

— شرح رمضان افندی علی شرح —

— العقائد —

(ناشری)

شرکت صحافیہ عثمانیہ

— یوسف ضیاء الدین واحمد نائی وشرکاسی —

(مداريف نظارت جليله سنك ۲۲ رجب سنه ۳۱۶ و في ۲۴ تشرين ثاني)  
(سنه ۳۱۴ تاريخي ۶۶۳ نومبرولي وخصتيا طبع اولنشد)

دار الفوائد العموميہ  
ورسعات

طبع ثاني

شرکت صحافیہ عثمانیہ مطبعہ سی — چنبرلی طاش جوارندہ

نومبرو — ۵۲

۱۳۲۰

— شرح رمضان افندی علی شرح —

— العقائد —

( ناسری )

شرکت صحافیہ عثمانیہ

— یوسف ضیاء الدین و احمد نائی و شرکاسی —

( ساریف نظارت جلیہ سنہ ۲۲ رجب سنہ ۳۱۶ و فی ۲۴ تمبرین نائی )  
( سنہ ۳۱۴ تاریخ ۱۶۳ نومبر لی دستخطیہ طبع اولفندر )

دار الوقت القمیس  
ورستگار

طبع نائی

شرکت صحافیہ عثمانیہ مطبعہ سی — چنبری طاش جوارندہ

نومبرو — ۵۲

۱۳۲۰

شرح رمضان افندي  
على شرح العقائد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي توحد بالعضمة والكبرياء \* وتفرّد بالوحدة والعزة والبقاء \*  
وعجزت عن ادراك ذاته عقول العقلاء \* وتحيّرت في بدهاء الوهية آراء  
الاذكياء \* والصلاة على سيدنا محمد خير الرسل وختم الانبياء \* ورفع بناء  
جلالته الى السماء \* وعلى آله الاتقياء الكرام \* واحصابه الاصفياء  
العظام ﴿ربهم﴾ فيقول العبد الذي الى ربه الغنى \* رمضان بن محمد  
الحنفي \* غفر الله له ولوالديه \* واحسن اليهمسا واليه \* دارأيت المحصر  
المشهور بشرح العقائد كالآلى والدرر \* سائر في الآفاق مسير الشمس  
والقمر \* دائرة بين ارباب البصائر والنظر \* وجيز الالفاظ والمباني \*  
اتبى الفحاوى والممانى \* للشيخ الاعظم العلامة استاذ علماء العالم  
برهان الشريعة والحق والدين \* افضل المتأخرين ساطعان التبحرين \*  
مولانا سعد الملة والدين \* اعلى الله درجته في علمين \* اردت ان شرح له  
شرحا مزبلا عن وجنة تراكيه صمايه \* كاشفا عن رجه معانيه نقصابه \*  
مغنيا عن بقية الشروح في الايضاح \* اغناء الصباح عن المصباح تاكبا  
عن الايجاز المخل \* والاطناب الممل \* متمسكا بقول الرسول عليه الصلاة والسلام  
خير الكلام ما قل ودل \* بتوفيق الله وغنايته \* واسأله ان يجعل للنحواس

(والعوام)

والعوام \* وسيلة الى المقصود التام \* انهولى اعانى على التوفيق \* وانامه  
 بالخير على التحقيق \* وهو باجابة الادعية حقيق \* والمأمول من المستفيدين  
 من هذا الكتاب \* ان لا ينسوه في دعائهم المستجابات \* انه الميسر للصواب \*  
 والفاصح لمغائبات الابواب \* الله اعلم بالصواب \* قال الشارح نورالله  
 مرقده \* وفي غرف جنانه ارقده ( بسم الله الرحمن الرحيم ) مستعينا به  
 او متبركا و متعينا به اقتداء بكتاب الله العزيز وعملا بموجب الحديث لقوله  
 عليه الصلاة والسلام كل امرئى بال ثم يبدأ فيه بسم الله فهو ابتداءى اجتمع  
 البكال الحلال والثمان امر ذوبال اى شريف ومهم \* قيل كم من امرئى بال  
 لم يبدأ بسم الله فيدوم بيق ابتكر كما انه كم من بدأ به بى ابتكر والاصحان  
 محسوسان لا يمكن انكارها مع ان حديث التسمية ينافى الاول بسببانه  
 ومنطوقه والثانى مفهومة المخالفة او العرفى \* والجواب عند يشبه الجواب  
 عما يورد على قوله عليه الصلاة والسلام حين شئى اليه بعض الصحابة اتفاقا فقال  
 عليه الصلاة والسلام دم على الطهارة يوسع عليك الرزق فقيل كم من مستديم  
 للطهارة لا يترتب كفايته فضلا عن ان يوسع عليه وتوجهه عن الشق الاول  
 ان البشارة اعم من بشارة الصورة والهيئة كالصلاة عند الشافعى رحمه الله  
 تعالى لا تصح بدون التسمية لانها جزء من فرض الفاشحة ومن بشارة  
 الثمرة او بشارة البركة ولا نسلم انتفاء الكل عند عدم ابدا به وعن الشق  
 الثانى وحديث الطهارة ان تخالف الاثر مانع لا ينافى الاقتضاء كما عرف اما  
 عند القائلين بتخصيص العلة فظاهر اما عند غيرهم فيجعل عدم المانع جزء  
 العلة ومن المانع هنا كقلبية خيانة نفس قائلها وعند غلبة احد الضدين لا يبق  
 الاخر تأثير ومن الموانع ايضا غفلة القائل فان الله تعالى لا يقبل الدعاء  
 عن قلب لاه \* الله اختلف الناس فى دعوى اسم الله تعالى فقيل انه غير مشتق  
 وهو مذهب اهل الحقائق فيكون اسما علما غير مشتق مختصا بالله تعالى  
 وما يدل عليه ان غيره الاسماء نقل من العرب اشتقاقاتها الا هذا  
 الاسم لا قبل الرسول ولا بعده ولا استعملوا انقطة فى صفة الله تعالى فضلا  
 عن وضعه صفة للغير وقيل انه مشتق من التوله وهو الفرع اى يفرع اليه  
 تعالى فى جميع الحوائج \* اعلم ان هذا الاسم جامع لصقات الالهية والربوبية

وهو اعظم الاسماء التسعة والتسمين لدلالته على الذات الجامعة لصفات الله  
 ولم يسم به غيره ايضا \* الرحمن الرحيم صفتان مشتقان من الرحمة  
 والرحن من ابناء المبالغة وفي الرحيم مبالغة ايضا لان فعلا ابلغ من فعل  
 لان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى كافي قطع وقطع وتخصيص التسمية  
 بهذه الاسماء ليعلم العارف انه المستحق لان يستعان به في جميع الامور  
 وهو المعبود الحقيقي الذي هو مولى النعم كلها صاحبها وآجها جليلها  
 وحقيرها فيتوجه بشر اشهر الى جناب القدس ويتمسك بحبل التوفيق  
 وبشغل سره بذكره والاستعداد بدعنه غيره \* وجرها على الصفة والعامل  
 في الصفة هو العامل في الموصوف وقال الاخفش العامل فيها معنوي وهو  
 كونها تبعا ويجوز نصبها على اضمحار اعنى ورفعها على تقدير هو (الحمد لله)  
 اردف التسمية بالتمجيد في مفتتح الكلام اقتفاء لما ورد في الاخبار ومثابرة  
 لكلام الملك الجبار واداء لبعض حقوق استغفرته من خسروب الاحسان  
 التي من جلتها التوفيق لمثل هذا التصنيف العظيم الثمان وقد دل بلاى  
 التعريف والاختصاص على اختصاص الجنس المستلزم لاختصاص  
 المحامد كلها تحقيقا على قاعدة اهل التحقيق لادعاء كاهو مذهب  
 اهل الاعتزال لان افعال العباد مخلوق العباد عندهم فيرجع المحامد الى  
 العباد لكن لما كان الاقدار والتمكين من الله تعالى كان المحامد كلها  
 مختصة لله تعالى ادعاء معنى الحمد لله كل الحمد لله لا يشاركه فيه على  
 الحقيقة سواه لانه المنعم بالذات والمالك على الاطلاق \* فان قيل قولنا  
 الحمد لله اخبار عن شئوت جميع المحامد لله تعالى ولا يلزم منه صدور  
 الحمد مناسحتي يلزم ان تكون حامدين \* قلنا بان الاخبار من الثبوت حمد  
 اذ هو وصف بالجليل على جهة التعظيم والتبجيل فعلى هذا التقدير كنا  
 من الحامدين وانما ترك العطف لئلا يشعر بالتبعية فيحل بالتسوية لان  
 النص ورد في حق الحمد لله ايضا لقوله عليه الصلاة والسلام كل امرئى بال  
 لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجزم ورفع بالابتداء وخبره الله واللام متعلقة  
 بمحذوف اى واجب او ثابت واصله النصب على انه مصدر فعل محذوف  
 اى اجد الحمد وانما عدل عنه الى الرفع ليدل على عموم الحمد وثباته له دون  
 تجرده وحدوثه وهو من المصادر التي تنصب بافعال مضمرة لا يكاد

يستعمل معها الفعل كشكرا وكفرا اي اشكر شكرا ومنها سبحانك اي  
 اسم سبحانك ومعاذلله اي اعوذ معاذلله ويجوز بكسر الهمزة بالتباع الدال  
 اللام وبضم اللام تنزيلا لهما من حيث انهما يستعملان معانزا لكلمة واحدة  
 ويجوز بضم الدال على اضمار اعني ( المتوحد بجلال ذاته وكال صفاته )  
 ضمن الخطبة مظم اصطلاحات الفن من ذكر الذات والصفات  
 والوحدة والجلال والتقديس والكمال رعاية لبراعة الاستهلال البراعة  
 الفصاحة يقال برع اذا فاق على امثاله مستعمل الشيء اوله يعني اذا كان  
 اول الخطبة على وجه يشمر بالتعظيم الى المتناصد كانت تلك الخطبة فائقة  
 على الخطبة الغير المستتملة على ذلك فعلى هذا لا يكون بسم الله براعة الاستهلال  
 ومعنى كون الله تعالى متوحدا بجلال ذاته وكال صفاته انهما لا يوجدان  
 في غيره تعالى لان صفاته تعالى قهرية ولطفية سلبية وثبوتية قديمة  
 وصفات غيره من المخاوقات حادثة فيكون الله تعالى متوحدا بجلال ذاته  
 وكال صفاته ولهذا اختار المتوحد على الواحد للاشارة بان وحدته لذاته  
 بخلاف وحدة غيره المستفاد منه \* الجلال مصدر يحتمل ان يكون في معناه  
 فيكون اضافة الجلال الى قوله ذاته بمعنى اللام ويحتمل ان يكون بمعنى  
 اسم الفاعل فيكون الاضافة المذكورة من قبيل اضافة الصفة الى  
 الموصوف فيكون تقدير الكلام المتوحد بذاته الجليلة وكذا قوله وكال  
 صفاته اما بمعنى المصدر فيكون الاضافة من قبيل الاضافة بمعنى اللام واما  
 بمعنى اسم الفاعل فيكون الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف  
 فيكون تقدير الكلام وصفاته الكاملة والمراد بجلال ذاته اما الصفة  
 القهرية او الصفة السلبية مثل ان لا يكون الله تعالى جسما ولا جسمانيا  
 ولا جوهر او لا عرضا ولا متجزيا ولا متبعضا وغير ذلك من السلوب والمراد  
 بكمال صفاته اما صفة لطفية او صفة ثبوتية مثل العلم والقدرة والحياة  
 وغير ذلك فانه لو لم يتصف بها لاتصف باضدادها كالجهل والعجز والموت  
 وهي نقائص ولكن التالي ظاهر الاستحالة لانها من امارات الحدوث  
 فلا يتصف بها \* فان قيل لا يجوز اضافة الذات الى الضمير الذي يعود  
 الى الله تعالى في قوله بجلال ذاته لانه اذا اضيف اليه يلزم ان يكون ذاته

غير نفسه لأن المضاف غير المضاف إليه \* قلنا الضمير يعود إلى لفظة الله تعالى لا إلى سماء فإذا يجوز أن يكون ذاته غير اسمه (المتشابه في نعوت الجبروت) من قدس في الأرض إذا ذهب فيها وأبعد ويقال قدس إذا طهر لأن عطر الشيء بمنه من الإقذار والقدس الطهارة والتقديس التطهير وذلك في حق المبدأ تنزيهه لأفعاله عن كدورات الشهوات بالقدس في اللفظة هو المكان الذي يطهر فيه \* النعوت جمع نعمت وهو صفة قائمة بالخير محمولة بالمواطنة على منعوتها نعمت وصف الشيء بما فيه من الحسن ولا يقال في وصف الشيء بما فيه من الذم هكذا قال أهل اللغة والفرق بينه وبين الصفة أن نعمت لا بد أن يكون محمولا على منعوتها بالمواطنة بخلاف الصفة فيعلم أن بينهما عموما وخسوسا مطلقا لأن كل نعمت صفة بخلاف العكس \* وقوله الجبروت والنظمت بمعنى واحد وهو العظمة غير أن فيه شيئا من المسابقة الدالة عليها زيادة اللفظ وفي اصطلاح الكلام عبارة عن الصفات كما أن اللاهوت عبارة عن الذات فالإضافة في نعوت الجبروت إضافة المسمى إلى اسمه إذا جلت على معناها الاصطلاحى ويجوز أن يكون من جبر الفقير إذا اغناه ويجوز أن يكون من جبره على كذا إذا أكرهه على ما اراده (عن شوايب النقص) متعلق بالقدس جمع شائبة وهى المخالطة (وسماهه) أى علامات النقص (والصلاة) بالرفع عطف على الحمد ومعنى الصلاة على محمد عايد الصلاة والسلام اللهم عظمت في الدنيا بأعلاء ذكره وأظهار دعوته وإبقاء شريعته وفى الآخرة شفعه فى أمته وضاعف أجره ومثوبته \* والصلاة شخصة بالرسول ولا يقال على غيره إلا على سبيل التسمية كما يقال والصلاة على محمد وآله \* والصلاة فعلة من صلى إذا دعا كالزكاة من زكى (٧) كتبنا بالواو على لفظ المتختم وهو ضد الرقيق والرب يفخمون الألف إلى الواو وإنما سمي الفعل المخصوص بها لاشتغالها على الدعاء وقيل أصل صلى حرك الصلوتين لأن المصلى ينطقه فى ركوعه وسجوده واشتهر هذا اللفظ فى المعنى الثانى وعدم اشتغاله فى الأول وإنما سمي الداعى مصليا تسميه له فى تشعبه بالراكع والساجد (على نيته) والنسب بالهمزة عند البعض على وزن فاعل بمعنى منفعل بكسر العين يعنى بنى عن الله تعالى

(٧ قوله كتبنا بالواو) فيه نظر (٢) لأن كتب لفظ الصلاة والزكاة بالواو ليس على إطلاقه بل على رسم المصحف المباني رضى عنه ربه الغنى وفى غيره يكتبان بالألف كما قال العصام فى حاشيته على القاضى والصلاة بالألف فالواو ليس بحسن ورسوم المصحف لا تقوم بجهة إذ أصلها صلوة بفتح اللام ويحمل السكون إذ كتبنا يستحق قلب الواو الفاء كما علم فى محله (لمصحفه)

وقيل فيل بمعنى مفصل بفتح السين اي النبي انباء الله تعالى بالايماء وكلا المعنيين صحيحان لان النبي شخبر عن الله وشخبر لان الله تعالى اخبره بالايماء والاكترون على انه غير مهموز من النبوة وهي الارتضاع لانه مشرف على جميع الخلائق ويقال النبأ هو الطريق الواضح يسمى بذلك لانه طريق الحق الى الله تعالى والفرق بين النبي والرسول ان الرسول ارسل الى الخلق برسالة جبرائيل عليه السلام اليه عيانا ومحاورته شفاهها والنبي الذي يكون نبوته الهاما او مناما وكل رسول نبي وكل نبي ليس برسول ومن هذا قال النبي عليه السلام علماء امتي كانباء بني اسرائيل ولم يقل كرسول بني اسرائيل (محمد المؤيد) محمد عطف بيان من النبي لان النبي اسم عام يشمل الكل فيبين بقوله محمد عليه الصلاة والسلام ومعناه البليغ في كونه محمدا لان التفعيل للمبالغة والتكثير وهو الذي جدت عقائده وافصاله واقواله واحواله واخلاقه (بساطع حججه) من اضافة الصفة الى الموصوف اي الحجة الظاهرة (وواضح بيناته) جمع بينة وهي فيعلة من البيان لانها دالة واضحة يظهر بها الحق من الباطل وقيل هي فيعلة من البين اذ بها يقع الفصل بين الصادق والكاذب (وعلى آله واصحابه) آله معطوف على محمد والآل لا يستعمل الا في الاشراف والاهل يستعمل في الاشراف وغيرها يقال اهل بيت رسول الله كما قيل والصلاة على محمد عليه السلام واهل بيته يقال اهل الحجاز ولا يقال آل الحجاز فان قيل كيف قال الله تعالى آل فرعون اشد العذاب والشرف لا يتصور في الكفار قلنا الشرف يتصور في الكفار باعتبار الدنيا لا باعتبار الآخرة \* اختلاف العلماء في الف آل قال بعضهم اصله اهل بهمزتين قلبت الثانية الفاسكونها وانفتاح ما قبلها كما في آدم اصله ادم بهمزتين وقال بعضهم انها منقلبة عن واواصله اول من آل يؤل لان الانسان يؤل الى اهله ثم قلبت الواو الفاء لغير كها وانفتاح ما قبلها وقال بعضهم انها منقلبة من الهاء اصله اهل لان تصغيره اهيل قلبت الهاء همزة لتقارب مخرجيهما كما قلبت الهمزة هاء في قولهم هراق اصله اراق \* اصحاب جمع صعب والصعب جمع صاحب من صعب صعبة بالضم وصحابة بالفتح (هداة طريق الحق ووجهه)



هداة جمع هاد أى الدالين الحق الثابت الذى لا يسوغ انكاره يعم الاعيان  
الثابتة والافعال العسائية والاحوال الصادقة من قولهم حق الامر اذا ثبت  
ومزم ثوب محقق لمحكم النسيج \* وجائه بضم الحاء جمع عام وهو من الحماية  
بكسر الحاء أى حافظى طريق الحق (وبعد) أى بعد الحمد لله والصلوة  
على رسوله (فان مبنى علم الشرائع والاحكام) دخلت الفاء بعد بعد  
لمظنة اما قبل بعد \* والشرائع جمع شريعة وهى ما شرع الله تعالى  
لعباده من الدين وفروعه \* والاحكام جمع الحكم وهو الامر الثابت بالشيء  
نحو الجواز والفساد والحل والحرمه وانما قال مبنى علم الشرائع والاحكام  
هو علم التوحيد والصفات لان العلوم الشرعية خسة الكلام والتفسير  
والحديث والفقه واصول الفقه وكلها متفرع على علم التوحيد والصفات  
\* اما التفسير فظاهر لان البحث فيه من احوال كلام الله تعالى متفرع  
على ذاته تعالى \* واما الحديث فلان البحث فيه عن اقوال النبي عليه الصلاة والسلام  
وافعاله متفرع على معرفته النبي عليه الصلاة والسلام المنتوقة على هذا العلم \* واما  
اصول الفقه فلان البحث فيها عن الادلة السمعية التى هى الكتاب والسنة  
والاجماع والقياس من حيث دلالتها على الاحكام فهى راجعة الى الكتاب \*  
واما الفقه فبنى على اصوله (واساس قواعد عقائد الاسلام) جمع قاعدة وهى  
الاساس صفة غالبية من القعود بمعنى الثبات والصفة الغالبة تذكر  
بالاموصوف كالنطيحة والذبيحة (هو علم التوحيد والصفات الموسوم  
بالكلام) الموسوم صفة علم اسم مفعول من وسمه يسمه وسمما وسمته  
اذا اثر فيه بسمته وكى \* وقوله علم التوحيد والصفات اشارة الى ان موضوع  
علم الكلام ذات الله تعالى وصفاته والمراد من العقائد نفس الاعتقاد دون  
العمل (المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام) المنجى صفة بعد  
صفة واللام فى ظلمات تشتم وقد يكون باسكان اللام تخفيفا وفيه لغة  
اخرى بفتح اللام وانما قال غياهب الشكوك وظلمات الاوهام ولم يقل  
ظلمات الشكوك وغياهب الاوهام لان الغياهب جمع غيب وهى الظلمات  
الشديدة والشكوك ايضا شديدة بالنسبة الى الوهم لعدم زواله الا بالدلائل  
القطعية بخلاف الوهم ولهذا لم يركس الامر \* قوله المنجى عن غياهب

الشكوك وظلمات الاوهام اشارة الى بيان الحاجة يعني ان فائدته النجاة  
 اعن ظلمات الشكوك الواردة عليه من طرف المعاندين لتقدرته بتحصيل  
 عم الكلام على الاجوبة التي تقطع كلام المعاندين بالكلية وعن ظلمات  
 الاوهام الواردة عليه من طرف المشوشين \* ومن بيان الموضوع والحاجة  
 اليه يعلم بيان ماهيته يعني هو علم باحث عن ذات الله تعالى وصفاته  
 من شأنه الاقتدار على اثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه  
 ( وان المختصر المسمى بالعقائد الامام ) الامام ما يؤتم به فسمى به الروح الذي  
 يكتب فيه ومظهر البناء لانه مما يؤتم به ومظهر البناء الحبل الذي يقدر  
 به البناء ( الامام ) اي الكبير ( قسوة علماء الاسلام بحم الملة والدين )  
 الدين والشريعة والملة والناموس متحدة بالذات ومتغايرة بالاعتبار  
 اذ العريضة المخصوصة الثابتة بالنبي عليه الصلاة والسلام يسمى من حيث  
 الانقياد ديناً ومن حيث يردها الواردون المتعطشون الى الزلازل الكمال  
 شرعاً وشريعة ومن حيث على ويكتب ويستمع عليها الناس للقبول ملة  
 من الادلاء او من اهل بمعنى اجتماع ومن حيث يأتي بها ملك اسمعنا موس  
 ناموساً ( عمر النبي اعل الله درجته في دار السلام يشتمل عن هذا الفن  
 على غرض الفوائد ) قوله يشتمل خبراً \* القدر جمع غرة وهي باض كأن  
 في جبهة الفرس فوق الدرهم والمراد منها في هذا المقام كل واضح معروف \*  
 والفوائد الدرر الكبار جمع فرينة وهي منفردة في الصدف ولازمها  
 الكبير غالباً والمراد الدقائق العجيبة الشأن التي اطلعموا عليها بقوة الافكار  
 الحاضرة في لطائف علم الكلام كالبخار في السعة والاشتهار او كما  
 البخار في الكثرة وعدم التناهي او في سببية الحياة مطلقاً ( ودرر الفوائد )  
 جمع درو وهو اللؤلؤ الكبير الشفاف الصاف \* الفوائد جمع فائدة اي  
 الفوائد التي كالدر في النفاسة ويميل الطبع وعلو الطبقة ( في ضمن  
 فصول ) اي في ضمن الفاظ لا في ضمن لفظ الفصل \* والفصل عبارة  
 عن انفكاك كلام من كلام آخر اعم من ان يكون لفظ الفصل اولاً ( هي للدين  
 قواعد واصول ) قوله هي اي الفصول والمراد من الدين هو دين الاسلام \*  
 والاصول جمع اصل وهو ما يتنى عليه غيره فيشتمل دلائل هذا الفن  
 ايضاً وهو اعم من القواعد اي المسائل الكلية التي يتنى عليها احكام

جزئياتها يعرف منها احكامها كقولنا كل حكم منكر يجب توكيده  
ويحتمل ان يراد من الاصول القواعد الكلية فمطابق اصول على قواعد  
عطف تفسير ويحتمل ان يراد ما هو الكثير الراجح اعم من ان يكون الامور  
الكلية والجزئية وعلى هذا عطف اصول على قواعد عطف عام على خاص  
( واثناء نصوص ) معطوف على غير وعلى في ضمن فصول « واثناء الشيء »  
وسط \* النصوص جمع نص من نصصت الشيء رفعتة ونصصت الدابة  
استخرجت منها بالتكليف سيرا فوق سيرها المعتاد والمراد ههنا الآيات  
والاحاديث ( هي ) اي النصوص ( لليقين جواهر وفصوص ) واليقين  
اتفان العلم بنفي الشك والشبهة عنه نظرا واستدلالا ولذلك لا يوصف به  
علم القديم ولا العلم الضروري اذ لا يقال تبقت ان السماء فوفى ( مع غاية  
من التقيح والتهذيب ) قوله مع متعلق يشتمل « الغاية ما يتأتى اليه الشيء »  
من حيث ينتهي \* التقيح والتهذيب لغة واصطلاحا اختصار اللفظ مع  
وضوح المعنى وفي وصف مؤلفه بأنه منفتح سهل المأخذ تعريفه بأنه  
لا تطويل فيه ولا حشو ولا تقصير ( ونهاية من حسن التنظيم والترتيب )  
والتنظيم من النظم وهذا الجمع يقال نظمت المؤاثر اذا جمعت « والمراد ههنا  
تأليف الالفاظ مترتبة المعنى متناسبة الدلالة على حسب ما يقتضيه العقل  
والترتيب جعل كل شيء في مرتبته اي في منزلته اي هذا المختصر جامع  
ليكون مسائل هذا الفن مقبول الترتيب والنظام مستحسن عند الخواص  
والعوام فاذا كان كذلك ( فحكايات ) اي شرعت ( ان اشرحه شرحا )  
مفعول حارات اي اكشف من شرحت القوامض اذا فسرتة فيراد به  
كشف الاشبهة فيه وهو القطع بالمراد ( يفصل ) صفة شرحا ( بمجالاته )  
التفصيل التبيين ويقابله الاجمال ( وبين مضافاته ) جمع مفضل اي  
المشتد المغاق ( وينشر مطوياته ) النشر البسط ( ويظهر مكنوناته )  
اي مستوراته ( مع توجيه الكلام ) متعلق بان اشرحه الكلام اي كلام  
صاحب المتن ( في تقيح وتنبية على المرام ) اي المطالب \* وتنبية معطوف  
على توجيه اي التنبية على المرام على وجه التوضيح والتتوين في تقيح  
وتوضيح وتقرير عوض عن المضاف اليه اي في تقيح الكلام وتوضيح

المرام وتقرير المسائل ( في توضيح وتحقيق للمسائل ) المسائل هي  
 التفضيلا من حيث يسئل منها ويطلب بالدليل ( غب تقرير وتدقيق  
 للدلائل ) الغب ان يفهل فعلا حينما يتدحين \* التدقيق هو اثبات دلائل  
 المسئلة بدليل آخر كما ان التحقيق هو اثبات المسئلة بالدليل قبل التدقيق  
 تبين حقائق الاشياء على وجه اللقطة وفي ذكر التدقيق بعد التحقيق  
 ترق لطيف ( اثر تحرير ) اي تهذيب الكلام فيما يقصد من المسائل  
 ( وتفسير للمقاصد ) مبالغة التفسير وهو كشف ما غطى فيراد به كشف  
 لاشبهة فيه ( بعد تمهيد ) اي بسط ( وتكثير للنوائد مع تجريد ) اي  
 تجريد عن الحشو والتجريد لتكثير الفسل اذا لجرده متعدد كما يقال جردته  
 اي اخرجته وقشرته فهو مجرود اي مخرج ( طابوا كشف المقال عن الاطالة  
 والامال ) وهي كناية عن الاعراض الكشع ما بين الخفاصرة الى الضلع  
 وطوى فلان غنى كشمه اذا قطعه وطويت كشمى عن الامور اذا ضمته وسترته  
 والمقال منقول من القول اما بمعنى القول وفي الصحاح قال يقول قولاً ومقالة  
 ومقالاً واما بمعنى مكان القول وزمانه فيجوز ان يكون ههنا بمعنى المصدر على  
 ايراد اسم المفعول ويجوز ان يكون بمعنى مكان القول وزمانه ومحلّه على  
 سبيل المجاز ( ومتجافيا ) اي متباعداً عن طرفي الاقتصاد الاطاب  
 والاخلاق ( الاقتصاد التوسط وغاية الاطاب ما يفضى الى امال وغاية  
 الاخلاق الايجاز ما يفضى الى التقيد الاطاب والاخلاق بالجرب بدل بعض  
 من طرفي الاقتصاد اي عطف بيان منه او مرفوع على انه خبر مبتدأ  
 محذوف ( والله الهادي الى سبيل الرشاد ) خلاف الغي اي طريق الحق  
 والمراد منه ما هو عليه اهل السنة والجماعة ( والمسؤل عنه لنيل العصمة  
 والسداد ) النيل الوصول \* السداد الطريق الواسع الواضح الموصل الى  
 المقصود ( وهو حسبي ) اي الكافي لا اسئل غيره من احسبه اذا كفاه ( ونعم  
 الوكيل ) اي نعم الموكون اليه هو انه توكل اليه جميع الامور والوكالة الكفالة  
 قوله ونعم الوكيل معطوف على مجموع جملة وهو حسبي لكننا نقدر في المعطوف  
 مبتدأ بقريئة ذكره سابقا اي وهو نعم الوكيل او هو مقول في شأنه نعم  
 الوكيل ويكون جملة اسمية خبرية متعلق خبرها جملة فعلية انشائية

ولاشبهة في صحة عطفها على الجملة الاسمية الخبرية السابقة او هو دطوف  
 على حبي ولا حاجة الى اعتبار تضمنه معنى يحسبني ويكفياني فان  
 الجمل التي محل من الاعراب واقعة في موقع المفردات ويجوز عطفها  
 على المفردات وعكسه ( اعلم ان الاحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية  
 العمل ) الاحكام جمع حكم وهو الخطاب من الله تعالى المتعلق الى  
 عباد من جهة كيفية العمل والاحكام بقوله بكيفية العمل اى ما يقصد به  
 نفس العمل اى الذى يجب علينا ان نعلمه ونعمل به كوجوب الصلاة  
 وحرمة شرب الخمر وصحة بيع عبده وغير ذلك ( وتسمى فرعية وعناية )  
 اما كونها فرعية فلانها مستنبطة من الادلة السمعية واما كونها عناية  
 فلانها متعلقة بكيفية العمل الصادر من العباد ( ومنها ) اى ومن الاحكام  
 الشرعية ( ما يتعلق بالاعباد ) اى ما يقصد به نفس الاعتقاد اى الذى  
 يجب علينا علمه فقط كقولنا الله عالم القادر سميع بصير حتى قيوم وغير ذلك  
 ترك انكيفية هنا وذكرها في العمل تذييها على صحة كل من العبارتين  
 فان المتعلق بكيفية العمل متعلق به ايضا ( ويسمى اصلية واعتقادية )  
 اما كونها اصلية فلكونها اصلا للقسم الاول من الاحكام واما كونها  
 اعتقادية فلكون المتصور منها نفس الاعتقاد فعلم الفقه دون حفظ  
 القسم الاول من الاحكام وهذا القسم لا يكاد يخصص في عدد بل يتزايد  
 بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتأتى ان يحاط كله ودون علم الكلام لحفظ  
 القسم الثانى من الاحكام وهو مضبوط في نفسه ولا يتزايد بتعاقب  
 الحوادث الفعلية فلا يتعذر الاحاطة به والاقتدار على اثباته وانما تكثر  
 وجوه استدلاله وطرق دفع الشبهة منه ( والعلم المتعلق بالاولى ) اى  
 بالاحكام المتعلقة بكيفية العمل ( يسمى علم الشرائع والاحكام ) الشرائع  
 جمع شريعة وهى الطريقة من الانبياء عليهم الصلاة والسلام ( لما انها ) اى علم  
 الشرائع كلمة مافى لما اما زائدة او موصولة بتقدير لما ثبت من انها وليس هذا  
 كقولهم بعد اللبى والتي لان صلتها متروكة اصلا وهنا لم يترك بل  
 التقدير لرعاية قاعدة النحو كفى زيد فى الدار ( لاستفساد الا من جهة  
 الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها ) اى الى الاحكام

( الشرعية )

الشرعية المتعلقة بكيفية العمل \* قوله ولا يسبق الفهم الخ إشارة الى بيان  
 تسميتها بالاحكام (وبالثانية) اي العلم المتعلق بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد  
 (علم التوحيد والصفات) قيل قسمة الحكم الشرعي الى العملي والاعتقادي  
 غير حاضرة لمروج معلومات سائر العلوم الشرعية كاصول الفقه والتفسير  
 قائما معلومات سائر العلوم الشرعية ليست قسما من الاحكام الشرعية  
 وان كانت متضمنة لها فلا يضر خروجها فان علم التفسير وضع لكشف  
 نظم كلام الله تعالى من جهة اللغة والصرف والنحو والبلاغة ومن جهة  
 الاحكام ومثله شرح الحديث فبعض الاحكام الشرعية داخل في علم التفسير  
 والحديث من جهة انه مراد الله ومراد رسول الله من كلامه وداخل  
 في الفقه من جهة انه حكم شرعي ولا محذور فيه ولا اخلال بالخصر  
 (لان ذلك) اي علم التوحيد والصفات (اشهر مباحثه) اي علم الكلام  
 (واشرف مقاصده وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى  
 عليهم اجمعين) قوله وقد كانت الاوائل الخ إشارة الى دفع ما يقال من ان تدوين  
 الكتب بدعة وضلالة لما انه لم يكن في زمن النبي عليه الصلاة والسلام  
 تدوين وكل شيء لم يكن في زمن النبي عليه الصلاة والسلام ثم حدث بعده  
 بدعة وضلالة فتدوين الكتب بدعة وضلالة ومذهوم لا يستحق المدح  
 فتدوين الكتب الشرعية عبث ومن شان العاقل ان يحترز عن البحث  
 والضلالة واجاب بمنع الكبرى يعني لان سلم ان كل شيء لا يكون في زمن النبي  
 عليه الصلاة والسلام بدعة وضلالة وانما يكون كذلك ان لم يكن له اثر  
 وعلامة وهنا ليس كذلك بل له اثر وعلامة في الجملة لكنه لا يظهر منه  
 لعدم الاحتياج ببركة صحبة النبي عليه الصلاة والسلام وصفاء عقائدهم  
 فتدوين الكتب الشرعية وامثاله بدعة حسنة كبناء المدارس والرياضيات  
 (لصفاء عقائدهم) علة متقدمة لقوله مستغنين (بركة صحبة النبي عليه الصلاة  
 والسلام وقرب العهد بزمانه) اي قرب زمانهم الى زمان النبي عليه الصلاة  
 والسلام العهد يكون لمعان يكون للامان كقوله تعالى فاتموا اليهم عهدهم  
 ويكون لليمين كقوله تعالى واوفوا بعهد الله ويكون للميثاق كقوله تعالى  
 لا ينال عهدي الظالمين ويكون للزمان كما يقال كان ذلك في عهد فلان

ويكون للوصية كقوله تعالى ألم اعهد اليكم يا بني آدم ﴿ ولقمة الواقيع  
والاختلافات ﴾ الفرق بين الاختلاف واختلاف الاختلاف يجرى فيما يكون  
طريق وصوله متفوتاً ولكن المقصود متحد كمن يذهب من بغداد الى مكة  
لزياره الكعبة ومن يذهب من الشام الى مكة لزياره الكعبة فيكون طريق  
وصولهما مختلفاً ولكن المقصود متحد وهو زيارة الكعبة ولذا قيل اختلاف  
امتي رحمة واختلاف هو ان يكون بين اثنين ان يجعل كل واحد منهما اختلاف  
الآخر كرجلين احدهما يذهب الى المشرق والآخر الى المغرب فيكون الطريق  
مختلفاً والمقصود مختلفاً ﴿ وتمكنهم ﴾ اى تمكن الرجوع الى النبي عليه الصلاة  
والسلام واحبابه ﴿ من المراد الى الثقات ﴾ فى حل المشكلات رجل ثقة يعقد  
عنده فى الاقوال والاحوال والافعال ﴿ مستقنين ﴾ خبر كانت ﴿ عن تدوين العلمين ﴾  
اى العلم المتعلق بكيفية العمل والعلم المتعلق بالاعتقاد ﴿ وترتيبهما ارباباً وفصولاً  
وتقرير مقاصدهما وفروعها واصولها الى ان حدثت الفتن بين المسلمين ﴾ متعلق  
بالمستقنين ﴿ وغاب النبي على ائمة الدين وظهر اختلاف الاراء والبدل الى البدع  
والاهواء ﴾ والبدع من الابداع وهو فى اللغة انشاء شىء لم يسبق اليه غيره  
على غير مثال ومشورة وانما قيل لمن خالف السنة مبتدع لانه اى بشىء  
لم يسبق اليه العصابة والتابعون والاهواء والهواء ميلان النفس ما يستند  
بدم من الشهوات واهل الاهواء اهل القبلة الذين لا يكون معتقدتهم معتقداهل  
السنة وهم الجبرية والقدرية والروافض والخوارج والمعتزلة والمشبهة وكل  
منهم اثنا عشر فرقة فصار اثنين وسبعين فرقة \* واما الجبرية فانهم نسبوا  
القبائح الى الله تعالى وابتروا العباد من الذنوب وقالوا ليس للعباد افعال  
لاخير ولا الشر وهم يخالفون الجماعة \* واما القدرية فانهم انكروا  
مشية الله تعالى وتخليقه القدر وهم يخالفون الجماعة \* واما الروافض فانهم  
افرطوا فى حب على رضى الله تعالى عنه فرفضوا ما سواه قالوا ان الرسالة  
نزلت من الله تعالى الى على رضى الله تعالى عنه وان جبرائيل قد اخطأ  
ويصلون عليه وهم يخالفون الجماعة \* واما المشبهة قالوا ان الله تعالى على  
صورة الانسان بنفسه وذاته وكل شىء نحن نجسد فى الانسان يتصف به الذات  
من الشعر والظفر والحاجبين واللحم والقدم وما سوى ذلك والجماعة يقولون

الله تعالى ربنا عما يقول المشبهون علوا كبيرا يتصف لما وصف به نفسه  
 في كتابه الكريم ليس كمثل شئ وهو السميع البصير ( وكثرت الفتاوى  
 والواقعات ) بين الناس والفتوى من الفتى وهو الثاب القوى وتسمى  
 الفتوى فتوى لان المفتى يقول المسائل في جواب الحادثة وجهه فتاوى  
 كدعوى في جمع دعوى ( والرجوع الى العلماء في المهمات فاشتغلوا )  
 الفاء للسببية يعنى بسبب ما ذكر اشتغلوا كما ان الاختلاف في قرآنية بعض  
 الآيات اوجب جمع القرآن بين الدفتين على عهد ابى بكر رضى الله عنه  
 والاختلاف في القراءة اوجب تعيينها على عهد عثمان رضى الله عنه  
 ولم يكن مكتوبا ومجموعا في زمان النبي عليه الصلاة والسلام وفي شغل اربع لغات  
 ضم الشين مع ضم الفين وسكونها وقبح الشين مع اللتين وسكونها ومعنى  
 الشكل واحد ( بالنظر ) يقال نظرا ليه اذا نظر بعينه ونظر فيه اذا تفكر  
 بقلبه \* اعلم ان تحصيل المطالب الكسبية انما يكون بانتقالين الاولى هي  
 الحركة من المطالب الى المبادئ والثانية بالعكس والحركة الاولى تحصل المادة  
 والثانية تحصيل الصورة والفكر بمعنى ترتيب امور معلومة لتحصيل مجهول  
 لازم للحركة الثانية ومسبوق بالحركتين ( والاستدلال ) اى بالنظر بالدليل  
 سواء كان استدلالا من العلة الى المعلول او من المعلول الى العلة ( والاجتهاد )  
 الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد اى المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه  
 الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى وهذا هو المراد بقولهم بذل الجهود لنيل  
 المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحسن على نفسه  
 العجز عن المزيد عليه ( والاستنباط ) اى اخراج الاحكام من الادلة  
 السمعية والاصل الاستنباط اخراج النبط وهو الماء الذى يخرج من البئر  
 اول ما يحفر \* قوله فاشتغلوا بالنظر والاستدلال ناظر الى علم التوحيد  
 وقوله بالاجتهاد والاستنباط ناظر الى علم الشرائع والاحكام وهو مشتمل  
 على فروع الفقه واصوله ( وتمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب  
 والفصول وتكثير المسائل بادلتها وايراد الشبه باجوبتها وتمييز الاوضاع  
 والاصطلاحات ) الاصطلاح تخصيص اللفظ اللغوى بمعنى غير اللغوى  
 وهذا التخصيص ان صدر من النحوى فهو اصطلاح النحوى وان صدر



من الفقيه وهو اصطلاح الفقه ( وتبيين المناهج والاختلافات وسهوا )  
عطف على قوله فاشتغلوا ( ما يفيد ) اي ما يوضع لذلك فيخرج علم  
التفسير والحديث والاصول لما انها لم توضع لذلك ( معرفة الاحكام  
العلمية عن ادلتها التفصيلية بالفقه ) اعلم ان الفرق بين العلم والمعرفة  
بوجوه « الاول ان المعرفة تستعمل في الجزئيات والعلم في الكليات » الثاني  
العلم يستعمل في المركبات والمعرفة في البسائط ، لذا يقال عرفنا الله تعالى  
ولم يقل علمنا « الثالث المعرفة تطلق على الادراك الذي بهد الجاهل وعلى  
الاخير من ادراكين اشئ واحد يخال بينهما عدم والاتصاف من هذين  
القيدين في العلم والمراد من الاحكام خطاب الله تعالى وهو يعلم من الفقه  
بالتفصيل واصول الفقه باجمال الدلالة الاجالية كالاسم بان يقال الامر  
للوجوب والنهي التحريم والدلالات التفصيلية ما صدق عليه الاسم  
والنهي بان يقال اقيموا الصلاة يدل على وجوبه الصلاة ولا تزونا  
يدل على حرمة الزنا » قوله عن ادلتها اي عن ادلة الاستحكام متعلق بالمعرفة  
فيخرج به علم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وانك « ورد بان علمنا  
عن ادلة ايضا لكن بطريق الحدس لا بالاستدلال فيجب ان يزيد  
فيه الاستدلال » وجوابه ان العلم عن الادلة من حيث انها ادلة لا يكون  
الا بالاستدلال ولوجوه عن ادلتها بالاحكام يجب زيادة  
قيد الاستدلال لاجرا علم النبي عليه الصلاة والسلام وانك « قوله بانقده  
من فقه بانضم اي صار فقيها وبالكسر مضاء فهم والاول اشهر » قوله  
وسموا ما يفيد الخ علم منه تعريف علم الفقه فهو علم يفيد معرفة الاحكام  
العلمية عن ادلتها التفصيلية ( ومعرفة احوال الادلة اجالا في افادتها )  
اي الادلة ( الاحكام باصول الفقه ) الضاهر انه عطف على المعرفة  
لكن يتوجه ان معرفة احوال الادلة اجالا هي نفس الاصول لا ما يفيدها  
فلذا قيل انه عطف على ما يفيد قيل يمكن ان يقال معرفة احوال  
الادلة اجالا من حيث انها معرفة للقواعد الكلية مغايرة لها من  
حيث انها معرفة لفروعها الداخلة فيها فيصح عطفه ايضا على  
المعرفة قوله معرفة احوال الادلة الخ علم منه تعريف اصول الفقه فهو

علم يفيد معرفة احوال الادلة اجمالا في افادتها الاحكام الشرعية  
 (ومعرفة العقائد عن ادلتها) قوله العقائد اى القضايا المتقدمة وهو  
 ٢ عطف على ما يفيد لاعلى المعرفة لان مسائل الالهيات شخصيات لا كلييات  
 حتى تفيد معرفة ما تحتها كقولنا الله عالم قادر ومحمد نبي حق وغير  
 ذلك ويمكن عطفه على المعرفة بجملة على افادة المثل فان القضية الشخصية  
 تفيد مثلها للمتمم بالانعكاس وان لم تكن كإفادة القضية الكلية لفروعها ويعرف  
 من قوله معرفة الخ تعريف علم الكلام فهو علم يفيد معرفة العقائد عن ادلة  
 تلك العقائد (بالكلام لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا  
 وكذا) عنوان الكتاب هو الذى يكتب على مكتوب يعرف منه  
 ما فى الكتاب اجمالا اى اول مباحثه كان قولهم اى قول العلماء اى قالوا  
 فى مواضع الفصول الكلام فى اثبات الواجب كذا والكلام فى اثبات  
 النبوة كذا والكلام فى اثبات كلام الله تعالى كذا وعلى هذا سائر الفصول  
 والابواب \* قيل فيه بحث لان ما وجدنا هذه العبارة فيما وصل اليه من كتب  
 الامام وغيرها كالعقائد والمواقف والتجريد والخواص \* اللهم الا ان يراد  
 عنوان مباحث الكتاب المؤلف اولا فى هذا الفن (ولان مسألة الكلام  
 كانت اشهر مباحثه واكثرها نزاعا وجدالا) والغرض من الجدل الزام  
 الخصم واقناع من هو قاصر عن ادراك مقدمات البرهان الذى لا يحوم  
 حوله شبهة ولا ينطرق اليه غلط (حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل  
 الحق لعدم قولهم بخناق القرآن) قوله بعض المتغلبة من الخلفاء العباسية  
 كان معتزليا (ولانه يورث) اى يعطى (قدرة على الكلام) اى على  
 التكلم (فى تحقيق الشرعيات) اى تحقيق ماعدا الكلام من الشرعيات  
 (والزام الخصوم كالمناطق للفلسفة) يعنى ان للفلاسفة علما نافعا يتوسلون به  
 الى سائر علومهم سموه بالمنطق وانا علم كذلك سمينا به بالكلام وعلى هذا  
 التقرير يشعر بكون الكلام آلة وخادما للمنطق والآلة والخادم احسن  
 من ذى الآلة والمخدوم ويزم كون الكلام احسن من سائر علومنا وليس  
 كذلك بل هو اشرف علومنا كاسيأتى عن قريب (ولانه اول ما يجب)  
 يعنى ان الاشتغال بعلم الكلام اول الواجبات اذ هو اصول الشرائع كلها

(٣) قال قره خليل فى حاشيته  
 على الخبلى لكن اذا عطف  
 قوله ومعرفة العقائد على  
 قوله معرفة الاحكام لا يتصور  
 الجواب المسائل الثانى لان  
 كثيرا من الكلامية قضايا  
 شخصية كقولنا الله تعالى  
 قادر ومحمد نبي صادق الى غير  
 ذلك فلا يتصور فيها العلم  
 بالاحكام الكلية حتى يندرج  
 تحتها على معرفة الاحكام  
 الجزئية بخلاف مسائل الفقه  
 كالمسائل وبخلاف مسائل  
 اصول الفقه كقولنا الامر  
 للوجوب فانه حكم كل  
 تندرج فيه الاحكام المتعلقة  
 بالاوامر المخصوصة فى قوله  
 تعالى اقيموا الصلوة وآتوا  
 الزكاة ونحو ذلك انتهى

والفائدة فيه اتم وبه الهدى والاشتغال بالتعليم والنعم لا يكون الا بالكلام  
 وبه يسمى كلاما وغيره من العلوم التي اول الواجبات لا يسمى بدلتين قال  
 عليه الصلاة والسلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة ٢ اختلف العلماء  
 في ذلك الفر ٣ قيل هو الكلام وقيل الفقه وقيل علم التفسير والحديث  
 والحق ان كل ما يجب فعله او تركه او الاعتقاد به يجب علمه لان ما يتوقف  
 عليه الواجبات واجب وادلة اعتقاد أن للعالم صانعا واحدا قادر اتم الصلوات  
 الخس والصوم والزكاة وحرمة الخمر والميتة والسرقعة والزنا وغير ذلك  
 مما هو من ضروريات الدين التي تعرفها العامة ومعرفة هذا القدر فرض  
 عين على كل مسلم ومسلمة واما معرفة الواجبات الاجتهادية والمحرمات  
 الاجتهادية فالحق انها واجب كفاية تسقط عن الامة بقيام واحد منهم  
 فان قلت قوله عليه الصلاة والسلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة  
 يدل على ان المراد هو الفرض العين قلت بل هو عام لان فرض الكفاية  
 فرض على كل مسلم يسقط بفعل البعض ومن قال انه فرض على واحد  
 منهم لا على كل واحد فمضى الحديث عنده طلب العلم بنفسه او بطلب العالم به  
 فرض على كل مسلم (من العلوم التي) اي العلوم المدونة وجوبها بمعنى  
 واجب الكفاية ظاهر واما معنى واجب العين فاعتبار اشتغالها على  
 العين (انما تعلم وتعلم بالكلام) اي بالكلم (فاطلق عليه) اي على ما يفيد  
 معرفة العقائد عن التها (هذا الاسم ثم خص به ولم يطاق على غيره  
 تميزا ولانه) اي علم الكلام (انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام  
 من الجانبين وغيره) اي غير علم الكلام (قد يتحقق بالتأمل ومطالعة  
 الكتب) وتحقيقه ان اباحيفة رحمة الله لما استنبط الاحكام الشرعية  
 من القرآن والسنة ولم يكن له مخالف ومنازع فيما قاله من المذاهب امكن تحقيقها  
 بمطالعة الكتب التي دونها والتأمل فيها واما علم الكلام فلم يدون الا بعد  
 تحقق المخالفين واليه اشار الشارح بقوله الى ان حدثت الفتن الخ فلم يمكن  
 تحقده الا بعد المباحثة وادارة الكلام من الجانبين اي بين المخالفين (ولانه  
 اكثر العلوم خلافا ونزاعا) اي واثن سلنا ان غيره قد يتحقق بالمباحثة  
 وادارة الكلام من الجانبين الا انه اختص به لانه اكثر العلوم خلافا

(٢) آخر الحديث في رواية  
 وواضع العلم عند غير اهله  
 كقله الخنازير الجوهر  
 واللؤلؤ والذهب وفي رواية  
 وان طالب العلم يستغفر له  
 كل شيء حتى الحيتان  
 في البحر وفي رواية والله  
 يحب اعانة الله فان  
 (جامع الصغير)

(٣) قد تساينت الاقوال  
 وتناقضت الآراء في هذا  
 العلم المفروض على نحو  
 عشرين قولاً وكل فرقة  
 تقيم الادلة على علمها وكل  
 لكل معارض وبعض  
 لبعض مناقض واجود  
 ما قيل قول القاضي ما  
 لا مندوحة عن تعلمه كمعرفة  
 الصانع ونبوة رسوله  
 وكيفية الصلاة ونحوها  
 فان تعلمه فرض عين قال  
 الغزالي في المنهاج العلم  
 المفروض في الجملة ثلاثة  
 علم التوحيد وعلم السر  
 وهو ما يتعلق بالقلب  
 ومساعد وعلم الشريعة  
 (من اوى شرح جامع  
 الصغير من كتب الاحاديث)

ونزاعاً وشبهة افتقاره الى الكلام مع المخالفين ( فيشتد افتقاره ) اي  
افتقار علم الكلام ( الى الكلام ) اي التكلم ( مع المخالفين والرد عليهم  
ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ماعده من العلوم ) اي  
ولئن سلمنا انه مساو لسائر العلوم في الخلاف والتزاع الا انه اختص به  
لقوة ادلته ( كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام ولانه لا يتناه  
على الادلة القطعية المؤيدة اكثرها بالادلة السمعية اشد العلوم تأثيراً  
في القلب ) اي ولئن سلمنا لا يتناه على الادلة القطعية المؤيدة بالادلة  
السمعية كان اشد العلوم تأثيراً في القلب ولهذا اختص به ( وتغلغلا )  
تغلغل الماء في الشجر اذا نفذ في الشجر ( فيه ) اي في القلب ( فسمى بالكلام  
المشتق من الكلام وهو الجرح وهذا ) اي هذا الكلام الفير المخطوط  
فيه علم الفلاسفة ( هو كلام القدماء ) قيل معناه هذا حال القدماء في باب  
العقائد كما يقال نتكلم كلام فلان اي نبين حاله وقيل معناه ان علم الكلام  
في تدوين القدماء هذا المقدار ( ومعظم ( ٦ ) - خلافياته ) الضمير راجع  
الى القدماء لا الى المضاف وهو الكلام \* قوله ومعظم مبتدأ خبره قوله  
( مع الفرق الاسلامية ) الفرق الاسلامية اربع القدرية والصفائية والشيعة  
والخوارج ثم تنسب الى ثلاث وسبعين فرقة على ما روي انه عليه الصلاة والسلام  
قال ستفرق امتي ثلاثاً وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة قيل من هم قال  
الذين هم على ما انا عليه واصحابي ( فقط ) اي لامع غير الاسلامية  
من الحكماء اليونانية كان المتأخرين فعلوا كذلك وخطوا كلامهم الى كلامهم  
قوله فقط بفتح القاف او بضمها مع ضم الطاء المسجلة مشددة ومخففة ومفتوحة  
القاف ساكنة الطاء للزمان الماضي وبنيت لتضمنها معنى من الابتدائية والى  
الانتهاية لان المعنى فيما رأيت قط اي ما رأيت من اول زمان امكان الرؤية الى  
وقتي هذا ( خصوصاً المعتزلة لانهم ) اي المعتزلة ( اول فرقة اساس قواعد  
الخلاف ) اي المخالفة ( لما ورد به ظاهر السنة ) لما متعلق بخلاف والضمير في به  
راجع الى ما في لما ( وجرى عليه ) الضمير راجع الى ما ( جاعة الصحابة  
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين في باب العقائد ) في متعلق بوردا وجرى  
( وذلك ) اي بيان اساس قواعد الخلاف ( لان رئيسهم ) اي رئيس المعتزلة

( ٦ ) لما دل كلامه على  
اشرفية هذا الفن بحيث  
لا يقدر على نبيلها وادراك  
ما فيها الا من اعانه الله تعالى  
من اهل الحق خلافاً لمن  
دونهم من مخالفهم لاسيما  
الفرق الاسلامية فانهم  
كليون عن وصولهم الى  
قعرها اراد ان يبين احوالهم  
واقوالهم الشيعة فقال  
ومعظم خلافياته الخ  
( ٦ ) انما قال معظم خلافياته  
لانهم قديماً يخالفون اليهود  
والنصارى في بعض  
معتقداتهم فان لليهود  
معتقدات باطلية في الآخرة  
والتعريض لهم في قوله تعالى  
وبالآخرة هم يوقنون  
وللنصارى اعتقاد الذوات  
القديعة الثلاثة ( عصام )

( واصل بن عطاء اعتزل ) اى رجع ( عن مجلس الحسن البصرى رحمه الله تعالى ) وهو من ائمة اهل السنة والجماعة ( يقرر ) اى يقول حال من انضمير المستكن فى قوله اعتزل ( ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين ) اى بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار كما ظنه البعض من كلام المعتزلة لان مرتكب الكبيرة مخلد فى النار عندهم وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ان الاعراف فى قوله تعالى وعلى الاعراف رجال منزلة بين الجنة والنار واهلها من استوى حسنته مع سيئاته ومن ذهب الى النزول بغير اذن ابويه وشهد فيه لكن آخرهم الى الجنة وقيل اطفال المشركين وقيل الذين ماتوا زمان الفترة اى بعد عيسى الى ظهور محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ( فقال الحسن ) البصرى ( قد اعتزل ) اى واصل بن عطاء ( عن افسسوا المعتزلة ) والقاضى عبد الجبار من المتأخرين من اكابرهم كان يقول كل موضع جاء فيه لفظ الاعتزال فى القرآن فالمراد منه الاعتزال من الباطل الى الحق وبهذا صار اسم الاعتزال اسم مدح وينتقض هذا بقوله تعالى فان لم تؤمنوا الى فاعتزلون فالمراد من الاعتزال ههنا العزلة من الايمان التى هى الكفر لا العزلة عن الكفر والباطل ( وهم ) اى المعتزلة ( سمو انفسهم اصحاب العدل ) العدل التسوية عدل الشئ بالشيء اذا سواه به ( والتوحيد لقولهم بوجود ثواب المطيع ) يقال وجب الحائط اذا سقط ووجب القلب اذا تحرك من الفزع وانما سمي الجزاء ثوابا ومثوبة لان المحسن يثوب اليه عمله اى يرجع اليه ( وعقاب الناسى على الله تعالى ) قوله بوجود ثواب المطيع الخلة تسميتهم انفسهم اصحاب العدل ( ونفى الصفات القديمة عنه ) اى عن الله تعالى هذا علة تسميتهم انفسهم اصحاب التوحيد واهل السنة يقولون توحيدهم يبطل عدلهم وعدلهم يبطل توحيدهم اما الاول فلانه اذا لم يقم به تعالى صفة لم يكن آمرا وناهيا وكان التعذيب منه على بعض الافعال ظلما واما الثانى فلان افعال المخلوقات اذا كانت بمخلوقهم كانوا له تعالى شركاء فى الخلق فلم يبق التوحيد الحقيقى ( ثم انهم ) اى المعتزلة ( توغلوا ) توغل الافراط والاعتداء ( فى علم الكلام وتشبهوا ) اى تمسكوا ( باذيال الفلاسفة فى كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس )

الى ان قال الشيخ ) الى متعلق بشاع ( ابو الحسن الاشعري ) وهو من نسل  
 ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله عليه الصلاة والسلام وكان الشيخ  
 ابو الحسن الاشعري في اول حاله من المعتزلة ثم رجع عنهم وكان من اهل  
 السنة والجماعة ( لاستاذه ابي علي الجبائي ) بتخفيف الباء منسوب الى الجباء وهي  
 قرية وفي شرح العمدة الجبائي بتشديد الباء ( ما تقول في ثلاثة اخوة مات  
 احدهم ) اي احد الاخوة ( مطيعا والاخر عاصيا والثالث صغيرا فقال )  
 اي الجبائي ( ان الاول شاب بالجنة والثاني بعاقب بالنار والثالث لا يعاقب  
 ولا يشاب قال الاشعري فان قال الثالث يارب لم امتني صغيرا وما بقيتني  
 الى اكبر فأومن بك واطيعك فادخل الجنة فقال ) اي الجبائي ( يقول  
 الرب اني كنت اعلم منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان  
 الاصلح لك ان تموت صغيرا ) لان الاصلح للعبد واجب على الله تعالى ان يعطيه  
 عند المعتزلة ولو لم يعطه مع انه لا يتضرر به والعبد ينتفع به لكان الله  
 تعالى بخيلا \* واعلم ان المعتزلة اوجبوا على الله تعالى امورا منها اللطف  
 ومنها الثواب على الطاعات ومنها العقاب على الكبائر قبل التوبة ومنها  
 ان يفعل الاصلح لعباده في الدنيا ومنها ان لا يفعل ما هو قبيح عقلا ( قال  
 الاشعري فان قال الثاني ) اي العاصي ( لم لم تمتني صغيرا لئلا عصي بك  
 فلا ادخل النار ماذا يقول الرب ) قوله ماذا فيه وجهان ان يكون  
 ما استفهامية وذا موصولا ويقول صلته اي ما الذي يقول الرب وان يكون  
 ماذا بمعنى اي شيء مبتدأ ويقول خبره ( فبهت الجبائي ) اي سكت وتحير  
 ولم يقتدر على التكلم قيل لو قال الجبائي في جواب الثالث ان الابدان  
 والابقاء والاعدام ليس مما يجب على الله بل الواجب هو اللطف حتى لم يرد  
 عليه الالتزام كاعطاء العقل ليميزه خيره عن شره والقدرة ليختار  
 خيره عن شره وارسال الرسل ليهديهم الى الخير والحق فانهم اوجبوا ذلك  
 فقالوا ان التكليف بالطاعة بلا اعطاء اسباب تخصيصها قبيح يجب  
 عليه تعالى تركه بمقتضى حكمته ( وترك الاشعري مذهبه ) اي مذهب  
 الجبائي ( واشتغل هو ) اي الاشعري ( ومن تبعه بابطال رأي المعتزلة )  
 واشتغل ايضا الشيخ ابو منصور الماتريدي وهو تلميذ ابي الحسن بابطال

ومن اراد مناقبهما اعني  
 الشيخ ابا الحسن الاشعري  
 والشيخ ابا المنصور  
 الماتريدي على تفصيل فعليه  
 بشرح احياء العلوم في مقدمة  
 كتاب العقائد

رأى المعتزلة ( وثابت ما ورد به السنة ) والضمير في به راجع الى ما  
 ( ومضى عليه الجماعة ) قوله ومضى معطوف على ورد والضمير في عليه  
 راجع الى ما ( فسموا ) اي الاشعري ومن تبعه ( اهل السنة والجماعة  
 ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية ) اي من اللغة اليونانية الى اللغة العربية  
 ( وخاض ) اي شرع ( فيها ) اي في العربية ( الاسلاميون ) اي الفرق  
 الاسلامية من المعتزلة وغيرها ( فحاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا )  
 اي الفلاسفة ( فيه التسمية ) الضمير في فيه راجع الى ما ( فخطبوا )  
 اي الاسلاميون ( بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتمحقوا ) اي الاسلاميون  
 ( مقاصدها ) اي مقاصد الفلسفة ( فيتمكنوا ) اي يقتدروا ( من ابطالها )  
 اي الفلسفة ( وهاجرا ) ( وهو مصدر جري مجر بمعنى جذب \* وهم بفتح الميم  
 اي احضر وهو اسم فعل لا يتصرف عند اهل الحجاز وفعل يؤنث ويجمع  
 عند بني تميم واصله عند البصريين هالم من لم اذا قصد حذف الات  
 وعند الكوفيين هلام فحذف الهمزة بالقاء حركتها على اللام  
 وهو بعيد لان هل لا تدخل على الامر فيكون متعديا كقوله تعالى قل هلم  
 شهداءكم ولازما كقوله تعالى هلم الينا وهو عطفت على مقدر اي استمع  
 ما تلوته وهم جرا او على جملة فحاولوا كمطفت القصة على القصة وقيل  
 على جملة خاض وهو سهو اذلا معنى حينئذ تأخره عن الجزاء لكونه من تمة  
 الشرط ( الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعات ) وهو اجسام الافلاك  
 والعناصر وغير معظم الطبيعات توابع اجسام الافلاك كالشمس والقمر  
 والنجوم وتوابع العناصر كالدخان والبخار ( والالهيات ) وهي البعث  
 عن ذات الله تعالى وصفاته وعن المعتقدات الدينية ( وخاضوا في الرياضات )  
 كعلم الهندسة والحساب والهيئة ( حتى كاد لا يميز ) اي الكلام  
 ( عن فلسفة لولا اشتغاله على السميات ) المراد بالسميات احوال البرزخ  
 ( وهذا ) اي الكلام الذي يختلط بالفلسفة ( هو كلام المتأخرين ) والكلام  
 الذي لا يختلط بالفلسفة هو كلام القدماء ( وبالجملة ) اي سواء كان كلام  
 القدماء او كلام المتأخرين الفرق بين بالجملة وفي الجملة بان بالجملة تستعمل  
 في الكثرة وفي الجملة تستعمل في القلة ( هو اشرف العلوم لكونه ) اي علم

( الكلام )

( ٣ ) هلم الشيء اي قربه  
 واحضره وهم الينا بمعنى  
 اثت وليس المراد بالاثين  
 هنا المحي الحسي بل  
 الاستمرار على الشيء  
 والمداومة عليه كما ان  
 المراد بالانطلاق في قوله  
 تعالى وانطلق الملاء منهم  
 لان امسوا واصبروا على  
 الهتمك ليس الذهاب  
 الحسي بل انطلاق الالسة  
 بالكلام ولا المراد بالمشي  
 المشي بالاقدام بل المراد  
 الاستمرار والدوام وليس  
 المراد هنا الطلب حقيقة  
 ايضا وانما المراد الخبر  
 عبر عنه بصيغة الطاب  
 وليس المراد من الجراجر  
 الحسي بل المراد التعميم  
 فاذا قيل كان ذلك عام كذا  
 وهم جرا فكانه قيل  
 واستمر ذلك في بقية الاعوام  
 استمرارا فهو مصدر واستمر  
 مستمرا فهو حال مؤكدة  
 ( كليات ابي البقاء )

(٢) من رياسة العلم التي  
 يتبعها حصول المقاصد  
 التي لا بد للانسان منها مما  
 لا يخفى ولكن المقضى  
 قد انقلب ما عاونه الله الامر  
 جميعا (ابن عرس)  
 (٣) والمراد بالبراهين  
 الادلة ههنا حتى يصح حل  
 الحجج عليها والا فالبراهين  
 لا تكون الا قطعية (عرس)  
 (٤) والحاصل ان شرف  
 العلم يكون باحد امور ثلاثة  
 شرف المعلوم ووثاقته الدليل  
 وشرف الغاية وقد اجتمعت  
 هذه الثلاثة لعلم الكلام  
 (٦) هذا تأويل قول  
 ابي يوسف رحمه الله تعالى انه  
 لا يجوز الصلاة خلف  
 المتكلم وان تكلم بحق لانه  
 بدعة يعنى ان التكلم  
 على وجه التعصب بدعة  
 وقولهم من طلب التوحيد  
 بالكلام فقد تزندق معناه  
 طلب التوحيد بمجرد  
 الكلام من غير فطنة  
 وسلامة طبع وهداية  
 من الملك العلام (عصام)

الكلام (اساس الاحكام الشرعية) لان صحة الكتاب والسنة تثبت به  
 (ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته) اى مسائل علم الكلام (العقائد  
 الاسلامية وغايتها) اى غرضه ومنفعته فان ما يترتب على الشئ يسمى  
 من حيث ترتيبه غاية ومن حيث يطلب بالفعل غرضا ومن حيث يتشوق  
 اليه منفعة (الفوز) اى الظفر (بالسعادة الدينية) اى مكرما عند الله  
 تعالى (والدنيوية ٢) اى مكرما ومخترا عند الخلائق (وبراهينة ٣) جمع  
 برهان فعلم ان يقال فى اللغة ابره الرجل اذا جاء بالبرهان من قولهم بره  
 الرجل اذا ابض ويقال برهه وبرهوه للمرأة البيضاء وفى الاصطلاح  
 هو القياس المؤاب من اليقنيات (الحجج القطعية) الحجج جمع حجة وهى  
 القضايا المترتبة الموصولة الى المضروب التصديقي اى العقلية (المؤينة)  
 قوله المؤينة صفة جرت على غير من هى له (اكثرها بالاداة و السمية  
 وما نقل ٦ عن بعض السلف من الطعن) من بيانها لما (فيه) اى فى علم  
 الكلام (والمنع عنه) اى عن قراءة علم الكلام \* قوله وما نقل عن بعض  
 السلف الخ اشارة الى جواب ما قيل انك ادعيت ان هذا العلم من اشرف  
 العلوم فلو كان كذلك لما منع بعض السلف عن مباحثته وقراءته ونقل  
 ذلك عن الشافعي ومالك واحمد وجمع اهل الحديث وعن ابي يوسف  
 من طلب الدين بالكلام فقد تزندق فاجاب عنه بقوله (فانما هو للتعصب  
 فى الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد الى افساد عقائد المسلمين)  
 لما نقل عن السلف ان تعلم علم الكلام والنظر والمناظرة وراء قدر الحاجة  
 منتهى عنه لما روى ان جاد بن ابي حنيفة كان يتكلم فى الكلام فنهاه ابوه  
 عنه فقال له الحمد قدر ايتك وانت تكلم فبذلك نهاني فقال يا بنى كنا نتكلم  
 وكل واحد منا كان الطير على رأسه مخافة ان يذل صاحبه وانتم تتكلمون  
 وكل واحد منكم يريد ان يذل صاحبه فكانه يريد ان يكفر صاحبه  
 ومن اراد ان يكفر صاحبه فقد كفر قبل ان يكفر صاحبه ولما روى  
 فى الخبر الصحيح انه عليه الصلاة والسلام خرج يوما على العصابة وهم فى بحث  
 القدر فغضب حتى احمر وجهه فقال ايهذا امرتهم بهذا ارسلت اليكم  
 انما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا فى القدر قيل هذا الحديث يدل



على النهي عن البحث مطلقاً لان الحسابة رضى الله تعالى عنهم أعما  
جادلوا ليحل عقد قلبهم لا لتعصب او الافساد ولو سلم ذلك عن بعضهم  
فما معنى نهى كلهم بل الحق ان نهيمم لئلا يقع اكثرهم في الغلط والهلاك  
قال الامام الآيات واحاديث الذائفة على اثبات الصانع وصفاته والنبوة  
والرد على المنكرين كثيرة فكيف قيل انها منهية قيل في جوابه انها  
وان كثرت أما وردت على وجه الاجال ونهى السلف انما ورد  
عن تفصيلها بالدروس وتضييع العمر فيها فانه يقضى القلب فلمذا يقال اكثر  
طلبته تاركوا الصلاة وتركوا الكبرية ومضيعوا العمر فيما لا يعينهم وايضا  
في الاطلاع على تفاصيلها ودقائقها زيادة فضل ينشأ منه العجب  
والكبرى والحسد لمن يناظره وكل ذلك سبيل سقر ولذا قال حجة الاسلام  
ينبغي ان يخصص في تعليمه من فيه ثلاث خصال التجرد والذكاء والتقوى  
قيل فهذا واجب على من هو اهل له وحرام على من هو ليس باهل له (والخائض  
فيما لا يستقر اليه) الضمير راجع الى ما (من غوامض المتفلسفين) من بيان  
لما كالبحث عن كيفية وجود الباري تعالى عز وجل وكيفية تعلق القدرة  
بالمسئومات وكيفية العذاب بعد الموت في القبر وكالبحث عن الامور العامة  
والجواهر والاعراض فان المحتاج اليه في اثبات العقائد الدينية هو العلم  
بامكانها وحدوثها وكونها في نظام بدعي مثلا لا غير (والا) اي وان لم يكن  
المنع للتعصب في الدين ( فكيف يتصور المنع ) الكيف فديكون في حكم  
النظر بمعنى في اي حال وقد يكون في محل الرفع على الخبرية اذا كان  
بعده اسم كما في قولك كيف زيد اذا كان بعده فعل يكون في محل  
النصب على الحال كقولك كيف جئت (عاشو اصل الواجبات واساس  
المشروعات ثم لما كان ) هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال  
ان المقصود الاهم من علم الكلام هو معرفة وجود الصانع تعالى وصفاته وتوحيده  
واقواله وسائر المسائل السمية الكلامية والقياس يقتضى ان يصدر المصنف  
الكتاب بهذه فلم صدر بغيرها فاجاب بقوله ثم لما كان (مبنى الكلام) اي  
علم الكلام ( على الاستدلال بوجود المحدثات ) المحدث ما يكون مسبوقا  
بالعدم (على وجود الصانع) اعلم ان طريق النظر في معرفة ذاته وصفاته

قسمان احدهما انى اى منسوب الى ان وهى تدل على الثبوت والتحقق وهو الاستدلال بالمصنوع على الصانع والثانى لمى اى منسوب الى لم وهى العلية وهو عكسه فالاول سابق فلذا حكم بان مبنى الكلام على الاستدلال الخ توضيح هذا يستدل بحدوث العالم مثلا على واجب الوجود واجداه له ثم يستدل بوجوب الوجود على ما يقتضيه الوجود من التوحيد والتنزيه والاتصاف بصفات الكمال (وتوحيده) اى الصانع (وصفاته وافعاله) كالعلم والاختيار والارادة (ثم منها) اى من وجود الصانع (وصفاته وافعاله ثم منها الى سائر السمعيات) كما يستدل بالمعجزة وهى فعله تعالى على ارساله الرسل وبه الى سائر السمعيات كسؤال منكر ونكير وعذاب القبر والصراط والميزان واحوال الجنة والنار الى غير ذلك (ناسب) جواب لما (تصدير الكتاب) اى العقائد (بالتنبيه على وجود ما نشاهد من الايمان) بيان لما (والاعراض وتحقق العلم بهما) اى بالايمان والاعراض (ليتوسل بذلك) اى بالتنبيه (الى معرفة ما هو المقصود الاله) وهو معرفة البارئ عز وجل وصفاته (فقال) ﴿قال اهل الحق﴾ وهم الذين يثبتون ما هو الحق عند الله تعالى بالحجج والبراهين وهم اهل السنة والجماعة فانهم يتبعون الحق وانما عبر عنهم باهل الحق ترغيبا للاقتداء بهم وانما قدم هذا الفصل على غيره لان ما يذكر بعده من اثبات حدوث العالم وغيره موقوف على العلم بان الاشياء حقيقة فان واحدا لولم يعلم حقيقة الاشياء وحقيقة العلم وحقيقة القديم والمحدث لم يكن التكلم معه جائزا \* قال الفاضل المحقق مولانا قطب الملة والدين فى شرح مقامات العارفين اعلم ان السعادة العظمى والمرتبة العليا للانس الناطقة هى معرفة الصانع بحاله من صفات الكمال والتنزيه عن النقصان وبما صدر عنه من الآثار والافعال فى النشأة الاولى والآخرة وبالجملة معرفة المعاد والمبدأ والطريق الى هذه المعرفة من وجهين احدهما طريقة اهل النظر والاستدلال وثانيهما طريقة اهل الرياضة والمجاهدين والسالكون للطريقة الاولى ان التزموا ملة من ملل الانبياء عليهم الصلاة والسلام فهم المتكلمون والافهم المشاؤون والسالكون للطريقة الثانية وان وافقوا فى رياضاتهم احكام الشريعة فهم الصوفية

المتشرعون المحققون بأهل السنة والأفهام الحكماء الاشرافيون والمصنف  
 لما كان سالكا للطريقة الاولى وتابعا لهدى الانبياء ومقتديا بالمتكلمين  
 خصوصا أهل السنة منهم فقال قال أهل الحق (وهو) أي الحق (الحكم  
 المطابق للواقع) أي نفسى الامر وهذا يشمر بان الحق هنا صفة مشبهة وقد  
 يجىء بالمعنى المصدرى وهو مطابقة الحكم للواقع وهو من اسماء الله تعالى  
 لكن الاول انبى ههنا (يطلق) أي الحق (على الاقوال) يقال القول حق  
 (والعقائد والاديان) والمذاهب باعتبار اشتغالها) أي باعتبار اشتغال كل واحد  
 من الاقوال والعقائد وغيرها (على ذلك) أي على الحكم المطابق للواقع  
 (ويقاله) أي الحق (الباطل) وهو ايضا يستعمل في الاشياء المذكورة كما يقال  
 القول باطل والاعتقاد باطل الخ (واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة)  
 يعنى الصدق يطلق على الاقوال والاعتقاد وغيرها اما شيوعه وكثرته  
 في الاقوال خاصة كما يقال قول صادق ولا يقال اعتقاد صادق والدين  
 صادق والمذهب صادق الا نادرا فاعلم من هذا ان بين الحق والصدق عوما  
 وخصوصا مطلقا والصدق خاص مطلقا والحق عام مطلقا (ويقاله)  
 أي الصدق (الكذب) يعنى الكذب يطلق على الاقوال والاعتقاد وغيرها  
 اما شيوعه وكثرته في الاقوال خاصة \* فان قيل ينبغي ان يكون الكذب اعم  
 من الباطل بحكم ان النقيض الاخص مطلقا اعم من نقيض الاعم مطلقا  
 وليس كذلك \* قلت التقابل بين الحق والباطل وكذا بين الصدق والكذب  
 تقابل العدم والملكية لا تقابل الايجاب والسلب لا اشكال فليتأمل فانه دقيق  
 وبالقبول حقيق (وقد يفرق بينهما) أي بين الحق والصدق (بان المطابقة  
 تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم فعنى صدق الحكم  
 مطابقتة) أي الحكم (للاواقع ومعنى حقيقته) أي الحكم (مطابقة الواقع اياه)  
 أي الحكم يريد ان معنى الحكم الصادق هو الحكم المطابق بكر الباء الموحدة  
 ومعنى الحق هو الحكم المطابق بفتح الباء الموحدة هذا فرق بحسب المفهوم  
 وماسبق فرق بحسب الاستعمال فهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار  
 فان قيل لمسمى الحق حقا والصدق صدقا قلنا لان المحفوظ اولافى هذا الاعتبار  
 الاول هو الواقع في نفس الامر الموصوف بكونه حقا وسمى الصدق تميزا  
 عن احيد (حقائق الاشياء ثابتة) الجملة في موضع النص بانها مقول قال (حقيقة

(٢) الدين الاطاعة  
 والجزاء والمراد الشريعة  
 فان الشريعة من حيث انها  
 تطاع لها تسمى ديننا  
 ومن حيث انها تجتمع عليها  
 تسمى ملة ومن حيث انها  
 ترجع اليها تسمى مذهبا  
 وايضا قد يفرق بان الدين  
 منسوب الى الله فان الدين  
 وضع الهى سائق لذوى  
 العقول باختيارهم المحمود  
 الى الخير بالذات والملة منسوب  
 الى النبي عليه الصلاة  
 والسلام يقال ملة ابراهيم  
 وملة محمد وملة عيسى عليهم  
 الصلاة والسلام والمذهب  
 نسب الى المجتهد يقال  
 مذهب الامام الاعظم  
 ومذهب الشافعى  
 (درناجى)

الشيء وماهيته) بوجهها في التعريف يدل على ترادفهما والمشهور  
 ان الحقيقة تطلق باعتبار الوجود والماهية لاعتباره بمعنى الماهية اعم  
 من الحقيقة فان الماهية عبارة عن ما به الشيء يكون هو وسواء صدق  
 على شيء في الخارج كاهية الانسان التي هي الحيوان الناطق او لا يصدق  
 على شيء في الخارج اصلا كاهية العنقاء وهو طير يطير في القاف وان الحقيقة  
 عبارة عن ما به الشيء يكون هو هو ولكن لا بد من صدقه على الشيء ٣  
 في الخارج كاهية الانسان وغيرها ( ما به الشيء هو هو ) الضمير ان للشيء  
 او احدهما والآخر لما وهما مبتدأ وخبر والمجموع خبر عن الشيء وبه  
 متعلق بكان المقدر وجلة الشيء هو هو في حكم اسمه وخبره \* وتوضيح  
 المعنى ان يكون الانسان انسانا بنفسه لا بحمل جاعل بل الجعل متعلق بالانسان  
 باعتبار وجوده ومعنى سببية الشيء لنفسه استغناؤه عن السبب فالباء لضيق  
 العبارة لا يقال كون الانسان انسانا بسبب الناطق فيكون حقيقة له لانه  
 لاسبب في الماهية كما عرفت على ان الناطق سبب لتخصيص الحيوان لا لكونه  
 الانسان انسانا ( كالحيوان الناطق الانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب  
 مما يمكن تصور الانسان بدون ) اي بدون الكاتب والضاحك ( فانه  
 من العوارض وقد يقال ان ما به الشيء هو هو ) يعني كانه اشار اولا الى ان الحقيقة  
 والماهية لفظان مترادفان لافرق بينهما بحسب المفهوم ولا بحسب الاستعمال  
 فاشار ثانيا الى ان بينهما فرقا اعتباريا لاحقيقيا ( باعتبار تحققه ) في الخارج  
 ( حقيقة ) بان وجد ما صدق هو عليه في الخارج ( وباعتبار تشخصه هوية )  
 يقال شخص بصره فهو شاخص اذا قمع عينيه ( ومع قطع النظر عن ذلك  
 ماهية ) اي مع قطع النظر عن كل واحد من التحقق والتشخص ( والشيء  
 عندنا الموجود ) مبتدأ وخبر اي الشيء عند اهل السنة والجماعة الموجود  
 خلافا للمعتزلة فان المعلوم الممكن عندهم شيء بمعنى انه ثابت وان لم يدخل  
 في جملة الوجود لا بمعنى انه يطلق عليه لفظ الوجود ثم الخلاف في الشيء  
 بمعنى المتقرر الثابت في الخارج واما الشيء اللغوي فهو ما يصح ان يعلم  
 ويخبر عنه فيعم المعدومات والمتعاطات ويدل على ما ادعاه اهل السنة  
 والجماعة قوله وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا دليل على ان المعلوم

(٣) فلذلك سميت حقيقة  
 لكونها ثابتة او مثبتة  
 من حق الشيء اذا ثبت على  
 اصله او ثبت عليه بخلاف  
 الماهية فانها اعم من صدقها  
 على ذلك ومن صدقها  
 على المعدوم في الخارج  
 هذا اذا لم تضاف الماهية  
 الى الشيء واما اذا اضيف  
 اليه تصير بمعنى الحقيقة  
 مرادفة لها فلها هذا جعلها  
 الشارح بمعنى واحد ثم اشار  
 في ذيل قوله وقد يقال الى  
 اتحادها ذاتا وتعابيرها  
 اعتبارا ( لمحوره )

ليس بشيء لان الله تعالى نفي الشئية في حال عدمه ولو جاز لما صح النفي وقد صح ( والثبوت والتحقق والوجود والكون الفاظ مترادفة ) فيكون الشئ بمعنى الثابت مراد بالوجود ولكن المعتزلة منعوا ترادف الثبوت مع الوجود بل قالوا ثبتت الشئ بحيث يكون مظهر الآثار هو الوجود والافهوا الثبوت فقط ثم الوجود مصدر قولهم وجد الشئ على صيغة المجهول ومصدر المعلوم هو الوجد بمعنى المصادفة ( معناها ) اي معنى الثبوت والتحقق الخ ( بديهى التصور ) فلا يصح تعريفه الا لفظا وقيل كسبي يصح تعريفه وقيل بديهى لكن بديهية كسبية وقيل لا يمكن تعريفه اصلا لا ابتداء ولا كسبا واستدلال كل واحد منهما ثابت في موضعه في المقولات فمن اراد الاطلاع عليه فليطالع ثمه والحق ان اريد به بالوجود كون الشئ في الخارج فبديهى ككون زيد في الدار وان اريد به اسر ينشأ منه هذه النسبة ففيه معلوم الخال ( فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون لغوا ) حاصل هذا السؤال لما كان ما به الشئ هو هو باعتبار تحققه في الخارج حقيقة وكان الشئ هو الموجود كان قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة باطلا لان الشئ لما كان هو الموجود كان حقيقة ايضا موجودة فان حقيقة الشئ عين ذلك الشئ فيكون تقدير قوله حقائق الاشياء ثابتة ( بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة ) فهو نحو لان المحمول لا بد وان يكون مغايرا للموضوع لفظا ومعنى فههنا ليس كذلك لان المحمول ههنا عين الموضوع فلا يكون جلا في المعنى بل في اللفظ ( قلنا المراد ان ما نعتقه حقائق الاشياء ) فلفظ حقائق الاشياء بدل من ضمير الغائب او مفعول ثان لنعقده ( ونسبته بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض ) السماء جمع سماوة ٢ والهمزة بدل من الواو قلبت همزة وقوعها طرفا بعد الف زائدة والهمزة في ارض اصل \* روى عن علي ابن ابي طالب رضى الله تعالى عنه انما سميت الارض ارضا لانها تارض ما في بطنها الى تأكل ما فيها وقال بعضهم لانها تارض بالحوافر والاقدام والسماء في اللغة ماء علك واطلك واصل كلمة الارض من الاتساع ومنه قولهم ارضت القرحة اذا التسمت ( امور موجودة ) قوله ان ما نعتقه مبتدأ وامور موجودة خبره وحاصل الجواب ان يقال ان المحمول

(٢) او سماء كسحاب  
وكسحابة قاله في تاج  
العروس فالهمزة بدل ايضا  
من الواو قلبت همزة  
لوقوعها طرفا بعد الف  
زائدة كما بين في محله انتهى

والموضوع في هذه القضية وان توهم اتحادها في المفهوم لكنهما متبايران في الحقيقة وفي المفهوم وان كانا متحدين بالذات فيوجد الحل في المعنى فلا تكون القضية المذكورة لغوا ولا يرد ما ذكرتم من السؤال (في نفس الامر) اى موجودة في ذاته اى ليس وجوده وتحققه وشيئونه لغرض فإرض واعتبار معتبر (كإيقال واجب الوجود موجود) اى ما نعبّر عنه بهذه العبارة ونسميه بلفظ الله موجود (وهذا الكلام مفيد) اى قولنا حقائق الاشياء ثابتة كلام مفيد (ربما يحتاج الى البيان) البيان عبارة عن اظهار المتعمود باطخ لفظ وهو من الفهم وذكاء التلب اى بيان صدق هذا الكلام لارد على منكريه كلسوفسطينية اوبيان كونه مفيدا بالتأويل بالنظر الى من اطلع على الترادف وقيل معناه ان هذا الحكم الجمل مفصل الى فروع بعضها يحتاج الى البيان كوجود الجنة والنار وبعضها لا كوجود السماء والارض \* وفيه بحث لان قولك الثابت ثابت له فروع كذلك قوله ربما يحتاج الى البيان تأكيد لكون هذا الكلام مفيدا لان ثبوت المحمول للموضوع اذا كان محتاجا الى البيان كان المحمول غير الموضوع وحل الشيء على غيره مفيد بالاتفاق (وليس) اى قولنا حقائق الاشياء ثابتة (مثل قولنا الثابت ثابت) في الفساد لان الترادف فيه ظاهر فلا يحتاج صدقه الى البيان كقولنا الانسان انسان واما كونه مفيدا فمحتاج الى البيان لكن بالنظر الى كل واحد بلا تأمل بخلاف قولك حقائق الاشياء ثابتة (ولامثل قوله \* انا ابو النجم وشعري وشعري) لان التأويل فيه لازم قطعا ولان التأويل في حقائق الاشياء ثابتة لازم الخفاء بخلاف شعري شعري فان التأويل فيه لافادة لازالة الخفاء قيل ولا مثل \* قوله انا ابو النجم وشعري شعري \* اى حال كونه غير مؤول ليس مثله او نقول تأويله ليس مثل تأويل شعري شعري لان في شعري شعري اتحاد اللفظ والمعنى بخلاف ما نحن فيه فان الاتحاد ليس فيه الامن جهة المعنى واما معنى قول الشاعر \* انا ابو النجم وشعري شعري \* فلتضمن اسمه نوع وصفه الكمال كتضمن اسم حاتم الجواد اوقعه خبرا وكذا شعري اى انا ذلك المشهور الموصوف بالكمال وشعري هو الموصوف بالبلاغة وهذا المعنى ليس بسديد في قولنا

حقائق الاشياء ثابتة وواجب الوجود موجود لان المراد به ان المسمى بحقائق الاشياء ثابتة في الواقع اى كل ما نسميه حقيقة من الحقائق ونطلق عليه ائدا من الاسماء كالارض والسماء وغيرها اشياء موجودة في الخارج فظهر ان ليس المراد ماهو المراد بذلك (على ما لا يخفى) متعلق بالبناء المقدر اى بناء على ما لا يخفى (وتحقيق ذلك) اى الجواب المذكور (ان الشئ قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه اى على ذلك الشئ

بشئ مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم عليه) اى على الانسان (بالحيوانية مفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك الحكم عليه لغوا) يعنى لو كان السامع عالما بالانسان من حيث انه جسم يفيد الحمل بالحيوانية ولو علم من حيث انه حيوان ناطق لا يفيد لان الموضوع يستل على المحمول كذلك والحكم كذا في قولنا حقائق الاشياء ثابتة وواجب الوجود موجود فان الحقائق وواجب الوجود اذا اخذنا من حيث انهما موجودان في الخارج يكون الحكم عليهما بالثبوت والوجود لغوا وان اخذنا من حيث انهما موجودان في الذهن والحكم عليهما بالثبوت والوجود الخارجين لم يكن

الحكم المذكور لغوا بل كان مفيدا (والعلم بها) اى بالحقائق من تصوراتها بيان العلم (والتصديق بها وباحوالها) اى كونها اعيانا او اعراضا وانضمائر كلها راجعة الى الحقائق لما ورد عليه ان المقصود هو الاستدلال بثبوت الحقائق على الصانع فيجب ارجاع الضمير الى الثبوت لتحقق العلم به اشارة الى دفعه بتعميم العلم الى تصوراتها والتصديق بها وباحوالها والثبوت يرجع الى الاحوال الثابتة كلها فيلزم العلم به وقد يستدل على صفات الصانع بخصوص الاحوال الثابتة فالابد من التعميم بغير الثبوت (متحقق ٦) اى موجود في الذهن عند القائلين بالوجود الذهني او ثابت في نفس الامر كثبوت الاضافة عند من لم يقل به وهم جمهور المكلمين وقيل انه موجود بالحقائق في الخارج عند من لم يقل بدوهو خطأ لان القائل بوجود العلم انما قال بواسطة وجوده في النفس لا بالذات حيث قال العلم موجود في الذهن والذهن موجود في الخارج فيتيج ان العلم موجود فيه لكنه

(٦) دعوى ان حقائق الاشياء ثابتة تتضمن دعوى العلم بثبوت جنسها كما ان دعوى العلم بها تتضمن دعوى ثبوت جنسها اذ العلم حقيقة من الحقائق الا انه قصد الرد على طوائف السوفسطائية صريحاً فقال حقائق الاشياء ثابتة في حد ذاتها مع قطع النظر عن تعلق اعتقاد بهاردا على العنادية والعندية وقال العلم بها متحقق ردا على اللاادرية (عصام)

مردود لان وجود العلم في الذهن وجود ظلي ووجود الذهن في الخارج وجود اصلي فلا ينتظم القياس انتظامه في قوائم الدرّة في الحقّة والحقّة في البيت (وقيل المراد منه) اي من قوله العام بها (العلم بثبوتها) اي ثبوت حقائق الاشياء يعني قال بعض العلماء انه قد ذكر فيما سبق شيئين الاول قوله حقائق الاشياء والثاني الثبوت المذكور ضمنا في قوله ثابتة ولا يجوز ان يكون الضمير الذي في قوله بها عائدا الى قوله حقائق الاشياء لان الالف واللام في قوله الاشياء لاستغراق الجنس وحقائق مضاف اليه فيكون المراد بحقائق الاشياء جميع الحقائق لان مقابلة الجمع الذي هو قوله حقائق بالجمع الذي هو قوله الاشياء يستلزم انقسام الآحاد على الآحاد فيكون في مقابلة كل فرد من افراد الشيء فرد من افراد الحقيقة ويكون معنى كلام المصنف والعلم بجميع الحقائق متحقق وانه محال لان كثيرا من الحقائق لا يحيط به علم البشر فتعين ان ذلك الضمير عائدا الى الثبوت الذي ذكر في ضمن قوله ثابتة فان قلت لو كان الضمير عائدا الى الثبوت لوجب ان يقول المصنف العام به لان الثبوت مذكور فلا بد ان يكون الضمير عائدا اليه مذكرا لوجوب المطابقة بين العائد والمعود اليه قلت لان الثبوت وان كان مذكرا الا انه مضاف الى المؤنث فيكون مؤنثا بالاضافة الى المؤنث (للقطع) اي لكونه مقطوعا (بانه لا عام بجميع الحقائق) لان بعضها لا يعلم فثبت القطع قيل لا يندفع الفساد المذكور بتقدير الثبوت فانه كما لا يجوز العلم بجميع الحقائق لا يجوز ايضا العلم بثبوت جميع الحقائق لان العلم بثبوت جميع الحقائق انما يكون بعد العلم بجميع حقائق الاشياء فيكون انتفاء الثاني موجبا لانتفاء الاول فيكون الضمير عائدا الى الحقائق دون الثبوت وجوابه ان الضمير يرجع الى الثبوت في ضمن المحمول وهو غير مستغرق في نفسه وان استغرق موضوعه (والجواب) اي جواب قوله قيل والجواب مشتق من جاب القالة اذا قطعها سمى جوبا بالانه ينقطع به كلام الخصم (ان المراد الجنس) اي العلم بجنس الحقائق متحقق اي لانسام ان المراد بالحقائق جميع الحقائق بل المراد بها جنس الحقائق قيل يمكن الاستغراق بناء على ان المعنى ان ما اعتقده حقائق الاشياء فهو

(٤) يعني ان المراد بقوله حقائق الاشياء ثابتة جنس حقائق الاشياء فالمعنى جنس حقائق الاشياء ثابتة والعلم بذلك الجنس متحقق سواء كان في ضمن فرد واحد او اكثر في حينئذ يرجع الى الايجاب الجزئي وذلك كاف في الرد على الخصم لانه يدعي السلب الكلي في المقامين (سيلكوتي)



ثابت في الواقع ولا شك ان كل ما نستقده كذلك قيل لانسان كل ما نعتقده  
 كذلك لجواز الخطأ في الاعتقاد نعم انه كذلك بحسب اعتقادنا لكنه تكلف  
 فالرجوع الى الجنس اسهل ( ردا على القائدين بأنه لا يثبت شيء من الحقائق  
 ولا علم بثبوت حقيقة الشيء ولا بعدم ثبوتها ) اي الحقيقة يعني ان قول  
 المصنف حقائق الاشياء ثابتة رد للقول بأنه لا يثبت شيء من الحقائق لانهم  
 نفوه بالكلية والاثبات في الجملة كاف في ردهم \* وقوله والعلم بها محقق  
 رد لقولهم ولا علم بثبوت حقيقة الشيء ولا بعدم ثبوتها والحاصل ان مدعى الخصم  
 السالبة الكلية وهي لاشي من الحقائق بنات ولا علم بثبوت حقيقة في دفعها  
 يكفي اثبات الموجبة الجزئية لكونها نقيضها واسباب احد النقيضين يستازم  
 ابطال الآخر لا منتاع الاجتماع صدقها وكذا باء خلافا للسوفسطائية <sup>ب</sup> زعم  
 قوم ان السوفسطائية كانت طائفة تشعبون الى ثلاثة مذاهب كما نقله  
 الشارح رحمة الله تعالى والمحققون منعه وقالوا لا يمكن عن عاقل ان يقول  
 بهذا المذاهب بل كل غلط سوفسطائي في موضع غلطه يدل عليه اشتقاق  
 اسم من سوفسطائي واسطا كذا في تلخيص المفاهيم ( فان منهم ) اي  
 من السوفسطائية ( من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها ) اي حقائق الاشياء  
 ( او هام ) كالتفوش المختلفة على الماء ( وخيالات باطلة وهم العنادية )  
 لعنادهم في الحقائق ( ومنهم من ينكر ثبوتها ) اي ثبوت حقائق الاشياء  
 في الخارج ( ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقادنا لشيء جوهر  
 فجوهر وعرضا فعرض او قديما فقديم او حادثا فحادث ) فيكون كل  
 من النقيضين حقا بالنظر الى معتقده وليس في نفس الامر شيء حقا عندهم  
 فلا اعتبار لهم ( وهم العنادية ) لسببهم الحائق الى انفسهم رد المصنف  
 مذهب العنادية والعنادية بقول حقائق الاشياء ثابتة ( ومنهم من ينكر العلم بثبوت  
 الشيء ولا بعدم ثبوتها ) ولا ينكرون نفس الحقائق ولا يثبتونها نفس الحقائق  
 وفي نفس الامر بل ينكرون نفس العلم بالثبوت والعلم بالاثبات ( ويزعم انه شك  
 وشاك في انه شك وهم جرا ) هم كلمة دعوة الى شيء تقول هم يارجل وكذلك  
 الاثنين والجمع والمؤنث والمذكر موجود وهذه الكلمة تستعمل بمعنى دعاء هذا  
 المخاطب كقولك هام الى اي ادن مني وتعال ( وهم الاادرية ) رد المصنف هذا

المذهب بقوله والعلم بها متحقق والفرق بين المذاهب الثلاثة ان الاول نفي الحقائق والثاني نفي الثبوت لامع قطع النظر عن الاعتقادات بقوله ثبوتها بتبعية الاعتقادات والثالث نفي ثبوتها وعدم ثبوتها ( لنا تحقيقا )  
 نصب على التمييز من النسبة في لنا وكذا الزاما بعده ( انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان ) اي باحدى الحواس الظاهرة وهو الموجودات الخارجية كحرارة النار وبرودة الماء ( وبعضها بالبيان ) اي بالدليل العقلي وهو الامور العقلية فثبت المطلوب الذي هو ثبوت حقائق الاشياء وتحقق العلم بتلك الحقائق ( والزاما ) معطوف على تحقيقا ( انه ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبتت ٣ ) اي الاشياء والالزام ارتفاع التقيضين وهو محال ( وان تحقق ) اي ان تحقق نفي الاشياء ( والنفي ) والواو للحال ( حقيقة من الحقائق ) فثبت المطلوب ( لكونه ) اي لكون النفي ( نوعا من الحكم ٤ ) والحكم قسم من العلم لكونه تصديقا والعلم قسم من الكيفيات ٦ النفسانية وهو قسم من مطاق الكيف الذي هو قسم من العرض الذي هو قسم من الممكن الذي هو قسم من الوجود وهذا معنى قولهم لان في نفيها ثبوتها اي نفي حقائق الاشياء ثبوتها ( فقد ثبت شيء من الحقائق فلم يصبح نفيها على الاطلاق ٧ ولا يخفى انه ) اي الالزام ( انما يتم على العنادية ) لان الثانية تقول تحقق النفي ٨ بحسب اعتقادنا لاني نفس الامر والثالثة تقول لا ادري ان تحقق النفي ولا عدم تحققه ولذا قال الشارح ولا يخفى انه انما يتم على العنادية ٩ وهكذا الاستدلال بثبوت بعض الاشياء بالبيان او العيال لا يقال لا يتم شيء من الاستدلال والالزام على العنادية ايضا اذ ليس شيء من مفهوماتها متحققة ومعلومة عندهم فكيف يقومون عليهم \* لانا نقول ان تحقق علم نفي معلوميتها فقد تحقق النفي وهو شيء وان لم يتحقق ذلك كان مذهب اللادرية لامذهب العنادية بل الاستدلال من طرفهم لا يكاد يصح لانه لاحقيقة معلومة عندهم اجمعين حتى ثبت مدعاهم فاستدلواهم يناقض مذهبهم ( قالوا ) اي السوفسطائية ( الضروريات منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا ) لانه لو اعتبر حكم الحس فلا يخلو اما في الكليات او في الجزئيات وكلاهما باطلان اما الاول فلان الحس لا يدرك

( ٣ ) ضرورة انه لا واسطة

بين النفي والثبوت

( ابن عرس )

( ٤ ) لانه يتنوع الى الايجابي

والساي

( ٦ ) الكيفية عبارة

عن الهيات والصور

والاحوال والكيفية

ان اختصت بذوات الانفس

الحيوانات تسمى كيفية

نفسانية كالعلم والحياة

والقدرة والارادة والهمة

والمرض وان كانت راسخة

في موضعها تسمى ملكة

والا تسمى حالا بالتخفيف

كالكتابة فانها في ابتدائها

يكون حالا فاذا استحسنت

صارت ملكة ( كليات )

( ٧ ) اي بطريق السلب

الكلي

( ٨ ) والثبوت

( ٩ ) اذ ظاهر قولهم ثبوت

نفي الحقائق ( عرس )

الكليات ٢ فضلا عن الحكم عليها بل مدرك الكليات هو العقل واما الثاني فلان الحس يغلط في الجزئيات فانا نرى الصغير في نفس الامر كبيرا كالنار الباردة في الظلمة وكالعنب في الماء نرى كالاخضحة ونرى الكبير في نفس الامر صغيرا كالاشباح ونرى الواحد كثيرا كالقمر اذا نظرنا اليه مع غمزا حدى العينين ونرى المعلوم كالسراب موجودا وغير ذلك ٣ فيكون حكم الحس في اى جزء كان في معرض الغلط ولا يكون مقبولا معتبرا (كالاحوال يرى الواحد اثنين) اى الذى يتصد الحول تكلفا واما الاحوال الفطرية فلا يرى الواحد اثنين لاعتياده بالوقوف على الصواب (والصقراوى يحد الحور منهنها) اى من الضروريات (بديهيات وقد يقطع فيها) اى البديهيات (اختلافات وتعرض شبه يفتقر في حلها) اى الشبه (الى انظار دقيقة) اى البديهيات لو كانت ثابتة لما اختلف فيها الآراء والافكار واللازم متف وكذا المنزوم يعنى ان كل قضايا يدعى صاحبها البديهية ومخالفة ينكرها فيعرض فيدشبه فاذا وقع الاشتباح يحتاج في حله الى انظار دقيقة من الطرفين مثلا يدعى المعتلة بديهية حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وانكره الاشاعرة والحكماء ٤ (والنظريات فرع الضروريات ففسادها) اى الضروريات (فسادها) اى النظريات (ولهذا) اى لاجل ان النظريات فرع الضروريات (كثرتها) اى النظريات (اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس في البعض لاسباب جزئية لا ينافي الجزم ببعض بانتفاء اسباب الغلط) كما فى قولنا الشمس مضيئة والنار حارة والماء باراد واعلم ان شيوخ الحكماء كالفلاطون وغيره انكروا الحسيات واعترفوا بالبديهيات قالوا ان نرى الظل ساكنا وهو متحرك ونوار دائر من النار وهى شعلة دوارة ونرى الثلج ابيض وهو شفاف فاذا غلط الحس السليم فى امثالها كان متهما لا يقبل ادراكه فى الحسيات اجيب بان غلط الحس فى البعض لاسباب جزئية لا ينافي الجزم ببعض الآخر لان تفتاء سبب الغلط فيه اعترض بان اسباب الغلط غير محصورة فلعل الكاغد مثلا لم يكن ابيض بسبب حفى فيه فلا بد من بيان حصر الاسباب ثم نفيها ولو بين ذلك كان بانظار دقيقة فلا يكون بديما رد عليهم بان حكم العقل لما كان متهما فى الحسى كان متهما

(فى العقل)

فى الكليات فظاهر لان الحس لا يدرك الا هذه النار وتلك النار لاجمع النيران الموجودة فى الخارج ولو فرض ادراكها باسرها فليس له تعلق قطعا بافرادها الماضية والمستقبلية فلا يعطى حكما كبا على جمع افرادها سيما وقد ذهب المحققون الى ان الحكم فى قولنا النار حارة ليس على كل نار موجودة فى الخارج فى احد الازمنة الثلاثة فقط بل عليها وعلى الافراد المتوهمة الوجود فى الخارج ايضا ولا شك انه لاتعاق للحس بالافراد المتوهمة فكيف يعطى حكما كليا متاولا اياها (شرح مواقف)

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

(٤) واتفقوا على انها ليست من القضايا الاولى بل من المشهورات التى قد تكون كاذبة وقد تكون صادقة

(شرح مواقف)

(٦) لما أثبت العلم بالحقائق  
ردا على السوفسطائية وكان  
منشأ انكارهم الطعن  
في الحس وبهاة العقل  
او النظر المتفرع عليهما  
عقب باثبات الحس والعقل  
فقال واسباب العلم ثلاثة  
اشارة الى اثبات السببين  
المطعونين مع زيادة سبب  
ثالث مبالغة في تصحيح  
تحقق العلم بحقائق الاشياء  
واتماتى بالاسم الظاهر دون  
الضمير كما هو الظاهر  
لثلايتوهم عوده الى العلم  
المتعلق بجنس حقائق  
الاشياء مع ان المراد بيان  
اسباب العلم من غير ملاحظة  
اضافته الى شئ وعرف العلم  
على وجه اندرج فيه ادراك  
الحواس لانه مع كونه ارجح  
انسب يجعل الحواس  
من اسباب العلم (عصام)

في العقلي فاعترفهم بالعقلي دون الحسى باطل ولو قيل بديهته العقل تشهد  
في العقلي بعدم غلظه قلنا بديهته تشهد ايضا بعدم غلظه في الحسى  
فلا قدح فيه (والاختلاف في البديهي) هذا جواب عن قوله ومنها  
بديهيات وقد يقع فيها اختلافات (امدم الالف واخفاء في التصور لا ينافي  
البهاة وكثير الاختلافات) جواب عن قوله والنظريات فرع  
الضروريات ففسادها فسادها (فساد الاظهار لا ينافي حقيقة بعض  
النظريات والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا الادارية  
لانهم لا يعرفون بعلوم ليثبت به) اي بعلوم (مجهول بل الطريق  
تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا) قيل هذا وارد على من انكر الحقائق  
كلها لاعلى من انكر الحسيات فقط لانهم لم يدعوا غلظ الحس في كل  
شئ بل لما وجدوا غلظه في صور كثيرة اتموه فلم يحملوه طريقا لليقين  
فان قلت الغلط في الحسيات يستلزم الغلط في العقليات لانها مبادئها  
فلا يقين قلت الاستلزام ممنوع فانك فاذا ابصرت ظلا احسسته ساكنا  
ثم ابصرته في موضع آخر ساكنا كذلك ايقنت منهما بانه متحرك وهذا  
يقين حصل من الغلظين لامن جهة غلظه فان الحسن تميزه في الموضعين  
ليس بغلط بل الغلط في زعمه ساكنا والحق ان احتمال سبب الغلط  
لا يقدح في ادراك الحواس بل يقدح في العلم بكونه ادراكا حقا وهو  
مدفوع بان نظام العالم ترتيب الواجب الحكيم الذي اودع في كل نوع  
مصلحة لم يتخلف عنه فلما كانت فطرة الحواس الادراك كان اكثر ادراكه  
سالما عن سبب الغلط (وسوفسطاء اسم للحكمة المعهودة والعلم المرخوف)  
وهي يكون ظاهرها محلي بصورة الصدق والحق وباطنها باطلية وكاذبة  
(لان سوفيا معناه العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف) اي المزين  
بالباطل (والغلط) باطنه (ومنه اشتقت السفسطة) استعملت في اقامة  
الادلة على نفي ما علم تحققة بالضرورة (كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفيا  
اي محب الحكمة) واسباب العلم (٦) اي اسباب حصول العلم بخلاف المضاعف  
والسبب هو لغة ما يتوسل به الى الشئ واصطلاحا ما يكون طريقا الى  
الحكم من غير تأثير (فهو صفة يتجلى بها) اي بالصفة المذكور لمن قامت

(٢) وشرح بالتجلى الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضاذ التجلى الانكشاف التام واصح الحدود عند المحققين من الحكماء وبعض المتكلمين هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ومدار العلم على التجرد فهو علم وعالم ومعلوم والتفسير اعتبارى وذلك ان العلم عبارة عن الحقيقة المجردة عن الفواشى الجسمانية فاذا كانت هذه الحقيقة مجردة فهو علم واذا كانت هذه الحقيقة المجردة له حاضرة لديه وغير مستورة عنه فهو علم اذا كانت هذه الحقيقة المجردة لا تحصل الابه فهو معلوم بالعبارة مختلفة والا فالكل بالنسبة الى ذاته واحد (كليات ابي البقا)

(٣) والمفرد والمركب والكلى والجزئى

(٤) بلا اكتساب ونظر

(٥) فان هذا العلم حاصل لكل احد بالضرورة

بالانظر (شرح المواقف)

(هـ) اى الصفة (به) الضمير فى به راجع الى من وهذا التعريف لابي المنصور الماترىدى (اى يتضح ويظهر ما يذكرو ويمكن ان يبرهنه) الضمير فى عنه راجع الى ما وما عبارة عن المعلوم قوله ويمكن معطوف على يذكر وكلاهما اى يذكر ويمكن تفسير للمذكور ويتضح ويظهر تفسير لقوله يتجلى ٢ قيد بالمذكور ليندرج تحته الموجود والمعدوم والمستحيل ٣ فيرد عليه كم من معلوم يحصل بالفكر فلا يحتاج الى الذكر فاشار الى جوابه بقوله ويمكن ان يبرهنه اى من شأنه ان يذكر ويبرهنه فاشىء الذى غير المذكور يمكن ان يذكر بالذكر بالضم بالقاب وبالكسر باللسان قوله المذكور من الذكر بالكسر ههنا لانه لو اخذ من الذكر بالضم لم يتخرج الى هذا التأويل لكنه بمعنى المعلوم فذكره فى تعريف العلم تكلف اعلم ان العلماء اختلفوا فى العلم المطلق على مذاهب ثلاثة المذهب الاول انه ضرورى لا يحتاج الى التعريف واختاره الام فخر الدين الرازى رحمه الله عليه لاديين الاول ان كل احد يعلم نفسه بالضرورة ٤ انه وجوده وهذا العلم عام خاص متعلق بمعلوم خاص وهو وجوده والعلم المطلق جزء منه لان المطلق ذاتى للمقيد والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فاذا حصل العلم الخاص الذى هو الكل لكل احد بالضرورة كان العلم المطلق سابقا عليه والسابق على الضرورى اولى بان يكون ضروريا فيكون العلم المطلق ضروريا وهو المطلوب والدليل الثانى هو ان يقال لو كان العلم المطلق كسيما مسرفا فلما ان يعرف بنفسه وهو محال جزم او بغيره وهو ايضا محال لان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور لتوقف معلومية كل واحد منهما على معلومية الآخر وانه محال ويمكن ان يجاب عن هذين الدليلىن اما الجواب عن الدليل الاول فهو ان يقال لا نسلم ان تصور ذلك العلم الجزئى ضرورى بل الضرورى حصول ذلك العلم الجزئى المتعلق بوجوده ٦ وذلك الحصول غير تصور وغير مستلزم اياه لان كثيرا ما يحصل لنا العلوم الجزئية المتعلقة بالمعلومات المتخصصة ولا تصور شيئا من تلك العلوم فاذا لم يكن العلم الجزئى المتعلق بوجوده متصورا لا يلزم تصور العلم المطلق فضلا عن ان يكون ضروريا ولئن سلمنا ان ذلك العلم الجزئى ضرورى لكن لا نسلم ان يلزم منه ان يكون

(ذلك)

ذلك العلم المطلق ضروريا وانما يازم ان لو كان العلم المطلق ذاتيا للعلم الجزئي وهو غير معلوم لنا واما الجواب عن الدليل الثاني فهو ان يقال انما يختار ان العلم معروف بغيره ولكن لان العلم لزوم الدور فان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي متعلق به لا يتصور حقيقة العلم المطلق فالادوار اصلا لان تصور العلم موقوف على تصور الغير وتصور الغير يكون موقوفا على حصول العلم لاعلى تصورهِ وحصول الشئ غير تصورهِ والمذهب الثاني انه نظري لكن لا يمكن تعريفه واختاره امام الحرمين والامام الفزالي واستدلا عليه بالدليل الثاني الذي هو الامام فخر الدين الرازي والمذهب الثالث انه نظري يمكن تعريفه لكن اختلفوا في تعريفه ( موجودا كان او معدوما ) كالشئ الذي يدرك بالعقل ولا وجوده في الخارج فيشمل ادراك الحواس ٦ وادراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم ٧ صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض ) يحتمل شيئين احدهما ان يكون هناك نقيض لا يحتمله والثاني ان لا يكون هناك نقيض يصدق عليه ايضا ان يقال لا يحتمل النقيض \* اعلم ان هذا التعريف مختار عند العلماء لتناوله التصور والتصديق اليقيني دون غيره بخلاف التعريف الاول فانه يتناول التصديق الغير اليقيني ايضا فيكون الحد الثاني مانعا دون الاول ومعنى هذا التعريف ان العلم صفة اى امر قائم بغيره توجب تلك الصفة لمخاطبا وموصوفا بها الذي هو العالم تميزا لمدرجاتها عاقداتها لا يحتمل النقيض اى لا يحتمل متعلق ذلك التمييز الذي هو المعلوم نقيض ذلك التمييز اى توجب كون محليها تميزا بكسر الياء \* فقوله صفة جنس شامل لجميع الامور القائمة بالغير \* وقوله توجب تميزا يخرج عن هذا الحد ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة والجنون وغيرها ومن الصفات الجسمانية كالسواد واليباض وغيرها مثلا فان هذه الصفات توجب لمخاطبا تميزا اى توجب كون محليها تميزا بفتح الياء لا تميزا بكسر الياء ضرورة ان الشجاعة تميز الشجاع عن الجبان وكذا السواد يميز الاسود عن الابيض واما العلم فيوجب تميز العالم عن الجاهل ويوجب ايضا تميزا لمدرجاته عن غيرها \* وقوله لا يحتمل النقيض يخرج

(٦) اى الادراك بالحواس

(عرس)

(٧) اى قول الاصوليين

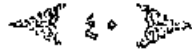
عن ذلك الحد الفطن والشك والوهم فان متعلق التمييز الحاصل لكل واحد منها يحتمل نقيضه وكذا يخرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع صاحبه في المستقبل على ماهو الواقع فيزول عنه ما حكم من الايجاب والسلب الى نقيضه وكذا يخرج التقييد لانه يزول بالتشكيك وحاصل هذا الحد ان العام صفة قائمة بحمل متعلقة بشئ<sup>٦</sup> توجب تلك الصفة ايجابا عابيا ككون محلها ميمزا للمتعلق تميزا لا يحتمل ذلك المتناق نقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العام لان التمييز المتفرع على تلك الصفة انما هو له لالصفة ولا شك ان تميزه انما هو بشئ<sup>٧</sup> يتعلق به الصفة والتمييز وذلك الشئ هو المعلوم الذي لا يحتمل نقيضه اى ذلك التمييز (فانه وان كان شاملا لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني) يعنى قيد بعضهم هذا التعريف بالمعاني وقال العام صفة توجب تميزا بين المعاني لا يحتمل النقيض فحينئذ لا يشمل هذا التعريف ادراك الحواس لان المدرك بالحواس هو الصورة لا غير والذي ترك القيد فقد احسن ولذا اختار الشارح رحمه الله (وللتصورات) اى شامل للتصورات (بناء على انها لا تناقض لها) اى للتصورات (على ما زعموا) تنبيه على خطأ زعمهم لان اطلاق النقيض على اطراف القضايا شائع والحق انه لا تناقض لها لان المتناقضين هما المفهومان المتماثلان بذاتهما ولا تنازع بين التصورات فان مفهومى الانسان والانسان لا يتماثلان الا اذا اعتبر ثبوتهما بشئ<sup>٨</sup> وحينئذ يحصل هناك قضيتان متناقضتان صدقا وكذبا نحو زيد انسان وزيد ليس بانسان مثلا فيكون التناقض بين القضيتين وكذا باقى التصورات \* فان قيل ٦ يلزم من هذا ان يكون جميع التصورات مطابقا للواقع على ان بعضها غير مطابق له \* قلنا لانسلم ان بعض التصورات غير مطابق للواقع فان التصور لا يوصف بعدم المطابقة اصلا فانا اذا رأينا من بعيد شجرا وهو حجر مثلا وحصل منه في اذهاننا صورة انسان فذلك الصورة ٧ علم تصورى ٢ والخطأ انما هو في حكم العقل بان هذه الصورة لهذا الشبح المرئى فتكون التصورات كلها مطابقة لماهى تصورات له موجودا كان او معدوما مملكتنا او ممتنعا وعدم المطابقة

(٦) حاصله انه اذا لم تكن للتصورات نقائص يدخل جميع التصورات في تعريف العلم مع عدم صدق العلم عليه لان المطابقة معتبرة في العلم ولا مطابقة في بعض التصورات فلا يكون التعريف مانعا (سيلكوتى) (٨) اى وعلم تصورى علم تصورى للانسان وآله لملاحظته ومطابق له بحيث لا يحتمل غير تلك الصورة في الواقع فلا خطأ في الصورة لمطابقتها للمعلومها واتما الخطأ في الحكم المقارن لهذا التصور وهو ان هذه الصورة صورة لهذا المرئى الذى هو الحجر (سيلكوتى)

(٢) المفيد للحصر المذكور  
 (٣) اى كان امرا خارجا  
 عن من قام به ذلك العلم  
 منفصلا عنه او ان كان  
 وجوده من امر خارج  
 عن العالم (عرس)  
 (٤) اى وان لم يكن السبب  
 من خارج بان كان له تعلق  
 تام بالمدرک بحيث يسمى  
 داخلا (عرس)  
 (٦) اى للادراك (٧) اما  
 كون العقل آلة او ليس بآلة  
 فبنى على تفسير العقل ههنا  
 فان كان المراد به النفس  
 الناطقة فليس بآلة وان اريد  
 بالقوة العاقلة فهو آلة  
 مدرکة والظاهر ان مراده  
 الثانى ولذلك قال فان كان  
 آلة غير المدرک فوقع التردد  
 فى الآلة ولو كان المراد  
 الاول لاقتصر على قوله  
 فان كان آلة فالحواس  
 والا فالعقل (ابن عرس)  
 (٧) اى العقل المفسر بقوة  
 للنفس بها تستعد للعلوم  
 والادراكات (عصام)

فى احكام العقل المتعارفة لتلك الصورة فلاشكال ايضا هذا هو المذكور  
 فى شرح المواقف والمقاصد (نكته لايشتمل غير اليقينيات من التصديقات)  
 اى كما ينبغى لانه ينبغى ان يشمل (هذا) اى خذ هذا (ولكن) استدراك  
 عن التعريف الاول (ينبغى ان يحمل التجبلى على الانكشاف التام الذى  
 لايشتمل الظن لان العلم عندهم) اى عند المتكلمين (مقابل للظن)  
 قوله لان العلم الخ اشارة الى جواب ما يقال ان التجبلى اعم من الانكشاف  
 التام والعام لايدل على الخاص باحدى الدلالات الثلاث المتبعة فكيف  
 يحمل على الانكشاف التام وحاصل الجواب ان العلم لايعرف فى هذا الفن  
 الا بالاعتقاد الجازم المطابق للواقع فانه قرينة على ان المراد من الانكشاف  
 الانكشاف التام ﴿للمخلق﴾ اى للمخلوق من الملك والانس والجن خص  
 هذه الثلاث لانهم انواع المكلف وحال غيرهم غير معلوم هل لهم نفوس  
 مجردة تدرك الكللى ام لا (بخلاف علم الخالق فانه) اى علم الخالق (لذاته)  
 اى علمه الازلى لذاته تعالى وعلمه الاضافى وهو الانكشاف بعلمه الازلى  
 فضمير لذاته تعالى لايعلمه والا لكان علمه واجبا لذاته ولم يقبله احد  
 (السبب من الاسباب) الثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل ﴿بحكم  
 الاستقراء ووجه الضبط ٢ ان السبب﴾ اى السبب الذى يحصل به العلم  
 (ان كان من خارج ٣) اى من خارج عن ذات المدرک (فالخبر الصادق  
 والا) وان لم يكن خارجا ٤ (فان كان) اى السبب (آلة ٦ غير المدرک  
 غير منصوب صفة آلة (فالحواس والا) اى وان لم يكن آلة (فالعقل  
 ٧) هذا على قول من قال ان المدرک للكليات والجزئيات هو  
 العقل لكن احدها بواسطة الآلات دون الآخر لاعلى قول من قال  
 ان المدرک للكليات هو العقل ومدرک الجزئيات هو الحواس (فان قيل  
 السبب المؤثر فى العلوم كلها هو الله تعالى) اى ان اريد السبب الحقيقى  
 هو واحد لاغير وهو الله تعالى (لانها) اى العلوم (بخلق) اى الله  
 (وايجاد) من غير تأثير للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهرى) اعنى  
 ما يكون سببا بالنسبة الى ظاهر الحال (كالتسار للاحراق هو العقل لاغيره  
 وانما الحواس والاخبار آلات وطرق فى الادراك) اى الحواس آلات



(٢) وان كان الثالث وهو ان يراد السبب المفضى  ٤٠ في الجملة فالخبر في هذه الثلاثة

والاخبار طرق ( والسبب المفضى ٢ اليه في الجملة بان يخلق الله تعالى فينا العلم معه ) اى مع السبب المفضى ( بطريق جرى العادة ٣ ) ٤ اى لا يكونه موجودا ٦ ( ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر ٧ في الثلاثة بل ههنا اشياء اخر مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادئ والمقدمات ) فعلى كل التقادير الثلاثة لا يكون قول المصنف واسباب العلم ثلاثة الخ صحيحا ( قلنا هذا ) اى كون الاسباب الثلاثة ( على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد ) حاصل هذا الجواب هو اختيار القسم الثالث من اقسام الترييد المذكور وهو ان مراد المصنف من السبب في قوله واسباب العلم الثلاثة هو السبب المفضى الى العلم في الجملة ولكن انحصاره في الثلاثة المذكورة ليس على سبيل الحقيقة بل على عادة المشايخ اى اهل الحق ( والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة ) اى عن تدقيقاتهم المبنية على اصولهم الفاسدة والافالكلامون احق بالتدقيق منهم ( فانهم ) اى المشايخ ( لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التى لا شك فيها ) اى لا شك فى ان الحواس الحس الظاهرة ثابتة فى الوجود ( سواء كانت من ذوى العقول او غيرهم ) كالفرس لان علم الحسوسات حاصل للمحيوانات العجم ( جعلوا الحواس احدا لاسباب برأسها واما كان معظم المعلومات الدينية ) نحو الصلاة والزكاة والصوم والحج وغيرها من الفرائض ( مستفادا من الخبر الصادق ) وان كان داخل في ادراك الحواس لكون طريقه السمع ( جعلوه ) اى الخبر الصادق ( سببا آخر له ولما لم يثبت عندهم ) اى عند المشايخ ( الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك ) كالخيال والمتصرفية والحافظة \* فان قيل لم لم يثبت عند المشايخ الحواس الحس الباطنة قلنا لان دلائل الحكماء على اثبات تلك الحواس لم يتم عند المشايخ ولم يكن عندهم دلائل شافية لاثباتها فاعرض المشايخ عنها ولم يستعملوا فى اثباتها اما بيان عدم تمام ادلة الحكماء على اثباتها فان الحكماء استدلوا على وجود الحس المشترك وهو قوة فى الدماغ تدرك جميع ما تدركه الحواس بعد غيبة المادة فكانها حوض ينصب فيه العيون الخمسة فالمدرك ليس هو

باطل وذلك لان السبب المفضى الى العلم بان يخلق الله الخ ( عرس ) (٣) المستقر بخلق ذلك العلم فى محله عند تعاقب ذلك السبب به على سبيل الاختصاص المستفاد من العادة المذكورة ( عرس ) (٤) لا بطريق الوجوب والازوم ( ٦ ) انما يفسر السبب المفضى بذلك ليشمل السبب الظاهرى المدرك كالعقل ويشمل الآلة الادراك كالحس باقسامه ويشمل الطريق الى الادراك كالخبر المذكور بل ههنا فى هذا المقام الذى هو الذكر اسباب العلم المفضية اليه اشياء اخر تصلح ان تكون اسبابا مفضية فى الجملة لجرى العادة بان يخلق الله تعالى العلم معها مثل الوجدان المفضى الى العلم بالوجدانيات كعلم الانسان بمجموعه وشعبه وفرحه وحزنه ولذته والمه والحدس المفضى الى العلم كالعلم بانه تعالى عالم بواسطة مشاهدة افعاله

(العقل)

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

والتجربة المفضية الى العلم بالتجربيات كالعلم بان الضرب مؤلم وجزا الرقة قاتل ونظر العقل المفضى الى العلم بالنظريات وليس المراد بذلك مطلق نظره بالهني الاصلى بل المراد النظر الاصطلاحي بمعنى ترتيب المبادئ وهي المعلومات الحاصلة في الذهن التي يقع عليها الترتيب المذكور تصورية كانت او تصديقية كالجنس والتفصل القريبين في التصورات والمقدمات الحسية او الشرطية او المركب منهما في التصديقات فمطفي المقدمات على المبادئ من عطف الخاص على العام الا ان يراد بالمبادئ المعلومات التصورية فقط

( عرس )

(٧) قوله لا ينحصر خبر

قوله والسبب المفضى

( عرس )

العقل لانه لا يدرك الجزئيات ولا احدى الحواس الظاهرة لان كل واحد من تلك الحواس الظاهرة لا يحضر عندها الا نوع مدركته دون غيره فلا بد من قوة اخرى حتى يحضر عندها جميع تلك الانواع وهذا دليل غير تام لجواز ان يكون المدرك هو العقل بواسطة الحواس الظاهرة واستدلوا على ثبوت الخيال بان يقال ان لاصور المحسوسات قبولا وحفظا وهما فعلاين مختلفان فلا بد لهما من مبدئين متغايرين لما تقرر عند الحكماء ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ومبدأ القبول هو الحس المشترك ومبدأ الحفظ هو الخيال وهذا الدليل ايضا لا يتم لانا لان سلم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد لجواز ان يصدر اكثر من واحد بواسطة شرطين مختلفين كالارض مثلا تقبل الشكل بمادتها وتحفظ بصورتها فيجوز ان يكون القبول والحفظ معا في قوة واحدة بحسب شرطين متغايرين واستدلوا على ثبوت الوهم بان يقال ان الوهم قوة في الدماغ تدرك المعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو مثلا والمدرك لتلك المعاني الجزئية ليس هو العقل لانه لا يدرك الجزئيات الا بواسطة الآلة ولا يجوز ان يكون تلك الآلة احدى الحواس الظاهرة لانها انما تدرك الصور الجزئية دون المعاني الجزئية وليس هو احدى الحواس الظاهرة لانها لا تدرك المعاني الجزئية بل تدرك الصور الجزئية فيكون المدرك لتلك المعاني الجزئية قوة اخرى فينا وهو الوهم وهذا الدليل ايضا لا يتم لانه لا يجوز ان يكون القوة الواحدة كالخس المشترك مثلا آلة لا تدرك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان يكون آلة لا تدرك معانيها ايضا لا بدناك من دليل واستدلوا على وجود الحافظة بان المعاني الجزئية قبولا وحفظا وهما متغايران فلا بد لهما من مبدأ لما تقرر عندهم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ومبدأ قبول المعاني الجزئية هو الوهم ومبدأ حفظها هو الحافظة وهذا الدليل غير تام ايضا لجواز ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد بحسب شرطين متغايرين واستدلوا على وجود التصرف بان يقال انا نجتمع بين تصورين نارة كانت تصور انسانا ذا رأسين ونفصل بينهما نارة اخرى كانت تصور انسانا عديم الرأس وكذلك بين المعاني الجزئية وليس التصرف هو العقل

( ٢ ) انشاء العقل الى العلم لا بمعنى جسم ثبت له ٤٢ ❦ الاحساس بل بمعنى القوة

لعدم تصور الجزئيات عنده ولا الحس الظاهر لانه لا يدرك المعاني والمتصرف ❦  
انما يكون بعد الادراك فيكون فينا قوة اخرى متصرفة فيهما وهذا  
الدليل ايضا غير تام لجواز ان يكون المتصرف هو العقل بواسطة الآلة  
هذا هو المذكور في شرح المقاصد ( ولم يتعلق لهم ) اي للمشايخ  
( غرض بنقائيل الحدسيات والتجربيات والبدهييات والنظريات ) لان  
كل واحد من الحدس والتجربة والنظر من آثار العقل وليس من الاسباب  
المستقلة الوجود بخلاف الحواس الظاهرة فانها مستقلة الوجود  
وان لم يستقل في الادراك ( وكان مرجع الكل ) اي كل العلوم الحاصلة  
بالحواس الباطنة والتجربة والبدهية ( الى العقل جعلوه ) اي العقل  
( سببا ثالثا يفضى ) صفة ثالثا ( الى العلم ) بمجرد التفات او بانضمام حدس  
او تجربة او ترتيب مقدمات ففجعلوا السبب في العلم باننا جوعا وعطشا  
هو من الوجوديات وهو ما يدركه الوهم ( وان الكل اعظم من الجزء ) مثال  
للاوليات ( وان نور القمر مستنار من الشمس ) مثال للحدس ( وان شرب  
( السقمونيا مسهل ) مثال للتجربة والفرق بين الحدس والتجربة ان مشاهدة  
الحس مرة او مرتين كافية في الحدس لا في التجربة بل لا بد فيه من مشاهدة  
مرارا كثيرة وايضا بان السبب في التجربي معلوم النسبية مجهول الماهية  
وفي الحدسي معلوم كلاهما ( وان العالم حادث ) مثال لترتيب المقدمات  
( هو العقل ) مفعول بان جعلوا العقل في الاصل انجس سمي به  
الادراك الانساني لجبسه عما يقبه ونقله على ما يحسن ( وان كان ٣  
في البعض ٤ باستعانة الحسن ❦ فالحواس ❦ جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة )  
اي لا بمعنى السمع الذي هو الاذن والبصر الذي هو العين ولا بمعنى المصدر  
الذي هو فعل المتكلم والدليل عليه قول الشارح في تعريفاتها وهي قوة  
❦ خس ❦ بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها ) اي الحواس ( واما  
الحواس الباطنة التي اثبتها الفلاسفة فلا يتم دلائلها ) اي الفلاسفة  
( على الاصول الاسلامية ❦ السمع ❦ وهي قوة مودعة ) اي موضوعة  
( في العصب ) اي الذي فيه هواء مختص كاطبل ( المفروش في مقعر  
الصمغ تدرك بها ) اي بالقوة ( الاصوات ) هي كيفية الهواء

الحساسة من جملة القوى  
النفسانية المنقسمة الى  
القوى المحركة والقوى  
المدركة المنقسمة الى  
الحواس الظاهرة والحواس  
الباطنة ( ابن عرس )  
( ٣ ) ولما كان هذا موضع  
سؤال تقريره ان الحدسيات  
والتجربيات لا بد فيها  
من الحس الظاهر فاني  
يضاف العلم بها الى العقل  
دون ذلك وكان ينبغي ان يكون  
من جملة الحسيات اشار الى  
الجواب بقوله وان كان الخ  
عن تقرير الجواب لظهور  
الفرق بين مدركات الحس  
ومال الحس فيه مدخل  
وكان الاولى اضافة الكل  
الى العقل لانه اعظم  
الاسباب المفضية لكتهم  
ما احتاجوا الى التفصيل  
في الجملة وبينوا الوجه  
في جعل الحواس سببا للعلم  
بمدركاتهما وكذا الخبر  
الصادق تعين العقل لجعله  
سببا بجميع ما وراء ذلك  
سواء كان للحس فيه  
مدخل اولا ( عرس )

( عند )

( ٤ ) ذلك والبعض الحدسيات والتجربيات بخلاف اوليات والوجدانيات

(٢) ساعته نك موضعي  
اذن ايجنده صماخ اولمشدر كه  
بر نخود قاي قدر ظرف  
ايجنده بخار لطيفه طولمشدر  
( معرفتنامه )

(٣) قالوا في تعريف  
الصوت هو كيفية قائمة  
بالهواء تحدث بسبب توجه  
بالقرع او القلع فتصل الى  
الصماخ سبب وصول  
عجلها وهو الهواء وليس  
كذلك اذ لو كان قائما بالهواء  
لما سمع من قعر الماء وكذلك  
من وراء جدار دق ولا  
يشترط لادراكه وصول  
الهواء المقروع لهذين  
ولانه يسمع من المكان  
العالي والهواء لا ينزل  
طبعيا ولا قسرا  
( كليات ابي البقا )

عند توجهه والحروف هي كيفية الصوت سمرعة معه واما كون الصوت  
ملائما او منافرا فمدرك بالوجدان لا بالسمع ( بطريق وصول الهواء  
المتكيف بكيفية الصوت ) اي بكيفية هي الصوت ( الى الصماخ ٢ ) الى  
متعلق بوصول خلاصة الكلام ان سبب حصول السمع هو انه اذا حدث  
صوت في موضع من المواضع يتكيف الهواء الحاصل في ذلك الموضع  
لكونه لطيفا بكيفية ذلك الصوت من الحدة والثقل ثم يتكيف بها الهواء  
المجاور لذلك الهواء ثم المجاور بالمجاور الى حد ما بحسب شدة الصوت  
وضعه فالسامع الذي يقع في تلك المسافة يسمع ذلك الصوت بلا خلاف  
واما السامع الخارج عن تلك المسافة بدون وصول ذلك الهواء اليه  
هل يسمع ذلك الصوت ام لا ففيه خلاف فيما بينهم فقالت الفلاسفة لا  
وتابعهم النظام من المعتزلة وقال المتأخرون ٣ من حكماء الاسلام نعم  
والحق هو هذا المذهب الثاني دون الاول بثلاثة اوجه \* الوجه الاول  
هو اننا ندرك ان صوت المؤذن عند هبوب الرياح يميل من جهتها الى  
خلافها وذلك ضروري يعرفه كل احد ومن المعلوم بالضرورة ان ذلك  
الهواء الحاصل بذلك الصوت لا يصل الى صماخنا اذ نحن في موضع  
لا يريح فيه \* والوجه الثاني انه لو فرض بيت لا فرجة له يسمع الصوت  
من داخله لا من خارجه ولا وصول هواء فيه حتى نقل عن بعض الكمل  
انه يسمع اصوات الافلاك ولا هواء فيها \* والوجه الثالث هو اننا ندرك  
جهة الصوت وذلك دليل على ان الصوت قبل وصول الهواء الحاصل  
بذلك الصوت الى الصماخ يدرك اذ لو لم ندركه الا عند الوصول لما دركنا  
جهته كافي للمس واللازم باطل وكذا المزوم واستدل الفلاسفة على  
مذهبهم بوجهين \* الوجه الاول هو ان الصوت عند هبوب الرياح  
لا يسمع من كان الهبوب من جهته وذلك لان الهبوب منه من الوصول  
الى الصماخ وفيه نظر لجواز ان يكون عدم السماع بعد الصوت  
من حد الادراك لان الادراك من البعد لا بد وان يكون له حد كافي الابصار  
فاذا جاوز المدرك ذلك الحد لا يدرك \* والوجه الثاني هو اننا ندرك ضرب  
الخشبة بالفأس في الصحراء قبل سماع الصوت وذلك لانعدام وصول

(٢) وبه اى بالنظر الصحيح تحصل المعرفة اما بطريق ﴿٤٤﴾ جبرى العادة من الله تعالى كاذه

الهواء الحاصل الى الصمغ فاذا وصل سدم وفيد ونظر ٢ لجواز ان يكون  
عدم السماع لبعد الصوت ﴿بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك فى النفس  
عند ذلك﴾ اى عند الوصول يعنى ان الله تعالى يخلق ادراك تلك  
الاصوات بطريق جبرى العادة عند المتكلمين عند وصول الهواء المتكيف  
بكيفية الصوت الى الصمغ لاي معنى ان ذلك الاصول علة تامة ٣  
لذلك الادراك وبطريق الايجاب عند الحكيم وبطريق التوليد عند  
المترلة ﴿والبصر﴾ ٤ وهى القوة المودعة فى العصبين المجوفتين ٦ اللتين  
يتدان من غور البطين المتقدمين من الدماغ فيند احداهما من اليمين الى  
اليسار والآخر بالعكس ﴿تتلاقيان﴾ بحيث يصير الملتقى مجمع النورين  
ثم يضى ﴿ثم تفرقان فيدبان الى العين يدرك بها﴾ اى بالقوة ﴿الاضواء  
والالوان والاشكال والمقادير﴾ اى الطول والعرض والسمق فغصبة  
العين ترجع الى اليمين وعصبة اليسار ترجع الى اليسار فهى هذا يكون  
كهيئة دالين يكون محذب كل منهما الى محذب الآخر كهيئة الصليب  
وان كان فى الظاهر كذلك ﴿والحركات﴾ اى الحس اذا شاهد الجسم  
فى مكانين ادرك فيه العقل الحركة فلا يرد ان الكون من الاعراض  
النسبية لا يدرك بالحس ﴿والحس والتفح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى  
ادراكها﴾ اى ادراك الاضواء والالوان الخ ﴿فى النفس عند استعمال  
العبد تلك القوة﴾ وشرائط الابعار ثمانية عند الجمهور وهى كون المرئ  
كشيفان لان الطيف قد لا يرى كالهواء وكونه مضيئا بنفسه كالشمس والنار  
او بغيره كالاىء المستتيرة بالمضى وكونه محاذيا للبصر اوفى حكم المحاذاة  
كالوجه الذى رؤى بالمرآة وتعد البصر الى الابصار وعدم الحجاب  
وعدم البعد المفرط ﴿والشم﴾ وهى قوة مودعة فى الزائدين السابتين  
من مقدم الدماغ الشبهتين بحلمتى الذى يدرك به الروائح بطريق وصول  
الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة الى الخيشوم الى متعلق بوصول  
يعنى ان الله تعالى يخلق الادراك تلك الروائح بطريق جبرى العادة  
عند المتكلمين وبطريق الايجاب عند الحكيم عند وصول الهواء المتكيف بكيفية  
ذى الرائحة الى الخيشوم لاي معنى ان ذلك الوصول علة تامة بذلك الادراك

(والذوق)

اليه الاشاعر لما تقرر  
عندهم من جميع الممكنات  
مستندة الى الله تعالى  
ابتداء اى بلا واسطة  
وانه تعالى مختار قادر  
لايحب عليه شئ واما  
بالتوليد كاهو مذهب المعتزلة  
وهو ان يصدر عن الفاعل  
فعمل بواسطة فعل آخر  
صادرا منه كحركة المفتاح  
الصاعد بسبب حركة اليد  
ويقابله المباشرة وهو  
ان يصدر منه فعل بلا واسطة  
فعل آخر واما بالزوم العقلى  
كاذه اليه الفلاسفة بناء  
على ان فيضان الحوادث من  
المبدأ الفياض عند الاستعداد  
التسام فى التسابل واجب  
عندهم قال فى المواقف ههنا  
مذهب آخر اختاره الرازى  
وهو ان حصول العالم عن  
النظر الصحيح واجب وجوبا  
عقليا غير متولد عنه فان  
بداية العقل حاكمة بان من  
علم ان العالم متغير وكل متغير  
حادث وحصل فى ذهنه  
هاتان المقدمتان محققين على  
هذه الهيئة وجب ان يعلم  
ان العالم حادث (جلال)

( ٤ ) اى تتضمن الرطوبة ثم تعوض في اللسان فتدرك الذائقة طعمها فلا فائدة حينئذ في تلك الرطوبة الاتسهيل وصول المحسوس الحامل للطعم الى القوة الحاسة ويكون الاحساس ملاسة المحسوس من غير واسطة ( شرح مواقف )

( ٨ ) قال في شرح المواقف ومن الاعضاء ما ليس فيه قوة لامسة كالكلية فانها سر الفضالات الحادة فاقضت الحكمة الالهية ان لا يكون لها حس لئلا يتأذى بمرورها عليها وكالكبد اذ يتولد فيه الاخلاط الحادة وكالطحال فانه مفرغ للسوداء وكالرئة فانها دائمة الحركة لترويح القلب وكذلك العظم ليس فيه قوة لامسة لانه اساس البدن وعموده وعليه استقاله فلو كان له حس لتأذى بالجمل وقد يقال ان له حسا الا ان في حسه كلالا ولذلك كان احساسه بالالم اذا احس

(والذوق) وهى قوة منبهة (البشاشة والشم والتميز) (في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها) اى بالقوة (الطعم) بمخالطة الرطوبة العافية التى فى الفم بالطعم ووعواها الى العصب قال السيد الرطوبة اما ان تتكف بكيفة الطعم فتصل الى العصب فتكون الرطوبة هى المحسوسة فى الحقيقة او تنتشر بها اجزاء المذوق ٣ فتصل تلك الاجزاء الى العصب فتكون الرطوبة سهلة لوصول المحسوس لا محسوسة فى نفسها اعترض عليه بان اجزاء المذوق قد اختلطت بالرطوبة على العصب فتدرك الرطوبة محسوسة دون الاجزاء غير معقول بل الحق انهما محسوسان معا وقد تحس الرطوبة بدونها ككتاب الصقراوى يحس مرارته بالمرارة قبل وصول الرطوبة الى البعق اسهل من وصول اجزاء المذوق لثقلها فتصل الى القوة الذائقة فلم يدركها فلها ذكره السيد بالترديد لا بالقصع بقوله الرطوبة اما ان تتكف الخ والشم وهى قوة منبهة فى جميع البدن اى اكثره فان بعض الاجزاء ليس فيه قوة اللمس كالكلية والكبد والطحال والرئة بل قوة اللمس فى اعشيتها فقط والحكمة فى عدم قوة اللمس حفظ البدن عما يتضرر به من الحر والبرد وعدم اللمس فى الاعضاء المذكورة لحكمة ذكرت فى المطولات (تدرك بها) اى بتلك القوة (الحرارة والبرودة والرطوبة والجودة) ونحو ذلك عند التماس والاتصال به اى بجميع البدن يعنى ان الله تعالى يخلق بطريق جرى العادة وانما قال فى الذوق والشم منبهة ولم يقل مودعة كما قال فى غيرهما لانهما لا يختصان بموضعين مخصوصين كما أثرهما لا انتشار القوة الذائقة على جرم اللسان واللامسة على جميع البدن وبكل حاسة منها اى من الحواس الخمس (يوقف) اى يطعم على ما وضعت هى اى تلك الحاسة (له) الضمير راجع الى ما يعنى ان الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للطعم والشم للروائح لا يدرك بها اى بالسمع والذوق والشم (ما يدرك بالخاصة الاخرى) واما الله هل يجوز او يمنع ذلك اى الادراك (ام لا فيه خلاف) والحق الجواز لما ان ذلك الادراك ببعض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس فلا يمنع ان يخلق الله تعالى عقيب صرف

الباصرة ادراك الاصوات مثلا ) وان لم يكن واقعا بالعقل ( فان قيل اليست  
 الذائقة تدرك حلاوة الشيء وحرارته معا ) هذا السؤال لقوله لا يدرك بها  
 ما يدرك بالحاسة الاخرى ( قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس  
 الموجود الفم واللسان ) والخبر الصادق ( اى المطابق لواقع ) طابق الاعتقاد  
 اولا ( فان الخبر ككلام يكون للنسبة خارج ) اى يكون لنسبة الكلام خارج  
 اى نسبة خارجية محققة او مقدره ومعنى النسبة الخارجية ان يقع الخارج  
 ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها فلا يرد ان النسبة من الامور الاعتبارية  
 يتمتع وجود هذا فى الخارج ( تطابقه ) اى الخارج ( تلك النسبة فيكون  
 صادقا اولا تطابقه ) اى النسبة الخارج ( فيكون كاذبا فالصدق والكذب  
 على هذا ) اى على اعتبار المطابقة وعدم المطابقة الواقع ( من اوصاف  
 الخبر ) الكلام منحصر فى الخبر والانشاء لانه ان يكون لنسبة ذلك الكلام  
 امر خارج عنه ثابت فى زمان من الازمنة تحقيقا وتقديرا تطابق تلك النسبة  
 ذلك الامر الخارج اولا تطابقه فى الثبوت او الانشاء اولا يكون لها امر خارج  
 كذلك فان كان الاول فالكلام هو الخبر وان كان الثانى فالكلام هو الانشاء  
 فالمراد من نسبة الكلام تعالى احد الجزئين بالآخر لفيد مخاطب فائدة تامة  
 سواء كانت تلك النسبة ايجابية او سلبية كالنسبة الخبرية او غيرها كالنسبة  
 الانشائية والمراد من الامر الخارج هو النسبة الخارجية عن نفس الكلام  
 من الايجاب والسلب فى نفس الامر سواء كانت ثابتة فى الواقع او بحكم العقل  
 بعد تصورهما مقدرة الوقوع فى الواقع ليدخل فيها ما يحكم العقل بثبوتها  
 او انتفاءها ولم يقع بعد كبت وبيع اذا اردت به الاخبار عن البيع فى الماضى  
 او فى الحالى او فى المستقبل فلا بد لهذه الاخبارية من وقوع بيع تحقيقا  
 او تقديرا خارج عن هذا اللفظ اى لا يكون هذا اللفظ فقط سببا لحصوله  
 فى الخارج حتى تقصد مطابقة البيع الحاصل من اللفظ لذلك البيع الخارج  
 وتحقيقه ان بيت هذا الثوب مثلا لنسبه شيء خارج عن نفس هذا  
 الكلام فى الزمان الماضى وهذا الكلام يعبر عن فان طابقه هذا كان صدقا  
 والا كاذبا وكذا النسبة فى ابيع هذا الثوب لنسبه شى خارج عن نفس  
 هذا الكلام مفروض الوقوع فى الزمان المستقبل وهذه الكلام يعبر عنه

(٢) حاصل السؤال ان  
 دعويكم انه لا يدرك بحاسة  
 ما يدرك بالاشخى منقوض  
 بالذائقة فانها تدرك حلاوة  
 الشيء وحرارته معا  
 ان الحرارة مما يخص بادراكه  
 اللمس بدعويكم والجواب  
 ظاهر ( ابن ابي شريف )  
 (٤) قوله فالصدق والكذب  
 على هذا اشارة الى دفع  
 دور يلزم من كلامهم حيث  
 يقال الخبر هو الكلام  
 الذى يحتمل الصدق والكذب  
 ويقال الصدق هو الخبر  
 عن الشيء على ما هو به  
 فاخذ الصدق فى تعريف  
 الخبر والخبر فى تعريف  
 الصدق وهو دور واجاب  
 بان الصدق الذى اخذ  
 فى تعريف الخبر صفة الكلام  
 والصدق الذى وقع معرفا  
 صفة المتكلم والخبر الذى  
 وقع معرفا بمعنى الكلام  
 او الخبر الذى وقع معرفا  
 بمعنى الاخبار فلا دور  
 ( لاساذى )

فان وافقه هذا فصادق والافكاذب بخلاف ما اذا اردت به البيع  
الانشائي فابه يحصل في الحال من انشط بنسبة فقط لا خارج له بل هو  
ايجاد وطلب لا يعبر عن الواقع في نفس الامر والمراد من المطابقة وعدمها  
اتحاد نسبة الكلام مع نسبة خارجة عنه في الايجاب والسلب وعدم  
اتحادها فيهما وهي معنى الصدق والكذب متصف بهما الخبر فالخبر  
هو الكلام الدال على نسبتها خارج سابق عليها في الواقع اوفى العقل  
يحتمل ان يصدق باعتباره وان يكذب باعتباره والانشاء هو كلام اتحد  
زمان نسبتته مع زمان افادته من غير نسبة اخرى في الواقع اوفى العقل

(وقديقالان) اي الصدق والكذب (بمعنى الاخبار عن الشيء على ما

هو به) في الصدق هو عبارة عن الشيء والضمير فيه راجع الى ما

(ولاعلى ماهر به) في الكذب (اي الاعلام بنسبة) يشير الى ان المراد

بالشيء هو النسبة وبقوله على ما هو به كقيمتها كالايجاب والسلب لكن

المتعارف ان مدخول عن في صلة الاخبار هو الموضوع وما بعده هو

المحمول فالاولى ان يوجه على المتعارف (تامة تطابق الواقع اولاً تطابقه

فيكونان) اي الصدق والكذب (من صفات الخبر) لان الاعلام بالنسبة

صفة الخبر (فن ههنا) اي من اوصاف الخبر او من صفات الخبر

(يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق

بالاضافة) على نوعين انما يصدق الحصر في نوعين على تقدير كون

صدق الخبر بمجرد النظر في مفهومه اي مع قطع النظر عن الخارج وكونه

خبراً او لا فجميع الضروريات صادقة فلا يصدق الحصر احدهما الخبر

المتواتر ٣) للخبر المتواتر شروط احدها ان يكون الخبرون (٤) بحيث

يتمتع صدور الكذب منهم والثنائي ان يكون الخبرون عالين بما اخبروا

علماً مستنداً الى الحس لا الى غيره كدليل فانه لو اخبر اهل خوارزم مثلاً

بحدوث العالم لا يحصل لنا العلم بخبرهم بل يحصل لنا ذلك العلم بالاستدلال

والثالث ان يكون الخبره ممكنة مشاهداً ولو بالتجربة والحس فلو اخبر

جميع العالم من المستحيل عقلاً او من المعقول الغير المشاهد لا يفيد اليقين

الاخبر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في المعقول فقط واختلفوا في عدد

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

(٤) واعلم ان اهل العربية  
اتفقوا على ان الخبر محتمل  
للصدق والكذب وهذا  
الكلام محتمل الصدق  
والكذب ايضاً ولا تفضي  
عند الا بان يقال ان هذا  
القول فرد من افراد مطلق  
الخبر فله اعتباران احدهما  
من حيث ذاته مع قطع  
النظر عن خصوصية كونه  
خبراً جزئياً والثاني من  
حيث عروض هذا  
المفهوم له قبيوت الاحتمال  
له بالاعتبار الثاني لا ينافي  
لزوم الاحتمال بالاعتبار  
الاول كالاتمكّن المتصور  
(كليات ابي البقاء)



(٢) يعني ليس المراد ان العقل لا يمكنه تصور تواترهم ﴿٤٨﴾ على الكذب فيما اخبروا به اذ لا

المخبرين فقال قوم لا بد ان يكون بحيث لا يمكن احصاؤهم وقال قوم لا بد ان يكون اقل العدد خمسة وقال قوم لا بد ان يكون ذلك اثني عشر وقال قوم لا بد ان يكون عشرين وقال قوم لا بد ان يكون ذلك اربعين وقال قوم لا بد ان يكون ذلك سبعين ولكن الاولى من هذه الاقوال ان عدم الاحصاء والانعصار في عدد مخصوص ليس شرطا بل بحيث يقع العلم بخبرهم ولا يجوز توافقه على الكذب سواء كانوا ممن لا يحصى او كانوا ممن يحصى خمسة او اثني عشر او غير ذلك (سُمي بذلك) اي بالتواتر (لما انه) اي الخبر المتواتر (لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي وهو) اي الخبر المتواتر (الخبر الثابت على النسبة قوم لا يتصور تواترهم) اي لا يجوز العقل توافقه على الكذب (ومصدقه) اي ما يدل على صدقه بمعنى المرجع (وقوع العلم بالاشبهة) فالعلم بتواتره موقوف على وقوع العلم بالاشبهة ووقوع العلم موقوف على نفس الخبر المتواتر لا على العلم بتواتره فلا دور في نعم اذا استدلل على قطعية حكم بتواتر الخبر به لزم هناك دور لان ثابت تواتره بطريق آخر وهو بالضرورة (موجب العلم بالضروري) اي الخبر المتواتر يوجب اليقين علم ضروريا عند جمهور العلماء خلافا من القوم من الفلاسفة وهو السمية في وبراهاة الهند فانهم انكروا اجباية على اليقين وقالوا لا يوجب الا الظن وقال قوم آخر منهم النظام من المعتزلة وابو عبد الله البلخي انه يوجب العلم الظمانيية وهو فوق الظن دون علم اليقين ثم القائلون بكونه موجبا للعلم اختلفوا فيما بينهم وقال الجمهور منهم انه يوجب علم ضروريا وقال ابو الحسن البصري والكوفي وامام الحرمين وامام الغزالي انه يوجب علما استداليا واستدلال النافون لكونه موجبا بان التواتر مركب من الاحاد وكل واحد من تلك الاحاد يحتمل الكذب حالة الانفراد ولا يزال بانضمام المحتمل الى المحتمل ذلك الاحتمال حتى لو انقطع الاحتمال لانقلب الجائر ممتعا وهو محال \* قلنا في الجواب عن هذا الاستدلال لم لا يجوز ان يحصل اليقين من انضمام الضنون الى ان ينقلب الاحتمال يقينا كما يحصل الشبع والرى والسكر من الاكل والشرب على التدريج مع ان كل لقمة لا تفيد الشبع والرى

نزاع في امكان تصور العقل ذلك (عروس) (٣) يعني ان للتواتر مدخلا في افادة العلم لان الخبر انما يفيد بسببه فيكون افادة العلم موقوفا على التواتر فاثبات التواتر بالعلم على ما ذكرتم من ان وقوع العلم دليل بلوغه حد التواتر يدل على ان التواتر موقوف على العلم وانه دور وحاصل الجواب ان نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بان الحاصل عقبيه علم سبب للعلم بتواتر الخبر فالوقوف عليه العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور ويدل على ذلك ان جعل وقوع العلم دليلا على التواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر (سلكوتى) (٤) السمية وهم قوم من الهند ينسبون الى سمنان اسم للصنم لعبادتهم اياه وكذا البراهمة منسوبة الى برهن اسما للصنم عبده قوم من الهند سموا بذلك لعبادتهم اذ لك الصنم

(والسكر)

(شرح عمده)

(٢) وانما اشتغل بالمثل مع انه ليس من آداب ارباب الرسائل الموجزة غالباً اما لما عرفت من انه اشار الى رسم ناقص للخبر المتواتر او الاشارة والتنبيه الى شروط تواتره وهي خمسة عند المحققين منهم ابن الحجر العسقلاني كما بينها في نخبه الفكر حيث قال فيها فاذا اجتمع هذه الشروط الاربعة وهي عدد كثير احوال العقل تواطئهم على الكذب ورووا ذلك عن مثلهم من الابتداء الى الانتهاء وكان مستند انتهمهم الحسن من مشاهدة او سماع منه (٣) اي حكمان او قضيتان او مفهومان (٤) اي اذا عرفت جميع ما ذكرناه لك في هذا النوع من تعريف المتواتر ووجه تسميته به ومصادقه ووجبه ومثاله فاعلم ان في كل من الاخبار المتواترة او صوفة بجميع ذلك امران انتهى

والسكر كالعلم بالملوك الخالية في الازمنة الماضية والبلدان النائية ٢  
 اي البعيدة (يحتمل العطف) اي عطف البلدان (على الملوك وعلى الازمنة والاول) اي عطف على الملوك (اقرب بحسب المعنى وان كان ابعد) من جهة اللفظ لانه اذا عطف على الازمنة نظرا الى الاقرب يكون كل واحد منهما قيما للاول فيكون المثال واحدا بل المراد هكذا اي كالعلم بالملوك الخالية في الازمنة الماضية والعلم بالبلدان النائية والعلمان والمسالن خير من علم واحد وقيل انما قال اقرب لانه على تقدير عطف البلدان على الازمنة لافائدة في تقييده بالنائية وعلى تقدير عطفه على الملوك يكون في تقييده بالنائية فائدة فالاولى ان يقال لافائدة في العطف على الازمنة اصلا لان العلم بالملوك الخالية متواتر لا يتوقف على كونه في البلدان النائية (فهنا امران ٣) اي في مقام ان الخبر المتواتر يوجب العلم ٤ (احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك) اي كونه موجبا للعلم (بالضرورة فانما يوجد من انفسنا العلم بوجود دمة وبغداد وانه) اي هذا العلم (ليس الا بالاخبار والثاني ان العلم الحاصل به) اي بالخبر المتواتر (ضروري) كان ايجابه للعلم ضروريا وقديكون كل من العلم والايجاب نظريا كتسايح الشكل الرابع وقديكون العلم نظريا والايجاب ضروريا كتسايح الشكل الاول (وذلك) اي كونه ضروريا (لانه يحصل للمستدل وغيره) فلا يتوقف على النظر وان امكن ترتيبه بان يقال هذا خبر قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب وكل خبر هذا شأنه فهو صادق (حق الصبيان الذين لا اهداء لهم) اي الصبيان (بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات واما خبر النصراني بقتل عيسى عليه السلام واليهود بتأييد دين موسى عليه السلام) هذا جواب ما يقال وهو ان يقال من طرف السمنية والبراهمة لانسلم ان الخبر المتواتر موجب للعلم فضلا من كونه ضروريا فانه لو كان موجبا للعلم لكان خبر النصراني يكون عيسى عليه السلام مقتولا وكذا خبر اليهود بتأييد دين موسى عليه السلام موجبا للعلم لكونه خبرا متواترا والتالي باطل والالكان المنكر بموجب هذين الخبرين ومفهومه ما كافر وليس كذلك وكذا المقدم وهو كون الخبر المتواتر

موجبا للعلم فاجاب الشارح الفاضل بقوله (فتواتره) ممنوع وحاصل  
الجواب ان يقال لانسام ان ذلك الخبر متواتر لان من شرطه ان يجرى على  
السنة قوم لا يجوز العقل توافقههم على الكذب وههنا ليس كذلك لانه  
يجوز العقل توافقههم على الكذب فلا يجوز ذلك الخبر متواترا وقصته  
رفع الله تعالى عيسى عليه السلام في يوم عاشوراء بين الصلاتين وذلك  
ان اليهود لما اجتمعوا على قتل عيسى عليه السلام هرب منهم ودخل  
في بيت فامر ملك اليهود رجلا ليدخل البيت يقال له يهودا او يقال  
ططيانوس فجاء جبرائيل عليه السلام ورفع عيسى عليه السلام  
الى السماء فلما دخل الرجل البيت لم يجد فالتقى الله تعالى عليه شبه عيسى  
عليه السلام فلما خرج من البيت ظنوا انه عيسى عليه السلام فقتلوه  
فصلبوه ثم قالوا ان كان هذا عيسى فان صاحبنا وان كان صاحبنا فان  
عيسى فاختلفوا فيما بينهم فانزل الله تعالى اكذبا لقولهم فقال وما قتلوه  
وما صلبوه ولكن شبه لهم يعنى التى شبه عيسى عليه السلام على غيره  
فقتلوه كان الشبه قد اتى على وجهه ولم يبق عليه شىء من شبه جسده  
فلما قتلوه ونظروا اليه قالوا الوجه وجه عيسى والجسد جسد غيره  
فذلك اختلافهم ( فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن  
الى الظن لا يفيد اليقين ) هذا السؤال على الامر الاول ( وايضا جواز  
كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه ) اى المجموع  
( نفس الاحاد ) فلا يفيد الخبر المتواتر العلم ( قلنا ربما يكون مع الاجتماع  
مالا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات ) حاصل الجواب  
ان يقال لانسام ان ضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين ولانسام ايضا ان جواز  
كذب كل واحد من الآحاد يوجب جواز كذب المجموع من حيث هو  
مجموع فانه يجوز ان يكون مع اجتماع الآحاد شىء لا يكون مع انفراد  
الآحاد كالحبل المؤلف من الشعرات فان كل واحد منها وان كانت  
يحصل للمجموع من حيث هو مجموع قوة لانكون اكل واحد منها  
( فان قيل الضروريات ) سؤال على الامر الثانى ( لا يقع فيها التفاوت  
ولا الاختلاف ونحن نجد العلم يكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود

اسكندر والمتواتر) اى والحال (قد انكر افادته) اى المتواتر (العلم  
 بجماعة من العقلاء كالسمنية والبراهمة) السمنية بضم السين وفتح الميم  
 منسوبة الى السمن وهو اعظم اصنامهم \* والبراهمة منسوبة الى البرهم  
 وهى ايضا اكبر اصنامهم وقيل السمنية فرقة من عبدة الاصنام يقولون  
 بالتناسخ وينكرون وقوع العلم بالاخبار والنظر الصحيح وقالوا لا طريق  
 الا الحواس ٢ واما الباطنة فلا تفيد شياً (فلنا هذا ممنوع) اى عدم  
 وقوع التفاوت (بل قد يتفاوت انواع الضرورى بواسطة التفاوت فى  
 الالف والعادة والممارسة والاختار بالبال وتصورات اطراف الاحكام  
 وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا) والمكابرة هى التى لم يكن القرض اظهار  
 الصواب ولكن لانزام الخصم \* والمعاندة هى المنازعة فى المسئلة العلمية مع  
 عدم العلم فى وكلامه كلام صاحب (كالتوسطانية فى جميع الضروريات  
 و) النوع الثانى (خبر الرسول) فان قلت يخرج منه اوامر  
 الرسول ونواهيها مع انها من اسباب العلم برجوب مضمونها او حرمتها  
 قلت انها فى حكم الخبر بان هذا حرام او واجب او مباح وتقليل الاقسام  
 اجدر لضبط (المؤيد) اى الثابت رسالته) اى الرسول (بالمعجزة)  
 من اعجزه اذا افاق عند الطلب وجعله عاجزا عن الايمان (والرسول  
 انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب)  
 اى بكلمة قد الى ان المراد بالرسول الذى مطلقا وهو المؤيد بالمعجزة  
 كما يدل عليه اطلاق المتن اذ لو اريد به من له كتاب يخرج خبر من  
 لا كتاب له من اسباب العلم وهو باطل (بخلاف النبي) فانه اعم ٧ يؤيده  
 قوله تعالى وما اوسلنا من قبلك من رسول ولا نبى يمشى الى التفرقة بينهما  
 لان العطف يقتضى المغايرة قال فى الكشاف فى تفسيره سئل النبي عليه السلام  
 من الانبياء فقال مائة الف واربع وعشرون الفا فقيل فكم الرسول منهم  
 قال ثلاثمائة وثلاث عشر (والمعجزة امر خارق ٨) اى مخالف  
 (للعادة) فعلا كان او تركا كشق القمر واخراج الماء عن الاصابع وكعدم  
 احتراق ابراهيم بنار نمروذ واما كرامات الاولياء وما وقع من النبي  
 عليه السلام قبل نبوته كاظلال العمام وتسليم الحجر على نبينا وظهور النور

٢ والظاهر انهم اراد  
 وبالخص ما يعم الجنس  
 الظاهرى والباطنى  
 فان الفرح والامل الحاصلين  
 للانسان معلوم بنفسه  
 وجدانا وبداهة (حاشية  
 كنبوى على الجلال فيطالع)  
 (ابن عرس)

٦ اذ لا يشترط فيه ذلك  
 فيكتفى فى تعرفه بما  
 ذكره اولا (ابن عرس)  
 ٧ فكل رسول نبى  
 ولا عكس وهو الراجح  
 لما فى الحديث من اختلاف  
 عدد الانبياء والرسول  
 (ابن عرس)

٨ المعجزة امر خارق للعادة  
 داعية الى الخير والسعادة  
 مقرونة بدعوى النبوة  
 قصد به اظهار صدق  
 من ادعى انه رسول من الله  
 تعالى (تعريفات سيد)  
 ٩ والشئ المتلطف بقاء  
 المطاق لا ينفق (آمدى)

من جبهة عبد الله اب نبينا فقد خرجت بقوله (قصد به اظهر صدق من ادعى انه رسول من الله) اعلم ان الخارق خمسة المعجزات المقارنة لدعوى النبوة والكرامة ويراد بها الولاية والسحر والشبهة والاستدراج كرمى نمرود السهم الى السماء فهذه كلها داخلية في قوله امر خارق للعادة بقوله قصد به الخ خرجت الثلاثة الاخيرة الشيطانية وبقوله من ادعى الخ خرجت الكرامة وهو ﴿ اي خبر الرسول ﴾ يوجب العلم الاستدلال ﴿ اي العلم الحاصل بالاستدلال اي بالنظر في الدليل وهو ﴾ اي الدليل ﴿ الذي يمكن التوصل ﴾ وانما ذكر الامكان ٢ لان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا لعدم النظر فيه بالفعل ﴿ الصحيح النظر ٣ ﴾ اي بالنظر الصحيح من اضافة الصفة الى الموصوف ﴿ فيه ﴾ اي في الدليل والمراد بالنظر الصحيح ان يفكر على الوجد الذي يكون ذلك الشيء دليلا عليه على ذلك الوجد كالعلم مثلا يكون دليلا على وجود الصانع اذا كان النظر فيه على وجه حدوده واما اذا كان النظر فيه على وجه انه عرض او جوهر فلا يكون دليلا على وجود الصانع ﴿ الى العلم المطلوب خبري ﴾ الى متعلق بتوصل خرج بهذا القيد الامارة التي تفيد الظن لان العلم على ما فسره لا يعم ذلك جملة على الاعم ﴿ وقيل قول ﴾ اي قول معقول ويجوز ان يراد به الملفوظ من حيث انه دال عليه وعلى الوجهين يكون قول آخر من جنسه ثم القول اسم الذات المركب فوصفه بقوله ﴿ مؤلف ﴾ لمتعلق به ﴿ من قضايها ﴾ بهذا القيد خرج القضية المركبة المستلزمة لعكسها كقولنا كل انسان متحرك لادائما اذ هو في العرف قضية واحدة لا قضيتان فان القضية في العرف اسم للمركب الجزئي وقولهم لا دائما ليس بمركب جزئي بل للقضية السابقة ومشير الى قضية اخرى وهذا معنى تركيبه من قضيتين فلا تغفل ﴿ يستلزم لذاته قولا آخر ﴾ الاستلزام الذاتي في المعقول ظاهر وفي الملفوظ يطلق ذلك لدلائله على المعقول فان اطلاق صفة المداول على الدال شائع ﴿ فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم ﴾ هذا الحصر ممنوع بل تعريف الاول يعم ايضا للمقدمات التي بحيث اذا ربيت توصل الى المطلوب واما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فهي خارجة عن الاول داخلية في الثاني والثالث ﴿ وعلى الثاني

(قولنا)

٢ تبينها على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالتقبل بل يكفي امكانه فلا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجوده يخرج عن التعريف مالم ينظر فيه ابدا (سيد) ٣ اراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه والنظر في احواله يتناول الفرد الذي من شأنه اذا نظر في احواله اوصل الى المطلوب كالعلم مثلا فانه سمي عندهم دليلا (مواقف) ٤ ومعنى النظر في احواله ان يجعل المفرد الذي يناسب المطلوب ويتوصل به اليه محولا للدليل والدليل موضوعا مثلا العالم دليل لوجود الصانع فاذا اردت النظر الى احواله قلت لان العالم حادث وكل حادث له محدث وصانع يتبع العالم له صانع فحينئذ ان اعتبر الدليل العالم فقط يكون مفرد او ان اعتبر المقدمات المعروضة يكون مركبا (تحفة الرشدي)

قورنا العالم حادث وكل حادث فله صانع ٢ (واما قولهم) اى قول الخلافيين  
 (الدليل هو الذى يلزم من العلم به) اى بالدليل اى يلزم بطريق النظر  
 يدل عليه جعل الدليل من اقسام النظر فلا يفتق بفضية مستلزما عكسها  
 (العلم بشئ آخر فبالثاني اوفق) لانه اخذ في هذا التعريف اللزوم  
 وفي التعريف الثاني كذلك واما في التعريف الاول اخذ الامكان والامكان  
 لا يستلزم اللزوم لان الاعم لا يستلزم الاخص ولانه يلزم في الدليل  
 الثاني والثالث من العلم به العلم بوجود الصانع وفي الدليل الاول لا يلزم  
 بل يمكن وحينئذ يكون هذا التعريف اوفق بالثاني لا بالاول  
 وقيل في وجهه الاوقية ان هذا التعريف موافق للتعريف الثاني  
 بدون عناية قيد وموافق للتعريف الاول مع عناية قيد لان العلم  
 بوجود العالم لا يستلزم العلم بوجود الصانع بل العلم بوجود العالم يفيد  
 حدوثه ويستلزم بوجود الصانع فيمكن توفيقه مع الاول ٣ (واما كونه)  
 اى خير الرسول (موجبا للعلم فلقطع بان من اظهر الله تعالى المعجزة  
 على يده) الضمير راجع الى من (اصديقاله) اى لمن (في دعوى الرسالة  
 كان صادقا فيما اتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع به العلم بمضمونها)  
 اى الاحكام (قطما) فان قلت كيف القطع والدجال كاذب مع انه يحى  
 ويميت تحقيقا او تخيلا كما ورد في الخبر الصحيح «قلت سئل الله تعالى تصديق  
 من اتى بخارق المادة فلواتى به الكاذب خرقا للسنة ابتلاء لقلوب عباده  
 فلا ينافى حصول العلم القطعى العادى كلقاطع بان كل نار حارة مع  
 تخلفه في نار نمرود (واما انه) اى العلم بخبر الرسول (استدلالى فتوقفه)  
 اى العلم (على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت رسالته) الضمير يرجع  
 الى من (بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه) اى كل خبر من ثبت رسالته بالمعجزة  
 (فهو صادق ومضمونه) اى مضمون هذا الخبر (واقع) فيكون خبر  
 الرسول صادقا ومضمونه واقعا (والعلم الثابت به) اى بخبر الرسول  
 (يضاهى) اى يشابه (العلم الثابت بالضرورة) كالمحسوسات ٦ والبيديات  
 ٧ والمتواترات (في التقن) ٨ اى عدم احتمال النقيض والثبات ٩ اى عدم  
 احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو) اى العلم الثالث بخبر الرسول (علم بمعنى

(٢) والقياس بالحقيقة  
 هو المعنى اذا المقيد للمطلوب  
 هو سواء عبر بلفظ اولا  
 ولذا عرفه الشيخ في بعض  
 تصانيفه بان الافكار المؤلفة  
 في النفس بالبقاء تؤدي فيها  
 الى التصديق بشئ آخر  
 (سمرقندى في شرح  
 الاشارات)

(٣) اللهم الا ان يراد به العلم  
 وباحواله معا فيمكن توفيقه  
 مع الاول (موسى روى)  
 (٤) دون النظر والاستدلال  
 (ابن عرس)

(٦) اى كالعلم بالمحسوسات  
 بانواعها من المبصرات  
 والمسوسات وغيرها  
 (ابن عرس)

(٧) وهى الاوليات كالعلم بان  
 النفي والاثبات لا يجتمعان  
 (ابن عرس)

(٨) اى في الجزم المطابق  
 للواقع

(٩) الا لازم من عدم احتمال  
 النقيض

(ابن عرس)

الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والالكان جهلا او غنا او تقليدا )  
 اى وان لم يكن مطابقا لكان جهلا فلم يكن علما وان لم يكن جازما كان ظنا فلم يشبه  
 الضرورى فى اليقين وان لم يكن ثابتا كان تقليدا فلم يشبه الضرورى فى الثبات  
 لاحتماله الزوال بتشكيك المشكك ( فان قيل هذا ) لفظ هذا يحتمل ان يكون  
 اشارة الى العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الخ ويحتمل ان يكون اشارة الى العلم  
 بخبر الرسول ( انما يكون فى المتواترات فقط فيرجع ) اى فيرجع خبر الرسول  
 الى القسم الاول ) اى الخبر المتواتر حاصل السؤال ان يقال ان كون خبر  
 الرسول مفيدا للعلم الاستدلالى انما يكون اذا تواتر كونه خبر الرسول واما خبر  
 المشهور وخبر الواحد فلا يكونان بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم فيكون خبر  
 الرسول الموجب للعلم قسما من الخبر المتواتر فلا يصح جعله قسيما فى التقسيم  
 المذكور والا يلزم ان يكون قسم الشئ قسيما له وانه محال ( قلنا الكلام ذلك )  
 اى الخبر ( فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من فيه ) اى فم الرسول ( او تواتر عنه  
 ذلك ) اى عن الرسول اى الكلام الذى جعلناه قسيما للمتواتر وهو خبر الرسول  
 مطاقا سواء كان بالمتواتر او بالسمع او بالالهام او بالوحى فيكون خبر الرسول  
 اعم من الخبر المتواتر فلا يرجع اليه لان الاعم لا يرجع الى الاخص بل بالعكس  
 فان قلت فعلى هذا يكون الاعم قسيما للاخص وهو ايضا محال لاستلزام  
 ان يكون قسم الشئ قسيما له قلت لانسم لزوم كون قسم الشئ قسيما له  
 وانما يلزم ذلك ان كان خبر الرسول اعم من الخبر المتواتر مطلقا وليس  
 كذلك بل بينهما عموم وخصوص من وجه لوجودهما معا فى الخبر المتواتر  
 الذى كان صادرا من الرسول ووجود خبر المتواتر بدون خبر الرسول فى الخبر  
 المتواتر الصادر عن غير الرسول ووجود خبر الرسول دون الخبر المتواتر  
 ٢ فى الخبر الذى سمع من فم رسول الله او غيره فيكون انقسام الخبر الصادق  
 الى الخبر المتواتر وخبر الرسول انقسام الجسم الى الحيوان والابيض فكما  
 ان هذا الانقسام جائز هكذا الانقسام الاول ( او غيره ذلك ) كخبر النبي  
 صلى الله تعالى عليه وسلم فى رؤياه او الهمة الله بانه خبر الرسول والظاهر ان الاول  
 داخل فى السماع من الرسول ( ان امكن ) العلم بانه خبر الرسول  
 ( واما خبر الواحد ) هذا جواب ما يقال وهو ان خبر الرسول يوجب العلم فلزم

( ٦ ) الخبر ينقسم  
 الى متواتر وآحاد وان  
 الآحاد مشهور وعزيز  
 وغريب وان المشهور  
 ماروى مع حصر بما فوق  
 الاثنى عشر وان العزيز هو الذى  
 لا يرويه اقل من اثنين وان  
 الغريب هو الذى يتفرده به  
 شخص واحد فى اى موضع  
 وقع اختلاف فى خبر الواحد  
 العدل والختار انه يفيد  
 العلم بانضمام القرائن وقال  
 قوم يحصل بالقرائن وبغيرها  
 ايضا ويترد اى كما حصل  
 خبر الواحد حصل العلم  
 وقال قوم لا يترد اى  
 قد يحصل العلم به لكن ليس  
 كما حصل حصل العلم به وقال  
 الاكثر لا يحصل العلم  
 به لا بقريئة ولا بغير قريئة  
 والمراد به العلم اليقيني  
 ( شرح نخبة من اصول  
 الحديث لعلى القارى ملخصا )

ان يكون خبر الواحد يفيد العلم مع انه ليس كذلك (فانما يفيد العلم لعروض  
 الشبهة) حتى لو ازيل ذلك العارض حصل القطع بمضمونه ان كان حكما  
 شرعيا لانه وحى يوحى وان كان من الامور الدنيوية قيل لا يفيد القطع  
 (في كونه) اى خبر الواحد (خبر الرسول فان قيل فاذا كان) خبر الرسول  
 (متواترا او سموع من في رسول الله كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو)  
 اى الضرورى (حكم سائر المتواترات والحسيات لاستدلاليا قلنا العلم  
 الضرورى في المتواتر) عن الرسول (هو العلم بكونه خبر الرسول لان هذه  
 المعنى) اى العلم بكونه خبر الرسول (هو الذى تواتر الاخبار به) بخلاف  
 التواتر بوجود مكة وبغداد فان الذى تواتر هو وجود مكة ووجود بغداد  
 لا كونه خبر فلان \* فان قيل لم كان مضمون التواتر بخبر الرسول استدلاليا  
 ولم يكن مضمونه بخبر غيره عليه السلام كذلك \* قلت لان مضمون خبر  
 الرسول راجع الى المعاد والغائب ومضمون خبر غيره عليه السلام راجع  
 الى المشاهد (وفي المسموع) معطوف على في المتواتر اى العلم الضرورى  
 في المسموع (من في رسول الله هو ادراك الالفاظ وكونها) اى الالفاظ  
 (كلام الرسول والاستدلالى هو العلم بمضمونه) اى خبر الرسول (وشبهت  
 مدلوله) فيلزم ان المراد من العلم الاستدلالى في قوله وهو يوجب العلم  
 الاستدلالى هو العلم بمضمونه لا العلم بالفاظه وكونها كلام الرسول لان هذا  
 ضرورى الحصول (مثلا قول النبي صلى الله عليه وسلم البيعة على المدعى  
 واليمين على من انكر علم بالتواتر انه خبر الرسول وهو ضرورى ثم علم منه  
 انه يجب ان يكون البيعة على المدعى وهو استدلالى) اى مستفاد من ترتيب  
 المقدمتين اعنى هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فمضمونه حق  
 لما ثبت صدقه بدلالة المعجزة (فان قيل ٨ الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر  
 في النوعين بل قد يكون خبر الله او خبر الملك او خبر اهل الاجماع ٩ او الخبر  
 المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدم زيد عند تسارع قومه  
 الى داره) الضمير ان راجع ان الى زيد (قلنا المراد) بالخبر الصادق (خبر يكون  
 سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا) به يخرج الخبر البديهي الذى  
 نبه عليه بالاخبار (مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين) فيخرج

(٤) فهبنا امر ان احدهما  
 العلم بكون هذا الخبر خبر  
 الرسول وهو ضرورى  
 والثانى العلم بمضمون هذا  
 الخبر وهو الاستدلالى والخبر  
 فى الاول مفساد وفى الثانى  
 مفيد لانه فى الاول معلوم  
 وفى الثانى سبب العلم  
 (ابن عرس)

(٨) والحاصل ان كلا من  
 هذه الاخبار الاربعة  
 صادق قطعيا موجب  
 للعلم بمضمونه فواجه حصر  
 الخبر الصادق فى النوعين  
 المذكورين  
 (ابن عرس)

(٨) الاجماع فى اللغة العزم  
 والاتفاق يقال اجمع فلان  
 على كذا اذا عزم عليه  
 واجمع القوم على كذا اى  
 اتفقوا عليه وفى العرف  
 اتفاق المجتهدين من امة محمد  
 عليه السلام على امر من  
 الامور الدينية (تعريفات  
 سيد)



الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب (بدلالة العقل فخير الله وخبر الملك  
 انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم) اي الخلق  
 (من جهة الرسول فتحكمه حكم خبر الرسول وخبر اهل الاجماع في حكم  
 المتواتر) لان المتواتر خبر ثابت على السنة قوم على سبيل الاتفاق اصله  
 آحاد وفروعه متواتر وخبر اهل الاجماع كذلك لان اصله آحاد تفيد الظن  
 وفروعه مجمع عليه يفيد القطع فخير اهل الاجماع ليس خارجا عن هذين  
 النوعين فيكون خبرا يكون سبب العلم لعامة الخلق وانما قال في حكم  
 المتواتر ولم يقل المتواتر لان التواتر يستعمل في الحسيات وليس كذلك الاجماع  
 واما من حيث الاتفاق يشبه التواتر وقيل كان العلم الحاصل في الاجماع  
 استدلاليا وفي المواتر ضروريا (وقد يحاب عنه بانه) اي خبر اهل الاجماع  
 (لا يفيد بمجرد بل بالنظر في الادلة الدالة على كون الاجماع حجة) كقوله  
 عليه السلام لا يجتمع امتي على الضلالة ٢ (قلنا فكذلك خبر الرسول) يعني  
 ان خبر الرسول لم يكن سببا لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا ٣ بل يكون سببا  
 لعامة الخلق بكونه خبر الرسول (ولهذا) اي لاجل ان خبر اهل الاجماع  
 لا يفيد بمجرد (جعل استدلاليا) يعني ان الشارح رجع الله عليه فداجاب  
 ٥ عن نظر اهل الاجماع بانه داخل في حكم المتواتر وقوله وقد يحاب اشارة  
 الى جواب آخر من هذا السؤال اورده القوم في كتبهم وهو غير مرضي  
 عند الشارح وحاصل هذا الجواب ان كلامنا في الخبر الذي يفيد العلم  
 بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر من القران المفيدة لليقين وخبر اهل الاجماع  
 ليس كذلك لان كونه مفيدا للعلم بالنظر الى الادلة فحينئذ ٦ خروجه  
 من النوعين لا يضر ونظر فيه الشارح وقال فعلى هذا ينبغي ان يكون خبر  
 الرسول ايضا خارجا عن مبحثنا لان افادته العلم ايضا انما يستفاد من المعجزة  
 التي هي دليل صدق الرسول فيكون اخراج احدها دون الآخر ترجيحا  
 بلا مرجح \* فان قلت هب ان كونهما مفيد للعلم بالواسطة الا ان واسطة  
 خبر الرسول لازمة له غير منفك عنه فلماذا عد من قبيل الاخبار المفيدة  
 بنفسها بخلاف الوسطة قلنا الادلة الدالة على كون الاجماع لازمة له  
 ايضا والا لم يكن دليلا عليه وذهولنا عن الادلة لا يستلزم الانفكاك ٨

(واما)

(٢) وكقوله عليه السلام  
 ما رآه المؤمنون حسنا فهو  
 عند الله حسن

(٣) بالنظر في المعجزة الدالة  
 على صدقه فيخرج خبر  
 الرسول على هذا التقدير  
 عن تقسيم الخبر الصادق  
 وليس كذلك (٥) بقوله قلنا  
 الخ وخبر اهل الاجماع  
 في حكم المتواتر

(٦) فكما انه خارج عن  
 الاقسام خارج عن المقسم  
 (كنقروى)

(٧) اي خبر الرسول وخبر  
 الاجماع

(٨) لكن فرق بين الادلة  
 في الاجماع وبين الادلة  
 فيما نحن فيه لان ادلة  
 الاجماع انما هي بالنظر  
 الى كونها خبر الرسول  
 الا ان هذا مؤيد لما قرره  
 الشارح اولا فافهم  
 (كنقروى في حاشية الخيال)

(٢) العقل الهولاني وهو

الاستعداد المحض لادراك  
المعقولات وهي قوة محضة  
حالية عن الفعل كاللاطفال  
وانما نسب الى الهولاني لان  
النفس في هذه المرتبة تشبه  
الهولاني الاولى الخالية في حد  
ذاته عن الصور كلها العقل  
بالمملكة وهو العلم بالضروريات  
واستعداد النفس بذلك  
لاكتساب النظريات العقل  
الفعل وهو ان يصير النظريات  
مخزونة عند القوة لساقلة  
بتكرر الاكتساب بحيث  
يحصل اليها ملكة الاستحضار  
حتى شاءت من غير تجتم  
اكتساب جديد العقل  
المستفاد وهو ان يحضر عند  
النظريات التي ادركها  
بحيث لا يفيب عنه  
(تعريفات سيد)

(٣) اي المعاني الغير المحسوسة

(٤) اي ادراك الجزئيات

المحسوسة (قره كمال)

وعطف الادراكات

على العاوم اشعارا بما عليه

الجمهور من ان الادراك

بالحواس لا يعد علما

(ابن عرس)

واما العقل (٢) وهو قوة للنفس الناطقة اي العقل المسمى  
بالقوة النظرية واما قولهم العقل بالملكة والهولاني وغيرهما فالمراد به مراتب  
القوة النظرية وليس العقل فيها بمعنى آخر كما توهم فان تقييد الحيوان  
بالفصول لا يجعله معاني مختلفة وقد يطلق العقل في اصطلاح الحكماء  
على العقول العشرة التي هي مبادئ الافلاك والعناصر في زعمهم وهي  
ليست بمادة هنا (بها تستعد) اي تستعد النفس بهذه القوة (لادلوم ٣  
والادراكات ٤) اي العقلات والحسيات وبه يخرج الحواس فالانقض بها  
وانما جعل العقل هنا سبب الادراك وقد جعله قبل نفس المدرك حيث قال  
فان كان آلة غير المدرك فالحواس والافعال لان العقل صفة النفس منشأ  
لادراكاتها ويصح نسبة الشيء الى منسئه كما يقال قدرة الباري موجبة  
للأشياء ومؤثرة فيها مع ان الباري هو المؤثر بقدرته (وهو المعنى بقولهم  
صفه غير بزة) اي طبيعة (تدبها) اي الغريزة (العلم بالضروريات عند  
سلامة الآلات وقيل جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط) المراد بالوسائط  
الدلائل في التصديق والتعريف في التصور والمراد بالغائبات المجهولات  
التصورية والتصديقية (والمحسوسات بالمشاهدة) والعقل بهذا المعنى هي  
النفس الانسانية وفيه اشارة الى انه على التفسير الاول عرض وان امكن  
حل القوة على الجوهر كالصورة النوعية \* اختلف في ان النفس الانسانية  
جوهر مجرد جسماني او عرض ذهب الفلاسفة الى انه جوهر مجرد وواقفهم  
الامام الغزالي وجمع من الصوفية المكاشفين والمنكرون لتجرده طوائف  
تسع على ما نقل في المواقف قوله يدرك بها الغائبات \* فان قلت العقل  
الجوهر نفس المدرك فكيف جعله سبب الادراك \* قلت العقل بمنزلة  
الصورة النوعية للانسان المركب منه ومن البدن ولو تركيا اعتباريا  
فيصح جعله سببا لادراك الانسان وهذا كما يقال النار محرقة بسبب صورتها  
النوعية (فهو) اي العقل سبب للعلم ايضا \* اي كان الحواس السليمة  
والخبر الصادق سبب للعلم كذلك العقل سبب للعلم (صرح) اي المصنف  
(بذلك) اي بسبب العلم (لما فيه) اي في كون العقل سبب العلم (من خلاف  
السمنية في جميع النظريات) اختلفوا في ان النظر الصحيح من العقل

(٢) قلنا لا سلم انه لا يجتمع مقدمتان في الذهن بل قد يجتمعان ٥٨ وذلك كطرق في الشرطية فانها

باعتبار المادة والصورة هل يكون سببا للعلم او لا يكون فتعال جمهور العلماء من اهل الحق وغيره انه يفيد العلم وقال السمنية وهم قوم من عبدة الاصنام قائلون بالتناسخ وهو انتقال الروح من بدن الى بدن آخر انه لا يفيد ذلك النظر اصلا لاني الالهيات ولا في غيرها من العلوم الهندسية والحساب والرياضة وغيرها واستدل الجمهور على انه يفيد العلم في جميع العلوم بان قالوا ان قونا العالم حادث وكل حادث يحتاج الى المؤثر يفيد العلم بان العالم يحتاج الى المؤثر واستدل ٣ السمنية على انه لا يفيد العلم بان المقدمتين معا لا يجتمعان لانا متى توجهنا الى حكم مقصود امتنع منا التوجه في تلك الحالة الى حكم آخر بالوجدان وحينئذ لم يوجب نظرا مفيدا للعلم اذ المقدمة الواحدة لا يفيد العلم اتفاقا وصحة النظر ان يكون المادة والصورة صحيحا اما صحة المادة فمثل ان يكون المذكور في موضع الجنس مثلا جنسا قريبا لاعراضا عاما وان يكون المذكور في موضع الفصل فصلا لخاصة هذا في التصورات واما في التصديقات فمثل ان يكون القضايا في الدليل مناسبة للمطلوب وصادقة اما قطعيا او ظاهريا او تساميا واما صحة الصورة فهي ان يوجد جميع الشرائط المستترة في المقدمات فان فسد احدها او كلاهما فسد النظر لان انتفاء احد الجزئين او انتفاء كل الاجزاء يوجب انتفاء الكل فلا يفيد العلم لعدم حتمه وبعض (الذاتية) يعني يقولون العقل ليس سببا للعلم (في الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء) روي عن ارسطو لايقين في مباحث الالهية بل الغاية الاخذ بالاولى قالت طائفة النظر لا يفيد معرفتنا الله تعالى بلا معلم مرشد الى ترتيب المقدمات مؤيد من عند الله بالوحى او بكمال عقله لان العلوم الضعيفة كالصرف والنحو لا يستغنى عن معلم فكيف العلم الالهى الذى هو اصعب العلوم الا يرى ان هوية الانسان قد اختلف فيها عشرة آراء واحد منها يصيب على الاحتمال والبواقي مخطى قطعيا فهذا اقرب الاشياء فاظنك بالابعد اجيب بان الاحتياج الى المعلم بمعنى العسر مسلم واما الامتناع فلا قيل اذا بلغ العسر الى حد كان اكثر سالكيه مخطئا لم يكن ذلك طريق العلم وان اصاب البعض فابعدا افترق الفرق

قضيتان يجب اجتماعهما في الذهن ولولا اجتماعهما في الذهن لامتنع الحكم بينهما باللازم في المتصلات والعماد في المتصلات والحاصل ان الثفات النفس الى المقدمتين معادفة بالقصد ممنوع واما حضورها عند النفس بان تلاحظ احدهما قصدا وتوجه بالقصد الى الاخرى عقبى الاولى بلا فصل فمضمران معا وان لم تكونا ملحوظتين قصدا دفعة وتوضيح هذا الجواب انك اذا جدت نظرك الى زيد وحده ثم جدته كذلك الى عمرو والقائم عنده في حال تحديقك الى عمرو كان عمرو مرثيا قصدا وزيد مرثيا معا لا قصدا وكذلك اذا لاحظت ببصيرتك مقدمة قصدا وانتقلت منها سرعيا الى ملاحظة مقدمة اخرى كذلك كانت الثانية ملحوظة قصدا والاولى تبعا فقد اجتمع العلمان وان لم يجتمع التوجهان (شرح موافق)

الاسلامية من اهل النظر الى ثلاث سببين كلهم في النار الا واحدة كانطق به  
 الخبر الصحيح (والجواب ان ذلك) اى كثرة الاختلاف وتناقض الآراء  
 (فساد النظر فلا ينافى كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم  
 على ان ما ذكرتم) من النظر العقل في الالهيات ليس مفيد لكثرة  
 الاختلاف (استدلال بنظر العقل فقيه) اى فيما ذكرتم (اثبات ما  
 نفيتم فيناقض) هذا اذا ارادوا اليقين في دعواهم اما اذا ارادوا  
 التشكيك فلهم ان يقولوا نظرنا يفيد الظن لعدم افادة النظر للعلم اليقين حتى  
 لا يتناقض (فان زعموا انه) اى مخالفة بعض الفلاسفة (معارضة للفساد  
 بالفساد) وهو كون الصحيح مفيدا للعلم اى سبباً بالفساد وهو  
 كثرة الاختلاف وتناقض الآراء (قلنا اما ان يفيد شيئاً فلا يكون فاسداً  
 اولا يفيد فلا يكون معارضة) لعدم افادته المنع فثبت ان النظر  
 الصحيح مفيد للعلم (فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضرورياً  
 لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظرياً لزم  
 اثبات النظر بالنظر وانه دور) حاصل هذا السؤال ان يقال من جانب  
 السنية وبعض الفلاسفة ان قولكم نظر العقل يفيد العلم قضية حلية  
 فلا يخلو اما ان يكون ضرورياً انظرية والتالى بسميه باطل وكذا  
 المقدم اما بطلان القسم الاول من التالى فلانه لو كان ضرورياً لما كان  
 مختلفاً فيه بين العقلاء واللازم باطل لانهم اختلفوا فيه واما بطلان  
 القسم الثانى من التالى فلانه يلزم منه اثبات النظر بالنظر وهو دور لانه  
 حينئذ يحتاج الى نظر جزئى يفيد العلم به وذلك الجزئى يحتاج الى كون  
 النظر من العقل مفيداً للعلم فيلزم الدور لان كل واحد منهما يحتاج  
 الى الآخر وهو الدور المحال لاستزامه توقف الشئ على نفسه ووجوده  
 قبل حصوله وانه محال فلا يكون النظر من العقل مفيداً للعلم (قلنا  
 الضرورى قد يقع فيه خلاف اما العناد او لقصور في الادراك فان العقول  
 متفاوتة بحسب الفطرة) الفطرة الخلقية القابلة لقبول الدين الحق  
 خلافاً للمعتزلة (بالاتفاق من العقلاء) اى العقلاء اهل السنة (واستدلال  
 من الآثار) اى الآثار الصادرة من العقل (وشهادة من الاخبار) كقوله

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

(٤) وفي قوله عليه السلام نحن دعاشر الانبياء امرنا ﴿٤٠﴾ ان نحاطب الناس على قدر

عليه السلام في حق النساء من ناقصات العقل وقوله ٤ تعالى ان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان اى جعل الله تعالى شهادة امرأتين شهادة واحدة من الرجال وليس ذلك الا لقلة الادراك والعقل والضبط واجاب الامام فخر الدين الزارى باختيار القسم الاول من الترديد وهو انه ضرورى وقولكم لو كان ضروريا لما كان مختلفا فيه قلنا لانسلم ذلك لانه قد يختلف فيه مكابرة وعنادا ﴿والنظرى ٥﴾ قد ثبت بنظر مخصوص لا يبر عنه بالنظر ٨ كما يقال قولنا العالم تغير وكل متغير حادث) هذا النظر المخصوص (يفيد العلم بحدوث العلم بالضرورى وليس ذلك) اى كونه مفيدا للعلم (بخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه ٩ فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم) لا شبهة فيه فاننا اذا علمنا لزوم شئ لشيء وعلمنا وجود الملزوم او عدم اللازم علمنا من الاول وجود اللازم ومن الثانى عدم الملزوم وانما قال قد ثبت بلفظ قد الدالة على جزئية الحكم لانه كثيرا ما ثبت بالنظر الغير المخصوص كما ثبت بعض الاشياء بادلة كثيرة بل باى دليل كان فيقال بمثل هذا قد ثبت بالنظر لانه عام يشمل الكل ﴿وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لائق بهذا الكتاب﴾ اجاب عنه اما الحرمين باختيار القسم الثانى من التسالى وهو انه نظرى وقولك كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر وانه دور قلنا لانسلم ذلك لانا ثبتت انقضية الكلية او القضية المهملة بقضية مستحصصة معلومة بالضرورة فتكون تلك القضية الكلية او المهملة متوقفة على تلك المستحصصة معلومة بالضرورة ولا يكون القضية المستحصصة متوقفة على تلك القضية الكلية او المهملة من غير اعتبار كونه نظريا وغير اعتبار ثبوت مفهوم النظر فلا يازم دور فيصير قولهم النظر الصحيح من العقل مفيدا صحيحا ﴿وما ثبت منه﴾ اى من العلم الثابت بالعقل ﴿بالبدئية﴾ ﴿اى باول التوجه من غير احتياج الى التفكير﴾ فهو ضرورى كالعلم بان كل شئ اعظم من جزئه ﴿فانه بهد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شئ ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليدين مثلا قد يكون اعظم فهو لم يتصور معنى الكل والجزء﴾ الكل انما يكون كلاما مع ذلك

عقولهم اصداق شاهد على ذلك (عرس) (٥) مطبقا او مختارا على انه نظرى وهو اختيار امام الحرمين قولكم يلزم اثبات النظر بالنظر ممنوع ذلك لان النظر ممنوع وذلك لان النظر قد ثبت (عرس) (٨) الذى مفهومه كلى واما غير ان بالضرورة فلا يلزم اثبات الشئ بنفسه وايضا فافادة هذا النظر المخصوص صكون النظر مطلقا يفيد العلم لا يتوقف على ثبوت ذلك فلا دور وتحققه ان القضية الكلية القائلة كل نظر صحيح يفيد العلم تتوقف ثبوتها على ترتيب مقدمات مخصوصة تفيد العلم قطعا بتلك مقدمة ولا معنى لانظر المخصوص الا ذلك الترتيب المخصوص المقترن بجميع الشرائط وهذا كما يقال قولنا الخ (ابن عرس)

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

للعلم انما هي لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فثبت المطلوب وهو معنى اثبات النظر الكلى بالنظر (العضو)

(٧) لجواز الحصول بالكسب لا يكون ﴿٦١﴾ نظرا كالا بصار الحاصل بتقليب الحدقة في المرئي

(عرس)

(٨) الذي هو اعم من

الاستدلالي فيثبت بين

الضروري والاكتسابي

نسبة المباينة الكلية

(عرس)

(٤) وانما يكون حصوله

بحلقته تعالى بدون مباشرة

العبد سبب حصوله

باختياره وهذا كالاوليات

(عرس)

(٥) فيشمل الاوليات

والحسيات والمتواترت

والحدسيات وغيرها

كما تقدم بيانه وعلى هذا

فبين المعنيين نسبة العموم

والخصوص المطلق والاعم

هو الضروري بالمعنى الثاني

لتحققه بدون الضروري

بالمعنى الاول في العلم

الحاصل بمباشرة سببه

الحسي بالاختيار وكل

ما صدق عليه ان حصوله

غير مقدور للمخلوق

صدق عليه ان حصوله

بدون فكر ونظر في دليل

(ابن عرس)

العضو لا بدونه فلا يتصور الاعظمية والجزء ما يتركب الشيء منه ومن غيره  
﴿وما ثبت بالاستدلال﴾ اي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالا من العلة على  
المعلول كما اذا رأى نارا فعلم ان لها دخانا او من المعلول على العلة ﴿على معنى  
الى﴾ كما اذا رأى دخانا فعلم ان هناك نارا وقد يختص الاول باسم التعليل والثاني  
باستدلال ﴿فهو اكتسابي﴾ اي حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب  
اي استعمال الاسباب ﴿بالاختيار﴾ كصرف العقل والنظر في المقدمات  
في الاستدلالات وكالا صفا وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالأكتسابي  
هذا شروع في بيان النسب ﴿اعم من الاستدلالي لانه﴾ اي الاستدلالي ﴿الذي  
يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلالى فهو اكتسابى ولا عكس﴾ اي ليس كل  
اكتسابى استدلالى ﴿كالا بصار الحاصل بالقصد والاختيار﴾ مثال الاكتسابى  
بدون الاستدلالي واما الضرورى فتدقيقا في مقابلة الاكتسابى ويفسر  
اي الضرورى ﴿بما لا يكون تحصيله﴾ الهاء راجع الى ما ﴿مقدور المخلوق﴾  
اي يكون ع حاصل من غير اختيار لانه حينئذ يكون غير حاصل بالكسب  
﴿وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل﴾  
كالعلم الحاصل بالحواس فهو ضرورى والضرورى المقابل للاكتسابى  
اخص من الضرورى المقابل للاستدلالي لان الاكتسابى اعم من الاستدلالي  
ونقيض الاعم من شىء مطلقا اخص من نقيض الاخص بيان ذلك ان الضرورى  
المقابل للاكتساب هو الذى يكون حصوله بدون مباشرة الاسباب  
بالاختيار ويكون بحض خلق الله تعالى والضرورى المقابل للاستدلالي  
هو الذى يكون حصوله بلا نظر وفكر سواء بمجرد خلق الله تعالى  
او بمباشرة الاسباب بالاختيار فيكون الضرورى بهذا المعنى متساويا  
للاكتسابى والضرورى المقابل للاكتسابى لان الشىء الضرورى  
المقابل للاكتسابى فانه لا يتناول الاكتسابى لان الشىء لا يتناول نقيضه  
ولا الاستدلالي ايضا لان مبان الاعم مبان الاخص فيكون الضرورى  
المقابل للاكتسابى اخص من الضرورى المقابل للاستدلالي لان كل  
ضرورى بالمعنى الاول هو الضرورى بالمعنى الثانى من غير عكس هذا  
بيان النسبة بين عين الاكتسابى وعين الاستدلالي وبين نقيضهما واما

النسبة بين الاكتسابي والضروري المقابل له فبإينة كلية لانه تقيضه وكذا النسبة بين الاستدلالي وبين الضروري المقابل له فبإينة كلية ايضاً واما النسبة بين الاستدلالي وبين الضروري المقابل للاكتسابي فبإينة كلية لان الاكتسابي اعم من الاستدلالي والضروري المقابل للاكتسابي مبين له فيكون مبيناً للاستدلالي لان مبين الاعم مبين الاخص والائزم وجود الاخص بدون الاعم وانه محال واما النسبة بين الضروري المقابل للاستدلالي وبين الاكتسابي فعموم وخصوص من وجه لان الضروري ٢ بهذا المعنى يتناول الاكتسابي وتقيضه والاكتسابي لا يتناول تقيضه لان الشيء لا يتناول تقيض نفسه (فن ههنا) اي من كون الضروري مقولاً في مقابلة الاكتسابي تارة وفي مقابلة الاستدلالي اخرى (جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابياً اي حاصلًا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضرورياً اي حاصلًا بدون الاستدلالي فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب البداية) ووجه ورود التناقض ٣ في هذا الموضوع ان يقال ان المفهوم من الكلام الاول ان الضروري لا يكون بواسطة الكسب ومن الثاني ان الضروري بواسطة الكسب بيان ذلك ان الضروري المقابل للاكتسابي هو الذي يكون حصوله بدون مباشرة الاسباب بالاختيار ويكون بمحض خلق الله تعالى والضروري المقابل للاستدلالي هو الذي يكون حصوله بلا نظر وفكر سواء كان بمجرد خالق الله تعالى او بمباشرة الاسباب بالاختيار فيكون الضروري بهذا المعنى المتناول للاكتسابي والضروري المقابل للاكتسابي بخلاف الضروري المقابل للاكتسابي فانه لا يتناول للاكتسابي بيان لزوم التناقض من كلام صاحب البداية حيث جعل الضروري قسيم الاكتسابي في التقسيم الاول وقسيم الاستدلالي في التقسيم الثاني والحال ان الضروري في التقسيم الثاني هو الذي حصوله بلا نظر وفكر سواء كان بمجرد خالق الله تعالى او بمباشرة الاسباب بالاختيار فيكون الضروري بهذا المعنى متناولاً للاكتسابي واما هذا التناقض ووجه دفعه ان الضروري في التقسيم الاول يكون في مقابلة الاعم وهو الاكتسابي وفي التقسيم الثاني يكون الضروري في مقابلة الاخص وهو الاستدلالي فيكون بين الضروريتين مغايرة فينبغي ان لا يكون بين الكلامين تناقض لان التناقض يقتضي ان يكون مورداً لايجاب والسلب متحداً حيث قال

(٥) فيكون الضروري والاكتسابي اجتمع في الحيات  
(٣) اما وجه التناقض فتحريره انه قسم العلم اولا الى الضروري والاكتسابي فجعل الضروري قسماً للاكتسابي بحسب اسبابه الثلاثة الى اقسام ثلاثة ثالثها العلم الحاصل من نظر العقل ومقتضى ذلك انه اكتسابي ثم قسمه الى الضروري والاستدلالي فجعل الضروري قسماً من الاكتسابي وحسب ان قد جعله قسيمه وهو تناقض وجوابه انه اطلق الضروري اولا بالمعنى الاول وهو ما لا يكون مقدوراً للمخلوق وهو بهذا المعنى مبين للاكتسابي قسيم له واطلقه ثانياً بالمعنى الثاني وهو ما يكون بدون فكر ونظر وهو بهذا المعنى يصدق بالاكتسابي فيكون قسيمه  
(ابن عرس)

(٤) فاض الماء كثير حتى ﴿٦٣﴾ سأل كالوادي والفيض انما يستعمل في القساء الله

تعالى وامام يلقبه الشيطان فانه يسمى بالوسوسة والواردات ان لم تكن مادونة العاقبة ولم يحصل بعدها توجه تام الى الحق ولذة مرغبة في العبادات فهي شيطانية وان كانت امورا متعلقة بامور الدنيا مثل احضار الشيء الغائب كاحضار الفواكه الصيفية في الشتاء وطى المكان والزمان والنفوذ من الجدار من غير انشقاق عملي ما يشاهده اصحاب الدعوة ومثال ذلك مما هو غير معتبر عند اهل الله فهو جاني وان كانت متعلقة بامور الآخرة او من قبيل الاطلاع على الخواطر فهي ملكية وان كانت بحيث يعطى المكاشف قوة التصرف في الملك والملكوت كالاحياء والامانة مع كونه على طريق الشرح فهي رحانية والفيض الالهي ينقسم الى الفيض الاقدس والفيض المقدس وبالاول تحصل الاعيان

اي صاحب البداية (ان العلم الحاصل الحادث نوعان ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره) الضميران راجعان الى العبد (كالعلم بوجوده) اي العبد (وتعتبر احوالها كتسابه وهو ما يحدثه الله تعالى) الهاء تأنيدي ما (فيه) اي في نفس العبد (بواسطة كسب العبد وهو مباشرة اسبابه) اي العبد (واسبابه ثلاثة الخواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال) اي صاحب البداية (والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل باول النظر من غير فكر كالعلم بان الكل اعظم من الجزء) مع ان طرفي هذه القضية كسبي لكن التصديق عبارة عن الحكم واذ كان مستثنيا في ذاته عن النظر كان بديهيا داخلا في تعريفه لانه لم يتوقف في ذاته على نظر واما توقفه على النظر في اطرافه فذلك توقف بالواسطة وهو لا ينافي البديهية (واستدلالي يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان ﴿والالهام﴾ المفسر بالقاء معنى في القلب) القلب لحم صنوبري الشكل هو الطيف من جميع اعضاء البدن خلق في وسطه منبع الحياة الحيوانية (بطريق الفيض) اي بلا كسب بالمسنى الاعم وهو صدور امر في الشيء لا بالارادة التابعة لغرض ولا مع كراهة وكلفة وقال بعضهم الالهام لا يكون الا بالخير ويرد عليه قوله تعالى فالتهمها فجورها وتقويها ولذا اطلقه الشارح ولم يقيد \* اعلم ان العلم قد يحصل بالقذف في القلب بلا مباشرة الاسباب كما كان لام موسى عليه الصلاة والسلام بقذف موسى في التابوت على رواية وقد كان يحصل في المنام كما كان لابراهيم عليه السلام لذبح ولده وقد يحصل بواسطة الملك والمفهوم من الكشف في تفسير قوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله ان الكل يسمى وحيا ويخص الاول بالالهام ايضا فهذا هو المراد هنا \* قال حجة الاسلام العلم الحاصل بلا دليل يسمى الهاما وذلك اما بمشاهدة الملقى فيسمى وحيا ويختص به الانبياء او بلا مشاهدة ملك يسمى الهاما ويختص بالاولياء ﴿ليس من اسباب المعرفة بحجة الشيء عند اهل الحق﴾ فالالهام ليس بحجة عند الجمهور الا عند المتصوفة بخلاف الالهام الصادر

واستعداداتها الاصلية في العلم وبالثاني تحصل الاعيان في الخارج مع لوازمها (كليات ابي البقاء)



من الرسول عليه الصلاة والسلام فإنه صحة عند الكل والدليل على  
 ان الالهام ليس سببا لمعرفة صحة الاديان والمذاهب ان كل واحد يدعي  
 انه الهم صحة قول نفسه وفساد قول خصمه فيؤدي الى القول بصحة الاديان  
 المتناقضة او يقال في اظهار خطائهم اتى الهم ان الالهام لا يكون دليل  
 صحة الاديان والمذاهب فان صح الهم هذا ثبت ان الالهام ليس بدليل  
 الصحة فان لم يصح فكذلك لانه اذا لم يكن بعض الالهام صحيحا لم يكن  
 القول بصحة كل الالهام على الاطلاق ما لم يقم الدليل على صحته فصار المرجع  
 هو الدليل لا الالهام وبمثل هذا استدل اصحابنا على المعتزلة في قولهم  
 كل مجتهد مصيب (حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلاث المذكورة  
 وكان الاولى ان يقول ليس من اسباب العلم بالشيء) وجه الاولوية  
 هو ان المصنف في عديان اسباب العلم لافي عمد بيان اسباب المعرفة  
 (الا انه حاول) اي المصنف (التنبيه بذكر المعرفة على ان مرادنا بالعلم  
 والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات  
 او الكليات والمعرفة بالوسائل والجزئيات) يعني ان العلم والمعرفة  
 مترادفان عند اهل السنن والجماعة بخلاف الفلاسفة فانهم فرقوا بين المعرفة  
 والعلم وقالوا ان العلم عبارة عن ادراك المركب والمعرفة عبارة عن ادراك  
 البسيط ولاجل ذلك يقال عرفت الله ولا يقال علمت الله او ان العلم عبارة  
 عن ادراك الكلي والمعرفة عبارة عن ادراك الجزئي ولاجل ذلك يقال  
 عرفت زيدا ولا يقال علمته ويقال علمت انسانا ولا يقال عرفتة او ان العلم  
 عبارة عن التصديق بالشيء سواء كان ذلك الشيء مركبا او بسيطا وسواء  
 كان كليا او جزئيا ولاجل ذلك يقال عرفت زيدا ولا يقال علمته بل يقال  
 علمت زيدا قائما او ان المعرفة عبارة عن الادراك الذي بهما الجهل والعلم  
 عبارة عن الادراك مطلقا سواء كان قبل الجهل او بعده ولاجل ذلك  
 لا يقال الله عارف بل يقال الله عالم (الا ان تخصيص الصحة بالذكر  
 مما لا وجه له) لانه يوهم من عدم كون الالهام سببا لمعرفة صحة الشيء  
 عدم كونه سببا لفساد الشيء او لمعرفة الشيء نفسه والمطلوب ان الالهام  
 ليس سببا للمعرفة مطلقا سواء كان لصحة الشيء او لفساده اجيب

(عراس)

(٧) اي المفردات لمقابتها  
 بالمركبات فيكون الادراك  
 التصوري معرفة لاعلم  
 (٩) يمكن ان يقال لا مجال  
 لانكار ان الالهام يكون  
 سببا للادراك انما النزاع  
 في انه بل على العلم الحاصل  
 به وثوق ام لا فالنزاع  
 يرجع الى انه هل يعرف  
 به صحة المعلوم ومطابقته  
 للواقع او لاقبسه بادراج  
 الصحة على ان نفي السببية  
 ليس لانه لا يكون سببا  
 لادراكه بل لانه لا يكون  
 سببا لمعرفة صحة المدرك  
 وكان من وقع في جعله سببا  
 انما وقع من ان بعض  
 الانبياء كانوا انبياء بالالهام  
 (عصام)

(بان)

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

قبلكم من الأمم ناس محدثون  
فإن يكن في أمتي أحد فانه  
عمره وعقبي محدثون منهمون  
( عرس )

(٥) المصدق شرعا فيما  
أخبر به ( عرس )

(٦) والمراد بتقليد المجتهد  
خبر المجتهد للمقلد المقلد له

(٨) يعني كأنه أراد بالعلم صفة  
توجب تميزه لا يحتمل التقيض

لا صفة تنجلي بها المذكور  
من قامت هي به على عكس

ما حقق سابقا في مقام تعريف  
العلم وإنما قل كان لاحتمال

أن يكون العلم عاما وتخصيص  
الأسباب بالأسباب المعتد

بها فن قال كلمة كان غير  
صريحة كأنه غفل (عصام)

(٩) بل ما يتقايها وهو العلم  
بمعنى الاعتقاد الجازم المطابق

لواقع الذي لا يقبل الزوال  
وتقدم تفسيره فانه صفة

توجب تميزه لا يحتمل الشك  
( ابن عرس )

(١٢) قوله والافلاوجه  
يريد به فالوجه بحسب الظاهر

فلا ينافي قوله كان (عصام)

بان العتقة بمعنى الثبوت اذ كثيرا ما يستعمل فيه كافي قوله  
صح عند الناس انى عاشق \* غير ان لم يعرفوا عشقى لمن  
اى ثبت واللام فى الشىء عوض من المضاف فيكون المعنى الالهام ليس من اسباب  
معرفة ثبوت حكم شىء من الاحكام سواء كان حكما بالصحته او بانفساد قيل لاحاجة  
الى زيادة العتقة حينئذ لفهم العموم من اطلاق المعرفة مع اليوهم العتقة بمقابلة  
الفساد ومعنى الثبوت يوهم مقابلة الانتفاء ( ثم الظاهر انه اراد ان الالهام  
ليس سببا يحصل به ) اى بالالهام ( العلم لمامة الخلق ويصلح للالتزام  
على الغير ) مطوف على يحصل اى ليس سببا يصلح للالتزام على الغير  
قوله ثم الظاهر جواب ما يقال وهو ان يقال لانسان ان الالهام ليس سببا  
للعلم فانه قد يحصل به العلم لبعض افراد البشر كالاولياء فيكون حصر  
اسباب العلم فى الثلاثة باطلا فاجاب عنه بقوله ثم الظاهر انه اراد الخ  
حاصله ان يقال لم يرد المصنف بقوله ان الالهام ليس سببا لمامة الخ حتى يرد  
ما ذكرتم بل اراد به ليس سببا لمامة بالنسبة الى عامة الخلق فلا يرد ما ذكرتم  
( والا ) اى وان لم يرد انه ليس سببا يحصل به العلم لمامة الخلق ( فلا شك  
انه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به ) اى بالعلم ( فى الخبر ) وحكى عن كثير  
من السلف ) كالالهام لبراهيم عليه السلام بنسخ اسمعيل عليه السلام  
( واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد ٦ ) معنى التقليد قبول قول الغير  
بالدليل ( فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذى يقبل الزوال ) بتشكيك  
المشكك ( فكانه اراد بالعلم ٧ ما لا يشملهما ٩ ) اى الفرض والاعتقاد  
الجازم الذى يقبل الزوال ( والى ١٢ ) اى وان لم يرد بالعلم ما لا يشملهما ( فالوجه  
بحصر الاسباب فى الثلاثة ) قوله خبر الواحد جواب ما يقال وهو ان يقال  
ان حصر اسباب العلم فى الثلاثة ممنوع فان خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد  
وهو الذى امكنه ان يستخرج من القرآن والحديث مسائل فقهية كابي  
حنيفة وابى يوسف ومحمد والشافعى ومالك وزفر وغير ذلك من المجتهدين  
رضى الله عنهم يفيدان العلم مع انهما ليسا من الاسباب السابقة فاجاب عنه  
بقوله واما خبر الواحد العدل الخ حاصله انهما يفيدان الظن والاعتقاد  
الجازم الذى يقبل الزوال بتشكيك المشكك والمراد من العلم عندها الحق

هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع فلا يكون الظن والاعتقاد المذكور علما عندهم فلا يرد ما ذكرتم من النقص المذكور (والمعالم) اسم لتقدر المشترك بين اجناس ذوى العلم يقال علم الانسان والمملك والجن والقدر المشترك عبارة عن المفهوم الكلى الذى ذكره الشارح بقوله اى ما سوى الله تعالى او اجناس ما علم به الصانع فيصح اطلاقه على كل واحد منها وعلى مجموعها وقيل اسم لمجموع ذوى العلم او لمجموع ما علم به الصانع والحاصل ان العالم باعتبار المعنى الاول كلى وباعتبار المعنى الثانى وهو قوله وقيل اسم لمجموع ذوى العلم الخ جزئى \* اعلم انه لما ذكر اسباب العلم ذكر بعده ما هو المقصود من ذكر تلك الاشياء وهو العلم بحدوث العالم وحوادثه جميع العلوم الاسلامية وقانون الحجج الافحامية لاني لو لم يكن محدثا لكان قديما فنزم ان يكون متساويا فلا فائدة في وعده ووعيد وارسال الرسل والانبياء لعدم القيامة وعدم الفناء ولزم تكذيب الانبياء فلزم الكفر فلا يثبت شئ من الشرائع والاسلام بدون ذلك واعلم ان الجسم بحسب القسمة العقلية اما ان يكون محدث الذات والصفات معا او قديم الذات والصفات معا او قديم الذات ومحدث الصفات او عكسه لكن القسم الرابع مما لا يقول به عاقل واما القسم الاول وهو ان يكون محدث الذات ٢ والصفات ٣ معا وهو قول جمهور المسلمين واليهود والنصارى واما القسم الثانى وهو ان يكون قديم الذات والصفات معا فهو قول ارسططاليس ومن اهل الاسلام فهو قول ابي على وابي النصر الفسارابى وزعم هؤلاء ان السموات قديمة ٤ بنواتها وصفاتها ٥ كالشكل والمقدار وغير ذلك سوى الاوضاع ٦ والحركات الجزئيات فان كل معينة مسبوقة باخرى وكل وضع معين مسبوق باخرى الى ما لانهايته فيكون الاوضاع قديمة بنوعها حادثة بشخصها وكذا الحركات واما القسم الثالث فهو ان الاجسام قديمة بالذات حادثة بالصفات فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطو بالزمان ثم اختلف هؤلاء في تلك الذات التى هى اصل الاجسام ففرقة زعموا انها جسم وفرقة زعموا انها ليست بجسم ولا جسمانية والفرقة الاولى اختلفوا في ذلك

- (٢) اى بنواتها الجوهرية  
 (٣) العرضية  
 (٤) بموادها الشخصية  
 (٥) وصورها الجسمية  
 والنوعية اعراضها  
 المعينة من المقادير والاشكال  
 (شرح مواقف)  
 (٦) المشخصة  
 (٦) ضرورة ان كل حركة شخصية مسبوقة باخرى لالى نهاية وكذا الاوضاع المعينة التابعة لها واما مطلق الحركة والوضع فقديم لان مذهبهم ان الافلاك متحركة حركة مستديرة من الازل الى الابد بلا سكون اصلا (شرح مواقف)

الجسم فقيل ٣ كانت جوهرية فذابت بنظر البارئ تعالى وصارت ماء  
وقيل كان ذلك الاصل ارضنا فحصل الماء من تطينه والهواء من تطين  
الماء والنار من تطين الهواء وقيل كان ذلك الاصل هواء لتوسطه بين  
التطين والكثيف وسهولة قبول الاشكال فحصل النار من تطينه والماء  
والارض من تكثيفه وقيل كان نارا افضل لطافتها وقوام المركبات  
واصل الحياة بها ولم يذهب احد الى كونها ماء وقيل اقوال غير ذلك فن  
رام بتفصيلها فطيه بالمطولات ( اى ماسوى الله تعالى من الموجودات  
مما يعلم به الصانع ) ولذاتك قيلي له عالم لانه علم على وجود الصانع  
فاشبهت قحمة العين فتولدت الالف فصار علم ( يقال عالم الاجسام )  
ولم يقل عالم الاعميان لانهم لم يقواوا بوجود المجرى من الاعميان ولو سلم  
كان سمي بعالم المعقول ( وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى  
غير ذلك ) كعالم الانسان وعالم الارواح وعالم العقل وعالم النفس  
ولا يقلل عالم زيد وعمرو فاسم من ان افراد العالم هي الاجناس فقط  
( فيخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات ه ) ولو سلم انها  
غير الذات لم يكن من العالم لان العالم في العرف اسم لما يملكه عن الصانع ( كما انها  
ليست عينها ) بجميع اجزائه ( من السموات وما فيها ) اى فى السموات ٦  
( والارض وما عليها ) محدث ( اى يخرج من الغدم الى الوجود بمعنى انه كان  
معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها )  
اى بهيولياتها التى هى محل لصورها ( وصورها وشكلها وقدم العناصر  
بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تحل قط عن صورها ) اى صورها  
الجسمية قديمة بالنوع لا بالشخص وصورها النوعية وهى التى يمتاز بها بعض  
الاجسام عن بعض قديمة بجنسها لا بنوعها لان الصور النوعية لما كانت  
مختلفة بالحقيقة وانها تختلف وتبدل لم يكن قديمة بنوعها جزما بل  
بجنسها وهى مسمى الصور النوعية مطلقا اما الهوىل قديمة بشخصها  
اذ لو كانت حادثة حدوثا زمانيا لكان لها هوىل اخرى لما عرفت من ان كل  
حادث بزمان فهو مسبوق بمادة فيلزم التسلسل ( نعم اطلقوا ٧ القول  
بحدوث ماسوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج ٨ الى الغير لا بمعنى سبق

(٣) العالم لغة عبارة عما يعلم  
به الشئ واصطلاحا عبارة  
عن كل ماسوى الله من  
الموجودات لانه يعلم به  
الله تعالى من حيث اسمائه  
وصفاته ( تعريفات )  
( ٤ ) انما ذكر هذا القيد  
فى التعريف اشارة الى وجه  
التسمية والمناسبة فان العالم  
مشتق من العلم بمعنى العلامة  
غلب لما يعلم به كالتام  
لما يتختم به شئ سمي به ماسوى  
الله تعالى من الموجودات  
لانه مما يعلم به الصانع  
( مسيلكوتى )

(٥) اى ليست بجائز الانفكاك  
(٦) السموات السبع سماء  
القمر وسماء العطاره وسماء  
الزهرة وسماء الشمس وسماء  
المرخ وسماء المشتري وسماء  
الزحل والكبرى والعرش  
(٧) اى الفلاسفة

(٨) اى احتياج ماسوى الله  
فى وجوده وان لم يكن  
مسبوقا بالعدم ( عرس )

( ٣ ) على وجوده سبقا زمانيا وكانوا يسمونه ﴿ ٦٨ ﴾ - حدودا زمانيا ( قره كمال )

انقدم عليه ٣ ﴿ هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لاناسم ان الفلاسفة ذهبوا الى قدم السموات والاعناصر فانهم صرحوا بان العالم الذي هو ما سوى الله تعالى من الموجودات حادث فكيف قالوا ان السموات والاعناصر قديمة والحال انها من جهة افراد العالم فاجاب الشارح الفاصل عند بقوله نعم اطلقوا القول الخ بيان هذا الجواب مبنى على بسط مقدمة وهي ان الحدوث مقول بالاشتراك على معان ثلاثة \* الاول حدوث زمانى وهو ان يكون الشيء مسبوقا بالعدم كحدوث زيد وعمرو وغيرها من افراد الانسان مثلا \* والمعنى الثانى هو الحدوث الذاتى وهو ان يكون وجود الشيء من الغير \* والمعنى الثالث وهو ان يكون ماضى من وجود الشيء اقل من ماضى من وجود الآخر كوجود الابن مع وجود الاب وهذا المعنى هو الحدوث الاضافى فالمعنى الاول اخص من المعنى الثانى لان كل مسبوق بالعدم محتاج الى الغير وليس كل محتاج الى الغير مسبوقا بالعدم كالعقول والنفوس القديمة عند الفلاسفة والمعنى الاول والمعنى الثانى اهم من المعنى الثالث لان كل ما هو وجوده اقل من وجود الآخر كان مسبوقا بالعدم ومحتاجا الى الغير وائس كل مسبوق بالعدم او محتاج الى الغير اقل وجودا من الآخر فيكون المعنى الثالث اخص من المعنيين السابقين وكذا انقدم مقول بالاشتراك على ثلاثة معان \* المعنى الاول هو القدم الزمانى وهو ان لا يكون وجود الشيء مسبوقا بالعدم \* والمعنى الثانى القدم الذاتى وهو ان لا يكون الشيء محتاجا الى الغير \* والمعنى الثالث التقدم الاضافى وهو ان يكون ماضى من وجود الشيء اكثر من ماضى من وجود الآخر كلاب والابن فالعالم بجميع اجزائه حادث حدودا ذاتيا عند اهل الحق وبعض الاجزاء حادث بالزمان كالحوادث اليومية وبعضها حادث بالذات وقديم بالزمان عند الفلاسفة واذا تمهدت هذه المقدمة عندك عرفت هذا الجواب تماما فان المراد بالقدم فى قوله ذهبوا الخ هو التقدم الزمانى وبالحدوث فى قوله نعم اطلقوا الخ هو الحدوث الذاتى ولانفاة بين القدم الزمانى والحدوث الذاتى عند الفلاسفة لانهما يجهتان فى العقول والنفوس القديمة عندهم وذهب اهل السنة والجماعة الى ان المحكمات

(٣) والحاصل ان الحدوث ينقسم عندهم الى الذاتى وهو كون الشيء محتاجا فى وجوده الى غيره والزمانى وهو كونه مسبوقا بالعدم وكذا التقدم ذاتى وهو مختص بالواجب تعالى وزمانى وهو كون الشيء لا اول لوجوده والحدوث الذاتى لا ينافى فى القدم الزمانى عندهم لجواز ان يكون الشيء لا ابتداء لوجوده وهو مع ذلك محتاج فى وجوده الى غيره فلذا اطلقوا بحدوث العالم وهذه احدى المسائل الثلاث التى كفر (٤) بهذا الفلاسفة واثانية مستترة على الجزئيات والثالث مسألة حشر الاجساد ( ابن عرس ) (٤) ولزوم الكفر ليس بكفر وانما الكفر هو الاتزام اى الحكم بالشيء مع العلم بلزوم الكفر ( كتنبوى فى حاشية الجلال فى بحث العلم )

( باسراها )

باسرها محدثة حد وثا زمانيا ( ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله  
 ﴿ اذ هو ﴾ اى العالم ﴿ اعيان واعراض ﴾ لانه ان قام بذاته فعين والافترض  
 وكل واحد منها حادث لما سنبين ٢ ﴿ ان شاء الله تعالى ﴾ اعلم ان اهل  
 العقل تنازعوا في وجود الاعراض فقال قوم من المتكلمين والفلاسفة  
 والمعتزلة ان الاعراض موجودة في الخارج فقال ابن كيسان الاصم ان العالم  
 كله جوهر ولا وجود للعرض اصلا فالحرارة والبرودة واللون والضوء  
 وسائر الاعراض ليست اعراضا عنده بل هي جواهر ثم القائلون بوجود  
 العرض اختلفوا في انه هل يجوز ان يقوم بنفسه ام لا فذهب قوم منهم  
 الى ان لا يجوز ان يقوم العرض بنفسه بل كل عرض لابد وان يكون قائما  
 بالغير وذهب ابو الهذيل ومن تابعه من البصريين الى ان يجوز ان يقوم  
 العرض بنفسه كالارادة العرضية الحادثة لافي محل ك ارادة البارئ تعالى  
 والدليل على ان العرض موجود وان لا يجوز ان يقوم بنفسه هو ان يدرك  
 الاعراض من الالوان والاضواء والاصوات والطعوم والروائح والمرارة  
 والحرارة والبرودة وغيرها فلا شك في انها مما لا يجوز قيامها بنفسها  
 ( ولم يتعرض له ٣ المصنف ) اى الدليل بحدوث العالم ( لان الكلام  
 فيه ) اى في التعرض ( طويل لا يليق بهذا المختصر كيف ) اى كيف  
 يليق ( وهو مقصور على المسائل دون الدلائل ) فالاعيان ما ( اى يمكن  
 يكون ) له ( الهاء يعود الى ما ) قيام بذاته ( وانما فسر ٤ يمكن احترازا  
 عن البارئ تعالى فان الله تعالى وان كان قائما بذاته لكنه ليس بممكن بل واجبا بذاته  
 ٥ ( بقرينه جعله من اقسام العالم ) هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر  
 وهو ان يقال ان لفظة ما عامة تناول الممكن وغيره فلا يجوز ان يراد بها  
 الممكن وان يكون الممكن تفسيرا لها لان ذكر العام و ارادة الخاص لا يجوز  
 من غير قرينة وما القرينة في هذا المقام فاجاب الشارح عند بقوله بقرينة  
 جعله من اقسام العالم حاصله ان يقال ان ذكر العام و ارادة الخاص  
 انما لا يجوز اذا لم يكن هناك قرينة دالة وهنا قرينة دالة وهي جعل  
 المصنف الاعيان من اقسام العالم الحادث الممكن بجميع اجزائه فيكون الاعيان  
 حادثة لان حدوث المقسم يستلزم حدوث جميع الاقسام لانه معتبر فيها

(٢) بقوله واذا تقرر  
 ان العالم اعيان واعراض  
 والاعيان اجسام وجواهر  
 (٣) اى لبيان ذلك  
 والاستدلال عليه على  
 وجه التفصيل وانما  
 اشار الى الدليل اشارة  
 اجالية بايراد اقسام العالم  
 في حين اذفكانه قل دليل  
 حدوثه كونه منقسما الى  
 الاعيان والاعراض التي  
 لا تخلو عنها الاعيان لكنه  
 لم يتعرض لبيان وجه  
 الدلالة (عرس)

(٤) اى انما فسرنا كلمة  
 ما بالممكن بسبب هذه  
 القرينة فالاعيان لا تناول  
 الواجب (قره كال)  
 (٤) وقصرنا عموم ما على  
 الممكن (٥) ومعنى قيام  
 الواجب بذاته استفناؤه  
 بذاته عما سواه في تقومه  
 ( قره كال )

( ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتميز بنفسه ) هذا بناء على انكار الجوهر المجرد ( غير تابع تميزه لتمييز شيء آخر بخلاف العرض فان تميزه تابع تميزا الجوهر ) الذي هو موضوعه اي محله ( اي محل العرض ) الذي يقوم به ( ويحصله ) ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ( بخلاف وجود العين يرد عليه ان وجوده في الموضوع نسبة بينه وبين الموضوع بخلاف وجوده في نفسه والجواب بحمل كلامه على عدم التمايز بين الوجودين في الاشياء الحسية مسامحة قبل لاحاجة اليها فان قوله وجوده في الموضوع يحتمل معنيين احدهما ان يقصد به الوجود الذي وقع الموضوع ظرفا له وهو وجوده في نفسه ٦ والثاني ان يراد به نسبة الوجود الى الموضوع فيكون الموضوع احد طرفي تلك النسبة لا ظرفا للموجود كما في الاول ( فلهذا ٧ يمنع الانتقال ٨ عنه ) اي عن الموضوع ( بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده ) اي الجسم ( في نفسه امر ووجوده في الحيز امر آخر ولهذا ينقل عنه ) اي الموضوع يجوز انتقاله عن حيز الى آخر \* اعلم ان العقلاء انفقوا على ان الاعراض لا تنتقل من محل المحل آخر الاقوم من القسام فانهم ذهبوا الى جواز انتقال الاعراض من محلها الى محل آخر واستدلوا عليه بان الرائحة والضوء والصوت اعراض مع انها تنقل من محلها الى محل آخر ويمكن ان يجاب عنه بان الرائحة لا تنتقل بنفسها بل تنقل مع محلها الذي هو اجزاء لطيفة من ذى الرائحة كما في التميزات وان الضوء لا ينتقل من المحل بل يتكيف مقابل المضيء بالضوء فيتوهم انه انتقل والصوت يتكيف به المجاور فالمجاور الى ان يصل الى الصماخ استدلال القائلون بامتناع الانتقال بان يقولوا ان الانتقال هو حصول شيء في حيزه بعد ان كان عاصلا في حيز آخر وهذا المعنى لا يتحقق الا في التميز والعرض ليس بتمييز فلا يجوز الانتقال فيه قيل في هذا الاستدلال نظر فان التفسير المذكور لانتقال الجوهر من مكان الى مكان آخر لا الانتقال العرض من محل الى محل آخر فان انتقاله منه اليه مفسر بان يقوم عرض بمحل بعد قيامه بمحل آخر وليس هذا مما لا يتصور

( ٥ ) المعبر عند بالعين ( ٦ ) لانها كان وجوده في نفسه هو وجوده في محله كان زواله عن ذلك المحل زوالا لو وجوده في نفسه ضرورة ان زواله عن محله زوال لوجوده في محله والمفروض انه عين وجوده ( عرس ) ( ٧ ) اي لكون وجوده في نفسه هو وجوده في محله ( عرس ) ( ٨ ) اي انتقال العرض ( ٨ ) فان قيل ما ذكرتموه من امتناع الانتقال على الاعراض انكار للحس فان رائحة التفاح تنتقل الى ما يجاوره والحرارة تنتقل من النار الى ما يماسها كما يشهد به الحس فالجواب ان الحاصل في المحل الثاني وهو المجاور او المماس شخص آخر من الرائحة او الحرارة مماثل للاول ( شرح دواقف )

في المرض بل لا بد لفيه من دليل والدليل عليه هو ان يقال لما كان وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضوع ذلك العرض لم يتصور انتقاله مع وجوده لان العرض عند الانتقال من ذلك الموضوع كان معدوما والمعدوم لا ينتقل (وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه) الهاء عائد الى الشيء (عن محل يقومه) اي يحصل الشيء سواء كان مهيئا كالجسم او غير مهيئا كالمجردات والصورة عندهم جوهر قائم بذاته مع كونها حالة في الهيولى لان الهيولى لا يقومه بل بالعكس (ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه به ٣) اي اختصاص شئ بشئ آخر (بحيث يصير الاول نعتا والثاني منوعا سواء كان مهيئا كما في سواد الجسم اولا كما في صفات الباري تعالى والمجردات) اي الصفات السليبة لا الحقيقية لانهم لا يقولون بها والفرق بين قيام الشيء بذاته عند المتكلمين وبينه عند الفلاسفة ان قيام الشيء بذاته عند المتكلمين اخص منه عند الفلاسفة فان القيام بذاته عند المتكلمين لا بد وان يكون مهيئا فلا يتناول الباري تعالى والعقول والنفوس المجردة عن المادة اما تعريف العرض عند المتكلمين فلا يتناول صفات الله تعالى فانها قائمة بذاته تعالى مع امتناع تحيزه وتعريف الفلاسفة يتناولها لانهم لم يشترطوا التحيز في التعريف فلم من هذا ان صفات الباري تعالى ليست بجواهر ولا باعراض عند المتكلمين لانها ليست مهيئة بنفسها ولا تحيزه تابع بمهيئ شئ آخر فيكون واسطة (وهو) اي ماله قيام بذاته من العالم اعلم ان الجوهر منحصر في قسمين عند المتكلمين لانه ان لم يقبل القسمة بوجه ما فهو الجوهر الفرد وان قبلها فهو الجسم وانكروا وجود جواهر غير مهيئة واما عند الحكماء فاقسام الجواهر الهيولى والصورة والجسم والنفوس والاعتل وذلك ان الجوهر لا يتخلو اما ان يكون محلا اولا والاولة الهيولى والثاني اما ان يكون محلا في المحل اولا والاولة الصورة والثاني لا يتخلو اما ان يكون مركبا من المحل والحال اعني الهيولى والصورة اولا والاولة الجسم والثاني المفارق وهو لا يتخلو اما ان يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف اولا الاولة النفس الانسانية ان تعلق بالانسان

(٣) اي التعلق الخاص الذي يصير به احد المتعلقين نعتا للآخر والاخر منوعا والاخر اعني المنعوت محل كالتعلق بين لون اليياض والجسم المنعوت لكون اليياض نعتا للجسم وكون الجسم منوعا بان يقال جسم ابيض (ملازاده)

(٤) اشارة الى ان الضمير راجع الى الاعيان والتذكير نظرا الى انه عند كوفي المعنى و اشار فيه الى توجيه آخر لكلمة ما في تعريف الاعيان سوى ما ذكره وهو جملة عبارة عن جزء من العالم (عصام)

(٥) مرادى هيولاى اولى ديمكر مادة دخى ديرلر زيراهيولاى تائيد واردر سريرك تركب ايلديكي خشب قطعديلينه هيولاى تائيد ديرلر سريرلردن برشى مركب اولسه سريرلره هيولاى تائيد ديرلر وهكنا (ترجمة قاضير)



والفلكية ان تعلق بالثاني والثاني العقل ﴿ اما مركب من جزئين فصاعدا ﴾ عندنا ﴿ وهو الجسم ﴾ المراد هنا بيان ادنى مرتبة للجسم وهو عند الخنفة والاشاعرة \* قوله فصاعدا نصب على الحال اى زاد الجزء على اثنين صاعدا ﴿ وعند البعض ﴾ اى المعتزلة وبعض مشايخ الخنفة ( لا يد من ثلاثة اجزاء ليحقق الابعاد الثلاثة اعنى الطول والعرض والعمق ) البعد ما يكون بين النهايتين والنهاية وهى ما به يصير الشئ ذا الكمية اى حيث لا يوجد وراءه شئ منه ( وعند البعض ) وهو ابو على الجبائى ( من ثمانية اجزاء ) بان يوضع جزآن فيحصل الطول وجزآن على جنبه فيحصل العرض واربعة فوقها فيحصل العمق ( ليحقق تقاطع الابعاد الثلاثة ) على زوايا قائمة والمعنى انه جوهر يمكن ان يفرض فيه بعد كيف اتفق ثم يفرض فيه بعد آخر متقاطع للاول على زوايا قائمة ثم يفرض فيه بعد ثالث متقاطع لهما على قائمة ايضا ومعنى الزوايا القائمة انه اذا قام خط على خط عمودا عليه لا ميل له على احد الطرفين اصلا حدثت من جنبه زاويتان متساويتان يقال لكل منهما قائمة هكذا فان كان مائلا الى احد الطرفين كان احد الزاويتين صغيرا تسمى الحادة والآخرى كبرى وتسمى المنفرجة هكذا الحادة المنفرجة ( وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح ٣ حتى يدفع بان اكل احد ان يصطلح على ما يشاء ) اى ليس النزاع المذكور بين القائلين بانه مركب من اجزاء لا يتجزى نزاعا لفظيا وهو ان يكون مراد كل واحد من الخصمين عين مراد الآخر كما قال المتكلمون ان القرآن غير مخلوق اى غير حادث فارادوا به الكلام النفسى القائم بذاته الله تعالى والمعتزلة قالوا انه مخلوق اى حادث فارادوا به الكلام اللفظى المؤلف من الحروف وهذا النزاع انما يكون فى اللفظ دون المعنى لان المتكلمين قائلون بان الكلام اللفظى حادث مخلوق والمعتزلة قائلون بان الكلام النفسى غير مخلوق وغير حادث والنزاع المعنوى هو الذى يكون فى المعنى كما قال المتكلمون العالم عبارة عما سوى الله تعالى حادث بجميع اجزائه وقال الحكماء ان العالم عبارة عما سوى الله تعالى ليس بحادث بجميع اجزائه فان هذا النزاع نزاع

( معنوي )

(٣) المقصود من هذيان قائدة قوله راجعا الى الاصطلاح وعدم مخالفة لما فى المواقف ودفع ما قيل من ان حاصل ما ذكره الشارح بقوله بل هو نزاع فى ان المعنى الذى الخان لفظ الجسم يطلق على كذا وكذا ولا شك انه نزاع لفظى يعنى انه ليس نزاعا لفظيا بمعنى كونه راجعا الى الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم فى الاصطلاح موضوعا للمركب من جزئين وفى الاصطلاح للمركب من ثلاثة الخ اذ لا مشاحة فى الاصطلاح وان كان نزاعا لفظيا بمعنى انه نزاع فى معنى لفظ الجسم بانه هل يتحقق بطلاق التركيب او بالتركيب من ثلاثة او من ثمانية فالشارح نفي النزاع بمعنى الراجع الى الاصطلاح وصاحب المواقف اثبته بمعنى انه نزاع فى اطلاق اللفظ بحسب العرف والالفة فلا منافاة بين كلاميهما ( سيالكوتى )

( ٤ ) فيه انه لا قائمة في قوله ﴿ ٧٣ ﴾ الذي هو اسم لصفة لانه ليس الجسم الاسما وفي نظره

يبحث لان الجسم مأخوذ من الجسامة والمعاني اللغوية سرعية في الالفاظ المنقولة فالاحتجاج بان الاكتفاء بمجرد التركيب في الجسمية يناسب الاسم مناسبة تامة دون غيره فهو راجح (عصام) (٨) ولا فرضا عقليا بمعنى ان العقل لا يثبت له حتما يمكن انقسامه والحاصل انه لا يقبل التجزى اصلا لا قطعاً لصغره ولا كبراً لصلابته ولا وهماً للعجز الوهم من تميز طرف منه عن طرف ولا فرضاً عقلياً (ابن عرس)

(٨) واما وجه امتناع الانقسام العقلي فهو انه امر غير منقسم في نفس الامر فتصوره بوجه الانقسام لا يكون تصوراً مطابقاً لما في نفس الامر كما اذا تصور الانسان بوجه الحمارية (سيالكوتي)

معنوي لكن فيه ما فيه (بل هو نزاع) اي اذا عين معنى الجسم ثم اختلف في انه يتحقق بالجزئين او باكثر او باقل كان نزاعاً معنوياً اما اذا لم يعين ففسره احد بمعنى والآخر بمعنى آخر كان نزاعاً في التسمية واللغة واصطلاحاً من نفسه (في ان المعنى الذي وضع الجسم بازائه هل يكفي فيه التركيب من جزئين ام لا) يشير الى ان للجسم معنى مضافاً اختلف في تحققه (احتجاج الاولون) اي من قال يكفي في التركيب من جزئين (بان يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه) الضمير يرجع لاحد الجسمين (جزء واحد انه اجسم من الآخر) ان مع اسمه وسغيره في موضع نصب بقول القول (فلولا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد في الجسمية) لما كان ازيد بمجرد زيادة الجزء الواحد فثبت ان مجرد التركيب كاف في الجسمية واذن التركيب حاصل من جزئين وهو المطلوب \* قال اهل السنة والجماعة في تعريف الجسم وهو متجزى قابل للقسمه فعلى هذا يكون المركب من جوهرين فردين جسماً عندهم وعرفه المتقدمون بانه جوهر ذوا ابعاد ثلاثة اي الطول والعرض والعمق فعلى هذا لا بد من ثلاثة اجزاء ليتحقق الابعاد وقال المعتزلة انه متجزى ذوا ابعاد ثلاثة وزعموا انه لا يحصل باقل من ثمانية او اربعة فوق اربعة ليحصل الابعاد بالنقاط على زوايا قوائم وقال الكعبي من المعتزلة انه يحصل بربعة جواهر ان يكون ثلاثة للمثالث والرابع فوقها في الوسط واختلف العلماء في ان الجسم البسيط الذي لا يتألف من اجسام مختلفة الخقائق كالماء والارض والهواء والنار هل هو مركب من اجزاء لا تجزى او هو مركب من الهوى والصورتين الصورة الجسمية والنوعية فذهب المتكلمون الى الاول وذهب الحكماء الى الثاني (وفيه نظر) اي في احتجاج الاولين بانه يقال لاحد الجسمين الخ (لانه افعال من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال ٤ جسم الشيء اي عظم فهو جسم وجسام بالضم والكلام في الجسم الذي هو اسم) اي ذات (لاصفة) او غير مركب كالجوهر \* يعني الهين الذي لا يقبل الانقسام لافلا ولاوها ولا فرضاً (٨) والفرق بين الانقسام الوهمي والفرضي ان الوهم يقف في القسمة دون العقلي بمعنى ان العقل يقدر على

تقسيم بعد تشبيهه الى غير نهاية اى لا ينهى الى حد يجب وقوفه عنده بخلاف الوهم لان الوهم قوة جسمانية ولاشئ من القوة الجسمانية يقدر على الانفصال الغير المتناهية واما التقسيمات الغير المتناهية فانها لا تقدر على الانفصال عنها كالوهم ولذا لم يشرق البعض بينهما وهو اى غير المركب **الجزء الذى لا يتجزى** ولم يقل ٢ وهو الجوهر) يعنى قال المصنف كالجوهر ولم يقل هو يعنى لفظ هو ولو قال كذا لفهم حصر ما لا يتركب في الجوهر الفرد بالسوق بالكلمة هو لانها ليست بفصل ثم قسمة العين الى الجسم والجوهر الفرد حاصرة على احتساره المصنف من مذهب الاشعري وعلى مذهب القاضي واما على مذهب الغير فلا حصر لان المركب من الجزئين مثلا عين وليس بجسم ولا جوهر عندهم **احتراز عن ورود المنع ٣** عليه بان ما لا يتركب لا ينحصر عقلا في الجوهر) وكيف يقال بالحصر والحال ان فيه اكثر من مثبتيه **بمعنى الجزء الذى لا يتجزى** وانما قال بمعنى الجزء الذى لا يتجزى لان الجوهر قد يقال بمعنى آخر وهو ما ليس بعرض سواء كان مركبا او لا **بل لا بد ٥** من ابطال الهيولى والصورة والعقول ٦ والنفوس المجردة ٧ ليم ذلك) اى الحصر فانها وان كانت جواهر الا انها لا بمعنى الجزء الذى لا يتجزى بل بمعنى انها ليست بجوهر ا فرد وقوله المجردة قيد للعقول والنفوس اى المجردة من الابدان والمراد من النفوس اعم من النفوس الانسانية \* اعلم ان بل موضوع لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله ففى كل موضع يكون الاعراض عن الاول يثبت الثانى فقط وفى كل موضع لا يمكن الاعراض عن الاول يثبت الاول والثانى ففى بل هنا من قبيل الثانى \* واعلم ان الهيولى جوهر في الجسم قابل لما يعرض عليه من الاتصال والانفصال محل الصورتين الجسمية والنوعية ولا بد لتحقيق الهيولى والصورة من زيادة بيان اورده الامام في المطالب العالية فقال انا نجد اجساما مختلفة في الصورة متمثلة في المادة كالسكين والسيوف والفأس والمنشار فاسرها معموللة من الحديد الا انها مع اشتراكها في هذا المعنى يخالف كل واحد منها الآخر في الصورة والشكل فتقول هذه الاشياء

(٢) كما قال في قسميه وهو

الجسم (عرس)

(٣) وان امكن دفعه بان

المقصود بالتقسيم حصر العين

الذى ثبت وجوده وليس

وجوده شئ من الهيولى

والصورة والنفوس المجردة

بثابت عندنا

(خيالى مع حواشيه)

(٥) اى لا يكفي في ثبوت هذا

الحصر والزمام الفلاسفة به

بمجرد الدعوى بل لا بد

(ابن عرس)

(٦) المجردة من المادة

وعلاقتها

(٧) عن المادة دون العلائق

( ٥ ) وقد استدل المتكلمون ٧٥ على اثبات الجزء الذي لا يتجزى بأدلة متعددة وأقوى أدلة

المتكلمين ( عرس )  
(٦) يعني ليس في سطحها  
خط مستقيم أو سطح مستو  
واحتراز بذلك عن الكرة  
التي تقع عند الحس أنها  
حقيقية وليس كذلك  
(عرس)

(٧) والمفروض خلافه  
فاللازم باطل وهو وجود  
الخط المستقيم بالفعل  
في سطح الكرة الحقيقية  
والملزوم مثله وهو ان يكون  
المناسفة بجزئين اما الملازمة  
فلان التماس ضروري  
ولا يخلو اما ان يكون بغير  
منقسم وهو المطلوب  
او بتقسيم وادناه الجزآن  
المذكوران وهما خط  
وقد حصل التماس بهما فيازم  
انطباقهما على جزئين  
من السطح المستوي فيلزوم  
وجود الخط المستقيم  
في سطح الكرة بالضرورة  
واما بطلان اللازم فبين  
واذا بطل التماس بتقسيم  
تعيين ان يكون بغير منقسم  
فثبت المطلوب (ابن عرس)

هيوليها الحديد وصورها مختلفة وكذلك السرير مضمول من الخشب  
مختلف في الاشكال والصور \* اذا عرفت هذا فنقول الهيولى على اربعة  
انواع هيولى الصناعة وهيولى الطبيعة وهيولى الكل وهيولى الاولى  
بضم الهمزة اما هيولى الصناعة فهو كل جسم يعمل من الصانع وفيه صنعة  
كالخشب للنجارين والحديد للحدادين والتراب والماء للبناءين والفضل  
للحائك والدقيق للخباز وعلى هذا القياس فكل صانع فلا بد له من جسم  
يعمل وفيه صنعة وذلك الجسم هو الهيولى لذلك الشئ المصنوع  
واما الاشكال والنقوش التي يعملها الصانع فهي الصور واما المرتبة الثانية  
وهي هيولى الطبيعة فهي الماء والهواء والنار والارض لان ما تحت فلك القمر  
من الكائنات اعني المعادن والنبات والحيوان انما يتكون من هذه الاربعة  
وايها ينقل عند الفساد واما المرتبة الثالثة وهي هيولى الكل فهو الجسم  
المطلق الذي يحصل منه جملة العالم الجسماني اعني الافلاك والكواكب  
والاركان الاربعة والمواليد الثلاثة واما المرتبة الرابعة وهي هيولى  
الاولى فمعد بعضهم هي الاجزاء التي لا يتجزى وعند آخرين ذات  
قائمة بنفسها يحل فيها الجسم فيقول من ذلك ان تقابل وذلك المقبول  
ذات الجسم فليحافظ هذا الكلام فانه من ضالقات الاقدام (وعند الفلاسفة  
لا وجود للجو هو الفرد اعني الجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم عند الحكماء  
انما هو من الهيولى والصورة واقوى ٥ أدلة اثبات الجزء انه لو وضع  
كرة حقيقية ٦ على سطح حقيقي لم تماسه ) والضمير المستتر في التماسه  
راجع الى الكرة والضمير البارز عائد الى السطح ( الا بجزء غير منقسم  
اذ لو تماسه بجزئين لكان فيها خط بالفعل فلم تكن كرة حقيقية ) اي لم تكن  
الكرة كرة حقيقية \* قوله لكان فيها خط بالفعل اي خط مستقيم  
لان الخط المستدير حاصل فيه بالفعل عند المتكلمين وبالوهم عند الحكماء  
ومعنى الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة يكون  
الخطوط منها في جميع الجوانب متساوية والسطح الحقيقي هو الذي له  
طول وعرض فقط والخط هو الذي له طول فقط \* اعلم ان السطح  
والنقطة والخط اعراض غير مستقلة بالوجود على مذهب الحكماء لانها

(٢) الجسم الطبيعي هو الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة  $\frac{7}{8}$  متقاطعة على زوايا قائمة

نهايات واطراف لتمتد عندهم فان النقطة عندهم نهاية الخط وهو نهاية  
السطح وهو نهاية الجسم ٢ التعليمي يسمى تعاميا اذ يبحث في العلوم  
التعليمية في الرياضيات ٣ منسوبا الى التعليم فانهم كانوا يتدبرون بها في تعليمهم  
ورياضتهم لنفوس الصبيان لانها اسهل ٤ ودلائلها يقينية يفيد النفس ملكة  
ان لا تنزع ٥ دونها وعرفوه بانهم كـ ٦ قابل الابعاد الثلاثة على الزوايا القائمة  
واما المتكلمون فقد اثبت طائفة منهم خطأ وسطحا مستقيمين حيث ذهبوا  
الى ان الجوهر الفرد يتألف في الطول فيحصل منها خطوط وتتألف  
في العرض فيحصل السطح والسطوح تتألف في العمق فيحصل الجسم  
والخط والسطح على مذهب المتكلمين جوهران لا محالة لان المتألف  
من الجوهر لا يكون عرضا واما النقطة المستقلة فان قالوا انها فهو الجوهر  
الفرد لا غير اذ لا يفهم من النقطة المستقلة الا ذو وضع غير منقسم وهذا  
بعينه هو الجوهر الفرد فنقول في اثبات الجوهر الفرد ان النقطة موجودة  
وهي لا تقبل النقسمة بالاتفاق فان كانت جوهرها كما هو مذهب المتكلمين  
حصل المطلوب وهو وجود الجوهر الفرد وان كانت غير جوهر  
لم ينقسم محلها اذ لو انقسم محلها لزم انقسام النقطة لان انقسام المحل يوجب  
انقسام المحال فيه لكن انقسام النقطة محال فيكون انقسام محلها كذلك  
ومحلها جوهر ثبت جوهر فرد وهو المدعى ( واشهرها ) اي اداة  
الجوهر الفرد ( عند المشايخ وجهان الاول انه لو كان كل عين منقسما  
لا الى نهاية لم يكن الخردلة اصغر من الجبل لان كل واحد منهما اي  
من الخردلة والجبل ( غير متناهية الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة  
الاجزاء وقتها وذلك انما يتصور في المتناهي والثاني ان اجتماع اجزاء  
الجسم ليس لذاته ) اي ليس لذات الجسم ( والا ) وان كان لذاته  
( لما قبل الافتراق ) لان ما بالذات لا يزول بالتفسير ( فانه تعالى قادر  
على ان يخلق فيسده ) اي في الجسم ( الافتراق الى الجزء الذي لا يجزى  
لان الجزء الذي تنازعنا فيه ) اي في الجزء ( ان يمكن افتراقه ) اي الجزء  
( لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وان لم يكن ) بل يصير متمما والمحال  
ان الله تعالى ليس بقادر على المتع ( ثبت المدعى والكل ضعيف ) اي

والجسم التعليمي هو عرض  
لا وجوده على الاستقلال  
( كليات )  
( ٣ ) الباحث عن احوال  
الكم المتصلة والمنفصلة  
( تعريفات سيد ) ( ٤ )  
ادراك ( ٥ ) في ادراك  
الاشياء دونه اي دون  
اليقين فان امكن هناك تحصيل  
اليقين فذاك وان لم يكن  
كافي العلوم الظنية اجتهدت  
في تحصيل الظن الاقوى  
لانه اقرب ما اعتادت  
( شرح مواقف )  
( ٦ ) الكم هو العرض الذي  
يقتضى الانقسام لذاته  
وهو اما متصل واما  
منفصل لان اجزائه اما  
ان يشترط في حدوده يكون  
كل منها نهاية جزء وبداية  
جزء آخر كالنقطة بالقياس  
الى جزئي الخط فانها  
وان اعتبرت نهاية لاحد  
الجزئين يمكن اعتبارها  
نهاية الجزء الآخر ايضا  
وان اعتبرت بدايته يمكن  
اعتبارها بداية الآخر

ايضا والمتصل اما قار الذات مجتمع الاجزاء في الوجود فهو المقدم المنقسم الى الخط والسطح والتمن  
وهو الجسم التعليمي او غير قار الذات وهو الزمان ( كذا في تعريفات ) ( ادلة )

(٤) ذو مقدار واحد متصل  
 في نفس الامر كما هو عند  
 الحس (عرس) (٤) الجسم  
 اما مركب من اجسام  
 مختلفة الحقائق فلا شك  
 ان اجزاءه المختلفة موجودة  
 فيه بالفعل ومتناهية كالحيوان  
 واما بسيط وهو ما لا يكون  
 كذلك كالماء مثلا والنزاع  
 انما وقع فيه فنقول الجسم  
 البسيط لا شك انه يقبل  
 القسمة والتجزئة بان  
 يفرض فيه شيء غير شيء  
 فاما ان الاجزاء التي يمكن  
 فرضها يوجد كلها  
 بالفعل اولوا واما ما كان فاما  
 متناهية او غير متناهية  
 فلاحتمالات اربعة الاول  
 الاجزاء موجودة بالفعل  
 ومتناهية وهو مذهب  
 جمهور المتكلمين الاجزاء  
 كلها بالفعل وغير متناهية  
 الاجزاء كلها لقوة  
 ومتناهية الاجزاء كلها بالقوة  
 وغير متناهية وهو مذهب  
 الحكماء (شرح مواقف  
 في المقصد الثالث)

ادلة المشايخ اقواها واشهرها كله ضعيف ( اما الاول فلانه انما يدل على  
 ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء ) يعني توجيه الجواب عن الاول  
 ان اللازم من الدليل غير المطلوب والمطلوب غير اللازم لان اللازم ثبوت  
 النقطة والمطلوب ثبوت الجزء ولا يلزم من ثبوت النقطة ثبوت الجزء  
 ( لان حاولها ) اي حلول النقطة ( في المحل ليس الحلول السرياني كحلول  
 الماء في القطن حتى يلزم من عدم انقسامها ) اي النقطة ( عدم انقسام  
 المحل ) قوله لان حواء الخ جواب عن سؤال مقدر تقديره سلنا انه لا يلزم  
 من ثبوت النقطة ثبوت الجزء المطلوب لكن النقطة حالة وعدم انقسامها  
 يستلزم عدم انقسام الجزء المطلوب على ذلك التقدير فاجاب السارح  
 الفاعل بقوله لان حاولها الخ والحلول السرياني هو ان يحل كل جزء  
 مقداري من اجزاء المحل في كل جزء مقداري من اجزاء المحل حتى يلزم  
 من الاشارة باحدهما الاشارة الى الآخر كسريان ماء الورد في الورد والحلول  
 الجوارى هو ان يتعلق الحال بالمحل كحلول النقطة في الخط وحلول الخط  
 في السطح وغير ذلك وفي الحلول السرياني يستلزم انقسام كل واحد  
 من الحال والمحل انقسام الآخر ويستلزم عدم انقسام كل واحد منهما عدم  
 الآخر وفي الحلول الجوارى ليس كذلك وهذا الجواب موجه لو سلم كونها  
 نهايات وهذا عند المتكلمين في حين المنع فانها عندهم مابه النهاية لانفس  
 النهاية ( واما الثاني والثالث ) اي ضعف الثاني والثالث اما ضعف الثاني  
 ( فلان الفلاسفة لا يقولون بان الجسم متألف من اجزاء بالفعل وانها )  
 اي الاجزاء ( غير متناهية بل يقولون انه ) اي الجسم ( قابل لانقسامات  
 غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا ) اي قالوا ان الجسم متصل  
 واحد في نفسه كما هو متصل واحد عند الحس ومرئى العين وقابل  
 الانقسام لا الى نهاية وليس في الجسم اجتماع الاجزاء عندهم لانه لا جزء  
 له بالفعل حتى يجتمع ( وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به ) اي  
 بالجسم هذا منع على قوله والعظم والصغر انما هو بكثرة اجزاء وقتها  
 هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال انه اذا لم يكن فيه اجتماع الاجزاء  
 اصلا ينبغي ان لا يتفاوت الاجسام في العظم والصغر فقال وانما العظم

والفهم باعتبار المقدار القائم به والمقدار عارض للصورة لا باعتبار الاجزاء  
 وقتنا وكثرتهما لان تأليف الجسم عند الحكماء من الهولي والصورة  
 فلا يلزم ما ذكرتم من مساواة الخردلة الجبل ولكن فيد نظر لانه لا يلزم  
 منه ان كل واحد من الخردلة والجبل قابل للانقسام الى غير النهاية  
 ولا ينتهي الى حد يقف الانقسام عنده وامكان الانقسام الى غير النهاية  
 في كل واحد من الخردلة والجبل محال لان الممكن هو الذي لا يلزم من فرض  
 وقوعه محال وههنا يلزم من فرض وقوعه محال وهو مساواة الخردلة  
 الجبل فلا يكون الانقسام الى غير النهاية ممكنا لان المزوم للمحال محال  
 ويمكن الجواب عنه وهو انه انما يلزم المحال ان لو امكن الافتراق في الخارج  
 الى غير النهاية بل المراد الافتراق الوهي واما ضعف الثالث فهو قوله  
 (الافتراق ٢ ممكن لالي نهاية ٣ فلا يستلزم الجزء ٤) اي فلا يستلزم  
 هذا الدليل الجزء الذي لا يتجزى (واما ادلة النفي ٥) اي ادلة الفلاسفة  
 (ايضا) اي كادلة المتكلمين (فلا يخلو عن ضعف) ومن جملة ادلة نفي الجزء  
 وهو انه لو وجد الجزء اي الجزء المتجزى لانقسامه اصلا لتمدد جهاته  
 ضرورة ان كل موجود متميز لابد ان يتعدد جهاته فيتمدد جوانبه  
 واطرافه لان مامنه اليمين غير مامنه اليسار وكذا الفوق والتحت والقمام  
 والخلف فيلزم انقسامه على تقدير عدم انقسامه وهو محال لانه يستلزم  
 خلاف المقدر ومن جملة تلك الادلة انه لو وجد الجزء المذكور لانضم  
 الى جزء آخر فاما ان يلاقه بالكلية بحيث لا يزيد حين جزئين على حين  
 الجزء الواحد الآخر فيلزم ان لا يحصل من انضمام الاجزاء وان كانت  
 غير متناهية الحجم ومقداره فلا يحصل جسم اصلا وهو محال لوجود الاجسام  
 الكثيرة وامان لا يلاقه بالكلية بل شيء دون شيء فيكون له طرفان وهو  
 المعنى بالانقسام ومن جملة تلك الادلة انه لو وجد الجزء المذكور وتماسة  
 ثلاثة اجزاء بعضها ببعض بان يكون الاثنان طرفين والثالث وسطا  
 فالجزء الوسطاني اما ان يمنع الآخر عن التلاقي والتماس فيكون جهة  
 الذي يلاق به احدها غير جهة الذي يلاق به الآخر فيلزم الانقسام  
 واما ان لا يمنع الآخرين عن التلاقي والالتماس فلا يحصل انضمام حجم ومقدار

(٢) في الجسم  
 (٣) وهو معنى قبوله  
 لانقسامات غير متناهية مع  
 كونه واحدا في نفسه  
 (عرس) (٤) وما ذكر  
 تموه من استلزام الافتراق  
 ثبوت الجزء المذكور على  
 الوجه المذكور في الدليل  
 الثالث فانه مبني على كون  
 الجسم متألفا من الاجزاء  
 المجتمعة ايضا (٥) اي نفي  
 الجزء الذي لا يتجزى بمعنى  
 انه متمتع الوجود

وعو محال لانا نشاهد ان الاجسام لها ابحام ومقدار وضعف وكل واحد  
من هذه الرجوه المذكور في موضعه من شرح المقاصد (ولهذا مال  
الامام الرازي في هذه المسئلة) اي في اثبات الجزء الذي لا يتجزى (الى  
التوقف) الى متعلق مال (فان قيل هل لهذا الخلاف عمرة قلنا نعم في اثبات  
الجوهر الفرد نجاة ٤ عن كثير من ظلمات الفلاسفة) لا يقال اذا لم يثبت  
الجزء كما لم يحصل النجاة لانه يجب بان النجاة يحصل ايضا بتركيب  
الجسم من الاجزاء الصغار كما قاله ذوومقراطيس (مثل اثبات الهيولى  
والصورة المزدى الى قدم العالم) فاثبات الهيولى والصورة موقوف على  
نفي الجزء الذي لا يتجزى فاذا ثبت الجزء المذكور بطل اثبات الهيولى  
والصورة (ونفي حشر الاجسام) لان الحشر مبنى على حدوث العالم  
وانفطار السموات وكون الصانع مختارا لاموجبا والكل منتف على تقدير  
قدم العالم وقيل لان الحشر مبنى على اعادة المعدوم وهي متممة الاذاتركب  
الجسم من الاجزاء لا يتجزى يمكن اعادة جميع اجزائه قلنا هذا ممنوع  
لان الاعادة ممكنة بجميع العناصر ايضا فان الاعادة مبنية على بقاء  
الاجزاء الاصلية لا على بقاء صورتها كما سيأتي (وكثير من اصول  
الهندسة المبنى عليها) اي على اصول الهندسة (دوام حركة السموات  
وامتناع الخرق والالتيام عليها) اي بيان النجاة باثبات الجزء الذي  
لا يتجزى عن كثيرا من اصول الهندسة وهو علم يبحث فيه عن احوال  
مقدار العالم فان كثير سن اصولها مبنى على ثبوت الكم المتصل الموقوف  
على ثبوت الهيولى والصورة فانه لو لم يثبت الهيولى والصورة لزم الجزء  
الذي لا يتجزى فلا يوجد الكم المتصل فثبت اثبات الجزء الذي لا يتجزى  
لا يثبت الهيولى والصورة والكم المتصل فيبطل كثير من اصول الهندسة  
كدوام الافلاك وامتناع الخرق والالتيام المؤديان الى ان يكون العالم  
متاهيا وحينئذ لا فائدة في الوعد والوعيد واتيان الانبياء لعدم القياسمة  
وعدم فناء العالم ويلزم تكذيب الانبياء والرسول ومن اصول الهندسة  
ان كل خط يمكن تصنيفه فلو تركب من الاجزاء لزم تصنيف الجزء  
في الخط المؤلف من الاجزاء الوتر (والعرض ما لا يقوم بنائه) اختلف

(٤) اي خلاص من  
موافقتهم في كثير من مسائلهم  
المظلمة من حيث البطلان  
وابتنائها على قواعدهم  
المنافية للاصول النيرة  
الاسلامية (عرس)  
(٤) وانما كانت النجاة  
عن اثبات الهيولى والصورة  
فلان الهيولى التي هي المادة  
قديمة عندهم بناء على انها  
لو لم يكن قديمة لاحتاجت  
الى مادة لما تقرر عندهم  
من ان كل حادث مسبوق  
بمادة فيلزم التسلسل وهو  
محال فثبت انها قديمة والمادة  
لا تخلو عن الصورتين الجسمية  
والنوعية لما تقرر في موضعه  
فيلزم قدم الجسم المستلزم  
لقدم العالم المستلزم لكونه  
موجبا بالذات وكون حشر  
الاجساد متمنا لكونه  
مبنيا على عدمها المنافي  
لقدم العالم  
(حاشية قرعبي)



(٤) سبعة منها نسبي واثنان غير نسبي المراد من النسبي النسبي ٨٠ ما يكون تعلقه محتاجا الى تعقل الغير

العلماء في تعريف العرض فقال بعضهم انه الممكن لا يقوم بذاته وقال البعض الآخر منهم العرض هو الممكن الذي لا يمكن تعلقه بدون المحل فقال الشارح الفاضل ان التعريف الاول اولى من الثاني لان التعريف الاول جامع وشامل بجميع افراد العرض سواء كانت اعراضا نسبية او اعراضا غير نسبية والتعريف الثاني غير جامع وغير شامل بجميع افراد العرض لخروج الاعراض الغير النسبية عنه وبيان ذلك ان جميع الموجودات منحصرة في المقولات العشرة ٤ واحدة منها مقولة الجوهر وتسعة منها مقولة العرض وهي الكم والكيف والابن والاضافة والوضع والملك ومتى والفعل والانفعال فبعض تلك الاعراض غير نسبية وبعضها الآخر اعراض نسبية كالبين والاضافة والوضع والملك ومتى والفعل والانفعال فان الاول حصول شئ في المكان والثاني هيئة يكون ماهيتها مقولة بالقياس الى تعقل هيئة اخرى يكون تلك الهيئة ايضا مقولة بالقياس الى تعقل الهيئة الاولى سواء كانت الهيئتان متماثلتين كالابوة والبنوة او متوافقتين كالاخوة من الجانبين والثالث هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى البعض بالقرب والبعد والمتخاذاة وغيرها وبسبب نسبة تلك الاجزاء الى الامور الخارجية عن ذلك الجسم من القيام والتمود والاستلقاء والانحناء وغيرها والرابع هيئة تحصل ناشئ بسبب ما يحيط به وينقل بانتقاله كالتشميم ٥ والتقصص وغيرها والخامس حصول الشئ في الزمان ٦ والسادس كون الشئ مؤثرا في غيره ٧ والسابع كون الشئ متأثرا من غيره كالانقطاع وغيره فالتعريف الاول شامل لجميع تلك الاعراض والتعريف الثاني لا الا على الاعراض النسبية فيكون التعريف الاول اولى من التعريف الثاني ( بل بغيره ) وبه يخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير ذاته في الاصطلاح ( بان يكون تابعه ) اي للغير ( في التحيز ) على رأي المتكلمين ( او مختصه ) اختصاص الناعت بالمنعوت ( على رأي الحكماء ) ( على ما سبق لا بمعنى انه لا يمكن تعلقه بدون المحل على ما فهم فان ذلك انما هو في بعض الاعراض ) اي ذهب بعض الناس من المتكلمين والفلاسفة معنى قيام الشئ بغيره لا يمكن تعلقه بدون المحل وليس كذلك

اما الابن فهو حالة للشئ بسبب حصوله في المكان فيلزم النسبة الى المكان الذي هو الخ وما غير النسبي فهو الكم والكيف اما الكم فهو الذي يقبل القسمة ولا يكون تعلقه محتاجا الى الغير واما الكيف فهو الذي لا يتوقف تعلقه الى تعقل الغير ولا يقتضى القسمة والاقسمة في محله اقتضاء اوليا فيخرج بالقيود الاول الاعراض النسبية وبقوله لا يقتضى القسمة الكميات وبقوله والاقسمة النقطة التي هي نهاية الخط والوحدة التي هي لا تنقسم الى اجزاء متشاركة الماهية كوحدة الانسان وبقوله اوليا يدخل العلم بالمعلومات المنقسمة والمعلومات الغير المنقسمة كالعلم بالاجسام المركبة والعلم بالنقطة والوحدة والكيف اربعة الكيفية المحسوسة باحدى الحواس الظاهرة كالالوان

(لأنحصار)

والاصواء والاصوات الحرارة والبرودة والطعوم والروائح (٦)

لا يحصر هذا المعنى في الاعراض النسبية كالأبوة والبنوة وكالقرب والبعد فإنه لا يمكن تعقل احدهما بدون الآخر بخلاف السواد والبياض ويحدث في الاجسام والجواهر ( قيل هو ) اي الحدوث في الاجسام والجواهر ( من تمام التعريف ) اي تمام تعريف العرض ( احترازا عن صفات الله تعالى ) وفيد نظر لانه يصدق على صفات الله تعالى تعريف العرض الذي ذكره المتكلمون لاجراجها عن البحث اذ البحث في اقسام العالم على رأيهم واذا لم يصدق عليها كيف يجوز الاحتراز بهذا بل هذا اشارة الى دليل حدوث قسمي العالم المتحصر فيهما اجالا فكأنه قال الاعراض حادثة بحدوثها في الاجسام والجواهر اللهم الا ان يقال ان قول المصنف في تعريف العرض وهو ما لا يقوم بذاته شامل لتعريف الحكماء ايضا على ما نسق ما ذكره الشارح اولا وآخر فحينئذ يكون له وجه وانكر الدهرية والشوية والمعتزلة كون الاعراض وراء الذات وهو قول فاسد بدليل ان الشعر الاسود اذا ابيض صح ان يقال هذا الشعر عين ذلك الشعر والسواد غير البياض بالاتفاق ( كالوان ) زعم بعض القدماء ان للاحقيقة للون بل كانه امر متخيل كبياض الثلج والجمهور على انها كيفيات حقيقية ( واصولها ) اي بسائطها ( قيل السواد والبياض وقيل الحجر والخضرة والصفرة ايضا ) اي كالسواد والبياض ( والباقي بالتركيب ) والاكوان هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والاجتماع كون الجوهرين في حينين بحيث لا يمكن تحال الثالث بينهما والحركة كونان في آئين في مكانين والسكون كونان في آئين في مكان واحد فيكون بينهما تقابل التضاد لانهما امران موجودان معا في موضع واحد في آن واحد من جهة واحدة واما عند الفلاسفة هي الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدرج والسكون عدم الحركة عما من شأنه الحركة فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكية لان الحركة وجودي والسكون عدم الحركة من المحل الذي فيه الحركة فيكون الحركة عند الفلاسفة زمانيا وعند المتكلمين آنيا ( والطموم ) وانواعها ( اي بسائطها ) تسعة وهي المرارة والحرافة والملوحة والخوضنة

(٦) والكيفيات النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة والافحالة والكيفيات الاستعدادية وهي اما استعداد نحو اللاقبول كالصلابة ويسمى قوة واما استعداد نحو القبول يسمى ضعفا والكيفيات المختصة بالكميات التي للكميات بالذات وبواسطة الكميات بغيرها كاستقامة العارضة لكم المتصل والزوجية والفردية العارضة لكم المتفصل (رسالة مقولات)

(٣) اي كون الانسان متعمما فيلزم له نسبة الى المحيط (٤) فيلزم النسبة الى الزمان الذي هو فيه (٥) فيلزم له النسبة الى ذلك الغير المؤثر كاقطاع مادام قاطعا

والعفوصة (والقبض) والفرق بين العفوصة والقبض ان العفوصة تقبض ظاهر اللسان وباطنه معا والقبض ظاهره فقط (والحلاوة والسومة والتفاهة) هي يقال لعدم الطعم كما في الجسم البسيط ولكون الجسم بحيث لا يحس طعمه لصلابته كالصخر واذا حلل بحيلة يحسن طعمه فالعددود من الطعوم هو الثاني وقيل هو الاول فعده من الطعوم كعد المطلقة من الموجهات في الحرارة تفعل في الجسم الكثيف حرارة وفي الجسم اللطيف حرارة وفي الجسم المعتدل بين اللطافة والكثافة ملوحة والبرودة تفعل في الجسم اللطيف سخونة وفي الجسم الكثيف عفوصة وفي الجسم المعتدل قبضا والكيفية المتعدلة بين الحرارة والبرودة تفعل في الجسم الكثيف حلاوة وفي اللطيف دسومة وفي المعتدل تفاهة ثم يحصل بحسب التركيب انواع لا يحصى (والروائح) وانواعها كثيرة وليست لها) اي للرائح (اسماء مخصوصة) اي ليس لها اسماء الاعتبار الاضافة كرائحة المسك ورائحة العنبر وغير ذلك (والاظهر ان ماعدا الاكوان لا يعرض الا الاجسام) فان الاكوان تعرض للجواهر الفردة كما تعرض للاجسام (الاجسام) ظاهر كلام المصنف وهو يحدث في الاجسام والجواهر ان جميع الاعراض من الالوان والاكوان والروائح كما يحدث في الاجسام يحدث في الجواهر الفردة الا ان الاظهر ان الالوان والطعوم والروائح لا تحدث في الجواهر الفردة لان انواع هذه الاشياء لا يمكن ان توجد في الجواهر لانها غير مشاهد ولا محسوس واما الاكوان فيشتغل عرضها الجواهر والاجسام (واذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر فنقول الكل حادث) هذا بيان لقول الشارح من قبل لما سبق (اما الاعراض بعضها بالمشاهدة كالحرارة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو) اي الدليل (طريان الدم كما في اضداد ذلك) اي الحركة والضوء والسواد يعني ان في الحركة الموجودة حادثة لانه يطرأ عليه الدم وكل ما يطرأ فهو حادث الحركة الموجودة حادثة ولذلك في السكون (فان القدم ينافي الدم لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر) ان القدم ينافي الدم (والا) اعلم ان

(٦) فلا يتحمل ذلك الجسم ما يخالط الرطوبة اللعابية العذبة اي الخالية في نفسها عن الطعوم التي هي آلة للادراك بالقوة الذاتية كالصخر ونحوه من الحديد فاذا احتيل في تحليله احس منه بطعم قوى حار كما يزججر اي يجعل الصخر زنجارا واجزاء صغارا وهذه تسمى تفاهة غير حقيقية وتفاهة حسية هذا وقد توهم بعضهم ان العددود في الطعوم وهو التفاهة بمعنى عدم الطعم قال وانما عدوها منها كما عدت المطلقة في الموجهات ولذلك تركها الامام الرازي وقال بسائط الطعوم ثمانية وذكر بعضهم ان العددود فيها التفاهة غير الحقيقية فانها طعم بسيط (شرح مواقف) ذكر في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد

(٧) ليس المقصود اثبات ٨٣ ◀◀◀ القدم لان القدم مفروض بل المقصود ان القديم لا ينعدم

فينبغي ان يقول والمستند الى الموجب القديم لا ينعدم فلماذا قيل مراده بالقديم المستمر وهو تكلف ويمكن ان يوجد كلامه بانه مقدمة تامة للزوم الاستناد الى القديم بطريق الايجاب فحاصل الاستدلال ان المستند الى القديم بالقصد حادث فلا يمكن استناد القديم الى القديم بالقصد والمستند الى الموجب القديم قديم فيلزم الاستناد الى القديم بالايجاب (عصام) (٢) واذا امتنع تخلفه عنه امتنع عدمه بالضرورة فثبت منافاة القدم مطلقا للعدم والتخصيص ان يقال لو كانت هذه الاعراض التي هي الاضداد قديمة لما انعدمت واللازم باطل لتحقق انعدامها فاللزوم مثله وهو قدمها فيلزم حدوثها وهو المطلوب واما الملازمة فلما ثبت من منافاة القدم للعدم ولا معنى لكونه طريان العدم على الموجود دليل

الا ليس في جميع المواضع للاستثناء بل في بعض المواضع مركب من ان ولا ثم ادغم احدهما في الآخر كما في هذا الموضوع اي وان لم يكن واجبا لذاته بل واجبا لغيره كالمقول (لزم استناده) اي استناد ذلك القديم (اليه) اي الى الواجب لذاته (بطريق الايجاب) اي لا بالاختيار حتى يكون المستند الى الواجب بالاختيار حادثا بالذات (اذالصادر) تعاليل معالوه محذوف تقديره لم لا يجوز ان يكون استناده بطريق القصد والاختيار \* قلنا لا يجوز ان يكون كذلك اذالصادر (عن الشيء) بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة) لكونه مسبوقا بزمان الاختيار ذهب الآمدي الى ان الاختيار القديم يجوز قدم اثره بخلاف اختيارنا الحادث فان الاثر يتخلف عنه لقصوره قبل حدوث اثر الاختيار اما بحدوث تعلقه او لافتقاره الى امر آخر كباشرة الاسباب فينا والثاني باطل في اختيار القديم واما حدوث تعلقه فيجوز كما يجوز قدمه فللكلام الآمدي وجه (والمستند ٧ الى الموجب القديم قديم) ان كان بلا شرط او بالشرط القديم فلانقضاء بالحوادث لانها تستند الى اختيار عند المتكلمين والى الموجب عند الحكيم لكن بشروط متعاقبة كالحرركات اليومية (ضرورة امتناع ٢ تخلف المعلول عن العلة) اتفق المتكلمين والحكماء على ان القديم لا يجوز أن يستند الى الفاعل المختار لان صدوره عنه يكون مسبوقا بالقصد والاختيار فيكون وجوده مسبوقا بالعدم فيكون حادثا ولا قدما المقدر خلافة ثابت قدمه بمتنع عدمه لان القديم اما واجب بالذات وامتناع عدمه ظاهر واما يمكن مستند الى الواجب بالذات بطريق الايجاب دون الاختيار اما بلا واسطة او بواسطة قديمة واما ما كان يمتنع عدمه لانه لما كان من مقتضيات ذات الواجب لذاته ولو ازمه لزم من امكان عدمه امكان عدم الواجب وهو محال \* فان قيل لا يجوز ان يتوقف صدوره عن الواجب على شرط حادث \* قلنا لانه حينئذ يكون حادثا والكلام في القديم \* فان قيل القديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لامكاننا \* قلنا امتناع الشيء لا ينافي امكانه الذاتي لجواز ان لا يكون لذاته بل يقوم بعلة الموجبة فعند المتكلمين لما كان الواجب تعاليا فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شيء من معلوماته قديما يمتنع عدمه عليه وانما ذلك على رأي الحكماء

سعدته الاما ذكرنا (ابن عرس)

فان قلت صفات الله تعالى عندكم موجودات قديمة يتمتع استنادها اليه تعالى بطريق الاختيار والا لم يكن قديمة بل بطريق الايجاب \* قلنا اتاثير والتاثير اما يكون بين المتسايرين ولاتفاير ههنا على ماسياتي لهذا زيادة تحقيق (واما) حدوث (الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث) فيكون الاعيان حادثة (اما المقدمة الاولى) اعني الصغرى وهي قولنا الاعيان لا تخلو عن الحوادث (فلانها) اي الاعيان (لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم الخلو) عن الحركة والسكون (فلان الجسم والجوهر الفرد لا تخلو عن الكون في الحيز فان كان مسبوqa بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوqa بكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر فمتحرك) فان كان مسبوqa ظاهره يدل على ان الحركة هو الكون الثاني وكذا السكون وقد صرح الشارح في مقاصده بقوله هنا وهذا معنى قولهم اما تأويلا بمجموع الكونين بالكون الثاني فيتفق الكتابان واما تأويلا للكون الثاني بمجموع الكونين فيكون ما في الكتابين اشارة الى المذهبين لكن الاول هو الظاهر من عبارته (وهذا ٧ معنى قولهم الحركة كونان في آئين في مكانين والسكون كونان في آئين في مكان واحد فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوqa بكون آخر اصلا ٨ كما في ان الحدوث ٩ فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا) حاصل هذا السؤال ان يقال سلنا ان الجسم او الجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز ولكن لانسلم ان ذلك الكون منحصر في الكونين المذكورين وهما الكون المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز بعينه والكون المسبوق بكون آخر في حيز آخر لجواز ان لا يكون الكون مسبوqa بكون اصلا لا في ذلك الحيز ولا في حيز آخر فلا يكون الجسم او الجوهر متحركا ولا ساكنا ولا يكون قولكم فلان الاعيان لا تخلو عن الحركة والسكون صادقا فلا يتم المقدمة الصغرى ولا يتم الدليل المذكور على حدوث الاعيان (قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى) يعني ان هذا المنع لا يضر المعلن ولا يفيد السائل لان الكون المذكور اما ان يكون مسبوqa بكون آخر او لا يكون مسبوqa به وايا ما كان يتم الدليل اما على الاول فلانه يكون حينئذ سالما عن المنع المذكور واما على تقدير الثاني

( فلان )

(٧) الذي ذكره من اسم الكونين في الحيز والحيزين (ابن عرس)

(٨) لا في ذلك الحيز ولا في حيز آخر

(٩) اي كما في الكون الذي

يتصف به الجوهر في آن

الحدوث اي حدوث ذلك

الكائن اذ لو كان ذلك

الكون مسبوqa بكون آخر

مطلقا لم يكن ذلك الا

ان الحدوث والمفروض

خلافه ولا يجوز ان يكون

الآن الواحد نظرا لكونين

عارضين لمفروض واحد

واذا لم يكن ذلك الكون

المذكور مسبوqa بكون آخر

فلا يكون ذلك الجوهر

في آن الحدوث متحركا لانه

لا بد في الحركة من كونين

في حيزين كما لا يكون ساكنا

اذ لا بد في السكون من

كونين في حيز واحد

وحاصل السؤال منع

عدم خلو الجوهر عن

احد الضدين المذكورين

(ابن عرس)

فلان السائل سلم حدوث الاعيان بقوله في آن الحدوث الذي هو المراد فيكون  
 هذا الجواب من قبيل توسيع الدائرة ( على ان الكلام في الاجسام التي  
 تعددت فيه الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان ) يعني يمكن الجواب  
 عن هذا الجواب بان يقال ان مدعا ثابت ايضا لان فيه اثبات جسم ليس بساكن  
 ولا يتحرك فيكون المنع باقيا على حاله شرع في جواب آخر بقوله على  
 ان الكلام الخ ( ٣ ) واما حدوثهما ( ٤ ) اي الحركة والسكون ( فلانهما  
 من الاعراض وهي غير باقية ) لان العرض لو كان باقيا لكان بقاؤه اما قائما به  
 اي بذلك العرض او بغيره والاول محال لان البقاء عرض ايضا لان العرض  
 عبارة عن معنى زائد على الذات والبقاء كذلك لانه عبارة عن استمرار الوجود  
 وهو زائد على الذات بدليل صحة نفي البقاء عن الذات فيلزم قيام العرض  
 بالعروض وقيام العرض بالعرض لا يجوز وعند الفلاسفة يجوز قيام العرض  
 بالعرض كقيام السرعة بالحركة فلاننا نسلم ان السرعة قائمة بالحركة بل الحركة  
 المختصة تسمى بالنسبة الى بعضها سريرا والى الآخر بطيئا ولو كان هذا  
 مختلفا فيحتاج الى دليل آخر بقوله ( ولان ماهية الحركة كما لما فيها من الانتقال  
 حال الى حال تقتضي المسبوقية بالغير والازلية تنافيها ) اي المسبوقية قوله لما  
 فيها تعليل مقدم لتقتضي وفيه بحث لانها ان يراد به مسبوقية بعض الحركة  
 ببعضها او يراد مسبوقية بعض اجزائها ببعض وعلى كلا التقديرين لا يلزم  
 حدوث الكون مطلقا لثبوته مع السابق والمسبوق معا ولكن الانتقال  
 في الماهية لا يستلزم حدوثها يحتاج الى دليل آخر وهو قوله ( ولان كل حركة  
 فهي على التقضي وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال ) قيل جواز  
 الزوال لا يوجب وقوعه فيجوز دوام السكون في بعض الاجسام ودوام  
 الحركة في بعضها والاستدلال بان كل جسم فهو قابل للحركة لتماثل الاجسام  
 في الماهية انما يفيد الجواز الوفوع ( لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة  
 وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمنع قدمه ) فثبت ان الاجسام لا تنجو عن الحركة  
 والسكون الحادئين \* لا يقال عدم الحادث قديم مع انه يزول بحدوثه \* لاننا نقول  
 ان القديم اسم لوجود لا اول له والدليل انما قام على امتناع عدمه لا غير وهو  
 ان القديم اما واجب او مستند اليه بطريق الايجاب فلان نقض بالمعدوم الازلي

(٣) واما الامر الثاني  
 من الامر اللذين لا بد  
 في الصغرى منهما وهو  
 اثبات حدوثهما  
 (ابن عرس)

(٤) عطف على قوله اما  
 عدم الخلو

(٦) الحركة التي هي  
 كونان في آئين في حينين  
 او كون اول في حين

(٢) اى فى ادلة اثبات الاعيان والاعراض (٣) ( البحث ) ٨٦ طلب الشئ تحت التراب

( واما المقدمة الثانية ) اى الكبرى وعى كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث  
( فلان ما لا يخلو عن الحادث لو ثبت فى الازل لزم ثبوت الحادث فى الازل وهو  
بحال ) قلنا فيه منع ثبوته فى الفلك ( وههنا ) اى فى المذكورات ٢ ( ابحاث  
٣ الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان فى الجواهر ) اى الجزء الذى  
لا يتجزى ( والاجسام ) هذا يرد على قوله والاعيان اجسام وجواهر  
( وانه يتمتع ) عطف على قوله لا دليل اى على تقدير انه لا دليل على انه يتمتع  
( وجوده ) ممكن يقوم بذاته ولا يكون متجزيا اصلا ) هذا وارد على قوله  
والجسم والجواهر لا يخلو عن الكون فى الخيز ( كالعقول والنفوس المجردة  
التي يقول بها الفلاسفة ) فانها اعيان الا انها ليست باجسام وجواهر  
بمعنى الجزء الذى لا يتجزى بل من الاعيان الغير المتجزية فاذا جاز كونه  
غير متجزى جاز كونه غير متحرك ولا ساكن واذا جاز كونه غير متحرك ولا ساكن  
تخلف عنهما ولا يلزم حدوثهما ( والجواب ٨ ان المدعى حدوث ما ثبت  
وجوده بالدليل ) والهاء يعود الى ما فى ما ثبت ( من الممكنات ٩ ) لان المقصود  
اثبات الواجب تعالى وتوحيده وصفاته الآتية وحدث ما ثبت وجوده  
كفى فيه يرد عليه ان الكفاية انما تتم اذا ثبت ان كل حادث مستند اليه  
تعالى بلا واسطة والا فيمكن ان يوجد الله تعالى قديما كالمقتضى الاول فيستند  
اليه ما ثبت حدوثه من الاعيان والاعراض ( وهو الاعيان ٢ المتجزية  
والاعراض لان ادلة وجود المجردات غير تامة على ما بين فى المطولات والثانى  
٣ ان ما ذكر ) من الدليل على حدوث الاعراض ( لا يدل على حدوث جميع  
الاعراض اذ منها ) اى من الاعراض ( ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه  
ولا حدوث اضداده ) يعنى اذ لم يدرك حدوثه بالمشاهدة لم يدرك حدوث  
اضداده بالدليل وهو طريان العدم ( كالاعراض القائمة بالسموات ٤  
من الاشكال ٥ والامتداد ) اى الطول والعرض والعمق ( والاضواء ٧ )  
قوله الثانى ان ما ذكر يرد على قوله واما الاعراض فبعضها بالمشاهدة  
وبعضها بالدليل وهو طريان العدم ( والجواب ان هذا غير محل بالعرض  
لان حدوث الاعيان يستدعى حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم  
الا بها ) اى ضرورة انها لا تقوم الاعراض الا بالاعيان المراد من الاعيان

وغيره ( والفحص ) طلب  
الشئ فى بحث وكذا التفتيش  
( والمحاولة ) طلب الشئ بالحيل  
( والمزاولة ) طلب الشئ  
بالمعالجة وبحث عن الشئ بحثا  
استقصى طبعه وفى الارض  
حفرها ومنه فبث الله غرابا  
يبحث فى الارض ( والبحث )  
عبر فاثبات النسبة الايجابية  
او السلبية من المعامل بالدلائل  
وطلب اثباتها من السائل  
اظهار الحق ونفي الباطل  
( كليات اى البقا )  
( ٥ ) لان التجريد ينافى  
التجزى ( ابن عرس )  
( ٨ ) هذا جواب بتحرير  
المدعى ( ٩ ) المعبر عنها  
بالعالم ( ٢ ) فلا شئ من العالم  
عندنا الا وهو متجزى  
بنفسه او تابع فى تجزئه  
لمتجزى بنفسه  
( ٣ ) حاصل السؤال  
ان المطلوب منها اثبات  
حدوث العالم بجميع  
اجزائه فلا بد من اثبات  
حدوث جميع الاعراض  
والدليل السابق لا يوفى  
بذلك على ما بين ههنا انه

انما تنهض على اثبات حدوث مشهود حدوثه وادراك عدمه ( ابن عرس ) ( ٤ ) ( ههنا )  
من الافلاك والكواكب ( ٥ ) الكرية ( ٦ ) العلوية ( ٧ ) الكوكبية

هنا السموات فاذا ثبت حدوث الحركة وهو يستلزم حدوث السموات لان الحركات قائمة بالسموات باتفاق بيننا وبين الخصوم فاذا لم يصدق ان السموات لا يتخلو عن الحوادث وكل ما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث ينتج ان السموات حادثه فاذا حدثت السموات وجب القول بحدوث الاعراض القائمة بها من الاشكال والاضواء بالضرورة سواء شاهدنا به او لم نشاهده لان العين التي قامت به العرض اذا كان حادثا يكون ذلك العرض ايضا حادثا بالضرورة وهذا مما لا يمكن انكاره وعلى هذا كان الاولى اثبات حدوث الاعيان اولا بدليل لا يتوقف على حدوث الاعراض ثم القول بان الاعراض ايضا حادث لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض حتى لا يرد سؤال الدور بان يقال لم ثبت حدوث الاعيان بحدوث الاعراض فلو ثبت حدوث الاعراض بحدوث الاعيان لزوم الدور ٢ ( والثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها ) اي في الحالة مخصوصة ( وجود الحوادث فيها ) اي وهو اشارة الى رد قوله فلان ما لا يتخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل يلزم ثبوت الحادث في الازل حاصله ان يقال لانسم ان ما لا يتخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل لزوم ثبوت الحادث في الازل وانما يلزم ذلك ان لو كان الازل عبارة عن حالة مخصوصة ثابتة في نفس الامر يلزم من وجود الجسم في تلك الحالة وجود الحوادث فيها وليس كذلك ( بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمة مقدرة غير متناهية ) وازلية الحادث بهذا المعنى غير محال وانما المحال هو الازلية بالمعنى الاول وهو غير لازمة \* قوله عن عدم الاولية اعم بالذات او بالزمان كالنفس الثاني وهو استمرار الوجود ويمكن ان يحمل الاول على عدم الذاتي وهو ظاهر ( في جانب الماضي ) والابد عبارة عن استمرار الوجود لا الى نهاية في جانب المستقبل والسرمد عبارة عن استمرارين ( ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه ما من حركة ٩ الا وقبلها ) اي قبل الحركة ( حركة اخرى ٣ لا الى نهاية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسمون ) الواو للحال ( انه لا شيء عن جزئيات الحركة بتقديم ) بمعنى انه يوجد جزء واحد يبق ويستمر وجوده ( وانما الكلام في الحركة المطلقة ) وهي قديمة عندهم \* حاصل السؤال لانسم ان ما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث كيف يجوز ذلك والحال ان الحركة

(٢) وجوابه انا اثبتنا  
 حدوث الاعيان بالاعراض  
 مخصوصة كالحركة والسكون  
 وحدث الاعراض المطلقة  
 بالاعيان مخصوصة  
 (٨) جواب دخل مقدر  
 تقديره لو كان الازل عبارة  
 عن عدم الاولية او عن  
 استمرار الوجود لم يصلح  
 اطلاقه على الحركات الحادثة  
 اعني الحركات الفلكية  
 فكيف يقولون بازليتها  
 فاجاب عنه بان الازلية  
 ههنا بمعنى آخر ( قريبي )  
 (٩) تحدث في موضوعها  
 الذي هو الفلك ( ابن عرس )  
 ( ٢ ) فالحركات الازلية  
 من حيث انه لا اول لها حادثه  
 من حيث ان كل حركة  
 منها مسبوقه بعدها  
 ( ابن عرس )



(٦) واذا فرضنا ان كل جسم لا بد ان يكون في حين ٨٨ فلا بد ان يكون ذلك الحاوي

المطلقة لا يخلو عن الحركات الجزئية مع ان الحركة المطلقة ليست بمحدثة  
(والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق  
مع حدوث كل من الجزئيات) تلخيص الجواب ان الحركة المطلقة لو كانت  
قديمة اى وجوده في الازل لزم ان يكون شئ من جزئياته ازليا اذ لا تحقق  
للكلى الا في ضمن الجزئيات لكن اللازم باطل بالاتفاق وقد يجاب بأنه لا وجود  
للمطلق في الخارج لانفسه ولا في ضمن الجزئي فلا يلزم قدمه لانه صفة  
الموجود (والرابع انه لو كان كل جسم في حين لزم عدم تناهي الاجسام  
لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم  
(المسوى ٦) كانه اشارة الى رد قوله فلان الجسم والجوهر لا يخضع عن الكون  
في الحيز وحاصله ان يقال ان قولكم فلان الجسم والجوهر لا يخضع عن الكون  
في الحيز اما قضية مهمة فلا يتم مطلوبكم الذي هو جميع الاجسام والجواهر  
لان القضية المهمة في قوة الجزئية فيلزم حدوث بعض الاجسام والجواهر  
الذي هو غير المطلوب واما قضية كلية فيلزم عدم تناهي الاجسام لان الحيز  
عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم  
المسوى ولو كان لكل جسم حين لزم عدم تناهي الاجسام ويلزم منه  
ان يكون فيما وراء فلك الافلاك شئ حار مماس لفلك الافلاك ٧ وليس  
كذلك بل فيما وراءه عدم محض واللازم باطل لان الابعاد كلها متناهية  
كما ثبت في موضعه بالبرهان القطعي والبرهان السلمي وغير ذلك من البراهين  
الدالة على تناهي الابعاد وكذلك لزوم وفلا يلزم حدوث جميع الاجسام الذي  
هو مرادكم (والجواب ان الحيز عند المتكلمين ٨ هو الفراغ المتوهم الذي  
يشغله) اى يدخله (الجسم) او يشغله الجوهر الفردي بلا نفوذ بعده ٩ ولم يذكره  
لانه ليس بمقام التفصيل مع ان ثبوت الجوهر محتمل (وينفذه) اى في الفراغ  
المتوهم (ابعاده) وما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث  
ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن (اى الوجود والعدم) (من غير مرجح  
ثبت ان له) اى العالم (محدثا) يعنى لما ثبت بالدليل المذكور ان العالم  
حادث كان مسبوقا بالعدم واذا سبقه العدم لم يكن وجوده لذاته ويستوى  
في العتق امكان وجوده وعدمه فلا بد من تخصيص يرجح احد الجانبين

محويا والحاوي له كذلك ولا ينتهي الى حاد ليس  
بمعنى لان المفروض  
ان ذلك الحاوي جسم  
فلا بد له من حين واذا بطل  
ان كل جسم لا بد له من حين  
ثبت استثناء بعض الاجسام  
عن الحيز فيلزم يتقضى الدليل  
على حدوث جميع الاعيان  
لانه مبنى على ان كل  
جسم لا بد له من حين  
نعم يثبت به حدوث ما  
لا يخضع عن الكون في الحيز  
(٧) وهو الفلك الاطلس  
المسمى بالمحدود للجهات  
اذ هو جسم لا حيز له عندهم  
(ابن عرس)  
(٨) واذا كان هذا هو معنى  
الحيز فلا يلزم من كون  
كل جسم لا بد له من حين  
عدم تناهي الاجسام لان  
ذلك انما يلزم من جعل  
الحيز سطحيا باطنا من الجسم  
وهو ظاهر فان الفراغ  
المذكور فليس بجسم  
ولا مستلزمه (ابن عرس)  
(٩) لا الفراغ المتحقق  
كما هو مذهب بعض الفلاسفة

(٣) أتى بالاسم الظاهر ٨٩ مع ان الظاهر ان يقول والمحدث له فالعالم في كلامه اعم بما ثبت

حدوثه واما ما ثبت والمحدث  
للكل هو المحدث بالذات  
وقاعدة اعاداة الشيء معرفة  
قد يعدل عنها (كنقروى)  
(٤) واما ما نقل اي الواجب  
الوجود لان الاسم الشريف  
انما يدل له الذات المتعالية  
لان المفهوم (ابن عرس)  
(٥) اذا المحتاج هو الممكن  
واذا وجد كان وجوده  
من غيره لان ذاته لما عرفت  
انها فالمحدث للعالم هو الله  
الواجب الوجود لانه  
من ثبت وجوده لا يخلو اما  
ان يكون واجب الوجود  
او جائز ولا جائز ان يكون  
جائز الوجود (عرس)  
(٦) فقوله فلم يصلح محدثا  
للعالم اشارة الى مذهب اهل  
الحق من استناد كل المحدثات  
اليه تعالى ابتداء وقوله  
او مبدأه اشارة الى مذهب  
الفلاسفة من استناد  
الممكنات بعضها الى بعض  
حتى ينتهي اليه تعالى  
والتلخيص انه كان جائز  
الوجود لم يصلح ان يكون  
صانعا للعالم على المذهبين  
(عرس)

على الآخر (والمحدث للعالم هو الله تعالى) معنى تعالى اي جل وعلو عن الخلق  
الطاهرين واما يقول المشركون في صفاته (اي الذات الواجب الوجود الذي  
يكون وجوده) اي وجود الواجب (من ذاته ولا يحتاج الى شئ) اصلا  
اذ لو كان (محدث العالم) جائز الوجود لكان من جملة العالم فلا يصلح  
محدثا للعالم ومبدأه (٧) اي علة للعالم والازم الدور او التسلسل (مع ان العالم  
اسم لجميع ما يصلح علما) اي علامة (على وجود مبدأه) الضمير في له عائد  
الى ما (وقريب من هذا) اي قريب الى قوله اذ لو كان جائز الوجود الخ  
(ما يقال ان مبدأ الممكنات باسرها لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان) اي المبدأ  
(ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها) اي للممكنات اذ الشئ  
يتمتع ان يكون علة لنفسه \* فان قلت لم لا يجوز ان يكون البعض علة للمجموع  
قلت لا يجوز لان علة المجموع علة لكل واحد منه فيكون علة لنفسه \*  
فان قلت المجموع من حيث هو مجموع غير كل واحد منه قلت نعم في الاعتبار  
واما في الحقيقة فلا واما كان هذا قريبا لما سبق لان المقصود واحد وان اختلف  
الاعتبارات والعبارات (وقديتوهم ان هذا) اي قوله اذ لو كان جائز  
الوجود لكان من جملة العالم الخ (دليل على وجود الصانع من غير افتقار  
الى ابطال التسلسل وليس كذلك) اي ان يكون اثبانه بحيث لا يجعل بطلان  
التسلسل احدى مقاماته لان من عادته ابطال التسلسل عند اثبات وجود  
الصانع (بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل) فيه بحث لان الاشارة  
الى دليل بطلانه ليس اقتقاراله وانما ثبت الافتقار ان لو اخذ بطلانه مقدمة  
للدليل على وجود الصانع وليس كذلك (وهو) اي احد ادلة بطلان  
التسلسل (انه لو ترتب سلسلة الممكنات لا الى نهاية لا احتاجت الى علة  
مستقلة) لكون تلك السلسلة ممكنة وان كانت غير متناهية (وهي) اي  
العلة (لا يجوز ان تكون نفسها) اي نفس الممكنات (ولا بعضها) وواليه اشار  
بقوله لكان من جملة العالم فلم يكن مبدأ لها (لاستحالة كون الشئ علة لنفسه)  
لان العلة مقدمة على المعلوم وتقدم الشئ على نفسه محال (واعلمه بل خارجا  
عنها فيكون واجبا فيقطع السلسلة) بيانه لو كان بعض الممكن لا على  
التعيين علة للبعض الآخر والبعض الآخر علة لذلك البعض فيكون علة

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

(٣) لا يقال احتياج السلسلة الى علة ممنوع لانه اما ان يراد ٩٠ سلسلة الممكنات كل واحد

من احادها او الهيئة الاجتماعية فان كان الاول فكل من تلك الآحاد معلل بآخر لا الى نهاية وان كان الثاني فوجوده اعتباري والكلام في الموجود الخارجي والامر الاعتباري لا يحتاج الى علة موجودة في الخارج لانا نقول ليس له اد واحدا منها وانما المراد بالسلسلة الكل من حيث هو كل وهو عين الآحاد ولا يرب في ان الكل بهذا المعنى موجود خارجي يمكن فيحتاج الى علة ولا جائز ان تكون نفس السلسلة ولا بعضها لما تبين (عرس) (٣) الدائة على بطلان التسلسل (ابن عرس) (٤) سلسلة الممكنات مترتبة معلولا على علة لا الى نهاية على سبيل التضاد ثم نقرض من المعلول الاخير

لعلة وهما اشكال ٢ وهو ان سلسلة الممكنات ليس لها وجود في الخارج ولا يمكن الوجود ايضا فيه وعلة كل منها داخلية في السلسلة فحينئذ يتنع الافتقار الكل الى العلة اذ ليس لها وجود مستقل او نسلم افتقاره الى علة هي نفسه على معنى انه يكفي في وجودها نفسها من غير حاجة الى امر خارج عنها فان الجزء الاول من تلك السلسلة علة للثاني والثاني للثالث والثالث للرابع وهذا فيكون لكل واحد من تلك الاجزاء علة منها وهذا ليس بمستحيل اذ ليس فيه تقدم الشيء على نفسه مناط الجواب هو الفرق بين تعليل كل واحد من السلسلة بآخر منها وبين تعليل المجموع بالمجموع وهما متبايران والثاني بديهي البطلان وثبت بطلان الاول فان ثبوت الاول يستلزم ثبوت الثاني وبطلان الاول دليل على بطلان المزموم والتسلسل على ثلاثة اصناف الاول في طرف الماضي فقط اي لا ابتداء له فيه لكن انه ينتهاء في طرف المستقبل والثاني في طرف المستقبل فقط اي لا انتهاء له فيه لكن انه ابتداء في طرف الماضي والثالث في طرفيهما اي لا ابتداء له ولا انتهاء له وهذا اشد امتناعا من الاولين والثاني من الاول (ومن مشهور الادلة ٣) عطف على قوله بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل اعنى استحالة ترتيب الامور الغير المتناهية المتجمعة في الوجود (برهان التطبيق) الاضافة بيانية فهو يدل على بطلان التسلسل سواء كان من جانب العلة فقط بان يبدأ معلول آخر لانهاية لعالمه او من جانب المعلول فقط بان يبدأ مبدأ اول لانهاية لمعلولاته او من الجانبين معا (وهو) اي برهان التطبيق (ان نفرض ٤ من المعلول الاخير) وهو ما لا يكون علة لشيء اصلا (الى غير النهاية جلة ٥ وما قبله) اي قبل المعلول الاخير (بواحد مثلا) اي بمرتبة واحدة اي بمحدث واحد بحيث يكون الجلة الثانية ناقص من الجلة الاولى بذلك الواحد (الى غير النهاية جلة اخري) تقرير الدليل ان الحوادث لو كانت غير متناهية واخذنا جلتين من تلك الحوادث الغير المتناهية احديهما من مبدأ معين وثانيهما من مبدأ آخر قبل هذا الاول بمرتبة واحدة (ثم نطبق الجلتين بان يجعل الاول) اي الجزء الاول (من الجلة الاولى بازاء الاول من الجلة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا) اي الثالث بالثالث والرابع

(الرابع)

(٧) اي فيما ينبطه وجود ﴿ ٩١ ﴾ من الممكنات سواء كانت مجتمعة في الوجود كافي العلل

والمعلومات المترتبة المذكورة  
او غير مجتمعة كافي الحركات  
الفلكية (عرس)  
(٨) والمعنى ان هذا التطبيق  
الذي وقع الاستدلال به على  
بطان التسلسل انما اعتبر  
بين الامور المضبوطة  
بالوجود الخارجى المستغنية  
في وجودها عن الاعتبار  
والتعلل لاجل الاستدلال به  
على تنهايتها وامتناع كونها  
ليست متناهية وهو بهذه  
الصفة لا يمكن ان يكون  
في الامور الدمية الوهمية  
انحصارها لقطعها في التطبيق  
بانقطاع الوهم وذهابها فيه  
باعتبارها والوهم عاجز عن  
ملاحظة تلك الامور الوهمية  
التي لا تنهى فتقطع تلك  
الامور بانقطاعها عن تطبيقها  
فلا يكون فيها للتطبيق  
المذكور مساع بخلاف  
الامور المحققة الوجود حيث  
يفرض العقل التطبيق فيها  
فيلم على الوجه المطاوب واذا  
تقرر ذلك فلا يرد النقص  
على هذا الدليل بمراتب العدم  
الذي هو وهمي محض

(ابن عرس)

بالرابع والخامس بالخاص ( فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد  
من الثانية كان الناقص ) اي الجملة انشائية ( كائنا اى الجملة الاولى  
( وهو محال ) فيه بحث لانه ان اريد به التساوى في الحدين فلا حد فيهما  
من جانب اللانهاى وان اريد وجود من احدهما بازاء كل واحد من الآخر  
فاستحالة ممنوعة لجواز ان يكون ذلك من جهة عدم التماهي لامن جهة  
التساوى في المقدار ( وان لم يكن فقد وجد في الاولى مالا يوجد بازائه )  
الهاء يعود الى ما ( شئ ) في الثانية فيقطع الثانية وتتماهى ويلزم منه ( اي  
من تنهى الثانية ( تنهى الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه )  
اذ المفروض كذلك ( والزائد على المتماهي بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة )  
وقد فرضناها غير متاهين هنا خلف ( وهذا التطبيق انما يمكن فيما دخل  
٨ تحت الوجود دون ما هو وهمي محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم ) قوله  
هذا التطبيق اشارة الى جواب ما يقال وهو ان دليلكم هذا ليس صحيح  
بجميع مقدماته لان هذا الدليل جار في مراتب الاعداد ومعلومات الله  
تعالى ومقدوراته مع ان المطلوب انسى هو التماهي غير ثابت لان كل واحد  
من مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناه فلا يتم هذا الدليل  
فاجاب عنه الشارح انما قل قوله وهذا التطبيق الخ حاصله ان يقال  
ان مراتب الاعداد الغير المتناهية والمعلومات والمقدورات الغير المتناهيتين  
امور وهمية ليس لها جلتان في نفس الامر يكون احديهما منطبقا للاخرى  
فصار ان الجلتين المفروضتين في الاعداد والمعلومات والمقدورات  
منقطعان في ذلك التطبيق بانقطاع الوهم عن التطبيق المذكور بعجزه  
وليس يلزم من انقطاعهما في الوهم انقطاع ما لا يتماهى في نفس الامر  
حتى يكون محالا اذ ليس تلك الجلتان في نفس الامر فلا يتصور ان يكون  
انقطاعهما في نفس الامر ( فلا يرد النقص بمراتب العدد بان يطبق جلتان  
احديهما من الواحد لالى نهاية والثانية من الاثنين لالى نهاية ولا معلومات  
الله تعالى ولا بمقدوراته ) هذا يرد على قوله كان الزائد كالتامس ( فان الاولى )  
اي معلومات الله تعالى ( اكثر من الثانية مع لا تنهايهما ) اي معلومات الله  
تعالى ومقدوراته لان كل ما هو مقدور الله فهو معلوم له ضرورة بخلاف

( ٨ ) نقولنا الاعداد غير متناهية ليس كقولنا الممكنات ﴿ ٩٢ ﴾ الموجودة غير متناهية لان

العكس لان ذاته تعالى وصفاته وجميع اتمتعته معلوماته وليس بمقدوراته لان المقدورية يقتضى صحة الوجود ومسبوقيته بالعدم وليس كذلك فيما ذكره والا لم ثبت الوجدانية والامر ليس كذلك ( وذلك ) اى عدم ورود النقض المذكورة ( لان معنى لانهاى الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لا تنهى الى حد لا يتصور فوقه ) فوق حد ( آخر ) اى عدم تنهايتها انما هو بحسب التصور لا بحسب الوجود الخارجى ( لا بمعنى ان ما لانهايته يدخل فى الوجود فانه محال ٨ ) اى الدخول ٩ فى الوجود محال يعنى ان مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات لا تنقطعان ولا يلزم من ذلك تساويهما فى نفس الامر لان التساوى فى نفس الامر فرع وجودها فى نفس الامر بخلاف ماله وجوده فى نفس الامر فانه يلزم احد الامرين اما انقطاعه فى نفس الامر فيكون ما لا يتناهى فى الواقع ونفس الامر متناهيا فيه وانه محال واما عدم انقطاعه فى نفس الامر فيلزم تساوى الجنتين الزائدة والناقصة وهو محال ايضا لانه خلاف المقدر وخلاف ما ثبت فى نفس الامر والواقع ﴿ الواحد ٢ ﴾ يعنى ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الاعلى ذات واحدة يعنى ان صانع كل شىء ابتداء هو الله تعالى واحد عنداهل السنة والجماعة خلافا لثنوية فانهم قائلون بانه اثنان الاول خال الخير والثانى خالق الشر فخالق الخير يزيدان وخالق الشر اهرمن وهو عبارة عن ابليس وهى الشيطان وقيل الاول النور والثانى الظلمة قديمتان وحدث العالم من امتزاجهما واستدلوا عليه بان الفاعل الواحد يمتنع ان يكون خيرا وشريرا بالذات لان ذاته اقتضى الخير ينبغى ان لا يكون شريرا وان اقتضى الشر ينبغى ان لا يكون خيرا ولان الخير ان قدر على دفع شر الشرير لم يفعل لم يكن خيرا لان الرضاء بالشر شر وان لم يقدر عجز والمعجز منحة عن درجة الألوهية ويمكن ان يجاب عنه بان يقال لانسلم ان الفاعل الواحد اذا فعل خيرا وشررا يلزم ان يكون خيرا وشريرا بالذات ولان الشر بالنسبة لنا وبالنسبة الى الله تعالى كله خير ومصلحة فلا يرد شبهتهم ( والمشهور فى ذلك ) اى فى كون صانع العالم واحدا ( بين المتكلمين برهان القانع ) اى التنازع ( المشار اليه

الاول معناه ان ما من عدد الا ويتصور فوقه عدد وهو صادق والثانى معناه ان ما دخل تحت الوجود الخارجى من الممكنات لانهاية له وهو كاذب لان ذلك محال فقوله وذلك لان معنى ما لا يتناهى الخ فيه تحقيق وايضاح لقوله سابقا وهذا التطبيق الخ ( عرس تتمه )

(٩) اى دخول ما لانهايته (٢) قوله الواحد وما بعده يحتمل ان يكون صفات الله ويحتمل ان يكون نظائره اخبار المحدث ولقد اشار الشارح الى الثانى وقد اصاب لان كلامها عقيدة كلامية يستدعى كلاما تاما لافادته فلا يناسب ان يجعل المجموع حكما واحدا ( عصام ) (٣) الواحد اذا استعمل من غير تقدم الموصوف اريد به المتوحد فى ذاته واذا جرى على الموصوف اريد به المتوحد فى صفته ( شرح مواقف )

( نقولنا )

بقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدنا وتقريره انه لو امكن  
 الهان لا يمكن بينهما تمنع بان يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه  
 لان كلا منهما (اي من الحركة والسكون) في نفس الامر ممكن) يعني كل واحد  
 منهما بالنسبة الى نفسهما مع قطع النظر عن الآخر (وكذا تعلق الارادة  
 بكل منهما) اي من الحركة والسكون (اذ التضاد بين الارادتين) اي  
 ارادة الحركة والسكون لتعدد محلها وهو المريدان نعم متعلقهما وهو زيد  
 واحد لكنه ليس بحمل الارادتين بل المرادين حتى امتنع اجتماعهما فيه  
 بخلاف ارادة الواحد للضدين فانهما متضادان لا اتحاد المحل (بل بين المرادين)  
 اي بل التضاد بين المرادين \* اعلم ان بل موضوع لاثبات ما بعده والاعراض  
 عاقبه ففي كل موضع يمكن الاعراض عن الاول يثبت الثاني فقط وفي كل  
 موضع لا يمكن الاعراض عن الاول يثبت الاول والثاني وبل ههنا للاس  
 الاول (٧) وحينئذ اما ان يحصل الاسران) اي المرادان في حالة  
 واحدة (فيجتمع الضدان او لا فيلزم عجز احدهما) ايضا عجزها حيث  
 عجز كل منهما عن دفع مراد الآخر \* وفيد بحث لان مريدا احد الضدين ساكت  
 عن الضد الآخر لا يريد له مدد لكن لزم عدمه من ثبوت ضده فاذا فرض  
 ثبوت الضدين بطل لزوم العدم فلم يلزم العجز ايضا \* قوله فيلزم عجز  
 احدهما اضافة الاحد للعموم فيتم عجزها ايضا بناء على ان قوله او لا يعم  
 انتفاء الاسرين وانتفاء احدهما وعلى الاول يلزم عجزهما معا ويلزم ايضا خلو  
 المحل عن الضدين اللذين لا يرتفعان كالحركة والسكون (وهو) اي  
 العجز (امارة الحدوث) فلا يصلح لكونه الهيا فيلزم خلو الاثر عن المؤثر  
 وهو ايضا محال واذا لم يتصور اثبات صانعين تعين ان يكون صانع العالم  
 واحدا بالضرورة \* قوله امارة الحدوث اي دليله والا فالامارة لا تصيد  
 القيين فلا يصلح اخذه مقدمة لبرهان التمانع وايضا تخاف المراد يفيد العجز  
 قطعا لا ظنا فقوله من شائبة الاحتياج مع ان الاحتياج قطعي ليس في محله  
 (والامكان لما فيه من شائبة) اي رائحة (الاحتياج) واللام في الممتنع  
 بامارة والضمير في فيه راجع الى عجز احدهما (فالتعدد مستلزم لامكان التمانع  
 المستلزم للمصالح فيكون) اي التعدد (محالا وهذا في تفصيل ما يقال

(٧) تناقض من بيان الملازمة  
 بين امكان الهين وامكان  
 التمانع اخذ في بيان بطلان  
 اللازم الذي هو امكان التمانع  
 بقوله فحينئذ حصل اجتماع  
 الارادتين على الوجه  
 المذكور على سبيل الفرض  
 لزم من ذلك محال لذاته قطعا  
 لانه اما ان يحصل الاسران  
 الخ (ابن عرس)  
 (٩) الذي ذكره في ترتيب  
 هذا الدليل وبيان وجه  
 دلالة مفصلا

(٨) لا يخفى ان التكليف بالتصديق بوجود الصانع وتوحيده ٩٤ يشمل الكافة من العامة والخاصة

ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم مجزه وان قدر لزم مجز الآخر وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمنع ( دفع هذا المنع بقول الشارح لا يمكن بينهما تمنع لان جواز الاتفاق لا ينافي امكان التمانع وامكان التمانع كاف في اثبات المطلوب ( او يكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستزامهما ) اي الممانعة والمخالفة ( المحال ) تقرير ورود المنع على ظاهر قول هذا القائل ان يقال لان تعدد الآلهة يستلزم المخالفة والممانعة لجواز ان يكون المخالفة غير ممكنة على تقرير التعدد لاستزامها المحال اعني اجتماع النقيضين \* دفع هذا المنع قول الشارح لان كلامهما في نفسه امر ممكن اورد بان امكان كل منهما بحسب القدرة لا ينافي امتناعه بحسب الحكمة فكل واحد منهما اذا علم المصلحة في احد الضدين امتنع منه ارادة الآخر للحكمة جوابه ان رعاية الاصلح لا تجب على الواجب تعالى كما بين في موضعه ( او ان يتمتع اجتماع الارادتين كراداة الواحد ) اي كامتناع ارادة الواحد ( حركة زيد وسكونه معا ) واما اندفاع هذا المنع فلانه لا تضاد بين ارادتين فكيف يتمتع اجتماع الارادتين بل التضاد انما هو بين المرادين ( واعلم ان قوله تعالى ) ومعنى تعالى ارتفع بصفات المدح عما يشركون به من اصنام اي انها ليست شركاء له لانهم لا يخلقون شيئا ( لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا حجة اقناعية والملازمة عادية ) اي منطوقة هذه الآية حجة اقناعية اي ليست بحجة قطعية بالنسبة الى العقل نفسه وانما هو حجة بالنسبة الى العادة وكذا الملازمة ليست عقلية مع اشارته الى حجة قطعية من جهة برهان التمانع زعم البعض ان الآية حجة قطعية اذ لو كان فيهما آلهة فاما ان يؤثر الجموع او احدهما او كل منهما والكل باطل منشأ زعمه عدم الفرق بين المنطوق والمضمون المشار اليه ( على ما هو اللائق بالخطايات ٨ فان العادة جارية بوجود التمانع والغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله تعالى ولعل بعضهم على بعض ) اي غلب بعضهم اي لو كان فيهما آلهة لعل بعضهم على بعض ( والا ) اي وان لم يكن الحجة اقناعية اي ظنية والملازمة عادية بل قطعية او عقلية ( فان اريد الفساد بالفعل اي خروجهما ) اي السموات والارضين

( عن )

( عرس ابن )

وانه صلى الله عليه وسلم مأمور بالدعوة للناس اجمعين وبالمحاجة مع المشركين الذين علمتهم عن ادراك الادلة القطعية البرهانية قاصرون ولا يحدى معهم الا الادلة الخطابية البنية على الامور العادية والمقبولة التي تفوهوا وحسبوا انها قطعية وان القرآن العظيم يشمل على الادلة العقلية القطعية البرهانية التي لا يعتمدها الا العالمون وقليل ما هم بطريق الاشارة على ما بينه الامام الرازي في عدة آيات من القرآن وعلى الادلة الخطابية النافعة مع العامة لوصول عقولهم الى ادراكها بطريق العبارة تكميلا للحجة على الخاصة والعامة على ما اشير اليه قوله تعالى ولارطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقد اشتمل عليها عبارة واختياره قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الخ وحاصله انه لا يتوجه الاعتراض على الشارح بجعله هذه الحجة الشريفة اقناعية

( ٣ ) واعلم انه لما كان القول ﴿ ٩٥ ﴾ بخطابة هذا الدليل الكريم محل تدقيق النظر حتى انه حُفِيَ على

كثير من العلماء وذهب جمع  
غير الى ان الملازمة فيه قطعية  
اراد الشارح استقصاء  
القول فيه بذكر ما يظهر  
احتماله مع ذكر الجواب عنه  
لازالة الابهام عن دعواه  
وايضاح وجه الدلالة  
وانكشافه انكشافا تاما ثم انه  
لماتين تعذر كون الملازمة  
عقلية على احد التقديرين  
السابقين وكون اللازم  
غير منتف على التقدير  
الآخر اراد ان يبين ان  
الملازمة ههنا من التعدد  
والفساد المفسر بعدم التكون  
لا يكون قطعية

( ابن عرس )

( ٣ ) وايضاح ذلك ان نقول  
هذا التوجيه يصير معنى  
لو وجد صانعان للزم فساد  
وهو عدم تكون العالم  
واللازم باطل ضرورة ثبوت  
تكونه فاللزوم مثله وهو  
التعدد واما بيان الملازمة  
فهو بان نقول قد ثبت  
ان التعدد مستلزم لامكان  
التمانع واذا كان كذلك  
لم يكن احدها الخ

( عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزم الفساد  
بالفعل فالملازمة ممنوعة اى هذا لا يلزم من مجرد التعدد بل انما يلزم من تحقق  
التمانع والتمانع ومجرد التعدد لا يقتضى التخالف ( لجواز الاتفاق على  
هذا النظام وان اريد به ٢ ) بالفساد ( امكان الفساد فلا دليل على انتفاءه ٣ )  
اى الفساد اى فالملازمة مسلمة ولا دليل على انتفاء اللازم ( بل النصوص  
شاهدة بطى السموات ورفع هذا النظام ) لقوله تعالى يوم تبدل الارض  
غير الارض والسموات مطويات و قوله تعالى يوم تطوى السماء كطى  
السجل ( فيكون ممكنا لا محالة ) بل يقع على تقدير التعدد والوحدة  
( لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادها عدم تكونها ) يعنى ان لا توجد  
السموات والارضون اولا بالذات ( بمعنى انه لو فرض صانعان لا يمكن بينهما  
تمانع في الافعال ) قوله بمعنى انه لو فرض اشارة الى اثبات الملازمة يعنى تقرير  
برهان التمانع انه لو تعدد الالهة لم يتكون السماء والارض لان تكونهما اما  
بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل لان الاول ينافى  
القدرة والثانى يوجب توارد العتین المستقلتين على معلول واحد والثالث  
يوجب الترجيح بلا مرجح لان نسبة المقدورات اليهما على السواء ( فلم يكن  
احدهما ) لا على التمين ( صانعا فلم يوجد مصنوع ) اضافة الاحد للعموم  
فيفيد عدم صنع كل منهما ( لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الاعدم تعدد  
الصانع ) بمعنى ان لا يكون كل منهما صانعين وهو لا يوجب انتفاء المصنوع  
لجواز صنع احدهما او اراد ان امكان التمانع لا يستلزم الاعدم تعدد الواجب  
تعالى في الواقع لبرهان التمانع ولا يستلزم انتفاء المصنوع فلا يصح قوله  
لو فرض صانعان لم يوجد مصنوع ( وهو ) اى امكان التمانع ( لا يستلزم  
انتفاء المصنوع ) تقديره ان الملازمة المذكورة في الآية الكريمة على تفسيرك  
بقولك بمعنى انه لو فرض صانعان الخ لا تصدق فضلا عن ان تكون  
قطعية لان فرض تعدد الالهة فيهما لا يستلزم الا امكان التمانع وهو  
لا يستلزم الاعدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم عدم المصنوع فاذا كان  
كذلك لا يكون التفسير موافقا للمفسر وهو قوله تعالى لو كان فيهما  
آلهة الا الله لفسدنا قوله لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الخ فييد بحث

واذا لم يكن احد صانعا لم يوجد الخ فيثبت بطلان اللازم فيثبت المطلوب فقال لا يقال ذلك لانا نقول الخ ( ابن عرس )



لان السائل لم يدع ان امكان التمانع بمجرد مطلقا يستلزم انتفاء المصنوع بل  
امكان التمانع على تقدير تعدد الصانع يستلزم انتفاع المصنوع وهو محال حاصل  
معنى الجواب الاول ٢ ان ترتب قوله فلم يكن احدهما صانعا على قوله لا يمكن  
بينهما تمنع مسلل لكن ترتب قوله فلم يوجد مصنوع على قوله فلم يكن احدهما  
صانعا ممنوع اذ لا يلزم من عدم كون احدهما صانعا انتفاء المصنوع  
(٣) على انه يرد منع الملازمة ان اريد به عدم التكون بالفعل ) بجواز الاتفاق  
على هذا النظام والتكوين ( ومنع انتفاء اللازم ٥ ) اي يرد منع انتفاء اللازم  
( ان اريد ٦ بالامكان ) بناء على ان الكل يمكن يمكن عدم تكونه \* فان قلت  
العالم متكون بالفعل فلو يمكن عدم تكونه لزم امكان اجتماع النقيضين \* قلت  
امكان عدم التكون يدل على تكونه لاعدده فلا محذور حاصل الجواب الثاني  
اشارة الى منع الملازمة مطلقا اي سواء كان عدم التكون بالفعل او بالامكان  
( فان قيل ان ٧ مقتضى كلمة لولا انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الاول فيه )  
يعنى لا يلزم من هذه الآية الكريمة الانتفاء الفساد في الزمان الماضي  
بسبب انتفاء التعدد ولا يلزم منها المطلوب الذي هو انتفاء التعدد مطلقا  
فلا يصلح الآية حجة على انتفاء التعدد \* لا يقال اذا دل الكلام على انتفاء  
الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد فقط حصل المطلوب وهو  
انتفاء التعدد فيكون انتقالا من الاثر الى المؤثر \* لانا نقوله لان سلم حصول  
المطلوب فان المطلوب حصوله بالاستدلال وهذا ليس كذلك فانه ما دل الكلام  
على انتفاء اللازم بسبب انتفاء المزوم ثبت انتفاء اللازم بالدليل وبقي انتفاء  
المزوم بلا دليل وهو خلاف المطلوب ( فلا تضيد الا للدلالة على ان انتفاء  
الفساد في الماضي بسبب انتفاء التعدد ) يعنى انه يفيد كون انتفاء التعدد سببا  
لانتفاء الفساد في الماضي فالقصد كون العلم بانتفاء الفساد سببا للعلم بانتفاء التعدد  
مطلقا فلا تضيد بالماضي \* نعم يلزم من ثبوت الاول ثبوت الثاني لكن القصد الى  
المقصود بالانحريف احسن ( قلنا نعم بحسب اصل اللغة لكن قد يستعمل  
للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط ) حتى قالوا ان لولا انتفاء الثاني دون  
العكس كما هو المشهور ( من غير دلالة على تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم  
قدما لكان غير متغير والآية من هذا القبيل وقد يشبهه على بعض الازدهان

لازما للتعدد وهو عدم  
كون واحد منهما صانعا  
يستلزم عدم المصنوع  
بالضرورة ولكن قد بينا  
ان عدم كون واحد منهما  
صانعا لا يكون لازما عقليا  
للتعدد لجواز الاتفاق عفلا  
وانما امتنع عادة ( ابن عرس )  
( ٣ ) على انه يرد على جعل  
اللازم من التعدد عدم  
التكون بناء على تفسير  
الفساد بذلك منع الملازمة  
بين التعدد وعدم التكون  
( عرس )

(٤) بعدم التكون المذكور  
(٥) اذ معنى عدم تكون  
الشيء بالفعل ان لا يوجد  
ذلك الشيء في الخارج  
فان كان المراد من عدم  
التكون ذلك وهو الوجه  
الظاهر من الاطراف فملازمة  
ممنوعة وقد سبق بيان  
بطلانها ( عرس )  
(٥) الذي هو التكون  
(٦) عدم التكون بالامكان  
(٧) استحكالا للاستدلال  
على انتفاء المقدم الواقع  
في شرطية لولا بانتفاء التالي  
( عرس )

احدا الاستماتين بالآخر فيقع الخطب ﴿القديم﴾ هذا تصريح بما علم التزاما  
 قيل هذا تشنيع على صاحب العمدة حيث اقام الدليل على كونه قديما بعد  
 اثبات كونه واجب الوجود ولا حاجة اليها (اذ الواجب لا يكون الا قديما)  
 بل هذا تشنيع على المصنف حيث اختصر في اداء المسائل غاية الاختصار  
 فلا يليق بحاله الا التطويل (اي لا ابتداء لوجوده) اي الواجب (اذ لو كان  
 حادثا مسبقا بالعدم لكان وجوده) اي الواجب تعالى (٣ من غير ضرورة  
 حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان) فحينئذ تكون  
 دلالة على القديم صريحة (لكنه ليس يستقيم للقطع بتغير المفهومين)  
 لان مفهوم الواجب تعالى ان يكون وجوده لذاته اي لا يمكن ان يكون وجوده  
 من غيره ومفهوم القديم هو ان لا يكون له بداية (واما الكلام في التساوي  
 بحسب الصدق) اي البحث في انه متساو في الصدق ام لا (فان بعضهم على  
 ان القديم اعم لصدقه) اي القديم (على صفات الواجب بخلاف  
 الواجب فانه لا يصدق عليها) اي على صفات الواجب فلا يكون الكلام  
 بالتزادف صادقا فكان مرادهم بالتزادف التساوي في الصدق فحينئذ يستقيم  
 الكلام (ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات  
 القديمة) هذا جواب ما يقال وهو انه لو صدق القديم على صفات الواجب  
 لتعدد القدماء (وفي كلام بعض المتأخرين كالامام حيد الدين الضير)  
 رجع الله تعالى ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته  
 فيكون الواجب والقديم مترادفين \* قوله وفي كلام البعض خبر وتصريح  
 مبتدأ (واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته) فينزم منه  
 ان لا يحتاج الصفات الى الغير (بانه) اي القديم (لو لم يكن واجبا لذاته لكان  
 جائزا لعدم في نفسه) اذ لا واسطة بينهما اي الامر الثالث بين القديم  
 والحادث حتى يكون لا قديما ولا حادثا لان التقابل بين القديم والحادث  
 تقابل الايجاب والسلب لان القديم هو الموجود الذي لا ابتداء لوجوده  
 والحادث هو الموجود الذي يكون لوجوده ابتداء والاول سلب وهو رفع  
 النسبة الحكمية والثاني ايجاب وهو اثبات النسبة الحكمية فلا واسطة  
 بين الايجاب والسلب والا لزم ارتفاع الامرين المتنافيين اولزم اجتماعهما

(٢) دليل على دعوى المتن  
 وليس متعلقا بقوله تصريح  
 بما علم التزاما حتى يتجه انه  
 لا يتم لان الدليل لا يفيد  
 الا اللزوم في نفس الامر  
 وهو لا يفيد العلم به التزاما  
 وان الواجب كالقديم من  
 لوازم الله فلامعنى لجملة  
 من لوازم الواجب دون  
 المستجمع (عصام)  
 لان ما كان وجوده مسبقا  
 بعدم لا بد لوجوده من مرجع  
 كما سبق بيانه ولا معنى  
 للواجب الا ما كان وجوده  
 من ذاته ولا معنى للممكن  
 الا المحتاج في وجوده الى  
 غيره فيكون وجوده من  
 ذلك الغير فالقديم لازم  
 قطعى للواجب ظاهرا  
 اللزوم جدا بحيث يظن  
 وحدة المفهوم في لفظ  
 الواجب والقديم حتى  
 وقع في كلامهم  
 (ابن عرس)

وكل ذلك محال (فيحتاج ٢ في وجوده الى مخصص فيكون محدثاً) اي حدوداً ذاتياً لانه المقابل للواجب لذاته ويدل عليه ايضا قوله (اذ لا تعني بالمحدث الا ما يتعلق وجوده) والهاء يعود الى ما (بإيجاد شيء آخر) لان المحدث الزماني ما لا يكون وجوده لذاته لا بمجرد الافتقار الى الغير وما وقع في كلام بعض العلماء من الواجب لذاته هو الله تعالى وصفته فمعناه انما واجبة لذات الواجب اي مستندة الى الله تعالى بطريق الايجاب لا بطريق التقصد والاختيار (ثم اعترضوا ٥ بان الصفات ٦ لو كانت واجبة لذاتها لكانت اي الصفات (باقية والبقاء معنى ٧ فيلزم قيام المعنى ٨) اي البقاء (بالمعنى) اي بالصفة (فجابوا بان كل صفة ٢ فهي باقية ببقاء هو) اي البقاء (نفس تلك الصفة) اي البقاء ليس اصراً موجوداً عارضاً حتى يلزم قيام العارض بالعرض بل ٣ البقاء عبارة عن استمرار الوجود وذلك ليس بامر زائد على الوجود (وهذا في الكلام) اي كلام سعيد الدين الضرير (في غاية المسبوبة ٥) فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد) يعني ان قلنا بكون الصفات واجب الوجود لذاتها يلزم القول بتعدد الواجب لذاته وهو مناف للتوحيد (والقول بامكان الصفات) يعني ان بعض المتكلمين قالوا بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى لاصفاده فيلزم ان يكون الصفات ممكنة لا واجبة (ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث) فيلزم ان يكون الله تعالى محلاً للحوادث فلذا صار صعباً وهذا هو التحقيق الذي وعده الشارح (فان زعموا انها) اي الصفات (قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوبة بالعدم) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لم يجوز ان يكون الصفات قديمة بالزمان وحادثة بالذات فلا يلزم الفساد لانه لا تنافي بين الحدوث الذاتي وبين القدم الزماني (وان هذا ٧ لا تنافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحديث الى الذاتي والزماني وفيه رفض لكثير من القواعد) لان القول بان صفات الله تعالى ممكنة وقديمة بالزمان وحادثة بالذات يستلزم ان يقال في العناصر كذلك لانها ممكنة وقديمة بالزمان وحادثة بالذات فهذا من رفض القواعد وكذا غيره مما يقولون بقدمه (وسياتي ٩ لهذا زيادة تحقيق (الحق) ومعناه

(٤) ذلك القديم (٢) الا المحدث بالمعنى الاعم الذي تقدمت الاشارة اليه وهو ما يتفق الخ (٥) اي اصحاب هذه المكلة على انفسهم حيث قوا بوجوب الصفات لذاته واستدلوا بما ذكر بان هذه الصفات الخ (ابن عرس) (٦) المقدسة (٧) اي صفة فيحتاج بالضرورة الى موصوف يقوم به (ابن عرس) (٨) وذلك يجزى الى القول بجواز قيام العارض بالعرض وقد قالوا بامتناعه (ابن عرس) (٢) من الصفات المقدسة (٣) وتحقيق الجواب انه ليس البقاء صفة وجودية وانما هو عبارة عن استمرار الوجود (ابن عرس) (٤) الذي ذكره من كون الصفات واجبة لذاتها (٥) واعلى مراتب الاشكال (٧) اي تقدم الذي تصنف به او المعنى (ابن عرس) (٨) الكلامية (٩) في مباحث الصفات

( ٢ ) أنه تعالى حتى هذا مما أتفق عليه ٩٩ عليه التكل من اهل الملل وغيرهم لانه عالم قادر

كل عالم قادر فهو حتى بالضرورة لكن اختلفوا في معنى حياته لانها في حقنا اما اعتدال المزاج النوعي او قوة الحس والحركة ولا يتصور في حقه تعالى فقالوا انما هي كونه يصح ان يعلم ويقدر وهو مذهب الحكماء وقال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة انها صفة توجب صحة العلم والقدر

( مواقف مع شرحه )

(٣) هاء سماء وزنده توزه

دينور وهو ايد اغوب وير

يوزينه طاغلمش خرده

طوبراغه دينور (اوقيانوس)

(٤) اشد سواد

(٥) خاطرانسانك درونه

لايح اولوب جولان ايدن

شينه دينور رأى وفكر

وتدبير ووسوسه كبي

هاجس معناسه

(اوقيانوس)

(٦) الافعال اى المفعولات

لانها التى يشتملها العالم

واما نفس الافعال فعبارة

في اسمه تعالى انه تنقهر الموجودات تحت وجوده والافعال تحت فعله وادراكات تحت ادراكه حتى لا يشهد عن علمه معلوم موجود ولا عن فعله مفعول مدرك (القادر ٢) والتقدير بمعنى الا ان الاول المبلغ في الوصف والقدره ومعناه الذى ان شاء فعل وان شاء لم يفعل اخترع كل موجود سواء واستغنى عن معاونة غيره (العليم) معنى وصفه به كان علمه وكاله انه احاطه بكل شئ علما ظاهرا وباطنا واولا وآخرا دقيقا وجليلا وعلم المخلوقين (السميع) المعنى فيه انه لا يعزب عن ادراكه مسموع وان خفى من مستتر السر السر بل ادق من ذلك ويدرك حسن حركة اليباء في بهم في انظاما يسمع مناجاة المتناجين في ضمائر الاسرار من غير نطق الانسان ولا حركة الجنان يسمع بغير اصمحة ولا آذان كما يفعل بغير جارحة ولا بلان ويتكلم بغير لغات ولا لسان جلت ذاته الكريم عن تطرق الحدثان فن لم يدقق نظره فيه ولا شك يقع في محض التشديد (البصير) معناه لانه لا يعزب عن عامه مثقال ذرة تحت التحت ولا فوق الفوق الا وهو مبصرة منزعه عن حدقة واجفان ومقدس عن انطباع الصور في ذاته كانباعه في حدقة الانسان فان ذلك من صفة الحدثان وحظ البصر الحسى مقهور قاصر لانه لا يشاهد البواطن والسرائر ولا الهواجس ولا الخواطر و الارواح ولا الضمائر (الشائى المريد) لان بديهته العقل جازمة بان يحدث العالم على هذا النمط البديع اى الطريق الغريب (والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه) الضمير فى يشتمل عالم والهاء فى عليه الى ما (من الافعال المتقنة) بيان ما (والنقوش المستحسنة لا يكون) خبران (بدون هذه الصفات) اى الحى القادر الخ اعلم ان اثبات محدث العالم كسبي واما اتصاف المحدث بهذه الصفات فالمفهوم من كلام الشارح انه بديهى وليس كذلك فلهذا اراد بديهته الاستلزام والانتجاع وان كان المحصول كسبيا \* قوله لا يكون بدون هذه الصفات نوقش فيه بان العلم بالمسموع والبصر كاف فى النظام المستحسن فلا يثبت السمع والبصر \* اجيب بانهما راجعان الى صفة العلم وانما عد مستقلين لكونهما نوعين آخريين من العلم \* فان قلت ان الجملة قد تفعل فعلا عجبيا وهو بناء البيوت المسدسة وغيرها من الحيوان كالعنكبوت وهو يفعل فعلا عجبيا

عن تعلقات التكوين عند القائل به وتعلقات القدرة عند غير القائل (ابن شجاع)

(٤) لجواز ان يتحقق الله تعالى فيها علما بذلك الفعل ﴿١٠٠﴾ الصادر عنهما اوليهما

مع عدم العلم في كل واحد من النحلة والنكوت \* قلت ان كل حيوان يفعل فعلا عيبيا فهو عام ٢ بذلك الفعل (على ان اضدادها) اي اضداد الصفات المذكورة (نقائص يجب تزويد الله تعالى عنها) اي عن النقائص يريدانه لولم يتصف بهذه الاوصاف لزم اتصافه باضدادها وهي الموت والحجز والجهل والصمم والعمى وكلها نقص ٣ نوقش فيه بان هذا مسلم في الحياة والعلم واما القدرة فضده الايجاب لا الحجز وحده وهو صفة كمال عند الحكيم بل عند المتكلمين ايضا واما السمع والبصر فلا يلزم من عدم الاتصاف بهما الاتصاف بالصمم والعمى لجواز خلوا محل ٤ عن الضدين مع عدم قبوله لهما ولا نقص فيه كالاتخاذ الحسى فان عدمه نقص فينا لا في الباري لعدم قبوله لهما قيل السمع والبصر بمعنى القوة الحيوانية نقص في الباري يجب تزيده عنده وعن ضده واما بمعنى صفة ينكشف به المبصر والمسموع كالخلو عنده جهل يجب تزيده الحق عنه (وايضا ٥ قد ورد الشرع ٦ بها) اي بالصفات المذكورة يعني ان الله تعالى نص في كلامه القديم على ذلك حيث قال ولا يحيطون بشئ من علمه انزله بعلمه انه سميع بصير ذو القوة المتين الى غير ذلك من الآيات ٧ (وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها) اي على الصفات ٨ المذكورة (فيصح التمسك بالشرع ٩ فيها) اي في الصفات ٢ قوله وبعضها الخ اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان ثبوت الشرع موقوف على تلك الصفات فلو استدل ثبوت الشرع عليها فيلزم ان يكون المعلول عللة لعلة فيكون دورا فاجاب عنه وبعضها لا يتوقف الخ \* حاصله ان يقال ان بعض تلك الصفات مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليه كالتوحيد والبصر فيصح التمسك بالشرع لعدم لزوم الدور وان بعضها مما يتوقف ثبوت الشرع عليها كوجود الصانع تعالى وكلامه وحياته فلا يصح التمسك بالشرع على ثبوت ذلك البعض الآخر (كالتوحيد) ٣ اي يصح التمسك على كون الواجب واحدا بالدليل الشرعي وثبوت الشرع لا يتوقف على التوحيد بل على غيره \* واعترض بان الشرع موقوف على وجوب الوجود وهو يستلزم الوحدة فالمراد بوجوب الوجود والوحدة لا يعلم الشرع فالاستدلال بالشرع على التوحيد دور \* جوابه ان غايته استلزام الوجوب

حالا فحالا ما هو مبدأ لذلك الفعل الصادر منهما (شرح مواقف)

(٣) واذا كان استقارها عنه تعالى امرا يقينا ثبتت هذه الصفات له تعالى امرا يقيني بالضرورة فهذان طريقان لا يثبت هذا المطلوب (ابن عرس) (٤) فان الهواء خال عن الالوان والطعوم المتضادة كما

(شرح مواقف)

(٥) يمكن اثبات بعضها بالشرع لانه قد ورد الخ (٦) من النصوص القطعية من الكتاب والسنة (٧) ذلك تقدير العزيز العليم انه علم بذات الصدور تنزيل الكتاب من الله العزيز العليم قال لا تخافا اني معكما اسمع وارى قد سمع الله قول التي تجادلن في زوجها وان عرضوا الطلاق فان الله سميع عليم الآية (٨) التي هي البعض من الصفات المشار اليها (٩) اي بالادلة السمية (١٠) اي في اثبات تلك الصفات

(٢) التي لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح اثباتها (٣) اي كما ان التوحيد (الوحدة)

لا يتوقف ثبوت الشرع عليه فيصح التمسك بالشرع على التوحيد (قره كمال)

(٦) لمآنه على جواز التصريح ١٠١ بعلم ضمارة لم يثبت اليه اعتمادا على تنبيه السامع

والا فقد علم انه ليس  
بعرض ونظائر من وجوب  
الوجود ولقد سلك الشارح  
في نفي العرضية طريقا بعيدا  
مع ان هناك طرقا اقصر منها  
ما ذكره في شرح المواقف  
ان العرض يحتاج الى محله  
وان واجب مستغن عن جميع  
ماعداء ومنها ان العرض  
يتبع في التعيز والواجب  
ليس يتميز فضلا عن  
ان يكون تابعا لانه يخص  
مذهب المتكلمين ومنها  
ان العرض من اقسام الممكن  
ومنها ان محله ان كان واجبا  
تعدد الواجب لذاته وان كان  
حادثا يكون اولي بالحدوث  
(عصام) (٧) ولا خفاء  
ان الاولى بنفي العرضية عنه  
صفاته لانها اشبه بالاعراض  
وكأنه احتج الى نفي كونه  
عرضا لايها اطلاق النور  
في الشرع عليه تعالى عرضه  
(عصام) (٨) اي في وجوده  
(٩) وهو سبحانه تعالى  
الواجب لذاته فيكون من جملة  
العالم فلم يصح محله للعالم (٢)  
عند المتكلمين مطلقا وبتفاهق  
المقلاء يتمتع بقاء بعض انواعه

الوحدة لا يتوقف معرفته على معرفة الوحدة بل لا يستلزم معرفته اصلا  
فلا دور (بخلاف وجود الصانع وكلامه) فان معرفة الشرع موقوفة  
على معرفة وجود الصانع وكلامه بالامر والنهي والخبر والاستدلال بالشرع  
عليها دور قيل انهم استدلوا على انه تعالى متكلم بنواتر الانبياء واخبارهم  
على الصانع شرع فالدور لازم \* جوابه ان الشرع موقوف على كلامه  
تعالى بالامر والنهي واما ان ذلك الكلام صفة له فلا يجوز ان تكون  
مخلوقة فيصح الاستدلال بالشرع على انه صفة له تعالى (و نحو ذلك) كسبوت  
علمه وحياته وقدر تدواراته (بما يتوقف ثبوت الشرع عليه) ليس (٦) اي محدث  
العالم (٧) بعرض (٧) وانما قدم العرض على سائر الصفات السلبية لكون المناقاة  
بين العرضية والالوهية ابين واوضح ولذلك لم ينقل احد بالوهية العرض  
فان قات لا نسلم انه لم ينقل به احد فان طائفة من الثوبية قالوا بالوهية النور  
والظلمة والطبايعين قالوا بالوهية الطبائع الاربع من الحرارة والبرودة  
والرطوبة واليبوسة وهي كلها اعراض. قلت القائلون بالوهية النور والظلمة  
قالوا بان النور والظلمة حيان سميعان بصيران على ما ذكر في التبصرة فلم يكونا  
من الاعراض وكذا الطبايعين والافكيك يقولون بكون الاعراض صانعا  
للعالم (لانه) اي العرض (لا يقوم بذاته بل يفترق الى محل يقومه فيكون  
ممكنا ٩ ولانه يتمتع بقاؤه ٣) اي العرض (والا ٣) اي وان لم يكن البقاء  
ممتعا (لكن البقاء معنى قائما به) اي بالعرض (فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو  
محال) لان العرض لو كان باقيا فلا يخلو اما ان يكون البقاء قائما بالعرض  
او قائما بغير العرض وكلاهما محالان اما الاول فلانه يلزم منه قيام العرض  
بالعرض لان البقاء ايضا عرض اذ العرض عبارة عن معنى زائد على الذات  
والبقاء كذلك اي هو معنى زائد على الوجود لان البقاء استقرار الوجود  
فلم ان البقاء غير الوجود لان استقرار الشيء غير ذلك الشيء فيكون البقاء  
زائدا على الوجود فلو قام البقاء بالعرض لزم قيام العرض بالعرض وهو  
محال لان ما لا يقوم بنفسه لا يقوم الغير به البته واما الثاني فلان البقاء لو كان  
قائما بغير العرض لزم ان يكون الباقي هو ذلك الغير لا العرض وهو خلاف  
المقدر واما ما كان يستحيل بقاء العرض وما يستحيل بقاؤه لا يكون قدما

كلا اعراض السبالة ويجوز عليه العدم مطلقا (٣) اشارة الى دليل المتكلمين على امتناع بقاء العرض (ابن عرس)

والواحد الذي هو صانع العالم لا بد ان يكون قديما فلا يكون صانع العالم عرضا وهو المطلوب (لان قيام العرض بالشيء معناه) اى معنى قيام العرض بالشيء (ان تحيزه) اى العرض (تابع لتحيزه) اى الشيء (والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيزه غيره بتبعيته وهذا) اى دليل امتناع بقاء العرض (مبنى ٢ على ان بقاء الشيء ٣ معنى ٤ زائد على وجوده) اى الشيء ٥ فآورد الشارح لهذا المطلوب دليلين اولهما مختار عنده وهو قوله لانه لا يقوم بذاته وتانبها من ريف وهو قوله ولانه يتتبع بقاؤه وقوله لان قيام العرض الخ دليل المخالفة وقوله وهذا ٦ مبنى اشارة الى ترتيب الدليل الثاني (وان القيام ٧ معناه التبعية ٨ في التحيز) معطوف على ان بقاء الشيء فان نفس التحيز عرض فلو كان معنى قيامه بموضوعه التبعية في التحيز لكن التحيز تحيز وينقل الكلام اليه ويلزم وجود تحيزات غير متناهية فيازم التسلسل لوجود عرض واحد هكذا طعن الفلاسفة وليس بشيء لان تحيز العرض ليس له كون زائد على ذلك العرض بخلاف تحيز الجوهر والفرق ناش من ان التحيز للجوهر لازم لانه لازم الوجود والعرض لازم الماهية حتى لا يتصور العرض بدونه بخلاف الجوهر ومع هذا امتنع الانتقال ٩ على العرض دون الجوهر (والحق ٢ ان البقاء ٣ استمرار الوجود وعدم زواله) اى الوجود ٤ لا معنى زائد على الوجود (وحقيقته) ان البقاء (الوجود ٥ من حيث النسبة الى الزمان الثاني) الوجود بالنسبة الى الزمان الاول ابتداء والوجود بالنسبة الى الزمان الثاني بقاء فالوجود بالنسبة الى الزمان الثاني عين البقاء لان البقاء زائد على الوجود (ومعنى قولنا وجد فلم يبق) اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان البقاء لو لم يكن زائدا على الذات ٧ لما صح قولهم وجد فلم يبق كما لا يصح ان يقال وجد ولم يوجد فدل هذا القول على ان البقاء زائد على الذات ٨ والا لما صح اثباته مع نفيه عن الذات اجاب بقوله ومعنى قولنا وجد فلم يبق (انه حدث ٢ فلم يستمر ٣ وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني) يعنى ان بقاء الوجود في الزمان الثاني فمضى وجد فلم يبق وجد في الزمان الاول دون الزمان الثاني فم يلزم من هذا عروضة بعبارة نفي الوجود ايضا حاصل الجواب ان النفي نسبة الوجود ٤ لا نفسه (وان ٥ القيام ٦)

(معدولوف)

بالبقاء (٦) اشارة الى منع الملازمة التي دل عليها قوله والالكان الخ (٧) اشارة الى بطلان التالي وهو (٧) اى قيام العرض بغيره (٨) اى كون العرض تابعا (٩) من محل الى محل آخر على ما سبق (٢) قوله والحق بيان لبطلان مبنى كل من المقدمتين (عصام ٣) اى معنى وجودا في الخارج بل هو استمرار الوجود (٤) اى وجود ذلك الشيء (٥) اى وجود الشيء (٦) اى نسبة الوجود (٧) اى وجود الذات (٨) اى على وجود الذات (٩) فانه تناقض (٢) وجوده (٣) بل العدم (٤) الى الزمان الثاني لان نفسه من حيث هو هو فلا يلزم التناقض ومع ذلك لا يلزم زيادته في الخارج فتأمل (قره كال) (٥) والحق ايضا ان الخ (٦) اى قيام المعنى بالشيء المقوم له سواء كان ذلك المعنى عرضا او لا ليس معناه التبعية في التحيز وانما معناه ما هو اعم من ذلك وهو

اختصاص الناعت الخ (ابن عرس)

(٤) هذا نقض اجالي للدليل ١٠٣ الذي اوردوه على امتناع بقاء الاعراض وتقديره ان دليلكم

بجميع مقدماته فاسد لانه يستلزم المحال اعنى مخالفة الضرورة لان الاصحاب جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا وعدم بقاءها ليس بابعده عند العقل من عدم بقاء الاعراض بل هما سيان في تجوز العقل فاذا كان الحكم ببقاء الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقاءها كان الحكم ببقاء الاعراض ضروريا ايضا مع جواز عدم بقائها فلا فرق بينهما في كون بقاء كل منهما ضروريا اقول يمكن بيان الفرق بان عدم بقاء الاجسام ابعد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط التكليف والتقصص والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذلا بعد في تجدها فلما جعل الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم به بديهية العقل دون الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام الحس والحس

معطوف على قوله ان البقاء استمرار الوجود ( هو اختصاص & الناعت بالمنعوت ) اى اختصاص الناعت هو التعلق بين الشيين بحيث يقتضى احدهما نعتا والآخر منعونا وحينئذ بهذا المعنى يجوز ان يقوم المعنى بالمعنى ( كما في اوصاف البارى تعالى ) يعنى ان صفات الله تعالى قائمة بذاته مختصة ثابتة له لا بمعنى ان تحيزها تابعة لتحيزه لامتناع تحيزه تعالى (٤) وان انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقاءها ( اى مع مشاهدة بقاء الاجسام بتجدد الامثال ) البقاء متعلق ببقاء ( ليس بابعده من ذلك في الاعراض ) اى من انتفاء عرض في كل آن مع مشاهدة بقائه بتجدد الامثال \* قوله وان انتفاء الاجسام متعلق بقوله والحق ان البقاء استمرار الوجود وتحقق البقاء فانه يتم بهذا المعنى لو قلت ان انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقائها بحسب تجدد الامثال لم يكن بعيدا فاذا قالوا هذا القول في الاجسام ففي الاعراض بالطريق الاول فعلى هذا لا يكون ثمة بقاء حتى يكون امرا زائدا عليه ولا يستقيم تمسك المتكلمين على هذا المطلوب بهذه الادلة منعا كما ان بقاء الاعراض بتجدد الامثال يكون بقاء الاجسام بتجدد الامثال فاذا كان كذلك فلا يوجد في الاجسام بقاء فكيف في الاعراض حتى يقال انه معنى زائد عليه ( نعم تمسكهم ) جواب سؤال مقدر تقديره لم قلتم قيام العرض بالعرض محال وعند الفلاسفة لا يكون محالا ( في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطيئها ) اى الحركة ( ليس بنام ) خبر تمسكهم ( اذ ليس ههنا شئ هو حركة وآخر هو سرعة او بطؤ بل ههنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطؤ نوعين مختلفين من الحركة بل من الامور النسبية ) هذا اشارة الى رد قول من قال انهما اى السرعة والبطؤ نوعان مختلفان من مطلق الحركة ( اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات ) لانه لا يقال الانسان بالنسبة الى الفرس حار بل يختلف الانواع الحقيقية بالذات كالانسان والفرس والبقر وغيرها ( ولا جسم ) لانه مركب ومتميز وذلك ( اى كونه مركبا ومتميزا ) اشارة الحدوث ( جوز اليهود والحنابلة اطلاق

لا يميزين الامثال كمال التميز كافي المارة ( حاشية سيلكوتى وكنقزوى )



الجسم عليه تعالى بمعنى المركب والمتبعض وهم مخطؤون لفظا ومعنى اما لفظا  
 فستحيل واما معنى فلان كل بعض اما موصوف بصفات الله تعالى اولا  
 والاول يوجب تعدد الآلهة والثاني يوجب اتصاف الجزء باضداده مثل  
 العجز والجهل وذلك اشارة الحدوث وحدوث الجزء يوجب حدوث  
 الكل واما الكرامية وهشام بن ٢ الحكم ٣ فيطلقون الجسم بمعنى  
 القائم بالذات لا المركب والمتبعض وهم مخطؤون لفظا لان اسماء الله تعالى  
 توقيفية ولذا لا نسميه طيبا وقيها مع ان في الجسم مبادرة الذهن الى  
 المركب لانه معناه لغة (ولا جوهر) اما عندنا فلانه اي الجوهر (اسم للجزء  
 الذي لا يتجزى وهو متميز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك)  
 اي من المتميز وجزء من الجسم (واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه) اي  
 الجوهر (اسما للموجود لافي الموضوع مجردا كان) كالقول والنفوس  
 (او متميزا) كالأجسام (لكنهم جعلوه) اي الجوهر (من اقسام الممكن ٦  
 وارادوا به) اي الجوهر (المادية الممكنة التي اذا وجدت كانت لافي موضوع)  
 اي في محل (واما اذا اريد بهما ٧) اي بالجسم والجوهر (القائم بذاته ٨  
 والموجود ٩ لافي موضوع فانما يتمتع اطلاقهما) اي الجسم والجوهر (على  
 الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك) اي باطلاق ١٢ (مع تبادل الفهم  
 الى المركب) عند اطلاق الجسم عليه تعالى (والمتميز) عند اطلاق الجوهر  
 وخلاصة المعنى ان صانع العالم ليس بجوهر لان الجوهر عبارة عن الاصل  
 عند المتكلمين والاصل ما ينشأ منه التركيب بالزائد ولهذا يسمى الجزء الذي  
 لا يتجزى جوهر لانه اصل المركبات من حيث ان المركبات انما تنشأ عنه  
 بالانضمام والله تعالى ليس باصل المركبات فلم يكن جوهر اولان الجوهر  
 عند البعض الآخر من المتكلمين هو المتميز الذي لا ينقسم والمتميز هو  
 المتكلم في مكان فهو اما متحرك او ساكن فالجوهر لا يخلو عن الحركة  
 والسكون فيكون الجوهر حادثا لما من انه لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو  
 عنها فهو حادث وقد بينا ان صانع العالم قديم لا يحدث فلا يكون صانع  
 العالم جوهر وهو المراد (وذهب الجسمة والنصارى) اشارة الى جواب  
 سؤال مقدر وهو ان يقال ان الجسمة ذهبوا الى اطلاق الجسم عليه تعالى

- (٢) من متكلمى الشيعة  
 (٣) قال ابن الحكم الله جسد  
 طويل عرض عميق متساو  
 طوله وعرضه وعمقه  
 كالسيكة البيضاء يتلاءم  
 في كل جانب وله لون وطعم  
 ورائحة ومجسة وليست  
 هذه الصفات غير ذاته  
 ويقوم الله ويقعد ويتحرك  
 وهو سبعة اشبار باشبار  
 نفسه ماس للعرش بالاتفاوت  
 وانما يعلم الاشياء بعد كونها  
 (شرح مواقف) (٤) اي  
 كونه تعالى ليس بجوهر  
 (٥) اي منز  
 (٦) اي القيم للواجب  
 (٧) غير المئين المذكورين  
 (٨) بان اريد بالجسم  
 (٩) بان اريد بالجوهر  
 يتمتع اطلاق  
 (١٢) الجسم والجوهر  
 على الصانع تعالى

(وان)

(٤) اعلم انه لا كلام في ﴿١٠٥﴾ جواز اطلاق اسمائه الاعلام الموضوعة في اللغات

انما النزاع في الاسماء المأخوذة  
من الصفات والافعال فذهب  
المعتزلة والكرامية الى انه  
اذا دل العقل على صفاته  
تعالى بصفة وجودية او سلبية  
جازان يطلق عليه تعالى  
اسم يدل على اتصافه  
تعالى به سواء ورد بذلك  
اذن الشرع اولاً وكذا  
الحال في الافعال وقال  
القاضي ابوبكر منا كل  
لفظ دل على معنى ثابت فيه  
جاز اطلاقه عليه بالتوقيف  
اذا لم يكن موهاً بما لا يليق  
بذاته تعالى وقد يقال لا بد  
مع نفي ذلك الابهام  
من الاشعار بالتعظيم حتى  
يصح الاطلاق بالتوقيف  
وذهب الشيخ واتباعه  
الى انه لا بد من التوقيف  
وهو المختار وذلك  
للاحتياط احترازاً عما يوهم  
باطلا لعظم الخطر في ذلك  
فلا يجوز الاكتفاء في عدم  
ابهام الباطل ببلغ  
ادراكنا بل لا بد الى  
الاستناد الى اذن الشرع  
كذا في شرح المواظف  
(حاشية سيلكوتي)

وان النصارى ذهبوا الى اطلاق الجوهر عليه فاي معنى من المعاني المذكورة  
للتبسم والجوهر ذهبوا اليه فاجاب عنه بقوله وذهب المجسمة والنصارى  
اي ذهب المجسمة (الى اطلاق الجسم) عليه (و) ذهب النصارى الى اطلاق  
(الجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه) وذلك المعنى هو  
ان يكون المراد بالجسم المركب والمخبر لا القسام بذاته وان يكون المراد  
بالجوهر الذي لا يتجزى او الماهية الممكنة التي اذا وجدت في الخارج كانت  
لا في موضوع لا الموجود الذي كان لا في موضوع فيكون في كلام الشارح  
وهو قوله وذهب المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه تعالى  
بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه لفظ ونشر مراتب (فان قيل في كيف  
يصح اطلاق الموجود والواجب القديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع)  
لا خلاف في اطلاق ما ورد به اذن وعدمه فيما ورد منعه وان اطلاقه  
فيما لم يرد به اذن ولا منع وكان موضوعاً بمعناه ولم يكن موهاً بما يستحيل  
في حقه فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوز والية مال القاضي ابوبكر وهو  
قول امام الحرمين وقال الامام الغزالي في الصفة دون الاسم (فتنا بالاجماع  
وهو من الاداة الشرعية وقد يقال) اشارة الى جواب آخر للسؤال المقدم  
بقوله فان قيل (ان الله واجب والقديم الفاظ مترادفة) وهذا ممنوع  
لان الترادف اتحاد في المفهوم والاتحاد بين مفهوماتها لان اسم الله اسم لذات  
الواجب والواجب والقديم وصفان متحدان له تعالى فلا ترادف بين  
الثلاثة اللهم الا ان يراد بها التساوي في الصدق تساهلاً (والموجود لازم  
للاوجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بصفة فهو اذن باطلاق ما يرادفه)  
والضمير المستتر في برادفه راجع الى ما والهاء يعود الى في قوله باطلاق  
اسم بصفة لان اهل كل لغة يسمونه باقتهم نحو خدا وتكرى وشاع ذلك  
بالانكسر فكان اجماعاً على ان الاذن الشرعي في اطلاق المترادف وانما  
لم يجز اطلاق العارف والعاقل مع ترادفهما للعالم لان المعرفة يوهم سبق  
الجهل والعقل يشمر معنى الحبس ويطلق الشافي لا الطبيب لانه يشعر بالعلاج  
ولا يطاق الماكر والمستهزى والمنسى والحارث والزارع مع ورودها  
في الكتاب والسنة لان مجرد ورودها في الشرع فاقضاء المقام وانسباق

(٢) وفي اشتقاق لفظ الصورة قولان الاول الصورة الامالة ﴿١٠٦﴾ قال الله تعالى فصرهن اليك

الكلام ليس باذن بل يجب ان لا يخلو عن نوع تفخيم ورعاية ادب (من تلك اللغة او من لغة اخرى وما يلازم معناه وفيه نظر) اي في كونه اذنا لاطلاق لازم معناه نظر اذ لا دليل عليه وقياسه على المراد كما قاله المعتزلة ممنوع لان القياس انما يعتبر في العمليات دون الاسماء والصفات \* وجوابه ان التسمية عمل اللسان فيصح فيه القياس وقيل وجه النظر ان من لوازم اسم الخالق كونه خالق القردة والخنزير مع انه لا يطلق عليه تعالى لمناقيد من النسبة الى القبح بل يقال خالق كل شيء وفيه بحث لان ايها القبح يمنع اطلاق المرادف ايضا ومثله مستثنى كما عرفت (ولا تصور ٢) اي ذي صورة وشكل مثل صورة انسان وفرس لان ذلك) اي مثل صورة انسان وفرس (من خواص الاجسام تحصل لها) اي تحصل الصورة للاجسام (بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات) وقال طائفة له تعالى صورة كصورة آدم عليه الصلاة والسلام وتمسكوا بقوله عليه الصلاة والسلام لا تقولوا فلان قبيح فان الله خلق آدم على صورته والجواب عنه انا لانسلم ان الضمير راجع الى الله حتى يثبت مطلوبكم لانه روى انه عليه الصلاة والسلام رأى رجلا يضرب آخر على وجهه فنهاه عن الضرب على الوجه وقال ان الله تعالى خلق آدم على صورته اي على صورة المضروب فحينئذ يكون الهاء راجعة الى المضروب لا الى الله تعالى ويحتمل ان يكون الهاء راجعة الى آدم وقائدة الحديث ان الله تعالى خلق آدم على صورته التي شوهد عليها في الدنيا لم تغير صورته عند اخراجه من الجنة الى الدنيا كما غيرت صورة ابليس ولئن سلمنا انه راجع الى الله تعالى كما جاء في خبر آخر ان الله خلق آدم على صورة الرحمن اكن الصورة كما تطلق على الهيئة المحسوسة المتعارفة كذا تطلق على مفهوم الشيء وعلى ما به يخصص الشيء في ذاته ويمتاز عن غيره ولذا قالت الحكماء العلم حصول صورة الشيء في ذاته وارادوا بها مفهومه ومعناه وقريب من هذا ما يقال ان هذه المسئلة صورة تلك المسئلة فحينئذ يكون معنى خلق على صورة خالق على صفاته من العلم والحكمة والرحمة والكرم

اي املهن اليك وفي حديث عكرمة وجملة العرش كلهم صورته يدبج اصوره وهو مائل العنق فالصورة هي الشكل المائل الى الاحوال المطابقة للمصلحة والثاني ان الصور مأخوذ من صار يصير ومادة الشيء هي الجزء الذي باعتباره يكون الشيء يمكن الحصول وصورته اي الجزء الذي باعتباره يكون الشيء كأنما لا محالة فلا جرم كانت الصورة منتهى له ومصيره ولا شك ان الاجسام متساوية في ذواتها وترى كل جسم مخصصا بصورة خاصة وشكل والذوات المتماثلة اذا اختلفت في الصفات فكانت تلك الصفات جائزة الوجود والعدم والجاثر لا بدله من مرجع مخصص فافقرت الاجسام باسرها في ذواتها وصورها المخصوصة الى تخصيص مخصص قادر وهو الله تعالى فثبت انه تعالى هو المصور ثم انه سبحانه

مخصص صورة الانسان لمزيد العناية كما قال وصوركم فاحسن صوركم (شرح اسماء حسنى للرازي) (و)

(٤) المائة ترادف الماهية وان اختلفت وجها لتسمية فالماهية منسوبة الى ما هو وتطلق على الحقيقة باعتبار صلوحها للجواب للسؤال بما هو كما تطلق عليها باعتبار ان تحقق الشيء بها والمائة منسوبة الى ما باعتبار صلوحها للجواب عن السؤال بما ولذلك قال في بيان التفسير المذكور لان معنى قولنا ما هو من اي جنس هو يعني ان المراد بالمائة المجانسة بملاقة ان معنى قولنا ما هو من اي جنس هو قوله والمجانسة مربوط بكلام المصنف من قبيل عطف العلة على المعول وان قوله لان معنى الخ انما هو لبيان وجد التفسير المذكور وقع بين العلة والمعول ثم ان قوله لا يوصف بالمائة معناه انه لا يليق ان يسأل عنه بما المفيدة للمجانسة لانها للسؤال عن الماهية المشتركة وهو تعالى منزعه عنها (حاشية كتقروى ملخصا)

والنصب وامثال ذلك فيجئد لا يكون حجة قطعية على اثبات الصورة المحسوسة وقال عليه الصلاة والسلام من قال ان الله صورة آدم فهو كافر لكن معنى ان الله تعالى خلق آدم على صورته ان الله تبارك وتعالى اختار من الصور صورة وخلق آدم عليه الصلاة والسلام بتلك الصورة اى على الصورة التي اختارها (ولا محدود) اى ذى حدود نهائية) النهاية هي ما به يصير الشيء ذا الكمية الى حيث لا يوجد وراءه شئ منه خلافا لبعض الكرامية فانهم يقولون انه غير متناه من جهات خمس متناه من جهة واحدة وهي جهة السفلى الذي يلاقى بها العرش (ولا محدود) اى ذى عدد وكثرة يعنى ليس (البارى تعالى) محلا للكميات المتصلة كالمقادير) وهي الضول والعرض والعمق (ولا المنفصلة كالأعداد وهو ظاهر) لان كلاً منهما اشارة الحدوث والامكان وهو منزوع عن ذلك والكم المتصل هو ما امكن فيه فرض اجزاء تتلاقى على حد مشترك وهي نهايتها متلاقين كالخط فانه يمكن ان يفرض فيه نصفان يشتركان في حد هو نهايتهما وهو لنقطة والكم المنفصل ما لا يمكن فرض اجزاء يتلاقى على حد وهو العدد وليس بين اجزاء العدد حد مشترك يكون نهايتها متلاقين (ولا متبعض ولا متجزى) اى ذى ابعاض واجزاء) خلافا لليهود لعنهم الله تعالى والفرق بين المتبعض والمتجزى لمن ذا الاجزاء باعتبار انحلاله الى اشياء وكان تركيبه منها يسمى متجزيا وباعتبار انحلاله اليها مطلقا يسمى متبعضا (ولا مركب منها) اى من الاجزاء (لما في كل من الاحتياج المتأني للوجوب) لان البعض في بعضيته والجزء في جزئيته محتاج الى الكل والكل ايضا في كليته محتاج الى الاجزاء فانه اجزاء يسمى باعتبار تأليفه منها) اى من اجزاء (متركبا وباعتبار انحلاله اليها) اى الى اجزاء (متبعضا ومتجزيا) (ولا متناه) لان ذلك من صفات المقادير ولا اعداد (ولا يوصف بالمائة) اى بالمجانسة للاشياء لان معنى قولنا ما هو من اي جنس هو) وكل ذى جنس شبيه بجنسه وكان القول بالمائة قولاً بالتشبيه (والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب) لان كل ماهية لها جنس يجب ان يكون لها فصل فيلزم

(٤) قال في شرح المقاصد قال الشيخ ابو المنصور المازندراني ١٠٨ ان سألنا سائل عن الله تعالى

تركيب ماهية في العقل وفيه بحث لان التركيب العقلي لا يستلزم التركيب في الماهية الخارجية ولا بالكيفية اي من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب ولا يتمكن في مكان وعند المشبهة والكرامية يمكن على العرش وقال بعضهم انه على العرش لا بمعنى التمكن ولكن يتشون جهة الفوق وقالت التجارية انه في كل مكان بذاته وقالت المعتزلة انه بكل مكان بالملم وكل ذلك باطل \* واستدل علماؤنا على عدم التمكن بان قالوا ان التعري اي الخلو عن المكان ثابت في الازل لان المكان كالعرش وسائر الموجودات التي هي غير الله غير قديم فلو تمكن الباري تعالى بعد حدوث المكان لزم تغير الباري تعالى عن المكان الى التمكن فيه والتغير من سمات الحدوث وعلامات الامكان والباري تعالى منزه عن ذلك \* واستدل القائلون بالتمكن بالنص وهو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فان الاستواء هو الاستقرار في اللغة وهو يستلزم التمكن فوصف الله تعالى ذاته القدسية بالتمكن فيكون متمكنا وهو المدعى ولكن يمكن ان يجاب عن استدلالهم بان يقال هذه الآية لا تثبت التمكن لان الاستواء يطلق تارة ويراد به التمام كما في قوله تعالى ولما بلغ أشده واستوى اي تم وكل عقله وقد يطلق ويراد به الاستقرار في المكان كما في قوله تعالى واستوت على الجودي اي استقرت سفينة نوح عليه الصلاة والسلام وقد يطلق ويراد به الاستيلاء والغلبة كما يقال فلان استوى على البلاد اي استولى وغلب فيكون الآية من المحتمل ولهذا الاحتمال لا يكون حجة قطعية مع الترجيح في هذه الآية من بين هذه المحتملات الاستيلاء والغلبة لا الاستقرار لان الله تعالى مدح ذاته بقوله الرحمن على العرش استوى وذكر الاستواء للمدح انما يستقيم اذا فهم الاستيلاء والغلبة فلو حل على الاستقرار لم يفهم منه المدح لانه يشاركه فيه وضع وشريف لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم منه عند المتكلمين (او منحقق) عند الحكماء (يسعونه المكان والبعده عبارة عن امتداد قائم الجسم او بنفسه) اي الامتداد عند القائلين بوجود الخلاء وهم المتكلمون ( والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار

بما هو قلنا ان اردت بما اسمه قاله الرحمن الرحيم وان اردت بما صفة سمع بصير وان اردت بما فعله فخالق المخلوقات وواضع كل شيء موضعه وان اردت بما هيته فهو متعال عن الجنس والمثال انتهى فقد اشار بهذا الى انه يسئل بما عن الوصف عن الفعل وعن الاسم وعن الماهية المختصة ولا يسئل عن الماهية المشتركة جنسية او نوعية حيث قال فهو متعال عن الجنس والمثال ولا مانع من ان يسئل عن خصوصية ذاته على ما اشار اليه الشريف (حاشية كنفروى)

(٥) اتى به مع ان التمكن لا يكون الا في مكان لدفع توهم ان يكون التمكن بمعنى الاقتدار ففيه باطل قطعاً او تصرحاً بعموم النفي رداً على المجسمة النافين عنه كل مكان سوى مكان العلوم وعلى كل تقدير لا بد ان يحمل على التجريد فافهم (حاشية كنفروى)

(لاستلزامه)

(٩) الفراغ المتوهم المشغول  
 بالتمهيز الذي لو لم يشغله  
 لكان خلاء كداخل الماء  
 للكوز (كنقروى)  
 (٢) ولا يلزم من كون الشئ  
 شاعلا لخير ان يكون  
 متمكنا فيه بل قد يكون  
 متمكنا اذا كان ذا بعد كما  
 في الجسم وقد يكون ذلك  
 الشاعل للخير غير متمكنا  
 فيه كما في الجوهر لانه  
 لا بعد فيه وقد ظهر بذلك  
 ان المكان اخص من الخير  
 عند المتكلمين واما عند  
 الفلاسفة فهما معنى واحد  
 لانه لا تمهيز عندهم الا  
 وهو ذو بعد (عرس)  
 (٦) اى على انه يتمتع  
 في حقه تعالى الاتصاف  
 بالتمكنا ولكن لا يدل هذا  
 الدليل بخصوصه على عدم  
 التمهيز اذ نفى الاخص  
 لا يستلزم نفى الاعم (عرس)  
 (٧) وامتناع اتصافه تعالى به  
 واللازم باطل ضرورة قيام  
 البرهان على انتفاء قدم  
 غيره تعالى والملزوم مثله  
 وهو التمهيز (عرس)

لاستزامة التجزى \* فان قيل الجوهر الفرد متمهيز ولا بعد فيه والا لكان  
 متمهيزا ( هذا السؤال مبنى على تقدير كون التمهيز والتمكنا متساويين  
 والجواب يمنع التساوى بل بينهما عموم وخصوص مطلق والتمهيز اعم من التمكنا  
 والجوهر الفرد متمهيز وليس يتمكنا ( قلنا المتمكنا اخص من المتمهيز  
 لان الخير هو الفراغ ٩ المتوهم الذي يشغله ٢ شئ ممتد ) كالجسم  
 ( او غير ممتد ) كالجزء الذي لا يتجزى والتمكنا هو الفراغ المتوهم الذي يشغله  
 جسم فقط ( فما ذكر دليل على عدم ٦ التمكنا في المكان واما الدليل  
 على عدم التمهيز ٧ فهو ) اى الدليل ( انه لو تمهيز ) البارى تعالى  
 ( واما في الازل فيلزم قدم الخير ) لان التمهيز نسبة بين التمهيز والخير  
 وازليته نسبة تستلزم ازلية المنتسبين فيلزم ان يكون الخير ازليا وهو محال  
 هذا انما يلزم ان لو كان الخير موجودا خارجيا وقد فسره بالفراغ المتوهم  
 اللهم الا ان يدعى ان الفراغ محاط بشئ فيلزم قدم محيطه ( اولا ) اى  
 ان لم يتمهيز في الازل ( فيكون محلا للحوادث ) فيه بحث لانه ان اراد انه  
 محل للخير فالامر بالعكس وان اراد انه للتمهيز فهو امر نسبي لاحداث  
 فاعلمه اراد الاول واراد بالحلية المقارنة ( وايضا ) دليل ثان على عدم  
 التمهيز ( اما ان يساوى ) البارى تعالى ( الخير او ينقص عنه ) اى  
 عن الخير ( فيكون متناهيا ) لان الخير متناه بناء على انه تنهى الابدان كلها  
 والمساوى للمتناهى والتناقص عن المتناهى لا بد وان يكون متناهيا ايضا  
 واللازم ان لا يكون مساويا له ولا ناقصا عنه وهو خلاف المقدر وتقبض  
 المفروض ( او يزيد عليه ) اى على الخير ( فيكون ) البارى تعالى ( متمهيزا  
 واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لاعلو ولا سفلا ولا غيرها ) كيسار  
 وقدام وخلف لان الجهات حادثة بحدوث الانسان ولو لم يخلق الانسان  
 بهذه الخلق بل خلق مستديرا كالكرة لم يكن لهذه الجهات وجود البتة  
 ورفع الايدى الى السماء وقت الدعاء تعبد كوضع الجبهة على الارض  
 في السجود والاستقبال على الكعبة في الصلاة ( لانها ) اى الجهات المذكورة  
 ( اما حدود واطراف ) عطف تفسير ( للامكنا او نفس الامكنا باعتبار  
 عروض الاضافة الى شئ ) يعنى الجهات الست تكون نفس الامكنا

(٢) الظاهر ان معناه انه لا يحكم عليه بانه زمانى ﴿ ١١٥ ﴾ على ما هو المتعارف فى معنى الجريان

باعتبار الاضافة الى شئ كما ان سقف البيت مكان الشئ على تقدير ان يكون ذلك الشئ فوقه وهو جهة علو ﴿ ولا ٢ يجرى عليه ﴾ اى على البارى ﴿ زمان ﴾ يعنى انه لا يتغير بتغير الزمان وان استغرق الدهر كله او بمعنى انه تعالى لا يكون فى الزمان اذ لو كان فى الزمان يلزم ان يكون حالاً للحوادث المتجددات المتعاقبة وهو محال لانه حينئذ يلزمه تغيرات متعاقبة فان كونه فى هذا الزمان يغير كونه فى زمان بعده وقبله فيكون محلاتك الحوادث والكل محال على الله تعالى فاذا لم يكن فى الزمان فلا يكون له ماض ولا مستقبل ولا حال ﴿ لان الزمان عندنا ﴾ اى عند اهل الحق ﴿ عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر ﴾ مثل يوم وليلة يقدر بهما الشهر ومثل الشهر يقدر به السنة ومثل السنة يقدر به العمر والدهر وغير ذلك ﴿ وعند الفلاسفة ﴾ كرسطو ومن تبعه من قدماء الفلاسفة ﴿ عن مقدار الحركة ﴾ اى حركة الافلاك ﴿ والله منزه عن ذلك ﴾ عن المتجدد والمقدار لان كل ذلك من امارات الامكان فالله تعالى منزه عن ذلك ﴿ واعلم ان ما ذكره ﴾ المصنف ﴿ من التنزيهات ﴾ اى الصفات السلبية ﴿ بعضها يفنى عن البعض ﴾ يعنى فى كلام المصنف حشوا وتكرارا فان عدم كونه جوهر ا يستلزم عدم كونه تعالى جسما لان الجوهر جزء من الجسم وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل من غير عكس وعدم كونه مصورا بصورة من الصور يستلزم كونه تعالى محدودا ولا معدودا ولا متناهيا لان كليهما من خواص المقادير واذا انتفى كونه مصورا بصورة من الصور لانتهاء المقدار انتفى كونه محدودا ومعدودا ومتناهيا وعدم كونه متبعضا يستلزم عدم كونه تعالى منجزيا وبالعكس وعدم جريان الزمان عليه يستلزم عدم اتصافه لان التمكن انما يكون فى زمان واذا انتفى الزمان انتفى التمكن فاحتج الى ما ذكره الشارح من قوله واعلم الى آخره ﴿ الا انه ﴾ اى المصنف ﴿ حاول ﴾ اى طاب ﴿ التفصيل والتوضيح فى ذلك ﴾ اى فى التنزيه ﴿ قضاء ﴾ اى اداء ﴿ بحق الواجب فى باب التنزيه وردا على المشبهة ﴾ بقوله ولا مصور والمشبهة قوم من الكفرة قائلون بان الله تعالى يشبه شيئا من الموجودات ﴿ والجسمة ﴾ بقوله ولا جسم والجسمة قوم من الكفرة قائلون بان الله تعالى جسم مستقر على العرش ﴿ وسائر

قبل معناه ولا يتعين وجوده بزمان بناء على ان الجريان على الشئ يستعمل بمعنى تمينه له ومنه قول النخاعة المصدر اسم الحدث الجارى على الفعل فان معنى الجريان هنا انك تقول ضربت ضربا وضربة فتهين به ما قصدت من الفعل انتهى ﴿ هذا بيان نوعية وعده ﴾

(٤) ومعنى كون الوجود زمانيا انه لا يمكن حصوله الا فى زمان كما ان معنى كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله الا فى مكان وكما لا يجرى على ذاته تعالى لا يجرى على صفاته القديمة واذا قلنا كان الله موجودا فى الازل وسيكون موجودا فى الابد وهو موجود الآن لم ترد به ان وجوده واقع فى تلك الازمنة وهى منطبة عليه تعالى لان ذلك محال يقتضى التغير فى ذاته تعالى بل اردنا انه مقارن

(فرق)

( حاشية كنعروى ملحضا )

معها من غير ان يتعلق بها كتحاق الزمانيات

ثلاثة واليهود القائنين بالجهة  
والكرامية القائنين بانصافه  
بالحوادث ( عرس )  
(٣) وللتصريح بما علم وجه  
آخر سوى ما ذكر وهو  
شمول الخطاب لمن لا يتفطن  
للضمينات من العوام فان  
جميع العقائد لحفظهم ايضا  
( عصام )

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

(٥) اي الصفات التي ذكرت  
على وجه السلب عنه تعالى  
(٧) من المتكلمين المتقدمين  
(٧) فالتبني انما هو على  
التسافي المذكور لاعلى  
ما ذهب اليه المشايخ  
في الاحتجاج في هذا المقام  
على هذا المرام من التمسكات  
التي يظهر انها ليست بادلة  
قطعية بعد البحث عنها حيث  
ذهبوا في الاستدلال الى  
نفي العرضية الى ان معنى  
العرض الخ ( عرس )

فرق الضلال ٢ والطغيان بابلغ وجهه واوكده فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة  
كالتبعض مع التجزى ( والتصریح بما علم ٣ بطريق الالتزام ) كقوله  
ولا مصور ولا محدود ولا معدود ولا ممتناه ولا يتمكن في مكان ولا يجزى عليه  
زمان ( ثم ان معنى التنزيه عما ذكر ) بقوله ليس بعرض الى آخره ( على  
انها تسافي وجوب الوجود لما فيه \* من شائبة الحدوث والامكان ) لاحتياج  
كل منها الى شيء ( على ما اشرفنا اليه ) خبر ان من انه ليس بعرض لانه لا يقوم  
بناته بل يفترق الى محل يقومه فيكون ممكنا ومن قوله ولا جسم لانه مركب  
ومتجزا الى غير ذلك من تعليل التنزيهات السابقة واحدا بعد واحد ( لاعلى  
ما ذهب اليه المشايخ ٧ ) هذا تشنيع على صاحب العمدة وغيره ( من ان معنى  
العرض بحسب اللغة ما يتمتع بقاؤه ) هذا دليل على عدم كونه تعالى  
عرضا ولقائل ان يقول لانسلم ان معنى العرض ما يتمتع بقاؤه بل هو ما يقوم  
بغيره سواء امتع بقاؤه اولا يتمتع ( معنى الجوهر ما يتركب عنه غيره )  
اشارة الى دليل عدم كونه تعالى جوهر ا حتى يقال لم لا يجوز وجود جوهر  
مجرد غير مركب اولانسلم ان الجوهر ما يتركب عنه غيره بل هو ما يقوم بناته  
سواء تركب عنه غيره اولا يتركب ( ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره )  
ضمير هو راجع الى ما هذا دليل على عدم كونه تعالى جسما ولقائل ان يقول  
لانسلم ان معنى الجسم ذلك بل هو معنى الكل اولان ذلك معناه الاصطلاحى  
لا المعنوى فان معناه في اللغة ما يقوم بناته اي بنفسه لا بغيره ( بدليل قولهم  
هذا اجسم من ذلك ) قد عرفت ضعف هذا الدليل ( وان الواجب )  
عطف على معنى العرض الى آخره ( لو تركب فاجزؤه اما ان ينصف  
بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب اولان يلزم النقص والحدوث )  
في ذاته قوله وان الواجب الخ دليل على عدم كونه تعالى متبضا ومتجزيا  
وقيه شيء لانه لا ينصف شيء منها بل المتخفف الكل لا الاجزاء فلا يلزم  
تعدد الواجب \* قلنا ان اردت بصفات الكمال وجود الاجزاء على ما ينبغي  
فلا نسلم انه يلزم منه تعدد الواجب ولو اردت بصفات الكمال العلم والقدرة  
وغيرهما من الصفات الثمانية فلا نسلم انه لو انعدم هذه الصفات في الاجزاء  
يلزم النقص لان نقص الجزء يستلزم نقص الكل لم لا يجوز ان يحصل



من اجتماع الاجزاء الناقصة كال لكل كما انه يحصل من اجتماع السمات  
 قوة للجميل المركب منها ليست لكل واحدهما (وايضا) هذا دليل على انه  
 ليس بمصور ولا بمشكل ( اما ان يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات )  
 من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة وغير ذلك ( فيلزم اجتماع  
 الاضداد او على بعضها ٦ وهي مستوية الاقدام في افادة المدح ) بثبوتها  
 ( والنقص ) بعدم ثبوتها ( ٧ وفي عدم دلالة المحدثات ٨ عليه ) يعنى مستوية  
 الاقدام في عدم دلالة المحدثات على كون الواجب متصفا ببعض الصور  
 دون بعض وبعض الاشكال دون بعض وبعض الكيفيات دون بعض  
 فاذا كان كذلك فلو كان الواجب على بعض دون بعض يلزم الترجيح  
 بلا مرجح ( فيفتقر ٩ الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا  
 يرد المنع هناك يقال لم لا يجوز ان يكون المخصص نفس ذاته ولم يدخل  
 تحت قدرة الغير ( بخلاف ٣ مثل العام والقدرة ) هذا اشارة الى جواب  
 ما يقال وهو انتم قلتم او على بعضها يلزم الترجيح بلا مرجح لانها مستوية  
 الاقدام في افادة المدح والنقص وهذا القول منقوض بالصفات وهي  
 الواحد والحقى الى آخره قلنا في هذه الصفات مرجح ( فانهما ) اى العلم  
 والقدرة ( من صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها ) كما مر من ان ايجاد  
 العالم على هذا النمط البديع لا يكون بدون العلم والقدرة وغيرهما  
 ( واضدادها ) اى العلم والقدرة ( صفات نقصان لادلالة ) للممكنات  
 ( على ثبوتها ) اى على ثبوت اضدادها ( لانها ) تعليل لقوله لا على ما ذهب اليه  
 المشايخ ( تمسكات ضعيفة ) وقد بينا ضعفها في اثناء التقرير فيما سبق  
 ولا نعيدها ( توهم ) اى تضعيف ( عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين  
 زعمانهم ) اى من الطاعنين ( اى تلك المطالب العالية ) اى الصفات  
 السلبية ( مبنية على امثال هذه الشبه الواهية واحتج المخالف ) منهم  
 الكرامية ذهبوا الى كونه في الجهة ككون الاجسام فيها بحيث يشار اليه  
 بانه هناك ( بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح )  
 في الجهة كقوله تعالى الرخن على العرش استوى والصورة كقوله  
 عليه الصلاة والسلام خاق الله آدم على صورته \* ورأيت ربي في ليلة المعراج

(على)

(٦) اى بعض الصور  
 والاشكال والكيفيات  
 وهي اى هذه الامور  
 المذكورة التي وقع التردد  
 فيها بين الاتصاف بجميعها  
 او ببعضها ( عرس )  
 (٧) كذا مستوية  
 (٨) التي يستدل بها  
 في اثبات الصانع وصفاته  
 (٩) المتصرف بذلك البعض  
 (٣) فالمشايخ لما استدلوا  
 على انه تعالى لا يجوز  
 ان يتصرف ببعض تلك  
 الامور لازوم الترجيح  
 من غير مرجح او الافتقار  
 المرجح المستلزم للمحدث  
 استشعروا الاعتراض  
 بانهم قد اثبتوا له تعالى  
 هذه الصفات المخصوصة  
 وهي بعض من مطلق  
 الصفات في الجملة فيلزم ههنا  
 ما يلزم هناك فاجابوا بما  
 حاصله ان الصفات المثبتة له  
 تعالى صفات كال واضدادها  
 صفات نقص فليست مستوية  
 في المدح والنقص حتى يلزم  
 من اثبات بعضها احد  
 المجالين المذكورين (٤)

على صورة شاب امح والجوراج كقوله تعالى بل يدها مبسوطتان وقوله خلقت يدي وقوله عليه الصلاة والسلام قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن وقوله عليه الصلاة والسلام ان الله ليضحك على اوليائه حتى يبدو نواجذه وهذه الآيات والاحاديث كلها تدل على الجسمية بطواها ما لم تؤول ولو ذكرت التأويلات في الآيات والاحاديث المروية في هذا الباب اطال الكلام وفات المرام وكثر اللام والحوار الجامع الشامل للجميع ان يقال ان الادلة السمعية المحتملة لا تعارض الادلة السمعية المحكمة بل يجب حل المحتملات على المحكمات التي هن اصل الكتاب (وبان كل موجودين فرضا لا بد وان يكون احدهما متصلا بالآخر مما سأل او منفصلا عنه ميانا له في الجهة والله تعالى ليس خالا ولا محالا للعالم فيكون ميانا للعالم في جهة فيجوز فيكون) الله تعالى (جسما او جزء جسم محسورا متناهيا) قوله وبان كل موجودين فرضا الخ دليل عقلي على انه تعالى جسم ومصور (والجواب) عن الدليل العقلي (ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس) اي العالم (والادلة القطعية قائمة على التنزيهات) هذا جواب عن الدليل العقلي (فيجب ان يفرض علم النصوص) الدالة على الجهة والجوارح بحسب الظاهر (الى الله تعالى على ما هو دأب السلف اثارا) اي اختيارا مفعول له لقوله ان يفرض (للطريق الاسلام) وانما كان اسم لسلامته بانكيتة عن الاعتبار بغير المراد فيلزم التزيغ وتشويش العقيدة على من لا يشرح عقله اذقائق التأويلات ولبدائع الاستعارات وهو الموافق للوقف في قوله وما يلم تأويله الا الله (او تؤول بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون) التأويل من تأولت الشيء اي صرفته ورجعته وهو انكشاف دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر (دعما) مفعول له لقوله على ما اختاره (لمطاعن الجاهلين وجذبا) اي منعا (بضبع القاصرين) عن ادراك الحقائق (سلوكا) مفعول له لقوله او تؤول (لتسبيل الاحكام) لاحكامه اساس الدين عن تطرق خال اليه بطواها يتبادر عنها الفهم الى ما يتعق ان يصحكون مرادا بانه يصلح لذلك وهو الموافق لعطف قوله والرايون على الله والاول اولى بالنسبة الى العامة والثاني احق بالقياس

(٤) وان اعترض عليهم ايضا بانه جاز ان يكون هناك صفات كال اخر سوى هذه فأثبت هذه دون تلك أثبت بعض الصفات المستوية في افادة المدح اجابوا بانها وان كانت مستوية في كونها صفات كال لكنها متفاوتة من حيث دلالة المحدثات فان تلك الصفات لم تدل عليها المحدثات بخلاف هذه الصفات المقدسة فان المحدثات دلت على ثبوتها له تعالى والحاصل ان المشايخ لم تمسك في هذه التنزيهات بهذه الادلة التي تمسك بها المشايخ المشار اليهم لانها تمسكات ضعيفة (ابن عرس)

الى الخاصة فان الادلة العقلية ٢ لاتعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التأويل لان العقلية اصل الثقيلة لتوقف النقل على العقل لانها تتوقف على ما يتوقف على العقل من معرفة وجود الباري وكونه فاعلا مختارا مرسلًا للرسول ومعرفة المعجزة فلورجح النقل على العقل ينزم تكذيب العقل الذي هو الاصل لتصديق الفرع وهو محال لاستلزام تكذيب الاصل تكذيب الفرع ايضا لان صدق الفرع مبني على صدق الاصل ضرورة فاذا لم تعارض الثقيلة العقلية فمن بين امرين اما ان نفوض علمها الى الله تعالى كما هو مذهب السلف او نشغل بتأويلها على وجه يليق على ما هو طريق الخلف وهو طريق المحققين من المتأخرين ﴿ ولا يشبهه شيء ﴾ اي لا يماثله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة كاتحاد زيد وعمرو وغيرهما من افراد الانسان في الماهية الانسانية ( فظاهر ) اذ ليس بين الله وغيره مماثلة لعدم اتحادها في النوع والالزم ان لا يكون محدث العالم وصانمه واحدا وهو خلاف المقدر وخلاف ما ثبت بالبرهان وهو محال ( واما اذا اريد بها ) اي بالمماثلة ( كون الشئين بحيث يساوي ) اي بقوم ( احدهما ) اي احد الشئين ( مسد الآخر اي يصلح كل ما يصلح له الآخر فلان شئاً ) جواب اما ( من الموجودات لا يسد مسده تعالى ) اي مسد الباري تعالى ( في شئ من الاوصاف فان اوصافه تعالى من السلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما في المخلوقات ) اي من الاوصاف التي في المخلوقات ( بحيث لا تناسب بينهما ) اي بين اوصاف الباري تعالى وبين اوصاف المخلوقات \* فان قلت ما الفرق بين المعنيين في المماثلة \* قلت لعل المعنى الثاني اعم من المعنى الاول لان الشئين لما اتحدا في الحقيقة كان كل منهما سادا مسدا الآخر من غير عكس \* قال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة وانما يمتاز عنها باحوال اربعة الوجوب والحياة والعلم والقدرة التامات وقيل بل يمتاز عنها بالالوهية التي هي حالة خامسة خاصة مبتدأ لهذه الاربعة \* ورد عليهم بان الشركة في الذاتية تستلزم الامتياز بالمتعين فيلزم التركيب من المميز والمشارك وكون الغير بجانسه تعالى لو كان المشترك جنسا ومشاركه تعالى في الماهية لو كان المشترك نفس الماهية والمذكور في عدم المماثلة هو الدليل العقلي واما النقل

( فقوله )

( ٢ ) الدلائل العقلية هل تفيد اليقين بما يستدل بها عليه من المطالب او لا قيل لا تفيد وهو مذهب المعتزلة وجهور الاشاعرة لتوقفه على العلم بالوضع اي وضع الالفاظ المنقولة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والارادة اي على العلم بان تلك المعاني مرادته والاول وانما ثبت بنقل اللغة والنحو والصرف واصولها ثبت برواية الآحاد وفروعها بالاقيسة وكلاهما ظنيان والثاني يتوقف على عدم نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة في زمن النبي عليه السلام الى معان اخرى وعلى عدم الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص والتقديم والتأخير والكل لجوازه لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن ثم بعد العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلى اذ لو وجد تقدم على الدليل النقلى بان ٣

فقوله تعالى ليس كمثله شيء (قال في البداية) بيان لقوله لا مناسبة بينهما  
 (ان العلم منا موجود وعرض وعلم محدث) لانه حصل لنا بعدما لم يكن  
 فينا (وجائز الوجود ومجدد في كل زمان فلو اثبتنا العلم صفته لله تعالى  
 لكان موجودا وصفة) لا عرضا (وقديما وواجب الوجود) اي لا جائز  
 الوجود (ودائما) اي لا يتجدد في كل زمان (من الازل الى الابد فلا يماثل  
 علم الله تعالى علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه) اي كلام البداية قيل هذا  
 يشعر بان المماثلة تحصل بالاشراك في وجه من الوجوه (وقد سرح) صاحب  
 البداية يريد به التصريح في موضع آخر (بان المماثلة عندنا انما تثبت  
 بالاشراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا) اي شيان (في وصف واحد  
 انتفت المماثلة) المفصود من هذا الكلام بيان ان ما ذكره صاحب البداية  
 مخالف لما ذكره الشيخ ابو المين في كتابه المسمى بالتبصرة لان المفهوم  
 من كلام صاحب البداية ان المماثلة هي الاشراك في جميع الاوصاف وان المفهوم  
 من كلام الشيخ ابو المين ان المماثلة هي الاشراك في بعض الاوصاف دون  
 جميع الاوصاف فيكون بين الكلامين مخالفة (قال الشيخ ابو المين) وهو  
 من مشايخ المتكلمين (في التبصرة) ان نجد اهل اللغة لا يمتنعون من ان يقول  
 بان زيدا مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه) اي اذا كان عمرو  
 يساوي زيدا في الفقه (ويسد مسده في ذلك الباب) اي في ذلك المقام  
 (وان كان بينهما) اي بين زيد وعمرو (مخالفة بوجوه كثيرة وما يتقوله  
 الاشعري) من صحة كلام الشيخ ابو المين والاشعري جاعة منسوبة الى  
 الشيخ ابو الحسن الاشعري (من انه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجود  
 فاسد لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال الخنطة بالخنطة مثلا بمثل  
 واراد به الاستواء) في القياس (في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات  
 والصلابة والرخاوة) والدليل على ارادة النبي عليه الصلاة والسلام الاستواء  
 في الكيل لامطابق الاستواء انه لو كانت الخنطتان متوئنين في الكيل جاز  
 بيع احديهما بالآخرى وان تفاوت الوزن يكون احديهما ثقيلة والآخرى  
 خفيفة وعدد الحبات بان يكون حبوب احديهما كبيرة وحبوب الآخرى  
 صغيرة ولا شك ان الشيتين اذا كانا متساويين في الكيل وكان عدد احدهما

(٣) يؤول النقل عن معناه  
 الى معنى آخر مثاله قوله تعالى  
 الرحمن على العرش استوى  
 فانه يدل على الجلوس وقد  
 عارضه الدليل العقلي الدال  
 على استحالة الجلوس في حقه  
 تعالى فيؤول الاستواء  
 بالاستيلاء وانما قدم المعارض  
 العقلي على الدليل النقلى اذ  
 لا يمكن العمل بهما بان يحكم  
 بثبوت مقتضى كل منهما  
 لاستلزامه اجتماع التقيضين  
 ولا يتقيضهما وتقديم النقل  
 على العقل ابطال للاصل  
 بالفرع وفيما بطلان الفرع  
 ايضا اذ حينئذ يكون صحة  
 النقل متفرعة على حكم  
 العقل الذي يجوز فتاؤه  
 وبطلانه فلا يكون النقل  
 مقطوع الصحة فقد لزم  
 من تصحيح النقل بتقدمه  
 على العقل عدم صحته واذا  
 ادى اثبات الشيء وتصحيحه  
 الى ابطاله كان مناقضا ومستلزما  
 لتقيض نفسه فكان باطلا (٤)

أكثر من عدد الآخر كان الأكثر عددا صغيرا والاقل عددا كبيرا ولو كان  
 مراد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بالتساويين هي المساواة في جميع الوجوه  
 لماجاز بيع احدى الخططين بالآخرى عند الاستواء في الكيل والاختلاف  
 في هذه الاشياء واللازم باطل وكذا المنزوم (والظاهر انه لا يخالف) هذا  
 اشارة الى التوفيق والتفريق من جانب الشارح بين مقاله صاحب البداية  
 والاشعري وبين مقاله النبي عليه الصلاة والسلام في الحديث المذكور (لان  
 مراد الاشعري المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا)  
 لا في كل شيء (وعلى هذا) اي على تقدير ان لا يخالف بين الحديث وبين كلام  
 الاشعري (ينبغي ان يحمل كلام البداية ايضا) اي كلام الاشعري (والا  
 فاشترك الشيين في جميع الاوصاف ومساواتهما) اي الشيين (من جميع  
 الوجوه يرفع التردد) قيل هذا ممنوع لجواز التغير بخصوص ذاتيهما  
 مع الشركة في جميع الوجوه يقال في جوابه ان مخصوص الذات من جملة  
 الوجوه فالاتحاد لازم للشركة في جميعها (فكيف يتصور القائل) لان المماثلة  
 انما تكون بين المشيين (ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء) لان الجهل بالبعث  
 لان الايجاب الجزئي نقيض السالبة الكلية فاذا بطل الايجاب الجزئي تعين  
 المراد وهو السالبة الكلية وهي لا يخرج عن علمه شيء (او العجز عن البعض  
 نقص وانتمار الى شخص) لان نسبة الله تعالى الى جميع الاشياء على السواء  
 فيكون علمه بالبعث دون البعض وكذا قدرته بالبعث دون البعض يحتاج  
 الى مخصوص ومرجع فيكون الباري تعالى محتاجا الى الغير فهو ينافي كونه  
 محدثا للعالم وصانعا له (مع ان التصوص القطعية ناطقة بعموم العلم) اي  
 علم الباري (وشهون القدرة فهو بكل شيء عليم وهو على كل شيء قدير لا كما زعمت  
 الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات) وشبهتهم من ذلك انه لو كان عالما بان زيدا  
 في الدار عنه كونه فيها فعند خروجه من الدار ان بقي علمه بكونه فيها  
 يكون جهالا لعلمه وان لم يبق علمه بذلك كان تغيرا والتغير على الله تعالى محال  
 فلا يكون طالما بالجزئيات لكونها متغيرة اما الكلويات فلا تغاير فيها فلا يقع  
 التغير في علم الباري فيكون عالما بالكليات \* والجواب عنه انه ليس العلم عبارة  
 عن حصول صورة مساوية للمعلوم مثبتا في نفس العالم ليتغير ذات العلم

(٤) وعلا والحق ان الدلائل  
 النقلية قد تفيد اليقين اي  
 في الشرعيات بقراءت مشاهدة  
 في المنقول عنه او متواترة  
 نقلت اليانك تلك القرائن  
 على انتفاء الاحتمالات فانا  
 نعلم استعمال لفظ الارض  
 والسماء ونحوها من الافاظ  
 المشهورة المتداولة في زمن  
 رسول الله صلى الله عليه  
 وسلم في معانيها التي  
 يرداها الآن والتشكيك  
 فيه سفسطة وكذا الحال  
 في ضيغة الماضي والمضارع  
 والامر والنهي والفاعل  
 وغيرها وكذا رفع الفاعل  
 ونصب المفعول (ع)

بتغير الصورة المساوية بل العلم عبارة عن التعلق بين العالم والمعلوم والتغير في التعلق لا يوجب التغير في الذات ولا التغير في الصفات الحقيقية والمحال هو الثاني دون الاول \* قال الامام في تفسيره ونبين هذا بمثال في الحسيات والله المثل الاعلى وهو ان المرأة الصافية المصقولة اذا علفت في موضع وقوبل في وجهها جهة ولم تتحرك ثم عبر عليها زيد لباسا ثوبا ابيض يظهر زيد في ثوب ابيض واذا عبر عليها عمرو بلباس اصفر يظهر فيها كذلك فهل يقع في ذهن احد ان المرأة مع كونها حديدية تغيرت او يقع له انما في تدويرها تبدلت او يذهب وهمه الى انها في صفاتها اختلفت او يخاطر ببالله انها عن مكانها انتقلت لا يقع لاحد شيء من هذه الاشياء فانهم علم الله تعالى من هذا المثال فان المرأة ممكنة التغير وعلم الله تعالى غير ممكن التغير ولا يقدر على اكثر من واحد لانهم يقولون الواحد لا يصدر عنه الا واحد لانه لو قدر على اكثر من واحد لم يزل لا يكون الباري تعالى واحدا لان حيثية صدور احد الاخرين غير حيثية صدور الامر الاخر فلا يكون واحدا من جميع الوجوه وهو خلاف المقدر والجواب انه يلزم من الدليل المذكور ان لا يصدر الواحد عن الواحد لانه لو صدر عن الواحد يكون مصدورا مغايرا لله تعالى فلا يكون الواحد من جميع الوجوه وهو خلاف المقدر والتالي باطل وكذا المقدم (والدهرية انه تعالى لا يعلم ذاته) والدهرية قوم يثبتون واجب الوجود لكن يسندون الحوادث الى الدهر ومنتشأ شبهتهم ان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين المتشبهين ونسبة الشيء الى نفسه محال \* والجواب منع كون العلم نسبة بل هو صفة ذات ونسبة الصفة الى الذات ممكنة ويمكن ان يجاب عنه بوجه آخر بان التغير الاعتباري كاف في تحقق النسبة فان الذات من حيث امكان عالميته مغايرة له من حيث امكان معلوميته فلا اشكال (والنظام انه تعالى لا يقدر على خلق الجهل والقيح) استدلال النظام بانه لو قدر على خلق الجهل والقيح لزم ان يكون جاهلا وقبيحا لان خالق الجهل جاهل وخالق القبح قبيح \* والجواب عنه ان يقال لاناسم ان خالق الجهل والقيح جاهل وقبيح بل الجاهل هو المتعسف بالجهل لخالقه به ولا يلزم من خالق الشيء اتصافه به فلا يلزم ما ذكره النظام واستدلال آخر

لانظام انه تعالى لا يقدر على خالق الجهل والفعل القبيح فانه تعالى لو قدر على الفعل القبيح اكانت قدرته عليه اما مع العلم بتبعه اوبدونه والاول سفه والثاني جهل وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه \* والجواب انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى فان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه على اى وجه اراد وان سلم قبح الفعل بالقياس الى الله تعالى فغاية عدم الفعل لوجود الصارف والممانع وهو القبح وذلك لا ينافي القدرة عليه (والبحلى انه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد) كالصوم والصلاة استدلالا بالبحلى على ذلك بانه لو قدر على مثل مقدور العبد لزم ان يكون العبد مماثلا لله تعالى وقد ثبت انه لا يماثله شئ من الموجودات \* والجواب عنه لان سلم انه يلزم من ذلك ان يكون العبد مماثلا لله تعالى في القدرة لان قدرة الله تعالى ازيلية قديعة دائمة وقدرة العبد حادثه زائلة غير دائمة فلا يكون مماثلا لله تعالى \* واستدل بالبحلى بوجه آخر على انه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد فانه تعالى لو قدر عليه لكان فوله تعالى اما طاعة مستقلة مصالحة او معصية مشتملة على مفسدة اوسفها خالبا عنهما او مشتملا على متساويين منهما كما ان فعل العبد كذلك والكل محال على الله تعالى فلا يكون قادرا على مثل مقدور العبد \* والجواب انها اى ما ذكرتموها من صفات الافعال اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا وصدوره مناجسب قصدنا ودواعينا واما فعله تعالى فنزله عن هذه الاعتبارات فبما ان يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا عنهما فان الاختلاف بينهما بالعوارض لا ينافي التماثل في الماهية (وعامة المعتزلة انه تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد) كتحريك اليد والرجل والرأس \* استدلال المعتزلة على ذلك بان المقدور الواحد لا يدخل تحت القدرتين قدرة الله تعالى وقدرة العبد \* ويجاب بانه يجوز ان يدخل المقدور الواحد تحت القدرتين اذا اختلف الجهة فهما كذلك فان المقدور الواحد يدخل تحت قدرة الله تعالى خلقا وتحت قدرة العبد كسبا لاختلافه لانه لا خلق الا هو ولا رزاق الا هو وغير ذلك (وله صفات) لما ثبت من انه عالم قادر جى الى غير ذلك ومعلوم ان كلامنا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب) هذا مسلم لكنه يستلزم كون ذلك المعنى صفة حقيقية الذات الواجب كما ادعاه

(ع) قدم المسند للتخصيص فبند على انه لا يشترك صفاته صفات غيره الا في الاسم فهى مختصة به لا يشاركه غيره فيها وقديسه باضافة الصفات اليه وجمعها على مغايرتها للذات وثبوت انه حى قادر عالم الى غير ذلك بالشرع والعقل ولا خفاء في ان العقل له كما يدل على ثبوت هذا الاسماء يدل على ثبوت الصفات من غير حاجة الى التمسك بثبوت هذه الاسماء واستلزام ثبوتها ثبوت مبادئها فان اتقان افعاله تعالى كما يدل على كونه عالما يدل على ثبوت العلم والشرع كما يدل على اطلاق العالم عليه تعالى دل على اضافة العلم اليه ولما نبى ثبوت الصفات على ثبوت الاسماء قدم وصفه بهذه الاسماء على اثبات الصفات (عصام)

اهل السنة والجماعة فان الوجود والوحدة ونحوهما يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب فلا ترادف بينهما مع انه ليس بصفة حقيقية بل الوجود وصف اعتباري وكذا الوحدة ونحوها كالأولية والآخرة (وليس الكل الفاظاً مترادفة) لان مفهوم كل واحد منها يغير مفهوم الآخر (وان صدق المشتق) اي معلوم ان صدق المشتق (على الشيء يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق له) اي للشيء يعني اذا صدق على الواجب انه عالم يقتضى ثبوت العلم له (ثبت له تعالى صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك لا كما يزعم المعتزلة من انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا اسود لاسواده) قيل لان اسم استحوذته فضلا عن ظهورها اذ انهم يقولون انه تعالى يعلم الاشياء بذاته ويفعلها بذاته وان صفاته عين ذاته ومرادهم بذلك ان ذاته تعالى في كماله بحيث يعلم الاشياء ويفعلها كما هي بلا حاجة الى صفة حقيقية قائمة بذاته كما قال اهل السنة والجماعة فليس دعواهم كدعوى اسود لاسواده كما زعموا لان السواد محسوس وعرض لا يمكن انكاره (وقد نطقت النصوص) اي الآيات (بثبوت علمه وقدرته وغيرها) كقوله تعالى وهو على كل شيء قدير وهو بكل شيء عليم وغير ذلك والواو في وقد نطقت للحال (ودل صدور الافعال المتقدمة) اي الحكمة (على وجود علمه وقدرته لاعلى مجرد تسميته قادرا وعالما) بلا وجود العلم والقدرة (وليس النزاع) اي كانه اشارة الى رد مقاله بعض الشراح من ان النزاع بيننا وبين المعتزلة في العلم والقدرة من جملة الكيفيات والمنكيات فاننا قائلون بالعلم والقدرة كذلك في حق الباوي تعالى والمعتزلة لا يقولون بها وحاصل هذا الرد ان يقال ليس النزاع المذكور بيننا وبين المعتزلة في العلم والقدرة المذكورين فان العلماء اتفقوا على انه تعالى لا ينصف بالعلم والقدرة بهذا المعنى لان العلم والقدرة بهذا المعنى منفي عن ذات الله تعالى بالاتفاق ولا خلاف فيه اصلا (في العلم والقدرة والحياة التي من جملة الكيفيات والمنكيات لما صرح مشايخنا رحمه الله) تعليلا لقوله وليس النزاع الخ (من ان الله تعالى حي وله) اي لله تعالى (حياة اذلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم ازلي) وبهذا المعنى يبطل كون علمه ملكة لان الملكة

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

(٥) ويندفع عن الفريقين بان قولهم هو عالم ولا علم له بمعنى انه لا علم زائد له فقولهم هذا بمنزلة ان سواده اسود بسواده وعينه لا بمنزلة اسود ولا سواده (كاتبوي في حاشية الجلال) في قوله متصف بجميع صفات الكمال



تحصل لشيء بعد عدمها لأنها تحصل بالممارسة (شامل) بجميع الأشياء  
 (ليس بعرض) وبهذا يبطل كون علمه من الكيفيات (ولاستحليل البقاء  
 ولا ضروري ولا مكتسب) لأن الضروري والاكتسابي في علم الانسان  
 (وكذا سائر الصفات) كالأقدرة والارادة (بل النزاع) اخراب عن قوله  
 وليس النزاع في العلم الخ (في أنه كما ان للعالم منا علما هو عرض قائم به)  
 اى بالعالم (زائد عليه حادث فهل اصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة  
 به زائدة عليه اولا وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا  
 ان صفاته تعالى عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات  
 علما وبالقدورات قادرا الى غير ذلك) فكونه تعالى قادرا وعلما بالاعتبار  
 لا بالصفة الحقيقية وقالت الفلاسفة ان ما يجوز اطلاقه على الخلق لا يطلق  
 على الحق حقيقة لانتهاء المماثلة بينه وبين الخلق وهي تثبت بالاشتراك  
 في مجرد التسمية عندهم وهو باطل لأنها لو ثبتت لتأملت المتضادان وذهب  
 المتأخرون من الفلاسفة الى انها عين الذات ويقرب من قولهم قول  
 المعتزلة ان الله تعالى عالم بلا علم بل الذات حتى بلا حياة بل بالذات وكذا  
 البواقي وانكرت الباطنية والفلاسفة كون الله تعالى علما واجبا قادرا على  
 التحقيق وزعمت ان ما يوصف به الخلق لا يوصف به الله تعالى واعترفت  
 المعتزلة باتصاف الله تعالى بانه حي عالم سميع مريد بصير متكلم لكن انكرت  
 وجوده هذه الصفات وقيامها بذات الله تعالى والمغايرة بين مذهب المعتزلة  
 والفلاسفة انما هي في اطلاق الفاظ الصفات على الله تعالى فحجوزته المعتزلة  
 ولم تجوزه الفلاسفة (فلا يلزم تكثر في الذات وتعدد في القدماء والواجبات)  
 اى يلزم على مذهب اليد الفلاسفة والمعتزلة تكثر في الذات ولا تعدد  
 في القدماء والواجبات الذي هو ينافي التوحيد بخلاف ما ذهب اليه  
 اهل الحق فانه يلزم على ذلك التقدير تكثر في الذات والتعدد في القدماء  
 المنافي للتوحيد الثابت بالدليل (والجواب) من طرف اهل الحق  
 (ماسبق من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة بذواتها وهو غير  
 لازم) بل اللازم ما ذهب اليه اهل الحق تعدد الصفات القديمة وهو لا ينافي  
 التوحيد لجواز تعدد الصفات مع وحدة الذات كذات زيد فانه

ذات واحدة مع انه يجوز ان يتصف بصفات متعددة فتكون وحدة الذات مع تعدد الصفات جائزا بلا سمية (ويلزمكم) الخطاب للفلاسفة والمعتزلة (كون العلم مثلا قدرة وحياة وعالما وحيا قادرا وصانعا للعالم ومصوبا للمخلق) لان كل واحد من هذه الصفات على تقدير كونها عين الذات كان كل واحد منها عين الآخر ولزم الفساد المذكور (وكون الواجب غير قائم بذاته) لان الصفات غير قائمة بذاتها فاذا كان الله تعالى هو الصفات وجب ان لا يكون قائما بذاته (الى غير ذلك من المحالات) قوله ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحياة الى آخره انما يلزم ان لو قالوا بثبوت صفة هي عين الذات ولم يقولوا بها بل قالوا ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على الصفات بلا حاجة الى صفات ازلية (ازلية) لا كما زعمت الكرامية) وهي تخفيف الرأى وتشديد الياء منسوب الى الكرام على وزن حذام وهو رجل كان في زمان السلطان محمود بن سبكتكين (من ان له صفات لكنها حادثة) اي مسبوقة بالعدم قالوا كل حادث محتاج اليه الباري تعالى في الابد فهو قائم بذاته تعالى وقيل هو الارادة وقيل قول كن فيستند الى القدرة القديمة وباقي المخلوقات يستند اليهما واحتجوا عليه بانه تعالى متكلم سميع بصير اتفقا ولا تنصور هذه الصفات الابد وجود المخاطب والسمع والمبصر وهي حوادث فيجب حدوث تلك الصفات ايضا \* واجيب بتجدد تعلق تلك الصفات دون انفسها وسيأتي تمام تحقيقه (لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى) علة لقوله لا كما زعمت اي تعليل للنفي اتفق اهل السنة والاعتزال على استحالته \* واحتجوا عليها بوجوه منها ان صفته تعالى صفة كمال فالخلو عنها نقص قيل هذا مسلم في الصفات القديمة كالعلم والقدرة فان الجهل والعجز نقص واما الصفات الحادثة فلا نسلم ان الخلو عنها نقص فان خطاب التكوين كالوقت ارادة الحادث لا غير وايضا الصفات المتجددة من قبيل الافعال والخلو عن الفعل جائز اتفقا كخلو العالم فيما لم يزل وكون الخلو نقصا في الفعل القديم بذاته دون غيره تحكم مع ان الحدوث لا يستلزم الخلو لجواز تعاقبها الى نهاية كون ذاته متأثرا بفعل نفسه لا ينافي الوجوب كيف وقد ذهب اهل السنة الى ان ذاته تعالى اوجد صفاته في ذاته

﴿قائمة بذاته﴾ ضرورة انه لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم به (اي بذلك الشيء  
 لا كما زعمت المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره) يعني ليس بقائم  
 بذاته تعالى بل بخاقه تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبرائيل عليه الصلاة  
 والسلام او النبي عليه الصلاة والسلام (لكن مرادهم نفي كون الكلام  
 صفة له اثبات كونه) اي الكلام (صفة له غير قائم بذاته) لان بديهته  
 العقل حاكمة باستحالة كون صفة الشيء قائما بالشيء الآخر (ولما تمسكت  
 المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة  
 متغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله وتعدد القدماء بل تعدد الواجب  
 لذاته على ما رثمت الاشارة اليه الضمير يعود الى ما (في كلام المتقدمين)  
 يعني قالوا الواجب والتقديم مترادفان (والتصریح به) اي تعدد الواجب  
 (في كلام المتأخرين) كالامام حيد الدين الضرير (من ان واجب الوجود  
 بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى) الواو في وقد كفرت  
 للمحال (باثبات ثلاثة) لقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة  
 (من القدماء فما بال الثمانية) وهي الحياة والقدرة والعلم والارادة والسمع  
 والبصر والكلام والتكوين (او اكثر) كالبقاء والقدم والاستواء والوجد  
 واليد والعين والجنب والاصبع واليمين واثبت القاضي ادراك النشم والنوق  
 والشمس وراء العلم (اشار) جواب لما (الى الجواب بقوله وهو لا هو ولا غيره)  
 يعني ان صفات الله تعالى ليست عين الذات) كاذب اليد المعتزلة والفلاسفة  
 (ولا غير الذات) كما زعمت الكرامية (فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء)  
 اما انها ليست عين الذات فلانها لو كانت عين الذات يلزم اتحاد الذات  
 والوصف القائم به في المفهوم ويلزم الترادف بين الاسم والوصف وهو  
 محال واما انها ليست غيرها فلان الصفات لو كانت غيرها لكانت اما قائمة  
 بنفسها او قائمة بغيرها وكل واحد منهما ظاهر البطلان فلا يكون غير ذاته  
 وهو المطلوب (والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم  
 ذلك) اي لزم للنصارى القدماء المتغايرة هذا جواب ما يقال وهو  
 ان النصارى لا يقولون بالقدماء المتغايرة كما قاتم ولم كفرت النصارى فاجاب  
 بقوله وان لم يصرحوا الخ وانما سموا انفسهم نصارى لانهم نزلوا قرية

(٤) وله تعالى يدووجه  
 ونفس) اي كما يليق بذاته  
 وصفاته (فهو له صفات  
 بلا كيف ولا يقال ان يده  
 قدرته او نعمته لان فيه) اي  
 في تأويله (ابطال الصفات)  
 اي في جلالة لانه تعالى حيث  
 اطلق اليد ولم يذكر القدرة  
 والنعمة (فهو) اي ابطال  
 الصفة من اصلها وباسرها  
 (قول اهل القدر) اي عوما  
 (واعترال) وايكن يده  
 صفته بلا كيف وغضبه  
 ورضاه صفتان من صفاته  
 بلا كيف (فقه اكبر  
 مع شرحه لعلى القارى)

صفات تشبها ايتشدر لكن  
حقيقتنه ذوات اولسنه  
قاتلدر زيراعمة نصارى  
اقنوم كله يعنى علمى بدن  
عيسى عليه السلامه انتقال  
استدى اعتقاد ايدرلر  
خصوصا يعقوبيه اقنوم  
كله سمان نازل اولوب  
روح القدس ايله اتحاد  
ايدوب برانسان اولديكه  
حضرت مسيح عليه  
السلامدر و حضرت مسيح  
براقنومدر كه ايكي اقنومدن  
سكندر برى اقنوم لاهوت  
سمايه صمودا بدى و ديكرى  
اقنوم ناسوتدر قائمده  
مدفوندر ديرلر بوصورته  
اقايمك انتقال ونزوانه  
قاتلدر انتقال ونزوانه  
ايسه ذواته اولوب  
اعراضه وجودى تمتع  
اولديغى بديهيدر بوتفصيلدن  
معلوم اولديكه نصارى  
ذوات قديمه قاتلر اولملىله  
طرف حضرت سبحاندين  
كفره نسبت اولنديلر  
( درر منتجه )

يقال لها ناصرة ونزل فيها عيسى عليه الصلاة والسلام فتزلوا هناك  
وتوافقوا بينهم ويقال انما سموا انفسهم نصارى بقول عيسى عليه الصلاة  
والسلام من انصارى الى الله ( لانهم اثبتوا ) اى النصارى ( الاقايم الثلاثة )  
التي ( هى ) اى الاقايم الثلاثة ( الوجود والعلم والحياة وسموها ) اى الاقايم  
( الاب ) اى وسموا الوجود الاب ( والابن ) اى سمو العلم الابن والابن  
من البناء لانه مبنى ابيه ( وروح القدس ) اى وسموا الحياة روح القدس  
( وزعموا ان اقنوم انجيل قد انتقل الى بدن عيسى عليه الصلاة والسلام فجوزوا  
الانفكاك والانتقال ) اى انفكاك العلم وانتقاله من ذات الله تعالى الى بدن  
عيسى عليه الصلاة والسلام ( فكانت ) اى الاقايم الثلاثة ( ذوات متغايرة )  
لان الانتقال لا يكون الا في الذوات قوله اقنوم هى كلمة سرمانية بمعنى الصفة  
وقيل بمعنى الاصل وعيسى بالعبرية ايشوع اى مبارك وقيل هو اعجمى لا يسرف  
له اشتقاق وقيل هو مشتق من العيس وهو البياض وقيل من العيس وهو  
ماء الفجل وقيل هو من عاس بعوس اذا اصح فعلى هذا تكون الباء منقلبة  
عن واو ( واتسائل ان تمتع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى  
جواز الانفكاك ) اى التسائل من طرف المتكثرة في رد هذا الجواب انسى  
ذكره المصنف من اهل الحق وحاصله ان يقال ان جوابكم هذا مبنى على  
توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك اى جواز انفكاك  
كل واحد منهما اى من المتعدد والمتكثر عن الآخر وليس كذلك لوجود  
التعدد والتكثر بدون التغاير بهذا المعنى في مراتب الاعداد والجزء مع الكل  
فلا يكون التعدد والتكثر موقوفا على التغاير بمعنى جواز الانفكاك فلا يتم  
مطلوبكم ( للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثني والثلاثة الى غير ذلك  
متعددة ومتكثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا يغاير الكل ) بمعنى  
جواز الانفكاك لان الجزء من حيث انه جزء لا ينفك عن الكل وان جاز  
ذلك بالنسبة الى ذاته وكذا الكل لا ينفك عن الجزء من حيث انه كل فيلزم  
ان لا يتعدد ولا يتكثر مع انهما متعددان ومتكثران ( وايضا لا يتصور نزاع  
من اهل السنة في كثرة الصفات وتعددتها ) اى الصفات ( متغايرة كانت  
او غير متغايرة ) اى الصفات قوله وايضا الخ اشارة الى رد قوله ولا يتكثر التدماء

يعني ان صفات الله تعالى متعددة ومتكثرة عندهم (متغايرة كانت او غير متغايرة)  
 يعني لم يتعرضوا لتغايره وعدم تغايره (فالاولى ان يقال) في جواب المقابلة  
 (الاستحليل تعدد ذوات قديمة لاذات وصفات) لان تعدد ذوات قديمة  
 ينافي التوحيد وانما قال فالاولى ولم يقل فالصواب مع انه قطعي لان مال  
 التقرير السابق راجع الى هذا فهذا التقرير اولى لظهوره وبعبارة اخرى  
 يعني لما امكن منع جواب المصنف بقوله هذا القائل فالاولى في الجواب  
 من جانب اهل السنة ان يقال المستحيل الخ وانما كان هذا الجواب اولى  
 بجواب المصنف لعدم ورود المنع المذكور (وان لا يجترأ على القول بكون  
 الصفات واجب الوجود لذاتها) اي لذات الصفات هذا دفع للشبهة التي  
 وقعت من قول المعتزلة وهو بل تعدد الواجب لذاته الخ (بل يقال  
 هي) اي الصفات (واجبة لاغيرها بل لما ليس عينها ولاغيرها اعنى  
 ذات الله تعالى وتقدس) واسم ليس راجع الى ما وخبره عينها والضمير  
 في عينها ولاغيرها راجع الى الصفات وقوله اعنى ذات الله تفسير ما في لما  
 (وبكون هذا) اي قوله هي واجبة لاغيرها بل لما ليس عينها ولاغيرها  
 (مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله وصفاته اعنى انها واجبة  
 لذاته الواجب تعالى وتقدس وما في نفسها) اي الصفات (فهى ممكنة)  
 لانها محتاجة في وجودها الى الذات (ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان  
 قائما بذات القديم) قوله ولا استحالة كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر  
 وهو ان يقال كان جواب المصنف مردود بورود المنع المذكور عليه كذا  
 هذا الجواب مردود بورود هذا المنع عليه فلا يكون هذا الجواب الذي  
 ذكره هذا القائل اولى من جواب المصنف لا شرا كهما في ورود المنع عليه  
 غاية ما في الباب ان المنع الوارد على جواب المصنف غير المنع الوارد على  
 جواب هذا القائل واجاب الشارح عنه بقول ولا استحالة في قدم الممكن  
 اذا كان قائما بذات القديم وواجب له غير منفصل عنه واما اذا كان قائما بذات  
 الحادث او قائما بذات القديم منفصلا عنه فلا يجوز قدم الممكن\* وحاصل  
 هذا المنع ان يقال ان امكان هذه الصفات بذواتها ووجوبها بذات الله تعالى  
 ينافي قواهم كل ممكن حادث لان تلك الصفات اذا كانت قديمة واجبة

بذات الله تعالى قديمة كانت والقدم ينافي الحدوث \* وحاصل هذا الجواب  
 ان يقال لانسان ان قدم تلك الصفات الممكنة ينسفي قوتهم كل ممكن حادث  
 اذا لم يكن قديماً بذات القديم اما اذا كان قائماً بها كان قديماً \* لا يقال يلزم  
 من تخصيص القواعد العقلية وهي ان كل ممكن حادث وان علة الحاجة  
 هي الحدوث لثبوت الامكان والحاجة في الصفات بلاحدوث \* لا نقول كلية  
 القاعدة الاولى ممنوعة فلا يلزم التخصيص فان سبب الحدوث هو الصدور  
 بالاختيار لا مجرد الامكان وقولهم علة الحاجة هو الحدوث ليس بحق  
 فان الحدوث مؤخر عن الایجات المؤخر عن الحاجة بل علة الحاجة هو الامكان  
 فان استواء طرفي الممكن محوطة في ترجيح احد طرفيه الى انفعال  
 ( واجباله غير منفصل عنه ) فيكون ذاته موجبا لصفاته وان كان مختارا  
 في افعاله ورد عليه بان الایجاب ان كان صفة كال كقائه الحكيم يلزم الایجاب  
 افعاله وان كان صفة تنقص كقائه المتكلمون فكيف يوصف به بالنظر الى  
 صفاته وان فصل بانه كال في الصفات وتنقص في الافعال فلا يد من دليل  
 قيل ان لم يكن موجبا لصفاته لزم العجز والجهل فالایجاب في الصفات  
 كال قطعا بخلاف الافعال فان الكمال فيها اطلاق التصرف وفيه  
 بحث لان هذا وجه اقتناعي لا يفيد اليقين لاسيما ان الایجاب كال في الجملة  
 ( فليس كل قديم الها حتى يلزم من دو وجود القدماء وجود الآلهة لكن  
 ينبغي ان يقال الله تعالى قديم بصفاته ولا يطاق القول بالقدماء ) يعني  
 لا يقال الله تعالى قديم بالقدماء بل يقال الله تعالى قديم بصفاته ( لئلا يذهب  
 الهم الى ان كلامهما ) اي من الذات والصفات ( قائم بذاته موصوف  
 بصفات الالهية واصموية هذا المقام ذهب المعتزلة والفلاسفة الى  
 نفي الصفات ) بان قالوا ان صفاته عين ذاته لازائدة على ذاته ( والكرامية  
 الى نفي قدمها ) يعني يثبتون الصفات ولكن قالوا انها حادثات ( والاشاعرة  
 الى نفي غيريتها وعينيتها فان قيل ) اي في رد جواب المصنف من طرف  
 المعتزلة ( ههنا نفي ) اي قول المصنف لاهو ولا غيره ( في الظاهر رفع النقيضين )  
 اي العينية والاعينية والغيرية واللاغيرية ( وفي الحقيقة جمع بينهما ) اي

بين التقيضين ( لان نفي الغيرية ) بقوله لا غيره ٢ ( صريحا مثلاً اثبات العينية  
 ضمناً ) لان نفي احد التقيضين يستلزم ثبوت الآخر ( واثباتها ) اي اثبات  
 العينية ( ضمناً مع نفي العينية صريحا ) بقوله لاهو ( جمع بين التقيضين )  
 اي العينية واللاعينية \* قوله لان نفي الغيرية الخ دليل كون الجواب في الحقيقة  
 جمعا بين التقيضين ولم يتعرض لكونه رفع التقيضين في الظاهر لكونه  
 ظاهرا ( وكذا نفي العينية صريحا ) بقوله لاهو ( جمع بينهما ) اي نفي العينية  
 صريحا اثبات الغيرية ضمناً واثبات الغيرية ضمناً مع نفي الغيرية صريحا بقوله  
 لا غيره جمع بين التقيضين ( لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم  
 من الآخر فهو ) اي الشيء ( غيره ) فالغيران بهذا التفسيرها الشيطان  
 اللذان لا يكون مفهوماها واحدا سواء كانا متساويين كالانسان والناطق  
 او كان بينهما عموم وخصوص مطلقا كالحيوان والانسان او من وجه  
 كالحيوان والايض او تباين كالانسان والفرس ( والا ) اي ان كان المفهوم  
 من الشيء هو المفهوم من الآخر ( فعينه ) فالعيسان ها اللذان ان يكون  
 مفهوماها واحدا كاللث والاسد ( ولا يتصور بينهما واسطه قلنا ٣ )  
 جواب اهل السنة ( قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر  
 ويتصور وجود احدهما ) اي احد الموجودين ( مع عدم الآخر اي يمكن  
 الانفكاك بينهما اي بين الموجودين ) والعينية ( اي فسروا العينية ) بالحداد  
 المفهوم بالاتساوت اصلا فلا تكونان ( اي العينية والغيرية ) تقيضتين بل  
 يتصور بينهما واسطه بان يكون الشيء بحيث لا يكون مفهوماه مفهوما الآخر  
 فلا يكون عينه ( ولا يوجد بدونه ) اي الشيء فلا يكون غيره كالجزء مع  
 الكل ( فان مفهوم الجزء ليس مفهوم الكل بعينه حتى تكون عينه ولا يجوز  
 الانفكاك بينهما حتى يكون غيره ) والصفة مع الذات ( يعني ان ذات الله  
 تعالى موجود قديم وصفاته موجودة قديمة لا يتصور وجود ذاته دون  
 صفاته ولا وجود صفاته دون ذاته ولا يعنى بالمغايرة التي تنفيها هنا  
 الا هذا ( وبعض الصفات مع البعض ) لان العلم لا يوجد بدون الحياة  
 وكذا القدرة لا توجد بدونها ( فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية والعدم  
 على الازلي محال ) فلا يقدر ولا يتصور وجود احدهما بدون الآخر \* قوله

( ٢ ) فاعلم ان العجاجة  
 والسابعين وغيرهم من  
 المجتهدين رضوان الله عليهم  
 اجمعين قد اجمعوا على ان كل  
 صفة من صفات الله تعالى لاهو  
 ولا غيره والمعنى انها لاهو  
 بحسب المفهوم الذهني  
 ولا غيره بحسب الوجود  
 الخارجي فان مفهوم  
 الصفات غير مفهوم  
 الذات الا انها لا يغيرها  
 باعتبار ظهورها في الكائنات  
 ( على القاري في شرح  
 الفقه الاكبر )

( ٣ ) هذا الاعتراض مبنى  
 على تفسير الغيرين بما ذكر  
 وهو المعنى المشهور  
 وليس معنى الغيرين عند  
 اهل السنة ذلك فانهم  
 فسروا بكون الموجودين  
 ( ابن عرس )

فان ذات الله تعالى الخ دليل على ان الصفات لا توجد بدون الذات (والواحد من العشرة) مثال الجزء والكل (يستحيل بقاؤه بدونها) اى بقاء الواحد بدون العشرة (وبقاؤها ٢ بدونه) اى بقاء العشرة بدون الواحد (اذ هو منها) اى الواحد من العشرة (فعدمها عدمه) اى عدم العشرة عدم الواحد (ووجودها وجوده) اى وجود العشرة وجود الواحد (بخلاف الصفات المحدثة) اى الصفات الخالوقين من القيام والضرب والشم وغيرها (فان قيام الذات بدون تلك الصفات المهيئة متصور فيكون غير الذات كذا ذكره المشايخ) وانما قيد الصفة بالمهيئة ولم يطلقها لان الصفة الغير المهيئة من الصفات المحدثة لا يقدر ولا يتصور وجود الذات بدون الصفة فلا يكون غير الذات ولا عينها \* فان قلت ما الفرق بين الغيرية بالمعنى الاول وبين الغيرية بالمعنى الثاني \* قلت ه ان الغيرية بالمعنى الاول اعم من الغيرية بالمعنى الثاني لانه كلما كان الموجودان بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما بدون الآخر كان مفهوم احدهما غير مفهوم الآخر وليس كلما كان مفهوم احدهما غير مفهوم الآخر كان كل واحد منهما بحيث يقدر ويتصور وجود واحد منهما بدون الآخر كما في المتساويين كالانسان والناطق (وفيه نظر) اى في تفسير الغيرية بهذا المعنى وهذا النظر من طرف المعتزلة على جواب اهل السنة (لانهم ان ارادوا) اى المشايخ بالغيرية (صحة الانفكاك من الجانبين) اى كل واحد من الجانبين (انتقض) تفسير الغيرية (بالعالم مع الصانع والمرض مع المحل) لانه لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه (اى الصانع) (ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل) فلا يكون تفسير الغيرية جامع لخروج بعض افرادها عنه (وهو ظاهر) اى النقض المذكور (مع القطع بالمغايرة بينهما اتفاقا) اى عند المشايخ والمعتزلة (وان اكتبوا بجانب واحد) اى وان ارادوا به صحة الانفكاك من جانب واحد (لزمت المغايرة بين الجزء والكل) ولم يكن مانعا لان بين الجزء والكل لم يكن مغايرة (وكذا بين الذات والصفات للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل) وان لم يوجد الكل بدون الجزء (والذات بدون الصفات) وان لم يوجد الصفة بدون الذات \* وفيه بحث لانه لا يخلو اما ان يكون المراد ذات الواجب وصفته

(٢) اى ويستحيل بقاؤه  
 (٣) القائمة بتلك الذات  
 (٤) ممكن اذ يجوز عدمها  
 مع بقاء الذات وانما قيد  
 الصفة بالتعيين لما ان الذات  
 الموجودة لا بد لها من صفة  
 في الجملة واذا لم يكن وجود  
 الذات بدون تلك الصفات  
 فيكون تلك الصفات  
 غير الذات لا مكان الانفكاك  
 وكذا الكلام في بعض  
 الصفات المتحد موصوفها  
 بالنسبة الى البعض الآخر  
 لجواز وجود بعضها بدون  
 البعض الآخر (ابن عرس)  
 (٥) الفرق بين غيرين  
 ومختلفين ان الغيرين اعم  
 فانهما قد يكونان متفقين  
 فكل مختلفين غيران ولا عكس  
 (كليات ابي البقاء)



فلا نسلم وجود الذات بدون الصفة لان الصفة لازمة له ووجود الملزوم بدون  
اللازم محال اوان يكون المراد بالذات والصفات المحدثه ولا نسلم انها ليسا  
بغيرين ويمكن ان يجاب عنه بان المراد ذات الواجب وصفته ويمكن وجود  
الذات من حيث هي بدون الصفة وان لم يمكن من حيث ملزوميتها لها  
( وما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد ) هذا جواب  
ما يقال وهو ان يقال سلطنا لزوم المظاهرة بين الذات والصفة على تقدير  
الاكتفاء بجانب واحد ولكن لانسليم لزوم ذلك في الكل والجزء فان الجزء  
من حيث انه جزء من الكل لا يوجد بدون الكل كالكل بدون الجزء فلا يكونان  
عينين ولا غيرين فاجاب عنه من طرف المعتدلة بقوله وما ذكر من استحالة  
بقاء الواحد الخ ( لا يقال المراد به ) اي بالتفسير المذكور ( امكان تصور وجود  
كل منهما مع عدم الآخر ) هذا جواب النظر من طرف اهل السنة  
باختيار الشق الاول وهو صحة الانفكاك من الجانبين يعني ان المشايخ لم يريدوا  
بالتفسير المذكور صحة وجود كل واحد منهما بدون الآخر ولا صحة وجود  
احدهما بدون الآخر حتى يرد عليهم ما ذكرتم من عدم جارية التعريف  
او عدم مانعته بل المراد به معنى ثالث وهو امكان تصور كل واحد منهما بدون  
الآخر سواء صح وجود كل واحد منهما بدون الآخر ( ولو بالفرض ) اي  
وجود كل واحد منهما بدون الآخر ( وان كان محالا ) وان كان المفروض  
محالا هذا جواب لقوله ولا يتصور وجود العالم ( والعالم قد يتصور موجودا  
ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع ) هذا جواب عن قوله والعالم لا يتصور  
بدون الصانع يعني تصور العالم ممكن قبل ثبوت البرهان على وجود الصانع  
( بخلاف الجزء مع الكل ) جواب لقوله وما ذكر من استحالة الخ ( فانه كما يمنع  
وجود العشرة بدون الواحد يمنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة  
اذ لو وجد لنا كان واحدا من العشرة ) بل كان واحدا مطلقا قوله بخلاف  
الجزء مع الكل جواب عن سؤال مقدر وهو انتم قلتم واوبالفرض وان كان  
محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان وجود الصانع فيلزم  
ان يتصور الجزء ثم يطلب بالبرهان على الكل فاجاب بقوله بخلاف الجزء مع  
الكل ( والحاصل ان وصف الاضافة معتبر ) يعني الواحد واحد من العشرة

(٢) فيمتنع الانفكاك في نفسه ﴿١٢٩﴾ ولا يصح ايضا تصويره كما انه يصح تصور الانفكاك

من الجانبين في مسألة العالم مع الصانع تعالى كاتبين فثبت المقارنة بين العالم والصانع تعالى وتتق بين الجزء والكل واذا تمهد هذا قال المشرح لا يقال ذلك لاننا نقول في الجواب لا يتم ان يحمل مرادهم بالانفكاك على تصويره وان كان غير ممكن لانهم قد صرحوا بما يمنع من ذلك حيث قالوا بعدم المقارنة الخ (ابن عرس)

(٢) الكل والجزء من الجانبين (٤) بالبرهان

(٥) في كون الواحد جزء من العشرة (ابن عرس)

(٦) اي بان المتضادين ليسا غيرين بل القائلون بان الغيرين الموجودين القائلين للانفكاك قائلون بثبوت المقارنة

(ابن عرس)

(٧) لا يصح ان يكون مرادهم ذلك مع تفسيرهم الغيرية بما سبق الا ان لا يجعل التفسير من الاشاعة بل من غيرهم لاصلاح كلامهم (عصام)

من حيث انه واحدا من العشرة لا يوجد بدون العشرة واصفا الصفة الى الموصوف كذلك \* ولقائل ان يقول اذا اعتبر الاضافة بين العالم والصانع باعتبار الخلق يلزم ان يكون العالم عين الصانع (وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر ٢) اي امتناع الانفكاك ٣ على تقدير الاضافة ظاهر (لانا نقول قد صرحوا) اي اهل السنة (بعدم المقارنة بين الصفات) اي صفات الله تعالى (بناء على انها) اي الصفات (لا يتصور عدمها لكونها ازيلية مع التمتع) الا لف واللام عوض عن المضاف اليه تقديره مع قطع المقارنة قد يناقش فيه بان المراد امكان التصور ولكنه وحصوله ممنوع في صفات الباري (بانه يتصور) الباء المتعلق مع القطع (وجود البعض) بدون البعض (كالعلم مثلا ثم يطاب في اثبات البعض الآخر) كالحياة (فعلم انه لم يريدوا هذا المعنى) اي امكان تصور وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر \* حاصل هذا الجواب توسيع الدائرة وهو ان يقال لا يخلو من ان يكون مراد المشايخ بالتفسير المذكور لتغيرية احد المعنيين المذكورين فيلزم ما ذكرنا من عدم الجامعة او عدم المانوية وان كان مرادهم هو المعنى الثالث لزم ان بعض الصفات متغير للبعض الآخر مع انهم صرحوا بعدم المقارنة بينهما فاذا يكون التعريف مانعا لدخول ما ليس منها فيه فلا يكون المذكور جائزا (مع انه) اي المعنى المذكور (لا يستقيم في العرض مع المحل) يعني والتغير ثابت بين العرض مع المحل مع انه لا يصدق تعريف التغير وهو امكان تصور وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر لان تصور العرض مع عدم المحل غير مستقيم (ولو اعتبر وصف ٥ الاضافة) اشارة الى جواب قوله والحاصل ان وصف الاضافة معتبر (لزم عدم المقارنة بين كل متضادين كلاب والابن وكالاخوين وكالعلمة مع المعلوم بل بين كل الغيرين لان الغير من الاسماء الاضافية ولا قائل بذلك ٦) اي بعدم المقارنة (فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم انها) اي الصفات (لا هو بحسب المفهوم) لان مفهوم الذات بغيره بلا شبهة لمفهوم الصفات (ولا غيره بحسب الوجود) هذا السؤال جواب للسؤال الاول وهو فان قيل هذا النفي في الظاهر رفع التقيضين الخ (من طرف المصنف في الجواب عن دفع التناقض وارتفاع التقيضين

(٣) واعلم ان تفسير الحمل بالاتحاد في الهوية او التباين في ١٣٠ المفهوم الايصاح في العدميات

حاصله ان يقال لا يلزم من قوله وهي لاهو ولا غيره ارتفاع التقيضين  
ولا اجتماعهما لان اتحاد الجهة شرط في التناقض وههنا ليس كذلك  
( كما هو حكم سائر المحمولات ) اي التباين بحسب المفهوم والاتحاد بحسب الذات  
( بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد ٣ بينهما بحسب الوجود ) ورد عليه  
بالمحمول العدمي نحو زيد اعلمى لان العدمي ليس له هوية خارجية وبالمحمول  
العرضي كالكتاب مع زيد لان الوصف متأخر الوجود عن الموصوف  
فلا يتمده في الوجود بحسب ٥ عن الثاني بانه متأخر الوجود عن الموصوف  
في الذهن وتمدد معه في الخارج ( ليصح الحمل ٩ ) لان المحمول او كان منافيا  
للموضوع في الخارج لم يصح حمله عليه ٧ ( والتباين بحسب المفهوم لا يفيد  
كما في قولنا الانسان كاتب ٨ بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح ٩ وقولنا  
الانسان انسان فانه لا يفيد قلنا ١٢ لان هذا ) اي الاتحاد بحسب الوجود  
والتباين بحسب المفهوم ( انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات )  
اي ذات الله تعالى ( لافي مثل العلم ) لانه غيره بحسب الوجود لان العلم  
غير الذات ( والقدرة مع ان الكلام يفيد ) اي في العلم والقدرة ( ولا في الاجزاء  
الغير المحمولة ) اي لا يصح في الاجزاء الغير المحمولة ( كالواحد من العشرة  
واليد من زيد ) فالواحد من العشرة لا عينها ولا غيرها وكذا اليد ليس  
عين زيد ولا غيره مع انه لا يصدق عليهما لاهو بحسب المفهوم ولا غيره  
بحسب الوجود ( وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد  
من زيد غيرهما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جمهور حارث وقد خالف  
في ذلك ) اي كون الواحد غير العشرة ( جميع المعتزلة وعد ذلك ) اي  
المخالفة ( من جهاته ) اي جمهور ( وهذا ) اي بيان الجهالة ( لان العشرة اسم  
لجميع الافراد تناول لكل فرد آحاده مع اغيابه ) كالواحد من التسمية ( فلو كان  
الواحد غيرهما ) اي غير العشرة ( اصدار ) الواحد ( غير نفسه لانه من العشرة )  
لان نفسه بعض تلك الآحاد فلو كان غير جميع الآحاد لكان غير نفسه  
( ولن يكون العشرة بدونه وكذا لو كان يد زيد غيره ) اي غير زيد ( لكان اليد  
غير نفسها هذا كلامه ) اي كلام التبصرة ( ولا يخفى ما يفيد ) لانه لا يلزم  
من كون الواحد غير العشرة كونه غير نفسه وكذا لا يلزم من كون اليد  
غير زيد كونها غير نفسها لان العشرة لم تطلق على كل فرد من تلك الافراد

فقبل شرط الحمل بالاتحاد في الذات مع التباين في المفهوم  
بمعنى ان ما يصدق عليه ذات  
احدها يصدق عليه الآخر  
فتدرج فيه المحمولات  
العرضية بل السدمية  
اقول بل الاجم ان يقال  
هو الاتحاد في الوجود  
اما بالذات تحقيقا كما  
في الذاتيات او تقديرها كما في  
المركب من الهولوى والصورة  
على رأى الحكيم واما  
بالعرض كما في حل الاعراض  
الموجودة على الذات  
واما بالاعتبار كما في حل  
الاعراض العدمية على الذات  
واعلم هذه القيود مرادة  
للسارح وان لم يصرح بها  
( حاشية سيالكوتى  
وكنقروى ملخصا )

( ٤ ) وجود خارجي

( ٥ ) الجيب سيد شريف

( ٦ ) فيقال هو هو ( ٧ ) قوله

والتباين عطف على الاتحاد

لا على الحمل ( قريني )

( ٨ ) فان الانسان هو

الكاتب من حيث الهوية

وغيره من حيث المفهوم

( الا )

( ٩ ) الحمل تخلف شرطه ( ١٢ ) في الجواب لا يجوز ان يكون ذلك مرادهم

- (٢) تأنيث ضمير العلم باعتبار خبره ومن لا يعرف القاعدة يحتاج الى تأويله بارجاعه الى صفة العلم (عصام)
- (٣) قائمة بذاته
- (٤) اى الموجودات والمعدومات
- (٥) ذكر المعلومات في تعريف العلم يوجب الدور لتوقف معرفة المعلوم على العلم ولك ان تقول التوقف على معرفة العلم بالمعنى المصدرى لا العلم بمعنى الصفة الموجودة وان تقول ان التعريف اعلم الله والمأخوذ في التعريف مطلق المعلوم وتعريف العلم مستغنى عنه لما عرفت به العلم سابقا (عصام)
- (٦) اى صفة العلم
- (٧) فاعل لا يلزم
- (٨) التى هى الممكنات
- (٩) اى خبران
- (١٢) قال الله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين
- (١٤) ويترك صفة السمع المقدس المسموعات ماعلى طريق تأثير حاسة

الاعلى كل الافراد وكذا زيد لم يطابق على يده بل على المجموع الا يرى لو حلف بان قال والله ليس على لزيد عشرة وله عليه درهم واحد لم يحدث فعلم ان العشرة اسم لجميع الافراد لا كل واحد من الافراد والآحاد وكذا اليد بالنسبة الى زيد وهى اى صفاته الازلية العلم وهى ٣ صفة اذلية ٣ تنكشف بالمعلومات ٤ عند تعلقها بها ٥ اى عند تعلق الصفة ٦ بالمعلومات ولا يلزم من اخذ المشتق من المعرف من هذه التعريفات دور ٧ لان المعرف المعنى الاصطلاحي والمعرف المعنى اللغوي اولان اسم جريان الاشتقاق بينهما

والقدرة وهى صفة اذلية تؤثر في المقدورات ٨ عند تعلقها بها اى عند تعلق القدرة بالمقدورات اى بالايحاد والاعدام يحدث لها تعلقات بالحوادث ومحل التعلق هو ذات الحوادث لاذات الله تعالى فلا يلزم كون ذات الله تعالى محل الحوادث ولا شك ان ككلام من التأثير والتعلق متجدد في القدرة فثله يمكن في سائر الصفات ايضا والحياة وهى صفة اذلية توجب صحة العلم اعلم ان الحياة بمعنى القوة التابعة لا اعتدال المزاج نقص ٩ فى البارئ تعالى ١٢ يجب تنزيهه عنه وبمعنى صفة توجب صحة العلم غير قطعى الثبوت لجواز ان يكون ذاته منشأ لصحة العلم بلا حاجة الى صفة حقيقية من الحياة والقوة

هو بمعنى القدرة اوردا شعارا بانها تطلق على القدرة والسمع وهى صفة تتعلق بالمسموعات والبصر وهى صفة تتعلق بالمبصرات فيدرك ادراكا تاما فينكشف المسموعات والمبصرات للبارئ تعالى لا على سبيل التخيل والتوهم ١٤ ولا على طريق تأثير حاسة فى البصر ووصول هواء فى السمع ولا يلزم من قدمهما اى قدم العلم والقدر الخ قدم المسموعات والمبصرات هذا جواب ما يقال وهو ان يقال اذا كان السمع والبصر وكذا العلم والقدرة قديمة يلزم قدم المسموعات والمبصرات والمعلومات والمقدورات فيلزم قدم العالم والمطلوب خلافة واجاب بقوله ولا يلزم \* حاصله ان يقال انما يلزم القدم ان لو كانت التعلقات قديمة وليس كذلك بل حادثة والقديم انما هو مبدأ التعلقات وموصوفاتها فلا يلزم قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها اى العلم والقدرة صفات قديمة يحدث لها تعلقات بالحوادث قيل فجدوئها يحدث

انكشاف من جهة السمع والبصر غير حاصل قبليه واللازم قدم المسوع والمبصر لامتناع كون المعدوم مشاهدا بالسمع والبصر \* فان قلت لا يلزم من امتناع شهوده بحواسنا امتناعه للبصر بلا حاسة وللبارى بالاحاسة \* قلت الشهود الخارجى الحاصل لنا بالاحاسة يستحيل حصوله حال عدم المشهود سواء بحاسة او بلاحاسة وهذا بديهى واما المشهود السقلى فهو عين العلم لا امر آخر ثم ان المشهود امر اضافى فلا يلزم من تجرده كون البارى تعالى محالا للحوادث ولا يلزم تجهيله لان ما شهد كان معاوماله تعالى قبل ان يشاهد فيصدق قوله تعالى وهو بكل شئ عليم ﴿ والآرادة المشية ﴾ وهما عبارتان ٢ عن صفة فى الحى توجب تخصيص احد المقدورين ٣

اي الفعل والترك ﴿ فى احد الاوقات بالوقوع ٤ مع استواء نسبة القدرة الى الكل ﴾ اى الى جميع المقدورات والازمان لان شان القدرة التأثير لا الترجيح كما فى الارادة فعلم منه ان الارادة غير القدرة ﴿ وكون ﴾ عطفت على مع استواء ﴿ تعاق ٦ العلم تابعا للوقوع ٧ ﴾ فعلم ان الارادة غير العلم فلا يكون مقتضيا للوقوع بل لا بد قبل التعاق من صفة مقتضية للوقوع يعنى ليست الارادة نفس القدرة لان نسبة القدرة الى الضدين على السوية بالضرورة ولانفس العلم كما قال الحكماء فان عندهم الارادة هو العلم لا غير لان العلم تابع للوقوع فلا يكون الوقوع تابعا واللازم الدور ﴿ وفيما ذكر ﴾ اى فى قوله ولذصفات ازلية ثم تبادله هذه الاوصاف ﴿ تنبيه على الرد على من زعم ان المشية القديمة ﴾ اى رد على الكرامية حيث قالوا المشية صفة واحدة ازلية تتناول كل ما شاء الله ﴿ والآرادة حادثة قائمة بذات الله تعالى ﴾ اى قال الكرامية الارادة حادثة متعددة بتمدد المرادات \* رد عليه باستحالة قيام الحادث بذاته تعالى وبان صدور الارادة الحادثة عن البارى حينئذ ليس الا بالارادة فيتوقف على ارادة فيتسلسل وقيل ان الارادة الحادثة يجوز ان يستند الى المشية القديمة فلا يتسلسل كاستناد الارادة الجزئية الى الارادة القديمة عند اهل السنة ﴿ وعلى من زعم ﴾ اى رد على من زعم ﴿ ان معنى ارادة الله تعالى فعله ﴾ اى فعل الله ﴿ انه ليس بآمره ٢ ﴾ ان مع اسمه وخبره خبران ﴿ ولا ساه ولا مغلوب ﴾ وهذا الزاعم من المعتزلة يقال له ابو القاسم محمد بن البخمي فانه يقول ان الله

( تعالى )

(٢) مترادفان

(٣) المتساويين بالنسبة الى القدرة من الفعل او الترك او الضدين كتخصيص الجسم بشكل معين ولون مخصوص دون ما عنده من الاشكال والالوان (ابن عرس)

(٤) اى تخصيص احد المقدورين بوقوعه فى ذلك الوقت دون ما عنده من الاوقات (ابن عرس)  
(٥) يريد ان الارادة غير القدرة لان القدرة لا تصلح للتخصيص لان نسبتها الى الكل ونسبة الكل اليها على السواء وغير العلم لانه تابع للوقوع فلا يصلح ان يكون مخصصا لى معنى له الا الاحاطة بالشئ على ما هو به والمخصص متبوع فلا يكون علما (ابن عرس)

(٦) صفة

(٧) اى وقوع احد المقدورين (٨) اى على الرد (٩) الصادر عند تعالى (٢) على ذلك الفعل

تعالى لا يوصف بالارادة على الحقيقة بل يوصف به مجازا فاذا قيل ارادة الله تعالى كذا فلا يخلو اما ان يكون فعل نفسه او فعل غيره فان كان فعل نفسه فعناه انه فعل وهو غير ساه ولا مكره ولا مضطر وان كان فعل غير فعناه انه امر به فيجئذ لا تكون الارادة صفة حقيقية في ذات الله تعالى (ومعنى ارادته تعالى فعل غيره انه) اي الله (امر به ٢) قوله معنى ارادته عطف على المعنى الثاني السابق (كيف) الاستفهام للاستبعاد اي كيف تكون ارادة الله تعالى فعل غيره عبارة عن كونه امرا ببدو الحال ان الامر يوجد بدون ارادة الله تعالى لو كانت عبارة عند لما وجد بدونها (وقدم امر كل مكلف) وهو من جاوز حد البلوغ غير مجنون مؤمنا كان او كافرا ذكرا كان او اناثى (بالايمان وسائر الواجبات) مثل الصلاة ونحوها (ولو شاء لوقع) اي لو شاء الله الايمان وسائر الواجبات لوقع اي يحصل الايمان وسائر الواجبات من جميع المكلفين لانه امرهم به لان الارادة توجب الوقوع بخلاف الامر واذا كان كذلك فلا يكون معنى الارادة كازعمت المعتزلة واللازم باطل اي وقوع الايمان وسائر الواجبات من كل مكلف والملزوم مثله اي المشية واذا كان بهد كيف اسم فهو في محل الرفع وان كان فعل فهو في محل النصب على الحيالية قيل مشية الله تعالى صفة لازمة لا يطلع عليها الروح ولا القلم ولا الالباء ولا الملائكة المقربون و ارادته صفة لازمة لا يطلع عليها المذكورون الا ان المشية في حقتنا تقتضى الوجود والارادة تقتضى الطلب ولذا اذا قال الرجل لامرأته شئت طلاقك ينوى الطلاق يقع ولا يقع في الارادة وان نوى لان الاول يقتضى الوجود والثاني يقتضى الطلب والطلب يقتضى وجود المطلوب ولا يقتضى الوقوع (والفعل والتخليق) عبارة عن صفة لازمة تسمى التكوين وسيجيء بتحقيقه وعدل عن لفظ الخلق) يعنى لم يقل والخلق مع ان لفظ الخلق اخف (اشيوع استعماله) اي الخلق (في المخلوق) يعنى لو قال والخلق لتوهم ان المخلوق صفة الخالق وليس كذلك ولا جل ذلك عدل عنه (والتزويق) هو تكون لا مخصوص صرح به (اي صرح المصنف بالتزويق مع ان الفعل يتناول مثل التخليق والتزويق وغيرهما لان الفعل اعم والاعم يتناول الاخص ولم يكتف بالتناول المذكور (اشارة الى ان مثل التخليق والتعوير والتزويق والاحياء وامانة غير ذلك

(٢) اي امر بذلك الفعل  
فعله حتى ان ما لا يكون  
مأمورا به لا يكون مرادله  
تعالى وهو قول الحسين  
التجارى من المعتزلة قال  
الشارح في الرد عليه  
كيف يصح القول بذلك  
(ابن عرس)  
(٣) بالخبرية عنه نحو كيف  
زيد (٤) مثل كيف جئت  
اي على اي حال جئت  
اورا كبا او ماشيا (جاء)  
(٨) وقسمه من التخليق

تأستند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة ٣ حقيقة لازمة قائمة بالذات (٤)  
 اي بذات الله تعالى (هي التكوين) اي اليجاد من العدم الى الوجود وقوله  
 كل منها خبران (لا كما زعموا الاشعري من انها) اي المذكورات (٧) (اضافات  
 وصفات للافعال) لاصفات للذات يعنى الصفات الذات قديمة قائمة بذاته  
 تعالى كالعلم والحياة والقدرة والارادة وصفات الفعل حادثة غير قائمة بذاته  
 كالتكوين والاحياء والاماتة والمراد بصفات الذات الذي يلزم النقص من سلبها  
 وبصفات الفعل الذي لا يلزم النقص من سلبها والكلام وهي صفة ازلية  
 عبر عنها (٨) اي صفة ٨ (بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف)  
 وهذا اذا عبر عنه باللسان العربي فقرآن وان عبر بالسراني فزبور او يايوناني فانجيل  
 او بالعبري فتوراة والمسمى في الكل واحده هو الكلام النفسى (وذلك لان كل  
 من يأمر وينهى ويحجز يحجز من نفسه معنى ١٢) وذلك المعنى لا يختلف باختلاف  
 العبارات والاوزاع والكلام النفسى ليس عبارة عن الالفاظ المختلفة ضرورة  
 اختلافها باختلاف العبارات (ثم يدل) اي يشير (عليه) اي على المعنى  
 (بالعبارة ١٣ او الكتابة ١٤ او الاشارة وهو ١٥ العلم) اشارة الى جواب  
 سؤال مقدر وهو ان يقان ان لا حاجة الى اثبات صفة الكلام لانه عين العلم  
 فاجاب عنه بقوله وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان بما لا يعلمه بل يعلم خلافه  
 ١٦ وغير الارادة) اي الكلام غير الارادة (لانه) اي الانسان (قد يأمر  
 بما لا يريد كمن يأمر عبده قصدا الى اظهار عصيانه ١٧) اي عصيان عبده  
 (وعدم امتثاله) اي عبده (لا وامره) الضمير راجع الى من هذا انما يدل  
 على ثبوت مفارقة علم الانسان لكلامه ولا يتم التقريب بذلك واثبات المغايرة  
 بين علم الله تعالى وكلامه كما امر الله تعالى لابي الهب بالايمان مع انه تعالى لم يرد  
 ايمانه لانه لو اراد ايمانه يكون مؤمنا لان ارادته تعالى توجب الوقوع فلو كان  
 الكلام عين العلم والارادة لما وجد بدونها واللازم منتف وكذا الملازم  
 وفيه نظر لانه لا يلزم من كون صفة الكلام غير العلم والارادة في المخلوقات  
 كونه غيرها في الخالق (ويسمى هذا كلاما نفسيا ١٨) اي المعنى الذي  
 وجد في النفس وكانت هذه العبارات دالة على المعنى القائم بذاته وهو  
 كونه أمر او نهي او مخبر وهو المعنى القائم بذات المتكلم وهو الذي يريد

والانعام والاكرام الى غير ذلك (ابن عرس) (٣) اي موجودة (٤) اي المتعالية (٥) اي الصفة التي هي المرجع (٦) اي الامام ابو الحسن (٧) اي التكون والتزيق والتصوير الى الصانع تعالى (٨) الكلام (٩) اي ثبوت هذه الصفة امر لا بد منه بدليل (١٢) اي قبل وجود العبارة (١٣) اي المفهومة لذلك المعنى (١٤) امدالة الكتابة فظاهر واما الاشارة فكما يشير الانسان الى آخر بيده ان يأتيه بشي (ابن عرس) (١٥) اي ذلك المعنى الذي يجده من نفسه ويدل عليه بالعبارة ونحوها (ابن عرس) (١٦) كما اذا اخبر بحجى زيد ولا شعور له بذلك بل قد يخبر عن شئ وهو يعلم خلافه كما اذا اخبر عن حجى زيد وهو يعلم انه لم يحجى فلو كان ذلك المعنى النفسى هو العياشي لزم

امتناع الاخبار عما لاتعلق له علم به واللازم باطل بالضرورة (ابن عرس) (١٧) فانه يأمره (المتكلم) ويريد ان لا يفعل ليظهر غيره عند من يلومه بضمرة (خيالي) (١٨) اي يدل عليه الكلام اللفظي

(٥) تزوير يالان سوزه اسمه ١٣٥ وارايشله تزويج ايجون حسن وزينت ويرمسك

يقال زور فلان اذا زين  
الكذب ويرنسيه قوام  
واعتدال واستقامت  
ويرمكه تحسين وتهذيب  
الذات بونده تفعيل سلب  
ايجوندر كه اعوجاجنى  
ازاله ايلكله اولور يقال  
زور الشئ اذا حسنه وقومه  
(اوقيانوس)

(٨) فالقدماء على هذا  
تسعة الذات المقدسة  
وقدمها ذاتي والصفات  
المقدسة وقدمها بقدم  
الذات وعند الاشعية  
ثمانية لانهم لا يثبتون  
صفة التكوين وعند  
المعتزلة لا قدم الا الذات  
وعند قدماء الحنفية القدماء  
كثيرة لكثرة الصفات  
النبوتية عندهم على ما يأتى  
وعند الفلاسفة الممكنات  
القديمة كثيرة جدا واتفق  
الكل على اختصاص  
الواحد تعالى بالقدم الذاتى  
(ابن عرس)

الكلام فى نفسه ويمبر عنه بهذه العبارات والالفاظ المركبة من الحروف وهو  
اختيار الشيخ ابى المنصور الماتريدى وهو قدوة اهل السنة فى باب العقائد  
جزاه الله تعالى خيرا (على ما اشار اليه الاخطل) وهو من قدماء الشعراء (بقوله  
ان الكلام ابى الفؤاد وانما \* جعل اللسان على الفؤاد دليلا)  
هذا انما يفيد اطلاق الكلام على ما فى النفس ولا يدل على مغايرة العلم والارادة  
(وقال عمر رضى الله تعالى عنه انى زورت ٥) اى ربيت (فى نفسى مقالة  
وكثيرا ما) نصب على الظرف لان من صفة الاحيان وما لتأكيد معنى الكثرة  
والعامل فيه قوله (تقول لصاحبك ان فى نفسى كلاما يريد ان اذكره لك والدليل  
على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام  
انه تعالى متكلم) فانهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه امر بكذا  
ونهى عن كذا ويخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام \* فان قيل صدق  
الرسول موقوف على تصديق الله تعالى اياه وانه اخبار عن كونه صادقا  
وهو كلام خاص له واثبات الكلام به دور \* قلنا لاننا ان تصديقنا كلام  
بل هو اظهار المنجزة على وفق دعواه هو الذى يدل على صدق ثبوت الكلام  
او لم يثبت (مع القطع باستحالة الكلام) اى التلفظ (من غير ثبوت  
صفة الكلام) اى المعنى (ثبت) اى اذا كان كذلك (ان الله تعالى  
صفات ثمانية هى العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والارادة والتكوين  
والكلام ٨) قيل الصفات الثمانية هى الحياة والقدرة والعلم والارادة والسمع  
والبصر والكلام والبقاء وقيل تسمع هى هذه الصفات مع التكوين (ولما)  
هو ظرف بمعنى اذا مستعمل استعمال الشرط يليه فعل ماض لفظا او معنى  
نحو لما لم يكن (كان فى الثلاثة الاخيرة) كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر  
وهو ان يقال ان الارادة والتكوين والكلام تعلم مما سبق فما الحاجة الى  
ذكرها ثانيا وهو التكرار المتفرع عند فاجاب عنه بقوله ولما كان فى الثلاثة  
الاخيرة اى الارادة والتكوين والكلام (زيادة نزاع وخفاء كرا الاشارة الى  
اثباتها) اى اثبات الثلاثة الاخيرة (وقدمها) وفصل الكلام بعض التفصيل  
فقال (اى المصنف وهو) اى الله تعالى (متكلم بكلام هو صفه) اى الله  
(ضرورة امتناع اثبات المشق) وهو لفظ متكلم (لشئ من غير قيام



(٢) قال الخنابلة كلامه حرف وصوت يقومان بذاته تعالى ﴿١٣٦﴾ فإنه قديم والكرامية وافقوا

مأخذ الاشتقاق به ) وهو لفظ التكلم ( وفي هذا ) أي في قوله صفته  
( رد على المعتزلة حيث ذهبوا إلى أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره )  
من الملك أو النبي عليه الصلاة والسلام أو الموح المحفوظ أو جبريل عليه السلام  
( وليس صفته له تعالى ) يعني قالت المعتزلة إن كلام الله تعالى محاق غير قائم  
بذاته تعالى لأنه عبارة عن الحروف والالفاظ الدالة على تلك المعاني  
وهي حادثة قائمة بغير الله تعالى من ذلك أو نبي عليه السلام وغير ذلك فلا يكون  
قائما بذاته تعالى بل بتلك الاجسام المخصوصة ومعنى كونه متكلمًا إيجاد  
هذه الحروف والالفاظ على وجه مخصوص في الاجسام المخصوصة  
واستدلوا على ذلك بان الكلام في الشاهد من جنس الحروف والالفاظ  
وكذلك في الغائب وايضا ان دلالة الكلام مشتملة على الاخبارات  
عن المحدثات بين العقلاء وغيرهم كالملائكة والانبياء والمؤمنين والكافرين  
والجبل والطير وغير ذلك وهؤلاء لم يكونوا في الازل فلا يكون كلامه ازلًا  
والا لزم للاخبار عن المعدوم وهو سفيه وعيب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا  
﴿ ازيلية ﴾ ضرورة امتناع قيام الحوادث به ( أي بذاته تعالى ) لانه لو كانت حادثة  
لكان التمري عن الكلام في الازل ثابتا فتضير عما عليه وقبول التغير من امارات  
الحدوث ( ليس ) الكلام ( من جنس الحروف والاصوات ) ضرورة انها  
أي الحروف والاصوات ( اعراض حادثة مشروطة حدوث بعضها بانقضاء  
البعض لان امتناع التكلم بالحروف الثاني بدون انقضاء الحروف الاول بندهي )  
يعني ان البارئ تعالى متكلم بكلام ازل قائم بذاته ليس من جنس الحروف  
والاصوات وهذه المبارات تسمى كلام الله تعالى لدالاتها عليه كما ان الله تعالى  
تسمى بعبارات مختلفة بالاسنة وفي لسان بالفاظ مختلفة والمسمى واحد  
قال الامام في الاحياء ولا يشبه كلامه غيره كما لا يشبه وجوده وجود  
غيره ( وفي هذا ) أي في قوله ليس من جنس الحروف ( رد على الخنابلة  
والكرامية القائلين بان كلامه تعالى عرض من جنس الاصوات والحروف  
ومع ذلك فهو قديم ) أي قديم عند الخنابلة لا عند الكرامية فانهم وان كانوا  
قائلين بانه عرض من جنس الحروف والاصوات لكنهم لا يقولون بقدمها  
كما شرح الشارح رحمه الله تعالى قيل هذا بقوله وله صفات ازيلية لا كازعت

( الكرامية )

الخنابلة في ان كلامه  
حروف واصوات وسلبوا  
انها حادثة لكنهم زعموا  
انها قائمة بذاته تعالى  
لتجويزهم قيام الحوادث به  
فقد قالوا بحجة القياس  
الثاني وقد حوا في كبرى  
القياس الاول وقالت  
المعتزلة كلامه تعالى  
اصوات وحروف لكنها  
ليست قائمة بذاته تعالى بل  
يخلقها الله في غيره كالروح  
المحفوظ أو جبريل أو النبي  
عليه السلام وهو حادث  
فهم ايضا صححوا القياس  
الثاني لكنهم قد حوا  
في صغرى القياس الاول  
وهو ان كلامه تعالى صفته له  
وهذا الذي قاله المعتزلة  
لانكره بل نقول به ونسمية  
كلاما لفظيا ونعترف  
بحدوثه وعدم قيامه بذاته  
لكننا ثبت امر اوراء ذلك  
وهو المعنى القائم بالنفس  
ونقول هو الكلام حقيقة  
وهو قائم بذاته تعالى فنمنع  
صغرى القياس الثاني

( شرح مواقف )

الكرامية من ان له صفات لكنها احادية وهو اي الكلام ﴿صفة﴾ اي  
 معنى قائم بالذات اي بذات الله تعالى ﴿منافية للسكوت﴾ الذي هو  
 ترك التكلم مع القدرة عليه اي على التكلم ﴿والآفة﴾ التي هي عدم مطاوعة  
 الآلات اي عدم المطاوعة على ارادة التكلم في نفسه (اما بحسب الفطرة)  
 اي الخلقة القابلة لقبول الدين الحق ومنه الحديث كل مولود يولد على  
 فطرة الاسلام الحديث (كما في الحرس ٣ او بحسب ضعفها) اي الآلات  
 (وعدم بلوغها) اي الآلات (حدائق ٤ كافي الطفولية فان قيل هذا)  
 اي كون الكلام منافية للسكوت والآفة (انما يصدق على الكلام اللفظي  
 دون الكلام النفسي) والحال ان البحث في الكلام النفسي لافي الكلام  
 اللفظي (اذا السكوت والحرس انما يتا في التا فظ) حاصل السؤال ان يقال  
 ان قوله اول ليس من جنس الحروف والاصوات يناقض قوله ثانيا وهو  
 منافية للسكوت والآفة لانه يفهم من الاول ان الكلام ليس من جنس الحروف  
 والاصوات فيكون المراد به الكلام النفسي وعن الثاني يفهم ان الكلام  
 من جنس الحروف والاصوات فيكون المراد به ان الكلام اللفظي وما هذا الا  
 تناقض او يقال ان هذا التعريف انما يصدق على الكلام اللفظي والمقصود  
 تعريف الكلام النفسي (قلنا المراد السكوت والآفة الباطنيان بان لا يريد  
 في نفسه التكلم او لا يقدر على ذلك) اي على ارادة التكلم ﴿فكما ان الكلام  
 لفظي ونفسي فكنا ضدهما عني السكوت والحرس﴾ فحينئذ يكون تقدير قوله  
 هو ترك التكلم مع القدرة عليه هو ترك ارادة التكلم مع القدرة عليه وايضا  
 يكون تقدير قوله هي عدم مطاوعة الآلات هي عدم القدرة على الارادة  
 واعلم الكلام اللفظي منافي للسكوت والآفة اللفظيين كما ان الكلام  
 النفسي منافي للسكوت والآفة النفسيين لان التكلم بالكلام الظاهري  
 لا بد ان يتدبر في نفسه اولاً ثم يتكلم بهذا الكلام الظاهري وذلك التدبر  
 منه كلام باطني وهو منافي للسكوت الباطني الذي هو عبارة عن عدم ذلك التدبر  
 لان السكوت اللفظي ضد النطق اللفظي دون الكلام المعنوي الذي ضده  
 السكوت المعنوي وكلامنا في الكلام المعنوي دون مدلول الكلام اللفظي والفرق  
 بين السكوت والآفة الباطنيين وبين السكوت والآفة الظاهريين وبين

(٣) الحرس هو آفة  
 في اللسان لا يمكن معها ان يعتمد  
 مواضع الحروف وهو اعم  
 من البكم لانتظامه العارضي  
 والاصلي والبكم مخصوص  
 بالاصلي (كليات)  
 (٤) اعلى التكلم  
 (٥) اعتراضا على القول  
 بتناقض الكلام للسكوت  
 والآفة (ابن عرس)

(٣) ذكر الثلاثة ليس لأصح حصار الكلام في الأمر والنهي ١٣٨ والخبر بل على سبيل التمثيل لأنه يكفي

السكوت الباطني والسكوت الظاهري وبين السكوت الباطني والآفة الظاهري اما بين السكوت والآفة الباطنين فمفهوم وخصوص مطابق لأنه كما لم يقدر على التكلم في نفسه لا يريد في نفسه التكلم وليس كما لا يريد في نفسه التكلم ان لا يقدر على ذلك في نفسه واما بين السكوت والآفة الظاهريين فهو التباين الكلي واما بين السكوت الباطني والسكوت الظاهري فمفهوم وخصوص من وجه لانهما موجودان في ترك التكلم مع القدرة عليه وعدم ارادة التكلم في نفسه ووجود ترك التكلم مع ارادة التكلم في نفسه ووجود عدم ارادة التكلم في نفسه مع التكلم وكذا الفرق بين السكوت الباطني والآفة الظاهري عموم وخصوص من وجه لوجودهما في الطفل ووجود الآفة الاولى في الأخرس ووجود الآفة الثانية في المجنون وتأمل النسبة بين الباقي **﴿والله تعالى متكلم بها﴾** أي بتلك الصفة **﴿أسرناه مخبر﴾** ٣٣ يعني أنه أي الكلام (صفة واحدة تتكرر إلى الأمر والنهي والخبر) لا بمعنى ان يكون نوعا واحدا يتكرر إلى الجزئيات الحقيقية أو كما يتكرر إلى الأجزاء الخارجية لأنها حينئذ لا تكون هوية واحدة كسائر الصفات بل المراد به جزئي حقيقي له تعلقات فاعتبارها يتكرر تكثرا اعتباريا ككون زيد موجودا وكتبا إلى غير ذلك (باختلاف العلاقات) أي ان تعلق صفة الكلام بالمأمور به يكون أمرا وان تعلق بالنهي عنه يكون نهيا وان تعلق بالخبر به يكون خبرا (كالم والقدرة وسائر الصفات) أي الإرادة والتكوين (فان كلامها صفة واحدة قديمة والتكثير والحدوث إنما هو في العلاقات والاضافات لما ان ذلك) أي كون الصفات واحدة (اليق بكمال التوحيد) لان كمال التوحيد انما يكون بوحدة كل واحدة من الصفات فيه بحيث لان هذا دليل ظني لجواز التكثير في الصفات ٥ (ولأنه لا دليل على تكثير كل منها في نفسها) أي من الكلام والعلم وغيرها وهو مدخول أيضا لان عدم الدليل أو عدم علمه لا يستلزم عدم المدلول والمسئلة مما يطالب فيه اليقين (فان قيل هذه) أي الأمر والنهي والخبر (اقسام الكلام لا يعقل وجوده أي الكلام (بدونها) أي بدون هذه الأقسام \* حاصل هذا السؤال هو المعارضة وهو ان يقال وان دل دليلكم على ان صفة الكلام صفة واحدة

للتبنيه على ان تكثر الاسماء له تعالى ليس باعتبار تكثر الصفات كيف وقد قيل كلامه تعالى خمسة هي الثلاثة المذكورة والاستفهام والنداء وكون الاستفهام وكلامه تعالى على لسان العباد والافه ومنزعه عن الاستعلاء وحينئذ يزيد على الخمسة لوجود التعجب والتعجب والترجي وايضا اشار الشارح بقوله يعني انها صفة واحدة الى دفع الاستفهام عن قوله والله تعالى متكلم بها بما سبق من السابق لاثبات الصفات وهذا لاثبات الوحدة ودفع توهم تكثرها من تعدد الاسماء والاضافات ويمكن توجيه آخر هو انه اشارة الى انه متكلم بصفة الكلام لا بذاته ولا بالوجارحة (عصام)

(٥) ولا يذهب عليك ان تعدد صفة الكلام كما يتوهم من الأقسام المذكورة يتوهم من تعدد كتبه تعالى والدفع واحد وهو ان تعدد

الكتب بتعدد تعلقات صفة الكلام (عصام) (والتكثير)

والكثر الى الامر والنهي باختلاف التعلقات ولكن عندنا ما يدل على خلافه وهو ان الكلام كلى منحصر في هذه الاقسام ولا يتصور وجود الكلام بدون هذه الاقسام لان الكلى اذا انحصر في الاقسام صار انتفاؤها مستلزما انتفاء ذلك الكلى فقد وجد هذه الاقسام في الازل ولا يكون صفة واحدة متكررة الى تلك الاقسام باختلاف التعلقات (قلنا ٣٠٠) اي كون الامر والنهي والخبر اقساما لكلام (منوع بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك) اي صيرورة احد الاقسام (فيها لا يزال) اي في المستقبل (واما في الازل فلا تقسام اصلا) اي لاحقية ولا اعتبار ايضاً ان المقسم لا يوجد بدون الاقسام في القسمة الحقيقية كقسمة الانسان الى افراده واما في القسمة الاعتبارية كقسمة زيد الى الضاحك والكاتب فلا فجاز ان يوجد جنسها بدونها ومعها ايضاً قيل كون كلام الله تعالى على هذه الصفة غير معقول فان قوله اقيموا الصلوة مع قوله ولا تقربوا الزنا كيف يتحدان في الازل لفظاً او معنى حتى يتكرر بالاعتبارات وهل هذا الا كما تقول زيد مع عمرو متعددين ثم تكثراً وطلانه بديهي ومثله بعض الفضلاء رجل اصطلح مع غلامه على انه اذا قال زيد كان هذا امراً بالصوم بالنهار وبالفطر بالليل ونهياً له عن الخروج عن الدار واخباراً بدخول الامير البلد واستخباراً عن ولادة المرأة ثم قال هذا الرجل زيد فهم منه هذه الاشياء فكان امراً ونهياً وخبراً واستخباراً ومع ذلك كلام واحد قيل هذا معقول في الكلام اللفظي لا النفسي اذ لا يعقل معنى واحد يكون امراً ونهياً وخبراً (وذهب بعضهم) وهو الامام الرازي (الى انه) اي الكلام (في الازل خبر ومرجع الكل) اي سائر الاقسام (البد) اي الخبر (لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك) اي تركه موجب للعقاب يعني اتم الصلاة ان قمت الصلاة فانت مشاب وان لم تقم الصلاة فانت معاقب (والنهي على العكس) اي حقيقة النهي الاخبار عن كون الامتناع من الفعل موجباً للثواب والاقدام عليه موجباً للعقاب (وحاصل الاستخبار) اي الاستفهام (الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة ورد) ما ذهب اليه البعض

(٢) تحقيق المقام كما ان لصفة العلم والارادة وغيرها من الصفات المتعلقة هوية وتعلقاً والمراد في قولنا الله تعالى عليم بكل شيء صريدي قادر على كل ممكن هو هويات تلك الصفات الحقيقية بشرط تعلقاتها بتعلقاتها كذلك اصفة الكلام هوية خارجية وتعلقاً والمراد بقولنا الله تعالى متكلم بلذا انه متصف بتلك الصفة المتعلقة بكلامه لا مجرد تلك الصفة بدون التعلق ولا مجرد تعلقها ليكون من الاضافات فتلك الصفة الحقيقية لما كانت امراً باعتبار تعلقها بطلب الفعل ونهياً باعتبار تعلقها بطلب الترك في الازل كان القرآن كلام الله تعالى قديماً غير مخلوق لكونه صفة حقيقية له تعالى (كنبيوي في تعليقات سيلكوتي)

قيل لا يخفى ان هذا الرد توجه على مختاره ايضا وهو ان الكل في الازل  
 واحد ودفعه دقمة ( باننا نعلم اختلاف هذه المعاني ) اى الامر والنهى  
 والخبر ( بالضرورة ) لان الخبر هو يحتمل الصدق والكذب دون الامر  
 والنهى والاستخبار والذم لكونها انشآت ( واستنزاه البعض ٢ لايوجب  
 الاتحاد في المفهوم ) لان مفهوم الامر طلب الفعل على سبيل الاستثناء  
 والخبر باستحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك لازم لهذا المفهوم  
 ( فان قيل ) رد على قوله الله متكلم بها امر ونهـ ونهى ( الامر والنهى  
 بالامور ولا منهى سفة وعبت ) معنى السفة الخفة ومنه زمان سفيه ٣  
 اى خفيف البث هو السبى لا الغرض صحيح ( والاخبار في الازل بطريق  
 المنفى كذب محتمل يجب تزيده الله تعالى عنه ) يعنى سمعنا الله تعالى يقول  
 انا ارسلنا نوحا الى قومه كيف يستقيم الاخبار في الازل عن ارسال نوح  
 عليه السلام بالنظر الى الماضى في نوح وقومه لم يوجد ٥ بعد وكذا اخبار الله  
 تعالى عن عصيان آدم عليه السلام بقوله وعصى آدم عن ابراهيم عليه السلام  
 رب اجعل لنا ابله آمننا ونظائر هذا كثيرة قيل وجود هذه الافعال  
 يكون اخبارا عن الماضى وهذه الافعال غير ماضية بالنسبة الى الازل  
 فيلزم الكذب والكذب على الله محال ( قلنا ان لم يحمل كلامه ٦ فى الازل امر ٧  
 ونهيا وخبرا ) بل صفة حقيقة فى الازل يتكرر الى الامر والنهى والخبر  
 باختلاف العلاقات فى المستقبل كما هو مذهب البعض وهو الحق ( فلا اشكال ٨ )  
 لان هذا الاشكال مبنى على كون كلامه تعالى امرا ونهيا وخبرا فى الازل يعنى  
 اخبار الله تعالى لا يتنوع الى الماضى والمستقبل بل هو قائم بذات الله تعالى  
 فى الازل وهو اخبار عن ارسال نوح عليه السلام مظننا وانه باق من الازل  
 الى الابد فقبل الارسال كانت الصيغة الدال على اننا ارسلنا نوحا وبعد الارسال  
 انا ارسلنا نوحا وكذا فى عصيان آدم عليه السلام وغيره وهو نظير علمه تعالى  
 فانه تعالى عالم بوجود زيد قبل وجوده بانه سيكون وعند وجوده عالم  
 بانه كائن وبعد وجوده عالم بانه قد كان وتغير هذه الافعال بالنظر الى المعلوم  
 لا بالنظر الى العالم وكذا التغير الى المخبر به لافى الاخبار ونظيره من المحسوسات  
 الاسطوانة المنصوبة اذا توجه اليها النسيان كانت قدماه واذا حول

- (٢) البعض
- (٣) اى مضطرب اصله
- الخفة والخبر كذا (اخترى)
- (٤) حال
- (٥) الا
- (٦) المنفى
- (٧) كما ذهب اليه ابن سعيد
- القطان (ابن عرس)
- (٨) ولا توجد لهذا السؤال
- (ابن عرس)
- (٩) ديرك

( ظهره )

ظهره كانت خلفه واذا حول يمينه كانت عن يمينه واذا حول يساره كانت عن يساره ولا تغير على الاسطوانة وانما التغير على الانسان والى هذا الجواب اشار الشارح رحمه الله تعالى بقوله والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة واذا كان منزها عن الزمان كان خطابه عليا فيكون مع مخاطب علمي بحسب زمانه وعلمه (وان جعلناه) اي ان جعلنا كلامه تعالى ٢ (امرا ونهيا وخبرا) كما كان مذهب البعض الآخر (فلا امر في الازل لايجاب تحصيل المأمور به) كالصلاة والصوم (٣) في وقت وجود المأمور (اي العبد قوله لايجاب تحصيل المأمور به الخاي انما يلزم السفه لو كان امر الله تعالى ونهيه لان يجب اتيانه وتركه وقت امره ونهيه في الازل واما لو كان الامر والنهي من الله تعالى لايجاب وقت وجوده اي وقت تعلق الامر بالملك الامتثال فهو عين الحكمة التي هي ضد السفه (وصيرورته) اي المأمور (املا تحصيله) اي تحصيل المأمور به (فيكفي) الامر (لذلك) اي لايجاب المذكور (وجود المأمور في عمال الامر) يعني ان الامر للمعدوم الذي يجب في الحث لا يجوز واما الامر لايجاب وقت وجوده فيجاءز او نقول بعبارة اخرى المعدوم يجوز ان يكون مأمورا بتقدير الوجود الا يرى ان المنزل على النبي عليه الصلاة والسلام كان امرا ونهيا لمن كان موجودا ولم يوجد الى يوم القيامة فكل من وجد وبلغ وعقل وجب الاقدام على المأمور به والاشتهاء على المنتهى عنه بذلك الامر والنهي ولم يكن ذلك ممتمعا كما هنا ويمكن ان يجاب عنه وهو ان يقال ان الخبر عند علي قمين احدها عقلي والآخر حسي والخبر عند المقارن للاخبار في الازل هو العقلي لا الحسي لان كلام النفس يقتضي الخبر عند العقلي والكلام الحسي يقتضي الخبر عند الحسي والحاصل ان وجود الخبر عند في علم الخبر كاف للاخبار ولا يقتضي وجوده في الخارج (كما اذا قدر الرجل ابنا له فامره ٥) اي الرجل ابنه (بان يفعل كذا بعد الوجود ٦ والاخبار ٧) جواب على قوله والاخبار في الازل ٨ بطريق المضى كذب محض (بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضى) وان كان في صورة ماضى بل هو اخبار محض حال عن الزمان (ولا مستقبل ولا حال بالنسبة ٩ الى الله تعالى) لان الماضى ماسبق التكلم والحال ما يقارنه والاستقبال ما يستقبله وما كان تكلمه تعالى ازليا

(٢) في الازل منقسما اليها

(ابن عرس)

(٣) لا في الازل بل في وقت

(٤) تعالى

(٥) امرا نفسيا

(٦) اما

(٧) عن الماضي

(٨) فلا تحقق له وان وجدت

صورة الماضي لان الازل

لا يتصف الى آخره

(٩) فلا تحقق لهذه الازمنة

في الازل

(٢) ذهب بعض الناس الى ان القرآن هو اسم علم غير مشتق بخاص بكلام الله تعالى وذهب قوم منهم الاشعري انه مشتق من قرأت الشيء بالشيء اذا ضمنت احدهما **١٤٢** الى الآخر (كليات ابي البقاء)

ثم تصور في ذلك بل يتصف بكلامه بالنسبة الى توجه الخطاب السامع فان كان معنى الكلام سابقا على توجه الخطاب له من كان ماضيا وان كان معه او بعده فالحال او الاستقبال ( لتزهد على الزمان كما ان علمه ازلي لا يتغير بتغير الزمان ) لان العلم صفة حقيقية لا تتغير بتغير الزمان بل يتغير تعلقه واصافته ولا يلزم من تغير التعلق والاضافة تغير الصفة الحقيقية ( ولما صرح ) اي المصنف ( باولية الكلام حاول التنبيه على ان القرآن ايضا قد يطلق على الكلام النفسى القديم كإيطاق على النظم المتلو ) اي الكلام اللفظي ( الحديث فقال ﴿والقرآن ٢﴾ فملائع بمعنى المفعول جمل اسماء لكلام الله تعالى المنزل على النبي عليه الصلاة والسلام وفي اللغة من القرئ وهو الجمع ٣ ويقال قرأت الماء في الحوض اي جمته فيه ومنه القرية اسم لمدينة لما يجتمع الناس فيها ﴿كلام الله تعالى غير مخلوق ٤﴾ الكلام في اللغة عبارة عما يزيد المستمع وعند الفقهاء عبارة من حروف منظومة واصوات مقطعة وفي اصطلاح المتكلمين انة عبارة عما ينافي السكوت والخرس ( عقب القرآن بكلام الله تعالى ) يعني قال المصنف القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولم يقل القرآن غير مخلوق مع ان هذا اسحق من الاول وانخفة مطلوبة عندهم ( ما ذكر المشايخ ٥ ) لتعليل عقب ( من انه ) ببيان ما في لما ( يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم ) لان اطلاق القرآن على هذا المؤلف اكثر من اطلاقه على الكلام النفسى كان اطلاق الكلام على النفسى اشهر من اطلاقه على الكلام المؤلف ( كاذهبت اليه ٦ الحنابلة ) هم اصحاب احمد بن حنبل ( جهلاء ) لما هو ثابت في نفس الامر ( او عنادا ) حيث قالوا النظم المؤلف من الاصوات والحروف المرتب بعضها على بعض قديم قيل لهذا الكلام معنيان احدهما ترتب الاجزاء في الوجود بحيث لا يوجد الجزء الثاني الا بعد عدم الاول والقبول بقدم شخصه لا يصدر عن الطفل فضلا عن احد رجده الله تعالى وهو من المجتهدين والثاني ترتبها الذاتى بمعنى ان كل جزء منه بحيث اذا عكس ترتيبه فسد معناه فان سورة الاخلاص اذا عكس ترتيبه في اللوح المحفوظ والقلب ٨ لم يكن

(٣) ان علينا جسد وقرآنه الآية

(٤) لانه ازلى

(٥) المتقدمون من الماتريدية

وغيرهم

(٦) بعض

(٧) قوله « لا يصدر

عن الطفل فضلا عن احد الخ »

وقوله فيما سأتى « ونسبة

احد آه ليس في محله اذ قوله

ايضا هم اصحاب احمد بن

حنبل الخ عند شرح قول

الشارح ( الحنابلة ) ظاهر

في ان من ذهب الى قدم

المؤلف من الاصوات

والحروف هم بعض اصحاب

احمد بن حنبل لا احد نفسه

فكيف يصح قوله لا يصدر الخ

مع ان التفتازانى لم يدع

صدوره عنه ولم ينسب احد

الى الجهل والعناد حتى يكون

هو من سوء الظن به لان

الشارح التفتازانى لم يرد

بقوله الحنابلة احمد بن حنبل

فخاشاه ان يتفوه مثل هذا

القول فانه امام جليل مجتهد

صاحب المذهب فادعاه

الشارح رمضان افندي على

التفتازانى بقوله نسبة احد الى الجهل والعناد من سوء الظن لفتاؤه مبنى على سوء الظن به ( قرآنا )

فاحفظه فانه غفل عنه كثير انتهى ( ٨ ) اي قلب النبي عليه السلام

(١٤) وبسبب انتقاله صلى الله تعالى ﷺ ١٤٣ عليه وسلم الى عالم

العالوي اجتمعت الخلفاء  
واشراف الصحابة عند  
ابى بكر الصديق رضى الله  
تعالى عنه وعندهم فتشاوروا  
في الامور فقال على رضى  
الله تعالى عنه اول ما فرض  
علينا جمع كتاب الله تعالى  
وتدوينه واستحسنوا كلامه  
فشرعوا لتدوينه وفي ذلك  
المجلس سئل منهم عن  
كيفية نزول القرآن فقالت  
الخلفاء الاربعة واتفقت  
عليه كلمتهم انه اذا اراد الله  
تعالى انزال سورة او آية  
نظر بصفة العلم في قلب  
جبريل عليه السلام فحصل  
فيه علم ضرورى ثم نظر  
بصفة الكلام ففتح الله  
تعالى لسانه عليه السلام  
على الفاظ القرآن مع النظر  
فانزله على نبينا محمد صلى الله  
تعالى عليه وسلم فهذه الرواية  
مذكورة في كتاب الموطأ  
لابن المالك انس رجه الله تعالى  
وكل آية منه معجزة في نفسها  
لان الناظم الحقيقى هو الله  
تعالى فلا يتغير ولا قدرة  
لاحد ان يبدله لان الفاظه  
التي تكسوا المعاني المذكورة  
ليست بالفاظ محمد عليه

قرآنا وقدم مثله بالثخص مكن او نقول ان متعاقب الوجود فينا القصور الالاهة  
قديم في البارئ تعالى بالاتعاقب بناء على ان الموجود واحد والوجود  
مختلف ونسبة احد الى الجهل والعضاد من سوء الظن لقائله (واقام)  
اي المصنف (غير المخلوق مقام غير الحادث) يعنى قال المصنف كلام الله  
تعالى غير مخلوق ولم يقل القرآن كلام الله تعالى غير حادث مع انه اشهر  
من الاول (تبيينها على اتحادها وقصدا الى جري الكلام على وفق الحديث  
حيث قال النبي عليه الصلاة والسلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق  
ومن قال) هذا من صحة الحديث (انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتخصيصا  
على محل اختلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين) اي المعتزلة واهل  
السنة (وهو ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا) اي لكون العبارة  
المشهورة فيما بين الفريقين ان القرآن مخلوق او غير مخلوق (ترجم المسئلة  
بمسئلة خالق القرآن) اي تسمى هذه المسئلة بمسئلة خالق القرآن ولا يقال  
مسئلة حدوث القرآن \* واعلم ان العلماء اختلفوا في انشاء القرآن فقال قوم  
خالق الله تعالى صورة اللفظ على اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن  
مجيد في لوح محفوظ وذهب قوم الى انه لفظ جبرائيل عليه السلام لقوله  
تعالى انه لقول رسول كريم والمراد به جبرائيل عليه السلام وزعم آخرون  
انه لفظ محمد عليه الصلاة والسلام لقوله تعالى نزل به الروح الامين على  
قربك لان المنزل على القلب انما هو المعنى فيكون اللفظ لمحمد عليه الصلاة  
والسلام (وتحقيق الخلاف) في ان القرآن مخلوق او غير مخلوق  
(بيننا وبينهم) اي المعتزلة (يرجع الى اثبات الكلام النفسى ونفيه والا) اي  
وان لم يرجع اليه (فنحن لانقول بقدم الالفاظ والحروف وهم) اي المعتزلة  
(لا يقولون بحدوث الكلام النفسى) بل يتفيه ولو اثبتوا الكلام النفسى  
لا يقولون بانه حادث (ودليلنا ما مر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء  
عليهم الصلاة والسلام انه متكلم ولا معنى له) اي لتكلم (سوى انه متصنف  
بالكلام) النفسى لان ثبوت المشتق بشئ يستلزم ثبوت مأخذ الاشقاق  
واتصافه اما بالكلام النفسى القديم واما بالكلام النفسى الحادث والثانى  
باطل فتعين الاول (ويجتمع قيام اللفظى الحادث بذاته تعالى فتعين

السلام وسائر الكتب والصحف الالهية ليست نزولها كنزول القرآن لانها عبارة عما الحمده الله تعالى  
في قلوب الانبياء عليهم الصلاة والسلام (سفينة راغب ملخصا)



(٢) وكون التأليف والتنظيم من سمات الحدوث ﴿١٤٤﴾ بناء على انها تستدعي التوقف على

النفسي القديم واما استدلالهم ( اي استدلال المعتزلة بنفي الكلام النفسي  
( بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات ) اي علامة  
( الحدوث من التأليف ٢ ) بيان ما ( والتنظيم والانزال ) والانزال  
نقل الشيء من الاعلى الى الاسفل وهو انما تحقق المعاني بتوسط الحروف والمدوات  
الحاملة لها وابل نزول الكتب الالهية على الرسل بان يتلقند الملك من الله تعالى  
تلقنا روحانيا او يحفظه الملك من اللوح المحفوظ فينزل به الى الرسل  
فينقند على الرسول ( والتنزيل ) قيل الانزال يستعمل في المدعى والتنزيل  
في التدريجي ( وكونه عربيا ) كقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا والعربي  
انما يكون في الفاظ ( مسموعا ) كقوله وان احد من الشركين استجارك  
فاجر حتى يسمع كلام الله والمسموع انما هو الالفاظ والحروف ( فصيحيا  
معجزا الى غير ذلك ٣ فاما يكون ) جواب اما اي الاستدلال المذكور ( حجة  
على الخابلية ) القائلين بقدم القرآن مع انه من جنس الحروف والاصوات  
( لاعيننا لا ناقائلون ايضا ) اي كانه منزلة ( بحدوث التنظيم وانما الكلام )  
اي البحث ( في المعنى القديم ) اي الكلام النفسي ( والمعتزلة لما لم يمكنهم  
انكار كونه تعالى متكلما ذهبوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف  
في محالها ) اي عمل الاصوات والحروف بجبرائيل عليه السلام ( او ايجاد  
اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ ) واللوح المحفوظ خلقه الله تعالى  
من درة بيضاء دفء ياقوتة حراء قلبه نور وكتابه نور وعرضه كابين السماء  
والارض ينظر فيه كل يوم ثلاثمائة وستين نظرة يخاق الله تعالى بكل نظرة  
ويحيي ويميت ويبرز ويذل ويفعل ما يشاء ( وان لم يقرأ ) اي وان لم يقرأ  
الله تعالى من اللوح المحفوظ ( على اختلاف بينهم ) اي المعتزلة اي ذهب  
بعضهم انه متكلم بالمعنى الاول وبعضهم بالمعنى الثاني ( وانت خير ) اشارة  
الى رد قول المعتزلة حاصله ان يقال لانسل ما بين المعتزلة انه متكلم بمعنى  
ايجاد الاصوات والحروف في محالها او بمعنى ايجاد اشكال الكتابة في اللوح  
المحفوظ فان المتكلم هو الذي قام به الكلام لا الذي اوجده ( بان المتحرك  
من قامت به الحركة لا من اوجدها ) اي الحركة ( والا ) اي وان لم يكن المتحرك  
من قام به الحركة لا من اوجدها ( اصح اتصاف البارئ تعالى بالاعراض

الاجزاء فيكون محتاجا حادئا  
والانزال والتنزيل يوجب  
الانتقال من مكان عال الى  
سافل والمكاني حادث  
وكونه عربيا يوجب كونه  
من موضوعات العرب  
وموضوعاتها وكونه  
فصيحيا يوجب ان يكون  
كثير الاستعمال والاستعمال  
حادث فكذا موصوفه  
لان محل الحادث حادث  
وكونه مسموعا حادث  
فيوجب حدوث محله  
وكونه معجزا حادث لانه  
يحدث بالقياس الى المتحدى  
ومحل الحادث حادث  
وقوله الى غير ذلك من  
انه ليس مجتمع الاجزاء  
بل جزء منه منقضى  
وجزاء مسبق بالمنقضى  
( عصام )

(٣) من كونه ذكرا محدئا  
ومجموعا وكائنا في اللوح  
المحفوظ ومختلفا باختلاف  
المحال ونحو ذلك من لوازم  
الحدوث ( عرس )

(٤) يعني ان قولهم يخالف

قاعدة اللغة وقد ثبت الكلام النفسي فلا ضرورة في العدول عن المعنى الحقيقي الى المعنى ( المخلوطة )  
المجازي فلا يصح ان يقال ان المتكلم من اوجد الكلام مع ان معناه الحقيقي من قابه الكلام ( خيالي مع قره كال )

المخلوق لله ) اي للبارئ بان يقال الله آكل بمعنى ايجاد الاكل في الغير  
او اسود بمعنى ايجاد السواد في الغير وبقوله المخلوق لله احتراز عن الاعراض  
الغير المخلوقة لله تعالى عند المعتزلة كالافعال القائمة بالعباد ( تعالى عن ذلك )  
اي عن الاتصاف المذكور ( علوا كبيرا ) قيل الاتصاف بالاعراض  
المخلوقة له تعالى بمعنى ايجادها صحيح وانما لم يطابق عليه لاشعاره معنى  
الاتصاف بهاته فالاولى ان يقال والا لصح اطلاق اسم الاسود عليه  
تعالى لغة ولم يصح لان معناه لغة هو المتصف بالسواد لا موجوده فيمنهذ كان  
البحث لغويا ( ومن اقوى شبه المعتزلة ) في نفي الكلام النفسى ( انكم )  
خطاب للمتكلمين ( متفقون على ان القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتي ) اي  
جانبى ( المصاحف تواترا وهذا ٢ ) اي الاتصاف المذكور ( يستلزم كونه )  
اي القرآن ( مكتوبا في المصاحف مقروا باللسن وهو عابا لآذان وكل ذلك )  
اي كونه مكتوبا ومقروا ( من سمات الحدوث بالضرورة فاشارة الى المصنف  
( الى جواب عنه ) اي عن اقوى الشبه ( بقوله ) وهو ( اي انقرآن الذى  
هو كلام الله تعالى ) مكتوب في مصاحفنا ( اي باشكال الكتابة ) اي بسبب  
اشكال الكتابة ( وصور الحروف الدالة عليه ) اي على كلام الله تعالى ( محفوظ  
في قلوبنا ) اي بالانفاظ الخيلية بقروء بالاستتار الحروف المفوطة المسموعة ( سموع  
باذاننا ) بذلك ( اي بالحروف المفوطة المسموعة ) ايضا ( كقروء بالاستتار  
( غير حال فيها ) اي مع ذلك ( اي مع كونه مكتوبا في مصاحفنا ) ليس كما انقرآن  
( ٥ حال في المصاحف ٦ ولا في القلوب والالسن والآذان ) اي القرآن  
الازلى غير حال فيها بل الحال فيها التامه وشاركه في نفس المعنى فقط لا عينه  
( بل هو ٧ معنى قديم ٨ قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم ) اي النظم  
اللفظى الحسى ( الدال عليه ) اي على معنى قديم ( ويحفظ بالنظم الخيل ٩  
ويكتب بنقوش وصور و اشكال موضوعة للحروف الدالة عليه ) الهاء يعود  
الى معنى قديم ( كما يقال ١٢ النار جوهره محرق ١٣ يذكر باللفظ ١٤ ويكتب  
بالقلم ١٥ ولا يلزم منه ) اي من كون النار يذكر باللفظ ويكتب بالقلم  
( كون حقيقة النار صوتا وحرقا ) فالقول بكونه اي بكون المعنى القديم مكتوبا  
ومحفوظا وسموعا مجازا باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن وكذا

- (٢) القول  
(٣) النفسى الازلى  
(٤) اي مع ذلك الاطلاق  
والوصف الذى ظاهره  
الخلول ( عرس )  
(٥) الذى هو الصفة القديمة  
(٦) التى قلنا انه مكتوب فيها  
(٧) هو  
(٨) نفسى ازلى  
(٩) فى الدهن  
(١٢) مثلا  
(١٣) وهذا بمنزلة قولنا  
الكلام صفة ازلية  
(١٤) وهذا بمنزلة قولنا  
مقروء باللسنة  
(١٦) وهذا بمنزلة قولنا  
مكتوب فى المصاحف  
( عرس )

كونه منزلا لان جبرائيل عليه السلام ادر ككلام الله تعالى عند سدرة المنتهى ثم نزل وافهم بلا نقل لذات الكلام واما القرآن الحادث فاتفق به هذه الاوصاف ظاهر ولو قيل القرآن لم يكتب في المصاحف ولم يقرأ باللسن ولم ينزل الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لم يصح في الحادث ويصح في القديم لكن سوء ادب حاصل جواب المصنف على المعتزلة ان يقال ان هذا الاتفاق المذكور بين العلماء على كون القرآن مكتوبا ومقروا ومسموعا لا يدل على نفي الكلام النفسى وكون القرآن حادثا لانهم قائلون على ان الكلام النفسى مكتوب ومقروء ومسموع مجاز ٣ بواسطة الالفاظ واشكال الكتابة (وتحقيقه) اى تحقيق الجواب المذكور (ان لشيء وجودا في الاعيان ٣) اى الخارج في نفس الاحر (ووجودا في الازهان ٤ ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة ٥) فالكتابة تدل على العبارة وهى (اى العبارة ٦) (على ما في الازهان وهو) اى الازهان (على ما في الاعيان) اعلم ان الكتابة تدل على العبارة دلالة وضعية والعبارة ايضا على ما في الازهان دلالة وضعية وما في الالفاظ تدل على ما في الخارج دلالة ذاتية فيكون الكتابة دالة دون مدلوله وما في الخارج مدلوله دون دال والعبارة وما في الالفاظ مدلوله وما في الخارج تدل (٦) اذ النفسى لا يتجزى (٧) يراد به الالفاظ (٨) يراد به (٩) (١٢) كانه جواب لان يقال لم يثبت الاصوليون الا الكلام اللفظى فثبتت الكلمات النفسى مخالف لارباب الاصول الذين هم عمدة اهل الاسلام وتوجيهه ان عدم بحثهم عن الدليل لانهم لا يثبتونه وينكرونه (عصام) (١٣) مثل الايمان والصلاة والصوم والزكاة وغير ذلك

(٤) وصف القرآن بالواصف المذكورة ليس باعتبار حقيقته حتى يلزم حدوثة بل هو مجاز عقلى من قبيل وصف المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرآته في بعض الكتب وكتبته بيدي (سيلكوتى) (٣) كتحقق هوية الانسان في الخارج (٤) كحصول صورته في الالفاظ (٥) كما اذا رقت حروفه (عرس) (٦) تدل (٧) اذ النفسى لا يتجزى (٨) يراد به الالفاظ (٩) يراد به (١٢) كانه جواب لان يقال لم يثبت الاصوليون الا الكلام اللفظى فثبتت الكلمات النفسى مخالف لارباب الاصول الذين هم عمدة اهل الاسلام وتوجيهه ان عدم بحثهم عن الدليل لانهم لا يثبتونه وينكرونه (عصام) (١٣) مثل الايمان والصلاة والصوم والزكاة وغير ذلك

( ٢ ) الأدلة الشرعية  
 الأربعة وهي الكتاب  
 والسنة والاجماع والقياس  
 وجد انضبطان الدليل اما  
 وحى او غيره والوحى اما  
 متلو فالكتاب والافالسنة  
 وغير الوحي ان كان قول  
 كل مجتهد في عصر فالاجماع  
 والافالقياس وهو اى الكتاب  
 المرادف للقرآن في العرف  
 النظم وهو اللفظ الموضوع  
 لمعنى مفردا كان او مركبا  
 المنزل على رسولنا صلى الله  
 عليه وسلم المنقول عنه وتواتر  
 خرج به جميع ما سوى  
 القرآن من منسوخ التلاوة  
 والقراءات السادة سواء  
 نقلت بطريق الشهرة  
 كما اختص مصحف ابن  
 مسعود رضى الله عنه نحو  
 فصيام ثلاثة ايام متتابعات  
 اى في كفارة اليمين او  
 الآحاد كما اختص مصحف  
 ابى نوحو فعدة من ايام اخر  
 متابعات اى في قضاء  
 رمضان  
 (مرآت وازميرى)

مقدر وهو ان يقال لو كان القرآن مقولا بالاشتمالك على الكلام النفسى والكلام  
 اللفظى لما عرفه ائمة الاصول بما يدل على الكلام اللفظى واللازم باطل  
 وكذا المزوم فاجاب عنه بقوله ولما كان الخ (عنه فاعتمد الاصول ٣ بالمكتوب  
 فى المصاحف المنقول بالتواتر وجموده) اى جعل الائمة القرآن (اسما للنظم  
 والمعنى جيما) اى تداول اللفظ دون المعنى القائم بذات الله تعالى (اى للنظم  
 من حيث الدلالة على المعنى لا مجرد المعنى) من غير اعتبار اللفظ ولا مجرد  
 اللفظ من غير اعتبار المعنى قوله لا مجرد المعنى نفي لما روى عن ابى حنيفة  
 انه اعتبر مجرد المعنى فى حق جواز الصلاة خاصة (واما الكلام القديم  
 الذى هو صفة الله تعالى فذهب الاشعري الى انه يجوز ان يسمع)  
 استدلل على ذلك بقوله حتى يسمع كلام الله وبسماع موسى عنده السلام  
 كلام الله لكن سماع غير الصوت والحروف لا يكون الانحرفق المادة  
 (وعنه الاستاذ ابو اسحق الاسفرائينى وهو اختيار الشيخ ابو منصور  
 رحمه الله فمضى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه وهو) اى  
 كلام الله تعالى قوله يسمع خبر قوله معنى (كما يقال سمعت فلانا) وحققة  
 العلم لا تسمع بل مضاف سمعت خبرا دالا على علمه وكما يقول انظر الى قدرة الله  
 تعالى اى ما يدل على قدرة الله تعالى (فوسى عليه السلام سمع صوتا دالا  
 على كلام الله تعالى) اى سمع صوتا خلقه الله تعالى فى كل جانب ووسى  
 عليه السلام (ولكن لما كان) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال  
 ان غير موسى عليه السلام من الانبياء عليهم السلام يسمع صوتا دالا على  
 كلام الله تعالى فلم خصه بكونه كليا اجاب بقوله لكن لما كان  
 (بالاوسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم) واما غيره من الانبياء عندهم  
 السلام فلا يكلمهم الله الا بواسطة الكتاب والملك (فان قيل لو كان كلام الله  
 تعالى حقيقة فى المعنى القديم مجازا) اى مجازا مرسلات تسمية الدال باسم  
 المدلول (فى النظم المؤان تصح نفيه عنه) اى نفي النظم المؤان عن كلام الله  
 تعالى (بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات  
 كلام الله تعالى والاجماع على خلافه) قوله والاجماع على  
 خلافه اشارة الى بطلان اللازم وكذا المزوم وهو كونه مجازا فى النظم

المؤلف وناقيد كافر اتفاقا الا قوله ٣ بسم الله الرحمن الرحيم في اوائل السور  
 ٤ فان نافية لا يكفر لقوة الشبهة في قرآنيته وكذا من زاد كلمة في القرآن فقال  
 انها منه كفر وفي الكشف عن انس انه قرأ واصوب قبلا فقيل له انما هو  
 اقوم قبلا فقيل واصوب واقوم واحدهم منه انه ابدال كلمة بكلمة يجوز  
 اذا ادبت معناها \* فان قيل على اي شيء يرد هذا السؤال تماسق قلت له يرد  
 على قول المصنف وهو صفة ازلية ليس من جنس الحروف والاصوات لانه  
 يفهم ان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجاز في اللفظ الحادث  
 اوله يرد على قول الشارح واما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى  
 لانه يفهم ايضا ان الكلام حقيقة في المعنى القديم مجاز في اللفظ الحادث  
 اوله يرد على قول الشارح ايضا فعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله حتى يسمع  
 ما يدل على كلام الله لانه يفهم منه ان الكلام حقيقة في المعنى القديم مجاز  
 في اللفظ الحادث اوله ابتداء كلام فلا يرد على شيء تماسق من الاشياء  
 (٥ وايضا) اشارة الى دليل عقلي (المعجز المتحدى به ٦) التحدى طلب  
 المعارضة لاظهار عجز المخاطب كافي قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله (هو  
 كلام الله تعالى حقيقة لا مع القطع بان ذلك) اي اظهار التحدى (انما تصور  
 في النظم المؤلف المفصل الى السور اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة) لانه  
 لا يطاع على الصفة القديمة الا المؤيد من عند الله والمعارضة لا تكون الا بعد  
 الاطلاع والكفار بعيد عن ذلك فلو لم يكن النظم المؤلف كلاما حقيقة لم يكن  
 الاعجاز والتحدى في كلام الله تعالى والحال ان الاعجاز والتحدى لا يكون  
 الا في كلام الله تعالى (قلنا التحقيق) وانما قال التحقيق ولم يقل ان كلام الله  
 تعالى الخ اشارة الى ان عند البعض حقيقة في المعنى ومجاز في اللفظ فرد هذا  
 المذهب بقوله التحقيق الخ (ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسى  
 القديم ومعنى الاضافة) اي اضافة الكلام الى الله (كونه) اي الكلام  
 (صفة الله تعالى وبين اللفظى الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى  
 الاضافة) في قوله كلام الله (انه مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين)  
 فعلى هذا يكون القول بكون الالفاظ لفظ جبرائيل عليه السلام اولفظ  
 محمد عليه الصلاة والسلام ليس على ما ينبغي بل نظمه وتأليفه بمحض

(خلق)

(٣) واما البسملة فالخلاف فيها متحقق بلا شبهة الا انه  
 في كونها آية من كل سورة  
 كما هو القول الجدي للشافعي  
 او من الفاتحة فقط وفي  
 البواقي كتبت لاتيمن كما هو  
 في هو قولها القديم او كونها آية  
 فردة انزلت مرة واحدة  
 للفصل بين السور كما اختاره  
 الحنفية لافي كونها من القرآن  
 في اوائل السور اذ لا خلاف  
 فيه ومن قال به فقد توهم  
 (شرح مواقف)  
 (٤) احتراز عما وقع  
 في سورة النمل «انه من سليمان»  
 وانه بسم الله الرحمن الرحيم  
 فانه لا شبهة في كونه  
 من القرآن (٥) لا يقال هذا  
 هو الاول بعينه لاننا نقول  
 هو غيره لان المحكوم عليه  
 ولا النظم وههنا المعجز  
 المتحدى به وهما غيران مفهومهما  
 (عرس)  
 (٦) اي الذي يعجز  
 عن الاتيان بسورة من مثله  
 ويتحدى به النبي غيره  
 فيعجزه (عرس)  
 (٧) بالاجماع

خلاق الله تعالى فلذا صار معجزا لا يكون للبشر معارضة ( فلا يصح التفي  
اصلا ٣ ) اى لما كان كلام الله تعالى حقيقة في الكلام النفسى والكلام اللفظى  
لا يصح نفيه عنه ٣ اصلا لان الحقيقة لا يجوز نفيه من الموضوع له فلا يقال  
الحيوان المفترس ليس باسد وغيره ( ولا يكون الاعمجاز ) جواب لقوله وايضا  
المعجز الخ ( وانتم تدعى الا فى كلام الله تعالى ) لان النظم المؤلف يصدق عليه  
بين كلام الله تعالى بالاشترك ( وما وقع فى عبارة بعض المشايخ من انه مجاز )  
كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم قلتم انه اسم مشترك  
بين الكلام النفسى والكلام المنظى وحقيقة فيهما مع ان بعض المشايخ  
من اهل السنة والحق صرح بان كلام الله تعالى مجاز فى الكلام اللفظى  
فاجاب عنه بقوله وما وقع فى عبارة بعض المشايخ الخ حاصله ان يقال  
ان المجاز مقولا بالاشراك اللفظى على معنيين الاول هو اللفظ المستعمل فى المعنى  
الغير الموضوع كالاسد فى الرجل الشجاع والثانى هو الذى وضع لفظه  
بواسطة شئ آخر والمراد بالمجاز فى عبارة بعض المشايخ هو المعنى الثانى دون  
المعنى الاول فالتسائل لم يفرق بين المعنيين فاشتبه احدهما على الآخر  
فسأله وان فرق بينهما لم يصدر عنه هذا السؤال ( فليس معناه انه ٤  
غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه ٥ ان الكلام فى التحقيق ٦ وبالذات ) اى  
بلا واسطة ( اسم للمعنى القائم بالنفس ) اى بذات تعالى ( وتسمية اللفظية )  
اى بالكلام ( ووضعه ) اى وضع الكلام ( انذلك ) اى للنظم المؤلف ( انما هو  
باعتبار دلالاته على المعنى فلا نزاع لهم ) اى للمشايخ ( فى الوضع والتسمية )  
لان التسمية باعتبار معنى مجازى يكون ٧ حقيقة ايضا كما يكون باعتبار معنى  
حقيقى ( وذهب بعض المحققين ) وهو مولانا عضد الملة والدين ٨ ( الى  
ان المعنى ) اى لفظ المعنى ( فى قول مشايخ اكلام الله تعالى معنى قديم ليس  
معنى ( فى مقابلة اللفظ حتى يراد به ) اى بالمعنى ( مدلول اللفظ ومفهوده  
بل فى مقابلة العين ) اى الذات والجوهر ( والمراد به ) اى بالمعنى القديم  
( ما لا يقوم بذاته ) فحينئذ يستل على اللفظ والمعنى لان كلا منهما ليس قائما  
بذاته ( كسائر الصفات ومرادهم ) اى مراد مشايخنا من قولهم كلام الله  
تعالى معنى قديم ( ان القرآن اسم للفظ والمعنى ٩ ) لان المراد من المعنى ما يقابل

(٢) لانه حقيقة

(٣) اى عن النظم

(٤) اى كلام الله تعالى

(٥) معناه

(٦) اولا

(٧) خبران

(٨) صاحب المواقف

(٩) اى معنى النظم

الدين فيم اللفظ فيكون اللفظ قديما في ذات الله تعالى حادثا في الانسان  
 (شامل لهما) اي المنطق والمعنى خير بعد خير اوصفة الاسم اي الاسم الذي  
 هو شامل لهما وتحقيق هذا المعنى ان يقال ان المعنى مقولا بالاشتراك  
 المافضي على مضمين الاول هو ما يقابل اللفظ ويقال هنا معنى اي ليس  
 بافظ وهو ما يستفاد وبراء من اللفظ سواء كان عينا او عرضا والمعنى الثاني  
 ما يقابل المعنى ويقال هذا معنى اي ليس بعين سواء كان ما يستفاد من اللفظ  
 او كان لفظا فيكون النسبة بين المعنيين عموم وخصوص من وجه فمراد المشايخ  
 بالمعنى في قولهم كلام الله تعالى هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى هو المعنى  
 الثاني متناول للمعنى المقابل للفظ والمعنى كلاهما سنيين قديمين قائمين بذات الله  
 تعالى وصفين له (وهو) اي القوام الذي اسم للفظ والمعنى (قديم لا ٥) اي  
 ليس قديما (كازعت اخبايلة من قدم اللفظ المؤلف ٦ المرتب الاجزاء ٧)  
 اي الموجود بعضها بعد بعض بل بمعنى ان اللفظ القائم بذات الله تعالى  
 ليس بمرتب الاجزاء حتى يلزم من الترتيب حدوث (فانه يدعي الاستحالة  
 تقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين ٨ من بسم الله الابد التلفظ بالباء  
 بل بمعنى ٩) اضراب عن لا كازعت الخبايلة (ان اللفظ القائم بنفس) اي  
 بذات الله تعالى (ليس بمرتب الاجزاء) اي ليس وجوده مشروطا بعدم  
 البعض (في نفسه) اي في ذاته فاذا لم يكن مرتب الاجزاء لم يكن حادثا  
 (٧) كاقدم بنفس الحافظ من غير ترتيب الاجزاء ٣ وتقدم البعض ٤ على البعض  
 والترتيب انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة) اي موافقة الآلة  
 ٥ وهذا) اي كون اللفظ قائما بنفس الحافظ من غير ترتيب الاجزاء وكون  
 الترتيب انما يحصل في التلفظ (معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثا)  
 بمعنى انهم لم يريدوا بالمقروء معنى مقابلا للفظ كازعم البعض بل ارادوا به  
 نفس اللفظ فانه لفظ القائم بذات الله تعالى مقروء وكلام نفسي قديم كمنه  
 واللفظ القائم بالسنن مقروء حادث (واما القديم) اي اللفظ (بذات الله  
 تعالى فلا ترتب قديما اي في القائم بذات الله تعالى (حتى ان من سمع  
 كلامه تعالى سمع) اي كلامه (غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى  
 الآلة هذا) اي المذكور (حاصل كلامه) اي بعض المحققين (وهو) اي

(عاصل)

(٤) والمراد بالكلام النفس  
 هو هذا المعنى وهو القائم  
 بالغير ان من ان يكون لفظا  
 او معنى لا يدلون المنطق  
 كما فهم اصحاب الاشعري  
 من كلامه الكلام هو المعنى  
 النفسى (كليات)

(٥) ولما كان هذا محل اشكال  
 من حيث ان النظم متصف  
 بسعات الحدوث كما سبق  
 فاني يكون قديما وما وجد  
 التشريع على الحسوبة  
 وبعض الحسابات الثابتين  
 تقدم الحروف اشار الى  
 الجواب عن ذلك بقوله  
 لا كازعت (ابن عرس)

(٦) من الحروف

(٧) في اللفظ

(٨) لفظ

(٩) يعني لم يرد هنا  
 المحقق ومن تقدمه قدم النظم  
 بهذا المعنى بل بمعنى

(٢) اي كاللفظ القائم بنفس

الحافظ لذلك اللفظ فانه

قائم به (عرس)

(٣) من غير

(٤) من الاجزاء

(٥) من اللسان وغير

(٢) امكن (٣) والمعنى ١٥٩ ان هذا الكلام انما يستقيم اذا تصورنا صحيحا لفظا

قائما بالنفس غير مرتب  
الاجزاء ولا مؤلف من  
حروف منطوقة او مخيلة  
او منقوشة (ابن عرس)  
(٤) موجودا  
(٥) من الحروف  
(٦) بدون اللفظ  
(٧) وانقضائه  
(٨) والحاصل ان ما ذهب  
اليه هذا المحقق من كون  
النظم قائما بذاته تعالى غير  
مرتب الاجزاء ولا مؤلف  
من حروف متعاقبة لانتعقله  
لانه قاسه على الشاهد او نحن  
لانتعقله في الشاهد الاعلى  
الوجه الذي ذكرناه هذا  
وقال السيد في شرح المواقف  
ولا شبهة في انه اى ما ذهب  
اليه صاحب المواقف  
اقرب الى الاحكام الظاهرة  
المنسوبة الى قواعد الملة  
لتهمي ولا يخفى ان اللفظ  
كيفية في الصوت او في النفس  
او في الذهن وانما يعقل تحققه  
على الوجه المذكور مرتبا  
وفي التلويح يستحيل قيام  
الصوت والحروف بذات الله

حاصل كلامه ( جيد ٢ لمن يتعقل ٣ لفظا قائما ) حال من لفظا ( بالنفس  
غير مؤلف من الحروف المنطوقة ٥ او المخيلة ٦ انشروطة وجود  
بعضها ) اى الحروف ( بعدم البعض ٧ ) هذا يشعر بان كلام الله تعالى لفظ  
غير مركب من الحروف والالفاظ لكن مراده نفي اشتراط وجود بعض  
الحروف بعدم البعض بان تركيبه منها مسلم عند الاشعري ( ولا من الاشكال )  
اى غير مؤلف من الاشكال ( المرتبة الدالة عليه ) اى على اللفظ القائم  
بالنفس ( ونحن ) الواو للحال هذا طعن الشارح لذلك البعض مولانا عضد  
الملة والدين ( لانتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف  
٨ مخزونة مرتبة في خياله ) اى في خيال الحافظ ( بحيث اذا التفت اليها )  
اى الى صور الحروف ( كان ) اى الكلام القائم بنفس الحافظ ( كلاما  
مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان ) اى الكلام القائم  
بنفس الحافظ ( كلاما مسموعا ) اى لانتعقل لفظا مسموعا قائما بالنفس  
بل ما نتعقله هو المعاني والحروف المخيلة بحيث اذا ذكرت كان مسموعا  
قبل قيام اللفظ المسموع بالنفس معقول لعموم قدرة الحق بل واقع فان السالك  
اذا ارتقى الى مرتبة ذكر القاب يسمع من قلبه الذكر ولسانه ساكت لكنه  
يسمع مرتب الاجزاء ايضا فالحق ان اللفظ المسموع غيره فار كالحركة  
فلا يتصور قدمه الا بتجدد الامثال ( والتكوين ) وهو المعنى الذى يعبر عنه  
اى عن التكوين ( بالفعل والخلق والتعليق والايحاء والاحداث والاختراع  
ونحو ذلك ) ويفسر باخراج الممدوم من العدم الى الوجود ) اثبتة الحنفية  
صفة حقيقية مغايرة للقدرة والارادة ونسروه باخراج الممدوم من العدم  
الى الوجود وعبروا عنه بالخلق والتخليق ونحوهما والظاهر من هذه  
العبارات كونه صفة اضافية لا يتخلف عنه الكون لكنهم ارادوا بها  
مبدأ الاخراج وفرقوا بينه وبين القدرة بان اثره الوجود بالفعل واثر  
القدرة صحة الوجود يرد عليه ان الوجود بالفعل يحصل من تعلق القدرة  
مع الارادة بلا حاجة الى صفة اخرى قال الامام الرازى ان كان تأثير التكوين  
على سبيل الجواز لم يميز عن القدرة وان كان على سبيل الوجوب يكون  
الواجب موجبا لا مختارا والقول بان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار

تعالى وياجملة فانبحث مشكل (ابن عرس)



راجع الى القسم الاول ﴿صفت الله تعالى﴾ لا طباق ﴿اي اتفاق﴾ العقل والنقل (٤) من الانبياء ﴿على انه خالق للعالم﴾ قال الله تعالى خالق كل شيء ﴿مكون له﴾ اي للعالم ﴿وامتناع اطلاق﴾ اي حمل ﴿الاسم المشتق﴾ اي الخالق والمكون ﴿على الشيء﴾ من غير ان يكون مأخذا لاشتقاق اي الخلق والتكوين ﴿وصفاله قائم به﴾ اي بالشيء ﴿ازلية﴾ اي التكوين ازل والمكون حادث وتكوينه باق ابدافيتعلق وجود كل موجود بتكوينه الازلي في وقت وجوده ونظير هذا رجل قال لامرأته في شعبان اذا جاء رمضان فانت طالق صار الرجل في الحال مطلقا ولم تصر المرأة مطلقة في الحال بل تعلق طلاقها بمرضان لان المطلق ماطلقها في شعبان ليقع في شعبان بل اراد ظهور فعله في رمضان ﴿لوجوه الاول﴾ اي الوجه الاول من تلك الوجوه الدالة على ازالة التكوين ﴿انه يمتنع قيام الحوادث بذاته﴾ اي بذات الله تعالى ﴿لما مر ٦ والثاني انه﴾ اي الباري ﴿وصف ومدح﴾ ذاته في كلامه الازلي بانه الخالق فلو لم يكن في الازل خالقا لزم الكذب ﴿والتمدح باليس فيه﴾ اجيب بان الاخبار في الازل لا يقتضي شوته فيه كقوله تعالى خالق لكم ما في الارض جميعا بل اخبار الله بحسب حال مخاطب ولو كان الوصف ثابتا حال توجه الخطاب صح الوصف والتمدح به ولو كان ثابتا قبله او بعده صح اخباره بصيغة الماضي والمستقبل ﴿او العدول الى المجاز﴾ ان لم يجز الخالق على حقيقته ﴿واللازم باطل﴾ اي الكذب والعدول الى المجاز باطل اما بطلان الكذب فلان الله تعالى صادق محض لا يحوم حوله شائبة الكذب فضلا من الكذب واما بطلان العدول اليه انما يكون اذا تمذر الحقيقة وههنا لم يتمذر الحقيقة وكذا الملزوم وهو ان لا يكون ذات الله تعالى خالقا في الازل ﴿اي الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة﴾ من متعلق الى المجاز اي لزوم العدول الى المجاز من غير تعذر الحقيقة وههنا لم يتمذر الحقيقة ﴿على انه﴾ اي مع انه ﴿لوجاز اطلاق الخالق عليه﴾ اي على الله ﴿بمعنى القادر على الخالق لجواز اطلاق كل ما يقدر هو﴾ الله ﴿عليه﴾ الهاء راجع الى ما (من الاعراض) بيان ما اي اطلاق كل مشتق يقدر على مأخذ الاشتقاق كالا سود بمعنى القادر

(٤) واتفاق العقل والنقل على انه خالق لجميع العالم لالة الدليل على استناد الكل اليه بلا واسطة وورود خالق كل شيء واما انه خالق لواحد او غير افعال العباد فلا يطابق النقل فيه العقل بل العقل منفرد فيه فلا وثوق عليه بل ليس فيه العقل بل الوهم البارز في معرض العقل وعليك بالفرق بين اطلاق العقلاء والنقل وبين اطلاق العقل والنقل فلا يوقمك الالباس في مضيق التردد في اطلاق العقل والنقل لمظنة ان الاختلاف في انه خالق جميع العالم ينافي ذلك الاطلاق (عصام)

(٥) ليس قوله مكون له خبرا بعد خبر لعدم الفائدة فهو تأكيد باللفظ المرادف لكنه لم يثبت في اللغة في غير الضمائر (عصام)

(٦) في الرد على الكرامية

(٥) وفيه نظر اذا المسوغ  
 للاطلاق المذكور معتبر  
 لغة ولكن المنع منه شرعي  
 للتوقيف ( ابن عرس )  
 (٦) ان يكون حدوثه  
 (٧) ان يكون حدوثه  
 (٨) العلاف  
 (٩) اى استحالة كون  
 الجسم خالقا لنفسه وايضا  
 فالمفروض ان التكوين صفة له  
 تعالى ومن المحال قيام صفة  
 الشئ بغيره ( عرس )  
 (٢) قوله ومبنى هذه الادلة  
 الخ كانه اراد ماعدا (ط)  
 الدليل الثاني اوبى الامر  
 على التعليل ( خيالى )  
 (ط) لان الحدوث ملاحظة  
 فى الادلة المذكورة سوى  
 الدليل الثاني هو يستلزم  
 الوجود الخارجى والدليل  
 الثاني انما يفيد الاتصاف  
 الازلى بالتكوين وهو  
 لا يفيد وجوده وتحققه  
 فى الخارج ( قوله احمد )  
 (٣) موجودة  
 (٦) الدالة على ازيلية التكوين

على السواد والاجر بمعنى القادر على الحجرة وغير ذلك مما لم يقل به احد  
 يرد عليه ٥ ان الجواز العقلي مسلما والشرعي ممنوع لتوقفه على الاذن  
 واللازم باطل وهو جواز اطلاق ما يقدر هو عليه من الاعراض وكذا المستلزم  
 وهو جواز اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق ( والثالث انه ) اى  
 التكوين ( لو كان حادثا فلما ٦ يتكون آخر فيلزم التسلسل وهو محال )  
 والقوله بان تكوين التكوين عينه باطل لان كون التأثير عين الاثر الحاصل  
 منه باطل بل حقيقة ترجع الى سلب تكوين التكوين ( ويلزم منه ) اى  
 من حدوث التكوين ( استحالة تكون العالم ) لان تكون العالم مستلزم  
 لتسلسل المحال والمستلزم للمحال محال ( مع انه ) اى تكون العالم ( مشاهد  
 واما ٧ بدون اى بدون تكوين آخر ( فيستغنى الحادث ) اى التكوين  
 الاول ( عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع ) لانه اذا جاز حدوث  
 حادث بدون التكوين جاز ايضا حدوث جميع الحوادث وفيه تعطيل الصانع  
 وهو محال لان الله تعالى قال كل يوم هو فى شأن ( والرابع انه )  
 اى التكوين ( لو حدث لحدث اما فى ذاته ) اى فى ذات الله تعالى على  
 ما ذهب اليه الكرامية ( فيصير ) الله ( محالا للحدوث اوفى غيره ) اى فى غير  
 ذات الله تعالى ( كاذب اليه الهدى ٨ ) من المعتزلة ( من ان تكوين )  
 بيان ما فى كذا ( كل جسم قائم به ) اى بالجسم ( فيكون كل جسم خالقا  
 ومكونا لنفسه ) لان المكون من قام به التكوين على ان هذا الكلام لا يصح  
 فى الاعراض لما ان قيام الشئ بالعرض محال ولان التكوين لو كان هو المكون  
 او قائما به لكان وجود المكون بنفسه واستغنى فى وجوده عن غيره فيكون  
 قديما به وانخصم انما امتنع عن القول بقديم التكوين تحريزا عن القول بقديم  
 المكونات فقد وقع فيما تحرز عنه معركوب هذا المحال وهو قيام شئ بالعرض  
 ( ولاخفاء فى استحالة ٩ ومبنى ٢ هذه الادلة على ان التكوين صفة  
 حقيقية ٣ ) اى لا يكون بالقياس الى الغير ( كالعلم والقدرة ) اى مبنى هذه  
 الوجوه الدالة ٦ على ان التكوين صفة ازيلية حقيقية قائمة بذات الله تعالى  
 كاذب اليه البعض من العلماء واما اذا كان التكوين عبارة عن الاضافات  
 والاعتبارات كاذب اليه المحققون من العلماء فلان سلم هذه الادلة لانه

(٤) ويحظر بالبال ان التكوين مفاير للقدرة والارادة ﴿ ١٥٤ ﴾ لانا نجد بالضرورة في الفاعل

حينئذ لا وجود له في الخارج بل هو اعتبار عقلي فلا يحتاج الى هذه الادلة المذكورة وعلى تقدير وجوده غير قائم بذات الله تعالى فلا يكون صفته (والمحققون من المتكلمين على انه) اى التكوين (من الاضافات والاعتبارات العقلية) معنى الاعتبار النظر في الامور ليعرف بها شئ آخر من جنسها وهذا ميل الى مذهب الاشعري لانه هو القائل بكون التكوين صفة اضافية حادثة (مثل ككون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شئ ومعها وبعده) لان القلبية والمعية والبعدية بالنسبة الى شئ آخر (ومذكورا) اى كون الصانع مذكورا (بالسنتنا ومعبودنا) بالنسبة الى عبادتنا (ومحييا ونحو ذلك) مثل كونه موجدا (والحاصل في الازل هو مبدأ) اى علة (التخليق والتزيق والامانة والاحياء وغير ذلك) يعنى ان الحاصل في الازل مبدأ هذه الاشياء مثل القدية واما هذه الاشياء فقائم فيما يستقبل فان القدرة باعتبار تعلقه الى المخلوقات فيسمى تخليقا وباعتبار تعلقه الى المرزوقات يسمى تزيقا وباعتبار تعلقه بالحياة يسمى احياء وباعتبار تعلقه بالموت يسمى اماتة وغير ذلك من الاضافات والاعتبارات (ولادليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة ٦) اى على كون ذلك المبدأ صفة مستقلة سوى القدرة الى آخره (فان القدرة) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال فلم لم يكن القدرة مبدأ للتخليق والحال ان نسبتها الى وجود الممكن وعدمه على السواء فاجاب بقوله فان القدرة (وان كانت نسبتها الى وجود الممكن وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين) اى العدم والوجود (ولما استدلل القائلون بحدوث ٧ التكوين بانه لا يتصور بدون المكون) لان التكوين نسبة بين الممكن والمكون والنسبة لا تتمتع بدون المنتسبين (كالضرب بدون المضروب فلو كان التكوين قديما لزم قدم المكونات وهو محال اشار) جواب لما (الى الجواب بقوله وهو) اى التكوين (نكوينه) اى تخليق الواجب (للعالم وكل جزء من اجزائه) اى اجزاء العالم كالنفوس والعقول والهيولى والصورة وغير ذلك (لا في الازل بل) لوقت وجوده (٩) اى العالم يعنى لان سلم انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات وانما يلزم ذلك لو لم يكن تعلق التكوين

عند تصور هذه الحيثية معنى به يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث يصح ان يقال ان هذا فاعل وذلك مفعول ولا شك ان هذا المعنى متحقق في ذاته وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه مثلا نجد في الضارب حين تصور به بحيث كونه ضاربا معنى به يمتاز عن غير الضارب ويرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح ان يقال ان الضرب اثره وان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذى هو اثره وهو مفاير للقدرة والارادة ايضا لان هذا المعنى متحقق في الفاعل الموجب عند الحكماء بالنسبة الى آثاره الصادرة عنه بطريق الايجاب مع عدم تحقق القدرة والارادة (سيلكوتى) (٥) يعنى التكوين عين القدرة والارادة (٦) الصالحين (٧) صفة للفعل كاهو مذهب الاشاعرة او صفة محققة

الوجود كاهو مذهب الكرامية (عرس) (٧) الثابت له تعالى صفة قديمة (٩) فيما لا يزال (للمكونات)

(٢) كالسمع والبصر والارادة (٣) من المعلومات الحادثة والمتدورات والمبصرات الى غير ذلك  
(٤) الذي قرره المصنف رحمه الله ١٥٥ في قدم المتكويين مع حدوث المكونات (عرس)

(٥) اذ لا معنى لكونه تعالى  
صانعاً للعالم الاتعلق به  
او بصفة من صفاته  
ولا طريق الا العلم بوجوده  
بالدليل الا ذلك (عرس)

(٦) لزوم

(٧) وهو تمثيل تأثير قدرته  
في حراده بأمر المطاع  
فما طبع في حصول الأمور

من غير امتناع وتوقف  
وافتيار الى مساوئة عمل

واستعمال آلة وهو قياس  
قدرة الله على قدرة الخلق

يعني ان حقيقة الخلق ان شاءه  
تعالى اذ اراد شيئاً ان يكونه

بفكرته و ارادته فيكونه  
من غير توقف و امتناع

وليس هناك قول كن الامر  
بالتكوين لان الامر بالتكوين

ان كان حال وجود المكون  
ذالوجود الامر وان كان

حال عدمه فكذلك اذ لا معنى  
لانذامر المعلوم بان يوجد

بنفسه الا انه اخرج  
الكلام على طريق الاستعارة

التشبيهية وليس هناك  
قول ولا امر ولا مأمور

حقيقة وانما هو وجود  
الاشياء بالتكوين مقروناً

للمكونات حادثاً وليس كذلك كما مر في العلم والقدرة (على حسب علمه و ارادته)  
اي مقتضى علمه في الازل فانه يوجد في وقته (فالتكوين باق ازل وابتدا  
والمكون حادث لحوث التعلق كما في العلم والقدرة وغيرها من الصفات  
القديمة التي لا يلزم من قدمها) اي الصفات (قدم متعلقاتها) كون  
تعلقها) اي تعلق الصفات (حادثة) فتعلق وجود كل موجود وقت  
وجوده بتكوينه الازلي كمن جرح انسانا يوم السبت فسرى حتى مات  
المجروح يوم الجمعة كان الجرح قاتلاً من يوم السبت وان ظهر اثره يوم  
الجمعة فكذلك هذا (وهذا) اي جواب المصنف (تحقيق ما يقال) وقائل  
هذا القول صاحب الاصول الصابري وقد ذكره صاحب البداية  
(ان وجود العالم لم يتطرق بذات الله تعالى اوصفة من صفاته لزوم تعطيل  
الصانع) واستفناء تحقق الحوادث عن الموجود وهو محال وان تعلق (اي  
ان تعلق وجود العالم بذاته تعالى اوصفة من صفاته) فاما ان يستلزم ذلك  
التعلق (قدم ما يتعلق وجوده به) والبراء في وجوده مرجع الى ما هو عبارة  
عن العلم والتضمير في به عائد الى ذات الله تعالى (فيلزم قدم العلم وهو  
باطل) لانه ثبت بالبرهان ان العلم بجميع اجزائه حادث عام ان اهل السنة  
لا يرون تعلق وجود الاشياء بهذا الامر وهو كمال وجوده متعلق بتعلق  
الله تعالى وابعاده وتكوينه وهو صفته الازلية وهذا الكلام عبارة  
عن سرعة حصول الخلق بايجاده وكما قدر تدعى ذلك (اولاً) اي يستلزم  
التعلق المذكور قدم ما يتعلق به فيجوز ان ثبت حدوث العلم (فيمكن  
التكوين ايضا) اي كذات الله تعالى وصفته (قدما مع حدوث المكون  
المتعلق به) اي بالتكوين فيكون القسم الاولان باطرين فتبين التسم  
الثلاث فيكون هذا الدليل من قبل السبر والتقسيم (وما يقال) هنا إشارة  
الى جواب شبهتهم في حدوث التكوين وهو ان يقال ان التكوين وكان  
ازلا لتعلق وجود المكون به في الازل وهو يقتضى قدم المكون (من ان القول  
بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه) اي المكون فكيف  
يلزم قدم العالم (اذ القديم ما يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق  
وجوده به) اي بالغير (ففيه نظر) قوله ما يقال مبتدأ ففقيه نظر خيره

بالعلم والقدرة والارادة وقيل جرت سنة الله تعالى في تكوين الاشياء بان يقول هذه الكلمة والمعنى احدث  
فيحدث عقيب هذا الكلام فيكون الكلام على الحقيقة (شبهزاده في حاشية القاضي في آخر سورة يس)

(٢) لان هذا (٣) اي المذكور من تفسير (معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة ٣) حاصل في هذا النظر ان يقال ان اللازم من هذا القول الحدوث الذاتي وهو ليس بمراد بل المراد هو الحدوث الزماني الذي يكون مسبوقا بالعدم وهو غير لازم (واما المتكلمين فالحادث) اي الحادث الزماني (ما لوجوده بداية اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه) اي ما لا يكون لوجوده بداية كالباري تعالى (ومجرد تعلق وجوده) اي وجود المكون (بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى) اي بالمعنى الذي يقوله المتكلمون والحال ان المراد بالحدوث في العالم الحدوث بهذا المعنى (لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه) اي عن الغير (داثما وانه) اي دوام الغير ولم يسبق له عدم اصلا (كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه) الهاء عائد الى ما (من الممكنات كالهيولى مثلانم) يجاب به عن الاستفهام في اثبات المستفهم عنه وتونها وعينها مفتوحتان وبكسر العين ويجوز كسرهما جميعا على الاتباع هذا جواب قول القائل ألم يكن القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قولاً بحدوثه الزماني اصلا على تفسير المتكلمين القديم والحادث فاجاب بقوله نعم الخ يعني ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين هو القول بحدوث الزماني اذا كان العالم صادرا بالاختيار (اذا بينا صدور العالم عن الصانع بالاختيار) كما ذهب اليه اهل الحق (دون الايجاب) كما ذهب اليه اهل الفلاسفة والفاعل بالاختيار هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك والفاعل بالايجاب هو الذي كان صدور الفعل عنه واجبا ولم يكن مسبوقا بالقصد والاختيار كالحراق من النار والاشراق من الشمس (بدليل لا يتوقف على حدوث العالم) الباء متعلق بينا ومن ادلة حدوث العالم كونه اثر المختار فينبغي لا يصح الاستدلال بحدوثه على الاختيار ولان حدوث العالم عندهم يتوقف على كون الصانع فاعلا مختارا فهذا لو توقف على الدليل الذي يتوقف على حدوث العالم لزم الدور المضمحل (كان القول) جواب اذا (بتعلق وجوده) اي وجود المكون (بتكوين الله تعالى قولاً بحدوثه) لان ما يصدر بالاختيار فهو حادث لان الممكن اذا كان محتاجا الى موجد مختار يلزم ان يكون حادثا

(زمانيا)

(٢) اي الذي ذكر من معنى القديم والحادث انما هو معنى القديم بالذات الذي هو الله تعالى اذ لا تعلق لوجوده بغيره (عرس) (٣) الفلاسفة قائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات فهو وان كان لا ابتداء لوجوده عندهم الا انه حادث بالذات لان وجوده متعلق بغيره ومستند اليه بالايجاب (عرس) (٤) حاصل هذا النظر ان يقال ان هذا الجواب لا يكون على طريقة اهل الحق بل يكون على طريقة الفلاسفة لان القديم والحادث بالذات انما يكون عند الفلاسفة واما عند اهل الحق بما سوى الله تعالى حادث بالزمان اي المسبوق وجوده بالعدم ولا يلزم من تعلق وجود المكون بالتكوين الحدوث بهذا المعنى بل يلزم منه الحدوث الذاتي الذي هو عبارة عن تعلق الوجود بالغير

(٢) يعني ومن اجل ان المراد

بالحادث ما يكون مسبوقا  
بالعدم ونحرجا من عدم  
الى الوجود

(٢) وفسر البعض قوله

ومن ههنا بقوله اى

من اثبات اختيار الصانع

كذلك ولا يخفى انه يأتى

عنه قول الشارح فيما بعد

والافهم انما يقولون

بقدمها الخ كما لا يخفى على

اولى الافهام (سيلكوتى)

(٤) بالزمان لا بالذات

(٥) فى الرد على القائلين

بحدوث التكوين

(٦) لانسم

(٧) للفرق بين بينهما

(عرس)

(٨) ليس كذلك لانه

(٩) اى محققة الوجود

(١٢) التى هى وزان الضرب

(١٣) الحقيقة

(١٦) التى هى التكوين بالفعل

(١٦) فلا يندفع ما يرد عليه

من كون الاضافة لا تحقق

لها بدون المضافين بما يقال

فى الجواب عن ذلك مما

حاصله التفريق بين التكوين

زمانيا مسبوقا بالعدم لانه لا يكون موجودا حالة قصد الوجود ايجادا  
والالزم تحصيل الحاصل فيكون عند القصد عدوما بخلاف ما اذا كان  
الموجود لا بالقصد والاختيار (ومن ههنا ٢) اى من اجل كون الصانع  
فاعلا بالاختيار واستلزام كون مصنوعه حادثا حدوثا زمانيا وقيل ان  
من مجرد تعلقه بالغير لا يستلزم الحدوث بالمعنى الذى قصده المتكلمون (يقال  
ان التنصيص) اى التصريح (على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد  
على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهوى والا) اى وان لم يكن المراد بالحادث  
هذا المعنى لما كان ردا (فهم) اى الفلاسفة (انما يقولون بقدمها ٤) اى  
قدم الهوى (معنى عدم المسبوقية بالعدم لاجبى عدم تكونه بالغير)  
لا معنى انه لا يحتاج الى الغير (والحاصل) اى حاصل الجواب المذكور  
وهو تكوينه للعالم (انما لانسم انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون  
٦ وان وزانه) معطوف على انه لا يتصور (معه) وزان التكوين مع  
المكون (وزان الضرب مع المضروب فان الضرب ٧ صفة اضافية)  
اى متصور بالقياس الى الغير (لا يتصور بدون المتضامين اعنى الضارب  
والمضروب والتكوين ٨ صفة حقيقة ٩ هى مبتدا الاضافة التى هى  
اخراج المعدوم من عدم الى الوجود) الصلة مع الموصول محله مجرور  
صفة الاضافة (لا عينها ١٢) اى لا عين الاضافة (حتى لو كانت عنها)  
اى لو كانت الصفة ١٣ عين الاضافة ١٤ (على ما وقع فى عبارة المشايخ) وهو الاشعري  
على ما سبق عند قوله والمحققون من المتكلمين على انه من اضافات (لكان القول ٦  
جواب لو) بتحققها بدون المكون مكابرة وانكار الضرورى) لان التكوين اذا  
كان عين الاضافة والاضافة لا يتحقق بدون المتضامين (فلا يندفع بما يقال ١٦) اى  
لا يندفع بهذا القول ما وقع فى عبارة المشايخ من ان التكوين عين الاضافة التى هى  
اخراج المعدوم من عدم الى الوجود وانه مع المكون وزان الضرب مع المضروب  
فحينئذ لا يوجد التكوين بدون المكون بخلاف كونه ازليا (من ان الضرب  
عرض مستحيل البقاء فلا بد تعلقه بالمفعول) تعليل مقدم (ووصول  
الالم اليه من وجود المفعول معه) اى مع الضرب (اذ لو تأخر) مفعول  
(لانعدم هو) اى الضرب لان العرض لا يبقى زمانين (بخلاف فعل

والضرب من الحيثية المذكورة (عرس)

(٤) المكون اسم مفعول كما يوضح عنه بيان الشارح ١٥٨ ولو كان المتصود الرد على

البارئ فإنه أزلى واجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول) حاصله الفرق بان الضرب صفة مستحيل البقاء والتكوين صفة واجبة البقاء والصفة التي هي مستحيل البقاء لا توجد بدون متعلقه بخلاف الصفة الواجبة البقاء (وهو) أي التكوين (غير المكون) عندنا (٥) أي عند أهل السنة خلافا للأشعري والمعتزلة شبهة الأشعري والمعتزلة قوله تعالى هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه وكذا قوله ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار آيات لقوم يعقلون وكذا في المشارف بقوله اجتمع خلق عظيم يريدون به المخلوق \* أوجب عن هذا بان اطلاق المصدر على اسم المفعول عند أهل اللغة شائع (لان الفعل يباير المفعول ٦) أي المكون (بالضرورة ٧) وفيه نظر لان التكوين ليس نفس الفعل بل مبدأه كالضرب مع المضروب والاكل مع المأكول ولأنه لو كان التكوين نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه (أي بنفس المكون) (ضرورة) دليل الملازمة (أنه) أي المكون (مكون بالتكوين) أي بسبب التكوين (الذي هو عينه فيكون) المكون (قدما مستغنيا عن الصانع وهو محال) أي اذا كان المكون مكونا مخلوقا بنفسه فيكون المكون مستغنيا عن الصانع الخالق والحاصل ان التكوين اذا كان عين المكون لم يقم بذات الله تعالى وان لم يكن قائما بذات الله تعالى لم يكن مكونا له لان المكون من قام به التكوين والتكوين ليس بقائم على ذلك التقدير بذات الله تعالى فيلزم ان يكون المكون قائما بنفسه (٩) وان لا يكون ١٢ للخالق تعلق العالم سوى أنه) أي الخالق (أقدم منه) أي العالم (وقادر عليه) أي على العالم (من غير صنع وتأثير فيه) أي في العالم (ضرورة تكونه) أي العالم (بنفسه وهذا) أي عدم تعاقب الخالق بالعالم (لا يوجب كونه) أي الخالق (خالقا للعالم) أي كونه (مخلوقا فلا يصح القول بأنه) أي الله تعالى (خالق العالم وصانعه) هذا خلاف) أي عدم صحة القول بأنه خالق العالم وصانعه \* واعلم ان عدم تعاقب الخالق بالعالم وعدم صحة القول بأنه خالق وعدم كونه مكونا للأشياء كلها معنى واحد مع اعتبارات تنهيه (وان لا يكون الله تعالى مكونا للأشياء ضرورة أنه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين) الضمير في به راجع الى من (والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات تعالى)

(لان)

من يبقى وجود التكوين وعدم زيادته في الوجود على الذات ويقول ليس في الخارج تكوين بل هو امر عقلي ينبنى ان يقال وهو غير المكون اسم فاعل لان من ثبتت ذاته زائدا على المكون قائما به لازائدا على المكون اسم مفعول والاظهر ان المراد انه غير المكون من حيث انه مكون يعني غير التكوين القائم بالمفعول (عصام)

(٥) يعني الماتريدية (عرس)  
(٦) تقدير الكلام ان التكوين فعل وكل فعل يباير المفعول فالتكوين يباير المكون (عبد الرحمن)

(٧) العقيدة

(٨) أي التكوين

(٩) لزم

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

لان المكون غير قائم بذات الله تعالى والتكوين اذا كان عين المكون فلا يكون التكوين قائما بذات الله تعالى (٤) وان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق السواد) لان المكون السواد الذي هو عين التكوين وهو قائم بالاسود خالقه ومكونه لان المكون من قام به التكوين والتكوين لو كان عين السواد لكان قائما بالاسود الذي هو نفس الحجر فيكون الاسود خالقه وكذا الحجر (اذ لا معنى للخالق والاسود الامن قام به الخالق والسواد وهما) اى الخلق والسواد (واحد فحدهما واحد) وهو الحجر لان التكوين عين المكون بحسب الفرض والخالق والتكوين واحد فيكون السواد والخالق واحد فاذا وصفت ذاتا بانه اسود لقيام السواد به لزمك ان تصفة بان يكون لقيام التكوين به واذا لم يصف الله تعالى بانه اسود لان السواد لم يقم به لا يمكنك ان تصفه بانه مكون لان التكوين لم يقم به (وهذا كله) اى المذكور من الدلائل على كون التكوين مغايرا للمكون تنبيه على ذلك وهو اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان كون التكوين مغايرا للمكون امر بديهي فلا يحتاج الى الدليل فما الحاجة الى المذكور من الدلائل فاجاب عنه بقول وهذا كله (تنبيه على كون الحكم يتمايز الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغي للعاقل ان يتأمل في امثال هذه المباحث) اى كون التكوين عين المكون او غيره (ولا ينسب الى الراسمين) اى الثابتين وهم الاشاعرة واصحابه (من علماء الاصول) اى اصول الكلام (ما يكون) مفعول ينسب (استحاثته بديهية ظاهرة على من له) الضمير في له عائد الى من (ادنا من) الف ادنا منقلبة عن اولانه من دنو بدنو اذا قرب (بل يطلب لكلامه) اى لكلام القائل ان التكوين عين المكون (مجلا صمحا يصلح مجلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء فان من قال) بيان المحل (ان التكوين عين المكون) اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا) اى عند فعل الفاعل شيئا (الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو) اى التكوين (امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج) وعلى هذا تقول في العلم ردا على المولى الشارح ان العالم اذا علم شيئا فليس هنا الخارج

(٤) لزم

(٥) خبر كون

(٦) وقد وقعت هذه

المسئلة في مجلس كان مشحونا من الفضلاء وفيه الامام الرازي والامام المحقق صاحب البداية برهان الاسلام وتنازعا فيها وادعى الامام الرازي انها بمعنى القدرة والتكوين واحد ففرق الشيخ بينهما وقال ان حقيقة القدرة وراء صفة التكوين ولهذا صح ان يقال ان الله تعالى قادر على ايجاد الشمس ولم يصح ان يقال ان الله تعالى خالق الشمس فثبت انها وراء التكوين (حاشية قرىمى)



الايمان والمعلوم فاما العلم فاصر يعتبره العقل وكذا القادر مع المقدور وغيره  
 من الصفات فيلزم منه الصفات الازلية وفيه رفض كثير من العقائد  
 الاسلامية ( ولم يرد ) اى من قال ان التكوين عين المكون ( ان مفهوم  
 التكوين هو بعينه مفهوم المكون فيلزم المحالات ) المذكورة فيكون النزاع  
 بينهما انظما لامعنويا \* وهنا بحث وهو ان المفهوم تمام ان التكوين صفة  
 حقيقية مبدأ الاضافة التي هي الاخراج والايجاد من العدم الى الوجود  
 فلا يكون اعتباريا عقليا بل كان موجودا في الخارج قائما بذات الله تعالى  
 وان المفهوم من هذا المقام ان التكوين عبارة عن تلك الاضافة وما هذا  
 الا تناقض صريح اللهم الا ان يقال ان هذا الكلام بناء على قول من قال  
 ان التكوين من الصفات الاضافية وما مر بناء على ان قول من قال انه  
 صفة حقيقية مغايرة للاضافية قائمة بذات الله تعالى فلا تناقض لاختلاف  
 الجهة ( وهذا ) اى قول من قال ان التكوين عين المكون كانه اشارة الى  
 جواب ما يقال وهو ان يقال هل لهذا الكلام نظير ام قلت من عند نفسك  
 فاجاب عنه بقوله وهذا الى آخره اى لهذا الكلام نظير ولم اقل من عند نفسى  
 ( كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج  
 للماهية تحقق ولعارضها ) اى الماهية ( المسمى ٦ بالوجود تحقق آخر حتى  
 يجتمعا ) اى الماهية والوجود ( اجتماع القابل والمقبول كالجسم ) قابل  
 ( والواد ) مقبول ( بل الماهية اذا وجدت فتكونها ) اى وجود الماهية  
 ( هو ) اى المكون ( وجودها ) اى الماهية ( لكنهما متطيران في العقل  
 بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود ) لان الماهية متباينة الشئ  
 هو هو والوجود كون الشئ في الاعيان فيجوز ان يتعلل احد المفهومين  
 بدون الآخر ( وبالعكس فلا يتم ) اى اذا كان مراد من قال ان التكوين  
 عين المكون ما ذكرنا من التحقيق المذكور فلا يتم ( ابطال هذا الرأي )  
 اى رأى من قال التكوين عين المكون ( الاثبات ان تكون الاشياء وصدورها  
 عن البارى يتوقف على صفة حقيقية ) هي التكوين ( قائمة بالذات )  
 اى بذات الله تعالى لانه اذا كانت صفة حقيقية تكون موجودة الازل قائمة  
 فحينئذ يكون وجودها مغايرة لوجود المكون بخلاف الصفة الاضافية لانها

(٦) صفة لعارضها

( لا وجود )

لا وجود لها في الخارج (مغايرة للقدرة والارادة) لان القدرة لا تختص  
 بطرف الايجاب بل تحقق في كلا الطرفين تتصف باليجاد والعدم ولان  
 الارادة صفة توجب تخصيص احد المقدورين في الاوقات (والتحقيق)  
 اى تحقيق الكلام في التكوين (ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود  
 المقدور لوقت وجوده) اى المقدور (اذانوب) اى تعلق القدرة (الى  
 القدرة يسمى) اى الى التعلق (ايجاباله) ايجاب القدرة للمقدور (واذانوب  
 الى القادر يسمى الخالق والتكوين ونحو ذلك) اى الايجاب (وحقيقته)  
 اى حقيقة التعلق (كون الذات) اى ذات الباري (بحيث تماقت قدرته)  
 اى قدرة الذات (بوجود المقدور بوقته) اى في وقت المقدور (ثم تحقق  
 بحسب خصوصيات المقدورات) وهى الرزق والحياة والموت وغيرها  
 (خصوصيات الافعال) فاعل يتحقق (كالترزيق والتصوير والاحياء  
 والامانة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى) لا يقال تعلق القدرة صفتا للقدرة  
 والخلق صفة للذات فكيف يتحدان لان نفس التعلق صفة القدرة  
 وتعلق قدرته صفة الذات والتفاير اعتبارى كحسب زيد بحسن وجهه  
 بخلاف حسن علامه فانه ليس وصفاله بل كونه بحيث بحسن علامه وصفاله  
 فظهر منه ان قوله وحقيقته كون الذات بحيث مما لا حاجة اليه (واما كون  
 كل من ذلك) او من الترزيق والتصوير وغير ذلك (صفة حقيقية لازلية  
 فيما تفرده به بعض علماء ما وراء النهر وفيه تكثير القدماء جدا وان لم يكن  
 مغايرة) في الوجود (والاقرب) الى الحق (ما ذهب اليه المحققون  
 منهم) اى من علماء ما وراء النهر (وهو ان صرجه الكل الى التكوين  
 فانه) اى التكوين (ان تعلق بالحياء يسمى احياء وبالموت امانة وبالصورة  
 تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص) اى  
 خصوص التكوين من الترزيق والتصوير وغيرها (بخصوصية التعلقات)  
 اعلم ان ما يعلم من تحقيق هذا الكلام ان في التكوين والترزيق وغيرها  
 مذاهب ثلاثة \* الاول ان كل واحد منها عبارة عن تعلق القدرة بوجود  
 المقدور لوقت وجوده فيكون من قبيل الصفات الاضافية لامن قبيل  
 الصفات الحقيقية كما ذهب اليه الشيخ ابو الحسن واتباعه \* والمذهب الثانى

ان كل واحدة من تلك الصفات صفة حقيقية ازلية قائمة بذات الله تعالى كالعلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات المذكورة كاذب اليد بعض مشايخ ساوراء النهر \* والمذهب الثالث هو ان التكوين صفة حقيقية قائمة بذات الله تعالى ازلية وان التزيق والتصوير والاحياء والامانة تحصل من تعلق التكوين بالمكونات على وجه مخصوص ولكن لا اقرب الى الحق من هذه المذاهب الثلاثة هو المذهب الثالث دون الاول والثاني **﴿والارادة﴾** اورد المصنف الارادة عقيب التكوين اذ بدون الارادة يازم الجبر والله تعالى منزه عن كونه مجبوراً في تكوينه فوجب بيان ثبوت الارادة بسبب ثبوت التكوين **﴿صفة لله تعالى ازلية قائمة بذاته﴾** كر ذلك **﴿جواب سؤال مقدر وهو ان يقال كون الارادة صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى يعلم مما سبق في الحاجة الى ذكره ثانياً فاجاب بقوله كرر﴾** تأكيداً وتحققاً لاثبات صفة قديمة قائمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجود وجود دون وجود **﴿عدم﴾** في وقت **﴿اي في الحال﴾** **﴿دون وقت﴾** اي لا في الماضي ولا في المستقبل لان نسبة القدرة الى جميع المقدورات على السواء فلا بد من صفة مخصصة للمكونات بوجود دون وجود في وقت دون وقت آخر **﴿لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لافعال بالارادة والاختيار﴾** شبهة الفلاسفة ان الارادة اذا تحققت فلا تتجاوز من ان تكون حادثاً او قديمة وكل منهما يمتنع اما الاول فلاستلزامه قيام الحادث بذات الله تعالى واما الثاني فلاستلزامه زوال القديم لانه لا يبقى بعد الاجادة اجاب بأنه قديم والزوال انما يرد على تعلقها بذلك الوقت وتعلقها حادث فلا يلزم زوال القديم بل زوال الحادث **﴿والتجارية﴾** اي لا كما زعمت التجارية **﴿من انه تعالى سر يد بذاته لا بصفته﴾** اي لا بصفة الارادة والمسئبة **﴿وبعض المعتزلة﴾** اي لا كما زعمت بعض المعتزلة وهم ابو الهذيل وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم فانهم قالوا ان الله تعالى سر يد بارادة حادثة لافي محل لان الارادة لو كانت قديمة لزم قدم المراد وهو محال والجواب عنه مامر **﴿من انه سر يد بارادة حادثة لافي محل﴾** هذا باطل فان تلك الارادة لو حدثت اما باحداث الله تعالى ام بذاتها فان قال بذاتها لزم قيام العرض بنفسه لان الارادة الحادثة عرض

(٥) وظنى ان حاصل الكلام النزاع بين الفريقين لفظي لان الاشاعرة اخذوا القدرة مع الارادة ولم يفرقوا بين المبدأ وبينها والحنفية اخذوا القدرة مجرداً عن الارادة وفرقوا بينها وبين تلك المبدأ **﴿ولى الدين المفتى بافشهر﴾**

(٣) وتحقيقه ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ يحصل عقيب فتح البصر وهو في الشاهد انما يحصل بالمحاذات والقرب وخروج الشعاع او الانطباع وفي حق الله تعالى في الآخرة يحصل هذا الادراك بدون تلك الشروط ولا يلزم من كون تلك الشروط شرطا في هذه النشأة كونه شرطا في النشأة الاخرى اذ لا شك في قدرة الله تعالى ان يخلق في البصر قوة يتمكن من ادراك ذاته من دون تلك الشروط كما قال من غير موازاة ومقابلة وجهة بل عند الاشعري واتساعه تلك الشروط اسباب هادية فيجوز الابصار بدونها في هذه النشأة الاولى كما عني الصين يري بقدا اندلس (جلال) الصين بلدة في اقصى بلاد المشرق واندلس بلدة في اقصى بلاد المغرب البقرة البعوضة (كلمبوى)

وهو لا في محل محال فان قال باحداث الله تعالى فنقول احداثها بارادة ام بغير ارادة فان قال بغير ارادة يكون مجبورا في احداثها وان قال بارادة فنقول تلك الارادة قديمة ام حادثة ان قال قديمة فهي التي تثبتها وان قال حادثة نعود السؤال (والكرامية) اي لا كازمة الكرامية (من ان ارادته حادثة في ذاته) لانه لو كانت قديمة لزم تمدد القدماء وهو محال والجواب ان المحال هو الذات لا تمدد الصفات مع الذات (والدليل على ما ذكرنا) من كون الارادة صفة ازلية قائمة بذاته تعالى (الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشية لله تعالى) هذا رد على التجارية (مع القاطع بلزوم قياس صفة الشيء به) هذا رد على بعض المعتزلة (امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى) هذا رد الكرامية (وايضا نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح دليل) قوله نظام العالم مبتدأ خبره دليل (على كون صانعه قادرا مختارا) هذا رد على الفلاسفة (وكذا حدونه) اي كذلك حدوث العالم دليل على كون صانعه فاعلا مختارا (اذ لو كان صانعه) اي العالم (موجبا بالذات لزم قدمه) اي قدم العالم (ضرورة امتناع تخلف المعلول عن المعللة الموجبة) اما لو كان صانعه مختارا لا يلزم تخلف المعلول عن المعللة لانه صانع بالارادة ان شاء ترك ﴿ورؤية الله تعالى﴾ ٢ بمعنى الانكشاف التام البصر (وهو) اي الانكشاف (معنى اثبات) اي ادراك (الشيء كاهو) اي كاهو حقه (بحاسة البصر وذلك) اي بيان الانكشاف (انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلاخفاء في انه) اي البدر (وان كان منكشفا لا ينافي الحالين لكن انكشافه) اي البدر (حال النظر اليه) اي الى البدر (اتم واكمل) من حال الانحاض (ولنا بالنسبة اليه) اي الى البدر (حينئذ) اي حين النظر (حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية) ثم الرؤية غير العلم بالكنه فان ما نراه لانعرف كنهه فلذا قال عليه الصلاة والسلام ما عرفناك حق معرفتك مع حصول الرؤية ليلة المعراج واما ان الرؤية انواع الادراك ام العلم بالكنه فقد قيل بالاول واندانذ المؤمنون برؤية الله تعالى فوق ما تاندون بعرفته قيل هذا يدل كونه اقوى من بعض الوجوه لاعلى كونه اقوى من الكنه كاهو المطلوب ﴿جائزة في العقل بمعنى ان العقل اذا خلى﴾ اي اذا جرد

من العلاقات (ونفسه) اى مع ذاته (لم يحكم بامتناع رؤيته) اى البارى تعالى لا يقال عدم الحكم بامتناع الرؤية لا يفيد الحكم بجوازها كما هو المطلوب لاننا نقول عدم الحكم بالامتناع كاف لنا فى العمل بالنصوص المفيدة بتوقع الرؤية حتى يشرع عليه قوله واجبة بالنقل ولو حكم العقل بامتناعها الوجب صرف النصوص عن ظاهرها فاذا لم يحكم بالامتناع فالاصل فى النصوص العمل بظواهرها والاولى ان يحتمل كلام المصنف على ظاهره فى الحكم بجواز الرؤية بما استدل عليه اهل السنة مع ان كل ما لم يقم البرهان على امتناعه فهو حين الامكان عقلا (ما لم يقم له برهان على ذلك) اى الامتناع (مع ان الاصل عدمه) اى عدم الامتناع (وهذا القدر ضرورى ٢) فى امکان الرؤية (فن ادعى الامتناع) اى امتناع الرؤية من المعتزلة والرافضين والفلاسفة والخوارج (فعلية البيان وقد استدل اهل الحق) اى اهل السنة (على امکان الرؤية بوجهين ٤ عقلى و ٦ سمعى تقرير ٧ الاول انا قاطعون برؤية الاعيان) اى الجسم والجوهر ولو بواسطة الاعراض وانكر الامام رؤية الاعيان \* واحتج عليه بان ترى الطول والعرض وهما الجوهران اللتان يتركب الجسم منهما التحقيق فيدان قيل بوجود المقادير التى هى الطول والعرض وغيرها فالمرئى هو المقدار دون الجوهر المجبور بته وان لم يقل به فالمرئى هو الجوهر لان اللون غير حاجب عند (والاعراض) اى السواد والياض (ضرورة ان تفرق بالبين جسم) كالانسان مثلا (وجسم) كالفرس مثلا (وعرض وعرض) كالياض مثلا و كالسواد مثلا (فلا بد للحكم ٨ المشترك ٩) وهو الرؤية (من علة ١٢ مشتركة) بين الاعيان والاعراض يعنى ان الرؤية تتعلق بالجسم والجوهر والعرض ولا يجوز ان يكون علة رؤية الجسم كونه جسما و علة رؤية الجوهر كونه جوهرًا و علة رؤية العرض كونه عرضا لان تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة متمتع (وهى) اى العلة (اما الوجود او الحدوث او الامكان ١٣ اذ لا رابع يشترك بينهما) اى بين الصانع وغيره ويحتمل ان يكون بين الاعراض والاعيان \* قيل عليه ان التحيز المطلق والمقابلة وكون الوجود من الغير مشترك بينهما جوابه ان المراد بعلة الرؤية متعلقها اى نفس المرئى ولا شك ان المرئى من زيد

(٢) لا يحتاج فى اثبات العلم به الى نظر واستدلال (عرس)  
 (٤) احدهما دليل  
 (٢) واما العقل فالتارى الاعراض كالاتوان والاضواء وغيرها والجوهر كالطول والعرض فى الجسم فلا بد من علة مشتركة بينهما يكون هو المتعلق الاول للرؤية وذلك الامر اما الوجود او الحدوث او الامكان والاخيران عدميان لا يصلحان لتعلق الرؤية بهما فلم يبق الا الوجود وهو مشترك بين الواجب والامكانات فيجوز رؤية عقلا (حلال)  
 (٦) الآخر  
 (٧) الوجه  
 (٨) الواحد  
 (٩) فى ثبوته  
 (١٢) واحدة  
 (١٣) لان هذه الامور الثلاثة هى المشتركة بين القسمين الاعيان والاعراض (عرس)

في الموضوعين واحد وكل من المقابلة والتجيز مختلف فيهما غير المرئي فيه  
 واما كون الوجود من الغير فامر نسبي كالامكان فهو حكمه (والحدوث  
 عبارة) بيان عدم جواز الحدوث والامكان (عن الوجود بعدم العدم  
 والامكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم) اي سلب الضرورة  
 عن الطرفين (ولامدخل للعدم في العلية) لان علة الشيء لا بد وان تكون  
 موجودة فلا يكون الحدوث علة لان فيه عدما لانه عبارة عن الوجود  
 مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة وكذا الامكان  
 لانه عبارة عن استواء طرفي الوجود والعدم واذا سقط العدم عن درجة  
 الاعتبار بقي الوجود (فمعين الوجود) لان مفهوم الوجود وهو كون الشيء  
 في الاعيان وصف مشترك بين وجود الواجب ووجود الممكنات (وهو)  
 اي الوجود (مشترك بين الصانع وغيره) من الاعيان والاعراض (فيصح  
 ان يرى) الله تعالى (من حيث تحقق علة الصحة) اي علة صحة الرؤية  
 (وهي) اي العلة (الوجود ويتوقف) الواو للحال كانه اشارة الى جواب  
 سؤال مقدر وهو ان يقال لا يلزم من كون الوجود مشتركا بين الصانع  
 وغيره ان يصح رؤية الصانع لجواز ان يكون كون اشئ ممكنا في شرطا  
 ٥ للرؤية او كون اشئ واجبا مانعا عن الرؤية فاجاب بقوله (ويتوقف  
 امتناعها) اي الرؤية (على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطا ٦)  
 وهو انطباع صورة المرئي في عين الراي واتصال الشعاع الخارجى منه  
 بالمرئي (او ٧ من خواص الواجب ٨ مانعا ٩) عن الرؤية بان يكون  
 ذاته تعالى غير قابلة للرؤية فانفناء شرط من شرائطها او حصول مانع  
 من موانعها لا ينافي صحة الرؤية وبهذا التقرير اندفع السؤال وهو انه لو سلم  
 ان علة الرؤية هي الوجود لا الحدوث ولا الامكان لكن لا يجوز ان يتمتع  
 رؤيته تعالى لاجل قوت شرط اول وجود مانع وذلك ان الحكم كما يعتبر  
 في تحققه حصول المقتضى فكذا يعتبر فيه حصول شرائط وارتفاع الموانع  
 فعمل هويته الله تعالى تنافي هذه الرؤية لقوات شرط اول وجود مانع (وكذا  
 يصح ان يرى سائر الموجودات ١٢) المشتركة في العلة هذا جواب عن سائل  
 يقول لو كان الوجود علة للرؤية لكان كل الموجودات مريئا لنا لكن اللازم

- (٤) خبر كون  
 (٥) خبر ان يكون  
 (٦) صحة الرؤية فيصح  
 اي يرى دون الواجب  
 (٧) على ثبوت كون الشيء  
 (٨) تعالى  
 (٩) فيمتنع رؤيته تعالى مع  
 تحقق العلة لتحقيق المانع  
 يعني ان الاصل عدم ذلك  
 وعلى مدعيه البيان بل  
 لا يجوز ان يكون شئ  
 من خواص الممكن شرطا  
 ولا شئ من خواص الواجب  
 تعالى مانعا لان المراد بعلة  
 صحة الرؤية على ما سيأتي  
 تمام متعلق الرؤية لا المؤثر  
 في الصحة المذكورة وذلك  
 المتعلق هو الوجود المشترك  
 وهو كون اشئ ذاهوية  
 مع قطع النظر عن خصوصيات  
 الهويات فلا يتصور على هذا  
 اشتراط كون الشيء من  
 الخواص شرطا او مانعا  
 (ابن عرس)  
 (١٢) ليحقق الوجود فيها

باطل لان بعض الموجودات غير حسية لنا والمقدم مثله لان بطلان اللازم يستلزم بطلان المنزوم فاجاب عنه بقوله وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات (من الاصوات والطموم والروائح وغير ذلك ٢) من الملك والجن والارواح (وانما يرى بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها) اى الموجودات (بطريق جرى العادة ٣ لا ٤ بناء على امتناع رؤيتها) وذلك كما ان الهرة ترى الفأرة في الليل ونحو لانريها والمصروع يرى الجن ونحو لانريها والني عليه الصلاة والسلام يرى حبرائيل عليه السلام ولا يراه العصابة رضوان الله تعالى عليهم اجبين الانادرا فيكون امتناع رؤية هذه الاشياء بالذير لا بالذات (وحين اعترض ٥ بان الصحة عدمية) لانها عبارة عن عدم الوجوب والامتناع لان المراد منها الممكن المعلوم او يقال صحة الرؤية عدمية لانها عبارة عن امكان الرؤية (فلا تستدعي علة) اى لانسلم ان صحة الرؤية تستدعي العلة لانها امر عدمي والامر العدمي لا يقتضى العلة لان اقتضاء العلة من خواص الامر الوجودي فلا يكون الوجود غيره علة لصحة الرؤية (ولو سلم ٦ فالواحد النوعي ٧ قد يعمل بالمتخلفات) اى ولو سلم ان الامر العدمي يستدعي العلة ولكن لانسلم انه لا بد للحكم المشترك من العلة المشتركة وانما يلزم ذلك ان لو كان الحكم المشترك واحدا بالشخص لان الواحد بالشخص لا يجوز ان يعمل بالعلل المختلفة واما اذا كان الحكم المشترك واحدا بالنوع فيجوز ان يعمل بالعلل المختلفة (كالحرارة) العلة (بالشمس والدار) والحركة والرؤية عن الواحد النوعي يعمل بعمل مختلفة فيكون علة الرؤية خصوصية الجوهر والمرض (فلا تستدعي) الرؤية (علة مشتركة) فلا يلزم من كون علة الرؤية في الاعيان والاعراض هي الوجود كونها علة لرؤية الصانع (ولو سلم فالعدمي يصلح علة لعدمي) اى ولو سلم استدعاء الرؤية علة مشتركة لكن لانسلم ان يكون علة وجودية لانها عدمية ينبغي ان يكون علة عدمية كالحديث والامكان فلا يلزم منه ان يكون الباري حسيا لانعدام علة الرؤيتوهو الحدوث او الامكان (ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل شيء عينه) اى ولو سلم ان الامر العدمي لا يصلح ان يكون علة للامر العدمي ولكن لانسلم ان الوجود

(مشترك)

(٢) والحرارة والبرودة والخشونة والنعومة (عرس)

(٣) وانما قيد بذلك احترازا عن خلق رؤية شيء من ذلك لا بطريق جرى العادة بل على سبيل الكرامة (ابن عرس)

(٤) انها لا يرى

(٥) على هذا الدليل المبني على تعليل صحة الرؤية بالوجود (عرس)

(٦) اى الصحة وجودية كما قال به الفلاسفة حيث صرحوا بان الامكان وجودي

(٧) الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور مشاركة في الماهية وهي ثلاثة الوحدة الجنسية كالحيوان والوحدة النوعية كالانسان والوحدة الفردية الشخصية كالرجل وزيد (تمت تعريفات سيد)

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

(٤) اوله استمالة ان احدهما ان يكون اسما فينصرف ومنه قولهم ماله اول ولا آخر والثاني ان يكون صفة اى افعال تفضيل بمعنى الاسبق فيضاهى حكم غيره من صيغ افعال التفضيل من دخول من عليه ومنع الصرف والاول في حق الله تعالى باعتبار ذاته هو الذى لا تركيب فيه وانه المنزه عن العال وانه لم يسبقه فى الوجود شئ وفى حقنا هو الفرد السابق (كليات) (٥) ونذكره بحاسة البصر  
(عرس)

(٦) من هويات الموجودات (٦) الهوية قديراد به الشخص والماهية وقديراد به الوجود الخارجى وهو المراد ههنا (نور الدين)

مشارك بين الايمان والاعراض بل وجود كل شئ عينه عند الشيخ ابى الحسن الاشعري فلا يكون دليلكم على جواز رؤيته تعالى صحيحا فلا يكون وجود الواجب مثل وجود الممكن \* اعلم ان فى الوجود مذاهب ثلاثة \* المذهب الاول ان وجود كل شئ سواء كان ذلك الشئ واجبا او ممكنا امر زائد عليه فيكون الوجود المطلق مشتركا بين تلك الموجودات الخاصة التى هى وجود كل شئ ومقولا بالتواطىء عليها وهو مذهب المتكلمين \* والمذهب الثانى ان وجود الواجب عينه ووجود الممكنات امر زائد عليها فيكون الوجود المطلق مشتركا بين تلك الموجودات ومقولا بالتشكيك وهو مذهب الحكماء \* والمذهب الثالث ان وجود كل شئ سواء كان واجبا او ممكنا عينه فلا يكون الوجود مشتركا بينهما بالاشتراك المعنوى بل يكون بينهما بالاشتراك اللفظى وهو مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعري ولكن مراده بالوجود هو ذات الشئ لا كون الشئ فى الايمان لانه معلوم بالبدئية ان الوجود بالمعنى الثانى ليس مشتركا بين الاشياء بل الوجود بالمعنى الاول فيكون النزاع بين الشيخ وبين الاولين نزاعا لفظيا لان مراد من قال ان وجود كل شئ زائد عليه هو الوجود بمعنى كون الشئ فى الايمان ومراد من قال ان وجود كل شئ عينه هو الوجود بمعنى ذات الشئ (اجيب بان المراد بالعلية متعلق الرؤية والقابل لها) اى للرؤية (ولاحفاء فى لزوم كونه) اى متعلق الرؤية (وجوديا) لان القابل لا يكون الا وجوديا (ثم لا يجوز ٣ ان يكون خصوصية الجسم) من الانسان مثلا (او العروض) من السواد وغيره دفع لجواز ان يعلل الرؤية بالعل المختلفة لا المشتركة (لانا اول ٤) افعال لا فعل له وقيل اصله اول من اول فابدلت هزته واوا تخفيفا غير قياس او اول فقلبت هزته واوا وداغمت (مانرى ٥) وما مصدرية (شجها من بعيدا نذكر منه) اى من الشيخ (هوية ما) اى الشخص والقالب يعنى ان المرئى اولا هو الهوية المطلقة دون خصوصية جوهرية او عرضية بل انما ترى ذلك ثانيا (دون خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية او نحو ذلك) فلو كانت العلة لحدثة الرؤية هى الخصوصية لزم ان لا يرى ما لا يعلم خصوصية فالتالى باطل فالقدم مثله فثبت ان العلة



(٦) من خصوصيات جسم او عرض ويكون ذلك هو ١٦٨ المصحح لرؤية الشيخ بدون

لحجة الرؤية ليست الاهوية (وبعد رؤيته) اي الشيخ (رؤية واحدة متعلقة  
بهوية قد تقدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا تقدر)  
على تفصيله فان الرؤية تصل اولا الى الجملة ثم الى التفصيل ثانيا (فتمتلك الرؤية  
هو كون الشيء له هوية ما) فيه مساححة بل معتقها هو الهوية المخصوصة  
عبر عنها بالكون المذكور لئلا يتوهم ان العلة خصوص زيد من حيث انه زيد  
وليس كذلك كما عرفت (وهو المعنى الوجود) وبهذا يتدفع ما قيل ان الوجود  
من العقولات فلا يمكن رؤيته اصلا (واشراكه) اي هوية ما (ضروري)  
في تدفع الاعتراض الرابع (وفيه) اي في الجواب (نظر لجواز ان يكون متعلق  
الرؤية هو الجسمية وما يتبها) اي يتبع الجسمية (من الاعراض) لاهوية  
والجسمية ليست مشتركة لان الله تعالى ليس بجسم فحينئذ لا يكون البارئ تعالى  
مسيا (من غير اعتبار خصوصية ٦ وتقرير الثاني ٧) اي الدليل النقلي  
على صحة الرؤية (٨ ان موسى عليه السلام) مفعول من اوسيت رأسه  
اذا حاقته فهو مثل اعطى فهو معطى وقيل هو فعل من ماس يمس اذا نخرت ١٢  
في مشيه فوسى الحديد من هذا المعنى لكثرة اضطرابها وتحركها وقت الحاق  
قالوا في موسى بدل من الياء لسكونها وانضمام ما قبلها وموسى باعتبار اسم النبي  
عليه الصلاة والسلام لا يقضى عليه بالاشتقاق لانه اعجمي وانما اشتق موسى الحديد  
(قدسأل الرؤية) من ربه في الدنيا (بقوله رب انظر اليه) صار جزما  
لان جواب الامر قال الزجاج المعنى ان في نفسك انظر اليك اي قد سمعت كلامك  
فانا احب ان اريك وكله ربه خصه الله تعالى بان سمعه كلامه من غير ان يكون  
بينهما احد قال المفسرون لما اراد الله تعالى ان يكلم موسى عليه الصلاة والسلام  
اهبط الى الارض ظلما سبع فراسخ فلما دنى موسى عليه الصلاة والسلام  
من الظلما طردت عنه شيطانة وطرده هوام الارض ونحى عنه ملكاه ثم كله  
الله تعالى وكشطت لها السماء فرأى الملائكة قياما في الهواء ورأى العرش باراز  
وكان بعد ذلك لا يستطيع احد ان ينظر اليه لما غشى وجهه من النور ولم ينزل  
على وجهه برقع حتى مات (فلو لم يكن ممكنا لكان طلبه) اي طلب موسى  
عليه الصلاة والسلام (جهلا) ان لم يكن موسى عليه الصلاة والسلام عالما بما تمنع

الخصوصيات دون ان يكون  
المصحح هو الهو والهوية المنطقة

(ابن عرس)

(٧) قيد مسلكان

(٨) المسلك الاول

(٩) موسى بن عمران عليه

السلام لفظ عبرانيدير

موايله شالفظندن سر كيدر

موصويه وشا اغاچه

دينور حضرت موساي

والدهسى بر صنموق

ايچره قيوب نهر نيله

صاليوردي جريان ايدرك

فرعونك قصرحر مسراي

آلتنده واقع بر آغاچك

ديينه ايتوب قالمشيدى

فرعونك زوجتهسى آسيه

جنابلى اخذوتر بيدسنه

قيام ايدوب بوسيله اسمنى

موسا تسميه ايتديلىر بعده

تعريف ايدوب موسى ديديلر

(اوقيانوس)

(او حينا الى ام موسى

ان ارضه فاذا خفت عليه

فالقيه في اليم ولا تخافي

ولا تحزني ان ارا دوه اليك

وجاعلوه من المرسلين

فالتقطه آل فرعون ليكون

لهم عدوا وحزنا الآية)

(الرؤية)

(رسوة قصص) ١٢ تخت صالفي (اخترى)

والاصل عدمه (كليات)  
 (٦) لانه جسم وكل جسم  
 يمكن الاستقرار (شرح امالي)  
 (٧) انه تعالى ما يأسه من  
 ذلك ولا عاتبه عليه ولو كان  
 ذلك محالا لعاتبه كما عاتب  
 نوحا عليه السلام  
 (روح البيان)

(٨) ونادى نوح ربه فقال  
 رب ان ابني من اهلي وان  
 عندك الحق وانت احكم  
 الحاكمين قال يا نوح انه  
 ليس من اهلك انه عمل غيره  
 صالح فلا تستنن ما ليس لك به  
 علم اني اعظك (ط) ان تكون  
 من الجاهلين (الآية  
 سورة هود) (ط) اي امحك  
 (٢) منها ان الروية مجاز عن  
 العلم الضروري اي ما يكون  
 حاصلا بلا نظر وفكر  
 بطريق ذكر المذموم واردة  
 اللازم وذلك شائع واجب  
 بان النظر الموصول بالي  
 نص في الروية لا يمتثل  
 سواء فلا يترك بالاحتمال مع  
 ان طلب العلم الضروري  
 لمن يخاطبه ويناجيه غير  
 معقول (خيالي وسيلكوتي)

الرؤية ﴿ بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز ﴾ فيها قالت المقتضية الجهل  
 لبعض احواله لا يضر اذا علم وحدانيته وشريعته التي هي اوامره ونواهيه  
 رد عليهم بان جهل النبي الكليم بما يتنع عليه تعالى بدعة شنعاء ﴿ اوسقهما  
 وعشا وطلبا للمحال ﴾ اي ان كان علما بامتناع الرؤية معنى السفة الخفة ومنه  
 زمام سفية اي خفيف والعبث في اللغة اللعب يقال عبث عبث يعبث عبثا  
 فهو عبث اي لاعب بما لا يعنيه كل لعب لانه فيه فهو عبث وما كان  
 فيه لذة فهو لعب ﴿ والانبيا متزهون عن ذلك ﴾ لان طلب المستحيل  
 من الانبياء محال خصوصا ما يقتضى الجهل بالله تعالى ولذلك رده بقوله لن تراني  
 دون لن اري ولن اريك ولن تنظر الي تنبيها على انه قاصر عن رؤيته تعالى  
 فتوقفها على همد في الرائي ولم يوجد فيه بعد ﴿ وان الله تعالى علق الرؤية  
 باستقرار الجبل ﴾ بقوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني اي اجعل بني  
 وبينك اقوى منك وهو الجبل فان استقر مكانه اي سكن وثبت فسوف تراني  
 وان لم يستقر مكانه فانك لا تعليق رؤيتي واما قوله لن تراني فكلمة لن ليست  
 للتأييد بل هي انما اكيد ٣ فحسب والدليل عليه قوله تعالى فنن فنن اكلم اليوم  
 انسياقها باليوم والتأييد مع التوقيت تناف بينهما لكن المراد به في دار الدنيا  
 لا في دار الآخرة ويدل ٥ عليه قوله تعالى ولن يتموه لن تخمن الكفار الموت  
 بما قدمت ايديهم ثم اخبر بانهم يتمون الموت في دار الآخرة بقوله تعالى ونادوا  
 يا مالك ليقض علينا ربك اي الموت ﴿ وهو ﴾ اي استقرار الجبل ﴿ امر ممكن  
 في نفسه ٦ والمعلق بالممكن ممكن لان معناه ﴾ اي معنى تعليق الممكن بالممكن ﴿ الاخبار  
 بثبوت المعلق ﴾ وهو رؤية الله تعالى ﴿ عند ثبوت المعلق به ﴾ وهو استقرار الجبل  
 ﴿ والحال لا يثبت له على شيء من التقادير الممكنة ﴾ حاصل قوله وان الله  
 تعالى علق الرؤية الخ هو ان يقال ٧ ان الله تعالى ما عاتب موسى عليه السلام  
 عند سؤال الرؤية كما عاتب نوحا عليه السلام عند سؤاله انجاء ابنه ٨  
 من الغرق من الله تعالى بل العتاب في سؤال موسى عليه السلام اولى من العتاب  
 في سؤال الانجاء لان هذا لو كان جهلا منه بربه لبلغ مرتبة الكفر بل علق رؤيته  
 على الامر الممكن الذي هو استقرار الجبل مكانه فيكون الرؤية ممكنة لان  
 المعلق بالممكن ممكن فان امكان الشرط مستلزم امكان المشروط ﴿ وقد اعترض ٢

بوجود اقواها) اى اقوى الوجوه ( ان سؤال ٣ موسى عليه السلام كان لاجل قومه ) اجل ٤ مصدر اجل شرا اذا جناه استعمل في تعليل الجنايات ثم استعمل في كل تعليل اى لتبكيته قومه لاجل امكان الرؤية هذا اشارة الى رد الدليل الاول ( حيث قالوا لن نؤمن بك ) ولن كلمة فى نفي المستقبل غير انه ابلغ تأكيدها وتشديدها وهو حرف مر تجل عنده سيبويه والخليل فى احدى الروايتين عنه وفى الرواية الاخرى اصله لان وعند القراء لا فابدلت الفهاتونا ( حتى نرى الله جهرة فسأل ) بقوله رب ارانى انظر اليك وانما اضاف الى نفسه لئلا يقولوا الوسألها لنفسه لآه لعلو قدره ( ليعلموا ) اى القوم ( امتناعها كما عليه ) اى الامتناع ( هو ) اى موسى عليه السلام ( وبان الانسام ) اشارة الى رد الدليل الثانى ( ان المعاق عليه ) وهو استقرار الجبل ( ممكن ) لان معنى قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف ترانى اى فان اجتمع السكون والحركة فسوف ترانى ( بل هو استقرار الجبل حال الحركة وهو محال ) لانه علق الرؤية باستقرار الجبل اما حال سكونه واما حال حركته والاول ممنوع لانه لو علق عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية لحصول الشرط الذى هو استقرار الجبل وهو باطل قطعاً انه علقه حال حركته وهو محال ( واجب بان كلام من ذلك ) اى من الاعتراض ( خلاف الظاهر ) لان الشخص اذا علم امتناع الشئ ثم سأل لاجل الغير لكان ممنوعاً فى العادة ( ولا ضرورة فى ارتكابه ) اى ارتكاب موسى عليه السلام على خلاف الظاهر ( على ان القوم ) اى قوم موسى عليه السلام ( ان كانوا مؤمنين ) كفاهم قول موسى عليه السلام ( ان الرؤية متممة ) اذ لو كانت الرؤية متممة لوجب ان يحولهم ويزيح شبهتهم كما فعل بهم حين مر قومه على قوم يعبدون الاصنام ويقيمون على عبادتها قالوا يا موسى اجعل لنا الهة نعبد كالهم آلهة يعبدونها قال لهم موسى عليه السلام انكم قوم تجهلون يعنى تكلمتم بغير عقل وجهلتم الامر وفى قول السارح ان كانوا مؤمنين الخ نظر بان السؤال ليس ليعلمهم بامتناع الرؤية بل يسمعوا من الله تعالى خطاب لن ترانى فيخبروا لمن بعدهم والاستدلال بجواب قوله تعالى لن ترانى على استحالة الرؤية اشد خطأ اذ لا يدل الاخبار على عدم رؤيته اياه على

(٣) ذكر بعضها السارح فى الصحيفة الآتية بقوله وزعم بعض المعتزلة هذا تأويل الجاحظ ومتبعيه (شرح مواقف) (٤) اجل فى الاصل جنابت شر معنائه اولوب بعده مطلقاً جنابته شايح اولدى مثلاً من اجله فعلت ذلك قولند آتاك كسب وجنابتي سيبه ايجاب ايلدى فعلدن ناشى بن شويله ايتدم ديمك اولوب كيسده رك اتساع ايله مطلقاً علت مقامنده استعمال ايلديلر بس حجاز بمرتبتين اولور (اوقياس)

ان لا يراه ابدا ولا يراه غيره اصلا فضلا عن ان يدل على استحالة ودعوى  
الضرورة فيه مكابرة واجهالة بحقيقة الرؤية (وان كانوا كفارا لم يصدقوه)  
اي قول موسى عليه السلام (في حكم الله تعالى بالاشتماع واياما كان يكون  
السؤال عبثا والاستقرار حال التحرك ايضا) اي كما كان الاستقرار  
في غير حال التحرك (يمكن بان يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع  
الحركة والسكون) فان معنى قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني  
فان وقع السكون مكان الحركة فسوف تراني لان اجتماع السكون والحركة  
في زمان واحد فسوف تراني كما توهمه المترضى قال بعض المحققين من ارباب  
المكاشفة ان موسى عليه السلام طلب رؤية ذاته تعالى مع بقاء هوية نفسه  
حيث قال رب ارني انظر اليك مشيرا الى هويته بصيغة المتكلم فرد الله  
تعالى بقوله لن تراني اي مع بقاء هويتك التي تخاطب بها ولكن انظر الى الجبل  
اي بذاتك وهويتك فان استقر مكانه ولم يكن فانها فسوف تراني بهويتك  
فلما تجلى ربه في اي التي عليه من نوره فاضطرب بدنه من رهبة الله تعالى  
جعل له دكا وخر موسى صعقا اي مغشيا وفناء عن هويته فرأى الحق بعين الحق  
فلما افاق من غيبته قال سبحانك تنزيها لك من السؤال ثبت اليك  
الآن من مسئلتى الرؤية مع بقاء الهوية وذلك انه سألها بغير استئذان  
من الله تعالى فلذلك تاب وانا اول المؤمنين اي اول من آمن انه لا يراك  
احد قبل يوم القيامة قال الفتيبي وانا اول المؤمنين اراد به في زمانه كقوله تعالى  
واني فضلتكم على العالمين وزعم بعض المعتزلة وهو ابو القاسم الكمي ان موسى  
عليه السلام سأل ربه آية اي علامة يعلم بها على طريق الضرورة قلنا هذا  
التأويل فاسد من وجوه احدها انه قال رب ارني انظر اليك ولم يقل انظر  
اليها والثاني انه تعالى قال لن تراني ولم يقل لن تراني اي علامتي والثالث  
ان موسى عليه السلام كان معه من آيات الله تعالى من قلب العصا الحية  
واقفجار الماء بضرب العصا من الحجر وفاق البحر بضرب العصا واليد  
البيضاء وغير ذلك من الآيات الحسية الدالة على وجود الصانع بطريق  
الضرورة بحيث يستغنى معها عن طلب آية اخرى وايضا ان موسى  
عليه السلام كان يتكلم مع الله تعالى بلا واسطة وفي مثل هذا الوقت بعد ان يقول

(٤) فلما تجلى ربه للجبل  
اظهر له عظمته وتصدى له  
اقتداره وامره ومعنى ظهور  
عظمته واقتداره للجبل  
تعلقها به وظهور اثرها فيه  
وانما حل على هذا المعنى لان  
ظهور ذاته للجماذير معقول  
وقال الشيخ ابو منصور معنى  
التجلى للجبل ما قال الاشعري  
انه تعالى خلق في الجبل حياة  
او علم او رؤية حتى رأى ربه  
وهذا ايضا في ثبات كونه  
مرئيا (جملة دكا) مصدر المعنى  
الفعول اي صيره مذكورا  
مفتئا واذا حل بالجبل ما حل  
مع عظم خلقه فذاظك يا ابن آدم  
قالوا اعذب اذذاك كل ماء  
وافاق كل مجنون وبرق كل  
حريض وزالت الشوك  
عن الاشجار واخضرت  
الارض وازهرت وخذت  
نيران المجوس وخرت  
الاصنام وجوههن وانقطعت  
اصوات الملائكة وجعل الجبل  
يتهدم وينهال ويضطرب  
من تحت موسى حتى اندق  
كله فصارت ذرات في الهواء

يا الله اظهر لي دليلا اعرف به وجودك ﴿ واجبة بالنقل ﴾ اى بالدليل  
 السمي ﴿ ورد الدليل السمي ﴾ اى الكتاب والسنة واجماع الامة ﴿ بالجواب ﴾  
 رؤية المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة ﴿ اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ  
 ناضرة ﴿ قوله يومئذ اى يوم القيامة ناضرة ناعمة حسنة يقال شجر ناضر  
 وروض ناضر ويقال نصر وجهه ينصر وانصره الله وانصره فانصر  
 والمفسرون يقولون مضئئة مسفرة مشرقة ﴿ اى ربها ناظرة ﴾ ينظر  
 الى الله تعالى يومئذ لا يحجب عنه وجوه مبتدأ وناصرة خبره وجازا ابتداء  
 هنا بالذكرة لحصول الفائدة ويومئذ ظرف للخبر ويجوز ان يكون الخبر محذوفاً  
 اى ثم وجوه وناصرة صفة واما الى فمعلقة بناصرة الاخيرة « وجه الاستدلال  
 ان النظر ان يكون عبارة عن الرؤية او عن تقليب الحدقة نحو المرئى  
 طلبا لرؤيته والاول هو المطلوب والثانى تعذر حله على ظاهره فيحمل  
 على الرؤية التى هى كالدبيب للنظر بالمعنى الثانى واطلاق السبب وارادة السبب  
 من احسن وجوه الجواز \* ولتأمل ان يقول ان النظر لا يدل على الرؤية  
 ولهذا يقال نظرت الى الهلال فلم اره فاذا لم يدل النظر على الرؤية  
 لم يتعين الرؤية للارادة من الآية بل يحتمل ان يكون المراد بها غيرها  
 فلا يكون الآية دليلا على وجوب الرؤية \* فان قيل هذه الآية لا تدل  
 على وجوب الرؤية فى الآخرة لاحتمال ان يكون الى واحد الآلاء التى هى النعماء  
 الباطنة وان يكون النظر بمعنى الانتظار لا بمعنى الرؤية فيكون معنى الآية  
 وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها منتظرة واحتمال ان يكون المضاف  
 هو المحذوف وهو الثواب فيكون معنى الآية وجوه يومئذ ناضرة  
 الى ثواب ربها ناظرة وبلاحتمال المذكور لا يثبت الرؤية فى الآخرة فضلا  
 عن وجوبها \* قلت ان النظر المنسوب الى الوجه المقيد بكلمة الى لا يكون  
 الا بنظر العين فلا يجوز حل الى على واحد الآلاء ولا حل النظر  
 على الانتظار وكون النظر الموصول بالى سبب المسند الى الوجه بمعنى الانتظار  
 لم يثبت من الثقات ولان حل النظر على الانتظار لا يليق هنا اذا الآية مسوقة  
 لبيان النعم والانتظار للنعم لانه موت اجر وان حذف المضاف  
 غير جائز لان النظر على الثواب لا بد وان يحتمل على اضممار رؤية الثواب

وفى بعض التفاسير صار  
 لعظمته ستة اجبل وقت  
 ثلاثة بالمدينة احدور فان  
 ورضوى وثلاثة بمكة  
 ثوروشير رحرا ﴿ وخر  
 موسى صعقا ﴾ اى سقط  
 مفضيا عليه من هول ما رأى  
 من عشية الخميس وهو يوم  
 عرفه الى عشية يوم الجمعة قال  
 حضرة الشيخ افتاده الجبل  
 المذكور وان احترق ظاهره  
 ولكن له وجود مضموى كان  
 ذلك لعلاخالصا بالنعكاس  
 التجلى من موسى ولذلك  
 رآه كالامل وكلامه وذلك الجبل  
 يدخل الجنة وان كان من الدنيا  
 بسبب كونه مظهرا للتجلى  
 كما ان الكعبة ومسجد المدينة  
 وبيت المقدس تدخل الجنة  
 (روح البيان)

لاعلى تقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لانه ليس من النعم والآية لبيان  
 النعم ولا بد من اضممار الرؤية حتى يكون من النعم واذا وجب اضممار الرؤية  
 كان اضممار الثواب زيادة اضممار من غير دليل وهو لايجوز ( واما السنة  
 فقوله عليه الصلاة والسلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر )  
 في هذا تشبيد الرؤية بالرؤية في اليقين والوضوح لانتشيه المرئي بالمرئي في الجهة  
 والخبر الصحيح ان الله تعالى يأتي يوم القياسمة في صورة غير صورته التي  
 تعرفونه فيقول انار بكم فيقولون نعموذ بالله منك فيأتيهم الله تعالى في صورته  
 التي تعرفونه فيقول انار بكم فيقولون انت ربنا فيتبعونه الحديث ثم السلف  
 توقفوا فيه كما هو رأيهم والخلف اولوه بان الملك يأتيهم فانكروا عليه  
 لما رآوه في صورة الممكن والمراد بالصورة الثانية ان يتجلى الله لهم على صفة  
 لا تشبه شيأ من مخلوقاته فيعرفون به عبر عنها بالصورة للمشاكل ( وهو  
 مشهور ) فيفيد طمانينة القلب ( رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة  
 رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ) واما الاجماع فهو ان الائمة ( والاصل  
 في الائمة ائمة لانها جمع امام ولكن لما اجتمعت الميكان ادغت الاولى في الثانية  
 والتمت حركتها على الهمة فصارت ائمة فابدل من الهمة المكسورة ياء  
 كراهية اجتماع الهمزتين ( كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة  
 وان الآيات الواردة ) هذا اشارة الى دفع كلام المعتزلة ( في ذلك محمولة  
 على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم واقوى  
 شبههم من العقليات ) يعني ان لهم على امتناع الرؤية دليلين عقلي ونقلي  
 ( ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الراي )  
 اما حقيقة كافي الرؤية بالذات او حكما كافي رؤية وجهه في المرآة المقابلة  
 ( وثبوت مسافة بينهما ) اي بين الراي والمرئي ( بحيث لا يكون المرئي في غاية  
 القرب ) من الراي ( ولا في غاية البعد واتصال شعاع ) عطف على قوله  
 وثبوت ( من الباصرة بالمرئي وكل ذلك محال في حق الله تعالى والجواب  
 منع هذا الاشتراط ) بان يقال لانسلم ان هذه الشروط المذكورة شرائط  
 في رؤية الله تعالى لانها لا يلزم من كونها شرائط في المحسوسات كونها  
 شروطا لرؤية الله تعالى لانه قياس الشاهد على الغائب وهو وهم محض

(٤) يعني ان الناظر الى القمر  
 كما لا يشك في رؤيته كذلك  
 لا يشك في رؤيته تعالى  
 ( شرح اسحق زنجاني )  
 (٥) والمعتمد فيه اجماع الامة  
 قبل حدوث المتدعين  
 على وقوع الرؤية وهو  
 مستلزم لجوازه وعلى كون  
 الآية محمولة على الظاهر  
 المتبادر ( جلال )

( ٦ ) للمعتزلة ان يقولوا نزعنا انما هو في هذا <sup>١٧٤</sup> النوع من الرؤية التي

فان قلت فحينئذ لانزاع حقيقة لان المعتزلة ٦ انكروا الرؤية بالمقابلة  
والانطباع وجوز اهل السنة بدونهما \* قلت بل نزاع حقيقى في ان الانكشاف  
الحاصل بهما هل يمكن بدونهما ام لا ( واليه ) اى الى المنع ( اشار بقوله  
﴿ فيرى الله ﴾ تعالى ﴿ لا فى مكان ﴾ قال بعض من ارباب المكاشفة ان الله تعالى  
يتجلى لاهل الجنة ويربهم ذاته فى حجاب صفاته لانهم لا يطيقون ان يروا ذاته  
بلا حجاب قال الامام حجة الاسلام الفزاري فى الاحياء ان الرؤية نوع كشف وعلم الا انه  
اوضح واتم من العلم فاذا جاز تعلق العلم به ليس فى جهة جاز تعلق الرؤية من غير جهة  
وكما جاز ان يعلم من غير كيفية وصورة جاز ان يرى كذلك من غير كيفية  
وصورة ﴿ ولا على جهة من مقابلة واتصال شعاع وثبوت مسافة بين الراى  
وبين الله تعالى ﴾ وقياس الغائب على الشاهد فاسد ﴾ يعنى لا يلزم من كون  
هذه الشروط شروطا لرؤية الشاهد فى الحس وهو الموجودات المحسوسة  
ان يكون شرطاً للغائب عن الحس وهو الله تعالى وان قياس الغائب على  
الشاهد وهم محض لا يفيد اليقين فى امتناع رؤية الله تعالى الذى هو  
مراد المخالفين \* اعلم ان المتكلمين يسمون التمثيل استدلالاً بالشاهد على الغائب  
والاصغر غائباً والمشببه شاهداً والفقهاء يسمونه قياساً لما هو من حدو  
جزئى لجزئى والحاقدية قاس الشيء بالشيء اذا قدره على مثاله ويسمونه  
الاصغر فرناً والمشببه اصلاً لا يتساء الا اصغر عليه فى ثبوت الحكم عليه  
والاكبر حكماً والاوسط جامعا وعلة ﴾ وقد يستدل على عدم الاشتراط  
برؤية الله تعالى ايانا ﴾ والياء متعلق ليستدل يعنى لو كانت هذه المذكورات  
شروطاً للرؤية امتنع رؤية الله تعالى ايانا ﴾ وفيه ﴾ اى فى هذا الاستدل  
( نظر لان الكلام ) اى البحث ( فى الرؤية بحاسة البصر ) يعنى رؤية الله تعالى  
اياناً ليس بحاسة البصر ورؤيتنا اياه تعالى بحاسة البصر ولم يلزم من عدم اشتراط  
هذه الاشياء فى رؤية الله تعالى ايانا عدم اشتراطها فى رؤيتنا اياه تعالى فلا يلزم من  
كون هذه الاشياء شروطاً للرؤية بحاسة البصر كونها شروطاً للرؤية بغير حاسة  
البصر فلا يصلح هذا الاستدلال ( فان قيل لو كان ) الله تعالى ( جائزاً للرؤية )  
هذا معارضة من طرف المعتزلة وان دل دليلكم على جواز رؤية الله تعالى لكن  
عندنا ما ينافيه ( والحااسة ) الواو للعال ( سليمة لوجب ان يرى الله تعالى

يخلقها الله تعالى فى الدنيا  
فى الحيوانات هل يجوز  
ان يتعاقب بنائه تعالى هذا  
النوع من الرؤية وينكشف  
عنده كالبصرات الجسمانية  
اولاً يجوز فعندنا انه لا يجوز  
ذلك ولا نزاع لنا معكم فى هذا  
النوع الاخير من الرؤية  
المختلفة فى الحقيقة والماهية  
والوازم والشرائط المسماة  
عندكم بالانكشاف التام  
وعندنا بالعلم الضرورى  
اقول الحكم بعدم نزاعهم  
فى هذا النوع من الانكشاف  
انما يصح وجوز وان يحصل  
الانكشاف التام البصرى  
بدون الشروط المذكورة  
لكن الظاهر من مذهبهم  
عدم جواز ذلك حيث  
قالوا الادراك البصرى  
مشروط بالشروط فالنزاع  
اذن معنوى لان العلم  
الضرورى عندهم هو العلم  
بالهوية الخاصة بدون  
توسط الابصار وعندنا  
الرؤية هو الادراك بالبصر  
بدون الشرط المذكورة  
وهم ينكرونه لتوقفهم عندهم  
على الشروط المذكورة

والحاصل انهم معترفون بالانكشاف التام العقلى ونحن انما ثبت الانكشاف التام الحسى وهم ينكرون  
فالتحاكم المذكور تحاكم من غير تراضى الخصمين ( سيلكوتى ) ( فى الدنيا )

( ٢ ) الجواز المذكور والقول ﴿ ١٧٥ ﴾ به (عمرس) (٣) ما ذكرتم من وجوب الرؤية على الوجه

المذكور ممنوع (عمرس)  
 (٤) وجمع الممكنات  
 (٥) اى وايجادها (٦) كروية  
 اعنى الصين بقا اندلس (٧)  
 اقول فظهر من هذا ان من فنى  
 عن ذاته وصفاته وافعاله  
 واضمحل عن بشرته  
 وهويته فيجأ ان يرى الله  
 تعالى فى الدنيا بالبصيرة بعد  
 الانسلاخ التام وحقيقة  
 ذوق هذا المطلب الاعلى  
 لا تعرف الا بالسلوك (روح  
 البيان) (٨) فان المبصر  
 اذا التصق به سطح البصر  
 بطل ادراكه بالكلية (شرح  
 مواقف) (٩) وهو مختلف  
 بحسب قوة الباصرة وضعفها  
 (شرح مواقف)  
 (١٢) بان يكون كشيء اى  
 ذالون فى الجملة وان كان ضعيفا  
 (١٣) ومن اقوى شبههم  
 من السمعات (١٤) ويطلق  
 (١٥) المراد بالبصار ههنا  
 النور الذى يدرك به  
 المبصرات فانه لا يدركه  
 مدرك بخلاف جرم العين  
 فانه يرى (حاشية شيخزاده  
 على القاضى)

فى الدنيا والا ) اى وان لم تجب الرؤية مع وجود هذه الشرائط (الجواز  
 ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ) اى عالية (لانراها ) اى الجبال (وانه  
 سفسطة ) اى كون الجبل بحضرتنا وعدم رؤيتنا اياه سفسطة ومغالطة  
 ( قلنا ممنوع ٣ ) اى الملازمة ممنوعة وان وجوب الرؤية على تقدير كون  
 الحاسة سليمة ممنوع ولا نسلم ايضا من عدم وجوب رؤية الله تعالى جواز عدم  
 رؤية الجبل المذكور ( فان الرؤية ٤ عندنا بخلق ٥ الله تعالى ولا يجب  
 عند اجتماع الشرائط ) لانه يجوز ان لا يخلق الله تعالى الرؤية عند اجتماع ٦  
 هذه الشرائط ولو سلم وجوبها فى الشاهد ولكنه لا نسلم وجوبها فى البارى  
 تعالى بجواز اختلاف الرؤيتين فى الماهية ولو ازمها ولو سلم وجوبها فى البارى  
 تعالى ايضا عند تمام الشرائط لكن لا نسلم تمامها فيه لما نقل فى السلف  
 ان رؤية الله تعالى لا يجوز فى الدنيا لضعف تركيب اهلها وكون قومهم فانية  
 متغيرة وفى الآخرة رزقوا تركيبا باقيا وقوى باقية قرأوا بها ٧ وعن انس بن  
 مالك رضى الله تعالى عنه لا يرى الباقى بالفانى بل يرى الباقى بالباقى \* اعلم  
 ان شرائط الرؤية ثمانية \* الاول سلامة الحاسة \* الثانى كون الشئ بحيث  
 يكون جائزا للرؤية \* الثالث ان يكون مقابلا للرأى اوفى حكم المقابل فالاول  
 كالجسم المحاذى للرأى والثانى كالأعراض المرئية فانها ليست مقابلة للرأى  
 اذا العرض لا يكون مقابلا للرأى ولكنه حال فى الجسم المقابل للرأى فكان  
 فى حكم المقابل للرأى \* الرابع ان لا يكون المرئى فى غاية القرب ٨ \* الخامس  
 ان لا يكون ٩ فى غاية البعد \* السادس ان لا يكون المرئى فى غاية الصغر \* السابع  
 ان لا يكون فى غاية اللطافة ١٢ \* الثامن ان لا يكون بين الرأى والمرئى حجاب  
 ( ومن السمعات ١٣ ) عطف على قوله ومن العقليات ( قوله تعالى لا تدركه  
 الابصار ) اى لا تحيط به الابصار جمع بصر وهو حاسة النظر وقد يقال ١٤ العين  
 من حيث انها محلها وفى هذا الكلام دليل على ان خلق لا يدركون الابصار  
 اى لا يعرفون كيف حقيقة البصر وما الشئ الذى صار به الانسان بصيرا  
 من عينه دون ان يبصر من غيرهما من سائر اعضائه وانما خص الابصار بادراكه  
 اياها مع انه يدرك كل شئ لان الله تعالى يرى الابصار ١٥ ولا يرى وهذا  
 لله تعالى لان غير الله تعالى لا يجوز ان يرى البصر ولا يرامه البصر وهو يدرك



(٥) وجه الاستدلال ان ادراك البصر عبارة عن الرؤية <sup>١٧٦</sup> فتقوله لا تدركه بالابصار يقتضى

الابصار وجه الاستدلال ٥ بهذه الآية ان قوله تعالى لا تدركه الابصار يقتضى ان لا تدركه الابصار فى شىء من الاحوال بدليل صحة استثناء جميع الاشخاص فى جميع الاحوال منه بان يقال لا تدركه الابصار الا بصر كذا والى فى الحالة الفلانية ووجه الاستثناء من جملة دلائل عموم المستثنى منه ثبت ان عموم الآية يفيد عموم انفى لكل الاشخاص فى جميع الاحوال واجاب اهل السنة عن هذا الاستدلال بان الرؤية جنس تحتها نوعان رؤية مع الاحاطة ورؤية لامع الاحاطة فالتى تسمى بالادراك منها هى الرؤية مع الاحاطة وهى المنفية بهذه الآية ونفى احد نوعى الجنس لا يوجب نفى الجنس رأسا فلم يكن الآيه دليلا (شيخزاده محشى القاضى) (٦) اللطيف من يعلم دقائق المصالح وغوامضها ثم يسلك فى ايصالها الى المستصحب على سبيل الرفق دون العنف واذا اجتمع الرفق فى الفسل واللطيف فى الادراك ثم معنى اللطيف والخير هو الذى لا تعزب عنه الاخبار الباطنة

ولا يجرى فى الملك والملكوت شىء ولا تحرك ذرة ولا تسكن الاوىكون عنده خبرها وهو بمعنى العليم (مطلقا) لكن العلم اذا اضيف الى الخفايا الباطنة سمي خبرة وسمى صاحبه خبيراً (روح البيان فى سورة الانعام)

ولا يجرى فى الملك والملكوت شىء ولا تحرك ذرة ولا تسكن الاوىكون عنده خبرها وهو بمعنى العليم (مطلقا) لكن العلم اذا اضيف الى الخفايا الباطنة سمي خبرة وسمى صاحبه خبيراً (روح البيان فى سورة الانعام)

مطلقا ( اذ لو امتنعت ) الرؤية ( لما حصل التمدح بنفسها ) اى الرؤية على ثلاثة اوجه اوله ان يمدحه في وجهه فهذا الذى نهى عنه والثانى ان يمدحه بغير حضرته ويعلم انه يبلغه فهذا ايضا منهى عنه ومدح ثالث يمدحه في حالة غيبته ولا يبالي ببلغه او لم يبلغه ويمدحه بما هو فيه فهذا لا بأس \* واعتراض بان عدم الرؤية لو كان مدحا كان زواله نقصا فيلزم دوامه في الدنيا والآخرة \* اجيب بان النقص انما يلزم فيما يرجع الى الذات والصفات واما المدح الذى يرجع الى الفعل فيجوز زواله بزوال الفعل بل ان يزوم نقص اذ لا يلزم منه التغيير في القديم والرؤية منها لانها بحق الله تعالى واما الاعتراض بالتمدح بنفى الشريك مع امتناعه فمردود بان التمدح فيه بالتفرد والاستقلال لا بامتناع شريكه ( كالمعموم لا يمدح بعدم رؤيته ) اى المعموم ( لامتناعها ) اى الرؤية ( وانما التمدح في ان يمكن رؤيته ) اعتراض بعدم رؤية الاصوات والطعوم اذ لا يمدح فيه مع امكان رؤيتها لكونها موجودة \* واجيب بان نفي الرؤية عن الموجود الخالى عن سمات النقص المقرون بصفات الكمال مدح وتلك الاعراض مقرونة بامارات الحدوث والنقص فالمدح في نفي رؤيتها \* قيل كون عدم الرؤية كما لا انما هو فيما ينال اليد بالرؤية فلم ينل لتعززه بحجاب الكبرياء واما ما ينال اليه بالشم والذوق فالكمال يمنع الوصول اليه بالشم والذوق لا بالرؤية كما في اكل الحبة ومشاربها ( ولا يرى للشم ) اى لتفرد ( والتعززة ) العزة في اللغة المنعة والغلبة ويقال عز الشيء اذا اشتد ويقال العزيز الذى لا يعجز عما اراد ويقال العزيز الذى لا يوجد مثله في وجوده ( بحجاب الكبرياء ) الكبرياء الترفع على الغير قيل الكبرياء ان لا يحاط به ( وان جعلنا الادراك ) في قوله لا تتركه الابصار ( عبار عن الرؤية على وجد الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها ) اى الرؤية ( اظهر لان المعنى ) اى معنى الآية ( انه مع كونه ) اى كون الله تعالى ( مرئيا لا يدرك ) الله تعالى ( بالابصار ) اى لا يرى بالاحاطة بل يرى غيرها ( لتعاليه عن التماهي والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها ) اى من اقوى شبههم من السمعات ( ان الآيات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام ) اى استعظام الرؤية ( والاستنكار ) اى عدالتى \* منكرا

( ٩ ) تفعل وزنده

اي الشبهة للمعتزلة انه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية في موضع من كتابه الا وقد استعظمه وذلك في ثلاث آيات \* الاولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتيا اي مجاوزا للخدم مستكبرا رافعا نفسه الى مرتبة لا يابق بها بل كان نازلا منزلة طلب سائر المعجزات \* الآية الثانية واذا قلتم يا موسى ان نؤ من لك حتى نرى الله جهرة اي عيانا فاخذتكم الصاعقة اي الصاعقة التي اهلكتهم وانتم تنظرون ولو امكنت الرؤية لما عاقبهم بسؤالها في الحال \* الآية الثالثة يستلزم اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ان الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظنهم سمى الله تعالى ذلك السؤال ظلما وجزاءهم به في الحال باخذ الصاعقة ايهم ولو جاز كونه حرميا كان سؤالهم هذا سؤالا لمعجزة زائدة ولم يكن ظلما ولا سببا للمعاقب (والجواب ان ذلك) اي الاستمظام (تعنتهم وعنادهم) تعنت ٢ طلب الابقاع في امر شاق يعنى ان كفرهم والمعاقب بسبب تعليق ايمانهم على الرؤية في الدنيا تعناد وعنادا (في طلبها) اي الرؤية (للامتناعها) ولهذا استعظم انزال الملائكة في الآية الاولى واستكبر انزال الكتاب في الآية الثالثة مع امكانهما بلا خلاف (والا) اي وان لم يكن ذلك لتعنتهم وعنادهم (لمنعهم موسى عليه الصلاة والسلام عن ذلك) اي عن سؤال الرؤية (كافعل) اي منع موسى عليه الصلاة والسلام (حين سألوا) اي قوم موسى عليه الصلاة والسلام (ان يجعل لهم آية) اي حيث قالوا يا موسى اجعل لنا آية كآية آلهم (فقال) موسى عليه الصلاة والسلام (بل انتم قوم تجهلون فهذا) اي عدم منع موسى عليه الصلاة والسلام عن طلب الرؤية (مشمرا بامكان الرؤية في الدنيا ولهذا) اي ولاجل امكان الرؤية (اختلف الصحابة رضى الله تعالى عنهم في ان النبي عليه الصلاة والسلام هل رأى ببه ليلة المعراج ام لا والاختلاف) اي الاختلاف بين الصحابة (في الوقوع) اي وقوع الرؤية (دليل على الامكان) لان الامكان سابق على الوقوع \* روى مسلم عن ابي ذر رضى الله تعالى عنه ان النبي عليه الصلاة والسلام سئل هل رأيت ربك ليلة المعراج فقال نوراني اراه فيه دليل الفريقين اذ روى انى بفتح الهمزة

(٢) تعنت خصمك ذلت  
طلب ايتك ومشتته دوشمك  
وكندى فاشده سنى ترك  
ايدوب آخرك فاشده سنى  
ايستك (تعند) اونكولك  
ايتك (اخترى)

(٦) اي بفتح النون والراء ﴿ ١٧٩ ﴾ بعده الف فنون مكسورة وتحتيته مشددة منونة (على القارى

في شرح الشفاء في الجلد  
الاول في بحث المعراج  
(٧) قد صلى ابو حنيفة الفجر  
بوضوء العشاء اربعين سنة  
ووجع خسا وخسين حجة  
ورأى ربه في المنام مائة مرة  
فقال يا رب هم نجوم عبادك  
يوم القيامة فقال سبحانه  
وتعالى من قال بعد الغداة  
والعشي « سبحان الابدى  
الابد » سبحان الواحد  
الاحد \* سبحان الفرد  
اصمد \* سبحان رافع  
السماء بغير عمد \* سبحان  
من بسط الارض على ماء  
جد \* سبحان من قسم  
الرزق ولم ينس احد \*  
سبحان الذي لم يتخذ  
صاحبة ولا ولد \* سبحان  
الذي لم يلد ولم يولد \*  
ولم يكن له كفوا احد \*  
نجا من عذابى ( حاشية  
در مختار مع رد مختار لابن  
العابدين في الديباجة )  
( ٨ ) الاضطرارية  
والاختيارية (٩) من المكلفين  
وغيرها (٢) وهما اصل معصية  
وطاعة (٤) ابو اسحق  
الاسفرائينى شيخ اهل السنة

والنون وكسرها فعلى الاول كان انكارا للرؤية وعلى الثانى كان اثباتها  
والمراد بالنور هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره وهو صادق على الله تعالى  
وقد ورد اذن الشرع قبل اطلاق النور يؤيد رواية الكسر فعلى رواية  
الفتح ٦ للتليس على بعض المخاطب لقصوره عن ادراك معناه (واما الرؤية  
في المنام) هذا جواب ما يقال وهو ان يقال هل يجوز رؤية الله تعالى  
في المنام لا فاجاب عنه بقوله واما الرؤية ( فقد حكيت عن كثير من السلف )  
كابى حنيفة رجه الله تعالى ٧ وعن ابى يزيد رأيت ربي في المنام فقات له كيف  
الطريق اليك فقال اترك نفسك ثم تسال \* وروى ان حنيفة القارى قرأ على الله  
القرآن من اوله الى آخره في المنام حتى اذا بلغ الى قوله وهو القاهر فوق عباده  
قال الله تعالى قل يا حنيفة وانت القاهر قيل هذا انما يدل على كونه كليم الله تعالى  
رؤيته وعن اكابر الصحابة رضى الله تعالى عنهم كهم رضى الله تعالى عنه  
(ولا خفاء في انها) اي الرؤية في المنام (نوع مشاهدة تكون بالقاب دون  
العين) والله تعالى خالق ٨ لافعال العباد ٩ كما فرغ من مباحث ذات الله تعالى  
وصفاته شرع في بيان افعال العباد فقال والله خالق لافعال العباد من الملك  
والانس والجن والخالق لافعال سائر الحيوانات لخالق لها هو وهو مذهب  
الصحابة رضى الله تعالى عنهم ﴿ من الكفر والايان ٢ والطاعة والعبادة ﴾  
اي موجد لذوات الافعال امام صفاتها من كونها طاعة او معصية كاذب  
اليه الاشعري او يستند صفاتها الى قدرة العبد كما قال القاضي ابوبكر  
او يراد انه خالق الافعال مع قدرة العبد كما رآه الاستاذ في فلا رد صريح الا  
على المعتزلة « فان قيل متى كانت القدرة والارادة والشعور والآلات بخالق الله  
تعالى والفعل انما يحصل من هذا المجموع متى ثبت هذا المجموع حصل  
الفعل ومتى لم يثبت فلا فكيف يصح اسناد الفعل الى العبد قلت لا شك  
ان اصل الارادة والقدرة بخلق الله تعالى لكن تعلقها باحد من طرفي الفعل  
والترك مع الحركات والسكنات يصدر من العبد فهذا صح اسناده  
الى العبد ( لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله ) وبخروج الرد  
على الحكماء حيث قالوا المقول العشرة خالق بعضها لبعض وللسالم  
الاجسام ايضا والعبد خلق لافعاله وفرق بينهم وبين المعتزلة

ان العبد موجد لافعاله بطريق الصحة عند المعتزلة وبالإيجاب عند الحكماء  
 بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان المقدر  
 ( وقد كانت الاوائل منهم ) اى من المعتزلة كانه اشارة الى جواب سؤال  
 مقدر وهو ان يقال لانسلم ان المعتزلة يطلقون لفظ الخالق على العباد وكان  
 القدماء منهم لا يطلقون لفظ الخالق بل يطلقون لفظ الموجد والمخترع  
 لا غير فاجاب عنه بقوله وقد كانت الاوائل منهم ( يتحاشون ) اى يمتنعون  
 وفي بعض النسخ لا يتحاشون ( عن اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون  
 بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك ) كبديع ومحدث ( وحين رأى  
 الجبائ ) من المعتزلة ( واتيساعد ٢ ان معنى الكل واحد وهو المخرج  
 من العدم الى الوجود تجاسروا ) اى تشاجعوا ( على اطلاق لفظ الخالق )  
 على كل شى بالنسبة الى فعله حتى الغلة والبقة ٣ ( احج اهل الحق ) على  
 ان الله تعالى خالق لافعال العباد وسائر المخلوقات لخالق لها سواء ( بوجوده  
 ٤ الاول ان العبد لو كان خالفا لافعاله ) هذا دليل عقلى ( لكان عالما  
 بتفاصيلها ) اى الافعال قيل هذا الدليل ينفي الكسب ٥ والخلق معا  
 لاشتراكهما فى كونهما بالقدرة والقصد والاختيار فنقول القصد الى الشىء  
 مسبوق بالشعور به ضرورة واتفاقا ثم القصد ان كان اجالا فعليه بالاجاع  
 وان كان تفصيلا فعليه بالتفصيل ثم القصد الاجالى كاف فى الكسب اتفاقا  
 كقصد المشى الى المسجد فليكن كافيya فى الخلق ايضا ودعوى البديهة  
 فى عدم كفايته ممنوع ( ضرورة ان ايجاد الشىء بالقدرة والاختيار ٦  
 لا يكون الا كذلك ) اى يكون العالم بتفاصيلها ( واللازم باطل ) اى كون العبد  
 عالما بتفاصيلها ( فان المشى من موضع الى موضع ) هذا نظير الافعال الظاهرة  
 ( يشتمل على سكنات مختلطة ) اى متوسطة ( وعلى حركات بعضها اسرع  
 وبعضها ابطأ ولا شعور ) الواو للحال ( للماشى بذلك ) اى بافعال  
 من الحركات والسكنات ( وليس هذا ذهولا ) هذا جواب عن سؤال مقدر  
 وهو ان يقال لانسلم ان العبد ليس بعالم بتفاصيل افعاله بل هو عالم الا انه  
 ذاهل عن العلم فان العلم بالشىء لا يستلزم العلم بذلك العلم واللازم من علم شىء  
 واحد علوم غير متناهية وانه محال وعدم الشعور عبارة عن الذهول

- (٢) كانه اى هاشم  
 (٣) اى البعوضة  
 (٤) من الادلة العقلية  
 والسمعية  
 (٥) واما الكسب فيكفيه  
 القصد والعلم بمجمله  
 والحاصل انه فرق بين  
 الخلق والكسب فان الاول  
 افادة الوجود بخلاف  
 الثانى فانه عبارة عن صرف  
 العبد قدرته وارادته الى  
 الفعل فيكفيه العلم الاجالى  
 ( خيالى مع حلى )  
 (٦) من موجد

(٣) سأل سائل آيت كريمة سي ايكي وجهله قرائت اولنمشدر برى مهموز اوله رق وبرى الفله قرائت اولنمشدر كه واودن مقلوبدر قال وخاف كي وبوقريش لشيدر وبونده اجوف ياقى لغقى دخى واردرنته كم تفاعلنده يتساءلان ويتساولان ويتسايلان دير لر (اوقيانوس) (٤) بالدير وقول مقوله سي اعضاده اولان سكيلى قالين وقبا انه دينور كه بالقى اقى تعبير اولنور بدن انسانده صغير وكبير بشيوز اوتوز عظه واردر (اوقيانوس) (٥) فى سورة الصافات اول الآيتة قال العبدون ماتختون (٦) اى هذا التقدير بناء (٧) المعنى خلق (٨) لان ذلك امر اعتبارى ولا وجوده فى الخارج انما الموجود خارجا الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر (ابن ابي شريف)

عن العلم لا عبارة عن عدم العلم فاجاب عنه بقوله وليس ذهولا (عن العلم بل لو سئل) الصبر والجهور على ٢ همزة سئل ٣ ويقال سيل بالياء وهو لغة من قال سلت تسأل بغير همزة والياء منقلبة عن واو لقولهم سؤال وسأولته (لم يعلم وهذا) اى عدم الشعور (فى اظهر افعاله واما اذا تأملت فى حركات اعضائه) وهذا نظير الافعال الخفية (فى المضى والاخذ والبطش) اى الاخذ بالقلبة والقهر (ونحو ذلك وما يحتاج اليه) عطف على قوله فى حركات اعضائه (من تحريك العضلات) جمع عضلة ٤ وهى لحمه مجتمعة مكثرة فى العصب (وتديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر اظهر) اى عدم العلم بتفاصيلها (الثانى) اى الدليل الثقلى (النصوص) الظاهرة (الواردة فى ذلك) اى فى ان الله تعالى خالق لافعال العباد (كقوله تعالى ٥ والله خلقكم وما تعملون اى عملكم) من الابدان والايقاع ويلزمه ان يكون المعمول لله لانه اذا كان العمل لله يكون المعمول ايضا لله (٦ على ان ماصدرية لا يحتاج الى حذف الضمير) لانه اذا كان ماموصولة لا بد من ضمير المقول فى قوله وما تعملون اى ما تعملونه لانه وجب عود الضمير من الصلة الى الموصول بخلاف ما اذا كان ماصدرية لانه لا يحتاج الى تقدير الضمير (او ٧ معمولكم على ان ماموصولة ويشتمل الافعال) لانه اذا كان المعمول لله تعالى يكون العمل لله تعالى ايضا حينئذ يكون المعمول مشتق الافعال هذا جواب عن سؤال نقدر وهو ان يقال ان هذه الآية لا تدل على المراد الذى هو كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى لانه يحتمل ان يكون ماصدرية وان يكون ماموصولة وانما يلزم ان لو كان ماصدرية لان معنى الآية حينئذ والله خالق انفسكم وافعالكم واما اذا كانت موصولة لا يلزم ذلك المدعى لان معنى الآية يكون حينئذ والله خلق انفسكم ومعمولكم والمعمول لا يتناول للافعال فيكون المطلوب حاصل بالآية المحتملة للمعنيين فاجاب عنه بقوله ويشتمل الافعال لان المعمول يطلق على الافعال التى هى الحاصلة من المعنى المصدرى بل كون ماموصولة ادل على المقصود (لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى) كاذب اليه اهل الحق (اولعبد) كاهو مذهب اهل الاعتزال (لم ترد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الابدان ٨

والإيقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو ( أى الحاصل (متعلق بالإيجاد والإيقاع) )  
يعنى الفعل تقديره المعنى المصدرى ٢ كالحركة فى المسافة وقديره المعنى  
الحاصل بالمصدر ٣ كالتحالة التى يكون المتحرك عليها فى كل جزء من المسافة  
وهى اثر الاول ولاشك ان الثانى موجود واختلاف فى الاول (اعنى ما يشاهد  
من الحركات والسكنات مثلا ) على ما يدل عليه قوله يشتمل على سكنات  
مخالفة وحركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ ولا شعور للماشى بذلك  
(وتذهون عن هذه النكتة) هى الفائدة التى تؤثر فى النفس تأثيرا عجيبا  
اى على ان المراد بالعمل والمعمول واخذ وهو الحاصل بالمصدر وحينئذ  
يجوز الاستدلال بالآية وان كان لفظه ماموصولة (قديتوهم ان الاستدلال  
بالآية موقوف على كونه مامصدرية ) قوله والتذهون تعطيل مقدم  
لقديتوهم (وكقوله تعالى خالق كل شىء اى يمكن ) هذا اشارة الى جواب ما يقال  
وهو ان هذه الآية لا تدل على مطلوبكم لانها عام خص منه ذات الله تعالى  
وصفاته فان لفظ الشىء متناول لهما مع انهما ليسا بتخلوقين فاذا كانت عاما  
مخصوصا جاز ان يخرج منهما افعال العباد فيكون المراد من الشىء  
غير ذات الله تعالى وصفاته وغير افعال العباد فاجاب عنه بقوله المراد  
من الشىء هو الممكن لامطلق الاشياء فلا يرد ما ذكرتم من السؤال (بدلالة  
العقل) كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان الشىء شامل  
لكل موجود واجبا كان او ممكنا وذكر العام وارادة الخاص لا يجوز  
من غير قرينة لان العام لا يدل على الخاص باحدى الدلالات الثلاث فالقرينة  
هنا فاجاب بان القرينة هو العقل اى المخصص هو العقل فانه يحكم  
بان الممتنع غير مخلوق وكذا الواجب فلا ينافى كون العام قطعا فى الباقي  
بخلاف ما اذا كان المخصص هو النقل كايين فى الاصول ولان المفهوم  
فى العرف من مثل هذا الخطاب ان لا يدخل الخطاب تحت عموم الخطاب  
لبحتم الى تخصيصه بدليل انضارب من فى الدار وهذا الضارب حاصل  
فى الدار فلا يلزم منه كونه ضاربا لنفسه ( وكقوله تعالى أفمن يخلق كمن  
لا يخلق ) الاستفهام للانتكار فيكون المعنى ليس من يخلق اى الله تعالى  
كمن لا يخلق اى الاصنام (فى مقام التمدح بالخالقية) ولو شاركه فيه لانتفت

وبين الحاصل بالمصدر  
فالفاعل اذا صدر منه  
الفعل المتصدي لا بد هناك  
من حصول اثر حتى او  
معنوى ناشئ من الفاعل  
بلا واسطة واقع على  
المفعول من الفاعل او غيره  
قائم من حيث الصدور  
بالفاعل ومن حيث الوقوع  
بالمفعول فاذا نظرت الى  
قيام ذلك الاثر بنات الفاعل  
ولاحظت كون الذات  
بمحيث قام به كان ذلك  
الكون ما يعبر عنه بالمصدر  
المبنى للفاعل واذا نظرت  
الى وقوعه على المفعول  
ولاحظت كون الذات  
بمحيث وقع عليه انقل  
كان ذلك الكون ما يعبر  
عنه بالمصدر المبني للمفعول  
واذا نظرت الى عين ذلك  
الاثر كان ذلك الحاصل  
بالمصدر

(كليات ابي البقاء)

(٣) الفرق بين المصدر  
والحاصل بالمصدر ان المصدر  
نفس الإيقاع الذى هو

(٣) واما المعتزلة فتمتضى ١٨٣ الوجه حل مناقحتهم لان الحق عدم تكفير اهل القبلة

(ط) وان وقع الزمان في  
المباحث بخلاف من خالف  
القواطع المعلومة بالضرورة  
من الدين مثل القائل بقدوم  
العالم ونفي العلم بالجزئيات  
وكذا القول بالايحساب  
بالذات ونفي الاختيار (قع)  
القدر

(ط) قوله وان وقع الزمان  
معناه وان وقع التصريح  
بكفر المعتزلة ونحوهم عند  
البحث معهم في رد مذهبهم  
بانه كفر اى يلزم من قولهم  
بكذا الكفر ولا يقتضى  
ذلك كفرهم لان لازم  
مذهب ليس بمذهب وايضا  
فانهم ما قالوا ذلك الا لشبهته  
دليل شرعى على زعمهم  
وان اخطأ واقبه والرافضى  
ان اعتقد الالهية في على  
او ان جبريل غلط في الوحي  
او كان ينكر صحبة الصديق  
او يقذف السيدة الصديقة  
فهو كافر لمخالفة القواطع  
المعلومة من الدين بالضرورة  
بخلاف ما اذا كان يفضل  
عليا او يسب الصحابة فانه  
متباعد لا كافر (حاشية رد

فائدة التمدح بالخالقية فان قال قائل قد قال الله تعالى فلا تزكوا انفسكم  
في الحكمة في انه نهى عباده عن مدح انفسهم ومدح نفسه \* قيل له عن هذا  
السؤال جوابان احدهما ان العبد وان كان فيه خصال الخير فهو ناقص  
واذا كان ناقصا لا يجوز له ان يمدح نفسه والله تعالى تام الملك والقدرة  
فيستوجب به المدح فمدح نفسه يعلم عباده فيمدحوه \* وجواب آخر  
ان العبد وان كان فيه خصال الخير فتلك افضال من الله تعالى ولم يكن ذلك  
بقوة العبد فلماذا لا يجوز له ان يمدح نفسه والله تعالى انما قدرته وملاكه ليس  
بغيره فيه مدح فليست وجب به المدح ومثله هذا ان الله تعالى نهى عباده ان يمدحوا  
على احد بالمعروف وقد من الله تعالى على عباده للمعنى الذي ذكرناه في المدح  
(لكونها) اى تكون الخالقية (مناطاً) اى مرجعاً (لاستحقاق العبادة)  
وهذا المطلوب لا يحصل الا بان يكون الخالقية مخصوصة لله تعالى  
(لا يقال فائق) قاله ٣ جهوز المعتزلة (بكون العبد خالفاً لفعاله يكون  
من المشركين دون الموحدين) فلا يكون الاستدلال بهذه الآية حجتها  
لانهم ليسوا من الموحدين فلماذا ذمهم رسول الله عليه الصلاة والسلام  
بقوله القدية مجوس هذه الامة قالت المعتزلة المراد به الجبرية القائلون  
بان كل شئ يخلق الله تعالى قيل واوسلم ان المراد به المعتزلة فلعلم المراد  
تقسيم رأيهم في هذه المسئلة والافئسة كشف كتاب الله تعالى الى دين المجوس  
شكل (لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك في الالهية بمعنى وجوب  
الوجود كالمجوس) فان عندهم الخالق اثنان احدهما خالق الخير ويقال له  
يزدان والآخر خالق الشر ويقال له امر من (او بمعنى استحقاق العبادة  
كالعبادة) جمع عابد (الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك) اى الشريك  
(بل لا يجمعون) اى المعتزلة (خالقية العبد كخالقية الله تعالى لا تقاربه)  
اى العبد الى الاثبات والآلات التي يخلق الله تعالى الا ان المشايخ ما وراء النهر  
والوراء في الاصل مصدر جعل ظرفاً ويضاف الى الفاعل فيراد به ما يتوارى  
به وهو خائفه والى المفعول فيراد به ما يتوارى وهو قدامه ولذلك عد  
من الاضداد (قد بانوا في تضالهم) اى المعتزلة (في هذه المسئلة) اى مسئلة  
خالق الافعال (حتى قالوا) اى المشايخ (ان المجوس) جمع مجوسى (اسعد

المختار على الدر المختار لابن عابدين وفق الشمام في باب المحرمات من النكاح



(٧) بل يقول اليهودية شر من النصرانية (داماد) سنة ١٨٤٤ (٣) تجدن اشد الناس عداوة

حالا منهم) اى من المعتزلة \* لا يقال هذا كفر روى في الفروع ان من قال النصرانية خير من اليهودية فقد كفر ٢ لاشيائه الخيرية للقيح عقلا وشرطا بدليل قطعى \* لانا نقول المنوع هو الخيرية مطلقا ٣ اما النصرانية خير من اليهودية من جهة اين طبعهم وسهولة ميلهم الى الاسلام واليهودية خير من النصرانية من حيث ان كفرهم في النبوة وكفر النصراني في الالوهية فلا واما قوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله فانما قاله طائفة من اليهود (وحيث لم يثبتوا) اى الجوس (الاشريكا واحدا والمعتزلة اثبتوا شركاء لا يخصى واحجت المعتزلة) على ان العباد خالق لافعاله (بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشى وحركة المراتش وان الاولى باختياره دون الثانية) حاصل هذا الدليل ان يقال ان الحركة اصادرة من العبد على ضربين اختيارية وغير اختيارية فلو كانت بخاق الله تعالى لزم ان يكون الكل اختياريا او غير اختياريا فعلم ان الحركة التى هى اختيارية بخاق العبد والحركة الغير الاختيارية بخاق الله تعالى (وبانه لو كان الكل بخاق الله لبطل قاعدة التكليف) لانه كالجادات فكما ان تكليف الجادات باطل كذا هذا (والمدح) بالعمل اى الخير (والذم) اى الشر (والثواب والعقاب وهو ظاهر) حاصل هذا الكلام لو كان افعال العباد بخاق الله تعالى لزم ان لا يكون العبد مكلفا بالاوامر والنواهي وان لا يكون مستحقا للمدح ببعض افعاله والذم ببعض والعقاب بالبعض الآخر لان الكل بخاق الله تعالى لا اختيار للعبد لكونه مجورا والتوازم كلها باطله اما الملازمة فلانه يلزم تكليف العاجز ويلزم ان لا يكون العبد مستحقا لهذه الاشياء اما بطلان اللازم فان الله كلف عباده بالاوامر والنواهي واستحق المدح والذم والعقاب بافعاله وكذا المزوم \* اعلم انه يتفرع على مسألة خلق الافعال مسائل منها ان المتوالد بخاق الله تعالى كالالم في المضروب والانكسار في الزجاج وعند المعتزلة بخاق العبد ومنها ان المقتول ميت باجله لان القتل فعل يحصل بخاق الله تعالى وعندهم مقطوع عليه اجله ومنها انه مريد بجميع الكائنات عينا او عرضا طاعة او معصية لانه خالق بالاختيار فيكون مريدا لها ضرورة خلافا لهم في المعصية (والجواب) عن الاستدلال

للذين آمنوا اليهود الذين اشر كوا وتجدن اقربهم مودة لذين آمنوا الذين قالوا انا نصارى لذين جانبهم ورقة قلوبهم وقلة حرصهم على الدنيا وكثرة اهتمامهم بالعلم والعمل اليه اشار بقوله ذلك بان منهم قسيسين و رهبانا وانهم لا يتكبرون عن قبول الحق اذا فهموه او يتواضعا ولا يتكبرون وفيه دليل على ان التواضع والاقبال على العلم والعمل والاعراض عن الشهوات محمود وان كانت من كافر (قاضى في سورة المائدة) ومن المعلوم ان كفر النصراني اغلظ من كفر اليهود ومع ذلك المالم يشتد حرصهم على طلب الدنيا شرفهم الله تعالى بقوله وتجدن اقربهم الخ اما اليهود فمع ان كفرهم اخف من كفر النصراني طردهم الله وخصهم بعزيب اللعنة وماذا لك الاسباب محرصهم على الدنيا (شيخزاده في حاشية القاضى)

(المذكور)

الشيء على خلاف ما هو عليه فهذا جهل آخر مركب مع الجهل النوع باطل لا يصلح عذرا وهو جهل الكافر بصفات الله تعالى وأحكامه وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة كالقنوي ببيع امهات الاولاد بخلاف الجهل في موضع الاجتهاد فإنه يصلح عذرا وهو الصحيح وحسبنا في موضع الشهادة واما جهل ذي الهوى بالأحكام المتعلقة بالآخرة كعذاب القبر والرؤية والشفاعة لاهل الكبار وعقودون الكافر فلم يكن هذا الجهل عذرا لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والمعقول لكنه لما نشأ من التأويل للأدلة كان دون جهل الكافر وجهل مسلم في دار الحرب لم يهاجر اليها بالشرائع كلها يكون عذرا حتى لو مكث مدة ولم يصل ولم يعص ولم يعلم انهما واجبان عليه لا يجب القضاء عليه بهد العلم بالوجوب ويلحق بهذا الجهل جهل التفتيح بالبيع والامعة بالاعتاق والباكر بشكاح الولي والوكيل (كليات ابي القاسم)

المذكور (ان ذلك) اي الاحتجاج المذكور (انما توجد على الجبرية القائلين بنفي الكسب) اي كسب العبد ومعنى الكسب الفعل لا جناب تقع او دفع ضرر ولهذا لا يوصف فمن الله بانه كسب (والاختيار) اي اختيار العبد (اصلا) بالكسبية \* حاصل الجواب ان يقال هذا الاحتجاج المذكور وهو عدم الفرق بين الحركتين وبطلان قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب انما يكون ٢ حجة على الجبرية فانهم قائلون على ان لا كسب ولا اختيار للعبد اصلا في افعاله بل كان افعاله بمنزلة حركات الجمادات لا علينا فاننا قائلون بكسب العبد واختياره فلا يكون قاعدة التكليف باطلة بوجود الاختيار من العبد ولا المدح ولا الذم ولا الثواب ولا العقاب لان الافعال صادرة عنه باختياره ولاجل ذلك يستحق المدح والذم والثواب والعقاب في مقابلة افعاله (واما نحن فنثبت) اي ثبت الكسب والاختيار (على ما حققه) التضمير البارز عما الى ما (ان شاء الله تعالى) فيصح التكليف لاختيار ما كلف به ويستحق المدح والذم والثواب والعقاب لاختياره الفعل او لم يجزئه \* فان قلت التكليف بالصلاة مثلا لا يجزئها واذ لم يكن هو الموجود كان تكليفها بما لا يطابق قلت لاننا ان التكليف بها لا يجزئها بل لاختيارها فثبت عليه ايجاد الله تعالى (وقد تمسك) اي المعتزلة (بانه لو كان الله خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقائد والآكل والزاني والسارق الى غير ذلك وهذا) اي هذا التمسك (جهل عظيم) الجهل قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا اما البسيط فهو عبارة عن عدم العلم بالشيء من كل الوجوه او من بعضها واما المركب فهو عبارة عن عدم العلم بالشيء مع اعتقاده انه عالم اما الجهل المركب فاستعمال اجتماعه مع النظر لان صاحب هذا الجهل اعنى المرصوب لما اعتقد انه عالم بالظواهر استحال فيه ان يطلبه لان اعتقاده العلم يمنع عن الاقدام على طلب (لان المتصنف بالشيء من قام به ذلك) والتضمير في به راجع الى من وذلك اشارة الى الشيء سواء كان موجودا او كاسبا او محلا فقط كطال زيد وقصر عمرو قال حجة الاسلام من اوجد معنى قائما بحمل فالوجود هو الفاعل الحقيقي والحمل هو الفاعل المجازي فالجلاد قاتل بالتجوز والله تعالى قاتل في الحقيقة

بهذا الجهل جهل التفتيح بالبيع والامعة بالاعتاق والباكر بشكاح الولي والوكيل (كليات ابي القاسم)

(٧) في سورة الانفال (٣) روى انما طلعت في يوم بدر قرين ١٨٦ من التعقل قال عليه السلام

ولذا نسب الله الافعال الاختيارية في القرآن تارة الى نفسه واخرى الى عباده كما قال ٢ وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى ٣ ( لامن اوجده او لا يرون ) اى المعتزلة ( ان الله تعالى هو خالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك ) اى بذلك الصفات « حاصله ان يقال ان المعتزلة لم يفرقوا بين خلق الشئ وبين الاتصاف به فزعموا ان من خلق الشئ فهو متصف به وليس كذلك لان المتصف بالشئ من قام به ذلك الشئ لامن اوجده الا يرى ان الصباغ يصنع الثوب بالسواد فالسواد قائم بالثوب الاسود والصباغ هو الموجد لانه سوده ولا يندلوكان كذلك لكان الله تعالى الاسود والابيض وغير ذلك لانه اوجده وليس كذلك بالاتفاق والاولى ان المتصف بالشئ من قام به مأخذ الاشتقاق لامن اوجد ذلك الشئ لان السواد والبياض قائم بالمحل فيتصف المحل به ( وربما تمسك ) اى المعتزلة ( بقوله تعالى تبارك ) اى استحق التعظيم والثناء بانه لم يزل ولا يزال ( الله احسن الخالقين ) معنى تبارك دام عظمته وجلالاته دواماً ثابتاً لا انتقال له ولهذا لا يقال تبارك الله مضارعا لان انتقال الازمنة على القديم محال ( واذ تخاق من الطين كهيئة الطير ) وجه التمسك به ان قول الله تعالى احسن الخالقين يدل على كثرة الخالق وان قوله اذ تخاق من الطين كهيئة الطير يدل على ان عيسى عليه الصلاة والسلام خالق لان الضمير في تخاق عائد الى عيسى عليه السلام فيكون العبد خالقا لافعاله الاختيارية ( والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير ) فيكون معنى احسن الخالقين احسن المقدرين والمصورين ويكون ايضا معنى اذ تخاق اذ تقدر بمعنى الخلق في اللغة التقدير اى ايجاد الشئ على تقدير واستواء يقال خلقت الادم اذا قبسته لتقطع منه شيئا يقال رجل خالق اى صانع ( وهى ) اى افعال العباد ( كلها بارادته ومشيته ) اى بارادة الله تعالى ومشية الله تعالى ( قد سبق ) انهما عندنا عبارة عن شئ واحد ) اى كثير المتكلمين لم يفرقوا بينهما وان كانا في اصل اللغة مختلفين فان المشية في اللغة الابدان يقال شاء الله تعالى اوجده والارادة طلب الشئ ( وحكمته ) لا يبعد ان يكون ذلك ) اى الحكم ( اشارة الى خطاب التكوين ) فان مشية الله تعالى جرت على انه اذا اراد

هذه قرين جاءت بحيلاتها  
وفخرها يكتدون رسولك  
اللهم انى اسئلك ما وعدتني  
فاتاه جبريل وقال له خذ  
قبضة من تراب فارمهم بها  
فلما اتى الجمعان تناول كفا  
من الحصباء فرمى بها  
في وجوههم وقال شاهدت  
الوجوه فلم يبق مشرك  
الاشفل بعينه فانهزموا  
وردتهم المؤمنون يقتلونهم  
وبأسروهم ثم لما انصرفوا  
اقبلوا على التفاخر فيقول  
الرجل قلت واسرت  
فقلت فلم تقتلوهم بقوتكم  
ولكن الله قتلهم بنصركم  
وتسليطكم عليهم والقاه  
الرجل في قلوبهم وما رميت  
يا محمد رميا توصلها الى اعينهم  
ولم تقدر عليهم اذ رميت اى  
ايت بصورة الرمي ولكن  
الله رمى اى بما هو غاية الرمي  
فأوصلها الى اعينهم جميعا حتى  
انهزموا وقد عرفت ان  
اللفظ يطلق على المسمى وعلى  
ما هو كاله والمقصود منه مثل  
الرجل الرحيم ( قاضى  
شيخزاده )

( شيئا )

وقضا صنع وكار معنائه  
قضى الشئ دير ل اذا صغره  
وبرسندي بر آدمه لازم  
قيلق حتم وياجاب معنائه  
يقال قضا عليه اذا حتمه  
عليه وبيان ايلمك معنائه  
ومنه قوله تعالى من قبل  
ان يقضى اليك وحيه اي  
يبين اليك وموت معنائه  
يقال قضا الرجل اذا مات  
كوي كما صرنا سني قصل  
وقطع ايدي وكذا يقبل  
قضى نجده اي مات وعلى  
اي بر صله ل نور سة قل معنائه  
اولور يقال خربه فقضى  
عليه اذا قسه كوي آيك  
اي سني فصل وقطع اي صوب  
فارخ اولنش اوور و بر  
مأعوبه دخوا اووزر نائل  
اولوب آني كاله قشدرمك  
يقال قضا وضه اذعه  
وبغدو عهدو چاني متضمن  
وعينه ايلمك يقان وقضى  
عليه عهد اذا الوصاه و نفاذ  
عهد ايلمك و بر اصري  
وخبري محله اير شدرمك  
ومنه قوله تعالى وقضينا

شيئا ان يقول له كمن فيكون وان كانت القدرة مع الارادة كالفيتين في خاقه  
فخطاب التكوين لا يقضى وجوده مخاطبه كما يقضيه خطاب التكليف  
وقبل خطاب التكوين عبارة عن سرعة اليجاد وقضيته في اي قضاة  
وهو عبارة عن الفعل مع زيادة احكام لا يخلو الزوال \* اعلم ان القضاء  
والقدر بمعنى الخلق والتقدير كما في قوله تعالى فقضيهن سبع سموات وقوله  
تعالى وقدر فيها اقوالها والمعترلة انكروا القضاء والقدر بهذا المعنى  
في انفس المباد وقد يجلسان بمعنى الياجاب والازمام كقوله تعالى وقضى  
ربك ان لا تعبدوا الاياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون  
الواجبات بالقضاء دون البراقى وقديراد بهما الاعلام والدين كقوله تعالى  
وقضينا الي نبي اسرائيل في الكتاب لتفقدن في الارض وقوله تعالى  
الامر انما قدرناها من القابرين اي احكام بذلك وكتبناه في النوح  
( لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء ) اي رضاء العباد  
( به ) اي بالكفر ( لان الرضاء بالقضاء ) اي بقضاء الله تعالى ( واجب  
واللازم باطل ) اي الرضاء بالكفر ( لان الرضاء بالكفر كفر ) اعلم  
ان الرضاء بكفر نفسه كفر اتفاقا واختلفوا في الرضاء بكفر غيره قبل كفر وقبل  
اساءة لا كفر وقيل اخفى انه كفر ان كان يستحب الكفر ويستحسنه والا  
فلا يكن احب موت الشريك على الكفر حتى يدقم الله منه فيما ليس بكفر  
بدليل قوله تعالى ربنا اطمس على ادوالمهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا  
حتى يروا الضباب الا لم يقل هذا دعاء ليموت عنى كشره وهل يجوز الدعاء  
على المؤمن الشريك ليموت على الكفر فيد كلام ذكر في بعض التفاسير  
ان موسى عليه الصلاة والسلام دعاه على بلعم بلع الابان منه حاصل هذا  
السؤال ان يقال لا اسم ان افعال العباد كلها بقضاء الله تعالى واللازم  
ان لا يكون الرضاء بالكفر كفر الا انه من جملة افعاله وليس كذلك لانه لو كان  
كذلك لزم رضاء العباد به لان الرضاء بقضاء الله تعالى واجب واللازم باطل  
وكذا الملزوم فلا يكون افعال المباد كلها بقضاء الله تعالى ( لا نقول  
الكفر مقضى ) اي مخلوق ( لا قضاء ) وهو ايجاد الكفر وخلقته \* حاصل  
هذا الجواب ان يقال ان كون الكفر بقضاء الله تعالى واجب الرضاء بقضائه

اليه ذلك الامر واوده ملك معنائه يقال قضا غيره دينه اذا اداه ( اوقيانوس )

لا الرضاء بالكفر والكفر هو الرضاء بالكفر لا الرضاء بقضاء الكفر والسائل لم يفرق بين الرضاء بقضاء الكفر وبين الرضاء بالكفر وزعم انهما واحد وليس كذلك (والرضاء انما يجب بالقضاء ٤) هو صفة الله تعالى (دون المقضى) وهو صفة العبد \* يرد عليه ان من قال رضيت بقضاء الله تعالى يريد به رضاءه بما ورد عليه من البلاء وهو المقضى لا بما قام بذات الله تعالى وهو القضاء فالاولى ان يقال ان الكفر نسبة الى الله باعتبار ايجادها به ونسبة الى العبد باعتبار محليته له والرضاء انما يجب باعتبار النسبة الاولى وقضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدرته ايجاد على وجه مخصوص وتقدير معين وعند الفلاسفة قضاء الله تعالى عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام وهو المراد بالارادة والقدرة عبارة عن خروج الموجودات الى الوجود العيني باسبابها على ما تقر في القضاء (وتقديره) وهو تحديد (اي تعيين) كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن بيان حد (وقبح ونفع وضروما محويته) اي يحيط والضمير المستتر في يحويه عائدا الى ما والضمير البارز الى المخلوق (من زمان) بيان ما (و مكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب) وانما سمي الجزاء ثوابا ومثوبة لان الحسن يشوب اي يرجع اليه (والمقصود) اي مقصود المصنف (منه) اي من قوله وارادته ومشيته الى آخره (اعميم ارادة الله تعالى وقدرته فاعلم من ان الكل) اي المخلوقات بجميعها (بخلق الله تعالى وهو) اي الخلق (يستدعي القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار) اي لا يكره ولا يجبر شئ من الاشياء بل كله بقدرته وهو المراد بتقديره يعنى ان الله تعالى مريد بجميع الكائنات جوهرها كان او عرضا وطاعة كان او معصية لانه تعالى خالق الكائنات كلها بالاختيار والعلم فيكون مريدا لها بالضرورة الا ان الطاعة بمشيته وارادته ورضائه ومحبهه وقضائه وقدرته وان المعصية بقضائه وقدرته ومشيته دون رضائه ومحبهه \* فان قيل ما الفرق بين الارادة والمشيته وبين الرضاء والمحبة وبين القضاء والقدرة \* قلت هو ان الارادة تكون في الاحكام والاحكام وان المشية انما تكون في الاكوان فقط فيكون الارادة اعم من المشية

(٤) قضاء وقدر بمشئته قضاء قدر دن اخضر ذير اقدر تقدير وقضاء تفصيل وقطع ان الكفر وبعضه لا يدبكه قدر كبل ايجون تهينه واعداد اولسان نسنه دن وقضا آنى اولجمكنن عبارتنر بوجهتنن شامده طاعون اولد يقنى حضرت عمر رضى الله عنه ايشد كده كيرميوب سمت آخره منصور اولغله ابو عبيده رضى الله عنه \* اوتقر من القضاء \* ديد كده حضرت عمر \* اقر من قضاء الله تعالى الى قدره \* ديد بكة قدر مادام قضاء صورتنى بولد قبحه دفع الهى مر جودر خلاصه سى قدر ديوان دولتعايه ده دفتر اجال وقضا آتلك توزيع وتقسيمى منزلنده اولور وابن اثير ديد بكة قضاء وقدر متلازمدر احدهما آخر دن منفك اولماز ذيرا قدر اساس وقضاء بناء منزلنده در (اروقيانوس)

وان الرضاء هو كمال ارادة وجود الشيء والمحبة ه افراطها عليه فيكون وجود المحبة مستلزما لوجود الرضاء من غير عكس وان القضاء وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ مجتمعة والقدرة وجودها منزلة في الايمان بعد حصول شرائطها ( فان قيل ) من طرف المعتزلة ( فيكون الكافر مجبورا في كفره والفساق في فسقه فلا يصح تكليفهما ) اى الكافر والفساق ( بالايمان والطاعة ) يعنى اذا قدر الله تعالى كفر الكافر وفسق الفاسق قبل خلق الكافر والفساق وتعلق علمه ولاقدرة للكافر ان يخرج من تقدير الله تعالى ويفعل بخلاف ما تعلق به علمه فيكون مجبورا في كفره وكذا الفاسق ( قلنا ان الله تعالى اراد منهما ) اى من الكافر والفساق ( الكفر والفسق باختيارها فلا جبر ) اى اراد الله الفسق والطاعة باختيار عبده فيكون ارادته الازلية تابعة للاختيار الحادث ولا بعد فيه لمن احاط علمه بالحادث الا ترى ان علم اختيار عبده غدا فاختر اختياره ( كما انه علم الله تعالى منهما ) اى من الكافر والفساق ( الكفر والفسق بالاختيار ) يعنى الارادة تابعة للعلم فكل ما علم الله تعالى وقوعه فهو مراد الوقوع وكلما علم الله عدمه فهو مراد عدمه \* حاصل الجواب ان يقال لان سلم من كون الكفر من الكافر والفسق من الفاسق بارادة الله وقدرته كون الكافر مجبورا في كفره والفساق مجبورا في فسقه وانما يلزم ذلك ان لو كان ارادة الله تعالى منهما الكفر والفسق من غير اختيارها وليس كذلك بل ارادة الله تعالى منهما الكفر والفسق باختيارها فلا يكونان مجبورين في الكفر والفسق ويصح تكليف الكافر بالايمان وتكليف الفاسق بالطاعة فلا يرد ما ذكرتم من السؤال ( ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشروع والقبائح حتى قالوا انه ) اى الله تعالى ( اراد من الكافر والفساق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعموا منهم ) اى من المعتزلة ( ان ارادة الله تعالى القبح قبيحة كخلقها وابعادها ) اى كما ان خلق القبح قبيح وابعاد القبح قبيح عند المعتزلة ( ونحن ننع ذلك ) اى ننع كون ارادة الله تعالى للقبح قبيحة كخلقها لان القبح ليس ذاتيا للفعل بل صفة تعرض بالنسبة الى العبد ( بل القبح كسب القبح والاتصاف به ) لارادته وابعاده وكذا خلقه

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

(٥) جانمى جانان اكر ايستره منت جانم \* جان ندر كه آنى قربان ايتيم جانامه

(٦) الفرق بين الطاعة والعبادة العبادة ما لا يجوز لغير الله تعالى والطاعة له وبقية (فرقيه)

ان سلم كون العبد خالقا لهله والحاصل ان الامر العدمي المسمى بالقصد  
 ٢ والاختيار وغيرها هو الكسب وهو مناط كرن الفعل طاعة ومصلحة  
 وتدعاق الثواب والعقاب والحسن والتبجح والخير والشر اذ لا يفتح في خلقها  
 لجواز اشتغالها على مصلحة وحكمة بل القبح كسبها كما لو اعطى ملك رجلا الف  
 درهم مع علمه بان ذلك الالف يصرف هذا الشخص الى اتلاف نفسه لكنه  
 يعطيه ليهظ بدغيره فلا يستلته بعد ذلك احد ولا يصرفه الى مثله (فمندهم)  
 اي عند المعتزلة (كون اكثر ما يقع من افعال العباد) من المعاصي والجرائم  
 (على خلاف ارادة تعالى) بل على وفق ارادة ابليس مع انه عدو الله  
 تعالى (وهذا) اي يكون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادة  
 (شنيع جدا) قيل لا يندلزم عجزه تعالى ومقابليته لوقوع خلاف مراده  
 في ملكته لان اكثر افعال العباد على وفق ارادة عدوه وهو الشيطان \*  
 قلنا اعتقاد عجزه تعالى ومقابليته كفر بالاجماع وهو محال عقلا لوجوب الوجود  
 وانما يحكم الشارح بشناعته دون استحالة لان المعتزلة لم يقولوا بانه تعالى  
 يريد الايمان والطاعة بارادة جازمة حتى يلزم العجز بل قالوا انه تعالى  
 يريد بها برغبة العباد واختيارهم فما لم يختاروه لم يريد الله تعالى فلا عجز  
 في الحقيقة (حكى عن عمرو بن عبيد) من المعتزلة (انه قال) عمرو بن عبيد  
 (ما الزمني احد مثل ما الزمني مجوسى) مثل مفعول مطلق وما مصدرية  
 او موصولة وهذا كقوله تعالى مثل ما انكم تنطقون (كان هي في السفينة  
 فقلت له) اي للمجوسى (لم لا تسلم فقال) اي للمجوسى (ان الله تعالى لم يريد  
 اسلامى فان اراد الله تعالى اسلامى اسلمت فقلت للمجوسى ان الله تعالى يريد  
 اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك) والشيطان ٣ فيعال ٤ من شطن  
 يشطن اذا بعد ٥ ويقال شاطن وتشيطان وسمى بذلك متعمدا بعد عوده  
 في الشر ويقال فعلان ٦ من شاطن ويشيط اذا هلك ٧ فالمتعمد هالك بجرده  
 ويجوز ان يكون سمي بفعالان لمباغتته في اهلاك غيره (فقال المجوسى فانا اكون مع  
 الشرك الاغلب) يعنى اذا وجد الكفر والمعاصى بارادة الشيطان يكون اكثر  
 افعال العباد بارادته فيكون الشيطان شريكا غالبا في ايجاد افعال العباد وهو كافر  
 وامر شنيع فيكون كل الافعال خيرا وشرار بارادة الله تعالى هذا الالتزام بما يريد

- (٢) القصد امر اعتبارى لا وجود له في الخارج بل هو ميل القلب ولا عدمه له عند الماتريدى وهو شئ ثابت في نفس الامر يدركه عقل وهذا من قبيل اللاموجود واللامعدوم وهو معنى الحال فيكون من الامور الذهنية فلا يكون مخلوقا للرب  
 (شرح اسحق زنجباني)  
 (٣) اسمه الاصلى عزازيل  
 (٣) وشيطان مطلقا زغين  
 عتو وتمرد صاحبي شخصه  
 دينور كرك انس وكرك  
 جن اولسون (اوقيانوس)  
 (٤) يعنى مشتق من شطن  
 (٥) عن الحق او عن الرحمة  
 (٦) مشتق  
 (٧) واحترق

(٢) قالت المعتزلة في دفع ﴿ ١٩١ ﴾ مغلوبته تعالى حين اراد ايمان الكافر وطاعة

الفاسق ولم يقم الله تعالى اراد من العباد ايمانهم رغبة واختيارا لا جبرا ولا اضطرارا فلا نقص ولا مغلوبية في عدم وقوع ذلك كالمالك اذا اراد من القوم ان يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوا وليس بشيء يعني ما قالت المعتزلة في التفضي عن لزوم المحذور المذكور ليس بشيء اذ عدم وقوع هذا المراد نوع نقص ومغلوبية ولو سلم فلا اقل من الشناعة التي ادعاها الشارح واي شناعة اعظم مما يقع مراد اللعيب والخدم لا مراد السيد والظاهر انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده فضلا عن الله جل جلاله (ط) (خيالي مع كنفروى) (ط) كذا في شرح المقاصد ثم قال وكفى بهذا مغلوبية ونقصا وهذا بهذا ظهر ان عدم وقوع المراد حينئذ نوع نقص ومغلوبية وان المراد من الشناعة في عبارة الشارح هو

على المعتزلة ان لو قالوا ان الله تعالى يريد اسلام الكافر ارادة جازمة وليس كذلك كما مر وكان جواب عمرو للمجوسى ان يقال ان الله تعالى يريد اسلامك باختيارك فاذا لم تختره لم يردك فكان التخصيص منك (وحكى ان القاضي عبد الجبار الهمداني) وهو شيخ اهل الاعتزال (دخل على صاحب) هو اي صاحب ملك (ابن عباد وعنده) اي عند صاحب (الاستاذ ابو اسحق الاسفرائيني) وهو شيخ اهل السنة (فلما رأى) اي القاضي (الاستاذ قال) القاضي (سبحان من تنزه عن الفحشاء) يعني طعن عبد الجبار على الاستاذ بقوله سبحان من تنزه عن الفحشاء يعني ان المعتزلة لا يقولون باسناد القبائح والشروع على الله من جهة الخلق واهل السنة يقولون به سبحان واقع موقع المصدر وقد اشتق منه سبحت والتسبيح لا يكاد يستعمل الا مضافا لان الاضافة تبين من المعظم فاذا افرد عن الاضافة كان اسما علما للتسبيح لا ينصرف للتعريف والالف والتون في آخره وما يضاف اليه مفعول به لانه المسبح ويجوز ان يكون فاعلا لان المعنى تنزهت وانتصابه على المصدر بفعل محذوف تقديره سبحت الله تسبيحا قال اهل اللغة اشتقاق سبحان من السباحة اي المشي لان الذي يسبح يساعده ما بين طرفيه فيكون فيه معنى التباعد وقال بعضهم هذه لفظة جمعت بين كلمتي تعجب لان السرب اذا تعجبت من شيء قالت حان والحجم اذا تعجبت قالت سب فجمع بينهما فصار سبحان والفحشاء الذي يستوجب به العقوبة في النار وقيل يجب به الخلد (فقال الاستاذ على القور) في جوابه (سبحان من لا يجري في ملكه الاما شاء) يعني مذهبكم ان كفر الكافر بدون مشيئة الله تعالى والحال ان الله تعالى لا يجري في ملكه الاما شاء يعني غرض القاضي الطعن له بان يقول هذا القول مستلزم لان يقال ليس تعالى خالق الفحشاء وقول الاستاذ طعن ايضا لان هذا الطعن اشد من الطعن الاول لان غرضه ان يقول انتم قائلون لوجود ما يشاء الله تعالى في ملكه وهو منزه عنه والغرض من هذين الحكايتين اثبات تعميم ارادة الله تعالى وقدرته كل الكائنات عند اهل الحق دون المعتزلة (والمعتزلة اعتقدوا ان الامر) اي الامر بالشيء (يستلزم الارادة) اي ارادة ذلك الشيء (وانتهى عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا) لان الله تعالى امر

هذا لا ما يستفاد من تقريره من انه اذا لم يكن هنا نقص ومغلوبية توجد الشناعة ايضا (كنفروى)



على العباد بالايان (وكفره غير مراد) لعدم امر الله تعالى على الكفار  
بالكفر (وممن نعلم) هذا اشارة الى الجواب (ان الشئ قد لا يكون مرادا  
ويؤمر به) اي بالشئ فلا يكون مستلزما للارادة (وقد يكون) اي الشئ  
(مرادا) ككفر الكافر (وينهى عنه الحكم ومصالح يحيط بها)  
اي المصالح (عم الله تعالى) فلا يكون النهي مستلزما لعدم الارادة (اولانه)  
معتوف على الحكم (لا يسئل عما يفعل) لانه مالك مطلق له ان يتصرف  
في ملكه كيف يشاء لاظم لفعله اصلا ٢ (الايرى ان السيد اذا اراد ان يظهر  
على الحاضرين عصيان عبده يا امره) اي السيد (بالشئ ولا يريد)  
اي لا يريد السيد الشئ (منه) اي من قوله عبده الا يرى توضيح لوجه الاول  
اخره من الوجه الثاني للتلايق الفصل بين الوجهين مع قصر الثاني جدا  
(وقد تمسك من الجانبين) اي اهل السنة والمعتزلة (بالآيات وباب التأويل  
مفتوح على الفريقين) والعباد افعال اختيارية (اي بارادته) قاله في المقاصد  
كان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الصريف  
الذي لا يريد ويناسبه ما في الاحياء من ان الاختيار مسبوق بالتردد والارادة  
اعم (يتناول بها) اي بالافعال الاختيارية (ان كانت طاعة) ويعاقبون  
عليها (اي على الافعال الاختيارية) (ان كانت معصية لا كازعت الجبرية)  
فانهم نسبوا القبائح الى الله تعالى وبراوا العباد من الذنوب وهي تخالف الجماعة  
(من انه لا فعل للعباد اصلا) اي الاختياريا ولا غير اختياري (وان حر كانه)  
اي العبد (بمنزلة حركات الجمادات) والهروق النابضة ورئيس الجبرية  
جهنم بن صفوان الترمذي قال اضافة الفعل الى الخلق مجاز على حسب  
ما يضاف اليه الشئ الى محله لا الى محصله وعندهم قولك جاء زيد وذهب  
عمر وكقولك طال الغلام وايض الشعر (لا قدرة عليها) اي على الحركات  
(ولا قصد ولا اختيار وهذا) اي زعم الجبرية (باطل لان الفرق بالضرورة  
بين حركة البطش وحركة الاتعاش) هذا دليل عقلي (ونعلم ان الاول  
باختياره دون الثاني) قال بعض المحققين اختيار العبد ترجيح احد الطرفين  
بلايجاب لله والله يوجده فيجب به الفعل والاول كسب والثاني خلق  
فمنه يكون لاختيار العبد دخل في وجود الفعل لكن بالترجيح لا بالتأثير

في المسائل الاعتقادية  
فوجب الرجوع الى غيرها  
من الدلائل العقلية وقد مر  
منها ما فيها كفاية لاثبات  
مذهب اهل الحق قال  
الامام الرازي ان حال هذه  
المسئلة عجيبة فان الناس  
كانوا مختلفين فيها ابدا  
بسبب ان ما يمكن الرجوع  
فيها اليها متعارض متنافع  
فقول الجبرية على انه لا بد  
لترجيح الفعل على الترك  
من مرجح ليس من العبد  
وقول القدرية على  
ان العبد لو لم يكن واحدا  
على فعله لما حسن المدح  
والنم والامر والنهي  
وهما مقدمتان بديهيستان  
اعتماد الجبرية على ان تفاصيل  
احوال الافعال غير معلومة  
للعبد واعتماد القدرية على  
ان افعال العباد على وفق  
تصورهم ودواعيهم هما  
متعارضان ومن الازمات  
الخطايات ان القدرة على  
الاجاد صفة كان لا يخلق  
بالعباد وان فعل العباد قد يكون  
سفهوا وعيها فلا يخلق لجناب

الحق واما الدلائل السمعية والقرآن مملو بما يوهم بالامرين وكذا الآثار فانامة (ولانه)  
من الامم لم يكن خالية من الفريقين وكذا الاوضاع والخطاب متدافعة من الجانبين

(٣) مما يجزم بالبداهة أنه لا يحقق له بدون القصد والاختيار (ابن عرس) (٣) جواب عن سؤال تقريره ان صحة الاسناد لا يقتضى سنة ١٩٣٣ ان يكون لابد فعل اذ يصح الاسناد في مثل ارتعاش

الشيخ وطال السلام من انتفاء كون الارتعاش والطول فعلى له عافاجاب بان الكلام في الافعال التي تقتضى بدواتها استنادها الى القصد والاختيار ممن اسندت اليه بخلاف الافعال التي لا يقتضى ذلك (عرس)

- (٤) القرآنية
- (٥) وقل الحق من ربكم
- (٦) في سورة كهف
- (٧) استشكل على ثبوت الاختيار لابد مع القول تصحيح العلم والارادة (عرس)
- (٨) كل شيء
- (٩) كل محدث عينا كان او فعلا
- (١٢) حاصل الدفع ان هذا بيان للجبر بالنسبة الى كل ما يمكن من العبد من الفعل والترك حيث عم وقال اما ان يتعلق بوجود الفعل او بعدمه وناصر بالنسبة الى الافعال الصادرة عند فقط حيث خصص الاعتراض بالنسبة الى الكفر والفسق (سيلكوتى)

(ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا) اى لا اختياريا ولا غير اختياريا هذا دليل عقلى ايضا (ناصح تكليفه) مصدر مضاف الى المفعول الضمير (ولا ترتب استحقاق الثواب) مصدر مضاف الى المفعول وهو الثواب (ولا العقاب على افعاله) اى لا يصح ترتب استحقاق الثواب على بعض الافعال مثل الصلاة وسائر الحسنات وترتب العقاب على بعض الآخر مثل شرب الخمر ونحوه (ولا اسناد الافعال) اى لا يصح اسناد الافعال الى العبد (التي تقتضى سابقة القصد والاختيار عليه) اى الى العبد (على سبيل الحقيقة مثل ٢ صلى وصام وكتب) فان كل واحد من صلى وصام وكتب مسند الى العبد على سبيل الحقيقة مع ان كل واحد من هذه الافعال مسبوق بالقصد والاختيار (بخلاف مثل ٣ طال القلام واسود لونه) فان كل واحد من طال واسود لا يقتضى سابقة القصد والاختيار (والتصويص ٤) هذا دليل نقلى (القطعية تنفي ذلك) اى تنفى ان لا يكون لقدرة العبد تأثير الافعال الاختيارية (كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون) يحصل من هذا دفع قولهم بانه لا فعل للعبد اصلا (وقوله تعالى ٥ فن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ٦ وغير ذلك) من الآيات (فان قيل ٧) هذا السؤال من طرف الجزئية منشأ السؤال قوله والمقصود تعميم ارادة الله تعالى (بعد تعميم علم الله تعالى ٨ و ارادته ٩ الجبر لازم قطعا) لا يقال هذه السؤال عين ماصر ١٢ في قوله فان قيل فيكون الكافر مجبورا بكفره \* لاننا نقول ماصر بناء على لزوم الجبر من كون الكل بخلق الله تعالى فهو جبر متعلق بالفعل فقط وهذا بناء على لزومه من تعلق العلم والارادة الازليين فهو جبر متعلق بالفعل والارادة معا فلما ورد تعلقها بوجود الفعل وعدمه وهنا (لانهما اما ان يتعلقا) اى علم الله تعالى و ارادته تعالى (بوجود الفعل فيجب) الفعل (او بعدمه) اى بعدم الفعل (فيمتنع) الفعل (ولا اختيار مع الوجوب) اى مع وجوب الفعل (والامتناع) قوله والامتناع يكون معطوفا على الوجوب فيكون معناه ولا اختيار مع وجوب فعل العبد وامتاعه واما على النسخة الاخرى وهو قوله ولا امتناع فحينئذ يكون معطوفا على لا اختيار فيكون معناه ولا امتناع للعبد على الفعل مع الوجوب ولا اختيار له ايضا فعلى هذه النسخة

(٥) هذا السؤال ناش عن جواب السؤال الاول ١٩٤ ولذا جئنا بالقضاء المؤذن للتفريع

على ما قبله  
يكون على تقدير واحد لاعلى التقديرين فعلى كلا التقديرين يكون العبد  
مجبورا ( قلنا بئله ويريد ان العبد يفعله ) اى فعلا ( او يتركه ) اى يترك  
الفعل ( باختياره فلا اشكال ) حاصل هذا الجواب ان يقال ان الجبر اما  
يازم ان لو كان علم الله وارادته متعلقا بالفعل والترك من غير اختيار العبد  
وليس كذلك فان عادة الله تعالى جارية على ان علمه وارادته ان يتعلقان  
بالفعل والترك على وفق اختيار العبد فان اختار العبد الفعل تعاق علم الله  
وارادته وان اختار الترك تعاق علم الله تعالى وارادته فلا يلزم الجبر النهى  
ذكرتم ( فان قيل ه فيكون ٦ حينئذ فعله الاختيارى ٧ واجبا ) ان علم الله  
اراد وجود الفعل ( او ممتعا ) ان علم الله تعالى اراد عدم الفعل ( وهذا ) اى كون  
الفعل الاختيارى واجبا او ممتعا ( بنا فى الاختيار ) اى اختيار العبد ( قلنا ه  
ممنوع فان الوجوب ٩ بالاختيار محقق للاختيار ) رد عليه السيد ان اختيار العبد  
لا يستند اليه والا لاحتاج الى ارادة اخرى واذا استند اختياره الى اختيار الصانع  
كان مجبورا \* اجيب بان الارادة امر اضافى والمفتقر الى الارادة هو الوجود  
فقط فيستغنى الارادة عن ارادة اخرى كاحتفاء التكوين عن تكوين آخر  
لذلك ( لا منافاه ) لان المنافى للاختيار هو الوجوب بدون الاختيار فيجوز  
ان يكون الاثر الصادر عن الفاعل بالاختيار واجبا بالاختيار ( وايضا )  
جواب آخر ( منقوض بافعال البارى تعالى ) لان علمه ان تعلق بوجود  
فعله فيجب وان تعلق بعلمه فيمتنع مع انه فاعل بالاختيار يعنى ان افعال  
البارى واجبة ومع هذا لا ينافى الاختيار واما النقص بفعل البارى تعالى  
فدفعه بانه مقتصر الى اختيار قديم يتعلق فى الازل بالفعل الحادث فى وقته  
فالمخلص ان يقال ان اختيار العبد مستند الى الاستعداد الموضوع فيه بطريق  
الصحة لا الوجوب يعنى ان الله تعالى يخاق فى العبد صفة من شأنها  
ان يريد بها اى شىء كان فى اى وقت كان \* لا يقال ان الوجوب فى فعل الله  
تعالى من ذاته تعالى فلا يكون الوجوب منافيا لاختياره بخلاف فعل العبد  
فان الوجوب فيه لا يكون الا من الله تعالى فيكون الوجوب منافيا لاختيار  
العبد \* لانا نقول الكلام فى الفعل بعد وجوبه فالوجوب من حيث انه وجوب  
سواء كان من ذات الفاعل وغيره لا يتغير والا لا يكون واجبا بل ممكنا فالجواب

على ما قبله  
(٥) قد منع هذه المقدمة  
لان العلم تابع للمعلوم على  
معنى ان المعلوم اصل والعلم  
ظله وحكاية عنه فانه  
انكشف الشىء على ماهو  
عليه فى حده ذاته الا يرى  
ان صورة الفرس المنقوشة  
انما كانت على هذه الهيئة  
لان الفرس فى حده ذاته  
كذلك فالصورة انما يكون  
علما اذا كان مطابقا حتى  
لو خالفه بوجه ما لم يكن علما  
بل جهلا ففعل انه لا مدخل  
للعلم فى جعل العقل واجبا  
وسلب القدرة والاختيار  
عن فاعله ( خيالى مع حاشية  
سينكوتى وكنقروى )  
(٦) اى اذا اراد الله ان العبد  
يفعله باختياره وعلم ذلك  
يكون فعل العبد الاختيارى  
واجبا واذا اراد ان يتركه  
باختياره وعلم ذلك يكون  
ممتعا وهذا ينافى الاختيار  
( حاشية قرعى )  
(٧) اى الصالح لان يصدر  
باختياره  
(٨) فى الجواب منافاة هذا

الوجوب والامتناع للاختيار ممنوع (عرس) (٩) وجوب الفعل ههنا معناه قضاء العلم والارادة وقوعه (عرس) (ما)

مقاله الشارح ( فان قيل ) من جانب الجبرية \* وحاصله ان يقال لو كان للعبد قصد واختيار في افعاله لزم ان يكون المقدر الواحد داخل تحت قدرتين مستقلتين واللازم باطل وكذا الملزوم فلا يكون للعبد قصد واختيار في افعاله ( لامعنى تكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجودا لافعاله بالقصد والاختيار وقد سبق ) الواو للجمال ( ان الله تعالى مستقل بمحاق الافعال وايجادها ) اى ايجاد الافعال ( ومعلوم ) والحال معلوم ( ان المقدر الواحد ) اى الفعل الواحد ( لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين ) لان كل واحدة من القدرتين لا تخلو من ان تكون كافية في حصول ذلك المقدر اولا تكون كذلك فان كانت الاولى لزم الاستغناء عن القدرة الاخرى وان كانت الثانية لانكون القدرة مستقلة والمقدر خلافه ( قلنا كلام في قوة هذا الكلام ) يعنى لانزاع في قوة هذا السؤال ( ومتانتة الا انه ) اى الشان ( لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ) اى ثبت بالضرورة ( ان لقدرة العبد و ارادته مدخلا في بعض الافعال ) والقدرة هو التمكن من ايجاد الشيء وقيل صفة تقتضى التمكن وقيل قدرة الانسان هيئة بها يتمكن من الفعل وقدرة الله تعالى عبارة عن نفى العجز عند اشتقاق القدرة من القدر لان القادر يقع الفعل على مقدار قوته اوعلى مقدار ما يقتضيه مشيئته وفيه دليل على ان الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدورا وان مقدر العبد مقدر الله تعالى لانه شئ وكل شئ مقدر ( كحركة البطش دون البعض كحركة الارعاش احتجنا ) جواب لما ( في التفصي ) اى النجاة ( عن هذا المضيق الى القول ) متعاقبا احتجنا ( بان الله تعالى خالق والعبد كاسب وتحقيقه ) اى تحقيق ان الله تعالى خالق والعبد كاسب ( ان صرف العبد قدرته و ارادته الى الفعل كسب ) قسره في التلويح بقصد القلب وجعله من الامور الالاموجودة واللامعدومة فلا يرد عليه ان تصرف فعل موجود فيستند الى البارى ( وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك ) اى عقيب ارادة العبد ( خالق ) قيل هذا يشعر بتقديم الكسب على ايجاد فيلزم كون العبد كاسبا لفعله حال عدمه \* اجيب ايجاد الله تعالى متعاقبا بقصد العبد متأخرا عنه متأخرا ذاتيا لازماتيا وايضا القصد الى تمام الفعل

ف عند جماعه كان الفعل مكسوبا والتقصيد كسبا وعلى الوجهين لا يلزم  
 كسب الفعل حال عدمه (والمقدور الواحد) أى الفعل الواحد (داخل  
 تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل) الواحد (مقدور الله تعالى  
 بجهة الإيجاد ومقدور العبد بجهة الكسب) لان تعلق القدرة بالمقدور  
 لا يجب ان يكون بالإيجاد فان قدرة الله تعالى متعلقة فى الأزل بالعالم  
 بالإيجاد ثم يتعلق به عند الإيجاد نوع آخر من المتعلق (وهذا القدر)  
 أى الله تعالى خالق والعبد كاسب (٤ من المعنى ضرورى وان لم يقدر ٥  
 على ازيد من ذلك ٦) المعنى (فى تلخيص المباحه المفهومة) أى موضحة ومعملة  
 (عن تحقيق كون فعل العبد بخلاق الله تعالى وإيجاده) أى الله تعالى (مع ما فيه)  
 أى فعل العبد (للمبد من القدرة والاختيار ولهم) جواب ما يقال وهو  
 ما الفرق بين الخلق والكسب حتى يقال ان الفعل مقدور الله تعالى من جهة الإيجاد  
 ومقدور العبد من جهة الكسب فاجاب عنه بقوله ولهم أى للمتكلمين  
 (فى الفرق بينهما) أى بين فعل الله تعالى وفعل العبد (عبارات ٨) منها ان يقال  
 ان الخلق ايجاد اصل الفعل والكسب تحصيل صفة من كونه طاعة  
 او معصية وهو مذهب القاضى قيل كون طاعة او معصية انما هو لموافقته  
 الامر او مخالفته وكل منهما امر لا يحتاج الى علة سوى وجود الفعل  
 فى الامر فلا دخل لقدرة العبد فى شئ منهما عنده نعم ان كون الفعل  
 طاعة او معصية لما عرض له بالنسبة الى محله ناسب ان ينسب الى قدرة المحل  
 لذلك (مثل ٩ ان الكسب واقع ١٢ بالة والخلق لا بالة) هذا الفرق  
 والآن ان يمد لا يفيد شياً لان فعل العبد كصلاية مثلا ان وقع بالة فليس بخلاق  
 او لا بالة ١٣ فليس بكسب فامعنى اجتماع الكسب والخلق فيدوايضا اما  
 ان يكون فى محل قدرته او لا وايضا اما ان يتفرد القادر به او لا فلا يظهر ١٤  
 معنى اجتماعها فيه (والكسب مقدور وقع فى محل قدرته) أى قدرة العبد  
 فان القيام مقدور المبد وقع فى محل قدرته وهو بدنه لان القيام قائم به وبدنه  
 متصف به (والخلق مقدور لافى محل قدرته) يعنى الخلق لا يقع فى ذاته والحاصل  
 ان اثر الخلق ايجاد الفعل فى امر خارج من ذاته و اثر الكاتب صفة فى فعل  
 قائم به \* قيل الخلق بالمعنى المصدرى فى محل قدرته وبمعنى المخلوق ليس

(٤) من المعنى المطلوب ههنا  
 فى هذا المضيق وهو اعمال  
 كل من مدين المتتبعين  
 فيما يليق به بحسب الوسع  
 ضرورى لا بد منه والا  
 فيمتنع اهمال قدرة العبد  
 واختياره بالكلية كما يمتنع  
 القول بعدم تأثير قدرته  
 و ارادته تعالى فى وجود  
 فعل العبد فتعين كون  
 ما ذكر ضروريا (ابن عرس)  
 (٥) فى هذا المقام  
 (٥) والمعنى ان ما قرناه  
 فى ذلك اقصى ما فى الوسع  
 عند التحقيق واحسن  
 ما فى الباب من تحرير الفرق  
 بين اتقاق والكسب  
 (ابن عرس)  
 (٦) القدر من المعنى  
 (٧) المتقدمين  
 (٨) قابلة للبحث  
 (٩) قواهم  
 (١٢) من العبد  
 (١٣) أى ان وقع بالة  
 (١٤) اجيب بان اجتماعها  
 فيه معقول بالنظر الى  
 القادرين وهو ظاهر  
 (حاشية كنفروى)

(٤) قيل فيسند لشركة سنة ١٩٧ في مذهب الاستاذ لعدم انفراد كل من قدرة الله

تعالى وقدرة العبد بمقدور واحد بل مجموعهما مؤثر في مقدور واحد مع ان مذهب اقيح شركة من مذهب المعتزلة لانه يدل على ان قدرته تعالى غير كاملة في الابدان بل هي ناقصة محتاجة الى الاعانة بخلاف مذهب المعتزلة لانهم زعموا ان قدرة الله تعالى لا يتعلق بافعال العباد الاختيارية وليس بشيء يعنى انما لانتم الاستزمام المذكور لان الشركة موجودة في مذهب ايضا لان كلام المؤثرين في مذهب منفرد بماله دخل في التأثير احدها بالخالقية والاخرى بالكاسبية ثم انما لانتم ان هذا اقيح الشركة من مذهب المعتزلة لان تأثير قدرة العبد في بعض الامور يجعل الله وخالقه كذلك حيث تعلق ارادته العلمية بحصول بعض الامور بالانضمام قدرة العبد الى قدرته وان كانت قدرته كافية في ايجاده ليس باقيح من نفي

بمقصود لان تميزه من الكسب بين \* قيل فيه المراد ان الخلق ما كان حاصله لاني محل قدرته والكسب ما كان حاصله في محل قدرته فيظهر الفرق بين الخلق والكسب ويمكن ان يراد الفرق بين الخلق والمكسوب اذ به يظهر الفرق بين الخلق والكسب (والكسب لا يصح انفراد القادر به) اي بالكسب اي لا يكون بمجرد الكسب الفعل موجودا بل لا بد من انضمام القدرة والخلق اليه (والخلق يصح) قال المشايخ ان مقدور الله تعالى قسمان القسم الاول لا يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كافي الموجودات التي لا صنع للعبد فيها والقسم الثاني ما يصح انفراد القادر به ولكن لا يكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخل فيه كالافعال الاختيارية للعباد الى غير ذلك (فان قيل) من جانب الجبرية ومنشأ السؤال قوله الله تعالى خالق والعبد كاسب (فقد اثبت ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة) حاصل هذا السؤال ان يقال لو كان للعبد قصد واختيار في افعاله لزم اثبات ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة بين الله وبين العبد واللازم باطل والملزوم مثله (قلنا ان الشركة ان يجتمع انسان على شيء وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر) فلا شركة في مذهب الاستاذ وهو ان الموجد مجموع القدرتين على ان يتعلقا باصل الفعل \* قيل ان اراد الاستاذ ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها قدرته الله تعالى صارت مستقلة بالتأثير بتوسط اعانتها فتمرت من الحق وان اراد ان كلام القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل قلنا والظاهر ان مراده كون الترجيع من العبد والابدان من الحق كما قاله البعض اذ حينئذ يصح ان يقال ان القدرتين تعلقا باصل الفعل لا صفة من كونه طاعة او معصية (كشركاء القربى والحالة وكذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيتين بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكا لله بجهة الخلق والعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فان قيل) من طرف المعتزلة هذا السؤال على قوله والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح (فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحقاق

دخول قدرته تعالى بالكيفية كما هو مذهب المعتزلة (خيالي مع حاشية سيلكوتي وكنقروى)

دخول قدرته تعالى بالكيفية كما هو مذهب المعتزلة

(٤) انعام يكن كذلك (عرس) (٥) ومن لازم ذلك انه تعالى ﴿ ١٩٨ ﴾ (٦) عبث خلق ايلز قيوم

الدم والعقاب بخلاف خلقه) حاصله ان يقال ان ههنا امرين الخلق والكسب فلم كان كسب القبيح قبيحا موجبا لاستحقاق الدم دون خلقه ( قلنا )  
لانه قد ثبت ان الخالق حكيم الحكيم صفة من صفات الذات معناه انه ذو العلم القديم المطابق للعلوم مطابقة لا يتطرق اليها خفاء ولا شبهة ولا يتصور زواله وانه اتقن الاشياء كلها (٥ لا يتخلق شيا الاوله) اى المشى (عاقبة حيدة ٦ وان لم نطلع عليها) اى على العاقبة الحيدة فعلى هذا لو اطعم كسب القبيح للعاقبة المحمودة فيد لحل له ذلك يؤيده ما ذكره في تفسير القاضى ٧ ان بعض المشايخ مثل عن قتل الخضر معصوما ٩ فاجاب لو اطعمت ما اطعمه يحل لك ما اطعمه امكن ان يراد بما اطعمه الامر الخاص فلا يحل له ما لم يؤمر وقيل ان الخالق يتصرف في ملكه فلا يقبح منه شئ بخلاف الكاسب فعلى هذا يكون كسب القبيح قبيحا قطعا ( فجزنا بان ما استبحه ) الهاء عائدا الى ما ( من الافعال ) بيان ما ( قد يكون له فيها ) اى فى الافعال ( حكم ومصالح كما فى خلق الاجسام الخبيثة الضارة ) كالحيات والعقارب والحيث ما يستبحه الطبع السليم ( المؤلمة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجزنا كسبه للقبيح مع ورود النهى عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الدم والعقاب ) والحسن منها اى من افعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح فى العاجل ) اى فى الدنيا ( والثواب فى الآجل ) اى فى الآخرة كالايمان والصلاة والصوم وغير ذلك من الحسنات وهذا تفسير للحسن الشرعى بما يترتب عليه وكان عليه ان يفسر معناه حتى يظهر ترتب الحكم عليه فقول الحسن عندهم ما امر به والقبيح ما نهى عنه فالمباح واسطة بينهما وقيل القبيح ما نهى عنه والحسن ما لم ينه فلا واسطة (والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقا بالدم والعقاب ليشمل المباح ) اى يكون جائز الطرفين كالاكل والشرب والمشى وانما كان هذا التفسير احسن من التفسير الاول لان المباح على هذا التفسير كان من الحسن فان ما لا يكون متعلق الدم والعقاب اعم من ان يكون متعلق المدح والثواب كافي للمأمورات او لا يكون كذلك كما فى سائر الافعال المباحة كالاكل والشرب فيكون تعريف الحسن جامعا بخلاف التعريف الاول فانه لا يتناول المباح ولا يكون جامعا

علم حكيم قادر ومختار دائم \*  
ويلرسك فهم حكمت لا محاله \*  
مه تابانه باقى كاه هلاله \*  
نظر قيل عالم كون وفساده \*  
منافع يوقى خلق خنفساده \*  
( منظومة اسحق زنجاني )  
(٧) عن ابي عباس رضى الله  
عنهما ان نجدة الحرورى  
كتب اليه كيف قتله وقد نهى  
النبي صلى الله عليه وسلم  
عن قتل الولدان فكاتب اليه  
ان علمت من حال الولدان  
ما علمه عالم موسى فلك  
ان تقتل (بيضاوى) (٩)  
وامام الفلام فكان ابواه  
مؤمنين فخشينا ان يرهنهما  
طغيانا وكفرا فاردنا  
ان يبدلهمما ربهما خيرا  
منه زكوة واقرب رجا  
الا يتوفى الآيات اشارات منها  
ان قتل النفس الزكية  
بلا جرم محظور فى ظاهر  
الشرع وان كان فيه مصلحة  
لغيره ولكنه فى باطن الشرع  
جائز عند من يكشف  
بخواتم الامور ويتحقق له  
ان حياته سبب فساد دين  
غيره وسبب كال فساد

فوجدنا عبدا من عبادنا آتياه رحمة من عندنا وعلمناه من لانا علما الآية (سورة الكهف) (والفرق)

كقولك جالس الحسن او اسيرين فلا يكون الا بين مباحين في الاصل وهي تدفع توهم الحرمة كما ان التسوية تدفع توهم الرجحان واما التخيير فهو ترديد الامر بين شيئين ولا يجوز الجمع بينهما كقولك تزوج زينب او اختها فلا يكون الا بين ممنوعين في الاصل (كليات ابي البقا) المكروه هو ضد المحبوب قد يطلق على الحرام كقول القدوري ومن صلى الظهر في منزله يوم الجمعة قبل الصلاة الامام ولا عذر له كره له ذلك وعلى المكروه تحريما وهو ما كان الى الحرام اقرب ويسمى محمدا حراما ظنيا وعلى المكروه تنزيها وهو ما كان تركه اولى من فعله ويرادف خلاف الاولى فان كان نهيا ظنيا يحكم بكراهة التحريم الا ان صار الى النهي عن التحريم الى الندب فان لم يكن الدليل نهيا بل كان مفيدا للترك

والفرق بين التخيير والاباحة ٢ انه يتمتع في التخيير الجمع ولا يتمتع في الاباحة وفي تعريف الحسن على هذا التقدير نظر لان المكروه من التقيح يصدق عليه ما لا يكون متعلقا للذم والعقاب وهو تعريف الحسن لا يصدق عليه في تعريف التقيح ليس بجامع وتعريف الحسن ليس بمنع والصواب ان يعرف الحسن بما لا يكون متعلق النهي والتقيح ما لا يكون متعلق النهي فنقول المكروه على نوعين كراهة تحريم وكراهة تنزيه فالاول داخل في التقيح والثاني في الحسن فلا يرد النظر ﴿ برضاء الله تعالى ﴾ اي ارادته من غير اعتراض ﴿ اي منع من الله تعالى ﴾ والتقيح منها ﴿ اي من افعال العباد ﴾ وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل اعلم ان الحسن والتقيح مقول بالاشتراك على ثلاثة معان \* الاول هو ان الحسن ما يكون ملائما للطبع كالحلاوة والتقيح ما لا يكون كذلك كالمرارة \* المعنى الثاني هو ان الحسن ما يكون صفة كالعلم والعدل والتقيح ما يكون صفة نقصان كالجهل والظلم \* والمعنى الثالث هو ان الحسن ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل كالايمان والتقيح ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل كالكفر والاولان عقبان اتفاقا والمعنى الثالث عطف المعترضة والشرع كاشف عنه وشرعي عند اهل السنة فالشرع لو حسن التقيح او قبح الحسن يصح عندهم لا عند المعتزلة ﴿ ليس برضائه ﴾ اي الله تعالى ﴿ لما عليه ﴾ اي على التقيح من افعال العباد ﴿ من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعني ان الارادة والمشية والتقدير يتعلق بالكل ﴾ اي بالحسن والتقيح والحير والشر خلافا للمعتزلة فانهم قالوا الارادة انما تتعلق بالحسن لا بالتقيح فالله تعالى يريد ايمان الكافر والمؤمن برغبتهم ولا يريد كفرهم ومعصيتهم اصلا بناء على الاصل المذكور ﴿ والرضاء ﴾ قيل الرضاء حالة نفسانية تعقب حصول دلائم مع ابتهاج وانبعاث فهو غير الارادة بالضرورة لانها تسبق الفعل وهذا تعقبه فهو بهذا المعنى مجاز في حق الله تعالى لانه لا يحدث له صفة عقيب امر البتة ﴿ والحجة ﴾ محبة الله تعالى لعباده ارادة الهدى والتوفيق لهم في الدنيا وحسن الثواب في الآخرة ومحبة العباده ارادة طاعته والحرص عن معاصيه

الغير الجازم فهي التنزيهية (حاشية در المختار) والكراهة عدم الرضاء وعندما معتزلة عدم الارادة (حاشية ابن عابد بن)



( ٩ ) والظاهر ان صراده انه عادة تكون الفعل مكسوبا ﴿ ٢٠٠ ﴾ للعبد والا فلا تأثير له في ايجاد

( عرض )

(٩) قوله عادة لان عمل اى علة  
عادية للفعل اى جرت  
عادة الله تعالى بان يخلق  
الفعل ويترب على ذلك  
العرض الذى خلقه الله  
تعالى فى الحيوان لاعلة  
مؤثرة للفعل اذ لا يمنع  
ان يخلق الله تعالى الفعل  
من غير خلقه الاستطاعة  
وان لم يجز عادة الله تعالى  
ذلك كالنار مع الاحراق  
والجمهور على انه شرط  
عادي كشرطية يس  
الملاقى بالنار للاحراق فان  
عادة الله تعالى قد جرت  
بخلق الاحراق عند يس  
ما يلاقى لاشروط حقيقى  
بمعنى الاحرام الموجود الخارج  
الموقوف لشيء لا يمكن  
خلق الله تعالى الحرق  
فى الحطب الرطب عند  
ملاقاة النار وان لم يجز  
عادة الله تعالى كذلك فلو كان  
شرطا حقيقيا لامتنع خلقه  
كذلك (خيالى مع محشبه  
عبدالرحمن)  
(٢) الاختيارى

وعند الاشعري المحبة والرضاء يمان كل موجود كالارادة لانها عندهم  
بمعنى الارادة \* واورد عليه بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر فاجاب  
الاشعري بتأويل هذه الآية بانه لا يرضى لعباده المؤمنين بدليل الاضافة  
الى (والامر لا يتحقق الا بالحسن دون التقيح) والاستطاعة مع الفعل ﴿  
الاستطاعة والقوة والقدرة والطاقة والوسع اسماء متقاربة عند اهل السنة  
مترادفة عند المتكلمين وهى ثابتة للعباد فى الافعال الاختيارية عند اهل السنة  
خلافاً للتجبرية فانهم قالوا العبد مجبور على خلق الله تعالى كالجادات وفى هذا  
القول ابطال الامر والنهى ورفع الشرائع وانكار الحسن والضرورى والتحاق  
بالسفسطائية وقالت القدريه وكثير من الكرامية الاستطاعة ثابتة للعبد  
لكن قبل الفعل ليكون التكليف للقادر وقال اهل السنة استطاعة الفعل  
مقارنة للفعل \* قوله مع الفعل مية زمانية وان تقدمت عليه بالذات ضرورة  
تقدم العلة على الممول (خلافاً للمعتزلة) قالت المعتزلة والكرامية  
الاستطاعة سابقة على الفعل اذ لو لم تكن سابقة عليه لكان الفاعل  
بلا استطاعة عند تكليفه على الفعل واذا لم تكن له استطاعة عند التكليف  
يكون عاجزاً اذ العاجز من الاستطاعة لو كان على الفعل حينئذ لازم  
تكليف العاجز وهو باطل لما سياتى ان تكليف ما لا يطاق باطل بالاتفاق  
وهى اى الاستطاعة ﴿ حقيقة القدرة التى يكون بها ﴾ اى بالقدرة ﴿ الفعل ﴾  
اى فعل العبد ( اشارة الى ما ذكره ) الهاء عائد الى ما ( صاحب التبصرة )  
وهو رئيس الحنفين فى علم الكلام ( من انها ) اى الاستطاعة ( عرض  
يخلق ) اى العرض ( الله تعالى فى الحيوان يفعل ) اى الحيوان ( به )  
اى بهذا العرض ( الافعال الاختيارية وهى ) اى الاستطاعة ( علة ٩ )  
لفعل ٢ ) لان الله تعالى خلق الفعل فى العبد على خلق القدرة فيه  
هذا يشعر بأولوية مذهبنا لان علة الشيء تقارن منه ( والجمهور على انها )  
اى الاستطاعة ( شرط لاداء الفعل لاعلة ) لانها ليست من احدى  
العمال الاربع وهو ظاهر لان العلة هو الله تعالى او العبد وفيه اشارة  
الى ان مذهب المعتزلة اولى لان الشرط سابق ( وبالجملة ) اى سواء كانت  
الاستطاعة علة او شرطا ( هى ) اى الاستطاعة صفة يخلقها الله

( تعالى )

تمالى عند قصد اكتساب الفعل بمد ٢ سلامة الاسباب والآلات) وبهذا  
 خرج العلم والارادة والحياة لان كلامها ليس مخلوقا عند قصد الاكتساب  
 اما الحياة والعلم فسبقتهما على القصد ولو تجدد الامثال واما الارادة  
 فلانها عين القصد فلا يصدق عليه انه يخلق عند القصد (فان قصد)  
 اى العبد (فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر  
 خلق الله تعالى قدرة فعل الشر فكان هو) اى العبد (المضيق لقدرة  
 فعل الخير فيستحق) العبد (الذم والعقاب) لتضييعه قدرة الخير  
 ولصرف قدرته الى الشر (فلهذا) اى لتضييع العبد (ذم الكافرين  
 بانهم لا يستطيعون السمع ٣) اذ المراد نفي حقيقة القدرة لانفي الاسباب  
 والآلات لانها كانت ثابتة لهم وانما المنفى عنهم حقيقة القدرة التي يتفق  
 الفعل بها اى يضعون الاستطاعة للسمع اذ الذم يلحق باعدام حقيقة القدرة  
 وانعدام حقيقة القدرة حينئذ يكون بتضييعهم لاشتغالهم بغيرها  
 اى لا يقصدون كلام الله تعالى على وجه التأمل بل يستمعون على وجه التناد  
 والانكار) واذا كانت ٤ الاستطاعة عرضا ٥ وجب ان تكون مقارنة  
 للفعل بالزمان لا سابقة عليه) اى على الفعل (والا) اى وان لم تكن مقارنة  
 للفعل (لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر) تعليل للزم  
 (من امتناع بقاء الاعراض فان قيل) من طرف المعتزلة (لو سلم استحالة بقاء  
 الاعراض) يعنى لانسل اولا استحالة بقاء الاعراض في الزمانين ولو سلم  
 استحالة بقاء الاعراض باعيانها واشخاصها (فلا نزاع في امكان تجدد الامثال  
 عقيب الزوال) اى زوال الاعراض (فن اين يلزم وقوع الفعل بدون  
 القدرة) الاستفهام للانكار فيكون المعنى لا يلزم وقوع الفعل بدون القدرة  
 لانه بالقدرة الحاصلة بعد زوال القدرة الاولى (قلنا انما ندعى لزوم ذلك)  
 اى وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة (اذا كانت القدرة التي بها الفعل ٦  
 هي القدرة السابقة ٧) لان القدرة التي بها الفعل اذا كانت القدرة السابقة  
 على الفعل والحال ان العرض لا يبق في الزمانين فيلزم وقوع الفعل بلا قدرة  
 وانه محال (واما اذا جمعتوها) اى القدرة التي بها الفعل (المثل المتجدد  
 المقارن) للفعل (فقد اعترفت بان القدرة التي بها الفعل لا تكون)

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

(٣) وكانوا لا يستطيعون  
 سماع الآية في اواخر سورة  
 الكهف \* ما كانوا  
 يستطيعون السمع وما كانوا  
 يبصرون الآية في اوائل  
 سورة هود

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

(٥) لا يبق زمانين  
 (٦) اى التي يفرض  
 وقوع الفعل

(٧) على الفعل في الوجود

(٢) رد أيضا على القائلين بسبق القدرة على الفعل ﴿٢٠٢﴾ حاصله انكم بعد الاعتراف

القدرة (الامقارنة) فيلزم ترك مذهبكم هو ان القدرة التي بها الفعل تكون  
سابقة عليه لامقارنة (٢) ثم ان ادعيتم انه لا بد لها (اي للقدرة المؤثرة  
من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل) يعني ان ادعيتم ان الفعل لا يمكن  
ان يحصل باول ما يحدث من القدرة لانها ضعيفة فلا بد للقدرة التي بها الفعل  
من امثال سابقة حتى يتقوى القدرة بها فيمكن الفعل بها فالخصل ان القدرة  
التي بها الفعل تتوقف في حصول الفعل بها على امثال سابقة لانها لو لم تتوقف  
عليها لكانت هي اول ما يحدث ثم لا يحصل الفعل بها فيحتاج الى قدرة اخرى  
حتى يحصل بها الفعل فيكون هي من امثال سابقة وانما لم ندع انه لا بد من بقاء  
القدرة لانه قد ثبت انها عرض لا يبقى مع ان البقاء لا يوجد تقويتها فافهم  
(باول ما يحدث من القدرة) من بيان ما يعني لا يمكن بحدوث القدرة اولا  
بل لا بد من بقاء القدرة او من قدرة اخرى حتى يمكن الفعل باول القدرة  
(فعلكم البيان) فاذا لم يتوا فيكون الفعل بالقدرة المقارنة للفعل فقط لانه  
ظاهر ان الفعل لا يحصل بدون القدرة (واما ما يقال ٣) جواب آخر ٤  
لقوله فان قيل هذا استدلال على ان الاستطاعة مع الفعل على تقدير تسليم بقاء  
القدرة وما ذكر اولا استدلال على تقدير امتناع بقاء القدرة (لو فرضنا  
بقاء القدرة السابقة الى ان) اي وقت (الفعل) والفرق بين ان وآنت  
ان الآن الزمان الذي انت فيه والآنت هو الزمان الذي قبل الزمان الذي  
انت فيه وهو الساعة السابقة على ساعتك (اما يتحدد الامثال واما باستقامة ٦  
بقاء الاعراض ٧) في الزمانين باعتبارها واشخاصها هذا تريد على المعادلة  
من طرف اهل السنة (فان قالوا) اي المعادلة (بجواز وجود الفعل بها)  
اي بسبب القدرة (في الحالة الاولى) اي في اول الحدوث (فقد تركوا  
مذهبهم) وحينئذ لا يلزم سبق القدرة على الفعل مع ان مذهبهم كذلك  
(حيث جوزوا مقارنة الفعل ٨ القدرة وان قالوا بامتناعه) اي امتناع الفعل  
في الحالة الاولى (لزم انحكم ٩) اي الدعوى بلا دليل (والترجيح بالاصحاح  
اذ القدرة بحالها المتغير) الا كما في الحالة الاولى يعني لم تكن ضعيفة اولا ثم قويت  
ثم ليسا سواء كان المراد بالقدرة المثل المتجدد او غيره (ولم يحدث فيها)  
اي في القدرة (معنى) في كل الحالات اي في الحال الاولى والثانية

(لاستحالة)

بان القدرة التي بها الفعل  
لا تكون الامقارنة على  
تقدير جعل القدرة المثل  
المتجدد ان ادعيتم انه لا بد  
للقدرة المقارنة للفعل  
من امثال سابقة عليها  
وقت التكليف حتى لا يمكن  
الفعل باول الحدوث  
من القدرة فهذه دعوى  
مجردة عن البرهان

(٣) في جواب السؤال

(٤) هذا الجواب اختيار

صاحب التمهيد ومن تبعه

(قرعى)

(٥) على الفعل

(٦) ببقاء القدرة على التقدير

الاول بنوعه لا يشخصه

وعلى الثاني بشخصه ايضا

(بحي المنين)

(٧) كما هو مذهب الفلاسفة

(٨) غير سابقة عليه

(٩) اثبات حكيمين متنافيين

اشيء واحد مع الاستواء

في النسبة اذ وجود الفعل

بالقدرة في الحالة الاولى

مساو لوجوده بها في الحالة

الثانية اذ صلاحية الزمان

تلك واحدة (عرس)

- (٤) اي من وجودها  
 (٥) اي بالزمان  
 (٦) بل يجوزون ذلك ولا يمتنع عندهم حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة وانما محل نزاع كون القدرة هل يجوز ان تسبق الفعل او لا فقلنا بامتناع السابق بناء على امتناع بقاء الاعراض وقالوا بجوازه بناء على بقاء في ماذا كروه نظر لما قلنا (ابن العرس)  
 (٧) اي حال كونها  
 (٨) وهو قوله ان قالوا بامتناع لزوم التحكم  
 (٩) ابتداء زمان حدوثها  
 (١٢) اي ولا يحد بجواز ايضا ان يجب (عرس)  
 (١٣) وهو الامام الرازي ربه الله تعالى (عرس)  
 (١٤) في وجود الفعل  
 (١٥) مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها (قريبي)

(لاستحالة ذلك على الاعراض) اي حدوث معنى في القدرة اي لم يكن في اول القدرة مانعا يمنع حصول الفعل بها ولم يكن في آخر القدرة داعيا الى الفعل لان التغير والحدوث عرض لا يقوم بالقدرة التي هي عرض ايضا والالزم قيام العرض بالعرض (فإصدار الفعل بها) اي بسبب القدرة (في الحالة الثانية ٤ واجبا وفي الحالة الاولى ممتنا ففيد نظر) جواب اما في قوله واما ما يقال (لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل ٥ لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية ٦) اي مقارنة القدرة للفعل مقارنة زمانية حتى يلزم من جواز المقارنة الزمانية ترك مذهبهم (وبان حدوث كل فعل) اي ولا يقولون بان كل فعل (يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه) اي على الفعل (بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشروط) لوجود الفعل \* حاصل هذا الكلام ان يقال انا نختار القسم الاول من التردد وهو ان وجود الفعل بالقدرة جائز في الحالة الاولى ولكن لانسانه يلزم ترك مذهبهم لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية ولا يقولون بان كل فعل يجب ان يكون القدرة سابقة عليه حتى يلزم ترك المذهب لجواز وجود الفعل بالقدرة في الحالة الاولى بل يقولون ان القدرة يجوز ان تكون مع الفعل وقبله (ولانه يجوز ان يمتنع) هذا جواب للشق الثاني ٨ من التردد (في الحالة الاولى ٩ لانتفاء شرط او وجود مانع) عن وجود فعل (ويجب) ١٢ الفعل (في الثانية لتام الشروط مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين) اي الحالة الاولى والثانية (على سواء) حاصل هذا الكلام ان يقال انا نختار القسم الثاني من التردد وهو ان يقال ان وجود الفعل يمتنع في الحالة الاولى ولكن لانسلم لزوم التحكم والترجيح بلا مرجح لانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى الى آخره (ومن ههنا) اي ومن اجل جواز امتناع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرط وارتفاع مانع مع بقاء القدرة في الحالتين (ذهب بعضهم ١٣ الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير ١٤) وارتفاع الموانع (فاللق بها مع الفعل ١٥ والا) اي وان لم يرد بها بقدرة المستجمعة لشرائط المذكورة

بل أريد بها القوة ٢ الضلية التي إذا انضم إليها ارادة شيء حصل ذلك الشيء (فقبله ٣) أي قبل ذلك الشيء قياسا على سائر القوى الحيوانية المخلوقة مع الحيوان ولأن الوجدان الشاهد بثبوت القدرة فينا شاهد باستمرارها وثبوتها أي وقت يريد الحركة وقيل لأنها جزء العلة وجزؤها مقدم على المعلول \* قلنا جزء العلة لما يجب تقدمه بالذات لا بالزمان والكلام في التقدم الزماني التقدم ٤ وهو كون الشيء بحيث يحتاج الشيء آخر ولا يكون مؤثرا فيه كتقدم الجزء على الكل كتقدم الواحد على الاثنين والتقدم الزماني ٥ كتقدم الأب على الابن فالوجه ما ذكرنا ٦ (واما امتناع بقاء الاعراض) هذا اشارة الى الطعن الى قوله واما باستقامة بقاء الاعراض (فبني على مقدمات صعبة البيان) معنى البيان اظهار المقصود بابلغ افظ وهو من الفهم وذكاء القلب فلوثبت هذه المقدمات لكان مذهب اهل السنة حقا مطلقا والافذهب المعتزلة اولى (وهي) أي المقدمات (ان بقاء الشيء امر محقق) هذا هو المقدمة الاولى (زائد عليه) أي على الشيء فلا نسلم ان بقاء الشيء كذلك بل البقاء هو استمرار الوجود وعدم زواله وهو عين الوجود (وانه) معطوف على ان بقاء الشيء اشارة الى المقدمة الثانية (بمتنع قيام العرض بالعرض) فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض وانما يكون كذلك ان لو كان بمعنى التبعية في التحيز واما اذا كان بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت فلا امتناع (وانه) اشارة الى المقدمة الثالثة (بمتنع قيامهما معا بالحل) فلم لا يجوز قيامهما معا بالحل كالحركة والسرعة القائمتين بالجسم يعني اذا لم يكن بقاء الشيء زائدا عليه فلا يمتنع بقاء الاعراض واذا جاز قيام العرض بالعرض او قيامهما بالحل فلا يمتنع ايضا سبق القدرة على الفعل وبقاؤها الى زمان الفعل (ولما استدل القائلون) أي المعتزلة (بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف) أي الاخر (حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكاتب) أي مأمور (بالاعيان وتارك الصلاة مكاتبها) أي بالصلاة (بعد دخول الرقت فلولا تمكن الاستطاعة محتمة حينئذ) أي حقيقة القدرة التي يوجد الفعل بها (لزم تكليف العاجز) أي امر العاجز على الشيء ببيان ذلك الشيء (وهو باطل اشارة) جواب لما

(٢) أي مجرد القوة  
 (٣) أي فهمي توجد قبل الفعل  
 وممه وبعده ولذا قيل  
 ان النزاع لفظي (قريني)  
 (٤) التقدم خمسة تقدم بالزمان  
 كتقدم الأب وتقدم بالرتبة  
 كتقدم الامام على المأموم  
 وتقدم بالذات كتقدم العلة  
 على المعلول وتقدم بالطبع  
 فاحتاج اليه ان استقل بحصل  
 المحتاج كان متقدما عليه تقدما  
 بالعلية كتقدم حركة  
 اليد على حركة المنقاسح  
 وان لم يستقل بذلك كان  
 متقدما عليه تقدما بالطبع  
 كتقدم الواحد على الاثنين  
 فان الاثنين يتوقف على  
 الواحد ولا يكون الواحد  
 مؤثرا فيد وتقدم بالشرف  
 كتقدم المعلم على المتعلم وكذا  
 التأخر خمسة لانه في مقابلة  
 التقدم  
 (٥) وهو ما له تقدم بالزمان  
 (٦) ثم لما كان القول بجواز  
 سبق القدرة على الفعل يقتضي  
 بقاء العرض بالشخص اشارة  
 الى التزامه (عرس)

(٣) فيكون من موصولة في محل خبر ٢٠٥ الجرح تقديره على من استطاع اي قدر واطاق على الذهاب

اليه واراد به قدرة سلامة  
الاسباب والآلات وهي  
تقدم على الفعل  
والاستطاعة التي هي  
شرط لوجوب الفعل  
هي الاستطاعة بهذا المعنى  
لا الاستطاعة التي شرط  
حصول الفعل وهي لا تكون  
الاعم للفعل لانها لا توجد  
الفعل وسببه فلا تكون الا  
معه فالاستطاعة الاولى  
شرط للوجوب للحصول  
لانها لو كانت شرطه لكان  
لا يجب الحج على من كان  
في اقصى البلاد من مكة الا  
بمحضورها لانه لا شك في انه  
لم يوجد في حقه القدرة  
التي تؤدي بها افعال الحج  
لانها انما تؤدي في مكة  
فلا يكون قادرا على تلك  
الافعال الا بالمحضور الى تلك  
الامكنة فيجب ان لا يلزم  
الحج الا بمحضورها فكان  
له ان يحضر حتى لا يجب  
عليه الحج وايضا كل واحد  
من الاستطاعة والسبيل  
مطلق وقد فسره عليه  
الصلاة والسلام بالزاد

( الى الجواب بقوله ويقع ) اي يطلق هذا الاسم يعني لفظ الاستطاعة  
على سلامة الاسباب اي اسباب الفعل (والآلات) الآلات جمع آلة  
وهي الوساطة بين الفاعل ومنفعله في وصول اثره اي اثر الفاعل اليه اي  
الى المنفعل كالمشاة للنجار فانه اي المنشار واسطة بينه اي بين النجار وبين  
الخشب في وصول اثره اي اثر النجار اليه اي الى الخشب والجوارح اي  
الكواكب جمع جارحة ( كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع )  
من بدل ٣ من الناس ( اليد سيلا ) اي المراد بالآية الكرعة الزاد والراحلة  
لاحقيقة قدرة الفعل \* حاصل هذا الجواب ان الاستطاعة مقول بالاشتراك  
على معنيين الاول هو القدرة الحقيقية وهي القدرة المستمرة للفعل والثاني  
هو سلامة الاسباب والآلات والجوارح وهي القدرة الممكنة على الفعل  
وصحة التكليف تنوقف على المعنى الثاني دون المعنى الاول فلا يلزم تكليف  
العاجز لانفاء المعنى الاول لوجود المعنى الثاني وانما يلزم ذلك لو انقضى  
المعنى الثاني ( فان قيل ) في رد هذا الجواب من جانب المتهمة (الاستطاعة  
صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست بصغلة ) اي للمكلف  
( فكيف يصح تفسيرها ) اي الاستطاعة ( بها ) اي بسلامة الاسباب  
حاصل هذا السؤال ان يقال ان تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب  
والآلات والجوارح ليس بجائز لان السلامة مبينة والتفسير بالمبين  
لا يجوز فلا يكون الجواب المذكور جوابا لاستلزامه المحال ( قلنا المراد  
سلامة الاسباب ) اي اسباب المكلف فالالف واللام عوض عن المضاف اليه  
( والآلة والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك ) اي بالسلامة  
( حيث يقال هو ذو سلامة الاسباب الا انه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل  
يحمل عليه ) اي على المكلف بحمل المواظفة ( بخلاف الاستطاعة ) فانه  
يقال المكلف مستطيع قلنا سلامة الاسباب والآلات مما يحمل على المكلف  
حل الاشتقاق كالاستطاعة يقال المكلف ذو سلامة اسباب كما يقال انه  
ذو استطاعة او يشتق منه ما يحمل على المكلف حل التواطىء كما يشتق  
من الاستطاعة يقال المكلف سليم الاسباب كما يقال المكلف مستطيع  
فلا فرق بينهما في كونهما وصفه كما سبق الى بعض الاوهام

والراحلة وكل واحد منهما من قبيل الاسباب لان قبيل حقيقة القدرة الخ ( شيخنا زيادة جله اول )

من ان سلامة الاسباب لا يشتق منها ما يحمل على المكلف بخلاف الاستطاعة  
 وصحة التكليف تعتمد على اي توقف على هذا الاستطاعة التي هي  
 سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول (اي القدرة الحقيقية  
 التي بها الفعل) فان اريد بالعجز ( هذا حقيقة الجواب عن استدلال  
 المترلة بانه لو لم يكن الاستطاعة قبل الفعل لزم تكليف العاجز ) عدم الاستطاعة  
 بالمعنى الاول ٨ فلا نسلم استحالة تكليف العاجز ( بالمعنى الاول  
 بل يجوز فاللازمة مسامة لكن لانسب استحالة اللازم وهو تكليف العاجز  
 بهذا المعنى لصديق العاجز حينئذ على عدم شئ من شرائط صدور الفعل  
 ومن جاتها قصد الفاعل ومباشرته باسباب الفعل والآلة فعادم القصد  
 والمباشرة عاجز على هذا ولا خلاف في صحة تكليفه بل لم يقع من التكليف  
 الا تكليف العاجز بهذا المعنى وانما ردد في العجز ولم يردد في استطاعة  
 بان يقال المراد بها اما المعنى الاول او الثاني لان الاستطاعة المتنازع فيها  
 هي القدرة التي بها الفعل وهو المعنى الاول ( وان اريد ٨ بالمعنى الثاني  
 فلا نسلم لزومه ) اي لزوم تكليف العاجز اي لانسب الملازمة ( لجواز  
 ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم يحصل حقيقة القدرة  
 التي بها الفعل ) فان قلت العجز باق مع سلامتها لعدم القدرة المؤثرة فلم جاز  
 التكليف معها \* قلت لما جرى سنة الله تعالى على خلق القدرة المؤثرة عند  
 قصد الفعل اذا سلم الاسباب جعل سلامتها كالقدرة المؤثرة (وقديجاب ٩)  
 اي عن استدلال المترلة بان القدرة لو لم تكن قبل الفعل لزم تكليف العاجز  
 ( بان القدرة سالحة للضدين ) اي القوة العضلية التي مر ذكرها  
 واما القدرة المستجمعة لشرائط التأثير فغير سالحة للضدين اتفاقا ( عند  
 ابي حنيفة حتى ان القدرة المعصومة قد الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف  
 الى الايمان ولا اختلاف بينهما الا في التعاق ١٣ ) لانه محل القدرة وهي آلة  
 سالحة للضدين وكذا القدرة وهذا لان كل سبب من اسباب الفعل  
 كالآلات والادوات المعسدة لتتميم القدرة الناقصة سالحة للضدين  
 كاللسان يصلح للصدق والكذب واليد لقتل الابرار والكفار  
 وكذا القدرة الحقيقية \* وتحقيقه ان الطاعة مع المعصية انما تختلفان بالنسبة

(٤) والسر في اعتماد ان سلامة الاسباب لا يتوقف وجود الفعل عندها الا على قصد العبد لان توقف الفعل على وجود القدرة ووجودها عند سلامة الاسباب لا يتوقف الا على القصد فوجود الفعل عند السلامة لا يتوقف الا على القصد والقصد امر ممكن من العبد يصح التكليف به فكذا ما لا يتوقف الا على القصد يصح التكليف به فلذا كفي سلامة الاسباب لصحة التكليف ( خيالي مع حاشيته لابن شمعان )  
 (٥) مناط صحت التكليف انسان \* يومعنادر محقق ايتم نسيان \* ( منظومة زنجاني )  
 (٦) في قوله لزم تكليف العاجز (٨) المقارن للفعل (٨) بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الثاني  
 (٩) يدل جواب المصنف بقوله ويقع هذا الاسم الخ (١٢) اي في تعلق القدرة

الى الامر والنهي لامن حيث الذات فان السجدة لله تعالى طاعة وللصم  
مصيبة ولا تفاوت في ذات السجدة ولا تفاوت القدرة عليها الا انها  
اذا اقترنت بالطاعة سميت توفيقا واذا اقترنت بالنعية سميت خذلانا وهي  
في ذاتها واحدة لانها وضع الجبهة على الارض ( وهو ) اى الاختلاف  
في التعلق ( لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان  
المكلف ( اى بالايمان ( الا انه صرف قدرته ) اى الكافر ( الى الكفر  
وضم باختياره صرفها ) اى القدرة ( الى الايمان فاستحق الذم والعقاب (٣)  
واذا ثبت ان القدرة واحدة ثبت ان القدرة عند تكليف الكافر على الايمان  
ثابتة فلم يلزم تكليف العاجز ( ولا يخفى ) هذا شارة الى رد هذا الجواب  
( ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل ) اما بجهد الامثال  
او بدونه ( لان القدرة على الايمان في حال الكفر تكون قبل الايمان لا محالة  
فان اجيب ) عن قوله ولا يخفى ( بان المراد القدرة وان صلحت للضدين لكنها  
من حيث التعلق باحدهما لا تكون الامعة ) اى مع احدهما فلا يلزم  
من هذا الجواب تسليم كون القدرة التي بها الفعل قبل الفعل لان القدرة  
التي بها الفعل هي القدرة من حيث انها متعلقة بالفعل وهي ليست  
متقدمة على القدرة المطلقة حتى يلزم ان يكون القدرة قبل الفعل ( حتى  
ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها  
للترك ) اى ترك للفعل ( هي القدرة المتعلقة به ) اى بالتترك ( واما نفس  
القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين قلنا في هذا مما لا يتصور فيه  
نزاع ) بين اهل الحق والمعتزلة فان كلهم قائلون بكون القدرة المتعلقة  
بالفعل معه لا قبله واما النزاع بينهما في نفس القدرة التي بها الفعل هل هي  
متقدمة على الفعل لا يكون كذلك ( بل هو ) اى الجواب المذكور  
( لغو من الكلام ) واما كان لغو من الكلام لان قوله حتى ان ما يلزم مقارنتها  
للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل لا يكون له معنى لان المقارن للفعل لا بد  
وان يكون متعلقا بالفعل ( فليتأمل ) وجه التأمل ان نفس القدرة لا يجوز  
ان تكون متقدمة متعلقة بالضدين عند اهل الحق اصلا ولا يكلف  
العبد التكليف مأخوذ من الكلفة وهي المشقة ﴿ بما ليس في وسعه ﴾

(٢) غير عاجز

(٣) بهذا التضييع

(٤) في الجواب عن هذا

الجواب



(٤) وهو المحال بالذات (٣) نحو اجمع بين الحركة ٢٠٨ والسكون (٤) اي تمتعا بغيره

الوسع ما يسمع الانسان ولا يضيق عليه ولا يخرج فيه لان قاعدة التكليف اما للاداء كما قاله المعتزلة اول الابتلاء ومعنى الابتلاء الاختبار والاختبار من الله تعالى ان يظهر حاله ليستوجب الثواب والعقاب لان الله تعالى لا يظن الثواب او العقاب بما يعلم ما لم يظهر منه ما يستوجب الثواب والعقاب كما علم من ابليس الكفر ولم يلغنه ما لم يختبره ويظهر منه ما يستوجب اللعنة والعقوبة كما هو مذهبنا وهذا لا يتصور فيما لا يطاق واما الاداء فظاهر وكذا الابتلاء لانه اذا كان بحالة لا يتصور وجوده لا يتحقق معنى الابتلاء اذ هو انما يتحقق في امر اذا اتى به ثواب ولو امتنع يعاقب فاذا فيما يتصور وجوده لا فيما يمتنع (سواء كان تمتعا في نفسه ٢ كجميع الضدين ٣) وقب الحقائق وتحصيل الحاصل (او ممكنا ٤ في نفسه لكن لا يمكن للبعد كحق الجسم) والعصود الى السماء فانه ممكن في نفسه لكن لا يكون في وسع العبد عادة ٥ (واما ما يمتنع ٦) اي ما يكون ممكنا في نفسه وامتعا بالنظر الى الغير (بناء على ان الله تعالى علم خلافه او اراد خلافه كما بان الكافر ٧ واطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به) اي بايمان الكافر واطاعة العاصي (لكونه مقدورا للمكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف) اي عدم وقوعه (بالمس في الوسع ٨ متفق عليه) نحو جمع الضدين وخلق الاجسام وان جوزه الاشعري (بقوله تعالى لا يكاف الله نفسا الا وسعها ٩) اي مقدورها وانت خير بان الآية انما تدل على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق وهو لا يوجب انتفاء الجواز (والامر في قوله تعالى اسبؤني باسماء هؤلاء لتعجين دون التكليف) هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر تقديره ان التكليف بما لا يطاق لو كان غير جائز لما وقع والوقوع دليل الجواز وانه تعالى طلب الانباء من الملائكة مع انهم ليسوا بعالمين وطلب الانباء من ليس بعالم تكليف بما لا يطاق = الجواب ان طلب الانباء مع عدم علمهم انما يكون تكليفا لو كان الامر طلبا لتحقق المأمور وليس كذلك بل لاظهار عجزهم حيث قالوا اجعل فيهما من نفسك فيها ويسفك الدماء ونحن نسمع بحمدك ونقدس لك فيكون اسكاتهم ودفعنا لاعتقاد فضلهم على آدم عليه السلام وخطاب التعجيز وهو الامر باتيان الشيء ولم يكن آتيانه مرادا ليظهر عجز المخاطب

(٥) في كلامه اشعار بان ما ليس في وسع العبد ثلاثة ان يمتنع لنفسه فهو مه كجميع الضدين وقب الحقائق واعدام القديم وان لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة للنفس فهو مه سواء امتنع تعاقبه كخلق الاجسام او لا كالظهور ان الى السماء وهذا القسم هو محل النزاع وان يمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او تعلق ارادته بعدم وقوعه او تكليف بهذا جائز اجاعا (ط) (قريني) (ط) والاول لا يجوز ولا يقع تكليفه اتفاقا الثاني لا يقع اتفاقا ويجوز عندنا خلافا للمعتزلة والثالث يجوز ويقع بالاتفاق فهذا توجيه ما قيل تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري (خيالي) (٦) من افعال الاختيارية (٧) الذي علم الله انه لا يؤمن (٨) وسع المكلف (٩) وما جعل عليكم في الدين من حرج الآية

(وان)

( ٢ ) لأنه تصرف في خالص ٢٠٩ ملكه ولأن الحاكم بالحسن والصدق انما هو الشرع ثم

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

( ابن عرس )

(٣) اي على امتناع تكليف

ما ليس في الوسع

(٤) اي التكليف بما لا يطاق

(٥) وقوعه

(٦) بين الالزام والملزوم

(٧) اي الالزام (٨) فالملزوم

محال وهو الوقوع

(٩) الطريقة التي حصل بها

الاستدلال (عرس) (١٢)

مصدرة (١٣) اي دفع النكته

بالجواب عنها بالمنع (ط)

(قريبي) (ط) نقض تفصيلي

منع للملازمة حاصله ان دليلكم

جميع مقدماته باطل لانه

قد يخالف الحكم عنه في مادة

مثل اني لهب حيث وقع

التكليف بالايمان فضلا عن

الجواز مع جريان الدليل

فيه بان يقال انه لو كان جائزا

لملزوم من فرض وقوعه

محال لكنه يلزم لانه يستلزم

الكذب في كلام الله تعالى

حيث اخبر عنه بان لا يؤمن

( سيلكوتى )

وان كان ذلك محالا كالامر باحياء الصور التي ينفخها المصورون يوم  
القيامة ليظهر عجزهم ويحصل لهم الندم ولا ينفعهم الندم فوقوله تعالى حكاية  
ربنا ولا تحمنا ما لا طاقة لنا به ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل اتصال  
ما لا يطاق من النوازل اليهم ) كالقيسط وغيره اشارة الى جواب سؤال مقدر  
وتقرير السؤال ان التكليف بما لا يطاق لو كان ممتعا للمجاز الاستمارة عنه  
في قوله تعالى ربنا ولا تحمنا ما لا طاقة لنا به فان تحميل ما لا طاقة لنا تكليف  
من التكليفات والاستمارة عنه استمارة عن تكليف ما لا يطاق فدل على  
ان التكليف ليس بمتنع \* قلنا لانما انه استمارة عن تكليف ما لا يطاق بل  
استمارة عن تحمليه وهو معيار التكليف مختص بالامر والتحميل  
لا يختص به وعندنا يجوز ان يحمل الله تعالى عبده جبالا يطيقه فيموت ولا يبالي  
ولا يجوز ان يكلفه بحمل جبل بحيث لو حمل يثاب ولو امتنع يعاقب للزوم التبعية  
لان تكليف العاجز خارج عن الحكمة كتكليف الاعمى بالنظر او المقعد بالمشي  
فلا ينسب الى الحكيم ( وانما النزاع في الجواز ) اي عدم التكليف عاين  
في الوسع متفق عليه وانما النزاع في الجواز (فقد المعتزلة بناء على القبح العقلي )  
لانه عبث عن العليم القادر الفنى وهو محال ( وجوز ما اشعري لانه لا يقع  
٢ من الله تعالى شئ وقد يستدل ) من طرف المعتزلة بقوله تعالى لا يكلم الله  
نفسا الا وسمها على نفي نفس الجواز (٣) على متعاقب يستدل (وتقريره) اي تقريره  
الاستدلال ( انه لو كان جائزا للملزم من فرض وقوعه محال ) وهو كذب  
الله تعالى هذه مقدمة شرطية ( ضرورة ان استحالة الالزام توجب استحالة  
الملزوم ) وهو تكليف ما ليس في الوسع ( حقيقة قلنا في الالزام لكنه وقع  
لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال ٧ محال ٨ ) قوله لكنه لو وقع الى آخره مقدمة  
استثنائية يعني لكنه لزم من فرض وقوعه محال وهو اخبار الله تعالى بقوله  
لا يكلم الله نفسا الا وسمها وهو محال ( وهذه ) ٩ الهاء لتثنيه وذا اشارة  
والضمير مشار اليه ( نكتة ١٣ ) في بيان استحالة وقوع كل ما يتعاقب به علم الله تعالى  
او ارادته ( اي ارادة الله تعالى ) ( واختياره ) اي الله تعالى ( بعدم وقوعه )  
الباء متعاقب يتعلق والهاء في وقوعه عائد الى ما ( وحالها ) اي حل ١٤ النكته  
( انا لاسلم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه ) اي في حد ذاته ( لا يلزم من فرض

( رمضان - ١٤ - على شرح العقائد )

وقوعه محال ٢ وانما يجب ذلك ) اى عدم لزوم المحال ( لو لم يرض له  
 ٣ الامتناع بالغير والا ) اى وان عرض له الامتناع بالغير ( لجاز ان يكون لزوم  
 المحال ٤ بناء على الامتناع بالغير ) فان التكليف ما ليس في الوسع جائز وممكن  
 في نفسه وممتنع بالغير وهو لزوم كذب كلام الله تعالى ( الا يرى ) وهو دليل على  
 جواز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير ( ان الله تعالى لما وجد العالم  
 بتدبيره ) اى الله تعالى ( واختياره ) اى الله تعالى ( فعدمه ) اى العلم  
 ( في ممكن في نفسه مع انه يازم من فرض وقوعه ) اى العدم ( بخلاف المعلوم  
 ٦ عن علته ٧ التامة وهو ) اى الخفاف ( محال والحاصل ٨ ان الممكن في نفسه  
 لا يازم من فرض وقوعه ) اى وقوع الممكن ( محال بالنظر الى ذاته واما بالنظر  
 الى امرزائه على نفسه ) اى على نفس الممكن ( فلان سلم انه ) اى من فرض  
 وقوعه ( لا يستلزم المحال ) وما يوجد من الالم في المضروب عقيب ضرب  
 انسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان ( قيد بذلك ) اى بقوله  
 عقيب ضرب انسان وعقيب كسر انسان ( ليصح محال للخلاف في انه  
 هل للمبدع صنع فيه ام لا ) بخلاف كسر الله تعالى فانه ليس بمحال للخلاف  
 بخلاف الانكسار عقيب كسر الانسان فانه محال للخلاف قوله قيد بذلك  
 الى آخره اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم قيد بقوله عقيب  
 ضرب انسان وبقوله عقيب كسر انسان ولم يقل وما يوجد من الالم  
 في المضروب والانكسار في الزجاج فاجاب عنه بقوله قيد الى آخره وما شبهه  
 كالموت عقيب القتل ٩ ) اى عقيب الجرح او عقيب اذهاب الروح فان الموت  
 ذهاب الروح وهو اثر اذهاب فليس الموت عين القتل كما توهم ذلك  
 كل ذلك مخلوق الله تعالى ( اى اثر فعل الله تعالى ) لما سر من ان الخالق  
 هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه ) اى الى الله تعالى  
 ( بلا واسطة ) والالم والانكسار ممكن ايضا ( والمعتزلة لما ساندوا بعض  
 الافعال ) كالاتعمال الاختيارية والافعال المتولدة دون الافعال الاضطرارية  
 ( الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا يتوسط فعل  
 آخر ) كصدور نفس الضرب مثلا ( فهو بطريق المباشرة ولا ) اى  
 وان صدر بتوسط فعل آخر كاعرض الحاصل في المضروب ( فبطريق

( التوليد )

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

( ٣ ) اى للممكن

( ٤ ) من فرض وقوعه

( ٥ ) فعدم العالم ممكن في نفسه

لكن عرض له الامتناع بغيره

الذي هو تعلق القدرة

والارادة بغيره الذي هو

وجود العالم فان لم من فرض

وقوعه محال هو الخفاف

المذكور بناء على ذلك

الامتناع العارض له كما بان

ابى جهل ممكن في نفسه لكن

عرض له الامتناع بغيره

الذي هو الاخبا الصادق

بعدم وقوعه فان لم من فرض

وقوعه محال هو كذب

الاخبار بناء على ذلك

الامتناع العارض له

( ابن عرس )

( ٦ ) وجود العالم

( ٧ ) وهي القدرة والاختيار

المتعلقين به

( ٨ ) من حل هذه المشكلة

( ٩ ) اى ايقاع الامر المنقضى

الى الموت كالذبح مثلا

( عرس )

( ٢ ) حاصله ان اريد بعدم تمكن العبد من عدم حصولها انه لا يمكن منه قبل مباشرة ما يوجب حصولها فمنوع اوضح تمكنه من ذلك ٢١١ قبل المباشرة وان اريد انه لا يمكن منه بعد مباشرة

ما يوجب حصولها فليس له  
لا يمكن من ذلك بعد المباشرة  
لكنه لا يتاني كونه مكتسبا  
للعبد كما في الافعال بطريق  
المباشرة فان من فعل فضلا  
لا يمكن من تركه بعد مباشرة  
ما يوجب حصوله اعني  
مصرف القدرة والارادة اليه  
مع انه مختار في فعله وذلك  
مكتسب له فكذا في التولدات  
من غير فرق فلا وجد لقوله  
بخلاف افعاله الاختيارية  
اقول يمكن ان يقال ان معنى  
عدم تمكن العبد من عدم  
حصولها ان حصولها بعد  
مباشرة السبب ضروري  
لا يدخل له بد في حصولها  
وعدم حصولها وان العلم  
الحاصل من النظر قائم بالنفس  
والنظر قائم بقواها (حاشية  
شخالي اميد الله الكنعروى  
٩ اجل بر وقتك غايت  
وانجامه دينور مثلا حيات  
وعمر انساني باينده مقدر  
اولان مدتک غايتنه دينور که  
اول آنده انسان لاحاله  
وفات ايدر نص کر عده

التوليد ومعناه ) اى معنى التوليد ( ان يوجب الفعل لفاعله فعلا آخر )  
والمراد بالفعل ههنا المعنى القوي فلا تقضى بالعلم الحاصل عقيب الفطر  
( كحركة اليد توجب حركة المفتاح فالالم متولد من الضرب والانكسار  
من الكسر وايضا ) اى الالم والانكسار ( مخلوقين لله تعالى ) بل الكسر  
والضرب فعل العبد والالم والانكسار متولد من الضرب والكسر فيكونان  
فعلين للعبد بالواسطة فيكونان اثرين لفعل العبد ( وعندنا الكل ) اى كل  
الافعال سواء كانت اختيارية او غير اختيارية وسواء كانت بطريق المباشرة  
او بطريق التوليد ( بمخلق الله تعالى ) لا صنع للعبد في خلقه ٢١٢ والاولى  
ان لا يقيد بالخلق ( لان يفهم من المفهوم الخالف ان للعبد صنعا في التولدات  
في الكسب مع انه ليس كذلك ) لان ما يسمونه مثل مات لا صنع للعبد فيها )  
اى في التولدات ( اصلا ) اى لا ينسب الخلق ولا بحسب الكسب  
( اما الخلق ) اى تخليق التولدات هذا تنصيل لما اجله في صنع العبد  
( فلاستحالة من العبد واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ماليس قائما  
بمحل القسرة ) اى قدرة الكسب فان الالم قائم بالمضروب دون الضارب  
والانكسار قائم بالمتكسر الذى هو الزجاج دون الكاسر والموت قائم بالمقتول  
دون القاتل الذى هو الفاعل « قيل هذا مقوض بالالم الحاصل بضرب  
نفسه » قلنا قائم بمحل هو غير محل قدرة الضرب اذ القدرة متجربة  
في الاعضاء وايضا موت المقتول لو كان مكتسب القاتل لا طرد قيامه به  
فلما لم يتم في مقتول الغير علم انه ليس بمكتسب له يمكن بقى النقض بالعلم  
التولد من النظر ( ولهذا لا يمكن ) اى لم يقدر ( العبد من عدم حصولها )  
اى حصول التولدات منع ذلك بانه يتمكن ترك ما يوجب ( بخلاف الافعال  
الاختيارية ) فانه يمكن ٢ من عدم حصولها ٢١٣ والمقتول ميت باجله ٢١٤  
الاجل ٩ لفة الوقت ويقال بجميع المدة كلها وعليه قوله عليه الصلاة  
والسلام فليسلم الى اجل معلوم وعلى متنهاما فيقولون انتهى الاجل وبلغ  
الاجل آخره ويقولون حل الاجل فاذا جاء اجلهم يقال آخر مدة التأجيل  
والمراد ههنا الآخر ( اى الوقت المقدر لموته ) اى لموت المقتول في عز الله  
تعالى ولو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت ٢١٥ لا كازعم

من وجه اوزره مستعملدر ( ١ ) غايت مدت حيات ( ٢ ) وقت معين ( ٣ ) اهلاذ كفتار ( ٤ ) عدت مطلقه  
( ٥ ) عذاب وعقوبت معانسه ( اوقيانوس )

(٢) اي لم يوصله اليده فانه لم يقتل اماش الى اجله ٢١٢ (ع) (ع) (ع) (ع) والمعنى انه

بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه (ع) اي على المقتول (الاجل) فانهم قالوا تولد موته من قتل القاتل ٢ ولولم يقتل اماش الى اجله الذي علم الله موته فيه لولا القتل قال ابو الهذيل من المعتزلة ان الله لم يقتل مات البتة في ذلك الوقت والا لكان القاتل مغيرا لمعلوم الله تعالى وهو محال \* اجيب بانه لا استحالة في قطع الاجل المقدر لولا القتل لانه تقرير لمعلوم الله تعالى \* بيان هذا الكلام ان الله تعالى لما علم قتله كان تقريره لمعلومه واما علمه تعالى بموت في وقت آخر فمطلق بعدم قتله وقطعه ليس تنبيها لمعلوم الله تعالى وانما يكون تفسيرا ان لوعلمه علما بآثاره غير معلق بشيء مفروض \* لكن بقي الاشكال على اهل السنة حيث قالوا لولم يقتل لحاز ان يموت وان لا يموت لانهم ان ارادوا به عدم تعيينه في علمه الحق فهو انكار للقضاء وان ارادوا به الامكان الذاتي فهو متفق بين الكل فلا بحث فيه \* جوابه ان المراد عدم تعيينه على المرض فلا ينافي ذلك تعيينه في القتل (لنا ٣) اي لتادليل (ان الله تعالى قد حكم بآجال السباد) اي الاوقات المقدره لموتهم (على ما علم الله من غير تردد وبآجال) الباء متعلق بحكم (اذا جاء اجابهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون واحتمت المعتزلة) على ان المقتول ليس ميتا باجله (بالاحاديث الواردة في ان بعض انطاغات يزيد في العمر) كقوله عليه الصلاة والسلام لا يرده القدر الا الدعاء ولا يزيد في العمر الا البر وقال عليه الصلاة والسلام من احب ان يبسط رزقه ويؤخر له اجله فليصل رحمه البر بالكسر الاحسان وهو في حق الابوين والاقربين ضد العقوق وهو الاساءة اليهم والتضييع ملقهم \* صلاة الرحم كناية عن الاحسان الى الاقربين من ذوى النسب \* والاحسان المعطف عليهم والرفق بهم والرعاية لاحوالهم فاذا جاز الزيادة بالحسنة جاز النقصان بالسيئة او بالقتل (وبانه) دليل عتلي للمعتزلة (لو كان) المقتول (ميتا باجله لما استحق انتقال ذما في الدنيا ولا عقابا) في الآخرة (ولادية) في قتل الخطأ (ولا قصاصا) في قتل العمد \* القصاص على وزن فعال من المفاعلة وهي المساواة (اذ ليس موت المقتول بمحقق) اي يخاق القاتل (ولا بكسبه) اي القاتل (والجواب عن الاول) اي الاستدلال بالاحاديث (ان الله تعالى كان ينام انه لولم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة) اصل سنته سنة فلامهاهاه اقولهم عامته مسانته وقيل لامها واو لقولهم سنوات يديده ان الزيادة والنقصان بالنسبة

تعالى لما اقدر القاتل على قتله فقتله قطع عليه اجله فاستناد كل من قطع ولم يوصله الى الله مجازي من قبيل الاستدلال بالسبب عندهم والافهم يقولون بان القاتل قطع عليه ولم يوصله (كشترى) قوله لنا ان الله الخ بانه اذا جاء اجابهم الخ قد تكرر هذه الآية في التنزيل مصدره بقوله لكل امه اجل وتعيين الاجل لكل امه لا يستلزم تعيين الاجل لكل واحد من تلك الامه في الاستدلال بحث (حاشية عصام) (٤) في حق الطاعون سنة (٩٤٩) في رسالة ابن نجيم صاحب الاشياء والبحر قال الامام الغزالي ان قيل فافائدة الدعاء مع ان القضاء لا يمد له قلت ان من جملة القضاء رد البلاء بالدعاء قاله عامه سبب لرد البلاء ووجود الرحمة كان الترس سبب لدفع السلاح والماء سبب لانطفاء النار وخروج النبات ان ينفع حذر من قدر ولكن الدعاء ينفع بما نزل وبما لم ينزل فعايكم بالدعاء عباد الله الحديث عن معاذ (جامع الصغير) (الى)

(٢) وقيل عن الضمك ٢١٣ في قوله تعالى (بحمرا الله ما يشاء ويثبت) ان الرجل

ايصل رحمه وقد بقي في عمره  
ثلاثة ايام فيزيد الله تعالى  
من عمره ثلاثين سنة  
وان الرجل ليقطع رحمه  
وقد بقي من عمره ثلاثون سنة  
فيحبط الله الى ثلاثة ايام واما  
الاشكال بان الآجال واحدة  
ومقدرة لا تستأخر فاجاب  
عنه في شرح المشارق  
بثبوت الآجل المعلق وهذا  
انما يكون بما اظهر الى  
الملائكة وكتب في اللوح  
لا بما عند علمه تعالى لئلا  
اتحقيق انه من غوامض  
علم الكلام فقايمته متشابه  
وليس لنا الا العمل بالنصوص  
والآثار الصحيحة كفاية  
صفاته تعالى واسماؤه  
(بريقة خادمي في شرح  
الطريقة جلد ثاني)

(٤) اختلف في تقدير مدة  
حياة المفقود قال الزيلعي  
اختار ان يفوض الى رأي  
الامام لانه مختلف فيه  
باختلاف البلاد (درر)  
لان الموت يختلف باختلاف  
الاماكن بمجودة الهواء  
وارادته لان للهواء تأثيرا كما نقل للفنساوي البزازية (ط) (واني) (ط) ان مصر استقم فاستجموا خبرها

الى عمر المتقدم في علم الله تعالى لولا اسباب الزيادة والنقصان ٢ قيل هذا ٤  
يعود الى القول بتعدد الاجل والمذهب انه واحد قلنا الحق ان تعدد الاجل  
بهذا المعنى غير محال بل المحال ان يعلم الله تعالى موته في وقت معين بالاطلاق  
فقطع القائل اجله وليس هذا مذهبا لاحد (لكنه) اي لكن الله تعالى  
(يعلم انه يفعلها) اي الطاعة انما علق الاربعين على عدم عمله مع علمه بفعله  
ترغيبا على الطاعة وتنفيرا عن المعصية والله تعالى حكيم لا يخصص (ويكون عمره  
سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لو لاها)  
اي الطاعة (ما كانت) اي وجدت (تلك الزيادة) واصل هذا ان الله تعالى  
كاي علم المدسوم الذي يوجد كذب يوجد يعلم المدسوم الذي لا يوجد انه يوجد  
كذب يوجد كما اخبر عن اهل النار انهم لو ردوا الى الدنيا لنادوا الى كفرهم  
مع علمه انهم لا يردون لقوله تعالى ونور ردوا لعادوا لما نهوا عند ويمكن  
تأويل الاحاديث بان الطاعة يزيد فيها هو المقصود الا هم من العمر وهو اكتساب  
الكمال بالاعمال الصالحة التي بها تستكمل النفوس الانسانية فيمورد بالسعدتين  
وهذا التأويل وان كان احسن بحسب المعنى لكن الاول اظهر من حيث اللفظ  
لعدم احتياجه الى تفسير شيء او يقبل المراد من هذه الزيادة البركة في رزقه  
بسبب التوفيق في الطاعة وعمارة اوقانه بما ينفعه في الآخرة وصيانتها  
عن الضياع في غير ذلك او يقال بقاء ذكره الجليل فكأنه لم يموت او يجري له ثواب  
عمله الصالح بعد موته او يقال انه بالنسبة الى ما يظهر بالملائكة في اللوح  
المحفوظ ونحو ذلك فيظهر في اللوح ان عمره ستون الا ان يصل رحمه  
فان وصل الرحم يزيد له اربعون وقد علم الله ما سيقم له من ذلك وهو قوله تعالى  
بحمرا الله ما يشاء ويثبت فالنسبة الى علم الله تعالى وما سبق به قدرة لا يتصور  
زيادة بل هو مستحيل وبالنسبة الى ما ظهر للمخلوقين يتصور الزيادة وهو المراد  
من الحديث (وعن الثاني) اي عن الاستدلال بالادلة العقلية (ان وجوب  
العقاب والضمائم) اي الهدية والقصاص (على القاتل تسدي) اي الطاعة  
واظهار العبودية (لا لتكابه) اي القاتل (المنهي) وهو قوله تعالى ولا تقتلوا  
النفس التي حرم الله الا بالحق (وكسبه) اي القاتل (القول) اي القتل (لذي  
يخاف الله تعالى عقيب الموت بطريق جرى العادة) لانه يمكن ان لا يخاف الله

ولا تمننوها فانها دارا يساق اليها اقل الناس اعمارا (جامع الصغير)

(٨) الاجل في الشرع الزمان الذي تهب الله تعالى ان السيد <sup>عليه السلام</sup> ٢١٤ يموت فيه ولذلك الاجل واحد

تعالى الموت عقيب القتل لكنه جرى عادة الله تعالى على ان يخاق الموت  
عقيب القتل (فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن سخطا) والموت قائم بالميت  
مخلوق الله تعالى لا صنع للسيد فيه) اي في الميت (تحليقا ولا اكتسابا ومبني  
هذا) اي مبني كون الموت قائما بالميت (على ان الموت وجودي) فيكون  
التقابل بين الموت والحياة تقابل التضاد لان المتضادين هما امران موجودان  
لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة كالسواد والبياض ولما كان  
الموت والحياة امرين موجودين كان بينهما تقابل التضاد (بدليل قوله  
تعالى خلق الموت والحياة) وتوحيد الاستدلال بهذه الآية ان الموت  
كان متناق الخلق وهو لا يتعلق الا باصر وجودي موجود في الخارج فيكون  
الموت امرا موجودا في الخارج (والا كزبون على انه) اي الموت (عدمي)  
اي معدوم في الخارج لا قائم بالميت لان العدمي لا يحتاج الى محل فيكون  
التقابل بين الموت والحياة تقابل العدم والملكية لان الموت عدم الحياة  
عن ما من شأنه ان يكون حيا (ومعنى خلق الموت قدره) اي قدر الله تعالى الموت  
والتقدير اعم من الخلق لانه يتعلق بالموجود والمعدوم بخلاف الخلق الذي  
هو بمعنى الاجراء والاختراع من النظم الى الوجود فانه لا يتعلق الا بالموجود  
دون المعدوم (والاجل واحد) لا كما زعم الكوفي (من المنتزعة) ان للمقتول  
اجلين القتل والموت) فانه زعم ان المقتول ليس يميت لان القتل فعل العبد  
والموت فعل الله تعالى فكأنه يريد بالموت ما ليس بالقتل (وانه لم يقتل  
لماش الى اجله) اي اجل المقتول (الذي هو الموت) هذا القول باطل لانه  
يؤدي الى ان يكون العبد مانعا عن ابقاء الله تعالى عبده الى ما جعله اجلاله  
وهو محال لما فيه من العجزه تعالى (ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان  
اجلا طبيعيا وهو وقت موته بتخلل رطوبته وانقضاء حرارته الفريزين ٢)  
كافي حال الشيخوخة (وآجالا اختيارية) الاخترام الانقطاع (بحسب الآفات)  
كالقتل (والامراض) والحرام رزق <sup>عليه السلام</sup> هو في الاصل مصدر يسمى المرزوق به  
(لان الرزق باسمه لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فياكله) اي فبا كل الحيوان  
الرزق (وذلك قد يكون حاللا وقد يكون حراما وهذا) اي التفسير المذكور  
(اولى من تفسيره) اي من تفسير الرزق (بما يتفدى به الحيوان) الهاء

عندنا والمقتول ميت  
باجله الذي قدره الله تعالى  
له فمما انه يموت فيه وموته  
بفعله تعالى فلا يتصور  
تغيير هذا المقدر بتقدم  
ولا تاخير والا لزم الاجل  
عن اجله وهو محال  
(شرح منظومة زنجاني  
٩) والحكامه

(٢) بيان ان القوة الشريفة  
تختلف احوالها بالقوة  
والضعف تلك القوة  
في سن الفم اي القرب  
من الثلاثين تحصل حصبة  
من الفداء ما يزيد على القدر  
المتخلل بالحرارة الطبيعية  
فيتم الجسم الطليبي بذلك  
ثم يعرض الى تلك القوة  
شيء من الضعف فيحصل  
من الفداء ما يساوي المتخلل  
فيقف الجسم على حاله  
فلا ينمو ولا ينحط ذلك  
في سن ما يقرب من الاربعين  
ثم يزداد ضعفه فلا يحصل  
ما يساوي المتخلل من الفداء  
فينحط الجسم وذلك في سن  
الانحطاط الخفي اي قريب  
من ستين وفي سن الانحطاط  
الجلي لا يزداد بحيث لا يقدر  
على تحصيل شيء من الفداء

في مقابلة المتخلل فيعرض الموت (شرح منظومة زنجاني) (في)

(٦) وتحقيقه مع استناد  
 التقيح تعالى على تقدير  
 جعل الحرام رزقا واتصافه  
 بالتقيح لانه لا يكون حراما  
 وقبها الا من حيث اضافته  
 الى كسب العبد واختياره  
 وامان حيث استناده اليه  
 تعالى بالخلق والايجاد  
 (يوصف بتقيح ط) ولا حرمة  
 وقد علمت سابقا ان الشئ  
 الواحد قد يكون له جهتان  
 جهة كسب وجهة خلق  
 وان التقيح انما يتصف به  
 من جهة الكسب ويجعل  
 الشرع وما ذكره انما توجه  
 على اصولهم من كون العبد  
 خالقا لافعاله ومن كونه الحسن  
 والتقيح عقليين (ابن عرس)  
 (ط) باعتبار انه مصنوع  
 الرب على وفق الحكمة  
 (٧) اى الحرام واكتسابه  
 تلك الافعال المفضية اليه  
 (٨) الرزق يقال للعطاء  
 الجزى دنيويا كان اودنيا  
 وللنصيب ولما يصل الى  
 الجوف ويتغذى به  
 (كليات)

في به عائد الى ما (خلوه) تعليل لقوله اولى والضمير في خلوه عائد الى ما  
 يتغذى الخ (عن معنى الاضافة الى الله تعالى معناه) اى معنى الاضافة (معتبر  
 في مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم) اى المعتزلة  
 (فسروه) اى الرزق (تارة) ونفط تارة اما ظرف اى فى بعض الاحيان او مصدر  
 وكذا صرة (مملوك يأكله) اى الرزق (المالك وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به)  
 اى عا (وذلك) اى فى التفسير ان المذكور ان للمعتزلة (لا يكون الاحلال لكن يلزم  
 على الاول) اى لكن يلزم من تفسير المعتزلة على وجد الاول (ان لا يكون  
 ما يأكله الدواب رزقا) لان المالكية غير متصور ويلزم منه خلف وعد الله  
 تعالى وهو قوله وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها (وعلى الوجهين)  
 اى التفسير الاول والثانى للمعتزلة (ان من اكل الحرام طول عاره لم يرزقه)  
 والهاء عائد الى من (الله اصلا) وهو باطل بالآية المذكورة وقد اوجب  
 عنه بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه بساءته  
 (ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة فى معنى الرزق)  
 يعنى ان ما كان رزقا كان من الله تعالى التتة (وانه لا رزاق الا الله تعالى  
 وحده) معطوف على ان الاضافة (وان العبد) معطوف على ان الاضافة  
 (يستحق الدم والعقاب على اكل الحرام وما يكون مستندا) اى مضافا  
 (الى الله تعالى لا يكون قبها) فلا يلزم كون الحرام رزقا حينئذ لانه لا يكون  
 رزقا مضافا الى الله فانه يكون قبها (وسر تكبد لا يستحق الدم والعقاب)  
 والحال ان من اكل الحرام يكون مستحقا للدم والعقاب فعلم ان الحرام لا يكون رزقا  
 ولا يكون مستندا الى الله تعالى (٦ والجواب ان ذلك) اى كونه مستحقا للدم  
 (لسوء مباشرة اسبابه ٧ باختياره) يعنى لوقال المعتزلة انه لا رزاق  
 الا الله وحده فلا نزاع اصلا وكذا لوقال اهل السنة القبايح لا تستند  
 الى الله تعالى وما يستند اليه لا يكون قبها ولا يستحق مرتكبه الدم  
 والعقاب فلا نزاع اصلا فاذا لم يقل كل منهما على ما يقوله الآخر  
 حصل الاختلاف قال صاحب التبصرة الرزق ٨ فى اللغة اسم للقوت المقدر  
 وهو يدك ويراى به الملك قال الله تعالى وما رزقناهم ينفقون وقد يدكر  
 ويراد به العطاء قال الله تعالى ومن دابة فى الارض الا على الله رزقها



والدواب لا ملك لها لعدم الاسباب المشروعة له فكان المراد به ما حصل  
 الاعتماد وقيل الخلاف من حيث العبارة لا غير وليس في التمثيق خلاف  
 وهو العتوب ﴿وكل يستوفي رزق نفسه﴾ ٢ اي كل حيوان يأكل رزقه  
 خلافا للمعتزلة لان بعض الناس يمكن ان يستوفي كالا نبياء وبعضه لان الحرام  
 لا يكون رزقه ﴿حلالا كان او حراما﴾ للحصول التامى بهما جميعا  
 اي الحلال والحرام يعنى كل احد لا يزيد رزقه على عمره ولا عمره على رزقه  
 وما زاد على عمره من عمره كان وقت حياته فهو ليس من ارزاقه بل هو  
 من ارزاق من ينفع به بعد ﴿ولا يتصور ان لا يأكل الانسان رزقه او يأكل  
 غيره رزقه﴾ لان ما قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب ان يأكله اي الغذاء  
 ﴿ويتمتع ان يأكله غيره ٣﴾ واما بمعنى الملك فلا يتمتع اي ان كان الرزق  
 بمعنى الملك كما قاله المعتزلة هو مما يؤكله المالك لا يتمتع ان يأكله غيره وبعض  
 احنابنا نظرا الى انواع الاطعمة يسمى ارزاقا ويأمرها بالانفاق ﴿والله  
 يضل من يشاء ويهدي من يشاء﴾ بمعنى خلق الله الضلالة والاهتداء لانه  
 الخالق وحده اي يقدر ويحدث ضلالة من يريد ضلالته ويوجد  
 هداية من يريد هدايته يعنى لا يتحقق الضلالة هي سلوك طريق لا يوصل  
 الى المطلوب ولا الاهتداء اي وجدان ما يوصل الى المطلوب الا بإرادة الله  
 تعالى لانهما عن الامكانيات ولا يوجد يمكن بدون تعلق ارادة الله تعالى بوجوده  
 واصل الضلالة والهلاك يقال ضل المساء في البن اذا حصار مستهلكا فيه  
 ﴿وفي التمسيد﴾ اي بالمشبة في قوله يضل من يشاء ويهدي من يشاء ﴿اشارة  
 الى انه ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق الخ﴾ على ما قاله المعتزلة ﴿لانه﴾  
 اي البيان ﴿عم في حق الكل﴾ اي في المسلم والكافر ﴿ولا الاضلال﴾ عبارة  
 عن وجدان العبد ضالا ﴿المصدر مضاف الى المفعول اي وجدان الله  
 العبد ضالا كما ذهب اليه المعتزلة ﴿او تسميته﴾ اي العبد ﴿ضالا اذا معنى ٦  
 لتطبيق ذلك ٧ بمشية الله تعالى﴾ رد لقول المعتزلة يعنى ان خالق الضلال مختص  
 بالله فذلكه بمشية الله تعالى مفيد واما الوجدان او التسمية فليس بخصوص  
 بالله تعالى بل يصح نسبة الوجدان والتسمية الى العبد فلامعنى لتطبيق ذلك  
 بمشية الله تعالى والحاصل ان التعلق خالق الضلالة بالمشية معنى لانه ليس

(٢) لوان ابن آدم هرب  
 من رزقه كما يهرب من الموت  
 لا دركه رزقه كما يدركه  
 الموت الحديث عن جابر  
 (جامع الصغير)  
 (٣) فيكون ما يملكه رزقه  
 سواء انتفع به اولا (عرس)  
 (٤) ضالان وضالات طريق  
 مستقيمن عدول انك  
 مناسند موضوع عدو وعظمت  
 وانسان مناسند مستمدر  
 وبرسند ضايع اولوب يتك  
 مناسند در يقال ضل البعير  
 وبركيسه هلاك اولوب  
 وجودى خاكسار اولوق  
 وكزلوب غائب اولوق  
 (اوقيانوس)  
 (٥) يعنى في تقييد الاضلال  
 عن يشاء اشارة الى انه  
 ليس الاضلال عبارة  
 (ابن عرس)  
 (٦) يعنى لامعنى لان يقال  
 والله وحده ضالا من شاء  
 او سماه ضالا من شاء  
 بل لا يصح ان يكون اصله  
 وحده ضالا او سماه ضالا  
 (ابن عرس)  
 (٧) الوجدان او التسمية

عامة في حق الكل بخلاف الوجدان والتسمية ( نعم قد يضاف ٢ الهداية الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ) كأنه اشار الى جواب سائل وهو ان يقال لانسب ان الهداية عبارة عن خالق الاهداء وان الاضلال عبارة عن خالق الضلالة والامحاز اضافة الهداية الى النبي عليه الصلاة والسلام بان يقال ان النبي عليه الصلاة والسلام هاد ولا اضافة الاضلال الى الشيطان بان يقال انه مضل اما الملازمة فلان غير الله تعالى ليس بخالق واما بطلان التام لانحاز الاضافة اليهما فيكون الهداية عبارة عن بيان طريق الحق وتلاضلال عبارة عن وجدان البد ضالا فاجاب عند بقوله قد يضاف الهداية الى النبي عليه الصلاة والسلام ( ٣ مجازا ) المحاز هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في الاصطلاح به التخاطب في من جاز الشيء يجوز اذا تعدها واذا استعمل اللفظ في معناه المجازي فقد جاز مكانه الاول ووضع الاصل فعمل هذا يكون المحاز مصدرا مما اصله يجوز يستعمل بمعنى اسم الفاعل ثم نقل الى اللفظ المستعمل في غير ما وضع له وقد يوجه بان المشكك جاز في هذه اللفظ عن معناه الاصل الى معنى آخر فهو محل الجواز فعلى هذا الترجيح يكون المحاز اسم مكان ( بطريق التسبب ) كما في قوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم والمراد البيان والدعوة ( كما تسند الى القرآن ) في قوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم لكونه سببا للاهتداء ( وقد يسند الاضلال الى الشيطان مجازا ) في قوله تعالى ولا ضللتهم والفعال الواحد لا يضاف الى الله تعالى والى غيره بجملة واحدة فكان المراد ما قلنا ( كما يسند الى الاصنام ) مجازا كقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه الصلاة والسلام واجنبي وبني ان تعبدوا الاصنام رب انهن اضلالن كثيرا من الناس ( ثم اذ كور في كلام المشايخ الهداية عندنا ) اي عند الحق ( خلق الاهتداء ) ومثل هداه الله تعالى فلم يهدى ( هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره انه اذا كان الاضلال والاهتداء بخلق الله تعالى فكيف يكون لقوله هداه فلم يهدى لان كان معناه حينئذ خالق فلم يخلق فلا يكون له اذا المعنى فاجاب بقوله ( مجازا ) اي مجاز مرسل من قبيل ذكر المذموم واردة اللازم لان الدلالة والدعوة الى الاهتداء يلزم بخالق الاهتداء ( عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان

(٢) نصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل والصلاح والفساد والهدى واليه اشار حيث قال وهديناه النجدين قال فهديناهم فاستجبوا العمى على الهدى

(٣) الهداية بارسال الرسل وانزال الكتب اذ اعنى بقوله وجعلناهم ائمة يهدون باسرا وقوله ان هذا القرآن يهدي للتي (٤) ان يكشف على قلوبهم السراير ويرزقهم الاشياء كماحي بالوحى او الالهام والمنامات الصادقة وهذا قسم يختص بذيله الانبياء والاولياء فالاطلوب اما زيادة ما منحوره من الهدى او الثبات عليه او حصول المراتب المرتبة عليه فاذا قاله الصارف بالله عنى به ارشادنا طريق السير فيك تتعمق عنا ظلمات احوالنا ونعيط غواشى ابداننا للمستغنى بنور قدسك فزال كنه نورك (قاضى)

طريق الصواب وهو باطل بقوله تعالى أنك لا تهدي من أحببت (يعني لو كانت الهداية عبارة عن بيان طريق الثواب لم يكن لقوله تعالى أنك لا تهدي أي لا تقدر على خلق الهداية ولو كان الهداية بيان طريق الصواب لما صح النفي عن النبي عليه الصلاة والسلام لأنه عليه الصلاة والسلام بين الطريق الثواب لمن أحبه وابعضه فيكون الهداية بمعنى خلق الاهتداء روى عن سعيد بن المسيب عن أبيه أنه قال لما حضرت اباطالاب الوفاة جاءه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فوجد عنده اباجهول وعبدالله بن امية بن المغيرة فقال عليه الصلاة والسلام يا عم قل لا اله الا الله كلمة حاج بها لك عند الله قال ابو جهل وعبدالله بن امية اترغب عن ملة عبدالمطلب فلم يزل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يهرضها عليه ويهاودانه تلك المقالة حتى قال ابو طالب آخر ما كلمهم به وانا على ملة عبدالمطلب وابي ان يقول لا اله الا الله فانزل الله تعالى في ابي طالب وقال الله تعالى لرسوله أنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء قوله من أحببت يكون على معنيين احدهما احببته بتقاربة والآخر احببت ان تهدي ولكن انه يهدي ويرشد من يشاء بدينه وهو اعلم بالمهتدين يعني من قدر له الهدى (وبقوله عليه الصلاة والسلام اللهم الميم عوض من يا ولذلك لا يجتمعان وهو من خصائص هذا الاسم كدخول يا عليه مع لام التعريف وقطع هزئه وتاء القسم وقيل اصله يا الله آنا بالخير فحذف بحذف حرف النداء ومتعلقات الفعل وهزئه (اهد قومي مع انه بين) أي النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (الطريق ودعاهم الى الاهتداء) يعني ان الهداية لو كانت عبارة عن بيان طريق الصواب لم يكن لقوله عليه الصلاة والسلام اللهم اهد قومي معنى لانه عليه الصلاة والسلام بين طريق الصواب لقوم فيكون طلب الهداية طلب الحاصل وهو محال منه عليه الصلاة والسلام لانه عيب فتعين ان الهداية خلق الاهتداء (والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هي الدلالة الموصلة) بالفعل (الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء اولم يحصل (وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى) أي من جملة اوصول اهل الحق ان ما هو الاصلح للعبد ليس بواجب على الله تعالى

(خلاقا)

(٢) قوله والمشهور الخ وذلك ان المعتزلة لما كان من اصولهم الفاسدة ان الله تعالى لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح مند المدح والثواب والعقاب حلوا الهداية على الفسالة على طريق الحق بالبيان ونصب الادلة ولما كان هذا المعنى الذي حلوا عليه الهداية لا يتأتى بالمشية في قوله تعالى (تضل من تشاء وتهدي من تشاء) لان البيان عام للجميع قيدها بالدلالة بكونها موصلة الى المطلوب وزعموا ان ذلك معناه لغة وفي عرف الشرع والمشهور عند متأخري اصحابنا ان معناها لغة الدلالة على ما يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول ام لا واما حقيقتها الشرعية في غالب استعمالات الشرع فهي ما فسر به المشايخ

(في سورة القصص)

خلافاً للمعتزلة اختلص العقلاء في أنه هل يجب على الله شيء من الأشياء  
 أم فقال أهل الحق أنه لا يجب عليه شيء من الأشياء لأن الوجوب  
 حكم من الأحكام والحكم لا يثبت إلا بالشرع ولا حكم على الشارع الذي  
 هو الله فلا يجب عليه شيء ولأنه لو وجب عليه شيء فإن لم يستوجب الذم  
 بتركه لم يتحقق الوجوب لأن الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه  
 الذم وإن استوجب بتركه الذم كان البارئ تعالى ناقصاً لذاته مستكراً  
 بفضله وهو سبحانه عليه تعالى وقالت المعتزلة وجب على الله تعالى أمور وهو  
 اللطف والثواب على الطاعة والعقاب على الكبرياء قبل التوبة وإن يفعل  
 الأصلح لعباده في الدنيا وإن لا يفعل القبيح لها عقلاً وأما اللطف فهو  
 أن يفعل ما يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية وأما الثواب فهو  
 نفع مستحق مقترن بالتنظيم والإجلال فهو واجب على الله تعالى جزاء  
 على التكليف والطاعة وأما الأصلح فواجب عليه تعالى أن يفعل للعباد  
 الأصلح وأما العقاب قبل التوبة على الكبرياء فواجب عليه تعالى عقلاً  
 أن لا يفعل القبيح لأن الله تعالى عالم بجمع الشيع فيكون مستغنياً عنه فوجب  
 أن لا يفعل ذلك وغير ذلك من الأشياء وانفق الفريقان ٢ على وجوب الإقذار  
 والتمكين (٣) والألا ملاحق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة) لأن  
 الأصلح أن يكون مؤمناً وغنياً (ولما كان له) أي الله تعالى (منة على العباد) بسبب  
 إعطائهم النعم (والمستحق شكر في الهداية وإفاضة أنواع الخيرات لكونها)  
 أي المذكورات (أداء للواجب) وأداء الواجب لا يوجب شيئاً من ذلك  
 قيل ٥ إيجاب الحكمة واقتضاءها لا يفتى عن الامتنان إلا يرى أن منة الوالد  
 المشفق واجب على ولده عقلاً أو شرع مع أنه لا اختيار له في شفقتك على ولده  
 فكيف بمن له اختيار في عدم لطفك ولكنه أرجم لعباده من الولد لولدك كما ورد  
 في الخبر الصحيح فأيجاب رحمته وحكمته لا ينافي وجوب امتنانه على عباده  
 (ولما كان امتنانه) أي الله تعالى (على النبي صلى الله عليه وسلم فوق  
 امتنانه على أبي جهل لئله الله أفضل الله لكل منهما) أي من النبي صلى الله  
 تعالى عليه وسلم وأبي جهل (غاية مقدوره ٦ من الأصلح له) قيل  
 التسوية بين النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وغيره فيما يوجب الحكمة كأعطاء

(٢) من المعتزلة

(٣) فلو كان ذلك واجباً

عليه تعالى

(٤) بألم الفقير

(٥) لا يقال الأب المشق

يستوجب المنة على ولده

في شفقتك شرعاً وعقلاً مع

أنه لا اختيار له في شفقتك

لأننا نقول لمنة في شفقتك

الجليلة بل في أماله

الاختيارية المنبثقة عنها

أن وجدت (خيالي)

أي أن وجدت الأفعال

الاختيارية من الأب

وأما ندس الشفقة فيها

المنة لا الأب (قرء كال)

والظاهر أن هذه المنة هي

التي تمكن على سبيل توبيخ

المنعم عليه وتحقيره بل على

تنبيه المنعم عليه لئلا يقع

في الكفران والاقلمنة على

سبيل التوبيخ مذمومة

عقلاً وشرعاً (كشروي)

(٦) بالنسبة إلى المحل

(٢) ولا مسمع ولا فائدة له (٣) الحياء انقباض النفس من شيء ﴿٢٢٠﴾ وتركه حذرا عن اللوم فيدور

القدرة والعقل والنبي لا يرجب النسوية في فضله عليهم والله فضل انبياءه  
باعطاء النبوة والعقل التمام والتأييد بالملك فلذا عن عليهم فوق ما يمن  
على غيرهم مع ان النبوة من موجب الحكمة (ولما كان السؤال العصمة) اي  
الحفظ على المعاصي بان يقال اللهم اعصمني (والتوفيق وكشف الضراء)  
اي دفع البلاد (والبسط) اللهم ابسط (في الخصب والرخاء) عطف  
تفسير (مضى ٢) اسم كان قيل السؤال من اسباب الحكم الموجبة الاجابة  
ولذا قال عند الصلاة والسلام ان الله حي كريم اذ رفع عبده بيديه يستحي  
ان يرد لها صفرا معنى الحياء تغير وانكسار ويغير الانسان من حقوق ما يناقب به  
ويذم والحياء في حقه تعالى محال فيحمل على مقتضاه وهو وجوب الاجابة  
(لان ما لم يفعله) الضمير المشترك لم يفعله راجع الى الله تعالى والهاء عائلى ما  
(في حق كل واحد فهو مفسدة) اي ضد المصلحة (له) اي لكل احد  
(يجب على الله تعالى تركها) اي ترك المفسدة (ونائب في قدرة الله تعالى  
بالنسبة الى مصالحي العباد شي اذ قد اتى بالواجب والمعبري ٤) الضمير بالضم والصر  
بالفتح واحد فاذا اقسما فاقبوا الذين لا غير لان الفتح اخف عليهم وهم يكثر  
القسيم بالمعبري واعبرك فلزموا الاخف (ان مفسد هذا الاصل اعنى  
وجوب الاصل بل اكثر) اي مفسدا كثر (اصول المعتزلة تظاهر من ان يخفى  
واكثر من ان يحصى وذلك) اي الفساد (للقصور نظرهم) اي نظر  
المعتزلة (في المعارف الالهية) اي العلوم المتعلقة بذات تعالى وصفاته  
النبوتية والسامية (ورسوخ قياس الغائب) عن الحسن (على الشاهد في طباعهم  
وغاية تشبههم) اي تمسكهم (في ذلك) اي في وجوب الاصل (ان ترك  
الاصل يكون بخلا وسفها) ان امع اسمه وخبره في موضع رفع يكون خبر مبتدأ  
ومبتدؤه غاية قالوا الحكم اذا امر بطاعته وقد رعى ان يعطى المأمور ما يصل به  
الى الطاعة ثم لم يفعل كان مذموما عند العقلاء معدودا من زمرة الجلاء  
كالوامر بالصلاة فلم يعطه القدرة لتحريكها اولم يعلمه بالصلاة هذا ظاهر  
اجيب بان هذا انما يكون في حكيم يحتاج الى طاعة الاولياء ومعاونته الانصار  
(وجوابه ان منع ما يكون حق المانع) اي اللائق على الله تعالى ان يمنع  
(وقد ثبت) الوالوالحال (بالاذانة القاظمة كرمه وحكمته لطفه وعلمه بالواقب)

بوتان نفساني وهو الذي خلقه  
الله تعالى في النفوس كلها  
كالحياء عن كشف العورة  
والاجماع بين الناس وايما  
وهو ان يمنع المؤمن من فعل  
المعاصي خوفا من الله تعالى  
(تعريفات سيد)

(٤) الام للابتداء وعمرى  
مبتدأ محذوف خبره وجوبا  
لسد جواب القسم مسدده  
تقديره عمرى قسمي  
ويمكن ان يحمل على حذف  
المضاف اي لواهب عمرى  
وكذا امثاله مما قسم فيه  
لغير الله كقوله تعالى  
(واشمس والقمر وللليل)  
ويمكن ان يكون المراد  
بقولهم كعمرى وامثاله  
ذكر صورة القسم لتأكيد  
مضموم الكلام وترويح  
فقط لانه اقوى من سائر  
المؤكيدات واسلم من التأكيد  
بالقسم بالله تعالى لوجوب  
البر به وليس القرض اليقين  
الشرعي وتشبيهه غير الله به  
في التعظيم وذكر صورة  
القسم على هذه الوجه  
لا بأس به كما قال عليه السلام

(اي)

(فروق اسميل حتى)

قد افلح وايد

(٢) حيث وقع المنع من اهله في محله ﴿ ٢٢١ ﴾ وان كان غير ذلك المنع اصح منه ولا يعد هذا المنع

في الشاهد بخلا ولا سفيها  
مع كونه ترك الاصلح فكيف  
بالخلاق العليم الحكيم الذي  
اليه يرجع الامر كله

( ابن عرس )

(٣) قيل عليه ان ما ذكرتم  
من جواز ترك الاصلح  
لاقتضائه الحكمة واشتماله  
على المصلحة لا يخالف مذهب  
المعتزلة فانهم جوزوا ترك  
الاصح اذا اقتضاه الحكمة

على مقال الزمخشري  
في الكشف وجوابه ان كلام  
الزمخشري لا يدل على ان  
عدم المغفرة اصح حتى يكون  
المغفرة ترك الاصلح بسبب  
اقتضائه الحكمة ووجوب  
عدم المغفرة عنهم لا يدل على  
كونه اصح لانه يجوز ان يكون  
لاجل استيجاب الكفر  
العقاب على ما هو مذهبهم

من وجوب عقاب العاصي  
وانابة المطيع على الله تعالى  
ولو سلم ان كلامه دل على ان  
عدم المغفرة اصح لكن  
لا يلزم من تجوز المغفرة الغير  
الخارجة عن حكمته تعالى  
كاصح به تجوز ترك عدم

اي عواقب الامور ( كلها يكون ) اي المنع المذكور ( محض عدل و حكمة له )  
يكون مع اسمه وخبره في موضع رفع باله خبر ان في قوله ان منع ما يكون وقوله  
وقد ثبت جملة معترضة يعني ان رعاية الاصلح لعبدته حق المولى وقد ثبت انه  
حكيم فلو منع الاصلح عن عبده كان ذلك لحكمة فلا يجب عليه رعاية الاصلح  
قيل ٣ هذا يؤيد كلام المعتزلة لان الحكمة اذا اقتضت منع الاصلح كان منعه  
واجبا للحكمة كوجوب الاصلح عند حكمته ولذا قال في الكشف وان تنفر لهم  
فانك انت العزيز الحكيم اي ان تنفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك حيث  
جوز مغفرة الكفر ايضا اذا اقتضاه الحكمة فهم لم يقولوا بوجوب ثواب المطيع  
وعقاب العاصي مطلقا بل جوزوا عكسه بحسب الحكمة ( ثم ليت شعري ) اي  
على ( مامني وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه ) اي معنى الوجوب  
( استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر ) اي عدم كون معنى الوجوب  
استحقاق تاركه الذم والعقاب ظاهر لانه وجوب شرعي ولا شارع عنده تعالى  
( ولا لزوم صدوره عنه تعالى ) اي صدور الفعل عن الله تعالى ( بحيث  
لا يمكن ) اي لا يقدر ( من الترك بناء ) لتدليل لقوله ولا لزوم ( على استازمه )  
اي الترك ( محال من سفه ) من بيان محالا ( او جهل او عبث او بخل او نحو ذلك  
لا بد ) اي لزوم صدوره عنه بحيث لا يمكن من الترك ( رفض لقاعدة الاختيار  
لانه لو لم يكن البارئ تعالى قادرا على فعله الى الترك لم يكن فاعلا مختارا او هو مذهب  
الفلاسفة ( وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار ) اي الفساد لانه قول  
بكون الله تعالى موجبا لذات لافعال بالاختيار وهو مذهب الفلاسفة والحال  
ان المعتزلة قائلون بان الله تعالى فاعل بالاختيار وليس لهم في سبيل الى الانكار

مباحث عذاب القبر

﴿ وعذاب القبر ﴾ اي العذاب قبل الحشر ولو في قصر البحر وحواصل الطيور  
وبطون السباع اي من اصول اهل الحق ان عذاب القبر ثابت ﴿ للكافرين ﴾  
ولبعض عصاة المؤمنين ﴿ وهم الذين ماتوا قبل التوبة ثم قيل العذاب  
على الروح وقيل على البدن وقيل عليهما وينبغي ان نقر بحقيقته ولا نشغل  
بكيفيته ( خص ) اي المصنف ( البعض لان منهم من لا يريد الله تعذيبه  
فلا يعذب ﴾ وتتم اهل الطاعة في القبر ﴿ بما يعلمه الله تعالى ﴾ متعلق بقوله وعذاب

المغفرة الذي هو الاصلح حتى يلزم تجوز ترك الاصلح الخ ( حاشية سيلكوتي وكنز روى ملخصا )

(٢) قال الله تعالى في سورة  
 السبا وقيل من عبادة  
 الشكور وقال تعالى وان  
 تطلع اكثر من في الارض  
 يذوقك عن سبيل الله  
 (٣) وكانه سؤال مخصوص  
 لائق بمراتبهم الشريفة  
 (ابن عرس)  
 (٤) والاصح ذكره ابن  
 الهمام في المسائر ان الانبياء  
 لا يستلون ولا اطفال المؤمنين  
 وتزقب الامام في اطفال  
 المشركين (در مختار)  
 ذكر الحافظ السيوطي من  
 لا يسئل ثمانية الشهيد  
 والمرابط والمطعم والميت  
 زمن الطاعون بغيره اذا كان  
 صابرا محتسبا والصديق  
 والاحفال والميت يوم الجمعة  
 او ايلتها والقارئ كل ليلة  
 تباك الملك ويضعهم ضم اليه  
 سورة السجدة والقارئ  
 في مرض موته (قل هو الله  
 احد) (حاشية در المختار)  
 لابن عابدين في الجلد الاول  
 (٥) اي من الكتاب والسنة  
 اذ لا طريق لثبوتها الا ذلك  
 (٦) اي في حد ذاتها

القبر وتسميم اهل الطاعة (وبريدته وهذا اولي مما وقع في عامة الكتب) اي  
 اكثر الكتب (من الاقتصار) بيان ما (على اثبات عذاب القبر دون تسميمه  
 بناء) تعليلا للاقتصار (على ان النصوص الواردة فيه) اي في اثبات عذاب  
 القبر (اكثر) من النصوص الواردة ٢ من تسميم اهل الطاعة في القبر (وعلى  
 ان عامة اهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكري اجدر) اي اليق من ذكر  
 تسميم اهل الطاعة اي تصريح تسميم اهل الطاعة ايضا اولي من تركه وكون  
 النصوص الواردة في عذاب القبر اكثر من النصوص الواردة في تسميم اهل  
 الطاعة لا يوجب الاقتصار على ذكر عذاب القبر دون تسميم اهل الطاعة  
 (وسمواك منكر وتكبير) اي من اصول اهل الحق ان سؤال منكر وتكبير سمي  
 بهذا الاسم لان الميت لم يعرفهما ولم ير صورة مثل صورتها والتكبير بمعنى  
 المنكر من تكرر اذ لم يعرف احد المنكر بمعنى التكبير (وهما على ما كان يدخلان  
 القبر فيستانان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه) بان يقول من ربه وما  
 دينك ومن نبيك (قال سيد ابو شجاع) من المشايخ (ان للصبيان سؤال  
 وكذا ٣ للانبياء عند البعض) والاصح ان الانبياء عليهم السلام لا يستلون  
 لان غير النبي يسئل عن النبي فكيف يسئل عن نفسه ويسئل اطفال  
 المؤمنين بالاتفاق وتوقف ابو حنيفة رجح الله تعالى في اطفال المشركين  
 في السؤال ودخول الجنة وقيل يسئلون ويدخلون الجنة ليكونوا خداما  
 للمؤمنين وهم الغلمان المذكور في الكتاب الكريم ثابت (كل من هذه الامور)  
 الثلاثة (بالدلائل السمية ٥) لانها امور ممكنة (٦) قيدنا بالامكان لان المجتمع  
 اختبر به الصادق يجب تأويله كقوله تعالى ينال الله فوق ايديهم (اختبرها  
 الصادق) اي التي عليه الصلاة والسلام (على ما نطقت به النصوص  
 قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا) النار من نار بنور نورا  
 اذا نزلت فيها حركة واضطرابا والنور مشتق منها والضمير في عليها عائد  
 الى النار ومعنى الضو اول النهار ومعنى العشى هو آخر النهار من عشى العين  
 اذا نقص نورها ومنه الاعشى \* قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما يرض  
 ارواحهم على النار غدوا وعشيا \* وقال مقاتل رضي الله تعالى عنده يرض كل  
 كافر على منازلهم من النار كل يوم مرتين \* وقال ابن مسعود رضي الله تعالى

(٢) الى يوم القيامة (٣) ﴿٣٣٣﴾ يعرضون على النار كل يوم مرتين فيقال يا آل فرعون

هذه داركم وهذا يؤذن بان  
العرض ليس بمعنى التعذيب  
والاحراق بل هو بمعنى  
الاطهار والابراز وان  
الكلام على القلب كافي قولهم  
عرضت الناقة على الخوض  
فان اصله عرضت الخوض  
على الناقة يسوقها اليه  
وايرادها عليه فكذا هنا  
اصل الكلام النار تعرض  
عليهم اي على ارواحهم بان  
تساق الطير التي ارواحهم  
في اجوافها الى النار  
(شيخزاده محشى القاضى)  
(٤) عطف في هذه الآية  
عذاب يوم القيامة على العذاب  
الذي هو عرض النار صباحا  
ومساء فعمل انه غيره ولاشبهة  
في كونه قبل الانتشار من  
القبور لما يدل عليه نظم الآية  
بصريحه

(شرح مواقف)

(٥) اذ ليس المراد بها انهم  
يعرضون عليها في الدنيا  
لان العرض المذكور فيها  
ما كان حاصلا في الدنيا  
فثبت ان هذا العرض انما  
حصل بعد الموت وقيل

عنه ارواحهم في جواف طيور سود يرون منازلهم غدوة وعيشة ٢ وقال  
بعضهم ارواح الشهداء في جوف طيور خضر تاوى الى قناديل علققة بالعرش  
وارواح آل فرعون في وجوف طيور سود تغدو وتروح على النار ٣ والآية  
٤ تدل ٥ على اثبات عذاب القبر لانه ذكر دخولهم النار يوم القيامة وذكر  
انه يعرض عليهم النار قبل ذلك غدوا وعشيا قوله ٦ النار يعرضون عليها  
فيه وجهان احدهما النار مبتدأ ويعرضون خبره والثاني ان يكون بدلا  
من سوء العذاب ويقرأ بالنصب بفعل مضمرة يفسره يعرضون عليها تقديره  
يصلون النار ونحو ذلك ولا موضع ليعرضون على هذا وعلى البدل موضعه حال  
امان النار او من آل فرعون (ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد  
العذاب) فانه لما كان اشد العذاب في الآخرة فيكون العذاب الشديد في الدنيا  
قوله ادخلوا يقرأ بوصل الهمزة بكون آل فرعون منادى بحذف حرف النداء  
تقديره يا آل فرعون ويقرأ بقطعها وكسر الخاء بكون آل فرعون مفعوله الاول  
اي يقول الله تعالى للملائكة يعنى يقال يوم القيامة ادخلوا آل فرعون قرأ  
ابن كثير وابن عامر وابوعمر وادخلوا بضم الالف وهكذا قرأ عاصم  
في رواية ابى بكر والباقون بنصب الالف وكسر الخاء فمن قرأ ادخلوا بالضم  
فعماء ادخلوا يا آل فرعون اشد العذاب فصار الآل نصبا بالنداء ومن قرأ  
ادخلوا بالنصب معناه يقال للخبرية ادخلوا آل فرعون يعنى قوم فرعون  
اشد العذاب يعنى اسفل العذاب وصار الآل نصبا لوقوع الفعل عليه  
(وقال الله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا) الفاء لتعقيب فيكون ادخالهم النار  
عقيب الاغراق فيكون هذا الادخال قبل الادخال في جهنم الذي في القيامة  
انما هو العذاب القبر (وقال النبي عليه الصلاة والسلام استنزهاوا) اي امتنعوا

(عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقال عليه الصلاة والسلام ثبت الله  
الذين آمنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر اذا قيل) اي ثبت الله الخ  
اذا قيل (له) اي للميت (من ربك وما دينك وهن نبيك فيقول) الميت  
(بي الله ودينى الاسلام ونبي محمد صلى الله تعالى عليه وسلم) والمراد بالقول  
الثابت كلمة لا اله الا الله (وقال عليه الصلاة والسلام اذا قبر) اي اذا وضع  
(الميت) هذا دليل على سؤال منكر ونكير (اناء مكان اسودان ازرقان

يوم القيامة (شيخزاده) (٦) اول الآية فوق الله سينات ما ذكره واوحى بال فرعون سوء العذاب النار يعرضون الخ



( ٢ ) وانكر المشركون منهم نسبة اليهم وقالوا انه <sup>صلى الله عليه وسلم</sup> ٢٢٤ قول خسار بن عمرو وهم

عيناها يقال لاحدهما منكر ولا آخر نكير الى آخر الحديث وقال عليه الصلاة والسلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران ( روى اسباط عن السدي رضى الله تعالى عنه قال ليس من رجل ظالم يدخل قبره الا اتاه ملك قبيح الوجه اسود اللون منتن الريح فاذا رآه قال ما قبيح وجهك فيقول كذلك كان عملك قبيحا فيقول ما انتن ريحك فيقول كذلك كان عملك متنا فيقول من انت فيقول انا عملك فيكون معه في قبره فاذا بهت من قبره يوم القيامة قال له انى كنت احملك في الدنيا باللذات والشهوات فانت اليوم تحماني فركب على ظهره حتى يسخره النار قال كذلك قوله وهم يحسبون اوزارهم على ظهورهم ولانه يقال هذا على سبيل المثل انهم يحسبون اوزارهم على ظهورهم وبك ذلك ويقال ذفرت ظهورهم من الآثام واصل الوزر في اللغة قال المفسرون ان المؤمن اذا خرج من قبره استقبله احسن شئ صورة واطيب ريحا فيقول له انا عملك الصالح بحال ما ركبتك في الدنيا فاركبتني انت اليوم فذلك قوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا اى ركبانا ( وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى ) اى عذاب القبر وتسمي اهل الطاعة وسؤال منكر ونكير ( وفي كثير من احوال الآخرة ) كما يزان والصراط ( متواترة المعنى وان لم يبلغ آحادها حد التواتر ) اى متواتر بطريق الاجال وان كانت جزئيا لا تبلغ حد التواتر ( وانكر عذاب القبر ) وتسميه وسؤال منكر ونكير ( بعض المعتزلة ٢ والروافض ) اى الروافض العلوية قالوا ان الرسالة نزلت من الله تعالى الى على رضى الله تعالى عنه وان جبرائيل عليه الصلاة والسلام قد اخطأ وبصاون عليه والجماعة تقول قال الله تعالى عز وجل محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار الآية وقال الله تعالى ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين واستدلوا بقوله تعالى لا يدقون فيها الموت الا الموتة الاولى اى الموت في الدنيا وقوله تعالى امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ( ولو في القبر احياء لكان الاحياء ثلاثا في الدنيا في القبر وفي الحشر لان حياة القبر يعقبه الموت والامامة اثنتين في الدنيا وفي القبر \* احبب بان اثبات الواحد والاثنتين لا ينافي المزيدة وقوله امتنا اثنتين فالموتان في الدنيا والقبر وكذا الاحياء وترك حياة

( الآخرة )

برؤا عنه ( ابن عباس )  
( ٤ ) امتين بان خلقنا امواتا اولاد ثم صيرتنا امواتا عند انقضاء آجالنا واحييتنا اثنتين الاحياء الاولى واحيياة البعث وقيل الامامة الاولى عند انقضاء الاجل والثانية في القبر بعد الاحياء الاولى والاشياء ان ما في القبر والبعث اذا المقصود اعترافهم بعد انعطافنا بما غفلوا عنه ( قاضى )

فوجب ان يفسر الامتان بما كانت عقيب حياة الدنيا وما كانت عقيب حياة القبر للسرارة فاقم بعدما استلوا في القبر يتوتون ثانيا اى ان ينفخ للبعث وان يفسر لاحياء فان بما كانت في القبر وما كانت يوم البعث الا الاحياء الاولى لان الاعتراف بها لم يكن بعد انكاره على هذا يكون معنى الامة ظاهرا غير محتاج الى التأويل ( شيخنا )

الآخرة لانها معاينة عند قولهم احييتنا قيل اثبات الواحد في الآيات الأولى بطريق الحصر فينتفي الزيادة واما حياة القبر فستمره الى الحشر والاملا استمرار عذابه وتنعيمه لكن حياته كالموت بالنسبة الى حياة الحشر فيصح القول بان الاحياء ثلاث ( لان الميت يجاد لاحياة له ولا ادراك فتهذيبه محال ) وجوز بعض المعتزلة تعذيب الموتي بلا حياة لان الحياة ليست بشرط الادراك التنعيم والتعذيب \* اجيب بان ادراك الجماد غير معقول \* قال ابن الراوندي كل ميت حي مدرك لكن اعجزته الآفة عن الافعال الاختيارية \* اجيب عن الاول بان انفكك الادراك عن الحياة لا يقل اصلا وانفكك الحياة مع الادراك عن الافعال الاختيارية معقول كافي المحبوس قلل الروح بعد خراب البدن يبقى تعلقه بعنصره لكن لا يتحرك به لعدم كون العنصر في حكمه وتصرفه ( والجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء ) اى اجزاء الميت ( او بعضها نوعا من الحياة قدر ما يدرك الالم او اذنة التنعيم ) اتفق اهل الحق على انه تعالى يبعد في القبر حياة لكن توقفوا في انه هل يعاد الروح ام لا وامتناع الحياة بالارواح ممنوع وانما ذلك في الحياة الكاملة التي منشا الافعال الاختيارية قبل ارتكاب المعاصي انما هو اختيار الروح وشعوره فلا بد من عودته لتعذيبه \* جوابه ان تعذيب الروح لا يحتاج الى عودته الى البدن ( وهذا لا يستلزم ) هذا جواب سائل وهو ان يقال ان في خالق الله تعالى نوعا من الحياة لزم اعادة الروح المؤدية الى النزع الجديد ولزم ان يتحرك الميت ويضطرب في قبره ولزم ان يرى اثر العذاب عليه والواجب كلها باطله وكذا الملزوم فاجاب عنه بقوله وهذا لا يستلزم ( اعادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب او يرى اثر العذاب عليه ) اى على الميت بهذا خرج الجواب عن شبه المنكر باننا نضع الميت في قبره ونراه باقيا بحاله ونضع الميت في صندوق ضيق لا يتصور فيه جلوسه والقاصر لم يدرك ان القادر على احيائه قادر على ابقائه بحاله وعلى توسيع الصندوق او تضيقه واتفق اهل الحق على ان الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية فلماذا لم يعرف حياته لايشكل على جوابه لمنكر وتكثير لان الروح ينطق ٣ مسجوع كمنطق اللسان والملك يسمعه ( حتى ان

(٢) لان من اخفى النار في الشجر الاخضر قادر على اخفاء العذاب والنعمة مع ان الاصحاب ينزل جبرائيل يؤمنون وما كانوا يشاهدون ( شرح اسحق زنجاني ) واصحاب السكينة كذلك (٣) بنطق

التريق) هذا دليل على عدم الاستزام (في المشاء والمأكون في بطون  
الحيوات والمصلوب في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه ٢ ومن تأمل  
في عجائب ملكه) وهو عالم المشاهد المحسوس (وملكوته) وهو عالم المقنيات  
(وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن الاستحالة)  
ونصب فضلا اما على الحال اوعلى المصدر (واعلم) كانه جواب اسؤال  
مقدر وهو ان يقال لم افر المصنف احوال القبر بالذكر ولم يدرج في بحث  
احوال البعث بل هو متوسط بين احوال الدنيا والآخرة فاجاب بقوله واعلم  
(ان لما كان احوال القبر بما هو متوسط) لانها نهاية الدنيا وبداية الآخرة  
(بين امر الدنيا والآخرة افردها) المصنف (بالذكر ثم اشتغل ببيان  
حقيقة الحشر وتفاصيل ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكل) اى ما يتعلق  
باحوال الآخرة (انها امور يمكنه اخبر بها الصادق) اى الرسول صلى الله  
تعالى عليه وسلم (ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقيقة  
كل منها تحقيقا وتأكيذا واعتناء بشانه) يعنى ان المصنف لم يصرح بحقيقة  
كل واحد من احوال الآخرة وعذاب القبر بل اكتفى بان يقول ثابت مرة  
واحدة وصرح بحقيقة كل واحد من الاحوال الآخرة بان ذكر بازاء  
كل واحد منها قوله حق (فقال) والبعث وهو ان يبعث الله تعالى الموتى  
جمع ميت (من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية ٣) وهى الاجزاء التى  
يكون الحيوان خلقته عليها وهى الباقية من اول العمر الى آخره) ويعيد  
الارواح اليها (حق) لقوله تعالى قل يحيى الذى انشأها اول مرة ٤) فى جواب  
من يحيى العظام وهى رميم (وقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون ٥  
الى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بالدال بحشر الاجساد وانكره)  
اى البعث (الفلاسفة بناء على امتناع اعادة الممدوم بينه) يعنى شبهة الفلاسفة  
ان حشر الاجساد لا يتم الامع القول بصفة اعادة الممدوم لكن هذا محال لانه  
لا يتصور ان يكون المعاد عين الاول ولم يبق للممدوم عين ولا اثر حتى يعاد  
قلنا الحادث جائز الوجود بعد وجوده فجواز وجوده اما ان يكون لذاته  
اولمعى لا جائز ان يكون لمعى واللازم التسلسل واذا كان جواز وجوده  
لذاته يبق جوازه ثانيا كالم يتعد اولا ثم العدم ينقسم فى علم الله تعالى

برمانع او ائسه جسده قالور  
مثلا باش و آندما اولانار وال  
واياق و طرناق و داخل  
جسده اولان طمر لر  
ونسندلر كى كه جسده ايله  
بيله قالور بر آفت آنى قطع  
اي جسده (شرح آمنت قاضى  
زاده)

(٤) اولم ير الانسان  
انا خلقناه من نطفة فاذا  
هو خصيم مبين وضرب  
لنا مثلا ونسى خلقه قال  
من يحيى العظام وهى رميم  
الآية فى سورة يس وفيه  
تقريع بليغ لانكاره حيث  
عجب مندبان رتب محاصمة  
الملك الجبار على خلقه من  
هو اصله من احقر الاشياء  
(قاضى وشيخزاده)

(٥) نزل هذه الآية حين  
خاصم النبي عليه السلام ابي  
ابن خلف واتاه بعضهم قد رم  
وبلى وفتد بيده وقال يا محمد  
اترى ان الله تعالى يحيى  
هذا قال يبعثك ويدخلك  
النار فانزل الله هذه الآية  
(شرح زنجابى)

(٢) صفة له دليل (٧) ح ٢٢٧ يعني على تقدير تسليم الامتناع المذكور يحصل مطلوبنا من اثبات

حشر الاجساد (ابن عرس)  
(٤) الجمع والاعادة (٥)  
انصوص قاطعه وارروز  
حشره \* قبوننن حيقار  
موتاسى طشره \* كير  
ارواح ابدان عتيقه \*  
بودر بعث قيامت في الحقيقه  
(اسحق زنجاني)

(٦) اى خروج الشئ  
(٧) فلانسلم الاستدلال  
(٨) اعتراضا علينا

(٩) ذهب كثير من علماء  
الاسلام الى القول بالمعاد  
الروحاني والجسماني جميعا  
ذهابا الى ان النفس جوهر  
مجرد يعود الى البدن وهذا  
رأى كثير من الصوفية  
والشيعة والكرامية وبه  
يقول جمهور النصارى  
والتناسخية الا ان الفرق  
ان المسلمين يقولون بحدوث  
الارواح وردها الى الابدان  
لا في هذا العالم بل في الآخرة  
والتناسخية يقدمها وردها  
اليها في العالم وينكرون  
الآخرة وما فيها من الجنة  
والنار وغير ذلك واتمانهت  
على هذا الفرق لانه يغلب  
على طباع العامة ان هذا

الى ما سبق له الوجود والى ما لا يسبق له الوجود كما ان المدوم الازلي يتقسم  
الى ما سيوجد والى ما لا يوجد فمضى الاعداء ان يبذل الله تعالى بالوجود  
المدوم الذي سبق له الوجود وبعبارة اخرى ان الشئ اذا قدم فانه بعد  
العدم جائز الوجود والله تعالى قادر على جميع الجائزات فوجب النطق بكونه  
قادرا على اعادته بعد العدم (وعو مع انه لا دليل لهم عليه) اى على امتناع  
اعادة المدوم (٢) يعتد به غير مضر ٣ بالمقصود) قوله وهو مبتدأ غير مضر  
خبره (لان مرادنا) بالبعث (ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية) التي  
صار معها حال التولد وهو العناصر الاربعة (للانسان ويبيد روحه اليه  
سواء سمي ذلك بـ اعادة المدوم او لم يسم) اعلم انهم اختلفوا في ان حشر  
الاجساد الابطاح بعد الفناء بالكلية او بالجمع بعد تفرق الاجزاء واطبق  
التوقف وهو اختيار امام الحرمين اذ لم يدل قاطع سمي على تعيين احدهما  
احتج من قال بالابطاح بعد الفناء بالكلية باجماع الصحابة وقوله تعالى كل شئ  
هالك الا وجهه وقوله تعالى كل من عليها فان اجيب عن الاول بان الظاهر  
ان الصحابة رضوا الله تعالى عنهم لم يخوضوا في البحث عن كيفية فناء العالم  
وعن الآيات بان هلاك الشئ خروج عن الصفات المطلوبة منه وكما  
الفناء عرفا والخروج ٦ عنها يحصل بتفرق الاجزاء ٧ وان بقى دلالة على  
وجود الصانع وقوله تعالى هو الاول والآخر معناه هو الاول من كل شئ  
وهو الآخر منه فلا يدل على فناء العالم بالكلية وقيل معناه التفرق بالاولوية  
وصفات الكمال (وبهذا سقط) هذا اشارة الى قوله لان مرادنا بالبعث  
ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية (ما قولوا ٨) اى قال الفلاسفة في دليل  
امتناع اعادة المدوم بعينه وامتناع حشر الاجساد (اندلوا كل انسان  
انسانا) آخر (بحيث صار) المأكول (جزأ منه) اى من الاكل (فتلك)  
التاء بمعنى الهاء واللام بمعنى ذا والكاف مشارا اليه وكلاهما اشارة الى المؤنث  
(الاجزاء) اى الاجزاء التي كانت للمأكول ثم صارت جزءا لا اكل (اما  
ان تعاد فيهما) اى في الانسانين (وهو محال) لاستحالة ان يكون جزء واحد  
بعينه في آن واحد في شخصين متباينين (اوفي احدهما فلا يكون الاخر  
معادا بجميع اجزائه وذلك) اشارة الى بيان سقوط ما قولوا (لان المعاد ٩

المذهب يجب ان يكون كفرا وضلالا لكونه مذهب التناسخية والنصارى ولا يعلمون ان التناسخية انما  
يكفرون لانكارهم القيامة والجنة والنار والنصارى لقولهم بالتثليث كذا في نهاية العقول (شرح مقاصد)

انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره والاجزاء المأكولة  
 فضلة في الآكل لاصلية) فانا نعلم ان الانسان باقى مدة والاجزاء التي يحصل  
 من الغذاء تتزايد عليه وتزول وتنقص وكذا السمن والهزال وسائر الاوصاف  
 فيجوز ان يقال لاعادة لها لانها ليست من اركان اصل الخلقة (فان قيل)  
 من طرف الفلاسفة (هذا) اى البعث (قول بالتاسخ) والطائفة التناسخية  
 سمو تعلق روح الانسان ببدن انسان آخر نسفا وبيدن حيوان آخر مسحا  
 وبجسم نباتي فسحا وبجسم جادى رسحا والنسخ في اللغة ازالة الصورة  
 عن الشيء واثباتها لغيره كنسخ الظل لشمس (لان البدن الثاني ليس هو  
 الاول لماورد في الحديث ٢ من ان اهل الجنة) من بيان لما (٣ جرد مرد)  
 ٤ قال عليه الصلاة والسلام ٥ يدخل اهل الجنة جردا مردا مكملين ابناء  
 ثلاث وثلاثين الجرد جمع الاجرد وهو الذي لا شعر على جسده والمراد هو غلام  
 لا شعر على ذقنه وقيل ان جل جرد على سوى الذقن وجاء مرده ميئانا للذقن  
 كان تغيرا لوضع الجرد وان جل على العموم كان مرده صفة لجرد لم يرد  
 لان الجرد قد يتناوله بعمومه فلا حاجة اليه قيل ان ينوي به التقديم اى  
 مرده جرد فيحتمل المرده على المعهود والجرد على سائر الاعضاء سوى  
 الرأس هذا الحديث يؤيد كون البدن الثاني غير الاول بحسب الشخص  
 وكذا قوله تعالى كلما نصبت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها اتفقوا  
 في ان الاطفال يحشرون بعد نفع الصور في تلك الصورة واما قوله فقد قالوا بانه  
 طفل (٦ وان الجهنمي حرسه مثل جبل احد) قال اهل اللغة اصل جهنم جهنم  
 ٧ وهى بئر اها قبر بعيد فحذفت الالف وشدد النون فسمى جهنم وقيل  
 معرب \* كذا فكن \* يعنى كلنن جام (ومن ههنا) اى من ان يكون القول بالبعث  
 قوله بالتاسخ (قال من قال مامن مذهب الاوالتناسخ فيه قدم راسخ)  
 اى ثابت (قلنا) من طرف اهل الحق (انما يلزم التناسخ لو لم يكن  
 البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول) فحينئذ لم يكن  
 المغايرة بينهما (وان سمي مثل ذلك) اى تعلق النفس للبدن الثاني الذى  
 هو المخلوق من الاجزاء الاصلية للبدن الاول (تناسحا كان نزاعا في مجرد  
 الاسم) اى النزاع يكون لفظيا غاية ما سمي في هذا المثل اعادة الروح

(٢) اخرج الامام احمد  
 نبات ارمى اوليان قبر  
 وصحرا وفضايه دينور  
 بوماده صونق مناسنه  
 موضوعدر معانى سائر  
 آندن متفرعدر \* اجرد \*  
 اجر وزنده اوتسز قبر  
 يره دينور وتويسز آده  
 دينور \* امرده \* هنوز بيني  
 ترله يه بشليوب لكن  
 جهره سى آينده ككى  
 سخطدن صاف اولان ساده  
 روجوانه دينور  
 (اوقيانوس)

\* مرده \* بالضم جمع امرده  
 (اخترى) (٤) آخر الحديث  
 لكل لايفنى شابهم ولا تبلى  
 ثيابهم (مصايح)  
 (٥) عن معاذ بن جبل  
 (٦) اخرج الامام احمد من حديث  
 ابي هريرة (ابن عرس)  
 (٧) جهنم جيمك حركات  
 ثلاثه سيله \* وجهنم \* عملس  
 وزنده ديبى درين قيويه  
 دينور جنت مقابلى اولان  
 جهنم آنكله تسميه اولندى  
 تأييد وعليله غير منصرفدر  
 تأييدى مسامى اولان بئر

(وتسميتهم)

ياخود نار اعتباريله در \* بعضيلر اصلى كهنام عبرانى اولسنه ذاهب  
 اولغلهما كما كوره اعجميه اولور (اوقيانوس)

وتسميتهن تناسخا (ولادليل على استحالة إعادة الروح الى مثل هذا البدن)  
 اى الذى هو المخلوق من الاجزاء الاصلية (بل الادلة قائمة على حقيقته)  
 اى على حقيقة إعادة الروح (سواء سمي تناسخا اولا \* والوزن حق) \*  
 اى من جملة اصول اهل الحق ان وزن الاعمال للكفار والمسلمين حق ٢  
 (لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق ٣) وفيديو جهان احدها والوزن مبتدأ  
 يومئذ خبره والعامل في الظرف محذوف اى الوزن كائن يومئذ والحق صفة  
 للوزن او خبر مبتدأ محذوف والثانى ان يكون الوزن مبتدأ محذوف  
 اى هذا الوزن ويومئذ ظرف ولا يجوز على هذا ان يكون الحق صفة كالا  
 يفصل بين الموصول والصلة (٤) والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال)  
 ذهب كثير من المفسرين على انه كفتين ولسانين وساقين وقد ورد  
 فى الخبر الصحيح تفسيره بذلك (والعقل قاصر عن ادراك حقيقته) فما يستحيل  
 حقيقته يجب تأويله عند المعتزلة لا عند اهل السنة كمسئلة الرؤية بخلاف  
 ما يستحيل ذاته حيث يجب تأويله اتفاقا كمسئلة الجهة الجسمية (وانكروه  
 المعتزلة) ذاهبين الا ان المراد بالوزن فى الآية هو العدل او الادراك فيوزن  
 الالوان هو البصر ٦ والاصوات السمع ٧ والمعقولات العقل فلهذا  
 ذكره بافظ الجمع قال الله تعالى فاما من ثقلت موازينه الآية والافالمشهور  
 ان الميزان واحد اجيب بان الجمع لتعظيم وقيل لكل مكلف ميزان قيل الظاهر  
 ان تعتبر تعدده بالنظر الى الاشخاص وان اتحد ذاته (لان الاعمال اعراض  
 ان امكن اعادتها لم يمكن وزنها ٨) اى لانها اولا ان إعادة الاعمال ممكنة  
 وثنى سلنا انها ممكنة ولكن لا يمكن وزنها لانها ليست لها خفة ولاثقلان  
 لانهما لا يكونان الا بماله مقدار ولا مقدار الاعمال (ولانها معلومة لله تعالى  
 فوزنها عبث والجواب) عن استدلال المعتزلة (انه قد ورد فى الحديث  
 ان كتب الاعمال) اى الصحائف التى كتبت الحفظة فى الدنيا (هى التى  
 توزن فلاشكال) هذا جواب عن الاستدلال الاول \* وروى عن ابن  
 عباس رضى الله عنهما بوزن الحسنات والسيئات فى الميزان فاما المؤمن  
 فيؤتى بعمله فى احسن صورة فيثقل حسناته على سيئاته واما الكافر فيؤتى  
 بعمله فى اقبح صورة ويثقل سيئاته على حسناته وقال بعضهم لا يوزن اعمال

(٢) ترازوى عمل نص ايله  
 ظاهر \* بشر حقيقى  
 در كنده قاصر \* (اصمقى  
 زنجانى) يعنى كيفية الوزن  
 به لافى وجوده (٣) فن  
 ثقلت موازينه فاولئك هم  
 المفلحون ومن خفت  
 موازينه فاولئك الذين  
 خسروا انفسهم بما كانوا  
 باياتنا يظلمون الآية فى الاول  
 سورة الاعراف (٤)  
 و ميزان كل شىء بحسبه  
 حتى ان ميزان الشعر  
 العروض و ميزان النظر  
 المنطق و ميزان الاعراب  
 النحو

(ابن عرس)

(٥) فبعضهم حاله وبعضهم  
 قال بالجواز دون الوقوع

(ابن عرس)

(٦) ميزان (٧) ميزان

(٨) بالميزان الحسى لانه

لاجرم لها

(٤) هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون الآية حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا (الحديث) (٦) لان الكتاب من احوال المحاسبة فاكتفى سنة ٢٣٠ هـ بذكره وكذا من احوالها

الكفار وانما يوزن الاعمال التي بازائها الحسنات وقيل انه سبحانه وتعالى يخلق في كفة ميزان السموات ثقلة وفي كفة ميزان الاشقياء خفة وهي علامة للمادة والشقاوة وقيل يجعل الحسنات اجساما لطيفة نورانية والسيئات اجساما قبيحة ظلمانية \* قال ابو بكر رضى الله تعالى عنه انما ثقلت موازين من ثقلت موازينه يوم القيامة بتابعهم في الدنيا الحق وثقلت عليهم وحق الميزان لا يوضع فيه الا الحق ان يكون ثقيلًا وانما خفت موازين من خفت موازينه يوم القيامة بتابعهم في الدنيا الباطل وخفت عليهم وحق الميزان لا يوضع فيه الا الباطل ان يخف (وعلى تقدير تسليم) هذا جواب عن الاستدلال الثاني للمعتزلة (كون افعال الله تعالى معاملة بالاعراض ولعل في الوزن حكمة) عرض الحكمة احكام الشيء واصلاحه عن الخلل (لانظنح عليها) يعنى لانسلم اولًا ان افعال الله تعالى التي من جهة الوزن معاملة بالاعراض والعلل الفاعلية بل انها ليست معاملة بها فيجوز ان يوزن الاعمال وان كانت معلومة لله تعالى ولئن سلمنا انها معاملة بها واصل في الوزن بعد كون الاعمال معلومة لله حكمة لانعلمها (وعندم اطلاعا على الحكمة لا يوجب البعث) والكتاب (اي من جهة اصول اهل الحق ان الكتاب حق) (المثبت) اي المكتوب (فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى) صفة الكتاب او حال (للمؤمنين بايمانهم والكفار بشنائهم ووراء ظهورهم) (حق) قوله تعالى ونخرج لهم يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا (اي مفتوحا وقوله تعالى تخرج يقرأ بضم النون ويقرأ بياء مضمومة وياء مفتوحة وراء مضمومة وكتابا حال على هذا اي نخرج علمه مكتوبا وينقاه صفة للكتاب ومنشورا حال من الضمير المنصوب ويجوز ان يكون نعتا للكتاب (وقوله تعالى فاما من اتى كتابه بميمته فسوف يحاسب حسابا يسيرا) (اي سهلا لا يناقش فيه كايناقش اصحاب الشمال) (وسكت عن ذكر الحساب) يعنى لم يقبل المصنف والحساب حق والحال انه من جهة اصول اهل الحق (اكتفاء بالكتاب) والحكمة في الكتاب ان المكتف اذا علم ان اعماله تكتب عليه وتعرض على رؤس الاشهاد كان ازجر عن المعاصي وان العبد اذا وثق بلطف سيده واعتمد على عفوه وستره لم يحتشم احتشامه من خدمة المتطاعين عليه

شهادة الشهود العشرة  
الاستقوالايدى والارجل  
والسمع والبصر والجلود  
والارض والليل والنهار  
والحفظ الكرام كل ذلك  
ثابت بالنصوص \* ومنها  
تغير الالوان بدم تبيض  
وجوده وتسود وجوهه \*  
ومنها المنادة بالعبادة  
والشقاوة والحكمة في هذه  
المحاسبة واهوالها مع  
ان المحاسب خبير وانقاد  
بصير ظهور مراتب ارباب  
الكمال وفضائح اصحاب  
التقصان على رؤس الاشهاد  
زيادة في لذات هؤلاء  
ومسراتهم وآلام اولئك  
واحزانهم \* ثم في هذا  
ترغيب في الحسنات وزجر  
عن السيئات \* وهل يظهر  
اثر هذه الاهوال في الانبياء  
والاولياء وسائر الصالحين  
فيه تردد \* والظاهر السلامة  
تزل عليهم الملائكة الا  
تحافوا ولا تخزنوا الا ان  
اولياء الله لا خوف عليهم  
ولا هم يخزنون \* وقيل

ان خوف الاكابر - خوف اجلال واعظام وان كانوا آمنين من الفرع \* وبه يحصل (وانكره)

الجمع بين الآيات والاحاديث المتعارضة (حاشية كنفروى)

( وانكره المعتزلة زعماءهم انه عبث والجواب ماصر ﴿ والسؤال حق ﴾ اي  
 من جملة اصول اهل الحق ان سؤال الله تعالى عن العباد حق ﴿ لقوله عليه الصلاة  
 والسلام ٧ ان الله يداني المؤمن ﴾ اي يقربه قرب كرامة لا قرب مسافة  
 لان الله تعالى متعال عنه ﴿ فيضع عليه كنفه ﴾ اي حفظه بدليل عصمته  
 الكنف الجانب وجناح الطير كنفه السائر يقال في كنف الامير اي في حفظه  
 ومعاونته ﴿ ويستره ﴾ عطف تفسير ﴿ فيقول ﴾ الله تعالى ﴿ اتعرف ذنب كذ  
 اتعرف ذنب كذا فيقول ﴾ العبد ﴿ نعم اي رب حتى قرره بذنوبه اي جعله مقرا ﴿  
 بان اظهر له ذنوبه والجاه الى الاقرار بها ﴿ ورأى في نفسه ﴾ اي رأى المؤمن  
 في ذاته والواو للجمال ﴿ انه قد هلك قال الله تعالى سترها ﴾ اي الذنوب ﴿ عليك  
 في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم ٩ ﴾ تقديم انا فيفيد التخصيص لان الذنوب  
 لا يغفرها يؤمن بالله وانما يقل انا سترها عليك لان الستر في الدنيا  
 كان باكتساب العبد ايضا ﴿ فيعطى كتاب حسناته واما الكفار ﴾ هذا الخ  
 من تمه الحديث ﴿ والمتافقون فينادى بهم على رؤس الخلائق ﴾ اي وسط  
 الخلائق ﴿ هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الاعلى الظالمين ﴾ والكذب  
 هو الخبر عن الشيء على خلاف ماهو به والا حرف يفتح به الكلام  
 لتثنيه الخطاب وقيل منناه حقا احل اللعنة البعدو الطرد يقال للشيطان  
 اللعين لبعدده عن الرحمة اذا تلاعن اثنان فان كان احدهما مستحقا للعنة  
 رجعت اللعنة اليه وان لم يستحق احدهما ارتفعت اللعنة الى السماء  
 فلم تجد هناك موضعا فتخدر وترجع الى الذي تكلم به ان كان اهلا وان لم يكن  
 اهلا لذلك رجعت الى الكفار وفي بعض الروايات ان اليهود هذا السؤال  
 في الموقف عند الحساب واما قوله تعالى لا يستل عن ذنبيه انس ولا جان  
 فحين حشروا من قبورهم الى الموقف قبل مواقف القيامة الف سنة وقيل  
 خمسون الفا وقيل على المؤمنين الف سنة وللكافرين خمسون الفا  
 وقد ورد في الحديث انه يكون على المؤمنين قدر صلاة مكتوبة صلاها في الدنيا  
 ﴿ والحوض حق ﴾ اي من جملة اصول اهل الحق الحوض حق ﴿ لقوله تعالى  
 ٦ انا اعطيناك الكوثر ٣ ﴾ قال عليه الصلاة والسلام الكوثر نهر في الجنة  
 وعدنيه ربي وقيل انه حوض في الجنة وقيل اولاد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم

(٧) اخبر به الشيخان  
 من حديث ابن عمر رضى الله  
 عنهما (ابن عرس)

(٨) المؤمن

(٩) وفي البخارى في كتاب  
 المظالم وفي التفسير والادب  
 (قسطلانى جلد رابع)

(٦) قوله تعالى ﴿ انا اعطيناك  
 الكوثر ﴾ يشير الى ان الكوثر  
 هو الحوض والاصح انه  
 غيره فانه في الجنة والحوض

في الموقف (خيالى) ولا نزاع  
 في وجود حوض في الجنة  
 حاصل من الكوثر بل النزاع  
 في حوض الموقف قال

القرطبي الحوض حوضان  
 حوض قبل الصراط وقيل  
 الميزان على الاصح فان  
 الناس يخرجون من قبورهم

عطاشا فيردونه قبلهما  
 والثاني في الجنة وكلاهما  
 يسمى كوثرًا هذا فيندفع  
 النزاع والظاهر ان كلام

الشارح مبنى عليه (حاشية)  
 كتروى (٣) الخير المفرط  
 اكثر من العلم والعمل  
 وشرف الدارين (قاضي)



واتباعه له وعلماء امتد او القرآن ( ولقوله عليه الصلاة والسلام حوضى  
 مسيرة شهر وزواياه ) اى اطرافه ( سواء وماؤه ) والاصل فى ماء موه  
 لقولهم ماهيت الركية نموه وفى الجمع امواه فلما تحركت الواو وانفتح ما قبلها  
 قبلت القاشم ابدالوا من الهاء همزة وليس بقياس ( ابيض من اللبن وريحه اطيب  
 من المسك وكيزانه ) جمع كوز ( اكثر من نجوم السماء ) والهمزة فى السماء بدل  
 من واو قلبت همزة لوقوعها طرفا بعد الف زائدة ( ٣ من شرب منها فلا يظلم )  
 اى لا يعطش ( ابدأوا الاحاديث فيه ) اى فى اثبات الحوض ( كثيرة ) فان قلت  
 اذا لم يظلم ابدأ القطع استناداذه قلت يجوز استناداذه بجهات آخر غير قطع  
 العطش او مضاه من شرب منه وقد قدر له دخول النار لا يعذب فيها بالظلم  
 ابدأ ( والصراط حق ) اى من جملة اصول اهل الحق ان الصراط حق  
 ( وهو جسر ممدود على متن ) اى ظهر ( جهنم ادق من الشعر واحد  
 من السيف يعبره ) اى يمره ( اهل الجنة وتزل فيه اقدام اهل النار ) اعلم  
 ان الصراط صورة صراط الله الذى وضعه شريعة لعباده فى الدنيا فن استقام  
 فى الشريعة جاز عليه ومن لم يستقم فقد زاق الى ذرعات النار وكل عمل  
 يكسب فى الدنيا يتمثل بصورة يناسبها يوم الحشر ولذا قال عليه الصلاة  
 والسلام يحشر الناس يوم القيامة عشرة اصناف فى صورة الخنزير والقردة  
 ونحو ذلك وفى صورة القمر ليلية البدر وذلك بحسب اعمالهم الحسنة والسيئة  
 ( وانكره اكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن فهو تعذيب  
 للمؤمنين ) ذاهبين الى ان المراد طريق الجنة والنار والمشار اليهما بقوله  
 تعالى ( سيهتيم ويصلح بالهم ) وقوله تعالى ( فاهدوهم الى صراط الجحيم )  
 وقيل الادلة الواضحة وقيل المبادات من الصلاة والزكاة ونحوهما ( والجواب  
 ان الله تعالى قادر على ان يتمكن من العبور عليه ويسهله ) عطف تفسير  
 ( على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ) اى اللامع  
 ( ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد ) هو الفرس الذى يتحرك بسرعة  
 ( الى غير ذلك مما ورد فى الحديث ) كالمشى على الماء والطيران فى الهواء  
 ( والجنة حق ) الجنة المرة اللين وهو مصدر جنة اذا ستره سمي بها الشجر  
 المظلل الالتفاف اغصانه للبانة كانه يستر ما تحته سترة واحدة سمي بها

(٣) قوله من شرب منه  
 فلا يظلم أو يجوز ان لا يشرب  
 الا من قدر له عدم دخول  
 النار (خيالى) دفع لما يمكن  
 ان يقال من ان الحوض  
 اذا كان فى الموقف على  
 المختار وكان الواردون  
 شاربين منه الامن ارتد  
 كما فى الاحاديث ثم دخل  
 الفسقة منهم النار يلزم  
 ان لا يظلم وحاصل دفعه  
 اولا يجوز ان لا يشرب  
 منه الفسقة من الامة  
 كالمتردين وهذا قريب  
 الى العقل ولذا قدمه لكنه  
 مخالف لما فى الاحاديث  
 الصحيحة من ان المنوعين  
 عن الحوض فى الموقف  
 ليسوا الا المتردين وثانيا  
 بان لا نسلم بان الظلم لازم  
 لتعذيبهم بالنار فاذا شربوا  
 ثم دخلوا النار بفسقهم  
 يكون عذابهم فيها باعدا  
 الظلم وقيل الشرب للفسقة  
 يكون بعد نجاتهم من النار  
 وهذا قريب الى الوجه  
 الاول وجمع بين الروايات  
 لكن لا بد له من سند  
 ( كنعروى )

الجنة لما فريد من الاشجار المتكاثرة المظلة ثم دار الثواب لما فيها من الجنان  
وقيل سميت بذلك لأنه ستر في الدنيا ما بعد فيها للبشر من النعم والنار  
حق لان الآيات والاحاديث الواردة في بيانها اشهر من ان تخفى واكثر  
من ان تحصى لم يرد نص صريح في تعيين مكانها والاكثر على ان الجنة  
فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها  
جنة المأوى لقوله عليه الصلاة والسلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار  
تحت الارضين السبع والحق تفويض علمه الى العليم الخبير قيل ان جنة المأوى  
بعض الجنان ولو سلم انها الكل عند سدرة المنتهى لا يستلزم كون كل  
جزء منه عندها فان الارض عندها وليس كل جزء منها عندها واما الحديث  
فانما يدين سقف الجنة لا الجنة بل الظاهر ان الجنة ظهور جال الحق والنار  
ظهور جلاله باى محل كان الا يرى ان المصلوب في الهواء والمأوى كونه  
في البطون يعذب بالنار او يتمم بالجنة اتفاقا ومثل هذا لا يقتضى تعيين المحل  
وكفى بك حجة على هذا ما روى انه عليه الصلاة والسلام صل صلاة الخوف  
فتالوا يا رسول الله رأيناك في الصلاة تناولت شيئا ثم تأخرت فقال عليه الصلاة  
والسلام انى رأيت الجنة فتناولت منها عنقودا ولو اخذته لا تكلمت منها ما بقيت  
الدنيا وقال عليه الصلاة والسلام الجنة اقرب الى احدكم من شره فاعلموا ان  
النار (تمسك المنكرون) انى الفلاسفة بان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض  
السموات والارض وهذا هـ في عالم العناصر محال لان عالم العناصر اصغر  
من الجنة الموصوفة قالوا كبر لا يكون موجودا في الاصغر لانه لا يسعه (او) كانت  
موجودة (في عالم الافلاك او في عالم آخر خارج عنه) وهو ايضا محال (مستلزم  
لجواز الحرق والاتيام وهو باطل) على الافلاك واعلم ان الحكماء القائلين بعالم المثال  
يقولون بالجنة والنار وسائر ما ورد به الشرع لكن قالوا في عالم المثال لا من جنس  
المحسوسات كما قاله الاسلاميون (قلنا هذا مبنى على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا  
عليه في موضعه) وهما (اي الجنة والنار) مخلوقتان لان وجودتان (موجودتان) (تكرير وتأكيده)  
لان قوله موجودتان يعلم من قوله مخلوقتان (وزعم اكثر المعتزلة انهما مخلقتان يوم الجزاء) وتمسكوا بانها لو وجدت ان لا نفا في عالم  
العناصر او في عالم الافلاك او في عالم آخر والكل محال كما قاله الحكيم ولزم

(٥) اعلم ان قول هذا القيل  
يلوح عليه الاحاد والزيف  
يظهر من فساد سبك كلام  
وينادي باى كلام باطل  
ولا يعتمد على اهل الرؤية  
ارباب الصدر السليم  
وحسن الاعتقاد (جدي)  
(٥) الذى شاهد ذلك وجوده  
(٦) قلت اذا كانت الجنة  
فوق السموات السبع وتحت  
العرش كما هو ظاهر الحديث  
يكون عرضها كعرض السماء  
والارض من غير اشكال  
(جلال) قال عليه السلام  
ما السموات السبع  
والارضون السبع مع  
الكرسى الا كحلقه في فلاة  
وقيل العرش على الكرسى  
كفضل تلك الفلاة على تلك  
الحلقة والآن يتغير محموله على  
الحقيقة بل الظاهر انها  
كناية عن انها اوسع  
من السموات والارض  
(كاتبوى)

من دليلهم نفي وجودها مطلقا قال ٣ في شرح المقاصد لزوم ذلك ممنوع لان افتناء هذا العالم وابتعاد عالم الجنة والنار لا يستلزم حرق الافلاك فيه تأمل ( ٤ ) لنا قصة آدم وحواء عليهما السلام ) وذلك ان الله تعالى لما خلق آدم واسكنه الجنة التي عليه النوم فكان آدم عليه السلام بين النوم واليقظة فخلق من ضلع من اضلاعه اليسرى حواء فلما استيقظ فقيل يا آدم ما هذه فقال المرأة لانها خلقت من المرء فقيل ما اسمها قال حواء لانها خلقت من حي وقيل اتكاسميت حواء لانها كان على شفيتها حوة يعنى خال ويقال لان لونها بضرب الى السمرة فسميت حواء من قولك احوى كقوله عز وجل فجعله غطاء احوى ٥ و آدم اسم اعجمى كآزر وشالح واشتقاقه من الادمه بالفتح بمعنى الاسوة او من اديم الارض المروى عنه عليه الصلوة والسلام وانه قبض قبضة من جميع الارض سهلها وخربها فخلق آدم او من الادم والادمه بمعنى الفتة ( واسكنهما الجنة ) وكذا اخرجهما من الجنة فكذا النار اذ لا قائل بالفضل ( والآيات الظاهرة في اعدادها مثل اعدت للمتقين واعدت للكافرين ) بلفظ الماضي وقوله عليه الصلوة والسلام حكايته عند الله تعالى قال تعالى اعدت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ( اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا ) فان عورض من جانب المعتزلة بان يقال وان دل دليلكم على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان ولكن عندنا ما ينفيد وهو قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها الآية فانها تدل على انها غير مخلوقين الآن ( قلنا ) اى في الجواب عن المعارضة ( يحتمل الحال والاستمرار ) يعنى ان هذه الآية يحتمل ان تكون الاستقبال ويحتمل ان تكون للحال والاستمرار ومقصودكم انما يلزم ان لو كان المراد الاستقبال دون الحال والاستمرار وبالاختلال لا يتم المقصود ويحتمل ان يكون الجمل بمعنى التملك والتخصيص لا الخلق فلا يصلح حجة لهم ( ولئن سلم قصة آدم تبقى سالمة عن المعارضة ) اى ولو سلم انه للاستقبال وانه معارض لقوله تعالى اعدت للمتقين واعدت للكافرين ولكن قصة آدم وحواء تبقى سالمة عن المعارضة فتكون الجنة

لا يابق بالتأنيين بوجود الجنة والنار يوم العرض والجزاء لانه على تقدير تمامه ينفي وجودها مطلقا قلت ممنوع بل يكون ذلك بافتناء هذا العالم بالكلية وابتعاد عالم آخر فيه الجنة والنار وغيرها من الانسان وسائر العناصر من غير لزوم والقيام حرق وسائر المحالات ( شرح مقاصد ) ويمكن ان يقال مراد شارح المقاصد توجيه كلام القوم حيث ذكروا في كتبهم هذا التمسك لبعض المعتزلة من ان ذلك البعض اذا تمسك بهذه الادلة المنجية على جميع اصول الفلسفة غابته ان يقال ان العالم مادام على هذه الحالة من كونه كرى الشكل لا يمكن وجود الجنة والنار فيه للزوم اللوازم التي ذكرها الان يعنى بالكلية ويخلق عالم آخر يسمع الجنة والنار ( حاشية كنعروى ) ( ٤ ) استدلالا على الوجود الآن ( ٥ ) الادم بالفتح انس طوئق واتفاق ايتك واصلاح ايتك ( اخترى )

(٢) قالت المعتزلة هي غير مخلوقة **٢٣٥** الآن لان نفسها وما اعد فيها من النعيم مؤبد لا يفنى

منه شيء لقوله تعالى اكلها  
دائم وان من دخلها لا يخرج  
منها لقوله تعالى وما هم منها  
بمخرجين وقد ثبت ان الاشياء  
المخلوقة الآن هالكة ولا يبقى  
الا وجهه سبحانه وان آدم  
قد خرج منها ولان دار  
الثواب لا تكليف فيها  
وقد كان آدم مكلفا بان  
لا يقرب الشجرة فوجب  
ان يكون المراد بها جنه سوى  
دار الثواب ثم اختلفوا في انها  
في الارض او في السماء فنهم  
من قال انها كانت في السماء  
السابعة استدلالا بقوله تعالى  
اهبطوا منها واليهبوط يكون  
من علو الى سفلى وقال  
الآخرون انها كانت  
في الارض ثم اختلفوا  
في موضعها فقال بعضهم  
انها كانت بارض فلسطين  
وقال آخرون كانت فيما  
بين فارس وكرمان وقال  
اصحابنا سميتها بدار الخلد  
وتوصيف اكلها بالدوام  
مبنى على دوامها ببد  
ان يدخلها المثنون جزاء

والنار مخلوقتين الآن ومن زعم ان الجنة لم تخلق بعد قال انه يستبان  
في ارض فلسطين او بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى اتمها لآدم  
وحمل الالهباط على الانتقال منه الى ارض الهند كافي لقوله تعالى اهبطوا مصرا  
وفيه نظر وركاكة لان الهبوط قديسما الانتقال اذا ظهر امتناع حقيقته  
او استبعادها وهناك ليس كذلك (وقالوا) اى المكرون على عدمهما لانه  
(لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك) الهلاك في الاصل انتهاء الشيء في الفساد  
(اكل الجنة) اى الثمر الذى يؤكل بمعنى المأكول (لقوله تعالى اكلها دائم  
لكن اللازم) اى دوام اكل الجنة (باطل لقوله تعالى كل شيء هالك الا  
وجهة قلنا لا يخفى في انه لا يمكن دوام اكل الجنة بعينه) لان المراد بالاكل  
المأكول وهو ثمار الجنة بالتفريق المفسرين وذلك غير دائم ضرورة فقائه  
عند اهل الجنة كنههم (وانما المراد) بقوله اكلها دائم (الدوام) اذ افنى منه  
اى من اكل الجنة (شيء جى ببدله) يعنى المراد بالدوام الدوام بالتنوع  
للا دوام بالجزء والشخص (وهذا) اى الدوام المذكور (لاننا في الهلاك  
لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفي) في الهلاك (الخروج  
عن الانتفاع به) كافي حين الهلاك (ولو سلم) اى وان سلمنا ان الهلاك يستلزم  
الفناء (ففيجوز ان يكون المراد به) بقوله كل شيء هالك الا وجهه (ان كل  
ممكن فهو هالك في حدوده بمعنى ان الوجود الامكانى بالنظر الى الوجود  
الواجب بمنزلة المدم) قال بعض ارباب المكاشفة لا وجود الا للواجب  
لكن ينعكس ظله في سرايا الماهيات فظن انها موجودة فكل ممكن هالك  
في نفسه وكان الله ولم يكن معه شيء والآن كما كان وهذا قول خارج من طور  
العتل حاصل هذا الجواب ان يقال لاننا ان اللازم باطل لانه لا تنافي بين  
هذين الآيتين فان المراد من دوام اكل الجنة في قوله تعالى اكلها دائم هو  
الدوام النوعى لا الدوام الشخصى والمراد من الهلاك في قوله تعالى كل  
شيء هالك الا وجهه هو الهلاك اللحظى لا الهلاك الدائم فالانصاف بين  
الدوام النوعى والهلاك اللحظى وانما التنافي بين الدوام الشخصى والهلاك  
الدائم ولو سلم ان المراد به الدوام الشخصى لكن لاننا انه يتناقض قوله تعالى  
كل شيء هالك الا وجهه لان المراد من الهلاك ليس الانعدام والانتفاء

لاعمالهم فالشيء الواحد قد يوصف باوصاف متضادة بحسب اختلاف الاوقات والاعتبارات وانها لا تكون  
دار التكليف في الآخرة (شيخزاده في اوائل البقرة)

(٢) التي هي مادة الحياة (٣) وطور العقل باطل ايضا ﴿٢٣٦﴾ بالتصريح القاطعة مع انها مبينة

بل المراد به هو الخروج عن الانتفاء بدوهو لا يستلزم الانعدام والانتفاء ولو سلم المراد بالهلاك هو الانعدام والانتفاء لكن لا ينافي قوله تعالى اكلها دائم لان المراد من قوله كل شيء هالك الا وجهه ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته ﴿٢٣٧﴾ باقيتان لا تفيان ولا يفي اهلها ﴿٢٣٨﴾ اي دايمان لا يطرأ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها ابدًا واما ما قيل (كانه اشارة الى جواب سائل وهو ان يقال ان قول المصنف باقيتان لا تفيان ولا يفي اهلها ينافي ما قيل من ان الجنة والنار تهلكان ولو لحظت فاجاب بقوله وما قيل (من انهما تهلكان ولو لحظت تحققا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلا ينافي البقاء) جواب اما (بهذا المعنى) اشارة الى قوله لا يطرأ عليهم عدم مستمر (على انك قد عرفت) اشارة الى قوله على ان الهلاك لا يستلزم الفناء (انه لا دلالة في الآية) وهي قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه (على الفناء) وذهبت الجهمية الى انهما تفيان وبقي اهلها ﴿٢٣٩﴾ وهم اصحاب جهنم بن صفوان وهو من الجبرية وهم قائلون بانه اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار فاستمتع اهل الجنة بتدراعمالهم واهل النار اذا قهم الله العذاب بتدراعمالهم وكفرهم ثم افنى الله تعالى الجنة والنار واهلها احتجوا بقوله تعالى هو الاول والآخر واحتجوا بان القوة الجسمانية متناهية عدة ومدة فلا بد من فنائها وبان الاحراق يفنى الرطوبة ٢ والبنية وهما بشرط الحياة فبقاء الحياة معه خروج عن قضية العقل اجيب ٣ عن الاول بمنع تناهي القوة الجسمانية كما بين في موضعه وعن الثاني بان الحياة بخلق الله تعالى بلا اشتراط البنية والرطوبة كما في السمندر ٤ فانه حيوان ماويه النار لا يتأذى به والاولى ان يقال حياة الجهنمي تفي وتجدد كل حين كما قال الله تعالى كلما نصبت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ٥ (وهو) اي مذهب الجهمية (باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه) اي على مذهب الجهمية (شبهة فضلا عن حجة) اي دليلهم لا يفيد شبهة اي دليلا نظيا فضلا عن ان يكون حجة قطعية ﴿٢٤٠﴾ والكبيرة ﴿٢٤١﴾ قد اختلفت الروايات ٧ فيها فروى ابن عمر ٨ رضى الله تعالى عنهما اثنا تسعة ٩ الشرك بالله) اي الكفر مطلقا وان لم يعبد الصنم (وقتل النفس) سواء قتل نفسه او غيره (بغير حق)

على القواعد الفلسفية الظاهرة العوار غير مستقيمة عند القائلين بالقادر المختار (حاشية كنفروى) وهذا ظهر ان ما قاله بعض الاكابر من ان تسمر مد العذاب لا يدل عليه دليل قطعي وان اهل النار وان كانوا خالدين فيها ابدًا لكن ينقلب عذابهم بعد مدة مديدة عذوبة ويكونون مستريحين فيها حينئذ فيظهر سر قوله سبقت رحمتي غضبي كلام يخالف لاجماع الامة ومخالف لطواهر النصوص سيما لقوله تعالى (كلما نصبت جلودهم) الآية فالحق انه قدس سره غير مصيب في هذه المسئلة

(كنفروى عفا الله عنه)  
(٤) حيوان موهوم (٤)  
وكذا النعامة يبلغ الحديد الحماسة من غير تألم بل ياتذبه (حاشية مواقف)  
(٥) ليدوقوا العذاب الآية  
(٦) من المعاصي الكبيرة هي من الصفات النسيبة التي لا تكاد يذكر الموصوف معها

(بريقة للخادمي) (٧) من حيث المفهوم ومن حيث العدد (ابن عرس) (احتراز)  
(٨) اخرجه البخاري في الادب المفرد (هرس) (٩) وهو اصح

احتراز عن القصاص والقتل لنفسه يوجب القصاص وانما سقط في الدنيا  
تعدر الطلب (وقذف) اي شتم (المحصنة ٢) بقبح الصاد وكسرها  
وهي الحرة المكلفة المسلمة العفيفة احصنها الله تعالى عن القبايح والزنا  
وبالكسر التي احصنت فرجها من الزنا ويشترط معها في الرجم الدخول  
بشكاح صحيح (والزنا) وهو الوطئ في قبل المرأة خال عن الملك وشبهته  
فوطئ البهيمة والمواطة ليس بزنا وكذا الايلاج بلاغية الحشفة  
وكذا وطي المرأة ظنها زوجته اذ فيه شبهة الملك ولذا لاحد فيه  
(والفرار عن الزحف) وهو الجيش الذي يرى لكثرة كانه يزحف زحفا  
اي يدب ديبا والمراد ههنا الفرار عن الجيش في الغزو ولكن يجب ان يقيد  
بالمثل والضعف (والسحر) هو اظهار امر خارق للعادة من نفس شريرة  
بإعمال يجري فيها التعلم فيخرج المعجزة والكرامة اذ لا شر فيهما ولا تعلم  
وقيل السحر فعل بشئ يخيل الناظر انه قد فعل الشيء القلاني وما فعله  
او تخيل انه قتل فلانا وما قتله واشبه ذلك (واكل مال اليتيم) الابجته الشرع  
كاقال الله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الابالي هي احسن واماما اخذه قضاة  
الزمان حقا للتقسمة فاصله مشروع اذا لم يعين له من بيت المال حق وكيته  
مشكلة (وعقوق الوالدين المسلمين والاحاد في الحرم) اي الذنب فيه  
ولو صغيرة فالكبيرة قيد كبيرتان وقيل الاحاد فيه منع الناس عن عمارته  
والاحاد في اللغة الميل عن القصد ولهذا سمي اللحد لحدا لانه في ناحية  
الحد العادل عن الحق المدخل فيه ما ليس منه يقال قد احدث في الدين  
ولحد (وزاد ابو هريرة ٣ رضی الله تعالى اكل الربا) وهو زيادة احد  
البدلين في البيع مع اتحاد الجنس والدرهم مع الدينار مختلفان في الجنس  
وكذا الخطة مع الشعير وغيره من الحبوب وذكر اكله لكونه معظم  
منافعه (وزاد ٤ على رضی الله تعالى عند السرقة) السرقة هو الاخذ  
خفية مال الغير قدر نصاب محرز بمكان او حافظ بلا تأويل شبهة ونصابها  
عشرة دراهم عند ابي حنيفة رجها لله وربع دينار عند الشافعي رجها لله  
تعالى وثلاثة دراهم عند مالك رجها لله تعالى (وشرب الخمر) وهو  
المسكر من ماء عنب عند ابي حنيفة واصحابه رجهم الله تعالى والمسكر من اي

- (٢) فمن قذف محصنا  
او محصنة بصريح الزنا حد  
بطلب المقذوف (ملتقى)  
(٢) والذين يرمون المحصنات  
ثم لم يأتوا بأربعة شهداء  
فاجلدوهم ثمانين جلدة  
الآية  
(٣) اخرج جده الشيخان من  
حديثه مرفوعا (ابن عرس)  
(٤) امير المؤمنين  
(٤) فصارت الكباير اثني  
عشرة وورد عدد السرقة  
شرب الخمر مع الزنا  
من حديث عمران بن حصين  
اخرج جده البخاري في الادب  
المفرد بسند حسن  
(ابن عرس)

(ب) قال الروياني من أصحاب الشافعي الكبائر منه الامور **٢٣٨** قتل النفس بغير الحلق والزنا

ماء كان نيا او غير نيا عند الشافعي رجم الله تعالى ( وقيل كل ما كان  
مفسده مثل مفسدة شئ مما ذكره ) كالمسكروان كان من غير الغيب ( او اكثر  
مند كقطع الطريق مع اخذ المال فانه فوق السرقة وكايداء الرسول فانه  
فوق عقوق الوالدين ( وقيل كل ما توعد عنه ) الضمير في عنده تدلى ما  
( الشارع بخصوصه ) اي الله في القرآن والحديث كالحذف في الدنيا والوعيد  
بانسار في الآخرة واكل مال اليتيم وقيل شرط ان يكون الوعيد شديدا  
( وقيل كل معصية احمر عليها العبد فهي كبيرة وكل ما استنفر عليها فهي  
صغيرة ) ولهذا قال عليه الصلاة والسلام ولا كبيرة مع الاستنفار ولا صغيرة  
مع الاصرار ( وقال صاحب الكفاية لحق انهما ) اي الصغيرة والكبيرة  
( اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما ) بل بالاعتبار ( وكل معصية  
اذا اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة واذا اضيفت الى ما دونها ) في الاثم  
( فهي كبيرة ) فيه بحث لان التقهاء فرقوا بينهما بان الكبيرة تستقط  
العذلة في الشهادة دون الصغيرة وهكذا اثمة الحديث فرقوا بينهما  
بان الصغير تكفر بالحسنات دون الكبيرة كما ورد في الحديث ان الصلوات  
الخشى والجمعة الى الجمعة ورمضان مكفرات لما بينهما اذا اجتذبت الكبائر  
وجاوا عليه تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وعلى ما ذكره صاحب  
الكفاية لا يجري من الفرق بينهما بل معنى لغوي لا كلام فيه ( والكبيرة  
المطلقة ) بالنسبة الى نفسها بدون الاضافة ( هي الكفر اذا لاذنبا كبيرا  
وبالجملة ) اي حاصل الكلام ( المراد ههنا ان الكبيرة التي هي غير الكفر  
لا تخرج الصداق من من الايمان ) بل ليقا التصديق الذي هو حقيقة الايمان  
خلاقا للمستقلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا  
هو المنزلة بين المتزلين ( اي بين الكفر والايمان يعني ان مرتكب الكبيرة  
ليس بمؤمن لانتهاء الاعمال الصالحة التي هي جزء من حقيقة الايمان  
ولا كافر لبقاء التصديق الذي هو اصل الايمان فالمراد من مرتكب الكبيرة  
من اتى بالكبيرة ولا ياتي بالاعمال الصالحة اما من اتى الكبيرة واتى الاعمال  
الصالحة ايضا يلزم ان يكون مؤمنا عندهم لمدم انتفاء التصديق والاعمال  
الصالحة فلا يكون ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند المعتزلة

والواطئة وشرب الخمر  
والسرقة واخذ المال غسبا  
والقذف وشرب كل  
مسكر طلق بشرب الخمر  
وخم اليها وشهادة الزور  
واكل الربوا والافطار  
في نهار رمضان واليسين  
الفاجرة وقطع الرحم وعقوق  
والوالدين والفرار يوم  
الزحف واكل مال اليتيم  
والخيانة في الكيل والوزن  
وتقديم العداة على وقتها  
وتأخيرها عن وقتها بغير  
عذر وشرب المسام بغير حق  
والكذب على النبي صلى الله  
تعالى عليه وسام عداوسب  
الصحابة وكتمان الشهادة  
بلا عذر واخذ الرشوة  
وانقياد بين الرجال والنساء  
والسعاية عند السلطان  
ومنع الزكاة وترك الامر  
بالعرف وانهى عن المنكر  
مع القدرة ونسيان القرآن  
بعد تعلمه واحراق الحيوان  
بالتار وامتناع المرأة عن  
زوجها بالاسبب والياس  
من رجم الله والامن

من مكر الله وامانة اهل العلم وحجة القرآن والظهار واكل لحم الخنزير ( جلال ) ( على )

على الاطلاق صحيحا الا ان يكون مرادهم ما ذكرنا (بناء) مفعول  
 لقوله حيث زعموا (على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان) ولقائل  
 ان يقول ان كانت الاعمال الصالحة جزءاً من حقيقة الايمان لزم ان يكون  
 مرتكب الكبيرة كافرا عند المعتزلة لان انتفاء الجزء يوجب انتفاء الكل  
 فلا تثبت المتزلة بين المتزتين \* اعلم ان المعتزلة قالوا ان السيئات يذهبن  
 الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة تحبط جميع  
 الطاعات للتنافي بين الاستحقاقين عندهم \* ورد عليه بقوله تعالى ان الله  
 لا يضيع اجر من احسن عملا وبانه لا يحسن من احكيم الكريم ابطال طاعات  
 العمر بتناول لقمة من الربا او جرعة من الخمر كان خدام كريمة مائة سنة ثم  
 خالف امرا من اوامره ثم انهم اختلفوا في الاعمال فعند ابي علي وابي هاشم  
 فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل فعل افعال الطاعات  
 واجبة او مندوبة الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك  
 المنذوب مما لا ينبغي ان يكون مذهبا للعاقل ﴿ولا تدخله﴾ اي الصديق المؤمن  
 ﴿في الكفر﴾ خلافا لخواارج غالبيتهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة  
 ايضا كافر فانه لا واسطة بين الكفر والايمان قيل ان النص قد نطق  
 بصور العصيان عن الانبياء عليهم السلام فلا اقل من الصغيرة فان قالوا  
 بكفر الانبياء عليهم السلام فقد كفروا وان لم يقولوا فقد تركوا مذهبهم  
 فظهر بطلان قولهم (لنا) اي دليلنا على ان مرتكب الكبيرة  
 مؤمن لا كافر (وجوه الاول ٣ ماسيحي من ان حقيقة الايمان) اي  
 الايمان الشرعي (هو التصديق القلبي ٤ فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به)  
 اي بالتصديق القلبي (الا ٥ بما ينافيه) وهو الكفر فن وجد منه الاقرار  
 باللسان والتصديق بالقلب اتصف بكونه مؤمنا فإلم يتبدل التصديق  
 بالكذب والاقرار بالانكار لا يوصف بكون كافرا واذا لم يكن كافرا كان  
 مؤمنا فلا واسطة بين التصديق والتكذيب الا بالشك والتوقف وانه كفر  
 بالاتفاق (ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة) في الزنا (اوجية او انفة)  
 كلاهما بمعنى الغيرة (او كسل ٦ خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب)  
 من الله تعالى (ورجاء العفو ٧) العفو محو الجريمة من عقابا اذا درس

(٢) بل ذهبت فرقة منهم

الى ان مرتكب الصغيرة

ايضا كافر بل قالت طائفة

اخرى منهم من اقدم على

فعل شيء لا يدرى احلال

هو ام حرام ككفر لانه

يجب عليه التفحص اولا

(ابن عرس)

(٣) الوجه

(٤) بما علم بحبسه به عليه

السلام

(٥) بالاتصاف

(٦) كما في ترك الصلاة

(٧) من اذنب ذنبا فعلم ان له

ربا ان شاء ان يغفر له غفر له

وان شاء ان يعذبه عذبه كان

حقا على الله ان يغفر له

الحديث عن انس من اذنب

ذنبا فعلم ان الله قد اطعم عليه

غفر له وان لم يستغفر الحديث

عن ابي مسعود من اذنب

وهو يضحك دخل النار وهو

يبكي الحديث عن ابن عباس

(جامع الصغير للسيوطي)



(٢) ﴿غُلْفَىٰ أَدْمَ مِنْ دَرِيهِ كَلَّمَ﴾ استقبلها بالأخذ والقبول ﴿٢٤٠﴾ وأحمل بها حين علمها وهي

(والعزم) العزم في اللغة توطين النفس على الفعل (على التوبة) التوبة عند المتولدة علة موجبة للمغفرة وعندنا سبب محض للمغفرة والتوبة الرجوع ٢ فاذا وصفت بها العبد كان رجوعا عن المعصية واذا وصف بها البارئ تعالى اريد بهما الرجوع عن العذاب الى المغفرة والتوبة على ضربين ظاهر وباطن فالظاهر هي التوبة من الذنوب الظاهرة وهي مخالفت ظواهر الشرع وتوبته ترك المخالفات واستعمال الجوارح بالطاعات والباطن توبة القلب من ذنوب الباطن وهي الغفلة عن الذكر حتى يتصف بحيث لو صحت لسانه لم يصمت قلبه وتوبة النفس قطع علائق الدنيا والاشغى بالسير من القناعة والتعفف وتوبة العقل الاشتغال في عمر الاوقات بانواع الخير والالتفات في بواطن الآيات وآثار المصنوعات المكتوبات وترك التطلع للكرامات والاعجاب بالنفس لما يرد عليه ويلقيه (لا ينافيد) اي لا ينافي الاتصاف بالايمان قوله مجرد الاقدام مبتدأ وقوله لا ينافيد خبره (نعم) جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال اليس الاقدام على الكبيرة كفرا اصلا فاجاب بقوله نعم (اذا كان بطريق الاستحلال) اي عدم الكفر حلالا او طلب كون الكبيرة حلالا (والاستحفاف كان كفرا لكونه علامة للكذب) اي تكذيب الله تعالى ورسوله (ولانزاع من ان من المعاصي) اي بعض المعاصي (ما جعله الشارع امانة لتكذيب وعلم كون) اي كون ما جعله الشارع (كذلك) اي امانة معنى كذلك الكاف في موضع رفع اي الاصل كذلك ويجوز ان يكون نصبها صفة لمصدر محذوف (بالادلة الشرعية كسجود) جمع ساحد (الصنم والقائم المصحف في القادورات واللفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر) فاذا وجد ذلك العلامة ارتفع التصديق القلبي ولا يكون الاقرار بانسان معتبرا (وبهذا) اي بما ذكرنا من قولنا وانزاع في ان من المعاصي الى آخره (يحمل ما يقال ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغي ان لا يصير المقر بالانسان (المصدق) بالقلب (كافرا) بسبب (بشيء من افعال الكفر والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب او الشرك الثاني في الآيات والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على العاصي) اي على مرتكب الكبيرة

قوله تعالى ﴿فَلَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا بِالْآيَةِ وَقَدَّمْنَاكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ وَتَبَارَكَ اسْمُكَ وَتَعَالَى جَدُّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ ظَلَمْتَ نَفْسِي فَأَعْفِرْ لِي ذُنُوبِي إِنَّهُ لَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا أَنْتَ فَتَابَ عَلَيْهِمْ رَجِعَ عَلَيْهِ بِالرَّحْمَةِ وَقَبُولَهُ التَّوْبَةَ فَإِنَّهُ هُوَ التَّوَابُ الرَّجَّاعُ عَلَى عِبَادِهِ بِالْمَغْفِرَةِ (قاضي) فالولئك اتوب عليهم بالقبول والمغفر يعني ان التوبة اذا استندت اليه تعالى بان قيل تاب الله عليه او يتوب يكون هو القبول وقبول التوبة يتصنن ازالة العقاب عن تاب وذلك عطف المصنف المغفرة على القبول

(شيزاده)

(٣) اي على وجه يفهم منه عدمه حلالا فان الكبيرة على هذا الوجود علامة عدم التصديق القلبي (خيالي) اراد انه ليس المراد من الاستحلال عدمه حلالا على هو الظاهر لانه عين تكذيب الشارع والكلام فيها هو علامة

عدم التصديق القلبي وان كان ظاهر حاله التصديق (حاشية كنزقوى) (٤) اي الوجه الثاني في الاستدلال (كقوله)

(كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا) يعني صادقا في توبته ويقال تنصحبون لله تعالى فيها من غير نفاق \* سئل عن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه عن توبته بالنصوص قال هو الرجل يتوب من عمل السوء ثم لا يعود اليه ابدا (وقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية وهى كثيرة) اى الآيات والآحاديث الدالة على اطلاق المؤمن على مرتكب الكبيرة كثيرة \* حاصل الوجه الثانى ان يقال ان الكبيرة لو كانت تخرج المؤمن عن الايمان وتدخله الكفر فاطلق الله تعالى فى آياته ورسوله فى احاديثه اسم المؤمن على مرتكب الكبيرة لكن اللازم باطل لورود الآيات والآحاديث على الاطلاق وكذا الملزوم (الثالث اجاع الامة) الاجاع العزم على امر محكم لا يخالف وقيل هو اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فى عصر على حكم شرعى (من عصر النبي عليه الصلاة والسلام الى يومنا هذا بالصلاة على من مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء ٧) معطوف على بالصلاة (والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق) متعلق باجاع الامة (على ان ذلك) اى الصلاة والدعاء والاستغفار (لا يجوز لقبير المؤمن) يعنى ان مرتكب الكبيرة لو لم يكن مؤمنا لما اجتمعت الامة بالصلاة على من مات من اهل القبلة من غير تفرقة بين المطيع والعاصى والدعاء والاستغفار عليه لان الصلاة على الكافر والدعاء والاستغفار غير جائز واللازم باطل وكذا الملزوم (احتجت المعتزلة بوجهين الاول ان الامة بعد اتفقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق) من قولهم فسقت الرطبة عن قشرها اذا خرجت والفساق فى الشرع الخارج عن امر الله بارتكاب الكبيرة وله درجات ثلاث الاولى التغايب وهو ان يرتكبها احيانا مستتبعا اياها \* والثانية الانهماك وهو ان يعتاد ارتكابها غير مبال بها \* والثالثة الجحود وهو ان يرتكبها مستصوبا اياها فاذا شارف هذا المقام وتخطى مخططه خلع ربة الايمان من عنقه ولا بس الكفر وما دام هو فى درجة التغايب او الانهماك فلا يسلب عند اسم المؤمن لاتصافه بالتصديق الذى هو مسمى الايمان والمعتزلة لما قالوا الايمان عبارة

(٥) الاجاع فى اللغة يطاق على معنيين احدهما العزم التام كما فى قوله تعالى فاجعوا امركم وقوله عليه السلام لا صيام لمن لا يجمع الصيام من الليل وبهذا المعنى يتصور من الواحد وثنائهما الاتفاق يقال اجع القوم على كذا اى اتفقوا و فى الاصطلاح يطلق على اتفاق المجتهدين الخروما هو حجة فى حقنا ان كان من الله فهو الكتاب والا فان كان من الرسول فهو السنة وان كان من غيره فان كان آراء جميع المجتهدين فهو الاجاع او رأى بعضهم فهو القياس ومخالفة الاجاع حرام بدليل قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى الى قوله وساءت مصيرا (كليات ملخصا)

(٧) وان كان مسيئا فتجاوز عند ولقه الامن الخ (دعاء جنازه)

عن مجموع التصديق والاقرار والعمل والكفر تكذيب الحق وجحوده جعلوا  
 الفسق قسما ثالثا نازلا بين المرتلين المؤمن والكافر ( اختلفوا في انه )  
 اى الفاسق ( مؤمن وهو مذهب اهل السنة او كافر وهو قول الخوارج  
 او منافق وهو قول حسن البصرى ) المنافق فى اللغة اشتقاقه من نفاقه  
 اليربوع ويكون لليربوع حجران احدهما نفاقه والآخر قاصمه فيظهر  
 نفسه فى احدهما ويخرج من الآخر ولهذا سمي المنافق منافقا لانه يظهر  
 عن نفسه انه مسلم ويخرج من الاسلام الى الكفر : احتج الحسن البصرى  
 بقوله عليه الصلاة والسلام آية المنافق ثلاث اذا وعد اخلف واذا حدث كذب  
 واذا آمن خان ٥ وبان من اعتقد ان فى البيت مهلكا لم يدخل فيه ولو دخل  
 فيه علم انه غير معتقد وجوابهما ماصر من الوجوه الثلاثة ان الكبيرة لا تخرج  
 عن الايمان \* واجيب عن الحديث ايضا بان هذه الثلاث اذا صارت ملكة  
 لشخص كانت آية نفاق والافتقار كل فعل اصر عليه الفاعل كان ملكة فعلم  
 من ادان اصرار الكبيرة آية النفاق ( فاحذنا بالمتفق عليه ) اى على الفاسق  
 ( وتر كذا اختلف فيه وقتناه وفاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق والجواب  
 عنه ) اى عن الوجه الاول ( ان هذا ) اى المذكور من الدليل ( احداث  
 لتقول المخالف لما اجمع ٦ ) اللام متعلق بمخالف ( عليه السلف من عدم )  
 هو بيان ما فى لما ( المنزلة بين المرتلين فيكون باطلا ) لان المخالف  
 ما عليه القدماء باطل لاحالة ( الثانى ) اى الوجه الثانى للمعتزلة ( انه ) اى  
 مرتكب الكبيرة ( ليس بمؤمن لقوله تعالى امن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستون  
 حيث جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله عليه الصلاة والسلام لا يزنى الزانى  
 حين يزنى وهو مؤمن ٨ ) وجه استدلال بهذا الحديث هو ان يقال ان قوله  
 وهو مؤمن وقع حالا من قوله لا يزنى الزانى اى لا يزنى الزانى حال كونه مؤمنا  
 ( وقوله عليه السلام لا يمان لمن لا امانته ) وجه الاستدلال بهذا الحديث انه  
 الصلاة والسلام سلب الايمان عن لا يحفظ الامانة وعدم حفظ الامانة من الكبائر  
 ( ولا كافر ) معطوف على قوله ليس بمؤمن ( لما تواتر من ان الامة كانوا لا يقتلون )  
 اى مرتكب الكبيرة ( ولا يجرون عليه احكام المرتدين ويدفنونه ) اى مرتكب  
 الكبيرة ( فى مقابر المسلمين والجواب عنه ) اى عن الوجه الثانى ( ان المراد

( بالفاسق )

( ٤ ) وان صام وسلى زعم  
 انه مسلم الحديث ( ٥ ) رواه  
 ابو هريرة لا يقال لاجماع  
 مع مخالفة الحسن ( خيالى )  
 ( ٦ ) فان مرتكب الكبيرة  
 ليس بمؤمن ولا كافر بل  
 منافق فقد اثبتا لمنزلة  
 بين المرتلين مع انه من اهل  
 الاجماع فلم يثبت الاجماع  
 على ذلك حتى يخالفه \* لانا  
 نقول ان الاجماع انما هو  
 بالنظر الى الكفر المطابق  
 والايمان اذ لا منزلة بينهما  
 اجاعا والتفاق الذى اثبتته  
 الحسن رحمه الله تعالى كفر  
 مضمرا داخل فى الكفر  
 المطابق الذى هو اعم  
 من المضمرا والمجاهر فلا تثبت  
 المنزلة بين المرتلين عنده  
 ايضا كما هو عند السلف  
 فلا يلزم منه مخالفة الاجماع  
 ( خيالى مع حاشية كنقروى )  
 ( ٨ ) ولا يشرب الخمر حين  
 يشرب وهو مؤمن ولا يسرق  
 حين يسرق وهو مؤمن

(٣) عن أبي ذر قال أتيت  
النبي صلى الله عليه وسلم  
وعليه ثوب أبيض وهو  
نائم ثم أتته وقد استيقظ  
فقال ما من عبد قال لا اله  
إلا الله ثم مات على ذلك  
الادخل الجنة \* قلت  
وان زنى وان سرق قال  
وان زنى وان سرق هكذا  
ثلاث مرات وكان ابو ذر  
اذا حدث، بهذا الحديث  
قال وان رغم انك ابي ذر  
اى وان ذل او كره او غضب  
وقيل وان اضطرب ابو ذر  
(شرح مصابيح) اى  
اتجمل يا ابا ذر برحمة الله  
فرحمة الله واسعة على  
خلقه وان كرهت ذلك  
(طبي) (٤) رغم الاثم  
وصوله الى الرغام بالفتح وهو  
التراب وفيه مذلة صاحبه  
يقال فعلته على رغم اى  
على خلاف مراده اى  
لاجل اذلاله والجار  
في الحديث متعلق لمخذوف  
اى قلت هذا على رغم انفه  
(خيالى)

بالفاسق في الآية هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق (بدليل ما بعده  
من قوله تعالى وقيل لهم ذوقوا عذاب الله النار الذي كنتم به تكذبون) والحديث  
وارد على سبيل التعليل والمبالغة في الزجر (اي المنع) (عن المعاصي) على  
معنى ان هذه الافعال ليست من شان المؤمن كأنها تنافي الايمان ولا تجامعه  
ويجب الحمل لئلا يلزم نقل لفظ الايمان عن معناه اللغوي (بدليل الآيات)  
هذا اشارة الى جواب سائل وهو ان يقال لم قلتم ان المراد بالفاسق هو  
الكافر وهو عام يتناول الكافر وغيره وان الحديث وارد على سبيل التعليل  
والمبالغة في الزجر مع انه يتناول ذلك وغيره وذكر العام وارادة الخاص  
لا يجوز لان العام لا يدل على الخاص من غير قرينة فاجاب الشارح بقوله  
بدليل الآيات والاحاديث يعنى ان بعض الآيات والاحاديث يدل صراحة  
على ان الفاسق مؤمن وبعض الآيات والاحاديث يدل اجالا عليه فحمل  
المحمل على المفصل لان القاعدة حل المحمل على المفصل دون العكس  
(والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن حتى قال عليه الصلاة والسلام  
لا يذر رضى الله تعالى عنه المبالغ في السؤال وان زنى وان سرق) قوله  
وان زنى وان سرق مقول القول (على رغم انك ابي ذر) حين قال عليه  
الصلاة والسلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة قال ابو ذر يا رسول الله  
وان زنى وان سرق وكرر ذلك حتى قال عليه الصلاة والسلام وان زنى  
وان سرق على رغم انك ابي ذر (احتجبت الخوارج بالنصوص الظاهرة  
في ان الفاسق كافر كقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك) اى الايمان  
(فاولئك هم الفاسقون وقوله تعالى ومن لم يحكم) اى ومن لم يعمل  
(بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وكقوله عليه الصلاة والسلام  
من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر وفي ان العذاب) معطوف على فان الفاسق  
(مختص بالكافر كقوله تعالى ان العذاب من كذب وتولى) اى اعرض اصل  
الاعراض الذهاب عن المواجهة الى جهة العرض (وقوله تعالى لا يصليها)  
اى لا يدخل النار (الا الاشقى الذي كذب وتولى وقوله تعالى ان الخزي اليوم)  
واصل الخزي ذل يستحي منه والخزي ههنا لا عموم له عندنا فلا يلزم انحصار  
الخزي مطلقا في الكافر او نقول المراد على عموم الخزي الكامل فيلزم انحصار

افراده وفي الكافر لا انحصار افراد الخزي مطلقا فيه ( والسوء على الكافر الى غير ذلك ) والسوء بالفتح الرداء والنسب والضم الضرر والمكروه ( والجلوب انهما ) اي النصوص ( متروكة الظواهر ) فالمراد من لم يحكم بما انزل الله اصلا ولا نزاع في كفره والفساق محمول على الكامل في فسقه لان مطلق الفسق لا ينحصر في الكافر بعد الايمان والعذاب على كذب مخصوص لاعام للاتفاق على عذاب اهل الكبرة وهم ليسوا بمكذبين والمراد من الحديث من استعمل ترك الصلاة عمدا فقد كفر ( للنصوص القاطمة على ان مرتكب الكبرة ليس بكافر والاجاع ) معطوف على النصوص ( المتعقد على ذلك على ماس والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجاع فلا اعتماد بهم ) والله لا يفتخر ان يشرك به ٢ \* اي بالله الاشراك جعل احد شركا باحد والمراد ههنا اتخاذ غيره الله تعالى اي الكفر مطلقا لا يفتخر فان الكافر مطلقا من لا ايمان له فان اظهر الايمان واضمر الكفر فنذوق وان كفر بعد الايمان فمرتد وان قال باليهين فمشرك وان تدين يدين فكتابي وان قال بقديم الدهر واسناد الحوادث اليه فدهري وان كان مع اعتراف النبوة واظهار التبرع فزنديق ( باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا ) وهو الاشعري الى جواز عقن الشرك عقلا لان العقاب حقه فيمن اسقاطه مع ان فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد ( وانما علم عدمه ) اي عدم العقن ( بدليل السمع ) لان عند الاشعري لا يقع من الله شيء ( وبعضهم الى انه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة ) يرد عليه لان سلم ان قضية الحكمة ذلك واصل في العفو حكمة لانعلمها يؤيده قول عيسى عليه السلام وان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم ولوسلم فلم لا يكتفى بالفرقة الدنيوية من اباحة دم الكافر وسبي و ضرب الجزية عليه \* اقول لما اخبر الله تعالى بخلود الكفر في السقر علم منه ان قضية الحكمة ذلك لا العفو ولا مجازاة لدنيا فقط لكن بقي عليه ان امتناع مقرته بقضية الحكمة هو مضي وجوبه وهو قول المعتزلة مقتضى الحكمة مقول بالاشراك على معنيين الاول كون الحى بحيث يعلم الاشياء على ماهى عليه في نفس الامر وثانيهما

(٢) المراد بالشرك مطلق (ط) الكفر بقريظة المتأبلة لقوله تعالى ( ويغفر ما دون ذلك الآية ) لان ذلك انما هو بالنظر الى ما عدا الكافر من مرتكب الكبرة والصغيرة وانما عبر بالشرك لما سيصرح به الشارح من ان في تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوته وانما عبر به في الآن لان كفار العرب كانوا شركين وهم المخاطبون بالآية ( خيال مع كنفروى ) (ط) ولو بتكذيب نبيه لان من جحد نبوة الرسول عليه الصلاة والسلام مثله فهو كافر ولو لم يجعل مع الله الها آخر والمغفرة منتفية عنه بالاخلاف ( قسطلاني في شرح التجارى في بحث الايمان ) \* بيت \* ( محل عفو دكل شركان كناهى \* يارين مشرك ايدرسه بيك كون آهى ) ( اسحق زنجاني )

( ٢ ) التوبة واجبة لقوله تعالى ﴿ ٢٤٥ ﴾ وتوبوا الى الله جميعا وقوله تعالى يا ايها الذين

آمنوا توبوا الى الله توبة  
نصوحا وهي مقبولة عند الله  
تعالى لطفقا ومرحاة لا وجوبا  
التوبة في الشرع الندم على  
المعصية من حيث هي معصية  
والاقلاع عنها في الحال مع  
العزم على ان لا يعود اليها  
اذا قدر عليها وقيد المعصية  
خروج الندم على المباحات  
والواجبات والندوبات  
وقيد الحثية لخروج الندامة  
عن شرب الخمر مثلا لا يكونه  
معصية بل الاحتراز عن  
المضار الدنيوية كالصداع  
وخفة العقل والاخلال بالمال  
والعرض وقيد الاقلاع  
في الحال لخروج الندم والعزم  
مع الاشتغال في الحال وقيد  
العزم لخروج الاقلاع مع  
الندم على ما مضى من غير  
عزم على عدم العود اذا قدر  
وفي صحة التوبة عن بعض  
المعاصي دون بعض خلاف  
مبنى على ان الندم لكونه  
مطلقا الندم فيجب ان يعزم  
الذنب او لكونه ندما خاصا  
فلا يجب تعميمها والصحيح  
هو الثاني ولا يصح التوبة الموقفة ( جلال )

كونه بحيث يصدر عنه الافعال المحكمة الجامعة ( التفرقة بين المسمى  
والمحسن ) لان الله تعالى حكم وهو الذي يضع كل شيء في موضعه  
والاساءة الى المحسن والانعام الى المسمى وضع الشيء في غير موضعه فكان  
ظلمًا وذا يستحيل من الله تعالى والتصرف في ملكه انما يجوز اذا كان  
على وجه الحكمة واما التصرف على خلاف قضية الحكمة يكون سفها  
( والكفر ) اي والحال ان الكفر ( نهاية في الجناية ) المصيبة ( لا تحتمل )  
صفة الجناية ( الاباحة ) ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو ورفع القرامة  
وايضا الكافر يتقدمه ( اي الكفر ) حقا ولا يطالب به ( اي لا الكفر  
( عفو ) ومغفرة فلم يكن العفو عنه ) اي عن الكفر ( حكمة وايضا )  
هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان مثلها ينافي الخلود فالكافر  
يعذب مقدار عصيانه فاجاب عنه بقوله وايضا ( هو ) اي الكفر ( اعتقاد  
الابد فيوجب جزاء الابد ) يعني ان عذابه بحسب اعتقاده واعتقاده ابدًا  
وجزاؤه ابدًا ( وهذا ) اي الكفر ( بخلاف سائر الذنوب ) ويفرق مادون  
ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر ﴿ مع التوبة ٢ اوبدونها ﴾ والتوبة  
ان يرجع عن التبايح ويعزم على ان لا يعود \* روى جابر رضى الله تعالى عنه  
ان امر ابي ادخل مسجد رسول الله عليه السلام وقال اللهم انى استغفرك  
واتوب اليك وكبر فلما فرغ من صلاته قال له على رضى الله تعالى عنه ان سرعة  
اللسان بالاستغفار توبة الكاذبين وتوبتك تحتاج الى التوبة فقال يا امير المؤمنين  
وما التوبة قال اسم يقع على ست معان على الماضي من الذنوب الندامة وتضييع  
الفرائض الاعادة ورد المظالم واذابة النفس في الطاعة كما ينتهي في المعصية واذابة  
النفس مرارة الطاعة كاذقتها حلاوة المعصية والبكاء بدل كل ضحك ضحكته  
قيل اقل ما لا بد منه في التوبة الندم على الماضي والترك في الحال والعزم على  
ان لا يعود في المستقبل قال الامدي اذا اشرف على الموت فندم على فعل  
صحت توبته باجماع السلف وان لم يتصور منه العزم على ترك الفعل لعدم  
تصور الفعل منه ولو ندم على المعاصي لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه  
او ماله لا يكون توبة واما التوبة الموقفة مثل ان لا يندب سنة او المفصلة  
مثل ان يتوب على الزنا دون شرب الخمر فقيل لا تصح لان ندم المعصية

لكونها مخصصة يوم محاصي الأزمان ثم الذنوب ثلاثة اوجه ذنب فيما بين العبد وبين الله تعالى وهو الزنا واللواط والغيبة والبهتان اذا لم يبلغ ذلك من بهته واعتابه فان ذلك كله ذنب فيما بين العبد وبين الله تعالى فاذا تاب الى الله تعالى فان الله يقدر فلما بلغ الى الذي بهته واعتابه فاذا جعله الذي بهته في حل تاب الى الله تعالى فاننا نرجو بان الله تعالى يقدر له وكذلك اذا زنى بامرأة ولم يكن لها زوج وان كان لها زوج فان ههنا ما لم يجعله ذلك الرجل في حل فان الله تعالى لا يقدر له لانه ههنا خصمه الاذى واذا جعل زنا ذلك الرجل في حل وتاب الى الله تعالى فانه يقدر له ويكتفى بحل منه ولا يذكر الزنا ولكن قال كل حق لك علينا فقد جعلته في حل وعفو وعن كل خصومة بيني وبينك وذلك لان هذا صلح بالمعلوم على المجهول والصلح بالمعلوم على المجهول جائز وهذا كرامة لهذه الامة لان الامم السالفة ما لم يذكر الذنب لا يقدر له وذنب فيما بينه وبين اعمال الله تعالى وهو ان يترك الصلاة والصوم والزكاة والحج فان التوبة لا يكفيه ما لم يقض الصلاة وغيرها لان ههنا لم يأت بالتوبة على شرطها وشرط التوبة ان يؤدي ما ترك فاذا لم يؤدي ما ترك فكأنه لم يثبت وذنب بينه وبين عباد الله تعالى وهو ان يغضب اموالهم او يضر بهم او يشتتهم فهذا كله التوبة لا تكفيه ما لم يرض عنه خصمه (خلافا للمعتزلة) فانهم قالوا ان السيئات يذهبن الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة تجب جميع الطاعات للتناهي بين الاستحقاقين عندهم \* ورد عليهم بقوله تعالى ان الله لا يضيع اجر من احسن عملا وبانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال طاعات الصم يتناول لقمة من الربا او جرعة من الخمر كمن خدم كريما سنة ثم خالف امرها من اوامره (وفي تقدير الحكم ملاحظة للآية الهالكة على ثبوتها) اي على ثبوت العفو يعني في المتن تقرير الآية لان المصنف ٢ قال ويقدر مادون ذلك ٣ والآية في الاصل العلامة الظاهرة ويقال للمصنوعات من حيث انها تدل على وجه الصانع وعلمه وقدرته ولكل طائفة من كلمات القرآن التمييزة عن غيرها يفصل واشتقاقها من اي لانها آية تبين اياما من اي او من اوى اليه واصلاها اوية كثيرة او اوية كثيرة ابدلت عينها على غير قياس

(٢) اي في تقرير المصنف

هذا الحكم وهو غفران

الشرك وتجويز غفران بقية

الذنوب بهذه العبارة

واطلاق الآية يقتضي

جواز غفران الذنوب مطلقا

فلذا قال مع التوبة وبدونها

(ابن عرس)

(٣) معنى

او اية كرملة فاعلت او اية كرمكة فاعلت او آية كقائبة فحذفت  
 انهمزة تخفيفا ( والآيات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة ) نحو قوله تعالى  
 ان الله يغفر الذنوب جميعا \* وقوله غافر الذنب وقابل التوب وقوله  
 الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن وهم مهتدون  
 ( والمعترلة يخصصونها ) اي المغفرة ( بالصغار والكبائر المقرونة بالتوبة )  
 يعني ان الله تعالى يغفر عندهم الصغار والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر  
 الغير المقرونة بالتوبة \* ورد بان الشرك مغفور بالتوبة ايضا فلامعنى تخصيص  
 مادونه وايضا مغفرة التائب واجبة عندهم فلا يظهر فائدة قوله لمن يشاء  
 قيل فائدته التنبيه على ان واجب الحكمة غير خارج عن مشيئة الله تعالى  
 ( وتمسكوا بوجهين الاول الآيات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة )  
 كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فانله نار جهنم خالدين فيها وقوله  
 تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى  
 ان الفجار لفي حميم الوعد يستعمل في الخير والشر يقال وعده خيرا  
 ووعدته شرا فاذا سقوا الخير والشر قالوا في الخير الوعد والعدة وفي الشر  
 الاعداد والوعيد وقد اوعده اي وعده العقاب على الكبائر واخبر به فلو لم يعاقب  
 على الكبيرة لزم تخلف في وعيده والكذب في خبره وان محال \* حاصل الوجه  
 الاول ان يقال لو كان الله يغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغار والكبائر  
 المطلقتين لما خوف الله ورسوله عصاة المؤمنين في الآيات والاحاديث لكن  
 اللازم باطل وكذا الملزوم ( والجواب ) على الوجد الاول ( انها ) اي الآيات  
 والاحاديث ( على تقدير عمومها ) اي على المؤمنين والكافرين يعني لان سلم  
 ان تلك الآيات والاحاديث عامة في جميع العصاة لاحتمال ان يكون مختصة  
 ببعض العصاة فيكون من قبيل العام الذي خص منه البعض ( انما تدل على  
 الوقوع ) اي وقوع العذاب ( دون الوجوب ) اي وجوب العذاب حتى  
 لا يجوز مغفرة \* اذا سلم وقوع العذاب المتخذ لهم ثبت دعوى المعترلة  
 من خلود صاحب الكبيرة وان لم يكن بطريق الوجوب ( وقد كثرت )  
 اي والحال قد كثرت ( النصوص في العقوب ) اي عقوبات العصاة ( فخصص المذنب  
 المغفور عن عمومات الوعيد ٦ وزعم بعضهم ٧ ) من اهل السنة اي في الجواب

(٥) اول الآية قل يا عبادي  
 الذين اسرفوا على انفسهم  
 لا تقنطوا من رحمة الله  
 ان الله الآية ( في سورة  
 الزمر )  
 ( ٦ ) اي يفرز المذنب  
 المغفور عن عمومات الوعيد  
 بان يقال انه داخل في عمومات  
 الوعد من الآيات الدالة  
 على جواز كونه مغفورا كقوله  
 تعالى ( ويغفر ما دون ذلك  
 لمن يشاء ) حيث وعد بالعمو  
 عن كل ما سوى الكفر  
 وقوله تعالى ان الله يغفر  
 الذنوب جميعا ( خلت على  
 في حاشية الجلال ) ( ٧ )  
 هذا هو مذهب الاشاعرة  
 ومن يتخذو حذوهم اي  
 يسلك مسالكهم ( خيالي )



عن تمسك المتزلة وهو ليس بمرضى عند الشافعي (٢) ان الخلف كرم فيجوز  
 من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف ( اي كيف يجوز الخلف من الله  
 تعالى في الوعيد ( وهو ) اي الخلف ( تبديل للقول وقد قال ) الاول الخلف  
 ( الله تعالى ما يبدل القول لدى ) يعني لا خلف لو عدى وقد قضيت ما انا  
 قاض عليكم من العذاب فلا تبديل له وقال بعضهم ما يبدل القول لدى  
 لا يكذب عندي فلا يغير القول عن جهته لاني اعلم القيب اعلم كيف  
 ضلوا وكيف اضلتموهم ( والثاني ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه  
 كان ذلك ) اي عدم العقاب ( تقريره ) اي لا يعبد ( على الذنب واغراء  
 للغير عليه ) اي على الذنب ( وهذا ) اي التقرير والاعراء ( ينافي حكمة  
 ارسال الرسل ) لان ارسال الرسل انما هو للزجر عن الذنوب والمعاصي  
 ( والجواب ان مجرد جواز العفو عن الكبيرة لا يوجب ظن عدم العقاب  
 فضلا عن العلم كيف ) اي كيف يكون موجبا للظن ( والعمومات الواردة  
 في الوعيد المقررة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع ) فيحتمل ان يكون عدم  
 الوقوع مرجوحا فيكون وهما فلا يلزم من الوهم عدم وقوع العذاب الاغراء  
 ( بالنسبة الى كل احد وكفى به ذاجرا ) الباء زائدة اي كفاه ( ويجوز العقاب  
 على الصغيرة ) سواء اجتنب مرتكبها ( اي الصغيرة ) الكبير ام لا ( خولها )  
 اي الصغير ( تحت قوله تعالى ويفر مادون ذلك لمن يشاء ) وهذا يدل على  
 جواز دؤاخذته تعالى بمادون الشرك وهو اعم من الصغيرة وجواز الحكم  
 على الاعم يستدعي جواز الحكم على الاخص ( وقوله تعالى لا يغادر )  
 اي لا يترك ( صغيرة ولا كبيرة الا احصياها ) اي عدتها ( والاحصاء انما  
 يكون للسؤال والمجازاة الى غير ذلك من الآيات والاحاديث ) الدالة على  
 جواز العقاب على الصغيرة ( وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب  
 الكبائر لم يجز تعذيبه لانه لا يمتنع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام  
 الادلة السمعية على انه لا يقع كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه  
 نكفر عنكم سيئاتكم ) اي صغائركم يعني تكفر سيئات الخطاطيين على تقدير  
 اجتنابهم عن الكبائر وحينئذ يكون المراد من السيئات الصغيرة فيلزم  
 دعوى المعتزلة لان دعويهم عدم جواز العقاب على الصغيرة على تقدير

(٧) واعلم ان خلف الوعد  
 ليس بجائز اتفاقا لانه  
 خلاف الكرم وحق المبد  
 على الله احسانا \* واما  
 خلف الوعيد فظاهر  
 ما في بحر التفسير انه ليس  
 بجائز عند المعتزلة لانه  
 لا يخلف الميثاق وجائز  
 عند اهل السنة لان الله تعالى  
 عند وعيده يجوز ان يعذب  
 وان يغفر ولا يعاقب \*  
 وحاصل ما نقله السواني  
 عن الوسيط هو احدى جوازه  
 لما روى انس رضي الله تعالى  
 عنه من وعده الله تعالى على  
 عمله ثوابا فهو منجز له  
 ومن اوعده على عمله  
 عقابا فهو بالخيار ولان  
 العرب لا تعد ذلك عيبا  
 بل كراما وفضلا بل هو  
 مستحسن عند الكل قال  
 الموصلي \* بيت \* اذا وعد  
 السراء انجز وعده \* وان  
 اوعد الضراء فالعفو مانع \*

ولقد احسن بحبي بن معاذ

يقوله ان الوعد حق العباد  
على الله فلا يخلف والوعد  
حقه على العباد فان شاء  
عفا وان شاء اخذوا ولاها  
العفو والكرم لانه غفور  
رحيم وقال النصارى  
المحققون على خلافه كيف  
وهو تبديل للقول وقال  
الخيالي بل كذب متنفذ  
بالاجماع \* ثم قال لعل  
مصادمهم الكريم اذا اخبر  
بالوعد فالائق بشانه  
ان يبقى اخباره على المشيئة  
وان لم يصرح بذلك بخلاف  
الوعد فلا كذب ولا تبديل  
انتهى \* هو المفهوم من البعض  
انه لا كذب في المستقبل  
وان اورد عليه وحاصل  
كلام الدواني انه ليس بخلف  
لان نصوص الوعيد اما انشاء  
تهديد او من قبيل عام - خص  
منه البعض اى المذنب المغفور  
بالدلائل المفصلة او بيان  
للاستحقاق لا الوقوع  
فحاصل كلام الدواني هو  
الجواز وان لم يكن على  
طريق الخلف (بريقة  
الخدومي جلد اول)

الاجتناب (واجب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل) فيفيد  
الآية ان المجتنب عن الكفر يكفر عند سيئاته جوازا لا وجوبا بالنصوص  
الواردة في عذاب اهل الكبائر ولو جمل الكبائر على مقابل الصغار تفيد  
تكفير الصغار وجوبا لان جوازه حاصل بالاجتناب عن الكبائر (وجمع الاسم)  
اي اسم الكبائر هذا سؤال مقدر وهو ان يقال لان اسم المراد من الكبائر  
هي الكفر لانه لو كان المراد به ذلك لما جمع الاسم الذي هو الكبائر بل قيل  
وان تجتنبوا كبيرة ماتمبون عند الآية فلما جمع الاسم علم ان المراد من الكبائر  
ليس هو الكفر لان الكفر واحد لا يعدد فيه فيكون المراد به غير الكفر  
فلا يكون الجواب المذكور جوابا عن الاستدلال المعترلة احاب بقوله وجمع  
الاسم (بالنظر الى انواع الكفر) كاليهود والنصارى والمجوس وغير ذلك  
(وان كان الكل ملة واحدة في الحكم) اي في الكفر (او الى افراده)  
معطوف على انواع الكفر (القائمة بافراد المخاطبين بناء على ما تقدم من قاعدة  
ان مقابلة الجمع) وهو تجتنبوا (بالجمع) وهو كباثر (تقتضى انقسام الاحاد  
الى الاحاد كقولنا ركب القوم دوابهم) اي ركب كل فرد من افراد القوم  
دوابهم (ولبسوا ثيابهم) اي لبس كل واحد منهم ثيابهم فحينئذ يكون معنى  
الآية ان تجتنبوا انواع الكفر وان تجتنب كل منكم كفره يكفر عنكم سيئاتكم  
والعفو عن الكبيرة \* اي من جملة اصول اهل الحق ان العفو عن الكبيرة  
جائز (هذا مذكور فيما سبق) اي في قوله وينقر مادون ذلك (الا انه اعاده  
ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطابق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه  
لفظ المغفرة وارتعلق به) اي بالعفو (قوله) اذا لم تكن عن استحلال \* وهو  
عدا الشيء حاللا او يطب كون الشيء حاللا قيل عفوها اذهابها وسحوها  
كما قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات والمغفرة تبديلها كما قال الله  
تعالى يبدل الله سيئاتهم حسنات يعني مكان الشرك الايمان ومكان القتل  
الكف ومكان الزنا العفاف ومكان المعصية والطاعة ويقال انه يبدل الله  
تعالى في الآخرة مكان عمل السيئات حسنات \* وروى عن ابن مسعود  
رضي الله تعالى عنه انه قال ان يوم القيامة اذا اعطى كتاب الانسان اليه فيرى  
في اوله المعاصي وفي آخره الحسنات فلما رجع الى اول الكتاب رأى كله حسنات

فحينئذ لا تكرار ٢ ﴿والاستحلال كفر﴾ اى اعتقاد حلها صغيرة او كبيرة اذا علم حرمتها بدليل قطعي بخلاف استحلال البنج فان في حرمة خلافه كما ذكر في التوضيح وفي شرح المجمع لابن ملك (ما فيه من الكذب المنافي للتصديق) القلبي (وبهذا) اى باستحلال المعصية (يؤول النصوص الدالة على تحليد العصاة في النار) كقوله تعالى من كذب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار خالدون فيها والفرق بين السيئة والخطيئة والسيئة قد يقال فيما يقصد بالذات والخطيئة فيما يقصد بالعرض لانه من الخطأ وكقول تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ابدا (٣ او على سلب الايمان عنهم) معطوف على تحليد العصاة مثل قوله تعالى وما هم بمؤمنين ﴿والشفاعة ثابتة للرسول والاختيار﴾ مثل الاولياء والعلماء والزهاد ﴿في حق اهل الكبار بالمستفيض﴾ من الاخبار ﴿في الحشر وبعد دخول النار في حق اهل الكبار﴾ فان قلت الحكم في المكروه ان يستحق حرمة تكبده حرمان الشفاعة كما ذكر في التلويح فيكون حرمان اهل الكبار اولى \* قلت استحقاق حرمانها لا يوجب حرمانها بالفعل (خلاف المعتزلة وهذا) اى الخلاف (مبنى على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة اولى وعندهم) اى المعتزلة (للمعجز العفو لم تجز) اى الشفاعة \* اعترض عليه بان العفو عن الصغيرة جائز عندهم اذا اجتنب الكبار مع ان الشفاعة لها الاتجوز قلنا العفو عن الصغيرة واجب عندهم والشفاعة انما تكون لجائر الطرفين لترجح احدها (لتا قوله تعالى واستغفر ٦) خطاب للنبي عليه الصلاة والسلام ﴿لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات﴾ اى لذنب المؤمنين والمؤمنات وقدم ان من تركب الكبيرة مؤمن وطلب المغفرة لذنب المؤمنين والمؤمنات شفاعة لهم (وقوله تعالى فانتم نعمهم شفاعة الشافعين فان اسلوب) اى طريق (هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والا) اى وان لم يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة (لما كان لثبوتها عن الكافرين عند القصد الى تقييد حالهم وتحقيق بأسهم) البأس الشدة ومنه يقال لا بأس عليك لاشدة عليك فيقال لهذا سمي الحرب بأسا لان فيه شدة (معنى) اسم كان (لان مثل هذا المقام) اى مقام تقييد حالهم (يقضى ان سموا بما يخصهم اى


(الكفار)

(٢) والاصل ان من اعتقد الحرام حلالا فان كان حراما لغيره كالفير لا يكفر وان كان حراما لعينه فان كان دليله قطعا ككفر والاقتلا حاشية طحطاوى على الدر المختار في باب المرتد

(٣) يؤول النصوص الدالة (٤) اى المقبولة اذ لا نزاع في وقوع الشفاعة لغير المقبولة على ما شهدت به النصوص القطعية (كتقوى)

(٥) المستفيض عند بعض الائمة ما يساوى المشهور وهو الذى يرويه ثلاثة جامعة لشروط الرواية لكن الاصح المستفيض ما يرويه اكثر من ثلاثة بشرط ان لا يظهر فيه حد التواتر لكن الظاهر ههنا انه بمعنى المشهور على ما يظهر من تقرير الشارح (كتقوى)

(٦) وقد امر بها عليه السلام على العموم دون استثناء اهل الكبار (ابن هرس)

( ٥ ) والشفاعة لرفع العذاب ورفع الدرجات حق لمن اذن له من الانبياء والمؤمنين بعضهم لبعض لقوله تعالى ( يومئذ لا تنفع الشفاعة الا  ٢٥١ من اذن له الرحمن ورضي له قولا ) وعند المعتزلة لما لم يجز

العفو عن الكبائر بسون التوبة لم يجز الشفاعة له وانما الصغار فعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها فالشفاعة عندهم لرفع الدرجات وشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل الكبائر من امته لقوله صلى الله عليه وسلم شفاعة لاهل الكبائر من امتي وهو حديث صحيح وبذلك يبطل مذهب المعتزلة في انكارهم الشفاعة من الكبائر مستدين بقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي الخ وهو شفيع اى مقبول الشفاعة قيل هو صلى الله عليه وسلم شفيع في جميع الانس والجان الا ان شفاعته في الكفار تتعجل فصل القضاء فيخفف عنهم احوال يوم القيامة وللمؤمنين بالعفو ورفع الدرجات فشفاعته طاعة قاله الله تعالى ( وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ) ولا يرد مطلوبه لقوله تعالى ( ولسوف يعطيك ربك فترضى ) ولما ورد في الحديث ان الله

الكفار ( لا بما همهم وغيرهم ) فهذا الاقتضاء ثبت صحته لشفاعة للمؤمنين اما الشفاعة لرفع العذاب او لزيادة الثواب فالآية عنه مطلق فيجوز على اطلاقه ( وليس المراد ) من هذه الآية ( ان تعني الحكم ) وهو عدم نفع الشفاعة ( بالكافرين على نفي ) اى الحكم ( عما عداها ) ثبتت الشفاعة للمؤمنين ( حتى يرد عليه انه انما يقوم حجة ) تمييز ( على من يقول عنهوم الخالفة ) يعنى انا لم نستدل عنهوم بالخالفين يقال لما لم تفد شفاعة الشافعين على الكافرين فنفيهم على غيرهم حتى يرد علينا السؤال بل نستدل بالسلوب هذا الكلام ومقتضى الكلام يعنى بل نستدل بقولنا والا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين معنى عند القصد الى تفهيم حالهم وتحقيق بأسهم اعلم ان المفهوم من الكلام عند البعض على ضربين الاول مفهوم الموافقة وهو ما يفهم من الكلام بطريق المطابقة والثاني مفهوم المخالفة وهو ما يفهم منه بطريق الالتزام ومفهوم الخالفة معتبر عند البعض كالشافعي دون البعض الآخر كالحنفي ( وقوله عليه السلام شفاعة لاهل الكبائر من امتي وهو مشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى ) اى بالغ كلها حد التواتر وان لم يبلغ آحادها حد التواتر ( واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا تقبل بالياء ( منها ) اى من النفس ( شفاعة ) هذه الايدتوات حين كانت اليهود يقولون نحن من ولد ابراهيم عليه السلام بخليل الرحمن وهو اسحق ذبح الله ردا عليهم يعنى لا ينفع في ذلك اليوم نفس كافرة عن نفس مؤمنة نفعاً ( وقوله تعالى ما لنا ظالمين من حيم ) اى قريب ( ولا شفيع يطاع ) اى يقبل ( واجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الأدلة ) يعنى لاناسم اولا ان هذه الآيات تدل على عموم الاشخاص وعموم الارمان وعموم الاحوال لاحتمال ان يكون المراد بعض الاشخاص والازمان والاحوال ونحن سلمنا ان هذه الآيات تدل على عموم الاشخاص والازمان والاحوال الا انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا وتلفيقا بين الآيات الدالة على ثبوت الشفاعة وبين الآيات الدالة على نفيها لان المعارضة في كلام الله تعالى غير جائزة

تعالى يقول له اشفع شفيع وسل تعط وهو صلى الله عليه وسلم لا يرضى الا باخراج من كان في قلبه مثقال ذرة من الاعيان من النار هذا هو الشفاعة الكبرى الذي خص بعض العلماء المقام المحمود به ( جلاله )

(٥) ومعنى رؤية ما يعادل الذرة من خير وشرا امام شفاعته ﴿٢٥٢﴾ اجزائه من الاولى مخصصة

(ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة) جواب لما (بالعفو) الجار متعلق بقالت (عن الصفائر مطلقا) اي سواء كان حركتها يموت قبل التوبة او بعدها بالتوبة (وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب) اي طلب زيادة الدرجة للمشفوع يعني قالت المعتزلة انما يكون الشفاعة لزيادة الثواب لا للدرء العقاب (وكلاهما فاسدان اما الاول فلان الثواب عن الكبائر (ومر تكب الصغيرة الجنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم) اي المعتزلة (فلا معنى للعفو) قيل استحقاق العذاب ثابت لاهل الكبائر وسقوطه بالتوبة انما هو بالعفو غاية ان العفو واجب باقتضاء الكرم ووجوبه لا ينافي ثبوته (واما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجنابة) لاعلى ما ذهبوا اليه من طلب زيادة الثواب والدرجة والمرتبة قال بعض اصحابنا ان الشفاعة لا تكون الا للدفع المضار والا لکنسا شافعين نبي عليه الصلاة والسلام حين شاء الله تعالى زيادة كرامته وهو باطل اتفاقا ولو شرط ان يكون الشفيع اعلى من المشفوع له ورد عليه ان الشفيع قد يشفع لنفسه ولا اعلى قيل ان الشفاعة انما تطلق على دعاء الرجل لغيره لانفسه يدل عليه اشتقاقه من الشفع لانه انما سمي شفيعا لكونه شفعا للمشفوع له في طلب نجاة او زيادة ثوابه وانما لا يطلق الشفاعة على دعاء الرجل لنفسه وانما لم تطلق على دعائه للنبي عليه الصلاة والسلام اما لاشتراط العلو في الشفيع او لاشتراط العجز في المشفوع له \* ثم اعلم بان زيادة الدرجة بدعاء الغير جائز اتفاقا واما ان الشفاعة تطلق عليه مطلقا او مع الشرط المذكور فبحث لغوي لا يبحث فيه كذا اطلاقه على تخفيف الكافر بدعاء الرسول كما ورد الخبر الصحيح ﴿واهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار﴾ وان ماتوا من غير توبة) اي من جملة اصول اهل الحق ان اهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار (لقوله تعالى فن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره (٥) اورد عليه ان حسنات الكافر محبطة بالكفر وسيئات المؤمن معقوة باجتباب الكبائر فامعنى الجزاء بمناقيل الذرة من الخير والشر \* اجيب بان حسنة الكافر تؤثر في نقص عقابه وسيئة المؤمن تؤثر في نقص ثوابه

بالسعداء والمخلص قوله اشتاتا اي فن يعمل من السعداء مثقال ذرة خيرا يره والثانية بالاشقياء بقربنة اشتاتا اي فن يعمل من الاشقياء مثقال ذرة شرا يره وذلك لان الحسنات الكافر محبطة الكفر وسيئات المؤمن المحبنة عن الكبائر معقوة وما قيل من ان حسنة الكافر تؤثر في نقص العقاب يردده قوله تعالى (وقدمنا الى عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا) واما حسنات الكفار فمقبولة بعد اسلامهم واما مشاهدة نفسه من غير ان يعتبر بعد الجزاء ولا عدمه بل يفوض كل منهما الى سائر الدلائل الناطقة بعقوبات المؤمن المحبنة واثابته بجميع حسناته ومحبوط حسنات الكافر ومعاقبته بجميع معاصيته فالمعنى ما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما ليس من مؤمن ولا كافر عمل خيرا او شرا الا اراه الله اياه اما المؤمن فيغفر له سيئاته ويثيبه بحسناته واما الكافر فترد حسناته تحسيرا له (تفسير روح البيان) (وقيل)

الله اياه اما المؤمن فيغفر له سيئاته ويثيبه بحسناته واما الكافر فترد حسناته تحسيرا له (تفسير روح البيان) (وقيل)

وقيل الاولى مخصوصة بالسعداء والثانية بالاشقياء قيل فهل الجوابين لا يتعين الخروج من النار كما قاله الشارح المتقال عبارة عن الوزن ومعنى الذرة الفلملة الجبراء قال مقاتل اصغر ثلثة في الارض ويقال الذرة ما يرى في شعاع الشمس الخبير يحيى على وجوه احدها المال كقوله تعالى ان ترك خيرا اى المال والثانى الايمان كقوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا اى ايماننا والثالث الافضل كقوله تعالى وانت خير الراحمين والرابع العافية كقوله تعالى وان يمسسك الله بخير والخامس الاجر كقوله تعالى لكم فيها خير اى اجر ( ونفس الايمان ) هذا جواب ما يقال وهو ان يقال يمكن ان يرى الماصون ثواب ايمانهم اولاً ثم جزاء عصيانهم اجاب بقوله ونفس الايمان ( عمل خير لا يمكن ان يرى جزاؤه ) اى عمل خير ( قبل دخول النار ثم يدخل النار فيجهد لانه ) اى رؤية جزاء عمل الخير قبل دخول النار ( باطل بالاجماع ) لانه لو جوزى لزم دخوله في الجنة لان جزاء الاعمال الصالحة لا يكون الا في الجنة ولو دخل في الجنة كان خالد فيها فلم يدخل النار لكن لا يازم من دخوله في النار ان يكون خالد فيها لان الخلود في النار يختص بالكافرين ( فتمين الخروج من النار ) وقوله تعالى وعبد الله المؤمنين والمؤمنات جنات وقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس ( الفردوس البستان الذى فيه الكرم والاشجار والجمع فردوس ومنه الجنة الفردوس ) الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة الدالة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان وايضا ( دليل عقلى ) الخلود في النار من اعظم العقوبات ٦ وقد جعل ( اى والحال قد جعل الخلود ) جزاء للكفر الذى هو اعظم الجنايات فلو جوزى به ( اى بالخلود في النار ) غير الكافر كانت زيادة على قدر الجناية فلا يكون ( الله عدلا ) لاستوائه مع الكفر فى الابدية ويرد عليه جواز التفاوت بالشدة والضعف ( وذهبت المعتزلة الى ان من دخل النار فهو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بالتوبة اذ المعصوم الذى لا يصدر عنه ذنب وعصيان ) والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنبوا عن الكبائر ليسوا ( اى المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة

(٤) لان جزاء الايمان هو الجنة والخروج عن الجنة باطل بالاجماع فتمين الخروج عن النار وفيه منع ظاهر لجواز ان يراه فى خلال العذاب بالتخفيف ونحوه (خيالى)  
 (٥) من قوله تعالى (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم جنات تجري من تحتها الانهار ذلك الفوز الكبير) وقوله عليه السلام (من قال لا اله الا الله دخل الجنة)  
 (٦) اى على الاطلاق من غير تقييد بالشدة ونحوها فلا يرد جواز التفاوت بالشدة والضعف حتى لا يزيد الجزاء على الجناية وهذا الدليل الزامى والاقتصر فيه تعالى فى ملكه لا يوصف بالظلم (خيالى)

اذا اجتنبت الكبائر (من اهل النار على ما سبق من اصولهم) اى المعتزلة (والكافر  
 مخلد في النار بالاجاع وكذا صاحب الكبيرة مات بلا توبة لوجهين الاول انه)  
 اى صاحب الكبيرة (يستحق العذاب وهو) اى العذاب (مضرة  
 خالصة دائمة) اى لا ينقطع ابدا (فينا في استحقاق الثواب الذي هو منفعة  
 خالصة دائمة) والمتنافيان لا يجتمعان فيحبط الاعمال بالكبيرة كما تحبط بالكفر  
 يرد عليه ان ابطال السيئة بالحسنة اولى من العكس كقوله تعالى ان الحسنات  
 يذهبن السيئات وقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها الآية  
 قال ابو على وابوهاشم ان المعاصي تحبط الطاعات اذا زادت عليها واذا  
 زادت الطاعات احبطت المعاصي (والجواب منع قيد الدوام) بان يقال  
 لانسلم ان العذاب مضرة خالصة دائمة بل هو مضرة خالصة فلا تنافي بين  
 ثواب والعقاب بل يعاقب ثم يثاب ولو سلم تنافيهما فلا يلزم منه تنافي  
 الاستحقاقين بان يستحق المنفعة الدائمة من جهة الطاعات والمضرة  
 الدائمة من جهة المعصية ولو سلم فابطال السيئة بالحسنة اولى كما ص  
 (بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستحباب وانما الثواب  
 فضل من الله والعذاب عدل فان شاء عفا وان شاء غدبه مدة ثم يدخله  
 الجنة) بان يقال لانسلم ان صاحب الكبيرة الذي مات بلا توبة يستحق  
 العذاب بالمعنى الذي قصدوه وهو وجوب العذاب (والثاني النصوص  
 الدالة على الخلود) اى خلود صاحب الكبيرة الذي مات بلا توبة  
 (كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى  
 ومن يعص الله ورسوله ويتعدى اى يتجاوز (حدوده يدخله نار خالدا فيها  
 وقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم  
 فيها خالدون والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا) اى لاجل كون المؤمن  
 مؤمنا (لا يكون الا كافرا ٢ وكذا من تعدى جميع الحدود) اى جميع  
 المنهيات والمشروعات (وكذا ٣ من احاطت به خطيئته وشملته من كل  
 جانب) والضمير البارز في شملته راجع الى من (ولو سلم انه غير كافر) اى  
 ولو سلم الخلود على معناه الاصلى (فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل  
 كقولههم سجين مخلد) فخلود الكفار لامعارض له فبقى على ظاهره

(٢) يعنى ان القاتل قصد  
 قتله لاجل ان المقتول  
 مؤمن ومن قتل بهذا القصد  
 يكون كافرا  
 (٣) لا يكون الا كافرا

وخلود اهل الكباثر له معارض فيجعل على المكث \* قال حجة الاسلام  
 الكفرة ثلاث فرق منهم من بلغه اسم نبينا وصفته ودعوته وهو المجاورون  
 لدار الاسلام لا عذر لهم فهم الخالدون في النار ومنهم من بلغه الاسم  
 دون الصفة وسماوا ان كذابا ملتبسا اسمه محمد ادعى النبوة ومنهم  
 من لم يبلغه الاسم ولا الرسم وكل من هاتين الفريقتين معذور في الكفر ونقل  
 مثله عن الاشعري ( ولو سلم فعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود )  
 اى عدم خلود صاحب الكبيرة في النار ( كما مر ) اعلم ان اهل النار لم يقنط  
 من الخلاص حتى اذا ذبح كبش الموت بين الجنة والنار ونودي اهلها  
 بالخلود ايس اهل النار من الخلاص فاعتادوا بالعذاب ولم يتألموا حتى  
 آل امرهم الى ان يتلذذوا به حتى لو هبت عليهم نسيم الجنة استكروه  
 وتذبوا به كالجلجل يستطيب الروث ويتألم من الورد \* والايان في اللغة  
 التصديق اى اذعان حكم المخبر وقبوله ( معنى الاذعان يقال اذعنى بحق  
 اى طارعى لما كنت اتمس منه ( وجعله صادقا ) اى جعل حكم المخبر  
 صادقا ( افعال ) اى الايمان من الافعال ( من الامن ) والهمزة في الاصل  
 للتعدية بمعنى جعل الغير امينا من الكذب او للصيرورة بمعنى ان المصدق  
 صار ذا امن من تكذيبه غيره فقوله ( كان حقيقة آمن به ) اى لفظ آمن به  
 ( امنه ) اى المخبر ( التكذيب ) اى عن التكذيب ( والمخالفة ) بكلمة  
 الظن اما لاحتمال الصيرورة او لتشبيه الايمان العرفى بالايمان اللغوى هذا  
 الذى هو من الامن ( تعدى ) اى بالايمان ( باللام ) لاعتبار معنى الاذعان  
 والقبول ( كافي قوله تعالى حكاية عن اخوة يوسف عليه السلام ) لايسم  
 ( وما انت بمؤمن لنا اى بمصدق وبالباء ) لاعتبار معنى الاعتراف ( كافي قوله  
 عليه الصلاة والسلام الايمان ان تؤمن بالله ) جواب على السائل  
 عن الرسول عليه الصلاة والسلام الايمان ( الحديث ) اى قرأ الحديث  
 او تم الحديث ( اى ان تصدق وليس حقيقة التصديق ) كما قال بعض المحققين  
 ( ان يقع في القلب نسبة الصديق الى الخبر او المخبر ) اى ليس تصور نسبة  
 الصديق الى الخبر او المخبر ( من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك )  
 اى لوقوع نسبة الصديق الى الخبر او المخبر في القلب ( بحيث يقع عليه

(٤) والايان في اللغة عبارة  
 عن التصديق مأخوذ  
 من الامن كان المصدق آمن  
 المصدق من التكذيب  
 والمخالفة وتعديته بالباء  
 لتضمينه معنى الاعتراف  
 ( قاضى ) ثم الايمان بهذا  
 المعنى منقول من الايمان  
 بمعنى جعل احد آمن من امر  
 فان الايمان افعال من الامن  
 يقال آمنته فلانا اى جعلته  
 آمنا منه وآمنته غيرى  
 اى جعلت غيرى آمنا منه  
 والثلاثى منه يتعدى  
 الى مفعول واحد واذا نقل  
 الى باب الافعال قيل يجوز  
 فى آمن ان يتعدى الى مفعول  
 ثان وان يكون بمعنى صار  
 ذا امن فان الهمزة اذا دخلت  
 على الفعل اللازم عدته  
 واذا دخلت على الفعل  
 المتعدى فاما ان تعديه الى  
 مفعول ثان او يجعله لازما  
 على معنى الصيرورة  
 ( شيخزاده جلد اول )



اسم التسليم) اي الاثنياد وتسميته تسليما لزيادة توضيح المعنى الاذعان  
 (على ما صرح به الامام الغزالي) حيث فسر التصديق بالتسليم فيكون  
 مقابلا للانكار (وبالجملة هو) اي الايمان والتصديق (المعنى الذي يعبر عنه  
 بالفارسية بكرويدن ٢ وهو معنى التصديق ٣ المقابل لتصور حيث يقال)  
 تمثيل لقوله المقابل (في اوائل علم الميزان العلم اما تصور واما تصديق  
 صرح بذلك رئيسهم ابن سينا) اي صرح بان التصديق المنطقي هو  
 التصديق اللغوي بعينه المعبر عنه بكرويدن (فلو حصل هذا المعنى)  
 اي الاذعان والقبول هذا شروع للجواب من الاشكالات الواردة في هذا  
 المقام (لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه) اي على بعض  
 الكفار فيه اشارة الى انه اذا سجد للضم لا تعظيمه لم يحكم بكفره بينه  
 وبين الله تعالى وان اطلق عليه اسم الكافر واجرى عليه حكمه (من جهة  
 ان عليه شيئا من امارات التكذيب) اي تكذيب الله ورسوله (والانكار  
 كما اذا فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام وسلمه  
 واقربه وعمل به ودمع ذلك شد الزنا ٤ بالاختيار او سجد للضم بالاختيار  
 تجمله كافرا لما ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم جعل ذلك) اي شد الزنا  
 وسجود الضم (علامة للتكذيب والانكار ومحقق هذا المقام على ما ذكرت  
 يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة في مسألة الايمان  
 واذا عرفت حقيقة معنى ٥ التصديق ٦ فاعلم ان الايمان في الشرع  
 هو التصديق بما جاء به من عند الله (فيكون المعنى الشرعي للايمان اخص  
 من المعنى اللغوي لانه هو التصديق المطلق والمعنى الشرعي هو التصديق  
 النبوي) اي تصديق النبي عليه السلام بالقلب في جميع ما علم بالضرورة)  
 اي فيما اشتهر كونه من دين الرسول بالخبر المتواتر بحيث يعلمه العامة بلا افتقار  
 الى نظر والاستدلال كوجوب الصانع ووجوب الصلاة الخمس ووجوب  
 صوم رمضان والزكاة والحج وحرمة الخمر ٧ وغيرها من الاحكام الظاهرة  
 من دين محمد عليه الصلاة والسلام \* قوله ما علم بالضرورة يخرج ما لا يعلم  
 بالضروريات كالاكتفادات فلن هذا لا يكون منكر الاجتهادات ككافرا  
 (مجيئه به) والضمير في مجيئه عائد الى ما في ما علم والضمير في بدعائه الى النبي

(عليه)

(٢) الياء حرف جر بكسر  
 انكاف الفارسية وقع  
 الراء وكسر الواو بالمد  
 وقع الدال وسكون  
 التون (عصام) كرويدون  
 ايتامق تصديق مناسنه  
 وطاقمق وطبعت وطوق  
 قويحق (نعمة الله)

(٣) ولا يريد بهذا الكلام  
 ان التصديق هنا من اقسام  
 العلم الذي هو حصول  
 صورة الشيء في العقل بل  
 اراد ان مجرد التصور  
 لا يكفي في الايمان بل لابد  
 فيه من التصديق وان كان  
 هذا التصديق فوق ذلك  
 التصديق لانه لابد فيه  
 من القبول بحيث يقع عليه

اسم التسليم

(٤) اوليس الغبار

(شرح مواقف)

(٥) لفظ

(٦) اي الاذعان المذكور

(٧) والزنا

(٣) تفريع على صدر التعريف فان هذا المشرك لم يصدق نبينا صلى الله عليه وسلم في شئ ان كان لم يؤمن ببعثه او لم يصدقه في جميع ما جاء به ان كان صدقه فيما عدا التوحيد فلم يقم به الايمان الشرعي (ابن ابي شريف)

(٤) في اوخر سورة يوسف (٥) اي في اقراره بان الله تعالى خلقه وخلق السموات والارض الا وهو مشرك حيث ثبت شريكا آخر في العبودية تقول عبدة الاصنام الله ربنا وحده والاصنام شركاؤه في استحقاق العبادة وقالت اليهود ربنا الله وحده وعزير ابن الله وقالت النصارى ربنا الله وحده والمسيح ابن الله وليس المراد بقوله وما يؤمن اكثرهم حقيقة الايمان ولكن المعنى ان اكثرهم مع اظهارهم الايمان بالسنتهم مشركون (شيخنا في اوخر سورة يوسف جلد ثاني)

عليه الصلاة والسلام (من عند الله اجالا) اي تصديقا اجاليا (وانه) اي الاجال (في الخروج عن عهدة الايمان) يعنى جاء من حق الايمان وهذا الكلام من قبيل قول العرب حرج من حقه جاء من حقه ويكفي الاجال فيما لوحظ اجالا ويشترط التفصيل فيما لوحظ تنصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة وحرمة الخمر عند السؤال عنهما كان كافرا (فلا يحط درجته) اي درجة التصديق الاجالي (عن الايمان التفصيلي) اي من آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وغير ذلك من العبادات (فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا لا بحسب اللفظ) لان الايمان في اللفظ التصديق والمشرك صدق بوجود الصانع لان قولنا الله واحد تصديق (دون الشرع لا خلاله) اي المشرك (بالتوحيد) اي توحيد الله الذي هو من جملة ما جاء به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فلا يوجد الايمان الشرعي وان وجد الايمان اللغوي (واليه) اي الى عدم ايمان المشرك (بالاشارة بقوله تعالى ٤ وما يؤمن به اكثرهم بالله الا وهم مشركون) فانه يدل على اجتماع الايمان مع الشرك يقال المشرك ثلاثة اولها ان يبدغ غيره والثاني ان يطبع مخلوقا بما يامر من المعصية \* والثالث ان يعمل لغير وجهه الله فالاول كفر والاخران معصية فلا بد من سجل الايمان المذكور فيها على معناه اللغوي والاقرار به اي باللسان الا ان التصديق ركن منه لا يحتمل السقوط اصلا) اي لاني حالة الاختيار ولا في حالة الاكراه حتى لو زال التصديق القلبي بالاكراه كان كافرا دون مؤمن (والاقرار قد يحتمله) اي يحتمل السقوط (كافي حالة الاكراه) حتى لو وجد كلمة الكفر على لسانه ولكن قلبه ثابت بالايمان لم يكن كافرا بل مؤمنا البته وقولهم انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل انما هو في الماهية الحقيقية لا الاعتبارية واذا سقط الاقرار كان التصديق نفس الايمان وكونه نفسا او جزأ في الحالين جائز في الماهية الاعتبارية مع ان الجزء السابق يقدر في حكم الثابت كافي حالة الاكراه وكما في الاخرس لكن ثبوت اشارته مناب اقراره (فان قيل قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله) اي عن علم حصوله في القلب واما حال التذكر

فلا ذهول عما في القلب وان ذهل عن تذكره وحصوله في القوة الداركة  
 (ولو سلم ٢ فالشارع جعل المحقق) اي التصديق القلبي (الذي لم يطرأ عليه)  
 اي لم يعرض على المحقق (ما يضاذه ٣ في حكم الباقي) فان التصديق  
 وان سبق في حالة النوم والتفلة الا انه في حكم الباقي لانه لم يطرأ عليه ما يضاذه  
 (حتى كان المؤمن) اي لفظ المؤمن (اسما لمن آمن في الحال او الماضي  
 ولا يطرأ) اي والحال لا يطرأ (عليه) اي على الايمان (ما هو علامة  
 التكذيب هذا الذي ذكره) اي الذي ذكره المصنف (من ان الايمان)  
 بيان الذي (هو التصديق والاقرار) باللسان (مذهب بعض العلماء)  
 خبر هذا الذي (وهو) اي ما ذكر (اختيار الامام شمس الأئمة) السرخسي  
 (وفخر الاسلام) صاحب الكشف اليزدوي وهو المروي عن ابي حنيفة  
 وهو الاولي لان الانسان عبارة عن الروح والجسد فيجب لكل منهما حصة  
 من الايمان والتصديق حصة الروح والاقرار حصة الجسد وانما خص الاقرار به  
 لكونه اخف وابين من سائر اعمال الجسد (وذهب جمهور المحققين ٤ الى انه)  
 اي الايمان (التصديق بالقلب وانما الاقرار شرطه ٥) لانه جزء من الايمان  
 (لاجراء الاحكام في الدنيا) كاصلاة عليه في وقت موته (لما التصديق  
 بالقلب امر باطن) لا يطلع عليه احد (لابد له من علامة ٦ فمن صدق  
 بقلبه ولم يقرب لسانه فهو مؤمن عند الله ٧) لان التصديق القلبي الذي هو  
 حقيقة الايمان موجود (وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا) لانتفاء شرطه  
 واما من جعل الاقرار ركنا من الايمان فعنده لا يكون تارك الاقرار مؤمنا  
 عند الله تعالى ولا يستحق النجاة عن خلود النار ثم الخلاف فيما اذا قدر التكلم  
 وتركه لاعلى وجد الاباء اذا العاجز كالاخرس مؤمن وفاقا والمصر على  
 عدم الاقرار مع المطالبة كافر وفاقا ٨ لكونه من امارات الانكار (ومن اقر  
 بلسانه يصدق بقلبه كالمناق ٩ فبالعكس) يعني مؤمن في احكام ١٢  
 الدنيا وان لم يكن مؤمنا عند الله تعالى (وهذا) اي ما ذكره من ان الايمان  
 هو التصديق القلبي والاقرار باللسان لاجراء الاحكام في الدنيا (هو اختيار  
 الشيخ ابي منصور ١٣ والنصوص معاضدة) اي مقوية (لذلك) اي لكون  
 الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار شرط (قال الله تعالى اولئك كتب

(٢) منافاة النوم والتفلة  
 للتصديق (٣) من الجحود  
 والانكار (٤) ثم اختلف  
 في ان مجرد التصديق القلب  
 مثل هو كاف لانه المقصود  
 ام لا بد من اقتران الاقرار به  
 للتمكن منه ولعل الحق هو  
 الثاني (قاضي في اوائل سورة  
 البقرة (ط) (شيجزاده)  
 (ط) وتفصيل هذه المسئلة  
 في الشفاء الشريف في الباب  
 الاول من القسم الثاني  
 (٤) من المتريدي والاشعري  
 (عرس) (٥) لا شطر (٦)  
 ظاهره يدل عليه جعل اللسان  
 على الفؤاد دليلا (عرس)  
 (٧) وفي نفس الامر (٨)  
 كابي طالب (٩) الذي  
 يظهر الاسلام ويخفي الفكر  
 (١٢) لما ان الشرع جعل  
 الاقرار دليل الايمان وكل  
 السرائر الى الله (ابن العرس  
 (١٣) اي المتريدي

(٣) قالت الاعراب آمنا ﴿٢٥٩﴾ قل لم تؤمنوا اذا ايمان تصديق مع ثقة وطمانينة

قلوب ولم يحصل لكم والا  
لثابتكم على الرسول بالاسلام  
وترك المحاربة ولكن  
قولوا اسلمنا فان الاسلام  
القياد ودخول في السلم  
واظهار الشهادتين ولما  
يدخل الايمان في قلوبكم  
توقيت لقولوا فانه حال  
من ضميره اى قولوا اسلمنا  
مادتم على هذه الصفة  
ومنى ان لم يدخل الايمان  
في قلوبكم (قاضى وشيخزاده  
في الحجرات)

(٤) هو رجل من اهل فندك  
اسمه سراس بن نهيك  
وكان قد اسلم ولم يسلم من قومه  
غيره (شيخزاده جلد اول  
في سورة النساء)

(٥) وشق تعدد بنفسه وعده  
بمن تضمنه معنى التفتيش  
اى شققت قلبه لتفتش  
عما فيه من الاعتقاد اقله  
ماقاله خوفام لاوهو كناية  
عن استحالة الوقوف عليه  
لانه بشقه لا يدري ما فيه  
والدم فيه ظاهر لما فيه  
من التوبخ على ما لا يليق به  
(شرح شفاء الشريك للشيخ  
شهاب الدين في اوائل القسم

(في قلوبهم الايمان وقال الله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان) الاطمينان  
سكون النفس عن الاضطراب لشبهة (وقال الله تعالى ولما يدخل الايمان  
في قلوبكم ٣) لا يقال يجوز ان يراد بترك النصوص الايمان القوي الذي  
هو جزء الايمان الشرعى خصه بالذكر لكونه اصلا مستبعا لغيره فلا ينفى  
كون الاقرار ركنا آخر \* لانا نقول الاصل في عبارة الشارح رحمه الله  
تعالى هو المعنى الشرعى فيكون الاقرار ركنا آخر احتمالا عن دليل  
قيل كفى به دليلا انه لم يحكم على ايمان احد الابد اقراره (وقال النبي  
صلى الله تعالى عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك) اى تصديقك  
(وقال عليه السلام لاسامة) رضى الله تعالى عنه (حين قتل) اى  
اسامة رضى الله تعالى عنه (من قال) مفعول قتل (لا اله الا الله  
هل شققت قلبه) اى قال عليه الصلاة والسلام ولم قتله يا اسامة  
قال اسامة علمته انه ما قال بقلبه قال عليه الصلاة والسلام هل شققت  
قلبه (فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن اهل اللغة لا يعرفون منه  
الا التصديق باللسان) دون التصديق بالقلب هذا السؤال عام الورود على  
المذهبيين السابقين لان المفهوم منه ان الايمان عبارة عن التصديق باللسان  
وهو الاقرار لا عن المجموع المركب من التصديق القلبي والاقرار  
عن التصديق القلبي فقط كاهو المفهوم من المذهبيين السابقين ولكن الظاهر  
ايراده على المذهب الذى هو ان يكون الايمان عبارة عن التصديق  
القلبي (والنبي عايد السلام واصحابه كانوا يقنعون من المؤمن بكلمة الشهادة  
ويحكمون بايمانه من غير استفسار عما في قلبه) فلم من معرفة اهل اللغة  
ومن قناعة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واصحابه رضى الله تعالى عنهم  
ان الايمان هو التصديق باللسان دون المجموع المركب منهما ولا التصديق  
القلبي (قلت لاخفاء في ان المعتبرة في التصديق عمل القلب) اى ان التصديق  
عبارة عن فعل القلب لاعن فعل اللسان (حتى لو فرضنا) هذا  
دليل على ان التصديق عمل القلب لاعل اللسان (عدم وضع لفظ  
التصديق لمعنى او وضعه غير التصديق القلبي) اى الاذعان والقبول  
(لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف بان الملتفط بكلمة صدقت مصدق لى

انانى) (٥) ولا تقولوا لمن اتى اليكم السلام است مؤمنا يتقون عرض الحياة الدنيا ففند الله مفاسم  
كبيرة الآية نزلت الآية في سراس بن نهيك (شيخزاده)

صلى الله تعالى عليه وسلم ومؤمن به) أى بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم  
يعنى وجد فيه لفظ التصديق مع انه ليس بمؤمن يريد بقوله حتى لو فرضنا  
الى آخره الرد على من زعم ان الايمان مجرد كلمة الشهادة لكن لا يتم ذلك  
لان منهم من شرط معرفة القلب او تصديقه ومنهم من لم يشترط ذلك  
لكن شرط الدلالة على التصديق القلبي وهم الكرامية فالرد بالفرض  
المذكور لا يتوجه عليهم لعل مراد الشارح رحمه الله تعالى تأييد المذهب  
السابق لا الرد على مخالفه (واهدنا) أى ولاجل ان مجرد الاقرار  
باللسان لا يكفي في الايمان (صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان)  
وهم القوم الذين يقرون باللسان ولم يقروا بالقلب (قال الله تعالى  
ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقال الله  
تعالى قالت الاعراب آمنا) باللسان دون القلب (قل لم تؤمنوا ولكن قولوا  
اسلمنا) أى الانقياد الظاهر دون الانقياد الباطن (واما المقر باللسان  
وحده فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغة) هذا اشارة الى جواب سؤال  
مقدر وهو ان يقال فعلى ما ذكرتم من الجواب يلزم ان لا يكون المقر  
باللسان وحده مؤمنا مع انه يسمى مؤمنا فلا يكون ذلك الجواب جوابا  
فاجاب عند بقوله واما المقر باللسان وحده فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغة  
(ويجوزى عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع ٥ في كونه مؤمنا فيما بينه  
وبين الله تعالى والنبي صلى الله تعالى عليه وسلم ومن بعده كما كانوا يحكمون  
بايمان من متكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر ٦ المنافق ٧ فدل  
على انه لا يكفي في الايمان فعل اللسان) بل لابد من فعل القلب وهو الاذعان  
والقبول فعمل مندان معرفة اهل اللغة التصديق باللسان و-عكم النبي صلى الله  
تعالى عليه وسلم واحجابه باعتبار دلالة على التصديق القلبي (وايضا) يحتمل  
ان يكون عطفًا على قوله فيامر والنصوص متعاضدة لذلك فيكون المعنى  
كأن النصوص متعاضدة لذلك كذلك الاجماع منعقد على الايمان المذكور  
ويحتمل ان يكون عطفًا على مجموع الجوابين السابقين فيكون المعنى كأن الجوابين  
السابقين يدلان على ان الايمان هو التصديق القلبي كذلك الاجماع المنعقد على  
ذلك (الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان

(٥) أى النزاع في الايمان  
الحقيق الذى يترتب عليه  
الاحكام الاخرية

(شرح مواقف)

(٥) قال الكرامية بانه مؤمن  
بناء على ان الايمان هو  
التصديق باللسان وقلنا ليس  
بمؤمن فيما بينه وبين الله  
تعالى قطعا لكن الكرامية  
مطبقون على تخليد هذا  
المؤمن في النار وانه محشور  
مع الكفار لانهم وان قالوا  
بان حقيقة الايمان هى  
التصديق باللسان فان شرط  
كونه منجبا في الآخرة  
عندهم مطابقة الاعتقاد  
القلبي له ونحن نوافقهم على  
اجراء احكام الايمان عليه  
في الدنيا فرجع اختلاف الى  
اطلاق لفظى (ابن عرس)  
(٦) مع تصديقه باللسان  
(٧) قال الله فى -عق المنافقين  
ولا تصل على احد منهم  
مات ابدا ولا تقم على قبره  
انهم كفروا بالله ورسوله  
(عرس)

(٢) كمروض انشاء او اعته ﴿ ٣٦١ ﴾ او اكرهه على عدم الاقرار ولو كان الايمان هو التصديق

باللسان لم يكن هذا التصديق مؤمنا ( عرس )

(٣) الشرعي

(٤) واما عطف الجزء على

الكل كما في قوله تعالى

تنزل الملائكة والروح

فتأويل جملة خارجا

من الكل لا اعتبار خطابي

وهو ان جبرائيل عليه السلام

لكمال علوه وبلوغه الغاية

القصوى من الكمال كأنه

جنس آخر غير جنس

الملائكة فصيح عطفه واما

في ظاهر الحال فلا يصح

هذا العطف كما ههنا وكفى به

(ط) حجة في امثال هذا

المقام هذا اذا كان المراد

بالروح جبرائيل واما

اذا كان المراد به خلق آخر

اعظم من الملائكة كما

في بعض التفاسير فلا يرد

به السؤال قطعا ( خيالي

مع جاشية كقروى )

(ط) اي كفى ظاهر اقتضاء

المعطوف المغايرة بينهما حجة

على الخصم القائل بكون

الاعمال جزءا من الايمان

( شجاع )

ومنه منه ) اي من الاقرار باللسان ( مانع ٣ من خرس ونحوه فظهر )

مما ذكرنا ( ان ليست حقيقة الايمان مجرد كلمة الشهادة على ما زعمت الكرامية )

ان زعموا ان الايمان مجرد كلمة الشهادة حتى ان من اضمهر الكفر واطهر

الايمان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار كذا في شرح المقاصد

والمذكور في تفسير القاضي مذهب الكرامية ان الايمان مجرد كلمة الشهادة

اذا خلى قلبه عن عقاد حتى لو اعتقد خلافه لم يكن مؤمنا يمكن التوفيق

بينهما بان ما ذكره القاضي الايمان المنجي من النار والاول هو الايمان

مطلقا ) ولما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والنقهاء ان الايمان ٣

تصديق بالجان واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار ) المصنف ( الى نفي ذلك

بقوله ( فاما الاعمال ) اي الطاعات فهي ﴿ تزايد في نفسها ﴾ يومافيو ماساعة

فساعة ﴿ والايمان لا يزيد ولا ينقص ﴾ فههنا ) اي في بحث الايمان ( مقامان

الاول ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو

التصديق القلبي ) اي لما ثبت من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي

كاذب اليه ابو منصور او التصديق مع الاقرار كما ذهب اليه غيره فعلى

كلا التقدين لو كان الاعمال داخلة فيه لزم ان لا يكون حقيقة الايمان عبارة

عما ذكر وهو خلاف ما ثبت بالدليل ( ولانه قد ورد في الكتاب والسنة

عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات

مع القطع بان العطف يقتضى المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف

عليه ) اي العطف يدل على التباين وعلى ان العمل ليس بداخل في الايمان

لان الشئ لا يعطف على نفسه ولا الجزء على كله ) قوله مع القطع بان العطف

الى آخره ممنوع لجواز ان يعطف على الشئ ما يدخل فيه لتكنه كما قال الله

تعالى تنزل الملائكة والروح والتكنه ههنا ان الاعمال ثمرات الايمان فالاعمال

بلا عمل كشجر بلا ثمر ( وورد ) في الكتاب ( ايضا جعل الايمان شرط صحة

الاعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن ) وهذه

الجملة وقعت حالا من ومن يعمل والحال قيد العامل وشرطه ( مع القطع

بان المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشئ بنفسه ) لان

الشرط لو كان داخلا في المشروط لزم ان يكون الشئ شرطا لنفسه

(٦) الايمان في كلام الشارح قد جاء بمعنى اصل الايمان ﴿٢٦٢﴾ وهو اليقين لا يعتبر فيه كونه مقرونا

لان شرط الكل شرط لكل جزء من اجزائه (وورد ايضا اثبات الايمان بان ترك  
بعض الاعمال ٩ كما في قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ) فثبت  
الايمان مع وجود القتال (على ما مر مع القطع بانه لا يحقق بالشئ بدون ركنه)  
اي لو كان الاعمال جزءاً من الايمان لما جاز اثبات الايمان على ترك بعض  
الاعمال لان الكل لا يوجد بدون الجزء واللازم باطل وكذا الملزوم (ولا يخفى  
ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركناً من حقيقة الايمان  
بحيث ان تاركها ) اي الطاعات ( لا يكون مؤمناً كما هو رأى المعتزلة لا )  
ان لا يكون حجة (على مذهب من ذهب الى انها ) اي الاعمال ( ركن من الايمان  
الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان ) لكن يخرج عن الايمان  
الكامل ( كما هو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى وقد سبق تمسكات المعتزلة  
باجويتها فيما سبق والمقام والثاني ان حقيقة الايمان لا تزيد ) بانضمام  
الطاعات ( ولا تنقص ) بارتكاب المعاصي هذا عند ابي حنيفة واصحابه  
رحمهم الله تعالى واختيار امام الحرمين وذهب الاشعري والمعتزلة الى انه  
يزيد وينقص وهو المحكي عن الشافعي وكثير من العلماء ( لما مر من انه  
التصديق القلبي الذي يبلغ حد الجزم والاذعان ) ولو تقليداً كما ذهب  
البيهقي والفقهاء وكثير من العلماء بل جعلوا الظن الغالب الذي لا يخطر بالبال  
تقيضة في حكم اليقين ومنع الاشعري المعتزلة وكثير من المتكلمين صحة  
ايمان المقلد ثم منهم من اكتفى باقتنائه على قول الرسول او الاجماع ولم يشترطوا  
الاستدلال العقلي ومنهم من شرط ذلك وان لم يقدر على التعبير عند المجادلة  
مع الخصم والمعتزلة شرطوا الاقتدار على المجادلة وحل الاشكالات قال  
الشارح لبس الخلاف في الذين نشأوا في دار الاسلام وتواتر عندهم حال  
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ومعجزاته ولا في الذين يتفكرون في خلق  
السموات والارض فانهم كلهم من اهل النظر والاستدلال بل فيمن  
نشأ على شاهق الجبل ولم يتفكروا في خلق السموات والارض ( وهذا  
لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق  
فمساء آتى بالطاعات او ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا يتغير فيه  
اصلاً والآيات الدالة ) جواب ما يقال وهو ان يقال وان دل دليلكم

بالعمل كما في قوله عليه السلام  
الايمان ان تؤمن بالله  
والاتكته الحديث وقد جاء  
بمعنى الايمان التام وهو  
المقرون بالعمل كما في حديث  
الايمان شهادة ان لا اله الا الله  
وان محمداً رسول الله واقام  
الصلاة واتيء الزكاة وصيام  
رمضان والايمان بهذا المعنى  
هو المراد بالايمان المنفي في قوله  
عليه الصلاة والسلام لا يزني  
الزاني حين يزني وهو  
مؤمن فالخلاف في المسئلة  
لفظي لانه راجع الى  
تفسير الايمان ولا خلاف  
في المعنى فان الايمان المنجى  
من دخول النار هو الثاني  
باتفاق جميع المساميين  
والايمان المنجى من الخلود  
في النار هو الاول خلافاً  
للمعتزلة والخوارج فالخلاف  
ان السلف والشافعي انما  
جعلوا العمل ركناً في الايمان  
بالمعنى الثاني دون الاول  
وحكموا مع فوات العمل  
ببقاء الايمان بالمعنى الاول  
( عني شرح البخاري )

(٣) قال الامام هذا البحث

لفظي لان المراد بالايان ان كان هو التصديق فلا يقبلهما وان كان الطاعات فيقبلهما ثم قال الطاعات مكمل للتصديق وكل ما قام من الدليل على ان الايمان لا يفضل الزيادة والنقصان كان مصروفا الى اصل الايمان الذي هو التصديق وكل ما دل على كون الايمان يقبلهما فهو مصروف الى الكامل وهو المقرون بالعمل (عني شرح البخاري (٣) اي ايمانا اجاليا (٤) فرضت الصلاة في الاسراء ليلة السبت سابع عشرين رجب قبل الهجرة بسنة ونصف وكانت قبله صلاتين قبل طلوع الشمس وقبل غروبها والزكاة فرضت في السنة الثانية قبل فرض رمضان والصوم فرض بعد صرف القبلة الى الكعبة لعشر في شعبان بعد الهجرة بسنة ونصف والحج فرض في اواخر سنة تسع (در مختار)

على ان الايمان لا يزيد ولا ينقص ولكن عندنا ما يدل على خلافه وهو الآيات الدالة على زيادة الايمان فاجاب بقوله والآيات الدالة (على زيادة الايمان ٢ محمولة على ما ذكره ابو حنيفة الهم) اي القوم (كانوا آمنوا في الجملة ٣) مثلا الله واحد ومحمد رسوله والحق ما جاء به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مطلقا (ثم يأتي فرض ٤ بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص) اي آمنوا بما قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بجلا واذا بين احكاما مفصلا واعتقد المؤمن عقبيه تلك الاحكام المفصلة زاد ايمانه واعتقاده (وحاصله) اي حاصل ما ذكره ابو حنيفة (انه) اي الايمان (كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به) يعني لا يزيد بزيادة الاعمال كما ذهب اليه الشافعي بل يزيد بزيادة الفرائض (وهذا) اي زيادة الايمان لكل فرض خاص (لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وفيه) اي فيما ذكره الامام ابو حنيفة من ان الايمان لا يزيد الا بزيادة ما يؤمن به وذا لا يتصور الا في عصر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (نظر لان الاطلاق على تفاصيل الفرائض يمكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم والايمان واجب اجالا فيما علم اجالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا يخفاء في ان التفصيلي ازيد) من الايمان الاجالي (بل اكل) اي علمه في هذا الزمان بتفاصيل الفرائض كاثبات فرض بحد فرض في ذلك الزمان فالزيادة كما تصور في ذلك الزمان تتصور في هذا الزمان \* وتقرير النظر انما لانسلم ان زيادة الايمان لا تكون الا بزيادة ما يجب الايمان به كما ذكرتم لم لا يجوز ان تكون زيادته بحسب كونه اجاليا وتفصيلا اذ لا يخفاء في ان الاجالي منقطع درجة عن التفصيلي في الكمال وان كان لا ينقطع في الاتصاف باصل الايمان فمن حصل فيه ايمان تفصيلي كان ايمانه ازيد بل اكل من الايمان الاجالي الذي للآخر والجواب عن هذا النظر انما لانسلم ان التفصيلي اكل وازيد بل الاجالي والتفصيلي على السواء ولو كان كذلك لكان الايمان ناقصا فلم يكن ايمانا لان نقصان ذات الشيء يستلزم تغيره وتبدله \* وما يقال من كون الاجالي لا ينقطع عن درجته انما هو في الاتصاف باصل الايمان فهو في غاية الشناعة اذ اثبات الاصل والفرع في نفس الايمان قول لم يقل به احد \* قيل في جواب النظر الظاهر ان مراد



(٥) وحاصل النظر ان الايمان عرض لا يبقى الا بتتابع ٣٦٤ الامثال في الوجود ولا يعقل

ابن حنيفة رحمه الله تعالى زيادة الايمان بزيادة ما يجب به الايمان في الواقع  
وذا لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لانقطاع الوحي  
واما زيادة الايمان التفصيلي بحسب اطلاعه على تفصيل الوحي او زيادته  
على الايمان الاجمالي فلا كلام فيه ( وما ذكر من ان الاجمالي لا ينحط  
عن درجته فانما هو في الاتصاف باصل الايمان وقيل ) في الجواب  
عن الآيات الدالة على زيادة الايمان ( ان الثبات والديموم على الايمان بزيادة  
عليه ) اي على الايمان ( في كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان  
لماله ) تماثل لقوله يزيد بزيادة الازمان ( عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال  
وقيد نظر ه ) اي فيما ذكر من ان الايمان يزيد بزيادة الازمان ( لان حصول  
المثل بعد انهدام الشيء لا يكون من الزيادة في الشيء كافي سواد الجسم  
مثلا ) والجواب عن هذا بان يقال نظرك و ارد على حاصلك لان القائل  
بهذا القول لا يعني به انه يزيد بزيادة الازمان حتى يرد هذا النظر بل مراده  
ان زيادته بالثبات غاية ما في الباب ان الثبات لا يكون الا بزيادة الازمان والثبات  
اسم معنوي يعتبره العقل ليس بعرض حتى يبقى بتجدد الامثال وينظر فيه  
بان حصول المثل بعد انهدام الشيء لا يكون من الزيادة في الشيء ( وقيل  
المراد ) من الآيات الدالة على زيادة الايمان ( زيادة ثمرته واشراق نوره  
وضيائه في القاب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي ) يؤيده ما روى ابن  
عمر رضي الله تعالى عنهما قال قلنا يا رسول الله الايمان يزيد وينقص قال نعم  
يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار وما روى  
انه عليه الصلاة والسلام قال لو وزن ايمان ابي بكر مع ايمان جميع الخلائق  
لرجح ايمان ابي بكر يعني من جهة نوره وضيائه لا من جهة الزيادة والنقصان  
( ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله ) اي الايمان ( الزيادة  
والنقصان ظاهر ٩ ) رد عليه بانها اذا انتفى بعض العمل انتفى الايمان حينئذ  
لانتهاء جزئه كما هو مذهب المعتزلة فلا يتصور الزيادة ولو قيل ببقاء الايمان  
ما بقي التصديق فهو قول بان العمل جزء من الايمان الكامل فلا كلام فيه  
قيل يجوز ان يكون انتفاء العمل بانتفاء وجوده كانتفاء الحج والزكاة  
عن الفقير وكسقوط الصلاة عن الحائض ولذا قال عليه الصلاة والسلام

كون المثل الموجود زيادة  
في المثل المعدوم ( ابن العرس )  
(٦) الروحاني المشار اليه  
بقوله سبحانه فهو على نور  
من ربه وفي الاثران علامة  
حصول هذا النور التجاني  
عن دار القرور والاناثة  
الى دار الخلود ( ابن العرس )  
يسمى نورهم بين ايديهم  
الآية

(٧) فعلم انه يزيد باعتبار  
اعماله الحسنة حتى يدخل  
صاحبه الجنة دخولا اوليا  
وينقص بارتكاب اعماله  
السيئة حتى يدخل صاحبه  
النار اوليا ثم يدخل الجنة  
بايمانه آخر كما هو مقتضى  
مذهب اهل السنة ( شرح  
فقه الاكبر لابي القاري )  
(٨) قال صلى الله عليه وسلم  
ما فضل عليكم ابوبكر بكثرة  
صوم ولا صلاة ولكنه بشيء  
وقر في قلبه ( زبدة الرسائل  
لمجدد الانب الثاني احمد  
الفاروق المعروف بالامام  
الرباني السرهندي )  
(٩) على هذا المذهب

(٣) وإيمان أهل السماء أي من الملائكة وأهل الجنة والأرض أي من الأنبياء والأولياء وسائر المؤمنين من الأبرار والفجار ﴿٢٩٥﴾ لا يزيد ولا ينقص أي من جهة المؤمن به نفسه لأن

التصديق إذا لم يكن على وجه التحقيق يكون في مرتبة الظن والترديد غير مفيد في مقام الاعتقاد والتحقيق أن الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان من حيثية أصل التصديق لأن جهة اليقين فإن مراتب أهلها متفاوتة في كمال الدين فإن

مرتبة عن اليقين فوق مرتبة علم اليقين وإنما ورد ليس الخبر كالمعينة وعلى هذا فالمراد بالزيادة والنقص القوة والضعف فإن التصديق بطول الشمس أقوى من التصديق بحدوث العالم وإن كان متساويين في أصل تصديق المؤمن به ونحن نعلم قطعا أن إيمان آحاد الأمة ليس كإيمان النبي عليه الصلاة والسلام ولا كإيمان الصديق باعتبار هذا التحقيق وهذا معنى ما ورد لوزن إيمان أبي بكر الحديث ولأن جهة ثمرات الإيمان من زيادات الإحسان لتفاوت أفراد الإنسان من أهل الإيمان

من ناقصات العقل والدين أو يكون النقص التام بالنقص زيادة لا بالنقص أصله كقراءة نصف السورة في الصلاة فإنها تنقص قراءة تمامها (ولهذا قيل إن هذه) من (المسئلة) أي قبول الزيادة والنقصان وعدم قبوله (فرع مسئلة كون الطاعات جزءاً من الإيمان ٣) يعنى فمن قال أن الأعمال جزء من حقيقة الإيمان فعنده هو قابل للزيادة وزيادة الأعمال وقابل للنقصان بنقصان الأعمال لأن زيادة الجزء يستلزم زيادة الكل ونقصانه ومن قال أن الأعمال ليست بجزء منه قال أن الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان (وقال بعض المحققين) أي مولانا عضد الملة والدين رحمه الله تعالى (لأنه) أن حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفها لقطع بأن تصديق آحاد الأمة ليس كتصديق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم) والسرفيه أن القوة العقلية مسخرة للقوة الحيوانية فالعقل وان يتقن بأن الله رب العالمين أخره الوهم فيستولى عليه هوم معاشيه كمن يتقن بأن الميت جاد ثم يخاف منه بوجه لكن إذا تطهر الروح عن الظلمات الحيوانية ونور بانوار الملكية استولى عقله على وهه فأولئك الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولأن العقول متفاوتة وكذا القلوب والاعتقادات بالشدة والضعف فإن قلوب الصديقين التكاثرين وعقولهم واعتقاداتهم لا تتماثل غيرهم من الغافلين عن منازلهم ومقاماتهم وكذا قلوب المجتهدين بالدلائل العقلية والقياسية على تحقيق شيء من العلوم لتحصيل اليقين يتغير قلوب الجهال المقلدين بطبقات ودرجات لا يمكن وصفها والحق أن التصديق أن فسر بما يعي التقليد والظن الغالب كاذب إليه البعض فالتفاوت بين وان فسر باليقين فقد قيل أنه لا تفاوت لعدم احتمال النقيض والحق أنه يتفاوت فإن اليقين بحدوث العالم ليس كاليقين بأن الكل اعظم من الجزء أما في الجلاء فظاهر وأما في القوة فلأن التشكيك لا يدور حول عظم الكل بخلاف حدوث العالم وكذا في التصديق الواحد بالنظر إلى شخصين (ولهذا) أي ولاجل زيادة التصديق (قال إبراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي) حين قال رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فقد طلب الطمأنينة فيما يتقدمه ويعلمه بانضمام المشاهدة إلى الدليل فإنه يدل على قبول التصديق للزيادة

في كثرة الطاعات وقلة العصيان وعكسه في مرتبة النقصان مع بقاء أصل وصف الإيمان في حق كل منهما بنعت الإيمان فالخلاف لفظي بين أرباب العرفان (على القساري في شرح فقه الأكبر المختصا)

وفي ابراهيم لغات احديها ابراهيم بالالف والياء وهو المشهور و ابراهيم  
 كذلك الا انه بحذف الياء و ابراهيم بالف واحدة و ضم الياء  
 وبكل لغة هو اسم اعجمي و جمع اباره عند قوم و عند آخرين ابراهيم و قيل فيه  
 ابارهة و براهة و الطمانينة زيادة توطين و تسكين يحصل للنفس على ما ذكرته  
 فان كان المدرك يقينا فاطميناها زيادة اليقين و كماله ٣٠ كما اذا اعتقد  
 بان الله رب العالمين و انه مالك الملك كله لم يضطرب عن حضور بهموم  
 حوائجه ٤ و لو كان اهل الدنيا في عياله و لم يباين بمداوة غير الله و لو كان  
 اهل الدنيا عدو له و لذا روى ان ابراهيم عليه السلام لما رمى بالمنجنيق الى  
 نار نمرود لقيه جبرائيل عليه السلام في الهواء فقال هل لك من حاجة فقال  
 ابراهيم اما ليك فلا و ان كان المدرك ظنيا فاطميناها رجحان جانب الظن  
 بحيث يكاد يدخل في حد اليقين ( و قد بقي ههنا ) في بحث الايمان ( بحث  
 آخر وهو ان بعض القدرية ) هو الذي يقول بان الافعال الصادرة عن  
 المباد بالاختيار تكون بقدره المبدفقط لا تأثير لقدرة الله تعالى ( ذهب  
 الى ان الايمان هو المعرفة ) اي معرفة الله و معرفة رسوله قيل فان قال ذلك  
 بايمان المعاند فهو معاند و الا فالمراد بالمعرفة و التصديق واحد كما قال على  
 كرم الله تعالى و جهه الايمان و معرفة تسليم و التسليم تصديق ( و اطبق )  
 اي اتفق ( علما و نا على فساد ) اي المعرفة ( لان اهل الكتاب ) من الكفار  
 ( كانوا يعرفون نبوة محمد عليه الصلاة و السلام كما كانوا يعرفون ابناءهم  
 مع القطع بكفرهم لعدم التصديق و لان من الكفار من كان يعرف الحق  
 يقينا و اما كان ينكره عنادا و استكبارا قال الله تعالى و جسدوا بها ) اي انكروا  
 نبوة محمد صلى الله تعالى عليه و سلم ( و استيقنتها انفسهم ) اعلم ان الكافر  
 على قسمين منهم من يحجد الباري تعالى و يعبد الاوثان و منهم من يشبه  
 تعالى و هو على ضربين منهم من يشرك معه غيره فهو لاء اذا قالوا لا اله  
 الا الله كان ذلك اسلاما و كذلك اذا قالوا نشهد ان محمدا رسول الله  
 و ذلك لانهم يتمتعون في دينهم من كل واحد من الشهادتين فاذا اتوا بها  
 دل على انتفائهم عما كانوا عليه و على هذا اذا قالوا و قد اسلمنا او نحن  
 مسلمون و الضرب الثاني من اثبت الباري تعالى و لا يشرك معه غيره بل يقول

(٣) حضرت ابراهيم  
 بزردي جهله دن ابراهيم  
 لفظي عبراني اولوب  
 معنای اب رحیم دیکدر  
 بودخی ابو الانبیاء اولوب  
 عامه خلقه مرحت او زره  
 اولمغین اول اسمله مسمی  
 اولدی ( تاریخ مرآت  
 کائنات ) ( ٣ ) ثانی اولی  
 العزم کرین خلیل الله  
 اولمغین حبیب الله نصره  
 افضل جمع انبیاء و مرسلیندر  
 کندولرندن صکره کلان  
 جمع انبیاء بالاتفاق بونلرک  
 نساندن اولمغین ابو الانبیاء  
 دیکله مسمی ایتدی لر قرآن  
 عظیمده بونلر حلیم و رشید  
 و اواه و منیب و قانت  
 و حنیف و شاکر و صدیق  
 و صالح دینوب اجتبا  
 و اصطفایله و ذمت همتته  
 التزام ایتدیکی اداء عبادتی  
 و تحمل بلیاتی بالتمام ایضا  
 ایله مدح و ثناء بیوریلوب  
 بشقه انبیاء بوسمه مدوح  
 اولما مشدر ( مرآت کائنات )  
 ( ٤ ) المسترح من العباد من  
 اطلعه الله تعالى سر المقدر  
 لانه یری ان کل مقدور یجب  
 وقوعه فی وقته المعلوم و کل

مالیس بمقدور یتبع وقوعه فاستراح من الطلب او الانتظار لما یقع ( تعریفات سید ) ( بالتوحید )

بالتوحيد ولكن يمجّد الرسالة فانه لا يكون مسلماً بقوله لا اله الا الله لانه لم ينتقل عما كان عليه فان قال اشهد ان محمداً رسول الله كان مسلماً وفرقة من اهل الكتاب يقولون ان محمداً رسول الله الى العرب دون بني اسرائيل فهذه الفرقة لا يكون احد منهم مسلماً باتيان الشهادتين حتى يبرأ من الدين الذي كان عليه ولو قال واحد منهم اني مسلم او مؤمن لم يكن بذلك مؤمناً او مسلماً لانهم يزعمون ان الايمان والاسلام ماهم عليه ( فلا بد ) ومعنى بدمن لا بد فعل من التبديد وهو التفريق ( من بيان الفرق بين معرفة الاحكام ٢ واستيقانها ) اي الاحكام ( وبين التصديق بها ) اي بالاحكام ( واعتقادها نصح كون الثاني ) اي التصديق ( ايماناً دون الاول ) اي معرفة الاحكام ( ٣ ) والمذكور في كلام بعض المشايخ ( هذا اشارة الى الفرق ) ( ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار الخبر وهو ) اي ربط القلب ( امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا ) اي لاجل انه كسبي ( يشاب عليه ويجعل ) اي التصديق ( رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما ) وفي ربما لغات ضم الراء وقمها مع التشديد والتخفيف وبناء التأنيث ربت وفيها التشديد والتخفيف وضم الراء وقمها وما كافتة عن الجر فيجوز دخوله على الفعل ( يحصل بلا كسب كن وقع بصره على الجسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر ) فحينئذ يكون المعرفة اعم من التصديق لانه يكون بالاختيار وغيره والتصديق لا يكون الا بالاختيار والكسب فقط ( وهذا ) اي ما ذكر من الفرق ( ما ذكره بعض المحققين ) كصاحب التوضيح ( من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى الخبر حتى لو وقع ذلك ) اي نسبة الصدق الى الخبر ( في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقاً وان كان معرفة وهذا ) اي القول بان النفس فعلا اختياريا هو ربط القلب ١ نسبة الصدق الى الخبر ( مشكل لان التصديق من اقسام العلم ٥ وهو من ٦ الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية ) فيكون التصديق من الكيفيات النفسانية ومع هذا ان المحققين صرحوا ان التصديق من الافعال الاختيارية ( لانا اذا تصورنا النسبة ) هذا بيان كون التصديق من الكيفيات النفسانية ( ٧ بين الشيتين ٨ وشككنا في انها ) اي النسبة ٩ ( بالاثبات

- (٢) الدينية  
 (٣) اي الفرق  
 (٤) الذي ذكره  
 في التصديق  
 (٥) العلم اما تصور واما  
 تصديق  
 (٦) جلة  
 (٧) العالم حادث  
 (٨) كتصورنا نسبة القيام  
 الى زيد بدون نفي والاثبات  
 وهو معنى تصور النسبة  
 الحكيمية (عرس)  
 (٩) المتصورة

(٤) من حال تلك النسبة بعد اقامة البرهان ﴿٢٦٨﴾ انما هو الكيفية التي هي

او بالنفي ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا ٢ دو الازعان والقبول  
وهذا ليس من الافعال الاختيارية فلا فرق بين المعرفة والتصديق (تلك  
النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع نعم) هذا جواب  
عن سؤال مقدر تقديره انه يلزم من كون التصديق كيفية نفسانية ان لا يقع  
التكليف على الايمان لان التكليف مبنى على الافعال الاختيارية واذا كان  
الايمان الكيفية لا يقع التكليف عليه فاجاب بقوله نعم (تحصيل تلك الكيفية  
يكون بالاختيار) وان لم يكن الكيفية نفسها بالاختيار (٦ في مباشرة الاسباب)  
المباشرة عبارة عن اتصال فعل الانسان الى غيره والسبب عبارة عن اتصال اثر  
الفعل (وصرف النظر اليها ورفع الموانع) من الشرك وغيره (ونحو ذلك)  
تحقيقه ان في هذا المقام شيئين احدهما نفس تلك الكيفية وثانيهما حصول تلك  
الكيفية والثاني فعل بالاشك والاول ليس بفعل والتصديق هو الاول دون  
الثاني (٨ وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان) اي التكليف بالايمان انما هو  
لكون اسبابه اختياريا (وكان هذا هو المراد بكونه) اي التصديق (كسبيا  
واختياريا) اي المراد به كون اسبابه اختياريا او كون نفس الحكم كسبيا اختياريا  
ولو بواسطة وكلام الشارح ذو الوجهين فلذا اتى بكلمة التشبيه (ولا تكفي  
المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك) اي لا تكفي المعرفة في الايمان بدون  
التصديق لان المعرفة قد تكون بدون الاختيار ومباشرة الاسباب بل لا بد  
من التصديق (نعم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا  
ولا بأس بذلك) اي يكون المعرفة المذكورة تصديقا (لانه حينئذ يحصل المعنى  
الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك  
اي المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن (وحصوله) اي حصول  
المعرفة اليقينية المكتسبة كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال  
هذا المعنى التصديق حاصل لبعض الكفار المعاندين المستكبرين مع انه  
ليس بمؤمن ولا يكون التصديق المذكور هو الايمان بعينه فاجاب عنه  
بقوله وحصوله (للكفار المعاندين المستكبرين ممنوع) يعني لان سلم اولا  
ان ذلك التصديق حاصل للكفار المذكورين (وعلى تقدير الحصول)  
اي ولو سلم حصول ذلك التصديق المذكور للكفار المعاندين (فكفر

الاذعان والقبول) (عرس)  
(٣) والنفي والانتزاع (٤)  
وتلخيص الكلام ان المتعبر  
في الايمان نوع التصديق  
المنطقي الذي هو اللغوي  
بعينه وذلك النوع هو  
التصديق المنطقي المقرون  
بترك الجحود الباطني  
والتبري عن سائر الاديان  
الباطلة فهو مشروط  
بالاختيار اما في نفس  
التصديق كما اذا حصل  
بمباشرة الاسباب اختياريا  
كالنظر وتقليب الحدقة  
واما في جعله مقارنا لتلك  
الترك كما اذا حصل ذلك  
التصديق ضرورة فذلك  
الشخص بعده مكاف بجعله  
مقرونا بذلك الترك  
(حاشية كتبتوى على الجلال  
وكتفري) (٥) تصديق  
(٦) الواقع (٧) قوله بهذا  
الاعتبار اي باعتبار التحصيل  
فان التكليف بالشيء بحسب  
نفسه غير الكليف به  
بحسب تحصيله والاول  
لا يتصور الا في مقولة الفعل  
(خيالي)

( يكون )

(٢) يعني ان حصول التصديق ﴿٢٦٩﴾ بالقلب لا يكفي في حصول الايمان الشرعى بل لابد

من تحقق شروطه من الاقرار  
وعدم التلبس بعاو من  
امارات الكفر واذا كان  
كذلك فلان منافاة بين الاذنان  
القلبي وثبوت صفة الكفر  
تختلف شرط اعتبار الاذنان  
ايمانا شرعيا وقيام امارات  
التكذيب بجعل الشرع (ابن  
العرس) (٢) فاسر باهلك  
يقطع من الليل وفيه دليل  
على انه ببركة المحسن ينجو  
المسيء فان القرية ما دام فيها  
المؤمنون لم يهلك (شيخنا زاده)  
(٣) قال فاحطبكم ايها  
المرسلون قالوا انا ارسلنا  
الى قوم مجرمين انرسل عليهم  
ججارة من طين مسومة عند  
ربك للمسرفين (الآية  
في سورة التاريات)  
(٤) في قرى قوم لوط  
(٥) سواد قلنا باتحادها مفهوم ما  
اوفي الصدق (عرس)  
(٦) تصوير للمدعى يعنى  
ان المراد بالوحدة عدم صحة  
سلب احدها عن الآخر  
وهوم اعم من الترادف  
والتساوى ويثبت بكل منهما  
(خيالى)

يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار ٢ وهامن علامات  
التكذيب والانتكار ﴿والايمان والاسلام واحد﴾ لان الاسلام هو الخضوع  
قريب المعنى من الخشوع لان الخضوع فى البدن والخشوع فى البصر والبدن  
والصوت وقيل الخشوع السكون والتذلل ﴿والانقياد﴾ هذا يعنى انقياد القلب  
والجوارح لكن تفسيره بقوله (يعنى قبول الاحكام) الشرعية (والاذنان)  
خصصه بانقياد القلب ولذا قال (وذلك) اى القول والاذنان (حقيقة التصديق  
على ماصر) والمفهوم منه كون الايمان والاسلام مترادفين (ويؤيده) اى  
يؤيد كون الايمان والاسلام واحدا (قوله تعالى ٣ فاخرجنا من كان فيها  
٤ من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) هذه الآية تدل  
على كون مفهومهما متحدا لان المسلمين مستثنى من المؤمنين ولو لا الاتحاد  
٥ فى المفهوم لم يستقم الاستثناء لان المراد من المؤمنين والمسلمين رجل  
واحد وهو لوط عليه الصلاة والسلام هذه الآية نزلت فى حق قوم لوط عليه  
السلام حين امر الله تعالى الاخراج فيما بينهم (وبالجملة ٦ لا يصح فى الشرع  
ان يحكم على احد بان مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن ولا يعنى  
بوحدهما سوى هذا) اى سوى الاتحاد فى الذات لا لترادف (وظاهر كلام  
المشايخ انهم ارادوا عدم اعتبارها بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الآخر  
لا الاتحاد بحسب المفهوم) بل الاتحاد بحسب الذات (لما ذكر فى الكفاية  
من الايمان) من بيان ما (هو تصديق الله تعالى فيما اخبر من اوامره ونواهيه  
والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته وهذا) اى الانقياد (لا يتحقق  
الاقبول الامر والنهى فان الايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغيران)  
حاصل ما بالجملة الى هنا ان كان الاسلام يعنى الخضوع والانقياد الذى هو  
يعنى قبول الاحكام الشرعية التى هى الاوامر والنواهي والاذنان بها كان الايمان  
عين الاسلام بحسب الصدق لا الاتحاد فى المفهوم الذى هو مراد المشايخ  
(ومن اثبت التغير) اما بحسب المفهوم او بحسب الصدق (يقال له) اى  
لمن اثبت التغير (ما حكم) فالاستفهام (من آمن ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن  
فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر فيها ظهر) جزاء لقوله من اثبت  
(بطلان قوله) اى كلام الكفاية (فان قيل) من جانب من اثبت التغير

(٥) اختلف العلماء في الايمان والاسلام متحدان ام متغايران فذهب المحققون الى انهما متسايران وهو الصحيح وذهب بعض المحدثين والمتكلمين وجهور <sup>٢٧٠</sup> المعتزلة الى ان الايمان هو الاسلام

بينهما (قوله تعالى قالت الاعراب آمنة) يعني صدقنا (قل لم تؤمنوا) يعني لم تصدقوا في السر كما صدقتم في العلانية (واكن قولوا اسلمنا) يعني دخلنا في الانقياد مخافة القتل والسبي (صرح في تحفة الاسلام ببدون الايمان) يدل عليه قول ابراهيم عليه السلام اسلمت لرب العالمين وقول ابراهيم واسماعيل عليهما السلام واجعلنا مسلمين لك اي مسلمين لاصرك في مستقبل العمر ولم يكن معناه واجعلنا مؤمنين لانهما لم يزلا كانا مؤمنين قيل معنى الاول اظهرت الاسلام ومعنى الثاني سؤال الثبات كما في اهدنا الصراط المستقيم فليس فيه دليل على التغير (قلنا المراد ان الاسلام المقتر في الشرع) اي الانقياد الظاهر والباطن (لا يوجد بدون الايمان وهو) اي الاسلام (في الآية بمعنى الانقياد الظاهر) خوفا من السيف قوله وهو مبتدأ وقوله بمعنى الانقياد الظاهر خيره (من غير انقياد الباطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان) حاصل هذا الجواب ان الايمان له معنيان لغوي وهو التصديق وشرعي وهو تصديق الله ورسوله فيما اخبر من اوامر ونواه وكذا الاسلام له معنيان لغوي وهو الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن وشرعي وهو الانقياد الباطن فالمراد من الاسلام الذي اثبت للاعراب هو الاسلام اللغوي والايمان الذي اتى عنهم هو الايمان الشرعي فيكون الآية دالة على تغاير الاسلام للايمان الشرعي ومراد المشايخ ان الاسلام لا يغاير الايمان الشرعي والآية تدل على تغايرها (فان قيل) من جانب من اثبت التغير بينهما (قوله عليه الصلاة والسلام) حين سأل جبرائيل عليه السلام عن الاسلام (الاسلام ان تشهد بان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحتج ابنت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي) فلا يكون الايمان والاسلام واحدا لا بحسب المفهوم ولا بحسب الذات (قلنا المراد به) اي بقوله عليه الصلاة والسلام ان تشهد الخ (ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك) اي ان تشهد ان لا اله الا الله الخ (كما قال عليه الصلاة والسلام لقوم) القوم في الاصل مصدر قام نعمت به فشاع في الجمع اوجع لقائم كزائر وزور ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء والعمل والحاصل ان بيان

والايمان متراد فان شرعا قال الخطابي والصحيح ان المسلم قد يكون مؤمنا في بعض الاحوال دون بعض والمؤمن مسلم في جميع الاحوال فكل مؤمن مسلم وليس كل مسلم مؤمنا واذا حدث الامر على هذا استقام لك تأويل الآيات ولم يختلف شيء منها واصل الايمان التصديق واصل الاسلام الاستسلام والانقياد فقد يكون المراد مسلما في الظاهر غير منقاد في الباطن وقد يكون صادقا في الباطن غير منقاد في الظاهر قلت هذا اشارت الى ان بينهما عموما وخصوصا مطلقا كما صرح به بعض الفضلاء والحق ان بينهما عموما وخصوصا من وجه لان الايمان ايضا قد يوجد بدون الاسلام كمن في شاطئ الجبل اذا عرف الله بعقله وصدق بوحدته وكذا في الكافر اذا اعتقد جميع ما يجب به الايمان ومات فجأة قبل الاقرار والعمل والحاصل ان بيان

النسبة بين الاسلام والايمان بالساواة او بالعموم والخصوص موقوف على تفسير الايمان (عني في شرح البخاري ملخصا)

(٢) معنى الحديث شعب ٢٧١ ﴿الايمن هي بضع وسبعون شعبة لان الايمان نفسه

بضع وسبعون شعبة لانه لو كان الايمان نفسه كذلك لكان اماطة الاذى عن الطريق داخلية في الايمان وليس كذلك (شرح طوالع)

(٤) الحياء شعبة من الايمان (الحديث)

(٥) الظاهر ان صح ههنا بمعنى ثبت كما في قوله صح عند الناس اني عاشق فحينئذ

يصح مقابلة صح بقوله ولا ينبغي الخ ولو سلم ان صح بمعنى خلاف الباطل فقوله لا ينبغي حينئذ بمعنى ولا يصح

فلا كلام في المقابلة بينهما واما الصور التي ذكر الشارح جواز الاستثناء فيها فلا ينبغي

هذه الكلام لانه حينئذ يكون مفيد بما اذا لم يرد به تلك الصور مثل التبرك بذكر الله وغيره لكن الشارح ادرج

تلك الصور في قول المصنف وحل قوله ولا ينبغي على خلاف الاولى فعنده يكون قول المصنف صح بمعنى

الاولى والافضل فالمقابلة حينئذ بينهما موجودة (حاشية كنتري)

(وفدوا) صفة قوم اى اتوا واجتمعوا على سبيل صاحب الرسالة (عليه) اى على النبي (اتدرون) معقول قال (ما الايمان بالله وحده) سأل عن ثمرة الايمان لاعن اركانه (فقالوا الله ورسوله اعلم قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلاة وابتداء الزكاة وصيام رمضان وان تعطوا من المقم) اى من مال الغنمية (الطمس) فاذا كان المراد ثمرات الاسلام فلا ينافى كون حقيقة الايمان هو التصديق فيكون مرادفا للايمان كما يشعر به كلامه اولا قيل اى جبرائيل عليه السلام الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بمحضر الجماعة فقال ما الايمان فاجاب النبي عليه الصلاة والسلام ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسوله وبالتدبير خيره وشره ثم قال ما الاسلام فاجاب النبي عليه الصلاة والسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الحديث وهذا التفصيل في السؤال والجواب صريح في ان الايمان هو التصديق والاسلام هو الطاعات ويؤيده عطف المسلمين والمسلمات على المؤمنين والمؤمنات في كتاب الله مرارا ولولا التباين لما جاز العطف (وكما قال عليه الصلاة والسلام الايمان بضع) البضع بكسر الباء ما بين الثالث الى التسع من البضع وهو القطع او من اثنى عشر الى عشرين (٢ وسبعون شعبة ٤) الشعبة الطائفة من الشئ وغصن من الشجر واجمع شعب والشعب بالكسر الطريق في الجبل وبالفتح القبيلة (اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى) اى ازالة المؤذى (عن الطريق) والنف ادنى متقبة عن واولاته من دناء يدنو الاذى تصرف على وجوه فتارة يعتبر به عن الاقل والاصغر فيقابل بالاكثر وتارة عن الاحقر والارذل فيقابل بالاعلى والافضل وتارة عن الاقرب فيقابل بالابعد وتارة عن الاول فيقابل بالآخر وعبر عنها عن الدنو في القدر لانه مقابل بالافضل والمراد بالحديث اطلاق الايمان على ثمراته ولم يرد به الحصر في العدد المذكور بل تكثير الثمرات او يراد حصرها في انواعها (واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح ٥ له ان يقول انا مؤمن حقا) لتحقق الايمان وهو التصديق (ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله) لانه اى لفظا ان شاء الله (ان كان الشك فهو كفر لا محالة) لان الشك ينافى التصديق (وان كان للتأدب) اى لرعاية



الادب مع الله تعالى (واحالة الامور الى مشيقاته تعالى اولئك في العاقبة  
 والمآل لافي الآن والحال) اي لاشك في الآن والحال ٢ والآن زمان  
 يقع فيه كلام المتكلم ونبي الآن ٣ تتضمنه لام التعريف واما اللام الظاهرة  
 فليست للتعريف اذ شرط لام التعريف ان يدخل على النكرات فتعرفها  
 والآن لم يسمع مجردا عنها وليس المراد بالحال الآن المختلف في كونه زمانا  
 موجودا كجزء لا يتجزى وهو عند اهل السنة موجود وعند الحكماء  
 غير موجود بل المراد طرفا الآن معه والقدر المشترك بين الزمانين وهو نهاية  
 الماضي وبداية المستقبل ولاجل ذلك يقال زيد صلى الآن مع ان بعض صلته  
 ماض وبعضها مستقبل فالحال هو المقارن وجود لفظه لوجود جزء معناه نحو زيد  
 يكتب الآن فيكتب مضارع في معنى الحال وجود لفظه مقارن اوجود بعض  
 الكتابة لا لوجود جميعها (اولئك في الآن) بذكر الله تعالى او التبرى عن تزكية  
 نفسه والاعجاب بحاله) عطف تفسير واعجاب النفس عبارة عن ان يرى الرجل  
 نفسه شريفة وخيرا من غيره (فالاولى) جواب لقوله وان كان كل للتأدب الخ  
 (تركه) اي ترك ان شاء الله تعالى (لانه يوهم بالشك) قيل بل الاولى  
 تركه ان لم يكن المتكلم بليغا وان كان بليغا متفطنا للادب فحسن على قصد  
 التبرك ونحوه لان الكلام قد يحسن من متكلم دون آخر \* وروى ان النبي  
 صلى الله تعالى عليه وسلم اذا دخل المقابر يقول (السلام عليكم يا اهل القبور  
 وانا ان شاء الله بكم لاحقون) مع ان الحقوق مقطوع (ولهذا) اي ولاجل  
 الوهم (قال لا ينبغي دون ان يقول لا يجوز لانه اذا لم يكن للشك) في الآن  
 والحال (فالادعنى لنق الجواز كيف ٥) اي كيف يكون لاننى معنى (وقد ذهب)  
 اي والحال قد ذهب ٦ (اليه) اي الى الجواز (كثير من السلف حتى  
 الصحابة والتابعين وليس هذا) اي قول العبد انا مؤمن ان شاء الله  
 هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان الشبابة حاصلة متحققة في هذه  
 الحالة مع انه لا يصح ان يقال المتصف بها ان شاء الله فلم جاز ان يقول  
 المتصف بالايان في هذه الحالة انا مؤمن ان شاء الله لان الايمان شى حقيق  
 معلوم الحد وهو تصديق محمد صلى الله تعالى عليه وسلم بما جاء به من عند الله  
 فاحاب بقوله وليس هذا (مثل قولك انا شاب ان شاء الله لان الشباب

( ليس )

(٢) الآن وجد البناء فيه  
 شبهه الحرف في عدم التصرف  
 بنزع اللام والثنية والجمع  
 والتصغير والتصميم بمعنى اسم  
 الاشارة او حرف التعريف  
 (نتائج)

(٢) الآن حال وزنده  
 اي حنده حاضر اولد يفك  
 وقتك اسميدر ظرف غير  
 متمكندر معرفة واقم  
 اولمندر وبوكالف ولام  
 تعريف اي چون داخل اولدى  
 زيرامو موضوعى اولان وقت  
 حاضرده مشاركى بوقدر كه  
 تعينى موجب اوله پس النجم  
 والذى كى اولور لفظه  
 جلاله ده اولان الف ولام  
 دخى بوقيلدن اولمق اسلمدر  
 زيراحق جل وعلا اعرف  
 المعارفدر (اوقيانوس)  
 (٣) على الفتح (٤) مع قطع  
 النظر عن معنى الشرط  
 (٥) يقال لا يجوز  
 (٦) روى ان عبد الله  
 ابن مسعود كان يقول ذلك  
 وهو ظاهر الرواية عن الامام  
 الشافى (ابن عرس)  
 (٧) انه روى عن

ليس من الافعال المكتسبة ٢) فلا يتصور فيه الشك ( ولا بما يتصور البقاء عليه ) اى على الشباب ( فى العاقبة والمال ولا بما يحصل به تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك انا زاهد متى ان شاء الله ) فانهما اى الزهد والتقوى من الافعال الاختيارية فيتصور فيهما الامور المذكورة والزهد بمعنى الترك يقال زهد فى الامر اذا عرض عنه وزهد عن الامر اذا مال اليه بخلاف رغب فان لفظة رغب اذا كان بعدها الى معناه مال اليه وان كان بعدها عن معناه اعرض عنه ٣) وذهب بعض المحققين ٤ الى ان الحاصل للبعد هو حقيقة التصديق الذى به يخرج عن الكفر لكن التصديق فى نفسه قابل للشدة والضعف ) لان تصديق الانبياء اشد من تصديق آحاد الامة ( وحصول التصديق الكامل المنجى ) عن العذاب ( المشار اليه بقوله تعالى اولئك هم المؤمنون حقا لهم مغفرة ورزق كريم انما هو فى مشيئة الله تعالى ) قوله وحصول التصديق مبتدأ قوله انما هو مشيئة الله تعالى خبر فثبت ان يقول انما مؤمن ان شاء الله على ان حصول التصديق الكامل المنجى لا يكون الا فى مشيئة الله تعالى هذا يدل على ان النجاة بكمال التصديق والحق انه ببقائه فى الخاتمة ولو تقليدا ويمكن ان يقال كاله فى الحال سبب لبقائه فى الخاتمة ( ولما نقل عن بعض الاشاعرة ) اى الجماعة المنسوبة الى الشيخ ابى الحسن الاشعري ( انه يصح ان يقال انما مؤمن ان شاء الله ٥ بناء على ان العبرة فى الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان والكافر الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله وان كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما يشير اليه بقوله تعالى ٦ فى حق ابليس وكان من الكافرين ) قالوا ان ابليس حين كان معلما للملاك كان كافرا وكان الصحابة مؤمنين حين عبدوا الصنم ولا يرد عليه انهم لو كانوا مؤمنين لما امر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بمقاتلتهم لان المقاتلة لصورة كفرهم ويقال ابليس اسم اعجمى ولذلك لا ينصرف وهذا قول ابى عبيدة وقال غيره وهو افعيل من ابليس يبلس اذا يأس وكذا قال ابن عباس فى رواية ابى صالح انه ابلسه من رجته وكان اسمه عززيل ويقال عززيل وانما لم ينصرف لانه لما سمى له فاستثقل ( ويقوله ٧ عليه الصلاة والسلام السعيد

- ( ٢ ) لا بعد بخلاف الايمان لانه وان لم يكن فى حد ذاته مكتسبا لكنه مكتسب بواسطة مباشرة اسبابه كما فى تقديره (ابن العرس)  
 ( ٣ ) من رغب عن سنتى فليس منى  
 ( ٤ ) امام الحرمين  
 ( ٥ ) لا بالنظر الى الايمان الحاصل فى الحال بل ببناء على ان العبرة الخ (عرس)  
 ( ٦ ) فى اول سورة البقرة  
 ( ٧ ) اى على ما يشير اليه بقوله عليه السلام الخ

من سجد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه ٢ ) توجيهه ان من سجد  
 في بطن امه لا يضره الكفر الظاهر لان عاقبه تكون بالايمان البتة لتعلق  
 علم الله بايمانه ومن شقي في بطن امه لا يضره الايمان الظاهر لانه يكفر في آخر  
 عمره لتقدير الكفر عليه ( اشارة ) جواب لما ( الى ابطال ذلك ) اي المنقول  
 عن بعض الاشاعرة ( بقوله ) والسعيد قد شقي بان يرتد بعد الايمان نحو ذبانه  
 ( والشقي قد يسعد ) بان يؤمن بعد الكفر ( قل بعض الحكماء علافة الشقاوة  
 خمسة اشياء كثرة الاكل والشرب والنوم والكلام والاصرار على الذنب  
 وقساوة القلب وكثرة الذنب ونسيان الموت والوقوف اي نسيان الوقوف  
 بين يسي الملك عز وجل ) والتغير يكون على الشقاوة والسعادة دون الاسعاد  
 والاشقاء وهما ( اي الاسعاد والاشقاء ) من صفات الله تعالى ( لما ان الاسعاد  
 تكون السعادة والاشقاء تكون الشقاوة ) ونفس التكون صفات لازمة  
 لا تبدل كما سر ( ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته ) لما ان التقدم  
 لا يكون محلات حوادث والحق انه لا خلاف ( بين الاشاعرة وبيننا في قوله  
 اناؤمن من حقا وقوله اناؤمن ان شاء الله ( في المعنى ) اي التراجع نزاع  
 نظري ( لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى ) من الايمان  
 والسعادة ( فهو حاصل في الحال ) فحينئذ لا يكون اناؤمن ان شاء الله  
 جائزا بهذا الاعتبار ( وان اريد ما يرتب عليه النجاة والشرات ) وهو الايمان  
 الكامل وايمان المسابقة والفرق ان الاول حاصل بالفعل وغير معلوم كانه  
 والثاني يتم حصوله في المسابقة ( فهو في شية الله تعالى لا قطع بحصوله  
 في الحال ) فحينئذ يجوز ان يقول اناؤمن ان شاء الله تعالى والاشاعرة  
 يعتبرون هذا القول ( فن قطع بالحصول ) بقوله اناؤمن من حقا ( اراد الاول )  
 اي مجرد حصول المعنى ( ومن فوض الى شية الله تعالى ) كالاشاعرة  
 بقوله اناؤمن ان شاء الله ( اراد الثاني ) اي ما يرتب عليه النجاة وفي ارسال  
 الرسل ( لما فرغ من الالهييات واحوال الآخرة شرع الآن الى النبوة  
 والاحوال المتعلقة بالرسال الرسل ) جمع رسول فعول من الرسالة وهي  
 سفارة العبد ) وهو ايصال الخبر من الله تعالى الى العبد ( بين الله تعالى  
 وبين ذوى الالباب من خلقه ) اي من مخلوق الله تعالى ( ليزيح ) اي

( ٢ ) قال ابن مسعود رضى  
 الله تعالى عنه قال رسول  
 الله صلى الله تعالى عليه  
 وسلم ان خلق احدكم يجمع  
 في بطن امه اربعين يوما نطفة  
 ثم يكون عتقة مثل ذلك  
 ثم يكون مضافة مثل ذلك  
 ثم يرسل اليه الملك فيؤمر  
 بربع كلمات بكتب رزقه  
 واجله وعمله وشقي او سعيد  
 ثم يفتح فيه الروح فوالذي  
 لا اله غيره ان احدكم ليعمل  
 بعمل اهل الجنة حتى  
 ما يكون بينه وبينها الاذراع  
 فيسبق عليه الكتاب فيعمل  
 بعمل اهل النار فيدخلها  
 وان احدكم ليعمل بعمل  
 اهل النار حتى ما يكون بينه  
 وبينها الاذراع فيسبق عليه  
 الكتاب فيعمل بعمل اهل  
 الجنة فيدخلها صدق رسول  
 الله فقد صرح النبي عليه  
 السلام بان العبد يكون مؤمنا  
 او كافرا في ظاهر الحال  
 والعبودية انما هي بالخاتمة المبنية  
 على الفاتحة فالكل متفقون  
 في ذلك لا يتصوره منهم نزاع  
 ( خاشية كنفروى )

(٢) قال الأشاعرة لا يجوز تعاليل ﴿٢٧٥﴾ أفعله تعالى بشئ من الأفعال والفعال القائبة ووافقهم

على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الأهلين وذهب المعتزلة إلى وجوب تعليلها وقالت الفقهاء لا يجب ذلك لكن أفعله تعالى تابعة لمصالح العباد تفضيلاً واحساناً وأما في إثبات مذهبنا بعدما بينا من أنه لا يجب عليه شئ فلا يجب حينئذ أن يكون فعلاً مفعلاً بغرض ولا يتبع منه شئ ولا يتبع أن يخلو أفعله عن الأفعال الكلية وجهان أحدهما أنه لو كان فعلاً لفرض من تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة لكان هو ناقصاً لذاته مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضاً للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه وذلك لأن ما استوى وجوده وعدمه بالنظر إلى الفاعل أو كان وجوده مرجوحاً بالقياس إليه لا يكون باعثاً على الفعل وسبباً لاقتدائه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضاً وجب أن يكون وجوده أصلح للفاعل وهو معنى الكمال فإذا كان يكون الفاعل مستكملاً بوجوده وناقصاً بغيره

بزيل الله تعالى (بها) أي بالسفارة (علاهم) أي على ذوي الإلجاب (فما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبى في صدر الكتاب ﴿حكمة﴾ أي مصلحة وعاقبة جيدة) العاقبة الحنة وقيل النصر والخضر يشير إلى أن الأفعال لله تعالى معللة بالحكم والمصالح واختلف العلماء في أن التعليل واجب أو جائز بناء على مسألة وجوب شئ على الله تعالى وعدم وجوبه وقيل الخلاف في جواز التعليل وعدمه فإن الأشاعرة ممنوا جوازه فقالوا المصلحة ما نفع نفسه وهو محال أو نفع غيره ونفع الغير كان أولى بالنسبة إليه تعالى مستكملاً به وإذا لم يكن أولى لم يكن باعثاً وعلة لفعله بالضرورة والقوم ادعوا أن نفع الغير يصلح باعثاً لله تعالى على الفعل وإن لم يكن أولى بالنسبة إليه تعالى قيل كلام كل من الفريقين غير مبرهن ودعوى الضرورة مشككة فالأولى أن يختار كون الفرض أولى بالنسبة إليه تعالى واستكماله تعالى بفعله نفسه جائز بل واقع فانه تعالى حين أوجد العالم قد استكمل بكمال الموجودية والمرؤية على ما نطق به قوله تعالى وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون أي ليعرفون هو كالأضاني يجوز تجرده وخلو عنه (وفي هذا) أي في قوله إرسال الرسل (إشارة إلى أن إرسال واجب) لا يعنون بكونه واجباً أنه يجب على الله تعالى بإيجاب أحد أو بإيجابه على نفسه (لا بمعنى الوجوب على الله تعالى) أي لا الوجوب العقلي حتى لا يقدر على عدم إرساله ولا الوجوب الشرعي حتى يأثم بترك إرساله (بل بمعنى أن قضية الحكمة) أي مقتضى الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس) أي الإرسال (بممتنع) عطف على قوله واجب زعمت طائفة أن البعثة محال لأن المبعوث لا بد وأن يعلم أن مرسله هو الله تعالى ولا سبيل إلى العلم به إذا العلم الله كان من لقاء الجن اجيب بأن المرسل ينصب له دليلاً على ذلك أو يخلق فيه علماً ضرورياً (كازعمت السنية والبراهمة) قال البراهمة في العقل كفاية عن البعثة لأن ما حسنه العقل فحسن وما قبحه فقبح وما لم يحكم فيه بشئ يفعله عند الحاجة وجوابه يظهر من فوائد البعثة (ولا يمكن) أي إرسال الرسل ليس يمكن (يستوى) صفة يمكن (طرفاه) أي الوجود والعدم لأن الحكمة ترجح

غرضاً وجب أن يكون وجوده أصلح للفاعل وهو معنى الكمال فإذا كان يكون الفاعل مستكملاً بوجوده وناقصاً بغيره

جانب الوجود ( ذهب اليه بعض المنكسرين ) وهم الاشاعرة وهم الذين  
منعوا تعميل افعال الله تعالى بشئ وقالوا ارسال الرسل وان اشتمل على الحكم  
فالحكمة غير باعثة له بل يستوى ثبوتها وعدمها بالنسبة الى تعالى ثم الرسل  
هم الذين اوحى اليهم بجزائيل عليه السلام والانباء هم الذين لم يوح  
ايهم بجزائيل عليه الصلاة والسلام وانما اوحى اليهم تلك آخر اواروا  
في المنام او بشئ آخر من الالهام ثم الرسل من له درجة الرسالة  
والنبوة جميعا غير انه لا يؤمر باستعمال ما ظهر في درجة النبوة قبل  
ان يجي بجزائيل عليه السلام بذلك فلو فصل بغير الوحي يكون ذلك منه  
زلة وصغيرة كما فعل داود عليه الصلاة والسلام في تزوج امرأة اوريامن غير  
انتظار الوحي بجزائيل عليه السلام وكان ذلك منه زلة وما كان محمدا عليه  
الصلاة والسلام انتظر الوحي بجزائيل عليه السلام في تزوج امرأة زيد  
ولم يتزوج بما ظهر له في درجة النبوة نجا من الزلة كما ذكر في شرح الفقه  
الاكبر ( ثم اشار ) المصنف ( الى وقوع ارسال ) بقوله وقد ارسل الله  
رسلا من البشر الى البشر ( وفائدته ) بقوله مبشرين ومنذرين ( وطريق  
ثبوتها ) بقوله وايديهم ( وتبين بعض من ثبت رسالته ) بقوله اول الانبياء  
عليهم السلام آدم عليه السلام ( فقال ) وقد ارسل الله رسلا من البشر  
الى البشر مبشرين بالبشارة الخيرة السار فانه يظهر اثر السرور في البشرية  
ولذلك قال الفقهاء بالبشارة هو الخبر الاول حتى لو قال الرجل لعبيده  
من بشرني بقدوم ولدي فهو بحر فاخبره فرادى عتق اولهم ولو قال  
من اخبرني عتقوا جميعا واما قوله تعالى فبشرهم بمذاب اليم فعلى  
التحكم ( لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب ) ومنذرين ( لاهل الكفر  
والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك ) اي البشارة بالجنة الى آخره  
( مما لا طريق للعقل اليه ) عن غير انباء النبي ( وان كان ) اي وان كان  
للعقل طريق اليه ( فبانظار دقيقة لا يتيسر الا لواحد بعد واحد )  
اي لا يحصل على كثيرين ( ومبين للناس ) روى عن ابن عباس رضى الله  
تعالى عنهما انه قال انما سمي الانسان انسانا لان الله تعالى عهد اليه نفسى  
يعنى ترك ٣ وقال بعضهم مأخوذ من انس لانهم يستأنسون بامثالهم

فان قيل لان السلم الملازمة  
الغرض قد يكون عائدا  
الى الفاعل وقد يكون عائدا  
الى الغير اذ ليس كل من  
يفعل لغرض يفعل لغرض  
نفسه بل ذلك في حقه تعالى  
محال لتعاليه عن الضرر  
والانتفاع فتعين ان يكون  
غرضه تعالى لعباده وهو  
الاحسان اليهم ولا محذور  
في ذلك قلنا نفع غيره  
والاحسان اليه ان كان  
اولى بالنسبة اليه تعالى  
من عدمه جاء الازام لانه  
تعالى يستفيد حينئذ بذلك  
النفع والاحسان ما هو  
اولى به واصح له وان  
لم يكن اولى بل كان مساويا  
او مرجوحا لم يصلح ان يكون  
غرضا  
( مواقف مع شرحه )  
( ٢ ) اي طريق الى معرفة  
بعض ( ٣ ) اول ناس  
اول ناس

( ٣ ) أى الأحكام الشرعية ٢٧٧ بعض منها ممكن جائزاً كان أو مباهماً وبعض منها

واجبات كالصلاة والزكاة ونحوها وبعض منها ممنوعات كالزنا ونحوه ( ٤ ) فانه عليه السلام بين امر الدين والدنيا لكل من آمن وكفر من السياسات الكاملة والإخلاق العظيمة المؤدية الى النجاة فى الآخرة ولا شك فى ذلك لكن منهم من اهتدى بهدائه وانفع بدلاته ومنهم من لم يقبل هدايته وتبقى فى حيرة وضلاله فانه تصور انه هو من القوابل وقد بوجه كونه عليه السلام رجة للعالمين بانهم امنوا بدعائه من الحسف والمسح وانت خير بانه لا يناسب سوق الكلام اذ سوق الكلام كونه عليه السلام رجة لهم بالنظر الى بيان امورهم الدينية والدنيوية وهدايتهم الى السعادة الابدية وظاهر ان مثل الامن من الحسف والمسح من قبيل الامور الزائلة والحكمة فى ارسال الرسل ليس الانظيم امور دنياهم ودينهم ( خيالى مع كنفروى )

او انس بمعنى ظهرو لانهم ظاهرون مبصرون ولذلك سمو بشرا كماسمى الجن جانا لاستتارهم واللام فيه للجنس اصله انس لقولهم انمان وانس واناسى فيذف الهمزة وتعرض عنها حرف التمرين والرسالة لا يكاد يجمع بينهما الاقنات الاناسى وقوله ان المناسيا يظعن على الاناسى الامنيا شاذ ما يحتاجون اليه من امر الدين والدنيا فان الله تعالى خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب والعقاب وتفصيل احوالهما وطريق الوصول الى الاول ( اى الجنة والثواب ) ( والاحتراز عن الثانى ) اى النار والعقاب ( مما لا يستقل به العقل ) قوله وتفصيل مبتدأ ومما لا يستقبل خبره ( وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة ) اى النباتات النافعة والنباتات الضارة « روى انه كان يفت فى محراب سليمان عليه الصلاة والسلام كل يوم نبات يقول ادواء عبة فلان ودواء اكلى لكندا وقيل ان الاجسام النافعة فى الآخرة والضارة فيها هى الحلال والحرام ( ومم يجعل للعقول والخواص الاستقلال بمعرفتهما ) اى النافعة والضارة ( وكذا جعل القضايا منها ٣ ما هى مكنت لا طريق الى الجزم باحد جانبيه ) كاعداد الركعات واورقات الصلاة واصكز الاحكام الشرعية كالبيع والشراء ( ومنها ما هى واجبات او ممنوعات ) نحو صانع العالم واجب الوجود وشريكه ممنوع ( لا يظهر للعقل الا بعد نظر دائم وببحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به انعطل اكثر مما خلقه فكان من فضل الله ورحته ارسال الرسل لبيان ذلك ) اى الجنة والثواب والنار والعقاب والاجسام النافعة والضارة والقضايا الممكنة والممتعة ( كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رجة للعالمين ) اما رحته للمؤمنين فظاهر واما للكافرين فالانهم امنوا من الحسف والمسح وقد فعل من قبلهم ( وايدى اى الانبياء ) عليهم السلام ( بالمعجزات النافعات للعادات ) ككالم بالمغيات وكلام الجهادات والمنى على الماء \* فان قيل المعجزات مشبهة بالسحر فلا يوفق بها \* قلنا لا يشبهه لوجود الفرق بينهما من وجوه احدها ان التلمذ والتلميذ لهما مدخل فى السحردون المعجزات وقد يكون التلميذ فيه احذق من الاستاذ والثانى ان السحر لا يكون بالحكم واقتراح المقترحين بل بحسب ما يمشه بخلاف معجزات الانبياء عليهم

السلام والثالث ان آثار المعجزات حقيقة كشعب الجماعة الكثيرة من الطعام اليسير وريهم من الماء القليل بخلاف السحر لانه تخيلات لا تروج الا في اوقات مخصوصة وامكنة مخصوصة ( جمع معجزة وهي امر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعى النبوة عند تحدى ) اى طلب معارضة ( المنكرين على وجه ) متعلق بـ يظهر ( يعجز المنكرين ) والضمير في يعجز عائدا الى امر ٧ ( عن الاثبات بثله وذلك ) اى بيان تأييد الله تعالى انبياءه بالمعجزات ( لاندلوا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ) اى قول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ( ولما بان ) اى ظهر ( الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه ) اى النبي ( بطريق جرى العادة بان الله تعالى ) هذا بيان قوله بطريق جرى العادة ( يخلق العلم باصدق ) اى بصدق النبي في دعواه ( عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خاق العلم في نفسه ممكنا وذلك ) اى حصول العلم بعد ظهور المعجزة ( كما اذا دعى احد بمحض ) اى مجلس ( من جماعته ) اى احدا ( رسول هذا الملك اليهم ) اى الجماعة ( ثم قال احد للملك ان كنت صادقا فخالص عادتك وقم من مكانك ثلاث مرات ففعل ) اى الملك ( يحصل للجماعة علم ضرورى عادى بصدقه ) اى احد ( في مقالته وان كان الكذب ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتى ) هذا تمثيل لقول القائل ان امكان الكذب يتنافى العلم القطعى ( بمعنى التجويز العقلى لا يتنافى حصول العلم القطعى كقولنا بان جبل احد لم يتقلب ذهابا مع مكانه في نفسه فكذا ههنا ) اى في قول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وفي دعوى احد بمحض ( يحصل العلم بصدقه ) اى بصدق الرسول ( بموجب العادة لانها ) اى العادة ( احد طرق العلم كالحس ولا يقدر في ذلك العلم ) اى العلم القطعى ( امكان كون المعجزة من غير الله او كونها ) اى المعجزة ( لا لغرض التصديق ) اى لا يكون غرض الله تعالى من تلك المعجزة التصديق للرسول ( او كونها ) اى المعجزة ( لتصديق الكاذب ) اضافة التصديق الى الكاذب اضافة المصدر الى المفعول ( الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية ) اى الاحتمالات العقلية التي لا تنافي العلم القطعى ( كما لا يقدر في العلم

( الضرورى )

( ٧ ) وعلى دقائق العلوم الالهية واحوال المسدأ والمعاد ومكارم الاخلاق والارشاد الى فنون الحكم ومصالح الامم على ما يظهر للمتدربين ويحجلى للمتفكرين وعند الكثيرين العسرفة وهي ان الله تعالى صرف العقول عن المعارضة مع القدرة عليها ورد ذلك اما اولافلان فصحاء العرب انما يعجبون في حسن نظمه وبلاغته وسلاستد وجزائه ويرفون رؤسهم عند سماع قوله تعالى ( وقيل يا ارض ابغى ماءك وياسماء اقامى ) وقيل وجه الاعجاز كونه على اسلوب غريب يخالف لما عليه كلامهم ورد بان خرافات مسيلة مثل ما نقل عند الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل وقيل اشتماله على دقائق العلوم والحكم والمصالح الخ ( حاشية كنقروى جلد ثانى )

(٥) وفي شرح المواقب اذ دلالة ﴿ ٢٧٩ ﴾ المحجزة على الصدق عذبة لاعتملة اذ العقلية لا يتصور فيها

اتشكك الدلالة كافي دلالة  
الفعل على وجود الفاعل  
بخلاف دلالة المعجزة حيث  
يتصور انها غير دالة على  
الصدق وصرح في المواقب  
وغيره بان معنى كونها  
عذبة اجراء الله تعالى العادة  
بخلق العلم بالصدق عقيب  
ظهور المعجزة والعلم تارة  
يكون مع تجويز العقل  
كونه لا يكون كذلك  
في نفس الامر كافي العلم  
يكون الجبل حجرا وتارة  
يكون بدون ذلك كافي العلم  
بان الواحد نصف الاثنين  
اذ لا يجوز العقل انه لا يكون  
كذلك بحال مع القطع  
والجزم في كل منهما  
( ابن العرس )

(٥) واعلم انهم يريدون  
بالعلم العادي ما يحتمل  
التقيض كالعلم بكون الجبل  
حجرا مع تجويز العقل  
انقلابه ذهباً ويريدون  
بالعلم العادي ايضا ما جرت  
العادة بان الله يخلقه بسببه  
الظاهري من حس

الضروري الحسي بحرارة النار امكن عدم الحرارة للنار بمعنى انه لو قدر  
عدمها ( اي الحرارة ) لم يلزم منه محال ( اعلم ان العلم القطعي اما عتلى  
نحو الكل اعظم من الجزء واما عادي ه نحو النار محرقة وامكان خلافه  
قادح في الاول لا الثاني بل وقوع خلافه بنحرق العادة لا يقدر كمنع  
كانت بردا على ابراهيم عليه الصلاة والسلام ولم يقدر ذلك في التطلع  
بان كل نار حارة ( واول الانبياء آدم عليه السلام و آخرهم محمد عليه الصلاة  
والسلام ) اما نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال على انه ( اي آدم ) قد امر  
ونهى ٦ مع القطع بانه لم يكن في زمنه نبي آخر فهو ( اي الامر ) وانتهى  
( بالوحي لا غير ) اي لا بالسحر ( وكذا بالسنة والاجماع فانكار نبوته  
على ما نقل من البعض يكون كفرا واما نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم  
فلان ادعى النبوة وظهر المعجزة امام دعوى النبوة فقد علم بالتواتر واما  
اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر كلام الله تعالى وتحدى به ( اي  
اي بكلام الله تعالى ) البقاء مع كان بلاغتهم فحجروا ( اي البقاء  
( عن معارضته باقصر سورة منه ) اي من كلام الله تعالى ( مع تهالككم ) اي مع  
شدة حرصهم ( على ذلك ) اي على المعارضة ( حتى خاطروا ) اي اوقعوا  
( بمهجتهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف ) اي الايمان بالمثل ( الى المقارنة )  
اي المنازعة ( بالسبوف ولم ينقل عن احد منهم مع توافر الدواعي الايمان )  
فاعل لم ينقل ( بشئ مما يدان به ) اي مما يقاربه اي كلام الله تعالى ( فدل ذلك )  
اي المذكور من المعجزة والاعراض وعدم النقل ( قطعا على انه ) اي  
القرآن ( من عند الله تعالى وعلم به ) اي يكون القرآن من عند الله ( صدق  
دعوى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم علما عاديا لا يقدر فيه ) اي في العلم العادي  
( شئ من الاحتمالات العقلية على ما هو شان سائر العلوم العادية ) كعلمنا  
الموت عقيب القتل لانعلمنا بان الله تعالى يخاق الموت عيب القتل  
ان كان عدم الخلق ممكنا في نفسه \* اعلم ان اعجاز القرآن ببلاغته نظري  
لا يعلم الا بصريقتين احدهما كمال البلاغة وهو لبلاغه سليقيا اي طيبيا  
او كيبيا والثاني عجز البقاء عن معارضته وهو لعامة الناس فتقوله فمعجزوا  
عن معارضته تقرير الثاني واشارة الى الاول وفضل القرآن على سائر المعجزات

او حدث او نظر سواء احتمل متعلقه التقيض اولا فالعادي بالمعنى الاول لا خلاف فيه واما بالمعنى الثاني ففيه  
خلاف الفلاسفة لانهم يقولون بتأثير الاسباب وخلاف المعتزلة لانهم يقولون بالتوليد ( ابن العرس )



بقاؤه ابد الدهر مع بيان من المعارف ما هو سمادة الدارين ( وثانيهما انه  
 نقل عنه ) اي عن النبي صلى الله تعالى عليه ( من الامور الخارقة )  
 بيان ما في ما بلغ مقدم عليه ( للعادة ما بلغ القدر المشترك منه ) والضمير عائد  
 الى ما في ما بلغ ( اعني ظهور المعجزة ) اي القدر المشترك بين الامور  
 الخارقة هو ظهور المعجزة ( حد التواتر ) مفعول بلغ ( وان كان تفاصيلها )  
 اي الامور ( آحادا كشياعة على رضى الله تعالى عنه وجود حاتم )  
 بكسر التاء ( فان كانا منها ثبت بالتواتر وان كان تفاصيلها آحادا ) اي ان كان  
 كل واحد منها خبرا واحدا لم يبلغ حد التواتر لكن القدر المشترك في كل واحد بلغ  
 حد التواتر ( وهي مذكورة في كتب السير وقد يستدل ارباب البصائر على تبوته  
 بوجهين احدهما ما تواتر من احواله ) اي احوال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم  
 ( قبل النبوة ) اي ما تواتر قبل النبوة ليس بمعجزة عندهم لتقدمه على دعوة النبوة  
 فذكره هنا لدلائله على النبوة لا لكونه معجزة ( وحق الدعوة وبعدها )  
 اي الدعوة ( واخلاقه العظيمة واحكامه الحكيمه واقدامه حين يحجبهم  
 الابطال ) جمع بطل وهو الشجاع ( ووثوقه بعصمة الله تعالى في جمع  
 الاحوال وثباته على حاله لدى الاحوال بحيث لم يجد اعداءه مع شدة  
 عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه ) اي في حق محمد صلى الله تعالى عليه  
 وسلم ( مطلعنا ولا الى القدر فيه سيلا فان العقل يجزم بامتناع اجتماع  
 هذه الامور في غير الانبياء ) عليه السلام ولو جوز الاجتماع فالتمهيل  
 الى ابد الدهر مع ظهوره على الاديان كلها يقطع بامتناعه في غير النبي  
 ( وان يجمع الله تعالى ) اي فان العقل يجزم بامتناع ان يجمع الله تعالى  
 ( هذه الكمالات في حق من يعلم انه ) الضمير راجع الى من ( يفترى عليه )  
 اي على الله تعالى ( ثم يهلكه ) معطوف على ان يجمع ( ثلاثا وعشرين  
 سنة ) هذا عمره بعد النبوة واما مجموع عمره في الدنيا فثلاث وستون سنة  
 ( ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على اعدائه ويحيي آثاره  
 بعد موته الى يوم القيامة \* وثانيهما انه ) اي محمد صلى الله تعالى عليه  
 وسلم ( ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم ) اي بين قوم غالب  
 ( لاكتساب لهم ولاحكمة معهم وبين ) اي محمد عليه الصلاة والسلام

( لهم )

( ٥ ) وهو كاف لنا في اثبات

النبوة

( ٦ ) قدح بالفتح منع ايتك

وكسنته ايشنه خلل وبرمك

( اخترى )

(٣) قيل معناه انه يتزوج بعد نزوله فيكون ذلك زيادته في الحلال اذ لم يتزوج قبل (حاشية كنفروى  
(٣) اي انه عليه السلام بين انتهاء ٢٨١ شرعية هذا الحكم اعنى الجزية وقت نزول

عيسى عليه السلام فالانتهاء  
المذكور بناء على البيان  
المذكور من شريعة نبينا  
فلا ينافي هذا كون نبينا خاتم  
الانبياء واما كسر الصليب  
وقتل الخنزير فظاهر انه  
على ديننا فان الخنزير لكونه  
نجس العين يحرم اقتاؤه  
والانتفاع به فيباح اقتلانه  
ونقول في دفع الايراد  
المذكور يجوز ان يكون  
رفع الجزية من قبيل انتهاء  
الحكم لانتهاء علقته فان علقته  
اخذ الجزية وقبولها انما  
هو الاحتياج اليها لاعطاء  
العساكر وتدبير مصارفهم  
وعند نزول عيسى عليه  
السلام لا يحتاج الى ذلك لتماد  
البركات وقلة الرغبات  
في الاموال لقرب الساعة  
كافي سقوط نصيب المؤلفة  
قلوبهم وذا من مصارف  
الزكاة كما قال الله تعالى وانما  
الصدقات للمتراء والمساكين  
والعاملين عليها والمؤلفة  
قلوبهم فلما اعز الله تعالى  
الاسلام وكثر اهله سقط  
في زمن ابي بكر الصديق (خيالى مع كنفروى ملخصا)

(لهم الكتاب والحكمة وعلّمهم الاحكام والشرايع واتم مكارم الاخلاق  
واكمل كثيرا من الناس من الفضائل العلمية والعملية ونور الصالح بالايان  
واعمل الصالح واظهر الله دينه على دين كله كما وعد) بقوله ليظهره  
على الدين كله (ولامعنى النبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت نبوته)  
اي محمد عليه الصلاة والسلام (وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه  
على انه خاتم النبيين) لقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين وقوله  
عليه الصلاة والسلام لولى رضى الله تعالى عنه انت منى بمنازة هارون  
من موسى عليه السلام الا انه لا يى بهدى (وانه مبعوث الى كافة الناس)  
لقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله عليه الصلاة والسلام  
بعثت الى الناس كافة (بل الى الجن والانس) كما في سورة الرحمن  
وسورة الجن (ثبت) جواب اذا (انه آخر الانبياء وان نبوته لا تختص  
العرب كما زعم بعض النصارى) ولذا ورد في القنوى انه من لا اله الا الله  
محمد رسول الله لا يقطع باسلامه لاحتمال الاختصاص بالعرب (فان قيل  
قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه السلام بهدى) فلا يكون خاتم  
النبيين (قلنا نعم لكنه يتابع محمدا عليه الصلاة والسلام) اي يكون  
على شريعته كما قال عليه الصلاة والسلام لو كان موسى حيا ما وسعه الاتباعى  
فان قلت في الحديث الصحيح ان عيسى عليه السلام بكسر الصايب ويقتل الخنزير  
ويزيد ٣ في الحلال ويرفع الجزية عن الكفار فلا يقبل الا الاسلام فيكون  
ناسخا لشرع محمد عليه الصلاة والسلام قلنا قد بين نبينا ان شريعته  
هذه تنتهى وقت نزول عيسى عليه السلام (ان شريعته قد انتهت  
فلا يكون اليه) اي الى عيسى عليه السلام (وحى ونصب احكام بل يكون  
خليفة رسول الله ثم الاصح انه) عيسى عليه السلام (يصلى بالناس  
ويؤمنهم ويقتدى به المهدي لانه افضل فامته اولى) من المهدي لان  
عيسى عليه السلام نبي والمهدي ولى ولا يبلغ الولى درجة الانبياء  
(وقد ورد بيان عددهم في بعض الاحاديث) على ما روى ان النبي صلى الله تعالى  
عليه وسلم سئل عن عدد الانبياء عليهم السلام فقيل مائة الف واربع  
وعشرون الفا وفي رواية مائة الف واربع وعشرون الفا والاولى

ان لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ﴿٧﴾  
يعنى سميناهم لك فانت تعرفهم (ومنهم من لم نقصص عليك) يعنى  
لم نسمهم لك ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم ﴿٨﴾  
ان ذكر عددا اكثر من عددهم ﴿٩﴾ او يخرج منهم ﴿١٠﴾ من هو منهم ان ذكر عددا اقل  
من عددهم يعنى ان خبر الواحد (اي الحديث الذي سبق ذكره وهو  
قوله عليه الصلاة والسلام مائة الف واربع وعشرون الفا وقوله ما ثنا  
المسوعشرون الفا) على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في اصول  
الفقه من العدالة والعقل والاسلام والضبط والاسناد والرفع (لا يفيد  
الا الظن فلا عمرة بالظن في باب الاعتقادات) احتراز عن الماملات كالبيع  
والشراء (خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية كان القول بموجبه) اي  
بموجب الحديث (مما يفضى الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء  
لم يذكر للنبي عليه الصلاة والسلام ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبي  
من غير الانبياء او غير النبي من الانبياء بناء على اسم العدد اسم خاص في مدلوله  
لا يحتمل ٩ الزيادة ولا النقصان ﴿١١﴾ وكلمهم كانوا محجرين مبالغين عن الله تعالى ﴿١٢﴾  
لان هذا) اي كونه محجرين ومبالغين (معنى النبوة والرسالة) صادقين ناصحين ﴿١٣﴾  
اللا يبطل فائسة البينة والرسالة (في هذا) اي في كون الانبياء صادقين (اشارة  
الى ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرائع)  
اي في خبر الذي يتعلق بامر الشرائع كالخبر عن ايجاب الصلاة وغيره (وتبليغ  
الاحكام وارشاد الامة امامها) اما كونهم معصومين عمدا ﴿١٤﴾ فبالاجماع  
واما سبوا فبند الاكثري وفي عصمتهم عن سائر) اي جميع (الذنوب  
تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا  
عن تعدد الكبائر) اي معصومون عن قصد الكبائر (عند الجمهور خلافا  
للحشوية) وهم يجوزون عليهم الاقدام على الكبائر والصنائعهم الذين جعلوا  
حكم الاحاديث كلها او احدى فمندهم تارك النفل كترك الفرض (واما الخلاف)  
بين الجمهور والحشوية (في ان امتناعه) اي تعدد الكبائر (بدليل السمع)  
قال القاضي من الاشاعة العممة فبا وراء التبليغ لا تجب عقلا ادلا دلالة  
للمعجزة عليه فامتناع الكبائر مستفاد من السمع والاجماع (او العقل) وبه

حجتنا آتيناهم ابراهيم على  
قوله نرفع درجات من نشاء  
ان بك حكيم عليم ووهبنا  
لداستحق ويعقوب كلا هدينا  
ونوحا هدينا من قبل  
ومن ذريته داود وسليمان  
وايوب ويوسف وموسى  
وعرون وكذلك نجزي  
المحسنين وذكريا ويحيى  
وعيسى والياس كل من  
الصالحين واسماعيل واليسع  
ويونس ولوطا كلا فضلنا  
على العالمين (سورة آل  
عمران) آدم ادريس نوح  
هرود اساح ابراهيم اسماعيل  
اسحق يعقوب يوسف  
ايوب شعيب لوط يحيى  
زكريا موسى هارون داود  
سليمان يونس الياس اليسع  
ذوالكفل عيسى محمد  
صلوات الله عليهم (٢٨)  
عشر لقمان ذوالقرنين  
بو اوجى مختلف في عدد  
(٩) لان دلالة قطعية  
فتولنا في الكيس مائة درهم  
دال على انه لا يكون فيه  
اكتر من ذلك ولا اقل

(٧) اى التلبس بشعاره  
 (٨) فى الجملة (٩) ان هذا  
 اخى بالدين او بالصبيبة له  
 تسع وتسعون نجمة ولى  
 نجمة واحدة هى الاثني  
 من الضأن وقد يكتفى بها  
 عن المرأة فقال اكفنيها  
 ملكيتها او عزنى فى الخطاب  
 غلبنى بمخاطبته اياى بحاجة  
 قال لقد ظلمك بسؤال  
 نعمتك الى نعاجه الخوظن  
 داودا عافتناه ابتليناه بالذنب  
 فاستغفر ربه وخر راكعا  
 ساجدا على تسميته السجود  
 ركوعا لانه مبدؤه واناب  
 ورجع الى الله بالتوبة وما  
 روى ان بصره وقع على  
 امرأة ففشقها وسمى حتى  
 تزوجها وولدت منه سليمان  
 ان صح قلعله خطب  
 محطوبته او اسنزله عن  
 زوجته وكان ذلك معتادا  
 فيما بينهم وقد وصى الانصار  
 المهاجرين بهنذا المعنى وما  
 قيل انه ارسل اوريا  
 الى الجهاد صارا وامر  
 ان يتقدم حتى قتل فتزوجها  
 هز ووافترء (قاضى فى سورة  
 ص شخزاده)

قالت المعتزلة بناء على اصلهم فى وجوب رعاية الاصلح (واما سهوا) اى  
 ارتكاب الكبائر سهوا (فجزوه الا كثرون واما الصفائر فيجزو عمدا عند  
 الجمهور خلافا للجبائى واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق) اى يجوز صدور  
 الصفائر اتفاقا (الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والنظيف) وهو  
 التقيص فى الوزن والكيل (بحجة لكن المحققين اشترطوا ان يذبحوا عليه)  
 اى على الذنب (فيذبحوا عنه) اى عن فعل المعصية (هذا) اى المذكور  
 (كاه بعد العرض) اى بعد الوحي (واما قبل الوحي فلا دليل على امتناع  
 صدور الكبيرة وذهبت المعتزلة الى امتناعها) قبل الوحي وبعده (لانها  
 توجب النقرة المانعة عن اتباعها) اى اتباع الانبياء (فنفوت مصالحة البهية)  
 وهو الاتباع (والحق منع ما يوجب النقرة كعهر) اى زنا (الامهات)  
 والهاء زائدة وكان اصله امات كما زيدت فى اراق فقيل اراق (والفجور)  
 اى الميل فقيل للكاذب والمكذوب والفاسق فاجر لانه مال عن الحق  
 (والصفائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة) اى طائفة من الروافض وهم  
 يقولون ان عليا رضى الله تعالى عنه ولى رسول الله ووليه من بعده والجماعة  
 يقولون الولاء بعد النبي عليه السلام لابي بكر وعمر بن الخطاب وعثمان  
 ابن عفان وعلى بن ابي طالب رضى الله تعالى عنهم (صدور الصدرة  
 والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية) اى  
 خوفا عن الاكراه (اذا تقرر هذا) اى عدم صدور المعصية عن الانبياء عليهم  
 السلام (فانقل عن الانبياء مما يشعر بكذب او معصية ٨ فا كان منقولا  
 بطريق الاحاد فردود) لانه لا يفيد اليقين كما روى ٩ ان داود  
 عليه السلام طمع فى امرأة اوريا فارسله الى الحرب ليموت وهو افتراء الخشوية  
 وعن على رضى الله تعالى عنه من قال لها يجب عليه حد القذف بل الثابت  
 فيه انه خطب امرأة كان خطبها اوريا فتزوجها او سأل منه ان يطلق  
 زوجها وكان ذلك عادة فى عهده فارسل الله تعالى ملكين للتنبه على زنته فلما  
 تنبه استغفر الله به وخر راكعا واناب (وما كان بطريق التواتر فصرف  
 عن ظاهره ان امكن) قال مقاتل رضى الله عنه ان ابراهيم عليه السلام  
 قد كذب ثلاث كذبات واخطأ ثلاث خطيئات وابتلى بثلاث بليات وصدور

(٤) وقيل في ثمانين مائة من رايهم عليه السلام في شهر ربيع الثاني ٢٨٤ هـ بمكة الحجاز في اليوم التاسع

منه زكاة واما الكتاب فقوله اني سقيم وقوله بل فعله كبيرهم وقوله لسارة حين تلى الحقي وانطأيا قوله النجم والقمر والشمس هناري والبياسات حين قذف في النار واختان في مائة وعشرين سنة والاسم يندج الولد وصدر عند زلة حين دعا لايبه وهو مشرك وقال غير المقاتل لم يكذب ولم يخطئ ولم يصدر عنده زلة لانه قال اني سقيم يعني ساسقم لان كل آدمي سيبيد السقم او سقامه لظن على عبادة قومه الاصنام وتكذيبهم وشتمهم لا يرعب عليه السلام وقوله بل فعله كبيرهم هذا قد قرنه بالشرط وهو قوله ان كانوا يطهرون وبطريق المرض لا بظانه وقوله لسارة الحقي فكنت انشد في الدين وقوله هناري ه كان على وجه الاستشاد اعلى التحقيق ويشق كان ذلك القول على سبيل الانكار والزجر يعني امثل هذا ربي واما دعائه لايبه فله موعدة وعدها اية وقد بين الله تعالى بقوله وما كان استفسار ابراهيم لايبه الا عن موعدة الآية ( والاولى فمحمول على ترك الاول ) اي انه ليس يكذب ولا معصية بل هو ترك الاول ( او ٧ كونه قبل البعثة ) كما في قوله تعالى فعصى آدم ربه فغوى فانه يدل على صدور المعصية عن الانبياء فهنا محمول على انه قبل البعثة وكما في قوله تعالى خطابا ل محمد صلى الله تعالى عليه وسلم عقاب الله عندك لم اذنبت لهم فان الله بدل على تقديم الذنب فالذنب محمول على ترك الاول كما قيل حسنات الابرار سيئات المقربين ( وتفصيل ذلك ) اي تفصيل ذلك الجواب الاجمالي ( في الكتب المبسوطة ) اي في المطولات وهو افضل الائمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كما اختلفوا في تفصيل آدم ومحمد عليهما السلام قال بعضهم آدم عنده السلام افضل من محمد عليه السلام وقال بعضهم محمد عبد السلام افضل من آدم فهذا اسخ من الاول ( نقوله انما نكتم ) خطاب لادم محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ( خيرامة الآية ولاشك ان خيرامة الامة بحسب كالهم في الدين وذلك ) اي خير بامامة محمد عليه السلام ( تابع لكمال نبيهم انما يتبعونه ) وبقوله عليه السلام انا اكرم الاولين والاخرين ولا فخر لي واما قوله عليه السلام فلا تخبروني على موسى وما ينبغي لاحد ان يقون ناخير من يونس فتواتع منه ( والاستدلال ) على الافضلية ( بقوله عليه السلام انا

وعمره الشريف (١٧٥) وفي رواية (مرآت كائنات) (٢٠٠) (٥) فان اياه وقومه كانوا يبدون الاصنام والكواكب فاراد ان يذهبهم على صلاتهم ويرشدهم الى انطق من طريق النظر والاستدلال وقوله هذا ربي على سبيل الوضع اي على سبيل التسليم صورة لاعلى سبيل الاخبار عن معتقده لالا يلزم صدور انكسر عن النبي قبل البعثة او على وجه النظر والاستدلال وانما قاله زمان صراحتا واولا ان بلوغه (قاضي مع شيخزاده) (٦) اي ان لم يكن ذلك فانتقل من ذلك باسم المعصية فمحمول على ترك الاول اذ ترك الاول منهم بالنسبة التي صارتهم الشريعة مما هي ذنب ومعصية فقد قالوا حسنات الابرار سيئات اقربين ( ابن عرس ) (٧) محمول على كونه قبل البعثة

( سيد )

( ٤ ) بل الاولى ان يستدل بكونه ﴿ ٢٨٥ ﴾ مبعوثا الى كافة الناس بل الى الثقلين وكونه خاتم النبيين

وبكون شريعته باقية غير منسوخة وقيام شهادته على جميع الامم يوم القيامة ويكون امته وسطا شهداء على الناس وغير ذلك من خصائص لا يوجد كل منها في سائر الانبياء عليهم السلام فضلا عن مجموعها واما قوله عليه السلام لا تفضلوني على يونس بن متى فقد وجهه الائمة بانه تواضع منه اوقبل علمه بافضليته اوفى الافضلية في النبوة والرسالة على ما قال تعالى ﴿ لا تشرق بين احد من رسله ﴾ ( حاشية كنفروى ) فان قلت قوله تعالى ﴿ ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ﴾ وفضلناكم على العالمين يدل على تفضيل انبياء نبي اسرائيل على محمد عليه السلام قلت المراد منه العالمين الموجودين فتأمل فان قلت ان قوله عليه السلام اناسيدا واولاد آدم الخ انما يدل على كونه افضل من اولاد آدم عليه السلام لا منه عليه السلام قلت المراد به جنس آدم فان آدم كالعالم لهذا الجنس ( شرح زنجاني )

سيد اولاد آدم ولا فخر لي ضعيف ) ﴿ ٢٨٥ ﴾ خبر الاستدلال ( لانه لا يدل على كونه افضل من آدم بل من اولاده ) وقيل المراد باولاد آدم جنس آدم كانه كالعالم بهذا الجنس ﴿ والملائكة ﴾ جمع ملائكة كالثمائل جمع شمائل والثناء لتأييد الجمع اى التأكيد تأييد الجمع وهو مقلوب ملائكة من الاوكة ووشى الرسالة لانهم وسائط بين الله وبين الناس وهم رسل الله او كانوا رسل اليهم واختلف العقلاء في حقيقةهم بعد اتفاقهم على انها ذوات موجودة قائمة بانفسها فذهب اكثر المتكلمين الى انها اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكل مختلفة مستدلين كانوا يرونهم كذلك وقالت طائفة من النصارى هي النفوس الفاضلة البشرية المفارقة للابدان وزعم الحكماء انها جوامر مجردة مخالفة للنفوس الناطقة في الحقيقة منقسمة الى قسمين قسم شانهم الاستغراق في معرفة الحق والتميز عن الاشتغال بغيره كما وصفه في محكم تنزيله فقال يسبحون الليل والنهار لا يفترون وهم الغايون والملائكة المقربون وقسم يدبرون من السماء الى الارض على ما سبق القضاء وجرى به القلم الالهى لا يعصون الله ما امرهم وينهون ما نهواهم وهم المندبرون امرا فمنهم سماوية ومنهم ارضية ﴿ عباد الله تعالى العالمون بامرهم ﴾ على ما دل عليه قوله تعالى لا يسبقونه بالقول ﴿ لا يقال قولهم اتجمل فيهم ان يفسد فيها غيبة لابن آدم وعجب لانفسهم لانه استفسار عن الحكمة في تقديم اهل المعصية على اهل العصمة في الخلافة لا الفية والعجب ( وهم باسمهم يعملون لا يستكبرون عن عبادته ولا يستخسرون ) اى لا يعجزون و ﴿ لا يوصفون بكورة ولا انوثة ﴾ اذ لم ترد بكورة اى بالانصاف بالذكورة والانوثة ( نقل ولادل عليه عقل وما زعم عبادة الاصنام انهم بنات الله محال باطل وافراط في شانهم كما ان قول اليهود ان الواحد منهم ) اى من الملائكة ﴿ قدر تكب الكفر ويعاقبه الله بالمسخ ﴾ اى تبديل الصورة الى اقبح منها ( تفریط ) خبر ان الافراط يستعمل في الزيادة والتفريط يستعمل في النقص ( وتقصير في حالهم فان قيل اليس قد كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم ) اى من الملائكة كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس اى خروا لآدم لان السجود لله حقيقة لا للعباد ولا لآدم تكرامة

آدم عليه السلام لا منه عليه السلام قلت المراد به جنس آدم فان آدم كالعالم لهذا الجنس ( شرح زنجاني )

(١٤) واما انزل على الملكين وغمام ملكان انزلا لتعليم سحر ﴿٢٨٦﴾ ابتلاء من الله للناس في الكفر

ظاهرة كالمصلاة الى الكعبة واستجود الميل في اللغة قيل لم يكن ثمة وضع الجبهة على الارض انما كان مجرد الانحناء (قلنا لابل كان من الجن ففسق) اى خرج واعرض (عن امره) فيه ملاحظة الآية الدالة على حقيقته لكن يحتمل ان يراد بالجن فيها طائفة من الملائكة مسماة بالجن كما قال البعض (لكنه) اى ابليس (لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا مغمورا) اى مستورا (فياينهم وسمع استشاؤه منهم تظليا) اى تغلب الملائكة على ابليس (واما هاروت وماروت) جواب سؤال مقدر وهو ان هاروت وماروت ملكان ٣ قد صدر عنهما الكفر والكفر والكفرة فلا يصح قوله الملائكة عباد الله العاملون باسمه فاجاب عنه بقوله واما هاروت وماروت (فالاصح انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر

ولا كبيرة ولا تذبذبهما انما هو على وجه المعانبة كما يعاتب الانبياء عليهم السلام على الزلة والسهو وكانا يعظمان الناس ويعلمان السحر) السحر فعل شئ يخيل لناظره انه فعل الشئ الثاني وما فعله او يخيل انه قتل فلانا ولم يقتله وما شبه ذلك (ويقولان انما نحن فتنه) الفتنه من الافعال الذى تكون من الله تعالى ومن العبد كالبلية والمعصية والقتل والعذاب وغير ذلك من الافعال الكريهة وقد يكون الفتنه في الدين مثل الارتداد والمعاصي (فلا تكفر) اى لا تتكلم معتقدا انه حق قال الامام فخر الملة والدين كان الحكمة في انزالهما اذا السحرة كانوا يسترقون السمع من الشياطين ويلقون ما سمعوا بين الخلق وكان بسبب ذلك يشتبه الوحي النازل على الانبياء فالله تعالى انزلهما الى الارض ليعلم الناس كيفية السحر ليظهر بذلك الفرق بين كلامه وكلام السحرة واليه الاشارة بقوله انما نحن فتنه اى نعلمكم السحر لتصلوا به الى الفرق بين المعجزة والسحر (ولا كفر) جواب عن سؤال مقدر وهو ان هاروت وماروت كانا يعلمان الناس السحر وتعليم السحر كفر فاجاب بقوله ولا كفر (في تعليم السحر) قيل انه حرام وقيل مكروه وقيل مباح ليتقى منه اولي الفرق المعجزة عنده وقيل الحق وجوبه لهذا الفرق وقيل ان كان فيه ما يخيل شرطا من شرائط الايمان من قول او فعل كان كفرا والا لم يكن كفرا ثم ان الساحر يقتل ذكرا كان او اُنثى اذا كان سعيه

والايمان فان المكلف اذا علم كصكفية السحر وانه يمكن له ان يتوصل بذلك الى اللذات العاجلة فلا يخلو اما ان يمتنع نفسه عن العمل به ابتغاء لمرضاة الله تعالى او اتبع نفسه هواها وتميزا بينه وبين المعجزة كما قيل ان السحرة قد كثرت في ذلك الزمان وكانوا يدعون النبوة فبعث الله تعالى هذين الملكين لاجل ان يعلم الناس طرق السحر وابوابه حتى يتمكنوا من معارضة اولئك الذين يدعون النبوة كذبا ولا يفتروا بهم احد لعله بوجه احتيالهم وما كان منهما من تعليم السحر انما هو على النهي والمنع من ذلك فلذلك جاز تعليم السحر وبيان انه كيف يكون ومن اى جهة ينفذ لان ما لا يكون معلوما امتنع النهي عنه فان الفقيه اذا اراد ان ينهى عن اربا يصوره اولا ثم ينهى عنه فيقول من اخذ درها بدرهين فقد ربى فيكون المراد التعليم والاعلام

والتعريف ناروى انهما مثلا بشرين وركب فيهما الشهوة فتعرضا لامرأة (بالافساد)

يقال لها زهرة فيحتمل انهما على الشرك والمعاصي ثم صعدت الى السماء بما تعلمت فحكى عن

للسالكين وما يسهل من احد  
حتى يقولوا انما نحن فتنة  
فلا تكفر فضاء على تقدير  
كونها عطف بيان ما يسهل من  
من احد حتى ينصحاها ويقولوا  
له انما نحن ابتلاء من الله فمن  
تعلم منا وعمل به كفر ومن  
تعلم وتوقى عمله ثبت على  
الايان فلا تكفر باعتقاد  
جوازه والعمل به وفيه  
دليل على ان تعلم السحر  
وما لا يجوز اتباعه غير  
مخطور وانما المنع من اتباعه  
والعمل به فيتعلمون منهما  
ما يفرقون به بين المرأ  
وزوجه وما هم بضارين  
به من احد الا باذن الله  
(قاضي مع شيخزاده ملخصا)  
(٢) يتقضى بالزبور لانه  
لم يكن فيه الاثناء والادعية  
(عصام) (٣) جومر  
وزننده وحشى جانور  
ايضه دينوركه اكا ولوج  
ايدر شارح سيدويهدن  
تقبل ايدر كه بونك اصلي  
وولج اولقله وزني فوعل در  
تا واودن مبدله در زيرا

بالافساد والاهلاك في الارض واذا كان سميها بالكفر فيقتل الله كرددون  
الانثى ( بل في اعتقاده والعمل به ) اي بالكفر فيهما يعني ان اعتقد حقيقته  
يعنى انه ليس بباطل شرعا فكفر وبالعامل به فان كان بار تكابه الكفر فكفر  
والاقلا \* اختلف العلماء في حقيقة السحر بمعنى ثبوته في الخارج فذهب الجمهور  
الى ثبوته فيه واستدلوا عليه بقوله تعالى ما يفرقون به بين المرء وزوجه وانكر  
المعتزلة ثبوته في الخارج وادعوا ان السحر تمويه وتخيل يرى الجبال حيات  
اقوله تعالى يخيل من سحرهم انما سمى ﴿ والله تعالى كتب انزلها على  
انبيائه وبين ٢ فيها امره ونهيه ووعده ووعدته ﴿ وكلمها كلام الله تعالى هو  
واحد وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء والمسموع وبهذا الاعتبار اي  
باعتبار ان التعدد والتفاوت الخ ( كان الافضل هو القرآن ) لان نظامه معجز  
بخلاف سائر كتب الله تعالى فاتم ابلغ لا معجز كما قال الزمخشري في الكشاف  
( ثم التوراة ) من زرى الزندوهو ما يظهر منه النور والضياء فسمى التوراة  
بذلك لانه قد ظهر بها النور والضياء لبي اسرائيل ودين تابسم واختانوا  
في اشتقاق التوراة فقال الفراء هي في الاصل توريت على وزن تفعلة فصارت  
الياء الفاء تحركها وانفتح ما قبلها وقال الخليل وزنها فوعلة واصحابها  
وورية ولكن الواو الاولى قلبت تاء كما قالوا تولج ٣ اصله ورجل وقلبت  
الياء التاء تحركها وانفتح ما قبلها فصارت توراة وكتبت بالياء على اصل  
الكلمة قال بعضهم من التورية وهي تعريض بالشيء وكان اكثر التوراة  
تعريض وتلويح كان من غير ايضاح وتصريح ( ثم الانجيل ) قال الزجاج  
هو افضيل من النجيل وهو الاصل قال الانباري النجيل اصل للقوم الذين  
نزل عليهم لانهم يعملون بما فيه وانما سمى الانجيل انجيلا لانه اظهر الدين  
بعدمادرس وقد سمى القرآن انجيلا ايضا ( ثم الزبور ) معنى الزبور هو الفرقة  
والطائفة وجمعها زبر ومثلها زبرة ويقال الزبور جمع الكتب يعني  
التورية والانجيل والقرآن لان الزبور والكتاب في معنى واحد يقال  
زبرت وكتبت ( كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفصيل ثم باعتبار  
القراءة والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل كما ورد في الحديث )  
عن علي رضي الله تعالى عنه قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سيد القرآن



(٢) علماء كرام ذات معراجهم بالجملة اتفاق ايلديز لكن يقظه حالته ميديرويا حالته ميديري يعني جسم ايلديز  
 بوقسه روح ايلديز ونبي ظهورندن اولي صكره مي ٢٨٨ ❀ اختلاف ايلديز محققين

البقرة وسيد البقرة آية الكرسي وعن ابي سعيد رضي الله تعالى عنه انه قال  
 عليه الصلاة والسلام اعظم ما ورد من القرآن الحمد لله رب العالمين هو  
 السبع المثاني والقرآن العظيم (وحقيقة التفضيل ان قرأته افضل لما انه  
 انفع وذكر الله فيه اكثر ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبهض  
 احكامها) روى عن ابي ذر رضي الله تعالى عنه انه قال قلت يا رسول الله  
 كم كتب انزلها الله قال مائة كتاب واربعه كتب من ذلك انزل الله على  
 آدم عشر صحائف وعلى شيث خمسين صحيفة وعلى ادريس ثلاثين صحيفة  
 وعلى ابراهيم عشر صحائف وانزل على موسى التوراة وعلى داود الزبور  
 وعلى عيسى الانجيل وانزل على نبيكم القرآن ❀ والمعراج ٣ لرسول الله  
 عليه الصلاة والسلام في اليقظة بشخصه ❀ اي بجسده ❀ الى السموات ❀  
 جمع سماوة ابدلت الواو فيها هزة لوقوعها طرفا بعد انف زائفة ❀ ثم الى  
 ما شاء الله من العلى حق ❀ اي ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا ❀  
 اي مخالفا للشرع ❀ وانكاره وادعاء استحسانه انما يبنى على اصول الفلاسفة  
 والا ❀ اي وان لم يبين على اصول الفلاسفة ❀ فالخرق والالتيام على السموات  
 جائز فالاجسام كلها مقاتلة ❀ في تركيبها من الجواهر الفردة ❀ يصح على كل  
 ما يصح على الآخر ❀ فالاجسام المنصيرية قابلة للخرق والالتيام وكذا  
 الاجسام الفلكية ولوجاز استبعاد صعود البشر لجاز استبعاد نزوله وهو  
 يؤدي الى انكار النبوة وهو كفر ❀ والله قادر على الممكنات كلها ❀ فيكون  
 الله تعالى قادرا على الخرق في السموات لانه ممكن فيها ❀ فقوله ❀ اي قول  
 المصنف ❀ في اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان في المنام  
 على ما روي عن معاوية ❀ من الاصحاب ❀ انه سئل عن المعراج فقال كانت  
 رؤيا صالحة وروي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت ما فقد جسد محمد  
 صلى الله تعالى عليه وسلم ليلة المعراج وقد قال الله تعالى وما جعلنا الرؤيا  
 التي اريتك الاقننة للناس واجيب بان المراد ❀ من قوله وما جعلنا الرؤيا التي  
 ❀ الرؤيا بالعين ❀ فهذا لا يكون في المنام ❀ والمعنى ❀ اي معنى قول عائشة  
 رضي الله تعالى عنها ❀ ما فقد جسد محمد عن الروح بل كان معروحه وكان

هزل كه قبل الوحي عالم  
 زوايده نائل معراج اولوب  
 بعده شجر بدن برسند مقدم  
 ماه رجبتك يكره ينجي  
 كجيسه سي يقظه حالته  
 بيب امهاتيدن بيت مقدسه  
 اسراء اولوب بيت مقدسه  
 جميع ارواح انبياه امام  
 اولوب اي ركعت نماز ادا  
 ايلديز وجبريل امين اذان  
 واقامت ايلديز سير حلي  
 ترجمه سنده تحرير اولنديفي  
 اوزره حضرت رسول  
 او تودرت دفعه معراجله  
 حائر ابتهجاج اولديز بر  
 دفعه سي يقظه ده مكتمل مكرمه  
 ما عداسي عالم منامده واقع  
 اولمشدر بمصيرى تعجب  
 ومحال كور مشردر آنره  
 جواب بودر كه طرفين قرص  
 آفتاب ما بيني كره ارضك  
 ايكي طرفي ما بينتسك يوز  
 الشمسدن زياده ضيفي ايكن  
 آفتابك طرف اسفلي  
 اعلاستك موضعنه ثانيه دن  
 آزمدته واصل اولور  
 ومبره ندر كه اجسام قبول  
 اعراضده متساويه در

يعني عنصريات وفلكياتك هر برينه صحيح اولان آخرده صحيح اولور حق جل (المعراج)  
 وعلايمكنااته قادر اولغله بوكونا حركت سرعدي بدن رسول كزينده وبراقده خلق ايلمكه قادر در الخ

(٢) دنيا كو كنده حضرت ﴿ ٢٨٩ ﴾ آدم عليه السلامه اي كنجي سواده يحيى وعيسى عليهما

السلامه ٣ سواده يوسف  
٤ سواده ادريس ٥ سواده  
هارون ٦ موسى ٧ ابراهيم  
عليه السلامه ملاقي اولديلىر  
(خلاصه محمدية لياز يحيى  
زاده) ٢ اويانق شخص  
ايلاه اول شاه لولاك \*  
شب معراج قيادي سير  
افلاك \* براقه مكدن بندي  
اوسرور \* ركابنده يورر  
ناموس اكبر \* نه مانع  
قدرت حتمدن بو حواله \*  
بود عواده شخاله بوق حواله  
\* بو معجزدن تعجبده صداده  
\* دي سبحان الذي اسرى  
بعده \* (منظوم مثنوي)  
(٣) فخر طالك مكدن  
قدسد وارنج سيرنه ستر  
ديرلر وقدسدن سماواته  
طوغرى اولان سيرينه  
معراج ديرلر (فرح روح)  
(٤) كرم نفاست و عزت  
وشرف معناسته افعال  
مجددهن عبارتدر كرامته  
سلامته وزنده بر كسده  
كرم صفتله تصف اواق  
(اوقيانوس) ملخصا كرام  
وتكرم حرمت وتظيم  
الملك (اوقيانوس)

المعراج للروح والجسد جميعا وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم  
انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج في المنام اوبالروح ليس مما ينكر  
كل الانكار (والكفرة انكروا اصرا المعراج قاية الانكار بل كثير من المسلمين  
تدارتدوا بسبب ذلك) اي بسبب الانكار (وقوله الى السماء اشارة الى  
الرد على من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا الى البيت المقدس ٢) وهو  
المسجد الاقصى (على ما نطق به الكتاب) وهو قوله تعالى سبحان الذي اسرى  
بعده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى (وقوله ثم الى ما شاء الله  
تعالى اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش  
وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم) اي انتهاء الصائم (فلا اسراء)  
اي انسير في الليل ٣ (وهو من المسجد الحرام الى البيت المقدس قطعي ثبت  
بالكتاب) فيكفر جاحده لكن لكونه مع جسده لا يكفر لظاهر رواية  
مماوية وعائشة والاسراء ايس بقطعي في كونه مع الجسد لان نسبة الفعل  
الحسي الى الروح شائع \* اصل الكتاب ما كتب الله تعالى في الارح المحفوظ  
ثم يتفرع منه معان يقال كتب يعني قضى كما قال الله تعالى يصيبنا  
الا ما كتب الله لنا ويقال كتب يعني فرض كما قال الله تعالى قل ان كتب  
عليكم الصيام ويقال كتب اي جعل كقوله تعالى فاكتبنا مع الشاهدين (والمعراج  
من الارض الى السماء مشهور) اي ثابت بالخبر المشهور (ومن السجد الى  
الجنة او العرش او غير ذلك آحاد) اي لم يبلغ حد الشهرة (ثم الصحيح انه  
عليه الصلاة والسلام انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه) قال محمد بن كعب القرظي  
وربيع بن انس سألت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هل رأيت ربك  
فقال رأيت بفؤادي ولم اربعي وبكون ذلك على ان الله تعالى جعل بصره  
في فؤاده وخلق الفؤاده بصرا حتى رأى ربه رؤية غير كاذبة كما يرى بالعين  
ومذهب جماعة من المفسرين انه رآه بعينه وهو قول انس وعكرمة  
والحسن وكان يحلف بالله لقد رأى محمدا ربه فكل هؤلاء اثبتوا رؤية صحيحة  
اما بالعين واما بالفؤاد ﴿ وكرامات ﴾ جمع كرامة وهي الكرم والاكرام ٤  
وهي تلو المعجزات وتمتها \* اعلم ان الكرامات حق كما ان المعجزات حق وكناتهما  
من عالم القدرة ولكن الفرق بينهما ان المعجزة مقدورة الانبياء متى اردوها اما

(٣) لاعلى وجه المصحة (ط) بل ربما يصدر منه (٣٩٠) المصحة سئل الجيد عن ذلك فقال

بأختيارهم واما باقترح الامة فكيف ما كان يسهل عليهم اظهارها واما  
الكرامات فهي بخلاف المعجزات فان الولي ربما يقدر ان يأتي بها وربما  
لا يتدرفر قايينها وبين المعجزات (الاولياء حق بكه الولي هو العارف بالله تعالى  
وصفاته حسب ما يمكن) اي مهمما يكن (المواظب) صفة للعارف اي  
المدام والملازم (على الطاعات المحتجب عن المعاصي ٣ المعرض) اصل  
الاعراض الذهاب عن المواجهة الى جهة العرض (عن الانهماك) اي  
الحرص (في اللذات والشهوات) الشهوة هو توفيق النفس الى الشيء عميلا  
انيد ومن امارات الولي ان يديم الله تعالى توفيقه حتى لو خطر له مخالفة  
ظاهرا وباطنا عصمه الله من ذلك وذلك امارة السعادة وبمكسها امارة  
الشقاوة واخرى ان يرزق الله تعالى في قلوب اوليائه شفاعنة في خاتمة ويقال  
مضى الاولياء المؤمنون ويقال احبب الله وهم حلة القرآن والعلم يقال  
الذي يحتجبون بالنوب في الخلوات ويعلمون الله تعالى مطلع عليهم  
وقال وهب بن منبه الحراريون لعيسى ابن مريم ياروح من اولياء الله  
قال الذين نظروا الى باطن الدنيا حين نظر الناس الى ظاهرها ونظروا الى  
آجل الدنيا حين نظر الناس الى عاجلها فاحبوا ذكر الموت واما تواذك  
الحياة ويحبون الله ويحبون ذكره (وكرامته ظهور امر خارق للسعادة  
من قبله غير مقارن لدعوى النبوة) فالايكون مقرونا بالايان والعمل الصالح  
يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على  
حقيقة الكرامة ما تواتر عن كثير من العصابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن افكاره  
خصوصا الامر المشترك) اي مطلق الكرامة باي نوع كان الامر المشترك  
(وان كانت التفاصيل آحادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم)  
ومريم بمعنى العابدة وانما سميت مريم مريما ليكون فعلها مطابقا لاسمها  
(ومن صاحب سليمان عليه الصلاة والسلام) يعني آصف بن برخيا بن شميا  
وكان وزير سليمان ومؤدبه في حال صغره وكان يقرأ كتاب الله عز وجل  
ويعلم الاسم الاعظم وهو قوله يا حي يا قيوم ويقال يا ذا الجلال والاكرام قال ٥  
انا آتيك به قبل ان يرتد اليك صدقك ٦ يعني قبل ان ينهي اليك الذي وقع  
عليه منتهى بصرك وهو جاء اليك وقيل قبل ان تطرف فقال له سليمان عليه

وكان امر الله قدرا مقدرورا  
(عمرس) (ط) قال على  
رضي الله عنه ان من المعصية  
ان لا تجرد (٤) يعني ظهور  
هذا الخارق من الولي مشروط  
بانتهاء هذه الدعوى اذ لو  
ادعى النبوة لاستحق الاهانة  
فضلا عن الكرامة ولا يشترط  
فيه انتهاء دعوى الولاية  
اذ مثل هذه الدعوى لا ينافي  
وكذا قصد اظهار الخوارق  
لا يسقطه عن مرتبته وان كان  
الافضل ترك الدعوى مطلقا  
وقد صرح الاكابر قدس الله  
اسرارهم بانهم لو انكر منكر  
معجزة نبي من الانبياء عليهم  
السلام يجوز للولي ان ينصب  
نفسه حينئذ ويظهر خارقا يحقق  
منصب هذا النبي (حاشية  
كنقروى) (٥) اي الذي  
عنده علم من الكتاب انا آتيك  
الآية فلما آه مستقرا عنده  
قال هذا من فضل ربي الآية  
(في سورة التل)  
(٦) ففي الآية المذكورة  
دليل على قصد اظهار

الخارق من الولي ودعواه الولاية لحكمة لا يمنع ولايته ولا يسقط عن رتبته على ما يقتضيه (السلام)

قوله تعالى انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك (كنقروى)

(٣) روى انه كان لا يدخل عليها غيره واذا خرج اغلق عليها سبعة ابواب وكان يجد عندها فاكهة الشتاء في الصيف وبالعكس وهو ﴿٢٩١﴾ دليل جواز الكرامة الاولياء وحمل ذلك معجزة زكريا

يدفعه اشتباه الامر عليه اذ لو كان ذلك معجزة له لكان غلما بحاله ولم يشته امره عليه قبل تكلمت صريم صغيرة كسى عليه السلام ولم ترضع ثديا قط وكان رزقهما يأتيهما من الجنة (قاضي مع شيخزادة)

(٤) نقل البشر الخافي انه يعبر على الدجلة ويضع عليها سجادته ويصلي عليها (شرح منظومة زنجاني) (٥) سك اصحاب كهف اتمك تكلم \* كرامت اولسندة يوق توهم \* عمر يا اريدديو بوردى مدينه دن نهاوند طيوردي ابو الدرداء و سلمان دن روايت اولندي قصه قصه حكايت (زنجاني) (٦) بينا الف مقصوره ايله اصلي بين ايدي نونك قحيله اشباع اولنقله الف تحدث ايلدي يقال بينا نحن كذا وبيننا نحن كذا اذا حدث كذا يعني بزوال اشاده ايكن ناكاه شويله برايش ظهور ايلدي (اوقيانوس)

السلام لقد اسرعت ان فعلت ذلك فدعا بالاسم الاعظم فاذا السرير قد ظهر بين يدي سليمان عليه السلام ﴿ وبمدهشوت الوقوع لاحاجة الى اثبات الجواز ثم اورد ﴾ المصنف ﴿ كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياته المستبعدة ﴾ عن العادة ﴿ جدا فقال ﴾ المصنف ﴿ فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولى من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة ﴾ كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو آصف بن برخيا على الاشهر ﴿ وانما قال على الاشهر لانه في غير الاشهر اتاه سليمان عليه السلام بنفسه وعلى هذا التقرير يكون معجزة لكرامة وقيل هو جبرائيل وهو قول المعتزلة لانهم لا يرون كرامة الاولياء حقا ﴿ بهرش بلقيس قيل ارتداد الطرف ﴾ اي حركة العين ﴿ مع بعد المسافة ﴾ وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة اليها ﴿ كافي حق صريم ﴾ قاله كذا دخل عليها ذكريا المحراب وهو موضع صلاة صريم ﴿ وجد عندها رزقا قال يا صريم اني لك هذا قالت هو من عبد الله ﴾ والمشي على الماء ﴿ الاصل في ماء موه وفي الجمع اموات فلما تحركت اتواو وانفتح ما قبلها قلبت الفاشم ابدوا من الماء حمزة وليس بقياس ﴿ كما نقل عن كثير من الاولياء ﴾ والطيران في الهواء ﴿ كما نقل عن جعفر بن ابي طالب ﴾ وهو اخ على رضى الله تعالى عنه ولد اقل جعفر الصبار ﴿ وقثمان السرخسي وغيرها ﴾ وكلام الجماد والعجماء ﴿ اي عجم وهو ما لم يكن له تكلم من الحيوات ﴾ اما كلام الجماد فكما روى انه كان بين يدي سلمان ﴿ اي قدام سلمان يقال وضعت الشيء بين يدي فلان يستعمل في المكان الذي يقابل صدره ويكون بين يديه ﴾ وابي الدرداء قصة فسحت وسمعتا تسبيحها ﴿ اي سمع سلمان وابي الدرداء تسبيح قصمة ﴾ واما كلام العجماء فكذلك الكلب لاصحاب الكهف ٥ وكما روى ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال بينا ٦ رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذا التفت البقرة اليه ﴿ اي النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ﴾ وقالت ﴿ البقرة ﴾ اني لم اخلق لهذا ﴿ اي للحمل ﴾ وانما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله بقرة تكلم فقال النبي صلى الله عليه وسلم امنت بهذا ﴿ الان ربى قادر على تكلم الحيوانات ﴾ وغير ذلك من الاشياء ﴿ مثل رؤيت عمر رضى الله تعالى عنه

( ٤ ) علمدار رسول الله خالد بن وليد كفار ٢٩٢ شهر لندن برني احصار

وهو على المنبر ) المنبر من نبرت النبي انبره نبرا اذا رفعته ( في المدينة جيشه  
بهاوند ) اسم مكان في العراق بيند وبين المدينة يبلغ نحو مائة فرسخ  
فصاعدا ( حتى قال لامير جيشه ياسارية ) اسم امير الجيش ( الجبل الجبل )  
اي اتق الجبل ( تحذيره من وراء الجبل لمكر العدو هناك وسماع سارية  
كلامه ) اي كلام عمر رضي الله تعالى عنه ( مع بعد المسافة ) يعني ان عمر  
نادى على هذا المنبر امير جيشه الذي ارسله الى نهاوند فقال ياسارية الجبل  
حتى اشتد عليه الحرب وسمع سارية ذلك النداء ( وكشرب خالد السم  
& من غير ضرر به و كجريان النيل بكتاب عمر رضي الله تعالى عنه )  
كاروي ان النيل كان لا يجري الا قليلا حتى تلقى اليه بنت باكرة فاذا القيت  
يجري على عادته ولما كان الملك عمرو بن العاص فحكوا هذه القصة له فارسل  
المكتوب الى عمر رضي الله تعالى عنه باعلام الحال ثم كتب عمر رضي الله  
تعالى عنه مكتوبا يا نيل ان كنت تجري باذن الله اجر فان لم تجر فلا تجر ابدا  
فاتوا بالمكتوب فالتقوا الى النيل فجرى ماء النيل على ما كان عادته ( وامثال هذا  
اكثر من ان يحصى ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء  
بانده لوجاز ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشبهت بالمعجزة فلم يتميز  
النبي من غير النبي ) واستدلوا ايضا بقوله تعالى علم الغيب فلا يظهر على  
غيبه احدا الا من ارتضى من رسول اذ لوجاز الكرامة لجاز اخباره  
بالغيب \* جوابه ان المراد به سلب العموم اي لا يظهر على كل غيبه احدا  
فلا ينافي اظهار بعض غيبه والمراد به وقت القيامة بقريشة السابق فلا يبعد  
ان يطلع عليها بعض الرسل لكن المستفاد من النصوص ان لا يعلمها  
الا الله كقوله تعالى يسألونك عن الساعة ايان مرسيتها الآية وكقوله  
عليه السلام ما المسئول عنها باعلم من السائل ( اشار الى الجواب بقوله  
\* ويكون ذلك ) اي ظهور خوارق العادات من الوالي الذي هو من آحاد الامة  
\* معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها \*  
اي بتلك الكرامة \* انه ولي \* فاعل يظهر \* ولا يكون وليا الا وان يكون  
محققا في ديانته وديانته الاقرار \* بالقلب واللسان \* برسالة رسوله \* مع الطاعة  
له في اوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا التولي الاستقلال بنفسه وعدم

استدكار نده حضرت خالده  
اكر اشبوح بر قدح زمري  
تناول ايدوب بر ضرر  
اصابت الخرسه دين  
اسلامك حقيقي نمايان  
اولمقله جله من اتقياد ايدرز  
ديلميله حضرت خالده دخي  
منظره لرنده اول قدح  
لبريزي بلاجرعه نوش  
ايدوب وجود بهبود لرينه  
قطعا ضرر عارض اولمدي  
( ترجمه امالي )

( ٥ ) وكشرب الشيخ  
آق شمس الدين السم ( ٥ )  
وقال في شرح المقاصد انكار  
الكرامة ليس بعجيب  
من اهل البدع والاهواء اذ  
لم يشاهدوا ذلك من انفسهم  
قط ولم يسمعوا بها  
من رؤسائهم الذين هم  
ليسوا على شيء من اجتهادهم  
في امر العبادات واجتباب  
السننات ولم يعرفوا ان مبنى  
هذا الامر على صفاء العقيدة  
ونقاء السريرة واعتقاد  
الطريقة واصطفاء الحقيقة  
( كنقروى )

(٢) اي اكثرثوا باعدالله لانه ﴿٢٩٣﴾ اعلم واشرف نسبا اذلا شك ان عليا المرتضى

رضي الله عنه اشرف نسبا  
من ابي بكر الصديق وان كان  
كونه اعلم منه غير مسلم  
ثم ان الاولي كما اشار اليه  
المشراح ان يقال وافضل  
البشر بعد الانبياء لكن  
الغرض ههنا انما هو رد  
المخالفين الذين فضلوا  
عليا على غيره من اصحاب  
الرسول صلى الله عليه وسلم  
ولم ينقل عنهم انهم فضلوه  
ولا احدا من اصحابه عليه  
السلام على الانبياء فلذا  
صرح بما هو المقصود ولم يبال  
بما يشعر به ظاهر العبارة  
عالم يذهب اليه احد  
من الفرق المعتد بهم  
(حاشية كنفروى)

(٣) اذ ربما يتوهم انه اواد  
البعديّة من حيث المرتبة  
يلزم المحذور (ابن العرس)  
(٥) وكذا ادريس والخضر  
والياس عليهم السلام  
اذ قد ذهب العظماء من العلماء  
الى ان اربعة من الانبياء  
في زمرة الاحياء الخضر  
والياس في الارض  
وعيسى وادريس في السماء  
(خيالى) (٤) قيل وجه

التمامة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده ) على سبيل الولاية وان ظهر  
يظهر على سبيل الاستدراج ( والحاصل ان الامر الخارق للعادة  
فهو بالنسبة الى النبي معجزة سواء ظهر من قبله او من قبل ا حادته  
وبالنسبة الى الولي كرامة خلوه عن دعوى النبوة من ظهر ذلك  
من قبله فالتالي لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات  
ومن حكمه قطعا ) بان يقول انا نبي ( بموجب المعجزات بخلاف الولي  
﴿ وافضل البشر ٢ بعد نبينا ﴾ والاحسن ان يقال بعد الانبياء ) لان هذه  
العبارة توهم ان يكون ابو بكر رضي الله تعالى عنه افضل من الانبياء  
غير نبينا وليس كذلك واذ قيل بعد الانبياء لم يلزم ذلك ( لكنه اراد البعدية  
الزمانية ٣ وليس بعد نبينا ) اي مع ارادة البعدية الزمانية ( لا بد  
من تخصيص عيسى عليه السلام ) بان يقول افضل البشر سوى عيسى  
عليه السلام ( اذ لو اريد كل بشر يوحد بعد نبينا ) سواء وجد في وجه  
الارض او في السماء ( انتقض بعيسى عليه السلام ولم اريد كل بشر يولد  
بعده ) اي بعد نبينا ( لم يفد التفضيل على الصحابة ) اي تفصيل ابي بكر  
رضي الله تعالى عنه لان اكثر الصحابة يولد قبله ( ولو لم اريد كل بشر هو  
موجود على وجه الارض لم يفد التفضيل على التابعين ) لانهم لم يوجدوا  
بعد ( ومن بعدهم ولو اريد كل بشر يوجد على وجه الارض في الجملة )  
اي سواء كان في زمان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم او بعده ( انتقض  
بعيسى عليه السلام ) ابو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه ( الذي صدق  
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في النبوة من غير تعلم ) اي من غير مكث  
وفكر ( وفي المعراج بلا تردد ) اي قال في المعراج حق بلا تردد ( ثم عمر  
الفاروق ) رضي الله تعالى عنه الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا  
والخصومات ( ثم عثمان ذو النورين ) رضي الله تعالى عنه لان النبي صلى الله  
تعالى عليه وسلم زوجة رقية ولما ماتت رقية زوجة ام كلثوم ولما ماتت قال  
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لو كان عندي ثالثة لزوجتها لك ( ثم على المرتضى )  
رضي الله تعالى عنه من خواص عباد الله وخلص اصحاب رسول الله صلى الله  
تعالى عليه وسلم على هذا ) اي على الترتيب المذكور في الافضلية ( وجدنا

التصريح به دون غيره من الانبياء الثلاثة الاتفاق في وجوده ظاهر او الاختلاف فيهم (بحر الافكار)

السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك ) اى على الترتيب المذكور  
 ( لما حكموا بذلك ) اى بذلك الترتيب ( واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين )  
 وهما اهل السنة والشيعة ( متعارضة ولم نجد هذه المسئلة ) اى مسئلة  
 تفصيل هذه الاربعة على بعضه ( مما يتعلق به شى من الاعمال ) اى  
 بان يتوقف عليه شى من الاعمال ( ويكون ٢ التوقف فيه بخلاف شى  
 من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين في تفصيل عثمان رضى الله تعالى  
 عنه على على المرتضى حيث جعلوا من علامات اهل السنة والجماعات تفصيل  
 الشيخين ) اى ابي بكر وعمر رضى الله تعالى عنهما ( وعجبة الختتين ) اى  
 عثمان وعلى رضى الله تعالى عنهما ( والانصاف انه ان اريد بالافضلية  
 كثرة الثواب فالتوقف جهة ) لان كثرة الثواب والكرامة عند الله  
 لا يعلمها الا الله وليس ذلك بكثرة الفضائل ( وان اريد كثرة ما يهده ذروا  
 العقول من الفضائل ٣ فاجهته ) اى فاجهته للتوقف فيه لان عليا رضى الله  
 تعالى عنه اعلم الصحابة واشجعهم وازهدهم عن الدنيا واكثرهم سجيورا  
 وجودا واسبقهم اسلاما كذا في شرح المقاصد وخلافتهم \* اى نيابتهم  
 عن الرسول في اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الانباع ثابتة \* على هذا الترتيب  
 ايضا \* اى كالأفضلية ( يعنى ان الخلافة بعد رسول الله صلى الله تعالى  
 عليه وسلم لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلى رضى الله تعالى عنهم ) قالت  
 الروافض اولهم الملوية قالوا ان الرسالة نزلت من الله تعالى الى على وان  
 جبرائيل قد اخطأ ويصلون عليه والجماعة \* تقول قال الله تعالى محمد  
 رسول الله الذين معه اشداء على الكفار الآية وقال الله عز وجل ما كان  
 محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين الخلافة الحققة  
 بعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لعلى الجملة مقول قالت اكثر فضائله  
 ولورود النص في حقه وكلاهما مردود اما الاول فلان المفضلون ربما يكون  
 اليق للقيام بمصالح الناس ولا مامتهم واما الثانى فلهما سياتى \* ثم اعلم بان زيادة  
 المحبة لقرابه النبي او الاعتقاد لزيادة كماله ليس برفض بل \* رفض بعض  
 الصحابة لاجله او الاعتقاد بان الخلافة بعد النبي صلى الله تعالى عليه  
 وسلم له وبهذا يندفع توهم الميل الى الرفض من كلام الشارح ( وذلك

- ( ٢ ) اوشى من الاعتقاد  
 الذى يكون  
 ( ٣ ) العلمية والعملية  
 ( ٤ ) اى واهل السنة  
 ( ٥ ) اى بل الرفض

(٢) على صيغة المجهول (٣) أي في بيته (٤) فإن الصحابة رضي الله عنهم قد اجتمعوا يوم وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة فتمال ٢٩٥ من الانصار لهمها جرين منا امير ومنكم امير فقال لهم ابو بكر رضي الله عنه

عنا الاحراء ومنكم الوزراء  
واحتج عليهم بحديث  
رسول الله صلى الله عليه وسلم  
فاستقر رأي الصحابة رضي  
الله عنهم على خلافة ابي بكر  
(جلال) (٤) قال بعض الا  
كابر الظاهر ان المراد بالفاجر  
هو الفاجر قبل دخول  
الصلاة فهو مجاز مرسل  
بملاقاة الكون فيها معنى كما  
في قوله تعالى (وأتوا ليتامى  
اموالمهم) الآية والافاعبد  
بعد الدخول في الصلاة  
لا يبقى فاجرا حقيقة لتوبته  
وانا نبتدأ الى الله تعالى بالدخول  
في الصلاة فيكون برا ايضا  
فلا كلام في جواز الصلاة  
خلفه حينئذ وغرض النبي  
عليه السلام نهى امته عن  
النظر الى سابق فجوزة قبل  
دخول الصلاة لما ان ذلك  
النظر متقرر بين الناس  
فالكل حين الدخول بر  
نعم لاشك في افضلية البر قبل  
الدخول على الفاجر قبله  
ولمذا وصفه بوصفه السابق  
تعزير له وقدم البر عليه

أي بيان الترتيب المذكور (لان الصحابة قد اجتمعوا) قبل دفن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (يوم توفي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة ٣) اسم رجل من الصحابة (واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابي بكر رضي الله تعالى عنه) على متعلق باستقر (فاجمعوا على ذلك) أي الخلافة (وباعده على رضي الله تعالى عنه على رؤس الاشهاد) أي على رؤس الخلائق (بعد توقف كان منه) أي كان التوقف من على أي توقف مدة حياة فاطمة وهي ستة اشهر في الاصح ارسل على رضي الله تعالى عنه بعد وفات فاطمة الى ابي بكر للبيعة فلما صلى ابو بكر الظهر وصعد على المنبر فشهد وذكر شان على وتخلفه عن البيعة وعذره الذي اعتذر اليه \* وروى ان فاطمة رضي الله تعالى عنها سألت من ابي بكر رضي الله تعالى عنه ميراثها من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ومنعها ابو بكر فقال قال عليه الصلاة والسلام انا معشر الانبياء لا يورث ماتركناه صدقة ولذالم يتكلم مدة حياتها \* ويجوز الصلاة خلف كل بر \* يقع الباء صفة بمعنى المحسن وبكسرهما بمعنى الاحسان البر كل فعل مرضى وقيل اسم لكل شخير يقضى صاحبها الى الجنة واصله التوسع في فعل الخير مأخوذ من البر \* وفاجر \* لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر ولان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير تكبر وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة خلف الفاسق والمبتدع فمحمول على الكراهية اذلا كلام في كراهية الصلاة خلف الفاسق والمبتدع (هذا) أي جواز الصلاة خلف الفاسق (اذالم يؤد الفسق والبدعة الى حد الكفر واما اذا ادى اليه) أي الى الكفر (فلا كلام في عدم جواز الصلاة) الكفر في اللغة ستر النعمة واصله الكفر بالفتح هو الستر ومنه قيل للزراع والليل كافر ولكمام الشرة كافور وفي الشرع انكار ما علم بالضرورة محي الرسول بد (ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلاة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا \* ويصلى على كل بر وفاجر \* اذا مات على الايمان الاجماع وقوله عليه الصلاة والسلام لا تدعوا) أي لا تتركوا (الصلاة على من مات من اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل) أي المسائل المذكورة من جواز الصلاة خلف كل بر وفاجر وغير ذلك انما هي من فروع الفقه فلا وجه لابرادها في اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد حقيقة

تشر يفاله انتهى اقول هذا توجيه دقيق نشأ من حسن الظن بامة محمد جميعا لما اجعوا



عليه من الخلاق الفاجر على مثله حقيقة عين الدخول في الصلاة بناء على ان اسم الفاعل حقيقة في الماضي  
وفي الحال بل المستقبل ايضا كما في اطلاق الفاجر ﴿ ٢٩٦ ﴾ عليه حقيقة جملة مقابلا للبركا

ذلك واجب وهذا من اصول الكلام ( فجميع مسائل الفقه  
كذلك ) بهذا الاعتبار ( قلنا انه ) اي المصنف ( لما فرغ عن عقاصد علم  
الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد ) اي الآخرة  
( والنسوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق اهل السنة والجماعة تناول  
التنبيه على نبد ) اي شئ يسير ( من المسائل ) كما يقال اصاب الارض نبد  
من المطر اي شئ قليل من المطر ( التي يتميز بها اهل السنة عن غيرهم مما  
خالف ) بيان المسائل ( في المعتزلة ) الضمير في فيد عائدا الى ما في مما ( او الشيعة  
او الفلاسفة او الملاحدة او غيرهم من اهل البدع والاهواء سواء كانت تلك  
المسائل من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد ) ونكف  
عن ذكر الصحابة الأبخريه لما ورد في الاحاديث الصحيحة في مناقبهم المناقب  
جمع منقذة وهي الفضيلة والشرف ( ووجوب الكف عن الطعن فيهم  
لقوله عليه الصلاة والسلام لا تسبوا أصحابي فلو احدثكم انفق مثل  
احد ذهاب ) تميز ( ما بلغ مداحدهم ولا نصيفه ) المذ ربع الصاع والنصيف  
نصف الشيء كما يقال لاهشرة عشر وللخمس خميس وللذان ثمان والضمير  
في نصيفه راجع الى احدهم لا الى المد والمعنى ان احدكم لا يدرك باتفاق  
مثل احد ذهاب من الفضيلة ما ادرك احدكم باتفاق مد من الطعام او نصف  
منه ( وتقول عليه الصلاة والسلام اكرموا اصحابي فانهم خياركم )  
اي مختاركم ( الحديث وتقول عليه الصلاة والسلام اتقوا الله في اصحابي ) لا تخذروهم  
بفعل مقدر اي اتقوا الله ( في اصحابي ) اي في حق اصحابي ( لا تخذروهم  
عرضا ) اي خفيرا ( من بدى من احبهم ) فن موصولة لاشرطية بدليل  
دخول الفاء على الخبر وان كانت شرطية لا يدخل الفاء لان الماضي  
اذا كان جزاء الشرط لا يدخل الفاء عليه ( فيجي احبهم ومن ابغضهم  
فيبغضى ابغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى  
الله فيوشك ) اي يقرب ( ان يأخذه ) اي يأخذه الله للتعذيب والعقاب  
( ثم في مناقب كل من ابى بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم  
من اكارا بصحابة ) رضى الله تعالى عنهم ( احاديث صحيحة وما وقع بينهم  
من المنازعا والمحاربات ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره ثم لم يحز ذكر

في الحديث ( حاشية كنعروعي )  
( ٣ ) الظاهر ان الخطاب  
المذكور بالنظر الى الوجودين  
وقت الخطاب الذين شاهد  
النبي عليه السلام منهم  
السب للأخرا وكشفه  
عليه السلام انه يسبه بعد  
وقائه بالنظر الى من لم يكن  
من اصحاب من الاتباع  
ومن بعدهم فيكون من قبل  
التغليب كما في قوله تعالى  
( اقيموا الصلوة وآؤ الزكوة )  
والاقتصاص الخطاب  
بالنظر الى ما عدا اصحاب  
من لم يكن موجودا وقت  
الخطاب مما لا يوجد ثم  
انه على التقدير الثاني يكون  
الخطاب في قوله عليه السلام  
فلو ان احدكم لم الح بالنظر  
الى الاتباع ومن بعدهم  
وذلك واضح واما بالنظر  
الى الاول فالخطاب يكون  
بالنظر الى الذي لم يعرف  
قدر الآخر من افاضل  
الصحابة من المهاجرين  
والانصار وذلك ثابت ايضا  
بقوله تعالى ( لا يستوي منكم

من اتقى من قبل التمتع وقائل اولئك اعظم درجة من الذين اتقوا ) الآية وكذا الحال في الحديثين الآخرين ( الصحابة

انحسابه الابحيز لما وقع المنازعات والحاربات بينهم فان ذلك يدل على  
 ان ذكر بعضهم بعضا قد يكون بغير الخير فلا يكون قول المصنف ونكف الخ  
 جائزا فاجاب بقوله وما وقع بينهم من المنازعات والحاربات ( فله محامل )  
 اقل تلك المحامل وقوع الخطأ في الاجتهاد لان المجتهد قد يخطئ ويصيب  
 ( وتاويلات فسبهم والظن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية  
 فكفر كعذف عائشة رضي الله تعالى عنها ) بالزنا لورود النص القطعي  
 على براءتها كقول والذين يرمون المحصنات الآية ( والا ) اي وان  
 لم يكن مما يخالف الادلة القطعية ( فبدعة وفسق وباطلة لم ينقل عن السلف  
 المجتهدين والعلماء الصالحين جواز الامن ٢ على معاوية رضي الله تعالى ٣ ) وهو اسم  
 رجل من اصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم نازع مع علي رضي الله تعالى  
 عنه في امر الخلافة \* الامن طرد واعد من الله تعالى ( واضرابه لان غاية  
 امرهم البغي والخروج على الامام وهو لا يوجب الامن وانما الخلفوا في يزيد بن  
 معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيره انه لا ينبغي الامن عليه ولا على  
 الحجاج ) اسم ملك من ملوك العرب ( لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم  
 نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة وما نقل ) هذا جواب عن سؤال  
 مقدر وهو ان يقال ان ما نقل من لعن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لبعض  
 من اهل القبلة يخالف ما ذكر من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم نهى  
 عن لعن الخ فالتوفيق بينهما فاجاب بقوله وما نقل ( من لعن النبي صلى الله  
 تعالى عليه وسلم لبعض من اهل القبلة فلانه ) اي النبي صلى الله تعالى عليه وسلم  
 ( يعلم من احوال الناس ) بيان ما في الامن ( ما لا يعلمه غيره ) والضمير البارز في يعلمه  
 عائذ الى ما والضمير في غيره راجع الى النبي عليه السلام يعني يحتمل ان يكون  
 الشخص الذي لعن النبي عليه السلام لم يكن مؤمنا بل منافقا ( وبعضهم )  
 اي العلماء ( اطلق الامن عليه ) اي على يزيد بن معاوية ( لمسانه كفر حين  
 امر بقتل الحسين رضي الله تعالى عنه واتفقوا ) اي العلماء والواو للجمال  
 ( على جواز الامن على من قتله او امر به او اجاز به او رضى به والحق ان رضاه  
 يزيد بقتل الحسين واستبشاره ) اي يزيد ( بذلك ) اي بالقتل ( واهانته )  
 يزيد ( اهل بيت النبي عليه السلام كما تواتر ) خبر ان ( معناه ) قال حجة الاسلام

(٢) ولا عقاب بترك العمل  
 مل احد \* في حق ابليس  
 فهو الكافر الجاني \* قلن  
 يزيد يزيد منه مفسدة \*  
 فاسلت فلا ترض لو ما باسم  
 لعان \* ( قصيدة نونية  
 لخضر بك ) (٣) لل يغلب  
 معاوية احد الحديث

(٢) ويزيدك كفرينه قتل حسيني امر ايلديكنه ٢٩٨ بويتله برذات فصائلسمات

لم يثبت اصلا ان يزيد قتل الحسين ٢ او امر بقتله اورضى به فلا يجوز نسبة  
مسلم الى كبرة بالتحقيق \* قيل قد تواتر ان يزيد ارسل الجند على الحسين  
فقتلوه واهانوا اهل بيت النبي عليه السلام فيكون الامير امرا وراضيا  
بما فعله جنده بخصمه وهو جلي عند العقل فالقول بعدم الرضاء من حسن الظن  
لاهل القبالة ( وان كان تفصيلها احادا فمن لا يتوقف في شأنه ) اى  
في شأن يزيد ( بل في ايمانه لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه ) قيل لو سلم  
ان يزيد قتل الحسين لم يكفر لان اقاتل عثمان رضى الله تعالى عنه لم يكفر مع  
كونه افضل من الحسين اذا تكفير بالقتل رتبة الانبياء عليهم السلام ولو سلم  
انه كفر حين قتله فاللعن على الكافر المعين لا يصح فعله تاب بعده قيل  
تكفير قتل الحسن ليس كقتل الصحابي بل لاهانتها اهل بيت النبي عليه السلام  
ولم يوجد ذلك في عثمان رضى الله تعالى عنه <sup>و</sup> ونشهد بالجنة للمشركة المشركة  
الذين بشرهم النبي عليه السلام <sup>و</sup> حيث قال عليه السلام ابوبكر في الجنة  
وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلى في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة  
وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابى وقاص في الجنة وسعيد بن  
زيد في الجنة وابوعبيدة بن الجراح في الجنة <sup>و</sup> وكذا يشهد بالجنة لفاطمة  
والحسن والحسين لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة  
وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وسائر الصحابة لا يذكرهم  
الا بخير ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين ولا يشهد بالجنة  
او النار لاحد بعينه بل يشهد بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين  
من اهل النار <sup>و</sup> وكذا اطفالهم تبعالهم وقيل هم في الجنة اذ لا اثم  
لهم وقيل هم في الاعراف ووجهه ان عدم اليقين لعدم العلم بخاتمته  
واذامات ولد المؤمنين طفلا فخاتمته بالايمان لاحالة تبعالبيه اللهم الا ان يكون  
تابع الخاتمة ايده وهو غير معلوم <sup>و</sup> ونرى المسح على الخفين في السفر  
والخضرك <sup>و</sup> خلافا للروافض ( لانه ) اى المسح ( وان كان زيادة على الكتاب )  
اى كتاب الله تعالى وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة  
فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم  
الى الكعبين لانهم منه جواز المسح على الخفين ( وهى جائرة ) اى الزيادة

اشارت اليشدر \* سهم  
اصاب وراميه بندي سلم \*  
من بالعراق لقد اهدت  
سر ماكا \* واندن بشقه  
اشبو منظومه صورتنده  
اولان هذ يانيه استدلال  
اولنور \* بركون مصنف  
شريف ايله تفال ايديوب  
ابتداى سطرده واستفتعوا  
وخاب اكل جبار عنيد آيت  
كريمسى ظهور اتمكله  
پر غضب اولوب اشبو قطعه يي  
قطع اوله جق لسانيه  
تقوه اليشدر \* تخوفنى  
بجبار عنيد \* وها انا ذاك  
جبار عنيد \* اذا لاقيت  
ربك يوم حشر \* فقل  
يارب عزقى يزيد \*  
ديهرك مصنف شريفى  
ياره ياره ايلديكى منقواندر  
وشراب حقه دى  
اشبو \* اذا حرمت يوما  
على دين احد \* فهات  
على دين المسح ابن مريم \*  
بتي كه تنصرى استرصادر  
بويتلرا امر اى امويهدن  
وليد بن عبد الملك دى

(على)

معزو اولديغى كتب ادبياته مسطوردر (ترجه امالى لعاصم افندى)

( ٤ ) وكذلك جعلنا لكل نبي ﴿ ٢٩٩ ﴾ عدوا ( ٥ ) ومعنى بحث نحو وجعلنا منه اخاه هارون

وزيرا ومعنى التسمية  
وجعلوا الملائكة الذين هم  
عباد الرحمن اناثا وجعلت  
زيدا واخاك نسبه اليك  
وجعل له كذا على كذا اي  
شارطه (كليات) (٦) ولا بأس  
بأخذ البيد في الدبا والخنتم  
وهو الحجر الخضراء وقيل  
هو الحجر الحمراء يحمل  
فيها الخمر ويؤتى بها  
من نواحي اليمن والمزفة  
هو الوعاء المظلي بالزفت  
والنقير هو الخشب المنقور  
لان هذه الظروف كانت  
مخصصة بالخمر فلما حرمت  
الخمر حرم استعمال هذه  
الظروف تشديدا في تحريم  
الخمر ليركزها الناس فلما مضت  
الايام ابيح استعمالها  
لاستقرار الامر بالتسامح  
(ملتقى الابحار مع شرحه  
مجمع الانهر) (٧) وذهب  
بعض الأئمة الى اباحة قليله  
والمفتي به التحريم لكنه  
لا يحد منه الا بالسكر (عرس)  
(٨) فضل النبي جلي في نبوته  
\* فاقت ولايته في قول  
اخواني (قصيدة نونية)

على الكتاب ( بالخبر المشهور وسئل) والجمهور على اثبات همزة سئل وسئل بالياء  
وهو على لغة من قال سلت تسال بغيره همزة والياء منقلبة عن واو لقولهم  
ساول وساولته ( على بن ابي طالب عن المسح على الخفين فقال جعل  
رسول الله ثلاثة ايام ويا اليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم ) جعل له معان  
كبيرة واحد المعنى منها صير كقوله تعالى وجعلناها نكالا لما بين يديها  
صبرناها والثاني بمعنى الايجاب كقوله تعالى وما جعلنا القبلة اي اوجبتنا القبلة  
واصرنا بها والثالث بمعنى القول كقوله تعالى انا جعلناه ع قرانا عربيا  
اي قلناه وانزلناه ( والرابع بمعنى الخلق كقوله تعالى وجعل الظلمات والنور  
اي خلق الظلمات والنور ) وروى ابو بكر عن رسول الله انه عليه الصلاة  
والسلام رخص للمسافر ثلاثة ايام ويا اليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر  
فلبس خفيه ان يمسح عليهما ( مفعول رخص ) وقال الحسن البصري  
ادركت سبعين نفرا ) اي نفسا ( من العصابة يرون المسح على الخفين  
ولهذا ) اي لما ذكرنا من الاحاديث ( قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى ما قلت )  
اي لم اكن قائل ( بالمسح حتى جاءني فيه ) اي في حق المسح ( مثل ضوء  
النهار وقال الكرخي ) رجل من اصحاب ابي حنيفة رحمه الله تعالى ( اخاف  
الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لان الآثار ) اي روايات العصابة  
( التي جاءت فيه في حكم التواتر ) فن انكر موجب الخبر المتواتر كان كافرا  
( وبالجملة من لا يرى ) اي لا يجوز ( المسح على الخفين فهو من اهل البدعة  
حتى سئل انس بن مالك رضي الله تعالى عنه عن اهل السنة والجماعة فقال  
ان تحب الشيخين ولا يظن في الخنتين ) اي عثمان وعلي رضي الله تعالى  
عنهما ( ويمسح على الخفين ) ولا يحرم بيده الحجر ) وهو ان يبتدأ رازب  
في الماء فيجسل في اناه من الخرف ) وهو ما يتخذ من التراب ( فيجودث فيه لدغ  
كما في الفقاع فكانه نهى عن ذلك في بدء الاسلام لما كانت الجرار ) جمع جرة  
( اواني الخمر ثم نصح فعدم تحريمه من قواعد اهل السنة والجماعة خلاف  
لروافض وهذا ) اي ما ذكر من عدم حرمة ( بخلاف ما اذا اشتد وصار  
مسكرا فان القول بحرمة قليله وكثيره مما ذهب ) خبران ( اليه كثير من اهل  
السنة والجماعة ) ولا يبلغ ولي ٧ درجة الانبياء ) لان الانبياء معصومون مأمونون

(٣) لانه سبحانه لما علم من الدين بالضرورة (عريس) ٣٠٠ ﴿٤﴾ الان اولياء الله لا خوف

عليهم ولا هم يحزنون الآية  
عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك مأمورون بتبليغ الاحكام  
وارشاد الانام بعد الاتصاف بكاملات الاولياء فانقل عن بعض الكرامية من جواز  
كون الولي افضل من النبي كقر ٣ وضلال ﴿ فان قلت ورد في الخبر الصحيح  
انه قال عليه الصلاة والسلام ان من عباد الله لاناس ما هم بالانبياء ولا شهداء  
ينبئهم الانبياء والشهداء يوم القيامة القرب مقدمهم من الله فقالوا يا رسول الله  
من هم وما اعمالهم لعنا نجيبهم قال عليه الصلاة والسلام قوم تحابوا بروح الله  
بغير ارحام بينهم ولا اموال يتماطون بها بينهم والله ان وجودهم لنور وانهم  
لعل منابر من نور ولا يخافون اذا خاف الناس ولا يحزنون اذا حزن الناس  
ويفهم منه كون الولي افضل من النبي \* اجيب بان شان الانسان ان يتمي  
ماراه حسنا وان كان له مثله او خيرا منه ﴿ نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة  
افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع ان النبي متصف بالمرتبتين ﴿ اي النبوة والولاية  
﴿ وانما افضل من الولي الذي ليس تنفي ﴾ وقال بعض الصوفية الولاية اي  
ولاية النبي افضل من نبوته لانها تنبي عن القرب والكرامة كما هو شان خواص  
الملك والمقربين منه والنبوة تنبي عن الانبياء والتبليغ كما هو حال رسول الملك  
الى الرعايا التبليغ احكامه الا ان النبي افضل فلا يقصر لجمعه بين الدرجتين \* اجيب  
بان النبوة تنبي عن التبليغ من الحق الى الخلق ففيها ملاحظة الجانبين  
فلا يقصر عن مرتبة ولا يفتقر النبي لتصور ولايته عن غاية الكمال لان علامة غايته  
هي النبوة الى مرتبة النبوة ﴿ ولا يصل العبد ﴿ مادام عاقلا ﴾ احتراز عن المجنون  
﴿ بانما ﴾ احتراز عن الصبي ﴿ الى حيث يسقط عنه الامر والنهي ﴾ لعموم  
الخطابات الواردة في التكاليف واجاع المجتهدين على ذلك ﴿ اي على عدم  
وصول العبد ﴿ وذهب بعض المباحين الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة ﴿ اي  
محبة الله تعالى ﴿ وصفا قلبه واختار الايمان على الكفر من غير تفاق بسقط عنه  
الامر والنهي ولا يدخله الله بالنار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى انه يسقط  
عنه ﴿ اي عن العبد ﴿ العبادات الظاهرة ﴾ كالصلاة ونحوها ﴿ ويكون عبادته  
التفكر وهذا كفر وضلال فان اكل الناس ﴿ الفاء للتعليل ﴾ في المحبة والايمان  
هم الانبياء خصوصا حبيب الله مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل واما  
قوله عليه الصلاة والسلام ﴿ هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم قال

عليهم ولا هم يحزنون الآية  
﴿ ففهم من قال بالاول بناء  
على ان النبوة تكميل للغير  
وهو بعد الكمال وفوقه  
في الجلال ويؤيده حديث  
فضل العالم على العابد  
كفضلي على ادناكم ومنهم  
من قال بالثاني زعما  
بان الولاية عبارة عن العرفان  
بالله وصفاته وقرب منه  
وكرامة عنده والنسبة  
عبارة عن سفارة بينه وبين  
عبده وتبليغ احكامه اليه  
والقيام بخدمة متعلقة  
بصلحة العبد وقاسوا  
الفائب على الشاهد  
والخالق على مخلوق فانهم  
شبهوا الولي بجليس الملك  
والنبي بالوزير في قيام امر  
الملك ولم يعرفوا ان مقام  
جمع الجمع حاصل الانبياء  
ولكمال اتباعه من الاصفياء  
وهو ان لا يحجبهم الكثرة  
عن الوحدة ولا الوحدة  
عن الكثرة وهو فوق  
مرتبة التوحيد الصرف  
الذي هو مقام عموم الاولياء  
فقول بعض الصوفية  
ان الولاية افضل من النبوة

( ان )

معناه ان ولاية النبي افضل من نبوته اذ قد عرفت ان النبوة والرسالة اكمل في علو  
درجته وهذا لا ينافي اجاع العلماء على ان الانبياء افضل من الاولياء ﴿ على القاري في شرح الفقه الاكبر ﴾

( ٤ ) أهم ان للنظم تسميات باعتباراتها منها تسمية باعتبار ظهور المراد منه وخفائه منه فاللفظ اما ان يظهر منه المراد منه اولا فان ظهر ﴿ ٣٠١ ﴾ ذلك فاما ان يقبل النسخ اولا والثاني المحكم كقوله تعالى

ان الله بكل شئ عليم  
والاول اما ان يقبل التأويل  
او التخصيص اولا والثاني  
المفسر وقوله تعالى فاقتلوا  
المشركين كافة سد باب  
التأويل والتخصيص لكنه  
لكونه حكما شرعيا يقبل النسخ  
هذا بالنظر الى وقت النزول  
والوحي والا فالمفسر بعد  
انقطاع الوحي يكون محكما  
والاول اى الذى تقبل  
التأويل اما ان يساق لاجل  
ذلك المراد اولا والثاني  
الظاهر والاول النص  
كقوله تعالى منى وثلاث  
ورباع فانه ظاهر فى الخلل  
نص فى العدد وان لم يظهر  
المراد منه فاما ان يخفى  
لعرض او لنفسه والاول  
الخفى والثاني اما ان يدرك  
اولا والثاني المتشابه والاول  
اما ان يدرك عقلا او نقلا  
والثاني الجمل والاول  
المشكل والخفى كآية السرقة  
اعنى قوله تعالى والسارق  
والسارقة الآية خفيت  
فى حق النبش والطار

ان ما ذهب اليه المباحين وبعضهم كفر وقد قال عليه الصلاة والسلام  
اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب فاجاب بقوله واما قوله عليه الصلاة  
والسلام ( اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب فعناه انه ) اى الله ( عظمه )  
اى العبد ( من الذنوب فلم يخطئه ضررها ) معناه انه اذا صدر من العبد  
ذنب يبد الله تعالى عليه فتاب واستغفر وغفر الله له الذنوب ( فليضره )  
اى لم يخطئه ضررها والنصوص ﴿ من الكتاب والسنة ﴾ تحمل ظواهرها ﴿  
كما اخبر الله تعالى من الحور والقصور والانهار والاشجار والاطعمة  
وعذاب اهل النار من الزقوم والحميم والسلاسل والاعلال ﴾ ما لم يصرف  
عنها دليل قطعى كما فى الآيات التى يشعر ظواهرها بالجهة ) كقوله  
تعالى الرحمن على العرش استوى ( والجسمية ) كقوله تعالى يد الله  
فوق ايديهم ( ونحو ذلك لا يقال ليست هذه ) اى الالفاظ التى لا يراد  
ظواهرها ( من النصوص بل من المتشابه لاننا نقول المراد من النص ههنا  
ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل يعنى اقسام النظم ٢ ) اى الظاهر  
والنص والمفسر والمتشابه والخفى والمشكل والجمل ( على ما هو  
المتعارف ) عند اهل اصول الكلام اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى  
ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح بان سبق الكلام لاجله يسمى  
نصا ثم ان زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص يسمى مفسرا ثم ان زاد  
حتى سد باب احتمال النسخ يسمى محكما ﴿ والمدول عنها ﴾ اى عن الظواهر  
﴿ الى معان يدعيها اهل الباطن ﴾ وهم الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم  
ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم ﴿  
اى الله ﴾ وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية ﴿ الحاد ﴾ اى ميل وعدول  
عن الاسلام ﴿ الاحاد فى اللغة الميل عن القصد ولهذا سمي الحد لحدا  
لانه فى ناحية ﴾ واتصال واتصاف ﴿ بكفر ﴾ لكونه اى المدول عن ظواهر  
النصوص ﴿ تكذيبا للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم فيما علم بجيبته به  
بالضرورة واما ما ذهب اليه بعض المحققين ﴾ جواب سؤال مقدر وهو  
ان يقال ان قول المصنف فى المدول على ظواهرها الى معان يدعيها  
اهل الباطن كفر والحاد يخالف ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص

لاختصاصها باسم آخر فينظر ان كان الخفاء لمزية ثبتت فيه الحكم كفى الطرار ولنقصان لا كفى النبش

محمولة على ظواهرها فاجاب عنه بقوله واما ما ذهب اليه بعض المحققين  
 ﴿ من ان النصوص محمولة على ظواهرها ومع ذلك ففيها اشارات خفية الى دقائق  
 تكشف على ارباب السلوك ﴾ اى الانبياء والاولياء والسائق المشار اليها  
 بقوله عليه الصلاة والسلام ان لاقرآن بطنا وفي بطنه بطن الى سبحة  
 ابطان او الى سبعين بطنا على اختلاف الروايتين مثله قوله عليه الصلاة  
 والسلام لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب والقبب بيت هو منزل الملائكة  
 ومهبط اثرهم ومحل استقرارهم والصفات الرديئة مثل الغضب والشهوة  
 والحقد والحسد والكبر والعجب كلاب تائجة فاني يدخله الملائكة وهو  
 مشحون بالكلاب ﴿ يمكن التطبيق بينهما ﴾ اى بين الدقائق ﴿ وبين الظواهر  
 المرادة فهو ﴾ جواب اما ﴿ من كمال الايمان ومحض العرفان ﴾ من الاحاد  
 والكفر ﴿ ورد النصوص ﴾ بان ينكر الاحكام التى دلت عليها النصوص  
 القطعية من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلا ﴿ كفر ﴾ لكونه اى رد  
 النصوص ﴿ تكذيبا صريحا لله تعالى ورسوله فن قذف عائشة رضى الله  
 تعالى عنها بالزنا كفر ﴾ لانه ثبت تنزيها بالدليل القطعى ﴿ والاستحلال  
 المصيبة ﴾ صغيرة كانت اوكبيرة ﴿ كفر ﴾ اذا ثبت كونها مصيبة بدليل قطعى  
 وقد علم ذلك اى استحلال المصيبة ﴿ فيما سبق ﴾ والاستهانة اى عدها  
 امر حقيقا ﴿ بها ﴾ اى بالنصوص ﴿ كفر والاستهزاء ﴾ اى عدها سهلا  
 ﴿ على الشريعة كفر ﴾ لان ذلك اى الاستهانة والاستهزاء ﴿ من امارات  
 التكذيب وعلى هذه الاصول ﴾ اى الاصول المذكورة من الدول ورد  
 النصوص وغيرها ﴿ يتفرع ما ذكر في الفتاوى والواقعات من انه اذا  
 اعتقد الحرام حلالا فان كان حرمة لعينه ﴿ كلحم الخنزير ﴾ وقد ثبت بدليل  
 قطعى يكفر والافلا بان يكون حرمة لغيره ﴿ كالمغصوب والمسروق  
 للغاصب والسارق كذا قيل \* قانا هذا مشكل فان استحلال ما ثبت حرمة  
 بدليل قطعى تكذيب لاشرع وهو كفر وفاقا اللهم الا ان يؤول بان ذاته  
 حلال وانما لزمته الحرمة من صفته كالعصت والسرقه ﴿ او ثبت بدليل  
 ظنى وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه وابعره فقال من استحلال  
 حراما قد علم ﴾ صفة حراما ﴿ في دين النبي صلى الله تعالى عليه وسلم  
 (تحريمه)

والمشكل نحو قوله تعالى  
 وان كنتم جنبا فاطهروا  
 فان غسل ظاهر البدن واجب  
 وغسل باطنه ساقط فوقع  
 الاشكال في الظن فانه باطن  
 من وجه حتى لا يفسد  
 الصوم بابتلاع الريق  
 وظاهر من وجه حتى  
 لا يفسد بدخول شئ في الفم  
 فاعتبرنا الوجهين فالحق  
 بالظاهر في الطهارة الكبرى  
 حتى وجب غسله في الجنابة  
 وبالباطن في الصغرى  
 فلا يجب غسله في الحدث  
 الاصغر والمجمل كآية الربوا  
 فان قوله تعالى وحرم الربوا  
 بجمل لان الربوا فى القصة  
 هو الفضل وليس كل فضل  
 حراما بالاجماع ولم يعلم  
 ان المراد اى فضل هو ثم  
 لما بين النبي عليه السلام الربوا  
 فى الاشياء الستة احتج بهم  
 ذلك الى الطلب والتأمل  
 ليعرف علة الربوا والمتشابه  
 كالمقطعات فى اوائل السور  
 واليد والوجد ونحوها  
 كذا فى اصول الفقه  
 (حاشية كنزى)

تحريره كتنكاح ذوى المحارم او شرب الخمر او اكل ميتة او دم او لحم خنزير  
 من غير ضرورة فكافر وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استعمل  
 شرب النبيذ الى ان يسكر كافر اما لوقال لحرام هذا حلال لتروج السلامة  
 او بحكم الجهل ) يعنى لا يعرف حلالا او حراما ( فلا يكفر ) قيل اما ان يؤول  
 هذا بما ذكرنا او يؤول بانه للشارى حيث شره ( ولو تمنى ان لا يكون  
 الخمر حراما او لا يكون صوم رمضان فرضا لما يشق عليه لا يكفر ) هو  
 الصحيح لان قوله تعالى فاعتزلوا النساء في الحيض وان كان صريحا  
 فى التمهى لكنه معلل بالاذى كما قال تعالى قل هو اذى والنهى بسبب  
 المخالفة لا يفيد الحرمة كما القطعية بين فى الاصول ( بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم  
 الزنا وقتل النفس بغير حق فانه يكفر لان حرمة هذا ثابتة فى جميع الاديان  
 موافقة للحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله تعالى  
 ما ليس بحكمة وهذا جهل منه بربه وذكرا الامام السرخسى فى كتاب  
 الحيض انه لو استعمل وطئ امرأته الحائض يكفر وفى النوارد عن محمد رجه الله  
 تعالى انه لا يكفر هو الصحيح وفى استحلال اللواطه مع امرأته لا يكفر  
 على الاصح ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به او سحر باسم من اسمائه او باسم  
 من اوامره وانكر وعده او وعيده يكفر وكذا لو تمنى ان لا يكون نبي من الانبياء  
 على قصد استخفاف او عداوة ) هذا يدل على انه اذا لم يكن على استخفاف  
 بل لما يشق عليه لا يكفر كذا فى بعض الفتاوى قيل اذا تمنى عدم النبي فقد خرج  
 عن الحكمة كتمنى عدم حرمة الزنا فينبغى ان يكفر وايضا تمنى عدم النبي  
 يتضمن تمنى عدم ما يشرعه وهو كافر كما مر ( وكذا الوضحك على وجه الرضاء  
 ممن تكلم بالكفر ) ولو كان كلامه عجيبا يضحك السامع بالضرورة فلا يكفر  
 كذا فى الفتاوى ( وكذا لو جاس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسألونه مسائل  
 ويضحكونه ويضربونه بالوسائد يكفرون جميعا وكذا لو امر رجلا ان يكفر  
 بالله او عزم على ان يأمره يكفر ) والعزم فى اللغة توطين النفس على الفعل  
 ( وكذا الواتى لامرأة بالكفر لتبين ) اى تكون حراما ( من زوجها ) والفتوى  
 على انها لا تبين بالكفر اثلا تتخذ طريقا للبدونة وكذا لوقال عند شرب  
 الخمر او الزنا بسم الله وكذا اذا صلى بغير القبلة ) القبلة فى الاصل الحال



٣٢ معنى هذه القاعدة انه لا يكفر في المسائل الاجتهادية ص ٣٠٤ اذ لا نزاع في تكفير من انكر

التي عليها الانسان من الاستقبال فصارت عرفا للمكان المتوجدا اليه للصلاة  
( او غير الطهارة متعمدا يكفر وان وافق ذلك القبلة ) وان كان له طهارة  
في الواقع فلو قامت الجماعة الى الصلاة فصلى معهم حياء من عدم الطهارة  
قبل لا يكفر وينبغي لمن يضطر اليه ان لا يقصد باركان الصلاة ولو صلى بثوب  
تجسس وهو واجد للظاهر يكفر وفي كل من هذه المسائل بخلاف الجمهور  
على انه لا يكفر اذا لم يستعمله ولو اقتدى بصبي او امرأة او جنب عمدا  
لا يكفر اتفاقا ( وكذا لو اطلق كلمة الكفر استخفافا لاعتقاده الى غير ذلك  
من الفروع ) والياس من الله تعالى كفر ( بان يقينك انه تعالى لا يرحم  
عبدا من عباده ) لانه لا يأس من روح الله ( اي من رحمة الله ) الا القوم  
الكافرون ( والامن من الله تعالى كفر ) لانه لا يامن من مكر الله  
الا القوم الخاسرون فان قيل الجزم بان العاصي يكون في النار يأس من الله  
تعالى وبان المطيع يكون في الجنة امن من الله تعالى فلزم ان يكون المعتزلة كافرا  
مطيعا كان او عاصيا لانه اما آمن او آيس ومن قواعد ( او او للحال  
( اهل السنة ان لا يكفر احدا من اهل القبلة ) والحال ان المستزلة من اهل  
القبلة ( قلنا هذا ليس بياس ولا آمن لانه على تقدير العصيان لا يأس  
ان يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يامن  
ان يخذله الله فيكتسب المعاصي وهذا ) اي بالجواب المذكور ( يظهر  
الجواب عما قيل ان المعتزلي اذا ارتكب كبيرة لزم ان يصير كافر الياسه  
من رحمة الله تعالى ولاعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك ) اي ظهور الجواب  
عما قيل ( لاننا لانسلم ان اعتقاده استحقاقه النار يستلزم اليأس وان اعتقاده  
عدم اعانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء على انتفاء  
الاعمال يوجب الكفر ) خبر ان ( هذا ) اي خذ هذا ( والجمع ) اي  
التوفيق ( بين قولهم انه لا يكفر احد من اهل القبلة ) بذهب ( وقولهم يكفر  
من قال بخلق القرآن واستحالة الرؤية اوسب الشيخين ) ( ابو بكر عمر  
رضي الله تعالى عنهما ) اولعنهما وامثال ذلك ( كقتل الحسين ) مشكل ه  
( وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر لقوله عليه الصلاة والسلام  
من اتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله على محمد والكاهن

ضروريات الدين ثم ان هذا  
القاعدة للشيخ الاشعري  
وبعض تابعيه واما البعض  
الآخر فلم يوافقهم فهم  
الذين كفروا المعتزلة  
واسيعة في بعض المسائل  
فلا احتياج الى الجمع لعدم  
اتحاد القائل ( خيالي ) ( ٤ )  
حاصل المدفع ان القول بعدم  
التكفير للشيخ الاشعري  
وعليه اكثر الفقهاء واما  
بعضهم فلم يوافقوهم في تلك  
القاعدة وقالوا بكفر من قال  
بخلق القرآن واستحالة الرؤية  
اوسب الشيخين او غير ذلك  
عما فصل في عمله فلم يتحد  
القائلان فلا يلزم الاشكال  
وقال الاستاذ ابو اسحق  
الاسفرايني حمد الله تكفر  
من يكفرتا ومن لا فلا واختار  
الامام الرازي ان لا يكفر  
احد من اهل القبلة  
والتفصيل في شرح المقاصد  
( خاشية كقردي )  
( ٥ ) لان المعتزلة والشيعية  
والمجسمة والكرامية  
واضرابهم من اهل القبلة

الفرق الاسلامية والتحقيق عدم الاكفار على ما حقق في المطولات ( ابن العرس ) ( هوالد )

(٢) الكاهن من يتساطى الخبر ﴿٣٥٥﴾ عن انكشافات في المستقبل ويدعى معرفة الاسرار

والعراف المنجم والحاصل ان الكاهن من يدعى المعرفة الغيب باسباب وهي مختلفة فلذا تقسم الى انواع متعددة كالعراف والرمال والمنجم وهو الذي يخبر عن المستقبل بطولع النجم وغروبها والذي يضرب بالحصا والذي يدعى ان له صاحباً من الجن يخبره عما سيكون والكل مذموم شرعاً محكوم عليهم وعلى مصدقهم بالكفر وفي البرازية يكفر بادعاء علم الغيب وباتيان الكاهن وتصديقه الخ حقاقت وحاصله ان دعوى علم الغيب معارضة لنص القرآن فيكون بها الا اذا اسند ذلك صريحاً او دلالة الى سبب من الله تعالى كوحى او الهام وكذا لو اسند الى اشارة عادية يجعل الله تعالى قال صاحب الهداية في كتابه مختارات النوازل واما علم النجوم فهو في نفسه حسن غير مذموم اذ هو قسمان حسباني والله حق وقد نطق به الكتاب

هو الذي يخبر عن الكواكب في مستقبل الزمان ويدعى معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان في العرب كهنة ( جمع كاهن ) ( يدعون معرفة الامور فمنهم ) اى من الكهنة ( من كان يزعم ان له ربياً من الجن تابعة ياتي اليه الاخبار ومنهم من كان يدعى انه يستدرك ) اى يعلم ( الامور بفهم اعطيه ) والضمير البارز عائد الى من ( والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب امر تفرد به الله سبحانه وتعالى ولا سبيل اليه ) اى الى العلم بالغيب ( لا يباد الا باعلام منه ) اى من الله تعالى والنصوص تدل على انه تعالى متفرد يعلم الغيب كله لقوله تعالى ولا يعلم الغيب الا الله وعند مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو وسبب تخصيص الجنس في قوله تعالى ان الله عنده علم الساعة الآتية ان رجلاً جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فسأله عنها فتزلت لكن لما رأوا ان كثيراً من الاولياء يطالع الغيب من هذه الجنس وغيرها حلوا الآية على ان لا يعلمها بشيء الا الله ( او بالهام بطريق المعجزة او الكرامة او الارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما عكس ذلك ) اى الاستدلال ( قيد ) والضمير في فيد راجع الى ما في فيما ( ولهذا ذكر في الفتاوى ان قول القائل عند رؤية هالة القمر يكون ) اى يحدث ( مطر مدعي علم الغيب لا به الامة كفر ) قول دعوى المنجم انما هو به الامة الاتصالات الكوكبية وهالة القمر من جملة الالامة للمطر ونسبة الحوادث الارضية الى الاتصالات الغاكية مما نطق به الكتاب السماوى حيث قال الله تعالى وسخر لكم ما فى السموات وما فى الارض جميعاً منه ان فى ذلك لايات لقوم يتفكرون ﴿١﴾ والمذموم ليس بشئ ﴿٢﴾ ان اريد بالاشئ الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون ( من اهل السنة ان الشئ مختص بالموجود ) عن ان الشئية ترادف الوجود والثبوت والعدم ترادف النفي فهذا حكم ضرورى لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المذموم الممكن ثابت فى الخارج ) قالت المعتزلة المذموم الممكن ثابت فى الازل ثبوتاً لا يترتب عليه الآثار ولا يلزمهم قدم الاشياء ولا امتناع سخر البارى لها لان الموصوف بالقدم او المخلوقة هو الموجود الذى يترتب عليه الآثار لكن يرد عليهم ان ثبوت الشئ فى الخارج بلا ترتب آثاره غير معقول

بل المعقول ثبوته كذلك في الذهن وهم لا يقولون به (وان ريد ان المعلوم  
لا يسمى شيئا فهو بحث لغوي مبني على تقدير الشيء بانه الموجود او المعلوم  
او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الى النقل وتبع موارد الاستعمال )  
( وفي دعاء الاحياء للاموات وصدقتههم ) اي صدقة الاحياء ( عنهم ) اي  
عن الاموات ( نفع لهم ) اي الاموات خلافا للمعتاد تمسكا بان القضاء لا يتبدل )  
اصل القضاء الفصل تمام الامر ( وكل نفس صر هونتها عما كسبت والمرء  
يجزي بمسئله لا يعمل غيره ) جوابه ان تعليق الرحمة بالدعاء او الصدقة  
من القضاء ايضا اذ لا يتبدل فان كل قدر يجزي على سبب كاترا في امر الحشر  
والنسل وغيرها والدعاء من جملة الاسباب ( وثنا ماورد في الاحاديث ٢  
الصحيح ) جمع صحيح ( من الدعاء للاموات خصوصا في صلاة الجنائز  
وقد توارثه ) اي الدعاء ( السلف فالول يمكن للاموات نفع فيه ) اي في الدعاء  
( لما كان له معنى ) وثنا ماورد من الادلة قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا  
صلاوا عبيد امر بالصلاة على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فوجب في الصمسة  
او كما جرى ذكره على اختلاف بينهم ثم الدعاء بالصلاة يختص بالانبياء وعلى  
آلهم بتبعتهم ولا يشكل قوله تعالى هو الذي يصلي عليكم وملائكته  
وقوله عليه الصلاة والسلام اللهم صلى على آل ابي اوفى لان الصلاة حق  
النبي والله وليد فلهما ان يتصرفا في حقه الى من يشاء ( وقال عليه  
الصلاة والسلام ما من ميت يصلي عليه امة ) اي جماعة ( من المسلمين  
يباهون مائة كلهم يشفون ) اي يطابون ( له ) اي الميت ( الاشفعوا )  
اي قيات شفاعتهم ( فيد ) اي في حق الميت ( وعن سعد بن عبادة  
انه قال يا رسول الله ان ام سعد ماتت فاي صدقة ) في حقها ( افضل  
قال عليه الصلاة والسلام الماء فتحفر ) سعد رضى الله تعالى عنه ( بئرا وقال  
هذه ) اي البئر ( لام سعد وقال عليه الصلاة والسلام الدعاء يرد البلاء  
والصدقة تطفي غضب الرب وقال عليه السلام ) ان العالم والمتعلم اذا سرا  
على قربة فان الله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القربة اربعين يوما والاحاديث )  
اي قول الرسول عليه الصلاة والسلام ( والآثار ) هو اخبار الصحابة  
( في هذا الباب ) اي نفع الدعاء للاموات ( اكثر من ان تحصى ) والله

قال تعالى الشمس والقمر  
بحسبان اي سيرها بحساب  
واستدلال بسير النجوم  
وسر حركة الافلاك على  
الحوادث بقضاء الله تعالى  
وقدره وهو جاز كاستدلال  
الطبيب بالنض على الصحة  
والمرض ولو لم يتقد بقضاء  
الله تعالى او ادعى علم الغيب  
بنفسه يكفر ( حاشية قدرد  
المختار على الدر المختار لابن  
عابد في باب المرتد لخصا )  
( ٢ ) بل جاء في القران آيات  
كثيرة متضمنة للدعوات  
للأموات كقوله تعالى رب  
ارحمهما كما ربياني صغيرا  
ورب اغفر لي ولوالدي  
والمؤمنين ( على القاري  
في شرح الفقه الاكبر )  
( ٤ ) قد صرح الجلال  
السيوطي انه لا اصل له  
( على القاري )

(٤) من سعد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوة ذي النون وهى فى بطن الحوت لا اله الا انت سبحانك  
الحمد يندع بها رجل مسلم ٣٠٧ فى شئ الاستجاب للهواه رواه احمد والترمذى (مصباح

فى آخر باب اسماء الله)  
(٧) الدجال وهو مهدى  
اليهود ويُنظرونه كما ينظر  
المؤمنون المهدي ونقل انه  
رجل طويل عريض الصدر  
مطموس يدعى الربوبية  
معه جبل من خبز وجبل  
من اجناس القواكه وارباب  
الملاهي يضربون بين يديه  
بالطبول والعيان فلا يسمعه  
احدا الا تبعه الامن عصمه الله  
ومن امارات خروجه  
ان تهب ريح كريح عاد  
ويسمعون صجرا عظيمة  
وذلك عند ترك الامر  
بالمعروف والنهي عن المنكر  
وكثرة الزنا ويخرج  
من ناحية المشرق من قرية  
تسمى سر ابادين او مدينة  
اصهان ويخرج على حمار  
وهو يتناول السماء بيده  
ويخوض فى البحر الى  
كعبه ويستظل فى اذن  
حماره خلق كثير ويمكت  
اربعين يوما ثم تطلع  
الشمس يوما جارا ويوما  
صفراء ويوما سوداء ثم  
يصل المهدي خليفة الله  
بمسك الاسلام وعساكره

تعالى يجيب الدعوات ويقضى الحاجات لقوله تعالى ادعوني استجب لكم  
منه وحدوني اغفر لكم ويقال ادعوني بلا غشلة استجب لكم بلا مهلة  
ويقال ادعوني بلا جفاء استجب لكم بالوفاء ويقال ادعوني بلا غشاة  
استجب لكم مع العطاء ( ولقوله عليه الصلاة والسلام استجاب دعاء العبد  
ما لم يدع باسم) اى ما لم يدع حال تقارنته الاثم ( اوقطعية رحم ما لم يستعمل  
ولقوله عليه الصلاة والسلام ان ربكم حى كريم يستحي من العبد اذا رفع  
يديه اليه ) اى الى ربكم ( ان يردھا صفرا ) اى خاليا روى عن سعد بن  
ابى وقاص رضى الله تعالى عنه قال سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم  
يقول اى لاعلم كلمة لا يقول لها مكروب الا فرج عنه كلمة اخى يونس  
عليه السلام فتادى فى الظلمات ان لا اله الا انت سبحانك انى كنت من الظالمين  
وفى الآثار من حزه امر فقال خمس مرات ربنا انجاه الله مما يخاف  
قال ابراهيم بن ادهم رجا الله تعالى وكان فى موعظة للناس حين سأوه  
عن قول الله تعالى ادعوني استجب لكم وانا ندعوه فلا يستجيب لنا فقال  
ماتت قلوبهم من عشرة اشياء اولها عرفتم الله تعالى ولم تؤدوا حقه  
وقرأتم كتاب الله ولم تسألوا به وادعيتهم عداوة الشيطان واليقوه وادعيتهم  
حب رسول الله وتركتم اثره وسنته وادعيتهم حب الجنة ولم تعملوا بها وادعيتهم  
خوف النار ولم تنهوا عن الذنوب وادعيتهم ان الموت حق ولم تستمدوا له  
واشتغلتم بعبوب غيركم وتركتم عبوب انفسكم وتأكلون رزق الله ولا تشكرون  
وتدفنون موتاكم ولا تعتبرون ( واعلم ان العمدة فى ذلك ) اى فى اجابة الدعوات  
( رصدق النية ) قوله صدق النية ان لا يعرضها فتور ( وخلص الطوبى )  
ان تجرد النية عما سواه وتتمام الخلوص ان يتجرد العبد عن الارادة  
بالكلية فيحنث تجبى فيه ارادة الحق فيقع كل ما اراده لانه مراد الحق  
وتحت مراتب لا يأس العبد عن بعضها ( وحضور القلب لقوله  
عليه السلام ادعوا الله واتم ) الواو للحال ( موقنون بالاجابة ) اى  
قوله ( واعلموا ان الله تعالى لا يستجيب الدعاء من قاب غافل لاه واختلف  
المشايع فى انه هل يجوز ان يقال استجاب دعاء الكافر فتعده الجهور لقوله تعالى  
وما دعاء الكافرين الا فى ضلال ولانه ) اى الكافر ( لا يدعوا الله لانه لا يعرفه

الى الدجال فيلقاه ويقتل من اصحابه ثلاثين الفا وينهزم الدجال ثم يهبط عيسى عليه السلام الى الارض وهو  
تعمم بعمامة خضراء مثلهما بسيف راكبا على فرس ويبد جربة فيأتى اليه فيقطعنه بها فيقتله

وان اقربه فلما وصفه بما لا يلىق به فقد نقض اقراره وما روى في الحديث ( اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ما ورد في الحديث يخالف قول الله فا التوفيق بينهما ) من ان دعوة المظلوم وان كان كافرا مستجاب فتحول على كفران النعمة ) يعنى تقدير الحديث ان دعوة المظلوم وان كان على كفران النعمة تستجاب ( وجوزوه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس رب انظرنى الى يوم يعثون ) اى امهلى الى الساعة ولا تخنى سرى ( فقال ) الله تعالى ( انتك من المنظرين وهذه اجابة واليه ) اى الجواز ( ذهب ابو القاسم الحكيم وابونصر الدبوسى وقال الصدر الشهيد به ) اى بالجواز ( يفتى ) مقول القول ( وما اخبر به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من اشراط ) جمع شرط ( الساعة ) اى عاصمها من خروج الدجال ٧ من الدجل وهو اللبس والتمويه يقال دجل اذا لبس وموه وقيل يسمى دجالا لانه يضرب في الارض اى يسير فيها ويقض اكثر نواحيها يقال دجل فلان الحق بياضه اذا غطاه ودجله سحره وكذبه وكل كذاب دجال قيل ولد في زمن النبي عليه الصلاة والسلام يدل عليه حديث عمير الدارى وقيل يولد في آخر الزمان قال عليه الصلاة والسلام سيخرج من ارض اشرق يقال لها سراسان ﴿ دابة الارض ٩ ﴾ وهى حيوان يخرج من الارض لا يدري قبله من دبره من كثرة الشعر وما بين المفصلين اثنا عشر ذراعا بذراع آدم عليه السلام \* وعن علي رضى الله تعالى عنه يخرج ثلاثة ايام فلا يخرج الاثنا عشر ويأجوج وماجوج وكان يأجوج رجلا وماجوج رجلا وهما اخوان من نبي يافث بن نوح عليه السلام فكثير نسايتهما فينسب اليهما يهزان هما وقيل يهزان الاول دون الثانى ولا يتدرون على ايمان مكة والمدينة وبيت المقدس وخروجهم يكون بعد ويقن سحرى يأجوج وماجوج لكثرةهم وازدادهم لانهم يعوج بعضهم فى بعض روى عن ابى هريرة رضى الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان يأجوج وماجوج يحفرون السد فى كل يوم حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذى عليهم ارجعوا فستحفره غدا ولا يقولون ان شاء الله فيعيد الله كما كان حتى اذا بلغت مدتهم قال الذى عليهم ارجعوا فستحفره ان شاء الله فيعودون اليه

ارضى بر فرس مع قدر اولور هر در لور ريك آنده بولور مؤمنار بيت الله طواف ايدر كن بر عظيم زلزله اولوب مكه مكرمه قنديل كبي حركت ايد هان صفا ايكي شق اولوب آندن چيقنغ باشلايه موسى عليه السلامك عصاى ايله سليمان عليه السلامك مهرى آنده اولوب مؤمنك آتند عصا ايله اوروب برياض نور حاصل اوله يوزنى بنون نور قابليه يافلان سن اهل جنتندن ديه وكافر لور نند خاتله اوروب برسياب نسنده حاصل اولوب بتون يوزى قاره اوله يافلان سن اهل جهنمن سن ديه فصيح اسنان ايله سويلوب قصده ايتديكنه ايريشه بتون دنياى كزوب اهل جنتى واهل جهنمى فرق ايله حق تعالى بيورر ( واذا وقع القول عليهم اخرجناهم دابة من الارض تكلمهم ان الناس كانوا باياتنا لا يوقنون ) بو آيت كرمه دابة الارض حقه در ايمان كتور مك لازمدر ( قاضى زاده شرح البركوى ) ( فاذا )

(٣٠) ويحكى وشرقوا وغربوا ويتزوج ﴿٣٠٩﴾ في المدينة وتولد نبات ويحكى في الارض حسا واربعين

سنة وحرار يوه احساب  
الكهف ويدفن في روضة  
المصطفى صلى الله عليه وسلم  
(بريقه)

(٤) منارة الجامع الاموي

(٥) ومهدى دخي حين

ايته كيد آند تزوج ايده

بر اوغلي اوله اول اغلان

آخرا غلان اوله آندن

صكرم علمه قسراق ياييله

ارتق اوغلان طوغيد

(انوار العاشقين)

(٦) حتى ترعى الغنم مع

الذئب وينعب الصبيان

مع الخيات ٧ طلوع

الشمس ماده سندن صكره

يوز بكرى سنه قدر ناس

دنياده تعيش ايديوب

ودرخت خرما غرس

ايتد كبرى مسطوردر

(فروح الروح شرح

المحمديه) (٨) الدخان

عبارة عما بصيب قريشا

من القمح حتى يرى الهواء

لهم كالدخان وعلى حقيقته

لانه عايد السلام سئل عنه

فقال يلا بين السماء

(شرح منظومه زنجاني)

فاذا هو كهيئة حين تركوه فيحفرونه فيخرجون على الناس فيشربون الماء  
كلها ويحصن الناس فيدعو عيسى عليه السلام عليهم بهلاكهم فيبعث الله  
نقفا اى دودا في اقفيتهم فيهلكهم بها جميعا عن آخرهم ﴿ ونزول عيسى  
عليه السلام ٣ من السماء ﴾ عند المنارة البيضاء ٤ في شرق دمشق  
وورد في الحديث يكث عيسى في الارض سبع سنين ٥ وليس بين  
اثنين عداوة ٦ ثم يرسل الله ريحا باردا من قبل الشام فلا يبقى على الارض  
احد في قلبه مثقال ذرة من خير الاقبضه فيبقى شرار الناس فامرهم  
الشیطان بعبادة الاوثان ﴿ وطلوع الشمس من مغربها ٧ فهو حق ﴿ في الخبر  
الصحيح انه قال عليه الصلاة والسلام ان للتوبة بابا عرضه سبعين سنة  
وانه لا يغلغ حتى تطلع الشمس من مغربها قال بعض المحققين باب التوبة  
كناية عن عمر المؤمن اختصاصه بسبعين اشارة الى قوله عليه السلام  
اكثر اعرا متي ما بين ستين الى سبعين وذكر العرض لانه اقل من الضول  
وللانسان اجل جسمان وماتاه في هذا العالم واجل روحاني غير متناه في عالم  
الآخرة والاول عرض والثاني طول وغاق باب كناية عن انتهاء عمره  
واليد اشار قوله عليه الصلاة والسلام ان الله يقبل التوبة مما لم يفرغ  
وطلوع الشمس من مغربها كناية عن مفارقة الروح عن البدن ﴿ لانها  
امور ممكنة اخبرها الصادق ﴾ اعني النبي عليه السلام ﴿ وقال حذيفة بن  
اسيد الغفاري اطلع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم علينا ونحن نتذاكر  
فقال ما نذاكرون قالوا نذكر الساعة قال عليه السلام انها ان تقوم حتى تروا  
قبلها ﴿ اى قبل الساعة ﴾ عشر آيات ﴿ اى علامات ﴾ فذكر الدخان ٨ والدجال  
والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم وبأجوج  
ومأجوج واثثة خسوف خسف بالشرق وخسف بالغرب وخسف  
بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم ﴿  
اوله بعض العلماء بفتنة الاتراك واولوا خروج الدجال بظهور الشر والفساد  
ونزول عيسى عليه السلام بان يدفع ذلك وظهور الخير والصلاح قالت الحكماء  
طلوع الشمس من مغربها تأويله بانعكاس الامور وجريانها على عكس ما ينبغي  
﴿ والاحاديث الصحاح في هذه الاشارات كثيرة جدا وقد روى احاديث

والارض ويكث اربعين يوما والمؤمن يصير كالزكام والكافر كالسكران

وآثار في تفاصيلها وكيفياتها في طلب في كتب السير والتفسير والتواريخ  
 (المجتهد) في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية (والمراد من الشرعيات  
 الاصلية اصول الكلام والفرعية الفقه) قد يخطئ وقد يصيب (وذهب  
 بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية  
 التي لا قطع فيها) اي لا دليل فيها قطعي (مصيب وهذا الاختلاف  
 مبني على اختلافهم في ان الله تعالى في كل حادث حكما معينا) اي الحق  
 واحد ام متعدد وذهب الاشاعرة والمعتزلة الى انه متعدد ولهذا قالوا  
 كل مجتهد مصيب (ام حكمه) اي حكم الله تعالى (في المسائل الاجتهادية  
 ما ادى اليه رأى المجتهد وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما  
 ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون (وحينئذ) اي  
 على تقدير ان يكون له حكم (اما ان لا يكون من الله تعالى عليه) اي على حكم  
 معين (دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال  
 جماعة) فهذا اربعة مذاهب (والخيار) من المذاهب الاربعة (ان الحكم  
 معين وعليه دليل ظني ان وجد) اي الدليل الظني (المجتهد اصاب وان فقهه  
 اخطأ والمجتهد غير مكاتب باصائه) اي الحكم (المفروض) اي الحكم (وخفائه  
 فلذلك كان المخطئ معذورا بل مأجورا) لئلا وسعه في طلب دليل الحكم  
 الشرعي (فلا خلاف على هذا المذهب في ان المخطئ ليس باثم وانما الخلاف  
 في انه مخطئ ابتداء اي بالنظر الى الدليل والحكم جميعا واليه ذهب  
 بعض المشايخ وهو مختار الشيخ ابي منصور او انتهاء فقط اي بالنظر الى  
 الحكم حيث اخطأ فيه وان اصاب في الدليل حيث اقامه على وجهه  
 مستجمعا بشرائطه واركائه فاقى بما كتبه به من الاعتبارات) لقوله تعالى  
 فاعتبروا يا اولي الابصار (وليس عليه) اي على المكاتب (في الاجتهادات  
 اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة والدليل على ان المجتهد قد يخطئ  
 بوجوه الاول قوله تعالى فهمناها سليمان والضمير للحكومة والفتيا)  
 جميع فتوى قيل فهمها بالوحى لكن ينسخ وحى داود عليه السلام بوحى  
 سليمان عليه السلام ولا يكون حجة فيما نحن فيه (ولو كان كل من الاجتهاديين)

اى اجتهاد داود وسليمان عليهما السلام (صوابا لما كان تخصيص سليمان  
 بالذكر جهة لان كلا منهما قد اصاب الحكم حينئذ) اى حين كون  
 الاجتهادين صوابا (وفهمه) اى فهم الصواب (الثانى الاحاديث والآثار  
 الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى  
 قال عليه الصلاة والسلام) بيان الترديد (ان اصبحت فلك عشر حسنات  
 وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل) الله تعالى (للمصيب اجرين  
 وللخطيء اجرا واحدا وعن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ان اصبحت فن الله  
 والافى ومن الشيطان وقد اشتهر تحطئة الصحابة بعضهم بعضا  
 فى الاجتهاديات الثالث ان القاس) هذا دليل الاجماع (مظهر لامثباته)  
 فالثبت عند ذلك القياس هو النص (فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى) يتبع  
 ان الثابت بالقياس واحد فاذا كان كذلك فالمجتهد قد يخطئ ويصيب  
 (وقد اجموا) الواو للتحال (على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير الرابع)  
 دليل معقول (انه لا تفرقة فى العمومات الواردة فى شريعة نبينا عليه السلام  
 بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين  
 من الخطر) اى الحرمة (والاباحة والفساد والصحة والوجوب وعدمه) يعنى  
 اثبت المجتهد الواحد بحرمة اكل الشئ الفلانى و آخر اثبت حله فلو كان  
 كل منهما مصيبا لزم ان يكون الفعل الواحد متصفا بالمتنافيين هما الحرمة  
 والحل \* قيل لان سلم امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين كاختلاف احكام الرسل  
 بالنسبة الى اقوام شتى فان نبينا عليه السلام وان يمت الى كافة الناس والكافة  
 للجملة لانها تكف الاجزاء من التفرق ونصبه على الحال لكن يجوز  
 ان يبعث اليهم باحكام مختلفة يؤيده قوله عليه السلام علماء امتى كانباء  
 نبى اسرائيل (وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين  
 يطلب من كتابنا التلويح فى شرح التلخيص) ورسول البشر افضل من رسل  
 الملائكة ورسول الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عمامة  
 الملائكة ﴿ اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع  
 بل بالضرورة اما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر



على عامة الملائكة فلوجوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة وهو الظاهر  
 من اجمع المنصرف باللام اما اذا كان المأمور ملائكة الارض كما قيل فلا يثبت  
 افضلية آدم عليه السلام على الملائكة كلهم ( بالسجود لآدم عليه السلام  
 على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية ارايتك ) اى اخبرنى  
 يا رب ( هذا الذى كرمت على انا خير منه خلقتى من نار وخلقته من طين  
 ومقتضى الحكمة الامر لادنى بالسجود للاعلى دون العكس الثانى ان كل واحد  
 من اهل الانسان يفهم من قوله تعالى وعلى آدم الاسماء كلها الا يتان القصد منه  
 الى تفصيل آدم على الملائكة وسبب زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم  
 الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على  
 العالمين والملائكة من جنات العالم ) فان قيل يشكل هذا بقوله تعالى فى بنى  
 اسرائيل وانى فضلتكم على العالمين فان مقتضى ما ذكرتم دلالة هذه  
 الآية على تفضيل انبياء بنى اسرائيل على محمد صلى الله تعالى عليه وسلم  
 والجواب ان تخصيص آية معينة لا يدل على تخصيص سائر الآيات وايضا  
 شرط العالم ان يكون موجودا ومحمد صلى الله تعالى عليه وسلم ما كان  
 موجودا حال وجود بنى اسرائيل واما الملائكة فانهم موجودون حال  
 وجود آل ابراهيم وآل عمران ( وقد خص من ذلك ) يعنى اذا فضل آل  
 ابراهيم على العالمين يفهم منه ان عامة البشر افضل عن الملائكة رسلا  
 او غيرهم ( بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فبقى ) عامة  
 البشر ( معمولا به فيما عدا ذلك ) اى فيما عدا تفضيل عامة البشر على رسل  
 الملائكة ( ولاخفاء ) جواب ما يقال وهو ان العالم المنصوص كيف يكون حجة  
 قطعية لهذا الحكم القطعى فاجاب بقوله ولاخفاء ( فى ان هذه المسئلة ظنية  
 يكتفى فيها بالدلة الظنية الرابع ان الانسان قد يحصل الفضائل والكمالات  
 العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح )  
 اى ظهور ( الحاجات الضرورية الشاغلة من اكتساب الكمالات ولاشك  
 ان العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف اشق وادخل  
 فى الاخلاص فيكون افضل وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة  
 الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة

بالفعل متبرأة عن مبادئ الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات  
 الهوى والصورة قوية على الأفعال العجيبة علمة بالكواثر ماضيها  
 وآتيها من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية دون  
 (الاسلامية) لان الملائكة ليسوا بمجردات عندنا اصول الاسلام بل اجسام لطيفة  
 (الثاني ان الانبياء عليهم السلام مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون  
 منهم) اى من الملائكة (بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى) يعنى جبرائيل  
 عليه الصلاة والسلام (وقوله تعالى نزل به) اى بالقرآن (الروح الامين ولا شك  
 ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله والملائكة انما هم  
 المبلغون الثالث انه قد اطرده في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر  
 الانبياء عليهم السلام وما ذاك الا لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك  
 لتقدمهم في الوجود اولان وجودهم) اى وجود الملائكة (اخفى فالايان  
 بهم اقوى وبالتقديم اولى الرابع قوله تعالى ان يستكف المسبح) اى عيسى  
 عليه الصلاة والسلام قال المفسرون الاستكاف والاستكبار واحد قال الكلبي  
 لن يتعظم وقال الاخفش ومقاتل لن يأنف وقال الزجاج ليس يستكف الذى  
 تزعمون انه الله ان يكون عبد الله ولا الملائكة المقربون فان اهل اللسان يفهمون  
 من ذلك) اى القول (افضلية الملائكة المقربين من عيسى عليه الصلاة والسلام  
 اذا القياس مثله) اى مثل هذا الكلام (الترقى من الأدنى الى الأعلى  
 يقال لا يستكف من هذا الامر الوزير) الوزير اشتقاقه من الوزر وهو  
 الجبل الذى يعتصم به لينجى من المهلكة فالوزير يعتمد الملك على رأيه  
 فى الامور ويلتجى اليه (ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا  
 قائل بالفصل) اى بالفرق فى نفس النبوة (بين عيسى عليه الصلاة والسلام وغيره  
 من الانبياء عليهم السلام) هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان يقال  
 غاية ما فى الباب انه يلزم هذه الآية ان يكون الملائكة افضل من عيسى  
 ابن مريم ولا يلزم منه ان يكون افضل من جميع الانبياء الذى هو المطلوب  
 فاجاب بقوله ثم لا قائل بالفصل (والجواب ان النصارى استعظموا المسبح  
 اى عدوا امرا عظيما) بحيث يرتفع من ان يكون عبدا من عباد الله تعالى

بل ينبغي ان يكون ابنه لانه مجرد لاباه وقال له تعالى يبرئ الاكمه  
 والابرص ﴿ اى الذى يعض بدنه ابيض وبعضه اسود ﴾ ويحيى الموتى  
 بخلاف سائر عباد الله من نبي آدم فرد الله عليهم بانه لا يستنكف من ذلك  
 اى كونه عبد الله ﴿ المسيح ولا من هو اعلى منه ﴾ اى من المسيح  
 ﴿ فى هذا المعنى ﴾ اى فى كونه مجردا ﴿ وهم الملائكة المقربون  
 الذين لا اب لهم ولا ام لهم ويقدرون باذن الله تعالى على افعال اقوى  
 واعجب من ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى والترقى  
 من الادنى الى الاعلى ﴾ والعلو انما هو فى امر التجرد  
 و اظهار الآثار القوية لا فى مطلق الشرف

الشرف فى اللغة المكان المرتفع العالى

﴿ والكمال فلا دلالة على

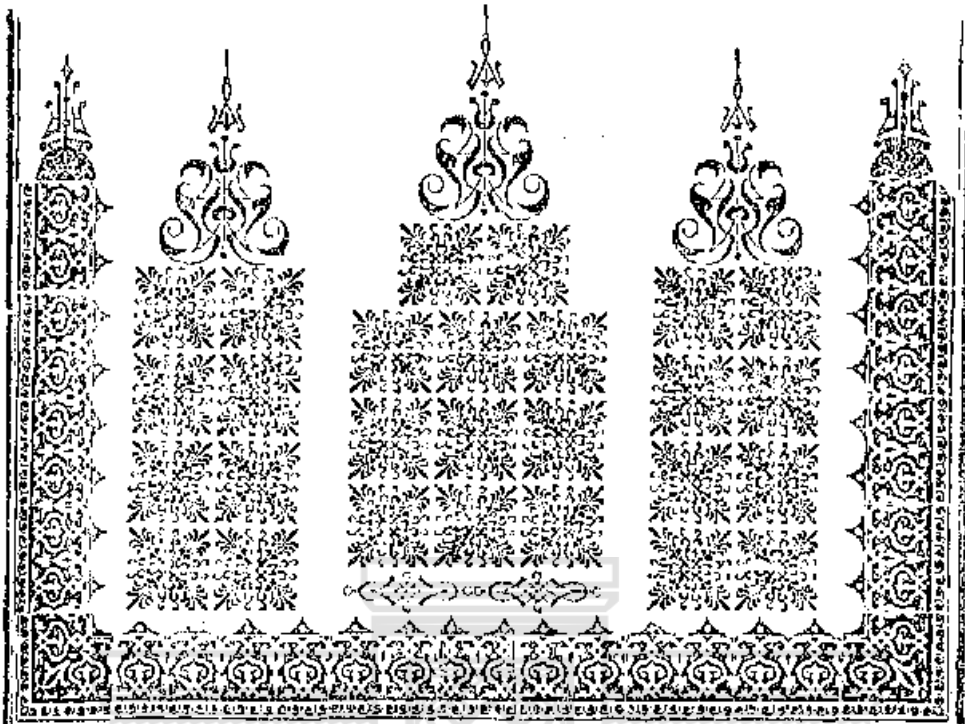
افضلية الملائكة ﴾

دار الوثائق والبحوث الإسلامية

متن العقائد للشيخ علم الاسلام والمسلمين \* امام الهدى  
 نجم الملة والدين \* ابي حفص عمر بن محمد النسفي \*  
 قدوة اهل السنة والجماعة \* مقتدى اهل التوحيد  
 والعناية \* فريد عصره ووحيد دهره \* بوأه الله  
 تعالى في اعلى غرف جنانه \* وجازاه بافضل  
 المجازاة في دار كرامته \* في جوار خواص  
 اوليائه واصفيائه

دار الوثائق القومية





﴿ متن العقائد للإمام عمر النسفي رحمه الله تعالى برحمته الجلي والحق ﴾

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق خلافا للسوفسطائية  
واسباب العلم للخلق ثلاثة الحواس السامية والخبر الصادق والعقل \* والحواس  
خمس السمع والبصر والشم والذوق واللمس وبكل حاسة منها يوقف  
على ما وضعت هي له \* والخبر الصادق على نوعين \* احدهما الخبر المتواتر  
وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب وهو واجب  
للعلم الضروري كالعلم بالملوك الخالية في الازمنة الماضية والبلدان النائية \*  
والنوع الثاني خبر الرسول المرئيد بالمعجزة وهو واجب العلم الاستدلالي والعلم  
الثابت يضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات \* واما العقل  
فهو سبب للعلم ايضا ومثبت منه بالبدهة فهو ضروري كالعلم بان كل شيء اعظم  
من جزئه ومثبت منه بالاستدلال فهو كسبي \* والالهام ليس من اسباب المعرفة  
بصحة الشيء عند اهل الحق \* والعامم بجميع اجزائه محدث اذ هو اعيان

(واعراض)

واعراض \* فالاعيان ماله قيام بذاته وهو اما مركب وهو الجسم او غير مركب  
كالجوهر وهو الجزء الذي لا يتجزى \* والعرض ما لا يقوم بذاته ويحدث  
في الاجسام والجواهر كالالوان والاصكوان والظنوم والروائح \*  
والمحدث للعالم هو الله الواحد القديم الخلي القادر العليم السميع البصير الشافي  
المريد ليس بعرض ولا جسم ولا جوهر ولا مصور ولا محدود ولا معدود  
ولا متبعض ولا متجزى ولا مركب منها ولا متناه ولا يوصف بالمائية ولا  
بالكيفية ولا يتمكن في مكان ولا يجرى عليه زمان ولا يشبهه شيء ولا يخرج  
عن علمه وقدرته شيء \* وله صفات ازلية قائمة بذاته وهي لاهو ولا غيره  
وهي العلم والقدرة والحياة والقوة والسمع والبصر والارادة والمشية  
والفعل والتخليق والترزيق والكلام وهو متكلم بكلام هو صفة له ازلية  
ليس من جنس الحروف والاصوات وهو صفة منافية للكوت والآفة  
والله تعالى متكلم بها آسرناه مخبر \* والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وهو  
مكتوب في مصاحفنا محفوظ في قلوبنا مقروء بالسنننا مسموع بأذاننا  
غير حال فيها \* والتكوين صفة لله تعالى ازلية وهو تكوينه للعالم ولكل جزء  
من اجزائه لوقت وجوده وهو غير المكون عندنا \* والارادة صفة ازلية قائمة  
بذاته \* ورؤية الله جائزة في العقل واجبة بالنقل ورد الدليل السمعي بايجاب  
رؤيته المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة فيرى لافي مكان ولا على جهة  
من مقابلة واتصال شعاع وشيوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى \*  
والله خالق لافعال العباد من الكفر والايان والطاعة والعصيان وهي كلها  
بارادته ومشيته وحكمه وقضيته وتفديره \* والعباد افعال اختيارية  
يثابون بها ويماقبون عليها والحسن منها برضاء الله تعالى والقبيح منها ليس  
برضائه \* والاستطاعة مع الفعل وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل  
ويقع هذا الاسم على سلامة الاسباب والآلات والجوارح وحقيقة التكليف  
تعتمد على هذه الاستطاعة \* ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه \* وما يوجد  
من الالم في المضروب عفيف ضرب انسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر  
انسان وما اشبهه كل ذلك مخلوق الله تعالى لاصنع العبد في تخليقه \* والمقتول

ميت باجله \* والموت القائم بالميت مخلوق الله تعالى لاصنع للعبد فيه تخليقا  
 ولاكتسابا \* والاجل واحد \* والحرام رزق \* وكل يتوفى رزق نفسه  
 حلالا كان او حراما ولا يتصور ان لا يأكل انسان رزقا وياكل غيره رزقه \*  
 والله يفضل من يشاء ويهدى من يشاء \* وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك  
 بواجب على الله تعالى \* وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين  
 وتنعيم اهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله تعالى ويريد \* وسؤال منكر  
 ونكير ثابت بالدلائل السمعية \* والبث حق \* والوزن حق \* والكتاب حق \*  
 والسؤال حق \* والحوض حق \* والصراط حق \* والجنة حق \*  
 والنار حق \* وهما مخلوقتان الآن موجودتان باقئتان لا تفنيان ولا يفنى  
 اهلها \* والكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الايمان ولا تدخل في الكفر \*  
 والله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر الكبار \*  
 ويجوز العقاب على الصغيرة والعمو عن الكبيرة اذا لم تكن عن استحلال  
 والاستحلال كفر \* والشفاعة ثابتة للرسل والاختيار في حق اهل الكبار  
 من المستفيض من اهل الاختيار \* واهل الكبار من المؤمنين لا يخلدون في النار  
 وان ماتوا بغير توبة \* والايما هو التصديق بما جاء به من عند الله  
 والاقرار به فاما الاعمال فهي تتزايد في نفسها والايمان لا يزيد ولا ينقص  
 والايمان والاسلام واحد واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح له  
 ان يقول انا مؤمن حقا ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى \* والسعيد  
 قد يشقى والشقي قد يبعث والتغير يكون على السعادة والشقاوة دون الاسماء  
 والاشقاء وهما من صفات الله تعالى ولا تعبر على الله ولا على صفاته \* وفي ارسال  
 الرسل حكمة وقد ارسل الله رسلا من البشر الى البشر مبشرين ومنذرين  
 ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين وايدهم بالمعجزات  
 الناقضات للعادات \* واول الانبياء آدم وآخراهم محمد صلى الله تعالى عليه وسلم  
 وقد روى بيان عددهم في بعض الاحاديث والاولى ان لا تقتصر على عدد  
 في التسمية وقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك \*  
 ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم او يخرج عنهم من هو  
 منهم كلهم كانوا مخبرين مبالغين عن الله تعالى صادقين ناصحين \* وفضل الانبياء محمد

عليه السلام \* والملائكة عباد الله العاملون بامره لا يوصفون بذكورة  
 ولا نوثة \* والله تعالى كتب انزلها على انبيائه وبين فيها احمره ونهيه  
 ووعدته ووعيده \* والمسراج لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في اليقظة  
 بشخصه الى السماء ثم الى ماشاء من العلى حق \* وكرامات الاولياء حق  
 فيظهر الكرامة على طريق تقضى المادة لاولى من قطع المسافة البعيدة في المدة  
 القليلة وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة والمشى على الماء  
 والطيران في الهواء وكلام الجناد والعجماء وغير ذلك من الاشياء ويكون ذلك  
 معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها انه ولى  
 ولن يكون وليا الا وان يكون محققا في ديانته وديانته الاقرار برسالة رسوله  
 وافضل البشر بعد نبينا ابوبكر ثم عمر الفاروق ثم عثمان ذو النورين  
 ثم على المرتضى رضى الله تعالى عنهم اجمعين \* وخلافتهم على هذا الترتيب  
 ثابتة ايضا \* ويجوز الصلاة خلف بروفاجر \* ونصلى على كل بروفاجر \*  
 ونكف عن ذكر الصحابة الا بخير \* ونشهد بالجنة للعشرة الذين بشرهم  
 النبي عليه السلام بالجنة \* ونرى المسبح على الخفين في الحضر والسفر \*  
 ولا يحرم نبيذ الجرة \* ولا يبلغ ولى درجة الانبياء اصلا ولا يصل العبد  
 الى حيث يسقط عنه الامر والنهي \* والنصوص تحمل على ظواهرها والعدل  
 عنه الى معان يدعيها اهل الباطن الحاد بكفر \* ورد النصوص كفر \*  
 واستحلال المعصية كفر \* والاستهانة بها كفر \* والاستهزاء على الشريعة  
 كفر \* والياس من الله كفر \* والامن من الله تعالى كفر \* وتصديق  
 الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر والمعدوم ليس بشيء \* وفي دعاء الاحياء  
 للاموات وصدقهم عنهم نفع لهم \* والله يجيب الدعوات ويقضى الحاجة \*  
 وما اخبر به النبي عليه السلام من اشراط الساعة من خروج الدجال ودابة الارض  
 ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام من السماء وطلوع الشمس  
 من مغربها فهو حق \* والمجتهد قد يخطئ وقد يصيب \* ورسى البشر  
 افضل من رسل الملائكة ورسى الملائكة افضل

من عامة البشر وعامة البشر افضل

من عامة الملائكة



﴿ فهرست حاشية شرح العقائد لرمضان افندي ﴾

صفحة	صفحة
٥٣	٣
والمعالم الثابت به	بسم الله
٥٥	٥
وفي المسروع من في رسول الله	الموجود بجلال ذاته
٥٧	٨
واما العقل وهو قوة للنفس	وبعد فان مبنى علم الشرائع
٦٠	١٣
وما ثبت منه اى من العلم الثابت	اعلم ان الاحكام الشرعية
٦٣	١٧
والايمان المفسر بالقاء معنى	ولان مسألة الكلام
٦٥	١٩
واما خبر الواحد العدل	وذلك ان رئيسهم
٦٩	واصل بن عطاء
اشار الى دليل حدوث العالم	٢٢ ثم لما نقلت الفاسفة
٧٥	٢٤
وعند الفلاسفة لا وجود للجواهر	لما كان مبنى الكلام
٧٨	على استدلال
واما ادلة النبي	٢٥ قال اهل الحق
٨٢	٢٦
اما الاعراض فبعضها	حقائق الاشياء ثابتة
٨٦	٢٧
وهيها بحاث الاول	والشيء عندنا الموجود
٨٩	٣٠
والمحدث للعالم هو الله تعالى	والعلم بها اى بالحقائق
٩٢	٣٣
والواقع الواحد	خلافاً لسوفسطائية
٩٤	٣٥
واعلم ان قولك تعالى لو كان	واسباب العلم
فيهما آية	٣٧ فيشمل ادراك الحواس
٩٩	٤٠
الحق القادر	ولما لم يثبت عندهم الحواس
١٠٤	الباطنة
وذهب المجسمة	٤٢ وان العالم حادث
١١١	٤٥
وعنى الجوهر ما يتركب	وبكل حاسة منها
عند غيره	٤٧ خبر الصادق بالاضافة
١١٤	٤٩
ولا يشبهه شيء	فهنا امران
١١٨	٥١
وله صفات ثابتة	والرسول انسان
١٢٢	
قائمة بذاته	
١٢٦	
فان ذات الله وصفاته ازاوية	
١٣٢	
تنبيه على الرد على من زعم	

صفحة	صفحة
٢١١ والمقتول ميت باجابه	١٢٣ والنفل والحقائق
٢١٦ والله ينزل من يشاء	١٢٥ وشررتكلم بكلام من حقه له
٢٢١ مباحث عذاب القبر	١٢٧ وتحقيق الخلاق بيننا وبينهم
٢٢٦ فقال والبشر وهو	١٤٨ وارضى الخدسى به
٢٢٩ والوزن حق	١٥١ والتكوين
٢٣١ والحوض حق	١٥٥ وهذا تحقيق ما يقال
٢٣٢ والصراط حق	١٥٨ وهو اى التكوين غير المكون
٢٣٢ والجنة حق والنار حق	عندنا
٢٣٦ والكبيرة قد اختلفت الروايات	١٦٢ والارادة صفة الله تعالى
٢٤١ احتجت المتزلة	١٦٣ ورؤية الله تعالى بمعنى
٢٤٣ احتجت الطوارج	الانكشاف
٢٤٨ وبجوز العقاب على الصغيرة	١٦٨ ان موسى عليه السلام قد سئل
٢٥١ واحتجت المتزلة	الرؤية بقوله رب ارنى
٢٥٦ وتحقيق هذا المقام	١٧٤ وقد يستدل على عدم الاشراف
٢٥٨ وذهب جمهور المحققين	١٧٩ والله تعالى خالق لافعال العباد
٢٦٠ والاجماع منة قد على ان الايمان	١٧٦ وهى افعال العباد كلها بارادته
٢٦٢ حقة الايمان لا تزيد	تعالى
٢٦٥ وقال بعض المحققين	١٧٩ فان قيل فيكون الكافر
٢٦٩ وبالجملة لا يصح في الشرع	مجبورا في كفره
٢٧٣ وذهب بعض المحققين	١٩٣ فان قيل بحد تعميم عم الله تعالى
٢٧٦ وقد ارسل الله رسالا من البشر	١٩٥ وايجاد الله تعالى الفعل
٢٧٩ واول الانبياء آدم عليه السلام	١٩٦ والكسب مقدور
٢٧٩ واما نبوة محمد عليه السلام	٢٠٠ والامر لا يتعاق الا بالحسن
٢٨١ وانه مبعوث الى كافة الناس	٢٠٥ فان قيل الاستطاعة صفة
٢٨٤ وافضل الانبياء محمد عليه	المكلف
الصلاة والسلام	٢٠٧ ولا يكلف بالعباد ما ليس في وسعه

صفحة	صفحة
٢٨٥	والملائكة عباد الله
٢٨٧	ولله كتب انزلنا على انبيائه
٢٨٨	والسراج لرسول الله تعالى
	عليه الصلاة والسلام
٢٨٩	وكرامات الاولياء
٢٩٣	وافضل البشر بعد نبينا
٢٩٤	وخلائقهم اى نياتهم
٣٠٤	ويجوز الصلاة خائف كل
	بروفاجر
٣٠٥	ونكت عن ذكر الصحابة
	الابخير
٣٠٧	ونشهد بالجنة لاشجرة البشيرة
٣٠٧	ونرى المسيح على اللذين
٣٠٨	والابليخ ولى درجة الانبياء
٣١٠	والصوص من الكتاب والسنة
	تحمل على ضواهرها
٣١١	ورد الترمذي بان ينكر الاحكام
٣١٣	لايكفر احد من اهل القبلة
٣١٣	وتصدق الكاهن بما يخبره
٣١٤	والمعجم اذا دعى العالم بالحوادث
	الآتية
٣١٤	والمطروم ليس بشئ
٣١٥	وفى دعاء الاخياء للاموات
٣١٦	ويستجاب دعاء العبد
٣١٧	وما يخبره النبي من اشراط
	الساعة من خروج المسجال الخ
٣١٩	والمجاهد قد يخطى ويصيب
٤٤٤	
٤٤	
٤	