١١٥٤

حاجي السيد احمد
بن السيد محمد الكفوي
زاده

Süleymaniye Kütüphanesi
Kısım | Esat Ef
... | ...
... | 1153

بسم الله الرحمن الرحيم

والاعتصام بكرمه العميم والصلوة والسلام على نبيه محمد وآله العظام
اعلم ان الحضرة المولوية للمحمدية السعدية احسن الله تعالى جزاه شرح العقايد
الدينية بعد ما يتمن بسنة التسمية السنية صدر كلامه بثناء الله تعالى
وتظليه اقتداء بفاتحة القران المجيد بكل حديث واقتفاء بسنة المصنفين
في قديم وحديث وعملا بالروايتين المشهورتين عن ابي هريرة رضي الله عنه
احديهما في ابتداء كل امر ذي بال عن النبي عليه السلام وعلى اله خير آل اعني
كل امر ذي بال لا يبدء فيه بحمد الله فهو اقطع يعني قليل البركة وفي رواية ببسم الله
الرحمن الرحيم فقال الحمد لله ومايظن من تعارضهما يدفع بتخصيص احديهما
بالابتداء الحقيقي والاخر بالاضافي او حمل الابتداء فيهما على المتعدد العرفي وقيل يخص
الحمد بالخطب دون الرسائل كما قاله الشيخ ابن حجر ورد بان كتب النبي ﷺ
الى الملوك خالية عن التحميد او بجعل حمد الله تعالى ذكره فلا معارضة ولا اشكال
ذكره الامام النووي في شرح المسلم وكان وجهه ان المراد بحمده تعالى ما يتناول
ما على وجه الاجمال وذكر اسم الله المتعال منبئ عن صفة الكمال على وجه الاجلال
لا يتاتى بمكن ان يجعل الباء في الحديثين للاستعانة ولا شك ان الاستعانة
بشيء لا يتاتى الا بآخر او للملابسة المطلقة فيجوز ان يجعل التسمية
او الحمد جزء والاخر مذكورا قبل الابتداء بدون الفصل فيكون آن الابتداء ان التلبس
بهما لا انفسهما كلاهما منظور فيه اما الاول فلانه يستلزم ان لا يكون جعل التحميد
جزء اول من تلبس عملا بالحديث اذ الاستعانة في حصول شيء بنفسه ولا يجوز
وايضا لا يكون عاملا بالحديث من جعل التسمية او التحميد مبتداء على وجه المصاحبة
والتبرك بلا ملاحظة الآلية واعتبار الامر الغير المبتداء باحدهما بمنزلة العدم وهذا

في شان باسم الله اقتداء بحمل الباء على المصاحبة بانها اشيع من الاستعانة وفي الاستعانة
الابتداء به وجعل اسم الله تعالى بمنزلة الآلة المستدلة واما الثاني فلانه لا يدفع مادة
الاشكال كما اذا كان الامر المبتداء فيه فعلا لا قولا فلا يتصور حينئذ التحميد بل
نقول لو لم يعتبر الكل فلم يظهر القول بان آن الابتداء ان التلبس بالتسمية
والتحميد وحقيقة اللفظ تقتضي ان ظرف الباء مسبوق بانتفاء اول وثانيا
لان التلبس الا طرفه فعلا المقصد بجلاب ذاته المقدس المتعالي
والباء فيه صلة شايعة في الاساس وغيره تقصد الله بالربوبية والجلال العظمة
يقال جل فلان اذا عظم قدره وقد يخص بالصفات السلبية فالمعنى المتعرف
بالعظمة الذاتية وكمال الصفة غاية الامكان او بالتنزه عن سمات الامكان
فلا يشاركه شيء في ذلك ويجوز ان يراد المستقل بلا احتياج الى شيء في جلال
ذاته وكمال صفاته ذكره في الصحاح تقصد الله بعصمته اي خصه ولم يكله الى غيره وفي
الاساس تقصد الله بالربوبية وتقصد فلان برأيه وقيل يحتمل الباء الملابسة في صيغة
التفعل اما للصيرورة بدون صنع كما في تحجر الطين اي صار كالحجر بلا عمل ومدخل
للغير واما للتكلف ولما استحال في شانه تعالى يحمل على الكمال المناسبة بينهما كما قيل في
التكبر لكن على تقدير الصيرورة يراد بالكمال الوحدة الذاتية وفيه بحث لان الصيرورة
لم يعد في كتب العربية من معاني صيغة التفعل مطلقا الا انه ذكر في اساس اللغة
استحجر الطين وتحجر صلب كالحجر ولو سلم فالمعتبر في الصيرورة عدم مدخلية الغير
بمعنى عدم السبب الظاهر المتعارف او عدم فاعلية الغير فالوحدة الذاتية غير معهودة
ولا ظاهرة المناسبة والارادة واما التكلف وان عد من معاني تفعل لكن خصوص
قصد شائع مما ذكرنا ولم يستعمل للتكلف ولا للصيرورة مع انه لا يظهر ان في المقام
الا تكلف وتعسف في توجيهه فلا وجه للصرف عن الاستعمال الشايع واعتبار التكلف
في التفعل مع ارتكاب ذلك التكلف والتكبر لطلب الكبرة والعظمة قال في المفصل

بسم الله الرحمن الرحيم

والاعتصام بكرمه العميم والصلوة والسلام على نبيه محمد وآله العظام
اعلم ان الحضرة المولوية للخدومية السعدية اعلى الله تعالى جنابه شرح العقايد
الدينية بعد ما يتمن بسنة التسمية السنية صدر كلامه بثناء الله تعالى
وتنظيمه اقتداء بفاتحة القران المجيد بكل حديث واقتفاء بسنة المصنفين
في قديم وحديث وعملا بالروايتين المشهورتين عن ابي هريرة رضي الله عنه
احداهما بلفظ ابتداء كل امر ذي بال عن النبي عليه السلام وعلى اله خبر آل اعلى
كل امر ذي بال لا يبداء فيه بحمد الله فهو اقطع يعني قليل البركة وفي رواية ببسم الله
الرحمن الرحيم فقال الحمد لله ومايظن من تعارضهما يدفع بتخصيص احدهما
بالابتداء الحقيقي والآخر بالاضافي او حمل الابتداء فيهما على المتعدد العرفي وقيل يخص
الحمد بالخطب دون الرسائل كما قال الشيخ ابن حجر وبه يندفع ان كتب النبي ﷺ
الى الملوك خالية عن التحميد او يحمل حمد الله تعالى على ذكره تعالى فلا معارضة ولا اشكال
ذكره الامام النووي في شرح المسلم وكان وجهه ان المراد بحمده تعالى ما يثني به
على وجه الاجمال وذكر اسم الله المتعال منبئ عن صفة الكمال على وجه الاجمال
لا يقال يمكن ان يجعل الباء في الحديثين للاستعانة ولا شك ان الاستعانة
بشيء لا ينافي الاستعانة بآخر او للملابسة المطلقة فيجوز ان يجعل التسمية
او الحمد جزء والآخر مذكورا قبل الابتداء بدون الفصل فيكون آن الابتداء ان التلبس
بهما لانا نقول كلاهما منظور فيه اما الاول فلانه يستلزم ان لا يكون جعل التحميد
جزء اول ما كتب عملا بالحديث اذ الاستعانة في حصول شيء ليست بنفسه ولا بجزئه
وايضا لا يكون عاملا بالحديث من جعل التسمية او التحميد ابتداء على وجه المصاحبة
والتبرك بملاحظة الآلية واعتبار الامر الغير المبتداء باحدهما بمنزلة العدم وهذا

2

كذلك لا يتاتى الاستعانة بمجرد ذكر التسمية او التحميد قبل الشروع لانا نقول رجح المحقق
في مثل باسم الله اقراء حمل الباء على المصاحبة بانها اشيع من الاستعانة وفي الاستعانة
الابتداء الى وجعل اسم الله تعالى بمنزلة الآلة المستدلة واما الذي فلانه لا يدفع مادة
الاشكال كما اذا كان الامر المبتداء فيه فعلا لا قولا فلا يتصور حينئذ التحميد بل
نقول لو لم يعتبر العرف فلم يظهر القول بان آن الابتداء ان التلبس بالتسمية
والتحميد وحقيقة اللفظ تقتضي ان طرف الباء مسبوق بانتفاء اوله وقولك معنى
لان التلبس الا طرفه فعلا المقصد بكلا بذاته المقصد بالتقدم
والباء فيه صلة شايعة في الاساس وغيره توحد الله بالربوبية والجلال العظمة
يقال جل فلان اذا عظم قدره وقد يخص بالصفات السلبية فالمعنى المتفرد
بالعظمة الذاتية وكمال الصفة غاية الامكان او بالتنزه عن سمات الامكان
فلا يشاركه شيء في ذلك ويجوز ان يراد المستقل بلا احتياج الى شيء في جلال
ذاته وكمال صفاته ذكر في الصحاح توحد الله بعصمته اي عصمه ولم يكله الى غيره وفي
الاساس توحد الله بالربوبية وتوحد فلان برأيه وقيل يحتمل الباء الملابسة في صيغة
التفعل اما للصيرورة بدون صنع كما في تحجر الطين اي صار كالحجر بلا عمل ومدخل
للغير واما للتكلف ولما استحال في شانه تعالى يحمل على الكمال لمناسبة بينهما كما قيل في
التكبر لكن على تقدير الصيرورة يراد بالكمال الوحدة الذاتية وفيه بحث لان الصيرورة
لم يعد في كتب العربية من معاني صيغة التفعل مطلقا الا انه ذكر في اساس اللغة
استحجر الطين وتحجر صلب كالحجر ولو سلم فالمعتبر في الصيرورة عدم مدخلية الغير
بمعنى عدم السبب الظاهر المتعارف او عدم فاعلية الغير فالوحدة الذاتية غير مفهومة
ولا ظاهرة المناسبة والارادة واما التكلف وان عد من معاني تفعل لكن خصوص
توحد شايع فيما ذكرنا ولم يستعمل للتكلف ولا للصيرورة مع انه لا يظهر ان في المقام
الا بتكلف وتعسف في توجيهه فلا وجه للعدول عن الاستعمال الشايع واعتبار القياس
في اللغة مع ارتكاب ذلك التكلف والتكبر لطلب الكبرة والعظمة قال في المفصل

بجد تفعل بمعنى التكلف نحو تشجع وبمعنى استفعل كتكبر وتعظم **قوله**
المتقدس الخ تقدس اى تطهر والجبروت بالفارسية بزركوارى والشوائب بمعنى
الادناس والاقذار جمع شائبة والسمات جمع السمة بمعنى العلامة **قوله**
محمد المؤيد بساطع حجج الخ فيه رمز الى ظهور نبوة صلى الله عليه وسلم بحيث يمكن
ان يدعى ان ذلك من نفس الامر لا يحتاج الى بينة وبرهان ويمكن سطوع الصبح
اذا ارتفع وما ثبت به الدعوى من حيث افادته لذلك يسمى بينة ومن حيث
يغلب به على الخصم يسمى حجة والمراد بالحجج المعجزات والدلائل العقلية وبالبينات
الاخبار عن الانبياء والاحبار والكهنة وبالحجج اولا الالزام وبالبينات
الاخيرة ما تسكن القلب عند الانصاف كالاخلاق وطيب الاعراق ثم الضمير
في حجج وبينة يحتمل الرجوع الى النبي صلعم ومع اضافة الساطع والواضح من
قبيل اضافة الصفة وفي افراد الساطع وجمع الحجج اشارة الى انها مع تعددها
بجمعها معنى السطوع فيتحد من هذا الوجه والاظهر رجعه الى الاخير كما يتبادر
من سياق العبارة والاضافة اليه تعالى باعتبار الاظهار والايجاد لكن لا على
التوحيد بل على النبوة بقرينة المقام وعلى التقديرين لا يبعد ان يستفاد من لفظ
الساطع والواضح والتخصيص الذكري ترجح معجزاته صلعم على معجزات الانبياء والا
فالكل يضاف الى الله تعالى في الواقع باعتبار انها فعله تعالى فلا يظهر رجحان
التوجيه الاظهر من هذه الجهة فانه يجوز التعدد في الساطع والواضح وتركه بعض
الانبياء اذ المراد بهما مطلق شق القمر واحياء الموتى والاخبار عن الغيب مثلا
لا خصوصياتها المختصة اذ لا ترجيح باعتبارها كما لا يخفى **قوله** وبعد فان
الواو يكون زائدة سيما عند تقدمهم اما وشيوعها في مثل هذا المقام وبعد تقررها
لا مناص في نظم الكلام اذ تقويض الواو بعد الحذف غير متعارف ولا يظهر وجه اجتماعها
اذ ليس لما قرينة قابلة للعطف عليها لا يقال ذكر صاحب المفتاح في اوائل
فن البيان واما بعد فان خلاصة الاصليين هي ان الكلام لا يفيد البتة الا بالوضع
او الاستلزام بواسطة الوضع لانا نقول قد يذكر في سابق الكلام ما هو في قوة
القرينة لاما كما في قوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه الاية
فان قوله تعالى والراسخون في العلم الخ مما قابل تعالى له معنى فكذا ذكر صاحب المفتاح
قبل ذلك هذا ما امكن من تقدير كلام السلف في هذين الاصلين الخ ولا يخفى ان ذلك
صالح لعطف قوله واما بعد الخ فان محصل اما تفصيل المباحث فذلك واما اجماله
فهذا وانت خبير بان سابق الكلام يهيء جملة الحمد والصلوة وهي ليست تفصيلا
لشيء ولا مقابلة لجملة اما بعد الخ حتى يحسن العطف بينهما بوجه فلا يتم الكلام الا باعتذاره
السيد ابن الشجري في اماليه من انه قد يأتي اما لغير تفصيل وعلى هذا يرد ما يأتي في اوائل
الكتب هذا قالوا ولعطف القصة على القصة او لابتداء الكلام على ما يفهم من المعنى
بقي انه اذا لم يقدر كلمة اما لا يظهر عامل في الظرف اي بعد والجواب انه ذكر قدس سره في
بحث الرؤية من شرح المقاصد ان القيود كما يكون قيودا لمضمون الكلام يكون قيودا للاخبارية
فهذا الظرف قيد للاخبار عما بعده **قوله** واساس قواعد عقايد الاسلام القواعد
جمع قاعدة وهي الاساس واساس العقايد الاسلامية هي الايات والسنن الجزئية
التي هي الادلة بالمعنى الاصولي للعقايد لانها ماخوذة من الكتاب او السنة الا
نادرا كاثبات الصانع وقد مالد باحدهما ليعتد به وهما متوقفان على المسائل
الكلامية ويحتمل ان يراد بالعقايد الاعتقادات والكلام الذي هو الاساس بمعنى الملكة
ويجعل اضافة القواعد اليها على طريقة اضافة المشبه فانه يتوقف وبنى الاحكام
الفرعية العملية على الاعتقادية وقيل اساس العقايد ادلتها التفصيلية وهي تتوقف
على هذا العلم بناء على ان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار اقول
فيه ان من جعل هذه المباحث داخلة فيه اعتبره عبارة عن العقايد مع ادلتها و
جميع ما يتوقف هي عليها بل نقول لا معنى لاخراج الادلة ح فانه لا يعقل اعتبار
العقايد مع مباحث النظر والدليل فقط منه واما جعل علم الكلام في هذا الكلام
عبارة عن المجموع فيه انه يبعد ان يقال علم الحكمة اساس معنى الطب الذي هو

من فروع الطبيعي وهو متفرع عن الالهي والمجموع عبارة عن علم الحكمة وايضا
هذه المباحث خارجة على راي الشيخ قدس سره وايضا يصير هذا التعريف لعلم الكلام
على راي المتاخرين دون القدماء قال هو علم التوحيد والصفات
المراد به المعنى اللقبي بقرينة التصريح من الشيخ قدس سره فيما بعد ذلك فنسبة الوسم
الى الكلام لكونه اشهر قال عن عيابه الشكوك الخ تخصيص الشكوك
بالغياهب والاوهام بالظلمات مجرد تفنن في العبارة فان الغيهب هو الظلمة
الشديدة لكنه اذا جعل وصفا للاديهم اي الاسود اريد به شدة السواد فاندفع ما
قيل فكيف يجاب الشك على الوهم اضاف الغيهب اليه والظلمة المطلقة الى الوهم
قال في دار السلام سميت الجنة بها لتحية الملائكة لاهلها به قال
الله تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم او لتشريف الجنة
اياهم به قال الله تعالى سلام قولا من رب رحيم او لسلامة اهلها عن الافات
والاحزان او السلام ههنا اسم الله والاضافة للتكريم والتعظيم قال
من هذا الفن على خزر العوائد الخ من هذا الفن اي من مسائله حال ويجوز تقديم الحال
على صاحبها المجرور اذا كان ظرفا صرح به في اللباب وغيره وذكر في الديوان
يقال للقوم اذا كانوا اشتاتا هم خزر القوم الواحد خزة والغريدة هي الدرة
الكبيرة لانفرادها في الصدف او لغطرفها قال في ضمن فصول
اي في ضمن عبارات فاصلة بين الحق والباطل او مفصولة بمعنى ان بعضها
عن الاخر مفصول لمت زمن الواقع قال مع غاية اي اشتمالا لكائنا
مع غاية او حالا عن الفصول قال مع فصلانة المعضل بالكسر من الامر الاعضل
قال مع توجيه للكلام توجيه الكلام اظهار وجهه اقامه على ظاهرا
قال عب تقرير عب الشيء عاقبته كذا في كتب اللغة الا ان البلغاء
يستعملون بمعنى عقب على ما قاله في الكشاف اذا كرر مثل قصة المنافقين
ليكون ايضاحا عب ايضاح قال طاويا كشح المقال الكشح ما بين

الخاصرة الى اقصر الاضلاع وطيه كناية عن الاحتراز قال الاطناب والاضلال
بالجر عطفا على ما قبلهما من طرفي او بيان لهما بملاحظة العطف اولا وقيل والتعدد المتبوع
معنى ظهر الاعراب في كل منهما وانت خبير بانه لا حاجة اليه اذ يصح مثل قولك البيت
المسقف والظهر ان قيل ويجوز رفعهما على انهما خبر مبتدا محذوف وفيه انه يفوت
حسن المقابلة مع الاطناب والاضلال قال او استيناف
بالواو كما في قصه وفي اليائي اشارة الى ما ذكره قدس سره في بحث اللاتعات حاشية
التلخيص قال وهو حبي ونعم الوكيل ذكر قدس سره في شرح التلخيص
ان جملة نعم الوكيل عطف على جملة وهو حبي او على حبي باعتبار تضمن المؤدى
معنى الفعل وعلى الجملة هو عطف الانشاء على الاخبار وظاهر هذا الكلام ربما
يدل على الاعتراض لكنه كتب في الحاشية ان المقصود التحقيق لا الرد يعني المقصود
الاشارة الى دفع ما يتوهم على ما هو المشهور من ان الجملة الانشائية اذا وقعت خبرا
يقدر المقول فيكون في الحقيقة مفردا متعلقة الجملة وقد قال في بحث الواو
من التلويح بان مثل هذا العطف شايع ذايع وانت خبير بان كلامه قدس سره مبني
على ان جملة هو حبي اخبارية لا انشائية اذ جعل الاسمية انشائية اقل من القليل
وعلى ان عطف الفعل على الاسم وبالعكس انما يجوز اذا كان في الاسم معنى الفعل
كما في قصه تعالى خالق الاصباح وجعل الليل اي فلق الاصباح فلا يجوز مررت
برجل طويل ويضرب اذ ليس الاسم بتقدير الفعل صرح به المحقق الرضي وعلى ان
العطف ههنا كما يظهر بالنظر الى المقصود ليس عطف قصة مسوقة لغرض
على قصة مسوقة لغرض اخر مثل زيد يعاتب بالعقد والازهاق وعمرو يثنى عمرو بالعفو
والاطلاق على العطف قصة عمرو الدالة على حسن حاله على قصة زيد الدالة على
سوء حاله لكنه اقتصر من القصتين على العمدة فكانه قال زيد يعاتب بالعقد
واصابة العسر فما اسوء حاله وما اضره الى غير ذلك وعمرو يثنى بالعفو والاطلاق
فما احسن حاله وما اربحه وفي بيان هذا البحث زيادة تحقيق لاينساب ايراده

واعتباره في المعنى الشرعي
واعتباره في المشتق الاتكان المعنى الخ
وفي المشتق الاتكان المعنى الخ
ذلك
الكلام بقوله يجوز فتامل
الشريفي

في كتب الكلام بل هذا القدر ايضا من فضول الكلام **قوله** اعلم ان الاحكام
الشرعية المراد بالحكم النسبة التامة بين الامرين التي العلم بها تصديقا وبغيرها
تصورا كما مر به في التلويح لا التصديق وادراك وقوع النسبة او لا وقوعها بقرينة
قوله والعلم المتعلق بالاولى لانه اما ان جعل العلمان عبارة عن التصديقات
فالامر ظاهر او عن المسائل او الملكة فلان القول يكون احدهما متعلقا بالتصديقات
العلمية وكيف غير متعارف وعما يوضح المرام قوله فيما بعيد ذلك وسموا ما يفيد
معرفة الاحكام العملية اذ لا معنى لافادة معرفة التصديقات اما تغيير الحكم
بخطاب الله تعالى المتعلق باعمال المكلفين بالاقتضاء او التخيير اصطلاح
اصولي غير مناسب للمقام اصلا **قوله** ما يتعلق بكيفية العمل هكذا
وقع في التلويح ايضا لكنه ذكر في شرح المقاصد العمل بدون لفظ الكيفية وما
وقع ههنا اولى لان المراد بيان ان موضوعات علم الشرايع راجعة الى العمل
ومحمولاته الى الكيفية من الوجوب واخواته بخلاف علم التوحيد في الاغلب
ثم قد يذكر في الفقه مثل النية واجبة والوقت سبب فيكون ويرجع الى ان الصلوة
مثلا يجب فيها النية او يجب بالوقت وفي علم الكلام مثل ان رؤية الله تعالى
في الاخرة واجبة فيقال بان الحق تعالى مرئي فيها لكن التأويل **قوله**
وبالثانية علم التوحيد والصفات وليس هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين
مختلفين والجار مقدم لوجود الجار وههنا اشكال لانه ذكر في شرح التلويح ان كون
الاجماع حجة من الاحكام الاعتقادية الاصلية ثم قال انه من مسائل الاصول
فليس العلم بالثانية على الاطلاق علم التوحيد وقيل ان المسئلة من الاصوليين
فان حجية الاجماع من حيث انه مناط الاستنباط مسئلة الاصول ومن حيث انه
مناط لاثبات العقايد الدينية مسئلة الكلام اقول الظاهر انه لا ينبغي ان يكون
تلك المسئلة من الاصول لان الاجماع من حيث الاستنباط موضوع الاصول
ولا يبحث الموضوع ولا حيثيته في الفن والا فيلزم كون الكتاب حجة من الاصول

ايضا ولا ينفع الفرق على ما في التلويح بانه حجية الاجماع مشهورة بخلاف
حجية الاجماع لان كلا منهما موضوع الفن وقد بين في الكلام بحثهما وحجية الادلة
مانحة وجودها قال العلامة في شرح الكلبات اثبات وجود الموضوع ليس على
صاحب العلم بل على صاحب العلم الاقدم ولهذا كان قدماء الاصوليين يسلمون في المتكلم
كون الادلة ادلة شرعية لكن لما كان كون الكتاب والسنة حجة كالمبادي العامة لاصول الفقه
امتنع بيان حجيتهما فيه بخلاف كون الاجماع والقياس حجة ولذا احال المتأخرون
بيان حجية الكتاب والسنة على الكلام وبين كون الباقي حجة فيه ايضا وينبغي
ان يعلم ان كثيرا من مسائل الاصول احكام نظرية اصلية اعتبارية مثل خبر الواحد
يفيد الظن والعام يفيد القطع والامر يفيد الوجوب والجمع المعرف يفيد العموم
غاية الامر ان المنظور في تلك المسائل العمل بخلاف اعتقاديات الكلام الا نادرا
مثل ان الرسول واجب الاتباع في اوامره ونواهيه ومجرد انه يتعلق بها عقيدة
دينية لا يكون من الكلام عند احد تأمل **قوله** اشهر مباحثه بغير
الا نادر له مباحث اخر لا باعتبار جعل موضوعه اعم من ذات الله فانه على طريقة القدماء
غير ظاهر بل بناء على ان الصفة عند الاطلاق ينصرف الى الذاتية ولذا لم يعد مباحث
الافعال والاحوال والرؤية وخلق الاعمال وارسال الرسل وما يتعلق بذلك
من مباحث الصفات على انه قد جعل الشارح قدس سره في اواخر هذا الشرح والامامة
من مقاصد الكلام كما فيه كلام **قوله** من الصحابة والتابعين كلمة
من ليست للتبعيض بقرينة قوله الا ان حدثت الفتن الخ بل للبيان وقوله
لصفاء عقايدهم مع ما عطف عليه بالنظر الى الصحابة وقوله لقرب العهد
بالنسبة الى التابعين ثم ان قوله لصفاء عقايدهم مع ما عطف عليه متعلق
بقوله مستفيضين قدم عليه للاختصاص ودفع ما يتوهم من عدم الشرف والعاقبة
الحميدة في قرنهم اولا نه لو اخره لكان الكلام خاليا عن حسن الانتظام فانه اما
ان قدم على قوله الى ان حدثت الفتن او اخر عنه ايضا وعلى كل تقدير لا يخلو عن شيء

قوله ما يفيد معرفة الاحكام فان قيل الفقه نفس معرفة الاحكام لا ما يفيدها قلنا قد ذكر قدس سره في التلويح ان الحوادث العملية الفقهية غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين فمعنى العلم بها التهيؤ القريب لها باستجماع المآخذ والاسباب والشرائط وقد شاع اطلاق العلم بهذا التهيؤ في تعريفات العلوم وقريب منه ما في شرح العضدي وذكر في شرح المواقف قد دون علم الفقه للاحكام العملية وانها لا تكاد تنحصر في عدد فلا تتأتى احاطة بها كلها وانما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام وفي شرح المقاصد دخل علم الصحابة في تعريف الكلام وان لم يكن لهم في ذلك الزمان بهذا كما ان علمهم بالجزئيات فقه وان لم يكن لهم هذا الترتيب والتدوين اذا كان متعلقا بجميع العقايد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا من الظن في الادلة اليقينية او كان ملكة تتعلق بها بان يكون عندهم من المآخذ والشرائط ما يكفيهم في استحضار العقايد على ما هو المراد بقولك العلم بالعقايد عن الادلة والى المعنى الاخير يشير قول المواقف انه علم يقتدر به على اثبات العقايد الدينية انتهى فظهر انه لا يأبى عن ذلك الحمل انه لا تدوين ولا تمهيد بالنظر الى الملكة بل الى المسائل او الملكة متعلقة بالمسائل وقيل الفقه العلم بالاحكام الكلية لا معرفة الاحكام الجزئية فان علم وجوب الصلوة مطلقا يفيد معرفة وجوب صلوة زيد وعمرو مثلا وفيه بحث لانه ذكر سابقا ان الاحكام منقسمة الى عملية فرعية واصلية اعتقادية وان العلم بالاحكام العملية يسمى علم الشرايع فالظاهر ان المراد بالاحكام هي الكلية ويؤيده ان علم الاصول وسيلة الى استنباط تلك الاحكام لا الجزئية وقيل التغاير بالاعتبار كما في الافادة كما يقال علم زيد يفيده صفة كمال والمراد ان المسائل المدلل تفيد معرفتها وانت خبير بما فيه من التكلف والتعسف قوله ومعرفة العقايد الظ الساق ان مع قوله ومعرفة الادلة داخل تحت قوله ما يفيد لا عطف على الموصول لكن ذكر في شرح المواقف ان الاحكام الفقهية غير مضبوطة بخلاف العقايد

فانها

فانها مضبوطة لا تزايد فيها انفسها فلا يتعذر الاحاطة بها والاقتدار على اثباتها الا ان الشيخ قدس سره جوز ان يراد في تعريف الكلام بعلم يقتدر معه على اثبات العقايد الملكة على ما سبق من شرح المقاصد قوله كالمنطق للفلاسفة اي الكلام سبب لقدرة التكلم في العلوم الشرعية كالمنطق في الفلسفة فكما ان الحكماء سموا المنطق به لذلك كذلك المتشرعة سموا الكلام به لذلك وقد جعل في المواقف كونه بازاء المنطق وجها آخر لتسمية الكلام به وكان وجه المشابهة بين العلمين في النفع والمناسبة بين الاسمين في اللفظ والمعنى فليس مؤدى الوجهين واحدا لكن لا يخفى ما فيه من التكلف فلذا اعرض قدس سره عنه وجعلها واحدا قوله فاطلق عليه هذا الاسم اي اولا لذلك اي للتعليم والتعلم بالكلام ثم خص به ولم يطلق على غيره مع الاشتراك في العلة تميزا قوله ولانه انما يتحقق الا استمع تحصيله بمجرد التأمل في المآخذ ومطالعة الكتب ثم نعم يحتاج للخوض ودقة وملابسة الوهم للعقل وتعلقه بالاعتقاد اكثر من غيره الى الكلام والمباحثة فكان للحصر للمبالغة قوله ودون ما عداه من العلوم المتشرعة او الكلام على سبيل المبالغة فلا يرد ان ادلة الكلام ليست اقوى من ادلة الرياضيات قوله كما يقال للاقوى الخ هذا تنظير يثبت به المدعى بالطريق الاولى قوله المؤيد الكذا قائل ان يقول جميع الاعتقاديات ماخوذة من الشرع فلفظة الاكثر غير صحيح في شرح المواقف وشرح المقاصد انه يطلق العقل والنقل على دلائل الكلام والجواب ان اثبات الصانع ليس بالسمع فان ما لم يعرف واجبا خارجا عن سلسلة الممكنات لم يعرف البعثة والرسالة ثم يمكن اثبات التوحيد به صرح به في شرح المقاصد لا يقال لا يمكن اثبات النبوة ايضا بالسمع لانا نقول يمكن اثبات نبوة نبي بالسمع عن اخبار نبي ظاهر على ما في شرح المقاصد فيه امران احدهما ان عقايد المخصوم ايضا داخلة في الكلام ولا يظهر في القطعية فما لدليل الا ان يقال ذلك بحسب الزعم

والثاني ان بعض العقائد لا يثبت الا بالسمع كوقوع الرؤية واثبات حشر الاجساد تأمل

قوله هذا هو كلام القدماء لما ذكروا لا كلامهم اي بما يفيد معرفة العقايد فقد تعرض لوجه التسمية عند ذكر ذلك الكلام اولا انه وقعت التسمية منهم

قوله وبيّنت المنزلة بين المنزلتين اي بين الكفر والايمان لا بين الجنة والنار فان الفاسق المخلد في النار عندهم قوله فيقال للحسن قد اعتزل عنّا فيه انه سيجيء ان مرتكب الكبيرة فاسق وهو مؤمن عند اهل السنة كما في قول الخوارج ومنافق عند الحسن فلا اعتزال عن مذهبه الا ان يقال المراد انه منافق لا كافر لجاهم على ما هو المتبادر عند الاطلاق والمنافق كافر غير الجاهم فلا منزلة بين المنزلتين وسيجيء لهذا مزيد تحقيق للمرام على وجه يندفع الملام بالتمام قوله لقولهم بوجوب ثواب المطيع له والتمكين من الخيرات وسائر ما هو من مصالح العباد وغير ذلك مما يناسب العدل على ما في شرح الكشاف وغيره قوله لا يعاقب ولا يثيب فيه ان نفي الثواب والعقاب لا يستلزم نفي الجنة والنار لان كل احد يدخل فيهما لا يجب ان يثيب ويعاقب فانه لا ثواب للملك والجن مع انهم من اهل الجنة على ما نقل عن ابي حنيفة رح كما سطر في كتب مذهبه ولو سلم ذلك فهو بالنسبة الى المكلفين واطفال المشركين هذم اهل الجنة بلا ثواب عند المعتزلة فقيل المراد بقوله فادخل الجنة ادخلها دخولا متأبيا بها وفسحا لها كما يدل عليه السياق ولذا فرع على الايمان والطاعة ونسب الدخول الى نفسه وقيل قوله فدخلت النار وانت خبير بان هذا تأويل بعيد عن العبارة وكذا ينبغي ان يقال (بدل) قوله يثاب بالجنة ويعاقب بالنار ايضا فان المتبادر من ذلك ان نفس الجنة ثواب ونفس النار عقاب

قوله الى ان كبر من كبر بالكسر في السن ومن كبر بالضم في القدر قوله فنهت الجبان نهت الرجل بالكسر اذا دهش وتحير ونهت بالضم مثله وافصح منهما نهت كما قال تعالى فنهت الذي كفر كذا في الصحاح قوله اهل السنة والجماعة اي اهل طريقة النبي ص والصحابة رض على ما في شرح المقاصد والاولى ان يذكر

ص في شرح المقاصد مع الاشعرية الماتريدية المنسوبين الى الشيخ ابي منصور الماتريدي

قوله وليس الحنفية في الكلام كما ان الشيخ الاشعري وأسى الشافعية مع ان المتن على مذهب الحنفية قوله نقلت الفلسفة هي باللغة اليونانية الحكمة ويجيء بعد ذلك وجه اشتقاقها وعرفوها بما يبحث عن احوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية وقسموها الى العلم بامور يستغني عن المادة في الوجود والتصور معا وهو الالهي او في التصور فقط وهو الرياضي كالهيئة والحساب والهندسة والموسيقى او لا يستغني اصلا وهو الطبيعي الباحث عن احوال الجسم الطبيعي من حيث الحركة والسكون قوله وهلم جرا كلمة ها للتنبيه وهلم اسم فعل لازم او المتعدي معناه بالفارسية بيا او بيار وجرا منصوبه او مصدر جر او حال وعلى الجملة لا يظهر عطف هذا الكلام على سابقه ولا ذكر الى ان او رجوا غايته الا ان يجعل بمعنى فعلوا ما فعلوا على التدريج الى ان الجر الى ذلك ووجه مناسبة هذه الجملة الانشائية بهذا الخبر انه اذا فعل شخص امرا عجيب يقال احضر وانظر ما فعل قوله هذا هو كلام المتأخرين انت خبير بان بان جعله علما شرعيا لا يصح الا باعتبار اشرف اجزائه اي السمعيات بان المناسب ان يدخل فيه مسائل من علم العربية لتوقف مسئلة الرؤية عليها مثلا ويمكن ان يكون حقيقة العلم ما هو كلام القدماء وبعد مسائل الفلسفة منه مجازا او مبالغة كما يجعلون المبادي من اجزاء العلوم لكن تقرير شرح المقاصد لا يلايم ذلك تأمل قوله اشرف العلوم في شرح المواقف ان جهات الشرف اعمية الموضوع ووثاقة الدليل وانفعية الغاية لكن المفهوم من شرح المقاصد ان شدة الاحتياج اليه وابتناء سائر العلوم الدينية عليه من جهات الشرف وهو الموافق لما في المطالب العالية للامام الرازي لكن يمكن ارجاع ذلك الى الغاية تأمل قوله اساس الاحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية لا يخفى ان معنى ذلك ان هذا العلم اساس ورئيس فيما بين الاحكام الشرعية

والعلوم الدينية بالنظر الى ماسواه ف وما نقل عن السلف الخ
ذكر في كتب الفقه الحنفي كالسراجية والملتقط كره جماعة الاشتغال بعلم الكلام
وتأويله عندنا كثرة المناظرة والمجادلة فيه لانه يؤدي الى اثارة الفتن والبدع
وتشويش العقايد او يكون المناظر قليل الفهم اوطالب الغلبة لا الحق واما معرفة
الله تعالى وتوحيده ومعرفة النبوة والذي ينطوي عليه عقايدنا لا يمنع منه لكنهم
نقلوا عن ابي يوسف انه لا يجوز الصلوة خلف المتبحر وفي كتب الشافعية ان
تعلم علم الطب بعين حرام كالسحر والتعوذة والمشهور عند المذهبين انه لا يدخل تحت
الوصية للعلماء المتكلمون ونقل عن بعض السلف ان من طلب التوحيد بالكلام
فقد تزندق وايضا روي عليكم بدين العجائز وبالجملة الكلام سيما على راي المتاخرين
محل كلام اعلم انه ذكر في النهاية الاثرية العصبي من نعت قوله على الظلم
العصبي من تعصب لعصبته وحامى عنهم ف وصفاته وافعاله فيه
ان التكلم من جملة الصفات الذاتية والدليل عليه السمع على ما سيجي في هذا الشرح وانه
لا يظهر اثبات خلق اعمال العباد ولا الة زيغ والهداية وامثال ذلك من وجود
المحدثات فكانه اراد بعض الصفات واصل الصنع تامل ف ثم منها
لا اسئ السمعيات اي من المذكورات في الجملة لان لكل منها دخلا ف
ثم لما كان مبنى الكلام لما انت خبير بانه ذكر المصنف فيما بعد والا لم يجمع
اجزائه لحدث وغاية يمكن ان يقال ذكر هذه المسئلة في صدر الكتاب لان مبنى
الكلام على اثبات الحقايق كما لا يخفى ف قال اهل الحق الحق ان
المقول مسئلة حقايق الاشياء ثابتة لا جميع ما في الكتاب بقرينة السياق وبدليل
قول المصنف فيما بعد والاوهام ليس من اسباب المعرفة لصحة الشيء عند اهل الحق ثم المراد
من اهل الحق بحسب الاستعمال ودلالة اللفظ ليس طائفة مخصوصة بل من كانوا على الحقية
في مقابلة المبطلين في مقابلة اصحاب الباطل لكن اذا كان المقول هذه المسئلة المخصوصة
كان اهل الحق صادقا في الواقع على جميع ما عدا السوفسطائية من المتشرعة والحكماء

وغيرهم واذا كان المقول جميع ما في الكتاب كان مختصا باهل السنة وهم الماتريدية
لا غير لانهم خاصة صادقون في الجميع بخلاف غيرهم وعلى هذا التقدير يحتمل ان يراد
باهل الحق في جميع المسائل اي في العلوم مطلقا وهم اهل السنة وتخصيصهم بالذكر
اعتداد بهم فكانهم هم القائلون ولا يخفى ما في النكتة على تقدير تعميم المقول اذ
ليس القائل الا اهل السنة الذين هم اهل الحق في جميع مسائلهم بخلاف ما اذا خص
بمسئلة الحقايق فان القائل بها غير اهل السنة كالحكماء ايضا ف
وهو الحكم المطابق الخ كانه قدس سره اخذ من ذكر الحق في اللغة في مقابلة الباطل
وتفسيرهما في الفارسية بدرست وناورست وتحقق ذلك المعنى بالحقيقة في الحكم
وقد جعل صاحب القاموس الصدق من معاني الحق فيكون الحق صفة مشبهة او
من قولهم صدقت الخبر اذا وقفت على حقيقته فيكون الحق مصدرا والحكم بمعنى
ادراك اي النسبة واقعة كما اختاره في شرح المفتاح ان المطابقة صفة الوقوع
والوقوع فينبغي ان يجعل المصدر بمعنى المفعول يعني انه ذكر صاحب الاساس
قولنا هذا قول حق في قسم الحقيقة ف والعقايد يعني به المعتقدات
والقضايا المشتملة على الاحكام ف وقد يفرق بينهما المنظور اولا
في الحق الواقع الثابت وهو معنى الحق في الاصل وفي الصدق الحكم الذي يتصف
بالمعنى الاصلي للصدق اي الاتيان عن الشيء على ما هو به وينبغي ان يعلم ان
الحق ثلاثي مجرد لا يظهر تغيره بالمطابقة التي من باب المفاعلة المقتضية للغاية
والمفعولية من الجانبين ولو سلم فلا يفهم من قولنا هذا قول او اعتقاد حق
مطابقة الواقع اياه كما يظهر عند الانصاف ف ومعنى حقيقته
مطابقة الواقع اياه كما فان مفهوم قولنا مطابقة الواقع اياه وصف الحكم الا
انه مركب فلا يشتق منه صفة له كذا قالوا قدس سره في نظيره من تعريف الدلالة
بفهم المعنى وحمله المحقق الشريف على التسامح في العبارة بناء على ظهور المعنى
ان الحكم بحيث يطابق الواقع ف حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء

تكرار الضمير غير ظ وفي شرح المقاصد وزعم بعضهم انه عائد على العلة
الفاعلية وليس كذلك لان الفاعل ما به يكون الشيء موجودا لا ما به يكون الشيء ذلك الشيء
فانا نتصور حقيقة المثلث وان لم نعلم له وجودا ولا فاعلا وبالجملة تمشي هذا التفسير
على ان نفس الماهية ليست بجعل الجاعل انها الموجود موجود لا ما به الموجود ذلك الوجود
لقائل ان يقول ينتقض بجزء الماهية سيما الجزء الاخير الا ان يقال الباء للسببية
التامة او تقدم الظرف للحصر يعني ان سبب مدخليته لا بغيره يعني ليس لغير
مدخل اصلا وذلك لان الماهية غير مجعولة فلا مدخل لغيرها فيها بقي انه لا يظهر
بحسب العربية لكلمة الباء ههنا وجه اذ لا اقل من المغايرة الاعتبارية بين
السبب والمسبب لكنه قد ذكر في الحاشية الشريفية على شرح المختصر الذاتي
بمعنى ما ليس بعرضي اما تمام ماهية ما نحو واما جزؤها والاول مقول في جواب
ما هو كالانسان لزيد فانه تمام ماهيته المرتسمة منه في العقل فانه لا يزيد على
الانسانية الا المشخصات لا ترتسم بل تدرك بالوهم او بالحس لظ وانت خبير
بانه لا يتم في الجزئيات المشخصة لكنها لا يثبت على راي المتكلمين تامل
بخلاف مثل الضاحك المتبادر منه بل الصريح ان العرضي ما يمكن تصور الشيء
بدونه اي ليس عدمه ضروريا خارجا عنه واورد عليه اللازم البين بالمعنى
الاخص فانه كالذاتي بلا فرق والجواب ان الذاتي اي الجزء مطلقا ما لا يصح تعقل
مرفوعا مع بقاء تلك الماهية كالواحد اذ لا يمكن ارتفاعها عنها مع بقائها
ثم يمتنع ارتفاعها مع بقاء ماهية الثلثة موجودة فالحيوان المتصور فقط
وهناك المتصور والتصور معا الى ذلك اشار في حاشية المطالع
وحاشية شرح المختصر العضدي واجيب بان المستلزم لتصور اللازم انما هو
تصور الملزوم على طريق الاخطار بالبال والالتفات اليه وبان زمان تصور
اللازم غير زمان تصور الملزوم بخلاف الذاتي لان تصور الملزوم معه لا سبب
موجب له والا لما جاز بقاؤه مع زوال تصور الملزوم اقول في كليهما بحث

اما اولا فلان الملزوم المتضايفين الحاصلين معا على اي حال واما ثانيا فلانه ذكر
في حاشية المطالع ان منشاء اللزوم في اللازم الاخص ذات الملزوم واو البين بالمعنى
الماهية اذا كانت وحدها مقتضية له كان حصولها في العقل كافيا في حصوله
في شرائط الاخطار في الاستلزام بل في ما اقتضاه دليله واما ثالثا فلانه قد
يكون اللازم متقدما كالملكات في الاعدام المضافة مع انه قد يجتمع تصور الملزوم
واللازم فلا يكون تصوره مقدما وفرق ما بين لزوم شيء عن امر وبين لزومه
له تامل قوله الشيء عندنا الموجود في بحث المزاج من شرح الكليات
قال المسيحي ان لفظ الموجود والشيء والامر مترادفة والترادف ثم قوله
فالحكم بثبوت الحقايق في الخارج اشارة الى ان منشاء السؤال مجموع ما سبق
من تعريف الحقيقة وتغاير الشيء والثبوت والحال ان الالفاظ محمولة على
الحقيقة الا ان يظهر قرينة مانعة عن ذلك فلعل زيدا يجاب بالشيء اعم من الموجود
لانه قوله وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج الى البيان اي على هذا التقدير
قولنا حقايق الاشياء ثابتة كلام مفيد فلما يحتاج الى بيان معناه فان الكثير من
سمعه يفهم منه ذلك المعنى لكن قد يشتبه على بعض الاذهان القاصرة وقيل المراد
بالبيان بيان الصدق قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت اي ليس
مثله على ما اعتبره السائل نظرا الى لفظ من اتحاد الموضوع والمحمول او نقول انه
سماع فرضي الامور حقايق ونظايرها لكن لم يعهد فرضي امر متصف بالثبوت حتى
يعبر بالثبوت ويقال هو ثابت في نفس الامر قوله ولا مثل انا ابو النجم
انما نفى قدس سره ذلك لانه ذكر في شرح التمهيد ان المبتدء مثل قوله انا ابو النجم
وشعري شعري في التاويل لكنه ليس كذلك فانه قد اشتهر في كتب اللغة ان الجزء الذي
لا يتغاير المبتدء له لفظا يذكر للشهرة او لعدم التغير كقوله انا ابو النجم وشعري شعري اي
المشهور المعروف بيننا لا يشاجر ويقال انا انا اي ما عرفت حالي وقال في المطول
يجب مغايرة المسند والمسند اليه بحسب المفاهيم ليكون مفيدا فحينئذ انا ابو النجم وشعري شعري مؤول

بحذف المضاف اى شعرى الان مثل شعرى فيما كان ووقع فى الحديث فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله اى هجرة معروفة بالكمال وفى القران والسابقون السابقون ثم انه لا يخفى انه اذا حمل مجمل على الحقيقة من غير تاويل وصرف عن الظاهر كان بمنزلة قولك الثابت ثابت فلا يصح توجيه المقام بان هذا كلام مفيد ظاهر معناه على اكثر سامعيه لظهوره بتاويله وبما يحتاج الى البيان والظاهر بالنسبة الى الاذهان القاصرة بخلاف قولك شعرى شعرى فانه محتاج الى البيان فعطف لطافته اوبان المجمل يحتاج الى البيان لكن لا بطريق التاويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة امر المراد به بخلاف شعرى شعرى تامل

قوله من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها هذه انواع ثلثة للعلم بها فالمراد بهنا مطلق العلم بالشئ واعم من هذه الثلثة اوانه كما يستفرق الجنس الافراد الشخصية فكذا الافراد النوعية فصح جعل اللام فى العلم لاستغراق الانواع بقرينة المقام وانما احتيج الى التعميم لان الاستدلال على وجود الصانع بثبوت الممكنات واحوالها كالحدوث فلا يكفى العلم بالثبوت ولا حاجة الى تقدير الثبوت **قوله** اى العلم بثبوتها بدا على حذف المضاف والضمير راجع الى قضية حقايق الاشياء ثابتة **قوله** للقطع بانه لا علم لجميع الحقايق فيه انه يلزم ان لا يكون العلم بثبوت للجميع ايضا لانه لا يكفى فى العلم بالثبوت تصور الحقايق بالوجه لان نقول لو لم يقدر الثبوت اولم يعتبر ذلك لا كتفى بالوجه ايضا ولا يجب اعتباره لانه ولا دليل عليه وبالجملة ثبوت الكل غير معلوم ولا تفصيل الكل واما العلم الاجمالى بالجميع فحاصل فى ضمن قولنا حقايق الاشياء ثابتة ان حمل على الاستغراقى **قوله** والجواب ان المراد بالجنس فيه انه قد سبق ان المقام من ايراد هذه المسئلة التنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض فيلزم اعتبار الاستغراقى ويمكن ان يقال ان اثبات جنس الحقايق والاحق بالثبوت هو هذه المشاهدات كفى ذلك فى التنبيه واجيب بان المراد هو التنبيه على وجود

جنس

جنس ما يشاهد فالكلام الباقى على حذف المضاف وانت خبير بان وجود الجنس لا يستلزم صحة الاستدلال بوجود المحدثات المشاهدة فتصور المناسبة على الوجه الذى قدره قدس سره سابق **قوله** وذلك الذى لا ينبغى ان يعلم ان ايراد اصل المسئلة للتنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض كما سبق وارادة الجنس من الحقايق للرد فلا ينافى فهم **قوله** خلافا للسوفسطائية فى شرح المقاصد قالوا فى تلخيص المحصل ان قوما يزعمون ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعبون الى الطوائف الثلث والمحققون على انه لا يمكن ان يكون فى العالم قوم ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائى اقول انت خبير بان ذلك المذهب ليس ابعد مما نسب الى اصحاب الاثنين والثلثة والى طوائف من الرافضة كالغرابية القائلين بان جبرئيل عليه السلام قد ارسل الى على فغلط فاوحى الى محمد صلى الله عليه وسلم والسبائية القائلين بان عليا فى السحاب والرعد صوته والبرق سوطه والباطنية القائلين بان لا موجود ولا معدوم والدهرية القائلين بالكلية على ورسالة محمد لكنه دعا الى نفسه والمفوضة القائلين بتفويض خلق الدنيا الى محمد او الى على والخياطية القائلين بان المعدوم شئ وجوهر وعرض تامل **قوله** وهم العنادية فى تلخيص المحصل العنادية هم الذين يقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا لها معارضة ومقاومة مثلها فى القوة والقبول عند الاذهان والعندية هم الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس الى اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقياس الى شخصين والادرية هم الذين يقولون لعلنا نكون وشاكون فى انا نكون ولعلنا لا نكون افاظهر ان مذهب الطوائف الثلثة عام غير مختص باثبات حقايق الاشياء والعلم بها فكان التخصيص بها بالذكر لمناسبة بالمقصود من الفن ولا يخفى ان حمل الاشياء ههنا على المعنى الاعم بعيد فى المقام **قوله** ان لم يتحقق فى الاشياء فقد يثبت فيه ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة الخيالات عندهم اى خيال باطل

السبائية وهو عبد الله بن سبا وقد ادعى ان ابا بكر ابن ابى قحافة وعلى ابن ابى طالب وعثمان ابن عفان وطلحة والزبير وسعدا وسعيدا وعبد الرحمن بن عوف وابا عبيدة بن الجراح ومحمد بن مسلمة وعمار بن ياسر وحذيفة بن اليمان وابا ذر الغفارى وسلمان الفارسى وبلالا مولى ابى بكر وعبد الله بن مسعود وابا الدرداء وزيد بن ثابت وابا موسى الاشعرى وعمرو بن العاص ومعاوية وابا هريرة وانس بن مالك وابا طلحة الانصارى وابا ايوب الانصارى وابا امامة الباهلى وجابر بن عبد الله الانصارى وابا سعيد الخدرى وابا محمد مسلمة بن مخلد الانصارى وابا الهيثم بن التيهان وسهل بن حنيف وخزيمة بن ثابت ذا الشهادتين وابا خزيمة بن اوس بن بصيرة وحذيفة بن اسيد الغفارى وسمرة بن جندب وابا رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم وتميم بن اوس الدارى وعقبة بن عامر الجهنى وابا الاعور عمرو بن سفيان السلمى وعبد الله بن بسر المازنى وفضالة بن عبيد الانصارى ومسلمة بن مخلد الانصارى وابا لبابة بشير بن عبد المنذر الانصارى وعبد الله بن ثابت الانصارى وشداد بن اوس الانصارى وثوبان مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم وابا كبشة الانمارى وابا سلمى راعى رسول الله صلى الله عليه وسلم وابا رويفع الانصارى وبلالا مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم وصاحب البردة وصاحب العنزة رضى الله تعالى عنهم اجمعين

فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت الا ان يقال المفهوم من تقرير الشرح
ان مذاهبهم نفي ثبوت الموجودات لا رجحية فقط **قال** والنفي حقيقة هذا
لا يظهر على تقرير الشرح من حمل النفي على الموجود الا ان يقال النفي حكم وتصديق
بالانتفاء وهو قسم من العلم وهو موجود عند المتكلمين على ملء الكتب المشهورة
كشرح المقاصد والمواقف والتجريد لكنه يبعد ان يبني الزام المنكرين للبديهيات
على هذا الامر الخفي المحتاج للنظر نعم يمكن الالزام باعتبار تعميم الاشياء للعدميات
على ما يفهم من زعمهم ذكر قدس سره في شرح المقاصد في كلام العضدية والعضدية متناقضتان
حيث اعترفوا بحقية اثبات او نفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة بخلاف
اللاادرية فانهم اصروا على الشك حتى في كونهم شاكين تأمل **قال** الحاجبي على العضدية وكذا على العضدية فان حاصل قولهم انه لا نسبة تحققت في نفس الامر
فيقال عليهم ان لم يتحقق هذا القول فقد تحقق في نفس الامر نسبة وان تحقق
فالمرطة **قال** قالوا الضروريات هذا دليل اللاادرية على ما يفهم من شرح
المقاصد وغيره كتلخيص المحصل لكن ذلك مخالف للسباق فان الظاهر ان يرجع الضمير الى
السوفسطائية مطلقا او العضدية **قال** والحس قد يغلط كثيرا الطلاق
الغلط منهم على زعمهم وكلمة قد للتحقيق او للقلة بالنظر الى عدم الغلط والكثرة
في نفسها كما يأتي في قوله كثيرا **قال** كالاحول اي البين الحول يرى
الواحد اثنين ينبغي ان يعلم ان رؤية البصر والعين متعدية الى مفعول ورؤية
البصيرة والقلب الى مفعولين والمناسب ههنا الاول فكان قوله اثنين
في موضع المصدر اي رؤية اثنين اي مثلها وان المدعى غلط الحس مطلقا والمذكور
في الكتب غلط العين كثيرا وغلط الدائقة واللامسة قليلا دون الشامة
والسامعة لكنه يمكن اظهاره فيهما ايضا بقي امور الاول هو انه ادرج في شرح
المواقف تحت الحسيات حكم الوهم في المحسوسات ثم ذكر من المقدمات القطعية البديهيات
في المحسوسات فان العقل بصدقه في احكامه على المحسوسات وذكر في المحصل في تقرير

الشبهة

الشبهة انه لما كان حكم الحس غلطا لابد من حاكم اخر فوقه لانتهاء الشك
ان هذا الدليل لا ينفي الا اليقين والجزم ولا يثبت الشك والتردد كما هو مذهب
اللاادرية القائلين بان لا حكم اصلا الثالث انه بقي الوجدانيات خارجة عن
التعرض تأمل **قال** نعم بهم بان رد الاحراق بالنار روان نهى
عنه كما ذكر ابن عباس رضي الله عنهما لكن جوز للتشديد بالكفار والمبالغة
في النكاية والنكال كما لمثلة كما في شرح المشكوة في باب قتل اهل الردة وقد
ذكر في شرح الوقاية ايضا الاحراق من جملة التعزير في اللواطة ونقل جواز
ذلك التعزير الامام المنذري في كتاب الترغيب والترهيب عن ابي بكر وعلي
وعبد الله بن الزبير رضي الله تعالى عنهم **قال** المصنف واسباب العلم
انما اظهر العلم ولم يضمره لئلا يتوهم ان المقصود بيان اسباب العلم الحاصل
المتعلق بحقايق الاشياء ولهذه النكتة ايضا لم يعرف العلم عند **قال**
والعلم بها متحقق **قال** وهو صفة يتجلى الخ ذكر في شرح المقاصد
ان هذا التعريف موافق للعرف واللغة وذلك هو المتبادر من شرح المواقف
ايضا وقد صرحوا انه متناول للتصور وذكر في حاشية المطالع ان معنى
العلم في اللغة التصديق كما ان المعرفة التصور ثم قد يجيء العلم بمعنى
المعرفة التصورية فقط وايضا لا يخفى ان معنى العلم في اللغة احداث
تلك الصفة لا ننتبه على قياس سائر المصادر مثل التحريك والقيام
قد يفسر بالفارسية بدانستن نعم قد يكون معنى المصدر قبول الصفة
مثل الانكسار فتفسير العلم بالصفة ليس موافقا للغة الا ان يقال قد يطلق
لغة المصدر على الحاصل بالمصدر ولو مجازا كما يقال العلم بالفارسية دانش
وهذا القدر كاف في الموافقة فان المقام ههنا ان العلم بحسب هذا التفسير باعتبار
الشمول والتناول موافق للغة سواء كان هذا المعنى حقيقة الاحداث او الحاصل
بالمصدر لكن الاشتقاق غير ظاهر تأمل **قال** ويشمل ادراك الحواس

في هذا ميل الى ما ذهب اليه الشيخ الاشعري من ان ادراكها علم لكن هذا التعريف
من الشيخ ابي منصور فيجوز ان يكون الاحساس منشاء للعلم لا نفسه وفي شرح
المقاصد والحق ان اطلاق العلم على الاحساس مخالف للعرف واللغة اقول
ويؤيده انه عند المتكلمين عند تقسيم العرض الموجود العلم في مقابلة
الاحساس وايضا الظاهر خارج عن هذا الحد فان التجلي للنفس وصورة المبصرات
حاصلة في الرطوبة الجليدية على ما في شرح المقاصد والانصاف انه لا تجلي لها بل
للنفس والروح ويمكن ان يقال هي من آلات النفس المدركة فكان التجلي وقيام
العلم بامر واحد وفي الحاشية الشريفية العضدية بكل واحدة من الحواس يرتسم
في الذهن صورة بها يتميز وينكشف المحسوس للنفس انتهى فعلى هذا لا اشكال

فائدة من التصورات فيه ان التصور بالوجه داخل تحت العلم اللغوي
مع ان الظاهر عدم التجلي والانكشاف التام فيما اذا لم يكن الوجه مميزا عن جميع ما عداه
حتى ان كان مطابقا كما هو المطابق تأمل فائدة صفة توجب تميزا
لا يحتمل النقيض اي صفة تستتبع بحيث اذا تعلق بها تميز وانما
ان يراد بتقيض التميز ولم يكن له كثير معنى فالمعنى اعتبار ذلك في متعلق
التميز على ما قالوا ان اعتقاد ان الشيء كذا مع انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال
ان لا يكون كذا احتمالا مرجوحا ظن فالمعنى انه صفة توجب للنفس تميزا المعنى
عندها بحيث لا يحتمل النقيض في متعلقه كذا في شرح المقاصد وقال في حاشية
عضدية التحقيق ان المراد احتمال متعلق التميز لنقيضه حتى انه يعتبر في
التصديق نقيض الحكم الثابت في متعلق التميز اقول فاسناد احتمال النقيض
الى التميز مجاز والمتعلق في التصور المتصور وفي التصديق الطرفان او النسبة
وقد جعل قدس سره الاول بعيدا في حاشية شرح المختصر العضدي لكنه اختار هنا
التعريف كما حقق النقيض في التميز وقيل التميز في التصور الصورة وفي
التصديق الاثبات ومتعلقه الطرفان اقول العلم التصوري هو الصورة
والتصديقي

هو النفي والاثبات فلا يكون العلم صفة موجبة للتميز بل نفسه

فائدة بناء على عدم التقييد بالمعاني قد اختلف عبارة القوم في التحديد
منهم من اطلق ومنهم من قيد بالمعاني التي ليست من المحسوسات بالحواس الظاهرة فخرج
الاحساسات واعلم انه جعل الشيخ الاشعري الاحساس بالشيء العلم به فورده الجمهور
بانا نجد فرقا ضروريا بين العلم التام بهذا اللون مثلا وبين ابصاره واجيب بانا
لا نسلم ان ما يتعلق به الاحساس يمكن العلم به بطريق اخر فقال قدس سره في شرح المقاصد
امكان تعلق علم اخر به ضروري لكنا نحكم عليه عند عدم الاحساس ايضا فقال
السيد رح هذا غلط نشاء من عدم الفرق بين الادراك الجزئي على وجه جزئي
وبين ادراكه على وجه كلي وقيل الامر في ادراكه بعد الغيبة عن الحس مشكل
اقول كان وجهه ان ادراكه على الوجه الجزئي لا يكون بدون الآلة والقوة الباطنة
التي لا تثبت عند المتكلمين هذا هو المشهور في كتب الاشاعرة لكن كتب الحنفية
كالتلويح وغيره وكتب العربية كالمفتاح مصرحة باثباتها تأمل فائدة
بناء على انها لا تفيد لها فقد يقال التصور الغير المطابق ليس بتميز وانما المطابق
داخل لانه لا نقيض له بناء على ان اخذ النقيض شائبة الحكم والتركيب ولا يخفى ما
فيه كذا في شرح المقاصد وانت خبير بانه يشعر بان العلم نفس التميز لا الصفة الموجبة
له وذكر في حاشية شرح العضدي ان المحتمل للنقيض هو المتعلق وقيل المعنى انها
لا تفيد لتميزها فصح البناء ولا يخفى انه بعيد من العبارة بقي اشكال هو ان كل متصور
لا يحتمل غير صورته الحاصلة فلو سلم ان للتصور نقيضا فمتعلقه لا يحتمل نقيضه فلا وجه
للبناء على عدم النقيض فان المستفاد من العبارة بحسب العرف ان عدم الاحتمال
على هذا التقدير فقط والجواب ان الاحتمال في التصور بالوجه ظ مثلا اذا تخيل شيء وقيل
الحيوان والانسان يتصور تميز الانسان بكل منهما بدلا عن الآخر فائدة
على ما زعموا فيه اشارة الى ضعف هذا الزعم لما اشتهر في كتب المنطق والكلام
التي قضى للعزوات وقد اشار المحققون الى دفع الضعف بان التي قضى بين الشيئين

تى نفيهما لذاتهما وذلك فى القضايا والتصديقات لا المفردات والتصورات
فقول المنطقيين محمول على المجازوات وبيان براد بالتناقض المجرد التناقض ذات ضير
بان اعتبار التجوز غير مناسب لطريق الحكمة وبانه لا كلام فى التناقض والتغاير فى المفردات
وان خص التناقض حقيقة بالقضايا فلم لا احتمال النقيض فى التغاير التصديقى يخرجه
عن حد العلم فكذا احتمال التغاير والتبدل فى التصور بالوجه وقد استشكلوا على تقدير
ان لا نقيض للتصور بما يلزم مطابقة التصورات كلها وليس كذلك فانا اذا رايت
من بعيد شيئا فتصورناه انسانا وهو حجر واجابوا بانه لا غلط فى العلم التصورى
وهنا فان صورة الانسان مطابقة لمتصورها والغلط فى الحكم بان هذه الصورة لذلك
الشبح ويرد عليهم انهم فرقوا بين العلم بالوجه والعلم بالشئ من ذلك الوجه فالمتصور
فى المثال المذكور الشبح والصورة الانسانية آلة لملاحظته ولذا صح الحكم بانه
على الشبح فى تلك الحالة قوله لا يشمل غير اليقينيات لا يخفى ان الشك خارج
على ما فى شرح المقاصد وشرح المواقف فجاء الاشكال من القول بدخول التصورات مطلقا تامل
قوله ينبغى ان يحمل التجلى الخ فيه انه يستدعى ظاهرا ان يدخل الجزم التقليدى الذى
ليس بيقين وقد خرج من التعريف الثانى مع انه ذكر فى شرح المقاصد ان التعريف على
وفق العرف واللغة للتصور واليقين تامل قوله والا فالعقل بهذا لا يظهر على ما
اختاره قدس سره من انه قوة للنفس بها يستعد للعلوم وسيجئ فيه كلام قوله
والسبب الظاهرى كان هذا لا يتضح على تقدير ان يكون العقل عبارة عن القوة كما سيجئ
قوله الخ فالحواس فى الدليست للتفريع بل توضيحية او تفصيل وتبيين فى الجملة
لما قبلها قوله بمعنى القوة الحاسة لا بمعنى الذات الحاسة كالعضو فى العضلى يقال
حسست بالخبر واحسست اى اتيقنت به وهو من حد علم قوله بمعنى ان العقل حاكم
بالضرورة بوجودها اللذان الضرورى وجود الاعضاء وحصول العلم باستعمالها
لا القوى الحالة فيها تامل قوله فلا يتم دلائلهم فانها مبنية على ان النفس
لا تدرك الجزئيات المادية بالذات وعلى ان الواحد لا يكون مبدأ الاثرين المختلفين والكل

بطل فى الاسلام كذا قيل اقول كان وجه بطلان المقدمة الاولى انه يفهم من الشرع
عدم تجرد النفس وحصول الادراكات الجزئية للنفس بعد الموت وخراب البدن والقوى
والانصاف انه اذا قلنا بكونه تعالى قادرا على الاطلاق جاز تجريد النفس
وتحصيل الكمالات والادراك فى الجملة على سبيل العادة بالآلات وبعد الكمالات بالذات
وقد قال بعض المحققين من المتكلمين بتجرد النفس وقد اختار الحنفية تعدد القوى
الباطنة ذكر فى التوضيح على طبق الكشف بداية درك الحواس ارتسام المحسوس
فى اقصى الحواس الخمس ونهاية ارتسامه فى الحواس الباطنة وشرح ان روح قدس سره
ذلك على ما هو المشهور بلا قدح وابى صاحب التوضيح الحواس الباطنة فى كتبه
المسمى بتعديل الكلام لكنه ذكر فى شرح التمهيد والاصح ما عليه العامة من ان الحواس
خمس غاية الامر انه لا يلزم وجودها ستيما على وجه التعدد بهذا الطريق فى الشرع وما
يدل فيه على عدم التجرد وعلى حصول الادراك الجزئى بعد الموت جزء الآحاد قوله
وهى قوة مودعة الخ هى من الجواهر اى الصور النوعية عند الحكيم بل من الاعراض من
الكيفيات النفسانية عند الطبيب كما يستفاد من شرح الموجز للمولى نبى قوله
فى مقعر الصماخ المقعر اليمنى والسطح الباطن والصماخ خرق الاذن قوله
المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ وقد يتوهم انه لا وجود للصوت فى الخارج وانما
يحدث فى الحس عند وصول الهواء المتموج الى الصماخ واستدل على بطلان ذلك بانه
لو لم يوجد الآن فى الحس لما ادرك جهته وحده من القرب والبعد ولهم تردد فى
ان المسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل فقط او بالهواء الخارج ايضا والحق
هو الاخير بدليل ادراك جهة الصوت وحده من القرب والبعد كذا فى شرح المقاصد
مع زيادة بسط قوله تتلاقيان ثم تفترقان قيل فيه اشارة الى انهما
لا تنفصلان على هيئة التصليب بل يتصل العصب الايمن بالايسر ثم ينفذ لا يكون
الى العين اليمنى والايسر الى اليسرى اقول ذكر فى شرح المقاصد انه تقرر فى علم
التشريح انه ثبت زوج من العصب صغير مجوف بينا من الثابت يحيث الى الحدقة

منها يسارا وبالعكس ثم تلتقيان على تقاطع صليبي ثم بنفسه
ان بت يمينا الى الحدقة اليسرى وان بت يسارا الى الحدقة اليمنى وفي شرح موجز
القانون المشهور ان العصبتين تتقاطعان تقاطعا صليبيا وقال جالينوس
هما خطين مخنيين موضوعين في سطح واحد ملتقى حدبهما دون تقاطع فعلى
هذا ينبغي ان يحمل الالتقاء على ما هو المختار المشهور قوله يدرك بها
الاضواء والالوان في شرح المواقف في مباحث رؤية الله تعالى اذا رأيت زيدا
فانما تراه رؤية واحدة متعلقة بهويته ولسنا نرى اعراضه من اللون والضوء
كما يقوله الفلاسفة حيث يزعمون ان المرئي بالذات هو الالوان والاضواء
واما الاجسام فمرئية بالعرض والتبعية بل نرى هويته ثم ربما نفصله الى جواهر
هي اعضاؤه والى اعراض يقوم بها اي بتلك الجواهر وربما نغفل عن ذلك التفصيل
حتى لو سئلنا عما كثير منها اي من تلك الجواهر والاعراض لم نعلمها ولم نكن قد
ابصرناها لكن في تلخيص الادلة للامام الصفار الحنفي ويدرك بهذه الحاسة
الجسم والجوهر واللون والكون وجنس التركيب من الصور ويجوز ان يبصر بها
كل موجود وقالت الفلاسفة لا يدرك بها الا اللون وفساد هذا القول
لا يخفى على عاقل تأمل قوله والمقادير انت خبير بانها موهومة على
رأي المتكلمين القائلين بتركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وقد عدوا من الاعراض
الموجودة المحسوسات قوله والحكماء جمهور المتكلمين عدوها من الاعراض
المحسوسة عند تعداد الاعراض الموجودة نعم ذهب بعضهم الى انها محسوسة تابعة
للحكماء الا انهم قالوا بانحسارها ثنايا وبالعرض قوله بحلمتي الثدي الحلمة
ههنا بفتح الحاء المهملة واللام ههنا بمعنى رأس الثدي قوله في جميع البدن
في شرح المواقف هذه القوة منبثة في الجلد والشحم اذا كان كذلك لان السطح الظاهر
من البدن معرض بملاقاة الملموسات فوجب ان يكون هذه القوة في الجلد فكان المراد
بجميع البدن جميع ظاهره قوله لجزء كلام يكون لنسبة خارج الخ لا نقض

تحتمل

بمقدر زيد الفاضل لان الكلام محمول على عرف النحاة لا على معنى اللغة فانه جنس ما
يتكلم او المركب من الحروف المسموعة المتميزة بقرينة حمله على الخبر واشتهار الصدق
والكذب فيه مع انه لا يعتبر النسبة في مقدر زيد الفاضل على وجه يشعر بالخارج حتى
يعتبر مطابقته ولا مطابقته بقي انه يجوز ان الجملة المضارعية الخبرية خارج استقبال
بمطابقة وخارج حال لا بمطابقة والجواب ان المراد بالخارج ههنا ما يقصد مطابقته
تأمل قوله الاخبار عن الشيء اي عن النسبة على وجه يتلبس تلك النسبة
به من الاثبات والنفي وقيل المراد بالشيء الموضوع فانه المخبر عنه كما شاع في الاستعمال
وما هو عبارة عن ثبوت المحمول وانتفائه وانت خبير بانه لم يسمع ان يقال
اخبرت عن الموضوع على ثبوت المحمول وانتفائه بل يقال بثبوته وانتفائه قوله
المص على نوعين احدهما الخبر المتواتر هذا يتم على ما اختاره انه قد كان من تخصيص
العلم باليقين لكنه لا يتم على تقدير ان يكتفى بالظن في بعض المسائل كما في مسئلة
تفضيل الملائكة مثلا على ما سيجيء قوله لما انه لا يقع دفعة في الصحاح
واثرت الكتب فتواترت اي جاءت بعضها اثر بعض من غير ان ينقطع قوله
المص لا يتصور تواطؤهم فيه اشارة الى ان منشأ عدم الجزم بكذبهم فلا نقض
بخبر قوم لا يجوز العقل كذبهم بقرينة خارجية قوله ومصداقه اي ما يصدق
ويدرك على صدق بموجبه صدق التواتر يعني لا يشترط فيه عدد معين على ما قيل بل ضابطه
وقوع العلم بالشهرة فان قيل العلم مستفاد من التواتر فاثباته به دور قلنا نفس التواتر
سبب نفس العلم والعلم بالعلم سبب العلم بالتواتر قوله والاول اقرب الخ
يكون كل منهما مثالا مع انه لا حاجة في التمثيل بالمشترك الى ملاحظة البلدان
واما خبر النصارى الاولى لفظ اليهود بدل النصارى كما في التلويح لانه المشهور المسطور في
التفاسير وغيرها لكن ذكر في الاعتماد للامام حافظ الدين النسفي في الكلام وتواتر النصارى
واليهود على قتل عيسى عليه السلام يوجب العلم لان مرجعه الى الاحاد وفي كشف البزدوي
نحوه وفي تفسير الثعلبي اليهود قالوا نحن قتلناه وقالت طائفة من النصارى بل نحن

قلت ه قط ربما يكون مع الاجماع الخ هذا لا يظهر على اصل الاشعري بل
الاولى عليه ان يقال ان المولى تعالى قادر بخلق العلم على سبيل العادة عقيب
اخبار متواترة دون اخبار الاحاد قط كالسمنية والبراهمة السمنية بضم
السين وفتح الميم فرقة من عبدة الاصنام تقول بالتناسخ وتنكر حصول العلم
بالاخبار والبراهمة قوم لا يجوزون على الله بعثة الرسل كذا في الصحاح لكن في شرح
المواقف السمنية منسوبة الى سومنات قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ
وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس وفي مفاتيح العلوم البراهمة هم عباد الهند
واحدهم برهمن ولا يقولون بالنبوة قط والرسول انسان بعثه الله تعالى
لتبليغ الاحكام اقول اورد عليه ان يوشع بني امر بمتابعة شرع من قبله فلم يبعث
للتبليغ لانه حصل واجيب بان تبليغ الثاني الى القوم اخر من ولا يخفى انه ان كان الاحكام
عامة لما اوحي الى الاخر هذا المبلغ فالايراد ظط الدفع لانه يجوز تعدد المامور بالتبليغ الى
قوم لتاكيد الامر او للسهولة بواسطة كثرة القوم وتفرقهم في الاطراف وان كانت
الاحكام خاصة بما اوحي الى هذا المبلغ على ما هو صريح شرح المقاصد ومستفاد من
شرح المواقف والكشاف في سورة مريم والحج فالايراد لا يندفع بهذا الجواب
قط وقد يشترط فيه الكتاب في شرح المقاصد وقد يخص بمن له شريعة
وكتاب فيكون اخص من النبي واعترض بما اورد في الحديث من زيادة عدد الرسل
على عدد الكتب فقيل هو من له كتاب او نسخ بعض الاحكام وفي شرح الكشاف
في سورة الاعراف الرسول من له كتاب خاص والنبي اعم وفي شرح المواقف الرسول
من له كتاب وشرع والنبي غير الرسول من لا كتاب معه بل امر بمتابعة شرع من قبله
وفي تفسير القاضي الرسول من بعثه الله بشريعة مجددة والنبي يؤمر ومن بعثه لتقرير
شرع سابق وقيل الرسول من جمع له المعجزة كتابا منزلا عليه والنبي غير الرسول من
لا كتاب له فعلى هذا لا يصح ان يجاب بانه لا يشترط في كون الكتاب معه النزول عليه
او بانه يتكرر النزول كما في الفاتحة وتخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء لنزوله عليه

اولا بقي ان المشروط على تقدير التخصيص الشريعة والكتاب او مجرد الكتاب كما
في داود وآدم واعلم انه اختار قدس سره القول بمساواة الرسول والنبي صدقا
انه وقع في حديث الصحيحين في ذكر الايمان بالانبياء لفظة رسله ويؤيده آية
امن الرسول من ظاهر البقرة وايضا روي في الاسماء في قصة عمرو بن عبسة
الصحابي وابتداء اسلامه انه قال قلت من انت قال صلى الله عليه وسلم
انا نبي الله فقلت وما نبي الله فقال رسول الله فان قيل يرد على تلك المساواة
قصة تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته
قلت يمكن ان يقال العطف للتغاير في الوصف وقد اختار صاحب الكشف
ان النبوة مطلقا هي الاخبار عن الله تعالى والرسالة الى المبعوث اليهم والثاني
وان كان اخص وجودا الا انهما مفهوما متغايران فلا مرد في الاية التاكيد والاشارة
الى ان كلا الوصفين ذلك الاتباء من الشيطان وقيل لعل الله انما اختار من
المساواة ليخص الخبر الصادق في نوعيه ويمكن ان يخص ويعتبر الحصر بالنسبة الى
هذه الامة اقول قد اختار قدس سره المساواة في شرح المقاصد وشرح الكشاف
من غير ذكر للحصر الخبر وقد اخبر الله تعالى عن يوسف بالرؤيا وعن ذكريا وهو العظم
والخوف من الاولياء بعده الى غير ذلك من احوال الانبياء عليهم السلام تامل
قط والمعجزة امر خارق للعادة ما خوذة من العجز المقابل للقدرة وحقيقة
الاعجاز اثبات العجز استعير للاظهار ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز
وجعل اسما له والتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كذا في شرح المقاصد اقول
او للمبالغة كما في العلامة ولا يخفى ايضا انه اذا اعتبر النقل الى الاسمية لا حاجة
الى اعتبار المجاز في اسناد المعجز الى ما هو سبب بل الى التجوز الاول ايضا فانه
يكفي في النقل مجرد المناسبة بين مثبت العجز وما هو سبب في اظهاره وينبغي
ان يعلم ان ذكر الخارق في التعريف لتتميم الحد وتكميله والا فلا حاجة اليه لان قصد
اظهار الصدق يقتضي سبق الصدق وايضا ظهور الخارق على يد المتنبي الكاذب

ممتنع عادة وان جاز عقلا فلا نقض بالامر الغرضي قيل والحق ان سحر المتنبي
ليس من الخوارق وانه اطبق القوم عليه لانه مما يترتب على اسباب كلما باشرها
احد بحكم الله تعالى حقيقة البتة فيكون من ترتب الامور على اسبابها كالاكل
بعد الشبع بخلاف الاترى ان شفاء المريض بالدعاء خارق وبالادوية الطبية غير خارق
اقول في تفسير القاضي المراد بالسحر المذموم ما يستعان في تحصيله بالتقرب
الى الشياطين لمناسبة الشرارة واما ما يفعله اصحاب الحيل بمعونة الالات والادوية
فغير مذموم ويسمى سحرا مجازا وفي شرح البخاري السحر يطلق على معان منها ما يقع
بخداع وتخيلات لا حقيقة لها كنحو ما يفعل المشعوذ ومنها ما يحصل بملاحظة الكواكب
واستمداد الروحانيات بزعمهم وكان اهل بابل صابئين يعبدون الكواكب السبعة
ويسمونها الآلهة ويعتقدون انها الفعالة لكل ما في هذا العالم ويعملون اوثانا على اسمائها
ولكل واحد هيكل صنم يتقرب اليه بما يوافقه بزعمهم من ادعية وذكر الشيخ ابو علي
في الاشارات انه قد يحصل للنفس الانسانية تصرف في غير بدنها الخاص وقد ذكرت الذي
يقع لهذا في جبلة النفس ثم يكون خيرا رشدا فهو دعوة من الانبياء كرامة
من الاولياء ويريده بركسه لنفسه من هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فتسلفع
والذي يقع لهذا ثم يكون شريرا ويستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث فعلى هذا القول
يترتب الاثر على السحر على سبيل العادة دون الدعاء والمعجزة محل تأمل ولو سلم ان السحر
من نفس شريرة بمباشرة اعمال مخصوصة يجري فيها التعلم والتعلم على ما في شرح
المقاصد فنقول يترتب على تلك الاعمال عند صدورها من النفس الشريرة مع
زمان مخصوص وشرط آثار لا تترتب عليها عند صدورها من عامة المخلوق في غاية
الاعمال على سبيل العادة وهذا هو المراد بعده من فوارق العادة مثلا لو تناول
شخص اخر السقمونيا المسهل في غاية الاعمال لا كثر الخلق فترتب عليه القيء لشرط
او رعاية زمان مخصوص كان ذلك خارقا للعادة فكذا ترتب العداوة بين الزوجين
على قراءة الفاظ مخصوصة او نقش اشكال معينة في زمان معين مثلا اعلم انه ذكر

في شرح

في شرح حكمة الاشراق ان سبب الخوارق التي تظهر من غير الانبياء والاولياء ثلثة
اقسام اما ارضي او سماوي او مركب منهما والمراد بالارضي اجسام عالم الكون والفساد
وما يتعلق بها اما ان يكون نفسا للانسان وما لها من الهيئات او لا يكون فان كان
فهو كالسحر لانه ما بين النفس والاجسام الا انها شريرة يستعملها الشر بخلاف
ما للعارفين وان لم يكن فهو كالنيرنجات والسيمياء وجنس هذه الاجرام العنصرية
كجذب المقناطيس للحديد والسماوي فقط لا يكون مقتضيا لشيء في غالب بل لابد
من امر ارضي بحيث يكون المجموع هو المقتضي كما في الطلسمات تأمل قوله المص
فهو يوجب العلم الاستدلالي قيل ينبغي ان يحمل هذا على بعض الصور فان العلم المعرف
سابق مخصوص باليقين والعام من النص موجبه الظن عند طائفة سيما اذا خص
منه البعض اقول لا يلائمه تقرير الشرح لبيان كونه موجبا بل الوجه ان يقال
المراد ان خبره صلى الله عليه وسلم يوجب ويقتضي لصدق مضمونه قطعا لولا العوارض
الخارجية المانعة عن القطعية مثل شيوع العمومات في العام فالقصور في قطعية
مضمونه ليس من جهة اخباره كما في صورة التواتر بخلاف خبر الاحاد ويمكن ان يقال
المعتبر ان هذا الخبر يوجب قطعية مضمونه بعد تعيين المراد قوله اي النظر
في الدليل هذا تفسير للاستدلال بالملازم كذلك يراد بالنظر لازمه اي الملاحظة اللازمة
للكتبين او الترتيب قوله بصحيح النظر فيه في شرح المقاصد الدليل
قد يقال للامر الذي يمكن ان يتأمل فيه ويستنبط المقدمات المرتبة كالعالم فينفسر
بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه لما حكم خطيب كان او طبيب وفي شرح المختصر العضدي
الدليل عندنا على اثبات الصانع هو العالم وبوافقه ما في شرح الآداب وفي الارشاد
لامام الحرمين الادلة هي التي يتصل بصحيح النظر فيها وهي تنقسم الى العقلي والسمعي
واما العقلي فما دل بصفة لازمة هي عليها كالحادث الدال بجواز وجوده على مقتض
يخصه بالوجود الجائز والسمعي هو الذي يستند الى خبر صدق او امر يجب اتباعه
وفي شرح المواقف الطريق الموصل يمكن التوصل فيه بصحيح النظر فيه واراد بالنظر ما

يعم النظر في نفسه والنظر في احواله يتناول المفرد كالعالم مثلا فانه صفة ويعم
دليلا ويتناول التصورات المتعددة غير ما خوذة مع الترتيب وح يلزم تناوله
للمقدمات اذا لم يؤخذ مع ترتيبها لكنه ذكر في الحاشية الترتيبية على شرح المختصر
ظاهر كلام المحقق ان الدليل عندنا لا يطلق الا على المفردات فيجب ان يحمل قولنا
بصحيح النظر فيه على النظر في صفاته واحواله ويجوز ان يجرى على عمومه فيتناول
النظر فيه نفسه ايضا اقول الظ اختصاصه بالمفرد اصطلاحا اصوليا ويؤيده
على عبارة هذا الشرح الموافقة لشرح المختصر شيخنا اصلاح انه يجوز ان يعتبر حصر
العبارة بالنظر الى الدليل المنطقي فانه ذكر في شرح المقاصد فالعالم هو الدليل
عند المتكلمين لانفس المقدمتين المرتبتين على ما هو اصطلاح المنطق واما تسمية الدليل
بالمفرد والمركب على هذا الاصطلاح فغير سلم على وجه الحقيقة نعم التعريف يتناول
غير المفرد فتا واعلم ان المفهوم من شرح المختصر ان العلم في هذا التعريف مجعول
على اليقين ويستفاد من هذا الشرح ومن الحاشية الترتيبية عليه ان هذا التعريف اصطلاح الاصوليين
الفقه وانت خبير بان المناسب بحالهم التعميم اذ دلتهم ظنيات **قوله** وقيل
قول انت خبير بان الدليل على هذا التعريف العقل المؤلف المأخوذ مع الترتيب فيلزم ان يكون تعريف الدليل
الذي ذكر في تقرير الشرح والتاييد ان يصح وقوع النظر في الدليل المنظور فيه المرتب العلم الا ان يراد بالنظر في الدليل
اعم من الكائن فيه ويخدشه انه يلزم ان يصدق تعريف الدليل الاصولي على الدليل المنطقي الا ان يقال
صحيح النظر فيه محمول على المتبادر بقي انه لا يتعارف ان يذكر مناسب اصطلاح في لفظ بعد تغيره بما هو اصطلاح
بلفظ قيل تغيره على الاصطلاح الآخر **قوله** لذاته في تذكير الضمير الواحد اشارة
الى مدخلية الصورة كذا قالوا وانت خبير بان الظ من ذلك اشتراط تقديم الصغرى
على الكبرى كما في الانتاج ولا يخفى انه غير لازم فيه الا انه ذكر في شرح الاشارات صواب
الترتيب ثانيا كان يكون اوضاع المقدمات على ما ينبغي بان يقدم الصغرى على الكبرى
بعد رعاية ترتيب الحدود وصواب الهيئة فيه ان يكون ضرب منتج فلا وجه للتقديم
الصغرى في الانتاج لكن توحيد الضمير دلالة على ضرب منتج محمل تامل **قوله** قوله الخ

فيه بحث

قيد يختص بالمعقول واما القول الاول فيعم المعقول وهو ظ والملفوظ
بناء على ان تلفظ الدليل يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع وانت خبير
بان المنطق باحث عن احوال المعقول فقط فلا يناسب التعميم مع ان قوله
لذاته لا يظهر اللهم الا بملاحظة ان العلاقة بين المعنى واللفظ شديدة تامل **قوله**
يلزم من العلم به العلم بشيء آخر ينبغي ان يحمل العلم ههنا على ما يتناول التصور
بقرينة المحدود فيخرج الحد بالنظر الى محدوده والملزوم بالنظر الى لازمه لكن المراد التصديق
مطلقا اذ الدليل شامل للظني سيما عند الاصولي او اليقين يخص التعريف
بالبرهاني منه كما خص تعريف الدليل الاصولي فيما سبق باليقين بقي انه يرد على التعريف
انه لا يلزم النتيجة علما فيما عدا العلم بكل الاول وكذا يرد على التعريف الثاني للدليل ايضا
الا ان يحمل الاستلزام فيه بحسب الخارج لا العلم لكن الموصل التصوري يحسب العلم وكذا الموصل
التصديقي وايضا يرد على التعريفين المقدمات التي يحدس منها النتيجة ويمكن الدفع
عن الثاني على رأي من يدعي ان كلمة عن تقتضي التأخر الزماني المنافي للحدس
قوله فيما اظن او في لا يخفى ان هذا التعريف شامل للمقدمات المرتبة قطعا وهي
لا تتناولها التعريف الاول على رأي الشيخ وغيره والمقدمات المرتبة ان تناولها هذا
التعريف كالاول لا يتناولها التعريف الثاني اصلا وكذا المفرد ولا موافقة بين العام
والخاص فلا مكان حمل الاول على الاقرب الى الموافقة ونظر الى ان الظ اقتضاء اللزوم
بمعنى امتناع الانفكاك بالمقدمات المرتبة كالتعريف الثاني اذ المتبادر منه ان حصول العلم
بالمطلوب حاصل من نفس الدليل بلا توقف على شيء فيخرج المفرد والمقدمات الغير المرتبة فافهم
قوله تصديقا له الخارق لا يظهر على يد المتنبي عادة وان جاز عقلا على يد
مدعي الالوهية لم يقصد به تصديقه فانه معلوم الكذب والبطلان بالادلة العقلية
قوله كان صادقا فيما اتى به من الاحكام اي التبليغية كما هو المتبادر من العبارة
اذ لو جاز كذبه في ذلك عقلا لبطل دلالة المعجزة **قوله** فلتوقفه على الاستدلال
قيل اذا تصور المخبر بالرسالة لم يحتج الى ترتيب هذا النظر ورد بان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل

صدق الخبر بديهيا ثم تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا لكن
الكلام في صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته اقول لا يخفى انه اذا كانت رسالة المخبر
مسلمة عند شخص وقد تواتر الاخبار عنده عنه انه خبره وتصوره بها حصل العلم
ضرورة بصدق هذا الخبر بلا حاجة الى استدلال كالعلم بكونه خبره ولا وجه لان يتصور
هذا الشخص هذا الخبر من حيث ذاته ويستدل على صدقه بان هذا خبر من هو رسول وكل خبر
كذلك فهو صدق والا فيستدل على كونه خبره ايضا بان هذا خبر متواتر عنه وكل ما
هو كذلك فهو واقع عنه وتفصيل المقام انه اذا تواتر الاخبار مثلا بان النبي صلعم
قال البينة على المدعي واليمين على من انكر فالعلم بان هذا صوت المخبر ضروري
مأخوذ من الحس والعلم بان المخبر المتواتر كلامه صلى الله عليه وسلم حاصل بالتواتر ومن
قبيل الضروريات عند الجمهور والعلم بحقية موضوعه كسبي عند المصنف والذي رجح
والظاهر انه لا حاجة الى الاستدلال كالعلم الحاصل بالتواتر والعلم التفصيلي بان البينة
على المدعي واليمين على المنكر دون المدعي علم فقهي استدلالي بالحديث كما هو طريقة

قوله ان عدم احتمال النقيض هذا يعم الثبات ويعني عنه ولا حاجة فيه فانه كرر المعنى
كثيرا في افادة المعاني للتاكيد او المراد عدم الاحتمال في نفس الامر وعند العالم في الحال
لان المحال عند الامام الغزالي من مراتب الاعتقادات بل النفس الى التصديق بحيث
يغلب عليها ولا الخطر بالبال بنقيضه لكن ليس ذلك عن تحقيقه اذ لو احتمل صاحب
هذا المقام التأمل والاصغاء الى التشكيك اسهب نفسه لذلك وهذا يسمى اعتقادا
مقاربا لليقين وهو اعتقاد العوام في الشرعيات اذا رسخ في نفوسهم بمجرد السماع

قوله فهو علم بمعنى الخ اما تقوي لذلك مع قول المصنف فيما سبق يوجب العلم
الاستدلالي لان تفسير العلم غير مذكور في المتن وقد يطلق على المعنى الاعم ايضا كما في
اللغة نعم الاولى ان يقال عوض المصنف مراد هذا القائل ان خبر الرسول صلعم بمنزلة
الضروري البديهي عند الكل اعظم من الخبر فان هذا مثله في كمال اليقين والثبات بالاتفاق
بل مطلق الضروري المتداول كالمحسوسات والمتواترات ايضا كذلك عند العامة وان وقع

الغلط في المحسوسات كما سبق في شرح التمهيد هذا الخبر العلم به يشابه العلم الثابت بالحواس والتواتر
وقال ايضا بعد الضروريات بمكابرة لانها عبارة عما اتفق عليه العقلاء وكانه اشارة
الى ان الادلة النقلية مستندة الى المعنى المفيد هو اليقين بخلاف الادلة العقلية الصرفة
فان العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر **قوله** علم بالتواتر لا يخفى ان هذا
مجرد فرض في التمثيل والا فلا كلام في انه حديث مشهور او من خبر الاحاد **قوله** مع
قطع النظر عن القرائن انما قطع النظر عن القرائن لا عن الدلائل لان اليقين مستند نظر
العقل الى القرائن والخبر بخلاف الدلائل فان العلم بصدق مضمون الخبر لا يستند في نظر
العقل الا اليها وقيل لان الوجه في حد الخبر الصادق سبب مستقلا استفادة معظم المعلومات
الدينية منه والخبر المقرون ليس كذلك وانت خبير بان هذا هو المفهوم من تقرير الشرح
مذهبا للمصنف وقد ذكر في وجهه ان السبب ان كان للخبر فالخبر والا فان كان الة فالحواس
والا فالعقل وقد ثبت بالخبر المقرون بالقرائن حكم شرعي من قرائنه بعض الايات على
ما في الواقف فالمناسب جعل الخبر الصادق ولو بالقرينة سببا واحدا **قوله**
بالنسبة الى عامة الخلق الخ فيه ان الملك داخل في الخلق في قوله واسباب العلم للخلق
وهو اكثر من البشر والجن وخبر الله تعالى بالنظر اليهم ليس بواسطة النبي صلعم بل بنقل
خبر الرسول صلعم ليس بالنظر الى الملك تامل **قوله** فحكم حكم خبر الرسول اقول فيه
ان العلم الحاصل من هذا الخبر من حيث انه خبر الله تعالى لا من حيث انه خبر الرسول صلعم كالحديث
الواصل الينا بالتواتر عنه صلعم فان العلم الحاصل فيه من حيث انه خبره لا من حيث التواتر
على ما سبق تحقيقه وقد جعل كل قسما على حدة ولو اريد بخبر الرسول خبر يصل من جهته الى العامة
على سبيل التواتر يلزم ان يفيد اليقين خبر يصل اليهم من جهته صلعم وان كان خبر احاد للخلق
كالاخبار الواقعة في القرآن والحديث عن غير الله تعالى والانبياء والملائكة اذ المستفاد
من السياق ان خبر الرسول مفيد لليقين مطلقا كالتواتر ونظر العقل الصحيح وايضا استدلالهم
على حقية لايلايم تعميمه بحيث يتناول خبر الله تعالى وخبر الملك تامل **قوله** في حكم
المتواتر انما يجعله في حكم خبر الرسول صلعم باعتبار انه لابد له من سند واصل الينا من جهته

لان هذا ليس على الاتفاق وعلى تقدير ثبوته العلم اليقيني ثمرة الاجماع لا السند فانه مفيد للظن عندهم بقي امر آخر هو ان السبب العلم والدليل للحكم الشرعي نفس الاجماع واتفاق آراء المجتهدين في الاجتهاد وهو ليس داخلا تحت الحجة اصلا ويمكن ان يقال سبب العلم في الحقيقة في المتواتر والاجماع اتفاق الآراء وبحسب الظاهر الاخبار قالوا في وجه حصر اصول الشرع في الاربعة الدليل اما وحي معجز اولا الثاني اما قول كلية اولا **قوله** هو قوة للنفس هذا بناء على ما سبق من ان العقل ليس آلة غير المدرك واجيب بان وصف الشيء لا يستلزم آلته له وانت خبير بان جعل العقل سبب العلم ومباديه الاستعدادية يدل على كونه آلة وان كونه قوة للنفس لا ينافي ذلك كما في سائر القوى التي الات لها في التمهيد للامام السالمي العقل آلة النظر والاستدلال وعلى هذا لو كان العقل جوهرا كما قاله بعض الفقهاء لا يضر ايضا لو كان عرضا ناصا محورا ويكون سبب الحصول المعرفة واعلم انه جعل بعض سبق العقل السبب الظاهري لايجاد العلم والمدرك في مقابلة الآلة ايضا تأمل **قوله** وهو المعبر بقولهم عقيدة الخ فيه انه ذكر في التلويح قد اطلق الحكماء وغيرهم العقل على معان منها قوة للنفس الانسانية بها يتمكن من ادراك الحقايق ومنها الغريزة التي بلوغها العلم بالضروريات الى غير ذلك من المعاني المتقاربة تأمل **قوله** وقيل جوهر يدرك به الخ كان وجه الضعف انه ليس للنفس الانسانية جوهر اخر سبب الادراك على ما هو الظاهر بل الكلام في جوهرية النفس وقيل هذا هو النفس بعينها والعرف واللغة على مغايرتهما فلذا قال قيل وانت خبير بان الباء في قوله يدرك به يأبى عن كونه عين النفس وكذلك عد العقل من اسباب العلم وقد شاع اطلاق العقل على النفس في عرف الحكماء على ما في تعريف العلم بحصول صورة الشيء عند العقل ثم ان ادراك الغائبات اي المعقولات بالعقل لا بل الوسايط اي الدلائل المأخوذة من احوال المحسوسات والبسائط والمركبات والمجربات **قوله** في جميع النظريات في شرح المواقف انهم قائلون بانه لا طريق الى العلم

سوى الحس فالاسبب ان يقال في العقليات لكن في الحق انهم ينكرون العلم بالاخبار **قوله** بناء على كثرة الاختلاف لكن ظاهر العبارة انه دليل السمنية ايضا قد قال في شرح المواقف من مذهب السمنية ان العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم وحق ان كان ضروريا لم يظهر خطاؤه والتالي بط اذ قد يظهر للناظر بطلان ما اعتقده ولذلك سمل المذاهب ودلائلها لكن الاقرب الى الصواب انه دليل لبعض الفلاسفة فقط لانه لم يظهر كثرة الاختلاف وتناقض الآراء في الهندسيات والعدديات ونقل في شرح المقاصد عن الامام انه ينبغي ان لا يكون العدديات محل الخلاف في افادة اليقين فلنظر جميع النظريات غير مناسب الآن يقال الغرض التشكيك وفيه ان يمكن ان يقال العلوم المتسقة مشاركة لغيرها في النظرية واذا كان في غيرها اختلاف وتناقض لا يبعد ان يشك فيها عدم الامان **قوله** فيتناقض في شرح المواقف اذا كان غرض الخصم التشكيك حتى لا يثبت كون النظر مفيدا للعلم فله ان يختار ان هذا النظر الخاص يفيد الظن بعدم الافادة فلا يثبت نظر مفيد للعلم فلا تناقض ونقل في شرح المقاصد عن الامام انه لا نزاع في افادة النظر الظن وانما النزاع في اليقين الكامل **قوله** اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا قيل فيه ان افادة اللازم لا تستلزم الملزوم في نفسه والحجج اللزومية شايعة في الكتب وايضا قد اشتهر ان الكاذب قد ينتج العلم مثل زيد حمار وكل حمار جسم فزيد جسم اقول قد ذكر في شرح المقاصد فان قيل لم نعترف بان الاحتجاج لا يفيد العلم لكن لما احتجتم على الافادة احتجنا على نفي الافادة معارضة للناسد بالفاسد قلنا ما ذكرتم من الوجوه ان افاد فساد كلامنا كان النظر مفيدا للعلم وهو المطلوب وان لم يفد كان لغوا وبقي ما ذكرناه سالما عن المعارض انتهى فعلم انه لم يقصد بالفاسد النظر الفاسد صورة ومادة بل ما يوهم الافادة للعلم وما يكون من قبيل انظارنا هذا وبقوله اما ان يفيد شيئا الخ ما يفيد علما بشيء فلا يكون فاسدا موهما اولا يفيد علما فلا يكون معارضة اذ نظرنا مفيد للعلم **قوله** فان قيل كون النظر الخ اعترض في شرح

الواقف عليها بانه ينفي العلم بالافادة لانفس الافادة واجاب باه المدعى
هو ان هذه القضية صادقة معلومة الصدق والمنكر يدعي انتفاء معلومية صدقها
بانتفاء صدقها او بانتفاء العلم به قال يلزم اثبات النظر بالنظر
وانه دور اي توقف الشيء على نفسه قال في شرح المقاصد من جهة توقفه على
الدليل على استلزامه المدلول وهو معنى الافادة وانت خبير بان هذا يتصور
فيما اذا كان المدعى في اثبات النظر موجبة جزئية على ما في المحصل والمستفاد
من شرح المواقف انه ان كان قضية كلية كما اعتبر الآمدي ايكل نظر مفيد للعلم
فتصوير الدور بانها مشتملة على احكام جزئية منها اثبات الكلية بالنظر المخصوص
فيه اثبات ذلك المخصوص بعينه وان كان جزئية او مهملة فالظاهر ان اللازم التسامل
قال والنظري قد يثبت بنظر مخصوص الخ حاصل الكلام ان تصور الشيء يكون
نظريا في القضية الكلية او المهملة والجزئية غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة
كما في القضية المشخصة فجاز ان يكون تصوره من حيث ذاته المخصوصة مع تصور المحكوم به
كافيا في الحكم بينهما فيكون مشخصة ضرورية ولا يكون تصوره من حيث انه فرد
من افراد النظر كذلك فلا يكون الكلية والمهملة ضرورية بل نظرية موقوفة على تلك
المشخصة بلا توقف لها على شيء ولا استحالة فيه قال العلم وما ثبت منه
بالبداهة الخ لا يخفى ان ذلك تقسيم للعلم التصديقي والعلم على مقتضى التعريف المذكور
في الشرح متناول للتصور ايضا وكانهم نظروا في هذا التقسيم الى ان حقيقة العلم
لا بد فيها من التصور والعلم التصوري لوسيلة التصديقي لكن جعل صاحب المحاكمات
تصور اعيان الموجودات من جملة حقيقة الحكمة النظرية ايضا وتصور الواجب
بوجه خاص به الظاهر انه مطلوب لذاته تامل واعلم انه ذكر في قاموس اللغة البداهة
اول كل شيء وما يفجاء منه وبادئه بالام مبادهة وبداها فاجاءه به ولك البداهة
اي لكان تبدو وهو ذو بداهة واجاب على البداهة قال اي باول التوجه
من غير احتياج الى تفكر هذا لا يلايم جعل الضروري في مقابلة الاكتسابي كما فعله الشه

مدرس

مدرس وتفسير البداهة باول التوجه لا يتاتى في التجريبيات والحدسيات بخلاف التفسير
بعدم الاحتياج الى التفكر وكان الاول ناظرا الى اللغة والثاني الى النظر الى المراد باللفظ
في المقام ثم ان المثال اي الكل اعظم من الجزء ليس ضروريا في مقابلة الاكتسابي لتوقفه
على الالتفات وتصور الطرفين المقدورين بل مثاله علم الانسان بوجوده تامل قال
وكذلك في الحسيات اقول جعل في شرح المواقف الحسيات من قبيل الضروري الغير المقدور
فانها تتوقف على امور غير مقدورة لا يعلم متى وكيف حصلت وكيف حصلت بخلاف
النظريات فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا وفيه بحث اما اولا فلان القول بان الحسي
الضروري لا يحصل بمجرد الاحساس والنظري حاصل بمجرد النظر غير ظاهر البيان واما ثانيا
فلان حصول النتيجة عقيب النظر على اجرى العادة في مذهب اهل السنة فيتوقف على
ايجاد الله تعالى وذهب الشيخ ابو المعين النسفي الى انها اي المحسوسات ضرورية غير مقدورة
لنا باعتبار انه يحصل العلم بها بعد الاحساس بالضرورة بلا اختيار اقول فكذا النظري
بعد النظر قال ظهر انه لا تناقض في كلام صاحب البداية قيل وجه التناقض
انه جعل الضروري في مقابلة الاكتسابي وجعل الحاصل بنظر العقل من الاكتسابي ثم قسم
الى الضروري والاستدلالي فكان قسيم الشيء قسما منه وحاصل الدفع ان القسيم ما
يقابل الاكتسابي والقسم ما يقابل بالاستدلالي الخ اقول شعري كيف يتخيل التناقض ابتداء
وقد مر ان العلم لا يكون الا بالاسباب وصاحب البداية جعل الكسبي ما يكون بمباشرة
الاسباب ثم قسم مطلق السبب في النفس ثم قسم ما بسبب خاص اي نظر العقل الى الضروري
والاستدلالي فليس القسم الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا بسبب مباشرة
فيتناقض ولو سلم فيجوز ان يكون بين القسم والقسم عموم من وجه فيكون نظر العقل
اعم من السبب المباشر والقسم هو الحاصل بالاعم فلا تناقض قطعا صلا وانت خبير بان هذا التوجيه
بعيد عن العبارة لا يدفع توهم قال بطريق الفيض هذا غير مذكور في كثير
من كتب اللغة كالصحاح القائل بان الالهام ما يلقى في الروع لكن التقييد بذلك شايع
في العرف والسنة الناس وعند الاصوليين وهو المناسب ههنا ذكر المصنف في مجمع العلوم الالهام

ما حرك القلب بعلم يدعوك الى العمل به من غير استدلال بآية او نظر في حجة وقيل
ما يخلق الله في قلب العاقل من العلم الضروري الداعي الى العمل المرغوب فيه وعند
عامة العلماء الالهام الذي يجب العمل به في حق الملهم ليس بحجة في حق غيره
ولا يجوز ان يدعو غيره اليه اقول المستفاد منه ومن هذا الشرح ومن الشيخ ايضا
ان الالهام حجة في حق الملهم لكنه مشكل لقولهم اصول الشرع الكتاب والسنة
والاجماع والقياس الملهم الا ان يراد ذلك بالنظر الى عامة الخلق وقد ذكر في شرح المنار
للمسمى بالحسامي في اصول الفقه الالهام الولي ليس بحجة اصلا وقال بعض الصوفية
هو حجة عليه لا على غيره وفي شرح البزدوي ان ثبت الالهام لغير النبي صلى الله عليه وسلم
لا يكون حجة في احكام الشرع وفي اعتقاد الالهام حجة موجبة للعلم لا تقبل
شبهة لان اعتقاده ذلك يمكن شبهة الكذب فربما اقدم على اداء الشهادة
بهذا الطريق **قوله** مما لا وجه له وحمل الصحة على الثبوت كما في بعض اشعار العرب
لا يدفع الاستدراك مع كونه بعيدا غير مشهور واعلم انه لو ترك لفظ الشيء
او ابدله بالام لكان اولى واعم **قوله** الظاهر ان اراد ان الالهام لم لا يجعل
الا لمعنى لان يقال الالهام سبب العلم وبطن ذلك فانه حصول العلم او نفسه
بل العبارة الصحيحة انه حجة للعمل اولا **قوله** فلا شك انه قد يحصل به العلم
انت خبير بان العلم اليقيني ما يكون بموجب من نظر او ضرورة والضروري منحصر
في الاقسام الست التي ليس الالهام منها تأمل **قوله** وتقليد المجتهد لا يخفى
ان التقليد اتباع الغير وقبول قوله فلا يظهر كونه سبب للعلم بل هو مسبب له
الآن يراد ما هو من لوازمه كحسن الظن **قوله** فكان اراد بالعلم انا اورده
كلمة كان ههنا لانه فسر العلم بما يتبين ولا الظن ثم قال ينبغي ان يحمل التجلي الواقع
فيه على ما لا يشمله فانه مقابل للعلم فيحمل العلم في قوله واسباب العلم على وجه
يختص باليقين لحصل ظن وتردد نعم صرح في شرح المقاصد بان تفسير العلم هنا خاص
باليقين وذكر في هذا الشرح ايضا ان العقل سبب للعلم خلافا للسمنية في جميع النظريات

وبعض

وبعض الفلاسفة في الالهيات ولا يخفى ان خلافهم في العلم لا في الظن **قوله**
والا فلا وجه لحصر الاسباب في ثلثة بيان ذلك او انحصار الحجة الصادق في الثلثة
انما يختص بعلم اليقين والحجة احد الاسباب فلو كان العلم اعم لكان حصر اسبابه في الثلثة
قوله مما يعلم به الصانع قال في شرح الكشاف هو اسم لذوي العلم او لكل
جنس يعلم به الخالق وليس اسما لمجموع ما سوى الله بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء
وفي تفسير القاضي العالم اسم لما يعلم به غلب فيما يعلم به الصانع وهو كل ما سواه
اقول ظاهر هذا ينبغي ان يكون قوله اي ما سوى الله تفسيرا وايضاحا باعتبار ما صدق
عليه وقوله مما يعلم بيانا باعتبار المفهوم فظهر انه لا حاجة الى مخالفة المشهور
وجعل قوله مما يعلم بيانا باعتبار المفهوم لوجه التسمية للمفهوم والا يلزم الاستدراك
لكنه ذكر في البداية العالم اسم لما سوى الله لانه علم على وجود الصانع وفي الاعتماد
انه اسم لكل موجود سوى الله تعالى **قوله** يقال عالم الاجسام الاثنين
ابدال الاجسام بالاعيان ليتناول الجواهر الفردة ثم انه بيان لما يريد من قوله
ما يعلم اي حمله على ما في شرح الكشاف ودفع للظاهر من قوله اي ما سوى الله
من الموجودات وهو انه اسم لكل موجود لا للجنس لكن ينبغي ان يصار ههنا بقرينة
قول المصنف بجميع اجزائه الى ما ذكره المحقق الشريف في حاشية الكشاف من ان العالم
بمنزلة الجمع وسماه قيل هو جمع لا واحد له من لفظه فكل ان الجمع اذا عرف استغرق احاد
مفرده وان لم يكن صادقا عليها كذلك العالم اذا عرف يشمل جميع افراد الجنس
المسمى به وان لم يطلق عليها كما ان احاد مفرده المقدر وايضا الى ما ذكره في حاشية
المطول من ان استغراق الجمع قد يكون بمعنى الجميع نحو الرجال عندي درهم اي لجميع
الرجال من حيث الجميع لا لكل فرد او لكل جملة فعلى هذا المعنى ههنا العالم اي جميع الافراد
المقدرة للعالم بجميع اجزاء العالم يعني مجموع احاد الموجودات فكل موجود جزء من
المجموع فيظهر اثبات الحدوث لكل موجود سوى الله تعالى والاقرب عندي ان لا يحمل الجنس
ههنا على الطبيعة بل على الطائفة وبالفارسية كروه آفريد كان فالمعنى واضح فافهم

قوله فيخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات اقول جنيب بان هذا اصطلاح
من المتكلمين وقد وقع تفسير العالم بذلك من ارباب اللغة والمفسرين وبان ذلك الاصطلاح
في لفظ الغير لا في لفظ سوى فاخراج الصفات من العالم لحل خفاء الا ان يقال ذكر الاصطلاح
تفسيرلهم لمعنى نحو الغير بحسب اللغة لا الاصطلاح من عندهم كما يشعر بذلك اسناده اليهم عليه
بانه صح ان يقال ليس في الدار غير زيد مع انه وجد فيها اجزاؤه وصفاته نعم يمكن اخراجها
من قوله يعلم به الا انه يحتمل ان يقال التكوين وايجاد الايجاد ربما يمكن ان يستدل به
على وجود صانع موجد قوله من السموات وما فيها والارض وما عليها
ينبغي ان يجعل ما فيها شاملا لما عليها وبالعكس بل لمثل العرش والكرسي والهواء وكرة
النار وما بين الارض والسماء تامل قوله خلافا للفلاسفة اي المتاخرين المقررين
لمذهبهم المشتهرين بالفلسفة عند الناس والا فعند القدماء منهم العالم قديم بذاته دون
صورة قوله واشكالها في شرح المقاصد بدل واشكالها واعراضها من الضوء
والشكل واصل الحركة والوضع بمعنى انها متحركة حركة واحدة متصلة من الازل الى الابد
الا ان كل حركة تفرض من حركاتها فهي مسبوقة باخرى فيكون حادثة وكذا الوضع
قوله لكن بالنوع اعلم انهم ذكروا ان الصور الجسمية للعناصر قديمة بالنوع
اي لا يخلو المادة عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة نوعية وان الصور النوعية
قديمة بجنسها بمعنى ان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية المشتركة في جنسها
دون ماهيتها النوعية وانما جمع لفظ المادة لتعدد الاجسام العنصرية والا فمادتها واحدة
ففي تقرير الشرح هنا قصور اللهم الا ان يراد ان صورها الجسمية والنوعية لا يكون افرادها
الشخصية قديمة بل انواعها لا بمعنى ان صورها الموجودة متحدة بالنوع بل بمعنى انها
لم تخل قط عن نوع صورة جسمية او نوعية او يحمل النوع على الاضافي او على الماهية
كما ذكره السيد قدس سره في حاشية المطالع في بحث الجنس ويبعد ان يبنى تقرير مذهبهم
على اشكال يرد عليهم من القول بتعدد صور الاسطقسات الموجودة بالذات في امزجة
المواليد القديمة بالنوع قوله المص اذ هو لعيان واعراض اي جنسها قوله

ومعنى قيامه

ومعنى قيامه بذاته الخ قيل لا يخفى ان هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرض قائم به
كالسرير والمشهور انه ليس بعين وعرض اقول قيد الوحدة النوعية معتبر في العالم
بهذا بناء على ما اشتهر من اعتبار الوحدة في المقسم فالعين نوع ممكن لا يكون تحيزه
تابعا لتحيز الغير فيخرج المركب من العين ومقابله اي العرض مع انه جوز المحقق الشريف
في شرح المواقف وحاشية شرح المختصر ان ذلك المركب جوهر تامل قوله ومعنى
وجود العرض الخ وفيه بحث اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى
ان امكان ثبوت شيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره فكيف يتحد الثبوتان كذا في
شرح المواقف قوله المص وهو اما مركب وهو الجسم واعلم ان الجسم عند المحققين
من المتكلمين هو الجوهر القابل للانقسام من غير تقييد بالاقطار الثلثة لكن المشهور عند المعتزلة
انه الطويل العريض العميق ثم اختلفوا فعند النظام لا بد من اجزاء غير متناهية وعند الجبائي
انها ثمانية وعند ابي هذيل ستة وقيل اربعة بان يوضع جزآن ويجنب احدهما في
اخر جزء اخر وفوق احد الثلثة جزء اخر هكذا يستفاد من شرح المقاصد وقد زاد في شرح
المواقف ان الحق انه يمكن تحصيل الجسم من اربعة اجزاء ولا يخفى انه لم يشتهر عنهم القول
بالاكتفاء بثلثة اجزاء وانه يمكن تحقق الابعاد الثلثة بمعنى المفروض اولا وثانيا
وثالثا بان يوضع جزآن متلاقيان فيحصل بعد ثم يوضع جزء آخر في ملتقاهما
فيحصل مع كل منهما بعد اخر لكن المفهوم من شرح المواقف انه اشترط في الابعاد
الثلثة بهذا المعنى التقاطع على زوايا قائمة ولا يظهر ذلك في اجزاء ثلثة فانه
اذا وضع جزء بجنب جزء اخر يحصل البعد بهما فلا يكون مقاطعا لبعد احدهما جزء
منه تامل قوله لا انفلاقا ولا وهما ولا فرضا بخلاف الجسم فانه يقبل تلك الانقسامات
في شرح المقاصد الوهمي اذا اريد به ما يكون بمعونة القوة الوهمية التي سلطان القوى الجسمانية
فقد تقف اي لا تقدر على تقسيمه غير متناهية لما تقرر عندهم من تناهي افعال القوى الجسمانية
اقول هذا مبني على ما قال صاحب المحاكمات ان الوهم سلطان القوى الجسمية يتصرف
في متصرفاتها وانما اليه ادراك المعاني القائمة بالمحسوسات على ما هو المشهور عند الجمهور

[illegible]

لا اختصاصه به نلا يرد انه ليس الجزء المنقسم من المعاني القائمة بالمحسوسات لكنه لا يتم على
اثبات الحكماء القوى الباطنة المتعددة قاعدة من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ونفى
الانقسام الوهمي لا يلايم مذهب الاشاعرة انه نفي للقوة الباطنة **قوله** فنيل تقاصه
فرضا اى مطابقا للواقع والا فالمعقل فرضي كل شيء اقول بل الفرضي محاكي لا يجوز
للمعقل فرضي الاشتراك في الشخص اذ فرضه فيه يخرجه عن الشخصية فكذا فرضي الانقسام
في الجزء فانه غير متركب فان ذلك يخرجه عن ذلك ويجعله شيئا ذا امتداد **قوله**
كالجوهر لا يقال ينبغي ان يقيد بالفرد لانا نقول هذا في عرفنا واما في عرفهم فلا نظ
ان الجوهر المطلق اسم للجزء على ما في البداية **قوله** لم يعقل وجود الجوهر اى لم يعقل له
ذلك بهذا لكنه ذكر في جمع العلوم هكذا وهو الموافق لكتب الحنفية تأمل **قوله**
احترازعن ورود المنع لا يقال فعلى هذا لا يتم ما هو المناسب ان يكون فرضا وهو بيان
حدوث العالم بجميع اجزائه لانا نقول الفرضي بيان حدوثه بجميع اجزائه التي علم
وجودها وعدم بيان حدوث المحتمل وجوده لا يضرنا **قوله** من ابطال الهيولى
والصورة الصورة نوعان الصورة الجسمية اى الجوهر الذي يمكن فيه فرضي ابعاد
ثلثة متقاطعة على زوايا قوايم والصورة النوعية المنوعة للجسم اى الجوهر الحاصل
فيه الذي مبداء اثاره المختصة به والهيولى الجوهري الذي مقوم لصوره ما حاله فيه
والعقل جوهر مجرد عن المادة ذاتا وفعلا والنفس جوهر مجرد ذاتا فقط **قوله**
كرة حقيقية على سطح الكرة جسم مشكل في داخله نقط بت وى كل الخطوط المستقيمة
الخارجة منها الى السطح المحيط بذلك الجسم والسطح ثم يقبل الاتصال في الطول
وفي الارض فقط والمستوى هو الذي يكون وضعه على ان يتقابل اى خط يفرض
فيه بعضها مع بعض والحقيقي اعم فابداله به كان اولى والخط ما له طول بلا عرض
والمستقيم منه هو الذي يكون وضعه على ان يتقابل اى نقطة يفرض عليها بعضها
لبعض **قوله** خط اى مستقيم لان اللازم هذا وان كان مطلق الخط بالفعل
ينافي الكروية الحقيقية ولذا اطلق الخط بلا قيد الاستقامة **قوله** انما يتصور

في ٢٦ ٩

23

في المتشابهي ذكر في شرح المقاصد في بحث التسلسل ان تضعيف الواحد مرارا غير متناهية
اقل من تضعيف الاثنين مرارا غير متناهية مع ان تناهيهما اتفاقي ومقدورات الله تعالى
اقل من معلوماته لاختصاصها بالممكنات وشمول العلم بالممتنعات ايضا مع ان تناهي
المقدورات عندنا ودورات زحل اقل من دورات القمر ضرورة مع ان تناهيهما عند الفلاسفة
قوله انما يدل على ثبوت النقطة ذكر في شرح المقاصد والحكمان حديث السطح
والكرة قوي وتماسهما بجوهر بهما ضروري والقول بان موضع التماس منقسم بالفرض
يخالف قواعدهم لان معناه فرضي شيء وغير شيء وهذا في النقطة محال على ان النقطة
عندهم انما هي نهاية الخط فتضيفه مهملة لاكلية فان نهاية احد سطحي الجسم المحدود
نقطة بلا خط وانت خبير بان ذلك لا يدفع اصل الاشكال اذ نهاية خط او سطح لا توجد
في الكرة اصلا فلا يوجد النقطة ثم الظاهر ان تماس الكرة بالنقطة الفرضية لا بجوهر بها
وان هذا الدليل الزامي والا فالكرة الحقيقية لا تصور على تقدير الجزء كما تقرر في موضعه بقي
ان هذا الدليل لا يفيد اثبات الجزء بل نفي الكرة اذ كل من الخط والجزء ينفي الكرة كما ترى
في كتبهم ولا يلزم على الخصم ان يسلم الجزء وينكر الخط اذ لا ترجيح لاحدهما في المنافاة
على اصولهم **قوله** والافراد اى ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء قيل حاصل الوجه
الثاني ان كل ممكن مقدور الله تعالى فله ان يوجد الافراد الممكنة ولو غير متناهية في
كل مقدار واحد جزء لا يتجزى اذ لو امكن افراده مرة اخرى لزم قدرته تعالى عليه فيدخل
تحت الافراد الموجودة فلم يكن ما فرضناه مقدارا واحدا مقدارا واحدا وان لم يكن
افراده ثبت المدعى اقول لا يلزم ان يدخل كل افراد ممكن تحت الوجود والمقدار
الواحد ما لا يتجزى بالقطع والكسر بالفعل وان امكن فرضي التجزية فيه ويجب في الجزء
ان يكن فرضها ايضا **قوله** واما ادلة النافي له وهي ان الحكماء استدلوا على
نفي الجزء بان ما هو متجزء بالذات له طرفان والطاهر ان ذلك قوي الآن يقال ذلك من مقارضة
الوهم للعقل بواسطة الالف والعادة كما في مثل كل ومتى عرفت جهة من الرابع تأمل
في اثبات جوهر الفرد نجاة لي ينبغي ان لا يحصل تقدم الطرف للحصر لانه يبطل اثبات الهيولى

تذييل وجود الافراد الممكنة في ازمنة غير متناهية في المال

وقدم العالم على مذهب افلاطون في حقيقة الجسم من القول بان حقيقة الصورة
الاتصالية المشاهدة حسا بلا مادة واعتبار الحس بالنظر الى جميع الظلمات بعيد جدا

قال وفي حشر الاجساد وذلك لان اعادة المعدوم محال على ما عرفتم فلم يتحقق
الجزء لا يتحقق حشر الاجساد عندهم بجمع الاجزاء بعد الموت، والهلاك بتفرقها واذا تحقق
الجزء ارتفع نفي الحشر عندنا بالجمع وقيل لانه في الاخرة حيث فيه استمرار الاولى وانت خبير
بان ذلك مبني على عطف نفي حشر الاجساد على قدم العالم وعلى اعتبار مقدمة اخرى وهي
استلزام القدم الابدية **قال** ودوام حركة السموات واستدارتها لا يخفى ان ما
هو المشهور في الكتب من دليل دوام الحركة الوضعية في الافلاك ليس بمبني على الاصول
اذ دليلهم انها متحركة بالارادة طالبة للنفس والمبدأ الاول في حصول الكمال وذلك
باستحصال اوضاع والحركات الوضعية من القوة الى الفعل على الدوام وكذلك استدارة
الحركة والاتيام ليس للمقاعد الهندسية بل لاستدارة الحركة المستقيمة عليها لوجوب
الحركة المستديرة لبساطتها على ما بين في الطبيعي والجواب ان دليلهم في علم الطبيعي
على ذلك ان تم تم في الحد امام في سائر الافلاك فلكونها متحركة بالاستدارة ثابت
بالارصاد فاذا ثبت ان ما فيه ميل مستدير لا يكون له ميل مستقيم لتنافيهما ثبت
ان لا ميل مستقيم فيها كما ان الحد لما تقرر ان لا خارج موضعه تقرر ان لا ميل مستقيم
فيها حرم بذلك في الحركات واستدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للنفسية
بالكامل والاجرام السماوية لا تنفك عن حال الماضي الا في اوضاعها حرم في شرح
التجريد ثم ان الاعمال الرصدية وتحصيل العلم باستدارة حركاتها يتوقف على الاصول

حصله ما عبارة عن العالم
بقرينة موقف

الهندسية من تنصيف الزاوية وغيره **قال** احتراز عن صفاته الذاتية لا يخفى
انه لا حاجة الى ذلك لخروجها عن المقسم اعني العالم وانها ممكنة في نفسها وان لم يعلموا
بذلك لان كل ممكن حادث في المشهور عندهم بحسب ظاهر الدليل لكن لا استحالة في
قدم الممكن اذا كان تاما بذاته القديم على ما سيجيء في هذا الشرح وانها ليست داخلة تحت
حد العرض على ما اشتهر من المتكلمين من تعيير القيام بالتبعية في التحيز وتقرير التي

على ذلك

24

هذا على مذهب الجمهور والا فقد جعل
بعضهم الاكوان من المعدمات
على ما في شرح المقاصد

على ذلك **قال** المص والاكوان للاظهر توسط الاكوان بين الكيفيات المبصرة والكيفيات
المذوقة كما لا يخفى **قال** المص والطعوم جمع طعم بالفتح وهو الكيفية المذوقة
واما الطعم بالضم فهو اسم للمطعوم **قال** المص والعفوصة والقبض في شرح المقاصد
والفرق بينهما ان القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص ظاهره وباطنه والتفاحة المعدودة
في الطعوم ما في الخبز واللحم وقد يقال التفه لما لا طعم له اصلا كالبساط ولما لا يحس بطعمه
لانه لا يتحلل فيه شيء يخالط الرطوبة العابية الا بالحيلة كالحديد وما قيل ان هذا هو الذي
بعد الطعوم يبطله ما قالوا ان طعم الهند با مركب من المرارة والتفاهة لا مرارة محضة

قال والاظهر ان ما عدا الاكوان للاعراض قيل هذا موافق لما قالوا في نفي الاعراض المحسوسة
عن الواجب تعالى انها من توابع المزاج لكنه لا يطابق اصل اهل السنة من انه لا يشترط في
الحيوة وما يتبعها من العلم وغيره البنية واعتدال المزاج ولا التركيب وفي شرح
التجريد ايضا الاعراض المحسوسة لا تحتاج الى اكثر من جزء واحد عند المتكلمين قلنا
ما ذكره قدس سره بيان للواقع بحسب العادة الغالبة وما ذكروه على التجويز والامكان

قال يكون حادثا بالضرورة في شرح المواقف قد يقال تقدم القصد على الايجاد
كتقدم الايجاد على الوجود في انهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان
المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبل وبالجملة اذا كان القصد كافيا في وجود
المقصود كان معه واذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه كقصدنا الى افعالنا اقول
في شرح المقاصد المشهور ان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك ومعناه
انه يتمكن من الفعل والترك اي يصح كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة وفي نقد
المحصل والفلاسفة ذهبوا الى انه يمكن بل يجب حصول الفعل مع القدرة والارادة و
لقولهم بازلية العلم والقدرة وكون الارادة عندهما صفاتا حكموا بتقدم العالم والمتكلمون
ذهبوا الى امتناع حصول الفعل معهما بل قالوا الفعل انما يحصل بعد اجتماعهما وذلك قالوا
بوجوب الحدوث لان الداعي الذي هو ارادة حادثة لا يدعو الا الى معدوم والعلم به بديهي
فليتأمل **قال** والمستند للواجب القديم تقدم اي مستمر فان قيل يجوز ان يستند

بشروط متعاقبة لا الى نهاية فلا يجوز قدمه قلنا يبطله برهان التطبيق اما على التقدير
وجودها فالامر ظاهر واما على تقدير كونها امورا عدمية فعلى اصطلاح القدماء تقرر البرهان
وان كان ظاهر كلام القوم على اختصاصه بالموجودات نعم يرد ان يقال يجوز ان يشترط
القديم المستند اليه القديم بامر عدمي كعدم الحادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال
المستند لزوال شرطه لان زوال علة القديمة اقول الكلام في علة ذلك الحادث
على تقدير ايجاب الموثر الذي هو المبدء للعالم والتسلسل في الاان يقال الموجب القديم
موجد الفاعل المختار فذلك الحادث اثره بلا تسلسل او يقال الواجب تعالى موجب
في بعض الاشياء مختار في بعضها اذ هو تعالى عند المتكلمين موجب في صفاته
مختار في غيره لكن الانصاف انه يستبعد جعل العنصريات بعضها قديما وبعضها
حادثا اوائلها والبعض اليه تعالى والاخر الى المختار غيره كما لعقل العاشر بل يقرب من
الاستحالة في نظم العقل المستقيم ولذا لم يذهب اليه احد بل قال الحكيم الطوسي وجود
العالم بعد العدم ينفي الايجاب والواسطة غير معقول تامل فان كان
مسبوقا بكون اخر في ذلك المحل الذي انت ضبيرا به يخرج من هذا التعريف الحركة الوضعية
وبعبارة اخرى يلزم ان يكون المتحرك في حيزه كالفلك والرحى ساكن وحركة
معلومة بالمشاهدة الان يقال على مذهب المتكلمين القائلين بتركب الجسم من
الجواهر الفردة لم يكن في الفلك والرحى متحرك واحد بل متحركات متعددة
في تلك الجواهر وحركات بعدد كل جزء منها متحرك حركة ابنية تنتقل من
مكان الى مكان اخر لكن لمكان حركة في الجملة واقعة على الاستمرارة
وهذا معنى قولهم الحركة كون الخ لا يخفى انه لا يظهر ارجاع التعريف الثاني
الى الاول الا ان يقال المشهور في تعريف الحركة الاولى مع انه الاظهر
في حقيقة الحركة فالظاهر ارجاع غيره اليه فيرد على التعريف الثاني ان ما حدث
في مكان وانتقل الى الاخر في الان الثالث لزم ان يكون كونه في الان الثاني
جزء من الحركة والسكون معا فلا يتم ان بالذات والحق ان الحركة كون اول

في مكان

في مكان ثان والسكون كون ثان في مكان اول وهذا ظاهر عند تجدد الاكوان
بحسب الانات واما على القول ببقائها ففيه اشكال وانت خبير بان الاشتراك
الحركة والسكون في جزء لا يستلزم ان يختلفا بالذات في مقابلة الاعتبار بل
بجميع الذاتيات ولا ضير فيه وبان الظاهر ابتداء الحركة في الان الثالث لا الثاني
وبان التعريفين لا يظهران الا على تجدد الاكوان بالانات تامل فصل
وهي باقية لحق العلم ببقاء بعض الاعراض من الالوان والاشكال سيما الاعراض
القائمة بالنفس بمنزلة العلم ببقاء الاجسام مع عدم تفرقة فان كان هذا ضروريا
فكذا ذاك وان كان ذاك باطلا فكذا هذا كذا في شرح المقاصد فصل
فهو جائز الزوال والعدم لا يكون جائز الزوال ولا العدم مطلقا فصل
الثالث ان الازلي ليس عبارة عن حاله الخ هذا منع للكبرى وفي دليل حدوث
الاعيان فصل لا وجود للمطلق الا الخ وفيه بحث لانه لا نهاية لجزئياتها
وان كان كل جزئي حادثا غير قديم فالمطلق قديم بمعنى انه لا بداية له بدون جزئي
كما انه يتصف بنعيم الجنة بالذات اي والابدية بهذا المعنى بلا فرق الا ترى انه لو
وجد في كل سنة الى الغاية مثلا فرد من الحركة كان مطلقها موجودا في الغاية
فكذا الحال في الابد فلا بد ان يستدل على تناهي الجزئيات ببرهان التطبيق
وينبغي ان يعلم انه اندفع بهذا التحقيق اشكال قوي على الحكماء حيثما قالوا ان
حركات الافلاك ارادية وان القديم لا يستند الى المختار اذ اثره حادث
مطلقا وذلك لان المستند في الحقيقة الى المختار الجزئيات الحادثة لمطلق الحركة
والجواب ان القديم ما كان سابقا على كل حادث اذ المراد بالقديم ما لا يكون
مسبوقا بالعدم وبالحادث ما يكون مسبوقا به فلا يكون محل الحوادث كالفلك
في زعمهم قديما اذ يلزم من تواردد الحوادث الغير المتناهية كالحركات عليه ان لا يوجد
له حالة السابقة على الكل بل مقارنة واحدا مع بعض الحوادث وعدم خلوه عنها
في حال من احواله والمفاجات بينه دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد

بديهية قوله ينشغله للجسم اى يشغل حيزه الجسم والافللجوهر ايضا مكان وانما تعرض
ماهية للحيز قوله اى الذات الواجبة اعتبر في حدوث العالم الذات لانه يظهر امتناع
كون الصفة مبدأ العالم واعتبر في الذات صفة وجب الوجود اذ لو كان هذا الذات
جائز الوجود بلا وجوب عن ذاته لكان من جملة العالم بقي امر هو انه يجوز ان لا يكون من جملة
العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه بل من جملة المجردات ومع ذلك يكون مبدأ للمحدث
الذي ثبت وجوده ويمكن ان يقال هذا يرد على ظاهر العبارة وبيان الملازمة لكن الكلام
في الحقيقة اشارة الى دليل بطلان التسلسل لكن ذلك على تقدير ان يعتبر في هذا الوجه طريقة
الحدوث وفي الوجه الثاني طريقة الامكان بل يعتبر الوجهان معا حدوثي معنى لمكنفي عبارة
تامل قوله وليس كذلك اقول ينبغي ان يعلم ان ثبوت الواجب يتم بالمجرد ان
العلة تكون خارجة عن السلسلة لكن الكلام في ان ذلك اي لزوم الخروج هل يحتاج
الى ابطال التسلسل اولا فذهب جماعة الى عدم الاحتياج اليه بل يكفي ان يلاحظ ان الايجاد
فرع الوجود وان الممكن وان تعدد لا يستقل في وجوده فلو انحصر الموجود فيه لم يكن
موجودا ويلاحظ ان الممكن استوى الوجود والعدم نظر الى ذاته فالم يجب وجوده
ولم يترجح جانبه لم يوجد وذهب الشيخ وقوم الى الاحتياج لانه يمكن ان يقال المعلول الاخير
الذي للعلة فيه يجب وجوده بما قبله ويوجد به الى غير النهاية فيحتاج الى ذلك وابطله
العقل الاول فنظر الى ماهية الممكن لا الى افرادها فليتأمل ثم المدعى عند المتكلمين في هذا
المقام ثبوت صانعيته تعالى لكل موجود ما سواه من العالم على وجه الابتداء بلا واسطة
فتوقف على انتفاء الواسطة وابطال التسلسل في العلية فقط لا مطلقا فانه يجوز
على هذا التقدير التسلسل في الشروط واللات ولا يخفى ان الممكنات ليست سلسلة واحدة بل
عدة سلسلة وان مجموعها هل وجود سوى وجودات الجزئيات فيه كلام تأمل واعلم
انه اقتصر على ابطال التسلسل بلازمه الدور لانه يمكن جريان ملخص الدليل فيه ايضا فان
مجموع المتعاقبين لكل منهما اما نفسه او جزؤه وهما باطلان او خارج وهو علة البعض

فينقطع

فينقطع التوقف عنده مع ان الدور يستلزم التسلسل في التوقفات قوله
وهذا التطبيق انما يمكن لمن لا يظن ان ذلك لاخراج العدد وللمفهوم من اجراء الكلام
ان الدليل يجري فيه ايضا وهو متناه بالفعل وليس بمعتبر اخر لا خير فيه
لكن تقييد شرح المقاصد يدل على اخراج العدد باعتبار ان الدليل لا يجري فيه حيث قال
الدليل لا يجري في غير الموجود اما عندنا فنظرا الى ان لا تحقق له في نفس الامر لا يمكن التطبيق فيه
الا بالمجرد الوهم فينقطع بانقطاعه بخلاف ما في نفس الامر فانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء غير
اولا ينقطع وهو معنى الانقطاع واما عند الحكماء فنظرا الى ان التطبيق بحسب نفس الامر
انما يتصور فيما مع الوجود ترتب فيوجد بازاء جزء من هذه جزء من تلك فلا يجري في
الاعداد ولا في الحركات ولا في النفوس الناطقة والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة
واحدة ثم مقابلة جزء عارض بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كنى في تمام الدليل
حكم العقل بانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء او لا يقع فالدليل جار في الاعداد وفي الموجودات
المتعاقبة وفي المجتمعة المترتبة وغير المرتبة لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل وان لم يكف ذلك
بل شرط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلا عما
عداها لانه لا سبيل للعقل الى ذلك الا فيما لا يتناهى من الزمان اقول يلاحظ ان الشق الاول
كاف وانه لو اشترط الملاحظة على التفصيل كفى ذلك بحسب علم الله تعالى وكل كان له بالفعل
مجموع الامور الواقعة في نفس الامر متناهية او غير متناهية يجب ان يعلم بالفعل لا فيما لا
يتناهى من الزمان قوله فلا يرد النقض يمكن ان يجعل النقض اجماليا كما هو
الظاهر من العبارة او تفصيلي في شرح المقاصد واعترض بوجهين احدهما نقض اصل الدليل
بانه لو صح لزم ان يكون الاعداد متناهية لانا نفرض جملة من الواحد الى غير النهاية واخرى
من اثنين الى غير النهاية ثم نطبق بينهما وتتناهي الاعداد بطريق الاتفاق وان يكون معلومات
الله تعالى متناهية للتطبيق بين الكل وبين ان نقص منه واحد وتناهيها بطريق عند المتكلمين
وثانيهما نقض المقدمة القائلة بان احدى الجملتين اذا كانت انقص من الاخرى لزم
انقطاعها بان الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية اقل من تضعيف الاثنين مرارا

الصانع وذلك التأويل هو المتبادر من تتبع الشرح في الموضعين ايضا فلا يتوهم ان
الله تعالى علم جزئي فلا حاجة الى وصفه بالواحد اذ لا يكون الا واحدا وقيل حاصل الدفع ان
المراد الوحدة في صفة وجوب الوجود للذات هذا التوهم مع دفعه آت في ذهب تعالى
اقول قد عرفت ان المطلوب ههنا ليس وحدة الذات وان الشيخ لم يتعرض
في الواحد ولم يشر الى معنى له اصلا وعرفت للآية تأويلا اخر تقريره انه
لو امكن الهان الخ في شرح المقاصد لو وجد الهان بصفة الالوهية اقول يعني بصفة
القدرة والعلم والارادة وغير ذلك وهذا التقدير هو الموافق لكلام القوم حيث سكتوا
عن الاستدلال في مسئلة التوحيد على تعدد الواجب مطلقا بعد ما استدلوا على وجوب الوجود
لابداء العلم فلا يرد انه يحتمل ان يكون احد الواجبين صانعا قادرا والآخر بخلافه لكن
انه جعل المدعى ههنا امتناع ان تعدد الواجب مطلقا حيث قال ولا يمكن ان يصدق
مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة الآن يقال مراده الوجوب على وجه
الصنع والقدرة التي اذا ثبت من الاستدلال السابق ثبوت الواجب بطريق
استند الحوادث كلها اليه فالمعنى ههنا وحدة هذا الواجب وفيه ان فوقه قدس سره
وهو اي الجزء امارة الحدوث والامكان يشعر بانه لا حاجة في هذا الاستدلال الى اعتبار صفات
الالوهية وقيل وجوب الوجود يقتضي الكمال مطلقا والتعطيل بلا صنع والايجاب
بلا قدرة نقصان وقالوا ان الواجب تعالى موجب في صفاته والفرق بين ايجاب الصفة
وايجاب غيرها مشكل على ما في شرح المقاصد وكانهم نظروا الى ان ايجاب الصفة استلزام
الكمال بالفعل بحيث لا يتصور انفكاكه عنه بخلاف ايجاب الغير فانه نقصان لايجاب الحجر
على ما لا يخفى بقي النقض الاجمالي بانه لو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام ما اوجبه ذاته من
صفاته فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه محال او لا يحصل مقتضى الارادة
فيلزم العجز او لا يحصل موجب الذات فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة بل رفع الملزوم
المقتضي اي الذات وبعبارة اخرى لو تعلقت الارادة بسبب القدرة فاما ان يقع المراد
او لا وعلى كل تقدير يلزم العجز اقول ارادة الواجب تستلزم وقوع المراد بل تقول ان كون

لكن قال السيد قدس سره في شرح المقاصد
ما يدل على ان ذلك غير مسلم عنده

الصانع

في شرح المواقف انها اى الارادة غير التمني فانها لا تتعلق الا بمقدور مقارن لها عند اهل
التحقيق والتمني قد يتعلق بالمحال الذاتي وبالماضي فارادة الواجب الواجد تعالى لا تتعلق بشيء
ما وجب الذات من الصفات ابتداء او بتوسط تخلف المراد في هذه الصورة ليس بنقص
فان العجز عن اقتضاء ذاته واما المفروض في صورة تعدد الواجب تعلق كل من الارادتين
معا بالحركة والسكون لكل منهما ممكن وتخلف المراد في هذه الصورة عجز بواسطة سد
قدرة الغير **قوله** اذ لا تضاد بين الارادتين اى لا تدافع بين تعلقيهما بل التدافع
بين المرادين ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحي لان الضدين يجوز ان يحصلا
لمحلين فلا حاجة الى نفيه **قوله** فيلزم عجز احدهما اى عجز احدهما ضروري على هذا
التقدير سواء وقع عجز كليهما ايضا اولا **قوله** وهو امارة الحدوث والامكان
او العجز لزوم الاحتياج بل لزوم نقص ووجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات
وينفي جميع النقصانات **قوله** وهو بحجة اقناعية قد صرح بذلك العلامة في شرح
المفتاح والامام بحجة الاسلام في الهام العوام ايضا حيث قال الموجبة الثالثة من الاعان
ان يحصل التصديق بالادلة الخطابية اعني القدر الذي جرت العادة باستعمالها في الخطابات
والخطابات واكثر ادلة القرآن من هذا الجنس مثل قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا
وقيل التحقيق في هذا المقام انه ان حمل الاية الكريمة على نفي تعدد الصانع مطلقا فهو بحجة
اقناعية لكن الظن من الاية انه لنفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال
لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا اذ ليس المراد امكن والحق ان الملازمة قطعية اذ التوارد
بعد فتاثيرهما اما على سبيل الاجتماع او التعاقب فيلزم انعدام الكل او البعض عند عدم
كون احدهما صانعا لانه جزء علة او علة تامة فيفسد العالم اى لا يوجد هذا المحسوس
كلا او بعضا اقول لا توجيه له اصلا اذ انعدام الكل او البعض عند عدم كون احدهما
صانعا مسلم على تقدير صانعية الصانعين لكن من اين يلزم عدم صانعية احدهما
على هذا التقدير اذ نقول بتاثيرهما على التعاقب في هذا التقدير وبتاثيرهما على الاجتماع
لكن لا يصرف تمام القدرة فلا يلزم فسادهما لا بمعنى عدم التكون ولا بمعنى الخروج عن

النظام

النظام وقيل يمكن ان يوجه الملازمة بحيث يكون قطعية على الاطلاق وهو ان يقال
لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا مفتقرا عن الوجود والا لامكن التمانع المستلزم للمحال
لان امكان التمانع لازم لمجموع امرين من التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا فرض التعدد
يلزم ان لا يكون شيء من الاشياء حتى لا يكون التمانع المستلزم للمحال اقول الانصاف ان الاية
ظنية في استلزام التعدد للفساد بمعنى الخروج عن النظام فان كلمة فيهما مع سياق الاية
وسباقها يشعر بذلك التلويح بان التعدد بعد وجودهما يستلزم الفساد وتقرير الشرح
ههنا يدل على جعل الملازمة عادية فيما اذا اريد بالفساد الخروج وهو المستفاد من شرح المقاصد
ايضا بل نقول المتبادر من الاية ان التعدد لاستلزامه التغالب بالفعل مستلزم الفساد
لا لاستلزامه امكان التمانع وبعد التيا والتي نقول التمانع المقتضي للحال لا يبالي في امكانه
فان استحالته بالغير لفرضهما كذلك القدرة كامكان ايمان ابي لهب ممكن في نفسه
مع استحالته لاخبار الله تعالى عن عدمه او على تعابيه كما سيجيء في مسئلة لا يكلف العبد بما
ليس في وسعه وقد ذكر قدس سره في شرح المقاصد قولنا كل ما يلزم من فرضه وقوعه محال
انما يصدق لو كان لزوم المحال لذاته اما لو كان لعارض فلا وقد ذكر السيد قدس سره
في حاشية حكمة العين ان عدم المعلول الازلي في زعم الحكيم ممكن في نفسه مع انه
مقتضى ذات الواجب الوجود وهو يستلزم عدم الواجب وهو محال ومن الجواب
ما قيل انه يمكن ان يقال المراد بالفساد في الاية عدم تكونهما وبيان الملازمة ان
تعدد الالهة يستلزم عدم الاله اذ لو كان الاله على ذلك التقدير لكان اما واحدا
وهو خلاف المفروض او متعددا وهو يستلزم اجتماع النقيضين او عدم الاله وعدم
الاله يستلزم عدم تكون السموات والارض لانهما ممكنان اقول التعدد لا يستلزم
اجتماع النقيضين الا بحكم اللزوم العادي مع انه عرفت ان الظن في الفساد الخروج عن النظام
قوله مقتضى كلمة لو وذلك لانها في اصل اللغة لامتناع الثاني لامتناع الاول اي الجزاء لامتناع
الاول اي الشرط سواء كان الجزاء والشرط اثباتا او نفيا او احدهما اثباتا والاخر نفيا
ومعناه انها للدلالة على ان انتفاء الثاني في الخارج انما هو بسبب انتفاء الاول اي علة انتفاء

مضمون الجزاء في الخارج اي انتفاء مضمون الشرط من غير التفات الى ان علة العلم
بانتفاء الجزاء هاذا وذلك الاستعمال فيما اذا كان انتفاء الشرط وانتفاء الجزاء معلومين
فلا يتصور هناك استدلال **قوله** لكن قد يستعمل اي يجعل للربط بين الشرط
والجزاء وان التفت لازم للاول وملتفت في الواقع فيتوصل به الى العلم بانتفاء
الاول وذلك فيما اذا كان انتفاء اللازم معلوما وانتفاء الملزوم مجهولا وينبغي
ان يكون هذا الاستعمال ايضا لغويا فان اصل اللغة وهذا عرف اللغة كما يشعر به ذلك قوله
بعد ثم بحسب اصل اللغة لكنه جعل في شرح التلخيص هذا المعنى على قاعدة المعقول
والميزان **قوله** والاية من هذا القبيل اذ الغرض منه التصديق بانتفاء تعدد الالهة
لا بيان سبب انتفاء الفساد **قوله** ليس بمستقيم للقطع الخ لا يقال قدماء المتكلمين
يعبرون بالمترادف التي وقعت في التبصرة الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة
وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين كل منهما مفهوما على حدة لانا نقول ذكر صاحب النهاية
في شرح التمهيد لاشعيبة تعالى صحيحا وان كانت الالفات منتفية ولا طبيب وان كان
معناه ثابتا ولما واجب الوجود والقديم فهما اسمان مترادفان من كل وجه فكان جواز الاطلاق
في احدهما جوازا في الآخر فكانا بمنزلة الاختلاف في اللغات في اسم الله تعالى بالعربية والفارسية
والتركية وغيرها ثم كلام التبصرة يحتمل المسامحة والمبالغة فلذا ناد كتفا القبيل **قوله**
يخرج بان الواجب الخ يرد على ظاهره ان كل صفة تحتاج الى موصوف فكيف يكون
واجبة لذاتها وسيجيء في بحث الصفات من هذا الشرح تاويل ذلك بان المراد واجبة
لذات الواجب تعالى وايما في نفسها فهي ممكنة اقول لا يلزم هذا التاويل لاستدلالهم
واعترافهم على الوجه المذكور ههنا **قوله** فيحتاج في وجوده الى المخصص
انت خبير بان الصفة في وجودها محتاجة الى ذات الواجب ويتبعه وجودها
بايجاده وانكار ذلك مكابرة صرفة الا انهم نظروا الى عدم التغاير بين الصفة
والذات حتى نقل في شرح المقاصد عن بعضهم انه لا يقال هي فيه او معه او مجاورة له
او حالة فيه لايهام التغاير وقال الامام السالمي لا يجوز ان يقال صفاته تعالى بذاته ولكن

ب

يقال ذاته موصوف بصفاته **قوله** ثم اعترض بان الصفات الخ لا يخفى انه
جعل قدس سره ملخص هذا الاعتراض من الشبه الدورية على كون صفاته قديمة ثم قال منهم
من جعل البقاء استمرارا للوجود ومنهم من جوز في غير المتحيز قيام المعنى بالمعنى واما
الممتنع قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية في التحيز والعرض لا يستقل بالتحيز ومنهم
من قال هي باقية ببقاء الذات او ببقاء هو نفسها وهذا كالجسم يكون كائنا بالكون
والكون يكون كائنا بنفسه ثم الوجه في اضافة البقاء الى الصفة وفي اضافة امثاله
اعتبار المغايرة الاعتبارية او المراد بكون البقاء نفس الصفة وفي اضافة امثاله
اعتبار مثل عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي نعم ينبغي ان يعتبر ههنا في بقاء الاعراض
حتى لا يحتاج الى القول بتجدد الامثال ثم ان قيام المعنى بالمعنى غير مسلم في التحقيق
على ما يفهم من التلويح في بحث المقدمات الاربع **قوله** وهذا الكلام في غاية الصعوبة
لان الكلام في الصفة صعب جدا وسيجيء في بحث الصفات ولا سيما في قدم الممكن فانكار
قائم بذات القديم واجبا به غير منفصل عنه اقول لكن الكلام في اقتضاء الامكان الخ وشيء
تارة ولا اقتضائه اخرى وايضا لم يجز تعدد الواجبين لذاتهما الغير المنفصلين بان
يتصم احدهما بالاخر **قوله** فهو قول ما ذهب اليه الفلاسفة ذكر في شرح المقاصد ثم
كل من القدم والحدوث قد يوخذ حقيقيا وقد يوخذ اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم
عدم المسبوقية بالغير والحدوث المسبوقية به وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم
المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به وهو معنى الخروج من العدم ويسمى زمانيا وهذا
هو المتعارف عند الجمهور وفي المواقف الحادث هو المسبوق بالعدم وقيل هو المسبوق بالغير
وقال في بحث الصفات للرد على بقائها لا نم ان القول بتعدد القديم مطلقا كفر بالاجماع
بل في القديم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات زنفي تامل **قوله** لان
بداهة العقل الخ يعني ان تصور الواجب على عنوان انه محدث ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم
يجعل الحكم بثبوت هذه الصفات بديهيا وانت خبير بان مبنى هذا الكلام على مقدمتين احديهما
حدوث ما سوى الواجب من العالم بتمامه والا فيحتمل ان يحدث الحوادث بالوسط المختار الصادر عن

بالايجاب بلا قصد وقد سبق في هذا الشرح ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات
وثانيهما ان العالم بتمامه صادر عن الواجب تعالى بلا واسطة والا فلا وجه لخلل الاتقان في
هذا النمط وسيجيء تلك المناقشة في اثبات علمه تعالى وصفاته قال في شرح المقاصد
والمشهور من استدلال المتكلمين على علمه تعالى وجهان الاول انه خالق للافلاك والعناصر
بما بينهما على اتساق وانتظام واتقان واحكام والثاني انه تع قادر اي فاعل بالقصد
والاختيار ثم ان طريقة القدرة اوكد من طريقة الاتقان لان عليها سؤالا صعبا
هو انه لم لا يجوز ان يوجد الباري موجودا يستند اليه تلك الافعال المتقنة ودفعه
بان ايجاد مثل ذلك الموجود فعل متقن ايضا لا يتم الا ببيان القدرة والاختيار
اه الايجاب لا يدرك العلم بقي اقول هو انه ليس للاتقان مدخل اصلا في اثبات السمع
والبصر كما تضرع العباد في الدعاء واستجابته هل يدخل النمط والنظام بل العالم نسبت
السمع ايضا ففيه تردد وكذا خلق الحسة في اجزاء العالم مرة بعد اخرى هل يفيد
اثبات البصر هل تأمل **قال** كان ارصادها الى ينبغي ان يحمل الرصد على معناه
اللغوي اي المخالف والا فالمختار عند المتكلمين ان الموت عدم للحيوة **قال**
وايضا قد ورد الشرع بها اي بالصفات مطلقا قال في شرح المقاصد مرجع الادلة
السمعية الى الكتاب ودلالة المعجزات وهي تتم الاقرار بها والاذعان لها قبل التصديق
بكون الباري عالما قادرا فيه تردد وتأمل اقول وكذا الارادة واما توقف السمع
على الحيوة فظن فكان تصدير الدليل الاخير بكلمة ايضا باعتبار السمع والبصر
قال وكلامه فيه كلام سيجيء في اثبات صفة الكلام **قال** لانه لا تقوم
بذاته الخ اعلم ان المستدل على نفي العرض والجسم باعتبار الامكان المقابل
للوجوب فيهما لان الدليل يتم بدونه بخلاف الجوهر فانه لو قطع النظر عن اعتبار
الامكان لم يبق المخالفة مع اهل الاهواء الا في اطلاق اللفظ والامكان معلوم الانتفاء
عنه تعالى قطعا **قال** وان انتفاء الاجسام اه هذا نقض اجمالي لدليلهم باعتبار
انه في مقابلة الضرورة فان بقاء الاعراض مثل بقاء الاجسام وبقاؤها ضروري

بداهة

بالبداهة الا ترى فكذا بقاء الاعراض **قال** لانه مركب في شرح المقاصد اي
من اجزاء عقلية هي الجنس والفصل او وجودية كالهيولى والصورة او الجواهر الفردة او
مقدارية وكل مركب محتاج الى جزئه ولا شيء من المحتاج بواجب اقول استلزام
التركيب الذهني للامكان المقابل للوجوب ممنوع في غاية الظهور وانما الكلام في
استلزام التركيب الخارجي اياه اذ الممكن هو المحتاج الى العلة الفاعلية والواجب
عكسه على ما يجيء من تقسيم الموجود الى الواجب والممكن وايضا ذكر في شرح المقاصد
وغيره في طريق اثبات الواجب قد ثبت حدوث العالم وكل حادث له محدث فاما ان
يدور او يتسلسل وهما محالان واما ان ينتهي الى قديم لا يفتقر لسبب اصلا وهو المراد
بالواجب تأمل **قال** فلانه اسم للجزء اه اي لان الجوهر الذي في مقابلة الجسم
والعرض اسم للجزء والا فتسمية الممكن المتحيز بالذات ايضا جوهرا في شرح المقاصد
اما تقسيم الجوهر فعلى راي المتكلمين هو ان الجوهر لما كان عبارة عن المتحيز بالذات فاما
ان يقبل الانقسام وهو الجسم اولا وهو الجزء الفرد **قال** بالمعنى الذي يجب تنزيه الله
عنه في شرح التمهيد لصاحب النهاية الخلاف بيننا وبين النصارى تارة في اللفظ
والمعنى بان اطلقوا على الاقنوم اسم الجوهر وعنوا به المركب وتارة في اللفظ دون
المعنى فانا عنوا به القائم بالذات لكن في شرح المقاصد اما النصارى فقد ذهبوا الى
انه تعالى جوهر واحد له ثلثة اقانيم هي الوجود والحيوة والعلم ويعنون بالجوهر القائم
بنفسه تأمل **قال** وفيه نظر للقطع بتغاير المفهومات ولانه قال في شرح المقاصد
اذا كان لفظ المرادف مما يوهم ما يستحيل في حقه تعالى لا يجوز اطلاقه بغير الاذن وان
وقع الاجماع على اطلاق المرادف الا ان **قال** المعي ولا يوصف بالمائية كذا في
كثير من نسخ العقايد وغيره من الكتب الكلامية المائية بالهمزة وياء بلا هاء وفي بعضها
الماهية بالهاء **قال** اي الجنسية للشيء لان معنى قولنا ما هو لها قيل المعتبر
في الماهية الجنس اللغوي وهم يعدون البشر جنسا فيلزم التركيب وذلك بناء على ان
ما هو في اللغة سؤال عن الجنس اللغوي اقول المعتبر في الماهية وجوابه ما هو في اصطلاح

المتكلمين الجنس المنطقي وان كان ماخذ اللفظ بحسب اللغة بحرد العموم فالتركيب لازم
في اصطلاحهم ذكر في شرح المقاصد ماهية الشيء ما به يجاب عن السؤال بما هو والاخفاء
ان المراد ما هو الذي يطلب بالحقيقة دون الوصف او شرح الاسم واستدل في التبصرة
بكان الماهية عبارة عن الجنس بان الناس يقولون ماهذا الشيء اي من اي جنس هو
واهل اللغة يقولون ما سؤال عن الجنس واهل المنطق يقولون اسم الجنس الدال على كثيرين
مختلفين بالنوع في جواب ما هو وقال ايضا الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالعين
في جواب ما هو اي من اي جنس هو ثم نقل عن الشيخ ابي منصور الماتريدي انه ان عنيت بقولك ما هو اسمه تعالى فالجواب الله الرحمن وان عنيت به ماهيته فالجواب انه متعال عن الجنس والجنس
وقريب منه ما ذكر في شرح التجريد **فصل** عند القائلين بوجود الخلاء ينبغي ان يتسامح
فيراد بالوجود ما يتناول ما في حكم من اعتبار العقل وفرضه فيجعل تعريفا بعد بالاشتراك
اعم من الموجود والمتوهم والخلاء مذهب المتكلمين قال في شرح المقاصد الخلاء
انه شيء ينتقل الجسم منه واليه ويمكن فيه ولا يسع معه غيره وهو المسمى بالمكان والمعتبر
من المذاهب ان ماهية السطح كما ذهب اليه ارسطو او البعد المفارق الذي يمتد فيه
بعد الجسم الا انه عند المتكلمين عدم محض وهو المعنى بالفراغ المتوهم وعند بعض
الفلاسفة امتداد موجود فاصحاب الخلاء المتكلمون وبعض الفلاسفة وصرح
صاحب المواقف ايضا في صدر المبحث بان المكان موجود **فصل**
فيلزم قدم الحيز في شرح المقاصد هذا مبني على ان الحيز موجود لا متوهم اقول
هذا على اصطلاح المتكلمين لكن العامة يطلقون المكان والحيز على ما يستقر
فيه الجسم ويمنعه عن النزول كالارض وهو المراد ههنا قد ذكر في كثير من
كتب الكلام ليس الحق هو في مكان او في حيز وعند المشبهة يتمكن على
العرش ويتحيز فالظاهر ان المقصود من نفي المكان والحيز تقرير مذهب
اصحاب هؤلاء **قال** المصنف ولا يجري عليه زمان اي لا يقدر
بزمان ولا يعلم به كذا نقل في الحاشية عن صدر الشريعة وفي شرح

التعريف للفقيه القنوي شارح الهادي اي لا ينتهي بقائه جرى عليه
الزمان يعني انتهى وقال الشيخ المولى الحاجي اي لا يتغير بمرور الزمان
من حالة الى حالة كما في الممكنات اقول في الرضي شرح الكافية يقال
اسم الفاعل جار على المضارع اي يوازنه في الحركات والسكنات ويقال
هذه الصفة جارية على شيء اي ذلك الشيء صاحبها اما مبتدأ لها او
ذو حال او موصوف او موصول فالمعنى ان الزمان لا يوازن وجوده
تعالى ولا يماثله ولا يصاحبه ولا يسبقه ولا يتعلق به وجه من الوجوه
لكن الاظهر اعتبار القلب كما لا يخفى على من له قلب **فصل** وان
الواجب لو تركب لم يخل اجزاؤه ان صفات الكمال هي العلم والقدرة
واقوائهما على ما يفصح عنه تقديره بتبصرة الادلة لهذا الدليل والظاهر
انه لا يلزم من تعدد موصوفاتها تعدد الواجب لا يقال صفات الكمال
العلم والقدرة اثنتان وهي واحدة لانا نقول يلزم نقص وحدوث في اجزاء الاجزاء عن صفة العلم والقدرة
وكونهما فضلا عن كونها بل اللازم اتصاف الكل من حيث هو بهما
وقيل في تقرير الدليل من صفات الكمال الوجوب والقدم فلا تضف
اقول الاجزاء ان كانت ذهنية فلا يلزم اتصافها بهما بحسب الوجود
في الذهن ووجودها في الخارج محدث بالكل الواجب القديم فلا محذور فيه
وان كانت خارجية فيمكن ان يقال لاستحالة في ان يكون واجب الوجود
واحد له اجزاء يتصف ايضا بالوجود وبالقدم وهي غير منفصلة ولا منفكة
عنه بوجه من الوجوه اذ لا يلزم من ذلك تعدد يستلزم تعدد الآلهة على ما زعم
النصارى وكفروا لذلك كما لا يلزم محذور في القول بقدم الصفات **فصل**
وصرح لم يريد ان هذا التصريح ينافي قوله فلا يماثله بوجه من الوجوه اذ يفهم منه ان
الاشتراك في بعض الوجوه كما في المماثلة والتوفيق بما اشار اليه بقوله وعلى هذا ينبغي ان يحمل الخ

موجود
اصل

اي شيء هو
اصل

قال المص ولا يخرج عن علمه وقدرته شئ لا يخفى ان المقصود احاطة العلم بكل امر وصحي للمتعلقات وتخصيص القدرة بالممكنات فينبغي ان يعم الشئ بالنظر الى العلم وان كان مخالفا لاصطلاح الجمهور واللغة ويخص بالممكن بالنسبة الى القدرة فلا يخلص للاباء بقدر شئ اخر بحكم العطف يعم لاجل العلم قال وافتقارها لا يخفى لانهم قد ادعوا صحة كل مفهوم للمعلومية لكن الحكماء زعموا انه تعالى لا يعلم الجزئيات من حيث هي جزئيات بل يعلمها من حيث كلياتها اى على وجه كلي لان العلم بالجزئي من حيث انه جزئي يفتقر له تعالى لاحتياج ذلك الى آلة تأمل قال ولا يقدر على اكثر من واحد في شرح المقاصد فان قيل الفلاسفة والمعتزلة لا يقولون بالقدرة فلا معنى لعدهم من المخالفين لقولهم قلنا المراد بالقدرة ههنا القادرية اى كونه قادرا ولا خلاف للمعتزلة في ذلك وكذا الفلاسفة لكن بمعنى لا بأس في الايجاب على ما قيل يعني بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لكن مشيئة الفعل لازمة قال والدهرية انه لا يعلم ذاته هكذا ذكره في المحصل وقال شارحه لو قال الفلاسفة بدل الدهرية لكان اصوب لان الدهرية هم الذين يقولون بقدم الدهر وفي المغرب الزنديق معروف لا يثبتون الها غير الدهر فضلا عن ان يكون عالما اقول ذكر في مفاتيح العلوم الدهرية هم الذين يقولون بقدم الدهر وفي المغرب الزنديق معروف وزنديقته انه لا يؤمن بالاخرة وبوحدانية الخالق وعن ثعلب انه ملحد ودهري قال والبلخي انه لا يقدر اي البلخي بالموحدة منسوب الى بلدة بلخ هو ابو القاسم عبد الله بن احمد الكعبي راس المعتزلة والكعبية جماعة منسوبون اليه من المعتزلة كانت تزعم انه ليس لله تعالى ارادة واما الغلجي بالمعجمة ثم اللام ثم الجيم نسبة الى جده ابي الغلج فهو ابو عبد الله محمد بن شجاع من اهل السنة من تلامذة الحسن بن زياد على ما فهم منه الاسنوي في المسمعات قال ومعلوم ان كلا من ذلك يدل اي لا يخفى انه اذا قيل وثبت ان الانسان مثلا ناطق فعلى قاعدة اللغة يلزم ان يكون الناطق معنى زائدا على

ذات الانسان فكذا اذا قيل وثبت ان الله تعالى عالم او قادر الى غير ذلك من الصفات وعلى هذا ينبغي ان يحمل تقرير الشرح بان يراد بمفهوم الواجب مفهوم لفظة الله وذاته الاقدس بقرينة قول المص وله صفات وقول الشرح لما ثبت من انه عالم اه فلا يرد ان الكلام في الزيادة على الحقيقة لا على المفهوم قال وان صدق المشتق لا يدل هذا الكلام مبني على ما اشتهر من ان ثبوت شئ لا مر فرع لثبوت ذلك الشئ لكنه منقوض بمثل الواجب والموجود والاعمى فالحق على ما في حاشية المطالع ان مبادي المحمولات بحسب نفس الامر قد يكون امرا موجودا بحسبها كالبياض فانه امر موجود في الخارج يدركه العقل ويعتبر مفهوم الابيض ويحمله على الجسم وقد لا يكون موجودا بحسبها كالامور الاعتبارية فان موضوعاتها متصفة بها في نفس الامر قال لكن يلزم المعتزلة الخ لا يقال مرادهم نفي ان علمه تعالى صفة حقيقية لا نفيه مطلقا لانا نقول استدلوا على نفي العلم عنه تعالى بانه لو كان تعلقه بشئ كتعلق علمنا به لتماثلا بخلاف العالمية فان عالميته تعالى تعلق الذات وعالميتنا تعلق العلم فافترقا وقالوا علمه تعالى عين ذاته واعلم انه نقل في شرح المواقف عن ابي هاشم تعليل الحال بالحال في صفاته تعالى وعن المعتزلة القائلين بالحال تعليل الحال بالحال بصفة موجودة كما يعلل القادرية بالقدرة والاعمى معللا بالعمى القائم بالسواد ونقل عنهم استدلالهم على نفي الصفات بان عالميته وقادريته واجبة فلا يحتاج الى العلم والقدرة قال ودل صدور الافعال المتقنة على وجوده تعالى اي على انكشاف الاشياء عنده تعالى سواء كان العلم صفة حقيقية او اضافية والمقصود نفي ان اطلاق العالم مجرد تسمية قال في المواقف اثبات العلم متفق بيننا وبين الحكماء وانما نفاه شرذمة لا يعباء بهم لكن المسلك في ذلك مختلف اما المتكلمون فلهم مسلكان الاول ان فعله متقن فهو عالم اما الاول فظاهر بالنظر في الآفاق وفي الانفس وتامل ارتباط العلويات بالسفليات الخ واما الحكماء فلهم مسلكان الخ فاندفع ما قيل فيه تامل بل المدلول هو اضافة التغير والانكشاف

التي يسميها المعتزلة حالية وكذا الحال في الاستدلال بالنصوص الناطقة بثبوت علمه تعالى
وذلك لان المقام من الاستدلالين بثبوت لا تكشف فيه عن الذات واما اثبات ان ذلك
المعنى صفة زائدة فليس من قاعدة اللغة **قال** وبان يكون العلم مثلا
اشارة الى الواقف لان لهم ان يقولوا اتحاد المفهومين هو الحال واتحاد الذاتين
هو اللازم وليس الحال اقوله المفهوم من مقالة اهل اللسان انهما ليسا متحدين
ذاتا ايضا وابعد من اتحادهما اتحاد الكلام والبصر وبالجملة عند كل صفة نفي فهم
غيرها وقد اعتبر التغاير في اللغة في مواضع منها رد المعتزلة حيث زعموا ان
متكلم بمعنى ايجاد الكلام **قال** وكون الواجب غير قائم بذاته قدمنا في شرح
المواقف له دفعه بان كلامهم يرجع الى نفي الصفات الزائدة اشارة على الذات
فهذا معنى قولهم ان العلم عين الذات وانت خبير بان ذلك غير ظاهر من العبارة
على قاعدة اهل العربية من ان المشتق موضوع لذات مبهمة ومعنى قائم به
وان العلم اسم لما يقوم بنفسه ولا يخفى ان العالم معناه المحمل بالفارسية دانا
وذلك لا يقتضي قيام العلم به **قال** والكرامية هم اصحاب
محمد بن كرام رئيس الشبهة المجسمة ثم قيل كرام بفتح الكاف وتشديد الراء وقيل بالفتح
والتخفيف بمعنى كريم وهو المعروف على السنة مشايخهم وقيل بالكسر والتخفيف جمع
كريم وهو المذكور في شرح المواقف وجعل في المغرب القول الاول هو المشهور
قال اشارة الى الجواب بان المتكلم لم يقل اجابا لان دفع الشبهة يتوقف على نفي المغايرة
بين الذات والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض والمصرح به في كلام القوم المغايرة
الغائبة فيلزم نفي التعدد المبني عليها ثم المصنف اذا ذكر قال لا هو ليظهر ان المغايرة ههنا
محمولة على معنى غير المتعارف لغة ولا يلزم التناقض بين الحكمين اولان المقام من الكلام
بيان حال الصفات وتأييد ان ليتهيأ الاان المشهور ايراده لدفع كلام المعتزلة فلذا حملانه عليه
قال لكن لزمهم ذلك لا قيل انه لا يكفر الا بالالتزام قد نقل السيد في شرح المقاصد
عن الامام الرازي ان لزوم الكفر ولم يقل به فليس بكافر واجيب بان لزوم الكفر المعلوم ايضا

ايضا كفر اقوله المذهب عند الجمهور وعامة العلماء على ما في كتب الفروع ان القائل بما
هو كفر في الواقع كافر وان لم يعتقده ولم يعلم به حتى قالوا لو قال ارى الله في الجنة يصير
كافرا لانه يستلزم المكان تعالى الله عن قاعدة العربية وينبغي ان يعلم ان قوله تعالى
وما من اله الا اله واحد بعد قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة يدل
على انهم كانوا قائلين بالهة ذوات ثلثة على ما مر في شرح المقاصد فلا حاجة الى
اعتبار الالتزام او اللزوم لكن امام الحرمين ذكر في الارشاد ثم هذه الاقانيم هي الجوهر
عندهم والجوهر واحد والاقانيم ثلثة وليست الاقانيم عندهم موجودات بانفسها بل
هي الجوهر وفي التبصرة يزعمون ان الله جوهر واحد له ثلثة اقانيم الاقنوم الصفة فيكون
معناه انه جوهر له ثلاث صفات ويفسرون ذلك بانه ذات وعلم وحيوة **قال**
اثبتوا الاقانيم الثلثة فالصحاح الاقانيم الاصول واحدها اقنوم اصبهاني رومية
قال هي الوجود والحيوة والعلم من جهلهم جعلوا الذات الواحد نفس ثلث صفات
وجعلوا العدد اما ثلثة فلو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة والا فواحد وفي الكفاية الاقانيم
الثلثة هي ذات وعلم وحيوة وزعم بعضهم انه اب وهو الله وابن هو عيسى وزوجة
هي مريم وفي ذلك جهالة اخرى من جعل الزوجة والولد نفس الذات تأمل **قال**
للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد الخ ينبغي ان يعلم ان المشهور في اصطلاح المتكلمين
ان العدد هو الكم المنفصل والواحد ليس منه لكن قد يطلق على ما يقع في العد كما هو اصطلاح النحاة
وكلام الله مبني على هذا او محمول على التغليب وان كان من مراتب الاعداد مؤلف من وحدات
مغايرة تلك المرتبة وليس مرتبة جزءا من مرتبة فوقها لكن لا يقدح شيء من تلك الاعتبارات
في غرض الله قدس سره اذ ملخص الكلام وجود اشياء متعددة متكثرة في حصول مراتب الاعداد
وان لم يسم متغايرة او لم يكن الواحد من مراتب الاعداد او لم يكن المراتب مؤلفة الا من الوحدات
ونظير ذلك كثير في كلامهم بان يلاحظ الملخص والمراد بلا نظر الى العبارة وزيادة غير محتاجة
وان كانت تمة **قال** فالاولى ان يقال اراد في شرح المقاصد القول بازلية الصفات
لا يستلزم قدمها فان القديم هو الازلي القائم بنفسه ونسلم ان كل ازلي قديم فلا نسلم ان القول

بتعدد القديم مطلقا كفر بالاجماع بل في القديم الذاتي قوله ويكون بهذا مرادهم من قال
قد سبق في الشرح استدلال على وجوب الصفات واعترض منقولات عن القائلين بان
الواجب الوجود هو الله تعالى وصفاته وهما لا يلايمان هذا التفسير فتذكر قوله واما
في نفسها فهي ممكنة وما اشتهر من المتكلمين ان كل ممكن حادث فذلك في غير الصفات
فان غيرها صادر بالاختيار وهي مستندة بالايجاب نعم الكلام في الفرق بينهما وعندهم
علة الاحتياج للحدوث لا مجرد الامكان وعلى تقدير وجودها والزيادة وكونها غير
واجبة لذاتها لا يظهر ان لا يكون لها علة تامل قوله والكراسية الى النفي قدمها
ينبغي ان يجعل على نفي القدم في الجملة اي في البعض والا فلا ذكر في شرح المقاصد وغيره
انهم قالوا بقدم المشية وان جعلوا الارادة حادثة وبقدم الكلام وفسروه بالقدرة
على التكلم بقي انه في تمهيد السالمي الحنفي قال قوله من الكراسية صفات
الذات قديمة وهي الحيوة والقدرة والعلم والسمع والبصر وما وراء ذلك نعوت وليس
بصفات كلها محدثة تامل قوله وفي الحقيقة جمع بينهما لان رفع كل منهما
اثبات للاخر فيكون رفعهما اثباتهما فيكون رفع النقيضين جمعا بينهما قوله
اي يمكن الانفكاك بينهما قبل سواء كان بحسب الوجود او بحسب الحيز فلا تنقض بالجسمين
القديمين لكن يرد الالهيان المفروضان نقضا اقول لا يظهر في هذا التعريف للغيرين
اعتبار الانفكاك بحسب الحيز لاعتبار الوجود فقط فيه فلذا لم يتعرض قدس سره لعدم
الغيرية في الصفات الازلية بعدم الانفكاك في الحيز ثم يمكن اعتباره في التعريف
بموجودين جائز انفكاكهما على ما نقل في شرح المقاصد عن المتقدمين من اهل السنة
ثم قال دخل الجسمان وان فرض كونهما قديمين والنقض بالامور المفروضة لا الموجودة
فلا تنقض بالالهيين فانه مجرد فرض لم يقل به احد ممن يعتد به بخلاف الجسمين القديمين
الواقعين على قول الحكماء قوله فقدمها عدمه ووجودها وجوده هذا تعبير
عن الاستلزام بطريق المبالغة والا فتخالف الوجودين ظاهر واما تخالف العدمين فمحل
خفاء ولذا قال المحقق الشريف في حاشية شرح المختصر بالاتحاد وفي شرح المواقف

بالتغاير اراد واصحة الانفكاك من الجانبين ذكر في الجنس او من التشبيه لفظ احد
قد يكون اسما للعدد المخصوص بمعنى الواحد وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب به
وهو في معنى العدم ولا يستعمل في الايجاب اصلا كذا ذكره ائمة اللغة وقال ابن يعيش
وفي احد من الابهام ما ليس في واحد تقول جائني احدهما او احدهم وللواحد واحد
غير معين فتامل في احتمال التعريف لهذا الاحتمال قوله انتقض بالعالم
مع الصانع اذ يجوز ان ينفك الصانع في الوجود والعالم في الحيز لاستحالة تحيزه
قوله وكذا بين الذات والصفة الخ في شرح المقاصد هنا بحث اظهره ان جواز
انفكاك الموصوف عن الصفة في الوجود انما يصح في الاوصاف المفارقة كالبياض
مثلا وفي كلامهم ما يشعر بان النزاع انما هو في الصفة اللازمة بل القديمة ولا يخفى
ان مرادهم جواز انفكاك احدهما عن الاخر بلا مانع ولا يكفي الامكان الذاتي قوله
والتغاير بحسب المفهوم ليفيد في شرح المقاصد لابد من تغايرهما بحسب المفهوم ليفيد
فائدة يعتد بها للقطع بعدم الفائدة في مثل الارض ارض وانت خبير بان المناسب
لتقدير القوم وبيانهم الحمل ان يكون اشتراط التغاير لاصل الحمل كاشتراط الاتحاد ذاتا
ولذا قال المحقق الشريف في حاشية الشمسية لابد من التغاير في ذهن ما والا لم يتصور بينهما
حمل اصلا ثم الظاهر ان اشتمل الموضوع على المحمول نحو الحيوان الناطق ناطق فالمراد
انه يفيد في الجملة اذ قد يظن ان هوية المركب لا تتحد بهوية الجزء لكنه لا يفيد فائدة يعتد بها
قوله لان هذا انما يصح اذا وايضا لا جهة للتخصيص بالصفات القديمة وكلام القوم
فيها وايضا ذكر الشيخ وتبعوه الصفات على ثلثة اقسام بعضها عين الذات
كالوجود وبعضها غيره كالحال وبعضها لا عينه ولا غيره قوله وان يكون كذا
بلفظة ان في نسختين عليهما خط الشارح قدس سره وفي نسخ قديمة مصححة من النسخة
ايضا وهو الصواب وقد وجد في بعض النسخ بلفظة ان الناصبة عطف على قوله
لصار بتقدير لزم او عطف على قوله غيره بتقدير مضاف اي ذات ان يكون او
بلفظة ان المكسورة النافية والظاهر ان الكل تصحيف قوله ولا يخفى ما فيه

اى من الفساد لان مغايرة الشئ لا تقتضى مغايرته لكل من اجزائه حتى يلزم مغايرته لنفسه كذا فى شرح المقاصد **فصل** ينكشف المعلومات عند تعلقها سواء كان التعلق قديما بالنسبة الى الازليات اى الذات والصفات والمتجددات باعتبار انها متجددات اوحادثا بالنسبة الى المتجددات باعتبار وجودها الآن اوقبل **فصل** لا تؤثر فى المقدورات لجعلها ممكن الوجود من الفاعل اى صحيح الفعل بمعنى التأثير والايجاد بالفعل فهو اثر التكوين عند القائلين به وصحة الفعل فى نفسه فهى امكانه الذاتى الذى لا يمكن تعلقه بغيره هكذا يستفاد من شرح المواقف **فصل** وهى صفة ازلية توجب صحة العلم اى ذلك كذلك فى حقه تعالى فالمفهوم من شرح المقاصد والمواقف انها صفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة الشاملة وكانهم لم يذكروا الارادة لان الحكماء اثبتوا الحيوة بدونها فاقتضاء الحيوة اقارها محل تردد بقى انهم لم يذكروا ههنا اقتضاء صحة الافعال وحيوة غيره تعالى تقتضى الحس والحركة فكانهم اقتصروا على اقتضاء الصفات الذاتية تأمل **فصل** بمعنى القدرة فذكر هناك فى المتن لصحة الاطلاق على الله تعالى بل للترادف كما فى الارادة والمشية والفعل والتخليق لكن المناسب ذكرها عقيب القدرة كما لا يخفى **قال** المص والسمع والبصر لا يخفى انه اذا عد كل من العلم والسمع والبصر صفة زائدة ذاتية واحدة كما هو المشهور عند اهل السنة من الماتريدية والاشعرة لا يظهر ارجاعها الى العلم ثم قال امام الحرمين الصحيح وجوب وصف البارى تعالى بالادراكات المتعلقة بالطعوم وبالروائح وبالحرارة وبالبرودة وباللين والخشونة ثم يتقدس البارى تعالى عن كونه شامّا ذائقا لامسا فان هذه الصفات منبئة عن اتصالات يتعالى الرب تعالى عنها **فصل** لوجب تخصيص احد المقدورين فى شرح المقاصد نسبة الارادة الى الفعل والترك والى جميع الاوقات على السواء فتعلقها بالفعل فى هذا الوقت يحتاج الى مرجح ويلزم تسلسل الارادات والجواب انها تتعلق لذاتها لانها صفة تقتضى التخصيص لذاتها بل المرجح للمراد هو الله تعالى وليس هذا من وجود الممكن بلا موجد وترجح بلا مرجح فى شئ فان قيل

نعم

فمع تعلق الارادة لا يبقى التمكن من الترك وينفى الاختيار قلنا الوجوب بالاختيار محض الاختيار **فصل** وكون تعلق العلم تابعا للوقوع فى شرح المقاصد ينبغى على مغايرة الارادة للعلم ان مطلق العلم نسبته الى الكل سواء والعلم بما فيه من المصلحة اوبانه سيوجد فى وقت كذا سابق على الارادة والعلم بوقوعه تابع للوقوع المتأخر عنها وفيه نظر اذ لا يسلم للخصم سبق العلم بانه يوجده فى وقت كذا على ارادته ولا تأخر علمه بوقوعه حالا عن ارادة الوقوع حالا ومايقال ان العلم تابع للوقوع فمعناه انه يعلم كما وقع وان المعدوم هو الاصل فى التعلق لانه مثار وصورة له لا بمعنى تاخره عنه فى الخارج اقول ذهب صاحب التجريد وجماعة الى ان المرجح فى فعله تعالى ليس الا مجرد الداعى اى العلم بالمصلحة وقال فى شرح المقاصد مغايرة سبق لفظ الارادة للعلم بالمصلحة مما ينبغى ان لا يخفى نعم لو ادعى فى وصف البارى تعالى انتفاء مثل الحالة الميلانية والاقتصار على العلم بالمصلحة فذلك مما لا يخلو عن بحث فيه لا يخلص الا ببيان وجود فعل يساوى طرفاه فى المصلحة من كل وجه اقول ذكروا ان هذا النظام الواقع فى الممكنات من حيث الكل الكل الوجوه الممكنة مطلقا فلو تساوى وجود فعل وعدمه من كل وجه لم يكن هذا النظام المشتمل على وجوده اكمل من النظام المشتمل على عدمه **فصل** ان معنى ارادة الله تعالى لا ارادة كل شئ فليس الكلام مما يتوهم فيه لزوم كون الجماد مريدا مع انه لا فضل له **فصل** اذ ليس بمكره ولا ساه فى شرح المقاصد قول الكعبى وكثير من معتزلة بغداد ان ارادته تعالى لفعله هو علمه به او كونه غير مكره ولا ساه **فصل** اذ امر به فى شرح المقاصد رد هذا بانه موافقة الحكماء فى اثبات الايجاب له تعالى **فصل** ولو شاء لوقع بدليل قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقوله تعالى لو شاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعا **قال** المص والفعل والتخليق ذكرهما بدل التكوين للتصريح بالرد على الاشعرة القائلين بحدوث الفعلية **قال** المص والترزق انت خبير بانه يلزم ان يكون الكلام فى تعداد الصفات خاليا عن حسن الانتظام

اذ التكوين مطلق لا الترديف مقابلة الارادة والكلام **قاصر** وهو غير العلم اذ قد يخبره انت خبير بانه لا يدل ظاهرا على مغايرته للعلم المطلق والتصور بل للتصديق و لو غير مطابق فانه اذا علم بخلاف ما يخبره لا يكون له التصديق بمضمون الخبر وقد يستدل على مغايرته للعلم بان الشاك يتصور الاطراف والنسبة ولا يجد ذلك المعنى اى المدلول بالعبارات المختلفة المسمى بالكلام النفسي عند عدم قصد الاخبار ثم انه قد يقصده فيجده مع عدم علمه بوقوع النسبة وكانه اراد بعدم قصد الاخبار عدم قصد التلفظ مطلق ليتم والا لم في شرح التمهيد المتكلم لا بد ان يدبر في نفسه اولا ما يريد ان يتكلم به هذا الكلام الظاهري فذلك التدبير منه كلام باطني وقال قدس سره في شرح الشرح كلا احد يعقل معنى نسبة معلوم الى معلوم بحيث لو عبر عنها بلفظ لصح السكوت عليه ويعلم ان ما يعقله اولا ثم يتكلم لافادته هي تلك النسبة فالكلام النفسي تلك النسبة القائمة الاخبارية او الانشائية من حيث يفاد بالكلام اللفظي وهذه النسبة قائمة بنفس المتكلم بمعنى انها صفة موجودة فيها وجودا متأصلا كالعلم والقدرة لا بمعنى انها معقولة اقول الانصاف انه لا خفاء في ان نجد عند العلم اذا تفسيب واحدا معبرا بالعبارات قبل التكلم ثم يتكلم وفقه واما الكلام واللاخفاء في كونه صفة زائدة ذاتية متأصلة كالقدرة وغيرها من الصفات الذاتية واما النسبة النفسية فاما بمعنى المصدر فيكون فعلا او بمعنى العلم بالوقوع واللاوقوع او بمعنى المعلوم فوجوده ليس متأصلا وابعد من ذلك ما ذكره صاحب المواقف من ان الكلام النفسي معلق من قبيل الطلب وذكر المحقق الشريف في حاشية المختصر ان الطلب فعل اختياري فليتأمل **قاصر** كما مر عبده لهي في شرح المواقف واعترض عليه بانه لا طلب في هذه الصورة كالارادة فالموجود صيغة الامر وفي شرح الشرح يجوز من العاقل طلب ما لا يعلم انه لا يقع ولا يجوز ارادته اصلا وقيل الحق ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة اقول الانصاف ان صيغة الامر دالة على تلك الحالة والتخلف جائز **قاصر** اني ذكرت في نفسي مقالة في شرح الكشاف في ذكرت

بتقديم

بتقديم الراء المهملة يقال روزت كلاما اى دبرت وسويت وعن عمر رضي الله عنه روزت في نفسي كلاما ورواية الاكثرين زورت في نفسي بتقديم الزاء المعجمة اى حسنت وقيل هيأت واصلحت كلا اللفظين مما اثبته الثقات اقول لكن في الغايق و في النهاية للجزرية اورده في باب الزاء المعجمة **قاصر** والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل قيل قال في التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام بدلالة معجزاته ولو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور وبين كلاميه تدافع لا بد في التوفيق من تحمل اقول قد سبق في هذا الشرح في شرح قول المصنف القادر لذاته ان بعض الصفات مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليه فيصح التمسك بالشرع فيه كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه فكان المعترض غفل عن ذلك فتمسك بما في التلويح ثم التوفيق بلا تحمل ان اثبات صفة ذاتية هي الكلام بالاجماع والنقل عن الانبياء المتوقفين على الشرع واثبات الشرع بالكلام سواء كان قديما صفة له تعالى او حادثا قائما بذاته او بغيره والنسبة اليه تعالى بمعنى ايجاده او ان اثبت بالشرع الكلام النفسي وبثبوت الشرع بالكلام اللفظي المعجز لكمال بلاغته الدالة على انه من عند الله تعالى بدليل ما سيأتي في هذا الشرح ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء انه متكلم فلا حاجة لسوى انه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظي فتعين النفسي **قاصر** من غير قيام ما خذ الاشتقاق فيه زيادة بسط سيأتي قريبا ان شاء الله تعالى العزيز **قاصر** وفي هذا رد على الكرامية وفيه بحث لانه ذكر في شرح المقاصد ذهب الكرامية الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذات الله تعالى فانه قول الله لا كلامه انما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم اللهم الا ان يجعل قول القائلين ان صفة الحنابلة فقط وبلاحظ رد الكرامية من قوله متكلم بكلام هو صفة له فان الكلام عندهم القدرة على التكلم فلا يظهر انه متكلم بها بل بالكلام اللفظي **قاصر**

بل انما يصير الخ ذكر في شرح المقاصد قال بعضهم اعتذر به سعيد القطب كلامه
في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا غير ذلك وانما يصير احد الاقسام فيما لا يزال
فان قيل وجود الجنس من غير ان يكون احد الانواع ليس بمعقول وايضا التغير
على القديم محال قلت اراد انه امر واحد في نفسه له التنوع بحسب التعلقات الحادثة
من غير ان يتغير في نفسه والاقرب ما ذكره امام الحرمين ان ثبوت الكلام بالسمع
ولم يرد بالتعدد ولم يمتنع اتصاف الكلام بالامر وبالنهي والخبر وغيرها بكلام واحد قديم
بانه واحد يتعلق بجميع المتعلقات وان كانت العقول قاصرة عن ادراك (بل انعقد الاجماع على نفي كلام نفسي قديم ولم يمتنع شرح مقاصد)
كنه هذا المعنى وفي شرح المواقف انها اي اقسام الكلام انواع اعتبارية
ومنها ايضا نفسي كلام ابن سعيد ببعيد جدا كما تفهموه فصل كما اذا
قدر الرجل انه الخ في شرح المواقف يرد عليه ان ما يجده احدنا في باطنه هو
العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن لا سفه واما نفس الطلب فلا شك في كونه
سفها بل قيل هو غير ممكن وفي شرح المقاصد لو قيل خطاب النبي صلعم وسلم الحاضرين
قصدا والغائبين والمعدومين صفة وشأنا ليس من السفه في شيء لكان شيئ
فصل والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من الانشاء في شرح
المقاصد وتحقيق ذلك مع القول بان الازلي مدلول اللفظي غير جدا اقول ليس
المراد المدلول المطابقي التفصيلي الا يرى انهم ذكروا انه واحد في نفسه يصير امرا
ونهيا وخبرا وغير ذلك بحسب التعلقات وانه عبر عنه بالقرآن بالعربية وبالتوراة
بالعبرانية وبالانجيل بالسريانية وبالزبور بالسريانية تأمل فصل القرآن
كلام الله غير مخلوق عد الطيبي الحديث من الموضوعات وذكر الشيخ الفيروزآبادي
في الصراط المستقيم في باب كلام الله بانه قديم غير مخلوق ورد من معنى احاديث
بالفاظ مختلفة واقع شده وارد حضرت رسالت صلى الله عليه وسلم خبري صحيح بشنده
وهر چه ثابت شده از مقالات صحابه وتابعين است فصل ولا معنى له
سوى انه متصف بالكلام وفيه بحث لان وصف شخص بالمشتق يقتضي اتصافه

بما خذ

بما خذ الاشتقاق لا بادئه مثلا الكاسر من له الكسر لا الانكسار فلا يلزم من وصفه بالمتكلم
الا الاتصاف بالتكلم لا بادئه الذي هو الكلام فللمعتزلة ان يقولوا بانه تعالى يتصف
بايجاد الكلام في غيره لا بالكلام فان التكلم تحصيل اصوات قائمة بالهواء وذلك التحصيل
يسمى كسبا عند اهل السنة وخلقا عندهم فكما لا يصح اتصاف الحق تعالى بالكلام
لا يصح اتصاف غيره من الاشخاص به ايضا فانه حروف قائمة بالهواء والجواب ان كل
فعل لازم كالتحرك وكسب الحركة تحصل منه كيفية كالحركة مثلا يلزم قيام تلك
الكيفية بالفاعل اي المتحرك والمتكلم لازم او في حكمه او ان المفهوم لغة
او عرفا من خصوص المتكلم قيام الكلام به وان لم يلزم ذلك في سائر المشتقات
لكن الاتصاف عرفي فان المتكلم اذا اوجد الحروف القائمة بالهواء الكائن في فم
متكلم بعد تلك الحروف قائمة بالمتكلم وبالجملة بينه وبين تلك الحروف علاقة
مصححة للاضافة اليه ليست تلك العلاقة بين الصوت وشخص واجده في شخص
اخر فانه يقال له مصوت لا متكلم فصل بمعنى ايجاد الاصوات الخ
فيه ان هذا الخلاف لمذهبهم فانهم يقولون بان افعال العباد مخلوقة لهم بالمباشرة
ابتداء او بالتوليد اللهم الا ان يجعل المقرو مماثلا لما خلقه الله تعالى في جسم بلا قدرة
واختيار له ومباشرة وتوليد وهو القرآن حقيقة فصل او ايجاد اشكال
الكتابة هذا غير مفهوم من لفظ المتكلم اصلا فصل مكتوب في مصاحفنا
في شرح المقاصد فان قيل المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال لا اللفظ والمعنى
قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف الهجاء نعم المثبت في المصحف
هو الصور والاشكال فصل ووجود في الاذهان هذا لا يظهر على راي المتكلمين
كما هو المشهور فصل ووجود في العبارة ووجود في الكتابة بهذان الوجودان
من حيث الاضافة الى ذات الشيء وحقيقة مجازيان لان الموجود من زيد في اللفظ
صوت موضوع بازائه وفي الخط نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد
ولا صورته نعم اذا اضيف الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازاء اللفظ

كان وجودا حقيقيا فقد الوجود في الاعيان ف ـ لحيث يوصف القران اه
يرد عليه ان هذا جواب اخر كما يستفاد من شرح المقاصد لا تحقيق جواب المص
كما يستفاد من تقرير شرح العقايد والتفصيل انه لما تمسكت المعتزلة بان القران
مكتوب وملفوظ فيكون حادثا اجيب عنه تارة بان وصف الكتابة مجاز
من باب وصف المدلول بصفة الدال واخرى بان الموصوف هو اللفظ وقد يطلق
القران اشتراكا او مجازا مشهورا في اللفظ ايضا ولا يلزم منه حدوث المعنى
ويمكن ان يجعل الضمير في قوله هنا وحقيقة راجعا الى مطلق الجواب
لا الى جواب المتن ف ـ يجوز ان يسمع في شرح المقاصد هذا على مذهب
من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود لكن سماع غير الصوت لا يكون
الا بطريق خرق العادة ف ـ لكن لمكان بلا واسطة الخ او لانه
سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف العادة اليه اشير في شرح المقاصد
ثم في شرح السنة في باب الوحي تصريح بان التكلم وقع لنبينا ص في الارشاد
للامام الحرمين ان ذلك وقع للمصطفين من الانس والملائكة وفي التبصرة ان منهم
من يجوز سماع كلام الله تعالى على قلب العادة كما سمع موسى ص بطور وكما
سمع محمد ص ليلة المعراج ف ـ لو كان كلام الله حقيقة الخ كما هو
الظاهر من تقرير مسئلة الكلام ف ـ اسم مشترك جوز في شرح المقاصد
الاشتراك وكونه مجازا مشهورا في اللفظي ق ـ انما هو باعتبار دلالته
على المعنى فان قيل هذا مشعر بكونه منقولا فيكون في المنقول عنه مجازا قلت
النقل بهجر المعنى الاول واعتبار العلاقة لا يقتضيه وهذا هو المنقول لكن بقي
ان الظاهر من تقرير القوم عدم اعتبار العلاقة في المشترك حتى ما اعتبر فيه
العلاقة بل ما فيه العلاقة جعل منقولا وشرط فيه هجر المعنى الاول ويمكن ان
يلتزم ذلك هنا ذكر في شرح المقاصد اللفظي هو المتعارف عند العامة
والقراء والاصوليين والفقهاء ق ـ اسم للفظ والمعنى شامل
لهما

لهما وهو قديم ينبغي ان يعلم انه ان كان للشخص القائم بذاته تعالى يلزم
ان يكون ما يقرأه احدنا مخلوقا له لكن يمنع من القول بانه ليس من القران
وان صح القول به في الجملة لئلا يتوهم نفي القرانية بحسب النوع ولا يصل
فهم العامة الى التحقيق وان كان اسما للنوع القائم صح نفي الكلام عن خصوص
الشخص القائم بذاته تعالى حقيقة فانه في النوع حقيقة في خصوص الشخص
مجاز لكنه لا يطلق به تمام وان كان من قبيل الوضع العام لكل خاص صح وصف
كلامه تعالى بالحدوث لكن بحسب النوع لا بحسب الشخص القائم بذاته تعالى ف ـ
وهو جيد لمن يتعقل الخ لا يخفى انه من تعقل قيام لمع المركب من تلك الحروف
المرتبة بتلك الهيئة بالنفس بلا ترتب واعتبار هيئة قد كفاه فاي حاجة
الى الفرق بين تاليه وقيام لمع ومن تعقل لم يحكم بصحة هذا الحمل فالكلام فيه
بقي امر اخر هو ان قيام الحرف والصوت بذات الله تعالى غير معقول وان كان
غير مرتب الاجزاء كحرف واحد اشار اليه في شرح المقاصد وتفصيله ان اللفظ والصوت
وهو من قبيل العرض الذي لا يقوم بذاته تعالى وكلامه القائم به غير اللفظ نوعا بل جنسا
فبعود المفاسد التي يلزم على اثبات الكلام النفسي في زعم هذا القائل
ف ـ وبتسرب اخراج المعدوم الخ المراد منه مبداء الاخراج كما يفهم من الشرح
بعيد ذلك وفي التبصرة التكوين والتخليق والخلق والايجاد والاحداث والاختراع
اسماء مترادفة يراد بها كلها معنى واحد هو اخراج المعدوم من العدم ف ـ
ان يمتنع قيام الحوادث بذاته وظاهر غاية الظهور انه لا يقوم صفة الشيء بغيره وان
توهم ابو الهذيل جوازه وكذا يستحيل وجود الصفة بلا محل وان تخيل ابن الراوندي
وقوعه ولذلك لم يتعرض في قدس لابطال قولهما لكن تعرض في الدليل الرابع لابطال
زعم ابي الهذيل فيلزم الاستدراك ثمة او القصور عن استيفاء الوجوه ههنا الا
ان يقال قد لاحظ ظهور بطلان زعمه ولاحظ استيفاء المحققات ف ـ جاز
اطلاقه على كل ما يقدر به عبد من الاعراض قيل لزوم الجواز الشرعي مما لتوقف على الاذن

من الشارع وعدم الايهام في اطلاق الاسم لما يستحيل في حقه تعالى ولزوم الجواز
العقلي مسلم ولا مانع عنه والجواب ان المراد الجواز بحسب عرف اللغة واستعمال
العرب والناس والظاهر ان القادر على الافعال الحسنة او السيئة لا يوصف
في العرف بها مثلا الكافر القادر على خلق الاسلام لا يقال انه سلم وكذا العكس
نعم يرد على الملازمة انه لا يلزم من وصف القادر على خلق العرض ما يخلق وصفه
بالعرض والقدرة والخلق صفتان قائمتان بذاته تعالى بخلاف العرض الابري
انه يمكن وصف شخص قادر على الصبغ بانه صباغ ولا يلزم منه وصفه بكون
المصبوغ كما لا يخفى **قوله** وسيجيء هذه الدلالة الخ قيل كان اراد ما عدا
الدليل الثاني او بنى الامر على التغليب اقول لا يخفى ان مدعى الحنفية كون
التكوين من الصفات الحقيقية والاختلاف في جعله من مطلق خالد ليل
ينبغي ان يكون محل دفع الدعوى في نظرهم ذكر في شرح التمهيد قال اصحابنا انه تعالى
كان صانعا قبل تمام صفة الخلق وهو التكوين بذاته في الازل كما كان عالما قادرا
سميعا بصيرا فظهر ان نظرهم في الدليل انما هو اثبات كون التكوين صفة
حقيقية واما اعتبار التغليب في مثل هذا الكلام فمما لا يلتفت اليه **قوله**
والدليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة انا نعلم ان لا دليل على ان مبدأ
التخليق صفة زائدة على القدرة والارادة اذ صدور الافعال يتم بصفة القدرة
المتعلقة باحد طرفي الفعل على وفق الارادة بلا حاجة الى مبدأ اخر فان
صدورها يقتضي مبدأ سواء كان على طريق الايجاب اولا بعد ما ثبت ان
تاثير ذلك لمبدأ على طريق الاختيار وعلى وفق الارادة فلا يعقل في الواجب تعالى
صفة اخرى مع القدرة والارادة كي يقتضيه اثبات التكوين ولم يرد انا لا نتصور
مفهوما في مبدأ التخليق مغايرا لمفهوم القدرة والارادة فافهم **قوله**
فالمكون حادث بحدوث التعلق هذا موافق لتقريرهم المسئلة حيث قالوا
بان تكوينه باق من الازل الى الابد فتعلق وجود كل موجود وقت وجوده

بتكوينه

بتكوينه الازلي كمن علق طلاق امرأته في شعبان بدخول رمضان يبقى التطليق
كما الى رمضان ليتعلق الطلاق وقت وجوده بذلك التطليق **قوله** وما يقال
اي في جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة في قوله
فلو كان قديما لزم قدم المكون الخ بهذا التقرير صرح في كلام البداية **قوله** لان الفعل
بغاير المفعول قيل التكوين ليس نفس الفعل بل مبدأه ولو سلم لم يكن غيرا لامتناع
انفكاكه ولو سلم لكان غيرا قائما على ايضا فيكون الصفة غير الذات اقول الكلام الاتي
فان الخصم القائل بالعينية قائل بان التكوين نفس الفعل على انه يحتمل ان يراد بالفعل
ما يطلق هو عليه من الفعل ومبدأه فالضرب تعليق للفعل وتنظير لمبدائه والمراد بالغير
معناه اللغوي فيكون الفعل غير المفعول والفاعل معا ولا فساد في كون الصفة غير
الذات لغة وان لم يكن غيره اصطلاحا على ان المكون ينفك عن الفعل بمعنى الاضافة
ولا فساد في مغايرة الذات اصطلاحا عن الصفة الحادثة **قوله** مستفيض
عن الصانع اذا حيث جه اليه في التكوين والايجاد **قوله** انه اقدم منه اعتبر
حدوث العالم فالقدم لغوي اسبق او القدم ذهني فيه من قبيل قوله تعالى اصحاب الجنة
خير وان لاحظ قدمه فجعل العدم متنا ولا للذات والزمان فاو يكون اقدم بمعنى اقوى
واولى به **قوله** وقادر عليه هذا لا يظهر على تقدير اتحاد التكوين والمكون **قوله**
وهذا لا يوجب كونه خالقا الظاهر ان يقال هذا يوجب عدم كونه خالقا فيصح تفريع
قوله فلا يصح القول الخ **قوله** ولم يرد ان مفهوم التكوين الخ ينبغي ان يزاد
عليه انه لم يرد الاتحاد بينهما هوية وذاتا ايضا فان المغايرات لازمة على تقدير الاتحاد ايضا
قوله لانا كما زعمت الفلاسفة الخ في شرح المقاصد اتفق الحكماء والمتكلمون وجميع
الفرق على اطلاق القول بانه مريد وشاع ذلك في كلام الله وكلام الانبياء ودل
عليه ما ثبت من كونه فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة
ما للطرف الاخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف
الذي يريده لكن عندنا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به وعند الفلاسفة العلم

قيل اراد بالفعل غاية الفعل وفيه ان مغايرة الام المكون لا يكفي في مغايرة الفعل له

بالنظام الاكمل ونقل في شرح الواقف عن الشيخ ابي علي ان علمه تعالى بكيفية الصواب
في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل من غير انبعاث قصد طلب من الخلق
وقال قبيل ذلك مذهب الحكماء في الصفات مرجعه اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول
ما يجب وتمايزها من الذات وحدها والذات والصفات متحدة ذاتا مختلفة اعتبارا
فاعلم ان الفلاسفة ايضا يطلقون عليه تعالى انه مريد ويثبتون له ارادة لكن لا بمعنى
القصد والاختيار ولا بكونها قديمة زائدة ولا يجعلون الذات من حيث هو منبع
الفيضان بل باعتبار علمه بكيفية الصواب وكان الفرق بين مذهبهم وبين مذهب
البخارية مع الاتفاق في نفي ان الارادة صفة زائدة على الذات واتحادها معه بان
ذاته تعالى باعتبار العلم ارادة عند الفلاسفة ولا باعتباره ارادة عند البخارية
ثم تقرير مذهب البخارية على وجه الموافق للبداية والتبصرة لكن المذكور في شرح المقاصد
والمواقف والارشاد ان الارادة عندهم صفة سلبية هي كون الفاعل ليس بمكره
ولا ساه تأمل فص دليل على كونه صانعا قادرا الخ دليل لحكم الضرورة على
اختيار صانعه لكن الصانع بلا واسطة تأمل فص بمعنى الانكشاف التام
اشارة الى ان الرؤية مصدر مبني للمفعول وانما اعتبر كذلك لان المانع عن الرؤية
عند الخصم من جانب المرئي فص الى البدر هذا اولى من ان يقال الى الشمس لانه
على ما في شرح المقاصد لانه وقع تمثيل الرؤية في الحديث النبوي بالبدر لا بالشمس الا ان
الاحاطة البصرية بالشمس اشكل فص ثم غمض العين لا في شرح المقاصد
او اوقف الشمس بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرتها وغمضت العين كان
نوعا اخر فوقا الاول ثم اذا فتحت العين حصل نوع اخر من الادراك فوق الاولين
نسميها الرؤية اقول لا يخفى انه لا ضرورة في اعتبار غمض العين ثم الابصار لكن
اعتبار العلم الحدي او الوسمي في تظهر الانكشاف التام الذي هو محل النزاع
فص بمعنى ان العقل اذا خلي ونفسه لم يذهب في العبارة قصورا ويدل على الامكان الذهني
وليس بحث نزع فيه ولو ترك قوله ما لم يقم له برهان لكان حسنا فص

تمت

مطلب رؤية الله تعالى جائزة

ممن ادعى الامتناع فعليه البيان في شرح المقاصد هذا انما يحسن في مقام النظر
والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج فص ضرورة انا نفرق بالبصيرة فيه
انه ان اريد الفرق برؤية البصر فمصادرة وان اريد باستعمال البصر فلا يفيد لانا نفرق
بين الاعمى والمقطع والتحقيق ان الفرق بمدخل من البصر لا يقتضي كون المفروق مبصرا
فص اذ الرابع يشرك بينهما يرد عليه ان من المشترك التحيز المطلق ووجوب
الوجود بالغير والمقابلة وصحة الفناء والافتقار مطلق والمعلولية وكونها في جهة
ووضع واما اعتبار علية الامور العامة فيقتضي صحة رؤية الواجب تعالى فلا ضرر
في النقض بها على انها تقتضي صحة رؤية المعدومات لا يقال نح يشترط شيء
من خواص الوجود للممكن لانا نقول فعلى هذا يمكن علية الوجود مع اشتراط شيء
من خواص الوجود الممكن فلا يلزم صحة رؤية الواجب فص ولا مدخل للعدم
في العلية لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه كذا
في شرح المواقف وفيه انه لا يمنع الشرطية وايضا علة الاحتياج الى المؤثر هي الامكان
والحدوث وسبب وجوب الايمان حدوث العالم والظاهر ان الاحوج الى جعل الشيء
محتاجا والايجاب صفة اثبات فص ويتوقف امتناعه كذا بالتذكير في
نسختين مصححتين عند الشارح قدس سره والظاهر امتناعها بالتأنيث اي امتناع الرؤية
ووجه التذكير ان تأنيث المصادر قد لا يلتفت اليه فص باب الصحة عدمية فلا
يستدعي علة اذ الصحة بمعنى الامكان وهو امر اعتباري اذ معناه عدم ضرورة الوجود
والعدم وفيه بحث لان الامر الاعتباري لا بد له من علة وكذا عدم الضرورة ذكر في التجريد
العدم لا بد له من سبب فص اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية اي المراد
بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية على ما ذكره امام الحرمين لا المؤثر في الصحة على ما
فهمه الاكثرون فاندفع الاعتراض الاول والثالث لان ما لا تحقق له في الاعيان
لا يصلح متعلقا للرؤية بالضرورة فاندفع الثالث ظ واما دفع الاول فباعتبار ان
المقصود ان ههنا شيئا يصح ان يكون متعلق الرؤية لا ان ههنا علة مؤثرة

في الصحة فكون الصحة عدمية لايضر اقول الوجود ايضا امر اعتباري كما لايخفى
فلا يتعلق به الرؤية وما قالوا انه عين الموجود ممنوع اذ ليس في الخارج الا الموجود
لان هويتهما متحدة لكنه نقل في شرح المقاصد عن المتكلمين ان الوجود عرض موجود
وفيه انه يلزم قيام العرض بالعرض فيما اذا وجد العرض وبالجملة كون الوجود موجودا
اوموجبا ظ البطلان ثم فرضه ثم لايجوز ان يكون خصوصية الجسم او العرض الجواب
الاعتراض الثاني ولايخفى انه لابد فيه عن قول المستدل ولابد من علة مشتركة اذ الاشتراك
في المعلول لايقتضي الاشتراك في العلة وغاية هذا الجواب ان متعلق الرؤية
في الواقع امر مشترك ومع ذلك يلزم في الكلام استدراك التعرض لرؤية الجوهر
والعرض ولاشتراك الصحة اذ يكفي ان يقال اذا رأيت زيدا ادرك منه الالهوية ما
وهي مشتركة بين الواجب والممكن وقد اعترض ههنا بان مفهوم الهوية المطلقة
امر اعتباري فكيف يتعلق به الرؤية بل المرئي خصوصية الموجودة فعلى تلك
الخصوصية لها مدخل في تعلق الرؤية وفيه ان المرئي ما به الخصوصية لانفسها
ولاكون الشيء له هوية ما وتغاير الوجود المقابل للحدوث والامكان به ايضا غير ظاهر
وذكر في شرح المقاصد ان القابل لصحة الرؤية مجرد الوجود والخصوصيات شرط او مانع
لوقوع الرؤية وذكر ايضا الدليل منقوض بالمحسوسة **معارضة** وان ادعى تعلق
الرؤية باستمرار الجبل الخ اقول ذكر في بحث القدرة من شرح المواقف الممكن لايستلزم
المستقبل بالذات وذكر ههنا ما وجه دلالة الآية على الامكان وان لم يقصد اصالة بل
تبعا فلانه اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فاما ان يقع المشروط وهو
الجزاء فيكون هو ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق لانه متوقف على تقدير وجود الشرط
وعدمه فاذا قلت ان ضربتني ضربتك فالمفهوم لغة الربط في جانبي الوجود والعدم
معا لا في جانب العدم فقط وفي شرح المختصر العضدي اما الشرط اللغوي فان دخلت
الدار فانت طالق فان اهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على ان ما دخلت عليه ان
هو الشرط والآخر المعلق به هو الجزاء وان الشرط اللغوي صار استعماله في السببية

غايب

غايب بيان ان طلقت الدار فانت طالق والمراد ان الدخول سبب للطلاق يستلزم
وجوده لامجرد كون عدمه مستلزما عدمه غير سببه وقد يستعمل في شرط شبيه بالسبب
من حيث انه يستتبع الوجود وهو الشرط الذي لم يبق للسبب اثر يتوقف عليه سواه
فاذا وجد ذلك الشرط فقد وجد السبب والشروط كلها فيوجد المشروط فاذا قلت
ان طلعت الشمس فالبيت مضيء يفهم منه انه لايتوقف اضائته الا على طلوعها انتهى
فنقول اذا تقرر في العربية ربط الجزاء بالشرط وجودا وعدما والممكن مالم يقع لم يقرض
وقوعه محال بالذات فعلمنا ان عدم المعلول انما يدل عدم العلة بشكل على قول المتكلمين باعتبار
الصفات الذاتية المستندة استقلالا الى ذات الواجب تعالى بطريق الايجاب فان عدمها
ممكن في نفسه لكن يستحيل لاستلزامه تخلف المعلول عن علته التامة وعدم العلة اي
ذات الواجب تعالى مستحيل لذاته فينبغي ان يقال لايصح هذا التركيب بحسب العربية ولازم
ان تلك الصفات اولا يكون الصفات مستندة الى الواجب بطريق الايجاب قال المحقق في
شرح المختصر لاتأثير في الصفات اذ العلة الحدوث فلو صح هذه القضية كانت ردا للقول
بالايجاب في الصفات لكن لااشكال على الاستدلال بالاية في هذا المقام المنتظم اقوام

معارضة على ان القدم ان كانوا مؤمنين الخ قيل روي ان موسى عليه السلام اختار سبعين
رجلا من خيار المؤمنين للاعتذار عن عبدة العجل وهم الذين طلبوا الرؤية وقالوا
لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فعلم انهم ارتدوا وكفروا من بعد ما آمنوا فلا اشكال
اصلا اقول دفع الاشكال غير ظاهر فانهم اذا ارتدوا بقولهم هذا وقالوا بانهم لايؤمنون
اصلا قبل الرؤية فاذا لم يصدقوه فيما اخبر عنه تعالى نعم لو ارتدوا وكفروا بمثل انكار الصلوة
يجوز ان يصدقوه فيه **قال** المصنف بايجاب رؤية المؤمنين الله في الدار الآخرة
ذكر في الفصول العمادية لو قال رأى الله في الجنة فهذا كفر اقول كان وجهه ان المتعدي
من الافعال دون الاقوال اذا ذكر له ظرف زمان او مكان يجب ان يكون ظرفا للمفعول به
للفاعل مثل ضربت زيدا في المسجد بخلاف شتمت زيدا في السوق فانه يجوز ان يكون
ان تم دون زيد فيه اليه اشير في ايمان المحيط فينبغي على هذا ان يأول ويراد بقوله

في الدار الاخرة بعد انقضاء صيغتهم الغايبة **قلت** والجواب منع هذا الاشتراط
في شرح المقاصد للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لا في
الرؤية المخالفة له بالحقيقة المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف التام وعندنا
بالعلم الضروري اقول بل النزاع في انه هل يجوز ان يقع ابصارنا سببا للانكشاف
التام في الاخرة بلا امكان وجهة ومقابلة وانعكاس شعاع اولا **قلت** لا
الرؤية على وجه الاحاطة لا يخفى انه لو قدم منع عموم الاحوال على هذا المنع لكان احسن
ترتيب **قلت** كالمعدوم لا يمدح قد اعترضا في شرح المقاصد عليه بان ذلك
لعدمه عما هو اصل الكمالات اعني الوجوب ثم اجاب بان كثيرا من الموجودات
كالطعوم والروايح وغيرها كذلك لا يمدح ثم اشار الى رده بان تلك الاعراض
مقرونة بسمات الحدوث والنقص فلم يكن نفي رؤيتها مدحا اقول الشيء
الذي سمات الحدوث والنقص يمكن له الكمال من وجه فلا مانع من ان يكون
نفي رؤيتها مدحا والحق ان نفي الشيء مع امتناعه عنه تعالى يذكر مدحا اذا
كان الشيء مما يتوهم ثبوته او ذهب اليه مبطل كما في التمدح شرعا بنفي
اتخاذ الولد والشريك ونفي ادراك البصر اذ في النفي اظهار العظمة
قلت هل رأى ربه ليلة المعراج سيأتي ان شاء الله تعالى ما ينافي ذلك
قلت واما الرؤية في المنام في شرح المواقف هل يجوز ان يرى في المنام
فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم يكن رؤية حقيقية
اقول ذهب الى المنع كثير من الائمة الحنفية حتى قال الامام ابو منصور ما قال
رأيت الله في المنام فهو شر من عابد الوثن وقال يعالج هذا القائل معالجة
المجانين وقال الامام حسام الدين الشهيد السكوت في هذا الباب احسن
واحوط وينبغي ان يعلم ان حمل الجواز على الامكان فليس مسئلة شرعية وان
اريد بالقول مسئلة فقهية او بالاعتقاد فمسئلة كلامية وكان من منع نظر
الى اعتبار الصورة المرئية حاكية عما يجعل مرئيا في النوم بحسب نفس الامر والحق

تعالى منزه عن ذلك وفي الحديث من رآني في المنام فقد رآني فان الشيطان
لا يتمثل بي قال الامام الغزالي الحق ان ما راه شاب حقيقة روحه المقدسة
التي محل النبوة وقال الالة قد يكون حقيقة كالبدن في الحال اليقظة
وقد يكون خاليه كما في المنام ثم على هذا ما ذكره في شرح المواقف من انه
لا مانع من هذه الرؤيا وان لم يكن حقيقة ليس على ما ينبغي في مقابلة المانع وكذا
قوله قد سكن ولا ضير في انه نوع مشاهدة تكون بالقلب لا بالعين اذ
الظاهر ان رد المنع الرؤيا بالمنام فاذن قيل ما فائدة نفي انها بالعين قلت كانه
اشارة الى رؤيا في المواقف اما الرؤيا بخيال باطل عند المتكلمين اما عند
المعتزلة فلفقد شرايط الادراك من المقابلة ونحوها واما عند الاصحاب فلمخالفة
خلاف العادة اذ النوم ضد الادراك وقال الاستاذ انه ادراك حق لا فرق
بين ما يجده النايم من نفسه من ابصار وسمع وبين ما يجده اليقظان وذلك
لان الظاهر انه لا مدخل رؤيا النوم للحواس الظاهرة بقي الكلام في الباطنة قال الحنفية
النوم يعطل الحواس الظاهرة والباطنة واما الاشاعرة فلم يثبتوها كما هو المشهور
لكن في تفسير القاضي الرؤيا هي انطباع الصورة المخزونة من القوة المتخيلة
الى الحس المشترك والصادقة انما يكون باتصال النفس بالملكوت لما بينهما من
التناسب عند فراغها من تدبير البدن او في فراغ فيتصور ما فيها بما
يليق بها من المعاني الحاصلة هناك ثم ان المتخيلة تحاكيها بصورة تناسبها
فيرسلها الى الحس المشترك فيبصره مشاهدة وهذا هو الظاهر بحال النوم بحسب الوجدان
قال المص والطاعة والعصيان هما في اللغة بالفارسية فرمان برداري
ونافرمان برداري وفي التلويح المباح ليس بمامور به خلافا للكعبي والجمهور
على ان الامر حقيقة في الندب لان الندب طاعة والطاعة فعل المامور به
وفي شرح الشرح هذا على راي من جعل الامر حقيقة في الطلب الجازم او الراجح
اما من يخصه بالجازم فالطاعة فعل المامور به او المندوب اليه وفي شرح البخاري

كتاب الوليمة لا يطلق العصيان الا على ترك الواجب وفي شرح المواقف في عصمة
الانبياء العصيان من الكبائر في العبادة قصور فينبغي ان يؤول ويراد بالطاعة
والعصيان ما يثاب والمباح والمكروه وترك الاولى ليشمل جميع افعال العباد
قوله لكان عاما بتفاصيلها لا يخفى انه لو كان كسب العبد فعلا منه وهو
صرف قدرته الحادثة وقد ذهب اليه الحنفية كما سيأتي لكان الدليل جاريا فيه
بلا تفاوت وان كان بمعنى كون العبد محلا للفعل بلا تأثير فيه كما ذهب اليه الاشاعرة
فلا يجب ان يكون العبد عالما بالتفاصيل ذكره في التجريد والضرورة قاضية باستناد
افعالنا الينا والايجاد لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد فيكفي الاجمال فتعالى الله
المتأخر الايجاد الاختياري لكونه مقارنا للقصد والقصد لا يكون الا بعد العلم به يستلزمه
لكن العلم الاجمالي كما في اقول هذا محل تأمل قوله اي علمكم على ان ما مصدرية
قيل العمل بمعنى الابتداع من الامور الاعتبارية لا يتعلق به الخلق فعمل بمعنى المعمول هنا
ونظيره قوله تعالى وتخلقون افكا اي تفترون افتراء اي مفترى ثم الاضافة
في عملكم للاستغراق بمعونة المقام فالمقابلة بين هذا وبين قوله او معمولكم باعتبار ظاهر
العبارة فان مدلول اللفظ على تقدير الموصولية المعمول بخلاف المصدر اقول مبنى الاستدلال
بالاية في زعم القوم على جعل ما مصدرية بلا تاويل المصدر بالمفعول غفلة عن كون المصدر
والابتداع مما لا يتعلق به الخلق فاراد الله تدريسي في بيان الاستدلال بالاية كلمة ما مصدرية
كما اشتهر عند القوم او موصولة كما هو الحق الابلج على ما قصه والذهول عن هذه النكتة في
تفسير القاضي البيضاوي ما تنحتون اي ما تنحتونه من الاصنام والله خلقكم وما تعملون
اي ما تعملونه فان جوهرها بخلقه او عملكم بمعنى معمولكم ليطابق ما تنحتون او انه بمعنى
الحدث فان فعلهم اذا كان بخلق الله فيهم كان مفعولهم المتوقف على فعلهم ايضا بذلك
ولهذا المعنى تمسك اصحابنا به على خلق الاعمال ولهم ان يزيفوه على الاولين لما يذهب
من حذف او اضمار وفي الكتب الكلامية في بيان الاستدلال ان ما مصدرية لا موصولة
كما زعم الفصم وايدوا المصدرية بقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون لكان يعلمهم دون
معمولهم

معمولهم وذكر في قصة تعالى انتم ومن تعبدون اي تحتكم وذلك لما كانوا يعبدون
الاصنام بعد نحتهم اياها فصاروا عابدين في الحقيقة نحتهم وقد بالغ في الكشاف
في تضعيف المصدرية بان سياق الاية ليس في بيان خلق العمل قوله
افمن يخلق كمن لا يخلق قد يحمل على خلق الجواهر باعتبار انها اكثر مما ذكر فيما قبل الاية
لكنه ذكر ايضا وسخر الليل والنهار وهما من الاعراض قوله المجوسي
اسعد حالا منهم كذا وقع في عبارة التمهيد للشيخ ابي المعين فاعترض صاحب النهاية
في شرحه على ذلك بما ذكر في الخلاصة لو قال رجل اليهودي خير من النصراني
يكفر فاجاب بوجهين احدهما ان الخير في رواية الخلاصة مطلق فيدل على زيادة
الكمال في الجزئية وانتهاء فيها فيلزم ان لا يكون في اليهودية شائبة شيء من
الشر بخلاف قولنا اسعد حالا فان السعادة مقيدة بقوله حالا فالمعنى المجوسي
اسعد وصفا من حيث وصف شريك واحد بالنسبة الى وصف الشركاء وثانيهما
انه يحتمل ان يكون في المسئلة روايتان والمصنف اخذ احدا واجل من صاحب الخلاصة
قوله ليطابق قاعدة التكليف هي ان التكليف انما يقع بالامر الاختياري
وان جاز التكليف بغيره عند الجمهور قوله والمدح والذم قد يقال
يجوز ان يمدح ويذم باعتبار المحلية كالمدح بالحسن والذم بالقبح اشير اليه في شرح
المقاصد اقول الحمل على ذلك بعيد فيما تعارف من المدح والذم للاشخاص باعتبار
الافعال كما يقال احسن الينا فلان او اساء وبالفارسية يقال كار نيك
يا كار بد كرد قوله والثواب والعقاب قيل هما من فعل الله تعالى وتصرف
له فيما هو خالص ملكه فلا يسئل عن لمتهما كما لا يسئل عن لمية خلق الاحراق عقيب
مماسة النار اقول الفرق بين المثالين ظاهر قوله فتبارك الله احسن الخالقين
يمكن ان يجعل من قبيل قوله تعالى اصحاب الجنة خير مستقرا واحسن مقاما فالخيرية
بطريق الفرض في غيرهم من اصحاب النار وكذا الخالقية مفروضة في العباد
قوله لو لم يكن ان يكون الخلق مجازا عن الكسب قوله وهو عبارة عن الفعل او

هذا التغيير للقضاء والتقدير موافق للكفاية قال الله تعالى فقضيهن سبع سموات
فخلقهن خلقا ابداعيا واتقن امرهن كذا في تفسير القاضي وذكر في شرح المقاصد قد اشتهر
من اكثر اهل الكلام ان الحوادث بقضائه وقدره فمعنى القضاء والقدر الخلق والتقدير
وقد يكونان بمعنى الايجاب والالزام وقد يراد بهما التبيين والاعلام وفي شرح التمهيد
المراد من قولنا الله تعالى قاض بقضاء الله بخلقه وتكوينه واما القدر فهو جعل
كل شيء على ما هو عليه من حيز او شرو من حسن وقبح وفي الاصفهاني القضاء وجود
الكائنات في اللوح جملة والقدر وجودها مفصلة في الاعيان مفصلة وفي شرح البخاري
للكرماني قال العلماء القضاء هو الحكم الكلي الالهي في الازل والقدر جزئياته
تفاصيله ومن الغرائب ما في شرح المواقف قضاء الله عند الاشاعرة هو ارادته الازلية
المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وانت خبير
بان اعتقاد الارادة الازلية داخلة تحت الايمان بالله وصفاته ومسئلة
القضاء والقدر مسئلة على حدة يجب اعتقادها ايضا **فصل** الرضاء بالكفر
كفر اي بالاجماع وبالاتفاق على ما في شرح المقاصد وشرح المواقف لكن هذا في الرضاء
بكفر نفسه مسلم واما في الرضاء بكفر غيره فقد قالت الفقهاء انما يكون كفرا اذا كان
يستحير الكفر ويستحسنه والا فان اصل المعتقد الكفر ليس بكفر بدليل قصة
ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا الاية الباشرة في المحيط **فصل**
والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقتضى وفي تلخيص المحصل هذا الجواب ليس بشيء
لان القائل رضيت بقضاء الله لا يعني به رضاء بصفة من صفات الكمال
انما يريد به رضاه بما يقتضي تلك الصفة وهو المقتضى والجواب الصحيح ان الرضاء
الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر اقول ان كان القضاء صفة ذاتية بمعنى
الارادة الازلية كما في شرح المواقف فالرضاء بتعلقها لا بمقتضاها وان كان
صفة فعلية فلا مرط وفي شرح المواقف والحاصل ان الرضاء بالقضاء
لا بالمقتضى والكفر مقتضى القضاء ان الانكار المتوجه الى الكفر انما هو بالنظر الى الجهة

الى الله تعالى بمعنى ان الكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار غلبته وايجاده ونسبة
اخرى الى العبد باعتبار محليته لوقوعه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية
والرضاء انما هو باعتبار النسبة الاولى فكان هذا مرجع الجواب الصحيح الذي ذكره
في تلخيص المحصل واما الحنفية فقد ذكروا في تفسير المقام ان رضي بجعل الله الكفر
قبيحا باطلا فقد رضي بقضاء الله تعالى ولم يرض بما يوجب تعذيبه **فصل** وهذا
شنيع جدا في شرح المقاصد والتقصي عن ذلك بانه اراد من العباد الايمان والطاعة
برغبتهم واختيارهم فلا جبر ولا تقيصة ولا مغلوبية لله في عدم وقوع ذلك المراد
كالملك اذا اراد دخول القوم داره رغبة واختيارا لا كرها واجبارا فلم يدخلوا
ليس بشيء لانه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات الخدم والعبيد وكفى بهذا تقيصة
ومغلوبية **قال** المصنف والعباد افعال اختيارية الخ ان تلك لا تختص بالعباد
بل تكون لغيرهم من الحيوانات لكن المقصود الاهم بيان حال الانسان لترتب الثواب
والعقاب فلذا خصهم **فصل** فان قيل بعد تعميم علم الله وارادته لم اذا غير
متوجه على المعتزلة القائلين بجواز التخلف عن الارادة في غير فعل نفسه ثم ان هذا
السؤال والجواب سبق تلخيصهما بقوله فان قيل فيكون الكافر مجبورا الخ لكن بهذه
زيادة تفصيل لم يكن في السابق ولا يخفى ان الارادة انما لا يكون الا على ما تتعلق
به ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن **فصل**
فان قيل فيكون فعله الاختياري كذلك موافق لقولهم ان علة الفعل سبب للوجود
الخارجي لا الفعلي سبب عنه وتمسك به ذلك الامام الرازي في سلب الاختيار عن
افعال العباد كما ذكر في شرح المواقف واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى
انهما متطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم فالعلم بان زيدا سيقوم غدا
مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب
الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار **فصل** تحقق الاختيار فلا يكون
فعل العبد كحركة الجائي كما هو المرام في القام لكن هذا الاختيار في العبد من الله تعالى لا من العبد

لانه غير موجد شيئا اصلا فذلك كالذهب الحق والجبر المتوسط واليه اشارة بقوله تعا
وما تشاؤن الا ان يشاء الله وبقوله تعا كل من عند الله ولهذا ذهب المحققون
الى ان المآل هو الجبر وان كان في الحالة الاضطرار وان الانسان مضطر في صورة
مختار كذا يستفاد من شرح المقاصد **فصل** وايضا ستقوى بافعال الباري تعا
يمكن دفعه اما اولا فلان الاختياري ما يكون الفاعل متمكنا من تركه عند ارادة فعله
لابعده وهو متحقق في فعل الباري لان ارادته قديمة متعلقة في الازل بانه يقع في
وقته وجائز ان يتعلق ح بتركه وليس ح سابقة علم ليتحقق الوجوب اذ الامتناع
اذ لا قبل في الازل فالحاصل ان تعلق العلم والارادة معا فلا محذور بخلاف ارادة العبد
واليه اشير في شرح المقاصد واما ثانيا فلان الارادة لما كانت من الله تعا لا يدفع
اختياره بخلاف فعل العبد فان الارادة ليست منه **فصل** مدخلا في بعض الافعال
باعتبار الدوران وجودا وعدما كالاحراق بالنظر الى المماس والنار **فصل** وتحقيقه
ان صرف العبد الله في البداية فالحاصل ان فعل العبد يسمى كسبا لا خلقا وفعل الله يسمى
خلقا لكسب واسم الفعل يشملهما وهذا عندنا وعند الاشعرية الفعل عبارة
عن الايجاد حقيقة الا ان الكسب يسمى فعلا مجازا وفي شرح المواقف المراد بكسبه
اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير ومدخل في وجوده
سوى كونه محلا وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وفي التوضيح للعبد قدرة
ما على وجه لا يلزم منه وجود امر حقيقي لم يكن بل انما يختلف بقدرته النسب والاضافات
فقط كتعيين احد المثلين وبين وقال الاشعري تكليف العبد تكليف بما لا يطاق
فانه لا تاثير لقدرته فهو مجبور اقول فالخلاف بين المذهبين لكنه صرح في
التبصرة الاتحاد حقيقة تامل **فصل** وايجاد الله تعا الفعل عقيب ذلك
خلق قيل هذا هو التعقيب بالذات والا فالقدرة مع الفعل اقول هذا هو المشهور
لكن المسطور في التلويح وغيره ان المحققين على ان نفس القدرة الموثرة قبل الفعل
والقدرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة

بالذات

بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها قبيحا حسنا القبيح عند الحنفية ما ليس له عاقبة
محمودة وعند الاشاعرة ما نهي عنه كذا في شرح التمهيد **فصل** ما يكون متعلق
المدح او الذم والثواب او العقاب نصا ان رتب عليه او على دليله وهو لا يتاتى في
العفو **فصل** ليشمل المباح فانه من قبيل الحسن عند اكثر اصحابنا كذا في شرح المواقف
فصل وهي علة للفعل اي علة عادية كالنار للاحراق وللجمهور على انها
شرط عادي كيبس الملاقى له وقد اشتهر في كتب الاصول اعتبار التاثير والاقتضاء
واستدلوا الوجود للوجود في العلة والسبب دون الشرط ولا يخفى انه لا تاثير
للقدرة الحادثة عند اهل السنة بل لا توقف ولا شرطية ايضا في تاثير الفاعل الا
ان يدعى بحسب العادة وادعاء التوقف اقرب من ادعاء التاثير **فصل**
فكان هو المضيع لقدرة فعل الجزء اشارة الى وجه الذم في ترك الواجب بلا اكتساب
القبيح كما في فعل المنهي **فصل** والا لزم وقوع الفعل الذي لا من
بقولنا بتاثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل
بدونها كذا في شرح المقاصد **فصل** فقد اعترفتم حاصله انه ليس نفي وجود
الفعل السابق داخلا في دعوى الاشعري وفيه بحث لان المذهب عنده انه لا قدرة
قبل الفعل اصلا الا يرى انه استدل عليه بان الفعل حال عدمه ممتنع لاستحالة اجتماع
الوجود والعدم ولا شيء من الممتنع بمقدور وفاقا ومذهب المعتزلة ان القدرة
وكونها مع الفعل متناقضان **فصل** لاستحالة ذلك على الاعراض والا لزم قيام
العرض بالعرض الا ان يقال الحادث امر اعتباري مثل سوخ القدرة لا امر وجودي
لكنه ان صحة الرؤية لا تكون معللة بالحدوث الذي هو امر اعتباري فكذا وجوب الفعل
لا يعلل باعتباري **فصل** لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية فيه انه ذكر
في شرح التجريد القدرة وكونها مع الفعل متناقضان عند المعتزلة لان القدرة يلزمها
كونها محتاجا اليها لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود وكونها مع الفعل
يلزمه كونها مستغنى عنها لان حال وجود الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجة اليها

لان يدخل من العدم الى الوجود وتتنفى الملزومات للازم للتنافى بين اللوازم

قال ذهب بعضهم يعنى الامام الرازى وهذا مذهب المحققين على

ما فى التلويح وقال فى شرح المقاصد الان الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة

الحادثة بمعنى الايجاد فضلا عن التأثير والمباشرة بما يعم الكسب الذى شان القدرة

الحادثة هو ذلك بجميع الشرائط التى جرت العادة بحصول الفعل عندها فحاصل

ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها لزوما او معها عادة مقارنة

وبدون ذلك سابقة **قال** وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل يعنى

الامتناع على ان القيام بمعنى التبعية فى الجزء وان القائمين بمحل ليس احدهما

ظاهر الصفة للاخر دون العكس بل لكل صفة المتبوع ووجه الصعوبة جواز

ان يكون بينهما خصوصية مقتضية لكون احدهما تابعا للآخر **قال** المراد

بسلامة الاسباب الاضافة اليه نهى صفة المستطيع بل بقول على الاستطاعة لافرق

بينهما الا بالاجمال والتفصيل والافراد والتركيب فالتفصيل والتركيب لا يشتق اسم

الفاعل من سلامة الاسباب كما يشتق المستطيع وبمثل ذلك صرح قدس سره فى تفسير

الدلالة التى صفة اللفظ بفهم المعنى او انفهام به باعتبار اللفظ منه حيث قال

يعنى فهم المعنى من اللفظ هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ان

الدلالة مصدر يشتق منها وليس كلامه هذا مبنيا على كون الاستطاعة صفة

اضافية لا ذاتية بل الاشكال بان الاستطاعة صفة المكلف والسلامة صفة

الاسباب والالات ومدار الجواب على اعتبار الاضافة الا يرى انه استشكل فى

تفسير العلم بحصول الصورة واشار الى الجواب فقال العالم كما يتصف بالعلم يتصف

بحصول الصورة فى عقله نعم هذا الذى ذكره فى العلم منظور فيه لان العلم كيف

كما هو الحق او انفعال او اضافة والحصول ليس من تلك المقولات فلا اتحاد

بينهما ثم الظاهر على ما اشار اليه المحقق الشريف ان هذا التفسير واشاله مبنية على

التسامح والاعتماد على ظهور المقصود والا فالاستطاعة التى صفة الشخص كونه

بحيث يحصل له سلامة الاسباب والالات والدلالة كون اللفظ بحيث يفهم منه

المعنى والعلم بلزوم الحصول **قال** المصنف ولا يكلف العبد بما ليس فى وسعه

ما لا يطاق على ثلثة مراتب اعلاها ما يمتنع لنفس ذاته كجمع الضدين وقلب الحقايق

والمرتبة الوسطى ما يمكن فى نفسه ولا يمكن من العبد عادة كخلق الاجسام والصعود

الى السماء وادناها ما يمكن منه لكن تعلق العلم على انه اوارادته تعالى الاولى لا يقع

التكليف بها اجماعا والاستقراء شاهد عليه على ما فى التلويح لكن فى جواز التكليف

تردد بناء على انه يستدعى تصور المكلف به واقعا والممتنع هل يتصور واقعا فيه

تردد واليه اشير فى شرح المقاصد والحق ان يقال ما ذكره صاحب المواقف

من ان جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعضا منا قالوا بوقوع تصوره

يشعر بان هؤلاء يجوزون كذا فى شرح المواقف والمرتبة الثالثة التكليف بها

جائز بل واقع اتفاقا والثانية التكليف بها لا يجوزه المعتزلة ويجوز عندنا

وان لم يقع عند الجمهور بالاستقراء **قال** لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا

الا وسعها اقول على مقتضى الاية ينبغى ان لا يكلف غير الاذكياء بمعرفة صفاته تعالى

ونظائرها من دقايق الاعتقادات وان نظر الى انها ممكنة من جنس البشر فينبغى

ان يقع التكليف بالمرتبة الوسطى ايضا لان مثل الصعود الى السماء وقع معجزة

وكرامة الا انها اندر من معرفة الصفات تأمل **قال** ثم عدم التكليف بما ليس

فى الوسع اى بما يمكن فى نفسه ولا يمكن من العبد بقرينة قوله وانما النزاع فى الجواز الخ

ويحتمل الاطلاق لانه يستلزم الشمول واعلم انه نقل امام الحرمين عن شيخه وقوع التكليف

بالممتنع لذاته لانه امر النبى صلى الله عليه وسلم ابا لهب بان يصدقه فيما علم بمجيئه به

وفاجاءه به انه لا يؤمن به فيصدقه بانه لا يصدق وتصديقه فى عدم تصديقه مع كونه مصدقا

مستلزم لتصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة بل يكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه

فى الاخبار بانه لا يصدق وهذا الايمان محال لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب

فى حالة واحدة واعترض عليه فى شرح المواقف بان الايمان واجب بما علم مجيئه به

وتلخيصه ان الايمان هو التصديق الاجمالي اي كل ما جاء به فهو حق وليس في هذا التصديق
الاجمالي منه استحالة واما التصديق التفصيلي منه فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر ومستلزم
للجمع بين النقيضين فهو محال دون الاول — وقيل في تقرير الاعتراض ان المحال ادعاء
بخصوص انه لا يؤمن وانما يكلف به اذا وصل اليه ذلك المخصوص وهو لم واما قبل
الوصول فالواجب هو الايمان الاجمالي اقول — بقي مادة الاشكال فان هذا التصديق
وجوده مستلزم لعدمه فيكون محالا وجه الاستلزام انه لما جاء به واخبر عنه وبعبارة
اخرى لو كان هذا التصديق الاجمالي المتعلق بجميع ما جاء به حقا واقعا لكان كذبا
غير واقع بل نقول — الله عند الانصاف انه وصل اليه هذا الخبر لانه نزل فيما بين سور
القرآن المعجز المتلو سورة ثبت عند عناده عن الايمان وقوله بالنسبة الى النبي
صلى الله عليه وسلم بتاك عاما شهر في سبب النزول وقد اشتمل هذه السورة
على قوله تعالى سيصلى نارا وقد ثبت في الحديث انه جاء ت امراة ابي لهب بعد
نزول السورة المخاصمة مع النبي صلى الله عليه وسلم لاجل ذلك معلم — ليس المراد
بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق من العوارض في التفاسير فسر الاية بكليهما
والاظهر من سياق الاية التكليف معلم — فمنه المعتزلة بناء على القبح العقلي
ينبغي ان يعلم ان بعض الحنفية قائلون به ايضا قال — المصنف المقتول ميت باجله
الاجل في اللغة الوقت وجل الشيء يقال لجميع مدته ولاخرها ثم شاع استعماله
في اخر مدة الحيوة وهو المراد ههنا فالمقتول عند اهل السنة قاتل في زمان معين
مقدر لانقطاع حيوته في علم الله تعالى وتقديره وارادته على القطع بلا تردد في علمه
وفوت المقتول من فعل الله تعالى ولا يتصور تغيير هذا المقدر المعلوم له تعالى بتقديم وتاخير
قال تعالى ما يسبق من امة اجلها وما يستاخرون وقد بالغ بعض السلف فقال لو سئل
المقتول لم تقتل ما حكمه فالجواب انه يقتل في ذلك الوقت وزعم الكعبي من المعتزلة ان
المقتول ليس بميت لان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى وان ضعفه
وزعم الكثير منهم ان القاتل قطع عليه الاجل وانه لو لم يقتل لعاش الى ان يموت اجله الذي

علم الله

علم الله موته فيه وقدره فيه فالمعدوم في صفة ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش الى
وقت يموت اجله وزعم ابو الهذيل منهم لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت معلم
ولا يستقيم عطف على مجموع الجملة الشرطية للشك في مجرد الجزاء معلم — بالاحاديث
الواردة قال الشيخ ابن حجر في شرح البخاري عند احمد بسند رجاله ثقات عن عائشة
مرفوعا صلة الرحم وصون المال يعمران الديار ويزيدان في العمر واورد في المشكوة للبيهقي
القدر الا الدعاء ولا يزيد في العمر الا البر معلم — والجواب عما قال الشارح في شرح المقاصد
واما حديث لا يزيد في العمر الا البر فخبر واحد فلا يعارض القطعي وقد يقال — المراد الزيادة
والنقصان بحسب الخير والبركة كما قيل ذكر الفتى عمره الثاني اي اذا وفق لكسب العلم المنتفع به
او الصدقة الجارية او الولد الصالح او المصلاح والتقوى فكان يبقى بعده الذكر الجميل
فكانه لم يمت او الزيادة بالنسبة الى ما اثبت الملائكة في صحيفتهم فقد ثبت فيها
الشيء مطلقا وهو في علم الله معين ثم يقال الموجب علم الله تعالى واليه الاشارة
بقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب او بالنسبة الى ما قدره الله تعالى
من عمره لولا اسباب الزيادة والنقصان وهذا يعود الى القول بتعدد الاجل والمذهب انه
واحد اقول — هذا الجواب مذكور في كثير من كتب الحديث والاصول وقال في شرح التمهيد
لا تردد في علمه تعالى وارادته ولا مرد لقضائه وحكمه فالاجل الواقع في علمه واحد ولكن
يصح ان يقال ان الله تعالى كما علم ان ما يوجد كيف يوجد علم ان لم يوجد لو وجد
كيف يوجد فمن قال ان الله تعالى يعلم ان المقتول يقتل لا محالة ولكن يعلم ايضا
انه لو لم يقتل لعيش الى وقت اخر فان عنى بقوله له اجلان هذا فله وجه فاما
ان يكون في علمه وارادته تردد فخلاف هذا الاصل قوله صلى الله عليه وسلم
صلة الرحم يزيد في العمر يعني كان في علم الله تعالى لو لم يات بالصلة لكان عمره كذا
ولكنه علم انه يصل فيكون عمره اكثر مع علمه انه لو لم يصل لمات قبل هذه المدة لما قلت
واصل ذلك قوله تعالى ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وذكر الامام السالمي قال
بعض العلماء الاجل يزيد وينقص وقال بعضهم لا يزيد ولا ينقص وقال بعضهم القضاء

على نوعين قضاء معلق وقضاء مبرم وحاصل الخلاف ان الزيادة والنقصان والتغير
في الاجل يظهر عند الخلق وفي علم الله وعنده فلا انتهى كلامه فالحاصل
ان الاجل الواقع المعلوم لله تعالى واحد باتفاق اهل السنة لكن على تقدير عدم القتل وفوض
عدم المشهور في مذهبهم انه ليس له اجل مقطوع لكن قال بعضهم بذلك فلا يكون الجواب
عن الاحاديث في غير محل النزاع على الاتفاق تامل قال المصنف الحرام رزق
اعلم ان الرزق بالفتح لغة المصدر واما بالكسر فهي المشهور الاسم منه وقد يوضع موضع
المصدر لكنه قد جعل صاحب الصحاح المكسور ايضا مصدرا وذكر في المقدمة رزقه الله
رزقا ورزقا وهو الرزق اي روزي وفي شرح المقاصد الرزق في الاصل مصدر سمي به
المرزوق ثم انه مخصوص عند المعتزلة بالتغذية وبالغذاء على ما في كثير منهم وعند جمهور الاشاعرة
لكل ما انتفع به حي بالتغذي او غيره على ما في شرح المواقف وعند المعتزلة التمليك على
ما اشتهر في الكتب ولا بد على المذاهب من الاضافة الى الرازق وهو الله وحده ويرد
على اظاهر تفسير الاشاعرة العارية فان المستعير ينتفع بها ويمكن ان يقال المراد
كمال الانتفاع الذاتي بقرينة تخصيص المعتزلة بالتمليك والماتريدية بالتغذية نعم يرد
على تفسير المعتزلة ما زعم القوم انه لا باعث لهم على ذلك التخصيص عرفا ولغة مع انه
يلزم ان لا يكون رزق لغير الانسان من الحيوانات بل للبهيمة والاماء وظني انهم
نظروا الى ان اللغة تقتضي التمكن لا الانتفاع بالفعل وان مرادهم بالملك كمال القدرة
والتصرف كما يقال لله ملك الله تعالى لغة وليس الملك بمعنى الاذن في التصرف
الشرعي والا لا يصح في غير الانسان ومرادهم بما لا يمنع من الانتفاع به انه لا مانع
صار بحسب الواقع من الانتفاع فيكون لغير الانسان ملك ورزق وتفسيرهم اياه
بالحلال بمعنى كامل التصرف او تفسير بالملزم باعتبار اضافته الى الله تعالى واخراج الحرام عنه
فانه لا يقع في افعاله تعالى وسوق الحرام قبيح على اصلهم وليس الاخراج باعتبار عدم شمول
الملك وعدم منع الانتفاع فيما كله قيل اي فيتناوله وهو مشهور في العرف
اقول فيه بحث لانه لا فرق بين التفسيرين المذكورين في الشرح الا بالتصريح بالاضافة
الى الله تعالى

على الله تعالى وبعدم وهذا مشهور عندهم ذكر في البداية قال اهل السنة ما يأكله الانسان
فهو رزقه وقال المعتزلة الحرام ليس برزق وهذا بناء على انه عندنا يطلق على ما
يتغذى به الحيوان وعندهم للملك خاصة فص ان من اكل الحرام طول
عمره في شرح المقاصد واجيب بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض
عنه بسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم يأكل حراما ولا حلالا فجوابكم جوابنا
اقول انت خبير بانه يمكن ان لا يوجد القدرة والتمكن لشخص على المباح اصلا وهما
معتبران في الرزق عندهم وبان تخصيص من مات ولم يأكل حراما ولا حلالا مع قلة زمانه
وندوته ليس كتخصيص من لم يأكل الحرام في مرتبة الاستبعاد فص ولا الاضلال
عبارة عن وجدان الخ في التبصرة والمعتزلة ربما يقولون اضله معناه وجده
ضالا كما يقال اجبنته اي وجدته جبانا فص
اذ لا معنى لتعليق ذلك في شرح المقاصد وايضا لا مقابلة بالهداية ح فص
وسئل بماذا فلم يهتد بجاز وكذا قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على
الهدى قيل يحتمل ان يراد واما ثمود فجعلنا فيهم الهدى فتركوه وارتدوا ولا دلالة
في اول الاية واخرها على المطلوب اقول اول الاية مع ما ذكر في سورة الاعراف يشعر
بنفي الحصول عند الانصاف قال تعالى هناك اذ جاءتهم الرسل من بين ايديهم ومن خلفهم
الا تعبدوا الا الله قالوا لو شاء ربنا لانزل ملائكة فانا بما ارسلتم به كافرون فاما
عاد فاستكبروا واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وقال تعالى في الاعراف قال الملأ الذين استكبروا من قومه
للذين استضعفوا لمن آمن منهم اتعلمون ان صالحا مرسل من ربه قالوا انا بما ارسل به
مؤمنون قال الذين استكبروا انا بالذي امنتم به كافرون فعقروا الناقة وعتوا
عن امر ربهم وقالوا يا صالح ائتنا بما تعدنا ان كنت من المرسلين فاخذتهم الرجفة
فاصبحوا في دارهم جاثمين فص وهو بط لقوله تعالى وايضا فيه
فوت قاعدة المطاوعة فان اهتدى مطاوع هدى والاهتداء غير لازم للبيان
الآن يقال المراد بالاهتداء تبين الطريق وهو لازم للبيان وايضا يقال

فلان مهدى فى مقام المدح ولا مدح الا بالحصول واجيب عنه بان الاستعداد التام فضيلة
يليق ان يمدح عليها لا يقال التمكن مع عدم الحصول نقيصة يذم عليها لانا نقول
التمكن فى نفسه فضيلة والمذمة من عدم الحصول ونظيره العلم بلا عمل مذموم مع انه
فى نفسه لصح الفضائل بالتقديم اقول الهداية بمعنى الدلالة لا تستلزم مجرد ذلك
الاستعداد التام ولا التمكن واما تبيين الطريق فعام للكل وظاهر انه لا مدح به
قال والمشهور ان الهداية الخ اقول ذكر فى شرح المقاصد الهدى يكون
لازما بمعنى الاهتداء ويتعدى بلا الصلة وتعديا بمعنى الدلالة على الطريق وقد يستعمل
الهداية فى القرآن بمعنى الدعوة الى الحق وبمعنى الامامة وقد يسند الهداية والاضلال
الى الاسباب بجازا كالقرآن والاصنام وهذا كله ليس فيه كثير نزاع وانما النزاع فى
الايات المشتملة على اتصاف البارى بالهداية والاضلال فهى راجعة الى خلق الايمان
والاهتداء والضلال بناء على انه الخالق وحده خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم الفاسد
انه لو خلق فيهم الاهتداء والضلال لما صح فيه المدح والثواب والذم والعقاب فحملوا
الهداية على الارشاد والطريق الحق او فى الآخرة الى الجنة والاضلال على التعذيب
او التسمية او التلقيب بالضلال ثم بعضهم جعلوا الهداية بمعنى الدلالة الموصلة
الى البغية والاضلال مع انه فعل الشيطان مسندا اليه تعالى مجازا ونحن نقول بل الهداية
هى الدلالة على الطريق الموصل والعدول الى المجاز عند تعذر الحقيقة وذكر امام الحرمين
ان كتاب الله تعالى يشتمل على آى دالة على تفرد الرب تعالى بهداية الخلق واضلالهم بحيث
لا يتجه حمل الهدى فيها الا على خلق الايمان والاضلال على غير خلق الضلال ولست
ننكر ورود الهداية فى كتاب الله تعالى على غير هذا المعنى الذى رصناه واما استشهد المعتزلة
فى لزوم حمل الهداية على الدعوة او غيرها بايات فالوجه ان نقول لا بعد فى حمل ما استشهدتم
به على ما ذكرتموه وانما استدلال بالآيات المخصصة للهدى بقوم والضلال بآخرين مع التنصيص
على ذكر الاسلام وشرح الصدور وللحالات وبلاتهم وذكر فى التبصرة وعند المعتزلة لما لم يجز ان
يخلق الله افعالهم لم يوجد فيه خلق الاهتداء فى الضيف الى الله تعالى من الهداية فالمراد بيان

طريق الحق

طريق الدين لا خلق الاهتداء ونحن لما اقمنا الدلائل على انه خالق افعال العباد
كان هاديا لتخليقه فعل الاهتداء مضلا لتخليقه فعل الضلال انتهى فظهر من كلامهم
ان الهداية فى تلك الايات المسندة من جهة الاضافة اليه تعالى محمولة على الدلالة
على طريق خلق الاهتداء او على نفس الخلق والحاجة الى جعلها حقيقة شرعية فى غلب
استعمالات الشارع وارتفع المنافات بين كلام المشايخ وبين المشهور عند القوم
لكن المذكور فى شرح المواقف وشرح العمدة ان الاهتداء معناها الحقيقى تأمل **قال**
ولكان لله منه والمكان للعاصى استحق منه شرعا وعقلا كولده باعتبار
افعاله الاختيارية المنبعثة عن شفقته الجبلية لا فى نفس الشفقة **قال**
اعنى وجوب الاصلح ذهب البغداديون من المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو الاصلح
لعباده فى الدين والدنيا وقال البصريون فى الدين فقط ويعنون بالاصلح
الانفع والبغداديون الاصلح فى الحكمة والتدبير واتفق الفريقان على وجوب الاقدار
والتمكين واقصى ما يمكن فى مقدور الله تعالى مما يؤمن عنده المكلف ويطيع وان فعل
لكل احد غاية مقدوره من الاصلح وليس فى مقدوره لطف لو فعل بالكفار لآمنوا
جميعا والا لكان تركه بخلا وسفها كذا فى شرح المقاصد **قال** اظهر من
ان يخفى والاكثر من ان يحصى وقع فى المفتاح وامثاله ما ذكر اكثر من ان يضبطها
العلم فقال الله تعالى مدرسى ثم لا افضاء فى عدم القصد الى التفضيل ومثله
كثير فى كلام المولدين فالوجه ان يتعلق بما يتضمنه افعل التفضيل من البعد **قال**
بخلا وسفها لو زادوا جهلا لكان احسن واعم الآن يدعى دخول الجهل تحت السفه
لاستلزام بينهما **قال** وجوابه ان منع ما يكون الخ حاصله ان الاصلح
امر لا يستوجبه احد على الله تعالى بل هو محض حق الله تعالى المالك على الاطلاق المتصرف
فى ملكه بما يشاء وقد ثبت كونه حكيما فذلك لم يخل بالحكمة وان لم تكن لنا معلومة بالتفصيل
ولا يوجب الذم اصلا لانه يتصرف فى ملكه بما يشاء **قال** ليت شعرى الخ
قال فى شرح المقاصد ان المعتزلة حصروا الوجوب باحد هذين الوجهين ثم قال ولا معنى

للزوم عليه الا عدم التمكن من الترك وهو ينافي الاختيار ولو سلم فلا يوافق
مذهبهم ان صدور الفعل عنه على سبيل الصحة من غير ان ينتهي الى الوجوب وانما
اضطر المتأخرون منهم الى ان الوجوب عند الله تعالى انه يفعله البتة ولا يتركه
وان كان الترك جائزا والعجب انهم لا يسمون كل ما اخبر به الشارع من افعاله
واجب عليه مع قيام الدليل على انه يفعله البتة **مصباح** الظاهرة العوار
في الصحاح العوار العيب يقال سلعة ذات عوار بفتح العين وقد يضم
قال المصنف وسؤال منكر ونكير في عمدة الامام حافظ الدين النسفي
هو لكل ميت صغير وكبير فيسأل الا غائب عن الاديان واما ما مات في المهد
او اكله السبع فهو مسئول والاصح ان الانبياء عليهم السلام لا يسألون
ويسأل اطفال المؤمنين وتوقف ابو حنيفة رح في اطفال المشركين في السؤال
ودخول الجنة وفي السراجية والسؤال عن الانبياء بهذه العبارة على ما ذاتكم
احكم وليس السؤال مخصوصا بهذه الامة وقيل يختص بها وفي شرح البخاري ايضا
ما يشعر برجحان عدم الاختصاص بهذه الامة وحينئذ فان ذلك لا يمتنع في حق
الصغير المميز دون غيره وفي الخلاصة انه ليس الرضيع ايضا تأمل **مصباح**
النار يعرضون عليها اي يحرقون بها فاء عرضهم عليها اصالتهم بها يقال
عرض اللحام الاسارى على السيف اذا قتلهم به ومعنى قوله عذوا وعشيا
يعذبون في هذين الوقتين بان يروا فيما بين ذلك اما ان يعذبوا بجنس اخر
من العذاب او يؤخر عنهم ويجوز ان يكون عذوا وعشيا عبارة عن الدوام ما
دامت الدنيا كما ذا قامت الساعة قيل لهم ادخلوا آل فرعون اشد العذاب اي
عذاب جهنم كذا في شرح التمهيد **قصباح** اغرقوا فادخلوا نارا وجه الاستدلال
ان الفاء للتعقيب كذا في شرح المقاصد **قصباح** بعض المعتزلة والروافض
في شرح المقاصد اتفق الاسلاميون على حقيقة سؤال منكر ونكير في القبر وعذاب
الكفار وبعض العصاة فيه ونسب خلافه الى بعض المعتزلة قال بعض المتأخرين

سنام على انكار ذلك عمرو بن عبيد وانما نسب الى المعتزلة وهم براء منه
لمخالفة عمرو اياهم وفي شرح البخاري اكثر المعتزلة موافقون لاهل السنة
اقول ومنهم صاحب الكشاف على ما علم من تفسيره لقوله تعالى اغرقوا
فادخلوا نارا **مصباح** والجواب انه يجوز كما في شرح المقاصد لم اشتراط
الحياة بالبنية ولو سلم فيجوز ان يبقى من الاجزاء قدر ما يصلح بنية والتعذيب
والمسئلة يجوز ان يكون للروح او للاجزاء الاصلية الباقية واما القول بجواز التعذيب
بدون الحياة فخبط لا يوافق اصول اهل الحق وفي شرح البخاري قيل السؤال في القبر
يقع على البدن فقط بان الله يخلق فيه ادراكا بحيث يسمع ويعلم ويتألم
ويتلذذ وقيل على الروح فقط من غير عوده الى البدن وقال الجمهور يعاد
الى الجسد او بعضه والظاهر ان الله تعالى صرف ابصار العباد واسماعهم عن مشاهدة
ذلك وستره عليهم وليست الحواس الدنيوية قدرة على ادراك انوار الملكوت الا من
شاء الله تعالى وفي الكافي الكيفية في العذاب مجهولة **مصباح** بان يجمع اجزائهم
الاصلية في شرح المقاصد القائلون بحقيقة حشر الاجساد اختلفوا في ذلك بالايجاد
بعد الفناء او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق التوقف وهو اختيار امام الحرمين حيث
قال يجوز عقلا ان يعدم الجواهر ثم تعاد وان تبقى ويزول اعراضها المعهودة ثم يعاد
بنيتها ولم يرد قاطع سمعي على تعيين احدهما فلا يبعد ان يصير اجرام العباد على
صفة اجسام التراب ثم يعاد تركيبها الى ما عهد والا يستحيل ان يعدم منها شيء
ثم يعاد وقال الامام الغزالي في الرسالة القدسية معنى الحشر الاعادة بعد الافناء
وفي التمهيد السالمي المذهب عند اهل السنة والجماعة ان هذه الاجساد تحشر بعينها فان
قيل هذا الشخص اذا مات وانعدم فانه لا يتصور حشره بعينه بل يكون ايجاد امثاله
واستيناف بالتحقيق قلنا من الجائز ان يوجد هذا الشخص بعينه والوجه الثاني هو
ان الله تعالى يحشر هذا الشخص بعينه من حيث انه يجعل التراب لحما وعظما كما كان فالجواهر
يكون هذا الجوهر بعينه لكن يتغير من صفة الى صفة وتغير الصفة لا يوجب ان يكون تحليقا

آخر وفي المواقف هل يعدم اصلا الاجزاء البدنية ثم يعيدها او يفرقها ويعيده
ينبغي التأليف الحق انه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه بنفي ولا اثبات لعدم الدليل
وما يحتج به على الاعدام من قوله كل شيء هالك الا وجهه ضعيف فان
التغرير اهلاك اقول فالجزم في الخبر بجمع الاجزاء على المذهبين محل خفاء

فصل مع انه لا دليل لهم يعتد به قالوا لو اعيد الوقت الاول
ايضا فهو ابتداء للمعاد والا فلا اعادة بعينه لان الوقت من جملة العوارض واجيب
بان اعادة العين بالمشخصات المعتبرة في الوجود ولازم ان الوقت منها سيما على
قول المعلم القائل بانه امر اعتباري والا يلزم تبدل الاشخاص بتبدل الاوقات
لا يتأتى يحتمل ان يراد ان وقت الحدوث مشخص خارجي لانا نقول مع انه
كلام على السند مدفوع بان المعتبر في الوجود لازم له لكن البقاء يتصور بدونه فكذا
الاعادة واجيب ايضا بان المبتدأ الموجود في اول الوقت والوقت ههنا معاد
فرضا وقالوا ايضا لو اعيد المعدوم بعينه لتخلل العدم بين الشيء ونفسه فان الشيء
الواحد لا يكون موجودا بوجودين متغايرين ضرورة لو اعيد الشيء لكان الوجود
قبل العدم وبعده متحدا واجيب بان المتخلل في التحقيق زمان العدم بين زماني
الوجود ولا محذور فيه كتخلل الوجود بين زماني العدم اقول الوجود عارض للماهية
الممكنة زائد عليها فلم لا يجوز ان يكون الشيء الواحد موجودا بوجودين متغايرين
منه كما ان الشيء الواحد يكون ابيض بياضين متغايرين بحسب وقتين وكذا
الوجود الذهني للماهيات انتهى عندهم ويجوز ان يوجد كنه ماهية في ذهن
شخص مرتين بحسب وقتين وذلك في التذكر بعد النسيان وبالجملة الامور
عندهم مستندة الى الاستعدادات وحركات فلكية ونحوها فلم لا يجوز ان يوجد
منها ما يقتضي الوجود للاموات مرة اخرى في زمان آخر بعد الفناء فصل
لان مرادنا انه تعالى يجمع الاجزاء الخ انت خبير بانه لو اعيد التأليف والحيوة
لزم القول باعادة المعدوم في الجملة فينبغي ان يجعل اعادة الاجزاء

لا يخلو

لا شك ما كانت حليت من التأليف والحيوة والا يطلق ان يكون المعاد مثل المبدأ لا عينه
واعلم انه ذكر في شرح المقاصد اهل السنة اوردوا مسئلة اعادة المعدوم
لاجل مسئلة الخمر وان كان يتراءى في الظاهر اجنبية عن مسائل الكلام

فصل والاجزاء الاصلية مفضلة فان قيل يحتمل ان يتولد من الاجزاء
الاصلية للمكلف نطفة يتولد منها شخص آخر قلنا لعل الله يحفظ من ان يصير
جزءا لبدن آخر فضلا عن ان يصير نطفة وجزءا اصليا والفساد في الوقوع
لا في الجواز كذا في شرح المقاصد فصل اهل الجنة جرد مرد هذا حديث
اورده الترمذي والجرد بالضم الاجرد وهو الذي لا شعر له فصل وان
الجهنمي ضرسه الى في صحيح المسلم ضرس الكافر مثل احد قيل ذلك بالانتفاخ لا بضم
زائد والا لزم تعذيبه بلا شركة في المعصية وفيه بحث لان العذاب للروح المتعلق به
اقول لا يظهر القول بتعذيب الروح فقط مع القول بحشر الاجساد للارواح
معا وايضا انهم اختلفوا ان عذاب القبر للجسد او للروح او لكليهما ففي
يوم القيمة الظاهر للجسد مع الروح نعم العمدة في ذلك الروح فصل قلنا
انما يلزم التناسخ الخ حاصله ان التناسخ مغايرة البدنين بحسب ذوات الاجزاء
والتفاير ههنا في الهيئة والتركيب وفي شرح المقاصد ليس التناسخ عود الارواح
الى ابدان بل تعلقها ببدن آخر في هذا العالم فصل والعقل قاصر عن ادراك
كيفيته وسئل في الكفاية وفي عمدة العقيدة النسفية وتوقف في كيفيته
وانت خبير بان هاتين العبارتين تقالان فيما لم يتبين الكيفية في الشرع من الكتاب
او السنة بل في عبارات السلف ايضا وقد روي في كيفية انه كتب الاعمال توزن
وانه يجعل للحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية او يوزن العبد
مع العمل وقال الشيخ ابن حجر بعد نقل هذه الاقوال الصحيح ان الاعمال هي التي توزن
وقال قد اخرج ابو داود والترمذي وصححه عن ابي الدرداء عن النبي صلعم قال ما يوضع
في الميزان يوم القيمة من خلق حسن ولا يخفى ان كلا من الاقوال مجهول الكيفية او البينة

الكبيرة يمكن ان يكتب على كاغدة صغيرة وتبديل العرض بالجسم غير معقول ظاهرا
والشخص الموزن عامل للحسنة والسيئة معا ووزن الاعمال انفسها غير ظاهر
قوله بشمائلهم ووراء ظهورهم بان يخرج شمائلهم من صدورهم الى ظهورهم
لاجل الكتب وفي نسخة من عمدة العقيدة النسفية فقوله وراء ظهورهم
بكلمة او قوله ان الله تعالى يدني المؤمن الخ اي يعطي له المرتبة والمنزلة
الرحمانية وهذا شايع في اللغة يقال فلان قريب من فلان ويراد الرتبة
وفي شرح البخاري كنفه بضم الكاف والنون بعدها فاء والمراد به الستر والمعنى
يحيط به عناية التامة ومن رواه بالمثناة المكسورة فقد صحفه وفي شرح المشارق
الكنف ان صح والجانب والاول فيه الصيانة فمعنى يضع عليه كنفه يصونه
عن الخزي بما يستره عن اعين اهل الموقف وقوله كذبوا بالتخفيف واعلم
ان الحديث مما اتفق عليه الشيخان قوله لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر
هو فوعل من الكثرة قال ابن عباس هو الخير الكثير وقيل القرآن والنبوة كذا في شرح السنة
وقيل تقدير الشرح يشير الى ان الكوثر هو الحوض والاصح انه غيره وانه في الجنة
والحوض في الموقف اقول اورد البخاري الاية في باب الحوض فقال الشيخ
ابن الحجر اشار البخاري الى ان المراد بالكوثر النهر الذي يصب في الحوض فهو مادة
الحوض وجاء عن انس رضي الله عنه في ذكر الحوض هو حوضي يرده علي امتي وفي حديث ابن
مسعود عن احمد وبيتهما نهر الكوثر الى الحوض ونقل الشيخ عن القرطبي الصحيح
ان للنبي صلى الله عليه وسلم حوضين احدهما في الموقف قبل الصراط والاخر داخل الجنة وكل منهما يسمى
كوثرا ثم قال قلت فيه نظر لان الكوثر نهر داخل الجنة ومادة يصب في الحوض
ويطلق على الحوض كوثر لكونه يملأ منه قوله زواياه سواء قيل اي يستوي
طوله وعمقه وقيل يستوي طوله وعرضه فعلى القولين يلزم ان يكون مربعا متساوي
الاضلاع لكن وقع في بعض طرق الحديث حافتاه كذا يشعر بانه طولاني فالمعنى
ان البعد بين حافتيه الواقع في مسيرة شهر متساو اي لا يضيق حافتاه طولا
في بعض

في بعض المواضع ويتسع في بعض كما في انهار الدنيا قوله وريحه اطيب الخ
في بعض طرق الحديث الواردة في البخاري واحلى من العسل قوله كنجوم
السماء اي من قبيلها في الكثرة وفي بعض النسخ اكثر من نجوم السماء قوله
من شرب منها الخ قيل يجوز ان لا يشرب الامن قدر له عدم دخول النار ولا يعذب
بالظمأ من شربه وان دخل النار قال الشيخ ابن الحجر قلت يدفع هذا الاحتمال
انه وقع في حديث ابي بن كعب من لم يشرب منه لم يرو ابدا اقول فيه تامل
قوله هو جسر بفتح جيمه ويكسر على ما في النهاية الجزرية قيل المشهور ان الميزان
قبل الصراط وما روي من ان الصحابة قالوا يا رسول الله اين نطلبك يوم الحشر فقال
على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فوجهه ان الطالب في المكان
المرتب يجوز بان يستأنف من كل طرف على انه رواية غريبة فلا تعارض المشهور
اقول قد اخرج احمد والترمذي عن انس قال سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يشفع لي
فقال انا فاعل فقلت اين اطلبك قال اطلبني اول ما تطلبني على الصراط قلت
فان لم القك قال انا عند الميزان قلت فان لم القك قال انا عند الحوض
وقال الترمذي هذا حديث حسن واورده الشيخ ابن الحجر وسكت عن تضعيفه وقال
ان الذي يمر على الصراط الى الحوض يكون قد نجى من النار وفي معتقد الشيخ ابي المعين
النسفي الميزان والحساب على الصراط فيوزن حسنات كل واحد وسيئاته فمن ثقلت
موازينه يمضي الى الجنة ومن كان من اهل الشقاوة يسقط في النار ثم الحديث
الغريب اذا كان غير ضعيف يعارض المشهور عند المحدثين فيوفق بينهما ان امكن والا
فان علم ان ريح بقاء الناسخ المتقدم والا فيرجح احدهما بجهة من جهات الترجيح
المذكورة في كتبهم لكن الحديث الغريب من خبر الاحاد يرجح عليه الحديث المشهور عند
الفقهاء الحنفية الا ان الكلام فيما ان ما جعله مشهورا هو الحديث المشهور بحسب الاصطلاح
قال المص والجنة حق وان رحمة الله تعالى والكتاب على ان الجنة فوق السموات السبع
وتحت العرش وان رحمة الله تعالى والكتاب على ان الجنة فوق السموات السبع
وتحت العرش وان رحمة الله تعالى الارضين السبع والحق تفويض ذلك العلم العليم الخبير كذا في شرح المقاصد

ذهنا في عالم العناصر لحال لانه لا يمكن ذلك لا بعد فناء ذهما وضياع
الاجزاء عنهما ليحصل فيها حتى يكون عرضها كعرضهما اذ لو كانت الجنة في تلك
الاجزاء المشغولة بهما لزم تداخل الاجسام ف مستلزم لجواز الخلاء
والامتلاء وذلك على تقدير كون الجنة في عالمنا هذا باعتبار هبوط ادم الى الارض
ف ان قصة ادم وحوا واسكانهما الجنة وحملهما على البستان من بساتين
الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمواضعة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بالخلود الجنة
دون اثمارها وفشوتها بثوتها كذا في شرح المقاصد وقد يقال ان ذلك الحمل مردود ايضا
بقوله تعالى اهبطوا اذ الهبوط انتقال من المكان العالي الى السافل الا ان يقال
يحتمل ان يكون ذلك البستان على موضع مرتفع كقلة الجبل او ذلك بين فارس
وكرمان والهبوط منه الى ارض الهند فانها سافلة بالنظر الى فارس وكرمان
ف قد اعدت للمتقين اعدت للكافرين فان قيل اذا كانت الجنة معدة
للمتقين وان الكافرين فاهل الكبائر بلا توبة لا يدخلون النار اذا قيل بكفرهم
وكذا لا يدخلون الجنة ان اريد بالتقوى فعل الخيرات وترك السيئات قلنا اعداد
منزل للقوم لا يلزم ادخال قوم اخرين فيه كما اذا ادخل السلطان ضيفا في منزل
معد لحرمه وخواصه وكما ادخل القاضي المديون في السجن المعد لحبس السارق ونحوه
ف يحتمل الحال والاستمرار فيه بحسبه لان جعلها كائنة لهم بان يكون لهم
مفعولا ثانيا والمقصود من جعلها لهم تمكنهم من السكنى فيها ويحتمل السكنى
بالفعل وفي الاستقبال ط وعلى كل تقدير لا يظهر الحال اي زمان نزول الاية ولا الاستمرار
اذ الجنة كانت عند خلق آدم عليه السلام محل تمكنه وسكناه فالظاهر ان يجعلها
حكاية للحال الماضوية وكان ذلك مراده قدس سره ايضا ف ولو سلم الخ
يعني ان الايتين ليست قطعيتين فيما ذكرتم وذكرتم بل ظاهرتان فيتعارضان
فيسقط قطعي فبقي قصة ادم وهي قطعية سالمة عن المعارض ف قالوا
لو كان سحر موجودتين الخ قيل يرد على هذا الاستدلال انه مشترك الالزام لان الشيخ

سحر الموجود المطلق لا الموجود وقت النزول فقط كقوله تعالى خالق كل شيء ويلزم
ان يقال المشتقات حقيقة في الحال وقد نقل العلامة في شرح الكلباتي عن السيد
ان السني يرادف الموجود فمعنى الاية كل موجود في الدنيا هالك ويؤيده قوله تعالى
كل من عليها فان ف لا يمكن دوام اكل بعينه الخ فانه اذا اكل شيء
شخصه بالضرورة فالمراد الدوام التجددي العرفي اعني المتأخر للفناء لحظة لا
يعتد بها ويحتمل ان يراد بالدوام انه لا يخلو عن مأكول كما يقال ثمرة هذا البستان
لا تنقطع بان يكون في كل زمان نوع ثمرة او يراد ان هلاك كل شخص بعد وجود
مثله فلا ينقطع نوع كل ثمرة اصلا ف بل يكفي الخروج عن الانتفاع
اي المقصود منه فلا يرد ان ما لا يفنى يدل على وجود الصانع وهي من اعظم
المنافع ف قد اختلفت الروايات فيها فروى الخ تقرير المقام
على هذا الوجه مأخوذ من شرح المختصر العضدي ف الشرك باختصار
الشيخ ابن الحجر حمله على مطلق الكفر وجعل تخصيصه بالذكر لغلبته في الوجود
سيما في بلاد العرب وابطل حمله على خصوصه بان التغليظ اعظم من الشرك
ف والفرار من الزحف اي الفرار من الجهاد ولقاء العدو ف
والسحر ذكر المصنف في التيسير قال الامام ابو منصور القول بان السحر كفر على الاطلاق
خطاء ويجب البحث عن حقيقته فان كان في ذلك رد ما لزم في شرط الايمان
فهو كفر والا فلا وزعم الشياطين ان كتاب السحر نزل على سليمان عليه السلام
فكتم فكفر سليمان بذلك فاكذبهم الله تعالى فقال وما كفر سليمان وفي شرح
البخاري السحر من الكبائر بالاجماع فمنه ما يكون كفرا ومنه ما هو معصية وعن
مالك ان الساحر كافر وقد اجيز السحر اما لما فيه كفر عن غيره ولا محذور فيه
الا من جهة الاعتقاد فاذا سلم الاعتقاد فلا مانع كمعرفة كيفية عبادة الاوثان واما
لازالته عن موضعه فان كان لا يتم كما زعم بعضهم الا بنوع كفر او فسق فلا يحل اصلا
والا فجائز وفي كتاب انوار الفقه حرم فعل السحر اجماعا ويكفر مستحله وان وصف

السام فعله بما ليس بكفر فليس بكافر وتعليمه وتعلمه حرامان لم يحتج الى تقديم اعتقاد
كفر والا بكفر فظهر بهذا التقرير اندفاع ما قيل ان اريد بالشرك مطلق الكفر
يندرج فيه السحر لانه كفر بالاتفاق والا فسائر انواع الكفر يبقى خارجة وبالجملة
لفظ الحديث اى تسعة يدل على تغاير الشرك والسحر بحسب المراد بهما لكنه
قال الشيخ خاص بحث النبوة من هذا الشرح لا كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده
والعمل به وقال في شرح الكشاف ولا يروى خلاف في كون العمل به كفرا وعده
نوعا من الكبائر مغايرا للاشراك لا بث في ذلك لان الكفر اعم والاشراك نوع
منه فليتأمل **مطلب** والالحاد في الحرم قال الدرس في حاشية شرح
المختصر العضدي اى الظلم في حرم مكة وهو في الاصل الميل وقيل الالحاد في الحرم منع
الناس عن عمارته اقول الاظهر ان يراد به جعل شيء من الحرم حلا ويحتمل العكس والعلم
ان تقرير مسئلة المقام يحتاج الى زيادة بسط في الكلام فنقول روى البخاري
عن ابي هريرة عن النبي ﷺ قال اجتنبوا السبع الموبقات قالوا يا رسول الله ما هن
قال الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق واكل الربوا واكل مال اليتيم
والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات الغافلات ذكر الشيخ ابن الحجر روى ابن عمر نحوا
اخرجه البخاري في مصنفه بسمى بالادب المفرد والطبري وعبد الرزاق واسمعيل القاضي
مرفوعا وموقوفا قال الكبائر تسع فذكر السبعة وزاد الالحاد في الحرم وعقوق الوالدين
للطبراني عن ابي امامة انهم تذاكروا الكبائر عندهم الزنا وفي الموطا عن النعمان بن مرة
مرسلا الزنا والسرقة وشرب الخمر ثم ذكر الشيخ ابن الحجر عده الكبائر وجدت
في الاحاديث الصحيحة او الضعيفة عشرون خصلة والجمع على عده من ذلك اقوى
من الخلاف فيه الا ما عضده القرآن او الاجماع فيلحق بما فوقه وقيل في الاقتصار في
الحديث على السبع ان مفهوم العدد ليس بحجة وهو ضعيف قال لي ان النبي ﷺ اعلم
ان المذكورات ثم اعلم بالزايد فيجب الاخذ به وان الاقتصار وقع بحسب حاجة
السائل او نحو ذلك وقال الرافعي والنووي من الشافعية الكبيرة اى الموجبة

الحد

وقيل ما يلحق الوعيد لصاحبه بنص كتاب او سنة والثاني هو المعتمد اذ
العقوق مثلا معدود منها في الصحيحين والاحد عليه انتهى كلامه وذكر في شرح الوقاية
الصحيح ان الاحاديث ليست لبيان الحصر فالكبيرة كل ما يسمى فاحشة كالواطة
او يثبت لها بنص قاطع عقوبة في الدنيا او في الاخرة وفي الكافي الاصح ان
كل شيء بين المسلمين وفيه بتلك حرمة الله تعالى فهو كبيرة والا فصغيرة
وقال امام الحرمين المرضي عندنا ان كل ذنب يعصي الله تعالى به كبيرة فرب شيء
يعد صغيرة بالاضافة الى الاقران ولو كان في حق الملك لكان كبيرة فكل
ذنب بالاضافة الى مخالفه عظيم وكل الذنوب وان عظمت فهي متفاوتة
في رتبتها ونقل الشيخ ابن الحجر عن القرطبي ما اطبه يصح عن ابن عباس ان
كل ما نهى الله عنه فهو كبيرة لانه خالف نظام قوله تعالى الذين يجتنبون كبائر
الاثم والفواحش الا اللمم وقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم
سيئاتكم ثم نقل عن الفراء ان المراد بالكبائر في الاية الثانية كبير الاثم وهو
الشرك وقد يكون لفظ الجمع للواحد كقوله تعالى كذبت قوم نوح المرسلين
ولم يرسل اليهم غير نوح ويؤيده انه قرئ الاية بلفظ المفرد وفيه ان تكذيب
نوح في المعنى تكذيب المرسلين جميعا فانه بارسالهم عليهم السلام فقال
والاظهر ان الجمع باعتبار جزئيات الكفر بالنظر للافراد المخاطبين او باعتبار
انواع الكفر **مطلب** اوحيته او انفه يقال حميت عن كذا حميا بالتشديد
اذا انفت منه وانف بالكسر من الشحمة يأنف انفة اذا استنكف كذا في الصحاح
مطلب والتلفظ بكلمة الكفر انت جزيرة انه لا يظهر ذلك في جميع الكلمات
التي عدها الفقهاء الفاظ الكفر فان بعضها للتأويل وفي محل النزاع والاجتهاد
الا ان يراد ذلك فيما اذا لم يأول وحملت على ظاهرها مما هو كفر وخالف دين الاسلام
مطلب هو قول الحسن في البداية وشرح التمهيد وشرح المسلم انه رجع عن هذا
مطلب لما اجمع عليه السلف اذ النفاق على ما قال الحسن كفر مضمر كذا قيل والظ

انه لم يقل بان الكبيرة لا تخل في الكفر المقابل للايمان ذكر في التبصرة لو مذهبه
القول بثبوت النفاق والتصديق في القلب ظاهم الفساد لحققه ان
النفاق المعروف هو اظهار الصلاح مع فساد الباطن فمن جعل من
صلحت سريرته وظهر منه فسق في ظاهره فقد غير الحقيقة وفي شرح التمهيد
صاحب الكبيرة منافق عند الحسن لانه خالف بقلبه ما اعطى بلسانه من
الايمان وحفظ حدوده وفي البداية مرتكب الكبيرة يصير كافرا عند الخوارج
وعند المعتزلة يخرج من الايمان وعند الحسن يقول انه منافق وقال
في شرح المسلم اجمع العلماء على ان من كان مصدقا بقلبه ولسانه وفعل هذه
الخصال اي كذب الحديث وخلف الوعد والخيانة لا يحكم عليه بكفر ولا هو منافق
مخلد في النار وقال ايضا الحسن الخارج عن هذا المذهب المنسوب اليه
ولانه جعل هذه الخصال في الحديث انه منافق مخصوصين في عهد النبي عليه السلام
فالظاهر ان صاحب الكبيرة عنده منافق بحسب العمل اد شبيه بالمنافقين
بحسب الاعتقاد لا انه كافر ولا ان له منزلة بين المنزلتين قال
والحديث ورد على سبيل التغليظ فالمراد بالايمان هو الايمان الكامل لكن
ترك التقييد تغليظ ومبالغة ودلالة على انه لا ينبغي ان يصدر مثله عن
المؤمن او المراد من تمام الكلام مباحثة هذا الفعل وفي التعبير والتجوز تغليظ
ومبالغة كما لا يخفى وقيل المراد بالايمان في الحديث الثاني الحياء قال
على رغم انف ابي ذر يقال رغم بالكسر وبالفتح وارغمه الله الصقه بالرغام
بالفتح وهو التراب هذا هو الاصل ثم استعمل في الذل والعجز عن الانتصاف والانتقاد
عن ذكره ومنه الحديث وان رغم انف ابي ذر اي وان ذل وقيل وان كره يستفاد
من النهاية الجزئية ثم الظرف متعلق بالجزاء المحذوف اي دخل الجنة متلبسا
مشتملا على كرامة او بقدر قلت هذا الكلام على ارغمه قال ومن لم يحكم
بما انزل الله وجه الاستدلال انه على كفرهم بعدم الحكم وهو معصية كبيرة

فيدل على ان الكبيرة كفر اذ التعليل بالمشتق يشعر بعلية المأخذ مع ان كلمة
من عامة متناولة للناس ايضا والجواب انه من باب التغليظ كما في
حديث من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وقد مر في بيان وجوب الحج
ومن كفر فان الله غني عن العالمين ويحتمل ان يراد من لم يحكم لانكار او الاستهانة
وقيل المراد بما انزل التوراة بقرينة ما قبل الاية اعني قوله ان انزلنا التوراة
فالمراد بمن لم يحكم اليهود وفيه ان المراد من العبارة الكفر بالنظر لعدم الحكم وقيل
الحكم بالشيء التصديق به ولا نزاع في كفر من لم يصدق بما انزل احتج اقول تفسير
الحكم ههنا بالتصديق غير ظاهر بل معناه القضاء كما يقال حكم القاضي عليه بكذا
واجاب في شرح المواقف بان كلمة ما ههنا للجنس فيعم بالنفي والنزاع في كفر من لم يحكم
بشيء مما انزل الله وفيه نظر اذ لا دليل على ان عدم الحكم اصلا كفر ولا رواية فيه

قال ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون في شرح المقاصد
وجه الاستدلال ان ضمير الفصل لحصر المسند فيكون كل فاسق كافرا والجواب ان المراد
بالفاسقين الكاملون للقطع بان الفسق لا ينحصر في الكفر بعد الايمان قال
من ترك الصلوة الى الجواب ان جعل ترك الصلوة كفرا استعظام له وتغليظ
في الوعيد او المراد كفران النعمة قال ان العذاب على من كذب وجه الاستدلال
ان تعريف المسند اليه لحصر في المسند والجواب ان المراد الكامل اللائق من العذاب
او الحصر اضافي بالنسبة الى المتعين وبهذا التقرير يعلم حال الايتين الاخريتين
قال المصنف والله لا يغفر ان يشرك به اما عبر عن الكفر بالشرك متابعة
للاية والنكتة فيها ان كفار العرب كانوا مشركين قال لكنهم اختلفوا
في انه هل يجوز عقلا ام لا ينبغي ان يعلم ان المسطور في كتب الحنفية انه هل يجوز
عقلا العفو عن الكفر ام لا قالت الاشعرية يجوز ذلك وكذا تخليد المؤمنين في النار
وتخليد الكافرين في الجنة وعندنا لا يجوز ذلك وهو الصحيح ثم استدلوا على مذهبهم
بما ذكر في الشرح لكنه قال في شرح المقاصد وضعفه ط وكان وجه استدلالهم القول

بالقبح العقلي فيناف قولهم يجوز للشارع ان يحسن القبيح ويقبح الحسن ولا
يجب عليه الاصلح للعباد ولا رعاية الصلاح لهم عندهم اقول بعض الحنفية
يقولون بالحسن والقبح العقليين في الجملة على ما في التوضيح فكانهم فرقوا بين الايجاب بين
القول بالحسن والقبح بقي امر آخر هو انه يجوز ان يكون عدم التفرقة مقتضى الحكمة خفية
وانه ليس كل كافر يعتقد كفره حقا بل قد يكون شاكا فيه اللهم الا ان يراد به عدم اعتقاد
الاسلام فلا يطلب عفوا وايضا الكرم بيناسبه ان يعطي الكريم من لا يطلب منه ولا يتوقع
منه وايضا نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجناية فليتامل **قال** والمعتزلة
يخصونها الخ في شرح المقاصد اختلفوا في العفو عن الكبائر بدون التوبة فجوزه الاكثرون
بل انتشر خلافا للمعتزلة حيث سمعوه سمعا وان جاز عقلا عند الكثيرين منهم
لنا على الجواز ان العقاب حقه فيحسن اسقاطه ان فيه نفعا للعبد من غير ضرر
لاحد وعلى الوقوع الايات والاحاديث الناطقة بالعفو فان قيل يجوز حمل النصوص
على العفو عن الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة قلنا هذا مع انه عدول عن الظاهر بلا دليل
وتخصيص العام بلا قرينة وتعارض بين الايات والاحاديث الصحيحة الصريحة لا يصح في
مثل ان الله لا يغفر ان يشرك به فان المغفرة بالتوبة تعم المشرك ايضا فلا يصح التفرقة
بينه وبين ما دونه وكذا يعم كل احد من العصاة فلا يلايم التعليق بمن يشاء المفيد
للبعضية وكذا مغفرة الصغائر والمشهور في ابطال تقييدهم المغفرة بما بعد التوبة
ان قبول التوبة وترك العقاب بعدها واجب عندهم فلا يتعلق بالمشية وفي شرح
المواقف الاجماع على انه عفو فقالت المعتزلة عن الصغائر قبل التوبة والاستحقاق
للعذاب عليها عندهم فتعم قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك للصغائر واقع عندهم
بلا حاجة الى التقييد بالمشية بل لا يجوز فان مغفرتها واجبة اذ الاستحقاق واذا عرفت
ذلك عرفت فساد ما قيل الضمير في قوله بخصونها ليس راجعا الى الايات و
الاحاديث لانه يشكل ذلك في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية وكذا
لا يصح التخصيص بالصغائر جمعا بين الادلة ولا نم عموم مغفرة الصغائر اذ لا يجب مغفرة
صغيرة

صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء **قال** وزعم بعضهم ان الخلف في
الوعيد كرم في هذا التقرير سوء ادب لان هذا القول مذهب الاشاعرة واليه ذهب
بعض الحنفية حتى ذكر الشيخ ابو المعين قال اهل السنة بجواز ذلك وذكر في
المواقف واستدلوا بان ذلك لا يعد نقصا عند العقلاء وعلل بعضهم عليه بان
ذلك ليس بكذب لان الكذب اما يكون فيما مضى لا فيما يستقبل بهذا خلف في الخلف
مذموم في الوعد لا في الوعيد وفي شرح المقاصد هذا ظاهر الفساد فان الاخبار بالشيء
على خلاف ما هو به كذب سواء كان في الماضي او في المستقبل ثم ان المحققين من الحنفية
على خلاف الاشاعرة كما سطر في البداية وغيرها وفي تفسير القاضي قوله تعالى ما يبدل
القول لدي اي يوقع الخلف فيه فلا تطمعوا ان ابدل وعيدي وعفو بعض المذنبين
بعض الاسباب ليس من التبديل فان دلائل العفو تدل على تخصيص الوعيد وبمثل ذلك
قال في البداية وشرح المقاصد في تقرير مذهب المحققين ايضا وقيل لعل مراد
الاشاعرة ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فلا يبعد شانه ان يبني اخباره على المشية
وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل اقول فيه بحث اما اولا فلان
دليلهم على جواز الخلف فيه لا يساعد ذلك واما ثانيا فلان قوله تعالى ما يبدل القول
لدي ورد لتوبيخ الكفار ورفع خصومتهم فيما بينهم يوم القيمة وعدم التبديل
للوعيد المقيد بالمشية غير مفيد ونافع واما ثالثا فلانه لا يصح ابطال قول الجمهية
القائلين بانقطاع العذاب في حق الكفار ووعيد العصاة نظرا الى الكريم غير ط

قال المص ويجوز العقاب على الصغيرة الخ من غير قطع بالوقوع وعدمه
اما الاول فلشمول ادلتها تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك واما الثاني فلقوله تعالى
لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها والاحصاء انما يكون للمجازاة فلو كان القطع
بعدمها لاوجه للاحصاء هذا ظاهر اذا اريد ان الاحصاء للسؤال والمجازاة معا واما
اذا اريد ان احدهما كاف فالوجه ان للمجازاة تعميم بعد تخصيص اذ السؤال ايضا جزاء
ذكر الفقهاء ان تعزير العلوية والعلماء ان يقول القاضي انك فعلت كذا فافهم

الحنفية و

ق لا بمعنى انه يمتنع عقلا فيه انه ذكر في شرح المواقف للاستحقاق
للعقاب في الصغيرة اصلا عندهم فالظاهر انه يقبح عقلا قال
المص والشفاعة اى المقبولة ثابتة في شرح المقاصد بالكتاب
النص والاجماع الا ان المعتزلة قصروها على المطيعين الى ثبيت لرفع الدرجات
وزيادة المثوبات وعندنا يجوز لاهل الكبائر ايضا في حط السيئات لعامة العرصات
واما بعد دخول النار وفي تمهيد السالمي من المعتزلة من انكر الشفاعة اصلا ومنهم
من اثبت لمن اجتنب الكبائر واتكب الصغائر ليحتاج في عفو عامة الى الشفاعة
ولمن تاب عن كبيرة الى القبول للتوبة ولمن اجتنب الكبائر والصغائر لزيادة الدرجة
وفي شرح البخاري قال عياض اثبت المعتزلة الشفاعة العامة في الاراحة
من كرب الموقف وهي الخاصة بنبينا صلى الله عليه وسلم والشفاعة لرفع الدرجات
وانكرت ما عداها قلت في تسليم المعتزلة للشفاعة العامة نظر وقال النووي
الشفاعة تسمى الاراحة من هول الموقف وفي ادخال قوم الجنة بغير حساب
وفي قوم حوسبوا فاستحقوا العذاب ان لا يعذبوا وفي اخراج من ادخل النار
من العصاة ورفع الدرجات ولا يرد على الحصر نفي الشفاعة في التخفيف
للعذاب عن صاحبي القبرين كما هو المشهور في الحديث لكونه من جملة احوال الذنب
بقي ههنا اشكال هو انه ذكر في اول التلويح ان مرتكب المكروه تحريما يستحق حرمان
الشفاعة فيلزم حرمان اصحاب الكبائر بالطريق الاولى لعدم شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي وقد قال الائمة ان الشفاعة ثابتة مطلقا لاهل الكبائر
وذكر في بحث الاحكام من التلويح ان ترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار
وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لعدم دخول من
ترك سنتي لم ينل شفاعتي فعلى هذا لا ينبغي ان يدفع الاشكال بحمل حرمان الشفاعة
على حرمان الشفيعية او بان استحقاق الحرمان لا يقتضي الوقوع الا ان يقال عدم
لم ينل شفاعتي محمول على الاستحقاق لذلك كما في كثير من نصوص الوعيد واما الدفع

باب جزاء

الشورى الاخير

باب جزاء الادنى لا يستلزم جزاء الاعلى الذي له جزاء اخر عظيم ففيه انه اذا قال
الشفاعة الاعلى اى الكبيرة ولم ينل الادنى اى المكروه وترك السنة ارتفع المجازاة
في الاعلى وترتب على الادنى جزاؤه من المعاتبة والحط الدرجة بل العقاب فيلزم
ترجيح الادنى على الاعلى في الجزاء يوم القيمة ثم الدفع بتقييد حرمان الشفاعة
برفعة الدرجة او بعدم الدخول بعيد فان ذلك خلاف الظاهر بلا دليل ويمكن ان يدفع
بان يراد حرمان الشفاعة المترتبة على السنة او على ترك المكروه قال
من جواز العفو الاولى ترك لفظ الجواز قال وعندهم لما لم يجز ان للمغفرة
بدون التوبة قبيحة عندهم وهو تعالى لا يفعل القبيح فلا يجوز بالشفاعة ايضا
قال يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة في شرح المقاصد لكن مع هذا
التكلف لا يفيد الا ثبوت اصل الشفاعة ولا نزاع فيه نعم لو تم ما ذكره بعض
اصحابنا من ان الشفاعة لا تجوز ان تكون حقيقة لزيادة المنافع بل لاسقاط
المضار فقط والصغائر مكفرة عندكم باجتناب الكبائر فتعين ان تكون
لاسقاط الكبائر لكان في اثبات اصل الشفاعة اثبات المط ويمكن ان يقال
لو كان الشفاعة لرفعة الدرجة لم يكن عدمها مقتضيا للقبيح لجاز
قال ولا يقبل منها شفاعة اختلف المفسرون في مرجع الضمير فقيل
النفس الاولى وقيل الى نبية وعلى هذا يحتمل ان يقال المعنى ان طلب النفس الخاصية
خلاصها بشفاعة شفيع لم يقبل منها ولا ينافي ذلك ان يقبل شفاعة الشفيع
بان يشفع بلا طلبها وتوسل به لكنه يرده قال تعالى في الاية الاخرى بعدها
ولا ينفعها شفاعة قال بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشياء ص
فيه بحث لان النفس نكرة في سياق النفي فتكون عامة وقد عد الاصوليون تلك
من صيغ العموم واعتبروا فيها الوضع النوعي صرح بذلك في شرح المختصر لابن الحاجب
وقد نظر بعضهم الى الوضع الشخصي فقال عمومها ضروري عقلي الضمير راجع اليها
فتكون عاما ايضا لا يقال هو راجع اليها باعتبار العموم مثل ان يقال كل رجل في الدار

وهو على السطح لايلزم ان يكون كل رجل عليه لانا نقول لايظهر ذلك في صورة
اعادة النفي مع ان سياق الاية يفيد العموم قال يجب تخصيصها بالكفار
بهذا التخصيص بحسب الارادة وما سبق من التعميم بحسب الدلالة قال فلا معنى
للعفو لانه ينبغي ان يبقى على تقرير كلام الصغيرة مع الكبيرة بلا توبة ويتصور العفو بالنظر
الى تلك الصغيرة قال تعالى لايغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها لكنه قال في شرح المواقف
لا استحقاق للصغيرة عندهم للعذاب فلا معنى للعفو عنها قال دالة على
الشفاعة بمعنى طلب العفو اذ على وقوع الشفاعة بهذا المعنى ايضا لا على قصرها
عليه فلا يتم فيما سبق من شرح البخاري قال ولا يمكن ان يرى جزاءه
قيل فيه منع ظاهر لجواز ان يراه في خلال العذاب بالتخفيف ونحوه والجواب ان جزاء
الايمان الجنة كما اعترف المعترض ايضا وقد جعل الجنة في الاحاديث في مقابلة
الايمان والخروج عن الجنة بط بالاجماع نعم جزاء الخير مطلقا يمكن ان يكون التخفيف
في العذاب قال ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات هذا الاستدلال انما يتم لو لم
يدخل الترك في العمل الصالح كما هو الظاهر والا فترك الكبائر والكف عنها واجب
بقي ان المؤمن الذي هو صاحب الكبيرة ولا عمل له لايدخل في هذه الاية على انه غير
مخلد في النار ويمكن ان يقال لو ذهب الخصم من ان صاحب الكبيرة مطلقا
مخلد في النار قال وقد جعل جزاء للكفر اي على الاطلاق من غير تقييد بالشدة
ونحوها فلا يرد جواز التفاوت بالشدة والضعف حتى لا يزيد الجزاء على الجناية
وهذا الدليل الاتي والاقتصار فيه على ملكه تعالى لا يوصف بالظلم ولقائل ان يقول
قد جعل الجنة على الاطلاق في الاحاديث الصحيحة جزاء مجرد الايمان كما انه جزاء
للايمان مع العمل وبينهما تفاوت ويمكن ان يقال جزاء مجرد الايمان دخولها
انتهاء ولذا لم يجعل جزاء بلفظ لام الاختصاص او بلفظ اعدت كما في جزاء الايمان
مع العمل قال وكذا من تعدى جميع الحدود فيه بحث لان التعدي هو المخالفة
في الحدود بعدم العمل بها كبيرة لا كفر والجواب ان حدود الله احكامه على ما في

الكشاف

المغرب فالنهي عن عبادة الصنم مثلا والامر بالايمان من جملة الحدود فالمتعدي
عنها كافر قال افعال من الامن ذكر في شرح المقاصد الهمزة
للصيرورة او للتعدية بحسب الاصل كان المصدق فاعل من ان يكون مكذوبا
او جعل الغير آمنا من الكذب والمخالفة ويتعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار
والاعتراف وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول ثم ذكر في مسئلة الايمان
المقلد ان الايمان من الامن بمعنى ادخال النفس في الامان من ان يكون مكذوبا
او مخذولا وملخص ما عليه في هذا الجزء اقول ينبغي ان يعلم ان قولهم من
ان يكون مكذوبا معناه ان يكون ممن التي عليه الكذب قال تعالى وظنوا انهم
قد كذبوا بالتخفيف اي كذبتهم انفسهم حين حدثتهم بانهم مصيبون او كذبهم
القوم بوعد الايمان بين بحثين الاول ان آمن بمعنى صدق لا يتعدى
بنفسه ويتعدى بالباء كالتصديق بلا تفاوت فلا يظهر اعتبار التجوز والتضمين
في تعديته بالباء الثاني ان اعتبار تضمين الاقرار والاعتراف يقتضي اعتبار
القول اللساني جزءا في الايمان الشرعي كما هو مذهب البعض قال
وما انت بمؤمن لنا الاولى ان يمثل بمثل قوله تعالى انؤمن لك واتبعك الارذلون
لاحتمال ان يكون في ظاهر النظر اللام في لنا لتقوية العمل لا للتعدية الا ان
يظهر بان يقال في المعنى انه لم يتصد به جعل الغير امنا بل مصدقا له
من غير اذعان وقبول كما في صورة الشك اعترض في شرح المقاصد على تقرير
اتحاد التصديق في اللغة وفي المنطق بان اليقين لا يحصل بدون الاذعان والقبول
مع الجحود والاستكبار كما للسوفسطائية وبعض الكفرة من قبيل التصور دون
التصديق وهو ظاهر البطلان ثم اجاب بانا لا ندعي الا كون التصديق المنطقي
على ما يفسره وغيرهم لا على ما يفهمه كل اصلاح هو التصديق اللغوي المقابل للتكذيب
المعبر عنه بكفروا وما انه يلزم على تقسيمه وتفسيره كون اليقين الخالي عن الاذعان
تصورا او خارجا عن التصور والتصديق فذلك بحث اخر لكن الكلام في امكان

اذعن له اي خضع وذل صحاح

من الزلل بالكسر وهو ان
ضد الصعوبة قاموس الزلل
بالضم ضد العز

الايمان بدون الاذعان وفي كون بعض الكفر نوقضيا بجميع ما جاء به النبي
غير مصدقين اقول بل في امكان الايمان بدون الاذعان الفكلام الا
ان يراد بالاذعان التسليم بالمعنى المغاير للاذعان العلمي كما اشتهر عن الطائفة
النظامية والعجب ان مثل قول الشيخ هنا من غير اذعان وقبول بعضهم له مسوطئ
بالنسبة الى وجود العالم فان له يقينا بدونه ثم اورد اعتراضي شرح المقاصد على
تفسير ابن سينا للتصديق فاجاب بان له ان يمنع حصول اليقين بدون الاذعان
ويمنع عدم الاذعان للسوفسطائي قال واعلم انه قال بقي هنا بحث وهو
ان المعنى المعبر عنه بكون ام قطعي صرح به في شرح المقاصد ولذا يكفي في باب الايمان
التصديق البالغ حد الجزم والاذعان مع ان التصديق المنطقي يعم الظني بالاتفاق
اقول ذكر في شرح المقاصد لدفع ما قيل ان الايمان هو اليقين وذلك لا يتفاوت
كلا ما يتبادر منه ان المعنى المعبر عنه بكون التصديق القطعي والظاهر انه هو
او هو معنى التصديق المقابل للتصور كما نقله عن الشيخ وصرح به في مواضع في
شرح المقاصد وغيره وسيجيء في بحث توائد الايمان كلام في اعتبار اليقين
او مجرد الجزم او الظن في الايمان فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار
في كلمة لو اشارة الى منع حصوله مع شيء من امارات التكذيب ولذا ذكر في
بحث الكفر من شرح المقاصد بلفظ لو سلم اجتماع التصديق المعتبر في الايمان مع
تلك الامور وقال المولى صدر الشريعة في ميزان الكلام من الامور بالحكم العقل ضرورة
انه لازم للتصديق وان عنده لا يجتمع معه كتعظيم الرسول ع والاهانة به عن
سبه واهانته والاحتراز عن القاء المصحف في القاذورات ثم الاظهر من
تقرير شرح المقاصد ان تلك الامور والامارات سبب للحكم بالكفر واجراء احكامه
وقد صرح في شرح المواقف بان المصدق لا يصير كافرا عند الله تعالى بشيء من تلك
العلامات لكنه مخالف لما عليه الفقهاء الحنفية فانهم في كتب الفروع مصرحون
بكفره فيما بينه وبين الله تعالى ايضا وبانه لا ينفعه التصديق وهو المفهوم من شرح

البخاري في باب استتابة المرتدين ولا يبعد ان يحمل على ذلك ما في شرح المقاصد
في بحث الايمان من ان هذا التصديق غير معتد به فصل الحق كثير من
الاشكالات منها انه بعض الكفر اطلق عليه اسم الكفر بمثل شد الزنار مع انه مصدق
بالقلب ومنها ان التصديق تفعيل من الصدق بمعنى نسبته الى المتكلم ولا يكفي
ذلك في الايمان ومنها ان لفظة كو يدل لشعر بانه فعل من الافعال فلا يكون الايمان
استدلاليا فصل ما علم بالضرورة كجنة ال اشتهر ذلك في دار الاسلام
حتى بعلم المتدينون وغيرهم ويستوي في تبليغه وجوب القبول عنه العبيد والاماء
وغيرهما وانكاره كفر وما ليس كذلك بل يختص بعلم الخواص من المتدينين فليس انكاره
بكفر عند ائمة حنفية وكفر عند الحنفية ان ثبت بنص قطعي واجماع والا فلا فليتأمل
فصل ولكن لا يحتمل السقوط اصلا اي عمن يجب عليه فلا يرد ان الاطفال
المؤمنين مؤمنون حكما لا حقيقة فصل التصديق باق في القلب قيل هذا
خلاف ما عليه المتكلمون من ان النوم ضد الادراك فلا يجتمعان والجواب انه
ذكر في شرح البخاري قال الماتريدي الصحيح ما عليه اهل السنة ان الله تعالى يخلق في
قلب النائم اعتقادات كما يخلقها في قلب اليقظان اقول ويؤيده وقوع الرؤيا
الصالحة من الصحابة في الاذان وحديث من رآني فقد رآني ولو سلم الضدية في الجملة
فنقول التصديق علم القلب والنفس والنوم ضد الادراك الحسي الظاهر
لا الباطني اذ النوم تعطل القوى بسبب ابخرة لطيفة مريحة تتحلل تصاعدا الى
الدماغ صرح بذلك في التلويح ولو سلم تضاده للادراك مطلقا فذلك باعتبار
التحصيل واستعمال العقل والقوى في كشف المنار والنوم عجز عن استعمال القوة لفترة
عارضة مع قيام عقله اي انه لا يقدر على استعمال الادراكات الجزئية ليدرك المحسوسات
ولا يقدر ايضا على استعمال نور العقل ليدرك المعقولات وبالجملة لا يظهر ان يقال
بزوال الادراكات بالنوم كيف والموت اعظم منه في تعطيل القوى مع انه لا يبطل
به الادراكات بل يقوى الادراك فيه نعم نقل في بحث العلم من شرح المواقف عن الامام الرازي

وان تم لم يزل عقله وان لم يكن عالما في حالة النوم بشيء من الضروريات لاخلال
وقع في الالات وكذا الحال في اليقظان الذي لا يستحضر شيئا من العلوم الضرورية
لدهشة وردت عليه لكنه ذكر في المطالب العالية كون النفس مدركة للجزئيات
غير موقوفة على الالات الجسمانية واذا كان الامر كذلك وجب القطع بان النفس
بعد مفارقة البدن مدركة للجزئيات بقي انه لا يظهر وام ادراك لانا في اليقظة
وفي النوم تأمل **فصل** والنصوص معاضدة لذلك في شرح المقاصد
الايمان فعل القلب دون مجرد فعل اللسان وبيانه بنصوص يدل على ذلك
حتى ان المتكلف يكون الايمان مجرد الاقرار بكاد يجري مجرى انكار النصوص قال
تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان فعلم من هذا التقرير انه ليس المطلوب في
المقام بالنصوص بقي ان يكون الايمان من سائر افعال القلب يحتاج الى ان
يقال انه في اللغة التصديق ولم يثبت في الشرع النقل عنه ولا ينبغي ان يراد
بالايمان في النصوص المعنى اللغوي ليتحقق الى ان يقال انه مجاز والاصل الحقيقة
فصل عمل شقت قلبه لا يخفى انه لا يدفع ان يكون التصديق جزء الايمان
فصل نعم الايمان هو التصديق فيه اثبات لكون الايمان لا يعتبر فيه
التصديق بل هو فعل اللسان في الشرع بدليل قناعة النبي عليه السلام واجراء به بالكلمة
ايمان المؤمنين فهذا معارضة لما سبق لاثبات التصديق في الايمان فلا يرد عليه
النصوص المعاضدة كما لا يخفى **فصل** حتى لو فرضنا الخ في شرح المقاصد
واجيب بانهم اى الكرامية لا يعنون ان الايمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف
ما كانت بل التلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب اية لغة كانت من غير
ان يجعل التصديق جزء منه والحاصل انه اسم للمقيد دون المجموع **فصل** فان قلت
في انه يسمى مؤمنا لغة فان امارة الامور الحقيقة كافية في صحة اطلاق اللفظ على
سبيل الحقيقة كالغضبان والعرجان ونحوهما لكنه ذكر في المواقف ان الاول
يسمى ايمانا لغة ويفهم من سياق كلامه انه حقيقة في الاقرار ووجه ذلك غير ظاهر لي

العرجان

العرجان صاحب الاثار ولا معنى لفتح الاثار ويمكن ان يقال الاقرار باللسان
التصديق لغة وهو الايمان اذ التصديق اللغوي يفسر في الفارسية بقولك راست
كوى داشتن وفي تاج المصادر يقال كذبت الرجل اذا قلت له كذبت وكذلك
اذا اخبرت انه كاذب والتكذيب في مقابلة التصديق والتعظيم في اللغة
بزرك داشتن وبزرك كردانيدن وقد تسمى القوم التعظيم الى الظاهري والباطني
فصل مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة بحسب الظاهر واما عطف الشيء
على الكل فمسلول عن الظ لاعتبار خطب وادعاء المبالغة **فصل** قد
الجزم والاذعان فيه ان الاذعان اعم من الجزم فان المعتبر في مطلق التصديق
المتناول لغير الجزم واعلم انه ذكر في شرح المقاصد كلاما دالا على ان المعتبر في الايمان
اليقين ثم ذكر القول بان المعتبر في حق الكل هو اليقين وان ليس للظن الغالب
الذي لا يخطر معه النقيض بالبال حكم اليقين محل نظر وقال في المواقف الظان
هذا الظن الغالب حكم حكم اليقين ونقل في شرح المسلم توقف مالك رح في
قبول الايمان للمقلد ظان بانه التصديق واذا نقض صار شاكا وخرج عن اسم الايمان
لكنه ذكر بعد ذلك اتفق اهل السنة على ان المؤمن الذي لا يخلد في النار من
اعتقد بقلبه دين الاسلام اعتقادا جازما خاليا عن الشكوك وهو الموافق لما
اختاره الامام الغزالي في كتاب الفصل وذكر الحنفية في كتبهم الاصل في المسائل
الاعتقادية ان يقال ما اعتقدته وقلت به هو يقين وما قال غيري بظ
يقين وفي الحاشية الشريفية على شرح المختصر المسلة العلمية دون العملية يطلب
فيها اليقين فقط اقول يؤيده قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا
وقوله تعالى حكاية عن الكفار ان نظن الا ظنا وما نحن بمستيقنين وايضا لا يلايم
قول الاشاعرة بكفاية الظن الغالب قولهم ان ايمان المقلد لا يعتبر الا ان يقال
الظن الموجب ودليل ظني بخلاف التقليد والظاهر عدم التفصيل بان يقال يطلب
اليقين في اثبات الصانع والوحدانية والنبوة والقيامة وامثالها من اصول الدين

ويكفي الظن في تقليد افعاله تعالى واطلاق الاسماء عليه تعالى وحقيقة الصراط
وكيفية الميزان وقدم في مباحث السنة من التبليغ بان تفاصيل امور الآخرة
كالصراط ظنية ف ص وهذا لا يتصور في غير عصر النبي ع م كذا في كثير
من الكتب المشهورة كالهداية وشرح التمهيد ف ص ولا خفاء في ان التفصيلي
ازيد وذلك ان الايمان الاجمالي متعلق الكل الملحوظ اجمالا والايمان التفصيلي
متعلق كل واحد من جزئيات متعددة ملحوظة تفصيلا ولا ريب في ان الايمان
بالكل وبكل واحد بخصوصه مغاير للايمان بالكل فقط وزائد عليه وقد ورد الثواب
بزيادة التفصيل والحاصل ما يجب الايمان به لا يتكثر ذاته في الواقع على تقدير الاجمال
والتفصيل وانما التفاوت بالملاحظة اجمالا وتفصيلا لكنه يزيد ذات التصديق
بالملاحظة التفصيلية على التصديق الاجمالي في شرح المقاصد الايمان واجب
اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس متفاوتون في ملاحظة
التفاصيل كثرة وقلة فيتفاوت ايمانهم زيادة ونقصانا ولا يخفى ذلك
بعد ما مر على ما يفهم ف ص وحاصله كان يزيد الخ في شرح المقاصد
وهذا ما قال امام الحرمين النبي صلى الله عليه وسلم يفضل من عداه باستمرار تصديقه
وعدم اقترانه من لحظة الشك والتصديق عرضي لا يبقى فيتعلق للنبي
ثواب وليس له على الثمرات فيثبت للنبي ع م اضعاف من الايمان لا يثبت لغيره
الا بعضه فيكون ايمانه اكثر والزيادة بهذا المعنى مما لا نزاع فيه وما يقال
ان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون زيادة فيه مدفوع بان المراد زيادة
اضعاف حصلت وعدم التعقل لا يأتي في ذلك ف ص ومن ذهب الى ان
الاعمال من الايمان لما كان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فكيف يتصور
الزيادة والنقصان قلت السلف يقولون ببقاء الايمان ما بقي التصديق
فالشك وشبهه كما له لا في اصله اما على قول من جعل الاعمال المفروضة والمندوبة
داخلة في اصل الايمان فيتصور الزيادة بان يقرأ في الصلوة زيادة على القدر

المفروض

61 المفروض والمسنون فالجميع وقع من فرض القرآن فزاد فرض القراءة في هذه
الصلوة على فرض الصلوة التي لم يقرأ فيها هذه الزيادة ويتصور النقصان بان ادى
الذي ادى زكوة ماله في حول فقير فنقص طاعة الزكوة عنه في الحول الثاني واعلم
ان من جعل الايمان نفس الكلمتين لم يتصور الزيادة والنقصان وكذا لو جعل عبارة
عن التصديق والاقرار ولم يعتبر التفاوت في التصديق ف ص وبهذا الاعتبار
يقع التكليف بالايمان اذ لا يخفى ان التكليف بالشيء نفسه لا يكون الا فيما هو من
مقولة الفعل واما في مقولة الكيف كالعلم والتصديق باعتبار تحصيل الاسباب
لكن ظاهر قولهم معرفة الله تعالى واجبة انها مقدورة بحسب تحصيلها والحق ان النظري
مقدور ولو بالواسطة وبحسب التحصيل ف ص بمعنى قول الاحكام والاذعان
في شرح المقاصد للجمهور على ان الايمان والاسلام واحد او معنى امنت بما جئت به
النبي ع م صدقته ومعنى اسلمت له سلمته ولا يظهر بينهما كثير فرق لرجوعهما
الى معنى الاعتراف والانقياد والاذعان والقبول وبالجملة لا يعقل بحسب الشرع
مؤمن ليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن وهذا مراد القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى
وعدم التغاير ثم نقل ما في الكفاية من ان الايمان لما تأمل ف ص لا شيء
يعرفهما سوى هذا في شرح المقاصد لا يعقل بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم او مسلم
ليس بمؤمن وهذا مراد القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى وعدم التغاير اقول
فعلى هذا لا يرد ما في شرح المواقف من ان مقتضى الاستثناء تباين الصادق المؤمن
والمسلم دون الايمان والاسلام الا يرى ان الضاحك يصدق على الباكي والا تصادق
بينهما الضحك والبكاء فضلا عن الاتحاد نعم يرد ما في شرح المقاصد من انه لو قيل انه لا يوقف
على الموات ايضا بل يصح مع كونه المؤمن لعم كقولك اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض
الناس اقول سبق النخاة كان شيئا لا يمكن على ما ذهب اليه بعض الاوهام ذهابا
الى صحة قولك اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض الناس اقول يمكن ان يحمل كلامهم على هذا
التوجيه تكلف بعيد قال الامام فخر الاسلام البزدوي اما الايمان والاسلام فان يفسره

التصديق والاقرار بالقلب قد وقد الضمير في قوله تفسيره وايضا يصير النزاع بينهم وبين الاشعرة القائلين بعدم تضاد الايمان والاسلام على شئ واحد لفظيا لا معنويا **فصل** فيما اخبر من اوامره ونواهيه الى دينا اجمالا بلسان رسله اوالامر والنهي يتضمن الاخبار عن الوجوب والحرمة **فصل** هو في الاية بمعنى الانقياد الطائع ان قولهم اسلم لا يستلزم تحقق مدلوله ولذا صح ان يقال ولكن قولوا آمنا **فصل** فان قيل قولهم الهزل معارضة في المقدمة كما ان الاول معارضة في اصل المدعى من الاتحاد **فصل** ولهذا قال لا ينبغي دون ان يقول لا يجوز اقول ينبغي ان يعلم انه ذكر في كثير من كتب الحنفية كالبداية وغيرها انه لا يجوز ان يقال انا مؤمن ان شاء الله حتى بالغ بعضهم انه لا يجوز مناكحة من قال ذلك وهذا مبالغة وقبحه ومحل الرد كما لا يخفى على اهل الانصاف **فصل** وذهب بعض المحققين الى في شرح المقاصد والقائلين بصحة اي بصحة الاستثناء وجوه الاول انه للتبرك بذكر اسم الله والادب باحالة الامور على مشيته والتبرء عن تزكية النفس والاعجاب بحالها والتردد في العاقبة والمآل الثاني ان التصديق الايمان المنوط به النجاة امر خفي له معارضات خفية من الهوى والشيطان والخذلان والمرء وان كان حاصلا بالحصول لكن لا يأمن من ان يشوبه شئ من منافيات النجاة بغير شعور وهذا قريب لو لا مخالفته لما يدعيه القوم من الاجماع ولما ذكر في الفتاوى من الروايات الثالث وعليه التعويل ان الايمان ثابت في الحال قطعا من غير شك فيه لكن الايمان الذي هو علم الفوز والنجاة ايمان الموافاة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشية ومعنى الموافاة الوصول الى خاتمة الحياة واول منازل الاخرة ومعنى قولهم السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه ان السعيد الذي يعتقد بسعادته من علم الله انه يختم بالسعادة وكذا الشقاوة **فصل** وفي هذا اشارة الى ان الاولى واجب لها اما في الثاني فلم يذكر ذلك مع ان الميت ساكت عنه لان ذلك مذهب المحققين من الاصحاب على ما في كتب الاعتقاد

سنى

وبالجملة لا شك المؤمن في ثبوت الايمان وتحققه في الحال ولا في الخبر بالثبات والبقاء عليه في المآل شرح العقائد

نعم يجزم انه يكون ثابتا على الايمان وباقيا عليه

السني وهو رأي عامة المتكلمين على ما في شرح التمهيد قال في التبصرة ذهب القائلون بان العقل الة معرفة الحسن والقبيح ووجوب شكر المنعم الى القول بوجوبها اي البعثة لكنه ذكر في شرح المقاصد وانت خبير بانه في ترويج اشباه هذا المقال توسيع مجال الاعتزال فانهم لا يقولون بالوجوب على الله تعالى سوى ان تركه لقبحه لخلل بالحكمة ومظنة لاستحقاق المذمة الا انه ذكر في التوضيح ان حسن بعض الاشياء وقبحها عقلي عند بعض اصحابنا وعند المعتزلة ثم ذكر ان الحاكم عندهم العقل وعندنا الله تعالى والعقل الة تأمل **فصل** وتفاصيل اصولهما الاولى تركه لانه لا يخلو عن نوع نكول في الجملة

فصل وما ارسلناك الا رحمة للعالمين لان ما بعث به سبب لاسعادهم وموجب لصلاح معاشهم ومعادهم لكن لما لم تعنه صلى الله عليه وسلم ضيع نصيبه كما في اكثر عيون ذهب عنهم طائفة الى البادية اولم يذهب اليها لكنه لم يقرب اليها طائفة اخرى فانتفعوا بها فالعين المفجرة في نفسها نعمة من الله تعالى

قال المصنف وايدهم بالمعجزات في شرح المقاصد لافادته في ثبوت النبوة بالعلم الضروري كما للصديق رضي الله عنه وبخبر من ثبت عصمته عن الكذب كاخبار موسى عليه السلام بنبوة هارون وكالب ويوشع عليهم السلام تأمل **فصل** وبهذا يظهر الخ اعترض في شرح المقاصد على ذلك بانه لابد من قيد اخر هو موافقة الدعوى احترازا عن مثل نطق الجماد بانه مفتر كذاب واجاب عنه بان ذكر التحدي مشعر به لانه طلب المعارضة في بيان دعواه ولا شهادة بدون الدعوى واعلم انه ذكر صاحب المواقف من شرائطها كونها فعل الله تعالى او ما يقوم مقامه اقول لشكل بالقرآن المعجز على رأيه فانه قديم من صفاته تعالى عنده تأمل **فصل** بطريق جرى العادة في شرح المواقف ان هذه الدلالة ليست عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ولا دلالة سمعية اقول قد حصروا الضروريات فيما ليس العادية منها ظاهرا فليعلم الان يجعل من قبيل المحدسيات فتأمل **فصل** على انه قدم ونهى بقوله تعالى يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة

يعني اذا قال معجزة نطق هذا الجماد فنطق بانه مفتر كذاب

تقرير الجواب في شرح المقاصد هكذا فان معناه يعني التحدي طلب المعارضة فيما جعله شاهدا لدعواه وتعجيز الغير عن الاتيان بمثله ما ابداه وبالتحدي يحصل ربط الدعوى بالمعجزة حتى لو ظهرت اية من شخص وهو ساكت او لم تظهر اية من غير اشعاره بالتحدي انتهى ففي تحرير المتن تصوير بين لا يخفى منه

ولا تقربا هذه الشجرة لكن ذلك في الجنة قبل الهبوط الى الارض على ما يفهم من سياق
الاية وهل لهم البعثة وامثالها فيه تردد فان النهي ويمكن ان يقال الامر والنهي
بطريق القول مع رسل بلا واسطة نبي بمقتضى نبوته ولو بالمال فانه ينبغي ان يحصل
له صفاء القلب كما عند النبوة لكن تبليغ الاحكام يتوقف على الامة الحي طيبين
ولا بعد في ذلك كما وقع لعيسى عليه السلام في المهد وسيأتي انهم كانوا انبياء قبل الوحي
واما امر ام موسى عليه السلام بقوله تعالى ان اقذفيه بالهيم ادفي منام او على لسان
نبي في وقتها كما ادحى الى مريم وام ذي القرنين من هذا القبيل ايضا او هو نبي على
الاختلاف كما صرح بالجميع في تفسير البيضاوي قيل والحق ان الامر بلا واسطة انما يستلزم
النبوة اذا كان لاجل التبليغ وام آدم كذلك وانت خبير بان ام اسكن انت
ليس كذلك في تفسير القاضي وانت تاكيد اكد به المستكن ليصح العطف عليه وانما
لم يؤت طبهما اولا تنبيها على انه المقصود بالحكم والمعطوف عليه تبع له وقد اقتضى
هذا القائل في شان آدم عليه السلام على ذلك الامر واما امر انبيائهم باسمائهم
فالظاهر انه ليس منه ايضا فان الملائكة ليسوا امة التبليغ كما لا يخفى **مطلب**
وقد يستدل ارباب البصائر الخ مبنى الاستدلال الاول على دعوى الرسالة
واظهار المعجزة على التعيين ومبنى الاستدلال الثاني على دعواها بنوعه
المعجزة على الاجمال ومبنى الوجه الاول من استدلال ارباب البصائر على ملاحظة
كماله صلى الله عليه وسلم من حيث الاخلاق والملكات العلمية والعملية بحسب القوة
النظرية والعملية ومبنى الثاني على تكميل النفس بوجه الاجمال لاعتراض معترض
فيقبله كل الطبايع السليمة وغلب على جميع الاديان وليس في هذين الوجهين
ملاحظة التحدي واظهار المعجزة **مطلب** واقدامه حيث يجم الابطال
للجم المنع والابطال جمع بطل بفتحتين وهو الشجاع **مطلب** لكنه تابع
محمد ادم في شرح البخاري وضع عيسى عليه السلام للجزية مع انها مشروعة في هذه
الشريعة لكن مشروعيتها مقيدة بنزوله وليس هو بيت سيخ لحكم الجزية بل بنبينا عليه
هو المبين للشيخ قال ابن بطال وانما قبلتها قبل نزول عيسى عليه السلام لحاجة
الى المال بخلاف زمنه فان المال فيه بكثرة حتى لا يقبله احد ويحتمل ان يقال مشروعية
قبولها من اليهود والنصارى لما في ايديهم من شبهة الكتاب وتعلقهم ببعض قديم
بزعمهم فلا تنزل عيسى عليه السلام زالت الشبهة بحصول معاينة فيصيرون كعبدة الاوثان
في انقطاع حجتهم وانكشاف امرهم فحسب ان يبادلوا معاملتهم في عدم قبول
الجزية **مطلب** مائة الف واربعة وعشرون الفا رواه الشيخ ابن الحجر عن
ابي ذر مرفوعا لكن بزيادة ارسل منهم ثلثمائة وثلثة عشر وقال صحيح ابن حبان
مطلب والعبرة بالظن في باب الاعتقاديات فيه ان مسئلة تفضيل الانبياء
على الملائكة ظنية ونحوها **مطلب** ضلفا للحشوية اي بفتح الشين منسوبة
الى حشوية على وزن فعولة من قرى خراسان كذا بخط المولى ركن الدين الحلواني في حاشية
المواقف بخطه الشريف لكن المشهور على الالسنة الحشوية بالسكون نسبة الى الحشو
اي اللغو وما لا فائدة فيه **مطلب** او العقل هو مذهب المعتزلة على ما هو المشهور
لكن لا يبعد قياسا ان يكون مذهب بعض الحنفية القائلين بالقبح العقلي كما في كتبهم
على ما في التلويح التوضيح ثم الدليل على امتناع تعمد الكبيرة انه يؤدي الى النفرة المانعة
عن الاتباع وفيه فوت الاستصلاح والغرض من البعثة ويرد عليه ان ذلك
يمنع الظهور لا الصدور مطلقا والكلام فيه ويمكن ان يقال يقبح عقلا ان يجعل
صاحب الكبيرة نبيا يقتدى به العباد الكبيرة عندهم موجب الخلود فتأمل **مطلب**
اما سهوا فجوزه الاكثرون الا القاضي عبد الجبار كذا في المواقف ايضا وقريب منه
ما في شرح الكشاف لكنه ذكر في شرح المقاصد والمذهب عندنا منع الكبائر بعد البعثة
مطلقا والصغائر عمدا لا سهوا لكن لا يقرون ولا يقدون بل ينبهون فينتهون وفي
البداية العصمة عن الملاهي ثابتة بعد الوحي عند اهل السنة وفي الكفاية الحاصل
انه لا خلاف بين اهل السنة لا يجوز ارتكاب المنهي اصلا من الانبياء عن قصد لكن بطريق
النسيان ويسيرة وفي شرح اصول فخر الاسلام البزدوي الانبياء عصموا من الصغائر

خلافا لبعض الاشعرية وان لم يعصموا من الذلات وفي تمهيد الامام النسائي قال اهل السنة انهم كانوا قبل الوحي انبياء معصومين واجب العصمة والذلة جائزة منهم عند عامة الفقهاء خلافا لبعض المعتزلة وصورة المسئلة ان يكون صغيرة عن غير قصد وفي شرح البخاري في باب الشفاعة قال عياض لا خلاف في عصمتهم عن الكفر بعد النبوة وكذا قبلها على الصحيح وكذا القول في الكبيرة على التفصيل المذكور ويلتحق بها ما يزري بفاعله من الصغاير وكذا القول في كل ما يقدح في الابلاغ من جهة القول واختلف في الفعل فمنعه بعضهم حتى النسيان واجاز الجمهور السهو لكن لا يحصل التمادي واختلف فيما عدا ذلك كله من الصغاير وفي المحصل ان الناس من لم يجوز الكفر ولا اظهاره لكنه جوز الكباير عليهم والاكثرون لم يقولوا به وهم اختلفوا في الصغاير واتفق الاكثرون على انه لا يجوز منهم الاقدام على المعصية قصدا سواء كانت صغيرة او كبيرة وانه هل يجوز فعل الكبيرة على الانبياء قبل البعثة فالاكثرون من اهل السنة جوزوا ذلك تأمل **فصل** جوزوا اظهار الكفر تقية اي خوفا لان اظهار الاسلام القاء النفس في التهلكة ورد بانه يقتضي الاخفاء الدعوة بالكلية اذ اقصى الاوقات بالتقية وقت الدعوة وبانه سقط عنا بدعوة ابرهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك الآن يعلم الامن باعلام الله تعالى في بعض الاوقات ويمكن ان يقال العادة جارية بانه ليس للخوف في اول الدعوة بل في استمرارها **فصل** محصوف عن ظاهره ان امكن اي يحمل على السهو والنسيان او ترك الاولى او كونه قبل البعثة او غير ذلك من التي ملوات وبلات كذا في شرح المقاصد **فصل** ولا شك ان خيرية الامة لا قيل فيه منع لجواز ان يكون الخيرية بحسب سهولة الشيء ووفور عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة اعمالهم اقول الخ الاية فصل تعالى يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويؤمنون بالله استيناف لبيان الخيرية باعتبار ان اللام في المعروف والمنكر للاستغراق والايمان بالله اريد الايمان بجميع ما يجب

الايمان به فانه يندرج تحته ضمنيه تعريضي لغير المسلمين بان ايمانهم بالله في الحقيقة كلا ايمان وبيان للخيرية انهم آمرون لكل ما ينبغي ان يعرف وناهون عن كل ما ينكر وامنون بالله على وجه يليق فيؤمنون بكل ما امر بالايمان به فيكون شريعتهم كاملة في غاية الكمال وبالجملة تلك الاوصاف التي جعلت سببا للخيرية انما يكون كذلك باعتبار انها محمودة في هذه الشريعة ويلزم ان يكون الشريعة كاملة والا فلا خيرية بالنظر اليها على ان عنوان قصة خيرامة يشعر بان الخيرية بواسطة التمسك بهذه الشريعة **فصل** ضعيف لانه لا يدل على كونها يمكن ان يراد بولد ادم نوع الانسان كما في قوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم على ما قيل اشار اليه في شرح المواقف لكن يمكن الفرق بين العبارتين في العرف ويؤيد ذلك في هذا المقام انه وقع في اخر هذا الحديث وما من نبي يومئذ آدم فمن سواه الا تحت لوائي على ما رواه الترمذي وروى البخاري مرفوعا انا سيد الناس يوم القيمة وجمع بين الاحاديث ما امكن واعلم انهم اختلفوا في الافضل بعده صلى الله عليه وسلم فقيل آدم وقيل ابرهيم وقيل موسى وقيل عيسى عليهم السلام كذا في التهذيب للامام محي السنة رحمه الله **قال** المص والملائكة عباد الله الخ في الصحاح الملك من الملائكة واحد وجمع قال الكسائي اصله مألك بتقديم الهمزة من الالوك وهي الرسالة ثم قلبت وقدمت اللام فقيل ملاك ثم تركت الهمزة لكثرة الاستعمال فقيل ملك فلما جمعوه ردوها اليه فقالوا ملائكة وملائك ايضا وفي تفسير القاضي ان الله تعالى في الملائكة لتأنيث الجمع وهي جمع ملأك مقلوب مألك من الالوكة وهي الرسالة لانهم وسائط بين الله وبين الناس فهم رسل الله او كالرسل اليهم فذهب اكثر المتكلمين الى انهم اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة **فصل** بل من الجنة اعلم ان الصحابة والسلف اختلفوا في هذه المسئلة قال بعضهم انه من الجن وقال بعضهم انه من الملائكة وقيل في السر ذلك عن علي وابن عباس رضي

في هذا التفريع نظر لان كثرة اعمالهم وقوة ايمانهم مما لا يخفى على اللبيب تأمل حق التأمل

قوله صح استثناؤه منهم تغليب اذ الجن ايضا كانوا مأمورين
مع الملائكة لكنه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم فان ائتمار الاكابر يستلزم
ائتمار الاصاغر عرفا كذا يستفاد من تفسير القاضي قوله فالصحيح انهما
ملكان وقيل انهما ملكان بالكسر كانا فاسقين من الانس قوله لم يصدر
عنهما كفر ولا كبيرة وقيل انه صدر منهما شرب الخمر وقتل النفس على ما في تفسير
عين المعاني قوله انما هو على وجه المعاتبة انت خبير بان تعذيبهما معلقين
ببابل الى يوم القيمة على وجه المعاتبة للملائكة بعيد جدا قوله ولا كفر في
تعليم السحر الخ قد سبق ما يتعلق بذلك تفصيلا في بيان الكبائر قوله
وهو واحد اي الكل متحد من حيث انه كلام الله تعالى وان تفاوت من فحوى صفات
النظم المقروء او كلها دال على كلام الله وصفته ويؤيد الوجه الثاني ما قالوا
من ان الخبر والامر والنهي في القرآن راجع الى امر واحد والتعدد باعتبار التعلقات
لكن قضية قدس سره كما ان القرآن كلام واحد انسب بالوجه الاول قوله
قد نسخت بالقرآن هذا هو المختار على ما هو المفهوم من الاحاديث الصحيحة
وقد قال
الامام السالمي في التمهيد اجمعت على ان الكتب الماضية منسوخة وكذا بعض
منسوخة بالقرآن لكنه نقل عن ابي حنيفة رح انه لو قرأ من الانجيل او التوراة
ما يوافق القرآن بحسب المعنى جاز صلوته وذكر صاحب الهداية لو استأجر

مطلب المعراج

مسلم ذميا على تعليم التوراة جاز قوله اي ثابت بالخبر المشهور بينهم
منه ان المعراج من السماء ايضا مشهور كما صرح به في شرح الاعتماد لكن خصوصية
ما اليه من الجنة او غيرها بطريق الاحاد تأمل قوله الى الرد على من زعم
ان المعراج كان في المنام اي فقط والا فلا رد لمن يقول بتعدد الاسراء
والمعراج في النوم واليقظة على ما في شرح البخاري قوله واجيب بان
المراد الخ لا يخفى ان التأويل بعيد ان جدا سيما الثاني قوله قطعي
ثبت بالكتاب ذكر في التمهيد وغيره من انكر بعضه كافر اقول ينبغي ان يحمل
القطعي

القطعي مطلق الاسراء ولو بالنوم والا فقد اختلف السلف في تفسير الاسراء
انه بالنوم او باليقظة والجمهور على الثاني كما يستفاد من شرح البخاري وتفسير
القاضي وغيرهما اللهم الا ان يقال اللفظ في حقيقة معناه قطعي الا ان يصرف
عنها صارف قوي ذكر في تفسير عين المعاني قيل كان ذلك رؤيا صادقة وقيل
اسري بروحه وهو خلاف القرآن وان اسند الى عائشة رضي الله عنها اقول
لكن ينبغي ان يحمل رواية التكفير على انكار الاسراء مطلقا قوله ثم الصحيح
انه الخ هذا هو المشهور عند الحنفية والصوفية المتشرعة حتى قال في شرح التعرف
القول بانه صلى الله عليه وسلم راى ربه ببصره خطأ لكن اختار الامام السنوسي
انه راى ببصره لا بقلبه قوله الولي هو العارف الخ ذكر في شرح البخاري الولي
هو العارف بالله المواظب على طاعته المخلص في عبادته قال تعالى الا ان اولياء
الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون الذين امنوا وكانوا يتقون واصل الولي
لغة ضد العدو من الولي وهو القرب او من الولاء بمعنى المحبة وهو فعيل
بمعنى الفاعل ويجوز ان يكون بمعنى المفعول قال الله تعالى الله ولي الذين
امنوا وذكر صاحب التعرف الولاية ولايتان ولاية بمعنى العبد من العداوة
وهي لعامة المؤمنين فيقال المؤمن ولي الله وولاية اختصاص واصطفاء
يكون صاحبها محفوظا عن النظر الى نفسه فلا يدخله عجب ويكون مسلوبا
عن الخلق بمعنى النظر اليهم بحظ فلا استحلاء بمعصية ذلك في دينه وذكر في
شرحه من يأتي بالاوامر ويجتنب عن المعاصي ويخالف مرادات نفسه فيتركه
كل حظ له فهذا مقام خصوص الخصوص وقال بعض الصوفي الولي هو الغائب
عن حالة البقاء في مشاهدة الحق لم يكن له عن نفسه اخبار ولا مع غير الله قرار
قوله يكون استدراجا ان وافق غرضه والا يسمى اهانة كما روي
ان مسيلمة الكذاب دعا للعوران يبصر عينه العوراء صحيحة فصارت عينه
الصحيحة عوراء والاستدراج الاستدناء الى العذاب قليلا قليلا وقد يظهر الخوارق

عن عوام المسلمين تخليصا لهم عن المكاره ويسمى معونة وقد يظهر على الانبياء
قبل نبوتهم والتحدى ويسمى ارهاصا اى تاسيسا للنبوة من ارهصت الحائط
اسسته وفى شرح التعرف كره اكابر الطريق الكون الخوارق وقالوا المخشى
ان يكون استدراجا او جزاء للعمل عاجلا فيكون ذلك القدر حظه من اقدر تعا
فما قالوا ان الخوارق اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة فذلك بارجاع
الارهاص الى الكرامة على ما ذكر فى شرح المواقف من انها كرامات اذ ظهورها
على الاولياء جائز والانبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء
انتهى وبارجاع الاستدراج الى الاهانة فان ظهور الخارق يكون سببا لتمادیهم
فى بطلانهم فيهلكون فذلك نوع من الاهانة قال تعا سنستدرجهم
من حيث لا يعلمون واملى لهم ان كيدى متين وقال تعا حتى اذا فرحوا
بما اوتوا اخذناهم ذكر فى شرح الاعتماد ان الخوارق استدراج واهانة
للتأله كما حكى عن فرعون عليه اللعنة ويمكن ارجاع تجويز الجواز الى المعونة
تامل **فص** وايضا الكتب ناطقة الخ فان قيل الادلة ارهاص على نبوة
عيسى او معجزة لزكريا عليهما السلام والثانى معجزة سليمان عليه السلام
قلنا نحن لا ننكر الاجواز خارقا عن بعض الصالحين بلا دعوى النبوة وتصد
اثباتها ولا يضرنا تسميته ارهاصا او معجزة نبى هو من امته وسياق الآيات
يدل على انه لم يكن هناك دعوى النبوة ولا قصد التصديق بل لم يكن لزكريا علم
بذلك والا لما سال بقوله انى لك هذا كذا فى شرح المقاصد قيل فيه بحث
لان الخوارق الارهاصية ليست من محل النزاع والاقالنزاع لفظى ولا يخفى
فساده اقول ذلك مسلم فى الارهاصية الحقيقية التى تقصد بها اثبات
نبوة نبى لا فى مجرد ما يسمى بها كما لا يخفى وظاهر انه لم يقصد فيما نحن بصدده اثبات
نبوة اصلا وقوله ولا يضرنا تسميته الخ ليس تسليما لكون تلك الكرامة ارهاصا
بل اشارة الى ان مجرد ادعاء ذلك وادراجها تحته مبالغة ومسامحة لا يضرنا

ويؤيده

ويؤيده عطف معجزة نبى على ارهاصها **فص** هو آصف بن برخيا وزيره
وقيل الخضر او جبرئيل او ملك او سليمان نفسه على ما فى التفاسير **فص**
مثل رؤية عمر لما روى انه رأى يوم الجمعة خاطبا على المنبر بالمدينة حيث وجه
نهاوند وساريته بن حصن امير جنده وقد اشتغى العدو خلف جبل لينا جئوا
على المسلمين فقال عمر رضى الله عنه يا سارية فسمع صوته وكان بينهما قريب من
خمسمائة فرسخ **فص** او من قبيل احادثه لا يخلو المعجزة حقيقة
ما يكون مقرونة بالتحدى فذلك فى حكمها فتدبر **فص** والاصح ان يقال
بعد الانبياء على ما ذكره للعم فى جمع العلوم ويمكن ان يقال انه يخص الانبياء
بالعقل وبقوته هـ قول العم فيما بعد ولا يبلغ ولى درجة نبى **فص**
لكنه اراد البعدية الزمانية قيل يرد عليه ان اويس بعد موته لم يفد التفضيل
على من مات من الصحابة فى صورة عدم وان اويس بعد البعثة ينبغى ان يخص النبى عليه السلام
وعلى كلا التقديرين لم يفد التفضيل على سائر الامم والجواب ان المراد من بيان
الافضلية بيان الاحقية بالخلافة فبيان افضليته على من كان بعده صلى الله عليه وسلم
كاف اذ التردد فى ذلك لا يتمشى قبل ذلك ويمكن ان يحمل البشر على الاستغراق العرفى
اى اهل العصر والبعدية بحسب الرتبة ولا حاجة الى تخصيص عيسى ولا سائر
الانبياء عليهم السلام **فص** لا بد من تخصيص عيسى وكذا ادريس
والخضر والياس عليهم السلام فانهم احياء على ما فى اخر شرح المقاصد **فص**
كل بشر يوجد الخ يوجد من الوجدان لا من الايجاد والا فلا انتقاض بعيسى عليه السلام
فص كل بشر موجود اى فى انقطاع صوته صلى الله عليه وسلم **فص**
من غير تعمم فى الصماخ تعمم الرجل فى الامر اذا تمكث فيه وتأنى ينبغى ان يعلم
انه يكون على هذا التقدير تصديق الصديق لنبوة صلى الله عليه وسلم قبل المعجزة
والا فجميع الصحابة او اكثرهما كذلك فى شرح المقاصد لاخفاء فى ثبوت النبوة
بحق العلم الضرورى كعلم الصديق اقول انت خبير بان ذلك لا يلايم ما سبق

السنن الاربعة وصححه الحاكم وغيره ويعارضه حديث الصحيحين لايزال الاسلام
عزيزا الى اثنى عشر خليفة كلهم من قريش والجواب ان المراد بالخلافة ههنا
خلافة النبوة كذا يستفاد من شرح البخاري وذكر في شرح السنة وفي رواية
خلافة النبوة ثلثون سنة ثم يؤتي الله ملكه من يشاء اقول كان
المقصود بها الخلافة الصورية والمعنوية كما ان النبي ﷺ كان في الظاهر حاكما
من جانب الحق تعالى على الخلق مبلغا للاحكام بطريق الوحي وفي الباطن مكملا
للنفوس الى قصة بنور الهداية والولاية فكذلك الخلفاء الاربعة غاية الامر ان
الوحي في حقهم بطريق الالهام والالهام ملكا عضوضا اى
يتأسى الرعية منهم ظلم كانهم يعضون عضا على رأس ثلثين
سنة كذا في الكفاية والبداية والتبصرة وهو الموافق لما حكي في شرح السنة
عن بعض الرواة للحديث الخلافة لكنه مخالف لما في المغرب حيث قال مدة
الخلافة للائمة الاربعة ثلثون سنة الاستة اشهر وقد ذكر الشيخ ابن الحجر
اليافعي في تاريخه ان الخلافة تمت ثلثين سنة بخلافة امير المؤمنين الحسن
رضي الله عنه ستة اشهر فالخلافة الكاملة الراشدة في شرح السنة يريد
ان الخلافة حق الخلافة انما هي للذين صدقوا هذا الاسم باعمالهم وتمسكوا بسنة
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من بعده فاذا خالفوا السنة وبدلوا السيرة فهم في
ملوك وان كانت سابهم الخلفاء وبعدها قد يكون وقد لا يكون
انت خبير بانه لا حاجة الى ذلك في دفع السؤال ولا يفهم من اللفظ ولا يلائمه
اخر الحديث اى قصة ثم يصير ملكا عضوضا كما انه لا يلائم ما قيل في توجيه الحديث
من ان المراد الخلافة على الولاء يكون ثلثين سنة من مات
ولم يعرف امام زمانه الخ هكذا لم يوجد في كتب الحديث بل وجد بلفظ من مات وليس
في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية والميتة بالكسر حالة الموت يعني موته كموت
اهل الجاهلية على ضلال وليس له امام مطاع لانهم كانوا لا يعرفون وليس المراد انه يموت

نعم ان كان دليلا استدلالا فيكون المراد
وانما قلنا ان الحديث ليس بطريق
الاستدلال لانه يجوز ان يكون
اخبارا عن وقوع الفتنة
بعد النبوة
اخبارا عن وقوع
الفتنة

من ان العلم بجواز الوصول استدلالا بانه خبر من ثبت بنوته بالمعجزات تأمل
على هذا وجدنا السلف اى اكثرهم ومعظمهم ذكر في البداية الجزرية في اصول الحديث
افضل الصحابة على الاطلاق عند اهل السنة اجماعا ابو بكر ثم عمر ثم عثمان
ثم علي وحكي الخطابي عن بعض اهل السنة من الكوفة تقديم علي على عثمان
وبعضهم توقف فيهما وقال الشيخ ابن الهمام قد جاء عن الامام مالك
التوقف لكنه حكى القاضي عياض رجوعه عن التوقف وكان السلف
كانوا متوقفين الخ انت خبير بانه لا يلائم ما سبق من قصة على هذا وجدنا
السلف اللهم الا ان يجعل السابق تقريرا للمتن واللاحق من ظن الله بقي ان
ذلك الضيع والجهل من السلف باعتبار ان تفضيل الشيخين بالاجماع وظن
انه بمنزلة القطعي بخلاف تفضيل عثمان على علي رضي الله عنهما ولذلك اشتهر
فيما بين الفقهاء ست الشيخين كفر باعتبار انه قال القاضي يحتمل
ان يكون كف الامام مالك عن التصريح بافضلية عثمان لما كان شجر
في ذلك من الاختلاف والتعصب وان اريد كثرة ما بعده
ذوو العقول من الفضائل فلا اى لا جهة للتوقف اذ يظهر بالرجوع الى تتبع
احوالهما ان الفضائل في علي رضي الله عنه ظاهرة بلا توقف فليتأمل
في سقيفة بني ساعدة هي مكان لهم كانوا يستظلون فيه والسقيفة في
الاصل صيغة فعيلة بمعنى مفعول بايعت لمن فيها وان كان
عمر وانما قال ذلك لمكان في عمر من ادنى فظاظة وغلظة وقد طعن
اكابر الفريقين في استخلاف ابي بكر اياه لذلك فاجاب ابو بكر بانه قد جعلت
خير اهل الله خليفة وقد ظهر خلاف ما زعموا في ايام خلافة رضي
وترك الخلافة شورى الشورى التشاور فالمعنى جعل الخلافة متشاورا فيها
لانه جعلها في ستة ولم يعين لها واحدا الخلافة بعدي ثلثون
سنة الحديث اخرجه كذلك بلفظه ثم يكون ملكا وبدون لفظة عضوضا افتحا

السنن

كافرا بربه عاصيا فالتشبيه على ظاهره ومعناه انه يموت موت الجاهلي وان
لم يكن هو جاهليا او وقع ذلك للزجر والتعبير كذا يستفاد من شرح البخاري وروى
الامام ابو المعين النسفي الحديث بلفظ من مات ولم ير على نفسه اماما مات
على الجاهلية فقال كل من كان لا يرى الامام حقا فانه يكفر وسئله في التمهيد
للامام السالمي وقد يقال المراد بالامام ههنا النبي ع م قال تعالى لابرهيم
عليه السلام اني جاعلك للناس اماما وذلك بالنبوة فص ينبغي
الامة كلهم لان ترك الواجب معصية والمعصية ضلالة والامة لا تجتمع عليها
قال في شرح المقاصد انما يلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن
عجز واضطرار والحديث مع انه من باب الاحاد يحتمل الصرف الى الخلافة على وجه الكمال
فص يشترط ان يكون الامام قرشيا في شرح المقاصد اذا لم يوجد من
قريش من يصلح لذلك اولم يقتد على نصبه لاستيلاء اهل الباطل وشوكة
الظلمة وارباب الضلالة فلا كلام في جواز تقلد القضاء وتنفيذ الاحكام
واقامة الحدود وجميع ما يتعلق بالامام من كل ذي شوكة كما اذا كان الامام
القرشي فاسقا او جائرا او جاهلا فضلا عن ان يكون مجتهدا وبالجملة
مبنى ما ذكر في باب الامامة كالاختيار والاقتدار واما عند العجز والاضطرار
واستيلاء الظلمة او الكفار والفجار وتسلط الجبابرة الاشرار فقد صارت
الرياسة الدنيوية تغلبية وبنيت عليها الاحكام الدينية المنوطة بالامام
ضرورة ولم يجب بعدم العلم والعدالة وسائر الشرائط والضرورات تبيح
المحظورات فص اسم لاولاد النضر هذا هو المشهور لكن المفهوم من
شرح البخاري ان الاكثر على ان قريشا اولاد فهر ويجمع بانه ليس للنضر ولا لمالك
عقب سوى بني فهر وحينئذ التوفيق بين القولين وسميت قريش بذلك
لانه تصغير قرش بالقاف والراء والشين المعجمة وهو الجمع وقد جمعهم قصي
وقيل القرشي الكسب وهم كانوا تجارا فص قصي بن كلاب قصي
تصغير

وفي نسخة الامام القرشي بدل الامام القرشي

والله المشتكى في النائبات وهو المرجى لكشف المهمات آخر ما ذكر في شرح المقاصد

تصغير سمي به لانه ذهب وبعد من مكة ونشاء مع اخواله في البادية وكلاب على
لفظ الجمع ومرة بضم الميم وتشديد الراء والعوى تصغير لاى بالهمزة على وزن عبد وغالب
بالمعجمة وبالموحدة وفهر بكسر الفاء وسكون الهاء وبالراء والنضر بفتح النون
وسكون الضاد المعجمة وبالراء وكنانة بكسر الكاف وسونيه وخزيمة بضم الخاء
المعجمة وبالزاء مصغرا ومدركة اسم الفاعل والياس بكسر الهمزة قطعا وهو اسم
اعجمي وقيل بفتح الهمزة ولام التعريف وصلا ومضر بالضاد المعجمة على وزن عمر
ونزار بكسر النون وتخفيف الزاء وبالراء ومعد بفتح الميم وعدنان على وزن عطشان
وانما اقتصر الشيخ قدس سره على ذلك لان النسابة اجمعوا عليه في نسب صلى الله عليه وسلم
وفيما وراء ذلك اختلاف كثير فص نفيل بن عبد العزى الى نفيل بضم النون
وبالفاء وزياح بكسر الواو وبحتنية ونقط بضم القاف وكسر الواو وزاي آخر
بواو مفتوحة ثم زاء ثم الف ثم حاء مهملة فص مع عدم القطع قيل
يرد عليه ان الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة وعدم القطع انما يدل في الثاني
لا الاول على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع اهل البيعة غير اقول
الشرط العصمة في نظرنا فانهم استدلوا على ذلك بانه لابد للشريعة من ناقل ولا يوجد
في كل حكم اهل التواتر سمعنا لانقراض العصر فلم يبق الا ان يكون اماما معصوما
عن الخطأ واجاب عنه اهل السنة بان الظن كاف في البعض فينقل بطريق الآحاد
عن الثقات واستدلوا ايضا بان الامة انما يجب جون الى الامام لجواز الخطأ عليهم
في العلم وفي العمل ولو جاز الخطأ على الامام لوجب له امام آخر ويتسلسل فص
خلا بنا له عهد الامامة وهو المراد بقوله السيوفي وهو قصه تعالى اني جاعلك
للناس اماما قال ومن ذريتي فص فغير المعصوم لا يلزم لا لان الظلم
المطلق هو التعدي على الغير والذنب لا يلزم فيه ذلك وايضا ليس كل ذنب كبيرة
بل التوبة واصلاح حتى يكون مسقطا للعدالة واجاب في شرح المقاصد بوجهين
احدهما الاول ان غير المعصوم اي من ليس له ملكة العصمة لا يلزم ان يكون عاصيا

بالفعل فضلا عن ان يكون ظالما فان المعصية اعم من الظلم الثاني ان المعاد
عهد النبوة والرسالة على ما ذكره اكثر المفسرين ف حقيقة العصمة الخ
اى غايتها وما تعريفها فهى ملكة اجتناب المعاصى مع التمكن منها
وقد يعبر عن تلك الملكة باللطف في التمهيد للامام السالمى غير النبى لا يجوز
ان يكون معصوما وفى شرح المقاصد الاجماع على ان ابا بكر وعمر وعثمان لم يجب
لم يجب عصمتهم وان كانوا معصومين بمعنى انهم منذ اسلموا كان لهم ملكة
اجتناب المعاصى مع التمكن منها تأمل ف لا يزيل المحنة اى التكليف
اذ به يمتحن الله تعالى عباده ف غير الجائز هو نصب الامام فى شرح المقاصد
وقد يتاب ان معنى جعل الامامة شورى ان يتشاوروا فينصبوا واحدا منهم
ولا يجب ونهم الامامة ولا يجب تعيين غيرهم وح لا اشكال ف
لقمة رأيه ورويته لو ذكر ذلك فى تفسير قادر او ذكر بعلم الخ هنا كان انسب
ف ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء قيل يرد عليه انه ان اريد
بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقريب اذ الخطاب لا يشترط عدم الفسق وان اريد
عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء مم اقول ذكر فى اعتماد الفسق ويكره عقد
الخلافة للفاسق ولكن لو عقدت له الخلافة تنعقد ومثله فى الهداية وفى شرح
المقاصد انه انعقدت الخلافة للفاسق فى الاظهر وفى كتب فقه الشافعية لو كان
عالما فاسقا وجاهل عادل فالجاهل اولى بالخلافة ف الفسق ينعزل
بالفسق ينبغى ان يعلم انه ذكر المتأخرون منهم ينفذ حكم الفاسق الذى
ولاه السلطان للضرورة وقال بعضهم زيادة الفسق فى الانعزال فى
حكم حصول اصل الفسق حتى اذا استقضى الامام فاسقا ثم زاد الفسق
فى الاستقضاء فسقه انعزل ف وانه اذا اخذ القاضى القضاء
بالرشوة الخ هذا لكن لم يجعله قاضى خان اجماعيا وكيف ذلك وقد ذكر صاحب
المحيط فيه اختلاف المشايخ تأمل ف محمول على الكراهة لا يخفى انه

وقع

وقع النص فى كلام بعضهم بعبارة لا يجوز الصلوة خلف المتكلم لانه مبتدع و
حمله على الكراهية بعيد جدا لكن الحمل عليها لازم للحديث والعمل علماء الامة فالمراد
عدم جواز فعل الصلوة شرعا لكنه لو فعل انعقدت اذ النهى عن الفرعية لمعنى
فى غيرها يقتضى الانعقاد مع الكراهة فى الفعل او نقول الجواز اى الاباحة كون
الفعل بحيث لا حرج فى طرفيه والحرج اعم من الحرمة والكراهة فبالقرينة يراد
بنفى الجواز ثبوت الحرج الذى فى المكروه دون الحرام بقى ان صيغة صلوا فى
الحديث لا يلايم الكراهة لان المامور به حتم قطعا فلا يكون منهيا عنه ومكروها
الا ان يحمل صلوا على اجيزوا الصلوة خلف كل بر وفاجر ثم هذا الحديث غير
صحيح عند المحدثين على ما فى الصراط المستقيم لكن روى فى المشكوة عن
ابى داود الصلوة واجبة عليكم خلف كل مسلم برا كان او فاجرا وان عمل
الكبائر الا انه رواه عن طريق مكحول عن ابى هريرة ورواه الدار قطنى بهذه
وقال مكحول لم يلق ابا هريرة تأمل ف قلت انه لما فرغ من بحث صدره
فيه ان المتبادر من هذا التقرير ان بحث الامامة من مقاصد الكلام لكن المفهوم
من شرح المقاصد وشرح المواقف انه ليس من مقاصده بل من النقة الا انه لما شاع
بين الناس اعتقادات فاسدة فى باب الامامة الحق المتكلمون اياها بالكلام
عونا للقاصرين بل ادرجت فى تعريفه تأمل ف لا تسبوا اصحابى
قد اختار الشيخ ابن الحجر ان المراد اصحاب مخصوصون والخطاب لبعض من
ادرك النبى عليه السلام عن سب من سبقه بقرينة التصريح فى نفس الخبر فى
بعض الروايات بان المخاطب بذلك خالد بن الوليد وهو من الصحابة الموجودين
اذ ذاك بالاتفاق وقد كان بينه وبين عبد الرحمن ابن عوف شئ فسبه
وقال له لا يستوى منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل الاية تأمل ثم
النصيف بوزن الرغيف هو النصف من الشئ وقيل هو مكيال دون المد
والمد بضم الميم مكيال معروف هو رطل اى نصف من وثلث عند اهل الحجاز

ورطلان عند اهل العراق وحكى الخطابي انه روى مد بفتح الميم وقال المراد
به الفضل والطول وقال البيضاوي معنى الحديث لايبلغ احدكم بانفاق
شخص احد ذهب من الاجر والفضل مابلغ احدهم بانفاق مد طعام او نصيف
وسبب التفاوت مايقارن الافضل من مزيد الاخلاص وصدق النية قلت
واعظم من ذلك في سبب الافضلية عظم موقع ذلك لشدة الاحتياج اليه
فصل افترت في اصحابي اي تقولوا افتراء في حق اصحابي لاتنقصوا من
حقهم ولا تسبوهم او التقدير اذكركم الله وانشدكم في حق اصحابي وتعظيمهم
وقوله فبحبي احبهم اي بسبب حبه اياي احبهم لانه يحبني وانما ابغضهم
لانه يبغضني او الباء للالصاق والملابسة اي لمحبتهم ملاصقة لمحبتي
فانهما متحدان حقيقة ولذلك قيل من سبهم فقد استوجب القتل واعلم
ان هذا الحديث رواه الترمذي وقال حديث غريب وفي اسناده عبد الرحمن
بن زياد عن عبد الله بن مغفل قال ابن معين لا اعرفه كذا في ميزان الاعتدال

فصل وانما اختلفوا في يزيد لما اعلم انه نقل في الخلاصة عن الامام
قوام الدين الصفاري انه كان يحكي عن ابيه انه يجوز ذلك وقال
لاتلعنوا على معاوية لابأس باللعن على يزيد وذكر في خزانة الفتاوى اللعن
على يزيد بن معاوية لا ينبغي ان يفعل قال رضي والامام حالي يبالغ في هذا
ويقول من فتح هذا الباب نزل الامر الى لعن معاوية ثم الى من ولى معاوية
وهو عثمان رضي ونقل الامام اليافعي في تاريخه عن الامام ابي الحسن الطبري
الذي كان من اجلة تلامذة امام الحرمين انه يبالغ في جواز اللعن عليه
وذكر في اصول الشيخ ابي اسحق الصفاري انه قال بعض العلماء بان اهانة
الحسين رضي الله عنه كفر وفي التمهيد للامام السلمي اختلفوا في اللعن على
يزيد قال بعضهم لايجوز لانه امام المسلمين وقال بعضهم يجوز لانه
كفر حيث اجاز قتل الحسين رضي الله عنه ورضي بذلك والاصح انه لو امر بقتله

اورضي به اذا جاز جاز اللعن عليه والا فلا وكذلك قاتله بكفر من غير استحلال
تأمل ثم اعلم ان اللعن على نوعين احدهما الطرد عن رحمة الله تعالى وذلك
لايكون الا للكافر والثاني الابعاد عن درجة الابرار على ماذكر في الكفاية يقف
الاحتكار وفي خزانة الفتاوى لو قال عمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم
لم يكونوا اصحاب النبي ﷺ لايكفر لكنه يستحق اللعنة فاللعنة على يزيد للاجتماع
الى تسليم كفره عليه ما يستحق ويزيد فصل ومانقل من لعن النبي ﷺ
لايخفى ان الكلام في لعن الاشخاص بخصوصهم لافي لعن الطوائف المذكورة
بالاوصاف كآكل الربوا ونحوه فصل وسائر الصحابة لم ينبغي
ان يعلم ان كثيرا من الصحابة سوى العشرة المذكور في حديث واحد وسوى
فاطمة والحسن والحسين رضي الله تعالى عنهم شهد لهم ايضا بالجنة كخديجة
وعبد الله بن سلام وعمار وعكاشة وجعفر بن ابي طالب وبلال وسعد
بن معاذ واصحاب بدر واحد وبيعة الرضوان رضي الله تعالى عنهم تأمل

فصل قال الكرخي اصاف الكفر الخ قالوا وعلى قياس قول ابي
يوسف من انكر المسح على الخفين يكفر لان حديث المسح على الخفين عنده
بمنزلة المتواتر ومن انكر المتواتر يكفر اقول فيه انه بمنزلة المتواتر لا
متواتر وفي شرح الهداية للسغناقي ان منكره ضال مبتدع ورواية كفره من باب
التغليظ قال المص ولا تحرم بنبيذ الجرار الجرار جمع جرة
بالفتح وفي الحديث نهى عن نبيذ الجر قيل هو كل شيء يصنع من مدر كذا
في المغرب وذكر في النهاية الجرة ارادة بالنهي الجرار المدهونة لانها اسرع
في الشدة والتخمير وقال الامام النووي قد نص جماعة النهي بالجر الاخضر
وبه قال الاكثر او الكثير وقيل انه جرار معتوه الاجواف يؤتى بها من
مصر وقال الطحاوي لم يعن الحكم بالخضرة او البياض وانما علق الحكم بالاكار
وذلك لان الجرار يسرع التغير بما ينبذ فيها فقد يتغير من قبل ان يشعر بها فنهى عنه

ثم لما وقعت الرخصة في ذلك اذن لهم في الانتباذ في الاوعية بشرط ان
لا يشربوا المسكر واما تقديره قدس سره بما يشعر في الجملة بان علة النهي تفهم
اختلاط الخمر وذلك يجري في الطعام وايضا تعيين بنيذ الجر فيما سبق
عام لغير آنية الخمر فيحتاج الى تكلف تأمل **فصل** لذع بالذال المعجمة
وبالعين المهملة في الصحاح لذعته النار لذعا احرقته اللذع الذي يثقب
قال المصنف ولا يبلغ ولي درجة الانبياء الاولى ان يذكر في مباحث
النبوات لانه من مقاصد الفن وكذا قصه ومشهد بالجنة للعشرة وكان
المهم نظر الى جعل الامامة من المقاصد كما هو الظاهر من صنيع المتأخرين على
ما سبق في الشرح **فصل** في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية
ذكر في التبصرة للشيخ ابي الفرج النبوة بمعنى الانباء والنبي هو المنبئ
عن ذات الله تعالى وصفاته واسمائه واحكامه ومراداته والولاية هو التصرف
في الخلق بالحق وليست في الحقيقة الا باطن النبوة لان النبوة ظاهرها
الانباء وباطنها التصرف في النفوس باجراء الاحكام عليها والنبوة مختصة
من حيث الانباء اذ لا نبي بعد محمد صلى الله عليه وسلم دائمة من حيث الولاية
والتصرف لان نفوس الاولياء من امة محمد صلى الله عليه وسلم محمله بهم في ولاية
يتصرف بهم في الخلق بالحق الى قيام الساعة فباب الولاية مفتوح وباب
النبوة مسدود وما قيل ان الولاية افضل من النبوة لا يصح مطلقا بل
يتقيد بان ولاية النبي افضل من نبوة التشريعية لان نبوة التشريع متعلقة
بمصلحة الوقت والولاية لا تعلق لها بالوقت فاذن ليس من الادب اطلاق
القول بان الولاية افضل من النبوة **فصل** فمعناه انه عصمه الله اولا
وفقه للتوبة اذا تاب من الذنب كمن لا ذنب له او وفقه للحسنات المكفرة
قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات او انه يعجل جزاءه بابتلائه
بالمحن الدنيوية او انه تعالى يغفر الذنب لمحبة صاحبه بناء على جواز العفو عند

اهل السنة

اهل السنة **فصل** هذا ليست من النص اللفظ اذا ظهر
المراد منه فان لم يحتمل النسخ فمحكم والا فان لم يحتمل التأويل فمفسر والا
فان سيق لاجل ذلك المراد فنص والا فظاهر واذا خفي لعارض فخفي
وان خفي لنفسه وادرك عقلا فمشكل او نقلا فمجمل او لم يدرك اصلا
فمتشابه هكذا اصطلاح الحنفية في المشهور واما الشافعية فقد قالوا
المحكم ما حفظ عن الاحتمال والاشتباه والمتشابه ما كان محتملا لا يتضح الا بدليل
او لمخالفة ظاهر الا بالفحص والنظر واحد وان متشابه القرآن يعلم تأويله
الراسخون في العلم ولم يشتهر عندهم الفرق بين الظاهر والنص والخفي والمشكل
على ما سبق **قال** المصنف واستحلال المعصية اي استحلال ما هو
معصية من هذه الجهة وقع العلم بانضمامه بها كما يشعر به العنوان فلا حاجة
الى التقييد بكون المعصية مما يثبت كونه معصية بالدليل القطعي ولا بكون
المستحل غير متأول فيما سوى ضروريات الدين **فصل** فان كانت حرمته
لعينه الخ على هذا كان ينبغي ان يقيد كون استحلال المعصية كفرا بكونها لعينها
وكونها ثابتة بالدليل القطعي لكن الشيخ قدس سره قيدها فيما سبق بالقيد
الثاني فقط تأمل **فصل** وفي النوادر عن محمد انه لا يكفر وهو الصحيح
هذا موافق للخلاصة والمضمرات لكن المفهوم من المحيط والفصول العمادية
وتاتارخانية ان استحلاله كفر **فصل** يكفرون جميعا اختار الامام
السغدي الشافعي انهم لا يكفرون **فصل** او صلى لغير القبلة
او بغير طهارة متعمدا يكفر كذا نقل في الكتب عن الامام الاعظم ابي حنيفة رح
لكنه اختار الشهيد رحمه الله انه يكفر في الصورة الثانية فقط **فصل**
ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر احدا من اهل القبلة اقول هذه القاعدة
مسطورة في الكتب الحنفية ايضا حتى استدل صاحب كشف المنار
في اوله بها على ان القول بخلق القرآن ليس كفرا ثم القول بان اليأس معاصة

من رحمة الله كفر وقد مر الجواب عما يلزم العقيدة
فان قوله الاتي سيأتي النسخ وغاية
القصر فقد يكون كما قالوا المشروع قاصرة فان قوله
حكما مع بقاء الخصوص لكنه يحتمل النسخ بكونه
ورباع فانه سيأتي ليس ان العدد لا ينقض فيه وظ
قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وحث
الخفي قوله تعالى ان ربي واله رقبة فاحفظوا
ايهما فانه قد خفي في الخاص والظاهر لا خفاء فيهما
فاسم الخ وحث المشكل قوله تعالى وله
الفم فانه باطن من وجه ظاهر من وجه حتى ينتقض الصوم
بالاكل فيه ناسيا والوجه في الفرق ما ذكره
في الكشف الكبير وظاهر في وجه حتى ينتقض الصوم
بالظاهر الطهارة الوجهين فاحفظ
غسله في الكشف الاصح وبه الاخذ في الكافي
في الفم فاعتبرنا الوجهين وقول
بالظاهر الطهارة فاكتفى بالغسل مرة
في الفم وباطن طهارة فاكتفى بالغسل مرة
بالتشبيه وان كنت جنبا فاطهروا
ان الجنب في الفم فاعتبرنا الوجهين فاوجبنا
ان الجنب في الفم فاعتبرنا الوجهين فاوجبنا
حرمة المصاهرة بالمس احتياطا
لان الجنب في الفم فاعتبرنا الوجهين فاوجبنا
ثم تابين النبي ثم
بعد ذلك للعاطف والتراخي
وحكم ما يعم الكتاب والسنة وحث الخ
المتفقة في اوائل السور والبدء والتوجه
وغيرها كما في التوضيح

والامن منه كفر مذكور في المتن بل مقرر عند اهل السنة كما دل عليه القران وقد
قال الحنفية في كتب الفروع بتكفير المعتزلة القائلين باستحالة الرؤية فبطل
ما قيل هذه القاعدة للاشعري وبعض متابعيه واما البعض الآخر فلم يوافقوهم
وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة في بعض المسائل الاجتهادية فلا احتياج
الى الجمع لعدم اتحاد القائل نعم الشيخ الاشعري والمحققون من متابعيه لم يقولوا
بتكفير من اعتقد ضروريات الدين للمخالفة في بعض المسائل الاجتهادية ثم اعلم
انه ذكر في المغرب يقال كفره اذا دعاه كافرا ومنه قولهم لا تكفروا اهل قبلتكم
واما لا تكفروا بالتشديد فغير ثبت رواية وان جاز لغة ويوافقه كلام صاحب الكشف
الكبير في باب العزيمة والرخصة ويؤيد ذلك ما في الصحاح من انه جعل لا تكفروا
من الاكفار واستعمل التكفير بمعنى آخر قال في تاج المصادر الاكفار كافر خواندن
والتكفير لفظ الفقهاء والمتكلمين تأمل **مطلب** بخلق القران فيه
ان القران بمعنى الصفة الذاتية قديم عند اهل السنة جميعا وغيرثابت عند
المعتزلة ولم يقولوا بحدوثه وبمعنى الالفاظ حادث عند اهل السنة خلافا للحنابلة
الا ان ينظر الى التحقيق صاحب المواقف من ان القران القديم هو تلك الالفاظ
ويؤيده ان الامام النسفي قال ان القائلين بخلق القران وبعدم رؤيته تعالى لم يكفروا
وكذا مناظرة ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعالى ستة اشهر في تلك المسئلة
حتى استقر رأيهما على ان من قال بخلق القران فهو كافر لكن هذا غير مشهور عند
القوم على ما سيجيء والاولى ان يذكر بدله خلق الاعمال **مطلب** اما استحالة الرؤية
فهذا هو المشهور في فروع الحنفية لكن كلامهم مفصولهم ربما يشعر بان ذلك ليس
بكفر وقال صاحب الخلاصة في كتاب السير القول بها كفر وقال في كتاب الصلوة
منكر الرؤية كافر وان قال انا لا ارى لعظمته فهو مبتدع ضال تأمل **مطلب**
اوسب الشيخين فيه خلاف بين الشافعية ويمكن ان يقال سبهما لا يكون الا بانكار
فضائلهما الثابتة بالاجماع بل بانكار النبي عليه السلام والاستخفاف به فيجعل مدعيه لهما على

سبيل

سبيل التزوير والنفاق وليس القائل بذلك شبهة فضلا عن دليل ومعنى قولهم
لا تكفروا اهل قبلتكم اي لا يجوز اكفاره في الطباع والاجتهاديات لكنه جاز ذلك
في الاحكام القطعي تأمل **قال** المصنف وتصديق الكاهن الكهانة بفتح
الكاف ويجوز كسرها ادعاء علم الغيب كالاخبار بما سيقع في الارض مع الاستناد
الى سبب والاصل فيه استراق الجن السمع من كلام الملائكة فيلقيه في اذن الكاهن
قال الخطابي هي على اصناف منها باسترا ق الجن والالقاء في اذن الكاهن
فلما جاء الاسلام وحرست السماء من الشياطين فمنعد ذلك هذا حتى كاد ينضمحل
وثانيها ما يخبر الجني به من يواليه بما غاب عنه غيره مما لا يطلع عليه الانسان غالب
وثالثها ما يستند الى ظن وتخمين وحدس وهذا قد يجعل الله فيه لبعض الناس
مع كثرة الكذب ورابعها ما يستند الى التجربة فيستدل على الحادث بما وقع قبل ذلك
وقد يعتضد بعضهم في ذلك بالنجوم وكل ذلك مذموم شرعا وورد في ذم الكهانة
احاديث باسانيد جيدة والوعيد فيها تارة بعدم قبول الصلوة اربعين
يوما وتارة بالكفر فيحمل على حالتين من تصديقهم وغيره كذا يستفاد من شرح
البخاري وذكر في النهاية الجزرية العرب تسمي كل من يتعاطى علما دقيقا كاهنا
ومنهم من يسمي المنجم والطبيب كاهنا وجعل الامام المنجم من الكاهن **مطلب**
رئي من الجن وتابعه الخ في النهاية يقال للتابع من الجن رئي هو فعيل
بمعنى مفعول من الرأي كأنه لمتبوعه او هو من الرائي يقال فلان رئي قومه اذا كان
صاحب رأيهم وقد يكسر راؤه لاتباعها ما بعدها والتابعة جنية تتبع الرجل
لحبه وفي خلاص اللغة في الراء المفتوحة رئي على وزن دعي اي تابعة من الجن
مطلب وبالجملة العلم بالغيب الخ كذا في كثير من كتب الفروع لكنه ذكر في سير
الملتقط لو قال انا اعلم بالغيب قال نعم قيل يكفر والاصح انه لا يكفر وفي سير تاتارخانية
لو قال عند صياح الدجاجة يموت احد او غلة كزان ظاهد شد وما اشبه هذا عند
بعض العلماء يكفر وفي النصاب الاصح انه لا يكفر وقال صاحب الاجناس اختلف العلماء

في تكفير من قال انا اعلم الغيب نقل الامام الرافعي عن اصحاب ابي حنيفة انه
يكفر وقال صاحب الروضة الاصح انه لا يكفر واعلم ان القول بتكفير الكاهن
والمنجم ومصدقهما على الاطلاق مشكل مع القول بانه جاز العلم بالغيب بارشاده ﷺ
الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن ذلك فيه ويمكن ان يقال زعم المنجم او
الكاهن استبداده في العلم بالغيب واستقلال الجن به وكذا تأثير الاسباب
الفلكية والارضية بلا تخلف ولا يعتقدون مدخلية صنع الحق تعالى واختياره
قال الامام السالمي اذا قال الكاهن ان الفلك يفعل كذا والمنجم يفعل كذا
ورأى الفعل من هذه الاشياء فقد كفر ومن صدقه في ذلك يصير كافرا ومن رأى
الفعل من الله تعالى وعرف هذه الاشياء اسبابا فانه يقول ان المنجم كذا اذا ابصر
برجه كذا فان يكون من الله تعالى فانه لا يصير كافرا وقال الامام الغزالي في فتاواه
قوله تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله معناه انه لا يعلم
ذلك مستقلا وعلم احاطة لكل المخلوقات الا الله تعالى **فصل** مدعي
علم الغيب لا بعلامة كقولك انت خبير بان الملك ليس من هذا القبيل على ما هو الظن لا يخفى
فصل ان العالم والمتعلم اذا مرا الى الخيخي ان مناسبة الحديث للترجمة
غير ظاهر الا ان يقال فيه حصل دفع وغدغة الخصم من انه لا يكون شخص
مجزيا بعمل غيره ويلزم منه اثبات المطلوب بالطريق الاولى **فصل** ادعوا الله
وانتم موقنون بالاجابة في الاذكار هذا حديث في اسناده ضعف وفي
ميزان الاعتدال من رواية صالح بن بشر الزاهد البصري قال البخاري منكر
الحديث لكن قال الشيخ الجزري رواه الحاكم وقال مستقيم الاسناد **فصل**
هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر لو قيل يستجاب دعاؤه في امور
الدنيا دون الآخرة وبه يوفق بين الاية والحديث ويمكن ان يوفق بان يحمل الاية
على ان دعاءه في طلب ضلال طغيان وملاح عنه لا في حرمان الاجابة او
المراد منها دعاؤه للاصنام كما يشعر به سياقها **فصل** هذه اجابة

قيل فيه

قيل فيه بحث لجواز ان يكون اضمارا عن كونه من المنظرين في قضاء الله السابق
دعا اولم يدع اقول يدفعه انه وقع في سورة الحجر فانك من المنظرين ولو اورد
قدس سره هذه النكتة لكان اولى **قال** المصنف من اشراط الساعة
هي جمع شرط بالمعجمة والراء المهملة المفتوحتين بمعنى العلامة **قال** المصنف
ودابة الارض انها دابة طولها ستون ذراعا ذات قوائم وبر وقيل مختلفة
الخلقة تسعة عشر من الحيوانات تصعد جبل الصفا فتخرج منه ليلا جمع والناس
سائرون الى منى وقيل من ارض الطائف ومعها عصا موسى وخاتم سليمان
عليهما السلام لا يدركها طالب ولا يعجزها هارب يضرب المؤمن بالعصا ويكتب
في وجهه مؤمن ويطبع الكافر بالخاتم ويكتب في وجهه كافر كذا في النهاية الجزرية
قال المصنف ويأجوج ومأجوج قبيلتان من ولد يافث ابن نوح
وقيل يأجوج من الترك ومأجوج من الجيل وهما اسمان اعجميان بدليل منع الصرف
وفيه ان المنع للعلمية وتأنيث القبيلة وقيل عربيان من اج الظليم اذا اسرع
واصلهما الهمزة كما قاله عاصم **فصل** حذيفة بن اسيد بفتح الهمزة
الغفاري بكسر الغين المعجمة نسبة الى غفار قبيلة كنية حذيفة هذا ابو سريحة
بمهملات بوزن عظيمة هو صحابي من اصحاب الشجرة ثم هذا الحديث اخرجه مسلم
في صحيحه **فصل** فذكر الدخان قال بعضهم هو دخان يأخذ بانف الكافر
الكفار ويأخذ المؤمن منه كهيئة الزكام وانه لم يأت بعد وانما يكون قريبا من
الساعة وقد انكر ابن مسعود ذلك وقال انما ذلك عبارة عما نال قريشا
من القحط حتى كانوا يرون بينهم وبين السماء كهيئة الدخان ويحتمل انهما دخانان
للجمع بين الآثار كذا في شرح البخاري **فصل** وثلثة خسوف خسف بالمكان
ذهابه وغوره في قعر الارض وقد وجد الخسف في مواضع من البلاد لكن يحتمل
ان يكون المراد بالخسوف الثلثة قدر زائد على ما وجد كان يكون اعظم مكانا
او قدرا كذا في شرح البخاري **فصل** واخرج ذلك نار الى هذا لفظ حديث

انسى في البخاري ان اول اشراط الساعة نار يحشرهم من المشرق الى المغرب تجمع
بينهما بان اخريتهما باعتبار ما ذكر من الايات واوليتهما انها اول الايات التي تكشف
بعدها من امور الدنيا اصلا بانتهاء النفخ في الصور بخلاف ذكر سيرها
فانه يبقى مع كل آية منها اشياء من الدنيا كذا في شرح البخاري اقول ثم ان المهم
ذكر من الايات العشر فحسب وتركه فحكانه الى المذكورة اسند استبعادا من
المتروكة **قال** المص والمجتهد قد يخطئ وقد يصيب ذكر الامام
فخر الاسلام النظريات تنقسم الى قطعية وظنية والقطعية اقسام كلامية
واصولية وفقهية اما الكلامية فنفي بها ما يدرك بالعقل من غير ورود السمع
كحدوث العالم واثبات المحدث وصفاته وبعثة الرسل ونحو ذلك والحق فيها
واحد والمخطئ آثم فان اخطأ فيما يرجع الى الايمان بالله ورسله فكافر والا
فآثم مبتدع كما في مسئلة الرؤية وخلق القرآن وارادة الكائنات وافعالها
ولا يلزم الكفر واما الاصولية فمثل حجية الاجماع والقياس وخبر الواحد ونحو ذلك
فما ادلتها قطعية فالمخالف فيها آثم مخطئ واما الفقهية فالقطعية منها مثل
وجوب الصلوات الخمس والزكوة والحج والصوم وتحريم الزنا والقتل والسرقة
والشرب وكل ما علم قطعا من دين الله تعالى فالحق فيها واحد والمخالف آثم
فان انكر ما علم ضرورة من مقصود الشارع كتحريم الخمر والسرقة ووجوب الصلوة
والصوم فكافر وان انكر ما علم بطريق النظر كحجية الاجماع والقياس وخبر الواحد
والفقهيات المعلومة بالاجماع فآثم مخطئ كذا في كشف شرح المختصر
قال والضمير للحكومة والفتيا بضم الفاء بمعنى الفتوى ثم وجه
الاستدلال ان غنم قوم افسدت ليلا زرع جماعة فحكم داود عليه السلام
بالغنم لصاحب الحرث والحرث لصاحب الغنم وسليمان عليه السلام حكم
بان يكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم صاحب الغنم على الحرث
حتى يرجع كما كان عند كل الى صاحبه ملكه وكان حكم داود عليه السلام بالاجتهاد

لا بالوحي

لا بالوحي والالهام جاز لسليمان عليه السلام خلافه ولا لداود عدم الرجوع عنه ولو كان
كل من الاجتهادين حقا كان كل قد اصاب الحكم ونهمه ولم يكن لتخصيص سليمان
بالذكر وجه وقد يجاب بان المعنى فهمت سليمان الفتوى او الحكومة التي هي
افضل واحق بكون اعتراضا على سليمان عم مبني على ان ترك الافضل من الانبياء
بمنزلة الخطاء عن غيرهم يشعر بذلك قصة آدم وكلا الشيئين ممنوعان فانه يفهم
من اصابتها احد كل منهما في فصل الخصومات والعلم بامور الدين ويؤيده ما نقل ان سليمان
عليه السلام قال غير هذا ارفق للفريقين كانه قال هذا حق لكن غيره احق
قال الثالث ان القياس مظهر لا مثبت فيه ان الاجماع في الحكم الغير الاجتهادي
والبحث في الاجتهاديات فلا تقريب وايضا القياس عند الخصم مثبت لا مظهر
كذا يستفاد من التلويح **قال** المص ورسل البشر افضل الخ في المواقف
للنزاع في انهم افضل من الملائكة السفلية وانما النزاع في الملائكة العلوية
قال اكثر اصحابنا الانبياء افضل وذكر الشيخ التوربشتي في عقيدته الفارسية
فرشت كان بخلق از بني آدم فاضلتر اند از فرشت وكان حق تعالى بانبيء از
ملائكه اقول فائدة ان المراد بالرسل مطلق الانبياء لكن يبعد تفضيلهم مطلقا
فان نبوة بعضهم ثبتت بمجرد الالهام او المنام والمقوم مخصوصين بالشريعة
بعد تأمل **قال** المص وعامة البشر افضل الخ المراد بعامة البشر
سوى الاتقياء على ما في الكافي وغيره **قال** فلوجوه الاولى
لا يخفى ان الوجهين الاولين لا يدلان على افضلية عوام البشر على عوام
الملائكة بل على افضلية خواص البشر في الجملة لا افضلية جميعهم الا ان يقال
لما قائل بالفضل بين آدم وغيره من الرسل في الفضل **قال** ان القصد
منسلك التفضيل آدم الخ والذي قال تعالى الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات
والارض وبهذا يندفع ما يقال ان لهم ايضا علوما جمة اضافة العلم
بالاسماء لما شاهدوا من اللوح وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب

والانظار المتوالية كذا في شرح المقاصد اقول الكلام في اقتضاء علم الاسماء
ذلك الآن يراد بعلم الاسماء علم حقايق الاشياء كما هي كما قال بعض
المحققين تأمل **فصل** وتدخص من ذلك بالاجماع الى ما اذا ان يخص
من ال ابرهيم وآل عمران غير الانبياء كما يفهم من شرح المقاصد فيفيد
تفضيل الرسل فقط واما ان يخص من العالمين رسل الملائكة فيفيد تفضيل
رسل البشر وعامتهم على عامة الملائكة لكن الثاني اولى اذ من قواعدهم حمل
اللفظ الاعم على المجاز اولى من حمل الاول والا يلزم نزع الخف قبل الوصول
الى شط النهر الا ان لفظ العالمين لكونه جمعا معرفا باللام اظهر في العموم
من ال ابرهيم وآل عمران اذ قد يكون لفظ الآل مقحما كما في قصد تقاضا
اعملوا ال داود شكرا وقليل من عبادي الشكور فانه يراد به نفسه
فصل اشق واد خلر في الاخلاص فيكون افضل وفي الحديث افضل
الاعمال احمزها اي اشقها فان قلت الملائكة في مقابلة عمل البشر صفات فاضلة
بغير محل العمل في جنبها قلت هذا الادعاء لا يقبل في حق الانبياء كما في شرح
المقاصد اقول الافضل احمز ليس كذلك لان كلمة التوحيد ليست احمز
مع انها افضل العبادات ثم ان الحكيم الطوسي قال في نقد المحصل
ان اريد بالفضل كمال العلم فعلوم الملائكة فطرية او القربة الى الله تعالى
فهم اقرب لانهم غير محتاجين الى وسائط بينهم وبين الله تعالى بخلافهم
فان علومهم كسبية وهم محتاجون الى الوسائط اقول يمكن ان يراد
بالفضل كثرة الثواب كما قال الامام الغزالي في الاملاء لكن بقي الكلام
في اقتضاء الادلة ذلك **فصل** وذهب المعتزلة والفلاسفة الى
فيه ان الملائكة عندنا اجسام وعندهم مجردات فلا يتوارد النفي والاثبات
عليهم على امر واحد اذ من تفضل عليه الانبياء هو الجسم الذي نزل بالوحي الى
الانبياء وسجد لآدم وبالجملة من يحصل لذلك والثواب والعقاب ومن

يفضله

يفضل الحكماء على الانبياء هو المجرد عن الذنوب والسجود وعن الثواب
والعقاب **فصل** مجردة كاملة زاد في شرح المقاصد متعلقة
بالهيات كلية العلوية انت خبير بان ذلك على الاطلاق لا يلايم مذهب الحكماء
القائلين بالملائكة العلوية التي هي النفوس الفلكية والعقول العشرة

هذا آخر الكلام والحمد لله على التمام والرسوله افضل الصلوة
والسلام وعلى آله العظام وصحبه الكرام ☆
وقد وقع الفراغ عن تحرير هذا الكتب النفي
الفقير الفاضل الكامل حفيد الشارح
الثقة زاد في اواخر
شعبان المعظم من سنة
ستين ومائة
والف
هجرية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى لا اله سواه المنجى من النار من قال لا اله الا الله والصلوة والسلام
على افضل رسول الله الشفيع لمن قال لا اله الا الله وعلى اله واصحابه الذين لم يلتجؤا
الا اياه المستغنين به لمن قال لا اله الا الله وبعد فيقول العفو الا الله الصمد
عبده موسى بن احمد البركاتى مولدا ثم الكندى موطنا لما كان نجاة الكل فى الكل باعتقاد
كلمة التوحيد المسماة بكلمة الاخلاص وبكلمة التقوى ايضا وهى كلمة لا اله الا الله
وكانت مروية لنا فى بيان معناها عن المحقق الفاضل والمدقق الكامل الشيخ محمد
البكرى روح الله روحه على الالفاظ المغلظة المتجاسة المعيدة المحتاجة الى الشرح
والبيان وسئل منى بعض الاجلة شرحها بتحقيق وايقان فشرعت له بعون الله الملك
المستعان وان لم اكن من فرسان هذه الميدان فها انا اقول وبالله التوفيق وبيده
ازمة التحقيق لابد لنا من مقدمة ومطلب اما المقدمة ففى بيان اعراب الكلمة
الشريفة وتحقيق معناها اعلم اولا ان الاسم المعظم فى تلك الكلمة مرفوع فقط فى القرآن
الكريم وقد ينصب فى غيره اما الرفع فعلة البدلية من الضمير المستتر فى الخبر المقدر على القول
المشهور كما سيأتى تفصيله ان شاء الله تعالى والنصب على الاستثناء من ذلك الضمير ايضا
على المشهور واما وجوه الاعراب الغير المشهورة غير الرفع والنصب فلم نذكرها لعدم افادتها
الفائدة المعتبرة بها وان تقدير الكلام على المشهور لا اله موجود الا الله موجود خبر لا والا الله
بدل من المستكن فى ذلك الخبر او استثناء منه وقال صاحب الكشاف يجوز ان يكون لا اله
الا الله جملة تامة من غير حذف للخبر يعنى لا اله مبتدأ يعنى والا الله خبره وقيل يلزم ان
يكون المبتدأ نكرة والخبر معرفة قال ليس بلازم كما قيل لان اصل الكلام فى تقدير الله اله
فقدم الخبر دفعا للانكار المنكر فصار اله الله ثم اريد نفى الالهية واثباتها له تعالى فقطع فدخل
فى صدر الكلام حرف لا وفى وسطه الا ليحصل غرضهم فصار لا اله الا الله انتهى وقال
السيوطى فى الاتقان وقد يوجب الصناعة النحوية التقدير وان كان المعنى غير متوقف عليه
وقالوا فى لا اله الا الله ان الخبر محذوف اى موجود وقد انكره الامام الرازى وقال ان الكلام

لا يحتاج

لا يحتاج الى تقدير كذا فى شرح النخبة لعلى القارى ولعل الحق مع الجمهور لان المقام من هذا
الكلام توحيده تعالى بطريق رد خطاء المشركين القائلين بتعدد وجود الاله فى الخارج وهذا
الرد انما يحصل بنفى الوجود عن غير الله فى الخارج بطريق قصر الصفة على الموصوف قصر
افراد لاقصر قلب ولا تعيين كما لا يخفى على المتتبع لعلم المعانى ولا يحصل هذا الرد بالطريق المذكور
بدون تقدير الخبر كما قاله صاحب الكشاف وتبعه الامام الرازى كما سبق لانه لا يعلم بدونه
من ذلك الكلام وحدته تعالى فى الوجود الخارجى او فى الوجود الذهنى او فى نفس الامر لان
مفهوم الكلام 2 اعم والادلالة للكلام على الخارجى احد الدلالات الثلث فلا يحصل رد
خطاء المشركين فلا يكون كلاما بليغا لمقتضى الحال وهذا خلاف الواقع فى كلام الملك العلام
وايضا لا يحصل الرد المذكور بان يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر بان يكون معنى الكلام
لا اله غير الله لان المعنى نفى الوجود النفس الامرى والخارجى عن غير الله لا نفى معبودية الالهة فتدبر
وتأمل واما تقدير الخبر هكذا لا اله ممكن الا الله فلا يوافق التوحيد لانه بيان وجوده تعالى ونفى
وجود الغيره لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يحصل الرد المذكور بهذا التقدير ايضا
لانه لا يلزم منه قصر الوجود على الله بل قصر الامكان عليه تعالى ولا يلزم منه الوجود وقيل هذه
الكلمة كلمة التوحيد اجماعا ولا يستقيم ذلك ما لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق
والله اسم المعبود بالحق ومثله يكون تتضمن القصر وهو فى كلمة التوحيد
المجمع على صحتها واجيب بان المنفى فى صدر الكلام مفهوم كلى لفظ الاله والمأخوذ فى
لفظ الجلالة فرد ما من مفهوم الاله بمعنى ان لفظة الله علم للمعبود بالحق الموجود الخ
العالم الا انه اسم لذلك المفهوم الكلى كذا فى شرح النخبة لعلى القارى تقرير الجواب ان المراد
بالمنكر فى تلك الكلمة هو مفهوم المعبود بالحق لان لفظة اله وان كان يطلق فى الاصل
على كل معبود حقا كان او باطلا لكن يطلق فى العرف على المعبود بالحق فقط كما قاله البيضاوى
فى اوائل البقرة فحينئذ معناه لا يوجد مفهوم المعبود بالحق الا فى ذلك الفرد المشخص وهو الله تعالى
ولا يلزم منه استثناء الشئ من نفسه لان المستثنى منه هو مفهوم كلى صادق للمستثنى
وان كان منهما اتحاد بالذات فى ذلك الفرد المشخص وهو من قبيل الكلى المتحد مع نوعه المشخص

لمفهوم واجب الوجود والمستثنى الفرد المشخص فلا يلزم المحذور المذكور لكن بقي هنا
بحث وهو ان هذا الجواب وان دفع لزوم استثناء الشيء من نفسه لكن يلزم التناقض
من حيث الحكم لانه لما حكم بالانتفاء في جميع الافراد عدا المستثنى منه وهو مفهوم المعبود
بالحق وحكم ايضا بالاثبات على المستثنى وهو الفرد المشخص لذلك المفهوم فيلزم
الحكم بالنفي والاثبات على ذلك الفرد المشخص عدا ذلك المفهوم الكلي ايضا لان انتفاء
العام يستلزم انتفاء الخاص ووجود الخاص يستلزم وجود العام على ما هو المقرر
فيما بينهم وهل هذا الا تناقض صحيح في كلمة التوحيد خصوصا اذا وقعت في كلام الملك
العلام والتفصي عنه ان يقال ان معنى لا اله الا الله بعبارته ان مفهوم المعبود
بالحق لا يوجد في غير الله تعالى ويفهم منه اشارة او ضرورة ان ذلك للمفهوم موجود فقط
في الفرد المشخص وهو الله تعالى فقط هذا لا تناقض من حيث الحكم وتوضيحه ان الاستثناء
لما كان بالله وجب حمله على وجه لا تناقض فيه فلنا الكلام اذا تعقبه مغير توقف على الآخر
فيصير المجموع كلاما واحدا كذا في التوضيح وتفصيله ان الاصوليين ذكروا ان الاستثناء
من قبيل بيان التغيير اتفاقا عندنا وعند الشافعي لانه يغير موجب صدر الكلام اذ لولاه
لشمل الكل ومع ذلك انه يبين معنى صدر الكلام بان المراد هو البعض وان الحكم المذكور
في صدر الكلام وارد على بعض افراده والحكم في المستثنى منه لكن علمائنا قالوا ان
الاستثناء لا يثبت بعبارته حكما مخالفا لحكم المستثنى منه بل يثبته اما باشارته عند مذهب
البعض او بضرورته عند مذهب البعض الآخر ولهذا قالوا الاستثناء تكلم بالباقي في
صدر الكلام بعد الثنيا اي المستثنى فالحكم ثابت بعبارته في المستثنى منه فقط واما الحكم
في المستثنى مسكوت عنه بالنظر الى عبارته لا حكم له لا بالنفي ولا بالاثبات فلهذا قالوا
وجه كون كلمة التوحيد توحيدا ان معظم الكفار لما كان ثابت في عقولهم وجود الله تعالى
ووجود الهة غيره فسبق لردهم كلمة لا اله الا الله فكان معناه بعبارته ان مفهوم المعبود
بالحق لا يوجد في غير الله ويلزم منه وجود الله تعالى اشارة لانه لما ذكر لا اله ثم اخرج الله تعالى
عنه ثم حكم على الباقي بالنفي يكون اشارة الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر

والا

العبارة عند الاصوليين دلالة اللفظ على المعنى المسوق سواء كان ذلك
المعنى تمام ما وضع له او جزئه او
لازمه الذي لم يسق اللفظ والاشارة دلالة
على المعنى الغير المسوق لكلام مطلقا
ايضا كذا في اصول الفقه

الدلالة بالضرورة الدلالة السياقية
عند الاصوليين بالاقتضاء
وهو دلالة اللفظ على المعنى
الذي يتوقف
عليه المعنى الموضوع له

76 77

والاما اخرج منه هذا هو مذهب البعض وعلى مذهب البعض الآخر وجوده تعالى
يثبته بطريق الضرورة لان تعدد وجود الاله لما كان ثابت في عقولهم يلزم
من نفي غيره وجوده تعالى ضرورة وذلك لان تقديره لا اله غير الله موجود
فيكون كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة على نفي الحكم عما عداه عندنا خلافا
للكلام على وجوده تعالى عبارة واشارة بل يثبت وجوده تعالى بطريق الضرورة
على ما فصل في علم الاصول فعلم من هذا التفصيل ان لا تناقض في الكلام
من حيث الحكم وانما يلزم التناقض لو لم يلحقه بيان التغيير وهو الاستثناء
وحكم على المستثنى منه بدون ملاحظة المستثنى بحكم مستقل وحكم على المستثنى
آخر مستقل ليس كذلك كما عرفت انفا وهذا عند علمائنا رحمهم الله تعالى واما على
مذهب الشافعي رح فالاستثناء يثبت حكما مخالفا لحكم الصدر بطريق المعارضة
فالتناقض وان لم يلزمه لكن فيه كلام آخر يطلب ذكره كما لا يخفى على من تتبع
توضيحاتهم وتلويحاتهم هذا آخر ما قصدناه من المقدمة اما المطلب ففي شرح الالفاظ
المنقولة عن ذلك المحقق وهي هذه لا اله الا الله نفي اي نفي عبارة لوجود مفهوم
المعبود بالحق عن غير الله واثبات يعني اشارة او ضرورة لوجود فرده المشخص
وهو الله تعالى كما مر تفصيله في المقدمة والمنفي اي الذي وقع في حيز النفي موضوعا
للقضية وهو مفهوم المعبود بالحق لا عين له اي لا وجود له بدون الفرد المشخص
لان الكلي الطبيعي لا وجود له بدون وجود الافراد على ما هو المقرر في كتب المنطق
فعلى من وقع النفي يعني فيلزم اه الحكم بالانتفاء واقع على من وقع عليه الانتفاء
في نفس الامر وهو غير الله لان نفي مفهوم المعبود بالحق عن غير الله يستلزم نفي غير الله
تعالى لان انتفاء العام يستلزم انتفاء الخاص والمثبت اي الذي حكم عليه بالاثبات
بطريق الاشارة او الضرورة وهو الله تعالى موجود في الخارج بلاشك فعلى
من وقع الاثبات اي فيلزم ان الحكم بالاثبات واقع على من وقع الاثبات عليه في نفس
الامر وهو الله تعالى والمنفي اي وجود ما وقع في حيز النفي وهو مفهوم المعبود بالحق

على ما عرفت انف عين المثبت اى عين وجود المثبت وهو الله تعالى بمعنى ان وجود
مفهوم المعبود بالحق هو وجود الفرد المثبت لان مذهب الحكماء ان وجود الكلى الطبيعى
هو وجود فرده بطريق كون الوجود واحدا والموجود متعددا كما حققه المحققون
فى محله عين المثبت اى المثبت بحسب الذهن والعلم عين المثبت هو المثبت
بحسب الخارج وبحسب نفس الامر او المعنى المثبت بحسب الخارج ونفس الامر هو المثبت
بحسب العلم والذهن وعلى اى تقدير كان يكون الحكم مفيدا كما فى قولنا ابو النجم
وشعرى شعرى لان عنوان الموضوع بملاحظة قيده يغاير عنوان المحمول بتلك الملاحظة
والمثبت بكسر الباء وهو الموحد عين النافى وهو الموحد ايضا فافادة
حكمه الاحتياج الى التأويل المذكور وان صح ملاحظته عين المنفى اى الذى وقع عليه
الحكم بالانتفاء بحسب الذهن وبحسب الخارج وهو عين الله تعالى عين المنفى على التأويل
المذكور فهى اى القضايا المذكورة لفظا من قوله والمنفى الا عين له الى قوله
عين المنفى سوى التفريقين المذكورين ست اى ست قضايا مفيدة على ما عرفت معنى
كل واحدة منها وانما قيدنا القضايا بقولنا لفظا لان قوله نفى واثبات ليس بقضية
لفظا بل جزء قضية وهذه اى كلمة التوحيد واحدة اى قضية واحدة حكما عبارة
كما عرفت فى المقدمة فمن قالها اى تلفظ بتلك الكلمة حكما غير مطابق للواقع
يعنى حاكما حكما بدون ملاحظة اخر الكلام وبيان التغيير كما ذكرناه فى المقدمة بان
مفهوم المعبود بالحق غير موجود فى فرد اصلا فما عرف فهو ما عرف الايمان والتوحيد
وكفر لان هذا الحكم كفر غير مطابق للواقع لانه يلزم التناقض لحكم ومن قالها اى قولا
كقوله سبحانه اى كقوله تعالى فى القرآن العظيم فاعلم انه لا اله الا الله مرادا منه عبارة
ان مفهوم المعبود بالحق منتف عن غير الله تعالى ومرادا منه اشارة او ضرورة ان هذا
المفهوم موجود فى الله تعالى كما فصلنا فى المقدمة فقد قالها وهو مؤمن اى فهو مؤمن
حقا وحكمه مطابق للواقع ولا يلزم التناقض هذا ما سنح لخاطرى الفاتر والعلم فى الحقيقة
عند الملك القادر تمت الرسالة

١١٦١

اصلا لوجود الغاية ابن منظور
الموضوع ج و المحمول شعرى
شعرى حيث ج المحمول والموضوع
البتة الاتحاد والموضوع
والمحمول

Süleymaniye Kütüphanesi
Kısım Yazma
Esat Efendi
1753