Princeton University Library

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

DUE JUN 15 1998

Taftazani
2272
.7007
.944
1886

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من هو الله الواحد الاحد ونصلي ونسلم على حبيبك
سيدنا محمد وعلى آله واصحابه ومن آمن بك ووحدك و
نبيتك ومجده وبعد فهذه خلاصة علم الكلام فيما يجب معرفة
على كل متشرف بالاسلام لخصتها من المطولات تسهيلا لضبط
القصفات والعقائد لمن اراد الشروع في شرح العقائد ليكون
على بصيرة في نيل الفوائد والله اسأل الهداية ومنه التوفيق
والعناية اعلم انه يجب على كل مكلف ان يعرف ما هو الواجب
له تعالى والمستحيل عليه والجائز في حقه تعالى وكذا معرفة كل من
هذه الثلاثة في حق الرسل عليهم الصلوة والسلام بدليل اجمالي ا
تفصيلي على الخلاف في ذلك وهي تشتمل على خمسين عقيدة واما
الاكتفاء بالتقليد وهو ان يعرف العقائد الخمسين ولم يعرف لها دليلا
اجماليا او تفصيليا فمختلف فيه لكن الصحيح الاكتفاء فنقول ان
الواجب ما لا يقبل الانتفاء والمستحيل ما لا يقبل الثبوت والجائز
ما يقبلهما فالواجب له سبحانه وتعالى عشرون صفة الاول
الوجود وهي عند غير الامام الاشعري ومن تبعه صفة نفسية
ثبوتية وهي الحال الواجبة للذات ما دامت الذات حال كون
تلك الحال غير معللة بعلة او يقال هي التي لا تعقل الذات
بدونها كالتحيز للجرم فذات الله تعالى غير وجوده واما عند
الاشعري ومن تبعه فالوجود عين الموجود فوجود الله تعالى
عين ذاته غير زائد عليه في الخارج وعلى هذا لا يظهر عده من
الصفات الا بتأويل كلامه ومعنى وجوب الوجود له تعالى على

اعلم ان الدليل هو المعرف عن بيان
الاجمالي هو المعرف المطلوب او عن
دلالته على الوجه المطلوب واما التفصيلي
فهو ما يراد عليه من الشبه ورفع ما يرد عليه لتقاعد
رفع ما يرد على بيان وجه دلالة الدليل على المخلوقات
من الشبه المخلوقات فيقول له السائل ان قلت ان
ان يقال هذه المخلوقات امكانها او من جهة وجودها بعد عدمها فيجيبه
وجود الله تعالى من جهة امكانها وبين وجه ذلك كان يقول له هذه المخلوقات
يقول له من جهة امكانها الوجود بعد عدم فيقول له هذه المخلوقات لا بد له من موجد
ممكنة وكل ممكن لا بد له من موجد فقط واما ان اختار ان جهة وجودها بعد عدمها
وان لا بد لها من موجد لا بد له هذه المخلوقات من اجرام واعراض حادثة اي موجود
وكل موجود بعد عدم لا بد له من محدث فيقول له هذه المخلوقات لا بد لها من محدث
واذا ذكر المجيب بل قال له هذا العالم لا بد له من محدث فيقول له هذا العالم لا بد له من محدث
او وجودها بعد عدمها او قال هذا العالم من اجرام واعراض حادثة اي موجود
بعد عدم وكل حادث لا بد له من محدث فيقول له هذا العالم لا بد له من محدث
ولا عبرة بما يقوله ابن العربي والسنوسي ويجوز ان من لم يعرف
من ذكر وانثى معرفة يقينية بالبرهان كذا في كفاية العوام وغاية تحقيق المقام
فاحضر ان زيارة الميت تذكر الآخرة فمن اراد زيارة القبور فليزرها
ولذا سن زيارة القبور التي ذكرنا بها ههنا

اعلم انه تعالى ليس له صفة نفسية الا الوجود كذا قال بعضهم لكن نقل ابيسي
ان قوما من المتكلمين ذهبوا الى ان الله تعالى يخالف خلقه بصفات نفسية لا يعلم
لها منها الجلالة والعظمة وتحقيق المقام مجرد رسوم وليست صدورا الا
اعلم ان الشارع لم يكلف بمعرفة هذه الصفات النفسية
لم تعلم ان بالكنه والحقيقة
والحاصل ان الحال قسمان ما ليس معللا بعلة وهو الصفات النفسية
وما هو معلل بعلة وهو الصفات المعنوية
فالمراد التعدد وغيره من المحققين من ان المراد
كون الوجود عين الموجود او
غير زائد عليه في الخارج على
هو الاعتباري

على الاوّل ان الصفة النفسية التي هي حال ثابتة له تعالى
وعلى الثاني ان ذاته تعالى موجودة محققة في الخارج بحيث لو كشف
عنا الحجاب لرأيناه وتسمى هذه الصفة بصفة نفسية ثبوتية
وهي ما يدل لوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها
والثاني القدم وهو عدم الاولية للوجود ومعنى كونه تعالى قديماً
كونه لا اوّل لوجوده والثالث البقاء وهو عدم الاخرية
للوجود ومعنى كونه تعالى باقياً انه لا آخر لوجوده والرابع
المخالفة للحوادث ومعناه تنزيهه تعالى عن جميع اوصاف
الخلق وعن كل ما خطر بالبال الخامس القيام بالنفس و
معنى كونه تعالى قائماً بنفسه انه غنيّ عن ذات يقوم بها وغنيّ عن
موجد السادس الوحدانية ومعنى كونه تعالى واحداً عدم
التعدد في الذات والصفات والافعال فلا نظير له في ذاته
ولا تعدد في صفاته ولا تاثير في الافعال لغيره وتسمى هذه
الصفات الخمس بصفات سلبية وهي ما يدل على سلب ما لا يليق به
سبحانه وتعالى السابع القدرة وهي صفة قديمة تؤثر في الممكن
وجوداً والعدم الثامن الارادة وهي صفة قديمة تخصص الممكن
ببعض ما يجوز عليه التاسع العلم وهو صفة قديمة متعلقة بجميع
الواجبات والجائزات والمستحيلات على وجه الاحاطة على ما هي به من
غير سبق خفاء العاشر الحياة وهي صفة قديمة تصح من قامت به
الادراك الحادي عشر والثاني عشر السمع والبصر وهما صفتان
قديمتان قائمتان بذاته تعالى يتعلقان بكل موجود الثالث عشر
الكلام وهي صفة قديمة قائمة بذاته تعالى ليست بحرف ولا صوت
منزهة عن التقدم والتاخر والاعراب والبناء وتسمى هذه
الصفات بصفات المعاني وهي ما يدل على معنى زائد على الذات
قائم به وعدة الماريدية من هذه السبع التكوين صفة قائمة
وهي صفة قديمة قائمة بذاته تعالى لوجوبه بها ويعدم بها لكن ان
تعلقت بالوجود تسمى ايجاداً وان تعلقت بالاعدام تسمى اعداماً
وان تعلقت بالاحياء تسمى احياء وهكذا الرابع عشر كونه قادراً
الخامس عشر كونه مريداً السادس عشر كونه عالما السابع عشر
كونه حياً الثامن عشر كونه سميعاً التاسع عشر كونه بصيراً
العشرون كونه متكلماً وتسمى هذه الصفات بصفات معنوية وهي ما يدل

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY DUPL

على معنى زائد على الذات من حيث انها تستلزم المعانى والمستحيل
عليه سبحانه وتعالى اضداد هذه العشرين فالعدم ضد الوجود
والحدوث ضد القدم والفناء ضد البقاء والمماثلة ضد المخالفة
والاحتياج الى محل ضد القيام بالنفس والتعدد فى الذات او
الصفات او الافعال ضد الوحدانية والعجز ضد القدرة
والكراهة ضد الارادة والجهل ضد العلم والموت ضد الحياة والصمم
ضد البصر والبكم ضد الكلام وكذا كونه تعالى كارها ضد كونه
مريدا وكونه تعالى جاهلا ضد كونه تعالى عالما وهكذا الى تمام
الصفات المعنوية هذا على رأى من قال بان الاشياء اربعة موجود
ومعدوم وحول واعتبارات واما على رأى من نفى الاحوال منها وعد
ثلاثة وهو الحق وعليه الاشاعرة فتكون الصفات الوجبية له تعالى
لانه يسقط منها السبع المعنوية لان ثبوتها مبنى على القول بالاحوال
فيسقط من المستحيلات سبع ايضا فعلى هذا تكون الصفات
وعشرين والجائز فى حقه تعالى وهى العقيدة الحادية والاربعون
ان يعتقد ان الله تعالى يجوز فى حقه ان يخلق الخير والشر فيجوز
الله تعالى يخلق الاسلام فى زيد والكفر فى عمرو والعلم فى احد
الجهل فى الآخر واما الواجبات للرسل عليهم الصلوة والس
اربعة وهى الصدق فى جميع اقوالهم والامانة وتبليغ ما
بتبليغه للخلق والفطانة واما المستحيلات عليهم فاضد
هذه الاربعة وهى الكذب والخيانة والكتمان لشى
امروا بتبليغه والبلادة واما الجائز فى حقهم وهى ت
الخمسين فجواز وقوع الاعراض البشرية بهم التى لا تؤدى
نقص وجميع هذه العقائد الايمانية المتعلقة بالالوهية
والنبوة يتضمنها كلمتا الشهادة ومنها ما تعلقت بالسمعيات
وبيانها فى المطولات انتهى ما وفقت بترتيب بيانه الحمد
المنعم الموفق باحسانه على افقر المحتاجين الى بره وغفرانه العا
المذنب الضعيف عبد الكريم الغمقى عفى عنه وقع الفراغ فى ٢١ من
شعبان سنة ١٣٠٢ من هجرة سيد الاكوان

حواشی بذا الشرح خیالی پاپردی مهربادی بجربادی بروعی کتلی صلاح الدین محی الدین عصام الدین
بروه قرچه آبوشامه فتح للحاجه بایضاح شرح العقائد ملا الیاس وهو آخرها نالبفا وجمعا واسبقها تحریرا ونفعا
واقربها الی الاذهان فهما ونقلا ولا وان کان اکثر کلامه منها مأخوذا ومنقولا لاستغنائه عنها وعن سائر مؤلفات الشرح
غناء الاصباح عن المصباح اذ ما من شئ فیها الا وهی مندرجة فیه بتمامها کما اومی الیه مؤلفه رحمه الله تعالی فی دیباجته
ویشهده کل من راآه ببصره وبصیرته سوی مافی الخیالی وحواشیه من ایراد وقابل الاعتراضات ودفعها بالدلائل
العویصات مما لاضرورة للمستفیدین الی الاطلاع والتنبه الیها الآفی قلیل من بعض الاوقات ومباحثة
دفعت لهم مع اهل الضلالات وماهی اذ ذاک بمغن عن الجوع ولا مکتف عن الاطلاع الی المطولات
والرجوع کشرح المواقف مع حواشیه وغیره مما یاویه واما رمضان افندی شرح شرح العقائد
لیس بمستغن عن الحواشی ولا مستغنی عنه بها فی جمع الفوائد فلا بد لکل من یقرأ شرح العقائد
قرأة تفکر وتفهم عن جمعها والاطلاع علیها علی انی التقطت منه مالا بد له من ان یکون مع ما یتعلق
کتابته من ملا الیاس بعضه من العین وبعضه من الشروح اللغات فی البین کما
اشرت الیها فی موضعها الکورانی ومهربادی وجمعتها مع ما استمستها من زوائد آخر
فی هذه النسخة الشریفة المکتوبة بیدی علی قصد ادخارها لنفسی ولم یوضع قلم عبری
ولو بحرف واحد وان تغایرت الحروف والخطوط بعضها بعضا کتنی
لم افز بالنسخة الصحیحة منه لمقابلة هذه فمن ظفر بها بعدی فلیضحها
بالمقابلة لانه جدیر لان یکتب بمداد تبر علی صفحات زبرجد فبذلک
اخترته من بین حواشی هذا الشرح وغیره لتوشیح حواشی
الاوراق وهو اشهرها بین وانا المفتقر الی
لطف اللطیف ودعاء المسمع الظریف
الحاج عبد الکریم بن یوسف
الداعی الفقیر
رحمه الله تعالی
آمین

اشبو شرح عقاید نام کتاب مستطاب تألیف ونخبه عدا ولنوب کتب مؤلفه نک طبعی
حقنده وضع اولنان نظامنامه نک ایکنجی ماده سنه توفیقا تمتع وفائده سی صاحب امتیازینه عائد
اولمغین بیانیله معارف نظارت جلیله سنک ۷۷۵ نومرولو ۱۸ صفر ۴ و ۲۴ تشرین ثانی ۳
تاریخلو امتیازلی رخصتنامه سیله طبع اولندی امتیاز مذکور خلافنه حرکتله
طبعنه متجاسر اولنلرک نظاما مسئول طوتیله جغی
اخطار اولنور

م

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الموحد بجلال ذاته وكمال صفاته * المقدس في نعوت الجروت عن شوائب النقص وسماته * والصلوة على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم المؤيد بساطع حجه وواضح بيناته * وعلى اله واصحابه هداة طريق الحق وحماته

وبعد فان مبنى علم الشرايع والاحكام * واساس قواعد عقائد الاسلام * هو علم التوحيد والصفات الموسوم بعلم الكلام * المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام * وان المختصر المسمى بالعقائد للشيخ الامام الهمام * قدوة علماء الاسلام * نجم الملة والدين عمر النسفي اعلى الله درجته في دار السلام * يشتمل من هذا الفن على غرر الفوائد ودرر

١٥ قوله صلى الله عليه وسلم الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن غيرهما دعاء والمراد من الصلوة منهم كل لفظ فيه دعاء كالرحمة والعفو والرضاء ومعنى صلاتنا عليه صلى الله عليه وسلم طلب الصلوة من الله تعالى عليه اما لزيادة المراتب له صلى الله عليه وسلم فانها لا نهاية لها واما لحصول الثواب لنا بها واما لكمال الطالب وتعظيم المطلوب له فهي ليس عنا وكذلك لا يدخلها الرياء ولا رياء في الصلوة عليه صلى الله عليه وسلم بخلاف سائر الاعمال والسلام بمعنى السلامة من النقايص وعدى الصلوة بعلى لتضمنها معنى الرحمة وان امتنع الدعاء له بها لشناعة اللفظ بايهام الزيب سهاب عف

اجمع بينهما لنقله عن العلماء كراهة افراد احدهما عن الآخر اى لفظا لا خطا فاندفع ما اورده البعض على الافراد ههنا ما مر في ديباج شرح العقائد اس محرره عف

٢٥ قوله بساطع حجج وواضح بيناته قال الكمال ابن ابي شريف التصدير لله او لمحمد والاول اولى لان اضافة الحجج والبينات الى الله ادل على عظمتها ونجيء عليه جعل بساطع حجج من اضافة الصفة الى الموصوف كما هو الظاهر فيدل على ان آيات نبينا صلى الله عليه وسلم اعظم الآيات واما على الثاني فالاضافة من قبيل اخلاق ثياب اي حججه الساطعة لان حمله على الظاهر مما ينكره الذوق السليم لايهام نفي عموم السطوع بها وردده الفاضل الكستلي فراجعه قال شيخ الاسلام الاضافة فيها من اضافة الصفة الى الموصوف ملا الياس عف

٤٥ مضاف الى الامام الذي يسند اليه نحو ملة ابراهيم ولا يكاد يوجد مضافا الى الله ولا احد اما النبي صلى الله عليه وسلم لا يقال ملة الله ولا ملتي ولا ملة زيد كما يقال دين الله وديني ودين زيد والدين يقال لكل من الاعتقاد والقول والفعل انه دين الله ولا يقال ملة الله الا باجماع ذلك والشريعة الموصل بها الى صلاح الدارين انتهى ملا الياس عف

٥٥ قوله ودرر الفرائد جمع درة وهي اللؤلؤ والفرائد جمع فريدة وهي الدرة النفيسة والاضافة فيهما من اضافة الصفة الى الموصوف والمعنى انه يشتمل على درر نفيسة هي غرر وجواهر او كالغرر في حياء الجياد وحسنها ووضوحها وعلى فوائد هي درر او كالدرر في نفاستها انتهى عف

٦٥ وفي بعض النسخ هنا على غرر الفوائد ودرر الفرائد وشرح عليها بعض الحواشي وصححها وقال في الاول بالواو وفي الثاني بالرآء وقال هما من اضافة الصفة الى الموصوف او من قبيل لجين الماء وهي عند التامل الثاقب سقيمة ففي حواشي المطيل الدرة هي اللؤلؤة والفريدة هي الدرة الكبيرة وفي هذه الحاشية ايضا الفوائد جمع فريدة وهي الدرة النفيسة فعلى هذين التفسيرين يكون الفرائد

٧٥ سؤال الزيادة لا يشعر بسبق نقص لان الكامل يقبل زيادة الترقي في غايات الكمال فاندفع زعم جمع امتناع الدعاء له صلى الله عليه وسلم عقيب ختم القرآن باللهم اجعل ذلك زيادة في شرفه صلى الله عليه وسلم على ان جميع اعمال امته بضاعف له نظيرها لانه السبب فيها اضعافا مضاعفة لا تحصى فهي زيادة في شرفه وان لم يسئل له ذلك فسؤاله تصريح بالمعلوم اس محرره عف

قال في النهاية فان قيل ما الحكمة في ان الله تعالى امرنا ان نصلي على النبي ونحن نقول اللهم صل على محمد فقال الله تعالى ان يصلي عليه ولا تصلي عليه بانفسنا قلنا لانه صلى الله عليه وسلم طاهر لا عيب فيه ونحن فينا المعالب والنقايص فكيف يثنى من به معائب على طاهر فقال الله تعالى ان يصلي عليه فيكون الصلوة من رب طاهر على نبي طاهر حسنه

٣٥ قوله واساس قواعد هم القواعد جمع قاعدة وهي الاساس واساس العقائد الاسلامية هو الكتاب والسنة لان العقائد يجب ان تستفاد من الشرع ليعتد بها وبهما يوقفان على المسائل الكلامية ففي هذه القرينة ترق في المدح لشمول الاول الكتاب والسنة بخلاف الثانية ويمكن ان يقال اساس العقائد اولها التفصيلية وهي تتوقف على هذا العلم بنار على ان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار رح

٤٥ قوله قواعد جمع قاعدة قال البرباني هي امر كلي هو قوله على جزئياتها عند تعرف احكامها منه فقولنا الفاعل مرفوع مثلا قاعدة ولها جزئيات متعددة يحل الفاعل عليها بهو هو وقام زيد من جزئياتها ورفع زيد من احكام القاعدة بان تحمل موضوع هذه القضية على زيد الذي في هذا التركيب وتجعلها صغرى وتجعل القضية الكلية كبرى فتقول زيد في قام زيد فاعل وكل فاعل مرفوع فزيد مرفوع فانطبق الامر الكلي على هذا الجزئي عند تعرف احكام الجزئي من ذلك الامر الكلي وعلى هذا التقرير ليس في الكلام حذف كما توهمه الشريف فانه قال ان التقدير منطبق آي مشتمل بالقوة على جميع احكام جزئياته موضوعه يعرف احكامها منه بالفعل انتهى ملا الياس عف

اخص من الدرر ولا يجوز كون العام وصفا للخاص ولا شبهة به فلا يكون من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف ولا من قبيل لجين الماء وعلى ما في الكشف من قوله على غرر الفرائد ودرر الفوائد يكون في الفرائد استعارة مصرحة ويكون اضافة الغرر اليها من اضافة الصفة الى المشبه به ودرر الفوائد ليس فيه استعارة اصلا بل الذي فيه انما هو التشبيه لا غير لذكر الطرفين فيه ويكون الحري بسياق المقام من مدح المختصر تقديم درر الفوائد على غرر الفرائد لما فيه من الارتقاء في المدح نظر ما ذكره في عطف الخاص على العام فراجع ولا تلتفت هناك الى ما وقع في الحواشي الفرضية من انباث الاستعارة في درر الفوائد فانه فاض لما ذكره من شيء طي احد الطرفين في مطلق الاستعارة فراجعه

حمد علي محمد

١٢
قوله وتدقيق وهو اثبت بدقة فهو اثباتها بدليل مع دقة فهو اخص من التحقيق قال الكمال قد بعضهم التحقيق هنا بانه اثبات المسئلة بدليلها والتدقيق اثبات بدليل المسئلة بدليل آخر وهو تفسير ملايم لتعليق الشارح التحقيق بالمسائل والتدقيق بالدلائل وعليه فبينهما تباين ع

١٤
قوله طاويا حال من فاعل اشرعه اى من ناء حاولت حال مترادفة او مترادفة اى قاطعا المقال عن الاطالة والاعلال يقال طوى فلان عنك كشحه اذا قطعك ملا السلس

١٦
قوله ونعم الوكيل عطف على حسبى او على جملة وهو حسبى فيكون من عطف الانشاء على الاخبار وهو جائز عند بعضهم والقائل بالمنع وهو الاكثر لما بينهما من كمال الانقطاع الموجب للفصل يجيب بان المراد بالانشاء الكفاية لا الاخبار عنه تعالى بانه كاف فيكون من عطف الانشاء على الانشاء او باخبار مبتدأ في الثانى بقرينة الاول فيكون من عطف الاخبار على الاخبار ملا سلس

١٦
قوله ونعم الوكيل اى نعم الموكول اليه الذى هو توكل اليه جميع الامور و الوكالة الكفالة قوله ونعم الوكيل معطوف على مجموع جملة وهو حسبى

١٨
قوله ما تتعلق بالاعتقاد لكون تلك الاحكام اصلا بالنسبة الى ما تتعلق بكيفية العمل لكونها مبنى علم الشرايع والاحكام ملا سلس

٢٠
قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع والاحكام اى علم الفقه وهو العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من ادلتها التفصيلية ؟ وخرج بقيد العملية العلم بالاحكام الشرعية العلمية اى الاعتقادية كالعلم بان الله واحد وانه يرى في الآخرة حواشى ع
لا شك ان الحكم هنا وهو ثبوت الوحدانية غير متعلق بكيفية عمل ان متعلق وهو الوحدانية صفة للذات العلية ومعنى كونها اعتقادية ان متعلقها حصول علم بخلاف العملية فان متعلقها كيفية عمل وان كان ذلك علما حاصلا في القلب ايضا فمتعلق الحكم فيهما كيفية عمل وحصول علم والحكم الذى متعلقه الاول يسمى عمليا والذى متعلقه الثانى يسمى اعتقاديا وانما في بالمثال الثانى اعنى قوله وان الله يرى في الآخرة اشارة الى ان المسائل الاعتقادية قسمان ما دليله العقل كالمثال الاول وما دليله السمع كالثانى حاشية العلامة البنانى على شرح جمع الجوامع

٢٣
اى والعلم المتعلق بالثانية يسمى علم التوحيد والصفات فهو من العطف على معمولى عامل واحد وهو جائز عند الاخفش وغيره خلافا لسيبويه ومن وافقه ان العطف بجملة حذفت وبقى متعلقاها صدرها وعجزها على جملة ذكرت هى ومتعلقها ملا سلس

٢٥
قوله لليقين اى للعلم اليقين قال شيخ الاسلام اليقين العلم قبل والاولى عدم تقدير المضاف الى اليقين لانه يخفى ما في قوله هى ؟ من البراعة واحسن فان اليقين عرض والكل عرض جوهر فافهم انتهى حاشية ملا السلس

١٤
قوله تمهيد وهو في الاصل وضع الصبى في المهد والمقصود التوطئة للحق ليكون فهم بعدها اتم والحاصل وهو التسوية والاصلاح بكونها على وفق الحق وتلويح الصواب ملا سلس

١٥
قوله وهو حسبى اى محيى وكافى والاضافة لفظية فهو نكرة بدليل وصف النكرة به في قولك رأيت رجلا حسبى وفي الكشاف ما يرده فليراجعه ملا سلس

١٧
قوله اعلم ان الاحكام ؟ جمع حكم وهو هنا نسبة امر الى آخر ايجابا او سلبا لا ادراك وقوع النسبة اولا ووقوعها اذ لا يناسب قوله بعد فالعلم المتعلق بالاولى ؟ اذ بصير المعنى والادراك المتعلق بالادراكات وهو فاسد ولا خطاب الله المتعلق بفعل المكلف اقتضاء او تخييرا لانه يلزم عليه انحصار علم الكلام في الاحكام الخمسة وهو ممنوع والشريعة ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف على الشرع لان وجود البارى تعالى ووحدته لا يتوقفان على الشرع ملا سلس

١٩
قوله وتسمى اصلية اى احكاما اصلية واعتقادية كقولنا اى كدلول قولنا البارى تعالى واحد البارى عالم البارى قادر الى آخر ما حررته الكمال ملا سلس

٢١
قوله ملا انها قال الكمال ما هنا زائدة لتاكيد معنى ما بعدها وهو هنا التقليل الذى هو معنى اللام انتهى وقال البردعى ما هنا وفي ملا ان ذلك ؟ ان كانت موصولة كانت محذوفة العائد رفعا او صدرا اى لما ثبت من انها او لما هو لا يستفاد ؟ وقد لفت ونشر مرتب اى لما ثبت من انها ؟ او هو انها والا فهى زائدة ملا سلس

٢٢
قوله الا من جهة الشرع قال القاضى زكريا اى لا تدرك الا به بخلاف الثانية فان منها ما يستقل العقل بافادته كوجود البارى تعالى ووحدته ونحوهما من مسائل الاعتقاد المستفادة بادلة العقايد وان الاعتداد بالاحكام الاعتقادية باعتبار اخذها من الشرع وما فريدة لتاكيد التعليل المفاد بالام او مصدرية قال بعض الفضلاء هذا من قبيل ذكر المصدر وارادة اسم الفاعل ملا سلس ع

٢٤
قوله وقد كانت ؟ تمهيد لشرف هذا العلم وغايته المقاد بقوله بعد وبالجملة هو اشرف العلوم مع الاشارة الى الجواب بما يقال كيف دون هذا العلم مع انه لم يكن في عهد النبى صلعم ولا عهد الصحابة والتابعين ولو كان له شرف وغاية حميدة ما اهملوه

ودرر الفوائد في ضمن فصول هي للدين قواعد وأصول وأثناء صفة لفصول بوصف بروزها ثم اب التصفية ثم اي التصفية ثم
نصوص هي لليقين جواهر وفصوص مع غاية من التنقيح والتهذيب جمع فص وهو ما يتركب فيه الفصوص ثم بيانية ثم
ونهاية من حسن التنظيم والترتيب فحاولت ان اشرحه شرحا يفصل عطف على غاية ثم بكسر الفاء وتشديد اللام المفتوحة اسم فاعل من افعل الامر للاشتداد واستغلق ثم
مجملاته ويبين معضلاته * وينشر مطوياته ويظهر مكنوناته مع اي لالفاظ الكتاب ثم اي يبسط ويوزانه ثم بفتح الميم المقصد ثم
توجيه للكلام في تنقيح وتنبيه على المرام في توضيح وتحقيق للمسائل غب كل شيء عاقبته ثم جمع دليل على غير القياس والقياس ادلة ثم وهو ما يستدل به والاضافة للتخصيص ثم
غب تقرير وتدقيق للدلائل اثر تحرير * وتفسير للمقاصد بعد تمهيد هذه القرائن الخمس معطوفة على توجيه الكلام ثم مصدر ميمي بمعنى التقول ثم جمع مقصد ثم
وتكثير للفوائد مع تجريد فطاوعني الشيخ المقال عن الاطالة والاملال اي الارتفاع جعل الله اعلى على التراخي ثم
وهو الاقتصاد عن الحشو
ومتحافيا عن طرفي الاقتصاد والاطناب والاخلال * والله الهادي الى ضد النفي ثم اثر التوسط ثم وهو كون اللفظ زائدة ثم
سبيل الرشاد والمسؤل عنه نيل العصمة والسداد * وهو حسبي حقيقته اجتناب المعاصي مع التمكن منها ثم اي احكام او الاحكام التي ثم
ونعم الوكيل * اعلم ان الاحكام الشرعية منها ما تتعلق بكيفية العمل صفة موصوف محذوف اي احكاما فرعية وعملية ثم اي حالة وصفة وجوبية وحرمة وغيرها ثم
وتسمى فرعية وعملية ومنها ما تتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية اي التصديق بالاحكام التي تتعلق بكيفية العمل ثم اي احكام او الاحكام التي ثم
والعلم المتعلق بالاول يسمى علم الشرائع والاحكام لما انها لا تستفاد قيل لتقبل للتسمية بعلم الاحكام ثم اي علم الفقه والشرائع والاحكام ثم
الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها اي ما ذكر من التوحيد والصفات ثم فيكون من باب اطلاق المطلق على المقيد ثم
وبالثانية علم التوحيد والصفات لما ان ذلك اشهر مباحثه عطف على بالاول ثم اي الكلام فيكون من تسمية الشيء باسم اشرف اجزائه واشهرها ثم
واشرف مقاصده وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين

ودرر الفوائد في ضمن فصول هي للدين قواعد وأصول وأثناء
نصوص هي لليقين جواهر وفصوص مع غاية من التنقيح والتهذيب
ونهاية من حسن التنظيم والترتيب فحاولت ان اشرحه شرحا يفصل
مجملاته ويبين معضلاته * وينشر مطوياته ويظهر مكنوناته مع
توجيه للكلام في تنقيح وتنبيه على المرام في توضيح وتحقيق للمسائل
غب تقرير وتدقيق للدلائل اثر تحرير * وتفسير للمقاصد بعد تمهيد
وتكثير للفوائد مع تجريد فطاوعني الشيخ المقال عن الاطالة والاملال
ومتحافيا عن طرفي الاقتصاد والاطناب والاخلال * والله الهادي الى
سبيل الرشاد والمسؤل عنه نيل العصمة والسداد * وهو حسبي
ونعم الوكيل * اعلم ان الاحكام الشرعية منها ما تتعلق بكيفية العمل
وتسمى فرعية وعملية ومنها ما تتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية
والعلم المتعلق بالاول يسمى علم الشرائع والاحكام لما انها لا تستفاد
الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها
وبالثانية علم التوحيد والصفات لما ان ذلك اشهر مباحثه
واشرف مقاصده وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين

اي الالفاظ التي في ضمن الفصول والفصل عبارة عن انقطاع كلام عن كلام آخر اعم من ان يكون بلفظ او لا دة س

حال بين صيرها اوظرف قيل التوجيه ايراد الكلام مناقبا الكلام الخصم س

وهو الانفراد عن الحشو س

اي الآلة به لاجل السبع والا فالاولى الاتيان بدل بالجار فانهم وهو لغة الخلط س

عطف على قوله للاستفتاح ثم

توطئة وتمهيد لبيان شرفه ثم

---

١ قوله ودرر الفوائد الخ اصل قال الفاضل الكنتي اصل الاصول على الفروع من حيث انه يتشعب عنه ويتفرع عليه غيره عطف التفسيري قال وقيل اصل الشيء ما منه الشيء وجوده ان كان محسوسا كالنواة للنخلة او معقولا كالدليل للمدلول وقيل اصل الشيء ما يبتنى عليه غيره وقيل ما يستند وجود الشيء اليه وقيل ما يحتاج اليه الشيء في قيامه وقيل ما يتفرع عليه غيره وقيل ما منه الشيء وجد وفيه شيء وقيل ما يبتنى عليه الشيء فهما متغايران وقيل ما يستند الشيء في وجوده اليه فهما متغايران ح انتهى ويظهر من هذه التعاريف ان الاصل قد يكون بمعنى القاعدة وقد يكون بمعنى الدليل وقد يكون بمعنى الراجح وقد يكون بمعنى المستصحب وقد يكون بمعنى الصورة المقدرة وقد يكون بمعنى الصفة وقد يكون بمعنى القياس وقد يكون بمعنى الاستصحاب وقد يكون بمعنى الاصل في الاصطلاح وقد يكون بمعنى الاصل في اللغة وقد يكون بمعنى الاصل في العرف وقد يكون بمعنى الاصل في الشرع وقد يكون بمعنى الاصل في العقل وقد يكون بمعنى الاصل في القياس وقد يكون بمعنى الاصل في الاستصحاب وقد يكون بمعنى الاصل في الاصطلاح

رضوان الله عليهم اجمعين ❊ لصفاء عقائدهم بركة صحبة النبي
صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه ❊ ولقلة الوقايع و
الاختلافات ❊ وتمكنهم من المراجعة الى الثقات ❊ مستغنين
عن تدوين العلمين وترتيبهما ابوابا وفصولا ❊ وتقريب مقاصدهما
فردوا واصولا ❊ الى ان حدثت الفتن بين المسلمين ❊ وغلب
البغي على ائمة الدين ❊ وظهر اختلاف الآراء ❊ والميل الى البدع
والاهواء ❊ وكثرت الفتاوى والواقعات ❊ والرجوع الى العلماء
في المهمات ❊ فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط
وتمهيد القواعد والاصول ❊ وترتيب الابواب والفصول
وتكثير المسائل بادلتها ❊ وايراد الشبه باجوبتها ❊ وتعيين
الاوضاع والاصطلاحات ❊ وتبيين المذاهب والاختلافات
وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه
ومعرفة احوال الادلة اجمالا التي افادتها الاحكام باصول الفقه
ومعرفة العقائد عن ادلتها بالكلام لان عنوان مباحثه كان
قولهم الكلام في كذا وكذا ولان مسئلة الكلام كانت اشهر مباحثه وا

١ قوله لصفاء مع ما عطف عليه علة لقوله مستغنين قدم عليه لكونه مبنى الحكم آو لان الغرض متعلق به لا بالحكم
٢ اى علم الكلام والفقه فالتفصيل الاول علم استغنوا عنه والثاني علم استغنوا به
٣ قوله فردوا واصولا يمكن ان يكون المراد بالاصول مهمات المسائل وبالفروع ما عداها ملاس
٤ قوله الآراء جمع الرأى وهو استخراج الفروع من الحدود ملاس
٥ عليه الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين حلمه ملاس
٦ قوله والواقعات قيل لو قدم الواقعات آو ادخل اللام عليها لكان اولى ويرد على الاول بفوات السجعة والثاني بانه ليس فيه التصريح بكثرة الواقعات ملاس
٧ قوله واشتغلوا هذا ناظر الى علم التوحيد وقيل الاستدلال انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر آو بالعكس من الحدود والنظر والاستدلال والفكر والاكتساب بمعنى واحد انتهى قال الكستلي بالنظر والاستدلال لاستحصار المسائل الكلامية وضبطها وتدوينها والمراد الاشتغال بها على الوجه المتعارف فيما بينا من تحرير الدلائل وتلخيص المقاصد ع
٨ قوله والاجتهاد هذا ناظر الى علم الشرايع والاحكام وهو مشتمل على فروع الفقه واصوله قال شيخ الاسلام و الاستنباط عطف تفسير للاجتهاد ومعناها اخراج الاحكام الشرعية من ادلتها التفصيلية انتهى وقال البخاري الاستنباط اخراج الحكم من الدليل معلوما كان ذلك الحكم آو مظنونا فعلى هذا الاستنباط اعم لانه يكون في الفقه والعقائد و غيرها والاجتهاد لا يكون الا في الاول ملاس
٩ وان كان الوضع اعم والاصطلاح اخص لان قوله تعيين تخصيص للوضع ويجوز ان تبقى الاوضاع على عمومها ويراعى تجديد ما من التعيين لتصح الاضافة وح فهو عطف خاص على العام نحو قوله تعالى تنزل الملائكة والروح ملاس
١٠ قال الكستلي اى سموا الملكة التي حصلت لهم من تتبع المآخذ وتامل ما ورد مع معرفة مواقع الاجتهاد وشرائط الاستنباط فسموا بها من معرفة جميع الاحكام العملية عن ادلتها ولو بعد عين انتهى ملاس
١١ قال شيخ الاسلام تحصيل الادراك وتحصيل المتعلق فعين بسمية حال من المعرفة اى حالكونها معرفة الاحكام وتحصيل المتعلق فعين بسمية اى المعرفة عن الادلة وتحصيل المتعلق فعين بسمية اى المعرفة عن الادلة التفصيلية انتهى
١٢ قال شيخ الاسلام اى بالاستدلال فخرج التقليد فانه ليس بعلم ولا فقه وقال البرذعي وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس المختلف فيها وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس المتفق عليها وقال الدبوسي ه

واكثر نزاعا وجدالا حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق
اى ولان هذا العلم بوجد قدرة على التكلم — اى يكون القران مخلوقا
لعدم قولهم بخلق القرآن * ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق
اى كعلم المنطق — عطف على في تحقيق
الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة * ولانه اول مايجب
اى ولان هذا العلم — اى يعلم الكلام — جمع خصم
من العلوم التي تعلم وتعلم بالكلام فاطلق عليه هذا الاسم لذلك
اى يعلم الكلام — اى تميز الرعما عداه — عطف على المباحثة
ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزا * ولانه انما يتحقق بالمباحثة قوارا
اى هذا الاسم — لانه يكفي فيه الظن بخلاف الاعتقاد فانها لاتفيد الا اليقين
الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب
تمييز من الاكثر وقولا ونزاعا عطف على خلافا — اى الى علم الكلام
ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا فيشد افتقاره الى الكلام مع
اى هذا العلم — اى على نفي الفين — اى هذا العلم — اى احتياجه
المخالفين والرد عليهم * ولان قوته اولته صار كانه هو الكلام
بيان لما في باعداه — اى للكلام الاقوى — اى الاقوى
دون ماعداه من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام
اى لابتناء هذا العلم — صفة وضعت على غير من هي له لدلالة ما — دون غيره
ولانه لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية
بفتحين لمجة يقال تخلفل الماء في الشجر اذا تحلبا وتغلغل اذا تحرك قال شيخ الاسلام اى دخولا
اشد العلوم تأثيرا في القلب وتغلغلا فيه فسمي بالكلام المشتق
اى بسبب الخلافية اى بسبب الاختلافات — بسكون اللام
من الكلم وهو الجرح وهذا هو كلام القدماء * ومعظم خلافياته
اى المسمى بهذا الكلام بهذه الوجوه المذكورة هو كلام القدماء
مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة
اى المعتزلة — متعلق بالخلاف ويحتمل انه منصوب على المصدر
استنوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه
قيل لا باطنها غالبا — عطف على ورد
جماعة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين في باب العقائد

واكثر نزاعا وجدالا حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق
اى ولان هذا العلم بوجد قدرة على التكلم — اى يكون القران مخلوقا
لعدم قولهم بخلق القرآن * ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق
اى كعلم المنطق — عطف على في تحقيق
الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة * ولانه اول مايجب
اى ولان هذا العلم — اى يعلم الكلام — جمع خصم
من العلوم التي تعلم وتعلم بالكلام فاطلق عليه هذا الاسم لذلك
اى يعلم الكلام — اى تميز الرعما عداه — عطف على المباحثة
ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزا * ولانه انما يتحقق بالمباحثة قوارا
اى هذا الاسم — لانه يكفي فيه الظن بخلاف الاعتقاد فانها لاتفيد الا اليقين
الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب
تمييز من الاكثر وقولا ونزاعا عطف على خلافا — اى الى علم الكلام
ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا فيشد افتقاره الى الكلام مع
اى هذا العلم — اى على نفي الفين — اى هذا العلم — اى احتياجه
المخالفين والرد عليهم * ولان قوته اولته صار كانه هو الكلام
بيان لما في باعداه — اى للكلام الاقوى — اى الاقوى
دون ماعداه من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام
اى لابتناء هذا العلم — صفة وضعت على غير من هي له لدلالة ما — دون غيره
ولانه لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية
بفتحين لمجة يقال تخلفل الماء في الشجر اذا تحلبا وتغلغل اذا تحرك قال شيخ الاسلام اى دخولا
اشد العلوم تأثيرا في القلب وتغلغلا فيه فسمي بالكلام المشتق
اى بسبب الخلافية اى بسبب الاختلافات — بسكون اللام
من الكلم وهو الجرح وهذا هو كلام القدماء * ومعظم خلافياته
اى المسمى بهذا الكلام بهذه الوجوه المذكورة هو كلام القدماء
مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة
اى المعتزلة — متعلق بالخلاف ويحتمل انه منصوب على المصدر
استنوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه
قيل لا باطنها غالبا — عطف على ورد
جماعة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين في باب العقائد

قوله فاطلق عليه اى على علم الكلام هذا من اطلاق السبب بمعنى ان الكلام اى التلفظ سبب لتعليم العلوم وتعلمها وكان سببا لها في الجملة كما يقال فلان اكل الدم اى الدية فاكلم سببها ملاس

اى يكون علم الكلام اول مايجب اولانه انما يعلم ويتعلم بالكلام ولما كان هذا الوصف غير مختص بهذا العلم بل يعمه وغيره من العلوم اشار الى وجه اختصاص بالتسمية المذكورة بقوله ثم خص الخ

ملاعب

اى بعد الاطلاق لعلاقة تنتفي العموم فافهم كانه قيل ان ما ذكرته انما يقتضي جواز اطلاق هذا الاسم عليه لا تخصيصه فما وجهه ملا الناس ع

قال شيخ الاسلام هو وما بعده عطف على لان عنوان مباحثة او على تميزا ويكون هو وما بعده علة للتخصيص في قوله ثم خص ولم يطلق على غيره ملاس

في كونه اكثر من الفقه نظر وتردد قال القرمي من قبيل تسمية الشئ باسم مايفتقر اليه وهو قريب من تسمية المسبب باسم السبب والظاهر ان العلاقة في هذه التسمية هي التزوم عادة حاسه ملاس

قال شيخ الاسلام اى تدوين كلام القدماء هو هذا المقدار وهو مايفيد معرفة العقائد من غير خلط بشئ فيه كما فعله المتأخرون انتهى قيل في وجع الضمير ثلثة اراء اى رجوعه الى التدوين وآل مايفيد معرفة العقائد من غير خلط وآلى الملكة وهذا الثالث مشى عليه الكستلي بناء؟ وقال العصام اى المسمى بالكلام بهذه الوجوه هو كلام القدماء واما تسمية كلام المتأخرين كلاما فمن تسمية الكل باسم الجزء وبيان وجه تقديم وجوه التسمية على بيان كلام المتأخرين ملا الناس

قال العصام الخلاف مع جمع المعتزلة مع قلة من الفرق الاسلامية مع الفرق كلهم ما عدا الاشاعرة والماتريدية ثم اعلم ان بعض الفضلاء اراد ان يجعل الخلاف مع الفرق كلهم ما عدا الاشاعرة والماتريدية ثم اعلم ان بعض الفضلاء اراد ان يجعل الخلاف مع الفرق كلهم ما عدا الاشاعرة والماتريدية ثم اعلم ان بعض الفضلاء اراد ان يجعل الخلاف مع الفرق كلهم ما عدا الاشاعرة والماتريدية

مصدر بحذف الفعول منصوب على الحال من المجرور اى الحق

الاسلامية اى اعظم خلافيات كلام القدماء كائن مع الفرق الاسلامية مخصوصا مع المعتزلة فان الخلافات معهم اكثر وهذا اجمع من ان يكون خلافا او وفاقا

حضوصا مكررة في قوله الفاضل القرمي الخ

قوله وجرى عطف على ورد تجعلهم يعملون بظاهر قال العصام اى قولا بان معناه كذا وكذا دون ظاهر الكلام غير ظاهر

تخصيص بظاهر السنة

وذهب اهل البصرة الى انه افضل التابعين مطلقا

قوله وثبت عطف تفسير

بين الايمان

والكفر لان الاعراف لانه بهذا واسطة بين الجنة والنار وان اهلها من المستورين حسناته وسيآته لكن مآلهم الى الجنة فليست دار خلد وقيل من اهل الاعراف والمعتزلة لا يقولون بشيء من ذلك قال العصام اولاد اطفال المشركين على ما قال بعض او من مات على فترة على ما قال بعض ع

قال شيخ الاسلام لا يقال الحسن يثبت المنزلة بين المنزلتين نقول انه مرتكب الكبيرة منافق ليس بمؤمن ولا كافر كما يأتي لانا نقول النفاق كفر خفي والكافر عند الاطلاق ينصرف الى المجاهر فالنفي في قوله ولا كافر نفي للكفر الظاهر فلا منزلة بين المنزلتين عند الحسن على انه قد حكي عنه الرجوع في ذلك الى القول بانه مؤمن عاص ملاس

قال شيخ الاسلام علة تسمية انفسهم اصحاب التوحيد واتما نفوها قرأ من بعد والقدماء واجيب بان الممتنع تعدد الذوات القديمة لا الصفات على ان توحيدهم يبطل عدلهم وعدلهم يبطل توحيدهم اما الاول فلانه اذا لم يقم به تعالى صفة لم يكن متكلما فلم يكن آمرا ولا ناهيا وكان التعذيب منه على بعض الافعال ظلما على زعمهم فلم يكن عدلا واما الثاني فلان افعال المخلوقين اذا كانت بخلقهم كان لله شركاء في الخلق فلم يتم التوحيد الحقيقي ملاس

قال العصام الثواب هو المنفعة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالتعظيم والاجلال والعقاب المضرة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالاستحقاق نافلا عن بعض الشروح

كراماوي

هو علي بن اسماعيل بن ابي بشر اسحق بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى عبد الله ابن قيس الاشعري الصحابي الملس

قوله وشبثوا باذيال الفلاسفة التشبث التعلق والتعلق باذيال الفلسفي كناية عن فتارة رتبتهم وسفاهتها وبناء امرهم عليه ليس على وجه الاتقنات والاحكام واشارة الى وتاءة مذهبهم ملاس

قال العصام وما ذكره في ثلثة اخوة يجوز في كل ثلثة اخوة كانت اولا او العكس ليس بمطبع اي مفاد للمرود لا عاص لانه ليس بمأمور منه

قيل اعلم ان اعتزل ان استعمل بمعنى يكون بمعنى اعرض والا يكون بمعنى ترك ملا

لان بوجد التصديق القلبي منه

لان الاعمال جزء من الايمان عند المعتزلة

اي الموجودة القائمة بذاته تعالى وقد وافقوا فيه الفلاسفة حيث اثبتوا صفات ذاتية قائمة بذاته تعالى ثابتة ونفوا الاضافية ملا

قال العصام وما ذكره في ثلثة اخوة يجوز في كل ثلثة اخوة كانت اولا او العكس ليس بمطبع اي مفاد للمرود لا عاص لانه ليس بمأمور منه

وذلك لان رئيسهم واصل بن عطا اعتزل عن مجلس الحسن البصري

اي كونهم اول فرقة سموا بالمعتزلة وقيل لقوله اعتزل عنا اي تنحى هاربا

رحمه الله بقرر ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وثبت

والتقرير الاثبات بقال قرر بالمكان اي ثبت واقره وقرره اي اثبته حال كونه مقررا ان مرتكب

المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة

والاسطة بين الكفر والايمان ضد الجور اي اعرض عنا

وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب

عطف على ثواب اي وبوجوب عقاب عطف على قولهم اي عنه تعالى

المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه

توغل في البلاد والعلم وآوغل اذا ذهب وبالغ وابعد ملا جمع زعيم

ثم انهم توغلوا في علم الكلام وشبثوا اباذيال الفلاسفة في كثير من

اي اشتهر وانتشر بضم الجيم وتشديد الباء الجيا قرية من قرى البصرة

الاصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى ان قال الشيخ

ابو الحسن الاشعري لستاذه ابي علي الجبائي ما تقول في ثلثة اخوة

عطف على احدهم اي وهات الآخر عاصيا ومات الثالث ايضا اي اي شيء تقول في

مات احدهم مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا فقال الاول

لان حقه مستحق على الله ليتفضل المطيع بطاعته ملا اي بين الاخوة الثلثة

يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا

انه في الجنة والا تفضيل ليس بواجب عليه تعالى والصغير في الجنة مع انه ليس يثاب

يعاقب قال الاشعري فان قال الثالث يا رب لم امتني

نافية اي في الدنيا اي يوجد انيتك اي امرك بالعبادة

صغيرا وما ابقيتني الى ان اكبر فاؤمن بك واطيعك فاوجل

اي الجبائي مقبول قول يكبر الصاد وبفتحها الجنة

الجنة فقال يقول الرب اني كنت اعلم منك لو كبرت لعصيت

والا ورد لك مونتك صغيرا وكذا امتك في حال صغرك

فدخلت النار فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا قال الاشعري

الذي مات عاصيا بعدم مخالفة امرك

فان قال الثاني لم لم تمتني صغيرا لكي لا اعصى لك فلا اوخل النار ما

قال شيخ الاسلام الحق ان الجنة والنار مخلوقتان الآن لقوله تعالى اعدت للمتقين وقوله اعدت للكافرين ورد

بالنسبة الى الحس من غير ان يلزم منه ان لا يكون الجنة والنار الآن مخلوقتين

وقد اجيب عن ذلك على وجوب الاصلح على الله تعالى بان الاصلح هو الاصلح بالنسبة الى العبد

وهو من اكبار المعتزلة

وقد اجيب عن ذلك على وجوب الاصلح على الله تعالى بان الاصلح هو الاصلح بالنسبة الى العبد

وهو من اكبار المعتزلة

وهذا الجواب ايضا مردود

وقيل ان الاصلح على الله تعالى بالنسبة الى العبد في الدنيا لا في الآخرة

وقيل ان الاصلح على الله تعالى بالنسبة الى العبد في الدنيا لا في الآخرة

وهذا الجواب ايضا مردود

ماذا يقول الرب ✻ فهبت الجبائي وترك الاشعري مذهبه

الجبائي الاشعري

واشتغل هو ومن تبعه بابطال رأي المعتزلة واثبات ما ورد به السنة

ومضى عليه الجماعة فسموا اهل السنة والجماعة ✻ ثم لما نقلت

الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد على

الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة

ليحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها وهلم جرا الى ان اورجوا

فيه معظم الطبيعيات والالهيات ومخاضوا في الرياضات

مباحث احوال المجردة عن المادة في الذهن فقط

حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات

وهذا هو كلام المتأخرين ✻ وبالجملة هو اشرف العلوم لكونه اساس

الاحكام الشرعية ✻ ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته

العقائد الاسلامية ✻ وغايته الفوز بالسعادات الدينية

والدنيوية ✻ وبراهينه الحجج القطعية ✻ المؤيد اكثرها بالادلة

السمعية ✻ ومانقل عن بعض السلف من الطعن فيه

والمنع عنه فانما هو للمتعصب في الدين ✻ والقاصرة عن

تحصيل اليقين ✻ والقاصد الى افساد عقائد المسلمين

قيل لو قال الجائي في الثالث ان الايجاد والابقاء والاعدام ليس مما يجب على الله بل الواجب هو اللطف حتى لم يرد عليه الالزام كما عطاء العقل تميزه بسببه عن شره والقدرة لتختار خيره عن شره وارسال الرسل ليهديهم الى الخير والحق فانهم اوجبوا ذلك فقالوا ان التكليف بالطاعة ✻ اعطاء اسباب تحصيلها فيجب عليه تعالى تركه بمقتضى حكمته رتقه

والكلام الذي لم يتمثله بها هو كلام القدماء

ملاس

قوله ومن تابعه كأبي العصام وكان ان يجعل الماتريدية في الضلال وان كان الاخيرون خالفين في بعض كما لا يخفى وانما ذكر ابن الهمام ان ما ذكره الاشعري هو الذي عليه اكثر اصحابه ليفيد ان ما ذكره ليس مذهبا له فقط بل هو مذهب اكثر اصحابه

قوله ومن يكون في غاية العلم ملاس

وناقلها ابو نصر الفارابي الى العربية اعني الحكمة فيمكن ان يكون اطلاق الفلسفة عليها اعني على العلم والعالم بالاشتراك ويمكن ان يكون اطلاقها على العلم بتقدير مضاف اي علم الفلسفة بخلاف العالم مع الكمال

قال شيخ الاسلام الهم بمعنى تعالى وهو مركب من ها التنبيه ومن لم اي ضم نفسك الينا واستعمل استعمال البسيط يستوي فيه الواحد والجمع والمذكر والتأنيث عند الحجازيين قاله في القاموس وجرا مصدر جرى والمعنى صار لسان حالهم يقول تعالوا جرا واخلط الفلسفة بالكلام جرا انتهى قال ابن هشام واذ قد اتينا على حكاية ٩ فنقول هلم هذه القاصرة التي بمعنى انت وتعال الا ان فيها تجوز بين احديهما انه ليس المراد بالاتيان ههنا المجيء الحسي بل الاستمرار على الشيء والمداومة عليه كما تقول امش هذا الامر وسر على هذا المنوال ٢ والثاني انه ليس حقيقة المراد الطلب حقيقة وانما المراد الخبر وعبر عنه بصيغة الطلب كما في قوله تعالى ولتحمل خطاياكم فليمدد له الرحمن مدا وجرا مصدر جره يجره اذا استجته ولكن ليس المراد الجر الحسي بل المراد النعيم كما استعمل السحب بهذا المعنى الا ترى انه يقال هذا الحكم مسحب على كذا اي شامل له فاذا قيل كان ذلك عام كذا وهلم جرا فكانه قيل واستمر ذلك في بقية الاعوام استمرارا اردت استمر مستمرا على الحال المذكورة وذلك ماش في جميع الصور

من حاشية الملا على شرح الشمسية

٥ اي مباحث علم الرياضي وهو علم يبحث فيه عن احوال المعلومات المجردة عن المادة في الذهن فقط ومباحثه مباحث المجردات عن المادة في الذهن فقط وهي تشتمل على عشرة علوم ؟ ملاس

٦ قوله وبالجملة اي سواء كان الكلام كلام القدماء او كلام المتأخرين والفرق بين في الجملة وبالجملة ان الثاني يستعمل في الكثرة والاول في القلة برد علي

٧ وجه شرفه بخمسة امور ظاهرة من كلامه الاول ان منها يرجعان الى راسها وهو نفاسة الغاية وفيها شرفه كما في المواقف ثلثة فقط المعلوم والغاية والغاية الادلة لكونه اساس لانه ما لم تثبت وجود صانع حكيم قادر مرسل الرسول ومنزل الكتب لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه واصوله فتكلمها

٨ قال الشارح في شرح المقاصد ان مهمات علم الكلام ثلثة الالهيات والنبوات والسمعيات ثم ان غاية هذا العلم اما نفس الايمان والتصديق بالاحكام الشرعية من حيث انها كذا كما هي غاية علم الكلام فالاخذ فيها في شرح المقاصد ؟ ملاس

٩ قوله حتى حتى روى عنهم ان ابليس كان اعلم الكفار فقال شيخ الاسلام والحق جواز الصلوة خلف المتكلم لان الكفر ليس بلازم مذهبهم وان كان لازما فانه يعني ان المتكلم لا يكفر بما ذكر من الشرك لانه يعتقد ان الله واحد ليس كمثله شيء وانما يكفر بما ذكر من التشبيه والتجسيم وهو لا يعتقد ذلك ولانه يعتقد ان الله موجود عالم قادر متكلم الى غير ذلك من الصفات التي يثبتها المتكلمون ويعتقد ان الله منزه عن الجسمية والتحيز والجهة وغير ذلك من الصفات التي ينفيها المتكلمون ف

والحائض فيما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين وآرائهم الباطلة كلها؟ قال رسول الله ﷺ اعظم الناس خطاء يوم القيمة اكثرهم خوضا في الباطل

فكيف يتصور المنع عما هو اصل الواجبات واساس المشروعات

اي كالبحث عن كيفية وجود الباري وصفاته وكيفية خلق العالم وكيفية البعث بعد الموت

ثم لما كان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود الممكنات والمحدثات

معطوف على وجود الصانع الحاكم الذي قبله والذي بعده بحسب الحياة والعلم والقدرة وغيرها

على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله ثم منها الى السمعيات

جواب لما ... اي صانع تعالى ... اي تقدس عما يضاد هذا الكتاب

السمعيات * ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد

عطف على وجود ما يشاهد ... بقوله قال اهل الحق او ... اي العلم

من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها ليتوسل بذلك

اي ليتوصل ... اي الحق ... وتوحيده وصفاته وافعاله

الى معرفة ما هو المقصود الاهم فقال (قال اهل الحق) وهو الحكم

اي الموافق ... اي الخارج ومذهب نفس الامر ... اي الاديان الملة ... اي الطريقة

المطابق للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب

والمراد بالقول ههنا المركب الخبري ... بالعقيدة ما ربط عليه القلب وجزم به

باعتبار استثمالها على ذلك ويقابله الباطل واما الصدق فقد

اي اطلاق الحق على كل من هذه الاربعة باعتبار الاشتمال المذكور حقيقة ... اطلاقا بالحقيقة

شاع في الاقوال خاصة ويقابله الكذب * وقد يفرق بينهما

اي بحسب الاستعمال ... اي النطق ... او التصديق ... عطف على الحق ... المطابقة تعتبر في الصدق

بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق

اي اذا عرفت الفرق بينهما ... الواقع في الكلام الخبري

من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقته الواقع

عطف على فمعنى ... اي ما يعتقده حقايق الاشياء ... اي في الخارج

ومعنى حقيقة مطابقة الواقع اياه (حقائق الاشياء ثابتة

اي الحق مبالغة ليس الصدق فيه هذا الفرق ظهر ايضا وجه اختيار الحق على الصدق

حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو كالحيوان الناطق للانسان

اي نعني بالحقيقة ما يحصل بالحد الذاتي ... بقولنا ما به الشيء هو هو ... بحسب التصور ... بدون قيد التصور

بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه

فقوله على الاستدلال قال العصام الاولى للاستدلال

وايضا يوجد الاستدلال بوجود الحادثات بطريق الاستدلال بالحدوث او الحدوث مع الامكان كما هو ظاهر العبارة هو ما ذكر بطريق الحكم قال الاستدلال بالامكان وهو

مثل التخيل والترديد

وغيرها والمراد بصفاته في المجملة وكذا افعاله او بعضها سمعيات كالكلام وحشر الاجساد فرجع

كمعجزات الانبياء وكرامات الاولياء واحوال القبر واعادة الروح الى الاجساد والسؤال وغير ذلك من الامور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة او يتوقف على السمع كالمعاد واسباب السعادة والشقاوة من الايمان والكفر والطاعة والمعصية والحشر والميزان والحساب وغير ذلك محمي الدين

واهل الحق هم الذين ما يثبتون ما هو الحق عند الله تعالى بالحق والبرهان وهم اهل السنة والجماعة فانهم يثبتون الحق وانما قدم هذا الفصل على غيره لان ما بذكر بعده من اثبات حدوث العالم وغيره موقوف على العلم بان الاشياء حقيقة فان واحدا لو لم يعلم حقيقة الاشياء وصيغة العلم وحقيقة القديم والمحدث لم يكن الكلام معه جائزا قال الفاضل المحقق مولانا قطب الملة والدين في شرح مقامات العارفين اعلم ان السعادة العظمى والمرتبة العليا للنفس الناطقة هي معرفة الصانع بالله من صفات الكمال والتنزيه عن النقصان وبالجملة معرفة المعاد والمبدأ او رمضان عف

هذا اشارة الى شيئين احدهما ان اطلاق الحق على المذكور بطريق المجاز المرسل لتسمية المشتمل باسم المشتمل والثاني بطريق الحقيقة المشتركة فيكون هو اشارة الى سبب التسمية قال مولانا احمد قوله باعتبار اشتمالها اشعر بان اطلاق الحق على الامور المذكورة بطريق المجاز والعلاقة هو الاشتمال انتهى تامل وجهه في ادعائهما احتمال المجاز فرمحي

قال العصام بعد دائرة الحق اوسع اذ يحيط بالاحيط به الصدق فلذا اختير على الصدق ليذهب نفس السامع وصف اهل الحق كل مذهب ممكن وقال شيخ الاسلام اشارة الى ان الصدق اخص من الحق مطلقا والا انه قد يطلق على غير القول من الاربعة المذكورة فيكون مساويا للحق وقد يطلق على غير الاربعة وطلاقا شايعا عند جماعة خاصة

ملا الكس عف

الظاهر انه مصدر بمعنى خصوصا فهو من المصادر التي جاءت

على فاعلية والعاقبة كالعافية ... اي مفعول مطلق ... اي نعني خصوصا

منصوب على انه مفعول مقدر ... اي الحكوم العليه

فعل محذوف تقديره ... اي اعني

والمطابقة ... كما فسر الشيء بما يجاب عن السؤال بكم هو ... مشتقة من ما هو

بناء على القول بجواز اشتقاق المقاصد لفظ الشيء ما يجاب عن السؤال بما هو ... ملا الكس

كان ان المكية ... العصام وقد اجمعوا على ان الكلام اعم من الحقيقة ... اي الشيء ... ما يخبر عنه ... ما يخبر به ... ما يخبر عنه

قال شيخ الاسلام ثم ينتقل من القائم ولوازمه ... اي من الاستدلال على وجودها الى سائر التتميمات ... ردحي

المراد بالحكم ههنا النسبة الخارجية فلا تتصف بالحق والصدق ونقيضهما شيء من المركبات التقييدية والانشائية من حيث مفهومها بل باعتبار ما يشعر به الاول ولتستلزمه الثانية من النسبة الخبرية ... ملا الكس

فيه اشارة الى انهما متساويان وان بينهما فرقا اعتباريا ... ملا

فظره عن خصوص على المتقين ولم يتعرف طريق الاستدلال وكيفية اثبات المطلوب وما يراعى شرائط الانتاج حتى الرقاية فيوای نظره القاصر الى فساد العقيدة ... صدر الدين

فوقع ما كان؟ اجيب سؤال مقدر وتحوان يقال المقصود الاهم من علم الكلام هو وجود الصانع تعالى وصفاته وتوحيده واخلاصه وسائر المسائل المتعلقة بها فلم صدرها بغيرها فاجاب عنه بقوله ثم لما كان؟

والنفس بحقيقتها ان يصدر الخ بهذا الكتاب بهذه الاشياء فلم صدرها بغيرها فاجاب عنه بقوله ثم لما كان؟ ملا الكس

منه ٢ حيوان الناطق فان تصوّر المجمل لايستلزم تصوّر
المفصّل وانما لايمكن تصور الحيوان الناطق بدون تصور
الانسان لعدم امكان تصوّر المفصّل بدون تصوّر المجمل
فبناء الكلام على ابهام العكس ٩ منه

واعلم ان الحقايق الكلية لا وجود لها الا في الاذهان اذ لها وجود بالضرورة وليس في الاعيان اذ كل موجود في الاعيان فهو شخص ولا شئ من شخص بكلي فلا شئ من الموجود في الاعيان بكلي فلا شئ من الكلي بموجود في الاعيان ولا يعارض ذلك بان الحقايق الكلية لا وجود لها الا في الاعيان اذ لها وجود وليس في الاذهان اذ كل موجود في الاذهان فهو صورة شخصية في نفس شخصية ولا شئ مما هو صورة شخصية في نفس شخصية بكلي لانا نسلم انه لا شئ مما هو صورة شخصية في نفس شخصية بكلي لانا نعني بكون الشئ كليا مطابقته لما لكل واحد واحد من اشخاصه والصورة الذهنية كذلك بخلاف الموجود في الخارج فانه لا يكون مطابقا لشئ من الاشياء اصلا ضرورة هكذا قيل وفيه نظر لان بعض الجزئيات قد يكون مطابقا لبعض

سرح حكمة العين

والموجود في الذهن موجود في الخارج لان الذهن من الموجودات الخارجية وكل ما يكون موجودا في الموجود في الخارج يكون موجودا في الخارج فعلى هذا لا ينقسم الوجود الى ذهني وخارجي بان يتحقق الوجود الذهني دون الخارجي في صورة ما بل كل وجود في الحقيقة وجود خارجي الا ان الماهيات كالانسان والحجر والشجر تارة توجد قائمة بنفسها وتارة توجد في النفس والاول يسمى بالوجود العيني والثاني بالوجود الذهني وان كان كل منهما وجودا عينيا قيل لتوضيح هذا لزم ان يكون الممتنعات موجودة في الخارج ضرورة وجودها في الذهن عند تصورنا اياها قلنا لا نسلم ذلك وانما يلزم ذلك ان لو كان الحاصل عند تصورها هي بعينها وليس كذلك بل صورتها على معنى انه يحصل منها صورة مطابقة لها في الذهن بحيث لو وجدت في الخارج اي قائمة بنفسها كانت هي بعينها لا بقال الاعراض غير قائمة بنفسها لقيامها بمحالها فيلزم ان لا يكون من القسم الاول اصلا لانا نقول ان المراد بقيامها بنفسها عدم القيام بالنفس وما لا يقوم بالنفس قد يقوم بغيرها سح حكمة العين ع

١٠ اي انا ذلك المشهور الموصوف بالكمال وشعري ملكوصوف بالبلاغة وهذا المعنى ليس بسديد اذ قولنا حقائق الاشياء ثابتة وواجب الوجود موجود لان المراد به ان المسمى بحقائق الاشياء ثابتة في الواقع اي كل ما له نسبة حقيقة من الحقايق وتطلق عليه اسما من الاسماء كالارض والسماء وغيرهما اشياء موجودة في الخارج فظهر ان ليس المراد ما هو المراد بذلك رمضان احمدي عف

١٢ وجه العنوان ان المغايرة بين الموضوع والمحمول شرط في افادة الحكم الثابت في حال ثبوت المحمول للموضوع وقد انتفى كما صرح به الفريري في حواشيه وتقرضه البروي من وجهين واجب عنهما فراجعه ملا الدرس

١٢ يعني لو كان التسامح عاما بالاتحاد من حيث الجسم يفيد الحكم بالحيوانية والعكس من حيث الشعور لا نطلق لا يفيد لان الموضوع يشتمل على المحمول كذلك وكذا الحكم في قولنا حقائق الاشياء ثابتة وواجب الوجود موجود فان الحقايق وواجب الوجود اذا اخذا من حيث انهما موجودان في الخارج يكون الحكم بالثبوت والوجود لغوا وان لم يؤخذا من حيث انهما موجودان بالذهن والحكم عليهما بالثبوت والوجود الخارجيين لم يكن الحكم المذكور

٢٥ قوله فانه من العوارض قال العصام اما ان يرجع الى مثل الضاحك والكاتب واما ان يرجع الى ما يمكن تصور الانسان بدونه مطلقا وحينئذ يحتاج الى تخصيص ما في قوله ما يمكن بالجميع ليصح قوله من العوارض ويتجه عليه انه يستفاد منه ان العرضي محمول يمكن تصور الشئ بدونه فيدخل فيه الذاتي لانه يمكن تصور الشئ بدونه بان يتصور بوجه ما ؟ صلاح الدين

اي الطبايع الكلية فهو اشارة الى وجود الكلي الطبيعي في الذهن سهـ

فيلزم ان يكون في الاذهان اذ لا واسطة تامل فيض الله

او شخصية الحال ليستلزم شخصية المحل سهـ

٤٥ قوله ربما يحتاج ؟ قال البردعي قوله ربما ؟ تاكيد لقوله مفيد والمعنى انه مفيد بل قد يكون محتاجا الى البيان يعني ليس بديهيا وهذا انفي لقوله يكون لغوا بمنزلة قولنا الامور ؟ وانما قال ربما يحتاج اذ قد لا يحتاج كما فيما نحن فيه اه وهو قول المص حقايق الاشياء ثابتة انتهى ؟ سلاس

٥٠ فان اتصاف ذات الموضوع فيها بوصفه بالفعل بحسب نفس الامر لكن ليس المراد من محمولها مفهومه الظاهر بل ما يدل عليه بحسب الشهرة من كمال الفضل منها البلاغة كما قاله الكستلي ففي المثالية باعتبار اتصاف ذات الموضوع بما ذكر بحسب نفس الامر بخلاف ما مر فانه بحسب الاعتقاد عس

٥٥ ومعناه ان شعري الآن كشعري فيما مضى او شعري هو الشعر المعروف بالبلاغة وانما نفاه لانه حينئذ يكون معنا ان حقائق الاشياء موجودة في الحال كما كانت موجودة فيما مضى وهو لا يقابل خلاف السوفسطائية بل انما يقابل مذهب من ينفي بقاء الاعراض زمانين ومذهب من ينفي وجود الجوهر كذلك او يكون المعنى حقائق الاشياء الثابتة المشهورة الثبوت ولا خلاف من السوفسطائية في شهرة ثبوتها انما خلافهم في اصل الثبوت انتهى وايضا القياس مع النتيجة ان يقال هذا الاعتبار ان احدهما يصح الحكم به وكل ما كان كذلك يكون الحكم فيه مفيدا فهذا الحكم فيه مفيد قرر بين بسره الكستلي فراجعه ملا الدرس

٦٠ قوله وتحقيق ذلك ؟ بريد ان الحكم يختلف باختلاف العنوان وباختلاف اخذ اتصاف الموضوع به بحسب نفس الامر اي بغرض العقل والشهرة في ذلك ان كل قضية تشتمل لا محالة على عقدين عقد الموضوع وهو اتصاف ذات الموضوع بالعنوان وعقد المحمول وهو اتصافه بوصف المحمول والاول يجب ان يكون معلوما مسلما والثاني مطلوبا مجهولا ثم ان عقد الموضوع قد يكون مستلزما لعقد المحمول استلزاما جليا فيكون الحكم لغوا وقد لا يكون كذلك بل اما ان يكون مستلزما استلزاما غير جلي فيكون الحكم اذ ذاك مفيدا بديهيا محتاجا الى امعان في تصوره الطرفين فقط او مع انضمام احساس او تجربة او حدس او غير ذلك او نظريا محتاجا الى البيان كسلي ..... لغوا بل كان مفيدا رمضان احمدي عف

فانه من العوارض ❊ وقد يقال ان ما به الشيء هو هو بأعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هويّة ومع قطع النظر عن ذلك ماهيّة والشيء عندنا هو الموجود والثبوت والتحقق والوجود الفاظ مترادفة معنا بديهي التصوّر ❊ فان قيل فالحكم بثبوت حقايق الاشياء يكون لغواً لكونه بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة ❊ قلنا المراد انّ بالعتقد حقائق الاشياء وتسميته بالاسماء من الانسان والفرس والبقر والسماء والارض امور موجودة في نفس الامر كما يقال واجب الوجود موجود وبهذا الكلام مفيد بما يحتاج الى البيان وليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قولنا انا ابو النجم وشعري شعري على ما لا يخفى وتحقيق ذلك ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بشيء مفيداً بالنظر الى تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا أخذ من حيث انه جسم فاكان الحكم عليه بالحيوانية مفيداً واذا أخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغواً (والعلم بها) اى بالحقائق من تصوراتها

اى عندنا معاشر اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم الشيء هو الموجود فان الامر باعتبار تحققه في نفسه يقال له شيء وباعتبار تحققه في الخارج يقال له موجود فهما مترادفان ماصدقا فكل ماصدق عليه الشيء صدق عليه الموجود وبالعكس فكل شيء موجود وكل موجود شيء والمعدوم ليس شيئاً سواء كان ممكنا او ممتنعا لان الامور قبل وجودها بالاثبوت لها في نفس الامر خلافا للمعتزلة فالمعدوم عندهم شيء لان الاشياء قبل وجودها ثابتة في نفسها الا انها مستترة كاستتار الثوب في القصدير

قال شيخ الاسلام اى خلافا لاكثر المعتزلة فعندنا لا يصدق على المعدوم انه شيء اى ثابت متحقق في الخارج كما سيأتي تحققه وعند المعتزلة يصدق على المعدوم الممكن انه شيء بناء على القول بان الوجود زائد على الماهية فان قلت لو كان الشيء هو الموجود لما كان معللا للقدرة لانها لا صفة المؤثرة على وفق الارادة وتأثيرها على الايجاد وايجاد الموجود محال قلت المحال ايجاد موجود سابق وهو غير لازم واللازم ايجاد موجود بوجود هو اثر ذلك الايجاد وهو ليس بمحال

قوله الفاظ مترادفة قال شيخ الاسلام خبر قوله والثبوت اى مترادفة اى موضوعة لمعنى واحد وهو الكون في الاعيان عند الاشاعرة والا فعند المعتزلة الثبوت اعم من الموجود والممكنات ثابتة في العدم عندهم وبه يتضح كما قال العصام ان المراد باهل الحق اهل السنة والجماعة كما مر لا جميع محالفي السوفسطائية على ما جوز جمع والا فلا يفيد قوله حقائق الاشياء ثابتة كون الموجودات متحققة في الخارج متصفة بالوجود كما هو المراد اه ملخصا

منشأ التعريف بالفاء ما يفهم من تعريف الحقيقة بما مر من انها نفس الشيء وجعل الشيء بمعنى الموجود والثبوت بمعنى الوجود ويأتي عن قريب تحقيق هذا ابو سعادة

لاتحاد شرطه وهو تغاير الموضوع والمحمول مفهوما واتحادهما ذاتا قال بعض المحققين وذلك لتغير الاشياء بالموجودات وهي بعض الثابتة لما قرره من ترادف مصدريها واضافة الحقيقة الى الانسان

والتصديق بها وباحوالها (متحقق) وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق والجواب ان المراد بها الجنس ردًا على القائلين بانه لا ثبوت لشئ من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة الشئ ولا بعدم ثبوتها (خلافا للسوفسطائية) فان منهم من ينكر حقائق الاشياء وبزعم انها اوهام وخيالات باطلة وهم العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشئ جوهرا فجوهر او عرضا فعرض او قديما اوحادثا فحادث وهم العندية * ومنهم من ينكر العلم بثبوت شئ ولا ثبوته ويزعم انه شاك وشاكيته في انه شاك وهلم جرا وهم اللاادرية * ولنا تحقيقا انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان والزاما انه ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبتت وان تحقق فحقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم فثبت شئ من الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق ولا يخفى انه انما ينهم على العنادية قالوا الضروريات منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا كالاحول يرى الواحد

والتصديق بها وباحوالها (متحقق) وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق والجواب ان المراد بها الجنس ردًا على القائلين بانه لا ثبوت لشئ من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة الشئ ولا بعدم ثبوتها (خلافا للسوفسطائية) فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها اوهام وخيالات باطلة وهم العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشئ جوهرا فجوهر او عرضا فعرض او قديما اوحادثا فحادث وهم العندية * ومنهم من ينكر العلم بثبوت شئ ولا ثبوته ويزعم انه شاك وشاكيته في انه شاك وهلم جرا وهم اللاادرية * ولنا تحقيقا انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان والزاما انه ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبتت وان تحقق فحقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم فثبت شئ من الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق ولا يخفى انه انما ينهم على العنادية قالوا الضروريات منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا كالاحول يرى الواحد

مسمة ٢٠ كما شار اليه العصام وتقائل ان يمنع ذلك وان يقول يكفي العلم بوجودها لواحد قتائل صرآبادي

٦

قوله ردًّا مفعول له على ان المراد الجنس المعلوم تحققه في بعض الافراد اي للرد على القائلين ؟ بقوله حقائق الاشياء ثابتة وعلى القائلين بانه لا علم بثبوت حقيقة الا بعدم ثبوتها بقوله والعلم بها متحقق ؟ وربما توهم انه تطويل لان قوله والعلم بها متحقق على هذا التفسير لو نفى ثبوت الحقيقة لا العلم بثبوت عدم الحقيقة ودفعه ان المراد انه رد على القائلين بالشك في الاشياء ومعنى الشك لا يتم بدون نفي العلم بعدم الثبوت نعم لو قال ردًّا على القائلين بالشك ابدًا في ثبوت الحقائق لكان اخصر فان قلت ما وجه الرد عليهم بارادة الجنس قلت لان مدعاهم سالبة كلية وكفى في ردها الموجبة الجزئية الحاصلة على تقدير الجنس ولا يخفى انه على تقدير الموجبة اذا الرد لا يوجب ارادة الجنس دون الجميع لانه كما يكفي فيه الجزئية يكفي فيه الكلية ولا يذهب عليك انه لا يصح الاكتفاء بدعوى العلم بنفس الحقائق وان صح لانه لا خلاف فيه بل في العلم بثبوتها وثبوت الاحوال لها قربي

١٠

قوله ولنا تحقيقا ؟ قال العصام اي عن النسبة اي في اثبات وعوانا لا في رد دعوهم حتى يرد ان النزاع مع الخصم انما يتوجه بعد اقامة الدليل على دعواه فينبغي تقديم وليلهم على هذا الكلام على انه لا بأس بالمعارضة قبل سماع دليل الخصم قال العبادي ويشمل قوله وعوانا ثبوت حقائق الاشياء والعلم بها وانقضر الكلام على الاول قال شيخنا فيه نظر لان الدليل المذكور توجيهه كما يفيد ثبوت الحقائق يفيد ثبوت العلم بها الا ترى ان معنى قوله انا نعلم جزما بالضرورة ؟ وان قوله والزاما ؟ انما افاد ثبوت الحقائق لزم منه افادة العلم بثبوتها فالظاهر ان هذا الدليل توجيهه مثبت للمدعى باقسامها كما سيأتي بيانه انتهى بحر آبادي

١٢

قوله ولا يخفى ؟ كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال بالفرق بين هذين الدليلين المذكورين فاجاب بقوله ولا يخفى ؟ وحاصل الجواب ان يقال ان الدليل الاول عام جميع الطوائف السوفسطائية لانه اثبت حقائق الاشياء والعلم بها على التحقيق معا والدليل الثاني لا يتم الا على العنادية دون العندية والا ادرية لان هذا الدليل انما يثبت نفس الحقيقة لا ثبوتها والعلم بثبوتها برد دعى

١٣

كما قيل لهم تمسك وحجة فقال قالوا بيانا لدليل المزخرف قال العصام المشهور ان هذا دليل الا ادرية والاكتفاء بسند لهم لانهم لشل السوفسطائية فاذا ابطل مذهبهم تغير هم بطريق الاولى او نقول هذا دليل اللا ادرية بلا ضميمة ودليل نفي الثبوت الغير يقين الآخرين بضميمة آخر مما لا دليل عليه ليس بثابت لان الاصل العدم ودليل ان الاشياء ثبوتا ثابتا بها لاعتقاد دما لا ينافي دعوى عدم الثبوت في نفسه فلا يقدم المعرض لمن يدعي ثبوت الشيء في نفسه انتهى فتح للاجه

١٦

قوله كالاحوال قال العصام والمراد بالاحوال الاحوال الغير النفسي فانه لا يرى الواسطة

قوله كان منهم ؟ قال العصام وانكار حقائق الاشياء يستلزم انكار ثبوت الاحوال لان ثبوت الحال فرع ثبوتها فلا يتأتى ما يقال الاختصاص لفهيم بحقائق الاشياء بل يقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة تقاومها وتماثلها في القوة فالاظهر ان يجعل الاشياء في قوله حقائق الاشياء ثابتة على معنى الاعم ملا الياس

٨

قوله وهم العندية نسبوا الى عند بمعنى الاعتقاد وكما يقال هذه المسئلة عند ابي حنيفة رحمه الله كذا ولا يخفى انه يلزمهم ثبوت قدم القرآن وحدوثه بناء على تحقق الاعتقادين الا ان يقال لم يريدوا بكون الاشياء ثابتة لاعتقادات انه يحصل لها ثبوت في نفس الامر بعد تعلق الاعتقادات بل اراد وا ان لا ثبوت لها في الاعتقاد انتهى البوستاني

٩

قوله ويلزمهم انه شاك مع انهم يعترفون بالاعتقاد ويظهرون من انفسهم الشك في كل شيء اشارة الى انهم اعتقدوا كونهم شاكين وان انكروا الاعتقاد وقيل اراد وا بالزعم القول الباطل لا الاعتقاد الباطل وفيه ان القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم ملا الياس

١١

قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء ؟ قيل يريد بالنفي العدم اي ثبت ويمكن وليس المراد بالتحقق اليقين اي نفى نفي الاشياء يثبت الاشياء وان لم ينفي النفي بل تحقق النفي اي كان ووجد فالنفي حقيقة فقد ثبت حقيقة من الحقائق وهي حقيقة النفي نفي الحقائق على الاطلاق انتهى قال العصام اي ان لم يتحقق نفي جميع الاشياء يعني انه لا يتحقق نفي شيء من الاشياء وقد ثبت اي جنس الاشياء اذ قد عرفت ان المراد الجنس ردًّا على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق فلا يتجه ان ضمير ثبت الى الاشياء ولا يلزم من عدم تحقق نفي الاشياء وثبوتها اذ انتفاء تحقق نفي المتعدد لا يستلزم ثبوته ومن البين انه كما يلزم من عدم تحقق النفي ثبوت الشيء بناء على ان انتفاء النفي يستلزم ثبوت كذلك يلزم تحقق الشيء بناء على ان نفي تحقق النفي حقيقة من الحقائق يكونه نوعا من اقسامه وانه كما ان تحقق النفي يستلزم المدعى وهو نفي ثبوت جنس حقائق الاشياء كذلك يستلزم بطلان نفسه بناء على استلزام اجتماع النقيضين للان نفي جميع الاشياء يستلزم ان لا يتحقق الشيء وان يتحقق النفي وهو شيء واذا بطل تحقق النفي فقد تحقق الشيء ملا الياس

١٤

قوله منها حسيات اي منسوبة الى الحس واراد بالحسيات ما للحس مدخل فيها فيشمل الوجدانيات واحكام الوهم من الحدسيات والمحسوسات والمشاهدات محي الدين

١٥

اي كثير هو في نفسه والا فهو قليل بالنسبة الى الاصابة كما يفيده قدري الواحد ؟ فلا حاجة الى حمل قد على التحقيق او التكثير ملا الياس

اثنين كما بين في محله ؟ وحاصل ان المراد به الاحوال العارضي قال في شرح المواقف هو الذي يتصدى الحول تكلفا فان القوى البصري يجتمع من الدماغ الى العينين المجوفتين تلافيان قبيل وصولها الى العينين ثم تنبعدان وتتصل كل واحدة

الواحد اثنين والصفراوي يجد الحلو مرًا ومنها بديهيات وقد
واحد المختلفين غالط غلطا فاحشا فيه كاسكر والعلة
يقع فيها اختلافات وتعرض فيها شبه يفتقر في حلها الى انظار
اي والحال
وقيقة والنظريات فرع الضروريات فقادها فسادها ولهذا اكثر
بكسر الراء من قوله عرض له كذا العرض اي ظهر
آي من الاختلاف في الضروريات اي من الضروريات الحسية
فيها اختلافات العقلاء قلنا غلط الحس في البعض لاسباب جزئية
جواب من اهل الحق وهي الاحوال المتغايرة ومثل ادراك العلة والعلل والسكر
لانافي الجزم بالبعض لانتفاء اسباب الغلط والاختلاف في البديهي
عطف على العدم خبر المبتدأ والاختلاف وهو مبتدأ جواب عن الثاني
لعدم الالف او لخفاء في التصور لانافي البديهة وكثرة الاختلافات
هذا جواب عن الثالث واعرابه ظاهر بالبسيطة يعني مبتدأ
لفساد الانظار لانافي حقية بعض النظريات * والحق انه لاطريق
والبحث اي مع السوفسطائية اي لايقرون اي الشان
الى المناظرة معهم خصوصا اللاادرية لانهم لايعترفون بمعلوم
بصيغة المجهول اي في الزمان المهم
ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا
يقال موت الشئ اذا لهبته بالذهب او الفضة وتحت ذلك نحاس او حديد
وسوفسطاء اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف لان سوفا معناه
اي معنى اسطا عطف على الحكمة اي من السوفسطاء اي معنى سوفا
العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف والغلط ومنه اشتق السفسطة
اي ولفظ اسطا من لفظ فيلاسوف
كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوف اي محب الحكمة (واسباب العلم
الباء فيه للآلة ويصح ان تكون سببية اي اسباب حصول العلم الحادث
وهو صفة يتجلى بها المذكور بل من قامت هي به اي يتضح ويظهر ما
اي العلم اي التعريف المذكور بناء على نفسه التجلي
يذكر ويمكن ان يعبر عنه موجودا كان او معدوما فيشمل ادراك
بيان لادراك العقل ونحوه صفة للنفس اي العلم
الحواس وادراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغيرها

الواحد اثنين والصفراوي يجد الحلو مرًا ومنها بديهيات وقد يقع فيها اختلافات وتعرض فيها شبه يفتقر في حلها الى انظار دقيقة والنظريات فرع الضروريات فقادها فسادها ولهذا اكثر فيها اختلافات العقلاء قلنا غلط الحس في البعض لاسباب جزئية لانافي الجزم بالبعض لانتفاء اسباب الغلط والاختلاف في البديهي لعدم الالف او لخفاء في التصور لانافي البديهة وكثرة الاختلافات لفساد الانظار لانافي حقية بعض النظريات * والحق انه لاطريق الى المناظرة معهم خصوصا اللاادرية لانهم لايعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا وسوفسطاء اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف لان سوفا معناه العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف والغلط ومنه اشتق السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوف اي محب الحكمة (واسباب العلم وهو صفة يتجلى بها المذكور بل من قامت هي به اي يتضح ويظهر ما يذكر ويمكن ان يعبر عنه موجودا كان او معدوما فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغيرها

ولا ينفع التحقيق ولا الالزام لانه لا اعتقاد لهم حتى يذكر في الالزام بل كل حكم عندهم غير اللاادرية منهم خيالي ووهمي لا حقيقة له حتى بطلان اجتماع النقيضين وارتفاعهما ملا

قوله لانهم لا يعترفون اي لان اللاادرية فالمراد بمعلوم المعلوم التصديقي والا فهم يعترفون بالشك لكنه لا يستلزم التصور الطرفين قال العصام ولك ان تقول لا يعترفون بالشك ايضا بل يقولون انا نشك ونتوهم جزما ولك ان ترجع ضمير لانهم الى السوفسطائية مطلقا فالمراد بالمعلوم اليقين وفيه انه يكفي للاثبات الظن القاصر وحمل المعلوم الصادق ظنا كان او غيره بعيد ملا الا انس

قوله نعذبهم بالنار قال العصام فلا يلزم من هذا تجويزه شرعا حتى يرد انه غير جائز واطلاق الحكمة وهي العلم بالاشياء على ما هو عليه كاطلاق العلم على مذهب السوفسطائية بزعمهم ويمكن ان ينسبهم الى السوفسطائية لانه لا حكمة عندهم الا موهومة اذ كل ما سيجئ حكمة عندهم خيالات واوهام او شكوك او امور غير ثابتة للاعتقادات فلا علم ثابت على محرر الدهور بزعمهم رد

قوله ليعترفوا كما حكي ان ابا حنيفة رضي الله عنه امر بالقاء سوفسطائية في النار فجعل يخرج منها ويتألم فقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا حقيقة للنار فلا تتألم انت كاذب في هذا الخروج رجع عن مذهبه وتاب ملا الا انس

قال الفاضل العصام لما انجست العلم بالحقائق رواسا على السوفسطائية وكان منشأ انكارهم الطعن في الحس وبداهة العقل والنظر المنفرع عنها عقب باثبات الحس والعقل فقال واسباب العلم ثلثة اثبات السببين المطعونين مع زيادة سبب ثالث مبالغة في تصحيح تحقق العلم بحقائق الاشياء وانما اتى باسم الظاهر دون الضمير اي واسبابه كما هو الظاهر لتكون توطئة لعوده الى العلم المتعلق بحسب الحقائق بجميع الاشياء وفيه ان

المراد بيان من اسباب العلم اضافة الى شئ ما

غرض الشارح ان جعل عنه حاله من الضمير المستتر في جميع

ويمكن كون العلم مجعول عنه بناء على اسناد جميع الى ضمير

الاشعري ان العلم بفعل العبد اكتسابي والله تعالى قادر مختار

نوقش بانه لا اجمال في الاسناد اذ الله تعالى خالق العلم

قال شارح الاسلام بالاسانيد او القلب

اشارة الى ان الاسناد مجازي

وانما على المعلوم بالمعدوم وتعريف بالحال هو على رأي من

لشمول المعدوم وتعريف ذات التعلق وهو ما ذهب اليه

جماعة من المشايخ ورد قوله

قال العصام ولم يكتف بقوله يتجلى بها المذكور

لان النور صفة يتجلى بها موصوفها ملا

قوله اي يتضح اي حتى يمكن ان يذكر

وقع في هذا النقل

منه

منه ٢٠ ما ورد من ان الذكور حقيقة هو ما تعلق به الذكر فيلزم ان يكون الحدّ غير جامع لجميع افراد المحدود اذ يخرج منها الصفة المتعلقة بالشئ القائم بالضمير مع ان هذه الصفة المتعلق به من افراد العلم وحمل المذكور على الجاري على الانسان دون المذكور بالقلب لانه المتبادر من المذكر لكن اطلاق المذكور بهذا المعنى على المعنى تسمية للشئ باسم الدال ملا الياس

١١ قوله ويمكن عطف على قوله وينظر فيه تنبيه على ان المراد بالمذكور بالامكان لا بالفعل ليشمل العلم بالمذكر اصلا ومحصله ان المراد بالمذكور ما يصح ان يستحضر بعبارة دالة عليه ؟ محي الدين

١٢ قال البردعي اي سواء كان كل من الادراكين من قبيل التصورات او التصديقات انتهى فتامل فيه حق التامل منه

٧ قوله التجلي على الانكشاف التام اى في التعريف وعلى هذا لا يشمل غير اليقينيات وهو ظاهر فالفرق بينها حينئذ ان التعريف بالمعنى الاول شامل لادراك الحواس مطلقا والتصورات كذلك بخلاف الثاني لتوقف شمولها على البناءين المذكورين في الشرح فلو لم يجعل لم يكن التعريف مانعا ملا الدس

٨ قوله اى المخلوق اشار الى انه ليس باقيا على معناه المصدري فهو بمعنى اسم المفعول وبينه بقوله من الملك او قرينة حمله على المخلوق موجودة وهي انه لا معنى لجعل اسباب العلم نفس الايجاد فرحمي

٩ قوله من الملك هو عند جمهور المتكلمين جسم لطيف نوراني له قوة التشكل ولا ينمو كغيره من الحيوانات بل ظواهر الاحاديث على انه يخلق ابتداء على الصورة التي يموت عليها ملا الدس

١٠ قوله فانه لذاته قال البردعي اى الخالق فهذا الضمير راجع اليه لا الى علمه والا يلزم ان يكون علمه قائما بذاته كذا ذهب اليه افلاطون انتهى وقال شيخ الاسلام اى فان علمه تعالى لاقتضائها وجوده على ما هو عليه من العلم وغيره فلا يحتاج الى سبب يقتضي الى ذلك انتهى وقال الطيبلاوي اى ذات الخالق تعالى اقتضى كون الصفة الكاملة الحقيقية الازلية التي توجب انكشاف المعلومات له تعالى كما اقتضى سائر اوصاف الكمال كالقدرة والارادة فلا يمكن تخلف شيء من تلك الصفات عن الذات المقدس اه ملا الدس

١١ قوله السليمة بخلاف المادية فانها لا وقوف عليها فلا يصير موجبة للعلم بمعنى اليقين والكلام فيه وانما قيد الخبر بالصادق ولا يكفي التقييد اذ لا بد من العلم بالصدق ايضا وله وجه للاطلاق العقل عن مقابل السليمة وفيه بحث لان الحواس المادية والخبر الكاذب يفيدان التصور فلا يصح حصر اسباب العلم مطلقا في الثلثة الى آخر ما حرره العصام فراجعه صلاح الدين

١٢ قوله لحكم الاستقراء قال شيخ الاسلام اى لان الحكم اذا كان مترددا بين النفي والاثبات بجرم العقل بمجرد ملاحظة مفهومه بالانحصار فعقلي والا فاستقرائي اى فبسند انحصاره الى التتبع والاستقراء سواء كان في الجزئيات كانحصار اسباب العلم فيما ذكر والدلالة اللفظية في الثلثة ام في الاجزاء كانحصار الجسم المركب من اجزائه من العناصر عند القائل بتركيبه منها واما ما ذكره من الترديد في الاستقراء فهو لبيان توجيه الانحصار في المذكورات لا لبيان انحصر وبما تقرر انه ليس المراد بالاستقراء هنا ما يقابل التمثيل والقياس اذ هو مستدل لاحكام الجزئيات على حكم الكلي لا لبيان الحصر والمراد بالخارج هنا الخارج عن الشاعر قال بعض الافاضل المقصود من القسمة تحصيل الاقسام لا تعديد حكمها الى مقسمها فانها انما يتصور بعد تحصيلها ومعرفة احكامها وتمام الاستقراء هنا تتبع العقل لما وجده في الخارج من الاسباب لا ان تتبع جميع الاسباب الممكنة عنده وفي اسناد الحكم الاستقراء استعارة حيث شبه الاستقراء بحاكم يتتبع الحجج التي تنزل بها الخصوم تشبيها مضمرا في النفس لم يصرح بشيء من اركانه سوى لازم المشبه فهو استعارة بالكناية تتبعها استعارة تخييلية وهي اضافة الحكم الذي من خواص المشبه به للاستقراء ثم اشار الى وجه ذلك معبرا بالضبط اشارة الى انه لتعليل الانتشار وتعالى توهم انه حصر عقلي فقال ومعه الضبط اه ملا الدس

اعلم ان العلماء اختلفوا في العلم المطلق على ثلثة مذاهب المذهب الاول انه ضروري لا يحتاج الى التعريف واختاره الامام فخر الدين الرازي رحمه الله تعالى للدليلين الاول ان كل احد يعلم نفسه بالضرورة انه موجود وهذا العلم علم خاص متعلق بمعلوم خاص وهو وجوده والعلم المتعلق جزء منه لان المطلق ذاتي للمقيد والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فاذا حصل العلم الخاص الذي هو كل لكل احد بالضرورة كالعلم المطلق سابقا عليه والسابق على الضروري اولى ان يكون ضروريا وهو المطلوب والثاني هو ان يقال لو كان العلم المطلق كسبيا معرفا فاما ان يعرف بنفسه وهو محال جزما 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 الدليلين اما الجواب عن الدليل الاول وهو ان يقال لا نسلم ان تصور ذلك العلم الجزئي ضروري بل الضروري حصول ذلك العلم الجزئي المتعلق بوجوده وذلك الحصول غير تصوره وغير مستلزم اياه لان كثيرا ما يحصل لنا العلوم الجزئية المتعلقة بالمعلومات المخصوصة ولا نتصور شيئا من تلك العلوم فاذا لم يكن العلم الجزئي المتعلق بوجوده متصورا لا يلزم تصور العلم المطلق فضلا عن ان يكون ضروريا ولئن سلمنا ان ذلك العلم الجزئي ضروري لا نسلم يلزم منه ان يكون ذلك العلم المطلق ضروريا وانما يلزم ان لو كان العلم المطلق ذاتيا للعلم الجزئي وهو غير معلوم لنا واما الجواب عن الثاني فهو ان يقال انا نختار ان العلم معرف بغيره ولكن لا نسلم لزوم الدور فان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي متعلق به لا بتصور حقيقة العلم المطلق فلا دور اصلا لان تصور العلم موقوف على تصور الغير يكون موقوفا على حصول العلم لا على تصوره وحصول الشيء غير تصوره والمذهب الثاني انه نظري لكن لا يمكن تعريفه واختاره الامام الحرمين والامام الغزالي ويستدل عليه بالدليل الثاني الامام فخر الدين الرازي والمذهب الثالث انه نظري يمكن تعريفه لكن اختلفوا في تعريفه فقال بعضهم انه صفة يتجلى اه وبعضهم انه صفة توجب تمييزا اه

رمضان افندي عف

١٣ قوله والا فالعقل يفيد ان العقل آلة ليس غير المدرك فينبغي ان يترك وصف الآلة بغير المدرك على ما سبق من ان تعريف العلم شامل لادراك الحواس قال البردعي اى وان لم تكن الآلة غير المدرك بل كان آلة ومدركا فالعقل والمدرك في الحقيقة النفس بمعنى المحسوب على مذهب المتكلمين والعقل آلة على المشهور به تعريف العقل ملا الدس

١٤ اطلاق السبب على الله تعالى يحتاج الى توقيف ولا توقيف فالتعبير به غير حسن فكان ينبغي ان يقال الموجد للعلوم او الخالق لها ونحو ذلك قال شيخ الاسلام في اطلاق لفظ السبب على الله تعالى يجوز على قول الجمهور ان اسماء الله تعالى توقيفية اذ لم يرد فيه توقيف وحاصل السؤال انه ان اريد بالسبب السبب الحقيقي فلا وجه لحصر الاسباب في الثلثة انتهى وقال العصام الاولى ان يقال الواهب للعلوم كلها هو الله تعالى لان اطلاق السبب المؤخر عليه تعالى يحتاج توقيفا قول اطلاق الواهب عليه تعالى كذلك يحتاج الى توقيف ايضا

وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تمييزاً لمحلها لا يحتمل النقيض
حيث لم يقل توجب تمييزا بين العالم
اي العلم على رأي المعتزلة
فانه وان كان شاملا لادراك الحواس بناء على عدم التقييد
اي للتصورات
عطف على ادراك اي وان كان شاملا للتصورات
بالمعاني والتصورات بناء على انها لا تقابض لها على ما زعموا لكنه
بيان لغير اليقيني فاعلم ان التعريف يشمل غير اليقيني من التصورات
لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات هذا ولكن ينبغي ان يحمل
اشارة الى ما مر قال شيخ الاسلام اي خذ هذا او الامر هذا او هذا كما ذكرنا
التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عندهم
جعل ان مع ما بعده في تأويل مصدر مرفوع على انه مبتدأ خبره محذوف اي وعلمه من العلوم ان العلم متعلقة بالعلم الخ
مقابل للظن بقوله المحقق اي المخلوق من الملك والانس والجن بخلاف
قال العصام جعل قوله المحقق قيدا للعلم وكذا قيد الاسباب اي الغاية المخلق
ثم الخالق تعالى فانه لذاته لا لسبب من الاسباب فلذته الحواس
بلوا هو حاد شيء الخ هل المحقق ما يحل فيه الحق سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا
السليمة والخبر الصادق والعقل بحكم الاستقراء ووجه الضبط
اي وان لم يكن السبب من خارج
عن ذات المدرك الذي هو شخص العقل
ان السبب ان كان من خارج فالخبر الصادق والا فان كان آلة
اي اي السبب
قيل خبر ان كان الصفة آلة كما يتوهم من ظاهره فافهم
غير المدرك فالحواس والا فالعقل فان قيل السبب المؤثر في العلوم
الاولى فيه من غير مدخلية لغيره تعالى اذ لا سبب غير الله اي لا سبب سوى الله تعالى وتوقيفي ما تقدم
كلها هو الله تعالى لانها بخلقه وايجاده من غير تأثير للمحل والخبر
تشبيه لتفصيل قال الدردير كالاول الناس الخ الحواس الظاهرة والعقل الباطني والخبر الصادق
والعقل والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لا غير
هو سؤال تقدير قال شيخ الاسلام راجع الى الحواس الخ راجع لهما اي مبتدأ والا يحصر
وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك والسبب
قال شيخ الاسلام راجع الى العلم الخ وقيل راجع الى الادراك الخ
المفضي اليه في الجملة بان يخلق الله تعالى فينا العلم معه بطريق
اي عادة جارية بان يخلق الله تعالى العلم عقب الحواس الخ
جرى العادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر

قال شيخ الاسلام الا لا يحتمل
اي لا يحتمل تعلقها بنقيض ذلك التمييز فتوجب به الصفات الادراكية التي توجب الظن او الاعتقاد او الوهم فانها وان كانت توجب تمييزا لكن تحتمل تعلقها النقيض
قال الدردير ان كان قيدا للنفي اي نفوا وطلبوا ان لها ناقضا واذا كان قيدا للنفي كان المعنى لا يقصد انتهى وفيه توقف
وهم جمع طيفة بمعنى الهاجسة وفي كلام بعضهم ان الاستعمال في هذا المعنى ليس بفصيح
العلم
قال العصام قيد الظاهر ان العقل ما ليس كذلك والمراد بالمحسوس ما كان كالحرارة للنار كالسبب الظاهري كالنار بهو النفس
قال الدردير ان العلم صفة قائمة بمحل يوجب تمييزا لمحلها عن غير ما يقابلها وتوجب ايضا تمييزا لمدركاتها عن غيرها وقوله لا يحتمل النقيض يخرج عن ذلك الحد الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز الحاصل لكل واحد منها يحتمل نقيضه وكذا يخرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع صاحبه في المستقبل على ما هو الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب والسلب الى نقيضه وكذا يخرج التقليد لانه يزول بالتشكيك وحاصل هذا الحد ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقها شيء توجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون محلها مميزا للمتعلق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم لان التمييز المتفرع على تلك الصفة انما هو له لا للصفة ولا شك ان تمييزه انما هو شيء يتعلق به تلك الصفة والتمييز وذلك الشيء هو المعلوم الذي لا يحتمل ذلك التمييز رمضان الهدى
قال الطيلاوي خرج به عن الحد ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد مثلا فان هذه الصفات توجب لمحلها تمييزا عن غيرها ضرورة ان الشجاعة للشجاعة ممتاز عن الجبان وكذا الاسود لسواده متميز عن الابيض واما الادراكات فانها توجب لمحلها تمييزا عن غيرها على قياس ما تقدم وتوجب لها ايضا تمييز المدركات عما عداها بما يجعلها بحيث تلاحظ مدركاتها وتميز بها عما سواها انتهى ملاس
قال شيخ الاسلام اي لا يحتمل متعلقها نقيض ذلك التمييز مخرج به الصفات الادراكية التي توجب الظن او الاعتقاد او الوهم فانها وان كانت توجب تمييزا لكن لا يحتمل متعلقها النقيض قال يوسف الصمد بانه لا يجوز وقوع الطرف المخالف له حالا ولا مآلا فيخرج الوهم والظن والشك والاعتقاد المقلد لانه يزول بالتشكيك والجهل المركب لاحتمال ان يطلع صاحبه في المستقبل على ما في الواقع فيزول ما حكمه به اولا انتهى اي من الايجاب والسلب الى نقيضه وقال في شرح الموقف ومحصله ان العلم صفة قائمة بمحل توجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون محلها مميزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم لان التمييز المتفرع على تلك الصفة انما هو له لا للصفة ولا شك ان تمييزه انما هو شيء يتعلق به تلك الصفة وذلك الشيء هو الذي لا يحتمل النقيض انتهى ملاس

شيخ الاسلام حاصل الجواب مع اختيار الشق الاخير وبيان وجه الانحصار في الثلثة بما حاصله ان كلا من الحواس والخبر وان كان المدرك بواسطتها هو العقل لما اختص بفائدة لم توجد في غيره من الاسباب التي يدرك بواسطتها كالتجربة والحدس وهي في الحس الظهور والعموم في ادراكه وفي الخبر استفادة معظم المعلومات الدينية منه استحق ان يفرد قسما برأسه ويسمى مستقلا من اسباب العلم للانسان والملك والجن وان ماثبت بما سواهما لما لم يختص بنظيره ما اختصا من ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيله نظروا فيه الى ما يرجع اليه وهو العقل فقايلوه بهما في تلك السببية انتهى ملا الياس

قال صلاح الدين الرومي اي تدقيقاتهم المبنية على اصولهم الفاسدة والا فالمتكلمون احق بالتدقيق منهم انتهى قال شيخ الاسلام اي تدقيقاتهم فيما لا يقتضيه انتهى قال قره كمال فعلى هذا كانت نسبة التدقيق اليهم استهزاء وسخرية على ما ذكر في علم البيان ملا الياس

قوله ولما كان الخ جواب سؤال وانما قال معظم لان حصول بعضها كالتوحيد انما هو بالعقل دون الخبر الصادق فرجه

قوله بالحس المشترك وهي القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسات باحدى الحواس الخمس الظاهرة فتطالعها النفس ثم تدركها الى آخر ما حرر في محلها فتح الماجه

قوله ولم يتعلق الخ لان كلا من الحدس والتجربة والنظر من آثار العقل وليس من الاسباب مستقلة الوجود بخلاف الحواس الظاهرة فانها مستقلة الوجود ولم يستقل في الادراك ملا الياس

قوله بمعنى القوة الحاسة اندفع بها ثلث اعتراضات

الاول ان الحاسة هي الحس المشترك والحس فاعل من الحس بالكسر لا مجرد لا يجيء على فاعلة بل بان الحاسة هي القوة مخصوصة فلا فاعل من الحس بالكسر لا يجيء على فاعلة بل بان الحاسة هي القوة مخصوصة فلا

الثاني ان المضارع من وجد يجد بالكسر ومن وجد يجد بالضم فاعل من الكسر لا يجيء على فاعلة بل على فاعلة

والثالث ان الحاسة ليست منحصرة في خمس فاجاب

عن الاول بان الحاسة ليست بمجرد بل هي قوة مخصوصة

وعن الثاني بان الحاسة ليست بمجرد بل هي قوة مخصوصة

وعن الثالث ان المراد بالحاسة التي تقع بها الاحساس

ويقوله بعض القوة الحاسة اي التي تقع بها الاحساس

وان لم يكن الادراك حاصلا بالآلة كالعقل والخيال

على عادة مشايخ الستة مع كونه مذهب المص وكلهم الخفية

وقال البقاع مشايخ مذهب المص وكلهم الخفية

وقال الفيومي مشايخ الستة وينبغي عدم

معنوهم اي احترازا عن الامور المقصودة

في الاقتصار على المقاصد

في الاقتصار على المقاصد المقتضين

لهم قال

اختيار الشق الاخير وبيان وجه الحصر في الثلثة

وهي

قوله على عادة المشايخ اي مشايخ المص وكلهم الخفية

قال شيخ الاسلام اي حصر الاسباب في الثلثة

المذكورة اشتى

الاسباب ثلثة للبالغ عليه من الاشكال

قوله على عادة مشايخ الستة اي على سنة المشايخ

اصلا لان الانتقال

ملا الياس

الاخر كتين بخلاف الحدس آذ الاخر كتين قد

عدل الى المطالب قلائد فيه من

نحو المبادي ورجوعها

جواب سؤال كانه قيل لم تترك المص من الاسباب الحواس الباطنة مع انها من الاسباب اجاب عنه بقوله

جملة وقعت مفعول جعلوا ويجوز ان يكون مفعوله العقل والتصير للفصل فالعقل على الاول مرفوع وعلى الثاني منصوب

اي في بعض هذه المؤلفات

لا ينحصر في الثلثة هل هنا اشياء اخر مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادي والمقدمات قلنا

الذي يجده بنفسه سنا وابالتها كعلمنا بوجود ذواتنا وهو حضاوغضبنا وغيرك م

بكسر الجيم م

حصر الاسباب في الثلثة على عادة اي على سنة المشايخ م

هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد والاغراض عن

جواب سؤال وبيان سببية الاقتصار على الثلثة ملا

مفعول لان الوجدا

تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة

اي لاشك في وجودها احترازا عن الحواس الباطنة فانها مشكوك فيها عند المشايخ ملا

عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لاشك فيها سواء كانت

كالانسان م كالغنم م جواب لما م ادرك الحواس الظاهرة م

من ذوي العقول او غيره جعلوا الحواس احد الاسباب * ولما كان

وان كان واحدا فانه ادراك الحواس بكونه طريقا بالسمع ملا الس ابراز للعلم م

معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا آخر

وهي على ما ذهب احمد كالحواس الظاهرة ملا ابراز الصادق م

ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك وآلوهم

كالخيال والحافظة والمتصرفة ملا اي غرض من الاغراض م

وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات

عطف على قوله لم يثبت آه ولما يتعلق لهم م اسم جعلوا العقل جواب لما م

والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضي الى العلم

عطف على لم يثبت آه ولم يتعلق الخ م من تلك المدركات م

بمجرد النفاث او انضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات

متعلق بيفضي م هذا مثال للوجدانيات ملا عطف بان ملا

فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوعا وعطشا وان الكل اعظم

فهذا مثال للحدسيات ملا وهذا مثال للبديهيات م

من الجزء وان نور القمر مستفاد من الشمس وان السقمونيا

مثال للنظريات الحاصلة بترتيب مقدمات ملا وهذا مثال للتجربيات م

مسهل الصفراء وان العالم حادث هو العقل وان كان في البعض

اي بسبب استفادة م ... شروع في الفصل الكل من الثلثة على الترتيب م

باستفادة من الحس (فالحواس) جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة (خمس بمعنى

قوله بعض العقل الخ يريد بعض العقل مع اثبات الفلاسفة اقصد بعض العقل مع اثبات الفلاسفة

قوله بعض العلم الخ يريد بعض العلم مع اثبات الفلاسفة

قال العصام منه

قال العصام منه

بمعنى انّ العقل حاكم بالضّرورة بوجودها وأمّا الحواسّ الباطنة الّتي يثبتها الفلاسفة فلا يتمّ دلائلها على الاصول الاسلامية (السّمع) وهي قوّة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصّماخ يدرك بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكيّف بكيفيّة الصّوت الى الصّماخ بمعنى انّ الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند ذلك (والبصر) وهي القوّة المودعة في العصبتين المجوّفتين اللّتين تلاقيان في الدّماغ ثمّ تفترقان فتأدّيان الى العينين يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحركات والسّكنات والحسن والقبح وغير ذلك ممّا يخلق الله تعالى ادراكها في النّفس عند استعمال العبد تلك القوّة (والشّم) وهي قوّة مودعة في الزّائدتين النّاتئتين من مقدّم الدّماغ الشّبيهتين بحلمتي الثّدي يدرك بها الرّوائح بطريق وصول الهواء المتكيّف بكيفيّة ذي الرّائحة الى الخيشوم (والذّوق) وهي قوّة منبثّة في العصب المفروش على جرم اللّسان تدرك بها الطّعوم بمخالطة الرّطوبة اللّعابيّة الّتي في الفم بالمطعوم ووصولها الى العصب (واللّمس) وهي

قال شيخ الاسلام الصّوت عند نا كيفيّة تحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير تموّج هواء وقرع أو قلع وعند الحكماء ما سلكه الشّارح رحمه الله برده

قال الفاضل صلاح الدّين لا حصر في هذه العبارة لكن القصر عليه عند البيان يفيد القصر وكانّه لم يلتفت الى محتمل الوجوه كما لو فرض بيت لا فرجة له سمع الصّوت من داخله وفصل هواء فيه انتهى قال شيخ الاسلام المراد انّ الاحساس بالصّوت يتوقف على وصول الهواء الحامل له بتكيّف الصّماخ لا بمعنى انّ هواء واحدا يتموّج وتكيّف بالصّوت وتوصله الى السّامع بل بمعنى انّ ما يجاور ذلك الهواء المتكيّف تلك الكيفيّة تكيّف ايضا بنظيرها الى ان يتموّج ويتكيّف به الهواء الرّاكد في الصّماخ فتدركه السّامع حينئذ ملاس

هذه شرح لقوله تدرك اى تدرك بها الاصوات على هذه الكيفيّة من حيث خلق الله تعالى الادراك وبهذا في الحقيقة تصحيح كلام الفلاسفة وردّ له الى الصّواب وتشبيه له على قواعد الاسلام فان ما قيل قوله بمعنى هو كلامهم والاشكّ في صحّته اذا جعلنا بهذا المعنى وهكذا الحال في جميع الحواسّ بقاسي

قال البردعي لا يفهم منه التقاطع وعدمه قال شيخ الاسلام بالتقاطع بان تتّصل العصبة اليمنى بالبسرى ثمّ يفترقان فترجع اليمنى الى العين اليمنى واليسرى الى البسرى فيكونان كذا لين محدب احدهما الى المحدب الآخر ملاس

قوله يدرك بها اى تلك القوة وفي بعض النّسخ بها قال الاصفهاني الاضواء جمع ضوء وآختلفوا في انّ الضّوء جسم اولا فذهب المحققون الى انّ الضوء ليس بجسم بل كيفيّة مبصرة وقيل الاضواء اجسام شفافة تتفصل عن المضيء انتهى قال شيخ الاسلام ايصار هذه المذكورات كغيرها من نحو التفريق والاتصال والاستقامة تدرك عند ما يخلق الله تعالى وعند الحكماء بسبب انطباع صورة وخروج شعاع وغيرهما كما هو مبسوط في كتبهم والضوء والنور مفاهيمان ظاهران بديهيان لا يحتاجان الى التعريف

الحكمة وآلاتها هو على رأى المتكلّمين عدم محض جرى على رأى الحكماء

ملاس

قوة منبثة في جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به وبكل حاسة منها) اى من الحواس الخمس (يوقف) اى يطلع (على ما وضعت هي) اى الحاسة (له) يعني ان الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى واما انه هل يجوز او يمتنع ذلك ففيه خلاف والحق الجواز لما ان ذلك لا يخص خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا * فان قيل اليست الذائقة تدرك بها حلاوة الشيء وحرارته معا قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة تدرك باللمس الموجود في الفم واللسان (والخبر الصادق) اى المطابق للواقع فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا او لا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من

قوله منبثة قيل غير بارع الذوق واللمس ولا بمثل موضوعين كما قال غيرهما لانها لا يختصان بعضو معين كما قال الذائقة على جرم اللسان وهو ناقل البدن ناقل الى الدماغ قال شيخ الاسلام والاكمة ما يحس بها كالصلابة والرخاوة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة والثقل والخفة والاستواء والقوة وغيرها والبثة الانتشار والتفرق

قال شيخ الاسلام كالتين والتطاوة والزوجة والقوة

اذا اطلق الحاسة فالمراد ما يحس بها كالجلدة كما صرح به بعضهم وقال الكل شيء ظاهر وباطن فهو حاسة وقال الجوهري الحاسة القوة التي بها يدرك المحسوس كالبصر والشم والذوق والكوع على ما صرح به في الكتب الطبية

اذا خففت الهاء وكسرت الشين قال الجوهري هششت بفلان بالكسر اهش هشاشة اذا ارتحت له

قوله فان قيل اقال شيخ الاسلام حاصله ان وجوه الخ

تدرك بها حلاوة الشيء وحرارته معا قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة تدرك باللمس الموجود في الفم واللسان

انه لا يدرك بحاسة ما يدرك بالاخرى منقوض بالذائقة فانها تدرك حلاوة الشيء وحرارته معا مع ان الحرارة تختص بادراك اللمس وجوابه ظاهر من كلامه

قوله معا اى جميعا لكن قال العصام لا حاجة الى ذكر الحلاوة في ذلك بل يكفي ان يقال البست الذائقة تدرك حرارة المطعوم انتهى والهمزة في اليست للانكار باعتبار النفي وهو معنى ليس او للتقرير اى تقرير المخاطب بما يعرفه وهو هنا النفي ولذا صرح به في قوله قلنا

قوله والخبر الصادق لما فرغ من مباحث الحواس الخمس شرع في مباحث الخبر الصادق ولم يكتف بعد الحواس عن حد الخبر مع كونه مسموعا لان المسبب عن السبب غير المسبب عن الخبر اذ الاول العلم بالمسموع او وجود محله والثاني العلم بمدلول المسموع ولا تلازم فلا غناء باحد السببين عن الآخر فقال الخبر الصادق اى المقطوع بصدقه بقرينة حصر في النوعين اذ المنحصر فيهما هو المقطوع بصدقه لا مطلق المطابق للواقع لصدقه على خبر الآحاد اذ قد يكون صادقا غير واقع

قوله اى المطابق للواقع قال شيخ الاسلام وان لم يطابق الاعتقاد هذا تفسير للصادق لا للخبر ولا لهما وانما اقتصر على تفسيره بذلك نظرا لقرينية ان المقام فيما يفيد العلم وقال البدر العيني المراد بالصادق المعلوم صدقه ومطابقته لانه انما يفيد العلم بمضمونه لمن علم صدقه وسبب العلم بصدقه شيئان تواتره وكونه خبر نبي مؤيد بالمعجزة فلذا قال المص على نوعين فبه انه يفيد ان حصول العلم بمضمونه موقوف على العلم بكونه متواترا والعلم بصدقه وهو ممنوع بل يكفي حصول العلم بمضمونه ذات تواتره في الواقع كما سيتضح ثم ان وصف الخبر بالمطابقة للواقع باعتبار اشتماله على الحكم المطابق حقيقة

قوله فان الخبر الذي الخ قوله اذ لا يلزم من كون الخبر صادقا كون الحكم الذي تضمنه صادقا

قوله واما ان الخبر الصادق ليس بعلم فلان العلم الخ

قوله وصف الخبر بالصادق انما هو باعتبار مطابقة الحكم الذي تضمنه للواقع

قوله وسبب العلم الخ

قوله اذ لا يلزم الخ

قوله ان الخبر الصادق الخ

قوله ان الخبر الصادق الخ

قوله ان الخبر الصادق

مسمى ٢ في احد الازمنة الثلثة بدون ذلك الكلام المشتمل على
النسبة مع قطع النظر عن تعقل المتكلم معنى الكلام وتلفظه به وقال
شيخ الاسلام اى خارج عن مفهوم الكلام سواء كان تحققه في
النفس كما في الاخبار هما في النفس ام خارجا عنها كما في الاخبار عما
في الاعيان بخلاف الانشاء ليس له خارج بهذا المعنى لان مضمونه كطلب
الفعل انما يحصل بلفظ كلفظ الامر وان كان تعلقه قبل التلفظ به
ملا الدس

٩

قوله بالضرورة متعلق بموجب اى مثبت مفيد للعلم الضرورى بطريق العادة لا بطريق العقل والتاثير كما هو مذهب المعتزلة ولا بطريق الاعداد كما هو مذهب الفلاسفة قال شيخ الاسلام هذه الضرورة جهة لكون المتواتر موجبا للعلم الحاصل به اما كون ذلك العلم ضروريا فانما يثبت بالنظر كما سيأتى بحر بارى

١١

قال العصام وقوله فههنا يدل على ان عبارته السابقة مصروفة عن مقتضاها وهو ان كونه موجبا للعلم الضرورى الى ان المقصود ان ايجابه للعلم ضرورى واما كون ذلك العلم ضروريا فاستدلالى انتهى اى فلا يرد ما قيل الاستدلال على كون العلم الحاصل بالتواتر ضروريا بنافى كونه ضروريا اذ الضرورى هو الذى لا يتوقف على الاستدلال وحاصل الجواب ان المدعى انه ضرورى فى ذات العلم واما العلم باتصافه بكونه ضروريا فهو نظرى فيتوقف على الاستدلال فلا منافاة حاشية ملا الياس

١٠

قوله والاول اقرب اى معنى لانه اعم فائدة او بصير التمثيل على الاول بمثالين وعلى الثانى بالواحد وقوله وان كان اجدى لفظا قال الكستلى اما الثانى ظاهر واما الاول فلان ذكر هذا القيد اى الذى هو المعطوف على ذلك التقدير يكون حشوا بل هذا الاشعاره بان العلم بالملوك الماضية فى الازمنة الخالية فى البلدان الغير النائية ليس بالتواتر انتهى قال ابن قاسم وفيه انه لو اعتبر مثل هذا ورد على قيدى الخالية والماضية لاشعارهما بان العلم بالملوك الموجودة فى الازمنة الحاضرة لا يكون بالتواتر وفيه انه لا يضره ذلك فى مراده ملا الياس

١٢

قوله يحصل للمستدل مع عدم احتياجه الى دليل بان يقول هذا خبر متواتر والخبر المتواتر موجب للعلم الضرورى قوله وغيره اى غير المستدل فلا يتوقف على النظر وان امكن ترتيبه بان يقال هذا خبر قوم لا يتصور توافقهم على الكذب وكل خبر شانه هذا فهو صادق فهذا صادق محى الدين

من اوصاف الخبر وقد يقالان بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به اولا على ما هو به اى الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع او لا تطابقه فيكونان من صفات المخبر فمن يتفوه في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة (على نوعين احدهما الخبر المتواتر) سمي بذلك لما انه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي (وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم) اى لا يجوز العقل توافقهم (على الكذب ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة (وهو) بالضرورة (موجب للعلم الضروري كالعلم بالملوك الخالية في الازمنة الماضية والبلدان النائية) يحتمل العطف على الملوك وعلى الازمنة والاول اقرب وان كان ابعد فههنا امران احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وانه ليس الا بالاخبار والثاني ان العلم الحاصل به ضروري وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب

المتواتر بصيغة المفعول وهو المشهور ويجوز بصيغة اسم الفاعل اى متواتر مخبره وروايته

جمع لسان وكان على وزن جمع القلة ان لا جمع كثرة لسنة والقوم لغة مخصوصة بالرجال وقد تؤنث بالضمير الذكر وهو هو هنا والعطف على سبيل التغليب وتم الشرط المذكور

اى يكون العلم الحاصل ضروريا لانه اه

اى العلم الحاصل بالخبر المتواتر ضروري لانه لا يقع الا بالخبر المتواتر فيكون ضروريا لانه لا يقع الا بالخبر المتواتر فيكون ضروريا لانه لا يقع الا بالخبر المتواتر فيكون ضروريا

وترتيب المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى على نبينا
وعليه الصلوة والسلام واليهود بتابيد دين موسى على نبينا
وعليه الصلوة والسلام فمتواتره ممنوع فان قيل خبر كل واحد
لايفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لايفيد اليقين ايضا
جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس
الآحاد فلا يفيد الخبر المتواتر العلم قلنا ربما يكون مع الاجتماع
مالا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات
فان قيل الضروريات لايقع فيها التفاوت ولا الاختلاف
ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم
بوجود اسكندر والمتواتر قد انكر افادته العلم جماعة من العقلاء
كالسمنية والبراهمة قلنا هذا ممنوع بل قد يتفاوت انواع
الضروري بواسطة التفاوت في الالف والعادة والممارسة
والاخطار بالبال وتصورات اطراف الاحكام وقد يختلف فيه
مكابرة وعنادا كالسوفسطائية في جميع الضروريات
و) النوع (الثاني خبر الرسول المؤيد) اي الثابت رسالته (بالمعجز

وقد فسر المعجز بامر خارق للعادة مقرون بالتحدي سالم عن المعارضة
وهو ينتقض طردا بالسحر وعكسا بالمعجزات الواقعة على يد الكاذبين
وبالمعجزات الواقعة على يد الانبياء قبل التحدي
والاولى ان يقال هو امر يظهر على خلاف العادة على يد مدعي النبوة
عند تحدي المنكرين له مقرونا بعدم المعارضة
فخرج بالامر السحر والشعبذة والنيرنجات
وبالخارق للعادة ما يظهر على يد الكاذب من غير قصد الى التحدي
وبالمقرون بالتحدي ما ظهر على يد الصالحين من غير قصد الى التحدي
وبعدم المعارضة ما ظهر على يد الكاذب بعد التحدي
فانه لو كان المتواتر يفيد العلم لافاد خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام وخبر
اليهود بان يد دين موسى عليه السلام ابدي
قوله ممنوع لان شرط حصول العلم بالخبر المتواتر ان يكون المخبرون عن المشاهد
والمحسوس عددا لا يتصور تواطؤهم على الكذب عادة وان يستوي هذا العدد
في الطبقة الاولى الاستناد في الاخبار الى احساس ناشئ
اي بالمعاينة والمشاهدة او بالسماع وقد فقد الشرطان
كما نقله اهل العلم بالاخبار في الطبقة الاولى المخبرة عن قتل
عيسى عليه السلام اما انتفاء الشرط الاول فلان عدد النصارى
المخبرة عن قتل عيسى عم لم يبلغ عدد التواتر فيها ولا من الوسطى واما انتفاء الشرط الثاني فلانهم لم يدركوا قتله
رؤية صادقة بل نظروا اليه من بعد شبه مصلوبا فشبه لهم كذا
بين الكستلي ملا الياس

٢

قوله فمتواتره ممنوع جواب حاصله ان يقال لانسلم ان ذلك
الخبر متواتر لان من شرطه ان يجري على السنة قوم لايجوز
العقل تواقفهم على الكذب وههنا ليس كذلك لانه
يجوز العقل تواقفهم على الكذب فلا يجوز ان يكون ذلك
الخبر متواترا وقصة 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 يقال له يهودا بان يدخل البيت
وقد يقال له ططيانوس فجاء جبرائيل عليه السلام ورفع عيسى
عليه السلام الى السماء فلما دخل الرجل البيت لم يجده
فالقى الله تعالى عليه شبه عيسى عليه السلام وشكله فلما خرج
من البيت ظنوا انه عيسى عليه السلام فقتلوه وصلبوه
ثم قالوا ان كان هذا عيسى فاين صاحبنا فان كان هذا
صاحبنا فاين عيسى فاختلفوا فيما بينهم فانزل الله تعالى
كذا بالقولهم وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم يعني القي
شبه عيسى عم على غيره فقتلوه كان الشبه قد القي على وجهه
ولم يلق عليه شئ من شبه جسده فلما قتلوه ونظروا
اليه قالوا الوجه وجه عيسى والجسد جسد غيره وذلك
اختلافهم فيه رمضان افندي عف

٣

حاصل الجواب ان يقال لانسلم ان ضم الظن الى الظن لايفيد

قال شيخ الاسلام هذا جواب ما يقال كيف علم ان المتواتر يفيد العلم مع ان اخبار اليهود والنصارى متواتر مع انه لم يفد العلم انتهى ملا الياس

الان التفاوت دليل الاحتمال والاحتمال شبهة وهو ينافي الضروري

قال الفاضل قوله المؤمن اما هم قال او اسم مفعول

قوله وكذا هذا ناظر الى قوله

قوله فان قيل الخ حاصل السؤال ان تركب كل واحد من الظن الى الظن يوجب تركب الكل من الظن وهو يوجب ان يكون الكل ظنيا فلا يفيد العلم

قوله قلنا هذا ممنوع حاصل الجواب ان تركب الكل من الظن لا يوجب ان يكون الكل ظنيا بل ربما يكون الكل يقينيا

قوله بل قد يتفاوت حاصل الجواب ان التفاوت في الضروري لا يوجب ان يكون الكل ظنيا

قوله والاخطار بالبال حاصل الجواب ان الاخطار بالبال يوجب التفاوت في الضروري

قوله وتصورات اطراف الاحكام حاصل الجواب ان تصور اطراف الاحكام يوجب التفاوت في الضروري

قوله وقد يختلف فيه حاصل الجواب ان الاختلاف في الضروري يوجب التفاوت في الضروري

قوله مكابرة وعنادا حاصل الجواب ان الاختلاف في الضروري لا يوجب التفاوت في الضروري لانه مكابرة وعناد

قوله كالسوفسطائية حاصل الجواب ان السوفسطائية مكابرة وعناد

قوله في جميع الضروريات حاصل الجواب ان السوفسطائية في جميع الضروريات مكابرة وعناد

قوله بالمعجز حاصل الجواب ان المعجز يدل على صدق الرسول

قوله وهو امر خارق للعادة حاصل الجواب ان المعجز امر خارق للعادة

قوله مقرون بالتحدي حاصل الجواب ان المعجز مقرون بالتحدي

قوله سالم عن المعارضة حاصل الجواب ان المعجز سالم عن المعارضة

قوله فخرج بالامر السحر حاصل الجواب ان السحر ليس بامر

قوله والشعبذة حاصل الجواب ان الشعبذة ليست بامر

قوله والنيرنجات حاصل الجواب ان النيرنجات ليست بامر

قوله وبالخارق للعادة حاصل الجواب ان المعجز خارق للعادة

قوله ما يظهر على يد الكاذب من غير قصد الى التحدي حاصل الجواب ان ما يظهر على يد الكاذب من غير قصد الى التحدي ليس بمعجز

قوله وبالمقرون بالتحدي حاصل الجواب ان المعجز مقرون بالتحدي

قوله ما ظهر على يد الصالحين من غير قصد الى التحدي حاصل الجواب ان ما ظهر على يد الصالحين من غير قصد الى التحدي ليس بمعجز

قوله وبعدم المعارضة حاصل الجواب ان المعجز سالم عن المعارضة

قوله ما ظهر على يد الكاذب بعد التحدي حاصل الجواب ان ما ظهر على يد الكاذب بعد التحدي ليس بمعجز

قوله فانه لو كان المتواتر يفيد العلم لافاد خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام وخبر اليهود بان يد دين موسى عليه السلام ابدي

قوله ممنوع لان شرط حصول العلم بالخبر المتواتر ان يكون المخبرون عن المشاهد والمحسوس عددا لا يتصور تواطؤهم على الكذب عادة وان يستوي هذا العدد في الطبقة الاولى الاستناد في الاخبار الى احساس ناشئ اي بالمعاينة والمشاهدة او بالسماع وقد فقد الشرطان كما نقله اهل العلم بالاخبار في الطبقة الاولى المخبرة عن قتل عيسى عليه السلام اما انتفاء الشرط الاول فلان عدد النصارى المخبرة عن قتل عيسى عم لم يبلغ عدد التواتر فيها ولا من الوسطى واما انتفاء الشرط الثاني فلانهم لم يدركوا قتله رؤية صادقة بل نظروا اليه من بعد شبه مصلوبا فشبه لهم كذا بين الكستلي ملا الياس

٢

قوله فمتواتره ممنوع جواب حاصله ان يقال لانسلم ان ذلك الخبر متواتر لان من شرطه ان يجري على السنة قوم لايجوز العقل تواقفهم على الكذب وههنا ليس كذلك لانه يجوز العقل تواقفهم على الكذب فلا يجوز ان يكون ذلك الخبر متواترا وقصة 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 يقال له يهودا بان يدخل البيت وقد يقال له ططيانوس فجاء جبرائيل عليه السلام ورفع عيسى عليه السلام الى السماء فلما دخل الرجل البيت لم يجده فالقى الله تعالى عليه شبه عيسى عليه السلام وشكله فلما خرج من البيت ظنوا انه عيسى عليه السلام فقتلوه وصلبوه ثم قالوا ان كان هذا عيسى فاين صاحبنا فان كان هذا صاحبنا فاين عيسى فاختلفوا فيما بينهم فانزل الله تعالى كذا بالقولهم وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم يعني القي شبه عيسى عم على غيره فقتلوه كان الشبه قد القي على وجهه ولم يلق عليه شئ من شبه جسده فلما قتلوه ونظروا اليه قالوا الوجه وجه عيسى والجسد جسد غيره وذلك اختلافهم فيه رمضان افندي عف

٣

حاصل الجواب ان يقال لانسلم ان ضم الظن الى الظن لايفيد

ستمه ٢٥ الى قوله لايقع فيها التفاوت وقوله والمتواتر ناظر الى قوله ولا اختلاف فصل الواو في الموضعين للحال آتى والحال نجد المتواتر ملاس

٧ قوله مكابرة وهي المنازعة في المسئلة لا لاظهار الصواب بل لالزام الخصم واظهار الفضل والعناد هو المنازعة فيها مع عدم العلم بكلامه وكلام صاحبه واقعا لالزام الخصم عن نفسه ملاس

٦ قوله والبراهمة جماعة من الهند فزعم انهم سموا براهمة لانتسابهم الى ابراهيم النبي صلى الله عليه وسلم والتمنية قوم من عبدة الاصنام قائلون بالتناسخ وينكرون العلم بالخبر المتواتر بقولون لاعلم سوى الحس سعدية

٨

قوله اى بالنظر فى الدليل آى بفكر فيه على الوجه الذى يكون ذلك الشئ دليلا على ذلك الوجه كالعالم مثلا يكون دليلا على وجود الصانع فتامل قيل ان كان المراد بالدليل المفرد فالمراد بالنظر اللغوى وان كان المراد به المركب كما يدل عليه مقول قيل فالمراد به الفكر المصطلح فى اصطلاح المعقولين قال العصام النظر اما بمعنى الحركتين او الترتيب اللازم للحركة الثانية او الملاحظة اللازمة للحركتين ملا الاس

١١

قوله بمطلوب خبرى قال شيخ الاسلام بان يكون النظر فيه من الجهة التى من شانها ان ينتقل الذهن بها الى ذلك المطلوب المساق وجه الدلالة كالعالم لوجود الصانع بان يقال العالم حادث وكل حادث له صانع وخرج بالعلم الدليل الاصولى وبالخبرى وهو بالخبر به التصورى وهو المفاد بالتعريف آى لا يسمى دليلا اصطلاحيا وقيد بالامكان لان الدليل لا يتوقف كونه دليلا على النظر فيه بالفعل والامكان يكون قبل النظر فى الدليل اما بعده فلا بد من قضيتين صغرى مشتملة على موضوع المطلوب وكبرى مشتملة على محموله لينتج المطلوب كما رأيت والمراد بالنظر هنا الفكر وتصحيح النظر المفسر بامر لا فاسده فلا يمكن التوصل به الى المطلوب لانتفاء وجه الدلالة عنه وان ادى اليه بواسطة اعتقاد كما اذا نظر فى العالم من حيث البساطة آى ليس من شانه ان ينتقل الذهن به الى وجود الصانع لكن يؤدى الى وجوده النظر ممن اعتقد ان العالم بسيط وكل بسيط له صانع وفيه كلام ذكر ته فى شرح اللب انتهى ملا الاس

١٣

قوله قطعا فان قلت كيف القطع والدجال كاذب مع انه يحيى ويميت تحقيقا او تخييلا كما ورد فى الخبر الصحيح قلت سنة الله تعالى تصديق من اتى بخارق العادة فلو اتى به الكاذب كان ذلك خرقا للسنة ابتلاء لقلوب عباده فلا ينافى حصول العلم القطعى العادى كالقاطع بان كل نار حارة مع تخلفها فى نار نمرود رمضان رمضان عف

٩

قوله يمكن التوصل آى الوصول بكلفة قال القريمى اراد لفظ يمكن اشارة الى مذهب اهل الحق من ان حصول المطلوب عقيب نظر الصحيح بطريق جرى العادة من الله تعالى ابو شامه

١٠

والمراد بصحيح النظر ان يفكر فيه على الوجه الذى يكون ذلك الشئ دليلا عليه اى على ذلك الوجه كالعالم مثلا يكون دليلا على وجود الصانع اذا كان النظر فيه على وجه انه عرض او جوهر فلا يكون دليلا على وجود الصانع وخرج بالعلم الدليل فى اصول الفقه الشامل للعلم الذى ينظر فيه الاصولى والظنى الذى ينظر فيه المجتهد آذ المعرف هنا الدليل القطعى لانه الذى يبحث عنه المتكلم والمراد بالنظر هنا الفكر وهو حركة النفس فى المعقولات بخلاف نحو فى المحسوسات فانها تخيل لا فكر ملا الاس ملخصا

١٢

قوله وقيل قول مؤلف آى قال شيخ الاسلام القول المؤلف يشمل المعقول والملفوظ واما القول الآخر فخاص بالمعقول آذ لا يلزم التلفظ به والمراد بالقضايا ما يشمل القضيتين فيدخل القياس البسيط والمركب وبالملزوم ما يعم البين وغير البين فيدخل القياس الكامل وغيره وقال لذاته ودون لذاتها لينبه على ان الصورة التاليف دخلا فى اللزوم وخرج بآخر مجموع قضيتين مثلا فانهما يستلزمان احديهما مع ان ذلك ليس بدليل ملا الاس

١٤

قوله واستحضارا نه آى قال شيخ الاسلام بان يرتب الاستدلال هكذا هذا اخبر من ثبت رسالته بالمعجزة وكل خبر هذا شانه فهو صادق فان قيل تصور الخبر بعنوان كونه خبر من ثبت رسالته يجعل صدقه بديهيا فلا يحتاج الى ترتيب هذا النظر اجيب بان الكلام فى الخبر الملحوظ من حيث ذاته لا من حيث العنوان المذكور وهو نظرى ونظيره ان ثبوت الحدوث للعالم الملحوظ من حيث ذاته نظرى ومن حيث عنوانه المتغير بديهى قال العصام والظاهر ان خبر الرسول فى افادته العلم ليس كما يتوقف على الاستدلال بل من قبيل قضايا قياساتها معها فتامل ملا الاس

والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام

وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فانه اعم والمعجزة امر

خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول من

الله (وهو) اى خبر الرسول (يوجب العلم الاستدلالي) اى

الحاصل بالاستدلال اى بالنظر في الدليل وهو الذي يمكن التوصل

بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري وقيل قول مؤلف من

قضايا يستلزم لذاته قولا آخر فعلى الاول الدليل على وجود

الصانع هو العالم وعلى الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث

فله صانع واما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به

العلم بشيء آخر فبالثاني اوفق اما كونه موجبا للعلم فلقطع

بان من اظهر الله المعجزة على يده تصديقا له في دعوى الرسالة

كان صادقا فيما اتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع

العلم بمضمونها قطعا واما انه استدلالي فلتوقفه على الاستدلال

واستحضار انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزة وكل خبر هذا شانه

فهو صادق ومضمونه واقع فيكون خبر الرسول صادقا ومضمونه واقعا

قال العصام احترز بخارق عن نحو قلب العصا حية مما يقع للسحرة

ولا يدعون به الرسالة فانه امر خارق للعادة لكن ليس قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة

قال النظر اى في الدليل قيل على القول بان يقال هذا اخبر الرسول وكل خبر الرسول يوجب العلم هذا الخبر يوجب العلم

عطف على قوله اكونه

قوله خبر الرسول يوجب العلم اقول فيه احتمالان احدهما ان يسمع من فيه وهو الضروري والثاني العلم بخصوص مضمونه وهو العلم النظري

والرسول الا يكون الا مبعوثا الى الخلق ولو قال رجل بعثه الله تعالى كان اولى وفائدة تقييده بالانسان ان الرسول المبعوث الى الجن لا يكون رسولا الى الانس وغيره وان الرسول المبعوث الى الكل يكون رسولا الى الكل فتدبر قرشي

قوله وقد يشترط فيه الكتاب اى المنزل عليه كتاب وان لم يبعث بشريعة جديدة وان الرسول اعم من النبي من وجه وقد يجتمعان كما في ادريس عليه السلام فانه رسول ونبي وقد لا يجتمعان كما في هود وصالح عليهما السلام فانهما نبيان وليسا برسولين وقد يوجدان كما في نبينا عليه الصلاة والسلام فانه رسول ونبي وقد يوجد الرسول بلا نبي كما في الملائكة عليهم السلام فانهم رسل وليسوا بانبياء وقد يوجد النبي بلا رسول كما في الانبياء الذين لم يؤمروا بتبليغ شيء من الاحكام الى الناس وهذا هو المشهور بين المتكلمين وقد ذهب بعض المحققين الى ان النبي اعم من الرسول مطلقا وهو الذي اختاره المصنف في شرح المقاصد حيث قال والحق ان النبي اعم من الرسول لانه ان اوحي اليه وامر بتبليغه فرسول والا فنبي فقط وقد ورد بكل منهما اخبار وآثار وعليه اجماع وغيره على هذا وفاقا لكثير من المحققين كالشيخ الاشعري والقاضي ابي بكر الباقلاني وامام الحرمين والغزالي والرازي والآمدي وابن الحاجب والعضد وغيرهم وهو الذي يقتضيه ظاهر قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته فان المتبادر من الآية ان كل رسول نبي وليس كل نبي رسولا وقد صرح بذلك في قوله تعالى وكان رسولا نبيا وقوله تعالى انه كان رسولا نبيا وقوله تعالى واذكر في الكتاب موسى انه كان مخلصا وكان رسولا نبيا وقوله تعالى واذكر في الكتاب ادريس انه كان صديقا نبيا ورفعناه مكانا عليا وقوله تعالى واذكر في الكتاب اسمعيل انه كان صادق الوعد

والعلم الثابت به) اي بخبر الرسول (يضاهي) اي يشابه العلم
تقرير لمرجع الضمير تقرير لبضاهي
الثابت بالضرورة) كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات
صفة العلم اي في الحال قال شيخ الاسلام فتقر كلا من التحقيق والثبات بما قاله يصح عطف
في اليقين) اي في عدم احتمال النقيض (والثبات) اي عدم احتمال
اي في الحال اي العلم الثابت بخبر الرسول
الزوال بتشكيك المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم
اي وان لم يكن العلم الثابت بخبر الرسول علما بمعنى الاعتقاد المطابق
الثابت والا لكان جهلا أو ظنا أو تقليدا فان قيل هذا انما
اي فيرجع خبر الرسول الى الخبر المتواتر لا يصح تقسيم الخبر الصادق الى القسمين بايراد
يكون في المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول قلنا الكلام فيما علم
اي في الخبر المتواتر عطف على سمع اي عن الرسول ذلك الخبر
انه خبر الرسول بان سمع من فيه عليه السلام او تواتر عنه ذلك
عطف على القريب او البعيد وهو عالم يفته الى المتواتر المذكور
او بغير ذلك ان امكن * وامّا خبر الواحد فانما يفد العلم لعروض
كالالهام والرؤيا الصادقة اي خبر الرسول
الشبهة في كونه خبر الرسول فان قيل فاذا كان متواترا
اي في كون خبر الواحد اسم كان وخبره قوله ضروريا
او مسموعا من في رسول الله صلى الله عليه وسلم كان العلم
اي بالخبر الرسول اي كون العلم ضروريا عطف على المتواتر
الحاصل به ضروريا كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات
صفة الضروري تكليف بكون موجبا للعلم الاستدلالي
لا استدلاليا * قلنا العلم الضروري في المتواتر هو العلم بكونه
خبر كون وهو كونه خبر الرسول عم اي العلم الضروري
خبر الرسول صلى الله عليه وسلم لان هذا المعنى هو تواتر الاخبار
عطف على قوله في المتواتر اي العلم الضروري في المتواتر هو او في المسموع اي
وفي المسموع من في رسول الله صلى الله عليه السلام هو ادراك
عطف على ادراك الالفاظ اي هو كون الالفاظ كلام الرسول عم
الالفاظ وكونها كلام الرسول صلى الله عليه وسلم والا

مثل للكلية موجودة

اي كون العلم الثابت بخبر الرسول علما بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت انما يكون

هذا جواب ما يقال وهو ان خبر الرسول يوجب العلم فيجب ان يكون خبر الواحد يفيد العلم مع انه ليس كذلك

اي العلم الضروري

١ قوله اي بخبر الرسول قال العصام هذا هو الظاهر ويحتمل ان يراد العلم الثابت بالاستدلال اعني ان يرجع قوله بدا الى الاستدلال والمقصود به الرد على من انكر افادة النظر العلم قطعا كالسمنية او في الالهيات كالنهدسيين بعد جعل العلم الحاصل من خبره عليه الصلوة والسلام استدلاليا لئلا يعترى الشك في كون الخبر من اسباب العلم وحاصل الرد ان التشكيك في العلم الحاصل بالدليل كالشك في العلم الضروري

ملا انس

٢ كالعلم بان الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من الجزء قيل ليس المراد بها البديهي الاولي بل القابل للكسب والنظر فان يعم المحسوسات والبديهيات والمتواترات لانها تقابل للكسب فتامل قريبا

٣ قوله اي في عدم احتمال النقيض ان اريد بعدم احتمال النقيض حالا ومآلا على ما سبق في تعريف العلم يلزم استدراك ذكر الثبات بعده وان اريد عدم الاحتمال حالا خرج به الظن وبالثبات التقليد فينبغي ان يذكر المطابقة ايضا لخروج الجهل وقيل براد عدم الاحتمال في نفس الامر وعند العالم في الحال لا في المآل وفيه ما فيه فالاولى ان يفسر اليقين بالجزم المطابق انتهى كلامه ووجه النظر انه لا معنى للاحتمال بحسب نفس الامر لما مر من ان المراد باحتمال النقيض ههنا التجويز العقلي لا ما يعم الامكان الذاتي ولو سلم فالتخصيص بالتكليف فالاولى تغيير التعبير تامل

ملا انس

٤ قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد اشارة الى ان مقصود المص من ذكر هذا الكلام الاشارة الى وقوع وهم حمل العلم في قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي على مطلق الادراك فان العلم عندهم وان لم يكن بهذا المعنى لكن استعماله به مشهور في الكتب كما سلف ومنشأ هذا الوهم هو منشأ السؤال المذكور بقوله فان قيل هذا؟ فانه لما سمع ان خبر

الرسول ... اخبار ... وتعدد ... انما هو ... في ... اخبار ... الادراك مطلقا ... واعادة النقض انما هو ... ان العلم ... النفس ... العلم الاستدلالي ... مهد ... وهو يوجب ... مفيد العلم الاستدلالي ... ان يقال ان ... انما يكون ... اذا لم ... خبر الواحد ... فلا يكون ... العلم ... معها ... الرسول ... واما خبر ... الخبر المطابق ... يكون خبر ... التقسيم ... الواقع ... حاصل ... لا يجب ... العلم ... ان يقال ... اذا كان ... متواترا ... العلم ... ان يكون ... اعم من ... الخبر المتواتر ... يرجع ... لان الاعم ... فرع ... خلاف ... وجود ... وجوده ... ولا ... متواتر هو ... ٢٥

والاستدلالي هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلا قوله صلى الله عليه وسلم
البينة على المدعي واليمين على من انكر علم بالمتواتر انه خبر الرسول عم
وهو ضروري ثم علم منه انه يجب ان يكون البينة على المدعي وهو الاستدلالي
فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين بل قد يكون خبر
الله تعالى او خبر الملك او خبر اهل الاجماع او الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب
كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره قلنا المراد به خبر يكون
سبب العلم لعامة الخلق مجردكونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة
للعلم بما سبق خفيا بل هو مبني على المسامحة وعدم
تدقيق النظر كما مر ملا الياس

٦ قوة للنفس بها تستعد قال العصام كانه قبل حمل العقل قوة للادراك
بناء على ما سبق من ان العقل ليس آلة غير المدرك او ايضاحه انه
يفهم مما سبق ان العقل مدرك وهذا مناف لقوله هنا قوة
للنفس بها تستعد للعلوم ويفهم منه ان العقل ليس مدركا كما
قال العصام اجيب بان وصف الشيء لا يسمى آلة له في العرف
آذ لا يسمى خبزا في الاصطلاح والاظهر ان قوة الشيء لا يجب
ان يغايره بالذات فلعل العقل قوة للنفس مغايرة لها بالاعتبار
متحدة معها بالذات انتهى قال القيصري في شرح التائية اعلم
ان العقل والروح والنفس حقيقة واحدة والفرق والتغاير بينها
اعتباري فباعتبار ادراك المنافع والمضار والغموم والمسار
وغير ذلك يسمى بالعقل وباعتبار تدبير البدن والتصرف فيه يسمى
بالنفس وباعتبار انه حي وبظهر منه اثر الحياة يسمى بالروح وبما
ذكرناه تفصيل لما اجمله ابن عباس وعلي رضي الله عنهما عن ابن
عباس ان في ابن آدم نفسا وروحا بينهما مثل شعاع الشمس
فالنفس التي بها العقل والتمييز والروح الذي به النفس والتحرك
فاذا نام العبد قبض الله تعالى نفسه ولم يقبض روحه عن علي
رضي الله عنه قال اذا خرج الروح
عاد النوم وعاد الروح الى الجسد فذلك يرى الرؤيا شعاع
انا ارواح الاموات والاحياء تلتقي في المنام فيتعارفان
بما شاء الله تعالى ارواح الاموات ترجع الى اجسادها
امسك الله تعالى ارواح الاموات وارسل ارواح الاحياء
حتى يرجع الى جسده فذلك يرى في المنام ما لا يكون
فاحفظ هذا الياس

٧ اي الاستدلالي في قوله وهو يوجب العلم بمضمونه لان هذا ضروري بالخصوص
٨ اي الاستدلالي هو العلم بمضمون خبر الرسول فيلزم ان المراد من العلم العلم بالخاص
وكونها كلام الرسول
٩ اي بمضمون خبر الرسول
١٠ اي قوله عم البينة
١١ اي العلم بوجوب كون البينة على المدعي
١٢ اي العلم المتواتر
١٣ مجرد تمثيل بالفرض
١٤ اي من هذا العلم الضروري
١٥ صفة الخبر
١٦ اي الخبر الصادق
١٧ مبتدأ خبره قوله لا ينحصر
١٨ اي خبر الصادق
١٩ بالنصب عطف على خبر يكون وكذا ما عطف عليه
٢٠ عن السفر
٢١ بكيف صرح المصنف ذلك الخبر في النوعين
٢٢ متعلق بسبب
٢٣ اي الخبر الصادق
٢٤ اي خبر اهل الاجماع وخبر الملك
٢٥ اي اذا كان كذلك
٢٦ اي لان الدلائل المفيدة للعلم بخبر الرسول تحمى
٢٧ اي خبر الله وخبر الملك
٢٨ اي اذا كان كذلك
٢٩ اي الى الخلق
٣٠ اي ان خبر اهل الاجماع
٣١ اي الحكم
٣٢ مبتدأ خبره
٣٣ بقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة
٣٤ اي ولاجل كونه كذلك جعل
٣٥ فحينئذ لا يضر خروجه عن الحصر
٣٦ اي المقصود بقول المتكلمين العقل صفة
٣٧ اي تهيؤ
٣٨ اي حاصل من العلم
٣٩ اي العلم
٤٠ اي العلم
٤١ اي المقصود بقول الحكماء العقل
٤٢ اي مغايرة
٤٣ اي العلم
٤٤ اي من غير فكر ونظر
٤٥ اي مفرد وضع للنفس
٤٦ صفة
٤٧ اي بهذا من غير فكر ونظر
٤٨ اي العلم
٤٩ اي العلم
٥٠ اي العلم
٥١ اي العلم
٥٢ اي العلم
٥٣ اي العلم
٥٤ اي العلم
٥٥ اي العلم
٥٦ اي العلم
٥٧ اي العلم
٥٨ اي العلم
٥٩ اي العلم
٦٠ اي العلم
٦١ اي العلم
٦٢ اي العلم
٦٣ اي العلم
٦٤ اي العلم
٦٥ اي العلم
٦٦ اي العلم
٦٧ اي العلم
٦٨ اي العلم
٦٩ اي العلم
٧٠ اي العلم
٧١ اي العلم
٧٢ اي العلم
٧٣ اي العلم
٧٤ اي العلم
٧٥ اي العلم
٧٦ اي العلم
٧٧ اي العلم
٧٨ اي العلم
٧٩ اي العلم
٨٠ اي العلم
٨١ اي العلم
٨٢ اي العلم
٨٣ اي العلم
٨٤ اي العلم
٨٥ اي العلم
٨٦ اي العلم
٨٧ اي العلم
٨٨ اي العلم
٨٩ اي العلم
٩٠ اي العلم
٩١ اي العلم
٩٢ اي العلم
٩٣ اي العلم
٩٤ اي العلم
٩٥ اي العلم
٩٦ اي العلم
٩٧ اي العلم
٩٨ اي العلم
٩٩ اي العلم
١٠٠ اي العلم
١٠١ اي العلم
١٠٢ اي العلم
١٠٣ اي العلم
١٠٤ اي العلم
١٠٥ اي العلم
١٠٦ اي العلم
١٠٧ اي العلم
١٠٨ اي العلم
١٠٩ اي العلم
١١٠ اي العلم
١١١ اي العلم
١١٢ اي العلم
١١٣ اي العلم
١١٤ اي العلم
١١٥ اي العلم
١١٦ اي العلم
١١٧ اي العلم
١١٨ اي العلم
١١٩ اي العلم
١٢٠ اي العلم
١٢١ اي العلم
١٢٢ اي العلم
١٢٣ اي العلم
١٢٤ اي العلم
١٢٥ اي العلم
١٢٦ اي العلم
١٢٧ اي العلم
١٢٨ اي العلم
١٢٩ اي العلم
١٣٠ اي العلم
١٣١ اي العلم
١٣٢ اي العلم
١٣٣ اي العلم
١٣٤ اي العلم
١٣٥ اي العلم
١٣٦ اي العلم
١٣٧ اي العلم
١٣٨ اي العلم
١٣٩ اي العلم
١٤٠ اي العلم
١٤١ اي العلم
١٤٢ اي العلم
١٤٣ اي العلم
١٤٤ اي العلم
١٤٥ اي العلم
١٤٦ اي العلم
١٤٧ اي العلم
١٤٨ اي العلم
١٤٩ اي العلم
١٥٠ اي العلم
١٥١ اي العلم
١٥٢ اي العلم
١٥٣ اي العلم
١٥٤ اي العلم
١٥٥ اي العلم
١٥٦ اي العلم
١٥٧ اي العلم
١٥٨ اي العلم
١٥٩ اي العلم
١٦٠ اي العلم
١٦١ اي العلم
١٦٢ اي العلم
١٦٣ اي العلم
١٦٤ اي العلم
١٦٥ اي العلم
١٦٦ اي العلم
١٦٧ اي العلم
١٦٨ اي العلم
١٦٩ اي العلم
١٧٠ اي العلم
١٧١ اي العلم
١٧٢ اي العلم
١٧٣ اي العلم
١٧٤ اي العلم
١٧٥ اي العلم
١٧٦ اي العلم
١٧٧ اي العلم
١٧٨ اي العلم
١٧٩ اي العلم
١٨٠ اي العلم
١٨١ اي العلم
١٨٢ اي العلم
١٨٣ اي العلم
١٨٤ اي العلم
١٨٥ اي العلم
١٨٦ اي العلم
١٨٧ اي العلم
١٨٨ اي العلم
١٨٩ اي العلم
١٩٠ اي العلم
١٩١ اي العلم
١٩٢ اي العلم
١٩٣ اي العلم
١٩٤ اي العلم
١٩٥ اي العلم
١٩٦ اي العلم
١٩٧ اي العلم
١٩٨ اي العلم
١٩٩ اي العلم
٢٠٠ اي العلم
٢٠١ اي العلم
٢٠٢ اي العلم
٢٠٣ اي العلم
٢٠٤ اي العلم
٢٠٥ اي العلم
٢٠٦ اي العلم
٢٠٧ اي العلم
٢٠٨ اي العلم
٢٠٩ اي العلم
٢١٠ اي العلم
٢١١ اي العلم
٢١٢ اي العلم
٢١٣ اي العلم
٢١٤ اي العلم
٢١٥ اي العلم
٢١٦ اي العلم
٢١٧ اي العلم
٢١٨ اي العلم
٢١٩ اي العلم
٢٢٠ اي العلم
٢٢١ اي العلم
٢٢٢ اي العلم
٢٢٣ اي العلم
٢٢٤ اي العلم
٢٢٥ اي العلم
٢٢٦ اي العلم
٢٢٧ اي العلم
٢٢٨ اي العلم
٢٢٩ اي العلم
٢٣٠ اي العلم
٢٣١ اي العلم
٢٣٢ اي العلم
٢٣٣ اي العلم
٢٣٤ اي العلم
٢٣٥ اي العلم
٢٣٦ اي العلم
٢٣٧ اي العلم
٢٣٨ اي العلم
٢٣٩ اي العلم
٢٤٠ اي العلم
٢٤١ اي العلم
٢٤٢ اي العلم
٢٤٣ اي العلم
٢٤٤ اي العلم
٢٤٥ اي العلم
٢٤٦ اي العلم
٢٤٧ اي العلم
٢٤٨ اي العلم
٢٤٩ اي العلم
٢٥٠ اي العلم
٢٥١ اي العلم
٢٥٢ اي العلم
٢٥٣ اي العلم
٢٥٤ اي العلم
٢٥٥ اي العلم
٢٥٦ اي العلم
٢٥٧ اي العلم
٢٥٨ اي العلم
٢٥٩ اي العلم
٢٦٠ اي العلم
٢٦١ اي العلم
٢٦٢ اي العلم
٢٦٣ اي العلم
٢٦٤ اي العلم
٢٦٥ اي العلم
٢٦٦ اي العلم
٢٦٧ اي العلم
٢٦٨ اي العلم
٢٦٩ اي العلم
٢٧٠ اي العلم
٢٧١ اي العلم
٢٧٢ اي العلم
٢٧٣ اي العلم
٢٧٤ اي العلم
٢٧٥ اي العلم
٢٧٦ اي العلم
٢٧٧ اي العلم
٢٧٨ اي العلم
٢٧٩ اي العلم
٢٨٠ اي العلم
٢٨١ اي العلم
٢٨٢ اي العلم
٢٨٣ اي العلم
٢٨٤ اي العلم
٢٨٥ اي العلم
٢٨٦ اي العلم
٢٨٧ اي العلم
٢٨٨ اي العلم
٢٨٩ اي العلم
٢٩٠ اي العلم
٢٩١ اي العلم
٢٩٢ اي العلم
٢٩٣ اي العلم
٢٩٤ اي العلم
٢٩٥ اي العلم
٢٩٦ اي العلم
٢٩٧ اي العلم
٢٩٨ اي العلم
٢٩٩ اي العلم
٣٠٠ اي العلم
٣٠١ اي العلم
٣٠٢ اي العلم
٣٠٣ اي العلم
٣٠٤ اي العلم
٣٠٥ اي العلم
٣٠٦ اي العلم
٣٠٧ اي العلم
٣٠٨ اي العلم
٣٠٩ اي العلم
٣١٠ اي العلم
٣١١ اي العلم
٣١٢ اي العلم
٣١٣ اي العلم
٣١٤ اي العلم
٣١٥ اي العلم
٣١٦ اي العلم
٣١٧ اي العلم
٣١٨ اي العلم
٣١٩ اي العلم
٣٢٠ اي العلم
٣٢١ اي العلم
٣٢٢ اي العلم
٣٢٣ اي العلم
٣٢٤ اي العلم
٣٢٥ اي العلم
٣٢٦ اي العلم
٣٢٧ اي العلم
٣٢٨ اي العلم
٣٢٩ اي العلم
٣٣٠ اي العلم
٣٣١ اي العلم
٣٣٢ اي العلم
٣٣٣ اي العلم
٣٣٤ اي العلم
٣٣٥ اي العلم
٣٣٦ اي العلم
٣٣٧ اي العلم
٣٣٨ اي العلم
٣٣٩ اي العلم
٣٤٠ اي العلم
٣٤١ اي العلم
٣٤٢ اي العلم
٣٤٣ اي العلم
٣٤٤ اي العلم
٣٤٥ اي العلم
٣٤٦ اي العلم
٣٤٧ اي العلم
٣٤٨ اي العلم
٣٤٩ اي العلم
٣٥٠ اي العلم
٣٥١ اي العلم
٣٥٢ اي العلم
٣٥٣ اي العلم
٣٥٤ اي العلم
٣٥٥ اي العلم
٣٥٦ اي العلم
٣٥٧ اي العلم
٣٥٨ اي العلم
٣٥٩ اي العلم
٣٦٠ اي العلم
٣٦١ اي العلم
٣٦٢ اي العلم
٣٦٣ اي العلم
٣٦٤ اي العلم
٣٦٥ اي العلم
٣٦٦ اي العلم
٣٦٧ اي العلم
٣٦٨ اي العلم
٣٦٩ اي العلم
٣٧٠ اي العلم
٣٧١ اي العلم
٣٧٢ اي العلم
٣٧٣ اي العلم
٣٧٤ اي العلم
٣٧٥ اي العلم
٣٧٦ اي العلم
٣٧٧ اي العلم
٣٧٨ اي العلم
٣٧٩ اي العلم
٣٨٠ اي العلم
٣٨١ اي العلم
٣٨٢ اي العلم
٣٨٣ اي العلم
٣٨٤ اي العلم
٣٨٥ اي العلم
٣٨٦ اي العلم
٣٨٧ اي العلم
٣٨٨ اي العلم
٣٨٩ اي العلم
٣٩٠ اي العلم
٣٩١ اي العلم
٣٩٢ اي العلم
٣٩٣ اي العلم
٣٩٤ اي العلم
٣٩٥ اي العلم
٣٩٦ اي العلم
٣٩٧ اي العلم
٣٩٨ اي العلم
٣٩٩ اي العلم
٤٠٠ اي العلم
٤٠١ اي العلم
٤٠٢ اي العلم
٤٠٣ اي العلم
٤٠٤ اي العلم
٤٠٥ اي العلم
٤٠٦ اي العلم
٤٠٧ اي العلم
٤٠٨ اي العلم
٤٠٩ اي العلم
٤١٠ اي العلم
٤١١ اي العلم
٤١٢ اي العلم
٤١٣ اي العلم
٤١٤ اي العلم
٤١٥ اي العلم
٤١٦ اي العلم
٤١٧ اي العلم
٤١٨ اي العلم
٤١٩ اي العلم
٤٢٠ اي العلم
٤٢١ اي العلم
٤٢٢ اي العلم
٤٢٣ اي العلم
٤٢٤ اي العلم
٤٢٥ اي العلم
٤٢٦ اي العلم
٤٢٧ اي العلم
٤٢٨ اي العلم
٤٢٩ اي العلم
٤٣٠ اي العلم
٤٣١ اي العلم
٤٣٢ اي العلم
٤٣٣ اي العلم
٤٣٤ اي العلم
٤٣٥ اي العلم
٤٣٦ اي العلم
٤٣٧ اي العلم
٤٣٨ اي العلم
٤٣٩ اي العلم
٤٤٠ اي العلم
٤٤١ اي العلم
٤٤٢ اي العلم
٤٤٣ اي العلم
٤٤٤ اي العلم
٤٤٥ اي العلم
٤٤٦ اي العلم
٤٤٧ اي العلم
٤٤٨ اي العلم
٤٤٩ اي العلم
٤٥٠ اي العلم
٤٥١ اي العلم
٤٥٢ اي العلم
٤٥٣ اي العلم
٤٥٤ اي العلم
٤٥٥ اي العلم
٤٥٦ اي العلم
٤٥٧ اي العلم
٤٥٨ اي العلم
٤٥٩ اي العلم
٤٦٠ اي العلم
٤٦١ اي العلم
٤٦٢ اي العلم
٤٦٣ اي العلم
٤٦٤ اي العلم
٤٦٥ اي العلم
٤٦٦ اي العلم
٤٦٧ اي العلم
٤٦٨ اي العلم
٤٦٩ اي العلم
٤٧٠ اي العلم
٤٧١ اي العلم
٤٧٢ اي العلم
٤٧٣ اي العلم
٤٧٤ اي العلم
٤٧٥ اي العلم
٤٧٦ اي العلم
٤٧٧ اي العلم
٤٧٨ اي العلم
٤٧٩ اي العلم
٤٨٠ اي العلم
٤٨١ اي العلم
٤٨٢ اي العلم
٤٨٣ اي العلم
٤٨٤ اي العلم
٤٨٥ اي العلم
٤٨٦ اي العلم
٤٨٧ اي العلم
٤٨٨ اي العلم
٤٨٩ اي العلم
٤٩٠ اي العلم
٤٩١ اي العلم
٤٩٢ اي العلم
٤٩٣ اي العلم
٤٩٤ اي العلم
٤٩٥ اي العلم
٤٩٦ اي العلم
٤٩٧ اي العلم
٤٩٨ اي العلم
٤٩٩ اي العلم
٥٠٠ اي العلم
٥٠١ اي العلم
٥٠٢ اي العلم
٥٠٣ اي العلم
٥٠٤ اي العلم
٥٠٥ اي العلم
٥٠٦ اي العلم
٥٠٧ اي العلم
٥٠٨ اي العلم
٥٠٩ اي العلم
٥١٠ اي العلم
٥١١ اي العلم
٥١٢ اي العلم
٥١٣ اي العلم
٥١٤ اي العلم
٥١٥ اي العلم
٥١٦ اي العلم
٥١٧ اي العلم
٥١٨ اي العلم
٥١٩ اي العلم
٥٢٠ اي العلم
٥٢١ اي العلم
٥٢٢ اي العلم
٥٢٣ اي العلم
٥٢٤ اي العلم
٥٢٥ اي العلم
٥٢٦ اي العلم
٥٢٧ اي العلم
٥٢٨ اي العلم
٥٢٩ اي العلم
٥٣٠ اي العلم
٥٣١ اي العلم
٥٣٢ اي العلم
٥٣٣ اي العلم
٥٣٤ اي العلم
٥٣٥ اي العلم
٥٣٦ اي العلم
٥٣٧ اي العلم
٥٣٨ اي العلم
٥٣٩ اي العلم
٥٤٠ اي العلم
٥٤١ اي العلم
٥٤٢ اي العلم
٥٤٣ اي العلم
٥٤٤ اي العلم
٥٤٥ اي العلم
٥٤٦ اي العلم
٥٤٧ اي العلم
٥٤٨ اي العلم
٥٤٩ اي العلم
٥٥٠ اي العلم
٥٥١ اي العلم
٥٥٢ اي العلم
٥٥٣ اي العلم
٥٥٤ اي العلم
٥٥٥ اي العلم
٥٥٦ اي العلم
٥٥٧ اي العلم
٥٥٨ اي العلم
٥٥٩ اي العلم
٥٦٠ اي العلم
٥٦١ اي العلم
٥٦٢ اي العلم
٥٦٣ اي العلم
٥٦٤ اي العلم
٥٦٥ اي العلم
٥٦٦ اي العلم
٥٦٧ اي العلم
٥٦٨ اي العلم
٥٦٩ اي العلم
٥٧٠ اي العلم
٥٧١ اي العلم
٥٧٢ اي العلم
٥٧٣ اي العلم
٥٧٤ اي العلم
٥٧٥ اي العلم
٥٧٦ اي العلم
٥٧٧ اي العلم
٥٧٨ اي العلم
٥٧٩ اي العلم
٥٨٠ اي العلم
٥٨١ اي العلم
٥٨٢ اي العلم
٥٨٣ اي العلم
٥٨٤ اي العلم
٥٨٥ اي العلم
٥٨٦ اي العلم
٥٨٧ اي العلم
٥٨٨ اي العلم
٥٨٩ اي العلم
٥٩٠ اي العلم
٥٩١ اي العلم
٥٩٢ اي العلم
٥٩٣ اي العلم
٥٩٤ اي العلم
٥٩٥ اي العلم
٥٩٦ اي العلم
٥٩٧ اي العلم
٥٩٨ اي العلم
٥٩٩ اي العلم
٦٠٠ اي العلم
٦٠١ اي العلم
٦٠٢ اي العلم
٦٠٣ اي العلم
٦٠٤ اي العلم
٦٠٥ اي العلم
٦٠٦ اي العلم
٦٠٧ اي العلم
٦٠٨ اي العلم
٦٠٩ اي العلم
٦١٠ اي العلم
٦١١ اي العلم
٦١٢ اي العلم
٦١٣ اي العلم
٦١٤ اي العلم
٦١٥ اي العلم
٦١٦ اي العلم
٦١٧ اي العلم
٦١٨ اي العلم
٦١٩ اي العلم
٦٢٠ اي العلم
٦٢١ اي العلم
٦٢٢ اي العلم
٦٢٣ اي العلم
٦٢٤ اي العلم
٦٢٥ اي العلم
٦٢٦ اي العلم
٦٢٧ اي العلم
٦٢٨ اي العلم
٦٢٩ اي العلم
٦٣٠ اي العلم
٦٣١ اي العلم
٦٣٢ اي العلم
٦٣٣ اي العلم
٦٣٤ اي العلم
٦٣٥ اي العلم
٦٣٦ اي العلم
٦٣٧ اي العلم
٦٣٨ اي العلم
٦٣٩ اي العلم
٦٤٠ اي العلم
٦٤١ اي العلم
٦٤٢ اي العلم
٦٤٣ اي العلم
٦٤٤ اي العلم
٦٤٥ اي العلم
٦٤٦ اي العلم
٦٤٧ اي العلم
٦٤٨ اي العلم
٦٤٩ اي العلم
٦٥٠ اي العلم
٦٥١ اي العلم
٦٥٢ اي العلم
٦٥٣ اي العلم
٦٥٤ اي العلم
٦٥٥ اي العلم
٦٥٦ اي العلم
٦٥٧ اي العلم
٦٥٨ اي العلم
٦٥٩ اي العلم
٦٦٠ اي العلم
٦٦١ اي العلم
٦٦٢ اي العلم
٦٦٣ اي العلم
٦٦٤ اي العلم
٦٦٥ اي العلم
٦٦٦ اي العلم
٦٦٧ اي العلم
٦٦٨ اي العلم
٦٦٩ اي العلم
٦٧٠ اي العلم
٦٧١ اي العلم
٦٧٢ اي العلم
٦٧٣ اي العلم
٦٧٤ اي العلم
٦٧٥ اي العلم
٦٧٦ اي العلم
٦٧٧ اي العلم
٦٧٨ اي العلم
٦٧٩ اي العلم
٦٨٠ اي العلم
٦٨١ اي العلم
٦٨٢ اي العلم
٦٨٣ اي العلم
٦٨٤ اي العلم
٦٨٥ اي العلم
٦٨٦ اي العلم
٦٨٧ اي العلم
٦٨٨ اي العلم
٦٨٩ اي العلم
٦٩٠ اي العلم
٦٩١ اي العلم
٦٩٢ اي العلم
٦٩٣ اي العلم
٦٩٤ اي العلم
٦٩٥ اي العلم
٦٩٦ اي العلم
٦٩٧ اي العلم
٦٩٨ اي العلم
٦٩٩ اي العلم
٧٠٠ اي العلم
٧٠١ اي العلم
٧٠٢ اي العلم
٧٠٣ اي العلم
٧٠٤ اي العلم
٧٠٥ اي العلم
٧٠٦ اي العلم
٧٠٧ اي العلم
٧٠٨ اي العلم
٧٠٩ اي العلم
٧١٠ اي العلم
٧١١ اي العلم
٧١٢ اي العلم
٧١٣ اي العلم
٧١٤ اي العلم
٧١٥ اي العلم
٧١٦ اي العلم
٧١٧ اي العلم
٧١٨ اي العلم
٧١٩ اي العلم
٧٢٠ اي العلم
٧٢١ اي العلم
٧٢٢ اي العلم
٧٢٣ اي العلم
٧٢٤ اي العلم
٧٢٥ اي العلم
٧٢٦ اي العلم
٧٢٧ اي العلم
٧٢٨ اي العلم
٧٢٩ اي العلم
٧٣٠ اي العلم
٧٣١ اي العلم
٧٣٢ اي العلم
٧٣٣ اي العلم
٧٣٤ اي العلم
٧٣٥ اي العلم
٧٣٦ اي العلم
٧٣٧ اي العلم
٧٣٨ اي العلم
٧٣٩ اي العلم
٧٤٠ اي العلم
٧٤١ اي العلم
٧٤٢ اي العلم
٧٤٣ اي العلم
٧٤٤ اي العلم
٧٤٥ اي العلم
٧٤٦ اي العلم
٧٤٧ اي العلم
٧٤٨ اي العلم
٧٤٩ اي العلم
٧٥٠ اي العلم
٧٥١ اي العلم
٧٥٢ اي العلم
٧٥٣ اي العلم
٧٥٤ اي العلم
٧٥٥ اي العلم
٧٥٦ اي العلم
٧٥٧ اي العلم
٧٥٨ اي العلم
٧٥٩ اي العلم
٧٦٠ اي العلم
٧٦١ اي العلم
٧٦٢ اي العلم
٧٦٣ اي العلم
٧٦٤ اي العلم
٧٦٥ اي العلم
٧٦٦ اي العلم
٧٦٧ اي العلم
٧٦٨ اي العلم
٧٦٩ اي العلم
٧٧٠ اي العلم
٧٧١ اي العلم
٧٧٢ اي العلم
٧٧٣ اي العلم
٧٧٤ اي العلم
٧٧٥ اي العلم
٧٧٦ اي العلم
٧٧٧ اي العلم
٧٧٨ اي العلم
٧٧٩ اي العلم
٧٨٠ اي العلم
٧٨١ اي العلم
٧٨٢ اي العلم
٧٨٣ اي العلم
٧٨٤ اي العلم
٧٨٥ اي العلم
٧٨٦ اي العلم
٧٨٧ اي العلم
٧٨٨ اي العلم
٧٨٩ اي العلم
٧٩٠ اي العلم
٧٩١ اي العلم
٧٩٢ اي العلم
٧٩٣ اي العلم
٧٩٤ اي العلم
٧٩٥ اي العلم
٧٩٦ اي العلم
٧٩٧ اي العلم
٧٩٨ اي العلم
٧٩٩ اي العلم
٨٠٠ اي العلم
٨٠١ اي العلم
٨٠٢ اي العلم
٨٠٣ اي العلم
٨٠٤ اي العلم
٨٠٥ اي العلم
٨٠٦ اي العلم
٨٠٧ اي العلم
٨٠٨ اي العلم
٨٠٩ اي العلم
٨١٠ اي العلم
٨١١ اي العلم
٨١٢ اي العلم
٨١٣ اي العلم
٨١٤ اي العلم
٨١٥ اي العلم
٨١٦ اي العلم
٨١٧ اي العلم
٨١٨ اي العلم
٨١٩ اي العلم
٨٢٠ اي العلم
٨٢١ اي العلم
٨٢٢ اي العلم
٨٢٣ اي العلم
٨٢٤ اي العلم
٨٢٥ اي العلم
٨٢٦ اي العلم
٨٢٧ اي العلم
٨٢٨ اي العلم
٨٢٩ اي العلم
٨٣٠ اي العلم
٨٣١ اي العلم
٨٣٢ اي العلم
٨٣٣ اي العلم
٨٣٤ اي العلم
٨٣٥ اي العلم
٨٣٦ اي العلم
٨٣٧ اي العلم
٨٣٨ اي العلم
٨٣٩ اي العلم
٨٤٠ اي العلم
٨٤١ اي العلم
٨٤٢ اي العلم
٨٤٣ اي العلم
٨٤٤ اي العلم
٨٤٥ اي العلم
٨٤٦ اي العلم
٨٤٧ اي العلم
٨٤٨ اي العلم
٨٤٩ اي العلم
٨٥٠ اي العلم
٨٥١ اي العلم
٨٥٢ اي العلم
٨٥٣ اي العلم
٨٥٤ اي العلم
٨٥٥ اي العلم
٨٥٦ اي العلم
٨٥٧ اي العلم
٨٥٨ اي العلم
٨٥٩ اي العلم
٨٦٠ اي العلم
٨٦١ اي العلم
٨٦٢ اي العلم
٨٦٣ اي العلم
٨٦٤ اي العلم
٨٦٥ اي العلم
٨٦٦ اي العلم
٨٦٧ اي العلم
٨٦٨ اي العلم
٨٦٩ اي العلم
٨٧٠ اي العلم
٨٧١ اي العلم
٨٧٢ اي العلم
٨٧٣ اي العلم
٨٧٤ اي العلم
٨٧٥ اي العلم
٨٧٦ اي العلم
٨٧٧ اي العلم
٨٧٨ اي العلم
٨٧٩ اي العلم
٨٨٠ اي العلم
٨٨١ اي العلم
٨٨٢ اي العلم
٨٨٣ اي العلم
٨٨٤ اي العلم
٨٨٥ اي العلم
٨٨٦ اي العلم
٨٨٧ اي العلم
٨٨٨ اي العلم
٨٨٩ اي العلم
٨٩٠ اي العلم
٨٩١ اي العلم
٨٩٢ اي العلم
٨٩٣ اي العلم
٨٩٤ اي العلم
٨٩٥ اي العلم
٨٩٦ اي العلم
٨٩٧ اي العلم
٨٩٨ اي العلم
٨٩٩ اي العلم
٩٠٠ اي العلم
٩٠١ اي العلم
٩٠٢ اي العلم
٩٠٣ اي العلم
٩٠٤ اي العلم
٩٠٥ اي العلم
٩٠٦ اي العلم
٩٠٧ اي العلم
٩٠٨ اي العلم
٩٠٩ اي العلم
٩١٠ اي العلم
٩١١ اي العلم
٩١٢ اي العلم
٩١٣ اي العلم
٩١٤ اي العلم
٩١٥ اي العلم
٩١٦ اي العلم
٩١٧ اي العلم
٩١٨ اي العلم
٩١٩ اي العلم
٩٢٠ اي العلم
٩٢١ اي العلم
٩٢٢ اي العلم
٩٢٣ اي العلم
٩٢٤ اي العلم
٩٢٥ اي العلم
٩٢٦ اي العلم
٩٢٧ اي العلم
٩٢٨ اي العلم
٩٢٩ اي العلم
٩٣٠ اي العلم
٩٣١ اي العلم
٩٣٢ اي العلم
٩٣٣ اي العلم
٩٣٤ اي العلم
٩٣٥ اي العلم
٩٣٦ اي العلم
٩٣٧ اي العلم
٩٣٨ اي العلم
٩٣٩ اي العلم
٩٤٠ اي العلم
٩٤١ اي العلم
٩٤٢ اي العلم
٩٤٣ اي العلم
٩٤٤ اي العلم
٩٤٥ اي العلم
٩٤٦ اي العلم
٩٤٧ اي العلم
٩٤٨ اي العلم
٩٤٩ اي العلم
٩٥٠ اي العلم
٩٥١ اي العلم
٩٥٢ اي العلم
٩٥٣ اي العلم
٩٥٤ اي العلم
٩٥٥ اي العلم
٩٥٦ اي العلم
٩٥٧ اي العلم
٩٥٨ اي العلم
٩٥٩ اي العلم
٩٦٠ اي العلم
٩٦١ اي العلم
٩٦٢ اي العلم
٩٦٣ اي العلم
٩٦٤ اي العلم
٩٦٥ اي العلم
٩٦٦ اي العلم
٩٦٧ اي العلم
٩٦٨ اي العلم
٩٦٩ اي العلم
٩٧٠ اي العلم
٩٧١ اي العلم
٩٧٢ اي العلم
٩٧٣ اي العلم
٩٧٤ اي العلم
٩٧٥ اي العلم
٩٧٦ اي العلم
٩٧٧ اي العلم
٩٧٨ اي العلم
٩٧٩ اي العلم
٩٨٠ اي العلم
٩٨١ اي العلم
٩٨٢ اي العلم
٩٨٣ اي العلم
٩٨٤ اي العلم
٩٨٥ اي العلم
٩٨٦ اي العلم
٩٨٧ اي العلم
٩٨٨ اي العلم
٩٨٩ اي العلم
٩٩٠ اي العلم
٩٩١ اي العلم
٩٩٢ اي العلم
٩٩٣ اي العلم
٩٩٤ اي العلم
٩٩٥ اي العلم
٩٩٦ اي العلم
٩٩٧ اي العلم
٩٩٨ اي العلم
٩٩٩ اي العلم
١٠٠٠ اي العلم

بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة (فهو سبب للعلم ايضاً
والمراد بها الدليل المتصف بالصحة والفساد المحصور والمنتشر المتناهي والغير المتناهي
صرح بذلك لمخالفة السمنية في جميع النظريات وبعض الفلاسفة
اي يكون العقل سبباً للعلم
في الالهيات بناءً على كثرة الاختلاف وتناقض الاراء والجواب ان ذلك
اي الاختلاف وتناقض الآراء
لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيداً للعلم
المشتمل على شرائطه بحسب مادته تقصد العلم المطلوب واما الظن فقد يحصل عليه ويتفق عليه احياناً
على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل ففيه اثبات مانفيتم
اي السمنية وبعض الفلاسفة
فتناقض فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد قلنا اما ان
اي استدلالكم ما ذكر
يفيد شيئاً فلا يكون فاسداً او لا يفيد فلا يكون معارضة فان قيل
اي كون النظر
كون النظر مفيداً للعلم ان كان ضرورياً لم يقع فيه خلاف كما في
لان المعارضة لا بد ان تكون مفيدة للشيء
قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظرياً فيلزم اثبات النظر
قال البردعي نقلاً كلام الرازي من الاول واتم المحررين من الثاني
بالنظر وانه دور قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف اما لعناد
اي كون النظر مفيداً للعلم
قال المصنف وقوع الخلاف
او لقصور في الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق
اي عقلاء الامم
من العقلاء واستدلال من الآثار وشهادة من الاخبار والنظري
اي الخلقة
قد يثبت بنظر مخصوص لا لتعذر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم
اي لا لتعذر الوصف العقول الصحيح فان كان النظر
متغير وكل متغير حادث مفيد للعلم بحدوث العالم با
اي العالم متغير
حيث يلزم اثبات الكلي بالجزئي في كون اثبات الكل بالكل
الضرورة وليس ذلك بخصوصية هذا النظر بل بكونه صحيحاً

قال المصنف والمراد بالوسائط التي يتوقف عليها
ما يقابل المشاهدة
ملا الياس

فهو سبب للعلم ايضاً
حاصل ذلك ان الخلاف في جميع النظريات وبعض الفلاسفة
لوجودها في الفرق الضالة
ملا الياس

فقوله فتناقض اي كلامهم لانه يلزم ان يكون النظر مفيداً
او غير مفيد لان المدعى سالبة كلية فقد اثبت الموجبة
الجزئية المتناقضة اياها بهذا اذا اراد اليقين في دعواهم
واما اذا اراد والتشكيك فلهم ان يقولوا نظرنا يفيد الظن
بعدم افادة النظر لانهم قالوا ليس العقل سبباً للعلم في جميع
النظريات اي الالهيات والحسابيات والهندسيات
وغيرها فلا يكون العقل عندهم مفيداً للعلم فصرح به للرد عليهم
ملا الياس

قوله فلا يكون فاسداً اي غالباً والا فقد لا يكون فاسداً
فسقط الاعتراض بان افادة الالزام لا تنافي الفساد
كسائر الادلة الحدسية فانها تفيد الالزام وان لم تكن
صحيحة عند المستدل بها بردعي

قيل هذه معارضة في مقابلة الدعوى وحاصله وقوع هذا الاعتراض
من جانب السمنية ومن جانب كل من ادعى مع اهل السنة والجماعة
لانهم قالوا النظر الصحيح يفيد العلم وقالوا الا نسلم كون النظر مفيداً
للعلم لانه ان كان ضرورياً
ملا الياس

حاصله انه يلزم اثبات النظر اي اثبات الكلية وهو قولنا كل نظر
يفيد العلم بالنظر الذي هو فرد من افراد كل نظر مفيد فاذا كان
كذلك يلزم اثبات الشيء بنفسه صلاح الدين

قال شيخ الاسلام بيان الدور ان يقال كون النظر مفيداً للعلم بتقدير
كونه نظرياً يتوقف على نظر واثبات ذلك النظر يتوقف على كون النظر
في الجملة مفيداً للعلم فانه دور قال في شرح الملقا مدوجه لزوم الدور
ان المطلوب ههنا هو قولنا كل نظر مقرون بشرائطه مفيد للعلم وقد
ثبت بنظر مخصوص والحال ان هذا النظر المخصوص فرد من افراد
النظر مطلقاً فلزم توقف هذا الفرد على نفسه وتقدمه عليه وهو دور
الياس

قوله الضروري قد يقع فيه خلاف اما لعناد
وقوله والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لا لتعذر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم
بدل ان يقول قولنا العالم متغير وكل متغير حادث مفيد للعلم بحدوث العالم
ملا الياس

ماتريت
عن الاذهان
جداً والغاية
لقصوري
فيها الاعتذار
بالاعذار
والاولى
بذاته و
صفاته
وافعاله
على ما في
شرح المواقف
ملا الياس

حيث
حكمتم
بان نظر
العقل
ليس مفيداً
للعلم
ملا الياس

عطف
على اتفاق
ايضاً
كقوله عم
الناقصات
عقل ودين
وكقوله تعالى
فان لم يكونا
رجلين
فرجل
وامرأتان
ملا الياس

صحيحاً مقروناً بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه
وهو نتيجة الشكل الاول من باب الضغرى وكلية الكبرى ح اى هذا التفصيل ح

مفيداً للعلم وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب
اى منع لزوم الدور بعد تسليم لزوم النقل الخ ح اى من النقل ح

وما ثبت منه) اى من العلم الثابت بالعقل (بالبديهة) اى
هذا تقسيم للعلم النظري بعد تسليم لزوم الدور تغيير مرجع ضمير منه ح تفسير بقوله بالبديهة ح

باول التوجه من غير احتياج الى التفكر (فهو ضروري كالعلم بان
اى ان النظر في الدليل قد يكون اولا وبدون القصد واختيار فلا يرد عليه شيء ح

كل شيء اعظم من جزئه) فانه بعد تصور معنى الكل والجزء
خبر ان ح اى في كون كل شيء اعظم من جزئه ح للتعليل ح

والاعظم لا يتوقف على شيء ومن توقف فيه حيث زعم ان
قال شيخ الاسلام اى زيادة جزء بمعدوم ح اى ممن زعم ح

جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم فهو لم يتصور معنى الكل والجزء
قال شيخ الاسلام البردعي ولو اكتفى بامر وهم بقوله بالنظر في الدليل لكان ح

وما ثبت بالاستدلال) اى بالنظر في الدليل سواء كان
كالنار في التنزيل والعلة كالنار لان الدخان معلول للنار وهي علة له ح اى الاستدلال

استدلالا من العلة الى المعلول كما اذا رأى نارا فعلم ان لها
بالنصب اى لوجوب تاخير في هذا الموضع ح اى في مكان وجد فيه دخان الخ اى

دخانا او من المعلول على العلة كما اذا رأى دخانا فعلم ان هناك
كالنار في التنزيل والعلة كالنار لان الدخان معلول للنار وهي علة له ح

نارا وقد يخص الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال
اى الاستدلال من العلة الى المعلول ح اى الاستدلال من المعلول الى العلة ح

فهو اكتسابي) اى حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب
الباء للسببية اى بسبب الكسب ح تمثيل لمباشرة الاسباب وبيان لمعناها ح

بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات
وهي سواد العين وقيل بحركي العين ومنتهى الجانب المرئيات ح

والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالاكتسابي
كاستعمال الاشارة والاشارة الحدقة والالمة لقصد ادراك ما تعلقت به ح

اعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل

النظر والية اشار بقوله لا يعبر عنه بالنظر والحاصل
ان المطلق اعني قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم موقوف على قولنا
العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بان العالم حادث
واعتبار مفهوم النظر في عنوان موضوع المطلوب واعتبار
ذلك النظر المخصوص في موضوع القضية الشخصية والنظر
المخصوص يتوقف على المطلوب من حيث هو كونه فردا من
افراده حتى يكون جهة التوقف مختلفة فلا يلزم شيء من
الدور والتناقض فافهم هذا ما اشار اليه الشارح بقوله
وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب واشار
بلفظ قد المفيدة للجزئية الى ان كل نظري غير ثابت بالنظر
كما اشار بها الى ان الاختلاف لا يقع في كل ضروري
موضع

٢ قال العصام جعل منه الى العلم الثابت بالعقل وكلمة من
بيانية وجعل الضمير الى العقل وكلمة من ابتدائية احق اى
ما ثبت من اجل العقل دون الخبر والحس ملاس

٣ قال العصام ولم يدخل فيه الحس وما حصل بالخبر وما حصل
بالحدس والتجربة فان كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل
الحس والخبر فهو خارج عن المقسم ملا الدس

٤ لان اليد اذا صارت بالتورم اعظم منه لكنه جزء منه
فلا يكون اعظم منه بحسب المفهوم لانك اذا قلت الكل فانما
المراد منه المجموع اى الشخص مع اليد المتورم ولا شك ان الشخص
مع هذا اليد اعظم من هذا اليد فقط وجوبا ملاس

٥ قوله استدلالا من العلة اى من وجود العلة كالنار مثلا وسمي
هذا الاستدلال برهانا لميا لانه يعطي لمية الشيء قال شيخ الاسلام
الاستدلال ان ابتدئ من العلة سمي دليلا لميا ومن المعلول سمي
دليلا انيا وبيانه ان الدليل لا بد ان يكون الحد الاوسط
فيه علة نسبته الاكبر الى الاصغر في الذهن فان كان ايضا

فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار واما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اي حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا اي حاصلا بدون الاستدلال فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال ان العلم الحادث نوعان ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير احواله واكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد بواسطة كسب العبد وهو مباشرة اسبابه واسبابه ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال والعلم الحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل بلا نظر كالعلم بان الكل اعظم من جزئه واستدلالي يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان والا

فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس كالابصار الحاصل بالقصد

يعني ليس كل اكتسابي استدلالي بل بعضه استدلالي وبعضه بديهي

والاختيار واما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي

اي بالعلم الذي لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق اي لا يدخل تحت قدرة المخلوق فيخرج علم الله تعالى لانه داخل تحت قدرته

ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق وقد يقال في مقابلة

اي هذا الضروري ... عطف على يفسر ... اي الجزء العلم بانه ناقض الانفكاك

الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فمن ههنا

كصاحب البداية ... بناء على التفسير الاول ... تفسير للاكتسابي

جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اي حاصلا بمباشرة

عطف على بعضهم اي وجعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس ضروريا

الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا اي حاصلا بدون الاستدلال

عطف على قوله اكتسابيا فهو من قبيل عطف شيئين بحرف واحد على

فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال ان

اجزاء عن علم الباري تعالى سبحانه ... الضروري ... اي فاقم واحد فاعلم

العلم الحادث نوعان ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى

اي العبد العلم ... اي النوع الاول ضروري اي بمقابل الاكتسابي

في نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير

من الصحة والمرض والجوع والعطش الخ ... عطف على كسبه اي ومن غير اختياره

احواله واكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد

اي النوع الثاني اكتسابي ... اي الاكتسابي ما يوجده الله تعالى ... اي العبد العلم

بواسطة كسب العبد وهو مباشرة اسبابه واسبابه ثلثة

بدل من الثلثة ... اي اسباب العلم الحواس السليمة اي الاعضاء الحواس وهي الجوارح والخبر الصادق

الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال والعلم

اي النوع الاول ضروري وهو مقابل للمستدل الآتي ... اي بعد قوله ان العلم الحادث نوعان قال

الحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل بلا نظر

صفة للعلم ... اي النوع الثاني استدلالي

من غير تفكر كالعلم بان الكل اعظم من جزئه واستدلالي يحتاج

اي الاستدلالي ... متعلق بالعلم ... اي العلم الحاصل

فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان والا

عطف على ضروري

قوله فكل استدلالي اكتسابي الخ لان الابصار الحاصل بالقصد والاختيار ليس بنظر العقل في الدليل

قوله كالابصار اي كالادراك بالبصر فانه اكتسابي بالقصد والاختيار ولكن لا يتوقف على نظر العقل في الدليل

قوله واما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي لانه ليس بنظر العقل في الدليل بل بالحواس الظاهرة والبديهي كما اذا رأى او دخانا

قوله وقد يقال في مقابلة الاستدلالي لانه ليس بنظر العقل في الدليل بل بالحواس الظاهرة ولكن الاكتسابي يتناول

قوله ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق اي لا يدخل تحت قدرة المخلوق فيخرج علم الله تعالى لانه داخل تحت قدرته

قوله ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فمن ههنا اي من اطلاق الضروري على معنيين يعني كونه مقولا في مقابلة الاكتسابي ومقولا في مقابلة الاستدلالي

قوله فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال ان العلم الحادث نوعان ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير احواله واكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد بواسطة كسب العبد وهو مباشرة اسبابه واسبابه ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال والعلم الحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل بلا نظر واستدلالي يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان والا

قال شيخ الاسلام اخرج بها الحيث انتهى

يلزم منه ان يكون بينه وبين الاكتسابي ايضا كذلك لان المباين للاخص لا يلزم ان يكون مباينا للاعم بل بين الضروري والاكتسابي عموم وخصوص من وجه لتصادقهما في الحسيات وتصدق الاكتسابي في الاستدلاليات بدون الضروري وتصدق الضروري بدون الاكتسابي في الاوليات

محي الدين

قوله فمن ههنا اي من اطلاق الضروري على معنيين يعني كونه مقولا في مقابلة الاكتسابي ومقولا في مقابلة الاستدلالي

ملاس

قوله فظهر قال شيخ الاسلام وجه ورود التناقض انه فهم من الكلام الاول ان الضروري لا يكون بكسب ومن الثاني انه يكون به وجه دفعه ان الضروري في الاول مقول في مقابلة الاعم وهو الاكتسابي وفي الثاني مقول في مقابلة الاخص وهو الاستدلالي فبين الضروريين مغايرة فلا تناقض لانتفاء كون مورد الايجاب والسلب واحدا ملاس وفي التقسيم اشارة الى ان الضروري في مقابلة الاستدلالي

رمضان

وجه ورود التناقض في هذا الموضع 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 خلق الله تعالى او بمباشرة الاسباب بالاختيار فيكون الضروري بهذا المعنى متناولا للاكتسابي والضروري المقابل للاكتسابي بخلاف الضروري المقابل للاكتسابي فانه يتناول الاكتسابي بيان لزوم التناقض من كلام صاحب البداية حيث جعل الضروري قسيم الاكتسابي في التقسيم الاول وقسيم الاستدلالي في التقسيم الثاني ومحال ان الضروري في التقسيم الذي هو الذي يكون حصوله بلا نظر وفكر سواء كان بمجرد خلق الله تعالى او بمباشرة الاسباب بالاختيار فيكون الضروري بهذا المعنى متناولا للاكتسابي في التقسيم الاول ومباينا له في التقسيم الثاني لان الاكتسابي لا يكون بين موردي الايجاب والسلب

قوله فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار ليس كل اكتسابي استدلاليا بل بعضه استدلالي وبعضه بديهي كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار فانه اكتسابي وليس بنظر العقل في الدليل بل بالحواس الظاهرة والبديهي كما اذا رأى دخانا

قوله ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق اي لا يدخل تحت قدرة المخلوق فيخرج علم الله تعالى لانه داخل تحت قدرته

قوله ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فمن ههنا اي من اطلاق الضروري على معنيين يعني كونه مقولا في مقابلة الاكتسابي ومقولا في مقابلة الاستدلالي

قوله فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال ان العلم الحادث نوعان ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير احواله واكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد بواسطة كسب العبد وهو مباشرة اسبابه واسبابه ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال والعلم الحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل بلا نظر واستدلالي يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان والا

ملاس

قوله فظهر قال شيخ الاسلام وجه ورود التناقض انه فهم من الكلام الاول ان الضروري لا يكون بكسب ومن الثاني انه يكون به وجه دفعه ان الضروري في الاول مقول في مقابلة الاعم وهو الاكتسابي وفي الثاني مقول في مقابلة الاخص وهو الاستدلالي فبين الضروريين مغايرة فلا تناقض لانتفاء كون مورد الايجاب والسلب واحدا ملاس وفي التقسيم اشارة الى ان الضروري في مقابلة الاستدلالي

رمضان

وجه ورود التناقض في هذا الموضع 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 خلق الله تعالى او بمباشرة الاسباب بالاختيار فيكون الضروري بهذا المعنى متناولا للاكتسابي والضروري المقابل للاكتسابي بخلاف الضروري المقابل للاكتسابي فانه يتناول الاكتسابي بيان لزوم التناقض من كلام صاحب البداية حيث جعل الضروري قسيم الاكتسابي في التقسيم الاول وقسيم الاستدلالي في التقسيم الثاني ومحال ان الضروري في التقسيم الذي هو الذي يكون حصوله بلا نظر وفكر سواء كان بمجرد خلق الله تعالى او بمباشرة الاسباب بالاختيار فيكون الضروري بهذا المعنى متناولا للاكتسابي في التقسيم الاول ومباينا له في التقسيم الثاني لان الاكتسابي لا يكون بين موردي الايجاب والسلب

٨
قوله واما خبر الواحد قال القرمي جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال انتم قلتم ان اسباب العلم ثلثة والحال ان خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد يفيد العلم ايضا فاذا لا يكون الحصر في الثلثة صحيحا انتهى ملاس

١٠
قوله اراد بالعلم اى اراد به الثابت الذى لا يقبل الزوال وهو الذى لا يشمل خبر الواحد ولا التقليد فانهما ليسا بثابتين ثبوتا لا يقبل الزوال ملا الدس

١١
قوله ما لا يشملهما قال شيخ الاسلام لا ريب انه اراد ذلك لما قدمه ان المراد بالعلم عندهم ما لا يشمل الظن والتقليد كما مر بيانه انتهى قال ابن قاسم لا احتمل ان يريد المص بالعلم ما يشمل الظن لانهم قد يطلقونه عليه مجازا لم يجزم باراوة ذلك بخلاف ما مر له اولا ملاس

١٢
قوله والعلم وهو اسم للقدر المشترك بين اجناس ذوى العلم يقال علام الانسان والملك والجن والقدر المشترك عبارة عن المفهوم الكلى الذى ذكره الشارح بقوله اى ما سوى الله تعالى آو اجناس ما علم به الصانع فيصح اطلاقه على كل واحد منها وعلى مجموعها وقيل هم لمجموع ذوى العلم آو لمجموع ما علم به الصانع والحاصل ان العالم باعتبار المعنى الاول كلى وباعتبار المعنى الثانى وهو قوله وقيل اسم لمجموع ذوى العلم جزئ اعلم انه لما ذكر اسباب العلم ذكر بعدها هو المقصود من ذكر تلك الاسباب وهو العلم بحدوث العالم وهو اصل جميع العلوم الاسلامية وقانون الحجج الالهامية لانه لو لم يكن محدثا لكان قديما فلزم ان لا يكون متناهيا فلا فائدة فى وعد الله ووعيده وارسال الرسل والانبياء والقيامة فلزم عدم القيامة وعدم الفناء ولزم تكذيب الانبياء والرسل فلزم الكفر ولا يثبت شئ من الشرايع والاسلام بدون ذلك واعلم ان الجسم بحسب القسمة العقلية اما ان يكون محدث الذات والصفات معا آو قديم الذات ومحدث الصفات آو عكسه لكن القسم الرابع مما لا يقول به عاقل واما القسم الاول وهو ان يكون محدث الذات والصفات معا وهو قول جمهور المسلمين واليهود والنصارى واما القسم الثانى فهو ان يكون قديم الذات والصفات معا قول ارسطاطاليس ومن حكماء اهل الاسلام قول ابن على بن السينا وآبى نصر الفارابى وزعم هؤلاء ان السموات قديمة بذواتها وصفاتها كالشكل والمقدار وغير ذلك سوى الاوضاع والحركات الجزئيات فان كل حركة معينة مسبوقة باخرى وكل وضع معين مسبوق بآخر الى ما لا نهاية له فتكون 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 فى تلك الذات التى هى اصل الاجسام ففرقة زعموا انها ليست بجسم ولا جسمانية والفرقة الاولى اختلفوا فى

٩
قوله فكانه قال الخيالى كلمة كان ههنا غير مرضية انتهى قبل لانه جزم الشارح فيما سبق بان العلم عندهم لا يطلق على غير اليقينيات حيث حمل التجلى على الانكشاف التام بمعنى عدم احتمال النقيض حالا ومآلا فلا معنى لايراد كلمة كان المشعرة بالظن ثم قال الخيالى فتامل قال يوسف الاصم الكردى لعل وجه التامل ان الشارح جزم فيما سبق بان العلم ما يقابل الجهل والظن على احد تعريفى العلم هو صفة يتجلى آ فانيات كان بناء عليه وان جزم فى الاخر وهو التعريف المشتمل على قوله لا يحتمل النقيض وايراد المحشى وهو كلمة كان غير مرضية بناء عليه فارجع الى ما سبق من تعريف العلم اذا اردت الفهم انتهى ملا الدس

١٢
قوله والعلم؟ اعلم ان اطلاق اسم العالم اما لغوى واما عرفى فالعالم فى الوضع اللغوى اسم لكل ما يعلم به شئ وهو مشتق من العلم على الاظهر كالخاتم اسم لما يختم به فعلى هذا يكون العوالم غير متناهية لكون كل موجود عالما برأسه وعلى الثانى يطلق اسم العالم على مجموع اجزآء الكون وهو العرش والكرسى والسموات والاجسام العنصرية وصور المركبات من المعادن والنبات والحيوانات وما ورد فى الاخبار من كثرة العوالم لا يصح الا على المعنى اللغوى لا العرفى فالعالم من هذا الوجه وان لم تحصر جزئياتها لامتناع حصر افراد المراتب الامكانية وآشخاص من ارج الكيائية واعيان الحقايق الوجودية امكن حصر كلياتها فى عالم الغيب والشهادة العلوية والسفلية الى آخر ما حرره الشيخ الاكبر وحصره فى الحضرات الخمسة والنزلات الاربعة ملا الياس رحمه رب الناس

١٣
قوله يقال عالم الاجسام فيه اشارة الى ان العالم اسم للقدر المشترك بين جميع ما سوى الله وبعضه المبهم لانه اسم للجميع فقط آذ لو كان كذلك لما صح جمعه لان الجمع لا يساوى مفرده قال بعض الافاضل جمع الاجسام والاعراض وافراد البواقى رعاية لما هو المشهور فى البتهم برد على

١٤
قوله فيخرج صفات الله بناء على رأى المشايخ وهو المعتمد واما على رأى الجمهور فتزاد صفاته لانها عندهم غير ذاته وهى قديمة ملاس

فى ذلك الجسم فقيل كانت جوهرة فذابت بنظر البارى تعالى وصارت ماء وقيل كان ذلك الاصل ارضا فحصل المآء من تلطيفه والهوآء من تلطيف المآء والنار من تلطيف الهوآء وقيل كان ذلك الاصل هوآء لتوسطه بين اللطيف والكثيف وسهولة قبول الاشكال فحصل النار من تلطيفه والماء والارض من تكثيفه وقيل كان نار الفضل لطافتها وقوام المركبات وآصل الحيات بها ولم يذهب احد الا كونها ماء وقيل اقوال غير ذلك فمن رام بتفصيلها فعليه بالمطولات

سرح سرح العقائد
لرمضان افندى

والالهام) المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض (ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل الحق) حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلثة وكان الاولى ان يقول ليس من اسباب العلم بالشئ والا انه حاول التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات او الكليات والمعرفة بالبسائط او الجزئيات الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له ثم الظاهر انه اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم العامة الخلق ويصلح للالزام على الغير والا فلا شك انه قد يحصل به العلم وقد ورد به القول به في الخبر وحكى عن كثير من السلف واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان الظن والا عتقاد الجازم الذي يقبل الزوال فكانه اراد بالعلم ما لا يشملهما والا فلا وجه لحصر الاسباب في الثلثة (والعالم) اي ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك فيخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست عينها

من اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل الحق حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلثة وكان الاولى ان يقول ليس من اسباب العلم بالشئ والا انه حاول التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات او الكليات والمعرفة بالبسائط او الجزئيات الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له ثم الظاهر انه اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم العامة الخلق ويصلح للالزام على الغير والا فلا شك انه قد يحصل به العلم وقد ورد به القول به في الخبر وحكى عن كثير من السلف واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان الظن والا عتقاد الجازم الذي يقبل الزوال فكانه اراد بالعلم ما لا يشملهما والا فلا وجه لحصر الاسباب في الثلثة (والعالم) اي ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك فيخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست عينها

قوله ليس من اسباب المعرفة قال القرمي اللام عوض عن المضاف اليه فيكون المعنى الالهام ليس من اسباب المعرفة بثبوت شئ من الاحكام سواء كان حكما بالصحة او الفساد والايجاب او السلب فحينئذ لا اختصاص في المفهوم

قوله عند اهل الحق انما قال ذلك لان فيه خلافا لاهل التصوف والروافض فان الالهام عندهما سبب للعلم كذا قاله القرمي وقال السمرقندي والخلاف في الالهام غير النبي عم لان الهامه حجة قائمة بالاتفاق عليه وعلى غيره واما الهام الولي فهو حجة عليه لا على غيره لانه لم يثبت عصمته في حق غيره

وعند بعض الصوفية انه سبب للعلم واستدلوا عليه بقوله تعالى فالهمها فجورها وتقويها اي عرفها بالايقاع في القلب وقوله تعالى واوحى ربك الى النحل وانه تعالى لما الهم النحل عرفت مصالحها بالنظر فيها فكان المؤمن اولى بذلك لان شرح قلبه بالنور يهتدي بذلك النور الى مصالحه كما قال الله تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام فقلنا ان الالهام قد يكون من الشيطان كما قال الله تعالى وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم وقد يكون من النفس كقوله تعالى ونعلم ما توسوس به نفسه فما يكون من الله حجة وما يكون من غيره ليس بحجة فلا يكون مع الاحتمال حجة ولا يمكن التمييز الا بالنظر والاستدلال فحينئذ اجتهادا لا الهاما تأمل حاسه

وجه الاولوية هو ان المص في بيان عدم اسبابية العلم لا المعرفة وانه لا يلزم من عدم كون الالهام سببا للمعرفة صحة الشئ عدم كونه سببا للمعرفة فالشئ ومعرفة الشئ غيره والمطلق ان الالهام ليس سببا للمعرفة مطلقا سواء كانت بصحة الشئ او بفساده ولا يلزم على قولنا من اسباب المعرفة شئ بالشئ من هذه الاعتراضات قرمي

قال القرمي ان العلم والمعرفة مترادفان عند اهل السنة والجماعة

مطلب الالهام ليس من اسباب العلم

(بجميع اجزائه) من السموات وما فيهما والارض وما عليها (محدثات) اى مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها وصورها والاشكالها وقدر العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة جسمية والصورة الجسمية طبيعة واحدة نوعية لا يخلو الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون عينها مستمر الوجود يتعاقب افراده ازلا وابدا واما الصورة النوعية فقديمة بجنسها وذلك لان مادتها لا يجوز فلوها عن صورها النوعية باسرها بل لابد ان يكون معها واحد منها لكن هذه الصورة مشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون الوجود يتعاقب انواعه ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كان يكون نوع النار حادثا غير مستمر الوجود يتعاقب افراده الشخصية اذ يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع ايضا في استمراره كذلك عندهم ولا في استمرار انواع المركبات من افرادها المتعاقبة بلا نهاية واذا عرفت هذا ظهر لك اخلال ما في بعض الحواشي في هذا المقام من ان المشهور والفرق بين قدم السموات والعناصر ان السماء قديم بالمادة والصورة والشكل لا ينقلب ولا يتبدل بخلاف العناصر لانها قديمة بانقلاب صورها النوعية بمعنى ان العناصر وان كانت منقلبة بعضها بالبعض لكنها لم تخل من صورة اصلا بهذا الفرق ظاهر قوله نعم اطلقوا اى الفلاسفة ملا الياس رحمه الله

اشارة الى دفع ما يقال من ان شيئا من اشخاص الصور لا يكون قديما ولا وجود للنوع الا في الاشخاص بل لا وجود لها حقيقة الا لها فان القول بوجود الكلي الطبيعي قد ابطله المحققون فكيف يكون النوع قديما مهما دى

قوله لا بمعنى اى قدم السموات والعناصر ليس بمعنى انه ليس لها محدث بل بمعنى انه ليس لها محدث بالحدوث الزماني وهو كونه مسبوقا بالعدم بل بالحدوث الذاتي وهو كونه مسبوقا بالعدم الذاتي اى بالامكان الذاتي بمعنى انه كان معدوما لذاته ملا

قوله اى بالشخص لان الصورة النوعية الجسمية الشخصية لا تبقى بعد ان كانت مسبوقة بصورة شخصية اخرى بل تتبدل كتبدل الماء بهواء والهواء ماء ملا

قوله اى بالشخص لان الصورة النوعية الجسمية الشخصية لا تبقى بعد ان كانت مسبوقة بصورة شخصية اخرى بل تتبدل كتبدل الماء بهواء والهواء ماء ملا

قوله اى بالشخص لان الصورة النوعية الجسمية الشخصية لا تبقى بعد ان كانت مسبوقة بصورة شخصية اخرى بل تتبدل كتبدل الماء بهواء والهواء ماء ملا

دليل حدوث العالم بقوله (اذ هو) اى العالم (اعيان واعراض) قال الصناع الذين اعتبروا اقترانها بالجوهر الذي هو قائم بذاته بالوجود الذهني فقط (لانه ان قام بذاته فعين والا فعرض وكل منهما حادث للمسبوقية بالغير) اى بالعدم الذاتي وهو بمعنى الوجود بالغير (ولم يتعرض له المص لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المسائل بدون الدلائل (فالاعيان ما) اى جسم ممكن (يكون له قيام بذاته) بغير به جعله من قام العالم ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه تحيز شئ آخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه اى محله الذي يقومه ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنه

اشارة الى ان المراد بالقيام الذاتي ما ذكر لا القيام بالمحل الذي هو المعنى المشهور ملا

اى الفلاسفة

اى ان العالم

اى الجوهر

اى الاعراض

اى الممكن قدمه بالنوع

اى لكن قدمه بالنوع لا بالشخص

جواب سؤال مقدر من طرف ابن الحق تقديره انكم ادعيتم ان الحادث لا بد له من محدث وانتم تقولون ان العالم حادث وليس له محدث

اى على ما سوى الله

عطف على مقدر اى مال المص العالم حادث

اى لكن الحدوث

اى المص

اى مال المص العالم حادث

اى العالم

اى الجوهر

اى الاعراض

اى الجوهر

اى الاعراض

اى الجوهر

اى الاعراض

منه ٨ لان كل ما هو وجوده اقل من وجود الآخر كان مسبوقا بالعدم ومحتاجا الى الغير وليس كل مسبوق بالعدم او محتاج الى الغير اقل وجودا من الآخر فكيف يكون المعنى الثالث اخص للمعنيين السابقين وكذا القدم مقول بالاشتراك على ثلثة معان المعنى الاول هو القدم الزماني وهو ان لا يكون وجود الشئ مسبوقا بالعدم والمعنى الثاني هو القدم الذاتي وهو ان لا يكون وجود الشئ محتاجا الى الغير والمعنى الثالث هو القدم الاضافي وهو ان لا يكون ما مضى من وجود الشئ اكثر مما مضى من وجود الآخر كالابن والاب فالعالم بجميع اجزائه حادث حدوثا زمانيا عند اهل الحق وبعض الاجزاء حادث بالزمان كالحوادث اليومية وبعضها حادث بالذات وقديم بالزمان عند الفلاسفة واذا تمهدت هذه المقدمة عندك عرفت هذا الجواب تمامه فان المراد بالقدم هو القدم الزماني والحدوث في قوله نعم اطلقوا هو الحدوث الذاتي ولا منافاة بين القدم الزماني والحدوث الذاتي عند الفلاسفة لانهما يجتمعان في العقول والنفوس القديمة عندهم ذهب اهل السنة والجماعة الى ان الممكنات باسرها محدثة حدوثا زمانيا ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله اذ هو ٩ رمضان احمدي

٨ وانما قال اشار لان الدليل ههنا مركب ولم يذكر كله بل ذكر الصغرى والكبرى مطوي وفي ما قاله الشارح وكل منهما حادث وصغرى قول المص اذ هو اعيان واعراض ملس

٩ قوله لانه قال العصام اي جزء العالم لان العالم اذ ليس العين عالما لما قام بذاته والا لم يكن زيد عينا ولا العرض عالما لم يقم بذاته وان لم يكن العرض الشخصي عرضا وهذا الترديد دليل الحصر ملس

١١ قوله وكل منها حادث قال العصام كبرى لقول المص اذ هو اعيان ٩ فتنظم الدليل هكذا العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منهما جزء للعالم لانه لا ينتج ان العالم جزء للعالم فينبغي ان يؤول بانه اريد بان كل جزء للعالم اما عين او عرض والعين اما حادث ينتج ان كل جزء للعالم حادث ملس

١٣ قوله بقرينة كانه جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان لفظة ما عامة تتناول الممكن وغيره فلا يجوز ان يراد بها الممكن ويكون الممكن تفسيرا له لانه ذكر العام واراد الخاص من غير قرينة لا يجوز ولا قرينة في هذا المقام فلعله اتى بقوله بقرينة جعله من اقسام ٩ ملس

١٥ قال العصام ولعل المتكلمين خالفوا الفلاسفة في تعريف القيام بالذات يخرج الصفات القديمة عن العرض تحاشيا عن اطلاق العرض عليها وتعريف الفلاسفة بتناولها لانهم لم يشترطوا التحيز في التعريف فعلم من هذا ان صفات الله ليست جوهرا ولا اعراضا لانها ليست متحيزة بنفسها ولا تحيز لها تابعا لشئ آخر فتكون واسطة ولا يضرهم خروج صفات المجردات الحادثة عن تعريف العرض لعدم قولهم بوجود مجرد حادث واما المتاخرين من المتكلمين القائلين بتجرد النفس فيشكل تعريف العين عندهم بعين المجرد وكذا تعريف منه

٧ اعلم ان الله سبحانه وتعالى لما اراد ايجاد العالم احدث مادة السموات التي اصلها القابل للصور الذي ليس له اتصال ولا انفصال اولا وبالذات ثم ركب معها الصورة التي من شانها الاتصال والانفصال وزينها بالكواكب والاول هو الهيولى والثاني هو الصورة الجسمية ومجموعهما هو الجسم الطبيعي ويقال الجسم المطلق ايضا والكم والقائم الذي هو عبارة عن مجموع الطول والعرض والعمق هو الجسم التعليمي ويقال المجموع المادة والصورة والكم الجسم المطلق كما يطلق على مجموع المادة والصورة فقط ثم احدث مادة العناصر الاربع اي اصولها التي ليس لها اتصال وانفصال الا تبعا للصورة ثم احدث حركة معها صورتها الجسمية القابلة للاتصال والانفصال اولا وبالذات واحدث حركة مع تلك الصورة اربع صور متمايزة بالخواص من شانها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فتنوعت على اربعة انواع ثم احدث مركبة من تلك الاربع النبات وللمعادن اي موادها وصورها والحيوان وزاد في الحيوان الحس والحركة الارادية ثم زاد في الانسان نطقا بالعقل فكان الانسان اكمل الاشياء لذلك حمل الامانة التي اشفقت السموات والارض عنها انه كان ظلوما جهولا كذا قال بعض اهل الكلام وجمهور الحكماء لكن الحق بالقبول ان العالم محدث لكونه مركبا من الاجزاء وما ذكره الحكماء مما يلبق ان ينسى اذا بطله اهل السنة كما ابطل سحر فرعون موسى فاياك ان يثبت اليهودي فتكون منبع الهوى فتضل وتردي اعاذنا الله تعالى من الفلسفة فدقي

١٠ اي ليس تحيزه بخبر الغير قال العصام بصدق على المركب من عين وغيره قائم به ولو التزم كونه عينا لاجل حصر العين في المركب في الجسم ملس

١٢ قوله بدون الدلائل قال العصام وكون المحقر مقصورا يكذب قوله اذ هو اعيان واعراض الآن يحمل القصر او عابا للحاق النادر بالمعدم والقصر الادعائي يكفي في بيان عدم تنافيه التعرض له فان قلت هذا ينافض قوله ثم اشار قلت ممنوع فان دليل حدوث العالم تمامه غير مذكور ههنا ولذا قال اشار دون ذكر او اراد او نحوهما مهر هادي

١٤ قوله ومعنى قيامه اي قيام الممكن لا معنى قيام الشئ بذاته الذي هو اعم من قيام الممكن بذاته وقيام الواجب بذاته ملس

١٦ قوله غير تابع قال الفاضل محمد بان لا يكون في محل عروض التحيز له واسطة في العروض ومعنى التحيز بالتبع ما يقابله بخلاف معنى قيام الواجب بذاته هو الاستغناء عن المحل هذا عند جمهور المتكلمين النافين للجواهر المجردة وبهذا اندفع ما قال الفاضل المحشي من ان هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرف قائم به كالسرير والمشهور انه ليس بعين انتهى اذ تحيز المركب منها ليس اوليا بل بواسطة الجزء الذي هو العين على ان الوحدة معتبرة في المقسم والمجموع المركب من القسمين خارج عن المقسم انتهى قال العصام وتحيز المجموع ليس بتابع على ان مبنى التعريف ان العين نوع وجنس من الممكن وهذا من اجتماع القسمين ملس

١٧ قوله هو وجوده في الموضوع اي بحيث تكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الصحيح

تتمة ٢ وكذا تعريف العرض بشكل يخرج عرضه وكم يشكل على الحكماء دخول الصفات القديمة في تعريف العرض لانهم لا يعرفون بها ملاس

٩

قوله وليس هذا ردا على مذهب صاحب المواقف وهو مولانا عضد الدين هو ان النزاع لفظي راجع الى اطلاق لفظ الجسم على المؤلف المنقسم ولو في جهة واحدة او على المنقسم في الجهات

حاشية

١٠

قوله بل هو نزاع اريد انهم اتفقوا على ان للجسم معنى لغة واختلفوا في تعيين ذلك المعنى انه مركب من جزئين او ثلثة او اكثر فهذا نزاع في تحقق ماهية الجسم ولا نزاع لفظي كما توهم لان اللفظي ما يكون تبعا لقصد المنازع وارادته مع الاتفاق في المعنى حاشية

ملا انس

١٠

اقول اذا عين معنى الجسم ثم اختلف انه هل يتحقق بالجزئين او اكثر او اقل كان نزاعا معنويا واما اذا لم يعين فقد احدهما بمعنى والآخر بمعنى آخر كان نزاعا في التسمية واللغة واصطلاحا من نفسه صلاح الدين

١١

قوله وفيه نظر اى في دليل الاولين في كونه مركبا من جزئين فصاعدا نظر وقد يقال في دفعه بان هذا من قبيل اثبات الذات بالاثر المختص الا ان كونه من الاثر المختص محل خدشة

ملاس

١١

وحاصل للنظر ان هذا يدل على زيادة المقدار لا على زيادة جسم وجوابه ان المقدار غير موجود عند المتكلمين ودليل اثباتها ضعيف عندهم فيكون الزيادة بحسب الذات لا بحسب الوضع فتحامله

متمة ٢ اشارة الى الآخر فليس المراد من عبارته ان العرض كالسواد مثلا وجوده في نفسه هو وجوده في الجسم وقيامه به لا يرد عليه ان امكان ثبوت شئ في نفسه غير امكان ثبوته لغيره فكيف يتحد الثبوتان بل المراد ان ليس للسواد في نفسه وجود مستقل عن المحل متغايرا في الخارج لوجوده القائم هو بذلك المحل انتهى وقوله يمتنع الانتقال عنه اى انتقال العرض عن الموضوع قيل وقد يتوهم من هذه العبارة ان وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يكفي ان امكان ثبوت الشئ في نفسه غير امكان ثبوته لغيره فرده شيخ الاسلام اتفاقا فتامل قال القرمي الفرق بين الموضوع والمحل ان الثاني اعم مطلقا لجواز كون الحال فيه جوهرا بقومه المحل والفرق بين الحال والعرض ان الحال اعم مطلقا لان الحال قد يكون جوهرا كالصورة وعرضا فهو اعم وبين العرض والموضوع مباينة لان الموضوع يقوم بنفسه بخلاف العرض فانه لا يقوم فضلا عن كونه مقوما وبين العرض والمحل عموم من وجه لتصادقهما في عرض يقوم به عرض وتفارقهما من حيث يكون الجوهر محلا ومن حيث كون العرض مما لا يقوم به شئ انتهى وبين الكمال وشيخ الاسلام امتناع الانتقال فراجعها ملاس عب

١٢

قوله لانه اى اجسم افعل من الجسمة فيكون قولنا هذا اجسم من ذلك انه اعظم مقدارا من الآخر لانه اعظم منه في كونه جسما والبحث في الثاني دون الاول والدليل المذكور يستلزم الاول دون الثاني فلا يتم التقريب لان المطلوب غير لازم من ذلك الدليل وما هو لازم غير مطلوب

ملا انس

٩

قوله وليس هذا نزاعا لفظيا اقول اى ليس النزاع المذكور بين القائلين بان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى نزاعا لفظيا وهو ان يكون مراد كل واحد من الخصم عين مراد الآخر كما قال المتكلمون العالم الذي هو عبارة عما سوى الله حادث وزعم الفلاسفة انه ليس بحادث يجب اجزائه لا تتجزى او مركب من الهيولى والصورتين الجسمية والنوعية فذهب المتكلمون الى الاول وذهب الحكماء الى الثاني فان الجسم المذكور البسيط اما ان يكون بقسام الممكنة فيه حاصل فيه بالفعل او كانت متصلة وحدة نفس الامر كما هي متصلة وحدة عند الحس ورأى العين وعلى التقديرين اما ان يكون اجزائه متناهية او لا تكون كذلك فالاول وهو ان يكون له اجزاء متناهية بالفعل مذهب جمهور المتكلمين والثاني وهو ان يكون له اجزاء غير متناهية مذهب النظار والثالث وهو ان لا يكون له اجزاء بالفعل بل اجزاء بالقوة مذهب والرابع وهو ان لا يكون له اجزاء بالفعل بل اجزاء بالقوة غير متناهية مذهب الحكماء وكل واحدة من هذه الطوائف دلائل مذكورة في موضعها الذي هو الكتب المطولات فان قيل ما الفرق بين الانقسام الفعلي والوهمي والفرضي قلنا الاول هو الذي اجزاؤه بالفعل وتنفصل بعضها عن بعض آخر والانقسام الوهمي هو الذي يثبته الوهم وهو منها لان الوهم قوة جسمانية ولا شئ من القوة الجسمانية بقادر على الافعال الغير المتناهية والانقسام الفرضي هو الذي يثبته العقل وهي غير متناهية لان العقل مجرد عن المادة والقوة المجردة من المادة تقدر على الافعال الغير المتناهية قدره

عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر
عطف على وجوده ... ای وجود الجسم ... ای والحال وجوده في نفسه امره ووجوده في الحيز امر آخر يتنقل
ووجوده في الحيز امرٌ آخر ولهذا ينتقل عنه وعند الفلاسفة معنى
غطف على امر فهو من غير عطف شيئين بحرف واحد على هو على ما مر ... ای الجسم
قيام الشيء بذاته استغناؤه عن محل يقومه ومعنى قيامه لشيء آخر
ای حلوله ... عطف على قوله معنى قيام الشيء ... ای حلوله
اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا سواء كان
ای اولا يكون متحيزا ... مبنى العقول والنفوس ... عن المادة
متحيزا كما في سواد الجسم اولا كما في صفات الباري والمجردات
فانه متحيز بواسطة الجسم فان الجسم متحيز في المحل وهو حال في الجسم
وهو) ای حاله قيام بذاته من العالم (اما مركب) من جزئين فصاعدا
وهو الاشاعرة وبعض المعتزلة ... علة للزوم المستفاد من لا بد
وهو الجسم) وعند البعض لا بد من ثلثة اجزاء ليتحقق الابعاد
تفسير للابعاد الثلثة ... ای من المعتزلة وهو الجبائي واتباعه منهم
الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وعند البعض من ثمانية اجزاء
ای لا بد من ثمانية ... الاضافة على قاعدة بعض اللام ... ای ابعاد الثلثة
ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قائمة وليس هذا نزاعا لفظيا
خبر بعد خبر ليس او حال ... متعلق بيد فع وبيان له ... اوجد الاختلاف بينهم
راجعا الى الاصطلاح حتى يدفع بان لكل احد ان يصطلح على ما يشاء
ای بازاء ذكر المعنى ... بعنى النزاع معنوى لا تنظر
بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفي
قال القرمي فيه انه يكون من مجرد التركيب بعد تحقق اصل الجسمية كما يدل عليه كما نقل عنه
فيه التركيب من جزئين امر لا احتج الاولون بانه يقال لا جسم
ای على احد الجسمين ... ای ام لا يكفي ... والتقابل بالعدم والملكة ... ثبوت جسم
الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد انه جسم من الآخر فلو لا ان
ان المركبين من الجزئين قال العصام يعني الماء وبين ... ان ازيد منا جسم الآخر م
مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء
متعلق الجزئين ... ای دليل الاولين بحث وقد ... ای فلا
ازيد في الجسمية وفيه نظر لانه افعل من الجسامة بمعنى الضخامة

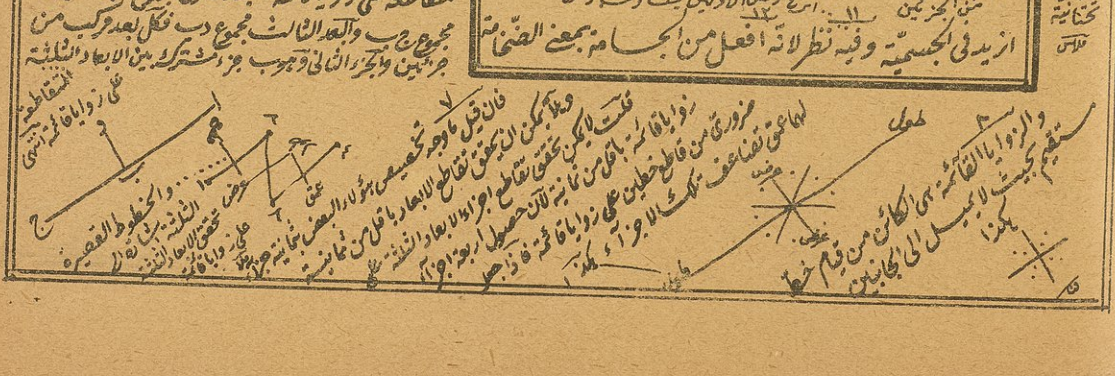
ای ينتقل الجسم عن الحيز ... عطف على قوله عند المتكلمين ... فان صفات الباري قائمة بذاته مع امتناع تحيزه وتعريف طلاح ... قال شيخ الاسلام اثنان للطول واثنان للعرض واربعة للعمق وقال بعض الافاضل اربعة منها فوقانية وآربعة اخرى منها تحتانية ... تلاس

ای الصفات السلبية 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 القائم بذاته عند المتكلمين لا بد وان يكون متحيزا فلا
يتناول بذاته تعالى والعقول والنفوس المجردة عن المادة
واما 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
فعلم من هذا ان صفات الباري تعالى ليست بجواهر
ولا باعراض عند المتكلمين لانها ليست متحيزة بنفسها
ولا بتحيزه تابع لتحيز شيء آخر فتكون واسطة ... مقال
قال العصام اشارة الى ان الضمير الى الاعيان والتذكير لان الله
مذكرة المعنى واشار فيه الى توجيه آخر نكلة ما في تعريف الاعيان
وهو جعله عبارة عن جزء العالم والمراد بالجزء في قوله اما مركب
من جزئين الجزء الذي لا يتجزى تلاس

ومن هذا ظهر ان الجسم هو ما يقبل القسمة وآقله من جوهرين
فردين وهو مذهب الاشاعرة ايضا وقالت المعتزلة وبعض
من يحنا من الحنفية هو ما له ابعاد ثلثة طول وعرض وعمق قيل
والاصل عندهم انهم يستمون الجزء الذي لا يتجزى نقطة ثم تركب
من جنبها حدث هناك طول وليسمى خطا واذا تركبت من الجانب
الآخر اجتمع الطول والعرض وليسمى سطحا ثم اذا تركبت من اعلاها
او سفلها مثل ذلك حصل هناك عمق ايضا فحينئذ يستوفي جسما

شرح عمدة

قوله ليتحقق الابعاد الثلثة قال فره كمال وهو مأخوذ من شرح
المواقف فلنسم الجزء الاول آ والجزء الثاني ب والجزء
الثالث ج والجزء الرابع د ولنضع آني موضع ثم ب
بجنب آثم ج بجنب ب ثم د فوق ب فههنا ثلثة ابعاد
متقاطعة على زوايا قائمة البعد الاول مجموع اب والبعد الثاني
مجموع ج ب والبعد الثالث مجموع د ب فكل بعد مركب من
جزئين والجزء الثاني وهو ب جزء مشترك بين الابعاد الثلثة



وعظم المقدار يقال جسم الشيء اي عظم فهو جسيم وجسام بالضم
والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة (او غير مركب كالجوهر) يعني
العين الذي لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا (وهو الجزء
الذي لا يتجزى) ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع عليه
بان ما لا يتركب لا ينحصر عقلا في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزى
بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة
ليتم ذلك وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد اعني الجزء الذي
لا يتجزى وتركيب الجسم انما هو عندهم من الهيولى والصورة واقوى
ادلة اثبات الجزء انه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه
الا في نقطة او خط غير منقسم لان كل ما يماس غيره على سطح حقيقي
فلم يكن كرة حقيقة نواشهر بها عند المشايخ وجهان الاول انه لو كان
كل عين منقسما الى نهاية لم تكن الخردلة اصغر من الجبل لان كلا منهما
غير متناهي الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها
وذلك انما يتصور في المتناهي والثاني ان اجتماع اجزاء الجسم
ليس لذاته والا لما قبل الافتراق فالله تعالى قادر على ان يخلق فيه

وهو ان يقال لم قال المص كالجوهر ولم يقل وهو الجوهر الذي لا يتجزى مع ان هذا احصر فاجاب بقوله ولم يقل؟ ملاس

اي من الاجزاء لان كل متحيز مركب من الهيولى والصورة

اي لا تكلما لصغره ولا كسرا لصورية الوجود لانقسام الفرع

اي الاقسام الفرضية

اي الخارجي وبزول الاتصال الحقيقي ويسمى الانفكاك ايضا قال كان بالآلة نقاذة يسمى انقطاعا والا فانكسارا والاتصال الفرضي وكذا الوهمي يوجب انفصالا في الخارج بل مجرد فرض شيء غير شيء ملاس

قوله لا وهما قيل لعجز الواهمة عن تميز احد طرفيه عن الآخر لغاية الصغر قال العبري لعجز العقل عن تميز طرف منه عن طرف آخر وقيل لاستلزام الانقسام ما لا ينقسم في نفس الامر ملاس

قوله احترازا عن ورود المنع اي منع حصر العين الغير المركب في الجوهر قال العصام على هذا يقال لا وجه لهذا هنا دون قوله وهو الجسم مع انه يتوجه عليه المنع باحتمال عين مركب من جوهرين مجردين يجاب بان هذا المنع اقوى لانه يستدل له ما ثبت جمع من العقلاء بخلاف منع قوله وهو الجسم لانه يستند الى مجرد احتمال عقلي وبرد ان قوله كالجوهر ايضا مما يتجه عليه المنع لانه مما استدل على بطلانه الآن فيما اورده صورة المثال الذي لا مناقشة فيه للمحصلين ملاس

عرف بعض الحكماء الهيولى بانه جوهر في الجسم قابل لما يعرض من الاتصال والانفصال ومحل الصورة الجسمية والنوعية قال شيخ الاسلام الهيولى لفظ يوناني معناه الاصل والمادة وقيل جوهر يحصل الجسم بالقوة والصورة جوهر يحصل الجسم بالفعل قال الاصفهاني الهيولى جوهر يكون محلا لجوهر آخر والصورة يكون هو الا لجوهر آخر والنفس جوهر ليس بمحل ولا حال والآخر كب منهما متعلق بالجسم تعلق التدبير ملاس

قوله والصورة وان كان واحد منهما جوهرا غير مركب مع انه ليس من الجزء الذي لا يتجزى وابطال الجميع بالتغيير الذي للجوهر قال ابطال الهيولى والصورة بالعين والنفوس والعقول بالاقسام ملاس

قوله والعقول اي العشرة والنفوس المجردة قال العصام فيه انه لا يتم اثبات العقول والنفوس المجردة حصر العين الغير المركب في الجوهر هو آحاد العين هو المتحيز بالاصالة وليست العقول والنفوس متحيزة قال الفاضل احمد والنفوس ملكية كانت او فلكية

تمه ٢٠ والصورة يؤدي الى قدم العالم ونفي حشر الاجساد والثالث
في بيان اصول الهندسة المؤدية الى حركة السموات وامتناع الخرق و
الالتيام عليها اما الاول فلان القول بثبوت الجوهر الفرد وهو القول بالجزء
المستلزم لكون الصانع فاعلا بالاختيار لا بالايجاب لما ثبت ان الجوهر
متحيز وكل متحيز محادث فالجوهر حادث وكل حادث مستند الى الفاعل
بالاختيار فثبت ان الجوهر مستند الى الفاعل المختار واما الثاني فلان
اليهود التي هي المادة القديمة عندهم بناء على انها لو لم تكن قديمة لا
حتاجت الى مادة لما تقرر عندهم من ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة
فيلزم التسلسل وهو محال فثبت انها قديمة والمادة لا تخلو عن الصورتين
اي الجسمية والنوعية لما تقرر في موضعه فيلزم قدم الجسم المستلزم
لقدم العالم لكونه موجبا بالذات وكون حشر الاجساد ممتنعا لكونه مبنيا
على عدمها المنافي لقدم العالم واما الثالث فلان اصول الهندسة
مبنية على نفي الجوهر الفرد ولنذكر هذه منها انه يمكن لنا ان نعمل على كل
خط شيئا مثلثا متساوي الاضلاع ولا يتصور ذلك في الخط المركب
من الجزئين الا بان يقع على ملتقى الجزئين فيوجب انقسام الثلثة
المنافي لثبوت الجوهر الفرد ومنها ان كل زاوية قائمة او منها ان حركة
مستديرة فيستحيل ان يكون مبدأ او موضح

١٣ قوله لم تكن كرة حقيقية ولقائل ان يمنع امكان وضع الكرة الحقيقية على
السطح المستوي لانه يستلزم ثبوت الجزء والجزء محال ويورد منوعا
ثمة منع امكان الكرة الحقيقية ومنع امكان السطح المستوي ومنع وجود
موضع التماس ووقعت والتقام لا يحتمله عصام ملخص

١٤ قوله واشهرها اي اشهر الوجوه عند المشايخ اي عند مشايخ الحنفية وجهان
قال العصام فيه مسامحة اذ ليس كل من الوجهين اشهر الوجوه فاعرفه
قال البقاعي هذان الوجهان ضعيفان جدا وكذا لم يعرج عليهما مشايخ
الاشعرية ملخص

١٥ رد عليه ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد اكثر مما يعد
الغشرة منها وكذا التعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته تعالى

حاشية

١٦ قوله ليس لذاته لان الاجتماع لو كان لذاته اجتماع الاجزاء عن لوازمه
ولا زم الذات لا ينفك عن الذات لان ما بالذات لا يزول بالغير فيمتنع
الافتراق فلا يكون مقدورا لله تعالى والتالي الذي هو عدم قبول
الافتراق باطل لانه قابل له وكذا الملزوم وهو كون اجتماع اجزاء الجسم
لذاته حاشيه ملا الياس

١٧ قوله فالله اي واذا كان لم يكن اجتماع اجزاء الجسم لذاته وقابل
للافتراق كان الله تعالى قادرا على خلق الافتراق الى الجزء الذي
لا يتجزى وهو المطلوب ملا الياس

١١ قوله حقيقية المراد بها ان لا تكون كرويته بحسب الحس فقط بل يكون
كذلك في حد ذاته قال صلاح الدين الكرة الحقيقية هي التي لا يمكن ان يقع
فيها خط مستقيم والسطح الحقيقي هو الذي ليس فيه ارتفاع وانخفاض
ويمكن ان يفرض فيه خط مستقيم في الجهتين السطح له طول وعرض
ملا الياس

١٢ قوله الا يجزء قال شيخ الاسلام وهو اما جوهر وهو المطلوب او عرض
فيفتقر الى جوهر يحل فيه بالذات ان لم يجوز قيام العرض بالعرض او
الواسطة ان جوزناه وذلك الجوهر يمتنع انقسامه والا لزم انقسام
النقطة ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل فايا ما كان ينبت جوهر
لا يقبل الانقسام وهو المطلوب ملا الياس

١٢ قوله الا يجزء غير منقسم ازلو قاسه 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 فيها نقطة تكون الخطوط منها
في جميع الجوانب بالفعل عند المتكلمين وبالهم عند الحكماء ومعنى الكرة
جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة تكون 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 مستقرة بالوجود على مذهب الحكماء لانها نهايات واطراف
للمقادير عندهم فان النقطة عندهم نهاية الخط وهو نهاية السطح
وهو نهاية الجسم التعليمي وسمي تعليميا لان يبحث عنه في العلوم التعليمية
اي الرياضية منسوبا الى التعليم فانهم كانوا يبتدؤن بها في تعليمهم
لانها اسهل ودلائلها يقينية لتفيد النفس ملكة ان لا تضع دونها
ويرفوه بانه كم قابل للابعاد الثلثة على الزوايا القائمة واما المتكلمون
فقد اثبتت طائفة منهم خطا وسطحا مستقلين حيث ذهبوا الى ان
الجوهر الفرد يتالف في الطول فيحصل منها خط والخطوط تتالف في العرض
فيحصل السطح والسطوح تتالف في العمق فيحصل في الجسم والخط
والسطح على مذهب المتكلمين جوهران لا محالة لان المتالف من الجوهر
لا يكون عرضا واما النقطة المستقلة فان قالوا بها فهو الجوهر الفرد
لا غير اذ لا يفهم من النقطة المستقلة الا ذو وضع غير مستقيم وهذا بعينه
هو الجوهر الفرد فنقول في اثبات الجوهر الفرد ان النقطة موجودة
وهي لا تقبل القسمة بالاتفاق فان كانت جوهرا كما هو مذهب
المتكلمين حصل المطلوب وهو وجود الجوهر الفرد وان كانت غير جوهر
لم تقبل محلها اذ لو انقسم محلها لزم انقسام النقطة لان انقسام
المحل يوجب انقسام الحال فيه لكن انقسام النقطة محال فيكون انقسام
محلها كذلك ومحلها جوهر فرد وهو المدعى ملخصا اقول يجب

١١ قوله باعتبار لا باعتبار الاجزاء وقلته وكثرته لان تاليف الجسم عندهم من الهيولى والصورة ملخص

١٢ قوله واما ادلة النفي ايضا اى كادلة الاثبات قال شيخ الاسلام هي كثيرة منها قول النافين ان كل متحيز بالذات فيمكنه غير شماله ووجه الضوء المقابل للشمس غير وجه المظلم الذى لا يقابلها فيجب ان يكون منقسما ووجه ضعفه ان اللازم تعدد الاطراف ويجوز ان يكون لشئ واحد غير منقسم في ذاته اطراف هي اعراض حالة فيه ومنها قولهم لو تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى لم يكن بد من ان يكون مجتمعة مرتبة مثلا صفة ولا شك ان الواقع في الوسط منها يجب الطرفين عن التماس فيكون ما به تماس احد الطرفين غير ما به تماس الآخر فيلزم الانقسام ووجه ضعفه انه تمتنع الملاقاة بينهما بذواتهما الجوهرية وانما هي باعراض اذ لكل جزء نهايتان يكون بهما التلاقي ملا الياس

١٣ قوله واما ادلة النفي ايضا اى كادلة الاثبات قال شيخ الاسلام هي كثيرة منها قول النافين ان كل متحيز بالذات فيمكنه غير شماله ووجه الضوء المقابل للشمس غير وجه المظلم الذى لا يقابلها فيجب ان يكون منقسما ووجه ضعفه ان اللازم تعدد الاطراف ويجوز ان يكون لشئ واحد غير منقسم في ذاته اطراف هي اعراض حالة فيه ومنها قولهم لو تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى لم يكن بد من ان يكون مجتمعة مرتبة مثلا صفة ولا شك ان الواقع في الوسط منها يجب الطرفين عن التماس فيكون ما به تماس احد الطرفين غير ما به تماس الآخر فيلزم الانقسام ووجه ضعفه انه تمتنع الملاقاة بينهما بذواتهما الجوهرية وانما هي باعراض اذ لكل جزء نهايتان يكون بهما التلاقي ملا الياس

١٤ قوله ولهذا اى قال العصام يتجه على قوله ولهذا ان ضعف ادلة الاثبات وعدم خلو ادلة النفي عن ضعف لا يوجب التوقف فلان ما قال ضعفه يترجح وذلك ان تقول في قوله مال تعرض بان التوقف لهذا ميل عن الطريق المستقيم ملا الياس

١٥ قوله الى الوقف لان ادلة المتكلمين تمنع التجزى بالفعل وادلة الحكماء تثبت التجزى بالقوة ولا مخالفة بين الطائفتين فلهذا اختار التوقف قريمي

١٦ فان قلت قوله قلنا لما كانت ادلة الجزء كلها ضعيفة لم يثبت الجزء فلم يحصل النجاة قلنا بل يحصل النجاة بابطال ادلة النفي قطعيا على ان القول بالاجسام الصغار كما قال ذى مقراطيس يكفي لنا في النجاة عن ظلماتهم قره كمال

١٧ قوله لنفي حشر الاجساد اى الاجسام فقط الثابت عند جمهور المسلمين لان الروح عندهم سار في البدن كسريان الماء في الثمر والماء في الورد ملخص

١٨ قوله وكثير من اصول الهندسة المبني عليها اى على اصول الهندسة ودام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام عليها اى بيان النجاة بانبات الجزء الذى لا يتجزى عن كثير من اصول الهندسة وهو علم يبحث فيه عن احوال مقدار العالم فان كثيرا من اصولها مبنى على ثبوت الكم المتصل الموقوف على ثبوت الهيولى والصورة فانه لو لم يثبت الهيولى والصورة لزم الجزء الذى لا يتجزى فلا يوجد الكم المتصل فعند انبات الجزء الذى لا يتجزى لا يثبت الهيولى والصورة والكم المتصل فيبطل كثير من اصول الهندسة كدوام حركة الافلاك وامتناع الخرق والالتيام المؤديين الى ان يكون العالم متنابيا وحينئذ لا فائدة في الوعد والوعيد واثبات الانبياء لعدم القيمة وعدم فناء العالم ويلزم تكذيب الانبياء والرسل ومن اصول الهندسة ان كان خط يمكن تنصيفه فلو تركب من الاجزاء لزم تنصيف الجزء في الخط المؤلف من الاجزاء الوتر

رمضان افندى

١٩ قوله والافتراق ممكن اى ولا يلزم قدرة الله تعالى بالجزئية الجواز ان يكون الانقسام الفرضي ممكنا فيه وان كان الانقسام الفعلي ممتنعا فلا يقع التجزية الفعلية بالقدرة ممى الدين

فيه افتراقا الى الجزء الذى لا يتجزى لان الجزء الذى تنازعنا فيه
اى على الافتراق الى الجزء الذى لا يتجزى فثبت الجزء المذكور وهو الجزء الذى لا يتجزى
ان امكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وان لم
اى وان لم يمكن افتراق ذلك الجزء والتنازع فيه على الدليل الاول وهو قوله ومن ضرورة
يمكن افتراقه ثبت المدعى والكل ضعيف اما الاول فلانه انما
وهو الجزء الذى لا يتجزى لامتناعه بالذات على
يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها
اى في الجوهر كما مثلوا قال ان النقطة الخ وحاصله ان التسليم
في المحل ليس الحلول السرياني حتى يلزم من عدم انقسامها عدم
جزء لا يتجزى قد يتبين وجه ضعف الوجه ان قال ان يفرض كل من مقدمتي كل منهما على
انقسام المحل واما الثاني والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون
منع للمقدمة الاولى من الاول منها على قوله فلا يلزم بهما اى الجزء لا يتجزى على المحل
بان الجسم متألف من الاجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل
اى الجسم المتألف مثلا مثلا في انه مركب من اجزاء حاصلة بالفعل متناهية كعدد الاشخاص واما الجسم
يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع
لامتناهية ولا غير بها على منع ثانية من الاول على تركيبه فانه مختلف البسيط
الاجزاء اصلا وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به
جواب سؤال مقدر على اى الطول والعرض والعمق
والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء واما ادلة النفي
اى ادلة الاثبات والنفي كلاهما لا يخلو عن ضعف على اى في الفلاسفة الجزء الذى لا يتجزى
ايضا فلا خلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازي في هذه
اى في تركيب الجسم من الجزء الذى لا يتجزى والهيولا والصورة قوله ومن اللطائف
المسئلة الى الوقف فان قبل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا
اى الخلاف في الاثبات والنفي مبني على ان العلم بالشيء هل يستلزم العلم بكل جزء من اجزائه او لا يستلزم
نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة
متعلق باثبات الهيولى عطف على قوله اثبات اى وتسهل نفي؟
مثل اثبات الهيولى والصورة المادي الى قدم العالم وتقي حشر
صفة اصول اى ان الهيولى والصورة مما قدم الله تعالى والمركب منهما قديم
الاجساد وكثير من اصول الهندسة المبني عليها دوام حركة

قوله من عدم التقسم فانها نهاية الخط
ونهاية الشيء لا يدخل في الشيء فلا تدخل النقطة في المحل
الناس
قوله عدم انقسام المحل الذى حلت النقطة لانها عرض
عندهم لا يحل الا من محل لصدق التعريف على المحل فعلى هذا
لا يكون ثبوت النقطة مستلزما للجزء والمنازع فيه كما ان
الدليل لا يدل على ثبوت الجزء بل يدل على ثبوت النقطة
ملا الناس
وهو الذى يلزم من الاشارة الى احدهما الاشارة الى
الآخر كما بان مآرب الورد في الورد وكحلول الدهن في اللبن
والبياض في الجسم وكذا الروح في البدن محي الدين

قوله واما الثاني والثالث الى قوله واما العظم والصغر باعتبار
المقدار القائم بها حاصل الاول ان الفلاسفة لا يقولون
باجتماع الجسم وتألفه من اجزاء بالفعل حتى يلزم ما ذكروه
من ان اجتماع اجزاء الجسم ليس بذاته وحاصل الثاني ان
يقال ان غاية ما قلتم انها متساويان في انقسامها الى اجزاء
غير متناهية العدد وليس بمحال وانما المحال استواء مقدارها
وهو غير لازم ورد هذا الاشكال في شرح المقاصد حيث
قال اجيب بان الاستواء في الاجزاء مستلزم للاستواء في
المقدار ضرورة ان تفاوت الكل انما هو بتفاوت الاجزاء
بمعنى ان ما يكون مقداره اعظم يكون اجزاؤه اكثر وما لا يكون
اجزاؤه اكثر لا يكون مقداره اعظم فقوله فلان الفلاسفة
الى قوله ليس اجتماع الاجزاء اصلا جواب عن الاستدلال
الثاني وقوله وانما العظم والصغر عن الاستدلال الاول
قفى
هذا جواب عن الاستدلال الثاني حاصله ان الفلاسفة لا
يقولون باجتماع الجسم وتألفه من اجزاء بالفعل حتى يلزم
ما ذكروه من ان اجتماع الجسم ليس لذاته ملا

قوله وانما العظم وجواب سؤال مقدر وهو
ان يقال اذا لم يكن فيه اجتماع اجزاء اصلا
فما الفرق بين العظم
والصغر فقال وانما العظم
قوله بالفعل
وهو الذى يكون غير
اجزاؤه بعضها عن بعض
بالاماكن لتركيبه لا يبقى على ما كان
وكذا الهواء والتراب لا يبقيان على حقيقتهما
بل يتفقيان الى حقيقة اخرى اوساكم

قوله كما قال الفاضل احمد حاصل الجواب عن الاستدلال الاول
ان قلتم ان كلا من الاجزاء غير متناهية فلا نسلم
ان الاجزاء بالفعل حتى يلزم ما ذكره
قوله وانما العظم والصغر انما يتصور ان يكون
باعتبار

المزاج في الالوان والطعوم والروائح ملاس

٢ قال شيخ الاسلام فيه اشارة الى تضعيفه لعدم الاحتياج اليه لخروج القيدات بكلمة ما اذ هي عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث ملا الياس

٤ فيه بحث اذ صفات الله تعالى لا يصدق عليها تفسير العرض لا على رأي المتكلمين اذ هي غير متحيزة لا بالذات ولا بالتبع ولا على رأي الفلاسفة اذ هي غير ذاته تعالى عندهم محي الدين

٥ هذا عند المعتزلة على ما صرح به في شرح التجريد وعند البعض جميع الالوان اصول بمعنى انه لا يتوقف وجود لون منها على التركيب وان حصل بعضها بالتركيب ايضا مهر بادي

٦ قال صلاح الدين لا يقال الكون المسمى بالوجود خارج عن هذه القسمة لان الكلام في الاكوان القائم بالموجود و الوجود ليس قائما بالموجود بل بالماهية من حيث هي انتهى ملا الياس

٧ قوله وانواعها قال شيخ الاسلام اي الاصول وقال العصام اصول انواعها بقرينة قوله ويتركب منها انواع لا تحصى وقال الكمال انواع بسائطها تسعة انتهى قال شيخ الاسلام حاصلة من ضرب احوال ثلثة للفاعل هي الحرارة والبرودة والاعتدال في اوائل ثلثة للفاعل هي الكثافة واللطافة واعتدال ملاس

٨ قوله والملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي المرارة والحرافة حاصلة في المعتدل منفعلة منها والعفوصة كيفية غير ملائمة جدا حاصلة في الكثيف منفعلة من البرودة والحموضة والقبض كيفية متوسطة غير ملائمة جدا حاصلة في الكثيف منفعلة منها ويفرق بينهما ان القبض يقبض ظاهر اللسان والعفص ظاهره وباطنه والحلاوة كيفية ملائمة جدا حاصلة في

التلطيف من المعتدل منفعلة من البرودة والسوسة في الكثيف بين الحرارة والبرودة في الكثيف حقيقة ثلثة في الكثيف منفعلة منها والتفاهة كيفية متوسطة منفعلة منهما والتي ليست حاصلة في المعتدل منفعلة والقابضة قريبة

٩ قوله وليست لها اسماء مخصوصة ولا الاظهر ان ما عدا الاكوان لا يعرض الا للاجسام يشعر ظاهر كلامه بان ما في الكتاب من قوله فيحدث في الاجسام والجواهر غير اظهر ملاس

١٠ واذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض

السيوالات وامتناع الخرق والالتيام عليها (والعرض بالا يقوم ابر على الاصول م اي ممكن م
اي افتراق الاجزاء وافتراقها تفسير
بذاته) بل بغيره بان يكون تابعا له في التحيز او مختصا به اختصاص
اشارة الى مذهب المتكلمين ومنهم اشارة الى مذهب الحكماء ومنهم
التابعية بالمنعوت على ما سبق لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون
اي عدم امكان تعقله بدون المحل م والا فلا يكون التعريف جامعا ملا
المحل على ما توهم فان ذلك انما هو في بعض الاعراض (ويحدث
كالابعاد والبعض والنقط ٢ لا يمكن تعقلها بدون الاجسام والبياض ٣
في الاجسام والجواهر) قيل هو من تمام التعريف احترازا عن
مبتدأ وقوله السواد خبره م لان الله تعالى ليس بجسم ولا جوهر م
صفات الله تعالى (كالالوان) اصولها قيل السواد والبياض
قال شيخ الاسلام اي من البياض والسواد اي على الاول وحمل الحكمة على الثاني ملاس
وقيل والحمرة والخضرة والصفرة ايضا والبواقي بالتركيب
جمع كيوس وبرادعين والاكون هو الحصول في الحيز والمواضع هذه الاربعة م
والاكوان) هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون (والطعوم
هي كيفية حاصلة في الكشيف غير ملائمة جدا منفعلة من الحرارة ملاس والتطفيف منفعلة
وانواعها تسعة وهي المرارة والحرافة والملوحة والحموضة
بالفاء كيفية حاصلة في طبق غير ملائمة في المغاثة منفعلة من الحرارة ملا كيفية غير ملائمة جدا حاصلة
والقبض والحلاوة والعفوصة والدسومة والتفاهة ويتركب منها
قال شيخ الاسلام هي التي تحدث في اللسان خفقا وتبض تقبض العصب كما في الشرح م
انواع لا تحصى (والروائح) وانواعها كثيرة وليست لها اسماء
الا باعتبار الاضافة الى محل كرائحة المسك م لان عرفها بواسطة الامتزاج والتركيب
مخصوصة والاظهر ان ما عدا الاكوان لا يعرض الا للاجسام
يشعر ظاهر كلامه بان ما في الكتاب من قوله فيحدث في الاجسام والجواهر غير اظهر ملاس
واذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام
بهذا وما سيأتي يتقابل قولين من قال ان العين والعرض من افراد الوجود ومن قال كل حادث
وجواهر فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة
كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض

ممنوع باعتبار المقدمة الاخيرة لجواز ان يكون فناء من قول وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا وحاصل الجواب عن الدليل الثاني انا لا نسلم ان في الجسم اجتماع اجزاء لجواز ان يكون فناء من قول وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا وحاصل الجواب عن الدليل الثاني انا لا نسلم ان في الجسم اجتماع اجزاء لجواز ان يكون فناء من قول وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا وحاصل الجواب عن الدليل الثاني انا لا نسلم ان في الجسم اجتماع اجزاء لجواز

قال العصام ولعل من قال مع القيام بالغير انتهى لا يمكن تعقله بدون المحل كما وقع في تعريف التوابع تقدم بدون المحل اراد به الاستغناء في وجوده

لا تتصور تواطؤهم على الكذب بحيث يستحيل تواطؤهم على الكذب قلت واختصاصه بالاخبار ملاس

قوله والجواهر قال البردعي وصلاح الدين كالعلم والقدرة خلافا للمعتزلة حيث شرطوا البنية المخصوصة في الحياة وبانتفوع عليها وشرطوا وفرد فيها

الشمسية مدس

للنهاية انتهى ملا الياس

والحكم فنانع عدم امكان الافتراق لا

ممنوع

ای لهذا القید یخرج عن التعریف صفات الله تعالی والا فهی مما یصدق علیها انها لا یقوم بذاتها م ٤

ای یکون الجوهر بین حیزین بحیث لا یمکن تخلل ثالث بینهما ملاس

ای یکون الجوهر بین حیزین بحیث یمکن تخلل الثالث بینهما ملاس

مصدر نفط بالکسر قال شیخ الاسلام طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة ٤ ملا

قال بعض الافاضل في هذا المقام وكل ما جاز عليه العدم * عليه قطعا يستحيل القدم اى وكل الذى او كل شئ جاز عليه العدم يعنى الفناء وقوله عليه قطعا يستحيل القدم اى على ما جاز عليه العدم يمتنع القدم جزما من غير تردد وقد اشار المص الى قياس تركيبه بهذا العالم من عرشه لفرشه جائز عليه العدم وكل ما جاز عليه العدم استحال عليه القدم فينتج هذا القياس ان العالم من عرشه لفرشه استحال عليه القدم فثبت حدوثه واذا ثبت حدوثه فلا بد له من محدث وهو المطلوب لان اصل الكلام في النظر الموصل لمعرفة الله تعالى فطوى المص الصغرى لفهمها من الاستدلال وذكر الكبرى بقوله وكل ما جاز عليه العدم الخ والحاصل انك تثبت اولا حدوث الاعراض بمشاهدة تغيرها من عدم الى وجود وعكسه فتقول الاعراض شوهد تغيرها من عدم الى وجود وعكسه وكل ما هو كذلك فهو حادث ينتج ان الاعراض حادثة ثم تثبت حدوث الاجرام واستحالة القدم عليها بملازمتها للاعراض الحادثة فتقول الاجرام ملازمة للاعراض الحادثة وكل ما كان كذلك فهو حادث ويستحيل عليه القدم فينتج ان الاجرام حادثة ويستحيل عليها القدم واعلم ان لهم هنا مطالب سبعة نظمها بعضهم في قوله زيد مقام ما انتقل ما كان * ما انفك الا عدم قديم لاحنا فقوله زيد رد لقول الفلاسفة لانسلم ثبوت زائد على الاجرام حتى يصح الاستدلال به على حدوث الاجرام ودليل ثبوت الزائد الذى هو العرض المشاهد وقوله مقام بحذف الف ما للوزن رد لقولهم لانسلم عدم العرض لجواز انه يقوم بنفسه اذ لم يتصف به الجرم او انه لا يقوم بنفسه انه لا يعقل صفة من غير موصوف فلا يعقل حركة من غير متحرك مثلا وقوله ما انتقل بسكون اللام للوزن رد لقولهم لانسلم عدم انتقال العرض لجواز انه ينتقل من جرم الى جرم آخر ودليل انه لا ينتقل انه لو انتقل لكان بعد مفارقة الاول وقبل وصول الثانى قائما بنفسه وقد بطل قبل ذلك وقوله ما كنا رد لقولهم لانسلم عدم العرض لجواز انه كمن في الجرم فنكمن الحركة في الجرم اذا سكن مثلا ودليل انه لا يمكن انه يلزم عليه جمع الضدين وهو باطل وقوله ما انفك رد لقولهم لانسلم ملازمة الجرم للعرض لجواز ان ينفك عنه ودليل الا ينفك عنه انه لا يعقل جرم خال عن حركة ولا حركة مثلا لاستحالة ارتفاع النقيضين وقوله لا عدم قديم رد لقولهم لانسلم حدوث العرض لجواز ان يكون قديما وينعدم ودليل ان القديم لا ينعدم ان القديم لا يكون وجوده الا واجبا فلا يقبل العدم وقوله لاحنا منتحت من قولنا لاحوادث لا اول لها وهو رد لقولهم لانسلم ان ملازمة الحادث حادث لجواز ان تكون الاعراض حوادث لا اول لها فيكون ملازمها ندما ودليل انه لا حوادث لا اول لها انه حيث كانت حوادث لزم ان يكون لها اول فيلزم

متمم ٨ من معلوماته قد يمتنع العدم عليه وانما ذلك على رأى الحكماء فان قلت صفات الله تعالى عندكم موجودات قديمة يمتنع استنادها اليه تعالى بطريق الاختيار والا لم تكن قديمة بل بطريق الايجاب قلنا التأثير والتأثر انما يكون بين المتغايرين ولا تغاير ههنا على ما سيأتى لهذا زيادة تحقيق رمضان الدى

٨

قوله الحركة كونان يعنى الحركة عبارة عن مجموع الكونين المتعاقبين قال شيخ الاسلام يرد عليه ان ما حدث في مكان وانتقل الى آخر في الآن الثالث يلزم ان يكون كونه في الآن الثانى جزء من الحركة والسكون معا وهو باطل فالوجه ما في المواقف والمقاصد وغيرهما ان الحركة كون اول في حيز ثان والسكون كون ثان في حيز اول بناء على ما ذهب اليه المتكلمون من تجدد الاكوان وتشخصها بحسب الآنات ولو عبر بالحيز بدل المكان لكان احسن ليشمل الجوهر الفرد اذ المكان اخص من الحيز قوله في مكان واحد فالسكون حصول ثان في حيز اول والحركة حصول اول بالنسبة الى حيز ثان في حيز ثان ملا الياس

٩

قوله فان قيل لم لا يجوز ؟ حاصل هذا السؤال ان يقال سلمنا ان الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز لكن لانسلم ان ذلك الكون منحصر في الكونين المذكورين وهما الكون المسبوق بكون في ذلك الحيز بعينه والكون المسبوق بكون آخر في حيز آخر تجوازان لا يكون الكون مسبوقا بكون آخر اصلا لا في ذلك الحيز ولا في حيز آخر فلا يكون الجسم والجوهر متحركا ولا ساكنا ولا يكون قولهم ان الاعيان لا تخلو عن الحركة والسكون صادقا فلا تكون المقدمة الصغرى ولا تتم الدليل المذكور على حدوث الاعيان رمضان

١٠

قوله كما لا يكون ؟ مشعر بان توهم السكون فيه ابعد من توهم الحركة وليس كذلك بل الامر بالعكس اذ لا يحصل كونان في آنين في حيز واحد ولا متحركا اذ لم يكن في ذلك الحيز بعدان كان في حيز آخر ملا الياس

١١

قوله ملا فيه من تسليم المدعى قال شيخ الاسلام اى وهو الحدوث وقال الكمال هو حدوث الجسم والجوهر وقال القرمي وهو حدوث الاعيان لانه ذكر في المنع ان الحدوث ومنع كونه مسبوقا بكون آخر

ملا الياس

على قولهم حوادث لا اول لها التناقض ومما يبطله برهان القطع والتطبيق وهو مبسوط في غير هذا المحل وبهذه المطالب السبعة لا يعرفها الا الراسخون في العلم قال السنوسى وبها ينجو المكلف من ابواب جهنم السبعة

تحفة المريد على جوهرة التوحيد للعلامة البيجورى رحمه الله

بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كما في اضداد
ذلك فان القدم بينافي العدم لان القديم ان كان واجبا لذاته
فظاهر والا لزم استناده اليه بطريق الايجاب اذ الصادر
عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة والمستند
الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة
واما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن
الحوادث فهو حادث اما المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن
الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم الخلو عنهما فلان الجسم
والجواهر لا يخلو عن الكون في حيز فان كان مسبوقا بكون آخر في
ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك
الحيز بل في حيز آخر فهو متحرك وبهذا المعنى قولهم الحركة كون ان
في آنين في مكانين والسكون كونان في آنين في مكان واحد
فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما في آن
الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا قلنا هذا المنع لا
يضر لما فيه من تسليم المدعى اعني ان الكلام في الاجسام التي

قوله كما في اضداد ذلك اي يقع اذا حدث هذه الاعراض بعد اضدادها فقد عرفت اضدادها اعني اي بالاضداد والسكون والظلمة والبياض والعدم دليل الحدوث ٢ اي ويعلم حدوث بعضها بالدليل ٣ مثلا اذا تحركت بالدليل فيكون وحدوث ضدها الذي هو السكون بالدليل لانه العدم الحادث فيكون من باب تحرك ما كان ساكنا وذلك لوجهين قوله والا قال الفاضل احمد آي وان لم يكن القديم واجبا لذاته بل واجبا لغيره لزم ايضا ما ذكر من المحذور على تقدير كونه واجبا لذاته فانها قديمة بمستند الى المتكلمين او الفلاسفة ٤ قيل جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم لا يجوز ان لا يكون الاستناد اليه بطريق الايجاب بالقصد والاختيار فاجاب بما ذكر وقيل تعليل لمعلوم محذوف تقديره ان يقال لم لا يجوز استناده اليه بطريق القصد والاختيار قلنا لا يجوز ان يكون كذلك لان الصادر ٥ لا بالقصد والاختيار لان فعل الفاعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار والارادة وكلما كان كذلك فهو مسبوق بالغير وكل مسبوق بالغير حادث بالضرورة ٦ قوله فيكون حادثا بالضرورة لكونه مسبوقا بالقصد الى ايجاده وهذا القصد انما يكون حال عدمه او حدوثه لا حال وجوده لكونه قصدا الى تحصيل الحاصل وقال الآمدي لم لا يجوز ان لا يكون السبق ذاتيا لا زمانيا ٧ قوله بالضرورة اذ القصد الى ايجاد الموضوع ممتنع بديهة واعترض عليه بجواز ان يكون تقدم القصد الكامل على الايجاد كتقدم الايجاد على الموجود فانه بحسب الذات لا الزمان فيجوز مقارنته للوجود زمانا والمقصود الى ايجاد الموجود بوجود حادث ٨ قوله ضرورة امتناع؟ قال قره كلال اي علة التامة لان الاثر الناشيء عن شيء دون قصد واختيار من ذلك الشيء لا يكون والا لزم علة لوجود الثاني وحينئذ فدام الاول موجودا فالثاني موجود لا يمكن تخلفه عنه ابدا فثبت ان القدم ينافي العدم ملاس ٩ فيه انه ان اراد مطلق العلة فالمنع ظاهر وان الاراد العلة التامة يرد ان يقال لم لا يجوز ان يشترط الاسناد الى الموجب القديم بامر عدمي كعدم حادث مثلا مهر بادي ١٠ اتفق المتكلمون والحكماء على ان القديم لا يجوز ان يستند الى الفاعل المختار لان صدوره عن كون مسبوقا بالقصد والاختيار فيكون حادثا لا قديما والمقدر خلافه فانثبت امتناع عدمه ظاهر واما واجب بالذات فمحال فان فعل لم يجز ان يتوقف صدوره على امر حادث فلنا لانه لو كان من مقتضيات ذاته قديمة وايضا كان يمتنع عدمه لانه عن الواجب على تقدير امكان عدمه امكان عدم الواجب وهو محال فان قيل لم لا يجوز ان يتوقف صدوره على امر حادث فلنا لانه لو كان كذلك لكان ذلك الامر ايضا ممكنا لذاته فيحتاج الى سبب حادث وهكذا الى ما لا يتناهى فان قيل لم لا يجوز ان يكون حادثا وان لم يكن مسبوقا بالقصد والاختيار قلنا لانه لو لم يكن مسبوقا بالقصد والاختيار لكان موجبا بالذات فاما ان يكون موجبا بالذات القديم او الحادث فان كان الاول لزم قدم الاثر وان كان الثاني فاما ان يتوقف على امر حادث فيلزم ما ذكر من المحذور او لا يتوقف فيلزم ان يكون شيء من معلولاته

تعدّدت فيه الاكوان وتجدّدت عليه الاعصار والازمان وامّا
ان حدوث الحركة ان سكون ... بدليل ثان لحدوث الحركة ...
حدوثها فلانّها من الاعراض وهي غير باقية وكلّ ما هيّته الحركة
قبل متعلق بقوله تقتضي وقبل تعليل له ... الا ان يقال ... على التقضي والتجدد ... الاول انتهاء
لما فيها من انتقال من حال الى حال تقتضي المسبوقية بالغير
... سبقا ما ... الاول انتهاء
والّا لزلية تنافيها ولانّ كلّ حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار
... وقد عرفت ... وقد عرفت ... الحصر ... وقوعها
وكلّ سكون فهي جائز الزّوال لانّ كلّ جسم فهو قابل للحركة
اي من قوله لان القدم ينافي العدم ... وقد عرفت ... ولا يخلو عن حركة
بالضرورة وقد عرفت انّ كلّ ما يجوز عدمه يمتنع قدمه واما المقدمة
... حالية ... من الحركة ... وقد عرفت ... خارج ... الحصر ... الحالية
الثانية فلانّ ما لا يخلو عن الحادث لو ثبت فى الازل لزم ثبوت
... ثبت ... منع ثبوته فى الملك ... والسكون الحركة حدوثا وقدما
الحادث فى الازل وهو محال وههنا ابحاث الاوّل انّه لا دليل
... ان البحث الاول ... هذه المقدمة من جهة الفلاسفة على المتكلمين
على انحصار الاعيان فى الجواهر والاجسام وانه يمتنع وجود
فيجوز ان يوجد عين ... ويمتنع قيامه بالسكون فى الحيز الاول والثانى ...
ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا ولا قائما بالمتحيز اصلا كالعقول والنفوس المجرّدة
... وان يجاب ... غير متحيز جائز ... متحرك ... وان ... عنها ... قبل ... عدم
التى يقول بها الفلاسفة والجواب انّ المدّعى حدوث ما
... الجوهر ... الممكنات ... اي عن البحث الاول ... خبر ان
ثبت وجوده من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض
... كانه مبنى على مقدمة محذوفة وهي ان يقال المجردات ليست ... لان ادلة
لانّ ادلة وجود المجرّدات غير تامة على ما بيّن فى المطوّلات
... بيان الدليل ... لانها ... ان يجتمع ... الحصر ... ان يقال
الثانى انّ ما ذكره لا يدلّ على حدوث جميع الاعراض اذ منها
... الاعراض ... بعضها ... بالدليل
ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده كالاعراض

ابر حدوث الحركة ... بدليل ثان لحدوث الحركة

قوله فتقضى المسبوقية سبقا زمانيا قال القاضى
بلزم فيلزم المحذور وهو باطل ... العوض بالعوض آو بالغير ما هو غير جنس
الحركة فلا اقتضاء مسلم لكن لا يفيد المطلوب الكلى
حدوث مطلق الحركة آو الفرد المنتشر
منه
الآحدوث الافراد دون حدوث مطلق الحركة والحال انّ الكلام
فيه وقد يقال انّ سبق فرد منها على فرد الى غير النهاية
وتوقف على سبيل التعاقب باطل ببرهان التطبيق فلا بدّ
ان ينتهى الى فرد لا يكون مسبوقا بآخر فيلزم ح حدوث
المطلق وتمّ المطلوب ملا الياس

٣
قوله والازلية تنافيها اى فى المسبوقية بالغير المستلزم
للمسبوقية للعدم لانّ الازلية تقتضى عدم الاوّلية
والمسبوقية بالعدم تقتضى الاوّلية بزعمى

٤
قوله فهى جائز الزوال فان قلت جوازه لا يستلزم وقوعه
فيجوز ان يوجد سكون مستمرّ قلت جوازه يستلزم
سبق العدم لانّ القدم ينافى العدم مطلقا اى جوازا
آو وقوعا وبه يتمّ المقصود حالى

٥
قوله لانّ كلّ جسم فهو قابل للحركة فاذا كان قابلا للحركة
جاز زوال السكون آذ هو جوهر متماثل فى الحقيقة فيجوز
على كلّ منها ما يجوز على الآخر من نوعه وبالعكس فجازت
على الكلّ فهو قابل للحركة بالضرورة فحركته لعدم السكون وهذا
تمامه جائز فى حدوث الحركة ايضا ملا الياس

٦
قوله وههنا اى فى مقام الاستدلال على حدوث العالم وقيل فى
فى دليل حدوث الاعيان والاعراض قال شيخ الاسلام نشأ اوّلا
من قوله والاعيان اجسام وجواهر وثانيها من قوله اما الاعراض
وثالثها من قوله فى اثبات كبرى القياس لو ثبت فى الازل لزم
ثبوت الحادث فى الازل ورابعها من قوله فى اثبات صغرى القياس
فلانّ الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون فى الحيز وقد بيّنهما وبيّن
عن كلّ واحد منهما بما يحصل الغرض فجزاه الله تعالى خيرا وحصل
السؤال فى الثالث انا لا نسلم انّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
كيف والحال انّ الحركة المطلقة لا تخلو عن احد كاكات الجزئية الحادثة
مع انّ الحركة المطلقة ... ليست بحادثة ... ملا الياس ... وجوابه ... السكون فى
الحيز ... لان الاعيان اجسام والاجسام لا تنفك عن احد كاكات

كالاعراض القائمة بالسموات من الاشكال والامتداد والانوار

هذا ان الحقيقة جواب عن المنع بتقرير الدليل ... بيانية ... انه تعطلا والعرض والمعنى

والجواب ان هذا غير مخل بالغرض لان حدوث الاجيال بسبب

اى عدم دفالة ما ذكر على حدوث جميع الاعراض ... وهو حدوث جميع الاعراض ...

حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها الثالث ان الازل

اى الازلية ... منشأ واثبات ... قوله واما اخاشة كبرى النقيض لو ثبت ... الازل كان

ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها

كان لعدام الحوادث ... اللام عهد ... المتقدم بالجسم الذى لا يخلو عن الحوادث ... حرفى ...

وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار

كان الموجود ... القديمة ... قبل ... الازلية ... وصفا ... تعالى ...

الوجود فى ازمنة مقدرة غير متناهية فى جانب الماضى ومعنى

بتقدير ... الازل ... عبارة عن ... يصح ... علا ... الحركة ... الحركة ... بقدير ... بعضها ...

ازلية الحركات الحادثة انه ما من حركة الا وقبلها حركة اخرى

اى ... ان ازلية الحركة ... انه ما من حركة ... كون ... الفلاسفة ... ان ...

لا الى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون انه لا شئ

اى ... كلام الواقع ... ان ... الازلية ... وهذا هو ... الحركة ...

من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام فى الحركة المطلقة و

اى ... ان ... بعضها ... الاصلى ... الفصلى ... ان ...

الجواب انه لا وجود للمطلق الا فى ضمن الجزئى فلا يتصور

... قوله فلان الجسم والجوهر ... لا يخلو ... فلا يتعقل ...

قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات الرابع لو كان

... بيان الملازمة ... كل جسم ... حيز ... السطح ... الجسم ... حيز ... السطح ...

كل جسم فى حيز لزم عدم تناهى الاجسام لان الحيز هو السطح

... اى عند الفلاسفة ... هم ... السطح ... اجزاء السطح ... الملاس ...

الباطن من الحاوى الملامس للسطح الظاهر من المحوى والجواب

اى السطح ... مثلا ... والمحوى ... اى ان ... من شئ فوجود ... الحاوى ... بدون ... والمحوى ... باطل ...

ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ الموهوم الذى يشغله الجسم

... فيتهيأ ... الجسم ... الجوهر الفرد ... دون ... عن الجسم ... اى المفروض ... حضر ... الذكر ... ان الكلام ...

ويقف فيه بعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان

او التكلفة

اولا يستمر وجوده فى ازمنة غير متناهية فى جانب الماضى

وقد ازلية بهذا المعنى للحوادث التى عرضت للجسم من الحركات

لانها مسبوقة بالعدم ولا دوام لوجوده فلا يلزم من ثبوت

الجسم فى الازل ثبوت الحادث فيه قوله

٢ قوله بل هو عبارة عن عدم ... اى بالذات او بالزمان كالتفسيرين الثانى

ويمكن ان يحمل الاول على القدم الذاتى وهو الظاهر قيل

الازلية عبارة عن عدم البداية والابدية عبارة عن عدم

النهاية والسرمدية عبارة عنهما ملاس

٣ سند لمنع بطلان اللازم وقيل جواب سؤال مقدر تقديره لو كان

الازل عبارة الى آخر ما مر

٤ قوله وهذا هو مذهب ... سند لمنع بطلان اللازم اى لا نسلم

انها باطلة كيف وهذا هو مذهب الفلاسفة اشارة الى تفسير

ازلية الحركة فقط لا الى التفسيرين غير ازلية المطلقة والحاصل

منع لزوم ثبوت الحادث فى الازل على تقدير وجود ما لا يخلو

عن الحوادث فى الازل حاصله انه ان اريد بثبوت الحادث

فى الازل ثبوت الفرد المعين بخصوصه فيه فالملازمة ممنوعة خير

المنع اذ الازل عبارة عن عدم الاولية وان اريد ثبوت

الحادث الغير المعين يعنى الفرد المنتشر فالملازمة بينة

واستحالة اللازم ممنوع ملاس

٥ لتخليصه ان ماهية الحركة لو كانت قديمة اى موجودة فى الازل

لزم ان يكون الشئ من جزئياتها ازليا اذ لا تحقق للكلى الا فى

ضمن الجزئى لكن اللازم باطل بالاتفاق والملزوم مثله

ملا الياس

٦ قوله الرابع انه ... قال القرمى مناسبة هذا قوله فلان الجسم والجوهر

لا يخلوان بعض لو سلمنا ان دليلكم يقتضى امتناع خلو الاجسام عن الحركة

او السكون لكن عندنا ما ينافيه وليوانه لو لم يكن عين ما خالية عن

الحركة او السكون لزم ان يكون كل عين فى حيز لما ذكر فى تعريفى

الحركة والسكون فيلزم ان لا تناهى الاجسام لكن الدليل القاطع قام

على تناهى الاجسام اى يلزم منه ان يكون ما ورآه الكل

الاجسام ... والجوهر ... اى ... وعلى قوله فلان الجسم

ورآه عدم محض هذا آخر الكلام فى بحث الخلاء ... الملاس ...

والجوهر الفرد الموهوم القضاء المشغول بالاجزاء الموهومة التى يتألف منها الجسم

الكون فى حيز ... الجسم ليس موجودا فى الخارج على ما ذهب اليه ...

ثم شغول بالجسم ... ان الوجود ... ذهب اليه ... فى الخارج على ما ذهب اليه ...

والحاصل انه على تقدير ان يكون الحدث امرا وجوديا فى الخارج

وخصوصا انه على ما سبق من ان الحدث هو الوجود بعد العدم

فالحق ان يحمل على الحدث ما يعم ثلاثة الموجود بعد العدم

اعنى فى الخارج ... ذهب ثلثة ...

ان المحدث لابد له من محدث ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت ان له محدثا (والمحدث للعالم هو الله تعالى) اى ازلت الواجب الوجود الذى يكون وجوده عن ذاته ولا يحتاج الى شيء اصلا اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح ان يكون محدثا للعالم ومبدأ له والمقدر خلافه مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجوده وقريب من هذا ما يقال ان مبدأ الممكنات باسرها لابد وان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها وقد توهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل وليس كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل وهو انه لو ترتب سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة مستقلة وهى لا يجوز ان يكون نفسها ولا البعض لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولا بعضها بل خارجا عنها فيكون واجبا وتنقطع السلسلة ومن مشهور الادلة برهان التطبيق وهو ان نفرض من المعلول الاخير الى غير النهاية جملة ومما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية

قوله ولا يحتاج الخ اى من فاعل محدث الخ اى الوجود وانما عدمها لانه لو كان له مقدما لكان له محدث ثانيا الخ

ولا يحتاج الخ اى الوجود صفة الخ

الذاتى الخ وقد بينا فيما سبق ان الوجود ليس صفة الخ

كاشفة الخ هذا وما قبله عن قوله يجب ان يكون وجوده عن ذاته الخ

بانه مرجح الخ اصلا فالمقتضى الخ

الوجود مدفوع بان ذلك بالنسبة الى الوجود المنفصل مسلم وامّا بالنسبة الى وجود الذات فممنوع وان نوقش فيه بان الفرد قاضية بان الايجاد مطلقا مسبوق بالوجود وبعد اذ ليس فكما الى ان حقيقته هى عين الوجود وهذا المقام يحتمل تحقيق الكلام فيه

ملا الياس

قوله فلم يصلح الخ قال القويمى اذ لو كان هذا لزم اما الدور او التسلسل وكلاهما باطلان اما الملازمة فلان مبدأ الممكنات لو كان ممكنا لزم ان يكون له مبدأ ضرورة امتناع الترجيح بلا مرجح فالكلام فيه كالكلام فى الاول فاما ان يعود الى الاول وهو الدور او يترتب الى غير النهاية وهو التسلسل فثبت وجود المبدأ للعالم وهو المطلوب

ملا الياس

اى لم تكن الممكنات مبدأ للعالم لانه اما ان يكون نفس الجملة او بعضا منها وعلى الاول يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه وعلى الثانى علة لنفسه ولعلته بحر اماده

لان الخارج عن مجموع الممكنات لا يكون ممكنا والا لكان داخلا لتحقق جواز ما لبس بممكن من الموجود ب فهو واجب بالضرورة فينتهى الموجود ب الى الواجب فينقطع التسلسل محى الدين

وفى شرح المقاصد الى ابطال الدور والتسلسل ولعله ترك ههنا ذكر الدور اكتفاء بما قد القرينين من الاخر لظهور جريان الدليل فيه ايضا او بناء على ان الدور يستلزم التسلسل على ما ذكر فى شرح المطالع نهر اماده وقال فيه وكل دور تسلسل فى المعنى وانما يقتصر على بيان بطلان التسلسل فقط فتطن من لاخبرة له تقصير المقتصر

فان قلت لم لا يجوز ان يكون البعض علة مجموع لكنا نجوز لان علة المجموع علة لكل واحد منه فيكون علة لانفسه فان المجموع من حيث المجموع عين كل واحد او قلت لهم فى الاغلب وامّا فى الحقيقة فلا ملا الياس

والتقييد بالاخير لان اصل التطبيق غير محصور على ذلك كما نبه بان

ملا الياس

فمنه ٢ يجري على نعيم الجنان ايضا فيلزم تناهيه لانا نقول بريان التطبيق انما يجري بالنظر الى الموجود في جانب الماضي وعدم تناهي نعيم الجنان بالنظر الى الاستقبال فلا يتحقق منه التسلسل قريبي فاطلب التوفيق بين هذه الحاشية وذلك الشرح فانه مما استشكل على ٢

١١

قوله جملة اي على سبيل التصاعد اذا كان التسلسل في جانب العلل واذا كان في جانب المعلول فرضنا من علة معينة بطريق التنازل الى غير النهاية جملة متسلسلة

٥
٥
.....
٥

هذا المعلول الاخير والجملة الاولى هي المفروضة منه الى غير النهاية والجملة الثانية هي المفروضة مما قبل هذا بواحد مثلا كذلك فالجملتان انما تفرضان من سلسلة واحدة ولا تكونان في الخارج الا سلسلة واحدة والا لا يتصور التناهي ولا يتم البرهان وفي حاشية الهندي اشارة الى هذا فراجع وتأمل تجد الصواب وتصل المرام قريبه

٧٥

فواجب له الوجود والقدم كذا بقاء ولا يشاب بالعدم

قوله الوجود الذاتي بمعنى ان وجوده لذاته لا لعلة اي ان الغير ليس مؤثرا في وجوده تعالى وليس المراد ان الذات اثرت في نفسها اذ لا يقول به عاقل وانما ضاق عليهم التعبير فثمرة القيد تظهر في المحترز واما الوجود غير الذاتي كوجودنا فهو بفعله تعالى وبعضهم لا يسمي هذا بوجود اصلا بل يسميه عندهم وحدة الوجود واعلم ان الوجود صفة نفسية وانما نسبت للنفس اي الذات لانها لا تتعقل الا بها فلا تتعقل نفس الا بوجودها والمراد بالصفة النفسية صفة ثبوتية تدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها كان يقال الوجود صفة الله تعالى فقولنا صفة كالجنس وقولنا ثبوتية يخرج السلبية كالقدم والبقاء وقولنا يدل الوصف بها على نفس الذات معناه انها لا تدل على شيء زائد على الذات فقولنا دون معنى زائد عليها تفسير مراد لقولنا على نفس الذات ويخرج بذلك المعاني لانها تدل على معنى زائد على الذات وكذلك المعنوية فانها تستلزم المعاني فهي تدل على معنى زائد على الذات لاستلزامها المعاني تحفة المريد على جوهرة التوحيد للعلامة الباجوري اختصارا

قوله فواجب له ؟ اي اذا اردت معرفة ما يجب له تعالى فاقول لك واجب له ؟ فالفاء فاء الفصيحة والضمير المجرور عائد عليه تعالى وقد انقسمت مباحث هذا الفن ثلثة اقسام الهيات وهي المسائل المبحوث فيها عما يتعلق بالاله ونبويات وهي المسائل التي يبحث فيها عما يتعلق بالانبياء وسمعيات وهي المسائل التي لا تتعلق احكامها الا من السمع وقد شرع في تفصيل ذلك مقدما الالهيات على غيرها لتعلقها بالحق تعالى وما يتعلق به مقدم على غيره وبدأ بالواجب لشرفه وانما قدم منه الوجود لانه كالاصل وما عداه كالفرع لان الحكم بوجوب الواجب له تعالى واستحالة المستحيلات عليه تعالى وجواز ما يجوز في حقه تعالى لا يعقل الا بعد الحكم بوجوب الوجود له تعالى ثم ان المص قدم الخبر للاهتمام لان المقصود الحكم بالوجوب وقد يقال ؟ ومعنى كونه تعالى واجب الوجود انه لا يجوز عليه العدم فلا يقبل العدم لا ازلا ولا ابدا والدليل على وجوب الوجود له تعالى ان نقول الله يجب افتقار العالم اليه وكل من وجب افتقار العالم اليه فهو واجب الوجود ينتج الله واجب الوجود دليل الصغرى ما تقدم من ان العالم حادث وكل حادث يجب افتقاره الى محدث ودليل الكبرى انه لو لم يكن واجب الوجود لكان جائزه فيفتقر الى محدث ويفتقر محدثه الى محدث فان رجع الامر الى الاول مباشرة او بواسطة فالدور لانه وارد الامر ورجع الى مبدئه وان تتابعت المحدثون واحدا بعد واحد الى ما لا نهاية له فالتسلسل لانه تسلسل الامور المتتابعة وكل من الدور والتسلسل محال فما ادى اليه وهو افتقاره الى محدث محال فما ادى اليه وهو كونه ليس واجب الوجود محال واذا استحال كونه ليس واجب الوجود ثبت كونه واجب الوجود وهو المطلوب وحقيقة الدور توقف الشيء على ما يتوقف عليه اما بمرتبة او بمراتب وحقيقة التسلسل ترتب امور غير متناهية وانما كان الدور مستحيلا لانه يلزم عليه كون الشيء الواحد سابقا على نفسه مسبوقا بها فاذا فرضنا ان زيدا اوجد عمرا وان عمرا اوجد زيدا لزم ان زيدا متقدم على نفسه متأخر عنها وان عمرا كذلك وانما كان التسلسل مستحيلا لادلة اقامها المتكلمون اجلها برهان التطبيق وتقريره انك لو فرضت سلسلتين

قوله ومن مشهور الادلة اي ادلة بطلان التسلسل وانبات الصانع وقوله لبطلان التسلسل وجهان احدهما هذا والآخر قوله لترتب سلسلة الممكنات

٢٠

قوله برهان التطبيق وهو ما يدل على بطلان التسلسل سواء كان من جانب العلل فقط بان يبدأ معلول آخر لانهاية له علة او من جانب المعلول فقط بان يبدأ مبدأ اول لانهاية له معلولا له او من الجانبين معا ووجه التسمية بالتطبيق ظاهر قال احمد للقوم في اثبات الواجب مسلكان الاول بيان ان الممكن سواء كان متناهيا لافراد او غير متناهيا لافراد ما لا يتم له الوجود بدون الواجب فوجود الممكن يدل على وجود الواجب البتة ويلزم من وجوده تناهي التسلسل من جانب العلل والبرهان الاول من هذا القبيل الثاني في بيان امتناع عدم تناهي الموجودات الخارجية سواء كان من جانب المعلول او من جانب العلة فيجعل ذلك حينئذ مقدمة لاثبات الواجب وفي ذلك برهان التطبيق حاشية ملا الياس

وجعلت احديهما من الآن الى ما لا نهاية له والاخرى من الطوفان الى ما لا نهاية له وطبقت بينهما بان قابلت بين افرادهما من اولهما فكلما طرحت من الآنية واحدا طرحت في مقابلته من الطوفانية واحدا وهكذا فلا يخلو اما ان يفرغا معا فيكون كل منهما له نهاية وهو خلاف الفرض وان لم يفرغا لزم مساواة الناقص للكامل وهو باطل وان فرغت الطوفانية دون الآنية كانت الطوفانية متناهية والآنية ايضا كذلك لانها انما زادت على الطوفانية بقدر متناه وهو ما من الطوفان الى الآن ومن المعلوم ان الزائد على شيء متناه بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة ويتعلق به مباحث تطلب من المطولات تحفة المريد على جوهرة التوحيد للعلامة البيجوري

فانظر الى نفسك ثم انتقل للعالم العلوي ثم السفلي

اي في احوال ذاتك فالى بمعنى في لان النظر بمعنى تفكر وهو يتعدى بفي والمراد من النفس الذات لا الروح لانه لا اطلاع لنا عليها والكلام على تقدير مضاف كما قدرناه لان النظر في احوالها ابدع من النظر في الذات من حيث هي ذات والمراد باحوالها ما اشتملت عليه من سمع وبصر وكلام وطول وعرض وعمق ورضى وغضب وبياض وحمرة وسعادة وعلم وجهل وكفر وايمان ولذة والم وغير ذلك مما لا يحصى وكلها متغيرة من عدم الى وجود وبالعكس فكون حادثة وهي قائمة بالذات لازمة لها وملازم الحادث حادث وذلك دليل الافتقار الى صانع حكيم واجب الوجود عام العلم تام القدرة والارادة فتستدل بها على وجوب وجود صانعك وصفاته وحاصله ان تقول نفسي ملزومة لصفات حادثة وكل ملزوم لصفات حادثة فهو حادث وكل حادث لا بد له من صانع حكيم واجب الوجود موصوف بالصفات قال تعالى وفي انفسكم افلا تبصرون اي وفي انفسكم آيات ودلائل اتتركون التفكر فيها فلا تبصرون اي لا ينبغي تركك النظر فيها وقال الله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين الآية والانسان آدم والسلالة الطينية فهي قطعة من عموم تحفة المريد على جوهرة التوحيد للبيجوري

فكل من كلف شرعا وجبا عليه ان يعرف ما قد وجبا
لله والجائز والممتنعا ومثل ذا الرسل فاستمعا

والتقدير اذا اردت بيان علم اصول الدين فاقول لك كل من كلف اي كل فرد من افراد المكلفين من الانس والجن ذكرا كان او انثى وحرا من العوام والعبيد والنساء والخدم حتى يأجوج ومأجوج دون الملائكة ولو قلنا بانهم مكلفون لان الخلاف في تكليفهم انما هو بالنسبة الى غير معرفة الله تعالى فانها جبلية لهم فليس فيهم من يجهل صفاته تعالى كما في الانس والجن ولذلك قال الله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة ثم قال واولوا العلم فلم يطلق الا مركما اطلقه في الملائكة ثم ان التكليف الزام ما فيه كلفة وقيل طلب ما فيه كلفة فعلى الاول وهو الراجح يكون قاصرا على الوجوب والحرمة دون الندب والكراهة والاباحة آذ لا الزام فيها وعلى الثاني يشمل عدا الاباحة آذ لا طلب فيها فالاباحة ليست تكليفا عليها فان قيل كيف يدامع قولهم الاحكام الشرعية عشرة خمسة وضعية وهي خطاب الله تعالى المتعلق بجعل الشيء سببا او شرطا او مانعا او صحيحا او فاسدا وخمسة تكليفية وهي الايجاب والتحريم والندب والكراهة والاباحة اجيب بان ذلك تغليب او ان معنى كونها تكليفية انها لا تتعلق الا بالمكلف كما صرح به في اصول الفقه من ان افعال الصبي ونحوه كالبهائم مهملة ولا يقال انها مباحة لان المباح هو الذي لا اثم في فعله ولا في تركه ولا ينفي الشيء الا حيث صح ثبوته وشروط التكليف البلوغ والعقل وبلوغ الدعوة وسلامة الحواس فالمكلف هو البالغ العاقل الذي بلغته الدعوة سليم الحواس وهذا في الانس واما الجن فهم مكلفون من اصل الخلقة فلا يتوقف تكليفهم على البلوغ وخرج بالبالغ قوله شرعا لان المقصود ان المعرفة وجبت بالشرع لا بالعقل وبهذا ذهب الاشاعرة وذهبت المعتزلة الى ان الاحكام كلها ثبتت بالعقل اي وذهب الماتريدية كما نقله المص في شرحه عنهم ان وجوب المعرفة بالعقل بمعنى انه لولم يرد به الشرع لادركه العقل استقلالا لوضوحه لا بناء على التحسين العقلي كما قالت المعتزلة والحق ان العقل لا يستقل بشيء اصلا فتلخص ان المذاهب ثلثة مذهب الاشاعرة وهو ان الاحكام كلها ثبتت بالشرع لكن بشرط العقل والثاني مذهب الماتريدية وهو ان وجوب المعرفة ثبت بالعقل دون سائر الاحكام والثالث مذهب المعتزلة وهو ان الاحكام كلها ثبتت بالعقل وقد علمت الفرق بين قول الماتريدية بوجوب المعرفة بالعقل وقول المعتزلة بثبوت الاحكام بالعقل فاحرص على هذا قوله ما قد وجبا اي جميع ما وجب لله لان ما من صيغ العموم لكن ما قامت الادلة العقلية عليه او النقلية تفصيلا وهو العشرون الآتية يجب على المكلف ان يعرفه كذلك اعني تفصيلا وما قامت الادلة العقلية او النقلية عليه اجمالا وهو سائر الكمالات يجب على المكلف ان يعرفه كذلك اعني اجمالا وكذا يقال في المستحيل وفي البيت التضمين المتقدم والالف فيه وجبا للاطلاق فلا ابطاء في كلامه وان قلنا ان همزته المقدمة من شطور الرجز كما تقدم في نظيره لان الوجوب الاول بالشرع والثاني بالعقل غالبا وانما قلنا غالبا لان الصفات على ثلثة اقسام القسم الاول ما لا يصح الاستدلال عليه الا بالدليل العقلي وهو ما تقف عليه المعجزة من الصفات كوجوده تعالى وقدمه وبقائه وقيامه بنفسه ومخالفته للحوادث وقدرته وارادته وحياته القسم الثاني ما لا يصح الاستدلال عليه الا بالدليل السمعي وهو كل ما لا تتوقف المعجزة عليه

النهاية جملة اخرى ثم نطبق الجملتين بان نجعل الاول من الجملة
الاولى بازآء الاول من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا
فان كان بازآء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص
كالزائد وهو محال وان لم يوجد فقد وجد في الاولى ما لا يوجد
بازآء شيء في الثانية فتقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه تناهي
الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على المتناهي
بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة وبهذا التطبيق انما يمكن فيما
دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض فانه يقطع بانقطاع
الوهم فلا يرد النقض بمراتب العدد بان تطبق جملتان احديهما
من الواحد لا الى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية ولا
بمعلومات الله ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع
لا تناهيهما وذلك لان معنى لا تناهي الاعداد والمعلومات و
المقدورات انها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه آخر لا بمعنى ان ما
لا نهاية له يدخل في الوجود فانه محال (الواحد) يعني ان صانع
العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على

وقد سبق في بحث الجزء الذي لا يتجزى ان كثرة الاجزاء وقلتها انما يتصور في المتناهي وقد اورد في شرح المقاصد ان التساوي والتفاوت من خواص المتناهي واورد عليه النقض بمراتب الاعداد مهر ما دي

قوله فقد وجد بان وجد في الجملة الاولى فرد لا يكون في الجملة الثانية شيء في مقابلته لزم انقطاع الجملة الثانية والجملة الاولى تزيد عليها بمرتبة واحدة اذ المفروض ذلك فتكون الجملة الاولى ايضا متناهية ملاس

لا خفاء في ان انقطاع الثانية في هذه الصورة يستلزم المطلوب فلا حاجة الى باقي المقدمات وهي انقطاع احديهما عين انقطاع الاخرى والسلسلة واحدة والتغاير بين الجملتين بالكلية والجزئية

ملا الياس

ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون عدم انقطاعهما بان وجد في الاولى ما لا يوجد بازآء شيء في الثانية لعدم الطرف وعدم تناهي الجملتين لا لتناهي الثانية ثم رأيت بهذا المنع مصرحا به في شرح الصحائف للسيد الشريف قدس سره نقلا عن الامام فتدبر احمد على الموافقة حسن الحدادي

كانه قيل ما ذكرتم من التطبيق لابطال التسلسل ينتقض بالاعداد والمعلومات والمقدورات فان ذلك التسلسل ايضا يجري فيها بالاتفاق مع لا يجري التطبيق فاجاب بان التطبيق الذي نحن بصدده لابطال التسلسل انما يكون فيما ملاس

سواء كان مجتمع الوجود بالترتب كالنفوس الناطقة او مع الترتب كالعلل والمعلولات او غير مجتمع كالحركات الفلكية قال شيخ الاسلام اي في الجملة ولو على التعاقب كحركات الفلك انتهى واما ما لا يجري فيه التطبيق من الاعداد انما هو باعتبار الوهم

ملاس

اي منسوب الى الوهم وهو الخاطر القلبي في القاموس الوهم خطرات القلب وقلا يجري فيه التطبيق من نحو الاعداد انما هو باعتبار الوهم

الى الامور الموجودة فلا يرد النقض
مختلف اي بان يقال دليكم جار والعالم
لانه مستثنا ول الوجود والمعدوم وتوجيه النقض انه
توضيح الدليل مجتمع المقدمات فلم ان يكون الاعداد
متناهية بالطريق المذكور مع ان الاعداد غير متناهية

اجماعا يرد
وبهذا اندفع
فهو محال لان تحقق عدم التناهي في الامور المجتمعة يرد
بس لازم بخلافه في الامور الغير المجتمعة
الوجود ومن الاعداد والمعلومات والمقدورات وهو ظاهر
باسر بالكلية غير متناهية وما يقال انها غير متناهية معنا
الانتهاء الحاصل لا يرتبط عليه
من اثبات الواجب لذاته
التسلسل والشبهة فمن
الواحد. رد كلي

ذات واحد والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع
المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وتقريره
انه لو امكن آلهان لامكن بينهما تمانع بان اراد احدهما حركة زيد والآخر
سكونه لان كلا منهما قادر فقد اجتمع ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما
اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وحينئذ اما ان يحصل
الامران فيجتمع ضدان او لا فيلزم عجز احدهما او يحصل احدهما فيلزم
عجز احدهما وهو امارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة
الاحتياج فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال
فيكون محالا وهذا تفصيل ما يقال ان احدهما ان لم يقدر على
مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر وبما ذكرنا
يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع او ان يكون الممانعة
والمخالفة غير ممكنة لاستلزامها المحال او ان يمتنع اجتماع
الارادتين كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا واعلم ان
قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة
عادية على ما هو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود

(١) اي المراد الآخر (٢) اي المراد انهما الضدان واجتماع الضدين (٣) رفع مراد الآخر وهو عدم الضد الثاني (٤) محال بل يلزم ايضا عجز هما جميعا (٥) قال شيخ الاسلام انه يمانع بالنظر الى ذاته لا بالنظر الى صفة من صفاته (٦) قال شيخ الاسلام التمانع ليس هو معنى عبارة الآية بل هو لازم لها (٧) ان الآية حجة قطعية اقناعية (٨) اي مفيدة (٩) اي الاعتقاد (١٠) اي بان امكان التمانع (١١) اي بان امكان التمانع بينهما موجود على اتفاقهما (١٢) قال شيخ الاسلام وهذا من كلامه يفيد ان الآية حجة اقناعية (١٣) اي ثابتة (١٤) اي بان كلا منهما قادر (١٥) اي بين المرادين (١٦) اي بين التمانع

ملاس

نمنع تمانع وقوعه بقوله لان جواز الانفكاك لا يمنع امكان التمانع
لازم من تعدد الالهة كما بينا وبه ثبتت ما ادعينا من التوحيد
هذه حجة قطعية وان كان ما اشير في الآية المذكورة اقناعية فتامل

ملخص

١٢

قيل هي حجة اقناعية ونحن على انها قطعية لليقين لانه لو امكن الآلهان
فاما ان يتمانعا ويريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه فاما ان تحصلا
فيجتمع الضدان وهو محال او لا تحصلا فيلزم عجزهما او يحصل احدهما
فيلزم عجز احدهما والعجز من صفات الممكنات والمحدثات او يتوافقا
فحصول شئ ما في العالم بمجموع القدرتين وهو محال للزوم نقصان كل
منهما مع انه من سمة الحدوث او بكل منهما وهو محال للزوم توارد
علتين مستقلتين على معلول واحد وهو باطل للزوم العبث او بواحد منهما
وهو محال للزوم ترجيح بلا مرجح فتدبر

٥٥

قوله والمشهور؟ والحاصل ان الوحدانية الشاملة بوحدانية الذات
ووحدانية الصفات ووحدانية الافعال تنفي كموما خمسة والكم المتصل
في الصفات وهو التعدد في صفاته تعالى من جنس واحد كقدرتين واكثر
وبحث في هذا بان الكم المتصل مداره على شئ ذي اجزاء ولا كذلك الصفات ويجاب بانهم نزلوا كونها قائمة بذات واحدة منزلة التركيب
والكم المنفصل في الصفات وهو ان يكون لغير الله صفة تشبه صفاته تعالى كان يكون لزيد قدرة يوجد بها وبعدم بها كقدرته تعالى او ارادة تخصص
شيئ ببعض الممكنات او علم محيط بجميع الاشياء وبهذا ان الكمان منفيان بوحدانية الصفات والكم المنفصل في الافعال وهو ان يكون لغير الله
فعل من الافعال على وجه الايجاد واما نسب الفعل له على وجه الكسب والاختيار وبهذا الكم منفي بوحدانية الافعال وفي ذلك رد على المعتزلة
القائلين بان العبد يخلق افعال نفسه الاختيارية وانما لم يكفروا بذلك لاعترافهم بان اقداره عليها من الله تعالى وبعضهم كفرهم وجعل
المجوس اسعد حالا منهم اذ المجوس قالوا بموثرين وهؤلاء اثبتوا ما لا حصر له لكن الراجح عدم كفرهم واما الكم المتصل في الافعال فان صوروا له
التعدد في الافعال فهو ثابت لا يصح نفيه لان افعاله كثيرة من خلق ورزق واحياء واماتة الى غير ذلك وان صوروا بمشاركة غير الله له في
فعل من الافعال فهي منفي ايضا بوحدانية الافعال ودليل الواحدانية بالمعنى المراد هنا وهو وحدة الذات والصفات بمعنى عدم التغير
فيهما انه لو تعدد الاله كان يكون هناك آلهان لما وجد شئ من العالم لكن عدم وجود شئ من العالم باطل لانه
موجود بالمشاهدة فما ادى اليه وهو التعدد باطل واذا بطل التعدد ثبتت الوحدانية وهو المطلوب وانما لزم من التعدد كان يكون هناك
آلهان عدم وجود شئ من العالم لانهما اما ان يتفقا واما ان يختلفا فان اتفقا فلا جائز ان يوجد امعا لئلا يلزم اجتماع موثرين على اثر واحد
ولا جائز ان يوجداه مرتبا بان يوجده احدهما ثم يوجده الآخر لئلا يلزم تحصيل الحاصل ولا جائز ان يوجد احدهما البعض والآخر البعض للزوم
للزوم عجزهما حينئذ لانه لما تعلقت قدرة احدهما بالبعض سد على الآخر طرق تعلق قدرته به فلا يقدر على مخالفته وهذا عجز وهذا يسمى
برهان التوارد وللآخر ان يختلفا بان اراد احدهما ايجاد العالم والآخر اعدامه فلا جائز ان ينفذ مرادهما لئلا يلزم عليه اجتماع
الضدين ولا جائز ان ينفذ مراد احدهما دون الآخر للزوم عجز من لم ينفذ مراده والآخر مثله لانعقاد الممانعة بينهما وتحكى عن ابن رستم انه
اذا نفذ مراد احدهما دون الآخر كان الذي نفذ مراده هو الاله دون الآخر وتم دليل الوحدانية وهذا يسمى برهان التمانع لتمانعهما وتخالفهما وقد
ذكر المولى سبحانه وتعالى هذا الدليل في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اي لو كان فيهما جنس الآلهة غير الله لم توجد الكن عدم
وجودهما باطل لمشاهدة وجودهما فبطل ما ادى اليه وهو وجود جنس الآلهة غير الله فثبت ان الله واحد وهو المطلوب فليس المحال الجمع فقط
بل المحال جنس الآلهة غير الله والآلف في الآية اللام بمعنى غير وليست اداة استثناء لفاد المعنى حينئذ لان المعنى عليه لو كان فيهما آلهة ليس
فيهما الله لفسدتا فيقتضي بمفهومه انه لو كان فيهما آلهة فيهم الله لم تفسدا وهو باطل والمراد بالفساد عدم الوجود كما قررته ويبتني على ذلك
ان الآية حجة قطعية وهو التحقيق خلافا لما جرى عليه السعد من انها حجة اقناعية اي يقنع بها الخصم مع كون اللازم فيها ليس عقليا على ان الآية

١٢

قوله حجة اقناعية اي منطوق هذه الآية حجة اقناعية مع اشارة
الى حجة قطعية من جهة برهان التمانع ومن جهة انه خبر الرسول
ايضا زعم البعض ان الآية حجة قطعية اذ لو كان فيها آلهة فاما ان
يوثر المجموع او احدهما او كل منهما والكل باطل كما سيأتي منشا زعمه
عدم الفرق بين المنطوق والمضمون المشار اليه صلاح الدين

١٢

فيه اشكال لانه القائم مقام التوحيد فان الظن لا يغني من الحق شيئا
لان الايمان لا يصح الا باعتقاد توحيد الصانع قطعا ويقينا فيكون مقام
البرهان لا مقام الخطاب اللهم الا ان يقال حجة اقناعية محي الدين

١٢

قوله حجة اقناعية رده شيخنا في قصد السبيل قال الفاضل احمد ره يقتضي
بقصدها الظن لا اليقين ولا يفيد الا الظن بخلاف البرهان المشار اليه
بالآية الكريمة فانه قطعي على ما تقرر وفيه تامل قال الكستلي يفيد اقناعا
للمسترشد وهو لم يفد اقناعا للحاسد قال البردعي ليست حجة قطعية
بالنسبة الى العقل وكذا الملازمة ليست عقلية ملا الياس

بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه

بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض والا فان اريد الفساد

بالفعل اى خروجهما عن هذا النظام الشاهد فيجرد التعدد

لا يستلزم لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان

الفساد فدليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطى السموات

ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة لا يقال الملازمة قطعية

والمراد بقاؤهما عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن

بينهما تمانع في الافعال فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد مصنوع

لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو

لا يستلزم انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم

التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان فان قيل

مقتضى كلمة لو ان انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الاول

فلا تفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد في الزمان الماضي

بسبب انتفاء التعدد قلنا نعم هذا بحسب اصل اللغة لكن قد

تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة

---

١ بيان لقوله بعض نحاة الكوفة

٢ اعني العالم المنظوم

٣ هذا مدفوع لاستحالة توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص

٤ قوله وان اريد الخ اعلم انه لما كان القول بخطابة هذا الدليل الكريم محل تدقيق النظر حتى انه خفي على كثير من العلماء وذهب جم غفير الى ان الملازمة فيه قطعية اراد الشارح استقصاء القول فيه بذكر ما يظهر احتماله مع ذكر الجواب عنه لازالة الابهام عن دعوى وايضاح وجه الدلالة والكشف عنها تماما فنقول اما بيان تعذر كون الملازمة عقلية على احد التقديرين السابقين وكون الازم غير منتف على التقدير الاخر اراد ان يبين ان الملازمة ههنا من التعدد والفساد المفسر بعدم التكون لا يكون قطعية ابن عرس

٥ بيان جواب الاعتراض حاصله ان الحصر ممنوع لجواز ان يراد امر ثالث وهو ان يعدم العالم ابتداء كما بين الشارح بقوله بمعنى عدم تكونهما محي الدين

٦ لا بمعنى انه لو فرض الصانعان لم يتكون السماء والارض قال شيخ الاسلام بيان لقطعية الملازمة ملا س

٧ قوله لا يستلزم الاعدم اقول يوسف الاصم وفيه بحث لان السائل لم يدع ان امكان التمانع يجرده يستلزم انتفاء المصنوع بل امكان التمانع على تقدير تعدد الصانع يستلزم انتفاء المصنوع وهو صحيح ملا س

٨ يعني ان عدم كون احدهما صانعا لا يستلزم عدم وجود المصنوع لوجود صانع آخر ولهذا الوجه منع الملازمة ايضا ملا س

٩ قال المحقق اي على تقدير ان يكون المراد بالفساد عدم تكونهما بيانه انه لو كان المراد بالفساد عدم التكون يكون معنى الآية لو كان فيهما آلهة الا الله لم يتكون شيء من السماء والارض وان اريد بعدم التكون عدم التكون بالفعل منع الملازمة بان يقال لانسلم انه على تقدير تعدد الآلهة يلزم عدم تكونهما بالفعل لجواز ان يتفقا على هذا النظام وان اريد عدم

بعض نحاة الكوفة

قال البردعي وهو مدفوع لاستحالة توارد

اعني العالم المنظوم ملا س

قوله والا اي وان لم يكن قوله تعالى المذكور حجة اقناعية فلم يكن الملازمة عادية كان حجة قاطعة الملازمة عقلية ملا ح

٣ هذا مدفوع لاستحالة توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص اعني هو النظام سجاعي

٤ قوله وان اريد الخ واعلم انه لما كان القول بخطابة هذا الدليل الكريم محل تدقيق النظر حتى انه خفي على كثير من العلماء وذهب جم غفير الى ان الملازمة فيه قطعية اراد الشارح استقصاء القول فيه بذكر ما يظهر احتماله مع ذكر الجواب عنه لازالة الابهام عن دعوى وايضاح وجه الدلالة والكشف عنها تماما فنقول اما بيان تعذر كون الملازمة عقلية على احد التقديرين السابقين وكون الازم غير منتف على التقدير الاخر اراد ان يبين ان الملازمة ههنا من التعدد والفساد المفسر بعدم التكون لا يكون قطعية ابن عرس

٥ بيان جواب الاعتراض حاصله ان الحصر ممنوع لجواز ان يراد امر ثالث وهو ان يعدم العالم ابتداء كما بين الشارح بقوله بمعنى عدم تكونهما محي الدين

٦ لا بمعنى انه لو فرض الصانعان لم يتكون السماء والارض قال شيخ الاسلام بيان لقطعية الملازمة ملا س

٧ قوله لا يستلزم الاعدم اقول يوسف الاصم وفيه بحث لان السائل لم يدع ان امكان التمانع يجرده يستلزم انتفاء المصنوع بل امكان التمانع على تقدير تعدد الصانع يستلزم انتفاء المصنوع وهو صحيح ملا س

٨ يعني ان عدم كون احدهما صانعا لا يستلزم عدم وجود المصنوع لوجود صانع آخر ولهذا الوجه منع الملازمة ايضا ملا س

٩ قال المحقق اي على تقدير ان يكون المراد بالفساد عدم تكونهما بيانه انه لو كان المراد بالفساد عدم التكون يكون معنى الآية لو كان فيهما آلهة الا الله لم يتكون شيء من السماء والارض وان اريد بعدم التكون عدم التكون بالفعل منع الملازمة بان يقال لانسلم انه على تقدير تعدد الآلهة يلزم عدم تكونهما بالفعل لجواز ان يتفقا على هذا النظام وان اريد عدم

دلالة على تعيين الزمان كما مر فى قولنا لو كان العالم قديما لكان غير
اى منتفيا لان لو للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط الذى هو التقدير من غير دلالة على
متغير والآية من هذا القبيل وقد يشتبه على بعض الاذهان احد
متعلق بشبهة ؛ تحرير على ابن الحاجب ؛ زمان يعين
المستقبلين بالآخر فيقع الخيط (القديم) بهذا تصريح بما علم التزاما
بيان وتفسير لمعنى القديم ؛ اى من قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى
اذ الواجب لايكون الا قديما اى لا ابتداء لوجوده اذ لو كان حادثا
صفة كاشفة لحادثا ؛ لانه ممكن واحد طرفى الممكن لا يرجح من غير مرجح
مسبوقا بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة حتى وقع فى كلام
فحينئذ يكون دلالته على القديم صريحة ؛ غاية تقوله علم التزاما
بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع
الآن يكون واردا بهم بالترادف الثانى فحينئذ يستقيم الكلام ؛ ردهن
بمغايرة المفهومين وانما الكلام فى التساوى بحسب الصدق فان
لان مفهوم الواجب ما يكون وجوده لذاته ومفهوم القديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم ؛ ردهن
بعضهم على ان القديم اعم لصدقه على صفات الواجب فى الاستحالة
جواب عن سؤال مقدر ناشئ من قوله على ان القديم اعم ؟ وهو ان ؟ وضح يلزم تعدد القدماء وهو
فى تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة
يقال رجل ضرير اى ذاهب البصر كما فى الصحاح ؛ فاعل بقوله يستحيل
وفى كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين الضريرى رحمه الله تعالى
ولا يتعدد القديم بكون الواجب والقديم متساويين
ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته
اى كيف يكون القديم اعم من الواجب وقد استدلوا ؛ بيان للاستدلال
وقد استدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم
هذا الكلام ايجازا ما استدلوا على وجوب الصفات بانها قديمة وكل ما هو قديم فهو واجب لذاته و
يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم فى نفسه فيحتاج فى وجوده
اى فاعل ؛ علة تكونه محدثا ؛ علم الكلام ؛ بقوله الكبرى ؛ بقوله واستدلوا
الى مخصص فيكون محدثا اذ لا نعنى بالمحدث الا ما يتعلق وجوده
اى على انفسهم وهو عطف على قوله وقد استدلوا ؛ اثر وجود المحدث
بايجاد شئ آخر لم نعن بالقديم الا ما لا يتعلق وجوده
بخلاف الذات والصفات مطلقا فانها لا توصف بالقدم والازلية
وجوده بنظر الى ذاته ؛ فيتبين ؛ بحيث
الله تعالى ليس بجوهر ولا عرض ولا متحيز ولا مشار اليه ولا مرئى ولا يحل فيه شئ من الحوادث
ولا اول لوجوده ولا آخر لوجوده ولا يتقدر بالزمان ولا يوصف بالماهية ولا بالكيفية ولا بالكمية
ولا يقرب منه شئ ولا يبعد عنه شئ ولا يخفى عليه شئ ولا يحتاج الى شئ ولا يتألم ولا يلتذ
ولا يتغير بتغير الاشياء وهو على ما عليه كان قبل خلق العالم لم يزد بوجود العالم شيئا
ولا يحدث له بحدوث العالم نعت ولا حال ولا يضاف اليه ما يضاف الى المخلوقين
من الرضا والغضب والحب والبغض والضحك والتعجب والمكر والخديعة والاستهزاء
وغير ذلك من نعوت الحدثان وهو فاعل قبل خلق الخلق وليس خلق العالم
لزيادة فى فعله ولا لحاجة منه اليه ولا لتكميل فعله ولا لمنفعة يستفيد بها
ولا لدفع مضرة يدفعها عن نفسه ولا لشئ من الاشياء بل خلقه للعالم
وتدبيره لهم وحكمته فيهم ولا يجب عليه شئ من الاشياء
ولا يجوز عليه فعل القبيح ولا يجوز عليه الجور ولا يجوز عليه الظلم
ولا يجوز عليه الكذب ولا يجوز عليه الخلف ولا يجوز عليه الخطأ
ولا يجوز عليه السهو ولا يجوز عليه الغفلة ولا يجوز عليه الجهل
ولا يجوز عليه النسيان ولا يجوز عليه الموت ولا يجوز عليه النوم
ولا يجوز عليه الاكل ولا يجوز عليه الشرب ولا يجوز عليه الحاجة
ولا يجوز عليه الشهوة ولا يجوز عليه الاحتلام ولا يجوز عليه الجوع
ولا يجوز عليه العطش ولا يجوز عليه الضعف ولا يجوز عليه العجز
ولا يجوز عليه الكسل ولا يجوز عليه الحاجة ولا يجوز عليه الجهل
ولا يجوز عليه الغفلة

باقية له اتها والبقاء بمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى فاجابوا بان

كل صفة فهي باقية بقاء هو نفس تلك الصفة وهذا الكلام في غاية

الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد والمعقول

بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا

انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا الاينافي

الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب

اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتي

والزماني وفيه رفض لكثير من القواعد الاسلامية وسيأتي

لهذا زيادة تحقيق الحي القادر العليم السميع البصير المتكلم المريد

لان بداهة العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط البديع

والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة

لا يكون بدون هذه الصفات على ان اضدادها نقايص يجب

تنزيه الله تعالى عنها بداهة وايضا قد ورد الشرع بها وبعضها

مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها

كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت

٧
له فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لأن العرض لو كان باقيا فلا يخلو
ان يكون البقاء قائما بالعرض آو قائما بغير العرض وكلاهما محالان اما الاول
نه يلزم منه قيام العرض بالعرض لأن البقاء ايضا عرض اذ العرض عبارة
ن معنى زائد على الذات والبقاء كذلك اى هو معنى زائد على الوجود
ن البقاء استمرار الوجود فعلم ان البقاء غير الوجود لأن استمرار الشئ
ير ذلك الشئ فيكون البقاء زائدا على الوجود فلو قام البقاء بالعرض
زم قيام العرض بالعرض وهو محال واما الثانى فلان البقاء لو كان
ما بغير العرض لزم ان يكون الباقى هو ذلك الغير لا العرض وهو خلاف
مقدر وايضا ما كان يستحيل بقاء العرض وما يستحيل بقاؤه لا يكون قديما
الواجب الذى هو صانع العالم لابد ان يكون قديما فلا يكون صانع العالم
رضا وهو المطلوب رمضان افندى

١١
له لان بداهة ؟ قال شيخ الاسلام اعترض بانه يفهم ان اتصاف
حدث العالم بهذه الاوصاف بديهى وليس كذلك واجيب
ن معنى كلامه ان تصور الواجب بعنوان انه محدث لجميع ما
سوى ان يجعل الحكم بثبوت هذه الصفات بديهيا لا يتوقف الا
ى تصور الطرفين قال صلاح الدين فلعله اراد بالبداهة الاستلزام
الانتاج وان كان المقصود كسبيا ملاس

١٣
له وبعضها ؟ اى الصفات واعلم ان الصفات على ثلثة اقسام
قسم الاول مالا يصح الاستدلال عليه الا بدليل عقلى وهو ما يتوقف
يه المعجزة من الصفات كوجوده تعالى وقدمه وبقائه وقيامه
مخالفته للحوادث وقدرته وارادته وعلمه وحياته القسم الثانى
لا يصح الاستدلال عليه الا بالدليل السمعى وهو كل مالا يتوقف
معجزة عليه من الصفات كالسمع والبصر والكلام القسم الثالث
هو ما اختلف فيه وهو الوحدانية والاصح ان دليلها عقلى وانما قدم
واجب لشرفه وآخر المستحيل لانحطاط لانه يرجع للسلب والثبوت
شرف منه ووسط الجائز لان فيه شائبة الثبوت وشائبة السلب
باجورى

١٣
ى كالسمع والبصر وشمول القدرة وشمول الارادة وازليتها وازلية
حيوة قال الكمال واعادة الضمير فى عليها وفيها مؤنثا نظرا الى المعنى
وان البعض صفات انتهى فالحاصل الضمير راجع الى البعض والتأنيث
عتبار الصفة قال القرمى كانه جواب سؤال مقدر وهو ان يقول ثبوت
شرع موقوف على تلك الصفات فلو توقفت ثبوت الصفات عليه
لزم الدور فاجاب بقوله وبعضها ؟ حاصله ان تلك الصفات مما لا يتوقف
ملاس

١٥
ال شيخ الاسلام فان ثبوت الشرع اى علمنا بثبوته لوجود البارى وانه
متكلم بالامر والنهى والخبر فاستدلالنا بالشرع على ثبوت ذلك دور انتهى
قال قره كمال والحق ان توقف الشرع على كلامه تعالى ممنوع كما يأتى ان شاء الله
ملاس

٨
قوله وفيه اى فيما ذهب اليه الفلاسفة رفض لكثير من القواعد الاسلامية
التى عليها اهل الحق من كون الصانع فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات ومنها
ان القديم الزمانى يمتنع استناده الى المختار ومنها انه ان لم يكن شئ من
معلولات الفاعل المختار قديما يمتنع القدم وغير ذلك حاشية الياس

٨
قوله وفيه رفض ؟ لان القول بان صفات الله ممكنة وقديمة بالزمان وحادثة
بالذات يستلزم ان يقال فى العناصر كذلك لانها ممكنة وقديمة بالزمان
وحادثة بالذات فهذا من رفض القواعد وكذا فى غيره مما يقولون بقدمه
رمضان

٩
قوله السمع ويدرك حس حركة اليها فى بهم الظلمات ويسمع مناجات
المتناجين فى ضمائر الاسرار من غير نطق اللسان ولا حركة الجنان
رم

١٠
قوله الشائى المريد وهما مترادفان بان مفهومهما من له المشية
والارادة وكان ايرادهما التبرك بقوله تعالى يفعل ما يشاء و
يحكم ما يريد قره

١٢
قوله يجب ؟ يعنى ان الاضداد كلها نقائص يجب تنزيهه عنها
فوجب اتصافه بهذه الاوصاف واعترض على هذا بانه يتوقف
على مقدمتين لاصحة لهما احديهما ان الموت والعجز ؟ اضداد
لهذه الاوصاف وهو ممنوع بل هو عدم ملكة لها فلا يلزم من خلوه
عن هذه الصفات اتصافه تعالى بتلك الاعداد لجواز انتفاء القابلية
بالكلية والثانية ان المحل لا يخلو عن شئ وضده وهو ممنوع ايضا
فان الهواء مثلا خال عن المضادة كلها قره كمال

١٤
قوله كالتوحيد اى كما ان التوحيد يتوقف ثبوت الشرع عليه فيصح
التمسك بالشرع على التوحيد ملاس

١٤
كالتوحيد اى يصح التمسك على كون الواجب واحدا بالدليل النقلى
وثبوت الشرع لا يتوقف على التوحيد بل على غيره واعترض بان الشرع
موقوف على وجوب الوجود وهو يستلزم الوحدة فلم يعرف وجوب
الوجود والوحدة لا يعلم الشرع فالاستدلال بالشرع على التوحيد دور
جوابه ان غاية استلزام الوجوب للوحدة لا يتوقف معرفته على معرفة
الوحدة بل لا يستلزم معرفته اصلا فلا دور رمضان

١٤
والتوحيد لما لم يتوقف على صحة بعثة الرسل وانزال الكتب صح الاستدلال
فيه بالنقل قاضى بيضاوى
وكون التوحيد مما يصح اثباته بالسمع وان اشتهر بين المتكلمين الا انه لا يخلو
عن اشكال وهو ان حجية السمع يتوقف موقوفة على ثبوت الرسالة
وثبوت الرسالة موقوفة على كون المرسل واجب الوجود وهو متوقف

على ثبوت كونه واحداً اذ التعدد يستلزم الامكان كما بيّن في موضعه فظهر ان حجيّة السمع موقوفة على الوحدانية فلو توقف الوحدانية ايضا على السمع لزم الدور فالاحكام التي ليستدل عليها بالنقل هي التي لا يتوقف النقل على ثبوتها فالتوحيد ليس من تلك الاحكام فلا يستدل بالنقل على ثبوته والحاصل ان الاحكام على ثلثة اقسام قسم تتوقف عليه بعثة الرسل وانزال الكتب كوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته وارادته وحياته وهذا القسم لا يمكن اثباته الا بدليل عقلي لا نقلي والا لزم الدور وقسم يتوقف معرفته على السماع من الانبياء كتفاصيل المعاد من كيفية الثواب والعقاب وكبعض صفات الله تعالى من السمع والبصر وقسم يمكن اثباته بالعقل والنقل كالتوحيد والاحكام الشرعية عند القائلين بالحسن العقلي قدس الله سره

٦

قوله وان انتفاء الاجسام؟ هذا نقض اجمالي للدليل الذي اوردوه على امتناع بقاء الاعراض وتقريره ان دليلكم بجميع مقدماته فاسد لانه يستلزم المحال اعني مخالفة الضرورة لان الاصحاب جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا وعند بقائها ليس ببعد عند العقل من عدم بقاء الاعراض بل هما سيان في تجويز العقل فاذا كان الحكم ببقاء الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقائها 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 بعد عند العقل بل محال لانه يستلزم التكليف والقصاص والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا بعد في تجدد ها فلذا جعل الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم به بداهة العقل دون الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام الحس والحس لا يميز بين الامثال كما ان المميز كما في الملا حاشية سلكوتي وكنفري

قوله وبهذا اي وبما ذكرنا من ان الحركة الواحدة تكون سريعة بالقياس الى حركة وتكون بطيئة بالقياس الى حركة اخرى تبين ان الحركة السريعة والحركة البطيئة ليستا نوعين من جنس الحركة مختلفين بالذات والحقيقة وانما تختلفان بالاضافة والعوارض

ملاس

١٥

قوله اختصاص التاءت بالمنعوت اي اختصاص المعنى بالشيء على وجه يقتضي ان يكون ذلك المعنى بعثة لذلك الشيء على ما سبق بيانه كما في السواد فانه معنى متحيز مختص بالجسم اختصاصا يقتضي ان يكون السواد بعثة للجسم وكما في العلم الحادث فانه معنى غير متحيز بالنفس الناطقة اختصاصا يقتضي ان يكون العلم بعثة له عرس

٥

قوله كما في اوصاف الباري يعني لا تفاوت بين قيام الصفة وقيام العرض كما يشهد به بداهة العقل وقيام الصفة ليست التبعية في التحيز بل اختصاص التاءت فكذا اقسام العرض وبهذا اعرف ان من قال يعني ان تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد في اوصاف الباري وقد يدفع بان التفسير بقيام العرض لا لمطلق القيام لم يترك ما لا يعينه

عصام

ثبوت الشرع عليه بذا (ليس بعرض) لأنه لا يقوم بذاته بل يفتقر
اى على وجود القابل ح هذا هو الحق عند المحققين ح اى وان لم يمتنع ح
الى محل يقومه فيكون ممكنا ولانه يمتنع بقاؤه والا لكان البقاء معنى
اى يحصله ح اى فيكون من جملة العالم فلم يصح ان يكون محلا لنفسه ح والشئ لا يكون محلا لنفسه
قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لان قيام العرض بالشئ
هو ما اتفق على تسميته اكثر العقلاء وذهب الفلاسفة الى انه جوهر ح عرضا للواجب تعالى
معنى ان تحيزه تابع لتحيزه والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره
اى دليل امتناع بقاء العرض اشارة الى ما ذكر من الملازمة التى دل عليها قوله والا لكان الخ ح
يتبعيته وهذا مبنى على ان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده وان
اشارة الى منع بطلان اللازم اعنى قوله وهو محال تارة وبالحال ان البقاء
القيام معنى التبعية فى التحيز والحق ان البقاء استمرار الوجود
اى ان البقاء امر اعتبارى لا امر موجود فى نفسه ليكون عرضا ح اى وجود الشئ ح
وعدم زواله وحقيقة الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثانى
اى الشئ ح اى حقيقة بقاء الشئ وجوده الشئ بالنسبة الى الزمان الثانى ح
ومعنى قولنا وجد ولم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن
عطف على قوله ان البقاء ح اى قيام المعنى بالشئ ح
ثابتا فى الزمان الثانى وان القيام هو اختصاص التاعت
اى حال صفاته تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه ملا عطف على القرب او البعد ح
بالمنعوت كما فى اوصاف البارى تعالى وان انتفاء الاجسام
قيل ان العرض منتف فى كل آن بشاهد بقاء ما يتجدد امثاله من الجسم ويقال العرض
فى كل آن ومشاهدة بقائها يتجدد الامثال ليس بابعد من
اى من امتناع البقاء وتعريفه بالعدم فى الحقيقة اخذ وتسليم ح بابعد ليس المعنى للمزا
ذلك فى الاعراض نعم تمكنهم فى قيام العرض بالعرض لسرعة
اى القائلين ببقاء الاعراض كما هو الحق ح فيجوز بقاء الاعراض ايضا ح
الحركة وبطؤها ليس بتام اذ ليس هنا شئ هو حركة واخر هو
اى تمكنهم ليس بتام اذ ليس ح اى فى الخارج ح اى فى الخارج ح
سرعة او بطؤ بل حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات
عطف على بالنسبة ح اشارة الى ما قد يقول من قال انها نوعان مختلفان من مطلق الحركة ح
سريعة وبالنسبة الى بعض بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطؤ

للمراد من قوله لان قيام العرض بالشئ هو ما اتفق على تسميته الخ اى
جعله كونه محالا وبالنسبة التى دل عليها قوله
الى منع البقاء ح اى منع امتناع البقاء ح
دليل امتناع البقاء ح قوله ان القيام ح وهو عبارة عن اختصاص احد
المتضايفين بالاصل على وجه يكون الناعت حالا والمنعوت محلا وبهذا المعنى يكون قيام المعنى
قوله ومعنى قولنا الخ وجواب سؤال مقدر وهو انا نرى الاعراض باقية
ان يقال لما صح قيام بعض المعانى بالبعض صح قيام الكل بالكل
جواب ما يقال لو كان البقاء عبارة عن الوجود المستمر لما صح نفيه عند انبات الوجود اذ يصير المعنى وجد فلم يوجد
فالجواب ان معناه نفى نسبة الوجود لا نفى الوجود نفسه
ملا انس
جواب سؤال مقدر وهو ان البقاء لو كان عبارة عن الوجود المستمر لما صح نفيه واجاب بان معنا الوجود المقيد ونفى المقيد لا تنافى انبات اصل الوجود قدرى
اى الوجود بالنسبة الى الزمان الاول ابتداء وبالنسبة الى الزمان الثانى بقاء فالوجود بالنسبة الى الثانى عين البقاء لا البقاء الزائد على الوجود ملا انس
قال شيخ الاسلام فان صفاته تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه فتفسير القيام بالتبعية فى التحيز غير مطرد لتخلفه فى اوصاف البارى تعالى وقد وقع بان التفسير ليس لمطلق القيام بل لقيام العرض واوصافه تعالى ليست اعراضا وقد حكموا ببقائها وعدم بقاء الاعراض بحر ابادى
قوله وان انتفاء اشارة الى تزييف مذهب من قال امتناع بقاء الاعراض حيث قال ان العرض لا يبقى زمانين بل بقاؤه متجدد لتجدد الامثال بانه يتصور فى الاجسام بل فيها اقوى فلا نقائل بذلك ينبغى ان يقول بهذا ولا قائل به فلا يصح ان يقول بذلك فيبطل ما ذهب اليه ملا انس
قال شيخ الاسلام محاولة منه للقول بان العرض يبقى زمانين والحق خلافه فان العرض اضعف من الجسم لانه تابع والجسم متبوع ووصف الضعيف بشئ لا يوصف وصف القوى به
قرمى
كانه قيل فاذا ثبت انتفاء الاجسام ليس بابعد من ذلك فلا تقول فى مشاهدة بقائها فاجاب وقال ومشاهدة بقائها وقيل الواو بمعنى مع ملا انس
اى نعم دليل بطلان اللازم دليل بطلان الملزوم بطلان اللازم من بطلان الملزوم باطل هذا هو الحق لا يلزم من بطلان الدليل ابطال المدلول اذ لا يلزم من بطلان الدليل بطلان المدلول
جواب سؤال مقدر تقديره ان المعنيين المذكورين لبقاء والقيام تقول به الفلاسفة اذا كانا حقيقتين فهل ما ذهبوا اليه من قيام العرض بالعرض حق ام لا فاجاب بان ذلك ليس بتام ملا انس
حركة الفرس فانها بالنسبة الى حركة البيدر بطيئة وبالنسبة الى حركة السريع وحركة الطرف سريعة وبالنسبة الى حركة السلحفاة بطيئة
ان السرعة والبطؤ من الامور الاضافية اى الخارجة عن الشئ الموجود فى نفسه واما الكلام فى قيام المعنى بالموجود وعدمه فهو كلام حقيقى

نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات

(ولا جسم) لانه مركب ومتحيز وذلك من امارة الحدوث

(ولا جوهر) اما عندنا فلانه اسم للجزء الذي لا يتجزى وهو متحيز

وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك واما عند الفلاسفة

فلانهم وان جعلوه اسما للموجود لا في موضوع مجردا كان او

متحيزا لكنهم جعلوه من اقسام الممكن وارادوا به الماهية الممكنة

التي اذا وجدت كانت لا في موضوع مجردا كان او متحيزا

واما اذا اريد بها القائم بذاته والموجود لا في موضوع فانما يمتنع

طلاقها على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر

الفهم الى المركب والمتحيز وذهاب المجسمة والنصارى الى

اطلاق الجسم والجوهر عليه تعالى بالمعنى الذي يجب تنزيه

الله تعالى عنه فان قيل فكيف يصح اطلاق الموجود والواجب

القديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع قلنا صح بالاجماع وهو

من الادلة الشرعية وقد يقال ان الله والواجب والقديم الفاظ

مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاقهم بلغة

---

١ قال شيخ الاسلام في حاشيته من الشرح اي امتناع الاطلاق من جهة عدم ورود الشرع مصاحبا مع تبادر

٢ بذاته وان يكون المراد بالجوهر الذي لا يتجزى او الماهية الممكنة الذي اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع لا الموجود الذي كان لا في موضوع بنفسه فليتأمل

٣ قيام بالنفس وحدانية * منزها اوصافه سبحانه

معنى القيام بالنفس شيئان عدم افتقاره الى المحل وعدم افتقاره الى المخصص والدليل على عدم افتقاره الى المحل انه لو افتقر الى محل لكان صفة ولو كان صفة لم يتصف بصفات المعاني والمعنوية وهي واجبة القيام به تعالى للادلة الدالة على ذلك بخلاف بفتح الخاء اي يستحق ان يرمى به خلف الظهر او بضمها اي كذب وباطل واذا بطل ذلك بطل ما ادى اليه وهو كونه صفة فبطل ما ادى اليه ايضا وهو افتقاره الى محل واذا بطل افتقاره الى محل ثبت عدم افتقاره الى محل وهو المطلوب والدليل على عدم افتقاره الى المخصص انه لو افتقر الى مخصص لكان حادثا كيف وقد سبق وجوب وجوده وقدمه وبقاءه ذاتا وصفاتا تنبيه علم من ذلك انه مستغن عن المحل والمخصص معا واما صفاته فهي مستغنية عن المخصص وقائمة بذاته تعالى ولا يعبر فيها بالافتقار الى الذات لما فيه من الابهام وقد اسار الفخر الادب حيث اطلق لفظ الافتقار والاحتياج فيها وذوات الحوادث مفتقرة الى مخصص ومستغنية عن الذات التي تقوم بها وصفات الحوادث مفتقرة اليهما معا فالاقسام اربعة تحفة المريد للباجوري

٤ لكن اطلاق الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه ومعنى الذات والحقيقة اصطلاح شائع فيما بين الحكماء فمن ههنا يقع في كلام بعضهم اطلاق لفظ بعض الجوهر على الواجب فيكون الجسم قسما من اقسام الجوهر لان الموجود لا في موضوع عندهم خمسة اقسام الجسم والعقل والنفس والهيولى والصورة

ملا الياس

٥ والفرق بين المحل والموضوع ان المحل اعم مطلقا من الموضوع لجواز كون المحال فيه جوهرا لا يقوم المحل والموضوع كل للعرض لا للجوهر والحال ايضا اعم مطلقا من العرض لان الحال قد يكون جوهرا كالصورة وكذا المتحيز اعم من المتحمل كما سيجيء في شرح قوله ولا تحمل

قرجه

٦ قيل لا مرين احدهما عدم ورود الشرع والآخر نوع قول للمجسمة والنصارى فانهم اطلقوا على الله اسم الجوهر وعنوانه تارة التركيب وتارة معنى لا يبقى زمانين

قال شيخ الاسلام في شرح المقاصد

في جواز اطلاق الاسماء المشتقة على الله تعالى وان لم يرد بها الشرع خلاف والمختار الجواز اذا لم يكن موهما لما لا يليق به تعالى وان لم يرد به الشرع كالعالم والقادر والموجود والشيء والذات والواجب والقديم والغني والمستغني والمتقدم والمتأخر والعلة والمعلول والمبدأ والمنشأ والمخترع والمخلوق والمجعول والمصنوع والمركب والمتحيز والجوهر والعرض والمتحرك والساكن والمتكلم والمريد والكاره والمدرك والمحس والمتخيل والمتوهم والمتذكر والمتعقل والمتصور والمتخيل والمتوهم والمتذكر والمتعقل والمتصور والمتخيل والمتوهم والمتذكر والمتعقل والمتصور

جوزه الاشعري والقاضي والغزالي وابو الحسين البصري والامام الرازي وجماعة من المحققين وهو الحق المختار وذهب الجبائي وابو هاشم وابو عبد الله البصري والكعبي وجماعة من المعتزلة الى المنع وهو ضعيف

وعلم منه ان الكلام في غير الاسماء المشتقة من الصفات الثبوتية كالموجود والشيء والذات والواجب والقديم والغني والمستغني والمتقدم والمتأخر والعلة والمعلول والمبدأ والمنشأ والمخترع والمخلوق والمجعول والمصنوع والمركب والمتحيز والجوهر والعرض والمتحرك والساكن والمتكلم والمريد والكاره والمدرك والمحس والمتخيل والمتوهم والمتذكر والمتعقل والمتصور

لانها لا يقال الانسان بالنسبة الى الفرس حمار بل اختلاف الانواع الحقيقية بالذات كالانسان والفرس والبقر وغيرها

حال من الشيخ

ولا نزاع في وصف الله تعالى بما ورد به الشرع وانما النزاع في وصفه بالامور الموجودة

ملا الياس

لان كل جسم مركب من اجزاء عقلية هي الجنس والفصل

ومن الهيولى والصورة عند الحكماء

ولا نزاع في وصفه بالامور الاضافية والسلبية والمعنوية

ملا الياس

لان كل مركب محتاج الى اجزائه والمحتاج ممكن

والوجود هي الاضافية والعدمية والمعنوية

ملا الياس

لان كل جسم مركب محتاج الى اجزائه والمحتاج ممكن

والوجود هي الاضافية والعدمية والمعنوية

ملا الياس

ليس بعالم ولا متكلم الى قوله القانع

ليس بجوهر وهو المطلوب

بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة أو من لغة
اخرى وما يلازم معناه وفيه نظر من وجهين (ولا مصوّر
اى ذى صورة وشكل مثل صورة الانسان والفرس لان ذلك
من خواصّ الاجسام تحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة
الحدود والنهايات (ولا محدود) اى ذى حدّ ونهاية (ولا معدود
اى ذى عدد وكثرة يعنى ليس محلا للكميات المتّصلة كالمقادير فلا ينافى
كالاعداد وهو ظاهر (ولا متبعّض ولا متحيّز) اى ذى بعاض واجزاء
(ولا متركّب) منها لما فى كلّ ذلك من الاحتياج المنافى للوجوب
فانّه اجزاء تسمّى باعتبار تألّفه منها متركّبا وباعتبار انحلاله
اليها متبعّضا ومتحيّزا (ولا متناه) لان ذلك من صفات
المقادير والاعداد (ولا يوصف بالمائيّة) اى بالمجانسة للاشياء
لان معنى قولنا ما هو من اىّ جنس هو والمجانسة توجب
التمايز عن المجانسات بفصول مقوّمة فيلزم التركيب
(ولا بالكيفيّة) من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة
والرّطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام

جواز اطلاق مرادفه اولازمه كالجواد بخلاف الشخص ومايلازمه
كيف وقد يكونان موهمين للنقص وفى المدارك ان الشخص
من ياكل ويوكل غيره والجواد من لا يوكل ويوكل غيره فتراد فهما
محال ايضا مهرابادى ومحى الدين

قوله وفيه نظر من وجهين احدهما قال شيخ الاسلام من حيث
انا نمنع الترادف للقطع بتغاير المفهومات ومن حيث انا نمنع
كون الاذن فى لفظ اذنا من لازم اذن قد يوهم اطلاق اللازم
نقصا فيمتنع الاترى قوله تعالى خالق كلّ شئ يلزمه انه خالق
القردة والخنازير ولا نسلّم فى المنع من اطلاقه وقد يمتنع ايضا
كون الاذن فى لفظ اذنا من مرادفه لاحتمال احد المترادفين
نقصا دون الآخر انتهى قال قره كمال والحق انه يجوز شرعا
اطلاق خالق القردة والخنازير اذا لم يقصد الاستهزاء و
الاستفباح اما اذا قصد فذلك كفر ملا الياس

قوله واحاطة الحدود بحاثى المطلعات قال الملا زاده اراد
بقوله او الحدود ما فوق الواحد اى حدين او اكثر لتكاثر خرج
شكل نصف الكرة ونصف الدائرة فان شكلها هيئة
حاصلة من احاطة الحدّين اعنى المستطيل فى شكل نصف
والخطّين فى شكل نصف الدائرة وانما قال بالمقدار ولم
يقل بالجسم لتساوى شكل المسطحات كالدائرة والمثلث
والمربع وشكل المجسّمات كالكرة والمكعّب انتهى واطال
الفاضل الملا حسين الميبدى فى شرح هداية الحكمة فراجعه

فرع

لا يقال كونه ذى حدّ ونهاية لا يستلزم ان يكون محلا للكميات
المتصلة لجواز ان يكون محلا للمقادير المتناهية لانا نقول قد قام
البرهان على وجوب تناهى الابعاد فالاستلزام يقينى مهرابادى

لا يقال المنافى للوجوب هو الاحتياج الى الموجد لا الاحتياج الى الجزء
ولو سلّم ان مثله لا يسمى واجبا فانقطاع النفس ممكن فلا يثبت
الواجب لانا نقول الافتقار الى الجزء يستلزم الافتقار الى الموجد
لان المستغنى عن الموجد مستغن من كل الموجود فيثبت مطلب

اى صانع العالم لا يوصف بالسؤال بما هو لان السؤول
عما هو انما يقال فى حقيقة نوع
كما اذا قيل ما زيد وما عمرو
فيقال انه انسان والله تعالى
ليس بنوع ولا جنس ولا
مركب من الاجزاء والاجزاء
مركب من الاجزاء ولا
يوصف بالوصف حين سئل عن

ماهيته الله تعالى وصفاته
الثبوت والارض الاية
محالف برهان هذا القسم
انه تعالى مخالف للحوادث
كما هو مدلول لا شئ كمثله
الشيء عدالة الكلام
من الحوادث نسبة

ذاته فلا يقال له العدم
اى واجب له انه تعالى
بخلافها العدم وانما
لانها تقرب والله موصوف
بالوجود الاعدام

وتوابع المزاج والتركيب (ولا متمكن في مكان) لان التمكن
اى مقدار آى ليعط كاوس الف قد خصه عنه بذكر التمكن
عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم او متحقق يسمونه المكان
بفتح البعد المجرد عن المادة المفوذ فيه عند المتكلمين عند الحكماء
والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين
وهو البعد المجرد الذى يفذ فيه الجسم عند افلاطون والبعد المجرد المفوض عند المتكلمين
بوجود الخلاء والله منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامهما
المستلزم للحدوث والامكان
التحيز فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والا لكان
اى فلا يصح تفسير التمكن بما ذكرت يعنى عدم البعد لا يدل على عدم التحيز
متحيزا قلنا المتمكن اخص من المتحيز لان الحيز هو الفراغ
كالجسم الذى لا يتحيز
الموهوم الذى يشغله شئ ممتد او غير ممتد فاذكر دليل على عدم
لو حصل عدم التمكن بهذا العليل لم يدل الاشكال بالجواهر فلم يحتج الى هذا العذر
التمكن في المكان واما الدليل على عدم التحيز فهو انه لو تحيز
اى فاما ان تحيز في الازل ... وهو محال اى ولا تحيز في الازل ادلة تعالى
فاما في الازل فيلزم قدم الحيز اولا فيكون القابل محلا للحوادث
دليل قائم على عدم التحيز ادلة تعالى ... بان على ان التحيز صفة موجودة حادثة التحيز
وايضا اما ان يساوى الحيز او ينقص عنه فيكون متناهيا
وذلك لانه حينئذ يكون ينقطع بحيث تعالى عن ذلك علوا كبيرا وتقدس
او يزيد عليه فيكون متحيزا بالكل محال واذا لم يكن في مكان
من اليمين واليسار والخلف والقدام اى الجهة
لم يكن في جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما اما احد و
فيلزم من كونها فيها مالزم من كونها في الامكنة منطق بفتح الكاف
واطراف للامكنة او نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة
عطف تفسير يعنى لا يتغير بتغير الزمان وان قارن الدهر
الى شئ (ولا يجرى عليه زمان) لان الزمان عندنا عبارة عن
معلوم موهوم الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا
متجدد يقدر به متجدد آخر وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة

ولو انعدم السمع البصر والشم والذوق والحس والادراك والعقل لم يكن الموجود حيا
ذلك لان الحى عندنا من قام به العلم والقدرة والارادة وعند الفلاسفة من صح ان يعلم ويقدر
ولا عرضا ولا كلا ولا جزءا ولا متحيزا ولا قائما بالمتحيز
الشيطان في ذلك كله لما علمت ان الله ليس كمثله شئ وهو
ولوازمها من الحوادث والحالة الباقية والجهة والكلية والجزئية
لان كل ما لزم الموصوف القائم بالغير فذلك الغير لازم الحيثية الكلية والجزئية
عن الحوادث والحالة الباقية والجهة والكلية والجزئية
عبر الله تعالى عن ذلك كله بقوله ليس كمثله شئ
لان الامكان كالحدوث وسائر الموجودات التي
تعم حدوث الامكان غيرها فهو ممكن الباري تعالى
الحدوث وعلاماته
منزه عن ذلك تعالى
واجبة كما تقدم وقدمه
تعالى عن الامكان الى التمكن فيه والتحيز

قال العصام واتما ذكر قوله في مكان مع انه يغني عنه بذكر التمكن
اذ التمكن لا يكون الا في مكان تصريحا بعموم النفي ردا على المجسمة
النافين عنه كل مكان سوى المكان العلو ونفيا لتوهم حكمه
حمل التمكن على الاقتدار فان نفيه كفر وقولا ومتحقق ناظر الى
مذهب افلاطون فانه يجعله وهو المسمى بالبعد المفطور قال شيخ
الاسلام اى موجود بيان لاسم المكان عند افلاطون فانه عنده
فراغ متحقق وعند ارسطو واكثر الحكماء انه السطح الباطن من
الحاوى الماس للسطح الظاهر من المحوى انتهى ملاس

قال شيخ الاسلام بيان لمسمى المكان عند المتكلمين اذ المكان
عندهم فراغ متوهم قال العصام قدم المتوهم لانه مذهب
المتكلمين وهو كما يمكن جعله صفة للبعد وهو الاقرب المشهور
يجوز جعله صفة للنفوذ لان النفوذ منقسم الى الموهوم والمتحقق
كالبعد ملاس

قال شيخ الاسلام حاصله ان البعد عند القائلين بوجود الخلاء
وهم المتكلمون نوعان واما عند القائلين بالسطح فهو النوع
الاول فقط وحقيقة الخلاء ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان
ولا بينهما ما يماسهما فيكونان مابينهما بعدا موهوما ممتدا في الجهات
صالحا لان يشغله جسم ثالث وهو الآن خال عن الشاغل فهذا
البعد الموهوم عند هؤلاء قائم بنفسه ملاس

قال القرمي هذا السؤال مبني على تقدير كون التحيز والتمكن
متساويين والجواب بمنع التساوي بينهما بل بينهما عموم
وخصوص مطلقا والمتحيز اعم من المتمكن والجوهر الفرد متحيز
لا متمكن ع ملاس

قال شيخ الاسلام اى في جوهر الفرد فلا يلزم من نفي التمكن
في حق الباري نفي التحيز كما لا يلزم ذلك في جوهر الفرد انتهى
فلا يصح تفسير التمكن بما ذكره لان الجوهر الفرد متمكن والبعد
قائما به ليصح نفوذه في بعد آخر ملاس

حاصل هذا الجواب ان يقال ان سؤالكم بهذا انما يرد علينا
ان لو كان الحيز والمكان شيئا واحدا وليس كذلك فان
المكان الحيز انما هو عدم محض لا تعلق له بالموجود
اخص من الحيز الذي هو عدم التحيز عنه
والدليل على صانع العالم والاستدلال بالتمكن انما يلزم من نفي
نفي التمكن عن صانع العالم لا عن نفي التحيز عنه
نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم
نفي الاخص يستلزم نفي الاعم
نفي التحيز يستلزم نفي التمكن
نفي التحيز لا يستلزم نفي التمكن
نفي الاعم لا يستلزم نفي الاخص
نفي الاعم يستلزم نفي الاخص
نفي التحيز يستلزم نفي التمكن
نفي التحيز لا يستلزم نفي التمكن
نفي الاعم لا يستلزم نفي الاخص
نفي الاعم يستلزم نفي الاخص

١٠ اعترض عليه بان الذين الحق على نفي التحيز والجهة فابال العقلاء انه تقرر عندهم مع اختلاف اديانهم وآرائهم التوجه الى العلو عند الدعاء ورفع الايدى الى السماء واجيب بانه لما كان التنزيه عن الجهة مما يقصر عنه عقول العامة حتى يكاد يجزم بنفي مالیس في الجهة كان الانسب في خطابهم والاقرب الى اصطلاحهم والاليق بدعوتهم الى الحق بما يكون ظاهرا في التشبيه وكون الصانع في اشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عن شئ هو من سمات الحدوث ليس كمثله شئ وتوجه العقلاء الى السماء ليس من جهة اعتقادهم انه في السماء بل من جهة ان السماء قبلة الدعاء اذ منها يتوقع الخيرات والبركات وهبوط الانوار ونزول الامطار حاشية قرمي

١١ قيل ان الجهات حادثة بحدوث الافلاك ولو لم يخلق الانسان بهذه الخلقة بل خلق مستديرا كالكرة لم يكن لهذه الجهات وجود وجود البتة قال صلاح الدين كسماء الدنيا بالنسبة الينا فانه مكان بالنسبة الينا لا بالنسبة الى فلك الافلاك قال شيخ الاسلام اى كما في الدار دارين فانها علو بالاضافة الى ما تحتها وسفل بالاضافة الى ما فوقها ملاس

١٢ اى عند المتكلمين لا وجود له بل هو موهوم محض مركب من الآنات الموهومة لا من اجزاء موجودة والآن عندهم جزء موهوم لموهوم آخر هو الزمان ح ملاس

١٣ قوله عن مقدار الحركة اى الزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك الاعظم قال مبركه لانه لقبوله الزيادة والنقصان كمّ لا يقبل القسمة لذاته وليس منفصلا والا لتركب من الوحدات الغير المنقسمة وهو اى الزمان مطابق للحركة المطابقة للمسافة التي تقع عليها الحركة فيلزم تركب المسافة من اجزاء لا يتجزى وقد ابطلناه بل يكون الزمان مقدارا لهيئة وحينئذ اما ان يكون مقدارا لهيئة قارة او لهيئة غير قارة لا سبيل الى الاول لان الزمان غير قار والا لكان الحادث الموجود يوم الطوفان موجودا مع الحوادث الموجودة في الحال وذلك بين البطلان وما لا يكون قارا لا يكون مقدارا لهيئة قارة والا لزم تحقق الشئ بدون مقداره فهو اى الزمان مقدارا لهيئة غير قارة فكل هيئة غير قارة فهي حركة فان الحركة هي الهيئة التي يمتنع ثبوتها بذاتها فالزمان مقدار الحركة وردّ هذه الادلة شيخ الاسلام في لوامع الافكار حاشيه ملاس

الحركة والسكنة منزّه عن ذلك ... واعلم ان ما ذكره من التنزيهات
بعضها يعني عن البعض الّا انه حاول التفصيل والتوضيح في
ذلك وقضاء لحق الواجب تعالى في باب التنزيه وردّاً على
المشبّهة والمجسّمة وسائر فرق الضلال والطغيان بابلغ
وجهٍ واكده فلم يبال بتكرار الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم
بطريق الالتزام ... ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت على انها تنافي
وجوب الوجود لما فيها من شائبة الاحتياج والحدوث والامكان
على ما اشرنا اليه لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض
بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب منه غيره
ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا اجسم من
ذلك وان الواجب لو تركب فاجزاؤه اما ان يتصف
بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب ولا فيلزم النقص و
الحدوث وايضا اما ان يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات
والمقادير فيلزم اجتماع الاضداد او على بعضها وهي مستوية الاقدام
فيكون الواجب على بعض دون بعض فموجب التخصيص بلا مخصص في افادة المدح

قال فاذا وجب سؤال المقرّي كان ... فوجد واعلم
نقال ان نظام الخ ... جوهراً يستلزم عدم كونه تعالى جسماً ان الجوهر
الكل من غير عكس وعدم ... انتفاء الجزء يستلزم انتفاء
من الصور لانتفاء المقدار ... وبالعكس لانتفاء
والاصور دون ... او معدوداً او متناهياً وعدم كونه تعالى محدوداً
من الصور لاستلزم عدم كونه تعالى محدوداً ... كونه مصوراً بصورة
جزء من الجسم ... كونه متعضياً

قال شيخ الاسلام ... غير ذلك فاجاب الشارح ... جريان الزمان عليه ليستلزم عدم
كالتبعض والتجزي ... التمكن انما يكون في زمان ... واذا انتفى التمكن لا
كيفي الصورة فرق ... الكيفية ... والاوزم
فذكر الضمير في بعضه رعاية للفظ ما وانثه في ذكرت
رعاية لمعنا ها فحال صلاح الدين فان سلب البعض مع سلب
التعدد متلازمان وكذا سلب الصورة مع سلب
الكيفية وسلب الحدود مع سلب التناهي وسلب تركيب
مع سلب التجزّي وسلب الجسم مع سلب التركيب والتجزي
ملاس

٣ قال الكستلي فانه لما علم انه واجب علم انه قديم ولما
علم انه ليس بجسم علم انه ليس بمصور ولا محدود ولا متسام
ولا موصوف بالكيفية ولما علم انه واحد علم انه ليس بمعدود
ولما علم انه ليس ببعض انه ليس بمتجزٍ ومتركب ملاس

٤ قوله على ما اشرنا اليه اي في كل صفة سلبية كما مر قال
بعض الفضلاء من انه ليس بعرض لانه لا يقوم بذاته
بل يفتقر الى محل يقومه وذلك من امارة الحدوث وغير ذلك
من تعليل التنزيهات السابقة ملاس

٥ لانسلم ذلك معنى الجوهر في اللغة بل هو معنى الجزء لان
معنى الجوهر في اللغة القائم بذاته وهو الموجود لا في موضع
ملاس

٦ قوله وان الواجب عطف على قوله من ان معنى العرض
الخ دليل على كونه ولا مركب ملاس

٦ دليل على عدم كونه تعالى متعضيا ومتجزيا وفيه شيء لانه
لا يتصف شيء منهما بل المتصف الكل لا الاجزاء فلا يلزم
تعدد الواجب قلنا ان اردت بصفة الكمال وجود
الاجزاء على ما ينبغي فلا نسلم انه يلزم منه تعدد الواجب
ولو اردت بصفات الكمال العلم والقدرة وغيرهما من
الصفات الثبوتية 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
كما ان الكل من ... كما انه يحصل ... اجتماع الشوب ... لاجل التركيب ... ايضا ... والكيفية ... الجملة ... الانصاف المذكور ... محل بالقدرة ... اي بعض الصور ... للبعض الحركة ... والتي ... التي يريد ... بعض ... ان يكون الواجب ... بعض

المدح والنقص وفي عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر الى مخصص
ان كان صفة نقص ... وان كان صفة كمال
ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة
لان ايجاد العالم على هذا النمط البديع لا يكون الا بالعلم والقدرة
فانها صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها واضدادها
ضرورة ان العلم عند الجهل والقدرة العجز الى غير ذلك
صفات نقص لا دلالة للمحدثات على ثبوتها لانها تمسكات
اي تضعف ... بهذه التنزيهات من المشبهة والمجسمة ... علة للعلة السابقة
ضعيفة توهن عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين
اي التنزيهات ... اي الدلائل التي ذكرها المتاخرون من نفي العرض بحسب اللغة
منهم ان تلك المطالب العالية مبنية على امثال هذه الشبه
اي قطعة ... اي مخالف التنزيهات ... كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى
الواهية واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية
دليل عقلي ... كقوله ويبقى وجه ربك
والصورة والجوارح وبان كل موجودين فرضا لابد ان يكون
كقوله خلق آدم على صورته ... كالجوهر والعرض القائم به ... كالسواد والابيض
احدهما متصلا بالآخر مماسا له او منفصلا عنه مباينا له في الجهة
تعالى الله عما سوى ... انتقال الحال الى المحل ... اي عن الآخر
والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مباينا للعالم
حتى يكون متصلا لحدوثه ... وجوب خلو القديم عن الحادث ... تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
في الجهة فيتحيز فيكون جسما او جزء جسم متصورا متناهيا
اشارة الى بطلان الدليل العقلي ... راجع الى قوله وبان كل موجودين الخ
والجواب ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس
اي اذا تبين ما سبق من الادلة المذكورة لاثبات الصفات السلبية
والادلة القطعية قائمة على التنزيهات فيجب ان يفوض
اي دلالة ... وروي عن احمد رضي الله عنه ... اي الكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة
علم النصوص الى الله تعالى على ما هو رأي السلف ايثارا
الموقف على الله تعالى في قوله لا يعلم تاويله الا الله ... اي اختيارا ... منصوبا على انه مفعول له ليفوض
للطريق الاسلم او تاول بتاويلات صحيحة على اختاره

لا يتصف تعالى بالعلم والقدرة لان تلك المحدثات لا تدل
عليها فيكون متصفا بنقائضها والا لزم ارتفاع النقيضين
وهو محال فاجاب عنه بقوله بخلاف العلم والقدرة ملتمس

قوله لانها علة لقوله لا على ما ذهب اليه المشايخ اما ضعف
التمسك الاول فلان مبنى كلامهم في اثبات المطالب على
اوضاع اللغة التي لا توجب اليقين والحال ان المطالب
مما يثبت بالبراهين القطعية وملخص قولهم هذا ان جسم من
الآخر ما لا يخفى كما سلف من كلام الشارح على انه يلزم على
تقدير ان لا يكون معنى الجوهر والعرض والجسم كذلك ان
يجوز اطلاقها على الباري تعالى وليس به واما ضعف الثاني
فلان للخصم ان يقول لا نسلم لزوم النقص والحدوث
على تقدير عدم الاتصاف بصفات الكمال واما ضعف
الثالث فلان لقائل ان يمنع ان يكون الاستواء على
تقدير بعضها على بعض وبالجملة هذه التمسكات مما لا يخفى
ضعفها على المتامل حاشية قويمي

قوله لانها دليل لقوله لا على ما ذهب اليه المشايخ قال شيخ
استدلال لنفي بنائها على ما ذهب اليه المشايخ وما بينهما
تفصيل لما ذهب اليه واما ضعف الاول وتاليه فلان ما ادعوا
اليه انه لغة معنى العرض والجوهر والجسم ممنوع بل معنى العرض
ما يقوم بغيره ومعنى الجوهر الموجود لا في موضع ومعنى الجسم
ما يقوم بذاته وما استندوا اليه في تفسير الجسم فدرء جوابه
في الكلام على قوله وهو الجسم واما دليلهم على انتفاء التركيب
فلانا نجيب عن الثاني من شقي الترديد بمنع لزوم النقص
والحدوث مستندين الى انه يجوز قيام الصفة الواحدة من صفات
الكمال بالمجموع من حيث هو مجموع لا بكل جزء فلا يلزم ما ذكر من النقص
والحدوث واما دليلهم على انتفاء الكيفية فلانا نجيب عن الثاني
من شقي الترديد ايضا بمنع كون الصور والكيفيات مستوية الاقدام
بل بعضها اولى واقوى في افادة المدح كما يشير اليه قوله تعالى لقد
خلقنا الانسان في احسن تقويم ويمنع لزوم الافتقار الى مخصص

المتأخرون دفعا لمطاعن الجاهلين وجد بالضبع القاصرين
مفعول له لقوله تأول أو قيل لقوله اجتنبا أو كذا لقوله وجد بالخ ... أي العضيمة
وصلوكا للسبيل الاحكم (ولا يشبهه شئ) اى لا يماثله أما اذا اريد
قيل مفعول له لتأول الخ ... اى النوعية وهو المفهوم المصطلح ... أي عدم مشابهته الخ
بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر واما اذا اريد بها كون الشئ
كاتحاد زيد وعمرو في الانسانية ... اى ليس بين الله وبين غيره مماثلة لعدم الاتحاد في النوع
بحيث يسد احدهما مسد الآخر اى يصلح كل واحد منهما لما
اى فظاهر انه ليس كذلك الآن ... اى من العلم والقدرة وغيرهما لما يصلح له الآخر
يصلح له الآخر فلان شيئا من الموجودات لا يسد مسد
كما انه قبل ايضح ذلك وغيره تلك الاوصاف فتقال فان ... أي الواجب تعالى
شئ من الاوصاف فان اوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك
علة لقوله لا يسد مسده ... اى لا مماثلة ... أي صفة الله تعالى الخ
اجل واعلى مما هو في المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما قال
قيل تأييد لكلام الشارح وقيل ... اى لعدم المناسبة ... يعني ان الاشتراك بينهما قليل موجود
في البداية ان العلم منا موجودة وعرض ومحدث وجار الوجود
اى بخلاف علم الباري تعالى فانه قديم وجوده ذاتي وشبهه ... أي بعض الموجودات
ومتجدد في كل زمان فلو اتبنا العلم صفة لله تعالى لكان موجودا
اشارة الى المقدمة المستفيدة بهمزة ان الفرض انه يبقى زمانين بل يبقى متجددا لامثال
وصفة وقديما وواجب الوجود دائما من الازل الى الابد
اى فجائز الوجود ... اى بناء كر كلام صاحب البداية ... اى ليس بمتجدد
فلا يماثل علم الخلائق بوجه من الوجوه هذا كلامه وقد صرح بان
حيث جعل علم مشتركا العلمين في جميع الاوصاف المذكورة مستلزما لعدم مماثلتها
المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى
اى فيبين كلامه تناقض ... المعين بفتح الميم وهو من المتكلمين
لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة وقال الشيخ ابو المعين
اى الشيخان ... اى بين الشيخين ... النسفي
في البصرة انا نجد اهل اللغة لا يمتنعون من القول بان زيدا مثل عمرو
اى اذا كان عمرو عالما وزيد جاهلا ... اى في الفقه ... وعبيته
في الفقه اذا كان ليس به فيه وليس مسدده في ذلك الباب وان

للوقف على قوله تعالى وما يعلم تأويلا ... اى الآيات المتشابهات ... اى الاصفهاني
فالعلم بمعناها حقيقتها ... اى تأويل مخالفة للظاهر ... اى الاشاعرة
وان النصوص ظنيات سمعية ... اى الدلالة ... اى القطعية
بانها ليست على ظواهرها اما ان النظني لا يعارض القطعي فمسلم
من قولهم ليس بعرض ولا جسم ... اى الدلالة القطعية ... أي الحاكم
كما ذكره الشارح في الصفات السبع ... اى الدلالة القطعية قائمة على التنزيه
والكمال ... اى الدلالة القطعية ... أي التنزيه فقط
قال شيخ الاسلام بين ان دلالة التنزيه قطعية
من الرابع ... اى الدليل النقلي ... أي الحاكم
عبارتهم بانه موجود ... اى الذوعية وهو المفهوم المصطلح ... أي عدم مشابهته الخ
الصورة في حيز اذا قال لصدم ... اى الدلالة القطعية سلوكا
خلق آدم على صورته بالصفة من العلم وغيره او الضمير للباري
واليد بالقدرة والوجه بالذات راجع الى كلام ابن الشريف
فانه اطال الكلام فيه هنا ليس

١ قوله بتاويلات صحيحة الى قوله المتأخرون اى مطابقة لما تفيده الادلة القطعية العقلية من التنزيهات جمعا بين الدليلين قيل على وجه يليق بذاته تعالى وصفاته بشرط ان لا يخرج عن مقتضى اللفظ لغة ولا يقطع بكونه غير مراد الله تعالى ح ملا

٢ قال جلال الدواني قيل الند والمثل الشريك في الذات والشبيه والضد الشريك في الصفات والنظير الشريك في الافعال قال ابن الحجر في فتاوى الحديثية الفرق بين التشبيه والمثل والنظير ان الثلثة متحدة لغة واما اصطلاحا فظاهر قول الاشعرية ان المماثلة انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف ان المثل اخصها لان المماثلة تستلزم المشابهة وزيادة والشبه اعم من المثل واخص من النظير والنظير اعم من الشبه اذ المشابهة تستلزم النظير وزيادة فالمماثلة تقتضي المساواة من كل وجه والمشابهة تقتضيها في الاكثر والمناظرة تكفي في وجه ملا الياس

٣ قال الفاضل الشروبني ان المماثلة والمشابهة مترادفان بحسب اللغة واما في الاصطلاح قيل المشابهة الاتحاد في الكيفية والمماثلة الاتحاد في الحقيقة قال صلاح الدين قال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة وانما يمتاز عنها باحوال اربعة الوجود والحياة والعلم التام والقدرة التامة وقيل يمتاز عنها بالالوهية التي هي حالة خاصة مبدأ لهذه الاربعة فرمى

٤ اى ظاهر ان حقيقة الله تعالى تغاير سائر الحقايق وقيل بالدليل النقلي كقوله تعالى ليس كمثله شئ قال شيخ الاسلام اى انه لا مماثل له تعالى في حقيقته والا لتعدد الواجب قال البرذعي اذ ليس لشئ له وجود خارجي بمماثله لاستلزام التعدد

وهو محال ... اى المعنى ... أي الحاكم
قال الفاضل المماثلة بهذا المعنى لا يتحقق ... أي الاشارة اليه
اى عدم المماثلة بهذا المعنى ظاهر لا يحتاج الى البرهان ... أي التركيب
بين الواجب بل تركيبه مناف للوجوب لزوم التركيب على المخ الخ
تعدد الواجب وان منع المتكلمون لزوم التعدد كما ... اى الاشارة اليه
الاشعري والاتحاد في الماهية النوعية يقال ان فعل الماهية فيما هي عليه ... أي الحاكم
والا بعد كل البعد ان يقال ان فعل الماهية فيما هي عليه
شئ ما يؤيد حمل الماهية على الماهية ... أي الحاكم
وان الاتحاد في الحقيقة ... اى الحاكم
قال بعض الافاضل ومن هذا يعلم ان ليس مسدده وضع الاوصاف
وعند المتكلمين هي الاتحاد في الاوصاف والحقيقة
فائهم من اوصاف الباري تعالى ... أي الحاكم

متن ٦ كما اصطلح عليه الحكماء من انها الاتحاد في المضاف كاتحاد زيد وعمرو في بنوة بكر فتامل حاشية)

٨ قال شيخ الاسلام هو من كلام صاحب البداية وكونه لمجرد الربط للامتناع فهي بمعنى متى او بمعنى اذا كما في قول الامام الشافعي رضي الله عنه القدرية اذا سلموا العلم خصموا قال الكمال ابن ابي شريف اذ لم يرد الامام انهم ينفون العلم وحق عبارة صاحب البداية ان يقال العلم الذي يوصف به المخلوق موجود وعرض او وعلم الخالق سبحانه موجود وصفة وقديم اه ح ملا

٩ قوله صفة اي زائدة على ذاته تعالى وفيه ان كلمة لو موذنة بالترديد مع انه لا تردد لاحد من اهل السنة في كون العلم صفة زائدة بحر ابادي

١٠ فيه انه ان اريد الوجوب بالذات فغير صحيح وان اريد بالغير فلا يصير للامتياز والظاهر بقرينة المقابلة ان المراد الاول وقد سبق هو من الكلام فيه وسيأتي تتمة له مهر ابادي

٧ فيه ان المقصود نفي المماثلة بين علمنا وعلمه تعالى فالاولى الاقتصار على ذكر ما به التخالف وترك ذكر الوجود في الموضعين وكذا ذكر العلم هنا وذكر الصفة فيما بعد مهر ابادي

٨ وقد ذكر الحكماء في كتبهم العلم قسمان انفعالي وفعلي مثال الانفعالي ان يدرك الحس شيئا موجودا في الخارج فيحصل لنا العلم بذلك الشيء ومثال الفعلي ان يحصل صورة شيء في اذهاننا فنرمي ذلك الشيء مشتملا على مصلحة فتحمل ذلك العلم على تحصيل الشيء في الخارج فخصله وهذا النوع من العلم لا يتوقف على وجود المعلوم متوقف على هذا العلم بخلاف النوع الاول ثم قالوا علم الباري سبحانه وتعالى منزه عن القسم الاول لتوقف ذلك العلم على وجود المعلوم ولانما هو من النوع الثاني لتوقفه على وجود المعلوم وتوقف وجود المعلوم عليه مقدح

١١ قوله فلا يماثل قال البرذعي ولا يدل ان المماثلة بين الشيئين لا تثبت الا بعد اشتراكهما في جميع الاوصاف بل قوله فلا يماثل علم المخلوق بوجه من الوجوه يشعر بان المماثلة بين الشيئين قد تحصل بوجه دون وجه حاشية ملا الياس

١٢ قيل ومن جملة الاوصاف الوجوب ولو كان لغيره وجوب لزم تعدد الواجب والمراد بالاوصاف العوارض المفارقة اذ العوارض اللازمة للماهية مشتركة بين الافراد كلها ولا تعتبر المماثلة باعتبارها ملا الياس

٩ متمم تصحيحية القابلية للمعلوم مثبتة في نفس العالم لتغير ذات العلم بتغير الصورة الحاصلة 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 رمضان

١٠ استدل المعتزلة على ذلك بان المقدور لا يدخل تحت القدرتين قدرة الله تعالى وقدرة العبد والجواب انه يجوز ان يدخل المقدور الواحد تحت القدرتين اذا اختلف الجهة وهنا كذلك فان المقدور يدخل تحت قدرة الله تعالى خلقا لانه لا خالق الا هو ولا رازق الا هو وغير ذلك من اوصافه تعالى مقاصد

١٠ قوله من انه لا يعلم الجزئيات اه قال الكستلي اي على وجه جزئي يدخل فيه الزمان بحيث ان يقال حصل الآن او من قبل او لم يحصل بعد وسيحصل في زمان قريب او بعيد وان كانوا قائلين بان جميع الجزئيات من الازل الى الابد معلومة الوجود له تعالى في وقت وجودها ومعلومة العدم في وقت عدمها علما مستمرا لا يتبدل فيه اصلا اه ع ملاس

١٠ والله محيط بالاشياء على ما هي عليه تفصيلا اي مائة قال بعضهم كل انسان متنفس في كل يوم وليلة مائة الف نفس واربعة وعشرين الف نفس معتدل وفي كل نفس منها يموت الف ويولد مائة الف وتحمل الامهات مائة الف والله تعالى في كل نفس مائة الف فرج قريب وفي بعض التواريخ ان في كل ساعة ستمائة الف امرأة تضع وستمائة الف امرأة تحمل وستمائة الف ذليل تعز وملك وستمائة الف عبد يعتق من النار ومع هذا فالملائكة اكثر المخلوقات فقد ذكر بعضهم ان بني آدم عشر الجن وبني آدم والجن عشر حيوانات البر وهؤلاء كلهم عشر الطيور وهؤلاء كلهم عشر حيوانات البحار وهؤلاء كلهم عشر ملائكة الارض الموكلين بمجامع بني آدم وهؤلاء كلهم عشر ملائكة سماء الدنيا وهؤلاء كلهم عشر ملائكة السماء الثانية وهكذا الى الكرسي والعرش حواشي السنوسي للشرقاوي من خط سعد رحمه

١١ قوله ولا يقدر اه قال شيخ الاسلام بناء منهم على ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه اثران والا لزم التركيب وذلك الواحد الاول عندهم هو العقل الاول وهو المسمى عندهم بالحكماء بفلك الافلاك وفي لسان الشرع بعرش الرحمن والجواب قال البردعي قلنا لا نسلم لزوم التركيب في الخارج بل في العقل ملاس

١١ قوله ولا يقدر اه لما تقرر من قاعدتهم ان الواحد من كل وجه لا يمكن ان يصدر عنه الا الواحد واعلم ان للقادر معنيين احدهما هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك ومعناه انه يتمكن من الفعل والترك اي يصح كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة والله تعالى قادر على جميع الممكنات بهذا المعنى عند نابل عند جميع المسلمين واما الفلاسفة فانكروا ثبوت القدرة له تعالى لاعتقادهم انه تعالى موجب واثبتوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام والثاني هو الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وكونه قادرا بهذا المعنى متفق عليه بين الكل الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية والقدرة بهذا المعنى لا ينافي الايجاب فلا يرد ان مذهب الفلاسفة هو الايجاب والقدرة تنافيه مرد علي

١٢ قوله والدهرية اه تمسكا بان العلم نسبة والنسبة تقتضي اثنينية وتغايرا بين العالم والمعلوم فلا يعقل في الواحد الحقيقي والجواب منع كون العلم نسبة ولو سلم فالتغاير الاعتباري كاف في تحقق ذلك مهرابادي

١٣ لان العلم نسبة والنسبة لا تحصل الا بين الشيئين فلو كان عالما بذاته لزم ان تكون النسبة بين الشيء ونفسه وهو محال والجواب انا لا نسلم ان كل نسبة لا تحصل الا بين الشيئين فان النسبة العلمية يمكن حصولها بين الشيء ونفسه اذ يكفي فيه المغايرة بالاعتبار ملاس

١٣ قال السيد لانه لو علم القبيح وفعل فيلزم السفه ولو لم يعلم وفعل يلزم الجهل وكلاهما نقص يجب التنزيه عنه والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه تعالى فان الكل ملكه يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد ملاس

١٥ قيل لا مقدور العبد اما طاعة او سفه او عبث فسروا السفه بانه معصية وفسروا العبث بانه لا غاية له كاللعب باللحية وكل ذلك على الله محال واجيب بان الفعل في نفسه حركة او سكون وكونه طاعة او سفها او عبثا امر عارض تعرض للفعل من حيث انه صادر عن العبد والله تعالى قادر على مثل ذات الفعل كذا قرره الاصفهاني ملاس

وان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة فما يقوله الاشعرية
من انه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لان
النبي صلى الله عليه وسلم قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل
وارادة به الاستواء في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن و
عدد الحبات والصلابة والرخاوة والظاهر انه لا مخالفة
لان مراد الاشعرية المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كما
لكيل مثلا وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام البداية ايضا والا فاشتراك
الشيئين في جميع الاوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع
التعدد فكيف يتصور التماثل (ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء
لان الجهل بالبعض او العجز عن البعض نقص وافتقار الى المخصص
مع ان النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة
فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير لما مر انفا من انه
لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على اكثر من واحد والدهرية انه لا يعلم
ذاته والنظام انه لا يقدر على خلق الجهل والقبح والبلخي انه لا يقدر
على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد

١ اي لانه مخالف لقوله صلى الله عليه وسلم وكل ما كان بخلاف هذا فبيعوا كيف شئتم فيكون قول الاشعري كما يقول الشيخ في مقدمة التلويح ان كان احد العوضين مثلا للآخر عند الشرع فهو مثل له بحسب الحقيقة وان لم يكن كذلك فليس بمثل له بحسب الحقيقة وان كان مثلا له بحسب الشرع

٢ اي بان يكون الكيل الذي كيل به احدهما هو الذي كيل به الآخر وان لا يكون ملاك احدهما الوزن والآخر الكيل

٣ اي بان يكون احدهما اعظم حبة والآخر اصغر حبة

٤ اي بان يكون احدهما ثقيلة والآخر خفيفة

٥ لان من اوصاف الشيء كونه ليس غير نفسه وكونه شاغلا لحيزه فلو لم يغايره الآخر ارتفع التعدد لان المماثلة تستلزم التعدد والتغاير ملخص

٦ قوله والا لخرج اي لانه لو خرج بعض الاشياء عن علمه تعالى لكان خروج بعضها ودخوله ترجيحا بلا مرجح وهو باطل ملخص

٧ اي يختص التعلق بذلك البعض دون البعض الآخر ويتعلق القدرة كذلك وهو محال لانه ترجيح بلا مرجح لاشتراك الكل من جهة المعلومية وهو نفس المعلومات والمقدورية وهو المكان فرحمي

٨ قوله وافتقار الى مخصص لاستواء نسبة علمه وقدرته الى جميع المعلومات والمقدورات فلابد للتخصيص من مخصص وهو محال لامتناع افتقار الواجب لذاته في صفاته وكمالاته الى غيره لمنافاته الوجوب الذاتي والغنى المطلق وقد يقال تساوي الافتقار مبني على انتفاء النقص فهو اكمل اليه لا دليل على حدة بيانه انه اذا قيل ما الدليل على ذلك التساوي اجيب بان القادر الذي لم يقدر على بعض ما هو ممكن في نفسه يكون في قدرته قصور وكذا العالم اذا لم يعلم بعض الاشياء ليس علمه كاملا فاذا فرضنا كاملين يكون نسبتهما الى الجميع على سواء وفيه بحث لان تساوي النسبتين على ما ذكر وا مبني على تساوي المعلومات في اقتضاء المعلومية والمقدورات في صحة المقدورية وتساوي نسبة الذات الى الكل على انتفاء النقص بل انتفاء النقص مبني على ذلك لانهم قالوا ان جهة عموم علمه وقدرته تعالى هو ان المقتضي لها هو الذات لوجوب استناد صفته تعالى الى ذاته والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها والمصحح للمقدورية هو الامكان ونسبة الذات على الجميع على السواء وما يقال من انه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم كالممتنعات بالنسبة الى القدرة ففيه انه منع مجرد وحال عن السند فلا يلتفت اليه في مثل هذا المقام على ان انتفاء ذلك في العلم مما لا تردد فيه فتدبر اه ملا

٩ اي ان الاوصاف المتعاقبة على الذات الواحدة كالعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام وغيرها ليست امورا زائدة على الذات ولا غيرها ولا لا غيرها ولا زائدة عليها بل هي اعتبارات عقلية ناشئة من تعلقات الذات بالمعلومات والمقدورات والمسموعات والمبصرات والمتكلم بها وهذا معنى قولهم ان صفاته تعالى لا هو ولا غيره ولا بعضه ولا كله ولا خارجا عنه ولا داخلا فيه فافهم ثبوت الشرع يتوقف على العلم والقدرة فانا نقول المثبت بالشرع انما هو العلم والقدرة الا انفسهما فلا دور اه منه

١٠ فيه انه ليس لطيف ذهب الى الحق الا ان الله تعالى عالم بالمعلومات الممكنة والممتنعة والواجبة وعالم بانها كذلك لان قدرته تتعلق بالممكن ولا تتعلق بالممتنع والواجب ولكن هذا لا يفيد التغاير في علمه تعالى بكونها كذلك فلا يكون عالما بالكليات فلا تغاير فيها اعلم من قادر بنفسه ومن قادر بقدرة

١١ قوله لا يعلم الجزئيات اي لكان عالما بان زيدا في الدار عند كونه فيها جاهلا به عند خروجه من الدار ان تعلق علمه بذلك كان تغيرا في علمه والتغير على الله تعالى محال فلا يكون عالما بالجزئيات

١٢ اي بحجة من قاعدة ان الواجب من كل وجه لا يكون ان يصدر عنه الا الواحد

١٣ كتبه الشيخ الاسلام في هذا المقام مثل كتابة ابن ابي شريف حرفا بحرف

١٤ قال الشيخ الاسلام هذا من تتمة كلام الشيخ ابو المعين

١٥ اي النظام هو ابو اسحاق ابراهيم المعروف بالاخيس احد شيوخ المعتزلة

١٦ اي بالمقدور بالقوة

١٧ اي بالفعل

١٨ اي بالقابل

١٩ اي شيئا من الاشياء الا وهو

٢٠ قيل مفعول مطلق لفعل محذوف تقديره يماثل مثلا بمثل

٢١ اي بقوله هذا

٢٢ اي بان يكون احدهما ثقيلة والآخر خفيفة

٢٣ اي الشدة

٢٤ اي اللين

٢٥ اي كما حمل قول الاشعري

٢٦ اي ان لم يكن مراد الاشعري هذا وحمل كلام البداية على هذا

٢٧ اي من الاشياء كلها كليا كان او جزئيا

٢٨ اي بعض الممكنات

٢٩ اشارة الى دليل عقلي

٣٠ عطف على الجهل اي والعجز

٣١ اي الباري تعالى

٣٢ عطف على مقدر اي كما قلنا لا كما زعمت

٣٣ اي الله

٣٤ اي وهو محال على الله تعالى

٣٥ اشارة الى دليل نقلي

٣٦ اي الدهرية

٣٧ اي الفلاسفة

٣٨ اي الجهمية

٣٩ اي المعتزلة

٤٠ اي الكعبي

٤١ اي الجبائي

٤٢ اي ابو الهذيل

٤٣ اي ابو اسحاق ابراهيم بن سيار النظام

٤٤ اي القدرية طالع الكتب الفلسفية فتطلع على ما هم بكلام المعتزلة

٤٥ اي بحجة

٤٦ اي ابو الحسين البصري

٤٧ اي بحجة

٤٨ اي الاشعري

٤٩ اي بحجة

٥٠ اي الاشعري

٥١ اي بحجة

٥٢ اي الاشعري

٥٣ اي بحجة

٥٤ اي الاشعري

٥٥ اي بحجة

٥٦ اي الاشعري

٥٧ اي بحجة

٥٨ اي الاشعري

(وله صفات) لما ثبت من انه عالم قادر حي الى غير ذلك

ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب الوجود وليس الكل الفاظا مترادفة وان صدق المشتق على شئ يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له فثبت ان له صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك لا لما يزعم المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا زيد اسود لا سواد له وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرها ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالما وقادرا وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات لما صرح به مشايخنا من ان الله تعالى حي وله حياة ازلية ليست بعرض ولا تستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم ازلي مماثل ليس بعرض ولا تستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات بل النزاع في انه كما ان للعالم منا علما وهو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل للصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه

(وله صفات) اى له تعالى وتقدس ... اى موجودة زائدة على ذاته تعالى ... ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب ... اى فاذا كرس من كونه عالما وقادرا وحيا ... عطف على قوله ان كلا ... الوجود وليس الكل الفاظا مترادفة ... اى لذلك الشئ ... وان صدق المشتق ... اى صدره المشتق ... اى له تعالى وتقدس ... شئ يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له فثبت ان له صفة العلم ... معترضة تقديره فثبت له صفة العلم لانه عالم ... وليس لذلك الشئ ... والقدرة والحياة وغير ذلك لا لما يزعم المعتزلة انه عالم لا علم له ... اى الزاعم المذكور حين الظاهر لا خفاء فيه ... وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا ... عطف على قوله عالم اى دانه قادر ... زيد اسود لا سواد له ... اى بدليل ثان ... وقد نطقت النصوص بثبوت علمه ... اى الآيات الكريمة ... وقدرته وغيرها ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه ... عطف على قوله نطقت ... اى الحكمة كالسبعات والارض ... اى الى الذي ... وقدرته لا على مجرد تسميته عالما وقادرا وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات لما صرح به ... عطف على قوله على وجود علمه ... بالاثبات والنفي بيننا وبين المعتزلة ... مشايخنا من ان الله تعالى حي وله حياة ازلية ليست بعرض ... اى الاول السنة ... ولا تستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم ازلي مماثل ليس بعرض ... بيان لما ... ولا تستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات ... وهذا يبطل قول عليه لانها تحصل الشئ بعد عدمها لانها خصوص الحادث ... لان العلم الضروري اى الذي حصل بعد العدم ... وهذا يبطل كونه من الكيفيات ... اخرا عن قوله وليس النزاع ... اى العلم ... بل النزاع في انه كما ان للعالم منا علما وهو عرض قائم به زائد عليه ... كالقدرة وغيرها ... استفهام على سبيل التقرير ... والمراد من الزيادة بقاء ضدها او هو القصان ... حادث فهل للصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه ... ام العلم

قال الفاضل احمد بان يكون معنى الكل احدا ومتغايرا بالاعتبار فلا تثبت ... اى الحادثة التي ... اعراض حقة تقال ... يمتنع اتصافه تعالى بها ... لانها لا تنفع ... وانما النزاع ... صفات قديمة ... ثابتة ليست باعراض قطعا ... عرس ... عليه الكلام ... وليس النزاع ... ان جميع الموجودات والمعدومات الممكنة والممتنعة وجميع الكليات والجزئيات ... ح ملاس

قال الفاضل احمد موجودة ... بحسب العرف واللغة وانت تعلم ان ما ذكر من قوله وان صدق ... وما سيأتي من ان الصفات ... بكفي بالنظر ... لغوي لا يفيد في المطالب العلمية الآن ... قال الفاضل احمد وحق العبارة ان يقال ... ح ملاس ... قال الفاضل احمد موجودة ... ح ملاس ... قال الفاضل احمد موجودة ... ح ملاس ... قال الفاضل احمد موجودة

وكذا في جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا
ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تعالى تسمّى باعتبار التعلّق
بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك فلا يلزم تكثر
في الذات ولا تعدد في القدماء والواجب والوجوب
سابق من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم
ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحياة وعالما وقادرا وصانعا
للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب لذاته غير قائم بذاته
الى غير ذلك من المحالات (ازليّة) لا محاير عم الكرامية
من ان له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث
بذات الله تعالى (قائمة بذاته) ضرورة انه لا معنى لصفة الشئ
الا ما يقوم به لا كما يزعم المعتزلة من انه تعالى متكلم بكلام هو قائم
بغيره ولكن مرادهم به نفي كون الكلام صفة له لا اثبات كونه صفة
له غير قائمة بذاته ولما تمسكت المعتزلة بان في اثبات الصفات
ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى
والبطلان باطل على تقدير ان يكون مثلها بل يلزم تعدد الواجب
فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته

قال ابن قاسم العبادي لو قال علما لكان اولى وقدير وقوله ويلزمكم لون العلم مثلا قدرة؟ بانهم انما يلزم لهم ذلك لكونه تعالى عالما وقادرا بالاعتبار لا بالصفة الحقيقية

عطف على قوله وكون؟ لانهم جعلوه نفس العلم والقدرة وغيرهما وهذا غير قائم بذاتها قال ابن قاسم العبادي في آياتنا بينات رد بانهم انما يلزم لهم ذلك لو قالوا بمغايرة العلم للذات وهم لا يقولون بها كما عرف

علة المنفي او المقدر الثاني او كليهما معا وقيل مستطرد بقوله كما زعم الكرامية الخ قوله قالت الحوادث لانه قائم بغيره فيكون حادثا

موجودة قائمة بذاتها

يتصور بما علم التزاما لا قتضاء المقام ذلك

ان قوله الكلام النفسي القديم

بيان لقوله تعالى

قيل بذاتيا في لا تكاد تح

الا بالعلم

كالقدرة والارادة

عطف على قوله بتكثر

من اهل السنة من عمومه

الذي يثبت التوحيد بخلاف ما ذهب اليه اهل الحق

الخطاب مع الفلاسفة والمعتزلة

ملخص

ولعله عندكم

لان العلم مثلا غير قائم بغيره فيلزم كون ذات الواجب ايضا غير قائم بذاته لان العلم والذات

نفسه الذات ومحققها

اي لا ابتداء ولا استمرارا موصوفها

اي بسبب كان ثبوتها له

اي بسبب كان ثبوتها له

اي من عدم افادة حمل الصفات على الذات كحمل المترادفين
على الآخر وحمل السواد على الاسود وعدم الاحتياج الى البرهان
في اثبات الصفات بعد اثبات الوجود وكون العلم واجب الوجود
لذاته وكونه مبدأ العالم وكون الشئ الواحد بعينه اشياء كثيرة

ملخص

قال شيخ الاسلام نسبته للازل وهو القدم وقيل الى لم يزل باعتقادهم
وابدال الهمزة من الياء ذكر ذلك الجوهري قيل لا يصح ان يراد
بالازل القدم لان الازل ما لا بداية له والقدم ما لا بداية لوجوده
وان نقل عن الصحاح انه القدم فليتامل ح ملخص

قال شيخ الاسلام موضح ح وسلمان للملك وهو مظهر الكمال ملخص

كونه مظهرا للكمال اشارة الى ان الواو ليست بزائدة

لا يقولون قائم بذاته او بصفة لانه يلزم عليهم ان يكون موصوفا بالاعراض

لانهم ذكروا ان كونه صفة تولد لا اثبات كونه قائما بنفسه

الغفر حاكيا بكاف التشبيه صفة الشئ قائما بنفسه

قوله ولكن مرادهم قال الدردي كان الاولى ان يقول ولكن مرادهم بالغير فيكون عطفا على قوله بغير

الثاني من قولهم انه نظم كلاما قائما بغيره

المغايرة ايضا

ملخص

ممكن

على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين والتصريح به في كلام
المتأخرين من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته
وقد كفرت النصارى باثنتين ثلثة من القدماء فما بال الثمانية
او اكثر اشار الى الجواب بقوله (وهي لا هو ولا غيره) يعني ان صفات
الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير
ولا تكثر القدماء والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء والمتغايرة
لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة التي هي الوجود
والعلم والحياة وسموها بالاب والابن وروح القدس وزعموا
ان اقنوم العلم قد انتقل عن ذات الله تعالى الى بدن عيسى على
نبينا وعليه الصلوة والسلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت
الاقانيم ذوات متغايرة ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر
على التغاير بمعنى جواز الانفكاك للقطع بان مراتب الاعداد من
الواحد والاثنين والثلثة الى غير ذلك متعددة متكثرة مع ان
البعض جزء من البعض والجزء لا يغاير الكل وايضا لا يتصور
نزاع من اهل السنة في كثرة الصفات وتعددها متغايرة كما

وهو ان يقال لو كان الله تعالى موجودا مقدر
تعالى قائما بغيره لكان غير الذات
فكما يمكن ان يكون صفاته
قائما بذلك الشيء فتجاب بقوله لكن صفة الشيء لا يكون الا
عين الذات وانه لا معنى للغير الا ما يمكن انفكاكه
وهو خلاف ما ذكره
متكلما كلام هو قائم بغيره
الى جواب سؤال مقدر
وتشنيعهم على اهل السنة والجماعة يعني يكونون
باثنتين ثلثة من القدماء فما بالكم
اي والحال فكيف
النصارى باثنات ثلثة
والعلم والسمع والبصر والكلام والتكوين والبقاء والقدرة والارادة
كالبقاء والقدم والاستواء والوجه واليد والعين
والجنب والاصبع واليمين وانت القاضي
الادراك والشم والذوق واللمس وانت العالم
وحاصل الجواب كما
اشار اليه
العلامة السعد ان المحظور المبطل للتوحيد انما هو تعدد القدماء
المتغايرة المنفكة بحيث تكون ذوات مستقلة وليست الصفات
مغايرة للذات بهذا المعنى فلم يلزم التعدد المبطل للتوحيد
حتى يلزم الكفر نفي الغيرية هو الذي اشير به للجواب عن الشبهة
المذكورة ولا مدخل لنفي العينية في الجواب لكنه تكميل للفائدة على
ان الغرض الاصلي كما علمت بيان حكم الصفات وهو انها ليست
بغير الذات ولا بعين الذات ولم يذكر المص مغايرة بعض الصفات
لبعض للظهور ذلك تحفة المريد

لانها لو كانت عين الذات يلزم اتحاد الذات والوصف
القائم في المفهوم ويلزم الترادف بين الاسم والوصف
وهو محال ولانها لو كانت غيرا لكانت امّا قائمة بغيرها
وكل واحد منهما ظاهر البطلان فلا يكون غير ذاته وهو المط

جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال ان النصارى وان
اثبتوا من القدماء لكنهم اراد وا ان القدماء الثلثة بعضها
ليس عين بعض ولا غير بعض فلا يكون كفرا فاجاب بقوله والنصارى

قوله لكن لزمهم ذلك اي القول بالقدماء المتغايرة قبل التزام
الكفر كفر لا لزومهم واجيب بان لزوم الشيء مع العلم بلزومه
التزام وما نحن فيه لمن هذا القبيل وفيه تامل قاله الفاضل احمد
وقال الكمال ابن شريف وقد اعترض هذا بانه لا يكفر الا بالتزام
لا بالتزوم وهما متغايران واجيب بان لزوم الكفر
كفر كما كتبه عليه قول المواقف من يلزمه اللفر ولا يعلم به
ليس بكافر

قوله الاقانيم جمع اقنوم وهو في اللغة اليوناني بمعنى الاصل
فكان الاقانيم الثلثة اصول جميع الاشياء الموجودة ويعبرون
عن ذلك ذاتا وعلما وحيوة ويسمون الذات ابا والعلم ابنا
والحيوة روحا وامادس

قال شيخ الاسلام ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد له ثلثة
اقانيم وعنوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وزعموا

ASIATIC SOCIETY OF BENGAL

وأما الصوفية فذهبوا الى ان صفاته تعالى عين ذاته بحسب الوجود وغيرها بحسب العقل قال الشيخ رضي الله عنه ذهبوا الى نفي الصفات وذوق الانبياء والاولياء ليشهد بخلافه وقوم اثبتوها بمغايرتها للذات حق التغاير وذلك كفر محض وشرك بحت وتحال بعضهم اسرارهم من صار الى اثبات الذات ولم يثبت الصفات كان جاهلا مبتدعا ومن صار الى اثبات صفات متغايرة للذات حق التغاير فهو سنوي كافر ومع كفره جاهل وقال ايضا ذواتنا ناقصة وانما يكملها تمام الصفات فاما ذات الله سبحانه وتعالى فهي كاملة لاتحتاج في شيء الى شيء اذ كل ما يحتاج في شيء الى شيء فهو ناقص والنقصان لايليق بالواجب تعالى فذاته كافية للكل فهي الكل فهي بالنسبة الى المعلومات علم وبالنسبة الى المقدورات قدرة وبالنسبة الى المرادات ارادة وهي واحدة ليس فيها اثنينية بوجه من الوجوه درة الفاخرة لعبد الرحمن الجامي

تتمة من ان التعدد والتكثر فرعا التغاير بمعنى جواز الانفكاك متوقفان عليه يلزم من انتفائه انتفاؤهما بتضمن منع المتوقف سنداً بمراتب الاعداد فانها متعددة ولا تغاير بينها ح ملاس

١٢ قوله من الواحد قال شيخ الاسلام فيه تغليب لان الواحد ليس بعدد على المشهور وانما هو مبدؤه والعدد هو الكم المنفصل ويعبر عنه بانه ما يساوي نصف مجموع حاشيتيه القريبتين او البعيدين على السواء والواحد لا انفصال فيه وليس له الا حاشية واحدة انتهى او هو مبني على قول من يقول ان العدد ما يقع في العد فيكون اعم من الكم المنفصل ويصدق بالواحد وبهذا مقابل المشهور وختار ذلك لان الواحد كالعدد من حيث ان كلا منها بعض ما فوقه لانفكاك عنه وعبارة في شرح الفصول في فصل مقدمات التأصيل والتصحيح وقد يطلق عليه اي الواحد العدد مجازا اطلاقا للكل على الجزء او تغليبا كقولهم اسماء العدد اثنا عشر ومن امام هذه الصنعة الى محمد عبد الحق بن طاهر ان العدد يطلق على الواحد باشتراك او تشكيك فلا احراز ولا مجاز وعلى التشكيك يغير العدد بما فسره النحاة بانه ما وضع لكمية الشيء ملا الياس

١١ كما هو مرادهم بالتغاير على ما يفهم من قوله والنصارى اي بمعنى مطلق التعدد والتكثر المتفق عليه كما في لزوم المحال وهو لا يتوقف على التغاير بالمعنى المذكور فلا يندفع شبهة المعتزلة بنفيه فالاولى ان يعين اولا معنى التغاير المراد ههنا ثم يشرع في الاعتراض والتحقيق حسنذ هو

١٣ قوله والجزء لا يغاير اي لا ينفك اذ لو انفك لانعدم كلية الكل اي بالمعنى الذي لم يجز الانفكاك لا بالمعنى الذي ان مفهومه غير مفهومه بل الجزء يغاير الكل من حيث ان مفهومه غير مفهومه ملاس

١٤ يعني ان النزاع فيه نزاع في البديهي والاستدلال عليه معارض بالبديهي وقال قدره كمال اي لا يصح لهم منع ملازمة قول المعتزلة اذ يلزم تعدد القدماء بالاتفاق فان الصفات القديمة متعددة عندهم ايضا فلا يصح لهم ان يمنعوا ما هو مذهبهم قال الفاضل احمد يعني اذا قالوا بتكثرها فلا معنى للاستدلال بعدم التغاير على عدم التكثر الملزم لعدم تعدد القدماء وتكثرها مع انه لا يصح ان يجعل دليلا عليه ملا الياس

١٢ قال المص اي ابن الهائم في شرح الياسمينية واختلف المحققون في تصور العدد هل هو ضروري او كسبي والتحقيق انه ضروري لانه من المعاني المتصورة لذاتها وهو اوضح عند العقل من كل حد يذكر وما يذكر من حدوده انما هو تنبيه كالتنبيه بالامثلة والاسماء المترادفة كما قاله ابن السينا انتهى واستشكله في بعض تعاليقه باختلاف الحكماء في حقيقته بل هو عرض او جوهر او لا جوهر ولا عرض موجود خارج في الذهن بل هو من الامور الاعتبارية قال في اختلف فيه هذا الاختلاف كيف يكون من المعاني المتصورة لذاتها واقول لا بعد اذ تصور الضروري للشيء لا يستلزم تصوره بالكنه انتهى ح ملاس

كانت أو غير متغايرة فالأولى ان يقال المستحيل تعدد ذوات
قديمة لا ذات وصفات وان لا يجرى على القول بكون الصفات
واجبة الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لا ليس
عينها ولا غيرها اعني ذات الله تعالى ويكون بهذا مراد من قال
الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعني انها واجبة
لذات الواجب تعالى واما في انفسها فهي ممكنة ولا استحالة
في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا به غير منفصل عنه
فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة
لكن ينبغي ان يقال ان الله قديم بصفاته ولا يطلق القول
بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها قائم بذاته موصوف
بصفات الالوهية ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة
والفلاسفة الى نفي الصفات والكرامية الى نفي قدمها
واما شاعرة الى نفي غيريتها وعينيتها * فان قيل هذا النفي
في الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لان نفي الغيرية
صريحا مثلا اثبات العينية ضمنا واثباتها ضمنا مع نفي العينية صريحا

وذلك لان الذات
بعضها مع بعض وان لم تكن متغايرة
لكنها متعددة ومتكثرة قطعا اذ المتعدد

اى في الجواب
صلاح وتم يقل فالصواب
اولى ظهوره انتهى قبل الملازمة ممنوع وهو المحال قال
مسئلة لكن التالي حق راجع الى هذا فهذا القول
الفاضل احمد لا قائلا فعلى اشارة الى صحة الجواب قال
عبارة المص على غير ما ذكره الشارح بان يقال
فلا يلزم قدم الغير وليس المحال الا اثبات
القدماء المتغايرة قال مهرابادى واما قال
فالاولى اما لانهم ان يمنعوا استحالة تعدد القدماء مطلقا ويقولون انما المستحيل
تعدد القدماء المتغايرة اولان
لخصم ان يقولوا انما
القدماء مطلقا
برهانكم

بان يكون البعض من هذه القدماء ذاتا والآخر صفة كما
لواجب تعالى وسائر الصفات فان ذاته قديم وصفاته
ايضا قديمة فانه ليس بمحال ٢ ملاس

قوله وان لا يجرى قال بعض الافاضل هذا الكلام مما لا داخل
له في الجواب عن تمسك المعتزلة الا ان ذكره ههنا
مناسب بعد هذا الجواب وقال بعض آخر وان لم يكن
مذكورا في الجواب الا انه قد ذكر في الاستدلال اى استدلال
المعتزلة منقولا عن اهل السنة وجوابهم المذكور على وجه
يفهم منه تسليمه حيث لا تعرض منه لمنعه ٢ ملاس

الاضافة لا دنى ملابسة ولهذا لم يقل لذواتها اى لذات
هي لها بمعنى انها قائمة بذات الله تعالى كما هو في المعنى
الثاني وهو قوله بل يقال هي واجبة لا لغيرها اذ الضمير
في الاول وهو قوله لذواتها للصفات وفي الثاني لذات
الله تعالى تامل حاشيه ملاس

اى بالامكان الذى بمعنى الاحتياج الى واجب الوجود
لا بمعنى سبق العدم عليها فان الصفة في حد ذاتها محتاجة
الى موصوفها فيمتنع انفكاكها بالوجوب الذاتي قال شيخ
الاسلام ليس المراد بامكانها احتياجها الى الواجب بالذات
بطريق الايجاب لا بطريق الخلق والاختيار كما مر بعيد
قوله واما الاعراض فبعضها ٩ هذا مع ان الادب ان
لا يوصف صفاته تعالى بالامكان لايهام ذلك حدوثها
انتهى قال القوجوى في شرح السنوسية فافتقار الصفات
الشبيهة الى الذات العلية بمعنى انها مختصة بها اختصاص
النعت بالمنعوت فلا تستقل بدونها لا بمعنى الاحتياج
الى الموجد لا بالاختيار ولا بالايجاب وتكلم كمال بن شريف في هذا
المقام ورفع جميع ما ابداه الشارح هنا وفي شرح المقاصد ومدكره
حاشيه ملاس

قال البردعي ولا محال في قدم الممكن القائم بذاته باجماع المسلمين

٨ قوله ولا استحالة ؟ كانه اشارة الى سؤال مقدر وهو ان يقال كما ان جواب المص مردود بورود المنع المذكور عليه كذا هذا الجواب عدده بورود هذا المنع عليه فلا يكون هذا الجواب الذي ذكره هذا القائل اولى من جواب المص لاشتراكهما في ورود المنع عليه غاية ما في الباب ان المنع الوارد على جواب المص غير المنع الوارد على جواب هذا القائل واجاب الشارح عنه بقوله ولا استحالة ؟ 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 قولهم كل ممكن حادث لان تلك الصفات اذا كانت قديمة واجبة بذات الله تعالى كانت قديمة والقدم ينافي الحدوث وحاصل هذا الجواب ان يقال لانسلم ان قدم تلك الصفات الممكنة ينافي قولهم كل ممكن حادث اذا لم يكن قائما بذات القديم اما اذا كان قائما بها كان قديما لا يقال يلزم منه تخصيص القواعد العقلية وهي ان كل ممكن حادث وان علة الحاجة هي الحدوث لثبوت الامكان والحاجة في الصفات بالحدوث لانا نقول كلية القاعدة الاولى ممنوعة فلا يلزم التخصيص فان سبب الحدوث هو القدور بالاختيار لا مجرد الامكان وقولهم علة الحاجة هي الحدوث ليس بحق فان الحدوث مؤخر عن الايجاب المؤخر عن الحاجة بل علة الحاجة هو الامكان فان استواء طرفي الممكن محوجة في ترجح احد طرفيه الى الفاعل رمضان افندي

٩ متن الصفات واجبة لذات الواجب بانها مستندة اليه بطريق الايجاب لا بطريق الخلق والاختيار لئلا يلزم كونها حادثة ملاس

١١ قوله الى نفي الصفات اي كالفلاسفة في نفي الصفات فقط لانه علة النفي قال الفاضل احمد اما الفلاسفة فلئلا يلزم كون الواحد الحقيقي فاعلا وقابلا ان قلنا بصدور الصفات عن الذات وانفعاله عن الغير

والاحتياج اليه في الصفات الحقيقية الى صدورعن الغير مع لزوم التسلسل او تعدد الواجب واما المعتزلة لئلا يلزم تعدد القدماء ان كانت قديمة وكون الواجب محل الحوادث ان كانت حادثة ملاس

١٢ قوله والكرامية الى نفي قدمها قال الفاضل احمد لانها لا يتصور بدون المتعلق والمتعلق حادث فالتزموا حدوثها وجواز كونه تعالى محل الحوادث قال شيخ الاسلام فيه تغليب لانهم قائلون بقدم بعض الصفات كالقدرة والمشية والكلام انتهى قال العصام ونوقش في نفي الكرامية قدم الصفات فانهم قالوا بقدم المشية والكلام وغيرهما بالقدرة على التكلم ملاس

١٣ قوله والاشاعرة ؟ قال الفاضل احمد اي قدماء الاشاعرة الى نفي عينيتها وغيريتها لئلا يلزم تعدد القدماء واما المتأخرون منهم فذهبوا الى مغايرتها للذات وامكانها ومنعوا بطلان تعدد القدماء مطلقا واستلزام الامكان للحدوث والتزموا حدوثها عن الذات بالايجاب وخصصوا كون علة الاحتياج الحدوث وكون الايجاب نصا ما سوى الصفات وفيه ما لا يخفى على المتأمل قال شيخ الاسلام الضمير للصفات الحقيقية لان كلامه فيها فلا يرد ما قيل ان الاشعري انما قال ذلك في بعض الصفات وهي التي يمتنع انفكاكها اما عينها فنها عنده ما هو عين الذات كالوجود ومنها ما هو غير الذات وهي كل صفة وقعت اضافة محضة كالمعية والقبلية وغيرهما حاشيه ملاس

١٤ قوله فان قيل ؟ قيل هذا السؤال من طرف المعتزلة وقيل هذا الاعتراض للسيد ناصر العلوي على قول المص والاشارة لاهو ولا غيره قال الفاضل احمد حاصله ان الغيرية سلب العينية فرفعها معارض النقيض وذلك ظاهر وجمعها حقيقة لاستلزام رفع كل واحد من النقيض ثبوت الآخر وحاصل الجواب منع كون الغيرية عبارة عن سلب العينية او ما يساويه بل اخص منه فلا يلزم ارتفاع الفيض ولا ما يلازمه من اجتماعه انتهى ع ملاس

١٥ قوله لان نفي الغيرية صريحا بقوله لا غير تعليل لقوله رفع وجمع فان قلت لم ابتدأ الشارح ههنا بنفي الغيرية دون العينية مع ان العينية مقدم في الاول قلت لان الرفع والجمع حاصلان عند نفي الغيرية دون العينية ملاس

١٦ قوله واثباتها ضمنا ؟ قال بعض المحشين والضمير في اثباتها اما راجع الى العينية فاجتماع النقيضين حاصل حقيقة ولا يوافق تقرير الشارح لانه اراد من النقيضين العينية والغيرية واما راجع الى الغيرية فحينئذ اجتماع النقيضين لا يكون على حقيقته لكن يوافق تقرير الشارح قال الكمال واثباتها اي العينية ضمنا ؟ ملاس

صريحا جمع بين النقيضين وكذا في نفي العينية صريحا بينهما

بيان التناقض بين العينية والغيرية ملا — ارد بكل الشيء غير الآخر ملا

لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره

وهو الصفات مثلا وقيل مثلا لا هو ملا — وهو الذات مثلا وقيل هو لا هو لا غير هنا ملا

والا فعينه ولا يتصور بينهما واسطة قلنا قد فسروا الغيرية

كالاسد والليث ملا — حاصل الجواب اثبات الواسطة بين العينية والغيرية ملا

بكون الموجودين بحيث بقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر

اي بين العينية والغيرية ملا — كالبيت والاسد ملا — اي لا انهما ولا انهما جاهم

اي يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا

تفسير لقوله يتصور ملا — اي بين العينية والغيرية ملا — اي يشير لم يكن عينا ولا غيرا جاهم

فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشيء

خرج العينية ملا — خرج الغيرية ملا — فان الجزء مع الكل لا هو ولا غيره ملا

بحيث لا يكون مفهوم مفهوم الآخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع

والمراد من الصفة والذات صفة الله تعالى وذاته ملا — فحينئذ على عدم وجود

الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات

لان العدم في الازل والقدم ملا — فلا تغيب الغيرية بين ذات الله تعالى وصفاته حتى تثبت الواسطة بينهما ملا

الله تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازلي محال والواحد من

بيان ان عدم وجود الجزء بدون الكل ملا — عطف على ذات اي فان الواحد ملا

العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها

اي العشرة عدم الواحد ناظرا الى قوله يستحيل بقاؤه بدونها ملا — علة لخلاف ملا

فعدمها عدمه ووجودها وجوده بخلاف الصفات المحدثة فان

اي الغيرة وجوده اي وجود الواحد ناظرا الى قوله بقاؤها بدونه ملا — اي الصفة

قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصورة فتكون غير

واي قيد الصفة بالعينية لان الصفة المطلقة لا ينفك عن الذات مطلقا ملا

الذات كذا ذكره المشايخ وفيه نظر لانهم ان اراد واصحة الانفكاك

اي تفسير الغيرية بقوله يمكن الانفكاك بينهما اجيب عن نظر بالحيثية الثانية وهو الانفكاك في جانب

من الجانبين انتقض بالعلم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا

لان امتناع وجود المعلول بدون العلة ملا — لان وجود العرض بدون محله هو الحق

يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض

وكذا في نفي العينية صريحا غير الآخر

اي يكون نفي كل منهما صريحا اثباتا

بظهر لزوم كون نفي كل منهما صريحا اثباتا

للآخر ضمنا ومعنى

بالمعنى اللغوي اي الغير المطلق وهو ما يقصد

جواب سؤال مقدر اي لا يصدق عليه العينية ولا الغيرية

والغيرية شيء

(حاصل الجواب ان لا نسلم ان الغيرية تقتضي

احدهما ثبوت حيثية تمنع الواسطة فيلزم من انتفاء

الموجودين بحيث يصح وجود احدهما مع عدم

الآخر فجواز اختلاف موجودين بهذا المعنى اي الغير المفيد

المفهوم وامتناع عدم احدهما مع وجود الآخر

فلا يكون احدهما عين الآخر

ولا غيره كالصفة مع الذات ملا

فيخرج المعدومات وكذا الموجود مع المعدوم بمناء التغاير

عندهم كالاختلاف والتضاد فلا يتصف به المعدوم وحاصل

الجواب اثبات الواسطة بين العينية والغيرية قال العصام

وليس هذا التغاير مبنيا على الاصطلاح منهم بل لادعائهم انه

مقتضى اللغة والعرف اذ يقال ليس في الدار غير زيد مع

انه ذو يد وقدرة وورد بان المراد بالغير ههنا فرد آخر من نوعه

والا لزم ان لا يغايره ثوبه بل امتعة البيت وبان القدرة

غير زيد اتفاقا لان العرض غير المحل كما سيجيء ان شاء الله

ملا

قوله ولا يوجد بدونه خرج الغيرية لانه اذا لم يكن المفهوم

متحدا فلا توجد العينية لان المراد بالعينية هو الاتحاد

في المفهوم كالعلم لا يوجد بدون الحيوة وكذا القدرة

وغيرها من السمع والبصر والكلام والارادة كما انها

لا توجد مع الحياة لا توجد بدون الذات ملا الناس

قوله كالجزء بدون الكل فيه لف ونشر غير مرتب لان

الجزء من حيث انه جزء من هذا الكل لا يوجد بدون

الكل وان جاز وجود الكل بالنظر الى ذاته ملا

يعني ان ذات الله تعالى موجود قديم وصفاته قديمة

موجودة لا يتصور وجود ذاته دون صفاته ولا وجود

صفاته دون ذاته ولا نعني بالمغايرة التي بيناها هنا

الا هذا رمضان

يعني لا يتصور وجود ذاته دون صفاته ولا وجود صفاته

دون ذاته ولا يلزم من نفي الغيرية بهذا المعنى اي الغير المفيد

مع نفي العينية جمع النقيضين ولا رفعهما فلا ورود للسؤال

ملا

قوله بخلاف ؟ كانه قيل فليكن الصفات المحدثة مثل

اي يمكن الانفكاك بينهما ملا

اي بمكان الانفكاك او بزمان او بوجود وعدم اذهما اثنان وليس الآخر ملا

الذات بدون الصفة ملا

قوله بدونه اي الشيء فلا يكون غيره كالجزء مع الكل فان مفهوم الجزء ليس مفهوم الكل بعينه حتى يكون عينه ولا يجوز الانفكاك بينهما حتى يكون غيره اي ملا

اي تفسير الغيرية ملا

الصفات فاجاب بقوله بخلاف ملا

قوله وفيه نظر من جانب الاسلام ارد الجمع بين الانفكاك من الجانبين لان الانفكاك من جانب واحد كما في الجوهر والعرض ملا

قال قوه كمال وهذا نظر فاسد لان الانفكاك من الجانبين لا يجتمع مع الانفكاك من جانب واحد ولا يجوز ان يكون الانفكاك من جانب واحد في الجوهر والعرض وفي العلم والصانع وفي الذات والصفة مع

٥٣ متكلم ثم صفات الذات ليست بغير اوبعين الذات والغرض الاصلي من ذلك بيان حكم صفات الذات وهو انها ليست بعين الذات ولا بغير الذات فان قيل الشيء اما ان يكون غيرا واما ان يكون عينا فلا يعقل قولهم ليست بغير الذات ولا بعين الذات اجيب بان نفي العينية ظاهر اذ المعلوم ان حقيقة الذات غير حقيقة الصفات والا لزم اتحاد الصفات والموصوف وهو لا يعقل واما نفي الغيرية فالمراد به نفي الغير المصطلح عليه وهو الغير المنفك لا مطلق الغير فالمعنى انها ليست بعين الذات ولا بغير الذات غيرا منفكا فلا ينافي ان حقيقتها غير حقيقة الذات لكنها ليست منفكة عن الذات ؟ وخرج باضافة صفات للذات الصفات السلبية فانها غير بمعنى انها ليست قائمة به لانها امور عدمية وصفات الافعال كالاحياء والاماتة فانها غير ايضا بمعنى انها منفكة لانها هي تعلقات القدرة التنجيزية الحادثة والصفة النفسية وهي الوجود فانها عين الموجود على كلام الاشعري وقد تقدم ان التحقيق تاويله على معنى انه ليس زائدا على الذات بحيث يرى فلا ينافي انه امر اعتباري وغير الموجود على كلام غير الاشعري قوله اوبعين الذات اي وليست الصفات عين الذات فاو بمعنى الواو والان القاعدة انها تكون بمعنى الواو بعد النفي واعلم ان وجوب صفات المعاني ذاتي لها مثل وجوب الذات كما هو الحق الذي عليه السنوسي ومن تبعه وليست ممكنة لذاتها واجبة لغيرها بسبب اقتضاء الذات لها كما قاله العضد وهذا نزغة من نزغات العضد وسرت له هذه النزغة من كلام الفلاسفة فانهم يقولون ان العالم ممكن لذاته قديم لغيره بسبب كونه معلولا لعلة قديمة وهي ذاته تعالى وما كان معلولا لعلة قديمة فهو قديم وهذا كلام باطل وكلام السعد في موضع يوافق كلام العضد وفي موضع آخر يوافق كلام السنوسي وهو الذي تلقى الله عليه تحفة المريد وما يفهم من شرحه للعقائد انها واجبة لذات الواجب تعالى ممكنة في انفسها فراجع اه المرحوم رحمهما الله

١٢ قوله انتقض بالعالم مع الصانع فلا يكون التعريف جامعا قال الفاضل احمد اذ يجوز ان ينفك الصانع في الوجود عن العالم من غير عكس قيل اذا انفك الصانع في الوجود عن العالم لزم انفكاك العالم في الوجود عن الصانع والا يتصور انفكاك احد الجانبين عن الآخر بدون انفكاك الآخر عنه واجيب بان الانفكاك اذا نسب الى احد الجانبين لابد ان يكون منشاء الانفكاك انصاف الجانب الآخر بنقيض ما اتصف به الجانب الموافق كما ان عروض العدم للعالم منشاء انفكاك الصانع عنه في الوجود ولما استحال العدم على الصانع لم يتصور انفكاك العالم عن الصانع في الوجود وكذا الحال في الجزء والكل ورد على الفاضل الخيالي بتعميم الانفكاك

١٣ قوله انتقض بالعالم ؟ ان اكتفوا بصحة الانفكاك من جانب واحد كما هو الظاهر من كلامهم لانهم اعتبروا عدم الانفكاك من الجانبين وعدم الصفات الحادثة غير الذات قدقع

١٤ قوله مع عدم الصانع بناء صريح في انه حمل الانفكاك ههنا على مدفي الوجود فقط لا ما يعمه وفي الحبر فلا يرد انه يجوز ان ينفك الصانع في الوجود والعالم في الحيز فتدبر اه

١٥ قوله لاستحالة عدمه ويتصور قطعا عدم العالم مع وجود الصانع لان العالم ممكن فهو جائز العدم ابن عرس

١١ قوله وفيه نظر ؟ والحاصل ان الاشكال قوي جدا حتى قال صاحب المواقف واعلم ان قولهم لا هو ولا غيره مما استبعده الجمهور جدا وصرح به المحققون مثل ابن الكشف قرمي

العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة
بينهما اتفاقا وان التفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين
الجزء والكل وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء
بدون الكل والذات بدون الصفة وما ذكروه من استحالة بقاء
الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد لا يقال المراد امكان تصور
وجود كل منها مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان محالا والعالم
قد يتصور موجودا ثم تطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف
الجزء مع الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد
يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد
لما كان واحدا من العشرة والحاصل ان وصف الاضافة معتبر
وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر لانا نقول قد صرحوا بالعدم
المغايرة بين الصفات بناء على انها لا يتصور عدمها لكنها
ازلية مع القطع بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم تطلب
اثبات البعض الآخر فعلم انهم لم يريدوا بهذا المعنى مع انه لا يستقيم
في العرض مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة

قال الجلال الدواني وهو عرف
عدم احد المتغايرين الكل والجزء والصفة والموصوف لعدم الجزء والموصوف بستلزم عدم الكل والصفة
ولكن يلزم ان يكون الصانع والملزوم خارجا عن التعريف بل
جميع اللوازم والملزومات التي مع زيادة الافضل
لان عدم الصانع والعالم
العالم والملزومات
ذلك النظر لانا نختار الاول ولا يقال في الجواب عن
بالعالم مع الصانع لان المراد بصحة الانفكاك
من الجانبين امكان تصوره وهو
او نختار الثاني ونقول وصف
الاضافة معتبرة
كما فهم

من تقييدهم الواحد بكونه من العشرة فيخرج عنه العالم
مع الصانع اي ويدخل في تعريف الغير الصفة مع الذات
والجزء مع الكل فيصح التعريف جمعا ومنعا ويقال انه
ان اعتبر وصف الاضافة بين الصانع والمصنوع بالخلق ينتقض جمعا وبرب القدرة

قوله وكذا بين الذات والصفة فيه ليس كلاما في مطلق
الذات والصفة بل كلامنا في ذات الله تعالى وصفاته
والعدم عليها محال قال بعض الفضلاء فيه بحث لانه
لا يخلو اما ان يكون المراد ذات الواجب وصفته فلا
نسلم وجود الذات بدون الصفة لان الصفة لازمة
له ووجود الملزوم بدون اللازم محال او يكون المراد
الذات والصفة المحدثة ولا نسلم انهما ليسا غيرين
ويمكن ان يجاب عنه بان المراد ذات الواجب وصفته
فيمكن وجود الذات من حيث هي بدون الصفة وان
لم يوجد الذات من حيث انها ملزومة لها انتهى اقول
في الجواب نظر لان الوجود المذكور فيه ذهني والمتكلمون
لم يثبتوه على ان البحث مختص بالوجود الخارجي والفاضل
المحشي الخيالي رده ايضا بقوله فلا يكفي مجرد الامكان الذاتي
انتهى الذي ادعيتموه لان الممكن بالذات قد يكون وقوعه
مستلزما للمحال كعدم المعلول عند وجود علته التامة
ووجودها عند عدمها فانهما وان كانا ممكنين في نفس الامر
لكن وقوعهما على الوجه المذكور محال وهو تخلف العلة
التامة عن المعلول وانفكاكه عنها كما لا يخفى ملا انس

قوله والذات بدون الصفة وان لم توجد الصفة بدون
وفيه بحث لانه لا يخلو اما ان يكون المراد ذات الواجب
وصفته فلا نسلم وجود الذات بدون الصفة لان
الصفة لازمة له ووجود الملزوم بدون اللازم محال

متممة ٢٥ من العشرة لان الواحد متقدم على العشرة والمتقدم بالذات لابد ان يوجد قبل المتقدم عليه بالزمان قال شيخ الاسلام اى للامر آنفا من ان الجزء يوجد بدون الكل ولما يأتي من انه لو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين

ملا الياس

٧ قوله لا يقال ؟ جواب من طرف اهل السنة عن هذا النظر باختيار الشق الاول من الترديد وهو صحة الانفكاك من الجانبين بمعنى امكان

٧ يعني اعتراضنا ان المراد بصحة الانفكاك من الجانبين بمعنى امكان تصور كل منهما مع عدم الآخر وحاصله انه يمكن ان يعقل كل منهما في الخارج اى التصديق به مع الجهل بوجود الآخر وان كان وجوده بدونه محالا في نفسه ؟ ملا

ملا الياس

٨ قوله ولو بالفرض آى ولو كان بالفرض قال شيخ الاسلام آى ولو كان عدم الآخر بالفرض وان كان المفروض محالا وقيل وان كان العدم محالا وفرضه فرض المحال لا فرض محال وهو ليس بمحال

ملا الياس

٩ قوله قد يتصور موجودا آى بدون تصور الصانع تعالى وتقدس موجودا لانه لا يمكن تصور مفهوم بدون الصانع وقد يتصور موجودا مع الجهل بدون الصانع ؟ تم

١٠ قوله بخلاف ؟ جواب عن سؤال مقدر تقديره ان يقال كما يجوز تصور وجود العالم بدون الصانع يجوز ان يتصور وجود الجزء بدون الكل فاجاب بقوله بخلاف ؟ ملا الياس

١١ قوله او لو وجدا كان واحدا فعلى هذا يكون التعريف جامعا لصدقه على صانع العالم ومانعا لعدم صدقه على الكل مع الجزء ؟ ملا

١٢ قوله والحاصل ؟ يعني ان الواحد واحد من العشرة من حيث انه واحد من العشرة لا يوجد بدون العشرة واضافة الصفة الى الموصوف كذلك والقائل ان يقول اذا اعتبرت الاضافة بين العالم والصانع باعتبار الخلق يلزم ان لا يكون العالم غير الصانع

ملا الياس

١٣ اى في الواسطة عن العينية والغيرية ولا يخفى ان اعتبار وصف الاضافة توجب آخر غير اعتبار امكان فرض الواحد فلا حاجة الى الخلط بل لا وجه له فافهم مهر آبادى

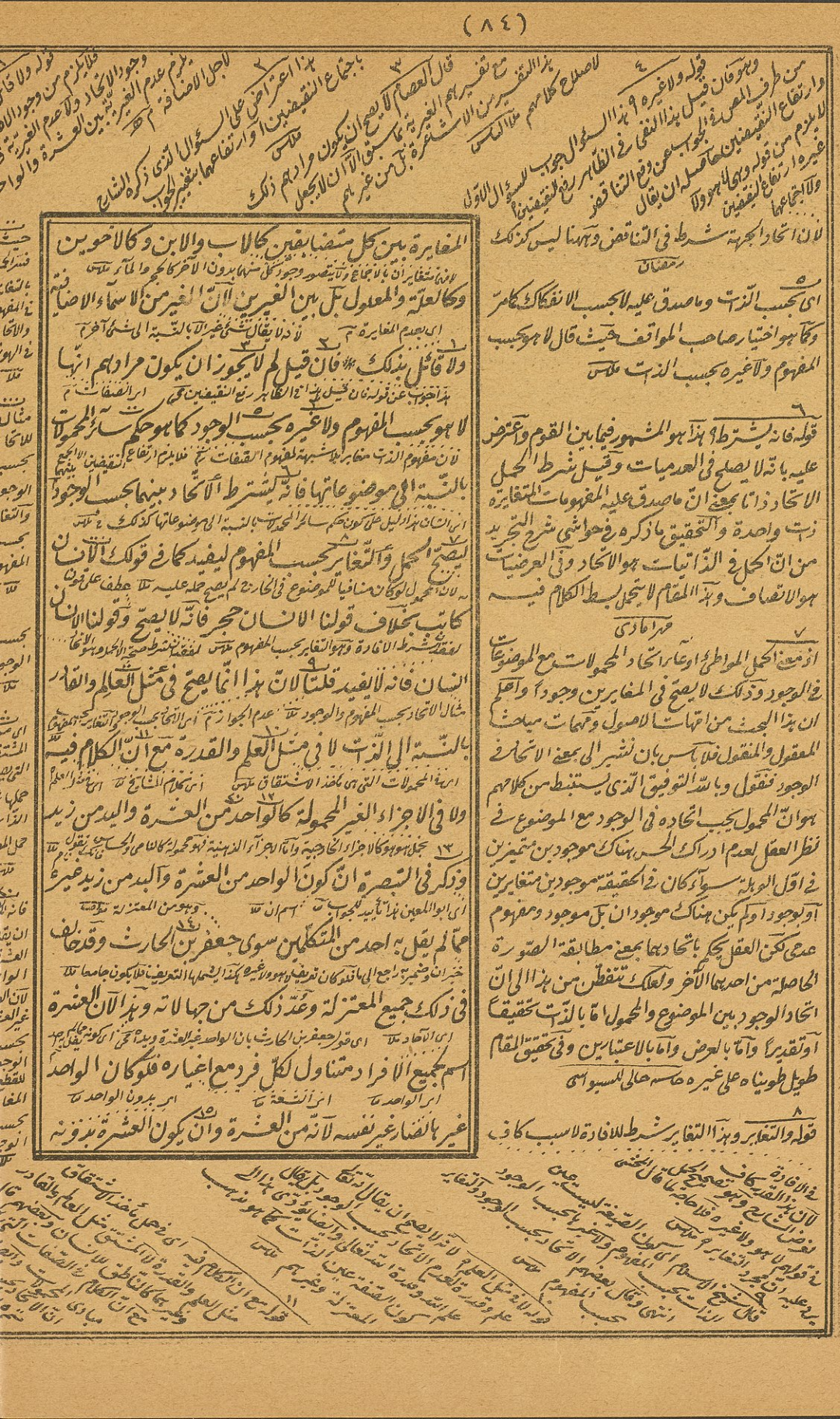
١٤ قوله ظاهر لامتناع الانفكاك باعتبار وصف الاضافة قيل هذا كلام المجيب ليس مرضيا عند الشارح بدليل قوله ولو اعتبرت

ملا الياس

١٥ قوله بعدم المغايرة يعني لو اريد بالمغايرة ما ذكر لكانت الصفات بعضها مع بعض مغايرة وقد صرحوا بعدمها فريمن

١٦ قوله لا يستقيم ؟ العرض مع المحل لان تصور وجود العرض بدون المحل محال فلا يكون ممكنا وان امكن وجوده بدون العرض فلا يكون التعريف جامعا ملا الياس رحمه الله

المغايرة بين كل متضايفين كالاب والابن وكالاخوين
انها متغايران بالاتفاق وان يتصور وجود كل منهما بدون الآخر كالجنس والنوع
وكالعلة والمعلول بل بين الغيرين ان الغير من الاسماء الاضافية
اى يعم المغايرة
لانه لا يقال شئ شئ غير الا بالنسبة الى شئ آخر
ولا قائل بذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم انها
هذا جواب عن قوله ان قيل الخ الظاهر رفع التقيضين عنهما
لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات
اى الصفات
لان مفهوم الذات مغاير لا شبهة لمفهوم الصفات مع ان التقيضين لا يجتمعان
بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود
اى ان ان هذا الليل على كون حكم سائر الحدود بالنسبة الى موضوعاتها كذلك
ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد كما في قولك الانسان
لانه لا يحمل الوجود لو كان منافيا للموضوع في الخارج لم يصح حمله عليه عطف على قوله
كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان
لعدم شرط الافادة وهو التغاير بحسب المفهوم
انسان فانه لا يفيد قلنا لان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر
اى الاتحاد بحسب الوجود مع التغاير بحسب المفهوم
مثال الاتحاد بحسب المفهوم والوجود
بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه
اى بحسب الوجود
اى بحسب المفهوم
اى بحسب الوجود
اى بحسب المفهوم
اى المحمولات التي هي بحسب الاشتقاق
اى بحسب المفهوم
ولا في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد
اى بحسب الوجود
اى بحسب المفهوم
وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره
اى بحسب المفهوم
اى ابو المعين هذا تأييد للجواب
وهو من المغايرة
مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن الحارث وقد خالف
خبر ان وضمير به راجع الى ما فان كان تذييلا وهو الظاهر كان الضمير للتعريف فلا يكون جامعا
في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة
اى الاتحاد
اى قول جعفر بن الحارث بان الواحد غير العشرة وهذا مجمع اذ لا يقول عاقل بخلافه
اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد مع اغياره فلو كان الواحد
اى الواحد
اى العشرة
غير العشر لكان غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه
اى بدون الواحد



٢٥ قوله بحسب الوجود والتغاير بحسب المفهوم جار في صفة لانه كانت او مفارقة ومع ان الشيخ قائل بالمغايرة في القسم المفارقة ملا انس

١٢ قوله كالواحد فان الواحد من العشرة لا عينها ولا غيرها وكذا اليد ليست عين زيد ولا غيره مع انه لا يصدق عليها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود رم

١٣ قوله وذكر اقال شيخ الاسلام اشارة الى الاعتراض على قوله ولا في الاجزاء الغير المحمولة بان ما في التبصرة ينافيه والى الجواب بقوله بعد ولا يخفى ما فيه ملا انس

١٤ قوله الحارث قال شيخ الاسلام كذا في الشيخ بال والف بعد الحاء وثاء مثلثة وصوابه في شرح المقاصد انه جعفر بن الحرب بدون ما ذكر بالموحدة كان من كبار معتزلة بغداد انتهى قال الكمال هكذا اضبطه شيخنا في لسان الميزان وعني بشيخه ابن حجر رحمه الله ملا انس

١٥ قوله وان يكون اي معطوف على ما قبله بحسب المعنى اي يلزم ان يكون الواحد غير نفسه وان تكون العشرة بدونه قال شيخ الاسلام وان توجد العشرة بدون الوحدات انتهى ملا انس

٥٥ صب الاوراق بجد الصلاة في الصحيفة ٨٩

قوله ثم اي وهي صفة ازلية متعلقة بجميع الواجبات والمستحيلات

لا تعلق العلم وليس له تعلق صلوحي ولا تنجيزي حادث والا لزم الجهل لان الصالح لان يعلم ليس بعالم والتنجيزي الحادث يستلزم سبق الجهل هذا ما عليه السنوسي ومن تبعه وهو الصحيح وجعل بعضهم له ثلاث تعلقات تنجيزي قديم بالنسبة لذاته تعالى وصفاته وصلوحي قديم بالنسبة لغيره تعالى قبل وجوده فان العلم صالح لان يتعلق بوجوده ولم يتعلق بوجوده بالفعل لان علم وجود الشيء قبل وجوده جهل تعلم علمه بان سيكون تنجيزي قديم واما قول الاولين لو كان له تعلق صلوحي لزم الجهل لان الصالح لان يعلم ليس بعالم فجوابه ان ثبوت الوجود لزيد بالفعل لا يصلح ان يكون معلوما قبل وجوده بالفعل وعدم تعلق العلم بالشيء لا يصلح ان يكون معلوما لا بعد جهلا كما ان عدم تعلق القدرة بالمستحيل لا بعد عجزا وتعلق تنجيزي حادث بالنسبة لغيره تعالى بعد وجوده بالفعل لكن الحق انه ليس له الا تعلق تنجيزي قديم فيعلم المولى الاشياء ازلا اجمالا وتفصيلا ويعلم الكليات والجزئيات وكفرت الفلاسفة حيث انكروا علمه تعالى بالجزئيات كما كفرت بانكار حدوث العالم وحشر الاجساد فقد كفرت بثلثة كما قال بعضهم بثلثة كفر الفلاسفة العدا * اذ انكروا وهي حقا مثبتة * علم بجزئي حدوث عوالم * حشر الاجساد وكانت مبتة ويعلم سبحانه وتعالى ما لا نهاية له كما لا نهاية وانفاس اهل الجنة فيعلمها تفصيلا ويعلم انه لا نهاية لها وتوقف الشارح وغيره وهي قوله صفة ازلية قائمة بذاته تعالى تنكشف بها المعلومات عند تعلقها بها لان هذا التعريف معترض من وجوه منها ان قوله تنكشف يقتضي سبق الجهل لان الانكشاف ظهور الشيء بعد الخفاء ومنها ان المعلومات جمع معلوم وهو مشتق من العلم والمشتق متوقف على المشتق منه كما ان العلم متوقف على معرفة المعلوم لانه اخذ في تعريفه فكل منهما متوقف على الآخر فجار الدور ومنها ان قوله المعلومات يقتضي انها منكشفة قبل الانكشاف فيلزم تحصيل الحاصل وجيب عن الاول بان المراد بالانكشاف هنا ظهور الشيء من غير سبق خفاء وعن الثاني بان المشتق منه هو العلم الذي هو المصدر والمعرف العلم بمعنى الصفة وبان الجهة منفكة لان توقف العلم الى المعلوم من حيث المعرفة وتوقف المعلوم على العلم من الاشتقاق وعن الثالث بان المراد بالمعلومات ما من شانها ان تعلم وكان الاولى حذف قوله عند تعلقها بها لانه يقتضي ان العلم تارة يتعلق بالمعلومات وتارة لا يتعلق بها وليس كذلك لان علم الله تعالى متعلق بالمعلومات ازلا وابدا والدليل على وجوب العلم له تعالى ان تقول الله فاعل فعلا متقنا محكما بالقصد والاختيار وكل من كان كذلك يجب له العلم فالله يجب له العلم فان قيل ان هذا الدليل انما يفيد علمه بالجائزات فقط فالدليل على علمه بالواجبات والمستحيلات اجيب بان دليل ذلك عدم افتقاره للمخصص لانه لو لم يعلم بالواجبات والمستحيلات لكان محتاجا لمن يكمله فيلزم ان يكون حادثا فيفتقر للمخصص وقد تقدم دليل عدم افتقاره للمخصص

تحفة المريد للباجوري

٥٥ واعلم انه كما لا يقال علمه مكتسب لا يقال علمه ضروري ولا نظري ولا بديهي اما الضروري فهو ان كان يطلق على ما لا يتوقف على نظر واستدلال

وهو صحيح في حقه تعالى لكن يطلق ايضا على مقارنة الضرورة فيمتنع ان يقال علمه ضروري خوفا من توهم هذا المعنى واما النظري فهو ما توقف على النظر والاستدلال فهو مرادف للكسبي على تعريفه الاول فيمتنع ان يقال علمه نظري لاستلزامه الحدوث كما مر في الكسبي واما البديهي فهو وان كان يطلق على ما لا يتوقف على نظر واستدلال فيكون مرادفا للضروري على احد معنييه لكن يطلق ايضا على العلم الحاصل للنفس بغتة يقال بدهه النفس الامر اذا اتاها بغتة فيمتنع ان يقال علمه بديهي لايهامه هذا المعنى تحفه المريد

٥٥ وهي متعلقة بتلك الصحيفة ايضا

فقدرة بممكن تعلقت * بلا تناهي ما به تعلقت * ووحدة اوجب لها ومثل ذي * ارادة والعلم لكن عم ذي واعلم ان صفات المعاني من حيث التعلق وعدمه ومن حيث عموم التعلق للواجبات والجائزات والمستحيلات وخصوصه بالممكنات او بالموجودات اقسام اربعة الاول ما يتعلق بالممكنات وهو القدرة والارادة لكن تعلق الاولى تعلق ايجاد واعدام وتعلق الثانية تعلق تخصيص والثاني ما يتعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات وهو العلم والكلام لكن تعلق الاول تعلق انكشاف وتعلق الثاني تعلق دلالة والثالث ما يتعلق بالموجودات وهو السمع والبصر والادراك ان قيل به والرابع ما لا يتعلق بشئ وهو الحياة وقد ذكرها المصنف على هذا الترتيب كما سترى ومعرفة التعلقات غير واجبة على المكلف لانها من غوامض علم الكلام كما نقله البرادعي عن سيدي محمد الصغير وذكره الشيخ السنوسي قوله بممكن تعلقت اي والمراد بالممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه لذاته وكل وجب وجوده او عدمه لغيره فالذي تعلق علم الله تعالى بوجوده من الممكنات فهو وان كان ممكنا في ذاته لكن وجب وجوده لغيره كايمان من علم الله ايمانه والذي تعلق علم الله تعالى بعدم وجوده فهو وان كان ممكنا في ذاته لكن وجب عدم وجوده لغيره كايمان من علم الله عدم ايمانه كابي جهل لكن تعلق القدرة بالذي تعلق علم الله بعدم وجوده تعلق صلوحي لا تنجيزي والا لانقلب العلم جهلا وهو محال وبذلك يجمع بين القولين فالقول بانه من متعلقات القدرة محمول على انه من متعلقاتها باعتبار التعلق الصلوحي والقول بانه ليس من متعلقات القدرة محمول على انه ليس من متعلقاتها باعتبار التعلق التنجيزي وعلم من ذلك ان للقدرة تعلقين تعلقا صلوحيا قديما وهو صلاحيتها في الازل للايجاد والاعدام فيما لا يزال وتنجيز باحداثها وهو الايجاد والاعدام بها بالفعل وهذا على سبيل الاجمال واما على سبيل التفصيل فلها تعلقات سبعة وقد تقدم بيانها وخرج بالممكن الواجب والمستحيل فلا تتعلق القدرة بهما لانها ان تعلقت بوجود الواجب لزم تحصيل الحاصل وان تعلقت بعدمه لزم انقلاب حقيقة الواجب فان حقيقته ما لا يقبل العدم وان تعلقت بالمستحيل فعلى العكس من ذلك

قوله بلا تناهي ما به تعلقت اي الممكن الذي تعلقت به القدرة ملبس بعدم التناهي فمتعلقات القدرة لا تنتهي الى حد ونهاية اذ منها نعيم الجنان وهو متجدد شيئا فشيئا وهكذا واما ما وجد في الخارج من الممكن فهو متناه لان كل ما حصره الوجود من الممكن فهو متناه لاستحالة حوادث لا نهاية لها ويدل على عدم تناهي متعلقات القدرة قوله تعالى والله على كل شئ قدير وقوله تعالى خلق كل شئ فقدره تقديرا اي كل شئ ممكن في الآيتين قوله ومثل ذي ارادة اي ومثل القدرة ارادة فاسم الاشارة عائد للقدرة فالمعنى ان ارادة الله تعالى مثل قدرته في الامور الثلثة المتقدمة التي هي تعلقها بكل ممكن وعدم تناهي متعلقاتها وايجاب الوحدة لها بلا تفاوت بينها فالمثلية انما هي في هذه الثلثة وان اختلفت جهة التعلق فيها فان القدرة انما تتعلق بالممكنات تعلق الايجاد والاعدام والارادة انما تتعلق بها تعلق تخصيص فتخصص كل ممكن ببعض ما يجوز عليه من الممكنات المتقابلات كالوجود والعدم وكونه بهذه الصفة او بصفة اخرى وهكذا ويدل على عموم تعلق الارادة الادلة العقلية كان يقال لو تعلقت بالبعض دون البعض لزم عليه الترجيح بلا مرجح واللازم باطل والادلة السمعية كقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون والمراد من ذلك والله اعلم انه متى تعلقت ارادته وقدرته بشئ برز حالا فهو كناية عن سرعة وجود مراده تعالى وعدم تخلفه وليس المراد من ذلك ما هو ظاهره من انه تعالى اذا اراد شيئا يصدر منه امر للكائنات بلفظ كن واعلم ان للارادة تعلقين تعلقا صلوحيا قديما وهو صلاحيتها في الازل لتخصيص الممكن بالوجود او بالعدم وبالغنى او بالفقر وهكذا وتعلقا تنجيزيا قديما وهو تخصيص اسبهما ازلا الممكن ببعض ما يجوز عليه من الممكنات السابقة وزاد بعضهم تعلقا ثالثا وهو تعلقها بالممكن حين وجوده بالفعل فيكون تعلقا تنجيزيا حادثا والحق ان هذا ليس بتعلق وانما هو اظهار للتعلق كما تقدم قوله والعلم معطوف على قوله ارادة فهو مثل القدرة ايضا في الامور الثلثة السابقة وهي تعلقه بالممكنات وعدم تناهي متعلقاته والواجب الوحدة له باجماع من يعتد باجماعه فانه لم يذهب احد الى تعدد علمه تعالى بعدد المعلومات الا ابو سهل الصعلوكي فقال بعلوم قديمة لا نهاية لها والا يرد عليه استحالة دخول ما لا نهاية له في الوجود لان الدليل انما قام على هذه الاستحالة في الحادث دون القديم واعلم ان تعلقات القدرة والارادة مترتبة عند اهل الحق باعتبار التعقل فقط لان التعلقات القديمة وفي الحقيقة ايضا في الحادث منها مع القديم فبين تعلق القدرة الصلوحي القديم وتعلق الارادة

الارادة الصلوحي القديم والتنجيزي القديم وتعلق العلم وهو تنجيزي قديم ترتيب في التعقل فتتعقل اولا تعلق العلم ثم تعلق الارادة ثم تعلق القدرة فتعلق القدرة تابع لتعلق القدرة وتعلق الارادة تابع لتعلق العلم وليس بين هذه التعلقات ترتيب في الخارج لانها قديمة والقديم لا ترتيب فيه خارجا والا لزم ان للتأخر حادث وبين تعلق القدرة التنجيزية الحادث وتعلق الارادة التنجيزي القديم والصلوحي القديم وتعلق العلم وهو تنجيزي قديم كما مر ترتيب في الخارج وفي التعقل لان تعلق القدرة التنجيزي الحادث متأخر عن هذه التعلقات القديمة ضرورة تأخر الحادث عن القديم واما تعلق القدرة التنجيزي الحادث وتعلق الارادة التنجيزي الحادث على القول به بينهما ترتيب في الخارج وفي التعقل فيكون تعلق القدرة التنجيزي الحادث متأخرا عن تعلق الارادة التنجيزي الحادث على القول به وقيل بينهما ترتيب في التعقل فقط لانه لا يتأخر مراد الله عن ارادته اه ملخصا من حاشية العلامة الشنواني مع شرح الشيخ عبد السلام فارجع اليه ولهم بحسن الختام تحفة المريد للعلامة الباجوري اختصارا

٥٥ هذه التحشية متعلقة بالتعجيزة المذكورة ايضا *

وقدرة ارادة وخايرت * امرا وعلما والرضا كما ثبت

اي واجب له قدرة وهي لغة القوة والاستطاعة كما قاله المؤلف في كبيره وعرفا صفة ازلية قائمة بذاته تعالى يتأتى بها ايجاد كل ممكن واعدامه على وفق الارادة وهذا رسم لاحد حقيقي وهكذا سائر التعريفات المذكورات للصفات لانه لا يعلم كنه ذاته وصفاته اي حقيقة ذلك الا هو وفي قولنا يتأتى بها ايجاد كل ممكن واعدامه اشارة الى تعلقها الصلوحي القديم في الازل للايجاد والاعدام فيما لا يزال وتتعلق بعد هنا فيما لا يزال قبل وجودنا وباستمراره الوجود بعد العدم وباستمرار العدم بعد الوجود تعلق قبضة في هذه الثلثة بمعنى ان الممكن في قبضة القدرة فان شاء الله ابقاه على عدمه او على وجوده وان شاء اوجده او اعدمه وتتعلق بايجادنا بالفعل بعد العدم السابق وباعدامنا بالفعل بعد الوجود وبايجادنا بالفعل حين البعث تعلقا تنجيزيا حادثا في هذه الثلاثة فاقسام تعلقات القدرة سبعة تفصيلا صلوحي قديم وتعلقات القبضة ثلثة والتعلقات التنجيزية ثلاثة فالجملة ما ذكر كما اوضحه شيخنا في رسالته واما العدم الازلي فلا تتعلق به القدرة لانه واجب تحفة المريد ملخصا

٥٦ هذه متعلقة بالتعجيزة المذكورة

وقد عرف الشيخ السنوسي الحياة بتعريف ليشمل الحياة القديمة والحادثة حيث قال هي صفة تصحح لمن قامت به الادراك اي تصحح لمن قامت به ان يتصف بصفات الادراك ولا يضره الجمع بين حقيقتين مختلفتين بالقدم والحدوث لانه رسم لا حد وعرف بعضهم كلا منها بتعريف يخصه فعرف الحياة القديمة بقوله صفة ازلية تقتضي صحة العلم اي تقتضي صحة الاتصاف به وكما تقتضي صحة الاتصاف بالعلم تقتضي صحة الاتصاف بغيره من الصفات الواجبة وانما اقتصر على العلم لانه شرط في غيره وشرط الشرط شرط واتى بلفظ صحة لان الحياة لا تستلزم العلم بالفعل لكن العلم واجب في حقه تعالى للدليل السابق وانما ذكر في حقنا فقد ينتفي العلم مع وجود الحياة كما في صحة المجنون فانه حي مع انتفاء العلم عنه وعرف الحياة بقوله هي كيفية يلزمها قبول الحس والحركة الارادية اي عرض يلزمها قبول الجزء وقبول الحركة الارادية بخلاف الحركة الاضطرارية كحركة الحجر بحركة محركه وحياة الله لذاته ليست بروح وحياتنا ليست لذاتنا بل بسبب روح ودليل وجوب الحياة له تعالى ان تقول الله متصف بالقدرة والارادة والعلم وكل من كان كذلك تجب له الحياة فالله تجب له الحياة تحفة المريد

٥٧ هي متعلقة بتلك التعجيزة تجب الصلاة فيها *

واعلم ان للسمع والبصر والادراك على القول به والقول بانه يتعلق بكل موجود ثلث تعلقات تعلقا تنجيزيا قديما وهو التعلق بذات الله تعالى وصفاته وصلوحيا قديما وهو التعلق بنا قبل وجودنا وتنجيزيا حادثا وهو التعلق بنا بعد وجودنا ووجوب التعلق لهذه الصفات مستفاد من صيغة الامر في قوله انظر كما استفيد عدم تناهي متعلقاتها من ادراة العموم الداخلة على موجود وسكت المص عن وحدة هذه الصفات للعلم بها من وجوبها النظائر بها كالقدرة والارادة آنفا لفرق ولا ابطاء في كلام المص تحفة المريد على جوهرة التوحيد

٧٥ وهو صفة ازلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالموجودات الاصوات وغيرها كالذوات كما سيأتي في قوله وكل موجود انظ للتسمع به وهذه طريقة السنوسي ومن تبعه وقال السعد تتعلق بالمسموعات فيحتمل ان مراده بالمسموعات في حقنا وهي الاصوات فيكون مخالفا لطريقة السنوسي ومن تبعه ويحتمل ان مراده المسموعات في حقه تعالى وهي الموجودات الاصوات وغيرها فيكون موافقا لطريقة السنوسي واما السمع الحادث فهو قوة مودعة في العصب المفروش في معقر الصماخ تدرك بها الاصوات على وجه العادة وقد يدرك بها غير الاصوات فقد سمع سيدنا موسى كلام الله القديم وهو ليس بحرف ولا بصوت تحفه المريد

٨٥ وهو صفة ازلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالموجودات الذوات وغيرها كما يعلم من قوله فيما يأتي كذا البصر كما هو طريقة السنوسي ومن تبعه وقال السعد تتعلق بالمبصرات فيحتمل ان مراده المبصرات في حقنا وهي الذوات والالوان فيكون مخالفا لطريقة السنوسي ومن تبعه ويحتمل ان مراده المبصرات في حقه تعالى وهي الموجودات الذوات وغيرها فيكون موافقا لطريقة السنوسي واما البصر الحادث فهو قوة مخلوقة في العصبتين المجوفتين المتلاقيتين تلاقيا صليبيا هكذا + او المتلاقيين تلاقي دالين ظهر احدهما في ظهر الاخرى هكذا × تدرك بها الاضواء اه تحفه المريد

٩٥ قوله والارادة وهي لغة مطلق القصد وعرفا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه وهو الممكنات المتقابلات الستة المنظومة في قول بعضهم الممكنات المقابلات * وجودنا والعدم الصفات * ازمنة امكنة جهات كذا المقادير روى النفاة ومعنى كونها متقابلات انها متنافيات فالوجود يقابل العدم وبالعكس فهما قسم اول وبعض الصفات يقابل بعضا فكونه ابيض مثلا يقابل كونه اسود وهذا قسم ثان وبعض الازمنة يقابل بعضا فكونه في زمن الطوفان مثلا يقابل كونه في زمن سيدنا محمد عم وهذا قسم ثالث وبعض الامكنة يقابل بعضا فكونه في مكان كذا اكمصر يقابل كونه في مكان غيره كبولاق وهذا قسم رابع وبعض الجهات يقابل بعضا فكونه في جهة المشرق يقابل كونه في جهة المغرب وهذا قسم خامس وبعض المقادير يقابل بعضا فكونه طويلا مثلا يقابل كونه قصيرا وهذا قسم سادس وفي قولنا قديمة رد على الكرامية حيث قالوا بانها صفة حادثة قائمة بالذات وفي قولنا زائدة على الذات رد على ضرار من المعتزلة حيث قال انها نفس الذات وفي قولنا قائمة به رد على الجبائي من المعتزلة حيث قال انها صفة قائمة لا بمحل وفيه رد على النجار حيث قال انها صفة سلبية وفسرها بعدم كون الفاعل ساهيا او مكرها والصفة السلبية لا قيام لها لكونها امرا عدميا وقد مر الكلام في بيان معنى التعلق التنجيزي والصلوحي للارادة في شرح قول الجوهرة فقدرة بممكن تعلقا في صحيفة فراجعه وكيفية الصحيفة التي ذكر فيها قوله اعلم ان للارادة تعلقين اه تحفه المريد

١٠ قوله توجب اه قال شيخ الاسلام اي من الفعل والترك بمعنى انها صفة واحدة تتعلق بالفعل تارة وبالترك اخرى لا يقال ان نسبة الارادة الى التعلقين اي التعلق بالفعل والتعلق بالترك او التعلق بالفعل في هذا الوقت والتعلق به في غيره احتيج الى مخصص آخر غيرها لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح فيتسلسل الارادات والا فان كان تعلقها باحدى الجهتين لذاتها دون الآخر لزم وجوب ذلك الذي تعلقت به وسلب الاختيار لانا نقول لا نسلم ذلك بل الارادة صفة تتعلقها باحد هما او وقوعه في وقت معين لذاتها المخصوصة فلا يحتاج الى ارادة اخرى ووجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه لانه فرعه انتهى مع زيادة ورد شرح المقاصد ان تعلق القدرة والارادة اما قديم فيلزم قدم العالم واما حادث فتسلسل الحوادث ورد بالمنع لجواز ان تتعلقا في الازل بايجاده فيما لا يزال او يكون حدوث تعلقهما في الازل بايجاده فيما لا يزال او يكون حدوثه تعلقها لذاتها انتهى وقال ابن قاسم وقوله لجواز راجع لمنع الشق الاول وقوله او يكون راجع لمنع الشق الثاني حاشيه ملا الاس

١١ قوله لكل اي لكل واحد من المقدورين وكل واحد من الازمان الماضي والحال والاستقبال يعني ليست الارادة نفس القدرة لان نسبة القدرة الى الضدين صحيح التسوية بل فيه تنبيه الى مغايرة القدرة والارادة فان نسبة القدرة الى طرفي المقدور على السوا بخلاف الارادة ملا اس

١٢ قوله وكون تعلق اه اي وليست الارادة نفس العلم كما قال الحكماء لان العلم تابع اه يعني لا دخل للعلم في تخصيص المقدور بوقت دون وقت بل تابع للوقوع قال شيخ الاسلام بالجر عطف على استوا والمراد انا نأخذ العلم من طرف المقدور فان كان قد وقع قلنا تعلق العلم بانه واقع وان كان لم يقع ولا بد من وقوعه قلنا تعلق العلم بانه سيوجد وان كان قد وجد وعدم قلنا تعلق العلم بوجوده وعدمه بعد وقوعهما كما تعلق بهما قبل وجود هما ملا اس

بدونه وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا

كلامه ولا يخفى ما فيه (وهي) اى صفة الازلية (العلم) وهي

صفة ازلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها (والقدرة) وهي

صفة ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها (والحياة) وهي

صفة ازلية توجب صحة العلم (والقوة) بمعنى القدرة

(والسمع) وهي صفة تتعلق بالمسموعات (والبصر) وهي صفة

تتعلق بالمبصرات فتدركها ادراكا تاما لا على سبيل التخيل

والتوهم ولا على طريق تأثير حاسة ووصول هواء فلا يلزم

من قدمها قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم

والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها صفات قديمة

يحدث لها تعلقا بالحوادث (والارادة والمشية) وهما

عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص احد المقدورين

في احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل

وكون تعلق العلم تابعا للوقوع وفيما ذكر تنبيه على الرد على من

زعم ان المشية قديمة والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى

المشتق في هذا التعريف دون لفظ المعرف بالمعنى الاصطلاحي

وهو الصفة والمعرف بالمعنى اللغوي وهو المدرك وليس

مشتقا من العلم بمعنى الصفة اى ولا نسلم جريان الاشتقاق

بينهما هاهنا الهس

قال قدره كمال فالصواب على مذهب الناقين للتكوين ان يقال

ان للقدرة تعلقين بالنسبة الى كل حادث احدهما ازلي

وهو مامر من صحة الفعل والترك والثاني متجدد وهو

تعلق القدرة بالحادث وقت تأثيرها فيه وقد اشار

ان رح الى هذا القول بقوله تؤثر في المقدورات عند تعلقها

بها وسيجيء ان شاء الله ان المختار عند المحققين هو نفي

صفة التكوين وانه لا دليل على انها صفة اخرى سوى

القدرة والارادة انتهى ملس

اى موصوفيتها بؤثر اى يوجد المقدورات فاستعمل التقدير

والتاثير الى القدرة مجازي قال شيخ الاسلام اى بالايجاد

والاعدام واعلم ان قدرة الله تعالى لا توصف بالتناهي

ذاتا لانه من خواص الكم والقدرة بحسب ذاتها من الكيف

وان تعلقها غير متناه بالقوة وان تناهى بالفعل ومعنى

انه لا تقف عند حد لا يمكن تعلقها بما وراءه وان كان

كلما تعلق به بالفعل متناهيا وكذا القول في سائر صفات

الله تعالى الا العلم فان تعلقاته القديمة غير متناهية بالفعل

ايضا هاهنا ملا الس

قيل فذكرها للتنبيه على الترادف وقيل لا يخفى ان ذكرها متصلة

لذلك الغرض اولى ونكتة الفصل بينهما وبين القدرة خفية

وللتنبيه على صحة اطلاق القوة على الله تعالى بان يقال انه

ذو القوة المتين وهو القوي العزيز كما ورد في النص ملس

قال العصام ومعنى اثبات صفة السمع والبصر على ان البصر والسمع

حالة اتم حين الاسماع والابصار من العلم بالمسموع والمبصر

من غير سماع وابصار فلم انهما صفتان زائدتان مغايرتان للعلم

قال الرد في شرحه

ان العلم لا يلزم من

قوله لانكشاف المعلومات اى كما من شانه

ان لا يقتضي مغايرته لنفسه

قال شيخ الاسلام لان مغايرته لنفسه

من الكل يستلزم ان يكون الكل كذلك وهو

وقال مغايرة الواحد لنفسه

وكذا الواحد

وهو مغايرة الكل لنفسه

اسم جنس

حلف بان قال والله لا اكل واحدا

وكذا البعض بالنسبة الى الكل

وان حرج اجزاء

وان حرج اجزاء

ان مغايرة الشيء لنفسه

ان مغايرة الشيء لنفسه

ان مغايرة الشيء لنفسه

محدثة بحدوث ما معها وهو فاسد لوجهين الاول ما مر من استحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى والثاني ان صدور الحادث بذات الله تعالى لا يكون الا بالاختيار فيتوقف على الارادة الاخرى فيلزم التسلسل وقال الاشاعرة ارادته تعالى قديمة وتخصيصها ببعض الاوقات لذاته بلا سبب وقال الكعبي ارادته تعالى حادثة بلا محل وقال الكلابية قديمة قائمة بذاته تعالى وقال النجار ارادته تعالى حادثة لا في محل وقال الكرامية ارادته تعالى حادثة بذاته تعالى وقال الباقون ارادته تعالى مغايرة للمراد وهي صفة واحدة تتعلق بالواجب والجائز والمستحيل على سبيل البدل وقال الجبائي ارادته تعالى نفس فعله وقال ابن كلاب ارادته تعالى لا هو ولا غيره وقال الاشعري ارادته تعالى قديمة قائمة بذاته تتعلق بالواجب والجائز على سبيل البدل وقال ابن الهذيل ارادته تعالى لا في محل وهي حادثة لا بذاته تعالى بل مقدورة وقال الاصفهاني ارادته تعالى محدثة لا في محل وهي حادثة بذاته تعالى وقال الجاحظ ارادته تعالى نفس المراد وقال ابو الهذيل ارادته تعالى حادثة لا في محل وهي مقدورة وقال النظام ارادته تعالى حادثة بذاته تعالى وهي مقدورة وقال ابو الحسين البصري ارادته تعالى علمه بما يفعله من المصالح وقال الكعبي ارادته تعالى علمه بما يفعله من المصالح وقال الجبائي ارادته تعالى نفس فعله وقال ابن كلاب ارادته تعالى لا هو ولا غيره وقال الكرامية ارادته تعالى حادثة بذاته تعالى وقال الباقون ارادته تعالى مغايرة للمراد وهي صفة واحدة تتعلق بالواجب والجائز والمستحيل على سبيل البدل وقال ابن الهذيل ارادته تعالى حادثة لا في محل وهي مقدورة وقال النظام ارادته تعالى حادثة بذاته تعالى وهي مقدورة وقال ابو الحسين البصري ارادته تعالى علمه بما يفعله من المصالح

ما ذكره ضعيف لان العلم بوقوع المصلحة لا يستلزم الارادة لجواز ان يكون العلم بوقوع المصلحة مع عدم الارادة كما في الشاهد فان العلم بوقوع المصلحة لا يستلزم الارادة لجواز ان يكون العلم بوقوع المصلحة مع عدم الارادة كما في الشاهد فان العلم بوقوع المصلحة لا يستلزم الارادة لجواز ان يكون العلم بوقوع المصلحة مع عدم الارادة كما في الشاهد

قوله ارادة الله تعالى انه ليس بكره فعل غيره انه ليس بكره وما ذكره ان ارادة الله تعالى فعل غيره

١٠ وقد اختلف اهل الملل والمذاهب في معنى كلام تعالى فقال اهل السنة صفة ازلية قائمة بذاته تعالى ليست بحرف ولا صوت منزهة عن التقدم والتأخر والاجزاء والبناء ومنزهة عن السكوت النفسي بان لا يدبر في نفسه الكلام مع القدرة عليه ومنزهة عن الآفة الباطنية بان لا يقصد على ذلك كما في حال الحرس والطفولية وقالت الحشوية وطائفة سموا انفسهم بالحنابلة كلام تعالى هو الحروف والاصوات المتوالية المترتبة ويزعمون انها قديمة وتعالى بعضهم حتى زعم قدم هذه الحروف التي نقرؤها والرسوم بل تجاوز جهل بعضهم بخلاف المصحف وقالت المعتزلة كلام تعالى هو الحروف والاصوات الحادثة غير قائمة بذاته تعالى وهذا خالق للكلام في بعض الاجسام لزعمهم ان الكلام لا يكون الا بحروف وهو مردود بان الكلام النفسي ثابت لغة كما في قول الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وكلام تعالى صفة واحدة لا تعدد فيها لكن لها اقسام اعتبارية فمن حيث تعلقه بطلب فعل الصلاة مثلا امر ومن حيث تعلقه بطلب ترك الزنا مثلا نهي ومن حيث تعلقه بان فرعون كذا مثلا خبر ومن حيث تعلقه بان الطائع له الجنة وعد ومن حيث تعلقه بان العاصي يدخل النار وعيد الى غير ذلك وتعلقه بالنسبة لغير الامر والنهي تعلق تنجيزي قديم واما بالنسبة للامر والنهي فان لم يشترط فيهما وجود المأمور والمنهي فكذلك وان اشترط فيهما ذلك كان التعلق فيهما صلوحيا قبل وجود المأمور والمنهي وتنجيزيا حادثا بعد وجودهما واعلم ان كلام الله يطلق على الكلام النفسي القديم بمعنى انه صفة قائمة بذاته تعالى وعلى الكلام اللفظي بمعنى انه خلقه وليس لاحد في اصل تركيبه كسب وعلى هذا المعنى يحمل قول السيدة عائشة ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى واطلاقه عليها قيل بالاشتراك وقيل حقيقي في النفسي مجاز في اللفظي وعلى كل من انكر ان ما بين دفتي المصحف كلام الله فقد كفر الا انه يريد انه ليس هو الصفة القائمة بذاته تعالى ومع كون اللفظ الذي نقرؤه حادثا لا يجوز ان يقال القرآن حادث الا في مقام التعليم لانه يطلق على الصفة القائمة بذاته تعالى ايضا لكن مجازا على الارجح فربما يتوهم من اطلاق ان القرآن حادث ان الصفة القائمة بذاته تعالى حادثة ولذا ضرب الامام احمد بن حنبل وحبس على ان يقول بخلق القرآن فلم يرض وقال السنوسي وغيره من المتقدمين ان الالفاظ التي نقرؤها تدل على الكلام القديم وهذا خلاف التحقيق لان بعض مدلوله قديم كما في قوله تعالى الله لا اله الا هو الحي القيوم وبعض مدلوله حادث كما في قوله تعالى ان قارون كان من قوم موسى والتحقيق ان هذه الالفاظ تدل على بعض مدلوله الكلام القديم لانه يدل على جميع الواجبات والجائزات والمستحيلات فالالفاظ التي نقرؤها تدل على بعض هذا المدلول فلو كشف عنا الحجاب وفهمنا من الكلام القديم طلب اقامة الصلوة مثلا فهم ذلك من قوله تعالى اقيموا الصلوة ويصح ان يكون المراد ان الكلام اللفظي يدل على الكلام النفسي دلالة عقلية الزامية بحسب العرف فان من اضيف له كلام لفظي دل عرفا على ان له كلاما نفسيا وقد اضيف له تعالى كلام لفظي كالقرآن فانه كلام الله قطعا بمعنى انه خلقه في اللوح المحفوظ فدل الزاما على ان له تعالى كلاما نفسيا وبهذا هو المراد بقولهم القرآن حادث ومدلوله قديم فاراد وا بمدلوله الكلام النفسي والحاصل ان للالفاظ التي نقرؤها وللالتين اولا نها الزامية عقلية عرفا كدلالة اللفظ على حياة الالفاظ والمدلول بهذه الدلالة هو الكلام القديم وبهذا محمل كلام السنوسي ومن تبعه وثانيتها وضعية لفظية والمدلول بهذه الدلالة بعضه قديم وبعضه وبهذا محمل كلام القرافي وغيره فلا تنافي بين القولين كما يصرح به بعض حواشي الكبرى والله اعلم

محصل المرام

١١ قال العصام والظاهر ان صفة الكلام لا تنكشف بهذا البيان بل ينبغي ان يحال علمه الى الله تعالى ويعترف بان له كلاما قائما بذاته لا يعرف كيف تقام بذاته قال قره كمال وهو ما هو النظم العربي وقد عبر عنها بالنظم السرياني وهو الزبور وبالنظم اليوناني وهو الانجيل وبالنظم العبراني وهو التوراة والصفة المعبر عنها في الكل واحد وهي الكلام النفسي الازلي ح ش

١٢ قوله معنى هو عبارة عما عناه العاني وقصده القاصد قال شيخ الاسلام اي مغاير المدلول لفظ الخبر مثلا لانه واحد لا يتغير بتغير العبارات ولا يختلف باختلاف الاوضاع والاصطلاحات وذلك المدلول يتغير فان قولك زيد قائم وزيد نبت له القيام واتصف زيد بالقيام عبارات عن معنى وهو كون زيد عليه في نفس الامر وفي الخارج واحد وهي مختلفة المدلولات وغير المتغير مغاير لما يتغير ش

اي القديمة واما على الثانية اي على الدلالة بالوضع وهي التي اعتبرها العلامة ابن قاسم وكذا القرافي فالمدلول بها ما دل المدلول الذي يدل عليه الصفة القديمة فكل من المسلكين صحيح

اهـ المرحوم رحمها الله

١٣ كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال الحاجة الى اثبات صدور الكلام لانه اما عين العلم او عين الارادة فاجاب بقوله وهو ش

١٤ قوله اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه فحينئذ يوجد الكلام ولا يوجد العلم قال شيخ الاسلام اورد عليه امران الاول ان هذا من قياس الغائب

اثر المحو الذي وجد من نفسه ح عبارة عن معلول الخبر ع

على الشاهد وقد تقرر بطلانه في حقه تعالى وجوابه انه ليس المراد اثبات تغاير وسعي الكلام والعلم في حقه تعالى بقياس الغائب على الشاهد بل المراد انه بعد اتصافه تعالى بكل منهما بالنصوص القاطعة وكون الاصل تغاير معاني الالفاظ يقال مفهوم كلامه تعالى مغاير لمفهوم علمه والمراد من كل منهما المعنى اللائق بجلاله تعالى الثاني ما ذكره انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا العلم المطلق الشامل للتصور والتصديق لان كل عاقل تصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما يخبر به بالضرورة وجوابه ان الكلام النفسي الذي يجده المخبر حين الخبر ليس هو العلم بمعنى حصول الصورة على ما ذكرت كما يدل عليه الوجدان فان الذي يزيل الاشكال في هذا المقام مراجعة الوجدان فتجد الناكر منا يتصور النسبة وطرفيها وما لم يقصد الاخبار لم يجد ذلك المعنى المسمى بالكلام النفسي واذا قصد الاخبار وجد ذلك المعنى مع عدم العلم بوقوع النسبة فقد ظهر ان ذلك المعنى ليس شيئا من العلوم انتهى قيل اما التصورية فلا نفكاكه عنها واما التصديقية فلتحققه بدونها ملا انس

١٠ هما متعلقه بصيغة ٩ فه

قوله لكن لسر عبد ٩ اعترض عليه بان الحاصل في هذه الصورة صيغة الامر لا حقيقته الا يرى ان الامر النفسي الذي هو مدلول الامر اللفظي اعني الطلب غير حاصل ههنا فمن زعم ان هذه الصيغة تعبير عن حالة ذهنية وانكارها مكابرة فيرد عليه ان اللفظ انما يعبر به عما يدل عليه وضعا وهذه الصيغة للطلب الحاصل للمتكلم فانه اراد بها انه قد عبر ههنا عما وضعت له فالمكابرة هو الاعتراف به لا انكاره وان اراد بها ترجمة عن معنى الطلب فلا بد ان يكون متصورا له فذلك المعنى المتصور له ليس له وجود حسي بالاتفاق ولا وجود ذهني عندنا فكيف بعد كلا ما نفسيا وان اراد به عالم يعرض له حالة باعثة على التلفظ بهذه الصيغة لم يتلفظ بها فلا يلزم ان يكون تلك الحالة كلاما نفسيا بل هي ارادة امر يفهم منه المخاطب طلب المتكلم كما ذكره صاحب المواقف في هذا الكلام كسلي وقال شيخ الاسلام اي فانه يأمره ولا يريد ان يفعل بل يريد عدمه ليظهر عذره عند من يلومه بضربه ح ملا انس

١١

قوله وفيه بداءة ثم ان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلام الله تعالى صفة له وكل صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف من اجزاء منرتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فافترق المسلمون الى فرق اربع فرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثاني وقدحت الاخرى في كبراه وفرقتان اخريان ذهبوا الى صحة الثاني وقدحوا في احدى مقدمتي الاول على التفصيل المذكور في الفرقتان الاولتان شرح مواقف

١٢

قوله حيث ذهبوا الخ وقالت المعتزلة كلام الله تعالى اصوات وحروف لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبريل او النبي عليه السلام وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية وهذا الذي قاله المعتزلة لا ننكره بل نحن نقول به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى لكنها نثبت وراء ذلك المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالالفاظ ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى شرح مواقف

لانهم اختلفوا في لفظ القرآن انه في اي محل خلق فقال قوم خلق الله تعالى صورة اللفظ على اللوح المحفوظ وذهب قوم انه لفظ جبرئيل عليه السلام وذهب آخرون الى انه لفظ النبي صلى الله عليه وسلم حجة الاول قوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ وحجة الثاني قوله تعالى انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين وحجة الثالث قوله تعالى نزل به روح الامين على قلبك لان النزول على القلب انما يكون للمعنى فيكون اللفظ لفظ النبي صلى الله عليه وسلم قال صاحب الصحائف والاول اقرب الى الكمال والعظمة واولى بكلام الله تعالى معجزا حاشية لبزازي اذا لنذرة اخان ذا الذاك

١٣

قوله ليس صفة له اي ليس الكلام صفة لله تعالى لان المعتزلة قالوا اذا اراد الله تعالى ان يتكلم بامر او نهي او غيرهما من سائر انواع الكلام خلق ذلك في جرم من الاجرام واسمع ذلك من شاء من ملائكته ورسله قال السنوسي وهذا المذهب واضح الفساد لانه يستلزم امتناع ما علمت صحته من الكلام في حق العالم وايضا اذا لم يكن في الذات العلية امر ولا نهي ولا وعد ولا وعيد وانما هي موجودة في الاجرام الحادثة فالمكلفون اذا عابدون لتلك الاجرام آذى الآمرة والناهية الى آخر ما في شرح المقدمة ح ملا انس

١٤

قوله ضرورة ٩ هذه الضرورة ليست بمعنى البداهة لان الضرورة بمعنى البداهة ما لا يحتاج الى دليل وههنا يحتاج الى دليل فثبت ان الضرورة ههنا ضرورة الدين يعني يجب علينا ان نعتقد ان الحوادث لا تقوم بذات الله تعالى تأمل حاشية ملا انس

وليسمى بذ الكلام نفسيا على ما ذهب اليه الاخطل بقوله ان الكلام
اى المعنى الذى يدل عليه العبارة ح اى ذاتيا لانه منزه عن النقص ح النصرى
للفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا * وقال
بتقديم الراء على الزاء يقال روزت فى نفسى كلاما اى قلته وسويت وسويت ح
عمر رضى الله عنه انى رورت فى نفسى مقالة وكثيرا ما تقول
اى حدثت ح اى قولا وكلاما ح ابو الدليل النقلى ح
لصاحبك ان فى نفسى كلاما اريد ان اذكره لك والدليل على
اى صفة هى الكلام فالاضافة بيانية ح اى ان اذكر ذلك الكلام لك ح
ثبوت صفة الكلام اجماع الائمة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام
اى باستحالة ثبوت التكلم ح ابو اللفظ ح معطوف على اجماع ح
انه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة
تفريع على جميع مباحث الصفات من قوله وهى العلم والقدرة الى هنا ح
الكلام فثبت ان لله تعالى صفات نجانبه هى العلم والقدرة
قيد الصفات الثلثة بالنجانبة يخرج القدرة والعلم والارادة والكلام والبقاء ويدخل فيها سائر الصفات ح الكوبى
والحياة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام وانما كان
اى الاخير بقوله وهو متكلم الخ وبقوله التكوين صفة الله تعالى بقوله الارادة صفة الله تعالى ح
الثلثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الاشارة الى اثباتها
اى الثلثة الاخيرة ح اى واثبات قدمها ح اى الارادة والتكوين والكلام ح
وقدمها وفصل الكلام بعض التفصيل فقال (وهو) اى الله تعالى
لعدم ارادة بانيانه له جعل مفهوما عليه والا فمعنى لاثبات اللفظ له تعالى ح متكلم ح الله تعالى
متكلم بكلام هو صفة له) ضرورة امتناع اثبات المشتق للشئ
وهو الكلام لانه بمعنى التكلم كالسلام بمعنى التسليم لانها سمان للمصدر ملا
من غير قيام ما اخذ الاشتقاق به وفى هذا رد على المعتزلة حيث
اى الباري تعالى ح كالمعنى المفعول اوجبوا ح
ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره ليس صفة له (ازلية
اى ح فيه رد على الكرامية ح
لانه لو كانت حادثة لكان الكلام الخ ح
ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى (ليس من جنس
اى بالحروف والاصوات ح بتصريح بما علم ضمنا من كونها اعراضا ح اى الكلام
الحروف والاصوات) ضرورة انها اعراض حادثة مشروطة حدوث

احطل احمر وزنده كثير الكلام الفاسد ولقب غياث بن غوث التغلبى النصرانى من طبقة الفرزدق والكميت ح

قال البرزخى بشارة الى وجه قولهم بكلام الاشارة الى الثلثة الاخيرة ملا انس

وهو المتكلم وفى صيغتين قيام الكلام الآن الكلام جزء معنى التكلم اذ المتكلم هو صدور الكلام عن قام به فحصل المطلوب وهو ثبوت صفة الكلام لله تعالى ملا انس

اى المغايرة ح

وفى التنزيل وتقولون بافواهكم ما ليس لكم به علم وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم ح ملا انس

وحين رورت بنى الى بكر انتهى ح ملا انس

وهو خلاف ما قاله الجبائى وقوله تعالى عنه وقوله فى نفسى ولفظه من حديث رورت ح

وهو خلاف ما قاله ابو بكر رضى الله عنه حيث يقول فى مقالة اعجبتنى ان اقرها بين

وفى حقيقتها وقوتها كما قاله ابو بكر رضى الله عنه حيث يقول فى مقالة اعجبتنى ان اقرها بين

اى حقيقتها وقوتها كما قاله ابو بكر رضى الله عنه حيث يقول فى مقالة اعجبتنى ان اقرها بين

ح ان الكلام ح

مع الكلام اصيلا * ان الكلام ح

اى حقيقتها وقوتها كما قاله ابو بكر رضى الله عنه حيث يقول فى مقالة اعجبتنى ان اقرها بين

ح حتى يكون

ملا انس

من امر او بكلام ح

اى حقيقتها وقوتها كما قاله ابو بكر رضى الله عنه حيث يقول فى مقالة اعجبتنى ان اقرها بين

اى حقيقتها وقوتها كما قاله ابو بكر رضى الله عنه حيث يقول فى مقالة اعجبتنى ان اقرها بين

اول الرابعة ح

اى حقيقتها وقوتها كما قاله ابو بكر رضى الله عنه حيث يقول فى مقالة اعجبتنى ان اقرها بين

ح

بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم (وهو) اي الكلام (صفة) اي معنى قائم بالذات منافية للسكوت) الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه (والآفة) اي عدم المطاوعة على ارادة التكلم في نفسه (التي هي عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة كما في الاخرس او بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظي دون النفسي اذ السكوت والخرس انما يناف اللفظ قلنا المراد السكوت والآفة الباطنيان بان لا يريد في نفسه التكلم او لا يقدر عليه فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس (والله تعالى متكلم بها آمرا وناهيا ومخبرا) يعني انه صفة واحدة تتكثر الى الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلا منها واحدة قديمة والتكثر والحدوث انما هو في التعلقات والاضافات لما ان ذلك ليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على

---

١ ذكر الكرامية والحنابلة في ان كلامه من جنس الحروف والاصوات واما في القديم فلا يفهم مقاصد

٢ وفيه بحث اذ الكرامية والحنابلة في ان كلامه من جنس الحروف والاصوات واما في القديم فلا يفهم مقاصد

٣ يعني كلامه تعالى معنى قائم بذاته تعالى ازلي منافٍ للسكوت والآفة يعبر عنه بالعبارة فانه اذا عبر عنه بالعربية فقرآن وبالسريانية فانجيل وبالعبرانية فتوراة والاختلاف على العبارة دون المسمى كما ان ذكر الله تعالى بالنسبة متعددة ولغات مختلفة شرح المقاصد

٤ والسكوت اللفظي هو ترك التكلم مع القدرة عليه والسكوت النفسي هو ان لا يريد في نفسه التكلم والآفة اللفظي هو عدم مطاوعة الآلات والآفة النفسي هي ان لا يقدر في نفسه على ارادة التكلم قاله احمد

٥ قال العصام الآفة لا تنحصر في عدم مطاوعة الآلات لانه قد يكون بعدم الآلات اما بحسب الفطرة او لعارض وضعف الآلة وعدم بلوغها حد القوة ايضا فطري فلا يحسن مقابلته لعدم المطاوعة بحسب الفطرة ح ملخص

٦ قال العصام يعني ان هذا الحكم انما يتحقق على الكلام اللفظي فكلمة بنائية وليست صلة الصدق وهذا منع للمدعى بمعنى طلب الدليل عليه وهو موجه فبل الاستدلال او كلمة على صلة الصدق وقوله وهذا اشارة الى قوله صفة منافية للسكوت والآفة ملا انس

٧ والاولى ان يقال اذ السكوت والآفة انما ينافيان فان الكلام اللفظي لا النفسي والكلام فيه وايضا ان يقال اذ الكلام اللفظي ينافي السكوت والآفة دون النفسي والكلام فيه فتامل ٢٢

٨ حاصل السؤال ان يقال ان قوله اولا ليس من جنس الحروف والاصوات يناقض قوله ثانيا وهو منافية للسكوت والآفة لانه يفهم من الاول ان الكلام ليس من جنس الحروف والاصوات

٩ قال شيخ الاسلام في شرح الرسالة الوضعية الكلام النفسي هو الكلام الحقيقي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي ومنه قوله تعالى ويقولون في انفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول وقوله تعالى ويخفون في انفسهم ما لا يبدون لك وقول الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وقول الآخر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وقول الآخر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

١٠ قال الشيخ في شرح الرسالة الوضعية الكلام النفسي هو الكلام الحقيقي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي ومنه قوله تعالى ويقولون في انفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول وقوله تعالى ويخفون في انفسهم ما لا يبدون لك وقول الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وقول الآخر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

قوله اذ السكوت والخرس وهما نوعان خرس وسكوت على اللسان وهما متناقيان لانّ الكلام وخرس وسكوت فى القلب وهما الامساك عن التفكر كالطفولية والبهيمة التى تمنع من تصوير المعنى فى النفس والمراد هو الثانى لانه هو الذى ينافى النفسى سرح

سرح عمده

وعندنا اسماؤه العظيمة كذا صفات ذاته قديمة

هذا اى قوله وعندنا ؟ لا تعلق للشرح لانه بحث مستقل لم يذكر فيه الا انه لما فرغ مما تعلق بالصفات حسن ان يتلوه بالاسماء لكونها مما يجب الاضافة فيها بقدمها ولذلك كتبناه هنا فقوله وعندنا ؟ لما فرغ من الصفات وتعلقاتها شرع فى مبحث يجب اعتقاده فيجب على الانسان ان يعتقد ان اسماءه العظيمة قديمة وكذا صفات ذاته وتقديم الظرف للحصر والضمير لاهل الحق فالمعنى واسماؤه العظيمة قديمة عند معاشر اهل الحق خلافا للمعتزلة فى قولهم بان اسماءه تعالى حادثة وانها من وضع الخلق واستشكل الاول بان الاسماء الفاظ وهى حادثة قطعا فتكون الاسماء حادثة فكيف توصف الاسماء بالقدم واجيب بانها قديمة لا باعتبار ذاتها بل باعتبار التسمية بها وبحث فى هذا الجواب بان التسمية وضع الاسم للمسمى وحيث كان الاسم حادثا كانت التسمية حادثة واجيب بان يقع بها ان الله صالح لها ازلا فهى قديمة باعتبار الصلاحية وفيه ان هذا لا يحسن فى الرد على المعتزلة الذين يقولون انها من وضع الخلق اذ لا ينافيه وبعضهم اجاب بان قدمها من حيث علم الله تعالى وتقديره فى الازل وفيه ان جميع الحوادث كذلك وقيل ان قدمها من حيث مدلولها وفيه ان قدم المدلول يرجع لما سبق من قدم الذات والصفات ولا يحسن فى الرد على المعتزلة فيما سبق ونقل العلامة الملوى عن سيدى محمد بن عبد الله العربى ان من كلام الله القديم اسماء له هى المحكوم عليها بالقدم كما ان منه امرا ونهيا ؟ وعلى هذا فالمراد بالتسمية القديمة دلالة الكلام ازلا على معانى الاسماء من غير تبعيض ولا تجزئة فى الكلام وهو الذى يشرح له الصدر ولا يرد انهم لم يذكروا من اقسام الكلام الاعتبارية الاسماء القديمة لان تقسيمهم ليس حاصرا بل اقتصروا على الاهم باعتبار ماظهر لهم كيف ومدلوله ولا يدخل تحت حصر واشار العلامة الملوى فى آخر عبارته الى ان القدم هنا ليس بمعنى عدم الاولية بل بمعنى انها موضوعة قبل الخلق فهى من وضعه تعالى قبل خلقه ثم ألهمها للنوع المحمدى ثم للملائكة ثم للخلق خلافا للمعتزلة فى قولهم بانها من وضع البشر وفى هذا الكلام تسليم ان الاسماء ليست ازلية كما لا يخفى وبالجملة فهذا البحث لم يصفو ونقل عن القرطبى ان من قال الاسم مشتق من السمو وهو العلو يقول لم يزل الله موصوفا قبل وجود الخلق وعند وجودهم وبعد فنائهم لانه لا نير لهم فى اسمائه وهذا قول اهل السنة ومن قال الاسم مشتق من السمة يقول كان فى الازل بلا اسماء ولا صفات فلما خلق الخلق جعلوا له وبعد فنائهم يبقى بدونها وهو قول المعتزلة قال السمنى وهو اقبح من القول بخلق القرآن ؟ افاده العلامة الامير مع بعض زيادة

تحفه المريد

قال قره كمال يعنى انه جزئى حقيقى يتكثر باعتبار الاضافة فيكون زيد كاتبا وشاعرا ومنجما لانه نوع واحد يتكثر الى جزئياته او مركب يتكثر الى اجزائه يعنى ان تعلقت صفة الكلام بالمأمور به كانت امرا وان تعلقت بالمنهى عنه كانت نهيا وان تعلقت بالمخبر به كانت خبرا ملاس

واعلم ان القول بوحدة صفة الكلام فى نفسها مذهب جمهور الاشعرية والماتريدية واما القول بانها لا تتصف باحد الاقسام المذكورة فى الازل بل فيما يزال فهو مذهب عبد الله بن ابى سعيد القطان من ائمة الاشعرية وقد اشار الشارح فى شرح المقاصد الى ضعفه وذكر ان الاقرب ما ذكره امام الحرمين وهو ان ثبوت الكلام انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد بالتعدد بل ان عقد الاجماع على نفى كلام نفسانى قديم ولم يمتنع التكلم بالامر والنهى والخبر وغيرها بكلام واحد فكذا بانه واحد متعلق بجميع المتعلقات كما فى سائر الصفات وان كانت العقول قاصرة عن ادراك كنه هذا المعنى انتهى وما ذكره هو ظاهر كلام الماتريدية وحاصله انه مع كونه واحدا ذو نفسه يتصف فيما لا يزال بهذه الاقسام

اس عرس

ذهب الاشعرى وكثير من المعتزلة الى تعدد العلم الحادث بتعدد المعلوم وان العلم بذاك وذهب المحققون من الاشاعرة الى ان العلم صفة واحدة ذات تعلق فلا تعدد لها ولا تكثر الا فى تعلقاتها وعليه اقتصر ابن السبكى وهو المعتمد واما العلم القديم فلا تعدد فيه اتفاقا مرآة المريد

سرح جوهرة الموحد

قوله ولانه لا دليل ؟ وما لا دليل عليه يجب نفيه فاذا انتفى دليل تكثر كل واحدة من هذه الصفات تثبت وحدتها لان الوحدة اصل فى الاشياء

حاشيه ملاس

٥ قوله لا يعقل وجود بدونها فكيف يكون المقسم صفة ازلية مع حدوث اقسامه اجيب بمنع انها اقسام في الازل بل انما يكون اقساما فيما لا يزال وبنا خلاف الاصح في الاصول والاصح انقسامه الهيا في الازل بتنزيل المعدوم الذي سيوجد منزلة الموجود كما اشار اليه السبكي في الاصول فراجعه كي رحمه الله

٦ قوله لا يوجب الاتحاد لان مغايرة هذه المفهومات معلوم بالضرورة لان الخبر يحتمل الصدق والكذب بخلاف الانشاء ولان مفهوم الامر طلب الفعل على سبيل الاستعلاء والخبر باستحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك لازم لهذا المفهوم رم ملاس

٧ قوله فان قيل هذا السؤال نشأ من طرف المعتزلة القائلين بعدم الكلام النفسي قال شيخ الاسلام هذه شبهة من قبل المنكرين للكلام النفسي وحاصل الجواب ان الاخبار انما يلزمه الكذب لو اتفق في الازل بزمان من الازمنة وليس متصفا وان السفه والعبث انما يلزمان لو خوطب المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون ويصير اهلا له كما في طلب التعلم من ولد اخبر عنه صادق بانه سيولد وكما في خطاب النبي صلى الله عليه وسلم بامره ونواهيه كل مكلف ملا الياس

٨ قوله والاخبار اه يعني سمعنا الله تعالى يقول انا ارسلنا نوحا الى قومه كيف يستقيم الاخبار في الازل عن ارسال نوح عم بلفظ الماضي ونوح وقومه يوجد بعد وكذا اخبار الله تعالى عن عصيان آدم وام بقوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى وعن ابراهيم رب اجعل هذا البلد امنا ونظائر هذه كثيرة قبل وجود هذه الافعال ويكون اخبارا عن الماضي وهذه الافعال غير ماضية بالنسبة الى الازل فيلزم الكذب والكذب على الله محال بابردة

٩ قوله وان جعلناه كذلك يعني كما هو رأي بعض اصحابنا والحاصل ان الامر بلا مأمور والنهي بلا منهي انما يكون سفها وعبثا ان لو كان المعدوم مكلفا بالاتيان بالفعل حال عدمه واما الامر والنهي بمعنى كون المعدوم مأمورا ومكلفا على تقدير وجوده وتأهله لفهم الخطاب بالامر الازلي وهو قيام الطلب القديم بذات الله تعالى للفعل من المعدوم اذا اخرط في سلك المكلفين فلا بعد فيه بعد تحقق الكلام النفسي فرمي

١٠ قوله في وقت وجود المأمور والحاصل ان الامر بلا مأمور والنهي بلا منهي انما يكون سفها ان لو كان المعدوم مكلفا بالاتيان بالفعل حال عدمه واما على تقدير وجوده واهليته فلا كما تقدم ايضا في حاشية شيخ الاسلام ملا الياس

١١ قوله وجود المأمور في علم الامر يعني ان الامر للمعدوم يجب في الحال لا يجوز واما الامر يجب وقت وجوده فجائز او تقول بعبارة اخرى المعدوم يجوز ان يكون مأمورا بتقدير الوجود الاتي ان المنزل على النبي عم كان امرا ونهيا لمن كان موجودا او لمن يوجد الى يوم القيمة فكل من وجد وبلغ وعقل وجب الاقدام على المأمور به والانتهاء على المنتهى عنه بذلك الامر والنهي ولم يكن ذلك مستنكرا هنا ويمكن ان يجاب عنه وتوان يقال ان المخبر عنه على قسمين احدهما عقلي والآخر حسي والمخبر عنه المقارن للاخبار في الازل هو العقلي لان الحسي لان كلام النفسي يقتضي المخبر عنه العقلي والكلام الحسي يقتضي المخبر عنه الحسي والحاصل ان وجود المخبر عنه في علم المخبر كاف للاخبار وان لم يتحقق وجوده في الخارج رمضان افندي

١١ واعلم ان وجود المخاطب انما يلزم في الكلام الحسي واما في الكلام النفسي فيكفيه وجوده العقلي شرح مقاصد

على تكثر كل منهما فان قيل هذه اقسام للكلام لا للفعل
وجوده بدونها قلنا انه ممنوع بل انما يصير احد تلك الاقسام عند
التعلقات وذلك فيما لا يزال وانما في الازل فلا انقسام له
اصلا وذهب بعضهم الى انه في الازل خبر ومرجع الكل اليه لان
حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب
على الترك والنهي على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب
الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة وردّ بانا نعلم
اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب
الاتحاد فان قيل الامر والنهي بلا مأمور ومنهي سفه وعبث
والاخبار في الازل بطريق المضي كذب محض يجب تنزيه الله
تعالى عنه قلنا ان لم نجعل كلامه تعالى في الازل امرا ونهيا وخبرا
فلا اشكال وان جعلناه كذلك فالامر في الازل لا يحتاج تحصيل
المأمور به في وقت وجود المأمور وتصير ورته انما لتحصيل فيكفي
وجود المأمور في علم الآمر كما اذا قدر الرجل ابنه قائما فامره بان يفعل
كذا بعد الوجود والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بكونه من

١ اي بدون الاقسام لان الكلام كلي لا وجود له في الخارج الا ضمن الجزئي فتكثيف غايته انه ازلي الوجود قلنا انه ممنوع اي عدم وجوده بدون الاقسام ممنوع هذا الامام الرازي وهو اختيار صاحب العمدة والسديد ابو البركات النفسي هذا

٢ اي لان بين الامر والنهي والمأمور والمنهي تناقضا فلا يجتمعان في شيء واحد

٣ اي لا يجب التعلقات ولا من نفسه وانما كان كذلك فيكون الكلام صفة واحدة هذا ما ذهب عبد الله القطان الشهير بابن كلاب بضم الكاف وتشديد اللام احد ائمة اهل السنة قبل الاشعري قال شيخ الاسلام اورد عليه انه يلزم ان يوجد جنس الكلام مجردا عن النواهي وهو محال اذ لا يوجد الجنس الا في ضمن احد النواهي واجيب بان هذه استحالة في الجنس والنواهي الحقيقية وهذه انواع اعتبارية للمذهب الثاني انها متصفة بهذه الاقسام في الازل مع وحدتها في ذواتها قالوا وما يتبع التكلم بالامر والنهي والخبر بكلام واحد وهو ظاهر كلام الاشعرية والماتريدية الثالث ان الكلام النفسي خمس صفات ازلية امر ونهي وخبر ونداء واستفهام وعن الامام الرازي انه في الازل خبر ومرجع بقية الاقسام اليه واشار اليه بقوله وذهب بعضهم؟ ملا الدرس

٤ قوله اصلا اي لا حقيقة ولا اعتبارا يعني ان المفهم لا يوجد بدون الاقسام في القسمة الحقيقية كقسمة الانسان الى افراده واما في القسمة الاعتبارية كقسمة زيد الى الضاحك والكاتب فلا فانه يوجد جنسها بدونها ومعها ايضا قبل كون كلام الله تعالى على هذه الصفة غير معقول فان قوله تعالى اقيموا الصلوة مع قوله ولا تقربوا الزنا كيف يتحدان في الازل لفظا ومعنى حتى تتكثر بالاعتبار؟ وان ما الا كالقول بكون زيد مع عمرو متحدين ثم تتكثر او بطلانه بديهي

٥ قوله ومرجع الكل اي الامر والنهي والاستفهام والنداء الى الخبر كان مرجع الكل الى الخبر لانها متحدة في الازل

٦ اي لان الكل متحد في الازل لفظا ومعنى حتى تتكثر بالاعتبار

٧ اي لا اختلاف بين الامر والنهي والاستفهام والنداء والخبر في الازل

٨ اي لا يوجد الا في ضمن احد النواهي

٩ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاوامر

١٠ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاخبار

١١ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاستفهامات

١٢ اي لا يوجد الا في ضمن احد النداءات

١٣ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

١٤ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

١٥ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

١٦ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

١٧ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

١٨ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

١٩ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٢٠ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٢١ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٢٢ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٢٣ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٢٤ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٢٥ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٢٦ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٢٧ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٢٨ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٢٩ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٣٠ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٣١ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٣٢ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٣٣ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٣٤ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٣٥ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٣٦ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٣٧ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٣٨ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٣٩ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٤٠ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٤١ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٤٢ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٤٣ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٤٤ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٤٥ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٤٦ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٤٧ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٤٨ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٤٩ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٥٠ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٥١ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٥٢ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٥٣ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٥٤ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٥٥ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٥٦ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٥٧ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٥٨ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٥٩ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٦٠ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٦١ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٦٢ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٦٣ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٦٤ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٦٥ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٦٦ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٦٧ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٦٨ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٦٩ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٧٠ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٧١ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٧٢ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٧٣ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٧٤ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٧٥ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٧٦ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٧٧ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٧٨ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٧٩ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٨٠ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٨١ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٨٢ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٨٣ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٨٤ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٨٥ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٨٦ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٨٧ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٨٨ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٨٩ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٩٠ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٩١ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٩٢ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٩٣ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٩٤ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٩٥ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٩٦ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٩٧ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٩٨ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

٩٩ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

١٠٠ اي لا يوجد الا في ضمن احد الاقسام

من الازمنة اولا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى
الله تعالى لتنزيهه عن الزمان كما ان علمه ازلي لا بتغير بتغير
الازمان ولما صرح بازلية الكلام جاول التنبيه على ان القرآن
باضافته يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم
المتلو الحادث فقال (والقرآن كلام الله غير مخلوق) وعقب
القرآن بكلام الله تعالى لما ذكره المشايخ من انه يقال القرآن
كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق للتلابس
الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم كما ذهب اليه
الحنابلة جهلا او عنادا واقام غير المخلوق مقام غير الحادث
تنبيها على اتحادهما وتخصيصا الى اجراء الكلام على وفق الحديث
حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم القرآن كلام الله تعالى
غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتخصيصا
على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهو
ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا اثر تبع المسئلة
خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات

عن ارسال فوج بعد فوج قبل او بعد بمعنى ان ارسال فوج مطلقا فانه ماض في الازل
الى الابد قال الفرعي والحق في جواب الكلام النفسي الذي هو صفة الله تعالى ليس
بماض ولا مستقبل بل يكون بالنسبة الى الزمان الذي هو حال للمخاطب بكسر الطاء
والمستقبل للمخاطب بفتحها اتفاقا لان الله تعالى ليس في الزمان اصلا
وانما يستقيم ذلك في الكلام اللفظي وبهذا الجواب يندفع
الاشكالات ملا انس

وتنوع تعلقه 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 الخبر به لا في الاخبار وتغيره
من المحسوسات الاسطوانة المنصوبة اذا توجه اليها
انسان كانت خلفه واذا حول ظهره كانت خلفه واذا
حول يمينه كانت عن يمينه واذا حول يساره كانت
عن يساره ولا تغير على الاسطوانة وانما التغير على الانسان
وعلى هذا الجواب يسقط ما يشار الشارح بقوله والاخبار بالنسبة
الى الازل رمضان افندي

يعني ان اثبات ازلية الكلام حكم بازلية القرآن تنبيها على
اطلاق القرآن على الكلام النفسي اذ لولا اطلاقه على الكلام
النفسي لم يصح نفي الحدوث عنه وبهذا اندفع انه يتبادر
من هذا ان جميع القرآن مع كلام الله تعالى للتنبيه على التردد
عصام الدين

قال قره كمال وكفى في جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد و
الغلاف ازليان ومن بعضهم ان الجسم الذي كتب به
القرآن فانظم حروفا وسورا هو بعينه كلام الله تعالى وقد
صار قديما بعد ما صار حادثا انتهى اقول الصحيح النقل وتطفل
الفرعي وقال لان الحنابلة قالوا الكلام الله تعالى غير الحروف
المؤلفة والاصوات ومع ذلك نفى قدمه لان كلام الله
تعالى مسموع لقوله تعالى فاجره حتى يسمع كلام الله وقد
دل الدليل على ان كلام الله تعالى قديم فكذلك الحروف
المسموعة ح ملا انس

فان قلت كيف ذهب المعتزلة الى خلق القرآن مع
وجود هذا الحديث قلت انهم جعلوه المخلوق في الحديث
بمعنى المفترى فانه قد يجيء بمعنى الافتراء كما

وعن بعضهم الامور بصيغة الماضي فقال انقضت الغير
فتمسك المعتزلة بصيغة الماضي على ان كلامه تعالى
لو كان غير حادث لما وقع وقوعه في الازل من ارسال نوح وغيره
استنادا فعال قومه فكذبوه فاهلكوا فاجيب بان
الارسال من ارسال نوح وقوعه في الازل بل هو اخبار
عن ارسال نوح وقوعه في الازل بل هو اخبار

فلا تحقق لهذه الازمنة في الازل فتدبر

ذهب بعض الناس الى ان القرآن هو المعنى القائم بذات الله تعالى وهو غير مخلوق خلافا لكلام الله تعالى وذهب قوم منهم الاشعري الى انه مشتق من قرأت الشيء بالشيء اذا ضممت احدهما الى الآخر كما في الكتاب

فيما اخرجه ابن عدي في الكامل من حديث ابي هريرة وقال الحفاظ انه موضوع وادرده ابو الفرج ابن الجوزي في الموضوعات

القول في كلامه تعالى ودليل على كونه منكلما اجماع الانبياء عليهم السلام فانه تواتر عنهم انهم يثبتون له الكلام ويقولون انه تعالى
متكلم وناه عن كذا وآخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام اعلم ان ههنا قياسين متغايرين احدهما ان كلام الله
صفة له وكل ما هو صفة فهو قديم وثانيهما ان كلامه تعالى من اجزاء متر تبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث
فكلامه حادث فاتفرق المسلمون الى اربع فرق ففرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحت واحدة منهما في صغرى
القياس الثاني وقدحت الاخرى في كبراه وفرقتان اخريان ذهبوا الى صحة القياس الثاني وقدحوا في احدى مقدمتي الاول على
التفصيل المذكور فالمحق منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحوا في صغرى القياس الثاني فقالوا كلام الله ليس من جنس الاصوات
والحروف بل صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى هو بها آمر ناه مخبر الى غير ذلك يدل عليها بالعبارة او الكتابة او الاشارة
فاذا عبر عنها بالعربية فقرآن او بالسريانية فانجيل وبالعبرانية فتورية والاختلاف على العبارات دون المسمى والتفصيل في هذا
المقام انه اذا اخبر الله تعالى عن شيء او امر به او نهى عنه الى غير ذلك واداه الانبياء عليهم السلام الى امم بعبارات دالة عليه فلا شك
ان ههنا امورا ثلثة معان معلومة وعبارات دالة عليها معلومة ايضا وصفة يتكلم بها من التعبير عن تلك المعاني بهذه العبارات
لافهام المخاطبين ولا شك في قدم هذه الصفة بالنسبة اليه سبحانه وكذا في قدم صورة معلومية تلك المعاني والعبارات بالنسبة الى
الله تعالى فان كلامه عبارة عن تلك الصفة فلا شك في قدمه وان كان عبارة عن تلك المعاني والعبارات فلا شك انها باعتبار معلوميته
له سبحانه ايضا قديمة لكن لا يختص هذا القدم بها بل يعمها وسائر عبارات المخلوقين ومدلولاتها لانها كلها معلومة لله تعالى ازلا وابدا
وان كان عبارة عن احد وراء هذه الامور الثلثة فليس على اثباته دليل يعول على ساق واما اثبته المتكلمون من الكلام النفسي فان كان
كان عبارة عن تلك الصفة فحكمه ظاهر وان كان عبارة عن تلك المعاني والعبارات المعلومة فلا شك ان قيامها به سبحانه ليس الا با
عتبار صور معلوميتها فليس صفة برأسه بل هو من جزئيات العلم واما المعلوم فسواء كان العبارات او مدلولاتها ليس قائما به سبحانه
فان العبارات بوجوهها الاصيل من مقولات الاعراض الغير القارة واما مدلولاتها فبعضها من قبيل الذوات وبعضها من قبيل الامور
الغير القارة فتكيف بقوم به سبحانه والتذكر في هذا المقام كلام الصوفية ليتضح ما هو الحق فيه ان شاء الله تعالى قال الامام حجة الاسلام
الكلام على ضربين احدهما مطلق في حق الباري تعالى والثاني في حق الآدميين اما الكلام الذي ينسب الى الباري تعالى فهو صفة من
صفات الربوبية فلا تشابه بين صفات الباري تعالى وصفات الآدميين فان صفات الآدميين زائدة على ذواتهم لنكتة وهم
وتنقوم ابنيتهم بتلك الصفات وتتعين حدودهم ورسومهم بها وصفة الباري سبحانه لا تحد ذاته ولا ترسمه فليست اذن اشياء زائدة
على العلم هو حقيقة هويته تعالى ومن اراد ان يعد صفات الباري تعالى فقد اخطأ فالواجب على العاقل ان يتأمل ويعلم ان صفات
الباري تعالى لا تتعدد ولا تنفصل بعضها عن بعض الآخر في عرائب العبارات وصوادر الاشارات فاذا اضيف علمه الى المسموع وهو
المضطرين يقال سميع واذا اضيف علمه الى رؤية ضمير الخلق يقال بصير واذا فاض من كمونات علمه على قلب احد من الناس من
الاسرار الالهية ودقائق حيرورت ربوبيته يقال متكلم فليس بعضه آلة السمع وبعضه آلة البصر وبعضه آلة الكلام فاذن كلام
الباري ليس شيئا سوى افاضته كمونات علمه على من يريد اكرامه كما قال الله تعالى فلما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه اي شرفه الله
بقربه وقربه بقدسه واجلسه على بساط انسه وشافهه باجل صفاته وكلمه بعلم ذاته كما شاء كلم وكما اراد سمع وفي الفتوحات
المكية قدس الله سره صدرها ان المفهوم من كون القرآن حروفا امران الاول بمعنى قولا وكلاما ولفظا والآخر ليس كتابة ورقما وخطا
والقراءة بخط فله حروف الرقم ومنطقا به فله حروف اللفظ فلم يرجع كونه حروفا منطوقا بها؟ درة الفاخرة لعبد الرحمن الجامي

منه لقوله تعالى انه لقول رسول كريم والمراد به جبرائيل عليه السلام وزعم الآخرون الى انه لفظ محمد عليه الصلوة والسلام لقوله تعالى
نزل به الروح الامين على قلبك الآية لان المنزل على القلب انما هو المعنى فيكون اللفظ لمحمد عليه الصلوة والسلام رمضان

قوله وتحقيق الخلاف؟ الحاصل ان النزاع لفظي مبني نزاع حقيقي لانه ان كان المراد بالقرآن الالفاظ والحروف فلا
نزاع لاحد من الفريقين في انها حادثة مخلوقة وان كان المراد به المعنى فلا نزاع في قدمه على تقدير ثبوته فانما بذا نزاع في
ان هذا ثابت في ذات الله تعالى فانما به ولا قدرة الا بالله

وبعد انتقاله صلى الله عليه وسلم الى عالم العلوي اجتمعت الخلفاء واشراف الصحابة عند ابي بكر الصديق رضي الله عنه وعنهم فتشاوروا

الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ
نحن نقول بوجود الكلام النفسي
والحروف وانهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي ودليلنا على ما
انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى
متكلم ولا معنى له سوى انه تعالى متصف بالكلام ويستمع قيام
اللفظي الحادث به تعالى فتعين النفسي القديم واما استدلاله
بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث
من التأليف والتنظيم والانزال والترتيل وكونه عربيا مسموعا
فصحيحا معجزا الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا
لانا قائلون بحدوث النظم وانما الكلام في المعنى القديم والمعتزلة
لما لم يمكنهم انكار كونه منظما ذهبوا الى انه متكلم بمعنى انه محدث الحروف
والاصوات في محلها او ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وان
لم نقرأ على اختلاف بينهم وانت خبير بان المتحرك من قامت
به الحركة لا من اوجدها والا لصح اتصاف الباري تعالى بالاعراض
المخلوقة له تعالى عن ذلك علوا كبيرا ومن اقوى شبه المعتزلة
انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتي المصحف

قوله متصف بالكلام الخ لان المشتق لشئ يستلزم ثبوت
مأخذ الاشتقاق والصفة اما بالكلام النفسي القديم
واما بالكلام اللفظي الحادث والثاني باطل فتعين الاول
رمصاص

كانه قيل كيف يكون تحقيق الخلاف بينكم راجعا الى ما ذكرت
حتى يستدلوا على قدم النفسي بما ذكرتم مع انهم استدلوا
بمثل ما قصدتم به الرد عليكم وذلك يدل على ان الخلاف
بينكم في النظم المتلو فاجاب بقوله واما استدلاله الخ
ملخص

قوله من التأليف والتنظيم فانهما يدلان على ان القرآن من
الآيات التي هي اجزاء متعاقبة فيكون حادثا ملخص

قوله والترتيل اي نجما نجما وسورة سورة بذا هو الفرق
وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالانزال
والترتيل على صفاته القائمة بذاته تعالى ملخص

قوله وكونه عربيا كقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا فانه يدل
على ان كلام الله تعالى قد يكون عربيا تارة وغيره اخرى
وذلك يوجب حدوثه مع استحالة الانتقال بالانزال
والترتيل على الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى رمصاص

وذلك يجب مقارنة العجز للدعوى حتى يكون تصديقا
للمدعي فيكون حادثا مع حدوث المدعوى والا فاختصاص
له بذلك المدعي وتصديقه ح ملا

قيل متعلق بذا هو اقال شيخ الاسلام فذهب ابو هاشم ومن
تبعه الى ان القرآن من جنس الاصوات والحروف والاجبل القارئ
حتى ان ما خلق بريقه في اللوح المحفوظ وكتب في المصحف
لا يكون قرآنا وانما هو ما قرأه القاري وخلقه الباري من الاصوات
المتقطعة والحروف المتنظمة وان معنى كونه متكلما انه موجد
تلك الاصوات والحروف وذهب ابو علي الجبائي الى انه جسم

٣٥ وكون التأليف والتنظيم من سمات الحدوث بناء على انها تستدعي التوقف على الاجزاء فيكون محتاجا حادثا والآثار التي بموجب الانتقال من مكان حال الى ساكن والمكاني حادث وكونه عربيا بموجب كونه من موضوعات العرب ومصنوعاتها وكونه فصيحا بموجب ان يكون كثير الاستعمال والاستعمال حادث فكذا موصوفه لان محل الحادث حادث وكونه مسموعا حادث فبموجب 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 منقض وجزء مسبوق بالمنقضي عصام

٤٥ قوله في اللوح المحفوظ واللوح المحفوظ خلقه الله تعالى من درة بيضاء ودفتاه ياقوتة حمراء قلمه نور وكتابته نور وعرضه كما بين السماء والارض ينظر فيه كل يوم ثلثمائة وستين نظرة يخلق الله تعالى بكل نظرة وجيء ويميت ويعز ويذل ويفعل ما شاء رمضان

٥٥ قوله على اختلاف بينهم فقال صاحب البداية وزعم جمهور المعتزلة ان الله تعالى لم يكن متكلما في الازل حتى خلق لنفسه كلاما وان كلامه حادث غير قائم بذاته تعالى ثم اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم انه من جنس الحروف والاصوات حتى صار متكلما بخلق الحروف والاصوات ومحل القراءة وقال بعضهم انه من جنس الحروف والاشكال حتى صار متكلما باحداث الحروف في اللوح المحفوظ قال البلخي منهم نقر بكلام الله تعالى ونتوقف في انه حادث ام قديم ام مخلوق ام غير مخلوق قدري

٦٥ قوله وانت خبير اقول المعتزلة لا يقولون باضافة تعالى المتكلم بناء على ايجاده الكلام حتى يعترض عليهم بان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها بل هم يقولون ان اطلاق لفظ المتكلم عليه تعالى انما هو بالمعنى المجازي فالحق في الجواب ان يقال انه لا يساعد العرف واللغة فان العرف واللغة انما يطلقان المتكلم على من قام به الكلام لا على من اوجده حاشية السواسي

٧٥ قوله لصح اتصاف الباري تعالى قال الجبائي يريد الصحة بحسب اللغة يعني يصح ان يقال انه تعالى اسود وابيض ومتحرك بمعنى خالق السواد والبياض والحركة وغير ذلك مع انه لا يجوز اطلاق تلك الصفات على الله تعالى بالاتفاق على انها متى كان من المعاني ملا الياس

٨٥ قوله المخلوقة له اشارة الى بطلان الالزام الذي هو صحة اتصاف الباري وكذا تلك الملزوم وهو كون المتحرك من اوجب الحركة واحتراز عن الاعراض الغير المخلوقة له فانها عندهم اي عند المعتزلة كالافعال القائمة بالعباد قائمة بالعباد ملا الياس

٩٥ قوله تعالى عن ذلك علوا كبيرا قيل الاتصاف بالاعراض المخلوقة له تعالى بمعنى ايجادها صحيح وانما لم يطلق عليه لاشعاره بمعنى الاتصاف له بها لغة فالاولى ان يقال والا لصح اطلاق الاسم الاسود عليه تعالى لغة ولم يصح لان معناه لغة هو المتصف بالسواد لا موجده فحينئذ كان البحث لغوا رمضان

٩٧ قوله ومن اقوى شبه المعتزلة قال العصام فيه اشارة الى ان وصف الشبهة بكونها اقوى الى وجه تخصيصها بالدفع وذلك الوجه انما يتم بتركك كلمة من فالاولى واقوى شبه المعتزلة ملا الياس

قوله ووجود آني الكتابة وهو وجود الخط الدال على ذلك اللفظ وانما مجازا بان بالاتفاق قال بعض المحققين وجود الشئ في الاعيان حقيقة وفي الكتابة والعبارة والاذهان مجاز فافهم حاشية

قوله على ما في الاعيان اعلم ان الكتابة تدل على العبارة دلالة وضعية والعبارة ايضا على ما في الاذهان دلالة وضعية وما في الذهن يدل على ما في الخارج دلالة ذاتية فيكون الكتابة دالة دون مدلولة وما في الخارج مدلولا دون دال والعبارة وما في الذهن دالا ومدلولا معا رشيدان

قوله على ما في الاعيان قيل عليه ان لفظ الانسان يدل على ما في الذهن وما في الذهن لا يدل على شئ في الخارج لانه من الكليات والاشئ من الكليات بموجود في الخارج بخلاف الجزئيات فان لفظ زيد يدل على ما في الخارج ودون ما في الذهن او الجزء لان كل صورة في الذهن حاشية

منه قوله آخر ص ١٠٣

قوله ان الاباين يقال انهم ما نفوا الا الوجود الذهني بالمعنى الذي توهموه من استلزام ترتب الآثار الخارجية المنزلة منزلة الآثار بالمعنى الذي يقصده المثبتون ويلزم من دليلهم التسالم من ذلك والذي يلزمهم القول به في الاحتجاجات هو هذا المعنى يريده المثبتون لا المعنى الذي توهموه وحينئذ فلا يندفع التناقض وتبعود النزاع لفظيا وهو المطلوب فتدبر والله اعلم

حاشية

وفي المصاحف نوائر وهذا يستلزم كونه مكتوبا في المصاحف
مفروءا بالالسن مسموعا بالاذان وكل ذلك من سمات الحدوث
بالضرورة فاشار الى الجواب عنه بقوله (وهو) اى القرآن الذى
هو كلام الله تعالى (المكتوب في مصاحفنا) باشكال الكتابة وصورها
الحروف الدالة عليه (المحفوظ في قلوبنا) اى بالالفاظ المخيلة
(مفروءا بالسنتنا) بحروفه الملفوظة والمسموعة (مسموعا باذاننا)
بذلك ايضا (غير حال فيها) اى مع ذلك ليس حالا في المصاحف
ولا في القلوب والالسنة والآذان بل هو معنى قديم قائم بذات
الله تعالى ويلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المخيل
ويكتب بنقوش وصور واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه
كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم
منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا وحقيقة ان للشئ وجودا
في الاعيان ووجودا في الاذهان ووجودا في العبارة ووجودا
في الكتابة فالكتابة تدل على العبارة وهى على ما في الاذهان وهو
على ما في الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم

بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف الهجاء فتعم
المثبت في المصحف هو الصور والاشكال سرح معاصا

٢ يعنى ان المراد من كون الصفة مكتوبة ومحفوظة ومسموعة
مكتوب ما يدل عليها لا هى نفسها حقيقة لما ان ذلك محال
لانها صفة قائمة بذاته تعالى وكذا القول في الباقى وامتناع
حلول صفته تعالى في هذه المحال معلوم بالضرورة قلس

٣ قال قده كمال اسناد مجازى وكذا اسناد قوله بحفظ وبكتب
اسناد مجازى فمعنى كون الكلام الازلى ملفوظا ومسموعا
ومحفوظا ومكتوبا هو ان ما يدل عليه من النظم ونقوش الكتابة
كان ملفوظا ومسموعا ومكتوبا وليس المراد ان نفس الكلام
كذلك في نفس الامر فثبت ان الاسناد مجازى منه

٤ وحاصل جواب المص على المعتزلة ان يقال ان هذا الانفاق
المذكور بين العلماء على كون القرآن مكتوبا ومقروءا ومسموعا
يدل على نفى الكلام النفسى وكون القرآن حادثا لانهم
قائلون بان الكلام النفسى مكتوب ومقروء ومسموع مجازا
بواسطة الالفاظ واشكال الكتابة رحمه

٥ قال بعض الشراح واصل هذا ان للشئ الواحد قال شيخ
الاسلام اى يتحقق هذا المقام على وجه يظهر به التمييز بين استعمال
القديم في المعنى القديم القائم بذات الباري تعالى واستعماله
في الالفاظ المكتوبة بين الدفتين ع قال القاس

٦ قوله وجودا في الاعيان قيل هو عبارة عن كون الشئ موجودا
في الخارج من غير اعتبار معتبر انتهى وقيل هو تحققه الخارج
وقال شيخ الاسلام وتحققه وجود الشئ في الاعيان ان يتحقق
حيا هى ذاته؟ قال شيخنا في قصد السبيل اعلم اولا ان ماله
تحقق بوجه ما اما ان يكون ذلك التحقق الحاصل له تحققا به
بنظر الحاكم
اولا الاول هو الوجود الحسى
للخارجى والشمس مثلا فانه بالنظر الى ذاته وحقيقته
وجودا عينيا وخارجيا واصيلا كان لوجود
الاضافة والتشخص وان في هو الوجود الظلى
وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل كما لا يخفى
الشمس فان الانسان عند نفوذ الشمس
الشمس لكن لا بترتب
على ذلك الصورة الحاصلة
ع قوله صورة عقلية للشمس وتشخيص كونها من
لوازم الوجود الخارجى انتهى قال القاس

ع قوله ووجودا في الاذهان قال شيخ الاسلام وهو ثبوت صورته
في الذهن بحيث يكمل الشئ بها عند العقل وان لم يكن موجودا
في الاعيان ولا في العبارة ولا في الكتابة ع قوله والكتابة دالة
على العبارة الخ قال شيخنا في قصد السبيل اعلم اولا ان الدال
لغة هو ما من شانه ان يفهم منه شئ ما كان او لا كالجدار
فانه يفهم منه ان فوقه سقفا وان الدلالة هى كون الشئ بحيث
يلزم من العلم به العلم بشئ آخر والاول
يسمى دلالة وضعية والثانى عقلية

كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد منه حقيقته الموجودة
في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات
يراد به الالفاظ المنطوقة والمسموعة كما في قولنا قرأت نصف
القرآن أو المخيلة كما في قولنا حفظت القرآن أو الاشكال المنقوشة
كما في قولنا يحرم مس القرآن * ولما كان دليل الاحكام
الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه ائمة الاصول بالمكتوب
في المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا
اي للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا المجرد المعنى واما الكلام
القديم الذي صفة الله تعالى فذهب الاشعري الى انه يجوز
ان يسمع ومنعه الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وهو اختيار
الشيخ الى منصور الماتريدي رحمه الله تعالى فمعنى قوله تعالى
حتى يسمع كلام الله يسمع بادل عليه كما يقال سمعت علم فلان
فموسى صلوات الله عليه سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى
لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكلام
فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازا

قال ابن قاسم ليس المراد من قوله يراد به ما هو من الخ ان يكون هذا اخبارا عن الحقيقة بل المراد ان اطلاقه على الالفاظ اطلاق مجازي لعلاقة ما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات وهي الالفاظ المنطوقة والمسموعة والمكتوبة فهو من اطلاق اسم الملزوم على اللازم

قوله يراد به الالفاظ المنطوقة الخ فيكون وصف القرآن بما ذكر بعد ذلك اعتراضا بان هذا الوصف انما يليق بالالفاظ دون المعنى القائم بذات الله تعالى

قوله او الاشكال المنقوشة وكذلك الكلام في قوله او المخيلة

قوله كما في قولنا حفظت القرآن الخ فيكون وصف القرآن بما ذكر بعد ذلك اعتراضا بان هذا الوصف انما يليق بالالفاظ دون المعنى القائم بذات الله تعالى

قوله لما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ الخ فيكون وصف القرآن بما ذكر بعد ذلك اعتراضا بان هذا الوصف انما يليق بالالفاظ دون المعنى القائم بذات الله تعالى

قوله وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا اي متناولا للنظم والمعنى

قوله من حيث الدلالة على المعنى اي الالفاظ من حيث دلالتها على المعنى القائم بذات الله تعالى

قوله لا المجرد المعنى القائم بذات الله تعالى

قوله واما الكلام القديم الخ فيكون وصف القرآن بما ذكر بعد ذلك اعتراضا بان هذا الوصف انما يليق بالالفاظ دون المعنى القائم بذات الله تعالى

قوله واما الكلام القديم الخ وحقيقة الكلام اللفظي هي المعنى القائم بذات الله تعالى

قوله ومنعه الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وهو اختيار الشيخ ابي منصور الماتريدي رحمه الله تعالى فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع بادل عليه كما يقال سمعت علم فلان

قوله فموسى صلوات الله عليه سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى

قوله لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكلام

قوله فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازا

قال الفاضل المحشي ان قلت الكلام المنقسم الى الامر والنهي الخ

٨٥ الاولة الشرعية الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس وجه الضبط ان الدليل اما وحي او غيره والوحي اما متلو فالكتاب واما غير متلو فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل مجتهد في عصر فالاجماع والا فالقياس وهو اي الكتاب المرادف للقرآن في العرف النظم وهو اللفظ الموضوع لمعنى مفرد اكان او مركبا المنزل على رسولنا صلى الله عليه وسلم المنقول عنه تواترا خرج به جميع ما سوى القرآن من منسوخ التلاوة والقراآت الشاذة سواء نقلت بطرق الشهرة كاختص بمصحف ابن مسعود رضي الله عنه نحو فصيام ثلاثة ايام متتابعات اي في كفارة اليمين او الاحاد كاختص بمصحف ابي نحو فعدة من ايام اخر متتابعات اي في قضاء رمضان مرآت وازميري

٨٥ قوله المجرد المعنى نقل ما روي عن ابي حنيفة انه اعتبر مجرد المعنى في حق حق جواز الصلوة خاصة وجوز قراءة القرآن بالفارسية في الصلوة لكن هذا القول غير مفتى به وهذا البحث في المرآت فانظر اليه

٨٥ قوله واما الكلام القديم عدل لجعل القراءة والحفظ والمس من سمات الحدوث كانه قال اما هذه الثلثة فمن سمات الحدوث واما السماع فمختلف فيه فالاولى تقديمه على قوله ولما كان دليل الاحكام لانه فصل بالاجنبي الا ان يجعل قوله ولما كان على منوال آخر بوصف الكلام بسمات الحدوث ووجوب حمله على التفطي لا على ما قدمناه عصام

٨٥ قوله خص باسم الكليم اي كليم الله فان كلامك الذي يكلمك على ما في الصحاح وعلى مذهب الاشعري اطلاق الكليم على ظاهره واما الحاجة الى هذا الوجه ما قيل من انه خص باسم الكليم لما سمع صوتا والا على كلام الله تعالى من جميع الجهات على خلاف المعتاد فكانه سمع من الله الذي سخر كل جهة وتنزه عنها على مذهب الاشعري ومن وافقه عصام

٨٥ قوله حتى يسمع كلام الله اي يسمع ما يدل عليه اذ يوهم منه ان كلام الله حقيقة في اللفظ القديم مجاز في النظم المؤلف لكونه والا عليه قال شيخ الاسلام منشأه ما مر من ان كلام الله تعالى غير مخلوق بل معنى قديم قائم بذاته تعالى فهو حقيقة فيه مجاز في النظم المؤلف الدال عليه حذرا من الاشتراك وحاصل الجواب اثبات الاشتراك بين النفسي واللفظي فلا يصح النفي اصلا ويؤيده قوله بعد وضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى تلا الناس

٨٥ قوله فان قيل لعله يرد على قول المص وهو صفة ازلية ليس من جنس الحروف والاصوات لانه يفهم منه ان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجاز في اللفظ الحادث اولعله او اولعله او اولعله ابتداء كلام فلا يرد على شئ مما سبق من الاعتبار رمضان عفي عنه

٨٥ والاحكام الشرعية مثل الايمان والصلوة والصوم والزكوة وغير ذلك من الفرائض والواجبات

مجازاً في النظم المؤلف لصح نفيه عنه بان يقال ليس النظم المنزل
المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع
على خلافه وايضا المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة
مع القطع بان ذلك انما يتصور في النظم المؤلف المفصل الى السور
اولا معنى لمعارضة الصفة القديمة * فلنا التحقيق ان كلام الله تعالى
اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة حينئذ
كونه صفة الله تعالى وبين التلفظي الحادث المؤلف من السور
والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى ليس من مالبقات
المخلوقين فليصح النفي اصلا ولا يكون الاعجاز والتحدي الا
في كلام الله تعالى وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز
فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه ان الكلام
في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسميه اللفظ
ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع لهم
في الوضع والتسمية وذهب بعض المحققين الى ان المعنى في
قول مشايخنا كلام الله معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ

قوله والاجماع على خلافه اشارة الى بطلان اللازم وكذا الملزوم وهو كونه بحازا في النظم المؤلف وتأنيه كافر اتفاقا الا قوله بسم الله الرحمن الرحيم فانه لا يكفر لقوة الشبهة في قرآنيته لان الخلاف في البسملة متحقق بلا شبهة الا انه في كونها آية من كل سورة كما هو القول الجديد للشافعي او من الفاتحة فقط وفي الوافي كتبت للتبرك كما هو في قول القديم او كونها آية مرة انزلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره الحنفية لانها من القرآن بشهادة اوائل السور اذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم شرح مواقف بتصرف

احتراز عما وقع في سورة النمل انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فانه لا شبهة في كونه من القرآن قرمس

قوله معارضة لانه لا يطلع على الصفة القديمة الا المؤيد عن عند الله والمعارضة لا تكون الا بعد الاطلاع فالكفار بسبب عن ذلك فلو لم يكن النظم المؤلف كلاما حقيقة لم يكن الاعجاز والتحدي في كلام الله تعالى والحال ان الاعجاز والتحدي لا يكون الا في كلام الله تعالى رشحات

٧٥

قوله فلنا التحقيق ؟ والثاني في تحقيق الكلام كلام يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان مبدأ الكلام النفسي بتاصيفة يمكن بها من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذي ينطبق على المقصود وهذه الصفة صفة الحرس وهي مبدأ الكلام النفسي وهي غير العلم فانها قد تختلف عن العلم فان كلام الغير معلوم لنا فقد تعلق به علمنا ولم يتعلق به الصفة منا فليس كلامنا هو الكلمات التي رتبناها في خيالنا لا غير وما رتبه غيرنا فهو كلام الغير واذا تمهد هذا فنقول كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفة الازلية التي هو مبدأ تاليفها وتركيب وهذه الصفة قديمة وتلك الكلمات المرتبة بحسب وجودها العلمي ازلية ايضا بل الكلمات والكلام مطلقا وسائر الممكنات ازلية بحسب وجودها العلمي وليس كلام الله تعالى نفسه من قبيل واسطة والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب بينها في الوجود الخارجي وهي بحسب هذا الوجود كلام لفظي وبهذا الوجه سالم عما يلزم المذاهب المنقولة مثل ما يلزم على مذهب المعتزلة من كون كلام الله تعالى قائما بغيره وعلى مذهب الكرابية من كونه تعالى محلا للحوادث وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها وتجددها وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليس كلام الله تعالى بل معناها وعلى ما اول به المص كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها اعراضا سيالة قائمة بذاتها من غير ترتب والترتب فيها لقصور الآلة فانه يؤدي الى سفسطة ظاهرة ؟ شرح عقائد العضدية بتصرف

٨٥

قوله فلا يصح النفي اصلا لان كلام الله تعالى حقيقة في الكلام النفسي والكلام اللفظي لا يصح نفيه عنه اي عن النظم اصلا اي قطعا لان الحقيقة لا يجوز نفيه من الموضوع له فلا يقال الحيوان المفترس ليس بأسد وغيره رشحات

٩٥

قوله فلا نزاع لهم ؟ والخلاف بين اهل الملة في كونه تعالى متكلما لكن اختلفوا في تحقيق كلامه وحدوثه وقدمه وذلك لانهم لما رأوا تباينا بين متعارضة النتيجة وهما كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فقديم فكلام الله قديم وكلام الله مؤلف من حروف مرتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو كلام حادث فكلام الله حادث اضطروا الى الفرح في احدى القياسين ضرورة امتناع حقيقة النقيضين فمنع كل طائفة بعض المقدمات فالحنابلة ذهبوا ؟ شرح عقائد العضدية

حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة العين والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات ويراد بهم ان القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لما كان زعمت الحنابلة من قدم المنظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه بديهي الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين من تسم الله الا بعد التلفظ بالباء بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس بمرتب الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض على البعض فالترتيب انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وبهذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة واما القائم بذات الله فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلام الله تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة بهذا حاصل كلامه وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير المؤلف من الحروف المنظوقة او المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض محالا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صورة الحروف مخزونة مرتسمة في

قوله والمراد به الخ اي بذلك المعنى المقابل للعين المعبر عنه بالقيام بذاته تعالى والمعنى الذي في مقابلة العين ناشئ من اشتراك اللفظ بين معنيين سواء كان عرضا او جوهرا بحسب لفظ وهو ما يستفاد وجوده بطريق الاصالة والاول بحسب معنى وهو ما يستفاد وجوده بطريق التبعية اي بطريق قيام اللفظ بغيره

قوله بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس بمرتب الاجزاء في نفسه اي كما ان اللفظ القائم بنفس الحافظ ليس بمرتب الاجزاء في نفسه فالمشبه به هو اللفظ القائم بنفس الحافظ والمشبه هو اللفظ القائم بذات الله تعالى وقوله كالقائم بنفس الحافظ متعلق بقوله ليس بمرتب الاجزاء في نفسه

قوله فالترتيب انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة اي فالترتيب الذي يحصل في التلفظ والقراءة انما يحصل لعدم مساعدة الآلة

قوله وبهذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة واما القائم بذات الله فلا ترتيب فيه الخ اي وبهذا الذي ذكرنا من ان الترتيب الذي يحصل في التلفظ والقراءة انما يحصل لعدم مساعدة الآلة معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة واما القائم بذات الله فلا ترتيب فيه الخ

قوله وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير المؤلف من الحروف الخ اي وهذا الذي ذكره من ان من سمع كلام الله تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير المؤلف من الحروف الخ

قوله من الاشكال المرتبة الدالة عليه الخ اي من الاشكال المرتبة الدالة على اللفظ المشروط وجود بعضها بعدم البعض محالا

قوله ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صورة الحروف مخزونة مرتسمة في الخ هذا طعن من طرف مولانا سعد الدين على قوله وهو جيد الخ

فقال شيخ الاسلام اورد عليه ان الكلام النفسي ان كان بحسب ما يدل عليه من الحروف والاصوات فهو حادث لان القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلام الله تعالى بل مثله متى انا نقطع بان ما نقرأه كل منا هو القرآن المنزل بلسان سيدنا جبرائيل عليه السلام وان كان اسما للنوع القائم بذاته تعالى يلزم ان يكون كلامه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة وهو باطل وان جعل وضعه من اول الوضع العام للموضوع له الخاص كما في وضع اسماء الاشارة يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث ايضا حقيقة لانه صادق حينئذ حقيقة على ما نقرؤه كل منا وذلك باطل ايضا فلا تخلص الا بان يجعل مشتركا بين النوع وبين ذلك الفرد الخاص كما مر فتدبر

ولما كان هذا محل اشكال من حيث ان المنظم متصف بسمات الحدوث كما سبق قال يكون قديما وتاويله التشنيع على الحشوية وبعض الحنابلة بقدم الحروف اشار الى الجواب عن ذلك بقوله لما كان زعمت

قوله لا يمكن التلفظ بالسين الخ لا يقال هذا بالنسبة الى الانسان واما بالنسبة الى الله تعالى فلا نسلم امتناعه لانه تعالى قادر على ان يتكلم بكلمات غير محصورة في دفعة واحدة لانا نقول المنظم المرتب الاجزاء محال فتدبر

قال شيخ الاسلام واستشكل الفرق بين قيام علم وعلم ونظائرها بمحل ومع اذا لا فرق الا بترتب الاجزاء انتهى وقال ابن قاسم ما المانع من الفرق بالاعتبار فان قيامها بلا ترتب لا يمنع من اعتبار ملاحظة البعض قبل البعض انتهى واذا لم يكن ترتب الاجزاء الا بالاعتبار لم يكن حادثا لان الحدوث انما يكون في اللفظ المرتب الاجزاء حتى يكون حدوث كل بانقضاء الآخر فافهم

قوله لان الدوال حادثة الخ اي لان الدوال على الحدوث حادثة ولان الدوال على الحدوث يجب ان تكون حادثة

قوله لان القراءة فائتة الخ اي لان القراءة فائتة بترتب اجزائها بخلاف القائم بذات الله تعالى فانه غير فائت بترتب اجزائه

قوله لان الفرق بين اللفظ القائم بذات الله تعالى وبين اللفظ القائم بنفس الحافظ الخ اي لان الفرق بين اللفظ القائم بذات الله تعالى وبين اللفظ القائم بنفس الحافظ هو ان اللفظ القائم بذات الله تعالى غير مرتب الاجزاء واللفظ القائم بنفس الحافظ مرتب الاجزاء

قوله فيكون اللفظ قديما الخ اي فيكون اللفظ القائم بذات الله تعالى قديما

قوله وهذا معنى قولهم الخ اي وهذا الذي ذكرنا من ان معنى قولهم قدم المنظم هذا المعنى بل بمعنى

قوله من السماع وغيره اي وغير السماع

قوله اي وذلك اللفظ القائم بذات الله تعالى اي وذلك اللفظ القائم بذات الله تعالى هو اللفظ القائم بنفس الحافظ لان الكلام هنا بقطع النظر عن القائم فتدبر

١٠ قوله فلا ترتب فيه اى فى اللفظ القائم بذات الله تعالى فلا يكون حادثا وانه لا يلزم فيه التقدم والتاخر الذى الزم الاشعرى المنافرون على كون كلامه بالحروف والصوت لما سبق انها لا تشبه حروفنا واصواتنا وايضا فحروفنا انما جاء فيها التقديم والتاخير لاجل التركيب الجسمانى واختلاف المخارج ومن تعالى عن ذلك بتعالى كلامه عن ذلك علا الناس

١٠ قوله فلا ترتب فيه لانه اذا كان القائم بنفس المخلوق لا ترتب فيه فانى يبعد ذلك بالنسبة اليه تعالى فلا ترتب فى المعنى القائم به تعالى بهذا المعنى عرس

١١ قوله حاصل كلامه اى حاصل كلام بعض المحققين فى تاويل كلام الاشعرى فيكون كلام الاشعرى مسامحا فيكون كلام الله تعالى حرفا وصوتا قدسيا علا الناس

١٢ قوله وهو جيد لمن امل قال شيخ الاسلام لاستحالة فى ذلك وتباس الغائب على الشاهد غير مفيد انتهى نقل الفاضل الشامى عن الشارح وقال انه حسن لمن يتعقل كلاما بالحرف والصوت ليس كحروفنا واصواتنا وقال وعلى هذا لا بن حجر فى كتاب التوحيد من البخارى يكون كلامه تعالى بالحرف والصوت وسياق الاحاديث الدالة عليه فاعرف ذلك وانا اطلت الكلام فى هذا الآن من قصر نظره على تاليف المؤلف انكر ان يكون لاهل الحق قول بهذه الصورة وانما هو للحنابلة او المعتزلة وقد يشنع على من حفظ ذلك حتى نسبه لاهل الاعتزال وسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون انتهى علا الناس

١٣ قوله لمن يتعقل والمعنى ان هذا الكلام انما يستفهم اذا تصور تصورا صحيحا لفظا فانما بالنفس غير مرتب الاجزاء ولا مؤلف من حروف منطوقة او مخيلة او منقوشة اس عرس

١٤ قوله بعدم البعض وانقضائه هذا بشعر بان كلام الله تعالى لفظ غير مركب من الحروف والالفاظ لكن مراده نفى اشتراط وجود بعض الحروف بعدم البعض لان تركبه منها سلم عند الاشعرى رحمه الله

١٥ قوله ولا يخفى ان اللفظ كيفية فى الصوت او فى النفس او فى الذهن وانما يعقل تحققه على الوجه المذكور مرتبا وفى التلويح يستعمل فيما الصوت والحروف بذات الله تعالى وبالجملة قد بحث مشكل اس عرس

١٥ قوله ولا يخفى لقائل ان يقال كما لا يخفى ما سبق من قوله كالقائم بنفس الحافظ ويمكن ان يقال ان كون صور الحروف مخزونة مرتسمة فى خيال الحافظ هو الذى يكفى هنا فان صور الحروف والكلمات ثابتة باقية فى خياله بدون الترتيب آنا ولو لم تكن باقية فى خياله لزم النسيان فلم يبق فرق بينه وبين الناسى اصلا واذا جاز التسوف للبقاء فى الانسان الضعيف جاز ذلك فى الواجب القوى الكامل بطريق الاولى فتامل علا الناس

في خيال بحيث انه اذا التفت اليها كان كلاما موافقا اما من
الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا
والتكوين) وهو الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق
والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم
من العدم الى الوجود (صفة الله تعالى) لاطباق العقل والنقل
على انه خالق للعالم ومكون له وامتناع اطلاق اسم المشتق على الشئ
من غير ان يكون مأخذ الاشتقاق وصفا له قائما به (ازلية) لوجوه
الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر والثاني انه تعالى
وصف ذاته في كلامه الازلي بانه الخالق فلو لم يكن ذ الازل خالقا
لزم الكذب او العدول الى المجاز اي الخالق فيما يستقبل او القادر
على الخلق من غير تعذر الحقيقة على انه لو جاز اطلاق الخالق
عليه تعالى بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر نحو
علمه من الاعراض والثالث انه لو كان حادثا فاما بتكوين آخر
فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكون العالم
مع انه مشاهد واما بدونه فيستغني الحادث عن المحدث والاحداث

اقسام الحادث

اي الكلام النفسي

اي الالفاظ المخيلة

اي الكلام النفسي

اي الالفاظ المخيلة

اي الالفاظ المخيلة

اي الكلام النفسي

اي الالفاظ المخيلة

اي الكلام النفسي

اي الالفاظ المخيلة

اي الكلام النفسي

صح الوصف والتمدح به ولو كان ثابتا قبله او بعده صح اخباره بصيغة الماضي والمستقبل رمضان

٩

قوله او العدول الى المجاز والملازم اى الكذب والعدول الى المجاز باطل اما بطلان الكذب فلان الله تعالى صادق محض لا يجوز عليه شائبة الكذب فضلا عن الكذب واما بطلان العدول اليه انما يكون اذا تعذر الحقيقة وههنا لم يتعذر وكذا الملزوم وههنا لا يكون ذات الله تعالى خالقا في الازل رمضان

١١

قوله على انه لو جاز؟ قال شيخ الاسلام المراد بالجاز اطلاق كل اسم مشتق بقدر ما هو على ما اخذ اشتقاقه كالمسود والمحبر وجوابه ان ذلك الجواز ان اريد به العقلي فسلم ولا مانع اذ الشرعي فممنوع لتوقفه على الاذن او عدم الابهام انتهى خالف الحبالي في امور الاول في تقديم الشق العقلي والثاني في تاخير الابهام عن الاذن الثالث في عطف الابهام بالواو دون الواو وفتامل وجه المخالفة وكنهها ثم رايت كتب بعض المحشين قال الاول الاتيان بالواو ليكون اشارة الى القولين كما فعل شيخ الاسلام على ان يعطف وعلى بالواو على ما قبله مستدرك لا فائدة له لان الشرع لا يابى الا فيما له نفس فليتامل وقال في تقديم العقلي فانظر لم عكس شيخ الاسلام وكتب على قوله ولا مانع ان اراد ولا مانع اصلا فممنوع لان الشرع مانع من الاطلاق كما صرح به الكمال او لا مانع عقلا فقد علم من قوله فسلم؟ منلا الحسن

١٣

قوله فيلزم التسلسل قال شيخ الاسلام جوابه انه يجوز ان يكون التكوين غير التكوين بمعنى انه ليس وصفا حقيقيا زائدا عليه كما في نظائره من بقاء البقاء ووجود الوجود وغيرهما وبالجملة ما ذكر يرجع بحسب كونه اعتباريا ح ط الحسن

١٠

قوله او القادر على الخلق وتاويل الكراهية لقوله تعالى هو الله الخالق الباريء فخالق في الازل بمعنى المخالقية وهي قدرته على الخلق تاويل فاسد لان الاسم المشتق من القدرة هو القادر لا الخالق لان القادر على الزنا لا يوصف بكونه زانيا وكذا في سائر الصفات منلا الحسن

١١

قوله على انه لو جاز؟ وفي العبارة مسامحة والمعنى انه لو جاز هذا الاطلاق بهذا الاعتبار لجاز اطلاق ما ساغ فيه هذا الاعتبار من المشتقات التي ماخذها الاعراض المقدورة له تعالى اذ لا خصوصية للفظ الخلق والخالق وقد جاز اطلاق الخالق الا باعتبار القدرة على الخلق واللازم باطل اذ لا يكون من اسمائه تعالى الفاعد مثلا باعتبار القدرة على الاقعاد اس عرس

١٢

قوله هو عليه من الاعراض فيلزم ان يجوز اطلاق الاسود والابيض وغيرهما عليه تعالى وهو ظاهر الاستحالة وفيه ان القدرة انما هو على الخلق لا على نفس الماهية بل لا معنى له كما لا يخفى واما ما اورد عليه من ان لزوم الجواز الشرعي ممنوع لتوقفه على عدم الابهام والاذن ولزوم الجواز العقلي مسلم ولا مانع عنه فخاوية دلة التدبر

بحر ابادي

١٤

قوله وهو محال والقول بان تكوين التكوين عينه باطل لان كون التاثير عين الاثر الحاصل منه باطل حقيقة ترجع الى سلب التكوين عن التكوين رمضان

١٥

قوله مع انه شاهد اى مبصر بحسب البصر ومشاهدة وجود القائم بكذب استحالة تكوين العالم

منلا

والاحداث وفيه تعطيل للصانع والرابع انه لو احدث لحدث
على مذهب اليه الكرامية وهو محال من الوجوه الاربعة ان التكوين
إما في ذاته تعالى فيصير محلا للحوادث أو في غيره كما ذهب اليه
ابن حمدان العدا صحيح المعتزلة اي بالله تعالى خبر يكون
ابو الهزيل من ان تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا
لان التكوين ان قام بالمكون يكون هو مكونا ان لم يصدق في الشق الاول صدق في الثاني
ومكونا لنفسه ولا خفا في استحالته ومبنى هذه الادلة على ان التكوين
لنفسه تقدم وجود الشيء على وجوده لتقدم المكون على المكون بالوجود وقد وجوده من بين
صفة حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين على انه من
الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى قبل كل
شيء ومعه وبعده ومذكورا بالسنتنا ومعبودا لنا ومعبدنا ومجيبنا
ونحو ذلك والحاصل في الازل هو مبدأ التخليق والترزيق والاماتة
والاحياء وغير ذلك ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة
والارادة فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه
على السواء لكن مع انضمام الارادة تختص احد الجانبين * ولما
استدل القائلون بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون المكون
كالضرب بدون المضروب فلو كان قديما لزم قدم المكونات وهو
محال اشار الى الجواب بقوله (وهو) اي التكوين (تكوينه للعالم وكل
جزء من اجزائه) لا في الازل (بل لوقت وجوده) على حسب علمه وارادته

قوله وفيه تعطيل للصانع لانه لو جاز حدوث حادث بدون التكوين جاز للصانع ان لا يحدث التكوين ايضا فلا يكون موجدا للحوادث وهو خلاف المفروض

قوله وفيه تعطيل للصانع لانه اذا احدث التكوين حادثا فاما ان يحتاج احداثه الى تكوين آخر او لا يحتاج فان احتاج لزم التسلسل وان لم يحتج فليجز ان لا يحتاج التكوين الاول ايضا الى تكوين آخر

قوله لان التكوين من قام به التكوين عليه ان هذا الكلام انما يصح في الاعراض التي لا تقوم بانفسها بل بمحالها واما الجواهر فلا

قوله لان التكوين لو كان هو المكون لزم ان يكون التكوين مكونا ايضا فيلزم ان يكون التكوين تكوينا لتكوين آخر وهلم جرا

قوله فيكون قديما والحكم انما هو بحدوث المكونات

قوله فيكون قديما والحكم انما هو بحدوث المكونات

قوله فيكون قديما والحكم انما هو بحدوث المكونات

٨

قوله ولا دليل ؟ كانه قيل ان المراد بالتكوين الذي ندعي
وجوده هو سمد ؟ التعلق وغيره الذي هو امر اضافي واعتبار
فاجاب عنه بقوله ولا دليل ؟ ع س

٨

وخطر ببالي ان التكوين مغاير للقدرة والارادة لانا نجد بالضرورة
في الفاعل عند تصوره بهذه الحيثية معنى به يمتاز عن غير الفاعل
ويرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث يصح ان يقال ان هذا فاعل وذ
ذاك مفعول ولا شك ان هذا المعنى متحقق في ذاته وان لم يوجد
المفعول فلا يكون عينه مثلا نجد في الضارب حين تصوره بجنبية
كونه ضاربا معنى به يمتاز عن غير الضارب ويرتبط بتوسطه
المضروب بحيث يصح ان يقال ان المضروب اثره وان لم يتحقق
بعد المضروب فلا يكون ذلك المعنى عين المضروب الذي هو اثره
وهو مغاير للقدرة والارادة ايضا لان هذا المعنى متحقق في الفاعل
الموجب عند الحكماء بالنسبة الى آثاره الصادرة عنه بطريق
الايجاب مع عدم تحقق القدرة والارادة سكوت

٨

قوله ولا دليل ؟ اعلم ان الحنفية كالشيخ ابي منصور واتباعه
اجمعوا على ان التكوين صفة ازلية متغايرة للقدرة والمكوّن
وان ازليته لا تستلزم ازلية المكوّنات لكن سكتوا عن مغايرة
للقدرة من حيث تعلقها باحد طرفي الفعل مقارنا للارادة
فبذلك انكروا عليهم صلاح الدين

٩

قوله فان القدرة ؟ يعني ليس لقائل ان يقول ان التكوين مرجح
للوجود على العدم والقدرة ليست كذلك فكيف يصح ان يكون
التكوين هو القدرة لانا نقول ان القدرة وان كانت ؟
محي الدين

١٠

قوله ولما استدل ؟ حاصله ان يقال انا لا نسلم انه يلزم
من قدم التكوين قدم المكنات وانما يلزم ذلك لو لم يكن
تعلق المكوّنات حادثا وليس كذلك كما مر في العلم والقدرة
عباس

١١

قوله ولكل جزء من اجزائه فيه رد على من زعم قدم بعض الاجزاء
كالهيولى وهم الفلاسفة عباس

١٢

قوله بل لوقت وجوده فتعلق كل موجود وقت وجوده
تكوينه الازلي من خرج انا يوم السبت قدري حتى مات
يوم الجمعة كان الخارج قائلا يوم السبت وان ظهر
خروجه يوم الجمعة فكذا هذا بالبراهين

١٣

قوله على حسب علمه اي على حسب مقتضى علمه في الازل فانه يوجد
بوقته كما في العلم والقدرة لانهما صفتان ازليتان والمعلوم
والمقدورات حادثان بحدوث تعلقهما والتكوين اخص تعلقا من القدرة لان القدرة مساوية النسبة الى جميع
المقدورات والتكوين انما يتعلق لما يدخل منها تحت الوجود حسن عباس

وهو بمنزل تأثير قدرته حصول المخلوق باتيانه ... وعدم توقف واقتدار المأمور من غير امتناع

قدرة الله على قدرة الخلق يعني ان حقيقة الحال ان شاء تعالى اذا اراد شيئا ان يكونه بقدرته واراداته فيتكون من غير توقف وامتناع وليس هناك قول كن للامر بالتكوين لان الامر بالتكوين ان كان حال وجود المكون فلا وجه للامر وان كان حال عدمه فكذلك اذ لا معنى لانه يأمر المعدوم بان يوجد بنفسه الا انه اخرج الكلام على طريقة الاستعارة التمثيلية وليس هناك قول ولا امر ولا مأمور حقيقة وانما هو وجود الاشياء بالتكوين مقرونا بالعلم والقدرة و الارادة وقيل جرت سنة الله تعالى في تكوين الاشياء بان يقول هذه الكلمة والمعنى احدث فيحدث عقيب هذا الكلام فيكون الكلام على الحقيقة هذا ما قاله شيخ زاده في آخر سورة يس وقال ناقد المحصل انما اخذوا التكوين من قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فجعل قوله كن معدا على الكون اي كون الحادثات ووجودها وعلل الشيخ اكمال الدين بان القدرة يتعلق بصحة وجودها والارادة يتعلق بتخصيصه بوقت دون وقت وحال دون حال فالقدرة والارادة لا يقتضيان وجود المكون لما علم من متعلق كل واحدة منهما فوجود المكون انما يكون بصفة من صفاته اولا وآخرا فيجب التفصيل فتعين الاول فلا يجوز ان يكون حادثة لكان لزم حدوث الباري فتعين ان يكون قديمة ولا نعني بالتكوين الا صفة قديمة قرمي

٣

قوله ما يقال والكلام صاحب البداية حيث قال متى سلمتم تعلق وجود العالم بالتكوين فقد سلمتم حدوث العالم اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بغيره ويتعلق وجوده بغيره فهو حادث قرمي

٣

قال ابن قاسم جواب الاستدلال المتقدم كأنه قال الجواب الصحيح عن الاستدلال ما تقدم في المتن اما الجواب عنه بما يقال هنا ففيه نظر انتهى وقال شيخ الاسلام عن استدلال القائلين بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة في قولهم لو كان قديما

وارادته فالتكوين باق ازلا وابدا والمكون حادث بحدوث

التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة

المعلومات الحادثة والمقدورات

التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقها حادثة

وبذا تحقيق ما يقال ان وجود العالم انما يتعلق بذات الله تعالى

اوصفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء الحوادث

عن الموجد وهو محال وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك قدم ما

يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل فليكن التكوين

ايضا قديما مع حدوث المكون المتعلق به * وما يقال من ان القول

بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم ما لا يتعلق

وجوده بالغير والحادث ما يتعلق وجوده به فيه نظر لان هذا

معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة واما عند

المتكلمين فالحادث ما يكون لوجوده بداية اي يكون مسبوقا بالعدم

والقديم بخلاف ذلك ومجرد تعلق وجود شيء بالغير لا يستلزم

الحدوث بهذا المعنى الجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه

واما بدواه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كما

قوله كما في العلم اي كما ان علم واراده تعلق به وقت وجوده كذلك التكوين قديم تعلق به وقت وجوده

قوله قدم العالم اي قدم العالم المتعلق وجوده به وهو

قوله فيلزم قدم العالم لانه ثبت بالبرهان ان

العالم يحتاج اجزاء حادث اعلم ان اهل السنة

لا يقولون تعلق وجود الاشياء بهذا الكلام عبارة

عن نسبة وتكوينية ... كن بل وجودها متعلق بخلق الله تعالى وايجاده

والله سبحانه وتعالى اعلم

٣ قوله وما يقال اى فى جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين حاصله منع الملازمة فى قوله فلو كان قديما لزم قدم المكونات اى لانسلم انه لو كان التكوين قديما لزم قدم المكونات كيف والقول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوث المكون اذ القديم مالا يتعلق وجوده بالغير حسالى وحول احمد

٥ قوله ففيه نظر اى فى المذكور من تفسير معنى القديم والحادث حاصله ان يقال لانسلم صحة الترديد المذكور وقال قره كمال لجواز ان يكون الجواب الذى فيه الترديد المذكور جوابا الزاميا على القائلين بحدوث التكوين واذا كان الزاميا لايلزم ان يكون الترديد صحيحا فلن نجيب حينئذ ان يذهب الى الاحتمالات الباطلة حتى يحصل الالزام

عباس

٨ قوله الفلاسفة القائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات فهو وان كان لا ابتداء لوجوده عندهم الا انه حادث بالذات لان وجوده متعلق لغيره ومستند اليه بالايجاب وحاصل هذا النظر بقوله ففيه نظر ان يقال ان هذا الجواب لايكون على طريقة اهل الحق بل يكون على طريقة الفلاسفة لان القديم والحادث بالذات انما يكون عند الفلاسفة واما عند اهل الحق ماسوى الله تعالى حادث بالزمان اى المسبوق وجوده بالعدم ولا يلزم من تعلق وجود المكون بالتكوين الحدوث بهذا المعنى بل يلزم منه الحدوث الزمانى الذى هو عبارة عن تعلق الموجود بالغير

ابن عرس

٦ قوله لان هذا اى مالا يتعلق وجوده بالغير فى القديم وما يتعلق وجوده به فى الحادث معنى القديم ٩ منه

٧ قوله بالذات وانما قيد معنى القديم والحادث بالذات لان القديم عندهم مقول بالاشتراك على ثلثة معان قديم بالذات وهو عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم وقديم بالاضافة وهو عبارة عن كون مامضى من زمان وجود الشئ اكثر وقديم بالزمان وهو عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم والحدوث ايضا مقول بالاشتراك على مايقابل كلا من المعانى الثلثة محى الدين

٩ قوله ومجرد ذلك اى جواب سؤال مقدر كانه قيل الحدوث الذاتى يستلزم الحدوث الزمانى فاجاب بقوله ومجرد ٩ منه

١٠ قوله بهذا المعنى وهو المسبوقية بالعدم وان استلزم ذلك الحدوث الذاتى فليس الكلام فيه ن

كالهيولى مثلا نعم اذا ابتنينا صدور العالم عن الصانع بالاختيار
فانه يحتاج الى ان يقال صار واعند وانم بعد ما لم يكونوا عليه من عدمهم الغابر
دون الايجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول
بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه ومن ههنا يقال
ان التخصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على
من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى والا فهم انما يقولون
بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونها بالغير
والحاصل انا لا نسلم انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون
وان وزانه مع وزان الضرب مع المضروب فان الضرب
صفة اضافية لا يتصور بدون المتضايفين اعني الضارب والمضروب
والتكوين صفة حقيقية هي مبدأ الاضافة التي هي اخراج
المعدوم من العدم الى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها
على ما وقع في عبارة المشايخ لكان القول بتحققها بدون المكون
مكابرة وانكارا للضروري فلا بد لدفع ما يقال من ان الضرب
عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم
اليه من وجود المفعول معه اذ لو تاخر المفعول لانعدم هو بخلاف

٨ قوله بعض الاجزاء اى زعم ان بعض افراد العالم واجز آئه مع كونه متعلقا بذات الله تعالى قديم اى بالزمان وان كان حادثا بالذات لان الحدوث الذاتى لاينافى القدم الزمانى ملاس

٩ قوله وان وزانه معه قال شيخ الاسلام عطف على انه لايتصور التكوين انتهى اى وانا لانسلم ان وزانه اى قياسه كقياس الضرب مع المضروب ملاس

١٠ قوله صفة اضافية واراد بالصفة الاضافية مالاينفك عن الاضافة والا فكون الضرب نفس الاضافة ممنوع واراد بكون التكوين صفة حقيقية لانه لايستلزم الاضافة وذلك لان الضرب اسم لما قام بالفاعل مأخوذ مع الاضافة فلاينفك عن الاضافة والتكوين اسم لما قام بذات الله تعالى مع قطع النظر عن تعلقه بالمكون لكن المشهور من الصفة الحقيقية مايقابل الاضافة عصام الدين

١١ قوله لاعينها اى عين الاضافة قيل قوله حتى ؟ علة رفع المعنى لعدم عينيتها وقوله مكابرة اى منعا بلا دليل لان التكوين اذا كان عين الاضافة والاضافة لاتحقق بدون المكون فلا يتحقق احدهما بدون الآخر ملا الياس

١٢ قوله فلا يندفع قال شيخ الاسلام وجه عدم الاندفاع به انه يشتمل على ان التكوين فعل الله تعالى بمعنى الاخراج من العدم الى الوجود وانه ازلى وذلك لاينفى تحقق النسبة بدون المنسبين ثم ان كون الفعل المذكور ازليا ممنوع انما الازلى الصفة التى هى مبدأ الفعل حاشيه ملاس

١٢ قوله فلا يندفع ؟ اى اذا كانت صفة التكوين غير الاضافة التى هى اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لاعينها وكانت القول بتحققها بدون المكون على تقدير كونه عينها مكابرة وانكارا للضرورى لايندفع الاشكال وهو لزوم كون المكون مخلوقا بنفسه وتعطيل الصانع وغير ذلك بمايقال آى بالفرق بين الضرب والمضروب والتكوين مع المكون بان الضرب عرض مستحيل البقاء فلابد لتعلق الضرب بالمفعول ووصول الالم اليه ؟ بخلاف فعل البارى فانه ازلى وواجب دوامه وبقاؤه لاوقت وجود المكون قرمى

١٣ قوله مستحيل البقاء فاذا لم يندفع بهذا فلم يثبت ان تكون التكوين عنده عين المكون فاذا لم يكن عينا لم يلزم الحدوث بل يكون قديما ملا الياس

١٤ قوله لانعدم هو اى لانعدم الالم لان العرض لايبقى زمانين بخلاف فعل البارى الذى هو التكوين بالفعل قرمى

بخلاف فعل الباري فانه ازلي واجب الدوام بقي الى وقت وجود المفعول (وهو غير المكون عندنا) لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل مع المأكول ولانه لو كان نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه ضرورة انه مكون بالتكوين الذي هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال وان لا يكون للتخلق تعلق بالعالم سوى انه قائم به وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا فلا يصح القول بانه خالق للعالم وصانعه بهذا خلف وان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين لان الممكن غير قائم بذات الله تعالى والتكوين ان كان عين المكون فقد يكون التكوين قائما بذات الله تعالى اذا كان عين المكون غير قائم بذاته تعالى وان لا يكون قائما بذات الله تعالى وان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد فمحلهما واحد وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغي للعاقل ان يتأمل في امثال

غير المكون بقوله فيكون فعل ذلك عن تكوينه بقول كن وكن ولم يتقدم حتى اذا كان كان بل كل ما يكون في وقته كان ناشئا على قول لكن وهذا لانه لا يصح خطاب المعدوم انها بقوله كن موجودا لان المعدوم ليس بشيء فيخاطب ولا يجوز ان يحدث سبحانه وتعالى فعلا او قول لان ذات الباري سبحانه وتعالى متعال عن الحوادث فوجب القول بانه عز وجل قال في الازل ليكن كل ما يكون في وقته فيلزم قدم المفعول انتهى ملخصا سقط الراجح

٣ قوله عندنا اي عند المتكلمين من الماتريدية خلافا للاشعرية فانه قد اشتهر ان التأثير عين المؤثر والتكوين نفس المكون هذا فاسد وفساده غني عن التنبيه فضلا عن الدليل قال شيخ الاسلام كلام مستأنف اشار به الى رد ما نقل عن الاشعري ان التأثير نفس الاثر والتكوين عين المكون ولما كان هذا بظاهره فاسدا للوازم الفاسدة التي ذكرها الشارح نبه على المراد بقوله بعد فان من التكوين عين المكون انتهى

٤ قال قوله كمال لان الفعل عبارة عن كون الشيء مؤثرا في غيره والمفعول عبارة عن المغاير فيكون تغاير هما ضروريا قال شيخ الاسلام اعترض بان هذا الاستدلال لا ينطبق على المدعى لان المدعى ان التكوين مبدأ الفعل لا نفس الفعل ولو سلم انه لم يكن غيرا بالمعنى الاصطلاحي لعدم انفكاكه ولو سلم انه غير لكان غير الفاعل ايضا فيلزم كون الصفة غير الذات واجيب بان الكلام الزامي فان القائل بان التكوين عين المكون ينفي كون الصفة حقيقية ويقول هو اضافية ملا ال سي

٥ لان احتياج المكون الى المكون انما هو في التكوين فاذا كان التكوين عين المكون لزم استغناؤه المكون لا محالة وايضا لو كان التكوين عين المكون لكان المكون عين التكوين فلزم حينئذ قيام جميع المكونات من الجواهر والاعراض بذاته تعالى

٦ قوله وهو محال قال الكستلي لما عرفت من ان الشيء الذي يقتضي ذاته وجوده هو الواجب انتهى اي وقد اقتضاه

قال قوم كمال اذا كان التكوين ازليا ان كان صفة حقيقية والفرض انه عين الاضافة والقول بكون المكون عين الاضافة التي هي اوائل المعدوم من العدم الى الوجود ازليا بين البطلان فذا قال الشارح لم يتفرع عليه قال ٩ منه

قول المص وهو راجح الى التكوين على طريق الاستخدام لان الضمير في هو صفة حقيقية التي هي مبدأ الاضافة وهي الى التكوين المذكور بالتقدير الاضافة يا رادي

قال اللهام الزاهد الصفار البخاري في التبصير اخبر سبحانه وتعالى عن تكوينه بقول كن وعن

متمم ٢٥ واقوى قدما ان اريد المعنى الاصطلاحى وهو الذاتى
ملس

٩

قوله اذا كان عين المكون اى اذا كان التكوين عين المكون كان
المخلوق الذى هو التكوين عين المخلوق الذى هو المكون وهو السواد
فمحل الخلق الذى هو ذات الخالق يكون محل السواد فخالق سواد
هذا الحجر الاسود الذى هو ذات الاسود ايضا يكون محل الخلق
فهذا الحجر الاسود يكون خالق سواده محى الدين

١١

قوله وهما اى التكوين والمكون الذى عبر عنهما بالخلق والسواد
واحد لان السواد لما كان مكونا وهو بعينه تكوين عندهم فكل
ذات قام به السواد قام به التكوين لا محالة بايردى

١٣

قوله وهو اكله اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان
يقال ان كون التكوين مغايرا للمكون امر بديهى فلا يحتاج الى الدليل
فالحاجة الى المذكور من الدلائل فاجاب بقوله وهذا اه رمضان

١٣

قوله وهذا اكله كانه قيل يلزم مما ذكرته من الضرورة ان لا يحتاج
الى اثبات الدليل فاجاب بقوله وهذا اه ح

١٤

وفى قوله لكنه الى قوله بل يطلب تعارض بان المص وصح المايريدين
ليسوا فى هذه المسئلة على ما يليق بالعقلاء فهو ميل من الشارح
الى مذهب الاشعرى ردعى

١٤

قوله لكنه استدراك ورفع توهم ان العلماء الراسخين كيف التزموا
هذا وارتكبوا على هذه المستحيلات التى لا يذهب اليها ادنى
تمييز فضلا عن المتبحرين الراسخين فى العلم وفضلا عن العلماء الاصولية
هذا على ما يليق بالعقلاء مع ان المقام مما لا ينبغى ان ينازع فيه
بان كلاهما وجها صحيحا يصلح محلا للنزاع ملا انس

٨

قوله هذا خلف اى باطل قد سبق معنا فلا تغفل واعلم ان عدم
تعلق الخالق بالعالم وعدم صحة القول بانه خالق وعدم كونه مكونا
للاشياء كلها معنى واحد مع اعتبارات شتى رمضان

٩

قوله اذا كان عين المكون لا يكون وايضا يلزم ان يكون ما يقوم
بنفسه عين ما لا يقوم بنفسه وبالعكس وان يكون احد المتباينين
عين الآخر وهو محال ملا انس

١٠

قوله وان يصح القول لان السواد قائم بالاسود وهو مع الخلق
واحد فيكون الخلق قائما بالاسود فيكون الاسود خالقا للسواد
اذ لا معنى للخالق الا من قام به الخلق حاشيه ملا انس

١١

قوله وهما واحد اى لو كان الخلق عين المخلوق لكان السواد مثلا
عين المخلوقات وهو قائم بمحل فيكون محله محلا للخلق ايضا فيكون
السواد مثلا خالقا اذ لا معنى للخالق الا من قام به السواد والخلق
لان الخلق تكوين والسواد مكون فاذا كان التكوين غير المكون
فيكون الخلق والسواد واحدا ملا انس

١٢

قوله فهما واحد وهو الحجر لان التكوين عين المكون بحسب الفرض
والخالق والتكوين واحد فيكون السواد والخلق واحدا فاذا
وصفت ذاتا بانها اسود لقيام السواد به لزمك ان تصفه
بانه مكون لقيام التكوين به واذا لم تصف الله تعالى بانه اسود
لان السواد لم يقم به تعالى لا يمكنك ان تصفه بانه مكون لان التكوين
لم يقم به رمضان

١٥

قوله وهذا الحجر خالق السواد لان المكون السواد الذى هو عين
التكوين وهو قائم بالاسود فيكون الاسود خالقا له وكونا لان
المكون من قام به التكوين واذ التكوين لو كان عين السواد لكان
قائما بالاسود الذى هو نفس الحجر فيكون الاسود خالقا له
وكذا الحجر رمضان

وقد وقعت هذه المسئلة في مجلس كان شيخنا من الفضلاء ووقع البداية بيان الامام الرازي والآمدي والامام الرازي وفروق الشيخ بينهما وقال ان صاحب

خالق الشموس فثبت انها وراء التكوين ولهذا ذهب الشموس صح ان يقال ان الله تعالى قادر على ايجاد صفة القدرة وراء صفة التكوين ولم يصح ان يقال ان الله تعالى قادر على ايجاد

في امثال هذه المباحث ولا ينسب الى الراسخين من علماء
اي كون التكوين عين المكون وغيره — ابو القاسم — اي الثابتين

الاصول ما يكون استحالته بديهية ظاهرة على من له ادنى
اي اصول الكلام — اي وجها مصدر ميمي بمعنى اسم المفعول اي محمولا عليه

تمييز بل يطلب لكلامهم محملا يصلح محلا لنزاع العلماء وخلاف
اي لكلام القائل بكون التكوين عين المكون — عطف على نزاع

العقلاء فان من قال التكوين عين المكون اراد ان الفاعل
بيان المحلي والفاء رابطة لجواب شرط محذوف اي اذا كان ينبغي — اي من

اذا فعل شيئا فليس بنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي
اي في الوجود الخارجي — وهو اخراج المعدوم من العدم الى الوجود

يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحوه ذلك فهو امر اعتباري يحصل
اي لا اختراع — لكن بحسب اعتبار العقل مغايرا للفاعل والمفعول

في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا
اي القائل ان المكون عين التكوين — اي للمفعول

للمفعول في الخارج ولم يريدوا ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم
وهي انه لو كان انه نفس المكون لزم — مثال لقوله لم يريد

المكون ليلزم المحالات وبهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية
المذكورة — اي القول بان التكوين عين المكون الموجود في الاعيان

في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج الا ماهية تحقق وتعارضها
وثبوت — غاية للنفي قبله — اي كما اجتماع

المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول
مثال للنفي — القابل — القبول — اضرب من قوله بمعنى انه ليس في الخارج

كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فتكونها هو وجودها
اي الماهية والوجود — اي اذا وجدت في الخارج

لكنهما متغايران في العقل بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية
لان الماهية ما به الشيء هو هو والوجود كون الشيء في الاعيان منه

دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأي الا باثبات
اي يلاحظ في العقل الوجود دون الماهية — اي اذا وجد لها الكلام محمل صحيح خلافه

ان تكون الاشياء وصدورها عن الباري يتوقف على صفة

وهم الاشاعرة واصحابه — مفعول ينسب — كانه قيل ان التكوين عين فما شيء يغير عنه بالتكوين فاجاب بما ترى — وهو على النزاع العلماء العقلاء الذين التكوين عند بعض امرا اعتباريا بل هو صفة حقيقية — يعني انهما موجودان بوجود على حدة وليس الماهية كذلك تامل — يشير الى ان قوله الاشعرية ينافي بينهما وهذا مبني على التغاير

ومنه يعلم ان التكوين من الصفات الاضافية كالابوة والبنوة ولم يكن له وجود في الخارج ح م

وكذا الفاعل وانما قالوا عين المفعول ولم يقولوا عين الفاعل مع انه فعله لان اثر الفعل ظاهر في المفعول كالضرب بالنسبة الى المضروب ح م

قوله ليلزم المحالات المذكورة فيكون النزاع بينهما لفظيا لا معنويا وههنا بحث وهو ان المفهوم مما جرى ان التكوين صفة حقيقية مبدأ الاضافة التي هي الاخراج والايجاد من العدم الى الوجود فلا يكون اعتبارا عقليا بل كان موجودا في الخارج قائما بذات الله تعالى وان المفهوم من هذا المقام ان التكوين عبارة عن تلك الاضافة وما بهذا الا تناقض صريح اللهم الا ان يقال ان هذا الكلام بناء على قول من قال ان التكوين من الصفات الاضافية وما هنا بناء على ان قول من قال انه صفة حقيقية مغايرة للاضافة قائمة بذات الله تعالى فلا تناقض لاختلاف الجهة رمضان

قوله وبهذا كما يقال كانه اشارة الى جواب ما يقال وهو ان يقال بل لهذا الكلام نظير ام قلت من عند نفسك فاجاب عنه بقوله وبهذا اي لهذا الكلام نظير ولم تقل من عند نفسي رمضان

بهذا ايضا كلام الشيخ الامام الاشعري وهذا التوجيه لكلامه مذكور في عامة الكتب الكلامية حتى صرحوا بان النزاع بينه وبين من قال بغيرية الوجود للماهية لفظي مهرابادي

لان الماهية ما به الشيء هو هو والوجود كون الشيء

ان الاعيان لا يعقل — اي ان التكوين عين المكون — اي لهذا — اي الكلام الآخر — اي الكلام الذي ذكره بعض الاشاعرة — اي من قال ان التكوين صفة حقيقية ملاحسن

اي صفة حقيقية تكون اضافية وهي الاخراج الى الوجود وقد مر ان التكوين عين المكون — قوله وهو موقوف على الاذن ولم يرد به اذن ملاحسن — قوله على صفة حقيقية اي صفة حقيقية تكون اضافية وهي الاخراج الى الوجود وقد مر ان التكوين عين المكون — قوله وهو موقوف على الاذن ولم يرد به اذن ملاحسن

على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة
التي هي التكوين ح أي بذات الله تعالى ح متعلق بتعلق
والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور
... اي لوقت وجوده والمقدور خ اي تحقيق الكلام في التكوين ح على ظاهر ...
لوقت وجوده اذ النسب الى القدرة يسمى ايجادا اليه واذا
اي تعلق القدرة على وفق الارادة ح اي الايجاد ح اي حقيقة التكوين
نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقته
اي ذات الباري ح اي الى التعلق ح تكون التكوين صفة حقيقية لا اضافية فتامل ح
كون الذات بحيث يتعلق قدرته بوجود المقدور بوقته ثم تحقق
وهي الرزق والحيوة والموت وغيرها ح اي بعد تحقق حقيقة التكوين بتحقق ح
بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق
وهي عبارة عن تعلق القدرة بوجود الرزق وسمي ذلك التعلق عند بعض ... عبارة
كانه قيل كل واحد منها صفة حقيقية كيف ... وقد قيل بقدمه فاجاب ... ح
والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى
واما كون كل من ذلك صفة حقيقية ازلية فمما تفرد به بعض
اي من الترزيق والتصوير ح ..... اي في تحقق كل من ذلك ...
على ما وراء النهر وفيه تكثير للقدماء جدا وان لم تكن متغايرة
ان الصفات عندهم انها ليست هي الذات ولا غيره وهي تقدم بعضها على بعض ... وجود بعض ... الاشعري
والا قرب ما ذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى
اي الاقرب الى الصواب وان لم يكن هذا المذهب صوابا في نفس الامر ح
التكوين فانه ان تعلق بالحياة يسمى احياء وبالموت اماتة
اي التكوين ح اي الاحياء والاماتة وغيرها ...
وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين
اي التغير باعتبار خصوصية ؟ ...
واما الخصوص بخصوصية التعلقات (والارادة صفة لله تعالى
جواب سؤال تقديره وهو ان يقال التكوين لا ارادة صفة ازلية لله تعالى يعلم مما سبق في الجاثية ذكره ثانيا فتامل
ازلية قائمة بذاته) كرر ذلك تاكيدا وتحقيقا لاثبات صفة
اي وجود ... ح اي يعلم ... ح ... ح
قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه

قوله والاقرب ؟ فان قلت ظاهر عبارته ان مذهب الباقين يكون التكوين صفة اقرب الى الصواب من مذهب الباقين وقد سبق مرارا ان الحق ما ذهب اليه المحققون الراسخون من الاصول فما المختار عنده قلنا لعل المختار عنده مذهب المحققين القائلين بانه من الاضافات والنسب ووجه التوفيق ان قوله والاقرب معنا والاقرب الى الصواب من القول بان كل عن الترزيق والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى صفة حقيقية القول بان مرجع الكل الى التكوين لانه اقرب من القول بانه من الاضافات والنسب قرمي

قوله فما تفرد به ؟ وعلم من هذا التحقيق ان المذاهب في هذا المقام ثلثة الاول مذهب المحققين وهو ان التكوين صفة اعتبارية ليست بحقيقية والثاني ان التكوين وحده صفة حقيقية والثالث ان خصوصيات التكوين صفة حقيقية قرمي

قوله والاقرب ؟ قال البردعي اي اقرب للتوجيه لان ما ذهب اليه البعض غير منافٍ للتوجيه ايضا انتهى قال شيخ الاسلام لان فيه تقليلا للقدماء لان التعلق اضافة والتعدد من الاضافة لا يوجب الكثرة منه

اعلم انه يعلم من تحقيق هذا الكلام ان في التكوين والترزيق وغيرهما مذاهب ثلثة الاول ان كلا واحد منها عبارة عن تعلق القدرة بوجود المقدور لوقت وجوده فيكون من قبيل الصفات الاضافية لا من قبيل الصفات الحقيقية كما ذهب اليه الشيخ ابو الحسن واتباعه والمذهب الثاني ان كلا واحدة من تلك الصفات صفة حقيقية ازلية قائمة بذات الله تعالى كالعلم والقدرة والارادة وغيرها

في وقت دون وقت لا لمجازعت الفلاسفة من انه تعالى
قال محمد الدين يقتضي ذهابه عند عدم تعلق العلم بحسب عدم تعلق الشيء بالاختيار وارادة الخير
موجب بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار والتجارية من انه تعالى
اي لا بصفة الارادة والمشيئة ... اي كما زعمت التجارية
مريد بذاته لا بصفة وبعض المعتزلة من انه مريد بارادة حادثة
اي لا كما زعمت الكرامية ... اي الدليل النقلي
لا في محل والكرامية من ان ارادته تعالى حادثة في ذاته والدليل
بيان ان الارادة صفة لله تعالى ... كقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
على ما ذكرناه الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشية
... يرد على بعض المعتزلة ... يرد على التجارية ... يرد على الكرامية
لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع قيام
... هذا دليل عقلي رد على الفلاسفة ايضا ... مبتدأ وخبره قوله دليل
الحوادث بذاته تعالى وايضا نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق
... كتب عليه الحبالي لكن يرد على كلام فلاسفة ... رد على الفلاسفة
الاصح دليل على كون صانعه قادرا مختارا وكذا احدوثه ازلي
... اي صانع العالم ... اي صدوث العالم ودليل على كون صانعه قادرا مختارا
كان صانعه موجبا بالذات للزم قدمه ضرورة امتناع تخلف
المعلول عن علته الموجبة (ورؤية الله تعالى) بمعنى الانكشاف
... اي ثبتا مطلقا للواقع ... اي مطلقا في الدنيا والآخرة للبشر وغيرهم
التام بالبصر وهو معنى اثبات الشيء كما هو بحاسة البصر وذلك
... اي الانكشاف ... اي ادراك ... اي كما هو معتبر بحاسة البصر
انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء في انه وان كان
... اي انكشف في البدر ... اي من حال الاغماض ... اي البدر ... اي وجد كان
لدينا في الحالتين لكن انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولنا
... اي حال النظر وحال الاغماض ... عاد عطف تفسير اتم
بالنسبة اليه حينئذ حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية (جائزة
... اي النظر ... اي مع بقاء ... تعالى
في العقل) بمعنى ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته علم

فلا خفاء انا الاول فلسنا ... لمنع انا الاول فلسنا ... بل قيه ... في بعض الحواشي
نسلم ان الارادة اذا تعلقت ... ان تكون حادثة او قديمة ... ان كانت
بزوال القديم ... الوقت وتعلقها حادث ... القديم بل يلزم زوال الحادث
والفرق بين كلام الفلاسفة والتجارية ... الفلاسفة لا يثبتون الارادة لله تعالى
والتجارية يثبتونها له تعالى لكن يقولون مريد بذاته تعالى ... يقولون مريد لا بصفة زائدة على ذاته تعالى
... اي لو كان في محل فاما ان يكون ذلك المحل ذاته او غيره ... والاول باطل لامتناع كونه محلا للحوادث والثاني ايضا باطل لاستحالة قيام صفة الشيء بغيره قال في شرح المواقف ان الارادة حادثة قائمة بذاتها لا بذاته تعالى فانه مأخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد يفيض بحسب الفيض بارادة حادثة لانهم يجوزون ان يكون الذات محلا للحوادث
... هذا يعطي ان تلك الارادة لو حدثت اما بحدث الله تعالى ام بذاتها فان قال بذاتها لزم قيام العرض بنفسه لان الارادة الحادثة عرض وهو لا في محل فان قال بحدث الله تعالى فنقول احدثها 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 نفيتها وان قال حادثة نعيد السؤال ... هذا حاصل
... قوله باثبات اشارة الى الرد على الفلاسفة والتجارية وقوله مع القطع الى الرد على المعتزلة وقوله وامتناع الحوادث الى الرد على الكرامية ... هذا
لا نزاع في دلالته على الاول انما الكلام في دلالته على الثاني فان هذا النظام مستند اليه تعالى عند القائل بالايجاب بالذات وان كان بالواسطة ومن قال دلالته عليها ضرورية فمن تمام توقف هذا الدليل على ابطال قول الحكماء ان هذا النظام اوفق الوجوه الممكنة واكملها فلمناسبة الكمال اوجب البداءة الكمال فقد بقي عليه الضرورية ... مهر آبادي
فان قيل فهل يجوز رؤية الله تعالى بالابصار اليوم في الدنيا على جهة الكرامة فالجواب عنه ان الاقوى فيه انه لا يجوز

... ان الارادة تعالى في ذاته لا تكون قديمة لزم تعدد القدماء وهو محال والجواب ان المحال هو تعدد الذات لا تعدد الصفات مع الذات ... اشارة الى ان الرؤية بها مصدر بمعنى المفعول وانما جعلت منه لان المخصم انما يرى المانع عنها من جانب المرئي فافهم ... مهر آبادي
... اي بيان الرؤية بمعنى الانكشاف التام تأمل ... ملا
... اي لا كما زعمت بعض المعتزلة وهم ابو هذيل وابو علي الجبائي رحمهما الله

متمم ٢٥ بالانكشاف فلعل المراد بالانكشاف الكشف وهو ادراك المنكشف بالبصر كما يحققه الشارح في الدليل حيث قال ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة قال العلامة ابن قاسم مالمانع ان يراد بالرؤية كونه مرئيا لنا فالانكشاف بحاله

ح مس

٨

قوله وهو معنى اثبات الشيء قال العلامة هلا استدل على انه بمعنى الكشف بقوله وهو معنى اثبات ؟ لان الاثبات انما يناسب الكشف دون الانكشاف وقد يقال قوله بمعنى يدل على انه اراد بالرؤية كونه مرئيا فالاثبات اريد به الحاصل بالمصدر تأمل مس

٩

قوله انا اذا نظرنا ؟ اشارة الى تحرير محل النزاع فان المخالفين لا ينازعون في جواز الانكشاف التام العلمي ونحن لا ننازعهم في امتناع ارتسام الصورة او اتصال الشعاع وانما محل النزاع الرؤية بالمعنى الذي صوره واختيار البدر في التصوير لموافقته حديث الرؤية على ما سيأتي اولى من اختيار الشمس كما فعله في شرح المقاصد وان كان له ايضا وجه وجيه كما لا يخفى مهرا دي

١١

قوله جائزة ؟ قال شيخ الاسلام على غير وجه الجهة هذا مذهب اهل السنة وخالفهم في ذلك سائر الفرق فاستحالها بعضهم كالمعتزلة وجوزها آخرون على وجه الجهة كالمشبهة والكرامية

ح مس

١٢

قوله بمعنى ان العقل قيل عليه ان هذا هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع اذ الخصم قائل بالوقوع والظاهر ان الخصم انما يعترف به عند تصور ذاته لا على وجه التجرد ولعل الضرورة بهذا الاعتبار

مهرا بادي عب

١٣

قوله لم يحكم بامتناع رؤيته لا يقال عدم الحكم بامتناع الرؤية لا يفيد الحكم بجوازها كما هو المطلوب لانا نقول عدم الحكم بالامتناع كاف ان في العمل بالنصوص المفيدة لوقوع الرؤية حتى يتفرع عليه قوله وجبت بالنقل ولو حكم العقل بامتناعها وجب صرف النصوص عن ظاهرها فاذا لم يحكم بالامتناع فالاصل في النصوص العمل بظواهرها فالاولى ان يجعل كلام المص على ظاهره في الحكم لجواز الرؤية بما استدل به اهل السنة مع ان كل عالم يقم البرهان على امتناعه فهو في حيز الامكان عقلا

رمضان

قوله الانكشاف التام بالبصر وتحقيقه ان الابصار عبارة عن ادراك تام والانكشاف بليغ يحصل عقيب فتح البصر وهو في الشاهد انما يحصل بالمجاورة والقرب وخروج الشعاع او الانطباع وفي حق الله تعالى وفي الآخرة يحصل هذا الادراك بدون تلك الشرائط ولا يلزم من كون تلك الشرائط شرطا لهذه المثاة كونه شرطا لتلك الاخرى او لاشك في قدرة الله تعالى ان يخلق في البصر قوة يتمكن من ادراك ذاته من دون تلك الشرائط كما قال من غير موازاة ومقابلة وجهة بل عند الاشعري واتباعه تلك الشرائط اسباب عادية فيجوز الابصار بدونها في هذه المثاة الاولى كما عمي البصير يرى بقه اندلس حلل

. . . .

والصين بلدة في اقصى بلاد المشرق اندلس بلدة في اقصى بلاد المغرب البقه البعوضة كلسون

١٠

قوله المساواة بالرؤية ثم الرؤية غير العلم بالكنه فان ما نراه نعرف كنهه فلذا قال عليه الصلوة والسلام ما عرفناك حق معرفتك مع حصول الرؤية ليلة المعراج واما ان الرؤية اقوى انواع الادراك ام العلم بالكنه فقد قيل بالاول فلذا تلذذ المؤمنون برؤية الله تعالى فوق ما تلذذوا بمعرفته قيل هذا يدل على كونه اقوى من بعض الوجوه لا على كونه اقوى من الكنه كما هو الملحوظ

رمضان

١١

قوله جائزة في العقل ولقد بالغ المص في ترويج المسلك العقلي لاثبات صحة رؤيته تعالى لكن لا يلتبس على الفطن المنصف ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من الشيخ البعيد هو خصوصية الموجودة الا ان ادراكها اجمالي لا يمكن به على تفصيلها لان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الا ترى الى قولك كل شيء فهو كذا وفي هذا الترويج تكلفات اخر بطلعك عليها اذا تأمل فاذن الاولى ما قيل من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل النقلي متعذر فليذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية وقدم عدتها

شرح المواقف

فلم يقم له برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وبهذا القدر
ضروري من ادعى الامتناع فعليه البيان * وقد استدل القائل
الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلي وسمعي تقرير الاول انا
قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر
بين جسم وجسم وبين عرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة
مشتركة وهي اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع لتشترك
بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان عبارة
عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في العلية فتعين
الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح ان يرى من حيث
تحقق علة الصحة وهي الوجود ويتوقف امتناعها على ثبوت
كون شئ من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا
وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم
والروائح وغير ذلك وانما لا يرى بناء على ان الله تعالى لم
يخلق في العبد رؤيتها بطريق جرى العادة لا بناء على امتناع
رؤيتها وحين اعترض بان الصحة عدمية فلا تستدعي علة ولو

١ قوله فمن ادعى كالمعتزلة والروافض والنجارية والكلابية فانهم قالوا ان العقل دلالة على استحالة رؤية الله تعالى لانه لا يرى من مقابلة بين الرائي والمرئي ووجود مسافة بينهما بحيث يحصل شعاع وتريا موقوفا والا بعوا موقوفا وكل ذلك مستحيل عالله تعالى وانا نجيب ان كل واحد منها شرط عادي للرؤية والتقابل شرط لشعاع بين الرائي والمرئي للكلمات الا للواجب وقد يكون الغائب عن الحس مشاهدا كالحق تعالى

٢ وهم اهل السنة فانهم عن آخرهم ذهبوا الى ان الله تعالى يجوز ان يرى في الجنة وانما عمموا لاختلاف فيه خلاف بعضهم فانه نقل عن الاشعري انه انما يجوز رؤيته في الدنيا سمعا فقط وانكر جوازها عقلا والاظهر عنه انه يجوز عقلا ايضا وانما عمموا لان ادلة الوقوع مع انها لا تفيد الا الامكان اعظم من ادلة الامكان المدعى فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا وبالوقوع ثانيا

٣ ولو بواسطة الاعراض كما هو مذهب الامام لان الامام انكر كون الجوهر مرئيا بل المرئي هو الاعراض من الالوان والاشكال والسطوح ملاس

٣ اي الجسم والجوهر ولو بواسطة الاعراض وانكر الامام رؤية الاعيان واحتج عليه بانا نرى الطول والعرض وغيرهما من الجواهر التي يتركب الجسم منها قبل التحقيق فيه ان قيل بوجود المقادير التي هي الطول والعرض وغيرهما فالمرئي هو المقدار دون الجواهر المحجوبة هي به وان لم يقل به فالمرئي هو الجوهر لان اللون غير حاجب عنه رمصم

٤ اورد عليه انه ان اريد الفرق برؤية البصر فمصادرة وان اريد باستقلال فلا يفيد لانا نفرق بين الاعمى والاقلع وقد يمكن ان يقال ان المراد الضرورة قاضية بان الرؤية لا تتعلق الا بالموجود ولا اختصاص لها بشئ من الاعيان والاعراض وبهذا القدر حصل المقصود فتدبر مهرابادي

٥ قال شيخ الاسلام اي بين نوع ونوع من الاجسام كالحجر والشجر ونوع ونوع من الاعراض كالسواد والبياض فههنا حكم مشترك وهو صحة الرؤية المشتركة بين الاجسام والاعراض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة لامتناع تعليل الامر الواحد بعلل مختلفة اه ملاس

٦ وهو الرؤية المشتركة بين الاعراض والاعيان لان الرؤية متعلقة بالجسم والجوهر والاعراض فيكون مشتركا بين الجسم والعرض ملاس

٧ والا لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون الشئ مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختلفة اما بالجواهر واما بالاعراض وهو غير جائز مقاصد

٨ قوله او الامكان اي الوجود الكلابية قد رفع الاستثناء بالوجود والحدوث في عامة النسخ والحدوث على الحصر بان الامكان اما ان يكون متعلق الرؤية او لا يكون فيكون الحدوث كذلك والاستثناء من النفي اثبات فيصير المعنى ثم اعترض على الحصر بانه منقوض بالامكان فانه متصف بالامكان ولا يتعلق به الرؤية اعتبارا للاخص والمعدوم متصف بالامكان ولا يرى فاجاب بقوله ان يصح رؤيته وهو باطل بالضرورة مهرابادي

٩ اي سلب ضرورة الوجود والعدم بخلاف الواجب فانه سلب ضرورة العدم فقط ضروري ملاس

١٠ قال شيخ الاسلام اي الثانية صفة ثبوتية لانه موجود والاصل في الموجود الرؤية فيما يظهر لي والصحة بانتفاء جزئه وهو العدم وتعين الوجود للعلية ملاس

١١ اي عدم الامتناع لان الاصل في الرؤية الامكان لانه موجود والاصل في الموجود الرؤية ملاس

١٢ فتعين ان يكون العلة احد الامور المذكورة عرس

١٣ اي واحد من ثبوت كون الشئ من خواص الممكن او الواجب لانها عبارة عن عدم الوجود وعدم الامتناع والعدمي لا يحتاج الى العلة لان العدم لا يكون علة ولا معلولا ملاس

١٤ بتعالى

١٥ المشتركة في العلة

١٦ على هذا الدليل المبني على تعليل صحة الرؤية بالوجود عرس

١٧ اي الصحة

١١

قوله زة العلية لان علة الشئ لابد وان يكون 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 فتعين الوجود لان مفهوم الوجود وهو كون الشئ في الاعيان وصف مشترك بين وجود الواجب ووجود الممكنات رمضان افندي

١٢

قوله ويتوقف اجواب سؤال مقدر تقديره ان يقال لا يلزم من كون الوجود مشتركا بين الصانع وغيره ان يصح ان يرى الصانع لجواز ان يكون شئ من خواص الممكن كالتركيب والحدوث وغيرهما شرطا في صحة الرؤية او يكون شئ من خواص الواجب كالقدم وعدم التركيب مانعا من الرؤية فاجاب عنه بقوله ويتوقف قال شيخ الاسلام اي امتناع رؤيته تعالى وفي نسخة امتناعه اي لامتناع ان يرى وفي ذلك اشارة الى ان امتناع رؤيته تعالى لفقد شرط او وجود مانع ؟ ملا الياس

١٣

قوله وكذا يصح ؟ جواب ما يقال ان ما ذكرتم من ان الدليل يستلزم صحة رؤية كل موجود حتى الطعوم والاصوات ونحوها وبطلانه ضروري وتقدير الجواب انا لا نسلم البطلان وانما امتنعت الرؤية بجريان العادة من الله تعالى بعدمها لاستحالتها فلا يمتنع عقلا ان يخلق فينا رؤيتها ملا الياس

١٤

قوله مانعا اي بان يكون ذاته تعالى غير قابلة للرؤية فانتفاء 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 لم لا يجوز ان تمتنع رؤيته تعالى لاجل فوات شرط او لوجود مانع وذلك ان الحكم كما يعتبر في تحققه حصول المقتضي فكذا يعتبر فيه حصول الشرائط وارتفاع الموانع فلعل هويته الله تعالى تنافي هذه الرؤية لفوات شرط او لوجود مانع رمضان افندي

١٥

قد نقض الدليل المذكور بسائر الموجودات واجيب بالتزام صحة رؤيتها وان عدم رؤية بعضها لجري العادة على ذلك والامكان لا ينافي مما هو معتاد في الرؤية ولا يعتد بالاعتبار عند حكم العقل بخلافه مهرا افندي

١٥

جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال لو كان الوجود علة الرؤية لكان كل الموجودات مرئيا فلم لا يرى الاصوات والطعوم وغير ذلك لكن اللازم باطل لان بعض الموجودات غير مرئي لنا والمقدم مسلم لان بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم فاجاب عنه بقوله وكذا يصح ان يرى ؟ رمضان

١٦

قوله على امتناع رؤيتها وذلك كما ان الهرة ترى الفار في الليل ونحن لا نراها والمصروع يرى الجن ونحن لا نراها والنبي عليه الصلوة والسلام يرى جبرائيل ولا يراه الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين الا نادرا فيكون امتناع رؤية هذه الاشياء بالغير لا بالذات رمضان

١٧

قوله وحين اعترض في حاصله منع مقدمات الدليل بالتفصيل بان يقال فلم قلتم ولا بد للحكم المشترك من علة ؟ ممنوع لان الحكم وهو صحة الرؤية عدمي لان معنى الصحة الامكان وهو عدمي لانه مركب من العدم والوجود والعدمي لا يستدعي علة لان علة العدم عدم العلة ولو سلم انه اي الحكم يستدعي لكن لا نسلم انه يستدعي علة مشتركة لم لا يجوز ان يعلل بالمختلفات كما قد يعلل غيره من الواحد النوعي بها كالحرارة المعللة بالشمس والنار وغيرهما ولو سلم استدعاءه للمشترك لكن لا نسلم ان يكون العلة هي الوجود فقط لم لا يجوز ان يكون هي الحدوث او الامكان فقولكم لا مدخل للعدم في العلية قلنا ذلك للمعلول الوجودي وههنا عدمي فالعدمي يصلح علة له ولو سلم عدم صلوحه لكن لا نسلم اشتراك الوجودين الواجب وغيره لان وجود كل شئ عينه فوجود الله تعالى مغاير لوجود غيره فلا يكون مشتركا فبطل دليلكم وثبت ان الرؤية غير جائزة وحاصل الجواب ابطال الدليل بالنقض المشوش بان المراد بالعلة في قولنا من علة ؟ متعلق الرؤية اي ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في صحتها وكونه

فكيف يكون حقايق الاشياء مشتركة حتى يكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان فرمى ؟

قوله ولو سلم انها موجودة بناء على ان العدمي وان لم يستوجب علة موجودة فلا يمكن انكاره

والله اعلم ابو بكر العجمي

فلا نسلم ان الاستناد الى علة مشتركة يصلح علة لصحة الرؤية لان المعدوم لا يتعلق به الرؤية وان اجتمعت الصحة مع كونها عدمية

وهو باطل لان العلة المشتركة لا بد وان تكون موجودة

وكونه وجوديا ضروري

وان اشتركا في امر عدمي

وانتفاء احدهما ضروري

وعلى تقدير كونها وجودية

فلا نسلم ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن كيف وقد قطع بان وجود كل شيء عينه

اي ولو سلم ان العدمي لا يصلح علة للعدمي فلا نسلم ان

اي ولو سلم ان الامر العدمي لا يصلح ان يكون علة للامر العدمي ولكن لا نسلم ان الوجود مشترك بين الاعيان والاعراض بل وجود كل شيء عينه عند الشيخ ابي الحسن الاشعري فلا يكون دليلكم على جواز رؤية الله تعالى صحيحا فلا يكون وجود الواجب مثل وجود الممكن اعلم ان في الوجود مذاهب ثلثة المذهب الاول ان وجود كل شيء سواء كان ذلك الشيء واجبا او ممكنا امر زائد عليه فيكون الوجود المطلق مشتركا بين تلك الموجودات الخارجية التي هي وجود كل شيء اومقولا بالتواطئ عليها وهو مذهب المتكلمين والمذهب الثاني ان وجود الواجب عينه ووجود الممكنات امر زائد عليها فيكون الوجود المطلق مشتركا بين تلك الموجودات اومقولا بالتشكيك وهو مذهب الحكماء

ولو سلم فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالنسبة

اي ولو سلم ان الصحة مع كونها عدمية تستدعي علة موجودة

او النار فلا يستدعي علة مشتركة ولو سلم فالعدمي يصلح علة

اي صحة الرؤية

للعدمي ولو سلم فلا نسلم اشتراكهما في الوجود بل وجود كل شيء عينه

اي بين الصانع وغيره

اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء

اي كون متعلق الرؤية

في لزوم كونه وجودا ثم لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم او العرض لانا اول ما نرى شيئا من بعيد انما ندرك منه

اي بين الانسان مثلا

يعني لا ندرك جوهريتها او عرضيتها فضلا عن ادراكنا انها اي جوهر واي عرض

هوية ما وكون خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية او

اي تفصيله

من هوية الموجودات قد يراد بالهوية التشخص الماهية وقد يراد بها نفس الوجود الخارجي وهو المراد ههنا

فرسية ونحو ذلك وبعد رؤية واحدة متعلقة بهويته

اي تفصيله

قد تقدر على تفصيل ما فيه من الجواهر والاعراض وقد

اي تفصيله

لا تقدر فتعلق الرؤية بهو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى بالوجود

اي اشتراكه هوية ما بين العين والعرض ضروري بين الموجودات والصانع

واشتراكه ضروري وفيه نظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية هو

بين جميع الموجودات فيندفع الاعتراض الرابع

الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية

اي بين رؤية الدينار

وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سئل الرؤية بقوله

قال الزجاج ارني انظر انظر اليك اي قد سمعت كلامك فانا احب ان اراك

رب ارني انظر اليك فلو لم تكن ممكنة لكان طلبها جهلا بما

قيل مفعول الثاني لارني محذوف تقديره ارني ذاتك انظر اليك

يجوز في ذات الله تعالى وبما لا يجوز او سفها او عبثا وطلبا للمحال

وهو الاعيان والعرض

اي فيجوز ان يعلل صحة الرؤية بخصوصية الجوهر والعرض

حتى يلزم ان لا يكون العلة مشتركة

وبهذا يندفع ما قيل ان الوجود من المعقولات فلا يمكن رؤيته

ان لم يكن عالما بما ستعلمها

كل لعب لا لذة فيه فهو عبث وما كان فيه لذة فهو لعب

اي بالعلة متعلق الرؤية

اي الحاصل عن الرؤية

اي الاول والثالث وقوله

متمم ٢ وقوله ثم لا يجوز جواب عن الثاني وقوله اشتراك ضروري جواب عن الرابع ملس

٦ قوله ثم لا يجوز ؟ قيل هو جواب لقوله والواحد النوعي قد يعلل وبرد عليه ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق امر مشترك في الواقع وهو لا يدفع الاعتراض عن الطريق المذكور ويستلزم استدراك التعرض لرؤية الجوهر والعرض ولاشتراك الصحة بينهما ولاستلزام الاشتراك في المعلول الاشتراك في العلة اذ يكفي ان يقال اذا رأينا زيدا لا ندرك منه الا هوية ما وهي مشتركة بين الواجب والممكن مهر ابادي

٨ قوله وفيه نظر اي في قوله ثم لا يجوز ان يكون ؟ والاولى ان يقول في جواب الشارح وهو قوله ثم لا يجوز ان يكون ؟ فيكون نقضا تفصيليا وقوله لجواز سند المنع قوله هي الجسمية ليست بمشتركة لانه تعالى ليس بجسم فلا يكون الباري تعالى مرئيا فتامل ملس

٨ فاذن الاولى ما قال الامام الرازي من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فليذهب الى ما اختاره الشيخ الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية شرح مواقف

١٠ قوله فلو لم يكن قال شيخ الاسلام الضمير للرؤية لان المصادر المؤنثة يجوز تذكيرها حملا على لفظ آخر بمعناها كما في قوله تعالى فمن جاءه ذكره ذكر الضمير لان التذكرة بمعنى الذكر وفي نسخة فلو لم يكن محكمة بتأنيث الضمير كما في نسخنا ملس

ايها المنزل الله

١١ قال المفسرون لما اراد الله تعالى ان يكلم موسى عم انحط الى الارض ظلمة سبع فراسخ فلما دنى موسى عم من الظلمة طردت عنه شيطانة وطردوا هوام الارض ونحي عنه ملكا ثم كلمه الله تعالى وكشطت له السماء فرأى الملائكة قياما في الهواء ورأى العرش بارزا وكان بعد ذلك لا يستطيع احد ان ينظر اليه لما غشى وجهه من النور ولم يزل على وجهه برقع حتى مات عمره ١٢٠ سنة رضه

قوله اجيب ؟ قال شيخ الاسلام اجيب عن الاعتراضات الاربعة وتقديره انه ليس المراد بالعلة هنا ما يؤثر في الصحة بل المراد ما يصلح متعلقا للرؤية وقابلا لها ولا خفاء في لزوم كون متعلق الرؤية امرا موجودا لان المعدوم لا يصح رؤيته قطعا وما نقل عن الاشعري من ان وجود كل شئ عين حقيقته انما هو باعتبار ما صدق عليه فلا ينافي اشتراك مفهوم الوجود ملا الس

٧ قوله فمتعلق الرؤية ؟ فقد تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض وبين الباري تعالى فتصح رؤيته شرح مواقف

٧ فيه مسامحة لظهور ان متعلق الرؤية بمعنى المرئي على ما يدل عليه قوله انما ندرك منه هوية ما هو نفس الهوية لاكون الشئ له هوية ما فتامل محي الدين

٧ فيه مسامحة بل متعلقها هو الهوية المخصوصة عبر عنها بالكون المذكور لئلا يتوهم ان العلة خصوص زيد من حيث انه زيد وليس كذلك كما عرفت رضه افندي

٩ قوله لجواز ان يكون ؟ قيل هذا الكلام على السند ومتوقف صحته على اثبات كون السند مساويا للمنع ولا يخفى فساده لان الجواب المذكور بقوله اجيب بان المراد ؟ اثبات للمقدمة الممنوعة التي هي اشتراك الوجود فالنظر المذكور بعده انما هو منع كون الوجود المشترك متعلق الرؤية لا الكلام على السند وقال في شرح المقاصد بعد ايراد النقض بالمخلوقية ودفعه بانها اعتبارية فلا يقتضي علة واما النقض بصحة الملموسة فقوي والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي مهر ابادي

١٢ قوله وبما لا يجوز فيها قالت المعتزلة الجهل ببعض احواله لا يضر اذا علم وحدانيته وشريعته التي هي اوامره ونواهيه رد عليهم بان جهل النبي الكليم بما يمتنع عليه تعالى بدعة شنعاء رضه

١٣ والسفه معناه الخفة ومنه زمام سفيه اي خفيف والعبث الفعل الذي فيه غرض لكن ليس بشرع والسفه ما لا غرض فيه احمد ملا الس

للمحال والانبياء منزهون عن ذلك وان الله تعالى قد علق
الرؤية باستقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن
ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به
والمحال لا يثبت على شئ من التقادير الممكنة * وقد اعترض بوجوه
واقواها ان سؤال موسى عليه السلام كان لاجل قومه حيث قالوا
لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسأل ليعلمهم امتناعها
كما علم هو وبانا ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار
الجبل حال تحركه وهو محال واجيب بان كلا من ذلك خلاف
الظاهر ولا ضرورة في ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين
كفاهم قول موسى عم ان الرؤية ممتنعة في الدنيا وان كانوا
كفارا لم يصدقوه في حكم رؤية الله بالامتناع وانما كان يكون
السؤال عبثا والاستقرار حال التحرك ايضا ممكن بان يقع
السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون (وجيبة)
بالنقل وقد ورد الدليل السمعي بايجاب رؤية المؤمنين الله تعالى
في دار الآخرة اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى

فقوله قد علق الخ
فسوف ترانى والتعليق بالممكن
ممكن اورد عليه انه يصح ان يقال ان
عدمها وقيام العدم المعلول وانعدام العلة والصورة
ليس بالممكن لان امتناع انعدام المعلول وكيس المراد بالممكن
هنا الممكن في نفسه بل ما يقابل الواجب
والاعتراض قد تأمل فيما مر آنفا
فقوله لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند
صاحب المفتاح في بعض تصانيفه ما حاصله ان المعنى على ما ذهب اليه
الجماعة الشرطية هو الحكم بثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط وهو ان العدم الجزافي
فتقرير قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ان النهار موجود في وقت طلوع الشمس
وردت بانه لا يصح في قولنا ان كان زيد حمارا فهو ناهق مع صحت
انه لا يصح ان يقال زيد ناهق عند حماريته اذ لا حماريته لزيد
مهر ابادى

قوله بوجوه قال شيخ الاسلام انى منعها على الوجه الاول من
ان المعنى رب ارنى آيتك من آياتك انظر الى آياتك على
حذف مضاف ومنعها انه لم يطلب الرؤية بل عبر بها
عن لازمها الذى هو العلم الضرورى فكانه قال اجعلنى
عالما بك علما ضروريا وكلاهما فاسد لمخالفتها الظاهر
بلا ضرورة ومنعها على الثانى منه انه ليس القصد هنا الى بيان
امكان الرؤية او امتناعها بل الى بيان انه لم تقع العلم
لعدم وقوع المعلق عليه ورد بان الملتجئ لزوم الامكان قصدا
وقد ثبت ومنعها انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط
وهو الرؤية في المستقبل فانتفت ابدا لتساوى الازمنة
فكانت محالا ولا يخفى فساده ملاس

لا لاجل نفسه لانه كان عالما بامتناعها وانما اضافه لنفسه
ليكون اقرب الى الاجابة وليعلموا انه اذا منع عينها مع
علو قدره فغيره اولى واجاب عنه شيخ الاسلام في شرح
الطوالع بانه خلاف الظاهر مع انه لا يستقيم اذ لو كانت
الرؤية ممتنعة لوجب على موسى منعهم من ذلك ورد
قولهم كما ردّه حين قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة يقوله
انكم قوم تجهلون ملاس

قال شيخ الاسلام عطف على ان سؤال موسى بزيادة الباء
او بتقدير ربا في المعطوف عليه وحاصل الصفى والتقرير ان اقوى
الاعتراضات الاعتراض على الاستدلال بسؤال الرؤية بان
سؤال موسى كان لاجل قومه وعلى الاستدلال بالتعليق با
ممكن بانا لا نسلم انه علق الرؤية على استقرار الجبل حالة
السكون ليكون ممكنا بل على الاستقرار حالة الحركة وهو محال
ملاس

هنا وجه
فان من
التقرير
الثانى
ملا

لان الجبل
جسم وكل
جسم
يمكن ان
يكون ساكنا
ملاس

لا نفسه
لئلا يقولوا
لم سألها
لنفسه
لرأها العلو
قدره
ره

لان الكفار
لم يحضروا
وقت
السؤال
بل الحاضر
منهم الشعون
المختار
مع موافق

كما توهمه
المعتزلة
ره

الذى هو
الكتاب
والسنة
والاجماع
ملا

لان معنى التعليق ان
قوله تعالى فسوف ترانى تعليق الرؤية
الجبل مكان السكون والحركة
اى فان اجتمع الشرط
فسوف ترانى يتحقق
لان تعلق الرؤية حال الحركة يلزم
حال السكون وهو محال لانه علق عليه
حال الحركة وهو محال
فقوله وهو محال استقرار الجبل حال الحركة
على الحال محال لانه يلزم
والمعلق
ان يكون الجبل حال الحركة ساكنا
اى يجب ان يكون الجبل ساكنا
اجتماع النقيضين
ملاس

١١

قوله على ان القوم ؟ روى ان موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام اختار سبعين رجلاً من خيار المؤمنين للاعتذار من عبدة العجل وهم الذين طلبوا الرؤية قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فعلم انهم ارتدوا وكفروا من بعدما آمنوا فلا اشكال اصلا خيالي

اى فلا تردد في انهم كفار فلا يحسن ترديد الشارح بان يقول ان كانوا مؤمنين ؟ لان الترديد انما يحسن اذا كان في كفرهم تردد ولكن لا تردد على ما عرفنا كمال

واجيب بان ترديد الشارح رحمه الله توسيع للدائرة لاظهار التردد فراجع وتامل ع م

١٠

قوله خلاف الظاهر قال شيخ الاسلام اما الاول فلانه لم يقل ارهم ينظروا اليك واما الثاني فلان الظاهر ان التعلق على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد بحال السكون او الحركة والازم الاضمار في الكلام واستقرار الجبل من حيث هو امر ممكن حاشيه ملا س

١٣

قوله اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ووجه الاستدلال به ان النظر الموصول بالى اما بمعنى الرؤية او ملزوم لها بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد الاستعمال واما مجازا عنها لكونه عبارة عن تقليب الحدقة لطلب رؤية شئ وقد يعدى بالى نسبة اليه تعالى لامتناع المقابلة والجهة فتعين الرؤية لكونها اقرب المجازات بحيث التحق بالحقيقة بشهادة العرف والاعتراض بانه يجوز ان يكون الى اسما واحدا لا آلة والنظر بمعنى الانتظار والمعنى منتظرة نعمة ربها او يكون الكلام على حذف المضاف اى ناظرة الى ثواب ربها مردود بان كون الى اسما وان ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به وكون النظر بمعنى الانتظار لا يلايم النضارة لانها اللائي بالمنتظر انفاقا على ان الانتظار لا يسند الى الوجه والتغيير بالجملة خلاف الظاهر واعتبار الحذف عدول عن الحقيقة والمجاز المشهور بلا وجود قرينة يدل على تعيين المحذوف هذا ولا يخفى ان الدليل حينئذ لم يبق قاطعا حتى يقبله في العقليات بل غاية الظهور وهو لا يفيد الا في العقليات كما مر مهر امارى

١٤

قوله وجوه يومئذ اى يوم القيمة قيل ظرف لوجوه ناضرة اى حسنة جميلة ينظرون الى ربهم لا يحجبون عنه وقوله الى ربها ناظرة فانه يدل على رؤية ربهم يوم القيمة قال قره كمال فان النظر في الآية الكريمة موصوله بكلمة الى فينبغي ان يكون بمعنى الرؤية في ذلك اليوم وهو المطلوب وكشف الغطاء عن هذه الآية وبيانها بيانا شافيا في اثبات الرؤية شيخنا في قصد السبيل شكر الله وغفر ذنوبه

ملا ا س

١٤

قوله وجوه يومئذ ؟ فان قيل ايضا بذه الآية لا تدل على وجوب الرؤية في الآخرة لاحتمال ان يكون الى واحد الآلاء وهي النعماء الباطنة ؟ قلت ان النظر المنسوب الى الوجه المقيد بكلمة الى لا يكون الا بنظر العين فلا يجوز حمل الى على واحد الآلاء ولا حمل النظر على الانتظار ؟ رمضان افندي

يقولون ربكم فيقولون نعوذ بالله منك فيأتيهم الله تعالى في صورة غير صورته التي يعرفونها فيقول انا ربكم فيقولون انت ربنا فيتبعونه ؟ هـ س

وفي الخبر الصحيح ان الله تعالى يتجلى لاهل الجنة في كل جمعة في صورة غير صورته التي يعرفونها فيقول انا ربكم فيقولون انت ربنا فيتبعونه ؟ هـ س

وفي هذا اشارة الى جواب سؤال

وفي رؤية الله تعالى بالقرء في البقرة والوضوح لا تشبيه

وفي رؤيته بالقمر في البقرة والوضوح والكمال لا تشبيه

الواحد لا يفيد الا الظن وبه لا يثبت وجوب الرؤية فلا يدل السنة على وجوبها فاجاب بقوله وهو مشهور يعني ان الخبر المشهور يفيد طمأنينة في القلب فيكون دليلا على وجوب الرؤية حاسه

والمعتمد فيه اجماع الامة قبل حدوث المبتدعين على وقوع الرؤية وهو مستلزم لجوازه وعلى كون الآية محمولة على الظاهر المتبادر جلال

لان البصر اذا اتصل بالمبصر انتفى الادراك بالكلية قال في شرح المواقف ان المدرك اذا التصق ببسطح البصر انتفت الرؤية ملخصا

قال في شرح المقاصد وللمعتزلة ان يقولوا ازاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لانه الرؤية المخالفة لا بالحقيقة للمسماة عندكم بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري فهر بادي

ان يقال لانسلم ان هذه الشروط المذكورة شرائط في رؤية الله تعالى لانها لا يلزم من كونها شرائط في المحسوسات كونها مشروطة لرؤية الله تعالى لانه قياس الشاهد على الغائب وهو وهم محض فان قلت فحينئذ لا نزاع حقيقة لان المعتزلة انكروا الرؤية بالمقابلة والانطباع وجوز اهل السنة بدونهما قلت بل هو نزاع حقيقي فان الانكشاف الحاصل بهما هل يمكن بدونهما رمضان

وقد جعل هذا الجواب بعد التنزل عن الاشتراط المذكور بغية ان ذلك الاشتراط في الرؤية ممنوع مطلقا ولو سلم فانما هو في الشاهد دون الغائب وقياس الغائب على الشاهد فاسد فهر امادي

الى ربها ناظرة والنظر في الرؤية حقيقة * واما السنة فقوله

من الدليل السمعي

صلى الله عليه وسلم انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر

رضوان الله تعالى عليهم اجمعين من الدليل السمعي

وهو مشهور رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة * واما الاجماع

انما قال ذلك لان الحديث اذا لم يكن مشهورا لم يصح ان يكون دليلا

فهو ان الائمة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة

هذه اشارة الى دفع كلام المعتزلة بح ... اي رؤية الله تعالى

وان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت

مصدر مبني بمعنى القول اي شبهة المخالفين لاهل السنة

مقالة المخالفين وشاعت سبهتهم وتأولاتهم واقوى شبههم

عطف على مكان

من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة

اي حقيقة كما ان الرؤية بالذات او حكما كما ان رؤية وجهة في المرآة المقابلة

ومقابلة من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون

عطف على وثبوت مسافة اي بين الرائي والمرئي

في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة

عن كون الرؤية مشروطة ؟ وثبوت مسافة واتصال شعاع ؟ محال ؟

بالمرئي وكل ذلك محال في حقه تعالى والجواب منع هذا

اي الى منع هذا الاشتراط اشار المصنف بقوله من شبههم

الاشتراط واليه اشار بقوله (في اي لا في مكان ولا على جهة

بضم الشين بعينه الضياء عطف على او اتصال شعاع

من مقابلة او اتصال شعاع او ثبوت مسافة بين الرائي و

كما قيد ان الرؤية فيما لا يكون الا كذلك كذلك في رؤية الله تعالى عن القائلين

بين الله تعالى) وقياس الغائب على الشاهد فاسد

اي على عدم كون ما ذكر شرطا للرؤية مفعول به الرؤية

وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله ايانا وفيه نظر

معارضة من طرف المعتزلة اي في هذا الاستدلال

لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر فان قيل لو كان جائز

والاجماع اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر على حكم شرعي

اي في العقدين الاول

والنظر على ثلثة اوجه نظر وتفكر ونظر اليه والمراد من النظر له الترقب ومن النظر في التأمل ومن النظر اليه نظر العين بهيئة

اي سواء كان ممكنا او واجبا او ممتنعا بعد ما ثبت ان الرؤية جائزة في العقل واجبة في النقل ظهرت ؟

مسئلة ٢٥ للغائب عن الحس وهو الله تعالى وآن قياس الغائب على الشاهد وهم محض لا يفيد اليقين في امتناع رؤية الله تعالى الذي هو مراد المخالفين اعلم ان المتكلمين يسمون التمثيل استدلالا بالشاهد على الغائب والاصغر غائبا والاكبر شاهدا والفقهاء يسمونه قياسا لما هو حده وجزئي الجزئي فالحاقه به قياس الشيء بالشيء اذا قدره على مثاله ويسمون الاصغر فرعا والمشبه به اصلا لابتناء الاصغر عليه في ثبوت الحكم عليه والاكبر حكما والاوسط جامعا وعلة رمضان

التمثيل اثبات حكم واحد في جزئي لثبوته في جزئي آخر لمعنى مشترك بينهما والفقهاء يسمونها قياسا والجزء الاول فرعا والثاني اصلا والمشترك علة وجامعا كما يقال العالم مؤلف فهو حادث كالبيت يعني البيت حادث لانه مؤلف وهذه العلة موجودة في العالم فيكون حادثا وفي تحفة الرشدي التمثيل الذي يسميه الفقهاء قياسا قول مؤلف من قضايا يشتمل على تعدية الحكم من الاصل الى الفرع لعلة متحدة لاتدرك بمجرد اللغة كقولهم النوق كالخمر في الاسكار والخمر حرام لاسكاره فالنوق حرام لاسكاره ايضا تعريف مع الرشدي

١٠ قوله برؤية الله اياانا والباء متعلق ليستدل يعني لو كانت هذه المذكورات شرائط للرؤية امتنع رؤية الله تعالى اياانا رمضان

١١ قوله وفيه اي في قياس رؤيتنا الله تعالى اياانا؟ نظر لان الكلام اي البحث في الرؤية بحاسة البصر قال شيخ الاسلام وهو تعالى منزه عن الآلة والجارحة قال محي الدين يعني رؤية الله تعالى اياانا ليست بحاسة البصر ورؤيتنا اياه بحاسة البصر ولا يلزم من عدم اشتراط هذه الاشياء في رؤية الله اياانا عدم اشتراطها في رؤيتنا اياه فلعل رؤية الله تعالى تتوقف على شرط لم يحصل الآن وهو ما يخلقه الله تعالى في الابصار يقوى على رؤية الله تعالى ملا انس

جائز الرؤية والحجاب سليمة لوجبان يرى الآن والا لجاز
ان يكون بحضرتنا مثلا جبال شاهقة لانراها وانه سفسطة
فلما ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى فلا تجب عند
اجتماع الشرائط ومن السمعيات قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو
يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير * والجواب بعد تسليم كون
الابصار للاستغراق وافادته عموم السلب لاسلب العموم
وكون الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة
بجوانب المرئي انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال
وقد استدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنع لما حصل
التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها وانما
التمدح في ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء
وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب
والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل على تحققها اظهر
لان المعنى انه تعالى مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه
عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها

(١) اي لوجبان رؤيته في الدنيا والآخرة دائما لان كونه جائز الرؤية وسهولة انتفاء الموانع كاف في حصول رؤيته اذ المقابلة والبعد والصغر والقرب والاجسام والالوان ونحوها ممكنا لكن العلم الضروري بانتفائه مع امكانه يقتضي جاعلا يخلق الله تعالى فيه العلم الضروري بانتفائه مع امكانه في نفسه

(٢) اي وجوب الرؤية ممنوع عادة فيما لا مقابلة ولا جهة ولا مكان للمرئي بل اتفاقية ممتنع عادة فيما لا مقابلة ولا جهة ولا مكان للمرئي بل اتفاقية

(٣) اي الكلام في تقدير كون الحاسة سليمة ممنوعة ولا نسلم ايضا من عدم وجوب رؤية الله جواز عدم رؤية الجبل المذكور بالمقام

(٤) اي ولو سلم وجوبها عندها فلا نسلم ان شرط رؤية الله تعالى مجرد الامرين المذكورين اعني كونه جائز الرؤية وسلامة الحاسة لجواز ان يكون مشروطا بزيادة قوة ادراكية في الباصرة لا يخلقها الله تعالى الآن في الجنة في بعض الاوقات بما ذكر

(٥) الشرط الاول سلامة الحاسة الثاني كون الشيء بحيث يكون جائز الرؤية الثالث ان يكون مقابلا للرائي الرابع ان يكون في غاية البعد الخامس ان لا يكون في غاية الصغر السادس ان لا يكون في غاية اللطافة السابع ان لا يكون بين الرائي والمرئي حجاب ومنها اي من الشرائط المذكورة ان لا يكون في غاية القرب اذ تقرر هذا فنقول لا نسلم وجوب الرؤية عند حصول الشرائط الثمانية بما ذكر

(٦) قوله والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق على ما هو الشائع في الجمع المحلى باللام وتسليم افادته عموم السلب اللازم من جعل القيد للنفي لا سلب العموم اللازم من عكسه وان كان شائعا في الاستعمال وتسليم كون الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي بناء على ان حقيقته النيل والوصول مأخوذ من ادركت الثمار اذا اخذت الحقته انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال وتوجيه هذه الاجوبة على قانون المناظرة انا لا نسلم ان الآية للاستغراق ولو سلم فلا نسلم كونه قيدا للنفي المفيد لعموم السلب

(١) اي كون الجبل بحضرتنا وعدم رؤيتنا اياه سفسطة

(٢) اي ومن اقوى شبههم من السمعيات عن

(٣) اي بالخطاب بالابصار

(٤) فيجعل على نفي الرؤية في الدنيا جميعا بين الادلة

(٥) الاضافة بيانية

(٦) اي التعالي وتنزيهه تعالى وتقدس

منعه من الاوقات والاين سلمنا ايضا لانم انه لعموم الاحوال لجواز ان يكون المعنى لاتدركه شئ من الابصار في شئ من الاوقات على وجه الاحاطة. محي الدين

٦ قوله والجواب بعد تسليم كون الابصار؟ اى ان كان آلة الابصار استغراقية كان تدركه الابصار موجبة كلية وقد دخل عليها النفي فرفع الايجاب الكلي ورفعه سلب جزئي فكان حاصل المعنى لاتدركه بعض الابصار وهو مسلم اتفاقا لان ابصار الكفار لاتدركه فلا يبقى فيه حجة وان كان للجنس اى للاستغراق كان لاتدركه الابصار سالبة مهملة في قوة السالبة الجزئية فالمعنى لاتدركه بعض الابصار وتخصيص البعض بالنفي يدل بالمفهوم على الاثبات للبعض فلا يتم حجة لنا ايضا ملا انس

٧ قوله وافادته عموم السلب لاسلب العموم قيل هذا عطف تفسير للاستغراق قال شيخ الاسلام اشارة الى ان تدرك الابصار قضية موجبة كلية وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية ومع ذلك يحتمل قوله لاتدركه الابصار اسناد النفي الكلي بان يلاحظ اولا دخول النفي ثم ورود العموم عليه ثم ورود النفي عليه فيكون سلب عموم ومع احتمال الثاني لاحجة لكم لان ابصار الكفار لاتدركه اجماعا مدارس

٨ قوله لان الرؤية على وجه الاحاطة؟ يعني لانسلم ان الادراك هو الرؤية مطلقا لجواز ان يكون الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي فاذا كان كذلك فالرؤية مطلقا جائزة فعلم ان الادراك اخص من الرؤية ونفي الاخص لايستلزم نفي الاخص رمضان

٩ قوله لادلالة فيه على عموم؟ فانه هنا سالبة مطلقة لادائمة ومن ثم قال شيخ الاسلام في شرح الطوالع وفيه نظر ايضا لان دخول حرف النفي قد يفيد عموم السلب لقوله ولا تطع الكافرين والمنافقين بل لايوجد في التنزيل الا بهذا المعنى فالاولى منع عمومه في جميع الاحوال والاوقات فيحمل على نفي الرؤية لغير نبينا في الدنيا جمعا بين الادلة ملا انس

١٠ قوله وقد يستدل؟ يعني الاستدلال على ان يكون كل من قوله لاتدركه الابصار وهو يدرك الابصار تمدحا على حدة واما اذا كان المجموع تمدحا واحدا فلا ويمكن ان يراد بادراك الابصار الادراك بمقابلة وجهه فلا يلزم منه عدم الرؤية مطلقا رمضان

١١ قوله لاحصل؟ قال شيخ الاسلام ليس المراد ان كل ممنع لايحصل التمدح بنفيه بل هو خاص بالرؤية ونحوها مما يتمدح بامتناعه والا فامتناع الشريك والولد والسنة والنوم بالنسبة الى الباري تعالى مما يتمدح به ملا انس

١٢ قوله لما حصل التمدح بنفيها المدح على ثلثة اوجه اولها ان يمدح في وجهه فهذا الذي نهي عنه والثاني ان يمدحه بغير حضرته ويعلم انه يبلغه فهذا ايضا منهي عنه وثالث ان يمدحه في حالة غيبته ولا يبالي بلغه اولم يبلغه ويمدحه بما هو فيه فهذا لابأس فيه واعترض بان عدم الرؤية لو كان مدحا لكان زواله نقصا فيلزم دوامه في الدنيا والآخرة اجيب بان النقص انما يلزم فيما يرجع الى الذات والصفات واما المدح الذي يرجع الى الفعل فيجوز زواله بزوال الفعل بلا لزوم نقص اذ لايلزم منه التغير في القديم والرؤية منه لانها تخلق الله تعالى رمضان

١٣ قوله كالمعدوم لايمدح؟ واعترض بان ذلك لعرائه عما هو اصل الكمالات والممادح اعني الوجود فالموجود فيتمدح بنفي الرؤية وان لم يجز رؤيته فان قلت لايمدح في ذلك ايضا لان كثيرا من الموجودات بهذه المثابة كالاصوات والطعوم والروائح وغيرها قلت على تقدير تسليم ذلك فتلك الاعراض مقرونة بامارات الحدوث وسمات النقص فلم يكن نفي رؤيتها مدحا بخلاف الصانع فانه علم بالادلة القاطعة قدمه وكماله واورد بمدحه عدم الرؤية في اثنا كلام ينفي سمات الحدوث والزوال ويشتمل على آيات العظمة والجلال اعني قوله بديع السموات والارض الى قوله وهو اللطيف الخبير فدل على جواز الرؤية ليصح نفيها مدحا وفيه بحث اذ مع عدم الجواز ايضا يدل على التمدح لان عدم الدلالة انما هو لعارض الحدوث والنقص وذلك منتف في الواجب واورد عليه انه قد ورد التمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد في القرآن مع امتناعهما في حقه تعالى واعترض انه بانا لو سلم يكون الحاصل ان نفي الرؤية عن الموجود الجائز الرؤية الخالي عن سمات النقص بل المقرون بصفات الكمال ممدوح له فيجب ان لايزول ذلك عنه في الاخرة لان زوال ما به التمدح نقص لان المعنى انه تعالى مع كونه مرئيا بنا على ان الادراك في المعنى مشتمل على مقيد وقيد والنفي في الغالب راجع الى القيد حمد ماوى

ومنها ان الآيات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة
بالاستنكار والاستعظام والجواب ان ذلك لتعنتهم
وعنادهم في طلبها لا لامتناعها والا لمنعهم موسى عليه السلام
عن ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل لهم الها فقال بل
انتم قوم تجهلون وبهذا مشعر بامكان الرؤية في الدنيا
ولهذا اختلفت الصحابة رضي الله عنهم في ان النبي صلى الله
عليه وسلم هل رأى ربه ليلة المعراج والاختلاف في الوقوع
دليل الامكان واما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير
من السلف ولا خفاء في انها نوع مشاهدة يكون في القلب
دون العين (والله خالق لافعال العباد من الكفر والايمان
والطاعة والعصيان) لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق
لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ
الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك
وحين رأى الجبائي واتباعه ان معنى الكل واحد وهو المخرج
من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق احتج

قوله ان ذلك لتعنتهم الخ قال الطيبي اي قصدهم اعجاز موسى عليه السلام

قوله وبهذا يحتمل ان يكون اشارة الى قوله فترى لانه مكان الاشتراط المذكور اذا الرؤية وبحتمل ان يكون اشارة الى قوله فلانا وانت بين الدنيا والآخرة فانه مكان

قوله وبهذا اولى من الوجه الاول انتهى قول الدنيا فتامل منه

قوله وعناهم في طلبها الا امتناعها قول

قوله وبهذا اشعر بامكان الرؤية في الدنيا اي عند موسى عليه السلام

قوله ولهذا اختلفت الصحابة رضي الله عنهم اي ولاجل ان الرؤية ممكنة

قوله هل رأى ربه ليلة المعراج اي قال نعم وهو ان يقال هل يجوز رؤية الله تعالى في الدنيا او لا فاجاب بقوله والاختلاف في الوقوع

قوله دليل الامكان اي الرؤية في المنام دليل على امكان الرؤية بالعين

قوله فقد حكيت عن كثير من السلف اي بل صح عن كثير

قوله ولا خفاء في انها نوع مشاهدة اي الرؤية في المنام

قوله يكون في القلب اي الانكشاف الاخطاري والاقتناعي

قوله دون العين اي من غير ان يكون بالعين

قوله والله خالق الخ من عطف العام على الخاص

قوله والطاعة والعصيان اي وهما افعال معصية وطاعة

قوله لا كما زعمت المعتزلة الخ اي الاضافية وصح انكارهم بهذا التصحيح سموا انفسهم اهل العدل

قوله لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون الخ اي المتقدمون منهم المعتزلة

قوله على العبد ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك اي كما قالوا يعجزون ويتعاقبون

قوله وحين رأى الجبائي الخ اي من المعتزلة

قوله واتباعه ان معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق احتج اي كابو الهذيل

قوله من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق احتج اي كما قدم

قوله ان ذلك لتعنتهم الخ قال الطيبي اي قصدهم اعجاز موسى عليه السلام في قوله ارنا الله جهرة وآية لولا ان ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها لا لامتناعها لاتاهم ما طلبوا اتفاقا حيث قال في الجواب لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا فانكر الله ذلك عليهم وعاقبهم على رؤيته انتهى فالاستعظام والاستنكار لاجل طلبهم الرؤية في الجملة

قوله ان ذلك لتعنتهم الخ قال الطيبي اي قصدهم اعجاز موسى عليه السلام في قوله ارنا الله جهرة وآية لولا ان ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها لا لامتناعها لاتاهم ما طلبوا اتفاقا حيث قال في الجواب لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا فانكر الله ذلك عليهم وعاقبهم على رؤيته انتهى فالاستعظام والاستنكار لاجل طلبهم الرؤية في الجملة

قوله وعناهم في طلبها الا امتناعها اي عند موسى عليه السلام

قوله عن ذلك كما فعل اي عن طلب الرؤية

قوله انتم قوم تجهلون اي قوم موسى

قوله وبهذا مشعر بامكان الرؤية في الدنيا اي عند موسى عليه السلام اي بانهم سئلوا الرؤية

قوله ولهذا اختلفت الصحابة رضي الله عنهم في ان النبي صلى الله عليه وسلم هل رأى ربه ليلة المعراج والاختلاف في الوقوع اي ولاجل ان الرؤية ممكنة متعلق باختلف اختلف اي اختلاف الصحابة

قوله دليل الامكان اي الرؤية في المنام متعلق بدليل

قوله فقد حكيت عن كثير من السلف اي بل صح عن كثير

قوله ولا خفاء في انها نوع مشاهدة يكون في القلب اي الانكشاف الاخطاري والاقتناعي من المكلفين وغيرهم

قوله دون العين اي من غير ان يكون بالعين

قوله والله خالق الخ من عطف العام على الخاص

قوله والطاعة والعصيان اي وهما افعال معصية وطاعة

قوله لا كما زعمت المعتزلة الخ اي الاضافية وصح انكارهم بهذا التصحيح سموا انفسهم اهل العدل

قوله لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون الخ اي المتقدمون منهم المعتزلة

قوله على العبد ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك اي كما قالوا يعجزون ويتعاقبون

قوله وحين رأى الجبائي الخ اي من المعتزلة

قوله واتباعه ان معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق احتج اي كابو الهذيل

قوله من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق احتج اي كما قدم

قوله عن الآيات الخ اي من الادلة السمعية المعتزلة على عدم الرؤية

قوله بالاستنكار والاستعظام الخ لانها يدلان على امتناع الرؤية كآية لن تراني حتى ترى الله جهرة وآية لولا ازلنا عليها

قوله وعناهم الخ اي وان لم يكن ذلك لتعنتهم وعنادهم

قوله عن ذلك اي عن طلب الرؤية

قوله انتم قوم تجهلون اي قوم موسى

قوله وبهذا مشعر بامكان الرؤية في الدنيا اي عند موسى عليه السلام اي بانهم سئلوا الرؤية

قوله ولهذا اختلفت الصحابة رضي الله عنهم في ان النبي صلى الله عليه وسلم هل رأى ربه ليلة المعراج والاختلاف في الوقوع اي ولاجل ان الرؤية ممكنة متعلق باختلف اختلف اي اختلاف الصحابة

قوله دليل الامكان اي الرؤية في المنام دليل على امكان الرؤية بالعين

تتمة في بيان افعال العباد فقال والله خالق لافعال العباد من الملك والانس والجن وخالق لافعال سائر الحيوانات لاخالق لها سوى وهو مذهب الصحابة رضي الله تعالى عنهم رمصام

٨ اي موجد لذوات الافعال اما مع صفاتها من كونها طاعة او معصية كما ذهب اليه الاشعري والمذهب في افعال العباد سنة لان المؤثر فيها اما قدرة الله فقط بلا تاثير قدرة من العبد ولا مدخل لقدرته هذا مذهب الجبرية او قدرة الله تعالى بلا تاثير قدرة من العبد بل لها مدخل في الجملة هذا مذهب الاشاعرة وذهب اليه النجارية والضرارية او قدرة العبد بلا ايجاب واضطرار وهو مذهب المعتزلة او قدرة العبد بايجاب واضطرار مع امتناع التخلف هذا مذهب الحكماء وهو المروي عن امام الحرمين او مجموع قدرة الله وقدرة العبد على انهما تؤثران في اصل الفعل هذا مذهب الاستاذ شيخ

٧ قوله والله خالق لافعال العباد لايختص ذلك بافعال الصادر منهم ذلك بل يأتي من كل حيوان وانما خصهم بالذكر لان بعض الادلة لا يأتي في غيرهم ا ملاس

٧ والعبد شامل هنا لكل مخلوق يصدر عنه فعل اختياري ليدخل فيه مثل الاشجار وتسبيح الحصى وحنين الجذع الى غير ذلك اشار اليه اللقاني كي رحمه الله

٩ اي بقدرته وحدها موافقا لمذهب الحكماء ولا لما زعم الاستاذ ان اصل فعل العبد بمجموع القدرتين القديمة والحادثة ولا كما زعم القاضي ان الاصل بقدرته تعالى ووصف كونه طاعة ومعصية بقدرة العبد وبهذا التفصيل مذكور في شرح المقاصد ولا شعار لكلامه ههنا بذلك فانه قد اقتصر في اكثر الخلافيات المذكورة في هذا الكتاب على ما ذكر مذهب المعتزلة وقد عرفت وجهه في ديباجة الكتاب مهرادي

١٠ قوله ان العبد خالق لافعاله وبه خرج الرد على الحكماء حيث قالوا العقول العشرة خالق بعضها لبعض والعالم الاجسام ايضا وان العبد خالق لافعاله وفرق بينهم وبين المعتزلة ان العبد موجد لافعاله بطريق الصحة عند المعتزلة وبالايجاب عند الحكماء بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم يوجبان المقدور رمصام

١١ قوله وقد كانت الاوائل منهم اي من المعتزلة كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان المعتزلة يطلقون لفظ الخالق على العباد وكان القدماء منهم لا يطلقون لفظ الخالق بل يطلقون لفظ الموجد والمخترع لاغير فاجاب عنه بقوله وقد كانت الاوائل منهم رمصام

اهل السنة ابو اسحق الاسفرائني واليه ذاهب الماتريدية او مجموع القدرتين على ان قدرة الله تعالى تؤثر في اصل الفعل وقدرة العبد تؤثر في وصفه اي في كونه طاعة ومعصية وغير ذلك من الاوصاف التي لا توصف بها افعاله تعالى كما في نظم اليتيم نادبا له وابدا له فاني ذات اللظم واقع بقدرة الله تعالى وتاثيره واما كونه طاعة في الاول ومعصية في الثاني بقدرة العبد وتاثيره هذا مذهب ابو بكر الباقلاني في شرح منظومه اسحق الرجاني

احتجّ اهل الحق بوجوه الاوّل انّ العبد لو كان خالقا لافعاله
عندنا اى على انّ الله تعالى خالق لافعال العباد وسائر المخلوقات وانّ خالق سوى الله
لكان عالما بتفاصيلها ضرورة انّ ايجاد الشئ بالقدرة والاختيار
قبل الخلق وهى السكنات المتخللة والحركات المتنوعة الخ هذا نظير افعال القلوب
لايكون الّا كذلك واللازم باطل فانّ المشى من موضع الى
اى يكون العبد عالما بتفاصيلها لانّ الفعل الاختيارى مشروط بالعلم الخ
موضع قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها اسرع
اى والحال انّ العلم الخ اى بافعال من الحركات والسكنات الخ اى متوسطة
وبعضها ابطأ ولا شعور للماشى بذلك وليس هذا ذهولا عن
اى عن تفاصيل فعله وهو فى حال المباشرة له الخ اى عدم الشعور
العلم بل لوسئل عنها لم يعلم وهذا فى اظهر افعاله واما اذا
وهذا نظير الافعال الخفية الخ هو الاخذ بالسدة من جديد مطلق اى من غير العلم
تأمّلت فى حركات اعضائه فى المشى والاخذ والبطش ونحو ذلك
عطف على قوله فى حركات اعضائه الخ العقد عبارة عن جمع مفتوحين كل لحمة اشتملت على عصبة الخ
وما يحتاج اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك
اى عدم العلم بتفاصيلها الخ اظهرية الخ اى فى ان الله تعالى خالق لافعال العباد الخ
فالامر اظهر الثانى المنصوص الوارد فى ذلك كقوله والله
اى الوجه الثانى وهو الدليل النقلى الخ سورة الصافات اوّل الآية قال الله تعالى عقيب ذلك الخ
خلقكم وما تعملون اى عملكم على انّ ما مصدرية لئلا يحتاج الى
اذ المراد انّ الله تعالى خالق الكل ايضا فحينئذ يكون المعنى مستقلا لا افعال الخ
حذف الضمير او معمولكم على انّ ما موصولة ولشمل الافعال
عطف على تقدير الموصول الخ كما ذهب اليه اهل الحق الخ كما ذهب اهل الاعتزال
لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او للعبد لم ترد
لان ذلك امر ضرورى لا وجود له فى الخارج انما الموجود خارجا الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر
بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الايجاد والايقاع بل الحاصل
بمعنى الفعل المعنى المصدرى الخ اى الايجاد والايقاع الخ
بالمصدر الذى هو متعلق الايجاد والايقاع اعنى ما يقال من
على ما يدل عليه وزن الفعل على الكيفية الخ وهى بعضها اسرع وبعضها ابطأ الخ
الحركات والسكنات مثلا وللذهول عن هذه النكتة قد يتوهم انّ

قوله ولكان تفاصيلها اى استقلالا او كان تفاصيلها تابعة الخ
قوله وهذا الوجوه عقلية اخر مستفادة من المطوّلات
قوله والاوّل ما يتوقف الخ وهذا الدليل بنفى الكسب والخلق معا
قوله والثانى ما لا شعور الخ قيل هذا الدليل بنفى الكسب والخلق معا
قوله والثالث ما فعله اجمالا الخ ضرورة وانّا قائم بالقصد الى الشئ مسبوق بالشعور به
قوله والرابع ما فعله اجمالا الخ وانّا قائم بالقصد الى الشئ مسبوق بالشعور به
قوله والخامس ما فعله اجمالا الخ وان كان تفصيل فعله بالقصد التفصيلى
قوله والسادس ما فعله اجمالا الخ فيكون كاسبا فى الكسب اتفاقا كقصد
قوله والسابع ما فعله اجمالا الخ فيكون كاسبا فى الخلق ايضا
قوله والثامن ما فعله اجمالا الخ فكسبه اتفاقا كقصد المشى الى المسجد
قوله والتاسع ما فعله اجمالا الخ فكسبه ممنوع
قوله ودعوى البداهة فى عدم كفاية فيه ممنوعة
قوله والعاشر ما فعله اجمالا الخ رمضان السدة
قوله والحادى عشر ما فعله اجمالا الخ رمضان السدة
قوله والثانى عشر ما فعله اجمالا الخ رمضان السدة
قوله والثالث عشر ما فعله اجمالا الخ رمضان السدة
قوله والرابع عشر ما فعله اجمالا الخ رمضان السدة
قوله والخامس عشر ما فعله اجمالا الخ رمضان السدة
قوله والسادس عشر ما فعله اجمالا الخ رمضان السدة
قوله والسابع عشر ما فعله اجمالا الخ رمضان السدة
قوله والثامن عشر ما فعله اجمالا الخ رمضان السدة
قوله والتاسع عشر ما فعله اجمالا الخ رمضان السدة
قوله والعشرون ما فعله اجمالا الخ رمضان السدة
قوله والحادى والعشرون ما فعله اجمالا الخ رمضان السدة
قوله والثانى والعشرون ما فعله اجمالا الخ رمضان السدة
قوله والثالث والعشرون ما فعله اجمالا الخ رمضان السدة
قوله والرابع والعشرون ما فعله اجمالا الخ رمضان السدة
قوله والخامس والعشرون ما فعله اجمالا الخ رمضان السدة
قوله والسادس والعشرون ما فعله اجمالا الخ رمضان السدة
قوله والسابع والعشرون ما فعله اجمالا الخ رمضان السدة
قوله والثامن والعشرون ما فعله اجمالا الخ رمضان السدة
قوله والتاسع والعشرون ما فعله اجمالا الخ رمضان السدة
قوله والثلاثون ما فعله اجمالا الخ رمضان السدة
قوله والحادى والثلاثون ما فعله اجمالا الخ رمضان السدة
قوله والثانى والثلاثون ما فعله اجمالا الخ رمضان السدة
قوله والثالث والثلاثون ما فعله اجمالا الخ رمضان السدة
قوله والرابع والثلاثون ما فعله اجمالا الخ رمضان السدة
قوله والخامس والثلاثون ما فعله اجمالا الخ رمضان السدة
قوله والسادس والثلاثون ما فعله اجمالا الخ رمضان السدة
قوله والسابع والثلاثون ما فعله اجمالا الخ رمضان السدة
قوله والثامن والثلاثون ما فعله اجمالا الخ رمضان السدة
قوله والتاسع والثلاثون ما فعله اجمالا الخ رمضان السدة
قوله والاربعون ما فعله اجمالا الخ رمضان السدة
قوله والحادى والاربعون ما فعله اجمالا الخ رمضان السدة
قوله والثانى والاربعون ما فعله اجمالا الخ رمضان السدة
قوله والثالث والاربعون ما فعله اجمالا الخ رمضان السدة
قوله والرابع والاربعون ما فعله اجمالا الخ رمضان السدة
قوله والخامس والاربعون ما فعله اجمالا الخ رمضان السدة
قوله والسادس والاربعون ما فعله اجمالا الخ رمضان السدة
قوله والسابع والاربعون ما فعله اجمالا الخ رمضان السدة
قوله والثامن والاربعون ما فعله اجمالا الخ رمضان السدة
قوله والتاسع والاربعون ما فعله اجمالا الخ رمضان السدة
قوله والخمسون ما فعله اجمالا الخ رمضان السدة

قوله وليس هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال الخ
قوله بل لوسئل اى عدم علم العبد بتفاصيل هذه الافعال اظهر فلا يكون خالقا للافعال قطعا ونفى العلم والارادة اظهر من ذلك
قوله كقوله والله خلقكم وما تعملون فانّه متعلق بفعل المكلف من حيث انه مخلوق لله تعالى حتما
قوله فانه متعلق بفعل المكلف من حيث انه مخلوق لله تعالى قد يتوهم انّ الاستدلال بالآية الشريفة على انّ افعال العباد مخلوقة لله تعالى موقوف على جعل ما مصدرية لا موصولة وليس كذلك لانّ المراد بالافعال فى قولنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى الحاصلة بالمصدر اعنى ما يشاهد من الحركات والسكنات لا المصدر نفسه الذى هو الايجاد والايقاع لانّه امر اعتبارى وهو تعلق القدرة بالمقدور المعبّر عنه فى جانب الحادث بالمقارنة وظاهر انّ هذا لا يتعلق به الخلق لكونه ليس امرا وجوديا وكما لا يتعلق به الخلق لذلك فكذلك لا يتعلق به التكليف ومن هنا يتضح قولهم المكلف به الحاصل بالمصدر لا المصدر نفسه ويتضح المقام ان يقال اذا فعل الانسان فعلا كتحريك يده مثلا فهناك اربعة امور متغايرة ذاتا وان كانت موجودة بوجود واحد وهو ايجادى الخ اى الحركة اعنى الامر الاضافى الخ

متمم ٢ وجوب انفراده تعالى بالايجاد خالق أو وخالق خبر لمبتدأ محذوف والاصل فالله خالق أو وهذا السمى عند العارفين بوحدة الافعال ومنهم يعلم بطلان دعوى ان شيئا يؤثر بطبعه أو بقوة فيه فمن اعتقد ان الاسباب العادية كالنار والسكين والاكل والشرب تؤثر فى مسبباتها كالحرق والقطع والشبع والرى بطبعها وذاتها فهو كافر بالاجماع أو بقوة خلقها الله فيها ففى كفره قولان والاصح انه ليس بكافر بل فاسق مبتدع ومثل القائلين بذلك المعتزلة القائلون بان العبد يخلق افعاله الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه فالاصح عدم كفرهم ومن اعتقد ان المؤثر هو الله لكن جعل بين الاسباب ومسبباتها تلازما عقليا بحيث لا يصح تخلفها فهو جاهل ورتما جره ذلك الى الكفر فانه قد ينكر معجزات الانبياء لكونها على خلاف العادة ومن اعتقد ان المؤثر هو الله وجعل بين الاسباب والمسببات تلازما عاديا بحيث يصح تخلفها فهو المؤمن الناجى ان شاء الله تعالى فالفرق فى ذلك اربعة كما يؤخذ من كتب السنوسى والحاصل ان الناس بعد اتفاقهم على ان الله خالق للعباد ولافعالهم الاضطرارية اختلفوا فى افعالهم الاختيارية فنحن نقول ان الله خالق لها ايضا والمعتزلة يقولون ان العبد خالق لها بقدرة خلقها الله فيه ونقل عن الاستاذ انها بالقدرتين اى قدرة تعالى وقدرة العبد وفيه ان القدرة القديمة لا شريك لها ولا معين ونقل عن القاضى ان قدرة العبد اثرت فى فعله لوصفه بالطاعة أو المعصية قلنا هذا تابع للامر والنهى واضطرب النقل عن امام الحرمين فمما نقل عنه انه لو لم تكن قدرة العبد مؤثرة لكانت عجزا والذى نعتقده كما قاله السنوسى تنزيه هؤلاء الائمة عن مخالفة مشهور اهل السنة فهذه الاقوال لم تصح عنهم وربما تجسس لبعض القاصرين ان من حجة العبد ان يقول لله لم تعذبنى والكل فعلك وبهذه مردودة بانه لا يتوجه عليه تعالى من غيره سؤال قال تعالى لا يسأل عما يفعل وكيف يكون للعبد حجة ولله الحجة البالغة فلا يسعنا الا التسليم المحض ومع ان الفعل خيره وشره لله فالادب ان لا ينسب له الا الخير ينسب الخير لله والشر لنفسه كسبا وان كان منه وبالله ايجادا قال الله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك اى كسبا كما يفسره قوله تعالى وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم واما قوله تعالى قل كل من عند الله فرجوع للحقيقة وانظر الى ادب الخضر عليه السلام حيث قال فاراد ربك ان يبلغا اشدهما الآية وقال فاردت ان اعيبها وتامل قول ابراهيم الخليل عليه السلام الذى خلقنى فهو يهدين والذى يطعمنى ويسقين واذا مرضت الآية فلم يقل امرضنى تأدبا والا فالكل من الله تحفه المريد على جوهرة التوحيد للعلامة البيجورى

٧ قوله وما تعملون قال شيخ الاسلام جوز الزاى ان تكون ما مصدرية ليسلم من القول بحذف الضمير بناء على جعلها موصولة وان تكون موصولة وان احتيج الى الحذف قال ابن قاسم ذكر الغزى تبعا لغيره انه على هذا لا بد من تأويل المصدر على معنى المفعول حيث قال ولا بد عليك ان التقريب على الاول محتاج ايضا الى البيان بجعل ذلك المصدر بمعنى المفعول اى وخلق معمولكم لان نفس المصدر هو اعتبارى عقلى لا يصح تعلق الخلق به ثم حمل الاضافة على العموم ليشمل الافعال وبالجملة فحذف الضمير اقل تكلفا انتهى وما ذكر من اطلاق المصدر حقيقة على الحاصل بالمصدر فيه نظر ويخالفه قول مولينا حسن زاده حواشى التلويح ملا الناس

٨ قوله اى عملكم لان كلمة ما اذا اتصلت بالفعل صار جبارة عن المصدر نقول اعجبنى ما صنعت اى صنيعك فيكون معنى خلقكم وعملكم ونص رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال ان الله تعالى يخلق كل صانع وصنيعه بداية

٩ قوله ويشمل الافعال قيل جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان ما موصولة فمعناه معمولكم والكلام فى الافعال لانها المعمول فاجاب بقوله ويشمل الافعال اى محل النزاع ايضا بخلاف الاول فانه مختص به ملا الناس

١٠ قوله الافعال قال ابن قاسم تنبيه قول الشارح ويشمل الافعال يقتضى انه يشمل غيرها ايضا وفى الغيومى ان ذلك الغير هو المعنى المصدرى وفى الغزى انه مما يعلمونه من الاوضاع كالتسرير بالنسبة الى النجار ونحوه مما لا نزاع فيه انتهى قال شيخ الاسلام ربته على جعلها موصولة وبين به انه اذا جعلت ما فى الآية مصدرية يكون بمعنى المفعول اى الاثر الحاصل بالفعل لا النفس الفعل اعتبارا عقليا لا يصح تعلق الخلق به انتهى ملا الناس

١١ قوله لم نرد قال حسن چلبى اعلم ان صيغ المصادر تستعمل اما فى اصل النسبة وتسمى مصدرا واما فى الهيئة الحاصلة منها للمتعلق معنوية كانت او حسية كهيئة المتحرك الحاصلة من الحركة وتسمى الحاصل بالمصدر وتلك الهيئة اما ان تكون للفاعل فقط وذلك فى اللازم كالمتحركية والقائمية الحاصلتين من الحركة والقيام او للفاعل والمفعول وذلك فى المتعدى وذلك فى العالمية والمعلومية الحاصلتين من العلم وباعتبار تسامح اهل العربية فى قولهم المصدر المتعدى فيجوز مصدرا للمعلوم وقد يكون للمجهول يعنون بهما الهيئتين اللتين بهما معنيا الحاصل بالمصدر والا لكان كل مصدر متعددا مشتركا والا قائل به بل استعمال المصدر فى المعنى الحاصل بالمصدر استعمال الشئ فى لازم معناه حاشية ملا الناس

قوله الذى هو الايجاد والايقاع اذ الايقاع ليس مختلفا فيه متمم ٣

قدّيتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية وكقوله تعالى
خالق كل شيء اي ممكن بدلالة العقل وفعل العبد شيء وكقوله تعالى
الله خالق كل شيء فلا يدخل فعل العبد تحت قدرة الله تعالى فعل العبد لا يكون مخلوقا لله تعالى
العبادة لا يقال خالق القائل يكون العبد خالقا لافعاله بكون من المشركين
دون الموحدين لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك في الالوهية
بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس او بمعنى استحقاق العبادة كما
لعبدة الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد
كخالقية الله لافتقاره الى الاسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى
الا ان مبلغ ماوراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسئلة
حتى قالوا ان المجوس اسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدا
والمعتزلة اثبتوا شركاء لا تحصى * واحتجت المعتزلة بانا نفرق
بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرتعش فان الاولى باختياره
دون الثانية وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالى بطل قاعدة التكليف
والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر والجواب ان ذلك
انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار اصلا واما

قال الفاضل التاوي اقول حاصله ان اد خال
العمل تحت قدرة العبد بطريق الكسب
وجعلها مصدرية او موصولة صادقة على العمل
بدرايته الحاصل بالمصدر ونسبته العمل الى العبد
بطريق الكسب وافترائه فلا استحالة
في دخوله تحت قدرتين اما لاختلاف المحل وهو الحاصل بالمصدر
واما لاختلاف الجهة مع اتحاد المحل اعني خلقا وكسبا فتامله
فانه عجيب ثم ان الاسناد للعبد يوافق اهل السنة غير انهم
في صحته اما على الجزئيتين او للقاعدة ان الفعل يسند لمن قام
به اسنادا حقيقيا للمحل او جزئه نحو ابيض الحائط او هو ابيض
ولا يقال لمن اوقع به البياض وانه ابيض وهذه حجة تطابق عليها
اهل السنة كلهم لعدم امكان مخالفة المعتزلة وعليه فلا يلزم
كون الله تعالى فعل القعود او القيام او سائر الافعال
ان يسند الفعل اليه قام الله او تحرك او رحى كما التزم المعتزلة
لرفع ذلك بانه يقال اسناد الفعل لمن قام به للمحل او جزئه كما بيض
الحائط وهو ابيض فليس عدم الاسناد لعدم الايجاد فاعرفه انتهى
ملا الياس

قال مهرابادي يعني ان الشيء وان استعمل في الواجب والممكن لكن
يعني ههنا الممكن بدلالة العقلية اليقينية فلا يرد ما قالوا انه
اسم جنس واقع على الواجب والممكن فلو صح كلامكم ان تخصوا ذات
الله تعالى وصفاته عن هذا العموم صح لنا ان نخص افعال العباد عنه
وقال قره كلام وانما فسر الشيء بالممكن لئلا يلزم كون الباري تعالى
خالقا لنفسه بدلالة صدق الشيء عليه وهو مستحيل عقلا
فثبت ان المراد بالشيء في الآية الممكن ملخصا

هذا اشارة الى جواب ما يقال وهو ان هذه الآية لا تدل على
مطلوبكم لانها عام خص منه ذات الله تعالى وصفاته فان الشيء
متناول لها مع انها ليس بمخلوقين واذا كانت علما مخصوصا
جاز ان يخرج منها افعال العباد فيكون المراد من الشيء غير ذات
الله تعالى وصفاته وغير افعال العباد فاجاب عنه بقوله المراد من الشيء
هو الممكن لا مطلق الاشياء فلا يرد ما ذكرتم من السؤال بدلالة
العقل كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان
الشيء شامل لكل موجود واجبا كان او ممكنا وذكر العام
وارادة الخاص لا يجوز من غير قرينة لان العام لا يدل على الخاص
باحدى الدلالات فما القرينة هنا فاجاب بان القرينة هو العقل

٤
قوله تعالى افمن يخلق الآية الاستفهام للانكار فيكون المعنى ليس من يخلق كمن لا يخلق اى كيف تكن الخالقية مختصة بذاته تعالى ما مدح ذاته تعالى بالخالقية فمن مدح ذاته لها يعلم انها مختصة بذاته فلا يكون غيره خالقا
ملاس

٥
قوله في مقام التمدح ؟ قال شيخ الاسلام اى فانه يقتضي تفرده تعالى بالخلق وشمول خالقيته لكل موجود من الجواهر والاعراض فلو ثبت وصف الخالقية لغيره لفات التمدح ملاس

٦
دون الموحدين فلا يكون الاستدلال حجة لهم لانهم ليسوا من الموحدين فلهذا فهم رسول الله عليه الصلوة والسلام بقوله القدرية مجوس هذه الامة قالت المعتزلة المراد به الجبرية القائلون بان كل شئ يخلق الله تعالى قيل ولو سلم ان المراد به المعتزلة فلعل المراد تقبيح رأيهم في هذه المسئلة والا فنبذ كشاف كتاب الله الى دين المجوس مشكل رم

٧
قوله كما للمجوس قال في الصحايف ذهب المجوسي الى ان للعالم فاعلين احدهما الله تعالى وهو فاعل الخير وخالق الحيوان النافع والثاني الشيطان وهو فاعل الشر وخالق الحيوان الضار
مهر ادى

٩
قوله اسعد حالا منهم اى من المعتزلة لا يقال هذا كفر وروى في الفروع ان من قال النصرانية خير من اليهودية فقد كفر بل يقول اليهودية شر من النصرانية لانا نقول الممنوع هو الخبرية مطلقا اما النصرانية خير من اليهودية من جهة ان طبعهم وسهولة مسلم الى الاسلام واليهودية خير من البغدادية من حيث ان كفرهم في النبوة وكفر النصارى في الالوهية فلا واما قوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله فانما قاله طائفة من اليهود
رمضان افندى

١١
والجواب ان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري لكنه عائد الى وجود القدرة منضمة الى الاختيار في الاولى وعدمها في الثانية لا الى تأثيره في الاختيارية وعدمها في الثانية سرح مواقف

١٢
قوله وبانه لو كان الكل الخ حاصل هذا الكلام لو كان فعال العباد بخلق الله تعالى لزم ان لا يكون العبد مكلفا بالاوامر والنواهي وان لا يكون مستحقا للمدح ببعض افعاله والذم بالبعض والعقاب بالبعض الآخر لان الكل بخلق الله تعالى لا اختيار للعبد لكونه مجبورا اه رمضان

١٣
والتكليف طلب ايقاع الفعل في العبد لان العبد اذا لم يكن موجدا لفعله ومستقلا لايجاده لم يصح عقلا ان يقال له افعل كذا او لا تفعل كذا
ملاس

٥
قوله في مقام التمدح ؟ وتوشاركه فيه لانتفت فائدة التمدح بالخالقية فان قال قائل قد قال الله تعالى فلا تركوا انفسكم فالحكمة 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 ليعلم عباده فيحمدوه وجواب آخر وهو ان العبد وان كان فيه خصال الخير فتلك افضال من الله تعالى ولم يكن ذلك بقدرة العبد فلهذا لا يجوز له ان يمدح نفسه والله تعالى انما قدرته وملكه له ليس من غيره فيستوجب به المدح ومثال هذا ان الله تعالى نهى عباده ان يمنوا على احد بالمعروف وقد من الله تعالى على عباده للمعنى الذى ذكرناه في المدح
رمضان

بقوله لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى قل لا تمنوا علي اسلامكم بل الله يمن عليكم عرس

٨
قوله قد بالغوا ؟ هذا اشارة الى توجيه كلامهم وتحقيق مرامهم فانه لو ابقي على ظاهره لكان باطلا قطعا فان القول بسعادة الكفار المشركين ممن هم من اهل الملة المتشبثين بالكتاب والسنة لا يخفى خطاؤه على ان لا سعادة للكفار اصلا بل انما هم من اهل الشقاوة الابدية وحاصل التوجيه ان ليس المراد بقولهم اسعد حالا معناه الصريح بل الاشارة به الى ان المعتزلة افضل سبيلا منهم في هذا المقام وان كانوا متشبثين في ذلك بظواهر الآيات والاحاديث وبذا بعد موضع تأمل فان الفقها لم يجوزوا امثال هذه الاطلاقات والحق ان منشأ ذلك التعصب وليس بمرضي مهر ادى

١٠
قوله واحتجت المعتزلة الخ وليس من احتجاجهم بذلك اكثر من اثبات القدرة للعبد ونحن نقول به واما كون الفعل الذى تعلقت به قدرة العبد وجد بخلقه فقدر زائد يحتاج الى دليل آخر ولا يوجد فنحن نقول العبد له قدرة خلقها الله تعالى فيه واذا تعلقها بشئ ممكن له خلق الله ذلك الشئ عند تعلقها به واليه اشار بقوله واما نحن ؟ ملا الياس

١١
حاصل هذا الدليل ان يقال ان الحركة الصادرة من العبد على ضربين اختيارية وغير اختيارية فلو كانت بخلق الله تعالى لزم ان يكون الكل اختياريا او غير اختياري فعلم ان الحركة التي هي اختيارية بخلق العبد والحركة الغير الاختيارية بخلق الله تعالى رم

١٣
قوله فاعدة التكليف اى الاوامر والنواهي لان العبد اذا لم يكن موجدا لفعله ومستقلا في ايجاده لم يصح عقلا ان يقال له افعل كذا او لا تفعل كذا وارتفع المدح والذم ايضا اذ ليس الفعل باسره مستندا اليه مطلقا حتى يمدح ممنه

والآمر بالشيء يجب ان يكون مريدا له والمريد لشيء يجب ان يكون عالما به وقادرا عليه وحيا فالله تعالى عالم بجميع المعلومات قادر على جميع المقدورات حي لذاته

وقال ابو هاشم والكعبي انه تعالى عالم لذاته قادر لذاته حي لذاته وهذا يقتضي ان يكون العالمية والقادرية والحيية صفات ثبوتية وهذا باطل لان الذات لا تكون ذاتا الا اذا كانت عالمة قادرة حية فلو كانت العالمية والقادرية والحيية صفات ثبوتية لكان الله تعالى ذاتا لا تكون ذاتا الا اذا كانت ذاتا وهذا محال

وقال ابو الحسين البصري انه تعالى عالم لذاته قادر لذاته حي لذاته وهذا يقتضي ان يكون العالمية والقادرية والحيية صفات ثبوتية وهذا باطل لان الذات لا تكون ذاتا الا اذا كانت عالمة قادرة حية فلو كانت العالمية والقادرية والحيية صفات ثبوتية لكان الله تعالى ذاتا لا تكون ذاتا الا اذا كانت ذاتا وهذا محال

وقال الجبائي انه تعالى عالم لذاته قادر لذاته حي لذاته وهذا يقتضي ان يكون العالمية والقادرية والحيية صفات ثبوتية وهذا باطل لان الذات لا تكون ذاتا الا اذا كانت عالمة قادرة حية فلو كانت العالمية والقادرية والحيية صفات ثبوتية لكان الله تعالى ذاتا لا تكون ذاتا الا اذا كانت ذاتا وهذا محال

وقال ابو علي الجبائي انه تعالى عالم لذاته قادر لذاته حي لذاته وهذا يقتضي ان يكون العالمية والقادرية والحيية صفات ثبوتية وهذا باطل لان الذات لا تكون ذاتا الا اذا كانت عالمة قادرة حية فلو كانت العالمية والقادرية والحيية صفات ثبوتية لكان الله تعالى ذاتا لا تكون ذاتا الا اذا كانت ذاتا وهذا محال

وقال ابو الحسين البصري انه تعالى عالم لذاته قادر لذاته حي لذاته وهذا يقتضي ان يكون العالمية والقادرية والحيية صفات ثبوتية وهذا باطل لان الذات لا تكون ذاتا الا اذا كانت عالمة قادرة حية فلو كانت العالمية والقادرية والحيية صفات ثبوتية لكان الله تعالى ذاتا لا تكون ذاتا الا اذا كانت ذاتا وهذا محال

وقال ابو علي الجبائي انه تعالى عالم لذاته قادر لذاته حي لذاته وهذا يقتضي ان يكون العالمية والقادرية والحيية صفات ثبوتية وهذا باطل لان الذات لا تكون ذاتا الا اذا كانت عالمة قادرة حية فلو كانت العالمية والقادرية والحيية صفات ثبوتية لكان الله تعالى ذاتا لا تكون ذاتا الا اذا كانت ذاتا وهذا محال

سلمه ٢ الآية ولا دلالة فيه ان ليس فيه اكثر من انه تعالى متكلم بكلمة
بنشأ عنها التكوين لانه صفة قديمة سلمه

٨
قوله لا يقال ؟ وان الشرك اى الاشراك وسائر انواع الكفر والمعاصى
اى واصناف المعاصى من الكبائر والصغائر بقضاء الله تعالى اى بحكمه
الاجمالى وقدره اى التفصيلى وفق علمه علمه الازلى من غير ان يكون
لاحد من الخلق على الله حجة بان يقول ما الحكمة فى خلق آدم للطاعة
وابليس للمعصية وكذا الكلام فى ابراهيم ونمرود وموسى وفرعون
وفى محمد صلى الله عليه وسلم وابى جهل او ما السبب الباعث
على خلق السعداء للسعادة والاشقياء للشقاوة وجعلهما فريقين
فريقا فى الجنة وفريقا فى السعير واذا ليس انها بمقتضى صفة الجمال
واظهار الفضل والعدل فى مقام الكمال فيقال ما الموجب فى عدم عكس
القضية فالجواب الصواب بل لله الحجة البالغة اى التامة الكاملة
السابقة وهو ما بينه بقوله ليس لفعله وهم يسئلون ولفعل
الله ما يشاء ويحكم ما يريد وفى حديث القدسى والكلام الانسى
خلقت هؤلاء للجنة ولا ابالى وخلقت هؤلاء للنار ولا ابالى
وهذا سر القضاء والقدر الذى لم يكشف لاحد من البشر فالامر
كما قال عليه السلام اعملوا فكل ميسر لما خلق له وقدورد لو اخذ فى
الله وابن مريم بعدله وعدنا فهو غير ظالم فى فعله قال بعض اهل الحال
من لم يؤمن بالقدر فقد كفر ومن احال المعاصى على الله فقد فجر
شرح اداب المريد لعلى القارى

١١
قوله لانا نقول ؟ محصل الجواب ان الدليل اعنى قوله لان الرضاء
بالقضاء واجب لا يستلزم الملازمة لان القضاء ليس كفرا حتى يكون
الرضاء به رضى بالكفر وكيف لا والقضاء قائم بذات الله تعالى والكفر
قائم بذات العبد قاله عصام وقال نا قد المحصل هذا الجواب ليس
بشئ فان القائل رضيت بقضاء الله تعالى لا يعنى به الرضاء بصفة
من صفات الله تعالى وانما يريد رضاء بما يقتضى تلك الصفة وهو المقتضى
والجواب الصحيح ان الرضاء بالكفر من حيث هو قضاء الله تعالى طاعة وقد
لا يكون من هذه الجهة كفرا وهذا الجواب ادق من جهة النظر
قرمى

١٢
قوله لا قضاء وهو ايجاد الكفر وخلقه حاصل هذا الجواب ان يقال ان
كون الكفر بقضاء الله تعالى يوجب الرضاء بقضائه لان الرضاء بالكفر
والكفر هو الرضاء بالكفر لا الكفر بقضاء الكفر والسائل لم يفرق بين
الرضاء بقضاء الكفر وبين الرضاء بالكفر وزعم انهما واحد وليس كذلك
رمضان

١٤
قوله بجده ؟ والتقدير فى قوله تعالى وقدر فيها اقواتها بهذا اللفظ وانما فى قوله
نحن قدرنا بينكم الموت فهو بمعنى الايجاب والالزام كالقضاء فى قوله تعالى وقضى ربك
الا تعبدوا ؟ والتقدير فيها الاعلام والتبيين كما فى قوله تعالى وقضينا الى الآية
مهرمادى

٧
قوله وهى عبارة عن الفعل ؟ مقارنة القضاء بالقدر فى الاستعمال
وشهرة تفسير القدر بالتقدير يرشدك الى ان المراد من القضية
ههنا القضاء المراد منه الخلق مع ارادة الاحكام كما فى قوله تعالى
فقضاهن سبع سموات وفى شرح المواقف ان قضاء الله تعالى عند
الاشاعرة ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هى عليه فيما لا يزال
ولعله رحمه الله لم يفسره ههنا فرارا عن التكرار مهرمادى
وقال شيخ الاسلام فسر القضاء بما يقتضى انه من الصفات الفعلية
لا الذاتية وهو احد معانيه لغة والموافق لظاهر قوله تعالى فقضاهن
سبع سموات فى يومين والذى فى شرح المواقف وغيره ان قضاء الله
تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما
هى عليه فيما لا يزال فالفاظ المتن من الارادة والمشية والحكم والقضاء
بمعنى واحد كرر بالفاظ مختلفة تاكيدا او تنبيها على ان اختلاف هذه
الالفاظ فى عبارات المصنفين فى العقايد ليس لاختلاف معانيها
ملا انس

٩
قوله والازم باطل وهو وجوب الرضاء بالكفر فثبت ان الكفر ليس
بقضاء الله تعالى واذا كان كذلك لم يكن افعال العباد كلها بقضاء الله
تعالى على ما هو المطلوب لاهل السنة والجماعة سلمه

١٠
قوله لان الرضاء بالكفر كفر قال قره كمال من رضى بكفر نفسه فقد كفر
ومن رضى بكفر غيره فقد اختلف فيه المشايخ والاصح انه لا يكفر بالرضاء
بكفر الغير اذا كان لا يحب الكفر ولا يستحسنه ولكن ينبغى ان يسلب الله
منه الايمان على ان ينفطم منه على ظلمه وانما نه كذا فى التاتارخانية انتهى
ملا انس

فهذا ليس بكفر بدليل قوله تعالى ربنا اطمس على اموالهم واشدد
على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم فليس دعاء لموت على
كفره وهل يجوز الدعا على المؤمن الشرير بموت على الكفر فيه كلام
ذكر بعض التفاسير ان موسى عم دعا على بلعم بسلخ الايمان رمضان

١١
وقال شيخ الاسلام يقرب منه الجواب بان الرضاء بالكفر من حيث ذاته
لا من حيث انه من قضاء الله تعالى وبسط الغزالى الكلام على هذه المسئلة
فى منهاج العابدين سلمه

١٣
قوله والرضاء انما يجب ؟ ولقائل ان يقول قولكم الرضاء انما يجب
بالقضاء دون المقتضى والجواب الصحيح ان يقال ان الرضاء بالكفر لا من
حيث ذاته بل من حيث انه مقتضى ليس بكفر وقد يقال ان الرضاء بفعل الله
تعالى صحيح ثم ان الرضاء به يستلزم الرضاء بمتعلقه من حيث هو متعلق
لا من حيثية اخرى فلا اشكال مهرمادى

١٣
قيل عليه لا مغايرة بين الرضاء بصفة من صفات الله تعالى والمراد هو الرضاء
بمقتضى تلك الصفة وهو المقتضى فالصواب ان يجاب بان الرضاء بالكفر
لا من حيث هو ذاته بل من حيث هو مقتضى ليس بكفر انتهى وانت

وانت خبير بان رضاء القلب بفعل الله تعالى بل بتعلق صفته ايضا مما لا سترة في صحته ثم ان الرضا بها يستلزم الرضاء بالمتعلق من حيث هو متعلق مقضي لا من حيث هو ذاته ولا من سائر الجهات كما يشهد بسلامة الفطرة ولما كان الاضاء الاول هو الاصل والكتب الكلامية اختار الشارح هذا الطريق في الجواب فتامل حق

فقول الشارح انا نجيب بالقضاء اي باصالة وقوله دون المقضي فان الحاصل ان الرضا يجب بالقضاء وبالمقضي من حيث اي من حيث ذاته فلا ينافي وجوب الرضا بالمقضي من حيث كونه مقضيا مدفق

مقضي لا من حيث جهة اخرى وان كان ظاهر قول الشارح لا بالمقضي شر بخلافه مدفق

١٣

وواجب ايماننا بالقدر * وبالقضا كما بأتي في الخبر

والايمان بالقضاء والقدر يستدعي الرضا بهما فيجب الرضا بالقضاء والقدر واستشكل بانه يلزم على ذلك الرضاء بالكفر والمعاصي لان الله تعالى قضى بها وقدرها على الشخص مع ان الرضاء بالكفر كفر وبالمعاصي معصية واجيب بما قاله السعد من ان الكفر والمعاصي مقضي ومقدر لا قضاء وقدر والواجب الرضاء به انما هو القضاء والقدر لا المقضي والمقدر وفيه اذ لا معنى للرضاء بالقضاء والقدر الا الرضاء بالمقضي والمقدر والذي حققه الخيالي في حاشيته ان الكفر والمعاصي لها جهتان جهة كونها مقضيين ومقدرين لله وجهة كونها مكتسبين للعبد فيجب الرضا بها من الجهة الاولى من الثانية واعلم انه وان وجب الايمان بالقدر لكن لا يجوز الاحتجاج به قبل قبل الوقوع توصلا اليه بان قال شخص قدر الله علي الزنا مثلا وغرضه بذلك التوصل الى الوقوع في الزنا او بعد الوقوع تخلصا من الحد او نحوه بان وقع شخص في الزنا مثلا وقال قدره الله علي ذلك وغرضه به التخلص من الحد واما الاحتجاج به بعد الوقوع لدفع اللوم فقط فلا بأس به ففي الحديث الصحيح ان روح آدم التقى مع روح موسى عليهما الصلوة والسلام فقال موسى عم لادم انت ابو البشر الذي كنت سببا لاخراج اولادك من الجنة بذلك من الشجرة فقال آدم يا موسى فانت الذي اصطفاك الله بكلامه وخط لك التوراة بيده تلومني على امر قدره الله علي قبل ان يخلقني باربعين سنة قال النبي صلى الله عليه وسلم فحج آدم موسى اي غلبه بالحجة قوله بالمقدرة وبالقضاء اعلم ان الاشاعرة والماتريدية اختلفوا في كل من القدر والقضا فالقدر عند الاشاعرة ايجاد الله الاشياء على قدر مخصوص ووجه معين ارادة الله تعالى فرجع عندهم لصفة فعل لانه عبارة عن الايجاد وهو من صفات الافعال وعند الماتريدية تحديد الله ازلا كل مخلوق بحده الذي يوجد عليه من حسن وقبح ونفع وضر الى غير ذلك اي علمه تعالى ازلا لصفات المخلوقات فيرجع عندهم لصفة العلم وهي من صفات الذات والقضاء عند الاشاعرة ارادة الله الاشياء في الازل على ما هي عليه فيما لا يزال فهو من صفات الذات عندهم وعند الماتريدية ايجاد الله الاشياء مع زيادة الاحكام والاتقان فهو صفة فعل عندهم فالقدر حادث والقضاء قديم عند الاشاعرة وكذلك عند الماتريدية وقد حمل الشارح كلام المص على مذهب الماتريدية في القدر والقضاء دون مذهب الاشاعرة لان القضاء في اللغة له نحو معان سبعة اشهرها الحكم وهو يرجع للفعل فناسب ان يفسر في الاصطلاح بالفعل واما القدر فلم يرد ان معناه في اللغة الفعل فناسب ان لا يفسر في الاصطلاح بالفعل بل بالعلم وقد نظم العلامة الاجهوري معنى القضاء والقدر وحكى فيه الخلاف على غير هذا الوجه فقال ارادة الله مع التعلق * في ازل قضاؤه تحقق * والقدر الايجاد الاشياء على * وجه معين ارادة علا * وبعضهم قد قال معنى الاول * العلم مع تعلق في الازل * والقدر الايجاد للامور * على وفاق علمه المذكور فانت ترا جعل القضاء هو الارادة مع التعلق الازلي على القول الاول او العلم مع التعلق الازلي على القول الثاني وعلى كل من القولين فهو قديم وجعل المقدرة هو الايجاد على وفق الارادة على القول الاول او الايجاد على وفق العلم على القول الثاني وعلى كل من القولين فهو حادث وبعد هذا كله فالقضاء والقدر راجعان لما تقدم من العلم والارادة وتعلق القدرة لكن لما كان خطر الجهل في هذا الفن عظيما صرحوا بها جوابا تحفة المريد على جوهرة التوحيد

نعم لكن تخفيفا يندفع به ما ورد عليه من النظر ويظهر به حقية جوابه نكيف يا شيخ الاسلام يا نور المرحوم رحمه الله

وظاهر كلام السعد في شرحه وصريح شرح شرحه ان القدر هو القدرة فراجع وتامل مـ

الذى يوجد من حسن وقبح ونفع وضر وما يحويه من زمان ومكان
بيان لما
ومقدار وشكل وكم وكيف
وما يترتب عليه من ثواب وعقاب والمقصود تعميم ارادة
وانما سمى الجزاء ثوابا وعقوبة لان المحسن يثوب اى يرجع اليه
اى مقصدكم المعلن من
الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل بخلق الله تعالى وهو سيندعى
اى لعدم امكان الكراهة
القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار بالنسبة الى الله تعالى
اى من طرف المعتزلة
فان قيل فيكون الكافر مجبورا فى كفره والفاسق فى فسقه
اى الكافر والفاسق
فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة قلنا انه تعالى اراد بهما
اى باختيار الكافر والفاسق
الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما ان الله تعالى علم منهما الكفر
اى من غير تكليف الكافر بالايمان والفاسق بالطاعة
والفسق بالاختيار ولم يلزم التكليف بالمحال والمعتزلة انكروا
اى من لم يعرفه تعالى وتقدس
ارادة الله تعالى للشرور والقبايح حتى قالوا انه اراد من الكافر
اى المعتزلة
اى الله تعالى
اى ايمان الكافر وطاعة الفاسق بمعنى الاول والاثر الثانى
والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم ان ارادة
اى من المعتزلة
القبيح قبيحة كخلقه وايجاده ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح
اى عند المعتزلة
لا ارادته وايجاده ويكون ارادة الله تعالى للقبيح قبيحة كخلقه لان القبح ليس زائدا
فى الاتصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع عن افعال العباد على
من المعتزلة
خلاف ارادته تعالى وهذا شنيع جدا * حكى عن عمر وبن عبيد
اى على رغم ارادته المسيحة اى عدم ارادته اى يكون اكثر ما يقع
انه قال يا لزمنى احد مثل ما الزمنى مجوسى كان معى فى الكنيفة
فقلت له لم لا تسلم فقال ان الله لم يرد اسلامى فاذا اراد

وان الرضاء بهو محال ارادة وجود الشئ والمحبة افراط عليه
فيكون وجود المحبة مستلزما لوجود الرضاء من غير عكس
وان القضاء وجود جميع المخلوقات فى اللوح المحفوظ مجملة
والقدر وجودها منزلة فى الاعيان بعد حصول شرائطها

رمضان

ويلزم من كونه تعالى غير مجبر لونه قادرا ومريدا اذ لو تحقق
الجبر لم يكن قادرا ومريدا والا لامكن دفع الجبر تلاس

٣

يعنى اذا كان فعل من افعال العباد بارادة الله فلا يكون
للعبد اختيار وارادة فيكون الكافر والفاسق مجبورين
فى فعلهما كما سبق

٤

قوله فلا يصح اى يعنى اذا قدر الله تعالى كفر الكافر وفسق
الفاسق قبل خلق الكافر والفاسق وتعلق له علمه الازلى
ولا قدرة للكافر ان يخرج من تقدير الله تعالى ويفعل بخلافه
تعلق به علمه فيكون مجبورا فى كفره وكذا الفاسق رمضان

٥

قوله كما ان الله اى يعنى الارادة تابعة للعلم فكل ما علم الله تعالى
وقوعه فهو مراد الوقوع وكلما علم الله عدمه فهو مراد العدم
وحاصل الجواب ان يقال انا لم نمنع كون الكفر من الكافر
والفسق من الفاسق بارادة الله وقدرته كون الكافر مجبورا
فى كفره والفاسق مجبورا فى فسقه وانما يلزم ذلك ان لو
كان ارادة الله تعالى منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا كما هما
مجبورين فى الكفر والفسق ويصح تكليف الكافر بالايمان
وتكليف الفاسق بالطاعة فلا يرد ما ذكرتم من السؤال

رمضان

٦

اى لم يلزم ان يكون تكليف الكافر بالايمان والفاسق بالطاعة
تكليف بالمحال لان كل واحد منهما امر ممكن فى وسعه محكم به
اى بفعله فيكون معنى قوله وقضيته وان كان الممتنع بواسطة
تعلق علمه بضديهما روى ان رجلا قام الى عمر فقال يا ابا عبد
الرحمن ان قوما يذنبون ويقولون كان ذلك فى علم الله

مطلب الارادة والمحبة

متمم عطف تفسير لمعنى مجبورا فكانه قال اى لا اختيار له فى صدور افعاله عنه وهو مسلط عليه النفى السابق فالمراد انه ليس لا اختيار له
بل له اختيار وغرض المص بذلك التصريح بالرد على الجبرية فى قولهم ان العبد مجبور لا اختيار له فى صدور جميع افعاله عنه فهو كريشة
معلقة بالهواء تميلها الرياح يمينا وشمالا قال شاعرهم مورد على اهل السنة ما حيلة العبد والاقدار جارية * عليه فى كل حال انها القدر
القاه فى اليم مكتوفا وقال له * اياك اياك ان تبتل بالماء * واجابه بعض اهل السنة بقوله ان حقه اللطف لم يمسسه من بلل
ولم يبالى بتكليف والقاء * وان يكن قدر المولى بغرقه * فهو الغريق ولو القى بصحراء والواجب اعتقاده ان بعض افعاله
صادر باختياره والبعض الآخر باضطراره لما يجده كل عاقل من الفرق الضرورى بين حركة البطش وحركة المرتعش او صحة المريد

٦٥ وما يتعلقة فى التصحيفة الشريفة فانظر تجد العلامة فيها بحا

قوله قلنا انه تعالى اراد بها الكفر والفسق باختيارهما اى اراد الله الفسق والطاعة باختيار عبده اباه فيكون ارادته الازلية تابعة
لاختيار الحادث ولا بعد فيه لمن احاط علمه الازلى بالحوادث الآتى ممن علم اختيار عبده غدا فاختار مختاره صلاح الدين ورمضان
وكلنبوى اقول وبهذا التقرير والجواب يندفع كثير من الاسئلة الواردة فى سبحة القضاء والقدر سيما على هذه العقيدة
لكن بقى لنا بعد ذلك الجواب سؤال لا يزول بدون تحريره اشكال وهو ان يقال ان العبد ان كان مستقلا فى اختيار
الايمان او الكفر او نحو ذلك وترجيح احد الامرين المرتب عليه صرف القدرة يلزم ان يكون خالقا لبعض افعاله والا فمجبورا
وايضا ان هذه المسئلة قد توقفت على معرفة معنى الارادة والقدرة وصرفها فما هى وما الاثر والمحل لها والفعل الحاصل بها الها
او لمن نسبت الى اليه مدخل وتاثير ام لا فان كانت فما هى ولمن يكون وما المعنى المصدرى والمعنى الحاصل بالمصدر وبماذا منهما
يكون خطاب التكليف فاقول فى الجواب سائلا من الله التوفيق للصواب لما خلق الله العبد للعبادة لزم التكليف عليه
بمقتضى الارادة فخلق فيه قوة عقلية لنخاطبه بالاحكام الشرعية بلسان الشريعة النبوية وخلق ايضا علما اجماليا بالافعال
الاختيارية قبل صدورها وعلما بحسنها وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليها وذلك لحكمة لم تعالى فيها لا لعلة ولا لعلية
بل نفاذ قدرته له تعالى ومشيته ثم خلق فيه صفتين صفة الارادة بمعنى انه تعالى اوجد فيه قوة بها يتمكن من ترجيح الفعل او الترك
باختياره من غير تعلق بالاكتساب واثرها القصد وصفة القدرة على صرف الارادة بمعنى انه تعالى اوجد فيه قوة بها يقدر على
صرف القوة الارادية اى يتمكن من الفعل او الترك عند قصد اكتساب الفعل والتعلق به واثرها الايجاد فيكون ارادة العبد التى
شانها الترجيح سببا عاديا لخلق قدرته التى من شانها الاكتساب وخلق القدرة علة عادية وسببا عاديا لحصول
افعاله الاختيارية فالارادة والقدرة فى ذاتهما صفتان مخلوقتان لله تعالى من حيث كونه هو الخالق حقيقة والقوتان الحاصلتان
بهما فى العبد حالتان موجودتان فيه متعلقتان به تعلق العلم بالمعلوم من حيث كونه محلا لوجودهما فيه بلا مدخل له فى ذلك
واما صرفها باختياره فيها خلقا لاجله اى صرف الارادة وهى عبارة عن استعمال القصد الذى يحدث عند القدرة وصرف
القدرة وهى عبارة عن استعمال قدرته المحادثة المخلوقة لله تعالى والمتعلقة بالمقدور فامر اعتبارى صادر من العبد فقط باختياره
من غير ان يكون له تاثير فى ذلك وبهذا الامر الاعتبارى ليس مخلوقا لله تعالى وان كان مستندا اليه باعتبار توسط الارادة
المخلوقة له تعالى حتى يلزم الجبر ولذلك لا يتعلق به التكليف ولا مفعولا للعبد لعدم التاثير له فى ذلك حتى يلزم كونه موجدا
للفعل لان الايجاد اثر قدرة الله تعالى وهو انما يتصور فى الموجودات الخارجية وهذا الصرف والتعلق وهو المعبر عنه بالمعنى
المصدرى امر اعتبارى لا وجود له فى الخارج فتامل او هو من قبيل الاحوال المتوسطة بين الموجود والمعدوم كما قاله الفاضل
الكلنبوى نقلا عن السيد فى التوضيح فراجعه واما الفعل الحاصل فى الخارج عقيب ذلك الصرف وهو المعبر عنه بالمعنى
الحاصل بالمصدر الذى هو المراد من قولهم افعال العباد مخلوقة لله تعالى وهو مورد التكليف والخطاب ومناط استحقاقها
الثواب والعقاب ينسب الى الله تعالى خلقا واختراعا وللعبد كسبا واختيارا فالخالق والمؤثر فى الحقيقة هو الله
تعالى فقط بلا تاثير للعبد وهو مذهب الاشعرى لكن انما يكون ذلك بواسطة اختيار العبد اياه بقدرة خلقها
الله تعالى فيه انى لو لم يسبقها قدرته تعالى لم يخرج من العدم الى الوجود فيكون للعبد فيه مدخل جزئى بان يصرف الارادة
باختياره نحو ايجاده فلا يلزم الجبر حينئذ واما ما يقال من ان مذهب الاشعرى لا يخلو عن جبر فلم يكن الجبر الذى
يلزم عليه انما هو بهذا المعنى الذى بيناه وهو لا يكون مخلا للغرض بما ان للعبد فى فعله مدخلا واختيارا كما لو لم يكن له مدخل
بوجه ما كان مخلا او المؤثر فيه مجموع القدرتين وهو مذهب الاستاذ لانه وان كان بقدرته تعالى لكنه اجرى عادته

عادته انه لايخلقه الا اذا صرف العبد قدرته التابعة لارادته اليه فكان الخلق متوقفا على الصرف وهو فعل العبد والفعل منسوب الى فاعله تأثيرا واقترانا ولايخفى ان لااستحالة فى دخول مقدور واحد تحت قدرتين مختلفتين لماهيته شارح ولايلزم على هذا المذهب ان يكون العبد خالقا لبعض افعاله لعدم الاستقلال له فى التأثير والايجاد هذا ما يتيسر لى من الكلام فى هذا المقام ومن الله التوفيق ومنه الهداية الى سواء الطريق لكاتبه الفقير عبد الكريم الغفى

٧٥

قوله والمعتزلة انكروا واستدلوا يعنى ان المعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشر والمعاصى واستدلوا بوجوه الاول ان الشرور والمعاصى غير مأمور بها فلا يكون مرادة اذ الارادة مدلول الامر لازمة له والثانى انه لو كانت مرادة لوجب الرضا به لان الرضا بما يريده الله تعالى واجب والرضا بالكفر كفر والثالث لو كانت مرادة لكان الكافر والعاصى مطيعا بكفره ومعصيته لان الاطاعة تحصيل مراد المطاع الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضاء هو الارادة والجواب عن الاول ان الامر قد تنفك عن الارادة كما مر المختبر فان السلطان لو تواعد بعقاب السيد على ضرب عبده من غير مخالفة للسيد فادعى السيد مخالفة العبد له واراد تمهيد عذره بعصيان العبد له بحضوره السلطان فانه يأمر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمأمور لان مقصود السيد ظهور عصيانه عند السلطان وعن الثانى ان الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضى والكفر مقضى لا قضاء ومحصله ان الانكار المتعلق بالمعاصى انما هو باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل فان الانصاف بها منكر دون خلقها وايجادها اذ قد يتضمن مصالح ومع قطع النظر عن ذلك لاحسن ولا قبح عقليين عندنا يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد والرضا انما يتعلق بايجاده الذى هو فعل الله تعالى وعن الثالث بان الاطاعة تحصيل ما امر به المطاع لا تحصيل ما اراده قلت يلزم ان يكون العبد فى المثال المذكور مع انه اتى بما رضى السيد وهو مخالفة امره عاصيا ولو خالفه ولم يأت بالمأمور به يكون مطيعا لانه اتى بما رضى السيد ولا شك انه لو علم السلطان حقيقة الحال لم يقم للسيد عذرا فى صورة المخالفة ويمكن ان يقال الامر اعوان آخر كونى يلزم منه وقوع المأمور به وهو يعم سائر الكائنات وآمر تشريعى وتدوينى وعليه مدار النواهى والعقاب فالطاعة هو الاتيان بما توافق الامر الثانى والرضا يترتب عليه دون الامر الاول اذا خالف الثانى شرح العقائد العضدية

٨٥

قوله بل القبيح كسب القبيح لا ارادته وايجاده وكذا خلقه ان سلم كون العبد خالقا لفعله والحاصل ان الامر العرضى المسمى بالقصد والاختيار وغيرهما هو الكسب وهو مناط كون الفعل طاعة ومعصية ومتعلق الثواب والعقاب والحسن والقبح والخير والشر اذ لا قبح فى خلقها لجواز استئثارها على مصلحة وحكمة بل القبيح كسبها كما لو اعطى ملك رجلا الف درهم مع علمه بان هذا الشخص يصرف الالف الى اتلاف نفسه لكنه يعطيه ليتعطف به غيره فلا يسأله بعد ذلك احد ولا يصرفه الى مثله رمضان افندى

٩٥

قوله وهذا شنيع جدا قيل لانه يلزم عجزه تعالى ومغلوبيته لوقوع خلاف مراده فى ملكه لان اكثر افعال العباد على وفق ارادة عدوه وهو الشيطان قلنا عجزه تعالى ومغلوبيته كفر بالاجماع وهو محال عقلا لوجوب الوجود رمضان

١٠٥

قوله ما الزمنى المجوسى قال عمرو بن عبيد رجعت عن مذهبى بعد الزام المجوسى اياى قال قول احمد الظاهر ان مقصود المجوسى التعجب به لا انه قائل بارادته تعالى كما زعم البعض يدل عليه قوله ما الزمنى فتأمل تأمل

فاذا اراد اسلامي اسلمت فقلت للمجوسي ان الله تعالى
والشيطان في قبال من سلطان اذا بعد وبقال طغى وشيطان وحسن بذلك كل شر
يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي
وهو شيخ اهل الاعتزال
فانا اكون مع الشريك الاغلب وحكى ان القاضي عبد الجبار
ابو صاحب فخر الدولة
الهمذاني دخل على صاحب ابن عباد وعنده الاستاذ
وهو شيخ اهل السنة والجماعة ... ابو القاضي عبد الجبار
ابو اسحق الاسفرايني فلما رأى الاستاذ قال سبحان من تنزه
عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في
اي الاستاذ ... اراد ترك الشيء
ملكه الا ما شاء والمعتزلة اعتقدوا ان الا لو شاء لزم الارادة
عطف على الامر ... ابو المعتزلة
والنهي عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا وكفره غير مراد
ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به وقد يكون مرادا
عطف على قوله لحكم
وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى ولا نعلمها نحن
وهم يسئلون الاشعري ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين
ابو علي ... ابو هاشم
عصيان عبده يأمره بالشيء ولا يريده منه وقد تمسك من الجانبين
نحو قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ... اراد اهل السنة والمعتزلة
بالآيات وباب التأويل مفتوح على الفريقين (وللعباد افعال
اراد بالافعال الاختيارية ... اشار الى الافعال الاختيارية
اختيارية يثابون بها) ان كانت طاعة (ويعاقبون عليها
اراد بالارادة ... اراد بالامر والنهي
ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية من انه لا فعل للعبد اصلا

(١٤٦)

كما مر فكان يكون اكثر افعال العباد بارادة الشيطان
يعني اذا وجد الكفر والمعاصي بارادة الشيطان
وارادة الله تعالى هذا الا لزم ان يكون كذلك
المعتزلة ان لو قالوا ان الله تعالى يريد
بارادة الله تعالى في ايجاد افعال العباد وهو كفر
ان الله تعالى يريد كل الافعال خيرا وشرا
فاذا لم تكن ارادة جازمة وليس كذلك
التقصير منك
رمضان

قيل هو سلطان همدان وقيل هو من اهل السنة
والجماعة كان سلطانا في بغداد وجنكز خان وملك
فيه توقف منه

يعني صنف عبد الجبار على الاستاذ بقوله سبحان من
تنزه عن الفحشاء يعني ان المعتزلة لا يقولون بان
القبايح والشرور على الله فمن جهة التخليق واهل السنة يقولون

يعني مذهبكم ان كفر الكافر بدون مشية الله تعالى وحال ان
الله تعالى لا يجري في ملكه الا ما يشاء يعني غرض القاضي
الطعن فيه بان يقول هذا القول مستلزم لان يقال ليس
الله تعالى خالق الفحشاء وقول الاستاذ طعن ايضا
الا ان هذا الطعن اشد من الطعن الاول لان غرضه
ان يقول انتم قائلون بوجود ما لا يشاء الله تعالى في
ملكه وهو منزه عنه والغرض من هاتين الحكايتين اثبات
تعميم ارادة الله تعالى وقدرته على الكائنات عند اهل الحق
دون المعتزلة رمضان

فقال عبد الجبار اريد ربنا ان يعصى جهرا فقال الاستاذ
افيعصى ربنا كرها فقال عبد الجبار رأيت ان منعني
الهدى وقضى علي بالردى احسن الي ام اساء فقال الاستاذ
ان منعك ما هو لك فقد اساء وان منعك ما هو له فهو
يخص برحمته من يشاء وحكى ان الحافظ ابن حجر مر يوما
بالسوق في موكب عظيم وهيئة جميلة فهجم عليه يهودي
يبيع الزيت الحار وانبوا به ملطخه بالزيت وهو في غاية
الرزانة والبشاشة فقبض على لجام بغلته وقال له يا شيخ
الاسلام نزعم ان نبيكم قال الدنيا سجن المؤمن وجنة
الكافر فاني سجن انت فيه واني جنة انا فيها فقال انا
بالنسبة لما اعده لي في الآخرة من النعيم كاني الآن في سجن
وانت بالنسبة لما اعده الله لك في الآخرة من العذاب
الاليم كانك في جنة فاسلم اليهودي وحكي ان ابليس

لعنه الله
تمثل بين يدي بعض العلماء وقال يا اخي ارحمني فقال
ويحك ما الذي اصابك فقال ما اصابني الا حسدي
لك على ما اعطاك الله تعالى من العلم فقال
فما تريد مني ان افعل لك فقال
ان تقول يوم القيامة الهي خلقتني فاشقيتني
فاجابه الله تعالى ان كان خلقك ما اراد منك الا
ان تقول يا رب خلقتني فاحسنت خلقي
فقد ذلك فان الله تعالى لا يفعل ما يريد
عما يفعل وهم يسئلون
ان الله تعالى يريد من الكافر الايمان ولا يريد منه الكفر
وقدرة العبد صالحة للضدين
وبه قال الشافعي رحمه الله
وقدرة العبد مع الفعل
وبه قال ابو حنيفة رحمه الله

منه ٦ لم يرده منهم ولم يأمرهم به وقد يريد ولا يأمر كالكفر الواقع ممن علم الله عدم ايمانهم وكالمعاصي فانه اراد ذلك ولم يأمر به وقد يأمر ولا يريد كايمان هؤلاء فانه امرهم به ولم يرده منهم وانما امرهم به مع كونه لم يرده منهم لحكمة يعلمها سبحانه وتعالى لا يسأل عما يفعل فالاقسام اربعة لحصر المريد

٥ فان قيل كيف يأمر بما لا يريد وكيف ينهى عما يريد قلنا الامر غير الارادة امر الله تعالى لابراهيم بذبح الولد ولم يرد الذبح فلم يقع فان قيس قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر قلنا قد يريد ولا يرضى به اربار

٦ قوله اولانه لا يسئل عما يفعل فيه ان مقابلة هذا الوجه بالوجه الاول يدل على تجويز كون فعله تعالى خاليا عن الحكمة والمصلحة مع انه محال ويمكن ان يقال المراد انه لا حاجة فيها وعينا الى ما ذكرنا بل كيفيا في ذلك ما قد مت انه تعالى لا يسئل عما يفعل لان تصرفه في مخلوقاته تصرف في خالص ملكه وهو تعالى فاعل مختار ولا يجب عليه شيء فله ان يتصرف فيها على اي وجه اراد وليس لاحد ان يسئل انه لماذا فعل كذا ولا بد من بيان جهة فيه لا تفصيلا ولا اجمالا

٧ قوله الا برى؟ لا يخفى ان هذا التنوير لا يلايم شيئا من الوجهين المذكورين فهو تنوير لاصل المدعى وفيه قياس الغائب على الحاضر والكامل القادر على الناقص القاصر مهراماوى

٨ قوله وقد يتمسك الخ يتمسك بقوله تعالى وما اللہ يريد ظلما للعباد وبقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ونحن نتأول اولها بان الله تعالى لا يريد ان يظلم عباده وليس معناه ان الله تعالى لا يريد ان يظلم العباد بعضهم بعضا ونتأول الثاني بان المعنى ما خلقت الجن والانس الا لامرهم بالعبادة ويتمسك بقول النبي ما شاء الله كان ومالم يشأ لم يكن وبقوله تعالى ومن يرد ان يضله الآية وبقوله تعالى ان كان الله يريد ان يغويهم؟ وبقوله تعالى لو شاء الله لجمعهم على الهدى وان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا ولو شاء لهداكم اجمعين وانما يريد الله لبعضهم في الدنيا ونزهق انفسهم وهم كافرون ثم كونهم على الكفر مراد الله تعالى ملا الناس

٨ الثالث يعني ما تمسك به المعتزلة وما الله يريد ظلما للعباد مع ان الظلم من العباد كائن باشباهه فبعض الكائنات ليس مرادا لله قلنا اي لا يريد ظلم لعباده لا ظلم بعضهم على بعض فانه كائن ومراد بخلاف ظلمه عليهم فانه ليس بمراد ولا كائنا بل تصرفه تعالى فيما هو ملكه كيف كان ذلك التصرف لا يكون ظلما بل عدلا وحقا الرابعة والله لا يحب الفساد والفساد كائن والمحبة هي الارادة فالفساد ليس بمراد قلنا بل المحبة ارادة خاصة وهي ما لا يتبعها متعة ومؤاخذة ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام المطلق ولا يرضى لعباده الكفر والرضاء هو الارادة قلنا؟ سرح مواقف

٩ قوله وللعباد افعال اختيارية اعلم ان المؤثر في فعل العبد اما قدرة الله تعالى فقط بلا قدرة من العبد اصلا وهو مذهب الجبرية او بالتأثير لقدرته وهو مذهب الاشعري او قدرة العبد فقط بلا ايجاب واضطرار وهو مذهب المعتزلة او بالايجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة والمروي عن امام الحرمين ومجموع القدرتين على ان تؤثر في اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ او على ان تؤثر قدرة العبد في وصف بان يجعل موصوفا بمثل كونه طاعة او معصية وهو مذهب القاضي والمقصود ههنا هو ان للعبد فعلا ينسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ او مدارا محضا كما هو مذهب الاشعري ويجب ان يعلم ان جميع افعال الحيوانات على هذا التفصيل من المذاهب الا ان بعض الادلة لا يجري الا في المكلف فلذلك خصوا العباد بالذكر هاهنا

٩ فان قيل اذا كان للعباد اختيار في افعالهم واختيارهم في مشية الله تعالى قال الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله رب العالمين فلم يشأ الله تعالى للعبد اختيار الخير كيف يفعل الخير وكذا لو شاء الله تعالى اختيار الشر كيف يفعل الشر قلنا حاصل هذا ان القدرة الله تعالى لا يطلع عليه نبي مرسل ولا ملك مقرب ولو ادخل الله تعالى جميع الصالحين في النار لم يكن عنه ظلما لان الظلم التصرف في ملك الغير بغير اذنه وجميع المخلوقات ملكه فكيف يكون التصرف فيهم ظلما منظم

٩ قوله وللعباد افعال اختيارية واعلم ان الموجب لوقوع الخلاف في هذه المسئلة هو ان كل حكم رفع واسطة بين طرفين توجه الخلاف فيه نفيا وعزوا بالقرب والنسبة الى كل واحد منهما وهذه المسئلة من هذا القبيل وبيانه انه محل افعال الله تعالى اما ذوات المكلفين اولا الثاني كحركة الافلاك والرعد والبرق والهوى والاشجار وسائر الاجسام النامية والاول الذي محله ذوات الآدميين اما فسري

اى لا اختيار لهم فى وقوعه او اختيارى والاوّل كمرض المريض وحركة المرتعش والثانى كزنا الزانى وشرب الشارب وسرقة السارق ونحوها من المعاصى فالاوّل والثانى لا خلاف فى خلق الله تعالى لها وان العبد لا اثر له فى ايجادها والثالث وهو ما محلّه ذوات المكلّفين اختيارا كالواسطة بينهما لانه باعتبار كونه مرادا لله يكون معلولا له منسوبا اليه اذ خلاف مراده ومعلوله محال وباعتبار وقوعه باختيار الانسان وكسبه هو منسوب اليه ومعاقب عليه وهذا غاية ما يمكن ان يقال فى هذه المسئلة وهى مشكلة معضلة لا يسرّح الانسان فيها الا بالتسليم هذا قال شيخ الاسلام ضابط مذاهب الناس فى هذا ان المؤثر فى فعل العبد بالخلق والايجاد اما قدرة الله تعالى فقط من غير دخل لقدرة العبد وهو مذهب الجبرية او مع دخلها بالكسب وهو مذهب الاشعرى او قدرة العبد فقط بلا ايجاب وهو مذهب جمهور المعتزلة او بايجاب وهو مذهب الحكماء والمشهور فيما بين القوم عن امام الحرمين كما صرّح فى الارشاد وغيره بخلافه او مجموع القدرتين على ان المؤثر فى اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ منصور البخارى من المعتزلة او على ان تؤثر قدرة الله تعالى فى اصله وقدرة العبد فى وصفه بان يجعله موصوفا بمثل كونه طاعة ومعصية وهو مذهب القاضى ابى بكر ثم ما ذكره الاستاذ دينا على تجويزه اجتماع مؤثرين على اثر واحد وهو خلاف قول الجمهور ملا انيس

٩ ؛ صحـ ١٤٦ ؛ فقه

قوله وللعباد افعال اختيارية فان شئنا فضل * وان يعذب فمحض العدل قوله وان يعذب اى وان يعذبنا فتعذيبه انما هو بالعدل المحض اى الخالص عن معنى العدل المحض وضع الشىء فى محلّه من غير اعتراض الفاعل ضدّ الظلم الذى هو وضع الشىء فى غير محلّه مع الاعتراض على فاعله حكى ان الشيخ عفيف الدين الزاهد انه كان بمصر فبلغه ما وقع فى بغداد من القتل فانه وقع السيف فيها اربعين يوما فقتل الف الف وعلقت النصارى المصاحف فى اعناق الكلاب وجعلوا المساجد كنائس والقواكب الائمة فى الدجلة حتى صارت كالجسر ثم الخبل فانكر الشيخ العفيف الدين ذلك وقال يا رب كيف هذا وفيهم الاطفال ومن لا ذنب له فرأى فى النوم رجلا ومن معه كتاب فاخذه فاذا فيه وقع الاعتراض قال الامر لك ولا حكم فى حركات الفلك * ولا تسئل الله عن فعله * فمن خاض لجة بحر هلك وبالجملة فهو سبحانه وتعالى لا تنفعه طاعة ولا تضرّه معصية والكل بخلقه تعالى فليست الطاعة ملتزمة للثواب وليست المعصية ملتزمة للعقاب وانما هما امارتان تدلان على الثواب لمن اطاع والعقاب لمن عصى حتى لو عكس ولا انتهابان قال من اطاعنى عذبته ومن عصانى اثبته لكان ذلك منه حسنا فلا خرج عليه لاسئل عما يفعل وهذا كله بحسب العقل واما بحسب الشرع فلا يجوز خلف الوعد لانه سفه وهو يستحيل عليه تعالى واما الوعيد فيجوز الخلف فيه لانه كرم وفضل كما تقدم تحقيق ذلك

تحفة المريد على جوهرة التوحيد

١٠ ؛ صحـ ١٤٦ ؛ ايضا

قوله لامكان زعمت المعتزلة * واحتجوا بان فعل العبد ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فهو اضطرارى وان جاز الصدور عنه بحيث استوى وجود الفعل منه وعدمه فان افتقر الى مرجح يعود التقسيم فيه وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تساوى الحالين من غير تجدّد امر من الفاعل فهو اتفاقى والاضطرار والاتفاق تنافيان الاختيار فثبت ان الاختيار للعبد ولا قصد ولا قدرة والجواب عنه بالنقض والحل اما الاوّل فبانه جار فى افعال البارى تعالى مع تخلّف الحكم وفاقا واما الثانى فبان المرجح هو الارادة فانها صفة يتاتى بها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح كما مرّ فى ارادة الله تعالى ووجوب الفعل معه لا ينافى الاختيار والتمكن من الترك بالنظر الى نفس القدرة على ان هذا الاستدلال فى مقابلة الضرورة فلا يستحق الجواب فانا نعلم بالضرورة ان لنا كسبة واختيارا فى بعض الافعال لما صحّ تكليفه لبطلان ان تكليف الجماد ضرورة واتفاقا لعدم فائدته مهر مادى

٦ ؛ تلك الصحيفة ايضا

قوله لا يسئل عما يفعل لانه مالك الملك له ان يتصرّف فى ملكه كيف يشاء لا ظلم لفعله اصلا وانت خبير بان الظواهر متى تعارضت لم يصلح للتمسك بها خصوصا فى المسائل الاعتقادية فوجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية وقد مرّ منها ما فيها كفاية لاثبات مذهب اهل الحق قال الامام الرازى ان حال هذه المسئلة عجيبة فان الناس كانوا مختلفين فيها ابدا بسبب ان ما يمكن الرجوع فيها اليها متعارض متدافع فمقول الجبرية على انه لا بدّ للترجيح

لترجيح الفعل من الترك من مرجح ليس من العبد ومقول القدرية على ان العبد لو لم يكن واحداً على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهي وهما مقدمتان بديهيتان اعتماد الجبرية على ان تفاصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد واعتماد القدرية على ان افعال العباد على وفق تصورهم ودواعيهم وهما متعارضان ومن الالزاميات على ان القدرة على الايجاد صفة كمال لايليق بالعبد وان فعل العباد قد يكون سفهاً وعبثاً لايليق بجناب الحق واما الدلائل السمعية والقرآن مملوء بما يوهم امرين وكذا الآثار فان امة سن الامم لم يكن خالية من الفريقين وكذا الاوضاع والخطابات متدافعة من الجانبين اس عرس

ـــــ هي ومباحث من اشرح ومتعلقة ببحث افعال العباد وتفليطا تع في اثنا هذا البحث منه

فان قلت لايسطاء اي الثواب والعقاب لانه وان كان بخلق الله لكن كسب العبد قلنا وقوعه ان كان بخلق الله فمتى خلقه استحال من العبد الامتناع منه ومتى لم يخلقه استحال الايمان فتوجهت الاشكالات وان لم يكن تعلقه فهو القول بالاعتزال وايضا لو كان خلقا لله تعالى وكسبا للعبد فان تقدم الخلق كان العبد مجبوراً في الكسب وان تقدم الكسب لزم الجبر في الخلق وان كانا معاً فاتفاقهما شرط الحصول وهو غير معلوم وايضا فهو مسبوق باتفاق آخر لانه من كسبه فيتسلسل قالت الجبرية قد اقمنا الدلائل العقلية بان خالق هذه الافعال هو الله اما بواسطة او بغير واسطة وما ذكرتم ايها المعتزلة به وجوه تقليدية واقناعية والقاطع لايعارضه المحتمل نقير كبير من قوله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء في سورة البقرة

فان علم الله واخباره بعدم الشيء لايجعل وجوده ممتنعاً كما ان علمه واخباره بوجوده لايجعل وجوده واجباً روي ان رجلاً قام الى ابن عمر رضي الله عنه فقال يا ابا عبد الرحمن ان قوماً يزنون ويشربون الخمر ويقولون كان ذلك في علم الله تعالى فلم يجد بدا فغضب ثم قال سبحان الله العظيم فكان في علم الله تعالى انهم يفعلون ذلك فلم يجلهم علمه على فعلهم يعني ان علم الله واخباره وارادته بوجود شيء او عدمه لايوجب وجوده والا عدمه بحيث به قدرة الفاعل عليه لان الاخبار عن الشيء كالحكم عليه بمضمون الخبر والحكم تابع لارادة الحاكم اياه وارادته تابعة لعلمه وعلمه تابع للمعلوم والمعلوم هو ذلك الفعل الصادر عن فاعله باختياره او تركه باختياره اصل وجميع ذلك تابع له والتابع لايوجب المتبوع ايجاباً يؤدي الى القسر والالجاء بل يقع التابع على حسب وقوع المتبوع فليحفظ هذه القاعدة فان فيها نجاة عن شكوك في مبحث القضاء والقدر فان ضلال الجبرية انما هو لعدم تحقيق هذا المقام فان كلا من القضاء والقدر حكم الله والحكم تابع للارادة والارادة تابعة للعلم والعلم تابع للمعلوم فالقضاء والقدر تابعان للمعلوم فعلى اي نحو وحيثية سيقع المعلوم في الخارج وفي الزمان المستقبل كان العلم الازلي تعلق به على نحو هذه الحيثية فالعلم به على هذه الحيثية لايوجب كونه مقسوراً عليها لان العلم تابع وهو اصيل متبوع للعلم سحراده فسره على الاعرف اكرمه كليبه وقهره منه

واعلم ان مشية الله تعالى وعلمه بما يكون من المشركين والعصاة لايصلح ان يكون علة موجبة للكفر والعصيان لان مشية الله تعالى تابعة لعلمه وعلمه تابع لما عليه اعيان المكلفين لفعل العبد فيه تأمل مع قول الاشعري ان الارادة الازلية هي الموجبة قبل وجودهم فلما اقتضت ذوات الاشقياء اتباع الشهوات واضاعة عمرهم في المعاصي والمنكرات علم ذلك منهم وشاء فكان ما صدر عنهم بمشية الله وارادته التابعة لعلمه بهم وبما يقتضيهم طباعهم الخبيثة فمشية الله تعالى وعلمه الازليان لايوجبان ما وقع من العبد بل هو مستند الى كسبه وسوء اختياره نعوذ بالله من شرور انفسنا سحراده من الانتقال

حقق صاحب التوضيح ان القصد الذي اثر الارادة اعراضي فليس من الموجودات الخارجية فصدوره من العبد استقلالا لايستلزم كونه موجداً اذ لا موجود في الخارج هناك مع ان الايجاد انما هو اثر القدرة لا اثر الارادة فيتحقق التوسط ويظهر معنى قولهم لاجبر ولا تفويض اي لاجبر في اثر الارادة وهو القصد ولا تفويض في اثر القدرة وهو الايجاد منه

بل الموجود في الخارج انما هو المقصود الذي هو فعل العبد كالصلوة مثلا الذي ان شاء الله وجده وان لم يشأ لم يوجده

لم يوجده وان قصده كما ترى تختلف كثير من مرادنا الآلة الخلق والامر فتبارك الله رب العالمين فترتب الثواب والعقاب انما هو على قصد القصر الخير والشر وتركه لا غير حدطي

يعني تعلق بافعال العباد قدرتان قدرة الله تعالى بالايجاد وقدرة العبد بالاكتساب وحاصله ان الله تعالى جرى عادته بانه موجد في العبد قدرة واختيارا فمتى لم يكن هناك مانع اوجد الله تعالى فيه فعله المقدور مقارنا تلك القدرة والاختيار فيكون ذلك الفعل مخلوقا له تعالى ابداعا واختراعا مكسوبا للعبد نفسه وهذا هو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري رحمه الله تعالى عليه وهذا كله مذكور في شرح المواقف فصل الله

واعلم ان الله تعالى اجرى عادته على ان العبد اذا قصد فعل الخير خلق فيه قدرة اكتساب الخير واذا قصد سدا خلق فيه قدرة اكتساب الشر قرمي

اعلم ان مذهب اهل الحق ان الافعال مخلوقة والله تعالى مقدر فالتدبير من العبد والتقدير من الله تعالى والنظم والارادة من الله والصرف من العبد وايجاد الالم من الله تعالى ورحي النبل من العبد والايصال من الله والتكاء من العبد والتوفيق من الله تعالى والمعصية من العبد والارادة من الله تعالى لا الرضاء انيس القلوب اه الصحيفة القابلة فانظره

قوله بمنزلة حركات الجمادات فقول القائل قام زيد وذهب عمرو بمنزلة قولهم طال اوشاخ الغلام ومات الرجل وتحرك الشجر وسكن الحجر من غير ان يكون لهذه الاشياء فعل ولا اختيار حاشية ملا الياس

٢

قوله وهذا باطل اذ لابد ان يكون للعبد المأمور به نوع اختيار وان كان ضروريا تابعا لمشية الله وما تشاؤن الا ان يشاء الله والانصار بالجمادات حاشية

٣

قوله ونعلم ان الاول باختياره دون الثاني قال بعض المحققين اختيار العبد ترجيح احد الطرفين بلا ايجاب له والله تعالى يوجده فيجب به الفعل والاول كسب والثاني خلق فعنده يكون لاختيار العبد دخل في وجود الفعل لكن بالترجيح لا بالتاثير رمضان

٤

قوله والعقاب على افعاله اي لا يصح ترتب استحقاق الثواب على بعض الافعال مثل الصلوة وسائر المحسنات وترتب العقاب على بعض الآخر مثل شرب الخمر ونحوه رم

٥

قوله مثل صلى وصام وكذب فان كل واحد من صلى الخ مسند الى العبد على سبيل الحقيقة مع ان كل واحد من هذه الافعال مسوق بالقصد والاختيار رم

٦

قوله تعالى ومن شاء فليكفر فان قيل ان الله تعالى لا يأمر بالفحشاء فكيف قال الله تعالى فليكفر قلنا الامر ههنا للتهديد وليس على حقيقة الامر كما اذا هدد المولى عبده بقوله افعل ما شئت فسوف ترى جزاءك رم ملا الياس

٧

قوله فان قيل لعد تعميم الخ هذا السؤال عين ما مر في قوله فان قيل فيكون الخ لانا نقول ان ما مر بناء على لزوم الجبر من كون الكل بخلق الله تعالى فهو جبر متعلق بالفعل فقط وهذا بناء على لزومه من تعلق العلم والارادة الازليتين فهو جبر متعلق بالفعل والارادة معا فلهذا اورد تعلقهما لوجود الفعل وعدمه ههنا رمضان

٧

قوله فان قيل لعد تعميم الخ قال شيخ الاسلام اي بعد تعميم تعلق علم الله تعالى بكل شئ وتعميم تعلق ارادته بكل ممكن وجد هذا السؤال بيان الجبر بالنسبة في العلم الى كل شئ وفي الارادة الى كل ممكن والسؤال السابق وهو قوله فان قيل فيكون الكافر مجبورا بيان للجبر بالنسبة الى الموجودات فقط ملا الياس

للعبد اصلا وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة
للعبد اصلا وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة

عليها ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل لانا نفرق بالضرورة
عليها ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل لانا نفرق بالضرورة

بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم ان الاول
بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم ان الاول

باختياره دون الثاني ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح
باختياره دون الثاني ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح

تكليفه وما ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله
تكليفه وما ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله

ولا استناد الافعال التي تقتضي سابقية القصد والاختيار
ولا استناد الافعال التي تقتضي سابقية القصد والاختيار

اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل
اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل

طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعية تنفي ذلك
طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعية تنفي ذلك

كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وقوله فمن شاء فليؤمن
كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وقوله فمن شاء فليؤمن

ومن شاء فليكفر الى غير ذلك فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى
ومن شاء فليكفر الى غير ذلك فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى

واراداته الجبر لازم قطعا لانهما امّا ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب
واراداته الجبر لازم قطعا لانهما امّا ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب

او بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قلنا ان
او بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قلنا ان

الله تعالى يعلم ويريد ان العبد يفعله او يتركه باختياره فلا محال
الله تعالى يعلم ويريد ان العبد يفعله او يتركه باختياره فلا محال

فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعا وهذا ينافي
فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعا وهذا ينافي

الاختيار قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا منافٍ له

وان يكون واقعا وما علم الله وارادوعده لابد وان لا يكون
وان يكون واقعا وما علم الله وارادوعده لابد وان لا يكون

واقعا خمس
واقعا خمس

٩ فلا يكون حكم الله تعالى علة لفعل العبد لان حكمه تعالى
٩ فلا يكون حكم الله تعالى علة لفعل العبد لان حكمه تعالى

بعدان علم فعل العبد فكانه حكم بعد فعله كما لا يكون
بعدان علم فعل العبد فكانه حكم بعد فعله كما لا يكون

علم طلوع الشمس والحكم به علة لطلوع الشمس تدبر
علم طلوع الشمس والحكم به علة لطلوع الشمس تدبر

كذا في القريحي او كذا في الخيالي وقال صاحب
كذا في القريحي او كذا في الخيالي وقال صاحب

الطوالع اخي فلا يكون علمه تعالى واردة على سبيل الاختيار
الطوالع اخي فلا يكون علمه تعالى واردة على سبيل الاختيار

علة لفعل العبد حتى ليسقط عقاب علمه ونوابه ملس
علة لفعل العبد حتى ليسقط عقاب علمه ونوابه ملس

١١ قوله فلا اشكال حاصل هذا الجواب ان يقال ان الجبر
١١ قوله فلا اشكال حاصل هذا الجواب ان يقال ان الجبر

انما يلزم ان لو كان علم الله واراداته متعلقا بالفعل
انما يلزم ان لو كان علم الله واراداته متعلقا بالفعل

والترك من غير اختيار العبد وليس كذلك فان
والترك من غير اختيار العبد وليس كذلك فان

عادة الله تعالى جارية على ان علمه واراداته يتعلقان
عادة الله تعالى جارية على ان علمه واراداته يتعلقان

بالفعل والترك على وفق اختيار العبد رمضان
بالفعل والترك على وفق اختيار العبد رمضان

١١ هذا السؤال ناشئ عن جواب السؤال الاول ولذا جئ
١١ هذا السؤال ناشئ عن جواب السؤال الاول ولذا جئ

بالفاء الموذن للتفريع على ما قبله من الكلام اي اذا
بالفاء الموذن للتفريع على ما قبله من الكلام اي اذا

اراد الله تعالى ان العبد يفعله باختياره وعلم ذلك
اراد الله تعالى ان العبد يفعله باختياره وعلم ذلك

يكون فعل العبد الاختياري واجبا واذا اراد الله ان يتركه
يكون فعل العبد الاختياري واجبا واذا اراد الله ان يتركه

باختياره وعلم ذلك يكون ممتنعا وهذا ينافي الاختيار
باختياره وعلم ذلك يكون ممتنعا وهذا ينافي الاختيار

قرمي
قرمي

١٢ قال شيخ الاسلام اي ان وجوب الفعل بالاختيار لا ينافي
١٢ قال شيخ الاسلام اي ان وجوب الفعل بالاختيار لا ينافي

الاختيار ما علم ان السؤال الاول معارضة لدليل ابطال الجبر
الاختيار ما علم ان السؤال الاول معارضة لدليل ابطال الجبر

باثبات نفي الاختيار وجوابه مناقضة مستندة بان الاختيار لا ينافي
باثبات نفي الاختيار وجوابه مناقضة مستندة بان الاختيار لا ينافي

الوجوب والاجتماع اللازم من العلم والارادة والسؤال الثاني
الوجوب والاجتماع اللازم من العلم والارادة والسؤال الثاني

ابطال لهذا السند الماوى للمنع فصح جوابه بالمنع والنقض لكن
ابطال لهذا السند الماوى للمنع فصح جوابه بالمنع والنقض لكن

الاولى تقديم النقض على الحل فليتامل مهرمادى
الاولى تقديم النقض على الحل فليتامل مهرمادى

١٣ قوله فان الوجوب ؟ رد ذلك بانه على هذا لا ننكر في انه
١٣ قوله فان الوجوب ؟ رد ذلك بانه على هذا لا ننكر في انه

يجب وقوع الفعل باختيار العبد وقدرته يجب لا يمكن من
يجب وقوع الفعل باختياره وقدرته يجب لا يمكن من

الاضطرار الا ترى ان الفعل واجب بالغير لا ينافي الاختيار
الاضطرار الا ترى ان الفعل واجب بالغير لا ينافي الاختيار

والحاصل ان الله تعالى خلق العبد مختارا كما اراد
والحاصل ان الله تعالى خلق العبد مختارا كما اراد

لكن لما اراد ان يفعل باختياره فعل كذا لم يكنه
لكن لما اراد ان يفعل باختياره فعل كذا لم يكنه

ان لا يفعله فالكل بالآخرة وان كان في الجبر بحيث ان
ان لا يفعله فالكل بالآخرة وان كان في الجبر بحيث ان

لا يكون للعبد سقدرة فعله بوجه ما وكذا الكفر
لا يكون للعبد سقدرة فعله بوجه ما وكذا الكفر

بهوان لا يكون لله تعالى فعل العبد الا بان يكون
بهوان لا يكون لله تعالى فعل العبد الا بان يكون

خالقا لفعل العبد الذي هو كسبه اليه باختيار ما لا من لا اختيار
خالقا لفعل العبد الذي هو كسبه اليه باختيار ما لا من لا اختيار

فيه فيجب الجبر المنافي للاختيار ولا يخفى ان هذا
فيه فيجب الجبر المنافي للاختيار ولا يخفى ان هذا

عند التامل ليس الا تكرار لما مر من ان الله تعالى خلق العبد
عند التامل ليس الا تكرار لما مر من ان الله تعالى خلق العبد

مع الوثوق من الحكيم العليم بانه يفعل كذا باختياره
مع الوثوق من الحكيم العليم بانه يفعل كذا باختياره

قوله لا منافاة لان المنافاة انما هي
قوله لا منافاة لان المنافاة انما هي

هو الوجوب بدون
هو الوجوب بدون

وايضا منقوض بافعال الباري فان قيل لا سلم لكون العبد
يعني ان افعاله واجبة في وقت وجود المعلول مع انه فاعل بالاختيار احمد
فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد والارادة
الواو للحال ح اي كون العبد ح اي ايجاد الافعال ح
وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وايجادها
اي والحال معلوم ؟ ح اي الفعل الواحد ح بحال يجوز ان يكتب شخصا فاذا صلحا
ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت القدرتين المستقلتين
بعض الشارحين في قوة هذا الكلام والسؤال ح الامر الثاني ح
قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام وقد اثبتنا الا انه ثبت بالبرهان
اي قوته ماخوذ من الدين وقوته ما صلب من الارض وارتفع قال الجوهري
ان الخالق هو الله تعالى وجوبا بالضرورة ان لقدرة العبد وارادته
اي ثبت بالضرورة ح اي ارادة العبد
مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش
اي بالترتيب العادي لا بان تاثير او لا كحكم للضرورة فيه تدبر متعلق احمد
اجتنابا في النفصي عن هذا المضيق الى القول بان الله تعالى خالق
جواب ح اي التخلص يقال تفصى الانسان اذا تخلص من المضيق والبلية ح
والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف العبد قدرته وارادته الى
اي تحقيق القول بان الله ؟ ح المعقب ارادة العبد ح الفعل الواحد
الفعل كسب وايجاد الله الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد
اي بالذات لا بالزمان لما سبق من ان القدرة مع الفعل ؟ ح الواحد ح
داخل تحت القدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله
والخلق ح اي لكن وقوله بجهتين ؟ ح اي الله تعالى خالق والعبد كاسب ح
تعالى بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر
... اي من المعنى المطلوب ح اي من هذا المضيق ح اي من هذا القدر ح
من المعنى ضروري وان لم نقدر على ازيد من ذلك في التخليص
اي الموضحة ح اي باي جهة يكون كسبه وباي جهة يكون خلقه ح
العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده
اي بفعل العبد ح اي للبحثيين ح اي بين كسب العبد وقيل خلق الله
مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات

فقوله فانا لا كلام لنا فيها
الاولى ان يسلك في التعبير المناظرة مع الخصم
المقام طريقة الى الله تعالى جل جلاله قال الامام الرازي ان الناس كانوا مختلفين
فيه ويفوض عليه ويقوض الطوالع في شرح المقاصد بان الكلام في هذه المسئلة عجيب فان ما يمكن
في شرح الطوالع ليس من الدلائل العقلية اعتمادا على ان الحق
فيها ابدا ليس الا ما يمكن ان يكون دليلا على ان الحق
منه ان افعال العباد غير معللة بالاغراض والدواعي ومنها ما ذهب
البتركي من ان مرجح احد المقدورين على الاخر ليس من العبد ولو كان من العبد
على ان الحق ان تحصيل الحاصل ممكن ومقدور للعبد
على ان الحق ان تحصيل الحاصل ممكن ومقدور للعبد
وعن الاشاعرة ان العبد انما يقدر على ايجاد ما لا يتعلق به علم الله تعالى
ان افعال العباد يجب ان تكون مخلوقة لله تعالى
ان الوجوب بالاختيار لا ينافي كون الفعل اختياريا
ان الوجوب بالاختيار لا ينافي كون الفعل اختياريا
فعله الاختياري ح
فعله الاختياري ح
فعله الاختياري ح

سمة ٢ واما الدلائل السمعية فالقرآن مملوء بما يوهم بالامرين وكذا الآثار فان امة من الامم لم تكن خالية من الفرقتين وكذا الاوضاع والحكايات متدافعة من الجانبين حتى قيل ان وضع البزدوي على الجبر ووضع النسفي على القدر الا ان مذهبنا اقوى بسبب ان القدح في قول لا يرجح الممكن الا بمرجح يوجب انسداد باب اثبات الصانع يعني لا بد في صدور الفعل عن العبد من مرجح لا يكون منه والا لزم انسداد باب اثبات الصانع واما مدخلية العبد فيه فيأتيه بالضرورة وفيه بحث اذ يجوز ان يكون المرجح فيما نحن فيه هو الارادة الحادثة بعد توهم العبد جبرية ما صنعه دون ما تركه فلا يثبت الجبر المتوسط ولا يلزم الانسداد المذكور فليتأمل مهما رى

٥ قوله وبالضرورة ان لقدرة العبد والقدرة هو التمكن من ايجاد الشيء وقيل صفة تقتضي التمكن وقيل قدرة الانسان هيئة بها تمكن من الفعل وقدرة الله تعالى عبارة عن نفي العجز عنه واشتقاق القدرة من القدر لان القادر يوقع الفعل على مقدار ما تقتضيه مشيته رمضان

٦ قوله احتجنا جواب لما قيل وانما قال ذلك لانهم لو لم يقولوا بالكسب كما هو مذهب الجبرية يلزم الانكار بالضرورة وهو عين المكابرة والعناد وان لم يقولوا بالخلق وهو مذهب المعتزلة يلزم الانكار للبرهان وهو عين السفسطة ملا

٧ قوله في التفصي قال شيخ الاسلام بالفاء اي التخلص قال الجوهري يقال تفصى الانسان اذا تخلص من الضيق والبلية انتهى وقال قره حال وحاصل التفصي عن المضيق هو ان يقال ارادة العبد هي صفة مخلوقة لله تعالى هي لذاتها تكون متعلقة بالمراد وبهذا التعلق امر اعتباري حاصل من جانب العبد بارادته فقط وليس هذا التعلق امرا موجودا حتى يلزم نقل الكلام اليه فيتسلسل بناء على ان كل شيء موجود فهو مخلوق الله تعالى ثم اذا تعلقت ارادة العبد لذاتها بذلك المراد خلق الله تعالى بطريق جرى العادة قدرته وفعله معا موافقتين لتعلق الارادة فعلى هذا لا يلزم ان يكون العبد مجبورا بل كانت افعاله الاختيارية مفوضة الى تعلق ارادته بذلك من غير ان يكون له احتياج الى الداعي الذي اعتبره المعتزلة في طريق الهارب وقدمي العطشان وكما ان حصول صفة الارادة في الباري تعالى لم يكن اختياريا ومع ذلك كان تعلق الارادة امرا اختياريا وكان لهذا التعلق مدخل في ايجاد افعاله الاختيارية كذلك حصول صفة الارادة في العبد لم تكن اختيارية للعبد ومع ذلك جاز ان يكون تعلق صفة الارادة امرا اختياريا حاصلا لذاتها ويكون لهذا التعلق مدخل في كسب الافعال الاختيارية وبالجملة ان الله تعالى خلق في العبد صفة الارادة شرطا حقيقيا في حصول تلك الافعال لا علة حقيقية بل الخالق حقيقة هو الله تعالى هذا هو التحقيق الذي ينبغي ان يكون مراد الاشعري فتأمل وبالله التوفيق ملا الياس

٨ وعندنا للعبد كسب كلفا ولم يكن مؤثرا فلنعرفا قد اشار المص في المتن الى ان في هذه المسئلة ثلثة مذاهب مذهب اهل السنة وهو انه ليس للعبد في افعاله الاختيارية الا الكسب فليس مجبورا كما تقول الجبرية وليس خالقا لها كما تقول المعتزلة ومذهب الجبرية وهو ان العبد ليس له كسب بل هو مجبور اي مقهور كالريشة المعلقة في الهواء تقلبها الرياح كيف شاءت ومذهب المعتزلة وهو ان العبد خالق لافعاله الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه ولقولهم بقدرة خلقها الله فيه لم يكفروا على الاصح فالجبرية افرطوا والمعتزلة فرطوا والتوسط اهل السنة وخير الامور اوساطها وفرج مذهبهم من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين فان قيل قد قام البرهان على وجوب استقلاله تعالى بالافعال والمقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين كما يستلزمه اثباتكم للعبد كسبا اجيب بانه ما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله سبحانه وتعالى وبالضرورة ان لقدرة العبد مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في التخلص عن هذا المضيق بان الله خالق للفعل لكن للعبد في الاختيارية منه كسب والمقدور الواحد يدخل تحت قدرتين بجهتين مختلفتين فيدخل تحت قدرة الله تعالى بجهة الخلق وتحت قدرة العبد بجهة الكسب تحفة المريد للبجوري

٩ قوله وتحقيقه ان صرف العبد قدرته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق فوجود الفعل انما هو بقدرة الله تعالى ولا اثر لقدرة العبد فيه وان كان لها مدخل فيه بان يصرف بالارادة نحو ايجاده بحيث لولم يسبقها قدرة الله تعالى في الايجاد لاوجدته فان قيل هذا الصرف ان استقل به العبد فقد لزمكم ما فررتم منه والا فلزم التسلسل او الانتهاء الى المحذور المذكور قلت هذا الترديد انما يأتي اذا كان الصرف المذكور فعلا اختياريا للعبد وليس كذلك بل التحقيق انه اذا حصل للعبد شعور بعازم

بما يزعم انه منفعة يوجد وينسر له تحصيله يتصرف ارادته الى تحصيلها ويتبعها قدرته للايجاد قدرة الله تعالى بالايجاد وهذا هو المراد بصرف العبد القدرة والارادة الى الفعل الا انه عبر عن ذلك بما يدل على كونه مختارا ويمتاز به عن الجمادات فيما وقع لها من الحركات القسرية وبهذا مناط استحقاق الثواب والعقاب وتلخيص الكلام في هذا المقام ان الله تعالى اوجد القدرة والارادة في العبد على وجه يكون من شانها الترجيح والايجاد ولكن قد اجرى عادته بان يخلق الفعل فيحين صرف ايانهما نحو ايجاده بحكمه له تعالى في ذلك فيكون لها دخل في وجوب الفعل لكن لا بالتاثير والايجاد بل بانه اذا فاض عليه رجحان احد طرفي المقدور تعلق ارادته بايجاده وخرج العزم عليه فانصرف قدرته نحو ايجاده فاوجده الله تعالى على وجه يريد وبهذا سمعنا ما قيل ان الانسان مجبور على الاختيار فانه محل للارادة التي احدثت فيه جبرا بعد حدوث العلم والحكم يكون الفعل جبرا فهذا المذهب هو الجبر المتوسط بين الجبر المحض الذي هو الاول في التفويض والاختيار الصرف الذي هو التفريط فيه وقد اعترض ههنا بانه كما يحكم ببداهة العقل بوجود صفة في العبد فارقة بين حركة البطش والرعش يحكم بثبوت تاثيرها فعله فان صدق حكمها الاول صدق حكمها الثاني فيكون مذهب القدرية حقا وان كذب كذب الثاني كذب الاول فيكون مذهب الجبرية الخالصة حقا وعلى التقديرين فلا متوسط ولا يخفى انه لا حكم للبديهة في تاثير القدرة الحادثة سيما مع ثبوت انتفائه بالقواطع البديهة بالدوران والترتب المحض كالاحراق بالنسبة الى مسبب النار فان قبل جميع ما ذكر في هذا المقام في التحقيق والا لزم ان الله تعالى خلق العبد مختارا في افعاله وفوض بارادته الازلية واختياره امر معاشه ومعاده اليه بان جعله متمكنا من فعل ما اراد ان يفعله وترك ما لم يرد ان لم يفعله ثم خلق بمحض قدرته القديمة على وفق ارادته الحادثة التي يكون مبدا وها ونفسها بخلقه تعالى على سبيل الاستقلال بعد انصراف قدرته المسخرة لها لما فاض عليه من حضرته الى الايجاد افعاله المنسوبة الى اختياره فما خلية العبد في وجود تلك الافعال في الحقيقة ليست الا باعتبار المحلية

مهر بادي

١٠ في الصحيفة

قوله عقيب ذلك خلق قيل هذا الشرع بتقديم الكسب على الايجاد فيلزم كون العبد كاسبا لفعله حال عدمه اجيب ايجاد الله تعالى متعلق بقصد العبد متاخر عنه تاخرا ذاتيا لا زمانيا وايضا القصد الى تمام الفعل فعند تمامه كان الفعل مكسوبا والقصد كسبا وعلى الوجهين لا يلزم كسب الفعل حال عدمه رمضان

١٠

قوله عقيب ذلك اقول قوله كما ل هذا هو التعقيب الذاتي والا فالقدرة مع الفعل هذا كلامه لا يخفى ان صرف الارادة وتعلقها مقدم على وجود الفعل تقدما زمانيا فحينئذ يكون التعقيب زمانيا ولعل الشارح نظر الى التعقيب وبنى كلامه صرف القدرة على التعقيب

ملا الياس

١١

قوله ولهم في الفرق بينهما عبارات اي للمتكلمين المتقدمين هذا جواب عما يقال وهو ما الفرق بين الكسب والخلق من هذه العبارات ان يقال ان الخلق ايجاد اصل الفعل والكسب تحصيل صفته من كونه طاعة او معصية وهو مذهب القاضي رمضان

١ في الصحيفة الثانية فانظر

قوله مثل ان الكسب وقع بالة اقول هذا الفرق والاتيان بعده لا يفيد شيئا لان فعل العبد كصلوته مثلا ان وقع بالة فليس بخلق او بالة فليس بكسب فما معنى اجتماع الكسب والخلق فيه وايضا اما ان يكون في محل قدرته اولا واما ان يتعدد القادر به اولا يظهر معنى اجتماعهما فيه صلاح الدين

١

قوله مثل ان الكسب وقع بالة اقول والاعتراض بانه يتناول المخلوق والمكسوب مدفوع بان المقصود بيان الفرق بين الكسب والخلق لا يتميز ما هما هنا عن جميع الاغيار وقال الامام الرازي حقيقة الكسب صفة يحصل بقدرة العبد لفعله الحاصل بقدرة الله تعالى فان الصلوة والقتل كلاهما حركة وتمايزان يكون احدهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك غير ما به التمايز فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد وهي المسماة بالكسب واورد عليه ان امتياز المطلق عن مقيداته انما هو في دون الخارج وهو لا يصح ان يكون كل من هذين الممتازين مقدورا بقدرة اخرى مهر بادي

٢

قوله والكسب مقدور وقع اقول قيل عليه ان تعريف الكسب يتناول المكسوب والخلق ان اريد به المعنى المصدري كما هو مقتضى تتمة

عبارت مثل ان الكسب وقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق لا في محل قدرته والكسب لا يصح لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح فان قيل قد اثبتم بالسبر الى المعتزلة من اثبات الشركة ان تجمع اثنان على شئ ويقدر كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية و المحلة وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فان قيل كيف كان كسب القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها فجوزنا بان مالنستقبحه من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود

---

١ اي مثل قولهم ان ٢ اي من العبد ٣ اي اثر الكسب مقدور ٤ اي قدرة العبد ٥ اي اثر الخلق ويجوز ان يكون الكسب بمعنى الكاسب والخلق بمعنى الخالق ٦ من جانب الجبرية وحاصل السؤال قوله الله تعالى خالق والعبد كاسب ٧ الى المعتزلة من اثبات الشركة قلنا ان الشركة ان تجمع اثنان ٨ اي من الاثنين ٩ مجموع ١٠ قائمين مجتمعين على شئ واحد هو القرية ويقدر ١١ الاختيارية ١٢ اي وجعل الصانع ١٣ اي لمادة الاعراض ١٤ بقيد لها كل منهم ١٥ اي وجميع الاجسام ١٦ عطف على العبد ١٧ عطف خاص على عام لان الجواهر واحد من الاعراض ١٨ اي الى الله والى العبد بجهتين مختلفتين ١٩ عطف على الارض ٢٠ عطف على الله اي وتكون للعباد ٢١ اي بجهة الخلق ٢٢ اي بجهة الكسب ٢٣ هذا السؤال على قوله والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح ٢٤ اي انا لا نسلم ذلك ٢٥ اي انا لم نعلم ذلك قد ٢٦ اي في الافعال ٢٧ اي في الاعيان ٢٨ اي من الافعال ٢٩ اي من الاعيان ٣٠ اي من الافعال ٣١ اي من الاعيان ٣٢ اي من الافعال ٣٣ اي من الاعيان ٣٤ اي من الافعال ٣٥ اي من الاعيان ٣٦ اي من الافعال ٣٧ اي من الاعيان

متمم لان يكون الكسب قبيحا والخلق غير قبيح فاجاب ببيان التفرقة بينهما بما ذكره قدس

٩ ص ٢٠٠ ل ٢

قوله قلنا لانه؟ وحاصل الجواب ان خلق القبيح ليس بقبيح لان الخالق هو الله تعالى وهو حكيم وعالم بعواقب الامور فلا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة وفيه مصلحة بليغة للعبد بخلاف كسب القبيح فانه قبيح لان الكاسب هو العبد وهو ليس بحكيم ولا يعلم عواقب الامور فليس في كسبه القبيح مصلحة يعتد بها مع ورود النهي عن كسب القبيح فيكون كسبه القبيح قبيحا سفها موجبا للذم والعقاب جندي

فعلى هذا لو اطلع كاسب القبيح على العاقبة المحمودة فيه لحل له ذلك ويؤيده ما ذكر في تفسير القاضي ان بعض المشايخ سئل عن قتل الخضر معصوما فاجاب لو اطلعت ما اطلعه لحل لك ما فعله لكن يمكن ان يراد بما اطلعه الامر الخاص فلا يحل له ما لم يؤمر به رمضان

١٠

قوله الحكيم الحكيم صفة من صفات الذات معناه انه ذو العلم القديم المطابق للمعلوم مطابقة لا يتطرق اليها خفاء ولا شبهة ولا يتصور زواله وانه اتقن الاشياء كلها رمضان

١١

قوله لا يخلق شيئا؟ قال شيخ الاسلام اي في نفس الامر ولم يطلع على بعضه مع ان ذلك ليس بلازم له تعالى اذ لا يسئل عما يفعل ولكن جرت سنته تعالى انه يفعل الاشياء بحكم ومصالح ولا يقال انها اغراض لان افعاله تعالى لا تعلل بالاغراض اذ الغرض ما يمتنع الفعل بدونه والله تعالى منزه عن امتناع شئ عليه بل قادر على كل شئ واذا فعل شيئا لحكمة لا يمتنع عليه فعله لغير تلك الحكمة او لا لحكمة اصلا فانتفى التعليل بالاغراض قال العصام فيه انه اذا كان الخلق عاقبة محمودة يكون الكسب ايضا كذلك لان ما يترتب على المخلوق يترتب على المكسوب ولا يخفى قوة هذا الاشكال وغاية ما يمكن ان يقال ان الاتيان بما له عاقبة محمودة مع العلم بان له عاقبة محمودة حسن بدونه قبيح وفيه انه لو علم الكاسب العاقبة المحمودة للقبيح لم يكن مستحقا للذم ويمكن ان يقال العبد يطلب بفعل القبيح مصلحة نفسه ولا مصلحة له فيها فبعد سفهها والخالق يطلب بخلقه مصلحة العلم وله مصلحة فيه فتعالى عن السفه وان الخالق يتصرف في ملكه كيف يشاء والكاسب يتصرف في ملك الغير بما لا يرضى به وذلك سفه سلمه

١١

فيه انه اذا كان لهذا الخلق عاقبة محمودة يكون الكسب ايضا كذلك لانه ما يترتب على المخلوق يترتب على المكسوب ولا يخفى قوة هذا الاشكال وغاية ما يمكن ان يقال ان الاتيان بما علم له عاقبة محمودة حسن وبدونه قبيح وفيه انه لو علم الكافر العاقبة المحمودة للقبيح لم يكن مستحقا للذم ويمكن ان يقال العبد يطلب الفعل القبيح مصلحة نفسه ولا مصلحة له فيه فتعالى عن السفه وان الخالق يتصرف في ملكه بما شاء والكاسب في ملك الغير بما لا يرضى به وذلك سفه عصام الدين

١٢

قوله قد يكون فيها حكم ومصالح قيل لفظ قد للتحقيق قال شيخ الاسلام اي لانه عالم بالعواقب بخلاف العبد فان اقدامه على ما نهي عنه قبيح لانه لا يعلم له عاقبة حسنة بل يعلم قبحه بالنهي عنه ولو لم يعلم النهي عنه فهو قبيح في نفسه لكن لو اخذ به على اقداره عليه قيل هذا ناظر الى مذهب المعتزلة في ان العقل حكم عندهم في حسن الاشياء وقبحها واما عندنا فالحكم هو الشرع لكن الشارع هو المالك على الاطلاق فلا قبح منه في شئ اصلا يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد سلمه الدين

١ في الصحيفة القابلة

قوله والحسن منها اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشئ ملايما للطبع ومنافرا له والثاني كونه صفة كمال او صفة نقصان والثالث كونه متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا ومتعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا واما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فقال الاشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط توضيح

قوله والحسن منها قال الحلال الدواني فالحسن ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه الشرع لان افعال العباد كلها اما مخلوقة لله تعالى اتفاقا كما قال به الشيخ واما ان الله تعالى ليوجد فيهم داعيا بايجاد الله تعالى في قدرة وارادة ثم يجب بالوجبان الفعل وبانضمامه يحصل الافعال وعلى الوجهين لا يحكم العقل باستقلال حسن شئ منها ولا قبحه بالمعنى المذكور سلمه

مع ورود النهي عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب
من الآيات والاحاديث ... ابو الحسن ... اي في الدنيا والاخرة

والحسن منها) اي من افعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح
اي في الدنيا ... اي في الاخرة ... كما نه اراد بالمتعلق السبب

في العاجل والثواب في الآجل والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقا
فان المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن ... اي اراده تعالى

للذم والعقاب ليشمل المباح (برضاء الله تعالى) اي اراده من
اي منع من الله تعالى ... اي من افعال العباد ... اي في الدنيا

غير اعتراض (والقبيح منها) وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل
اي في الاخرة ... من الله تعالى على العبد بانك لم فعلت هذا الفعل القبيح

والعقاب في الآجل (ليس برضائه) لما عليه من الاعتراض قال الله
اي لا يرضى لعباده المؤمنين بدليل الاضافة اليه ... اي على القبيح من افعال العباد

تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعني ان الارادة والمشية والتقدير
اي بالحسن والقبيح والخير والشر ... ابو الحسن ... اي رجحه الله تعالى لعباده ارادة الهدى والتوفيق لهم

يتعلق بالكل والرضا والمحبة والآمر لا تتعلق الا بالحسن دون القبيح
مبنية على ما بينا وان تقدمت عليه بالذات ... ابو الاستطاعة

والاستطاعة مع الفعل) خلافا للمعتزلة (وهي) حقيقة (القدرة
ابو القدرة ... اي فعل العبد ... القصر عائد الى ما

التي يكون بها الفعل) اشارة الى ما ذكره صاحب البصيرة
اي قوله مع الفعل اشارة ... وهو ابو المعين النسفي

من انها عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية
ابو الاستطاعة ... ان كان او غيره ... اي بهذا العرض

وهي علة للفعل والجمهور على انها شرط لا داء الفعل لا علة
ابو علة عادية له كالنار للاحراق ... من الاشاعرة وغيرهم ... الا ان الله اجرى عليه

وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد العبد اكتساب الفعل
اي سواء كانت الاستطاعة علة او شرطا ... ابو العبد ... مباشرة الفعل

بعد سلامة الاسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى
فتح العين والاراءة والجيوة لان كلا منها يائية عادية عند اهل الكلام

قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة الشر

والحق وغير ذلك من الحسنات والقبيح ما يكون متعلق
الذم في العاجل والثواب في الآجل كالكفر وشرب الخمر والزنا
واللواط واكل مال اليتيم واكل الربا وغير ذلك من القبائح
والضرب الاول منها برضاء الله تعالى دون الضرب الثاني
والاولان عقليان اتفاقا والمعنى الثالث عقلي عند
المعتزلة والشرع كاشف عنه وشرعي عند اهل السنة
فالشرع لو حسن القبيح او قبح الحسن يصح عندهم لا عند المعتزلة

رمضان

قيل الرضا حالة نفسانية تعقب حصول ملايم مع ابتهاج
اربابه فهو غير الارادة بالضرورة لانها تسبق الفعل
وهذا بعقبه فهو بهذا المعنى مجاز في حق الله تعالى لانه لا يحدث
له صفة عقيب امر البتة رم

الاستطاعة والقوة والقدرة والطاقة والوسع اسماء
متقاربة عند اهل اللغة مترادفة عند المتكلمين الحجة ثابتة
للعباد في الافعال الاختيارية عند اهل السنة خلافا للجبرية
فانهم قالوا العبد مجبور وهي ترادف الارادة فحجة الله تعالى
للعباد اي ارادة الله تعالى الهدى والتوفيق لهم في الدنيا
وحسن الثواب في الآخرة ارادة كرامتهم ومحبة العباد لله تعالى
ارادة طاعته وقد يطلق على تصور كمال من لذة او منفعة
او مما كلية وذلك كمحبة العاشق بمعشوقه والمنعم عليه
لمنعمه والولد لوالده والصديق لصديقه واما محبة الله تعالى
عند العارفين فهو لتصور الكمال المطلق فيه شرح طوالع

اي لانكرهم كذا قال شيخ الاسلام فان القدرة عندهم
سابقة على الفعل واستدلوا بالنقل وهو قوله خذوا ما آتيناكم
بقوة فانه تعالى امرهم بالاخذ بالقوة ولو لم يحسن الامر بالاخذ

قال الامام التحقيق في هذه المسئلة ان يقال ان اريد بالقدرة
الصفة المؤثرة المجتمعة الشرائط وارتفاع الموانع فلا شك
في انه يجب كونها مع الفعل لانها لو تقدمت على الفعل لزم تخلف
المعلول عن العلة التامة وانه محال وان اريد بها القدرة المفيدة
التي مبنى
الامر بخلق الفعل عندها قالت النار
فهو قدرة علة عادية ... اي عند صاحب البصيرة ... اي عادي فقال من العلة والشرط عادي لكن
اي عادي فقال من العلة والشرط عادي لكن
اي انها اذا وجدت وجد الفعل عادة ... اي انها اذا وجدت وجد الفعل عادة
وجدت وجد الفعل عادة ... اي انها اذا وجدت وجد الفعل عادة
اي انها اذا

متن ٢٠

وجود الاوان والاعدم سلامة الآلات والاعضاء بان الاستطاعة على نوعين احدهما

فاهم وقوله بعد سلامة الآلات والجمع من ذلك صلاحية الآلة

يصح الفعل ومتى استطاعة الحقيقية وان تكون صلاحية الآلة

بقول القدرة الحقيقية والاختلاف في انه هل يشترط التكليف عند

على الفعل ومتى شرط صحة التكليف عند

وكذا ذهاب المانعين عن القبيح لو استطاعة

وهي كلمة تقول تعالى والله على كل شيء قدير

لخرجا معكم والمانع يمنع عن الفعل

وقوله خلق الله تعالى

بتهيأ بها الفعل ويمنع عن الفعل

قدرة فعل الخير حتى لو اراد

والمانع عن قريب

والمانع خفية القدرة التي

الواحدة صالحة للضدين ام لا فعند الاشاعرة

وعادة المعتزلة لا وعند ابي حنيفة رحمه الله

نعم لكن على سبيل البدل وكلام الشارح

ظاهرة الاول وسيأتي في تمام الكلام

فيه ان شاء الله تعالى

مهما دعى

١ جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لما كانت من الله تعالى فلم يستحق الذم والعقاب احمد

٢ قوله ولهذا اى ولتضييع العبد ذم الكافرين بانهم اى لانهم لا يقصدون استماع كلام الله تعالى وكلام رسوله على وجه التأمل وطلب الحق بل يسمعون على وجه العناد نلس

٣ قيل لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعرة الزامي على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة عندهم في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها وفيه انه قد عرفت آنفا ان الاستطاعة عندهم اما علة عادية للفعل او شرط عادي له وعلى التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة

٤ وهو محال اذ القدرة علة للفعل او شرط على الاختلاف المذكور فيلزم وجود المعلول والمشروط بدون العلة والشرط وكلاهما محال قال شيخ الاسلام لا ينتقض بالقدرة القديمة لانها ليست من قبيل الاعراض بل هي قديمة باقية مخالفة في الماهية للقدرة الحادثة نلس

٥ قوله لما لم يكن صفات الله تعالى من قبيل الاعراض على ما لم تجه النقض لقدرة الله تعالى وقد يستدل بانه لو كان الاستطاعة قبل الاستطاعة لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين والجواب عنه النقض بالقدرة القديمة وبان المحال المستلزم لاجتماع النقيضين وهو حصول الفعل في زمان قبل زمان وقوعه مشروطا بكونه قبله لا حصوله فيه غير مشروط بذلك فتدبر مهما دعى

٦ اى لزوم ذلك على الفعل المتعدية حال وقوعه وهذا اما لا يمكن ان ينازع فيه احد فالنزاع حينئذ انما هو في انعدام القدرة بعد حصولها لاستحالة ذلك على الاعراض بما ارتكبه المعتزلة

فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب وبهذا

اى لاجل ان العبد هو المضيع عطف على ما ذكره البصرة

ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة

اى حاوا عند قصد الفعل اى الاستطاعة اى على الفعل

عرضا وجب ان تكون مقارنة للفعل بالزمان لاسابقة عليه

اى وان لم يكن مقارنة للفعل بل يكون سابقا عليه احمد بيان ما مر

والالزم وقوع الفعل بلا استطاعة ولا قدرة عليه لما مر من

اى بكون مستمرة الى وجود الفعل حتى يكون مقارنة بالفعل بالزمان علة للزوم

امتناع بقاء الاعراض فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض

اى بزوال من طرف المعتزلة هذا السؤال

فلا نزاع في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن اين يلزم

اى هذا الجواب عن سؤال المعتزلة اى لزوم الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه

وقوع الفعل بدون القدرة قلنا انما ندعي لزوم ذلك اذا كانت

واذا كانت عليه والحال ان العرض امتناع البقاء والقدرة عرض فيلزم تخلف المعلول عن العلة

القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة واما اذا جعلتموها

اى للفعل على الفعل في الوجود خطاب للمعتزلة اى القدرة

المثل المجدد المقارن فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل

فيلزم تركك مذهبهم وهو ان القدرة التي بها الفعل سابقة عليه لا مقارنة اياه احمد ودبر

لا يكون الا مقارنة ثم ان ادعيتم انه لا بد لها من امثال سابقة حتى

اى بان يحصل الفعل اى بأول؟ علة اى بها المعتزلة

لا يمكن الفعل باول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان واما بقاء

لان الفعل انما يتوقف على قدرة مقارنة فقد تنتفي اذا بقيت القدرة وان بقيت فعليه البيان علة

لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى ان الفعل اما بتجدد الامثال

اى على عدم تسليم استحالة بقاء الاعراض جواب لو فرضنا اى المعتزلة علة

واما باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها

وهو القول بان القدرة مقدرة على الفعل علة اى لسبب القدرة

في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل

انه اول الحدوث اى ابتداء وجود الفعل بها اى الحالة الاولى علة تعليلية

القدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح اذ القدرة

لتضييع قدرة الخير وتصرف قدرته الى الشر فانه مع التصرف يستلزم زمان فلا بد في ما مر من ان الكسب صرف القدرة والاختصاص بمقابلة الكسب فتدبر

استفهام للانكار فيكون المنفي لا يلزم وقوع الفعل بدون القدرة لانه بالقدرة الحاصلة بعد زوال القدرة الاولى

فتدبر حتى يثبت لك مذاقكم وهي ان القدرة قبل الفعل علة مع ان مذهبهم امتناع المقارنة

ويرد عليه ما مثل بعض المحققين بالعرض الذي يبقى زمانين فان القدرة لا تؤثر عليه بعد وجوده في الزمان الاول لتحصيل الحاصل وفي الثاني لانعدامه فيه

قوله فقد تركتم اى حاصله انكم ادعيتم ان القدرة لا تؤثر الا في المثل اللاحق واختلافنا معكم في ان المثل اللاحق هل يحتاج الى القدرة او لا

وحينئذ المعتزلة جواز بقاء القدرة كما سيعرف به حاصله

قوله ان ادعيتم اى حاصله انكم ادعيتم ان القدرة لا تؤثر الا في المثل اللاحق وهذا ينافي ما ذكرتم من ان القدرة قبل الفعل علة مع ان مذهبهم امتناع المقارنة

لا يكون الا مثل المعدوم اللاحق للفعل

متن ٢٠

٨ قوله حتى لا يمكن الفعل باول ما يحدث القدرة فهذه دعوى مجردة عن البرهان لانا ندري ان سابقية الامثال لاي فائدة هي فان قلتم لئلا يلزم تكليف العاجز قلنا انما يلزم ذلك لو كان مكلفا بايقاع الفعل في الحال وليس كذلك بل هو مكلف بايقاع الفعل في زمان الاستقبال وان القول بعدم امكان الفعل باول ما يحدث من القدرة لا يخلو عن تحكم البحث وان ادعيتم التفرقة بين ما يحدث منها اولا وما يحدث بعده فعليكم البيان هذا ما سنح في خاطري الفاتر فليتأمل فرمي

٩ قوله 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 تتقوى القدرة بها فيمكن الفعل بها فالحاصل ان القدرة التي بها الفعل يتوقف 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 فتكون هي من امثال سابقة واعلم ان ندع انه لا بد من بقاء القدرة لانه قد ثبت انها عرض لا يبقى مع ان البقاء لا يوجب تقويتها رمضان فنده

١٠ قوله باول ما يحدث من القدرة لانها ضعيفة فلا بد للقدرة التي يتعلق بها الفعل من امثال سابقة حتى تتقوى القدرة فيمكن ان يحصل الفعل بها فعليكم ؟ ملس

١٠ قوله باول ما يحدث من القدرة من بيان ما يعني ان ما يمكن بحدوث القدرة اولا لا بد من بقاء القدرة او قدرة اخرى حتى يمكن الفعل باول القدرة رمضان

١١ قوله فعليكم البيان فاذا لم يثبتوا فيكون الفعل بالقدرة المقارنة للفعل فقط لانه ظاهر ان الفعل لا يحصل بدون القدرة رمضان

١٢ قوله واما ما يقال ؟ جواب آخر لقوله فان قيل ؟ هذا استدلال على ان الاستدلال على الاستطاعة مع الفعل على تقدير تسليم بقاء القدرة وما ذكره اولا استدلال على تقدير امتناع بقاء القدرة رمضان

١٢ قوله واما ما يقال ؟ هذا جواب آخر لقوله فان قيل لو سلم ؟ قال شيخ الاسلام اي في جواب السؤال السابق قال ابن شريف بدل الجواب السابق ملا الياس

١٣ قوله لزم التحكم باثبات حكمين متنافيين لشئ واحد مع الاستواء في النسبة اذ وجود الفعل بالقدرة في الحالة الاولى سا ولوجوده بها في الحالة الثانية اذ صلاحية الزمان لذلك واحدة عرس

١٣ قوله لزم التحكم واذا لزم التحكم لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وانه باطل لما عرفت انها علة عادية ؟ ملس

يعني الدعوى بلا دليل ؟

اذ القدرة بحالها لم تتغير ولم تحدث فيها معنى آخر لاستحالة
ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة الثانية واجبا
وفي حالة الاولى ممتنعا ففيه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة
قبل الفعل لا يقولون باستمناع المقارنة الزمانية وبان كل فعل
يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع
حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط
وهو جواب للشق الثاني من التردد وهو قوله وان قالوا بامتناعه لزم التحكم
ولانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرط او وجود
مانع ويجب في الثانية لتمام الشرائط مع ان القدرة التي هي
صفة القادر في الحالتين على السواء ومن ههنا ذهب بعضهم
الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المنجمعة لجميع شرائط
التاثير فالحق انها مع الفعل والا فقبله واما امتناع بقاء الاعراض
فمبني على مقدمات صعبة البيان وهي ان بقاء الشيء امر محقق
زائد عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض وانه يمتنع قيامها معا بالمحل
ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف
حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلوة

قوله ولم تحدث فيها معنى آخر اي في ذات الحالة الاولى اه
قوله لاستدامة قيام العرض بالعرض وهو محال اه
قوله ففيه اي في جواب بالقال نظر وحاصل
قوله لا يقولون ان الاستطاعة
قوله لكن لا نسلم لزوم ترك مذهبهم
قوله حتى يلزم ترك مذهبهم اي مقارنة
قوله لامتناع حدوث الحادث
قوله وهو قوله وان قالوا بامتناعه لزم التحكم
قوله ومن ههنا ذهب بعضهم
قوله فالحق انها مع الفعل
قوله وهو ممنوع لجواز قيام العرضين في محلين
قوله كالقوة اللامسة والشامة
قوله الى الطعن الى قوله اما بقاء الاعراض
قوله الى سبب القدرة
قوله اي من وجودها
قوله لوجود الفعل
قوله اي بالزمان
قوله اي ابتداء زمان حدوثها
قوله اي القدرة
قوله اي ولا نسلم انه يجب الفعل عند وجود فعل
قوله اي ذهب اهل الحق اولا
قوله اي في الحالة الاولى والثانية
قوله اي وجود الفعل
قوله اي ولا يجوز ان نسبته بالزمان
قوله اي على المقدمة الاولى
قوله اي على الشيء
قوله وهو معلوم لان البقاء عبارة عن استمرار الوجود
قوله اي على المقدمة الثانية
قوله اي على المقدمة الثالثة
قوله اي المعتزلة
قوله اي الاخر

خلاف ما ذهب شيخ الاسلام اي بل يقولون ان الاستطاعة للفعل في الزمان وان كان كذلك فتكون قبلية الاستطاعة على الفعل بالذات لا بالزمان
قوله حتى يمتنع غاية للوجوب بقدرة سابقة اي لا يقولون بان كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يؤدي الى امتناع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة المقرونة بجميع الشرائط لامتناع حدوث الحادث
حاصله ان يقال انا نختار القسم الاول من التردد وهو ان وجود الفعل بالقدرة جائز في الحالة الاولى ولكن لا نسلم انه 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 في بعض
رمضان
قوله ولانه قال الفرعي وجه ثان للمنع عطف على الان القائلين رد اللزوم التحكم والترجيح بلا مرجح قال شيخ الاسلام جواب للشق الثاني من التردد لواقع في الجواب السابق كما مر قبله جواب للشق الاول منه مناس
حاصله ان يقال انا نختار القسم الثاني من التردد وهو ان وجود الفعل ممتنع في الحالة الاولى ولكن لا نسلم لزوم الترجيح بلا مرجح لانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى
رمضان
اي ومن اجل جواز امتناع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرطه ووجوبه في الحالة الثانية لتمام شرائطه
مناس
وهو ما امام الرازي فانه قد اورد كلاما حاصله انه ان اريد بالقدرة القوة التي مبدأ الافعال المختلفة سواء كملت

جامعة الملك سعود

سمنه الثاني فاجاب بقوله واما امتناع ؟ فحاصله انا قد اجبنا بمنع الملازمة وبعدم التزام قيام العرض بالعرض مع ان لنا ان نلتزمه فتامل محمي الدين

١١ قوله واما امتناع ؟ كانه جواب سؤال مقدر على اختيار الشق الثاني باعتبار احد شقيه اعني بقاء الاعراض لا باعتبار الشق الاول اعني تجدد الامثال قال شيخ الاسلام جواب ما يقال قد قدمتم ان سبق القدرة على الفعل يستلزم وقوعه بالقدرة لامتناع بقاء الاعراض وما ذكرتموه ههنا ينافي ذلك وتقدير الجواب ان الخصم لا يسلم امتناع بقاء الاعراض لانه مبني على مقدمات كل منها قابل للمنع ملا الياس

١٢ قوله فمبني ؟ وجه البناء انهم بنوا امتناع بقاء العرض بانه لو كان باقيا والبقاء عرض يلزم قيام العرض بالعرض لامتناع قيام صفة البقاء وموصوفها معا بالمحل بمعنى تبعيتها له في التحيز على ما هو معنى القيام بالمحل عندهم والا لم يكن احدهما صفة للآخر بل الكل صفة للمتبوع وقيام العرض بالعرض ممتنع ووجه صعوبة بيان المقدمتين الاوليين ظاهر واما وجه صعوبة بيان الثالثة فقد قيل هو تابع شيء في التحيز يجوز ان يكون ناعتا للآخر بخصوصه ذاتية بينهما فافهم هذا ما ظهر لي هادي

١٣ قوله صعبة البيان ومتعذر اثباتها فلا يتم ومعنى البيان اظهار المقصود بابلغ لفظ وهو من الفهم وذكاء القلب فلو ثبت هذه المقدمات لكان مذهب اهل السنة حقا مطلقا والا فمذهب المعتزلة اولى توضيحا

١٤ قوله امر محقق اي ثابت زائد عليه قال شيخ الاسلام عند قول الشارح زائد عليه اي على وجوده واحتج له بان الوجود يتحقق بدونه كما في آن الحدوث ووجه الصعوبة انه منقوض اجمالا بالحدوث فان الوجود يتحقق بعده بدونه بناء على انه الخروج من العدم الى الوجود كما هو مذهب الاشعري لا المبقوتية بالعدم مع انه ليس بزائد وجودي وتفصيلا بان نجد الاتصاف بصفة كونها وجودية كنجد معية الباري تعالى مع الحوادث لجواز الاتصاف بالعدميات ملا الياس

١٥ قوله زائد عليه اي على الشيء فلا نسلم ان بقاء الشيء كذلك بل البقاء هو استمرار الوجود وعدم زواله وهو عين الوجود توضيحا

١٦ قوله وانه بممتنع ؟ ولا نسلم ان قيام العرض بالعرض ممتنع وانما يكون ممتنعا ان لو كان بمعنى التبعية في التحيز وان كان بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت فلا نسلم امتناعه وقال كمال وهي صعبة ايضا لجواز قيام العرض بالعرض كالحركة والسرعة قرة

١٧ قوله وانه بممتنع فيما مر قال شيخ الاسلام اي قيام الشيء وبقائه بمعنى تبعيتها للمحل في التحيز وبيانه انه لو جاز فيما مر معا لم يكن جعل احدهما صفة للاخرى اولى من العكس فيلزم كون البقاء صفة للمحل لا للعرض ووجه الصعوبة فيه ان تابع الشيء في التحيز يجوز ان يكون ناعتا للآخر بخصوصية ذاتية بينهما انتهى بل الحاصل كذلك اذ لا معنى لكون مثل السواد ناعتا للبقاء بل بجواز كون البقاء ناعتا لمثل السواد وهو ظاهر ملا الياس

١٧ قوله وانه ممتنع فيما مر معا بالمحل فلم لا يجوز فيما مر معا بالمحل كالحركة والسرعة القائمتين بالجسم يعني اذا لم يكن بقاء الشيء زائدا عليه فلا يمتنع بقاء الاعراض واذا جاز قيام العرض بالعرض او فيما مر بالمحل فلا يمتنع ايضا سبق القدرة على الفعل وبقائها الى زمان الاثر توضيحا

١٨ قوله ولما استدل القائلون اي المعتزلة وقوله بكون الاستطاعة متعلق بقائلون وقوله بان التكليف متعلق باستدل

وتارك الصلوة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن الاستطاعة قبل الفعل متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز وهو باطل بالاجماع

الى الجواب بقوله (ويقع بهذا الاسم) يعني لفظ الاستطاعة

على سلامة الاسباب والآلات والجوارح كما في قوله تعالى

ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان قيل

الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست

صفة له فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد بسلامة الاسباب والآلات

والمكلف كما يتصف بالاستطاعة بنعت بذلك حيث يقال

هو ذو سلامة اسباب الا انه لتركبه لا يشق منه اسم فاعل

بحمل هو عليه بخلاف الاستطاعة (وصحة التكليف تعتمد على

هذه الاستطاعة) التي هي سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة

بالمعنى الاول فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول

فلا نسلم استحالة تكليف العاجز وان اريد به عدمها بالمعنى الثاني

فلا نسلم لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات

وان لم يحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل وقد يجاب عنه

قوله ليست صفة له اذ لا يقال المكلف سلامة الاسباب وحاصل الجواب انه وان لم يصح الحمل بهو هو فالحمل بمعنى ذو وهو صحيح اذ يصح ان يقال المكلف ذو سلامة الاسباب واعترض ابن قاسم على الكمال فراجعه وتامل تامس

قولنا المراد بمعنى ان للمكلف وصفا نسبيا يكون من احوال ما هو متعلق المكلف لا وصفا ذاتيا يكون من احوال نفسه يعبر عنه تارة بلفظ مجمل وهو لفظ الاستطاعة وتارة بلفظ مفصل دال عليها صريحا وهو سلامة الاسباب قال الناس

قوله ذو سلامة اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان الاستطاعة وصف ذاتي والآلة ما صح تفسيره بقولنا ذو سلامة فاجاب بان ذلك لغة الحل لاصحة التفسير وذلك لان الاوصاف الاضافية لا يحمل على موصوفها الا بواسطة ذو فيقال رجل ذو مال وامثال هذا كثيرة تامس

والحاصل ان مناط التكليف بهذه الاستطاعة ان يخلق الله القدرة التي بها الفعل عند القصد اليه انما هو عند تحققها عادة فيحصل ذلك لا حاجة من جانب العبد الى غير القصد مرصادي

فان قلت المقصود من التكليف هو الاتيان بالمكلف به ولا يمكن ذلك بدون القدرة بالمعنى الاول قلت لم نسلم فيكفيه وجودها مباشرة الفعل وتقدمت عادة الله على خلقها فيه ذلك الحال عند سلامة الاسباب فاقيمت مقامها وجعل وجودها بالقوة وجودا بالفعل والمراد بحصولها عادة الله بمثل ذلك في سلامة الاسباب اشتراط وجودها بالفعل قبل التكليف كستلي

قوله حقيقة الجواب عن استدلال المعتزلة بانه لو لم يكن الاستطاعة قبل الفعل لكان حاصلا حال الفعل فيكون الفعل من حاصل الحاصل وهو محال قال العاجز ومن يفعل ان يكون حاصلا حال الفعل قدرة العبد

قوله لان التكليف حال الفعل محال قال العاجز بل لان الفعل حال التكليف غير مقدور

قوله وان اريد بها المعنى الثاني فلا نسلم لزوم تكليف العاجز قال العاجز بل لان الفعل حال التكليف غير مقدور

قوله وان لم يحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل وقد يجاب عنه

اي لان الازم وهو تكليف العاجز باطل وكذا ملزومه

باطل وجود الاستطاعة قبل الفعل غير سابقة على الفعل فثبت المطلوب وهو كونها متحققة قبل الفعل عرس

عطف تفسير فيكون الاستطاعة بالمعنى الاول احد جزئيها

القدرة المذكورة والثاني سلامة الاسباب

من بدل البعض من الكل والضمير في قوله ٩ الاستطاعة بالمعنى الاول والمراد بالاستطاعة ههنا المعنى الثاني فتشتمل الراجحة والاستطاعة بالمعنى الاول هي القدرة التي بها الفعل وهي سلامة الاسباب والآلات والجوارح وغيرها مما لا يحصى وذلك لان القدرة

قوله ولا نسلم لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات لان انتفاء العام لا يستلزم انتفاء الخاص

قوله لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات لان انتفاء العام لا يستلزم انتفاء الخاص

وقد يجاب عنه بان القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة رضي الله عنه حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان ولا اختلاف الا في التعلق وهذا لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها الى الايمان فاستحق الذم

بقي ان يقال على هذا الجواب ينبغي ان تكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على الايمان في حال الكفر تكون قبل الايمان لا محالة فان اجيب عنه بان المراد ان القدرة وان صلحت للضدين من حيث التعلق باحدهما لا تكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل من تركه انما هو الترك الذي هو احد الضدين المقدور بالقدرة المتعلقة به واما نفس القدرة فقد تكون متقدمة

فالتسليم باق بحاله واما قوله واما نفس القدرة فقد تكون متعلقة بالضدين فليس بشيء اذ ليس في الوجود في العبد قدرتان احدهما نفس القدرة والاخرى المتعلقة فالقدرة المتعلقة هي القدرة بكمالها

وفي نسخة قلت هذا قال محي الدين اي قولهم القدرة المقارنة للفعل هي القدرة المتعلقة حتما قال شيخ الاسلام اي كون القدرة من حيث تعلقها بالايمان لا يكون الا معه ومن حيث تعلقها بالكفر لا يكون الا معه حتما

كان تغيره ستي متعصبة مع انه في حالين واحد

قوله عند ابي حنيفة واما عند الاشعري فالقدرة الواحدة لا تصلح للضدين بناء منه على ان القدرة مع الفعل لا قبله والا لزم اجتماع الضدين لوجوب مقارنتها لكلا القدرة المتعلقة بها فانت خبير بانه لا خلاف بينهما في المعنى لان صلاحية القدرة للضدين عند ابي حنيفة على سبيل البدل وعلى صلاحيتها لهما عند الاشعري على سبيل المعية

ملا انس

لاستحالة بقاء الاعراض فان القدرة المصروفة الى الكفر ان كانت بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان فيجب ان يبقى بعينها الى فعل الايمان بعد مضي زمان الكفر فيفعل الايمان به بقدرة

وان صح عن ابي حنيفة ان القدرة صالحة للضدين وان الاستطاعة مع الفعل فالوجه في الجمع بين كلاميه هو ما ذكره الامام الرازي وقد استحسنه المولى الشارح في بعض تصانيفه وسنشير اليه

قال البردعي محصل الجواب انا لا نسلم ان على هذا الجواب يكون القدرة التي اوجبت انها مقارنة للفعل قبل الفعل بل المراد بالقدرة في محل النزاع هي القدرة المتعلقة بالفعل وهذا يكون مقارنا لا القدرة المطلقة حتى يلزم ان تكون القدرة قبل الفعل

قد يقال ان القدرة المتعلقة بالضدين ليست بشيء اذ ليس في الوجود قدرتان احدهما نفس القدرة والاخرى المتعلقة

ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما بكون القدرة قبل الفعل

ولا يخفى ان هذا الجواب انما يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام فليتامل (ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) سواء كان ممتنعا في نفسه كجمع الضدين او ممكنا كخلق الجسم واما ما يمتنع بناء على ان الله علم خلافه او اراد خلافه كايمان الكافر وطاعته فالنزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر الى نفسه

الى صلحت ان تكون منافيا للفعل متعلقا به كما في القدرة التي علم الله عدم تعلقها بالفعل والترك

بالفعل والترك

مقارنة لهما والا فالقدرة المتعلقة بالفعل قبل الفعل او الترك او

الى يمتنع لنفسه كجمع الضدين او لغيره كايمان الكافر وطاعته

واوسطهما ان يمتنع لتعلق علم الله تعالى او ارادته بعدم وقوعه

ان جواز التكليف بالمرتبة الاولى ظاهر وبالثانية مختلف فيه وبالثالثة ممتنع

عدم الوقوع ووقوع التكليف بالمرتبة الاولى ظاهر وبالثانية مختلف فيه وبالثالثة ممتنع

ان يمتنع اي ما يكون ممتنعا

ثم عدم التكليف بالبس في الوسع متفق عليه لقوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها والاخر في قوله تعالى انبوني باسماء هؤلاء
للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية ربنا لا تحملنا ما لا طاقة
لنا به ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق
من العوارض اليهم وانما النزاع في الجواز فمنعه المعتزلة
بناء على القبح العقلي وجوزه الاشعري لانه لا يقبح من الله شئ
وقد يستدل بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها على نفي
الجواز وتقريره انه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه
محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقا
لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال وبهذه
نكتة في بيان استحالة وقوع كل ما يتعلق علم الله تعالى وارادته و
اخباره بعدم وقوعه وصلوحها انا لا نسلم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه
لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم يتعرض له
الامتناع بالغير والا لجاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع
بالغير لا بر كما ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه

عدمه فانا نقول فائدة التكليف انما تتحقق بالامر بما علم الله تعالى عدم ايمان الكافر وانه لا يؤمن بل بكفره لتحقق ما علم وتريد ان لا يؤمن بل يكفر لتحقق ما علم وتكفره في الشاهد عبد لا يطيع مولاه وتعالى الله عن ذلك فان قيل الامر بالشئ يستلزم العلم بامكانه والعلم بعدم الايمان يستلزم العلم بامتناعه فيكون الامر بالايمان امرا بما علم امتناعه قلنا لا نسلم ان الامر بالشئ يستلزم العلم بامكانه لجواز ان يكون الامر لغرض اخر كالتعجيز والتسخير والتعذيب والتعليم الى غير ذلك

قوله ثم عدم التكليف اشارة الى ان قول المصنف ولا بتكليف العبد بما ليس في وسعه على ما يشعر به ظاهره ليس مرادا منه وانما المراد عدم وقوع التكليف بما ليس في وسع العبد الاتيان به ليس من المتنازع والمتنازع جواز ذلك هذا وقد ذكر امام الحرمين في الارشاد وكذا الامام الرازي في المطالب العالية ان الله تعالى امر ابا جهل بان يصدقه ويؤمن في جميع ما اخبر عنه ومن جملة ما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد امره ان يصدقه بان لا يصدقه وذلك جمع بين النقيضين وذكر الامام ايضا ان الامر بتحصيل الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان امر بجمع الوجود والعدم لان وجود الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم بعدمه ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة وذلك يحصول عدم الايمان والجواب عن الاول بانه يجوز ان يكون في الايمان في حق مثل ابي جهل هو التصديق بما عدا هذا الاخبار في غاية السقوط وعن الثاني بانه يجوز ان لا يخلق الله تعالى العلم بعدم الايمان في غاية الضعف فتدبر منصفا وحينئذ ورد الاشكال في قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها قال الامام من كون كل من الوجهين عقليا قطعيا يقينيا علمنا ان لهذه الآية تاويلا سوا عرفناها او لم نعرفها وح لا يحتاج الى الخوض فيها على سبيل التفصيل فهرا دى

قال شيخ الاسلام ما ذكره من الانفاق على عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق فقد حكى الامام الرازي فيه خلافا انتهى قال الكمال وذكر من ادلة القائلين بالوقوع بانه تعالى امر ابا لهب بالايمان ومن الايمان تصديق الرسول في جميع ما جاء به عن الله تعالى ومنه انه لا يؤمن لقوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ؟ ما حرره قال بعض الفضلة لا دلالة لهذه الآية لعدم ايمانه حتى على فرض انها نزلت فيه لان ذلك لم يتواتر

سمنه ٢ عادة كالمشي في الزمن والطيران من الانسان ومثله الشارع بخلق الجسم فانه في نفسه ممكن لانه تعالى قد فعله فيجوز ان يفعله على غير عادته الثالث ما هو محال لتعلق علم الله تعالى بعدمه وقوعه واراداته له او اجباره وان كان مع قطع النظر عن ذلك ممكنا والاول يقع التكليف بالاولين ووقع بالثالث اتفاقا والالم يكن العاصي كافرا وفساقه مكلفا بالايمان وتركت الكبائر وخالف هذا اعدم التكليف بالممكن السابق لانه في وسع المكلف ظاهرا بخلاف ذلك ملاس

٣ قوله والامر؟ جواب سؤال مقدر وهو ان يقال امر الملائكة بالاتيان عن اسماء هؤلاء وهذا تكليف بالايطاق لان علم الصبيان ليس في وسعهم وهذا يدل على جواز التكليف بما ليس في الوسع ملاس

٤ قوله حكاية؟ اي لقول المؤمنين اي وقوله تعالى ربنا ولا تحملنا؟ لا يرد ايضا لانه ليس المراد؟ اس عرس

٥ قوله تعالى ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به اي من البلاء والعقوبة او من التكاليف لا يفي بها الطاقة البشرية وهو يدل على جواز التكليف بالايطاق والا لما سئل التخلص عنه فاضي بيضاوي

٦ قوله بل ايصال؟ اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره السؤال ان التكليف بالايطاق لو كان ممتنعا لما جاز الاستعاذة عنه في قوله تعالى ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به فان تحميل ما لا طاقة لنا به تكليف من التكليفات والاستعاذة عنه يدل على الاستعاذة من تكليف ما لا يطاق فدل على ان التكليف ليس بممتنع قلنا لانسلم انه استعاذة عن تكليف ما لا يطاق بل استعاذة عن تحميله وهو مغاير لتكليفه مختص بالامر والتحميل لا يختص بالامر وعندنا يجوز ان يحمل الله تعالى عبده حملا لا يطيقه فيموت ولا يبالي ولا يجوز ان يكلفه بحمل حمل بحيث لو حمل يثاب ولو امتنع يعاقب للزوم السفه لان تكليف العاجز خارج عن الحكمة كتكليف الاعمى بالنظر والمفعد بالمشي فلا ينسب الى الحكيم رشيدان

٩ قوله وهو محال لان الله تعالى اخبر بعدم وقوعه وكلما كان كذلك لا يجوز والا لزم انقلاب كذب كلام الله تعالى وهو محال وانقلاب المحال محال ملاس

١٠ قوله ممكنة في بيان؟ وتخفيفه على هذا القول ان يقال لو وقع كل ما تعلق ارادته بعدمه وقوعه لزم العجز ولو وقع كل ما تعلق علم بعدم وقوعه لزم الجهل ولو وقع كل ما تعلق اخباره بعدم وقوعه لزم كذب المخبر والكل محال على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا رحمتي

١ قوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع اي بما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بقرينة قوله واما النزاع في الجواز فكما ان تأخذ هما على الاطلاق لانه لا يستلزم للمحذور وقد يقال ان ما لا يطاق كالتكليف بالايمان وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما علم مجيئه به ومن علمه انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه في ان لا يصدقه وانه محال ما وجد من نفسه خلافه مستحيل فطعا فتح التكليف بالمرتبة الاولى فضلا عن الجواز؟ حالي

اي اذا كان مصدقا فكان عالما بتصديقه علما ضروريا وجدانيا فلا يمكن حينئذ التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون عالما بتصديقه موجبا لتكذيبه في الاخبار بانه لا يصدقه شرح المواقف

٢ قوله ولكن ان تأخذ هما اي ولكن ان تأخذ هما راجعا الى ما ليس في الوسع في الموضعين موضع قول المص لا يكلف العبد؟ وهو موضع قول الشارح ثم عدم التكليف؟ وتقريره ان ما ليس في الوسع لو اخذ في نفي المتنع بالمعنى المطلق الشامل للممتنع في نفسه والممكن في نفسه الممتنع من العبد ولم يقيد الممكن في نفسه فقط كما قيدناه في الموضع الثاني لما في قوله واما النزاع في الجواز حتى يكون قرينة على التقييد بالممكن في الثاني كما قلنا واما بما فيه لو استلزم اطلاقها شمول الجواز لكل من الممتنع والممكن حتى يقال انه غير واقع وليس كذلك لجواز الاتفاق في عدم وقوع المطلق باعتبار قسميه والا لاختلاف في جواز وقوعه باعتبار احد قسميه هذا ما سنح لي في هذا المقام نور الدين

٧ قوله واما النزاع وقال قره كمال فان النزاع بيننا وبين المعتزلة انما كان في جواز التكليف بما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد بخلاف التكليف بما يمتنع في نفسه اذ لا نزاع بيننا وبينهم في عدم جوازه انتهى هذا مبني على تقييد الامكانين كما في الخيالي فتامل قال شيخ الاسلام اي من انه هل يجوز عقلا التكليف بالنوعين الاولين انتهى وهما الممتنع في نفسه والممتنع عادة مع كونه ممكنا في نفسه عقلا ملاس

٨ قوله لما لزم من فرض؟ وهو كذب كلام الله والا لزم انتفى عدم لزوم المحال من فرض وقوعه والملزوم انتفى جواز التكليف لان استحالة الملزوم ضروري تحقيقا لمعنى التلزوم قرمي

١١ قوله وحلها اي النكتة قبل هذا نقض اجمالي على تقرير الاستدلال وقبل اجمالي بالتحقق وتاتي الشرح تفصيلي ملاس

١٢ قوله الابدي؟ سند المنع قبل اشارة الى مثال آخر لفظ الشرطية الكاذبة اي لو كان جائزا؟ اي كلما كان ممكنا في نفسه لزم منه

فعدمه ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة اي تخلف العالم ح عن العلم القديم ح

عن علته التامة وهو محال والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وهو القدرة والاختيار المتعلقين به ح اي حاصل الجمل ان تكليف العاجز جائز في نفسه

ووقوعه محالا بالنظر الى ذاته وانما بالنظر الى امر زائد على نفسه

فلا نسلم انه لا يستلزم المحال (وما يوجد من الالم في المضروب

عقيب ضرب اللسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر اللسان

قيد بذلك ليصلح محلا للخلاف في انه هل للعبد صنع فيه ام لا

(وما اشبهه) كالموت عقيب القتل (كل ذلك مخلوق لله تعالى

للامر من ان الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة

اليه بلا واسطة والمعتزلة لما اسندوا البعض الافعال الى غير الله

قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل اخر فهو

بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد ومعنى انه بوجب الفعل

الفاعله فعلا آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح فالالم متولد

من الضرب والانكسار من الكسر ولبا مخلوقين لله تعالى

وعندنا الكل بخلق الله تعالى (ولا صنع للعبد في تخليقه) والاولى

ان لا يقيد بالتخليق لان ما يسمونه متولدا لا صنع للعبد فيه اصلا

فلزم من فرض وقوعه محال وليس بممكن في نفسه لكن عرض له

بناء على ذلك الامتناع بغيره الذي هو تعلق القدرة و

الارادة بعدمه العلم الممكن في نفسه لكن عرض له

بناء على ذلك الامتناع بغيره الذي هو وجود العالم فلزم

من فرض وقوعه محال هو تخلف المعلول عن علته التامة

فلزم من فرض وقوعه محال هو كون الاخبار صادقا بعدم وقوعه

فعدمه ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول

عن علته التامة وهو وجود العالم

عن علته التامة وهو محال والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض

وقوعه محالا بالنظر الى ذاته وانما بالنظر الى امر زائد على نفسه

فلا نسلم انه لا يستلزم المحال (وما يوجد من الالم في المضروب

عقيب ضرب اللسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر اللسان

قيد بذلك ليصلح محلا للخلاف في انه هل للعبد صنع فيه ام لا

(وما اشبهه) كالموت عقيب القتل (كل ذلك مخلوق لله تعالى

للامر من ان الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة

اليه بلا واسطة والمعتزلة لما اسندوا البعض الافعال الى غير الله

قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل اخر فهو

بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد ومعنى انه بوجب الفعل

الفاعله فعلا آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح فالالم متولد

من الضرب والانكسار من الكسر ولبا مخلوقين لله تعالى

وعندنا الكل بخلق الله تعالى (ولا صنع للعبد في تخليقه) والاولى

ان لا يقيد بالتخليق لان ما يسمونه متولدا لا صنع للعبد فيه اصلا

قوله عن علته التامة اي جميع ما يتوقف عليه وجوب المسبب والشرائط وانتفاء الموانع وهي ههنا القدرة والاختيار

قوله والحاصل من الضرب بالسوط والانكسار الحاصل بسقوط الزجاج على الحجر بخلق الله تعالى وفاقا فلا لباس

قوله بخلاف كسر الله تعالى فانه ليس بمحل للخلاف بخلاف الانكسار عقيب كسر اللسان فانه محل الخلاف قوله قيد بذلك اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم قيد بقوله عقيب ضرب اللسان وبقوله عقيب كسر اللسان ولم يقل وما يوجد من الالم في المضروب والانكسار في الزجاج فاجاب بقوله قيد؟ رسمان

قوله وما اشبهه اي المذكور من الالم والانكسار كحركة المفتاح من حركة اليد والسقوط المتولد من الرفع ونحو ذلك مما لا يحصر فلا لباس

ومن فروع مسئلة خلق الافعال عند المعتزلة التوليد وهو ايجاب فعل الفاعل فعلا آخر لفاعله في محل قدرته او في محل جاهته سواء كان متولدا من فعله او من الفعل المتولد منه وحاصل ما بهم ان العبد اما يوجد لفعله بالمباشرة كما هو محرك يده او بالتسبيب كما في حركة المفتاح المتولدة من حركة اليد او حركة شيء آخر بواسطة حركة المفتاح فاشار الى بطلان ذلك بقوله وما يوجد من الالم؟ الى آخره

عبارة الدة الى وهو ان يصدر من الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر عنه كحركة المفتاح الصادرة بسبب حركة اليد ويقابله المباشرة وهو ان يصدر فعل بلا واسطة فعل آخر ثم قال قلنا فعله اراد وا بالفعل ههنا هو الاثر المترتب على الفعل وتشبيههم بحركة المفتاح بناسبه فلا لباس

قوله ولا صنع للعبد؟ بل لو اراد العبد عدم حصولها بعد مباشرة الاسباب لا يقدر على ذلك وذلك دليل على عدم صلاحيته فيها بخلاف الافعال بطريق المباشرة

قوله ولا يستقدمون الخ قلت لا يتصور الاستقدام عند مجيء الاجل فلا فائدة في نفيه قلت قوله لا يستقدمون عطف على الجملة الشرطية لا الجزائية فلا يتقيد بالشرط خيالي يعني ان قوله لا يستقدمون معطوف على قوله اذا جاء اجلهم لا على الجزاء فحينئذ الآية لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون عنه ولكل امة لا يستقدمون عليه هذا هو المشهور ولا يخفى ان فائدة تقييد قوله لا يستأخرون بالشرط غير ظاهر وان صح مع ان المتبادر الى الفهم السليم ان يكون معطوفا على لا يستأخرون فالمعنى ان قوله لا يستقدمون عطف على قوله لا يستأخرون وهو سبحانه تعالى نبه بذلك على ان مجيء الاجل كما يمنع التقديم عليه باقصر مدة هي الساعة كذلك يمنع التأخير عنه وان كان الثاني ممكنا عقلا وذلك لان خلاف ما قدره الله تعالى وعلمه محال والجمع بينهما على ما ذكره كالجمع بين يسوف التوبة ثم تاب عند حضور الموت ومن مات على الكفر فنفي التوبة عنه في قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات الآية وتحمل هذا مراد ما ذكره في حواشي شرح التلخيص انه عطف على الجزاء بناء على ان يكون معنى قوله لا يستأخرون ولا يستقدمون لا يستطيعون تغييرا على نمط قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ومن هذا الباب قولهم كلمته فاه الى في سوداء ولا بيضاء فلا يرد عليه ما قاله الفاضل الخبشي انت خبير بان هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء بدون ذكر قوله لا يستقدمون والحق انه معطوف على مجموع الشرط والجزاء على ما هو المشهور رده الانكار لا بالكون على الجمالي

وقال شيخ الاسلام عطف على الجملة الشرطية لا على جملة الجزاء فلا تتقيد بالشرط فيكون المعنى لا يستقدمون على اجلهم قبل مجيئه واذا جاء اجلهم لا يستأخرون انتهى ولو تقيد بالشرط كان المعنى اذا جاء اجلهم لا يستقدمون مع انه لا يتصور الاستقدام عند مجيئه فلا فائدة في نفيه تأمل

قوله واجيب نقل انهم قالوا المسئلة بديهية والمذكور في معرض الاحتجاج بينة والاستشهاد فتكون في صورة الحجة استعيرت لفظة الحجة له ولكن انه مكابرة مهرا دي

بينة من رب حسان لا الافريقية من زور الشيب وانطماء التصف عليهم والرقش فيهم رقم

قوله بالاحاديث الواردة منها قوله صلى الله عليه وسلم صلة الرحم تزيد في العمر وقوله عليه السلام الصدقة ترد البلاء وتزيد في العمر وغير ذلك بناء على علم الله تعالى والاصل في هذا ان الله تعالى يعلم المعدوم الذي لم يوجد بعد انه لو وجد كيف يوجد كما اخبر عن اهل النار بانهم لو ردوا الى الدنيا لعادوا الى الكفر هم مع علمه تعالى انهم لا يردون كما قال لو ردوا لما نهوا عنه فمعنى هنا كذلك ومنها قوله صلى الله عليه وسلم من احب ان يبسط في رزقه ويسأله في اثره فليصل رحمه بنسأ معهود اي بوعز والاثر الاجل لانه تابع لحياة وفي اثرها ويبسط الرزق ونوسعه وكثرته وقيل البركة فيه واما التأخير في الاجل فعلى سؤال مشهور وهو ان الآجال والارزاق مقدرة لا تزيد ولا تنقص فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون واجاب العلماء باجوبة الصحيح منها ان هذه الزيادة بالبركة في عمره والتوفيق لطاعات وعمارة اوقاته بما ينفعه في الآخرة وصيانتها من الضياع في غير ذلك والثاني انه بالنسبة الى ما يظهر للملائكة وفي اللوح المحفوظ ونحو ذلك فينظرهم اوفى اللوح ان عمره سنون سنة الا ان يصل رحمه فان وصلها زيد له اربعون وقد علم الله سبحانه وتعالى ما سيقع من ذلك وهو معنى قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت فبالنسبة الى علم الله تعالى وما سبق اليه قدره لا زيادة بل سنجيلة وبالنسبة الى ما ظهر للملك فهن بتصوير الزيادة وهو مراد الحديث شرح مسلم

وفي الاثر ان الرجل قد بقي من عمره ثلثون سنة فيقطع رحمه فيرد الى ثلثة ايام ويكون قد بقي من عمره ثلثة ايام فيصل رحمه فيرد الى ثلثين سنة او الحفظة يكتبون جميع اعمال بني آدم فيمحو تعالى من ديوان الحفظة ما ليس فيه ثواب ولا عقاب او يمحو بالشفاء من الذنوب فيغفرها ويثبت بالشفاء منها فلا يغفره او يمحو الله تعالى ويثبت الآخرة معالم التنزيل

فان قيل نحن معشر عائشة صلى الله عليه وسلم لا نشك بطول العمر وقد علم صلى الله عليه وسلم ان الآجال لا يزاد ولا ينقص منها على ما كتب في بطن امه وورد في صحيح مسلم في حديث ام حبيبة رضي الله عنها حيث دعت لابيها واخيها بطول العمر قول النبي عم انا هي آجال محتومة قلت سقناه والله اعلم ان الله تعالى يكتب ان اجل عبده ان اطاعه واتقاه كذا والا كان اقل من ذلك يوضحه قوله تعالى في قصة نوح حين قال لقومه اعبدوا الله واتقوه واطيعوه يغفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم الى اجل مسمى اي قضاؤه كم ان اطعتم فان عصيتم لم يؤخركم الى ذلك الاجل وكذلك قد سبق في علمه وان قضاء اجله على ما يكون من فعله قال ابن قتيبة ومثله ما روي ان الصدقة تدفع القضاء المبرم وان الدعاء يدفع البلاء وقد ثبت انه لا راد لقضاء الله تعالى ومعنى ذلك ان العبد قد يستحق بالذنوب قضاء من العقوبة فان هو تصدق ودفع عن نفسه ما استحقه من ذلك يوضحه قوله ع ان صدقة السر تطفئ غضب الرب الا ترى ان من غضب الله عليه فقد تعرض لعقابه فاذا زال الغضب زال العقاب وكذلك الدعاء يرفع الله تعالى به البلاء وقد انقذ به كثيرا من الساء فيزيله ويصرفه وكل ذلك بما جرى به القلم في علم الله تعالى ان تصدق او دعا صرف عنه غضب الله وبلاءه شرح حصن الحصين

قوله واجيب الخ هذا بعيد والاصل بقاء الاجل واحد فالجواب الخ ان تلك الاحاديث آحاد فلا تعارض القطعي وان المراد الزيادة بحسب البركة او بالنسبة الى ما تعلمه الملائكة فيمحو ثبت فيها الشيء مطلقا وهو في علم الله مقيد ثم يؤول الى ما يرجب العلم والله الاشارة بقوله يمحو الله ما يشاء تأمل

اصلا اما التخليق فلاستحالته من العبد واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب العبد ما ليس قائما بمحل قدرته ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية (والمقتول ميت بأجله) اى بالوقت المقدر بعلم الله تعالى بالوقف الذى علم الله تعالى فدقطع عليه الاجل لئلا ان الله تعالى فد حكم باجال العباد على ما علم من غير تردد وبمكانه اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة فى ان بعض الطاعات يزيد فى العمر وبانه لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه والجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم انه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعات بناء على علم الله تعالى انه لولا ما كانت هذه الزيادة وعن الثانى ان وجوب العقاب والضمان على القاتل بعد الارتكاب المنهى عنه وكسبه الفعل الذى يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جرى العادة فان الفعل

ولا فرق بينه وبين الذى فينا من المتولدات بالضرورة الوجدانية فلا اكتساب لنا فى شئ من المتولدات اصلا ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها اورد عليه ان عدم ما يمكن العبد قبل وجوده مباشرة السبب ممنوع فانه يتمكن منه بترك مباشرة ما يوجب حصولها وبعد المباشرة لا يتأتى كونه متمكنا بواسطة التسبب كما ان صرف الارادة والقدرة الى فعل المباشرة بوجبه وتيقوت التمكن من تركه قهر ما وى

قوله والمقتول ميت باجله اى بالوقت المقدر الذى موته كائن فى الوقت الذى علم الله تعالى بطلان جيوته فيه وقد ر وتوهم بعضهم جواز ان يموت فى ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامنا والعمر وانا بالموت بدل القتل او على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت وعدمه والمجيوة والاجل فى اللغة الوقت واجل الشئ يقال لجميع مدته ولآخرها كما يقال اجل هذا الدين الشهران او آخر الشهر ثم شاع استعماله فى آخر مدة الجيوة ولهذا يفسر بالوقت الذى علم الله بطلان جيوة الحيوان فيه قهر ما وى

الى كثير منهم من ان الله تعالى بل القاتل على ما فى شرح المقاصد قد قطع عليه الاجل وانه لو لم يقتل لعاش الى الد هو اجله الذى علم الله موته فيه لو لم يقتل والمراد باجله المضاف زمان بطلان جيوته بحيث لا يخص عنه ولا تقدم ولا تأخر ومرجع الخلاف انه هل يتحقق فى حق المقتول مثل ذلك ام المعلوم فى حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فعاش الى وقت هو اجله قهر ما وى

قال شيخ الاسلام صواب الموافق للمنقول عنهم ان يقال من ان القاتل قطع عليه الاجل لان مذهبهم ان المتولد من افعالهم ليس مخلوقا له تعالى بل هو فعل تقسمها فانهما عندهم ليست مخلوقة له تعالى بل لهم تلاس فانهم قالوا لو قتله مات ولو لم يقتله عاش الى اجله الذى هو علم الله موته فيه قال ابو المعين من المعتزلة

اى الحصول المتولدات اذ لا يقبض العبد على ان يقبض والا بد لم العبد قال شيخ الاسلام اما الاثبات الى القدرة من حركة المفتاح او

وليس عضلى للمعتزلة

قوله لم لا يجوز ان يكون الاجل مشروطا بعدم القتل والا لزم ان لا يقدر القاتل على القتل لان المقتول لا يموت قبل اجله والجواب ان الاجل الذى هو الوقت المقدر الذى علم الله تعالى ان الحى لا يتجاوزه ولا يقصر عنه لا يتغير بالقتل وعدمه لان علم الله تعالى لا يتغير

اى عادة الله تعالى

باثبات الاستحالة فى ذلك الوقت والا كان القاتل مغير المعلوم الله تعالى وهو محال الخ ولقائل ان يقول لا نسلم ان قتله يغير المعلوم الله تعالى بان يقطع الاجل المقدر بل قتله كان قتلا فى وقت آخر تعلق به علم الله تعالى بانه يقتل فى ذلك الوقت وانما يكون تغيرا للمعلوم لو كان قتله فى ذلك الوقت مخالفا لما علم الله تعالى من عدم قتله فى ذلك الوقت وليس كذلك لجواز ان يقتل فى ذلك الوقت وان لا يقتل فلا يكون تغيرا للمعلوم

لم لا يجوز ان يكون الاجل مشروطا بعدم القتل والا لزم ان لا يقدر القاتل على القتل لان المقتول لا يموت قبل اجله والجواب ان الاجل الذى هو الوقت المقدر الذى علم الله تعالى ان الحى لا يتجاوزه ولا يقصر عنه لا يتغير بالقتل وعدمه فهو متفق بين الكل فلا بحث فيه وحينئذ فان اراد بالاشكال الاشكال على اهل السنة حيث قالوا ان الاجل لا يتغير بالقتل وعدمه فممنوع لان اهل السنة لم يقولوا بعدم تغيير علم الحق تعالى بل بعدم تغيير المعلوم وان اراد به الاشكال على المعتزلة حيث قالوا لو لم يقتل لعاش الى وقت آخر فمسلم لكنه غير وارد على اهل السنة

اى بناء على جواز عروض القتل

فان الفعل فعل الفاعل كسبا وان لم يكن خلقا (والموت فاتم)
بالميت مخلوق لله تعالى) لا صنع فيه فنعبد تخليقا ولا اكتسابا
ومبنى هذا على ان الموت وجودي بدليل قوله تعالى خلق الموت
والحيوة والاكثرون على انه عدمي ومعنى خلق الموت قدره
(والاجل واحد) لما زعم الكعبي ان للمقتول اجلين الفعل والموت
وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي هو الموت ولما زعت
الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا هو وقت موته بتحول طوبته
وانطفاء حرارته الغريزيتين واجلا اخترامية بسبب الافات
والامراض (والحرام رزق) لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى
الى الحيوان فياكله وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا اولى
من تفسيره بما ينتفع به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله
مع انه معتبر في مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام ليس برزق
لانهم فسروه تارة بمملوك ياكله المالك وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به
وذلك لا يكون الا حلالا لكن يلزم على الاول ان لا يكون ما ياكله الدواب
رزقا وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا

وتوجيه الاستدلال بهذه الآية ان الموت كان متعلق الخلق وهو لا يتعلق الا بامر وجودي موجود في الخارج فيكون الموت امرا موجودا في الخارج انتهى

قال شيخ الاسلام بمعنى انه عدم الحياة عما اتصف بها فالتقابل بين الموت والحياة على هذا تقابل الملكة والعدم وعلى الاول تقابل التضاد ملخص

من المعتزلة لان للمقتول اجلين القتل والموت فالمقتول ليس بميت عنده بناء على ان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى وانما صنعه ظهر مما ذكر

اعلم ان الله تعالى خلق قضائين منجزا ومعلقا اما القضاء المعلق فهو عبارة عما قضاه وقدره في الازل معلقا بالفعل كما قال ان فعل فلان الشيء الفلاني كان ذلك كذا وكذا وكذا فهذا من قبيل ما ينطلق اليه المحو والاثبات كما قال في حكم كتابه يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب واما القضاء المبرم فهو عبارة عما قدره في الازل من غير ان يتعلق بفعل في الوقوع ما نفذ فانه النفوذ بحيث لا يتغير عن حاله ولا يتوقف على المقتضي له لانه من علمه بما كان وما كان وخلاف معلومه مستحيل قطعا وهذا من قبيل ما لا ينطلق اليه المحو قال الله تعالى لا معقب لحكمه وقال ما يبدل القول لدي وقال صلى الله عليه وسلم لا مرد لقضائه ولا مانع لحكمه فقوله حكاية عن الله تعالى اني اذا قضيت قضاء فانه لا يرد من قبيل الثاني منظور

قال الامام اعلم ان الانسان مامور بان يراعي الاسباب المعتبرة في هذا العالم ومامور ايضا بان يجزم بانه لا يصل اليه الا ما قدره الله تعالى وان الحذر لا ينجي من القدر فالانسان مامور بان يحذر من الاشياء المهلكة والاغذية الضارة ويسعى في تحصيل المنافع ودفع المضار بقدر الامكان ثم انه مع ذلك ينبغي ان يكون جازما بانه لا يصل اليه

منهنه فيقف الجسم على حاله فلا ينمو ولا ينحط وذلك في سن ما يقرب من الاربعين ثم يزداد ضعفه فلا يحصل ما يساوي المتحلل من الغذاء فينحط الجسم وذلك في سن الانحطاط المخفي اي قريب من سنين وفي سن الانحطاط الجلي لا يزداد بحيث لا يقدر على تحصيل شيء من الغذاء في مقابلة المتحلل فيتعرض الجسم شرح منظومه زنجاني

٨

قوله والحرام رزق قيل كثيرا ما يطلق على المعنى من فعل العبد كما خوانه من المكروه والمباح والمندوب والواجب وربما يطلق على العين كالميتة والدم ولحم الخنزير بهذا اكثر المفسرون فسروا قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة الاية بحرمة اكلها والانتفاع بها لما تقرر عندهم من ان الاحكام الخمسة انما هي صفات لافعال العباد مهر ما دي

٩

قوله فيأكله اي يتناوله وتناوله ليتناول غير المأكول كالمشروب واللبوس وممن ثمة قال في المقاصد الرزق ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به قال فيدخل رزق الانسان والدواب وغيرها من المأكولات وغيرها ويخرج ما لم ينتفع وان كان المتوقع الانتفاع لانه يقال فيمن ملك شيئا ولم يمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا له وعلى هذا الصحيح ان كل احد يستوفي رزقه ولا يأكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه بخلاف ما اذا اكتفى بمجرد صحة الانتفاع وان لم يتمكن منه مهر ما دي

١٠

قوله مخلوقه وقد وجه بانه وان لم يكن فيه تصريح بذلك الا ان فيه نوع ايماء اليه فان المتغذي لا يكون الا بالتغذية كما لا تحريك بالتحريك ومعلوم ان المتغذي هو الله تعالى مهر ما دي

١١

قوله ثم معلوم الرزق وتمسك اصحابنا بقبول الرزق للحلال والحرام بحديث والله لقد رزقك الله حلالا طيبا فاحترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما احل لك من حلاله كما سبق

١٢

قوله مملوكه وقد وجه بانه وان لم يكن فيه تصريح بذلك الا ان فيه نوع ايماء اليه فان المتغذي لا يكون الا بالتغذية كما لا تحريك بالتحريك ومعلوم ان المتغذي هو الله تعالى مهر ما دي

١٢

قوله مملوك يأكله المراد بالمملوك المجعول كما سبق الاذن في التصرف الشرعي وفيه معنى الاضافة فلا يرد ان الاضافة الى الرازق تعالى معتبرة في مفهوم الرزق عندهم ايضا كما سيجيء وهذا التفسير حال عنه مهر ما در

١٣

قوله الا الحلال رد عليه غير المسلم واختير على مذهب ابي حنيفة رحمه الله وانما يندفع بما في بعض الكتب ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة لكن يلزم على الاول ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقا وهو باطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فان مقتضى الظاهر ان يكون كل دابة مرزوقة ويمكن الجواب عنه باعتبار الغلبة مهر ما دي

١٤

قوله ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقا وهو خلاف قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها والدواب لا يتصور لها الملك قال محي الدين وكذلك يلزم ان لا يكون ما يأكله الضيف من بيت المضيف رزقا لعدم كونه ملكه الا ان يكون وضعه بين يديه تمليكا له اياهم فلا تأمل

١٥

قوله ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقا لان الملكية غير منصورة ويلزم منه خلف وعد الله تعالى وهو قوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها رصفان

١٦

قوله لم يرزقه الله تعالى اصلا وهو ايضا باطل للاية المذكورة ويمكن الجواب عنه على الثاني بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات الا انه اعرض عنه بسوء اختياره والنقض عليه على الاول بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما فتأمل مهر ما دي

اصلا ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة
اشارة الى مبنى مذهب المعتزلة يعني ان الحرام يكون رزقا من الله تعالى عندهم
في معنى الرزق وانه لا يرازق الا الله وحده وان العبد يستحق
اي عند اهل السنة خلافا للمعتزلة
الذم والعقاب على اكل الحرام وما يكون مستندا الى الله تعالى
فلا يكون الحرام رزقا لانه لا يكون مضافا الى الله تعالى فانه يكون قبيحا
لا يكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب والجواب ان
اي ومرتكبه مستحق للذم والعقاب وقبيحان راجعان الى العبد
ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره (وكل يستوفي رزقه
اي ويخرجه من الانفاق فيلبسه ويطعمه عن سوء فاسد شتاء بما يناسبه اي كل واحد من الانسان
نفسه حلالا كان او حراما) لحصول التغذي بهما جميعا (ولا يقدر
لانه لا يصح ان يكون رزقه الا ما يأكله
اي غيره فيملكه الانسان
ان لا يأكل انسان رزقه او يأكل غيره رزقه) لان ما قدره
من الاكل بان
اي ان يأكل الغير
يكون ما يأكله رزقه سواء اتفق به او لا
الله تعالى غذاء لشخص يجب ان يأكله ويمتنع ان يأكله غيره
اي هذا ما ان كان الرزق بمعنى الملك كما قاله المعتزلة لا يمتنع ان يأكله غيره
واما بمعنى الملك فلا يمتنع (والله يفضل من يشاء ويهدي من
اي يخلق فيه
غلبة حصول السنة وعدم الموت
اي يخلق فيه
يشاء) بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفي
اي وفي تقييد الفعل بالضلال والهداية بالمشيئة دلالة على ما قاله المعتزلة
التقييد اشارة الى ان ليس الهداية عبارة عن بيان طريق
اي البيان
اي خلق العلم والكافر
الحق لانه عام في حق الكل والاضلال عبارة عن وجدان
يعني ان تقييد الاضلال بالمشيئة اشارة الى ان ليس الاضلال عبارة عن
العبد ضالا او تسميته ضالا او لامعنى لتعليق ذلك بمشيئة الله تعالى
اي ان يخلق فيه الضلال وانه وجده ضالا فلن يشاء اضلاله لان من لا يصح ان لا يكون
نعم قد يضاف الهداية الى النبي صلى الله عليه وسلم مجازا لكونه
كما يسند الى القرآن وقد يسند الاضلال الى الشيطان
المنسب كما يسند الى القرآن وقد يسند الاضلال الى الشيطان

اي هذا الاختلاف مبني على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة
اي عند المعتزلة
اي عند اهل السنة
اي مضافا الى الله تعالى
اي ومرتكبه
اي ومرتكبه
اي كونه مستحق الذم والعقاب
اي غيره فيملكه الانسان
اي كل واحد من الانسان
اي لا يكون
اي ان يأكله الغير
اي هذا ما ان كان الرزق بمعنى الملك كما قاله المعتزلة لا يمتنع ان يأكله غيره
اي يخلق فيه
اي يخلق فيه
اي البيان
اي خلق العلم والكافر
اي هذا ما ان كان الرزق بمعنى الملك كما قاله المعتزلة لا يمتنع ان يأكله غيره
اي يخلق فيه
اي يخلق فيه
اي البيان
اي خلق العلم والكافر
اي ان يأكله الغير
اي غيره فيملكه الانسان
اي كل واحد من الانسان
اي لا يكون
اي كونه مستحق الذم والعقاب
اي ومرتكبه
اي ومرتكبه
اي مضافا الى الله تعالى
اي غيره فيملكه الانسان
اي كل واحد من الانسان
اي لا يكون
اي ان يأكله الغير
اي هذا ما ان كان الرزق بمعنى الملك كما قاله المعتزلة لا يمتنع ان يأكله غيره
اي يخلق فيه
اي يخلق فيه
اي البيان
اي خلق العلم والكافر
اي هذا ما ان كان الرزق بمعنى الملك كما قاله المعتزلة لا يمتنع ان يأكله غيره
اي يخلق فيه
اي يخلق فيه
اي البيان
اي خلق العلم والكافر
اي ان يأكله الغير
اي غيره فيملكه الانسان
اي كل واحد من الانسان
اي لا يكون
اي كونه مستحق الذم والعقاب
اي ومرتكبه
اي ومرتكبه
اي مضافا الى الله تعالى
اي غيره فيملكه الانسان
اي كل واحد من الانسان
اي لا يكون
اي ان يأكله الغير
اي هذا ما ان كان الرزق بمعنى الملك كما قاله المعتزلة لا يمتنع ان يأكله غيره
اي يخلق فيه
اي يخلق فيه
اي البيان
اي خلق العلم والكافر
اي هذا ما ان كان الرزق بمعنى الملك كما قاله المعتزلة لا يمتنع ان يأكله غيره
اي يخلق فيه
اي يخلق فيه
اي البيان
اي خلق العلم والكافر
اي ان يأكله الغير
اي غيره فيملكه الانسان
اي كل واحد من الانسان
اي لا يكون
اي كونه مستحق الذم والعقاب
اي ومرتكبه
اي ومرتكبه
اي مضافا الى الله تعالى
اي غيره فيملكه الانسان
اي كل واحد من الانسان
اي لا يكون
اي ان يأكله الغير
اي هذا ما ان كان الرزق بمعنى الملك كما قاله المعتزلة لا يمتنع ان يأكله غيره
اي يخلق فيه
اي يخلق فيه
اي البيان
اي خلق العلم والكافر
اي هذا ما ان كان الرزق بمعنى الملك كما قاله المعتزلة لا يمتنع ان يأكله غيره
اي يخلق فيه
اي يخلق فيه
اي البيان
اي خلق العلم والكافر
اي ان يأكله الغير
اي غيره فيملكه الانسان
اي كل واحد من الانسان
اي لا يكون
اي كونه مستحق الذم والعقاب
اي ومرتكبه
اي ومرتكبه
اي مضافا الى الله تعالى
اي غيره فيملكه الانسان
اي كل واحد من الانسان
اي لا يكون
اي ان يأكله الغير
اي هذا ما ان كان الرزق بمعنى الملك كما قاله المعتزلة لا يمتنع ان يأكله غيره
اي يخلق فيه
اي يخلق فيه
اي البيان
اي خلق العلم والكافر
اي هذا ما ان كان الرزق بمعنى الملك كما قاله المعتزلة لا يمتنع ان يأكله غيره
اي يخلق فيه
اي يخلق فيه
اي البيان
اي خلق العلم والكافر
اي ان يأكله الغير
اي غيره فيملكه الانسان
اي كل واحد من الانسان
اي لا يكون
اي كونه مستحق الذم والعقاب
اي ومرتكبه
اي ومرتكبه
اي مضافا الى الله تعالى
اي غيره فيملكه الانسان
اي كل واحد من الانسان
اي لا يكون
اي ان يأكله الغير
اي هذا ما ان كان الرزق بمعنى الملك كما قاله المعتزلة لا يمتنع ان يأكله غيره
اي يخلق فيه
اي يخلق فيه
اي البيان
اي خلق العلم والكافر
اي هذا ما ان كان الرزق بمعنى الملك كما قاله المعتزلة لا يمتنع ان يأكله غيره
اي يخلق فيه
اي يخلق فيه
اي البيان
اي خلق العلم والكافر
اي ان يأكله الغير
اي غيره فيملكه الانسان
اي كل واحد من الانسان
اي لا يكون
اي كونه مستحق الذم والعقاب
اي ومرتكبه
اي ومرتكبه
اي مضافا الى الله تعالى
اي غيره فيملكه الانسان
اي كل واحد من الانسان
اي لا يكون
اي ان يأكله الغير
اي هذا ما ان كان الرزق بمعنى الملك كما قاله المعتزلة لا يمتنع ان يأكله غيره
اي يخلق فيه
اي يخلق فيه
اي البيان
اي خلق العلم والكافر
اي هذا ما ان كان الرزق بمعنى الملك كما قاله المعتزلة لا يمتنع ان يأكله غيره
اي يخلق فيه
اي يخلق فيه
اي البيان
اي خلق العلم والكافر
اي ان يأكله الغير
اي غيره فيملكه الانسان
اي كل واحد من الانسان
اي لا يكون
اي كونه مستحق الذم والعقاب
اي ومرتكبه
اي ومرتكبه
اي مضافا الى الله تعالى
اي غيره فيملكه الانسان
اي كل واحد من الانسان
اي لا يكون
اي ان يأكله الغير
اي هذا ما ان كان الرزق بمعنى الملك كما قاله المعتزلة لا يمتنع ان يأكله غيره
اي يخلق فيه
اي يخلق فيه
اي البيان
اي خلق العلم والكافر
اي هذا ما ان كان الرزق بمعنى الملك كما قاله المعتزلة لا يمتنع ان يأكله غيره
اي يخلق فيه
اي يخلق فيه
اي البيان
اي خلق العلم والكافر

٨ قوله او يأكل غيره رزقه اى الانسان لان ما قدره الله تعالى ياكله لا الانسان ان يجب ان ياكله ويمتنع ان ياكله غيره قال شيخ الاسلام وفي نسخة او ياكل رزق غيره بتقديم الرزق على غيره ملاس

٩ قوله والله يضل؟ اى يقدر ويحدث ضلالة من يريد ضلالته ويوجد هداية من يريد هدايته يعني لا يتحقق الضلالة وهي سلوك طريق لا يوصل الى المطلوب ولا الاهتداء اى وجدان ما يوصل الى المطلوب الا بارادة الله تعالى لانهما من الممكنات ولا يوجد ممكن بدون تعلق ارادة الله تعالى بوجوده وقيل الضلالة الهلاك يقال ضل الماء في اللبن اذا صار مستهلكا فيه رمضان

١٠ قوله لانه الخالق وحده اشارة الى ان في قوله والله يضل من يشاء حصرا على ما ذهب اليه الشيخ عبد القاهر ودل عليه ظاهر كلام الكشاف حيث صرح بالحصر في قوله مبسط الرزق والله يستهزئ بهم وامثاله مما المسند اليه مظهر معرف مهرادر

.....

لمن يشاء ان يجده ضلالا وان نسبته ضلالا من يشاء ان يسميه ضلالا ولا شك ان الهداية حينئذ يكون عاما والاضلال يصح تعليقه بالمشية فتدبر منه

١٢ قوله عبارة عن وجدان فيعل لان باب الافعال يجيء بمعنى الوجدان لقولهم ابخلته اى وجدته بخيلا وقد يجيء بمعنى النسبة وهو المراد بالتسمية ههنا كقولهم اكفرته اى نسبته الى الكفر ملاس

١٣ قوله او لا معنى؟ اما الوجداني فظاهر واما النسبة فلانها انما يترتب على اختيار العبد ونسبته وايضا فيه فوت مقابلة الاضلال للهداية مهرادى

١٣ قوله او لا معنى؟ اى لا يقال مثلا الله تعالى يجد من يشاء ضلالا مخصوصا على اصل المعتزلة فانهم كانوا يقولون ان العبد مستقل في افعاله لا يتعلق بها مشية الله تعالى وكانوا يقولون بالحسن والقبح العقليين وكذا لا معنى لان يقال الله تعالى يبين طريق الحق لمن يشاء وذلك لان بيان طريق الحق عام لجميع العباد فلا معنى لتقييده بمشية الله تعالى ملا الدس

١٥ قوله نعم قد يضاف؟ جواب للسؤال الذي سيأتي من مضمون قوله نعم وهو انه ان ثبت ان الهداية بمعنى خلق الاهتداء لا يضاف الا لغير الله تعالى فهل يضاف الى النبي عليه السلام بطريق المجاز فاجاب بقوله قد يضاف؟ قرمي

١٦ قوله بطريق التسبب بمعنى بيان طريق الحق ودعوته اليه ويضاف الى الله تعالى ايضا وكذا الاضلال كما اضيف الى الله تعالى من حيث انه خلق الضلالة في العبد باختياره وذلك اضيف الى الشيطان ايضا بطريق التسبب والدعوة قرمي

١٧ قوله وقد يسند الاضلال الى الشيطان مثاله ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا وقوله تعالى ولاضلنهم ملاس

.....

والفعل الواحد لا يضاف الى الله تعالى والى غيره بجهة واحدة فكان المراد ما قلنا رمضان

الى الشيطان مجازا كما يسند الى الاصنام ثم المذكور في كلام
المشايخ ان الهداية عندنا خلق الاهتداء وهل هداه الله
المذهب عندنا ٢ في خلق افعال العباد ٣ اي ومثل قولهم هداه الله ٤
فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند
المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى انك
الهداية بيان ١ ٢ بالمعزلة ٣ اصله بالله انها بالجبر
لا تهدي من احببت ولقوله صلى الله عليه وسلم اللهم اهد قومي
٤ اي من عباد النبي عليه السلام ٥ فانهم لا يعلمون ٦
مع انه بين لهم طريق الصواب ودعاهم الى الاهتداء والمشهور
٧ ان الدعوة ٨ ان الخلق ٩ ابو جهل ١٠ الفعل
ان الهداية عند المعتزلة هو الدلالة الموصلة الى المطلوب
١١ مطلق على مذهب المعتزلة ١٢ يفيد ارادة الطريق ١٣ متعلق بالموصلة
وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل
١٤ اي عند اهل الحق ١٥ اي الموصل ١٦ الاهتداء ١٧
الوصول والاهتداء او لم يحصل (وما هو الاصلح للعبد فليس
١٨ اي ولو كان واجبا على الله تعالى ١٩ والا لزم ان يكون الله ظالما ٢٠ تعالى الله
بواجب على الله تعالى) والا لما خلق الكافر الفقير المعذب
٢١ بالفقر ٢٢ العذاب ٢٣ قال تعالى ما يبدل القول لدي وما انا بظلام ٢٤ بيان
في الدنيا والآخرة ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر
٢٥ لان الاصلح له ان يكون موحدا وغنيا ٢٦ نسب اعطائهم النعم ٢٧
العبد في الهداية وافاضة انواع الخيرات لكونها اداء للواجب
٢٨ بقوله تعالى لولاك لولاك لما خلقت الافلاك ٢٩
ولما كان امتنانه على النبي صلى الله عليه وسلم فوق امتنانه
٣٠ اي الله تعالى ٣١ التفعيل ٣٢ اي بين النبوة ٣٣ اي جعل
على الى حمل لعنة الله عليه او فعل لكل منهما غاية مقدوره من
٣٤ اي الحفيظ من المعاصي بان يقال اللهم اعصمني ٣٥ اي رفع البلاء ٣٦
الاصلح له ولما كان سؤال العصمة والتوفيق وكشف الضر اولى والاط

٢ قبل وايضا الناس مختلفون في الهداية وبيان الطريق يعم
الكل وايضا فيه فوت قاعدة المطاوعة فان اهتدى
مطاوع هدى مع ان الاهتداء غير لازم لهما بيان وايضا
يقال في مقام المدح فلان مهتد ولا مدح الا بالحصول وفي
الكل بحث اما الاول فلانا نسلم اختلاف الناس في الهداية
واما اختلاف هؤلاء في الاهتداء على حسب تفاوت قابلياتهم
واما الثاني والثالث فلان البيان معنا الاظهار والاظهار
المطلق يلزمه الظهور وصح المدح بهذا الاعتبار فتامل ٣ مرارا

٣ يعني لو كانت الهداية عبارة عن بيان طريق الصواب لم يكن
لقوله تعالى انك لا تهدي اي لا تقدر على خلق الهداية معنى
ولو كان الهدى بيان طريق الصواب لما صح النفي عن النبي مع
انه قد بين طريق الصواب لمن احبه وايضا فتكون الهداية
بمعنى خلق الاهتداء روى عن سعيد بن المسيب عن ابيه
انه قال لما حضرت ابا طالب الوفاة جاءه رسول الله
فوجد عنده ابا جهل وعبد الله بن امية بن المغيرة فقال عم
يا عم قل لا اله الا الله كلمة احاج لك بها عند الله فقال ابو جهل
وعبد الله بن امية ارغب عن ملة عبد المطلب فلم يزل
رسول الله يعرضها عليه ويعاودانه تلك المقالة حتى
قال ابو طالب آخر ما كلمهم به انا على ملة عبد المطلب وابى
ان يقول لا اله الا الله فانزل الله تعالى لرسوله في ابا طالب
قوله انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء

Marginalia and commentary in Arabic surround the main text.

منه ان الهداية ؟ يمكن ان يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة في اغلب استعمالات الشارع والمشهور بين القوم هو معنى اللغوي او العرفي فلا خفاء حالي

المعنى اللغوي الموضوع له عند اهل اللغة والمعنى العرفي هو الموضوع له عند العرف العام والمعنى الشرعي هو الموضوع له عند اهل الشرع لكن يجب في الاخيرين ملاحظة المناسبة بينهما وبين المعنى الاصلي عند الوضع ملا الاساس

٩

قوله وعندنا الدلالة ؟ والحاصل ان بعض المتكلمين عرف الهداية بالدلالة على ما يوصل الى المطلوب وبعضهم بالدلالة الموصلة الى المطلوب ويستفاد من شرح العقايد للعلامة التفتازاني ان المختار عند الاشاعرة هو التعريف الثاني وعند المعتزلة هو المتعريف الاول والمشهور ان الهداية عند المعتزلة الدلالة الموصلة الى المطلوب وعند الاشاعرة الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب فبين المشهور والمختار تخالف واجاب عنه المولى الخيالي بانه يمكن ان يقال غرض ما فهم من كلام الشارع من ان ما ذكره الاشاعرة مناف ومخالف لما هو المشهور بان ما هو بين القوم هو المعنى اللغوي او العرفي وما ذكره الاشاعرة هو المعنى الشرعي فلا منافاة بينهما بقي ان ما هو المشهور عند الاشاعرة هو المعنى اللغوي او العرفي والمختار عندهم هو المعنى الشرعي المراد في اغلب استعمالات الشارع تحفة الرشدي

١١

قوله فليس بواجب ؟ خلافا للمعتزلة فالبغدادية منهم قالوا يجب على الله لعباده ما هو الاصلح في الحكمة والدين بمعنى الدين والدنيا والبصرية قالوا يجب عليه الاصلح في الدين فقط ملا

١٣

قوله الفقير المجذب ؟ فان الاصلح له عدم خلقه وايجاده ثم اماتته او سلب عقله قبل التكليف بناء على رأي من اعتبر في الاصلح جانب على الله تعالى وقيد الله ليس لذلك العبد استعداد الغنى والايمان واما على مذهب من لم يعتبر ذلك وزعم ان من علم الله تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب مع علمه تعالى بانه لا يدركه بل يقع للعقاب فالاصلح له الايجاد والتكليف والتعريض للنعيم المقيم وحج بردانه لو لم يفعل ذلك ثم مات طفلا مهر بادي

١٤

قوله لكونها قال شيخ الاسلام الاولى لكونها اي الهداية وافاضة انواع الخيرات قيل والضمير لكونها يعود الى المذكور من الهداية وافاضة انواع الخيرات واما قال المذكور ث وقال قبله والاستحقاق الشكر على هذه الامور بعده والافاضة بعده والنواع المفاضة ثم قال رأيت المحقق الفنري صرح بذلك فقال ولم يقل لكونها بعده والافاضة ؟ وجينئذ لا يحتاج قول شيخ الاسلام الاولى لكونها ؟ ولا قصر التفاعل مرجع الضمير على الافاضة فافهم ملا ان من

قوله اداء الواجب وادآء الواجب لا يوجب استحقاقا من ذلك قبل ايجاب الحكمة منه ٥

قوله هو الدلالة ؟ وعلى هذا لا يكون القرآن هاديا عندهم لعدم الوصول الى المطالب تامل واما عندنا يكون هاديا لجميع الناس مؤمنا كان او كافرا لدلالته على الطريق الذي يوصل الى المطلوب وهو لا يستلزم وصولهم اليه لوجود المانع وهو عدم التصديق ٦ حاشيه

٨

قوله هو الدلالة الى المطلوب نقض هذا بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ويمكن الجواب بمثل ما ذكر في تصحيح قولهم هداه الله فلم يهتد على تقدير الهداية بمعنى الاهتداء وهو ان يجعل الهداية في الآية الكريمة مجازا عن اعطاء اسباب يحصل استعداد حصولها فليتدبر مهر بادي

١٠

قوله وما هو الاصلح للعبد ؟ اي من جملة اصول اهل الحق ان ما هو الاصلح للعبد ليس بواجب على الله تعالى خلافا للمعتزلة اختلف العقلاء في انه هل يجب على الله تعالى شيء من الاشياء ام لا فقال اهل الحق انه لا يجب عليه شيء من الاشياء لان الوجوب حكم من الاحكام والحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حاكم على الشارع وهو الله فلا يجب عليه ولانه لو وجب عليه شيء فان لم يستوجب بالذم لم يتحقق الوجوب لان الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم وان استوجب بتركه الذم كالكبائر تعالى نا فصالة انه يستلزم بفعله وهو محال عليه تعالى وقالت المعتزلة وجب على الله تعالى امور وهو اللطف والثواب على الطاعة والعقاب على الكبائر قبل التوبة وان يفعل الاصلح لعباده في الدنيا وان لا يفعل القبيح لهم فمعنى واما اللطف فهو ان يفعل ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية واما الثواب فهو نفع مستحق مقترن بالتعظيم والاجلال فهو واجب على الله تعالى جزاء على التكاليف والطاعة واما الاصلح فواجب عليه تعالى ان يفعل للعباد الاصلح واما العقاب قبل التوبة على الكبائر فواجب عليه تعالى عقلا ان لا يفعل القبيح لان الله تعالى عالم بقبح القبيح فيكون مستغنيا عنه فوجب ان لا يفعل ذلك وقبح ذلك من الاسباب واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتكليف رمضان افندي

١٢

قوله ولما كان له منة قيل المنة مذمومة شرعا وعقلا فكيف تصدر من الله تعالى فانه يقال المنة تهدم القبيحة وقال الله تعالى ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى اجيب بان كون المنة مذمومة على الاطلاق ممنوع بل المذموم منها ما يكون على سبيل التوبيخ والتسفيه فمن العباد فان افعاله تعالى لا يتصف بالقبح كيف وقد قال تعالى بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان مهر بادي

والبسط في الخصب والرخاء معنى لأن مالم يفعله في حق كل واحد
فهو مفسدة له يجب على الله تركها ولا يليق في قدرة الله تعالى
بالنسبة الى مصالح العباد شيء أو قد اني بالواجب ولعمري ان
مفاسد هذا الأصل أعني وجوب الأصلح بل أكثر أصول المعتزلة
من ان مخفى وأكثر من ان تحصى وذلك لقصور نظرهم في المعارف
الالهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم وغاب مشبههم
في ذلك ان ترك الأصلح يكون بخلا وسفها وجوابه ان منع
ما يكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القاطعة كرمه وحكمته وعلمه
بالعواقب يكون محض عدل وحكمة ثم ليت شعري ما معنى وجوب
الشيء على الله تعالى أو ليس معناه استحقاق تاركه الذم
والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن
من الترك بناء على استلزامه محالا من سفه أو جهل أو عيب أو نحو
أو نحو ذلك لأنه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار

عذاب الغير للكافرين وبعض عصاة المؤمنين خص
البعض لأن منهم من لا يريد الله تعذيبه فلا تعذيب (ونعيم

عباده ورحمته ورضوانه

فوله والعمري بفتح اللام كثرة الاستعمال آبا للقلب

لام التأكيد وعمري مبتدأ محذوف الخبر

العمر بالفتح والعمر بالضم بمعنى البقاء ملخص

اللام للابتداء أو عمري مبتدأ محذوف الخبر

وجوبا لأنه جواب القسم

فيكون تقديره لعمري

ان يحل على حذف المضاف اى لواهب عمري وكذا اخواتها

ما اسم فيه لغير الله كقوله تعالى والشمس والقمر والليل

ويمكن ان يكون المراد بقولهم لعمري وامثاله ذكر صورة

القسم التأكيد مضمون الكلام وترويجه فقط لانه اقوى من

سائر المؤكدات واسلم من التأكيد بالقسم بالله تعالى

لوجوب البر به وليس الغرض اليمين الشرعي وتنزيه غير الله

به في التعظيم وذكر صورة القسم على هذا الوجه لا باس به

كما قال عليه السلام قد افلح وابيه فرفعه اهـ معصل

المراد بالتفضيل في امثال هذا هو البعد عما دخله من التفضيلية

اى مفاسد اصولهم بعيدة عن الاخفاء والاخصاء لكمال

ظهورها وغاية كثرتها مهربا وى

قالوا الحكيم اذا امر بطاعته وقدر ان يعطي المأمور بالعمل به

الى الطاعة ثم لم يفعل كان مذموما مع زمرة البخلاء كما لو

امر بالصلوة ثم لم يعط القدرة بمتحرك بها أو لم يعطه الصلوة

هذا باطل اجيب بان هذا انما يكون في حكيم يحتاج الى طاعة

الاولياء ومعاونة الانصار رمضان

اى ما ذكره في غاية تشبثهم حاصله ان كل ما يفعله الكريم

الحكيم العليم بالعواقب لا يخلو من المصلحة وان لم يكن

اصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا قصم

الواو للحال جملة معترضة بين اسم ان وخبره وضمير كريم

وحكمته وعلمه راجع الى المانع وهو الله تعالى والعواقب

متعلق بالعلم فقط فلا تاس

يعني ان رعاية الاصلح لعبده حق المولى وقد ثبت انه حكيم

فلو منع الاصلح عن عبده كان ذلك لحكمة فلا يجب عليه

رعاية الاصلح قيل هذا بناء على كلام المعتزلة لان الحكمة اذا

اقتضت منع الاصلح كان منعه واجبا لحكمة كوجوب الاصلح

عند حكمته ولذا قال في الكشاف فان قلت فلم يغفر لهم فالكف انت

اى ان لم تغفر لهم فالكف انت

اى ان تغفر لهم فالكف انت

اى ان قلت

من متعلق بالاخفاء والاخصاء

من متعلق بالاحصاء

اى بسبعة

اى لا يقدر

اى لا يقدر

اى لا يقدر

متمم ٨ عليه لقيام الدليل على انه يفعله قطعا مع انهم لا يجعلونه واجبا عليه تعالى ملخص

٩ قوله لانه رفض اى ترك لقاعدة ان الله تعالى فاعل بالاختيار كما هو مذهب المتكلمين يعني لانه لو لم يكن الباري تعالى قادرا على فعله الى الترك لم يكن فاعلا مختارا وهو مذهب الفلاسفة منه

١١ قوله العوار بفتحيت حوكة العين العيب كذا في القاموس وفي ديوان الادب الفتح افصح وفي عبارة الكمال العوار بفتح العين المهملة هو العيب كما في الصحاح وحكى فيه عن ابي زيد انهما قد تضم انتهت ملا السلمي

٨ قوله محالا اى فيكون الترك محالا ممتنعا على الله تعالى فكان امتناعه وصدوره واجبا ولازما شرح المواقف

١٠ قوله وميل الى الفلسفة القائلين بان الله تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار والحال ان المعتزلة قائلون بان الله تعالى فاعل بالاختيار وليس لهم فيه سبيل الى الانكار منه

١٢ قوله عذاب القبر وهو عذاب البعد الموت وقبل البعث والمراد بالقبر مقر الميت سواء كان قبرا او جوف السباع والتخصيص بالقبر للتغليب وقيل المراد بعذاب القبر ما بين الموت والبعث قال الله تعالى ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون والا يلزم ان لا يعذب ولا يسئل من لم يقبر بان غرق او اكل السباع واختلف الناس في عذاب القبر وانكره قوم بالكلية وانبته آخرون ثم اختلف هؤلاء فمنهم من انبت التعذيب وانكر الاحياء وهو خلاف العقل وبعضهم لم يثبت التعذيب بالفعل بل قال يجمع الآلام في الجسد فاذا خشر الحس بها دفعة وهذا انكار لعذاب القبر بالحقيقة ومنهم من قال باحيائه لكن من غير اعادة الروح ومنهم من قال بالاحياء يحيى ويسئل وينعم ويعذب ولا ينبغي ان ينكر لان من اخفى النار في الشجر الاخضر قادر على اخفاء العذاب والتنعيم قال الامام الغزالي في الاحياء واعلم ان لك ثلث مقامات في التصديق بامثال هذا احدها وهو الاظهر والاصح والاسلم ان يصدق بان الحجة مثلا موجودة تلدغ الميت ولكنها لا تشاهد ذلك فان هذا العين لا يصح لمشاهدة تلك الامور الملكوتية وكل ما يتعلق بالآخرة فهو من عالم الملكوت اما ترى ان الصحابة كيف كانوا يؤمنون بنزول جبرئيل عليه السلام وما كانوا يشاهدونه ويؤمنون بانه صلى الله عليه وسلم يشاهده فان كنت لا تؤمن بهذا فتصحيح الايمان بالملائكة والوحي انهم عليك وانت امنت وجوزت ان يشاهد النبي صلعم ما لا يشاهده الامة تكليف لا يجوز هذا في الميت المقام الثاني ان يتذكر اجر النائم فانه يرى في نومه حية تلدغه وهو يتألم بذلك حتى يراه في نومه بصيح ويفزع فيه وقد ينزعج من مكانه كل ذلك يدركه من نفسه وينادي به كما ينادي اليقظان وهو لا يشاهده وانت ترى ظاهره ساكنا ولا ترى حواليه حية والحية موجودة في حقه فالعذاب حاصل ولكنه في حقك غير مشاهد واذا كان العذاب الم اللدغ فلا فرق بين حية تخيل اليك وبين ٩ المقام الثالث انا نعلم ان الحية بنفسها لا تؤلم بل الذي يلقاك منها وهو السم ثم السم ليس هو الالم بل عند ايلامك في الاثر الذي يحصل فيك فلو حصل فيك مثل ذلك الاثر من غير سم لكان ذلك العذاب قد توفر وقد كان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب الا بان يضاف الى السبب الذي يفضي اليه في العادة والصفات المهلكات مخلب مؤذيات موملات في النفس عند الموت فيكون الآلام لدغ الحياة من غير وجود الحياة فان قلت ما الصحيح في هذه المقامات الثلث فاعلم ان من الناس من لم يثبت الا الاول وانكره ما بعده ومنهم من انكر الاول واثبت الثاني ومنهم من لم يثبت الا الثالث وانما الحق الذي انكشف لنا بطريق الاستبصار ان كل ذلك في حيز الامكان وان من انكر بعض ذلك فهو موصلة وجهله باتساع قدرة الله تعالى وعجائب تدبيره فينكر من افعال الله تعالى ما لم يئس به ولم يأنفه وذلك جهل وقصور بل هذه الطرق الثلث في التعذيب ممكن والتصديق بها واجب ورب عبد يعاقب بنوع واحد من هذه الانواع ورب عبد يجمع عليه الانواع الثلثة هذا هو الحق فصدق به شرح العقائد العضدية

١٣ قوله للكافرين اللام للاستغراق فان جميعهم يعذبون فان قلت استغراق المفرد انما يناسب افراد الكافر قلت نعم لكن اذا كان الحكم ثابتا لكل واحد واحد من آحاد الجميع يراد به ما يراد من استغراق المفرد واختار صيغة الجمع للتصريح بالشمول قال ابو المعين اذا كان كافرا فعذابه يدوم في القبر الى يوم القيمة ويرفع عنهم العذاب يوم الجمعة وفي كل شهر رمضان بحرمة النبي صلى الله عليه وسلم وقال ايضا انثنان لا يعذبان في قبر هما من مات يوم الجمعة ومن مات في شهر رمضان انتهى ملا السلمي

١٤ قوله لان منهم من لا يريد الله تعالى واستدل عليه بقوله تعالى يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ورد عليه اولا انه لا يدل على ثبوت المغفرة بل على ثبوت المغفرة بمشية الله تعالى وثانيا انه لا يدل على التبعيض واجيب بان التقييد بالمشية يفيد التبعيضية وثالثا انه لا يدل ٢ منه

وتنعيم اهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله تعالى وبريده) و هذا
اولى مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب
القبر دون تنعيمه بناء على ان النصوص الواردة فيه اكثر وعلى
ان عامة اهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر
وسؤال منكر ونكير) وهما ملكان يدخلان القبر فيسئلان العبد
عن ربه وعن دينه وعن نبيه قال السيد ابو شجاع ان للقبر ان
وكذا اللانبياء عند البعض (ثابت) كل من هذه الامور (با
لدلائل السمعية) لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطقت
به النصوص قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب وقال
تعالى اغرقوا فادخلوا نارا وقال النبي صلى الله عليه وسلم
استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقال عم
يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب
القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول
ربي الله ودبني الاسلام ونبيي محمد صلى الله عليه وسلم وقال

١ اخترصيغة التفعيل مبالغة وتكثيرا
٢ قوله النصوص الواردة فيه اكثر اي اكثر من النصوص الواردة
من تنعيم اهل الطاعة في القبر منه
٣ اي اليق من تنعيم اهل الطاعة اي تصريح تنعيم اهل الطاعة
ايضا اولى من تركه وكون النصوص الواردة في عذاب
القبر اكثر من النصوص الواردة في تنعم اهل الطاعة لا يوجب
الاقتصار على ذكر عذاب القبر دون تنعيم اهل الطاعة
منه
٤ اي من اصول اهل الحق ان سؤال منكر ونكير والمنكر من
النكرة مفعول والنكير فعيل بمعنى مفعول من نكرت الرجل
بالكسر اذا عرفته سميا بهما لان الميت لم يعرف بهما وكان
النكير اهيب من المنكر حيث سمي به بالمصدر وان النكير
مصدر بمعنى الانكار منه
٥ سميا بهما لانهما يأتيان للميت بهيئة منكرة سواء كان
مؤمنا او كافرا فهو على المعتمد خلافا لما جزى عليه المحشي تبعا
للغير بوب من ان منكرا ونكيرا للكافر ومبشرا ونبشرا للمؤمن
ومع احدهما مرزبة لو اجتمع اهل منى عليها ما رفعوها قال
صلى الله عليه وسلم وهي في يده كهذه العصا في يدي؟
بحجوري
٦ والسؤال قبل ضمة القبر ويسئلان كل احد بلغته على
الصحيح وقيل بالسرياني ولذلك قال السيوطي ومن
عجب ما ترى العينان ان سؤال القبر بالسرياني افتى
بذلك شيخنا البلقيني ولم اره لغيره يعني والسؤال
اربع كلمات على القول بانه بالسرياني وهي اثره اثرح
كارخ سالحين فمعنى الاولى تم يا عبد الله ومعنى الثانية
فيمن كنت ومعنى الثالثة من ربك ومادينك ومعنى
الرابعة ما تقول في هذا الرجل الذي بعث فيكم وفي الخلق
اجمعين وقد ورد ان حفظ هذه الكلمات الاربع دليل على

حسن الخاتمة الى

٦ ينبغي ان يكون هذا مخصوصا بالصبيان فان
صبيان الكفار مقطوعون قطعا لانا نقول لا نسلم
ان الاقال لا فائدة في سؤال من اطلع عليها وكذا
عند البعض في السؤال عن نفسه كما سيأتي ان
الانبياء لا يسألون عن انفسهم
٧ اي ذكر تنعيم اهل الطاعة في القبر منه
٨ من اثبات تنعيم اهل الطاعة منه
٩ وكل امور ممكنة اخبر بها الصادق فهي ثابتة فهذه ثابتة منه
١٠ اقول الآية وحال ال فرعون سوء العذاب النار؟ منه
١١ وهذا انما يتصور ان تكون النار في الدنيا او يكون ذكرها كناية عن تنعيم جميع المدة كما ذكروه في قوله تعالى وقعودا الآية فانه ذكر ان اكثر المفسرين على ان المراد بالعشي والغدو الكثرة وهذا باعتبار المعذب او باعتبار العذاب منه

ثم

متمنہ زمن الطاعون بغیرہ اذا کان صابرا محتسبا والصدیق والاطفال والمیت یوم الجمعۃ او لیلتہا والقاری کل لیلۃ تبارک الملک وبعضہم الیہ سورۃ السجدۃ والقاری فی مرض موتہ قل ہو اللہ احد درمختار وحاشیتہ لابن عابدین فی الجلد الاول ص ۸۴۲

۸

قولہ امور ممکنۃ انما صرح بہ لان من شرط دلالۃ الدلیل السمعی امکان المدلول اذ کونہ امتنع المدلول عقلا لوجب تاویل الدلیل النقلی لان العقل اصل للنقل کما بین فی موضعہ مہر ما وی

۸

قولہ امور ممکنۃ لانہا لو کانت ممتنعۃ عقلا لوجب القطع بان ظاہر النصوص الناطقۃ بہا غیر مراد تقدیما للعقل علی النقل فیلزم ان یؤول النصوص المذکورۃ او یفوض علم معنا یا الی اللہ تعالی وہو خلاف ما علیہ اہل السنۃ ملس

۹

قولہ تعالی النار یعرضون ای النار من نار ینورا ذا نقر لان فیہا حرکۃ واضطرابا والتنور مشتق منہا والضمیر فی علیہا عائد الی النار ای یعرضون قبل القیمۃ وذلک فی القبر بدلیل قولہ تعالی ویوم تقوم الساعۃ ادخلوا آل فرعون اشد العذاب ومعنی عرضہم علی النار اراءتہم بہا من قولہم عرض الاسری علی السیف ای قتلوا بہ مہر ماوی مع زیادۃ

۹

قال ابن عباس رضی اللہ عنہ یعرض ارواحہم علی النار غدوا وعشیا وقال مقاتل رضی اللہ عنہ یعرض کل کافر علی منازلہم من النار کل یوم مرتین وقال ابن مسعود رضی اللہ عنہ ان ارواحہم فی اجواف طیور سود تاوی منازلہم غدوۃ وعشیۃ وقال بعضہم ارواح الشہداء فی جوف طیور خضر تاوی الی قنادیل معلقۃ بالعرش وارواح آل فرعون فی جوف طیور سود تغدو وتروح علی النار والآیۃ تدل علی اثبات عذاب القبر لانہ ذکر دخولہم النار یوم القیمۃ وذکر انہ یعرض علیہم النار قبل ذلک غدوا وعشیا زیادۃ وقولہ تعالی ویوم تقوم الساعۃ ادخلوا آل فرعون اشد العذاب فانہ لما کان اشد العذاب فی الآخرۃ فیکون العذاب الشدید فی الدنیا زیادۃ

۱۱

قولہ تعالی اغرقوا فادخلوا نارا وذلک یدل علی تعدد الموت وجہ الدلالۃ ان الفاء للتعقیب بلا تراخ فیکون الدخول فی عقیب الغرق فی الدنیا وہو عذاب القبر فان قیل ہذا لا یدل علی عذاب القبر لانہم لم یکونوا فی القبر اجیب بان المقصود اثبات العذاب بعد الموت والاضافۃ الی القبر باعتبار اغلب الاحوال مہر ماوی

۱۲

قولہ نزلت فی عذاب القبر استیناف کانہ قیل لا دلالۃ فی الآیۃ علی ان التبنت فی القبر فاجاب بانہا نزلت فی عذاب القبر زیادۃ

۱۳

قولہ استنزہوا ای اجتنبوا واستنعوا من البول من تقاطرہ بالاستبراء فان عامۃ عذاب القبر ای کلہ منہ ای من البول منہا انہ علیہ السلام مر بقبرین فقال انہما تعذبان وما یعذبان فی کبیرۃ بل لان احدہما کان لا یستنزہ من البول واما الثانی فکان یمشی بالنمیمۃ ومنہا قولہ علیہ السلام فی سعدین معاذ لقد ضغطتہ ای فصمق الارض ضغطۃ اختلف بہا ضلوعہ شرح مواقف

۷

قولہ وکذا اللانبیاء الخ والاصح خلافہ فیہما والحق بالصبیان المجانین وکذا الشہداء قال العصام والظاہر ان سؤال الانبیاء لیس عن نبیہم والمقصود من اثبات السؤال للصبیان والانبیاء تصحیح اطلاق السؤال فی المتن ملس

۵

قولہ امور ممکنۃ ای فی حد ذاتہا قید بالامکان لان الممتنع الذی اخبر بہ الصادق یجب تاویلہ کقولہ تعالی ید اللہ فوق ایدیہم زیادۃ

لتوقف النقل علی صدق الناقل والمنقول عنہ عقلا لانہ لو لم یعلم صدق المنقول عنہ لا یفید قولہ علما فلا یکون دلیلا ولما کان العقل اصل النقل فلو رجح الدلیل النقلی الذی لہ معارض عقلی یدل علی خلافہ یلزم تکذیب العقل الذی ہو الاصل وتکذیب الاصل لتصدیق الفرع محال لاستلزامہ تکذیب الفرع ایضا لان صدق الفرع موقوف علی صدق الاصل فلو لم یصدق الاصل لم یصدق الفرع شرح المطالع

۱۰

ومعنی الغدو اول النہار ومعنی العشی ہو آخر النہار من عشی العین اذا نقص نورہا ومنہ الاعشی وذکر ہذین الوقتین یحتمل التخصیص لجواز ان یکتفی فی القبر بتعذیبہم بہذا النوع من العذاب فی ہذین الوقتین ویحتمل ان یکون کنایۃ عن الدوام کما فی قولہ تعالی لہم رزقہم فیہا بکرۃ وعشیا زیادۃ وقاضی مع شیء زادہ

وقال صلى الله عليه وسلم اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير الى آخر الحديث

وقال صلى الله عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من احوال الآخرة متواترة المعنى وان لم يبلغ احادها حد التواتر وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لان الميت جماد لا حياة له ولا ادراك له فتعذيبه محال والجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء او في بعضها نوعا من الحياة قدر ما يدرك الم الموت او لذة النعيم وبهذا لا يلزم اعادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك او يضطرب او يرى اثر العذاب عليه حتى ان الغريق في الماء او الماكول في بطن الحيوانات او المصلوب في الهوى يعذب وان لم نطلع عليه ومن تأمل في عجائب ملكه تعالى وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن الاستحالة واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين امور الدنيا والآخرة افردها بالذكر ثم

اذا زلزلت الارض زلزالها ... الى قوله ... ويقول الانسان مالها

روى البيهقي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه قال ليس من رجل ولا امرأة ولا صغير ولا كبير يوضع في قبره الا اتاه ملك فيقعده فيقول ما كنت تقول في هذا الرجل فاذا اراد ان يرجع اليهم سمع قرع نعالهم فيقول يا هذا اجلس فيقول ما اقول فيقول كنت تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله فيقول كذبت فيفتح له باب الى النار فيقول انظر الى ما وقاك الله ثم يفتح له باب الى الجنة فيقول انظر الى ما صرف عنك ثم يقال له على اليقين كنت وعليه مت وعليه تبعث ان شاء الله تعالى

وروى البيهقي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه قال ليس من رجل ولا امرأة ولا صغير ولا كبير يوضع في قبره الا اتاه ملك فيقعده فيقول ما كنت تقول في هذا الرجل فاذا اراد ان يرجع اليهم سمع قرع نعالهم فيقول يا هذا اجلس فيقول ما اقول فيقول كنت تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله فيقول كذبت فيفتح له باب الى النار فيقول انظر الى ما وقاك الله ثم يفتح له باب الى الجنة فيقول انظر الى ما صرف عنك ثم يقال له على اليقين كنت وعليه مت وعليه تبعث ان شاء الله تعالى

وقال صلى الله عليه وسلم ان العبد اذا وضع في قبره وتولى عنه اصحابه انه ليسمع قرع نعالهم اتاه ملكان فيقعدانه فيقولان له ما كنت تقول في هذا الرجل لمحمد صلى الله عليه وسلم فاما المؤمن فيقول اشهد انه عبد الله ورسوله فيقال له انظر مقعدك من النار قد ابدلك الله به مقعدا من الجنة فيراهما جميعا وقال صلى الله عليه وسلم ان العبد اذا وضع في قبره وتولى عنه اصحابه انه ليسمع خفق نعالهم اتاه ملكان فيقعدانه فيقولان له ما كنت تقول في هذا الرجل لمحمد صلى الله عليه وسلم فاما المؤمن فيقول اشهد انه عبد الله ورسوله فيقال له انظر مقعدك من النار قد ابدلك الله به مقعدا من الجنة فيراهما جميعا

متمة ٢ فالموتان في الدنيا والقبر وكذا الاحياء وتركب حيوة الاخرة لانها معاينة عند قولهم احيتنا قبل اثبات الواحد في الآية الاولى بطريق الحصر فينتفي الزيادة واما حيوة القبر فمرة الى الحشر والا لما استمر عذابه وتنعمه لكن حيوته كالموت بالنسبة الى حيوة الحشر فيصح القول بان الاحياء ثلث رمضان

٦ قوله فتعذيبه محال وجوز بعض المعتزلة تعذيب الموتى بلا حيوة لان الحيوة ليست بشرط لادراك التنعيم والتعذيب اجيب بان ادراك الجماد غير معقول قال ابن الزاوندي كل ميت حي مدرك لكن اعجزته الآفة عن الافعال الاختيارية اجيب عن الاول بان انفكاك الادراك عن الحيوة لا يعقل اصلا وانفكاك الحيوة مع الادراك عن الافعال الاختيارية معقول كما في المحبوس فتعلق الروح بعد خراب البدن يبقى تعلقه بعنصره لكن لا يتحرك به لعدم كون العنصر في حكمه وتصرفه رمضان

٧ قوله والجواب انه يجوز ان يخلق الله الحق على انه تعالى يعيد في القبر حيوة لكن نقول ان انه هل يعاد الروح ام لا وامتناع الحيوة بلا روح ممنوع واما ذلك في الحيوة الكاملة التي منشأ الافعال الاختيارية قبل ارتكاب المعاصي انما هو اختيار الروح وشعوره فلا بد من عوده لتعذيبه جوابه ان تعذيب الروح لا يحتاج الى عوده الى البدن رمضان

٨ قوله وهذا لا يستلزم اذ كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لو خلق الله فيه نوعين من الحيوة لزم اعادة الروح المؤدية الى الفرع الجديد ولزم ان يتحرك الميت في القبر ويضطرب ولزم ان يرى اثر العذاب عليه واللوازم كلها باطلة وكذا الملزوم فاجاب بقوله وهذا قال شيخ الاسلام لان ذلك انما يكون في الحيوة الكاملة التي تكون القدرة والافعال الاختيارية وقد اتفقوا على ان الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية قبل في قوله تعالى امتنا اثنتين اي لو اعيد الروح لزاد الاحياء على الاثنين والمراد بالاماتتين والاحيائين الاماتة الاولى ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة فيه بعد سؤال منكر ونكير ثم الاحياء للحشر ملا السس

٩ قوله لا يستلزم اعادة الروح ولا يعاد الروح الى بدنه لقوله تعالى امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ولو اعيد الروح لزاد الاحياء على اثنين برودي

ورتجا بذر على صدره كف من الذرة فبرى باقية بحالها بعد ايام فاجاب بقوله ولا يستلزم ان يتحرك اه برودي

١٠ قوله او يرى اثر العذاب اه لان من اخفى النار في الشجر الاخضر قادر على اخفاء العذاب والنعمة مع ان الاصحاب نزول جبرائيل يؤمنون وما كانوا يشاهدون سرح الحي رحالي

١٢ قوله في بطون الحيوانات اي يعذب واما ما يتوهم من ان تعذيب المأكول في بطن الآكل يستلزم اما احساس الآكل به مع انه لا يحس به او تعذيبه مع انه قد لا يكون مكلفا ممنوع لان الدودة في الجوف وفي خلال البدن تتألم وتتلذذ بلا شعور لنا بذلك ملا السس

١١ قوله العذاب عليه اي على الميت بهذا خرج الجواب عن شبه المنكر بانا نضع الميت في قبره ونراه باقيا بحاله وتضع الميت في صندوق ضيق لا يتصور فيه جلوسه والقاصر لم يدر ان القادر على اعادته قادر على ابقائه بحاله وعلى توسيع الصندوق او توضيقه واتفق اهل الحق على ان الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية فلهذا لم يعرف حياته ولا يشكل عليه جوابه لمنكر ونكير لان الروح ينطق بنطق مسموع كنطق اللسان والملك يسمعه رمضان

١٣ قوله يعذب وان لم يطلع عليه والحاصل ان عذاب القبر ليس المراد منه انه لابد وان يكون في القبر بل ذكر القبر باعتبار الاغلب

١٥ قوله واعلم اه كانه جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم افرد المص احوال القبر بالذكر ولم يدرج في بحث احوال البعث بل هو متوسط بين احوال الدنيا والآخرة فاجاب بقوله واعلم اه رمضان

١٤ قوله وملكوته والملكوت فعول من ملك ومعناه الملك الا ان في الملكوت من المبالغة ما ليس في الملك لان الواو والنون فيه للمبالغة وتطوو الجبروت بمعنى الجبر وهو القهر والرهبوت بمعنى الرهبة وهو الخوف الا ان الاول اتبع

ثم اشتغل ببيان حقية الحشر والنشر وتفاصيل ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها الصادق و نطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقية كل منها تحقيقا وتاكيدا واعتنا بشانه فقال (والبعث وهو ان يبعث الله الموتى من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها (حق) لقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون وقوله تعالى قل يحييها الذى انشاها اول مرة الى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد وانكره بعض الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به غير مضر بالمقصود لان مرادنا ان الله تعالى يجمع جميع الاجزاء الاصلية للانسان ويعيد روحه اليه سواء يسمى ذلك اعادة المعدوم بعينه او لا وبهذا سقط ما قالوا انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار جزأ منه فتلك الاجزاء اما ان تعاد فيهما فهو محال او في احدهما فلا يكون الآخر معادا بجميع اجزائه وذلك لان المعاد انما هو

---

١ اى البعث بعد فناء البدن ٢ اى الحق على وجوه يجمعها الوجود ٣ اى الحق ٤ اى الصدق ٥ اى الكون ٦ اى الحشر ٧ اى الكائن ٨ اى الحادث ٩ اى الكون ١٠ اى الصدق ١١ اى الكون ١٢ اى الصدق ١٣ اى الكون ١٤ اى الصدق ١٥ اى الكون ١٦ اى الصدق ١٧ اى الكون ١٨ اى الصدق ١٩ اى الكون ٢٠ اى الصدق ٢١ اى الكون ٢٢ اى الصدق ٢٣ اى الكون ٢٤ اى الصدق ٢٥ اى الكون ٢٦ اى الصدق ٢٧ اى الكون ٢٨ اى الصدق ٢٩ اى الكون ٣٠ اى الصدق ٣١ اى الكون ٣٢ اى الصدق ٣٣ اى الكون ٣٤ اى الصدق ٣٥ اى الكون ٣٦ اى الصدق ٣٧ اى الكون ٣٨ اى الصدق ٣٩ اى الكون ٤٠ اى الصدق ٤١ اى الكون ٤٢ اى الصدق ٤٣ اى الكون ٤٤ اى الصدق ٤٥ اى الكون ٤٦ اى الصدق ٤٧ اى الكون ٤٨ اى الصدق ٤٩ اى الكون ٥٠ اى الصدق ٥١ اى الكون ٥٢ اى الصدق ٥٣ اى الكون ٥٤ اى الصدق ٥٥ اى الكون ٥٦ اى الصدق ٥٧ اى الكون ٥٨ اى الصدق ٥٩ اى الكون ٦٠ اى الصدق ٦١ اى الكون ٦٢ اى الصدق ٦٣ اى الكون ٦٤ اى الصدق ٦٥ اى الكون ٦٦ اى الصدق ٦٧ اى الكون ٦٨ اى الصدق ٦٩ اى الكون ٧٠ اى الصدق ٧١ اى الكون ٧٢ اى الصدق ٧٣ اى الكون ٧٤ اى الصدق ٧٥ اى الكون ٧٦ اى الصدق ٧٧ اى الكون ٧٨ اى الصدق ٧٩ اى الكون ٨٠ اى الصدق ٨١ اى الكون ٨٢ اى الصدق ٨٣ اى الكون ٨٤ اى الصدق ٨٥ اى الكون ٨٦ اى الصدق ٨٧ اى الكون ٨٨ اى الصدق ٨٩ اى الكون ٩٠ اى الصدق ٩١ اى الكون ٩٢ اى الصدق ٩٣ اى الكون ٩٤ اى الصدق ٩٥ اى الكون ٩٦ اى الصدق ٩٧ اى الكون ٩٨ اى الصدق ٩٩ اى الكون ١٠٠ اى الصدق

يعنى ان الملص لم يصرح بحقية كل واحد من احوال الآخرة عند اهل القبر بل اكتفى بان يقول نابت وحدة وصرح بحقية كل واحد من احوال الآخرة بان ذكر بازاء كل واحد منها قوله حق كقوله تعالى ان اول خلق نعيده

كما يعرف ذلك من الوقوف وغيرها

---

١ اى البعث ٢ اى الحشر ٣ اى الجمع ٤ اى المعاد ٥ اى احوال الآخرة ٦ اى المعاد ٧ اى بالبعث ٨ اى ذلك الجمع والاعادة ٩ اى الجمع ١٠ اى الاجزاء الاصلية ١١ اى من الاكل ١٢ اى الانسانين ١٣ اى بيان سقوط ما قالوا ١٤ اى الانسانين

فاتحة الشارح اذ هو الذى يجب الاعتقاد به ويكفر من انكره بخلاف الشرعى ويتبعه المراد بالبعث الاول الشرعى ويلزم توقف الثانى عليه فكل البرهنى

انافى اللغوى لتلازمهما فى الدين

قال الاستاذ الحق على وجوه يجمعها الوجود الكائن كقولهم الحشر حق والنشر حق والمعنى الكائن الحادث اى

كما يقال الله حق اى كائن واجب وجوده

قال الله تعالى الصدق كما يقال صدق وبعض الصواب ولكن حق القول منى اى

كما يقال هذا الخبر حق اى صدق

صلى الله عليه وسلم العين حق اى كصيب

غير مخطئ وبعض الخطأ

لفلان على حق اى دين لازم واجب

كما قال الله تعالى فمن عليها العذاب

اى انكروا البعث بمعنى حشر الاجساد وهو المعنى بالبعث الجسمانى وانكر الطبيعيون منهم ايضا حشر الارواح المسمى بالمعاد الروحانى واثبت الهيولى منهم الروحانى والاقوال الممكنة فى مسئلة المعاد كما مر فى شرح المواقف خمسة احدها ثبوت المعاد الجسمانى فقط اى اعادة كل جسد بروحه وهو قول اكثر المتكلمين وثانيها ثبوت المعاد الروحانى فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين وهو عندهم مفارقة النفس بدنها واتصالها بالعقل الذى هو عالم المجردات وثالثها ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين وعن الصوفية وفرقة مفارقة هذا الاول نوع عقاب وراجعها عدم ثبوت شئ منهما وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين وخامسها التوقف وهو قول جالينوس قال العصام قالت المعتزلة اذا اراد الله تعالى بالنفخة الاولى تفنى السموات والارض والجنة والنار والارواح لم يخلق الله تعالى مرة اخرى وعند اهل السنة والجماعة لا تفنى سبعة العرش والكرسى واللوح والقلم والجنة والنار والارواح والله اعلم بحقيقة الحال

ملا الياس

يعنى شبهة الفلاسفة باجماع المتألهين فضلا عن طوائف المسلمين ان بعث الاجساد لا يتم الا مع القول بصحة اعادة المعدوم بعينه لكن هذا محال لانه لا يتصور ان يكون المعاد عين الاول ولم يبق للمعدوم عين ولا اثر حتى يعاد فان الحادث جائز الوجود بعد وجوده فجواز وجوده اما ان يكون لذاته او لغيره آخر لا جائز ان يكون لمعنى والا لزم التسلسل واذا كان جواز وجوده لذاته يصح جواز وجوده ثانيا كما لم يمنعه اولا نعم العدم يقتضى فى علم الله تعالى الا ما سبق له الوجود والى ما لم يسبق له الوجود كما ان المعدوم الازلى ينقسم الى ما سيوجد والى ما لا يوجد فمعنى

الاعادة ان يتعلق ارادة الله تعالى ان يبدل العدم الذى لحق الشئ بعد وجوده بالوجود ويعاد فانه بعد العدم جائز الوجود كما كان قبله فيصح ان يتعلق قدرة الله تعالى بايجاده ثانيا كما تعلقت اولا وهو قادر على جميع الجائزات

ارشاد

والله تعالى اذا اعدم شيئا قادر على اعادته

قال ابن القيم الاجساد

القطع بكونه

الارض الى البدن عند البعث

وتحقيقه ان الله تعالى يعيد الجوهر الفرد الذى هو اصل البدن وينبته كما ينبت البذر الذى وقع فى الارض فيجتمع عليه سائر اجزاء البدن بالتغذى وانما يحصل بها الحياة والعقل والنطق عن النائم

---

١ اى الاعادة ٢ اى الجمع ٣ اى الاجزاء الاصلية ٤ اى الاربعة العناصر ٥ اى الانسانين ٦ اى الاكل ٧ اى الانسانين ٨ اى بيان سقوط ما قالوا ٩ اى الانسانين ١٠ اى فى كل واحد ١١ اى الاخر ١٢ اى الاعادة

منهما متوسط بينهما ولا دلالة في الحديث على انها مستقرة وانما يدل على تعلق مالها بالبدن وهي لا تزال متعلقة به وان بلي وتمزق وتفرق انتهى وقال ابن نبذ الاحاديث متواترة على عود الروح الى البدن وقت السؤال وسؤال البدن بلا روح قول طائفة منهم ابن الزعفراني وحكى ابن جرير وانكره الجمهور وقابلهم آخرون فقالوا ان السؤال للروح بلا بدن قاله ابن جرير وآخرون منهم ثقيل وابن الجوزي وهو غلط فاحش والالم يكن للقبر بذلك اختصاص فتح الغفور شرح منظومة القبور للجلال السيوطي

٦ قوله لان مرادنا ؟ هو قول من يقول ان فناء الاجسام تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض والحق ان الاجسام تعدم الا عجب الذنب كما صرح به خبر الصحيحين كل ابن آدم يفنى الا عجب الذنب وان الاعضاء الاصلية تعاد بعد اعدامها قال الله تعالى كل شئ هالك الا وجهه وما اجيب به من ان التفرق هلاك كالاعدام ممنوع ومع الموافق من ان الحق انه لا يجزم بشئ من المذهبين نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل على شئ من الطرفين فيه نظر ملا سن

٧ قوله جميع الاجزاء الاصلية مقدمة ان لكل انسان اجزاء اصلية باقية من اول العمر الى آخره وهي الانسان حقيقة لانها التي لا يقع فيها تفاوت وزيادة ونقصان وهي الحاضرة لنفسها لا تعقل عنها مدة الحياة واجزاء فضلية وهي مازاد على ذلك ويقع فيها تفاوت بالزيادة والنقصان اذ السمين قد يهزل وبالعكس وهذه الاجزاء الفضلية قد تغفل عنها في اكثر الاحوال شرح طوالع

٨ قوله وبعيد ؟ والارواح سواء كان ارواح الشهداء او غيرهم وان كانت حادثة مسبوقة بالعدم الا انها بعد مفارقتها عن الابدان لا يتطرق اليها العدم والفناء بل هي باقية ابدا في رحمة الله تعالى او عذابه فالارواح المفارقة كلها احياء مدركة للذة والالم فتخصيص ارواح الشهداء بما ذكر من كونهم احياء مقربين من الله تعالى مرزوقين من الجنة مبني على انهم هم المنتفعون بحيوتهم وان من عداهم وان لم يكونوا معذبين بارواحهم الا انهم ليسوا باحياء بالنسبة الى الشهداء لعدم انتفاعهم بحيوتهم كانتفاع الشهداء وحيوة ارواح الشهداء بالمعنى المذكور جعلت حيوة لانفسهم لان الانسان المخصوص ليس عبارة عن الهيكل المخصوص بل هو امر مغاير لها لان هذا الهيكل لا يزال يتبدل ويتغير على التبدل والتغير والانسان المخصوص باق بحاله والباقي غير المتبدل والمتغير فثبت ان الانسان مغاير لهذا البدن المخصوص وذلك الامر المغاير له يحتمل ان يكون جسما مخصوصا سار في البدن سريان النار في الفحم والدهن في السمسم ومآل الورد في الورد ويحتمل ان يكون جوهرا قائما بنفسه ليس بجسم ولا حال في الجسم وعلى كل حال من المذهبين لا يبعد ان يفارق ذلك الامر عن ذلك البدن ويموت البدن بمفارقته عنه وهو باق على حاله مدركا فاهما لما له فيثاب ويعذب على حسب اعماله والدلائل العقلية والنقلية الدالة على بقاء النفوس بعد موت الاجساد كثيرة متعاضدة سحر اده حضرا

٩ قوله يبسى ذلك ؟ اورد الملاعنون للاعادة لو اكل انسان انسانا وصار جزأ من بدنه وغذاءه فذلك الاجزاء المأكولة اما ان تعاد في بدن الاكل او في بدن المأكول وايا ما كان لا يكون احدهما بعينه معادا تمامه على انه لا اولوية لجعلها جزأ من بدن احدهما دون الآخر لا سبيل الى جعلها جزأ من كل منهما وايضا اذا كان الاكل كافرا والمأكول مؤمنا يلزم تنعيم الاجزاء العاصية او تعذيب الاجزاء المطيعة وجوابه انا نعني بالحشر اعادة الاجزاء الاصلية التي من شانها ان تبقى من اول العمر الى آخره لا الحاصلة بالتغذية فالمعاد من كل من الاكل والمأكول الاجزاء الاصلية الحاصلة في اول الفطرة اعني حال نفخ الروح فيه من غير لزوم فساد هداية المريد شرح جوهرة التوحيد

١٠ قوله لو اكل انسان ؟ مع انه اذا كان الاكل كافرا والمأكول مؤمنا يلزم تنعيم الاجزاء المطيعة وتعذيب الاجزاء العاصية

١١ قوله لان المعاد المعاد مصدر او مكان وحقيقة العود الذي هو توجه الشئ الى ما كان عليه ملا سن

قوله ويبسى ذلك ؟ قال الفاضل النحرير شارح المقاصد في آخر البحث الاول من الفصل الثاني من المقصد الثالث من السمعيات بعدما اورد ادلة المنكرين لاعادة المعدوم واجوبة المثبتين لها وقد يجاب عن جميع الوجوه بانا نعني بالاعادة ان يوجد ذلك ثم

اما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره والاجزاء
الملاكولة فضلة في الاكل لا اصلية فان قيل هذا قول بالتناسخ
لان البدن الثاني ليس هو الاول لما ورد في الحديث من ان
اهل الجنة جرد مرد وان المجتمعي ضرسه مثل احد ومن شهدنا
قال من قال من مذهب الا والتناسخ فيه قوم راسخ قلنا انما
يلزم ذلك التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء
الاصلية للبدن الاول وان سمي مثل ذلك تناسخا كان نزاعا
في مجرد الاسم ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل
هذا البدن بل الادلة قائمة على حقيقته سواء سمي تناسخا ام لا
والوزن حق لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق والميزان عبارة
عما يعرف به مقادير الافعال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته
وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض وان امكن اعادتها لم يمكن
وزنها ولانها معلومة لله فوزنها عبث والجواب انه قد ورد
في الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن فلا اشكال وعلى تقدير
تسليم كون افعال الله معللة بالاغراض لعل في الوزن حكمة لا تطلع

اعادة المعدوم بعينه

هو استقبال الروح من جسم الى آخر وقيل انتقال الروح من بدن الى بدن آخر

معارضة للاول والتناسخ باطل عند اهل الحق

ان ثبت كون ما عن ورود الاخبار فيه

الحكمة في وزن الاعمال امتحان الله تعالى عباده بالايمان في الدنيا وفائدته الحجة عليهم في العقبى كذا قاله بعض العلماء وقد تقدم الخبر فان قيل ما الحكمة في وزن الاعمال وهو يعلم مقدارها قيل لكي يظن جاهل انه تعالى يجور على خلقه فلا يطغى

لا نطلع عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العيب (والكتاب) ... اي على الحكمة ... اي من جملة اصول اهل الحق ان الكتاب حق ...
المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين باعمالهم و ... عطف على طاعات ... سورة الاسرى ...
الكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم (حق) لقوله تعالى وتخرج له يوم ... حال ... اي ظاهرا ومفتوحا ... سورة الانشقاق ...
القيمة كتابا يلقاه منشورا وقوله تعالى واما من اوتى كتابه بيمينه ... اي بسهولة بان قرئ فيه كما بان قرئ اصحاب الشمال ...
فسوف يحاسب حسابا يسيرا وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء ... والحق ان ذكر السؤال ذكر الحساب بعينه فلا اكتفاء عنه بغيره صلاح الدين
بالكتاب وانكره المعتزلة زعما منهم انه عيب والوجوب ممنوع ... اي الكتاب في الحال ... فلم ينكروه ... لقد كفانا بالتفصيل ... اي عن انكارهم
والسؤال حق) لقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى يدني ... اي من جملة اصول اهل الحق ان سؤال الله تعالى عن العباد حق ... ازيقرب
المؤمن فيضع عليه كنفه وليستره فيقول اتعرف ذنب كذا اتعرف ... ازيقربهم قرب كرامة لا قرب مسافة لان الله تعالى متعال عنه ...
ذنب كذا اتعرف ذنب كذا فيقول العبد نعم اي رب حتى اقره ... مرتين متتاليتين ... ازالعبد المؤمن ... ازيارب ...
بذنوبه ورأى في نقيره انه قد هلك ثم قال الله تعالى ستر تها ... بتقديم انا يفيد التخصيص ... بالبناء للمجهول فلذا ... ازالذنوب ...
عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته ... هذا من تتمة الحديث ... ونعم من قوله ثم فيعطى كتاب حسناته الى ايتاء الكتاب
واما الكفار والمنافقون فينادي بهم على رؤس الخلائق هؤلاء ... ازاي اعلى حضور الخلائق ... ازعلى رؤس الاشهاد ...
الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظالمين (والحوض ... ازالحديث المفرط الكثير من العلم والعمل وستر في الدارين ...
حق) لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر ولقوله صلى الله عليه وسلم ... ازسورة والراكب المسرع ... ازبطوله وعرضه ...
حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه ابيض من اللبن

لان الكتاب من اهوال المحاسبة فاكتفى بذكره وكذا من اهوالها شهادة الشهود والعشرة الالسنة والايدي والارجل والسمع والبصر والجلود والارض والليل والنهار والحفظة كل ذلك ثابت بالمنصوص ومنها تغير الالوان يوم تبيض وجوه وتسود وجوه ومنها المنادي بالسعادة والشقاوة والحكمة في هذه المحاسبة واهوالها مع ان المحاسب خبير والعالم بصير ظهور مراتب ارباب الكمال وفضائح اصحاب النقصان على رؤس الاشهاد زيادة في فرحة هؤلاء وحسرة اتهم والام اولئك واعزانهم ثم في هذا ترغيب في الحسنات وزجر عن السيئات كبرى

قيل الاولى ان يقال اكتفاء بالسؤال لان الحساب اقرب من الكتاب الى السؤال ولعل وجه ذكر الشارح هو ان الحساب يذكر في القرآن مع الكتاب قال الله تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا ملخص

لا تزول قدما عبد يوم القيمة حتى يسئل عن اربع عن عمره فيما افناه وعن جسده فيما ابلاه وعن علمه فيما عمل به وعن ماله من اين اكتسبه وفيما انفقه الحديث يؤخذ بالدراتق سبعة صلاة بالجماعة الحديث ستدس الحفظة اربعة شرح امت

قوله اي رب وروي اي رب حرف النداء للقريب وهو حرف يناسب النداء الا الله يوم القيمة لانه اقرب الى الله المؤمن من جميع ما يتصور لامن حيث الزمان والمكان وغيرهما لانه منزه عن جميع ذلك بالدلائل العقلية والنقلية ملا الناس

معناه حمله على الاقرار بذنوبه وقد يتم بالاستدلال بالحديث على ان السؤال عن المؤمن على وجه الستر

مناسبة الكتاب والسؤال الحق

ان بعض الاعمال اعراض ... ان بعض الاعمال اعراض ... ان بعض الاعمال اعراض ... ان بعض الاعمال اعراض ... ان بعض الاعمال اعراض ... ان بعض الاعمال اعراض ...
الاعمال اعراض ... الاعمال اعراض ... الاعمال اعراض ... الاعمال اعراض ... الاعمال اعراض ... الاعمال اعراض ...
الاعمال اعراض ... الاعمال اعراض ... الاعمال اعراض ... الاعمال اعراض ... الاعمال اعراض ... الاعمال اعراض ...
الاعمال اعراض ... الاعمال اعراض ... الاعمال اعراض ... الاعمال اعراض ... الاعمال اعراض ... الاعمال اعراض ...

ان الكتاب من اهوال المحاسبة فاكتفى بذكره وكذا من اهوالها شهادة الشهود والعشرة الالسنة والايدي والارجل والسمع والبصر والجلود والارض والليل والنهار والحفظة كل ذلك ثابت بالمنصوص ومنها تغير الالوان يوم تبيض وجوه وتسود وجوه ومنها المنادي بالسعادة والشقاوة والحكمة في هذه المحاسبة واهوالها مع ان المحاسب خبير والعالم بصير ظهور مراتب ارباب الكمال وفضائح اصحاب النقصان على رؤس الاشهاد زيادة في فرحة هؤلاء وحسرة اتهم والام اولئك واعزانهم ثم في هذا ترغيب في الحسنات وزجر عن السيئات كبرى

قيل الاولى ان يقال اكتفاء بالسؤال لان الحساب اقرب من الكتاب الى السؤال ولعل وجه ذكر الشارح هو ان الحساب يذكر في القرآن مع الكتاب قال الله تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا ملخص

لا تزول قدما عبد يوم القيمة حتى يسئل عن اربع عن عمره فيما افناه وعن جسده فيما ابلاه وعن علمه فيما عمل به وعن ماله من اين اكتسبه وفيما انفقه الحديث يؤخذ بالدراتق سبعة صلاة بالجماعة الحديث ستدس الحفظة اربعة شرح امت

قوله اي رب وروي اي رب حرف النداء للقريب وهو حرف يناسب النداء الا الله يوم القيمة لانه اقرب الى الله المؤمن من جميع ما يتصور لامن حيث الزمان والمكان وغيرهما لانه منزه عن جميع ذلك بالدلائل العقلية والنقلية ملا الناس

معناه حمله على الاقرار بذنوبه وقد يتم بالاستدلال بالحديث على ان السؤال عن المؤمن على وجه الستر

قوله والحوض اي من جملة اصول اهل الحق وقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر هو الحوض وآياته

الحوض حق ... اي من جملة اصول اهل الحق ... اي الكوثر هو الحوض ... اي الكوثر هو الحوض ... اي الكوثر هو الحوض ...
لبشر لان ان الكوثر هو الحوض ... اي الكوثر هو الحوض ... اي الكوثر هو الحوض ... اي الكوثر هو الحوض ...
انه غيره فانه نهر في الجنة ... بل النزاع في حوض ... ولا نزاع في حوض ... اي الكوثر هو الحوض ... اي الكوثر هو الحوض ...
والحوض في الجنة ... فان كلا منهما في عرصة القيامة ... حوضان حوض للموقف ... والكوثر هو الحوض ... اي الكوثر هو الحوض ...
والكوثر نهر في الجنة ... والحوض في عرصة القيامة ... وكلاهما يرد منه المؤمنون ... والكوثر هو الحوض ... اي الكوثر هو الحوض ...
قال القرطبي الحوض حاصل من الكوثر ... وقد صرح بذلك في حديث الصور ... وقد صرح بذلك في حديث الصور ... وقد صرح بذلك في حديث الصور ...
والكوثر نهر في الجنة ... والحوض في عرصة القيامة ... وكلاهما يرد منه المؤمنون ... والكوثر هو الحوض ... اي الكوثر هو الحوض ...
والكوثر نهر في الجنة ... والحوض في عرصة القيامة ... وكلاهما يرد منه المؤمنون ... والكوثر هو الحوض ... اي الكوثر هو الحوض ...
والكوثر نهر في الجنة ... والحوض في عرصة القيامة ... وكلاهما يرد منه المؤمنون ... والكوثر هو الحوض ... اي الكوثر هو الحوض ...
والكوثر نهر في الجنة ... والحوض في عرصة القيامة ... وكلاهما يرد منه المؤمنون ... والكوثر هو الحوض ... اي الكوثر هو الحوض ...
والكوثر نهر في الجنة ... والحوض في عرصة القيامة ... وكلاهما يرد منه المؤمنون ... والكوثر هو الحوض ... اي الكوثر هو الحوض ...
والكوثر نهر في الجنة ... والحوض في عرصة القيامة ... وكلاهما يرد منه المؤمنون ... والكوثر هو الحوض ... اي الكوثر هو الحوض ...
والكوثر نهر في الجنة ... والحوض في عرصة القيامة ... وكلاهما يرد منه المؤمنون ... والكوثر هو الحوض ... اي الكوثر هو الحوض ...
والكوثر نهر في الجنة ... والحوض في عرصة القيامة ... وكلاهما يرد منه المؤمنون ... والكوثر هو الحوض ... اي الكوثر هو الحوض ...
والكوثر نهر في الجنة ... والحوض في عرصة القيامة ... وكلاهما يرد منه المؤمنون ... والكوثر هو الحوض ... اي الكوثر هو الحوض ...

وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب
منها فلا يظمأ ابدا والاحاديث في هذا الباب كثيرة (والصراط
حق) وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من
السيف يعبره اهل الجنة ونزل به اقدام اهل النار وانكره اكثر
المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين
والجواب ان الله تعالى قادر على ان يمكن من العبور عليه ويسهله
على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم
كالريح العاتية ومنهم كالجواد الى غير ذلك مما ورد في الحديث
والجنة حق والنار حق) لان الآيات والاحاديث الواردة في
بيانها اشهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى تمسك المنكرون بان
الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السموات والارض وهذا في عالم العناصر
محال وفي عالم الافلاك او في عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز
الخرق والالتيام وهو باطل قلنا هذا مبني على اصلكم الفاسد
وقد تكلمنا عليه في موضعه (وهما) اي الجنة والنار (مخلوقتان) الآن
موجودتان) تكرير وتاكيد وزعم اكثر المعتزلة انهما لم تخلقا ليوم

منها فلا يظمأ ابدا والاحاديث في هذا الباب كثيرة (والصراط
حق) وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من
السيف يعبره اهل الجنة ونزل به اقدام اهل النار وانكره اكثر
المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين
والجواب ان الله تعالى قادر على ان يمكن من العبور عليه ويسهله
على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم
كالريح العاتية ومنهم كالجواد الى غير ذلك مما ورد في الحديث
والجنة حق والنار حق) لان الآيات والاحاديث الواردة في
بيانها اشهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى تمسك المنكرون بان
الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السموات والارض وهذا في عالم العناصر
محال وفي عالم الافلاك او في عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز
الخرق والالتيام وهو باطل قلنا هذا مبني على اصلكم الفاسد
وقد تكلمنا عليه في موضعه (وهما) اي الجنة والنار (مخلوقتان) الآن
موجودتان) تكرير وتاكيد وزعم اكثر المعتزلة انهما لم تخلقا ليوم

هذه صورة الجيم والنون للاستظهار والاحتقار والمعاني السائرة منشعبة منه وكل منهما يقال على وجهين احدهما الترجمانية المستترة عن الحس كلها بالآلات الانسي فعلى هذا يدخل فيه الملائكة والشياطين والنار ان الجن بعض الرعاة وذلك ان الرعاة يعانون غلظة اخبار وهم للملائكة وشرارهم الشياطين واخبارهم وشرارهم الجن كملك لان كل كمال عرضي مثل عرض السموات والارض والا لاجتمع عالم للبعد عالم الآخر لا يكون موجودا في العنصر

يوم الجزاء لنا قصة آدم وحوا عليهما السلام وإسكانهما الجنة
والآيات الظاهرة في اعدادهما مثل اعدت للمتقين واعدت للكافرين
اذ الاصل في العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالى
تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا
قلنا بتجهل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة آدم عليه السلام تبقى
سالمة عن المعارضة فانا لو كنا موجودين لما جاز هلاك اكل الجنة
بقوله تعالى اكلها دائم لكن اللازم باطل لقوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه قلنا لا خفاء في انه لا يمكن دوام اكل الجنة بعينه
وانما المراد الدوام بانه اذا فني منه شيء جيء ببدله وهذا لا ينافي
الهلاك واللحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفي الخروج
عن حد الانتفاع به ولو سلم يجوز ان يكون المراد ان كل ممكن فهو
هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود
الواجبي بمنزلة العدم (باقيان لا يفنيان ولا يفنى اهلها) اي
وانما تمان لا يطرأ عليهما عدم مستمر بقوله تعالى في حق الفريقين
خالدين فيها ابدا واما ما قيل من انهما تهلكان ولو لحظة تحقيقا

فالاعين رأت والاذن سمعت ولا خطر على قلب بشر

كانه قيل لم لا يجوز ان يكون اعدادهما فيما يستقبل واتيانه بلفظ الماضي لتحقق الوقوع فاجاب بقوله اذ الاصل في العدول

فان عورض من جانب المعتزلة بان يقال وان دل الدليل على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان ولكن عندنا ما يفيد وهو قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها؟ فانها تدل على انهما غير مخلوقتين الآن

بل لا نسلم انه بمعنى خلق بل بمعنى صير والمعنى نصير هذا للذين لا يريدون علوا اي لاجلهم بان نمكنهم منهما وذلك لا ينافي كونهما بموجودة بل هو لازم لوجودهما بالفعل والاستمرار

اي ولو سلم ان المعنى بجعلهما في المستقبل وان الظاهر ان تعارضا فقط فقصة آدم تبقى سالمة عن المعارضة

اي ولو سلم انه للاستقبال وانه معارض لقوله تعالى اعدت للمؤمنين؟ ولكن قصة آدم وحوا تبقى سالمة عن المعارضة فتكون الجنة والنار مخلوقتين الآن

قلنا هذه الآية لا يمكن اجراؤها على ظاهرها لان الدائم لا زوال لوجوده وما كولات اهل الجنة تفنى عند اكلهم اياها فلا بد من تأويل وهي انها كلما نبتت فان الله تعالى يحدث امثالها عقيبها فتدبر

حاصل الجواب ان منع الملازمة بمنع كبرى القياس المبين اي لا نسلم ان اكل الدائم يمنع هلاكه اذ لا منافاة بين الدوام بالمعنى المذكور وعلى المعنى المستمر الوجود قال محي الدين لا خفاء في انه ليس المراد بالآية ظاهرها المتبادر لانه لا خفاء في بطلانه

لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلا ينافي البقاء بعد الفناء
وهي قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ... جواب اما
على انك قد عرفت انه لا دلالة في الآية على الفناء وذهب
اي سلف ... فانما من ان الهلاك لا يستلزم الفناء ... الجهمية
الجهمية الى انها يفنيان ويفنى اهلهما وهو قول باطل مخالف
اي الجنة والنار ... اي مذهب الجهمية ... على بطلانه
للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه سبهة فضلا عن حجة
اي من المعاصي التي من الصفات الغالبة التي لا تنفك عن بذكر الموصوف معها غالبا
والكبيرة) قد اختلفت الروايات فيها روى ابن عمر رضي الله عنه
سواء قتل نفسا او غيره ... اي من حيث المفهوم ومن حيث العدد وعكس
انها تسعة الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة
وهو الاصح عكس ... اي الكفر مطلقا وان لم يعبد الصنم ... وشرط معناه الرجم الزوجية صحيح
والزنا والفرار عن الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق
والمراد بالفرار عن الزحف الفرار عن جيش الكفار الزائد على ضعف المسلمين
الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد ابو هريرة رضي الله عنه
وهو زيادة احد البدلين في البيع مع اتحاد الجنس والدراهم مع الدنانير مخافة الحنث اذا الخطاء مع الغير
اكل الربا وزاد علي رضي الله السرقة وشرب الخمر وقيل كل ما كان
هو الاصح عكس ... بالغين المعجمة ... وشرط ... ضعيف ... ضعيف ... ضعيف

التي هي غير الكفر (لا تخرج) العبد (المؤمن من الايمان) لبقاء التصديق
امر التصديق ح من باب الافعال اى لا تخرج الكبيرة العبد المؤمن ح

الذي هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب
مع صلة صفة للتصديق ح اى كون مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ح

الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء
كالمقتوح والصلوة وغيرها ح بل هو فاسق ح مفعول له لقوله حيث زعموا ح

ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان (ولا تدخله) اى العبد
امر عند المعتزلة ح تعليل لمخالف اى مخالفهم ثابت على منزل الاطلاق ايضا ح

المؤمن (في الكفر) خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة
اى بل مرتكب الصغيرة ... اى مرتكب الكبيرة ح رسوا وبحال وفي بعض النسخ فانه ح

بل الصغيرة ايضا كافر وانه لا واسطة بين الايمان والكفر لنا
هذا قول جمهورهم والاول اى التخصيص بالكبيرة قول بعضهم بحر ابادر

وجوه الاول ما سيجيء من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي
اى الوجه الاول ح بيان لما ح اى الاعمال الصالحة ح بما علم مجيئه بوعد ح

فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافيه ومجرد الاقدام على
اى بالاتصاف اى على عدم احضار والخوف ح

الكبيرة لغلبة شهوة او حمية او انفة او كسل خصوصا اذا اقترن به
اى غيرة ح اى حال ح كما هما بعض الغيرة ح كترك الصلوة ح

خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه بل نعم اذا
العفو هو الجزية ح العزم في اللغة توطين النفس على الفعل ح

كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرا لكونه علامة للتكذيب
اى تصديقه ح اى تعظيم ح اى تعظيم ح اى تعظيم ح اى تعظيم ح

ولا نزاع في ان من المعاصي ما جعله الشارع امارة التكذيب وعلم
كانه قيل لو كان الايمان هو التصديق لكان كل مصدق ليس مؤمنا ناجاب بقوله ولا نزاع ح

كونه كذلك بالادلة الشرعية كسجود الصنم والقاء المصحف
اى امارة التكذيب ح اى امارة التكذيب وبالبناء اعتراض ملا

في القاذورات والتفوه بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت
اى يقولنا ولا نزاع ح في الاعتراض على اهل السنة من جهة الخوارج ح

بالادلة انه كفر وبهذا يخل ما يقال من ان الايمان اذا كان

امر بالذكر من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي الى هنا ح

قبل ان النص قد يطلق ويراد به العصيان عن الانبياء فلا تدل من الصغيرة فان قالوا بكفر الانبياء فقد كفروا وان لم يكفروا فقد تركوا ما عليهم فظهر بطلان قولهم ح

اى دليلنا على ان مرتكب الكبيرة مؤمن لا كافر ح

الانقة التكبر وهي صفة عن الحمية والنفس لان الحمية انقة كما في القاموس وغيره ملا

ان تكذيب اصدوه وقوله

كالسجود للصنم والقاء المصحف

وقد روى قال

ستعلى الصغيرة بكبيرة بخلاف ما ذكر ح

نصب ارايتك ح

والاصح ان تكذيب نبي واحد كفر وان لم يكذب غيره ح

وان كفر بواحد منهم كفر بالكل ح

ان الكفر لا يتبعض

وعلى هذا كفر صاحب الكلام فيه رسمه

ضبط انه يجب ح

وله مستنا فقا ولا يخرج العبد عن الايمان وان مات بغير توبة فالله ان شاء عفى عنه بشفاعة شفيع او بفضله وكرمه وان شاء عاقبه بقدر جنايته ثم يدخل الجنة لا محالة عند اهل السنة والجماعة وعند الخوارج يصير كافرا وعند المعتزلة يخرج من الايمان ولا يدخل في الكفر فان مات بغير توبة يخلد في النار وكان الحسن البصري يقول انه منافق ثم رجع عن ذلك وعند المرجئة لا يضر مع الايمان ذنب كما لا ينفع مع الكفر طاعة قرمي

اى بين الكفر والايمان يعني ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن لانتفاء الاعمال الصالحة التي هي جزء من حقيقة الايمان ولا كافر لبقاء التصديق الذي هو اصل الايمان فالمراد من مرتكب الكبيرة من اتى بالكبيرة ولا يأتي بالاعمال الصالحة اما من اتى بالكبيرة واتى بالاعمال الصالحة ايضا يلزم ان يكون مؤمنا عندنا لعدم انتفاء التصديق والاعمال الصالحة فلا يكون ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند المعتزلة على الاطلاق صحيحا الا ان يكون مرادهم ما ذكرنا رسمه

فان الاعمال لما كانت جزءا من الايمان يكون منتفيا بانتفاء الاعمال لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فيخرج بارتكاب الكبيرة عن الايمان ولا يدخل في الكفر لان الكفر ضد الايمان فيعتبر فيه ما يعتبر في الايمان وهو التكذيب مع انتفاء الاعمال فاذا وجد التصديق دون العمل لم يحكم بالكفر لوجود ركن من الايمان في الجملة لا يقال فينبغي ان لا يحكم بالكفر اذا وجد العمل دون التصديق لانا نقول ان التصديق وان كان ركنا من الايمان يكون بشرط كون الاعمال جزأ له هذا ولكن يرد على اصلهم انه يلزم ان لا يكون مرتكب الصغيرة ايضا مؤمنا ولا كافرا قرمي

ولقائل ان يقول ان كانت الاعمال الصالحة جزءا من حقيقة الايمان لزم ان يكون مرتكب الكبيرة كافرا عند المعتزلة لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فلا تثبت المنزلة بين المنزلتين

جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ليس الاقرار بالتصديق بالقلب والاقرار باللسان جزءا من حقيقة الايمان فمن وجد منه الاقرار دون التصديق فكيف يحكم بكفره ح

الا بالشك والتوقف وانه يكون بالاتفاق رسمه

كافرا كان مؤمنا فلا كما سيجيء

عند الكبيرة كفرا اصلا كما جاب بقوله ثم ح

عند الناس ح

بوجود علامة التكذيب ح

فانه يكون كافرا لو تحقق حقيقة التكذيب وان لم يتحقق فهو كافر ح

وهو الكفر

نفس العصيان اذا صدر عن العبد على وجه

وكذا يكون الاقرار باللسان معتبرا ح

واذا وجد ذلك العلامة اتبع التصديق القلبي

الثوبة عند المعتزلة ح

للعفوة وعدمه ح

عبارة عن التصديق والاقرار ينبغي ان لا يصير المقر المصدق كافرا بشيء من افعال الكفر والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب

او الشرك الثاني الآيات والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على العاصي كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص الآية وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وقوله

وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية وهي كثيرة الثالث اجماع الامة من عصر النبي عليه السلام الى يومنا هذا بالصلوة على من مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن احتجت المعتزلة بوجهين احدهما ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في انه مومن وهو مذهب اهل السنة او كافر وهو قول الخوارج او منافق وهو قول حسن البصري فهذا المتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق والجواب ان هذا احدث للقول المخالف لما اجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين

اقالي اربيرها الرجوع فاذا وصف بها العبد كان اجوعا عن المعصية واذا وصف بها العبد كان الرجوع عن العذاب الى المغفرة

والتوبة على ضربين ظاهرة وباطنة فالظاهرة الرجوع من الذنوب الظاهرة والباطنة ترك الخواطر الفاسدة

ظاهر الشرع وتوبة القلب وهي الندم بالقلب على ما مضى من الذنوب الباطنة

وهي التأفف عن الذكر حتى يتصف بتوبة النفس

لوصت ثم لم يصت قبل وقوع التأفف عن الذكر

قطع علاقة الدنيا والاخذ بالكلي من القناعة

التخلق بالاخلاق الحميدة والتخلص من الاخلاق الذميمة

الاوقات بانواع الخيرات والتفكر في بواطن الآيات وآثار المصنوعات للتوصل الى معرفة الصانع

التطلع لكرامات الآخرة والاعجاب بالنفس والعمل

عليه وتقبيه رمضان

فان قلت لا دلالة ان مرتكب الكبيرة مؤمن ولم لا يجوز ان يكون الخطاب للحكام دون الجناة فيكون المقصود منها بيان ايجاب اخذ اولياء القتيل من الجناة عن الحكام والموالاة حملت الخطاب عام للحكام والجناة بدليل قوله تعالى فمن عفي له من اخيه شيء حيث اطلق اسم الاخ على الجاني او على ولي القتيل ولا دلالة على الاخوة في النسب فتعين ان يكون في الدين قلت ان مرتكب الكبيرة مؤمن فنعم

حاصل الوجه الثاني ان يقال ان الكبيرة لو كانت تخرج المؤمن من الايمان وتدخله الكفر لما اطلق الله تعالى في آياته ورسوله في احاديثه اسم المؤمن على مرتكب الكبيرة لكن الازم باطل لورود الآيات والاحاديث على الاطلاق وكذا الملزوم

رمضان

من قولهم نسقت الرطبة عن قشرها اذا خرجت والفاسق في الشرع الخارج عن امر الله تعالى بارتكاب الكبيرة وله درجات لمث الاول التغابي وهو ان يرتكبها احيانا مستقبحا اياها والثانية الانهماك وهو ان يعتاد ارتكابها غير مبال بها والثالثة الجحود وهو ان يرتكبها مستصوبا اياها فاذا شارف هذا المقام وتخطى خطته فليع ربقة الايمان من عنقه وللبس الكفر وما دام هو في درجة التغابي او الانهماك فلا يسلب عنه اسم المؤمن لاتصافه بالتصديق الذي هو مسمى الايمان والمعتزلة لما قالوا الايمان عبارة عن مجموع التصديق والاقرار والعمل والكفر يكذب الحق وجحوده جعلوا الفسق قسما ثالثا نازلا بين منزلتين الايمان والكفر رمضان

قيل النفاق اظهار الايمان واخفاء الكفر وقيل هو الكافر الغير المجاهر وقيل النفاق ضربان احدهما ما ذكر والثاني نزكل المحافظة او محافظتها علنيا وفي نسخة عليها وتفصيل فرق الكفر على ما مر يتضح المقاصد ان الكافر ان اظهر الايمان فهو المنافق وان اظهر كفره بعد الايمان فهو المرتد وان تدين ببعض الاديان والكتب المنسوخة فهو كتابي وان قال الشرك في الالوهية فهو المشرك وان ذهب الى قدم الدهر وسند الحوادث اليه فهو الدهري وان كان لا يثبت الصانع تعالى فهو المعطل وان كان مع اعترافه وثبوت الصانع واظهار شعائر الاسلام يعتقد بعقائد هي كفر فهو الزنديق تلاس

وهو الاقرار على امر محكم لا يخالف وقيل هو اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر على حكم شرعي

اي لسبب شيء

اي من المقر المصدق

اي على مرتكب الكبيرة

اي الثالثة

اي الاحاديث الدالة على اطلاق المؤمن على مرتكب الكبيرة

اي من اهل القبلة

اي الصلوة والدعاء والاستغفار

اي الصلوة على الكافر والدعاء والاستغفار غير جائز والاتفاق باطل وكذا الملزوم

اي مرتكب الكبيرة

فيكون باطلا وثانيهما انه ليس مؤمن لقوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله ﷺ لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وقوله عليه السلام لا إيمان لمن لا أمانة له ولا كافر لما تواتر من ان الامة كانوا يقتلونه ولا يجرون عليه احكام المرتدين ويدفنونه في مقابر المسلمين والجواب ان المراد بالفاسق في الآية هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسق والحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر عن المعاصي بدليل الآيات والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن حتى قال النبي صلى الله عليه وسلم لابي ذر لما بالغ في السؤال وان زنى وان سرق على رغم ابي ذر افنابي ذر احتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وقوله ﷺ من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وفي ان العذاب مخلد بالكفر كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى وكقوله لا يصلاها

وجه الاستدلال بهذا الحديث هو ان يقال ان قوله ﷺ لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وقع حالا من قوله لا يزني الزاني حال كونه مؤمنا وجه الاستدلال بهذا الحديث انه عم سبب الايمان فمن لا يحفظ الامانة ويقدم على رغم انفه من الكبائر لخيانته في امر الله تعالى يكون والعياذ بالله تعالى ممن لا يحفظ الامانة ويقدم على رغم انفه قال ابن فارس يحفظ ان على للمصاحبة اي مع رغم انفه تلمس

فان قيل بين المتقابلين تقابل التضاد قوله وما يستوي الاعمى والبصير قيل بدليل السياق حيث قال واما الذين فسقوا فماويهم النار الى قوله كنتم به تكذبون ولا نزاع في ان مرتكب الكبيرة غير مكذب فثبت ان المراد بالفاسق في الآية هو الكافر

وذلك لان الفسوق هو الفجور والخروج عن طاعة الله تعالى يقال فسق عن امر ربه اي خرج وكمال الخروج عن طاعة الله تعالى هو الكفر

قال عليه الصلوة والسلام لابي ذر ؟ رواه الشيخان عن النبي عليه من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر تلمس

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 التغليظ والمبالغة في الزجر مع انه تبين لنا ولذلك وغيره وذكر العام واطلاقه الخاص لا يجوز لان العام لا يدل على الخاص من غير قرينة فاجاب الشارح بقوله بدليل الآيات والاحاديث يعني ان بعض الآيات والاحاديث يدل صراحة على ان الفاسق مؤمن وبعض الآيات والاحاديث يدل اجمالا عليه فحمل المجمل على المفصل لان القاعدة حمل المجمل على المفصل دون العكس رمضان

وتعجبت انما كان لاجل انها يوجبان العقوبة فكيف يدخل عمها الجنة ولم يدر ان الذنب يكون عاقبته الجنة اما قبل العذاب بان عفى الله عنه واما بعده حتى بين لهم الرسول وتكرار ابي ذر ليس للجهل او الانكار بل ظن انه لو كرر لاجابه الرسول عليه السلام بجواب آخر شرح مصابيح

عن ابي ذر قال اتيت النبي صلى الله عليه وسلم وعليه ثوب ابيض وهو نائم ثم اتيته وقد استيقظ فقال ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قال وان رغم انف ابي ذر اذا حدث بهذا الحديث وكان ابو ذر اذا احدث بهذا الحديث قال وان رغم انف ابي ذر وان اكره او غضب وقيل وان اضطرب ابو ذر

ثم اعلم انهم اختلفوا في ان الكفار لا تنفعهم اعمالهم الصالحة ولا يخفف عنهم بعض العذاب بحسب كيفياته من الشدة والضعف والمدة والتأبيد على ان الكفار لا يثابون عليها بنعيم الجنة وذهب بعض المعتزلة الى ان الكافر يثاب عليها بتخفيف العذاب عنه وذهب بعض الى ان الكافر يثاب عليها بالتوسع في الرزق في الدنيا وذهب بعض الى ان الكافر يثاب عليها بتخفيف العذاب في الآخرة وذهب بعض الى ان الكافر يثاب عليها بالتوسع في الرزق في الدنيا وذهب بعض الى ان الكافر يثاب عليها بتخفيف العذاب في الآخرة وذهب بعض الى ان الكافر يثاب عليها بالتوسع في الرزق في الدنيا وذهب بعض الى ان الكافر يثاب عليها بتخفيف العذاب في الآخرة

الا الاشقى الذى كذب وتولى وكقوله تعالى ان الخزى اليوم
والسوء على الكافرين الى غير ذلك والجواب انها متروكة الظواهر
للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر وللاجماع
المنعقد على ذلك على مامر والخوارج خوارج عما انعقد عليه
الاجماع فلا اعتداد بهم (والله لا يغفر ان يشرك به) باجماع
المسلمين لكنهم اختلفوا فى انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الى
انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم الى انه يمتنع
عقلا لان قضية الحكمة التفرقة بين المسئ والمحسن والكفر نهاية
فى الجناية لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو و
رفع الغرامة وايضا الكافر يعتقد حقا ولا يطلب له عفوا و
مغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة وايضا هو اعتقاد الابد فيوجب
جزاء الابد وهذا بخلاف سائر الذنوب (ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء) من الصغائر والكبائر مع التوبة اوبدونها خلافا للمعتزلة
وفى تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على نبوته والآيات والاحاديث
فى هذا المعنى كثيرة والمعتزلة يخصصونها بالصغائر او بالكبائر

واختلفت اجوبة اصحابنا عن هذه الآية فقال بعضهم ان الله تعالى
انما اوعد بالخلود فى النار من كفر بالله تعالى بجميع ما يجب الايمان به
من الرسل والكتب والملائكة واليوم الآخر وغير ذلك مما علم وجوبه
بالضرورة من دين الاسلام وهذا الكافر لم يكفر بشئ من ذلك
وقال بعضهم ان الله تعالى انما اوعد بالخلود من كفر بالله تعالى
وبرسله لانه لا يكفر بالله تعالى الا من كفر برسله لان من كفر برسوله
فقد كفر بالله تعالى لان من كذب رسوله فقد كذبه ومن كذبه فقد
كفر به وهذا الكافر لم يكفر برسوله لانه لم يعلم رسالته لانه لم يسمع
بها وقال بعضهم ان الله تعالى انما اوعد بالخلود من كفر بالله تعالى
وبرسله وبكتبه لان من كفر بكتابه فقد كفر برسوله لان من كذب
كتابه فقد كذبه ومن كذبه فقد كفر به وهذا الكافر لم يكفر بكتابه
لانه لم يعلم انه كتابه لانه لم يسمع به وقال بعضهم ان الله تعالى
انما اوعد بالخلود من كفر بالله تعالى وبرسله وبكتبه وبالبعث
بعد الموت لان من كفر بالبعث فقد كفر بالله تعالى لان من كذب
بالبعث فقد كذب بالله تعالى لان من كذب بالبعث فقد كذب
بالله تعالى لان من كذب بالبعث فقد كذب بالله تعالى لان من
كذب بالبعث فقد كذب بالله تعالى لان من كذب بالبعث فقد
كذب بالله تعالى لان من كذب بالبعث فقد كذب بالله تعالى
لان من كذب بالبعث فقد كذب بالله تعالى لان من كذب
بالبعث فقد كذب بالله تعالى لان من كذب بالبعث فقد
كذب بالله تعالى لان من كذب بالبعث فقد كذب بالله
تعالى لان من كذب بالبعث فقد كذب بالله تعالى لان
من كذب بالبعث فقد كذب بالله تعالى لان من كذب
بالبعث فقد كذب بالله تعالى لان من كذب بالبعث
فقد كذب بالله تعالى لان من كذب بالبعث فقد
كذب بالله تعالى لان من كذب بالبعث فقد كذب
بالله تعالى لان من كذب بالبعث فقد كذب بالله
تعالى لان من كذب بالبعث فقد كذب بالله تعالى
لان من كذب بالبعث فقد كذب بالله تعالى لان
من كذب بالبعث فقد كذب بالله تعالى لان من

متممة الجامعة التفرقة بين المنع والمحن لان الله تعالى حكيم وهو الذي يضع كل شئ في موضعه والاسارة الى المحن والانعام الى المنع وضع الشئ في غير موضعه فكان ظلما وذا يستحيل من الله تعالى والتصرف في ملكه انما يجوز اذا كان على وجه الحكمة واما التصرف على خلاف مقتضى الحكمة فيكون سفها رمصم

٧ قوله وايضا هو بذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان مثلها يناني الخلود فالكافر يعذب مقدار معصيته فاجاب بقوله وايضا رمصم

٨ قوله من الصغائر جمع الآية ونطق الكتاب والسنة بان الله تعالى عفو غفور عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة فلا يعفو عن الكفر قطعا وان جاز عقلا ومنع بعضهم الجواز العقلي ايضا واختلفوا في العفو عن الكبائر بدون التوبة فجوزه الاصحاب بل انتوا خلافا للمعتزلة حيث منعوه سمعا وان جاز عقلا عند الاكثرين شرح مقاصد

٩ قوله مع التوبة او بدونها ثم ظاهر النصوص ان التوبة الصحيحة شرط لها تكفير الذنوب قطعا كما انه يقطع بقبول اسلام الكافر قيل وكلام ابن عبد البر يدل على انه اجماع اي ومع تسليم ذلك فالارجح انه ظني كما دلت عليه نصوص اخرى لقوة ذلك الظن اجرى مجرى القطع في النصوص الآخر تنبيه اختلفوا في مسئلتين احديهما ان الاعمال الصالحة لا تكفر عن الصغائر على الاصح بل المجموع عليه على ما قاله ابن عبد واما الكبائر فلا بد لها من التوبة لاجماعهم على انها فرض ويلزم من تكفير الكبائر بنحو الوضوء والصلوة بطلان فريضة التوبة ولورود حديث الصحيحين الصلوة الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان مكفرات لما بينهن ما اجتنب الكبائر حكى ابن عطية عن جمهور اهل السنة ان معناه ان اجتناب الكبائر شرط لتكفير هذه الفرائض للصغائر وان لم يجتنب لم يكفر شيئا بالكلية وعن الحذف انها تكفر الصغائر ما لم يصر عليها سواء فعل الكبائر ام لا ولا تكفر شيئا من الكبائر وروى مسلم ما من امرئ مسلم يحضر صلوة مكتوبة فيحسن وضوءها وخشوعها وركوعها الا كانت كفارة لما قبلها من الذنوب ما لم يؤت كبيرة وذلك الدهر كله والاحاديث بمعنى ذلك كثيرة وقيل ان الاعمال الصالحة تكفر الكبائر ومن قال به ابن حزم لكن اطال ابن عبد البر الرد عليه فتح المبين

٩ قوله مع التوبة او بدونها والتوبة ان يرجع عن القبائح ويعزم على ان لا يعود روى جابر رضي الله تعالى عنه ان اعرابيا دخل مسجد محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال اللهم اني استغفرك واتوب اليك وكبر ولما فرغ من صلاته قال له علي رضي الله عنه ان سرعة اللسان بالاستغفار توبة الكذابين وتوبتك تحتاج الى التوبة فقال يا امير المؤمنين وما التوبة قال اسم يقع على ستة معان على الماضي من الذنوب الندامة ولتضييع الفرائض الاعادة ورد المظالم واذابة النفس في الطاعة كما ربيتها في المعصية واذاقة النفس من مرارة الطاعة كما اذقتها حلاوة المعصية والبكاء بدل كل ضحك ضحكته قيل افل ما لا بد منه في التوبة الندم على الماضي والاتيان في الحال والعزم على ان لا يعود في المستقبل وقال الاصفهاني اذا اشرف العبد على الموت فندم على فعله صحت توبته باجماع السلف وان لم يتصور منه العزم على ترك الفعل لعدم تصور الفعل ولو ندم على معصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله لا يكون توبة واما التوبة الموقتة مثل ان لا يذنب سنة او الفصلية مثل ان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر فقد قيل لا تصح لان ندم

١٠ قوله خلافا للمعتزلة فانهم قالوا ان السيئات يذهبن الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم ان الكبيرة الوافرة تحبط جميع الطاعات للتناقض بين الاستحقاقين عندهم ورد عليهم بقوله تعالى ان الله لا يضيع اجر المحسنين وبانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال طاعات العمر بتناول لقمة من الربا او جرعة من الخمر كمن خدم كريما سنة ثم خالف امرا من اوامره وفي تقرير الحكم ملاحظة الآية الدالة على ثبوته اي على ثبوت العفو بمعنى في المتن في تقرير الآية لان المض قال ويغفر ما دون ذلك والآية في الاصل العلامة انتظاهرة وتقال للمصنوعات من حيث انها تدل على وجود الصانع وعلمه وقدرته ولكل طائفة من كلمات القرآن المتميزة عن غيرها بفصل واشتقاقها من آي لانها تبين اتباعا من اي اومن ابا دى اليه وسهلها اوتوبة كهمزة ابدلت عينها على غير قياس او آية كمكة فاعلت او آنية كفائلة حذفت الهمزة تخفيفا رمصم

١١ قوله للآية الدالة وهي والله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والحاصل ان في هذه المسئلة اقتباسا من الآية وهو اثبات المدعى بالدليل وهو عين المدعى رم

١٢ قوله في هذا المعنى كثيرة كقوله عليه السلام في انا رحيم السوآل مستر نها عليك في الدنيا وانا اغفر لك اليوم والآيات كقوله تعالى وهو يقبل التوبة عن عباده او غيرها لا قرجه

لان ندم المعصية لكونها معصية يعم المعاصي والازمان نعم الذنوب على ثلثة اوجه ذنب فيما بين العبد وبين الله تعالى وهو الزنا واللواطة والغيبة والبهتان اذا لم يبلغ ذلك الى من بهته واغتابه فان ذلك كله ذنب فيما بين العبد وبين الله تعالى فاذا تاب الى الله تعالى فالله يغفر له واذا بلغ الى الذي بهته واغتابه فاذا جعله الذي بهته في حل وتاب الى الله تعالى فانا نرجو ان الله تعالى يغفر له ذلك وكذلك اذا زنى بامرأة ولها زوج فان ههنا مالم يجعله الى زوج المرأة في حل فان الله تعالى لا يغفر له لان ههنا خصمه الآدمي واذا جعله ذلك الرجل في حل وتاب الى الله تعالى فانه يغفر له ويكتفي الحل منه ولا يذكر الزنا ولكن يقول كل حق لك علينا فقد جعلته في حل منه وعفو عن كل خصومة بيني وبينك وشك وذلك لان هذا اصلح بالمعلوم على المجهول واصلح بالمعلوم على المجهول جائز وهذا كرامة لهذه الامة لان الامم السالفة مالم تذكروا الذنب لا يغفر لهم وذنب فيما بينه وبين اعمال الله تعالى وهو ان يترك الصلوة والصوم والزكوة والحج فان التوبة لا تكفيه مالم يقض الصلاة وغيرها لان ههنا لم يات بالتوبة على شرطها وشرط التوبة ان يؤدي ما ترك فاذا لم يؤد ما تركه فكانه لم يتب وذنب بينه وبين عباد الله تعالى وهو ان يغصب اموالهم او يضربهم او يشتمهم فهذا كله لا تكفيه التوبة مالم يرض عنه خصمه رمضان

٩

قوله مع التوبة او بدونها فان قيل ان كان المراد من قوله تعالى ويغفر المغفرة بعد التوبة فما الفرق بين الشرك وغيره اذ الشرك يغفر ايضا بالتوبة فلا وجه لنفي الغفران من الشرك واثباته لغيره وان كان المراد المغفرة قبل التوبة فما مر اد الشارح من قوله مع التوبة وكيف يجوز الاستدلال به على جواز غفران غير الشرك قبل التوبة قلنا بعد تسليم الشق الثاني ان معنى قوله تعالى لا يغفر اي لا يغفر المشرك وهو مشرك به تفضلا عليه واحسانا قبل التوبة ومعنى قوله ويغفر المذنب وهو مذنب ان شاء تفضلا عليه وان شاء لم يتب ونظيره قولنا ان الامير لا يكرم المصر على معصية وهو مصر تفضلا عليه قبل الاطاعة ويكرم القاصر في طاعته وهو قاصر ان شاء تفضلا عليه وان لم يعترف على قصوره فصح انه تعالى يغفر غير الشرك من الذنوب قبل التوبة ان تعلق به مشيته لكن يحتمل ان لا يتعلق مشيته الا باصحاب الصغائر فقط كما هو مذهب المعتزلة الا ان الاحتمال لا يفيد القطع فبقي الجواز مطلقا سواء تاب اولم يتب وهو المطلوب كما هو المراد والشارح من قوله مع التوبة او بدونها فلا يكون قوله مع التوبة حشوا في الكلام ولا فحلا للكلام وان توهمه بعض الكرام فكتبوا عليه في حواشيهم مما لا يقبله ذو الافهام اذ لا يخفى انه انما يلزم عليه ما ذكروه لو لم يعطف عليه قوله او بدونها فتامل وههنا ايضا لبعض العلماء تقرير لا بد له من ايضاح وتحرير وهو ما ذكره بقوله بعد كلام لا طائل تحت اطالته فاعلم ان قوله مع التوبة قيد لا بد منه لما ورد في بعض الآثار ان الذنوب اذا تعلقت بحقوق العباد كغصب المال والضرب والقتل ونحوها لا يغفر الله لها مالم يتب صاحبها بارضاء خصمه فيتوقف المغفرة على وجود التوبة فيكون قوله مع التوبة بالنظر اليها وقوله او بدونها بالنظر الى غيرها ولو اكتفى بقوله او بدونها لبرد عليه ما يتوقف المغفرة فيها على وجود التوبة انتهى كلامه فاقول فيه اغماض عما يرد عليه حينئذ من الخروج عما هو دليل لنا الى ما هو دليل علينا اذ الآية دليل لجواز غفران غير الشرك من الذنوب قبل التوبة مطلقا لا دليل لنفي ذلك الجواز باثبات عكسه يعني عدم جواز الغفران لبعض منها وخروج عن الصواب ايضا لان الصواب فيما استشكله ان يقال ان كل ذنب تعلق به حق العباد لا بد وان يتعلق به حق الله تعالى ايضا لان الذنوب كلها منهية عنها والاتيان بالمنهي معصية وجناية على حق الله تعالى فما تعلق منها بحقه تعالى فهو يبقى في مشيته كسائر الذنوب التي لا حق فيها للعباد وان احل له الخصم حقه فيجوز الغفران عنه ان تعلق به مشيته تعالى وان لم يتب صح وكم يرض عنه الخصم لكن هذا الغفران لا يكفيه عن حق الخصم ومطالبته اياه وما تعلق منها بحق العبد فلا يتدارك الا بالاستحلال منه والتلطف به بما يرضى عنه قلبه ان كان حيا او بنحو الاستغفار له ان كان ميتا فان لم تسمح نفسه بالاحلال بقيت المظلمة عليه وعلى هذا يلزم ان يكون معنى قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك اي يغفر عن حقه فقط دون حق العبد هذا ما سنح لي في هذا المقام بتوفيق الملك العلام

كتابه الاول الفقير عبد الكريم الغفي

٩

قوله مع التوبة او بدونها الاصح وجوب التوبة من الصغائر ايضا وقال بعض المعتزلة لا تجب وقال بعض المتاخرين الواجب الاتيان بها او بعض المكفرات منح

٩

قال في شرح العقائد مع التوبة او بدونها لكن قوله مع التوبة سهو منه لان التائب ليس تحت المشية بالاتفاق حاشية جلال ..... والا لم يبق فرق بين الشرك وغيره اذ الشرك يغفر ايضا بالتوبة حاشية

او بالكبائر المقرونة بالتوبة وتمسكوا بوجهين الاول الآيات
قولهم يعاقب على الكبيرة وعفو لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وانه محال
والاحاديث الواردة في وعيد العصاة والجواب انها على تقدير
ان على جواز الوقوع ☜ اي وجوب العذاب ☜ اي على الوجه الاول ☜
عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص
از نسم وقوع العذاب المحدد لهم ثبت وهي العشرة من خلود صاحب الكبيرة وان لم يتب ان الوعيد
في العفو فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد ويزعم
فثبت غفران ما دون الشرك ☜ الآية الحجة ☜ عن تمسك المعتزلة ☜ وهو بسر بن عبد الله ☜
بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون
من اهل السنة وهم الاشعرية ☜ اي المتخلدة ☜ فلا يلزم ☜ وذا الوعيد دم فلا يلزم ☜ من المتكلمين
على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل
اي كيف لا يكون المحققون على خلافه ☜ خالية ☜ اي للذنب ☜
القول لدي الثاني ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه
اي الوجه الثاني ☜ اي مرتكب الكبيرة ☜ بل يعفى عنه لم يزجر عن الذنب
كان ذلك تقريرا له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافي
اي عدم العقاب ☜ اي للذنب ☜ وعدم التوبة عنه ☜ اي تقرير ☜ اي كان ذلك ☜
حكمة ارسال الرسل والجواب ان مجرد جواز العفو لا يوجب
وهي الحث على الطاعة والزجر عن المعصية ☜ اي يكون موجبا لانتفاء ☜
ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف والعمومات الواردة في الوعيد
اي على عدم العقاب ☜ اي يكون عدم الوقوع ☜ اي يكون ظنا بعدم الوقوع ☜ اي العلم عدم وقوع
المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة الى كلام احد
اي اثار زنده آن كفاه ☜ ... اي من الذنب ☜ اي وقوع العقاب ☜ اي الوعيد
وكفى به زاجرا (ويجوز العقاب على الصغيرة) سواء اجتنب منكرها
اي ويجوز سمعا وقوع العقاب على الصغيرة جوازا لا يقطع معه بالوقوع ولا بعدمه ☜ الخ
الكبيرة اذ لا دخول لها تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
اي الصغيرة ☜ ... اي لا بترك ☜ يدل على جواز العقاب قوله تعالى لمن يشاء ☜
ولقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها والاحصاء انما
قال محي الدين صفة لمحذوف وكذا والكبيرة تقدير ولا يترك ☜ صغيرة ولا كبيرة الهاء للفصل ☜
يكون للسوء آل والمجازات الى غير ذلك من الآيات والاحاديث
الدالة على جواز العقاب على الصغيرة ☜

حاصل الجواب منع كونه مقررا على الذنب واغراء آخر للغير قال
ابن قاسم هذا الجواب يصرح بان معنى قوله ويغفر ما دون ذلك

وذهبت المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه
لا بمعنى انه 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 واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجمع
الاسم بالنظر الى انواع الكفر وان كان الكل ملة واحدة في الحكم
او الى افراده القائمة بافراد المخاطبين على تمهد من قاعدة ان
مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد كقولنا ركب القوم
دوابهم ولبسوا ثيابهم (والعفو عن الكبيرة) هذا مذكور فيما سبق
الا انه اعاد ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ
العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة ويتعلق به قوله (اذا لم تكن عن
استحلال والاستحلال كفر لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق
وبهذا يزول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار أو على سلب
الايمان عنهم (أو الشفاعة ثابتة لرسول والاخبار في حق اهل الكبائر
بالمستفيض من الاخبار خلافا للمعتزلة وبهذا مبنى على ما سبق
من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة اولى واعم

الآن يتعلق المراد اذا كان لا يشرك وان كان لا يشرك فكيف يجاب بان المراد لا يشرك ولا يجازى ولا يجازى

وعندهم لما لم يجز ذلك لم تجز لنا قوله واستغفر لذنبك أي عند المعتزلة ٣ اذ الخطاب للنبي عليه السلام ٣

وللمؤمنين والمؤمنات وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين قد سبق ان مرتكب الكبيرة مؤمن بحر بارى في حواشي الكشاف ٣ اذ بعضا لا يحتاج

فان اسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة اي دل الدليل على ثبوت الشفاعة في الجملة لا كان في ٣ اي طريق هذا الكلام ٣

والا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم اي بيان تقبيح حالهم ٣ اي يعلم من الدرس بعض العلماء ٣

وتحقيق بأيهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضي ان يتموا بما اي بما هو اشد وبلغ لانه اشد عليك اي لا اشد عليك ٣ والمؤمن لكم نفي الشفاعة

يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافر اي على نفي الحكم ٣ اي على الاستدلال بالآية ٣ من الآية ٣ تمييز ٣

يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه انه انما يقوم حجة على من يقول اي وجب شفاعتهم ٣

بمفهوم المخالفة وقوله صلى الله عليه وسلم شفاعتي لاهل الكبائر نفت الشفاعة المؤمنين ٣ بل المراد به الرد على ثبوت الشفاعة بالاسلوب الحكيم ١٢ وبهذا الاسلوب من السلف

من امتي وهو مشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة اي بالغ كلها حد التواتر وان لم يبلغ آحادها حد التواتر ٣ وهي خلاف ٣ انكر

المعنى واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نزلت حين كانت اليهود يقولون نحن من ابناء ابراهيم فليس لنا عذاب وقولهم يا محمد يشفع لنا ابونا ابراهيم ١٢ رد عليهم

نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة وقوله تعالى ما للظالمين اي من نفس ٣ اي لا تغني كافرة عن كافرة يوم القيامة ٣ ذكر لا يشفع ٣

من حميم ولا شفيع يطاع والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في اي من قريب ٣ اي يقبل ٣ اي دلالة هذه الآيات ٣

الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية الشرعية ٣ تعطف على الاشخاص اي والعموم في الازمان والعموم في الاحوال ٣

من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر بيان للادلة القطعية ٣ جواب لما ٣ متعلق بقالت ٣

لانهم ليسوا بمؤمنين عندهم والاستغفار في حق المؤمنين والمؤمنات فلنا ثبت بالادلة القطعية ان مرتكب الكبيرة مؤمن على ما سيجيء من صريح كلام الشارح

اي لذنوبهم وهي تشتمل الكبائر وبمعنى الاستغفار للذنوب طلب غفرانها وهو المراد بالشفاعة قال ابن قاسم لا يقال هذه الآية لا يرد عليهم لان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن عندهم فلا تشمل الآية لانا نقول بل تشمله بمعونة ما سبق من الادلة القاطعة على ان العبد لا يخرج عن الايمان بالمعصية فيما سيأتي ملخص

قوله على ثبوت الشفاعة في الجملة اي وعلى انها ليست لزيادة الدرجة لاعدم نيل الشفاعة لا يقتضي تقبيح الحال وتحقيق البأس لكنه لا يدل على ثبوت المتنازع فيه وهو الشفاعة لاهل الكبائر بل على ثبوت اصل الشفاعة المشار اليه بقوله في الجملة ز قوله ولا يدل على ثبوت الخ اي ولا يفيد المتنازع فيه وهو الشفاعة لاهل الكبائر كما اشار اليه بقوله في الجملة فلا يثبت المطلوب ويمكن ان يوجه الزيادة بان في اثبات اصل الشفاعة اثباتا للمطلوب لان القصار عندهم مستورة باجتناب الكبائر كذا في الغزنوي قال ابن قاسم ويرد على ما وجه به ان لهم ان يجعلوا الشفاعة المنفية على الشفاعة بالنسبة للصغائر التي لم يجتنب معها الكبائر وفائدتها ان يعذبوا على الكبائر دون الصغائر فليتأمل ملخص

اعلم ان العلماء اختلفوا في ان التعليق هل يدل على نفي الحكم عما عدا ام لا فذهب المحققون الى انه لا يدل وهو مذهب ابي حنيفة وابي شريح والقاضي ابي بكر وامام الحرمين والغزالي وقال بعضهم انه يدل على نفي الحكم عما عدا وهو مذهب الشافعي وابي الحسن الاشعري وجمهور الفقهاء ز ب

والامام الرازي بعد ما اورده شبهات المعتزلة في اثبات ما ادعوه قال والجواب عنها اجمالا ان يقال ولا تكلم في نفي الشفاعة لا بد ان تكون عامة في الاشخاص والاوقات ودلائلنا في اثباتها لا بد وان تكون خاصة فيها لانا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات والاشخاص مقدم على العام فالترجيح معنا وانا الاحوط

المفصلة فذكوره في التقرير

الكبير مع موافقة

قوله بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال الخ اي ما ذكرت في بعض عامة في جميع الاشخاص والازمان والاحوال ثم ذكرت الكستلي قال قوله بعد تسليم الخ اي بعد تسليم ان النفي عام فالضمير العائد اليها عام ايضا وفروعه ايضا عامة كل منها لان قوله لا تقبل منها شفاعة نكرة في سياق النفي فتعم ثم اشار الى ما قيل من ان الضمير ليهود اذ الآية نزلت فيهم انتهى ملخص

قوله يجب تخصيصها بالكفار اي اشخاص الكفار بهذا الاعتبار لان العموم في الاشخاص والاحوال التي منها كون الشفاعة في صاحب كبيرة لا يقبل الشفاعة فيه صاحب كبيرة لا يقبل الشفاعة فيه كفر وكونها شفاعة في صاحب كبيرة لا يقبل الشفاعة فيه صاحب كبيرة لا يقبل الشفاعة فيه كفر فتأمل ملخص

مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب

سواء كان تركها بموت قبل التوبة أو بعدها بالتوبة ره — ره عن الكبيرة

وكلاهما فاسد اما الاول فلان التائب وتارك الصغيرة

ان العفو عن القسمين والشفاعة على سفنض فوائدهم كما يعرف من الجواب هلا

المجتنب عن الكبيرة لا يستحق ان العذاب عندهم فلا معنى للعفو

قيل استحقاق العذاب ثابت للكبائر وشرطه التوبة وانما هو بالعفو غايته ان العفو واجب بالتفضل

واما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو

اي بمعنى جلبه اصولا بل الحق ان اهل الكبائر من المسلمين لا يخلدون في النار ولا ينالهم شفاعة النبي ص ولا غيره من الكرام

عن الجناية (فاهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار

اي عن السيئة ح — وآخر من يخرج من النار رجل اسمه هناد عس

وان ماتوا من غير توبة لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره

وبهذا القول تخصيص محل النزاع الرعد — اي جزاء عمل خير ح

ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى جزاءه قبل الدخول في النار

اي بل رؤية جزاء عمل الخير قبل دخول النار ره — لان جزاء الايمان الجنة والخروج

ثم يدخل النار فيخلد لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار

عطف على قوله تعالى ح — اي خروج اهل الكبائر من المؤمنين ح — الحاوي ينقلون عن الامة

ولقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات وقوله ان الذين

الفردوس البستان الذي فيه الكروم والاشجار والجمع فراديس والجنة جنة الفردوس ره

امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس الى غير ذلك

من قوله تعالى الذين امنوا وعملوا الصالحات لهم جنات تجري من تحتها الانهار وقوله عم من قال لا اله الا الله

من النصوص الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة مع مسبوق من

عطف قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص وما بعدها الى — الجنة ح — آمنوا ره

الادلة القطعية الدالة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان

اي واما الكل فقد جعل الخلود — ره — نعوذ بالله الآية

وايضا الخلود في النار اعظم العقوبات وقد جعل جزاء للكفر الذي

اي الكفر — اي بالخلود في النار ح — من اهل الكفر والكبائر ره

هو اعظم الجنايات فلو جوزنا به غير الكافرين لكان زيادة على قدر

لانهم اجمعوا على الكفر في الابدية برد عليه جواز التفاوت بالشدة والضعف ره

الجناية فلا يكون عدلا وذهب المعتزلة الى ان من دخل النار فهو

قال ابن ... طاهره ان احدا لا يقول بالشفاعة لدفع العقاب

اي يجوز ان العذاب على الصغيرة كما فهمه ما نقله الشارح عن بعض المعتزلة

ولا نافيه اي تختلف في ان رعيتهم اجل الكبيرة ولا يعذب على الصغيرة

لا يجوز ان يعذب على الصغيرة اذا اجتنب الكبيرة

ما شرح قول المص ويجوز العقاب على الصغيرة اذا لم يجتنب الكبيرة

اي يقول بالشفاعة لدفع العقاب لكن فرق بين من يقول

ان يقول بالشفاعة لدفع العقاب

بعض المعتزلة

وقع الشفاعة

لم يثبت عن المعتزلة انهم ينكرون الشفاعة بالكلية نعم ينكرون الشفاعة بالزيادة

المشهور بينهم ان الشفاعة لدفع العقاب

٢ يعني ان الشفاعة بهذا المعنى ثابتة بالنصوص كما مر

ثابتة بالكتاب والسنة واجماع الامة

الدرجة ثابتة كذا ذكره الشارح في مقاصده ثم قال بعض اصحابنا ان الشفاعة الاربع المشار اليها في الكتاب ثابتة لنبينا عم حين نسئل الله تعالى لزيادة كرامته وهو طلب اتفاقا

صلاح الدين

٣ ودرء عليه ان حسنات الكافر محبطة بالكفر وسيئات المؤمن معفوة باجتناب الكبائر فما معنى الجزاء بمثاقيل الذرة من الخير والشر اجيب بان حسنات الكافر لو وزنت بعض عقابه وسيئة المؤمن توزن بعض ثوابه وقيل الاولى مخصوصة بالسعداء والثانية بالاشقياء قيل فعلى الجوابين لا تعيين الخروج من النار كما قاله الشارح المحقق عبارة عن الوزن ومعنى الذرة النملة الحمراء قال مقاتل اصغر نملة في الارض ويقال الذرة ما يرى في شعاع الشمس والخير يجيء على وجوه احدها المال كقوله تعالى ان ترك خيرا اي مالا والثاني الايمان كقوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا اي ايمانا والثالث الفضل كقوله تعالى وانه لحب الخير لشديد والرابع العافية كقوله تعالى وان يمسسك الله بخير والخامس الاجر كقوله تعالى لكم فيها خيرا اي اجرا رمضه

٤ قال شيخ الاسلام لان جزاء الايمان كما دل عليه الكتاب والسنة انما هو الجنة وهو لا يمكن ان يجازى بها قبل دخول النار لان داخل الجنة مخلد فيها بالاجماع انتهى ملخصا

٤ يخالف ما يقال ان لنا واجبا لا ثواب عليه لانه قبل الايمان لا يحصل الامتثال فيه وشرط الثواب نية الامتثال قال ابن قاسم هنا كذا ويمكن ان يقال ترتب الثواب عليه من باب خطاب الوضع انتهى والاظهر لا يقال ان نية الامتثال انما يشترط في المشروطات كالزكاة والصوم لان الاوامر كفعل كفعل الواجبات فليراجع اصول الفقه لانه ان تم هذا لم يبق تخالف ملخصا

قال الحلبي وفيه منع ظاهر بجواز ان يرى جزاءه في النار بان يخفف عنه في خلال العذاب كما وقع لابي لهب انه يخفف عنه في كل يوم الاثنين ويتوفى النار مجازاة له على صنعه الاثنين التي بشرته بولادة محمد عم وكانت يوم الاثنين بهذا المنع لا يرد ما قبل ان جزاء الايمان هو الجنة الآن يقال يمنع ان جزاء الايمان هو الجنة

فهو خالد فيها لانه اما كافرا او صاحب كبيرة مات بلا توبة او
..... اى الذى لا يصدر عنه ذنب ولا عصيان
المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنبت الكبائر
اى المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنبت الكافر
ليسوا من اهل النار على ما سبق من اصولهم والكافر مخلد فى
اى خلد فى النار صاحب الكبيرة اى احد الوجهين
النار بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين احدهما
اى صاحب الكبيرة اى العذاب اى خالية عنا ثواب
انه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة دائمة فيناف الاستحقاق
اى الثواب اى خالية من العذاب على العذاب
الثواب الذى هو منفعة خالصة دائمة والجواب منع قيد
اى صفة صفة الثواب اى من طرف اهل السنة
الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذى قصده وهو الاستحقاق
واجبان اى استحقاق العذاب اى من الله تعالى
واما الثواب ففضل من الله والعذاب عدل منه فان شاء
اى عفا الله اياه اى لم يجب ويدخل الجنة من الوجهين
عفا وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة. الثانى النصوص
اى خلود صاحب الكبيرة الذى مات بلا توبة اى قصدا
الدالة على الخلود كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا
صفة النصوص اى الآيات اى بارتكاب الكبائر
فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
اى اذا لجهنم اى فى النار وكلاهما اى الجهنم والنار
ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى بلى من كسب
اى بجاوز اى الذى وصف بتلك الصفات المذكورة اى سابق ثوبت
سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
اى اثبت النار
والجواب ان قائل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا كافرا
والحاصل ان النصوص فى حق الكافرين لا المؤمنين
ولان الكلام ان من الكبيرة فقد يتعدى جميع حدوده
وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من احاطت به خطيئته

قوله وهو الاستحقاق اى المنفى الذى قصده الاستحقاق اى وجوب الثواب على المطيع ووجوب العقاب على العاصى ١٢

يعنى ان القائل قصد قتله لاجل ان المقتول مؤمن ومن هذا القصد فى الفعل يكون كافرا عرفا

اى لا يكون الا كافرا

اى جميع الملهيات والمشروبات والاديان من جملة الحدود ويدل عليه قوله ورسوله

قوله بل منع الاستحقاق الى قوله وهو الاستحقاق الذى قصده اى وجوب العقاب اى المصير اى وجود العقاب يعنى انه لا يمكن تركه وانما الاستحقاق انه لو قيل عذب لكذا كان ملائما غير مستنكر عند العقل وبحسب مجارى العادات وذلك لا ينافى العفو بالكلية

قوله بالمعنى الذى قصده فان المطيع لا يستحق بطاعته ثوابا والعاصى لا يستحق بمعصيته عذابا اذ قد ثبت ان لا يجب لاحد على الله حق مواقف

قوله ثم يدخله الجنة يقال للمسلم ان صاحب الكبيرة الذى مات بلا توبة يستحق العذاب بالمعنى الذى قصده وهو وجوب العذاب رمضان

قوله لكونه مؤمنا يريد ان تعليق الحكم بالمشتق مشعر بعلية ماخذ الاشتقاق فيجعل عليه جمعا بين الادلة كذلك لكن قوله متعمدا يابى عن نوع ايراد عرب
ثم رايت بهذه المناقشة بعد سنتين فى حواشى مولانا عصام الدين على هذا الشرح حيث قال وفيه انه يختص حينئذ الآية بتحريم قتل المؤمن فلا يفيد تحريم قتله مطلقا ويفوت التقييد بقوله متعمدا اذ لا يكون القتل لانه مؤمن الا متعمدا هذا عبارته

يعنى قصد قتله لكونه مؤمنا اى لاجل انه مؤمن ومن هذا قصده فى القتل يكون كافرا اى لم يكن ان يكون المراد ذلك قال شيخ الاسلام اى كما اشعر به تعليق الفعل بالوصف وهو قوله ومن قتل مؤمنا وترتيب الحكم عليه فى الآية الاولى على حد قولهم اكرم العلماء اى لعلمهم

قوله وكذا من تعدى الخ لان الجمع للتعريف يفيد العموم كما قرر

قوله لكونه مؤمنا لا يكون الخ قال شيخ الاسلام بحمل اذا اراد انه مشترك بين التامين والكمل آوانه حقيقة فى الاول ومجاز فى الثانى اولى احتراز عن لزوم الاشتراك او المجاز اولى ان يقال حقيقة فى مطلق الكمل الطويل مؤبدا كما قرر

قوله وكذا من احاطت به خطيئته اى وكذا الا يكون كافرا والقضاء بالبارزة فى بعض خطيئته بحث لا يساعد عليه الاذعان موافق

وشملت من كل جانب ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث
الطويل كقولهم سجن مخلد ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على
عدم الخلود كما مر (والايمان) في اللغة التصديق اي اذعان حكم
المخبر وقبوله وجعله صادقا افعال من الامن كان حقيقته امن
خبر كان اياه في انيا راي انه لو حيد الصريح من اماته اللغة
آمنه من التكذيب والمخالفة يعدى باللام كما في قوله تعالى حكاية
عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق لنا وبالباء
كما في قوله عم الايمان ان تؤمن بالله الحديث اي ان تصدق
وليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب نسبة الصدق الى
الخبر او المخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك
بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الامام الغزالي وبالجملة
المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وهو معنى التصديق
المقابل للتصور حيث يقال في اوائل علم الميزان العلم اما تصور او
تصديق صرح بذلك رئيسهم ابو علي بن سينا فلو حصل بهذا المعنى
بعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا
من امارات التكذيب والانكار كما اذا فرضنا ان احدا صدق جميع

والايمان

اكبس اهل النار من الخلاص فاعادوا العذاب ولم يتأملوا
حتى آل امرهم الى ان يتلذذوا به حتى لو هب عليهم نسيم الجنة
استكروه وتعذبوا به كما يجعل بستطيب الروث ولم يتألم
من الورد ونحوه

هذا امر عجيب وخبر غريب لا يقبله العقل ولا يوافقه النقل
اما العقل المجرد التشبيه والتمثيل لا يثبت الحكم للمثل مالم توجد
فيه شروط القياس واما النقل فلما لفه لقوله تعالى كلما نضجت
جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب ولا يخفى
ان الممثل به بالنسبة لا يكون معذبا بالنار فضلا عن حيث
كونه تلذذا فظاعة والعذاب ضدها فكيف يقبل عبد الكريم الغني

واعلم ان الايمان على خمسة اقسام ايمان عن تقليد وهو
الايمان الناشئ عن الاخذ بقبول الشيخ من غير دليل وايمان
عن علم وهو الايمان الناشئ عن معرفة العقائد باولتها وبراهينها
عن بعد وهو الايمان الناشئ عن مراقبة القلب بحيث لا
يغيب عنه طرفة عين وايمان عن حق وهو الايمان الناشئ
عن مشاهدة الله بالقلب وايمان عن حقيقة وهو الايمان
وهو الايمان الناشئ عن كونه ويشهد الله فالتقليد للعوام
والعلم لاصحاب الادلة والعيان لاهل المراقبة ويسمى مقام
المراقبة والحق للعارفين ويسمى مقام المشاهدة والحقيقة
للموافقين ويسمى مقام الفناء لانهم يفنون عن غير الله ولا
يشهدون الا الله واما حقيقة الحقيقة فهي للمرسلين وقد
منعنا الله من كشفها فلا سبيل الى بيانها تحت الرمز

قوله اي اذعان حكم المخبر قال شيخ الاسلام اي اذعان المخبر
بفتح الباء وحكم المخبر بكسرها انتهى قال الفيومي يعني ان معنى التصديق
لغة النسبة الى الصدق مع الاذعان والقبول وهذا راجع
الى النسبة بقوله وجعله صادقا اي اعتقاده صادقا وينبغي
ان يزيد بعد قوله اي اذعان حكم المخبر او المخبر لان التصديق
كما علمت نسبة الصدق والصدق المنسوب اليه كما يتصف
به المخبر يتصف خبره فتامل فائدة سبب وجوب الايمان جميل
انه نعمة الوجود وكمال العقل وقيل هروب العالم

Ali Gerhan Collection

٨ كان حقيقة آمن به؟ انتهى وقيل كانه جواب سؤال مقدر على تصديق المخبر المؤمن فاجاب بقوله كان؟ وانما قاله كان لان الخوف مخبر عن تكذيب المخبر ومخالفته له غير محقق قال صلاح الدين اى بكلمة الظن لجواز احتمال الضرورة او التشبيه العرفي بالايمان التقوى هو من الامن وتهوسكون النفس وزوال الخوف تقول امن زيد اذا زال عنه الخوف وزال عن قلبه التحرك والقلق او من زيد عمرو اعلى وزن افعل اذا ازال عنه الخوف واسكن قلبه عن التحرك والقلق ملاس

٩ اذ كل من قلد في التوحيد ايمانه لم يخل من تردد فقيه بعض القوم بجعل المخلف وبعضهم حقق فيه الكفر نظرا لوجوب المعرفة ان بقية فكانه قال وانما وجب على المكلف معرفة فاذكر لان كل من قلد؟ فاذ للتعليل والتقليد هو الاخذ بقول الغير من غير ان يعرف دليله والمراد بالاخذ الاعتقاد اى اعتقاد مضمون قول الغير والمراد بالقول ما يشمل الفعل والتقرير ايضا وخرج بقولنا من غير ان يعرف دليله التلامذة بعد ان يرسخ بهم الاشياخ للادلة فهم عارفون لا مقلدون وضرب لهم الشيخ السنوسي مثلا للفرق بينهم وبين المقلدين بجماعة نظروا للدلال فبعضهم لرؤيته فاخبر بهم فان صدقوه من غير معاينة كانوا مقلدين وان ارشدهم بالعلامة حتى عاينوه لم يكونوا مقلدين؟ قوله كفى الكفا اى بسبب تحيره وتردده اختلف العلماء في ايمانه صحة وعدمها؟ وحاصل الخلاف فيه اقوال سنة الاول عدم الاكتفاء بالتقليد بمعنى عدم صحة التقليد فيكون المقلد كافرا وهو للسنوسي في الكبرى الثاني الاكتفاء بالتقليد مع العصيان مطلقا اى سواء كان فيه اهلية للنظر ام لا الثالث الاكتفاء به مع العصيان ان كان فيه اهلية للنظر والا فلا عصيان الرابع ان من قلد القرآن والسنة القطعية صح ايمانه لاتباعه القطعي ومن قلد غير ذلك لم يصح ايمانه لعدم امن الخطأ على غير المعصوم الخامس الاكتفاء به من غير عصيان مطلقا لان النظر شرط كمال فمن كان فيه اهلية النظر ولم ينظر فقد ترك الاولى السادس ايمان المقلد صحيح ويحرم عليه النظر وهو محمول على المخلوط بالفلسفة وما احسن قول بعضهم عاب الكلام اناس لا خلاق لهم وما عليه اذا عابوه من ضرر ماضر شمس الضحى في الافق طالعة ان لا يرى ضوءها من ليس ذا بصر والقول الحق الذي عليه المعول من هذه الاقوال الثالثة والصواب ان هذا الخلاف مطلق اى جار في النظر الموصل لمعرفة الله تعالى كالنظر الموصل لمعرفة الرسل خلافا لمن خص الخلاف بالنظر غير الموصل لمعرفة الله تعالى وقال اما النظر الموصل لمعرفة الله تعالى فهو واجب بالاجماع؟ لحصة المرء على جوهره الموحد حصارا

١٠ قوله بعدى باللام قال في شرح المقاصد ويتعدى بالباء باعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه وباللام باعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا الخ

١١ قوله وما انت بمؤمن لنا قال شيخ الاسلام مثل هذا نظم للاصل في تعدية الفعل باللام وان احتمل كونها لتقوية العامل لضعفه بفرعيته ليس ومع ذلك فالاولى التمثيل بقوله فامن له لوط انتهى قيل كيف ينظم الاصل في تعدية الفعل مع ان ما ههنا ليس فعلا فليتأمل بل كلامه انتهى قيل وبهذه الاحتمال وان جرى في الفعل الا انه فيه اضعف لان الاصل فيه التعدية لا التقوية لانه قوى بخلاف غيره ولذلك انما يكون الجار فيه للتقوية اذا تقدم عليه نحو لكم لرؤيا تعبرون كذا قيل فليراجع هذا الحكم انتهى ردمي

١٢ قوله وبالباء اى وبعدى بالباء قال شيخ الاسلام اى باعتبار معنى الاقرار والاعتراف انتهى قال الكستلي في الكشاف لقد ضمن معنى اقروا واعترف انتهى وهذا كمال بل صرح في تفسير التضمين في حاشية هذا المحل وتحقيقه في حواشي تفسير القاضي البيضاوي ملاس

١٣ قوله الايمان؟ اى المسؤول عنه الايمان الشرعي الذي هو تصديق خاص باعتبار خصوص متعلقاته لا التصديق فقط حتى يلزم تعريف الشيء بنفسه فالمطلوب بالسؤال بيان ذلك الخصوص فالمعنى التصديق المطلوب بيان خصوصه هو ان تصدق بكذا وكذا؟ فرمي وملاس

١٤ قوله بجيث يقع ان اراد بالايمان انه اذعان وقبول اختيارا كما اشار اليه قوله بجيث يقع عليه؟ فلا نسلم ان التصديق المنطقي كذلك وان اراد انه اذعان وقبول مطلقا وهو التصديق المنطقي فلا نسلم ان الايمان عبارة عنه والمحققون ذهبوا الى انه ليس عبارة عن التصديق المنطقي بل ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وجزم بعضهم بان التسليم الذي فسر به الامام الغزالي التصديق ليس من جنس العلم بل امر وراءه على ان الشارح صرح في شرح المقاصد بان المذاهب انه غير العلم والمعرفة رومي

١٥ قوله على ما صرح به الامام الغزالي قال البرومي حيث فسروا التصديق بالتسليم واشار اليه امير المؤمنين على كرم الله وجهه حيث قال التسليم تصديق فالتساوي بينهما شهادة بزين القولين ثابت قال شيخنا فقصد السبيل ثم بعد كون الامام قائلا بكون التصديق فعلا اختياريا للقلب لغة قال ان كل تصديق بالقلب فهو تسليم وترك الاباء والجحود لعله تسامح ومبالغة تنبيها على قوة مدخلية التسليم

التسليم في تحقق التصديق فان الاذعان يتحققه يتحقق التصديق وبانتفائه ينتفي وكأنه لشدة هذا الالتباس والتلازم بينهما ظنهما شيئا واحدا غير واحد من العلماء انتهى قال شيخ الاسلام حيث قال في الاحياء والاسلام هو التسليم أما بالقلب وأما باللسان وأما بالجوارح وأفضلها الذي بالقلب وهو التصديق الذي يسمى ايمانا انتهى

١٥ قوله للمعنى قال شيخ الاسلام خبر مبتدأ محذوف اي وبالجملة فالتصديق هو المعنى المذكور انتهى وقال العبدي لانسبة الصدق الى الخبر الخبر وهواي والمعنى الذي يعبر عنه بكود بدن هو معنى التصديق المقابل للتصور فلا اشكال في العبارة وقد استشكلت على بعضهم فظن ان المعنى مبتدأ فقال تامل في هذه العبارة وابن خبر المبتداء الذي هو المعنى الذي يعبر عنه فان الظاهر ان الخبر هو قوله هو معنى التصديق المقابل للتصور فتنبه فلا اصبح للواو قبله انتهى ملخصا

١٦ قوله يعبر عنه لفارسية بكردن الباء حرف جر قال الشارح في شرح المقاصد ٩ واما كردن فهو معنى التسليم الذي هو الاذعان وقد حرر ان الاذعان منشأ التصديق لانفسه ؟ والكلام فعل اختياري كما تبين وان الاذعان كيفية انفعالية والتصديق فعل اختياري لنفس ناشئ عن الاذعان الشايع للعلم فلا يكون عينه ولا اثره وان كان كيفا تردد

١٧ قوله وهو معنى التصديق المقابل للتصور قال شيخ الاسلام الحفيد سبق ان الايمان اخص من المقابل للتصور لان المراد بالايمان التصديق البالغ حد الجزم وبمقابل التصور بالشمل الظن انتهى قال العبدي ان الذي يقابل التصور شامل للظن ايضا قال ابن قاسم ويمكن ان يجاب بان المراد انه من افراد التصديق المقابل للتصور فتشتمل على ان الكستلي نقل ان الشارح مال الى ما في المواقف انه يكفي الظن الذي لا يخطر معه احتمال النقيض خاصة ملخصا من الاصل

١٨ قوله المقابل للتصور نائب لان التصديق عند اهل المعقول نسبة الصدق الى الخبر او المخبر وان لم يكن الاذعان راجعا

١٩ قوله فلو حصل بهذا المعنى كانه قيل ان التصديق لو كان هو الاذعان والقبول فالكفار الذين صدقوا بما جاء به النبي من عند الله وازعنوا له وقبلوا انا يلزم ان لا يكونوا كفارا ؟ اختلف وطه ان هذا المعنى لا يحصل لكافر ولو سلم انه حصل لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا من فعل او قول من امارات التكذيب انتهى

الصفحة الثانية

١ قوله وسمي ذلك شد الزنار قال البرقلي ولا بد ان يكون في الزنار شيء من شعر الخنزير ولا يدان يكون فيه ايضا صورة عيسى والا فلا يكون زنارا وهو خيط غليظ وسمي نوعان نوع فيه لون واحد ونوع فيه الوان والنوع الذي فيه الوان فهو الزنار مطلقا يكفر صاحبه بربطه فصد الزنار او لم يقصده واما النوع الذي فيه لون واحد فليس زنارا مطلقا بل اذا قصد صاحبه الزنار بربطه كفر وان لم يقصده لم يكفر بربطه ولكن بعضي انتهى قال السيد في شرح المواقف ولو علم اقتران شد الزنار للتعظيم بين النصارى واعتقاده حقيقة لم يكن بفعله فيما بينه وبين الله تعالى وان جرى عليه حكم الكفر في الظاهر ملخصا من الاصل

ومن عادة النوع ان لا يجعل نفس المعنى مدارا للاحكام لانه لا سبيل للاطلاع عليه بل يجعل له علامات يجعلها مدارا للاحكام ومثل شد الزنار من هذا القبيل فتدبر

٢ قوله من الاشكالات منها ان التصديق علم وهو كيفية نفسانية او انفعال لا مدخل للاختيار فيه كما اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة ونحو ذلك فانه ضروري فلا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا ومنها ان الايمان فعل اختياري وهو ايقاع النسبة اختيارا والتصديق الذي هو احد قسمي العلم ليس بفعل والبه ذهب المحققون من المتاخرين فلا يكون التصديق المنطقي كايقاع السلطنة عليه الوجود الباري تعالى وكذا بعض الكفار علموا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كتمتم ليسوا بمصدقين لغة لانهم لا يؤمنون بل يكذبون ومنها ان الاحكام الشرعية تتعلق بالافعال الاختيارية فلو كان الايمان هو التصديق المنطقي لكان من الافعال الاختيارية ليس كذلك وقد تبين بهذه الاشكالات فسر التصديق بانه اذعان وقبول بحيث يقع عليه اسم التسليم التي عن الاختيار وحكم بعدم الفرق فتدبر

بجميع ما جاء به النبي علم وأقر به وعمل به ومع ذلك شد الزنار
وانضاف الثلثة راجع الى ما ... اي ومع تصديق ما جاء به
بالاختيار أو سجد للصنم بالاختيار بجعله كافرا لما انه صلى عليه وسلم
اي شد الزنار ... اي التكذيب الله ورسوله ... اي لما ان النبي صلى
جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا المقام على ما
من التفصيل ... وكانه عطف تفسير للتكذيب ... صفة الانكار
ذكرت ليسهل بذلك الطريق الى حل كثير من الاشكالات المروية
قوله هذا الاجمل اشارة قوله فاعلم ... اي مع لفظ التصديق
في مسئلة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم
اي الا ان عدم الذكر ... اي الذي جرى التعريف الشرعي للايمان
ان الايمان في الشرع (هو التصديق بما جاء به النبي صلى
حاصل كلام الاسلام ... اي ان المراد بالايمان في الشرع بالمعنى اللغوي ما هو مخصوصة منفعة الشرع
الله عليه وسلم من عند الله تعالى) اي تصديق النبي علم
فيكون المعنى الشرعي للايمان اخص من المعنى اللغوي لانه هو التصديق المطلق والمعنى الشرعي هو التصديق
بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله اجمالا
والضرورة مجيئه عالما لا ما والتفصيل فيه عالما الا النبي علم ... اي تصديقا اجماليا
فانه كاف في الخروج عن عهدة الايمان ولا يخط درجته
اي الاجمال ... فان التصديق اجمالا كاف في ادا آحاد الايمان ... اي
عن الايمان التفصيلي فالمشترك المصدق بوجود الصانع و
فان اكمال تفرع على صدر التعريف ... الاجمال المقرين ... الاجمال
صفاته لا يكون مؤمنا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد
اي لعدم ايمان المشرك ... لانه مقر بوجود الصانع
واليه الاشارة بقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون
في آخر سورة يوسف ... اي الفرق بين التصديق والاقرار
والاقرار به) اي باللسان الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط
اي ما جاء به النبي علم عند الله تعالى ... ليس بمعتبر الا بالاقرار ... اي الاقرار من المؤمن مع قدرته ... اي
اصلا والاقرار قد يحتمله كما في حالة الاكراه فان قيل قد لا يبقى
اي في حالة الاكراه والاختيار ... هذا السؤال وارد على قوله الا ان التصديق ... اي
التصديق كما في حالة النوم والغفلة قلنا التصديق باق في

وهو ... علامة التي بها يعرف الكافر من المسلم بين الخلق

قال الفهومي التصديق بكل ما جاء به النبي يحصل الفرق عند وبين اللغوي فانه يكفي في التصديق بشيء منه

وهو ان الاجمال ... بلا اله الا الله وان محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم

قال شيخ الاسلام اي شيخ الاسلام في الخروج عن العهدة الى الاتفاق بالايمان والاقرار فان التصديق بل اكثر من الاجمالي

وهو التسليم والقبول سلموا التسليم لكن ادعوا انه نفس التصديق وسلموا الاعتقاد الخالي عن التسليم معرفة لا تصديقا ولا ايمانا اقول الحق ان التصديق هو الاعتقاد مطلقا وان التسليم امر زائد للايمان وهو التزام النفس على موجب اعتقاده فان من اعتقد الشرع باختياره ثم عانده ولم يلتزم موجبه كان معرفة لا ايمانا بالاجماع ولو اعتقده بلا اختيار ثم رضي عنه والتزم نفسه لموجبه يجب ان يكون ايمانا اتفاقا فعلم ان مدار الايمان الشرعي الاختياري في التزام موجبه وهو المراد بالتسليم لا الاختيار في التصديق كما زعم القوم لكن عقل الشارح عن هذا الالتزام فقال في تلويحه جعل الايمان مغايرا للتصديق المنزاني وهم والحال انه ليس بوهم فتامل منه

قال شيخ الاسلام خرج به ما علم من ذلك بغير الضرورة كالاجتهاديات ومن ثم لا يكفر منكرها قال الفهومي اي علما حاصلا لاكثر الشعرة المعلوم وكعدم خفائه اطلق عليه ضروريا وان كان كسبيا لشبهه له في حصوله للاكثر لعدم الخفاء عليهم رد عمي

اي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوجود الصانع ووجوب الصلوة وحرمة الخمر ونحو ذلك فيكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة ونحوها عند السؤال يكون كافرا شرح المقاصد

اي بتوحيد الله الذي من جملته ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فلا يوجد الايمان الشرعي وان وجد اللغوي منه

قال في شرح المقاصد وحاصله ان الايمان في اللغة هو التصديق مطلقا وفي الشرع هو التصديق المقيد بامر مخصوص وهو جميع ما علم كونه من الدين ضرورة والمذكور في الآية محمول على معناه اللغوي حتى لا يرد الاعتراض باجتماع الايمان مع الشرك في الآية انتهى قيل وما يؤمن اكثرهم في حال من الاحوال الا حال الشرك منه

فان قيل اجمل الاقرار التزم هو عمل اللسان وخلاف الايمان وصف لازم اعمال الاركان فهو من الكيف فكيف يجتمعان قلنا المعين انما هو الاقرار الذي فعل اللسان لا الكيف القائم بالنفس الذي هو التصديق بالجنان فلا تضاد بينهما

ولهذا يجعل الحنفية الاقرار شرطا لاجراء احكام الاسلام في الايمان الحقيقي لا

اي الاعدم قال شيخ الاسلام في الايمان الحقيقي

الكمي الذي هو اقوى واكمل قيد لاطلاق المؤمنين موحدون

ولا التصديق ليس كيف بخلاف الجزء والشرط منه

فان قيل كيف يجتمع ان اختيار الجزء يستلزم ثبات الكل في الواجبات الاعتبارية قلنا الجزء في الماهيات الحقيقية من اركان الصلوة في الواجب ما ذكر في القراءة ركن بخلاف الاجزاء الصلوة

قوله قلنا التصديق قال شيخ الاسلام اي حكما

في مادته

في القلب والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل
المحقق الذي لم يطرأ عليه ما ينافيه في حكم الباقي حتى كان المؤمن
اسما لمن آمن في الحال او في الماضي ولم يطرأ ما هو علامة التكذيب
هذا الذي ذكره من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب
بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الائمة وفخر الاسلام
وذهب جمهور المحققين الى انه هو التصديق بالقلب واما الاقرار
شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لما ان التصديق بالقلب امر باطن
لابد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن
عند الله تعالى وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا ومن اقر
بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وهذا هو اختيار الشيخ
الى منصور والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى اولئك
كتب في قلوبهم الايمان وقال الله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان
وقال الله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقال النبي صلى الله
عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك وقال النبي عليه السلام
من قتل من قال لا اله الا الله محمد رسول الله ولا شققت قلبه فان

فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان والنبي صلى الله عليه وسلم واصحابه كانوا يقبلون من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفصال عما في قلبه قلت لا خفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يكن المتلفظ به على ذلك التقدير مصدقا بحسب اللغة ضرورة قطعا فالتصديق انما معنى هذه اللفظة او هي لدلالتها على معناها وايا ما كان فيجب الجزم بعلم العقلاء من اهل اللغة ضرورة بالتصديق القلبي فكيف يقال انهم لا يعلمون الا اللساني انتهى قال ابن قاسم كان اختيار المنع لانه ابلغ في رد دليل السائل لان في المعارضة تسليم صحة مخالف المنع انتهى ملا انس

قوله ومؤمن به اي بالنبي صلى الله عليه وسلم يعني وحد فيه لفظ التصديق مع انه ليس بمؤمن به بقوله حتى لو فرضنا الرد على من زعم ان الايمان مجرد كلمة الشهادة لكن لا يتم ذلك لان منهم من شرط معرفة القلب والتصديق ومنهم من لم يشترط ذلك لكن يشترط الدلالة على التصديق القلبي وهم الكرامية فالرد بالفرض المذكور لا يتوجه عليهم ولعل مراد الشيخ تأييد المذهب السابق لا الرد على مخالفيهم منه

قوله ولهذا اي ولاجل ان المعتبر عمل القلب وقال الغزالي ولكون المعتبر في التصديق عمل القلب صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان في الآيتين فانه ثبت فيها التصديق اللساني ونفي الايمان فعلم ان المراد به انما هو التصديق القلبي ان قال قائل بهذا تلبيس

فعلم بالضرورة ان ليس اللفظ بهذا اللفظ هو التصديق

بل لا بد من فعل القلب وهو الاذعان والقبول فعلم منه ان تعريف اهل اللغة التصديق بالاذعان وحكم النبي عليه السلام واصحابه بكون الاقرار بالشهادتين علامة على التصديق القلبي وعلى ان الاذعان والقبول هما التصديق القلبي لا ان التصديق القلبي هو الاقرار باللسان فقط كما توهمه بعض الشارحين

بكون الايمان عبارة عن التصديق القلبي وعلى هذا فالاقرار باللسان ليس بايمان بل هو علامة على التصديق القلبي

قال الكمال حاصله معارضة؟ وقال شيخ الاسلام حاصل منع ما زعمه السائل من ان اهل اللغة لا يعرفون من التصديق الا اللساني انتهى قال الغزالي فيه منع لما زعمه السائل من ان اهل اللغة لا يعرفون من التصديق الا اللساني لا معارضة له كما زعمه وتقريره انه لو فرض انه عدم وضع صدقت النحاة عدم في جميع ما جاء به لم يعد بل كان مهملا او فرض وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يكن المتلفظ به على ذلك التقدير مصدقا بحسب اللغة ضرورة قطعا فالتصديق انما معنى هذه اللفظة او هي لدلالتها على معناها وايا ما كان فيجب الجزم بعلم العقلاء من اهل اللغة ضرورة بالتصديق القلبي فكيف يقال انهم لا يعلمون الا اللساني انتهى قال ابن قاسم كان اختيار المنع لانه ابلغ في رد دليل السائل لان في المعارضة تسليم صحة مخالف المنع انتهى ملا انس

قوله ومؤمن به اي بالنبي صلى الله عليه وسلم يعني وحد فيه لفظ التصديق مع انه ليس بمؤمن به بقوله حتى لو فرضنا الرد على من زعم ان الايمان مجرد كلمة الشهادة لكن لا يتم ذلك لان منهم من شرط معرفة القلب والتصديق ومنهم من لم يشترط ذلك لكن يشترط الدلالة على التصديق القلبي وهم الكرامية فالرد بالفرض المذكور لا يتوجه عليهم ولعل مراد الشيخ تأييد المذهب السابق لا الرد على مخالفيهم منه

قوله ولهذا اي ولاجل ان المعتبر عمل القلب وقال الغزالي ولكون المعتبر في التصديق عمل القلب صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان في الآيتين فانه ثبت فيها التصديق اللساني ونفي الايمان فعلم ان المراد به انما هو التصديق القلبي ان قال قائل بهذا تلبيس

فعلم بالضرورة ان ليس اللفظ بهذا اللفظ هو التصديق

بل لا بد من فعل القلب وهو الاذعان والقبول فعلم منه ان تعريف اهل اللغة التصديق بالاذعان وحكم النبي عليه السلام واصحابه بكون الاقرار بالشهادتين علامة على التصديق القلبي وعلى ان الاذعان والقبول هما التصديق القلبي لا ان التصديق القلبي هو الاقرار باللسان فقط كما توهمه بعض الشارحين

بكون الايمان عبارة عن التصديق القلبي وعلى هذا فالاقرار باللسان ليس بايمان بل هو علامة على التصديق القلبي وعلى ان الاذعان والقبول هما التصديق القلبي لا ان التصديق القلبي هو الاقرار باللسان فقط كما توهمه بعض الشارحين

وايضا الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار بلسانه ومنعه نحو مانع من خرس ونحوه فظهر ان ليست حقيقة الايمان مجرد كلمتي الشهادة على ما زعمت الكرامية * ولما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار الى نفي ذلك بقوله (فاما الاعمال فهي تتزايد في نفسها والايمان في نفسه لا يزيد ولا ينقص فهنا مقامان الاول ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق ولانه قد ورد في الكتاب والسنة الذي هو عبارة عن الاذعان والقبول عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه وورد ايضا جعل الايمان شرطا لصحة الاعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن مع القطع بان المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشيء بنفسه وورد ايضا اثبات الايمان بلى ترك بعض الاعمال كما قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا على ما مر مع القطع بانه لا تحقق للشيء

ولم يتفق منه الاظهار ردا لاقرار لم يسمّ ايمانا بل كان على ان الايمان هو التصديق القلبي فيكون المعنى كما ان الجواب الاستثنائية

حتى ان من اخر الكفر وآثر الايمان يكون مؤمنا عند الله تعالى وان يسمى ايمانا

اي زعموا ان الايمان مجرد كلمتي الشهادة

مولنا الآمدي شرح المقاصد مذهب الكرامية ان الايمان

اذا طلق قلبه عن الاعتقاد يسمى لو اعتقد خلاف

لم يكن مؤمنا يمكن التوفيق بينهما بان ما ذكره

القاضي الايمان المنجي من النار والاول هو

اي الايمان الكامل ثلثة امور

اقول وهو

لا يزيد ولا ينقص وجعل وهو يزيد وينقص واعتقاد وهو يزيد ولا ينقص فان نقص ذهب بعض المرد

اي لما ثبت من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي كما ذهب اليه ابو منصور والتصديق مع الاقرار كما ذهب اليه غيره فعلى كلا التقديرين لو كان الاعمال داخلة فيه لزم ان لا يكون حقيقة الايمان عبارة عما ذكر وهو خلاف ثبت بالدليل رمحكم

قوله يقتضي المغايرة اي غالبا لانه قد يجيء للتفسير كما في قوله تعالى اولئك عليهم صلوة من ربهم ورحمة كذا في جمع الجوامع

فيكون العمل خارجا من الايمان لانه لو لم يكن خارجا يلزم التكرار بلا فائدة في الآية وانه فيها محال فان قيل العمل جزء لمفهوم الايمان والجزء مغاير للكل فلا يلزم من عطف العمل على الايمان خروج العمل عن مفهوم الايمان واجب بانه لو لم يكن العمل خارجا عن الايمان يلزم التكرار وايضا قوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم يدل على خروج العمل عن مفهوم الايمان مدارس

قوله يقتضي المغايرة اي بين المعطوف والمعطوف عليه قال شيخ الاسلام زكريا الانصاري اي الذاتية او العرضية ليشمل نحو قوله تعالى تنزل الملائكة والروح اي جبريل انتهى قال الكمال واما عطف الجزء على الكل فهو خلاف الظاهر مالم يتعين فان تعين نحو تنزل قال ابن قاسم قد يقال هنا يتعين بالادلة الدالة على ان الاعمال جزء من الايمان كحديث جبرائيل المقبل فانه عد فيه من الايمان اقام الصلوة وايتاء الزكوة انتهى مدارس

قال شيخ الاسلام اي لا يدخل الاعمال المشروطة بالايمان فيه والا لزم كون الاعمال شرطا لنفسها لانها جزء

الشيء بدون ركنه ولا يخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من
لم يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون
مؤمنا كما هو رأي المعتزلة لا على من ذهب الى انها ركن من
الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو
مذهب الشافعي رحمه الله وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها
وللمقام الثاني ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص لما مر من انه
التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان والقبول وهذا
لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة
التصديق فسواء اتى بالطاعات او ارتكب المعاصي فتصديقه باق
على حاله لا تغير فيه اصلا واما الآيات الدالة على زيادة الايمان
فمحمولة على ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله انهم كانوا امنوا في الجملة
ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص
وحاصله انه كان يتزيد بزيادة ما يجب الايمان به وبهذا لا يتصور في
غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم وفيه نظر لان الاطلاع على
تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم

الاعتقاد بما جلي البديهيات كالعلم بوجود نفسه اقوى
الاعتقادات وقد يضعف

قوله بلغ حد الجزم والاذعان ولو تقليدا كما ذهب اليه
جميع الفقهاء وكثير من العلماء بل جعلوا الظن الغالب
الذي لا يخطر بالبال تقيضه في حكم اليقين ومنع الاشعري
والمعتزلة وكثير من المتكلمين صحة ايمان المقلد ثم منهم
من ابتناه على الرسول او الاجماع ولم يشترطوا الاستدلال
العقلي ومنهم من شرط ذلك وان لم يقدر على التعبير عنه
والمجادلة مع الخصم والمعتزلة شرطوا الاقتدار على المجادلة
وحل الاشكالات قال الشارح ليس الخلاف في الذين
نشأوا في دار الاسلام وتواتر عندهم حال النبي صلى الله
عليه وسلم ومعجزاته ولا في الذين يتفكرون في خلق السموات
والارض فانهم كلهم من اهل النظر والاستدلال بل فيمن نشأوا
على شاهق الجبل ولم يتفكروا في خلق السموات والارض

قوله وهذا لا يتصور فيه اي تصديق القلب لا يتصور فيه زيادة
ولا نقصان وهو مذهب ابي حنيفة واصحابه واختاره امام الحرمين
وبعض الاشعرية ومعظمهم على انه يزيد وينقص وهو المحكي عن اكثر
وكثير من العلماء وقال الامام الرازي وغيره انه بحث لفظي متفرع
على تفسير الايمان بانه التصديق وحده او الاعمال معه او وحدها
فان قلنا بالاول فلا زيادة ولا نقص وبالاخيرين فهما حاصلان
لامحالة وسياتي الاشارة الى ذلك في الشرح وبذلك علم ان
الخلاف لفظي انتهى كلام الشيخ الاسلام وبازي قريبا ان الخلاف
معنوي بغير ذلك الاعتبار

فان قيل قد اتفق السلف على ان الايمان يزيد وينقص با
الطاعات والمعاصي فاذا كان التصديق هو الايمان لا يتصور
فيه زيادة ولا نقصان قلت السلف هم الشهود العدول فما ذكروه
حق واما الشان في فهم وفي اتفاقهم على ذلك دليل على
ان العمل ليس من اجزاء الايمان واركانه لوجوده بل هو امر زائد

والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والاجمال

في ان الايمان التفصيلي ازيد بل اكمل وما ذكر من الاجمالي لا ينحط درجته

كما مر فانما هو بالاتصاف باصل الايمان وقيل ان الثبات والدوام على الايمان

زيادة عليه في كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لما انه عرض لا

يبقى الا يتجدد بالامثال وفيه نظر لان حصول المثل بعد العدم الشيء لا يكون

من الزيادة في الشيء في شيء من الزيادة في الشيء

نوره وضيائه في القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي

ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فبقبوله الزيادة والنقصان

ظاهر ولهذا قيل ان هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات من

الايمان وقال بعض المحققين لا نسلم ان حقيقة التصديق لا تقبل

الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق

احاد الامة ليس كتصديق النبي عم ولهذا قال ابراهيم عليه السلام

ولكن ليطمئن قلبي بقي ههنا بحث آخر وهو ان بعض القدرية ذهب

الى ان الايمان هو المعرفة واطبق علماؤنا على فساده لان اهل الكتاب

كانوا يعرفون نبوة محمد عم كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفر

والجواب عن هذا بان يقال ان تركك وارد على حاصلك لان

القائل بهذا القول لا يعني به انه يريد بزيادة الازمان حتى يرد

هذا النظر بل مراده ان زيادته بالثبات غاية ما في الباب ان الثبات

لا يكون الا بزيادة الازمان والثبات امر معنوي يعتبره العقل ليس

بعرض حتى يبقى ويجدد والاشكال ونظر فيه بان حصول المثل بعد انعدام

الشيء لا يكون من الزيادة في الشيء

والاظهر ان الظن الغالب الذي لم يخطر معه احتمال النقيض بالكمال

حكم حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل

فعلى هذا كون التصديق الايماني قابلا للزيادة واضح وضوحا تاما

شرح مواقف

ورد عليه بانه اذا انتفى بعض العمل انتفى الايمان حينئذ لانتفاء جزئه كما هو

مذهب المعتزلة فلا تتصور الزيادة ولو قيل ببقاء الايمان مع انتفاء التصديق

فهو قول بان العمل جزء من الايمان الكامل فلا كلام فيه قيل يجوز ان يكون

انتفاء العمل بانتفاء وجوبه كانتفاء الحج والزكوة عن الفقير وبسقوط

الصلوة عن الحائض ولهذا قال عم من ناقصات العقل والدين او

يكون انتفاء العمل بانتفاء زيادته لا بانتفاء اصله كقراءة نصف

السورة في الصلوة فانها تنقص من قراءة تمامها رمقدم

قيل هذا منع كبري فيسئل من يدعي عدم قبول زيادة ونقصان وهو

قوله ولا يتصور فيه؟ قال شيخ الاسلام ثم القاضي عضد الدين

والنووي في شرح مسلم وما قالوه ان نفس حقيقة الايمان تقبلها

هو المعتمد لان القائل التصديق ماهية واحدة اذا انتفضت زال جزؤها

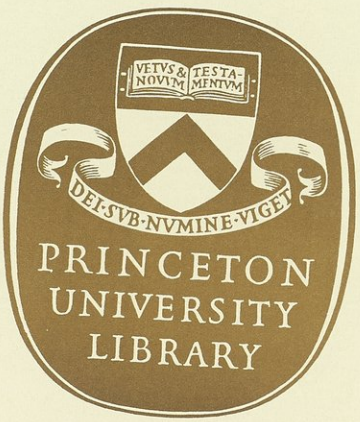
والماهية المركبة تنتفي بانتفاء الجزء فيلزم ان من كان ايمانه ناقصا

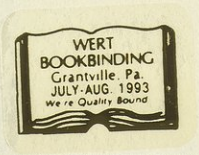
كان كافرا لانا نقول النظر الى الزيادة والنقص باعتبار التفاضل

بين شخصين او زمانين لا باعتبار الامر الكلي فانه لا حقيقة في الخارج

الا في ضمن الاشخاص وهذا امر وجداني والى ذلك اشار بقوله القطع الخ

ملا الياس


VETVS & NOVVM TESTA-MENTVM
DEI·SVB·NVMINE·VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY


WERT
BOOKBINDING
Grantville, Pa.
JULY-AUG. 1993
We're Quality Bound

(NEC)
KBP300
.N375
T348
1886