا يملكك  
 شيء وانت راض عن الله تعالى في الحالين ولم يقل  
 للعالم بفتح اللام عما ذكر وليلا يتوهم نصيحه بالكر  
 ولا يخفي فساد هذه الأت قلنا إن المكسور لا يطلق  
 إلا عليه تعالى فان قلنا انه يطلق عليه تعالى  
 وعام الحوادث لعلم الصانع بهام بضر ذلك  
 التصريف لصحة ارادة المكسور في الجملة اعلم  
 بماثل شيئا منها كانت الاولي ان يقول كما قال المملا  
 مماثل له شيء منها لان المتبادران اوصاف المنفي عنه  
 المماثلة احط وانقص من اوصاف الاخر وان كان  
 المعني واحدا ثم صدق المعنى لغة يتفق عنه تعالى الجرمية  
 والعرضية ولو ازمهما فلو ازم الجرمية اربعة التو  
 كيب والتخيير والحدوث وقبولهما للاعراض  
 كما في دير والجهات والازمنة والقرب والبعد  
 في المسافة والمماسية والحركة والسكون والصفير  
 والكبير والطول والقصر ولو ازم العرضية اربعة

لو ازم الجرمية  
 والعرضية

ايضا



ايضا حدوثه وعدم قيامه بنفسه ووجود قيامه  
 بغيره وعدمه في الزمان الثاني على القول بانه  
 لا يبيح زمايين ولا تنفي عنه كونه تعالى صفة  
 قد عرفت لان الصفة اعم من العرف اذا العرف هو  
 الطبقة القائمة بالجزم فلا بد من زيادة القيام با  
 نفس عبارة عت نفي المماثلة لا يخفي ما في  
 كلامه من التسويح اذ العبارة اللفظ المعبر به فيقتضي  
 ان المخالفة لفظ وليس كذلك بل هي مدلول ذلك  
 اللفظ فكان الاولي ان يقول المخالفة نفي المماثلة  
 انه وقد تقدم نظري ذلك ليست جرما اعم  
 بمللا فراغا ولا حاجة لقوله طاله جرم لعلمه مما قبله  
 لا يقال مقتضي القاعدة وهي ان المنفي اذ ادخل  
 على كلام مفيد بقيد كان مصيبه ذلك القيد ان  
 يكون المنفي في كلامه هو كالا جرم فيفيد ثبوت  
 الجريمة له تعالى وهو باطل لان نقول القاعدة  
 اعلمية وقد يكون مصيبه كلاما من القيد والمفيد  
 سماهنا اي ليست جرما ولا كالا جرم والا فهو  
 في الحقيقة مصيبه القيد فقط وصفااته  
 اي وكل صفة من صفاته فهو متباين الكلية  
 وهي الحكم على كل فرد فردا متباين الكل وهو  
 الحكم على المجموع لا تقتضيه انه من مغالطة المجموع  
 فيعلم المعنى ومجموع صفاته ليس بمجموع صفات  
 المخلوقات فيقولهم ان بعضها لبعضها وهو كالا  
 مخصوصة اي تعلق بها التخصيص اي الا  
 يجاد فهو لازم مما قبله والنفي منصب على كل

وقال تعالى وما وجد وصدايح نظم النظر عن الاستغناء  
 عن قوله لا جرم في

بالمجموع



من الامرين وقوله بل هي قدسية اي ويلزم منها انها  
 ليست مخصوصة وهو اضرب انتقالي عما قبله  
 واقعاله اي مفعولاته وهي تعلقات القدرة التي هي  
 كالمخلق والرزق والاحياء والامانة وقوله حادثة مكتسبة  
 مصب النبي قوله مكتسبة والافعال هي تلك  
 التعلقات حادثة اي منجذبة بعد عدم قلبي  
 متصفة بالحدوث بالمعنى المجازي وهو عظم  
 التجدد بعد عدم الاحققي الذي هو الوجود  
 بعد عدم فليست مخلوقة لان الخلق لا يتصف  
 به الا المجادث بالمعنى الحقيقي واما افعال العباد  
 حادثة مخلوقة لله تعالى مكتسبة لهم اي ليس  
 لهم في افعالهم الا الكسب وهو مقارنة قدرتهم الحاد  
 لها وارانتم لها اعلي الخلاق في تفسير الكسب وذلك  
 الكسب مقارنة لتعلق القدرة القديمة بالفعل فاذا  
 حرك الانسان يده تعلق بها قدرته ان قدرة العبد  
 اعلي سبيل الكسب وقدرة الله اعلي سبيل الخلق  
 والكسب بالمعنى الاولين امور اعتبارية لا يتصف  
 بكونه مخلوقا بل لان الخلق لا يتعلق بالابن  
 الوجودية كما عرفت بخلافه بالمعنى الثالث  
 بل هو الخلق للكائنات اضرب انتقالي اشار به  
 الي ان افعال العبد ليست مخلوقة لهم واطمالمهم  
 فيها مجرد الكسب والكائنات جمع كائين سوا كان  
 من مكتسبات العبيد وليس من مكتسباتهم بل  
 مخلوق لله تعالى وبيان ذلك ان الفعل الصادر  
 من العبد كحركة يده تارة يكون مخلوقا فقط كحركة  
 المرتعش

الكسب

الافعال او تعلق قدرتهم الحاد







7  
ويكن

قالاية تدل على ان الشباق مثله تعالى وهو حال واجيب  
 عن ذلك بما مور منها ان الكافي زايدة وافا حكم بزيادتها  
 دون مثل لانها حرف والحروف كثيرة قصا تراذ بخلاق  
 الاسما ومنها ان المثل يطلق على الذات وعلى الصفات  
 ويتعين ان يكون مستعملا في الاية بالمعنيين معا اما على  
 سبيل الاشتراك بنا على جواز استعمال المشترك في  
 معنيين او على سبيل الحقيقة والتمياز بنا على جواز الجمع  
 بعينهما لان المصداقي العموم في نفي التماثلة واستدل  
 عليه بالاية لا يقال الاستدلال عليه بها غرظ بالنسبة  
 للافعال لعدم شمول المثل لها على هذا التناول بل لانا  
 نقول ان من جملة الصفات صفات الفعل لانها عند  
 الاشاعرة كما هو تعلقات القدرة التنجزية كالمخلف  
 والرزق واقا نص عليها الشيء قوله وافعاله ليست  
 كافعال الخلقوات التي مبالغة في نفي التماثلة ومنها  
 انه من باب الكناية اذ يترجم من نفي مثل المثل نفي  
 المثل لان الله تعالى موجود فلو ثبت له مثل كان  
 مثلا لذلك المثل فيصدق عليه تعالى انه مثل مثل  
 وقد نقت الاية مثل المثل فيلزم نفيه تعالى وهو  
 باطل لانا قد قرصنا وجودنا في واعلم ان الشيء يطلق  
 عليه تعالى لانه يسمى نفسه شيئا وقال صاحب يد  
 الامالي سمي الله شيئا لالا شيئا خلافا عند بالغ في  
 التنزيه من القدماء فاصنع من اطلاقه عليه تعالى بل  
 منه اطلاق العام والقادر وغيرهما عليه تعالى ايضا  
 الزجاء من انه يوجب اثبات التماثلة وليس كذلك لان  
 التماثلة اما ان تترجم لو كانت المعاني المشتركة بينه تعالى

و بيني



وبين غيره فيهما عاين السوام انه لا تساوي بين مشيئته  
 تعالى ومشيئته غيره ولا بين علمه وعلم غيره و  
 كذا جميع الصفات واشنع من ادرك امتناع المتحددة  
 من اطلاق اسم الموجود عليه تعالى واما امتناع  
 اطلاق اماهية عليه تعالى فذهب كثير من المتكلمين  
 لاقتضائها المجانسة ولكذا قال ابو منصور الماتريدي  
 لو سألنا من اكل عن الله تعالى ما هو قلنا ان  
 اردت ما اسماه فهو الرحمن الرحيم اي مثلا وكذا  
 يقال ما بعد وان اردت ما صفته فهو بصير و  
 ان اردت ما فعله فخلق المخلوقات ووضع كل شي  
 موضعه وان اردت ما ما هيته فهو متعال عن  
 امثال والجسد قال في شام المقاصد وما روي ان  
 ابا حنيفة رضي الله عنه كان يقول ان لله ما هيته  
 لا يعلمها الا هو فليسا بصحيح الا لم يوجد في كتبه  
 ولم ينقل عن اصحابه العارفين بجهله ولما كان  
 من جملة تلك فقد ماثلته لان المماثلة معاكلة  
 من المماثلين صح الاستدلال بالاية التي فيها نفي  
 مماثلة الخوارق له عاين نفي مماثلته تعالى للمعاد  
 المذكورة في المتن وقدم فيهما السلب على الاثنان  
 وان كان في كثير من المواضع العكس فقدما للتخية  
 على التحلية وايضا لو قدم الاثبات بان قال وهو  
 السميع البصير ثم ذكر النبي بعده لا وهم التشبيه بان  
 يكون سمعته تعالى باذن وبصره بحدقة فدفع  
 ذلك من اول الامر وصدر الاية بغير دعوى المحسنة  
 كاليهود والجهوية وعجزها يورد على المقابلة



النافي لجميع الصفات لان ما فيها في قوة الجزئية وهي  
 تناقض السالبة الكلية هذا ان جعلت من قصر  
 الموصوف عاي الصفة قلبا اي انه منصف بها نفي المغني  
 لا يتعداها الي نفيها ما الكرم لا يتعداها الي غير هاتان  
 جعلت من قصر الصفة عاي الموصوف كان في ذلك رد  
 عليهم وعاي عبادة الاله واثان اذ ادعاهم الوهيتها  
 يقتضي انها سمع وبصر وقدم السميع عاي البصير لان  
 السمع اشرق من البصر عاي الصحاح لانه يتقدم با  
 تقدمه منافح كثيرة من اجلها اذ رآك العلوم  
 الشرعية وقيامه تعالى بنفسه هو من عطف  
 اللازم عاي الملزوم بالنسبة لعدم الاختقار الي المخصص  
 فلم ذلك من صفة القدم اذ لا يقتصر الي المخصص الا  
 الحادث وامانته عليه المصم مع علمه مما سبق لان  
 خطر الجهل في هذا العناء عظيم فلا يكفي فيه بالملزوم  
 ومات عن اللوازم وعطف الخاص عاي العام بالنسبة  
 لعدم الاختقار الي المحل ووجه ذلك ان الصفات المتفردة  
 تنصف بها الذات والصفات دون هذه قانها بهذا  
 المعنى لا يتصف بها الا الذات فيقال ذات الله تعالى  
 قائمة بنفسها اي لا يقتصر الي محل ولا يصح ان تقول  
 صفاته قائمة بنفسها اذ الصفات لا تقوم الا بالمحل والباقي  
 بنفسه يحفل ان تكون الالة باعنيان انعقاد اي  
 لا بغيره فكانه يقول عما وه تعالى بنفسه لا بغيره ولا  
 بالاعتساق الا كسباب اي انه امر حصل له من قبل  
 نفسه ولا يحفل من قبل غيره وليس المراد ان نفسه  
 الة في القيام حقيقة ويحفل ان تكون للنظر فيه

المجازية



المجازية وان تكون للملايسة والنفس في اللقمة معناها الذي  
وهو المراد هنا واستعملها بهذا المعنى وورد في القرآن  
قال تعالى كتب ربكم علي نفسه الرحمة وخذ تم اليه  
نفسه ولا علم ما في نفسك وهذا الاستعمال حقيقي  
اذ الاصل في الاطلاق الحقيقة خلافا لما قال انه  
من باب المشاكلة مدعيانها لا تطلق حقيقة الا  
علي ذي حياة عارضة وابتداء النفس للتصوير  
في ما ذكر من قبيل اضافة الشيء لنفسه قال الراغب  
فهذا وان كان من حيث انه مضى ومضى اليه  
بقتضي المقايضة واشارات شئني من حيث العبارة  
فلا شئني من حيث المعنى سواء تعالي عن الاثنية  
هو وما كان القيام يطلق لفة علي انتصاب القائمة  
وعلي الاحكام اي الاتقان تقول قام فلان يكنداء  
يعني اتقنه واحكمه وعلي الشدة تقول قاما  
الحرب علي ساقها اي اشتد امرها وعلي لزوم الشيء  
والاعتكاف عليه وعلي الاستغناء وهو المراد هنا  
فسره المصنفون في اسحاق الاسفرايني بقوله اي  
لا يقتصر الخ وانما قصر هذه الصفة وما بعدها دون  
غيرهما من بقية الصفات لان معناهما مركب  
بجلا في غيرهما اول للورد في هذه علي من قصر القيام  
بقدمه الاقتنار الي الحمل وهو المتعارف عند بعض  
المتكلمين ولا يخفى انه اول من تفسير المصنف المذكور  
اذ عدم الاقتنار الي الحمل هو المحتاج اليه لعدم  
استفادته مما مر بخلاف عدم الاقتنار الي المتخصص  
فانه غير محتاج اليه لعدم من صفة القدم كما عرفت



واما في الوحدة ائنة فلدي نواع الوحدة المعروفة  
عند الفلاسفة كوحدة الشخص و غيرهما مما سياتي انه  
لا يصح في حقه تعالى تفسيرها بمعنى من معانيها ليقا  
به تعالى عبارة عند نفي افتقاره المواد بالنتف  
الانتفاء أي عدم افتقاره أي وليس المواد به فعل النفا  
عل وتقدم التشبيه على ما في مثل هذه العبارة من  
المساحة والمحل هو الذات أي لا يمكن لان عدم  
افتقاره اليه تعالى ما حوذه من مخالفته تعالى الجو  
كما هو وتقدم لا يوحده منها لفي كونه صفة لأن  
الصفة القديمة مخالفة لحوادث فلا يستغنى بالتحالفة  
عن القيام بالانفسا يلزم ان يكون ذات الصفة  
أي خلا للنصاري فيجبهم الله تعالى نفي ذلك وديعلم  
وباستقنايه عن المخصص أي تقدم ان صفة القدم  
تغني عنه وتقدم الاعتذار عن المم في ذكره واعلم  
ان الموجودات بالنسبة الى المحل والمخصص اربعة اقسام  
كما ذكره المص في المقدمات قسم عنى عنهما وهو  
ذات مولانا جل وعلا وقسم مفتقر اليهما وهو  
الاعراض القائمة بالحوادث وقسم مفتقر الى المخصص  
دون المحل وهو الاجرام وقسم موجود في المحل  
لا يقتقر الي مخصصه وهو صفات مولانا جل وعز  
ولا يصح التعبير في هذا القسم بالافتقار لما فيه  
من اساسة الادب وذلك لايهامه حدوث القدم  
وقد اساسة الفخا الادب تا طلق على صفة تعالى اليها  
مفتقرة الي الذات نظر منه الي استخالفة قيامها  
بنفسها ووجوب قيامها بموصوفها فلا



٨٧

بفهمه الافتقار من فقد امر يحتاج الي حصوله فان  
 لما به مثلا يقتصر الي الاكل فاذا اكل وشبع لم يوصف  
 بالافتقار الي الاكل والوحدة ابنة معطوف  
 على الوجود والقياس كسر واولها لانها منسوبة  
 للوحدة بالكسر ايضا ماخوذ من وحدة  
 كعدة وان كانوا لم يقولوا وحدة الا في قولهم هذا  
 على حدة اي مفرد عن غيره وتكثرت الهمزة  
 الفتح ثم رايت المتأوي في شمع الجامع الصغير قال  
 والوحدة ابنة بفتح الواو وكسرها وانكر السفاقتي  
 الكسر والتا فيها للتا نين اللفظ وبها والنسب  
 والالف والتون مزيدان للمبالغة والقياس وحدة  
 لانه نسبة للوحدة كما مولاه من تقدير النسب كرقبا  
 وشعراي نسبة للرقبة والشعر والقياس رقيما وشعري  
 تحفي الوحدة ابنة ح الامور المنسوبة للوحدة لعدم  
 التركيب في الذات والصفات والاعمال ولا يخفى ان  
 هذه الامور هي نفس الوحدة لا شي متسوب اليها  
 وان المراد هنا ثبوت نفس الوحدة لا الاشياء المنسوبة  
 اليها لانها في مقام عد الصفات فالمشبهتان تكون  
 اليها في الوحدة ابنة للمصدر فعنا حاج الوحدة نفسها  
 وذلك ان وحدان وصف ككران في زيادة البيا فيه  
 يورد المصدر لان القاعدة ان يا المصدر اذا زيد  
 في وصف رده الي المصدر كضارب فانه وصف قاي  
 زيدة فيه البيا بان قيل الضاربية والمضروبية  
 صار المراد به المصدر هكذا اقاذه الشيخ جبي النساوي  
 ان البيا للنسب انما هو بالنظر لما يقتضيه هذا اللفظ

اذن



في حد ذاته بقطع النظر عن المقام اي لا ثاني له هذا  
تفسير للمواحد لا للوحدانية والصواب في تفسيرها  
ان يقول اي نفي الاثنينية في الذات والصفات والافعال  
ولعل نكته ما صنعته النسخ بنفي الثاني الذي هو  
المقصود وان كان يوجب من نفي الاثنينية نفيه  
لكذا لا بطريق الصراحة بل بطريق النزوم والمواد  
ينفي الثاني نفي التعدد مطلقا سواء كان بالتنشئة  
او بالتثنية او غير ذلك وانما اقتصر على نفي الثاني  
لانه لازم لكل عدد اذ هو الثالث ثان و هو الرابع  
ثان وهكذا بخلاف غيره فإنه يوجد في عدد  
دون عدد فقصدا مم التعميم في نفي الأعداد  
بنفي لازمها المتلزم نفيها لان نفي اللازم يستلزم  
نفي الملزوم فعلى لا ثاني له ولم يقل لا ثالث ولا رابع  
له وهكذا فيما احسنها من عبارة الواحد والواحد  
حد جمعني واحد وهو الذي لا ثاني له كما هو قيل  
الواحد من لا ثاني والاحد من ليس ينقسم وقيل  
الواحد المنفرد باعتبار الذات والاحد المنفرد باعتبار  
اعتبار الصفات في ذاته متعلق بثنائي وعده نفي  
لتضمنه معنى الشريك او النظير وله هو الخبر والحق  
لا ثاني اي نظير ولا شريك في ذاته ملبسا او مشاركا  
له فيصبح العكس والحقي لا ثاني له موجود في ذاته  
فدق اللام ح مخوية للمعامل لتعقده بالفرعية و  
الضمير ان مولانا اجل وعز واعلم ان الواحدانية  
لا تتحقق الا بخسنة امور نفي الكم المنفصل والمتصل  
في الذات والمنفصل والمتصل في الصفات والمنفصل



في الافعال والمنبأ و من قول اعم لا ثاني له في ذاته فقط  
نفي الكم المنفصل في الذات فقط اي نفي ما يتحقق به  
الكم المنفصل اي الفقد وهو الشريك مولانا حل و  
عز ولا يستفاد منه نفي الكم المنفصل في الذات لان  
غاية ما يدل عليه الكلام نفي ان يكون مولانا ثان  
شاركه في ذاته وذلك لا يتا في حصول التبعيض  
والتركيب في حقيقته هو كما تقول لا ثانيا لشمس  
والقمر مع ان ذاته تعالى حقيقة كل منهما مركبة  
ويمكن ان يستفاد منه ذلك بطريق اللزوم وذلك  
ان ذاته تعالى لو تركبت من اجزا كانت تلك الاجزا  
تماما ولا يتكوا ما ان يقوم وصف الالهية با  
لبعض دون البعض فيلزم عليه التوحيد بلا مرجح  
واما ان يقوم بمجموع الاجزا اي بكل واحد منها فيلزم  
عليه انقسام الالهية مع انها معنوية لا يقبل الانقسام  
ويلزم عليه ايضا تعدد الالهية فيكون الاله له  
ثان كيف والاله لا ثاني له فقد لزم من تركيب حقيقته  
من اجزا وجود ثان له في ذاته على بعض التقادير  
فدخل في قول اعم لا ثاني له اي انفصالا واتصالا  
فقيده في ذاته يرجع لهما واما قوله ولا في صفاته  
فظم في نفي الكم المنفصل في الصفات اي ليس هناك  
احد يقوم به صفة كصفات مولانا حل وعز ولا يستفاد  
منه نفي الكم المنفصل فيها بان يكون له تعالى قوزان  
واراديات مثلا اذ لا يصدق عند تعدد تلك الصفات  
ان هناك ثانيا مولانا حتى يحتاج الي نفيه فلا يدل  
كلامه على وحدة الصفات بناء على ما ذهب اليه

غاية بدل عليه كلام

ما دخل فيه  
ولا يصفاته





من خالف الجمهور

جمهور الاشاعرة خلافا لابي سهل الصعلوكي في العلم  
والقدرة والارادة ولا يبي سعيد الكلبي في الكلام حيث  
ذهبوا الي تعدد تلك الصفات بتعدد متعلقاتها  
وقوله ولا في افعاله اي ولا ثاني له فيها بان لا يكون  
ثم هو جمل فعل من الافعال سواء تعالى على سبيل  
الاستقلال فهو ظم في نفي الكبر المنفصل في الافعال  
سواء تعالى ويصح تحمله للمنتصل ايضا بنا على  
نضوره فيها وان لم يقوله بان لا يكون ثم  
شريك في فعل من الافعال المنسوبة لتعالى فيقولون  
ان مقارن مولانا جمل وعزوليس مستغلا بفعل  
والمراد بافعاله جميع ما وجد من الممكنات وان  
كان ظم قوله ولا في افعاله ان المراد الافعال المنسوبة  
له تعالى فيقولون ان غيره له افعال وان جميعها له تعالى  
وليس للعبد فيها الا الكسب وهو مقارن فذلك الحادث  
للمقدور على ما مر فلو حذف الضمير كان اولي و  
الحاصل انه يتبادر الي الوهم من قوله ولا في افعاله  
ان الافعال قسمان قسم منها هو فعله تعالى وقبيل  
تكون وحدانية الافعال اي انه تعالى هو المنفرد بها  
ولا ثاني له فيها وقسم ليس فعله تعالى وهذا القسم ليس  
منفردا به بل له فيه ثان وليس كذلك بل مراده ان  
جميع ما وجد من الافعال مستور باله تعالى ولا ثاني  
له فيه بل ليل ما سباني له في المستحلات وما كانت  
معتقدا القدرة من المعتزلة ان العبد يختار افعاله  
الاختيارية قولهم كما تشبهوا للشركة يجعلهم العبد يختار  
كالاته زاد المصرد عليهم قوله ولا في افعاله تنجيمه

ولا في افعاله

لفسفي



١٩

لقسمي الشراكة لأنها إما في كل أو صاف الأوهية وإما في  
يعمها كالقوة عاي الاختراع للعبد الذي يقول  
به القدرة فالحلاق بيننا وبينهم إنما هو في الخلق  
والاختراع أما اسناد الفعل للعبد فتوافقهم عليه  
لأن القاعدة أن الفعل يشهد لمن قام به استناداً  
حقيقياً لا كمن أوجده فيقال أبيض الثوب وهو  
أبيض ولا يقال لمن أوقف له البياض أنه أبيض وح  
قلاً يلزم من كون الفعل مخلوقاً لله تعالى أن  
يسند إليه فيقال قام الله أو فقد الله أو نحو ذلك  
كما الزمنياً المفترقة بذلك ووجه عدم اللزوم  
ما سمعت من أن الفعل يسند لمن قام به لا لمن  
أوجده فليس عدم الاستناد لعدم الإيجاد ثم أنه  
لا يوجد من كلمة هم المص انهم مشركون إذ لم يصرحوا  
بالشركة حتى يد رجوا في الشركين لا بهم وإن قالوا  
أن العبد خالقاً لفعالهم إلا أنهم يسمون أنه مع دا  
عبته أي قدرته مخلوقات لله تعالى فإذا حرك  
العبد يده مثلاً أوجد الله تعالى فيه قدرة بخارئة  
للحركة وكل منهما مخلوق لله تعالى عتدنا أما عندهم  
فالمخلوق لله تعالى هو القدرة فقط وأما الحركة  
فهي ناشئة عنها ومخلوقة للعبد فقد قالوا بان  
القدرة الحادثة التي هي منشا الحركة مخلوقة لله  
تعالى وح فلا يكون العبد لها ولا شريكاً حقيقياً  
ولم يزد لم يلزمهم الفصح اللازم للسنة  
وعندهم فالصحيح عدم كفرهم لعدم اشراكهم  
قال السعد لأن المشرك أما مشرك في الله لوهية

القاعدة الفعل يمشر  
يلين قام به

لا تكفر القرية



بمعنى وجوب الوجود له تعالى كما يجوز أن يجمعني  
استحقاق العبادة لعبدة الأوثان والمعترلة بمفهوم  
عنت ذلك لأنهم لا يجعلون خالقية العبد كما لقيته  
الله تعالى لاقتفاره إلى الأسباب والوسائط كالآلة  
التي هي مخلوق الله تعالى وكما لقدرة الحادثة التي هي  
بخلقها أيضاً ان مشاريع ما ورأى الفوا في فضليهم  
حتى جعلوا الجوس اسعد حالاً منهم لأنهم اشتروا  
شريكاً واحداً والمعترلة اشتروا شركاً لا تخفى له  
بزيادته في حقه تعالى إنما قيد بذلك لأن  
الوحدة بعبارة لا توضح في حقه تعالى كوحدة  
الجنس المتصف بها الأنسان والقرس مثلاً فانهما  
متخذان في الجنس كالحيون وكوحدة النوع المتصف  
بها زيد وعمر ومثلاً فانهما متخذان في النوع وهو  
الانسان وكوحدة الشخص المتصف بها زيد ومثلاً  
فان ذاته مركبة من شخصات اي امور معينة  
له خارجاً كيد ورجلين وطول مخصوص و  
عروض مخصوص وكغير ذلك من الوجودات المتخيلة  
في حقه تعالى فهو ليس واحداً بالمعنى الاول اذا جئت  
له حتى يتخذ مع غيره ذميه ولا بالمعنى الثاني اذ لا نوع  
له حتى يتخذ مع غيره ذميه ولا بالمعنى الثالث اذ ليس  
له شخصات شريك منها فعبارة خارجاً هذا ان  
اريد بالشخص ما شريك من شخصات معينة له  
كما علمت فان اريد به ما تعين في الخارج صرح ذلك  
اذ لا ضرر في اطلاقه عليه تعالى بهذا المعنى لكن  
في مقام التعليم فقط لا في غيره لا بهامه المعنى  
الاول



الاول الذي لا يليق به تعالى عبارة عن نفي اشار  
 بذلك الى ان مراده لم نقوله لا ثاني له عدم الكثرة  
 الصادقة بالثاني والثالث وغير ذلك وان  
 في تفسير الواحد ائبنة بلا ثاني ناسخا والمراد نفي  
 الكثرة كما هو يستلزم ان يكون جسما اما ان  
 استلزام الثاني فظم واما استلزام الاول فلان  
 لا يلزم من نفي الكثرة اي التعدد ان لا يكون جسما  
 يقبل الانقسام فنفى الكثرة في الذات لا يستلزم نفي  
 الجسمية وتقدم الحوان عن ذلك بانه لو كانت  
 جسما متركبا من اجزائها لكانت تلك الاجزاء ثلثة  
 فان قام وصف الالوهية لزم التعدد من كونه جسما  
 عاى بعض التقادير فيلزم من الكثرة اي التعدد  
 نفي الجسمية يقبل الانقسام صفة كما استغف لان  
 الجسم هو ما يقبل الانقسام بخلاف الجوهر الفرد فانه  
 لا يقبله وكل منهما يسهى جرمها والمولى تبارك وتعالى  
 ليس جسما ولا جوهرا فردا بل مجرد عنهما وقد شاركته  
 الملائكة في النسخ عنهما بناء على قول الحكماء وكذلك  
 الارواح لكانت كل من الملائكة والارواح حادث وهو  
 تعالى قديم واعلم ان كونه جسما يقبل الانقسام هو  
 المسمى بالكر المنفصل في الذات بمعنى انه يتحقق به  
 الكرم المنفصل الذي هو انفرادي مقدار الجسم وهو  
 عرض قائم به ووجوده النظير في الالوهية هو المسمى  
 بالكر المنفصل في الذات بمعنى ان الصفة الحاصل  
 بوجوده النظير يسهى كما يتفصلا اذ الكرم المنفصل  
 هو العدد الصادق بالاثنتين مما زاد والمراد بنفي

باب



الكرم المنفصل نفي ما حصل به الكرم وهو الثاني مثلا لا نفي  
 الكرم نفسه لشموله ذات الحذف تعالي ووجود النظر في  
 الصفات هو المسمى بالكرم المنفصل فيها اي يتحقق بوج  
 وجود الكرم المنفصل نظير ما مر وتعد دصفا له تعالي  
 كان يكون له قدر ذات هو المسمى بالكرم المنفصل فيها  
 قال بقضهم والحذف ان الصفة لا يعرض لها الكرم المنفصل  
 اي لما علم من ان المراد به المقدر عند ارضه على ذلك  
 في متعدد الاجزاء متصل بعضها ببعض كالجسم سما ان  
 مدار الكرم المنفصل على احراد منفصل بعضها عن  
 بعضها كالنظير في الالوهية وقد عرفت من النظر في  
 السابق ان القوم ارتكبوا التماح فيما سموه كما  
 متصل او كما منفصلا والداعي لهم الى الارتكاب ذلك  
 ملائمة لقولهم نفي الكرم المنفصل والكرم المنفصل اذا المنفي  
 انما هو الامور المذكورة لكونه جسما ووجود النظر  
 وهكذا المقدر والعدد اسمان بذلك حقيقة  
 قال بسبب واعلم ان قوة كلام المعرف في كنية تقتضي ان  
 وحدة الافعال لا يعرض لها الاتصال والانفصال  
 لسكونه عن ذلك وقد علمت مما مر عن عرض  
 الاتصال والانفصال في ذلك كما قررته شيخنا وهو  
 وان كانوا لم يصحوا به لكان لا مانع منه ونفي  
 الكثرة في الصفات اذا اقتصر على نفي الكرم المنفصل فيها  
 لانه المستفاد من ظلم كلام المصدر وت المنفصل مما مر  
 من انه لا يصدق عند تعدد الصفات ان هناك ثانيا  
 له تعالي في صفاته حتى ينبغي بقوله لا ثاني له نحو وان  
 كانت عبارة الشافعي قوله نفي الكثرة نحو ظاهرا

في نفي



في نفي كل من الكميبي لكنه نظر لظن عبارة المم فاقترض على  
 ذلك يستلزم نفي نظير أي قيل التظير ما شابه و  
 لومن بعض الوجوه والشبيه ما شابه في أفعالها و  
 المتشبه ما شابه في كلها فنكل واحد احضن مما قبله و  
 ذلك لان المماثلة هي المساواة من كل وجه والمماثلة  
 المساواة في أكثر الوجوه والمناظرة المساواة في شيء و  
 فهو من وجه واحد انفراد بهما أي بالأفعال التي  
 يجمعها بدليل ما بعده وقد مر التنبيه على ما في  
 كلام المم من الأيمهام وقوله بلا قسم أي شريك  
 فهو رد على المعتزلة على ما مر وملاحظة عدم  
 الشريك في الأفعال في الشيء من الأوقات يقال لها  
 الصدق ويقال لذلك أيضا مشهذ توحيد الأفعال  
 وسئل الشيباني عن قوله صلي الله عليه وسلم إذا رايتم  
 أهل البلا فاسألوا الله العافية فقال أهل البلا هم  
 أهل الفعلة تحت الله تعالى وقال سيدي عبد القادر  
 الدشتوطي اوصيت بعدم الالتفات لقبول الله في شيء  
 من أمور الدارين فان جميع الأمور لا تبرز إلا بمرور  
 فارجه فيها من قدرها الله خالق كل شيء اعتر  
 بيان الشيء هو الوجود فيلزم عليه انه تعالى خلق  
 ذاته وصفاته واجيب بجوابين الأول ان الشيء عام  
 مخصوص او اريد به الخصوص لشموله القدر و  
 الحادث وخرج القدر منه الثاني ان المراد بالشيء  
 المسمى بفتح الميم أي المراد فله يدخل فيه القديم  
 لانه ليس مرادا ويدخل فيه افعال العباد  
 فلهذا صفت الصفات الغائبة بعينه أي دالة على

وحدانية الأفعال

ض



ان هذا الكلام يتجدد ما قبله ولهذا اخبار معلوم لان  
 كونها مشاهير معلوم من تتبعها وانما التي به ليست نبأ عليه  
 تقسيمها الي نفسية وسلبية واصل سبب سدس دليل  
 تغييره عاين سدسها وجمع عاين سدسها فادلت  
 السببنا وادعنت الدال فيها وهي الوجود وهو  
 اخبار معلوم ايضا فصد به تحقق اولية الوجود  
 ودفع بذلك ما عسي ان يقع من تغيير الكنية بان  
 يقدموا الغموم مثلا عليه وايضا ربما يظفل مما تقدم  
 فيعتقد ان الاولي غير الوجود وقوله والخمسة بعدها  
 سلبية الاخبار بذلك بالنسبة للقيام بالنفسا و  
 الواحدانية اخبار معلوم لعلم ذلك مما سبق  
 في تفسيرهما حيث فسروا اول بقوله اي لا يقتصر  
 الي محل ولا مخصوص والثانية بقوله اي لان الثاني له  
 انه وانما اثبت الثاني قوله والخمسة بعدها مع  
 كون المعدوموننا اما لتاويل الصفات  
 بالاوصاف اولكون المعدوم محذوف وهو  
 اذا حذف جازت كغير عدده وثانيتها بمعنى انه  
 اذا حذف المعدوموننا جاز اثبات الثاني  
 عدده او المعدوموننا جاز استقاطها من عدد  
 هي التي لا تعقل الذات الخ اعترض بان  
 الذات قد تعقل بدوت وجودها وبالعكس يعني  
 ان العقل قد يلاحظ اماهية بدوت وجودها  
 والوجود بدوتها اذ كثيرا ما تتعقل اماهية ثم  
 يشك في وجودها فيقام الدليل عليه بانهم  
 لو لم يكونوا موجودين للزم عليه الكذب في اخباره

تغايي



٩٢

تعاي الدال عايب وجودهم واجيب بان المراد بالتفعل  
الوجود الخارجي اي لا توجد ذات بدون وجود و  
قد مر ان في الوجود قولين قيل هو غير الموجود  
جميعا انه حال ثابتة في الخارج عن الذهن لا يمكن  
رؤيته وقيل عيني الموجود يعني انه امر اعتباري  
فليس له ثبوت بالاستقلال زايك عايب ثبوت الذات  
فلا يثبت في غيرها فهو غير الذات عايب كلا القولين  
فصح عده من الصفات فصحت اضافته الي النفس  
بمعنى الذات اي نسبتها اليها في قولهم انه صفة  
نفسية وليس فيه عايب القول الثاني اضافة الشبي  
الي نفسه بل الي غيره لا يقال ان الاعتباري ما اعتبره  
العقل وليس له تحقق في ذاته لانا نقول قد سبق  
انه كما يطلق عايب المعين المذكور يطلق ايضا عايب ماله  
تحقق في نفسه وما هنا من هذا القليل اذا علمت  
ذلك تعلم انه لا حاجة الي اعتذار المصنف في الشرع  
عده من الصفات وعند نسبتها الي النفس مع انه  
يلزم عليه اتخاذ المتسوب والمتسوب اليه عايب القول  
الثاني بما مر من ان الوجود لما كانت توصف به  
الذات في اللفظ صار بينهما معايرة و صح نسبتها  
اليها في قولهم هو صفة نفسية لان الاعتذار المذكور  
مبني عايب ظم عبارة الشيخ الي الحسن الاشمري  
التي يدل بان الوجود عيني الموجود اما عايب  
ما حملها عليه المحققون من ان مراده ان  
الوجود ليس زايك في الخارج عايب الموجود  
بحيث يقال هذا موجود وهذا وجود كالبيان





الزايد عاين الجسم وذلك لا يبياني انه امر اعتباري فلا  
 يرد السؤال من اصله ولا يحتاج الي الاعتذار عنه بما  
 ذكر لان الوجود ح غير الموجود فهو زائد على الذات  
 فصح جعله صفة وصح نسبتها اليها نسبة حقيقة و  
 اعلم ان تفسير الصفة النفسية بما ذكر شامل للصفة  
 القديمة والحادثة كالوجود وكالتخييل للجرم وتكون  
 الجوهري جوهرا والعرض عرضا والبياض بيضا والي  
 غير ذلك فالمراد بالذات الشيء الصادق بالعرض  
 لا خصوص العين ما دللت اي دلالة مطابقة  
 على نفي اي انتفاها اي شي لا يليق في القدم وال  
 على نفي اي انتفاشي وهي الاولية وهي لا تليق  
 به تعالي والبقا ال على نفي انتفا الاخرية وهي لا  
 تليق به تعالي وهكذا وظاهره ان الصفات  
 المسببة الفاظ دالة تلك المعاني وليسا كذلك  
 بل هي عينها اي الاولية عدم الاولية والبقا  
 عدم الاخرية وهكذا ولكن الذي الجاه الي مثل  
 هذا ضيق العبارن ولم يثبوا للصفة النفسية  
 اي اي لعدم قيام الدليل على ان غيرها صفة  
 نفسية وسياتي ما في عدم مخالفة من الصفات  
 النفسية من صفاتها اي التي هي بعضها  
 مطلقا وليسا المراد انها بعض صفاتها النفسية  
 لاقتضائه ان له تعالي صفات نفسية كثيرة كم  
 يمثلوا منها الا بالوجود وهو فاسد لما يلزم  
 عليه من تركيب الذات العلوية وذلك ان  
 الصفة النفسية هي التي لا تتعقل الذات الحية

٢  
 على  
 القدم



لا توجد خارجا رجا الا بها مما هو قلو تعدد صفات  
 نفسيته لم يحل اما ان تقوم بالذات دفعة او  
 عاين التي تثبت فان قامت بها مرتبة لزوم ان  
 ما عدا الاولي ليس صفة نفسية لوجود الذات  
 بغيرها وهو الاولي التي قامت بها الا وان قامت  
 بهادفة لم يصدق علي كل صفة ان الذات لم تنو  
 جد الا بها لوجودها ح بها وبغيرها فينتهي  
 ان تكون الذات ح مرتبة من اجزا بحيث يقوم  
 بكل جز صفة نفسية من تلك الصفات لا يوجد  
 الا بها ولا يحفي فساده فالقدم عبارة اي  
 معبر به وتقدم ما في مثل ذلك المحسوس من  
 المساحة والمواد بالمتنفي في كلامه الانتفا وتقدم  
 ما في تعريف القدم والبقا من المناقشة و  
 المخالفة عبارة او جعلها بعضهم شية اي من  
 التسبب والاضافات لان المخالفة لا تعقل الا بي  
 اثني في فهمي امر معقول ليس بصفة ولا حال كما  
 هو شات ساير الاضافات وبعضهم جعلها  
 نفسية ورد الاول بانها لو كانت نفسية لجاز ان  
 يوجد احد المخلا في قبل وجود الآخر وتثبت  
 له صفة الخلافة لان صفة النفس لا تقارقي ولا  
 تتوقف علي غيريها فيلزم علي هذا ان نسبت  
 الخلافة لواحد وذلك محال اذ الخلافة لا تعقل  
 الا بي اثني ولا يجزي ان كلام المصنف مخالفا لهذين  
 القولين لانه جعلها سلبية واما قول السكتاني  
 انه موافق للقول بانها صفة نسبية اذ السلبية

٩٢

سأله  
المخالفين

فلا  
الذات  
و  
صفة  
ون  
ال  
وصف  
ة  
قال  
ف  
لا  
ت  
ن  
فل  
تية  
ت  
فعا  
تية  
م  
ن  
ب



ايذاثا

عدمية والنسبية كذلك ففيه نظر لان اتحادهما في  
في عدمية لا يوجب اتحادهما فهو مما لان كحل حقيقة  
ثبات من حقيقة الاخر فلا يصح التوفيق بينهما  
بما ذكره والخلاف الجاربي في المتخالفه للحوادث الجوهري  
ايضا في المماثلة للحوادث ومعنى سلبية  
نقيضة احترز بذلك عن السلب بمعنى الملوحة  
كالقربك لله تعالى فكما يطلق السلب على نفي  
امر لا ينفك ان يطلق على ملبو بعن المولي نينا  
وتعالي وليس مرادا هنا لان معني كل واحد  
ان ظاهره ان هذه الصفات الفاظ كلفظ قدم  
ولفظ بقا وهكذا قيلتم عليه ان صفات مولا  
جل وعز تلك الالفاظ وهو قاسد واجيب  
بان المراد بالمعني الحسد والتعريف والحقيقة اي  
لان حقيقة كل واحد ان كان الاولي ان يقول  
كل واحدة وقوله نفي اي انتفاء نقص كالأول  
والاخرية ان لا يخفى ان هذه نقايص ونفيها اي  
انتفاؤها هو معني تلك الصفات وقوله لان  
السلب ان علة لقوله ومعني سلبية تفيضة قوله  
ثم يجب ان عطف على قوله في ما من يجب مولا  
ان في مجرد الترتيب الذكر في اي الاخبار بما لا الزمان  
اذ لا تاخير في وجوب اي شوت صفات الله تعالى  
له ولا في وجودها في نفسها ولا لان المتناخر  
حادثا وهو حال والمراد بالوجود عدم قبول  
الانتفا وانما اعاد لفظ يجب مع تقدمه سابقا في قوله  
فما يجب ان للمفضل بقوله الاولي نفيته في ولطوي

الكلام



الكلام قبله وللتأكيد وليرد على نقلة المعاني من القلا  
 والمعترلة فان قلت هذه الزيادة من المقتر اعني  
 قوله يجب اشكاله من وجهي الاول عدم مطابقة  
 الخبر للمبتدأ وذلك لان لفظة هي في قوله وهي الو  
 جود اي مبتدأ عايد على العشرين ثلثا وهو  
 باطل والثاني ايها مه ان صفات المعاني ليست  
 من جملة العشرين بل زيادة عليها لانه عدل  
 عن عطفها بالواو التي عطفها بهم واعاد معها  
 العامل المقتضي ذلك لخروجها عن العشرين واللا  
 لعطفت كلها بالواو ولم يعد معها العامل اذ لا تعاون  
 بينها وبين غيرها في كون كل من جملة العشرين  
 وانما التفاوت بينهما باعتبار امور اخرى واجيب  
 عن الاول بان في الكلام حذف من الاول يدل  
 عليه الثاني الاخر والتقدير بعد قوله والوحدانية  
 والقدرة والارادة التي يدك على ذلك قوله ضم  
 يجب له تعالى سبع صفات هي وانما فعل ذلك  
 لما في تلك الزيادة من تحديد حديث الوجود  
 المناسب للمقام المخلاف فيه بين المتكلمين كما مر  
 ولذا لم ير ذلك في الصفات المعتبرة لان وجودها  
 متفق عليه بينهم وعند الثاني بان تتبع كلامه  
 والوقوف عليه خصوصا قوله وهي اضداد ال  
 العشرين الاولى يرفع ذلك الابهام ويقضي بان  
 المعاني من جملة العشرين وقدم المم صفات  
 السلون على المعاني اقتداء بالكتاب والسنة  
 قال تعالى ليس مثلهم شي وهو السميع البصير وقال

سفتن  
 واما ذلك  
 فليس  
 من جملة  
 العشرين  
 بل زيادة  
 عليها

توب

١٥

ثياب



الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب واكشهادة وقال عليه  
 الصلاة والسلام انكم لاتدعون اصم ولا غائبا انكم تدعون  
 سميعا بصيرا قريبا ولان الاوي من قبيل التخلية بالخا  
 المحجة والثانية من قبيل التخلية بالحق المهمة والاوي  
 معدمة عرفا عايم الثانية اذا الانسان لا يتزين بحيل  
 الشباب وغيرهما الا بعد ازالة ما يد من الاوساخ كما دخل  
 الحمام فانه يتزين اذ رانده ثم يلبس ثيابا زينة وقدم  
 هنا المعاني عايم المعنوية لانها كالاصل والمعنوية كما  
 لغرض الاوي وجودية تتميز عايم حدتها وتعمل ونما مثل  
 ونحو الفلذاتها والثانية احوال لا تكون كذلك الا بسا  
 لتعبية معانيها التي هي ملزمة لها وقدم في الكبرى  
 المعنوية للاتفاق عليها بين اهل السنة والمعتزلة  
 ولانها دليل عايم اثبات المعاني ومعرفة الدليل قبل  
 معرفة المدلول سبع صفات ابي عند الاشاعرة  
 اما ما تريد به فزاد واصفة شامنة وهي صفة الفهم  
 الحادثة عند الاشاعرة فجعلها اما ترديدية قديمة  
 وسموها صفة التكوين فهي عندهم صفة قديمة  
 قائمة بذاته تعالى بها اليجاد والاعداد زايدة عايم  
 القدرة وغيرها من بقية الصفات فان تعلقت  
 بالحياة سميت احياءا وانما موت سميت اماتة او  
 بالخلق سميت خلقا او بالورق سميت رزقا  
 هكذا فوظيفتها عندهم ابراز الامكانيات مما جعلنا  
 تمييزا للقدرة يجعلونه تعلقات تميز بالصفة التكوينية  
 ووظيفة القدرة عندهم تهيتها الممكنة وجعله  
 قابلا للتاثير فيه فهي التي بها يكون الممكنا قابلا

للتاثير



تعلق  
القدر

ض

للتاثير فتعلقها عند هم تعلق تنجيزي قديم وتعلق  
صفة التكويني تعلق تنجيزي حادث اما عند الا  
شاعرة فلا يتعلق تاثير الا بصفة القدرة وصفة  
الفعل عند هم فهي تعلقا تنجيزية الحادثة  
فان تعلقها بالخلق سببي ذلك التعلق خلقا او  
بالرزق سببي رزقا ولهكذا كما هو ايضا حسي  
صفات المعاني الضميري تسبين تاثير الفاعل في مو  
المفعول الاول وصفات المفعول الثاني منصوب  
بالكسرة ووصاف الي المعاني جمع ومعنى وسياق  
بيانه اي ثم بعد تحقق المراد بالتحقق الثبوت  
علي الوجه الحق لا بمعنى اثبات الاحكام بادلتها  
لان المصنف يذكر لها ادلة فيما سبق والا حسن  
انه يراى بالتحقق الظهور والبيان او يراى المعرفه  
واضافته لما بعده ح من اضافه المصدر الي مفعوله  
بجهد حتى الفاعل اي بعد معرفتك وجوده وقوله  
يجب اي يجب عليك ان تعرف انه يجب له اي  
وهي اي صفات المعاني اصلا كما مالفة فهي  
عبارة عما ليس يذات وجودها كما ان اسلبيا  
او غيرهما وقوله بكل صفة اي هذا ايضا لا تعريف  
لان التفريق لا يصدر بكل لانها للافراد وهو  
لما هيئات وصفة كالجسد لشمولها للصفة الو  
جودية والنبوتية والسلبية وقوله هو جودة  
اي خارجا بحيث تكون رويتها لو كشف عنها الحجاب  
وقوله فاجبة بوجود ليس للاحتراز بل هو بيان



لحقيقة الصفة الوجودية أي أنها لا تقوم بنفسها ولا بحال  
 وقوله أو جنبنا له حكما أي وهو المعنوية وهذا الختفت  
 لذهب أهل السنة وهو أن الصفة لا توجب حكمها إلا  
 لمن قامت به فالقيام يزيد لا يوجب العالمية إلا لا  
 لعمر مثلا خلا فالمتنونة في قولهم أنها توجب حكما  
 لغير من قامت به ولذا قالوا إن الكلام قام بالظنمة وإ  
 جب له تعالى كونه متكاملا وقوله احتراز عن السلبية  
 أي والمعنوية ومعني قيامها بوجود انصافه أي  
 الموجود بها أي الصفة وليس المراد قيام الحال بالحل  
 كقيام البيضاء بالجسم وقوله أو تحقق وجودها أي ثبوتها  
 في الخارج يهي ليس لوجودها ثبوت وتحقيق إلا به وليس  
 وجودها بالاستقلال لأن ذلك من خواصها الذواتية وقوله أي  
 توجد في علة للتأني والي اصل ان معني القيام على الأول  
 الانصاف وعلى الثاني التحقق أي انصاف الموجود بالصفة  
 أو تحققها به والثاني معاير لاول وان كان لازماله وقوله  
 ولا تكون قائمة بنفسها من عطف اللازم على الملزوم  
 ومعني إيجابها الحكم أي أي ان المراد بالإيجاب اللزوم وليس  
 المراد به تارة في اللغة في المعلول الذي يقول به الفلاسفة  
 كحركة الأصبع المؤثرة في حركة الخاتمة لأن المعاني ليست  
 مؤثرة في المعنوية فكون القدرة قائمة أي أي تكون  
 القدرة من حيث قيامها لينا سب ما قبله ولو قال  
 قيام القدرة أي كذا أي من إضافة الأعم  
 أي ونسب الأضافة النبي للبيبا أي قصد بها البيان  
 وضابها أن يكون بين الأعضاء والأعضاء أي عموم  
 وخصوص مطلق كجوارك والمعني ح الصفات المراد  
 بها



بها المعاني كقولك باية فلان درجة العالم وموتبة الـ  
 مائة وغير ذلك من كل اضافة عام لخاص وليست بيبائية  
 لاضا بظها عاي انحتران يكون بين المضاف والمضاف  
 اليه عموم وخصوص وجهي كثوبا خز وخاتم حد  
 لهذا كله ان قلنا ان الصفة اسم مما ليس يدان ثبوتيا  
 كان او سلبيا مما هو طريقة المصنف ان قلنا انها  
 حقيقة في الامور الثبوتية واطلاقها على السلبى بجاز  
 فالاضافة ح مضافا الى العام للمضاف ايضا عاني  
 القول بثبوت الاحوال اما على القول بتغيرها فمضاف  
 اضافة المسمى للاسم او مضافا الى المتشابهين  
 الى الاخر والمعني الصفات التي هي نفس المعاني لان  
 حد الصفة هو المعنى القائم بالذات اما ان  
 يكون مدلولها اى فيه ما تقدم من ان ظاهره ان  
 المراد بالصفات الالفاظ كلفظ قدرة ولفظ ارادة  
 فيكون التقسيم للفظ صفة مع ان الاولي ان يكون  
 معنفا لها لانه المحكوم عليه بثبوتية مدلولها فكانت  
 الاولي حدق قوله مدلولها واتفا الصفة على ان  
 المراد منها المعنى نفي اى اتفا وكذا الثبوتية فالمراد  
 به الثبوت اى الامور الثبوتية وليس المراد بذلك فعل  
 الفاعل موجودة اى في الخارج وكذا يقال في ما  
 بعد الصفات المسماة اى قضيتة انه من  
 اضافة المسمى الى الاسم في الفا كلامه في ما سبق  
 انه من اضافة العام الى الخاص ولعله اشار بذلك  
 الى ان يصح ارادة هذا الوجه ايضا وان كان يخالف  
 لطريقة الحكم بتمام كفاذ الاولي ان يقول لكونه

يد

و





والتحقيق انه لا حال وان كونه قادرا مثلا معناه قيام  
القدرة بالذات وهو امر اعتباري فالقائل بشي  
الاحوال يقول قام بذات الله تعالى بشيان القدرة  
والكون قادرا وهكذا والقائل بنقيها يقول لم يقم  
بها الا القدرة مثلا فقط واما الكون قادرا فهو  
عبارة عن قيام القدرة بالذات وهو امر اعتباري  
ليس قائما بها لانه ادنى درجة من الحال كما مر  
ايضا حه وقولهم ان نافي المعنوية كما هو محله  
اذ انفاها واثبت ضد لها بان نفي الكون قادرا  
واثبت كونه عاجزا وهكذا اما نافي كونها امر  
شؤونية زائدة على المعاني وليس يتأخر بل كلامه  
هو التحقيق كما مر واعلم انه يجوز اتفاق ان  
يطلق عليه تعالى كل صفة ذاتة على الكمال  
وكل اسم دال على الكمال حيث وردت  
من الشارع بجواز الاطلاق فان وردت  
بمنعهم لم يجز اتفاقا وان لم يرد به الا ان ولا منع  
وكان هو تعالى موصوفا معناه ولم يكن اطلاقه  
عليه موصوما ما يخل في حقيقة تعالى فنحن نالا  
يجوز وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضي و  
توقف امام الحرمين وقصل الفزاري فقال يجوز  
اطلاق الصفة وهي ما دل على معناه زائدا على  
الذات دون الاسم وهو ما دل على مجرد الذات  
وقد مر ذلك ولا يكفي في مجرد الاذن مجرد الوجود  
في الكتاب والسنة بحسب اقتضا المقام وسيأتي  
التلام بل يجب ان لا يخلو عن نوع تعظيم فلا يجوز

امر

كجوز

كلام

اطلاق

ر



علم

(القدرة)

اطلاق الماكر والمستهزي والمتشبه والمحدث والزراع  
 ورود الشرع بها وقد بما ذكر ان كل ما فيه ايهام يمنع  
 اطلاقه عليه تعالى الا اذا ورد كما لرحيم والمتكبر  
 فيجوز ويجعل ذلك على الغايات بان يوادى  
 لرحيم المحسن وبالمتكبر المتنوي على ما سواه  
 وهكنا وله القدرة التي من المعلوم ان كلاً من  
 القدرة والارادة يتعلق بتأثير وان تأثير  
 القدرة متأخر عن تأثير الارادة ويختص ذلك  
 تقديم الارادة عليها لكنه قد يصح على الارادة لا  
 مرتب الا اولها اقوي من الثاني ولها دخل تام  
 فيه فكما انها بمنزلة الذات ولذا وصفت بانها مو  
 جازة بخلاف الارادة مما يعلم مما يأتي الثاني انهم  
 قالوا ان الارادة تخصص احد المقتدرين ومقتضيه  
 هذا ان الشيء يتصف بالمقدور به اي يكونه مقدورا  
 قبل وصفه بالتخصص فيه فلما كان وصفاً كونه  
 مقدورا ملاحظا قبل وصف كونه مختصا قدمت  
 اهم القدرة على الارادة وسلك في الترتيب المذكور  
 طريق الذي تقدم القدرة مما هو وثيق بالارادة  
 لان القدرة على طبعها وثبتت بالعلم لان الارادة  
 على طبعها كالثلاثة من مرتبة تفقلا عند اهل الحق  
 واخر الحياة وان كانت الصفات منو قفة عليها  
 لانها لا تتعلق وقدورها على الثلاثة الاخيرة لاذ  
 دليلها عقلي ودليل الثلاثة سمعي والاول  
 ناوله وقد السمع والبصر على الكلام ثمرة الكلام  
 مع المعقولة فيه حقي قيل انما سمي هذا الفن علم

شرة



الكلام لذلك وقدم السمع والبصر لتقدمه في القرآن  
 قال تعالى التي معكما اسمع واري المتعلقات  
 المراد بالتعلق في كلامه بالنسبة التي القدرة التعلق  
 الصلوي اذ لا يفتح ان تتعلق بجميع الممكنات تعلقاً  
 تميزي لان الممكنات التي لا تدخل في الوجود تتعلق  
 القدرة بوجودها تعلقاً تميزي يابل صلوجيا و  
 بالنسبة التي الارادة التعلقات القديمة الصلوي  
 والتجزئي ويصح ان يراد احدهما هكنا قيل والاولي  
 ان يقال ان المراد الصلوي فقط كالقدرة لان  
 هو الذي يصح ايضا فنه لجميع الممكنات واعلم  
 ان القدرة لها تعلقان صلوي قديم وهو صحة  
 طلبها اي استلزامها من اراد اعلم قياها بما يحلها  
 وان شئت قلت هو صحة الايجاب والاعدام بها  
 اي صلاحيتها وهو مرتب على الملازمة في الازك  
 علمي وفق الارادة وتجزئي حادث في الاول  
 اعم من الثاني لان القدرة قبل وجود زيد مثلاً  
 صالحة لان تتعلقا بكونه ابيض او اسود فصلوجيتها  
 لكونها تؤثر في البياض والسواد اي صحة تأثيرها في  
 كل منهما تعلق صلوي قديم وتعلقها اي ارتباطها  
 باحدهما حينما هي ضدورة عنها بالفعل بلا عن الآخر  
 تجزئي حادث وان للارادة ثلاثة تعلقان صلوي  
 قديم وهو صحة تخصيصها الشيء في الازل ببعض ما يجوز  
 عليه كالوجود والعدم والبياض والسواد والنسبة  
 لزيد مثلاً وتجزئي قديم وهو فخره تعالى ازال الحائز  
 التي يكون عليها الممكن في ما لا يزال منه وجودا وعدم

وهو ارتباطها بالحد لها  
 بغيره اي ضد وراحد لهما  
 بالفعل عنهما والاولى صح

قصة

او بياض

اي تخصيص



٩١

ما  
ر

او بياض او سواد اي تخصيصه تعالى الممكن في الازل باحد  
 الامرين فقط بدواعي مقابلته ثم يجيء عاين طيفه التخييري  
 الحادث وتخييري حادث وهو صدور الممكن عن  
 الارادة بالفعل اي تخصيصها احد الامرين بعينه الحقا  
 لتعلق القدرة التخييري والنسبة بين الصلوجي القديم  
 والتخييري القديم والحادث العموم والخصوص الحاطق  
 فالصلوجي القديم اعم من التخييري حيث لصدقه بالو  
 قوع وعدمه في كل ممكن سواء تعلق العلم بوقوعه  
 او عدمه واختصاصه التخييري بين بالوقوع في ما  
 يتعلق العلم بوقوعه او عدمه بالوقوع في ما يتعلق  
 العلم بعدمه ووقوعه والفرد الذي تعلق علمه تعالى  
 بوقوعه تعلقت الارادة تعلقا صلوجيا بوقوعه وعند  
 وتخييري بالوقوع فقط والفرد الذي تعلق علمه تعالى  
 بعدمه ووقوعه فقط وبيان التعلقان الثلاث عاين  
 وجه الايضاح ان تفرضا الازل هو وقت الرقوال قا  
 نت في ذلك الوقت صالح لان ناكل عند القروب  
 لهما وغيره ايمان تتعلق ارادتك بكل من الامرين  
 فاذا قصدت في ذلك الوقت اكل اللحم فهذا القصد  
 تعلق تخييري قديم فلما جاء القروب واكلت اللحم  
 بالفعل كانت تعلقا ارادتك في ذلك الوقت اعني وقت  
 القروب باكل اللحم بالتعلق الحقا وان لا كلمة تخييري  
 حادثا وقد عاين طيف التخييري القديم وبعضهم  
 يعني التعلق التخييري بالحادث استغنا عنه بالتخييري  
 القديم لانه عاين طيفه كما عاينت فيكون للارادة تعلقان  
 فقط كالقدرة هذا ويستفاد من كلام المصان المفتوية

م

تعلقه الارادة تعلقا صلوجيا  
بوقوعه وعدمه

٥٢



لا تتعلق حيث جعل التعلق للمعاني دونها وهو احد قولين  
 وقيل تعلقها كما عاني ولا مانع من اتخاذ التعلق كما في  
 صفتي العالم والكلام وريبانه يلزم عاني تعلقها فنام  
 الحال بالجمال لان التعلق نفسى للمتعلم اي صفة نفسية  
 له والصفة النفسية من الاحوال عاني احد القولين في  
 ما مر وبان القياس المذكور غير ظاهر لان جهة تعلق  
 العالم والكلام مختلفة لان تعلق الاول تعلق الكشف  
 والثاني تعلق دلالة بخلاف تعلق المعاني والمعنوية لوقيل  
 به قانته الابداء والاعداد بالنسبة للمقدرة وكونه قادرا  
 والاكتشاف بالنسبة للعالم وكونه عالما مثله وهذا  
 منجذ بجميع الممكنات اعترض بان لفظة جميع لا  
 حاجة اليها لئلا استفنا عنها بالثاني في الممكنات ورد  
 بان ال كانت للعموم ولفظة جميع لتأكيد ذلك العموم  
 ودفع توهم تخصيصه فلا يصح القول بزيادتها وان  
 كانت للمعنى فقدم الاستفنا ظم وبن العموم المذكور  
 رد عاني القاضي اي بكر الباقلا في قوله ان القدرة  
 تتعلق بالعدم الطاري بعد وجود الشيء دون السابق  
 عليه فيما لا يزال اي بعد وجود العالم وعاني امام  
 الحر من في قوله بعدم تعلقها بالعدم معا والحف  
 العموم بنا على القول بان المصحح لتعلق قدرة الله  
 تعالى هو الامكان فقط اذ لا شك ان كلامه ان عدم  
 ممكن وقيل المصحح هو الحدوث فقط وقيل الامكان  
 مع الحدوث وقيل الامكان بشرط الحدوث اربعة اقوال  
 وقول القاضي يجري عاني جميعها بالنسبة للعدم  
 الطاري لانه ممكن حادث اي منجذ بعد عدم امسا

ان

بالنية

ر



شأن العلم بالقدرة

لقد  
تلاوة

بالنسبة للعدم السابق فلا يجري على القول الأول وهو  
 ان المصحح الامكان فقط لانه يمكنه وقدمه تغلق القدرة  
 به ويجري عليه ما عداه من الاقوال الثلاثة لعدم حدود  
 التي تحدده واما قول امام الحرمين فلا يصح جبرانه على  
 شيء من الاقوال الاربعة والحاصل ان اقسام العدم  
 اربعة عدم المخلوقات الازلي لا تتعلق به القدرة والا  
 ارادة اتفاقا لانه ليس يمكنه واجبه كما سياتي وعدها  
 في ما لا يزال قبل وجودها يتعلقان به بمعنى انه في  
 قبضتهما ان شاء الله بقية وان شاء الله ان الزمان  
 جعلنا الوجود مكانه وعدمها بعد وجودها يتعلقان  
 به بالنظر الى ذاته واستحالة وقوعه المقتضين تكون  
 عدمه واجبا انما هي عارضة والعارضة لا ينافي الوجود  
 مكان الذات كما سياتي وقيل لا يتعلق به نظر الاستحالة  
 وقوعه وقال السكياتي واطلاق التعلق على التعلق بالعدم  
 السابق مجازي لا حقيقي لانه ليس على وجه التأثير بل يعني  
 انه في قبضتها كما ورد بانها يلزم عليها ان اطلاق  
 التعلق على متعلق العلم ونحوه مجاز لعدم التأثير فان  
 اراد ان التعلق حقيقة ما به التأثير بالنسبة لتعلق القدرة  
 والارادة لزمه ان اطلاق التعلق على صلوح القدرة  
 والارادة مجاز ولا قابل بدون العموم انهم اشارة الى قواد  
 من ذهب المعتزلة الذين اخرجوا الافعال الاختيارية  
 من متعلق القدرة الازلية وفيه ايضا اشارة الى قواد  
 من ذهبهم في قولهم ان الارادة لا تتعلق الا بالخير كالايها  
 دون الشرور والقبائح كالكفر والمعاصي وبالصلاح  
 والاصالح دون مقابلهما هكذا قيل وفيه انه لا

كأنه لو جاز كما علم الاول

لعدم

الذي هو متعلق  
العلم والقدرة  
وهو العلم بالقدرة  
وهو العلم بالعلم



الاستيعاب

أي مدلول عبارة الله

يحصل الرد عليهم بالنسبة للذات فقال المذكورة كما قال يسأل  
 إذا جهل التعليق في القدرة على التخيير والاعم اذا لم يحز  
 اجتماع موثرين على اثر واحد مع انه تقدم انه لا يصح حمل  
 الاعيان الصلاحي عبارة ان تقدم ما فيه واعلم ان تعريف  
 هذه الصفة وكذا بقية الصفات مجرد رسم المقصود  
 منه مجرد تمييزها عما عداها لا احدلان كنه ذاتها وصفها  
 تعالى عن غير معلوم لنا وقوله صفة الحسن استعمل جميع  
 الصفات وقوله بنائي بها اي يتيسر بها متعلقها فقيه  
 اشارة الى التعلق الصلوح فيخرج به ما لا يتعلق اصلا  
 بالحياة وما يتعلق تعلقا تخييرا فقط كالعلم وقوله  
 الجاد كل ممكن خرج به ما عدا المعرف وفيه اشارة  
 الى انها لا تتعلق بالواجب مما يلزم عليه من تحصيل  
 الحاصل ان تعلق بوجوده او قلب الحقائق ان تعلق  
 بعده ولا بالمستحيل لعكس ما ذكر ولا عجز في عدم  
 تعلقها بهما بل لو تعلق بهما لزم الفساد لانه يلزم  
 عليه جواز تعلقها باعدام نفسها بل وباعدام الذات  
 العلمية وبإثبات الالوهية لمن لا يقبلها من الحوادث  
 وسلبها عن تخيلها وهو الله تعالى ولتحفظ هذا المعنى على  
 بعضا المبتدعة قال ان الله تعالى قادر ان يتخذ ولدا  
 اذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزا واخذ هذا الجنب فهمه  
 الركيك من قصة ادريس لما جاءه ايليس في صورة انسان  
 بقشرة بيضنة وقيل بقشرة قستقة وهو يخط حلة  
 ويقول في كل دخلة الا برة وخرجتها سبحانه لله والحد  
 لهذا فقال هل الله تعالى يقدر ان يجعل الدنيا في هذه  
 القشرة فقال قادر ان يجعل الدنيا في سم اي حرق

هذه  
 ل



هذه الابره ونحسا احدي عينيه فصار اعور ووضح الى  
 سحري هذا الجواب فقال ان اراد السائل ان الدنيا  
 ما هي عليه والقشرة عاين ما هي عليه فهذا لا يمكن  
 قانه الاجساد الكثيفة يستحيل تدخّلها وتكون  
 في جوف واحد وان اراد ان يفر الدنيا ويكسر القشرة  
 قال الله خاد رعائي ذلك وعامه البرمته وافهام يفصل  
 له ادر بين الجواب هكذا الاله سائل متعنت وجواب  
 المتعنت اذا كان كما فراهكذا واختار نحس العين  
 دون غيرها لتكون العقوبة من جنس العمل قانه  
 اراد ان يطفئ نور الايمان فاطفا نور عينه قال  
 بعضهم وارجوان تكون العين هذا واور دعوى التعريف  
 المتكورا اطران الاول ان المهمت يطلق عاين ما استوت  
 نسبة وجوده وعدمه بان يكون كل منهما ليس بمتنع  
 وهو المراد هنا وعائ ما ليس بمتنع الوجود فيشمل  
 الواجب والاول ما خوذ من الامكان الخاص وهو سلب  
 الضرورة اي الوجود عند الطرفين اي الطرفين الموافق  
 وهو المنطوق به والمخالف وهو المسكوت عنه كقولك  
 زيد موجود بالامكان الخاص بمعنى ان وجوده ليس  
 بواجب وعدمه كذلك والثاني من الامكان وهو سلب  
 الضرورة اي الوجود عند الطرفين المخالف فيكون  
 الطرفين الموافق اي المنطوق به صادقا بالجوان والو  
 وان كان الثابت في الواقع في تلك المادة احدهما بعينه  
 كقولك الله موجود بالامكان العام بمعنى ان عدمه وهو  
 الطريق المخالف ليس بواجب بل مستحيل ووجوده وهو الطريق  
 الخط الموافق اي المنطوق به صادق بان يكون جائزا اووا

رأت عينه ان تصغر

بشره

كذاتة على اوتان

العام

جواب

جبا





وان كان الثابت في نفسه الامر هو الوجود وادراك  
الممكن من الالفاظ المشتركة فلا يسوغ استعماله في  
التعريف بدون قرينة الثابت ان كلامه يقتضي ان  
الاحوال الحادثة لكون الجسم ايضا وكون زيد عالما  
كما تتعلق بها القدرة لانها ليست موجودة بل ثابتة  
تقط فلا يشملها قوله ايجاد كل ممكن مع ان التحقيق  
انها مفدورة كما معاني خلافا من قال المفدور هو  
المعاني فقط وهي اوجبت الاحوال واجيب عن  
الاول بان كون الحديث في قس الكلام قرينة على  
ان المراد بالممكن هو المعنى الاول دون الثابت  
وعن الثاني بان المراد بايجاد الممكن اثباته من  
اطلاق الحاضر واردة العامة مجازا من سلا والقرينة  
علي ذلك تعلق الوصف المناسب وهو الايجاد على  
الامكان وذلك بشرع بعينه فكله قال الثاني بها  
ايجاد كل ممكن لا مكانه ولا شك ان الاحوال الحادثة  
من جملة الممكنات فيكون ذلك قرينة على ان المراد  
بالايجاد الاثبات الشامل لها وقوله واعدامه اي  
عني الصيغ مع ان القدرة كما تتعلق بالايجاد تتعلق  
بالاعدام خلافا لولا امام الحرمين حيث قال لا  
تتعلق باعدام الشيء بعد وجوده لانه ان كان  
عرضا فعدمه عقب وجوده واجب لانه لا يبطل زمانيا  
بل بمجرد وجوده بنعدمه ثم تتعلق القدرة بعرض  
اخر بنعدمه وهكذا على التوالي حتى يقع في الذ  
انه مستمر باق وليس كذلك فعدم الاعراض اعم  
طبيعتها فيكون واجبا والقدرة لا تتعلق بالواجب

لم

العلم  
اخرجت

وان



وان كانه جوهر اقدوامه بدوام الاعراض اي مشروط  
 باصدار الله تعالى له بالاعراض ونفاقها عليه قاذ  
 اراد الله تعالى عدمه امسك عنه هذه الاعراض  
 فنعدم لوقته وجوبها والقدرة لا تتعلق بالواجب  
 وتظهر ذلك خيط القنبلة مع الزيت فالجوهري بمنزلة  
 الخيط والاعراض بمنزلة الزيت فانها اذا فرغ طفت  
 القنبلة بنفسها ولا تحتاج الى ان يطفيها احد وهذا  
 في عدمها الطارئا اما عدمها في ما لا يزال قبل و  
 خودنا فتتعلق به القدرة جميعا انه في قبضتها ان  
 شئت ابقتة مستمرا وان شئت ابدلتها بالعدم و  
 اما عدمنا في الازل فهو واجب لا تتعلق به القدرة  
 والالزم قد منا وهو محال وكلام امام الحرمين المذ  
 كور صبيحي عايض وهو ان العوض لا يبيغي زمانه  
 والراجح خلافة لانه وان كان متساويا لا شرع  
 لكن اكره عليه كثيرا من المتكلمين وقالوا ان  
 ادعاء مثل في الاضداد الفارقة مكابرة في المحسوس و  
 الحاصل ان كون العوض لا يبيغي زمانه قول الاشعري  
 والجهمي وربي عليه امام الحرمين ما ذكره والمعتقد انه  
 يبيغي زمانه وعليه فتتعلق القدرة بالعدم بعد  
 التوجود وتذا بعد الامكانيات التي علم الله انها لا  
 توجد كما يمان اي جهلا نظر الذاتة فحمله ما تتعلق  
 به القدرة وفاقا وخلافا حجة اغيا عليه وفق  
 الارادة فيه حذف مضى في ايم عايض وتعلق الا  
 رادة وهو لبيان الواقع اذ لا تتعلق قدرته تعالى  
 ببيي عايض غيره فق الارادة لانه اكرهه يتعالى الله

الحضر بقدر ما ينز  
 على الراجح



عنه وانما ابي به للاشارة الي ان فعله تعالى للمكائيات  
انما هو بطريق الاختيار لا بطريق اللزوم كفعل العلة  
والطبيعة الذي يقول به الفلاسفة والطبا يعميون  
والي ان تعلق القدرة تابع لتعلق العلم اي التصوري  
ايما العلم التصديقي فلا يكون الا بعد وقوع الفعل فتعلق  
الارادة بالتصديق فرع عن تعلق العلم التصوري به  
اذ لا يراد الا ما يتصور واما التصديق في وقوعه فلا  
يكون الا بعد وجوده الذي هو اثر القدرة التي هي  
فرع الارادة التي هي فرع العلم اي التصوري فالعلم  
التصديقي مناخر عن الارادة والمتقدم عليها انما هو  
التصوري واعلم ان ذلك الترتيب انما هو بحسب التعلق  
فقط اما في نفس الامر فلا ترتيب بين صفاته تعالى ولا  
بين تعلقاتها وان المراد بالتصوري والتصديقي با  
نسبة لعلمه تعالى ما يشبه التصوري والتصديقي با  
نسبة لعلم الحوادث من حيث تعلق الاول بالفرذو  
الثاني يوفوع النسبة وليس المراد بهما حقيقتهما  
المتعارفة عندنا لاقتضابهما حصول ما لم يكن حاصل  
وعلمه تعالى منزه عن ذلك فلاننا شئونها في ما قا  
رنها اشارته الي ان العبد ليس له في الفعل الا مقارنته  
قدرته فقط وهو الكسب علمي اخذ التفاضل كما صدر  
اي يتحصل اي يمكن ان يتحصل لان الكلام في  
التعلق الصلوح لا التخيبي لاقتضابها ان التاثير  
بالفعل يكون في كل ممكن وهو عيني صحيح اذ ما لم  
يدخل في الوجود من الممكنات لا يتكسر فابن التاثير  
فيه اخراج الممكن فيه شرح الا لا يجاد في الحقيقة

تعلق



تعلق القدرة بخرج الممكن من العدم الى الوجود و  
 المراد بالوجود في كلامه الثبوت ليدخل الاحوال المحا  
 هثة مما هو وكل ممكن يتناول التام وينتاول ايضا  
 الممكن الذي علم الله تعالى عدم وجوده كما يمان الي  
 جهل فهو مفقود ونظر الي كونه ممكن لذاته واستحالة  
 وقوعه انما هي عارضة والقارضا لا ينافي الامكان  
 الذي عند كثير من المحققين كما لا يخفى ذلك من  
 وصفه بالامكان وفي ليسه بمفقود وهو الصحيح في  
 نظر الي كونه مستحيل لغيره وهو تعلق علم الله بعدم  
 وقوعه وجمع بينهما بحمل الاول على التعلق الصلوبي  
 والثاني على النتيجة مما حادث وكذا يقال في ما يأتي  
 بالنسبة للارادة الاختيارية انما خصها بالذكر دون  
 الاصطورية اذ لا نزاع في كونها مخلوقة لله تعالى بخلاف  
 الاختيارية فان المعتزلة ادعوا انها مخلوقة للعبد  
 فنوله تحركاتنا اي خلافا للمعتزلة في قولهم ان تلك  
 الحركات مخلوقة للعبد والمخلوق لله تعالى انما هو  
 قدرة العبد الحادثة المتفارقة لتلك الحركات ولم يكن  
 والموافقة على خلق القدرة المذكورة التي هي  
 مشا للافعال كما هو وقد علمت انه لا يحصل الوجود  
 عليهم الا اذا كان المراد بالتعلق التعلق التخييري  
 مع ان قوله كل ممكن صريح في ان المراد به الصلوبي  
 ويتناولهما اي الممكن الذي له سبب وقوله  
 كالا حراق الاولي ان يقول كالحرق لانه التخييري تتعلق  
 القدرة بوجوده واما الاحراق فهو نفس تعلق  
 القدرة بالحرق وقوله عند مماساة النار فالسبب



هو الهامسة وفي ذلك رد على من يقول ان الامور العادية تنور  
بطبيعتها وعلى من يقول انها تنور بقوة افعالها البدنية  
كخلق السما والارض فيه تسبيح ابي كما سما والارض الخلقين  
لانهما اللتان تتعلق القدرة بوجودهما واما الخلق فهو  
تعلق القدرة نفسه نظير ما هو وان يصير ابي فيه تسبيح  
نظير ما هو قال اولي ان يقول والاعدام تعلق القدرة بقدم  
الشيء ولهذا ابي المشاوار ان الاشارة لاقر يا متصور  
اي ما تقدم من عموم انتمكنت لافعالنا الاختيارية هو  
المختار ومقابلته ما للمعتزلة الفاعلين بان الله تعالى  
لا يخلق تلك الافعال بل هي مخلوقة للعبد ويجعل ر  
جوعه لصدور العبارة في قوله ايما ذلك يمكن واعدامه  
ايها ما تقدم من ان القدرة تتعلق بالايها والاعدام  
هو المختار ومقابلته ما لامام الحرمين من انها لا تتعلق  
الا بالايها ولا بالاعدام مطلقا لاحقا كان او سابقا  
ما لا يزال وما للفاضي من انها لا تتعلق بالسابق فقط كما هو  
ويوجد عطف تفسير على يخلق وقضيت ان الموجود  
هو الذات العلية والقدرة سبب وهو كذلك فقد  
قال العراقي هي بمنزلة العالم للمكاتب ولله امثل الاعمال  
ففي قول من قال صفة نور في ايها امكنت ابي حجاز من  
الاسناد ابي السبب اذ الناثير في الحقيقة انما هو للذات امور  
صوفة بهذه الصفات كما نص عليه غير واحد من المحققين  
قال العلامة ابن زكري والفعل للذات بدي الصفات  
فمن اعتقد ان القدرة تنور بنفسها كفروا ما قول العامة  
القدرة فاعلة او تصرف او انظر فعل القدرة مخبرام حيث  
لم يقصد وانها فاعلة بنفسها بان اطلقوا وقصد وانها  
فباله

فعالة بذات الله تعالى ما في ذلك من الايهام وقيل  
 مكره لعدم تعيينه للمقدور الا ما اراد ابي خلد  
 للمعترلة الغائبة بان خلق الشرور والفتايج وهو لا يريد  
 لان الارادة عند لهم تابقة للامر فلا يريد الا ما امر به  
 وقيل هي عندهم نفس الامر فيلزم على كلاهما ان  
 ما يقع في الوجود من افعال العبد الاختيارية على  
 خلاف امر الله تعالى واما عندنا فكلما متفانيان  
 متفكان فقد يريد الشيء ويا مويه كالايمان ابي بكر  
 رضي الله عنه وقد يا مويه ولا يريد كالايمان ابي جهل  
 اذ لو اراده لوقع وقد يريد ولا يا مويه ككفر ابي  
 جهل وقد لا يا مويه ولا يريد ككفر ساير الامومنين  
 واختلف في جواز مثل ارادة الله ككفر زيد ورضا عمرو  
 فاجازه بعضهم ومنعه بعضهم طلبا للادب والصحاح  
 التفريق بين مقام التعليم فيجوز فيه ذلك وبين غيره  
 فيمنعه وكذا يقال في خلق القدرة والحنازير واما  
 واما الاحتجاج بالقضاء والقدرة فان كان قبل الوقوع  
 في الذنب ليكون وسيلة للوقوع لم يجر وكذا ان كان  
 بعد الوقوع وقصد بذلك منع مواخذته بها او جبه  
 ذلك الذنب من حد او تعزير فان قصد بذلك منع  
 تغييره به جاز ذلك كما وقع في مناظرة موسى مع  
 لام عليهما السلام ان موسى قال له يا ادم انت ابونا  
 عيتنا ابي حرمنا من الجنة ابي كنت مسيلا اخر اجنا  
 منها قال له ادم يا موسى اصطفى الله بكلمة  
 خط لك الواح التنوير في الواح من ابرجدن لومي  
 على امر قدره الله على قبل ان يخلق السموات



والارض بخسيف الف سنة حج آدم موسى عليهم بالحنة والحديث  
 بطوله مسطور في البخاري صفة كاجنسها لشمولها  
 جميع الصفات وقوله يتاني بها خرج الحياة والعلم ملام  
 ان الحياة لا تتعلق والعلم نعلقه تنجزي وكلامه في  
 الصلوح او ما هو اعلم وقوله تخصيصه خرج به ما عدا  
 المعروف وانطبق التعريف عليه وسنة التخصيص لمجرد  
 اليها مما زكنا من والى في الممكن للمعروف كل في ما هو وما في  
 في التعيين لمجرد التفنن وتقدم ان في العموم المذكور اشارة  
 الى قساده متولها المفترضة المخصصة لتعلق الارادة بالخبر  
 دون الشر وبالصلاح والاصلاح دون مقابلهما  
 والذي يجوز عليه اي الممكن مبتدا وقوله الممكنان  
 اي خبر ومعني المتقابلات المتناهيان وحاصله ان  
 بعضا ما يجوز عليه ستة اشيا يقابلها ستة اخري و  
 هي الوجود بدلا عن العدم والمقدار المخصوص بدلا  
 عن سائر المقادير والصفة المخصوصة بدلا عن سائر  
 الصفات والزمان المخصوص بدلا عن سائر الازمنة  
 والمكان المخصوص بدلا عن سائر الامكنة والجهة المخصوصة  
 بدلا عن سائر الجهات فقوله وهي الوجود والعدم متقابلان  
 وقوله والمقادير اي بعضها يقابل بعضها ولذا يقال في الله  
 البقية والمقادير من جملة الصفات كما مر ان المقدر  
 هو الوجود المنفصل والمنفصل هو العدد والعدد والمقدار  
 عرضان وقد نظم بعضهم تلك المتقابلات الست في  
 قوله . الممكنات المتقابلات . وجودنا والعدم الصفات .  
 . ازممة امكنة جهات . مع المقادير جرمي الثقات . . .  
 تاثير للارادة مقتضي كلامه ان تخصيصه الارادة تا

ثاني



ثاني وثالث وهو كذا على المنزه وقيل ليس ينشأ هذا  
 واستناد النشأ ثلثها والقدرة حجاز سماوي طلب  
 الصفة أي في التغيير بالطلب منهم إذا طلب في الحقيقة  
 فالمواد به الاستلزام والأزناط أي الزناط الصفة  
 بشي فتعلق القدرة الزناطها بما يمكن من حيث  
 النشأ ثلث فيه وتعلق العلم الزناطها بالمعلوم من حيث  
 انكشافه وهكذا واختلف في التعلق المذكور فقيل  
 هو امر وجودي يمكن رؤيته وهو مردود وقيل  
 من موافق العقول أي لا يدركه إلا الله تعالى وقيل  
 وجه واعتبار وعطفا الاعتبار على الوجه تفسير  
 أي أنه من الأمور الاعتبارية التي هي اثر منبئة من  
 الحال فيكون امرا ذهنيا وهذا ان الاختيار احسن  
 الاقوال الاربعة بالاجاد والاعدام بحيث  
 تكون الابدال للملازمة أي تستلزم الاممكتنات استلزاما  
 ملتبسا بالاجاد والاعدام والاولى كما قال الشيخ  
 في تقريره ان تكون للتصوير وتقتضي بمعنى ترتبط  
 أي ترتبط بالاممكتنات الزناطها مصورا بالاجاد وال  
 اعدام بجميع الواجبات التي تغت كذا وفي الامور  
 الواجبات كذا انه تعالى وصفاته وثبوت تلك الصفات  
 له تعالى فاذا قلت الله قادر كان المتصرف بالوجود  
 كذا من ادان العلية والقدرة وثبوتها له تعالى واما  
 الحكم بمعنى ادراكه وقوع ذلك الثبوت فليس واجبا بل  
 جازيا كما عرف ان الواجبات تشمل الاحكام بمعنى النسب  
 والتمكؤم به وعليه وتشمل ايضا المفرد الذي ليس  
 بحكومابه ولا عليه كذا انه تعالى يقطع النظر عن

والعلم

تس





الحكم عليها بشي وتشمّل العلم نفسه لدخوله في صفاته  
 تعالى فيعلم تعالى بعلمه ان له علما متعلقا بكنا وقوله و  
 الجائز ان ابي الامور الجائزة كخالقه تعالى للاشياء فاذا  
 قلنا الاشياء مخلوقة له تعالى كان المنتصف بالجواز كلا  
 من المحكوم به وعليه والنسبة وهي ثبوت خلقه تعالى  
 للاشياء والحكم ببعض ادراك وقوع ذلك الثبوت  
 وامسحيلات كشركيه تعالى فيعلم انه معلوم و  
 ان وجوده مستحيل وانه لو وجد لزم عليه من  
 الفساد كذا وكذا وليس المراد واستحالة المستحيلة  
 لان استحالتها واجبة فهي داخلية في الواجبات  
 وعلمه تعالى المتعلق بالشريك نظير العلم التصوري  
 بالنسبة لنا فالشريك موجود في العلم بالمعنى المذكور  
 كما انه موجود في اذهاننا ولا يلزم من ذلك و  
 وجوده خارجا والعام صفة ان هذا تعريف  
 لمطلق العلم الشامل للمقديم والمحدث واعلم  
 انهم اختلفوا في العلم هل بجد او لا ثقيل لا بجد  
 لسره وقيل لانه ضروري فلا حاجة لحدثة وقيل  
 بحدو لهم فيه حدو وكثيرة منها ما هو مقبول  
 ومنها ما هو مردود واضح ما قيل فيه انه صفة  
 توجب تمييزه الا بجدل التقيض يوجب ويقر من  
 تعريف الشر صفة كالجسد وقوله يتكشف فحصل  
 خرج به ما كيدا لاكتشاف كالقدرة والارادة لاكتشاف  
 صفتان تميز لاكتشاف والحياة اذ لا تعلق لها وقوله  
 خرج به السمع والبصر والادراك على القول به فانها  
 لاكتشاف الموجود وهو اخص من المعلوم والمراد با

المعلوم

معلوم



بالمعلوم الواجب والجائز والمستحيل واعتراض عاين هذا  
التعريف من وجوه الاول ان التعبير بالانكشاف يوهم  
سواء الخفا اذا الانكشاف هو ظهور الشيء بعد خفايه وذلك  
يقضي الجهل قبل الظهور وهو محال عليه تعالى فالاولي  
ان يقال كما قال الكمال صفة اربينة لها تعلق بالشيء  
عاين وجه الاحاطة دون سبق خفاها واجيب  
بان الظن تابع في التعريف المتكبر للمصعد وغيره من  
الاكابر فذكره وان كان فيه هذا النسخ يتعالمهم  
خصوصا وقد قيل ان عاين تعاريف العام يذخرها  
الثاني ان المعلوم مشتق من العام والمشتق متوقف  
عاين المشتق منه وقد اخذ في تعريفه والمعروف يعالج  
الرا متوقف عاين تعريفه فقد توقف كل منهما عاين  
الاخر وهو دور واجيب بان المشتق منه هو العلم  
معني المصدر اي الادراك والوقوف العلم بجميع  
الصفة وبان المراد بالمعلوم الشيء تقطع النظر  
عن كونه معلوما فيجرب عن صفة المعلومية  
ويراد منه مجرد الذات والمتوقف عاين العلم انما  
هو الذات المنصفة بذلك الوصف المحذرة عنه  
الثالث ان تعبيره بالمعلوم يقتضي انه صفة المعلوم  
ثابتة له قبل الانكشاف وتعلق العلم به مع انها لا  
تثبت الا بعد ذلك والا لكان انكشافه وتعلق  
العلم به تحصيل الحاصل وهو محال واجاب بالشر  
عن ذلك في ما سياتي بان المراد بالمعلوم ما من  
شانه ان يعلم فيكون فيه حجاز الاول الرابع ان  
التعريف عاين مانع لشموله الكلام لانه يتكشف به

مبينة



المعلوم اذ مدلول كلامه هو المعلوم فلوان بل الحجاب عن  
شخصه لا درك من كلام الله تعالى انه قدرة مثلاً وان  
شريكه مستحيل وان امكن جاز الوجود فقد انكشفت  
الافسام الثلاثة للسامع واجيب بان امراد يتكشفاً بها  
المعلوم عن قاصد به فخرج الكلام فانه يتكشفاً به المعلوم  
للسامع الا عن قاصد به ويدل على ذلك انبائه بالامرودة  
بالنفيل في قوله بها يعني ان الغايم علمه في الانكشاف  
وح يكون بينهما تلازم من الجانبيين كما هو الشأن في العلة  
والمعلوم فيلزم ان يكون الانكشاف في قاصد به والا لزم  
انفكاك العلة عن المعلوم وايضا فالعلة انما توجب  
حكمها عن قاصد به كما قالوا ان القدرة مثلاً لا توجب  
الغادرية الا عن قاصد كالفيرة بخلاف الكلام فانه دليل  
يتكشفاً للسامع معه المدلول لاعلة اذ قد لا يحصل  
انكشاف المدلول للسامع بعد الكلام فيلزم ان يكون الانكشاف  
في الفير من قاصد به والا لكان بينهما تلازم والواقع خلافه  
كما علمنا على ما هو به اي حالة كون المعلوم على  
على الوجه ايجالى الى الحالة التي هو اي المعلوم ملتبساً بها  
في الواقع مثالي ذلك ما اذ ادركت ان في بيتنا زيد  
خبزاً هو انه من الشعير فان كان في الواقع كذلك  
فادراكك عام او كان من البر وادركت انه من الشعير  
فليس يعلم لانه ليس على الوجه الذي هو به والله تعالى  
يحيط علمه بالاشياء على ما هو به تفصيلاً قال بعضهم  
كل انسان يتنفس في كل يوم ولبنة مائة الف نفس  
واربعة وعشرين الف نفس معتدل وفي كل نفس منها  
موت الف ويولد الف وتحمل الامهات بالف وفيه مائة



عرة الاتفا من  
مع الروع واللبلة

الف



الف فرج قريب وفي بعض النوازل يخ ان في كل ساعة سقاية  
 الف امرأة تضع وسقاية الف امرأة تحمل وسقايه الف  
 دليل بجز وعكسه وسقاية الف عتيق من النار ومع  
 هذا فان ملائكة الثور المخلوقات فقد ذكر بعضهم ان  
 بني ادم عشر اجبا وبني ادم والجن عشر حيوانات  
 الثور وهو لا كلهم لعشر حيوانات البحار وهو لا كلهم  
 عشر ملائكة الارض الموطئي ببني ادم وهو لا كلهم  
 عشر ملائكة السماء الثابتة وهذا الي الكوسى و  
 العرش وقام رجل الي ابناء الشجرى وهو عيسى كبر  
 سبه للوعظ بغير انفسه كل يوم هو في شان ووقف  
 على راسه فقال يا لهذا فما يفعل ربك الان فكنه و  
 بات وهو ما فرأى المصطفى صلى الله عليه وسلم فذكر  
 له ذلك وساله فقال له ان السائل الخضر انه سيعود  
 فقل له شون يبدي بها ولا يبند بها يخفض اقواما ويرفعه اخر  
 قاصح مسرورا فاناه واما دالسوال فاجابه بذلك  
 فقال صل على من علمك وانصرف مسرعا وانمواد با  
 لشون الاحوال وقوله يبديها اي يظهرها ولا يبند بها  
 اي لا يبنا عنها علما ومعني كل يوم هو في شان انه  
 في كل وقت في امر يظهره عبي وفق ما اراده في الازل  
 كاهيا واماته واعزاز والالال انكشافا انه مفعول  
 مطلق لغزله بيكشف وقوله لا يجتمل النقيض اى تفكره  
 اي انكشافا واضحا وقوله بوجه اشاريه الي ما قرره اتم  
 في بعض ناليقه منا ان العلم بالثمة ثلاثة امور الجزم و  
 الثبات والطباق اي المطابقة للواقع فلا يجتمل النقيض  
 بحسب الذهن لكونه مجزوما به ولا يجب الخارج لكونه

عشر الطيور وهو لا كلهم  
 عشر السم الدنيا وهو لا كلهم

حكمة ابن السجري

يد



مطابقا للواقع ولا يجب تشكيك المشكك لكونه ثابتا  
ولا يعني ان هذا الاخير هو محل الاحتياج الي هذا القيد  
اعني قوله لا يكتفل النقيض اذ ما عدم احتمال  
النقيض بحسب الذهب حتي يروج به البشك ونحوه  
او بحسب الخارج حتي يخرج به الجهل مستفنى عنه  
بقوله يتكشف به المعلوم على ما هو به فخرج ما ذكر  
به مما سياتي فاحصرنا فائدة القيد في هذا الاحتمال  
اعني عدم احتمال النقيض بحسب تشكيك المشكك  
فخرج به التقليد كما سياتي والحاصل ان هذا القيد  
يكتفل لأمور ثلاثة لكتف الاول ان منها يؤخذ ان  
هما قبله فيكون تأكيد ابا نسبة لهما والثالث لا يؤخذ  
من ذلك فيكون تاسيسا بالنسبة له ومعني يتكشف  
ينفخ اي بحيث يصير مجزوما به حتي يصح قوله فخرج  
الظن اذ واعلم انه ان اريد الانكشاف التام اعني  
من جميع الوجوه خرج به الجهل المعكوب والتقليد  
جاز ما كان او غير جازم كما جزم به الظن وما  
معه وح فيصح قول الشم وعلمي ما هو به تأكيد  
ويبطل قوله وخرج بقوله لا يقبل النقيض اذ يخرج  
ذلك بالانكشاف بالمعني المتكوز وان اريد الانكشاف  
ولو من بعض الوجوه يبطل قوله على ما هو به تأكيد  
اذ هو جزا سبب للاحتياج اليه في اخراج الجهل  
المركب الداخلة تحت قوله يتكشف لان منه انكشافا  
غير تام بل من بعض الوجوه وصح قوله يتكشف  
وخرج بقوله لا يقبل النقيض اذ والذي ارتضاه  
شيخنا في ذم الثاني وهو ان المراد الانكشاف من

بعض

بعض الوجوه ويزاد فيه قيدان يقال انكشافا  
مطابقا للواقع مخ يخرج الجهل المركب والحاصل ان اذا  
ضربنا الانكشاف بكون الشيء محمزا وما به علم وجه  
مطابق مخرجه الظن وما معه والجهل ودخل فيه  
التقليد فيحتاج الي اخراج بقوله لا يحتمل النقيض  
اي فقوله الشك يخرج الظن اذ اي والجهل المركب بد  
ليل ما بعده وخرج به ايضا القدرة والارادة و  
الحياة كما هو وانما اقتصر الشك على الظن وما معه  
لمشاركتها للعلم الحادث في الادراك فينتو لهم  
العلم اعلم لان احتمال نقيض المظنون اذ سك  
عن تعليل خروج الشك والوقوع بذلك لظهوره اذ لا  
لانكشاف معهما بوجه تأكيد اذ تقوم ان هذا  
لا يصح الا اذا اريد بالانكشاف التام اي  
من جميع الوجوه مع انه اذا اريد ذلك لا يحتاج لقوله  
لا يقبل النقيض اذ يخرج التقليد بالانكشاف بالمعنى  
المذكور وتقدم الجواب بان المراد بالانكشاف ولو  
من بعض الوجوه ويزاد فيه قيد لاخراج الجهل و  
يكون قوله لا يقبل النقيض اذ محتاجا له وتصرح  
اي زيادة علم التاكيد اي ايضا في اخراج وجه  
الا ايضا ان قوله علم ما هو به يقابل قولهم في توفيق  
الجهل المركب علمي خلاف ما هو به وقوله وخرج بقوله  
لا يحتمل النقيض اذ قضيته انه ليس خارا جاب قوله  
ينكشف وهو كذلك بنا علمي ما هو من ان المراد به الا  
لانكشاف ولو من بعض الوجوه فان اريد الانكشاف  
من كل وجه كان ما ذكره خارا جاب والمعلوم ما من



شأنه أو تقدم ان هذا جواب عما يقال ان قضية التعريف  
 ان صفة المعلومات ثابتة له قبل الانكشاف مع انها لا  
 تثبت له الا بالانكشاف وحاصل الجواب ان في قوله  
 المعلوم مجاز الاول اي ما من شأنه ان يعلم بالانكشاف  
 وهو كل واجب كذا الله تعالى وصفاته وقوله وكل جائز  
 فيعلم ما كان منه وما لا يكون وانه لو كان اي وجد  
 كيف يكون اي يعلم منه ان المعدوم لو فرضنا وجوده  
 كما نت حالته التي يوجد عليها كذا وكذا كما قال الله  
 تعالى اخبار عن الكفار في القيامة حين تمتوا الوعد  
 الي الدنيا ولورد والعدا واما فهو وعنده وانهم لكما يكون  
 ودخل في الجائز واللا بيننا علم ملائمة له اي كما يعلمه  
 الله تعالى تفصيلا مع كونه لا بيننا خلافا لبعضهم  
 واستحالة علمه بالانتهية له اي كما تثبت في حق الحوادث  
 كما تقدم وقوله وكل مستحيل فيعلم تعالى ان المستحيل  
 هو المشرك له في الالوهية مثلا وانه لا يصح وجوده  
 وانه لو وجد لترتب عليه هذا الغمسا كذا وكذا او تقدم  
 ان استحالة المستحيل داخلته في الواجب فيدخل  
 علمها في علمه به واما تعلق اي العلم بالواجبات  
 اي تعلقا نتجها باقديما اذ ليس له تعلق حلاصي  
 لان الصالح لان يعلم ليسا يعلم فيلزم انصافه  
 تعالى بالجهل قبل التعلق التخييري وهو محال و  
 قال الخري بعض كتبه ان له تعلقين حلاصي وتخييري  
 لانه تعالى تعلق علمه بالاشيا قبل كونها ويسمي  
 علما بما يكون ثم يعلم تعالى بعد كونها انها كانت و  
 ذلك علم بما كان والعلم بما سيكون غير العلم بما كان

وقوم عشاق الله عنهم



ورد بان التعبير بما سيكون او كان اظاهروا باعتبار المعلول  
 فانه قيل كونه يعبر عنه بانه كان لاستقباله في الاول  
 وحصوله في الثاني لا باعتبار العلم وتعلقه فانه واحد  
 لا تعدد فيه عاين كل حال وقوله لانه ليس من  
 صفات التائبوي بخلاف القدرة والارادة فانها  
 صفتان ثابتان فلا يتعلقان الا بما يمكنهما من الوجود  
 ولا بالمستحيل عما وانهما ان تعلقنا بوجود الوجود  
 لزم تحصيل الحاصل او بعده لزم قلب حقيقته  
 لان ذلك يقتضي كونه ممكنا والواقع انه واجب  
 ويقال في المستحيل بعكس ذلك فاللازم عاين تعلقها  
 بكل من الواجب والمستحيل اما تحصيل الحاصل او  
 قلب الحقائق من الوجوب والاستحالة الا ان  
 فيلزم كونه تعالى ممكنا وكذا شريكه ولا يخفى ما في  
 ذلك من الفساد فالكمال المطلق في عدم تعلقها  
 بذلك فمن قال انه تعالى قادر عاين ان يتخذ ولدا  
 او زوجة والالزم مجزؤه فهو جاهل بما يترتب  
 عاين تعلق القدرة بذلك من المجال السابق لا  
 تتعلق بشي الموراد بالشئ معناه اللغوي اي مطلق  
 الامر الشامل للمعدوم ويجعل ان يواديه المعنى  
 الاصطلاحي وهو الوجود ويفهم عدم تعلقها بال  
 معدوم من باب اولي لانها اذا لم تتعلق بالوجود فبا  
 اولي ان لا تتعلق بالمعدوم وكان الاول حذق قوله  
 بشي او ابداله بما هو لا بهام كلامه تعلقها بغيره وهو  
 المعدوم اذا المتبادر منه المعنى الاصطلاحي وهو الوجود  
 لانها لا تطلب لو قال ابي انها لكان اولي عما من

سكون وبعده  
 بعد عنها بانها ص

جب  
 جيا

الامكان

الحياة



ان العلق هو طلب الصفة امر او ايداعها على قياها  
 يجلها فيلزم تعليل الشيء بنفسه صفة اخرى المناسبا  
 للمقام ان يكون هذا تعريفا للحياة القديمة فقط ففي  
 كلامه حتى دل عليه المعنى اى صفة ازلية ويجتمل انه  
 تعريف لما يعم القديمة والحداثة ولا ضرر فيه لانه  
 رسم فيجوز فيه الجمع بين حقيقتين مختلفتين ولا يصح  
 ان يكون تعريفا للحداثة فقط لا يخرج عن المقام  
 واعلم ان الحياة الحداثة ليست لهي الزوج ولا ملزومة  
 لها عقلا بل يجتمعان عادة ويصح اقترانهما فقد  
 خلق الله الحياة في كثير من الجمادات بحجزة او كرامة  
 من غير شئ ارواح لها التسليم الشجر على المصطفى  
 وتسيح المحصي وكف صلي الله عليه وسلم وقوله تصح  
 يضم التأمل في صحح يعين جوز اى يجوز ذلك جوابا  
 علقيا كما سيأتي وخرج بذلك جميع الصفات بقوله  
 لما قامت به ليس الاخراج بل لبيان الواقع وانما ذكره  
 اشارة الى حقيقة مذهب اهل السنة من ان الصفة  
 انما توجد احكامها محالها القايمة بها خلافا  
 للمعتولة القائلين بانها توجد احكامها القويما لها  
 كصفة الكلام فانها قائمة بالشجرة وواجبته تعالى  
 كونه متكلمما وقوله الادراك مفعول تصحح وما كان  
 ظاهرا التعريف فاسد الاقتضائه انها متني وجدت  
 حصل الادراك بالفعل وليس كذلك اذ قد توجد ولا  
 يوجد الادراك دفع ذلك بقوله اى ان يكون اى فإ  
 شاربه ذلك اى ان الكلام مضافا محذوف اى صحة  
 الاتصاف بالادراك لا يقال انها كما تصح الاتصاف

عقليا

بالادراك

١٠٩

بالادراك الذي هو السمع والبصر والعلم والشم على  
القول به تصح الادراك بغيره كالقدرة والارادة  
والكلام لاننا نقول القصد من هذا التعريف تمييز  
صفة الحياة عند غيرها من بقية الصفات وما  
ذكر كافي في التمييز اذ لا يجب ان يذكر كلما يقع به التمييز  
او يقال ان الادراك لقب اي اسم جامد واللقب  
لا مفهوم له عند جمهور الاصوليين فلا يحتاج  
سوطيه او ان الادراك للانصاف بالقدرة والارادة  
والكلام وما كان شرطاً في اللازم فهو شرط في  
الجميع اي جميع صفات المعاني مع انه لم يذكر الالوانها  
مصححة للادراك للاشارة الى انه ليس بقيد فهو  
كالاصحاب الانتقالي كانه قال يلزمه شرط في الحمل  
بالشرط الشرط العقلي لا العادي ولا الشرعي  
والحكم عليها بانها شرط انما هو بالنظر لظاهرها  
من انها تصح الادراك بالفعل اما بناء على ما  
تقدم منا ان المواد انما تصح صحة الانصاف  
بالادراك فهي يجب عقلي يلزم من وجودها  
الوجود ومن عدمها العدم عدم جميع صفات  
المعاني اي ماعداها اذ من المعلوم ان الشيء ليس يشترط  
في نفسه وهذا اي ما ذكر من التعريف وفي بعض النسخ  
وهذه وانت باعتبار كون التعريف حقيقة تفصيلية  
للمعروف وذلك لان كلامنا من التعريف والمعروف كالانسان  
والحيوان شي واحد المراد به الحقيقة لكن المعروف  
حقيقة اجمالية والتعريف حقيقة تفصيلية فكانه  
قال وهذه الحقيقة التفصيلية وهي التعريف المذكور

بالادراك  
المتكبر وكان قال تصح الادراك  
بغيره والارادة وهي شرط  
في الجميع

٩  
القدرة

دة

٢  
سات  
تجريب



هي صفة الشرط او باعتبار الالفاظ الدالة على التوفيق  
 ويقدر معاني في الخبر والتقدير وهذه الالفاظ دال  
 حقيقة الشرط اي دالة عليها وفي بعض النسخ لان  
 هذه وهو تعليل لتعريف الشرط بما ذكر اي انما معنى  
 الشرط بما ذكر لان هذه حقيقة الشرط في الواقع و  
 نفس الامر والسمع والبصر فيهما عوض عن  
 الضمير على من ذهب الكوفيين اي سمعته تعالى ويعبره  
 مطلق سمع وبصر وقدم السمع على البصر لانه افضل  
 منه في حق الحوادث ما هي الصحيح لمؤنيته على ما اذا غا  
 وجوده الرشيد والهداية وتلقى الشرايع والكتب  
 المنزلة على انما هي بالسمع ولانه يذكري به من كل  
 الجهات وفي سائر الاحوال والبصر يتوقف على جهة  
 المقابلة وتوسط نور وما ذكره بعضهم من تفصيل  
 البصر عليه لانه يدرك به الاجسام والالوان والهباء  
 بخلاف السمع فانه قاصر على الاصوات مردوبات  
 كثرة هذه المتعلقة فوايد نبوية لا يقول عليها  
 الا تريمي ان من جالس اصم فكما جالس اعمى  
 وان تمنع في نفسه واما الاعمي ففي عايقا كجمال العلميني  
 والعلم الذوقي واشار يقول المتعلقة اي الي انهما من  
 الصفات المتعلقة وان متعلقهما جميع الموجودات  
 لا بعضها وكان الاولي ان يقول المتعلقة ان بالناسيب  
 لينا سب قوله في ما مر ثم سبع اذ حيث ثم يثبت الثاني  
 العدد الدال ذلك على كون المعدود موقفا الا ان  
 يقال ذكر باعتبارها واولهما بالوصف وكذا يقال في العلم  
 والكلام حيث قال فيهما المتعلق ولم يقل المتعلقة والجا



انه يصح التانيث باعتبار الصفة والتذكير باعتبار الرصف  
 ولكل من السمع والبصر ثلاث تعلقات تنجيزي قديم  
 وهو تعلقها بآدائه تعالي وصفاته وصلوحي قديم  
 وهو تعلقها بما يمكن ان الموجودات قبل وجودها  
 وتنجيزي حادث وهو تعلقها بما بعد وجودها  
 بجميع الموجودات تقدم الاعتراض على مثل هذه العبارة  
 بان لفظ جميع مستغني عنها وتقدم الجواب بان ال  
 في الموجودات ان كانت للاستفراق فلفظة جميع لتأ  
 كيد ذلك الاستفراق ودفع توهم تخصيصه فليس  
 مستغني عنها او كانت للمجنس فقدم الاستفناظ  
 والموجودات تشمل الالوان والاصوات فيسمع تعالي  
 السواد والبيضا وخوفا وبصر الاصوات وشمل ايم  
 سمعه تعالي وبصره فيسمعها وبصرها بصره  
 واما الالكوان وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون  
 فلا يتعلق بهما سمعه وبصره لانهما من الامور الاعتبارية  
 على الصحيح فليست محسوسة فان الانشاء هذا الافتراق  
 والسكون والمجنس والمفتوقين دون وصف الحركة و  
 السكون والاجتماع والافتراق ومعني السمع اي و  
 معني لفظ السمع او ان الاضافة للبيانات اي معني هو  
 السمع وهو اولي وكذا يقال في ما سببني بالنسبة للبصر  
 ينكشف له تقدم ما في التعقيب بالانكشاف من الابهام  
 وخرج به القدرة والارادة فانهما ليسا للاكتشاف و  
 الحياة فانها لا تتعلق بشي وخرج بقوله كل موجود الحي  
 العلم والكلام وكذا يقال في تعريف البصر الاي و اشار  
 بقوله كل موجود اي ان سمعه توهمي وبصره لا يتعلقان



بالمعدوم ولا بالمحال كذا انه دخل تحت الكافي صفاته  
 تعالى فان لوحظ انها ليست هي انما انها ليست عينا كانت  
 الكافي استقصائية كساير الحوادث بمعنى جميعها  
 فالكافي استقصائية لا بمعنى باقية وان كان ذلك هو  
 معناها في الاصل لانها من السور بمعنى البقية ومنه  
 سور المؤمن شفا وهو اي ما ذكر من تعلقها  
 بكل موجود متولها الشيخ ابي الحسن امام الغد وهو  
 وهو الحق وتكون الشيخ مالكيا او شافعيان اذ لا طائل  
 تحت ان الغني من يقول لها انا ذاليس الغني من يقول  
 كان ابي كفيف ما كانت اي خفية كانت ام لا في  
 حقه تعالى قال في السمع الذي هو صفة مولانا وفي  
 البصري حقه تعالى لجره التنقذ اي ارتكبا فني  
 اي توعين من التفسير واحتز بذكر عن البصري  
 حق الحوادث فانه قوة مخلوقة في العصبية المجموع  
 قدي يتلاقيان في مقدم الدماغ ثم يفترقان فبنا  
 الى العينين التي من جهة اليسرى الى العين اليمنى  
 والتي من جهة اليمنى الى العين اليسرى اما عيني وجه  
 التقاطع الصليبي هكذا او عيني هبيئة ذالين  
 ظهر كل في ظهر الاخرى هكذا ان دع عن السمع في  
 حق الحوادث فانه قوة مودوعة في العصب المغز  
 في مقعر الصراخ اي اسفله تدرك بها الاضوان  
 وهذا تعرفهما عند الحكم اما عند اهل السنة  
 قال بصر قوة خلقها الله تعالى في العين والسمع  
 قوة خلقها الله تعالى في الاذنين ولا يتقلب  
 سمعنا وبصرنا عاده الا ببعض الموجودات

وهو



وهو الاصوات في الأول بشرط عدم البعد والسر جداول  
 الاجسام والوانها في الثاني بشرط عدم القرب والبعد  
 جدا ويجوز لو خرفت العادة ان لا يختص بذلك البعض  
 بناء على ان المصباح للرؤية هو الوجود وعليه فمما نزه  
 من الموجودات كالملايكة والجن فانها هو لما نزع كذا  
 قيل واعتراض بان المانع وجودي ايضا فثبانه ان  
 يري فيكون عدم رويته لما نزع اخر وهكذا فيلزم  
 التسلسل فالصحيح ان عدم روية بعض الموجودات  
 لا مانع بل يكون الله تعالى لم يخلق فبينا تلك الروية  
 فتكون الجن والملايكة بحضرتنا ولا تراهما لكون  
 قدرة المولي لم تتعلق برويتهما ابي لم يخلق فبينا قوة  
 ذلك ومعني البصر اني اعتراض بان تعريف كل  
 منهما ليس بما نزع له حول الاخر فيه وشرط التعريف  
 ان يكون جامعاً مانعاً واجيب بان عذره في ذلك  
 نغذرا لا يلازم على كنه ذاته تعالى وصفاته حتى  
 يميز بينهما فلا يعرف تمايزهما الا تمايز تعلقانها  
 وانما اتخذ السمع والبصر في التعلق لانه لم يعرف  
 تمايزهما فلما عرفهما بتعريف يقتضي تمييزهما  
 عن غيرهما وان لم يكن فيه تمييز احد لهما عن  
 الاخرى لانه ان التعريف بالاعم قد اجازته المتفرد  
 المتقدم من المناطقة لا يقال حيث اني قد متعلقهما  
 كانت احد لهما مغنية عن الاخرى لانا نقول لهما  
 وان اتخذ متعلقا كذا لكل منهما من الانكشاف  
 بحقيقة خصها لا يعلمها الا الله تعالى فيجب علينا  
 ان نعتقد ان انكشاف السمع فيوانكشاف البصر وغير

بعض

بعض



انكشاف العلم وان كانت لا يعلم حقيقة كل الا الله تعالى  
 وهذا اي تعلق البصر بما ذكره بخلاف بين الائمة بخلاف  
 السمع فان فيه خلافا فخصه بعضهم بالاصوات كما هو  
 بعضهم بكلام النفس وبالسموعات وهي الاصوات  
 وعياره السعد محتملة لثبوت الخلافا في البصر ان حيث  
 قال وبصره متعلقا بالبصر ان في محتمل ان مراده المبصرة  
 بالنسبة له تعالى وهي جميع الموجودات لجميع الموجود  
 متعلقا بالطالبان والباقي بالانكشاف للملاسة اني الطل  
 ليات لجميع الموجودات طلبا مائسا بانكشافها  
 ليس متعلقه بشي دليل لقوله وليس هذا وقوله وهو  
 السميع البصير ليد له دخل في الدلالة ويجتمل ان يكون  
 قصده الاستدلال على ثبوت السمع والبصر له تعالى  
 خلافا للمعتزلة وانهما ليسا مثلي سمع وبصر الحوادث  
 فحججنا الآية يدلي للأول وصدورها للمثاني قانا قلت  
 لا دلالة فيها على ثبوت السمع والبصر له تعالى حتى  
 يكون فيها رد على المعتزلة لانهم يسمون آفة  
 سميع بصير لكن بذاته لا يسمع وبصر رايت  
 عليها لانا نقول ان فيها دلالة على ذلك مجموعته  
 ما يفهمه اهل اللغة منها فانهم يفهمون ان معنى  
 سميع ذات ثبت لها السمع ومعني بصير ذات  
 ثبت لها البصر ولا عبرة بمخالفة المعتزلة في ذلك  
 والكلام تقدم ما في مثل هذه العبارة وقوله الذي  
 ليس بحرف ولا صوت اخر الصوت لانه جنزلة العام و  
 الحرف جنزلة الخاص والخاص مقدم في الاعتناء على  
 العام وذكر عقب الحرف لانه لا يلزم من نفي الخاص نفي  
 العام ومن تقدم الصوت لاحظ كونه معروضا والحرف

اعني السمع

الكلام

عارضه



112

عارض له بسبب الاعتماد على المقطع اي المخروج و  
 الممر وض مقدم على الفارض طبعا فقوم عليه و  
 ضعا وما ذكر من ان كلامه تعالى ليس بحرف ولا صوت  
 هو المشهور عند اهل السنة وقال العضد انه بحرف  
 فاجبة بذاته تعالى منزهة عن الترتيب والحديث  
 والزوال وجل على ذلك قول الاشعري الكلام  
 معني فقال مراده بالمعني ما قابل الذات فيشمل  
 اللفظ فيكون صادقا بكونه حروفا واصواتا  
 ولا يلزم فيه التقديم والتاخير الذي انزهنا  
 خروت لمذ تعالى انه بحرف وفي واصوات لانها لا تشبه  
 حروفنا ولا اصواتنا ولدان حروفنا انها لها  
 التقديم والتاخير من التركيب الجسماني واختلاف  
 واختلاف المخارج ومن انزعه عند ذلك نزه كلامه  
 عند ذلك وقال جماعة نسبوا انفسهم الى الخنابلة ان  
 كلامه تعالى بحرف وفي واصوات لكن ان نسبت الى الحوا <sup>د</sup>  
 كانت حادثة واليه تعالى كانت قديمة ولا يخفى بطلان  
 هذين القولين وكلام العضد المذكور سري البده من  
 المشوية فلا يعول عليه وسياتي ما للمعتزلة وقوله  
 ويتعلق اي تعليقا نتجينا قديما الامر والنهي  
 عند الاشاعرة فان لهما تعلقين صلوجي قديم  
 وهو تعلقها بهم بالتقديم قبل وجودهم ونتجينا  
 حادث وهو تعلقها بهم بعد وجودهم بصفات  
 التكليف و اشار بذلك الى ان الكلام من الصفات  
 المتعلقة وانه مسا وتعلم في المتعلقة بفتح اللام  
 وان خالفه في التعلق اذ العلم لا تكشافي وهو الدالة



وهي وان كان يلزمها الانكشاف ولكن هذا الانكشاف  
 اللازم ثابت للسامع واما انكشاف العلم فثابت لنفسه  
 العالم من المتعلقات بفتح اللام وهي كل واجب  
 انما سبباني فاذا ازيل عنا الحجاب وسمعنا كلامه  
 تعالى فهمنا منه انه تعالى موجود وان شريكه  
 مستحيل وان وجودنا جائز وهذه اقسام الحكم  
 العقلي الثلاثة التي هي متعلقات العلم واعتراض  
 ذلك بان امور الله تعالى لبعض المتكلمين كما هي جهل  
 بما علم سبحانه انه لا يقع منه كالايحسان يستلزم ان  
 امره تعالى متعلق بوقوع ذلك الامور الذي تعلق  
 العلم بعده فقد تعلق علمه بما يتعلق به امره الذي  
 هو كلامه فالعلم اذا عم تعلقا من الكلام واجيب  
 بان الكلام الازلي له تعلقان كثيرة وليس تعلقه منحصر  
 في التعلق الامر بوجه فهو وان كان لا يتعلق في المثال بترك  
 الامور عاين وجه الامر فقد تعلق به عاين وجه النهي  
 وعين وجه الوعيد وعين وجه الخير بعدم الوقوع و  
 هذه كلها تعلقان للكلام الازلي فلم يشك انفراد العلم  
 الازلي بمتعلق لا يكون متعلقا للكلام الازلي بساير وجوه  
 تعلقاته المتعلق عليها عند اهل السنة فيه اشارة  
 الى ان هناك صفات مختلفة فيها بينهم وذلك كالادراك  
 المتعلق بالملهوسان كالنعومة والخشونة والحرارة و  
 البرودة والمشمومات كالسراويل والمذوقات كحلاوة  
 السكر قانه مختلف فيه قد ذهب بعضهم الى اثنائه لان  
 الادراكات المتعلقة بهذه الاشياء ايدة على العلم  
 بها للتفرقة الضرورية بينهما وذهب بعضهم الى

تقيده



نقيه لان بينه وبين الانصاف بالاجسام كاللتفاح و  
 السكر تلازمها غلبيا والانصاف مستحيل عليه تعالى  
 والصحيح الوقف عند اثباته ونفيه لتعارض دليلهما  
 وكصفات الافعال كالتخلق والرزق والاحياء والامانة  
 فانهما عند الاشاعرة امور اعتبارية وهما التعلقات  
 الحادثة للمقدرة وعند الماتريديين صفة الفعل صفة  
 قديمة خافية بدائه تعالى تسمى صفة التكوين و  
 تتنوع الى انواع المذكورة باعتبار تعلقها فان  
 تعلق بالايجاد سميت خلقا وبالرزق سميت  
 رزقا وهكذا وتقدم تمام الكلام على ذلك واحتوز  
 بقوله عند اهل السنة عن المعتزلة فانهم ينكرون  
 جميع صفات المعاني ويشنون ثمراتها على الذان  
 فيقولون منكم بدائه وعالم بدائه وهكذا ومعنى  
 الكلام انه فيه ما هو وقوله عن المحرف والصوت تقدم  
 ان ذكر الصوت بعد المحرف من ذكر العام بعد الخاص  
 وانه انما ذكره لانه لا يلزم من نفي الخاص نفي العام  
 والتقديم والتأخير من عطف احد المتلازمين  
 على الاخر وانما جمع بينهما مبالغة في التنزيه عن  
 صفات الحوادث والسكوت اي لانه تعالى لم يزل  
 منكما ولا يزال كذلك اذ لو جاز ان يسكت لجاز  
 انصاف كلامه بالعدم وذلك يوجب خلوته اذ السكون  
 يقتضي انعدام الكلام فان كان السكوت قبلا وجود  
 الكلام لزم سبق العدم عليه وذلك يوجب تقدمه و  
 اثبات لحدوثه وان كان بعد وجود الكلام فقد  
 طرأ على الكلام العدم وذلك يوجب بقاءه اذا انتفي



البقا انتفي القدم لا ما ثبت قدمه استعمال عدومه وبالجملة  
فالسكوت يبتلزم عدم الكلام السابق ونجدد الكلام  
اللاحق فيكون اللاحق حادثا بغير واسطة والسابق  
حادثا بواسطة ان ما لحقه العدم لزوم ان يسبقه والاول  
لزوم من السكوت حدوث الكلام لزوم منه حدوث  
الذات المتصرفة وانضاف ذاته العلية وصفاته السنية  
بالحدوث باطلا ومعتقده كافر وبهذا يعلم انه ليسا معيني  
كلم الله موسى تكليما انه ابتداء الكلام له بعد ان كان  
ساكنا ولا انه بعد ما كلمه انقطع كلامه وسكت بل معنا  
انه ازال بفضلها الحجا باعنا موسى عليه السلام وخلق  
سما قواه حتي ادرك كلامه القديم بجميع اعضائه  
من جميع الجهات ثم منعه الله ورد عليه الحجا با فرجع  
الي ما كان عليه قبل سماعه كلامه وروي ان الله  
تعالى قال له ابي جعلت فيك عشرة الاف سمع حتى  
سمعت كلامي وعشرة الاف لسان ابي قوتها حتى  
اجبتني وهذا معني كلامه ايضا لاهل الجنة فيسمع  
الواحد منهم بايواجز ايه وببصر كذلك وبياكل كذلك  
ويكلم كذلك ويشتم كذلك وينطق كذلك وان كانت  
عقولنا لا تدرك ذلك سما قاله سيدي علي الخواص  
وما تقر من ان المسموع هو الصفة القديمة من  
هيب الاشعري واتباعه ونقل عن ابي منصور اما  
تريدي ما يوافقه حينما قال يجوز سماع ما وراء  
الصوت وقالوا كما لا تتعذر روية ذاته تعالى مع  
انه ليس جسما ولا عرضا لا يتعذر سماع كلامه مع  
انه ليس حرفا ولا صوتا وعدم سماع غير الاصوات

مبحث الكلام



١١٤  
 امر عادي يجوز تخلفه وذهب ابو منصور انما تردي  
 في احد قوله و ابواسحاق الاسفرايين والرازي الى ان  
 كلامه تعالى الازلي لا يسمع وانما يسمع صوت بدل عليه  
 بجلفه الله تعالى موسى انما يسمع صوتا ولفظا من جنة  
 الجهات والاعالي المعني القايم بذاته تعالى و  
 اللحن والاعراب ابي لانهما من صفات الالفاظ في  
 المحادثة وقوله وسائر ابي باقي انواع التفسيرات كالمذ  
 والقصر والادغام والفتنة وغير ذلك لان هذه  
 كلها هي هدايا ليل عقلي عاين كون الكلام منزها عما  
 ذكر واما الدليل عليه نفسه فهو سمعي مما سالتني  
 وقوله لا يوصف باوصاف الحوادث والاشنان حادثا  
 فيكون من فامت به كذلك وهو محال كما مر وقولهم  
 كلام الله بكلامنا النفسي معناه انه مثله في كونه ليس  
 بحرف ولا صوت لاني انه عرض يسبقه القدم وبطرا  
 عليه ويتقدم بعضه عاين بعضا وانما قصدوا به  
 الرد عاين بعض المشولية في حصر كرم الكلام في الحروف  
 والاصوات وقولهم كلام الله بحروف واصوات  
 خفيل لهم يتنقضا حصر كرم ذلك بكلامنا النفسي و  
 هو الذي يريد المتكلم في نفسه قانه كلام حقيقة  
 وليس بحرف ولا صوت والحروف كما لا تحط اتي  
 جواب عما يقال اذ كانت كيفية مجهولة فكيف  
 يسوغ لكم التمس عليه بانه يتعلق بكل واحد  
 من حروفه وحاصل الجواب ان ذلك لا يقدح في حتمنا عليه  
 كما ذكر كالحكم عاين ذاته وسائر صفاته بالاحكام  
 المتعلقة بها مع جهلنا بحقايقها فلا يسفنا في ذلك



الاتسليم والحروف انما هي اى جوابا عما يقال تنزيه  
الكلام بما هو بينا فيه القران فانه كلام الله تعالى مع انه  
حروف واصوات وحاصل الجواب ان مرادنا بالكلام هنا  
صفته تعالى الغايمة بذاته والقران وان كان يطلق عليه  
كلام الله تعالى الا انه ليس بمراد وحروفه انما هي عبارة  
عن كلامه تعالى المراد هنا فيكون الكلام الغايمة بذاته  
تعالى مدلول للكلام اللفظي المنطوق به وهذا ما صرح  
به المصنف هنا وفي جميع ناليفه وصرح به السعد وغيره من  
المحققين واستشكل بان جعل هذه الالفاظ عبارة عن  
المعنى الغايمة بذاته تعالى وهو مدلول لها لا يصح لان  
مدلولات تلك الالفاظ التركيبية الاخبارية وهي النسب  
حادثة بخلاف الانشائية كقوله تعالى وانذر عشيرتک  
واما المدلولات الاجرادية فمنها ما هو قديم كما في قوله  
تعالى اللذال الالهوا الحي القيوم ومنها ما هو حادث  
كما في قوله تعالى وجارجل من اقصى المدينة يسمى واد  
قلنا للذال لکنه اسمجد والادم قوسوس لهما الشيطان  
الى غير ذلك من الايات والمعنى الغايمة بذاته تعالى  
قديم ليس الا فكيف يجعل مدلول تلك الالفاظ هو  
المعنى الغايمة بذاته تعالى وهذا الاستحالة لا يخفى قوته  
وحق قائله والمقبول ما افاده الشيخ ابن قاسم العبادي  
وحاصله ان مدلول القران هو تعلقات الكلام  
القديم الغايمة بذاته تعالى والمراد بتعلقاته متعلقاته  
اي مدلولاته فكلامه تعالى صفة واحدة لها متعلقات  
اي مدلولات وتتقسم تلك الصفة باعتبار تعلقها  
الى امر او نهي وخبر لانها ان تعلقت بطلب فعل كانت



110

امرا او بتروكه كانت نهيدا او بالاخبار عن شئ كانت خبرا  
 فالكثر انما هو في تلك المتعلقة وفي ما تتعلق به دون  
 الصفة الغدعة ثم ان تلك المتعلقة اي المدلول ان تنقسم  
 باعتبار الالفاظ الدالة عليها الي القرآن وغيره من  
 بقية الكتب فهي باعتبار اللفظ العربي المخصوص قرآن  
 وهكذا فمدلول القرآن ليس هو الصفة الواحدة القايمه  
 بذاته تعالى حقيقة بل مدلوله هو مدلولها مثلا اذا  
 سمعت قوله تعالى ان قارون كان من قوم موسى و  
 فهمت منه ان هناك ذات تسمى قارون وانها كانت  
 من قوم موسى فلوا زيد عنك الحجاب وسمعت الكلام  
 النفسي القايم بذاته تعالى لفهمت منه هذا المعنى  
 بعينه فمدلول الكلام اللفظي هو مدلول الكلام  
 النفسي وان شئت قلت هو مثله لتفايرهما با  
 اعتبار الدال وح يظهر ان مدلول القرآن غير مد  
 لول الانجيل وهكذا ضرورة ان المعاني المدلوله  
 للقران غير المدلوله لغيره فان فيه من الاحكام  
 ما ليس في غيره وما يباين ويتا في الاحكام التي  
 في غيره وهكذا ويمكن ارجاع عبارة المحققين الي  
 هذا المعنى بالتأويل والعيونة غير المعبر عنه مثلا  
 اذا قلت قام زيد في العبارة هذا اللفظ والمعبر  
 عنه ثبوت الغيام لتريد ولا يخفى تقابلهما فذلك  
 اي لكونها عبارة عنه ودلالة عليه اختلفت باختلاف  
 الالسنه العربية وعبرها فن حيث التعبير عنه  
 اي عن مدلوله بالاحرف العربية المخصوصه بسميها  
 قرانا ومنها حيث التعبير عن ذلك بغيرها يسمى نورا

ناه  
والعبارة



مثلا وهكذا والمعبر عنه بها اي المدلول لتلك الحروف  
هو المعنى القايم بذاته تعالى الخ وظاهره ان مدلول  
الحروف هو المعنى القايم وهو خلاف التحقيق مما سر  
ان هذه العبارة تدل على ما يدل عليه المعنى القديم  
بمعنى انه لو ازيل الحجاب غت المعنى القديم القايم  
بذاته تعالى لفهم منه من المعاني ما يفهم من هذه  
الالفاظ قللا بد منها ويدل في كلامه حتى يرجع لهذا  
التحقيق فقوله هو المعنى القايم اي هو مدلول  
المعنى القايم وهذا كله اذ اريد بالدلالة الدلالة  
المطابقة فان اريد بالدلالة الا لئلا تزامية لم يحتاج لهذا  
التاويل لانه اذ ادل كلام زيد على معنى وكان  
كلام عمر ودال على كلام زيد اي بالالتزام وقوله قيم  
خير لمخدوف اي وذلك المعنى القديم قال التلاوة  
اي هو اكثر فائدة مما قبله وقوله حادثة اي لانها  
افعال صادرة من التاني والغاري والكاتب وما كان  
قوله والمنلو يؤيد لهم ان الالفاظ المنلو والمقرونة  
والتقوش المكتوبة قديمة وذلك لا يصح اول ذلك  
الشئ بقوله اي ما دللت عليه الكتابة والتلاوة  
والقراءة اي المنلو والمقرونة والمكتوب لان القديم  
على كلامه مدلول للمكتوب والمقرونة والمنلو لا  
لنفس الكتابة اي التي هي فعل الفاعل ولو قال  
من اول الامر فالتلاوة والمنلو والمقرونة والكتابة  
والمكتوب حادث وما دللت عليه من المعنى القايم  
بذاته تعالى قديم لكان اخضر ولعل العبارة التي

ذكرها



ذكرها هي عبارة القوم فتغلها كما هي ثم اولها وبعد  
 ذلك يورد عليه الاعتراض السابق وهو ان ظاهره ان  
 المعنى القديم هو مدلول هذه الالفاظ المتلوة والمقرؤة  
 والنقوش المكتوبة فيكون القرآن دال اعلى المعنى  
 القديم الفايم بوايه تعالى وليسه كذلك فلا بد من  
 تاويل في كلامه بان يقال دال ما دللت عليه الكفاية  
 بمعنى المكتوب قديم واعلم ان القراءة اعم من التلاوة  
 لتعلقها باللفظ المقرؤ والمكتوب واختصاصها  
 التلاوة بالمعنى فتقول قرأت اسم زيد ولا تقول  
 تلوته لان التلاوة تقتضي تلو شي لشي اي تبعيته  
 له وخرق اهل النجوم بينهما بوجه اخر وهو ان  
 التلاوة قراءة القرآن متتابعاً كالأوزان والاسباع  
 والمدارس كما لا يخفى عن المشايخ والقراءة نطق عليها  
 فهي اعم منهما وذلك اي ما تقدم من ان العبارة  
 حادثة والمعبر عنه قديم كذا ذكر الله تعالى وقوله  
 فان الذكر حادث اي لانه فعل صادر من العبد  
 وهو التلظ بقولك الله مثلاً ويطلق ايضا على نفس  
 هذا اللفظ الصادر منك وقوله والذكر قديم يطلق  
 المذكور ايضا على نفس الالفاظ الحارثة على اللسان  
 كلفظ الله وعلمي مدلول تلك الالفاظ وهو انذار  
 العلية وهو المراد هنا لانه المحكوم عليه بانه قديم  
 اما نفس اللفظ فهو حادث فتخلص ان قولك الله  
 مثلاً يطلق عليه ذكر ومدكور ويطلق الذكر ايضا  
 على التلظ يد واما مدلوله وهو ان العلية فيطلق  
 عليه انه متكور فقط وهو المحكوم عليه بانه قديم





رب العزة اي القلبية واصطفى الرب اليها اختصا  
صها به اذ لا عزة حقيقة الا له ولما اعز به وقال  
الشيخ الغزالي في حاشية علي هذا الكتاب قيل  
العزة حية مستديرة يجبل في المستدير بالبحر  
المحيط بالارض ثم سبع هذا شروع في المعنوية  
وقد في المعاني عليها لانها اصل لها اذ المنسوب  
الله اصل للمنسوب في التعقل ولانها تعقل علي حيا  
لها بخلاف المعنوية فانها لا تعقل الا بعد تعقل المعاني  
ولا انها موجودة وقوله سبع عطف علي سبع من  
قوله يجب له تعالي سبع صفات له علي لفظ ثم يجب  
لاقتضائه ان هذه ليست بواجبة ولا علي قوله الو  
جود لان محل كون الصحاح عند تكرير المعاني  
ان العطف علي الاول ما لم يكن العطف بحرف مرتب  
والا كانت كل واحد علي ما قبله ولان المهم قد اعاد  
العامل في الجملة التي قبل هذه وقطعها عما قبلها  
حيث قال ثم يجب ولم يقل وسبع وعطف ثم لان  
رتبة المعنوية دون رتبة المعاني لان المعاني صفات  
موجودات فتمت رتبها لوازيل الحجج بخلاف  
المعنوية فانها ثابتة فقط ولا يمكن رتبها لانها  
لم تنزل الي رتبة الوجود الصحيح للمروية هكذا  
قال السكتاني وفيه شيء لان صفاته تعالي لا تقاوم  
فيها فلا يقال هذه الصفة افضل والا شرف وانما  
يقال هي اكثر تعلقات من تلك لانها كلها في غاية الشرف  
وقال القزويني باشرفية بعض الصفات الوجودية علي  
بعض مود ودق الاولي ان يقال عطف يتم لترتيب المعنوية

علي

عالي المعاني في التعلق اذ لا تغفل عما عينته مثلا الا بعد  
تغفل علم قائم بالذات او ان تم بحمد الترتيب المذكور  
اي الاضار كما انه قال اخبرك بما تقدم ثم اخبرك بهذا  
وحدق التمام سبع لان المعدوم ودمونث وهو صنفان  
جمع صفة اولان محدود وعند حدفه يجوز تكبير  
العدد وثنائيه وهي ملازمة مقتضي جعلهم  
المعاني عللا والمعنوية معلولة ان يقول وهي لازمة  
اذا المعلول لازم لعلته لكنه عبر بذلك اشارة الى ان  
اعراض التعليل التلازم وان التلازم من الجانبين  
وليس المراد به حقيقة وهي افادة العلة معلولها  
الشبوبي كما سياتي هي الحال في هذا التعريف  
شامل للمعنوية القديمة والحادثة ولا يقال هما  
حقيقتان مختلفتان فكيف يجتمعهما في تعريف  
واحد لانا نقول هذا التعريف رسم وامتناع الاجتما  
ع انما هو في الحد في الرسم وقوله الواجب في صفة  
الواجبة وهي صحيحة ايضا لان الحال يجوز فيه  
التكبير والتنايب والمراد بالوجوب عدم الانفكا  
ك لا عدم تصور العدم ما دام من الذات ما مصدر  
ربنة ظرفية متعلقة بالواجبة ودام تامه جمعي  
بقية اي الواجبة للذات صفة بقايتها لانا قصة  
لغساد المعني ح نقوله معللة حال اما من الحال الوا  
ق حبر او هذا المبدأ بنا عالي مذهب سنا يجوز مجبي  
لحال منها او من ضمير الواجب اتفاقا ولا يبيح ان  
يكون حال من الذات لان الذات لا تغفل واطهر  
في محل الاصحار حيث قال ما دام من الذات ليللا



يتوهم عدد الغير عاين الحال كما تقدم في مبحث الوجود  
 اخرج به السلوب وصفات المعاني لان الاولي عد  
 مية والثانية وجودية والحال واسطة بينهما ولو  
 قال اخرج عنه لكان اولي لان السلوب وصفات المعاني  
 لم يدخل في شي حتي يخرجها بقوله الحال وايضا قال  
 جنسا وشان الجنس الاخراج عنه لانه اخرج به الحال  
 النفسية اي لان الحال قسمان كما تقدم ما لزم صفة معني  
 وسمي حالا معنوية وما لم يلزم ذلك وسمي حالا  
 نفسية ومعني التقليل التلازم اي وليس معنى  
 اعادة العلة معلوم لها الثبوتية بحيث تكون المعاني  
 موشرة في المعنوية كالثبوتية حركة الا صعب في حركة الخاتم  
 علي النول بذلك فهذا ليس مرادنا هنا بخلاف التلازم  
 فانه كما يعقل بين الممكنين من غيرنا غير لا حد لهما  
 في الاخر كما هو هو والعرضة يعقل بين الواجبي نحو  
 ارادة الله تلازم علمه وعلمه يلزم كلامه اي يلزم  
 معني اي مقتضي النظر ان يقول اي تلزم معني لكف ما  
 كانت التلازم من الجانبين كان كل منهما في نفس  
 الامر متصفا بكونه لازما وملتا وما فيصغ فيه اغنيا  
 كل منهما فتقدر اي الاولي ان يقول تكونه قادر  
 يلزم القدرة وهكذا علمه ان صفة المعني هي الكون  
 المذكور او ما قادر فهو اسم لا صفة متسوية الي  
 المعاني حال من ضمير سميت فان قلت بمقتضى نسبتها  
 الي المعاني ان يقال معنوية لانا نقول قاعدة التسمية  
 انه اذا اريد التسمية الي وجه لا ينسب الي لفظه بل يولي  
 بمفرده وينسب اليه قال في الخلاصة والواحد اكرر

ناسيا

ناسبا للجمع الى انزالميت لا يقال الالف في المعنى يدل مزيار  
 فمقتضاه ان ترد اليا في الشب فيقال مضمينية لانا نقول  
 لم يفعلوا ذلك بما فيه من الثقل بسبب اجتماع ثلاث  
 باءات مع كسرها واحداهما وقوله لان الانصاف في علمته  
 نسبتها عما ذكر كما انه قال انما نسبت المعنوية للمعاني  
 دون العكس مع ان كلا منهما صفة قديمة لان الا  
 انصاف في اي ويصح ان يكون علمته للتسمية باعتبار  
 تقييدها بالنسبة المتكورة والمعاني وسميت بهذا  
 الاسم المشتمل على هذه النسبة لان اي ولا يصح ان  
 يكون علمته للتسمية بقطع النظر عن تقييدها  
 بذلك لانها لا تعلل ولا انها اظهرت في حكمة  
 عطف علمته على معلول كما انه قال انما كان الاتصاف  
 بالمعنوية فرع الاتصاف بالمعاني لانها اظهرت اي وايض  
 فالمعاني ملزمة واما المعنوية لازمة واللازم فرع  
 الملزوم اي بلا حظ بعد ملاحظة فان قلت يصح  
 ايض ان يقال المعنوية ملزمة والمعاني لازمة لما مر  
 انهما متلازمان لانا نقول انما كان تعقل المعنوية  
 يتوقف على تعقل المعاني لوجودها خصت المعاني  
 بوصف الملزومية والمعنوية بوصف اللازمية و  
 هذا اي قول المصنف سبع صفات في جاري رأي  
 مثبت الاحوال اي الوازنة بين الموجود والمعدوم  
 وهو امام الحرمين والفاضل ومن وافقهما والنفسا  
 قبيل الية مما قاله الشيخ السنوسي وقد استدل  
 عليه بوجوده منها ان الكلي الذي له جزئيات محققة  
 مثل الانسان ليس بوجوده والا كان شخصيا فلا

يكون كلياً ولا معدوماً والآن جزئاً من اجزاء الموجود  
كزيد مثلاً لا متناهي تقوم الموجود بما معدوم أي كونه مقوماً  
له وجزءاً من اجزائه فثبت كونه واسطة وهو  
المطلوب ومنها ان السواد يشترك البياض في  
اللونية ويخالفه في السوادية فينفايزان ضرورة  
مخالفة ما به التمايز وهو السوادية لما به التشارك  
وهو اللونية ولا يخلوا ما ان يوجد هذان الوصفان  
اعني اللونية والسوادية للسواد فيلزم قيام العرض  
بالعرض او بعد ما فيلزم تركب الموجود من المعدوم  
وكل منهما محال فثبت كونهما واسطة وهو المطلوب  
ومنها ما ذكره بعض الشيوخ عن نفي القول بثبوت  
الاحوال وهو ان القول بنفيها يسد باب التقليل و  
الحدود والمقدمات الكلية في الأدلة وذلك ان  
نا فيها لا يمكن ان يعقل شيئاً الا اذا قلنا مثلاً هذا  
عالم لقيام العلم به وقادر لقيام القدرة به لا يستقيم  
الا اذا ثبتنا المفارقة بين العلم والعالمية حتى يصح  
التقليل وعندنا في الاحوال لا مفارقة فلا يستقيم ما  
فيه من تقليل الشيء بنفسه ولا يمكن ان يحد شيئاً  
لان الحد مركب من عام وخاص مثلاً اذا قلنا في  
السواد انه لون فابيض للبعد فلا بد ان تتعقل في  
مفارقة بين اللونية والقباضية اذ لو كانت شيئاً واحداً  
لما اعني القيد الثاني شيئاً وكان قولنا لون قابض  
عجزاً له قولنا لوفلا يتميز السواد عن البياض حتى  
وتبقى الحال ليس عنده معنيان متفايزان ولا  
عموم ولا خصوص فلا يمكنه الحد المركب من جنس

وفصل



وفصل ولا عكته فهم مقدمه كلمته في الادلة لاث الكلية  
 يلزمها الاشتراك المعنوي ونافي الحال ليس عنده  
 اشتراك الافي اللفظ وهذا كله واضح غير انه عند  
 القائل الصادق والغنم الصائب لا يباح المطلبوا  
 ولا يورد علي نفاة الاحوال لانهم وان نفوها لا ينفون  
 الاعتنار الذهني وح فلا يلزم سد باب شي هما  
 ذكر قصار الخلاف بين نافي الحال ومشتها لفظيا  
 لان من نفاها اراد نفي زيادتها علي قيام ملزومها  
 كالقدرة بالذات ومن اشتتها اراد تحققها في خارج  
 الازهان وان لم تكن محققة في خارج الاحيات  
 وليس المراد انها محققة في الذهب فقط خلافا  
 لبعضهم واما علي راي من لا يثبتها وهو الشيخ  
 الاشعري واتباعه فقاد راي في كونه قادرا الخ  
 وبسببنا دمن كلام الشيخ التزم اتفقوا علي الكون المتكرو  
 وهو كذلك فهو واجب اجماعا علي مذهب اهل السنة  
 والمعتزلة وعلي مذهب من يثبت الحال ومن ينفونها  
 واما الخلاق في كونه صفة ثابتة زائدة علي المعاني او  
 ليس بصفة ثابتة زائدة عليهما يلزم اعتبار ربي  
 وح فغني انكار الاحوال انكار زيادتها علي المعاني  
 لانكار كونه قادرا مثلا من اصله قانه كفر عما مرته  
 بجمع عليه فالشيخ واتباعه وان نفوا الحال لا ينفون  
 الاعتنار الذهني كما مر واما يستحيل السين  
 والتال لمطاعة يقال احلنت الشيء فاستحال فاستفعل  
 هذا للمطاعة افعلا للطلب كما قاله بعضهم والمعني  
 يطلب من المكلف نفيه لا اثباته لان الطلب انما يكون



من فاعل الفعل كما استعملوا استعمالا وما هنا ليس كذلك  
 لان فاعل الفعل ليس هو المكلف بل الصفات فتعين  
 انها للمطابقة تقول احللت الصفات فاستخالت  
 كسرت الانا فانكسروا واقعة علي امر نظير ما مر  
 وقوله في حقه في جمعي علي والحق جمعي الذات  
 اي ومن الاموال الذي يستحيل علي ذاته اي عشر  
 صفة اي بنا علي ما قدمه من ثبوت الاحوال اما علي القول  
 بنفيها فالواجب اما اثنا عشر بنا علي ان الوجود حال  
 او ثلاثة عشر بنا علي انه امر اعتباري فتكون المستحيلات  
 وهي اضدادها كذلك لا يقال ان المذكور في كلام المحم  
 زيادة علي العشرين لانه ذكر للارادة اضدادا كثيرة  
 كانهول والفعللة والعلة والطبيعة وكذلك العلم  
 وذلك بنا في قوله هنا انها عشرون لانا نقول اضداد  
 الارادة كلها راجعة للكرامة لانها في معناها واضداد  
 العلم راجعة الي الجهل فصارت عشرين وتقدم ان الصفة  
 تطلق حقيقة علي ما ليس بدان وجوديا كان اولها  
 تطلق علي المعنى التودي القايم بالموصوف والمواد هنا  
 الاول اذ المستحيلات بعضها امر عدي كالعدم وبعضها  
 وجودي كالصبي بنا علي مذهب اهل السنة القائلين  
 بانه امر وجودي ايضا البصر خلا للحكما القائلين  
 بانه امر عدي اي من بعضها الاولي حذف من هنا  
 في اثباتها من الجمع بين العوض والمعوض كما مر لان  
 كل ما لا ينفك عنه ليجعل من التبعض لازمة والاقتض  
 انحصار المستحيلات في العشرين ومصيب العلة قوله  
 ولا تنحصر في اثباتها لانها لا نهاية لها كما ان الكمال لا

الجملة وجودي

كذلك







في جواب سوائ كانه قبل ما حقيقة الواجب او ما تعريفه  
 فقال قال الواجب انه وانما اتحاد ذلك مع تقدمه في كلام  
 اتم لطول العهد فرما يفغل عنه ونوطئته لبيبات  
 وجه استعالة الاضداد على الاحتمال الثاني كما مر  
 كانه قال وقد تقدم ان الواجب انه قوله وهذه نقا  
 انه من جملة النوطئة اي واذا كانت نقا اي كانت  
 مستحيله مالا يتصور انه اي لا يصدق العقل بعد  
 ولا يجوز به وتقدم ان الاولي حذف العقل لان الواجب  
 منتصف بالوجوب استواء وجد عقل عاقل ام لا  
 وهذه نقا اي كذلك واضداد اي بعضها نقبض و  
 بعضها اضداد اي وبعضها مسا والنقبض كما سياتي  
 ولا يكون النقبض والاضداد شروع في بيان  
 وجه استعالتها على ما مر ويكون تامه بمعنى يوجد  
 ويتحقق والواو بمعنى او والتقابل هو الواجب وهو  
 العلة قوله فلا يتصور وجوده كما مر اي لا يصدق  
 العقل بوجوده اي وجود ما ذكر من النقبض والاضد  
 فالصغير على دعوى النقبض والاضد واقراده عامر من  
 ان الواو بمعنى او التي لاحد الشئيين او الاشياء فيفرد  
 بعدها الصغير وفي كلامه اشارة الي ان هذه المستحيلة  
 تعلم من الواجبات بطريق المزوم وانما ذكرها عامر  
 قريبا وذلك اي مالا يتصور وجوده المفهوم  
 من قوله فلا يتصور انه وهذا محط العلة وتمامها  
 كما مر وقوله حقيقة امحال فضيحة ان امحال واستحيل  
 بمعنى واحد وهو مالا يتصور وجوده وقال بعضهم  
 بينهما فرق وهو ان استحيل ما اتفق على امتناعه



كلا صداد الانية والحال ما اختلف فيه كصفة التلويح  
فانها محالة عند الاشاعرة اي محال كونها صفة قدسية  
قائمة بذاته تعالى وعند ائمة تريديه ليست محالة  
بل ثابتة على ما هو واطلاق الصد عليها اي جواب  
عما يقال كيف يطلق عليها ضد مع ان بعضها غير ضد  
بل اما تقيضا او مساو له بحسب وضع اي انه يطلق  
اللفظة على تقديره مضافا اي اهل اللفظة كما يوجد  
من التعليل والمعنى ان اطلاق الصد عليها جار  
على اصطلاح اهل اللفظة موافق له بل بعضها تقيضا  
عما تقدم اي من الصفات وبعضها ضد اي وبعضها  
اي هو ضد ولا تقيضا بل مساو للتقيضا مما سبق  
واعترضوا بان ظاهره ان صفة المولى يقال لها في  
الاصطلاح ضد لان صفاته تعالى قدسية وليست بعرض  
فلا تكون ضد الغيرها ولا بعضها ضد بعضها هكذا  
قال سيد قال شيخنا نفلا عن شيخه المصير  
وقيه بحث له ولعل وجهه ان الصدم يطلقه  
الشم الاعلى مقابل صفات المولى لا على صفاته  
الواحدة له فانه اراد انه يستفاد من كلامه اطلاق  
الصد عليها باعتبار كون التضاد نسبة من  
الجانبين فهو صحيح ولكن لا يلزم من ذلك كون  
نهما عرضا اي حادثة لان الصدم هو الامر الوجودي  
قدما كان او حادقا كما يعلم من تعريفه الا ان  
وردت اي بيان كونها ليست كلها اصدادا  
لان حقيقة الصديت مراده بالصد منه ما يشمل  
اعتضا يقيني كما هو اصطلاح اهل الاصول فان اراد



تعريفه كل منهما علي حدته بتعريف يخصه قيل للذان  
 وهما الامران الوجوديان اللذان بينهما غلبة الخلق في  
 ولا يتوقف تعقل احدلها علي تعقل الاخر كالبياض  
 والسواد والمتضايقات همل الامران الوجوديان اللذان  
 بينهما غلبة الخلق و يتوقف تعقل احدلها علي  
 تعقل الاخر كالاثبوت والنبوة واعلم انه اختلف  
 فقيل ان التضاد لا يكون بين الذوات ولا بين الذات  
 والمعاني بل يختص بالمعاني وقيل بالنهمم وقلم تمثيل  
 المضم الاول وان كان المثال لا يخصه فقوله الامران  
 كالجنس يشمل الوجوديين والعدميين والوجوديين  
 والعدميين وقوله الوجوديان فصل خرج العدميان  
 كالعمي واموت فان الاول عدم البصر والثاني عدم  
 الحياة علي ماسيائي والوجودي والعدمي كالايجاب  
 والسلب والعدم والملكة ومعني الوجود بالنسبة  
 للمتناهي يعني ان كلا منهما ليس بمعناه عدم كذا  
 لانهما موجودان خارجا اذ من المعلوم عند المحققين  
 ان الاثبوت والنبوة امران اعتباريان لا وجود لهما في  
 في الخارج عند الذهن كبقية الامور الاضافية فانها  
 لا وجود لها في الخارج عن اهل السنة خلافا للحكما  
 اذ لو كانت موجودة لحلت في محل الحلول في محل  
 امراضا في موجود ايضا فيقتضي الحلول في محل  
 هذا الحلول كذلك وهكذا فيلزم التسلسل وهو  
 حال فتبين ان الاضافات امور اعتبارية خارجة  
 عن العالم لانه اسم عما سوى الله تعالى من الموجودات  
 في الخارج للشاهدة بحاسة البصر وقوله غاية الخلق

الذان

المتضايقات  
والنبوة

العدميان

الوجودي والعمي



غاية (مخلون)

اخفيل المراد بغاية الخلاف بين الامرين اتساق بينهما  
 بحيث لا يجمع اجتماعهما تخرج نحو البياض مع الحركة فإ  
 تهما وان كانا الامرين مختلفين في الحقيقة لكن  
 ليس بينهما غاية الخلاف اي التناق في مجاز اجتماعهما  
 قليلا متضاديت بل متخالفتان وغاي هذا يقال  
 للبياض مع الحركة او غيرهما من بقية الالوان ضدان  
 فالكافي مدخلة لذلك وكذا للسواد مع الحركة  
 او غيرها وقيل المراد بغاية الخلاف بين الامرين  
 انهما لا يشتركان في امر ما خلا يصدق بالنسبة  
 للالوان الالبياض والسواد واما غيرهما فيقال  
 فيه متعاندات لا ضدان لان في الخضرة والحمر  
 مثلا بعض سواد وبياض لانهما جميلان اليهما  
 في بعض الاجسام فلا يصدق علي السواد والبياض  
 مع واحد منهما انهما لا يشتركان في امورها وعلي  
 هذا تكون الكافي استقصائية بالنسبة للسواد  
 والبياض لعدم دخول غيرهما من بقية الالوان  
 وتكون المتناقضات زائدة علي اربع مما اري بعضهم  
 فتكون خمسة الضدان والنقيضان والاضاقيان  
 والعدم والملكية والمتعاندان والايودعلي التعريق  
 ح التماثلان كالبياض والبياض لانهما لا يوصفان  
 بالخلاف بهذا المعنى فضلا عن غاية الاشتراك لهما في  
 جميع الوجوه واما علي المعنى الاول فان كان الفل  
 سفة يترتب تناقضهما ورتا عليه والا فلا تعد  
 برود عليه اعتراضا اخر وهو انه يصدق بالمعنى  
 القديم والحادث كعلم الله تعالي وعلم زيد فانهما

المتعاندات

ضد

... ٥

المتناقضات



امرات ووجوديات بينهما غاية الخلاق بكل صفت  
 المعنوية السابقي لتناخيلهما وعدم اشتراكهما في  
 امر ما يكون غير مانع فلو زاد فيه يتواردان  
 عاي موضع واحد اي ذات واحدة يخرج ما ذكر  
 فان موضوع القديم وكذا قديم لا يوصف بالحادث  
 وهو موضوع الحادث حادث لا يوصف بالقديم  
 وكذا البياض والسواد لا يقال لهما ضدات  
 الا اذا اعتبرتهما بالنسبة لمحل واحد لا بالنسبة  
 لمحلين ويعتبر ايضا في الصنديق ان يكون عدم  
 اجتماعهما باعتبار ذاتهما وان لا يكون المانع من  
 من اجتماعهما كون الشيء مضادا له وغير مضاد له  
 من جهتي يخرج بالا اول علمك بجزئية زيد وعلمك  
 يسكونه فان هذين العلمين لا يمكن اجتماعهما  
 لكن باعتبار متعلقتهما وهو الحركة والسكون اما  
 باعتبار ذاتهما فيمكن اجتماعهما فله يقال لهما  
 ضدات وخروج بالتالي السواد والحلاوة فانهما  
 لا اجتماعات بحيث تكون الحلاوة عين السواد و  
 لعكسها لان الحلاوة لا تضاد البياض والسواد  
 بزيادة فلو كانت الحلاوة عين السواد للزم كونها  
 مضادة للبياض من جهة كونها سوادا غير مضادة  
 له من جهة كونها حلاوة فتجتمع المضادة وعدمها  
 وهو محال فلا يقال ان الحلاوة ضد للسواد مع انها  
 لا يجمع معه لان المانع من اجتماعهما ضده ما ذكر  
 من لزوم المعاندة وعدمها والنقيضات عبارة  
 ان اعلم انه قد اتفق عاي وخروج التناقض في التصد

(النقيضان)

يقان



بقاات لكل انسان حيوان تقيضه بعض الاناس  
ليس بحيوان واختلف في التصورات كزيد لا زيد ثقيل  
لا يقع فيها تناقض وقضية كلام المناطقة وقوعه  
فيها ايضا حيث قسموا العلم الي تصور وتصديق وكلا  
الي ضروري ونظري وقالوا ان النظري في كل منهما  
قد يقع فيه الخطا فقد تناقض الانسان نفسه في  
وقتي مختلفين فمحتاج الي عاصم وهو المنطلق فهذا  
صريح في ان لهما تقابله واما قولهم في تعريف التناقض  
هو اختلاف في قضيتي بالاجاب والسلب اي فهو تعريف  
التناقض لانفسه وهو التناقض في القضايا وانقصوا  
عليه لانه المهم لعلية وقوعه وكلام السمع يوجب تحريمه  
عالي كل من قولين لان قوله عبارة عن شيئ يحتمل  
ان يكون تقديره عن شيئ شيئ فالاول المحمول  
والثاني الموضوع بقربة تمثيله فيكون جاريا علي  
ما يقتضيه كلام المناطقة وهو القول الاول ويجعل  
التفسير بان يقال قوله عبارة عن شيئ اعم  
من ان يكون ثابتا لآخره لا فالاول في التصديق  
والثاني في التصورات فيكون جاريا علي ما  
يقتضيه كلام المناطقة وهو الثاني فان قلت  
هذا التعريف صاديق بما اذا اختلف شرط من الشرط  
المعتبرة في تناقض التصديقات كوحدة الموضوع  
والمحمول والترمان والمكان والشرط والكل والجزء  
والقوة والفعل والاضافة وذلك ان المناطقة اشتمت  
في التناقض الاتحادي هذه الامور الثمانية وتسمي  
الوحدات الثمانية فان اختلفت القضيتان في

قضا

شرط تناقض  
التصديق

طوا



واحد منهما لم يحصل بينهما تناقض بجواز صدقهما  
 وكذبهما مع والتناقض يشترط فيه صدق احدهما  
 وكذب الاخرى مثال اختلافهما في الموضوع والمحمول  
 زيد بصاي وعمر ولا بصاي زيد بصاي وعمر ولا بصاي  
 فان هاتين القضيتين يصح صدقهما معا وكذبهما  
 معا وصدق احدهما وكذب الاخرى ومثال اختلافهما  
 في الزمان نبينا صلى الله عليه وسلم صلى الي بيتنا المقدس  
 وتريد قبل فتح التوجه اليه نبينا صلى الله عليه وسلم  
 لم يصل الي بيت المقدس وتريد بعد الفتح فان هاتين  
 القضيتين صادقتان ولو عكست هذه الارادة كانتا  
 كاذبتين ومثالا لاختلافهما في المكان نبينا صلى الله عليه  
 وسلم فرض عليه الجهاد وتريد بالمدينة نبينا صلى الله عليه  
 وسلم لم يفرض عليه الجهاد وتريد بمكة فان هاتين  
 القضيتين صادقتان ولو عكست هذه الارادة كانتا  
 كاذبتين وكذا قولك زيد جالس اي في الدار زيد ليس  
 بجالس اي في السوق فانه يجوز صدقهما وكذبهما و  
 اختلافهما بالشروط اللون مفرق للبصر اي بشرط كونه  
 بيضا اللون ليس بمفرق للبصر اي بشرط كونه سوادا  
 فهاتان صادقتان لاختلاف الشرط فيهما ولو عكس  
 ذلك الشرط لكدتبا ومثال اختلافهما بالكل والحجر  
 الثلاثة عدد قرد وتريد مجموع الثلاثة ليست  
 بعد قرد وتريد بعضها وهو الاثنان فهاتان  
 صادقتان ولو عكست هذه الارادة لكدتبا ومثال  
 اختلافهما بالقوة والفعل الخمر في الدن مسكر اي  
 بالقوة الخمر في الدن ليس بمسكر اي بالفعل فهاتان  
 صادقتان



١٤٤  
فهما

صا دقتان ولو عكست هذه الارادة لكان بنا ومثال اختلا  
بالا صا فتا زيد ابنت وتريد لعمر و زيد ليس ابنا وتريد  
لخالها فان كان ابنا لعمر و و صدقتنا والاكذبنا ومنهم  
من اختصر هذه الوحدات الثمانية فردها بعضهم  
الي ثلثة وحدة الموضوع والمحمول والزمان وادخل  
وحدة الشرط والكلل والجزء في وحدة الموضوع لانا  
اذا قلنا اللون مفرق للبصر اي بشرط كونه ابيض  
اللون غير مفرق للبصر اي بشرط كونه غير ابيض او  
قلنا الترنجي اسود اي بعضه الترنجي ليس باسود اي  
كله فاللون الابيض خلاف غير الابيض وبعض الترنجي  
خلاف كله وادخل وحدة المكان والقوة والفعل و  
الاضافة في وحدة المحمول لان الجلوس في المحل خلا  
الجلوس في الدار والاسكار بالفعل خلاف الاسكار بالقوة  
وابوة زيد خلاف ابوة عمر ووردها بعضهم الي اثنتين  
وحدة الموضوع والمحمول وادخل وحدة الزمان  
في وحدة المحمول كما كان وردها بعضهم الي واحدة و  
هي وحدة النسبة الجامعة لان جميع ما تقدم به  
جاء اليها فان نسبة المحمول الي احد الموضوعين  
مغايرة لنسبة الي الاخر ونسبة احد المحمولين  
الي موضوع مغايرة لنسبة الاخر اليه ونسبة احد  
المحمولين الي موضوع بشرط مغايرة لنسبة الاخر  
اليه بغير ذلك الشرط وهكذا اذا علمت ذلك فقله  
شعوت شيئا او نقيم صادق بما اذا كانت التي معاير  
للمثبت اما في الموضوع او المحمول الي غير ذلك فها هو  
انه لا يتناقض بينهما جواز صدقهما او كذبهما





والتناقص لا يدعيه من صدق احد الشئيين وكذا بالآخر  
 ولا يوجد ذلك الا عند الاتحاد في جميع ما هو وقاصلا  
 الجواب اننا لا نسلم ان قوله شئوت شئ وتقيده صادق بما  
 ذكر لان الضمور في تقيده راجع للامر المثبت ولا شك انه عند  
 اختلاف شرط من الشرط السابقة لا يصلح ان المنفي هو  
 المثبت نفسه بل غير بالاعتبار كما تقدم ايضا حده والمنفي  
 شئوت امر او شئ وذلك الامر بعينه ولا يكون المنفي المثبت  
 بعينه الا عند الاتحاد في جميع ما هو وهذا معنى ما سبق  
 من ان الشرط اتحاد النسبة الحاصلة واعلم انه يدخل في  
 تعريف النقيضين العدم والمملكة جميعا انه يستغنى  
 بالنقيضين عنهما لا اعتبار الاقيان والمنفي في كل لا  
 بمعنى انهما من اقراد النقيضين انهما لا يرتفقا  
 وانهما يقتسمان الصدق والكلوب اي يكون احدهما  
 صادقا والآخر كاذبا ولا كذلك العدم والمملكة فهما  
 وايضا فالمنفي في تقابل العدم والمملكة بتقيد بتقيد  
 المملكة عما من شأنه ان يتصف بهما خلافة في النقيضين  
 فانهما نوعان متباينان ليس احدهما من افراد الآخر  
 فلا يصح تفسير الدخول بالمنفي الثاني اصطلاح  
 الاصوليين النظم ان المراد بهم ارباب اصول الفقهاء لان  
 ارباب اصول الدين كثير اما يشون عامي اصطلاح  
 المتأطقة ويجعل ان المراد بهم ارباب اصول الدين  
 وقوله ولا هذه المنطق اصطلاح اخر وهو انهم جعلوا  
 المتناقضات الاربعة الصندان والمتناقضات والنقيضات  
 والعدم والمملكة فهذه الاربعة لا يمكن اجتماعها بخلاف  
 الخلاف في القيام والضحك فانها يمكن اجتماعها

اصطلاح اهل المنطق

فليس

١٦

فليس امتنا فيبني وكذا المثلان كبياض وبياض فجملة  
 الاقسام عقد لهم ستة واما الاصوليون قادر جوا  
 المتضايقي من المتضادين والعدم والملكة في النقيض  
 كما علمت مما مر ونرا في الخلافة والمثلان فانعلوا ما  
 ح من خمسة في اربعة امثلي والصدية والخلاف  
 والنقيضات في الخلافة كجتماع ويرتفعان كالياض  
 والقعود والنقيضات لا يجتمعان ولا يرتفعان و  
 الصدان اموران تختلفان بالحقيقة لا يجتمعان  
 وقد يرتفعان والمثلان اموران متفقان بالحقيقة  
 لا يجتمعان وقد يرتفعان وعدم اجتماع المثلين  
 كالياض من ذهب الفلاسفة وتبعهم اهل السنة  
 خلافا للمعتزلة وعلمي كل من القولين صحيح مقرون في  
 محلها فمنها علمي الثاني ان المصوغ يختلف سواده با  
 عادته للعدرة مرة بعد اخرى فتشده سواده من  
 اجتماع سواده في اكثر واجاب الاول بانها النوع  
 من السواد تتعاقب على المصوغ واحد بعد واحد  
 لانها حقيقة قال شيخنا سيدي محمد الصغير  
 وهذا ليس بظننا مختار كمننا من هذا المقتولة و  
 اعلم ان تناقض النقيضين كدوام زيد ليس بقام  
 ضروري لا يحتاج الي دليل لان النقيض والاشاق لا  
 يجتمعان بالضرورة بخلاف تناقض الصددين كالسواد  
 والبياض فانه فظري يحتاج لدليل والدليل عليه  
 انه لو اجتمع الازم عليه اجتماع النقيضين ببيان  
 ان السواد مثلا يلزمه لا يبيض والبياض يلزمه لا ي  
 اذ يلزمه حين صدق سواد صدق لا يبيض ومن صدق



بياض لا سواد فلو اجتمع السواد والبياض لزم عليه  
 اجتماع سواد ولا سواد الذي هو البياض وبياض ولا  
 بياض الذي هو السواد فيلزم اجتماع التقيضي كما تقر  
 وهو باطل بالضرورة كما علمنا فان بين الصدين  
 ليست ذاتية بل مما يلزم من اجتماعهما من اجتماع  
 التقيضي كما تقر بخلاف المتناقضات بين التقيضي فانها  
 ذاتية فتتناقض فيهما اقوى من تناقض الصدين كما ذكر  
 ولا تنافيهما بالذات وتناقض الصدين بالعرض  
 بيانه ان الخير مثلا يوصف بكونه خيرا وهو ذاتي له  
 وكونه ليسا شرا وهو عرضي له وكونه ليسا خيرا  
 الذاتي وهو الخير وكونه شرا ينفي العرضي وهو كون  
 ليسا شرا ولا شك ان الثاني للذاتي وهو كون  
 هو التقيضي لان الخير تقيضه لا خير والتناقض للعرضي  
 هو كون شرا وهو الصدد لان الخير صده شرا فيلزم ان  
 يكون تناقض التقيضي اقوى من تناقض الصدين وهو  
 المطلوب بل التحقيق اي اضراب ابطال لقوله العدم  
 تقيض الوجود كما قال ما ذكر من انه تقيض الوجود  
 خلاف التحقيق والتحقيق انه مساو لتقيضه او تقيض  
 الوجود لا وجود ولا وجود مساو للعدم وهكذا قال  
 المشرك وهو مبني على القول بعدم ثبوت الواسطة بين  
 الوجود والعدم وهي الاحوال اما على القول بثبوتها  
 كما هو طريقة الحكم والتحقيق انه اخص من تقيض الوجود  
 جود لان تقيضه لا وجود وهو اعم من العدم لصدقه  
 به وبالحال والحدوث تقيض العدم اي بناء على تفسير  
 الحدوث بالمعنى المجازي الا ان في كلامه على ما سياتي اما

علي



علي تفسيره بالمعنى الحقيقي وهو الوجود بعد عدمه  
 فيكون بالتفانك بينه وبين القدم تقابل الشيء واللاخص  
 من تقيضه لان تقيض الوجود بعد عدمه لا وجود بعد  
 عدمه وهو صادق بالقدم وبالحال اذ لا تتصف بالوجود  
 بل بالكيون واعلم ان عطف الحدود وطرد العدم على  
 العدم بالنظر لتسلط الاستحالة على كل من عطف الخاص  
 على العام واللازم على المتردم لان استحالة العدم عليه  
 تفكيك تنازيم استحالة الحدود وطرد العدم لان الاول  
 في قوة قضية كلفنا ثلثة لا عدم يثبت له تعالى لاسانفا  
 ولا لاحقا ولا شك ان هذا العدم من استحالة القدم السا  
 والعدم اللاحق ومعلوم ان هذه استحالة العدم مساوية  
 لموجب الوجود فيكون من عطف اللازم على المتردم  
 او الخاص على العام وليس المراد بالعام الكلي وبالخاص  
 الجزوي المتدرج تحته حتى يبرهان ذلك لا يصح هنا لان  
 الوجود تقيسي وما بعده سلبيان بل المراد بالعام كغير  
 الافراد وبالخاص قليل الافراد ولا شك ان وجوب الو  
 جود محتمل لقرينيه وهما عدم قبول الاستفاسانفا  
 والبغاكسه فينفرد وجوب الوجود عن كل واحد في  
 الاخر وقد تقدم التنبيه على ذلك وكذا طرد العدم  
 تقيض البقاييه نظر بل هو من مخالفة الشيء والمادي  
 لتقيضه لان تقيض طرد العدم لا طرد وعدمه وهو مساو  
 للبقي الذي هو في العدم الطاري على ما سيأتي  
 عبارة عن التجرد بالاولى ان يقول عن التجرد لانت  
 التجرد بتفسيره للاحد ان الذي هو فعل الفاعل فهو  
 من اوصاف الشخص المجرد بخلاف التجرد ذاته تفسير

فق

وجوب الوجود يستلزم الوجود بالقدم والبقا  
 فعطفها على ما عطفها



للحدوث الذي هو من اوصاف المتجدد اي الحادث ولو  
 قال عبارة عن الوجود بعد عدم فكان اولي لانه المعنى  
 الحقيقي للحدوث بخلاف التجدد المذكور فانه معني مجازي  
 له فهو تعريف له بالمعنى الاعم والحاصل ان الحدوث  
 حقيقة في الوجود بعد عدم ويطلق مجازا على  
 التجدد بعد عدم الشامل للوجود والحال فاطلاقه  
 على ما يقم الامر به مجاز لان الحادث كما في الموافق  
 حقيقة في الوجود بعد عدم فيكون الحدوث هو  
 الوجود بعد عدم فستلزم اي سبق العدم الي  
 العدم السابق فهو في قوة قولك عدم فيكون تقييد  
 العدم الذي هو عبارة عن معنى العدم لا التقابل  
 بين النفي والاثبات تناقضا كما سيذكره فالتناقض  
 بينهما باعتبار ما يلزم الحدوث من العدم الذي  
 هو تقييد للاعدام المساوي لنفي العدم الذي هو معنى  
 العدم وحينه نظر لان مقتضاه ان مجرد مقابلة الاثبات  
 للنفي ولو كان ذلك النفي باعتبار كونه معنى اللفظ كما  
 هنا يكفي في التناقض وليس كذلك بل لا بد فيه من  
 التضريح بالاثبات والنفي كقولك عدم لا عدم و  
 جود لا وجود وزيد لا زيد وزيد قائم زيد ليس  
 بقائم فلا يلزم من المناقاة بين الامرين ان يكونا  
 تقييدني اذ هي اعلم وهو اخص لانه لا بد فيه من  
 التضريح بالنفي والاثبات كما هو ولا يلزم من ثبوت  
 الاهم ثبوت الاخص والحاصل ان في كلامنا قسمة  
 من تلك الوجة الاول ان تعريفه الحدوث بالتجدد  
 او تعريفه بالاعم الثاني ان المناسب ان يقول بالتجدد



لا التحديد الثالث انه جعل بين القدم والحديث تنا  
 قضا باعتبار ما ينزوم الحديث من القدم الذي هو  
 نقض للعدم الذي هو مساو لقوله انتفاء العدم  
 فقد استعان عاين اثبات التناقض بواسطتين  
 وهذا الاصح في اثبات التناقض بل لا بد من  
 التصريح بالاجاب والسلب كما هو فيه مناقشة  
 من وجه اخر حتى التشبه عليها في معنى الصغائر  
 ولها ان كل ما يقتضي ان كلا من القدم والبقا  
 لسامت صفات السلب لان نفي العدم السابق  
 هنا معناه الوجود المستعمل في جانب الماضي الى غير  
 نهاية ونفي العدم اللاحق معناه الوجود المستعمل  
 الى غير نهاية وذلك مخالف لما هو متا ان عدم الحتم  
 لهما من صفات السلب بل هو قسرا الاول بعدم الاو  
 لية او عدم اقتناع الوجود والثاني بعدم الاخرية او  
 عدم انتهاء الوجود فكان اولي والتقا بل بين  
 الثبوت والسلب تناقض فيه امران الاول ما هو  
 من ان الشيء المتضاد للعدم وجود مستمروا يكون  
 المعنيين بطوئتي ولا تناقض بينهما الثاني ما هو  
 الضمير ان كلامه يفيد ان مجرد مغالبة الثبوت للشيء  
 بعد تناقضا ولو كانت ذلك الشيء باعتبار كونه معيني  
 اللفظ كما هنا وليسا كذلك بل لا بد فيه من التصريح  
 بالشيء كما هو المفهوم من عباراتهم لقولك وجود لا  
 وجود وازيد واما الجواب عن هذا بان الشم  
 جار على طريق الاصوليين الذي يجعلون العدم والمملكة  
 من جملة النقيضين فتكون هذه الامور المذكورة النقيضين



باعتبار المقابلة فيها من مقابلة القدم للملكة والقدم  
 واعلمك لا يلزم ان يصرح فيهما بالنفي فبقية نظر لعدم  
 انطباق ضابط القدم والملكة على ذلك اذ لا يصرح ان  
 يقال الحدوث مثلا ملكة والقدم عدم لان عدم المتفاد  
 للملكة هو عدم الملكة عما من شأنه ان يتصف بها  
 كما فالوه في العمياء والبصر وهذا غير متحقق هناك  
 يظهر بالتأمل الصادق اذ لا يصرح ان يقال القدم  
 عدم الحدوث عما من شأنه ان يتصف بالحدوث  
 لقاده ولان القدم مثلا ملكة والحدوث عدم  
 لقاده اذ القدم مثلا معناه عدم فلا يصرح ان  
 يجعل ملكة والمماثلة للحوادث تقدم ان  
 معنى مخالفته للحوادث ان ذاته تفكيك ليست كذا  
 للحوادث وصفاته ليست كصفات الحوادث وافعاله  
 ليست كاقواله فتكون المماثلة للحوادث كون ذاته  
 وصفاته واقواله كذا ان وصفات وافعال الحوادث  
 وقد نكلم اعلم على نفي هذه الامور الثلاثة فاشار  
 للاول بقوله بان يكون جرما اي ولفظي بقوله او يتصف  
 ذاته العلية بالحوادث ولفظي بقوله او يتصف بالا  
 عراض اي بقوله او يكون عرضا لا حاجة له لان كلامه  
 اول في نفي مماثلته للحوادث في ذاته بمعنى ان ذاته  
 ليست كذا ان الحوادث ومعلوم ان ذاتهم ليست اعراضا  
 بان يكون جرما باللسانية كما يدل له بما سيأتي في  
 الشرح حيث قال وكذا يستحيل عليه ما يستلزم ان يتصف  
 كونه في جهة للجرم دون الجسم لان مستلزم ما كماله  
 والمستلزم للشيء سببه فيه وانما عبر بالجرم دون الجسم

لان



لان الجحيم اسم منه لشموله الجوهر والقرود والجوهو المركب  
واختصاص الجحيم بالثاني ونفي الاعم يستلزم نفي  
الاخصه دون العكس والذات اعم من الثلاثة لانها  
عنها في ذاته الله تعالى وهل يطلق على الذات  
او لا متقد قوم واجازة اخرى وهو الصحيح اي  
تاخذ ذاته العلية بالرفع تفسير لقوله للجحيم بلازم  
اد الاخذ المذكور من لوازم الجحيم ويحمل النصب تفسير  
لقوله يكون اي وقوله قدرا اي مقدارا وقوله من  
القراب صفة له اي مقدار اراكنا من الفراخ ويحتمل  
تعلقه بنا خذ اي تاخذ منته من الفراخ قدرا وقوله  
او يكون عرضا اي بحيث يكون نعتا والجحيم منصوبا  
وهو بالنصب عطف على يكون وكذا ما بعد وقوله  
ينوم على حد في اي التفسيرية لئلا سب ما قبله او  
يكون في جهة للجحيم بان يكون عند عيني الجحيم او شماله  
او فوقه او تحته او امامه او خلفه والمراد بالجحيم كورة  
العالم العرش وما حوي ويحمل اي جرم كان وهو  
الاظهر وقوله اوله هو جهة اي بان يكون له عيني او  
شمال او فوق او تحته او امام او خلف وعطف على  
ما قبله من عطف النجاء على العالم ان قلنا بالمرجوح  
من ان الجهة خاصة بالنوع الانساني دون غيره  
حيوانا كان ذلك القبول او لا قلنا في الجهة اليد الايوا  
سله الانبياء فتقوله الانسان كل من له جهة من الاجرام  
كالانسان فهو في جهة وليس اكل من هو في جهة منها  
به جهة وعلى هذا يكون قولهم عن عيني المنبر على  
جهة في معنى اي عيني الجالس عنده مثلا والتحقق

بالاذم

قدم  
عند  
ت  
المفاد  
بها  
كما  
وم  
وت  
دم  
ت  
وان  
س  
ة  
س  
ف  
و  
س  
ض  
ن  
هل  
ة  
م





انها ليست خافضة به وعليه فكل من في جهة لشيء قلبه  
 جهة وليس كل من له جهة هو في جهة وذلك كالعلم  
 يجملته فان له جهة وليس هو في جهة لشيء او يتفقد  
 مكان اي محل فيه كان يكون فوق العرش وليس المراد  
 بالتفقيدها المكان اختصاصه به لا وتغيره او دوام  
 استقراره فيه وان كان ذلك هو المتبادر من لفظ  
 التفقيدها والمكان عتدا هل السنة هو الفراغ الذي  
 محل فيه الجرم في يكون قوله او يتفقيدها مستغني  
 عنه بقوله اي ناخذ ذاته قد لا من الفراغ وعند  
 جهور القلة سفة هو السطح الماطن من الحاوي  
 انما هو السطح الظاهر من الحاوي كما طن الكوز انما هو  
 لظن انما وعليه هذا لا يكون وسط المائي مكانه وان  
 محل كلام المص علي هذا الا يكون مستغني عنه  
 او زمان اي او يتفقد بزمان اي محل فيه والمراد  
 بالحلول في الزمان وذلك انه عليه بان تدور عليه  
 الا فلاك او يترك عليه الحد يدان الليل والنهار واعلم  
 انه اختلف في الزمان فقيل هو حركة الا فلاك اي دورانها  
 وقيل هو نفس الا فلاك وقيل هو مقارنة متجدد  
 معلوم متجدد وهو مازلة للابهام كقولك انيك  
 طلوع الشمس فقاي قرص علم طلوع الشمس و  
 جهل الانبيان عتده يكون الزمان مقارنة الاول  
 الثاني للاول اي الانبيان للطلوع وقيل هو متجدد  
 معلوم مقارنه متجدد وهو مفعول قرص علم طلوع  
 الشمس في المثال المذكور يكون هو الترمين وعليه في  
 علم الانبيان يكون هو الترمين وعليه قرص علم الانبيان

مقارنة الترمين للطلوع  
 اي الترمين للانبيان  
 قرص علم يكون الزمان  
 مقارنة الترمين للطلوع



١٤٩

هو الترمز والقولان الاولان بالحكما والاخير ان لا  
 هل البسفة فالترمانا علي الاول عرض وهو الحر كان و  
 علي الثاني جوه وهو الاول فلاك وعلي الاخير بين  
 امر اعتباري او تنصفاذاته العلية بالحوادث اجم  
 كقذرة حادثة او ارادة حادثة او تنصفا او ينصف  
 بالصفرا وبالكيوم يعني قلة الاجزا او كثرتها كما يعلم  
 من تفسير الترم الصغير والكبير بما سياتي او ينصف  
 بالاعراضا وهو عرض وهو العلة الياعنة علي الفعل  
 المترتبة عليه كما المرتب علي حفر البئر فانه باعث  
 علي الحفر اذ لولاه ما حصل حفر فالقرض متقدم  
 في الذهب منا خري الوجود ولذا قالوا اول الفكر  
 اخر العمل فان الانسان يفكر اوله في الما مثلا الذي يخرج  
 فاحفر لبئر ثم ينو تب علي حفرها لما الذي تنسب  
 للفكر فيه وكذا الاستفعال بالعالم لاحد صيور رتك  
 عاما فالقرض يفعل الشخص لاجل ان يتكلم به والموي  
 لا يفعل الافعال كما يجاد زيد وعمر والمسما والارض لغرض  
 وهو تعظيم الخلق له وعبادتهم له غير تقع بسبب ذلك  
 لانه لا يفعل كذلك الا الناقص المقتصر والله غني عن  
 كل ما سواه وانما ذكر انواع المماثلة العشرة وان كانت  
 بعضها داخلا في بعض كما تقدم التنبيه عليه تعريف الجميع  
 من يقول ببعض شي منها ولان المطلبون في العقائد  
 الصريح بكل عقيدة علي حدتها فله يكتفي فيها بدلالة  
 الالاتزام في الالاتقال اي في ايجاد الافعال والامراديا  
 بالالاتقال تعين الايجا د زيد وعمر ومثلا والاحكام اي  
 الاحكام الشرعية فليس هناك باعث يبعثه علي ذلك كما

هـ



سباني حريتا نقيض المخالفة التحقيق ان المخالفة  
 بينهما من مخالفة الشيء والمساوي لنقيضه لان نقيض  
 المماثلة لا مماثلة فهو مساو والمخالفة لان المماثلة  
 انما هي بيان لمعناها الا صابي والمراد هنا استخالة  
 المماثلة مطلقا اي في جميع الصفات او بعضها والاول  
 اصطلاح المتناطقة والثاني اصطلاح المتكاملين فكانت  
 المناسبة الجري عليه فيفسرها بالمشابهة ولو من بعض  
 الوجوه في جميع صفات النفس بخلاف المصنف في شرح صفات  
 النفس بانها التي تتقرر حقيقة الذات بدونها واعتقده  
 السكتاني بانه يريد التعريف ههنا بمعنى التثقل او خارجا  
 بمعنى التحقيق وعالي كل يرد عليه الموازم البيئية بالنسبة  
 المتزوم في الدهن ولاي الخارج عن الكهنا يدونه  
 فيكون التعريف عيني مانع لدخول ما ذكر فيه مع انه  
 ليس صفة نفسية واجيب بان المراد ما لا تتقرر  
 حقيقة الذات الا مع حضورها فخرج ما كان تغفله  
 نابعا لتغفل شيء اخر كاللوازم المذكورة فان تغفلها  
 عقب تغفل المتزومات لان اللوازم من حيث كونه لازما  
 يتأخر تغفله عن تغفل المتزوم بخلاف صفات النفس  
 فانه لا يمكن حضور الموصوف الا مع حضورها فتغفلها  
 مصاحب لتغفلها لانها يولد في ما يجب ان يدل مت  
 قوله في جميع صفات النفس اشار به الى ان المراد بصفات  
 النفس ما يجب لها وما يستحيل وما يجوز عليها كذا قرره  
 شيخنا في درسه والذي ذكره المصنف في شرح المتزوم  
 المراد بصفات النفس ما كان داخل في حقيقة الموصوف  
 بان يكون جزء متاجرا حقيقته كالحياة والنبوة والناطقة

المتزومها كما استجاب عنه الاسد  
 والتزوم حقيقة للملابغة فانه لا يتغير  
 لكان المتزوم ص

بخلاف



بخلق الماوي لها في بعضها الفرس من الماوي له في الحيوان  
 فقط وفي الوضيات كالبياض الماوي له في كدورث  
 ووجهة الترتيبية مثلا قليس مثلاله وعلمي فهذا يكون  
 قوله في ما يجب ان لا زال الاتفاقي في جميع صفات النفس  
 لا تغير الصفات المتكورة وهذا مبني على اصطلاح  
 المناطقة اما المتكلمون قالوا اجسام كلها متماثلة عندهم  
 في تركيبها من الجواهر مثله يجوز علمي واحدتها ما جاز  
 علمي الاخر ولا تختلف الا بالعوارض فالحيوانية والناس  
 طقبة والصاهلية بالنسبة للفرس فدان زيد مثلا  
 مساوية لندان الفرس في ان كلهما ياخذ قدر من القرغ و  
 يحتاج الى مخصصه ويقبل الاعراض الي غير ذلك و  
 لمحدث المتجدد اي هذا تعريف بالاعم لشموله للاحوال  
 المحادثة والامور الاعتبارية مجاز كما مر وهو المحير  
 عنه بالعالم فيه ان المتجدد اعم من الجواهر والاعراض  
 لشموله الاحوال المحادثة والامور الاعتبارية كما علمت وكل  
 من الجواهر والاعراض خاصا بالامور الوجودية فلا يصح  
 قوله وهو منحصر في ويمكن ان يقال مراده بالمتجدد الموجود  
 بعد عدم بقية قوله وهو منحصر في والعالم بقاخ التام  
 علمي الا شهر سمي بذلك لانه علامة علمي وجوده صانعه  
 وبكرها علميا قلته سمي بذلك لانه سبب في علمه صانعه  
 وهو اي العالم منحصر في علمي راوي منتبها فهو  
 ثلاثة الجواهر والاعراض والاحوال وحج بواد بالمتجدد  
 الثابت في الخارج الاعيان بعد عدم اي في خارج الاز  
 اعم منها ان يكون ثابتا في خارج الاعيان اولافيدخل  
 فيه الاحوال ويخرج عنه الامور الاعتبارية فانها

نقطة  
 يتوهم من العوارض ان  
 زيد وعمر وكذا الحيوانية  
 والصاهلية

هان



لست من العالم وان كانت حادثة مجيبي متحدة بغيرهم  
 عاين ما سر وهذا كله بناء على القول بعدم اثبات المجردات  
 وهي الامور المجردة عن المادة ايم عن الجبرضية والقدر  
 صنية كما علمتة والارواح والعقول العشرة اما على  
 القول باثباتها وهو قول الفلاسفة والغزالي فتكون  
 من جنس العالم ولا يكون منحصر في ما ذكر وهي  
 الاجرام الصلبة بما يدعي الجواهر ايم والجواهر الهوائية  
 الاجرام وحقيقة الجرم ايم ما هيته وتعرف فيه  
 وفيه ان التعريف لا يصدر بكل لانها للافراد وهو  
 للماهيات الا ان يقال انه ضابط لا تعريف وحج فني  
 تعريفها بالحقيقة نساهل والاولي ان يقول وضابط  
 الجرم ايم وقوله كما تجري ما صدقانه لانها هي التي  
 تملأ قرايخا لا حقيقته لانها امر ذهني والعرفه كل  
 صفة حادثة اشار به الي انه اخص من الصفة لانفرادها  
 عنه في صفة الموكي تبارك وتعالى وهل الاعراض  
 تنفي زمانيا او لا خلافا والصحيح الاول كما هو في  
 الثاني فالصحيح ان الله تعالى خلق مثلها بتفسيره  
 ولا يحددها باعبانها بعد انقضاءها بان يكون  
 في جهة للجرم ايم الصحيح ان يعتقد الجهة لا يغير  
 كما قاله ابن عبد السلام وقيده النوعي يكونه من  
 العلمنة لان قون من عارضه عتوا الراس الاضا  
 للبيات ايم من عوارضه عضو هو الراس وكذا يقال في  
 ما بعده والجهة امر اعتباري لا وجود له لان العقول  
 لا يوجد منه تعريف الصفر والكبر بقلته الاجزا وكثرتها  
 كما هو قلا يطابق عليه تعالي كغير مجيبي كغير الاجزا

مجيبي

١٤١  
 معني عظيم فوارد كما في قوله تعالى الكبير المتعال المصلحة  
 اي للعلة الباعثة عاين الفعل والحكم وليس المراد بها الحكمة  
 لان افعاله تعالى لا تخلو عن حكمة في الواقع ونفس الامر  
 وان لم ينزل اليها اعتولنا وقوله التي اشتمل عليها الفعل و  
 الحكم اي ترتيب عليها خارجا اما مجيب الذهن فهي  
 مرتبة عليه كما مر بان يكون صفة اعلم ان ذات  
 المولي كذوات الحوادث في انه يستحيل عاين كل ان  
 يكون صفة وح فلا حاجة لقوله بان يكون صفة  
 لانه معلوم الاستحالة وتقدم الجواب بانه اني به  
 للرد على النصارى يقوم بمحل صفة كما شق لانه  
 يلزم من كونه صفة قيامه بمحل او يحتاج الخ لا  
 يبع جهله مطرفا عاين يقوم بمحل لاقتضاها  
 ان الاحتياج الي مخصص من جملة لوازم كونه صفة  
 وليس كذلك بل يجمل عطفه عاين صفة بتقدم  
 محذوف والتقدير بان يكون صفة يقوم بمحل  
 او حادثا يحتاج الي مخصص ويجمل عطفه عاين يكون  
 الثانية والتقدير بان يكون صفة انه وبان يحتاج  
 انه فهو من جملة تقييد النفي والمعني ان عدم القيام  
 بالنفس مفسر بكونه صفة وبالاختياج الي مخصص  
 اذ لو احتاج الي مخصص لكان حادثا لكونه حادثا  
 باطل لما تقدم من وجوب تقدمه فهذا معلوم  
 ضمنا من تقدم وانما ذكره لما تقدم غير موقرة تفسير  
 للنفي اشار به الي ان البيا للتغير وتسمي بالنصوب  
 ايضا بان يكون وكما في ذاته اعترض بان كلامه  
 فاصر عليه التثني الكم المتصل في الذان ولا يشمل نفي

الكم المفصل في الصفات واجيب بما يعني الاول ان قوله او  
معطوف على ذاته في الموضوعين او محذوف في نظيره من الاول  
لدلالته عليه الثاني ان المراد بالتركيب في الذات ما يشتمل  
تركيبها باعتبار اجزائها باعتبار ما قام بها من الصفات  
بان يكون ذاته تعالي مركبة من جزئين فالشروط ان يكون  
ذات صفات متمثلة لعلمي وقدرتين مثلا لا يقال لو صدق  
التركيب في الذات باعتبار ما قام بها من الصفات كما صدق  
باعتبار ما منه تركيبه لدخوله فيه ايضا التركيب باعتبار  
المعاني المختلفة كالقدرة والارادة والعلم وغيرها فيلزم  
ان لا تنصف الذات بها لوجوب الوحدة لئلا يقال فيقول  
لا ينوهم وجوب الوحدة لئلا باعتبارها بعد ما ذكره المسم  
من وجوب انصافه تعالي بها والتاويل المذكور انما اخرج  
اليه لمحاولة وحدانية الصفات المتماثلة جمعها انه لا تعدد  
في صفات الذات بان يكون له تعالي قدرات او  
علامات مثلا اذ لا يدخل هذا القسم في كلامه بحسب  
ظاهره الا بذلك التاويل فلا يد منه لادخال ذلك  
في كلامه ولا يضر التوهم المذكور لا تدفعه بما تقدم  
او يكون معه في الوجود موثرا في نفسه دعاء  
المفترضة الغايلين ان العبد يخلق افعال نفسه كما سياتي  
قريبا وهو معطوف عليه تعالى يكون الواقع تفسير التقي  
اي انه يشتمل عليه تعالي في الوحدة المنفصلة بالتركيب  
والمماثلة في الذات والصفات ويشبوت  
موشر معه في قفل فعدم التركيب والمماثلة متيقنان  
الكم المنفصل والمنفصل في الذات والصفات وعدم  
ثبوت موشر معه يتبقى الكم المنفصل في الافعال بمعنى

اربعون

في قوله لا ينوهم

وغيره

وجود افعال كثيرة صادرة عنه تعالى وحده فهو ثابت  
لا يبع فيه لانه الموجود لجميع الاشيا هذا هو الكم المتصل  
ظاهرة ان الكم المتصل نفس الاجتماع وليس كذلك بل هو المفرد  
الذي هو امر اعتباري كما هو الا ان يقول في كلامه بان يقال  
والناشي عن هذا الاجتماع هو الكم المتصل وقوله في  
المماثلة في الذات هو الكم المنفصل فيه ايضا مسامحة  
لان الكم المنفصل هو العدد الحاصل من اجتماع مثليين  
فالكثير ويمكن تأويله ايضا بان يقال وما يتحقق به المماثلة  
في الذات وهو وجود المماثلة لها يتحقق به الكم المنفصل  
لوجود عدد الحدح وقوله وكذلك في الصفات يمكن شموله  
للكم المتصل والمنفصل فيهما بان يجعل التشبيه تاما فيكون  
قوله وكذلك في الصفات معناه ان التركيب في الصفات  
اجتماع صفتين هما اثنين فالكثير وهو الكم المتصل في  
الصفات والمماثلة فيها هو الكم المنفصل وفيه ما هو  
من المسامحة وامكان التاويل وح تكون الباء في قوله  
بان يكون المحيوي الكافي اي وكان يكون له قد وان  
في الكثير واعمال فالكثير لانقارض بالبناء للمجهول  
هو وصف لازم هو كذلك عما قبله اذ يلزم من محمده ان  
لا يعارضها معارض بصفة مثلها هذا اي ثبوت  
موشرفه تعالى في الوجود هو الكم المنفصل وفيه ما هو  
من المسامحة وامكان التاويل وفيه ايضا مناقشة اخرى  
وهي ان قوله عبارة يفيد ان الافعال فيها كم متصل بالضم  
مع ان قوة كلام المصنف في جميع كتبه تقتضي ان الاتصال  
والانفصال ابي مجموعهما لا يعبر هذا للافعال  
قال شيخنا ويمكن عاين بعد ان يصور الكم المتصل





بالمقدار والمنفصل العدد وهو اعلم مما قبله لصدقه  
 بما اذا كانت المؤثر قد بما او حادثا واما المماثل المنفي في  
 الذات والصفات فلا يكون الا قد يمالان الذات و  
 الصفات الحادثه ليست مماثلة لذاته تعالي وصفاته  
 حتى تنفي وقوله وذلك اي عدم المؤثر المفهوم ما ذكره في  
 ان يكون شي من الاسباب انما لمؤثر المقدم  
 والحادث فلا اثر ايجابي وقوله في الاحراق الاولي  
 في الاحترق لان الناسي عن النار هو الاحترق وقوله  
 والا اي بان كان لها تاثير في ما ذكره وقوله وحقيقته  
 تفسير ما قبله وقوله فلا تراء في كفره قال شيخنا  
 يوخد من ذلك ان كل من بلغ عاقلا فلا يجب عليه  
 الاشتغال بعلوم العقائد وان العوام لا يعذرون واما قول  
 بعضهم انهم حشوا الجنة فاجاب بعضهم عنه بانه محمول  
 على عوام بلاد يشتغلون بعلوم العقائد ولا يلزم من  
 اشتغالهم بها ان يصيروا علماء وهو في السكتا في  
 الصا ومن هذا اي ومن هذا القسم من اعتقدا  
 اي اي فيكون مبتدعا وفي كفره الغولان وان كانت  
 من القسم المذكور لان القدرة التي للعبد بمنزلة  
 القوة التي في النار مثلا فيكون من اعتقدا التاثير  
 بالقوة الحادثه كمن اعتقدا تاثير النار مثلا بالقوة  
 التي خلقها الله تعالي غيرها ويجوز ان اسم الاشارة عن ايد  
 عليه اعتقاد التاثير بالقوة كمن اعتقدا في مضاف  
 من الثاني لبطابق الخبر المبتدأ والتقدير ومن هذا اي  
 اعتقاد التاثير بالقوة من اعتقداي اعتقاد من اعتقدا  
 اي فهذا جاهل بحقيقة الحكم العادي اي لا ين

الحكم



الحكم العادي هو ما يمكن تخلفه **ورجاءه** ذلك  
 أي اعتقاد التلازم وعدم إمكان التخلف أي الكفر وإنما  
 لم يقل بكفوره بالفعل لأنه لا يلزم من الاعتقاد المذكور  
 تحقق المخد إليه وهو حجب بعث الأجسام مثلاً بالفعل و  
 قوله بأن يحجب باللسانية وقوله لأنه حجب في المعتاد أي  
 وهو لا يحكم إلا بما حوت به العادة ولم يخبر العادة بذلك فهو  
 لا يقدوا العوايد وضكوا بقلوبهم من الكتاب والسنة  
 قال السنوسي في المفردات وأصل الكفر والبدع سعة  
 الإيجاب الذاتي وهو أسناد الكاينات إلى الله تعالى على  
 سبيل التعليل أو الطبع من غير اختيار والنسبة العينية  
 وهو لون أفعال الله تعالى وأحكامه موقوفة عقلاً على  
 الأغراض وهو أمصاص ودفع المناسد والتقليد  
 الردي وهو مناجهة الغير لأجل المحبة والتعصب  
 من غير طلب للحق والربط العادي وهو ثبوت  
 التلازم بين أمر وأمر وجوداً وعدمياً بواسطة  
 التكرار والجهل المركب وهو أن يجهل الحق و  
 يجهل جهله به والتمسك في عقائد الإيمان  
 بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير عرضها  
 على البراهين العقلية والقوانين الشرعية والجهل  
 بالقواعد العقلية التي هي العلم بوجود الواجبات  
 وجواز المجازات واستحالة المستحيلات وباللسان  
 العربي الخري هو علم اللغة والأعراب والبيان فكل  
 واحد من هذه قد ينشأ عنه كفر مبدع عليه وقد ينشأ  
 عنه بدعة فالإيجاب الذاتي هو أصل كفر الفلاسفة  
 الذين جعلوا ذات الله علة للحكام بلا اختياره و

أي اعتقاده



والعقسين العقلي اصل كفر البراهمة من الفلاسفة حتى تنوير  
 النبوات واصل ضلال المعتزلة حتى اوجبوا عبادي العبد  
 مراعاة الصلاح والاصلاح خلقه والتقليد الردي اصل  
 كفر عبدة الاوثان وغيرهم حتى قالوا انا وجدنا اباينا  
 عبادي امة ابي مله وانا عبادي اثارهم مقتدون ابي متبعون  
 ولهذا لا يكتفي التقليد في عقايد الایمان عند بعضهم  
 كما سر والربط العادي اصل كفر الطبايعيين وضلال  
 من تبعهم من جهلة المومنين والجهل المركب اصل ضلال  
 كثير كما اعتقاد الفلاسفة ناثير الافلاك والشمس ك  
 نظاهم العتوات والتجسيم والجهة عملا بظاهر الرجز على  
 العرش سنوي المئتم من في السماء خلقه بيد جيت  
 الي غير ذلك من الايات ولذا محجوات الانبياء عليهم  
 الصلاة والسلام ايم لانها خارقة للعادة فلو قيل  
 له ان النار لم تحرق ابراهيم عليه السلام مثلاً ربما  
 انكره بفضل الله ايم لا بطريق الوجوب عليه بل  
 ان شيئاً نجح وان لم يشأ لم ينجح فما الطف هذه العبارة من  
 المثر . تخلي العجز عني ممكنا عداه بعين ايم التضمن  
 العجز معني السلب القدرة وح يكون عني متعلقة  
 بالقدرة اولان عني معني عن ووجد في بعض النسخ  
 عن ولا اشكال عليها والعجز نحو في قوة التقليل  
 لما قبله كانه قال لان العجز نحو وقوله امر وجودي  
 ايم صفة موجودة بمكن الاطلاع عليها مدجها  
 ذلك في المشاهدة ايم الحوادث بان في الزمك معني ايم  
 لا يوجد في المنوع من القيام مع اشترأ كهما في عدم  
 التخلي

ماذا اول اضداد  
 المعادني



١٢٩

التكلمي من الفعل وقوله علي مذهب اهل السنة اي واما  
عند اي هو شئ من المعتزلة فهو عدم ملكة القدرة  
فيكون امرا عدميا وليس في الزمن صفة متحققة لقضاء  
القدرة بل العرف ان الزمن ليس بقادر والممنوع من  
القيام قادر وعلي هذا فالنقابة بينه والقدرة بين  
القدرة نقابة العدم والملكة وينبغي علي الاول اعني  
كون العجز صفة موجودة انه لا يتعلق الا بالوجود فما  
لقيام حال القيام عاجز عن القيام لا عن العفود  
والزمن عاجز عن العفود لا عن القيام فاذ كانت  
قاعدة صحيحة ان يقول عجزه عن العفود اي لا يمكنني  
دفعه ولا يصح ان يقول عجزت عن القيام لانه ليس  
موجودا و يتعلق الصفة الموجودة بالمعدوم خيال  
محض هكذا قاله الأشعري و رده بعضهم بانه لا يلزم  
من كون الصفة موجودة انها لا تتعلق الا بالوجود الا  
ترجيح ان العلم والارادة مثلا صفتان وجوديتان  
ويتعلقان بالمعدوم فالعجز علي تقدير ان يكون  
امرا وجوديا وان لم يدل عليه دليل لا مانع من  
تعلقه بالمعدوم كما قاله في غير المفاصل فيكون  
العجز امرا عدميا مذهب المعتزلة تبعا للذلة سفة وكونه  
وجوديا مذهب اهل السنة وهو التحقيق ويتعلق  
بالموجود والمعدوم علي التحقيق ايضا للدلالة  
علي العموم اشار بذلك الى ان ما اسمية صفة لا يمكن  
الي بها الاقادة عموم الممكنات كانه قيل اي ممكن كان  
جرما او عرضا وغيرهما ان قدر في العام ما ليس بجرم  
ولا عرض وسيل الشبر امسبي عن قال لا يقدر



الله ان يخرجني من هملتي هل يكفروا ولا فاجاب بانه لا يكفروا  
 لا يمكن وجود مملكة لغيره يخرجها اليها فوجود مملكة لغيره  
 يخرجها اليها فوجود مملكة لغيره مستحيل والقدرة لا تتلوه  
 بالاستحليل ذلك المهمك لا حاجة له للاستغناء  
 عنه بما قبله فقيه اظهار في مقام الاضمار التي تقا  
 رنها القدرة الحادثة اي المخلوقة مع تلك الافعال  
 لا بعد ها ولا قبلها لان القدرة عرض وهو لا يبقى  
 زمانين علي ما مر نعم هي متقدمة علي الفعل و  
 المتعلق ام لا اي ام لم يكن من افعال العبيد والار  
 من المسببات العاذية وهو كثير كخلق السما والارض  
 والجنة والنار واليجاد مثل مثل ذلك واحسن منه  
 واما قول الغزالي ليس في الامكان ابدع مما كانت فقد  
 تقدم الجواب عنه بان معناه انه لا يوجد ابدع من هذا  
 العام لكماله في الدلالة علي الله تعالى تعلق علم الله وقدره  
 وارادة باليجاد ابدع منه ولو شاء تعالى لا وجد ابدع منه فلي  
 في كلامه ما يقتضي نسبة العجز الي القدرة كما نوهه البقاعي  
 فاعترض علي الغزالي واليجاد شي من العام عطف علي  
 العجز المسلط علي قوله وكذا يستحيل عليه ايجاد هو كما فعل  
 في غيره لغلة الكلام علي ما قبله فجمعه معه للاختصار  
 والعام بفتح اللام وكسرهما كما مر وقوله وجوده اي شئونه  
 بداعي شممول العالم للاحوال كما مر يعني ان وقوع شئ  
 من العالم دون ارادة منه تعالي لذلك الشئ بينا في ارادته  
 العامة المتعلق لا خروج شئ من العالم عنها يعني العموم  
 واخري خروج جميع العالم عنها فمنافاة هذا اللارادة

الارادة هي

الجواز

من



١٢٥

اي الارادة

من حيث عموم تعليقها الا من حيث ذاتها بخلاف الايجاب  
 بالتعليل او بالطبع فانهما منافيان لها من حيث ذاتها  
 وفي كلامه حذف اول وثاني والثالث بزياد شي من  
 العالم واعدامه مع كراهته لوجوده او عدمه  
 مما مر من عموم تعلق الارادة بالوجود والمعدم  
 وانما لم يقل وكذا يستحيل عليه الكراهة اي عدم  
 القصد لبيتنا لانه العطف في قوله او مع الذهول وليلة  
 سؤلهم قصر المناقاة على الكراهة العامة التعلق  
 كالارادة والقصد الرد على المعتزلة في قولهم  
 انه لا يريد من الممكنات الشرور والنجاس بل هي  
 وافعة غير ايريد همتا في الله عت ذلك  
 علوا لبيرو اي عدم ارادته اشار بتفسير الكراهة  
 بذلك اي ان التقابل بينهما وبين الارادة يتبادل العدم  
 والملكة واستغني عن قول عماد شانه ان يواد  
 لانه فرض ذلك في الممكن الذي شانه لامكانه ان  
 يراد فنقول انه هذا ضد الارادة اراد به الضد المعنوي  
 او مع الذهول انه عطف على قوله مع الكراهة وكذا  
 قوله او بالتعليل اي والتقدير ايجاب شي من العالم كما بينا  
 مع الكراهة او كما بينا مع الذهول او الغفلة او كما بينا بالتعليل  
 انه وعطف ذلك على الكراهة من عطف الخاص على  
 العام لدخول جميعه فيها بالمعنى الذي ذكره  
 وهو عدم الارادة فان قلت اذا كانت هذه الامور  
 داخل الكراهة بذلك المعنى كما يستغني عنها  
 فلا حاجة لذكرها لانا نقول انما ذكرها وان استغني  
 عنها بما ذكر لان المقصود ذكر العقائد على وجه

عز ان يقول سانه

التفصيل ولو استقفي فيها بعام عن خاص لكان ذلك ذريعة  
 أي جهل كثير من العقلاء لان ادخال الجزئيات تحت كليتها  
 عسير وخطر الجهل في هذا العلم عظيم وهي الكراهة  
 بتخفيف اليأس طواعية بمعنى الكراهة وقوله ان يوجد الخ  
 يدل من ما وقوله كما لغير والمعاصي مثل ذلك لانه محل  
 النزاع بين اهل السنة والمعتزلة فانهم ذهبوا الي انه  
 تعالى لا يريد الشرور والقبايح واحتجوا علي ذلك بان  
 ارادة القبيح قبيحة وان العقاب علي ما اريد ظلم وان  
 النهي عما يراد والامر بما لا يراد يسفه والله منزه عن  
 ذلك ورد الاول والثالث بان القبيح والسفه بالنسبة  
 الينا لا الي الله تعالى لانه لا يسأل عما يفعل وحكمة امره وبه  
 ظهور الامتحان هل يطيع الامام ورام لا ورد الثاني  
 بان متصرفي في ملكه والظلم هو التصرف في ملك الغير فكل ما هم  
 المذكور ساقط لاقتضايه ان اكثر ما يقع في الوجود  
 من افعال العبيد علي غير ارادته تعالى فياتر ان يقع  
 في ملكه تعالى ما لا يريد وهم لا يقولون به ولما حضر  
 بعض ائمة اهل السنة للمناظرة مع بعض ائمة المعتزلة  
 فلما جلس المعتزلي قال سبحان من اتزله عن الفحشاء  
 فقال السنبي سبحان من لا يقع في ملكه الا ما يشاء فقال  
 المعتزلي ابشار بنا ان يعصي فقال السنبي اعصي ربنا  
 قهر فقال المعتزلي ارايت ان منعتي الهدى وقضي علي  
 بالردمي احسن الي ام اساق فقال السنبي ان منعك ما هو  
 لك فقد اساءات منعك ما هو له فانه يختص برحمته  
 من يشاء فانقطع المعتزلي عن المناظرة احتزرت عن  
 الكراهية الشرعية أي يعني ان الكراهة كما كانت لفظا  
 مشتركا تطلق في اصول اللغة علي طلب تركه الشيء

طلبا



عليا غير جازم وفي اصطلاح المتكلمين علي عدم الارادة و  
 هذا مراد هنا فسرهما المصرا بما ذكر لئلا يتوهم اراكة معناها  
 الاخر وانما بنا في الارادة والمشيئة علي خط المعتزلة في قولهم  
 ان الارادة علي وفق الامر وتابعة له فالكروه شرع ليس  
 مجرد ففي ذلك التفسير فاكدان وبذلك يجاب عما يقال ان  
 التفسير ليس من وظيفة المتكلم لا يقال ان المقام يقتضي  
 تفسيرها بما ذكر فلا حاجة له لانا نقول المصلا حظ الا  
 حتماط وايضا فالغاية الثانية لا يحصل المشبه عليها  
 الا بذلك التفسير اذ الملازمة محتملة لقوله فانه  
 يجوز ان يكون الكروه امر بل بينهما اي بين متعلقهما  
 او بينهما من حيث متعلقهما كما يعلم من تقريره لا من  
 حيث ذاتهما لانهما متباينان حقيقة ولا من حيث  
 متعلقهما الا يتعلق الامر تعلق دلالة وتعلق الارادة تعلق  
 تخصصا والملازمة اي علي احد القولين والاخر يقول  
 انهم ليسوا ما مورين بالايمان بل هو وواحد منهم بطريق  
 الفهم فلا يتعلق به التكليف اذ لا يتعلق الا بفعل اختياره  
 وعلي هذا فيقال فيه انه مراد وليس ماوراه و  
 قديما مرولا يريد هذا را يد علي ما يقيضه العموم و  
 الخصوص الوجهي الا هو يقتضي ثلاثة اقسام فقط  
 للاجتماع وتسمات للانفراد واما هذا فهو خارج عن  
 القسمية المذكورة وقديما مرولا يريد اعراض المعتزلة  
 هذا القسم بقولهم كيف يصح ان يامر بما لا يريد ورد بان  
 ذلك ليس بمستحيل غفلا فمنعه مجرد مكابرة واضرابه  
 كقروء ولا فرعون وقوله فانه اي منذ علم انه لا يومنا

بيان  
 المشبه

كقروء





التكليف بالمحرمات  
جاءه

بغيره

أي في غيره

أي كونه في غيره  
ارادة من

هذا ما عرفت

انهم عباد الله  
طاعة الله تعالى  
نظر في حق الله  
لحيطة جعله في  
صالح الاعمال فما سئل

تماما بالايامات مع عمله تعالى انه لا يوجد منه فيكون  
من التكليف بالمحرمات والاصح جواز عقلا سوا كانت محال لارادة  
اي امتناع عقلا وعادة كما لجمع بين الصديقين كما السواد و  
البيضاء او محال لغيره اي امتناع عادة لا عقلا كما مشييت  
من الزمن وخرج بالتكليف بالمحرمات التكليف فلا يجوز  
والعروق بينهما ان التحلل في الاول يرجع الي المأمور به  
وفي الثاني الي المأمور كالتكليف مثبت وجماد ولم يرد  
الله تعالى منه اي لانه لو اراده لوقع فذهب اهل السنة  
ان الله تعالى اراد ايامات المومن وكفر الكافر ولو اراد  
من الكافر الايامات وقدره عليه وقع وقال اهل  
الاعتزال انه تعالى اراد من الجميع الايامات فاجاب  
المومن وادفع الكافر وسبب انهم قاسوا الغائب  
علي المشاهد فزاد الكفر سريدا لشر شره والكفر شرفه  
يصح ان يريد الله تعالى يدلي بقرينه قوله تعالى ولا يرضى لعباد  
الكفر واجاب اهل السنة بان يريد الشر شره في  
حق المخلوقين فقط واما في حقه تعالى فهو يفعل في ملكه  
ما يشاء بقياسه على الشاهد لا يصح واما قوله تعالى ولا يرضى  
لعباد الكفر فاجيب عنه بانه من العام المذموم  
الذي يريه المخصوص اي عباد المؤمنين من الملائكة  
وهو مني الانس والجن وهم الذين قال الله في حقهم  
ان عبادي ليس لك عليهم سلطان فهو وان كانت  
عاما في اللفظ خاصا في المعنى كقوله تعالى عيسى اشرب بها  
عباد الله فان المراد بعض العباد لا كلهم واجاب بعضهم  
بان الارادة غير الرضي بمعنى لا يرضاه لا يشكره لهم



١٢٧

اولا يرضاه ديننا مشروعا اللهم والتمسك بالاية مبني  
علي تراد فهمها وهو باطل بل الرضيا اما مبني للارادة بنا على  
انه من صفات السلوب وعرفه بعضهم بانه عدم الاز  
عنى ارضي علي الفعل واخص منها لانها تطلق بازاء معيني ارادة  
تقدير و ارادة رضي والثانية اخص من الاولى فالرضي  
اما اخص من مطلق الارادة او مباين لها المراد في لها خلافا  
للمعتزلة مع تقدمه اي العلم ويؤخذ من ذلك ان  
بينهما محمدا و خصوصا مطلقا فكل ذهول غفلة ولا عكس  
والفرق بينهما وبين النسيان انهما زوال الشيء من الحافظة  
بقايه في المدركة بخلاف النسيان فانه زوال الشيء من  
الحافظة والمدركة معا وقيل الذهول والغفلة متساويان  
وقيل الذهول اعم من الغفلة والنسيان لان الغفلة زوال الشيء  
من الحافظة مع بقايه في المدركة والنسيان زواله منهما و  
الذهول اعم من ذلك فينصرف عن كل واحد في الاخر واما  
السهو فهو عابى هذا المراد في الغفلة كما يؤخذ من قوله القاسم  
موسى فغفل عنه غفوا لا تركه وسهي عنه اهـ اما عابى الاول  
فمراد بالذهول هو الذي في تفسير الذهول والغفلة بما ذكر  
للمولف اي صاحب المتن كما هو الظاهر وقوله بهذا المحل اي  
هامش المتن او هامش المتن او في تاليف لذكر الشخص  
الغنا الجفا في هذا المقام اما متنا وشرح علي هذا المتن  
او غيره وليس المراد الحاقه في صلب المتن والتم لان ذلك  
لا يجوز مما ينرم عليه من عدم الوثوق بنسبة شي الى المولى  
لا احتمال ان يكون ما وجد مشتبها في كلامهم من اصلاح من  
وقد عابى كتبهم ينرم منه وجود الكاينات اي اي ينشا  
وجود الخلايق منها ان يكون له ارادة واختيار فيه وقوله

عنه

غيره



كلزوم المعلول انما لزوم المعلول لعلته عقلي والمطوبوع  
 لطبيعتهم عادي فيلزم من حركة الاصبع حركة الحائمي بحيث  
 يكون الاصبع موثرا في تحريك الحائمي وليس المراد مطلق اللزوم  
 بمعنى عدم الانفكاك لان ذلك موجود في الجوهر والعرض  
 فانه يلزم من وجود الاول وجود الثاني فيلزم ان  
 يكون علته فيه ولا قائل به والحاصل ان حركة الحائمي  
 عند هم ناسية عن حركة الاصبع لازمة لها واما عندنا  
 فامرجه لكل من الحركتين هو الله تعالى فانها طبيعة  
 اي حقيقة من الحقائق فالمراد بالطبع الحقيقي  
 لكن اذا وجدت شروطها انما قلنا قلنا ان الشروط  
 والموانع بالنسبة لنا غير الموي تبارك وتعالى قلنا  
 الشروط موجودة في الواقع والموانع منقضية كذلك  
 وانما نطرح عليها او يقال ان الطبايعيين لم يقولوا بذلك  
 الا بالنسبة للحوادث لا بالنسبة للمقدمات تبارك وتعالى  
 وكلام المثل الا في بيود الاول والذي صرح به المم في شر  
 هو الثاني وقال بعضهم الشرط عندهم ثبوت الالوهية  
 له تعالى وانتفاء المتابع عدم النظر له فيكون المتابع هو  
 النظر ثان قلنا المتابع بالطبع كما يتوقف عاين و  
 جود الشروط وانتفاء الموانع يتوقف ايضا عاين السبب  
 فلم لم يذكر وان توقفه عليه قلنا المتابع عند هؤلاء  
 وان توقف عاين الثلاثة لكن السبب عندهم هو  
 نفس الطبيعة فلذا لم يحدوه واما توقفه عاين  
 سبب خارج فلا كما قاله المسكتاني وقد علمنا كلام  
 الم ان اقسام الفاعل ثلاثة فاعل بالاختيار وهو الذي  
 ان شأ فعل وان شأ ترك وفاعل بالتعليل وفاعل بالطبع  
 لا يقال

(تعلق الفاعل)



١٤٨

لا يقال ان الطبايعيين في تأثير الامزجة والا سببا بالعادية  
 فوثنين مرفقة تقول انها تشرط طبعها واخرى تقول نوتوت بقوة  
 او دعها الله فيها ولو نزعها منهم نوتوت فيكون اقسام  
 الفاعل اربعة لاثلاثة لانا نقول التأثير بالقوة يرجع للفاعل  
 بخلاختيار وان كان بواسطة الفاعل بالاختيار واحدا  
 لتقسيم اما هو في اثره ولا يلزم من تقسيم اثره الي ما يكون  
 بدون واسطة والي ما يكون بها بنا على قول المعتزلة  
 ان العبد يخلق افعال نفسه الاختيارية لانهم قسموا  
 الفاعل بالاختيار الي قديم وهو الله تعالى والي حادث  
 وهو العبد واما اهل السنة فلا فاعل عندهم بالاختيار  
 الا الله تعالى فان قلت ان المعتزلة يقولون بالنولد وهو  
 ان يوجد فعل لفاعل فعلا اخر فيقولون ان العبد خلق  
 حركة بيده وحركة بيده او جبت له حركة الخاتم فكيف تقول  
 انهم لا يقولون الا بالفاعل بالاختيار كما هل السنة قلت  
 انهم يقولون ان العبد اثر في حركة اليد بالاختيار وفي  
 حركة الخاتم بالاختيار ايضا لكن بواسطة حركة العبد  
 فلم يقولوا بالفاعل بالتعليل بل الفاعل عندهم انما هو  
 بالاختيار بفعل فعلين احدهما بلا واسطة والثاني بوا  
 سطة نظير ما تقدم وهذا الج ما تقدم وهذا  
 اي ما تقدم مما توقفنا في تأثير الطبيعة علي وجود الشرط  
 وانتفا الموانع بخلاف تأثير العلة هو الفرق اي الفارق  
 بين ثم اوضح ذلك بالتقديم بقوله فالعلة اي فهو تفرع  
 علي قوله وهذا هو الفرق اي وجهه من اعادة الذهول  
 اي كما مراد بالضد مطلق المنافي ولو كان بواسطة اذمتا

الشرط

ط

قاة



الذهور والغفلة للارادة بواسطة منافاةتهما للعلم ايت  
قلت فعلي هذا يجوز في كل مكان منافاة العلم كالتب  
منافاة الارادة فيلزم عليه ان يذكر اضداد العلم وهي  
الجهل وما في معناه في منافيات الارادة ويلزم عليه  
ان يذكر الذهور والغفلة في منافيات العلم لان منافاة  
توهمه بلا واسطة فهما اقرب اليه من الارادة لان منافاة  
توهمها بواسطة العلم مما عانت قلت هو كذلك لكن لما كان  
الجهل وما في معناه يباين العلم لغة وشراحي ان لا يذكر  
في مقابلته غيره من الذهور والغفلة وكان الذهور  
والغفلة كثيرا ما يقابلان بالقصد اذ يقال فصل في فلان  
كذا تصدق فيقدر بذهوره وغفلته حصا للمجهل  
وما في معناه في مقابلته العلم والذهور والغفلة في  
مقابلة الارادة ان الكراهية تستلزم الخفية  
نظر لانه حصل الكراهية بضرورة وفي الارادة لازما  
ومعلوم ان اللازم غير الملزوم فيقتضي ان الارادة  
معناها المطابق بل معناها الالتزائي وهو مخالف  
لعنجه كلام اعم حيث جعلها معناها المطابق بقوله  
اي عدم ارادته الحكايات الاولي ان لا يعبر بالاستلزام  
ويقول ان الكراهية في الارادة اعم والكراهية بتحقق  
البايعني الكراهية كما مر وفي بعض الشخ اسقاط اليا  
وكذا التعليل والطبع لا حاجة للمفط كذا لان ذلك  
معطوق ما في الكراهية في قوله ان الكراهية لا تغلظة وطبيقت  
اي وهي ذات الباري تعالى عن فهم الفاسد وتسي  
عندهم علة الفعل اي وان اكانت علة قديمة لزم قدم  
المعلول وهو العالم لانه لا يتخلف عن علته واذا كان تخيما

م يفتح

ثم يصح اي ارادته فقد نفوا عنه تعالى الارادة وكذا القدرة  
وسائر صفات المعاني وكفرهم انما هو باعترافهم العالم لا  
بنفي الصفات المذكورة فان المعتزلة نيفونها ولم يكفروا  
كما هو الا ان يقال ان هولاء نفوها واثنوا ضدها بخلاف المعتزلة  
فصح عدد ذلك من جملة الامور التي كفر بها الفلاسف وهي  
حسنة اولها ما ذكر وثانيها قدم العالم كما علمت  
وثالثها انكارهم علم الله تعالى بالجزئيات ولا بعها  
حكمهم بالكتاب النبوة وخاصتها انكارهم حشر الاجساد  
فان علمته وطبيعته قديمة ابي ومثي وجدت العلة  
وجد المفعول ومثي وجدت الطبيعة وجد المطبوخ والعلة  
والطبيعة هو الله تعالى عند القائل بذلك كما هو قوله  
لا يقصد بالاجزاء ابي فلا يكون من متعلقات الارادة  
لان تخصيص الحاصل ابي لا يجفي ما في ذلك التعليل من الركاثة  
فكان الاولي ان يقول بعد قوله لانه موجود فيلزم عاب  
الاجزاء تخصيص الحاصل وتخصيص الحاصل حال الجهل  
اي مركبا كان او بسيطا فالاولي تصور الشيء عاب خلافه  
ما هو به في الواقع والثاني عدم العلم بالشيء بان لم يدركه لا عاب  
ما هو به ولا خلاف ما هو به وكلام الاملاقي يقتضيان مرادهم  
هو المركب وان البسيط داخل في قوله وما في معناه  
معلوم ما يتعلق بالجهل لكن يلزم عليه الفصل بين المصدر  
ومعموله بالعطف ويجوز ان يتعلق بالضمير المضاف اليه  
العايد على الجهل بنا على ان ضمير المصدر يعمل كما في قوله  
وما هو عنهما الحديث الترجيح اما الجهل ابي المركب فهو  
ضد العلم لضد حد الضدين عليهما فانهما معنيان  
وجوديات ويستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما غاية

كافره الفلاسفة

(جسد)

الخلا في واما البسيط فليس ضد العام بل مقابل له تقابل العلام  
 والمثلكة وقوله عند اهل السنة واما عند المعتزلة فليس بعينه  
 بل مماثل له فاقتران الاجتماع بينهما للمماثلة لا للمضادة  
 وحمل النزاع بيننا وبينهم هو المركب لا البسيط فانه امر عدي  
 بانفاق منا ومنهم والذمي في معنى الجهل هو هكذا في  
 بعض النسخ وفي بعضها وما في معنا الجهل هو وما صيندا  
 والشك وما عطف عليه خبر وعام كل من النسختين مواخذة  
 لاقتضائه الحصارها في معنى الجهل في ما ذكره وليس كذلك بل  
 في معناه ايضا الجنون والاعما والسكر والغشية والاعتقاد  
 والجهل البسيط بنا على ما امر من ان الجهل في كلام المم هو  
 المركب كما يفيد كلام الشروفي بعض النسخ وفي معنى الجهل  
 انه رهبان فظاهرة وكذا كون العلم ضروريا في معنى  
 الجهل واعلم ان الضروري يطلق على ما كان له ضرورة وحاجة  
 كالعلم بالمركب على تحصيله بالتهديد والضرب مثلا وعلى  
 ما لم تتعلق به القدرة للحادثة للتفسير بعبارة من التسمية  
 كالعلم الحاصل بالابصار من غير قصد بان كان فاعلم ان  
 قدرته عليه شخص فراه وعلم انه انسان فهذا لم يتعلق به  
 قدرته وعلى ما حصل لا عند دليل وعلى ما حصل لا عن  
 نظر والاول في حقه تعالى ممنوع لا شعارة بالحدوث  
 المستلزم سبق عدم ولاقتضائه الضرر والالجابي فبمتنع اطلاق  
 الضروري على عامه تعالى يذكر المعنى واما الثلاثة الاخيرة فليست  
 ممنوعة في حقه تعالى لان عامه تعالى لم يتعلق به ضرورة حادثة  
 ولا قدسية ولم يتوقف على نظر ولا دليل كما منع من اطلاق  
 الضروري في حقه تعالى بتلك المعاني خصوصا منبوهكم المعنى  
 الاول لا يكون بسند عي سبق الجهل خلاقا كما يفيد ظم الش

اقدم الضروري

منا

من ان الضروري ياتسامه في معني الجهل فان قلت التفسير  
 بمادة الفعل وهو حصل في المعاني الثلاثة الاخيرة يشعر بالحدوث  
 المستلزم سبق العدم فتصح ما اقاده ظالمه من ان الضروري  
 باتسامه في معني الجهل لان العدم سبقها قلت الافعال  
 المذكورة في التعاريف مجردة عن اعتبار الزمان فلا اشعار  
 بما ذكر والغرفق بين المعنيين الاخيرين ان الاول اعم من الثاني  
 لان الدليل يشمل الدليل العقلي وهو ما تركب من مفدمات  
 عقلية والتقلي هو ما كان من كتبنا باوسنة مثلا بخلاف  
 النظري فانه خاص بما تركب من مفدمات عقلية فقط  
 او يدهما يطلق اليدهي ما لا يتوقف علي حدس ولا  
 تجربة ولا غيرهما فيكون اخص من الضروري بالمعني الاخيرين  
 ومبايناه بالمعني الاول وتربيا منه بالمعني الثاني ومعلوم  
 انه بالمعني المذكور ليس مستجيلا في حقه تعالي لكنه ما كان  
 يقال يده النفس الامر اذا انها بغتة من غير سبق شعور امتنع  
 اطلاقه علي علمه تعالي لاقتضائه سبق الشعور في حقه  
 تعالي وهو محال ويطلق علي ما لا يتوقف علي نظر واستدلال  
 وان توقف علي حدس او تجربة فيكون مراد فالضروري  
 بالمعني الاخيرين وقد علم حاشيها ومبايناه بالمعني  
 الاول في فان هذا اكله هذا انصح بما استفيد من التثنية  
 في قوله وكذا كون العالم اتم والموت ضد الحياة اي عاي  
 الغول بانه امر وجودي وعليه فيعرق بانه عرض يعقب  
 الحياة ويتبدل لهذا قوله تعالي خلق الموت والحياة الا الخلق  
 انما يتعلق بالامر الوجودي وقيل هو امر عديم  
 وعليه فيعرو بانه عدم الحياة عما من شأنه الحياة وح  
 يكون التفاضل بينه وبين الحياة تفاضل العدم والملكة واجاب





صاحب هذا القول عند الإله بان المراد بالخلق التقدير والمعنى  
خلق اسباب الموت والقيض ضد البصر اي بناء على ان  
امر وجودك يخلق الله تعالى في الهدفة يمكنك رؤية وليست  
هو نفس الفشاوة وقيل هو عدم البصر فيكون التقابل  
بينهما تقابل العدم والمملكة والبكم ضد الكلام اعترض  
بان البكم ومثله الخرس انما يضاد الكلام المقطوع اما النعوى  
الذي كمال من حيث فضد السهو والطفولية والفهمية  
واجيب بان البكم كما يطلق في اللغة حقيقة علمية ما يضاد  
الكلام المقطوع يطلق مجازا واصطلاحا علمية فتعني من الكلام  
النفسي ومثاله في الحادث ان يمنع الله تعالى عن الانسان  
التفكير فلا يجري علمي قبله كلام نفسه واعلم ان في معنى  
البكم كون كلامه تعالى يجرى وصوت لان كلامها حادث  
فلا يقوم بالتقديم والمراد بالبكم عدم الكلام النفسي سواء  
كان بلا لغة او بوجود اذنة فيدخل فيه السكوت الصداد  
عند اهل السنة اي لانها امور وجودية ومقابلها المحققية  
منها انها امور عدمية فلا تكون اصدادا كما هو لان المحل  
الذي يقبلها الضامير المذكورة للصقات او للاضداد منه  
الجهل وما بعده وهو اقرب وفي هذا الدليل نظر من و  
جهتي الاول ان فيه مضادة عن المطابقة وهو اخذ الي  
في الدليل والدعوى هنا كونها اصدادا وقد اخذها في  
الدليل بقوله تصف بضد هاتفي الثاني انه استفاد منه  
ان الضديين هما الذات بتواردات علمي محله وا حلا  
وانه مني ارتفاع احد هما عن المحل ثبت الآخر ولا يرتفعان  
الا بارتفاع المحل فيقتضي ذلك انه يلزم من ارتفاعهما  
ارتفاع المحل مع ان هناك ضديين يرتفعان ولا يرتفع

المحل





هنا وان كانت جايوز ان كنت حلاق الا فصيح قال الشيخ الاجهوري  
 وجه كثرة ما لا يعقل الا فصيح فيه الافراد باقل وبسواه الا  
 فصيح المطابقه نحو هبات واقراء لا يفقه من صفات  
 المعاني ان جعل الشا اسم الاشارة في كلام المصم راجعا لصفات  
 المعاني وعلبه فيحتاج الي تقديم مضمنا فسم  
 اي من اضداد صفات المعاني كما يدل عليه كلامه في ما بعد ولا  
 يخفى ما في ذلك من التكلف فكان الاولي ان يجعل اسم الاشارة  
 في كلام المصم راجعا للاضداد كما فعل السكتاني حيث قال  
 ولما كانت الاحوال المعتوية لا تعقل علي حيالها ولا تماثل ولا  
 تخالف ولا تضاد الا بالنظر الي المعاني قال مشيبي الي ان تضاد  
 باعتبار المعاني واضع من هذه اي تضادها بنشأ وضوحه  
 من تضاد معانيها ان المعاني الوجودي كالعجز فانه معني  
 وجودي علي ما مر ايضا ان المعاني الوجودي كالقدرة فانها  
 معني وجودي وقوليد واللازم ككونه عاجزا بضاد اللازم  
 ككونه قادرا واطلاق الضد معاني ذلك حقيقة لغة واصطلاحا  
 اصولا ومنطقا فان قيل لا يلزم من وقوع المتناقضات بين امرين  
 وقوع المتناقضات بين الازمهما الا نري ان الانسان متناقض للغر  
 والحيوانية لازمة لهما فلم تحصل المتناقضات بين اللازمين  
 ولهما حيوانية هدا وحيوانية الاخر مع وجودها بين  
 الانسان وبينهما الانسان والغرمي اجيب بان المواد باللازم  
 في المقام اللازم المساوي وما او رد لازم اهم لان الحيوانية  
 المذكورة توجد في كل من الانسان والغرمي وغيرهما  
 واما الجايوز في حقه تعالى فهو يقبل ومما يجوز كما قال ومما يجب  
 ومما يستحيل لان الله تعالى لا يجوز في حقه الا ما ذكر بخلاف  
 الصفات الواجبة والمستحيلة فانها لا تنحصر ولم يذكر الا

بعضها

الحجرات



بعضها واعترض بان تعبيره بالجائز في حقه تعالى يقتضي  
انضائه تعالى بصفات جائزة وهو محال واجيب بان  
الجواز يرجع الي صفات الافعال وهو صدورها مما يمكن عن  
قدرته تعالى لا الي الصفات الغائبة بانه تعالى والمعنى  
ما يجوز لذاته ان تفعله فلا يرد ما ذكر واعترض ايضا بان  
الممكن والجائز مترادفات عند المتكلمين فانه قال واما  
الجائز في حقه تعالى فعمل كل جائز او تركه واما الممكن  
في حقه تعالى فعمل كل ممكن او تركه فقد اخذ الشيء في تعريف  
نفسه وذلك دور لتوقف الشيء على نفسه واجيب بان  
الاعتراض المذكور مبني على كون ما ذكر تعريفا للجائز  
نحو نقول انه ليس تعريفا له بل المقصود منه الحكم على  
افراد الجائز بانها لا تنحصر والمعنى احكم على ما صدق عليه  
الجائز من الافراد كالثواب والعقاب وبعثة الانبياء والصلاح  
والاصلاح ونحو ذلك بانها لا تنحصر في عدد كالواجبات  
والمستحبات بل هي فعل كل ما يقتضي العقل جوازه وامكانه  
فالجائز امر كل من تخته افراد سمات الكائنات تخته افراد ال  
سمات واما كانه المقصود من ذلك الحكم لا التعريف لان  
الما حجة انما دعيت لما يحصر الجائز في حقه تعالى لا لتعريف حقيقة  
تعريفه لتقدم ذلك اول الكتاب هكذا اجاب بعضهم و  
واعترض بانته يصير المعنى احكم على افراد الجائز بانها فعل  
افراد الممكن اي الجائز ولا يخفى ما في ذلك من انها فت  
اذ لا معنى للحكم على افراد بانها فعل الافراد قالوا والجوا  
بان المراد بالممكن ذات الممكن نقطع النظر عن بالامكان  
وان كانت لا يد منه في نفسه الامر بان كلام من الجائز والممكن  
يطلق ويراد به الاتباع اي تعلق القدرة بالقدرة وما خلف

ها  
س



والرزق والاجيا والامانة ولا شك ان هذه افعال ويطلق ويراد  
 به نفس المنفرد واعني اثر الفعل وهو المخلوق والمترزوق كما مر  
 الجائز المعرف وان كان عاسا المعني الاول يدل على الاخبار عنه بالفعل  
 والمواد بالممكن الواقع في التعريف المعني الثاني اي الاثر فلم يلزم  
 عليه اخذ الشيء في تعريف نفسه المودعي الي الدور وبهذا الجواب  
 عن اعتراض اخر وهو ان الجائز كما تعبر موادق للممكن والممكن  
 في كلامه هو الشيء المفعول او المتروك يدل على اضافة الفعل  
 او المتروك اليه فيكون الجائز كذلك مع ان حكمه عليه بان  
 فعل كل ممكن او متروك يقتضي انه غير لان الفعل او المتروك  
 غير المفعول او المتروك يدل على اضافة او المتروك اليه فيكون  
 الجائز كذلك مع ان حكمه عليه بان فعل كل ممكن او متروك يقتضي  
 انه غيره لان الفعل او المتروك غير المفعول او المتروك وحاصل  
 الجواب ان كلامهما يطلق بمعنىين كما علمت فالحكم على  
 الجائز بان فعل او متروك واردة المفعول او المتروك من  
 الممكن لا ينافي ترادفهما الثواب للمطيع والعقاب للمعاصي  
 اي خلافا للمعتزلة حيث اوجبوا ذلك بنا منهم علم  
 اضلالهم الفاسد من التحسين والتقيح العقليين ورد ان  
 الله تعالى ما لك الاشيا والمالك لا يجب عليه شي مما لم يولده  
 بل يفعل به ما يشاء ويختار كما ورد في بعض الكتاب العزيز  
 ولو وجب عليه ذلك لم يكن قاعلا مختارا بل مشهورا على  
 الفعل ويدخل بعثة الرسل اي خلافا للبراهمة حيث  
 احوها عليه تعالى لعدم فائدتها لانها عبت فلا نفع  
 ان تكون من فعل الحكيم وذلك لان الفعل يستغل باذراكها  
 جاءه الرسول فلا تخا بلة في ارساله وهذا انما منهم على

التحسين



١٤٤

التحسين والتقيح العقليين وهم طائفة كفار من الهذاب  
 برهام كما في شام المقاصد يتبعون ما حسنه العقل دون  
 الشرع فيستفجحت ذبح الحيوان ما فيه من التذباب  
 والصلاة ما فيها من وضع الوجه وهو اشرف الاعضاء  
 على الارض ورفع العيضة ويبيحون الزنا ووطئ الحرام  
 والصلاح والاصحاح الصلاح ما قاي به فسادكم  
 زيد من الطعام المتقابل منعه منه حتي يهلك وكلايمان  
 في مخالفة الكفر والمنحة في مخالفة المرض والاصحاح ما  
 قاي به صلاح كاطعام الاطفمة الزائدة المتقابل لاطعامه  
 الاطفمة لغيم اللذيذة وكالثواب بلا تكليف في مخالفة  
 الثواب مع التكليف وقيل الصلاح اثابة الله عبده  
 والاصحاح اعطاء وهم الثواب بلا عمل بوجبه وقيل الصلاح  
 بعث الرسل والاصحاح طاعتهم وقيل الصلاح ايجاد  
 الخلق والاصحاح هدايتهم وترقيتهم وقيل الصلاح والاصحاح  
 شئ واحد فكل منهما ليس واجبا على الله تعالى خلافا للمفتولة  
 حيث اوجبهما عليه تعالى بنا منهم علي صلواته الفاسد  
 المنقذ ورد بانهما لودجا عليه تعالى ما وقعت محنة  
 دينا واخري ولما وقع تكليف بامر ولا نهى وذلك باطل  
 بالمثابرة ولذا سأل الاشعري استنادا باعلي الجباري  
 عند ثلاثة اخوة عاشوا احدهم في طاعة الله تعالى واحدهم  
 في الكفر وما ناعلي ذلك والآخر مات صفيوا فقال بثاب  
 الاول وبعاقب الثاني ولا يقاب الثالث ولا يعاقب الثاني  
 الا شعري ان قال الثالث هل لا امر تبي فاصحح وادخل  
 الجنة كما دخل احبي المؤمن فا جابه الجباري بان الرب  
 يقول له كنت اعلم انك لو عشت لغسقت فدخلت

الذبيحة

خروج من الجمل



النار فقال الاشعري فان قال الثاني بامر بما لم يمتدني صغيرا حنيف  
 لا اعصي خلا ادخل النار كما من اخي قبلت الجباري روية  
 الخلق خلا فالمتقولة حيث حالوها بنا منهم عاب اصلهم  
 العاسد من انها تستدعي انبعاث اشعة تخرج من العيني و  
 تتصل بالموبي وذلك يستلزم ان يكون جسمها والباري  
 تعالي ليسا بجسم فلا يري عندهم وايضا لو جاز ان يرب  
 كان متقابلا للمرابي بالضرورة فيكون في جهة وسكان  
 وهو محال والا فكان اما جوهرا او عرضا لان المتخيز بالاستقلال  
 جوهرا وبالسبعة عرضا وكان المرابي اما كلة فيكون محلها  
 محسورا واما بعضه فيكون متبعضا ورد بان ذلك ليس  
 شوطا في صحة الروية بل هي قوة يخلقها الله تعالي وجوه  
 من العيني وليست بانبعاث شعاع يتصل بالمرابي حجب  
 يستحيل رويته تعالي اذ لو كانت كذلك لزم ان لا يري  
 المرابي الا مقدار احد قته كئيب وهو يتكشف له في نظرة  
 واحدة اصغاق ذاته اضغالا حصر لها بحيث يقطع انه  
 لا يمكن انه فصل منه شعاع يتصل بشيء منها ورح فلا  
 مانع من رويته تعالي روية تليق به من غير جهة ولا حصر  
 ولا تخيز لانه تعالي موجود وكل موجود يصلح ان يرب  
 بالبصر وكون الروية لا يبد فيها من الاتصال بالمرابي  
 وان تكون في جهة وعدم القرب جلا او البعد جدا من ان يري يقبل  
 المتخلف فالروية عندا هل الخفا لا تستدعي جهة ولا  
 مغالبة وانما تستدعي محلا تقوم به وليست بانبعاث  
 الاشعة من العيني ولا يجمع منها قرب ولا بعد مفرطان  
 ولا حجاب كئيب كذا قرره السنوسي في بعض كتبه ولا يراه  
 في الاخرة الا العقل من مؤسسي الانس والجن قطعوا والملايكة



١٤٢

عالي الصبح بخلاف غير العقلاء من الحيوانات وان دخلت  
 الجنة وبخلاف الكفار فلا يرونه بانفاق غير الصوفية وا  
 ما انما نفوت فلا يرونه عالي الصبح قال القرطبي يرون الناس  
 ربهم في الموقف ثم يحجبون عنه دوام الرؤية والا يرونه  
 يوم الجمعة والعيد الي ان لا يبقى في النار وهذا يدخل الجنة احد  
 فيؤذن لهم فيرونه في الجنة ثم لا يحجبون بعد ذلك اصلا  
 والا في حال تمنع انهم فلا يسي احب اليهم من النظر اليه  
 فان هذه كلها احوالها خاصة هذه دون غيرها الخ لا  
 فيها كما علمت فان المعتزلة اوجبوها ما عدا الرؤية فانهم  
 احوالها في الدنيا والاخرة واستدلوا على ذلك بما تقدم  
 ونقول تعالى لا تتذكر له نفي ادراكه في مقام التقدح فيكون  
 عدم الادراك كمالا وشئونه نقصا والنقص عليه تعالى بحال  
 ورد باصور منها ان الادراك ليس هو مطلق الرؤية بل اخص  
 منها لانه الرؤية مع الاضافة ولا يلزم من نفي الاخص نفي  
 الاعم والبراهمة احوال البعثة ففي تخصيص هذه بالذكر  
 اشارة للرد على من ذكر اما برهان وجوده في مقتضى  
 ما سلكه ولا حيث اخذ الوجود مقيدا بالوجوب ان يبرهن  
 هنا على وجوب وجوده كما فعل بعض المتكلمين وح فلا يجناج  
 الي اقامة البرهان على القدم والبقا لتضمن وجوب الوجود  
 لكن لما كانت التفصيل اقرب الي الفهم سلكه نقر بواعي المتكلمين  
 فاحساج الي اثبات وجوب وجوده بالاستدلال على القدم  
 والبقا بعد ذلك فحدوث العالم فاعلم ان الدليل عند  
 المتكلمين نبعا لما طقة مركب وعند الاصوليين مفرد وهو  
 ما يتر من وجوده الوجود فالدليل على وجوده تعالى  
 عند المتكلمين قولنا العالم حادث وكل حادث لا بد له من حادث

اول البراهمة

لها





فالعالم لا يدل له من حدث وعند الاصوليين نفسه العام من حيث  
 حدوده او امكانه مثلا وظلم كلام المصطلح طريقة عدم موافقه طريقة  
 من الطرفين ويمكن اجراوه على طريقة الاصوليين بان يكون  
 معني كلامه فالعالم من حيث حدوده ويكون في ذلك اشارته  
 الى ان وجه دلالاته على وجود الله تعالى حد وشه لا امكانه  
 مثلا وعلى طريقة المنكلمين بان يجعل في كلامه حذفاً للتقدمين  
 معا استفنا بدليلهما في اشارتي دليل الصغري بقوله ودليل  
 حدوثه في تقدم دليل الكبرى ثقله الكلام عليه  
 لانها لا تحتاج الي دليل واحد بخلاف الصغري فانها لا  
 تثبت الا بدليلين كما يعلم مما سياتي واما قول بعضهم ان  
 الصغري غير محدوقه من كلامه وان قوله في حدوث  
 العالم بناء على انه من اضافة الصفة الي الموصوف اعجب  
 فالعالم حادث ففيه نظر مما يلزم عليه من الاخبار  
 بالجزء عند الكليات الدليل هو المركب من مقدمتين وقد  
 اخبر عنه بالصغري فقط بناء على كلامه الا ان يقال ان  
 في الكلام حذفاً والتقدم فالعالم حادث انه ولا يخفى ما  
 فيه من التكلف فلو جعل ذلك مستلزما للصغري لا عينها  
 فكانت اولي واعلم ان الدليل المذكور ينتج الاكون العام حدث  
 فقط وهو مطلوب المصطلح كما هو صريح كلامه وبعد ذلك هل  
 هو منفصل عن العالم او متصل به لا هو قاعلي بالاختيار  
 او بالتعليل او بالطبع لم يعلم ذلك مما هنا بل من ادلة اخرى  
 المذكورة في غير هذا المحل لان دلولم يكن له محدث اي  
 قاعلي وقوله بل حدث بنفسه اخص منه مستغفل عنه لان  
 نفي محدث العالم صادق بتقدم العالم او بحدوثه بنفسه كما  
 كان

هذا هو وجه الدليل المذكور  
 في قوله تعالى ان الله  
 خلق الانسان من عظام  
 حنظل وقوله تعالى  
 ان الله خلق الانسان  
 من طين



لما كان ابطال الاول اعني قدم العالم ما خوذ من قوله ودليل  
 حدوث العالم اخذ والمقصود بال دليل المذكور  
 انما هو ابطال الثاني خصه بالاضراب وتقرير الدليل علي  
 ذلك ان تقول لو لم يكن للعالم محدث بل حدث بنفسه لزم  
 ترجيح احد الامرين المتساويين بلا مرجح واللازم باطل  
 فالملزوم وهو لو لم يكن له محدث مثله واذا ابطال كما له  
 محدث ثبت نقيضه وهو ان له محدث وهو المطلقا  
 وقوله بل حدث بنفسه اي بذاته بمعنى ان حدوثه لا اجل  
 ذاته لا سبب قال بالاسباب بمعنى لام التعليل والمواد بالعالم  
 هذا ما يشمل الاجرام والاعراض بخلافه في قوله ودليل حد  
 العالم فالمراد به الاجرام مما سياتي في شرح لزم ان يكون  
 احد الامرين بحيث ان يراد بهما الوجود والعدم واحد  
 هو الوجود لان الكلام فيه ويحتمل ان يراد بهما طرفي  
 الممكنات وجود وعدم ومقدار مخصوص ومقابلته الي  
 اخر ما سياتي في الشرح واللازم في الحقيقة هو الرجحان وانما  
 المساواة في صفة نفسه ولذا قلنا في تقرير الدليل  
 المتقدم لزم ترجيح احد المتساويين اخذ فهو اولي من  
 تقرير المص وهو اي كون احد الامرين المتساويين مسا  
 لصاحبه راجعا عليه بلا سبب محال لما فيه من اجتناب  
 الضدين وهما المساواة والرجحان ونظر ذلك ميزان اعتد  
 كفتاه ورجحت احدهما لا سبب وهذا ابتداء على الوجود و  
 العدم بالنظر الي ان الممكن سنان وقيل العدم اولي به لا سببية  
 وعدم احتياجه الي سبب واللازم لو ترجح الوجود بلا سبب  
 ترجح المرجح فيقال ح في تقرير الدليل لو حدث بنفسه  
 لزم ترجيح المرجح وهو الوجود بلا سبب وهو اقوي

اعني حدوثه بنفسه

و  
 هما

اي المتساوية

ويا

لت

اعني  
 ترجيح

في الاستحالة من اللزوم عيني القول الاول ودليل حدوث  
العالم اني اعلم ان صغري الدليل المتقدم وهي العالم حادث  
لما كانت نظرية تتوقف على دليل وكانت العالم اجراما واعرا  
استدل المم على حدوث الاجرام بجلال منها للاعراض وعيني  
حدوث الاعراض بمشاهدة تغييرها وتغير الدليل الاول  
ان تقول اجرام العالم ملازمة للاعراض الحادثة وكلما لازم  
الاعراض الحادثة فهو حادث بناج اجرام العالم حادثة  
فذكر المصرا الكبير في قوله وملازم الحادث لانه مفرد  
مضاف في قبم وحذف الصغري وذكر معناها في قوله  
ملازم منه للاعراض ومراده بالعالم الاجرام مما سبقت  
وتغير الدليل الثاني ان تقول الاعراض تتغير وتغيرها  
من عدم الي وجود وعكسه وكلما كان كذلك فهو حادث  
فالاعراض حادثة فذكر المم معني الصغري وحذف  
الكبري واعتراض هذا بالثابت الاول ان تغيير الاعراض  
اذا كانت امر يدرك بالمشاهدة كانت ضروريا فيلزم ان  
لا يختلف فيه كيف وقد قيل بكمونها وايضا لو كان تغييرها  
ضروريا لم يجزئ الي دليل فيكون دليلا المذكور ضابعا لاجابة  
البه واجيب بان في قوله تغييرها حذف مقادير اي تغيير حكمها  
فان الحركة مثلا نارة تشاهد في الحرم بظهور حكمها ونارة تنعدم  
بظهور حكمها فلهذا لانفعال الحركة كون الحرم متحركا والكون  
المذكور اما حال او وجه واعتبار وكل منهما لا يتعلق به  
الروية والمشاهدة لانه لا يسمي الا موجودا لا اشكال باقي لانقول  
ان في العبارة نسا هلا ومرادهم ان الاجرام نارة تظهر متحركة  
ونارة ساكنة فالمشاهدة هو الحرم حال كونه متحركا وساكنة  
لا الحركة ولا الكون متحركا ولا السكون ولا الكون ساكنة لكن

حكم  
مستد



١٤٦

كما ضاقت العبارة عليهم اسندوا التفسير للاعراض على سبيل  
 التساهل هكذا قال بعض منا كتب علي السكتاني والذبح  
 قرره الشيخ ان حكم الحركة مثلا هو التحرك اي هيئة التحرك  
 لانفسه لانه مهني من المعاني لا يمكن ان يشاهدته بخلاف هيئته  
 فانها تشاهد بحاسة البصر وكذا هيئة السلون الثاني ان  
 التغيير من العدم الي الوجود هو الحدوث فكيف يستدل با  
 لشيء على نفسه واجيب بجمعه كونه هو بدل الحدوث  
 هو الوجود بعد عدمه والتجدد بعد عدمه وهو تغير اليه  
 لانفسه المتغير الذي هو الدليل سلمنا انه هو كذا لا نسلم  
 اتحاد الدليل والمدلول لان الدليل هو تغير احكام الاعراض  
 على ما قرره في المدلول تغير الاعراض فلا يخفى ان  
 جعلت الاضافة من قبيل اضافة الصفة الي الموصوف  
 فان جعلت حقيقة فالدليل هو المشاهدة والمدلول هو  
 الحدوث كقولك الدليل عاية طلوع الشمس مشاهدة  
 الطلوع كذا سرد عليه هذا نظير ما مر وهو ان الحدوث  
 والتغير ليسا مشاهدا فيحتاج الي الجواب عنه بنظم ما مر  
 ايضا واعلم ان الدليل الاول اعني دليل حدوث الاجرام يتو  
 على اربعة مطالب اثبات زايدي على الاجرام واثبات ان  
 ذلك الزايد حادث واثبات ملازمته للاجرام اي عدم  
 انفكاكها عنه وابطال حوادث اول لها وذلك ان  
 المحصر مما يقول لا نسلم ملازمته زايدي على الاجرام سلمنا  
 ذلك فلا نسلم حدوثه سلمنا ذلك فلا نسلم ملازمته  
 للاجرام سلمنا ذلك فلا نسلم دلالة عاي حدوث الاجرام  
 الملازم لها احتمال ان تكون قديمة واللزام لها حوادث  
 لا اول لها قلنا بد من ابطال ذلك والثاني من هذه الامور

اي كذا الامر من ابي المظفر فيها

ان قيل ما انما هو المشاهدة  
التغير كالمرة بغيره

قف  
يتوقف علم  
الرجح الخالصة

ا  
اثبات زايدي

ه  
هذه





الجائز

١٤٧

٥٤  
١٤٧ المتكلمون منه

بيان

الصديق وعالي الخاسر ان القديم لو انعدم لكان جائزا و  
لا يكون وجوده الا حادثا وعالي السارد من مشاهدة ان الحزم  
لا ينفك عن الاعراض وعالي السابع ما هو مقرر من سيرها  
التطبيق وغيره قال السنوسي وجمع في هذه المطالبات بجوا  
المكلفا من ابواب جهنم السبعة ولا يعبر فيها حقيفة الا لرا  
سجون في العلم اي المتكلمون منه هـ البرهان احد  
اقسام الحجج فيه اشارة الي ان البرهان بالبرهان هو البرهان  
عند المناطقة وهو المركب لا المفرد المراد عند الاصوليين  
وهو ما حذوا من البرهان القطعي بقول برهان العود اعم  
قطعيه لانه يقطع حجة الحزم ويفجحه وقيل من البرهان وهو  
البيضا يقال امرأة برهاني بيضا لانه بيض القلب ويصفيه  
من الجهل وقيل من البرهان اي لانه يبيد  
الحقد ويظهر عاين ما هو عليه وهو الدليل مراد منه  
وقيل هو اخص من الدليل لانه يعين فيه امور ثلاثة ان  
يكون مركبا من مقدمات عقلية قطعية بجل في الدليل فانه  
يكون مركبا وغير مركب وعقليا وتقليبا وقطعيا وظانيا وهذا  
هو الصحيح العقلية فيه اشارة الي ان الحجج تسمان عقلية  
وهي ما كانت من كتاب أو سنة او اجماع وعقلية وهي  
ما لم تكن كذلك واقسامها خمسة البرهان والجدل والخطابة  
بفتح الخ والشعر والسفسطة فالبرهان ما نال من  
مقدمات يقينية لانتاج اليقين والجدل ما نال من مقدمات  
مقبولة من شخص معتقد فيه كولي او من مقدمات نظوية  
معتقد فيها ككل حايط يتنثر منه التراب ينهدم والشعر  
ما نال من مقدمات تنبسط منها النفس او تنفض كالحزم باقوتة  
سائرته والعسل مرة مهووعة للنفس اي مورثة للقب والفسفة



ما نال من مقدمات وهمية كاذبة كهذا مينة وكل من جاد  
 وتفصيل ذلك مشهور في كتب المنطق لا نبالغ الا من  
 مقدمات المراد بالجمع ما فوق الواحد لانه نارة واحدة  
 بنال من مقدم ثابت كما تقدم ونارة من اكثر كقولك  
 النبا شدا اخذ للمال حقيفة وكل اخذ للمال حقيفة سارق  
 وكل سارق تقطع يده وقيل لا بنال الا من مقدمتين  
 فقط والمال من اكثر يرجع الى اقسمة متعددة حتى  
 المحققة كما بين في كتب المنطق وقوله يقينية اعني  
 كل ما يقينية مقدمات الادلة السابقة بخلاف ما اذا  
 كانت كل ما ظنينة كهذا يدور بالليل بالسلح وكل من  
 يدور بالليل بالسلح سارق وبعضها يقينية وبعضها  
 ظنينة كهذا سارق وكل سارق تقطع يده فان المقدمة  
 الثابتة قطعية لاثية والسارق والسارقة فقطعوا ايديهما  
 فلا يسمي برهانا وكان حد المعرفة اي تعريفها وضابطها  
 وذلك لا يكفي بخلافه ان اسم السارقة راجع للثابت  
 وليسا كذلك بل هو راجع مقدم ما حوذه من الكلام السابق  
 والتقدير واعتقاد الغفلة مجردة عند الادلة لا يكفي حتى  
 والمراد انه لا يكفي كفاية تامنة مما تقدم ان المقلد مؤمن  
 عاصدا ان كانت فيه اهلية على الصحيح على برهان  
 كل عقيدة اطلاق لفظ البرهان على ادلة ملعد التبع و  
 البمر والكلام ولو ازرهاظ وعلى ادلة تلك الصفات  
 ليس نظام البرهان لا يكون الا مركبا من مقدمات  
 عقلية وادلة البرهان تلك الصفات ثقلية من كنان او  
 سنة فاستعمال المسم البرهان في جميع الصفات من اسمها  
 اللفظ في حقيقته بالنسبة عامدا الصفات الثلاثة ولو ازرها

وحجازه



وجمازه بالنسبة لها او من عموم الجازبان استعماله في كل ما  
 يفيد اليقيني عقليا كانا وتقليبا وان برهان وجوده  
 اخراج اتي خروجا رباعيا ما مر في المتن من جعل البرهان  
 هو الحدوث وقبده ما مر من التقدير على اجرائه على  
 طريقة المنكلمين نعم فيه نوع مخالفة لما سبق من وجهتي  
 الاول ان المراد بالعالم في كلامه ما يشمل الاجرام والاعراض  
 بخلافه في كلام المص فان المراد به خصوصا الاجرام كما في  
 الشئ الثاني للاخراج وصف للمخرج بكسر الواو بخلاف الحدوث  
 قانه وصف للمخرج بفتحها اي العالم اللهم الا ان يجعل  
 الاخراج منا الجبني للمجهول اي الكون مخرجا والكون  
 المذكور وصف للعلم او مراد به لازمه وهو الخروج جازا  
 هو الطريبات اذ تقدم ان معني الحدوث حقيقة الوجود  
 بعد عدم فلا يتصف به الا حوالا على القول بها ويطلق  
 جازا على النجود بعد عدم فتتصف به والطريبات حقيقة  
 هو التبتون بعد عدم فان جريبا على القول بتبوت  
 الاحوال كما جري عليه المص فتفسر الحدوث به ثم وان  
 جريبا على القول بتبوتها كان المراد بها الوجود بعد عدم  
 جازا المراد به هنا في قول المص ودليل حدوث  
 العالم اما في قوله فحدث العالم فالمراد به ما سوي الله  
 تعالى وكذا في قوله الشئ اخراج العالم كما مر لاخذ الدليل  
 وهو احدث الاعراض والمدلول وهو حدثها اي الوجود  
 حل تحت العالم على ذلك التقدير فالمتخذ في الحقيقة  
 هو الدليل مع بعض المدلول لا كله وتفسير ذلك  
 اي تفسير الدليل على حدث العالم بمعنى الجواهر

هـ

١٤

وحدوثه من الطريبات

٧





وحاصله ان تقول اجرام السموات والارض انما ملان سنة الاعراض  
 الحادثة وكل ملازم الحادث حادث فاجزاج السموات والارض  
 وهذا هو المشار اليه بقول المصم ودليل حدوث العالم اني وبه  
 مع حدوث الاعراض المستدل عليه بالمشاهدة ثبتت صغري  
 الدليل علي وجوده تعالي الفاعلة للعالم حادث واما كبراه قبا  
 اشار اليها الم بقوله واذا كانت حادثة اقتضرت الي محدث  
 اني ثم بعد ان اثبتت صغري ذلك الدليل وكبراه <sup>تقول</sup> <sup>بأن</sup>  
 الحكم بالبرهان اشار اليه بنبينه بقوله فله بد من مرجع اني وهما الد  
 عوي المذكورة في قوله وان يرهات وجوده تعالي  
 اخراج العالم اني وليس في كلامه مخالفة للمصم الا في تقدمه  
 دليل الصغري علي دليل الكبري بموافقته للمطبع <sup>تتم</sup>  
 وتقدم الاعتذار عن المصم في مخالفة ذلك وما بينهما  
 ايم كالسحاب والرياح التي تقوم بهما من حركة وسكون  
 اعترض بان بعض الاجسام قائم به الحركة فقط كالافلاك  
 وبعضها قائم به السكون فقط كالجبال والحركة والسكون  
 لم ينوما بكل جسم واجيب بانهما قائمات بها حصولا  
 وقبولا فالذي لم ينوما به بالفعل قابل لقبيا مهما به  
 واقتصر بالنسبة للمفعول ايم اقتصر تقوم به الفاعل لان المصم  
 لم يقتصر عليهما بقوله من حركة وسكون وغيرهما يصح  
 ذلك ان جعل في الكلام معاني محدث في اي علمي التعرّيج  
 بهما فلا يناق دخول بقية الاعراض تحت قوله وغيرهما  
 وما لم يشاهد فيه التغير ايم والاجرام التي لم يشاهد  
 فيها تغير الحركات والسكنات كما اني فوق السما  
 او تحت الارضين

لا في العالم اني  
 دليل كبراه  
 نظرية تقضي ان  
 الخ وعلما كانت  
 انظر في بعض  
 المصم في قوله  
 اني ثم بعد ان  
 اثبتت صغري ذلك  
 الدليل وكبراه  
 الحكم بالبرهان  
 اشار اليه بنبينه  
 بقوله فله بد من  
 مرجع اني وهما الد  
 عوي المذكورة في  
 قوله وان يرهات  
 وجوده تعالي  
 اخراج العالم اني  
 وليس في كلامه  
 مخالفة للمصم الا  
 في تقدمه دليل  
 الصغري علي دليل  
 الكبري بموافقته  
 للمطبع وتم  
 وتقدم الاعتذار  
 عن المصم في مخالفة  
 ذلك وما بينهما  
 ايم كالسحاب  
 والرياح التي  
 تقوم بهما من  
 حركة وسكون  
 اعترض بان  
 بعض الاجسام  
 قائم به الحركة  
 فقط كالافلاك  
 وبعضها قائم  
 به السكون فقط  
 كالجبال  
 والحركة  
 والسكون  
 لم ينوما  
 بكل جسم  
 واجيب بان  
 هما قائمات  
 بها حصولا  
 وقبولا  
 فالذي لم  
 ينوما به  
 بالفعل  
 قابل لقبيا  
 مهما به  
 واقتصر  
 بالنسبة  
 للمفعول  
 ايم  
 اقتصر  
 تقوم  
 به  
 الفاعل  
 لان  
 المصم  
 لم  
 يقتصر  
 عليهما  
 بقوله  
 من  
 حركة  
 وسكون  
 وغيرهما  
 يصح  
 ذلك  
 ان  
 جعل  
 في  
 الكلام  
 معاني  
 محدث  
 في  
 اي  
 علمي  
 التعرّيج  
 بهما  
 فلا  
 يناق  
 دخول  
 بقية  
 الاعراض  
 تحت  
 قوله  
 وغيرهما  
 وما  
 لم  
 يشاهد  
 فيه  
 التغير  
 ايم  
 والاجرام  
 التي  
 لم  
 يشاهد  
 فيها  
 تغير  
 الحركات  
 والسكنات  
 كما  
 اني  
 فوق  
 السما  
 او  
 تحت  
 الارضين



الارضين فتهي قابلية لهما والحركة والسكون ملازمان للجزم ان  
 متني وجد الجزم وجدا فكلاهما يفيدان الاعراض ملازمة للاجرام  
 عكسا ما سلكه المفسر منا جعل الاجرام ملازمة للاعراض وهو  
 وان كان صحيحا في ذاته لان الملازمة تفاعلة من الحائزين  
 فنفيد ان كلا منهما يلزم الاخر لكانت المناسبة ما سلكه  
 المفسر فكان الاولى ان يقول مفسرنا على ما سلكه سبقا فالجزم ملازم  
 للحركة والسكون وملازم الشيء لا يسبقه وقد ثبت الحدوث  
 لهما فثبت له فاصدق الملازم هو الجزم وما صدق الشيء  
 هو الحركة والسكون وهذه السارفة التي كبري الدليل المتقدم  
 الفاتكة وكل ما لازم الحادث حادث واذا كانت حادثة  
 اي الاعراض والاجرام على التفصيل المار وهو ان الدليل على  
 حدوث الاعراض التغيير وعلى حدوث الاجرام ملازماتها  
 للاعراض الحادثة خارج عن ذلك لان الاول حذفي  
 ذلك لان الدليل المذكور لم ينبج الا ان له صانعا وهو المخلوق  
 واما كونه خارجا ولا قسبي اخر والمراد بالخروج المغايرة  
 اي لا يدمت سرجه ذاته معايرة لذات العالم والا كان حادثا  
 مثلها فلا يبرحها وليسا المراد به الا اتصال ذات نفعالي  
 لا يقال انها منقصلة عن العالم ولا منقصلة به بل هي الغايم  
 بجميع الاشياء ولا مرجح الا الله عز وجل فقد استفاد  
 من دليل اخر وهو دليل الواحدانية التي لا من الدليل  
 المتقدم لانه غاية ما انتجه ان له مرجحا لولم يكن  
 قدما لكان حادثا وجه التلازم ان كل موجود منحصر  
 في القديم والحادث اذ لا واسطة بينهما لان احدهما ساو  
 انقضاء الاخر اذ نقيض القديم لا قديم وهو مساو والحادث  
 وكذا يقال في عكسه وما لا يخرج الشيء عن النقيضين لا يبرحها

١٤٩

فدلت على ان العالم  
 لا يبرحها من خارج  
 ثم ذاته

ثا

فان قيل ان الله سبحانه وتعالى  
 او ان الله عز وجل قد دخل في  
 وان قيل بخارج اذ هو ليس بمتناهي  
 اذ هو ليس بخارج متناهية  
 في كل النفع



الأول

الثاني

الثالث

يخرج عن الشبي وماهاوي نقيضه وسكنت المم عند الاستثناء  
 انما كلمة لكنه ليس بجادث الكفا عنها بدليلها وهو قول فيفتقر  
 الي حدث وعنا النتيجة لظهور استثناءها الاستثنائية لها و  
 نظر الدليل هكذا لو لم يكن قدما لكان حادثا اذ لا واسطة  
 بينهما كما مر لكنه ليس بجادث ينتج انه قديم لان استثناء  
 نقيضه الثاني ينتج نقيض المقدم والقياس من تركيب من كبري  
 وهي المقدمه الاولى وصغري وهي الاستثنائية واسار  
 اي دليل الصغري وهي الاستثنائية كما مر بقوله فيفتقر  
 اذ فحذف مقدم الشرطية وذكرنا لبها وحذف صغره وهي  
 الاستثنائية ونتيجته ونظمه هكذا لو كان حادثا لا  
 تقتصر الي حدث لكنه ليس بفتقر الي حدث ينتج انه  
 ليس بجادث ولما كانت الاستثنائية المذكورة نظرية  
 تقتصر الي دليل اشار له بقوله ويلزم الدور في نظمه هكذا  
 اذ لو اقتصر الي حدث لا تقتصر حادثه الي حدث وهكذا ويلزم  
 الدور والتسلسل وكل منهما حال فاستثناءهما وهو  
 اقتضا لا يحدث الي حدث كذلك فال مطلوب وهو ثبوت  
 القدم لا يتم الا بثلاثة اقيسة كما علمت والاسهل في  
 ترتيب اللوازم ان نقول لو لم يكن قدما لكان حادثا  
 ولو كان حادثا لا تقتصر الي حدث ولو اقتصر الي حدث  
 لا تقتصر حادثه الي حدث ايضا لان عفا دالهما ثلثة بينهما و  
 لو اقتصر حادثه الي حدث لزم الدور والتسلسل وكان  
 الدور والتسلسل حال فما ادي اليه وهو اقتضا لا يحدث  
 الي حدث حال فما ادي اليه وهو اقتضا لا يحدث الي حدث  
 حال فما ادي اليه وهو كون الاله حادثا حال فما ادي  
 اليه وهو عدم كونه قدما حال فنبت صده وهو كونه

قدما



قديما وهو المطلوب واعتراض القياس المذكور بان شروط القياس  
 الاستثنائي ان تكون الشرطية كلية ولو امكن كونه في كلام المص  
 للاهمال واجيب بان المراد بالكلية ان يكون الملتزم مساويا  
 للآزم وهناك ذلك لان لو لم يكن قديما مساويا لمحدث اذ  
 كل حادث بعيد قديمه انه لم يكن قديما او يقال ان  
 المهملة المذكورة في قوة الكلية اذ المعنى ان كل شيء انتفي  
 عنه القدم ثبت حدوثه وذلك كما في هذا كله اذ جعل  
 البرهان المتعارفا له استثنائيا ويحتمل جعله اقترانيا  
 من الشكل الاول مركبا من شرطيتين ونظمه هكذا لو لم يكن  
 قديما لكان حادثا ولو كان حادثا لا افتقر الي محدث  
 ينتج لو لم يكن قديما لا افتقر الي محدث فذكر الصغرى وحذف  
 الكبرى والنتيجة ورمز لهما بقوله في معتق الي محدث  
 وبؤيد هذا ما سياتي في الشرح ان المتبادر من تقريره  
 اقتراني حيث قال ويركاه في ويحتمل ان يكون استئا  
 كما سياتي التبيه عليه ان شاء الله تعالى **وجيب**  
 ان يكون قديما ظاهره انه يلزم من اقامة الدليل  
 علي وجوده تعالى وجوب كونه قديما وليس كذلك  
 لان الموجود يحتمل ان يكون حادثا وان يكون قديما  
 فلماذا بعد ثبوت وجوده تعالى من مقدمات اخر  
 تثبت كونه قديما الا ان يجب بان قوله وجبا كونه  
 بعد مقدمات محدوفة ولو قال يعني اذ ثبت وجود  
 مولانا جل وعزما تقدم من البرهان وسكان المولي مع ذلك  
 محتمل لان يكون قديما وان يكون حادثا واقدم الدليل  
 علي كونه قديما لكان اولي انه لو لم يكن قديما لكان  
 حادثا الظم منه انه قياس اقتراني من الشكل الاول

انه  
 قديما

كما من تقريره وقوله ما تقدم الح دليل لكبراه ويجتمل ان اشارة  
 الى قياس استثنائيي حذف استثنائيهما وتباجتهما و  
 نظيرهما هكذا الور كيت قديما كات حادثا لكت كونه حادثا  
 محال اذ لو كان حادثا لا فتقر الي محدث لكت افتقاره الي  
 محدث محال وح فتقوله ما تقدم الح دليل للملازمة في القياس  
 الثاني وقوله ومحدثه مثله دليل للاستثنائية كانه قال  
 لكت افتقاره الي محدث محال اذ لو افتقر الي محدث لا فتقر  
 محدثه الي محدث وهكذا الي اخر ما تقدم فلم ينتم المطلوب  
 الا بتلازمة اقيسة تمامر فهو المسي بالنسب وهو  
 المعبوع عنه عدهم بجو ادث لا اول لها اي ان افرادها حادثه  
 وجنسها قديم كما قال الحكماء في حركات الاقلاق  
 اي السموات انها حادثه وجنسها قديم ورد عليهم باسرها  
 منها انه لا وجود للجنس الا في ضمن افراده فاذا كانت  
 الافراد حادثه لزم ان يكون جنسها كذلك وايضا ففي  
 كل منة نفا قضالات كونها حوادث يقتضي ان لها ولا كونها  
 لا اول لها يقتضي انها ليست حوادث وهذا هو المسي عنكم  
 بدليل الترتيب ومنها برهان النطبي وتقريره ان تقريره سلسلة  
 من الحركات مثلا من الاذن الي مالاتهاية في جانب الماضي ثم تقريره منها  
 سلسلة اخرى من زمن الطوفان الي مالاتهاية له في جانب  
 الماضي ايضا وهذا يعني قول بعضهم ان تقريره من المعلوم الاخر الي  
 غير النهاية في جانب الماضي جلة وما قبله بواحد مثلا الي  
 غير النهاية جلة اخرى ثم تطبق الجملتين بان تجعل الاول  
 الجلة الاولي بازا الاول من الجملة الثانية فناخذ حركة  
 من السلسلة الثانية وتقابلها بحركة من الطوفان الثانية وهكذا  
 فان كانت بازا لكل واحد من الاولي بهم نجد واحدا بقابله

اي الامور التي يرد عليهم



من الثانية فتقطع الثانية وتنسأها ويلزم منه تناهي الاو  
 لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناهي والزائد على  
 المتناهي بقدر متناه يكون متناهي بالضرورة ويصح ان  
 يجعل السلسلة واحدة ثم تاخذ واحدا من اخر السلسلة  
 وتقابلها بواحد مما قبله وهكذا الى ما لانهاية له في جانب  
 الماضى فان قلت هذا منقوض بموانع العد فان طبق  
 جملتي منه احدا لهما من الواحد الى نهاية والثانية  
 من الاثنى بان يكون كل فرد من افرادهما اثنين الا الى  
 نهاية فتجعل الواحد من احدا لهما بالاثني من  
 الاخرى فتكون احدا لهما يزيد من الاخرى قطعاً ولم  
 يلزم من ذلك انقطاع احدا لهما ولا المساواة المدعى منها  
 اجاب السديان التطبيق المستدل به عاصب  
 بطلان التسلسل انما اعتبر بين الامور الموجودة خارج  
 المستفينة في وجودها عن الاعتبار كما لحركات الاعد  
 مية الوهمية المحضة كالاعداد لا نقاطها بانقطاع  
 الوهم فتقطع بانقطاعه عن تطبيقها فلا يكون  
 فيها للتطبيق مسامح وليس معنى عدم التناهي في  
 العدد الوجودي بل اخر لان دخول ما لانهاية له في  
 الوجود محال ما بينا من التطبيق بل معناه ان  
 ما من عدد الا ونصير فوقه عدداً نظراً ونحو  
 وذلك صادق بخلاف قولنا الممكنات غير متناهية  
 فان معناها انه دخل منها تحت الوجود الخارجي ما  
 لانهاية له وهو كاند بالان ذلك محال فان قلت  
 هذا منقوض ايضا بمعلومات الله تعالى ومقدورا  
 فان المعلومات اكثر عدداً من المعدولات وهو ان

هـ

عها

جا

ته



كلامها غير منناه اجاب السعد ايضا بان معني كل منهما غير  
 منناه انه لا يتصور ان ينتهي الي مقدور اخر اذ لا يمكن تناهي  
 الممكنات في التصور وان كان عدم نناهيها في الوجود  
 محالا واذ كان كذلك في الممكنات ففي المعلومات اولى  
 وليد معني عدم التناهي الوجود بلا اخر كما مر لانه ان  
 التسلسل يودي الي عدم الالوهية وتطاهره ان هذا  
 هو العلة في كون التسلسل محالا وليسا كذلك بل العلة  
 ما ذكره القوم من برهان التطبيق وغيره كما مر الا ان  
 يقال اللام للمصيرورة لا للعلة او يقال ان هذا اشارة  
 الي دليل اخر غير ما ذكره وتقريره ان تقول لتوقف  
 وجوده تعالى على وجود الهة قبله لانهاية لها ما وجد  
 لان وجودها لا نهاية له محال والمتوقف على محال محال  
 ويلزم ايضا ان يكون وجودنا محالا لتوقفه على و  
 وجود الاله المتوقف على محال وهو وجود الهة قبله  
 لانهاية لها والمتوقف على محال محال كنت وجودنا  
 ليس محالا فيلزم ان يكون الاله ليس متوقفا على  
 الهة قبله وذلك ابي وبيان كونه يودي الي  
 عدم الالوهية وقوله ان يتوقف فاعل يتماهي سماق  
 بعض السنج معني يتنزه وقوله وجود ما لا نهاية  
 له محال كالعلة للتزوية كانه قال يتنزه توقف وجوده  
 تعالى على وجود ما لا نهاية له لان وجود ما لا نهاية  
 له محال وتوقفه والمتوقف على محال مصدر المتوقف  
 في المقام وجود البارئ تعالى هكذا قيل في تقريره  
 العبارة وفيه ان هذا ليس بيان التناهي لعدم الالوهية  
 بل الظاهر ان اللام في قوله لانه وان في قوله ان

يتوقفا

ان يتوقف رأيدتان فنصير العبارة هكذا وذلك انه نفاي  
 يتوقف اي ويدل لهذا اما في بعض النسخ وهو انه جمل وعز  
 يتوقف وجوده اي وح فقولته يتوقف خبر ان وقوله و  
 جود ما لانهاية له محال من تمام الكلام قبله وليد اعلة  
 للمنفردة فان قلت ان نعيم الهبة لا هو منبني وعذاب  
 النار كذلك كما قرينه هو جود ان ولا نهاية لهما فكيف  
 نقول ان وجود ما لانهاية له محال قلت المحال وجود  
 ما لانهاية له بحسب المبدأ واما ما لانهاية له بحسب الآخر  
 فوجود معني انه لا ينقطع ايدا حتي لا يتجدد بعده شي  
 واما كل ما وجد منه في ما مضى الي زمان الحال فهو مبدأ  
 ومنتهي فلم يلزم عليه الجمع بين الفراغ وعدم النهاية  
 المتناقضتين ويلزم ان يكون وجودنا عطف علي  
 بودي اي لانه يودي دلالة يلزم اي وقوله لتوقفه علة  
 لقوله محال قدمت عليه والتقدير ويلزم ان يكون  
 وجودنا محال لتوقفه علي المحال وهذه التوادية هو  
 جودة في بعض النسخ وحقيقة الدور سراده با  
 لحقيقة المفهوم او المسمى او المعني والا فامعدومات  
 الممكنات لا حقايق لها فضل عن المستحيلات لان  
 حقيقة الشيء ما به الشيء هو هو اي ما يصير به الموجود  
 موجود اي يتحقق في الخارج وكل من المعدومات و  
 المستحيلات لا تتحقق له في الخارج توقف الشيء علي  
 ما اي شي من صفة ذلك الشيء انه يتوقف عليه اي  
 علي الشيء الاول اما بواسطة او اكثر كتوقف زيد علي  
 عمر والمنوقف علي زيد وتوقف زيد علي عمر وعمر و  
 علي بكر وبكر علي زيد وفي بعض النسخ غير وهو منصوب





عليه الحال من غير توقف ولا حاجة له وهو حال محل  
 كونه محالاً لان لم يثبت الاموالي واجبا الوجود فان انتهي  
 الي ذلك لم يكن محالاً لان انتفاء العلة الانبية وهي لزوم كون  
 كل خالقاً للقد ومخلوقاً لمخلوقه وح يثبت علي بطلان  
 افتقاره كما الي محدث يدل احر كما ليدل الوجودانية الا ان  
 اي مير ثنيتي راجع لكل من المتقدم والناخر وامرأه  
 بالمير ثنيتي السننات فاذا اوجد زيد عمر او وجد عمر زيد  
 مثلاً فقد تقدم كل منهما من حيث كونه قاعلاً علي نفسه  
 من حيث كونه مفعولاً مير ثنيتي اي نسبتي ولهما ثبوت  
 خالفينه للغير وثبوت خالفينه للغير له في جانب المستقبل  
 وناخر كل منهما من حيث كونه مفعولاً علي نفسه من حيث  
 كونه قاعلاً مير ثنيتي ولهما ثبوت مخلوقيته للغير ومخلوقته  
 للغير له في جانب الماضي فزيد مثلاً متقدم باعتبار كونه قاعلاً  
 لعمر وعلي نفسه باعتبار كونه مفعولاً لعمر وتب  
 المستقبل فهذه نسبة وعلي عمر باعتبار كونه اوجد  
 عمر فهذه نسبة ثابته وزيو مناخر باعتبار كونه مفعولاً  
 لعمر ومن نفسه باعتبار كونه قاعلاً لعمر فهذه نسبة  
 عمر باعتبار كونه عمرأ ووجهه في جانب الماضي  
 فهذه نسبة ثابته ثم قال كالمثل تبعاً للسوسبي في  
 ثم المتق مير ثنيتي لاحظ مرتبة نفسه ومرتبة غيره  
 ومن قال مير ثنيتي لاحظ مرتبة نفسه فقط والتحقيق  
 الاول وقوله او مير ثنيتي في اكثر وذلك كما اذا اوجد زيد  
 عمر او عمر بكر او مير ثنيتي ان يكون زيد اوجه احدهما  
 فان اوجه الذي يليه وهو عمر وكان كما ذكرنا في  
 المير ثنيتي وان اوجه الثالث وهو بكر لم تقدم كل

علي



علي نفسه بثلاث مراتب وثنا آخر عنه بثلاث مراتب و  
 ثنا آخره عنها بثلاث مراتب لان زيوا باعتبار كونه قاعلا  
 لعمر و متقدم علي نفسه باعتبار كونه مفعولا لكبر  
 في المستقبل فهذه نسبة اولي و علي عمر و باعتبار كونه  
 اوجد عمر لان هذه نسبة ثانيا و علي بكر كونه منا خرا  
 عند عمر لان عمر اوجده فهذه نسبة ثالثة و زيوا  
 منا خرا باعتبار كونه مفعولا لكبر عند نفسه باعتبار  
 كونه قاعلا لعمر و الموشو في بكر فهذه نسبة اولي و  
 عند عمر و باعتبار كون عمر و هو الذي اوجد بكر  
 و بكر هو الذي اوجد زيوا فهذه نسبة ثانيا و عند  
 و عند بكر باعتبار كونه اوجد عمر و عمر و اوجد بكر  
 و بكر و اوجده فهذه نسبة ثالثة **قاعدة** ان الحد  
 اخي هذه مرتب ببقوله وهو محال المذكور في جانب  
 كل من التسلسل والدور لو امكن ان ياحقه العدم  
 اخي تقر به ان تقول لو لم يكن واجب البقاء لمكن ان ياحقه  
 العدم لكن امكان حقوق العدم له محال اذ لو امكن ان  
 ياحقه العدم لكان جايز الوجود لكن كونه جايز الوجود  
 محال اذ لو امكن كان جايز الوجود لكان جادا لكن  
 كونه جادا محال اذ لو كان جادا لانتهى عنه التقدم  
 لكن انتفاء التقدم محال كما تقدم من وجوبه له تعالى فمما  
 ادي اليه وهو كونه جادا محال فما ادي اليه وهو كونه  
 جايز الوجود محال فما ادي اليه وهو امكان حقوق العدم  
 له تعالى محال فما ادي اليه وهو عدم وجوب بقائه محال  
 فنثبت تقبيضه وهو وجوب بقائه تعالى وهو المطلوب  
 فانعم رحمه الله تعالى اختصر في تقريره ابيوهان كما ترعب

ث اسر يوهي الى الدور التسلسل  
 المحال ان يكون محال  
 او لا تاكسحك للورج

برهان البقاء





بوجودها

صا دقا بدلك لان المواد بالامكان الا مكان العالم اعني  
 عدم الامكان متناع فيصدق بوجود العدم وامكانه لا الخا  
 الذي هو الجاي بز عند المتكلمين فان قلت اطلاق الامكان  
 بهذا المعنى اصطلاح المنطقي فكيف يحمل كلام المصم عليه  
 قلت هو فجاز قريبنته انه قابل به وجوب النفا المستدل عليه  
 با بطل تقيضه على ما هو دأبه في العقيدة من الاستدلال  
 على المطالب با بطل نفا تقيضها وتقيض وجوب النفا لا و  
 جوبه وهو اعم منها وجوب نفا بله الذي هو حقوق العدم  
 وجوازه والامكان يصدق بهما كما علمت والجائز لا  
 يكون وجوده الاحاد ثا قد يقال لا نسلم الملازمة المذكورة  
 لجواز افتتاد الجائز الي علة قديمة فيكون قد جاب وجوابه  
 ان الثابت بالعلة باطل كما قرره هو وغيره فان قيل  
 لم يقبل والجائز لا يكون الاحاد ثا باسقاط لفظه و  
 جوده اجيب بانه لو قال ذلك للمزعم ان كل جائز  
 حادث وليس كذلك اذ بعض الجائز الذي لم يرد الله  
 وقوعه كما يات ابي جهل او اوريد وقوعه لكنه لم يقع  
 بالفعل لا يتصف بالحادث لا يقال الحادث هو الوجود  
 بعد عدم فيصير معنى كلام المصم والجائز لا يكون وجوده  
 الاموجود بعد عدم وهو فاسد لان الوجود من  
 الاجوال فلا يتصف بالوجود اذ لا يتصف به الا الامور  
 الوجودية قلت تقدم عيونه ان الحادث كما يطلق  
 حقيقة على ما ذكر اعني الوجود بعد عدم يطلق  
 جازا على التجرد بعد عدم فتتصف به الاحوال كالو  
 جود المذكور وبمكانه انه لو امكنت ان ياخفه العدم  
 اى حذف الغيا من الاول كالمصم لكت فيه مخالفة له من

اعني العالم المصم  
الاشناع

فانما هو كالمصم  
فما كل ما عدا ذلك  
الجار الذي وجد  
لعدمه لا يادك

وبرهان

٩٠  
١٥٩

الاحاطة  
بالحق

جهة انه جعلنا في القياس الثاني كونه نفايي من جملة الممكنان  
 التي يجوز عليها الوجود والعدم وهو دليل الملازمة في كلام  
 المصنفين وكل ممكن لا يكون وجوده الاحاديث في ذلك  
 ردعنا منا يقول ان صفاته نفايي ممكنة لذاتها واجبة لغيرها  
 فيلزم عدم الملازمة بين الامكان والحدوث وليس كذلك  
 ولذا يقال في قول المصنف والجائز لا يكون وجوده الاحاديث  
 ويلزم من ذلك ان من امكان كحرف العدم له نفايي  
 الدوا والسلسل وكل منهما محال مما ادي اليه وهو عدم  
 وجوب النفا محال فثبت تقيضه وهو المطلوب فنثبت  
 بذلك اني ولذا يقولون كل من وجب قدمه استحالة  
 عدمه لان القدم لا يكون ابدا الا واجبا للمقدم ولو امكنت  
 لحوق العدم له لكان جائزا للوجود والعدم والجائز لا يكون  
 وجوده الاحاديث ولم تتفق العقلا على مسئلة اعتقادية  
 الهية الاعيان هذه القاعدة الكلية اعني ان كل من وجب  
 قدمه اني على جهة الينكار والتعجب والتقدير كيف يصح  
 ذلك اني انتفاء القدم اني لا يصح ذلك الانتفاء بل هو امر يتعجب  
 منه والواو في قوله وقد سيف قريبا للحال ويجتمل كونها  
 للتعليل اذ كذا ما تكون كذلك في كلام اعمول في ما قاله  
 السكتاني لو ماثل شيئا منها ان الظن ان ذلك اشارة الي  
 قياسا استثنائي تقريره ان تقول لو لم يكن محال الف الحوادث  
 لكان مماثلا لها لكان كونه مماثلا لها محال اذ لو ماثل شيئا منها  
 لكان حادئا مثلها لان كل من يمين الي اخر ما ذكره المصنف لكان كونه  
 حادئا محال لما تقدمت وجوب قدمه اني فبطل ما ادي  
 اليه وهو مماثلته نفايي لسببي من الحوادث فبطل ما ادي  
 اليه وهو عدم مخالفته نفايي لها فثبت تقيضه وهو

برهان المخدنة

المطلوب



المطلوب فخذ في القياس الاول بنظامه وذكر شرطية القياس  
 الثاني وطوي استثنائية واقام مقامها قوله وهو محال  
 فهو في قوة قوله لكان كونه حادثا مثلها محال وقوله منا  
 عرفت ان دليل لذلك الاستثنائية واورد عاين الملازمة  
 القياس الثاني ان الملازم منقاي المماثلة احدا لا مرتين اما قدم  
 الحادث او حدوث القديم فكيف يجعل المصم الحدوث هو  
 اللازم علي الخصوص علي التماثل في قوله لو ماثل شيئا منها  
 لكان حادثا مثلها مع ان التماثل يقتضي التساوي في الا  
 حكام وذلك اهم من لزوم الحدوث بخصوصه واجيب  
 بان المواد لو ماثل شيئا منها بان كان جرما او عرضا او  
 منصفيا يلواز مهال ان المعقود تنويه الباري سبحانه  
 عن الجريمة والعرضية ولواز مهال ان لا يكون من  
 جنس الاجرام ولا من جنس الاعراض ولا منصفيا بصفا  
 بقرينة قوله في ما سبق والمماثلة للحوادث بان يكون  
 جرما او فهو يعيد ان المعين لو ماثل شيئا منها بان  
 يكون جرما او اشار الي ذلك بقوله الشر قوله لو  
 ماثلها مولانا اي بان يكون جرما او ولا شك ان  
 المماثلة بهذا المعنى تستلزم الحدوث اما لزوم الحدوث  
 لما عدا كونه منصفيا بالاعراض فواضح واما لزوم  
 كونه منصفيا بها بان يكون فعلا او حكمه لاجلها  
 فلات ذال العرض يقتصر الي من لا يختلف له الكمال التحصيل  
 عرضة وذلك يودي الي نجد ذلك الكمال علي ذاته  
 بتجدد الافعال فيكون حادثا وهو محال عليه نقلا  
 ويحتمل ان ما ذكره المصم اشارة الي قياس اقتراحي  
 مركب من شرطية وحملية مأخوذة من قوله ود  
 لك اي كونه محال حادثا محال وتقريره ان نقول

تتبعها

لو ماثل شيئا منها لكان حادثا مثلها وكل حادث يتبعي عنه  
 القدم ينتج لوماثل شيئا منها لا يتبعي عنه القدم وقوله  
 لما عرفت قبل دليل الاستثنائية في تلك النتيجة  
 الغائبة لكنه انتفا القدم محال من وجوب قدمه  
 وبقائه ان قلت وجوب البقاء يدل بمجرده وانما يدل  
 بواسطة استلزامه لوجوب القدم كما هو في وجوب القدم  
 كما في الاستدلال فهلا اقتصر عليه لانه اوضح واخص  
 قلنا مراده الاستدلال بوجوب الوجود المتضمن لهما  
 لا بالقدم علي الخصوص هكذا قاله السكتاني وفيه ان  
 الاستدلال بوجوب الوجود غير متوري في المقام

لان كل مثلين اى بيان للملازمة في شريطة الغياب الثاني  
 كما هو ولو كان كذلك لا فتنقالي يحدث اى لو قال  
 سما قال المصروف ذلك محال لما عرفت قبل من وجوب  
 قدمه اى لكان اخص لان ما ذكره معلوم مما سبق في  
 القدم فلانه لو احتاج الي محله اى تقريره ان تقول  
 لو لم يكن قائما بنفسه لا احتاج الي محله ولو احتاج الي محله  
 لكان صفة لكنه كونه صفة باطل فبطل ما ادعي اليه وهو  
 احتياجه الي محله فبطل ما ادعي اليه وهو عدم قيامه بنفسه  
 فثبت نقيضه وهو المطلوب مخذ في القياس الاول بتمامه  
 وذكر القياس الثاني وحذف استثنائية وذكر دليلها بقوله  
 والصفة لا تنصف بصفات المعاني اى قالوا والتعليل وحاصل  
 تقريره ذلك الدليل عامي ما اشار اليه من الشكل الثاني ان  
 تقول كل صفة لا تنصف بصفات المعاني ولا المعنوية ومولانا  
 جد وعز يجب اتصافه بهما ينتج الصفة ليست مولانا  
 انعكسها الي قوله مولانا ليس بصفة وهو ما ذكره بقوله ليس  
 بصفة فهو اشارة الي نتيجة القياس المذكور بعد عكسها و

برهان القياس بانفس

بجمل



107

يتمثل تفويره من الشكل الاول فينتج النتيجة المذكورة من  
 نحو احتياج الي عكس بان نقول مولانا جل وعز يتصف  
 بصفات المعاني والمعنوية والصفة لا تنصف بهما ينتج مولا  
 ليس بصفة ولكن الاول اولي وبه يعلم ان الضم حد ق كبري  
 ذلك الغياص وذكر صفراه بقوله والصفة لا تنصف لصفا ت  
 المعاني اى وتنتج منه بعد عكسها بقوله فلا يكون مولانا  
 صفة واما قوله لان الواجب اى فهو زيادة قابلية  
 ولو احتاج الي تخصصه اى فاعل يخصمه بالوجود بدلا  
 عن العدم وتقرير ذلك ان نقول لو لم يكن قائما بنفسه  
 لا احتاج الي تخصصه لكن احتياجه الي تخصصه باطل  
 اذ لو احتاج الي تخصصه لكان حادشا ضرورة ان كل حثنا ج  
 الي تخصصه حادث لكن كونه حادشا باطل ما تقدم من  
 وجوب قدمه فبطل ما ادعي اليه وهو احتياجه الي تخصصه  
 فبطل ما ادعي اليه وهو عدم قيامه بنفسه فثبت تقيضه  
 وهو المطلوب قالوا وبي قوله وقد قام اليرمان للتنجيل  
 ابي اذ قد قام اليرمان لما علمت من انه دليل الاستثنا  
 في الغياص الثاني نظير ما ذكر في ما قبله وهي الصفات  
 الوجودية اى اختوز بذلك عن السلبية والنفسية فان  
 الصفة تنصف بهما والقدرة مثلا تنصف بالقدم وغيره  
 من السلوب وبالوجود فان قلت ان كلام من النفسية  
 والمعنوية من الاحوال عامي القول باثباتها في الفرق  
 بينهما قلت الفرق ان المعنوية حال ملازمة لصفات  
 المعاني فيلزم من قيام الكون قادرا مثلا بالعلم قيام  
 القدرة به فيعود للحدوث وهو انصاف الصفة بصفة  
 وجودية بخلاف النفسية فانها ملازمة للذات لا لصفة

تية





معني فلا يلزم من ثبوتها بالصفة ما ذكر كقادر ومريد  
 نغلام ما فيه وخوله لأن الواجب له تقيض ما وجب للصفة  
 أي إن الله تعالى من شأنه الانصاف بصفات المعاني و  
 المعنوية والصفة من شأنها عدم الانصاف بذكر والانصاف  
 وعدمه من صفات والفاعلة أن تنافي الموازيم يقتضي  
 تنافي الملزومات فثبت أنه تعالى ليس بصفة وتقدم  
 أن هذا إذا يدعي ما يفيد كلام المصنوع وبرهات  
 أن الصفة لا تنصفاً حتى لهذا دليل لصغري القياس في كلام  
 المصنوع التي اقتصر عليها الشر وما حات المهم التثنية على  
 ذلك الدليل بانه عليه الشر بقوله وبرهات حتى وهو  
 إشارة إلى قياس استثنائي وقوله لزم أن لا تعري عنها  
 إشارة إلى الفاعلة المعلومة عند المتكلمين وهي ان  
 الغايك للمشي لا يخلو عنه او عن صدره وليجده دخل في  
 لزوم التسلسل المذكور قلوا قال لو قبلت صفة اخرى يلزم  
 ان تقبل الاخرى اخرى وهكذا التي كان اولى والضمير في  
 قوله ان لا تعري عايد عليه الصفة القابلة وقوله عنها  
 أي او عن صدرها اخذ من الفاعلة المذكورة وقوله  
 اذ لا فرق بينهما أي للمماثلة بينهما فالقبول ح أمر  
 نفسي لهما وقد تقدم انه محال فيه نظر لان الأدلة  
 انما قاصد على استحالة في الحوادث لا في القديم سما  
 هنا وايضا القاعدة المتقدمة معترضة بانه لا يلزم  
 ان يكون لكل شي ضد لجزان يكون مقابله عدما وثبوتها  
 سلمنا ذلك لكن لا نسلم اصنناع الملوحة الشيء وصده  
 بل يجوز ذلك كما في الماء والهوا قانها محالان عن  
 الالوان كلها فالدليل المذكور غير تام قالوا ان يقول



١٥٧

ان الصفة لو قبلت الانصاف يصفة فلا يخلو اما ان تكون  
 اقبولة مثلها او صندها او خلافتها والاقسام كلها باطلة  
 لان الانصاف يمثليها يوجب لها حكما مثلها لما نوجبه فهي  
 لمثلها فيكون العلم عالما والقدرة قادرة والحياة حية  
 والبياض ابيض وهكذا وذلك محال ولان المثلين متضاد  
 فقيام احداهما بالآخر يوجب له عكس حكمه فيكون العلم  
 جاهلا والقدرة عاجزة والارادة كارهة وذلك محال  
 والانصاف بخلافها الذي ليس بصند فيلزم عليه عموم  
 الجواز في كل مخالف فيقوم السواد بالحركة والعلم بالبياض  
 وغير ذلك مما هو يدهي البطلان وايضا فنسبة المتخالفين  
 غير المتضادة نسبة واحدة فلا اختصاص لبعضها بغير  
 عنه البعض الاخر قلة وجه لجعل بعضها محلا والاخر حال دون  
 العكس فلا نه لو لم يكن واحدا لم تقدم ان الوحدة تستلزم  
 جنس اشياء نفي الكمال المتصل والمنفصل في الذات والصفات و  
 المتفصل في الافعال ويمكن اخذ ذلك من كلام المهمات  
 يقال لو لم يكن واحدا بان كانت ذاته العلمية مركبة من اجزا  
 او كانت لها نظير او اتصفت ذات بمثل صفاتها او كان ثم موجود  
 سواها لزم ان لا يوجد شي من العالم ابي اصافي الاول فلان  
 او صافي الالوهية اما ان تقوم بكل جزء او بالجموع بان يكون  
 كل جزء قائم به بعض الالوهية او في البعض دون البعض  
 والاقسام كلها مستلزقة للعجز المستلزم لعدم وجود شي من  
 من العالم اما الاول فلان كل جزء يكون قسيم الها فيلزم التامع  
 كما في تعدد الالهية الاتي وذلك مود للعجز المستلزم ما هو  
 واما الثاني فلانه يلزم منه عجز كل جزء على انفراد وعجزه  
 يوجب عجز سائر الاجزا كلها ثلثة وذلك يوجب عجز الجموع

برهان الوحدا

تفسير الجموع

وهو عدم وجود شيء من العالم



صحة  
الاستلزام  
في  
الاجزاء  
الاربعة  
الاولى

المستلزم ما هو وهذا اقتضاه والله فلا يلزم من مجزئ كل مجزئ المجموع  
الا ترمي ان الجمل المولف من شعرات مثلا لا تقويم كل شعرة  
منه على جمل ما يجمله المجموع فالاولى ابطال ذلك بانه  
يلزم عليه انقسام المعنى كما هو قبلتم ان تكون القدرة  
مثلا مجزئية كما في قدر نينا فانها قابعة بكل جزء منها اجزا كذا  
واما الثالث فلا ته لا اولوية لبعض الاجزاء على بعض  
وح فلا تقوم به اوصاف الاولوية وذلك يستلزم مجزئ  
جميعها المستلزم ما هو واما في الثاني فلا النظر فيما  
ان يخالف في الارادة او يوافق والقسمان مستلزمان  
للمجزئ المستلزم ما هو واما في الثاني فلا النظر فيما ان  
يخالف في الارادة او يوافق والقسمان مستلزمان للمجزئ  
المستلزم ما هو واما الاول فلا ان الارادتين اما ان تتقدم او لا  
فان نفذتا لزم جناء متناقضين كالحركة والسكون وهو  
لا يعقل فاذا يجب عدم نفوذهما معا وح فاما ان يتعطلوا  
او احدهما فان كان الاول لزم مجزئهما وان كان الثاني لزم  
مجزئ من نطلت ارادته ويلزم منه مجزئ الاخر للمماثلة واما  
الثاني فلا ان الارادتين قد يتوجهان الي ما لا يقبل الانقسام  
من عرض او جوهر فحرف فلا يمكن ان تنفذ فيه الارادة  
واحدة وح اما ان تنفذ ارادة احدى او لا فان نفذت  
لزم مجزئ لم تنفذ ارادته ويلزم منه مجزئ الاخر للمماثلة  
وان لم تنفذ فيه لزم مجزئهما واما في الثالث فهكذا واما في  
الرابع فلا ته لو صح ان يكون لغيب مولانا سبحانه ونفاي تا  
شهر لوجب ان يكون ذلك الاثر منفردا له تعالى لهوم فدلته  
وح اما ان يجعل اتفاق او اختلاف وياتي ما سبق وايضا لو  
كان لغيب المولى تائيس في ممكن ما لزم مجزئ تعالي في ذلك

اي مجزئان بعضه الاخر استند  
بتمام الوجود لبعضه  
لا اولوية لبعضه  
ان فرض قيامها به

دعوى  
الكلام

الممكن



١٥٨

الممكنة وهو يستلزم مجزؤه في سائر الممكنات لتساومها وذلك  
 بحال ما هو من شئون قدرته تعالى فان قلت هذا التفريق بغير  
 منه بغير الحكم المتصل في الصفات اعني وحدتها وعدم تعدد  
 ما بان لا يكون للذات قدرتان وارادتان اى يقتضي في  
 ذلك عدم اخذها من دليل المم قلت لما كانت يوخذ منه وحدا  
 بعني النتائج اعني القدرة والارادة فقط للزم التمانع فيهما  
 دون غيرهما من نفي السبع الا مانع من تعدده عقله لم  
 تتعرض له في تقرير ذلك الدليل ووجه اخذ وحدانية الارادة  
 منه مع انه العجز اللازم للتمانع ضد القدرة لا الارادة انه  
 لو تعطلت الارادة بسبب تعددها المودعي للتمانع تعطلت  
 القدرة ولو تعطلت القدرة للزم العجز المستلزم ما هو من  
 عدم وجود شئ من العالم او يقال المراد ياخذ منه دليل  
 التمانع بغيري بينها على تقدير تعددها كما يجري في القدرة  
 وان كان اللازم عند تعطل احدي الارادتين وجود ضدها و  
 هو الكوالمودة المودعي الي عدم وجود شئ من العالم بواسطة ما  
 سائر للوجود العجز ويكفي ان يستدل على عدم تعدد  
 الصفات غير المؤثرة كالسمع والبصر والعلم والكلام بانا طور  
 بعدم اثبات تعدد القديم ما امكنت وانما اثبتنا الصفات  
 المذكورة فاذا اتقننا الضرورة رجعنا للاصل وهو ان القديم  
 واحد فيكون له سمع واحد وجبر واحد وهكذا الا لضرورة  
 تلجئ الي تعدد ذلك ودليل وحدة جميع الصفات انما لو تعدد  
 فانها امانات تتعدد بتعدد متعلقاتها ولاقان كان الاول  
 لزم ان يدخل في الوجود صفات لانهاية لها عدد والذ  
 خول في الوجود يقتضي تمييز الداخل في نفسه وعدم انها  
 يقتضي عدم التمييز وذلك تناقض وان كان الثاني لزم

نية

دوة

ت

ية



ترجع بعض الاعداد كعشرة عاين بعض فيفتنفر في نفسيي بعضا الي  
 محصها وذلك سينتزم حد ونها كيف وقد تقدم وجوب قدمها  
 واعلم ان ما تقدم حاصله نفي بولم يزل المصحاوي وجه التفصيل و  
 نفي بيه عاين وجه الاجمال ان نقول لولم يكن واحدا لكان له ثات  
 كنت لولم له ثات محال اذ لو كان له ثات للزم محجزة للمعجزة  
 محال اذ لو كان عاجز الزم ان لا يوجد شي من العالم لكان  
 عدم وجود شي من العالم محال فما ادي اليه وهو محجزة محال  
 فما ادي اليه وهو كونه له ثات محال فما ادي اليه وهو عدم  
 كونه واحدا محال فثبت تقبضه وهو المطلوب قد ذكر مقدم  
 شرطية القياس الاول وخذ فثا ليهامع الاستثنائية وخذ في  
 مقدم شرطية القياس الثاني واستثنائية وذكرنا ليهامع بقوله  
 للزوم محجزة ح وكذا القياس الثالث وخذ في مقدم شرطية  
 واستثنائية وذكرنا ليهامع بقوله للزم ان لا يوجد شي في  
 نفي بيه في الاولوهية هذا اظن في نفي الكيم المنفصل والمنفصل في  
 الذات وفي معناه الكيم المنفصل في الصفات وكذا المنفصل فيها  
 بالنسبة للفقرة والارادة ونفي موثري فعل من الافعال كما سبق  
 تفصيله لو كان معه ثات ابي في الاولوهية وقوله وذلك  
 اي عدم وجود شي من العالم وقوله العيان بكسر العين مصدق  
 بمعنى العيانية قال في الخلاصة نقاعدا الفعالي والمفاعلة فان  
 قلت لا يلزم منه وجود الة ثات محجزة هما ومحجزة احدهما  
 بل يجوز ان يكون احدهما بالسما والاخر بالارض مثلا فيستقر  
 كل في قسم وحده قلت لهذا تخصيص من غير محصها اي  
 لهذا اختصاص احدهما بتويع اولي من اختصاص الاخر  
 فان فرض ان هناك محصها لهما لزم انه حاكم عليهما  
 وانهما حادثان فان قلت يمكن ان يكون التخصيص

باختيارهما

باختیار لهما قلت لو كان كذلك لثاني من كل واحد منهما تركه بان  
 يتصرف في مقدور الاخر ومواده وهو محال للثمان كما هو  
 بيان ذلك اي بيان الملازمة في القياس المذكور وانما احتجاج  
 الي ذلك مع انه عليهما بقوله للزوم تجزئه لان في ذلك التعليل  
 قصورا كما سباني فلا تتضح به الملازمة انما انضاح وحمل البيان  
 قوله فلو قدر ان قوله ج اي حين لم يكن واحدا وحاصل ذلك  
 انه لو تعدد الاله لزم عند اتفاقهما علمي الابداعي مديني نوارد  
 قدرتهما عليه لعدم تعاقبها بكل ممكنة ونواردهما عليه  
 يوجد الي عدم وجوده لانه اما ان يوجد بهما معا فيلزم تحصيل  
 الحاصل او كون الاثر للواحد اثرين وكل منهما محال واما ان  
 يوجد باحدهما فيلزم مجزئ الاخر ويلزم منه مجزئ الاخر  
 للتماثل واذ كان هكذا عند الاتفاق فعند الاختلاف او لي  
 كما سباني ويقال لهذا يوهان النوارد والنظار فلو  
 قدر موجود او مصدر وقدم من مصدر في النظر في الاول  
 هية لان الموجود صادق بالتقدير والحادث غير انه يخرج عنه  
 الكرم المتصل في الصفات من تفصيل الحاصل اي انه كان  
 المتعلق مترنيا وقوله او كون الاثر الواحد اثرين اي سوا التقدير من  
 التعلق او ترتيب لان المسئلة او علة للحدوث تقديره واما التقدير ما هو  
 متكون الاثر الواحد اثرين علمي ذلك التقدير وهو جواب  
 عما يقال لاسم كون الاثر الواحد الاثرين كجواز تعلق قدره  
 كل منهما ببعض الجسم وحاصل الجواب ان ذلك مقروض في شي  
 لا يتقسم بوجه من الوجود كالجواهر الفردة وكنت هذا ليس  
 بشروط بل مثله المنقسم كالجسم لان الغرض ان قدرة كل منا الا  
 لهية عامة التعلق فتتوجه كل منهما لكل جزء منه فيلزم ان  
 لا يوجد بهما لما فيه من تفصيل الحاصل او كون الاثر الواحد

اثرين فلا بد من عجزهما تفريع عليهما ما قبله من لزوم تفصيل الحال  
او كون الاثر الواحد اثرين وكان الاولي ان يجعله مقابله بان ينزول  
لما يلزم عليهما من تفصيل الحاصل نحو وعجزهما او عجز احد هما كما  
تقدم تفريجه وقوله ان لم يوجد بهما اي ان فرض انه لم يوجد  
بهما وقوله ان وجد باحد هما اي ان فرض ان وجوده باحد هما  
وهو حال اي فما ادي اليه من عجزهما وعجز احد هما وتفصيل  
الحاصل او كون الاثر الواحد اثرين محال تماما ادي اليه وهو كونه  
تعالى معدن ان في الالوهية محال فثبت نقيضه وهو كونه  
تعالى واحدا وهو المطلوب فقد تم بيانه كذا بيان الملازمة وقوله  
وهو محال اشارة الي الاستثنائية التفاضلية كذا استحالة اليهود  
او كذا عدم وجود شيء من العالم محال وقوله لانه خلاف  
البيان دليلها واذا استبان اي بان بياننا ما قاله  
والنار ايدت ان فيه الاختلاف ابي اي لانه ان تم مواد  
لزم اجتماع النقيضين والالزام عجزهما وتفرجه ذلك ان نقول  
لرغبت قدرة احد هما بوجود زيد والاخر بعد ما فلا  
يجلوا ما ان يحصل مقدارهما فيلزم اجتماع النقيضين  
اولا يحصل مقدار واحد منهما فيلزم عجزهما ويجعل  
مقدور احد هما دون الاخر فيلزم عجزه ويلزم منه  
عجز من تغذت ارادته للمماثلة ويقال لهذا برهان القانع  
وهو المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا لله لفسدنا  
وتقدم تفريجه باوضح مفهده واما ما ذكره الله فيقال  
له برهان النظارد والنوارد كما هو المراد بالقاد في الآية  
عدم الوجود اي لم يوجد سوا انققت الالهة او اختلفت  
كما مر فتكوت الآية حجة قطعية وقيل المراد بالخراب  
والخروج عن هذه النظام لما تقرر عادة منافسا للملكة

عند



عند تعدد الملوك وح تكون الملازمة بين التعدد والفساد عادية  
لا عقلية وتكون الآية حجة افتناعية ظنية على سبيل التقريب  
للعامة وهما صان والمعتقد الاول والا لزم ما تقدم ايج  
من تخصيص الماحصل او كون الاثر الواحد اشرف ان اثرت  
فيه القدرة الحادثة والقدمية معا فان اثرت فيه الحادثة  
فقط لزم بحجز القديمة وهو يستلزم بحجز الحادثة الجمائنة واذا  
عجز في هذه الممكنة فكذلك في سائر الممكنات الا لا فرق وهو  
يستلزم عدم وجود شي من العالم وهو محال توجد  
الافعال الاختيارية عند ما لا بها اي فالعبد ليس له ح  
في فعله الا مجرد الكسب وهو مغارنة قدرته الحادثة للفعل  
كالحركة وان شئت قلت هو تعلق قدرته الحادثة با  
لفعل وكل من المغارنة والتعلق امر اعتباري لا يقال انه مخلوق  
لله تعالى كما تقدم وانما اؤخذ بالقتل وانصف منه به ان زهوق  
الروح ليس مكسوبا له بل المكسوب له الحركة فقط لان زهوق الروح  
ناشئ عن تلك الحركة واشرفها فهو ناشئ عن مكسوبه وبما  
تعلقته قدرة العبد بالفعل كما كذلك تعلقته به قدرة الله  
تعالى خلقا فالخلق تعلق قدرته تعالى بالفعل او تغارنتها له  
عليه ما مر ويطلق كل من الكسب والخلق على المكسوب و  
المخلوق وهو نفس الحركة مجازا من اطلاق المصدر على اسم  
المفعول واجتيج المعتزلة على كون العبد معشرا بقدرته بان  
لزم يكنت قدرته تاثير في فعله بما صح ان يشأ او يعاقب على  
عقوب فعله بما لا يشأ وبه يعاقب على سكوته مثله وبما صح  
ان يمدح او يذم على ذلك الفعل لانه ليس فعله ويلزم ان  
يكون للعباد حجة في الاخرة على الله وقد قال الله تعالى  
ليكلمه يكون للتاس على الله حجة بعد الرسل واجاب

الكسب

ح





برهان القدرة

اهل السنة بان الله تعالى يفعل ما يشاء لا يسئل عما يفعل والثواب  
 محض فضيلة والعقاب مجحف عدله فنجعل الافعال اماراة شرعية  
 علي الثواب والعقاب وكل ميسر لما خلق له ولو شاركك لجعل  
 التاسن امة واحدة والشخص قد يمدح علي غير فعله كمدح  
 زيد لجماله وحسن خلقه واما يرهان وجوب انصافه  
 تعالى بالقدرة انما جمعها في دليل واحد لاخذ اللازم علي  
 تعيها واتحادها في كون كل صفة معيها وتقريبه في القدرة ان  
 نقول لو لم يتصف بالقدرة لانصف بصددها وهو العجز لكانت  
 انصافه بصددها محال اذ لو انصف بصددها لما وجد شي  
 من الحوادث لكانت عدم وجود شي من الحوادث محال  
 فما ادي اليه علي التدرج محال وفي الارادة ان تقول  
 لو لم يتصف بالارادة لانصف بصددها وهو الكراهة لكانت انصافه  
 بصددها محال اذ لو انصف بصددها لما انصف بالقدرة لكانت  
 عدم انصافه بالقدرة محال اذ لو لم يتصف بالقدرة لانصف  
 بصددها وهو العجز لكانت انصافه بصددها محال اذ لو انصف  
 به لما وجد شي من الحوادث لكانت عدم وجود شي من  
 الحوادث باطل فبطل ما ادي اليه علي التدرج وفي العلم  
 ان تقول لو لم يتصف بالعلم لانصف بصدده الذي هو الجهل لكانت  
 انصافه بصدده محال اذ لو انصف بصدده لما انصف بالارادة  
 ولو لم يتصف بالارادة لما انصف بالقدرة ولو لم يتصف بالقدرة  
 لانصف بصددها الذي هو العجز ولما انصف بصددها لما وجد  
 شي من الحوادث وهو باطل فبطل ما ادي اليه علي التدرج  
 وكذا يقال في الحياة فالاستغناء من كل محدودة لظهورها  
 واعتراض قوله لما وجد شي من الحوادث المذكور في تلك الادة  
 بان هذه الامة متنوعة لانه لا يلزم من انتفاصات



المعاني عدم وجود شي من الحوادث بل يجوز انتفاؤها وتوجد  
الحوادث اما لاستنادها الى المعنوية كما يقول المعتزلة فانهم  
يقولون هو قائم بذاته عام بذاته لا يقدره و ارادة وعلم زائداً  
على الذات واما ان يكون موجوداً معلنة وطبيعة كما يقول الطائفة  
ومذاهبهم وادام يلزم من نفي تلك الصفات نفي الحوادث  
لم تنتج الادلة المذكورة كونه تعالى منصفاً بها زيادة على الذات  
كما هو المدعى والذاريات في الكبرى عدم وجود شي من الحوادث  
على عدم المعنوية التي توافق المعتزلة على نفيها اعلى  
عدم المعاني واجيب بان القول باثبات المعنوية دون المعاني  
كعالم بلا علم وقادر بلا قدرة ومريد بلا ارادة واضح البطلان  
لما يلزم عليه من كون الذات قدرة و ارادة واعلم ذلك  
لا يفتل وكذا القول باثبات العلة والطبيعة وما كان كل من  
هذين القولين واضح البطلان لم يكثر المصبره وايضا  
فكلامه مبني على انصاف صانع العالم بتلك الصفات وبطلان  
العلة والطبيعة فلا يرد عليه ما ذكره حتى يحتاج لرده واعلم  
انه يستفاد من كلامهم ثلاثة مطالب وجوب هذه الصفات  
وجوبها محمولاً تعلقها ما عدا الحياة اما الوجوب والوجود  
جوداً شاراليهما بقوله وجوب انصافه تعالى بالقدرة  
او اذ هو وجوب هذه الصفات يستلزم وجودها المحب  
تحققها في نفس الامر لا في الخارج والا ودر صفات  
السلوب قائمها واجبة وليست موجودة خارجاً واما  
محموم التعلق شارالبيه باللام المهدية الداخلة  
على القدرة وما بعدها ودليله المذكور منتجع لتلك  
المطالب لانه ينتج وجوبها صراحة ويلزم من ذلك  
وجودها وعموم تعلقها ما يتعلق منها لزوم العجزاي لكن



عجزه تعالى محال ادلواتك لما جزمنا وجد سببي من الحوادث لكن  
 عدم وجود سببي من الحوادث محال فبطل ما ادعي اليه علي به  
 القدرة كحما و قوله ولو انتفت الارادة لانتفت القدرة ابي  
 كنت انتفا القدرة محال ادلواتتفت القدرة لانصف بضدتها و  
 هو العجز لكن انضافه بذلك محال الي ما مر و قوله لانتيقا  
 ابي لكن انتفا ولهما الي اخر ما مر و قوله ما تقدم من التوقيف  
 ابي من توقيف الصفات المذكورة عليها و بي بعض النسخ لا  
 نها شرط فيها والمعي واحد ووجه ذلك ان توقيف تلك  
 الصفات عايي الحياة وكونها شرطا فيها معلوم في الشاهد  
 بالضرورة فيلزم في الغائب ان يكون كذلك لوجوب اطراد  
 ذلك فيه لان الشاهد سلم نقره به الحفايق غالباً بما قاله  
 السكتاني فالكتبا بتم تقدم الكتاب لشرقه واخر الاجماع  
 لاستناده للكتبا بالسنة وتقدم ان اطلاق البرهات  
 عايي ذلك محال لانه لا يكون الامر كما مت مقدما مت  
 عقلية لكن لقوة ذلك ما بين تلك الصفات غير عنه بالبر  
 واعلم انه يلزم من ثبوت هذه الثلاثة اعني المعاي ثبوت  
 لوازمها وهي المحتوية فتمكون سنة ويلزم من ثبوت  
 السنة استحالة اضدادها فهذا الدليل اثني عشر  
 صفة وايضا لو لم يتصف بها لانصف باضدادها لان  
 كل حي قابل للاضاد بها والقابل للشي لا يخلو عنه  
 اوعت صفة لكن التام ي باطل فبطل اعقد وهو عدم  
 انضافه بها فثبت نقيضه وهو انضافه تعالى بها  
 فمخالف المهم الاستثنائية وذكر دليلها بقوله وهي تعالى  
 ابي فكانه قال لانها نقل ايها وهو يرجع لقباس اقترا  
 من الشكل الاول قابل هذه نقائص والنقص عليه تعالى

محال



محال واخاخر هذا الدليل العقلي عن الشرحي لضعفه لان  
 لا يلزم من كون الشيء نقصا في الشاهد ان يكون نقصا في  
 الغائب الا ترى ان عدم التوجة والولد نقص في الشاهد  
 كما ان نقص في الغائب وايضا فهذه الصفات ليست صفات  
 ثابتة فلا يتوقف الفعل عليها حتى يستدل على ثبوتها له  
 نقلي بهذه المخلوقات بخلاف الصفات السابقة كما مر  
 وهو السمع والبصر اغترضا بان هذه الاية لا يجيء بها  
 على الختم وهو المعترض لانها غاية ما تدل على سمعيته  
 نقلي وبصريته وهذا النزاع قيم بيننا وبينه لانه لا يسلم  
 انه نقلي سمعيه بصير لکن بدائه لا يسمع وبصر زائد  
 عليها كما هو محل النزاع ولا دلالة في الاية على ذلك  
 واجيب بان الاستدلال بها ملاحظ فيه قواعد اللغة  
 قال دليل هو الاية بواسطة ما تعلمه اهل اللغة منها  
 وهم يفهمون انه سمعي اذ ان ثبت لها السمع ايداء  
 عليها وبصري اذ ان ثبت لها البصر ايداء عليها وكذا  
 يقال في الكلام لان منكم يقم به وصف لا يشق له منه اسم  
 فلا يقال قائم ولا عاقل الا لکن انصف بالقيام والفعل  
 والمعتزلة يعترضون بهذه القاعدة لکن لهم ان يقولوا  
 ما ذكرتم مقتضي اللغة ولم يخالفه الا ان الدليل العقلي  
 منه من قيام تلك الاوصاف بالتواتر لما يلزم عليه من  
 تعدد القدماء ورد ذلك بان الممتنع تعدد اذ ان قدما  
 لاذان وصفات وكلهم الله موسى فكليهما اي اسمعه  
 كلامه القديم يجهه اعضائه من جميع الجهات وكان  
 جويلا معه فلم يسمع ما كلمه الله به وخص باسم الكلام  
 لكون كلامه له بلا واسطة كما بان ولا ملك بخلاف غيره



اية هذا اهل زمانه فلا يبين في ان سيدنا محمد اصلي الله عليه وسلم  
 كذلك فالانحصار بذلك انما هو بالسبب لاهل زمانه او  
 يقال خصه بذلك لتكرار ذلك له بخلاف نبينا صلي الله عليه  
 وسلم فانه لم يقع له ذلك الا لبلبة المعراج واعتراض اثبات  
 الكلام بالدليل الشرعي بانه يلزم عليه الدور لان الدليل  
 الشرعي موقوف على دلالة المعجزة على صدق الرسول  
 وهي متوقفة على الكلام بنا على ان دلالتها وضعيفة اي  
 تنزل منزلة قوله تعالى صدق عبدي واجيب بان تنزيلها  
 منزلة الصديق بالقول انما معناها انها تدل على ما يدل  
 عليه القول من صدق الاي بها وليس معناها ان خالفها  
 تكلم بتصديق من ظهر من عبدي و ذلك كما تقول الاشارة  
 تدل وضعا على ما يدل عليه الكلام فانه لا دلالة في ذلك  
 على كون المشير متكلما او ابكم بل كل منهما محتمل اذ ليس  
 في الاشارة ما يدل على واحد منهما فتلزم بدل المعجزة منزلة  
 القول ليس هو نفس القول حبي بل يلزم الدور والسنة  
 فمنها اي هكذا في بعض السنخ فكان انما سبب اسقاط فنهما  
 ويقول والسنة احاديث عطف على الكتاب القوان كما في  
 بعض السنخ وفي بعضها والمراد بالكتاب القوان والمواد  
 بالسنة احاديث اخرى وهو نظم ايضا وفي بعضها المراد بالكتاب  
 القوان والسنة احاديث بالجر عطف على الكتاب والقوان  
 وذلك اي الاحتياج يستلزم حدوثة وهو اي الحدو  
 محال واما يوهان كون فعل الممكنات او تركها جائزا  
 سبائي في الشك ان الممكن هو الجائز فيصدر كلام المص واما  
 يوهان كون فعل الجائز جائزا او واما يوهان كون  
 فعل ممكنا وذكرتها فنت الا ان يقال مراده بالممكن انما في

جزءان ممكنة

البيه



البيا الفعل المفرد وركب الحركة وبالجابز المحكوم به على الفعل نفس  
 الفعل اي تعلق القدرة بالمفرد والآن المنبسط اعني الجبر و  
 اما برهان كون تعلق القدرة بالممكن اي المقدر ورجايز  
 اي مستوي اعلي ثبوته وعدمه تنفا بوا وان كان كل من  
 التعلق والمقدور يطلق على الممكن والجابز لو وجب  
 عليه نقالي شيئا اخر اي لو صح الوجوب بحيث صار الممكن  
 لا بد منه وجوده لا تغلب اي فجابز المقدم النائي والمعني  
 لوضوح الوجوب او الاستحالة كما نقوله المعتزلة كما نعلم ينولون  
 بوجود الصلاح والاصح عليه نقالي وبالحالة الروية  
 مثلا لا تغلب الممكن اي وذلك لان وجوب الواجب عندكم  
 انما هو كون الفعل حسنا عند العقلي ومحمودا لدانته بعيني  
 الحسن صفة نفسية له كما ان استحالة المستحيل عندكم  
 انما هو كون العقل خيرا ومتموما لدانته بعيني است  
 القبح صفة نفسية له واذا كان الحسن والقبح ذاتيين  
 وما بالذات لا يتخلفا لزم ان يكون الفعل الممكنا المسوق  
 بالعدم اذا كان متصفا بالحسن والقبح واجبا او مستحيلا  
 فيلزم تلك حقيقته من الامكان اي الوجوب والاستحالة  
 وذلك محال وذلك لا يعقل اي لا يصدق به العقل ولا  
 يقبله اذ لا نظر فيه وليد المراد انه لا يتصوره العقل لان  
 العقل يتصور الاحمال اذ الحكم على الشيء فرع عن تصوره  
 قلوا اريد ذلك لم يصح الحكم عليه بالاستحالة وهو في قوة  
 الاستحالة القائمة القائمة بكنه انقلابه واجبا او مستحيلا  
 باطل فبطل ما ادب اليه بقي انه يرد عليه ان قوله وذلك  
 لا يعقل يقتضي ان استحالة الانقلاب امر ضروري مع  
 انه نظري وذلك لان امكان الممكن صفة نفسية له ومنا



المعلوم ان الصفة النفسية لا تقبل الزوال فلو انصف بالوجوب لزوم  
 زوال الامكان الذي هو صفة نفسية وزوالها مستحيل وكذا يقال  
 في انصافه بالاستحالة الا ان يقال معني قوله وذلك لا يعقل اي  
 بعد الدليل في اصطلاح المنطقيين فانه يطبق بالامعنيين احدهما هذا  
 وبسبب عند هم بالامكان الخاص وهو ما ليست نسبتة صنتفة  
 ولا واجبة بل جائزة اعم من ان يكون واقعة او غير واقعة  
 كقولك كل نار حارة بالامكان الخاص وكل نار باردة بالامكان  
 الخاص فالاول واقع والثاني غير واقع وثانيتها ما ليست  
 نسبتة صنتفة اعم من ان تكون واجبة او جائزة واقعة  
 او غير واقعة كقولك الله قادر بالامكان العام والنار حارة  
 بالامكان العام والنار باردة بالامكان العام فالاول  
 جب والثاني جائز واقع والثالث جائز غير واقع وقوله  
 ولا ارجحية لاحدهما علي الاخر فيه ردعاي من يقول ان  
 الممكن وان صح وجوده وعدمه لكن العدم ارجح واولي  
 به من الوجود فلو وجب عليه شيء من الممكنات  
 اي لذاته فلا ينافي ما هو من وجوب انابا بالمطبيع وتعذيب  
 المعاصي بمقتضي الوعد واعلم ان الوجوب يطبق علي توجبه  
 الامر المجازم من الغير وعلي ما ينوئ علي تركه ضرر  
 وكلا المعنيين مستفيد في حقه تعالي اولا يتوجه اليه طلب  
 من الغير ولا يلحقه ضرر بمتحرك شيء ويطبق علي مقتضاه  
 الحكمة وهو مراد المعنونة فانهم يقولون ان كلام الصلاح  
 والاصلاح اشتمل علي حسن ذراي يقتضي فعله ولا سيد  
 وان كان ذلك الفعل جائزا او سيئا زاد مدلهبهم كما  
 كفر والمعاصي اي خلافا للمفتولة حيث حكموا باستحالتها

عليه تعالى لعدم الامر بهما فليسا مرادين له تعالى لان الامر  
يستلزم الأرادة بل هما واقعات بقدره العبد بتأعيايه انه  
يخلق افعال نفسه عندهم لان قلب المحمك اي لذاته  
واجبا اي لذاته فان ذلك هو الذي لا يعقل اما انقلاب  
المحك واجبا لغيره وهو تعلق علمه تعالى بوقوعه فمقول  
لان قلب المحمك يقضي او رد عليه امران الاول ان  
هذا لا يلزم المعترلة لانهم لا يقولون بوجود ذلك لذاته  
بل لغيره وهو مراعاة الحكمة او مراعاة قهها واجبه عندهم  
والوجوب بالغير لا ينافي الامكان فالذات وقلب المحمك  
لا يلزم الالوكان وجوبه ذاتيا لا عرضيا وقد علمت ان  
وجوبه ليس لذاته بل مما مر من مراعاة الحكمة فهو  
عرضي بخلاف الامكان فانه وصف ذاتي له لا ينافقه ورد  
بان ذلك مبني على وجوب مراعاة الصلاح والاصح  
عليه تعالى وهو باطل بالادلة المعقولة في محلها التي  
منها انه لو جب عليه تعالى لما وقعت صفة دينيا واخرى  
فلم يبق الا انه واجب لذاته فتلزم ما مر من قلب  
المحمك ويقام من هذا انه لا تجب عليه تعالى مراعاة  
ما اقتضته الحكمة خلا للمعترلة وان وافقهم عليه  
بعض اهل السنة كالسيد الصفيري الثاني انه يجوز  
ان يقلب الدم تعالى بعض الناس جارا او جادا مثلا  
فقلب المحمك ليس مستحيل واجيب بان الكلام ليس  
على عموم بل يختص بقلب المحمك الثلاثة اعني  
الواجب والجائز والمستحيل بعضها اي بعض بان يقلب  
الجائز واجبا او مستحيلا كما هنا والواجب جائزا او مستحيلا  
او مستحيلا واجبا او جائزا اما قلب بعض افراد الجائز





الي بعضه فليس تستجيبلي واما الرسل عطف علي بقدر حدق  
 للعالم به تقديره اما الباري جل وعز فيجب في حقه ويستجيب  
 ويجوز ما ذكرته واما الرسل الخ وعبى بصيغة الجمع دون ذكر  
 عدد لان ذلك سر بما ادي الي اثبات الرسالة لمن ليست له وانفها  
 عندهم له فانه وان وردت عدد الانبياء مائة الف والرابعة  
 وعشرون الفا وعدد الرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر ككتب  
 الصحاح عدم حصرهم في عدد لقوله تعالى فمنهم من قصصنا  
 عليك ومنهم من لم نقصص عليك والاختلاف في الاحاديث  
 في عددهم فقد روي ابن مردويه ما تقدم وروي احمد  
 ان الرسل ثلاثمائة وخمسة عشر وروي انهم ثلاثمائة و  
 اربعة عشر وروي ان الانبياء خمسة وعشرون الفا وقال  
 كعب الاحبار الانبياء الف الف وما بيننا الف وقال مقاتل  
 الف الف واربعها ثة الف واربعه وعشرون الفا ولم يذكر  
 الانبياء اما لكون مجموع ما ذكر خاصا بالرسل او جريا علي  
 الترادف كما مرحات قلت اي فابدة الي ذكر غيره عليه  
 افضل الصلاة والسلام من الرسل مع ان الابعان به وما  
 جابه يتضمن الابعان بهم قلت فابدة انه يحصل  
 بالتفصيل ريادة ابعان لا تحصل مع الاجال وايضا  
 والتفصيل هو المطلوب في عفا يد الابعان فلا ينبغي فيها  
 بالاجال فيجب في حقتهم مراد بالوجوب ما يعبر  
 الشرعي وغيره اذ وجوب الامانة والتبليغ دليله شرعي  
 واما الصدق فثلاثة اقسام صدقتهم في حكاية الكلام  
 المتعلق بامور الدنيا كقام زيد وجاعه ووهذا داخل  
 في الامانة فيكون دليله شرعي الثاني صدقتهم في ما  
 يبلغونه عن الله تعالى من الاحكام ودليله شرعي

ايضا



١٦٥

ايضا الثالث صدقهم في دعوي الرسالة ودليله عقلي بنا علي ان دلالة المعجزة علي صدق الرسول عقلية وهو صاود صنعى بنا علي ان دلالتها عليه وضعية اي تنزل منزلة قوله تعالى صدق عبيدي في كل ما يبلغ عني وهو صا ايضا وان كان هو ظم كلام المص في ما سياتي او عادي بنا علي ان دلالتها عادية اي مستندة الشرع او العادة التجارية بان تلك المعجزة علامة علي الصدق لا عقلي عجب الصحيح وكذا يقال في الاستخيل فما وجب بالشرع ففنده في الاستخيل به وما وجب بغيره ففنده مستخيل بذلك الغير علي ما مر الصدق اي في دعوي الرسالة وفي ما يبلغونه عن الله تعالى اما غيره فداخل في الامانة كما مر لا يقال الصدق في ما ذكر ايضا داخل فيها وكذا التبليغ فلا وجه لاقرا ذلك لانا نقول قد تقدم غير مرة ان خطر الجهل في هذه الغنة عظيم فلا يكتفي فيه بدلالة الالتزام غالبا اي كونهم لا تصدرو عنهم مخالفة امرها معني قول بعضهم هي التصا فهم عليهم الصلاة والسلام يحفظ الله تعالى طواغرهم ويواطئهم من التابسا عنهم عنه وقيل ملكة را سحة في النفس تمنع صاحبها من ارتكاب المنهيات اي لا يتصور ان يكونوا عند الله الا كذلك فهي ح عياره عن العصمة ومن ثم لم يذكرها اهم ومن ذكرها نظر الي ان العصمة يعنى فيها مقبضها ومعطيات الاضافة الي الله تعالى معنوية هي مفهومها دون مفهوم الامانة فهما متحدتان ذاتا مختلفتان اعني ارا بايماله اليهم احتراز بذلك عما امرهم الله بكلماته فيجب عليهم فيه



الكلمات فان في الامور الالهية ما لم يوروا بتبليغه بل بكتمانه  
وهو داخل في الامانة وما خير لهم في تبليغه فلا يجيب عليهم  
فيه شيء مما بلغهم عن الله تعالى ثلاثة اقتسام كما علمت  
بفعل شيء المراد بالفعل ما يشمل القول والاعتقاد  
او كراهة المراد بها ما يشمل خلاف الاولي على القول بانه  
غيرها فلا تصدر عنهم معصية كبيرة كانت او صغيرة قبل  
البعثة او بعدها لا يقال ان ما قيل البعثة لا يوصف بكونه  
معصية لانا نقول هو صورة معصية وهي مستقبلة عليهم  
فان قيل انه ثبت انه صلى الله عليه وسلم نوحا مرة مرة  
ومرتين مرتين وانه بال وشرب قايما وهي كلها خلاف  
الاولي اجيب بانه صدر عنه ذلك للتشريع اي لبيها ان  
التكليم ضعيف لا شديد وكتمان شيء عهدا كان او  
سهوا وان كان الكتمان عهدا دخل في الحيانة عدم  
مطابقة الخبر اي شية الخبر على نفس الامور اي النسبة التي  
في نفس الامور اي عدم مطابقة النسبة الكلامية للنسبة  
الواقعية من الاعراف البشرية اي الاحوال التي نصيب  
البشر وهم بنو ادم سوا بذلك لبد وبشرتهم اي ظاهر  
جلدهم وكحوه كالجوع كما وقوله صلى الله عليه  
وسلم ولا تبا في ذلك قوله صلى الله عليه وسلم انا ابنت  
عند ربي يطعمني ويسقيني اي يخلق في قوة الطعام  
والشارب او يطعمني ويسقيني من حظ الطعام  
الجنة وشاربها لانه كان يحصل له ذلك نارة ولا يحصل  
له اخري فيجوع لاجل التناسي به عليه الصلاة و  
السلام ومعني قوة عند ربي اي صلاح جلال ربي  
وقلبي متعلق به اوفي كنفوزي وحفظه فالعندية



١٢٦

بجازية واحترز بالاعراض عن صفات الالهية اي  
لان الاعراض خاصة بصفات الهوادث واما صفات تعالي  
فلا تسمى اعراضا فبجهنم الله تعالي بالتشديد و  
التخفيف والمناسب لهذا الاول في قولهم بالاتحاد  
اي اتحاد جزء الاله وهو العالم بحسب عيسى عليه السلام  
وتعبير وت عن ذلك يقولهم اتحد الملائكة بالناشون  
وموادهم بالملائكة الاله اي بعضه وبالناشون جد  
عيسى عليه الصلاة والسلام وتقدم الكلام على ذلك  
عن صفات الملائكة كعدم الذكورة والانوثة فلا  
يجوز على الرسل الانصاف بذلك وكذا عدم الاكل و  
الشرب والتكاح فان ذلك لا يجيب في حقهم خلافا لجهل  
العرب الذين يزعمون ان الرسول لا يكون الا بصفة  
الملائكة فلا يأكل ولا يشرب ولا يتكح احتراز عما  
عنه كما تكذب والكفر فيه نظر لان الاحتراز عن ذلك  
مستفاد من الامانة والصدق اذا انتفا الكذب معلوم  
من الصدق وانتفا الكفر ونحوه من الامانة فيصير في  
الكلام ح تكرار قال حست ان يقال احتراز اعتد  
كمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي وعدم السلامة  
عن كل ما ينفر كدانة الاباء وعهر الاسمات والفتنة  
والغفظة والعيوب المنفرة كاليرود والجذام و  
عوز ذلك والامور المحملة بالسرورة كالامل على الطريق  
والحرق الدينية كالحجامة وكل ما يخل بحكمة البعثة من  
اد الشرايع وقبول الامة التكاح ولا يجوز عليهم  
الاحتلام الصادر من الشيطان واما خروج المني لا  
من الشيطان بل من امثله الا وعية مثلا فجاز عليهم



برهان صدق

ومثلهم في ذلك كل من ورثت بغايم من امهاتهم وكان الاولي  
 ان يقول كالفتاح الخ فان نحو المرض لا ينحصر في ما ذكر  
 لو لم يصدقوا ابي بات كذبوا اي قالوا ما له ان يوافق  
 الواقع سوا وافق الاعتقاد ام لا وانما قلنا المراد بعدم  
 الصدق الكذب ولم نحمله علي ما يشتمل الكذب والوا  
 سطة علي مذهب المعتزلة لعدم صحة الملازمة ح  
 اذ لا يلزم منه عدم الصدق علي هذا القول الكذب  
 لشموله ما وافق الواقع وخلاف الاعتقاد فان ذلك  
 ليس بصدق ولا كذب ولا يلزم علي تقرير كون  
 خبر الرسول من هذا القبيل كذب خبره تعالى اذ  
 تصديق الله تعالى انما هو باعتبار الواقع وهذا قياس  
 استثنائي ذكر شرطية وحذق استثنائية للفا  
 كلمة لكن الكذب باطل فبطل المقدم وهو عدم الصدق  
 فنثبت نقيضه وهو الصدق ادلا واسطة بينهما  
 علي الصحاح وهو المطلوب وقوله للمزم الكذب في خبره  
 اي الحكمي المنزول منزلة الخبر الحقيقي وقوله تصد يقه  
 تعالى لهم اي اخباره عن صدقهم في ما اخبروا به  
 من كونهم رسلا مبشرين عنه اذ التصديق الاخبار  
 عن الصدق وهذا دليل علي الملازمة في الشرطية و  
 نظير ذلك ما اذا ادعي شخص انه رسول الملك ولم  
 يصدق قوله مرسل اليهم بل قالوا ما دليلك علي انك  
 ان الملك ارسلك فيقول دليلي ان يخالف الملك عاقبه  
 بان يقول ويفيد ثلاث مرات ثم يجتمع الجهد عند  
 الملك فيطلب منه الرسول ذلك فيقوم ويتقدم فعمله  
 ذلك دليل علي انه ارسله كما انه قال صدق هذا الرسول

في



في ما بلغه عيني قاصحة العجز التي يظهرها الله تعالى علي أيدي  
الرسول كقيام الملك وتعوده وهذا الكلام مبني علي القول  
بان مدلول العجز الاخبار عن صدق الرسول حتي يلزم  
علي تقدير عدم الرسالة في نفس الامر كذبه تعالى في  
خبره اما علي القول بان مدلولها انشا وهو يطلب تبليغ  
الرسالة فلا يلزم علي تقدير عدم الرسالة في نفسه لا  
سر الكذب في خبره تعالى لان الصدق والكذب من اوصاف  
الخبير لا الانشا اللازم حجج وجود الدليل بدون مدلوله  
القائلة منزلة قوله في ظاهره يقتضي ان دلالة  
العجز علي الصدق وصحة لانه نزلها منزلة القول  
وهو انما يدل بالوضع ويحتمل انه اراد ان دلالتها عقلية  
اي انها نزل عقلا علي صدق الاي بها لان الله تعالى ما وجد  
ذلك الخارق علي يد الرسول الا يريد ان تصدقهم به  
ورديان ذلك ليس يلزم عقلا لان ايجاد الله ذلك  
الخارق لا يدل عقلا علي كونه تعالى اراد قوله ذلك  
الخارق ويريد به التصديق بل يحتمل انه اراد ذلك  
الخارق مجرد اعراض ارادة التصديق والصحيح كما مر ان  
دلالتهما عادية لا يقال الا هو العادي يجوز تخلفه والصدق  
لا يجوز تخلفه عن العجز لانا نقول عدم جواز التخلف  
لا يباين كون ذلك الامر عاديا بل يجوز ان يكون مقطوعا  
به بحسب العادة ويجوز تخلفه عقلا ان لا يتوهم من  
قطع العادة بوجوب شيء عدم جواز تخلفه عقلا الا  
تري ان كون الجبل حجرا عاديا ولا يلزم من قطع  
العادة بوجوب ذلك عدم جواز تخلفه عقلا بل يجوز  
عقلا ان يكون ذهباً بمعنى ان الله تعالى لو خلقه =

ق  
عا



ذهبنا من اول الامر لم يلزم عليه قسار وكذا ما نحن فيه فلم  
يجعل الموي المعجزة دليل على الصدق لم يلزم عليه قسار  
فلا يلزم منا جواز التخلف عقلا كون اللازم عقلا بل  
يجوز ان يكون عاديا كما علمنا في دعواتهم الرسالية  
وفي ما يلقونه اى وامامنا عدا ذلك فهو داخل في  
الامانة كما امر النبي خلقها الله تعالى اعترضه بان  
سيدك من المعجزات عدم احراق النار لابرارهم عليه  
السلام والعدم ليس مخلوقا الا ان يجاب بان  
المراد بعدم الاحراق بوقود النار وسلامته منها  
او نحو ذلك وفرد بالتخدي يطلق التخدي على  
دعوى الرسالة لفظا وحكما بمنصب الرسالة فان  
المخارق النبي ظهرت علي يده صلي الله عليه وسلم  
بعد الرسالة لم تقارن دعواتها قارنت بتلبسه  
بذلك المنصب ويطلق علي دعوي كون المخارق دليلا  
علي الصدق وهو الذي يقتضيه كلام الشرح لا اني كنت  
الاول اولي كما سيأتي ويطلق علي طلب المعارضة و  
عليه خلاسي سجدة الا الغرض ان لا تطلب المعارضة الا  
به قال تعالى قل فانتوا سورة مثله قل فانتوا بقر سورة  
مثله قل لئن اجتمعت الانس والجن الالية وهما اخص  
من الثاني والثاني اخص من الاول فلم يجاز الكذب  
في حق الرسل اى لان تحميره تعالى له يكون الاعايب فقط  
عليه فيكون صادقا ويكون صدقه وهو الكذب مستحيل و  
بيان ان كل عالم يصح ان يجبر علي وفق علمه وكلما صح ان  
يتصف به جلد وعلا وجب له فيكون انصافه اذا الجبر علي  
وفق علمه الذي هو معني الصدق واجبا واذا وجب الصدق



استحالة منه وهو الكذب وايضا لو قيلت ذاته العلية الكذب  
لكان واجبا له لاستحالة اتصافه جل وعز جاز فيكون ضده  
وهو الصدق مستحيلا في ذلك باطل مما علم منا وجوب اتصافه  
تفاني بيوم ما لا ينبتا في وتكون العالم بالشيء يستحيل ان يخبر  
عابي وفق علمه الذي هو معنى الصدق معلوم البطلان  
بالضرورة فان قلت انه لا يلزم من كون الخبر عابي وفق  
العلم ان يكون صادقا فان الواحد منا قد يخبر بخلاف ما  
علم فلا يلزم من العلم الصدق قلت الكلام في الخبر المنسوب  
لحموي ولا شك ان ذلك لا يكون الا وفق العلم ولو لم يكن  
عابي وفقه لم يلزم النقص والنقص عليه تفاني محال وهذا  
لا ينافي ان الكذب يجامع العلم في حد غير لعدم استحالة  
النقص عليه لانهم زيادة ونقص اي زيادة عابي ما وقع  
ونقص عنه وظاهره ان من لوازم الكذب التزيادة والنقص  
وليس كذلك بل قد يكون بغيرهما كما ان يخبر عن شيء لم يقع  
اصلا فكان الاولي ان يقول لان بعضه الا ان يقال مراده يا  
لزيادة التزيادة عابي ما في الواقع ونفس الامور من ان  
تكون بزيادة الفاظ عابي ما وقع او نقص عنه او بغير  
ذلك ومراده بالنقص التفتيش اي عدم الكمال وهو  
من عطف اللام عابي المترجم لان من اجب ما لم يقع فهو  
ناقص وليس المراد به نقص الالفاظ المتبادلة لزيادة  
كثير الما في حين عطش العطش المطبقة رضي الله عنهم قام صاي  
الله عليه وسلم فاخضر واما قليلا ووضعه يده فيه والاصح  
انه ايجاد معدوم بالنسبة للترايد وتكون هذا الهجرة لا يصح  
الابناء عابي التفسير الثاني للتحدي اعني دعوي كون الحارثي  
دليل عابي الصدق لاعبي الاول اعني دعوي الرسالة لتقدم





دعواها على ذلك الخارق ونحوه كالشعوزة اي حقة اليد ويقال  
لها الشعزدة ويقال لها ايضا يوملهي لانها تلهي الناس عن  
اشغالهم وذلك كما يفعل الحرة وغيرهم من ارباب اللهو وانما  
كان معتادا لانه مجرد صنعة كل من نعامه عرفه وهو يتقدم  
في هذا معناه في الاصطلاح اما في اللغة فهو التاكيد والتاسيس  
من ارضت الحايطة فويته واستته وهو ما يتقدم بهشت  
الانبياء اي سواتهم بالنبي ام بغيره كالنور الذي ظهر في جبين  
عبد الله عنه والذين بنا صلى الله عليه وسلم وكالامور التي  
كانت نواها امرضي الله عنها حين حملها به صلى الله عليه  
وسلم اي لم يدعوها دليل على صدقهم وبوختمه ان  
التخدي دعوي الخارق دليل على الصدق كما صرح به اعم  
في شمس وعليه فلا تخرج الكرامة من تعريف المعجزة الا بتأويل  
ما ذكره من ان الولي لا يتخدي بالكرامة وهو احد قولين  
في المسئلة والصحيح انه يجوز ان يدعي الولاية ويتخدي بال  
كرامة اي يدعيها دليل على صدقه فيقول انا ولي الله  
نفاي واية ولا يبين ان يعلق البحر مثلا ويعلم ان نفسه ولي  
يخلق علم ضروري له بذلك وتبين هذا يكون تعريف المعجزة  
المذكورة شاملا للكرامة وح فلا تغتفر المعجزة من الكرامة  
الا بدعوي الرسالة فقط وعليه هذا يكون تعريف المعجزة  
المذكورة شاملا للكرامة فان كلا امر خارق للمعادة مفروض  
بالنخد على اي دعوي الخارق دليل على الصدق فلو فسر  
التخدي بدعوي الرسالة لكان كل من الغولي كما ذكره رين  
خارجا والمحصل ان الامر الخارق للمعادة سنة انقسام  
المعجزة وهي انفاضة لدعوي الرسالة اي الذي يظهر  
بعد دعواها وان لم يغفل اية صدق هذا الخارق والارهاص



وهو ما يظهر قبلها والكرامة وهو ما يظهر على يد عبد ظم  
 الصلاح والمعونة وهي ما يظهر على يد العوانة تخليصا لهم  
 من شدة مثلًا والاستدراج وهو ما يظهر على يد فاسق خد  
 ومكرايه والاهاثة وهي ما يظهر على يده تكذيبا له كتفعل  
 مسيلمة الكذاب في عين اعور فعميت الصحابة واحترز  
 بقوله مع عدم المعارضة أي لا يخفي ان هذا مستغني عنه  
 بقوله تحارق فان الحارق الذي اقيم دليل على الصدق  
 لا يمكن معارضته واعلم ان عدم المعارضة شرط اذا كان  
 المعارض غير نبي اما اذا كان المعارض نبيا فلا يضر كون  
 ذلك الحارق معجزة واما برهان أي قياس استثنائي  
 ذكر شرطيه وخذ في الاستثنائية الفاكهة كالتالي وهو  
 انقلاب المحرم او المكروه طاعة باطل فبطل المخدم وهو  
 الحياة فنثبت صدقه وهو امانة وما كانت الملازمة  
 الشرطية نظرية بينها بقوله لان الله تعالى امرنا بالاعتقاد  
 أي فيكون جميع ما يصدر عنهم ما موراه من الله تعالى وكل  
 ما امر به تعالى لا يكون الا طاعة لانه لا يامر بالفحشاء ولم يبين  
 بطلان والاستثنائية لظهوره وذلك ان الشارع نهي عن  
 المحرم والمكروه وكل منهي عنه لا يصح ان يكون في حال كونه  
 متنهبا عنه طاعة أي ما موراه لان كون الشيء الواحد منهيبا  
 عنه ما موراه من جهة واحدة محال بالضرورة وقد علم من  
 هذا ان بيان الملازمة وبطلان الملازمة شرعي فيكون الدليل  
 المذكور شرعيا لا عقليا فتسميته برهانا علميا طرفي الناسخ  
 لانه لا يسمي برهانا حقيقي الا ما كانت مقدما له كلها عقلية  
 كبرهان الصدق المنفرد فانه عقلي بنا على الضم من ان  
 دلالة المعجزة عقلية مجرعة بالبرهات واعتراض بعضهم على

يعة

برهان الا

بهم



الملازمة في الشرطية المتكورة بانه لا يلزم علي ما ذكر انقلاب المحرم  
او المكروه طاعة اذ لا يلزم من اتباعه الا في ما تبين لنا انهم يبلغونه  
عند الله لا في جميع ما يفعلونه الانزيمات افعالهم الجبلية لا  
يلزم من اتباعهم فيها وورد بان المراد افعالهم وفعالهم ما  
عدا الجبلية وما كان غير جبلي فخذ من عبوديتهم محمول ما  
كامل عليه الكتاب والسنة والاجماع فلو كان منها ما عده  
لا انقلب طاعة وهو ظم لان الله تعالى امرنا ان نكاتب  
الضيق لهذه الامة وردد عليه انه لا يلزم من الاقتداء بغيره  
صلي الله عليه وسلم لعيسى وموسى فلا يصح قوله بالاقتداء  
بهم اذ الا ان يجاب بانه صبي علي ان شرع من قبلنا شرع  
لنا في ما لم يرد عن نبينا فيه شيء ايم لم يردنا نسخ وهذا  
منه ذهب المالكية الذين منهم المحرم وهو قول من عند الشافعية  
وان كان لجميع المكلفين من هذه الامة وعيها علي سبيل  
التوزيع اي كل امة ما مورثة بالاقتداء بنبيها صح ذلك ان  
ثبتت عن الشارع ان شرع الامة السابقة في جوب الاقتداء  
بنبيهم كشرعنا ولا يكفي في ذلك يكون الاصل ما واد الا  
نبيا في الاقتداء بهم لنبينا عليه الصلاة والسلام حتى يثبت  
خلافه لان المدعي وجوب الاقتداء في فلا بد فيه من النقل  
لاصل الاقتداء حتى يكفي فيه بالاصل المتكور  
اقوالهم وافعالهم اعم ونقر بقرانهم اي سكونهم عن  
الفعل اذ لا يقررون احدا علي خطأ وان مراده بالافعال  
ما يشمل التقريرون والمراد بالافعال ما عدا الجبلية كما  
لقبائهم والقعود والمشي لانهم يتعبد بها كما هو لكننا ما  
بورين اذ لا يخفى ان تقريرون مخالف لتقريرون المحرم لان الملازمة  
في كلام المحرم بين الجبانة وانقلاب المحرم او المكروه طاعة

والشم

هات

والله جعلها بيعة الحيازة وكوننا ما موريت باحرمات او انكرو  
والخطب يسير لان كوننا ما موريت بما ذكرنا لازم لان انقلاب وقوله  
وكوننا ما موريت اى بيان للاستثنائية الثالثة لكننا كوننا  
ما موريت بالافتداهم في المحرمات والحكم وهات باطل وقوله  
لغوله نفاي دليل لها وقوله واما كوننا ما موريت اى بيان  
للملازمة في الشوطية وقوله سوي ما ثبتت اختصاصا صهم  
به فيه اشارة الي ان الاصل عدم الاختصاص وهو كذلك  
فليس للمكلفا مائة ان يتوقف لاحتمال الاختصاص بل يتبعه  
عليه الصلاة والسلام في اقواله وافعاله حتى يثبت انه  
من خصا يصبه صلى الله عليه وسلم والباقي قوته به داخله  
عليه المفسود اى سوي ما ثبتت انه مفسود عليهم لا  
يتبعدهم الي امرهم ككتاب التوراة اربع حرا وكنا صلي الله  
عليه وسلم قل ان كنتم تحبون الله ان كان الخطاب للعموم  
الامة فالاستدلال بالادية ظم وان كان لغوم مخصوصي كما  
روي عن الحسن ان قوما قالوا يا رسول الله انما نحب الله  
قال قول الله قل ان كنتم تحبون الله فالاستدلال بها من  
جهة ان العبوة بموم اللفظ لا يجه بوصه السبب لوجود المعنى  
وهوان محبته نفاي فوجب انهاح جيبه صلى الله عليه  
وسلم في جميع الامة الخاطي وعيهم وكلم يقال في كل  
خطاب لاول الامة فقد علمت من دين الصحابة انجب  
طريقهم وعادتهم وكان الاولي عدم التفريع لان هذا دليل  
ان معطوفي علي قوله كتاب الله فكانه قال كتاب الله تعالى  
وفعل الصحابة دون توقف اى مني امرهم بفعل شي امتثلوه  
وهو الا لنظر المغالب والافتداهم منهم التوقف كما رجع في  
عزوة الفاتح حين امرهم بالخطب في رمضان فاستمر واعلي



الامتناع فتناول القمح وبشرب فشرىوا وكما في عمرة الحديبية  
 فانه صلى الله عليه وسلم احرهم بالبحر فامر بانحروا والابعد فعله  
 صلى الله عليه وسلم قال لهم قوموا فاحجروا واحلقوا قال  
 الراوي فولد ما قام منهم احد حتى قال ذلك ثلثا فلما لم  
 يقيم منهم احد دخل عليهم سلمة رضي الله عنها فذكر لها  
 ما لقي من الناس فقالت له ام سلمة يا نبي الله انجب ذلك  
 اخرج ولا تكلم احد ا حتى تفعل ذلك فخرج فخر بيده ودعا  
 حالقه فلما روا ذلك قاموا فاحجروا وجعل بعضهم يجلت  
 بعضا حتى كما بعضهم يقتل بعضا كما في البخاري واعتدروا  
 عن توفيقهم باوجد منها انهم جلاوا الامر على التدب و  
 قيل انهم بهنهم ضرورة الحال فاستفرقوا في التفكر في ما  
 وقع لهم في تلك الغزوة من المشقة وذلك انه صلى الله عليه  
 وسلم قدم صودا صحابه معتمدين ونزلوا باقصى الحديبية  
 فمنعهم المشركون من دخول مكة فارسل صلى الله عليه وسلم  
 عثمان بن عفان بكتائب لا شرا في خريشما يعلمهم انه انما  
 قدم معتمرا لا متفائلا فصره وان لا يدخل مكة هذا العام  
 ثم رمي رجل من احد الفريقين علي الفريق الاخر فكانت  
 معاركة بالنبل والمجارة فامسك رسول الله صلى الله عليه  
 وسلم بعضهم فامسك الكفار عثمان فاشاع ابيس انهم  
 قتلوه ورفع به صوته فقال صلى الله عليه وسلم لا نبوح  
 حتى ننال جرحهم الحرب ابي نحل قتلهم ودعى الناس عند  
 الشجرة للبيعة على الموت او على ان لا يعجزوا وقت الحرب  
 فبايعوه علي ذلك فلما سمع المشركون بانمبايعة خافوا  
 فارسلوا رجلا منهم بعند ريان صحابه حيسوا وات  
 القتال لم يبق الا من سفاكهم وطلب ان يبعث لهم ماسر

منهم



منهم فقال صلى الله عليه وسلم اني غير من سلك حني ترسلوا الصالحين  
 فقال ذلك الرجل انصفتنا فبعث الي قريش فارسلوا عثمان  
 وجماعة من المسلمين ووفيه الصالح بين النبي صلى الله عليه  
 وسلم وبين ذلك الرجل علي شروط وهي ان يوضعه الحريا بينهم  
 محسوسين وان يومن بعضهم بعضا وان يرجع عنهم عا  
 هم هذا او ياتي بعضهم في العام القابل وان يورد اليهم من  
 جامنهم واسلم وان من جاءهم من نعمة لا يردوه اليه  
 وتكتب لهم عبي انما يي طالب بذلك كتابا فسموه المسلمون  
 هذه الشروط وقالوا يا رسول الله ان ترد ولا يردون  
 قال نعم اما من ذهب منا اليهم فابعده الله ومن جاء  
 منهم البينا فسيجعل الله له فرجا ونجرا جائم بعد الصالح  
 قال صلى الله عليه وسلم لصحبه قوموا فاحرروا وكر ذلك  
 ثلاثا فلم يقوموا قد دخل علي ام سلمة فقال هلكك يود  
 المسلمون امرتهم ان يخلصوا ويخرجوا فلم يفعلوا فقالت  
 يا رسول الله لا تأمهم فانهم شق عليهم هذه الصالح  
 بغير فتح اخرج فاحر الي اخر ما تقدم وجواز الصالح  
 بشروط من جاء مسلما مسوخ منداي حنيفة وقال  
 باي الامة غير مسوخ فيصح شرط مرد ذلك ما ذكر  
 ياتح عاقل لاهواة وهو اي ما ذكر من الايات وما  
 علم من دين الصحابة اذ دليل خطمي اذ ويحتمل ان  
 الصغير لا يتابع الصحابة له صلى الله عليه وسلم من غير  
 توقف وان افعالهم اي الرسل اذ لا فرق في ذلك  
 بين نبينا صلى الله عليه وسلم وبينهم عليهم افضل الصلاة  
 والسلام ولا يرد ان المناسبا لما قبله ان يتنول وان افعاله  
 بالافراد واقل ذلك اي القرب بانفهوم مما قوله قريش



وتأهيك أي يستعمل اسم فاعل جمعياً كما فيك ومصدر اجمعياً  
 حسبك قال يسى وهو المراد هنا والظن انه يصح الادة الاول  
 ايضاً واعتوض كلام الشبان توله تأهيك به منزلة ثباتي قوله  
 سابقاً واقله ان يقصد وابه التعليم فان ذلك يقتضي انه قليل  
 وهذا يقتضي انه عظيم واجيب بانه لمنافاة لان الاول بحسب  
 الحكم اي العدد اذ الفعل الواحد قد يشتمل على قرب متعدي كما  
 لاكل فانه يقصد به التشريع واقامة البيعة والتقوي عاين  
 العبادة وغير ذلك ولا شك ان قصد التشريع للمغير قليل  
 بالنسبة لغيبه من تلك القوب والثاني بحسب الكيفية كما تقرر  
 وقوله منزلة ابي رتبة اذ رتبة التعليم اعظم رتبة لو لم  
 يبلغوا للتقوى هذه اقياس استثنائي حذف استثنائية القاء  
 بلمة لكن كما لهم باطل وقوله ولو كانوا دليل لتلك الاستثنا  
 وهذه اقياس استثنائي ايضاً حذف استثنائية الثالثة لكن  
 سوننا ما مورين بالافتداهم في ذلك باطل وذكر دليلها بقوله  
 تعالي والله تعالي لا يامرني ولا يجزي ان هذا التقدير مناسب  
 لتقريره هو لدليل السابق حيث جعل الملامزة بين الحيثية  
 وكوننا ما مورين بالافتداهم في المحرمات والمكروهات والمناسك  
 لتقرير المص ان يقال لو خالفوا كتمان شي مما امروا بتبليغه  
 لانقلب الكتمان طاعة لانا ما مورين بالافتداهم في  
 اقوالهم واقفالهم ولا يامرني محرم ولا مكروه لكنه كون  
 الكتمان طاعة باطل لانه محرم بالاجماع صلحون فاعلمه اذا  
 علمت هذا تعلم ان المراد بقول المص وهذا بعينه الخ مماثلة  
 في التقرير فقط لا مماثلة في الذات لان هذا الدليل مقابله  
 لدليل السابق من وجهي الاول ان مقدم شرطية الاول  
 ونالها اهم من مقدم شرطية الثاني ونالها ذلك ان

برهان التلخيص



مقدم شريطة الاول لوخا لولا بفعل محرم او مكروه ومقدم در  
 شريطة الثاني لوكتما والحيانة اعم من الاكتمان اذ يلزم من  
 الاكتمان الحذانة دون العكس وتأتي شريطة الاول كون المحرم  
 والمكروه طاعة ولا يخفى ان الاول اعم من الثاني الوجه الثاني  
 وهو عدم يمتنع الاكتمان ان نتباجة الاول وهي لم يجوزوا احصا  
 من نتباجه الثاني وهو لم يكتما اذ كلما صدق لا خيانة صدق  
 الاكتمان وليسا كلما صدق الاكتمان صدق لا خيانة واذ انفاير  
 الدليلان في ما ذكره يكن احدهما عينا الاخر فقولوه بعينه  
 ابي في التفرقة كما سبق وكما يقال في العينية على تقرير الشارح  
 السابق واما دليل جواز الاعراض اتم عبر بالدليل دون  
 البرهان وان كان مقدماته عقلية لمجرد النقص  
 الاعراض البشرية ال فيها للعهد والمعهود ما تقدم وهي  
 التي لا تؤدي الي نقص شرعا اما التي تؤدي الي نقص شرعا  
 كالمحرمات والمكروهات او عرفا كالحج ام والبرص ونحوهما  
 من كل منفر فممنوعة في حقهم واما امتناع الاول فدليله  
 ما مر وهو دليل الامانة اي العصمة واما امتناع الثانية  
 فدليله ان فيها تنفيرا وذلك لخل بحكمة الرسالة وهي  
 تسليم الشرايع فمشاهدة وقوعها بهم من اضافة  
 الصفة للموصوف اي وقوعها بهم اي وجودها ببدنهم  
 المشاهدة وهذه اشارة الى قياس اقتراحي من الشكل الاول  
 حدثت كبراه وكيفية تركيبه ان تقول الاعراض البشرية  
 في حق الرسل واقعة وكل ما وقع جاز وببيان الكبير  
 ان الوقوع يتلزم الجواز والصغرى ضرورة ويجعل تقرره  
 استثنائيا بان تقول لو لم تجز الاعراض البشرية في حقهم  
 لما وقعت لهم لان ما لا يجوز لا يقع كالتالي باطل المشاهدة

دليل الاعراض

١٧٢



وقوعها بهم في بطل المقدم وهو عدم جواز الاعراض البشرية فثبت  
تفويضه وهو جواز وقوعها بهم وهو المطلوب اما التعظيم  
اجورهم فان قلت ان المولى يجوز ان يعظم اجورهم بدون وقوع  
تلك الاعراض كما لمرض قلت لا سلم مما يفعل بذلك كما سلم  
لانعلمها اوله لثبوتها في كلامه ما نفعه خلوه نحو الرجم  
وقوله وللتالي اي لتصبر اي نصبر غيرهم من الامم عن  
الدنيا بضم الدال وتوسها والمراد بها هنا الاموال ونوابغها  
كالجاه والنحر والانفة بحيث يجدون اللذة والراحة عند  
فقدها اما في قوله وعدم رضاه بها دار جزا والمراد بها  
هنا الاموال ونحو ما بين السما والارض او جملة العالم وقوله  
والنتيبه اي تنبيه غيرهم اي جعله متنبها اي متيقظا  
لحسنها اي حفازة قدرها وقوله باعتبار احوالهم متعلقه  
بكل من التسلبي والتنبيه فالمراد بالاعتبار التكرار والنظر  
املا حنطة اي نسيبي وينتبه لما ذكر بسبب ملا حنطته لا  
حوالهم منها مقاساتهم لشدائدها مع انهم احبوا ونعالي  
واصفيا وه وقرر شئنا انه متعلق بقوله وعدم رضاه  
وامراده عدم الرضا الكوا له اي ان الله تعالى يكره ان  
تكون دار جزالهم وكراهية لذلك متقاوثة باعتبار  
احوالهم اي مفا ما لهم من كانت مرتبته عليه كرهها  
له كراهة شديدة ومما كانت مرتبته ساغلة كرهها  
له كراهة غير شديدة وهكذا كراهة متقاوثة با  
عناير اي بحسب تفاوت احوالهم عليهم الصلاة والسلام  
ويصح ان يكون متعلقا بكل من الافعال الاربعة على وجه  
التنازع عند عاصرتهم جواب عما يقال انهم نشاهد  
ذلك فكيف يقول المصم فشا هدة وقوعها بهم اي ويمكن

١٧٢

ان يكون مرادة بالمشاهدة ما يشمل المشاهدة حكما كما البلوغ  
 بالتوانر المتكور وليس بعد العيان اي والتوانر فالاول  
 راجع لمن شاهد والثاني لمن لم يشاهد لانهم عليهم الصلاة  
 والسلام مرصوا لتعليل توفوع مطلقا الا عراض بهم اي الدليل  
 وفوع مطلقا الا عراض بهم اي انهم مرصوا لاجل ان ثبوت الخبري  
 يدل على ثبوت الكلي واعلم ان المصايب بتلك الاعراض ظواهرهم  
 فقط اما بواطنهم فلا نصيبها ولا يمتنع تعلقها بالرب سبحانه  
 وتعالى استكم بلائهم اي مصيبة وامتحان الانبياء لما خصوا  
 به من زيادة قوة النفس ولان نعم الله عليهم اكثر والبلايا في  
 مقابلة النعم فمن كانت نعم الله عليه اكثر وكان بلاؤه اشد  
 وكذا اصرف حد الحر علي العبد وكان علي النبي صلي الله  
 عليه وسلم من الشدايد في التكليف ما لم يكن علي غيره  
 وقوله ثم الاوليا ابي بهم للمتواخي لان رتبتهم بعيدة عن  
 رتبة الانبياء وسبب صبرهم انهم نارة بلا حظون ثواب  
 الله فيسبون ام البلا ونارة بلا حظون عظيمة المبتلي و  
 جلاله وماله فيستفوقون في مشاهدة ذلك فلا يشعرون  
 باللام والمراد بالاوليا الاكابر منهم لاجل ان يقاير قوله  
 ثم الامثل فالامثل كبعض الامثل اوليا ايضا والامثل  
 بمعنى الافضل والاقرب الي الخيرو اما مثل القوم خبارهم  
 قال الغنثيري فكل احد ليس اهلا للبلا اذ البلا للاوليا  
 فاما الاجانب فينتجا وترون عنهم ويحلي بسيلهم لراء  
 كسرا هنتهم وكنت لخارة قدرهم وروى انه صلي الله  
 عليه وسلم اراد ان يتزوج يا امرأة جميلة فقبيل انها تمترض  
 قامرض عنها وتزوج محاربين يا امرأة فلم يتمرض  
 نطقتها وذلك اي فوع المرصوا واية الخلق بعد له



والعدل تصرف المالك في ملكه والاي ولا يعده وقبح بعدل واختياره  
 بدلالة فلا يصح لان الله تعالى قادر فهو تعليل لمحدوف ولا  
 يقال ان ذلك يحصل بقوله صلي الله عليه وسلم اي فلا قايده في  
 وقوع الاعراف بهم وحاصل الجواب ان دلالة الفعل اقوي من  
 دلالة القول لانه قد يعتقد المكلف في القول المترجى فيجاء الف  
 ويرتكب المشقة كان يعيد الصلاة في السهو ويصلي قائما في  
 الموضد فقوله فينكلف خلاف ذلك اي يان يعيد الساجي صلواته  
 من اولها ولا يقتصر على السجود ويصلي المربطين قائما وان  
 حصل له الموضد الشديد بخلاف ما اذا فعل ذلك صلي الله  
 عليه وسلم فانه لا يعدل احد عن فعله صلي الله عليه وسلم  
 بعد زو بينه او شؤنه بما يثبت به اذ لا يفعل صلي الله عليه  
 وسلم لنفسه الا الافضل لانه يقول لو بينه انه جاهدات  
 تكون لشرطية وجوابها محذوف اي ولو بينه بالفعل كما ان  
 اي انشغالنا عما تقدم ان دلالة الفعل اقوي من دلالة القول  
 لكن ما بينه بالفعل كما لو كانت ادعي الي ذلك فهو قياس استغنا  
 وحينه نظرون استغنا تقيض التقدم لا ينتج تقيض التاني و  
 اجاب شيخنا يان محل امتناع ذلك اذا كانت القياس للاستلال  
 اما اذا كانت للتفصيل كما هنا فلا يجتنبه مما يراه اي بسبب ما يراه  
 وقوله لشدائدها متعلق بفساة وقوله واعرضهم ومطوف  
 على بفساة وقوله اعراضهم مفعول مطلق له والمراد بالحقا  
 المشتغلون بتحصيل الدنيا المعرضون عت الاخرة ولولا لهم  
 لخرت الدنيا وليس المراد بهم من عتده سواه خلق وقوله  
 والنجاسة من عطف النجاسة على العام وقوله كنت في الدنيا  
 هذا خطاب لابن عمر والمراد ما بعينه وعنيه وقوله كانك  
 عن ريب اي كما فر قدم بلدا لا سكي له فيها ولا الهل تقاسي

كن في الدنيا

الذل

١٧٤

الذل والمسكنة في عربته وتعلق قلبه بالرجوع الي وطنه ولما كان  
 والقريب قد بينهم في بلاد القرية اضر به عنه بقوله او عابرسبيل اجم  
 يدك مثل امار في الطريق لاجل ان يهيل الي بلده وبينه وبينها  
 فحما وزمهلكه فهل له ان يقيم لحظة زاد الترمذي وعد نفسك من  
 اهل القبور وبلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اسامة بن  
 زيد اشترى جارية الي شهر فقال والله ان اسامة والطويل  
 الا مل ثم قال صلى الله عليه وسلم ما رفعت قدمي قطنت ان  
 اضعها حتى اقبض ولا فختخت غيبتي وطمنت ابي اغصنها حتى  
 اقبض ولا لقمتم لغمة وطمنت ابي اسيفها حتى اقبض والذي  
 نفسي بيده انما توعدوت لان وما انتم بهم خير واخرج ابو  
 يعقوب عن ابي هذيرة قال جازيل الي النبي صلى الله عليه  
 وسلم فقال يا رسول الله ما لي لا احب الموت قال الك  
 مال قال نعم قال قدمه حان قلب المؤمن به ما له  
 ان قدمه احب ان ياحقه به وان اخره احب ان  
 يباخر عنه ما سقى الكافر منها جرعة ما تثليث  
 الجيم ابي عرفت اي لو كانت لها قدر اذني ما تمتع الكافر  
 منها اذني تمتع واعلم ان الدم الوارد في الدنيا انما هو  
 في الدنيا الشاغلة عند الله تعالى اما غيرها فلا قال  
 صلى الله عليه وسلم نعم الدنيا مطية المؤمن بهمار  
 يهيل الي الحير وبها ينجو من الشر ولا يعارض ذلك  
 قوله صلى الله عليه وسلم الدنيا ملعونة ملعون ما  
 فيها الا ذكر الله وما والاه اى من التسبيح والتحميد  
 وعاما او متعلما لحد ذلك على الدنيا الشاغلة كما مر  
 في الدنيا ليست ممدوحة لانها ولا مذمومة لانها  
 وللتزمختري في ذمها صيغت الدنيا اولاد الزنا ومن



يحسن ضربا او غنا وهي الحكر مخاضا كذا وعني الحكر لعهد من غنا  
 والمواد بالحكر مهذب الاخلاق حسنة الفعالي طبيب الاصول  
 وهو المواد بقول الشاعر سالت الناس عن خلد وفي فقالوا  
 ما لي هذا سبيل فتمك ان ظفرت بتدليل حر فان الحكر في الدنيا  
 قليل ونقول الشاعر في رضى الله عنه الحكر من الاعبي وداو الحظنة  
 وانتهي من افاذ اعظفه واللكيم من اذ الرقع جفا انار به وانكر  
 معارقه ونسبي فضل معامه وابان اي اظهر به ويجه  
 معاني هذه العقائد الاضافة بيانها ان اريد بالعقائد المتخذة ان  
 اي معاني هكئة العقائد فان اريد بها الالفاظ الدالة عليها  
 وهي الجمل المتقدمة كقولك الله موجود الله قادر الله  
 ويريد كان حقيقيه اي معان العقائد وقوله كليها يصح  
 فيه النصب علي انه تأكيد للمعاني والحكر علي انه تأكيد  
 للعقائد وقوله لا اله الا الله فاعل يجمع علي حذف مضاف  
 اي معني قول لا اله الا الله كما قدره الشان الجامع مما ذكره هو  
 المعني لا المخطف واضافة قول جمعي بقول ما بعده للبيان  
 اي بقول هو لا اله الا الله ودلالة علي تلك العقائد دلالة  
 التزام ما سبباني ولا يباينه التعيين بقوله يجمع لان المنزوم با  
 لنظر الي دلالة علي اللوازم المتعددة يصح وصفه بجمعه لها  
 ثم اعلم ان الخبر في لا اله الا الله محذوف قدره بعضهم بقول  
 موجود وبعضهم بقوله ممكن وعلمي كل اشكال اما علمي  
 الاول قلانه يصي المعني لا اله موجود الا الله وهل غير  
 ذلك لا اله مستحيل او ممكن كل محتمل والمغضود الاول  
 واما علمي الثاني قلانه يصي المعني لا اله ممكن الا الله  
 فانه ممكن وهل هو موجود لا يستفاد ذلك فلا يد الكلام  
 علمي وجوده تعالى واخرا بعضهم هذا ووجهه بان وجوده

بيان الاله ندرج

هو

قول

الحكر محذوف

تعالى

تعالى مسلم الثبوت والقصد من الجملة انما هو نفي امكان  
الوجود لغيره تعالى فمعني لانه الا الله تفريع عام  
ما قبله لانه يلزم من كون معني الالوهية استغناء الاله  
عن كل ما سواه ان معني الاله المستغني عن كل ما سواه  
فيكون معني لاله الا الله لا مستغني عن كل ما سواه الخ  
لان الاله مشتق من الالوهية ويلزم من معرفة المشتق  
منه معرفة المشتق فليزوم ان معني التركيب الذي وقع  
فيه المشتق ما ذكرتم المشهور ان معني الاله المعبود بحق  
ومعني الالوهية المعبودية بحق اي كون الاله معبودا بحق  
ويلزم معبودا بحق كونه مستغني عن كل ما سواه ومقتضرا  
اليه كل ما عداه وح يكون معني لاله الا الله المطابق لا  
معبود بحق الا الله ويلزم من ذلك انه لا مستغني عن كل  
ما سواه من الا الله كما ذكره المصنف من التفسيرات يلزم بالذم  
وما لم يقصر ذلك بالمعني المطابق لان اندراج العقائد في  
المعني الاخرى المتكورا ظاهر منه في المعني المطابق لا  
مستغني بفتح الباء في كتب من النسخ وفيه ان ذلك تشبيه  
بالمضائق فحقه التخصيص كما في بعض النسخ الا ان يقال انه  
جارحلي طريقة البفاديين الذين يجرون التشبيه را  
بمضائق تجري المفرد في ترك نتويته او يقال ان قوله عن  
كل ما سواه متعلق بمخدوني اي لا مستغني يستغني عن  
كل ما سواه وليس متعلقا بقوله لا مستغنيا حتى يكون  
شبهها بالمضائق وقوله ومقتضرا بالنص او الرقة لا البناء  
لعدم تكرار الا كل ما عداه عدل عن كل ما سواه الخ  
ان معناه واحدا من فتيحة التكرار ومجرد التثنية  
وبين ذلك اي الا تدراج بتفسير معني الالوهية غير

١٧٥

معنى الالوهية



سرب اي مفرد اعلي حدته غير مضموم للمذات حالة كونها مد  
 لولي لفظ واحد وقوله ثم بيني معناها مركبا اي حال كون معناها  
 مضموما للمذات مد لولي لفظ واحد وهو الاله اذ معناها ذان  
 شئت لها الالوهية ولا يخفي ان تفسير المشتق يستلزم تفسير  
 المشتق منه قاء افسواله بانه الذي يستغني عن كل ما  
 سواه اذ فقد قسر الالوهية بالاستغناء فليس مراده  
 بالافراد والتركيب معناهما الا صطلحا حتى لا يفسر هنا الا  
 الالوهية والاله وكلاهما مفرد اصطلاحا لان معنى الاول  
 الوصف نغظ والثاني الكوات والوصف معلوم انه لم  
 يقسم الاله وحده بل في ضمن تفسيره لاله الاله اما  
 استغناءه جيل وعز عن كل ما سواه انما قدم الاستغناء  
 عن الافتنقا ولان الاول وصفه تعالي والثاني وصف  
 غيره والسري تفسيره تارة بوجوبه تارة بيوخذ ان  
 العقيدة ان كانت من قبيل الواجب يعبر فيها بوجوب  
 غير مقيد بالوجوب فان قلت ان عقيدة الوجوب  
 توخذ من العقيدة المشرفة اذ التقدير لاله في الوجود او  
 موجود لاه الاله قبوخذ من الاستغناء من الضمير في  
 الجبني انه موجود في المحجوج الي اخذه من الاستغناء قلت  
 المحجوج له وجوبه لله تعالي والقدم والبقا في ذكر  
 هما بعد الوجود تصرح بما علم التزاما مما هو انه يلزم من  
 وجوب الوجود وجوب القدم والبقا والقيام با  
 نفس امرضا بانه يلزم من جعله لا استغناء مستلزما  
 للقيام بالنفس استلزام الشيء لنفسه مما مر من تفسير  
 القيام بالنفس بالاستغناء واجيب بان الاستغناء الذي  
 قسره القيام بالنفس اخص من الاستغناء عن كل ما

من  
العلم

سواه لان المواد بالاول الاستغناء عن المحل والمخصصه فقط  
 والثاني اعم منه لانه يستلزم نفي القروض ونفي الوجوب لفعل  
 شبي او تزك عليه نقالي ونفي التاثير بنفوة او دعوت في الشيء  
 والقيام بالنفس لا يستلزم هذه الامور وان كان يستلزمها  
 لوجوب الوجود والقدم والبقا والمخالفة للحوادث و  
 التنزه عن النقائص فالمراد بقوله بعضهم ان الاستغناء عن  
 كل ما سواه عام والاستغناء عن المحل والمخصص خاص  
 انه اقل منه محوما وليس المراد انه لا عموم فيه اصلا  
 لما علمت من استلزامه ما ذكر ويدخل في ذلك  
 اي في جوب التنزه عن النقائص واساريد لكذا الى انه  
 عام لشموله ما ذكر وغيره كالقدم والبقا لان النقائص  
 تشمل الحدود والغنا مثلا اولوم يجب له هذه الصفات الخ  
 اي بان كانت جائزة وانما حملناه على ذلك وانما كان نفي الو  
 جوب اعم من نفي الجواز والاستحالة لانه في لزوم الحاجة الى الحدوث  
 لا يتوقف الاعيان جواز الوجود لاعيان الاستحالة وهذا قياسا  
 استثنائيا حذفي منه الاستثنائية الغائبة لكان احتياجا  
 الي ذلك باطل فبطل ما هو محتمل وثبت نقيضه الذي هو  
 وجوب تلك الصفات وهو المطلوب وبيان ذلك تفصيلا  
 ان نقول لو لم يكن الوجود واجبا بان كان جائزا لاحتياج الي  
 الفاعل لاستحالة وقوع الجائز بنفسه والاحتياج بينائي الا  
 ستغناء ولو لم يجب له القدم بان كان حادثا لاحتياج الي محدث  
 والاحتياج بينائي الاستغناء ولو لم يجب له البقا بان امكان  
 بانه العدم لكان جائزا لوجوده لصدقي حقيقة الجائز عليه  
 وجواز الوجود يستلزم الاحتياج الي الفاعل لاستحالة وقوع  
 الجائز بنفسه والاحتياج بينائي الاستغناء ولو لم يجب له المخالفة



لحوادث بان ماثل شيئاً منها كان حادثاً مثلهما لوجوب استنوار  
المثاليين في ما يجب من الحدوث والحدوث يستلزم الاحتياج الي الحدوث  
والاحتياج ينافي الاستغناء او احتياج الي محمل لكان صفة والمغنة  
تحتاج الي محمل تقوم به والاحتياج ينافي الاستغناء ولو يجب له  
السمع وما في معناه بان كان منصفاً بضده الذي هو نقصان  
محملاً جاي من يدفع عنه النقيض والاحتياج ينافي الاستغناء  
وانما التفت هنا للدليل العقلي في السمع وما بعده وان كان  
العقلي اقوي منه كما سولان الاندراج انما يتاني علي الدليل  
العقلي لا العقلي كما هو واضح يعين ولو ازمها بالرفع فاعل  
فعل محذوف اي يدخل فيه لو ازمها او معطوف علي وجوب  
واشار بذكر الي ان في كلام المحم حذف العاطف والمعطوف  
والنقد يبر ولو ازمها استغناء كما من اضافة المصداق  
لفاعل ومفعوله محذوف في تغديسه ما ذكره من الصفات  
وقوله بقوله متعلق بيين وهذا اي عدم الحاجة الي الحدوث  
المفهوم من المقام وكذا ما بعد وقوله تارة تكون اي الحاجة  
ويؤخذ منه اي من استغناء كما عن كل ما سواه وقوله  
الي ما اي فعل او حكم يحصل فرضه اي مقصوده وهو المصلحة  
التي يتكامل بها وهذا اشارة الي قيا سدا استثناء نظمه هكذا  
لعمركم يكن منزهها عن الاضرار لزم افتقار الي ما يحصل  
معرضه كمن التناجي وهو اختفاره الي ما ذكر باطل فبطل المقدم  
وهو لم يكن منزهها عما ذكر فثبت نقيضه وهو كونه متنزهها  
وهو المطلوب فحذف مقدم الشرطية وذكر معني الاستثنائية  
بقوله كيف ودليلها بقوله جل وعزالي هذا اي التنزه  
عن الاعراض مما بيندرج تحت مخالفة لحوادث وانما نص  
عليه لمزيد الاهتمام به دفعا لتوهم عدم اندراج تحت كلمة

التوحيد



الفوحيد ووجه اندراجہ فی ما ذکرانہ لایتنصق بان افعالہ  
 للعرض الا المخلوق لا الخالق فلو كانت افعالہ تعالی للعرض لكان  
 مما لا للمخلوق والمماثلة باطلۃ وھي الايجاب وھو كلامہ  
 نقالی من حيث تخلقه بطلب الفعل طلبا جازما والتدبیرا  
 من حيث تعلقہ بطلبہ طلبا غیر جازم وكذا البقية وقولہ  
 عن وجود باعث من اضافة الصفة للموضوع ايضا وهو بيان  
 للباعث لا الباعث هو المصلحة وذلك ان المصلحة امرية  
 عاين الفعل من حيث كونها ثمرة وتنبأ بجنہ تسبی فائدة  
 ومن حيث كونها في طرفہ تسبی غایة وعلتہ غایة ومن  
 حيث كونها باعثة للفاعل عاين الفعل وصدور الفعل  
 لا جملها تسبی علتہ باعثة ومن حيث كونها مطلوبة  
 للفاعل بالفعل تسمی غرضاً فالاربعۃ المتحدة بالذات  
 مختلفة بالاعتبار مثال ذلك ما اذا طلبت علما لاجل صبور  
 عالما تسمی بالاسما المذكورة بالاعتبار والذات سبحانہ و  
 تعالی سيجعل ان يفعل فعلا او يحكم حكما لفرغ كنعظيم  
 الناس له بحيث يبعثه ذلك التعظيم عاين خلقهم او عاين  
 ايجاب الصلاة عليهم مثلا والالتزم احتياجه الي الفعل او  
 الحكم الذي يحصل له ذلك التعظيم كيف وهو العاين عن كل  
 ما سواه نفوذ عليه او علي خلقه الفرق بينهما ان  
 المصلحة العايدة عليه كنعظيم الناس له ابي صبور رتہ  
 معظمها وصف له ووصفه نقالی كمال فيكون منتقرا في  
 الانصاف بهذا الكمال الي الافعال والاحكام التي تحصل  
 له هذا الكمال واما العايدة علي خلقه كنعظيمهم  
 المطاعم والملايس وغير في الدنيا ونعبيهم بذلك وغيره  
 في الاخرى فهي وصفهم وهي مخلوقه ته نقالی لانه الخالق

(الف) برتہ و

تک



لهم ولصفاتهم فلو كانت حاملة له عاي فعل او حكم لزم  
ان يتكلم بذلك الفعل او الحكم فيلزم ان يكون وصفه  
حتى يتكلم به لانه لا يتكلم الا بما هو وصفه تعالى فيكون  
مقتضرا الي ذلك حتى يحصل له الكمال كيف وهو الغرض عن  
كل ما سواه اما عودها اي المصلحة التي هي عبارة عن  
الغرض والباعث وهو عاي خذ في مضاف اي اما استخالة عودها  
عليه اي وقوله بهذا الكلام اي كلام المص وهو قوله والالزم  
ان لانه في قوة قوله لو لم يتنزه عن الاعراض لزم افتقاره اي  
كما قرناها سابقا و اشار له الشئ بقوله وهو اي الكلام فكانه  
قال وحاصله انه لو لم يتنزه اي والغرضية علم ان الممراد  
الغرض الذي بيود عليه تعالى فقط الاضافة الي الضمير  
في قوله اي ما يحصل غرضه وتقدم ان الاعراض في الافعال  
عبارة عن العلة التي تتبع عليها كان يجفر الانسان منابيرا  
بشرب مائه او يتخذ سرورا للجوس عليه او يبيي بيتا ليسكنه  
فكل من الشرب والمجوس والسكني عرض يتكلم به الانسان  
والله تعالى منزعه عن ان يخلق العرش او الكرسي مثلا لغرض  
ومساحة يتكلم بها كالجوس عليهما او يخلق الادميين  
مثلا لغرض وهو تفضيلهم له او يوجب شيئا عليهم مثلا  
لغرض كتنظيمهم له ايضا ومعناه اي معني هذا الكلام و  
هو انه دليل الاستثناء اي المتقدم وقوله في الفعل اي كالتلف  
وقوله او الحكم كالايجاب وقوله مخلوق بالالمسبية اعني  
سبب مخلوق وهو الفعل او الحكم الذي يحصل له الغرض  
فالتمكلم اما هو بالعرض والحاصل له هو الفعل والحكم وليست  
للمتعدية كما علمت ان التكميل اما هو بالعرض لا بالفعل او  
الحكم بقى ان في كلامه مساحة لان مصدوق المخلوق هو

الفعل

الفعل سماعي وكل منهما امر اعتباري لا ينصف بالخلق ولا يسمي مخلوقا لا ينصف بذلك إلا الامور الوجودية اللهم الا ان يقال سمي كل منهما مخلوقا باعتبار ما ينشأ عنه وما يتعلق به اذ لو وجب عليه أي هذه الإشارة أي قياس استثناءه وقوله اذ لا يعيد في حقه أي دليل للحلازمة في الشرطية وقوله كبق الإشارة إلى الاستثنائية القائلة لكن افتقاره إلى ذلك الشيء باطل فيبطل المقدم وهو وجوب شيء من الممكنات عليه تعالى وثبت تقيضه وهو عدم وجوب شيء منها عليه تعالى وهو المطلوب وقوله وهو جمل وعزاه دليل بلا استثنائية تليق ما امر وقوله عقلا احترازا من الشرعي قانه واقع كالتأني بالمصلي وقوله كما لتواب أي الاثابة لان الوجوب لا يتعلق الا بالفعل كبقية الاحكام هذا هو القسم الثاني تبع في هذا كلام المص في شرحه عرض عليه بانه غير مناسب لصنيع المتوقفانه ظم كلامه ان قصده بابطال وجوب شيء عليه تعالى من غير النفقات التي كون ذلك عرضا اوليا ولا سلم ان هذه الإشارة إلى ابطال القسم الثاني لان ابطاله يستفاد من كلام المص سابقا بطريق اعتمادية لان اللازم على كل افتقاره تعالى كما تقدم ايضا عند قول المص من مراعاة مصلحة آخره وان قصده ذلك كانت الكلام مشكلة لان الغرض كما تقدم هو المصلحة المترتبة على الفعل الباعثة عليه فلا بد من شيء من مصلحة وقيل تبعث عليه ولم يذكر الا التواب أي الاثابة بئس ويقال اين الفعل الباعثة عليه بل هي الفعل كما يستفاد من كلامه ويمكن الجواب عن هذا ايا مصرين الاول ان المراد بالتواب المنفرد من الجواز ذلك غير الفعل الذي هو تعلق القدرة

ب



به وعلمي تقدير وان يراد بالفعل الذي هو الاثابة فلا مانع من  
 كونه مصالحة مترتبة على فعل وهي خلقه تعالى لطاعة اذ  
 لا يمنع ترتيب فعل على فعل اخر كذالك جعل الاثابة مصالحة عايدة  
 على خلقه تعالى انما هو باعتبار متعلقها الذي هو الثواب  
 وعلمي التقدير الاول وهو كون المراد بالثواب التقدير من  
 الجزاء يحتاج الي تقدير مضاف في قوله اذ لو وجب عليه شيء  
 اي فعل شيئي مثلا وفي قوله الي ذلك الشيئي اي الي فعل ذلك الشيء  
 مثلا الثاني ان ما ذكر من قبيل العوض في الاحكام اي يستحيل  
 ان تكون الاثابة العايدة على خلقه عرضا اذ لو كانت عرضا  
 لوجبت عليه تعالى فتكون مقتضية لايجاب نفسها عليها  
 تعالى وذلك باطل لانه تعالى لا يجب عليه شيء من ذلك  
 هذا وان كان صحيحا في نفسه لا يناسب ظم كلام المص  
 من الممكنات يدل من قوله منها الوجوده في بعض السج  
 وهو اي من يد في عنه النفا يكمن تلك المطلحة وعبر عنها  
 عبر وان كانت لا تفعل لوصفها بالوضع الذي هو متا افعال  
 العقلان فالمصاحفة المترتبة على الفعل هي الثواب مثلا وهي  
 عايدة على خلقه وهي غير الفعل الذي هو متعلق القدرة بها  
 او خلقه تعالى للطاعة والثواب على الاول حقيقته ويفيد  
 مضاف في قوله لينكحل بها اي بفعلها وعلمي الثاني المراد  
 به الاثابة كما تقدم كذا اعترض على الشرح من جهة ان قوله  
 وهي تلك المصلحة التي هي الاثابة يقتضي عودها عليه تعالى  
 فيضاً رب اول كلامه من ان هذا اشارة الي العوض العايدة  
 على خلقه تعالى وهو اي ما ذكره المص من عدم وجوب  
 فعل شيئي من الممكنات عليه تعالى وهو العوض العائد على  
 خلقه على ما مر وعموم القدرة انما كانت تال القدرة وكونها

عامة

خاصة والعلم وكونه عالما فالمدعي شيان كما في التمسح حتى يفتح ترتب  
 اختصارا لكل ما سواه تعالى عليا ذلك ولو اسقط العمم لفظ عموم  
 الاستغناء منه الا مرات المتكورات بواسطة ال التي للعهد ولا يجزي  
 ابن الدليل الذي ذكره بقوله ادلوا نتفي اني بينا في الدعوة الاولى  
 فقط اعني ثبوت اصل هذه الصفات ولا يدل علي عمومها  
 دليل لبعض المدعي اذ اللازم علي استفا عموم التعلق وجود  
 بعض الحوادث دون بعض الا ان يقال العجز عن البعض يستلزم  
 العجز عن البعض الذي تعلقت به اذا القرض استنوا جميع  
 الممكنات فالتعلق بالبعض دون البعض توجب بلا من حجج  
 فيلزم علي استفا عموم تعلقها عدم وجود شيء من الحوادث  
 والتم تكفل ببيان كل من الدعوى وحاصل تقرير ذلك  
 الدليل في الحياة ان تقول لو لم تثبت له الحياة لا نتفت صفات  
 التأثير من قدرة و ارادة لكن التناهي باطل ادلوا نتفت صفات  
 التناهي مما امكنت ان يوجد شيء من الحوادث لكن التناهي با  
 طل اذ لو لم يوجد شيء من الحوادث لم يقتصر اليه شيء لكن  
 التناهي باطل فيطل ما ادي اليه من التذنب وفي القدرة  
 ان تقول لو لم تثبت له القدرة لتثبت ضدها وهو العجز لكن  
 التناهي باطل ادلوا نتفت له العجز مما امكنت ان يوجد شيء من  
 الحوادث لكن التناهي باطل ادلوا يوجد شيء من الحوادث  
 لم يقتصر اليه شيء لكن التناهي باطل فيطل ما ادي اليه  
 علي التذنب وفي الارادة ان تقول لو انتفت الارادة لا نتفت  
 القدرة ولو انتفت القدرة لتثبت ضدها وهو العجز الي اخر  
 ما تقدم وفي العلم ان تقول لو انتفي العلم لا نتفت الارادة مما  
 من التوقف ولو انتفت الارادة لا نتفت القدرة مما وايضا  
 ولو انتفت القدرة لتثبت ضدها وهو العجز الي اخر ما تقدم

ايضا فان قصر المص في التقدير وعبر بالامكان لان فيه ابلغ من نفي  
 اليجاد فلا يقتصر على دليل للاستثنائية المحذوفة من القياس  
 المذكور وهو في قوة استثنائية قياس سبق تقريره وهو المشار  
 فيه الى الاستثنائية بقوله كيف والي دليلها بقوله وهو الذي  
 ثم في ما تتعلق به وهو امکونات في القدرة والارادة  
 والواجبات والجزاءات والمستحيلات في العلم والالزام  
 ان لا يقتصر اليه كل ما سواه بل يعضه اللازم في الحقيقة  
 على هذا التقدير عدم افتقار شبهة اليه اصلا لامت  
 العجز عن البعض يلزمه العجز عن الكل وقوله وهو بعض  
 ما تعلقته به قدرته الاولي حتى في بعض الان تجعل الاضا  
 فة للبيات اوتبالي المعني بعض ما تعلقته به قدرته  
 الوجه الصحيح وهو كل ما سوي الله تعالى وبعضه هو  
 المذكور في قوله بل بعض ما سواه للزوم عجزهما بيان  
 للملازمة في الشروطة وقوله كيف اشارة الى الاستثنائية  
 القايلة لكن التالي وهو عدم افتقار شيء اليه تعالى با  
 طل فبطل المقدم وهو كونه معه ثاب وثبت نقيضه  
 وهو كونه لا ثاني معه له وهو المطلوب وقوله وهو الذي  
 اي اشارة الى دليل الاستثنائية كما تقدم نظيره  
 اتفاقا واخلاقا اي سوا استغنا او اخلاقا اما الاول فلانه  
 يلزم عليه تخصيص المحاصل او كون الاثر الواحد اثرين  
 واما الثاني فلما يلزم عليه من التمانع كما مر فيكون  
 عاجزين والعجز انما جاز من التعدد فيكون محالين  
 هذه وهو الواحدانية لكن ذلك الشيء مستغنيا عنه  
 حتى الاستثنائية القايلة لكن التالي باطل استغناها  
 بقوله كيف كما مر فبطل المقدم وهو كونه شيء ضد العالم  
 قديما



قد بما وثبت تقيضه وهو كونه حادثا وهو المطلوب وتقديرا  
 ان العالم يطلق علي جميع ما سوي الله تعالي من الموجودات  
 وعلي كل جنس من الاجناس كعالم الحيوان وعالم النبات  
 وعلي كل نوع من الانواع كعالم الانسان وعالم القرمز و  
 علي كل صنف كعالم النرك وعالم الروم ولا يطلق علي  
 الاشياء من كزبد وعمود وعلي الاول لا يجمع جمعه علي  
 عالمية لانه خاص بالعقلا والعالم عام والخاص لا  
 يكون جمعا ما هو اعم منه بخلافه علي ما يفهمه فانه لا  
 يصح لجواز ارادة ثلاثة انواع مثلا من العقلا كعالم الا  
 نث وعالم الجن وعالم الملايكة فيجمع ويقال عالمون  
 فيصير الجمع مساويا لمفرداته لا يقال انه لا قاندة  
 للجمع لاننا نقول ما يدلته التنصيص علي ارادة الجمعية اذا  
 قيل عالمون فانه لا يفهم منه الا عوالم متعددة ومنها  
 يا جمعه اي لان الاسري اللغة هو الجمل الذي يربط به الا  
 سيو فاذا ذهب قيل ذهب باسره اي باجمعه وهذا النا  
 عن شموله الحدوث للعالم كله خلافا للفلاسفة القا  
 يلغ يقدم اصوله وهي العناصر والاقلاك دون  
 اشتقاقه ويؤخذ منه اي من المعني الثاني وهو  
 افتقار كل ما سواه اليه تعالي والكمائنات وهي ذوات  
 الكمائنات ويحتمل ان يكون جمعا للكمائن والمراد به  
 ما لا يقفل من الاسباب العادية واذا جمعها بالالف  
 والتا واللام يات كان لها ثابري اشوما لثومات  
 يتفني ذلك الاثر هو شره عن مولانا جل وعز لانه  
 يستحيل ان ثابريه تعالي في ذلك الاثر عما يلزم عليه  
 من تحصيل الحاصل خصوصا مصدر في موضع الحال

ية





اما علي حذف مضاف او جمعي اسم الفاعل اي عاما وقوله و  
 علي كل حال عطف عليهم اي حال كونه عاما وما كانا علي كل  
 حال وصاحب الحال اما كل من قوله كل ما سواه او ما  
 المضاف اليه كل لصفة الاستغناء عنه بالمضاف اليه فصار  
 ذا المضاف مثل جزئه قال في الخلاصة ولا تجزأ الا من  
 المضاف له الا اذا اقتضى المضاف عمله او كان جزء  
 ماله اضعيفا او مثل جزئه فلا تخيفا هذا مبتدا  
 خبره محذوف اي هذا ظم او ثابت والاشارة راجعة  
 الي كون ما ذكر ما خوذ من المعني الثاني اي محل اخذ  
 عدم التاثير للسباب العادية من المعني الثاني المتدريج  
 تحت اللوهية وهو اختصار كل ما سواه اليه ان  
 قدرت اي فرضت كون تاثيرها بالطبع اما ان فرضت  
 ان تاثيرها بقوة جعلها الله فيها فلا يكون عدمه ما خوذ  
 من المعني الثاني بل من الاول وهو استغناء وعنت كل ما  
 سواه والحاصل ان عدم التاثير بالطبع ما خوذ من المعني  
 الثاني وعدم التاثير بالقوة ما خوذ من الاول  
 بطبعه اي بدانه وحقيقته بحيث يكون الطهام هو  
 حيد المسبب واما موجود السري وغير ذلك كما مر  
 فذلك محال جوابي اما وقوله ايضا اي كما ان تقدير التا  
 ثير بالطبع محال وحذف المقابلة ان يقول واما ان قدرته  
 يورث بقوة فلا يكون عدمه ما خوذ من المعني الثاني بل من  
 الاول كما مر وقوله وذلك اي كونه مغتفرا في الجاد بعض  
 الافعال الي واسطة وهي تلك القوة فان قلت ما الفرق  
 بين ثبوت التاثير لبعض الكائنات في اشرويين التاثير  
 له يجعل الله قوة فيه قلت الفرق ان الاول يلزم عليه

استغناء



استغفنا الاثرت عن مولانا جل وعز والثاني يلزم عليه افتقار  
الموحي في إيجاد بعض الأفعال الى واسطة مع ان التأثير فيه با  
لطبع لم يتوقف على مشيئة الله واختياره اذ ما كان بالطبع  
لا يتوقف على اختياره فلا يلزم فيه افتقار الموحي الى واسطة  
خلاف الثاني فإنه متوقف على مشيئة الله تعالى للفعل وخلق  
الواسطة فصار الفعل من هذه الحبيبية مراد الله تعالى ولزم  
افتقاره للواسطة لو خرج عن قدرته مملكت ما احي  
بان لم يتوقف على قدرته تعالى بل اثر فيه غيرها اما بالتفصيل  
او الطبع او القوة التي خلقها الله تعالى فصيح قوله وبهذا  
يبتل مذهب القدرية أي لم يكن معتقرا اليه غاية الا  
فتقار مقتضاه انه يقتصر اليه بعض الافتقار وليس كذلك  
لانه على هذا المذهب التقدير لا يقتصر اليه تعالى اصلا لا غاية  
الافتقار ولا اصله وبعضه كمن ما كانت هذه الوصف ثابتا  
للممكن لا يفارق في الواقع غير الشئ ذلك كما انه قال  
لم يكن هذا الوصف اللازم له في الواقع ثابتا ومتحققا  
له والواقع خلافه وبهذا أي بهذا الدليل بواسطة  
التعميم السابق كما هو ما لوقصر ما تقدم على التأثير با  
لعلة والطبع فلا يعرف منه بطلان مذهب القدرية  
لانه لا يقولون بذلك مباشرة او تولد الاولي ات  
يقول مباشرة او مباشرة وتولد الان التولد لازم للمبدا  
لا يتفكك عنها والتولد عنهم ان يوجب فعل لتفاعل فعلا  
اخر كما يجب هو الفعل مباشرة وهو الحاصل في محل الفكرة  
والفعل الاخر هو الفعل تولد وهو الحاصل لا في محل القدرة  
مثال الاول حركة الاصبع وكذا حركة اليد المتولد عنها  
حركة الحجر عند رميه او حركة السيف عند الضرب به او

ق

ع



غير ذلك مما يوجد عادة بواسطة حركة اليد فحركة الاصبع واليد  
 فعل مباشرة والذي نشأ عنهما فعل تولد او كل من الحركتين اعني  
 حركة الاصبع وحركة الخاتم او حركة اليد وحركة ما نشأ عنهما خلق  
 للعبد عندهم ولله تعالى عندنا والفرق بين مدحهم ومزهد  
 الفايده بالتعليل ان التلازم عندهم عادي وعند القائلين  
 بالتعليل عقلي فاللازم بين حركة الاصبع وحركة الخاتم مثل  
 عند الاواني عادية وعند الاخرين عقلية مذهب الفلاس  
 سفة هم قوم كفار من الروم من اهل يوتان كانوا اهل حكمة  
 وعقل فاخذوا في التزهّد والتوبيخ وتبسمهم الفيلسوف قال  
 قال ابن الصلاح ولم يكن عالما فهذه اطريق الفلاسفة كقولهم  
 بخدم الروح وبقدم العالم وبالوحدة المطلقة فتبعه من  
 تبعه ثم بعث موسى بن زمانهم فدعا لهم الي شريعته قا بوا  
 واستكبروا وقالوا نحن في غنية عما عندك فانا نقول بما  
 نقول ونزيد عليه انا لا نرى ذبح الحيوان شفقة عليه  
 واننا نراه الافلاك هي السموات فانها عندهم اجبا  
 ناطقات موثرات في العالم والمراد بها ما يشعل الكواكب  
 كالشمس والقمر فان الشمس تصنع الوان الفواكه و  
 القمر ينضجها ويجليها ونائب الافلاك من باب تاثير  
 العلة في المعلول فنقول والعلل من عطف العام على الخاص  
 لانفراد العلة عن الافلاك في حركة الاصبع مثلا فانها  
 علة موثرة في حركة الخاتم والتلازم بينهما عقلي عندهم  
 كما مر والطبايعيين هم من جملة الفلاسفة وهم جمع  
 طبائعي نسبة الي الطبيعة اي الحفيفة على غير قياس  
 والقياس طبيعي نحو طبيعيتهم والامثلة عطف  
 تفسير كما قاله بيّن وقوله وغيرهما كالا خلاط وعطف

علي



عليه ما قبله مراد في ما قلناه الفاظ جميعي واحدا كما قرره  
 الشيخ في درسه وان ظم عبارة الشد يقضي المعايير وتقدم  
 الفرق بين العلة والطبيعة وهو ان العلة لا يتوقف تأثيرها  
 على وجود شرط ولا انتفا ما به كما في حركة الاصبع من حركة  
 الحاتم بخلاف الطبيعة فان تأثيرها يتوقف على ذلك كما  
 في النار في الاحراق المتوقف على وجود المماسه وانتفا  
 الجبل ولهم اي الطبائع وانما تؤثر بقوة او وقد  
 وافق المنزلة هو لا في تأثير قدرة العبد الحادثة عن  
 افعاله للاختيارية فقالوا انه بخلاف افعال نفسه بقدرته  
 التي خلقها الله تعالى فيه جعلها الله تعالى فيها ظاهرة  
 يقضي انهم يعتقدون ان الله تعالى خلق القوة التي اثرت  
 في تلك المسببات مع انهم لا يعتقدون استنادها الى الله  
 اصلا بل يعتقدون ان تلك القوة تؤثر بنفسها ويحملها  
 يقولون بذلك ويكون كقولهم لا بهذا الاعتقاد لا يغيره و  
 يلزم من ذلك كفر عامة المومنين الفاضل لهم وقد  
 تبع الفيلسوف في هذا يقضي ان الطبائعي فيلسوف مع  
 انه في ما تقدم قابل الغلافة بالطبائعيين الا ان يقال  
 المراد بالغلافة فيما تقدم ما عدا الطبائعيين فصحت  
 مقابلتهم لهم وان كانوا من جنسهم كغير متعامدة المومنين  
 وهم المراد بالجهالة في كلام المصنف فان العامة يعتقدون  
 ان الاسباب العادية تؤثر بقوة جعلها الله تعالى  
 فيها ولو نزعها منها لم تؤثر وليس المراد بهم المعتزلة لا  
 انهم لم يتولوا بالتأثير بالقوة في الاسباب العادية كما هو  
 مرص كلام الشد في افعال العبيد فقط فلم يوافقوا  
 الغلافة في التأثير بالقوة في جميع الاشياء وايضا لا يجت

التقيير عنهم بانهم عامة ولا بانهم جهة ثم اريدت شيئا العدوي  
 قور ذلك وما فانها اي من الاحتراق والشيع وغير ذلك  
 من المسيات العادية كقصه اسماعيل الذي بنا علي ان  
 اياه امر الكي علي مديحه والصحيح خلافه وان لم يحصل فيه  
 الا مجرد اللهم علي ذلك لزم ان يكون الله تعالى لا يقدر ان  
 تقدم نظيره وانه يقتضي انهم يعتقدون ان الله تعالى  
 خلق القوة وهي اثرت في المسيات وليس كذلك لانهم لا  
 يعتقدون استنادها الي الله تعالى اصلا علي ما هو نعم عامة  
 المؤمنين التا بعين لهم في ذلك يعتقدون ذلك الذم  
 يظهر فيه ان الشيخ ان مقتضى هذه العبارة ان الشك بطبع  
 علي عدم المسم وهو بعيد فكان الاولي ان يجزم بذلك فان  
 المصمم يترض له في عدم قطعاً لكنه سبيل ما اردت بقولك  
 عموما في جميع الذوات وعلي كل حال في جميع الصفات  
 وقوله اي سواك اني ويجتمد عموما في الذوات وعلي كل  
 حال في الصفات كما تقدم عن المسم او عموما في ما كان سببا  
 عاديا لوجود غيره كالطعام وعلي كل حال فيما ليس كذلك  
 كالسموات والارضين حالة وجوده وحالة عدمه اي  
 ان الممكن يحتاج اليه في الحالين اما حالة عدمه فظلم لا  
 حنباجه اليه تفلمي في ايجادها واما حالة وجوده ففيه خلا في  
 اشار له يقول ولا يقال ان الممكن اني وحاصله انا نقول ان  
 العوض لا يبقى زمانين فا حنباجه الموجودات اليه تعالى في  
 امداد ذواتها بالاعراض التي لولا تعلقها عليها لانعدم  
 ظاهره وان قلنا بنفايه وهو الراجح فكذلك يحتاج اليه  
 في دوام وجودها بنا علي المختار من ان مشا حنباجه الممكنة  
 كونه ممكن اي مستوجب وجوده وعدمه بالنظر الي ذاته  
 وهذا



وهذا الوصف لا يفارق في حالة الوجود ولا يفترقه بل في كل لحظة يحتاج اليه تعالى في ترجيح وجوده على عدمه اما ان قلنا ان مشا احتياجه كونه حادثا اي موجودا يوجد بعد عدم فلا يحتاج اليه في دوام وجوده لان هذا الوصف وهو الوجود بعد عدم قد يحصل ضرورة فلو اضناج بعد حصوله لزم تفصيل الحاصل تضمن قولنا على حذف مقادير اي محي قولنا والمراد بتضمن المعنى كما ذكر استثناءه عليه بحيث يفهم منه على ما تقدم وليس المراد به دلالة التضمن وهي دلالة اللفظ على جزء معناه بالاستقراء في ان التيه هو هو الاستقراء كما ان الاولي حذف قوله بالاستقراء الا ان يقال انه متعلق بحذف والتقدير وتيه كلامه المسمي او المصور بالاستقراء يشهد اي والتقدير الاول اولى لان السبع اوضح من الاستقراء وتصوير الاستقراء يقتضي العكس كالعيان بكسر العين اي معاينة والمشاهدة لانك قد شاهدت ما سبق اي ادركته تفصيلا فالمراد بالمعاينة والمشاهدة بالحس الباطني لا الظاهري واما قولنا محمد رسول الله فيدخل فيه ظاهرة ان الدخول في مجرد القول اي اللفظ وليس كذلك بل في معناه كما اشار له الشنم بسائر الانبياء اي باقتسامهم جميعا عليهم الصلاة والسلام والمراد بالاميات بهم التصديق بوجوبهم وعصمتهم وان الله تعالى اوحى اليهم الشريعة وارسل من اختار منهم للخلق لهدايتهم واصلاح امر معاشرهم فمعدكهم وابدلهم بالمعجزات الدالة على صدقهم والملائكة المراد بالاميات بهم التصديق بهم عبادة الله كما زعم المشركون من كونهم الهة مكرمون لا كما زعم اليهود من تفقيصهم لا بل يقصون الله ما امرهم ويفعلون ما يأمرون وبانهم سفراء

١٢٤



الله تعالى اي الواسطة بينه وبين خلقه منصرفون فيهم علي حسب  
ما يوزون صادقون في ما اخبروا به عنده تعالى وانهم بالعون من  
من الكثرة الي حد لا يعلمه الا الله تعالى وانهم اجسام نورانية اي  
مخلوقة من نور عالميا والا فبعضهم يخلق من الفطرات التي تقطر  
من جبريل بعد اغتساله من نهر تحت العرش ولا يكلون  
ولا يشربون ولا يباكون ولا يتوالدون ولا ينامون ولا  
تكنف اعمالهم ولا يجاسبون ولا تورث اعمالهم ويحشرون مع  
الانس والجن ويضعفون في عصاة بني ادم ويواهم المؤمنون  
في الجنة ويدخلونها ويتعمون فيها ما شاء الله لوقيل يكونون  
فيها نجا لهم في الدنيا فلا ياكلون ولا يشربون ولا يباكون  
بل يلهمون التسيح والتخديس فيجدون فيه ما يجد اهل  
الجنة من اللذة لانه لا يحتاج للذة المحوسسة الا مذكرت  
فيه الشهوة وهو الا شهوة لهم ومقتضي هذا القول  
والولدات كذلك ويجوز الموت عليهم لكن لا يموت احد منهم  
قبل النفخة الاولي بل بها الاحلة العرش والملائكة الاربعة  
فانهم يموتون بعدها ويحيون قبل النفخة الثانية واخرها  
يموت ملك الموت وما ذكر من انهم لا يعصون الله لانها  
ما وقع من ابليس لان الصحيح انه من الجنة لا من الملائكة  
ولا ما ينقل عن هارون ومارون لان ذلك كذب نقله  
المؤرخون عن الاسرائيليات اي كتب اليهود وكره  
في ذلك خبري كما قاله المعتزون قال المصنف في شرح صغرى  
الصغرى وما يدور كذبة المؤرخين من انهما عوقبا و  
مخاطبة كذب وزور ولا يجمل اعتقاده ولا سماعه بل  
الذي يجب اعتقاده ان نقلهما السحر لم يكن لاجل العمل  
به بل للتخديس منه بتعريف حقيقته وبيان شره لتعليم  
حقيقة



حقيقة الزنا وانواع الربا وذلك لان السحرة كثر واسبب استراق  
 الشياطين السمع ونقلهم لهم فادعوا النبوة فظن الجاهلة  
 ان معجزات الانبياء سحر فانزلهما الله ليعلم الناس كيفية  
 السحر ليظهر لهم الفرق بينه وبين المعجزة وقيل انهما كانا  
 رجلا من صالحين من بابل وسميا ملكين لصلاحيهما  
 والكتب السماوية ابي بوجودها ونزولها على الرسول في  
 الوراثة او على لسان ملك وادخل ما تضمنته حق وان  
 كلامه تعالى والمراد بهما ما يشمل الصحف المنزلة على  
 ابراهيم وموسى وغيرهما سميت سماوية لنزولها من  
 السماء وسموها اي رفعة قدرها واليوم الاخر اي  
 اي بوجوده وما يشتمل عليه من البعث والحساب  
 والصراط والميزان واخذ الصحف ونظايرها من خزائن  
 تحت العرش لا تخفي عنك صاحبها واصطفا في الملايكة  
 محمد قين الخلاق ودنو الشمس من رؤسهم قدر ميل  
 والجمام العروق لهم وعثر ذلك واوله من النفخة الثانية  
 وهي نفخة البعث وقيل من الحشر وقيل من الموت  
 واختلجوا في اخره فقبيل اخره الي ان يدخل اهل الجنة  
 الجنة واهل النار النار وقيل لانها اية لآخره ووصف  
 بالآخر لانه اخر ايام الدنيا وقيل لان ليل بعده بما  
 دلت عليه معجزاته اعترضه بان ما دلت عليه معجزاته  
 هو نفس التصديق فيلزم كون الشيء سببا في نفسه  
 ورد بان ما دلت عليه المعجزات هو الصدق الذي  
 هو وصفه صلى الله عليه وسلم وهو ما يصدق  
 الذي هو وصف الشخص المصدق هكذا قرره الشيخ في درسه  
 وفيه ان السبب في الحقيقة في تصديقتنا هو المعجزات



لا الصدق الدالة عليه واجيب ايضا بان تصديق سيدنا  
 من اضافة المصدر لمفعوله وقاعلمه ضمير الامة والذي دل  
 عليه المجهرة هو تصديق الله والمحيي ان تصديقنا لسيدنا  
 في انه رسول بسبب ما دلت عليه المعجزات من تصديق الله  
 تعالى له في وفيه ما هو من ان السبب في تصديقنا هو المعجزات  
 لا تصديق الله تعالى فالاولي الجواب بان ما في قوله بما دلت  
 عليه معجزاته مصدرية والضمير المجرور علي ما في ما دلت  
 التصديق والمعنى الاشك ان تصديق نبينا بآياته معجزاته  
 اي بمعجزاته الدالة علي التصديق فهو مضافة الصفة  
 للموصوف بنسبهم اي ولو حذف قوله بما دلت اي وقال  
 بمعجزاته لكان اولي كما حيا هذه الايدان اي من القبور  
 وهو المسمي بالشر ثم سوفها الي المحشر وهو المسمي بالمحشر  
 والمواد بالايديان ما يشمل ايدان الانس والجن والملائكة  
 وبقية الحيوانات واحيا وما يكون بنفخة الا حيا بعد  
 اما تنظم بنفخة الصفاق وبين النفختين اربعون عاما  
 وذلك ان بعد موت الخلايق اجمعين ينزل الله ما كفي الو  
 جال من تحت العرش يقال له الحيوان فتمطر السماء  
 بعين يوم ما حتي يكون امام فوق الناس قدر اثني  
 عشر ذراعاً ثم يامر الله الاجساد فتنبت كنبات البقل  
 حتي اذ انكاملت فكانت كما كانت بقول الله عز وجل يحيي  
 جوبيل وميكائيل واسرافيل فيامر الله اسرافيل فياخذ  
 الصور وهو قوت من نور كهبيكة البوق الذي يزمزمه  
 وقال ابو هريرة للنبي صلى الله عليه وسلم كيف هو  
 قال عظيم والذي نفسي بيده ان عظيم دارة فيه كعرض  
 السما والارض ثم يدعو الله الارواح ويثقيها في الصور



وبما هو اسوأ قبل بالفتح فتأخر الارواح مثل العقل في الخروج ولهيئته  
 لان الصورة لان روح كل شخص علي صورته فتخشب في الا  
 جناد مثل السم في اللذيع واول من يشفق عنه الارض نبينا  
 صلي الله عليه وسلم والحوض اي حوضه صلي الله عليه وسلم  
 وهو حجر علي الارض الميمنة ولهي ارض بيضا كالفضة مشع  
 الجوانب حافته من الزبرجد وطوله لا يزيد علي عرضة  
 مسيرة شهر من كل جهة وقيل شهران ما وه ابرد من الباق  
 واشد بيضا من اللبن واحلي من العسل وقيل له لون  
 كما شراب الجنة وطعم ثمارها وربحه اطيب من المسك ولبوانه  
 اكثر من نجوم السماء كلبوانه المعدة له والالجوانب لا تسع  
 الغنم المتكورة من شرب منه شربة لا يطعم بعدها اياديب  
 فيه من الكوش وتورده هذه الامة كلها ويطرد عنه الكتاب  
 منهم والمرئ فلا يشربون منه ايدا وكذا الرواقض والحوال  
 والمعتولة والظلمة الجاريون والمعلت بالمعاصي المستخف  
 بها كلف هولا يطردون عفونة لهم ثم يشربون قبل  
 دخولهم النار علي الصحيح فيكون شرابهم حاما فان  
 اخرج النار احوالهم وان يذركهم الجوع والعطش و  
 الصحيح انه قبل الصراط والميزان كما قال الجمهور لان  
 الناس يخرجون من قبورهم عظاما فيردونه وايضا  
 لو كان بعد الصراط لما صع طرد احد عنه الي النار فان  
 من جاوز الصراط لارجوع له اليها ايها وقال الغزالي  
 غلط بعض السلف في قوله الحوض بعد الصراط وقد يقال  
 لا غلط لا مكان حمله علي قول بعضهم ان له صلي الله  
 عليه وسلم حوضين حوض قبل الصراط في الموقف وكذا  
 حياض الانبياء وهو الذي يطرد عنه بعض العصاة

ح



وحوصله بعد از این که در غنمه احد لانه لا یضاهه الا من خلص من  
 العذاب وكل منهما بسبب كوثر او انكوثر في كلام العرب الغيم الكثير  
 وصحاح القوطي في هذا القول والذي صححه مشايخنا الاول  
 قال السيوطي فان قيل اذا اخلص الناس من الصراط قريا  
 دخول الجنة فلم يجز ان يشرى منه فقلت كلا بل لهم محبو  
 سون هناك لاجل الظلم وكانه الشرب في وقف ولكل  
 نبي حوصفا نرده امنه كما علمت خلافا لمن قال ان حوص  
 صايج ما ضرب ناقته والشفاعة ابي شفاعته صلى الله  
 عليه وسلم وغيره من الانبياء والعلماء والصالحين صلوات الله  
 وسلامه عليهم اجمعين وشفاعته صلى الله عليه وسلم  
 جنس اعظمها شفاعنة المختصنه به لاراحة الخلق ولو  
 كفار امد طول الموقف ليحمد الله حسابهم وشفاعته  
 في قوم استحقوا دخول النار فلا يدخلونها وشفاعته  
 في قوم دخلوها فيخرجون منها وشفاعته في دخول  
 قوم الجنة بغير حساب وهذه مختصه به لا لاولي وقيل  
 شفاعته صلى الله عليه وسلم اكثر من عشرين شفاعنة  
 والصراط وهو جسر محدود عابى متقا جهنم ارق من  
 الشعرة واحدمن السيف فهو مثل الموي كما ورد في بعض الا  
 حبار يجوز عليه الا ولون والاخروث من الانبياء والملائكة  
 وغيرهم ذاهبين الى الجنة لان النار بين الموقف والجنة كما  
 في الموقف واخره عابى باب الجنة والصحيح ان الكفار يمرون  
 عليه وقيل لا يمرون وحمد انهم لا يمرون عابى جميعه بل  
 عابى بعضه ثم يسقطون في النار وطوله ثلاثة الاق  
 سنة الف صعود والفا هيوط والفا سنوا كما قاله مجاهد  
 والضحاك وقال الفضل بن عياض بلغنا ان الصراط مسبوقة

جنس



خمس عشرة صيرة الف ستة خمسة الاف صعود وحسنه الله ف  
 هبوط وحسنه الاف استنوا وقال سيدي محيي الدين بن  
 العربي هو سبع قناطر مبيوة كل قنطرة ثلاثة الاف عامر  
 الف عام صعود والعام استواء والعام هبوط فيسال  
 العبد عن الامان الكامل على القنطرة الاولى فان جابه  
 تاما جازي الى الثالثة فيسال عن الرخصة عن كمال الصلاة  
 فان جابه تاما جازي الى الثالثة فيسال عن الرخصة فان  
 جابه تاما جازي الى الرابعة فيسال عن الصيام فان  
 جابه تاما جازي الى الخامسة فيسال عن الحج والعمرة فان  
 جابه تاما جازي الى السادسة فيسال عن الطهارة فان  
 جابه تاما جازي الى السابعة فيسال عن العظام فان  
 كان لم ينظم احدا جازي الجنة وان كان قصري واحدة  
 من هذه الخصال حبس على كل عقبة منها الف سنة حتى  
 يقضي الله بما شا وهذا من جملة حديث رواه النقاش و  
 ذكر فيه ان سواقف القيامة جنون موقفا كل موقف الف  
 سنة يقع السؤال في كل منها عن شيء خاص بذلك الموقف  
 المذكور في ذلك الحديث وفي بعض الآثار انه يسأل في الثا  
 لثة عن صوم رمضان وفي الرابعة عن الزكاة وجيليل  
 في اوله وميكائيل في وسطه وبيثلان التاسع عن عمرهم  
 فيما افنوه في طاعة الله او معصيته وعند شانهم فيما  
 ابلوه وعند علمهم ما اذا عملوا به وعند مالهم من ارب  
 اكتسبوه وايضا انفقوه والملائكة صافون بصورة كلابيب  
 مثل شوك السعدان يميننا وشمالا يحطفونهم بالكلابيب  
 وهي شهوات الدنيا تصور بصورة كلابيب مثل شوك السعدان  
 كما ورد في الحديث والسعدان يفتح السين المحملة بنت وشوك

من القنطرة



بينت ببعض الجسور تقول العامة شوكة عنق والحلاج اصله  
 رطب ثم يبسها ويتصلبها ونكر بعضهم كونه ارق من الشعرة  
 واحد من السيف بل يختلف باختلاف الناس فيتنوع وبرق  
 بحسب انتشار النور من الاعمال وضيقه ومن هناك  
 رقيقا في حذ قوم وعريظنا في حقا آخرين تعرفنا صراط  
 كل احد بقدر اتساع نوع فلا يمشي احدي توراجد الا اذا  
 اراد اظهار فضل كنف الصالح الاول وقدره الله صا  
 لحة مرورهم عليه فيكونه ارق من الشعرة واحد من  
 السيف ويتفاوتون في سرعة مرورهم وبطئه بحسب  
 تقا وتهم في سرعة اهراق قلوبهم عن الحارم اذو خطرت  
 عليها وبطئه فمن كان اسرع اعراضا عن معاصي الله  
 تعالي كان اسرع مروراً في ذلك اليوم وعكس بعكسه و  
 من توسط في ذلك كان سيره متوسطا واول من يجوز  
 عليه نبينا صلي الله عليه وسلم وامنه فالسالمون من الذ  
 نوب يمرون كطرف العين وبعدهم الذين يجوزون كالعروق  
 الخاطفة وبعدهم الذين يجوزون كالطير وبعدهم الذين  
 يجوزون كالغرس السابق وبعدهم الذين يجوزون كما  
 جود بقية البهايم ثم الذين يجوزون عدوا ومشاشم  
 من يجوزه جوا وهو الذي تطول عليهم مسافة الصراط فيقول  
 ربم ابطان بي فيقول ثم ابطاك انما ابطاك عمدا وروجا  
 اذا كان يوم الغنائة ياتي قوم فيقال لهم جواز واعلي الصراط  
 فيقولون تخاف منه النار فيقول جبريل كيف كنتم تمرون  
 على البحر فيقولون بالسفن فيؤاتي بما جرد كما نوابسون  
 حينها كالسفن فيركبونها ويمرون على الصراط والسوان  
 وهو على هيئة ميزان الدنيا له فضية وعمود وكفتان كفة

من نور



من نور للمحسنات وكفة من ظلمة للمسيئات كل واحدة منهما اوسع  
 من طيبة في السموات والارض وكفة الحسنات عن عبيد العرش  
 متابلة الجنة وكفة السيئات عن بسا والعرش مقابل النار  
 يوزن به جبريل على الصراط بعد الحساب وقبل قبل الصراط  
 فيأخذ بعموده وينظر الى لسانه وميكائيل امين عليه والتقييل  
 ينزل الي اسفل والخفيق يوزنهم كميزان الدنيا كما هو ظم الاحا  
 ديث واختلف العلماء هل هو ميزان واحد واكثر فقبيل ثلثة  
 موازين الاول لوزن الهيمان وهو لاله الا الله مع غيره  
 ليعقوب المتأفق من المومن فمن رجحت سيئاته فهو مخلد  
 في النار ومن رجحت حسانه على سيئاته فهو مخلد في  
 الجنة وان نفذ فيه الوعيد والثاني لوزن حسانه ومظالم  
 العبادان فضل سيئ من حقوق الله التي عليه وقال الحسن  
 لكل واحد ميزان وقبيل للمومن موازين بعد وحيواته  
 فليصومه وميزان ولصلاته ميزان وهكذا وقبل لكل سنة  
 ميزان والا ضح انه ميزان واحد لجميع الامم ولجميع الاعمال  
 وجميع في قوله تعالى فمن ثقلت موازينه الاية لتعظيم شأنه  
 وتفخيمه اولان المراد به الموزون اي الاعمال او انه لما كانت  
 متسا كل جزء منا اجرائه بقدر ميزان مفرد جميع بهتداه  
 الاعتبار واختلف العلماء في الموزون فقبيل يوزن العبد  
 مع عمله وقبيل توزن الاعمال فتجسم الاعمال الصالحة با  
 جسام نورانية والسيئة با جسام ظلمانية والصواب ان  
 الموزون صحايق الاعمال كما يدل له قوله صاى الله عليه  
 وسلم بهاج يوجل من اصابني على روس الخلايق يوم القيامة  
 فيشر عليه شع وتشعون سجلا كل سجل منها مد البصر  
 فيها خطاباه وذنوبه فيقول الله انكروا من هذا شيئا اظلمرك



کتابتی محافظون فیقول لایا رب فیقول اقلک عذرا وحسنه  
 فیقول لایا رب فیقول بایم ان تک عندنا حسنة انصلا ظلم علیک  
 الیوم فیخرج له بطاقة بکسر الباء الموحدة ای ورقة صغيرة و  
 بها رواية کاملة جنبها اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان  
 محمد اعبده ورسوله فیقول یا رب ما هذه البطاقة مع هذه  
 السجلات فیقول انک لا تطلم فتوضع السجلات فی کفة والبطا  
 قة فی کفة فتطیش السجلات ای ترتفعه وتنقل البطا قة ولا یثقل  
 مع اسم الله سبحانه والمواد الشهادت ان اللغات قالهما بعد  
 الدخول فی الاسلام اما الیوم دخل بهما فی الاسلام فلا ید  
 خلهما الوزن علی الصحیح لان الايمان المدلول لهما لیس له  
 ضد یوضیه فی کفة احریم لان صدقه الکفر والایمان والکفر  
 لا یجتمعا فی شخص واحد ولذا قال الله تعالی بایم ان تک  
 عندنا حسنة و لم یقل تک ایمانا و حدیث البطا قة المذكور  
 وارد فی رجل مخصوص و نحو ذلک کسوال الملکین منکر و  
 نکیو لکل من مات بالفا ولو کافر الا الانبیاء والشهداء و کدخول  
 الجنة او النار فی کتب اهل السنة اختلفت ذلک عن المعنویة  
 فانهم نازعوا فی اکثرها و قویا منهم علی العادات كما هو شأنهم  
 لعدم تنویبوا الله تعالی یصایبهم ویؤخذ منه ای من قولنا  
 محمد رسول الله لانا ذلک دال علی عبود رسالته علیه الصلاة  
 والسلام و یلزم من ذلک صدقه فی کل ما جابه و من جلته  
 انه الله تعالی انباه انهم صادتوں فی ما جاؤا به و قوله  
 واستخالة الکذب عطف لایم علی ملزوم لان من واجب  
 صدقه استخال کذبه و قوله والا ای بان لم یصدقوا بل کذبوا  
 وان یشتکت قلت والا بان لم یستحل الکذب علیهم بان کانوا  
 ما ذبین لم یکنوا رسلا امنا کذبت فی رسالتهم و اما ننسبهم

دیوخته منه صدق  
 ارسل  
 علیهم

باطل



باطل لظهور الخوارق علي ايديهم واذا بطل اللزوم الذي هو  
 نفي رسالتهم وامانتهم بطل ملزومه الذي هو كذبهم فثبت  
 صدقهم وهو المطلوب والمناسب لما تقدم من ان الدليل علي  
 صدقهم هو المعجزة الفارقة منزلة قوله صدق عبيدي في كل ما  
 يبلغ عني ان يقول والا لتخلف المولود عن الدال العالم  
 بالحقيا فيه اشارة الي بيان الملازمة في قوله والادعي بان  
 لم يصدق قوله لم يكونوا رسلا لكانت بضميمة مقدمتين اخريتين  
 وهما ان خبره تعالى علي وفق علمه وقد صدقهم بالمعجزة  
 ولا شك انه اذا كان عالما وخبره علي وفق علمه لا يرسل  
 الا من يصدق عليه لا من يكذب عليه والحاصل ان الملازمة  
 لا تنتم الا بثلاث مقدمات كونه عالما بكل شئ ويكون خبره علي  
 وفق علمه ونصدقهم بالمعجزة وانما احضرنا القولنا وخبره  
 علي وفق علمه لانه لا يلزم من كونه عالما تصديقه لهم و  
 استحالة الكذب في خبره كما هو والخفيات غوامض الامور  
 ومشكلاتها ويلزم من علمه بها علمه بالجليات الظاهرات  
 من باب اولي وكونها ظاهرة او خفية انما هو بالنسبة لنا  
 اما الله تعالى فكل الامور ظاهرة له علي حد سواء و  
 استحالة فعل المنهيات بالواقع عطف علي وجوب صدق  
 الرسل ووجه اخذ ذلك انه يلزم من ثبوت رسالته عليه  
 الصلاة والسلام ثبوت رسالتهم مجببه بذلك ويلزم من  
 ثبوت رسالتهم استحالة ما ذكر والمنهيات شاملة للكفريات  
 وغيره كالمحرمات والمكروهات واذا استحال ذلك لزم منه  
 وجوب الامانة والتبليغ وتقدم التصريح بوجوب الصدق  
 وباستحالة صدقه فقد اخذ من كلامه ما يجب وما يستحيل  
 في حق الرسل وسبب ما يجوز عليهم فيلزم ان لا





يكون في جميعها مخالفة كأنه قال مهلزم استعمال فعل المنهيات  
واللا لكانت طاعة ما مورابها وهو المتكلم في ظل لقول تعالى ان  
الله لا يامر بالفتننا فاللازم لارسالهم للتعليم عدم وجود  
المخالفة وهو مجعني استعمال فعل المنهيات وقد يقال لا يلزم  
ذلك اذ يمكن ان يوسلهم للتعليم بالاقوال والافعال والسيور  
ويقع في بعضها مخالفة والجواب ان ذلك لازم بمجموعة ان  
الله تعالى عام بالامور كلها خفيها وجليها وقد ارسلهم  
للاقتداء بهم فلو علم منهم مخالفة وهو يوسلهم للاقتدا  
بهم واللا لكان تعالى امرا بالاقتداء بهم في تلك المخالفة وهو  
باطل لما تقدم فقوله فيلزم نحو تخرج علي بن محمد وقد تقدم  
وقد امرنا الله تعالى بالاقتداء بهم فيلزم نحو الذي اختارهم  
اي فضلهم وشرفهم وامرهم بالمداي التي منسوخة عليهم سرور  
حبيبه ابي وجبه السراي الخفي فهو من اضافة الصفة رد  
للموصوف ويجعل ان الاضافة للبيان ابي وجي هو سره  
والمراد بالوحي الموجي وهو الاحكام التي جات بها الوسل  
ولاشك انها كانت حقيقة وتم تظهير الاعامى السنة الرسول  
والوحي لغة الاعلام في خفا ويطلق علي امر نحو واذ اوحيت  
الي الحور يبي ابي امرتهم والتسليم نحو و اوجي ريك الي  
الخل ابي سخرها ان الخدي من الجمال بيوتنا الالية وقول  
عضم الهمها معناه هه اها لذلك والا فالالهام حقيقة  
لا يكون الا للمعاقل والاشارة نحو ف اوجي اليهم ان سمعوا  
يكروا وعشيا وقد يطلق علي الموجي به من الاحكام اطلاقا  
للمصدر علي اسم المفعول نحو ان هو لادجي يوجي وهو  
المواد هنا كما صر وشرعا علم الله تعالى بنبيه بما شا  
لكننا باو بارسال منك او مجناب او بالهام او بلك واسطة

الوحي



كما وقع علينا صلى الله عليه وسلم ليلة الإسري من فرض الصلاة  
 بلا واسطة لا شك ان إضافة الرسول في شروع في بيان  
 الاملازمة في قول المص والالم يكونوا رسلا في وقوله كما اختار  
 اخوانه ما خوذ بطريق المزوم كما تقدم وانما نظره بهم لا لهم  
 سبقوه عليه الصلاة والسلام في الوجود الخارجي ونفوذ  
 رسالاتهم عند الخلق فلا يورد ما يقال ان مقتضى التثبيته  
 بهم انهم اعظم منه عليه الصلاة والسلام والاخوان جمع  
 اخ بمعنى المشاركة في الوصف وكذلك اذ كان بمعنى المصاحب  
 يخرج علي ذلك بخلاف الاخ من النسب قانه يخرج علي اخوة  
 محيط اي تفصيلا بما لا نهاية له اي لا اخر له في نفس الامر  
 ولا تنافي بيني علمها تفصيلا وعدم تناهيهما وما يتروا في من  
 التنافي بينهما قانه هو بحسب عقولنا لا بحسب علمه تعالى  
 فيلزم انه غيب مطابق لكلام المص من وجهين الاول  
 ان الدليل في كلام المص علمي وجوب صدقهم هو انتفاء الوسائ  
 لوم يكونوا كذلك والشك جعل الدليل عليه تصديقه تعالى  
 لهم بالهجرة من ان ذلك من جملة دليل الاملازمة في الشريعة  
 مما تقدم الثايات المصم يدرج وجوب الامانة به وجوب  
 الصدق في الدليل بل افرد وجوبه بدليل ثم استدل علمي  
 وجوب الامانة والتبليغ اللانزيمية لاستحالة فعل المتهاين  
 بدليل اخر وايضا فتصديق الله تعالى لهم بالهجرة الذي  
 هو الدليل العقلي علمي ما هو انما يدل علمي صدقهم علمي  
 حفظهم من الكذب واما الامانة فدليلها شعري وهو انهم  
 لو كانوا يفعل محرم او مكروه الي اخر ما تقدم الا ان يقال  
 مرد الشرامانة مخصوصة وهي الامانة في الخبر فتراجع  
 الي الصدق واما مطلق الامانة فدليلها شعري كما هو ولوقا ل



واذا كانت عامه تعالى محيطا وخبره عاين وفقه علمه وقد صدقهم  
 قهرا بما عجزوا استخالي الكذب عليهم والائم يكونوا سلافا  
 ما حركنا ناولي فيستحيل ان يكونوا الخايمه اذا كان نفي  
 بيقه تعالى لهم مطابقا لما في عامه تعالى من صدقهم وامانتهم  
 يستحيل ان يكونوا في نفس الامر عاين خلاف ما علم الله  
 تعالى وقد امر الله تعالى ان شروع في بيان قوله واستخالة  
 فعل المنهيات فيلزم ان يكون جميعها عاين وفقه ما بر  
 ضاه ابي جعونة ما قدمه متان عامه تعالى محيط بما لانه  
 له فلو علم ان فيها مال يرضاه تعالى لكان امرا بالاعتدال بهم  
 ونفع منهم مخالفة وقد زاد الشيخ هنا ابي عاين ما ذكره سا  
 بقا في برهان الامانة حيث قال فيه لان الله تعالى امرنا  
 لاقتداهم في اقوالهم وافعالهم وقوله ومعناه ابي عاين الا  
 فخذ ابرهم فيه وقوله اذا فعل احد من الناس ابي ولو عني  
 مكلف لان الباطل قبيح شرعا وان صدر من عيني مكلف ولا  
 يجوز تمكينه منه وان لم يان به ولان السكون عليه بولهم  
 من جهل حكم ذلك الفعل جوارزه والمواد بالفعل ما يشمل  
 القول كقول ابن عمر بحضرة صايب الله عليه وسلم احللت لنا  
 ميتتان ودمان السمك والجراد والكبد والطحال كسر الطاء  
 قافرة صايب الله عليه وسلم فينسب هذا الحديث له صايب الله  
 عليه وسلم وسكت عنه ابي ولو كان المصطفى غير مستبشر  
 ابي سرور وقوله ولم يفكر عاين قاله ابي ولو كانت القاعل من  
 يضر به الانكار عاين الصحاح الا اذا كان كافر علم معانته له صايب  
 الله عليه وسلم وانه لا يتفيع فيه الانكار والمحال لا يجهل الشيخ فلا  
 يضر سكوته عاين جوارزه قولوا واحدا وقوله فيستدل بسكوته  
 عاين جوارزه ابي للذلة صايب الله عليه وسلم لا يفر احد عاين باطل

وقوله



وقوله فباح اي فبدل سكونه علي عدم الكراهة وحلا في الاولي  
 ويؤخذ منه اي من قولنا محمد رسول الله اذ ذاك اذ قيلت له  
 وفي بعض النسخ لان ذلك لا يبدح اي لا ينقص ولا يطعن في رسالتهم  
 وكل ما لا يبدح فيها فهو جائز في حقهم والمواد بالجواز الجواز  
 الوقوعي يدل قوله بل ذاك كحمايتي فيها فان الذي يزيد  
 فيها هو الوقوع بالفعل لا مجرد الجواز ولا بد من تقدير مضاف  
 في قوله بل ذاك اي بعضه لان الاكل والتكاح مثلا لا يزيد فيها وما  
 كان عدم القبح لا يقتضي زيادة الموانع التي بالاضراب المتكسر  
 والضمير في فيها لعلو منزلتهم وانته لآل كسابه التانيث من  
 المضاف اليه فقد بان الغايي جواب شرط مقدر اي اذ ان  
 فهمت ما سبق من قوله اما استغنا وه الي هنا فقد بان اخ  
 وقوله تضمن اي دلالة او افهام وليس المراد دلالة التضمن  
 لما مر ان دلالة كلمتي الشهادة وهي لاله الا الله محمد رسول  
 الله وسماها كلمتي مع ان لاله الا الله اي كلمات محمد رسول  
 الله ثلاث كلمات مجاز من اطلاق الجزم واردة الكل واعاد  
 عليهما ضيبي اعقر في قوله مع قلته حر وفهالنا ويلهما بالكلمة  
 الواحدة باعتبار كون الايمان لا يحصل الا بمجموعهما الا بعد  
 منهما في الخروج من الكفر ولا يكفي احدهما دون الاخر فصارا  
 كالكلمة الواحدة بهذا الاعتبار ان يحجز اي اخر الكلمة وهو  
 محمد رسول الله ونقدم ان اطلاق الكلمة علي ذلك مجاز من  
 طاعة الصبر الاضافة بيانية اي طاعة هي الصبر وهو لغة الجسد  
 ونجد المثاني وشرعاً جس النفس علي العبادات ومثانها او  
 المصائب وحرارتها وانتهيات والشهوات ولذاتها فهو ثلاثة  
 اقسام صبر علي الطاعة وصبر علي المحصنة وصبر عند اعصية و  
 الشهوة وقال الصحاك من حربي سوفي فرام ما يشتهي ولا

١٩٠

الصبر ونضم



ولا يقدر عليه فصبوا واحسب كل من خير من الذي دينار ينفقها  
كلها في سبيل الله وقال ابو سليمان الداراني تنفسي فقير  
دون ما شهوة لا يقدر عليهما افضل من عبادة غني الف  
عام واختلف لهل الثواب علي انصايب او علي الصبر عليها  
فذهب الشيخ عز الدين بن عبد السلام في طائفة الي  
الثاني لان الثواب انما يكون علي فعل العبد وانصايب لراه  
صنع له فيها وذهب الجمهور الي الاول لقوله تعالى ذلكم  
بانهم لا يبصيهم ظمأ الي قوله الاكتب لهم به عمل صالح ولحبر  
مسلم عن عائشة مرفوعا ما من مسلم يشاك بشوكه فما  
فوقها الاكتب له بها درجة وسحبت عنه بها خطيئة وهذا  
هو المعتقد وغيره اي غير الصبر كالسلي بهم والتشريع  
والوقف بضعفة المقول الذين يشاهدون ما يجريه الله  
تعالى علي ابيديهم من الخوارق فانهم ربما اعتقدوا قبيحهم  
انهم الهة قاذوا شهدوا حصول الاعراض البشرية لهم كما  
لمرضى علموا انهم عبود الله ولو كانوا الهة وكانت هذه الخوارق  
من قواهم الدفوعا عن انفسهم ما هو سهل منها فتعجب انهم  
ليست منهم بل ان الله تعالى خلقها دليل علي صدقهم و  
شواهد ايا ذلك معه وهي المنقذ من في كلام المص حيث  
قال في بيان كل عقيدة واللازم كذا او يحتمل ان هذا كناية  
عن كونه ظاهرا لا يحتاج الي دليل وقد صرح الشيخ ايضا  
بالصفات الثلاثة فبني نظره لانه لم يصرح الا بالصدق ولم يصرح  
بجذب الامانة والتبليغ وانما صرح بصدقهما وهو فعل المنهيان  
فيؤخذ منه بطريق اللزوم كما هو ولعل المص انما احتج الي  
ذبح فعل ذلك لانه ما كان مدار الرسالة علي الاخبار عن  
الله تعالى احتج الي ذكر ما يعرض للخبر وهو الصدق والكفا

من  
بعد الشرايع على المصيبة  
او على الصبر على نيف

باعتقابه



١٩١

بالمطابقة ولم يكتف يدلالة الالتزام للاحتياطية والتعني بدلالة  
استحالة ضد الامانة والتبليغ عناسبة عطف المستحيل ولان  
المفظة التي ذكره يدل على مستحيلين وهما الحيانة والكتمان  
ويدل على واجبين وهما الامانة والتبليغ فكانت احصايت  
ذكون الواجبين بانفرادهما ولعلها اية كلمة الشهادة و  
المواد بها الجملتان معا فالصحيح ما يدعى بالاله الا الله  
محمد رسول الله يتاويل ذلك بالكلمة صت باب تسمية الكل  
باسم جزئه وانما افرد هنا بالنسبة ويل المذكور نظرا الي ان  
الترجمة عما في القلب هو المجموع اذ لا يحصل الا بمجرد عهدهما ولا  
يكتفي فيه باحداهما عن الاخرى فصارتا بهذا الاعتبار كما  
تلكمة الواحدة وثني في ما تقدم نظر الي انفراد كل جملة عند  
الاخرى في الدلالة على العقائد وانما لم يجزيم بل اتي بلعل التي  
للتزجي والتردد ناديا مع البارئ تعالى بعدم دعويه الغيب  
ومع النبي صلى الله عليه وسلم اذ لا يحاط بما سوا كلمته  
فيجوز ان يكون السوي اختيار كونها ترجمة شي اخر غير ما  
ذكر او ما ذكره وعينه معا والمعني وارجو الوظن واستظهر  
انه جعلها ترجمة اية ديلا على ما في القلب لهذين الامرين  
الاختصاص اية قلة المفظة والاشتمال على ما ذكره بلعل للتزجي  
وللتردد والشك وحمل التزجي والتردد هو العلة كما علمت  
جعلها الشرع اية صاحب الشرع او الشارع وانما احتجنا لذلك  
لان الشرع هو الاحكام الشرعية وليست بها علة وقوله صت  
الاسلام بيان وجعله الاسلام في القلب يقتضي انه اسم  
للمتدين ايا الاذعان للجميع ما جابه صلى الله عليه وسلم  
وعلم من الدين ضرورة فالاسلام لغة الاسلام والاسلام  
نقيا و المحضوع بالقلب او اللسان او الجوارح وشرعا قبول

وتعده



القلب واذعانه فاجابه النبي صلى الله عليه وسلم وانقياده اليه  
والاجابات لغه التصديق بالقلب او بغيره وشريعا تصديق  
القلب اي قبوله واذعانه فاعلم من دين النبي صلى الله  
عليه وسلم وانقياده اليه وهذا الذي اختاره من انهما منوا  
د فان شريعا قول صا واعتقدتفا بيروهما وكل منهما قسما  
منه عند الله وعند الناس ومنه عند الناس فقط فالأ  
سلام المنجي عند الله وعند الناس هو الامتنال الظاهري  
المصاحب للاذعان الباطني الذي هو حديث النفس المعبور  
عنه بالايمان والا سلام المنجي عند الناس فقط هو الام  
تمثال الظاهري فقط بان يتواي منه انه مسلم كان  
ينطق بالشهادتين ويأتي باعمال الظاهرة من صلاة  
وعينها ويدخل المساجد ويحيا للمسلمين ويتوايهم  
كان يلبس عمامة بيضا مع كونه ليس مصدقا في الباطن  
واي هذا يشير قوله صلى الله عليه وسلم ان تشهد ان لا اله الا الله  
الحديث والايامات المنجي عند الله وعند الناس هو  
تصديق القلب اي اذعانه وقبوله المصاحب للامتثال  
الظاهري والمنجي عند الله فقط هو تصديق القلب واذعانه  
من غير ان يجا حبه امتثال ظاهري كمنطق بالشهادتين  
وصلاة وحرفها كمن كان بحيث لو طلبا منه ذلك لم ياب  
والا سلام والايامات بالمعنى الاول لكل متلا زمان شريعا  
فله يتحقق احدهما بدون الاخر واما قوله تعالى فالت  
الاعراب امنوا قلتم نؤمنوا وكنت تقولوا اسلمنا قالوا  
بالا سلام في ذلك الا نقياد الظاهري الذي ايضا حبه اذ  
عبات باطني اي كم نؤمنوا باطنا وكنت تقولوا انقدنا ظاهرا  
وتم يقبل من احد الايمان يسنا يقبل للمفاد وقاعله

صير



الشرطية

فيه يعود علي الشرع والايمان منصوب علي المفعولية ويجتمل بنا وه للمفعول والايمان بالرفع نائب فاعل وقوله الا بها واعلم ان النطق بالشهادتين قيل انه شرط لاجرا الاحكام الدينوية فقط فهو شرط شمالي في الايمان علي التحقيق تحت ادعت بقلبه ولم ينطق بلسانه لا اعتاد بل اتفق له ذلك فكان بحيث لو طلب منه ذلك لم يمتنع فهو ممن نأخ منه الحكود في التاركين لا تجري عليه الاحكام الدينوية كدفيه في مقابر المسلمين والصلاة عليه جنازته وقيل انه شرط في صحة الايمان وقيل شرط اي جزء من حقيقة الايمان لان الايمان قول وعمل والفرق بين هذين القولين انه علي الاول خارج عن حقيقة الايمان وعلي الثاني جزء منها والا فلا يحصل الايمان الا به علي كل منهما والصحيح انه لا يد من القدرة علي كل من القولين اما مع العجز فليس شرطا ولا شرطاً خلافا لما يفيد كلام المص في شرو من ان الغايك بالشرطية لا يشترط ذلك اذ اعلمت هذا فيجتمل كشرط كلام المص علي الاول فيكون معناه ولم يقبل من احد الايمان في الاخرة الا بها اي التلفظ بها لا بغيرها مما هو كونها شرطا في صحته او جزا منه وعليها فلا يد في صحة الايمان من النبي والاشبان ولا يبغي الله واحد ومحمد رسوله والصحاح الاول وهو انها شرط شمالي وعليه ففيل يشترط النبي والاشبان يا شهد وغير ذلك من بقية الشروط الاثنية فلا يبغي الله واحد ومحمد رسول مثلاً وهو قول الاكثر وظم كلام المص وعليه الشافعية وح فتقوله الا بها اي لا بغيرها ولا بها غير مستحسنة للشروط وقيل لا يشترط ذلك بل المدار علي ما يدل علي الاقرار لله بالوحدانية ومحمد





بالرسالة بشروط عدم اعتقاد عدم كفر كزعم عدم ميموم رسالة صدي  
 الله عليه وسلم بل هي مخصوصة العرب وعدم فعله او قول بكفر وهو  
 المحقق عندنا لما كنية ويمكث نحن ككلام المص عليه فيكون سعي  
 قوله الا بهما اي بما يفيد مدلولهما كالله واحد ومحمد رسول وان لم  
 يستجج الشر وط لا يفيد هما مما لا يفيد ذلك او امراد الا بالانفصال  
 بها بحيث لا يكفي بالايمان القلبي بل لا بد من التلفظ مع العذرة  
 سواء كان بهذه الصيغة او بغيرها واعلم ان الخلاف المذكور انما  
 هو في الكافر اما ولد المؤمن فهو متناقفا متغير نطقا با  
 لشها ذميا كالذي له عذرة في عدم النطق بهما ويستحب نطقه  
 بهما كالحج والصلاة والسلام علي سيدنا محمد والاستغفار  
 للحياة والدها للوالدين وينوي بذلك الوجوب عند  
 الاثبات به وما زاد علي الموهة فمستحب في اختيار هذه الكلمة  
 في قبول الايمان انما اقتصر الله علي الشق الثاني وهو قوله  
 ولم يقبل من احد ان يكون الاولي وهو جعلها ترجية بوجه  
 اليه دون غيرها مما يدل عليه ان سواك ذلك البعير  
 من الالفاظ كالله واحد ومحمد رسول او من افعال الجوارح  
 كالصلاة والصيام فلا بد في صحة اسلام الكافر والمراد  
 من لفظ اشهد بان يقول اشهد ان لا اله الا الله واشهد  
 ان محمدا رسول الله ولو بالجمية وان احسن العربية فلو  
 ابدل لفظا باخر كان النبي يا علم يدل اشهد او سقط اشهد  
 بان قال لا اله الا الله محمد رسول الله كفا لان الشارع نعتنا  
 بلعظ اشهد في اذ الشهادة وحمل اشترط اشهد في الثانية  
 اذا لم يات بالواو فاننا في بها بان قال وان محمد رسول الله  
 كفي كما قاله ربي من الشافعية وتبعه الشراعية وهذا  
 بخلاف في تشهد الصلاة فانه لا بد فيه من ذكر الواو بين الشهادتين



ولا يشترط لفظ اشهدا لثانية بل اجمع بينها وبين الواو من  
الاكمل وانما لم يبين الاثبات بالواو في الاذان لانه يطلب  
فيه افراد كلمة بنفسه وذلك يناسب ترك العاطف ولا بد  
ايضا ان يعرف معناهما فلو لفت المحكي الشهادة بين بالعر  
فتلفظ بهما وهو لا يعرف معناهما الا يحكم باسلامه وان  
يوجب فلو عكس في الشهادة بين لم يصح عليه المعتمد وان  
يوالي بينهما بان لا يطول الفصل بين الكلمتين فلو تراض  
الثانية عن الاولى مدة طويلة لم يصح اسلامه عاي  
المعتمد ايضا والبلوغ والعقل فلا يصح اسلام الصبي  
وانجبون الا تبعا لثان او وصف الصبي الاسلام نزاعا  
من اهل الكفار لثلاثا فينتوه فينلفظ بهم حتي يوحّد  
منهم فان ابوا ترك عندهم خلا فالاي حنيقة فله  
يصح اسلامه المساجد لصنم في حال سجوده والاحتياط  
فلا يصح اسلام المكروه الا اذا كانت حربيا او مرتدا  
لان اكراههما يحق والتنجيز فلا يصح اسلام المعلق  
والاقوار بما انكروه او الرجوع عما استباحه من النطق با  
لشهادتين ان كان كفوه بمحد قرض مثلا واستباحة  
حرم وان كان عيسويا فلا يدان يقول وان محمد ا  
رسول الله ارسل الي سائر الخلق وما درج عليه الش  
متانه لا يكفي غير العلمة المشرفة في الدخول في الاسلام  
قول ضد عند المالكية كما تقدم التبية عامية ويعزج  
لايت معرفة واعتمدهم من الشافعية وقد هب حج  
بقية الحنفية والمالكية الي الاكتفا بكل صيغة ولست  
عالي الدخول في الاسلام كما صنت او ومن يالده ان لم  
يود به الوعد او اسلمت له اولده خالقي اورني احتياطا

بينة

192



للعصمة المتشوق لها الشارع انها اشتملت على امرين عظيمين  
 اي العلة اشتملها على مجموع الامرين لا كل واحد منهما على  
 انفراد له مضمون صحيحة ذلك بالنسبة للاختصاص اختصار حروفها  
 فانها من غير اشهاد اربعة وعشرون حرفا وحكمة هذا العدد  
 ان الليل والنهار اربع وعشرون ساعة فكل حرف يكفر ذنوب  
 ساعة وكانت حروفها كلها جوفية وليس فيها حرف من الحروف  
 الشفوية للاشارة الي انه خالص الجوف وهو القلب لا من الشفتين  
 فقط ولم يكن فيها حرف مجهم بل كلها مجردة عن الملقط اشارة  
 الي انه ينبغي لمن نطق بها ان يتجرد عن كل ما سواه نقلي قال  
 الفخر الرازي وانما كانت سبع كلمات لان المعصية لا تكون الا من  
 الاعضاء السبعة الاذن والعينان واللسان واليدين والبطن  
 والعرج والرجلان وايواب جهنم السبعة مخلوقة بقضل  
 الله ورحمته عن قائلها معاني عقائد الاضافة للبيان  
 والعقائد المعنوية المعتقدات وذلك اي هذه الكلمة وقوله  
 من جملة ما خص به البيا داخله على المقصود عليه اجم  
 انه صام الله عليه وسلم مقصود على جوامع الكلم ويصح ان  
 تكون داخله على المقصود اجم ان جوامع الكلم مقصورة  
 عليه صام الله عليه وسلم فان قلت هذه الكلمة ليست  
 من خصصها الله عليه وسلم لان الانبياء كانوا يقولونها  
 كما يدل عليه حديث اخضر ما قلته انا والنبون من  
 قبلي لا اله الا الله قلت الخصوصية بالنظر لمجموع الكلم الجوامع  
 فما لم يخصصها به صام الله عليه وسلم انما به بكلم جوامع ولا اله الا الله  
 من جملة ذلك وان لم تكن على حدتها خاصة به صام الله  
 عليه وسلم وقوله من الكلم الجوامع بيان لما والجوامع جمع جوامع  
 وهو قليل اللفظ كثير المعنى فقوله التي لا تخصي معانيها صفة

كما شفة



١٩٢

كاشفة وقوله ولا يصعب عليه لتعام بيات معني الجوامع فانها  
 كثيرة المعني قليلة الالفاظ كما سر ومحل البيان قوله لقلته  
 حرر فها وما عدم الصعوبة فهو فائدة زائدة على ذلك  
 لا زمته وظم كلام الشاذن هذين الامرين لبسا خاصي بلا  
 اله الا الله بل هما صفتان لكل كلمة جامعة كلف عطف قوله  
 ولا يقبل من احد الايمان الا بها عليهما يغتضي انها او  
 صاف للاله الا الله وليسا كذلك فلو اسقطه كان ادبي و  
 قوله بل هي اي المعاني بحسب اي بقدر ما يفتح الله لعبده اي  
 ما يفهمه اي ان كل احد يفهم منها بقدر ما قدر له من الفهم  
 قال ابن عطاء الله لوعبي العالمين باله ابا ابا دعنا اسوال  
 كلمة واحدة من كلامه صلي الله عليه وسلم لم يحيطوا بها  
 علما ولم يقدروا بها فهما قال بعضهم عملت بجديث من  
 حن اسلام الحور شره ما لا يعنيه سعيي عاما ما رعت  
 منه فان قلت في هذه الامة من اعطي جوامع الكلم  
 كقولهم المشقة تجلب التيسر فانه يدخل في ذلك جميع رخص  
 الشروع كالقصر والعطء ومسح الخف ثلاثا وغير ذلك مما يبيحه  
 السحروك والعطء والتيمم وترك القيام في القرض والتخلف  
 عن الجمعة والجماعة مع حصوله القضيلة والاستنابة  
 في الحج والنداء اومي بالنجاسة واياحة نظر الطبيب يان  
 للموردة وغير ذلك مما يبيحه المروض قلت اجاب  
 شيخنا الحفني يان ما اعطي لهذه الامة انما هو من  
 بركة نبيها صلي الله عليه وسلم مخصوص من بيننا الا  
 نبيا واسمهم بجوامع الكلم فلم ينكل به انبي ولا منته  
 بخلافه هذه الامة فانها اعطيت جوامع الكلم ببركته  
 نبيها صلي الله عليه وسلم بخلاف غيرها فظاهره ان



غيرهما لا يوافق بجميع العقائد وليس كذلك فان قولك الله واحد  
 ومحمد رسول موفى بذلك لان معناه انه واحد في ذاته وصفاته  
 وافعاله فوحدة الذات تنفي الكمال المتصل والمنفصل فيها ووحدة  
 الصفات تنفي ذلك وتنقضها بنوع جميع الصفات الواجبة له  
 تعالى ويلزم من ثبوتها له استحالة تضادها الا ان يقال مولده  
 ان غيرهما لا يوافق بجميع العقائد لانه لو فيه ظاهرة باعتبار معناه  
 المتقدم فعلى العاقل العا واقعة في سبواب شرط مقدر عما اشار  
 له الله ويصح ان تكون للتفريع على ما قبله وعلى لبيت للوجوب  
 للاتفاق على عدم وجوب الاكثار فيها وانما يجب عند الاسلام  
 وفي الصلاة وعند مالك في العمرة وانما يجب للتخصيص ايج  
 التمهيد للسنة وهما الاكثار من ذكرها وال في العاقل للاستفراق  
 اي بيت لمن جري على طريق العقلاء من الاقبال على المنافع  
 وترك المصار ان يكتب من ذكرها واقل الاكثار عند الفقهاء الا  
 ثمانية مرة كل يوم وليلة وعند الصوفية اثناعشر الفا و  
 المراد هنا استفراق الاوقات والاحوال سببها في الش  
 والافضل ترك المذموم كان منتقلا من الكفر الى الايمان  
 يحصل انتقاله خورا خلة في المؤمن فان الافضل له مدها  
 ليستحضر في دهنه المعبودات الباطلة وينفيها الا ان  
 يامره شيخه بطريقة فينبغيها وقد ورد ان من قال لا اله  
 الا الله ومدها هدمته له اربعة الاف ذنب من الكبار وقالوا  
 يا رسول الله فان لم يكتب له شيء من الكبار قال يغفر الله  
 لاهله وجيوانه رواه ابنه البخاري عن انس وبين مشايخنا الك  
 المذكور بعد المتفصل في لاله بقدر سبع الفات وذلك اربع  
 عشرة حركة بالاصبع لان كل الف حركتها وحيد الله بقدر  
 ثلاثة الفات ولا يفصل بين المديت بان ياتي بكل صد في نفسا

فعل العاقل

ان لا اكثر

مدتها

وقال



١٤٥

وقال شيخنا العدوي يمواد المذ الطبيعي وهو خلاقي ما هو  
منقول عن مشايخ الطريق العارفين مستحضر حال  
من فاعل يكثر ايم ملاحظا ذلك تغلبه ولو اجاب ان يستحضر  
ان معناها لا يعبد بحقه الا الله اولا مستغنيا عن كل ما سواه  
ومستغنيا اليه كل ما عداه الا الله وهذا ادب من ادب الذكر المقررة  
في مجالها وهو ليس بشروط في حصول ثوابه لان الذكر الغوي  
موضوع للعبادة نعم يشترط ان لا يقصد به غيره والا فلا ثواب  
له كان قال سبحانه الله يقصد التمجيد قال ابن عطاء الله لا تترك  
الذكر لعدم حضورك مع الله فيه فان غفلت في وجود ذكر  
تغيبني ان يرفعك من ذكره وجود غفلة الي ذكره وجود  
حضور ومن ذكره وجود حضور الي ذكره غيبة عما سوى  
المذكور وما ذلك عليم الله بغيره حتي يخرج سيأتي  
ما فيه وقوله ان شاء الله تعالى فيه اشارة الي ان حصول ما ذكر  
انما هو بالاداء لله تعالى لان كثرة الذكر ليس الا سبعا عا ديا  
لما ذكر وقد يتخلف عنه مسيه لعدم خلق الله له فهو العظمي  
المانع والمطلوب من العبد انما هو القيام بما خلق له وهو العباد  
وسبب الامور لسيده متكلا على قسمته في ارزاق الارواح كما  
ينكل عليه في ارزاق الايدان مالا يدخل تحت حصر حاج  
عدد معلوم وحصر الشئ نهايت وبالذ خير مقدم و  
التوفيقا مبتدأ موخر وقدم الخبر لقادة الحمد والبا جمعي  
من لارب غيوه رب اسم لمبني معها علمي الفتح وغيره  
لنصب او الرفع تعنه والخبر محذوف اي موجود والجملة  
مستأنفة استئنفا فابا نيا في قوة التعليل لما قبلها وهو  
حصر التوفيق في الله تعالى وحصر الرب من بين اسمائه تعالى  
اشارة الي ان التوفيق من جلالة تربيته تعالى الخاصة



ان يجعلنا يحتمل انه اراد تعلمه فقط واي بيون العظمة لاظهاره  
 ملرو ومها الذي هو تعظيم الله اياه بنا هبده امثالا لقوله تعالى  
 واما بنعمة ربك فحدث ولا ينابيه ان مقام الدعاء يقتضي الذلة  
 والخضوع لان الداعي اذا نظر لنفسه احتقوها بالنسبة لعظمة الله  
 واذا نظر لتعظيم الله له عظمها وقدم نفسه كحديث ابي انسك  
 ثم بعد تعول ويجعل انه اراد نفسه واخوانه السامعين شفقة  
 عليهم وهذا الولي لان العبادة في الجمع اقرب الي القبول ببركتهم  
 واحتياج جميع حبيب يعني محب ابي مناجيب المولى فيشمل  
 من بابي بعده كما مثالا ليعني محبوب كما نقلت عن المموج  
 فهو من عطف الخاص على العام على الاحتمال الثاني المشفوع  
 واي به ليحصل الاطنا بابي الاكثر في الدعاء الذي هو مطلوب  
 حديث ان الله يحب العاجل في الدعاء عند الموت ناطقني  
 اي لاجل ان تدخل الجنة من غير سابقه عدوان لما ورد  
 من كان اخر كلامه من الدنيا لا اله الا الله دخل الجنة اي  
 مع السابقين وروي احمد والمحاكم عت معاذه فروعنا من  
 كان اخر كلامه لا اله الا الله حرمه الله على النار عاين  
 بها اي معتقدين مدلولها وهو ما اشتملت عليه من  
 العقائد المتعلقة بالله تعالى ورسله وانما اني يدرك  
 للاشارة الي ان مجرد النطق بها لا ينفع اصلا والنفع  
 المعتد به على سيدنا محمد في بعض النسخ سيدنا ومولانا  
 محمد وقدم فيه السيد علي المولى لان السيد في اللغة هو  
 الذي يفزع اليه في الشداد والمولى الناصر والتضر لا يكون  
 الا بعد الفزع وهذا المعنى هو المناسب هنا وهذا ابتدع  
 ما يقال ان الولي تقديم المولى علي السيد لان الثاني  
 لا يحتمل غير صفة الكمال لانه خاص بالمعتق بخلاف

الاول

١٩٦

الاول فانه مشترك بينه وبين العينية والمنعوية في البلاغة  
سلوك طريقه الترتي اذا كان الابلغ احصا ما دونه و  
مستثلا عليه كقولهم عالم مخبر بوجوده فياض وحاصل الدفع  
ان تفسيرهما بما ذكر تفسير نقهين وليس هو اذ هنا لانه صلوات  
عليه وسلم تفرع اليه الخلايق وينصرهم دينيا واخري  
علميا ذكره ابي الصير الاول لله تعالى والثاني للنبي ويصح ان  
يكون الصير ان للنبي والاول اولى لان التكرير لله تعالى  
باسمه او بعبادته اكثر من التوافقين عنه والتوافقون عن  
النبي وهم الكفار الكافرون اكثر من التواكرفين له وهم  
المؤمنون لانهم بالنسبة للتواكرفين كالشجرة البيضاء في النور  
الاسود قد كثر الكثير في جانب الله تعالى وفي جانب النبي صلى  
الله عليه وسلم فيكون ذلك ابلغ في دوام الصلاة عليه  
صلى الله عليه وسلم وايضا فيه مناسبة بينهما في الكثرة  
فجلا في ما لو جعل الصير ان للنبي قانه لا ابلغية ح ولا مناسبة  
وفي رواية بضمير الخطاب في الاول والقبية في الثاني وفي رواية  
بالعكس فالصير اربعة القبية فيهما الخطاب فيهما  
القبية في الاول دون الثاني العكس والواقع في كلام المصنف  
هو الاول فان قلت هل يصح عود الصير بيت الله تعالى  
لانه يوصف عادة بكثرة ذكره والغلة عنه ويكون  
فيه التفات علي رواية الخطاب قلت وان كان محقلا  
لكن لا يجت لان هذا المقام ليس مقام التفات في ما  
يظهر هكذا قاله الشنواني ومقتضاها ان ذلك حيث  
علي رواية القبية فيهما لعدم الالتفات في ذلك  
الاول اولى بما هو اول من صي به هذه الصيغة الامام  
الثاني قال محمد بن الحكم رايت الشافعي في المتام فقلت

او ان تصح





ما فعل الله بك يا امام قال رحمني وغفري ورفعت الي الجنة كما  
 تترق العروس فنلت بماذا بلغت هذا الحال قال بما في كتاب  
 الرسالة من الصلاة علي رسول الله صلي الله عليه وسلم قال  
 قلت وكيف نلتك الصلاة قال اللهم صلي علي محمد فقد ما ذكر  
 الذكرون وغفل عن ذكره الفاقلون قال فلما اصحبت اخوت  
 الرسالة ونظرت فوجدت الاموم كما رايت وقال بعض الصالحين  
 رايت النبي في المنام فقلت يا رسول الله ما جز الشافعي عند  
 حيث قال في كتاب الرسالة وصلي الله عليه وسلم جز مني  
 انه لا يوقف للحساب واختلف في نحو من صلي بهذه الصيغة  
 هل يحصل له ثواب بعدد من صلي تلك العدد او لا فهدب  
 المحققون الي انه يحصل له ثواب صلاة واحدة لكنه اعظم  
 من ثواب الصلاة المجردة عن ذلك وذهب بعضهم الي انه  
 يحصل له من الاجر عهد من صلي تلك العدة ورضي  
 الله مذهب السلف ان الرضي ثابت لله تعالى ولا يبعثه  
 الا هو ومنه هب الخلق يؤولونه بالانعام او ارادته فهو  
 اما صفة فعل بمعنى الانعام او صفة ذات بمعنى ارادة الا  
 نعام والاول هنا اولي لان هذه جملة دعائية والدعائية  
 يكون مستقبل لم يوجد في الحال و ارادة الله تعالى قدسية  
 مستحيل تجددها حتى يتعلق بها الدعاء ويجوز ارادة الثاني  
 باعتبار يتعلق الارادة التخييري الحادث لانه لا يستحيل  
 تجدده او ذلك التعلق هو الانعام فيرجع للاول والرضي  
 اعلا رتبة من العفو والمغفرة لان الرضي الانعام والمغفرة  
 الذنب وعدم العفوية عليه والمغفرة سقوه وعدم العفوية  
 عليه وان لم يجمع فلهذا قال مطر بن عبد الله بن الشخير  
 اللهم ارض عنا فان لم ترض قاعفان اموي ببغوا هذا

عبده



١٩٧

عبده وهو غير راض عنه وببست الترضي والنوح علي العما بة  
 ومن بعد هم من العلماء والعباد الاخير ولا يختص بالصحة  
 باحصان المواد به مطلق الاموال الصالحة الشاملة للايمان  
 فنقد خل العصاة لانهم احوالهم الي الدعاء من غيرهم وليس المراد  
 حقيقته وهو ان تعبد الله كما نك تراه لقصوره عاي اتقيا  
 الامة الي يوم الدين اعترض بان هذا الدعاء لا ياول  
 الامناستمو علي التسمية الي يوم الدين ويشمل من مات  
 قبله واجيب بان في العبارة حدفا والتقدير ومن تبعلم  
 طائفة بعد طائفة الي يوم الدين فالمستمر هو الطوائف المتسابقة  
 ولا شك في بنائهم كلف لا يد من تقدير مضاف الي الي قرب  
 يوم الدين وهو الزمن الذي فيه الروح المبينة التي تهب  
 علي المؤمنين فيموتون بها وذلك قبل النفخة الاولي ولا  
 يموت بملك النفخة الا الكفار وسلام امي عظيم فالننو  
 للتعظيم وهذا اقتباسا من الفنون وقوله والمجد لله رب  
 العالمين ختم كتابه بذلك لانه اخر دعوي المؤمنين في الجنة  
 ولان الدعاء اذا ختم به كان علامة علي اجابته وعمي جمع  
 الغلة اشارة الي ان العوائم وان كثرت قليله بالنسبة لقوته  
 علي اكثر منها كما مر علي ان جمع الغلة اذا قوت يال او اضيق  
 انصرف الي الكثرة بوضع اخر من اعظم الامور عير مجت  
 التبعيضية لان كلامه تعالي اعظم منها وكذا الايمان بالله  
 وهي افضل من الحمد لله علي الصالحين لخير افضل ما قلته  
 انا والسيون من قبلي لاله الا الله وقال بعضهم الحمد لله  
 افضل واستدل بحديث ابي هريرة واي سعيد مرقوعا  
 من قال لاله الا الله كتب له عشرون حسنة وحط عنه  
 عشرون سيئة ومن قال الحمد لله رب العالمين كتب له

بين



ثلاثون حسنة وحط عنه ثلاثون سيئة ورديان حسنات  
 لاله الا الله وان كانت اقل عدد فهي اعظم كيف اوبان ذلك  
 معارضها بالحديث المتقدم فمن عاني العاقل انما المقصود  
 التخصيض كما هو اي ندبا مؤكدا وقوله الذي يريد المغز  
 صفة كما تشقة ان اريد بالعاقل كامل العقل او تخصصه ان  
 اريد به من عنده اصل العقل وعلمي كلها حال اي  
 قائما او قاعدا الا في وقت قضا الحاجة والجماع والصلوة  
 خير اجد عند اي سعيد هو فوعا اكثر واكثر الله تعالى  
 حتى يقولوا محنون وخبى اكثر واكثر الله حتى يقول  
 المنا فقوت مرآت واراد بقوله حتى يخرج ان هذا  
 جواب عما يقال ان الامتزاج من خواص الاجسام كما متزاج  
 العسل لما ابي اختلاطه به وحاصل الجواب ان المراد  
 به سدة التمكث مجازا حيث اذا تركه جري عيني لسانه  
 وقلبه بغير اختياره ويحتمل ان المراد به حقيقته وهو  
 الاختلاط اي السريان الباطني كما متزاج انما بالعود الاخضر  
 لانه اذا اكثر من ذكرها اختلطت يدهم وحمة حقيقته اي  
 سرت في ذلك اذا اكثر من ذكرها اجزا الشبي عيني اللسان  
 يستلزم حضوره في الجنان الذي هو رئيس الاعضاء وتتبعه  
 وتتصف بوصفه ويدل لذلك ما حكى عن بعضهم من تهليل  
 دمه حيث قطعت راسه وعن بعضهم من تهليل لسانه  
 وشعره حالة التوم وكان بعضهم يقول اللهم دائما فتواجد  
 فاصاب راسه حجر فشجه وسال دمه عيني الارض فكتب عليها  
 الله الله وحكي ان ربيها تصدقت فكتب دما يوسف يوسف  
 فهو امتزاج سرياني كسريات انما في العود الاخضر والنار  
 في اللحم لان الروح السارية في جميع اجزا البدن تتكثف

بها



بها لا هما سمي كما متواج جيم باخر فلا يلحق بفتح الهامت  
 باب تعبد قال في المصباح لهج بالشبي لهج لهجا من باب  
 تعبد اولع به اي له ينطق الالها في ما لا يد منه تعاشه  
 مثلا ومنها ما عطوف علي النطق اي وغلبة معناها  
 اي استحضاره وقوله لا يفتر في كالتفسير للغلبة المذكورة  
 فالمواد بها الدوام الا في ما لا يد منه كما هو وقوله عن رد  
 استحضار معناها اي ولو بطريق ما يلجى بالجيم و  
 الها اي يزيدن وقوله من المعارف ان بيانها والمواد بالمعارف  
 العلوم اللدنيية وبالاصناف ما ذكره بقوله عنهما اي من  
 الاوصاف علي حد في مضاف اي من الانصاف بها ليصح الا  
 جبار عن ذلك بقوله الاتصاف بالزهد يضم الزاي وقد  
 تفصح وهو لغة قلته الرغبة في الشبي والاعراض عنه واصطلاحا  
 ما ذكره بقوله والمراد به خلوا باطن او اي تجرد القلب من  
 ميله الي التعلق بالامور القانية من مال وبنين وغير ذلك  
 وليس المراد به الخلو من الدلائم والدنايم ما وري عن  
 جابر مرفوعا اللهم وسع علي من الدنيا وزهدي فيها و  
 ومراده عليه الصلاة والسلام بقدر الحاجة قات طلب  
 قدر الحاجة من حلال الدنيا واجب ما وري عنه صلي  
 الله عليه وسلم لا خير في من لا يجيد الدنيا المال بصل نسبه  
 رحمه وبودي به امانته ويستغني به عن خلقه وقوله  
 وقواع القلب عطوف علي خلقه من عطوف اللادم علي الملزوم  
 او التفسير وقوله من الثقة اي الواثق بواكيل فاذا كانت  
 عنده دراهم او دنائير لا يثق بها يد يثق بالله تعالي  
 وان كانت اليد مضمورة بالعين من القهر وهو المالكثير  
 النقطية اي مملوءة او بالعين المهملة من العماره و اشار بذلك

الزهد



اي ان وجود ائمال لا ينافي الزهد وان شرطية وقوله فعلي سبيل  
 التي جواب الشرط اي قبلا حظ ان ذلك انما هو علي سبيل العارفة  
 المحضنة اي الخالصة عن شائبة التعلق ينتظر رجوعها لصاحبها  
 بان ياخذ الله منه المآل متى شاء ويعطيه عند ما وقوله وتصرفه  
 اي ويلا حظ ان تصرفه في ذلك ائمال تصرف العاكة الخاصة  
 اي العاصرة عامي الموكل بان يتصرف بالاذن الشوهي فلا ينفقه  
 الا في الوجه الذي اذن فيه الشرع لا في ما نهى عنه ولا في شهوات  
 نفسه كما ان الوكيل الخاص لا يجوز له ان يتصرف في مال الموكل  
 الا في ما اذن له فيه وفي هذا الاشارة الى ان الاغنيا وكلاء عن  
 الغفوا فينبغي لهم الاتفاق عليهم كما اذن لهم الموكل وهو  
 الله تعالى فان لم يفعلوا عند بهم ينتظر اني حجة حالية  
 اي حال كونه منتظرا العزل من المالك وقوله وعيونه كذهاب  
 المال ونزعه منه فاذا نزع الله منه فقد رد الشيء ما لكه فله  
 يجزى علي ذلك فمن كان بهذه الصفة فوجد ائمال وكثرته  
 عنده لا يثافي زهده وقوله مع كل نفس متعلق ينتظر  
 ان حجة حالية اي حال كونه منتظرا العزل وذلك احب  
 ما تقدم من قواع الغلب من ثقلت بوزائل الذي هو معني  
 المزهل يعني عن النفس التعلق بها لا بد من زواله وهو  
 الدنيا ويرغبها في ما يبغى نفعه وهو طاعة الله تعالى لما روي  
 الطبري اي عن ابن عمر هو نوعا الزهد في الدنيا بوجه الغلب  
 والبدن والرغبة في الدنيا تكثر الهم والحزن والبطالة تقسي  
 القلب ومنها اي من الاوصاف الحمودة التوكل وهو  
 لغة اظهار العجز والاعتماد علي الغير واصطلاحا ما ذكره بقوله  
 وهو ثقة القلب بالوكيل الحق وهو الله تعالى والمراد بالحق  
 الثابت الدائم الذي لا يقبل العدم اصلا والمواد به من هو

(التوكل)

ك

١٩٩

حفي في وكما لته اي انه متكفل لنا تحقيقا من عيوسك واذا كان كذا  
 فينبغي عدم الالتفات لغيره تعالى خصوصا طالب العلم فان الله  
 تكفل برزقه من حيث لا يعلم ولا يدري وايضا فالله تعالى جعل  
 لكل انسان نصيبا من نفسه وجعل نصيب طالب العلم من تقبه  
 في المطالعة وغيرها فلا ينبغي للعالم اذا قطع معلومه ان يتوكل  
 الوظيفه او يذهب الي بعض الامور الجمل من له لان رزقه مضمون  
 لا يتحصر في جهة دون اخرى كحديث من طلب العلم تكفل الله  
 برزقه اي يسره له بلا مشقة وجعل مشقته في الدرس والمطالعة  
 وهما من كرات العباد ولا فهو تكفل بارزاق الخلق اجمعين ولانه  
 صار ينقل منه الله الي عباده فهو في مقام الوسالة فلا يبيغ  
 منه ذلك ولا عذر له في الطلب لاجل العائدة لانه اولي مند يشق  
 بوجه في المنع والعطاء اذا تزك ذلك فتح الله من غيبه ما هو  
 احسن منه لان عادت الله مستمرة برزقه من هذا حاله من  
 غير باب بقصده وقطع ذلك اختيارا اليومي صدقه في عامه  
 وعمله بحيث يسكن اي القلب عن الاضطراب اي الا  
 نزاع والقلب عند تعذر الاسباب اي اسباب المعيشة ولذا  
 قال ابو حامد الغافلي منذ ثلثين سنة لو صارت الارض حده  
 لا نبتت النبات والسمما نحاسا لا تمطر ولا شجارا لا تثمر لا ينقلب  
 قلبي من جهة الرزق جناح بموضنة لقوة الاستسلام وما كان  
 التوكل عليه من لوازم الايمان الكمال فينتهي بانتفائه قوله به  
 في قوله تعالى انه ليس له سلطان على الذين امنوا وعلى ربهم  
 يتوكلون اي ليس للشيطان قدرة ولا اية على ان يجعل المؤمن  
 امنوا كالمؤمنين عاين لا يغير كما قاله سفيان الثوري رضي الله  
 عنه قال ابن عطاء الله السكندري هذه الاية تدل على ان  
 من صح ايمانه بالله تعالى وتوكله عليه لا سلطان للشيطان

يد



عليه لان الشيطان انما تكو بانيك من واحد وجهيه اما يشكيك في  
 الاعتقاد قاله يمان بنفيه او وروا التوبيخات والوسواس علي  
 القلب وهي لا تنفي لكف نور الايمان بذهبها الاستغناء في قلوب  
 المؤمنين خصوصاً الى التجر الي الله في دفعها عار ويمان على نزل  
 قوله تعالى خذ العفو و امر بالعرف و اعرض عن الجاهلين قال  
 صابري الله عليه وسلم فكيف يا غضب يارب فنزل واما ينزع عنك  
 عن الشيطان نزع اي فضيك وسوسة الشيطان فاستعد با  
 لله اي الجاهل اليه في دفعه عنك والخطاب له صابري الله عليه  
 وسلم والمواد منه لانه صابري الله عليه وسلم من قبل الوسوسة  
 ولا يتدح اي لا يضر في توكله فليس ظاهراً بالانسان كما سر  
 لصنعة والتجارة وتغاطي الدوا والصحة لان التوكل محله القلب  
 وحركة الظن لا تنافيه ولهذا اشارة الى ما عليه جمع من ان  
 الاسباب لا يبا في التوكل ومنها الجبا بالمد وهو في اللغة  
 انقباض وخشية يجدها الانسان من نفسه عندما يطالع  
 منه عيب قبيح وهذا الصوفية خلق بيعة علي ترك القبايح  
 وفعل العليل وملك الجميل وهو ثمرة المشاهدة والموافقة اما  
 بالقصر فيطلق علي المطر والحصب وخرج الناقة وقد عجزت في  
 انعاموس بتعظيم الله باليسية وقوله به وام اي متعلق  
 بتعظيم قالبا فيه المتعدية وقوله وانتال او من عطف اللازم  
 علي الملزوم وقوله بلا مساك اي الماء الداخلة عليه للملاسة  
 وقوله به اي بالله تعالى والبازانة او بمعنى من اي الشكوي منه  
 تعالى الي العجزة بفتحات جمع عاجز وقوله والفقر عطف تفسير  
 والمواد بهم جميع المخلوقات لان كلهم محتاجون اليه في جميع  
 امورهم لا يتصور موت علي دفع ما نزل بك الا ان اراده ووجده  
 علي ايديهم فينبغي ان تفكر اليه ودمهم ولذا قيل استغاثت

الحية

مخلوق



مخلوق بمخلوق كما استغاثه مسجون بمجوز فتركه المشكوك  
للمخلوقات من فقر ومرض ونحوهما الا نحو طيب كصدني  
وقريب فيذكر له ما به لاعياه وجه الضم بدل عاي وجه الاخبار  
به الله استغاثة بالمدني ازالته ومنها الفقه كسراوله مع الغفر  
ضد الغفر اما بما يمد به كسراوله فهو انشاد الشعر او به فتحه  
فهو النفع بل منه باللسييه وقوله من فتي الاسباب  
يحتل ان الاضافة من اضافة المسبب للسبب اي من الامتقانات  
والمصائب النبي تحصل بالاسباب كالتجارة ونحوها ويحتل  
انها البليات اي فتن هي الاسباب والعنتنة كل ما يشغل  
عنه الله تعالى من مال ونبي وعي وهما اي اذا استغفل  
بالذكر لا يلتفت الي الاسباب لانها مفتنة فلا يغفل عن علي  
الاحكام اي تنادي بول الله تعالى للامور والمحكوم به من فقر وعدم  
اعطاء ونحو ذلك وقوله يلو بالنسبة للما فيها كان يقول لو انبت في  
الصباح لادركت درهما ولو كان عندي مال لساويت الاغنيا  
في كذا وقوله ولعل بالنسبة للمستقبل كان يقول لعلي اذهب  
الي الامير فيعطيني شيئا ووجه الاعتراض في ذلك ان قوله المذكور  
يشعر بعدم يقينه بالمد وعدم رضاه بفقره فقيه اعتراض ضمنا  
او يقال المواديا الاعتراض بالنسبة لها عدم الاعتقاد والتسليم  
لله وحمل عدم الايمان بلو ولعل اذا كان علي وجه الاعتراض  
والا فلا ضرر فيهما ولا كراهة فنقد ورد ذلك في الاحاديث كخبير  
احمد وابي يعلى وابن جبان والحاكم عن ابي سعيد مرفوعا لوان  
احدكم يعمل في صحرة صا ليس لها باب ولا آوة لخرج عمله للناس  
كما بنا مكان وخير ابي قعيم في الحلية عن جابر مرفوعا لوان  
ابن ادم هرب من رزقه كما يهرب من الموت لادركه رزقه كما يدر ك  
الموت وخير الترمذي والحاكم عن انس كان اخوانا احدهما

الغنا

التفصيل في لور





مخترق والآخر منقطع في الصنعة خشكي المخترق أحياه فقال  
النبي صلى الله عليه وسلم لعليك نوزقي به هـ والتدبير التدبير  
بالنسبة للمخلق النظر في عواقب الأمور لاجل ان تقع عاقب  
الوجه الاكمل وبالنسبة لله تعالى ايقاع الاشياء على الوجه الاكمل  
المملك بكسر اللام اي المنصرف في الامور والنهي في المأمورين  
ما خوذ من المملك بالضم وهو المنصرف في الامور والنهي فهو  
ابن من ممالك الماخوذ من المملك وهو المنصرف في الاعيان  
المملوكة الرهاب اي المصطفي يلد عوض عاجلا ولا اجلا  
وهو نفض يد القلب شبه القلب بشخص اشعاره بالكنان  
والبدن تحييل والنفض نرشيع وقوله حرصا واكتشا لا منصوبا  
عليه التمييز اي من جهة الحرص على الدنيا والاكثار منها و  
التأني لا يرم للاول غالب لان الشخص يحرص عليها لاجل ان  
تكثرو قوله سكوت اللسان بالرفع عطا على نفض وقوله  
مدح او ذم ما اي لان المدح للمشي او ذمه يشعر بالتعلق به  
الا اذا كان مدحها او ذمها على وجه التعليم للغير مما وقع في  
الاحاديث كحديث نعم اعلى الصالح للرجل الصالح فيصل  
به رجما ويصنع به حروفا ومن المعلوم ان الفقير بالمعنى المذكور  
قد اخل في الزهد كسنا مقام مقام اطنابا قل باس بذكره وان  
استغني عنه ومنها الايقار على نفسه اي تقديم غيره  
عليه بما لا يذمه اي لا يذم الايقار به الشرع كان يتصدق  
بما فضل عن حاجته لنفسه وممونه يومه وليلته وكسوة  
فصله ووفاديته فان تصدق بها يحتاجه لذلك حرم وان  
ملكه الاخذ على المعتمد ما لم يجبر هو وهو نعم على الاضاف  
ويأتى له والاستله التصديق ومحل اعتبار الزيادة على الذ  
اها كان ذلك الشيء يكت صرفه فيه لا تحولقمة ورتبتي  
ها ذكره

ما ذكره الشيخ ابي المصطفى كثر الله تعالى وهو اقراؤه تعالى بالشفا  
عليه وروية النعم منه في طي النعم ومنها الفتوة وهي الاقراضه  
عن مطالية الخلق بالاحسان اليه ولو احسن اليهم لعلم بان  
كله من احسانه اليهم واسانتم له مخلوق لله تعالى والله خلقكم  
وما تعملون وما يولنفسه احسانا حتي يطلب عليه جزا وما يولنفسهم  
اساة حتي يذمهم عليها الا ان يكون الشرع هو الذي امر  
بذمهم او ما تخبتهم فيفعل ذلك امتثالا لما امر به لا اجل  
القيام به فكيف التكاليف لا تغزروا وتكبروا عليهم قال ابو الحسن  
الشاذلي اكرم المؤمنين وان كانوا عصاة لرب العالمين وان  
جرهم رحمة بهم لا تغزروا وتكبروا عليهم فلو كشف عن نور المؤمن  
العاصي لبطق ما بين السماء والارض فكيف ينور المؤمن المطيع  
والفتوة اعلي مرتبة من المسئلة ابي المنار كة بان توريدات  
لك احسانا عليهم وان منهم اساة ولا تؤاخذهم بالاساة  
ولا تطلب منهم جزا الا احسان بخلاف الفتوة فانه لا يوري له  
احسانا ولا ان يذمهم اساة كما امر الكرامات جمع كرامته  
وهي الامور الحارفة للعادة كوضع البيوت في الطعام او اللباس  
حتي يكثر العليل ويكفي الكثير وتيسير ذراهم او دنائيرها وكثيرها  
او غير ذلك مما تدعو اليه الحاجة لا ينبغي كما قاله المصنف  
ان يفصد الكرامات بشي من طاعته ولا دخل عليه الشرك  
النجي ومكروه والعيادي بالله فهذا من اجله ما يجب علي المرید  
ان يصلي منه باطنه عند ذكر كلامه التوحيد بل يكون مقصود  
سيد لك رضا مولاه وكشف الحجاب عن عيني قلبه والتوفيق  
اي شرعا اما لغة فهو التاليف بين شيئين فالكثر وقوله خلق  
الطاعة هذا تفريق امام الحرمين وهو اولي مما بعده المنسوب  
للاشعري لانه ما حوذه من الوفاق فيكون خلق ما يكون



به العبد موافقا لما طلبه منه الشرع والمواظبة بما شؤه انما تكون  
 بنفسها الطاعة لا بالقدر فعليها ولا ان خلق القنوة عما يحب  
 الطاعة موجود في الكافر فيما نه غير موافق واجيب  
 عند هذا بان القنوة هي العرض المتقارن للطاعة وذلك  
 غير موجود في الكافر لعدم وجود الطاعة منه وليس كما اد  
 بها سلامة الاسباب كما فهم المغنوض ولندرة التوفيق لهم  
 يذكر في القنوة العزيم بلغظه ومعناه الا في قوله تعالى وما  
 توفيقين الا بالله وما غير هذه الاية فالمراد به الالفة والمجبه  
 لا المعنى الاصطلاحى المراد هنا واخواننا ايم في الامان واجبا  
 جمع حب يسر الحيا بمعنى محبوب او وقوله بفضله ايم احسانه  
 وقوله المتقضي امره ايم لما يقتضيه امره وهو الطاعة ونهيه  
 وهو ترك المعصية ونسبة الاقتضا الى ذلك حجاز بجاه ايم  
 قدر سيدنا محمد والي يذكرك لحديث نوسلوا بجا هي قات  
 جا هي عند الله عظيم وهكذا اخر ما تيسر جمعها على شم الهدى  
 جعله الله خالصا لوجهه ونفع به كما نفع باصوله اسد  
 جواد كريم ولا يجيب من قصده والنجا اليه وكان الفراغ  
 من تسويدها يوم الجمعة المباركة لثلاثة عشر ليلة بقيت  
 من شهر رمضان المعظم الذي هو من شهر سنة ١٢٢٤  
 اربعة وتسعين ومائة والفا على جامعها افتقر العباد الى مولاه  
 الكريم عبد الله بن حجازي الشهر بالشرفا ومحب عقرو الله  
 له ولوالديه ولجميع مشائخه  
 وللمسلمين امة من ولعمد  
 لله وحده والصلاة والسلام  
 على من لا نبي بعده  
 امين



م



100

