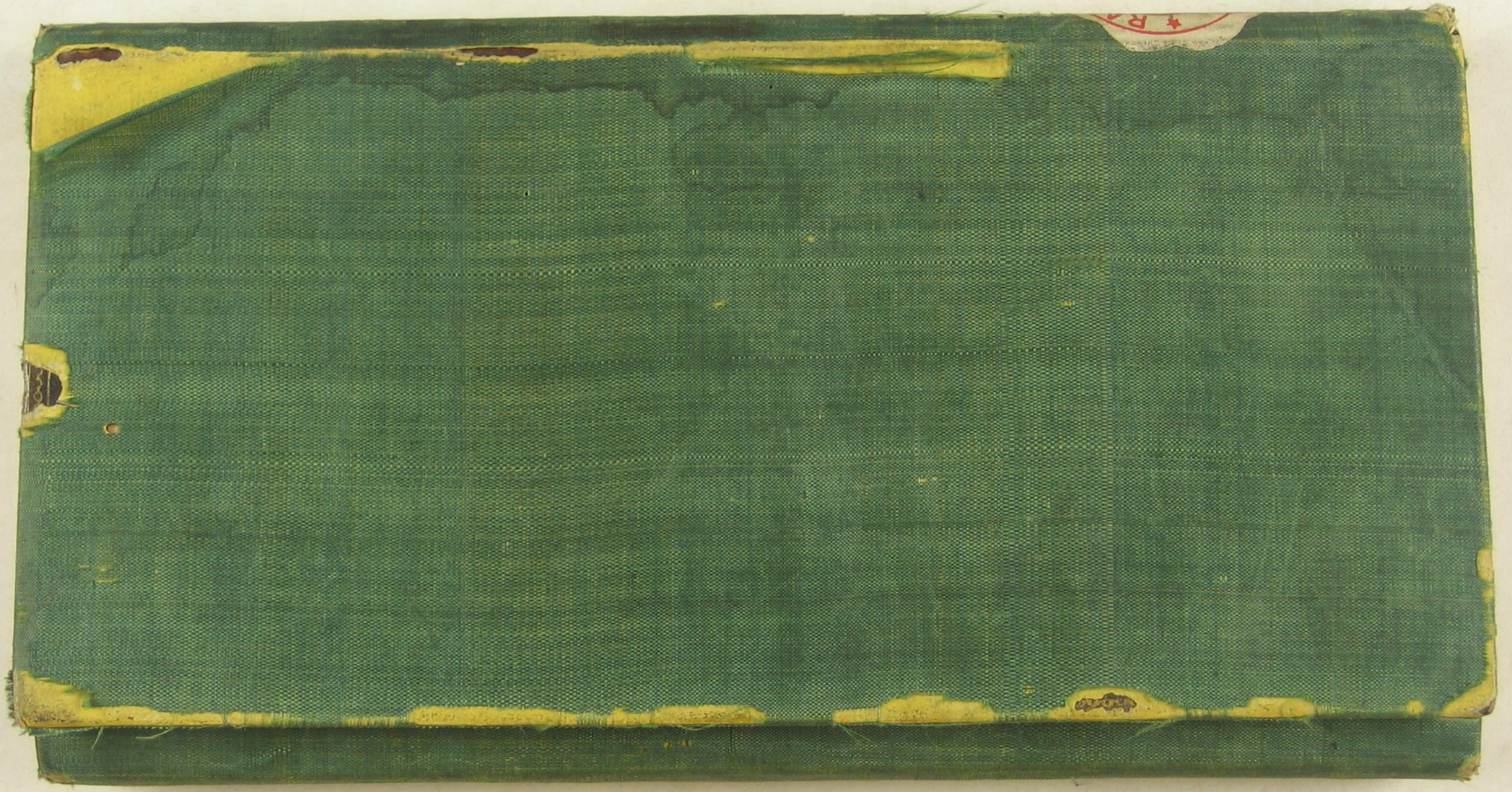


RAĞIP P.
Ka. N.
726
T. C.
MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAĞIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 592/1-2
VFF

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك اللهم ومحمدك على الالك والصلوة
على افضل انبيائك وصفوة اصفيائك وعلى اله
واصحابه قاهري اعدائك وناصري اوليائك
والتابعين بالاحسان الاولكنك فوله الحمد لله
هو وصف المختار بالجميل مطلقا على الجميل الاختياري من النعم
او غيرها بالثناء على جهة التعظيم قال في الكشاف بعد
قال الحمد هو الثناء والنداء على الجميل واما الشكر فعلى النعمة خاصة
وهو بالقلب واللسان والجوارح يعني ان الشكر هو الفعل الجميل
الذي ينبئ عن تعظيم المنعم المختار في مقابلة الجميل الاختياري
الذي هو الانعام خاصة سواء كان فعل اللسان او الجنان
او الاركان واما المدح فمرادف للحمد على ما يستفاد من ظاهر
سوق الكشاف حيث قال الحمد والمدح اخوان وهو الثناء والنداء
على الجميل من نعمة او غيرها وان كان قد قيل ان المراد التساوي
لا الترادف والاكثرون فرقوا بان المدح يعم الفعل الاختياري
وغيره فيكون معناه وصف الشيء بالجميل مطلقا على الجميل
مطلقا بخلاف الحمد فان الوصف بمدح بالجمال وصباحة الوجه

سبحان علم التسبيح مصدر سبحه بمعنى نزهه تنزيها بليغا من سبح اذا ذهب وبعد لانك ابعدت من سبحه عما
لا يليق به جعل بعض التنزيه البليغ من جميع القبائح لازم الاضافة
مخصوص به جعل التنزيه البليغ من جميع القبائح لازم الاضافة
اليه تعالى بحيث لا يقطع عنها في اللغة الفصيحة وقد يستعمل سبحان عند
التعجب والسر فيه ان التنزيه البليغ يستلزم التعجب من بعد مأخذه عنه
في المنزة فكأنه قيل ما ابعده فهذا فارق بقصد التنزيه اصالة والتعجب
تبعا وتارة بعكس كما يشهد به موارد الاستعمال وانتصابه دائما
بفعل مضمر متروك الظاهر في تقدير اسبح الله سبحان ثم نزل
منزلة الفعل فسد مسده ودل على التنزيه البليغ في جميع القبائح
الذي يضيفها اليه اعداؤه حسدا على التطول

ذكر قوله بالثناء مع ان الوصف لا يكون الا باللسان
نظرا الى ان حقيقة الحمد بالثناء لانه مدار الفرق
بين الحمد والشكر والمراد بكون الوصف بالثناء
ان يكون قولا بناء على ان العالب انه يكون القول
به فيدخل فيه حمد الله ذاته وغيره فتع عند الترجمة

وهذا ردا على الكشف من كون المعنى في الانعام نظر
بوصف الفاعل
حيث استند ما ذكره من تعميم المدح الافعال الاختيارية
وغيرها

ويقال مدحت اللؤلؤ على صفائها وقال صاحب الكشاف
في موضع آخر منه كل ذي لب راجع الى بصيرة وذهن لا يخفى
عليه ان الرجل لا يمدح بغير فعله وقد نفى الله تعالى هذا عن
الذين انزل فيهم ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا فان قلت فقد مدح
العرب بالجمال وحسن الوجه وذلك فعل الله تعالى
وهو مدح مقبول عند الناس غير مردود قلت الذي سوغ
لهم ذلك انهم رأوا ان حسن الرواء ودماثة المنظر في
الغالب يشرع حصال مرضية واخلاق محمودة ومقبولة
المثال الثاني مم بل هو مصنوع ليس من كلام العرب والمشهور
ان اللام في الحمد للاستغراق ورده صاحب الكشاف
وجعله لتعريف الجنس بناء على انه المتبادر الشايع في الاستعمال
لا سيما في المصادر وعند حضار قرائن الاستغراق او بناء
على ان اللام لا يفيد سوى التعريف والعهدية في مدخوله
والاسم لا يدل الا على مسماه فانه لا يكون ثم استغراق
وصرح في الكشاف بان في الحمد سه دلالة على اختصاص الحمد به تعالى
بناء على ان المعرف بلام الجنس اذا جعل مبتدا فهو مقصور
على الخبر فتعريف الجنس في الحمد سه يفيد قصر جنس الحمد على الاتصاف
بكونه سه تع كذا نقل عن التفتازاني على شرح التلخيص فحينئذ
يفيد ما افاده الاستغراق لان قصر الجنس على الشيء يفيد
قصر جميع افراده عليه وهو ظ بل هذا ابلغ من الاستغراق
اذ لا دلالة فيه على القصر الا ان يجعل اللام الجارة للتخصيص فحاصل
معنى قوله الحمد لمستحقه ان كل حمد من كل حامد وان جرى
على غير اسه تع فهو له لانه مبدع الكل ومخترعه ومن مدح نفسه

قوله لاستغراقه ارادة المدح والحمد الصناعي

لا ينبغي ح
ورد في فعل الرجل
بالاختيار ٥

لا يخفى ان كون الجمال وحسن الوجه فعل الله لا يفعل
الرجل مع انهما سندا اليه في اللغة والعرف يقال فعل
جميل وحسن الوجه مبني على الحصار فعله فيما يصدر عنه
بالاختيار فقط في عرف المكالمة والرجل لا يمدح
بغير فعله لانه لا يمدح بغير الاختياري بل المخصوص
بالاختياري كالحمد يدل على المدح الصناعي كما شعر به
استدلاله بقوله وقد نفى الله هذا اي المدح بغير
فعله عن الذين الخ وبهذا التقرير ظهر انه فيما تقل
عنه رحمه الله في قوله كذا في الانتهاء تطويل
بلا طائل تطويل بلا تامل
مولانا عبد الحكيم

ليس فيه خبر نفي واطلاق الحمد
على الاختياري والصناعي

غريبا او دائرة عجيبة فهو راجع الى مدح النفائس ونعم
انشده القشيري اذا الحمد اثنينا عليك بصالح فانت
كما مثنى وفوق الذى مثنى واذا جرت الالفاظ يوما بمدحة
لغيرك انسانا فانت الذى نعنى او جميع المحامد
تع على ان المراد بالحمد المحمدة وهى ما يحمد به من الصفات
الكمالية والنعوت الجلالية والجمالية والمتناهل للحمد على
الحقيقة هو الله تعالى قوله فى تعقيب التسمية بالتحميد آه
ذكره هكذا بعد قوله بعد ما يتمن بالتسمية لانه لا اقتداء
فى تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد اذ لا معنى للتيمن فى حق
الملك المجيد قوله وامتثال لحديثى الابتداء اى قوله
عليه السلام كل امر ذى بال لم يبدء فيه باسم فهو ابتر وقوله
عليه السلام كل امر ذى بال لم يبدء فيه بالحمد لله فهو اجزم لكن
الامتثال بذينك بمجرد اتباع التسمية والتحميد فى الابتداء
سواء كان بالتعقيب المذكور او لا بخلاف الاقتداء والعمل
بما شاع وبما وقع عليه الاجماع قوله بل وقع عليه الاجماع
وما وقع فى بعض المصنفات من ترك الكتبة لا يدل على
الترك قوله وما يتوهم من تعارضهما الخ وجه التوهم ان المفهوم
الظاهر من البداءة المذكور الابتداء الحقيقى وليس له زمان ينقسم
ويتجزى فلا يمكن مقارنته لامرين مرتبين اصلا فالابتداء باحد
هما فى الابتداء بالآخر قوله ولا شك انه الاستعانة بشيء الخ
اى يمكن الاستعانة بشيئين او اكثر فى آن واحد قيل فيه
نظر لان الكلام فى ان الابتداء مستعينا بامر هو فى الابتداء
مستعينا بآخر وان لم يكن بين الاستعانتين تنافيا

اذا المذكور فى الحديثين مطلق الابتداء سواء
قدم البسملة على التحميدة اولا ع ب

اذا كان التيمن لذات المتكلم انما اذا
كان الكلام او غيره فلا يخفى ان له معنى متصورا
ر كذا فى نسخة

باسلوب الكتاب

هما

وهنا

وهنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية
يوجد فى آن التلفظ بالبسملة دون الابتداء مستعينا
بالتحميد وبالعكس انتهى كلامه ويمكن ان يقال معنى
الابتداء مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كون
المبتدى بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما فلا
شك فى ان الابتداء مستعينا بامر هو الابتداء مستعينا
بامر آخر بهذا المعنى يكون فى آن واحد وايضا هذا القائل
ان سلم امكان الاستعانة بشيئين فى آن واحد
فلم لم يسلم ذلك فى ان الابتداء وان لم يسلم ذلك
فوجه النظر ذلك لما ذكره ناقل وهذا النظر متوجه ايضا
على تقدير جعل الباء للملابسة اذ المقصود ان الابتداء
ملابسا بامر لا يجامع الابتداء ملابسا بامر آخر فى آن واحد
وههنا ابتداء الكتاب ملابسا بالتسمية يوجد فى
ان التلفظ بها دون الابتداء ملابسا بالتحميد فلا يجتمعان
فى آن واحد ويمكن الدفع ايضا بمثل التأويل المذكور وهو ان
يقال معنى الابتداء ملابسا بهما الابتداء حال كون المبتدى
بحيث كان قد وقع منه الملابسة بهما وان كان قبل الابتداء
قوله ولا يخفى ان الملابسة تعم وقوع الابتداء الخ قول فيكون
ان الابتداء ان التبس بهما ينبغى ان يوجه العموم بالتأويل
الذى ذكرناه لكن قوله بلا فصل مما لا حاجة اليه حينئذ
ونقل عن بعض من تصدى بهذا البحث انه يعنى ان
الملابسة على معنيين احدهما المقارنة والمصاحبة والآخر
الاتصال والمراد ههنا هو هذا المعنى الثانى فعلى هذا يكون

لان الابتداء مستعينا بالتحميد يوجد بلفظ الحمد ولفظ
لا يوجد بخلاف لفظ البسملة فلا يوجد الابتداء
مستعينا بالتحميد بخلاف البسملة وهذا المطلوب
عبد الرحمن

قد نظر ظاهر لان رد اذا كان قد ترك مع
وجاءك اليوم يلزم على هذا الدور بل انه يصح ان
يقول جاءنى زيد راكبا ولا يصدم عليه عاقل
فضلا عن فاضل
عبد الرحمن

انما ذكره القائل هو عدم تسليم امكان الاستعانة
بشيئين فى آن واحد كما يدل عليه قوله
لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد فى آن
التلفظ بالتسمية فقوله الابتداء
مستعينا بالتحميد فهذا الرد مبنى على الخفى فلا يعول
ضعف الرد بقوله تأمل
قطب الدين

وايضا لا حاجة الى اعتبار وقوع الابتداء بالخفى
على وجه الجزئية على ما لا يخفى
منه

ثنايا فى ح

ان وقوع الابتداء ان ذكر الحمد لله بل ان ذكر البسملة من محمد
او احمد الله فيصدق على ذلك الابتداء الواقع في ذلك
الآن انه ملابس اي متصل بالحمدلة وهو وظ و بالبسملة بمعنى
انها ذكرت عقيبها بلا فصل منها بشيء فيلزم ان يكون
الابتداء متصلا بالبسملة لان آن وقوعهما واحد والصعوبة
التي ترى في هذا المقام ناشية عن اخذ الملابسة بالمعنى الذي
ذكرانف لانها اذا اخذت بهذا المعنى لم يستقم قوله وبذكره
قبل الابتداء بلا فصل لان الشيء لا يلابس الشيء الذي
وقع ذكره قبل حدوثه بعد فلا يستقيم قوله فيكون آن الابتداء
ان التلبس بهما انتهى كلامه وفيه انه يكون الملابسة التي
هي معنى الباء بمعنى الاتصال محل بحث مع ان الظاهر
المقصود من الحديثين على تقدير جعل الباء للملابسة ملابسة
المبتدى اذ المبتدأ به البسملة والحمدلة لا ملابسة الابتداء
بهما قوله وبذكره قبل الابتداء بلا فصل نقل عنه رح في الحاشية
بحمل العطف على الشيء او على وجه الجزئية انتهى كلامه
الكلام على الاول وقوع الابتداء بذكر الشيء قبل الابتداء بلا
فصل وعلى الثاني وقوع الابتداء بالشيء بذكره قبل الابتداء
بلا فصل هذا وقبل في دفع توهم التعارض يجوز ان يكون
احدهما بالجنان او اللسان او الكتابة والآخر منهما بالآخر
او يكونان بالجنان لجواز احضار شيئين معا بالبال
اقول وبالله التوفيق البداية المذكورة في الحديثين بمعنى القصد
قال في المغرب بدا بالشيء اذا قدمه فمعنى الحديثين كل
امر ذي بال لم يقدم عليه اسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال

قوله لان وقوعها واحد مركب وهو صحيح بانها
ذكرت عقيبها فالصواب ان يقال ذكرت
عقيبها بلا فصل على ما ذكره
(بكماله)

لان المعدوم بعيد عن الموجود على ما قيل ما العدم
وما اقرب ما نهوات

قوله لتحقق مقارنة الابتداء بها للملابسة بهما لانه
الحال يجب مقارنته بالفعل

فيه ان الذهن كموجه بسيط لا يمكن ان يتوجه
الى شيئين في آن واحد فلا يجوز احضار
شيئين معا في آن واحد بالبال ع ح

وفيه ان القديم الحقيقي ليس له زمان يتقدم
ان التقديم يبقى بالبقاء في التقديم بآخر فانا
يحمل التقديم فيها على العرفي الى آخر ما ذكر في
الحاشية فلا فرق بين التقديم والابتداء
فلا بد من التكلف المذكور ع ح

لا الابتداء متصل بالبسملة

الملابسة على انواع مختلفة و
انحاء متعددة
فهي في الافعال
العامة كالتعلق
والاستمرار صحح
به المحقق الطيبي
في حاشية التلويح
وغيره وللشراح
ههنا الملابسة
بطرق الاتصال
فتامل ع ح

وفيه انه لا حاجة
لمخالفة الجنان
باللسان وكذا
المخالفة على
الاصح لا
الا فيه
فافهم
ع ح

لم يقدم

معنى جعل الشيء على قدر ان يحصل
للملابسة وضمن الفعل المقدر
معنى ضمن يتعلق عل ومدخل
في الغير كما في الطيبي
معنى قوله يتحقق بالبسملة

اي ذات واحدا ملكة خلاف
ذات بلا عمل وعدم نيل من الغير
ان نظام الفاضل والكامل عرضا لغير
عليه فيلزم ان يكون الفاضل والكامل
ضمنا بلا قصد فيلزم ان يكون الفاضل
كان التقدير رواه ذاكرا بلا ملابسة
صنع بلا واسطة غيره فليس بمعتبر
وحصر توصيف الغير ان ذا ملكة
مع ان الظاهر الكتاب ذو ملكة
هنا رجوعه الى القيد الاخير
في الكلام المقيد رجوع اول الى القيد
يرجع ههنا بلا واسطة صنع الغير
ان قيد بهما والفرق ان استمرار الغير
يرجع الى الغير بتبع الصنع وهو
حمل الشيء على صفات الكمال ردوه
الى الخروج الغير والقيد لا يجري فيه
لنزع التوهم الآخر فتدبر

لم يقدم عليه حمد الله فهو اجزم فلا وجه لتوهم التعارض
بينهما او من الظ البين ان لا استحالة فى تقديم شيئين
او اشياء على امر واحد فلا حاجة الى ما تكلفوا فى دفعه قوله
على نهج حصول الصورة يعنى يجوز ان يكون معنى جلال الذات
الذات الجليلة كما ان معنى قولهم فى تعريف العلم حصول
صورة الشئ فى العقل الصورة الحاصلة فيه ونقل عنه
وعلى هذا المعنى الثانى فيه رد على قدماء المعتزلة حيث
قالوا ذات الواجب وذوات الممكنات مشاركة
فى عام الماهية وانما الامتياز بالاحوال والاوصاف قوله بلا
عمل ومدخل من الغير لعل معنى كون التفعل للصيرورة بدون
صنع من الغير ان الصنع غير ملاحظ فيه لا ان عدم الصنع
لازم فيه كيف وتجر الطين بصنع من العدو مع ان المعنى
الحقيقى للصيرورة الكون بطريق الانتقال وهو يستلزم الحدوث
وارادة الكون مطلقا بالصيرورة على سبيل التجوز فى الاثبات
بلا ملاحظة صنع بدل بدون صنع لكان اظهر واولى ونقل عنه على
قول ومنه التولد ومنه التبرج فانه اريد بالغير ومطلق الكون فالام
ظ وان اريد للكون بطريق الانتقال فلا بد من ان يحرد عن
معنى الانتقال فى حقه تعالى لاستحالته عليه قوله والمتكلف
نقل عنه رد المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعده
ارباب اللغة معنى مستقلا وانما قابل به ههنا لان فيه
خصوصية زائدة ليست فى اصل التكلف وفيه ان كون
المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث الا ان يراد
بكونه من فروعه نفرعه وترتبه عليه تامل قوله لاستحال

وقف

ضمير النبي عليه السلام مما ينبغي الذوق السليم
انتهى اذ اضافة الحج الى النبي ع مم يستلزم تأييده بغير
الساطعة ايضا لان حجة كل شخص مؤيدة له البتة مع ان
الصدر يخصص التأييد بالساطعة والكلام في واضح بيناته
كهو في ساطع حجه قوله او على تقدير ما في نظم الكلام فيفرق
بين التوهم والتقدير ان التوهم حكم العقل بواسطة الوهم
بان امانذكورة في نظم الكلام لان كثيرا ما اذكرها في نظائرها
وان كان هذا الحكم كاذبا والتقدير حكمه بانها مقدرة ومرادة
في المعنى وهي كالملفوظة قوله بطريق تعويض الواو عنها
هي اشارة الى جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال كيف
يقدر اما ههنا مع انه ح يكون تقدير الكلام هكذا واما بعد ما جمع
الواو مع اما وهذا غير واقع في كلامهم في فصل الخطاب بل غير
صحيح وحاصل الجواب ان تقدير الكلام انما يكون كذلك
اذا كان الواو لم يوت بها بعد حذف اما عوضا عنها
مع ان جمع اما مع الواو واقع في عبارة المفتاح في اواخر
فن البيان حيث قال واما بعد فان حلاصة الامرين
اه وتردد بعض الفضلاء في انه هل بين الواو واما مناسبة
مصححة لتعويضها ام لا وانا ايضا حيران العلماء الكبار في جمعهم
بين الواو واما في عبارة المفتاح واعلم ان الواو وان
كان عوضا عن اما فلا صحة للجمع وان لم يكن عوضا عنها ففي
العطف اشكال فالجواب الاول هو الاولى واما المناسبة
سهل قوله القواعد جمع القاعدة وهو الاساس نقل
عنه رح ويمكن ان يبقى القاعدة على المعنى المصطلح ويراد بتلك

الطائفة ارادة بيان علاقة التجوز بين التكليف والكمال يعني ان التكليف لما لم يحصل في الغالب
الا بسبب الكامل ومعاونته اريد بالتكليف الكمال وانما في وجه الدليل هو ان
السبب على ذلك التقدير هو الذات المتصفة بالكمال لا الكمال
وحينئذ نحتاج الى ان يراد الكامل من حيث انه كامل وفيه ما فيه هذا
بيان مرامه في كلامه والظاهر في بيان العلاقة ان الكمال لا يحصل الا
بالتكليف فيكون من قبيل ذكر السبب وارادة المسبب
المحقق الفاضل ولعل ذلك لم يبلغه ولذلك اركب ناركب على ما نقل عن

اي التكليف في شانه تع لان معناه ان يتعالى الفاعل
وكذا الفعل ليحصل قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية
اي على تقدير كون التفعل للصيرورة او الكاملة اي على تقدير
كونه للتكلف قوله مع علاته جلال الذات فيدخل
من الاتصافين واعلم انه قد يكون التفعل بمعنى الاستفعال
اي الطلب نحو تكبر وتعظم اي طلب ان يكون كبيرا وعظيما
فما نحن فيه يجوز ان يكون من هذا القبيل قيل بل اولى ومعنى طلبه
الوحدة اقتضاؤه اياها ذاتا قوله ليفيد ان آية نبينا اعظم
من آيات سائر الانبياء بناء على ان المراد بآيات الحجج التي
جمعت هي بالقبس اليها حجة كل واحد واحد من الانبياء
بان يكون جميع حجج هذا النبي فردا وجميع حجج ذاك فردا
آخر وهكذا فكانه قال لساطع حجج اسه تع التي اكرم بها الانبياء
على ان الاضافة للاستغراق والالم لتعدد اعظمية انه نبينا على
اية سائر الانبياء علي ما لا يخفى وليس المراد بها كل واحد واحد
من حجج الله تع مطلقا ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء لكذب
والا لصار المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله تع وان كان
بعضها حجة نفسه عليه السلام وح لا يفيد سطوع جميع حجة كل سطوع
بعضها والمقصود الاول على ما نقل عنه رحمه الله على قوله لساطع
حجة من قبيل اخلاق ثياب من قوله فالمعنى لحجة ال طعة
فيدل على سطوع جميع حجة ومعنى كونه من ذلك القبيل ان
اضافته لبعض من تاويل مذكور في كتب النحو في ذلك المثال
ونقل عنه ايضا وانا لم احمل على ظاهره لخلوه عن هذه الفائدة
الجليلة مع ان التخصيص في الصدر والتعميم في الاخر باضافة حجج الى

بمعانائه وهو موح في شانه تع لانه متصف
بالوحدة لذاته ازلا وابدا قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية
اي مجازا او لا يبقى في ولا تكلف في العادة
غالبا الا بالكامل تامل

واذا كان اضافة ال ساطع الى حجج الجنس للاستغراق
يكون ال ساطع مبينا بين جميع حجج الحج فيفيد الاعظمية

لا خفاء في ان هذا المعنى انما هو على تقدير اعتبار الاستغراق
في اضافة ال الى الضمير لان اضافة ال ساطع الى حجج الحج اذا
كان حجج ال ساطع مبينا بين جميع حجج الحج لا بان ساطع
من بين جميع حجج الحج وهو سهو من الناسخ والصواب
اذا كان اضافة حجج الحج الى الضمير للاستغراق على ما تقرر
في الاصول فكون ال ساطع مبينا بين جميع حجج الحج
كما ان تاييده آنما يفيد اعتبار جميع حجج هذا النبي فردا
واحدا وهكذا لا يبقى لتحمل اضافة ال ساطع الى الحجج
على الاستغراق معنى لان حجة نبينا ليست بساطعة
واحدا لا تعدد فيها فتامل والله الموفق عبد الرحيم

القواعد المسائل الاصولية اذ لابد منها في استنباط
الاحكام مطلقا من الكتاب والسنة وعدم الكلام
اساس لتلك المسائل فهو يتوقف على الاصول من
حيث الاعتقاد اوان توقف الاصول عليه من حيث
ذاته فيتسامل ونقل عنه ايضا وقد يقال عقائد الاسلام مثل
الاعتقاد بوجوب الزكوة والصلوة وقواعد مسائل
الاصول واساس تلك المسائل الكلام وفيه قوة
مقابلة بعلم الشرايع ثم تخصيص عقائد الاسلام بغير المسائل
الكلامية مع انها المتبادر منها قوله لشمول الاولى الكتاب
والسنة بخلاف الثانية نقل عنه رحمه لان القاعدة في
اللغة الاساس فيكون المعنى اساس اساس عقايد الاسلام
وهو لا يشمل غير الكلام انتهى وفيه ان قوله هو علم
التوحيد بالضميمة الدال على الحصر يدل على ان الاولى مختص
بعلم التوحيد والصفات غير متناول للكتاب والسنة
وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترقي
بالوجه المذكور في القرينة الثانية ونقل عنه ايضا فان قلت اولا
العقائد من الكلام وكون الكلام اساس اساسها يقتضي
كون الشيئ اساس نفسه اولا يتوقف الكتاب الا على
المسائل الاعتقادية وثانيا ان الكلام اساس العقائد
لان اساس الاساس اساس والكتاب اساس الكلام
لان العقائد من الكلام واساسها اساسه فالكتاب
اساس اساس العقائد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب
مثل الاولى قلت اولا الحصر المذكور ثم وان سلم فالعقائد

بحسب اعتقاد او ما يتوقف على الكتاب المتوقف عليه
العقائد بحسب ذاتها وثانيا المتبادر من اساس
الشيئ هو الاساس بالذات وان سلم فاساس
الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وان سلم
فاساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب
انما هو اساس العقائد من حيث الاعتقاد فلا يكون
اساسا لاساسها من حيث هو اساس فليتامل
انتهى كلامه وفيه ان اعتبار الحيثية المذكورة ليس بواجب
في كون الشيئ اساس الاساس ولا يفهم من العبارة
فالقوة في جانب الاعتراض ولعله لهذا امر بالتامل قوله
اولها التفضيلية مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث
في بيان قولنا العالم حادث كذا نقل عنه قوله جزء منه
اي من هذا العلم وهو الكلام قوله اشارة الى فائدة
من فوائده نقل عنه لان فائدته منحصرة فيه على ما صرح به قوله
هما متحدان بالذات قال العلامة التفتازاني في شرح
تلخيص الجامع الدين والجزاء والطاعة والملة اعني الطريقة
الثابتة من النبي عم المغفرة بوضع الهي سائق الى الخير
الحقيقي والسعادات الابدية يضاف الى الله تع لصدوره
عنه والى النبي عم لظهوره فيه والى الامة لتدينهم به وانقيادهم
له وقال الفاضل الدامغاني في شرح ديباجة المنهاج ان
الفرق بين الملة والدين ان الملة لا يضاف الا الى النبي
الذي يسند اليه لخواتبعوه ملة ابراهيم حنيفا ولا يسند الى
الله ولا الى احاد الامة بخلاف الدين قائل قوله لكونه اشهر

على القصة فيه نظر اذ يغتفر في عطف القصة على القصة التعدد في
المعطوف والمعطوف عليه ولا تعدد ههنا قال السيد الشريف
قدس سره في شرح المفتاح نقلا عن الكشاف وقصة المنافقين
عن آخرها معطوفة على قصة الذين كفروا كما يعطف الجملة على الجملة
قال السيد الشريف وقال في موضع آخر ليس الذي اعتمد بالعطف
هو الامر حتى يطلب لها ما كل من امر او نهي يعطف عليه انما
المعتمد بالعطف هو جملة وصف ثواب المؤمنين فهي
معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين يعني انه ليس من
عطف الجملة على الجملة ليطلب هناك مناسبة الثانية
مع الاول بل من عطف جملة مسوقة لغرض على جملة اخرى مسوقة
لغرض آخر فالمقصود بالعطف هو المجموع وشرط المناسبة
بين القصتين فكلما كانت المناسبة بينهما اقوى كان
العطف احسن ولا يشترط المناسبة بين جملة القصتين
وقد حققه بعضهم بانه نظير ما يقال في عطف المفرد على المفرد
ومثل قوله ع هو الاول والآخر والظاهر والباطن من
ان الواو الثانية يعطف مجموع الصفتين الاخريين المتقابلتين
على مجموع الاوليين المتقابلتين لانك لو عطفت الظاهر
وحده على واحد من الاوليين لم يكن هناك تناسب فكما
صح في المفردات ذلك صح في الجمل ان يكون الواو والعطف
قصة اي مجموع جملة على قصة اخرى اي مجموع جملة مثلها بل هذا
بالجواز اولى قوله اي وهو نعم الوكيل على معنى وهو مقول
في حقه نعم الوكيل على ما هو المشهور فيكون جملة انشائية خبرية
متعلق خبرها جملة فعلية انشائية اعلم ان المخصوص في نعم

اه بكون بمنزلة عطف البيان قوله وطي الكشح كناية عن الاعراض
وذلك لان المعرض عن الشيء والمحترز عنه يطوي عنه
كشحه فذكر اللازم واراد الملزوم والمعنى طاويا الكشح وهو
المقال عن الاطالة اي معرضا في مقالي عنها ويجوز ان يكون
الكلام من قبيل الاستعارة مخيلة ومرشحا وتوجيهها ان يقال
شبه في نفسه المقال بحالة كشح فاثبت له الكشح تخييلا وشبح
بطي الكشح وحاصل الاعراض في المقال عن الاطالة ايضا
قوله ولا تعد المتبوع يعني اه جواب سؤال مقدر وهو
ان يقال لما كان البدل او البيان هو المجموع وجب ان
يجري الاعراب في آخره لا في آخر كل منهما لانه ليس بدل و
لا بيان فاجاب بما سمعت فصار كانه كلام من المتبوعين
على حدة وعقبه بتمام قوله الجملة الثانية انشائية يعني على تقدير
نعم الوكيل هو بناء على ان المخصوص محذوف كما في قوله
نع العبد فيكون من عطف الجملة الفعلية الانشائية على
الجملة الاسمية الاخبارية كذا نقل عنه اعلم ان في اعراب
المخصوص وجهين احدهما ان يكون مرفوعا بالابتداء ويكون
الجملة الانشائية التي قبله خبره والثاني انه يكون مرفوعا بانه
خبر المبتدأ المحذوف على تقدير السؤال كما قرر في كتب النحو
فيكون ما نحن فيه من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة
الاخبارية انما هو على تقدير الثاني واما على الاول فمن عطف
الاسمية الاخبارية على مثلها بلا تكلف سوى حذف المخصوص
قوله اذ النوكل فيه اتضح برد الاشكال في عطفه على عطف
عليه لانه اخبار خ ل قوله وايضا يجوز ان يعتبر عطف القصة

الوكيل محذوف مقدر بعد الفاعل مبتدا لما قبله على احد
الوجهين فلا حاجة الى تقدير مبتدا قبله اللام الا ان يقصد
المناسبة فى التقديم والتاخير ايضا واما على وجه الاخر وهو
كون المخصوص خبر المحذوف فيحتاج الى التقدير فاعرفه
قوله فيحاله محل من الاعراب اى فيجوز ان يكون معطوفا
على حسبى باعتبار تضمنه معنى يكفينى الذى هو خبر المبتدا
فهذا رد ثانى وجهى رد الشارح كما ان الاول رد لاول
وجهيه لكن لا حاجة فى عطفه على حسبى الى اعتبار تضمنه معنى
يكفينى لان الجمل التى لها محل من الاعراب واقعة
موقع المفردات فيجوز عطفها على المفردات وعكسه
كما صرح به الشريف قدس سره فى حاشية المطول قوله
ويدل عليه قطعا قولهم تع وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل
اى على جواز عطف الانشاء على الاخبار فيحاله محل من
الاعراب اذ كل واحدة من جملة حسبنا الله ومن
جملة ونعم الوكيل فى محل النصب بانه مقول قالوا وقد عطف
الثانية التى هى جملة انشائية على الاولى التى هى جملة اخبارية
ولما كان مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يكون مفعول قالوا
هو مجموع الجملتين بثبوت الواو بينهما بان يكون المقول
قبل الحكاية هو حسبنا الله ونعم الوكيل لا حسبنا الله
نعم الوكيل دفعه بقوله لان هذه الواو من الحكاية اى
قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل لا من المحكى اذ لا محل
للعطف اه ولما كان ههنا مظنة توهم اختصاص هذا
الجواز بما بعد القول وح لا دلالة على المطابقة بقول وليس هذا

محتصا الخ قوله يحتمل ان يكون الواو من المحكى بتقدير المبتدا
في المعطوف اعلم ان بعد التاويل الذى عده بعض الفضلا
بعيدا غير ملتفت اليه وهو وقلنا نعم الوكيل انما هو بحسب
المعنى اذ لا يوجد بين الاخبار بان الله تعالى كافيهم والاخبار
بانهم قالوا نعم الوكيل هو مناسبة معتدة بها يحسن بها
العطف بينهما وهذا البعد موجود في تقدير المبتداء ايضا لانه
المفتوح وهو مقول في حقه نعم الوكيل وهو مودى قولهم وقلنا
نعم الوكيل لكن هذا يصلح الزاما عليه حيث صح به قول المص
ردا على الثاني قوله او عطف على الخبر المقدم اى على
المبتداء وهو حسبنا المقدم على الله ان قلت لا يجوز
ان يكون المقدم ههنا خبرا لوجوب تقديم المبتدا على
الخبر عند تعريفهما قلت الاضافة في حسبنا ليست محضة
حتى تفيد التعريف ونقض عنه ان تقدير المبتدا يبطل اصل
الاستدلال واما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق
المذكور يعني ان تقدير المبتداء يبطل دلالته على جواز عطف
الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب اذ ليس
المعطوف على هذا انشاء بل اخبارا والعطف على الخبر
المقدم يبطل طريق كون الواو من الحكاية لا من المحكى ويكون
من عطف الجملة على المفرد هذا اذا لم يعتبر تضمن حسبنا
معنى الخبر وانما اذا اعتبر فلا فرق بينهما في ابطال اصل
الاستدلال وكون كل منهما من عطف الجملة على الجملة
اخبارتين قوله ثم ان حسن المثال اه يعني ان حسن قولنا
زيد ابوه عالم وما اجهله بدون تقدير المبتدا اى وهو ما اجهله

قوله الفضلاء اى بعض الفضلاء

اى على بعض الفضلاء اى تقدير المبتدا اذا كان تاويلا
بعيدا فالقول الزاما على بعض الفضلاء لا رتضاية
هذا التاويل حيث صح به قول المص الكشفي ردا
على اول وفي ردالته فاقول قلت هذا كما يكون
الزاما عليه ههنا كذلك يكون ردا لدعواه ههنا
ايضا بالخصاص كون الواو من المحكى في تقدير قلنا
قلت يمكن ان يكون مراد ذلك الفاضل قوله
تقديره وقلنا نعم الوكيل تقديره او ما يودى
مودى اه فلم يكن مدعيا للاختصاص في تقدير لفظ
قلنا بخصوصه وكانه الى هذا الدفع اشار بقوله
قيل ويحتمل ان يكون اشارة الى الدفع المذكور وهو
مقبول اه يودى قولهم وقلنا او مستند السمو
المقول لقول المتكلم وغيرها ووجه الدفع ان
كون المقام مقام المدح والتواضع قرينة واضحة
على تخصيص المقول بقول المتكلم عبد الرحمن

لم يمكن ان يقال الجواز كاف في الغرض فلا يفيد منع
الحسن قائل ثم ليت شعري لم لا يجوز ان يكون هذه الواو
استيناقية وما الذي الجأهم الى الحملة على العطف وركوب
هذا الشطط قوله للحكم معان ثمة الاول عرفي والثاني مصطلح
المنطقيين والثالث مصطلح اهل الاصول كذا افاده الكشه
في التلويح لكن الاولين معنى مطلق الحكم والثاني معنى الحكم الشرعي اعلم
ان الكلية الحكمية عند الفقهاء هي النسبة الثانية الخبرية الايجابية في
الموجبة والسلبية في السالبة واما عند المتاخرين فهي النسبة
التقييدية البتوتية التي يرد عليها الايجاب والسلب وقول
المحشي ايجاباً بالوسلباً لشيء بان المراد بالنسبة النسبة التقييدية
التي هي مورد الايجاب والسلب لان الحكم على تقدير كونها النسبة
الحكمية ليس ادراك وقوعها فقط ايجاباً او سلباً بل هو ادراكها نفسها
على وجه الاذعان ايجاباً او سلباً وقد يطلق على نفس الوقوع
وقد يطلق على المحكوم به ولم يتعرض لها لفقتها قوله وخطاب
الشرع المتعلق آه الخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير
للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب اي الكلام الموجه الى
الغير للافهام وهو ههنا الكلام النفسي الازلي ومعنى تعلقه
بافعالهم تعلق بعض افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ
لا خطاب يتعلق بجميع الافعال تدخل في الحد خواص النبي
عليه السلام كاباحة ما فوق الاربع من النساء وحرج خطاب الله
المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وقوله بالاقتضاء
او التخيير ليخرج عنه القصص المبنية لافعال المكلفين واحوالهم
والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تع والله خلقكم وما تعملون

السنة التي هي مورد الايجاب بمعنى الايقاع فانه مالم تتصور النسبة بين من لم يتحقق الايقاع فكما ان النسبة مورد ومورد فيه للمصدق الايقاع وحصل النسبة كذلك طالب الخبر مورد للمورد ونصل اليه وكذا هي مورد والوقوع فانه لم تتصور النسبة لم يصل الى الوقوع ولا يدركه فكذلك انما تحمل الايجاب والسلب على ظاهرهما او يحملة على الوقوع واللاوقوع كذا حقق هذا المقام في موضعه من علم المنطق

عبد الرحمن الاسعاد عفا عنه

ومنهم ان منع الحسن لم يفد بعض الفضلاء وان لم نضر الغرض

اي عرف عام لانه اذا اطلق يتبادر منه العام سيما اذا انزل بالاصطلاح

الكلام لهذا التفريع انه يقول ان قوله لتعلق افعالهم بفعل متعلق احد من المكلفين تامل

كون النسبة ههنا مغايرة لما هو موضوع الحكم ومحمول النسبة بينهما بلا حكم هو مورد الايجاب والحكم هو الايجاب

الاذعان ان يعتقد ان المعنى الذي حصل في الذهن هو مطابق لما عليه الامر في الوجود وهذا المعنى اعم من ان يكون مطابقا او لا فان الاعتقاد بالمطابقة لا يوجب ان يكون الشيء المعتقد مطابقا

لانها ليست احكاما فان تعلق الخطاب بالافعال في
القصص والاخبار عن الاعمال ليس بتعلق الاقتضاء او
التخيير او معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى
الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب
او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن
الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة قوله كالوجوب
والاباحة ونحوهما من الندب والحرمة والكراهة اقسام
الحكم بهذا المعنى هو مثل الايجاب والتحريم لا مثل الوجوب
والحرمة وهو ظاهر فالتمثيل بهما مبني على ان المراد بالخطاب
ما خوطب به بقرينة ان الحكم المصطلح بين الفقهاء ما ثبت
بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات
فعل المكلف لا نفس الخطاب اي ما به التخاطب واما بناء
على مسامحة الفقهاء في اطلاق الحكم على مثل الوجوب والحرمة
والحكم هو الايجاب والتحريم واما بمبني على ما ذكره بعض المحققين
من ان مثل الايجاب والوجوب متحدان بالذات
ومختلفان بالاعتبار قائلا الى ان الايجاب هو نفس قوله
افعل وليس للفعل منه صفة فان القول ليس لمتعلقه منه صفة
لتعلقه بالمعدوم وهو اي ذلك القول اذا نسب الى
الحكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا
فهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب
والتحريم مرة اخرى وهذا كقول الشيخ ابي علي ابن سينا في الشفاء
التعليم والتعلم بالذات واحد وبالاعتبار اثنان فعال فيه
كذا في التلويح قوله وان عم الفعل الاعتقاد بناء على تعميم الفعل

وقيد التحريم ليس للاحتراز بل بيان للواقع

فيكون الاباحة مصدر المبني للمفعول

هذا ما جعله قرينة في الشق الاول

فالوجوب ليس صفة الفعل حاصل ما مر من قوله افعل

حاصل ان الحكم الذي هو خطاب الله اذا تعلق
بجانب الخطاب توجيه الكلام نحو الغير فاذا اعتبر فيه
الجانب الذي هو الفاعل يقال له الايجاب واذا اعتبر
فيه جانب المفعول وهو فعل المكلف يقال له وجوب
فالحكم شيء واحد يعرض له تعلقان يوصف بهذا
الاعتبار تارة وبذلك تارة اخرى فالايجاب والوجوب
متحدان في الموصوف الذي يقومان به وهذا معنى
متحدان في الموصوف الذي يقومان به وهذا معنى
متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار

فعل الجوارح والقلب يعني ان الله ان الافعال مقابل لكلها
فلو كان المراد هنا المعنى الاخير وهو خطاب الله تع الخ لم يكن
علم الكلام متعلقا بالاحكام الشرعية بحسب الظاهر ولو كلفنا
وعممنا الفعل الاعتقاد يلزم الحصار آه يقل عنه لان معنى
التعلق في الاولى كون معلومات العلم تلك الاحكام كما هو الظاهر من
السابق الى الفهم كذا الحال في قسيمه وقرينه فلا يلتفت الى ما قيل
بان معنى التعلق في الثانية كونها من المعلومات لا حصرها في
تلك الاحكام على ان بيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية
الندرة فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية الركاكة قوله واستدرك
قيد الشرعية او بعد اضافة الخطاب الى الشارع وهو الله
تع لا حاجة الى ذلك القيد قوله اللهم الا ان يجعل مستثنى
من استدراك قيد الشرعية اي على تجريد الاحكام عن قيد
الاضافة الى الله تع او التاكيد في الثاني اي قيد الشرعية يعني
لا يلزم الاستدراك قوله او يجعل التعريف للحكم الشرعي
لا المطلق الحكم فح لا حاجة الى الحمل على التجريد او التاكيد وكل منهما
تكلف ونعسف من غير حاجة اذ لا ضرورة في الحمل على هذا
المعنى قوله فالمراد اما المعنى الاول نقل عنه رجوعه ويؤيده قوله
فيما سيجيء وسموا ما يفيد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هناك
هو الاول قطعا اذ لا معنى لافادة معرفة التصديقات قوله وح
يجعل العلم عبارة آه نقل عنه وجه الجعل هو عدم التكلف في
معنى التعلق ح ولا يخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة بما
هي متالفة منه اعني التصديقات المخصوصة او جعل التصديق
على مذهب الامام متعلقا بالحكم الذي هو جزء منه تكلف محض

قوله كما ان قولهم النية في الوضوء الى آخره فان النظر المذكور يقتضي التأويل بانه وجوب الصلوة حسب بالوقت فلا يجوز الموضوع عفا الله عنه

قوله واعلم انه يجوز التعلق بنفس الفعل اه يعني اذا اريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس الفعل والى كيفية الفعل لكن الثاني اولى اذ فيه اشارة الى النكتة وقد وقع العبارة في شرح المقاصد بدون لفظة الكيفية وعبارة هذا الكتاب اولى منها كذا نقل عنه والاولى ان يقال في وجه اعتبار الكيفية انه لما كانت النسبة وان كانت متعلقة بالمتبوعين معا لكن تعلقها بالمحكوم به اقوى لانه مقتض ومستلزم لها دون المحكوم عليه لان تعلقها به بتبعه وبالمحكوم عليه بالاداة ولهذا يقال له المنسوب والمحكوم عليه المنسوب اليه والصانع النسبة التي هي الثبوت وصف المحكوم به دون المحكوم عليه وكيفية الفعل في علم الفقه محكوم به على ما لا يخفى فاعتبار التعلق بها يكون اولى قوله وان اريد تعلق الاسناد بطرفيه الاول باعتبار كون المحكم النسبة والثاني باعتبار كون ادراك وقوعها

قوله قال ادا الاستناد والمعتمد انه تعلق النسبة بالمعتمد بمعنى تعلق بطرفيه مع لان المعتمد هو نفس النسبة او مجموع الطرفين و النسبة لا كل من الطرفين ولا هما بدون النسبة على ما لا يخفى الا ان يراد بالتعلق بالمعتمد ما هو اعم من التعلق بنفسه او فجزئه او بمتعلقه قوله مثل وجود الواجب و وحدته اى قولنا الواجب موجود و قولنا الواجب واحد قوله فيه اشارة الى ان موضوع الفقه هو العمل اذ المتبادر من تعلق الاسناد الى كيفية العمل كون الكيفية محكوما به او مسندا او منسوبا لا محكوما عليها ومسندا اليه ومنسوبا اليه على ما لا يخفى قوله ثم انه ينبغي اه ناظر الى قوله لانهم عدوا الفرائض اه وما سبق الى ما سبق لغا ونشر على الترتيب قوله من قبيل العطف اه فيه انه المعطوف الاول

وهو لا يقتضي تعدد المتعلق كتعلق الاخبار فانه او تعلق التصديق بالقضية المقتضي لتعدد يجوز ان يعتبر ذلك التعلق بالنسبة الى الخ تعلق الاسناد بالطرفين والتصديق بالقضية فانه لا يجوز ان يعتبر النسبة الى الفعل لانه مفرد بل لا بد في اعتباره بالنسبة الى كيفية الفعل الذي هو مضمون القضية عبد الرحمن عفا

قوله هو اعم التعلق نفسه سواء كان المعتمد اياه نفسا او الجموع او جزئه او كان المراد منه الجموع وقوله او تعلقه اذا كان المراد منه النسبة و متعلقها المنتسبان والاول فيه ما ترى والاخير انما يتوجه بالنسبة اليه تامل عبد الرحمن عفا

قوله الى سهو الصواب الباء ولم يجئ في الاغة تعلق الباء وكان منشأ السهو ذكر الاسناد والتعلق بالى قبلها عبد الرحمن عفا

بالثانية كما ان المعطوف عليه الاول وليس شيء منهما مجرورا
والمجرور الثانية والاولى وليس شيء منهما لمعطوف ومعطوف
عليه ويجوز ان يرفع علم التوحيد على تقدير و العلم المتعلق
بالثانية علم التوحيد والصفات آه او ينصب على تقدير و
يسمى العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون عطف
الجملة على الجملة **قوله** مشتركة بين الاصولين اى اصول
الفقه واصول الدين الذي هو الكلام فان حجية الاجماع من
حيث انها مناط الاستنباط مسئلة الاصول ومن حيث
انها مناط لاثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام كذا نقل عنه **قوله**
اعم من ذات الصانع بان يجعل الموضوع ذات الله وذات
الممكنات من حيث استنادها الى ذات الصانع او
يجعل الموجود المطلق او المعلوم من حيث يتعلق به اثبات
العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا **قوله** واما عندهم فلان
الصفة المطلقة اعلم ان موضوع العلم ما يبحث فيه عن
الاعراض الذاتية له او لاعراضه الذاتية فعند من جعل موضوع
الكلام الذات فقط يكون البحث فيه عن الاعراض الذاتية
له او عن الاعراض الذاتية لصفاته التي هي اعراضه الذاتية
مطلقا ولما كانت الصفة عندهم اى المذكورة بدون قيد مخصوصة
بالصفة الذاتية الوجودية يكون معنى قولهم مبحث التوحيد
والصفات اشرف مقاصد الكلام ان مبحث التوحيد والصفات
الذاتية الوجودية اشرفها فيكون لها مباحث اخرى هي مباحث
الصفات التي غير الصفات الذاتية الوجودية **قوله** ولذا لم يعدوا
آه اى ولان الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية

لم يعدوا هذه المباحث من مباحث الصفات مع ان الكل
راجع الى صفة ما اذ الاحوال صفات غير وجودية والافعال صفات
غير ذاتية والتنبيه ونصب الامام صفتان فعليتان وتحقيق
فان الشارح رحمه الله ذكر في آخر هذا الكتاب ان مقاصد الكلام
مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة و
الامامة اقول بين هذا النقل وبين الحصر المستفاد من قوله
الا عند بعض الشيعة منافاة **قوله** على ان مباحث الامامة
آه اى فلا حاجة الى رجوعه الى صفة ما وفيه ان كون الامامة
من الفقهيات لا دخل له في اثبات كون الصفة المطلقة عندهم
هي الصفة الذاتية الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى لجعله علاوة
ههنا وذكر الشارح رحمه الله في اواخر شرح المقاصد لا نزاع في
ان مباحث الامامة اليق بعلم الفروع لرجوعها الى ان القيام
بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من
فروض الكفايات وهي امور كلية متعلق بها مصالح دينية
ودنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها
في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد ولا خفاء في ان
ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية **قوله** هذا مع
ما عطف عليه آه وهو قوله ولتقرير الوقايع ورديفه وقيل انه
هذا عطف على قوله ببركة بناء على اتحاد مؤدى الباء السببية
واللام التعليلية والاول اظهر **قوله** قدم عليه للاهتمام
نقل عنه رح اى الاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل
الذي هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء مدللا فانه لا ينتظر
اليه الشبهة من اول الامر ومثل كون الغرض متعلقا بالسبب

وانما قيد المسائل بالمدلة لانها المفيد العلم بالاحكام عن الادلة التفصيلية لا المسائل نفسها ومعنى افادتها العلم المذكور
ان من طالع تلك المسائل ووقف على ادلتها حصل له معرفة احكام تلك المسائل عن ادلتها وبهذا القدر كاف لصحة الافادة
كما يقال خبر الرسول يفيد العلم لاستدلالي يعني ان من طالع خبر الرسول مع دليل صدقه وهو ان هذا اخبر من ثبت صدقه
بالمعجزات وكل خبر شانه كذلك فهو صادق فحصل له العلم بحكم خبر عما استدل لاجله
عبد الحكيم السالكوتي

لا بعد ان يكون اشارة الى جواز حمل الاختصاص المستفاد من التقديم في كلام الشيخ على الحقيقي ايضا اي لا بسبب استغنائهم سوى الامور المذكور اصلا ع

قوله كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي اي يفيد العلم بسبب الاستدلال بان يقال هذا خبر من ادعى النبوة واظهر المعجزة فقال اورد عليه انا هذا القياس منعوا بانا لا نسلم ان المراد بالمسائل الا القضايا الدالة عليها ولم يرد اطلاق اسم العلم عليها الى آخره من الاستغناءات قال ومن التامل في كتب الحق يعني ان المراد من خبر الرسول المعنى لا اللفظ فان كنت في شك فقولهم معنى قولنا مفادة في كذا الى آخره امر بين صحيح فيما ذكرنا محمد ريب

لا بد هنا من ان يقال ان الكتب اصالة هي المنقوش كما ان المسموع هي الالفاظ كذلك ويسمى منها ما لا يدرك بالعلوم فتامل

لا يخفى ان المأخوذ عن الادلة التفصيلية هي الاحكام الكلية لا الجزئية ويمكن دفعه باعتبار الواسطة قوله القدر كاف في الافادة اي في اطلاق لفظ الافادة فان التصديقات من غير اعتبار حصولها في النفس الانسانية مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة قوله بأبي عنه لان التدوين والتمهيد والترتيب لا يضاف عرفا الى الملكة نقل عنه وامّا الجواب الثاني والثالث فيلزم السباق لان تدوين المعلوم يعد تدوينا للعلم عرفا وقد شاع ان يقال كتبت علم فلان وسمعته وامّا تدوين الملكة فمما يأباه الذوق السليم قوله لكن يرد على اول الاجوبة نقل عنه وامّا على باقي الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين عن الامارات انما هو من شان المجتهد لا غير وهذا التوجيه

حاصل الدفع انه لما كانت الاحكام الكلية مأخوذة من الادلة كانت الاحكام الجزئية ماخوذة منها بواسطة الاحكام الكلية لان ادلة الاحكام الجزئية تحت الكلية فاذا اخذ الكل اخذ الجزء ايضا فصح قولنا معرفة الاحكام الجزئية من ادلتها التفصيلية تامل ع

لا يخفى

لا يخفى

فحذوه خ

مثلكم

لانا نبقي في الجواب الاول كما لا يخفى نقل عنه قبل وهذا الكلام مبني على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة عن الامارات والا فلا سؤال ولا جواب على ما لا يخفى وفيه ما فيه يعرف بالتامل قوله والتوفيق آه يعني ان بين الاجماعين تنافيا لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم كون المقلد العارف للاحكام من المدونين فقهها والاجماع على عدم فقاهة المقلد ينافيه فوجب التوفيق بينهما ولا يتاتى ذلك الا ان يجعل للفقه معنيين ونقل عنه قد يطلق الفقه على العلوم المدونة وقد يطلق على العلوم الحاصلة بالامارات فالمعنى الاول متحقق في فقاهة المقلد دون الثاني وحاصل الجواب منع بطلان اللازم قوله لا يكون الاستدلال فيكون حاصل التعريف ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن الادلة التفصيلية بالاستدلال فلا اشكال قوله لا يتجشم الاكتساب وكسب جديد آي يكلفه يقال تجشم الامر اي تحمل مشاقه قوله للرسول صلى الله عليه وسلم علم اجتهادي في الامور اختلف العلماء في اجتهاد الانبياء عليهم السلام قال بعضهم لا يجوز لهم الاجتهاد لقدرتهم على النص بالايحاء وقال الجمهور جاز لهم الاجتهاد وهل يجب فيه وجهان فاذا جاز او وجب هل يجوز الحمل على الخطاء ام هم معصومون عن الخطاء في الاجتهاد فيه وجهان وهذا في امور الدين واما في امور الدنيا فيجوز الخطاء والسهو لقوله ع انما انا بشر اذا امرتكم بشيء من امر دينكم فخذوا به واذا امرتكم بشيء من رأيي فانما انا بشر اي احطئ واصيب كبشر اذ البشر كذا في شرح المشكاة قوله

خلاصة انه التوجيه المذكور يتاتى في الاول ايضا ع ان

تعريف الاحكام للاستغراق اى الالف واللام فى الاحكام للاستغراق
فيكون معنى الفقه معرفة جميع الاحكام العقلية عن ادلتها التفصيلية
نقل عنه واما من لم يجعل للاستغراق واحتج عليه بهذا القيد فالاعتراض
وارد عليه اقول انما يرد اذا كان المخرج بهذا القيد ممن يجوز
الاجتهاد للنبى عليه السلام واما اذا لم يكن منهم فلا قوله منقل ما
من الكلام اى من الاعتراض على تعريف الفقه ووجوه الجواب
عنه تدبر قوله اى اولا فيه ان الاطلاق عليه اولا يقتضى
ان يكون مطلقا على غيره ثانيا وهو محل بحث قوله اذ لا شركة
وهذا انما يفيد لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص والمدعى لزوم ضياع احدهما
فالاولى ان يقال اذ لو كان سبب هذا الاطلاق مجرد كونه مما
يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام فلا حاجة الى قيد الاول فى الاول و
هو ظاهر وان كان السبب كونه اول ما يجب فلا حاجة الى ذكر
وجه التخصيص اذ لا شركة فى كونه اول ما يجب واما ما نقل عنه
ان هذا تعليل لمعنى الفعل الذى فى حرف التقرير اى افسر الاول
بالاطلاق اولا اذ لا شركة ففيه ما فيه فتامل قوله واما احتمال
تسمية الغير به اه جواب سؤال مقدر كانه قيل وان لم تخص الى ذكر
وجه التخصيص من هذه الحيثية لكنه يحتاج اليه لدفع احتمال تسمية
الغير به لغير هذا الوجه فاجيب بما ترى وقيل وفيه انه يجوز ان
يكون عدم التعرض للاعتماد على ما ذكر للظهور جوابان وذلك
فى الوجوه الباقية ايضا وفيه انه لو كان كذلك لكان اللازم
التعرض فى الاول من الوجوه قوله والتسمية بالكلام كانه
قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام القدماء وذكر كلام
المتاخرين ولم يذكر بعدهما والظاهر ان يؤخر عنهما اتجيب

بقوله

بقوله والتسمية كذا نقل عنه قوله لا بين الجنة والنار
اى ليكون منزلة لم تكتسب الكبيرة فان العاصى اى مرتكب الكبيرة
عندهم مخلد كما هو المشهور من مذهبهم اذا مات قبل التوبة
قوله وليس بمومن ولا كافر عند الحسن بل هو مومن فاسق عنده على
ما سيجئ قوله الى المجاهر اى المجاهر بالكفر ومرتكب الكبيرة ليس
بمجاهر به قوله فلا منزلة بين المنزلتين عنده اى بين الايمان
والكفر بل بين الايمان وبين احد قسمى الكفر وهذا لبس بثبات
منزلة بين المنزلتين كذا نقل عنه قوله بمعنى الانفع يعنى
ذهبت معتزلة بصرة الى انه يجب على الله تعالى ان يعطى العبد
ما هو انفع له فى دينه كذا نقل عنه قوله فالجبائى اعتبر فى الانفع
اى فى وجوب الاصلح بمعنى الانفع وقال ما علم الله تعالى نفعه للعبد
فى دينه يجب عليه وغير الجبائى لم يعتبر فيه جانب علم اذ قد يقال
يجب على الله تعالى تعريض العبد للثواب وان علم انه يكفر عند كونه
مكلفا قوله فلزمه اى غير الجبائى من معتزلة بصرة ترك الواجب
فيمن مات صغيرا لانه يمن مات عاصيا واما الجبائى فلا يلزم عليه
العكس وهو المراد بقوله فلزمه ما لزمه قوله لكن بمعنى الاولى
فى الحكمة والتدبير سواء كان النفع للعبد فى الدين او فى الدين والدنيا
معا او لا يكون النفع فى شئ منهما فتامل قوله ويحتمل ان
يراد اى على تقدير ان يكون معقول القول حقايق الاشياء
ثابتة قوله فكانهم هم القائلون بناء على ادعاء ان غيرهم
كالمعدوم مثل قوله لا فتى الا على لا سيف الا ذو الفقار قوله
بملاحظة الحيثية اى حيثية المطابقة حتى يتميز عن الصدق اى
الحكم المطابق للواقع من حيث انه مطابق له اذ لو لا الاعتبار

ولا حظتها لصدق تعريف الحق على الصدق اذ يصدق عليه انه الحكم
المطابق لان المطابقة بالكسر يستلزم المطابقة بالفتح لتلازمهما
اذ لو وجد المطابقة بين الشيئين كان كل منهما مطابقا بالنسبة
الى الآخر فيكون الحكم المطابق للواقع بالكسر مطابقا له بالفتح
ايضا فاذا لم يلاحظه الحيثية في تعريف كل منهما يصدق تعريف
كل منهما على الآخر فيجب ملاحظتها قوله لكن لا يخلو الى آخره
لان الظاهر من قوله واما الصدق فقد شاع في الاقوال
خاصة ان الفرق بينهما انما هو من جهة شيوع الصدق في
الاقوال دون الحق وقوله وقد يفرق يدل على ان الفرق بينهما
فيما سبق ليس بهذا الاعتبار ردا واما اعتبار المطابقة من جانب
الواقع فيهما فلا قائل له قوله يشير الى ان الصدق انما كان
في الشيوع مع الخصوص تامل قوله اذ المنظور اولا آه تعليل
لكلام مطوي وهو قولنا واما تسميتي بالحق ما كان المطابقة معتبرة
فيه من جانب الواقع كذا نقل عنه يعني ان معنى الحق في اصل
اللغة الثابت من حق اذا ثبت ولما كان اول المنظور في
اعتبار المطابقة من جانب الواقع هو الواقع الذي هو ثابت
ومتحقق ناسب ان يعتبر في التسمية به ذلك الاعتبار
كذلك الصدق في الاصل هو الانباء عن الشيء على ما هو عليه
المعبر عنه بالفارسية براست كفتن ولما كان المنظور اولا في
اعتبار المطابقة من جانب الحكم الذي هو متصف بذلك
المعنى الاصلي للصدق ناسب ان يعتبر في التسمية بالصدق
ذلك الاعتبار بهذا لكن اضاف الحكم الى ما في معنى كان بالانباء
عن الشيء على ما هو عليه محل كلام فتامل قوله وبهذا اولى آه

لانه بدل على وجه المناسبة في التسمية بخلاف ما قيل وقد
عرفت ما فيه قوله قال مفهوم قولنا اه نقل عنه ان فيه ردا
على من قال فيه مسامحة لان المطابقة صفة الواقع والحقيقة
صفة الحكم فلا يكون هي هي قوله فالمعنى ههنا كون الحكم الخ
يعني ان معنى حقيقة كونه بحيث يطابقه الواقع لكن لما كان مطابقة
الواقع اياه مستندا لهذا المعنى تسوح وجعلت هي معنى الحقيقة
ومعلوم ان هذا المعنى صفة للحكم ايضا والا فظاهر ان مطابقة
الواقع اياه ليست صفة له بل صفة للواقع على ما لا يخفى لكن على هذا
يكون المنظور اولا في اعتبار المطابقة من جانب الواقع هو
الحكم في الحقيقة ايضا قوله قلت بعد التسليم يعني لانم اولا ان الشيء
بمعنى الموجود لم لا يجوز ان يكون بمعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه
وبعد التسليم فرق آه قوله وبه يظهر آه اي بما ذكرنا من ان معنى
قوله ما به الشيء هو هو ما به الشيء ذلك الشيء يظهر ان
الضمير بن للشيء قوله وقد يجعل احدهما للموصول وهو الثاني لا الاول
اذ لا صحة له تامل قوله لكن ينتقض ظ التعريف واما باطنه وان
امكن تصحيحه بجعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم لكنه ارتكاب بخلاف
المتبادر والاصطلاح من غير ضرورة لظهور الوجه الصحيح الخالي عن
ارتكاب مثل هذا التكلف وهو جعل الضمير بن للشيء وهذا
هو المراد بقوله وجعل هو هو آه قوله بعد تسليم الاستفادة
آه نقل عنه يعني يجوز ان لا يكون ما ذكره معرفا ما وبالعرض
كما يشعر به كلام من في قوله فانه من العوارض فلا يكون المستفاد
ايضا معرفا ما وبالذات بل يكون اعم اولا بل المعنى المفهوم من السوق
ان مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه لا ما به

قوله وغرضهم من هذا التمسك الخ غرض من هذا الكلام دفع المناقضة بين كلامي اللاادرية اي الدعوى والتمسك
وحاصل المناقضة انهم ادعوا عدم العلم بثبوت شئ من الاشياء وعدم لاثبوته وتمسكوا بغلط الحس وهل
هو الا مناقضة فان تمسكهم به صريح في اعترافهم بالعلم به والالم يتمسكوا به وحاصله ان غرضهم من هذا
التمسك الخ وانما تعرض لدفع هذه المناقضة دفعا لما يتوهم من التناقض بين كلامية عن قوله عدم تمامه
على اللاادرية وقوله هذا دليل اللاادرية وتوجيهه ان قوله الاول مشعر بانهم لم يجزموا بثبوت شئ او نفيه
اصلا ولذا لم يتم الالزام عليهم وقوله الثاني يدل على جزمهم بثبوت الدليل وتمسكهم به وحاصل الدفع انه لا يكفي
غرضهم اثبات احد نقيضيه بل مجرد حصول الشك لم يكن الدليل المأتي به لذلك الحصول مجزوما به
عبد الرحمن على
الخيالي

الانية هو هو لانه من العوارض ولا شيء من العوارض
للانية ما به الانية هو هو فلا شيء مما يمكن تصور الانية
بدونه ما به الانية هو هو واقول بعد تسليم الاستفادة
المذكورة معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي ان
تصوره موقوف عليه ومحتاج اليه لانه لا يمكن انفكاكه عنه
فلا يرد اللوازم المذكورة لكن يرد عليه احد المتضايفين بالنسبة
الى الآخر والممكنات بالنسبة الى الاعدام كما يرد على ما في الحاشية
ايضا قوله بطريق الاخطار بان لا تتصور تبعا وضمنا بل بالخطور
قصدا وتمثيله بحث نص عليه في تلك الحواشي ايضا قوله
وايضا زمان تصور اللازم غير زمان الخ لعل عنه لان تصور اللزوم
معد لتصور اللازم لا سبب موجب له والا لما جاز بقاؤه
مع زوال تصور الملزوم واللازم بط بالضرورة ثم ان تحقق
معنى اللزوم بين المعد والمعلول مما لا يخفى ولذا قالوا الدليل
ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وعرف ما يستلزم تصوره
تصور شيء آخر مع ان المبادي معدات للمطالب فان قيل
فما معنى قولهم تصور اللازم البين بالمعنى الاخص لا ينفك عن
تصور الملزوم قلنا معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم
بدون فصل وقد قيل ان يمنع تغاير زماني التصورين فانه
تمسك بامتناع توجه النفس في زمان واحد الى شيئين مع
عليه انه الحال في تصور الذاتي كذلك ايضا تامل والاولى في
الجواب انه يقال معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي
عدم امكان ملاحظته مجردا عنه كما ان معنى امكان تصوره بدون
العرضي امكان ملاحظته مجردا عنه قوله يلزم ان يجوز تصور الكنه

ما حاصله ان الكنه والكنهي شيء واحد والذاتي شيء آخر فلا يلزم من تصور الكنه تصور الذاتي

لان تصور اللزوم وان لم ينفك عن تصور اللازم لكنه ليس موقوفا عليه

وما ذكره من تحقق اللزوم بين المعد والمعلول وما تمسك به في قولهم الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر فيه عدول عن التفرقة بين اللزوم الشيئي وبين اللزوم الشيئي كما لا يخفى

قوله ان الحال في تصور الذاتي كذلك ايضا تامل والاولى في

قوله لان تصور الكل لا معناه خارج عنه كزمان تصور العرض

بين العلة والمعلول جواب عن سؤال مقدر تقديره سلمنا ان تحقق اللزوم بين المعد والمعلول غير معلوم فما وجه قوله تحقق

لتعليل ما يوهم من تقدم زمان تصور الذاتي الذي هو جزء الماهية ووجه الدفع ان زمان تصور جزء الماهية لا يغايره زمان تصور الماهية بالعرض

بالعرضي اذ يلزم ح ان يكون كون تصور الكنه بدون العرضي
غير ضروري يلزم ان يكون عدم كون تصور الكنه بدونه جائزا
واذا كان عدم كون تصور الكنه بدون العرضي جائزا يكون
كون تصور الكنه بالعرضي جائزا وهو المحذور قوله مع العرضي
لا به فان مقابل قولنا بدونه هو قولنا معه لا قولنا به كذا نقل عن
قوله يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد نقل عنه وتوضيحه ان قولنا
الرومي الابيض ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومي
لان الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومي
لا كيفية نسبة البياض اليه فههنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية
نسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي اليه
فعدم التصور بدونه مثل عدم الرومي الابيض بان لا يوجد
اصلا لا بان يوجد لا يوجد وصفها فتامل قوله على ان
تصور الكنه جواب على تقدم تسليم الملازمة الخ قوله اي ليس
عدمه ضروريا اي ليس عدم كون تصور الكنه بدون العرض ضروريا
سواء كان وجوده اي وجود كون تصور الكنه بدونه الذي انتفى
ضروري فلا يكون ممكنا بهذا المعنى قوله فالحكم بثبوت
حقايق الاشياء يكون لغوا اي الحكم بان حقايق الاشياء
ثابتة لغو على ما يدل عليه قوله بعينه لانه قولنا الامور الثابتة ثابتة
وانما كان لغوا لان عقد الوضع فيه مستدرك لعقد الحمل
استدراكا جليا اذ لا اقل من ان الثبوت لازم للثبوت
فلا يفيد الحمل فائدة غير معلومة من عقد الوضع فيكون لغوا
قوله اذ لا لغوية في فوك عوارض الاشياء يعني لو
لم يكن المنتزع مجموع الامور الثلثة لكان فوك عوارض

اي كان اعتبار الامكان بالنسبة الى المقيد جواب على تقدير تسليم الملازمة ومنه ان وكذا الاعتبار ايضا اي كالاول منع للملازمة او المقدمة انما تتحقق على تقدير اعتبار الامكان بالنسبة الى المقيد لكون بدونه الوصف غير ضروري فيكون بالعرض جائزا واما اذا اعتبر بالنسبة الى المقيد فلا يدل على عدم الضرورة بدونه الوصف ليجوز بالعرض بل يدل على ان وجود ذات التصور ليس ضروريا وهو انما يستلزم جواز وجود التصور وعدم وجوده لا جواز وجوده بدون العرض ووجوده بالعرض فاذا كان هذا منعا للملازمة فكيف يكون جوابا على تقدير تسليمها والمسلم انما يمنع اصلا هذا اذا كان المراد بحمل هذا الجواب على قوله ولو سلم الحمل في التسليم المقيد يكون تسليم الملازمة واما اذا كان في مطلق التسليم فلا كلام فيه فيكون قوله ولو سلم تسليما لما منعه او لا مانع احد مسلكي الملازمة وهو كونه مقابل قولنا بدونه قولنا به ومنه قولنا معه ومنعا للمعنى الاخير منها وهو كون الامكان معتبرا بالنسبة الى المقيد قال الملازمة مبنية على هذين الامرين كما لا يخفى على الفطن الذكي وكون العلاوة تسليما للملازمة ومنعا لبطلان اللازم

مولانا عبد الرحمن

اي الاول الرومي الابيض ممكن اعتبر الامكان بالنسبة الى الرومي الابيض او غيره

يعني نسبة الوجود الى ذات الرومي بالوجود او غيره ولما قال الرومي الابيض ممكن اعتبر الامكان بكيفية له لا اعتبر الامكان فقط لا يرد الاشكال بالنسبة الى الاعدام لان زيادة تصور الملكة اللازم قبل زيادة تصور العدم الذي هو خلاف الواقع قال لكن بقي السؤال بالمقدمتين على حاله

اقول اما على ما ذكرنا من كلامه فلا يرد السؤال اصلا واما على ما ذكره الشارح فلان المتبادر من كلامه كون الامكان بالنسبة الى القيد لا المقيد كما يشعر به تعليله بقوله فانه من العوارض واذا كان الامكان بالنسبة الى المقيد فمن التصور فلا وجه لايراد هذا العلاوة

ان يصير محصله ان تصور كنه الانسان بدون العرضي وتصوره لا بدونه اعني ليس ضروريا بين فيكون تصور كنهه بالعرضي جائزا اذ لو امتنع لوجب ان يكون متصورا بدونه ضروريا هف

وجه التامل ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المقيد بقيد يأبى عنه الذوق السليم فانه يصير المعنى بخلاف الضاحك والكاتب من الامور التي يكون تصور الشئ الحاصل بدونها ممكنا فانه من العوارض

الاشياء ثابتة لغوا على تقدير عدم منشائية تعريف
الحقيقة وكان قولك حقايق المعدوم ثابتة لغوا على تقدير
عدم منشائية كون الشيء بمعنى الموجود وكان قولك
حقايق الموجودات منتصورة لغوا على تقدير عدم منشائية كون
الثبوت بمعنى الوجود واللازم بط والملزوم مثله قوله فانه
اكثر من سمعه آه يعني ان المغنى من قلة الاحتياج المستفادة
من كلمة ربما هو قلة المحتاجين وهم اصحاب الاذهان الصافية
قوله ان اخذ موضوعه آه اى اخذ انصاف موضوعه بالغوا
بحسب الاعتقاد مشهور قوله اى ليس مثل المثال المذكور الذي
ذكره السائل وهو قوله الامور الثابتة ثابتة وانما قال كذلك
لانه لافرق بين الثابت ثابت وبين الامور الثابتة ثابتة
كذا نقل عنه قوله ولك ان تقول اى في وجه توجيه قوله
ربما يحتاج الى البيان نقل عنه ان التوجيه الاول ناظر الى كلمة
التقليل والتوجيه الثاني ناظر الى مدخولها اعني الاحتياج الى
البيان وفيه انه لا يكون لقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري
شعري مدخل في بيان عدم اللغوية الا ان يراد به ظهور الافادة
في هذا القول وعدم ظهورها في شعري شعري قوله وهذا المعنى اى
شعري الآن كشعري فيما مضى او شعري هو شعري المعروف
بالبلاغة لا يحصل بجعل الاضافة للعهد والمقصود دفع توهم
كون قوله شعري شعري غير محتاج الى التاويل بناء على كونه
الاضافة للعهد هذا قوله وكم بين المعنيين اى كم من فرق
بين شعري الآن كشعري فيما مضى او شعري المعروف
بالبلاغة وبين بعض الاشعار معينا ونقل عنه مع انه معتبر

لتحقق منشأ اللغوية فيه هذا القول ايضا وهو
ان الشيء المفسر بالموجود والثابت المفسر
ايضا

لتحقق منشأ اللغوية ههنا ايضا وهي الحقيقة
المفسرة بما هو هو والوجود الذي هو معنى
الشيء

ثم مراده ان المقصود والغرض منه لا ان مدلول اللفظ
وذلك فلا يرد انه مخالف لقول الشارح
ربما يحتاج اى الكلام الى البيان

هذا هو والشيء ليس الا ما ذكر فلا يرد عدم اللغوية
ليس الا قولنا مثل قولك الثابت ثابت

اى وقد ص

هو الشعر

ف

في العهد الذكر الحقيقي لفظا او تقديره او الذكر الحكمي ولم يوجدا
احدها ههنا فلا يرد ان يقال لم لا يجوز ان يكون الاضافة
للعهد ويكون المراد المعنى المعهود على ان ارادة المعنى المعهود
لا ترفع اللغوية قوله والمشهور آه في توجيه قولنا ربما
يحتاج الى البيان اى ربما يحتاج الى بيان صدقه بناء على
التاويل بما نعتقده حقايق الاشياء وفيه ان الظاهر ان المراد
جميع ما نعتقده حقايق الاشياء ثابتة ولا شك في ان صدق
هذا يحتاج الى البيان البتة فلا معنى للفظ ربما اللهم الا ان يراد انه
القليل من فروع هذا الكلام يحتاج الى البيان لا اكثر ما لا يخفى
ما فيه وان اريد ان جميع ما نعتقده حقايق الاشياء مما
نشاهده كما مر فلا يحتاج الى البيان اصلا قوله ان شعري
شعري كذلك اى بناء على التاويل ايضا ونقل عنه وجعل قوله
ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري مبنيا على وجه لم يذكره في
الكتاب مما لا يرتضيه من له ادنى ورية في الاب لبيب قوله ثم ان وجه
السؤال اصلا هذا اذا اريد بالحقيقة ما به الشيء هو هو مطلقا
واما اذا اريد ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه فتوجيه السؤال ظ
وايضا لم يصح الحمل على هذا المعنى المجازي اذ ليس المعدوم ثابتا
فيلزم الكذب الا ان يراد بالاشياء جنس المعنى المجازي
لكنه خلاف الظاهر وهو ظ قال الشارح من تصورها والتصديق
بها وباحوالها اى التصديق بثبوتها في نفسها وبثبوت احوالها
لها الا ان ثبوتها في نفسها وثبوت احوالها لها من جملة
الحقايق ايضا وحاصل المعنى انا العلم بها اعم من ان يكون
تصورا او تصديقا متحققا بخلاف تقدير الثبوت فانه

ما اللغوية ظ لان لا يصح اضافة الحقيقة مذكرا
المعنى الى المعدوم وهو ظ

وقد قال المص والعلم بها اى بالحقايق متحقق

فلا تتناول تصورها ولا ثبوت الاحوال لها

العلم ح هو التصديق بثبوت الحقايق فى نفسها او لغيرها وما
ذكره المحشى من استغراق الانواع فمما لا يسمع من اهل العربية بل
مستدرك ومبتدع وانما حمله على ارتكابه لزوم تحقق العلم لجميع الافراد
على تقدير ارادة استغراق افراد الجنس قوله كما يحتاج الى العلم
بالثبوت اى ثبوت الحقايق فى انفسها اى بكونها ثابتة يحتاج الى
العلم بالاحوال اى بكونها ممكنة او حادثة وكذا يحتاج الى تصور طرفى
الثبوت قوله فمن قدر الثبوت يعنى ان البعض اوجب
تقدير الثبوت بناء الغرض الحقيقى والمقصود الاصلى هو الاستدلال
بوجود المحدث على وجود الصانع ولا يتم ذلك الغرض الا بتقدير
الثبوت فرده المحشى بان ذلك الغرض كما يحتاج الى العلم
بالثبوت يحتاج الى العلم بالاحوال والى تصور الطرفين فتقديره
دون غيره والجواب تقديره غلط غلط قوله فقط غلط غلطين
نقل عنه الغلط الاول فان كفاية العلم بالثبوت فلهذا قدره
ولم يقدر غيره والغلط الثانى ظن وجوب التقدير قوله الثانى
باعتبار المضاف اليه نقل عنه فان مصدر بابته المسندة الى ضمير
الحقايق هو ثبوت الحقايق ففى ضمنها مصدر مضاف و
الضمير له كما فى قوله تع اعدلوا هو اقرب للتقوى انتهى كلامه
وقيل يمكن ان يجعل الضمير راجعا الى القضية المذكورة اعنى قوله
حقايق الاشياء ثابتة والمعنى والعلم بان الحقايق ثابتة
متحقق فان قلت الحكم بان حقايق الاشياء ثابتة هو النزاع
بثبوتها فهل هذا الذى تتلوه الا تكرار بلا فائدة قلت لو سلم
فالعلم بالعلم غير لازم ولو سلم ففيه فائدة هى التاكيد فى البداهة
والرد على المخالف فان ابقاء الحكم بلا دليل على بداهته فمقام

من ذكره كذلك بداهة ثم اكده تنبيها للغافلين وتصريحا بما
يحصل به الرد على الجاهلين وفيه ان عادة المصنف بهذا الكتاب
جرت على اتباع الحكم بلا دليل وان كان في غاية الجلاء فكيف
يفهم من ذكره كذلك بداهة حتى تؤكده قوله لكن نقيد العلم
بالكنه اى نقول انما المراد العلم بها بالكنه فيكون المراد عدم العلم تفصيلا
فيلزم المحذور على تقدير عدم التقدير لا يقال تسليم العلم بالوجه يستلزم
تسليم العلم بالكنه اذ ما من وجه الا وهو كنه لانا نقول الكلام في
العلم بجميع الحقايق قوله مع ان تعميم الشه ينافيه اى ينافي
القيد بالكنه اذ التقييد بالكنه مخصوص بالتصور فيه انه اتم
العلم التصورات والتصديقات ويجوز ان يكون المراد بالتصورات
ما بالكنه فلا مناقشة قوله بل يجوز ان يترك القيد اذ الخلاص
من ذلك البطلان تارة يكون بتقدير الثبوت وتارة بترك
القيد فيجوز ان يقدر الثبوت ويجوز ان يترك القيد وفيه
انه على تقدير تسليم التقييد لا يجوز ترك القيد فيجب تقدير
الثبوت تامل قوله ثبوت الكل غير معلوم ان قيل ثبوت
الكل معلوم اجمالا قلنا من ان قولنا حقايق الاشياء ثابتة
يتضمن العلم الاجمالي بالجميع والمراد هذا قلنا فلا يكون العدول موجبا
قوله وان اريد البعض اى بان لا يصدق الاستغراقي في
حقايق الاشياء المعبر عنها بالضمير في بها قوله رد على
القائلين بانه لا ثبوت لشئ آه فيه ان كلام المخالفين نفي الثبوت
عن الحقايق رأسا ونفي العلم بالثبوت وعدم الثبوت
فالرد عليهم انما يحصل باثبات الثبوت واثبات العلم بالثبوت
ولا دخل للعلم بنفس الحقايق في ذلك الرد فوجب تقدير

الى الخاطئين

وطوائف

الحكم معلوم نسخ

قوله اشارة الى ان المسلم يجوز ان يكون هو جواز التقييد لا فعل مقيد فلا يتعين تقدير الثبوت عند الرد عليهم

قوله ولو كان المراد العلم الاجمالي بجميع الحقايق فلا اقل من العلم بكونها حقيقة متحققة منه

الثبوت قوله فلا وجه للعدول عن الظاهر اى من هذا الوجه
الذى ذكره الخ واما من الوجه الذى ذكرناه انفا فالعدول موجه قوله
كما مر من قوله ناسب تصديره الكتاب بالتنبيه على وجود ما يعده
من الاعيان والاعراض قوله جريا على وفق السياق و
هو قولهم حقايق الاشياء ثابتة قوله والاظهر ان يجعل الاشياء
ههنا على المعنى الاعم اى ليعم نسبة امر الى آخر ايضا وايضا ان لم
يجعل عليه يكون الحكم عليها بانها اوهام وخيالات باطلة
باطل بحسب الظاهر الا ان يول ويوخذ الموضوع بحسب الاعتقاد
او الظن قوله اى تقررا يعنى لا وجود الخارجى اذ ليس
انكارهم مقصورا على حقايق الموجودات على ما يجئ قوله
ويرد عليه انه لا وجود للعلم آه نقل عنه مع انه يمكن ان يناقش
بان الحكم تصديق وان التصديق علم بل فى ان الحكم علم مطلقا
قوله فلا يلزم من عدم تحقق النفى الثبوت يعنى ان مبنى لزوم
الثبوت من عدم تحقق النفى امتناع ارتفاع النقيضين وهو
ايضا من جملة المحالات عندهم قوله وهو بمعنى الوجود وهو مبنية
لكون انكارهم مقصورا على حقايق الموجودات كذا نقل عنه قوله
ليس ههنا بمعناه اى ليس التحقق ههنا بمعنى الوجود بل المراد
ههنا الثبوت فى نفسه وان لم يكن متحققا فى الخارج والا لم يلزم
من عدم تحقق النفى تحقق الاشياء لجواز ان يكون النفى ثابتا فى
نفسه وان لم يكن موجودا فى الخارج وثبوته فى نفسه بناء فى وجود
الاشياء قوله وعدم تمامية على الاطلاق ظاهر لانهم لا يدعون
شيئا حتى يناظر معهم بشئ كما يجئ على انهم انما ينكرون العلم
بالثبوت ولا تعرض فيه للعلم ولو سلم كما فى التحقيق فلا وجه

التحقيق

لكن هذا وجه آخر غير ما ذكره الفاضل

نفهم منه انه بعد التاويل لم يكن باطلا بحسب الظاهر
وليس كذلك عند الاكثرين

اى لكن ان يناقش فى قوله فلا وجه الحكم بتصديق بانه
يقال لا نسلم انه الحكم تصديق لجواز ان يكون نسبة حكمية
او خطاب اسوغ كما سكتى لكن هذا ما لا يغنى وان
يناقش فى قوله ان التصديق علم بل الواسطة
بانا لا نسلم كون التصديق علما وانه الحكم علما

لا يراده بالنسبة اليهم صلا قوله اما على العندية فغير تام لتعلق
وجه التامل بمواد حاصل قولهم بقى تقرر الاشياء بمعنى انه لا نسبة
متحققة فى نفس الامر حتى يتقرر ويمكن ان يقال انا لم نحقق نسبة
النفى فى نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو
عن احدى النسبتين نعم يرد عليه مثل ما اورد فى الزام العناد
من ان عدم الارتفاع من جملة المحالات عندهم انتهى يعنى
ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة ما انكروا ثبوته وتقرره
فلا يلزم من عدم تحقق النفى الثبوت قوله حيث اعترفوا بالحقيقة
اثبات آه يعنى ان بين كلامى الشه مخالفة ومناقاة اذ يفهم
من كلامه فى شرح المقاصد تمامه على العندية ايضا وقيه ان
عند العندية لا استحالة فى التناقض بالنسبة الى الشخصين
كما عرفت قوله وغرضهم من هذا التمسك جواب سوال
وهو انا نمنع تمسكهم بما ذكر مع دعواهم المذكورة تناقض وتقرير الجواب
ظ قبل يمكن ان يحمل ما قالوا على الالزام اى الضرورية غير عكم منها
حسبانا على زعمكم والحس قد يغلط على زعمكم وح فلا تناقض فيما
قالوا قوله قد يستعار ه ويمكن ان يراد بقوله قد يغلط كثيرا
كثيرا او لا يخفى مناسبة التمثيل بالاحول والصفراوى بهذا المعنى

قد يغلط حسبانا

قوله لعل هناك سببا عاما للغلط عام اى شيئا واحدا يكون
سببا للغلط فى كل حكم فمن ان الجزم بانتفاء مطلق اسباب
الغلط حتى يبتغى السبب العام قوله بداهة العقل جازمة
به اى بانتفاء مطلق اسباب الغلط فى مثل هذا سهو ظاهر
والحق فى الجواب انه يقال لا حاجة لنا الى الجزم بذلك بل الواجب
انتفاء ما فى نفس الامر ومصداقه حصول الجزم بالمحسوس من

وان تحقق نسبة النفى والنفى حقيقة والحقايق
انما لم يذكر هذا الشق لمعلومية وظهوره
ولا دخل للايراد المذكور بقوله فتم يرد فى
هذا الشق وبهذا انفصل عن الايراد
والمراد لافادة عدم الدخل منه

قوله انه التناقض الذى ادعى فى شرح المقاصد بالنسبة
الى شخص احد فانه سيصفه منه انه ان لم يتحقق
نفى الاشياء عندك فقد تحقق الاثبات
عندك وقد اكثرت ثبوت الاشياء وان
تحقق النفى عندك النفى حقيقة فقد ثبت
عندك شئ من الحقايق وقد انكرت ثبوت
الحقايق تامل منه

ع ان

اى يقع فى بعض الاشخاص دون اكثر او لا يخفى
منه يمكن ان يكون اكثر او لا يخفى

ع

بداهة العقل قال الله والاختلاف في البديهي جواب عن شبهة
القدح في البديهيات كما ان ما قبله جواب عن شبهة القدح في
المحسوسات وما بعده جواب عن شبهة القدح في النظريات
واما قوله وتعرض شبهة تقتضي قدحها الى انظار دقيقة فلم يجب
عنه واجيب عنه انه وان كان غير قادح لا في الجزم بها ولا في بداهتها
لان العقل انما يجزم بها ببداهته لا بنظره حتى يحتاج في ذلك
الى دفع الشبهات ورفع الاحتمالات حتى لو عن له شيء منها لالتفت
اليه وعلم بطلانه اجمالا لكونه مصادما للضرورة ولو تصدى المحلل
فربما يحتاج الى النظر لكن لا لتحصيل الجزم بل لدفعه لدفع المتعلم
وجدنا بضبع الافهام القاصرة في مطان الدليل قال الله والحق
انه لا طريق للمناظرة معهم اي مع السوفسطائية تقل عن مادة المحصل
انه المحق ان تصدى لكتب الاصول الدينية لمثل هذه الشبهة تضليل
لاطلاب الحق وقد يقال اطلاعهم على هذه الشبهة ووجوه فسادها يفيد
لهم التفتيش فيما يرد عليهم بعد فيركنوا الى شيء منها او لا لاح لهم في بادي
رأيهم قوله حملا للفظ على الشائع اي للفظ المذكور لعل وجه
جعله من المكسور ذهابا الى المضموم انه لو كان من المضموم لتوهم اختصاصه
بالقلب فلم يشمل التعريف ادراك الحواس قوله بخلاف العرف
واللغة نقل عنه ولا يمكن الفرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها
وجعل الحاس من العقلاء على ما يشعر به كلمة من في قوله لمن
قامت هي به غير مفيد لانه مرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى كلامه
وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لا نفس الحاس
به لدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل ما سيجيء من ان الحواس انما
هي الآلات في الادراك فلا يرد المخالفة نائل عفي عنه قوله ثم التميز في

حاصل ما نقل عنه دفع لمعد بانه يقال لا نسلم ان العرف
واللغة عدوه على انه محسوس بادراك حواس
العقل ولا نسلم ان اهل اللغة والعرف في علمية
ادراكه فاجاب عنه بانه لا فرق في التحقيق
والحكم

التصور الصورة العقلية فالعلم بالماهية المتصورة ليس نفس الصورة
بل صفة توجهها كذا نقل عنه اعلم ان هذه الصفة ليست نفس الصورة
وهو ظاهر وكذا ليست التعلق الخاص بين العلم والمعلوم الذهني
الاول عالما والثاني معلوما وكذا ليست انتقاش الذهن بالصورة
اذ هما ليسا بموجبين للصورة لا حقيقة ولا استنباعا بالعادة
الا ان يراد بالايجاب الاقتضاء وقيل التميز هو التعلق والنسبة
بين العالم والمعلوم والصفة انما هو مبدأ وه فصار العلم في الكيفيات
النفسانية وحاصل التعريف ان العلم صفة حقيقية ذات
تعلق توجب لموصوفها تميزا او كشفا للمتعلق ما لا يحتمل ذلك التميز
نقيض متعلقها بل ينافيه ويدفعه اي لا يكون مع ذلك التميز
عند التميز احتمال ولا يجوز وقوع الطرف المخالف له لا حالا ولا
مآلا فخرج الوهم والظن والشك واعتقاد المقلد اذ يجوز
لتجويز وقوع الطرف المخالف حالا او مآلا ولا حضار في ان كل
هذه التوجيه اوجه وابعد من التكلفات والتعسفات بخلاف ما ذكره
المحشي فان فيه ارتكاب مجاز في وصف التميز بعدم احتمال
النقيض على ما اعترف به وكذا في اطلاق التميز على الصورة و
النفي والايجاب واما اطلاق التميز على التعلق الخاص
فمتعارف لكن في وصف التميز بمعنى التعلق بعدم احتمال النقيض
نجوز ايضا قوله ومتعلقه الطرفان اعلم ان موجب صفة العلم
في التصديق الايقاع والانتزاع فان كان مراده بالنفي والاثبات
اياهما يكون المتعلق النسبة او وقوعها ولا وقوعها على مذهب
الحكماء او المجموع المركب من الطرفين والنسبة والوقوع واللا
على مذهب الامام وان كان المراد بهما الوقوع واللا وقوع او

او النسبة السلبية والايجابية فهما وان سلم صحة ارادتهما بهما
ليستا بموجبتي صفة العلم على ما لا يخفى قوله بان لم يوجب اياه
آه فيه تصريح بان المراد بالاثبات والنفي في قوله وفي التصديق
الاثبات والنفي الايقاع والانتزاع قوله فيخرج الاحساسات
اى على تقدير التقييد بالمتعلق بان يقال صفة يوجب تميزا بين المتعلقين
قوله كما يرد عليهم اى على من قيد والتعريف العلم بالمتعلق وحاصل السؤال ان
ادراك زيد قبل الرؤية علم على ما صرحوا به ولا يصدق تعريف العلم
عليه لانه ليس ادراك معنى بل ادراك عين محسوسة وحاصل الجواب
ان ادراكه قبل الرؤية ادراك معنى لا ادراك عين محسوسة لان
ادراكه قبل الرؤية على وجه كلي والكلي لا يكون عينا بل هو معنى قوله
والاعم في ادراكه بعد الغيبة عن الحواس مثل كلي لانه ح لا يدرك
احساسا بل يدرك علما مع انه ليس ادراك معنى بل ادراك عين
محسوسة قبل الدرك اولا وبالبعد الغيبة عن الحواس او حينئذ
يصح تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعاني لكن لمطابقته
الامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفة هيئته الحال قوله ومن ههنا
اى ومن ورود هذا السؤال آه قيل لفظ الاجتماع صفة لصفة في
تعريف العلم والنقيض في قوله لاجتماع النقيض نقيض لصفة التميز كذا
نقل عن صحيح البناء المذكور اى بناء شمول التعريف للتصورات
على انها لا تقابل لها اذ التصورات صفات لا تقابل لها
على ما زعموا قوله فصحيح البناء اى البناء على ان لا تقابل لتميزها
اذ لو كان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصورات فعدم نقيضها
سيلزم عدم نقيضه قوله مما لا بيت له اى لا محيص له قوله
فلو سلم ان للتصورات نقيضا اى لتميز التصورات تامل قوله

فلا معنى للبناء على عدم النقيض لان شمول التعريف للتصورات
ح حاصل وان كان للتصور نقيض قوله قلت هذا انما هو
اى عدم احتمال المتصور غير صورته الحاصلة انما هو في المتصور
بالكنه لا في المتصور بالوجه فشمول التعريف للتصورات بالوجه
يكون مبنيا على انها لا تقابل لها وان لم يكن شموله
للتصورات بالكنه مبنيا عليه قوله على ان بناء الشمول على
آه جواب على تقدير تسليم عدم احتمال المتصور غير صورته
الحاصلة في المتصور بالوجه ايضا يعني ان الشمول للتصورات
مبني على عدم النقيض في الواقع على الزعم وهو لا يبقى بناؤه
على شيء آخر على تقدير فرض النقيض لها لكن عبارة
المحشي لا تفي بهذا المعنى ولا يستوفيه على ما لا يخفى على المتامل
مع ان بناء الشمول على ان كل متصور لا يحتمل غير صورته
الحاصلة ليس على تقدير عدم النقيض لها بل مطلقا قوله
والتحقيق انه ان فسر النقيضان بالمتمانعين آه مبني على التمانع
للذات ان لا يجتمعا في التحقق والانتفاء وذلك
لا يكون الا في التصديق ومعنى التنافي ان لا يجتمعا مطلقا
سواء كان في التحقق والانتفاء او في المفهوم بانه اذا
قيس احدهما الى الآخر كان في نفسه اشد بعدا منه من جميع
ما سواه وهذا يكون في التصورات ايضا كما قرر في المطولات
قوله اذ لا تمانع في التصورات ابدا من اعتبار النسبة يعني
اذا اعتبر النسبة يكون بين التصورات تمانع ايضا مثلا اذا
لوحظ مفهوم صدق الناطق ومفهوم سلبه وقيس
الى ذات واحدة لم يمكن اجتماعهما في تلك الذات اولا

ان نفاعهما عنهما لان كل مفهوم سواء يصدق عليه انه ان
او يصدق عليه انه ليس بان فبهذا الاعتبار هما مفهوما
متناقضان كما ان القضيتين اللتين هما محمولا هما متناقضتان
لكن هذا التناقض في قوة تناقض القضايا فقد رجع التناقض
من بين المفردات الى تناقض القضايا فلذلك عرفوا التناقض
باختلاف القضيتين وصرح بعضهم بانه لا تناقض في التصورات
فلا يرد ما يتوهم منه انه اذا اعتبر النسبة يكون من قبيل التصديقات
لا التصورات قوله ومن ههنا قيل نقيض كل شيء رفعه الخ
اي من يقول النقيضين بالمتناقضين وفي هذا القول مناقشة
من وجهين احدهما انه هذا القول لا يصدق على نقيض السلب
والثاني انه قوله سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء
يقتضي انه يكون رفع الضاحك مثلا نقيض الضاحك مع انه
ليس كذلك بل هو نقيض اثبات الضاحك لذلك
الشيء فحق العبارة ان يقال رفع كل شيء نقيضه سواء كان
ذلك الشيء الاثبات للغير او للنفس بجعل الرفع في ذلك
القول موضوعا ونقيض كل شيء محموله كما مشى خلاف الظاهر
قوله والاشهر هو الاول وهو المعنى الحقيقي بقرينة قوله وقول
المنطقيين محمول على المجاز قوله وايضا يلزم منه آه عطف
على قوله يبطل كثيرا من قواعد المنطق وجه آخر لضعف قول من
قال لا نقيض للتصورات قوله وتصوره التصور ترك التصور
وان يقال مطابقة له لان الصورة ليست تصورا بل موجبه
على التعريف المذكور قوله فرق بين العلم بالوجه آه فالعلم
بالوجه ههنا هو العلم بالشأن والعلم بالشيء من ذلك

الوجه هو العلم بالحيثية بالشأنية والمطابق هو الاول لا الثاني
وكلامنا في الثاني لا الاول قوله فالمتصور في المثال المذكور
هو الشيخ نقل عنه توضيحه انا اذا رأينا شبحا من بعيد وهو في
الواقع حجر فحصل منه في اذهاننا صورة الانسان فاعتقدنا انه انسان
فربما نتوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله عنوانا بناء
على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك بانه قابل للعلم والفهم مثلا
فالمحكوم عليه في هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا
بهذا الوصف بمشابهة وصورة الانسان انه للاحظة الحكوم
عليه اعني الشبح ووجه له والشبح معلوم لنا من حيث ذلك
الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم
بمفهوم الانسان الذي هو آلة للاحظة الشبح وبين العلم بالشيء
من ذلك الوجه وهو ههنا العلم بالشبح من حيث
مفهوم الانسان ولا شك ان العلم بالشبح الذي هو الحجر في
الواقع بوصف الانسانية علم غير مطابق وهكذا الحال في كون
الماهية المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية موجودة في
الذهن والا معلوم لا يعقل والكلي الطبيعي كلي وامثال ذلك
فليتأمل انتهى كلامه وفيه ان العلم بالشيء من ذلك الوجه صادق
بالعلم بثبوت الوجه للشيء وهو تصديق وعدم المطابقة
راجع اليه لا التصور بالوجه والحاصل ان عدم المطابقة
راجع الى التصديق الضمني لا التصور تأمل قال الشارح قال قيل
السبب احترز به ان اراد بالسبب في قوله وسبب العلم
للمحقق ثمة السبب المؤثر حقيقة فهو ممنوع لاعتبار ان اراد
السبب الظاهري اي المؤثر في ظاهر الامر وان لم يكن مؤثرا في الحقيقة

هو العقل وان اراد به السبب المفضي في الجملة بان يخلق الله فيه غيره
منحصر في الثلثة المذكورة لا عقلا ولا استقراء هوظ قوله حاصل
احيتراه اي المراد السبب المفضي في الجملة وحصره على هذه الاشياء
بناء على عادة المشايخ في الاقتصار يعني لما لم يتعلق غرضهم
بتفاصيل تلك الاشياء وكان مرجعها الى العقل جعلوه
سببا لما يفضي الى العلم قوله يعني ان الحس لظهوره وعمومه
اي الانس والبهائم يعني انه لما كان عاما مبوح لجعل السبب
في تلك الادراكات العقل مجال فلما جرم جعلوا الحس سببا
على حدة وفيه ان الكلام في العلم الانسي او الاعم منه ومن العلم
الملكي والجني واياما كان فليس السبب فيه العام على ان التقييد بالانسي
لا يلائم تعميم الخلق بالملك والانس والجن على ما لا يخفى قوله
فانها مبنية على ان النفس لا تدرك الخ قالوا في اثبات
الحس المشترك انا نحكم على الجسم الابيض الطيب الرائحة الحلو
بانه جسم ابيض طيب الرائحة حلو والحكم لا محالة يكون بحضرة المحكوم عليه
وبه ولا يكون حصول هذه الامور في النفس لان النفس مجردة
لا يرتسم فيها صور المحسوسات ولا يرتسم في الحس الظاهر
لان الحس الظاهر لا يدرك به غير نوع واحد من المحسوسات فاذن
لابد للنفس من قوة غير الحس الظاهر تدركها جميعا اي اللون
الخاص والرائحة الخاصة والطعم الخاص وغيره كذا قال الاصفهاني
قوله اشارة الى انها لا تتقاطعان فيه ان التلاقي
يحصل عند التقاطع ايضا فلا تكون فيه الاشارة المذكورة قوله
وما يقال اي في توجيه قوله والحكمات منها ان الحس اذا
شاهد الجسم الخ ليندفع به الايراد بكون الحركة من الاعراض

النسبية كما فعل صلاح الدين الرومي قوله فليس بشيء بل هذا
مؤيد للايراد المذكور قوله لانها ادراك الشيء اه اي لانها
ادراك العقل الكوني في المكان بواسطة مشاهدة الحس الجسم فيه
ادراك الشيء بواسطة احساس الغير وهو مثل اي مثل الشيء
المدرك بواسطة احساس لا يعد محسوسا وكذا لا يعد مثل
ذلك الادراك احساسا قوله اشارة الى انه تقديم
قوله بكل اي المعنى المستفاد من التقديم المذكور هو انه يدرك
ما وضع الحواس له بها لا بغيرها لا ما ذكره وهو انه لا يدرك
بها ما يدرك بالحاسة الاخرى على ما لا يخفى والفرق ظاهر لكنها
مستلزمان تامل قوله لان الخبر كلام اي مركب تام اعم من
انه يكون اخباريا او انشائيا وهو ما تضمن كلمتين بالاسناد
قوله فح كلمة ما عبارة عن الاثبات والنفي ويجوز ان يكون
عبارة عن الوقوع واللاوقوع قوله العلم مستفاد من التواتر
فيه مناقشة اذ الاستفادة من الخبر المتواتر لا من التواتر
والاولى في السؤال ان يقال العلم موقوف على التواتر فاثبات
التواتر به دور وفي الجواب انه يقال نفس التواتر سبب العلم
والمسبب بالعلم العلم بالتواتر لا نفسه قوله وهكذا حال كل
معلول طالع يعني ان العلم بوجود كل معلول ظاهر في الخارج او في
الذهن سبب للعلم بوجود علته الخفية كما ان وجود العلة سبب
لوجود المعلول بلا لزوم دور قوله معلول اعم اذ يحصل بمرور
الخبر المتواتر ايضا كخبر الرسول مثلا قوله قلت عدم الدلالة
اه اي عدم دلالة العام على الخاص عند عالم بعدم انتشار سائر
العلل وههنا سائر العلل معلوم الانتشار لان العلم بوجود كل

النسبية

مثلا لا يحتمل العلل غير التواتر لنقل عنه قوله ان الخبر بمعنى اه
اى فى قوله واما خبر النصارى اى اخبار اليهود الى النصارى
قوله فاحتيج الى التحمل تقدير فى قوله واليهود يعنى ان عطف
اليهود على النصارى يقتضى ان يكون اليهود مفعول الخبر ايضا
وليس المعنى على ذلك فاحتيج الى تصحيح الكلام بتقدير لفظ الخبر
قبله مضافا اليه معطوفا على الخبر المضاف الى النصارى سواء
كان بمعنى الاخبار او لا وان كان الاول اظهر والسبب قوله
فلا حاجة الى التحمل اذ لا حاجة الى جعل الخبر بمعنى الاخبار
فصح المعنى عطف اليهود على النصارى هذا هو الظاهر من تقرير
المحشى لكن الحق ان الخبر بمعنى الاخبار جزء فان الخبر بمعنى المركب
التام المحتمل للصدق والكذب لا يتعدى الى مفعول لا بنفسه ولا
بحرف الجر وههنا قد تعدى اليه فى الموضعين والتحمل انما هو بنسبة
الى الاضافة الى المفعول او الفاعل تامل قوله بل لم يبلغ اصل الخبر بهم
يعنى ان تواتره ممنوع بل عدم تواتره ثابت لانه لم يبلغ اصل
المخبرين بقضيته حد التواتر قيل وقد ثبت بالنقل الصحيح ان عدد
المخبرين بذلك اولا لم يتجاوز سبعة نفر والغالب انه لم يوجد
العلم باخبار السبعة على ان اخبارهم به انما هو عن شبهة كما
اخبر عنه عز من مخبر بقوله وما قتلوه يقينا وقوله وما قتلوه
وما صلبوه ولكن شبه لهم فثبت عدم تحقق شرط التواتر
فثبت عدم التواتر قوله وعوج اليهود قد انقطع اه فالتواتر
فيهم قد انقطع قيل انه قتل على ايدى اليهود فى مشارق الارض
ومغاربها على انهم حرفوا التورية وزادوا فيها ونقصوا قوله
وبالجملة تحلف العلم دليل العدم اى تخلف وقوع العلم

من غير شبهة عن خبر اليهود والنصارى دليل على عدم تواتر
خبرهم اذ انتفاء اللازم وان كان اعم لينتزم انتفاء الملزوم
تامل وفيه انه لا يصح فذلكة لما قبله وقد جعله فذلكة له قوله والتحقيق
ان اجتماع الاسباب جعل الخبر سببا باعتبار تعدد المخبرين
واخبارهم والا فالخبر واحد قوله واما وهم الكذب جواب
سؤال مقدر كانه قيل كيف يكون الخبر سببا للاعتقاد مع انه
يوهم الكذب فاجاب بقوله بانه لا مدخل للخبر فى وهم الكذب
بل هو احتمال عقلى من خارج لكن قوله ولذا قيل مدلول الخبر
هو الصدق لا يلائم جعل الخبر بمعنى الاخبار على ما يجئ قوله
لكنه كاف فى الجواب لا ينوهم من هذا ان ايجاب الخبر المتواتر
للعلم ليس بكلى لانه لا يلزم من عدم كلية كون الاجتماع سببا
ذلك على ما لا يخفى قوله وكونه بالنسبة الى قوم آخرين نقل عنه
انه اورد على ظاهر التعريف ان بعض الانبياء كيوشع عليه السلام
بمتابعة شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه حصل ممن
قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة اه وحاصله ان تبليغ الثانى
ليس بالنسبة الى من بلغ اليهم الاول فلا اشكال وفيه ان
المبعوث اليهم الثانى ان كانوا لم يبلغ اليهم الاحكام قبل
البعثة فلا يتوجه ذلك الايراد وان كانوا قد بلغهم فلا فائدة
فى البعث اليهم للتبليغ الى آخرين وان كانوا كليهما فينبغى
ان يقال فى التعريف من بعثه اسبق الى الخلق لتبليغ الاحكام
الى من لم يبلغ اليهم تامل قوله ويؤيده قولهم وما ذهبنا
من قبلك الا به وجه التاييد امران احدهما ان العطف
يدل على المغايرة ولا قائل بالمباينة فاما ان يكون الرسول

واما قبل وما يقوم مقامه لتناول التعريف ما اذا قال مجوز ان اضع يدي على راسي وانتم لا تقدرون على وضع ايديكم على رؤسكم فتفعل وغيرها فانه معجزة دالة على صدقه ولا فعل اصلا ثم فان عدم خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع ليس صادرا عنه بل هو عدم صرف سيجيء توقف فيه

اعم من النبي او بالعكس والاول مسلم والثاني لم يحج الى ذكر النبي لان نفي العام يستلزم نفي الخاص فيثبت العكس وهو المط
وثانيها انا لا نسلم ان الحديث قد دل على ان عدد الانبياء زائد من عدد الرسل ويجوز ان يجعل الحديث مؤيدا على حدة قوله وتخصيص
بعض الصحف ببعض الانبياء آه جواب سؤال مقدر وهو ان تعدل لو لم يشترط النزول عليه او بتكرر نزول الكتب لما خصص بعض
الصحف ببعض الانبياء مع ان الروايات ناطقة بهذا التخصيص
والجواب انا نسلم صحة هذه الروايات غير معلومة وعلى تقدير صحتها
فالتخصيص لم يكن لاجل النزول عليه اولا وايضا تخصيص البعض بالبعض لا يستلزم
تخصيص كل واحد فيجوز ان يكون البعض مخصصا بالبعض
والبعض الآخر مكررا النزول او كانا مع متعددا تامل قوله
ولا نقض بالفرضيات اذ يجب ان يكون مادة النقض
في التعريفات من الواقعات وقيل المراد بالقصد ارادة الفعل
وهو الداعي اما لانه لا فاعل غيره واما لان المعجزة يشترط انه
يكون فعله تعالى او ما يقوم مقامه فلا يرد فعل المتبنى قوله وايضا
اظهار الشيء فرع وجوده فيه ان المذكور قصد الاظهار وكونه
فرع الوجود مما لا نسلم فيه قوله فدعدد الملايا صاح آه الخارق
الصادر عن النبي قبل البعثة يسمى ارهاصا اي تاسيسا للقا
النبوة من ارهصت الحائط اذا اسسته قوله والتعريف
يعم المعقول والملفوظ اي يجب ان يعمهما لان الملفوظ من
مواد المعرف كالمعقول والا لكان بين اول الكلام وآخره
تنافي يعرف بالتامل ولو قال المعرف بدل التعريف لكان
اولى قوله بل يستلزمه بناء على ان التلفظ به يستلزم التعقل

لم لم تكن فيه لانه عطف الخاص على العام كثير في
كلامهم فلا يصح هذا علة لكون الرسول اعم كل
عليه انه لا قائل بعمومه

لا يخفى انا السؤال المذكور لا يتوجه عليه على عدم اشتراط
النزول عليه لانه على عدم اشتراطه نزوله لم يكن
عدم نزوله على احد فلم يكن انزاله على واحد مخصصا
ويكون مع كثير تامل

فيه انا لا نسلم ان المتعدد لا يلزم ان يكون هناك البعض الغير
اي الغير المخصص كما ذكرناه في الكلام السابق بقيه
ولو حمل التامل على هذا لم يكن بعيدا كل البعد

وجه المناقشة انه انا نسلم ان القصد لا يقتضي ان يوجد
شيء في الفعل بخلاف الاظهار تامل

ان اراد انه لم يكن في قوله يعم المعقول والملفوظ يجب
انه يعمهما يكون الخ

وجه الاولوية عدم الاحتياج الى تقدير الوجوب
لانه لو لم يكن المعنى كذلك اركانه فسنا اي يجب
ان يعمهما يكون المعنى التعريف يعم المعقول والملفوظ
مع ان التعريف لا يعم المعقول والملفوظ لا
مفهوم من قوله مع انا نمنع ان تلفظ الدليل لا يستلزم
المدلول

فيه انه لا يكون الاستلزام للذات فلا يصدق التعريف عليه
الا ان يقال المراد بالاستلزام للذات انه لا يكون بواسطة مقدمة
اجنبية لا ان لا يكون هناك واسطة اصلا قوله او لا يجب
تلفظ المدلول من تلفظ الدليل ولا من تعقله قوله فنهم تقسيم
الدليل الى المفرد وغيره تعميم لكونه خلاف الاصطلاح قبل الحصر
غير حقيقي بل هو بالاضافة الى مثل قولنا العالم حادث لصانع
وكل حادث له صانع فلا يناسب تقسيم الدليل الى المفرد وغيره كالعالم
وكقولنا كل مسكر حرام واقول لا نسلم انه قولنا كل مسكر حرام
مما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه لو بانضمام امر آخر اليه الى العلم
بمطلوب خبري فح يلزم ان يكون المراد بالنظر فيه ما العلم النظري في
احواله والنظر فيه فيكون مثل قولنا العالم حادث وكل
حادث له صانع دليلا على وجود الصانع على الاول نص فلا يصح هذا
الحصر ولعل المحشي لهذا قال فيما سياتي والصواب تعميم
الاول فتامل والاعتراض بعض المدلول لا مدفوع بارادة قيد
الجهة في تعريف الاضافات قوله بقرينة انه التعريف للدليل
او بقرينة كون لفظ العلم مشهورا عندهم في التصديق قوله كونه
ناشيا وحاصلا منه اما بطريق جرى العادة او الاعداد او
التوليد قوله لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول آه مبني على
بانه ليس المراد باللزوم ما هو المتعارف من امتناع الانفكاك
او وجوب تحقق اللازم عند تحقق الملزوم بل الحصول والثبوت
ففي التعريف انه الدليل يحصل ويثبت منه العلم بالعلم بشيء آخر
وهو لا يقتضي انه لا ينفك العلم بالمدلول عن العلم بالدليل
ورد بانه انما يريد بكونه بحيث يحصل من العلم به العلم بالمدلول

كالاحكام مثلا بالنسبة الى النار وبالعكس فان النار دليل والدخان مدلول مع انه يصدق على الدخان انه مما يمكن التوصل بصحيح
النظر فيه الى العلم بخبري وهو وجود النار فتقييد الحيثية بنوع ما في تعريف الدليل اريد به الذي لا يمكن التوصل بصحيح النظر فيه من حيث انه دليل
ومن جملتها الدليل لان الدليل متضايف بالمدلول فتوضيح الاعتراض اذا استدل بوجود الدخان على وجود النار وبوجود النار على الاحراق وتوقف
الجواب ان كون النار دليلا للاحراق باعتبار كونه دليلا باعتبار كونه مدلولا تامل

الى ما يلزم تلفظ المدلول

اي الحصر اما هو بالاضافة الى المجموع المركب من المقدمات
والنتيجة فمعنى قولنا الدليل على الاول في قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع فلا صانع
هو العالم فقط لان المجموع المركب من المقدمات والنتيجة ولم يرد بقولنا هو العالم انه المقدمات
من غير انتظام الترتيب اليها السيد في ليلا
فلا بناف

اي المجموع المقدمتين المعهودتين المعرف المجموع

اي الحصر في التصديق عن مبادي الكلام كما ينادر من لفظ
كلام المحشي لانها اذا كانا في النسخة في الصواب
بالفاء بدل الواو ولعله قوله فتامل اشارة
الى كون منشا التصويب هذا الخلاف مبتدا
الكلام

لعله اراد بالتصديق الفقه والا فاطلاق العلم على
التصديق المطلق لا يوافق الاصطلاح والاولى
والاسلم على ما في المواقف

وجه التامل هو انا نراد النقض لجواز ان يكون
الانفكاك لمانع مع ان الحصر الاضافي هو الحصر النسبي
والتعريف اذا اشتمل على المقدمات لا يشتمل عليها
مع الصورة فتح الحصر الاضافي

الذكاء

ان يكون حصول علمه كافيا فى حصول العلم بالمدلول يلزم ان
لا يصدق التعريف الا على ما هو بين الانتاج وان اريد به
ان يكون للعلم بالدليل دخل فى حصول العلم بالمدلول يلزم ان
يكون اجزاء الدليل دلائل بالنسبة الى المدلول على ان حمل
اللزوم على هذا المعنى لا يجرى عن نوع تكلف ويمكن ان يقال
المراد بالدخل ما هو بطريق النظر بان يكون مرتبا على الوجه المعروف
فلا يرد الاجزاء. قوله يستلزم العلم بالصانع فيه ان العلم
بالعالم من حيث حدوثه غير كاف فى حصول العلم بالصانع
بل لا بد من العلم بانه كل حادث له صانع ايضا قوله شامل للمقدمات
اى للمقدمات المرتبة لا يخفى ان الثانى غير شامل لمثل العالم
فيكون الثالث ايضا اعم منه لكن فى قوله والعام لا يوافق
الخاص فى باب التعريفات بحث اذ لو اريد بعدم موافقة العام
للخاص فى هذا الباب ان لا يجوز التعريف بالعام فعلى تقدير تسليمه
لا يضر ما وان اريد ان لا موافقة بين التعريف العام للشيء و
بين التعريف الخاص لذلك الشيء فمم اذ التصادق فى مادة موافقة
ما بينهما الا ان يراد بالموافقة المساواة فى الصدق ولما كان
حاصل هذا التعريف على ما وجهه المحشى رحمه الله هو ان الدليل
ما يلزم من التصديق به التصديق بشيء آخر على طريق النظر
الذى هو ترتيب امور معلومة للتادى الى مطلوب والمتبادر من
لزوم الشيء من الشيء لزومه من نفسه فقط لا منه فى حيث
حال من احواله وح يكون محتملا بالمقدمات المرتبة كان هذا او فى
بالثانى منه بالاول فليتامل قوله والصواب تعميم الاول
بان يراد بالنظر فيه ما يعم النظر فى نفسه والنظر فى احواله كما قرر

اى بعد توجيهه بما ينطبق على الاول ع ب

الظاهر وفى نسخة

اى لا يلزم من عدم الموافقة بين المتقدمين بحسب
تقدير التسليم لا يضر ما لانها لا عمية بالنسبة
الى التعريف ولنا آخر لا بالنسبة الى المعرف فلا
يخ

اى من كل واحد من هذين الامرين او توجيهه
المحشى والمتبادر خلافه

اى فى وجه الاولوية وهو سلامته هذا الوجه عما ورد
على الوجه الذى ذكره المحشى من ان العام لا يدل على
الخاص باحدى الدلالات الثلث عند الجميع

انتهى

انتفاء وجه التصويب ما اشرنا اليه فيما مر والله اعلم
مع ان التخصيص خروج عن مذاق الكلام فيه ايضا قوله
تصديقا بالتصديق ويعلم ذلك بالقرائن قوله
هذا خلف وذلك لان الرسالة ثابتة بالمعجزة واذا كانت
المعجزة باطلة كانت الرسالة باطلة هف بل كفر قوله فلا يكون
كاذبا لان الكذب من الذنوب قوله الى ترتيب
هذا النظر وهو انه خبر من ثبت رسالته وكل خبر هذا شانه
فهو ثابت ومضمونه واقع قوله بان تصور المخبر موقوف على
الاستدلال اى تصوره بالرسالة موقوف على الاستدلال
لانه موقوف على العلم بثبوت الرسالة وهو انما يحصل بالاستدلال
قوله فيتوقف خبره ايضا بالواسطة فيه ان الاستدلالى ما
يستفاد من الاستدلال لا ما يتوقف عليه مطلقا والازم
ان يكون التصور المذكور استدلاليا ولا قائل بكون التصور
استدلاليا قوله نعم تصور الخبر بعنوان آه يمكن ان يكون مراد
القائل هذا ايضا يعرف بالتامل قوله الملحوظ من حيث ذاته
مثلا الصراط حق من جملة اخبار الرسول وهو من حيث ذاته
بدون ملاحظته بعنوان تبليغ الرسول مفيد للعلم الاستدلالى
لتوقفه على الاستدلال بانه خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول
فهو صادق فهذا صادق واما كون صدق الخبر بديهيا
باعتبار ملاحظة الخبر بعنوان ما تبعه الرسول فلا يستلزم
بداهته بالاعتبار المذكور فالكلام فى هذا المعنى قوله لعدم الثبات
آه الاولى فى وجه كون الذكر لغوا ان يقال الثبات معتبر
فى معنى اليقين تدبر قوله ودفنه ما فيه فيل وجه النظر انه لا معنى

اى كما ان له وجه تصويب على ما اشار اليه ١٢

التصديق

بالمجزات

تصوره

لا يقال ليس المراد بالاستدلال ههنا
معناه العرفى لانا نقول فرغ لا يلزم من خبر
الاستدلالى بالحاصل لانا بالاستدلال
اى النظر فى الدليل

للاحتمال كحبب لنفس الامر لما قدمنا من ان المراد باحتمال النقيض
ههنا التجويز العقلي لا ما يعم الامكان الذاتي ولو سلم فالتخصيص
تكلف فالاولى تغيير التعبير **قوله** مغن عن هذا الكلام اقول
قول المص والعلم الثابت به بضابهي العلم الثابت بالضرورة
في اليقين والثبات تامل **قوله** والاقرب اي في وجه
التخصيص بالذكر ان مراد المص آه وقيل ان المقصود من
هذا الكلام الاشارة الى دفع وهم حمل العلم في قوله وهو يوجب
العلم الاستدلالي على مطلق الادراك فان العلم عندهم وان
لم يكن بهذا المعنى لكن استعماله فيه مشهور في الكتب **قوله**
المنزه عن شائبة الوهم يعني كان العلم الثابت بالضرورة
كذلك **قوله** مشهور لامتواتر قيل هذا الكلام منه ظ فان
هذا الحديث متواتر وكذا ذكره في شرح المقاصد وهو ثقة فلا عتماد
بهذا القول الا بعد تصحيح النقل ممن هو اوثق عنه وقال ابن صلاح
الدين من سئل عن ابراز مثال للمتواتر في الاحاديث اعياه
طلبه وحديث انما الاعمال بالنيات ليس من ذلك وان
نقله عدة التواتر وزيادة لان ذلك طرء عليه في وسط
اسناده ولم يوجد في اوائله نعم حديث من كذب علي متعمدا
فليتبوء مقعده من النار فراه متواترا لذلك فانه نقله من الصحابة
عن عدة الجم كذا في خلاصة الطيبي **قوله** لا عن دلائل كما في خبر
الرسول في خبر اسوع وخبر الملائكة وخبر اهل الاجماع **قوله**
مبني على المسامحة بان يراد بخبر الرسول خبره وما في حكمه وبخبر
المتواتر هو وما في حكمه **قوله** هذا منتف لما قرر في وجه الحصر
من ان العقل ليس الا غير المدرك اذ المفهوم منه انه الة

غير المدرك وهو نقيض ما قرر فتحصل الجواب عنه بمنع الاثنية
وكذا بمنع الغيرية واختار المحشي الاول دون الثاني لما فيه من البعد
وايضا لو حمل الغير على المصطلح يلزم ان لا يكون الحاسب الخ
انه غير المدرك مع انه جعلها في وجه الحصر انه غير المدرك تامل
قوله هذا هو النفس يعني يعني ان الجوهر المذكور هو النفس الناطقة
بعينها وهي والقوة متغايران في العرف واللغة فهذا
القول غير مستقيم لكن قوله يدرك به ظاهر في السبب
لادراك النفس والنفس هي المدركة لا سبب الادراك **قوله**
اذ لا كثرة اختلاف آه يعني انه لو كان دليل الستة يلزم ان
يوجد كثرة الاختلاف في جميع النظريات وليس كذلك
اذ لا كثرة اختلاف في العلوم المنسقة **قوله** لان هذه النسبة آه
لما كان قولهم النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات بحسب النظر
بحثا عن حال النظر والمراد بالالهيات ما يبحث عن ذات الله
وصفاته ابتث كونه من قبيل النظر في الالهيات بقوله لان
هذه النسبة آه **قوله** لكن القائل بنفيها قائل بعلمها و
المنكر ينكرها جميعا يقتضي ان من ادعى نفس الافادة يدعي
العلم بها ايضا اي يلزم دعوى العلم بها اذ لا يمكن دعوى شيء
بدون العلم به فادعى العلم بها تبطل دعواها وهذا معارضة
في مقابلة الدعوى الثانية وفيه ان الايراد على هذا ان يذكر
كلا المدعيين في تكثير البحث ولا ينظم جميع الشبهة في سلك
واحد بل يذكر موجب كل شبهة بجنبها **قوله** اثبات
حكم ذلك المخصوص نفيه لانه اثبات الكلية متضمن لاثبات
حكم ذلك المخصوص فاذا اثبت الكلية بذلك المخصوص فقد

ثبت ذلك المخصوص في ضمنها بذلك المخصوص وهل هذا
الا اثبات الشيئ بنفسه فيكون دورا قوله وقد زيفه
الشارح رحمه الله في شرحه للمقاصد قال الشارح هناك فان قيل
معنى اثبات القضية النظرية ان العلم بها يستفاد من
النظر بان يعلم المقدمات المرتبة فيعلم النتيجة وهذا انما يتوقف
على كون النظر مفيد العلم لا على العلم بذلك فالموقوف
هو التصديق والموقوف عليه هو الصدق فلنا مبنى
الكلام على ان اللازم في القياس هو صدق النتيجة واللزوم
صدق المقدمات المرتبة واما التصديق بالنتيجة اعني
العلم بتحققها فانما يلزم من التصديق بالمقدمات وبكونها
مستلزمة للمطلوب بديهية او اكتسابا على ما تقرر من
ان العلم بتحقق اللازم يستفاد من العلم باللزوم وتحقق
اللزوم وههنا نظر لان المستلزم للعلم بالنتيجة انما هو العلم
بالمقدمات المرتبة ولا مدخل للعلم لكونها مستلزمة للمطلوب
في ذلك الاستلزام وما ذكر من ان العلم بتحقق اللازم
يستفاد من العلم باللزوم وبتحقق الملزوم انما هو العلم بالمقدمات
المرتبة في القياس الاستثنائي لا العلم بكونها مستلزمة
للمطلوب قوله اي توقف الشيئ على نفسه قال بعض المحققين
توقف الشيئ على نفسه من جملة افراد مفهوم الدور لان
المتوقف على الموقوف عليه الشيئ اعم من ان يكون نفسه
او غيره وعلى هذا لا حاجة الى هذا التاويل قوله لشخصيته ضرورية
وهي من هذه الجهة مشتبهة على صيغة الفاعل ومن حيث كونها
ملحوظة بعنوان النظر مشتبهة على صيغة المفعول والمحذور في ذلك

والعلم بالنظر المخصوص في ضمن العلم بالكلية ١٢

وهذا هو معنى العلم بكون النظر مفيد العلم ٢٣

على انه لو اخذ بعنوانه الخاص بان يقال هذا النظر يفيد
العلم فليس الا قولنا العالم متغير وكل متغير حادث
مثلا لم يلزم نظرية المحمول الخاص نظرية ثبوت المحمول
للموضوع على ما لا يخفى غاية انه يستفاد العلم الاجمالي
بالشيئ من العلم التفصيلي وليس ذلك من الدور
في شيئ

والاول حاصل الشرطية الاخيرة فيه والثاني
حاصل وضع المقدمة ١٣

فان

فان حكم الشيئ قد يختلف بديهة وكسبا باختلاف
العنوان قوله خرافات الاوهام الخرافات الاحاديث
المستلذة كذا في المغرب والبعض يخفف الزاء والبعض الاخر
يشدد وما قوله كما سنعرفه اي من تقرير الشارح الكتاني
بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار وكذا الايلائم ظاهر
قوله فانه بعد تصور معنى الكل والجزء لا يتوقف على شيئ
لكن لو لم يجعل تقريره له كان مستدركا مع ما في
الطف من مقابلتها بما يثبت بالاستدلال كونه مقابلا
للاستدلالي فيجب ان يكون تقريره له فلينظر قوله
ويرد عليه ان المثال يتوقف الخ اي فيكون حاصلا
بمباشرة الاسباب بالاختيار مخصوصا فيما اذا كان تصور
الطرفان بالكسب فلا يكون مثالا للضروري بل من الاكتسابي
اعلم ان الضروري والاكتسابي قسمان من العلم التصديقي
كما سيشير اليه فيكون معنى الضروري الخ هو العلم التصديقي
الحاصل من غير احتياج الى مباشرة الاسباب بالاختيار
ويكون المراد عدم الاحتياج بعد الالتفات وتصور الطرفين
كما يشير اليه بقوله فانه بعد تصور معنى الكل والجزء ويكون
المراد بالاكتسابي ما يحصل بمباشرة الاسباب بالاختيار
بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه بتمثيل المباشرة
بصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والالتفات
وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحدسيات فلا يرد التوقف
على الالتفات وتصور الطرفين واما ورود اهمال حال التجربيات
والحدسيات فلا شك فيه قوله وانه يستلزم ان يكون

حال بعض اه اذ على هذا يكون المبين حال ما ثبت بالبداهة
بانه ضروري وحال ما ثبت بالاستدلال بانه اكتسابي واما
ما ثبت بالبداهة والاستدلال كالتجربيات والحدسيات
فلم يذكر ولم يتبين انه ضروري او اكتسابي وان كان في الواقع
من الاكتسابي بهذا المعنى واما اذا كان معنى البداهي
الحاصل بدون توسط النظر ومعنى ومعنى الاكتسابي الحاصل
بتوسطه فلا يكون حال شيء من العلوم الثابتة بالعقل مهملا
بقي فيه ان كون حال البعض مهملا انما لزم من تفسير البداهة
باول التوجه في مقابلة ما ثبت بالاستدلال الا يرى انه
لو جعل الكسبي والاستدلالي مترادفين وجعل الضروري
مقابلا للجامع بين البداهة بمعنى اول التوجه يلزم الاهمال
المذكور ولهذا لم يكتف بعض الشارحين بذكر ترادف
الاستدلالي والكسبي وكون الضروري مقابلا للجامع
تعرض لكون البداهة بمعنى عدم توسط النظر هذا واعلم
ان الظاهر من سوق كلام المص ان ما ثبت منه بالبداهة
تفسير للضروري وما ثبت بالاستدلال تفسير للاكتسابي
وان المراد بما ثبت بالبداهة ما لا يكون ثبوته بالنظر في
الدليل بقرينة المقابلة بما ثبت بالاستدلال فاولوية
ما في بعض الشروح وما في قول المحشي رحمه الله وهو ان
النظر من عبارة المص ان الضروري في مقابلة الاكتسابي
آه غير خاف قوله فالاولى ما في بعض الشروح آه فيه
اشارة الى ان الاير اد بالمثال مندفع بما ذكرناه واما
الاير اد باهمال حال بعض العلوم الثابتة بالعقل فلا يوجب

الحطاء بحسب الظاهر من كلام المص بل تركه اليق واولى قوله
عن العلم الحاصل آه ان قيل فعلى هذا لا يكون تحصيله مقدورا
للمخلوق لان تحصيل الحاصل ممتنع قلنا المراد نفي القدرة وانما
وهبنا انما تنتفي القدرة بعد الحصول قوله فلا يلزم كون
العلم بحقيقة الواجب ضروريا بناء على انه يصدق عليه
انه لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق اي على رأي من جعل حصوله
كسبه ممتنعا ووجه الدفع ظاهر لانه غير حاصل للمخلوق وكذا
العلم بالمجهول المطلق قوله على نفي دخل القدرة يعني ان
ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق وهو ما لا يكون للقدرة
دخل فيه ولا شك ان لقدرة المخلوق دخلا في الحيات
فيكون من الاكتسابي واما اذا كان معناه ما لا يتعلق
قدرة المخلوق بتحصيله فيكون من الضروريات لان قدرة
المخلوق ليست بمستقلة في تحصيل الحيات وان كان
لها دخل فيه قوله ولكل وجهة هو موليها الوجهة هي الجهة
التي يتوجه اليها اي لكل من الشارح وذلك البعض
جهة يتوجه وهو اي كل منهما موليها اي متوجها او لكل
من المحلين وجهة هو موليها قوله لا يكون الا باكتساب
يعني لا شيء من العلم الحادث ما لا يكون بسبب ضروري
كان او اكتسابيا فلما جعل صاحب البداية الكسبي ما
يكون بمباشرة الاسباب يكون سبب المباشرة اسبابا
خاصة غير سبب الضروري المقابل له ثم قوله واسبابه مثنية
المراد به مطلق الاسباب لا الاسباب المباشرة فلا يلزم
ان يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا بسبب المباشرة حتى

يكون من الكسبي وبالعكس ويكون قسيم الشيء قسما منه قوله
فليس المقسم اي مقسم الاسباب الثلثة الاسباب المباشرة
بل مطلق الاسباب قوله ولو سلم اي ولو سلم ان المقسم
اسباب المباشرة اعلم ان كون نظر الفعل من اسباب
العلم الحادث مقرونا والمباشرة به حين حصول العلم ايضا
كذلك فيكون من الاسباب المباشرة ومن هذا يتخيل ان الفرض
المذكور ابتداء ايضا لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام
عموم من وجه الا بحسب الظاهر يعرف ذلك من لاحظ مفهوم
التقسم قال الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له اذ
الالهام ليس من اسباب معرفة فالشيء ايضا والتجسيم
بصحة يوهم كون الالهام من اسباب المعرفة قوله صح
عند الناس اني عاشق غير ان لم يعرفوا عشقي لمن اي غير
انه يحذف ضمير الشان من ان المخففة من المثقلة وفي
قوله عشقي لمن ان محذوفة اي لم يعرفوا ان عشقي حاصل لمن
وقوله لم يعرفوا بمعنى لم يعلموا ففي البيت ان العلم والمعرفة
واحد قوله وجوابه انه خلاف الظاهر قيل اراد بالشيء
الحكم الذي هو الوقوع واللاوقوع ومعنى الصحة مطابقته للواقع
وقد فسرها في شرح المقاصد في بيان تحقيق معنى الصدق والكذب
بهذا المعنى فظهر صحة التصحيح وبقي الكلام في فائدتها ويمكن ان
يقال المعرفة تشمل التصور والتصديق والكلام ههنا في
التصديق فادرج لفظ الصحة اشارة الى هذا بل يقال كما ان
لفظ العلم شتهر في التصديق كذلك لفظة المعرفة مشتهرة
في التصور ولذا قيل اذا كان علمت بمعنى عرفت لم يقتضي

والتحقيق انه لا يجوز ان يكون اعم اما هو فيد الاعم
نعم قد يوضع قيد القسم موضع القسم كما قال
الجبائي الحيوان اما ابيض واسود فنبهوا على ان قسم الحيوان
هو الابيض مثلا وهو اعم من وجه والحال ان
القسم حقيقة هو الحيوان الابيض والابيض
قيده فلا تغفل

قوله لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه

المفعول

قوله وعلى كلها ايضا اي كل الاجناس اي المجموع من حيث هو كما يدل قول المص بجميع اجزائه لكن صدق قولنا جنس الموجودات
على المجموع من حيث هو محل بحث لانه انما يصح صدقه عليه اذا كان معناه ما كلها يصدق على كل واحد منها على حدة
بل المجموع من حيث هو كلمة لا شخص فلا يكفي اطلاق العام عليه الا بطريق الاشتراك اللفظي حيث المعنى على ما عرفت فهذا انما يصدق
الحيوان على جميع اجزائه الشخصية من حيث هو

المفعول الثاني وخ اذا لم يقيد بالصحة ينبادر الذهن من سقوط
المعرفة الى التصور والكلام في التصديق قوله وفيه استدراك
اذ يتم المقصد بدونها قوله وايهام بخلاف المقصد وهو اختصاص
عدم السببية بالثبوت دون عدمها بالانتفاء والمقصود
عدم سببيته لها وانما قال ايهام دون اشعار اذ يمكن ان
يقال المراد بصحة الشيء تقرره وتحققه على وجه المطابقة للواقع
نفيا كان او اثباتا على ان المراد بالشيء المعلوم كما يقال
صح الخبر وصح الحديث قوله غير مرضية ههنا لانه قد جزم
فيما مضى بان العلم عندهم مقابل للظن فلا وجه للظن المستفاد
من كلمة كان ههنا قوله اشارة الى وجه السببية وفيه
اشارة ايضا الى كون الغرض بيان حدوث العالم
بجميع اجزائه المعلومة كما سيجيء قوله والا يلزم الاستدراك
اذ يتم التعريف بدونه على ما لا يخفى قوله الى ان المراد اي
مراد من فسر العالم بما سوى الله نظير ما مر من الموجودات
والا فمراد المص به ههنا هو المجموع كما يدل عليه قوله بجميع
اجزائه دون جزئياته ففي تفسير كلام المص بما ذكر نوع
خزازة وحصر مراد من فسره بالتفسير المذكور فيما سوى الله
من الاجناس بالاضافة الى كل فرد من تلك الاجناس
والا فالتعريف يشمل الكل مرادا به ايضا قال صاحب الكشاف
العالم اسم لذوي العلم من الملائكة والثقلين وقيل
كل ما علم به الخالق من الاجسام والاعراض وفي بعض التفاسير
العالم ما حواه الفلك ثم كل جنس منه عالم على حدة عند
التفصيل وبيانه ان الجن عالم والانس عالم والموات

الى افراد كل من تلك الاجناس الخ

الفرق بين ما ذكره الشارح وبين ما ذكره
القيل لقوله كل ما علم به الخالق من الاجسام
والاعراض

عالم كم كل جماعة كثيرة عالم من كل جنس وبيانه ان العرب
عالم والعجم عالم واهل كل عصر عالم وروى عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم ان لله تع ثمانية عشر الف عالم وان دنياكم منها
عالم وقال مقاتل ان لله تع ثمانين الف عالم اربعون الفا
في البر واربعون الفا في البحر وقال كعب لا يحصى عدد العالمين
الا الله تع وما يعلم جنوده الا هو والمناسب بهذا المقام
ما ذكره الله ولهذا اختاره قوله والا لما صح جمعه كما في قوله
تع رب العالمين فيه انه انما يلزم عدم صحة الجمع لو كان اسما
للكل فقط لم لا يجوز ان يكون مشتركا بينه وبين الفرد المشترك
فح يصح الجمع باعتبار المعنى الثاني قال في الكشاف فان قلت
لم جمع قلت ليشمل كل جنس مما يستى به قال الشريف
قدس سره وحاصل الجواب انه الافراد وان كان اصلا في
الا انه لو افرد معرفا باللام لربما توهم ان القصد الى استغراق
افراد الجنس الواحد او الى الحقيقة اى القدر المشترك فلما
جمع واشير الى تعدد الاجناس واستغراق افرادها بالنص
زال التوهم بالكلية وفهم المقصد بلا مرية فان قلت العالم
لا يطلق على واحد من الجنس المسمى به كزيد مثلا فالوصف
امتنع استغراقه لافراد جنس واحد فان اللفظ المعرف
لاستغراق الافراد يطلق على كل واحد منها قلت لكان
مطلقا على الجنس باسره ينزل منزلة الجمع ومن ثم قيل هو جمع
لا واحد له من لفظه وكما ان الجمع اذا عرف لاستغراق احاد
مفرده وان لم يكن صادقا عليها كقوله تع وامه بحيت
المحسنين اى كل محسن وقولك لا اشترى العبيد اى

اى ليشمل كل ما يطلق عليه بحسب الظاهر اقول مولانا
سعدى جلبى قدس سره حاشيته على التفسير في سورة
يس اى ليشمل ما تحته من الاجناس المختلفة
ومراده ليشمل بحسب ظاهر اللفظ لا عليه بحسب اللفظ
مولانا عبد الرحمن عفى عنه

مع ان المحسنين لا يصدق على زيد المحسن
بخصوصه مثلا
عبد الرحمن

واحد منهم كذلك العالم اذا عرف ليشمل افراد الجنس
المسمى به وان لم يكن منطلقا عليها كانها احاد مفردة المقدر
فالعالمون بمنزلة جمع الجمع فكما ان لفظ الافاضل يتناول كل
واحد من احاد الاقوال كذلك العالمون يتناول كل
واحد من احاد الاجناس فقوله ليشمل كل جنس اى
افراده انتهى كلامه قدس سره وفيه نظر ايضا بان مثل زيد لا
يطلق عليه اسم العالم وان العالم اسم للمقدر المشترك
بين الاجناس وان المراد بما سوى الله تع من الموجودات
اجناس الموجودات والا لصدق على احاد افراده ايضا
كزيد مثلا تامل تدبر قوله حتى جوز واحد وث نوع النار
من عنصر آخر بطريق الكمون والقاء قوله يصدق
على المركب من عين وعرض قائم به فيه ان مجموع المركب
قائم بجزئه الذى هو المادة لا بذاته فلا يصدق هذا التعريف
عليه تامل قوله اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بغيره
فيه ان هذا انما يدل على المغايرة في المفهوم وهى لا تستلزم
المغايرة في الذات كما في قولنا وجد الحيوان وحد الانسان
قوله غير ممكن بثبوته لغيره يعنى ان تغاير الامكانين يدل
على تغاير الممكنين وفيه ان تغاير الامكانين مبنى على تغاير
الممكنين الذين هما الثبوتان ههنا وهو اول المسئلة
فليفهم قوله بمعنى البعد المفروض اولا قيل هذا بناء على
امكان وقوع الثالث على الملتقى وعدم اشتراط كونه
الا بعاد على زوايا قائمة فاذا ضم جزء الى جزء وآخر الى ملتقاهما
يحصل مثلث من ثلث خطوط جوهرية فالامتداد

اى بتقدير مضاف او مجاز من باب ذكر الحال
وارادة محله
١٢

تعليل وجهه ان الجزء مغاير للذات فالقيام به قيام
بها ولا بعد ان يقال المراد بالقيام بالذات
عدم القيام بالخارج
مولانا عبد الرحمن

وما قيل من ان ثبوت الشيء لغيره في نفسه مغاير للاثبات
الشيء لغيره في نفسه فيه ان ثبوت الشيء
للشيء مغاير للاثبات الشيء للشيء

والعالم كزيد الخ
كما سمعت الآن
١٢

اى صادق على واحد
من افراد الجنس
١٢

مع ان الجوهر
لا يصدق على
واحد منهم ع

واحد

المفروض او لاطول وثانيا عرض وثالثا عمق وفيه انه يستلزم
جواز تبدل الطول والعرض والعمق لجواز ان الفرض تأمل قوله تحقيق
بار بعة آه والتقاطع على القوائم حاصل فيما ذكر لفرض الخطوط متجا
في الاطراف وذلك كاف هناك كذا قيل وفيه قوله وانما
كان لفظيا راجعا الى اللفظ واللغة على معنى ان لفظ الجسم بازاء
اى معنى وضع على ما يراه الامدى وانما قال كما وقع في المواقف
لان ما وقع في كلام الشه وهو قوله بل هو نزاع في ان المعنى الذى
وضع آه صريح في ان النزاع معنوى على ما لايخفى للمتأمل المنصف
قوله وان كان مطلق الخط آه فيه ان الخط المتدير
لاينافي الكمية قوله بان جميع مراتب الاعداد اى كل واحد
منها اكثر مما تعد بصيغة المضارع من التعداى من مرتبة تعد
العشرة منها اى من ملك المرتبة مثلا مرتبة الاحاد اكثر
من مرتبة العشرات التي تعد العشرة من الاحاد ومرتبة العشرات
اكثر من مرتبة المآت التي تعد العشرة من العشرات
ومرتبة المآت اكثر من مرتبة الالوف التي تعد العشرة
من المآت مع ان كلا من هذه المراتب غير متناهية وفي
بعض النسخ مما بعد بلفظ الظرف المقابل لقبل وعلى هذا
فتوجيه الكلام ظ وكذا تعلقات علمه اكثر من تعلقات
قدرته اذ العلم متعلق بالممكنات والواجب والممتنع و
متعلق القدرة هو الممكنات فقط ولو قيل في الاستدلال
والعظم والصغر انما يتصور في المتناهي لم يرد هذا كما قيل قوله
فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا آه ان اريد الوحدة التي
توجب عدم قابلية الانقسام وامكان الافتراق فلا يلزم

تبدل
وزة

لان الجسم قابل للابعاد الثلثة منه

ولما كان الدليل خصما لا الزاما على الحكماء
بتوجيه ان الخط المتدير لا ينافي الكمية عند
المتكلمين وان كان ينافيها عند الحكماء وجود
مطلق الخط
عبد الرحمن

كما تحقق ملك المرتبة اى مرتبة العشرات يعني
ما لم تحقق عشرة احاد لم تحقق مرتبة العشرات
وعالم تحقق عشرة عشرات لم تحقق مرتبة
المآت وهكذا
عبد الرحمن

قال الشه والانواع تسعة اى انواع البطيخ تسعة حاصلة من ضرب ثلثة في ثلثة وذلك لانه الطعوم لابد له من فاعل هو الحرارة والبرودة
والكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو اللطيف والكثيف والمعتدل بينهما واذا ضرب اقسام الفاعل في اقسام قابله حصل اقسام تسعة

خلاف المفروض وان اريد الوحدة الموجبة له فهو اول المسئلة
او هو معنى عدم التجزى فيرد اعتراض الشه على هذا التقدير ايضا
قوله الشارح واما الثاني والثالث اه حاصل الجواب
عن الدليل الثاني انا لانم ان كلا من الحرارة والجبل غير متناه
الاجزاء بالفعل حتى يلزم ما ذكره ولو سلم فلانم ان العظم
والصغر انما هو بكثرة الاجزاء ويجوز ان يكون قوله وانما
العظم والصغر باعتبار المقدار جواب سؤال نشأ من
قوله وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا وحاصل الجواب عن
الدليل الثالث انا لانم ان في الجسم اجتماع اجزاء حتى
يجرى فيه الترديد المذكور ويلزم ما لزم ولو سلم فلانم عدم كما
الافتراق لا الى نهاية قوله ان امكن افتراقه لزم قدرة
اسه عليه قلنا اللازم غير بط ففي كلام الشه لف ونشر مرتب
تبصر قوله واما لانها عرض قيل القول بانها من الاعراض
غير صحيح اذ المنقسم الى الجوهر والعرض انما هو الحادث
والصفات قديمة غاية الامر انه يلزم منا قديم ليس بواجب
لذاته ولا جوهر ولا عرض ولا اشكال فيه وقيل المتكلمون
انما فسروا بالتبعية في التحيز القيام بالغير الذى يختص بالعرض
لا القيام بالشيء الذى هو اعم لتناوله قيام صفات الله
تعالى بذاته بل لابد لهم من ان يفسروه بالاختصاص المذكور على
ما يشير اليه الشه ونقل عنه في الحاشية وانما لم يوجها بقوله
لا يقوم بذاته لان معنى عدم القيام بالذات هو التبعية
في التحيز كما ان معنى القيام بالذات عدم التبعية في التحيز
انتهى ويدل عليه قول الشه بل بغيره آه لكن عدم القيام

هي

حاصل لو لم يكن في اجتماع الاجزاء ما يحتاج العظم
والصغر فاجاب بانه العظم والصغر بمقدار
المقدار القائم به
عبد الرحمن

يعني ان حاصل الدليل الثالث الترديد بان
يقال انا نختار ان في اجتماع الجسم لذاته او لغيره
والاول بط والا لما فبل الافتراق فنمنع
الثاني
عبد الرحمن

بالذات اعم من التبعية في التحيز اذ يصدق على ما لم يكن له تحيز
اصلا لا ذاتا ولا تبعا كما ان الصفات ايضا كذلك قوله وذلك
ان تستدل بما سيجيء من ان البقاء عرض فلو كان له بقاء
يلزم قيام العرض بالعرض وهو غير جايز وان كانت غير باقية
لم يكن قديمة لان القدم بقاء في العدم قوله لجواز ان يكون تقدم
القصد الكامل قيد القصد بالكامل احترازا عن قصد واحد منا اذ
يتخلف عنه المرمى لقصوره وعدم استمراره اياه اذ يحتاج فيه
بعده الى تحريك الاعصاب والالات واما القصد القديم الكامل
فربما يستلزم المقصود استمرارا عقليا بحيث يمتنع تخلفه
عنه زمانا فيكون ذلك المرمى قديما زمانيا مستندا الى قصد
قديم متقدم عليه بالذات قوله اي مستمرا اي لا يعرض له
العدم اصلا لا لجوز عروضه له واما فسره به لان القدم اي
عدم مسبوقية الوجود بالعدم لا يستلزم استمرار الوجود
بحسب المفهوم ولهذا احتيج في اثبات منافاة القدم للعدم
الى دليل والمرمى ذلك فسره به تصريحا بالمرمى قوله بشروط
متعاقبة لا الى نهاية اي في جانب الماضي فلا يلزم قدمه
بمعنى الاستمرار اذ يجوز ان ينتهي الشروط في المستقبل فيطرء
عليه العدم لانتفاء الشرط قوله لم يرد سؤال آن الحدوث
نعم يرد على هذا التعريف انه لا يصح لانه يصح بكون الكون الواحد
سكونا وهو بخلاف قولهم السكون كونان كذا نقل عنه وقيل
وايضا يلزم ان يكون الحركة الكون الثاني وهو بخلاف
قولهم الحركة كونان في اينين في مكانين واعلم ان سؤال آن
الحدوث وان لم يضر في اثبات حدوث الاعيان

ايراد على قول الشارح هذا المنع لا يضر ع ان

لكن يضر في حصر الاكوان في اربعة المذكورة وقيل يرد
عليه السكون بعد الحركة ويمكن ان يقال المراد المسبوقية
بكون آخر بلا واسطة قوله فقيه اي اشكال اي كما ان في
قولهم كونان في اينين اشكال وجه الاشكال في هذا انه
لا مضي للاول والثانية على تقدير بقاء الاكوان بل يكون الحركة
حح الكون في اينين في مكانين والسكون الكون في اينين في
مكان واحد ووجه الاشكال في قولهم ما مر وانه على تقدير بقاء
الاكوان لا معنى لتعدد الاكوان في المتعاقبين قوله يرد عليه
ان ما حدث الى آه قيل عليه ان المرمى من قوله وهذا
معنى قولهم الحركة كونان آه ان الكلام في التعريفين على المحقق
والتحقيق ما قدمناه فلا يرد وما ذكر اقول ظاهر السوق وان كان
ما ذكره القائل لكن قول الشارح في شرح التلخيص للمفتاح الحركة
عند المتكلمين حصول جسم في مكان بعد حصوله في مكان آخر
اعني انها عبارة عن مجموع الحصولين نص في العكس وح
لم يندفع الايراد واجيب عن الايراد بان اشتراك سكونين
في جزء لا يستلزم عدم امتياز كل منهما عن الآخر وان اراد
بالامتياز الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بالجزء
فذلك غير واجب في الحركة والسكون ولا تصح منهم
قوله فلا يمتاز يجري هذا فيما حدث في مكان ثم
انتقل الى آخر ثم الى ثالث حيث يلزم عدم امتياز الحركتين
بالذات لاشتراكهما في الكون الثاني قائل قوله والحق
ان الحركة آه يرد عليه سؤال آن الحدوث على ما يجيء قوله
لان القدم ينافي العدم ولا جواز للبقاء مع منافيه

هذا وارد على كل ما ذكر الشارح وفسر به
والسكون بعد الحركة انما يصدق عليه اذا سبق
كونه اخر غير آخر بلا واسطة الى الكون الاول لا
الكون الثاني الذي هو الحيز الاول في السكون
اعني الكون الاول في الحيز الذي تحقق فيه السكون
مولانا عبد الرحمن

اي في عكس قوله الكلام في التعريفين على المحقق
والتحقيق ما قدمناه وانما الكلام في التعريفين
المبنيين على التحقيق وما قدمناه مما على الاخر
مولانا عبد الرحمن

كان وجه ان على ان عدم امتياز الحركتين لا يضر
ضمنه كثيرا بخلاف اشتراك الحركة والسكون
فانهما كنوعين متقابلين يلزم الامتياز الكامل
بينهما
عبد الرحمن

فلا جواز للزوال مع القدم فاذا جاز الزوال فلا يكون قديما
فيكون حادثا مسبوقا بالعدم قوله مطلقا اى سواء كان
سابقا او لاحقا اما منافاة العدم السابق فلان القدم
عدم المسبوقية بالعدم واما منافاته اللاحق فلما مر قوله والاستدلال
بان المجردات يشاركه آه تقريره انه يمتنع وجود عين
مجردا ذلو وجد لشاركه الباري تعالى في التجرد والتالي باطل
وكذا المقدم اما بطلان التالي فلانه لو شارك المجرد في التجرد
ويمتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب في الباري تع وهو باطل
لان التركيب يستلزم الامكان لعلة الاحتياج وهو تعالى
واجب لذاته وتقرير الجواب انا لا نلتزم بطلان التالي
وقولهم الاشتراك يستلزم التركيب قلنا لا نسلم فانما يستلزم
ان لو كان المشترك امرا ذاتيا وههنا ليس كذلك
ولو سلم فغايته الامتياز يجوز ان يكون التعين الذي هو
امر عدمي كما هو مذهب المتكلمين قوله مالا دليل عليه
وتقريره ان وجود المجردات مما لا دليل عليه وكل ما لا
دليل عليه يجب نفيه فالمجردات يجب نفيها وقوله والا
لجاز آه دليل الكبرى تقريره وان لم يجب نفي ما لا دليل عليه
لجاز آه لان حضور جبال شاهقة عندنا لا زال مما لا
دليل عليه وقوله في الجواب الدليل يلزم آه معارضة
في المقدمة وهي الكبرى وقوله على ان عدم الدليل في نفس
الامر آه كلام على الصغرى حاصله ان قولكم المجردات مما
لا دليل عليه ان اردتم به عدم الدليل عليها في نفس الامر
فمم وان اردتم عدمه عندكم فمسلم ولكن لا يفيدكم اذ يجوز

وفيه بحث لانا لا نسلم ان الامكان الذاتي لا ينافي القدم

عدم

هو لا جواز الزوال

ان

ان يكون الدليل معدوما عندكم ويكون موجودا في نفس الامر
فلا يكون المجردات مما لا دليل عليه وقوله وعدم حضوره
الخ جواب عن سؤال مقدر كانه قيل لو لم يستلزم انتفاء
الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشاهقة مما
انتفاء دليل الحضور فاجاب بانه معلوم بالبداهة لا بانتفاء
دليل الحضور قوله اى حدوث سائر الاعراض اى سائر
الاعراض المستدل بها على حدوث الاعيان كالحركة و
السكون والسواد والبياض مثلا قوله بناء على برهان
التطبيق فان المتكلمين لم يشترطوا فيه الا الوجود دون
الاجتماع فيه والترتيب كما هو عند الحكماء كما سيجئ قوله
ان قلت الصفة اى صفة الذات الواجب الوجود و
كذا المجموع الذات الواجب وصفته والا يكونان من جملة
العالم ولهذا قال في الجواب هذا لا يضرنا لما فيه من تسليم
المدعى قوله وكل منافي الجائز المباين اى عن الواجب
والمعنى لو كان محدث العالم جائز الوجود الذي يباين
عن الواجب وينفك عنه وما هو الا غير صفة الواجب
وغير المجموع المركب من الواجب وصفته لانهما لا ينفكان
عنه قوله لكن يرد عليه منع للشرطية المدلولة عليها
بالفاء في قوله فلم يصلح محدثا آه اى لو كان من جملة العالم
لم يصلح محدثا للعالم ومبدأ له والا لزم ان يكون محدثا
لنفسه كما يكون مبدأ لغيره وتقرير المنع ان يقال لانا نم
انه لو كان المحدث الذي هو جائز الوجود من جملة العالم
لم يصلح محدثا للعالم انما يلزم ذلك انا لو كان من جملة ما

ان

العالم اى الذى ثبت وجوده وحدوثه لم يثبت لم لا يجوز ان
لا يكون من جملة العالم الذى ثبت وجوده وحدوثه فيصلح
محدثا لذلك العالم قيل عليه هذا مبنى على وجود ممكن غائب
عن الحس وهو المجردات وهذا الدليل مبنى على نفيها كما لا يخفى
على ان ذلك لا يضر نافى اصل المدعى وهو اثبات الواجب
لانه ما يجوز وجوده يجب انتهاوه الى الواجب فثبت
الواجب **قوله** وحاصل المحدث آه جواب سؤال مقدر تقديره
ان يقال المراد بالمحدث فى قوله المحدث للعالم هو الله
تع المحدث بالذات فيلزم من كونه جائز الوجود وكونه
من جملة مطلق العالم اى الذى ثبت وجوده وحدوثه
والذى لم يثبت لانه تع ليس بالنسبة الى العالم الذى
ثبت وجوده ليس محدثا بالذات على زعم الخصم اى الحكيم
فاذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثا له **قوله** لا يخفى عليه
كلام الله حيث قال فى جواب البحث الاول المدعى حدوث
ما ثبت وجوده من الممكنات **قوله** اذ لا يكون ح
اى حين اذا كان مبدأ ومدلولا من العالم الذى هو العلة
والدال **قوله** فيلزم التناقض اى على تقدير كونه من جملة العالم
وهو ان يكون مبدأ للعالم ولا ان يكون مبدأ له فيه ان
مدلوله على تقدير كونه من جملة العالم مبدأ ماله لا نفسه وماله
الدلالة على مبدئية شئ ماله وليس ذلك دلالة شئ
على نفسه حتى يكون لغوا مفيدا فى هذا الموضع **قوله** الاولى
طريق الحدوث قال قلت لا معنى لجواز الوجود الا الامكان
فيكون الاول طريق الامكان ايضا قلت معنى كلامه انه

جواب سؤال تقديره ان يقال لا يجوز ان يكون
من العالم الذى ثبت وجوده وحدوثه ومحدثا له
وانما ثبت حدوثه لانه المراد بالمحدث فى
قوله المحدث للعالم هو الله تع لا المحدث بالذات
اى بلا واسطة والله تع لما لم يكن محدثا بالذات
للعالم الثابت وجوده على زعم الخصم فليكن من
العالم الغير الثابت حدوثه لا يجعل له صالحا
كونه محدثا بالذات للعالم الثابت وجوده
وحدوثه ولعل هذا هو مراد المحشى وان كان
عبارته قاصرة عنه
منه عفا الله عنه

لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم واذا كان من جملة
العالم يكون حادثا لما مر من ان العالم حادث بجميع اجزائه
واذا كان حادثا لم يصلح محدثا ومبدأ له والمفروض خلافه وكونه
على هذا طريقة للمحدث ط **قوله** انما قلت دليل ينتج بطلانه قيد
نظرا لان ابطال التسلسل انما قلت دليل على بطلانه لا ما ذكره والفرق
بين قول الشارح اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل مبنى على
المناقشة والاظهر ان يقال بطلان بدل ابطاله كما فى بعض النسخ
قوله بمجرد خروج العلة عن السلسلة اذ لا موجود فى الخارج سوى
الممكنات والواجب فما يكون خارجا عن سلسلة الممكنات
يكون واجبا **قوله** والا يلزم اى وان لم يكن ذلك البعض
ظرفا للسلسلة بل كان فى اثنائها **قوله** فظهر ان امر الافتقار
بالعكس اى ابطال التسلسل يفتقر الى اثبات الواجب
لا بالعكس وانت خبير بانه ان كان مراد الشارح بقوله ليس
كذلك انه لا يتم بهذا الدليل الدلالة على وجود الواجب
مع ذهاب السلسلة الا ما لا يتناهى او مع امكانه فلا يرد عليه
ما ذكره المحشى وان كان مراده ان ابطال التسلسل فى مقدمات
هذا الدليل فالحق ما ذكره المحشى رحمه الله تع **قوله** وهما باطلان
لاستحالة كون الشئ علة لنفسه ولعلته **قوله** وهو علة
البعض اذ لا يكون علة للكل يكون علة للبعض **قوله** بعد جانبى
العلل والمعلولات الى غير النهاية يعنى اذا تسلسلت العلل
متصاعدة الى غير النهاية اعتبرنا جملة من معلول معين الى غير
النهاية واعتبرنا جملة اخرى من علة متقدمة على ذلك المعلول
الذى هو اول الجملة الاولى بعدد متناه واذا تسلسلت المعلولات

لان انما قلت دليل ينتج بطلانه اعم من ان يكون
على البطلان او على غيره ويلزم منه البطلان
كما هو ههنا تامل
منه

لا يخفى ان قول الشارح على المناقشة ليس موقوفا
على كون ابطال التسلسل عبارة عن اقامة دليل
على بطلانه بل لو كان عبارة عن اقامة الدليل
ينتج بطلانه كما ذكره الشارح يكون امر المناقشة محالا
فالنظر فى قول الشارح بالواو بدل الفاء
عفا الله عنه

فى عدم ورود على هذه الارادة تحت لا يخفى
على المتامل
عبد الرحمن

المحشى انه لا يلزم ثبوت الواجب مع ذهاب
السلسلة واما انه لا يتم الدليل على وجود
الواجب مع ذهاب السلسلة فلا يمكن ان يقال هذا على الارادة الثانية
فلا تغفل
منه عفا الله عبد الرحمن

متناهية الى غير النهاية اعتبرنا جملة من عدة معينة الى غير النهاية
واعتبرنا جملة اخرى من معلول معين بعد ذلك العدد التي
هو مبدأ الجملة الاولى بعد متناه كذا قرره البعض لكنه لا حاجة
اليه اذ يصح ان يقال واعتبرنا جملة اخرى من معلول متقدم
على ذلك المعلول الذي هو اول الجملة الاولى وهو المبتدأ في
عبارة الشرح حملة على الاول خروج عن السوال قوله المجتمعة اي في
الوجود والمتعاقبة فيه قوله بل يكفي انطباق الاجزاء بعضها
النفوس على تقدير قدمها بالنوع ويعاقب افرادها ازلا وابدا كما
هو مذهبهم لوجد لا محالة بسلسلة منتهاها غير متناهية مرتبة في الحدوث
فجزي البرهان فيها او لا يقع هم مقارنة جملة اخرى لآحاد تلك
السلسلة لان التعاقب كان في حصول الانطباق قوله
او كل جملة آه علة للتعاقب اعلم ان ترتب الامور في الوجود
طبعا وضع شرط في جريان التطبيق على ما يشير اليه
احد الحدين قيد الترتب في مواضع في هذا القول
اذ لو لم يكن كذلك لجاز ان يقع احاد كثيرة من احد الجملتين
بازاء واحد من جملة اخرى اذ ح ليس لها نظام حتى يسلم
تطبيق المبتدأ على المبتدأ انطباق الباقي على الباقي على الترتيب
فلا بد في التطبيق ههنا من ان يلاحظ العقل كل واحد بازاء كل
واحد لكن العقل لا يقدر على استحضارها لانها غير متناهية له مفصلة
لا دفعة ولا في زمان متناه فلا يتصور التطبيق بين سلسلتين
باسرهما بل ينقطع بانقطاع الملاحظة واستوضح ذلك
بتوهم التطبيق بين الجملتين الممتدتين على الاستواء وبين اعداد
الحصى اذ يكفي في التطبيق بين الاولين تطبيق طرفيهما اذ يلزم

تعليم لم يوجد في النسخة التي وقعت الى المحشي
رحمه الله كلمة مثلا بعد قول الشارح نواحد عبد الرحيم

اذ التعاقب يستلزم الترتب بحسب الزمان منه

انما قال على لان التعاقب لا ينافي الكفاية المفهوم
من تقييد كفاية ترتب الاجزاء بقوله والا متعاقبة
فانه كان مراد المحشي ذلك لتعبيره فاصرة عليه وان
كان غيره فلم نقف عليه منه عبد الرحيم

من ذلك وقوع كل جزء من احدهما على جزء من الاخر
على الترتيب ولا يكفي في اعداد الحصى بل لا بد من اقتران كل واحد
كل بازاء مقابله قال بعض المحققين هذا ما ذكروه والاقول التعاقل
ان يقول لا يخلو اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الاحاد مفصلا
او يكفي الملاحظة مجملا وعلى الاول لا يمكن التطبيق في المرتبة ايضا
وعلى الثاني يجري في غير المرتب ايضا فانا نعلم انه لا يخلو من
ان يكون في الجملة الزائدة ما لا يكون بازائه شيء من الناقصة
اولا وعلى الاول يلزم الانقطاع وعلى الثاني يلزم الثاني وقال
ووجه التفصي عنه على ما سنح للخاطر انه يمكن في غير المرتبة ان يختار
الاول ويمنع لزوم الثاني لان الزيادة ربما تكون في الوسط
واما في المرتبة واما في المرتبة اذا طبق الطرف على الطرف
فلا زيادة في جانب الناهي للانطباق ولا في الوسط لان
الاحاد فلو لم يكن في الجانب الآخر لزم التساوي قطعا ويوضحه
ان الجملتين لا شك في زيادة احدهما على الآخر في جهة ما
وبالتطبيق ينتقل تلك الزيادة الى الجهة الاخرى فيلزم
الانقطاع فلما لم يكن لغير المرتبة اتساق نظام لم يكن التطبيق
بحيث ينظمه انتقال تلك الزيادة الى الجهة الاخرى فيلزم
الانقطاع واذا عرفت شرطية الترتيب فالمراد بمعلومات
اسرع ومقدوراته ليس بمتوجه على ما لا يخفى على المتامل قوله
فان الذهن لا يقدر آه يعني ان الامور الوهمية المحضة
لا وجود لاحاد ما في الخارج بل في الذهن ولا يوجد فيه الامور
الغير المتناهية مفصلا حتى يجري فيه التطبيق فينقطع في حد ما
البتة قوله لكن يشكل بالنسبة الى علم اسرع اجيب عنه

كل بازاء مقابله منه

وهو مولانا جلال الدين الدواني عفي عنه

بان مراتب الاعداد لغير المتناهية ليست من الموجودات
الخارجية بل من الامور الوهمية التي لا يمكن اجتماعها في الذهن في
الاذهان في ذكر واما بالنسبة الى العلم المحيط فلا استحالة
اصلا قوله الوحدة في صفة وجوب الوجود آه لما عرفت
ان قوله والمحدث للعالم هو ابتدع في قوة ان يقال صانع
العالم هو الذات الواجب الوجود فصار وصفه بالوحدة
في قوة وصف الواجب بها بمعنى انه يمتنع اشتراك مفهوم
الواجب بين اثنين في الواقع ونفس الامر لان حقيقة الوجود
اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها والمراد بالاعتقاد
على ما صرح به في شرح المقاصد وجوب الوجود والقدم
الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير ونحو اصها مثل تدبير العالم
وخلق الاجسام واستحقاقه للعبادة والعدم الزماني
مع القيام بنفسه قوله وهذا التوهم مع دفعه آت في
قوله تعالى قل هو الله احد هذا على تقدير ان يكون هو ضمير الشان
والله احد جملة من المبتدا والخبر خبره وفي الكشاف عن
ابن عباس رضي الله عنه قالت القريش يا محمد صف لنا
ربك الذي تدعونا اليه فنزلت يعني ان الذي سألتمونا
عن صفته هو الله واحد بدل من قوله الله او خبر مبتدا محذوف
اي هو احد وعلى هذا التقدير لا يأتي وهو ظ قوله فلا يرد
احتمال ان يكون الخ حاصل السؤال ان المدعى وحدة الواجب
والدليل لا يفيد الا وحدة الصانع قوله على وجه الصنع والعلة
كما يدل عليه قوله لكل صانع العالم واحد قوله التعطل وكذا
الايجاب نقصان نقل عنه وكذا نقصان القدرة وهو ظ

يعني وجوب الوجود يستلزم الصنع والقدرة الكاملة اذ
لو لم يكن الواجب صانعا كامل القدرة لزم اما التعطل
واما الايجاب واما نقصان القدرة وكل منها نقص ينافي
الوجوب قوله لكن يرد على هذا حاصله انا لا نسلم ان الايجاب
نقص كيف وهذا الواجب موجب في صفاته مع انه منزه
عن النقصان قوله والفرق بين الايجاب آه وجه ان
صفات الواجب كمالات له بخلاف غيرها ولا شك
ان الايجاب الكامل الكمالات لا يكون نقصا له بخلاف الايجاب
الكامل غير الكمال فالفرق واضح قوله فلا يكون الموجب واجبا
نقل عنه ولا يكون المعطل ناقص القدرة ايضا واجبا قوله
الاول النقص والثاني آه اراد بالنقص النقص الاجمالي والحل
النقص التفصيلي لان حاصل الاول ان دليلكم هذا المجموع مقدمة
ليس بصحيح لانه جار في هذه المادة مع تخلف المدلول عنه وحاصل
الثاني منع لزوم اللغو والتخلف آه على تقدير عدم حصول احدهما
وهو مقدمة معينة من مقدمات الدليل المذكور قوله
وهو لا يمكن في صورة النقص لان تعلق الارادة واقتضاء
الذات ليسا معا قيل في جواب النقض ان ما ذكر امر
ممتنع جاء امتناعه من قبل ذاته تعالى فلا يخل لا ينافي الالوهية
ويقرب من ذلك ما يقال من انه تع اذا اوجد شيئا
لا يبقى له قدرة عليه فيلزم عجزه ويجاب بان عدم القدرة
بناء على تنفيذ ما ليس بعجز بخلافه اذ اسند الغير طريق
تنفيذه قوله ولا نسلم الخ حاصله اثبات اللزوم
الممنوع بتخصيص الدليل المذكور وقيل في جواب الخل

اراد بالخل النقض التفصيلي الذي هو منع مقدمة
معينة من مقدمات الدليل المذكور في الشرح
وهو قوله اولا فنلزم عجز احد هما وحاصله انا
لا نسلم انه لو لم يحصل ما اراده احد الالهين
فهو العجز والسكون لم يجز الاخر لما اراده
احد الالهين وجود شيء مثلا بحيث لو عدم
اراد احد هما وجوده زيد مثلا كان عدم كل منهما
ممتنعا بالغير وعدم القدرة بناء على الامتناع
بالغير ليس بعجز هذا ولا وجه لجعله منعا لمقدمة
من مقدمات النقض المذكور فتامل كتبه
عبد الرحمن عفي عنه

قال في الفرق بين الاحد والواحد ان الاحد
يستلزم النفي والواحد يستلزم الاثبات
الا ترى ان الله واحد في الذات والصفة
فدفع التوهم بما ذكر غير واقع

هو العلة وحاصله عدم الاحتياج الى الفاعل

ان سكونه مثلا امر ممكن فى نفسه وانما جاء استحالته من
جهة تعلق احدهما قدرته فكان الآخر محتاجا فى فعله الى عدم
تعلق قدرته فلا يكون آلهة هف قوله اى لا تدافع بين
تعلقهما اى ليس بينهما امتناع الاجتماع لجواز ارادة الشخص
الواحد المتقابلين على السوية او مع ترجيح قالا حدهما وانما تعرض
لنفى تضادهما توضيحا لامكانهما فى انفسهما قوله ولم يرد
بالتضاد معناه الاصطلاحى قبل ان الارادتين وجوديتان
لا تتوقف لعل احدهما على تعقل الاخرى فلو ثبت بينهما
امتناع الاجتماع كانتا متضادتين البتة ولهذا اختصه بالنفى
من بين سائر انواع المتقابلين وفيه انه لو كان المنفى بين
الارادتين تقابل التضاد كان المثبت بين المرادين
اعنى الحركة والسكون اياه ايضا وليس كذلك ولو عقل
المحشى عدم كون المراد المعنى الاصطلاحى به لكان احسن على
ما لا يخفى قوله اذ يلزم الاحتياج اى يلزم عجز الاحتياج فى
فعله وتفيد قدرته الى عدم سد الغير طريقه قوله لجواز ان
يوجد باحدهما ابتداء بدل على ان الضمير فى قوله وهو لا يستلزم
آه راجع الى امكان التمانع لكن الظاهر انه راجع الى عدم تعدد الصانع
اى عدم تعدد الصانع لا يستلزم انتفاء المصنوع قوله
بان يراد احدهما وكذا بجوز ان يكون كل منهما مستقلا فى
القدرة لكن اراد احدهما وجوده فوجد ولم يرد الآخر لا وجوده
ولا عدمه قوله عند الاستاذ اعلم ان فعل العبد واقع
عندنا بقدرة الله وحدها وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها
وعند الاستاذ بمجموع القدرتين على ان تعلقا جميعا

اى ان الاشخاص الذين يجوز تخلف الارادة عن الاخر
لئلا يلزم اجتماع الضدين بناء على تقدم ارادة الشخص
الواحد متعلقة بالضدين فى محل واحد او اما عند
اختلاف المحل فلا حاجة الى تقييد ما قيدنا به
لمولانا المرحوم عبد الرحيم رحمه الله

الظاهر ان الحركة والسكون على مذهب المتكلمين كما
عرفتها الشارح فى بحث حدوث العالم ليسا من
التضاد فى شىء على ما فسره به فى اصطلاح
الحكماء عدم وملكة والكلام فى الكلام وهو مذهب
المتكلمين فقوله ليس كذلك ليس كذلك
لمولانا المرحوم عبد الرحيم رحمه الله

المذاهب فى افعال العباد

بحث

باصل الفعل وعند القاضى على ان تعلق قدرة الله بحصل
الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة او معصية وعند الحكماء بخلقها
استتم فى العبد كذا فى شرح المقاصد قوله فهى حجة اقناعية
والملازمة عادية تأمل انفاس الاحتمالات قوله
فيلزم انعدام الكل او البعض عند عدم آه فيه انه يجوز ان
يعدم كون احدهما صانعا فلا يلزم انعدام الكل ولا البعض
وان اريد انه يلزم انعدام الكل او البعض بالامكان فالتقاء
الملازم تم قوله لانه جزء علة آه اى لان الاحدى الذى
عدم كونه صانعا جزء علة ان كان التاثير على سبيل الاجتماع
او علة تامة ان كان على سبيل التوزيع فيفيد العدم
كلا على تقدير الاول اذ لم يتم العلة او بعضا على التقدير الثانى
اذ لم يوجد علة البعض التامة قوله ولو اريد باللازم آه نقل
عنه يعنى يمكن ان يراد باللازم ذلك وتقدير الدليل هكذا
لو وجد الصانعان لامكن التمانع بان يريد كل منهما ايجاد
المصنوع على وجه الاستقلال فامكن ان لا يوجد المصنوع
مع وجود علة التامة وهى ارادة كل منهما لامتناع ان
يوجد بهما او كل منهما او باحدهما لكن حمل الفاء فى
الآية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده فتامل قوله فيلزم ان
يكون كلا الانتفائين الماضيين مقررين يعنى ان الآية
ح يفيد تقرير الانتفائين عند السامع وتقييدهما بالزمان
الماضى وهو ليس كما هو بالمستدلال والمعنى بالمستدلال
العلم بانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة من انتفاء التالى
المقرر عند السامع والآية لا يفيده قوله لان الحادث

مع ما له مدخل فى ايجاد بهما من صفاته

فامكن ان لا يوجد ح

والجواب لزوم امكان التمانع على هذا
التقدير وهو مستلزم لانعدام صنع احدهما
اما بناء على تسليم الاول او على ما مر فى
التمانع لكن على الاول لا يكون قطعية وعلى
الثانى لا يجرى بعده
قول احمد رحمه الله

لايكون آه يعني ان اللازم على هذا التقدير ان يكون التعدد
منتفيا في الماضي فلو ثبت في الاتي يكون ما جاء به التعدد
حادثا البتة والحادث لايكون الها فتم المقصد وهو بيان
تحقق انتفاء الاول بحسب جميع الازمنة بدليل تحقق انتفاء
الثاني قوله ثم بين كل منهما مفهوما على حدة يحتمل ان يكون
لكل منهما اولاحدهما معنيان احدهما مشترك بينهما والاخر
متغايران فالترادف بينهما باعتبار المشترك وعدمه
باعتبار المتغايرين فالتاييد ليس على ما ينبغي قوله يرد
على ظاهره نقل عنه كمن لا يرد على باطنه لان معنى كون الشيء
موجودا بذاته ان لا يحتاج الى الغير في وجوده اصلا لا بمعنى
عدم الاحتياج الى الشيء اصلا فيكون الصفات واجبة
لانها ليست غير الذات انتهى وفيه ان الواجب
ما يكون ذاته كافية في وجوده ولا شك ان الصفات
انفسها غير كافية في وجوده ذاتها فيكون ممكنة فيرد
الاعتراض على باطنه ايضا تامل قوله والصفة ليست كذلك
اي ليست قديمة بالذات وهذا الكلام للاشعري و
التبكيت تامل قوله عدم الزيادة بحسب الوجود اي فلا
لايكون لهذا وجود في الخارج ولذلك وجودا خر في الخا
ايضا نقل عنه في الحاشية هذا هو المراد بالنفية لكن
لم يجوز والنفية بهذا المعنى في الاعراض لان بقاء الشيء
معنى زائد على وجوده وفيه شيء قوله يعني ان تصور
الواجب يعني ان اه يعني انه لما علم مما سبق ان الواجب
هو الذي احدث العالم الذي هو جميع ما سواه فاذا تصور

كمن قوله كل سليم مؤمن وبالعكس طاهر في
الناس ولا الناس بحسب الوجه المقصود

قوله في الاجوبة متغايران اي انما يمشي على تقدير
ان يكون لكل منهما معنيان متغايران

وهو جعل الذات المذكورة فصلا لتوليف الواجب
اعم من ماهية الشيء وما يقوم به الشيء
كالموصوف بالنسبة الى الصفة لا يرفع الاعتراض
اذ يصدق على الصفات ايضا ما يكون ذاتها
اي موصوفا بها كافية في وجودها ولعله لهذا
قال فتامل

لمولانا عبد الرحمن منه

وهو ان لو كان معنى البقاء هذا لم يتم النفية
فيها بالصفات ايضا على ما شيعرة بلفظ
الشيء

منه

وهو ان صفة البقاء هو الوجود من حيث
نسبته الى الزمان الثاني على ما سبق في شرح قول المصنف الى قادر العليم

منه

ح

يعني ان انه محدث لجميع ما سواه علم ثبوت هذه الصفات
المذكورة له ع بالبداهة قوله يحتمل ان يجعله بالوسط المختار
يعني لم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب
موجودا فقط مختارا وذلك المختار هو الذي اوجد العالم
والايجاب الواجب ذلك المختار بلا قصد لا يدل على
العلم ولا على غيره من الصفات المذكورة قوله لان ذلك
الوسط متعلق بقوله فلا يرد وتوجيهه لعدم الورود قوله
ولا يخفى انه انما يتم اه يعني ان تصور الواجب بالعنوان المذكور
انما استفيد مما سبق من ان محدث العالم هو الواجب
تعالى ولم يثبت فيما سبق ان جميع ما سوى الواجب
حادث بل انما ثبت حدوث الاعيان والاعراض
الثابتة وجودها فللمعترض ان يقول لم لا يوجد الواجب
ع بطريق الايجاب جوهرا مجردا ليس بجسم ولا جسماني
قديما قادرا يكون هو الذي اوجد العالم الجسماني الثابت
وجوده بالقدرة والاختيار قوله لا مدخل في بداهة الحكم يعني
لهذا اعتبر فظهر وجه ارتباط قوله والا فيمكن ان يستدل
تامل قوله لكن في دلالة الاحداث اذ يجوز ان يصدر مثل
هذا العالم ممن لا سمع له ولا بصر اذ علمه بالمسموعات والمبصرات
كاف في تحقق ذلك النظام بل شيوعها انما بالسمع او بالبصر
ضدتهما من النقايص وقيل المراد بهما ادراك المسموعات
والمبصرات فيكونان من قبيل العلم قال الشه معنى زائد على
وجوده اي معنى موجود زائد على وجوده والا فلا معنى لجعله
مبنيا لما ذكر اذ لا تصور التحيز في الامر الاعتباري لا بذاته ولا بتبعية

والايجاد

ح

من غير سمع ولا بصر منه

فيه انه على هذا التوجيه يكون ذكر جميع ما سوى الله مغنيا
عنه بذكر العلم اللهم الا ان يقال فائدة ذكره دفع توهم
صحة اطلاقها عليه سبحانه وتعالى

لمولانا عبد الرحمن منه

ح

ح

ح

بعنوان

على ما لا يخفى فاذكره المحشي وعلى انه هذا الزايد امر موجود في نفسه
ليس على ما ينبغي الا ان يجعل عطف تفسير لقول الشارح قوله
غير مطرد في اوصافه اي غير شامل لها فلا يكون جامعا لخلاف
التفسير بالاختصاص الشائع فانه شامل لجميع افراد
القيام ثم هذا المعنى كما يتصور بين الجوهر والعرض كذلك
يمكن بين العرضين بل بين الجوهرين بل لا اختصاص له بالموجود
فلا يبطل قيام المعنى بالمعنى قوله وقد يدفع اي عدم كون التفسير
جامعا قوله هذا رد اجمالي لدليلهم اي لدليل المتكلمين على
امتناع بقاء العرض وهو قوله والا لكان البقاء معنى قائما به
اه قوله فبقاؤه ما ضروري ايضا قيل فيه بحث لشهادة الحس
بتوارد الاعراض وانتقالاتها مع بقاء الجسم بحاله فكيف
لا يكون عدم بقاء الجسم بعد من عدم بقاء العرض وقيل ان
لم يثبت حكم من بديهة العقل ببقاء الاجسام بمعونة الحس
فالقول ببقائها قول بلا سند وان ثبت ذلك وهو
مشترك بين الاجسام والاعراض وجب القول ببقائها
والدليل على خلافه باطل لكونه مصادما للضرورة والتفرقة
في ذلك بين الاجسام والاعراض على ما قيل بالحكم بحدث
وتخصيص للضروريات العقلية بالشبهات الوهمية تامل
قوله موهمين للنقض فالتوقيف واجب كما ذهب اليه
الاشعري وذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على
ثبوت معنى من المعاني لذاته تع صح اطلاق ما يدل عليه من
الالفاظ عليه تع بلا توقيف وواقفهم القاضي ابو بكر منا كتنه
اشترط ان لا يكون لفظه موهما بما لا يليق بذاته تع قوله

البسر

وليس بشيء لان الطبيب اه والاولى التمثيل بالجواد والسخي
المتراد فين مع وجود الاول باطلاق الجواد دون السخي
قوله يعتبر في التجزي اه يفهم من شرح المقاصد ان الابعاض
هي الاجزاء المقدارية فيكون التبعيض بالنسبة اليها وقيل
والتجزي باعتبار مطلق الانقسام لغة تا باعتبار الانحلال
قوله نعم لها معان اخر قال الشيخ ابو منصور سألت شيخي
عن اسم شيء ما هو قلنا ان اردت بما اسمه فالقديم الرحمن الرحيم
وان اردت بما صفته فسميع بصير وان اردت بما فعله
فخالق المخلوقات وواضع كل شيء في موضعه وان اردت ما هيته
فهو متعال عن المثال والجنس من شرح المقاصد قوله
فلا يلزم التركيب اذ الجنس بهذا المعنى لا يستلزم الفصل
المقوم كيف والمتكلمون على ان لله تع حقيقة نوعية بسيطة
قيل كون المعتبر في الماهية الجنس اللغوي لا المنطقي في حيز المنع
الا ان يصحح النقل قوله امتداد يعني ان البعد له نوعان
يعني ان او التقسيم المحدود قوله هذا مبني على وجود الخبر
كما هو مذهب بعض الحكماء قيل وانما كان مبنيا عليه لان القدم
والحدوث انما يكونان في المشهور من صفات الموجود
والوارد بالقدم ههنا معنى الازل فاستحالة ازلية المعدوم
غير مسلم بل المعدومات الازلية غير متناهية قوله وهو خلاف
مذهب المتكلمين لانه الفراغ المتوهم عندهم قوله ويرد عليه
ان حمله اه قيل في وجه الضعف انما يلزم النقض لو لم يتصف
المجموع من حيث المجموع بصفة الكمال واما عدم اتصاف
اجزائه بها فلانم انه نقص وفيه ان نقصان الجزء يستلزم

ان من صفات الكمال القدم عبد الحكيم

حدوثه وحدوث الجزء يوجب حدوث الكل لامحالة قوله
بان يقال المراد بالعروج والقد نظم الحكيم السمناني في بعض التائيات
بالفارسية وهو قوله ، يدا و قدرت است و وجه بقاش ،
آمدن حكمش و نزول عطاش ، صبغيتش نفاذ حكم و قدر ،
قدمنش جلال قهر و خطر ، قوله يناقض قوله فلا يحاذي قيل
معنى قوله لايحاذي علم الخلق بوجه من الوجوه انه ليس لاثبات
المماثلة وجه اصلا فح يكون هذا التصريح به مؤيدا لقوله لايحاذي
فضلا عن ان يكون مناقضا له قوله من حيث هي زمانيات
اى من حيث كونها زمانية يلحقها التغير لان تغير المعلوم
يستلزم تغير العلم وهو على الاطلاق محال في ذاته وصفاته واما
من حيث انها غير متعلقة بزمان فيعقل بوجه كلي لايلحقه
التغير فالله تعالى يعلم جميع الحوادث اليومية وازمنتها الواقعة
هي فيها لامن حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في
الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل ليلزم تغيره
بحسب تغير تلك الازمنة بل يعلمها علما تاما ثابتا ابديا
غير داخل تحت الازمنة مثلا يعلم ان القمر يتحرك كل
يوم كذا درجة والشمس كذا درجة فيعلم انه يحصل لهما مقابلة
يوم كذا ويخسف القمر في اول المحل مثلا وهذا العلم ثابت لا
حال المقابلة وقبلها وبعدها وليس في علمه كان وكائن
ويكون بل هي حاضرة في اوقاتها ازلا وابدا وانما التغير في
الازمنة في علومنا والحاصل ان تعلق العلم بشيء في الزمان
المتغير لايلزم ان يكون زمانيا ليلزم تغيره كذا في شرح المقاصد
قوله على زيادة المفهوم يعني ان المفهوم من هذه المشتقات

وحدوث الصحيحين والسنن ينزل ربنا كل ليلة الى سماء الدنيا ٥

وحديث مسلم فلولت بني آدم كلهم كقلب واحد لملك في احسن صورة من اصناف الملك ٥

الدهر

ليس الا الاضافات اى النسب المسماة بالعالمية والقادرية
والحيية وغير ذلك وصدقها لايقتضي الا تحقق هذه
الاضافات واما ان مبادئها صفات حقيقية كما هو
في حقنا ام ذاته ع مباين لسائر الذوات وهو مبدء
لهذه الاضافات كما هو مذهب الفلاسفة والمعتزلة
ففيما ذكرا دلالة على تعيين شيء منهما واما قوله فانه
ح يظ بمنزلة قولنا اسود لاسواد له ففيه ان المفهوم الظ
من قولنا اسود هو الاتصاف بامر حقيقي هو السواد
ومن قولنا عالم هو انكشاف المعلوم له غاية ان
ذلك الانكشاف في حقنا بصفة وكذا النصوص
وصدور الافعال المتقنة لايفيد ان ازيد من ذلك وكذا
الحال في باقي الصفات قوله ان اراد اقتضاء ثبوت
المأخذ فيه فيه انه ثبوت الشيء للشيء لايصدق على ثبوته في
نفسه فكيف يريده فالرد قبيح اجيب عن الاعتراض
بان المراد هو الثاني والمطلوب حاصل اذ هذه الاوصاف
ليست من الامور الاعتبارية مثل الحدوث والامكان
بل من الامور العينية والحقيقة فكما ان اتصاف الاسود
بالسواد يدل على وجود السواد فيه فكذا الحال في هذه الصفات
كما اشار اليه بعد قوله فلا يتم بذلك غرضهم وهو
اثبات انها صفات موجودة زائدة على ذاته ع قوله بالبا
عن ذلك قولهم بان له عالمية لعل وجه الابا انهم لو
قالوا انه عالم لا علم له بهذا المعنى لقالوا عالم لا عالمية له
كذلك لانها ليست صفة حقيقية ايضا ولم يقولوا وكذا

لان العالم يطلق على من انكشف عليه الشيء سواء كان سوادا او كتابة او صفة حقيقية قائمة بذات العالم او نفس ذاته فالمفهوم الخ قوله ليس الا العالمية اى كونه عالما بذلك الشيء الخ منه مولانا عبد الرحمن عفا عنه

لا يخفى ان المفهوم من العالم هو الاتصاف بالعلم على سياق اهل اللغة كما ان المفهوم من الاسود هو الاتصاف بالسواد واما كون السواد او احقيقيا او اعتباريا فلا دلالة للمشتق عليه منه مولانا عبد الرحمن عفا عنه

بل قالوا عالم لا علم له وعالم لاله عالمية وقيه انه يجوز لهم ان يقولوا
لا عالمية له صفة حقيقية وان يكون المراد يقولهم عالم بالذات
وعلمه عين ذاته ان العلم الموجود في الخارج عين ذاته واما انه
له علما غير موجودة في الخارج فلا ابا رعنه في هذه الاقوال **قوله**
لا يثبت اى لا حجة فان الثبت بمعنى الحجة كذا نقل عنه **قوله**
الحاو المفهومين اى مفهوم العلم مع مفهوم القدرة مثلا وايضا
اللازم كونه الذات باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وحيا
وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للحاق ولا استحالة فيه **قوله**
والحاو الذاتين هو اللازم اراد بالذات ما صدق عليه المفهوم
وهذا احد معاني لفظ الذات فانه قد يقال في مقابلة الصفة
وقد يجيء بمعنى الحقيقة وقد يراد به معنى الماهية **قوله** في شانه
تع اخترا عن شاننا **قوله** او ليست متغايرة ولهذا قالوا
القدما عبارة عن اشياء متغايرة كل واحد منها قديم لا يقال
اذا انتفى المغايرة بينهما والكثرة متعددة لزم ثبوت التعدد
قوله ولك ان تحمل اه نقل عنه هذا الحمل موافق لما قاله بعض
المتقدمين ان القديم اعم من الواجب لصدقه على الصفات
الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة كما قاله
الشيخ في هذا المقام جوابا عن المعتزلة فافهم **قوله** وجوابه ان لزوم
الكفر المعلوم كفر ايضا لان لزوم الشيء مع العلم به التزام كذا
قيل والمراد ان التزام شيء يلزمه شيء آخر مع العلم باللزوم
التزام اللازم **قوله** فلهذا قال في المواقف اه يعني ان تقييده
بقوله ولا بعلم به يدل بمفهومه المخالفة على انه ان علم به يكفر
قوله على ان قوله وما نقله اه نقل عنه قال الامام الرازي

يعني ان الذي استقر عليه اما بني العالمية المطلقة
فلهم ان ينفوا العالمية المقيدة عنه
فيصدق ان علم له بني لا صفة حقيقية لان الذات
ليست صفة حقيقية

بين الذات والصفات والذات واحدة
لزم انتفاء التعدد ولا نا نقول اذا انتفى
المغايرة

فسر المتكلمون قول النصارى ثالث ثلثة بانهم يقولون
باقنوم الاب وهو الذات واقنوم الابن وهو العلم
واقنوم الروح وهو الحيوة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير
قوله ترتب الحكم على المشتق يعني ان ترتب الحكم بالكفر على ما قالوا
ان الله ثالث ثلثة يدل على علية ما اخذ الاشتقاق وهو القول
بانه ثالث ثلثة **قوله** فان انحصرت العلة اى علة الكفر في
الالتزام يتعين ذلك الالتزام منهم لانهم محكوم عليه بالكفر **قوله**
لكن لا يلزم قولهم بالقدما التثنية نقل عنه انه قال اقول في جوابه
انهم لم يجعلوا الذات نفس كل من الصفات بل نفس مجموع الصفات
ولم يجعلوا كل واحدة منها نفس الاخرى فكان قولهم بالقدما التثنية
ملايما ولا يلزم على تقدير الحاو الذات مع الصفات ان يكون
واحدا **قوله** ولا انفصال في الواحد وايضا الكم عرض يقتضي
القسمة لذاته والوحدة يقتضي اللاقسمة على انه يمكن منع
كونها عرضا ايضا **قوله** نصف مجموع حاشيتيه مثلا الاثنان
احدى حاشيتيه الواحد والاخرى الثنتان والمجموع اربعة و
الاثنان نصف الاربعة وعلى هذا سائر الاعداد **قوله** او على
التغليب يعني اطلق اسم مراتب العدد التي هي ما بعد
الواحد على جميع اجزاء العدد التي منها الواحد تغليبا للاكثر
على الاقل **قوله** يرد عليه وقبل اطلاق الجزء عليها باعتبار
تغليب الواحد عليها حيث كان او خل في المقصد على انه
لا يتوقف على حقيقة الجزئية ويمكن ان يقال ليس معنى قوله
مع ان البعض جزء من البعض ان اى بعض كان جزء منه
بل البعض الخاص الذي هو الواحد جزء من البعض وهذا القدر

فسر

كاف سند المنع قوله وقد يجاب اه حاصله ان القول
بازلية الصفات لا يستلزم القول بقدمها لكونه اخص فان
القديم هو الازلي القائم بنفسه والصفة ليست قائمة بنفسها
قوله ولو سلم اي ولو سلم ان كل ازلي قديم فلا نسلم ان القول
بحدوث العالم مطلقا كفر بالاجماع بل بالقدم الذاتي بمعنى عدم
المسبوقية بالغير وقدم الصفات زماني بمعنى كونها غير مسبوقة
بالعدم قوله بتقدم المشية قد فرقوا بين المشية والارادة
حيث جعلوا المشية صفة واحدة ازلية بها وبما شاء الله
تع بها من حيث يحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد
المرادات كذا في شرح المقاصد قوله وفسروه بالقدرة على المتكلم
قالوا ان المنتظم من الحروف المسموعة حادث ومع
حدوثه قائم بذاته تع وانه قول الله تع لا كلامه واما كلامه فقدرته
على التكلم وهي قديمة وقوله حادث لا محدث وفرقوا
بينهما بان كل ما له ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث
بالقدرة غير وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله
تع كن لا بالقدرة كذا في شرح المقاصد قوله بحسب الوجود
او بحسب الخبر لا ورد النقض على التعريف بانه لو وجد جسمان
قديمان لزم عدم تغايرهما لعدم صحة الانفكاك بينهما وجودا
بنا على ان المتبادر من صحة الانفكاك صحته وجودا وان
كان اعم في نفسه صرح بان المراد من التعريف المعنى الاعم
لا صحة الانفكاك بحسب الوجود فقط فلا نقض بالجسمين القديمين
المفروضين وقيل ان ترك التقييد باحد الشيئين مبهما
ليس بتقييد اباحد هما بل هو اطلاق وتعميم يؤدي مؤدى

اي من اجل ان الحدث اي ما شاء ان يحدث
والمراد بالحدوث مطلق الوقوع مسامحة
فيتناول ما شاء الله بها من حيث العدم
لمولانا عبد الرحمن عفا عنه

محدث

الاطلاق يعني في عرفهم

صحة الانفكاك وجودا

التقييد

التقييد بالمبهم فلذا لم يلتفت الشارح الى اعتراضه وكذا
التقييد ويرد عليه بتاخر قيد الوجود تامل قوله لكن يرد
الالهان المفروضان ويرد الجوهران المجردان ايضا
كالعقول والنفوس الناطقة على ما يقول به الفلاسفة فانها
قيل هي عندهم غير موجودة والنقض على التعريفات انما
هي بالمحققات دون المفروضات قلت الجسم القديم
ايضا غير موجود وقيل المراد بامكان الانفكاك امكانه بحسب
الوجود على ما هو المتبادر ويدل عليه قوله فيما سياتي اذ لا تصور
وجود العالم مع عدم الصانع والنقض بالجسمين القديمين
مندفع بانهما غير متحققين وما دة النقض لا بد ان تكون
من المحققات لا المفروضات على ما مر وهذا هو وجه الامر بالتامل
وقال في شرح المقاصد الغيران هما الذان يمكن انفكاك
احدهما عن الآخر بمكان او زمان او بوجود وعدم او هما
ذاتان ليست احديهما الاخرى قوله لان زيدا قد يضيف
هم مع صحة قولهم ما في الدار غير زيد قوله ما يمكن انفكاكهما
في عدم او في خبر على ما في المواقف اذ الانفكاك في العدم
والخبر من جانب العالم فقط فيرد النقض قوله او بجملة نقل عنه
هذا البد خل فيه بعض الصفات مع البعض الآخر لان كلا
منهما لا يقوم بالآخر الا انه قائم بجملة قوله ويجوز ان لا يقوم
العرض بجملة اه جواب سؤال وهو ان يقال على هذا
ينتقض بالعرض مع المحل اذ لا يجوز ان لا يكون العرض
قائما بالمحل مع انهما غيران بالاتفاق قوله على انه يرد عليه
التشخص اه يعني ان التشخص لا يجوز ان لا يكون قائما بجملة

لعله وجهه انه يلزم على ما وجه به الخبيصي
حمل اللفظ المذكور في التعريف على عدم مفهومه
المشتمل مع غيره عليهم لوجوب حمل الالفاظ الواقعة
في التعاريف على ما يشمل افرادها
لمولانا عبد الرحمن عفا عنه

هذا ايضا مبني على اصطلاحي لاختصاصه بالذاتين فيجوز
عندهما الصفة والموصوف والصفات الغير
ايضا ويدخل فيها الجزء والكل الجوهر بان عبد الرحمن

مع انه غير محله بالاتفاق وكذا الاعراض اللازمة لا يجوز ان لا
يكون قائمة بمحلها مع انها غير باقية اتفاقا قوله ومراده هم جواز
الانفكاك جواب سؤال حاصله ان الانفكاك بين
الذات والصفات اللازمة والقديمة ممكن بالامكان الذاتي
وان منع اللزوم والعدم عن انفكاكها وحاصل الجواب
ان المراد بجواز الانفكاك جواز انفكاك احدهما عن الآخر
بان لا يمتنع مانع اصلا حتى لو لم يجز الانفكاك لمانع منه لكونها
غيرين فلا يكفي في الغيرية مجرد الامكان الذاتي فلا يكفي الصفات
اللازمة والقديمة غيرين فلا يكفي في الغيرية قوله اذ التصور
مع اضافة المعلولية باطل لاستلزامه المغايرة اتفاقا قوله
يرد عليه ان مجرد التغاير يكفي المفهوم آه قيل هذا ليس كما
ينبغي فانه جعل التغاير شرطا للافادة لا سببا كما ذكرنا
لها لما ان هذا القدر كاف لغرضه ههنا كما لا يخفى قوله الا تحمل
تقدير آي بتكلفه يقال تحمل اي كلفه بجهد وكلف نقل عنه اي
تقدير ان يقال لزم ان يكون العشرة بدونه وعلى هذا يكون
معطوفا على قوله لصار وعلى تقدير ان الثانية يكون
معطوفا على قوله لان من العشرة وح لا يرد النقض
باللازم لانه لا يصدق عليه انه منه قوله وينتقض ايضا
باللازم وجه الانتقاض ان هذا الدليل جار في اللازم مع
الملزوم لان الملزوم لا يتحقق بدون اللازم مع تخلف
المدلول لان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة ويمكن ان
يوجه بالنقض التفصيلي بان يقال الملازمة ممنوعة مستندا
بان الغيرية لو استلزمت تحقق احد المتغايرين بدون

لاستلزام تصور احد المتضايفين بدون الآخر وبدونها غير مفيد اذ الاضافة معتبرة في المغايرة اتفاقا

الآخر لزم ان يتحقق الملزوم بدون تحقق اللازم فانه غير اللزوم
عند المعتزلة الا ان العبارة ظاهرة في النقض الاجمالي كما لا يخفى
قوله فان للعلم تعلقات آه حاصله ان تعلق علم الله تع بالاشياء
قديم غير متناهية بالفعل وتعلقه بالمتجددات على وجهين
الاول تعلقه بانها ستوجد او ستعدم اي علمه بوجود كل منها مقيدا
بوقت وجوده على وجه كلي وبعدمه مقيدا بوقت عدمه كذلك
وهو لا يتقيد بالزمان والثاني تعلقه بانها وجدت الآن
او قبل وهذا حادث متناه بالفعل حسب تناهي المتجددات
متغير متبدل الآن لتغيره لا بوجب تغيرا في صفة العلم
ولا تغيرا حقيقيا في ذاته تع بل بوجب تغير اضافة العلم و
تعلقه بالمعلومات ولا فساد فيه قوله لجعلها ممكن الوجود من
الفاعل اي ممكن الصدور منه واما الامكان بمعنى استواء
طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى الذات فليس بالجعل بل
ذاتي وموقوف عليه للجعل اذ لا قدرة على غير الممكن قوله
فذكرها للتنبيه على الترادف قيل ولا يخفى ان ذكرها متصلة
بالقدرة لذلك الغرض اولى قوله هما صفتان غير العلم
عند الاشاعرة قال في شرح المقاصد الآن ذلك
ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابي الحسن الاشعري في الحاكم
من انه علم بالمحسوس لجواز ان يكون مرجعها الى صفة العلم
ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات قوله
سببا للانكشاف التام بان يحصل للمبصر مثلا حالة او اكتناه
تناسب ابصارنا اياه قوله والكشف آخر اياه بان
يحصل له حالة او اكتناه تناسب تعلقنا اياه قوله ومن تمسك به اي

بالمتجددات ح

حيث تناهي علمه بالمتجددات

الآخر لزم تصور احد المتضايفين بدون الآخر وبدونها غير مفيد اذ الاضافة معتبرة في المغايرة اتفاقا

نسخة وجد تصحيح بدله

الآخر لزم ان يتحقق الملزوم بدون تحقق اللازم فانه غير اللزوم
نسخة عند المعتزلة بدله ايضا
وهذا الاصطلاح انما يفيد
نسخة بدله الزم

في عدم الالحاد بان يقال العلم بالمسموعات حاصل قبل وجودها
تامل قوله على مذهب من لا يقول آه نقل عنه هذا لا يصح
على مذهب من لا يقول بالمكنون مطلقا بل على مذهب
الاخرين منهم كما مر آنفا قوله ان نسبة الارا
الى المتعلقين آه اى التعلق بالفعل والتعلق بالترك
او التعلق بالفعل في هذا الوقت والتعلق به في غيره لجا
الى مخصص ومرجح لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح فتامل الارا
وان لم يتناهيا بان لم تجز تعلقها بالطرف الاخر او في
الوقت الاخر يلزم الايجاب وتنفى القدرة والاختيار
قوله الارادة صفة من شانها آه حاصله انها تتعلق
بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر لانها صفة من
شانها التخصيص والترجيح والملزم وما بالذات للمرجح
وليس هذا من قبيل وجود ممكن بلا موجد ومرجح بلا مرجح في شيء
قوله لانا نقول الكلام في وجود تلك الصفة فانه اما بالايجاب
وهو غير جائز واما بالارادة فيلزم الترجيح بلا مرجح كذا قيل تامل
قوله وهو العلم الانفعالي لا الفعلي العلم الفعلي ما يستفاد
الوجود الخارجي منه كما تصور امر مثل السرير فتوجده والانفعالي
ما يستفاد من الموجود الخارجي كما يوجد امر مثل السماء والارض
ثم تصوره قوله هو العلم بالمصلحة وهو ان كان سابقا على
الارادة فحقنا لكن يجوز ان يكون نفس الارادة في حق
الباري تع قوله على انه لا يتم في شانه تع اذ لا يجوز ان يقال
انه قد يخبر عما لا يعلم قوله فليس ذلك عين مدلول اللفظ
لان ما ليس بمتغير غير المتغير لا جزئيا فلا يجوز ان يقال ان الكلام

لعل وجهه انه الممكن انما يدل لو دل على معناه
النسبي مثلا للعلم واما انه صفة له تقع لسبب بالاضافة
فلا وهو ظاهر لمولانا عبد الرحيم

هل عدم التناهي على عدم جواز التعلق بالطرف
الآخر لتنافي الملازمة كما ان التناهي كذلك في كونه عدم
التناهي بذلك لم لا يجوز ان يكون مستند
وجوب التعلق بالطرف فتامل لمولانا عبد الرحيم

وجه السائل هو ان المغير عند المتكلمين ان يوجب
في صفاته فتكون وجود صفته الارادة
بالايجاب وبعد وجودها يكون مختصة
لذاتها

النفسي مدلولات الالفاظ والمدلولات حوادث فيلزم
قيام الحوادث بذاته تع قوله ثم ان الشك في النسبة
اشارة الى مغايرة ذلك المعنى للعلم التصوري وقوله ثم
انه قد يقصده آه اشارة الى مغايرة العلم التصديقي قوله لانه
قد يأمره بما لا يريده لما كان مغايرة الكلام للارادة في الاخبار و
الانشاء الغير الطلبي في غاية الظهور واتما ينوهم عدم مغايرة اياه
في الطلب النفسي حتى توهم ان قوله اريد منك هذا الفعل و
لم اطلبه او اطلبه ولا اريده تناقض تعرض في بيان المغايرة
للانشاء الطلبي دون غيره من الاخبار والانشاء الغير الطلبي
قوله لا طلبه في هذه الصورة وكذا في صورة اختيار السيد
لعبده هل يطيعه ام لا فانه يأمره ولا يريد ان يفعل بل مراده مجرد
الاختبار قوله وبين الكلامين تدافع لان ما في التلويح بدل
على ان الايمان لكلام الله تع لا يتوقف على الشرع وكلامه ههنا
يدل على انه يتوقف على الشرع قوله ولا بد في التوفيق من
التحمل قيل وجه التوفيق ان الموقوف عليه للشرع هو الكلام
اللفظي والمثبت بالشرع هو النفسي اقول والبقية اللازم تمام في
التلويح عدم توقف الايمان لكلام الله تع على ثبوت الشرع
واللازم مما ذكر ههنا توقفه على نفس الشرع تامل قوله وقيامه
يستلزم قيام الكلام جواب ما يقال ان ماخذ الاشتقاق
المتكلم لا الكلام والكلام في الكلام لا التكلم وهو ليس نفس المتكلم
بل اثره كما ان النقوش الخطية اثر الكتابة قوله بالايجاد الكلام
قال في شرح المقاصد ثم المختار عندهم مذهب ابي هاشم
ومن تبعه من المتاخرين انه من جنس الاصوات و

يستحيل منه في ازل بحث المكونية عند قول المحقق
كما في سائر الصفات ما يتوقف به التكلم او الكلام
الذي هو صفة حقيقية قائمة بالمتكلم الذي هو
اضافية فتامل لمولانا عبد الرحيم

والحروف ولا تحتمل البقاء حتى ان ما خلق الله تع برقومه فى
اللوح المحفوظ او كتب فى المصحف لا يكون قرانا وانما القرآن
ما قرأه القارى وخلقه البارى من الاصوات المقطعة والحروف
المنتظمة اقول يرد عليهم ان ما قرأه القارى ليس مخلوقا لله تعالى
بناء على افعال العباد ليس مخلوقا لله تع عندهم فلا يصح تاويلهم
فيما ماخذ بما ذكر فتامل قوله وهو عدول عن الظاهر واللغة
ضرورة ان المتكلم من قام الكلام لا من اوجده ولو فى محل آخر
للقطع بان موجد الحركة فى جسم آخر ليست متحركا وان الله
تع ليس بخلق الاصوات مصورتا واما اذا سمعنا قائلا يقول
انا قائم نسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وانما
علمنا ان موجده هو الله تع لانه هو على ما هو اهل الحق قوله فثبت
بحدوثه نقل عنه فهم يجوزون ان يكون تع محلا للحوادث فى الصحيح
المقاصد قالت الحنابلة والحشوية ان ملك الاصوات والحروف
مع توالیها وتعاقب بعضها على البعض وكون الحرف الثانى من
كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة فى الازل قائمة
بذات الله تع وان المسموع من الاصوات القرآنية والمكتوب
من اسطر الكتاب نفس كلام الله تعالى وكفى شاهدا
على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم
ان الجسم الذى كتب به القرآن فالمنظوم حروفا وترتيبا هو
بعينه كلام الله تع وقد صار قديما بعد ما كان حادثا قوله وهذا
مذهب بعض الكاعرة وهو عبد الله بن سعيد القطان
ويرد على قوله واما فى الازل فلا افهم اصلا انه اذا كان
الازلى مدلول اللفظى لزم ان يكون متعددا بتعدد اللفظ ومن ثم

المقطعة ح

تحتمل ان يكون وجهه ان المراد بخلق فى مخلوق
تمكين القادر واقتداره عليها منه الرحمة

وترتيب ح

ذهب

وذهب الجمهور الى ازلية التعلقات كذا قيل قوله واعترض
نقل عنه هذا ليس بمحتمل بمذهب الحدوث فلا وجه
للاختصاص وهو الذى ذكره الش مع جوابه فلا وجه لايراده
اللهم الا ان يراد تخصيص السؤال والجواب وح يرد الاول

في بعض النسخ الاولى الاولى بدل الاولى

قوله فلا شك فى كونها سفها بل غير ممكن لان وجود الطلب
بدون من يطلب منه شئ محال كذا قيل وفيه تامل قوله انه
قطع البطلان ضرورة خطاب النبى عم باوامره ونواهيه
كل مكلف يولد الى يوم القيمة ذا اختصاص خطابا تة باهل عصره
وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا قوله
فرقا بين الامر الصريح يعنى ان خطابا تة عليه السلام للحاضرين
بالقصد وللغائبين ضمنى وتبعى والخطاب للمعدوم ضمنا وتبعا ليس

آى عدم الاختصاص بمذهب الحدوث

تبعى وتبعى والخطاب للمعدوم ح

سفها قوله من باب وصف المدلول بصفة الدال كما يقال
سمعت هذا المعنى من فلان وقرائة فى بعض الكتب وكتبته
بيدى وجواب المص هو هذا قوله او المجاز المشهور اى
قد يطلق القران بالمجاز المشهور على اللفظ المؤلف الحادث
وهو المتعارف عند العامة والقراء الاصوليين والفقهاء
وهذا ما قرره الش بقوله تحقيقه قوله وقال بعضهم حصل به
آه اعلم ان قول الش لكن لما كان بلا واسطة جواب عن
سؤال مقدر وهو انه اذا اريد بكلام الله تع المنتظم من الحروف
المسموعة من غير اعتبار تعيين المحل فكل واحد منهما يسمع
كلام الله تع وكذا اذا اريد المعنى الازلى واريد بسماعه فهمه من
الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كلم الله
تع كذا قرر السوال فى شرح المقاصد وتقرير الجواب ظ وقد اجيب

وجه الاختصاص ح

عن هذا السؤال بثلثة اوجه آخر ذكرها رحمه الله في شرح المقاصد
احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه يسمع كلامه الازلي بلا
صوت ولا حرف كما يرى ذاته في الاخرة بلا كم ولا كيف وثانيها
انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة و
هذا ما ذكره المحشي وثالثها انه سمعه من جهة واحدة لكن بصوت
غير مكتسب للعادة على ما شان سماعنا وحاصله انه تع كلم
موسى عم فافهم كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد
من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاذ
ابو اسحق الاسفرائي والكل حرف للمعتزلة قال بعض الاكابر وتحقيق
الوجهين وتطبيقهما على المذهب يقتضي ان يوجد صوت
آخر غير متعارف ولا مكتسب ثم ان لم يكن هو عين الكلام
الكلام الازلي كما يدل عليه عبارتهم فلا يكون الازلي بنفسه مسموعا
وان كان عينه يكون بنفسه مسموعا فتدبر قوله ان النقل
بحر المعنى الاول اي النقل المعتبر في المنقول والا ففي المجاز ايضا
نقل مع عدم بحر المعنى الاول اعلم ان الله رحمه الله في شرح
المقاصد المشهور في كلام الاصحاب ان ليس اطلاق كلام
الله تع على المنتظم من الحروف المسموعة الا بمعنى انه دال على
الكلام القديم حتى لو كان مخترعا بهذه الالفاظ غير الله تع لكانه
بهذه الاطلاق بحاله لكن المرضي عندنا ان له اختصاصا آخر به
تع وهو اختراعه بانيا وحدا ولا اشكال في اللوح المحفوظ و
الاصوات في لسانه الملك او في لسان النبي عم وا وحد معناه
في باله ثم اختلفوا فقيل هو اسم لهذا الموكب المخصوص القائم
بأول لسان اخترعه الله تع فيه حتى ان ما يقرأه كل واحد

بما نه يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لامن حيث
تعيين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأ القاري
لامثله هو الحكم في كل شعر وكتاب ينسب الى مؤلفه على
التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على
البعض وقد يجعل اسما لمعنى كلي صادق على المجموع وعلى كل بعض
من ابعاضه قوله بل مثله لتحقيق المماثلة بين القديم والحادث
بمعنى الاتحاد في الماهية محل بحث قوله فيصح نفسه عنه اي
اذا كان كلام الله تع حقيقة يكون كل فرد منه كلام الله تع حقيقة غاية
ان يكون اطلاق لفظ كلام الله تع على الفرد بخصوصه مجازا فالاولى
ان يصح ان يقال ليس كلام الله تع موضوعا لهذا الفرد بخصوصه
وفاوه غير واضح قوله يلزم ان يوصف كلام الله تعالى
ايضا بالحدوث لان ما قرأناه كلام الله تع ايضا على هذا التقدير
وهو حادث حقيقة قوله ولا محض عنه آه نقل عنه
بل لا محض عنه الا بان يجعل مشتركا بين ذلك النوع
والفرد بين الخاصين والا لزم ان يكون النظم المؤلف
المعجز المنزل على النبي عم كلام الله تع مجازا وليس كذلك كما عرفت
انتهى قيل فيه بحث اذ على ما ذكره ايضا يلزم ان يوصف
كلام الله تع بالحدوث حقيقة فالمخلص اختيار الشق الاول
وما نقرره كان بالذات هو ما يقوم بذاته على ذلك
التحقيق وان كان بغايره باعتبار تعلق قرائتنا به قوله
اذ لا فرق الا بترك الاجزاء قيل فيه ان ذلك لذاهب
معترف بعدم الفرق مطلقا فان حاصل تحقيقه ان كلامه
تع صفة حقيقة بسيطة كسائر صفاته الكمالية وانما التعدد

والتغاير بحسب التعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه
سوى ما اورده رحمه الله **قوله** بل الصفة اى الصفة الحقيقة
القائمة بذاته كما سيشير اليه **قوله** كما فى سائر العبارات
اى من الفعل والخلق والايجاد ومن العلم والارادة وغيرها
وقيل تقدير التكوين باخراج المعدوم آه على تقدير حذف
المضاف اى مبدأ اخراج المعدوم من العدم الى الوجود
وح لا تكلف فى الارادة **قوله** فان رجحها يجئ وهو ما ذكره
فى الوجه الرابع **قوله** يرد عليه ان لزم الجواز الشرع الاولى
ان يقرر الايراد بهذا لانه ان جواز اطلاق الخلق عليه مع بقاء
القادر على الخلق يستلزم جواز اطلاق كل ما يقدر هو عليه
من الاعراض كالسواد والبياض مثلا عليه مع بل لو استلزم
انما يستلزم جواز اطلاق الاسم المشتق مما يقدر هو عليه
كالاسود والابيض فح نقول ان اريد لزوم الجواز الشرع
فلم نتوقف على عدم الايهام بما لا يليق بكبريائه تع والاذن
من الشارع وان اريد لزوم الجواز العقلى فلم ولا مانع منه
قوله فيه منع مشهور آه منع لزوم الثانى على تقدير حدوث
التكوين بتكوين آخر غير وارد فانه لجواز ان يكون تكوين
التكوين غير التكوين فلم نسلم لا يكون حدوث التكوين
بتكوين آخر وانما يرد المنع على الشق الثانى بان نختار ذلك
الشق ونمنع لزوم الاستغناء عن المحدث لانه انما يلزم
ذلك الاستغناء اذا كان الحدوث بدون التكوين
راسخا فاما اذا كان بالتكوين وان كان عينه فلا نسلم **قوله**
تعلق بوجود نفسه فيه انه اذا كان متعلق التكوين وجوده

بكون

بكون المكون هو الوجود فاذا كان الوجود مكونا يكون الموجود
وهو نفس التكوين ايضا مكونا ومتعلقا للتكوين فالتكوين
المتعلق بنفس التكوين ان كان عينه لزم سبق الشئ على
نفسه وهو ح وايضا لو كان وجود التكوين متعلقا لنفسه
يكون وجوده لذاته فيكون واجبا لذاته وهو منافى لقيامه
بذات البارى فاحفظه حتى لا تقع فى خبط فى مثل هذا المقام
قوله اراد ما عدى الدليل الثانى لان الحدوث يلاحظ
فى الادلة المذكورة سوى الدليل الثانى وهو يستلزم الوجود
الخارجى والدليل الثانى انما يفيد الاتصاف الازلى بالتكوين
وهو لا يفيد وجوده وتحققه فى الخارج **قوله** ويخطر اه قيل
الذى به يمتاز الفاعل عن غيره بالفعل هو الفعل الصادر عنه
المتعلق بالمفعول ولا تصور بدون وجود المفعول ضرورة
والذى يمتاز به بالقوة هو صلاحية صدور الفعل عنه وهذا
هو معنى ارتباطه بالمفعول الذى لم يوجد بعد ولا حضار فى
انه ليس صفة موجودة مغايرة للسبع واثبات الزائد
موقوف على الدليل ولا دليل منهم يدل عليه **قوله** بل نقول
هو موجودة اه قيل فى هذا الكلام اعتراف بان صفاته
موجودة بالاختيار وهذا مشكل لتسمية القدرة والارادة
بل فى العلم ايضا فليتأمل **قوله** فكيف لا يكون صفة اخرى
نقل عنه فعلم انه صفة غير القدرة والارادة واما انه موجود
او لا فهو بحث آخر على ان طريق وجود سائر الصفات
ان الاستقام يوصل الى انه موجود ايضا **قال** الشارح قدم ما يتعلق
وجوده به الطاهر الكسب ان يقول بدل قوله قدم آه

لان الحادث هو الموجود المسبوق بالعدم عفى عنه

وجه التامل انه كونه اعم انما يحل بحسب يقول بان التكوين

يمكن توجيه كلام المحشى على ما يشير به قول المشتى الاولى
بانه من باب طى النشر عفى عنه

لا يخفى ان منع المحشى رحمه الله ليس على لزوم التسلسل
كما فهم هذا المحشر على الاحوه وهى وان كان
دعوى لحقه كما هى دعوى ضمنا بنا على ما ذكر
من ان الاختيار بعد العلم بها اوصاف
ولعل فى ما ذكرنا اشارة الى هذا
عبد الرحمن عفى عنه

الظاهر ان اشارة الى الدفع وهو ان التكوين مما لم
قيامه بالمكون والمحدث فعينية التكوين للمكون
لا يفى عن الحدث التكوين ويمكن وجه دفع
توهم التقدم الشئ على نفسه اعنى التكوين لان
اللازم تقدم ذات الشئ على وجوده وفى المخالفة
مترددو
لمولانا عبد الرحمن عفى عنه

قدم العالم المتعلق وجوده به وهو باطل فليفهم **قال** حاصل منع
الملازمة اى لانم انه لو كان التكوين قديما لزم قدم المكونات
كيف والقول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوث التكوين
اذ القديم مالا يتعلق آه **قوله** ان الترديد قبيح اى استلزام التعلق
وجود العالم بذاته او صفة من صفاته قدم العالم غير محتمل فيقبح جعله
احد القسمين فى هذا التقسيم **قال الشه** فلا يندفع بما
يقال آه فيه انه يمكن ان يكون مراد هذا القائل بفعله تع هو مبدأ
الاضافة لا اياها نفسها كما ان مراد المص بالتكوين المبدأ اى
وقد مر ان التكوين هو المعنى الذى يعبر عنه بالفعل والخلق آه
فح يكون هذا الجواب هو جواب المص بعينه فيندفع به ايضا
قوله وفى المكون موجود فى الاضافة ايضا لان المكون فى حال
بقائه ينفك عن التكوين الاضافى وان لم ينفك عنه ابتداء آه
قوله ولو سلم لم يكن غيرا هذا انما يرد على تقدير ان يكون
قوله وهى غير المكون ثمة الجواب بحمل الغير على المعنى المصطلح و
انما على تقدير ان يكون ردا على من قال يكون التكوين غير
المكون فلا اذ على هذا لا يضر نفى الغيرية بل انما يفيد اثبات العينية
قوله ولو سلم لكان غير الفاعل ايضا قيل فلا وجه لتخصيص الحكم
بالغيرية بالمفعول وهذا انما يرد على تقدير ان يكون ذلك
القول ثمة الجواب ايضا واما على تقدير الآخر فكونه ردا على القائل
بعينية التكوين للمكون وجه للتخصيص يعرف بالتامل فى الاصول
الاول فيرد على كلا التقديرين وانما يندفع بالجواب المذكور **قوله**
سعى كونه صفة حقيقية فيجيب المص رحمه الله بمذهب الخصم
من كون التكوين اضافة لا صفة حقيقية الزاما وانى ما **قوله**

لا يعد ان يكون وجهه ان المتعلق بذاته تع
عالم بخصوصية العالم لكونه الصفات التى بها يتعلق
بها علم المتعلق بملاحظة الذات عفى عنه

الصفات التى بها يتعلق بها علم المتعلق بملاحظة الذات عفى عنه

لا يذهب عليك انه على هذا التقدير ايضا لا يرد كيف
وهذا الجواب رد لدليل الحدوث المذكور
فيه عدم تصور التكوين بدون المكون وليس
فيه التعرض لعدم تصوره بدون الفاعل فليتفطن

ما به الفعل اى مبدأه **قوله** بخلاف الامتثال يعنى ان مبدأ
الفعل يغاير المفعول كما ان الفعل يغاير مثل الضرب مع
المضروب **قوله** وقد عرفت آنفا نقل عنه فان قوله
ليس بشئ لان صحته لا تنفك آه جواب صريح عن التسليم
الاول وفى قوله والصفة المحدثة مع الذات اشارة
الى الجواب عن التسليم الثانى يعنى ان الفعل بمعنى الاضافة
حادث ولا محذور فى معاية الصفة الحادثة للذات **قوله**
اذ الاحتياج انما هو فى التكوين والايجاد وتفسير التكوين
بالايجاد اشارة الى ان المراد بالتكوين الاضافة لا مبدأها
فيكون هذا الكلام ايضا الزاميا وفيه ان احتياج المكون الى
الصانع فى وجوده معناه انه عالم يتعلق تكوين الصانع به
لم يكن موجودا ويجوز ان يكون التكوين عين المكون ويتعلق
نفسه بوجوده على ما مر ولا يكون ذلك التعلق لنفسه
بل لتعلق الصانع فلا يلزم الاستغناء لكن فيه ما مر فتامل
قوله فالمعنى ادوم منه وسبق الظ ان الاسبقية انما
يلاحظ فى الاقدم اذا كان افعل من التقدم لحذف الزائد
لا من القدم الذى بالمعنى اللغوى لان الزيادة فى الدوام
يجوز ان يكون فيما يستقبل فلا يلزم الاسبقية مع ان فى
كونه نفيا لسبق من العالم مناقشة لفظية تامل **قوله** يا
يلاحظ لزوم قدم العلم بهذه الملاحظة بما يجب لدفع مناقشة
لفظية والا فلا حاجة اليه **قال الشه** وقادر عليه فيه
انه نفى لا يكون قادرا عليه آه لان العالم حينئذ
يكون حاصلا بنفسه وتحصيل الحاصل ممتنع والممتنع

لا يذهب عليك انه على ما ذهب التسليم الاول ليس الا
قول بعدم الغيرية لا بكفيه العدوم من جانب
عبد الرحمن عفى عنه

فى الورقة ان بقية عند قول المحشى بعلق بوجود نفسه
واراد بحاشيته المحدود والاول هو المجدود بن الدين
وكر بهما نهاك وانت قد عرفت انه فاعه
فارجع اليه
مولانا عبد الرحمن عفى عنه

ليس بمصدور تامل ويرد عليه ايضا ما قيل بذا عطف على قوله
ان يكون المكون مكونا بنفسه ولا يخفى ان مرتبه على ما سبق
انما هو لاحظة فالاولى ان يفرع عليه او على اللازم الثالث
وهو ما اشار اليه بقوله وان لا يكون اسم مكونا آه ثم
هو احسن فتامل واعلم ان العينية تستلزم ايضا ان يكون
الامر الاعتباري عين الحقيقي لان المكون عند الشيخ ابي علي
صفة غير حقيقية والمكون امر حقيقي بالاتفاق **قوله** وهذا
كله تنبيه على كون الحكم بتغاير آه الاسب ان يقال بدل
قوله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول تنبيه على
كون الحكم بتغاير المكون والمكون ضرورة بان بل الاولى ان
يقال تنبيه على تغاير المكون والمكون فافهم **قال الشه** وانسب
الى الراسخين من علماء الاصول وممكن ان يكون التنبيهات
على المغايرة لكونها قاصرين عن اعتقاد العينية المنافية من
طعبارات الراسخين من علماء الاصول لا انه اعتقاد
العينية الظاهرة استحالتها اليهم **قال الشه** اراد ان الفعل
اذا فعل آه ملخصه انه اذا اثر في شيء واوجده بعد ما لم يكن موثرا
فالذي حصل في الخارج هو الاثر لا غير واما حقيقة الاحداث
والايجاد فاعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان وفي شرح المقاصد
والذي يشعر به كلام بعض الاصحاب ان معناه ان لفظ
الخلق شايع في المخلوق بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق
غيره سواء جعلناه حقيقة فيه او مجازا مشهورا من الخلق بمعنى
المصدر وعلى هذا لا يليق المباحث العلمية **قوله** قد يناقش
باحتمال الواسطة نقدير ان نظام العالم ووجوده على

قيه اي الذي ليس بمصدور هو الممتنع لذاته
والعالم ليس كذلك والالم يوجد
عبد الرحمن عفي عنه

وجهه وانه على ان تفريعه على الثالث يكون
تفريعا على اصل الكلام وعلى الثاني يكون
تفريعا على التفريع والتفريع على الاصل
احسن
عبد الرحمن عفي عنه

وجهه التعميم ان المطابقة بنفس الحكم الى المغايرة
لا بداهة المغايرة
مولانا عبد الرحمن عفي عنه

على الوجه الاوفق الاصح اقامة الدليل على كون المؤثر في العالم قادرا
مختارا ولم يقتض ان يكون الواجب تعالى كذلك اذ
يجوز ان يكون المؤثر موجبا مختارا صدر عن الواجب
بطريق الايجاب **قوله** والمصدر المبني للفاعل وكذا
الاثبات في قوله وهو معنى اثبات الشيء كما هو
كبنة البصراي تحققه بالبصر كما هو قيل وانما جعلت منه
لان الحصم انما يرى المانع عنه من جانب المرئي فافهم **قوله**
هذا هو الامكان الذهني اي الشامل للممتنع ايضا اذ حاصل الكلام
الذهني انه يجوز للذهن فرضه عند عدم المانع منه كما قرره في
تعريف الكلي وهذا يعم الممتنع ايضا **قوله** اذ الحصم قابل به قيل
الظاهر ان الحصم انما يعترف به عند تصور ذاته تع لا على وجه التجرد
ولعل دعوى الضرورة بهذا الاعتبار **قوله** ان اريد الفرق
برؤية آه ويمكن ان يقال المراد ان الضرورة قاضية بان
الرؤية لا تتعلق الا بالموجود ولا اختصاص لها بشيء من
الاعيان والاعراض وبهذا القدر حصل المرام كذا قيل **قوله**
التحيز المطلق سواء كان بالذات كما في الجواهر او بالتبعية
كما في العرض واجيب بما مر من ضرورة مدخلية الوجود كما
اشير اليه انفا وفيه انه بهذا المقدار لا يثبت العلية **قوله**
وفيه نظر نقل عنه وجه النظر هو انه يجوز ان يشترط عليه
الامكان شيء من خواص الوجود كما اشير اليه انفا **قوله**
لان التاثير صفة اثبات آه فيه انه ينافي ما سيجيء من
ان المراد بالعلة متعلق الرؤية لا المؤثر فتحتها **قوله** لا
يمنع الشرطية نقل عنه وانت خبير بان احتمال الشرطية لا يقصر

ثم لم لا يجوز ان يرى المانع من جانب الرائي
ايضا وذلك المانع هو حصول الرؤية ولعل وجه
الحصم هو هذا
عبد الرحمن عفي عنه

بل على وجه كونه ما ويا يعالج عن ذلك عليه كبير
ع

اي باعتبار التجرد والحصم لا يعترف به على
هذا الوجه
١٢

لان كل ما له مدخل في وجود شيء لا يلزم ان
يكون ما نقرر ان الامكان له دخل في وجود
الممكن مع انه ليس جزءا من العلة والا
لم يوجد العلة التامة البسيطة هف
مولانا عبد الرحمن

على العدم بل يجوز ان يناقش باحتمال ان يشترط علية
الوجود لكل ما يحيض الممكن **قوله** ويرد عليه انه حاصل آه اعلم
ان مقصد المعترض بقوله فلو احد النوع قد يعلل بالمختلفات الاعم من
على دليل كون الوجود هي العلة لصحة الرؤية بمنع المقدمة التي هي
انه لانه للحكم المشترك من علة مشتركة نولهم في تعليل هذه المقدمة
لامتناع تعليل الواحد بعلتين قلنا يمتنع ذلك انه لو كان
المعلول واحدا بالشخص اما اذا كان واحدا بالنوع فقد يعلل
بالمختلفات وصحة الرؤية ليست واحدة بالشخص ولا نسلم
علة مشتركة فيجب ان يكون جوابه باثبات المقدمة
الممنوعة وهي انه لابد للحكم المشترك من علة مشتركة وهذا
الجواب لا يثبت بل يدل على ان علته امر مشترك في
الواقع لانه لابد منه **قال الشـ** وبعد رويته واحدة آه يعني
انا اذا رأينا زيدا مثلا فانا نراه روية واحدة متعلقة بهويته
ثم ربما نفصل الى جواهر اعضائه واعراضه يقوم بها ادراكات تفصيلية
عن ذلك التفصيل حتى لو سئلنا عن كثير من تلك
الجواهر والاعراض لم نعلمها ولم نكن قد انظرنا ما زال بعضها
الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية الهوية التي بها الاشتراك
خصوصيات الهويات بل كان متعلق الرؤية الامر الذي الاخر
اعني خصوصية هوية زيد مثلا لكان الحال كذلك لان رؤية
الهوية المخصوصة المتمايزة يستلزم الاطلاع على خصوصيات
جواهرها واعراضها فلا تكون مجهولة لنا فقد تحقق ان متعلق
الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض وبين
الباري سبحانه وتعالى فيصح بروية **قوله** بل المرئي خصوصية

رنا

الموجودة

الموجودة الا ان ادراكها اجمالي لا يمكن بها من تفصيلها
فان مراتب الاجمالي متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى
على ذي بصيرة فليس يجب ان يكون كل اجمالي وسيلة
الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الا
يرى الى قولك كل شيء فهو كذا فان الاولى ما قد قيل في
ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب
الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك
بظواهر النقلية كذا في شرح المواقف **قوله** بصحة المملوسة
تقديره ان المملوسة مشتركة بين الجواهر والاعراض ولا
مشترك بينهما يصلح علة قابلة لذلك سوى الوجود وهو
مشترك بينهما وبين الواجب تعالى فيلزم صحة مملوسيته
تع وهو ممتنع قال في شرح المقاصد واما النقض بصحة
المملوسية فقوي والانصاف ان ضعف هذا الدليل
جلي **قال الشـ** واشتراكه ضروري اي اشتراكه بين الجواهر
والاعراض وبين الواجب فسقط الوجه الثاني والرابع بناء
على ان الوجود غير الماهية واما الاتحاد الذي اوعار الشيخ
ابو الحسن الاشعري فانما هو باعتبار ما صدق عليه بمعنى ان
الوجود معروضه ليس لهما هويتان متمايزان تقوم احدهما
بالاخر كالسواد بالجسم لا باعتبار المفهوم بمعنى ان مفهوم
كون الشيء ذا هوية بعينه مفهوم ذلك الشيء وذلك
اعني الاتحاد باعتبار ما صدق عليه لا ينافي اشتراك
مفهوم الوجود فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية
بالمعنى الذي صوروناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات

لا يخفى ان منافاة دعوى الاتحاد مع ضرورة
الاشتراك ينتفع بحمد وجعل المقد ما صدق
عليه ولا حاجة الى هذه العباءة بل العباءة
وجيهة بل لرفع المنافاة وان كان
مدعى الشيخ المفهوم الكلي على تقدير قوله لاشتراكه
لهو لا ما عدا الوجود
المعنوي

المتمايزة بدواتها والاكثرون توهموا ان ما نقل من ان الوجود
عين الماهية ينافي دعوى امتيازها بين الموجودات اذ يلزم
منها كون الاشياء متماثلة متحدة الحقيقة وهو بط كذا في شرح المواقف
قوله والسر فيه اى والسر في جواز هذا القول ان الارتباط
بحسب الوقوع آه يعني ان معنى التعلق ان وقع لان الممكن
الممكن قبل فيه ان التعلق في هذه الصورة ليس بالممكن لان
امتناع انعدام العلة يوجب امتناع انعدام المعلول والمراد
بالممكن ههنا الممكن في نفسه وان كان ممتنعا بالغير كما يشهد
اليه الكلام في الاستدلال في الاعتراض فتامل **قوله** فجاز عن
العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم المذوم على اللازم
شايع سيما استعمال راى بمعنى علم وارى بمعنى علم كانه
قال اجعلني عالما بك عما ضرورة وهذا تاويل ابي الهذيل العلاف
وتبعه فيه الجبائي واكثر البصريين كذا في شرح المواقف وفيه انه
استعمال راى بمعنى علم عما ضرورة وكذا استعمال ارى بمعنى
علم تعليما بالعلم الضروري غير شايع نعم استعمالها في العلم
اليقيني والتعليم به شايع ذايع والفرق ظاهر **قوله** بان النظر
الموصل آه قال في شرح المقاصد الرؤية المقرونة بالنظر الموصل بالى
نص في الرؤية كذا في الارشاد للامام الحرمين وما وقع في المواقف
من ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنه بعيد اذا وصلت
بالى سهوا ومالى بان النظر بمعنى الرؤية فوصل وصدها والا فليس
الا انه وصل الرؤية بالى **قوله** غير معقول لان المحاط في
حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا بين
عدم المعقولية في شرح المواقف **قوله** فلا اشكال اصلا

اى في عدم كون سئوال موسى عليه السلام لاجل قومه اذ لو كان
كذلك يكون السؤال عبثا لانهم كفار لم يقصدوه في حكم الله
بالامتناع والمراد دفع الاشكال الذي اورده مولانا صلاح الدين
الرومي حيث قال روى في التفاسير ان موسى عليه السلام اختار
اربعين رجلا من خيار المؤمنين للاعتذار عن عبدة الاصنام
وهم الذين طلبوا الرؤية اقول بشكل حال كلامهم لئن نؤمن
لك حتى نرى الله جهرة ولم يصح قول الشارح كفاهم
قول موسى عليه السلام لان الرؤية ممتنعة اى لا اشكال
اصلا فيما روى في التفاسير ولا في قول الشارح بعد كونهم
مرتدين **قال الله** فالاستقرار حال التحرك ايضا ممكن
بمكن ان يقول المعلق عليه استقرار الجبل حال حركته بان
يجتمع الحركة والسكون فالقول عليه في الجواب هو الوجهان
المتقدمان **قال الله** واجيب في النفل اى واقعة وتابعه ولذا
عبر عنه في المقاصد بالوقوع دون الوجوب ووجه صحة هذا
التعبير ان الممكن ما لم يجب لم يقع مع ان الوجوب في اللغة
بمعنى الثبوت **قال الله** وافوى شبههم من العقليات
اى افوى الشبه العقلية هذه وكذا معنى قوله السمعيات ان اقوى
الشبه السمعية هذه وقوله منها معناه ومن السمعيات لانه
اقوى الشبه السمعية لانها اقوى الشبه مطلقا لا يكون الاول هذا
وكذا اقوى الشبه السمعية لا يكون الا واحدة فتدبر **قال الله**
وقياس اه فعل رؤيتنا تتوقف على شرط لم يحصل الان
وهو ما يجامع اسم تتوقف في الابصار بما تقوى به على رؤية تعالى
قال الله وقد يستدل على عدم الكثرة اط وحاصل قياس

الشاهد على الغائب وهو فاسد ايضا ولو جعل هذه الامثلة ل
في مقابلة الرؤية الزاماله لانحقيقا لم يرد النظر المذكور في الشرح
تامل قال الشه وسائر الشروط موجودة لم يوجد هذا في بعض
النسخ وقيل دل كلام شارح المقاصد على ان الصواب نسخة
حذف قوله سائر الشروط موجودة لانه قال يكفي للرؤية في حق
الغائب سلامة الحاسة وكون الشيئ جائز الرؤية لان المقابلة
وانتفاء الموانع من فرط الصغر واللطافة او القرب والبعد
او حيلولة الحجاب من الكثيف او لشعاع الغير المناسب
لضوء العين اتمايشترط في الشاهد اعني رؤية الاجسام والاعراض ض
قال الشه والايجاز انما يكون بحضرتنا آه قلنا هذه القضية مع انها
اتفاقية ليست سفسطة لانه ممكن قال الشه قلنا مم لانم
وجوب الرؤية عند تحقق ذلك الامرين كيف والرؤية
عندنا بخلق الله تع قوله كما ان الاصوات آه والحاصل
ان عدم القدح بعد الرؤية ليس لامتناعها والقدح به ليس
لامكانها بل امتناع الشيئ مطلقا لا يمنع القدح بنفيه ولا
يقتصر القدح بنفي الشيئ على امكانه اذ قد ورد القدح بنفي
الشريك قوله والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب آه
وقيل للمعتزلة ان يمنعوا الفرق بين الصورتين فيما يرجع الى
العلم قوله وبه يندفع آه اندفاع الاول بالثاني والثاني
بالاول تامل قوله يعم مثل السرير فيحتمل على تقدير عدم الاتفاق
ان يكون المراد مثل السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم المقصد اذ
المقصد ان كل فعل من افعال العباد الاختيارية مخلوق الله تع
اذ الاختلاف فيما يقع بكسب العبد وسند البه مثل الاكل و

لا يمكن ان يقول المعتزلي ليس عندي ليس الا عدم رؤيته
لانه يكفي لصحة الابصار بالاكوان المذكورة ولا يلزم من
ذلك عدم صحة اشتراط الرؤية بصحة النصب لها
بها فالاولى ان يقال عند الخ

لجواز ان لا يجب ولا يجوز بل يمتنع فيتحقق الجواز مع عدم
الوجوب الذاتي وقوله ليست سفسطة ممنوع
اذ الممكن سفسطة وهو ظاهر عبد الرحمن عفا عنه

لعل وجه ان الاول اذا سد دونه باب الاستدلال لم يبق
اولعدوه مرام بخلاف ما لو سد الباب الثاني
بحسب الحاصل لم يلزم الا انتفاء العلم
بالعدم اذ من العدم الاول لا يلزم العلم بالعدم
فالمدار كما ترى على المباشرة مولاه عفا عنه

كالصلوة والاكل والشرب والصيام والقعود

وجهه ان من كون الخلق من لازم لا يلزم صحة
التكليف واما عدم ان لو لم يكن للعبد دخل
بالكسب اصلا وليس كذلك عبد الرحمن

والصوم والصلوة والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك
مما يسمى بالحاصل قال الشه اعني ما تاثر هذه من الحركات آه
كون الحركات والسكنات متعلقات الايجاد والايقاع في
صورة ايجاد غيرهما من الاعمال محل بحث بل هما من اسباب
الايجاد في صورة خلق العبد افعاله لو فرض قال الشه للذهول
عن هذه النكتة اي لعدم الفرق بين المصدر والحاصل فيتوهم
آه والمتوهم الجمهور منهم الامام على ما صرح به في شرح المقاصد
قال الشه يكون من المشركين لان الخالقية مناط استحقاق
العبادة فلو كان العبد خالقا يلزم ان يكون مستحقا لها
فالقائل به يكون من المشركين ولا يشرك بعبادة ربه احدا
قوله وممنوعون كون الخلق هو قيل آه قيل يرد عليه ان
الدليل على هذا لم يجر قطعا قوله وهو ان المكلف به آه
لانه لو كان الكل بخلق الله تع لقبح تكليفه لانه حينئذ يكون افعاله
جارية مجرى افعال الجمادات واللازم باطل لان العقلاء اتفقوا
على ان التكليف ليس بقبيح تامل قوله عقيب مس
النار فكما لا يصح عندنا ان يقال لم خلق الله تع الاحراق
عقيب مس النار ولم لم يحصل ابتداء ولم لم يحصل عقيب مسة
النار كذا ههنا لا يصح ان يقال لم اتى عقيب افعال
محصوصة وعاقب عقيب افعال اخر ولم لم يعطها ابتداء
ولم لم يعكس فيهما وكذا سائر العاديات المرتبة على اسبابها
من غير لزوم عقلي والتجاء سؤال كذا في شرح المقاصد قوله
وهو عبارة عن الفعل مع زيادة احكام ذكر في الاعتقاد
وشرح العمدة القضاء يذكر ويراد به الحكم قال الله تع فاقض

الصوم

ما انت قاض ويذكر ويراد به الفعل مع الاحكام قال الله تعالى
فقضاهن سبع سموات اى خلقهن مع الاحكام وهو المراد فى
المسئلة ويجوز ان يكون المراد الثانى ويكون نسبة الى الحكم
كنسبة المشية الى الارادة ويرد على الاول ان بعض
افعال العباد يتصف بعدم الاحكام **قوله** وفى شرح المواقف
ان قضاء الله تعالى فهذا معنى رابع للقضاء وقال الاصفهانى
القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات فى الكتاب المبين واللوح
المحفوظ مجتمعة ومجملة على سبيل الابداء فهذا معنى خامس له و
قيل المراد بالقضاء فى قوله تع وقضينا الى بنى اسرائيل فى الكتاب
لتفسدن فى الارض الاعلام والتبيين فهذا معنى سادس له
قوله لا من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات مثل
كونه صفة للعباد وقائما به يعنى ان اللازم الرضاء بالمتعلق
ومن هذه الحيثية وهو ليس بكفر بل الكفر انما هو الرضاء بالمتعلق
من حيث ذاته او من سائر الحيثيات وهو ليس بلازم
وذكر فى المواقف بعد ذكر الجواب الذى ذكره الشارح بعبارة
والحاصل اى حاصل الجواب ان الانكار المتوجه نحو الكفر انما
هو بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية اى بالنظر الى كون العبد محلا
له ومتصفا به لا بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية اى بالنظر الى
كون العبد محلا له ومتصفا به لا بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية
اى بالنظر الى كون العبد محلا له ومتصفا به لا بالنظر الى كون الله
تع فاعلا له وموجدا اياه وقال الشريف فى شرحه يعنى ان
الكفر نسبة الى الله تع باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة
اخرى الى العبد باعتبار محليته واتصافه واكتسابه باعتبار

وكمون معنى الصنع وعدم جعلها الشارح كغيره
بقضاء عموج الحكم كمون الافعال مخلوقة لله تع او
لا معنى لكمونها بمعلل الا كونها بخلقه ولم يحمل على
معناه المصطلح عليه عند الاشاعرة وهو الارادة
الازلية المتعلقة بالاشياء باعدادها
عن كثرة التكرار فى الارادة غضام الدين

قال الشارح فى التلويح القضاء هو الحكم بالله
والامر والقدر هو التكوين والتفصيل
بالاظهار والايجاد وسكوى القضاء على هذا
كالحكم اشاره الى خطاب التكوين عند الجمهور

النسبة

النسبة الثانية دون الاولى والرضاء بالعكس اى الرضاء
انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما
ظاهر وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضاء بشئ
باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضاء باعتبار وقوعه
صفة الشئ آخرا ذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت
الانبياء عليهم السلام وهو باطل اجماعا انتهى كلامه وهذا هو ما ذكره
المحشى حالا غير انه لم يعتبر فى كون الرضاء بالكفر كفرا النظر الى
المحلية فقط بل اثبته بالنظر الى الذات ايضا تامل تعرف

حيث قال بل الكفر انما هو الرضاء بالمتعلق
من حيث ذاته الخ

قال الشارح وحكى عن عمرو انظر ان مقصوده المحسوس السوءية به
لا انه قائل بارادته كما زعم البعض يدل عليه قوله ما الزمنى
مثل ما الزمنى مجوسى تامل **قوله** وهو مذهب اهل السنة
والجماعة اى فيلزم على هذا المذهب ايضا نوع بعض ومغلوبية
فى حق الله تع حيث لم يقع مراده وان كان بالارادة الغير
المجبرة وهو ايمان الكافر **قوله** وهو كلام حال عن التحصيل
اى كلام ليس له محصل ويجوز ان يقرا باضافة كلام الى حال
اى كلام شخص حال عنه تامل **قوله** فانه امراه تعليل لكون
الرضاء عندنا غير ما عندهم وهى الارادة مع ترك الاعتراض
او نفس ذلك الترك تامل **قوله** وقد لا يجامعه فتخلف
المرضى عن الرضاء لا يكون نقصا ومغلوبية فى حق الرضى
قوله نقص عندنا فلا يجوز فى حقه تع يعنى خلافا للمعتزلة حيث
قالوا ان الله تع اراد من العباد ايمانهم رغبة **قوله** او بلا
تاثير لقدرته بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تع
قوله او بالايجاب بان يوجد الله تع فى العبد القدرة

وهو الفاضل البارع درس

فقوله الخ

كان وجه التامل انه على النفى الاول للرضاء يلزم
امتناع تخلف المرضى عن الرضاء والازم باطل انا
الملازمة فلان الارادة جزء منه وتخلف المراد عن
الارادة ممتنع واما بطلان اللازم يعنى عن الباقى
مولانا عبد الرحمن رحمه

ان يخفى ان فى وجود نسبة الالزام الى المجوس لا يلزم كون
كلام المجوس سخرية وازراء اذ الكلام المنصف
ما يفيد الزام الخصم بل عدم افادته ما ذكر علانية
اعتناء المعتزلة بامر كلام المجوس سخرية والزام
لا يستلزم كونه كذلك فى الواقع وهو ظاهر ولعله
لهذا قال تامل
مولانا عبد الرحمن رحمه

ثم تلك القدرة توجب الفعل قوله على ان يؤثر اى اصل
الفعل ان اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير واذا انضمت
اليها قدرة الله تع صارت مستقلة بالتاثير بتوسط هذه الاعانة
على ما قرره البعض فقريب من الخوض وان اراد ان كلا من القدر
مستقلة بالتاثير فباطل لما سبق من بطلان التوارد كذا في
شرح المقاصد قوله بمثل كون طاعة ومعصية كما في نظم السمرقندية
تأديبا وايذارا فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تع وتاثيره
وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتاثيره
قوله مر ذكره وهو قوله ان الثواب والعقاب فعل الله
تع ونظرت فيما هو حاصل حقه فلا يسئال عن يمينها كما
لا يسئال عن يمينه الاخران عقيب مساس النار رقيل

فيه ان الترتب لما كان عاديا لا عقليا فيمكن
ان يقال انه اجرى عادته بانه يخلق نار
بعد اللمس مستحقا للثواب عقيب ذلك الفعل
وقد عده النظر الذي مر ذكره ولا بعد ان يكون
وجه الامر بالفهم هذا

عبد الرحمن عفي عنه

لا يسئال عن يمينه الاخران عقيب مساس النار رقيل
فيه ان الكلام ههنا في ترتب استحقاق الثواب والعقاب
لا في انفسهما فافهم قوله ولا يرد هذا على الاشعري بان يقال
لو لم يكن لقدرة العبد تاثير في الفعل لم يفد التكليف به قوله
لجواز ان يكون داعيا آه اي لجواز ان يكون التكليف داعيا
لاختيار العبد العقل فيخلق الله تع عقيبه عادة وباعتبار ذلك
الاختيار المرتب على الداعي يصير الفعل طاعة او معصية
وعلامة للثواب والعقاب كذا في شرح المقاصد قوله هذا
بيان الجبر الملزم منه دفع توهم التكرار قوله وانت خبير بانه
الاعدام اه اجيب عنه بان كون اثر الارادة حادثا البتة مم
ولو سلم فيجوز تعميم تعلق الارادة بالعدم حتى يشمل استمرار
الشيء على العدم فافهم قوله ولذا ورد في الحديث المرفوع
وهو ما اضيف الى النبي ﷺ حاصة من فعل او قول او تقرير

ع

قوله

قوله ومالم يشا لم يكن فانه اسند عدم المشية لا الى
مشية العدم كذا نقل عنه قوله لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة
عليهم واما السؤال بتعميم العلم فمتوجه عليهم ايضا قوله قد يمنع
هذه المقدمة ايضا اي المقدمة القائلة ان تعلق العلم والارادة
بوجود الفعل باختياره يجب وان تعلق بعدمه يمتنع وهذا
المنع يرد ايضا على ما تقدم من ان العلم والارادة اما ان يتعلق
بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ويحتمل ان يكون قوله
ايضا اشارة اليه تامل قوله تابع للمعلوم على معنى انهما
يتطابقان والاصل في هذه المطابقة المعلوم الا يرى ان
صورة الفرس على الجدار انما كانت على الهيئة المخصوصة لان
الفرس كذلك في حد ذاته اذ لا يتصور ان ينعكس الحال
بينهما فالعلم الذي بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا
كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس قوله فلا دخل
للعلم آه والا لزم ان لا يكون الله تع فاعلا بالاختيار لكونه عالما
بافعاله وجودا وعدما قوله وكذا الارادة اي لا دخل لها
في وجوب الفعل كالعلم فولهم والا لجاز انقلاب العلم جهلا
وتخلف المراد عن ارادة قدمنا هذا لا يثبت الايجاب
بل الاستلزام والفرط قوله وهو خبر متوسط والحاصل
ان الله تع خلق العبد مختارا في افعاله لكن لما اراد الله تع انه
يفعل العبد باختياره فعل كذا لم يمكنه ان لا يفعله فالامر كذلك
وان كان الى الجبر بهذا المعنى غير منكر وانما المنكر الجبر بمعنى ان
لا يكون للعبد مدخل في فعله بوجه ما اي تاثيره قوله فيكون
الاختيار اي اختيار العبد من الله وبايجاده لا يستلزم الجبر

هذا مبني على قوله فيكون فعل الاختياري واجبا
او ممتنعا

ويمكن ان يجاب بان الاشارة
بالعدم الى الشيء
على تقدير وجوده
سابقا ولا حقا

عبد الرحمن عفي عنه

لعل اشارة الى ضعف كونه ايضا اشارة
اليه ووجه الضعف ان كلا منهما موضوعة
لحمل الحكم المذكور وهو منع هذه المقدمة في ما مر
على ما سبق ولم يسبق ههنا منع فتدبر

مولانا عبد الرحمن

وهو ان العبد مختار بعد لكن لا يمكنه ان لا يفعله
كما سيجيء في الحاشية الثالثة

عبد الرحمن عفي عنه

وكذا العدم المنكر هو ان لا يكون الله تع قد خلق في
فعل العبد الا ما يكون فاعلا بعد الاتصال
اثره الى المعلول انه يكون حاصلا لفاعل الفعل
الذي هو العبد واما لجواز ان يكون فعل العبد مستندا
اليه باعتبار ما فيه الاختيار وبحكم البداهة وانتهاء الامر
تع باعتبار جعله وايجاده فهو الجبر المتوسط الذي
يضعف العقل الصافي عند التامل فيما ذكرا اهل الحق
لاثبات هذا المرام مع التوفيق بالموفق العلام

بهرامابادي عفي عنه

قوله توجه النفس بالعلم وهو ان يقال ان السيد يعلم فعل العبد انه
يكون واجبا او ممتنعا والا لجاز الانقلاب وهذا بناء على الاحتياج
قوله فمبني على ازلية تعلقها اذ لو كان تعلقها حادثا كان الفعل
ايضا حادثا والحدوث ينافي الوجوب والامتناع تامل قوله
وليس قبل تعلقها تعلق علم موجب له اى ليتحقق الوجوب
والامتناع المنافيان للاختيار وفيه ان الارادة تابعة للعلم
بمعنى انهما يتطابقان والاصل في المطابقة العلم فلا اقل من ان
يكون لتعلق العلم قبلية ذاتية تامل قوله بخلاف ارادة العبد
لانها حادثة مسبوقة بالعلم والارادة القديمين قوله وهو تعلق
الارادة بمعنى انه اى جعل القدرة متعلقة بالفعل يكون سببا
تعلق الارادة بمعنى ان تعلق ارادة العبد بالفعل يصير سببا
لان يخلق الله صفة متعلقة بالفعل اى كائنة بحيث لو كان
لها تاثير بالاستقلال لاوجد الفعل فلا يلزم ان لا يكون الاستطاعة
مع الفعل على ما هو المذهب الحق قوله على ما عرفت في
ارادة الله تع من انها تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار
الى مرجح آخر لانها صفة من شانها التخصيص والترجيح ولو
للمساوي بل المرجوح قوله عند تحقق الموت فالرجحان
كان باعتبار الذات متقدما على الموت لكن باعتبار وصف
كونه قتلا ليس بمتقدم على الموت فجاز ان يكون القصد
بهذا كذلك اى متقدما على القدرة بالذات ومتاخرا
عنها باعتبار كونه صرف القدرة فلا تثبت مغايرة
القصدين بما ذكره لكن الظاهر ان الذي يحدث عند القدرة
قصد الفعل وهو غير قصد استعمال القدرة بالذات تدبر قوله

والا فالقدرة مع الفعل فصرفها يكون معه بالطريق الاولى قوله
فح لا شركة آه لانه لانفراد كل من القدرتين فيما هو له بل كلتا
مؤثرة في شيء واحد وهذا هو وجه الاصحية لانه على مذهب
المعتزلة كل منهما مؤثرة في شيء لا تاثير للاخرى فيه قوله
لان كلا من المؤثرين منفرد الى القول حاصله ان الشركة
حاصلة في مذهب الاستاذ مع انه ليس بقبيح شركة
من مذهب المعتزلة تامل قوله ولا يجري الواو للحال قوله
شرط عادي اى يتوقف عليها تاثير الفاعل عادة قوله والا فلا
وخل للاستطاعة اى عند الاشاعرة قيل وفيه انه قد عرفت
انفاق ان الاستطاعة عندهم اما علة عادية للفعل او شرط
عادي له وعلى التقديرين فتستحيل وجوده بدونها عادة
وفيه ان المراد بقوله لا دخل للاستطاعة انه لا تاثير لها فيه
قوله كما ستعرف في توجيه قوله وفيه نظر لكن استدلالهم
على ما قالوا انما يتجه ان تم بدليل على ان الاستطاعة لا بد
ان يكون قبل الفعل قوله وح لا اشكال اى حين كان
القدرة الحادثة من شانها التاثير فلا اشكال اصلا فلا يحتاج
الى تعميم تفسير التاثير الكسب قوله فليس آه اى وان لم يمتنع
قيامهما معا بالمحل بل جاز ان يقوما بالمحل وقت قيام احدهما بالمحل
فليس جعل احدهما صفة للاخرى اولى من العكس قوله بخصوصه
بل الحاصل كذلك ههنا اذ لا معنى لكون مثل السواد ناعتا
للبياض بل يجب ان يكون البياض ناعتا لمثل السواد وهو ظ
ولم يذكر وجه الصعوبة في المقدمتين الاولين لظهورهما وقد ذكر
في المطولات قال الله الاستطاعة صفة المكلف يعني

ان معنى الاستطاعة صفة للمكلف بواسطة الاشتقاق يقال
يجب الحج على مؤمن مستطيع اليه سبيلا وسلامة الاسباب ليس صفة
له بل صفة للاسباب فكيف يكون هي معناه حتى يصح تفسيرها بها قوله
وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا مع كانه قيل اذا كان المراد سلامة
اسبابه والآلة يكون وصفا اضافيا للمكلف والاستطاعة
وصف ذاتي له والاضافي غير الذاتي فكيف يصح تفسيرها بها
فاجاب بمنع كون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف وفي اسناده
بقوله والآلة يصح تفسيرها بسلامة اسبابه شبهة مصادرة على
المطلوب تأمل قوله والاقرب ما افاده بعض الافاضل حاصله
التأويل بان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب
والآلات لكنهم لم يحوانى ذلك اى ليس من هم بها معناها
الصريح بل ما يفهم منها مما هو صفة للمكلف اعني كونه بحيث سلمت
اسبابه والآلة واعتمد وانى ذلك على ظهور ان الاستطاعة و
سلامة الاسباب ليست صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكر في تفسيرها
معنى هو صفة له ثم ان دلالة سلامة الاسباب والآلات على كونه
بحيث سلمت اسبابه والآلة واضحة لاشتباه فيه وكذا
الكلام في كل وصف للشيء بحال متعلقة كما في قولنا زيد قائم
ابوه فان وصفية حقيقة كونه بحيث يكون ابوه قائما والاول
مبني على التسامح هذا حاصل ما ذكره بعض الافاضل قوله
تحرير المقام اى تحرير محل النزاع على ما هو راى المحققين من اصحابنا
فانه حكى عن بعضهم وهو امام الحرمين والامام الرازي على ما سيجئ
تحرير تجويز تكليف المحال حتى الممتنع لذاته كجمع القديم محدثا وبالعكس
كذا في شرح المقاصد قوله ما يمتنع في نفسه اى نفس مفهومه

قال السيد مصادرة اذ ليس بهنا دعوى ودليل
بل منع وسند ولا يتوهم عدم صحته فانه فاسد
يؤيد المنع ان لكون عينه او ليس كذلك بل هو
عين المطلوب الاول ولكان الاحتمال الجواز
كما في الاستناد ولا يتصور المطلوب تأمل منه
محل النزاع ولا يبعد ان يكون قوله تأمل اشارة
الى هذا
منه لا عبد الرحمن

في الصحاح المقابلة عند قول المحشر وقد يقال انها بمعنى

بجمع الضدين وقلب الحقايق وانعدام القديم قوله ولا يكون
من العبد سواء امتنع منه لا لنفس مفهومه بان يكون من
جنس ما لا يتعلق به القدرة الحادثة كخلق الاجسام فان القدرة
الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا ام لا بان يكون من جنس
ما يتعلق به القدرة لكن يكون من نوع او وصف لا يتعلق به
كحمل الجبل والطيران الى السماء قوله لكن يتعلق بعدمه علما تعالى
وارادته اى فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة فكان مما
لا يطاق قوله فالاولى لا يجوز ولا يقع تكليفه بمعنى طلب تحقيق
الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على تركه لا على قصده
التنجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل قوله بالاتفاق اى بالاتفاق
من المحققين من اصحابنا على ما سبق قال في شرح المقاصد وفي
جواب التكليف به مزيد بناء على انه يستدعي تصور المكلف به
واقعا والممتنع بل تصوره واقعا فيه تردد فقيل لم يتصور
لم يصح الحكم بامتناع تصوره وقيل تصوره انما يكون على سبيل التشبيه
بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل
هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض او على سبيل النفي
بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم اجتماع السواد والبياض
كذا في الشفاء قوله والثاني للاتفاق على شهادة الاستقراء
والقول بانه لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويجوز عندنا خلافا للمعتزلة
يعني هذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف به قوله والكافر
يجوز ويقع بالاتفاق من مات على كفره من اخبار الله تعالى
بعدم ايمانه بعد عاصيا اجماعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد
عاصيا قوله فهذا توجيه آخر يعني ان قولنا التكليف انما يتعلق

على نفي ارادته بعده واقع توجيه ما قيل التكليف ما لا يطاق
واقع عند الاشعري وليس المراد منه ان التكليف بما لا يطاق
ويمتنع في نفسه كجمع الضدين او لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة
كخلق الاجسام مثلا واقع عنده قوله ولك ان تختار
اي المكانين المثبت والمنفي على الاطلاق اي بدون التقييد
بقولك في نفسه لانه اي اخذ هما على الاطلاق لا يستلزم
الشمول اي شمول غير المقيد اما الممتنع فلان الممكن لا يشمل
الممتنع واما الممكن المتعلق بعده علم الله تع وارادته فلانه ذكر
عدم النزاع في وقوع التكليف به انما يقوله فلا نزاع آه اولانه
لا يعد ما لا يمكن نظرا الى امكانه من البعد في نفسه وفيه ما لا يخفى
على من يتأمل ادنى تأمل في سوق الشرح والحاشية قوله وقد
يقال ان ابا لهب في شرح المقاصد قال الامام الرازي في
شرح الارشاد فان قيل ما جوزتموه عقلا من تكليف المحال هل
اتفق وقوعه شرعا قلنا قال شيخنا ذلك واقع شرعا فان
الباري تع امر ابا لهب بان يصدق آه وكذا قال الامام الرازي
في المطالب العالية ان الامر بتحصيل الايمان مع حصول
العلم بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة وذلك
بحصول عدم الايمان ويعلم من هذا ان هذه الشبهة متمسك
من جوز تكليف المحال حتى الممتنع لذاته وان من المجوزين
الامامين وينقل عن الامام الرازي انه قال من كون كل من
الوجهين عقليا قطعيا يقينيا علمنا ان القول تع لا تكليف
الا نفسا الا وسعها تأويلات سوار عرفناها او لم نعرفها وح
لا يحتاج الى الخواص فيها على سبيل التفصيل قوله واذ عاند

ما وجد

بناء على ان المتبادر من الممكن هو الخاص وذلك
بقرينة المقابلة بالممتنع عبد الرحمن عفي عنه

اما الشرح فحكم بامتناع هذه المرتبة حيث قال
واما ما يمتنع بناء على واما الحاشية فجعل هذه
المرتبة مما لا يطاق حيث قالت فهذا الوجه
ما قيل ومعلوم ان ما لا يطاق وما لا يمكن
متحاذيان فتأمل عبد الرحمن عفي عنه

الوجه الاول اولى لانه فائدة علم الله تع وارادته وهو مفيد
للقطع والبقين والوجه الثاني هو ان الامر بتحصيل
الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان عبد الرحمن عفي عنه

ما وجد من نفسه خلافه اي اذعان شيء وجد من نفس ذلك
خلاف الاذعان مستحيل قوله فلا يجد من نفسه خلافه اي
يجوز لان يخلق الله تع العلم بالاذعان وح لا يجد من نفسه
خلافه اذ وجدان مخالفة الشيء للشيء الذي هو العلم بها
يتوقف على العلم بالمخالفين وح لا يكون ممتنعا في نفسه قوله
فيكون من المرتبة الوسطى فان قيل المكلف به تحصيل الايمان
وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد بحسب اصله وامتناعه لتعلق
علمه تعالى بانه لا يؤمن واخباره عدم فيكون من المرتبة الثالثة
المتفق على وجود وقوعها لا من الاولى ولا من الوسطى قلنا
الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق به على اليقين
كذا في شرح المقاصد لكن ان تم ما ذكره المحشي بقوله وانت
بحسم مادة الاشكال آه يرد عليه تأمل قوله اذ الايمان هو
التصديق فيه انه ح يكون معنى الامر بالايمان امنوا فيما علم
اجمالا وفيما علم تفصيلا فيكون ابو لهب مكلفا بالتصديق
بانه لا يصدق اذا علم تفصيلا وهو مستحيل فيكون التكليف
بالمستحيل واقعا قال الله بناء على القبح العقلي كما في التهذيب
فان من كلف الاعمى بخط المصحف والزمن المشي الى
اقصى البلاد وعبده الطير ان الى السماء عد سفيها وقبح ذلك
في بداهة العقول وكان كامر الجماد الذي لا شك في كونه سفيها
قوله لو صح هذا التقرير نقض اجمالي بالتحلف وما في الشرح نقض
تفصيلي قوله مع انا نعلم بالضرورة لما كان المدعى كليا والدليل
بحسب الظاهر لا يثبت الكلية لانه لا يعلم استحالته ما هو قائم
بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد من النظر مثلا ضم اليه ان المتعمد

في عدم التصديق من حيث انه خلاف التصديق
يعني لا يجد عدم التصديق موصوفا بهذه الصفة
وان كان يجده وبحيث الذات كما يفهم من قوله
حيث جعل الوجدان متعلقا بالمخالفة التي هي الصفة
مولاه عبد الرحمن عفي عنه

ما كان يكون
في النسخ الاخر
في الوسطى

قال ان تم لانا ان عدم وصول ذلك المحصول الى
ابي لهب ليس بمحقق لجواز الوصول اليه عند الرجوع
بعض الاحيان بالتأمل لا يذكر الان بقوله فيه انه يخفى
عبد الرحمن عفي عنه

ثبتت الكلية ولم يذكرها الشه لضرورتها قوله وعدم التمكن
قبل وجود مباشرة السبب مم وكيف لا فانه يتمكن منه بترك
مباشرة ما يوجب حصولها قوله بواسطة السبب اى بواسطة
مباشرة ما يوجب حصولها قوله من غير قطع بامداده
اذ على تقدير القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت
ولا بالحياة وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات البتة فى ذلك
الوقت ونمسك بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا للاجل
قدرة الله ومغيرا لما علم الله تع ارادة وهو محال والجواب ان
عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تع بان لا يقتل وهو لا يثبت
لزوم المحال كذا فى شرح المقاصد قوله وحاصل النزاع جواب
سؤال تقديره اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة فى علم
الله تع كان المقتول ميتا باجله وان قيد بطلان الحيوة
بان لا يترتب على فعل من العبد لم يمكن كذلك قطعا ان
غيبة تصور خلاف فكان الخلاف لفظيا على ما يراه الاستاذ و
كثير من المحققين وتقرير الجواب انا المراد باجله المضاف زمانا
بطلان حيوانه بحيث لا يخلص عنه ولا يتقدم ولا يتاخر على ما علم
الله قوله تع فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون
ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق فى حق المقتول مثل ذلك
ام المعلوم انه كذا قرر السؤال والجواب فى شرح المقاصد قوله
عطف على الجملة الشرطية آه وقال بعض المحققين والذى يخطر
ببالى الفاتر والذهن القاصر هو انه قوله تع ولا يستقدمون
عطف على قوله لا يستاخرون وانه سبحانه وتع نبه بذلك
على ان عند مجئ الاجل اى آخر مدة العمر وهو الوقت الذى

قدره السوتع فى الازل ان يموت الانسان فيه كما يمتنع التقديم
عليه بالموت باقصر مدة هى الساعة كذلك يمتنع التاخير
عنه به ايضا وان كان الثانى ممكنا عقلا وذلك لان خلاف
ما قدره وعلمه تع محال والجمع بينهما فيما ذكرنا لجمع بين من سوق الآية
الى حضور الموت ومن مات على الكفر فى نفى التوبة فى قوله تع
وليست التوبة للذين يعملون السوء الآية قوله يبطل حيوته بان يجعل
القتل يموت لما قيل من ان المقتول عنده ليست بميت
بناء على القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تع اى
مفعوله واثره وصنعه لكن يرد عليه ان القتل قائم بالقاتل
حال فيه لا فى المقتول وانما فيه الموت وانزهاق الروح الذى
بايجاده تع عقيب القتل بطريق جرى العادة قوله وهو مشهور
فى العرف قال المرتضى قدس سره فى شرح المواقف ان هذا
ليس تحديد الرزق بل للرزق بل هو نفى ما ادعى من تخصيصه
بالحلال قوله ويجوز ان يأكل الشخص رزق غيره بان يكون
المأكول رزقا لاحد بالانتفاع به من غير جهة الاكل وينتفى به آخر
بالاكل قوله ولا يوافقه قوله تع ومما رزقناهم ينفقون فى
عدم عدم الموافقة بحث يعرف بالتامل اليسير وانما يتجه هذا
جوابه على تفسير الرزق بما ينتفى به الحيوانات من الاغذية
والاشربة لا غير قوله لكونه بصدده يعنى ان اطلاق الرزق
على المنفق مجاز ومعناه ومما كان بصدد رزقهم ينفقون
ولا بد من حمله على المجاز والا ينتقض به قولهم لا يتصور ان
لا يأكل انسان رزقه او يأكل غيره رزقه قوله بملاحظة
الحيثية اى فى قوله يأكل الملك اى يأكله من حيث انه

مجعول لكم بمعنى الاذن فى التصرف شرعا ومن حيث انه مالك
بهذا المعنى ووجه الانتفاع اكل المسلم ايا بهما مع حرمتهما ليس
من حيث كونه مأذونا فى التصرف الشرعى لكن يرد النقض
بمثل التراب المملوك من الاملاك اكلها حرام تأمل قوله يقتضى
ان يكون كل دابة مرزوقة مع ان الدواب لا يتصور فى حقها ملك
اعلم ان قولهم مالا يمنع عن الانتفاع به ان كان المراد بمنفعة ما فيه
الملك او بالمنتفع ذو العقل يرد عليه ما كول الدواب ايضا
فلا وجه لتخصيصه بالاول ح ولا فلا يصح قولهم وكذلك لا يكون
الا حلالا لان الدواب لا يتصور فى حقها حل ولا حرمة على ما قرر فى الموا
ولو قال بدله فكذلك لا يكون حراما لم يرد الشق الثانى تأمل قوله
ان من اكل اه فيه منع لان هذا الشخص لم يمنع من الانتفاع
بمثل الحيوة والقوى الحيوانية فيكون مرزوقا قوله الا انه اعرضه
عنه آه فلا يلزم النقض على التوجيه الثانى واما على الاول
فيلزم وهو ظ قوله على ان منقوض آه هذا النقض انما يرد
اذا ثبت بطلان كون من اكل الحرام طول عمره غير مرزوق
لعه تع اصلا بظاهر قوله تع وما من دابة فى الارض الا على
ما نقله الله رحمه الله فى شرح المقاصد اذ يلزم ح التحقق لان
من مات ولم ياكل حلالا ولا حراما دابة مع انه غير مرزوق
واما اذا ثبت بكونه خلاف الاجماع من الامة قبل ظهور
المعتزلة على مانى المواقف فلا يرد وفيه انا لا نسلم ان من
مات ولم ياكل حلالا ولا حراما ليس مرزوقا لما قررنا فلا
يرد النقض به على التقدير ايضا قال الله يفضل اه اعلم ان
محل النزاع على مانى شرح المقاصد الايات المشتملة على

لجواز ان يكون مرزوقيته هذا الشخص مجملا واما كان
مرزوقية من اكل الحرام طول عمره كذلك
عبد الرحمن عفى عنه

اتصاف البارى تع بالهداية والاضلال مثل قوله تع والله
يدعوا الى دار السلام ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم انك
لا تهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء فمن
يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله
يجعل صدره حرجا ومن يهدى الله فهو المهتد ومن يضلل
فاولئك هم الخاسرون ان هى الا فتنتك تضل بها من
تشاء وتهدى من تشاء يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا الى نحو
ذلك وهى عند نا راجعة الى خلق الايمان والاهتداء وخلق
الكفر والضلال بناء على ما قرر من انه تع هو خالق وحده خلافا
للمعتزلة على اصلهم الفاسد انه لو خلق فيهم الهدى والضلال
لما صح المدح والثواب والذم والعقاب فحملوا الهدى على الارشاد
الى طريق الحق ونصب الادلة والارشاد فى الاخرة الى طريق
الجنة والاضلال على الاهلاك والتعذيب والتسمية و
التعقيب بالضلال او الوجدان ضلالا واما ان الهدى قد يكون
لازما بمعنى الاهتداء اى وجدان طريق يوصل الى المطلوب بقابله
الضلال اى فقدان الطريق الموصل وقد يكون متعديا بمعنى
الدلالة على الطريق الموصل ويقابلها الاضلال بمعنى الدلالة على
خلافه وقد يستعمل الهداية فى معنى الدعوة الى حق كقوله تعالى
واما ثمود فهديناهم وبمعنى الاثابة كقوله تع فى المهاجرين
والانصار سيهديهم ويصلح بالهم وقيل معناه الارشاد
فى الاخرة الى طريق الجنة ويستعمل الاضلال فى معنى الاضاعة
والاهلاك كقوله تع ويضل اعمالهم ومنه اذا اضللنا فى
الارض وقد يسند انه الاسباب مجازا كقوله تع ان هذا

صح الاسناد الاصلى الى الهداية
والاضلال الى الرائحين
بناء على المعنى الثانى
فلا تغفل
عبد الرحمن عفى عنه

القرآن يهدي للتي هي اقوم وكقوله تع حكاية عن ابراهيم رب
انهن اضللن كثيرا من الناس فليس فيه كثير من النزاع قوله
اشارة آه الظاهر ان المعنى يضل من يشاء اضلاله ويهدي من
يشاء هدايته ولو كان المراد بالهداية بيان طريق الحق يكون المعنى
يبين طريق الحق لمن يشاء بيانه طريق الحق له وكذا لو كان الاضلال
عبارة عن وجدانه ضالا او تسميته اياه يكون المعنى يجد ضالا
من يشاء ان يجده ضالا ويسمي ضالا من يشاء ان يسميه
ضالا ولا شك ان الهداية حيث يكون عاما والاضلال لا يصح
تعليقه بالمشية فتدبر قوله واليضا فيه قواه مقابلة الاضلال
للهداية مع ان مفهوم من الآيات والمعلوم من الاستعمالات
وجود المقابلة بينهما قوله وكذا قوله وامّا ثمود فهديناهم
آه فالمعنى دعوناهم الى طريق الحق واوضحنا لهم سبيل الرشاد
ويسرنا لهم مقاصدهم وزجرناهم عن طريق الغواية فاختاروا
العمى على الهدى اي على الاهتداء اذ لا شبهة في امتناع حملها
على خلق الهدى فيهم واما الآيات المختلفة منها فلا حاجة
فيها الى ترك الحقيقة واركتاب المجاز فالمراد بها منها
الحقيقة وهي خلق الاهتداء قوله الناس مختلف في الهداية
فبعضهم مهدي وبعضهم ليس كذلك وبيان الطريق
عام لجميع الناس لا اختلاف فيها بل الخلاف في وجود الآلة
بها فلا يصح تفسيرها به قوله واليضا يقال في مقام المدح
يعني ان كونه مهديا يمدح به في المتعارف دون كونه مبينا
لطريق الحق لان كونه مبينا لطريق الحق لا يستلزم حصول
الانتفاع به ولا مدح الا بالحصول قوله وما يقال آه حاصله انه

على ما هو المقرر من مذهب المعتزلة وهو كون العبد
خالقا لافعاله الاختيارية من الكفر والايمان و
الهداية والضلالة ولحمل الخلف المراد عن ارادة
الدفع فتدبر هذا الكلام الرائع على المعتزلة ولا تحتقنا
ولعلنا نشير اليه بالتدبر
مولانا عبد الرحمن محمد

ع

المدح

المدح يكون بحصول الفضل وبيان الطريق يحصل الاستعداد
التام لحصول الانتفاع ونفس الاستعداد ايضا فضيلة يمدح
ان يمدح عليها وحاصل الدفع ان استعداد الانتفاع عدوه
مذمة فضلا عن ان يكون ممدوحة وحاصل الجواب انهم
لم يعتبروا في معنى الهداية عدم حصول الانتفاع بل اعتبروا
حصول الاستعداد مع قطع النظر عن عدم الانتفاع ووجوده
والاستعداد نفسه فضيلة وممدوحة والذمة راجع الى
عدم حصول الانتفاع وهو غير معتبر قوله مع انه في
نفسه احق الفضائل وقول النبي عم ويل للجاهل مرة
وللعالم مرتين يعني لترك العمل ولمخالفة العلم فيرجع المذمة
الى الترك مرتين والمخالفة لا الى نفس العلم تأمل قوله
بناء في التفسير آه اشارة الى ما ورد على التمسك بالاية دون الحديث
على ما لا يخفى لكن قال صاحب الكشاف ومعنى طلب
الهداية وهم مهتدون طلب زيادة الهداية بمنح الالطاف
كقوله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى والذين جاهدوا
فينا لنهدينهم سبلنا وح لا يرد المنافات على التفسير
بالحق ولا على التفسير بالبيان وقال ايضا وعن علي وابي
رضي الله عنهما اهدنا ثبتنا وح لا يكون التمسك بالاية
قوله اذ الاصلح له اي الانفع له في الدارين سواء اعتبر
فيه جانب علم اولم يعتبر قوله بل الاصلح اي بل
الانفع له في الدين الوجود والتكليف والتعويض للنعيم
المقيم في الدار الاخرة اي التمكين منه لكونه اعلى المنزلتين قوله
فلم لم يفعل اي لم لم يفعل التكليف والتعويض للنعيم المقيم لمن

فيه ان نفس العلم شر وضرر لهذا العالم العلم العامل
المهود حتى لو لم يكن عالما لم يكن له ويل مرتين بمجرد
ترك العمل فالمدة تدرج الى نفس العلم ايضا
حيث صار باعثا على استكبار العالم وهو ظاهر
والامر التالي لا يعقل ان يكون باعثا له الى هذا
مولانا عبد الرحمن محمد

الدار هو الى وجوب الاصلح في الدارين اعتبروا
جانب علمه او لا لكنه يعني الاولى ان يحكم بالتغيير
اي بنظام العالم فلا وجه لتفسيره الاصلح بالانفع له
ولا لتعميمه بعده ايضا
مولانا عبد الرحمن محمد

مات صغيرا وكيف لم يكن التكليف والتعريض للاعلى
المرتبين اصلح له وهذه هي النكتة التي الزم بها الاشعري
الجبائي ورجع عن مذهبه على ما مر في صدر الكتاب فان قيل
علم من الطفل انه ان عاش ضل واضل غيره فامانته لمصلحة
الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان ومن دك
ردواشت وشيطان اللعين وغيرهم من الضالين
المضلين اطفالا وكيف لم يكن منع الاصلح عمن لاجنح
له لاجل مصلحة الغير سفها وظلما وبخلا قوله واذا اعتبر
جانب علم الله يعني ان الجواب المذكور على زعم من لم
يعتبر في الانفع جانب علم الله وزعم ان من علم الله تع منه
الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب مع علمه
بانه لا يدرك بل يقع في العقاب واما على مذهب من
اعتبر فيه جانب علم الله تع فزعم ان ما علم الله تع نفعه وجب
عليه كما بنى على الجبائي فيكون الاصلح له عدم خلقه ثم اماتته او
عقله قبل التكليف ظ لكنه فيه قوله ولما كان له منة
الى آخر الادلة على ما يدل عليه قوله ولما معنى لطلبه على ما يجيء
اذ هذا متعلق بقوله ولما كان لسؤال العصمة آه لا بقوله
لما كان له منة تأمل قوله الاب المنعم يستوجب المنة
على ولده فان قيل المنة مذمومة شرعا وعقلا فكيف يستوجبها
من جهتها قال الله تع ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى وقد
يقال المنة تهدم الصنيعة قلنا لانسلم ان المنة مذمومة مطلقا
بل المذمومة منها ما يكون على سبيل التوبيخ قوله في شفقته
الجبلية وصف الشفقة بالجبلية اشارة الى عدم استحباب

المنة فيها تأمل قوله فنقول لا يخل بالحكمة البتة لان تارك الكريم
الحكيم العليم بالعواقب محض حمقه لا يكون خاليا عن الحكمة وان
لم نعلم ما هي قوله لا دلالة في كلامه على ان عدم المغفرة اصلح حتى
يلزم منه كون المغفرة تارك الاصلح قوله ويجوز ان يكون
اي فان قلت وجوب عدم المغفرة يدل على انه اصلح فقد يجوز
ان يكون وجوبه لاستجلاب الكفر العقاب لا لكونه اصلح
قوله ولو سلم اي كون وجوب عدم المغفرة لكونه اصلح فمعنى
الكلام وهو قوله ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك
ان الاصلح على ذلك التقدير المحال هو المغفرة لا ان ترك
عدم المغفرة جائز قوله ولو سلم اي لو سلم ان معنى الكلام
ان ترك عدم المغفرة على ذلك التقدير جائز فالتجويز على
ذلك التقدير المحال لا ينافي الاستحالة قوله ولو سلم انه
ينافي الاستحالة فالكلام مع المجموع لا مع الزمخشري اي يجوز ان
يكون الزمخشري منفردا في هذا الكلام قوله ان ترك ما فيه
الحكمة الى آخره ان قلت ان هذا الترك انما يكون بخلا او سفها
او جهلا اذا لم يتضمن ذلك الترك حكمة اما اذا تضمن فلما قلت
ترك ما فيه الحكمة مع عدم الحكمة فيه بخل او سفه او جهل فيجب عليه
تع اه قوله المراد نفي الوجوب آه اي المراد من قولهم لا واجب
عليه هذا قوله هذا هو مذهب الفلاسفة اي اقتضاء الحكمة
مع استحالة الترك للزوم الاخلال بالحكمة وان امكن في
ذاته مذهب الفلاسفة اذ يجعلون ايجاد العالم آه فيلزم
نقض قاعدة الاختيار والميل الى الفلسفة الطاهر العوار اه
قوله ويسندونه الى العناية الازلية قال ابن السينا العناج

احاطة علمه تع الاول بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل
حتى يكون على احسن النظام فعلمه تع الاول بكيفية الصواب في
ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل من غير ابتغاء
قصد وطلب شوق من الاول المحق تع وتقدس كذا في شرح
المواقف قوله يجب تاديل وجوب على مذهب الواصلين
قوله والراسخين في العلم الى قوله وما يعلم تاويله الا الله واما على
مذهب الوقفيين على الا الله فلا كلام على ذلك المذهب البتة
النقل الوارد في الممتنعات العقلية ليس بدليل في حقنا لان علمه
مفوض الى الله وما علينا الا ان نصدق بان كلا من عند ربنا
قوله دليل على ان العرض قبل ذلك اليوم اذ عطف في هذه
الاية عذاب القيمة عليه اى على هذا العذاب الذى هو عرض
النار صباحا ومساء فعلم انه غيره ولا شبهة في كونه قبل الانتشار
كما يدل نظم الاية بصريحه وما هو كذلك ليس الا عذاب القبر
انتفاء فان الاية وردت في حق الموتى كذا في شرح المواقف
قال الله وانكر بعض المعتزلة عذاب القبر قال بعض المتاخرين
منهم حكى النكار ذلك عن ضرار ابن عمرو وانما نسب الى المعتزلة
وهم برآء منه لمخالفة ضرار اياهم وتبعه قوم من السفهاء والمعتزلة
للحق كذا في شرح المقاصد قوله جوز بعضهم تعذيب غير الحي الخ اه
قال في شرح المقاصد وما يقول به الصالحية الكرامية من جواز
التعذيب بدون الحيوة لانها ليست شرطا للادراك
وابن الراوندى من ان الحيوة موجودة في كل ميت لان
الموت ليست ضد الحيوة بل هو افة كلية مغيرة عن الافعال
الاختيارية غير منافية للعلم لا بوافق اصول اهل الحق قوله

فهو مبداء لا معاد لان المعاد هو الموجود في الوقت الثاني
من وقت الحدوث وهذا قد وجد في الاول الذى هو الوقت
الحدوث وهو المبداء وايضا ان اعيد الوقت الاول لزم
كون الشيء مبدا من حيث انه معاد وهذا جمع بين المتقابلين
حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة
انه مبداء ومعاد وايضح يلزم دفع التفرقة بين المبداء و
المعاد حيث لم يكن معادا لامن حيث كونه مبداء
والامتياز بينهما بحسب العقل ضروري قوله والا فلا اعادة
بعينه ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود
غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر قوله والا يلزم
تبدل الاشخاص بحسب الاوقات اى وذلك بطلانها
قاطعون بان هذا الكتاب هو بعينه الذى كان بالامس
حتى ان من زعم بخلافه نسب الى السفسطة وتغاير الاعتبارات
والاضافات لا ينافي الوحدة الشخصية بحسب الحاق كذا
في شرح المقاصد قوله وثانيا بان المبداء آه الجواب
الاول منع كون الوقت من المشخصات والثاني تسليمه ومنع
كون الموجود في الوقت الاول مبداء مستندا بانه انما يلزم
لو لم يكن الوقت ايضا معادا ولم يكن مسبوقا بالحدوث آخر
قوله قال معناه في التحقيق آه بل معناه في التحقيق تخلل
الانتصاف بالعدم بين الانتصافين بالوجود الواحد بحسب
الازمنة وذلك كان ليس شخص معين ثوبا بعينه ثم
خلقه تم لبسه والاستحالة فيه وهو ظ قوله وفيه بحث
اى في هذا الجواب بلا وجه بحث لان قوله اذ الاختلاف

وايضا يلزم ان يكون الزمان مظروفا في الزمان فيلزم ان يكون الزمان زمان وايضا يلزم ان يكون الزمان ظارفا لذات لاجتماع اجزائه والا زمان باطلان عبد الرحمن عفى عنه

منها كون الشخص في هذا الزمان وكونه في ذلك الزمان هذا لكن الظاهر ان هذا الكون هو معلوله سمي الى اى موجودة خارجا عند منكرى البعث ولا يتم كلامه عليهم فالصواب انها تقال و تغاير العوارض الغير المشخصة لا ينافي الوحدة الشخصية عبد الرحمن عفى عنه

فهو

آه ناظر الى كليهما واما قوله ثم لا يخفى آه فناظر الى الوجه الثاني
فقط قوله لعل الله يحفظ وقد ادعى المعتزلة انه يجب على
الحكيم حفظها عن ذلك ليتمكن من ايصال الجزاء الى مستحقه
ونحن نقول لعله يحفظها عن التفريق فلا يحتاج الى اعادة الجمع
والتاليف بل انما يعاد الى الحيوة والصور والهيئات كذا في
شرح المقاصد قوله وانت خبير نقل عنه ولعل مبنى دعواه
على ان مغايرة الاجزاء الثانية للاجزاء الاولى تستلزم التعذيب
بلا معصية وقد عرفت جوابه قال الله والعقل قاصر عن
ادراك كيفيته وذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان
له كفتان ولسان او شاهين عملا بالحقيقة لامكانها
وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك قال الله لم يكن
وزنها كثيف اتوازنت وقلت بل المراد به العدل
الثابت في كل شيء ولذلك ذكره بلفظ الجمع والا فالمراد
المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الاقوال
البصر والاصوات السمع والطعام الذوق وكذا سائر
الحواس وميزان المعقولات العلم والعقل كذا في
شرح المقاصد قوله وقيل بل يجعل الحسنات اجساما
نورانية اما لفظ الجمع في قوله تع فاما من ثقلت موازينه
واما من خفت موازينه وقوله تع ونضع الموازين القسط
فللاستعظام وقيل لتكثف ميزان واتما الميزان الكبير واحد
اظهار الجلال الامر وعظم المقام كذا في شرح المقاصد قال الله
الكفار بالكتاب لانه من احوال المحاسبة ومنها نظائر
الكتب والسؤال وشهادة الشهود العشرة الالسنة والايدي

والارجل والابصار والسمع والجلود والارض والليل و
النهار والحفظة الكرام ومنها تغير الالوان يوم تبيض وجوده
وتسود وجوه ومنها المنادات بسعادة وسعادة والحكمة
في هذه المحاسبة والاحوال مع ان المحاسب خبير والناقد
بصير ظهور مراتب ارباب الكمال وفضائح اصحاب النقصان
على رؤس الاشهاد وزيادة في كدة هؤلاء ومسرتهم
والام اولئك واخزانهم ثم هذه ترغيب في الحسنات
وزجر عن السيئات وهل يظهر اثر هذه الافعال في الابنية والاديم
وسائر الصلبي والانقياد فيه تردد والظاهر انها تتزل
عليهم الملائكة الا تخافوا ولا تحزنوا الآن اولياء الله لا خوف
عليهم ولا هم يحزنون قوله ومارد عن بعض الصحابة اه نعم
فيجوز ان يكون الميزان بين الحوض والصراط وطلبه عم
يجوز بان يطلب اولا في الحوض ثم في الميزان ثم في الصراط
وبان يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم في الحوض وفي ذكره عم
هذا الطريق اشارة الى ان الصراط اقوى المطالب وان
الاحتياج اليه فيه عم اكثر فالطلب فيه اولى واجدر قوله مخالف
لاجماع المسلمين وابيض الجنة في عرف المؤمنين اسم لدار الثواب
فصرفها عنه بغير صارفة غير جائز قوله اي تخلقها لاجلهم اشارة
الى توجيه المعارضة يعني ان نجعلها ناشئة لمعنى تخلق واللام للتعليل
فيكون المعنى تخلقها لاجلهم في المستقبل فلم تكن موجودة
الآن قوله فغير حاصل يعني ما يدل الاية على عدم حصولها
الان هو جعلها كائنة لهم واتا تقتضيها فلا يدل الاية على عدم
حصولها فلا معارضة قوله وبهذا المعنى لازم لوجود الجنة

يعني ان تمكينهم من التمكن في الجنة لازم لوجودها غير منفك عنه
فعدم التمكن الآن يستلزم عدم وجودها الان واما التمكن
بالعقل وان لم يكن لازما لوجودها لكن المحل عليه عدول عن الظ
وفيه ان لزوم التمكن للوجود مما لم لا يجوز ان يوجد الجنة الآن
ولم يكن احد من المتمكن فيها الان بل يكن منه فيما سيجئ قوله
هو الدوام التجددي آه الدوام المجمع عليه هو ان الانقطا
لبقائها ولا انتهاء لوجودهما بحيث يبقيان على العدم
زمانا يعتد به كما في دوام الماكول فانه على التجدد والانقطاع
قطعا تأمل في الفرق بينه وبين ما ذكره المحشي قدس سره و
ما قيل يعني ان المراد دوام نوعه في ضمن افراده لا دوام
شخصه انما يتم اذا حمل الدوام على العرفي او على عدم الانقطا
زمانا يعتد به بعد المحل لا حاجة الى اعتبار دوام النوع على
ما لا يخفى قوله اي المقصود منه اي الالجاء بحاله كما يقال
هلك الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل وان صلح لمنفعة
اخرى ومعلوم ان ليس مراد الباري تع من كل جوهر الدلالة
عليه وان صلح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصوده
بكل كلمة الدلالة على الكاتب قوله هذا مخالف لظاهر قوله
تع ان تجتنبوا كبائر الآية لانه لم يتصور اجتناب الكبائر
الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل والى
تيسير ذلك كذا في شرح المقاصد قوله لانا نقول النفاق
كفر يعني ان الاجماع المتقدم على انه مؤمن او كافر والنفاق
الذي هو قول الحسن كفر مضمر فلا مخالفة قوله هو الاجماع
المتقدم عليه نقل عنه واما الاجماع المتأخر فغير منعقد

ولا يعتد بمنع عدم التمكن الان كما لا يخفى
لجواز التمكن مع عدم التمكن بالفعل
عبد الرحمن عفا عنه

والفرق منها ان ما ذكره المحشي اعم من هذا فان
الاول يصدق فيما يتحقق في اكثر الاوقات
السيئة مثلا كما يقال فاكهة الصيف الخلاسية دائمة
لا تنقطع لا في الصيف ولا في الشتاء اي لوجودها
في اكثر الاوقات والثاني لا يتحقق الا اذا استمر
عينه منقطعة زمانا يعتد به
عبد الرحمن عفا عنه

لان رئيس المعتزلة واصل ابن عطا كان معاصر الحسن
وقد خالف هو واصحابه الى يومنا هذا قوله وانما عبر عن
الكفر بالشرك آه يعني ان هذا القول في تقرير الحكم اقتباس
من الاية الملاحظ فيها الدلالة على ثبوت وفي الاية قد
عبر عن الكفر بالشرك بناء على الحكمة المذكورة تأمل قوله
فلا يرد ما قيل آه يعني ان منشأ الايراد المذكور توهم كون
هذا الخلاف بين اهل السنة والمعتزلة عن رجوع ضمير بعضهم
الى المسلمين مطلقا ومنهم المعتزلة فاذا عرفت ان مرجع
الضمير المسلمون فلا يرد آه قوله لمنافاتها الحكمة لان القبح العقلي
الذي هو استحقاق الذم في العاجل والعقاب في الاجل
فلا يستلزم القول بالقبح العقلي قوله مثل امامة المحسن ومثل
الخطاط درجة الكافر عن درجة المؤمن الخطاط تاما او منعه
عن رؤية الملك الجبار او عن بعض اللذات مثل الحور
او القصور او الاطعمة او الثمار او غير ذلك وايضا لا
يكفي التفرقة الدنيوية من اباحة دم الكافر وماله استرقاق
وضرب الجزية عليه وغير ذلك قوله دعوى بلا دليل
حاصله منع الجواب بالجواز ثم منع انه بطريق المحدثين قوله
قد يظن ويمكن ان يكون هذا القول من الشارح
اشارة الى اعتراض على المتمسكين بالآيات والاحاديث
الواردة في هذا المعنى بجواز حمل النصوص على الصغائر و
الكبائر بعد التوبة وما اعترض به عليه الشارح الى الجواب
على ما قرر في شرح المقاصد واجاب ثم ايضا بان هذا
عدول عن الظاهر بلا دليل وبقصد الاطلاق بلا قرينة

لعل وجهه ان رعاية نكتة الاقتباس لا تكون جائزة
بقصور مخصص الحكم كالجبر رعاية كون حال كفار
العرب وذلك والشر فيه ان في بيان الاحكام
ترك جانب اللفظ لرعاية جانب المعنى واما
في النظم المعجز الدائر على كمال البلاغة فيراعى
جانب اللفظ مع مطابقته لمقتضى الحال فعلك
بالتأمل الصادق
عبد الرحمن عفا عنه

وتخصيص للعالم بلا مخصص ومخالفة ولا تاويل من يعتد به
من المفسرين بلا ضرورة وتفريق بين الآيات والاحاديث
الصحيحة بلا فارق قوله نعم المشركين اى فلا يصح التفرقة
وقوله مع ان التعليق آه متعلق بقوله بل كل عارض
قوله وايضا نهى واجيب هذا هو المشهور في ابطال تقييدهم
الكبائر بما بعد التوبة ووجه على حاصر جوابه في كتبهم ان العقاب
بعد التوبة ظلم يجب على الله تركه ولا يجوز فعله فان قيل ان
فعل الله وان كان واجبا عليه لكن بمشيته وارادته فصح
تعليقه بها قلت الواجب وان كان فعله بالارادة والمشية
لا يجب فيه الاطلاق تعليقه بالمشية كقضاء الديون
والوفاء بالنذر لانه انما يجب فيما يكون له الخيرة في الفعل
والترك على انك اذا تحققت فليس هذا مجرد التعليق بالمشية
بمنزلة قولك يغفر ما دونه ان شاء بل تقييد للمعفو له بمنزلة
قولك يغفر لمن يشاء دون من لا يشاء وهذا لا يكون في
الواجب البتة بل في المفضل كقولك الامير يخلع على من
يشاء بمعنى انه يفعل ولك لكن بالنسبة الى البعض
دون البعض قوله لان مغفرة الصغائر عامة مع ان
التعليق المذكور يفيد البعضية على ان في تخصيصها الا
بالمعنى تهويل لشان الشرك ببلوغه النهاية في القبح
بحيث لا يغفر جميع ما سواه ولو كان كثيرا في الغاية قوله
لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب قيل ان المغفرة
هو التجاوز عن العقاب المستحق عندهم بالصغائر اصلا
ولا بالكبائر بعد التوبة فلا وجه للقول بالمغفرة ثم تخصيصها

الظاهر انه لا يتعلق بالحدث والاعيان
بل انما يتعلق بالاحداث والنسب فتقدير قوله
يغفر لمن يشاء يغفر لمن يشاء مغفرة فلا يعد
القول برجوعه الى القول الاول اعني يغفرها
دونه ان شاء اذ تقديره يغفرها دونه ان
شاء مغفرة

مولانا عبد الرحمن

بهما قوله وفيه جواب آخر لعل هذا الجواب ما ذكره العلامة
في شرح المقاصد من ان القول بالاحباط وبطلان استحقاق
الثواب بالمعصية فاسد فكيف كان ترك عقابهم
خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع
انهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب في دخول الجنة على ما
مر قوله فلاثبات الجزء الاول من الدعوى فيه ان قصر
المغفرة على من يشاء يفهم منه ان ذلك غير مغفور للبعض
فيكون معاقبا عليها فيدل على ان الصغيرة معاقب عليها
في الجملة وكذا قوله نعم لا بغاير صغيرة ولا كبيرة الا احصاها
يدل عليه ايضا فيكون لاثبات الجزء الاخير من الدعوى
تامل قوله لان عدم تلك الشفاعة لا يقتضي تقبيح الحال
وتحقيقه اه حتى يقتضي وجودها تحسين الحال الذي هو رفع
الدرجة قوله لكن لا يدل على انها في حق الكبائر قيل يدل عليه
لان جهة نفي النفي هي الكفر فاذا انتفى ثبت النفي مطلقا ولانها
المحل للخلاف فاذا ثبت اصل شفاعة ثبت فتدبر وفيه
شيء فتامل قوله ولا تقبل منها شفاعة في شرح المقاصد
الضمير للنفس المبهمة العامة قوله يشير الى منع الدلالة
وسند المنع جواز كل كون الكلام لسبب العموم لا العموم
السبب كذا في شرح المقاصد قوله عدم المغفرة بالنسبة
الى صغيرة لان غير المجتنب ومن الصغيرة والكبيرة يستحق
العذاب ويغفر له ان شاء عندهم والمجتنب عن
الكبيرة صغائره مكفرة عندهم ولا يفيد عدم مغفرة العفو في
حقه تامل قوله بالتخفيف ونحوه فيه ان جزاء الايمان هو

الظاهر ان هذا الجواب هو نفس ما يجيء المحشي في
الوعيد وما ذكره هذا المحشي تكلف لا يليق
اليه الذهن عبد الرحمن

يعني ان مدعى اهل السنة مركب من جزئين
احدهما جواز العقاب على الصغيرة وثانيهما
وقوع العقاب عليها فلا كلام لهم

فيه انه يجوز ان يكون الاحصاء لمجرد اعلام المغفور
فيصح وسمها بالكبائر والله اعلم عبد الرحمن

لا يخفى ان نفي عدم الشفاعة ليس مقتضيا للتقبيل
المقتضي لها انما هو الحكم بعدمها ونفي نفعها وكذا
القول في قوله حتى يقتضي وجودها تحسين الحال الذي هو
فان نفي وجود الشفاعة ليس مقتضيا لتحسين الحال الذي
هو رفع الدرجة بل الحكم بوجودها هو المقتضي لذلك
فكانت العبارة بين لما اعتمد واعلم والله المراد
مولانا عبد الرحمن

لعل فيه سهوا قلم فتدبر انما هو انتفاء وانتفاء
وجود الشفاعة فافهم لا انتفاء الحكم بوجودها
فتامل عبد الرحمن

عدم مغفرة العفو في حقه يعلم مما ادعاه المعتزلي في
العفو عن الصغائر فكيف لا يفيد فتامل الناظر الداعي
عبد الرحمن عفي عنه

من كان آخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة الحديث

الجنة لامجرد التخفيف بالحديث قوله بخلاف الخلود آه
يعني فيلزم ارادة المعاني المشتركة او المعنى الحقيقي والمجازي
معا قال في شرح المقاصد لاكلام في ان المتبادر الى الفهم عند
الاطلاق والشايع في الاستعمال هو الدوام لكن قد يستعمل
في المكث الطويل سواء جعل معنى حقيقيا او مجازيا اعم من
ان يكون مع دوام كما في حق الكفارة وانقطاع كما في حق
الفساق فلا محذور في ارادتهما جميعا قوله لاحتمال ان يكون
اللام في لنا لتقوية العمل لان اسم الفاعل ضعيف في العمل و
اما الفعل فقوي فيه فلا حاجة الى المقوي قوله منسوبة الصدق
آه فيه اشاره الى ان النسبة المفسرة بثبوت شئ لشئ
هو مصدر المبني للمفعول والا فمعناه يكون الاثبات لا
الثبوت على ما لا يخفى قوله مع ان التصديق المحفوظ
بعدم السطوع بالاتفاق نقل عنه كون الايمان عبارة عن التصديق
الجازم الثابت على قول جمهور العلماء وكلامنا معهم وقال
بعضهم عدم كفاية الظن القوي الذي لا يخطر معه تجويز النقيض
محل كلام قوله قد يذهل فيه ان حال الحضور هو حال عدم
النوم والغفلة وحين عدم الغفلة بعدم الذهول بلا شك
قال الله لم يطرء عليه ما يضاده فيه ان كون النوم ضد
الادراك لا يستلزم كونه ضد الايمان لان ضد الاعم ضد
الاخص قوله فانه يكفي مجرد التكلم في المرة واذا لم يظهر
على غيره ثم الخلاف فيما اذا كان فيما اذا كان قادرا وترك
التكلم لا على وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس مؤمن وفاقا
والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا لكونه ذلك

اي معنى النسبة والمذكور باعتبار النسبة عنها بالمصدر

من امارات عدم التصديق ولهذا اطبق على كفر الغزالي طالب
وان كابرت الروافض كذا في شرح المقاصد قوله في
اللغة التصديق بشهادة النقل عن ائمة اللغة ولا دلالة
موارد الاستعمال قوله من ان النوم ضد الادراك
سلمنا ذلك لكن الحاد لمحلها على ما يشعر به قول النبي عم
ينام عيني ولا ينام قلبي كما هو راي الاستاد قوله فلا نقل
اي عن المعنى اللغوي الذي هو التصديق سارفي القلب
والافضيه نقل عن مطلق التصديق الى التصديق المخصوص
كما سيجئ ولا نزاع فيه لان الموجود ليس الا ان الايمان هو
التصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي قوله والا كفا
الخطاب آه اي وان كان في لفظ الايمان نقل عن المعنى
اللغوي عن اهل الشرع مع انه لم يبين في الشرع بمعنى آخر
لكان الخطاب بالايمان مع كثرة في الكتاب والسنة بل كما
ذلك اول الواجبات واساس المشروعات خطابا بما لا يفهم
وهو مستلزم لعدم امكان الامتثال من غير استفسار
مع ان من امتثل امتثل من غير استفسار ولا توقف الى
بيان وانما وقع الاحتياج لهم الى بيان ما يجب الايمان به
فبينوه وفصلوا بعض التفصيل حيث قال النبي عليه السلام
لمن سأل عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه
ورسله الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عند
ثم قال هذا جبرائيل اتاكم ليعلمكم امر دينكم ولو كان الايمان
غير التصديق لما كان هذا تعليما وارشادا بل تلبيسا و
اضلالا كذا في شرح المقاصد قوله لا نزاع في الايمان من

اي لا نم الصدق اولا سلمنا ذلك لم لا يكون الايمان دالا

وهو ما يعبر عنه بالفارسية كردن وراست كوى واستن اوراست واستن وحق لا استن كاستطاع عليه عنقريب وستعلم ان الرابع الخ عبد الرحمن عفي عنه

هم

من

المنقولات يعني لانزاع في انه نقل في الشرع من مطلق
التصديق الذي هو المعنى اللغوي للايمان الى التصديق بامور
مخصوصة وانما المراد انه تصديق الامور المخصوصة بالمعنى اللغوي
وهو ما يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وراست كوى داشتن
ويخالفه التكذيب وينافيه التوقف والتردد قوله ليس
المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ يعني انهم لا يعنون ان الايمان
هو التلفظ بهذه الحروف كيف ما كانت بل التلفظ بالكلام
الدال على تصديق القلب او عليه وعلى الاقرار انه الالفاظ كانت
وانه الحروف كانت من غير ان يجعل التصديق جزءا منه وقوله
انه اسم للمقيد دون المجموع قوله اذ لا دخل للاوضاع في التعليل
لقوله فيبطل ما قيل قوله ومن اضمر الاذعان آه لا دخل له
في بيان عدم الاعتبار في حق الاحكام عند عدم المدلول بل
على العكس تأمل قوله على سبيل الحقيقة ليس الالفاظ المستعملة
فيما وضع له من حيث هو كذلك فكيف يكفي الاشارة المكررة
في صحة اطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة لو لم يكن المطلق عليه
موضوعا له للفظ قوله انه حقيقة في الاقرار اى مطلق سواء
قام دليل الايمان او لم يقم قوله لانا نقول مذهب البعض
والقطان فعند الرقاشي يشترط مع الاقرار معرفة القلب حتى
لا يكون الاقرار بدونها ايمانا وعند القطان يشترط معه التصديق
ايضا حتى صرح بان الاقرار الحالي عند التصديق والمعرفة لا يكون
ايمانا قوله وكذا ذكروا عدم الاستفسار عما في القلب اى
ولان مواطاة القلب ليس بشرط عند الكرامية وذكروا الى آخره
عدم الاستفسار عما في القلب قوله هذا رد آخر على الكرامية

هذا اذا اضيف الى الحاكم واذا اضيف الى الحكم
فيعبر عنه بر است داشتن وحق داشتن
منه

فلا يلزم جزئية التصديق ولا الحكم بالايمان مع التلفظ
بكلام غيره موضوع للتصديق القلبي دون الاقرار

وهو انه لا اعتبار في حق الاحكام بوجود المدلول
وهو التصديق القلبي عند عدم الدال وهو التلفظ
بكلمتي الشهادة فيكون مؤمنا عند الكرامية ولعل الامر
بالتامل لهذا مولانا عبد الرحيم

فيه ان الاقرار يفيد دليل الايمان وقرينته فلا يصح
لهذا الكلام كما لا يخفى على اولي الافهام عبد الرحيم

ويدل

ويدل عليه قوله فظهر ان ليس حقيقة الايمان مجرد كلمتي
الشهادة على ما زعمت الكرامية قوله لا على المض وهو خفية
ممن ذهب الى ان الايمان هو التصديق والاقرار معا
قوله واما عطف الجزء على الكل فلكن عطف التفسير وارد
كما في قوله تع اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة
على ما قيل قوله وكفى بالط حجة يعني ان العطف بظاهره
يقتضي المغايرة فيجب العمل به ما لم يرد عليه قائم البرهان
كما ذكر الطواهر قوله لان جزء الشرط يعني لو كان
المشروط داخلا في الشرط يلزم ان يكون جزء الشرط
شرطا ايضا فيلزم ان يكون المشروط شرطا لنفسه
ممتنع وايضا فلا اقل من ان يلزم توقف الشيء على نفسه
قوله كما هو مذهب الجبائيين نقل عنه الجبائيان
هما ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم فهو من قبيل التغليب
كعمرين لابي بكر وعمر قوله واما جعل التكليف بالايمان
تكليفا بالنظر الموجب له اى اما جعل التكليف بالايمان
تكليفا بالنظر الموجب له في توجيه كون الايمان
التصديق الذي هو من الكيفيات النفسانية و
الانفعال مكلفا به فهو عدول عن ظ قولهم آه لان ظا
التكليف بنفس الايمان او بتحصيل وجعل التكليف
بالايمان باعتبار التحصيل ايضا عدول عن الظ لان
معنى وجوب المعرفة ح وجوب تحصيل المعرفة و
معنى امنوا حصلوا الايمان والتصديق لا صدقوا و
كونوا مؤمنا مصدقا لكن لا بمثابة دلت العدول

تأمل قوله والحق ان النظري مقدور له فلا تكليف في كونه
مكلفا وكتسبا ولو بالواسطة وبحسب التحصيل قوله
ولذا قد يعتقد نقيضه يعني لو لم يكن مقدورا بل اضطراريا لما
اعتقد نقيضه اصلا ثم الظاهر ان الضمير راجع الى النظري
والظاهر ان المعتقد المعلوم لا العلم والمراد من النظري هو
العلم النظري لا المعلوم فالاولى ان يقال قد يعتقد
نقيض متعلقه قوله وليس بمختار عند الشارح فاقول في
شرح المقاصد ان مقاصد ان ما ذكر من اعتبار في
نفس التصديق اللغوي وكون الحاصل بالكسب واختيار
ليس بالايمان يدل على ان تصديق الملائكة بما القي
عليهم والانبياء بما اوحي اليهم والتصديق بما سمعت
من النبي صلى الله عليه وسلم كله مكتسب بالاختيار
وان حصل لهم هذا المعنى بلا كسب كمن شاهد المعجزة
فوقع في قلبه صدق النبي عم فهو مكلف بتحصيل ذلك
الاختيار بل صرح ذلك القائل بان العلم
بالنبوة الحاصل من المعجزات حد سحاري بما يقع في القلب
من غير اختيار ولا ينظم اليه التصديق الاختياري الذي هو
به وكل هذا موضع تامل انتهى قوله فتامل لعل وجه التامل
ان الخضوع والانقياد على ما مر فلا يكونان مترادفين قوله
واما فنا كذلك اي انا قد رنا احد من المؤمنين مستثنى
منه كثرة الكفارة فيها واهل بيت مستثنى كثرة الذنوب
فيها فلو لم يفعل كذلك يلزم الكذب في كلامه تعالى عن ذلك
علوا كبيرا ولو قدر هكذا احد ما وحدنا في قرية لوط بيتا من

المؤمنين

لان كل ذلك ايمان والذي حصل بالكسب واختياري
ليس بايمان كما يدل عليه كلامه عبد الرحمن عفي عنه

الظاهر ان تقدير احد لكثرة الذنوب وتقييده
بالمؤمنين لكثرة الكفار وتقدير الاهل في البيت
ليلائم كلامه عبد الرحمن عفي عنه

المؤمنين الا بيتا واحدا من المسلمين لم يلائم كلمة من الشهادتين
الا بتاويل راجع الى المعنى الاول مع عدم علامة كلمة من قال
من استبصار قوله فيحتمل ان يكون الاسلام اعم فدعوى
ان الاعتراض على الاستدلال الاول باحتمال كونه
اخص قوله وهو اعم من الترادف كما يدل قوله لانه
الاسلام هو الخضوع والتذلل كما يدل عليه التاييد
بالاية على تقدير تمامه قوله اي فيما ارسل فسره به ليعلم اخبار
الامر والنهي ايضا قوله فبينهما تغاير اي بحسب المفهوم
وان لم يتغايرا بمعنى عدم الانفكاك قوله والاولى
ان يقال حاصله ان الاية صريحة في تحقق قولهم اسلمنا بدون
الايمان لا في تحقق الاسلام بدونه لان قولهم اسلمنا
لا يستلزم تحقق مدلوله وجه الاولوية ان في الجواب الاول
اشارة الى اثبات انه معنى الاسلام مغاير للايمان
بخلاف الثاني قوله معارضة في المقدمة وهي قوله
الاسلام هو الخضوع والانقياد لا الوهينة قوله والتصديق
لا يستلزم الاعمال نقل عنه يرشدك اليه قوله والتصديق
القلبي قوله لا امن من ان آه سيأتي عند ما حظه تقابل
الاوامر والنواهي الصفة المخالفة للهوى والمستلذات
كذا في شرح المقاصد قوله من علم الله نفعه اي سعادة
من علم الله قال الشارح وليس بمتنع آه قال في شرح المقاصد
المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد
بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج اليها كالبراهمة جمع من
الهند اصحاب البراهم ومنهم من لزم ذلك من عاند

وذلك ان تاويل هو تقدير الاول على ما يليق
بالمؤمنين عبد الرحمن

اي كما ان قوله عليه السلام الخ وكما ان قوله
ارشد الله من اعان الخ ليس بمتنع
عبد الرحمن

اي كما ان الاخبار يعني ما لا يتطرق اليه الانشاء بالاوامر والنواهي
لكنه يجب ان يتوجه على المصنف لا الشارح المحشي لان
غرضه مجرد تصحيح ذكر الاوامر والنواهي في بيان
الاخبار مع بيان انفكاكها وهذا الغرض حاصل
عبد الرحمن

الظاهر ان يقال يسلم ان معنى مدلول قوله اسلمنا
ان معنى الخ
عبد الرحمن

لا يخفى على من له ادنى رشد انه لو كان في القول المذكور
ارشاد وانما هو الى عكس النقيضة اي الاعمال
لا يستلزم التصديق وانه ولي الارشاد
عبد الرحمن

كالفلاسفة النافين لاختيار الباري تع وعلمه بالجزئيات وظهور
الملك على البشر ونزوله من السموات ومنهم من لاجل دلالته
على افعاله كالمعتزلة على المخالفة وعدم المبالاة ونفي التكليف و
دلالة المعجزات وهو لا احاد واوباش من الطوائف
لاطائفة معينة يكون لها مالة وعلة تامل قوله لترجح بها عليهم
فيما قصرت عنه اشارة الى دفع شبه البراهمة تقريبه ما علم
مافي شرح المقاصد ان ما به النبي عم اما ان يكون موافقا للعقل
حسنا عنده فيقبل ويفعل وان لم يكن نبيا او مخالفا قبيحا
عنده فيرد ويترك وان جاز به النبي عم او لا يكون حسنا
عنده ولا قبيحا فيفعل عند الحاجة لان مجرد الاحتمال لا يعارض
الاحتياج ويترك عند عدمها للاحتياط وتقرير الجواب ان
مايوافق العقل قد يستقل بمعرفة فيعاضده النبي ويؤكده
بمنزلة الادلة العقلية على مدلول واحد وقد لا يستقل فيدل
عليه ويرشده ومايخالف العقل قد لا يكون مع الحكم القطعي
النبي عم او يدفع عنه الاحتمال وما لا يدرك حسنه ولا قبحه
قد يكون حسنا يجب فعله او قبيحا يجب تركه بهذا مع ان العقول
متفاوتة فالتفويض اليها مظنة التنازع والتقابل ومفضي الى
اخلال النظام وان فوائد البعثة لا تنحصر في بيان حسن الاشياء
وقبحها قوله احترازعن مثل نطق الجماد اي عما اذا قال مخبرة
نطق هذا الجماد فنطق به بانه مفتري كذاب ولهذا قال الشيخ
هي فعل من افعال الله تع او قائم مقام الفعل بقصد بمثله
التصديق وقال بعض الاصحاب هي امر يقصد به اظهار
صدق من ادعى الرسالة كذا في شرح المقاصد قوله في

ستطلع على سبب قائله هنا الى البراهمة
عما سبب اليهم في شرح المقاصد عبد الرحمن عفي عنه

لا يخفى انه ترك منها القسم الذي لا يوافق العقل ولا
يستقل اي لا يكون مع الحكم به لا يكون موافقا
له في الواقع فدفع النبي لذلك الموافقة بحكمه
يخالفه ويرشده اليها وذكر منها القسم الذي
يخالف العقل بالمستقل به فيعاضده النبي
ويمكن ان يقال بمعونة الاحتمال وهو جعل كل
مذكور منها الكلامين قرينة على ارادة متروك الكلام
الآخر
قوله لا عبد الرحمن عفي عنه

شاهد دعواه اي فيما جعله شاهدا لدعواه وتعجيز المغير عن
الاتيان بمثل ما اتى به تقول لتحديث فلانا اذا بارزته في
الفعل ونازعته للفعلية وتحديت القراء اذا قارنتهم في
تحصيل ربط الدعوى بالمعجزة حتى لو ظهرت آية من شخص و
هو ساكت لم يكن معجزة وكذا الدعوى الرسالة وظهرت
الآية من غير استعارة منه بالتحدي كذا في شرح المقاصد قوله
وعدم الطعن المراد بالشرائط ههنا شرائط قبول الحديث
والعمل به لا شرائط الراوي ولهذا عدم الفطن منها مع ان
احد نوعي الفطن ما يخل بالحديث من قبل غير رواية وظاهر انه ليس
من شرائط الراوي بل من شرط العمل الحديث واما شرائط
الراوي المذكورة في كتب الاصول فاربعة الاول فليسائل عالما
ان العقل هو نور يقذف به القلب المطيع بعد انتفاء ضدها جوا
بمقابلة توفيق اسم نع وعلامته نظهر فيما يأتي وتعذره والمعتبر
ههنا كماله وهو مقدر بالبلوغ والضبط هو سماع الكلام وقوع
السماع وفهم معناه وحفظ لفظه والثبات عليه مع الافاقة
الى حين الاداء وكماله ان ينظم الى هذا الوقوف على معانيه
الشرعية والعدالة هي الاستقامة وهي الزجار عن محظورات
دينيه والمعتبر ههنا ما لا يؤدي الى الخرم وهي رجحان جهة
الدين والعقل على دواعي الهوى والشهوة والاسلام هو الاقرار
والتصديق بما كما هو باسمائه وصفاته وقبول احكامه وشرائعه
والمعتبر فيه البيان بطريق الاجمال بان يصدق كل ما اتى
به النبي عم ثم الطعن الذي يلحق الحديث نوعان ما يلحقه
من قبل روايته وما يلحقه من قبل غيره والاول على اربعة

اي لم تكن دلالة على الدعوى فلا يرتبط بها الدعوى
وذلك لانه لم يتحقق الدعوى وذا المعجزة عبد الرحمن عفي عنه

نقل جملة ما نهم مما ذكر في البواقي شرائط الراوي اسكن
الضبط والعدالة واما العقل والاسلام فشرائط العدالة
عبد الرحمن عفي عنه

س

قال العقل نور روحاني به يدرك الخير والشر
وقال بعضهم العقل ما يعلم به الغائبات
وقال بعضهم العقل ما يعلم به الاشياء
قال العقل نور يقذف في القلب يدرك ذلك
يفكر بتوفيق الله تعالى كالشعاع فانه نور يبصر
العين عند النظر اذا اشتعل يوجب ربه ذلك
محمد الانصاري

قال العقل نور يوجب الادراك للعقلاء على ما تقدم في الحواس
عبد الرحمن عفي عنه

ابو الحسن
ما التزوك
لعموم اجوابه
الكلس

اوجه الاول ما انكره صريحا والثانى ما يعمل بخلافه قبل الرواية
او بعدها ولم يعرف تاريخه وثالثها ان يقين بعض ما تحتمله
الحديث تاويلا او تخصيصا ورابعها ان يمنع عن العمل بالحديث
فالوجه الاول يشترط عدمه فى الاشبه والوجه الثانى يشترط
عدمه اذا كان بعد الرواية والوجه الثالث لا يشترط عدمه
والوجه الرابع يشترط عدمه لان ترك العمل بالحديث بمنزلة
العمل بخلافه بعد الرواية والنوع الثانى من الطعن وهو ما يجيء
من قبل غير رواية فاما ان يكون من الصحابة او من ائمة
الحديث اولا اعتبار بطعن غيرهما والاول اما ان يكون
من جنس ما يحتمل الخفاء على الطاعن او يكون والاول يشترط
عدمه دون الثانى والثانى اى الطعن من ائمة الحديث
اما ان يكون مبهما او مفسرا السبب المخرج والاول لا يشترط
عدمه والثانى يشترط عدمه اذا كان مفسرا بما هو خارج شرعا
متفق عليه والطاعن من اهل النصيحة لا من اهل العداوة
والعصبية وما ليس بطعن شرعا مثل ركض الخيل والمزاح
وتحمل الحديث فى الصغر وامثال الارسال والاستكثار
من فروع الفقه وامثال ذلك كذا قرر فى بعض كتب
الاصول قوله فلا يدخل تحت التصديق آه قال المعجزة
انما دلت على صدقه فيما هو متذكره له وعامد اليه واما ما كان
من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على صدقه
فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالتها كذا فى
شرح المواقف قوله ان الفاظه يعنى لانم ان صدور
الكبيرة يؤدى الى النفرة المذكورة وانما يؤدى اليها ظهورها و

وعمل الصحابة بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث مما يظهر ان الاحتمال الخفاء عليهم
بحر

اى ما يوجب الطعن

كذا فى بعض النسخ وفى البعض الآخر ان كان ما ذكره المصنف فى قوة الجواب
وفى بعض النسخ ان كان ما ذكره المصنف فى قوة الجواب

الاولى ان لا يذكر الراوى الذى ليس بصحابى واسطة
اصلا كان يقال اسمعه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يعضهم رواية الحديث بطريق الارسال لكن
ليس ذلك ملحقا ضارا منفى عليه بل هو
مقبول عند بعض آخر
عبد الرحمن عفى عنه

ولا يقبل الطعن بالتدليس والتلبيس والارسال
وركض الدابة والمزاح وعداوة السن وعدم الاستبصار
بالرواية وعدم استكثار مسائل الفقه والاخبار

وكل منافى الصدور دون الظهور قوله القاء النفس فى
التهلكة وقد نهى عنه بقوله ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة قوله
وقت الدعوة للضعف بسبب قلة المنافقين او عدمهم
وكثرة المخالفين قوله بطريق صرف النسبة الى غيرهم كما فى
قوله تع فى حق آدم وحواء عليهما السلام جعلا له شركاء فيما اتاهما
اى جعل اولادهما له شركاء بدليل قوله تع اسمه على شركون
ويمكن ان يكون المراد بالصرف عن الظاهر ما يقابل الحمل على
ترك الاولى وكونه قبل البعثة كذا قيل قوله بحمل العام
على الخاص المقابل له بمعنى انهم معصومون عن غير ما نقل
عنهم قوله لجواز ان يكون آه قيل الظاهر ان اضافة الخبر الى
الامة يشعر بالحيثية اى بحيث كونه خبر يتهم من حيث كونهم
امته له عليه السلام فلا يرد المنع المذكور وفيه انه توجيه آخر غير التوجيه
الذى فى الشرح تامل قوله اذ الاصل هو الاتصال اى فى
الاستثناء دون الانقطاع قوله قد يجاب بانه امر آه يعنى
يجوز ان يكون الجن مامورين مع الملائكة لكنه استثنى بذكر
الملائكة عن ذكرهم فانه اذا علم ان الاكابر مامورون بالتذلل
لاحد علم ان الاصاغر ايضا مامورون به والضمير فى فسجدوا
للقبيلتين كانه قال فسجد المامورون بالسجود الا ابليس لعنه
الله عليه قوله بان المراد رويا هزيمة الكفار فقوله رويا الله جعل
مكنة جواب عن تسليم كون الرويا المنومية وفى الشرح منع انا
ان الرويا الرويا المنومية مستند الجواز ان يكون المراد
بالرويا الرويا بالعين قال فى الكشاف لعل الله تع اراه
مصارعهم فى منامه فعد كان يقول حين ورد ماريد ورايه

هذا عين ما ذكره المحشى بقوله وفيه توجيه آخر ولا ملائمة
فى ذكره منه فلا وجه لنسبته الى الفضل عند الترجمة

تعليله بالالهام مبنى توجيه الشرح لكان بغيبة
كما لا يخفى على من له ادنى تامل حرر
عبد الرحمن عفى عنه

كلامه

انى انظر الى مصارع القوم وهو يومى الى الارض ويقول هذا مصرع
فلان وهذا مصرع فلان فما ماطت قذ لبس بما اوحى الى رسول
عليه السلام من امر بدر وارى فى منامه من مصارعهم فكانوا يضحكون
ويستخرون ويستعجلون به استهزاء ومعنى الاية ان الايات
انما ترسل تخويفا للعباد وهو لاء قد خوفوا بعذاب الدنيا وهو
القتل يوم البدر فما كان ما اريناك فى منامك بعد
الوحى اليك الا فتنة لهم حيث اتخذوه سخرية وخوفوا بعذاب
الآخرة فما ازيد فيهم **قوله** سماه رويا على قول المكذبين هذا
الضامع ان الرؤيا الرؤيا المنومية ويصح جوابا عن الاية
ورواية معاوية فالاسبب لتقديمه على ما آخر عنه وفى الكشاف
حيث قالوا له لعلها رؤيا رؤيتها وخيال خيل اليك
واستبعادا منهم كما يسمى اشياء باساميها عند الكفرة
نحو قولهم مع اين شركاءى الى الهتهم ذق انك انت
العزيز الكريم وقيل راى فى المنام ان ولد الحاكم بيده اولوية
منبرة كما بيد اول الصبيان اكره **قوله** بلا دعوى النبوة
اشارة الى اختيار مذهب الى امتناع كون المعجزة على
قضية الدعوى حتى لو ادعى الولى الولاية واعتضد بخوارق
العادة لم يجز ولم يقع بل ربما يسقط عن درجة الولاية قال
للمجوزين ثمثة مذاهب احدها هذا وثانيها انه يمنع كونها
بقصد واختيار من الولى وثالثها امتناع كونها من جنس
ما وقع معجزة للنبى عليه السلام كانقلاب العصى حية واحياء
الموتى قالوا وبهذه الجهات يمتاز عن المعجزة وقال الامام هذه الطرق
غير سديدة وانما المرضى عندنا تجويز جميع خوارق العادات فى

وقيل رأى قوما من بنى امية يرقون منبره واحدا بعد واحد فساءه ذلك
فرؤى بعد ذلك وهو يخطبهم فى الدنيا لعطوبة
بعضهم وعلى هذا كان المراد بكونها فتنة لهم ما حدث
فى ايامهم

عدم دعوى النبوة وقصد اشتهارها اعم من كل من
المذاهب الثلثة لتخصيصه مع كل منها فلا
فيه الى اختيار رجحانها

فى معرض الكرامات وانما يمتاز عن المعجزات لخلوها عن
دعوى النبوة حتى لو ادعى الولى النبوة صار عدو الله لا يستحق
الكرامة بل اللعنة والاهانة كذا فى شرح المقاصد **قال الشارح**
اكثر من ان يحصى يرد عليه انها بعد من لا يكون مفضلا
عليه اذ ليس مشاركا فى اصل الفعل اعنى الكثرة فاجاب الشارح
فى شرحه للمفتاح بان كلمة من متعلقة بفعل تضمنه اسم التفضيل
اى منبا عدا فى الكثرة من الاحصاء ورد الشريف قدس سره
بان من اذا لم يكن تفضيلية فقد استعمل التفضيل بدون
الاشتراك وذلك ان التفضيل مراد فالمعنى اكثر مما يكون
ان يحصى الا انه يتسوح فى العبارة اعتمادا على ظهور المراد قيل
ويمكن ان يوجه جواب الشارح ايضا بان من التفضيلية
محذوفة كما فى قوله تع يعلم السر واخفى والمعنى اكثر من خلقها
وفيه انه لا حقارة فى ان امثال الكرامات المذكورة ليست باكثر
من خلقها بل الامر بالعكس بل يجوز ان يكون استعمال
مثل هذا الكلام فيما يكون الخلاف مما لا كثرة فيه مع لا يكون
التفضيل معنى اذ لا يتصور الا اذا كان المفضل والمفضل
عليه مشتركين فى اصل الفعل ويكون فى المفضل ازيد مما
فى المفضل عليه وقد يقال بحذف المضاف اى من ذى
ان يكثر اى من امر ذى كثرة كذا قرره الشارح فى شرح المفتاح
ايضا وعليك بالنقل **قوله** قال النبى عم ما طلعت اه قال
عليه السلام لابى درداء رضى الله عنه حين كان يمشى امام
ابى بكر المشى امام من هو خير منك والله ما طلعت شمس
الحديث كذا فى شرح المقاصد **قوله** ومثل هذا السوق يكون

لا يخفى ان توجيه السيد الشريف قدس سره انما
يتم مع دعوى المباينة وبالتمسك بادعاء المباينة
يتم توجيه الفصل لكلام الشارح افاض ظلال فضل عبد الرحيم

من ذى ان يحصى اى امر ذى احصاء ط

موض

لاثبات افضلية المذكورة وهو ابو بكر رضي الله عنه وان كانت
ظاهرة في نفي افضلية غير المذكور فاذا يكون بالمساواة
ايضا ولهذا افاد ان ابا بكر رضي الله عنه افضل من ابي الدرداء رضي الله
عنه والسر في ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو
التفاضل دون التساوي فاذا نفي افضلية احدهما ثبت
افضلية الآخر قوله فينبغي ان يخص النبي عم يمكن ان يراد
بالبشر غير الانبياء بناء على المتبادر من لفظ البشر واما فضله
على سائر الامم فمعلوم من كون امته محمد عليه السلام خير الامم
او يراد بالبعدية البعدية الغير الزمانية ويراد بالنبي عم الجنس
وبضمير المتكلم مع الغير المؤمنون من جميع الامم وان كان غير
ظاهر من العبارة تأمل قوله بغوا عن طاعته ضمن يعني معنى
الخروج فعداه بعن والمعنى بغوا عليه حارجين عن طاعته
او خرجوا عن طاعته باغين عليه لان الفعل في صورة التضمين
يستعمل في معناه الحقيقي والمعنى الآخر يكون مرادا بلفظ
محذوف يدل عليه ذكر ما هو من متعلقاته والمذكور يجعل
اصلا والمحذوف حالا وقد يعكس والاول اولى وارجح لان
ان المضمن جعل كانه في ضمن المتضمن فيه فجعل تبعا للمذكور
اولى من عكسه واما قيل من ان ذكر صلة المتروك يدل
على انه المراد فيرد عليه ان ذلك انما يدل على ان المتروك
مراد في الجملة والم يكن مرادا اصلا كذا في كشف الكشاف
قوله فان وجود المعرفة آه فيه انه لم لا يجوز ان يكون
معنى الحديث من مات ولم يعرف امام زمانه ان وجد
في زمانه امام قوله لما خلا زمان عن امام اي ظاهر قاهر جامع

وهذا الوجه السيد الشريف قدس سره ذكره في حاشيته للتلويح عبد الرحمن

لشروط الامامة فامع لرسوم الضلالة قائم بحماية بيضة الاسلام
وافاضة الحدود وتنفيذ الاحكام والازم ظاهر الانتفاء فكذا الملزوم
قوله لان ترك الواجب معصية يعني ان المراد بقول الشارح
فعلى ما ذكره ايراد المعارضة على دليل وجوب نصب الامام
وحاصله انه لو وجب لزم ان يعصى الامة كلهم والازم باطل
فالملزوم مثله اما الملازمة فلانهم على هذا كانوا قد تركوا الواجب
معصية واما بطلان الازم فلان المعصية ضلالة والامة
لا تجتمع على الضلالة قوله فلا شك اصلا اي لا قبل الخفاء
العباسية ولا بعدهم على ان مقتضى قوله عليه السلام من مات
ولم يعرف امام زمانه الحديث عصيان من كان في زمانه
امام ولم يعرفه لا عصيان كل الامة قوله ان مالها وغايتها
وكذا حاصله انه تعريف بالغاية ولا يخفى ان في عبارته
رحمه الله بعدا عنه حيث قال وحقيقة العصمة ذلك وقيل
الظاهر ان العصمة كالشجاعة مثلا يطلق على مبدا الاثار و
عليها ايضا والمعرف في هذا الشرح هو المعنى الثاني دون
الاول والمذكور في شرح المقاصد هو الاول وفيه ان الكتاب
هناك ذكر ما في شرح المقاصد لانه انما تم الكلام به واما الشرح
فلا نفع له في اتمام الكلام بل له ضد على ما عرف فتامل قوله
ثم ان الظلم المطلق آه يعني ان الوارد في الاية الظلم وهو اعم
من المعصية لان الظلم هو التعدي على الغير والمعصية اعم منه
ومن المتعدي على النفس والمراد ان الظلم اذا ذكر مطلقا يكون
المراد التعدي على الغير وفي الاية ذكر مطلقا والا فالتعدي على
النفس ايضا ظلم على النفس تامل فانه محل تامل قوله والقدح في

لعل وجه توان جواز
كما ان جواز
وجود الشيء
بعدم وجود
الشرط
عبد الرحمن

لعل وجه توان جواز
كما ان جواز
وجود الشيء
بعدم وجود
الشرط
عبد الرحمن

تعقيب الاية الاية تم الكلام عليه اي على ما ذكره في
هذا الشرح ايضا كما انه الحشي عليه بقوله ثم ان الظلم
المطلق اخص من المعصية لانه التعدي على الغير
وهذا بناء على المشهور من ان الغناء فاعل
عبد الرحمن عفا الله عنه

لعل وجه توان جواز
كما ان جواز
وجود الشيء
بعدم وجود
الشرط
عبد الرحمن

لعل وجه توان جواز
كما ان جواز
وجود الشيء
بعدم وجود
الشرط
عبد الرحمن

مقتضى قوله تع في ادم وحوا ولا تقربا هذه الشجرة
فكونهما من الظالمين ولا بعد فيه على التقدير المذكور
عبد الرحمن

على هذا

في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم
واستحقاقهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين قوله
واورجبت في توقيفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن
احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك
على قانون الاسلام والامامة رياسة عامة في امر الدين
والدنيا خلافة من النبي عليه السلام وبهذا القيد خرج النبوة
وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي
وكذا رياسة من جعل الامام نائبا عنه على الاطلاق فانه
لا يقوم الامام كذا في شرح المقاصد قوله فالضمير لاحدهما اي
بلغ نصف احدهما وقوله فالضمير للمدا اي ما بلغ نصف
مد احدهما وحاصل معنى الحديث انه لا ينال احدكم
بانفاق مثل احد ذهبا من الفضلة والاخر ما ينال احدهم
بالحاق مد طعام او نصفه لما يقارنه من مزيد الاخلاص
لصدق النية وكمال النفس قال الطيبي ويمكن ان يقال
ان افضليتهم بحسب افضلية انفاقهم وعظم موقعه قوله
عين المحبة المتعلقة ومثل هذا المعنى احد محتملي قوله عم ومن
اذاهم فقد اذاني الحديث وتغيير الاسلوب للتفنن
في العبارة والمحتمل الثاني ان ايذاءهم سبب لايذائي على
عكس قوله فبحبتي احبهم وببغضي ابغضهم والاشارة
الى هذا عند الاسلوب قال الطيبي في معنى الحديث
اي سبب محبة اياي احبهم اي فانما احبهم لانه يحبني و
انما ابغضهم لانه يبغضني العباد بأسره ع وعلى كل المعنيين
فالحب والبغض في قوله عم فبحبتي وببغضي مصدران مضا

اي وذبه في موقع عظيم لغاية فخر المؤمنين ح
وزيادة احتياجهم الى الكفة عند الخصم

فان

الى

الى المفعول به قوله يدل على انه المناط اي على ان الوصف
هو المناط والعلة لذلك اللعن كما هو في اهل الجاهلية
قوله اعلم ان اللفظ اذا ظهر منه المراد اه ان شئت زيادة
الايضاح فنقول اللفظ اما ان يظهر منه المراد او لا فان ظهر
فاما ان يقبل النسخ اولا والثاني المحكم والاول اما ان يحتمل التأ
اولا والثاني المفسر والاول اما ان يتناول لاحتمال ذلك
المراد او لا والاول النص والثاني الظاهر وان خفي منه المراد
فاما ان يخفى لعارض اولنفسه والاول الخفي والثاني اما ان
يدرك اولا والثاني المتشابه والاول اما ان يدرك
عقلا او نقلا والاول المشكل والثاني المجمل فعلم بذلك ان
المحكم لفظ ظهر منه المراد ولم يحتمل النسخ ولا التاويل والمفسر
لفظ ظهر منه المراد واحتمل النسخ دون التاويل والنص لفظ
ظهر منه المراد واحتمل النسخ التاويل وسيق لاجل ذلك
المراد والظاهر لفظ ظهر منه المراد والخفي لفظ خفي منه المراد لعا
والمشكل لفظ خفي منه المراد بنفسه وادراك عقلا والمجمل لفظ
خفي منه المراد لنفسه وادراك نقلا والمتشابه لفظ خفي
منه المراد لنفسه ولم يدرك اصلا فهذه هي اقسام
اللفظ بحسب ظهور المراد منه وخفائه فاعرفها ولا وجود
للمتشابه على مذهب القائلين بالتاويل واما على مذ
اهل الوقف فهي كثيرة بشيرة قوله فلا احتياج الى الجمع
اي الذي استشكله الشارح قوله ويقيس عليه قوله امن
اي على تقدير كون الجازم امنا قوله لعدم الحاق القائل
اذ القائل بالعدم يكون احد من اهل القبلة كالشيخ الاشعر

ديل

ى

قوله ثمنية وثمت وربع فانه نقض
في العدد وقال الكسائي وان ذيل كما اقوله
السبعة بالتسعة وسموق لتعدين العدد و
هو اثنان او ثمنية او اربعة

ض ١٣

وبعض متابعيه وهو اكثر اصحابه وبه يشعر ما قاله الرافعي رحمه الله
لا ارد شهادة كل من اهل الاهواء الا الخطابية لاستحالة الكذب
وفي المنتقى عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه لم يكفر احدا من اهل
القبلة وعليه اكثر الفقهاء والقائل بتكفير من قال بخلق
القرآن او استحالة الرؤية وسب الشيخين او غيرهما
وكفر البعض الاخر من المعتزلة وهم قدماؤهم وقال ابو
اسحاق يكفر من يكفرنا ومن لا فلا واختار الامام الرازي
ان يكفر احد من اهل القبلة قوله لجواز ان يكون اخبار
آه قيل لا يخفى ان مثل هذه المناقشة يجري في اجابة المؤمنين
فلا تعارض في ادلتها فلا ضرورة في اجراء المناقشة فيها فتامل
قوله وبه يحصل التوفيق بين الاية والحديث الاية قوله تع
وما دعاء الكافرين الا في ضلال اي في ضياع لا منفعة فيه
لانهم ان دعوا الله لم يجبه وان دعوا الالهة لم تستطع اجابتهم
كذا في الكشاف والحديث ما روى ان دعوة المظلوم و
ان كان كافرا تستجاب وتقديم الجار والمجرور المفيد للتخصيص
يشكل التوفيق بحمل الكفر في الحديث على الكفران النعمة كما
قوله بالغنم لصاحب الحرث وقد استوت قيمتها
اي قيمة الغنم كانت على قدر النقصان في الحرث كذا في
كشف المنار قوله وهو ان يدفع الحرث اذا كان في نهار
واما في شرعنا فلا ضمان عندنا بالليل وبالنهار الا ان يكون
مع البهيمة سائق او قاعد وعند الشافعي يجب الضمان
بالليل وقال الخصاص انما ضمنوا لانهم ارسلوها قوله كما
يشعر به قوله وغير هذا اوفق كانه قال هذا حق وغيره احق

والبقر

وايضا يفهم من قوله تع وكلا اتينا حكما وعلما اصابتهما
في فصل الخصومات والعلم باجر الدين وفي كشف المنار ان
تخصيص سليمان عم يفهم القصة يقتضي ان يكون الاخر
خطاء اذ لو كان تركه الافضل لما خص سليمان عم الاعراض
على داود عم لان الافتاء الاعراض على داود عم على راي
من هو اكبر لا يصح فكيف على الاب النبي فليتامل وفيه ايضا
قال المجاهد كان هذا اصلحا وما فعل عليه السلام كان حكما و
الصلح خير وح لم يظهر كونه من محل البحث تامل قوله اعترض
عليه بان الاجماع على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير
في الحكم الغير الاجتهادي قوله فاما ان يخص يعني ان ظاهر الآية
ينافي الاجماع على تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فلا بد من
تاويلها على وجه يندفع به المنافاة فاما ان يخص من ال ابرهيم
وال عمران غير الانبياء عليهم السلام ويكون معنى الاية ان الله
اصطفى ال عمران الا غير الانبياء منهم على العالمين واما ان
يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المعنى ان الله
اصطفى آل ابرهيم وال ابرهيم عمران انبياءهم وعامتهم
على العالمين سوى رسل الملائكة وقوله فاما للحصار
العام القابل للخصوص في هذه الاية في هذين اللفظين لكن
الثاني اولى لما ذكر ولامكان هذا الاحتمال اردف الراجح
هذا الوجه بقوله والاظهر قوله كنزغ الخف وهو غير معقول
لاحتمال عروض شيء لا يجوجه الى النزع مثل وجدان الثوب
قوله صفات فاضلة مثل الاخلاص الذي به القوام و
النظام والسعي الذي هو الاساس والتقوى التي هي الثمرة و

ولا شك ان هذه الصفات فيهم اقوم واقوى لان طريقهم
العيان لا البيان والمشاهدة لا المحاسبة كذا في شرح
المقاصد وعن جابر رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال
لما خلق الله تعالى آدم عليه السلام وذريته قالت الملائكة
يا رب خلقتهم يأكلون ويشربون وينكحون ويركبون
فاجعل لهم الدنيا ولنا الآخرة قال لا اجعله من خلقته يدي
ونفخت فيه من روحي كمن قلت له كن فكان رواه البيهقي
في شعب الايمان من المشكلات وفي هذه الحديث دلالة
على تفضيل البشر على الملائكة تم والحمد لله الذي فضل البشر
على الملائكة بتفضيل والصلوة والسلام على خير خلقه محمد الذي
خلق الارض والسموات تعظيما له وتبجيلا وعلى آله واصحابه
الذين هم لطريق كانوا سواقا وفؤادا ودليلا نرجو غفراننا
وغفران ابائنا والخلائق شريفا ودليلا

وقع الفراغ من تبييض هذه الكشكينة الجليلة في وقت العشاء
في ليلة المعراج على يد احوج عباد الله المحتاج الى عفوه
وكرمه الكريم اسمعيل بن ابرهيم عفى عنهما
بجاه النبي المختار وآله الستة
وسبعين الف
تم

٧٦

شرح لمحبالی علی مسطورة مصریک
فی الکفاند

V 1

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي شرح صدورنا لتجريد الكلام في عقائد الاسلام
ويسر امورنا في دقايق العلوم وبدايع الاحكام وذلك
فضل منك توتيه من تشاء من عبادك الكرام و
ترفيهم من حضيض دايرة التقليد الى ذروة الاحكام يا من
تحير في سبداء صمديته نهاية العقول والافهام وتولة في اسرار
الوهيته دراية الفحول والاوهام وسجدت لعز جبروته
جباه الاشباح والاجرام وخضعت لعظمة ملكوته
رقاب الملوك والحكام صل على محمد المبعوث للدعوة
الى دار السلام وعلى اتباعه الذين هم نجوم الهدى في مصابيح
الظلام وبعد فان كمال كل نوع انما هو بكاجتازه بما
يخصه من الآثار وتخليه بما يميزه عن الاغيار ونقصان
بانتفاقه بما ينافيها من الاضداد وسلوكه في اودية الضلال
والوهاد فانظر وا معاشر الاخوان وجماعة الخلان
هل لكم من مميز غير اكم سوى العلم والعرفان فاسلكوا
مسالك تحصيل اليقين واطلبوا العلم ولو بالصين
وكملوا نفوسكم بالفضائل الروحانية وانفضوها
عن الرذائل الجسمانية لاسيما علم به اثبات الصانع
وتوحيده وتقديسه عن النقايص وتمجيده فيه
مقاصد جليلة تشرق بهجتها وجه الدين في دياجير الظلمات

ومواقف سنية تهتدي بلمعاتها الى عالم الغيب
والشهادات ومطالع انظار افاضتها دراية الفحول النبل
الابكار ومطالب عالية سبكتها نهاية العقول
بادي الافكار وطوالع تبلا انوارها على صفحات الايام
وتجرد عن عباهب الشكوك وظلمات الاوهام
وفوائد يقينية افادتها القطعيات من فصل الخطاب وعقايد
دينية ايدتها المحكمات من ام الكتاب وعمدة في
الارشاد الى التاويل في غوامض المرام وكفاية في
الوقوف على الاسرار من متشابهات الكلام وقد صنف
فيه المولى الهمام قدوة علماء الاسلام خير الملة
والدين ينبوع الفضل ومنبع اليقين كتابا منظما
بنفايس الفوائد موشحا بجواهر العقايد مرشحا بدقايق
الفوائد مفتقيا بان بسط القلم سطوره بالنور على الواح
هي صفايح من حدود الحور ثم انه يحتاج الى شرح يكشف
عن مكامن اسراره حجابها ويرفع عن وجوه مخدراته
نقابها فانتهزت فرصة من اعيس الزمان وبغوة
من طوارق الحدثان وشرعت شرحا يبسط عن مطويات
عباراته الجازنا ويستنبط عن مخفيات مقاصده
الغازنا وشيدت فيه قواعد اصول الدين للمتكلمين
بدلايل خلا عنها زبر الاولين والاخرين في زواهر
عبارات يحيى لو سمعها الاموات في القبور و
يتهلل لها وجوه الادراق في خلال السطور وحدمت
به عالي حضرة من ظل العباد بظلال العدل والاحسان

وامطر عليهم سحائب الامن والامان ورفع عنهم الضلالة
وانار البدع والطغيان والف قلوبهم بالعصمة عن
سلوك طرايق وطهر جزيرة الروم عن الشرك والكفران
وطردهم عن حدود الديار والاوطان وفتح ارضا من
المشارق يعجز عنها من تقدمه من الملوك والسلطين
وبلادا كثيرة من المغارب لم يدن اليها الاباطل من
المقدمين والمتاخرين وكسر الصليب وخرب
كثيرا من بيوت الاوثان وجعل منها مدارس تحصل
فيها العلوم بدرايع البرهان وحول بعضها ماجد
يذكر فيها اسم الله بالغدو والاصال ورباطا ياوى
اليها الضعفاء والمساكين والامثال نظم

وانت خليفة بابن سلطان عادل وقد كنت بدرا منه عشت بهيرا
ولن يسمح الدوار دان واشتلك ولم يات في الدهر نظيرك مظهرا
وخلقك محمود وانت محمد وقد نلت في المجد المحاسن كوثرا
فيا حاجي الكفر ويا محيي الدين لقد كنت في الدنيا عدوك ابترا
سيوفك كالبرق في نمد الاعلى وتنزل بالصنع على ارض قيصرا
ورمسك الحصون صخور مجارة تزلزل الافلاك من قطب محورا
وهولها في الارض كرعد سحابة يصدع برد جاسد من جمهرا
وهو السلطان المجاهد في سبيل الله مع الكفار المتمثل
لاوامره انار الليل واطراف النهار المستولي على ممالك
القياصرة بالقهر والاجبار المستوي على سرير السلطنة
بالارشاد والاستحقاق باسط بساط العدل
والارفاق ناشر الشريعة المصطفوية الى الافاق تاظم

الامور الدينية بعد الشتات عاصم حبل الله المتين
عن البتات موصل لواء الشرع الى السماك مؤيد
النواميس النازلة من الافلاك نازل بقاع الانس
ورئيس حضائر القدس ظل الله على العالمين و
ملجا الافاضل العالمين هو الشمس لم يا وحضيضا منيرا
فمكنه الاوج في برج السعادة يدور بدور الفضل حول مداره
ومن وجهه يبدو وضاح السيادة وهو الذي زعزع بهيبته
سرير الاكاسرة وخضع الى قدرته رقاب القياصرة
واعتضد بيمن عنايته ايدي الاسلام والايمان
ابو الفتح السلطان محمد خان بعد الله سرادقات عظمته
على الايام وافاض عليه سجال الجود والدوام
والله اسال ان يجعل ذلك تذكرة لحالي البهيم عسى
ان يطلع على صبح التعيم واقتبس بنالق النور من
مشكوة الامان وانحاص عن وقفة المهانة
الى دار الرضوان ونودي لمن شاطئ الوادي
الايمن في البقعة المباركة والمقام الاحسن قال

الحمد لله على الوصف والبيان | منزه الحكيم عن آثار بطلان

اقول صدرت كتابه بحمد الله تعالى بعد التبرك باسمه تعالى
امتثالا لما صدر عن السيد المختار واتباعا لما انعقد
عليه اجماع الاخيار وشكرا لما اسبغ عليه
من النعم الجلية الانار والحمد هو الثناء على الجميل ومورده
اللسان وحده واما الشكر فهو فعل ينبئ عن تعظيم
المنعم ومورده يعم اللسان والجنان والاركان

يرشدك اليه قوله افاد نكم النعماء مني ثلثة
يدي ولساني والضمير المحجبا فالحمد اخص باعتبار المورد
واعم باعتبار المتعلق والشكر على العكس والله
علم للذات الواجب الوجود المنطوي بجميع الكمالات
فلهذا علق الحمد به اشارة الى الاستحقاق الذاتي
وعقبه بما يدل على تعظيمه وتمجيده من علو وصفه وشانه
اى حاله في ذاته وربوبيته عن اوصاف المخلوقات وشوائبهم
وتنزيه حكمه وامره عن البطلان فانه رب الارباب وملك
الرقاب بعلم الاشياء على ما هي عليه ولا يغرب
عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فلا تتطرق
الى سرادقات كماله وحكمه شوائب النقصان تنبيها على تحقق
الاستحقاقين ورعاية لبراعة الاستهلال قال

منه الصلوة على مبدء شرايعه نبينا المصطفى من نسل عدنان

اقول جرت عادة المؤلفين بارداف التصلية
بالتحميد توسلا بها في استحصال كمالاتهم العلمية والعملية
الى من اصطفاه الله لاظهار شريعته وجعل خليفته في
خليقته فان بديهة العقل شاهدة بان استفاضة
شتى تتوقف على مناسبة ما بين المفيض والمستفيض
ولا مناسبة بين ذات الحق ونفوس الخلق فوجب
الاستعانة فيها بمتوسط يكون ذا جهتين جهة الاله
ان يقال لما كان اكثر الاحكام الشرعية ومعظم
المعلومات الدينية مستفادا من النبي عليه
الصلوة والسلام وجب الثناء عليه بما هو اهله

وانار البطلان

وقد

وقد امرنا الله تعالى في كلامه القديم بالدعاء له والصلوة عليه
وهي مبتدء والظرف فيما بعدها خبرها وفيما قبلها
متعلق بها والمعنى ان الصلوة المحلوة لله تعالى له
بالكتاب او بدونه على الانصاف وعصم ذهنه
عن الاعتساف يرشد بها طالب الدين القويم والصراط المستقيم قال

الهنا واجب لولاه ما انقطعت احاد سلسلة حمقت بامكان

اقول يريد انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا
فذاك والا فلا بد من علة لها يترجح وجوده على عدمه
وانه واجب والا يلزم الدور او التسلسل وكلاهما
باطل ولم يتعرض بالرد مع كونه محتملا ايضا لاستدراه
اياه وقد يقال هما قرينان انما وقعا في ذكر احدهما غفلة
عن الآخر او انما لم يعكس لان بطلان التسلسل اخفى
فهو بالتعرض اولى او انما الدور فيما لضرورة عند الرازي
وبالاستدلال عند غيره واستدل عليه بعضهم
بلزوم تقدم الشيء على نفسه قال الامام في الاربعين
هذه الحجة مبنية على مقدمة مشكلة وهي اثبات التقدم
الذاتي اذ قد بينا انه ليس عبارة عن التقدم الزماني
فان اريد به كون المؤثر مؤثرا في الاثر رجع ذلك
الى معنى التاثير فيكون قولك لو كان كل واحد
منهما مؤثرا في الآخر كان كل منهما متقدما على الآخر
باطلا للكون التالي فيه عين المقدم وان اريد به
معنى مغاير لما ذكر فلا بد من تصويره حتى يتكلم عليه
واجاب عنه صاحب اللباب بانه المراد كون العلة بحيث

بحيث يجزم العقل بانها مالم تتم له الوجود لم يوجد المعلول
وهو الذى يصح قولنا وجدت العلة فوجد المعلول من
غير عكس والتقدم بهذا المعنى تصوره وثبوته للعلة ضرورى
ويتجه عليه ان كلمة الفاء موضوعة لافادة التعاقب
بين الشيئين بحيث لا زمان من غير مهلة وهذا ولا تعاقب
بين العلة ومعلولها لزوما زمانا فكيف يصح ذلك بل
ينبغى ان لا يصح استعمالها فيه اللهم الا على سبيل التشبيه
والمجاز على ان دعوى الضرورة فى محل النزاع مما لا يسمع
اصلا بل لا بد له من الدليل وأنى لهم ذلك ثم قال الامام
والاولى انا الافتقار نسبة فلا تصور بين الشيئ ونفسه
والاقوى ان نسبة العلة الى المعلول بالوجوب ونسبة
المعلول اليها بالامكان وهما صفتان متنافيان
لا يجتمعان فى الشيئ بالنسبة الى امر معين فضلا عن
نفسه ويرد على الاولى ان التغاير الاعتبارى كاف
لتحقق النسبة وعلى الاقوى ان لكل منهما جهتين مختلفتين
اعنى العلية والمعلولية فيجوز ان ينشأ منهما نسبتان
مختلفتان بالوجوب والامكان على ان نسبة
العلة الى المعلول قد يكون بالوجوب وذلك فيما
اذا كانت تامة والكلام فى العلة المستقلة بالايجاد
بل فى الموجدة وليست نسبتها الى المعلول بالوجوب
بل بالامكان ايضا واما التسلسل فيدل على بطلانه
وجوه منها انه لو تسلسلت الممكنات لا الى نهاية
لتحقق هناك مجموع ممكن هو نفس السلسلة فيحتاج

الى علة هى نفسها او جزؤها او الخارج وينافى الفرض
المذكور فيلزم كون الشيئ علة لنفسه هذا هو الظاهر
وقد تقرر بانه لو تسلسلت الممكنات لكان هناك
مجموع هو نفس الممكنات المتسلسلة ولا شك فى
كونه ممكنا محتاجا الى علة فعلته اما ان تكون نفسه او جزؤه
فيلزم كون الشيئ علة لنفسه او خارجا عنه وهو خلاف
المقدر والكل باطل فاذن لا بد من علة هى واجبة الوجود
وبذلك قد ظهر ان اثبات الواجب بهذا الوجه
يفتقر الى بطلان التسلسل كما نص عليه بعضهم نعم
لو قيل انه لو تسلسلت الممكنات لا الى نهاية لاحتاج
المجموع الى علة لا يجوز ان تكون نفسها ولا جزؤها
فتعين ان تكون خارجة واجبة فينقطع التسلسل
هو المط كما وقع فى الاربعين لعكس حديث الافتقار
فان قلت المكان المجموع انما يحوج الى الفاعل المرجح لوجوده
على عدمه فيختار ان علته هو البعض منه ويمنع لزوم
كون الشيئ علة لنفسه قلت المراد بالفاعل هنا المستقل
بالفاعلية فيجب ان يكون نفسه علة لكل جزء ويلزم
المحذور وفيه بحث لانه ان اريد بالاستقلال استناد
السلسلة واجزائها اليه او الى ما صدر عنه وحده فالملازمة
ممنوعة لجواز ان يقع التسلسل
ويكون علة الجميع بعضا منه وهكذا الى غير النهاية وان
اريد استناده الى نفسه او الى جزؤه او الى ما صدر
عنه او الى الاولين فقط فالملازمة ممنوعة والسند

ما ذكر وقد يقال ان اريد بالمجموع الاحاد مع الهيئة
الاجتماعية فهو ليس بموجود حتى يحتاج الى الموجد وعلى
تقدير وجوده يجوز ان يوجده الاحاد وان اريد بالاحاد
انفسها بدون اعتبار الهيئة معها فلم لا يجوز ان يكون
علتها نفسها على معنى انه يكفي في وجودها نفسها من
غير احتياج الى امر خارج عنها ولا امتناع فيه وانما
الممتنع تعليل شيء معين بنفسه فيجاب بان المجموع
المأخوذ على هذا الوجه وان كان عين الاحاد الا انها
ممكنات موجودة فلا بد لها من علة موجدة ولما
كل واحد من اجزاء السلسلة علة موجدة داخلة فيه
كانت العلة الموجدة للمجموع جميع تلك العلل فهي
لا يجوز انه يكون نفسها لان العلة الموجدة للشيء
يجب ان يتقدم بالوجود عليه ومن المستحيل تقدم
الشيء على نفسه بالوجود والاستناد انما وقع بين
تعليل كل واحد بآخر منها وبين تعليل مجموعها بالمجموع
وهما امران متغايران والاول هو الذي ينازع فيه
فيحتاج في ابطاله الى الاستدلال بخلاف الثاني فانه
بديهي البطلان وفيه بحث فان المجموع المأخوذ على
هذا الوجه ليس له وجود سوى وجودات الاجزاء
فيرجع تعليل المجموع بالمجموع الى تعليل كل واحد بآخر فتدبر
ثم ان كون مجموع العلل نفس السلسلة انما يظهر اذا
لم يكن فيها المعلول المحض والا يتعين كونها جزءا منها
فلا بد من بيان علته اذ لا يكفيه ما سبق كما عرفت

فان قلت

برهان التطبيق

فان قلت كل جزء يفرض هناك فان علته اولى بالوجود
لتقدمها وقلة احتياجها قلت هذا على تقدير صحته يصلح
ان يكون دليلا على بطلان التسلسل ابتداء فلا حاجة الى
سائر المقدمات ومنها برهان التطبيق وهو انا
نفرض مجموع العلل والمعلولات المتسلسلة الى غير النهاية
ثم نسقط منها المعلول المحض ونعتبر ما قبلها جملة اخرى
ثم نطبق الجملتين فان وجد بازاء كل جزء من الاولى جزء
من الثانية يلزم تساويهما وقد فرضناه غير متساو
والا يلزم انقطاع الثانية والاولى اما يزيد عليها بقدر
متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه فيكون انا
متناهيين هف وبما قررناه اندفع ما يقال انا لا نسلم
استحالة التساوي فيما بين الناقصة والناقصة بمعنى
نقصان شيء من جانبها المتناهي وانما يستحيل ذلك
في الزائدة والناقصة بمعنى كون عدد احديهما فوق
عدد الاخرى وهو ليس بلازم فيما بين غير المتناهيين
وذلك ان الجملة الثانية فيما فرضناه وقعت جزءا
من الاولى وذلك ان الكل ازيد من الجزء كما
وفوقه عددا ولهذا يفرض في الجملتين المتداخلتين
دون المتباينتين نعم قد يورد النقض بمراتب الاعداد
وكذا بمعلومات الله تعالى وبمقدوراته وبالدورات
الفلكية فان الدليل جار فيها مع عدم تناهيها
فيجاب بانه انما يجري فيما دخل تحت الوجود
سواء كان ذلك على سبيل الاجتماع او لا فلا نقض

التطبيق

بمراتب الاعداد لكونها عندهم من الامور الاعتبارية التي لا
وجود لها الا بالمعلومات والمقدورات لان ما وجد منها
فهي متناهية ومعنى عدم تناهيها انها لا ينتهي الى حد
لا يوجد فوقه حد آخر واما الدورات الفلكية فمتناهية
عندنا واما الفلاسفة فقد شرطوا فيه الاجتماع في
الوجود على سبيل الترتيب فلا يرد النقض بمراتب
الاعداد عليهم ولا بالنفوس الناطقة اذ لا ترتيب
فيها ايضا وكذا بالدورات الفلكية كما هو المشهور بالصور
والاستعدادات المتعاقبة على الهيولى القديمة فانها
وان كانت مترتبة الا انها ليست بمجتمعة في الوجود
وههنا بحث وهو انه لا شك ان مراتب الاعداد
من الاعتبارات الحقيقية التي لها تحقق في نفس الامر
دون الاعتبارية الفرضية التي لا وجود لها الا بحسب
الفرض والاعتبار ولا ريب فان الوجود في نفس الامر
كاف في التطبيق بل المراد بالوجود الخارجي ههنا
ما يقابل الوجود العلمي بل الاعتباري الفرضي كما يشعر به
عباراتهم وكذا الحال في تعلق علم الله تعالى بمعلومات
غير متناهية غير وجيه النقض قال صاحب المقاصد
والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة ثم مقابلة جزء من هذا
بجزء من ذاك انما هو بحسب العقل دون الخارج فانه
كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه لا بد ان ينقطع بازاء كل
جزء جزء فالدليل جار في الاعداد ايضا وان اشترط في مقابلة
اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم في الموجودات المترتبة

فصل

فصلا عما ورد الجواب ان التطبيق مشروط عند
الفلاسفة بالترتيب والاجتماع في الوجود كما مر وذلك
قد قضى الوطر عن الملاحظة التفصيلية لانطباق واما
الملاحظة الاجمالية فلا يبقى فيه عندهم كما يرشدك اليه الاشتراط
المذكور وان كانت كافية في تصوير التطبيق والمتبادر
بحال غيرهم ان يدعوا كفاية الملاحظة الاجمالية اعني
حكم العقل بانه لا بد ان ينقطع بازاء كل جزء جزء اولا يمنعوا
جريانه في الاعداد فانا نصحح ذلك الحكم ونلزم ذلك المحذور
فرع للوجود كما لا يخفى والاعداد عندهم من الامور الوهمية
والاعتبار العقلية ولينظر في هذا المقام ومنها ما ذكره
صاحب الاشراق برهانا عرشيا وهو ان كل واحد
من السلسلة بينه وبين اي واحد كان ان كان عددا غير
متناه يلزم ان يكون منحصرا بين حاصري الترتب وانه
محال وان لم يكن منها اثنان ليس بينهما ما يتناهى فثمة
واحد لا بينه وبين اي واحد كان من السلسلة اعداد
متناهية فالكل يجب فيها النهاية فليتدبر والاظهر
من الكل ان نسبة السلسلة واجزائها الى الترجيح
الى الترجح وهو ظاهر فلا يصلح شيء منهما للعلية وبالتأمل قال

كذا الحوادث الاركانية شاهدة	على وجود قديم صانع باري

اقول كما ان الموجودات الممكنة تدل عند الفلاسفة على وجود مبدئها
كذا الحوادث عندنا تدل على وجود محدث لها و
الجمهور على ان هذه المقدمة ضرورية وقد نبه عليها
بان من رأى بناء رفيعا جزم بان له بانيا وحينئذ امتنع

الدور والتسلسل بغين انه واجب ليس الاولم ينهض
المحقق به اعتمادا على ما سبق وذهب جماعة من المعتزلة
الى انها استدلالية واستدلوا عليها بان افعالنا
محدثة وكل محتاجة الى الفاعل لحدوثها فكذا العالم وردة
الامام في الاربعين بانه لم لا يجوز ان يكون افعالنا
تحدث عند الدواعي لا بقدرتنا بل بحسب الاتفاق
من غير مؤثر فان قالوا الحدوث على سبيل الاتفاق
مما فلنذكر وكلامنا ابتداء في حدوث العالم فلا حاجة
الى هذا القياس على انه يمكن منع اشتراك العلة بل
علته ما ذكر فلتتامل وقد يقال الحادث قد اتصف
بالوجود بعد العدم فهو قابل لهما فيكون ممكنا وكل
ممكن يحتاج في ترجح وجوده على عدمه الى مرجح وانت
خبير برجوع هذا الى اعتبار الامكان وحده في الاحتياج
الى المؤثر ومنهم من سلك في اثبات الواجب طريقة
فيها غنية عن حديث الدور والتسلسل وهي انا الموجودات
الممكنة باسرها يحتاج الى علة من اجلها لا يتطرق اليها
العدم بوجه ما والشيئ الذي يمتنع عدمه بوجه ما بالنسبة
اليه لا يكون عينها ولا جزؤها والا يلزم الانقلاب
فيكون خارجا واجبا وهو المطلوب فاندفع ما توهمه شارح
المقاصد من انه راجع الى البعض اولا لبطلان التسلسل و
ورود المنع بان ما بعد المعلول المحض لا الى نهاية كذلك
اى يجب به وجود المجموع وبمنع عدمه والاظهر ان يقال
ان حال الممكنات بالنسبة الى الترجيح كحالها بالنسبة

الى الترجح فلو لم يوجد مرجح بالذات لم يترجح اصلا واليه
اشير بقوله تعالى الله نور السموات والارض كما يشهد به
اصحاب البصائر الذين حصوص من لدنه لجلكة بالغة قال

خلق الخلايق خلوا عن مخالفة	اذ لا توارد ينفي الوجوب الذي

اقول لما فرغ عن اثبات الواجب على طريق الفلاسفة
والمتكلمين شرع في اثبات وحدانيته فقوله خلق
الخلايق مبتدا وينفي خبره وخلو بمعنى اسم الفاعل وقع
حالا من المبتدا على ما جوزه البعض من النحاة او من
المفعول وقوله اذ لا توارد جملة معترضة اورده وفاعلا
يقال من انه لا يلزم من عدم وقوع المخالفة في خلق
العالم كون الخالق واحدا لجواز الاتفاق وتقرير البرهان
عليه انه لو وجد الهان فلا يخ اما ان يقع بينهما
التمانع في ايجاد العالم فيلزم عجزهما او عجز احدهما مع
لزوم الترجح بلا مرجح او اجتماع الضدين والكل باطل او يقع
بينهما الاتفاق فيلزم التوارد وهو ايضا باطل وكلام المحقق
ينطبق على هذا الوجه غاية الانطباق لكن يتجه عليه
انه يجوز ان لا يقع التمانع والاتفاق بل يقع من احدهما
القصد الى ايجاد ذلك المقدور ولم يقع من الآخر
فان قلت فقصد احدهما وعدم قصد الآخر ترجح
بلا مرجح قلت مم وانما يلزم ذلك انه لو لم يكن
بارادتيهما فتدبر ولك ان تجعل اشارة الى برهان
التمانع وهو انه لو وجد الهان لامكن بينهما التمانع
والتخالف في الافعال وح اما ان يقع مراد كل منهما

فيلزم اجتماع الضدين او لا يقع مراد كل منهما فيلزم عجزهما
او يقع مراد احدهما دون الآخر فيلزم الترجح بلا مرجح مع تحقق
من فرض آلهة قادرا لكن افعاله تتبع خالقيه عما ذكر
فهو واحد ليس الا ويبتني القول بالتبع الآتي نفي التوارد
على هذا الوجه مما لا فائدة له اصلا كما نظهر بادنى تامل
وكان ميل المحقق الى ذكر وجه اقناعي ههنا وتوجيهه
انه لو تعددت الآلهة لوقع بينهما التحالف والتنازع
وتختل النظام واما الاتفاق والتوارد فهو منتف
بحكم العقل والعادة لكن خلق العالم خال عن مخالفة
ومنازعة فينتفي القول بالثاني ومنهم من استدل
على ذلك بانه لو وجد آلهان ويتصفان لامحالة
بصفات الالوهية كان نسبة جميع المقدورات
اليهما على السوية اذ المقتضي للقدرة ذاتهما وللمقدورية
الامكان او الحدوث فيمكن قصد هما الى ايجاد مقدور
معين وح اما ان يقع بهما فيلزم مقدورين قادرين
وانه مح او باحدهما فيلزم الترجح بلا مرجح والاحسن ان
يقال لو كان في العالم صانعان لكان محتاجا الى
كل منهما ومستغنيا عنهما لكونهما مبدئين مستقلين
له واللازم بط بالضرورة فكذا الملزوم وقالت الفلاسفة
لو تعدد الواجب لذاته والوجوب نفس الماهية
لتمايزا بالتعين اذ لا اثنينية بدون الامتياز بالتعين
فيلزم تركب هوية كل منهما من الماهية المشتركة
والتعين الممتاز وانه باطل ولا يخفى ان مبناه كون

الوجوب

الوجوب طبيعة نوعية والا لتمايزا بذاتيهما من غير افتقار
الى تعين اصلا على ان كون الوجوب نفس ماهية
الواجب انما هو على تقدير كونه ثبوتيا لا مطلقا ولا
دليل عليه بل التحقيق انه صفة اعتبارية فلا يلزم
التركيب قطعا ولا دليل عليه واعلم ان هذه المسئلة
يكاد ان يجوح بالضروريات فلذلك ترى العقلاء
لا يلتزمون بخلافها الا الثنوية فانهم قد اثبتوا للعالم
الهين احدهما فاعل الخير والآخر فاعل الشر فمنهم من قال
فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون
به الشيطان قالوا انا نجد في العالم خيرا كثيرا او شرا
كثيرا والواحد يستحيل ان يكون خيرا او شريرا معا
ورد بانه ان اريد بالخير مبدئ الخير والشر فلم لزوم ما ذكر
قال وذاته ليس مثل الممكنات فما | حكم الوجوب مع الامكان شيئا
اقول ذهب جماعة من المتكلمين الى ذاته تعالى حال
سائر الذوات وانما يمتاز عنها باحوال اربعة
وهي الواجبية والحيية والعالمية والقادرية قال ابو
هاشم بل الحالة خاصة موجبة لهذه الاربعة وهي الالوهية
واستدلوا عليه بوجوه منها ان الذات تنقسم
الى الواجب والممكن ومورد القسمة يجب ان يشترك
بين اقسامه ومنها ان المعلوم ينحصر في الذات
والصفة حصرا عقليا ولو لم يكن كذلك لبطل الحصر
العقلي ومنها انا نجزم بالذات ونتردد في الخصوصيات
ولم نعلم ان اللازم مما ذكروه اشتراك مفهوم الذات

اعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او ما يقوم بنفسه والكلام
انما هو في اتحاد ذاته المخصوصة مع سائر الذوات
في تمام الماهية والحقيقة فانه باطل قطعا للزوم تركب
الواجب بما به الاشتراك وما به الامتياز على انه الاتحاد
في تمام الحقيقة والاختلاف في كثير من اللوازم والاحكام
غير معقول بخلاف ما اذا كانت الذوات متخالفة
في الحقيقة كما ذهب اليه الشيخ الاشعري فانه الاختلاف
فيها معنى صحيح يتعلقه القبول وبهذا معنى قولنا حكمي
الوجوب مع الامكان سيان ولا يجب عليك انه
الاولى تبديل كلمة مع بالواو وليس لها كثير معنى ههنا قال

ففي غناه عن الاعيان كثرة	لحاجة الكل فيما فيه جزآن

اقول كثرة مبتدا وقوله في غناه خبره مقدم عليه
وقوله عن الاعيان متعلق بغناه كما هو الظاهر والمعنى
انه لما لم يكن حكم الوجوب والامكان متساويين
وجب ان يكون كثرة من جهة الاجزاء في غناه اى
هو مستغن عنها غناه عن سائر الاعيان والاكوان
ممكنا لاحتياجه الى اجزائه التي ليست عينه واما غناه
عن جهة الكثرة من جهة الجزئيات فقد علم مما سبق
فتذكر هذا ان قرا قوله ففي غناه بالفاء كما وقع في بعض
النسخ واما ان قرئ بالنون اعني نفي غناه كما وقع في
نسخة المصنف فالامر ظاهر والمال واحد قال

وليس كلا ولا جزءا ولا عرضا	ولا محلا لاعراض واكوان

اقول عدم كونه كلا قد علم مما تقدم الا انه اعاده تاكيدا

وليكون توطئة لما بعده واما انه ليس بجزء فلان ما
يتركب منه لا بد اما ان يكون جسما او جسمانيا وعلى
التقديرين يكون متحيزا وهو منزه عنه لما يجئ واما انه
ليس بعرض فلاحتياج العرض الى محل يقوم به وهو ينافي
الوجوب الذاتي واما انه ليس بمحل لاعراض فلزوم
كونه محلا للحوادث وقوله واكوان تخصيص بعد
تعميم رعاية للوزن والقافية قال

ولا تقل جوهرا آيا عنيت به	وتنزه الاسم عن ايهام نقص ما

اقول قد اشتهر فيما بين الفلاسفة استعمال الجوهر بمعنى
الوجود القائم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة وبين
المتكلمين بمعنى المتحيز بالذات فاشار المصنف الى ان
اطلاقه على الله تعالى باى معنى كان لا يجوز اما عقلا فلما يلزم
بما عليه النصارى من انه جوهر واحد له ثلثة اقانيم
بل لاستلزامه التحيز بالمعنى الذي قصده المتكلمون
اما شرعا فلعدم اذن الشارع عليه واعلم ان القوم
قد اختلفوا في اسمائه الماخوذة من الافعال والصفات
دون الاعلام الموضوعة في اللغات فقالت الكرامية
والمعتزلة اذا دل العقلي على اتصافه تعالى بصفة وجودية
او سلبية جاز اطلاق اسم يدل عليه من غير
توقف على اذن من الشارع ولهذا وقع كلام و
وقع في كلام احمد بن كرام ان الله احدى الذات احدى
الجوهر وكذا الحال في الاسماء الماخوذة من الافعال وقال
القاضي ابو بكر كل لفظ يدل على معنى ثابت لله تعالى جاز

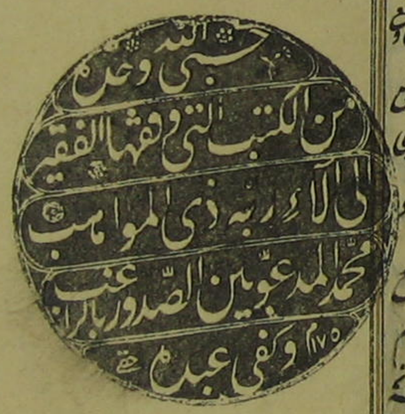
الطائفة عليه اذ الم يوهم بما لا يليق بكبريائه وبه تشعر
ظاهر قوله ونزه الاسم عن ايهام نقصان وذهب
الاشعرى الى انه لا بد في الكل من التوقف لعظم الخطر
في ذلك والذى جاء في الصحيحين تسعة و
تسعون من احصاها دخل الجنة قال

بكل شيء محيط لا اتحاد له	ولا حلول لدى اصحاب عرفان

اقول ظاهر هذا الكلام يوافق ما ذهب اليه جماعة من
الصوفية من ان الواجب هو الوجود المطلق المنبسط
على جميع الاشياء وانه واحد لا كثرة فيه اصلا
وانما الكثرة في الاضافات والتعينات التي هي
بمنزلة الخيال والسراب اذ الكل في الحقيقة واحد كثير
وينبسط على المظاهر لا بطريق المخالطة وتكرر في النواظر
لا بطريق الانقسام فلا حلول ولا اتحاد اذ ليس في
وراء الوجود غيره وبارز لكنه خارج عن طور العقل و
قانون الشرع فالمراد انه تع يحيط بكل شيء علما ولا
يتحد بشيء منها اى لا يصير بعينه شيئا منها وهذا
ضروري يجزم العقل بعد تصور الطرفين على ما ينبغي
وقد ينبه عليه بانهما اذا اتحدا فحال الاتحاد ان بقيا
فهما اثنان لا واحد وان عدما كان الحاصل ثالثا
مغايرا لهما وان بقي احدهما وعدم الآخر امتنع الاتحاد
ايضا اذ الموجود لا يتحد بالمعدوم واما انه تع لا يحل
في غيره فلان الحلول يستلزم الاحتياج الى المحل الذى هو
غيره والوجوب يستلزم الغنى عن الغير والتناهي

بين

بين اللازمين ملزوم للتنافي بين الملزومين واعلم
ان المخالفين في هذا الاصل طوائف منهم النصارى
قال الامام في الاربعين وكلامهم في ذلك في غاية الخبط
فنحن نذكر تقسيما مضبوطا فنقول اما ان يقولوا بالحلول
او بالاتحاد واما الذات الله تع او لصفة من صفاته
اما بالنسبة الى روح عيسى عم او بالنسبة الى بدنه و
اما ان لا يقولوا بشيء من ذلك بل يقولوا
انه اعطاه قدرة على خلق الاجسام والحيوة وعلما
بالمغيبات واما ان لا يقولوا البتة بذلك بل سماه
ابنا تشريفا كما سمى ابراهيم خليلا على سبيل التشريف
فهذه الوجوه التي يحتملها كلامهم وهي عشرة لانها ثنية كما في
في المواقف تسعة منها باطلة لا بينة او سنية والحق
هو العاشر قال شارح المقاصد ذهب النصارى
الى ان الله تع جوهر واحد له ثلثة اقانيم وهي الوجود
والعلم والحيوة المعبر عنها بالاب والابن وروح
القدس ويعنون بالجوهر القايم بنفسه لا بالاقنوم
الصفة ثم اعترض بان جعل الواحد ثلثة جهل وفيه انا
المنقول عنهم انه جوهر واحد له ثلثة اقانيم ولو سلم فمعناه
انه واحد في ذاته واذا اعتبر مع كل واحد من تلك
الاقانيم يكون ثلثة امور متغايرة ولو بالاعتبار ولا
جهل فيه ثم قالوا ان الكلمة وهي اقنوم العلم قد اتحدت
بجسد عيسى عم وتدرعت به اتساسوته بطريق الامتزاج
كالخمر بالماء عند الملكانية وبطريق الانقلاب لحما ودما



بحيث صار المسيح هو الاله عند اليعقوبية وبطريق
الاشراق كاشراق الشمس من كوة على بلور عند النسطورية
ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت ظهور الملك
في صورة البشر وقيل نسبة اللاهوت الى الناسوت
كنسبة النفس الى البدن وقيل ان الكلمة قد تداخل
الجسد فيصدر عنه الخوارق للعادات وقد يفارقه فيحله
الالام والحسرات ولا يذهب عليك ان بطلان
بعض منها بين لا يحتاج الى البيان وقد يقال لابطال
البعض الآخر ان الاشراق او الظهور او التعلق اذا
كان صفة كمال يلزم الاستكمال بالغير والا يجب تنزيه
الله تعالى عنه واما المصلحة فيه ان كانت راجعة
اليه يلزم الاخر الاول والا فلا حجر فان المفسدة
فيه اكثر ولا يخفى بطلان الحكيم الخبير ولك ان تقول ان
الاجسام متماثلة كما حققها من الجواهر المتماثلة فلو جاز
اشراقه او ظهوره او تعلقه بجسم لم يحصل الجزم بعدم
وكنه في ثمة او بعوضة وهو باطل بالاتفاق على ان
الداعي الى القول بذلك ليس الا ظهور احياء الموتى
في بدن عيسى عم ومثله قد ظهر في بدن غيره بل ما هو اعجب منه
فان موسى قد قلب عصاه ثعبانا ولا شك في انه اعجب
واغرب في احياء الموتى فيجب ان يقولوا في حقه وذلك
قال الامام وبالجملة مذهب النصارى وسائر الحلولية
مما ينبغي ان لا يلتفت اليه ومنهم بعض المتصوفة
القائلون بان السالك اذا امعن في السلوك

وحاض

وحاض لجة الوصول فربما يجذبه الله تعالى فيه بحيث لا يتمالك
او يتحد به بحيث لا يتميز بينهما وح يصح ان يقول انا هو
وانا هو ويرتفع عنه الامر والنهي ويظهر منه من العجائب
ما لا تتصور من البشر وقالت النصيرية والاسحاقية
ما بعد في ظهور الحق تعالى في صورة بعض الكاملين واولى
الناس باشرفهم واعلاهم في الكمالات العلمية والعملية
وهم العترة الطاهرة اعني عليا رضي الله تعالى عنه واولاده
المطهرين عن الظلمات الهيولانية والعلائق الطبيعية
ولهذا يصدر عنهم من الكمالات ما يعجز عن مثلها
الطاقة البشرية وقد عرفت وهما فيتذكر وههنا مذهب
آخر وهو الحق بيننا وهو ان السالك اذا انتهى
سلوكه الى الله وفي الله يستغرق في بحر التوحيد والعرفان
بحيث يضمحل ذاته في ذاته وصفاته ويغيب عنه كل
ما سواه ولا في الوجود الا الله وهذا هو الذي يسمونه الفناء
في التوحيد على ما اشار اليه الحديث القدسي ان العبد
لا يزال يتقرب الي حتى احببته فاذا احببته كنت
سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر وربما يصدر
عن السالك في هذا المقام عبارات توهم في الحلول والاتحاد
لقصور العبارة عن بيان الحال ولتعذر الكشف
عنها بالمقال ربنا اجعلنا من الواصلين اليك
والمخرطين في سلك سلوك طريقتك انك
انت الوهاب قال ولا اتصاف بانكال والوان اقول ذهب جماعة

من اهل الملة الى انه تعالى في مكان وجهة واحتجوا عليه
بوجوه بعضها عقلية وبعضها نقلية اما العقلية فمنها
انا العقل جازم بالضرورة بان كل موجودين اما متحيز
او حال فيه ولما امتنع حلوله تعالى في شيء يعين انه
متحيز ومنها انا نجزم ايضا بان كل موجودين اما متصل
احدهما بالآخر او منفصل عنه وايا ما كان يجب ان يكون
الواجب تعالى في جهة وحيز ومنها انه نع اما ان يكون
داخلا في العالم فيكون متحيزا او حارجا عنه فيكون في
جهة والجواب عن الكل منع الحصر كيف وتركيب
تلك المنفصلات ليس من النقيضين ودعوى الضرورة
في محل النزاع مما لا يسمع سيما اذا كان الجمهور على خلافه
فانهم قد صرحوا بتبليت تلك التقسيمات والجزم
بالانحصار انما هو من الاحكام الوهمية الكاذبة واما
النقلية فكثيرة كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى
وان استكبروا فالذين عند ربك اليه يصعد الكلم الطيب
وكقوله عليه الصلوة والسلام للجارية الخرساء اين الله
فاشارت الى السماء ولم ينكر عليها وحكم باسلامها
والجواب انها ظواهر ظنيات فلا تعارض القطعيات
الدالة على نفي المكان والجهة واما ان يفوض العلم بمعانيها
الى الله تع مع اعتقاد حقيقتها كما هو دأب السلف
او يختار اللطريق الاسلم او يؤول تأويلات متطابقة
الادلة القطعية على ما عليه الخلف سلوكا الى السبيل
الاحكم ثم على انه تع ليس له اتصال بمكان وحيز انه لو كان

في حيز فلا يخ اما ان يقدر عليه اين اولا وعلى التقديرين
يلزم كونه محلا للحوادث وانه باطل وقد يقال لو كان في حيز فاما
في الازل فيلزم قدم الحيز او فيما لا يزال فيلزم كونه محلا للحوادث
قال قلت هذا انما يتم ان لو كان الحيز موجودا وليس كذلك قلت وكانه كلام الزامي على المشبهة القائلين
بكونه تعالى متمكنا على العرش ولا يلزم ان يكون الملزم معتقدا
بما الزم به وفيه تأمل وقد يستدل على ذلك بانه لو كان
في مكان فاما ان يكون في جميع الامكنة فيلزم التداخل
او في بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح وفيه بحث اما اولا
فلانه تع مختار فله ان يختار بعضا منها لمجرد ارادته
اللهم الا ان يكون الحصم ممن لا يرى ذلك فحينئذ يتم
بطريق الالزام واما ثانيا فلانه لا دليل على استحالة
تداخل المجرد في المادي ولم يشهد بها ضرورة عقلية
وفيه ما فيه فتدبر واما عدم اتصاله بالوقات فلان الوقت
عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر فلا يتصور
في القديم وعند الفلاسفة هو عبارة عن مقدار حركة الفلك
فلا يتصور فيما لا تعلق له بها وبهذا معنى قول الرئيس الزمان
عنه في الافق الاعلى وفي ناحية الجوهر الادنى عند اشتمال
الحركة على متقدم ومتأخر وجود الجسم في تبدل وتغير
واعلم ان الامور الموجودة منها ما يكون على التقضي و
التجدد وفيه اشتمال على تقدم وتأخر ومنها ما لا
يكون كذلك بل يستمر في وجوده من غير تجدد
فالوجود في الزمان انما يطابق له من جهة الاجزاء المفروضة

هو الاول منها بخلاف الثاني فانه لا يقال انه موجود
فيه اذ لا تطابق بل في الدهر وتحقيقه ان ما استمر وجوده
مقارنا لكل ساعة بعد ساعة على الاتصال اذا اضيف
استمراره الى الزمان يسمى بكونه الاضافة والمقارنة
دهرا محيطا بالزمان بجميعها مع كل من الاوقات
المتجددة المنصرمة وقد يجعل ظرفا لذلك الموجود
فيقال انه موجود في الدهر وبهذا المعنى قول الرئيس والدهر
وعاء زمانه ونسبته مبدعاته الى اختلاف احيانه
واما انه تع لا يتصف بشيء من الاشكال والالوان
فلكونها من خواص الاجسام والمقادير وانه تعالى
منزه عنها ولذلك لا يتصف ايضا بالفرح والغم
والغضب والالم واللذة عند اهل الملة خلافا للفلاسفة
فانهم لما تفحصوا عن ماهية اللذة واستقرائهم على
انها ادراك الملايم وليس لله تعالى شيء اشد ملائمة
من ذاته حكموا بان في ادراكه لذة لا يكون فوقها لذة
وقد يحصل بنبذ من ذلك لبعض المتجردين عن علائق
البدن فلذلك تراهم معرضين عن الدنيا وما فيها
ومتوجهين الى ذلك الجناب القدسي بالكلية قال

حي سميع بصير عالم	ذو قدرة وكلام غير الحان

اقول اتفقت الملة والفلسفة على انه تع حي لكونه عالما
قادرا لكنهم اختلفوا في معنى حيوته وذهبت الفلاسفة
وابو الحسين البصري من المعتزلة الى انها عبارة عن
كونه تعالى بحيث يصح ان يعلم ويقدر فان قلت

البست

البست الفلاسفة بكون القدرة فكيف يعرفون
الحيوة بما ذكر قلت نعم بمعنى صحة الايجاد والترك
واما بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فمتفق
عليه بين الفريقين وقال الجمهور انها عبارة عن صفة
توجب صحة العلم والقدرة الا انها فينا عبارة عن
الاعتدال النوعي او قوة يتبعها ذلك وهي مستحيلة على
الله تعالى فيجب ان يكون حيوته تع صفة مغايرة لحيوتنا و
ان لم نطلع على كنه حقيقتها وقد استدل الجمهور على ذلك
بانه لو لم يكن كذلك لكان اختصاصه تعالى بصحة العلم
الكامل والقدرة الكاملة اختصاصا بلا مخصص ورد الجبائيين
البصري بان ذاته تع مخالفة لسائر الذوات في الحقيقة
فيجوز ان يقتضي لذاته الاختصاص بما ذكر من غير لزوم تخصص
بلا مخصص على انه منقوض بتلك الصفة المخصصة فانه
ان كان المخصص آخر لتسلسل الكلام والا يلزم الترجيح بلا مرجح
واما انه سميع بصير فمن الضروريات الدينية فلا حاجة الى الاستدلال
لا يقال لا فرق بينه وبين كونه تع عالما قديرا فجعل احدهما
ضروريا والآخر مستدلا ليتأتى الالزام عن المتكلم لانا نقول الظاهر
ان الدين انما يتوقف على الثاني دون الاول فلا تصور
في ذلك دعوى الضرورة الدينية ولا يذهب عليك
انها انما تشهد على كونه تع سميعا بصيرا واما على
انهما من الصفات الحقيقية القديمة فلا فان قلت
دلت الضرورة الدينية على انه سميع بصير ولا شك
ان ثبوت المشتق للشيء لا يتصور بدون مبدأ

الاستحقاق فثبت له صفة السمع والبصر لكنهما في
حقنا عبارتان عن الآلتين المخصوصتين وهما مستحيلتان
على الله تعالى فيجب ان يكون سمعه وبصره مغايرين لسمعنا
وبصرنا وان لم نطلع على كنه حقيقتهما قلت ان اريد
بمبدأ الاستحقاق السمع والبصر بالمعنى المصدري
فمسلم لكنه ليس بحقيقي وان اريد به الصفة الحقيقية فمم
فان قلت السمع بالمعنى المصدري وان لم يكن
صفة حقيقية لكنه لا يتصور بدونها قلت ذلك
في الشاهد ولا كذلك في الغائب فان ذاته
تع لما كان مبدأ لجميع الاشياء بلا واسطة شيء فلم لا يجوز
ان يكون كافيا في تحقق السمع بذلك المعنى لا بد
لنقيضه من دليل قال الامام حجة الاسلام لاخفاء ان
المتصف بهذه الصفة اكمل ممن لم يتصف بها فلو لم
يتصف الباري بها لزم ان يكون الانسان بل غيره
من الحيوانات اعجم اكمل منه وهو بط فطعا وفيه ما فيه
وقد يستدل على كونه عالما بانه فاعل بالقصد والاحتيار
وهو لا يتصور بدون العلم بالمقصود للمتكلمين بهنا
طريقة اخرى كما سيأتي ذكرنا من المحقق فيما بعد
واما انه تعالى ذو كلام ليس من جنس الاصوات والحروف
فهو انه قد تقرر فيما بين اهل اللغة اطلاق الكلام على النفسي
وتواتر عن الانبياء النقل بانه متكلم ومعناه على طريقة
اللغة انه محل للكلام لانه يوجده كما زعمه المعتزلة ولما
امتنع اتصافه تع بالحسي تعين النفسي فان قيل صدق

ان اسناد تع ذو كلام

الرسول

الرسول يتوقف على اخباره تع بانه صادق وهو كلام
حاصل له فيدور وقفنا بل يتوقف على دلالة المعجزات
مطلقا من غير توقف على اخباره بطريق التكلم فيصح
التمسك بالشرع في ثبوت اللفظي فضلا عن النفسي
فان قيل كيف واللفظي من ابهر المعجزات وظهر
الدلائل اجيب بانه ذلك انما هو بالنسبة الى الخواص
واما العوام الذين لم يبلغوا درجة الاستدلال فلا طريق
لهم على ذلك سوى الشرع وفيه ان العوام ليس فيهم من
لم يبلغ درجة الاستدلال ممن نشأ في دار الاسلام على
انهم اذا بلغوا درجة الاستدلال كيف لهم القول بقول
الشارع لانه لا يفيد الا العلم الاستدلالي لا يقال
المراد بهم من ليس له ذوق سليم ولم يحصل ذوقا كسبيا
يتبع على المعالج والبيان لانا نقول ذلك يجوز ان يحصل
العلم بالتواتر من ان الفصحاء قد تحدوا به فلم يأتوا بمثله
او ببعضه افصر سورة منه واما من شاهد منهم معجزة سواه
ولم يبلغ عند اعجازه حد التواتر فهو اقل قليل فلا يلتفت
اليه بل لا يبعد ان ينكر وجوده وستسمع من المولى المحقق
كلاما فيه دقة وغرابة يندفع به حديث الدور وغيره
وقد يقال ان الشرع انما يثبت بعض القرآن فيجوز انه
يثبت به البعض الآخر من غير لزوم دور ورد بانه تحكم
بحت اذ لا فرق بين بعض وبعض فكون احدهما مثبتا
للشرع ليس اولى من اثبات الآخر اياه واجيب بانه
يجوز ان يتقدم بعضه في السماع فيثبت به الشرع ثم يثبت

زبه

بالشرع البعض الآخر وهذا لايسمى من جموع فان البعض
المتأخر معجز ايضا فكون الاعجاز مثبتا للمتقدم دون
المتأخر ليس اولى من العكس نعم لو قيل ان المراد بالبعض
المثبت للشرع ماكان معجزا منه كالسورة ومقدارها
وبالبعض المثبت به مالم يكن معجزا منه كالآية وما دونها
ولا تحكم فيه اصلا لكان له وجه قلت واعلم انه قد ذكر
ههنا قياسان متعارضان احدهما ان كلام الله تع
صفة له وكل صفة له فهي قديمة فكلامه قديم وثانيهما ان كلامه
مؤلف من اجزاء مترتبة في الوجود فكل ما يكون كذلك
فهو حادث فكلامه حادث فذهب اهل الحق الى
حقيقة كل منهما لقولهم بقدم النفسي وحدوث اللفظي
وذهبت المعتزلة الى حقيقة الثاني وقد حوا صغرى
القياس الاول والمشهور ان الحنابلة اتما ذهبوا الى
حقيقة الثاني وقد حوا كبرى القياس الاول وما اشتهر في
بعض الكتب الكلامية من ان اهل الحق انما صححوا القياس
الاول وقد حوا صغرى القياس الثاني فمبني على ان القرآن
عندهم هو النفسي فقط واما تسمية اللفظي بالقرآن على سبيل
التجوز او على ان النفسي هو اللفظي من غير اعتبار الترتيب
في الاجزاء وقد صرح محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية
الاقدام بانه مذهب الحنابلة ايضا ورايت في بعض
شروح الكشاف ما يوافقه ثم انه تكاثر راي من تأخر
تخصيص الكسب بالوقوع في وقت بصفة الارادة
والمشية اذ لولا ذلك يلزم الترجيح بلا مرجح فان قلت

من غير ما لا يصلح لذلك فان قلت بل العلم
بالمصلحة صالح بذلك قلت ممنوع اذ قد يكون
المصلحة في الفعل والترك مساوية كما في صورة التخيير
والرغيفين والطريقين فان قيل نسبة الارادة الى
الضدين والاوقات على السوية كالقدرة فهي لا تصلح ايضا
لذلك والا يلزم الايجاب وينتفي الاختيار
واجيب بان شان المختار ترجيح احد المتساويين
وان تساوى نسبة تعلق ارادته ورد بانه لم يترجح
بلا مرجح نظرا الى تعلق الارادة واجيب بانه ترجح بمجرد
ذاتها من غير ثبوت تعلق آخر هناك للامر وقد
يجاب بان التعلق امر اعتباري فلا حاجة الى المرجح
على انه يجوز ان يكون المرجح هو التعلق الآخر للارادة ولا
يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار وفيه ان التعلق
وان كان امرا اعتباريا الا انه حقيقة له تحقق في محله
وموصوفه في نفس الامر فيحتاج الى المرجح ولا ينقطع
الاعتبار وهو ظاهر لمن له دربة في الصناعة وقد يجاب
باختيار الشق الثاني فان الوجوب بالاختيار لا
ينافي الاختيار بل يحققه ورده بعض الفضلاء بانه يصح
في المختار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
دون ما نحن فيه وهو الذي يصح منه الايجاد والترك
فان تعلق الارادة باحد الضدين اذا كان لذاتها
لم يتصور تعلقها بالضد الآخر ويمكن دفعه بان القادر
هو الذي يصح منه الايجاد والترك نظرا الى نفس القدرة

ولانا فيها الزوم بحسب الظهام الارادة نعم نتيجة لزوم
انتهاء القدرة والارادة في بعض المقدورات وقدرته
ايضا ولا مخلص الا بمنع قولان الارادة اذا كان تعلقها
باحد الضدين لذاتها لم يتصور تعلقها بالضد الآخر بناء
على جواز تخلف المعلول عن علته التامة في المختار كما ذهب
البعض من المتكلمين فتدبر واعلم انا اذا توجهنا الى تحصيل
شيء يتصور المصلحة في فعله وتركه فان كانت المصلحة
في فعله راجحة على ما في تركه تبعث فينا حالة الى تحصيلها
وان كانت المصلحة في تركه راجحة على ما في فعله تبعث
فينا حالة الى تركه ولا تردد في فعله وتركه الا ان يحصل فينا
جهة مرجحة على الآخر فلا يبعد ان يكون الحال في جناب
الباري كذلك فحينما يتحقق المصلحة في فعل شيء تتعلق
علمه بها فيتبعه ارادة فعله وحينما تتعلق المصلحة في تركه
تتعلق علمه بها فيتبعه ارادة تركه فان قلت الفعل
بعد تحقق المصلحة وتعلق العلم بها ان كان واجبا
يلزم الايجاب ايضا والا فلا بد من مرجح آخر وهكذا فيتسلسل
قلت ليس القادر عبارة عن الذي يتصور منه اختيار
الترك عند حصول اختيار الفعل فانه يجري في الجميع بين
الضدين بل القادر هو الذي يصدر منه اختيار الترك
بدلا من اختيار الفعل وبالعكس بحسب الدواعي المختلفة
وهذا المعنى متحقق بعد كون ذلك الفعل واجبا فلا
ايجاب وذلك انا نختار الشق الثاني وهو ان
الفعل مع ذلك يكون راجحا ولا ينتهي الى حد الوجوب

فلا يلزم

فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ولا الايجاب قال الامام
وهذا الكلام ضعيف من وجهين الاول ان رجحان احد
الطرفين على الآخر لما كان حال التساوي ممتنعا فعند
ما صار راجحا اولى بالامتناع فيكون الطرف الآخر
واجبا لا راجحا اذ لا خروج عن طرفي النقيض وانت
خبير بانه لو صح يلزم ان يكون كل من الطرفين حال وجوبها
واجبا وممتنعا معا وانه باطل قطعا والثاني ان الطرف
الآخر لا يكون حينئذ ممكنا فلنفرض مع ذلك
ذلك المرجح حصول الطرف الراجح تارة والمرجوح اخرى
فاختصاص احد الوقتين بحصول احدهما والآخر بالآخر
ان لم يتوقف على مرجح آخر فقد ترجح الممكن المتساوي
من غير مرجح وان توقف عليه لم يكن ما فرضناه مرجحا
تاما على انا ننقل الكلام الى هذه الحالة فيلزم اما الانتهاء
الى حد الوجوب والا قال الامام وهذا كلام قاطع
لارجاء في دفعه وانا اقول لم لا يجوز ان يتحقق المصلحة
في الفعل في وقت معين دون غيره من الاوقات فيترجح
وجوده في ذلك الوقت على عدمه فان قلت تلك
المصلحة من الامور الممكنة ايضا فلا بد من مرجح آخر وهلم
جرا قلت لو سلم فيجوز ان ينتهي الى مصلحة
يكون كل منها مصلحة للاخرى ولا يلزم منه سوى تقدم
كل منها في الوجود العلمي على وجود الآخر في الخارج بل على
الحق وناد لاف فيه والعجب ممن تقدمنا من
الفحول كيف لم يبذلوا جهدهم في النظر في ذات الله تعالى

وصفاته واهملوا مباحث القدرة والارادة مع
كونها من امهات اصول الدين فان السعي في
تشييد غيرها مع اهمالها ليس الا كبناء القصور على الكثيب
واما انه تع ذو قدرة فيجيء من المحقق الاستدلال عليه قال

وكثرة القدماء غير لازمة	اذ لم يكن غيرها في عين لقطان

اقول هذا جواب عما يقال ان في اثبات الصفات
قولا بتعدد القدماء وهو كفر باجماع المسلمين وقد كفرت
النصارى باثبات ثلثة منها فما بال من اثبت
اكثر من ذلك وحاصله انا لا نسلم ان اثبات
الصفات القديمة يستلزم التعدد والكثرة وانما يلزم ان
كانت غير الذات والنصارى وان لم يصرحوا
بكونها مغايرة لكن لزمهم ذلك لزوما لا محيد عنه حيث
جوزوا انتقال اقنوم العلم الذي هو عيسى عم هذا والظاهر
ان تكفير جميع فرق النصارى انما هو لانكارهم نبوة محمد
عليه الصلوة والسلام والا فحديث الانتقال لا يطرد في
الكل كما لا يخفى لمن تامل فيما تقدم وههنا بحث وهو
ان الاشاعرة قد فسروا الغيرين بالموجودين اللذين
يجوز انفكاك احدهما عن الآخر ومن البين ان
انتفاء التغاير رفع التعدد والكثرة والتحقيق ان
ما كان كفرا بالاجماع انما هو تعدد الذوات مع الصفات
ولعل المعنى من نفي التغاير هو هذا وان ما ذكره المحقق
اشارة اليه كما لا يخفى على من له عين لقطان قال

نفي التسلسل جمعا او معاقبة	افاد قدرة ذي صنع وانتفاء

اقول هذا اشارة الى ما اعتمد عليه الاصحاب في
اثبات القدرة ونفي الايجاب كما وعدناه فيما
سبق وتقريره انه لو كان موجبا يلزم قدم الحادث
او تخلف المعلول عن علته التامة وكلاهما باطل واعلم
ان هذه الاستدلال يتوقف على حدوث ما سوى
ذات الله تع وصفاته والا لجاز ان يصدر عنه
فاعل مختار قديم يستند اليه الحوادث بحسب ارادته
المختلفة او يصدر عنه كل حادث بشرط حدوث
صفة في ذاته او يتحقق حركة سرمدية يكون جزئياتها
الحادثة شروطا لحدوث الحوادث في عالمنا هذا
كما يزعمه الفلاسفة ولا يلزم شيء مما ذكر فظهر انه لا يكفي
مجرد انتفاء قديم مختار في سلسلة معلولات الواجب
تع وانتفاء حركة سرمدية في تمام هذا الاستدلال وانه
لا فائدة فيه لنفي التسلسل جمعا وانما وقع ههنا ذكره
استطرادا واحتجت الفلاسفة على نفي القدرة بان
تعلقها باحد الضدين ان كان لذاتها يلزم انتفاء
القدرة بل استغناء الممكن عن المؤثر وانه باطل قطعا
وان كان لا لذاتها يلزم التسلسل واجيب بانه تعلقها
باحد الضدين بالارادة التي من شانها ان يتعلق
بذلك من غير احتياج الى امر آخر فتدبر واعلم ان
قدرته تع تعم جميع الممكنات لاشتراكها في المقتضي
والية ذهب اهل الحق وخالفهم في ذلك طوائف
منهم الثنوية القائلون بانه لا يقدر على خلق الشر والا

لكان خبرا او شرا معا وقد قرع جوابه ومنهم النظام
واتباعه القائلون بانه لا يقدر على خلق القبيح اذ مع العلم
بقبحه سفه وبدونه جهل يجب تنزيه الله تع عنه والجواب
منع القبح بالنسبة اليه فانه ملكه فله ان يتصرف فيه
كيف يشاء ولو سلم فما ذكر لا يدل الا على عدم صدوره
عنه لوجود صارف وهو لا ينافي القدرة عليه
نظرا الى امكانه الذاتي ومنهم عباد واتباعه القائلون
بانه لا يقدر على خلق ما علم انه لا يقع لامتناعه او لوقوع
نقيضه والجواب ان هذا الامتناع او الوجوب
لا يجعل المقدور قدرية ومنهم ابو القاسم البلخي واتباعه القائلون
بانه لا يقدر على مثل مقدور العبد لانه اما طاعة او معصية
او سفه وكلها مستحيل على الله تع والجواب انها انما تجب
او تمتنع لاقترانها باعتبار اشتمالها على امتثال امر الرب
وعدمه فلا تصور في فعله تع يشتمل على حكم ومصالح كما
ينبئ عنه الآيات والاحاديث وهو لا يكفي فيها تقدم ومنهم
الجبائي واتباعه القائلون بانه لا يقدر على مقدور
العبد كما يرشد اليه برهان التمانع والجواب انه
مبني على تأثير القدرة الحادثة وسيبطل على انه يجوز ان
يكون تعلق قدرته تع مانعا من تأثير قدرة العبد و
لا يلزم الا ثبوت نوع من العجز في العبد وهو انما ينافي
العبودية دون الالوهية وقد يلتزم بجواز وقوعه بهما وفيه
تأمل فان كان استدل على علم المؤثر من اتقان افعاله راجع التعليم
اقول يعني استدل ارباب الاتقان وهم المتكلمون

على كونه تع قادرا بنفي النقص كما انهم استدلوا على كونه
تعالى عالما باتقان افعاله وتقريره ان افعاله تع متقنة مشتملة
على الصنع الغريب والترتيب العجيب وكل من كان
فعله كذلك فهو عالم اما الصغرى فظاهر لمن نظر في الافاق
والانفس وارتباط العلويات بالسفليات وما اعطى للحيوانات
من الاسباب والآلات المناسبة لمصالحها وما
اعطى للنحل والعنكبوت من العلم بما يفعلونه من البيوت
بلا فرجار وآلة واما الكبرى فضرورية وقد ينبه عليها بان
من راى خطوطا حسنة او سمع الفاظا عذبة تدل على
معان دقيقة جزم بان مصدرها عالم وتوهم كفاية الظن
مدفوع بالتكرر والكثرة على ان التصور ضروري وهو كاف
في المقصود فان قلت لم لا يجوز ان يوجب الباري
تع موجودا يستند اليه الحوادث ويكون تلك الصفات
قلت لعدم كون ذلك قديما للتعين حدوث
ما سوى ذات الله تع وصفاته فلو كان جاريا يلزم التخلف
عن العلة التامة واجاب عنه الامام في الاربعين
بانا قد بينا حدوث العالم فكان تأثيره تع فيه بالقدرة
والاختيار ولا بد ان يكون له شعور بما يقصده الى ايجاده
واختراعه وانت خبير برجوع هذا الى طريقة القدرة
التي ذكرناها فيما تقدم ومن ههنا يتوهم ان طريقة القدرة
والاختيار اوكد من طريقة الاتقان فتدبر واستدل
الفلاسفة على كونه تعالى عالما بانه عالم بذاته الحاضرة عنده
وهو مبدأ الممكنات والعالم بالمبدأ عالم بذي المبدأ

اما الصغرى فلانه لا معنى للعلم بالشئ سوى الحضور
المذكور وردّه صاحب المواقف بانه على تقدير تسليم
ذلك لم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين الحاضر و
ما حضر عنده فلا يكون الشئ عالما بنفسه كما اشترط
ذلك في الحواس فانها لا تدرك انفسها مع
كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها كذا وجهه الشارح
الفاضل واعترض عليه بعض افاضل العصر بانه يؤدي
الى ان يوجد حقيقة الشئ بدونه وهو غير معقول فالمراد
لم لا يجوز ان يشترط في حضور الشئ للشئ المغايرة بين
الحاضر وما حضر عنده حتى لا يتحقق علم الشئ بنفسه لانتفاء
الحضور المستلزم للمغايرة وانت خبير بان مراد
الرادّ بذلك الاشتراط هو الاستدلال على انه لا علم
ذاته بانتفاء الشرط على انتفاء المشروط لا عكس المفهوم
من كلام هذا البعض واما اعتراضه على توجيه الشارح
بلزوم وجود حقيقة الشئ بدونه في غاية السقوط فانه
مقصوده ان حقيقة العلم ليس عبارة عن الحضور
مطلقا بل هي عبارة عن الحضور على وجه مخصوص اعني
حضور الغير وهو لا يتحقق في نفس الشئ فلا يكون عالما
بنفسه نعم يتجه ان الحضور نسبة وهي لا يتحقق بدون
تغاير المنتسبين ولو بالاعتبار اللهم الا ان يراد التغاير
الذاتي كما هو المتبادر من الاطلاق فان قلت ههنا
احتمال ثالث لعل مراد صاحب المواقف هو ذلك
وهو انا وان سلمنا ان حقيقة العلم هو الحضور لكنه

مشروط

مشروط بالتغاير بكونه نسبة ولا تغاير بين الشئ
ونفسه قلت لو كان مراده ذلك لكان الاظهر
ان يقول وان سلمنا ان حقيقة الحضور لكنه لا يتحقق
بين الشئ ونفسه فليتامل واما الكبرى فلان المبدأ المستلزم
والمعلول اللازم والعلم بالملزوم يوجب العلم باللازم
وردّه صاحب المواقف بانا لا نسلم ان العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول والا لزم من العلم بالشئ
بجميع لوازمه القريبة والبعيدة واعترض عليه
بعض الافاضل بان جميع لوازم الشئ لا يلزم ان
يكون معلولات له كيف وعلة الشئ لازمة بل الاشياء
قد يقع بينها التلازم والجواب ان المراد بذلك
جميع المعلولات اللازمة قريبة كانت او بعيدة
كما اشير اليه في الشرح وقد اجيب عن ذلك
في شرح المقاصد بان الكلام في العلم التام اعني العلم
بالشئ بحاله في نفسه ولا شك ان علم الباري
تع بذاته كذلك وليس كذلك فان ما ذكروه في ذلك
انما يدل على كونه بذاته المجردة ومن ههنا ظهر ان بازاء
قولهم من انه تع لا يعلم الجزئيات الا الطبائع الكلية
خطاء غير مطابق لما ذهبوا اليه والتحقيق انه يعلمها
علما منعالیا عن الدخول تحت الازمنة لتنزهه
عن الزمان ذاتا وصفة ومثل هذا العلم لا يكون متغيرا
بل ثابتا ابد الدهر كالعلم بالكليات وهذا معنى قول المحقق قال

وعلمه بالجزئيات فاطبة	لا يقتضي فيه توقيتا بازمان

اقول وقالت الدهرية انه لا يعلم نفسها لكونه نسبة
او صفة ذات نسبة وهي لا يتصور بين الشيء ونفسه
والجواب انه التغاير الذاتي لا يجب في تحقق النسبة
بل يكفي التغاير الاعتباري من جهة صلاحية نفسه
للعالمية والمعلومية كما في علم احدنا بنفسه وبهذا ظهر
بطلان ما قيل انه تع لا يعلم شيئا والا لكان عالما
بعالمية وفيه علم بنفسه وهو ممتنع لما قاله الدهرية
ومنهم من يعكس مذهب الدهرية ويقول انه
يعلم ذاته ولا يعلم غيره والا لتحقق فيه كثرة غير متناهية
وانه ممتنع والجواب ان ذلك كثرة في الاضافات
والتعلقات ولا دليل على امتناعها فتدبر وقيل انه
لا يعلم غير المتناهي والا لكان له حد وطرف يتميز
عن غيره اذ المعلوم متميز عن غيره والجواب
منع الحصار وجوب التمايز في الحد قال

وليس يخرج شيء عن ارادته	لكنه قط لا يرضى بكفران

اقول اتفق اهل الحق على ان ارادة الله تع تتعلق بما
كان ولا يتعلق بما لم يكن على ما روي عن النبي ع من
ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وانعقد عليه
اجماع السلف والخلف ثم اختلفوا فمنهم من اكتفى
بذلك القدر وامتنع عن القول بانه مريد الكفر والفسق
لانه يوهم ان يكون الكفر والفسق مأمورا به وجوزه بعضهم
لاندفاع ذلك بقرينة حالية او مقالية وقالت
المعتزلة ارادة الله تع لا تتعلق الا بالخيرات وان

وان لم يقع واحتجوا على بوجوه الاول ان الامر
بالايمان مع ارادة تقيضه مما يعد سفها عند العقلاء
والجواب المنع وانما يكون سفها ان لو انحصر المقصود
في تحصيل المأمور به وليس كذلك كما اذا اخبر المولى
لعبده او انذر بعصيانه فانه يأمره بما لا يريده وما
يقال من ان الموجود هناك صورة الامر لا حقيقته
فان العاقل لا يطلب ما يؤدي الى هلاكه وخلاف مقصوده
فمردود بانه قد يطلب ذلك اذا علم انه لا يحصل وفيه
فائدة بخلاف الارادة فانها لا يتعلق بذلك اصلا
كما يشهد به الوجدان الصادق الثاني انه لو كان
الكفر مرادا لكان بقضائه فيجب الرضا لان الرضا
بالقضاء واجب واللازم بطل لان الرضا بالكفر كفر
والجواب ان للكفر نسبتين نسبة اليه تعالى باعتبار
خالقيته ونسبة الى العبد باعتبار كاسبيته فوجوب
الرضا بالكفر باعتبار النسبة الاولى لا يستلزم
باعتبار الثانية وهي مناط الانكار الثالث لو كان
الكفر مثلا مرادا لكان التكليف بالايمان تكليفا بما
لا يطاق لما ان خلاف مراده تع ممتنع عندكم والجواب
ان التكليف بمثل ذلك جائز بل واقع وانما الذي
لا يقع هو التكليف بما لا يكون متعلقا للقدرة الكاسبة
لاستحالته عقلا او عادة كالجمع بين النقيضين والطيران
في الهواء وفي قوله قط لا يرضى بكفران رد لما قالوا
ان الارادة هو الرضا والكفر ليس بمرضي لقوله تع

ولا يرضى لعباده الكفر فلا يكون مرادا وجبه الزوان
الرضاء اخص من الارادة لكونه عبارة عن الارادة
مع ترك الاعتراض فلا يلزم من انتفائه انتفاؤها قال

ليس الارادة امرا واحدا بل	وصف يخصص مقدورا بالرجحان

اقول لما استدل المعتزلة على ان الكفر لا يقع بارادة الله تع
بانه لو كان كذلك لكان الانبياء به موافقة لمراد الله
تع فيكون طاعة يثاب به وانه باطل بالضرورة اشار
المحقق الى الجواب بان الطاعة موافقة الامر والامر
غير الارادة ولا يستلزمها ايضا كما عرف في صورة الاعتذار
والاختبار ولهذا يقال فلان مطاع الامر ولا يقال
مطاع الارادة وقوله بل وصف يخصص اشاره الى
ما اعتمد عليه الاصحاب في تقريره انه قد ثبت
ان جميع الممكنات مقدورة لله تع ولا بد في اختصاص
بعضها بالوقوع في اوقاتها المعينة من مخصص وهي
الارادة على ما سبق بيانه تع خالق افعال العباد
من غير اكراه وهو لا يتصور بدون الارادة واما ان ارادته
لا تتعلق بما لا يكون فلانه تع عالم بعدم وقوعه فلو تعلقت
به فاما ان يقع فيلزم انقلاب علمه جهلا او لا فيلزم
عجزه وقصوره عن تحصيل مراده قال

يجوز ترجيح ما يبقى ترجحه	كفى انا بين من ماء لعطشان

اقول بهذا تبين لما سبق من كون الارادة صفة
مخصصة للمقدورات بالرجحان والوقوع في اوقاتها المعينة
وفيه اشارة ايضا الى الرد على من زعم ان الارادة عبارة

عن العلم بالنفع او ميل تابع له وانه يمتنع ترجيح احد
المتساويين على الاخر بدون ذلك وذلك ان
العطشان اذا ظهر له انا آن مملوآن من ماء واحد فانه
يختار احدهما بمجرد ارادته من غير توقف في ذلك على
اعتقاد النفع وكذا الهارب من السبع اذا ظهر له طريقان
متساويان في التأدية الى مطلوبه الذي هو النجاة فانه
يختار احدهما بمجرد ارادته من غير داع يدعوه الى ذلك
من اعتقاد النفع او ميل تابع له وقد يقال لا يلزم من فرض
التساوي وقوعه بل لا بد في مثل هذه الصورة من مرجح
بحسب اعتقاده والالم يقدم عليه على ان طبيعته تقتضي
سلوك الطريق الذي على يساره لان القوة في اليمين
اكثر والقوي يدفع الضعيف واما العطشان فانه يختار
ما هو اقرب لليمين وكذا الجايع يختار من الرغيفين ما
هو اقرب الى ذلك والجواب بعد التسليم ان ما
ذكره سند في الحقيقة يمنع امتناع ترجيح احد المتساويين
على الاخر بدون اعتقاد النفع فاذكروه يكون كلاما على
السند الاخص وانه لا يجدي بطائل اذ يمكن ان يقال
الفرق بين المختار والموجب ضروري فان كل احد
يفرق بين كون الانسان مختارا في قيامه وقعوده و
بين كون الحجر ساقطا بطبعه فلو توقف صدور الفعل
عن المختار على اعتقاد النفع الراجح لم يوجد منها ما وقع فليتامل

قال كمونه ازليا لازمانيا	لكن يكونه في الوقت والآن

اقول ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي ومن تبعه الى ان

التكوين صفة حقيقية ازلية زائدة على السبع المشهورة
ومذهب الاشعرى انه من قبيل الاضافات التى لا
تحقق لها فى الخارج وظاهر كلام المحقق على ان المختار عنده
هو الاول لوجوه الاول انه ع مكون الاشياء وهو لا
يتصور بدون التكوين ولا بد ان يكون ازلية لاستحالة
قيام الحوادث بذاته ع ورد بان مبناه على كونه صفة
حقيقية وهو ممنوع والثانى انه ع تمدح فى كلامه الازلى بانه
الخالق البارئ فلو لم يكن ازليا لكان ذلك تمدحا
بما ليس فيه ورد بانه كالتمدح بقوله يسبح له ما فى السموات
والارض ولا شك انه انما يكون فيما لا يزال والثالث
انهم قالوا ان العادة الالهية جارية فى ايجاد الاشياء
بكلمة ازلية هى كلمة كن ولا نعنى بالتكوين الا هذا ورد بانه
يرجع حاصل الكلام على انه عند الاكثرين مجاز عن سرعة الايجاد
وقوله لكن مكونة بفتح الواو اسم مفعول فانه ان كان
متغيرا على سبيل التدريج يكون وجوده فى الوقت
والزمان والا ففى الآن قطعا وفيه اشارة الى رد
ما اشتهر من مذهب الاشعرى من ان التكوين
عين المكون وذلك انما التكوين ازلى لازمان لتخلف
المكون فانه واقع فيه فكيف يكون عينه وايضا لو كان
التكوين نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا
بنفسه وفيه استغناء عن الصانع ومنهم من قال
انه اراد بالتكوين هناك المكون كالخلق بطريق
يراد به المخلوقات فعلى هذا يصير النزاع لفظيا والظاهر

انه اراد بذلك ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس
هناك الا الفاعل والمفعول واما الحالة التى يعبر عنها
بالتكوين وغيره وهو امر اعتبارى يحصل من نسبة
الفاعل الى المفعول وليس امرا محققا مغايرا للفاعل
والمفعول فى الخارج واما ما ينسب الى الفاعل لابهامه يكون
سائر الصفات عين الذات فلا بد فى ابطال ذلك من
اثبات كون التكوين صفة حقيقية مغايرة للقدرة
والارادة والحق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود
المكون فى وقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى
ايجابا لها واذا نسب الى القادر يسمى التكوين والايجاد
فالتكوين عبارة عن كون الذات بحيث يتعلق
قدرته بوجود المكون فى وقت وجوده واما الترزيق
والتصوير والامانة انما يتحقق بحسب خصوصيات
المكونات وليس كل منها صفة حقيقية ازلية على حدة
كما يزعم جماعة من علماء ما وراء النهر بل هى راجعة اليه
ومندرجة تحته **قال** كلاما صفة نفسية فيها
تمتاز عن افرس او عجم حيوان **اقول** يريد ان كلاما هنا
حقيقة صفة نفسية واما الحسية فانما سمى كلاما مجازا
تسمية للدال باسم المدلول على ما اشار اليه الافضل فى
قوله ان الكلام لفى الفؤاد وانما جعل الدال على الفؤاد دليلا
وتقديم الظرف اعنى قوله فيها للحصر اى امتيازنا
عن الحيوانات العجم لا يكون الا بالنطق الباطنى واما اللفظى
فربما يصدر عنهم ايضا هذا ويحتمل ان يكون مراده ان كلاما هنا

انه

كما يكون حسية كذلك نفسية بها يمتاز عن الاحوال
والحيوانات العجم فالتقصير على الاول قصور ولا يمكن من
القاصر ... قال فليس علما بشيء اذا اراد ته ...

لغرقها بافتراق عند وجدان اقول استدل القوم على
كونه مغايرا للعلم بان الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه
وفيه ان الموجود هناك صورة الخبر لا حقيقته
وانه نع لا يخبر الا عن علم فلا يصح القياس وعلى كونه مغا
للارادة بان الرجل قد يامر لعبده عند امتناعه واعتذاره
بعصيانه لما لا يريده كما مر وفيه ما فيه ولما كان حال عند
ما نرى احال المحقق التفرقة بينهما على الوجدان فانه شهيد
بمغايرته للعلم والارادة ونحن نقول اما مغايرته للارادة
فلانها الصفة المخصصة المرجحة والكلام لا يصلح لذلك
واما مغايرته للعلم فظ اذا كان العلم اضافة بين
العالم والمعلوم لتغاير النسبة لكل واحد من المنتسبين
او صفة ذات اضافة مغايرة للصور الذهنية و
اما اذا كان اضافة عنها كما ذهب اليه الفلاسفة فهما
متحدان ليس الا فقد ظهر ان النزاع في انه العلم
او غيره لفظي نشأ من عدم تحرير محل النزاع قال

لا يقتضي خلق نفسي وكرته	خلق اللفظ كما بخيل وفرقان

اقول هذا زيادة تنبيت للكلام النفسي فان واحدا
مناقد يأخذ القلم في يده ويمد الالواح والصحف من
احاديث نفسه من غير تلفظ بكلمة فظهر انه محقق
لا سبوغ انكاره وانه لا يستلزم اللفظي كما يزعم المعتزلة

قال

قال الشيخ ليس بفارغ للكلام لما | بقي لاثباته اعجاز قرآن

اقول لا يذهب عليك ان الانسب بالمقام
ان يراد النفسي بالكلام فان الشيء لا يتوقف عليه
اصلا بل على دلالة المعجزات مطلقا فيصح التمسك
بالشرع في ثبوته كما مر وانما اسند الاعجاز القرآن
وجعل كافيا في ثبوته لما انه ابهر المعجزات واظهر الدلا
ولك ان تحمله على الحسي بقرينة ذكر القرآن فيما تقدم
فان الشرع لو توقف فانما توقف على اعجازه وكونه
مخلوقا لا لغيره لا على كونه متكلما به ومؤلفا له وانه ليس
من تاليف المخلوقات فيصح التمسك بالشرع عليه
من غير لزوم دور او اثبات الاعلى بالادنى كما وعدناه
فيما سبق فان قلت ليس يلزم من كونه مخلوقا
له تع كونه مؤلفا له قلت لا الا ترى ان هذا المؤلف
مخلوق له تع عندنا مع كونه من تاليف المحقق الا انه
دلالة الاعجاز على تجرد وكونه مخلوقا له تع عندنا من غير
دلالة على انه من تاليفه محل تامل فليتامل قال

ورؤيته له بالابصار واقعة	للمؤمنين ولكن لا العميان

اقول ذهب الشيخ الاشعري الى ان الرؤية عبارة
عن الانكشاف التام المسمى على ما هي عليه بحاسة
البصر فيكون على طبق ما ينكشف في التكليف بكيفية
والتجرد عنها ورد بانا اذا نظرنا الى القمر ثم غمضنا العين
فلا شك في انه منكشف لدينا في الحالين فلو كانت
الرؤية عبارة عن ذلك لكنا مبصر القمر في الحالين

المنكشف

واجيب بان الرؤية عنده ليست عبارة عن العلم
بالشيئ مطلقا بل على وجه خاص وهو انما يتحقق في الحالة
الاولى دون الثانية ولقد طال النزاع بين المسلمين
الى الاسلام وغيرهم في انه هل يجوز ان يرى ويقع الرؤية
في دار الآخرة ام لا فجوزه اهل الحق وقالوا بوقوعها للمؤمنين
في الجنة ونفاه المعتزلة والفلاسفة والحق الجواز لما ذكر
عبارة عن الادراك التام لشيئ على ما هو عليه بحاسة
البصر ولما كان ذاته تع مجردة عن التكيف بالكيفيات
وجب ان يكون رؤيته كذلك فلا مانع في ذلك
من جهة العقل اصلا فيجوز رؤيته قطعا ولانها بحض
خلق الله تع فلا مانع من جهة ان يكون لشيئ مدخل فيها ويلزم
ان ينكشف ذات الله تع عقيب صرف البصر
هذا وقد سلك الاشعري ومن تبعه في هذا المقام طريقة
لا يفضي سالكها الى المرام ولهذا قال الشيخ ابو منصور
الماتريدي نحن لما ثبت صحة رؤيته الله تع بالدلائل
العقلية بل نتمسك فيها بظواهر القرآن والاحاديث
ونتكلم على تأويلات المخالفين واختاره الامام الرازي
في الاربعين ونحن قد ثبتنا قدمك فيه كيلا تركن الى
الذين ظلموا انفسهم فتمسك فيما اخذت عذاب
عظيم وقد يستدل عليها بقوله تع رب ارني انظر
اليك الآية ولتوجيهها انا الرؤية لو كانت ممتنعة
لما طلب موسى عليه الصلوة والسلام وقوعها لكونه
عبثا او جهلا بما لا يجوز في ذات الله تع وهو على الانبياء

عليهم

عليهم الصلوة والسلام محال وايضا انها قد علقت
على استقرار الجبل الذي هو ممكن في نفسه فكذا ما
علق عليه واعترض بانا لا نسلم انه طلب رؤية ذاته
بل آية من آياته والعلم الضروري به ولو سلم فلا نسلم
الجهل او العبث لجواز ان يكون ذلك لارشاد
القوم او زيادة طمانينة في القلب ولو سلم استحالة
جهل موسى عليه الصلوة والسلام في هذه المسئلة
فلا نسلم ان ما علقت هي عليه امر ممكن بل ممتنع
لانه استقرار الجبل حال الحركة ولو سلم فلا نسلم ان التعليق
الممكن يدل على الامكان مطلقا بل اذا قصد الى وقوع
المشروط عند وقوع الشرط واما اذا قصد الى الاقناط
الكلي او بيان عدم المشروط لعدم وقوع الشرط
كما في هذه الآية فلا اجيب بانه لو لم يكن المطلوب رؤية
ذاته لم تتطابق السؤال والجواب والقوم ان كانوا
مؤمنين كفاهم قول موسى عليه الصلوة والسلام بانا
ممتنع الرؤية والا لم يقصدوه بعد السؤال ايضا ولا يليق
بشان الانبياء سلوك طريقة توهم جهلهم بما
يعرفه جهلة المعتزلة واستقرار الجبل حال الحركة ممكن
بان يخلق السكون بدل الحركة ودلالة الآية على
الاطماع اظهر منها على الاقناط والامكان لازم سواء
قصد بيان الوقوع او لا ثم ان المحقق لم يتعرض لامكان
الرؤية من حيث ادراك التصريح بوقوعها للمؤمنين لما انه يفهم
التزاما واراد بالعميان الكفرة الذين هم عمي عن آيات

ولا يكادون يفقهون قولا كما يشعر به التقابل فالوجوه الدالة
على الوقوع دالة على الامكان ايضا منها وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة ٥ فان النظر الموصول بالى عبارة
عن الرؤية او تقليب الحدقة نحو المرئى طلبا لرؤيته على
ما عليه الثقاة وما تعذر ههنا لحقيقة تعين حمله على الرؤية
لكونها اقرب المجازات وقد صح ان رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم فسره بذلك ومنها قوله تع كلا انهم عن
ربهم يومئذ لمحجوبون ٥ فان في تخصيص شان الكفار
وتخصيصا لهم بكونهم محجوبين فلزم ان لا يكون المؤمنون
محجوبين وهو المعنى بالرؤية ومنها قوله تع للذين احسنوا
الحسنى وزيادة ٥ فان المراد بالزيادة هو الرؤية كذا
فسره رسول الله صلى الله تع عليه وسلم ومنها قول عيسى
عليه الصلوة والسلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر
ليلة البدر ٥ للمنكرين ههنا شبهة تنقسم الى عقلية
ونقلية واما الشبهة العقلية فقد سقطت بما ذكرناه
من التقرير الحر كما لا يخفى على ذى فطنة فلنطول بذكرها
الكتاب واما الشبهة النقلية فوجوه اربعة الاول
قوله تع لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار
وهو اللطيف الخبير والاستدلال به من وجهين
الاول ان الرؤية والابصار مترادفان او متلازمان
بحيث لا يصح اثبات احدهما ونفى الآخر والابصار
جمع محلى باللام وهى من صيغ العموم كما تقرر فى اصول
الفقه فمفاد من الآية ان لا يراه احد وهو المطلوب

والثانى

والثانى انه تمدح فى كلامه بانه لا يرى فكان وجوده نقصا
يجب تنزيه الله تع عنه واجيب بانا لا نسلم ان الادراك
بالبصر والرؤية مترادفان او متلازمان بل هو اخص منها
لكونه عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بجميع جوانب
المرئى ولهذا يقال رايته ولما ادركته ببصرى فلا يلزم من
نفيه وكونه مدحا نفيها ووجودها نقصا ولو سلم لا نسلم ان
الآية يفيد عموم السلب بل سلب العموم لكون موضوعها
جمعا محلى باللام الاستغراقية كما عرفتم به دخل عليه النفى
ولو سلم انه يفيد عموم السلب فى الاشخاص فلا دليل
عليه فى الاوقات وقد يجاب عن الثانى بان التمدح
انما يكون اذا كان ممكنا ولم يرد لكونه متعذرا كالجاب
الكبير يا واذ لا تمدح للمعلوم بانه لا يرى لامتناع رؤيته
فالآية حجة لنا لا علينا فليتدبر الثانى ان سؤال الرؤية
لم يذكر فى موضع من كتابه الا وقد كان مقارنا بالاستعظام
والاستنكار ولو كانت ممكنا لكان الامر كذلك و
الجواب انا لا نسلم ان انما كان لطلبهم ذلك
تعنتا وعنادا ولو كان الامتناع لمنعهم موسى عم كما منعهم
حين قولهم اجعل لنا الها بقوله بل انتم قوم تجهلون
او لطلبهم الرؤية على وجه المقابلة فى وجه الثالث
قوله تع لن ترانى فان كلمة لن للتابيد واذا لم يره
موسى عم ابدا لم يره غيره اصلا اذ لا قائل بالفصل والجواب
منع كونها للتابيد بل لتاكيد النفى فى المستقبل الرابع
قوله تع ما كان لبشر ان يكلمه الله تع الا وحيا او من

وراء حجاب او برسل فيوحي باذنه ما يشاء قال
الآية دلت على انه لا يرى وقت التكلم فلا يرى في
غيره ايضا اذ لا قائل بالفرق والجواب ان الوحي هو
اسماع الكلام بخفية ولا دلالة فيه على انتفاء الرؤية قال

يرى الالهية لا من جوهرية	او كونه عرضا او سبق فقدان

اقول اراد بالالهية ذات المرئي لا وجوده فان امتناع
رؤيته ضروري ومنعه مكابرة كما نص عليه الامام في نهاية
العقول ولم يرد بها هوية الواجب والا لم يكن بقوله لا من
جوهرية او كونه عرضا معنى بل اراد بها هوية المرئي على
الاطلاق والضمير في قوله لا من جوهرية او كونه عرضا
راجع الى المرئي او الى الالهية بتاويل المرئي واراد بسبق الفقدان
الحدوث فحاصل كلامه ان الرؤية لما كانت عند
الاشعري عبارة عن العلم الخاص الذي لا يتعلق بالوجود
المتعين كما مرت اليه الاشارة ظهر ان المصحح لها ليس
هو خصوصية العرضية ولا خصوصية الحدوث ايضا بل
الموجود كما هو المشهور او المتعين او المجموع المركب
منهما وكل منها متحقق في جناب الباري فيصح رؤيته
بد هو النهاية في شرح المقام والله الموفق للمرام قال

حقيقة الحق لم يعقل بعالمنا	لكن ترؤوهم في دار رضوان

اقول اختلفوا في ان ذاته تع هل يجوز ان يعلم كنهها
ام لا فذهبت الفلاسفة الى امتناعه وتبعهم الغزالي
وامام الحرمين ومشايخ جماعة من الصوفية وجوزه الجمهور
من المتكلمين ثم اختلفوا في وقوعه فنفاه المحققون منهم

وانبته الاخرون ومنهم من تردد فيه بعد روبته في دار
الاخرة وهو المختار عند المحقق لما سنذكره ايضح الاولون
بان تعقل ما لا يدرك كنهه بالضرورة لا يكون الا بالحد
والاسم منزه عنه لاستلزامه التركيب المنافي للوجوب
الذاتي ورد بمنع الحصر اذ يجوز ان يكون ذلك بطريق
البعض من غير سابقية قصد واكتساب على ان
الرسم قد يفيد الكنه وان لم يكن مطردا واستدل
النافون لوقوعه بان ما يعلم منه البشر هو الصفات
والسلوب والاضافات وذلك ليس بحقيقة
الذات ورد بعد تسليم ان معلوم كل احد ذلك
ان كان علما بها لكنه يجوز ان يكون وسيلة الاية
لنفيه من دليل واستدل المثبتون بانا نحكم على حقيقته
تع باحكام يقينية وظنية والحكم على الشيء يستدعي
تصوره والجواب انا نتصديق انما يستدعي تصور
المحكوم عليه بالوجه لا بالكنه والنزاع انما وقع فيه
واعلم ان هذه المسئلة وجدانية فالحاكم بحصولها لا نفسنا
في الماضي والحال ليس الا الوجدان وانما في المستقبل
فلا طريق الى الجزم بها سوى السمع وكذا الطريق الى الجزم
بحصولها للغير سواء كان فيما مضى او في الحال او في الاستقبال
هو السمع فحيث لا سمع ينبغي ان يتوقف ويتردد ولا
نجزم بحصولها وانتفائها فليتدبر والله الهادي قال

انه خالق افعال العباد وما	بطن نوليده من فعل انسان

اقول اختلفوا في ان افعال العباد هل هي مخلوقة له

افعال العباد

تعالى اوللعباد اولها جميعا فذهب اكثر اهل الحق الى انها
مخلوقة لله تع ابداعا واختراعا وانما للعباد كسبها ومقارنة
قدرتهم اياها واتفقت الفلاسفة والمعتزلة على انها مخلوقة
للعباد ومستندة اليهم ثم اختلفوا فذهبت الفلاسفة
الى انها انما يصدر عنهم على سبيل الوجوب بحيث
يمتنع التخلف وتبعهم ابو الحسين البصري من المعتزلة وامام
الحرمين منا كما هو المشهور وقال اكثر المعتزلة بل على سبيل
الصحة والاختيار وما يقال من ان الصحة انما هي بالقياس
الى القدرة واما بالقياس الى تمامها فيمتنع الا الوجوب
فان اراد ان هذا هو الحق الصريح فلا نزاع معه وان اراد انه
مذهب اكثر المعتزلة فمم نعم قد ذهب منهم ابو الحسين
البصري الى ذلك كما مر ولذلك قال الامام انه قد
ترك ههنا مذهب اصحابه ولعل هذا هو مراد صاحب
قواعد العقائد من قوله ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء
جميعا وذهب طائفة الى انها انما تقع بمجموع القدرتين
ثم اختلفوا فذهب الاستاذ ابو اسحاق الى انهما متعلقان
بالفعل لذاته وهو ظاهر كلام كثير من المعتزلة وقال القاضي
قدرة الله تع متعلقة باصل الفعل وقدرة العبد بوصفه
كونه طاعة ومعصية لتنا على ما هو المختار وجوه الاول
ان افعال العباد ممكنة وكل ممكن وهو داخل تحت
قدرة الله لشمول قدرته لجميع الممكنات كما مر فلا تقع
بقدرة العبد وحده والا لاجتمع قادران مستقلتان على
مقدور واحد وفيه انه معنى شمول قدرته تع لجميع الممكنات

صحة

صحة تاثيرها فيها وجواز وقوعها بها نظرا الى ذاتها فكيف
يلزم من تاثير القدرة الحادثة ايضا اجتماع المؤثرين
على اثر واحد فتامل والثاني ان العبد لو كان خالقا
لافعاله لكان عالما بتفاصيلها الواقعة فيها واللازم بط
كما يشهد به رجوع المص الى وجداننا شهادة ظاهرة وقد
يقال في ابطاله ان النائم قد يفعل باختياره ولا يشعر بكنهه
ذلك الفعل ولا بكيفيته ويعترض بانه يجوز ان يشعر بالتفاصيل
ولا يشعر بذلك الشعور ولا يدوم له ذلك الشعور وليس
بشيء فان النوم ضد الادراك فكيف يجتمع معه نعم كون
ذلك الفعل الصادر منه من قبيل الافعال الاختيارية
محل تامل فيتامل وقد نقض اصل الاستدلال بالكسب فانه
جائز بعينه مع ان الكاسب لا يعلم تفاصيل فعله المكسوب
فان ادعى ان الاجمال كاف فيه فليدع مثل ذلك
في الايجاد وايضا من غير تفرقة الثالث ان العبد لو كان
موجدا لافعاله بالاختيار لكان متمكنا من فعلها وتركها
فلا بد ان يتوقف ترجيح احدهما على الآخر على مرجح سواء
كان ذلك اعتقاد النفع او ميلا يتبعه او صفة اخرى
من شانها التخصيص والا لكان صدوره عنه اتفاقيا
لا اختياريا وينسد باب اثبات الصانع فذلك
المرجح لا يكون من العبد باختياره والا يلزم التسلسل
من ويبطل الاستقلال على ان الفعل لا بد ان يكون
واجبا عند وقوعه لتوقفه في المرجحات فيلزم الاضطرار
المنافي للاختيار وبهذا التحرير ظهر بطلان ما قاله صاحب

الموافق من ان هذا الاستدلال انما يضط الزاما
للمعتزلة القائلين لوجوب المرجحات في الفعل
الاختياري والا فعلى راينا يجوز الترجيح بلا مرجح وتعلق الاختيار
باحد طرفي الفعل من غير داع الى ذلك الطرف فلا يلزم
من كون الفعل بلا مرجح كونه اتفاقيا نعم يتجه ان ذلك
يجوز ان يكون من العبد بلا اختيار منه او ينتهي الى ما
يكون كذلك فلا يلزم التسلسل ولا بطلان بالاستقلال
واما حديث وجوب الفعل لزوم الاضطرار فبعد تسليمه
قد يدفع بان الوجوب بالاختيار ولا ينافي الاختيار كما
في اختيار الواجب تع هكذا حقق المقال ودع عنك
ما قيل او يقال واما المعتزلة فقد افترقوا فرقتين فرقة
وهم ابو الحسين البصري ومن تبعه يزعم ان كون العبد
موجدا لافعاله ضروري والكاره سفسطة فانا نفرق بين
حركة الكاتب وحركة المرتعش وان الاولى باختياره
دون الثانية ورد بان الفرق راجع الى وجود القدرة
وعدمها ونحن لا ننكرها بل تاثيرها على ان نسبة الكل
الى الكاره الضروري السفسطة مما لا تقبل اصلا وفرقة
تزعم انه استدلالي واستدلوا عليه بانه لو كان الكل
بخلق الله تع لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم و
الثواب والعقاب ورد بانا انما نتم على المجبرة القائلين
بنفي الكسب والاختيار بالكلية ونحن لا ننكره بل نثبته
على ما مر على ان ما ذكروه في خلق الاعمال لازم لهم في علم
الله تع فان ما علم الله وجوده فهو واجب الصدور عن

العبد

عن العبد وما علم الله عدمه فهو ممتنع الصدور والا لجاز
انقلاب علمه جهلا ولا قدرة على الواجب والممتنع
فيبطل قاعدة التكليف وما يترتب عليه من الثواب
والعقاب قال الامام لو اجتمع جميع العقلاء لم يقدروا
على ان يوردوا على هذا حرفا الا بالتزام مذهب هشام
وهو انه لا يعلم الاشياء قبل وقوعها واورد بدون
الالتزام بان العلم تابع للمعلوم بمعنى انه مطابق له و
الاصل في هذه المطابقة هو المعلوم كما ذهب اليه
المحققون فان العلم بان زيدا سيدخل الدار انما يتحقق
اذا كان هو في نفسه بحيث يدخل فيها دون العكس
فلا مدخل للعلم في وجوب الشيء وامتناعه وسلب
القدرة والاختيار كما في افعاله الواجب المختار واما التمسك
بقوله تع فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من
الطين كهيئة الطير باذني فمعارض بقوله تع والله خلقكم
وما تعملون والله خالق كل شيء وفعل العبد شيء على
ان الخلق هناك بمعنى التقدير لا الايجاد وقوله
وما يطن توليده عطف على افعال العباد اي الله
خالق ما يطن المعتزلة توليده من فعل الجن وانما
قيدنا به ليصح محلا للخلاف بانه هل للعبد فيها صنع
ام لا واعلم ان المعتزلة القائلين باستناد افعال
العباد اليهم خلقا وابداعا اختلفوا في الافعال المترتبة
عليها فقال بمامة بن اشوس انها حوادث لا
محدث لها وانه بين البطلان وذهب النظام

الى انها مستنده الى الله تع وقال الجمهور منهم انها حاصلة
من افعال العباد بطريق التوليد وهو ان يوجب فعل
لفاعله فعلا آخر كحركة الاصبع فانها يوجب لفاعلها
حركة الخاتم ومنهم من فصل في ذلك فقال ان ما كان
ههنا في محل قدرة الفاعل فمستنده اليه وما كان في محل
مباين لذلك فلذلك ان وافق اختياره
كالقطع والذبح وما لا فلا كالالام في المضروب لنا في
ابطال التوليد وجوه الاول وهو العمدة انا قد بينا استناد
جميع الممكنات الى الله تع ابتداء فينتفي الاستناد
انتهاء والثاني ان الحبل المعقود بشيء اذا جذبه القا
عليه فتحرك وذلك الشيء فحركته اما ان تقع بهما
فيلزم مقدورين قادرين او احدهما فيلزم الترجيح بلا
مرجح او بثالث وهو المطلوب الثالث انه لو كان مقدورا
للعبد لجاز وقوعه بلا توسط السبب وفيه انه مقدور
عندهم لا مطلقا بل بواسطة السبب الرابع انه لو كان
بقدرة العبد لما كان موجودا بعد فنائه واللازم بطلانه
من رمى سهما واذا مات قبل ان يصل حيث تم وصل
فجأة وافضى الى زهوق روحه بعد الشهور والسنين
فهذه الآلام انما حدثت بعد ما صار الرامي رميما والقول
بانه يجوز ان يشترط في تاثير القدرة الحادثة ما لا يشترط
في القديمة وبان معنى كون التوليد بقدرة العبد تاثيرها
في السبب فكلام خال عن التحصيل على ما لا يخفى
على ذي فطنة نعم هذا لا يقوم محجة على من خص التوليد

بمحل القدرة والموافق للاختيار ثم ان القائلين
بالتوليد افترقوا الى فرقتين فرقة وهم ابو الحسين
ومن تبعه قالوا انه ضروري قد ينبه عليه بانه لا شك
ان العلم الحاصل من النظر فعل الناظر وليس صدوره
منه بطريق المباشرة ضرورة واتفاق فتعين التوليد
والجواب ما مر فيما سبق وفرقة وهم الجمهور منهم قالوا
انه استدلالي واستدلوا عليه بمثل ما مر في خلق
الاعمال من ورود الامر والنهي بالمتولدات وورود ذم
وكذا المدح والذم عليها والحكم باستحقاق الثواب
والعقاب عقيبها وكذا اسنادها الى العباد دون الواجب
تع كما يقال حمل فلان ثقيلا وألم زيدا تدل على ما قلنا
والجواب عن الكل ان كسبية اسبابها يكفي فيها و
اجاب الآمدي عنها بان اجراء العادة بخلق المتولدات
عقيب الفعل المباشر كاف في ذلك واعلم انه
بطلان قاعدة خلق الاعمال يكفي لبطلان التوليد الا
انهم اوردوا ذلك تاكيدا وتفصيلا وتنبيها على ما
وقع فيما بينهم من الاختلاف والتنافي بعد الاتفاق
في اصله ثم ان بطلانه يكفي لبطلان ما يتفرع عليه ايضا
فلا ضرورة في تكرر ذكره والجواب عنها ومن اراد الاطلاع
على تفاصيلها فليرجع الى المطولات قال

ما دمضل حقيقي وان نسبا	على المجاز الى رسل وشيطان

اقول ذهب الشيخ الاشعري ومن تبعه الى ان الهداية
عبارة عن خلق الاهتداء والايمان والاضلال عبارة

عن خلق الضلالة والكفران فلا ينسبان عندهم حقيقة
الى غير الله تع اذ لا خالق سواه نعم قد ينسبد الهداية على
سبيل المجاز الى الرسل والقرآن كما في قوله تعالى ان
هذا القرآن يهدي للتي هي احسن والاضلال الى الاصنام
والشياطين كما في قوله تعالى رب انهن اضللن كثيرا
خلافا للمعتزلة بناء على زعمهم الفاسد من سقوط قاعدة
التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب فحملوا
الهداية على بيان طريق الحق والارشاد الى طريق الجنة
في الاخرة والاضلال على الاهلاك والتعذيب او التسمية
والتقليب بالضلال او الوجدان ضلالا واوردوا عليهم
ورود الهداية في مواضع من القرآن مقيدة بالمشية
فان البيان عام لا يقبل التقييد وقوله تعالى انك
لا تهدي من احببت وقوله ع اللهم اهد قومي مع
انه بين لهم طريق الحق وللمعتزلة ان يحملوا على ارشاد
طريق الجنة في الاخرة او على الدلالة الموصلة الى البغية
اشتراكا او مجازا كما حملها الاشعري قولهم هداه فلم يهتد
على المجاز وكذا قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى
على الهدى ومن ههنا ظهر الجواب عما يقال انه لا معنى
لتعليق الاضلال بمعنى التسمية والتقليب
بالضلال والوجدان كما وقع في كتابه المجيد ثم ان الهداية
قد تفسر بوجدان طريق يوصل الى المطلوب ومقابلة الضلال
بمعنى فقدان ما يوصل اليه فعلى هذا يكونان لازمين والمشهور
عندنا انها عبارة عن الدلالة على ما يوصل الى المطلوب

وعند

وعند المعتزلة هي الدلالة الموصلة الى المطلوب ظهر لك
مما ذكرناه ان هذه المسئلة داخلة في مسئلة خلق الاعمال
فذكرنا بعد ما في هذا المقام تخصيص بعد تتميم لزيادة الا

تمام

قال الحسن والقبيح شرعيان كذا | نقول بالعقل ايضا قد بان لك

اقول لابد قبل الخوض في المطلب من تحرير محل النزاع حتى يرد
السلب والايجاب على محل واحد فنقول ان الحسن و
القبح يطلقان على ثلثة معان الاول هو ان الحسن
تعلق المدح بالفعل عاجلا والثواب آجلا والقبح تعلق
الذم به عاجلا والعقاب آجلا والثاني هو ان الحسن ملايمة
الغرض والقبح منافرته والثالث هو ان الحسن صفة
الكمال والقبح صفة النقصان ولا نزاع في ان هذين
المعنيين ثابتان بالعقل وانما وقع النزاع في الاول
فذهبت المعتزلة الى انه ثابت بالعقل والشرع
انما ورد للكشف والبيان وقد صرح في شرح المقاصد
بان بعض اهل السنة وهم الحنفية ذهبوا الى ان
حسن بعض الاشياء وقبحها مما يدرك بالعقل
كما هو راي المعتزلة كوجوب اول الواجبات ووجوب
التصديق بالنبي ع وحرمة تكذيبه وفعاله تعالى وكحرمة
الاشراك بالله ونسبة ما هو في غاية الشناعة
اليه تع على من هو عارف به وبصفاته وكمالاته ووجوب
ترك ذلك ولا نزاع في ان كل واجب حسن
وكل حرام قبيح الا انهم لم يقولوا بالوجوب او الحرمة
على اسناد وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالق فعال

حاصل ان وجوب تصديق النبي ع موقوف على حرمة
تكذيبه اذ لو جاز تكذيبه لما وجب تصديقه وحرمة تكذيبه
عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقف على نص آخر وهلم
ليفيد تبني على حرمة تكذيبه فيتوقف على نص آخر ايضا
وهلم جرا

العباد وهو السمع والعقل الة لمعرفة بعض ذلك من
غير الجاب ولا تولد بل ايجاد السمع من غير كسب
في البعض ومع الكسب بالنظر الصحيح في البعض وهذا
معنى قول المحقق لكنا نقول بالعقل ايضا قد بينا الان وذهبت
الاشاعرة الى انه ثابت بالشرع مطلقا واحتجوا عليه
بوجوه الاول ما قرر من ان العباد مجبورون في افعالهم
موجوبها عند غام المرجح فلا يتصف بالحسن والقبح العقليين
واعترض بانه ينفي الشرعيين ايضا لكونهما من صفات
الافعال الاختيارية وايضا يكون التكليف بها تكليفا
بما لا يطاق وهم لا يقولون به واجيب بان القدرة
الكاسبة كافية في الشرعيين بخلاف العقليين اذ
لا بد فيها من تاثير القدرة على سبيل الاختيار كما اعترفوا
به واما حديث عدم القول بوقوع التكليف بمثل
ذلك فكاذب قطعا كما سيجئ والثاني لو كان
حسن الفعل وقبحه بالعقل لكان تارك الواجب
ومرتكب الحرام معذبا بادراك العقل ام لا بناء على اصلهم
في وجوب تعذيب العصاة اذا لم يموتوا عن توبة
واللازم بطل للقول بموجبه وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا الثالث لو كان حسن الفعل لذاته او لصفة
لازمة لذاته لما تبدل حال الفعل من حسن الى قبح و
بالعكس لان ما كان بواسطة الذات او لازمها لا يزول
عنها لكن التالي باطل فان الكذب قد يحسن فيما اذا
كان فيه انقاذ المظلوم من يد الظالم فيقبح الصدق حينئذ

لكونه

لكونه اعانة للظالم فلا يكون الحسن والقبح فيهما ذاتيين
وكذا سائر الافعال وهذا انما يتم على من قال حسن
الافعال وقبحها لذواتها او للوازمها كما ذهب اليه
المعتزلة ومن بعدهم ولا يقوم حجة على الجبائي القائل
بان حسنها وقبحها لوجوه واعتبارات لا لذواتها
ولوازمها الرابع ما سماه صاحب المقاصد معتلطة الجد
الاصم ولقد تحير في حلها عقول العقلاء وخجل الاذكياء
وهو ان الحسن والقبح لو كانا ذاتيين لزم اجتماع المتنا
فيين بالذات في قول من قال بهذا الكلام الذي اتكلم
الآن ليس بصادق فان صدقها يستلزم كذبها
وبالعكس وقد يصور ذلك في مثل قولنا الكلام الذي
اتكلم به غدا ليس بصادق او لا شيء مما اتكلم به غدا صا دق
ثم اذا جاء الغد اقتصر المتكلم على قوله الكلام الذي تكلمت
به امس ليس بصادق فان صدق كل من الكلام
الغدي والامسي يستلزم عدم صدقه وبالعكس قال ولقد
ولقد تفحصت الاقاويل فلم اظفر بما يروي العليل وتاملت
كثيرا فلم يظهر الا قليل من القليل وحاصل ما ذكره في حلها
ان الصدق والكذب انما يتناقضان اذا اعتبرا
حاليين لحكم واحد او حكم بهما على موضع واحد بخلاف
ما اذا اعتبر احدهما حالا للحكم والآخر محكوما به لاختلاف
المرجع كما في تلك المغلطة فانا اذا فرضنا ما كاذبة
لم يلزم الا صدق نقيضها وهو قولنا هذا الكلام صادق
فيقع الصدق ههنا محكوما به وفي الاول حالا للحكم

مغلطة الجد الاصم

فيين

دق

تصفحت

فالمجيب يمنع تناقض الصدق والكذب المذكورين
بناء على وقوع احدهما لا للحكم والآخر محكوما به وهذا
في نفسه ظنه البطلان كما اعترف به وذلك المحقق
حيث قال لكن الصواب عندي في هذه القضية ترك
الجواب والاعتراف بالعجز في حل الاشكال ونحن
نقول اعلم ايها الاقران ان كنتم على شيء تنتقدون في حل
هذا الاشكال ليظهر سريرة المقال ويكشف بيني وبينكم
جلية الحال فنقول وبالله التوفيق ونعم الرفيق ان الكلام المذكور
اولا فحاصله ان حاصل قولي ليس بصادق كما لا يخفى على
ذوي فطنة فان اريد به الحكم بالاتحاد بينهما بمعنى ان الاول
عين الثاني كما في قولنا الانسان فلان فمسلم في صدقه
وانه لا يستلزم كذبه وهو ظاهر وان اريد به سلب الاتصاف
بالصدق بمعنى انه كاذب فحينئذ ان يراد بالموضوع
سلب الصدق عن نسبته ما هو كاذب فيكون
القول بانه كاذب صادقا ولا يستلزم كذب الاول
صدقه ولا صدق الثاني كذبه وان اريد به سلب الصدق
عن نسبة مخصوصة فان كانت تلك النسبة مطابقة
للواقع يكون الاول كاذبا والثاني صادقا من غير استلزام
كذب الاول صدقه وصدق الثاني كذبه وان لم يكن
مطابقة للواقع يكون الاول صادقا والثاني كاذبا
بدون ان يستلزم صدق الاول كذبه وكذب الثاني
صدقه وان اريد به نفي ثبوت الصدق ووجوده في
الخارج وان كان خلاف الظاهر فهو صادق والثاني

كاذب

كاذب وليس فيه اجتماع الصدق والكذب في كلام
واحد اصلا واما التصوير المذكور ثانيا فحاله ان الكلام
الغدي يتضمن كلامين احدهما انه متكلم فانه وان ذكر
في الكلام على وجه الصلة لكنه يتضمن الاشارة اليه والثاني
ذلك الكلام ليس بصادق ولا شك انه الاول
منهما صادق فيكون الكلام النفسي الامسي كاذبا اذ
يكفي لكذب الكلية تخلف فرد منها ويلزم منه كذب
الثاني ولا يستلزم صدق الاول كذبه وكذب الثاني
صدقه يظهر ذلك بادنى تامل هكذا احقق المقال ودع عنك ما قيل

ولا كذب الامسي صدقه

ل

قال والعباد اختيارية وهو كسبهم | فيوصفون بالطوع او العصيان

اقول لما كان ثبوت الحسن والقبح بالشرع موهما
بانتفاء قدرة العباد وتحقق الجبر في افعالهم الاختيارية
عقبه بمسئلة الاختيار دفعا لذلك الايهام و
ردا على من يقول بالجبر من الانام وقوله وهو كسبهم
جواب عما يقال لا معنى لكون العبد مختارا الا كونه
موجدا لافعاله على سبيل القصد والارادة وهو ينافي
استنادها جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء وحاصله
قد دل البرهان على ان الخالق لها هو الله تعالى وثبت
بالضرورة ان للعبد قدرة واختيارا في بعض الافعال
كالمشي على الارض دون البعض الآخر كالصعود
الى السماء فالتجأنا في التفصي عن هذا المضيق الى
اثبات الاختيار الجزئي المسمى بالكسب وهو
عند الاشعري عبارة عن مقارنة قدرة العبد لافعاله

الاختيارية من غير ان يكون لها مدخل في وجودها وعند
البعض هو عبارة عن صرف القدرة والارادة الى نحو
المراد بل عن القصد والارادة وله مدخل فيها فقد نبه على نفي
الجبر بانه لو لم يكن للعباد في افعالهم اختيار اصلا لما صح تكليفهم
بالاوامر والنواهي ولما ترتب عليها المدح والذم والثواب
والعقاب ولما كان للوعد والوعيد فائدة ولما بقي الفرق
بين الكفر والايمان والاساءة الى المحسن والاحسان
ولما صح اسناد الافعال التي تقتضي سابقية القصد والاختيار
مثل صلى وصام ولما بقي بينه وبين طال الغلام واسود
لونه لان الكل يخلق الله تع من غير قدرة واكتساب
للعباد فان قلت لا شك في تعلق علم الله تعالى
بجميع وقداعترفتم بعموم ارادته بجميع الكائنات فما يتعلق
منها وذلك بوجوده يكون واجبا وما يتعلق بعدمه
يكون ممتنعا ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قلنا
بعد تسليم ذلك انه انما ينافي الاختيار على سبيل الاستقلال
كما ادعاه المعتزلة لا ما لم يصدر فيه وهو ظاهر قال

لا دخل للعقل في حكم الا له وفي	بجوز تعليله في البعض خلافا

اقول قد علم من كون الحسن والقبح شرعيين ان لا دخل
للعقل في احكام الله تع الا ان المحقق اعاده ليجعل توطئة
لبيان انتفاء الاغراض في افعاله واحكامه قال صاحب
المقاصد ما ذهب اليه الاشاعرة من ان افعال
الله تع ليست معللة بالاغراض يفهم من بعض ادلتهم
عموم السلب ولزوم النفي ومن بعضها سلب العموم ونفي

الزوم

الزوم والاول مثل قولهم لو كان الباري تع فاعلا لغرض
لكان ناقصا في ذاته ومستكملا بالغير وانه باطل ورد
بجواز عوده الى الغير واجيب بانه لا يكفي عوده الى الغير لان
وان يكون اصلح بالنسبة اليه والا لم يكن غرضا لفعل
ضرورة وفيه نظر واعلم ان الاستكمال لتحصيل الغرض
راجع الى الاستكمال بصفة الكمال فمن جعلها قد يتنبغي
ان يجوز تعليل افعاله تع بذلك كما نقل عن بعض الفقهاء
واما الاشاعرة فقد زعموا انها حادثة ومتجددة ولهذا
ذهبوا الى نفي ذلك عن افعاله تع لكنه محل تامل فليتامل
الثاني مثل قولهم انه لا بد من الانتهاء الى ما يكون غرضا
ولا يكون لغرض دفعا للتسلسل فلا عموم اصلا وقد ذكرنا
فيما تقدم ما به ينقضي عن هذا فتذكر قال على ان البعض
لا يعقل فيه نفع لاحد قطعا كتخليد الكفار في النار والحق
ان تعليل البعض يستلزم شرعية الاحكام بالحكم والمصالح
لايجاب الحدود والكفارات وتحريم الخمر والمكر
ثابت لا يمكن انكاره على ما يشهد به ظواهر النصوص و
الاحاديث ولعل قول المحقق وفي تجويز تعليل البعض
قولان اشارة الى هذا ثم ان المشهور من مذهب
الاشاعرة نفي تعليل افعاله بالاغراض مطلقا وكان الاول
ذكر لاثبات المذهب والثاني لابطال مذهب
الخصم على انه يمكن تعميمه بادنى عناية كما لا يخفى على ذي خبرة
وانه لا يلزم من تضمن افعاله تع بالحكم والمصالح كونها
معللة بالعلل الغائية والاغراض لكونها اعم منها فلا يلزم

ثبوتها على ما نص البعض من المحققين واحتجت المعتزلة
على ثبوت الغرض في افعاله بان الفعل الخالي عن الغرض
عبث وانه نع منزه عنه واجيب بان العبث
انما يتصور فيمن يكون سفاهه وذلك وهو اول المسئلة
على انه يندفع بالحكم والمصالح الراجعة الى مخلوقاته فان قلت
ان تعلق علمه نع بتلك المصالح والحكم وقد فعله لاجلها
يلزم التعليل بالاغراض اذ لا معنى لها سوى ذلك والا
يلزم الجهل على الله نع وانه محال قلت يجوز ان يتعلق علمه بها
قبل الفعل لكنها لا تكون اسبابا باعثة على اقدامه وموجبة
لفاعليته حتى تكون عللا غائية واغراضا فيلزم الاستكمال
بها بل هي غايات تترتب على افعاله فلا يكون شيء منها
غنيا خاليا عن الفائدة وبها يؤول الآيات والاحاديث
المشعرة بثبوت الاغراض في افعاله تعالى فتدبر قال

ولا تكليف عبد فوق طاقته	الكنه لا لعقل عاجز عان

اقول ما لا يطاق على ثلثة مراتب اعلاها ما يمتنع لذاته
فالاكثرون على امتناع التكليف به لامتناع تصوره ومنهم
من جوز ذلك ومنع امتناع تصوره والا لامتنع الحكم
عليه بذلك الامتناع ولا يخفى ما فيه وقد حكي عن البعض
القول بوقوعه فانه نع امر ابا لهب بان يصدقه في
جميع ما اخبر به رسوله ومن جملته انه لا يؤمن فقد امره
بان يصدقه بانه لا يصدقه وهو انه جمع بين النقيضين
ورد بان الايمان هو التصديق الاجمالي اي كل ما جاء
به الرسول فهو متوقع ولا استحالة في صدوره من ابي لهب

وانما

وانما المستحيل هو التصديق التفصيلي الذي لا يتحقق مع دوام
ذلك التصديق المستلزم للجمع بين النقيضين و
اما ما يمتنع بناء على تعلق علم الله نع او ارادته بعدم
وقوعه والتكليف به جائز بل واقع اتفاقا واوسطها ما لا
يتعلق به القدرة الحادثة عادة كخلق الاجسام والطيران
في الهواء فجوزه الاشاعرة وقالوا بعدم وقوعه لقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها ومنعه المعتزلة بناء على قبحه
وهذا معنى قوله لا يكلف العبد فوق طاقته لكنه لا لعقل عاجز عان

قال لو كان الاصلح فرضا ما ابتلى احدا	بالكفر والفقر والبلوى واخرانا

اقول ذهبت المعتزلة الا ان رعاية الاصلح للعباد واجبة
فالبصريون منهم خصوصا بالامور الدينية واراد وا بالاصلح
الانفع في باب الدين وقال البغداديون منهم بل
في الدنيوية ايضا فهم يعنون بالاصلح الاوفق للحكمة والتدبير
واعتمدوا فيه على قياس الغائب على الشاهد فانا
الحكيم اذا امر بالطاعة وقدر على اعطاء ما يوصل المأمور اليها
ولم يفعل عد من زمرة البخلاء وردوا بانه في الشاهد كذلك
ولا كذلك الامر في الغائب واحتجت الاصحاب
على بطلان ذلك بوجوه الاول ما ذكره المحقق من انه
لو كان الاصلح للعباد واجبا لما خلق الكافر المعذب
في الدنيا والاخرة سيما المبتلى بالاسقام والآلام
وسائر انواع المحن الشاقة لو كان ذلك واجبا
لما وجب على العباد التكريم نع على فعل لكونه اداء للواجب
عليه كمن يرد وديعة الى صاحبها ويؤدي دينا لازما

علمه الثالث ان مقدورات الله تع غير متناهية فاي
قدر يضبطونه في الاصلح ففوقه ما هو اعلى منه فيجب لا الى حد
الرابع لو وجب رعاية الاصلح لما امات الانبياء والاولياء
والمرشدين وابقى ابليس وذريته المفسدين قال

والرزق ما سيق للحيوان فاكله	محرما او مباحا فهو قسمان

اقول هذا موافق لما اختاره بعضهم من ان الرزق هو
كل ما يتغذى به الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير
قال صاحب الابكار والمختار انه كل ما انتفع به سواء
كان بالتغذي او بغيره مباحا كان او محرما ويؤيده قوله
تع ومما رزقناهم ينفقون اذ لا يتصور الانفاق في المعنى
الذي ذكره المحقق وقد يعتذر بان اطلاقه على المنفق بطريق
المجاز وقيل لم يرد بما ذكره تعريف الرزق بل هو نفي ما ذهب
اليه المعتزلة ولا يخفى ما فيه من التعسف واما المعتزلة فقد
فسروه تارة بالحلال ونقض بقوله تع وما من دابة في الارض
الا على الله رزقها فانه يفهم منه ان للبهايم رزقا ولا تصور في
حقها حل ولا حرمة والجواب ما سبق وتارة بما لا يمنع
من الانتفاع به ويرد عليهم ان من لم يملك طول عمره
الا الحرام فانه لا يرزق شيئا وهو خلاف ما ثبت
بالاجماع قالوا لو كان الحرام رزقا لما جاز الذم والعقاب
على اكله قلنا ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره
واما نهيه عنه وقوله محرما او مباحا لا دخل له في التعريف
بل هو تصريح منه بانه ينقسم عندنا الى ذينك القسمين
لما كان زعمت المعتزلة من اختصاصه بالحلال قال

ولا يتقدم حيوان على اجله	وان تقطع في اثناء عيشان

اقول هذا رد لما زعمه اكثر المعتزلة من ان المقتول قد قطع
عليه اجله وهو الوقت الذي علم الله تع بطلان هذه
الحيوان فيه وانه لو لم يقتل لعاش الى الوقت الذي علم
الله تع موته فيه لولا القتل وقال ابو الهذيل انه لو لم يقتل
لمات في هذا الوقت البتة والمذهب انه المقتول
ميت باجله من غير تقدم عليه ولا تاخر عنه وانه
لو لم يقتل لانقطع بوجود الاجل وعدمه على ما يدل عليه قولنا
اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون
والضمير في قولنا تع وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره
راجع الى مطلق العمر ونظيره قولك له درهم ونصفه
والمعنى لا ينقص عمر شخص من اعماركم انه ومدة امثاله
واما قوله ع لم يزد في العمر الا البر فقد قيل انه خبر الواحد
فلا يعتمد عليه في هذا الباب وقد يقال الزيادة والنقصان
انما هو بالنسبة الى ما اثبته الملائكة في صحيفتهم او قد يثبت
في اللوح المحفوظ مطلقا وهو في علم الله تع مقيد فيؤول الى موجب
علم الله تع على ما اشير اليه بقوله تع يمحو الله ما يشاء
ويثبت وعنده ام الكتاب وتمسكت المعتزلة
بانه لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل الذم والعقاب
ورد بانه لا كذب الفعل المتاخر سببا عند ظهور
البقاء وعدم القطع بالاجل وقال ابو الهذيل انه لو لم يمت
في ذلك الوقت لكان القاتل قاطعا لاجله
الله تع ومغيرا لعلمه ورد بان عدم القتل على تقدير علم

الدفع بانه لا لقبل فلا يلزم ما ذكرته فقد ظهر لك ما ذكرناه
ان الاجل عندنا وعند ابي الهذيل واحد وعند اكثر المعتزلة
اثنان وقالت الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا يتحلل
برطوبته وحرارته العريزيتين واجلا اخر اتفاقيا بحسب الافات

قال كل العناصر والافلاك جواهر | وجزؤها جوهر فرد بسيط

اقول ذهبت الجمهور من المتكلمين الى ان الجسم مركب
من الجواهر الفردة المتناهية وهي العين الذي لا يقبل
الانقسام اصلا لا كسر الصفره ولا قطعا لصلابته ولا
وهما لعجز المتوهمة عن تميز طرف عن طرف ولا فرضا
عقليا لاستلزامه خلاف المقدر وفيه ان للعقل
ان يفرض خلاف ما قدره سيما فيما اذا كان ادعى ان
الواقع خلاف ذلك كما يشعر به التفرقة بين القسمة
الوهمية والفرضية بان الوهم ربما لم يقدر على تميز طرف
عن طرف فيقف بخلاف العقل فانه يحيط بالكليات
المشتملة على الصغير والكبير فلا يقف فالمشهور فيما بين
الانام ان مذهب المتكلم هو القول بتركب
الاجسام من الجواهر الفردة الغير المتناهية والصواب
عندي ان مذهبه القول بتركبها من الاجزاء التي تنقسم
بالفعل الى غير النهاية لان ما اخذ ذلك ادلة نفاة
الجزء الذي لا يتجزى فانه لما طالع فيها ولم يقدر على دفعها
اذعن بها فحكم بان الجسم ينقسم بانقسامات لا تتناهى
لاقتضاء تلك الادلة اياها كما لا يخفى على ذي خبرة في
صنعة الكلام وقد نص بذلك الامام كما سيجيء ويقرب

منه ما ذهب اليه ذو مقراطيس من انه مركب من
اجزاء قابلة للانقسام الى غير النهاية ومذهب المشائين
من الفلاسفة انه انما يتركب من الهيولى والصورة وذهب
افلاطون الى انه ليس له اجزاء بالفعل بل هو بسيط في نفسه
قابل لانقسامات غير متناهية وتبعه الاشراقيون منهم
وقال صاحب الملل والنحل بل هو قابل لانقسامات
المتناهية ثم ان للمتكلمين في اثبات الجوهر الفرد طريقين
احدهما انه قابل للانقسام فكل ما هو كذلك فهو منقسم
بالفعل اما الصغرى فظاهرة وبيانا عليها الخصم واما الكبرى
فنذكر عليه وجوه الاول ان القابل للانقسام لو لم
يكن منقسما بالفعل لكانت واحدة فيلزم قبول الوحدة
الانقسام او الحال في محل قابل للانقسام لا يكون
الا كذلك وانه بط بالضرورة والجواب عنه بان
الوحدة من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها
مردود بان الدليل الزامي على من يقول بوجودها ولو
سلم ولا شك ان لها وجودا او تحققا في محلها في
نفس الامر وهو كاف للمعتزلي نعم يرد ان انقسام
المحل انما يستلزم انقسام الحال اذا كان حلوله فيه
بطريق السريان وهو تم بل الوحدة صفة قائمة بالمجموع
من حيث هو المجموع فاذا اورد عليه القسمة
رالت الوحدة عنه الثاني انه لو كان منقسما واحدا
لكان مشغول البقعة بابرته البحر المحيط اعدادا واحدا
بالبحرين الاخرين وانه ظاهر البطلان ورد بمنع الملازمة

ان اخذ البحر بدون الاتصال وتمنع بطلان التالى ان
اخذ معه والثالث انه لو لم يكن منقسما بالفعل لما
اختلف خواصه واللازم بط فان منقطع النصف
غير منقطع الثلث والربع وهكذا وتوبان اختلاف
الخواص انما حصل بعد فرض الانقسام لانها من
الاعتبارات العقلية التى يحكم بها العقل بعد اعتبارات
الانقسام وان اريد محالها فهو اول المسئلة واما
الطريق الثانى فلهم فيه مسالك منها ان افتراق
اجزاء الجسم ممكن فالله قادر على ان يخلق ذلك فيه
بحيث لا يبقى فيه الاجتماع اصلا وهو المعنى من
الجواهر الفردة فان قلت ان اريد بالاجزاء المحاورة
فلا نم ان حصول الافتراق بحيث لا يبقى فيه اجتماع
تلك الاجزاء يستلزم ذلك وانما يلزم ان
لو لم يبق فيه الاجزاء الوهمية ولم يقبل القسمة بحسبها
وهو ممنوع وان اريد بها مطلق الاجزاء فلا نم امكان
الافتراق بحيث لا يبقى فيه اجتماع الاجزاء اصلا
قلت الممكن هو الذى لا يلزم من فرض وقوعه
محال ومن البين ان الافتراق على ذلك الوجه
لا يلزم من فرض وقوعه محال فيكون ممكنا نعم للخصم ان
يقول ان الافتراق وان كان ممكنا فى ذاته الا انه
يمتنع حصوله على ذلك الوجه وهذا كما ان جميع مقدورات
الله تع ممكنة عند المعتزلة مع انهم يجعلون وجودها
بالفعل ومنها ان انقسام الجسم لو لم يكن منتهيا

الى تماما امتدادا وله اصلا لزم ان يكون امتداد الذرة
غير متناهية القدر لتألفه من امتدادات غير متناهية
العدد وهو باطل لانه ان اريد بكون الذرة غير متناهية
القدر ما هو بحسب الخارج فالملازمة ممنوعة وان اريد ما هو
بحسب الفرض والوهم فالملازمة مسلمة وبطلان التالى
مسلم ومنها ان الموجود من الزمان هو الحاضر ضرورة
عدم وجود الماضى والمستقبل ثم انه لا يقبل الانقسام
والا لزم كونه قار الذات او عدم كونه حاضرا بتمامه
وكلاهما باطلان وذلك ينطبق على الحركة المنطبقة
على المسافة فينلزم الجزء وهو المطلوب وفيه بحث اما
اولا فلانه لا يلزم من قبول القسمة الوهمية كونه قار
الذات او عدم كونه حاضرا بتمامه لانها لا تؤدى الى
الافتراق اصلا واما ثانيا فلانا نم ان الحاضر ينطبق على
الحركة المنطبقة على المسافة حتى يلزم تألفها من اجزاء
لا تتجزى بل انما تنطبق هو على الحركة بمعنى التوسط التى لا
تنطبق على المسافة واما ثالثا فلان الزمان عندهم
هو الماضى والمستقبل واما الحاضر فهو الآن الموهوم
لكونه حد امشتركا بينهما كالنقطة المفروضة على الخط
والحدود المشتركة بين المقادير لا تكون اجزاء منها
والا لكان تقسيمها تثليثيا بل هى مغايرة لما هى حدود
لها بالنوع ومنها انا اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح
حقيقى فلا تماس الا بجزء غير منقسم والا لم تكن كرة
حقيقية ثم اذا دحرجناها على ذلك بحيث ماست

بجميع اجزائها يكون جميع اجزاء كل منهما غير منقسم
هو المط واجاب عنه الرئيس بان الكرة اذا ماست وكنت
السطح في نقطة ولا تماسه في نقطة اخرى الا لاجرم كة منقسمة
وهي ليست بمتصلة للاولى والا لانطبقت عليه
ضرورة تعذر الاتصال بين الامرين الغير المنقسمين الا
بطريق الانطباع بالكلية فيكون بينهما خط وهكذا في سائر
النقط التي بها التماس فلا تركب من النقطة المتناهية
وانت خبير بان ما ذكره انما ينفي كون جميع اجزاء الجسم
هي الجواهر الفردة لاثبوت الجوهر الفرد فيه فالاولى
ان يقال ان ما ذكرتموه انما يدل على ثبوت النقطة
في الجسم وهي لا يستلزم الجزء فان قلت النقطة عندهم
نهاية الخط ولا خط فيها فلا بد ان يكون جوهرا قائما
بنفسه وهو المط قلت لو سلم ذلك فيجوز ان يكون
النقطة في الكرة نهاية للسطح قائمة به وما يقال من
انها نهاية للخط قائما هو فيما عدا الكرة فتدبر واما ان تلك
الاجزاء الغير المنقسمة متناهية فتدل عليه وجوه
الاول ان الجسم لو كان اجزاؤه غير متناهية لامتنع
قطعه في زمان متناه ضرورة واللازم بط بالضرورة
فالملزوم مثله والثاني انه متناهي الحجم والمقدار فيكون
محصورا بين الطرفين المحيطين وكذا اجزاؤه الموجودة
فيه لكن الحصار لا يتناهى بين الحاصرين مح فلا يكون
اجزاؤه الموجودة فيه غير متناهية والثالث ان
التأليف من الاجزاء الموجودة في الجسم لا بد ان يقبل

زيادة

زيادة الحجم والا لكان حجم الواحد كحجم الاثنين وانه ضروري
البطلان فلو كانت غير متناهية لكانت حجمه كذلك
واللازم بط لما تقرر عندهم من تناهي الابعاد واعلم ان
هذه الوجوه لا يتجه على النظام القائل بالفرق اجزاء
الجسم الغير النهاية بالفعل وتحقيقه ان اجزاء الجسم
عنده على نحوين احدهما ما يقبل القسمة الفكية الخارجية
وينقسم بحسبها والثاني ما لا يقبل تلك القسمة بل
ينقسم بالوهم والفرض الى غير النهاية فما ذكر من القطع
والمحصورية وافادة زيادة الحجم انما هو من خواص الاجزاء
الخارجية التي هي متناهية عنده دون الاجزاء الوهمية
والفرضية الغير المتناهية ولعل مراده بالطفرة وهي
ان يحاذي الجسم المتحرك بعض اجزاء المسافة
دون بعض هذا فاندفع ما يقال انها مكابرة محضة ولا
حاجة اليها بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة مركبة
من اجزاء غير متناهية كذلك الزمان يشتمل على اجزاء
غير متناهية فيقابل اجزاء المسافة والزمان معا
فيمكن قطعها فيه ولا يخفى ان اجزاء الزمان اذا كانت
غير متناهية مثل اجزاء المسافة لا يتصور قطعها في زمان
فيه ويعود الالزام فليتأمل في هذا المقام فانه من مزالق
الاقدام واما ادلة النظام فوجوه اليضا منها ان الجوهر الفرد
على تقدير ثبوته متحيز وكل متحيز يمينه غير يساره ومنها
انا اذا ركبنا صفحة من اجزاء لا تتجزى ثم قابلناها بالشمس
فان الوجه المضيء منه غير المظلم ومنها انا اذا عزمنا

في الارض قبل طلوع الشمس من مشرقها فعند طلوعها
يقع لها ظل طويل فكلما ازداد الشمس ارتفاعا ازداد
الظل انتقاصا ثم ان الشمس اذا ارتفعت مقدار جزء
فاما ان لا ينتقص شيء من الظل او ينتقص والاول باطل
والا لجاز ان يكون كذلك في الثاني والثالث فيفضي
الى بقاء الظل بحاله مع ارتفاع الشمس الى غاية وانه
ظاهر البطلان والثاني لا يخلو اما ان يكون مقدار جزء ابدا
فيلزم تساوي اجزاء مسافة الظل لاجزاء ربع الفلك
وهو باطل بالضرورة او انتقص منه فيلزم الانقسام
وهو المطلوب واجاب عنها الامام في الاربعين اجمالا بان
هذه الوجوب ليستلزم حصول انقسام غير ممتنع
بالفعل وهم لا يقولون به فليتدبر ومنهم من قال ان
هذه الوجوه على تقدير تمامها انما تدل على الانقسام
بالوهم ونحن نريد بالجزء ما لا ينقسم بالفعل وقال
شارح المقاصد فح يؤول الامر الى ما ذهب اليه
ذو مقراطيس من ان الجسم مركب من اجزاء صغار
قابلة للانقسام الى غير النهاية ولا بد ان يذهب عليك
انه لا رجوع فيه اصلا الى ذلك فان حاصل ما ذكروه ان
الجسم عندنا مركب من الاجزاء التي لا تتجزى فكانت
كانت متجزية وهما بالفعل الى غير النهاية ومذهب
ذي مقراطيس انه مركب من اجزاء قابلة للانقسام
الى غير النهاية وبين الانقسام بالوهم بالفعل الى غير
النهاية وقبول ذلك الانقسام بون بعيد فتقصر

ثم

ثم قالت الفلاسفة لو بطل تركب الجسم من الجواهر
الفردة وما في حكمها ثبت انه متصل واحد في نفسه
وقابل للانفصال كما شاهد فيما اذا صب ماء الجرة
الى اناء صغير بين ففي الجسم جوهر متصل في نفسه دائم
قابل للانفصال ثم انه غير ذلك الجوهر المتصل لانتفاء
عند طريان الانفصال والقابل يجب وجوده مع المقبول
والتحقيق ان الجسم لما كان متصلا في نفسه فاذا طرأ عليه
الانفصال يزول تلك الجسمية ويحدث جسميتان
اخريان فلو لم يكن في الجسم امر باق يقبل الاتصال تارة و
الانفصال اخرى لكان حدوث الجسمين بعد الانفصال
عن كتم العدم وانه باطل بالضرورة وهو المعنى بالهيولى
وفيه بحث اذ لا نسلم بطلان تركب الجسم من الجواهر
الفردة وما ذكرتم من الوجوه الدالة عليه فقد تكلمنا عليه
اجمالا واما الجواب على سبيل التفصيل فقد ذكر في المطولات
ومن اراده فليراجع اليها ولو سلم فلا يلزم من بطلان تركب
الجسم منها كونه متصلا واحدا الجواز ان يكون مركبا
من اجزاء قابلة للانقسام بحسب الوهم فقط او منقسمة
بحسبه الى غير النهاية فلا يثبت الهيولى ولا الصورة
وما ذكره ابن سينا من ان تلك الاجزاء متفقة
والطبيعة كما اعترف به الذاهب الى تلك المقالة
فيجوز على المتصلين منها ما يجوز على المنفصلين وبالعكس
فتلك الاجزاء تاركة انما في امتناع قبول الاتصال
والانفصال او في جواز قبولها لكن الاول باطل فتعين الثاني

وبه يحصل المط فكلام جدلي مبني على تسليم الخصم ولا يلتفت
اليه في امثال هذه المقامات لجواز ان يكون كل واحد من
تلك الاجزاء مخالفا للاخر في الطبيعة وهذا وان كان
مستبعدا في اجزاء الجسم الواحد البسيط كالماء مثلا لكنه
محتمل فلا بد لابطاله من دليل ودلك كالاجرام الفلكية
عندهم فانها يمتنع عليها الانفصال والانفصال بسبب
اختلافها في هيولاها وان اختلفت في الصورة الجسمية
على انه لا يتم اصلا على ما ذهب اليه بعض المتكلمين من
اتفاق حقايق المتصلة واتفاق الجواهر المنفصلة كما
اشرنا اليه فان قلت بل يتم عليه في الاجزاء التي ينفصل
بعضها بالبعض تارة وينفصل اخرى كالماء مثلا قلت
مم اذ ليس دلك باتصال عنده حقيقة بل حتم
انم قالوا لما ثبت تركب الجسم من الهيولى والصورة
وقد بينا ان احديهما لا تنفك عن الاخرى وان
كل حادث مسبوق بمادة وجب ان يكون الهيولى
قديمة بالشخص واما الصورة فان كانت صورة الاجسام
التي لا تقبل الكون والفساد فهي قديمة بالشخص ايضا
والا فبالنوع او بالجنس فكان العالم قديما عندهم بهذا
المعنى وعمدتهم فيه ان جميع ما يتوقف عليه تاثير الفاعل
فيه ان كان حاصلا في الازل لزم حصول الاثر فيه
ايضا لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة واما
لم يكن حاصلا فيه كان لبعضه حادثا وننقل الكلام
اليه حتى يلزم التسلسل والجواب عن الاول منع تركب

الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم فلانم ان كل حادث
مسبوق بالمادة فانه فرع الايجاب وقد بطل
وقد يجاب عن الثاني بعد النقض بالحوادث اليومية
باختيار الشق الاول ومنع بطلان التخلف المذكور في
المختار وقد يختار الشق الثاني ويلتزم التسلسل في تعلق الارادة
لكونه من الامور الاعتبارية وقد يلتزم حدوث تعلقها
في وقت معين من غير احتياج الى سبب لما مر
وقد يجوز استناده الى نفس الارادة بناء على جواز التخلف
في المختار كما مر وذهب الملبون الى ان الاجسام كلها
من العناصر والافلاك محدثة بذواتها وصفاتها
لوجوه الاول انها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يكون
كذلك فهو حادث واما الصغرى فانها لا تخلو عن
الاعراض وهي حادثة لما انها لا يبقى زمانين على انها
لا تخلو عن الكون في الحيز فان كان مسبوقا بكون آخر فهو
ذلك الحيز فهي ساكنة والا فمتحركة وكل منهما حادث
لاقتضاء ماهيتهما المسبوقية بالغير والازلية نيافيها
على ان جزئيات الحركة حادثة ضرورة واتفاقا
والمطلق لا يكون الا في ضمنها فيكون حادثة ايضا
واما الكبرى فلانها لو كانت قديمة يلزم قدم الحوادث
والثاني انها لو كانت قديمة لزم احد الامرين اما
قدم الكون الواحد او ثبوت اكوان غير متناهية
وكلاهما باطلان اما الملازمة فلانه ابدا للجسم من
كون في حيز فان كان غير مسبوق بكون آخر فهو الامر

الاول والا يلزم الثاني واما بطلان اللازم اما الاول
فبالضرورة واما الثاني فبيانه ان التطبيق والثالث
انما قد بينا انها فعل الفاعل المختار فيكون حادثة او
القديم لا يستند الى المختار الرابع ان الحوادث
يقوم بها والقديم لا يكون كذلك كما بين في موضعه
واعلم ان هذه الوجوه كلها مدخولة كما لا يخفى على من
له دراية في الصناعة فالاولى عندي ان يقال ان
فاعليته تع اما ان يكون ازلية او حادثة بالنسبة الى
جميعها او يكون ازلية بالنسبة الى البعض حادثة نظرا
الى البعض الآخر ويبطل الاول للزوم انتفاء الحوادث
اليومية والضرورة شاهدة بثبوتها كما يعرف بالحس
ويبطل الثالث لزوم الترجيح بلا مرجح فتعين وهو المط
ولا يذهب عليك ان الوجه تقديم هذا المبحث
على مباحث الذات والصفات وكان المحقق
قدمها عليه نظرا الى ما قيل لتقدمها بالشرف قال

للعلو بالتسفل ربطا لا تعبيل	او قد يدور مدار بل مضافا

اقول هذا اشارة الى رد ما عليه المنجمون والصابئون
من ان الكواكب المتحركة بحركات الافلاك هي
العلل لحدوث الحوادث الواقعة في عالمنا هذا وتمسكوا
في ذلك بدوران الحوادث السفلية والتغيرات
الواقعة في جوف فلك القمر وجودا وعدما مع الفلك
الكواكب من الاوضاع في البروج كما ذكر
في الفصول الاربعة وتاثيرات الطوالع فعلى هذا ينبغي

ان

ان يجاب بمنع افادة الدور ان التغاير سيما اذا
دلت البراهين القطعية على خلافه ويمكن ان يكون
ما ذكره المحقق اشارة الى هذا على معنى انكم قد اثبتم بهذه
بهذه الدعوى بالدور ان وهو لا يفيد التغاير سيما اذا
وجد فيه التخالف كما في التوأمين فان احدهما قد يكون
في غاية الشقاوة والاخرى في غاية السعادة واما التفاوت
بينهما في وقت الولادة فيكون بقدر درجة واحدة وانه
لا يوجب التغاير في الاحكام بالتفاوت فيما بينكم الا انا
الانسب ان يقول اذ قد يدور دائر مكان المكان

ران

ولا يوجد للدور في وجه اصلا فالظاهر انه اراد ابطال افادة الدو
علية المدار تبعا الحال فيه فانه قد يكون المدار دائرا
سيما في المضافين فيلزم مما ذكروه ان يكون كل منهما
علة للآخر وانه باطل قطعا قال انه ارسل نبيا بالهدى ودين
مصدقين بايات وتبيان اقول لما فرغ عن مباحث الذات
والصفات شرع فيما يتعلق بالنبوات والنبي ان ان
مبعوث من الحق الى الخلق لتبليغ الاحكام وكذا الرسول
وقد يخص بمن له كتاب وشريعة فيكون اخص وردنا
لو كان كذلك لوجب انه لا يزيد عدد الرسل على
عدد الكتب وليس كذلك على ما ورد في الحديث فقيل
هو من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة
والنبي قد يخلو عنه كيوشع عم ورده المحض بانه اسمعيل عم كان
من الرسل بالاتفاق مع كونه تابعا لشريعة ابراهيم عم
كما نص به القاضي والظاهر ان المراد ان الرسول من كان

لاحكام مخصوصة ولعل المراد باتباع اسمعيل شريعة ابرهيم
انه لم ينسخ شيئا من احكامه وذلك لاينافي احتصاصه
باحكام اخر غير محققة في شريعته او توافق شرعه شرعية في
متعلقات الاحكام وكمياتها وانه لاينافي الاختلاف في
بعض الكيفيات واختصاصه واراد بالايات والتبيان المعجزات
فانها من حيث انها علامة ودالة بطريق العادة على تصديق
الله تع اياهم يسمى آيات ومن حيث انها تبين وتوضح
امر النبوة تسمى تبيانا وهي في الاصطلاح عبارة عن امر
خارق للعادة يظهره الله تع بمجرد ارادته على يد مدعي النبوة
تصديقا له في دعواه فيجب ان يكون خارقا للعادة لا
يمكن معارضته اذ لا دلالة على الصدق لغيره وفعل الله
تع اذ لا تصديق بما ليس من قبله وفيه نظر وان يظهر
على يد مدعي النبوة ليعلم ان تصديق له والا لم يظهر
على متبعيه كاف في صدقه والى هذا اشير قول من قال
ان كرامات الاولياء معجزات للانبياء فليتدبر وان
يوافق لدعواه والا لم يدل على صدقه وان لا يكون قبل
الدعوى اذ لا يعقل التصديق قبلها وفيه تأمل وقال الفلاسفة
لا يمكن ظهور المعجزة على يد كل احد بل لابد لاظهارها من
استعداد المحل وتنقسم على ثمانية اقسام فعل وترك
وقول اما الفعل فكاحداث رياح وزلازل وحرق وغرق
واهلاك اشخاص هائلة وتخريب بلدان فاسدة
وانفجار ينابيع من الاحجار والاصابع ولا بعد في ذلك
فان علاقة النفس مع البدن ليست بالحلول والاتصال

بل بالتدبير والتصرف مع انها لو تصرفت فيه بتصور انها
واراداتها فيجوز ان يحصل لبعض النفوس البشرية من
القوة بحيث يتعاد له هيولى عالم العناصر انقيادا بينا
لنفسه على وجوه شتى والخ مختلفة فيتصرف في ذلك
تصرفا هائلا فيه واما الترك فكالامساك عن الاكل والشرب
برهة من الزمان بحيث لا يتعارف مثله وذلك
لانجذاب نفسه عن العلايق البدنية والكدورات
الطبيعية لصفائها في اصل فطرتها الى عالم القدس
فيشتغل عن تحليل المواد البدنية فلا يحتاج الى البدل وقد
يحصل قريب من ذلك لبعض المتجردين لتصفيتهم
البواطن عن الكدورات البشرية بضرب من المجاهدة
وانواع الرياضة وبذا كما يشاهد في المرضى فان نفوسها
لاشتغالها بمقاومة المرض وتحليل المواد الردية يشتغل
عن تحليل المواد المحمودة فيمسك عن القوة بل يهوا ولى
في المتوجه المنخرط في سلك الملأ الاعلى لتحلل رطوبات
المريض بسبب الحرارة الغريبة المتماة بسوء المزاج و
تحقق السكون البدني في المتوجه بسبب ترك
القوى افاعيلها عند متابعتها النفس بل لما يوجد فيه
من اللذات الروحانية لتخليه بالانوار القدسية
الرحمانية ما يقوم مقام الغذاء واليه اشار خاتم الانبياء
بقوله ليست كاحدكم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني
واما القول فكالاخبار عن المغيبات الماضية والآتية
بحيث لا يهتدي اليها عقول العقلاء فحول الاذكياء

وقد تبث بهذه الملائكة مصورة بصورة المحسوسات
ويسمع كلامهم وحيا من الله تع كما تبث بهذا النائم في قوله اشخاصا
يكلمونه بكلام دال على معان متحققة في الواقع فالنبي عندهم
من اجتمع فيه هذه الخواص المثنية بها يمتاز عن الغير قال

لحاجة الخلق في حكم العقول الى	منتم وكذا في عدم اديان

اقول المنكرون للنبوة طوائف الاولى من حكم باستحالتها
لذاتها لان من النفي الى النبي الوحي ان كان جسمانيا وجب
ان يراه كل من حضر حال الالقاء وان روحانيا استحال
منه القاء الوحي بطريق التكلم والجواب انه يجوز ان
يكون جسمانيا ولا يخلق الله تع رؤيته على الحاضرين
وان يكون روحانيا يصدر منه الكلام قرع عنيف او
قلع عنيف وهما لا يتصوران في الروحانيات فهم ولو
سلم فلم لا يجوز ان يكون له سبب آخر لكونه واحدا بالنوع
ويجوز تعقيب الواحد النوعي بالعلل المختلفة الثانية من
قال بامكانها الا انه حكم باستحالة التكليف الذي هو لازم
لان الفعل الذي تعلق التكليف به ان تعلق علم الله
بوقوعه كان واجبا وان تعلق بعدمه يكون ممتنعا
ولا قدرة على شيء من الواجب والممتنع فالتكليف به
يكون تكليفا بما لا يطاق وانه ممتنع والجواب بعد التسليم
ان لتعلق العلم بالشيء مدخلا في وجوب ذلك
الشيء او امتناعه وسلب القدرة والاختيار عنه ان
التكليف بمثل ذلك جائز بل واقع واما الكلام في الممتنع
لذاته الثالثة من قال بامتناع خوارق العادات

والمغيبات والالجاز انقلاب الجبل ذهبا وماء البحر
دهنا وتولد الشيوخ بلا اب وام الى غير ذلك
مما يجزم العقل بانتفائها وعدم وقوعها والجواب ان
الجزم بعدم الوقوع لا ينافي امكانها في انفسها كعدم الجسم
المعين في الحيز المعين فانه يمكن ان يدل حصوله فيه
مع الجزم به جزما مطابقا للواقع الرابعة من منع دلالة
المعجزات على الصدق لوجوه الاول انها يحتمل ان يكون
من فعل نفسه ويعجز غيرها غيره لمخالفة نفسه لما عداه من
النفوس البشرية او لمزاج خاص لبدنه وهو اقوى اقرانه فيقوى على فعل خاص يعجز عنه غيره او لكونه فائقا
في التسخير على انباء عصره بحيث لا يأتون بمثله او لخاصية
بمعرفة طلسم اعني تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى
الارضية المنفعلة فانها اسباب لحدوث الكائنات
العنصرية ولحدوثها شرائط مخصوصة بها تتم استعداد
القابل فمن عرف احوال الفاعل والقابل وقدر على الجمع
بينهما عرف ظهور اثار يعجز عن مثلها غيره او لخاصية فيه
او لا شك انه لبعض المركبات العنصرية خواص
يستتبع آثارا عجيبة كالمغناطيس الجاذب للحديد و
الكهربا للتبن والحجر الباغض للخل فانه اذا ارسل الى
اناء فيه خل لم يزل بل ينحرف عنه حتى يخرج عن الاناء
وكالحجر الجالب للمطر فانه مشهور بين الاتراك
فيجوز ان يكون ذلك الخارق الذي ظهر على يده
تابعا لخاصية بعض المركبات ويكون هو عالما بتركيبه

دون غيره الثاني انها يحتمل ان تكون مستندة الى
بعض الروحانيات او الى الاتصالات الكوكبية
لكونه ممن احاط من علم النجوم مالا يحيط به غيره فاطلع على
اتصال لا يقع مثله الا في ازمنة متطاولة ويستتبع امرا
غريبا فاتخذه هو معجزة للنفي الثالث انها يحتمل ان يكون
كرامة لا معجزة فلا يوجد له دلالة على الصدق الرابع يجوز انه
لا يقصد بها التصديق اذ لا غرض في فعل يقع ولو سلم
فلعل الغرض غيره الخامس انه لا يلزم من تصديق الله
تع اياه صدقه الا اذا علم استحالة الكذب على الله تع
ولم ذلك عندكم عقلا فلا يقبح منه شيئ ولا سمعا والا
لدار السادس يحتمل ان لا يكون التحدي بالغا لمن
هو قادر على المعارضة لنبوة عنه في بعض النواحي والاقطار
او يتركها من هو قادر عليها مواضعة مع المدعي لينال
من دولته حظا وافرا السابع لعلهم استهانوا به اولا
فظنوا ان دعوته مما لا تتم ولا يلتفت اليه وخافوه آخرا
الشدة شوكته او اهتموا بما يحتاجون اليه في معيشتهم
فتشغلهم ذلك عن معارضته الثامن يحتمل انها قد عورضت
ولم يظهر لانع او اظهر ثم اخفاه اصحابه واتباعه وطمسوا
اثاره بحيث الخ بالكلية ومع بقاء هذه الاحتمالات
المذكورة لا يبقى لذلك دلالة على الصدق اصلا والجواب
اجمالا ان الاحتمالات العقلية لا تنافي حصول العلم
العادي كما مر واما الاجوبة عنها على سبيل التفصيل فاطلب
من المطولات الطائفة الخامسة من قال العلم بحصول

المعجزة

المعجزة لا يمكن لمن لم يشاهدها الا بالتواتر وهو لا يفيد
العلم لان شرط استواء الطرفين والوسط والاجيال
الى العلم بوقوعه ورد بان تحقق المشروط في نفس الامر انما
يتوقف على وقوع شرط فيها لا على العلم بوقوعه فاذا تحقق
التواتر في نفس الامر لتحقق شرط فيها يحصل العلم الضروري
فيشاهد وان لم نعلم وقوع شرطه نعم قد يحصل العلم به بذلك
الطائفة السادسة من كان بامكان البعثة ومنع
وقوعها قالوا انا قد تتبعنا جميع الشرايع والاديان فوجدناها
مشتملة على ما ذكر مالا يوافق العقل والحكمة فعلمنا انها ليست
من عند الله تع وذلك كاباحة ذبح الحيوان وايجاب
مشقة الجوع والعطش في مدد متطاولة وايجاب زيارة
بعض المواضع والوقوف في البعض والسعي في بعض
مع تسليمها الى غير ذلك والجواب بعد تسليم حكم
العقل بالحسن والقبح لعل هناك حكما ومصالح استأثر
الله بالعلم بها وحده على ان في التعبد بما لا نعلم النفس حكمة
تطويعا للنفس الآبية وزيادة ابتلاء لها وكل منها لا يخ
عن حكمة ومصلحة السابعة من قال بامكان البعثة ونفى
الاحتياج اليها لان ما جاء به النبي ع اما ان يكون حسنا
موافقا للعقل فيقبله العقل ويفعله وان لم يات واما ان
يكون قبيحا منافرا عنه فيتركه وان جاء به النبي ع ولا
يحكم فيه العقل بحسن وقبح يفعل لدى الحاجة ويترك عند
عدمها فلا حاجة الى النبي والجواب بعد تسليم قاعدة
الحسن والقبح ما اشار اليه المحقق من ان العقول لقد

تكون

خاصة فى احكامهم الدينية والدنيوية فيرشدهم النبى اليها ثم قال
لولاه لم ينتظم امر المعاد ولا امر المعاش لاشتباه وعدوان
اقول ان فوائد النبوة والبعثة لا تنحصر على ما ذكر بل لها
فوائد اخر وحاصلها اصلاح حال النوع على العموم فى المعاش
والمعاد وحفظ النظام عن الاختلال وتطرق الخلل وعلى ما نبهنا
ولهذا ذهب المعتزلة الى وجوبها على الله تع لكونها الطفا
وصلاحا للعباد واجبها الفلاسفة ايضا لكونها سببا للخير
العام المستحيل تركه فى العناية الالهية ووافقهم جماعة من
علماء ما وراء النهر وقالوا انها من مقتضيات الحكمة الربانية
فيستحيل انه لا يوجد لتنزهه عن السفه والعبث فتدبر قال

محمد افضل الرسل الذى سمعوا	تصديقه من جاء او ذى بآية

اقول لما فرغ عن اثبات النبوة عموما شرع فى اثبات
نبوة محمد ع خصوصا وبيان كونه افضل الانبياء والرسل
اما الاول فهو انه ع ادعى النبوة واظهر المعجزة فى يده وكل
من كان كذلك فهو نبى اما دعوى النبوة فبالتواتر
واتفاق المخصوم عليها واما اظهار المعجزة فانواع منها كلام
الجماد قال ابن عمر رض كنا مع النبى ع فى سفر فاقبل اعرابى
فلما دانى وقال له النبى ع هل لك من خير قال وما هو
قال تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا
عبده ورسوله فقال له الاعرابى هل لك من شاهد
قال اجل هذه الشجرة فدعى بها رسول الله ع وهى على شط
الوادى فاقبلت تخد الارض خدا حتى قامت بين يدى
رسول الله ع وشهدت له بالنبوة ورجعت الى منبتها

وامن

وامن الاعرابى وقال انس رض كنا مع رسول الله ع
فاخذ كفا من الحصى فسبح فى يده حتى سمعنا التسبيح فى
يده ثم صبها فى يد ابى بكر ثم فى يد عمر ثم فى يد عثمان ثم
فى ايدينا فاخذ واحد بعد واحد فلم تسبح وقال جعفر ابن
الصادق عن ابيه الباقر عن جابر رض انه قال مرض
رسول الله ع فاتاه جبرائيل بطبق فيه رمان وعنب
فسبح ذلك العنب وقد سلم عليه الحجر وشهدت
الشاة المسمومة بسمها فى الخيبر ومنها كلام الحيوانات
العجم روى ابو سعيد الخدرى رض انه راعيا يرعى غنمه له
فوثب عليه ذيب الى شاة فاخذها فمال
الراعى بين الذيب والشاة واسترجعها فاقعى على ذنبه
وقال للراعى اما تتقى الله تع تحول بينى وبين رزق ساقه
الله تع فقال الراعى العجب من ذيب يتكلم بكلام الانس
فقال الذيب الا احدثك باعجب من ذلك
هذا رسول الله ع يحدث الناس بانباء ما قد سبق فاخذ
الراعى الشاة الى النبى ع فاخبره بذلك فقال
صدق ان من اقتراب الساعة كلام السباع
وروت ام سلمة رض ان النبى ع كان يمشى فى الصحراء
فناداه مناد يا رسول الله ع فالتفت فاذا ظبية
موثقة عند اعرابى نائم فقالت ان منى يا رسول الله
عليك السلام فقال ما حاجتك فقال ان هذا الاعرابى
صادنى وله جشفان فهذا الجبل فاطلقنى فارضعها
فقال ائتنى بذلك فقالت انى لم افعل فعذبنى الله عذاب

العشار فاطلقها فذهبت وارضعت وجعبت
فاوثقها رسول الله ع فاتبعته الاعرابي فقال يا رسول
الله الك حاجة قال نعم فاطلق هذه الظبية فاطلقها فلحقت
وهي تقول اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله وقد
تشهد الناقة عنده ببراءة صاحبها عن السرقة بقوله
والذي بعثك بالكرامة يا رسول الله ان هذا ما سرقني
ولا ملكني احد سواه وقد اشتكت اليه النوم عن اصحابها
من قلة العلف واعلم ان كلمة من في قوله من جماد
وذيبان ان حملت على التبعيض فلا اشكال لكن
العبارة تأبى عنه فينبغي ان يراد بالتصديق ما يعم التصديق
الحقيقي وما يجري مجريه على سبيل التغليب او العموم في المجاز
كما في الذيبان ثم ان دلائل النبوة لا تقتصر على ما ذكر بل
لها انواع وافراد آخر وذلك كالنور الذي نظهر في عين
آبائه الى ان ولد وكولادته مختونا مسرورا واضعا
احدى يديه على عينيه والاخرى على السرة وكختم النبوة
بين كتفيه وكطول قامته عند الطويل ووساطته عند
الوسيط وكرؤيته من خلفه كما يرى من قدامه وكلونه
مستجاب الدعوة وكخرور الاوثان والاصنام سجدا
لميلاده وكسقوط سرف قصور الاكاسرة بعدها وكا
انسحاب عليه حيثما مشى وكنبوع الماء من بين اصابعه
الى ان رويت جيشه ودوابهم وكشبع الخلق
الكثير من طعامه اليسير وكحنين الجذع في مسجد
المدينة حين انتقل منه عليه السلام الى المنبر قال

وامره بين في حالتيه لمن | كانت له في اعتبار الحالين

اقول اي شانه في الرسالة بين لاهل البصائر
حال النبوة وقبلها فانه ع لم يقدم قط على امر قبيح والا
لنفرا عداؤه وكان في غاية الفصاحة والبلاغة حتى
قال ع اوتيت جوامع الكلم وكان في نهاية الصبر
والسماحة لا نحتاج في تبليغ الرسالة من انواع الشاق
من غير فتور في عزيمته ثم انه لما استولى على الاعداء و
بلغ الرتبة العليا في نفاذ امره في الاموال والانفس
لم يتغير عما كان عليه فكان في غاية الشفقة على الامة
والسخاوة حتى خوطب بقوله تع فلا تذهب نفسك
عليهم حسرات وعوتب بقوله تع ولا تبسطها
كل البسط وكان لا يلتفت الى زخارف الدنيا حتى ان
فرش عرض عليه المال والرياسة لم يلتفت
اليهم وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع
والمسكنة ومع الاغنياء وارباب الرياسة في غاية
الترفع وقد انى من علوم الاولين والاخرين كما يشهد
الزبر المؤلفة في التفاسير والاحكام وقد اقدم غير مرة
الابطال ولم تقتله عصمة الله تع اياه لامتنع ذلك منه
وهذا المسلك في اثبات نبوة مما اختاره الغزالي
في كتابه المستظهري المنقذ من الضلال وارتضاه الجم الغفير
من اهل الاعتزال ثم انه ع بعث في قوم لا كتاب
ولا حكمة لهم بل هم كانوا من الحق معرضين وعلى الضلال
مصرين فالفرس وارالبنات وعبادة الاوثان

والفرس على عهد الامهات وتعظيم النيران والترك على
درأ العباد وتخريب البلدان والهند على عبادة البقر
وتعظيم الحجر واليهود على صنعة التدوير وكتم الحق بالجحود
والنصارى على التثليث في الفرد الصمد المعبود فضلل
ارائهم وسفه احلامهم وابطل ملهم وهدم دولهم مع كثرتهم
اعوانا واشياعا وقفنه اصحابا واتباعا وكمل البرايا
بالبر والايمان ونور العالم بالعلم والعرفان واظهر دينه
على جميع الاديان فاشتهر ذلك في الآفاق وانتشر في الاقطار
وصار كالشمس في رابعة النهار ولا معنى للنبي سوى ذلك وهذا الملك
مما اختاره الرازي في كتابه المستمي بالمطالب العالية قال

اخباره عن غيوب كالحكاية عن	بلوى نصيب لعثمان بن عفان

اقول يعني ان معجزات نبينا عم كثيرة مما اخباره
عن المغيبات وذلك مثل الحكاية عن بلوى اصاب
لعثمان بن عفان رض وذكر البخاري في مناقبه ان حمادا
روى عن ايوب عن ابي عثمان عن ابي موسى ان النبي
عم دخل حائطا وامرني بحفظ باب الحائط فجاء رجل يستأذن
فقال ائذن له وبشره بالجنة فاذا ابو بكر رض ثم جاء آخر
يستأذن فسكت هنيهة ثم قال ائذن له وبشره بالجنة
على مصيبة فاذا عثمان بن عفان رضي الله عنه قال

وما جرى بين كسرى والصحابيين	انفاق كنز ومن تخريب بلدته

اقول ما جرى عطف بلوى في البيت الذي او على الحكاية
اي اخباره عن الغيوب كالحكاية عما جرى او مثل
ما جرى عن عدي رض انه قال قال رسول الله عم لئن طالت

بكم حبوة بفتح كنوز كسرى ابن هرمز قال كسرى بن هرمز
عن ابي هريرة رض انه قال رسول الله عم اذا هلك
كسرى فلا كسرى بعده واذا هلك قيصر فلا قيصر بعده
والذي نفس محمد بيده لتنفقن كنوزهما في سبيل الله تع صدق عم قال

وغزوة البحر منهم مرتين واتى	تكون مع اولهم بنت ملحان

اقول غزوة عطف على ما جرى وقوله وان يكون عطف
على غزوة فهما معجزتان له عم قال انس رض دخل رسول
الله عم على بنت ملحان فاتكأ عندها ثم ضحك فقالت
لم تضحك يا رسول الله فقال ناس من امتي يركبون البحر
الاخضر في سبيل الله مثلهم مثل الملوك على الاسرة
فقالت يا رسول الله ادع الله تع ان يجعلني منهم فقال
اللهم اجعلها منهم ثم عاد فضحك فقالت مثل
ذلك او تماذلك فقال لها مثل ذلك فقال ادع
الله ان يجعلني منهم قال انت من الاولين وليست
من الآخرين قال انس رض فتزوجت عبادة ابن الصامت
فركبت البحر مع بنت قرظة فلما نفلت ركبت دابتها
فوثبت بها فسقطت عنها فماتت رحمها الله عما قال

وشقه قمر او الكشف اذ سألوا	غداه معراجه عن حال ركبته

اقول شقه عطف على اخباره لا على غزوة او ليس هو
من قبيل الاخبار بالغيب روى انس ان اهل مكة
سألوا رسول الله ان يريهم آية فاراهم انشقاق القمر و
قوله والكشف عطف على الشق وذلك انه النبي عم
لما اخبر بحديث الاسراء قال ابو جهل يا معشر بني كعب

بكم

بن لوی هلم فحدثهم النبی ﷺ بالاسر، فمنهم من صفق
اصابعه و وضع یده علی راسه تعجبا والکفارا ومنهم من
سعی الی ابی بکر رض فقال ان کان قال ذلک فلقد صدق
قالوا اتصدقه علی ذلک فقال انی لاصدقه علی ابعد من
ذلک فسمی الصدیق وارتد آخرون ممن آمن به قالوا
ان کنت صادقا فیما ذکرت فانعت لنا المسجد فجلی
الله بیت المقدس فطفق ینظر الیه وینعته لهم فقالوا ان
النعت فقد اصاب فیه فقالوا اخبرنا عن عیرنا فاخبرهم
بعدد جمالها واحوالها وقال تقدم یوم کذا مع طلوع
الشمس تقدمها اورق فخرجوا الشروم ذلک الیوم
نحو الثنیة فقال قائل منهم والله الشمس قد اشرفت وقال
هذه العیر قد اقبلت تقدمها جمل اورق کما قال محمد ﷺ
ثم لم یؤمنوا وقالوا ما هذا الا سحر مبین قال

والرمی بالبدر بالحصباء عینهم	والرد فی احد عین ابن قمئة

اقول الرمی معطوف علی الکشف والبدر فی الاصل
اسم ماء کانت العرب تجتمع فیه لسوقهم یوما فی السنة
ثم قیل للمواضع القریبة منه بدرا والحصباء دقاق الحصی
والرمل وذلک ان ابا جهل لما خرج بجمیع اهل مکة ونزل
بالبدر لمقاتلة الرسول واصحابه قال رسول الله هذه قریش
جاءت بخیلائها وفخرها یکذبون رسولک اللهم فنصرک
ما وعدتنی فاتاه جبرئیل ﷺ فقال خذ قبضة من ترابهم
فارمهم فقال لما التقی الجمعان لعلی بن ابی طالب اعطنی
قبضة من حصی الوادی فرمی بها فی وجوههم وقال شاهت الوجوه

فلم یبق منهم احد الا شغل بعینه فانهزموا وردفهم المؤمنون
یقتلونهم ویاسرونهم وذلک قوله تع وما رمیت
اذ رمیت ولکن الله رمی وقوله الرد عطف علی الرمی
فهو معجزة اخری للنبی علیه الصلوة والسلام قال

وکم رووا باسانید صحیحة	امثال ما قد روی عنه الصحیحان

اقول یعنی ان الاحادیث المرویة باسانید صحیحة فی
شان المعجزة کثیرة کما ذکرت فی صحیح البخاری ومسلم
وغیرهما من الزبر المؤلفة فی الاحادیث فمن اراد ما فلیرجع الیها

قال ودلالة الصدق بین الکل مشترک	تواترت مثل معنی شجاع

اقول یعنی ان کل واحد من هذه المعجزات وان لم یبلغ
حد التواتر الا ان القدر المشترک بین الکل متواتر کالمعنویة
کشجاعة وسخاوة وجود حاتم فیجوز بها اثبات نبوة محمد ﷺ

قال واعظم الآی قرآن للاعجاز	عن سورة منه مع صرف اذهانا

اقول ینبغی للمتدین بدین الاسلام ان یتکلم فی شان
کلام الله الملک العلام اذ هو العمدة العظمی فی هذا المقام
فنتکلم فی اعجازه وجهته ودفع ما یورد علیه من الاوهام
اما الاول فهو انه عم انفهم به معارضته معارضته من البعرة
العرباء وانکم به من تقدما بتجدیه من مصانع الخطباء فلم
یات بما یوازیه او یدانیه واحد من فصحائهم ولم یهتض
لمقدار اقصر سورة منه ناهض من بلغائهم مع انهم
کانوا اکثر من حصی البطحاء واوفر من رمال الدهناء
واشتهارهم بالافراط فی العصبیة والحمیة الجاهلیة
وتهالکهم علی المباهات ووقاع الخطط عن الاحساب

وركوبهم على كل صعب وذلول في مثال هذا الباب حتى
اثروا المقارضة على المقارضة وما ذلك الا لعلمهم السهى
لا يرى حيثما ارتفع الشمس من الافاق واشرقت
الارض بنورها كل الاشراق واما الثاني فالجمهور على ان
وجه اعجازه هو اشتماله على الطبقة العليا من البلاغة
والبراعة لما ان فصحاء العرب انما يتعجبون من حسن
نظمه وبلاغته حتى يرقصون رؤسهم عند سماع قوله تعالى
وقيل يا ارض ابلعي ماءك الآية وقيل اعجازه بنظمه الغريب
اعني ترتيب كلماته وضم بعضها الى بعض وانه مخالف على
نظم العرب في المطالع والمقاطع والفواصل وقد عجزوا عنه
وقيل لاشتماله على الاخبار عن المغيبات الماضية والآتية
وقيل بل لاحتوائه على دقائق العلوم والارشاد الى فنون
الحكمة العلمية والعملية والمصالح الدينية والدنيوية وقيل
لسلامته عن الاختلاف والتناقض وقيل بالصرفة
ورد بعد ما سبق بان حماقات مسيلمة الكذاب
على ركاكة النظم منها الفيل ما الفيل له ذنب وثيل
وخرطوم طويل والاخبار عن المغيبات لا يوجد الا في قليل
من الآيات فيلزم ان لا يكون غيرها معجزا وهو باطل بالا
جماع على انه قد يوجد في سائر الكتب السماوية بل في الاحاديث
النبوية وليس بمعجزة باتفاق وقد يشتمل كلام الحكماء
على العلوم والحكم والمصالح وكلام البلغاء وغير قد يسلم
عن الاختلاف والتناقض ولو كان الاعجاز بالصرفة
لكان الاسلب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته

لانه

لانه كلما كان اترك في البلاغة كان عدم تيسر المعارضة
ابلغ في خرق العادة واما الثالث فهو ان اعجاز القرآن
قد اشتمل في جميع الاعصار والامصار وصار كالشمس في
رابعة النهار فالتحقق بالضروريات من الاحكام مما يورد عليه
من الشكوك والاوهام لا يستحق الجواب والكلام
الآتي اورد لك بعضا مما هو اقوى منها في هذا المقام
دفعا لما يتطرق اليك من الدغدغة في اعجاز الكلام و
هو ان الوجوه المذكورة فيما تقدم لا يصلح شيء منها
ان يكون جهة للاعجاز اما ما عدا البلاغة والفصاحة
واما البلاغة ذات الفصاحة فلانا اذا اخذنا ابلغ قصيدة
من قصائد الشعراء وافصح خطبة من خطب العرب
العرباء وقسناها الى اقصر سورة منه لم نجد الفرق بينهما
بينا بل ربما يتحقق في غيرها من الخواص والمزايا ما لم يوجد
فيها والمعجزة لا بد ان ترتقي على غيرها بحيث لا يحوم حوله
شائبة شك وانكار كيف وقد انكر ابن مسعود رض
كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن مع كونهما من
اشهر سورها والاصح تردد وافيما الى واحد لم يشتهر
بالعدالة ولم يضعوا ذلك في المصحف بدون الشاهدين
اليمين على انه قد يشتمل على اسباب تخل بالفصاحة
والبلاغة كتنافر الحروف في الم اعهد وسنجه فانه يؤدي
الى الثقل على اللسان المخل بالفصاحة وكمخالفة القياس
وضعف التاليف في قوله تع ان هذان لساحران
وقوله ان الذين امنوا والذين هادوا والصابئون

وقوله لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون
بما انزل اليك وما انزل من قبلك والمقيمين الصلوة
حتى قال عثمان بن عفان حين عرض عليه المصحف
ان فيه لحنا وستقيمه العرب بالسنتهم وكالتكرار
والطويل بلا فائدة كما في سورة الرحمان وقول تلك عشرة
كاملة الى غير ذلك والجواب انه التفاوت فيما
بين القرآن وغيره بين لمن كان له ذوق سليم او
كسبي يتتبع على المعاني والبيان فلا يضيرنا خفاؤه على القاصرين
في ذلك وكفاك بما قال الوليد بن المغيرة وهو الذي
يتوقع النفس منه المعارضة بعد المجادلة والنزاع اني
قد عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء
فلم اجد فيها وعلى تقدير صحة النقل عن ابن مسعود ان
الفاتحة والمعوذتين ليست من القرآن لعله اراد انه
اذا قصد بها الاستعاذة والتحميد شكر النعم من
غير قصد القرآن وكذا ترد الصحابة رض على تقدير صحته
انما هو فيما جرى السورة كالآية والايتين والمنع انما هو
السورة ومقدارها اخذا من قوله تع وان كنتم في
ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله على
ان المختار عند البعض انه ذلك فيما اذا كانت السورة
من الطوال واما من الاواسط والقصار والمتحدى به
انما هو عشرة منها واما الثناء في مثل الم اعهد فليس فيها
حتى يخرج به عن حد الاعتدال ويخل بالفصاحة واما قوله
ان هذا لساحران فقد قال عمر رض انه غلط من الكاتب

والصواب

والصواب ان هذين وقيل بل وارد على لغة البعض
العرب فان ابقاء الف التثنية والاسماء الستة
في الاحوال كلها لغة لبعضهم من ذلك قوله ان اباها
وابا اباها قد بلغا في المجد غايتاها واما الصابئون فمبتدا
قد حذف خبره المحذوف جملة معطوفة على جملة ان
الذين آمنوا ولا محل لها من الاعراب وفائدة
التقديم التنبيه على انهم مع كونهم ابين المذكورين ضلالا او
اشدهم غيا شاب عليهم ان صح منهم الايمان و
العمل الصالح فما ظنك بغيرهم واما المقيمين فمنصوب
على المدح وللحن فيه اصلا ومعنى قول عثمان ان فيه
لحنا انه في خط المصحف اذ له فوائد لا تخفى على ذوي خبرة
باساليب الكلام ومقتضيات المقام ثم انهم قالوا انه
فيه كذا من وجوه كثيرة الاول انه قد ذكر فيه انه عربي
مبين مع اشتماله على كلمات غير عربية كالاستبرق
والسجيل والقسطاس والمقاليد وردبانه من توافق
اللغتين ولو سلم فالمعنى انه عربي النظم والاسلوب
والكل عربي على سبيل التغليب والثاني ان فيه شعرا
من كل بحر من بحور العرب وقد قال وما علمناه الشعر
وما ينبغي له وردبان ما ذكر فيه ليس بوزن بل انما
يصير اليه بنوع تغيير وفيه نظر لانه ان اريد ان
الوارد فيه ليس بوزن البتة بل هو مغير بالعلل الداخلة
على الضروب والاعاريض وسار اجزاء البيت
فمسلم لكنه لا يخرجه عن كونه بيتا وشعرا كيف وكثير

من اشعار العرب وغيرهم كذلك وان اريد انه
متغير بغير ما ذكر فمما يتعارف لدى ارباب العروض
فمم الا يرى الى قوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر فانه من الطويل لكنه مسطور وهو لا يخرجه عن
كونه بيتا وشعرا وان قل وقوعه فيه وقوله ثم اورثم
وانتم مشهدون ثم انتم هؤلاء تقتلون فانه من
الرمل لكنه مع الوقف مقصور وبدونه مكفوف وكل
منهما لا يخرجه عن كونه بيتا وشعرا ايضا وهو ظاهر لمن
تدرب في علم العروض واشعار العرب الموثوق بهم
وكذا قوله واملى لهم ان كيدي متين فانه متقارب
مشطور الى غير ذلك واما ما روي عن الخليل من
انه لا يعد المشطور من الشعر فهو على تقدير صحته وعمومه
لا يقدح فيما دخل عليه غيره وانه كثير كما لا يخفى على من
تامل في كتابه المجيد وقد يجاب بان مجرد كون اللفظ
على هذه الاوزان لا يكفي في كونه شعرا بل لا بد من تعمد الوزن
بل النفقة اليه وتحقيقه ان الشعر هو الكلام الموزون
يصنع للوزن وانه لا يصدق على شيء مما ذكر لان ما
يصدر عنه تع ان خلا عن الغرض والحكمة والمصلحة فالام
ظه فالمصلحة فيه هو ارشاد العباد الى الاحكام الدينية
او الدنيا دية لا الوزن وان كان صادرا عنه بارادته
واختياره وهذا معنى كونه اتفاقيا صادرا عنه بلا قصد
فاندفع ما يتوهم من ان الوزن من الامور الممكنة التي
يستند الى القادر المختار فكيف يقع اتفاقا بلا قصد

اليه وقد يقال بعد تسليم ما سبق ان التغليب باب
واسع فيجوز ان تكون تلك الآية واردة على سبيل
التغليب ونحن نقول معنى الآية وما علمنا محمدا تعليم
القرآن الشعر وما هو شعر والاحتياج الى التغليب
انما يكون اذا اريد بالقرآن ما يشمل الكل والبعض
وجعلت تلك القضية كلية واما اذا كانت
مهملة او اريد به المجموع من حيث هو المجموع فلم تم
سياق الآية يابى عن التغليب ولا يساعد ايضا
ما قلناه وكذا سبب نزولها كما لا يخفى على من نظر فيها
وقف على سبب نزولها فلا ظهر ان المراد بالشعر
هو الكلام من مقدمات خالية كاذبة كما يشعر سياق
الآية فانه قرآن مبين وكتاب كريم يوعظ به الجن و
الانس وذكر سماوي يقرا في المحاريب ويتلى في
المتعبدات وينال بتلاوته والعمل بما فيه السعادة الدارين
فكم بينه وبين الشعر الذي من هنمات الشياطين
ولم يقصد به التحقيق بل التخييل الجاري مجرى التصديق
وشتان ما بين المرادين فلا ينبغي صدوره عن الصادق
المصدوق المامور بالدعوة الى سبيل الرحمن بالجدل
والمخاطبة وزرايع البرهان قال اسمع ادع الى سبيل
ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي
احسن والثالث انه في قوله ولو كان من عند غير الله
لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ولنحن نجد من الاختلاف
المسموع من القراء ما لا يعد ولا يحصى وبه ظهر ان جهة

الاعجاز ليس هو سلامته عن الاختلاف ورد بان
المراد بذلك هو التفاوت في مراتب البلاغة
بحيث يكون بعضه قاصرا على مرتبة وبعضه يكون بالغا
اليها الرابع انه اخبر بانه لئن اجتمعت الجن والانس على
ان يأتون بمثل اقصر سورة منه مع انه قد حكي فيه عن
موسى عم احدى عشرة اية اعني قوله رب اشرح لي
صدري الى قوله انك كنت بصيرا وقد اعترف موسى
عم بان هرون افصح منه لسانا ورد بان المحكي لا يلزم ان
يكون على هذا النظم وقد اختار بعضهم ان المتحدى به سورة من
الطوال وعشر من الاوساط والقصار كما قرر والخامس انه قد
ذكر فيه انه يسأل وبه انس ولا جان مع قوله فوربك
لنسألنهم اجمعين عما كانوا يعملون فانهما متناقضان
فلا يجتمعان على الصدق ورد بمنع تحقق شرائط التناقض
فيهما والسادس انه قد ذكر فيه قوله ولقد خلقناكم ثم صورناكم
ثم قلنا للملئكة اسجدوا والجواب انا لم اقدرنا اجزاءكم
الماضية ثم الصورية ثم قلنا لادم اسجدوا ويجوز ان يكون
الخطاب لادم والجمع للتعظيم والتعبير بالاسم الظاهر فيما
بعد سلوكا لاطريق الالتفات الذي هو فن من البلاغة
اولنا باعتبار ان خلق اصلنا هو خلق لنا في الجملة فتدبر
ثم ان المولى المؤلف لقد اصاب في المدلول اعني
قوله واعظم الاي قرآن لكنه اخطأ في الدليل اعني
قوله لانه اخبر فانه انما يدل على كونه معجزا كما قرر لا على
كونه اعظم من سائر المعجزات بل الدليل عليه هو

انه بعد تواتر اعجازه بوقوعه في الطبقة العليا من البلاغة
والبراعة يشتمل على الاخبار عن المغيبات الواقعة وعلى
المعارف الالهية والاسرار النبوية ومكارم الاخلاق
السنية ومحاسن الافعال المرضية والارشاد الى
المصالح الدينية والدنيوية مع بقائها على مر الدهور والاعصار بحيث شاهده الناس في جميع الاقطار
والاعصار ويمكن ان يكون ما ذكره المحقق اشارة
الى هذا فان عجز كل الناس انما يتصور فيما يتصور وهم
يشاهدونه ولك ان تقول ان العجز عن صورة منه
مما يدل على الاعظمية ايضا فتدبر قال

معارضة واقع بقضايا في ضمنها	بآية ومشاهير وحدانا

اقول اختلف في معراج النبي عم انه كان في اليقظة
ام في المنام فعن عائشة رض انها قالت والله ما فقد
جسد رسول الله ولكن عرج بروحه وعن الحسن رض
كان في المنام رؤيا والا كفروا ان انه في اليقظة بالجسد
الى المسجد الاقصى بشهادة الكتاب ثم الى السماء
بالاحاديث المشهورة ثم الى الجنة او العرش او الى
طرف العالم بالخبر الواحد وهذا معنى قوله بآية ومشاهير ووحدا

قال وقوعه كان تكرارا وقد دفعوا	به تعارض ما دل الحديثان

اقول دل حديث ابن صعصعة رض انه كان في الحطيم
وحديث ابي ذر رض انه كان من بيته فجمعها بعضهم بانه
قد تكرر والاول في المنام كما ينبئ عنه اول حديث صعصعة
رض والثاني في اليقظة كما يدل عليه حديث ابي ذر رض

ومنهم من قال بكرر وقوعه مرة من مكة الى السماء كما في
حديث ابي صعصعة ومرة منها الى بيت المقدس
ثم الى السماء وهو المشهور المذكور في القرآن وظاهر لفظ
المصنف بعد لهذا قال

ودينه ناسخ الاديان اجمعها	ولم يكن نسخا جهلا لديان

اقول هذا رد لما عليه اليهود من انكار نبوة محمد ع وثبات
شريعة موسى ع الى يوم القيمة وقوله ولم يكن نسخا اشارة
الى رد ما تمسكوا به في ذلك وهو ان نبوة
يستلزم انتفاع بعض شرايع من قبله وانه بط والا يلزم
الجهل على الشارع او النداء فيما شرع به وكلا هما محالان
عليه وذلك لانه حكيم يشتمل على مصلحة البتة فاما
ان لا يعلم هو فوات تلك المصلحة بالنسخ والرفع
فيلزم الجهل او علم لكن رأى رعايتها اولا ثم اهمالها ثانيا
لا بسبب فيلزم البداء وتحقيق ما ذكره المحقق في رده ثم
تكليف ما لا يطاق الى تمويهي والزامي فكما ان الاول يتبدل
بحسب تبدل المتعلقات في الاوقات المختلفة او لحكم ومصالح
لا تحصى وذلك كما في النطفة فانه يتعلق به اولا ثم يتبدل
الى العلقة ثم الى المضغة ثم الى العظام ثم الى كسوتها لحما ثم
الى خلق آخر فتبارك الله احسن الخالقين وكما ان
كل مرتبة منها ناسخة للاولى وللبة للاخرى الى ان يجيء
كمالها ولم يلزم منه جهل المكون اصلا فكذا الثاني
يتبدل بحسب تبدل متعلقاته من الاشخاص والافعال
في الاوقات المختلفة او لحكم ومصالح من شرع الى شرع الى

ان يبلغ هو غايته وهي دين الاسلام ولا جهل فيه للحكيم
الدائم على المتدين بما سوى ذلك من الاديان قال

وربما نقض لكن مارد واحدا	بنسخ نوريه موسى بن عمران

اقول هذا جواب عما يتوهم ان دين موسى ع لو كان حقا
ينسخ لوجب النقض وتعقيبه لاصحابه والجواب بان التنصيص
بنسخ الاديان لا يجب على الانبياء ع اذ ربما يفضي ذلك
الى قلق واضطراب في عقائد الامم او يكتفي ذلك بدلالة
الحال كما في مواعدة موسى ع ثلثين ليلة ثم اتمها
بعشر بعدها ولو سلم فيجوز ان يقع النقض من ابن عمران
ع لكنهم يخفون ذلك حسدا من عند انفسهم كما اشار
اليه المحقق رحمة الله تعالى عليه رحمة واسعة قال

الانبيا ربريبة التفاقا عن	كفر وكذب وعن فسق باعلان

اقول ذهبت الازارقة من الخوارج الى جواز صدور الذنب
عن الانبياء عليهم السلام فذهبهم تجويز الكفر عليهم بناء على ان
كل ذنب كفر عندهم بل قالوا بجواز بعثة نبي وان علم الله
تع كفره بعد البعثة قالت الشيعة بجواز اظهار الكفر عند
خوف الهلاك ورده صاحب المواقف بانه
يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية اذ اول الاوقات بذلك
وقت الدعوة ومتبعة التارح الفاضل قائلا وايضا ما
ذكره منقوض بدعوة ابرهيم ع وموسى ع في زمن نمرود
وفرعون لشدة خوف الهلاك فيه وانت خبير بانه
ما ذكروه انما يفضي الى جواز اخفاء الدعوة بالكلية لا وجوبه
ووقوعه فلا بد فيه ووقوعها عن موسى وابرهيم عليهما السلام

وما يتعلق بها من التبليغ والارشاد والى المصالح والاحكام
الدينية فالاكثرون على امتناعه مطلقا والا لورد نقضا على
دلالة المعجزات وجوزه القاضي ابو بكر فيما اذا كان على سبيل
السهو والنسيان فان المعجزات انما تدل على صدقه فيما
اصلا فلا نقض به قطعا واراد بالنقض غير ما سبق وما يتبع
من الصغائر لما اشتهر فيما بينهم وهو الحط من طاعة الله تعالى
بارتكاب الكبيرة والا لكان ذكرنا فيما بعد تكرارا وذهب
اكثر المعتزلة الى جواز صدوره كذلك مطلقا ووافقهم من امامي
الحرمين وقال الجبائي منهم انما يجوز صدور الصغائر عنهم
اذا كان على سبيل السهو والخطاء في التاويل وقال اكثر
الاصحاب بل على سبيل السهو والنسيان فقط
اذا تمهد هذا عندك عرفت ان الاولى حذف قيد
الاتفاق من البين بل ترك قيد الاعلان ايضا لانها لا تجوز
صدور الفسق عنهم اذا كان بطريق الاخفاء وكان المحقق
لم يعتد بالمخالف في عدم جواز الكفر عليهم وجعل قيد
الاعلان متعلقا به ايضا وانما ذهب اليه الشيعة من
جواز الكفر عليهم بالاعلان تقية فتدبر قال

وعن كبائر عمدا عند اكثرنا	وخسة تمثل تطفيف باوزان

اقول ذهبت الحشوية الى جواز صدور الكبائر عن الانبياء
عم عمدا ومنعه الجمهور من المحققين ثم اختلفوا فذهبت
الكناءرة الى ان ذلك مستفاد من الشرع اذ لا
دلالة للمعجزات عليه وقال المعتزلة صدور الكبائر عنهم
عمدا يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب والحط من

ربته

ربته في اعين الناس وذلك يؤدي الى النفرة عنهم وهذا
الانقياد لاوامرهم ونواهيهم منه فوات لا يخفى فيجب
على الله زجرهم عنها اصلا لعباده واما صدورها عنهم
على سبيل السهو والنسيان فالاكثرون على جوازه و
المختار امتناعه ايضا وقد اتفقوا على امتناع صدور ما يدل
على الخسة ودناءة الهمة عنهم سواء كان عمدا او على سبيل
السهو والنسيان كسرقة لقمة او حبة او تطفيف الى نقص
بالمكاييل والاوزان هذا كله فيما بعد الوحي والاتصاف
بالنبوة واما قبله فالجمهور من اصحابنا على انه لا يمتنع عنهم
كبيرة فضلا عن صغيرة اذ لا دلالة للمعجزات على امتناعها
عنهم قبله ولا سمعي ايضا يدل عليه وذهب اكثر المعتزلة
الى امتناعها عنهم حتى لا دائما الى النفرة الموجبة لفوات
مصلحة البعثة ومنهم من قال بامتناع ما ينفر الطباع
عنهم سواء كان صادرا عنهم او عن اصولهم وقالت الرافضة
لا يجوز على الانبياء عم ذنب اصلا سواء كان كبيرة او
صغيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطأ في التاويل بعد الوحي
وقبله ايضا لنا قوله تع حكاية عن ابليس على سبيل
التصديق لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين
مع قوله ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا
فريقا من المؤمنين فانه يدل على ان بعضا من العباد
لم يغوهم ابليس ولم يتبعوه قطعا وهم الانبياء عم والا
لكان غيرهم افضل عند الله تع ان اكرمكم عند الله اتقيكم
وانه يط بالاجماع ثم ان صدور ما عدا صغائر الخسة عنهم

على سبيل السهو والنسيان فما يكون اجماعا فيكون
حجة وبقيت الاتيان فيما سوى ذلك على العموم
فان قلت لا بعد المراد من الذين اغواهم ابليس
واتبعوه بجرد ارتكاب كبيرة على سبيل السهو او صغيرة
والا لكان بطريق العمد ولو سلم فاللازم من ذلك عصمة
بعضهم والكلام في الكل قلنا صدور الذنب عنهم انما هو
بوسوسته واضلاله ولا معنى للاغواء والاتباع سوى
ذلك واذا ثبت عصمة بعضهم ففيه عصمة
البعض الآخر لعدم القائل بالفصل قال

لقول الفصلي الحاكي لمذهبهم	بانه قبل وحي او بنبيا

اقول قد احتج الخصم على ما ذهب اليه بفصل الانبياء
التي نقلت في القرآن والاحاديث والاخبار
فانها تشعر بصدور الذنب عنهم حال النبوة اشار
المحقق المجيب اجمالا بان ما نقل منها بطريق التواتر
ولم يكن له محمل آخر تحمل على انه كان قبل البعثة او من الصغائر
الصادرة عنهم بطريق السهو والنسيان فانه قيل
كيف تكون الصغيرة الصادرة عنهم على هذا الوجه
ظلما ويستغفر عنها اجيب بان ذلك لعصمة منهم
او لقصدهم بذلك هضم انفسهم ومن اراد الوقوف
على الجواب التفصيلي فليرجع الى المطولات والكتب
المؤلفة لدفع المطاعن عن الانبياء عليهم السلام قال

وللنبيين رجحان على ملك	تعليم علم وتكريم بدلان

اقول ذكر في المواقف انه لا نزاع في ان الانبياء عليهم السلام

افضل من الملئكة السفلية الارضية وانما النزاع في
الملئكة العلوية السماوية فقال اكثر اصحابنا الانبياء افضل
منهم ايضا وعليه الشيعة واكثر اهل الحل وقالت
المعتزلة وابو عبد الله الحليمي والقاضي ابو بكر منا الملئكة افضل
منهم وعليه الفلاسفة لنا وجوه الاول انهم امروا بالسجود
لآدم سجود تعظيم وتكريم كما يدل عليه قول ابليس ارايتك
هذا الذي كرمت علي وانا خير منه والذي يقتضيه العقل
والحكمة هو الامر بتعظيم المفضول للافضل لا عكسه ورد عليه
انه انما يدل على كونه افضل منهم في وجه في وقت والمدعى
كونه افضل منهم مطلقا في كل الاوقات والذي اشار اليه
المحقق اولا وهو ان الله تع علم آدم من الاسماء ما لا تعلمها
الملئكة والعالم افضل من غيره لقوله تع والذين اوتوا
العلم درجات وقوله قل هل يستوي الذين يعلمون
والذين لا يعلمون ورد عليه ان فيهم من هو عالم بجميع
الشرايع السنوية لكنه واسطة فيما بين الله وانبيائه بل
بشرايع الملكوت ولكنا لبعضهم ايضا فلا يعارضه علم
آدم عم بالاسماء في وقت السؤال كيف وقد علموا ذلك
ايضا فيما بعد فانا قلت فهو معلم والملئكة متعلم والمعلم
افضل من المتعلم قلت لا نزاع في انه افضل منهم
من هذا الوجه انما النزاع في الافضلية من كل الوجوه ولذلك
ما اشار اليه ثانيا وهو قوله ولقد كرمنا بني آدم فان
التكريم المطلوق لواحد من الاجناس تدل على فضيلته
من غيره فان قلت التكريم لا يوجب التفضيل بينها

افضل

مع قوله تع وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا
فانه يشعر بعدم التفضيل على القبيل الذى هو الملك
اجماعا على انه قد وصفهم فى كلامه ايضا بانهم عباد مكرمون
قلت صيغة التفضيل للتكثير والمبالغة فالمعنى
كرمنا بنى آدم زيادة تكريم وفضلناهم على كثير ممن خلقنا
زيادة تفضيل ليفهم من افضليتهم على قليل من مخلوقاته
وهو الملئكة الكرام فى الجملة فان قلت الاية انما تدل
على ان جنس البشر افضل من جنس الملك فيفهم منها
كون جميع افراد ذلك افضل من جميع افراد هذا
والمدعى كون الانبياء افضل منهم فقط قلت مم اذا قد
خرج منها غير الانبياء من افراد البشر للادلة الدالة على انهم
خواص الملك افضل منهم فبقيت معمولة فيمن عداهم
من الانبياء فليتدبر الرابع ان للبشر عوايق عن العبادة
من الشهوة والغضب والحرص والوهم والخيال وحاجاته
الشاغلة لاوقاته ولاشئ من ذلك يوجد فى
الملئكة فالعبادة معهم تكون ادخل فى الاخلاص
واشق فيكون صاحبها اكثر ثوابا عليها لقوله ع ام
افضل الاعمال احمزها وردبان المعنى ماكان فيه زيادة
مشقة عن الاعمال الصادرة عن واحد فانه افضل
من الصادر عن ذلك من غير مشقة زائدة اذ لا
دليل على العموم فى الاشخاص فضلا عن الاجناس وكيف
لا والعموم تقتضى ان يكون العوام افضل من الانبياء
والملئكة ايضا اذ لاشك ان تلك الصفات

العالقة

العالقة ازيد فيهم فيكون عبادتهم افضل وثوابهم عليها
اكثر ولو سلم ذلك فى الاشخاص ولانم فى الاجناس
كيف وتلك الصورة هى الحجب القوية عن تجلى انوار
الهية والعبادات انما هى وسائل الى نقض اثارها
وقمع دواعيها ليتوصل الى الاقتباس من الانوار
الربانية على ماشار اليه الخليل ارنى كيف تحيى الموتى
الاية وتحقيقه ان الانسان جامع بين مالملك من
العقل الذى لاشهوة له وبين مالبهيمة من الطبيعة التى
لها شهوة وغضب فمن غلب عليها طبيعة الحيوانية
واستولى انانا فانا ولذلك كالانعام بل هم اضل سبيلا
لتضييعهم بالكلية مايقتضيه العقل من العلوم والحكم والقوة
العقلية حتى بمنزلة الميت لااثر لها ولهذا قد عبر
عنهم الخليل بالموتى ومن سخر ما للقوة العقلية بحيث
صارت منقادة لها مهما شارت بضرب من
المجاهدة والوانع العبادات اوصاف راسخة فى جوهره فاولئك
هم الذين يحبون بمحبوة الله ومشاهدة جماله وجلاله
تع ثم ان مقتضى هذا التركيب انه لا ينجى تلك الصفات
بالكلية بل يبقى لها اثر فى الجملة على ماشار اليه ع من قوله
انه امر الخليل بذبح تلك الطيور وابقاء رأسها عنده
ولعل الله ايضا يشير بقوله ثم اجعل على كل جبل
منهن جزءا اى ضع على عنصر من العناصر الاربعة
التى هى اركان البدن شيئا منها ولهذا قال انه
ليعان على قلبى وانى استغفر الله فى اليوم والليلة

سبعين حجة ولما كان مجرد الملئكة عنها يحسب فطرتهم
لم يتصور هناك حجاب مانع اصلا فيستغرقون دائما
في الانوار الربانية ويسبحون الليل والنهار لا يفترون و
من ههنا ظهر فساد ما قيل ان من غلب طبيعة
عقله فهو شر من البهايم وذلك يقتضي ان يكون
من غلب عقله طبيعته خيرا من الملئكة واحتج بوجوه
منها قوله تع لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله
ولا الملئكة المقربون فانه يقتضي ان يكون الملئكة افضل
من المسيح لغة وعرفا وكذا من غيره اذ لا قائل بالفصل و
الجواب ما حققه الامام في الاربعين من ان المختلف
فيه في هذه المسئلة هو كثرة الثواب وهي لا تحصل
الا بنهاية التواضع والخضوع وكون العبد بنهاية التواضع
مع تع لا يلايم صيرورته مستنكفا من عبودية الله تع
بل بنا قضها وبنافيها فامتنع ان يكون المراد من الآية
هذا وانما الصاف الشخص بالقدرة الشديدة والقوة
الكاملة فانه مناسب للتمرد وترك العبودية فانه تعالى
قد شاهدوا من المسيح احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص
اخرجوا بهذا القدر من العبودية لا الى الالوهية فقال
الله ان عيسى عم لا يستنكف بسبب هذه القدرة
عن عبوديتي ولا الملئكة المقربون الذين هم فوقه
في القدرة والبطش والاستيلاء على عالم السموات
والارض كما لا يخفى فالآية انما تدل على ان الملك
افضل من البشر في الشدة والقوة والقدرة والبطش

والكلام

والكلام انما هو في الافضلية بمعنى كثرة الثواب وقد يقال
الداعي الى ان يسميهم المسيح الها انما هو حصوله من غيره
وهذا المعنى اقوى في الملك لحصوله بلا اب وام البتة
مع انهم لا يستنكفون عن عبودية الله تع فضلا عن عيسى عم
وبذلك ظهر بطلان استدلالهم على ذلك بان
الملئكة قوية على تغيير الاجسام وتقليب الاجرام لا يستقلون
حمل الاثقال ولا يستصعبون نقل الجبال فالرياح تهب
بحركاتها والسحاب تعرض وتزول بتصريفاتها والزلازل
يكون بقوتها والآثار العلوية تحدث بمعونتها كما
نطق به الكتاب الكريم والقرآن العظيم حيث
قال فالمقسمات امرا والمدبرات امرا وكذا استدلالهم
بقوله تع ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته
وجه الاستدلال ان الله تع احتج بعدم استكبار
الملئكة على ان البشر يجب ان لا يستكبرون عنها
فلو كان البشر افضل منها لتم هذا الاحتجاج قال السلطان
اذا اراد ان تقرير وجوب طاعتهم على رعيتهم يقول ان
الملوك لا يستكبرون عن طاعتي فكيف هؤلاء المساكين
واما استدلالهم بالعندية فضعيف ايضا لورود مثله
في حق البشر قال الله تع في مقعد صدق عند مليك مقتدر
وقال عم حكاية عنه انا عند منكسرة قلوبهم بل هو اقوى
كما لا يخفى ومنها ان من الملئكة من هو رسول الى الانبياء
عم والرسول افضل من امته وردبان السلطان قد
يرسل واحدا الى جمع عظيم ليكون متوليا لامورهم وحاكما

عليهم فذلك الشخص يكون افضل منهم واما اذا ارسل
شخصا واحدا الى واحد للاعلام كما اذا ارسل واحد من عبيده
الى وزيره فلا شك ان المرسل اليه اقل منه قدرا واعلى مرتبة و
الرسول كواحد من خدامه ومنها قوله تع يوم يقوم الروح
والملئكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال
صوابا فان المقصود من شرح هذه الواقعة بيان عظمته
على وجه المبغ ولو كان في الخلق طائفة قيامهم بين يدي
الله تع وتضرعهم في حضرته اقوى في الانبياء عن عصمته و
كبريائه من الملائكة لكان ذكرهم في مثل هذا المقام اولى
وقد قدمنا ما يمكن ان يقضي عن مثله فتذكر ثم الافضلية
ان الافضلية بمعنى زيادة القدر والقوة والبطش له في
الملئكة واما الافضلية لمعنى كثرة الثواب عنده
تع فعلمها عنده ولا طريق لنا الى الجزم بها فتدبر قال

وللولي كرامات كما نقلت	عن آصف وابي الدرداء وسلمان

اقول ذهبت الجمهور منا وابو الحسين البصري من
المعتزلة الى ثبوت الكرامات للاولياء وانكرها اكثر المعتزلة
ووافقهم الاستاذ الجبائي منا لقصة اصحاب الكهف
ومريم وآصف وابي الدرداء وسلمان ورويته عمر رض على
المنبر حبشه بنهاوند حتى قال يا سارية الجبل وسماع سارية ذلك

قال وصدت سارية الفاروق عن جبل	والبعد بينهما في القدر اشهر

وهو امعنى ٣

اقول واحتج المخالف بانها لا تتميز عن المعجزة فيتدبا
اثبات النبوة واما القصص المذكورة فبعضها ارهاص
لنبي بعدنا وبعضها معجزة لنبي معها او قبلها ورد بانها تتميز

عن

عن المعجزات بوجوب مقارنة الدعوى والتحدي
فيه المعجزة ولا يجب شيء من ذلك في الكرامة وبهذا
ظهر بطلان جعلها معجزة لنبي قبلها وسياق تلك
القصص شهد على انها لم تكن لتصديق الانبياء فكيف
تكون معجزة لهم على ان ذلك لو صح لبطل كثير من المعجزات

قال فضل النبي جلي بل بنبوته	فاقت ولايته في قول اخوان

اقول فضل نبينا على سائر الانبياء عم طه لانه مبعوث
الى الثقلين وخاتم الانبياء والرسل ومعجزته الباهرة باقية
الى يوم القيام وشريعته ناسخة لجميع الشرايع والاحكام
وشهادته قائمة في الفيصة على كافة البشر وشفاعته عامة
لهم يوم المحشر على ما دلت عليه الايات والاحاديث
واما قوله عم لا تخيروني على موسى بن عمران وما ينبغي
لعبد ان يقول انا خير من يونس عم فعلى سبيل
التواضع منه كيف وقد قال عم انا اكرم الاولين والاخرين
وانا سيد اولاد آدم ولا فخر واما الافضل بعد محمد عم
من الانبياء ففيه خلاف وتفصيله مذكور في شرح المقاصد
وكلمة بل في قوله بل بنبوته للترقي والمعنى ان فضل النبي
جلي على الولي لكونه مشرفا بالوحي ومشاهدة الملك
وكونه مبعوثا لصلاح العالم ونظام امر المعاش والمعاد
بل بنبوته حال كونها فائقة على ولايته ايضا جلية ويحتمل ان
يكون بنبوته مبتدا وقوله فاقت خبرها والجملة معطوفة على
ما قبلها فالمعنى ان فضل النبي على الولي الذي لا نبوة
له وتفوقه منه امر ظاهر بل مرتبة النبوة فائقة على مرتبة

الولاية مطلقا قد يكون افضل من مرتبة النبوة وعلى
من زعم ان مرتبة ولاية افضل من مرتبة نبوته ويمكن
ان يكون جزء نبوته محذوفا وفاعل فاقت هو ولايته
والمعنى ان فضل النبي عم جلي بل نبوته ايضا جلية حال كون
ولايته فايقة عليها فهو اشارة منه الى ما نقل عن
بعض العارفين من ان مرتبة ولاية النبي عليه السلام
افضل من مرتبة نبوته وعليك الاختيار ثم الاختيار قال

وافضل الناس بعد الانبياء ابو	بكر لتصديقه من قبل اقرانه

اقول ذهبت اهل السنة وجماعة من قدماء المعتزلة
الى ان افضل الناس بعد الانبياء عم ابو بكر رض وذهبت
الشيعة الى ان الافضل هو علي بن ابي طالب رض
ووافقهم المتاخرون من اهل الاعتزال واحتج الاولون
على ذلك بالكتاب والسنة والاثر والامارات
اما الكتاب فقوله تع وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي
ماله يتزكى وما لاحد من نعمة تجزى فان المراد به ابو بكر او
علي رض او لا ثالث يراد بالاتفاق لكن قوله وما لاحد
عنده من نعمة تجزى يمنع ارادة الثاني فاما ان للنبي
عم على علي بن ابي طالب من نعمة التربية فتعين الاول
كما ذهب اليه كثير من المفسرين واما السنة فقوله
عم لابي الدرداء رض حين كان يمشي امام ابو بكر رض
اتمشي امام من هو خير منك وانه ما طلعت شمس
ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل
من ابي بكر وامام الاثر فما روي عن ابن عمر رض كنا نقول

رسول الله عم حي افضل امة النبي عم بعده ابو بكر ثم عمر
ثم عثمان وعن علي رض خير الناس بعد النبيين
ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم واما الامارة فما تواتر في امام ابي
بكر رض من تالف القلوب وتتابع الفتوح وقهر
اهل الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاء
الروم عن الشام وطرد فارس عن حدود السواد واطراف
العراق مع ان لهم قوة كاملة وشوكة شكيمة واموالا
وافرة واستدل المحقق على افضليته ابي بكر رض بتصديقه
النبي عم واسلامه قبل الاوان اي جميع الناس على ما
عليه الاكثرون وصرح به حسان بن ثابت واشار
على رؤس الاشهاد ولم ينكر عليه احد ويؤيده قوله
عليه السلام اين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن
بي وزوجني ابنته وجهز في جماله وواساني بنفسه وجاهد
معي ساعة الخوف واراد بالاقران من بلغ مرتبة
التكليف من الناس فان اسلام علي رض وان
كان اسبق منه كما يدل عليه ما روي عن سلمان
الفارسي لعلي رض اوكلم ورودا على الحوض اوكلم اسلاما
علي بن ابي طالب وعن عبد الله بن الحسن رض
كان امير المؤمنين يقول انا اول من صلى واول
من آمن بالله وبرسوله ولم يسبقني احد الا الصلوة
الا النبي عم الى غير ذلك الا انه كان صبيا كما يصرح
به الاثر المنقول عنه وابو بكر رض اسلم حين كونه بالغا
عاقلا ولذلك ان ايمان البالغ الصادر عن استدلال

افضل من اسلام الصبي ولو سلم فنمنوعه الا انه ليس
بمشهر فيما بين الناس ولا محترم ولا مقبول العقول
كالصبي الذي يكون في البيت فلم يحصل بسبب اسلامه
قوة وشكوة في الاسلام واما ابو بكر فكان شيخا محترما
اجنبيا فحصل بسبب اسلامه قوة عظيمة في الاسلام
الا ترى انه لما اسلم اشتغل بالدعاء والتضرع الى الله تعالى
فاسلم بهركة دعائه على يده عثمان بن عفان وطلحة
والزبير وسعد بن ابي وقاص وعثمان بن مظعون رضوان
الله عليهم اجمعين الى غير ذلك فكان افضل من
اسلام علي رض واحتج المخالف عنه ايضا بالكتاب والسنة
والامارة اما الكتاب فقوله تع ندع ابناءنا وابناءكم
ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم الاية فانه
اراد بانفسنا عليا رض لانه عم حين دعى وفد نجران
الى المباهلة خرج معه علي والحسن والحسين وفاطمة فقط وهو
يقول اذا انا دعوت فامنوا ولا شك ان من كان
بمنزلة نفس النبي عم يكون افضل ورد بان المراد بانفسنا
نفس النبي عم وهذا كما يقال دعوت نفسي وقد يحذف
المراد جميع قرابة النبي عم وخدمه ممن نزل عرفا بمنزلة
نفسه عم وليس بشيء اذ لم يرم حد استدراك ذكر
الانبياء قبلها واما السنة فقوله عم اللهم ائتني باحب
خلقك ياكل معي هذا الطير فاتاه علي رض واكل معه
ولا شك ان الاحب اليه افضل عنده ورد بانه
لا يفيد كونه احب اليه من كل وجه بل من بعض الوجوه

ولا كلام فيه واما الامارة فما اجتمع فيه من الكمالات
العلمية والعملية ولهذا كان مرجعا في كثير من الوقايع
ومسند الجم غفير من العلماء مع ما له من الشجاعة التامة
والقدرة الكاملة ولهذا قال سيد المرسلين لا فتى
الا علي لا سيف الا ذو الفقار وقال في يوم الاحزاب
لضربة علي خير من عبادة الثقلين والجواب ان اجتماع
الكمالات العلمية والعملية لا اختصاص له بعلي بن ابي
طالب رض بل هو متحقق في غيره ايضا واما حديث الشجاعة
والقدرة الكاملة فعلى تقدير اختصاصها به لا يدل
على الافضلية بمعنى كثرة الخصال الحميدة فيه والكلام في
الافضلية بمعنى كثرة الثواب عند الله تع فان قلت
قد تحقق منه بسبب شجاعته وقدرته من الجهاد وضرب
الرقاب ما لم يوجد في غيره وانه خير من عبادة الثقلين
قلت يمكن ان يثبت في غيره جهة اخرى لا يوجد
مثلها فيه فلا يحصل الجزم بافضليته بتحقق ذلك
واعلم ان امثال هذه التاويلات يجري ايضا
فيما ذكره الاصحاب فلا يعتمد عليه في مثل هذا
الباب فالاولى فيه الاقتصار على الاجماع قبل
ظهور المخالفين ولا يطول بذكره الكتاب **قال**

وبعده عمر الفاروق اذ هو فيه	اظهر دين رسول خير معوان

اقول ذهب اهل السنة الى ان الافضل بعد ابي بكر
من الاصحاب هو عمر بن الخطاب رض واستدلوا عليه بالسنة
والاثر والامارة اما السنة فقوله عم خير امتي ابو بكر ثم

عمر واما الاثر فقد قرن تفضيل ابي بكر واما الامارة فهو ما
اليه المحقق من انه خبر معوان دين الاسلام بما نور في
زمن خلافته من فتح المشارق وقهر الاكاسرة
واخذ الخراج من القياصرة وقتل عروشهم وهدم دولهم
والسبي من اموالهم واولادهم وترتب الامور و
سياسة الجمهور وافاضة العدل والامان
على الفقراء والمساكين مع اعراضه عن متاع
الدنيا وملاذها وشهواتها قال

وبعد ذلك فقد افتى مشايخنا | ان لا تردد في تفضيل عثمان

اقول وهب كثير من الاصحاب الى ان الافضل بعد عم
من الصحابة هو عثمان بن عفان رض وتمسكوا فيه
بالاثر والامارة واما الاثر فقد قرن ابن عمر رض واما
الامارة فما تواتر في عهد خلافته من فتح كثير من البلاد
واعلاء لواء الشرع الى السماك واجتماع الناس على
مصحف واحد مع ما كان له من تجهيز جيوش المسلمين
والانفاق في نصرة الدين والمهاجرة مهجرتين وكونه
ختنا للنبي عم على ابنتين وبلوغه الغاية القصوى
في الاستحياء من الله وقد قال النبي عم في حقه
اما ورفيقي في الجنة وقال استحيي ممن تستحيي منه
ملئكة وقال انه يدخل الجنة بغير حساب وقد استدل
المحقق على كونه افضل من علي بن ابي طالب رض
باتفاق المشايخ وحكمهم بانه افضل منه من
غير تردد وفيه رد على من تردد منهم فيما بينهما

ادخلته

او قال الى افضلية علي من عثمان بن عفان رض قال

وبعد ذاك علي وهو أوفر بهم | الى النبي واعطى بن اختها

اقول المناسب لسياق كلامهم تعليل افضلية علي
ممن بعده بكونه اقرب الى النبي عم نسبا فانه
عباسا رض وان كان عم النبي عم الا انه اخ عبد الله
من الاب وابو طالب كانه اخ من الاب
والام وبكونه اوفر حظا فيما بين الاخوان لكونه زوج
فاطمة رض التي هي سيدة نساء العالمين الا ان
المحقق لم يصرح به لما يرى على ظاهر الاجمال فنقصر قال

الحشر والبدا امكانا وتميزا | ونفي مدخل اوفاشرتا

اقول ذهب الطبيعيون من الفلاسفة الى نفي الحشر
لان بناء على انه عبارة عن هذا الهيكل المحسوس
وانه يفنى بالموت فيمتنع اعادته لامتناع الاعادة
على المعدوم وذهب الالهيون منهم الى القول
بالمعاد الروحاني وامتناع الجسماني لما قرر ذهب
اكثر المتكلمين الى العكس من ذلك ومنهم من
جمع وجزم بثبوت الاعادة للارواح والاجسام
جميعا وعليه الاعتماد لنا ان البدا اي الايجاد
اولا والحشر اي البدا ثانيا امران متحدان في
الماهية وانما يختلفان بحسب العوارض الخارجة
عن ماهيتهما فيلزم من امكان الاول امكان الثاني
والا يلزم الاختلاف في لوازم الطبيعة الواحدة
وانه قبح فان قلت هب ان الايجاد اولا ممكن

نظرا الى ذاته لكنه يجوز ان يمتنع في الزمان الثاني لفقد
شرط او وجود مانع قلت المدعى ليس الا جوازه و
امكانه نظرا الى ذاته فلا ينافيه جواز امتناعه بغيره نعم
انه يستدل بذلك على وقوع الحشر وتحققه لورود ما ذكر
وههنا بحث وهو ان للخصم ان يمنع اتحاد ماهية
الايجادين قياسا على الوجودين فان الوجودات
الخاصة عندهم لما كانت حقايق متخالفة جاز ان
تكون ايجاداتها كذلك لابد لنفيه من دليل
فان قلت ذلك انما هو فيما اذا كان متعلق الوجود
والايجاد امورا متخالفة واما اذا كان امرا واحدا كما فيما
نحن بصدده فلا قلت لو سلم فيكون الكلام الزاما
مبنيا على تسليم الخصم اياه ولا يلتفت اليه في امثال
هذه المقامات والاقرب انا نقول ان الممكن هو الذي
لا يلزم من فرض وقوعه محال ومن البين انه لا يلزم من
فرض وقوع الاعادة محال فتكون ممكنة وهو المطلوب فان
قلت قد يلزم من فرض وقوعها محال لذاتها
كما في اعادة الزمان قلت بعد تسليم وجود الزمان
ليس المدعى صحة اعادة كل شيء فلا اشكال
واحتج المخالف بوجوه الاول انه لو جاز اعادة المعدوم
بعينه وفرضنا وقوعه لجاز ايجاد مماثله
فليفرض وجوده ايضا مع ذلك المعاد فيلزم الاثنينية
بدون التمايز وانه بط بديهة والجواب ما اشار
اليه المحقق اولا وهو ان الامتياز بالعوارض المشخصة

تموه

كما في المثلين المتباينين وان اريد بالتماثل الاتحاد
من كل الوجوه فلا نسلم الاثنينية بل لا يتصور التماثل ح
وان اريد الاتحاد في العوارض المشخصة فالملازمة مسلمة
وبطلان اللازم مم اذ الاثنينية ح تكون اعتبارية
فيكفيها التغاير الاعتباري الثاني لو جاز اعادة المعدوم
بعينه اي بجميع عوارضه المشخصة ومن جملتها الوقت
لا عبد في وقته الاول فيلزم ان يكون المعادان
المتباينان والجواب ما اشار اليه المحقق ثانيا
وهو ان كون الزمان من العوارض المشخصة لشيء
من المبدا والمعاد ممنوع الا لكان الشخص الواحد متخا

صح

متعددة بحسب تعدد الازمنة وانه سفسطة
وقد يجاب بالتزام اعادة الوقت ايضا ومنع
الاتحاد ح وليس بشيء اذ يلزم ح ان يكون للزمان
زمان وانه بط فلا بد ان يعاد بدونه ويلزم الاتحاد والكلام
ان الحكم بصحة العود يقتضي اتصاف المعدوم حال صحة
العود وانه لا يتصور بدون التماثل ولا تمايز للمعدوم حال
حال العدم والجواب ان المذهب انه المعدوم ما
متمايزة في الجملة حال عدمها وان لم يكن موجودة فيه
الا يرى ان اكثر المتكلمين ذهبوا الى ان الوجودات
زائدة على الماهيات وليس ذلك في الخارج فتعين انه
يكون في العقل مع انهم لا يقولون بالوجود الذهني
والشيخ الاشعري قد نفى زيادتها في الخارج وانكر
الوجود الذهني فلا بد ان يكون اتصافها بها نظرا

الى العقل وان لم يكن ماهيتها منحققة فان قلت
لم لا يجوز ان يكون مرادهم بذلك كونها زائدة في
الخارج فرع على ثبوت المثبت له فيه فيلزم تقدم
الشيئ على نفسه او الدور وههنا بحث وهو
ان ثبوت الوجود ات لماهياتها انما هو في نفس
الامر من غير فرض واعتبار معتبر وما ذكر يدل على كونه
بمجرد الفرض والاعتبار وانه بطل قطعا ومن ههنا ظهر
ايضا بطلان ما ذهب اليه القائلون بالوجود الذهني
من ان قبول الماهيات لوجودها وزيادتها انما هو حال
كونها موجودة في الذهن لان الذهن يجردها عن الوجود
مطلقا سواء كانت خارجية او ذهنية فانها وان
كانت موجودة في الذهن الا ان للذهن ان
ياخذها غير مقيدة بهذا الوجود وينسب اليها فيجدها
ح قابلة له واما اذا لوحظ معها الوجود فلا تكون قابلة
ولما كان قيامه بالماهية وقبولها اياه من حيث
هي وبهذه الحيثية انما ثبت لها في العقل فالملازم
هي زيادته في التصور لا في الوجود العيني قال قلت
فنحن نقول ثبوت الوجود لها انما هو في نفس الامر
ولما امتنع ذلك في الخارج لم يتعين انه في العقل
لانه بالعقل وبينهما بون بعيد قلت فنقول ح البداهة
التي ادعيتموها في ثبوته لها في نفس الامر على هذا
الوجه فيلزم تقدم الشيئ على نفسه او الدور في
الموجودات المترتبة في نفس الامر وانه بط لقيام التطبيق

فيها

فيها كما لا يخفى على من له ادنى مسكة قال
بل لا حتياج الى قول بصحة ان | اعادة ما عدمت في مشهد الرب
اقول لما احتج المنكرون للحشر بانه موقوف على اعادة
المعدوم بعينه وانه ممتنع اما على مذهب من قال
ان فناء الاجسام عبارة عن العدام حافظ وقد اعترف
الذاهب على ذلك المقالة ايضا واما على قول من
قال ان فناءها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط
بعضها ببعض كما يشعر به قضية التحليل عم قلت ان الاجزاء وان
لم تكن معدومة الا انه لا شك في انعدام التاليف
والحيوة وكثير من الاعراض الواقعة فيها اتى المحقق
الى الجواب اولا بمنع امتناع اعادة المعدوم فتكلم
على ادلته وثانيا بمنع الاحتياج والتوقف على ما ذهب
اليه البعض منهم وذلك لان الله تع يجمع الاجزاء
الاصلية بوجه ما ويعيد الارواح اليها ولا يضر نا عدم
كون المعاد عين الاول كما ورد في الحديث ولذلك
ترى بعض المنكرين باعادة المعدوم ويقولون
بحشر الابدان قال امام الحرمين يجوز ان ينعدم
الجواهر ثم يعاد وان تبقى وتزول اعراضها المعهودة
المعينة ثم يعاد بنيتها ولم يدل قاطع سمعي على تعيين
احدهما فينفي التوقف وهو المختار عند بعض المحققين قال
اجزاء اصلية كلا وانما الكلف | فذلك لم تك اجزاء الاصلية
اقول استدل المنكرون للحشر بانه لو اكل انسان
انسانا بحيث صار جزءا منه فالاجزاء المأكولة اما

اما ان في بدن الاكل او في بدن المأكول واياما كان
لا يكون احدهما بعينه معافات المحقق الى الجواب
بان المعاد هو الاجزاء الاصلية من اول العمر الى آخره
لا الى صلاحيته بالتغذية التي هو فضلة في الاكل ولما اعترض
بانه يجوز ان يكون ملاك الاجزاء الغذائية التي هي
فضلة في الاكل نطفة واجزاء اصلية بالنسبة الى بدن
آخر فيعود المحذور اشار الى الجواب بان الله
تعالى يحفظها عن ان تكون اجزاء لبدن آخر فضلا عن الاجزاء الاصلية

قال ودافع كل مانع الصدوق به | من ممكن كصراط او كميزان

اقول لما فرغ عن بيان امكان الحشر شرع في اثبات
وقوعه وسائر ما يتعلق به من الصراط والميزان والحساب
واهوال القيمة الى غير ذلك ودليل الكل انها
امور ممكنة اخبر بها الصادق فتكون واقعة والتصديق
واجب اما امكان الحشر فلما مر من جواز اعادة المعدوم
ولا شك في ان الاجزاء المتفرقة المختلطة بعضها
ببعض قابلة لنوع ما من الجمع واعادة الارواح اليها
واما امكان غيره فظاهر ولذلك لم يتعرض له المحقق و
اما الاخبار فلما تواتر من الانبياء القول بحشر الابدان
وما يتعلق به وقد وقع في مواضع من القرآن وكلام
انبيائهم بحيث لا يقبل التأويل بل النحق بالضروريات
من الدين فتأويلها بالمعاد الروحاني فقط هو رد
خروج عن القانون مكابرة وعناد والصراط جسر
ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف

كما

كما ورد في الحديث وانكره المعتزلة لانه لا يمكن العبور
عليه وسلم ففيه تعذيب لصالح المؤمنين ولا
تعذيب لهم يوم القيمة فالمراد به فالمراد طريق الجنة والسعير
على ما يشير قوله تع سيهديهم ويصلح بالهم وقوله
تع فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد به الادلة الواضحة
وقيل اريد به العبادات كالصوم والصلوة وقيل
الاعمال الردية التي يسأل عنها كأنها يمر عليها والطريق
المرور عليها وبكثرتها ولقصر بقلتها والجواب منع
وكلا بل هو ممكن كالمشي على الماء والطيران في الهواء
بطريق خرق العادة ويسهل امر المرور على عباده
الصالحين فمنهم من يمر عليه كالبرق الخاطف
ومنهم من يمر عليه كالريح العاصف ومنهم من يمر
عليه كالجواد كما ورد في الحديث واما الميزان فا
المراد
به الحقيقي الذي له كفتان وساقتان ولسان
عمل بالحقيقة لامكانه وقد جاء في الحديث تفسيره بذلك
وانكره بعض اهل الاعتزال لان الاعمال لا تحكم وزنها
ولو سلم فعبث لا فائدة فيه بل المراد العدل
الثابت في كل شيء كما يشعر به ذكره في القرآن
بلفظ الجمع وقيل المراد به المتابعة اللهم والعقل
والجواب ان الذي يوزن هو الصحائف التي تكتب
فيها مقادير الاعمال وعلى تقدير استحالة افعال الله
تع بالاغراض والحكم والمصالح لعل فيه حكما ومصالح
لا تحصى كظهور مراتب اهل الكمال وفضائح اصحاب

النقصان على روس الاشهاد وزيادة مسرة في الاولين
والالام في الاخرين وكالة غيب في الحسنات والتعذيب
عن السيات وقد يجاب بانه قد يجعل الاعمال الحسنة
اجساما توازنه والسيات اجساما مظلمة فتوزن وينظر
قال وكالحساب واحوال القيمة او | كحوض سيدنا فيها وكيزان

اقول اما الحساب فلقوله تع ان اسرع الحاسبين وقوله ع
حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واما اهوال القيمة
فكثيرة منها هول الوقوف قبل الف سنة وقيل خمسون
الف سنة ويدل عليه قوله وقفوهم انهم مسئولون
ومنها هول تطاير الكتب قال اسرع وكل انسان الزمناه
طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقيه منشورا ومنها
هول السؤال لقوله تع فوربك لنسالنهم ومنها هول
شهادة الايدي الارجل والسمع والبصر والارض والليل
والحفظة لقوله تع يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم
وارجلهم بما كانوا يعملون وقوله شهد عليهم سمعهم وابصا
رهم وجلودهم وقوله ع ما من يوم وليلة ياتي على
ابن آدم الا قال انا ليل جديد وانا فيما تفعل فيّ فاشهد
وكذا اليوم وقوله تع وجاءت كل نفس معها سائق
ومنها هول تغير الالوان لقوله تع يوم تبيض وجوه
وتسود وجوه ومنها هول النداء بالسعادة والشقاوة
كما ورد في الحديث واما حوض النبي فقد دل عليه
وعلى بيان مقداره وكيفيته وكثرة كيزانه قوله ع
موضع سيرة شهر زواياه سواء وماؤه ابيض من اللبن

وريحه

وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء
من شرب منه فلا يظمأ ابدا قال

ومن هيبة قبور ما يذاق به | كذات نعماء او الام دهياء

اقول اتفق اهل الاسلام على وقوع نوع من الجيوة
في القبر قدر ما يعرف به لذة التنعم للمومنين والم
التعذيب لبعض العصاة والكافرين وخالفهم
خوارج بشر وكثير من المتاخرين من اهل الاعتزال
لنا قوله تع النار يعرضون عليها غدوا وعشيا و
يوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب
فانه قد عطف عذاب القيمة على عرض النار صباحا
ومساء فاذا هو غيره وليس ذلك الا في القبر
قبل الانتشار وقوله تع ولا تحسبن الذين
قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم
يرزقون فرحين بما اتيهم الله وقوله ع ام القبر روضة
من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وقوله ع
استنزهوا من البول فان اكثر عذاب القبر منه
وقوله حين مر على قبرين انهما يعذبان وما يعذبان
في كبيرة بل لان احدهما كان لا يستنزه من البول
والآخر كان يمشي بالنميمة وبالجملة الاحاديث
الواردة فيه اكثر من ان تحصى بحيث يبلغ القدر المشترك
فيما بينها حد التواتر واحتج المخالف بقوله تع لا يذوقون
فيها الموت الا الموتة الاولى ولو كان في القبر حيوة
لا بد ان يكون فيها موت ايضا تحقيقا لاحياء

الثابت بالاتفاق لكان لهم قبل دخول الجنة
موتتان لا موتا واحدة كما يشعر به صيغة المرة ونار الوحدة
فان قيل كيف يصح استثنا الموتة المذوقة
قبل دخول الجنة من الموتة المنفية فيها قلنا اجاب
عنه صاحب الكشاف بانهم لا يذوقون فيها الموت
البتة فوضع قوله تع الا الموتة الاولى فوضعه على سبيل
التعليق بالمحال كانه قيل لو كانت الموتة الاولى
تستقيم ذوقها في المستقبل لذاقوا فيها الموت وليس
فليس وقد يقال ان المراد لا يذوق اهل الجنة فيها موتا
مغايرا في الكيفية لموت الدنيا كما يذوق اهل النار
فيها فان قلت فيفهم منها ان يذوقوا موتا مشابها
للموتة الاولى وهو ساقط بالاجماع قلنا مم بنى ساكتة
عن التعرض بذلك نفيا واثباتا ثم استفيد
انتفاؤه من موضع آخر والجواب والله اعلم بالصواب
ان حيوة القبر لما كانت ضعيفة الاثر كانت في حكم
الموت وعداده بالنسبة الى الحيوة الكاملة والمعنى
انهم يتصورون في الجنة بالحيوة الكاملة الابدية ولا يتجاوزون
الى عدمها البتة وبهذا اندفع ايهام تمسكهم فيه بقوله تعالى
ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ولو كان في
القبر احيا رات لكانت الاحيا رات ثلثة في الدنيا
وفي القبر وفي الحشر وقد يجاب بان اثبات الاثنين
لا ينافي وجود الثالث وفيه ان الاعداد من الالفاظ
الخاصة الدالة على مدلولاتها دلالة قطعية كما تقرر في

ان

اصول

اصول الفقه نعم يمكن ولكن ممن جعل الاولة الظنية
ظنية مطلقا فتدبر ومنهم من استدل بالاية على
ثبوت الاحيا رفي القبر بان المراد بالاحيا رين و
الاماتين هو الاماتة قبل الدخول في القبر ثم الاماتة
فيه الى بعد سؤال منكر ونكير ثم الاحيا للحشر يشكل
اليه قوله تع فاعترفوا بذنوبهم حكاية عنهم فانهم
ليسوا معترفين بذنوبهم بسبب الانكار للحشر في
الحيوة الدنيا وفيه انه لا دليل على صدور الاعتراف
بالذنوب عندهم في الاحيا رين معافيكفي لصدقه اعترافهم
بذلك في الحيوة الحشر ومنهم من قال المراد بذلك
هو الاحيا رفي الدنيا ثم الاماتة فيها قبل الدخول في القبر
ثم الاحيا رفي القبر ثم الاماتة بعد السؤال فان المقصود
ذكر الامور الماضية لان حيوة الحشر معاينة ومشاهدة
فلا حاجة الى ذكرها واما حمل الاماتة الاولى على خلقهم
امواتا في اطوار النطفة وحمل الثنية على الاماتة بعد
الحيوة في الدنيا وحمل الاحيا رين على الاحيا رفي الدنيا
والاحيا رفي الحشر ففيه ان الاماتة تقتضي سابقية
الحيوة ولا حيوة في اطوار النطفة والارض لكل من
الفريقين ترك الاستدلال بهذه الاية فان اطلاق
الميت على من يتحقق فيه الادراك بلذة النعيم
والتعذيب ليس اقرب من اطلاق الاماتة على
ذلك على ما يشعر به ظ قوله تع وكنتم امواتا فاحياكم
ثم يميتكم ثم يحييكم عند من له ذوق سليم وقد تمسك

ق

المخالف في ذلك بانا نرى ميتا يبقى زمانا ولا شاهد
عليه اثر التلذذ والتنعم والتالم لا يتصوران بدون
الحيوة ولا حيوة مع البنية سيما فيمن الكلمة الوحوش
والطيور وتفرق اجزاوه في بطونها وحواصلها سيما
فيمن احرق بالنار وصار رمادا وذروه الرياح الى الارض
والسماء والجواب انا عدم الرؤية لا يدل على العدم
لجواز ان لا يخلق الله تع رؤيته فينا لحكم ومصالح كما في
الملك وغيره ولانا نمنع ان البنية شرط للحيوة ولو سلم
فيجوز ان يبقى من الاجزاء قدر ما يصلح ان يكون بنية
لها واعلم ان الاشبه ان الارواح اجسام لطيفة
والعادة الالهية جارية باحياء الاجساد والابدان
بجعلها متشابكة لها فاذا فارقها يعقبها الموت
ثم يعرج بها الى السماء ويجعل في حواصل طيور خضر
تدور في انهار الجنة وتاكل من ثمارها وتاوى الى
قناديل من نور معلقة تحت العرش ان وكيت
في ايمانها خيرا والا يهبط الى سجين ويعذب فيها
الى يوم الدين قال ع م في قتلى احد لما اصيب اخوانكم
في احد جعل الله تع ارواحهم في اجواف طيور خضر
تدور في انهار الجنة وتاكل من ثمارها وتاوى الى قناديل
من ذهب معلقة في ظل العرش فللخصم ان
يجعل عرض النار حياتها وما في الاية الاولى و
الاحياء والتنعم في الاية الثانية اشارة الى ذلك
ويؤول به ما عداهما من الاحاديث فالقطع بذلك بالنصوص

المذكور

المذكور مما لا سبيل اليه بل غاية الظن متكا بطوهرنا قال

عقوبة الذنب على غير واجبة	كذا المثوبة من احسن اليه

اقول ذهب الاصحاب الى ان العقاب على الذنب
عدل من الله تع من غير وجوب عليه وكذا الثواب
على الطاعات لا يجب عليه بل هو فضل واحسان منه
لعباده لانه ملكه فله ان يتصرف فيه بارادته ثوابا
وعقابا من غير لزوم صدور احدهما عنه واستحقاق
الذم على تركه الا انه يفي بما وعده لان الخلف في
الوعد نقص يجب تنزيه الله تع عنه وخالفهم
المعتزلة فانهم قالوا بوجوب ثواب المطيع
وعقاب العاصي على الله تع وتمسكوا فيه بان الزام
المشاق من التكاليف بدون منفعة تقابلها ظلم
وانه تع منزه عنه فلا بد من الثواب ثم ان سبب
وجوب الفعل انما هو دفع المضرة والا لوجب
جميع الطاعات فيلزم استحقاق العقاب على تركه
ليحصل الايجاب واجيب بانه مبني على حديث
تعليل افعاله واحكامه تع بالعلل الغائية والاغراض
وقد تكلمنا عليه فيما سبق وقد يستدل على ذلك
بالايات والاحاديث الواردة في باب الثواب
والعقاب يوم العرض والجزاء اذ لو لم يجب لجاز
العدم فيلزم الخلف والكذب والجواب ان
اللازم مما ذكر تم انما هو جواز الخلف والكذب ولا
دليل على استحالته والتحقيق ان الايات الواردة في

ثواب المطيع نعم بمقتضانا ونقول بوقوعه لمن
آمن به واطاعه لما ان الخلف في الوعد نقص يجب
تنزيهه عنه واما الآيات الواردة في باب عقاب
العاصي فنحملها على وجوهها ونقول بوقوعه فيمن تعلق ارادته و
مشيته بعقابه ونخصص منها ما لم يتعلق مشيته
بعقاب كيلا يتعطل قوله تع ان الله لا يغفر ان
يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فلا يلزم
وجوب الثواب والعقاب ولا الخلف
في الوعد والوعيد نعم قد يفهم من كلامهم القول بوقوع
الخلف في الوعيد كمنه بط والا يلزم الكذب على ايلغ
والتبديل على قوله وقد قال ما يبدل القول لدي ويمكن
دفع هذا بدعوى اختصاص الآية بالكفار لانه لا يحبط غير الاول

فليتامل

قال وكيف تزيد طاعاتنا عوضا | ونعمة الوقت تربو كل شكر انه

اقول هذا اشارة الى ما استدل به الاصحاب
على عدم وجوب الثواب وهو ان طاعات العبد
وان كثرت لا تفي شكر بعض ما انعم الله تع عليه في
وقت تكليف يستحق عوضا عنها في الدار الآخرة
هذا ولعل السر في شرعية الاحكام والجاب التكاليف
الشاقة للعباد وهو تطويع النفس الابية عن الانقياد
ثم تجريدها عن الظلمات الهيولانية والغواسق
الجسمانية لينتقش فيها الصور القدسية والمعارف
الربانية ثم تفوز بالتجليات الحقانية والاقتباس بالانوار
السبحانية على ما اشير اليه بقوله تعالى كتب عليكم

الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون قال

في العقل غفران كفر جائز لكن | انى له نص تخليد بنيران

اقول ذهب الاكثرون الى ان غفران الكفر والشرك
جائز عقلا لان العقاب حقه فيجوز اسقاطه وانما
علم امتناعه بدليل السمع وهي آية التخليد في النار
ومنعه بعضهم لانه مخالف لحكمة التفرقة بين من
احسن غاية الاحسان وبين من اساء غاية الاساءة
وضعفه ظ اذ على تقدير اقتضاء الحكمة التفرقة بينهما يجوز
ان يدخل المحسن في الجنة ابتداء ثم يدخل المسيء فيها بعد
ازمنة متطاولة او يدخلهما معا ولكن يعطي المحسن
درجات لا ينالها المسيء اصلا او يدخل المحسن
في الجنة ولا يدخل المسيء جنة ولا نارا قال

اعدت الجنة استدعى كونها | ونفي آدم منها بعد كونه

اقول ذهب اهل السنة وابو علي الجبائي و
ابو الحسين البصري وبشر بن المعتمر من المعتزلة
الى ان الجنة والنار مخلوقتان الآن وخالفهم اكثر
المعتزلة وقالوا انما تخلقان في يوم العرض والجزاء
لنا وجهان الاول ما اشار اليه المص بقوله
اعدت الجنة الخ يعني ان الله تع قد عبر عنهما في مواضع
من كتابه بصيغة الماضي الدالة على تكونهما كقوله تع
في حق الجنة اعدت الجنة للمتقين وازلفت الجنة
للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت
الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عما يقع في المستقبل

بنفط الماضي تنبيها على تحقق وقوعه مجازا فلا يصار اليه
الا عند الضرورة ولا ضرورة ههنا وعورض بقوله
تع تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون
علوا في الارض ولا فساد واجيب بانه يحتمل الحال
ولو سلم فالمعنى نجعلها بعد هلاكه لحظة ذاتا او صورة
للذين لا يريدون في الارض الطغيان والفساد بل
يطلبون مرضاة ربهم الاعلا وبهذا اندفع ايضا ما نقع
ابو هاشم من انهما لو كانتا مخلوقتين لوجب هلاكهما
تحقيقا لمعنى قوله كل شيء هالك الا وجهه لكنه ربط
لقوله تع اكلها دايم وذلك لان المراد بدوام الاكل
انه اذا فني منه شيء جيء ببدله لا انه يبقى بعينه و
ذلك لا ينافي الهلاك لحظة والثاني نقل آدم وحوا
عم منها بعد اسكانهما وللم يتحقق ههنا القائل
بالفصل كان ثبوت الجنة ثبوتا للنار وقد اوله
المخالف بانهما انما تخلقا على بستان من بساتين
الدنيا بكون فارض فلسطين قال صاحب المقاصد
هذا منهم تجر حي جرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع
المسلمين وامتنع البعض من المخالفين بانهما لو
وجدتا فانما في عالم الافلاك او العناصر او في عالم آخر
والكل ربط اما الاول فلان الافلاك لا تقبل الخرق و
الالتيام فلا يقع فيها شيء من العنصريات واما الثاني
فلاستلزامه التناسخ وانتم لا تقولون به مع بطلانه
في ذاته بدليل واما الثالث فلاستلزامه الخلاء

ع

بين

بين العالمين لكونه شكلهما كرتين ليتحدد بهما الجهات
المختلفة فيهما فان قلت هذا الدليل لا يليق بالقا
بوجود الجنة والنار يوم العرض والجزاء لانه على تقدير
تمامه ينفي وجودهما مطلقا قلت مم بل يمكن ان يكتب
بانفنا هذا العالم بالكلية وايجاد عالم آخر فيه الجنة والنار
وغيرهما من الانسان وسائر العنصريات منه
غير لزوم خرق والتيام وغيرهما من المحالات كذا ذكره
شارح المقاصد وانت خبير بانه قد اجاب عن
هذه الشبهة اولا بانها مبنية على اصول فلسفية غير
مسلمة عندنا كاستحالة الخلاء وامتناع الخرق
والالتيام ونفي القادر المختار الذي بقدرته وارادته تحدد
الجهات فكيف يصورح افنا هذا العالم بالكلية وايجاد
عالم آخر فيه الجنة والنار وغيرهما من العنصريات قال

نعيمها ابدي لا زوال له	واكلها دايم لانه قال

اقول هذا اشارة الى رد ما عليه الجهمية من زوال
نعيم الجنة وفنائها وانقطاع عذاب النار وهلا
بعد دخول اهلها فيها وهو قول باطل مخالف لما عليه الكتاب
والسنة ليس عليه شبهة فضلا عن دليل وفيه ايضا
اشارة الى رد ما عليه طائفة خارجة عن الاسلام
من انكار الخلود في الجنة والسعير بناء على ان آثار القوى
الجسمانية متناهية وايضا حرارة الجحيم تفني الرطوبة
التي هي مادة الحيوة على ان دوام الاخراق مع بقاء
الحيوة خروج عن الانصاف وطور العقل فيجاب

نعيمها

بانها مبنية على قواعد الفلسفة الظاهرة العوار وليست
بمستقيمة عند القائلين بالقادر المختار فقال الله
تع كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذو
العذاب وفي قوله واكلها دايم لانه فان اش
الى رد ما استدل به ابو هاشم على كون الجنة والنار
غير مخلوقتين وقد سبق منا تصويره وحاصل مقصده
المحقق تخصيص الجنة من اية الهلاك او حمل الهلاك
على غير الفناء كما مرت الاشارة وقد نبهوا هم ههنا
انتقاض برهان التطبيق بنعيم الجنان لجريانه فيه
مع كونه غير متناه وانت خبير بانه تخصيص النقض
بجميع مقدورات الله تع بالبعض منها اعني النعم
الجنان فما هو يدفع النقض بالكل فهو يدفع النقض
بالبعض وانه ظاهر على من له ادنى مسكة قال

اهل الكبائر غير التائبين لهم	رجاء عفو ربهم الحاكم الشاه

اقول مذهب الجمهور من الاصحاب ان الله تع يعفو
عن بعض الكبائر مطلقا ويعذب ببعضها الا
انهم لم يعينوا البعض من هذين البعضين ومنهم
من قال لا قطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة بل نرجو
عفوه ونجوزه وظاهر كلام المص يوافق هذا الان تعليله
فيما سياتي يثبت ما ذهب اليه الجمهور كما لا يخفى
وكانه لاحظ ان ما يثبت العفو فهو باثبات الرجاء
اولى وذهبت المعتزلة الى امتناعه سمعا وان جاز
عقلا ومنهم من منعه عقلا ايضا وقالت المرجئة انه يعفو

عن الصغائر والكبائر مطلقا اذ لا عقاب الا
على الكافر عندهم وتمسكوا فيه بقوله تع حكاية عن موسى
عم انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب
وتولى وقوله تعالى كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الم ياتكم
نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من
شيء ان انتم الا في ضلال كبير وقوله تعالى فانذرتكم
نارا تلظى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى
والجواب عن الاول ان المراد بالعذاب ما كان
مؤبدا منه فانه مختص بالكافر وعن الثاني ان الآية سوقة
لبيان حال الكفار في النار والمعنى كلما القي فيها فوج
من الكفار في جهنم سالهم خزنتها الم ياتكم نذير فاجابوا
بانه قد جاءنا لكنا كذبناهم وضللناهم فوقعنا في هذا
العذاب وذلك لا ينفي القاء طائفة اخرى من
عصاة المؤمنين في جهنم لعصيانهم وعدم امتثالهم
امر نبيهم وعن الثالث ان المراد بالنار النار
المخصوصة القوية الحرارة كما يشعر به صيغة التفعل او
اريد بذلك نفي التابيد فانه مخصوص بالكفرة كما
سبق وتمسكت المعتزلة القائلون بامتناعه سمعا
بالآيات الواردة في وعيد الفساق مثل قوله تع في
حق اكل اموال اليتامى ومن يفعل ذلك عدوانا
وظلما فسوف نصليه نارا وفي الغار عن الزجاج
ومأويه جهنم وبئس المصير وقوله ومن يعص الله و
رسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ابدا ومن يقتل

مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله واما
الذين فسقوا فمأويهم النار كما اراد ان يخرجوا منها اعيدوا
فيها وقوله ان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين و
ما هم عنها بغائبين الى غير ذلك من الايات
والاحاديث الدالة على الوعيد فحقهم فلو تحقق العفو
وترك العقاب يلزم الخلف في وعيده والكذب في اخباره
وكلاهما محالان علي ما تع والجواب ما حققه فيما سبق فتذكر قال

اذ لا عقوبة تنفي عنده معها	ولم يقيدها بايات غفران

اقول استدل الاصحاب على ثبوت العفو عن بعض
الكبائر مطلقا بوجهين الاول ما اشار اليه المحقق بقوله
اذ لا عقوبة تنفي عنده معها يعني ان اهل الاعتزال قد اعترفوا
بانه تع عفو وهو الذي يعفو عن الذنب مع استحقاق
العذاب والعقاب وهم لا يقولون به الا في مرتكب
كبيرة مات بلا توبة اذ لا استحقاق للعقاب بالصغائر
او بالكبيرة مع التوبة عندهم فلم يبق الا الكبائر الغير
المقرونة بالتوبة فثبت انه يعفو عنها كما وهب اليه
الجمهور من الاصحاب والثاني ما اشار اليه بقوله
ولم يقيدها بايات غفران يعني ان الايات الواردة
في باب العفو غفران بعضها مطلقة وبعضها عامة
كقوله تع انه لذو مغفرة للناس على ظلمهم وقوله
ان الله يغفر الذنوب جميعا وقوله ان الله لا يغفر
ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
فيجب اجراؤها على اطلاقها وعمومها اذ لا دليل على

بتقييدها

تقييدها بالتوبة او حملها على تاخير العقوبة المستحقة او على
ترك ما فعل بلا م الى لفظ من المسخ الى غير ذلك من
التاويلات الفاسدة التي يرعمها المعتزلة على ان التقييد
بالتوبة لا يستقيم في قوله تع ان الله لا يغفر ان يشرك به
فان المغفرة بالتوبة تعم الشرك وما دونه فلا تصح التفرقة

قال ولا تخص احاديث الشفاعة ما	ليست تعم لا وفاقا واجماعا

اقول يعني ان الاحاديث الواردة في باب الشفاعة
مثل قوله ع شفاعتي لاهل الكبائر من امتي تدل على
ثبوت المغفرة لمن ارتكب الكبيرة من غير توبة وقد
جعلها المعتزلة مخصوصة بالمطيعين والتائبين لرفع
الدرجات لورود النصوص الدالة على نفي الشفاعة
مثل قوله تع ليوم لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل
منها شفاعة ولا يأخذ منها عدل وقوله من قبل ان يأتي
يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وقوله ما للظالمين
من حميم ولا شفيع يطاع وردة المحقق بانها ليست
تعم لا وفاقا واجماعا فلا تكون مخصصة لما ذكرنا فتدبر قال

والرسول بل الانبياء كلهم	شفاعة لعصاة عند رحمن

اقول اتفقت الامة على ثبوت الشفاعة للانبياء
والرسل ثم اختلفوا فذهب الاشاعرة الى ثبوتها
لاهل الكبائر من الامة لاسقاط العذاب لا مر
وللقوله تع واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات
اي لذنبهم بدلالة سياق الاية عليه وسيأتيك
ان مرتكب الكبيرة مؤمن وطلب المغفرة لذنب المؤمن

اصلاح

شفاعة له في اسقاط عقابه وقالت المعتزلة هي
لزيادة الثواب ورفع الدرجات لا لدرء العذاب
والعقاب للمقر وقد مر ايضا جوابه فتذكر قال

وللدعاء للاحياء اموات	منافع شوهدت في بعض الاحياء

اقول يعني ان الدعاء للاموات له منافع لدفع العذاب
عنهم كما شاهدنا او لو البصائر من عبادة الصالحين
ويحكمون بوقوعها وذلك ايضا يدل على ثبوت العفو
لاهل الكبائر من الامة واما الدعاء للاحياء فله ايضا
منافع لهم لدفع البلاء وكشف البأساء والضراء وقد ثبت
ايضا كثرة الناس ويعترفون بثبوته وقد وردت فيه
الاحاديث ايضا ومن ههنا قد ظهر بطلان قاعدة
وجوب رعاية الاصلح للاهل الاعتزال ايضا اذ لو وجبت
لكان تغيير الواجب وانه باطل قطعا قال

وليس بداخل في الايمان اعمال	بل ليس فيه غير تصديق واذعان

اقول الايمان في اللغة التصديق مطلقا وفي الشرع
هو التصديق بما جاء به الرسول عم ضرورة كوجود
الصانع ووجوب الصلوة وحرمة الخمر الى غير ذلك مما
يثبت بالدين ضرورة هذا هو المشهور وعليه الجمهور
وذهب جهم بن صفوان الى ان المعرفة بالقلب فقط
وقال قوم بل مع ما جاء به الرسول ايضا وهو المنقول عن
بعض الفقهاء وذكر في شرح المقاصد ان كلام الاشعري
ربما يميل اليه وهو مذهب جهم بن صفوان وقالت
الكرامية هو التلفظ بكلمتي الشهادة فقط وقيل بل مع

التصديق بما جاء به الرسول عم ضرورة وهو المحكي عن
ابي حنيفة وعليه كثير من المحققين وزعم قطعان الامور
المقارن بالمعرفة والتصديق وقال الرقاشي لا
يكفي مقارنة المعرفة فقط وذهبت المعتزلة والخوارج
الى ان الايمان هو الاقرار باللسان والعمل بالاركان
والتصديق بالجنان وعليه اكثر السلف واصحاب
الحديث ومالك والشافعي والاوزاعي ثم انهم اختلفوا
فيمن ترك العمل فقالت المعتزلة انه ليس بمؤمن
ولا كافر وانما هو المنزلة بين المنزلتين وقالت الخوارج
بل هو كافر لانتفاء الكل بانتفاء الجزء ولا واسطة بين الكفر
والايمان وذهب غيرهم الى انه مؤمن يدخل الجنة
ولا يخلد في النار وردوا بانه كيف يبقى الشيء مع انتفاء
جزئه اعني الاعمال واجيب بان الايمان مقبول
عندهم على ما هو الاصل الذي يكفي لدخول الجنة اعني
التصديق القلبي وعلى ما هو الكامل بلا خلاف على ما اشير
اليه بقوله تع انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت
قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا فمحل الخلاف
معهم ان مطلق الاسم له او للاول واعلم ان المفهوم
من كلام بعض اهل الاعتزال هو هذا ايضا فالمراد بقولهم
انه ليس بمؤمن انه ليس بالايمان الكامل وليكن هذا
ايضا لتحقق اصل الايمان فيه لكنه لا يكفي عندهم لدخول
الجنة بل لا بد من الاعمال الصالحة وعدم العصيان
واحتج الجمهور بظواهر النصوص الدالة على ان الايمان

هو التصديق القلبي فقط كقوله تع اولئك كتب في
قلوبهم الايمان الآمن اكره وقلبه مطمئن بالايمان اليرين
قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم ولما يدخل الايمان
في قلوبكم الى غير ذلك من الآيات والاحاديث
ويبطل مذهب المعتزلة والخوارج ورود عطف الاعمال
على الايمان في مواضع عديدة من القرآن فانه يدل
على انه ليس بداخل في الايمان اذ الجزء لا يعطف على الكل هذا
انما يستقيم على ما اشتهر من مذهب المعتزلة فيما
بين القوم واما على ما ذكرناه فلا يتم اصلا ويبطل
مذهب الكرامية للزوم كون المنافق مومنا مع
ان الاجماع منعقد على انه كافر وان كان يطلق عليه
اسم المؤمن ويجري عليه الاحكام الشرعية في الدنيا
فان قلت كيف يكون الايمان عبارة عن التصديق
القلبي الذي هو كيفية نفسانية غير اختيارية ولا
يتعلق بها التكليف والامر لاستدعائه فعلا اختياريا
يثاب على امتثاله ويعاقب على تركه قلت ليس
معنى كونه المامور به امرا اختياريا انه يجب ان يكون
من مقولة الفعل بل ما يمكن حصوله بالقدرة والاختيار
سواء كان من مقولة الفعل او الوضع او الكيف او
الانفعال كالنظر والقيام والقعود والعلم والتعلم فالايمان
هو التصديق الذي يمكن تحصيله بالاختيار لا مطلق
التصديق او العلم او المعرفة اذ قد يحصل ذلك بالقوة
بلا اختيار كمن وقع نظره فجاة على جدار فعلم انه جدار ومن

بهذا يظهر بطلان ما ذهب اليه جهم بن صفوان
من كون الايمان عبارة عن المعرفة مطلقا كيف
وقد يحصل هذا المعنى لبعض الكفرة قال الله يعرفونه كما
يعرفون ابناءهم واما ما ذهب اليه القطان وغيره
من جعل الايمان عبارة عن الاقرار المقارن بالمعرفة
والتصديق او بالمعرفة فقط فيرد عليهم لزوم عدم انفكاك
المؤمن به الآحاد مباشرته بذلك وتحصيلها
كما لا يخفى على من له ادنى دربة في العلوم الحكمية وصناعة
الكلام وبه ظهر ايضا انه لا يصح جعله جزءا من الايمان
كما ذهب اليه كثير من المحققين قال

والشرع قد عد شد الزنار كفرا	ودليل محمد كتعظيم الاوثان

اقول هذا جواب عما يقال من ان الايمان لو كان
عبارة عن مجرد التصديق القلبي لكان المصدق بقلبه
كافرا بشد الزنار وغيره من الاقوال والافعال الدالة
ان الشرع قد امتثل ذلك من امارات
التكذيب فلهذا حكمنا بكفرانه قال

ولا يغاير ايمانه واسلام	ولم يكن لهما في الشرع حكمان

اقول قد يفهم من كلام الاصحاب ان المراد بعدم
المغايرة بين الايمان والاسلام هو الاتحاد بحسب
المفهوم لكونهما عبارتين عن الاذعان والقبول وقد
يفهم ان المراد بذلك هو عدم الانفكاك بينهما فعلى
هذا يكون قول المحقق ولم يكن لهما حكمان قريبا من
العطف التفسيري ويجوز التمسك فيه بالاجماع

المنعقد عليه وعلى ان يمتنع ان يأتي احد بجميع ما اعتبر في
الايمان ولا يكون مسلما وبالعكس وعلى ان دار الاسلام
دار الايمان وبالعكس وعلى ان الناس في عهد النبي
عم ثمة فرق مؤمن وكافر ومنافق ولا رابع فلينا مل وانا
التمسك فيه بقوله تع فاخرجنا من كان فيها من
المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين
فضعيف جدا كما لا يخفى وذهبت الحشوية وبعض من
المعتزلة الى تغاير هما لقوله تعالى قالت الاعراب آمنا
قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولعطف احدهما على
الآخر كما في قوله تع ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين
والمؤمنات والجواب ان الكلام في الايمان و
الاسلام المعتبرين في الشرع لا في معناهما بحسب اللغة
مع انه يجوز ان يكون العطف بطريق التفسير والبيان للقدح
الاخذ بمعنى عدم انفكاك احدهما عن الاخر قال

وللمقلد ايمان ثابت	وان يكن عاصيا فيه تركه المعالي

اقول اختلفوا في ايمان المقلد فذهب كثير من العلماء و
الفقهاء الى صحة ايمانه وترتب الاحكام عليه في الدارين
ومنعه جماعة من المتكلمين ثم انهم اختلفوا ايضا فالمشهور
من مذهب الاشعري انه لا بد فيه من ابتناء الاعتقاد
في كل مسئلة من الاصول على دليل عقلي لكن لا يشترط
الاقتدار على التعبير عنه وعلى مجادلة المخصوم ودفع الشبه
وحكى عبد القاهر البغدادي انه ليس بمؤمن على الكمال
لتركه النظر والاستدلال فيعفو الله تع عنه او يعذبه

بقدر

بقدر ذنبه واخره الى الجنة وهو المختار عند المص رحمه الله
وقالت المعتزلة لا بد مع ايمانا الاعتقاد على الدليل
من الاقتدار على مجادلة فدفع ما يورد عليه من
الشبهة فان قيل اكثر اهل الاسلام ايمانهم
تقليدي وقد اكتفى به النبي عم والصحابة رض ومن بعدهم
من ائمة الكرام فما وجه هذا الاختلاف اجيب بانه
ليس فيمن نشأ في دار الاسلام وتفكر في خلق السموات
والارض فان كلامهم من اهل النظر والاستدلال و
ان لم يقدر بعضهم على التعبير بالفعل بل فيمن نشأ على
شاهق جبل ولم يتفكر في خلق السموات والارض فاخبره
انسان بما جاء به النبي عم فصدقه بمجرد اخباره من
غير تفكر احتج الاولون بانه لا معنى للايمان سوى التصديق
على ما عليه الجمهور وهو موجود فيه فينبغي ان يكون
مؤمنا وفيه ان الايمان هو التصديق الحاصل
بالاستدلال بطريق الاختيار ولا وجود لهذا المعنى
عدم حصوله عند حصول المقصود وفيه نظر واحتج اهل
الاعتزال بان حقيقة الايمان ادخال النفس بالامن
من ان يكون مكذوبا او مخذولا على انه افعال من الامن
للتعدية او للصيرورة كانه صار ذا امن من ذلك
وهو انما يكون بالعلم ورد بانه متعلق بالخبر كما يقال
امنت به اوله فالمناسب عند ملاحظة الاشتقاق
من الامن ان يقال معناه امنه المخالفة والتكذيب
كما صرح به صاحب الكشاف وذلك بالتصديق

وان كان بطريق التقليد ولو سلم فلا سلم ان يكون
مكذبا او مجحدا وعانا بل يحصل بالاعتقاد الجازم وان كان
عن تقليد وفيه بحث فان التقليد هو الاعتقاد
الجازم الذي يقبل الزوال بتشكيك المشكك فالمقلد
لا يكون اذا امن في نفس الامر عن ان يكون مكذبا
او مجحدا وعانا الا بتحصيل اليقين قال

لا عذر من عاقل في جهل خالقه	ان نال مدة فكفر عند نعمان

اقول حكم الجاهل المعاند والمقصر الذي نال مدة التكليف
انه لم يبذل المجهود والا انه لم ينل المقصود فانه لا يعذر اصلا
واما شاهق الجبل الذي لم يبلغه الدعوة فانه لم يعلم
كفرا ولا ايمانا ولم يعتقد احدهما لم يكن من اهل النار و
لو آمن صح ايمانه وكذا كفره ولو وصف الكفر كان
من اهل النار لدلالته على زمان التجربة والتمكن فلا
يعذر والا فهو معذور وهذا هو المراد من قول البعض
لا عذر من احد في جهل خالقه لما يرى في الافاق والانفس
كما صرح به المص وانما في الشرايع فيعذر الى قيام الحجة وقال
الحافظ وعبد الله بن حسن من بذل المجهود ولم ينل
المقصود فهو معذور اذ لا يليق لحكمة الحكيم ان يعذبه
مع بذله المجهود والطاقة من غير تقصير ورد بانه
خرق للاجماع وترك للنصوص الواردة في تاييد الكفار
في النار هذا في حق العاقل منهم واما من لم يبلغ منهم
او ان الحلم كالاطفال وقد ذهب الاكثرون الى
انهم في حكم اباتهم لما روى من حديث رض سالت عنهم

ذلك

ولكن فقال عم هم في النار وقالت المعتزلة
لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة على ما ورد في الحديث
وقيل من علم الله تع طاعته وايمانه على تقدير البلوغ ففي
الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان ففي النار قال

وليس مرتبة للعبد مسقطة	تكليفه كمجانين وصبيان

اقول وذهب جماعة من المتصوفة الى ان العبد
اذا امعن في السلوك وخاض في لجة الوصول
ربما يرفع الله عنه الامر والنهي وردوا بان الخطاب
عام لكل الاوقات والاحوال من غير تفرقة والكل
الناس هم الانبياء عم ولم تسقط منهم التكاليف
بل شدد عليهم الامر ترى انهم يعاتبون باذنى زلة
بل يتبرك الاولى ايضا واعلم ان المولى قد يحصل
له كمال الانجذاب الى عالم القدس ويستغرق في
ملاحظة جناب الحق بحيث يذهل عن هذا العالم
المشاهد فيشتغل بالتكاليف من غير تأنم به لغفلته عن
مراعاة الجانبين ويكون في حكم المجانين وقد قال
ح دوام تلك الحالة وعدم العود الى عالم الهيولى
وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما حكي عن بعض العارفين
من سؤال الاعتاق عن طواهر العبادات قال

قد يخطئ المرء في فتواه مجتهدا	كحكم داود مع فتيا سليمان

اقول اختلفوا في ان المجتهد هل يخطئ ام لا فذهب
الاشعري والمعتزلة الى انه لا يخطئ قط بل كل ما اتى به
المجتهد فهو حق وذهب اكثر المتكلمين والفقهاء الى

ان المجتهد قد يخطئ وقد يصيب وهذا مبني على اختلافهم
في ان الله تع في كل حادثة حكما معينا ام الحكم ما ادى
اليه راي المجتهد فعلى الاول يكون المصيب واحدا فقط
ويكون غيره مخطئا وعلى الثاني فكل مصيب و
التفصيل ههنا ان الحادثة التي وقع فيها الاجتهاد
اما ان لا يكون لله تع حكم معين فيها قبل الاجتهاد
او يكون وح اما ان لا يكون عليه دليل منه او يكون
وح لا يخ اما ان يكون ذلك الدليل قطعيا او
ظنيا وهذه اربعة احتمالات فقد ذهب الى كل
منها جماعة فذهب الاشعري والمعتزلة الى الاول
منها والتزموا الجواز تعدد الحق وذهبت طائفة من
الفقهاء والمتكلمين الى الثاني فقالوا اعبور المجتهد ليس الا
كالعبور على مال مدفون ومن اصاب فله اجران
ومن اخطأ فله اجر الكد والتعب ومال طائفة من
المتكلمين الى الثالث ثم اختلفوا في ان المخطئ هل
يستحق العقاب وان حكم العاصي مثل ذلك
هل ينقض ام لا وذهب جمهور الفقهاء الى الرابع
وقالوا ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده
المجتهد باصابته لغموضه وخفائه ولهذا كان المخطئ
معذورا بل مأجورا وهو المختار عند المحققين احتجت
المعتزلة بانه لو لم يتعدد لزوم التكليف بما لا يطاق
وانه باطل اما الملازمة فلان المجتهدين مكلفون بنيل
الحق واصابته فلو لم يكن متعددا لكانوا مأمورين بما

بعينه

بعينه ومن البين ان ذلك ليس في وسعهم لعموضه
وخفاء دليله والجواب ما اشرنا اليه من ان المجتهد
لا يكلف بنيل الحق واصابته بل ببذل المجهود واستفراغ
طاقته وليس فيه تكليف بما لا يطاق اصلا واحتج
الجمهور على ذلك بوجوه منها ما اشار اليه المص
من قصة داود مع ابنه سليمان ع م اذ لو كان كل منهما
مصيبا لم يكن لتخصيص سليمان في قوله تع ففهمناها
سليمن جهة اصلا لان كلا منهما قد نال الحكم وفهمه وردّ بانه
مبني هذا على جواز الاجتهاد على الانبياء ع م وحطاهم فيه
وهو ممنوع ولو سلم فالمعنى ففهمنا سليمان الحكومة
التي هي اولى وافضل كما يشعر به قوله تع وكلا آتينا حكما
وعلما وكذا ما نقل عن سليمان ع م وهو ان هذا غير
ارفق للفريقين ومنها الاحاديث الدالة على تردد
الاجتهاد بين الخطاء والصواب فان كلا منها وان
كان احادا الا ان القدر المشترك فيما بينها قد بلغ حد
التواتر فصح التمسك بها فيه وقد يستدل على ذلك
بالمعقول وهو ان كون الفعل الواحد محظورا ومباحا
او صحيحا وفاسدا او واجبا وغير واجب ممتنع
لاستلزامه اتصاف الشيء بالمتنافيين والممتنع
لا يكون حكما شرعيا فان قلت لانم امتناع اتصاف
الشيء بالمتنافيين بالنسبة الى الشخصين قلت
مقتضى الدليل لزوم ذلك بالنسبة الى شخص واحد ايضا
اما النقض فظاهر واما القياس فلانه لا يدل على وجوب

النبي بالنسبة الى شخص دون شخص بل على وجوه بالنسبة
الى الكل كما يظهر ذلك يا ولدي تامل في ادلة المجتهدين
نعم وجوب العمل بمقتضى القياس انما هو على المجتهد و
على مقلديه فقط وانه لا يقدح فيما ذكرناه واعلم ان الحق
هو الحكم المطابق للواقع فالقول بتطابق الحكمين المتناقضين
للواقع لا يصدر عن عاقل فضلا عمن كان عالما في التحقيق
والتدقيق حتى اشتهر في ديار الشام وخراسان
والعراق واكثر اقطار الارض باهل الحق والسنة والجماعة
اعني ابا الحسن علي بن اسمعيل بن اسحق بن سالم بن
اسمعيل بن عبد الله بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى
الاشعري صاحب رسول الله ﷺ فلعله اراد بذلك
ان الحق نظرا الى اعتقاد المجتهدين متعدد واما في نفس
الامر والواقع فواحد ليس الا فهو حق لا يسوغ انكاره
قال قلت هل لجيب تاويل كلام المعتزلة بذلك
ايضا قلت نعم ان كانوا يقرون الحق بما ذكرناه
وان كانوا من القائلين بان الحق والصدق مطابقة الحكم
بالاعتقاد وكالنظام واتباعه فلا فليتدبر قال

ولا عتب بترك اللعن من احد	في حق ابليس فهو الكافر الجاني
فمن يزيد يزيد منه مفسدة	فاسكت ولا ترض لو ما بهم لغنا

اقول لم ينقل عن الائمة الكرام جواز اللعن على معاوية
رضه وامثاله كيف وقد قال ﷺ لا تسبوا اصحابي
فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم
ولا نصيفه وقال ﷺ الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا

من

من بعدي فمن احبهم فبحبي ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم
وقال علي رض في حق معاوية واتباعه من اهل الشام
وغيرهم اخواننا بغوا علينا ومنع اصحابه عن اللعن عليهم
الا انهم اختلفوا في ابنه يزيد فذكر في بعض الفتاوى انه لا ينبغي
اللعن عليه ولعله ليوسف الحجاج ايضا لورود النهي عن لعن
اهل قبلة واما ما روي من ان النبي ﷺ كان يلعن بعضهم
فلعله بحالهم فلو اتيت بمثل ما اوتي به لكان لك
مثل ذلك وهو المختار عند المحقق فانه لا عتاب على
احد بترك اللعن على ابليس الذي هو الكامل في الكفر
والجناية ولا شك ان يزيد واخزابه لا يزيدون
منه في الجناية والمفسدة فاسكت في حقهم ان النجا
في السكوت ومنهم من جوز اللعن عليهم لما جرى منهم
من الظلم على اهل بيت الرسول ﷺ بحيث لا تقبل
الانكار والتاويل ويكتب لهم الدموع عيون اهل الغبر وعلى
السماء رحمة الله ﷺ عليهم اجمعين الى يوم الدين قال

نصب الامام علينا واجب سمعا	لدفع مظنونة الضرر وطبعا

اقول قد ذكر في مباحث الامامة قضايا لا بد من
التعرض لها وبيان انها من اي علم من العلوم الاسلامية
كقولهم الخلق ناصب للامام ام الحق ونصبه واجب او
جائز وطريق وجوبه السمع او العقل او كلاهما جميعا وبعبارة
اخرى وجوبه بالسمع او بالعقل او بهما جميعا والامام
لا بد ان يكون مكلفا مسلما عدلا حرا ذكرا شجاعا
ذا راي سمعيا بصيرا متكلما على التفاصيل المذكورة في

موضعها وانه بعد الرسول عم ابو بكر بن قحافة ثم عمر بن
الخطاب ثم عثمان بن عفان ثم علي بن ابي طالب
رضوان الله عليهم اجمعين فنقول لاشك ان القضية
الاولى من مباحث الذات من علم الكلام واما
القضية الثانية فالظاهر انها ايضا من مباحث الصفات
الفعلية من الكلام على اصل الامامية واما على ما ذهب
اليه الجمهور فهي من مباحث الفروع قطعا واما الثالثة
فهي من الاحكام الاعتقادية وان ذكرت في الفروع
فعلى سبيل المبدأية وكذا ما هو بمعناها والرابعة وما
ذكرت معها فالظاهر انها من الاحكام العملية التي
تقصد بها نفس العلم ان لم نشترط فيها كون موضوعها
العمل والا فيجب ان يعد من المباحث الكلامية
واما الخاتمة وما عطف عليها فمن مباحث الكلام
قطعا اذا تمهد هذا فنقول اما ذكر المحقق تلك القضية
في آخر كتابه لتضمنها الاشارة الى مسئلة كلامية ولكونها
توطئة الى مسئلة اخرى فيما بعدها من الكلام واعلم
ان اهل الملة اختلفوا في نصب الامام هل هو واجب
ام لا فاذا كان واجبا فهل يجب على الحق او على الخلق
ووجوبه بالسمع او بالعقل او بهما جميعا فذهبت الاشاعرة
الى انه يجب على الخلق سمعا وقالت الزيدية واكثر
المعتزلة انه واجب عليهم عقلا ومنهم من قال بوجوبه
سمعا وعقلا معا وقالت الامامية والاسمعيلية انه
واجب على الله تعالى ثم اختلفوا فقالت الامامية انما

يجب

يجب عليه لحفظ قواعد الدين عن التغيير والتبديل وقالت
الاسمعيلية بل ليكون وليا عليه وعلى صفاته اذ لا يكفي
لمعرفته العقل عندهم وقالت الخوارج لا يجب نصب
الامام بل هو من الامور الجايزة وقيل يجب ذلك عند
الامن من الفتنة وقيل بالعكس لنا وجوه الاول قوله
عم من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة
جاهلية فان قلت هذا انما يدل على وجوب المعرفة
لا على وجوب نصبه ولا يستلزمه لجواز ان يثبت وجوبه
بالعقل قلت ثبوت وجوب بالعقل مبني على قاعدة
الحسن والقبح العقليين وقد ابطلناها فيما سبق
فلا بد من وجوبه بالسمع والثاني الاجماع المنعقد بعد
وفات النبي عم على امتناع خلو كل عصر من خليفة
وامام ليقوم بامر الدين القيم والثالث ما اشار
اليه المحقق من ان فيه دفعا للضرر المظنون في العباد
وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فيشهد
بصحتها ما شاهد من استيلاء الفتن وتكثر المحن
بمجرد موت من نقتدي برعايته بضعة الاسلام فكيف
ظنك فيمن اقام جميع مصالح الانام واما الكبرى فبالاجماع
وما يقال ان الصغرى من باب الحسن والقبح
العقليين وانتم لا تقولون به والكبرى واضحة فلا حاجة
الى التعرض بالاجماع فمدفوع بانها ليست من متنازع
الحسن والقبح وكون دفع الضرر واجبا بمعنى ان يستحق
تاركه الذم والعقاب مما لا يخفى خفاؤه على احد فلا بد

ع

فمنع ز

من التعرض بالاجماع وبهذا ظهر ضعف ما استدل
المعتزلة على وجوبه عقلا وهو ان دفع الضرر واجب
عقلا كالاجتناب عن الطعام المسموم والجدار المشرف
على السقوط واحتجت الامامية على وجوب نصبه
على الله تع بانه لطف لكون العبد معها اقرب الى الطاعة
والبعد عن المعصية وانه واجب على الله تع والجواب
بعد المساعدة على المقدمتين انه انما يحصل بامام ظاهر
قاهر يدعو الناس الى الطاعات ويزجرهم عن المعاصي
والشهوات وهم لا يقولون به وقالت الخوارج انه
فى نصب الامام اثارة للفتنة لتباين الآراء وتخالف
الاهواء وكل ما يكون كذلك ينبغي ان يكون ممنوعا
لكن احتمال الاتفاق على تعيينه او تعيينه باسبق شرط
الامامة وتفرده فيها او ترجحه على الغير من بعض الجهات
اجوبة من حيز الامتناع الى الجواز والجواب ان عند
التقديم بالاعلم ثم الاورع ثم الاسن يدفع الفتنة ولو
سلم فالفتنة فى تعيينه بالنسبة الى الفتن فى عدة
ملحقة بالعدم واما القائلون بالتفصيل فمنهم من قال
انه عند الفتنة يزيدها لاستنكافهم عن طاعته فلا يجب
واما عند الامن فيجب لكونه اقرب الى استعانة
الاسلام ومنهم من قال انه حال الامن وظهور الانصاف
بين الناس لا يحتاج اليه فلا يجب وعند الخوف
والفتنة يجب ليدرأ المفاسد ويدفع المعارك
والجواب بعد تسليم ما ذكروه انها تعارض ضافت فطا

واعلم

واعلم انهم اختلفوا ايضا فى شروط الامامة وطرق ثبوتها
اما الشروط فذهب الجمهور الى انه يجب ان يكون
مجتهدا فى الاصول والفروع ليقوم بامر الدين من اقامة
الحج ودفع الشبه والعقايد وفصل الخصومات فى الوقايع
وان يكون ذا رأى وبصارة فى تدبير الحروب و
ترتيب الجيوش وحفظ الثغور وان يكون شجاعا
حتى يقوى على ذب الظلمة ورعاية بيضة الاسلام فمنهم
من اكتفى فيها بكونه ذكرا عاقلا بالغا عادلا اذ قلما تجتمع
تلك الصفات فى شخص واحد وجواز الاستعانة فى اداء
الاشاعرة والجبائيان كونه قرشيا ومنعه الخوارج
وجماعة من المعتزلة واحتج الاشاعرة بقول عم
الائمة من قريش وقد انعقد عليه اجماع الصحابة رضوان
الله تع عليهم اجمعين حيث استدل ابو بكر على الانصار
حين ما فالوا منا امير ومنكم امير وتمسكت الخوارج
بقوله عم اطيعوا ولو اقر عليكم عبد حبشي اجدع
ورد بان ذلك فيمن اموره الامام على قوم جمعا بين
الادلة وهو وارد على سبيل الفرض مبالغة كيف
والاتفاق واقع على ان العبد لا يصلح للامامة وقد
اشترط كونه هاشميا وقال صاحب المقاصد و
مقصودهم بذلك نفي امامة ابي بكر وعمر وعثمان
رض ومنهم من اشترط كونه علويا نقضا لخلافة بني
عباس رض وليس لهم فى ذلك شبهة فضلا
عن دليل وقالت الامامية يجب ان يكون عالما

بجميع مسائل الدين من اصولها وفروعها بالفعل ويجب
ايضا ان يكون معصوما لقوله تع لا ينال عهدي الظالمين
ووافقهم الاسمعيلية في هذا الجواب بعد تسليم ان
المراد بالامامة المذكورة في الآية الكريمة هو ما ذكرناه ان
الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم
التوبة لان من لم يكن معصوما وقد اشترطت الغلاة
ظهور المعجزة على يده ليعلم به صدقه في دعوى الامامة و
الجواب ان ذلك انما يشترط للنبوة لا للامامة كيف
ونحن نبين امامة ابي بكر وعمر وعثمان رضوان الله تعالى
عليهم اجمعين وليسوا معصومين ولا عالمين بجميع المسائل
الدينية واما طريق ثبوته فالنص من النبي عم او من الامام
السابق وذهب الاصحاب الى انها تثبت
ببيعة اهل الحل والعقد خلافا للشيعة قالوا الامامة نيابة
عن الله ورسوله عم فكيف يثبت بقول الغير والاكتفاء
الامام خليفة عنهم لا عن الله ورسوله عم والجواب
ان البيعة ليست مثبتة للامامة بل هي علامة دالة
على نيابته عن الله ورسوله عم فلا يلزم ما ذكرتم ثم انا
حصول الامامة بالبيعة لا يتوقف على اتفاق جميع
اهل الحل والعقد بل يكفي فيها واحد واثنان الا يرى
ان الصحابة رضوان الله تع عليهم اجمعين مع شدة
محافظتهم على امور الشرع اكتفوا في امامة ابي بكر رض
بعقد عمر بن الخطاب رض وعقد عبد الرحمن بن عوف
لعثمان رض وانعقد على ذلك اجماع الامة الى يومنا

هذا وذكر البعض من الاصحاب انه يشترط ذلك
بمشهد بينة حاضرة لئلا يؤدي الى المحاصة بالعقد
ستر اثم اذا اتفق تعدد العقد في بلد او بلاد فالاول
اولى فيجب امضاؤه ولو اصر الآخر نفاق حتى تفنى الى
امر الله فان كانا في آن واحد او لم يعلم انهما اقدم
يجب استيناف العقد لمن وقع عليه الاجتهاد
ولا يجوز عقد الامامة لشخصين في جانب متضايق
الاقطار لادائه الى وقوع الفتنة واختلال النظام
واما اذا كان متسعا فقد اختلف فيه قال

امامة ابي بكر ثبتت بالرسول ابو	بكر كما اجمع القاضي مع الكذا

اقول اختلفوا في تنصيص النبي عم على امام بعده
فذهب الجمهور من الاشاعرة والمعتزلة والخوارج
الى نفيه وذهب الآخرون الى ثبوته ثم اختلفوا
فقال الحسن البصري الى انه عم قد نص الى بكر رض
نصا خفيا وهو تقديمه في الصلوة وقال بعض
اصحاب الحديث انه عم نص عليه نصا جليا
وقول عليه السلام ايتوني بدواة وقرطاس لاكتب
لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يابى الله
والمسلمون الا ابا بكر وذهبت الشيعة الى
انه عم قد نص على علي بن ابي طالب اما النص
الخفي فبالاتفاق واما النص الجلي فعند الامامية
وهو قوله عم مشيرا اليه واخذا بيده هذا خليفتي
فيكم من بعدي فاسمعوا له واكمره اهل الحق اذ

لوكان في حقه ذلك لاشتهر فيما بينهم والازم منتف
والالم يتوقفوا عن الانقياد والعمل بموجبه ولم يقع منهم
تردد في سقيفة بني ساعدة وفيه انه يجوز ان يكون
ترددهم بناء على تعارض المنصوص عندهم فلا يدل
ذلك على انتفاء النص في حقه نعم يدل على انتفاء
نص يثبت خلافة علي رض وينفي الخلافة عن غيره بعد
وفاته وبهذا ظهر ايضا ضعف الاستدلال عليه
بقول العباس لعلي رض امدد يدك ابايعك حتى يقول
الناس هذا عم الرسول بايع ابن عمه فلا يختلف عليك
اثنان والاظهر انه يقال ما ذكرتم يدل على حقية خلافة
علي رض بعد الرسول عم ونحن لا ننكر بل ندعي الضا حقية
خلافة ابي بكر كما يشير اليها الآيات والاحاديث
منها قوله تع وعد الله امنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم
في الارض فان فيه وعد الخلافة لجماعة من المؤمنين
المحاطبين وهم الصحابة رضوان الله تع عليهم اجمعين
ومنها قتل للمتخلفين من الاعراب ستدعون
الى قوم اولي بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون
والمراد بالداعي ابو بكر عند الاكثرين والقوم قوم مسيلمة
الكذاب وقيل فارس والداعي عمر في خلافته
ومنها قوله ع اقتدوا بالذين بعدي ابو بكر وعمر
وقوله ع الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا
عضوضا اي ينال الرعية منهم ظلم كانهم يعضون
عضا وكانت خلافة ابي بكر سنتين وخلافة عمر

عشر

عشر سنين وخلافة عثمان اثنا عشر سنة
وخلافة علي ست سنين ومنها ما تقدم فان فيها
اشارة بل تصريحا بحقية خلافته كما ادعاه اصحاب
الحديث والعمدة في اثبات خلافته اجماع الصحابة رض
ومن بعدهم الى يومنا هذا كما صرح به المحقق بقول كما
اجمع القاصي مع الداني فالمراد بالداني هو الصحابة رض
وبالقاصي من بعدهم من القرون ويحتمل ان يريد
بالداني من اجتمع في سقيفة بني ساعدة وبالقاصي
الذين كانوا خارجين عنها قال

وبعد نص ابو بكر لفاروق	وبعده صار شورى بين اركانه

اقول قد علم مما نقلته فيما سبق حقية خلافة عمر وعثمان
وعلي رض الا ان العمدة في امامة عمر رض نص ابي بكر رض
باستخلافه فانه دعي في مرضه الذي توفي منه عثمان
بن عفان رض وامره ان اكتب هذا ما عهد
ابو بكر بن قحافة آخر عهده من الدنيا واول عهده
بالعقبى حيث قبرت فيها الفاجر ويؤمن فيها الكافر انى
استخلفت عمر بن الخطاب رض فان احسن
السيرة فذلك ظني به والخير الذي اردته والا فسيعلم
الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون واما العمدة في
امامة عثمان وعلي رض فهي البيعة كما صرح به المصنف بعد
واراد بالاركان عثمان وعليا وعبد الرحمن بن
عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص رض
ودلك ان عمر رض لما استشهد ترك الخلافة شورى

فيما بينهم وهم توضوا الامر الى عبد الرحمن بن عوف
رض ورضوا بمن اختاره فاختار عثمان رض وبايعه
بحضرة من الصحابة فبايعوه وانقادوا لاوامره واقاموا
معه الجمع والاعياد وهذا معنى قوله رحمه الله تعالى قال

فسلمت جملة منهم لسادتهم	فبايعوه لطوع بين اعياء

اقول لما استشهد عثمان بن عفان رض وترك
الامر مهملا اجتمع كبار المهاجرين والانصار والتمسوا
منه قبول الخلافة فبايعوه باجمعهم لانه كان احقهم واقواهم بالخلافة

قال لا نقص فيه جبنا بل قد اجتهدوا	لكنه معاوية المخطي كمروان

اقول يريد انه لم يوجد نص صريح يدل بالضرورة على خلافة
علي رض كما ادعاه الشيعة بل انما ثبتت خلافته باجتهاد
الصحابة واتفاقهم عليه انه اولى وافضل من اهل عصره
فلهذا خالفهم معاوية رض وادى رأيه الى خلافته لكنه خطأ
فتدبر

قال واذكر صحابة رسول الله فاطمة	بالبر والخير وابجر طعن مطعنا
وكلهم بذلوا للدين مهجتهم	وللشريعة كانوا حبر اعوان

اقول لقوله عم لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق
مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقوله عم
اكرموا اصحابي فانهم خياركم وقوله عم الله الله في اصحابي
لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن
ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن
اذاني فقد آذى الله ومن آذى الله يوشك ان يأخذه
وكالاحاديث الصحيحة المنقولة في مناقبهم كما ذكر في
الصحيحين وغيرهما واما ما وقع فيما بينهم من المحاربات

والمنازعات فينبغي ان يحمل على محملات صحيحة
ولا يطعن بها فيهم ومن سبهم وطعن فيهم نخاف
ان يقع في الكفر ويعد من اهل الاهواء والابتداع
فان كلهم بذلوا للدين مهجتهم وارواحهم وللشريعة كانوا
خير انصار اللهم اجعلنا سلكوا طريقتهم واتبعوا سيرتهم
ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا انك رؤف رحيم قال

يا رب لا تسلبني حبهم ابدا	ومن قال امين يا من سلب قالها

ودام نضرة من بالخير يذكرني
ما اخضر وجه الربى من قطر نيسان

وفقنا الله على اتمام هذه النسخة الجليلة الجميلة في
اليوم السادس عشر من شهر ذي القعدة الشريفة سنة
وسبعين والف من هجرة النبوية على هاجرها الصلوة
اسعيل ابراهيم عفى عنهما الملك البر
حين كان كاتبه محمد بن بير المجيد
حامدا الله على الآلاء والتتميم

وقفي عبدم
محمد المدعو بين الصدور بالراغب
الى الآء ربه ذي المواهب
من الكتب التي وقفها الفقير
حبس الله وحص