

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

الكلام في خلاصة علم الكلام

رسالة معمولة

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من هو الله الواحد الاحد ونصلي ونسلم على حبيبك سيدنا محمد وعلى آله واصحابه ومن آمن بك ووحدك وبنبيك ومجده وبعد فهذه خلاصة علم الكلام فيما يجب معرفته على كل متشرف بالاسلام لخصتها من المطولات تسهيلا لضبط القضيات 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 او 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 عند الامام الاشعري ومن تبعه حال والحال الواجبة للذات ما وجبت 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 عنده من الصفات الا بتأويل كلامه ومعنى وجوب الوجود له تعالى على

اعلم ان الدليل الاجمالي هو المحور عن بيان دلالته على الوجه المطلوب اوعن رفع ما يرد عليه من الشبه ورفع ما يرد عليه والا التفصيلي فهو المقرر على بيان وجه الدليل مالدليل على الحلوقات من ان يقال هذه الحلوقات ان لم تكن ممكنة وكل ممكن لا بد له من موجد فهذه الحلوقات لا بد لها من موجد اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الممكن ان وجد بعد عدمه لا بد له من مخصص اذ نسبة الوجود والعدم اليه على السوية وترجيح احدهما على الآخر بلا مرجح محال وكل ما لا بد له من مخصص فهو حادث وكل حادث لا بد له من محدث وهو الله تعالى فيقال له دليل اجمالي وهو كذا وكذا ويقرران من لم يعرف من هذا ولا يحسن ان يعبر عنه بالكلام فليطالع مطولات خلافنا كذا في كفاية العوام وحاشية تحقيق المقام

فاحفظ ان كنت ممن اراد الله به خيرا هذه الزبدة التي ذكرتها لك هنا

ومن اراد زيادة ايضاح فليطالع الرسالة التي ذكرتها لك هنا

ولذا ترى الاشاعرة لم يصفوه تعالى بالوجود كذا قال بعضهم لكن نقل اليوسي ان قوما من المتكلمين ذهبوا الى ان الله تعالى يخالف خلقه لصفات نفسية لها منها الجلالة والعظمة وتحقيق المقام

اعلم ان التغاير بين الشيء وصفته النفسية كالحقيقة والتعين بالكنه لم تعلم ان بالكنه مجرد رسوم وليست حدودا الا بمعنى

والحاصل ان الحال قسمان ما ليس معللا بعلة وهو الصفات النفسية وما هو معلل بعلة وهو الصفات المعنوية بناء على ان المراد بالحال ما لا يعقل الذات الا به كما ذهب اليه المحققان من الحنفية وغيره من المحققين من ان المراد بالحال ما يستحق الذات الوجود وان كون الوجود عين الموجود او غيره زائد عليه في الخارج هو الصحيح

على الاول 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 اول لوجوده والثالث البقاء وهو عدم الاخرية
للوجود ومعنى كونه تعالى باقيا 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 قائما بنفسه انه غني عن ذات يقوم بها وغني 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
وجودا 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 ممن 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 المريدية من هذه السبع التكوين صفة تامنة
وهي صفة قديمة قائمة بذاته تعالى يوجد 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

والدليل الاجمالي على
قدمه تعالى ان يقال لو كان حادثا لافتقر الى محدث
غير قديم بان كان حادثا ايضا والتسلسل وهو المطلوب
قلنا لم لا يجوز ان يقال لو كان كذلك لافتقر الى محدث
حادث محالا فثبت قدمه تعالى ان يقال لو كان كذلك لافتقر انتفاؤه عنه تعالى الى سبب
والدليل الاجمالي على بقائه تعالى ان يقال لو كان فانيا
عليه العدم لانتفى عنه القدم والقدم لما صح انتفاؤه عنه تعالى لاستحالة
والدليل الاجمالي على وجوب المخالفة له تعالى ان ما جاز على احد المثلين جاز
الحوادث ومعنى كونه تعالى قائما بنفسه انه غني عن ذات يقوم بها وغني عن
مستحيل ليس بينه تعالى وبين الحوادث من شبه وقعود وهو ما يجوز
والدليل الاجمالي على وجوب اتصافه تعالى باوصاف الكمال ان ما جاز
والدليل الاجمالي على وجوب العلم له تعالى ان ما لا يصح ان يكون صفة له تعالى
والدليل الاجمالي على وجوب الحياة له تعالى ان ما لا يصح ان يكون صفة له تعالى
والدليل الاجمالي على وجوب السمع والبصر له تعالى ان ما لا يصح ان يكون صفة له تعالى
والدليل الاجمالي على وجوب الكلام له تعالى ان ما لا يصح ان يكون صفة له تعالى
والدليل الاجمالي على وجوب القدرة له تعالى ان ما لا يصح ان يكون صفة له تعالى
والدليل الاجمالي على وجوب الارادة له تعالى ان ما لا يصح ان يكون صفة له تعالى
والدليل الاجمالي على وجوب القيام بالنفس له تعالى ان ما لا يصح ان يكون صفة له تعالى
والدليل الاجمالي على وجوب الوحدانية له تعالى ان ما لا يصح ان يكون صفة له تعالى

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 واعيان 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 السبع 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
امروا بتبليغه والبلادة واما الجائز فى حقهم وهى
الخمسين فجواز وقوع الاعراض البشرية بهم التى لا تؤدى
نقص وجميع هذه العقائد الايمانية المتعلقة بالالوهية
والنبوة يتضمنها كلمتا الشهادة وبيانها ما تعلقت به
وبيانها فى المطولات انتهى ما وفقت بترتيب بيانه
المنعم الموفق باحسانه على افقر المحتاجين الى بره وغفرانه العا
المذنب الضعيف عبد الكريم الغنى عفى عنه وقع الفراغ فى ٢١ من
شعبان سنة ١٣٠٣ من هجرة سيد الاكوان

حواشی هذا الشرح خالی پاپردی مهرپادی بجرپادی بروعی کستلی صلاح الدین محی الدین عصام الدین
بروه قرجه ابوشامه فتح للناجه بایضاح شرح العقائد ملا الیاس وهو آخرها نالبقا وجمعا واسبقها تحریرا ونفعا
واقربها الی الاذهان فهما ونقلا ولا وان کان اکثر کلامه منها ماخوذا ومنقولا لاستغنائه عنها وعن سائر مؤلفات الشرح
غناء الاصباح عن المصباح اذ ما من شئ فیها الا وهی مندرجة فیه تمامها کما اومی الیه مؤلفه رحمه الله تعالی فی دیباجته
ویشهده کل من راآه ببصره وبصیرته سوی مافی الخیالی وحواشیه من ایراد وقابل الاعتراضات ووضعها بالکل
العویصات مما لاضرورة للمستفیدین الی الاطلاع والتنبه الیها الا فی قلیل من بعض الاوقات ومباحثة
دفعت لهم مع اهل الضلالات وماهی اذ ذاک بمغن عن الجموع 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 جمیع 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 مواضعها الکورانی ومهرپادی وجمعتها مع ما استمتها من زوائد آخر
فی هذه النسخة الشریفة المکتوبة بیدی علی قصد اتخارها لنفسی ولم یوضع قلم غیری
ولو بحرف واحد وان تغایرت الحروف والخطوط بعضها بعضا لکنی
لم افرز بالنسخة الصحیحة منه لمقابلة هذه فمن ظفر بها بعدی فلیضحها بها
بالمقابلة لانه جدیر لان یکتب بعد اوتبر علی صفحات زبرجد فبذلک
اخترته من بین حواشی هذا الشرح وغیره لتوشیح حواشی
الاوراق وهو اشهرها بین وانا المصطفی
لطف اللطیف ودعاء المسمع الظریف
الحاج عبد الکریم بن یوسف
الداعی الی الغفو
رحمه الله تعالی
آمین

اشبو شرح عقاید نام کتاب مستطاب تالیف ونحبه 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 ۳۰ و ۲۴ تشرین ثانی ۳۰
تاریخلو امتیازلی رخصتنامه سیله طبع اولندی امتیاز مذکور خلافه حرکتله
طبعنه مجاسر اولنلرک نظاما مسئول طوتیله جغی
اخطار اولنور



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 بباطع حجه وواضح بيناته * وعلى آله 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 ليست عنا وكذلك لا يدخلها الرياء ولا رياء في الصلوة عليه صلى الله عليه وسلم بخلاف سائر الاعمال والسلام بمعنى السلامة من النقايص وقدمي الصلوة بعلى لتضمنها معنى الرحمة وان امتنع الدعاء له بها لشناعة اللفظ بايهام الزنب سهاب عفا

١٠ جمع بينهما لنقله عن العلماء كراهة افراد احدهما عن الآخر اي لفظا لا خطا فاندفع ما اورده البعض على الافراد ههنا ما مر في ديباج شرح العقائد ان محرره عفا

٢٥ قوله بباطع حجة وواضح بيانه قال الكمال ابن ابي شريف الضمير لله او لمحمد والاول اولى لان اضافة الحجج والبينات الى الله ادل على عظمتها وتنكيره عليه جعل باطع حجة 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 حجج الباطعة 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 عفا

٤٥ مضاف الى الامام الذي يسند اليه نحو ملة ابراهيم ولا يكاد يوجد مضافا الى الله ولا احد اسامة 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 عفا

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 جباه الحجاج لحسنها وضوحها وعلى فوائد هي درر او كالدرر في نفاستها انتهى عفا

٦٠ 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 يكبين الماء وهي عند التامل الثاقب سقيمة ففي حواشي المطول الدر هي اللؤلؤة والفريدة هي الدرة الكبيرة وكتب بهذه الحاشية ايضا الفوائد جمع فريدة وهي الدرة النفيسة فعلى هذين التفسيرين يكون الفرائد

٦٥ وكذا 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 نظيرا لانه السبب فيها اضعافا مضاعفة لا تحصى فهي زيادة في شرفه وان لم يسئل له ذلك فسؤاله تصريح بالمعلوم اس محرره عفا

قال في النهاية فان قيل ما الحكمة في ان الله تعالى امرنا ان نصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ونحن نقول اللهم صل على محمد افقال 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 قواعدهم القواعد جمع قاعدة وهي الاساس واساس العقائد الاسلامية هو الكتاب والسنة لان العقائد ان تستفاد من الشرع لبعدها وبها يتوقفان 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 ح

٢٥ قوله قواعد جمع قاعدة قال البرباني هي امر كلي او قوله على جزئياتها عند تعرف احكامها منه فقولنا الفاعل مرفوع مثلا قاعدة ولها جزئيات متعددة يحل الفاعل عليها هو هو وقام زيد من جزئياتها ورفع زيد من احكام القاعدة بان تحمل موضوع هذه القضية على زيد الذي في هذه 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 تشمل بالقوة على جميع احكام جزئياته موضوعه بعرف احكامها منه بالفعل انتهى ملا الياس عفا

٤٥ اخص من الدرر ولا يجوز كون العام وصفا للخاص ولا شبهة به فلا يكون من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف ولا من قبيل يكبين الماء وعلى ما ذكر الشيخ من قوله على غرر الفرائد ودرر الفوائد يكون في الفرائد استعارة مصرحة ويكون اضافة الغرر اليها من اضافة الصفة آو من اضافة المشبه به وفي درر الفوائد ليس فيه استعارة اصلا بل الذي فيه انما هو التشبيه لاخير لذكر الطرفين فيه ويكون الحري بسياق المقام من مدح المختصر تقديم درر الفوائد على غرر الفرائد لما فيه من الارتقاء في المدح نظير ما ذكروه في عطف الخاص على العام فراجع ولا تلتفت هنا الى ما وقع في الحواشي الفرنية من انباث الاستعارة في درر الفوائد فانه فاسد لما ذكره من شهادة الطرفين في مطلق الاستعارة فراجعه

حرره علي حيدر

١٢
قوله وتحقيق وهو اثبت بدقة فهو اثباتها بدليل مع دقة فهو اخص من التحقيق قال الكمال فسر بعضهم التحقيق هنا باته 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 ناوحاولت حال مترادفة او متداخلة اى قاطعا المقال عن الاطالة والاعلال يقال طوى فلان عنك كشحه اذا قطعك ملا انس

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 الثاني بقرينة الاول فيكون من عطف الاخبار على الاخبار ملا انس

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 تعلق بالاعتقاد لكون تلك الاحكام اصلا بالنسبة الى ما تعلق بكيفية العمل لكونها مبنى علم الشرايع والاحكام ملا انس

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 وآنه يرى في الآخرة حواشي ع
لا شك ان الحكم هنا وهو ثبوت الوحدانية غير متعلق بكيفية عمل اذ متعلقه وهو الوحدانية صفة للذات العلية ومعنى كونها اعتقادية ان متعلقها حصول علم بخلاف العلمية 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 الثاني يسمى اعتقاديا وانما في بالمثال الثاني اعنى قوله وان الله يرى في الآخرة اشارة الى ان المسائل الاعتقادية قسمان ما دليله العقل كالمثال الاول وما دليله السمع كالثاني حاشية العلامة البناني على شرح جمع الجوامع

٢٣
اى والعلم المتعلق بالثانية يسمى علم التوحيد والصفات فهو من العطف على معمولي عامل واحد وهو جائز عند الاخفش وغيره خلافا لسيبويه وعلى مذهبه العطف بجملة حذفت وبقي متعلقها صدرها وعجزها على جملة ذكرت هي ومتعلقها ملا انس

٢٥
قوله لليقين اى للعلم اليقين قال شيخ الاسلام اليقين العلم قبل والاولى عدم تقدير المضاف الى اليقين آذ لا يخفى ما في قوله هي ؟ من البراعة والحسن فان اليقين عرض والكل عرض جوهر فافهم انتهى حاشية ملا انس

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

١٥
قوله وهو حسبي اى محسبي وكافي والاضافة لفظية فهو نكرة بدليل وصف النكرة به في قولك رأيت رجلا حسبي وفي الكتلي ما يرده فليراجعه ملا انس

١٧
قوله اعلم ان الاحكام ؟ جمع حكم وهو هنا نسبة امر الى آخر ايجابا او سلبا لادراك وقوع النسبة او لا وقوعها آذ 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 الباري تعالى ووحدته لا يتوقفان على الشرع ملا انس

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

٢١
قوله لما انها قال الكمال ما هنا زائدة لتاكيد معنى ما بعدها وهو هنا التعليل الذى هو معنى اللام انتهى وقال البرد عي ما هنا وفي لما ان ذلك ؟ ان كانت موصولة كانت محذوفة العائد رفعا او صدرا اى لما ثبت من انها او لما هو لا يستفاد ؟ وقد لف ونشر مرتب اى لما ثبت من انها ؟ او هو انها والا فهي زائدة ملا انس

٢٢
قوله الا من جهة الشرع قال القاضي ذكر بالا اى لا تدرك الا به بخلاف الثانية فان منها ما يستقل العقل بافادته كوجود الباري تعالى ووحدته ونحوهما من مسائل الاعتقاد المستفادة بادلة العقايد وان الاعتماد 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 انس ع

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

ودرر الفوائد في ضمن فصول ... هي للدين قواعد وأصول ... وأثناء
صفة الفصول بوصف بعض أصولها ... أي التصفية
بصوص ... هي لليقين جواهر وفصوص ... مع غاية من التنقيح والتهذيب
جمع فص بمعنى الفص ... بيانية
ونهاية من حسن التنظيم والترتيب ... فحاولت ان اشرحه شرحا يحصل
عطف على غاية ... أي حاولت
مجملاته ... وبيان مشكلاته ... ونشر مطويات ... ونظم مكنوناته ... مع
أي الالفاظ المكتوب ... بفتح الميم المقصد
توجيه للكلام في تنقيح ... وتنبيه على المرام في توضيح ... وتحقيق للمسائل
جمع دليل على غير القياس والقياس أدلة
غب تقرير ... وتدقيق للدلائل اثر تحرير ... وتفسير للمقاصد بعد تمهيد
بعد القرائن الخ معطوف على توجيه الكلام ... مصدر بمعنى التدقيق
وتكثير للفوائد مع تجريده ... طاويا كشح المقال ... عن الاطالة والاملال
أي الزائد او الموصل
ومتحافيا عن طرفي الاقتصاد والاطناب والاخلال ... والله الهادي الى
ضد النقص ... أثر التوسط ... وهو كون اللفظ بقدر الفائدة
سبيل الرشاد ... والمسؤول عنه نيل العصمة والسداد ... وهو حسبي
حقيقتها بالكتة اجتناب المعاصي مع التمكن منها ... أي احكام او الاحكام التي
ونعم الوكيل ... اعلم ان الاحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل
صفة موصوف محذوف أي احكاما فرعية وعملية ... أي احكام او الاحكام التي
وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية
أي التصديق بما يجب ... متعلق بكيفية العمل ... أي احكام او الاحكام التي
والعلم المتعلق بالاول يسمى علم الشرائع والاحكام لما انها لاستفاد
قيل لتعلق عامتهم بعلم الاحكام ... أي علم الفقه والشرائع والاحكام
الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها
أي ما ذكر من التوحيد والصفات ... فيكون من باب الاطلاق المطلق على المقيد
وبالثانية علم التوحيد والصفات لما ان ذلك اشهر مباحثه
عطف على بالاولى ... أي الكلام المكون من تسمية الشيء باسم اشرف الاجزاء او الشروط
واشرف مقاصده وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين

جمع نحي بالفتح بمعنى التضاعيف أي في تضاعيف العبارات الفصيحة
المؤدية الى اليقين يعني في ضمنها وسطها بناء على ان الالفاظ
قوالب المعاني والحاصل ان هذا المختصر يشتمل على طوائف من الالفاظ
الدالة على تلك المعاني وكل واحد منها في غاية الحسن انتهى

جمع فص قال شيخ الاسلام وهو ما اختير من الجواهر ليرصع به الذهب
ونحوه فعطفه على الجواهر عطف خاص على عام انتهى قيل وهو الحجر
الذي يوضع في رؤوس الخواتم ورؤوس الشيء مختاراته مستعارة من
فص الخاتم قال شيخ الاسلام وقوله لليقين جواهر وفصوص استعارة
بالكناية واستعارة تخييلية شبه اليقين الجازم بالعقائد الذهب المرصع
في نفاسته ثم اثبت له الجواهر وفصوص تخييلا ملاس

حال من ضمير مشتمل الراجع الى المختصر يكون المعنى ان المختصر يشتمل
على غرر الفرائد ودرر الفوائد حال كونه مع غاية اي نهاية قال شيخ
الاسلام والغاية منتهى الشيء وجمعها غاي قال برهان الدين الغاية
في الاصل الاخر المحدود والحد ودثم غلب استعمالها في اقصى المستلزم
للبلوغ اوناء ويستعمل في الحد الذي جعل فاصلا بين ذلك الامر وبين
غيره ملا الاس ص

قيل التنقيح يستعمل في المعاني والتهذيب يستعمل في الالفاظ قال القرمي
المراد من التنقيح الاختصار والايجاز في اللفظ مع ظهور المعنى والتنقيح و
التهذيب بمعنى واحد وهو تظهير الكلام عن الحشو والزوائد وقال
شيخ الاسلام هما متغايران ملاس

قوله ونهاية عطف على غاية وهو ايضا حال من ضمير يشتمل الراجع
الى المختصر قال شيخ الاسلام التنظيم هنا ضم الكلمة الى مناسباتها
قيل هو جمع الاشياء على هيئة متناسبة والفرق بينه وبين الترتيب
ان التنظيم اخص من جهة ان عبارة عن جعل الكلمات مرتبة المعاني
متناسبة الدلائل على حسب ما يقتضيه العقل س

قوله والترتيب قال شيخ الاسلام هو لغة جعل الشيء في مرتبة وهو المراد
هنا واصطلاحا جعل الاشياء بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون
قوله فحاولت الخ ... والتاجر الخ ... أي عبارة منقحة ... وهي عبارة الشارح أي يبذل
ما فوقه من بذل الجواد حاولت أي رمت قال
شيخ الاسلام المحاولة الارادة س

أي بحيث ... أي يتحرى ... وهو التوفيق ... قال نهية على كذا الاكباب عليه
الزاد من س
للكلام وجها أي كسكا ومذهبا يذهب بسفرج أي يبذل
الشيء المعاني الاولى من حيث الشيء ... أي بحيث ... أي تحرى ... وهو التوفيق ... قال نهية على كذا الاكباب عليه
بدليل قال
للمسئلة بدليل وقولا وقوله ... وذلك اذا ثبت الشيء ... الدلالة على
أي تحرى الكتاب وغيره تحر

رضوان الله عليهم اجمعين * لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي
صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه * وكثرة الوقايع و
الاختلافات * وتمكنهم من المراجعة الى الثقات * مستغنين
عن تدوين العلمين وترتيبهما ابوابا وفصولا * وتقرير مقاصدهما
فردوها اصولا * 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 وكان مسئلة الكلام اشهر مباحثه وا

١ قوله لصفاء مع ما عطف عليه علة لقوله مستغنين قدم عليه لكونه فاصلة

٢ اي علم الكلام والفقه فالتفصيل الاول علم والثاني علم استغنوا

٣ قوله فردوها واصولا بكسر ان يكون المراد بها الاصول المهمات للمسائل وبالفروع ما عداها ملا

٤ قوله الآراء جمع الرأي وهو كما في الحدود ملا

٥ اي الاجتهاد والاستنباط

٦ قوله والواقعات قيل لو قدم الواقعات وادخل اللام عليها لكان اولى ويرد على الاول بفوات السجعة والثاني بانه ليس فيه التصريح بكثرة الواقعات ملا

٧ قوله واشتغلوا اذ هذا ناظر الى علم التوحيد وقيل الاستدلال انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر او 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 بينهم من تحرير الدلائل وتلخيص المقاصد ع

٨ قوله والاجتهاد اذ 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 او مظنونا فعلى هذا الاستنباط اعم لانه يكون في الفقه والعقائد و غيرها والاجتهاد لا يكون الا في الاول ملا

٩ وان كان الوضع اعم والاصطلاح اخص لان قوله تعيين تخصيص للوضع ويجوز ان تبقى الاوضاع على عمومها ويراعى تجريد باء التعيين لتصح الاضافة ودخ فهو عطف خاص على العام نحو قوله تعالى تنزل الملائكة والروح ملا

١٠ قال الكستلي اي سموا الملكة التي حصلت لهم من تتبع المآخذ وتامل ما ورد مع معرفة مواقع الاجتهاد وشرائط الاستنباط فمكنوا بها من معرفة جميع الاحكام العملية عن ادلتها ولو بعد حين انتهى ملا

١١ قال شيخ الاسلام اي احكام تحصل الادلة حال من المعرفة اي حال كونها مجملة غير مفصلة وقال الكستلي اي المعرفة الاحكام عن ادلتها حال كونها مجملة غير مفصلة ومعرفة الله تعالى علم بذاته وصفاته وافعاله وما يجوز عليه وما يستحيل عليه وما يجب له وكذا تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما جاء به من عند الله تعالى وقال البرزخي المتفق عليها وهي التي لا يسع جهلها كل مكلف كالاعتقاد بان الله تعالى واحد لا شريك له في ذاته ولا في صفاته ولا في افعاله وان محمدا صلى الله عليه وسلم رسوله الى الخلق كافة وان ما جاء به حق وان القرآن حق وان الصلوات الخمس واجبة وان الزنا حرام وان الخمر حرام وان الله تعالى يبعث من في القبور وان الجنة حق والنار حق وما اشبه ذلك مما هو معلوم من الدين بالضرورة انتهى وقال الكستلي عن الادلة اي عن علم الله تعالى وعلم رسوله صلى الله عليه وسلم بالاحكام عن ادلتها اي المعرفة التفصيلية للاحكام عن ادلتها ليس بفقه اصلا لان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال بتغيير ما قال الكستلي اي الاستدلال بالتغيير المذكور ضروري لان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال بالتغيير المذكور وان الاجماع والقياس ليسا بمغايرين للكتاب والسنة لان الاجماع لا يكون الا بما في الكتاب والسنة والقياس لا يكون الا بالكتاب والسنة والاجماع انتهى وقال الكستلي اي الاجماع والقياس ليسا بمغايرين للكتاب والسنة لان الاجماع لا يكون الا بما في الكتاب والسنة والقياس لا يكون الا بالكتاب والسنة والاجماع انتهى ملا

١٢ قال الكستلي اي الاجماع والقياس ليسا بمغايرين للكتاب والسنة لان الاجماع لا يكون الا بما في الكتاب والسنة والقياس لا يكون الا بالكتاب والسنة والاجماع انتهى ملا

١٣ قوله اجمالا اي بالنسبة الى الادلة التفصيلية للوجوب حقيقة وان لم تتيسر للاكثرين بالاعتبار بما يجب ان يعتبر ويحرز بانها ما تجب ان تعتبر وخرج بالاجمالي التفصيلي وان لم تتيسر للاكثرين بالاعتبار بما يجب ان يعتبر ويحرز بانها ما تجب ان تعتبر وخرج بالاجمالي التفصيلي للوجوب حقيقة وان لم تتيسر للاكثرين بالاعتبار بما يجب ان يعتبر ويحرز بانها ما تجب ان تعتبر وخرج بالاجمالي التفصيلي وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم ملا الفقه

واكثر نزاعا وجدالا حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق
لعدم قولهم بخلق القرآن * ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق
الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة * ولانه اول مايجب
من العلوم التي تعلم وتتعلم بالكلام فاطلق عليه هذا الاسم لذلك
ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزا له ولانه انما يتحقق بالمباحثة وقوارعها
الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب
ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا فيشتد افتقاره الى الكلام مع
المخالفين والرد عليهم * ولان القوة اولته صار كانه هو الكلام
دون ماعداه من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام
ولانه لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية
اشد العلوم تأثيرا في القلب وتغلغلا فيه فسمي بالكلام المشتق
من الكلم وهو الجرح وهذا هو كلام القدماء * ومعظم خلافياته
مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة
استنوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه
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 يوجد قدرة على التكلم
لعدم قولهم بخلق القرآن * ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق
اى كعلم المنطق
الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة * ولانه اول مايجب
اى علم الكلام
من العلوم التي تعلم وتتعلم بالكلام فاطلق عليه هذا الاسم لذلك
اى تميز الرعما عداه
ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزا له ولانه انما يتحقق بالمباحثة وقوارعها
اى هذا الاسم
الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب
اى الى علم الكلام
ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا فيشتد افتقاره الى الكلام مع
اى هذا العلم
المخالفين والرد عليهم * ولان القوة اولته صار كانه هو الكلام
اى لكلام الاقوى
دون ماعداه من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام
اى لابتنائه هذا العلم
ولانه لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية
اشد العلوم تأثيرا في القلب وتغلغلا فيه فسمي بالكلام المشتق
اى بسبب الخلافية
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
استنوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه
عطف على ورد
جماعة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين في باب العقائد

قوله وهو اى العلم
قيل وهو يليه من العطف من قبيل تسمية المسبب باسم السبب لكن باعتبارين
قوله فاطلق عليه اى على علم الكلام هذا من اطلاق السبب بمعنى ان الكلام اى التلفظ سبب لتعليم العلوم وتعلمها وكان سببا لها في الحملة كما يقال فلان اكل الدم اى الدية فاكلة سببها
قوله ولانه اول مايجب 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
قوله ثم خص به اى بعد الاطلاق لعلاقة تنتفي العموم فافهم كانه قيل ان ما ذكرته انما يقتضي جواز اطلاق هذا الاسم عليه لا تخصيصه فما وجهه
قوله ولم يطلق على غيره اى كعلم المنطق
قوله تميزا له اى عن علم الكلام
قوله ولانه انما يتحقق بالمباحثة اى بسبب ان فيه الظن بخلاف الاعتقاديات فانها لا تفيد الا اليقين
قوله وقوارعها جمع قرعة
قوله من الجانبين اى من جانب المعلم والمتعلم او من جانب المعلل والسائل او من جانب المحق والمبطل
قوله وغيره اى غير الكلام
قوله قد يتحقق بالتأمل اى بسبب ان فيه اليقين فلا يدخل فيه الظن
قوله ومطالعة الكتب اى ان فيها ايضا اليقين
قوله اكثر العلوم خلافا اى لان عنوان المباحثة اما على تميز او يكون هو وما بعده علة للتخصيص في قوله ثم خص ولم يطلق على غيره
قوله ونزاعا فيشتد افتقاره اى لان الخلاف والنزاع يحوج الى اقامة البرهين على المطالب
قوله الى الكلام اى علم الكلام
قوله مع المخالفين اى في الفروع
قوله والرد عليهم اى في الاصول
قوله ولان القوة اولته صار كانه هو الكلام قال الفاضل القرمي من قبيل تسمية الشئ باسم ما يفتقر اليه وهو قريب من تسمية المسبب باسم السبب واظهر ان العلاقة في هذه التسمية هي اللزوم عادة
قوله دون ماعداه من العلوم اى لان غيره من العلوم لا يحتاج الى الكلام
قوله كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام اى لان الاقوى يمنع الاخر عن الكلام
قوله ولانه لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية اى لان مسائله مبنية على الادلة القطعية
قوله اشد العلوم تأثيرا في القلب وتغلغلا فيه اى لان الادلة القطعية اذا تحركت كما في شيخ الاسلام اى دخولا
قوله فسمي بالكلام المشتق اى من الكلم بمعنى الجرح
قوله وهذا هو كلام القدماء اى المسمى بهذا الكلام بهذه الوجوه المذكورة هو كلام القدماء
قوله مع الفرق الاسلامية اى المعتزلة
قوله خصوصا المعتزلة اى لانهم اول فرقة
قوله لانهم اول فرقة اى لان المعتزلة
قوله استنوا قواعد الخلاف اى تعلق بالخلاف
قوله لما ورد به ظاهر السنة اى لما ورد به ظاهر السنة
قوله وجرى عليه اى على ظاهر السنة
قوله جماعة الصحابة اى الذين هم اعلم بالسنة
قوله رضوان الله عليهم اجمعين اى لانهم اعلم بالسنة
قوله في باب العقائد اى لانهم اعلم بالسنة
قوله قيل لا باطنها غالبا اى لان الباطن قد يخالف الظاهر
قوله عطف على ورد اى لان الجري على الباطن لا يكون الا بعد الورود

وذلك لان رئيسهم واصل بن عطا اعتزل عن مجلس الحسن البصري
رحمه الله بقرار ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت
المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة
وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب
المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه
ثم انهم توغلوا في علم الكلام وشوشوا اباذيال الفلاسفة في كثير من
الاصول * وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى ان قال الشيخ
ابو الحسن الاشعري لستاذه ابي علي الجبائي ما تقول في ثلثة اخوة
مات احدهم مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا * فقال الاول
يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا
يعاقب * قال الاشعري فان قال الثالث يا رب لم امتني
صغيرا وما ابقيتني الى ان اكبر فاومن بك واطيعك فادخل
الجنة * فقال يقول الرب اني كنت اعلم منك لو كبرت لعصيت
فدخلت النار فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا * قال الاشعري
فان قال الثاني لم لم تمتني صغيرا لكي لا اعصي لك فلا ادخل النار

وذهب اهل البصرة الى انه افضل التابعين مطلقا
قوله ثبت عطف تفسير
بين الايمان والكفر لان الواسطة
والكفر للاعراف لانه هذا واسطة بين الجنة والنار وان جهلا
من المستورة حسناته وسيآته لكن مآلهم الى الجنة فليست لا رخلة
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 ثبت المنزلة بين المنزلتين
تقولهم ان 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 وانما نفوها
قرارا من تعدد القدماء 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 يبق التوحيد الحقيقي ملاس

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

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 ملاس

قوله وشوشوا اباذيال الفلاسفة التشبث التعلق والتعلق باذيال
الفلسفي كناية عن ذمارة رتبتهم وسفاهتها وبناء امرهم
عليه ليس على وجه الالتفات والاحكام وشارة الى ان مذهبهم

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

لانه يوجد التصديق القبلي ع

لان الافعال من الايمان عند المعتزلة

اي الموجودة القائمة بذات فعل وكذا واقعة فيه الفلاسفة قائلا بان الجواهر قائمة بالاعراض فبالانتفاء الاعراض ينتفي الجواهر فتأمل

قال العصام وما ذكره في ثلثة اخوة يجوز ان كل ثلثة اخوة كانت اولاد العصبة ليس بمطيع اي منقاد للامر ولا عاص لانه ليس بمأمور ملا

ماذا يقول الرب ﴿ فهبت الجبائي وترك الاشعري مذهبه

ارث ﴿ ابو الاشعري تلميذ ﴿ ابو علي الجبائي ﴿ انتقل وتحير من غير اقتداء على الكلام ﴿

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

ابو الاشعري ﴿ ومن تبعه ﴿ في اثبات كل ما ﴿ عطف على قوله وهو الباري ﴿

ومضى عليه الجماعة فسموا اهل السنة والجماعة ﴿ ثم لما نقلت

ابو في اللغة العربية ﴿ فيرفع ويجر ﴿ اي من اليونانية ﴿

الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون جاولوا الرد على

ابو في المسائل التي ﴿ المعتزلة فيها ﴿ اي قصدوا واجتهدوا ﴿

الفلاسفة فيما لفوا فيه الشريعة خلطوا الكلام كثيرا من الفلسفة

متعلق بخلطوا وقوله ﴿ ابو من ابطال الفلسفة ﴿ متعلق بخلطوا ﴿

ليحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها وهلم جرا الى ان اورجوا

ابو مباحث العلم الطبيعي وهو بحث عن احوال الجسم المحسوس من حيث هو متغير ﴿ متعلق بقوله

فيه معظم الطبيعيات والالهيات ومخاضوا في الرياضات ﴿

ابو مباحث احوال الموجود عن المادة ﴿ فالخوض الدخول في الباطل ﴿

حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات

ابو ان لا يتميز علم الكلام عن فلسفة ﴿ وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس ﴿

وهذا هو كلام المتأخرين ﴿ وبالجملة هو اشرف العلوم لكونه اساس

اي الكلام الذي يختلط بالفلسفة ﴿ اي ما سبق طالبين بالتفصيل وهذا بالاجمال ﴿

الاحكام الشرعية ﴿ ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته

عطف تفسير لاحكام الشرعية ﴿ اي يتعلق بها بحيث ﴿

العقائد الاسلامية ﴿ وغايته الفوز بالسعادات الدينية

متعلق بالعلم ﴿ متعلق بالفوز ﴿

والدنيوية ﴿ وبراهينه الحجج القطعية ﴿ المؤيد اكثرها بالادلة

وضمير اشتماله ﴿ وكونه ﴿ وبراهينه راجع الى الكلام المعلوم من قوله ﴿ وارد جميعه ﴿

السمعية ﴿ وما نقل عن بعض السلف من الطعن فيه

اي لاجله ﴿ قيل المتعصب ﴿ اي العجز ﴿

والمنع عنه فانما هو للمتعصب في الدين ﴿ والقاصرة عن

فانه يدرك ﴿ ابو الدين ﴿ متعلق بالمتعصب ﴿

تحصيل اليقين ﴿ والقاصد الى افساد عقائد المسلمين

قبل لو قال الجماعة في الثالث ان الايجاد والبقاء والاعدام ليس بمجاعل على الله بل الواجب بالذات لم يرد عليه الالزام كما عطاء العقل تغيير بشره عن بشره والقدرة لتغيرها عن بشره قادر سال الرسل لبعدهم الى الحج والتلفظ فانهم اوجبوا ذلك فقالوا ان التكليف بالطاعة بلا اعطاء اسباب تحصيلها قبيح يجب على الله تعالى تركه بمقتضى حكمته ﴿ والكلام الذي لم يتمثل بها هو كلام الفلاسفة ﴿

فاذا لم يطع مع انه لا تقدير له والعبد يشفع لكن بجوده تعالى انه عن ذلك علوا كبيرا ﴿

١ قوله ذهبت الجبائي البهت كالنصر والضرب والكتب والعلم والصفة بهوت لا يابهت ولا بابهت يقال بهت الرجل بالضم بهتا وبهتانا وبهوتا وبهاتا والاسم البهتان والبهتة والبهت ﴿ الاشعري بفتح الشين وسكون العين وفتح الراء وكسر الياء وتشديدها نسبة الى اشعر بن اسحاق بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري ﴿ في حق الاشعري بقوله يقال طال العلماء في حق الاشعري الافة على اختلاف في الزاء الهمزة وتركها ﴿ الزاء بان الاصلح حال العبد ان لا يقع منه معصية ﴿ وان يكون في غاية العلم ﴿

٢ قوله ومن تابعه ﴿ اي العصام ﴿ ذكر ان تعمل الماتريدية ﴿ وواضحة في من تبعه لانه ﴿ غريب في بعض ﴿ من متابعة ﴿ فالفين في بعض ﴿ اعني الجهمية ﴿

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

قال شيخ الاسلام هلم بمعنى تعال وهو مركب من ها التنبيه ومن لم اي ضم نفسك الينا واستعمل استعمال البسيط يستوي فيه الواحد والجمع والتذكير والتأنيث عند الحجازيين قاله في القاموس وجرا مصدر جر 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 احدهما انه ليس المراد بالاتيان ههنا المجيء الحسي بل الاستمرار على الشيء والمداومة عليه كما تقول امش هذا الامر وسر على هذا المنوال ٦ والثاني انه ليس حقيقة المراد الطلب حقيقة وانما المراد الخبر وعبر عنه بصيغة الطلب كما في قوله تعالى وليحمل خطاياكم فليمدد لله الرحمن مدا وجرا مصدر جره يجره اذا استحبه ولكن ليس المراد الجر الحسي بل المراد النعيم كما استعمل التسحب بهذا المعنى الا ترى انه يقال هذا الحكم مستحب على كذا اي شامل له فاذا قيل كان ذلك عام كذا وجرا فكانه قيل واستمر ذلك في بقية الاعوام استمرارا لرد استمر مستمرا على الحال المذكورة وذلك ماش في جميع الصور ٧

من حاشية الماس ببعضها

اي مباحث علم الرياضي ٨ هو 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 ٩ منه

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 ١٠ برد كلي

٧ وجه شرفه بخمسة امور ظاهرة من كلامه الاول ان منها يرجعان الى رابعها وهو نفاسته الغاية فهي اذا شرفه كما في المواقف فقط المعلوم والعلم والغاية وثالثة الادلة لكونه اساس لانه علم ثبت وجود صانع حكيم قادر مريد ورسل الرسول ومنزل الكتب لم يتصور علم غير وحديث ولا علم فقه واصوله فكلها

٨ قوله وهو علم الكلام فانه الاخذ فيها

٩ قال الشارح في شرح المقاصد اما كانت غاية الايمان والتصديق بالاحكام الشرعية مفتقرة الى العلم بالمعاد ٩ لان غاية هذا العلم هي الفوز بالسعادة الاخروية ١٠ قال الشارح في شرح المقاصد اما كانت غاية هذا العلم هي الفوز بالسعادة الاخروية مفتقرة الى العلم بالاحكام الشرعية ١٠ لان غاية هذا العلم هي الفوز بالسعادة الاخروية

مصطفى حرزة الله الماس

والحائض فيما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين وآرائهم الباطلة كلها قال رسول الله ﷺ عليكم بالكبير فتعلموا منه فكيف يتصور المنع عما هو اصل الواجبات واساس المشروعات ثم لما كان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود الممكنات والمحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله ثم منها الى السمعيات ♦ السمعيات ♦ ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها ليتوسل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم فقال (قال اهل الحق) وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك ويقابله الباطل واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة ويقابله الكذب ♦ وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقته الواقع ومعنى حقيقته مطابقة الواقع اياه (حقائق الاشياء ثابتة) حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه

قال شيخ الاسلام ثم بمتنقل من القاطع والموانعه اى من الاستدلال على وجودها الى السمعيات اردفي

الرجاء فتوى نقله عن بعض المتقين وقد توقف طريق الاستدلال وكيفية اثبات المطلوب وبراعة ترتيب الاشياء فيتوى نقله القاصر الى فساد العقيدة

يقال القصور اللائم من علم الكلام هو وجود الصانع والتقيس بقتضى ان يقصد الى هذا الكتاب بهذه

قوله على الاستدلال قال العصام الاولى للاستدلال

الاشياء فلم يقصد بغيرها فاجاب عنه بقوله ثم لما كان

منه ٢٠ حيوان الناطق فان تصور المجمل لايستلزم تصور
المفصل وانما لايمكن تصور الحيوان الناطق بدون تصور
الانسان لعدم امكان تصور المفصل بدون تصور المجمل
فبناء الكلام على ابهام العكس ٩ ملا انس

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 فروره 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 ينفك الوجود الى ذهني وخارجي بان يتحقق الوجود الذهني دون الخارجي في صورة ما يكل 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 تصورها قلنا لانسلم ذلك وانما يلزم ذلك ان لو كان الحاصل عند تصورها هو بعينها وليس كذلك بل صورتها على معنى انه يحصل منها صورة مطابقة لها في الذهن بحيث لو وجدت في الخارج لكانت قائمة بنفسها الكانت هي بعينها لا يقال 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 سرح حكمة العين ع

١٠ اي انا ذلك المشهور الموصوف بالكمال وشعري المكوصوف بالبلاغة وهذا للحصر ليس ببديهي 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 افندي ع

١١ وهذا العنوان المغايرة بين الموضوع والمحمول شرط في افادة الحكم الثابت في حال ثبوت المحمول للموضوع وقد منتف كما صرح به الفريري في حواشيه وتظر فيه البردعي من وجهين ولجاء عفا فراجعه ملا الدرس

١٢ يعني ان كان التابع عالما بالاسم من حيث انه جسم نامي فيفيد الحكم بالحيوانية والعكس من حيث الشيوع ان تعلق لا يفيد لان الموضوع يشتمل على المحمول كذلك وكذا 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 اخذا من حيث انهما موجودان بالذهن والحكم عليهما بالثبوت والوجود الخارجيين لم يكن الحكم المذكور

٩ 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 الزائل لانه يمكن تصور الشئ بدونه بان يتصور بوجه ما ؟ صلاح الدين

اي الطبايع الكلية فهو اشارة الى وجود الكلي الطبيعي في الذهن سلمه الله

فيلزم ان يكون في الاذهان اذ لا واسطة تامل فيض الله

او شخصية الحال ليستلزم شخصية المحل سلمه الله

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

١٠ 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 فيها بالبلاغة كما قاله الكستلي فيفي المثلية باعتبار اتصاف ذات الموضوع بما ذكر بحسب نفس الامر بخلاف ما مر فانه بحسب الاعتقاد حرس

٦ 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 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 واتضح القياس مع النتيجة ان يقال هذا الاعتبار ان احدهما يصح الحكم به وكل ما كان كذلك يكون الحكم فيه مفيدا فهذا الحكم فيه مفيد ؟ قرين سره الكستلي فراجعه ملا الدرس

١١ قوله وتحقيق ذلك ؟ بريد ان الحكم يختلف باختلاف العنوان وباختلاف اخذ اتصاف الموضوع به بحسب نفس الامر اي بقرض العقل والشهرة 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 فهو لا نعم ان عقد الموضوع قد يكون مستلزما لعقد المحمول استلزاما اجماليا فيكون الحكم لغوا وقد لا يكون كذلك بل اما ان يكون مستلزما استلزاما غير جلي فيكون الحكم آذا كذلك مفيدا بديهيا محتاجا الى امعان في تصور الطرفين فقط او مع انضام احساس او تجربة او حدس الى غير ذلك او نظريا محتاجا الى البيان كسلي ... لغوا بل كان مفيدا رمضان امرد ع

فانه من العوارض ❊ وقد يقال ان ما به الشيء هو هو بأعتبار تحققه حقيقة وبأعتبار شخصيه هويته ومع قطع النظر عن ذلك ماهيته والشيء عندنا هو الموجود والثبوت والتحقق والوجود اللفظ مترادفة معنا بادئ التصور ❊ فان قيل فالحكم بثبوت حقايق الاشياء يكون لغوا لكونه بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة ❊ قلنا المراد ان بالعتقد حقائق الاشياء وتسميه بالاسماء من الانسان والفرس والبقر والسماء والارض امور موجودة في نفس الامر كما يقال واجب الوجود موجود وبذا 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 مفيدا بالنظر الى تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا أخذ من حيث انه جسم فاكان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا واذا أخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا (والعلم بها) اى بالحقائق من تصورا تها

اى عندنا معاشر اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم الشيء هو الموجود فان الامر باعتبار تحققه في نفسه يقال له شيء وبأعتبار 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 بشيء سواء كان ممكنا او ممتنعا لان الامور قبل وجودها ثابتة في نفس الامر خلافا للمعتزلة فالمعدوم عندهم شيء لان الاشياء قبل وجودها ثابتة في نفسها الا انها مستترة كاستتار الثوب في القصدير

تحقيق المرام

قال شيخ الاسلام اى خلافا لاكثر المعتزلة فعندنا لا يصدق على المعدوم انه شيء اى ثابت متحقق في الخارج كما سيأتي تحقيقه 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 الصفة 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 اه شمس

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

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

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

قوله فالامور كما كانت اى ثابتة قوله الى قوله الامور الثابتة

الذي هو مفهوم كلي اى بالكلية وكذا الحكم بالبداهة هذا هو المشهور بين جمهور الحكماء والمتكلمين خلافا لبعض المتاخرين

اى ما يعبر به عن العبارة موجود اى المسمى بالاسم واجب الوجود موجود

قيل خبر بعد خبر وقيل خبر مبتدا محذوف اى هذا الكلام لانه ليس بمفيد لان العلوم من لفظ الثابت ما اتصف بالثبوت في نفس الامر فيكون الحكم لغوا

قال

قال بعض المحققين فلفظ حقايق الاشياء وهو الها هو زائد لغو تعتقده او تصوره ذهني

الغير الثابت لغو لعدم تحققه

الموصوف وقيل من اضافة الصفة الى الموصوف

قال بعض المحققين الاضافة اعم وهو الموجود وقيل من اضافة المسمى الى الاسم

الواجب الوجود بالاتم وهو الموجود بالاضافة الى الاخس وهو الوجود

بحسب العقل بالاعتقاد او بحسب الواقع بالتصور

حسي كما نعلم ونشاهد او عقلي كما نعلم بالبرهان

فخبر بعد خبر او خبر مبتدا محذوف اى هذا الكلام لانه ليس بمفيد

بالوجود الخارجي

والتصديق بها وباحوالها (متحقق) وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق والجواب ان المراد بها الجنس رداً 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 ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشئ جوهراً فجوهر او عرضاً فعرض او قديماً او حادثاً فحادث وهم العندية * ومنهم من ينكر العلم بثبوت شئ ولا ثبوته ويزعم انه شاك وشاك في انه شاك ولهلم جراً وهم اللاادرية * ولنا تحقيقاً انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان والزاماً انه ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبتت وان تحقق والنفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعاً من الحكم فثبت شئ من الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق ولا يخفى انه انما ينهم على العندية قالوا الضروريات منها حسيات والحس قد يغلط كثيراً كالاحول يرى الواحد

تصحيفة الفاضل ان ثابت في الخارج ضرورة لا سبيل الى الانكار

قال بعض المحققين وانت خبير بان هذا الكلام يقتضي ان يكون العلم بالحقائق بعد العلم بثبوتها وهو خلاف ما يشاهد من ان العلم بالحقائق قبل العلم بثبوتها

ردا على القائلين بانه لا ثبوت لشئ من الحقائق ولا علم بثبوت

علة لقوله فلم اهل الحق اي ليكون ردا على؟ فرق

حقيقة الشئ ولا بعدم ثبوتها

عطف على لا علم بثبوت؟ اي

عطف على بنكر

اي من السوفسطائية

اي منسوبة الى العناد قال شيخ الاسلام كانهم عاندوا

عطف على بنكر

اي من السوفسطائية

اي ثبوتها وهو المطلوب فقط

اي ان ثبوتها وهو المطلوب فقط

اي ان ثبوتها وهو المطلوب فقط

اي ان

مسمة ٢٠ كما شار اليه العصام وتقائل ان يمنع ذلك وان يقول يكفي العلم بوجود ها لواحد فتامل صحر آبادي

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 لرد نفي 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 رد ها 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 قريبي

١٠

قوله ولنا تحقيقا ؟ قال العصام اي عن النسبة اي في اثبات وعوانا لا في رد دعويهم 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 وافتقر 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 نجزم انا نعلم جزما بالضرورة ؟ وان قوله والزاما ؟ لما 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 وتوهم 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 لاورد عليه

١٣

هذا الدليل انما يثبت نفس الحقيقة لا ثبوتها والعلم بثبوتها برد دعى كما انه قبل لهم تمسك وحجة فقال قالوا بيانا لدليل المزخرف قال العصام المشهور ان هذا دليل الالزامية والاكتفاء باسندلالهم لانهم مثل السوفسطائية فاذا ابطل هذا بهم تعرج بطريق الاولى او نقول هذا دليل الالزامية بلا ضميمة ودليل نفي الثبوت الغير بضميمة الآخرين بضميمة انا لا دليل عليه ليس بثابت لان الاصل العدم ودليل ان لا اشياء ثبوتا ناها لا عتقاد وما لا ينافي دعوى عدم الثبوت في نفسه فلا يقدم المعرض لمن يدعي ثبوت الشيء في نفسه انتهى فتح للباحه

١٦

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

قوله كان منهم ؟ قال العصام والكار 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 تابعة للاعتقادات انه يجعل لها ثبوت في نفس الامر بعد تعلق الاعتقادات بل اراد وا ان لا ثبوت لها في الاعتقاد انتهى البوستاني

٩

قوله ويزعم 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 لان الاعتقاد الباطل وقيه 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 ويكون المراد بالتحقق اليقين اي نفي 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 ثبتت الى الاشياء ولا يلزم من عدم تحقق نفي الاشياء ثبوتها 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 من عدم تحقق الشيء بناء على ان نفي تحقق النفي حقيقة من الحقائق بكونه نوعا من العلم 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 تحقق الشيء ملا الياس

١٤

قوله منها حسيات اي منسوبة الى الحس وآراد بالحسيات ما للحس مدخل فيها فيتناول التجربيات وآحكام الوهم من الحدسيات والمحسوسات والمشاهدات محي الدين

١٥

اي كثير جزء نفسه والآخر قليل بالنسبة الى الاصابة كما يفيده قدري الواحد فلا جاجة 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 القوي البصري يمتد من الدماغ الى العينين المجوفتين تلافيفان قبيل وصولها الى العينين ثم تيابعدان وتتصل كل واحدة

الواحد اثنين والصفراوي يجد الحلو مرًا ومنها بديهيات وقد
يقع فيها اختلافات وتعرض فيها شبه يفتقر في حلها الى انظار
وفيقة والنظريات فرع الضروريات ففقدها فساد بها ولهذا كثر
فيها اختلافات العقلاء قلنا غلط الخصم في البعض لاسباب جزئية
لانافي الجزم بالبعض لانتفاء اسباب الغلط والاختلاف في البديهي
لعدم الالف او لخفاء في التصور لانافي البديهة وكثرة الاختلافات
فساد للانظار لاتنافي 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 الموهمة والعلم المزخرف لان سوفا معناه
العلم والحكمة واسطا مغناه المزخرف والغلط ومنه اشتق السفسطة
كما اشتقت الفلسفة من فيلا سوف اي محب الحكمة (واسباب العلم
وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به اي يتضح وينظهر ما
يذكر ويمكن ان يعبر عنه موجودا كان او معدوما فيشمل ادراك
الحواس وادراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغيرها

الواحد المختلفين عالط ملا امان فيه ٣ كاسكر العلا ٣
بكسر الراء من فوله عرض له كذا اعرض اي ظهر ٣
اي والحال ٣
وفيقة ١ آي من الاختلاف في الضروريات الحسية ٣ اي من الضروريات ٣
جزء من اهل الحق ٣ وهما الاحولية اتعقد او شد ازرك ٣ علاوة العلل والنكر ٣
عطف على العدم ٣ خبر القرر والاختلاف وهو مبتدا ٣ جواب عن الثاني ٣
لعدم الالف ٢ او لخفاء في التصور ٢ لانافي البديهة وكثرة الاختلافات
خبر المبتدا ٣ هذا جواب عن الثالث واعاده لاجل ما بعده يعني مبتدا ٣
بصيغة المجهول ٣ اي في الزمان ٣
بمثالة موت الشئ اذا لهبته بالذهب او الفضة وتحت ذلك نحاس او حديد ٣
من لفظ سفلا سوف ٣ اي معنى سوفسطاء ٣ عطف على الحكمة ٣
اي معنى اسطا ٣ اي معنى سوفا ٣
اي لفظ اسطا ٣
اي اسباب حصول العلم الحادث ٣
اي التعريف المذكور بناء على تفسير التجلي ٣
اي العلم ٣
صفة للمعدوم ٣ اي العلم ٣
بيان للادراك العقل ٣

ولا ينفع التحقيق ولا الالزام لانه لا اعتقاد لهم حتى يذكر فيه الالزام
بل كل حكم عندهم غير اللاادرية فهم خيالي ووهمي لا حقيقة له حتى يطلب
اجتماع النقيضين وارتفاعهما ١٢ منه

قوله لانهم لا يعترفون اي لان اللاادرية فالمراد بمعلوم المعلوم
التصديقي والا فانهم يعترفون بالشك المستلزم لتصور الطرفين
قال العصام ولك ان تقول يعترفون بالشك ايضا بل يقولون
انا شاكون وتهلم جرا ولك ان ترجع ضمير لانهم الى السوفسطائية
مطلقا فالمراد بالمعلوم اليقين وفيه انه يكفي للاثبات الظن الصادق
وحصل المعلوم الصادق ظنا كان او غيره بعد ١٢ منه

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
سيجيء حكمة عندهم خيالات واوهام او شكوك او امور غير
ثابتة للاعتقادات فلا علم ثابت على محرر الدهور بزعمهم ١٢ منه

قوله ليعترفوا كما حكي ان ابا حنيفة رضي الله عنه امر بالقاء
سوفسطائية في النار فجعل يخرج منها ويسلم فقال ابو حنيفة
رضي الله عنه لا حقيقة للنار فلا تسلم انت كاذب في هذا الخروج
رجع عن مذهبه وتاب ١٢ منه

قال الفاضل العصام لما انبنت العلم بالحقائق روأ 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 لتعود الضمير
الى العلم المتعلق بحسب الحقائق بجميع الاشياء وفيه ان

المراد بيان من
اسباب العلم سيما العلم عند
غير ملاحظة اضافته الى شئ ١٢
ويمكن كون الشئ محل عقيد عارة من جميع الممكنات
الاشعري ان العلم يحصل عقيد بناء على اسناد جميع
نوليد والايجاب ابتداء واته تعالى قادر مختار ١٢
الى الله تعالى ابتداء ١٢ منه

قال شيخ الاسلام هو بالقسان او الغلب
وتعلق على المعلوم لسلامته من الرد وتجلي الشئ
لشعور المعدوم وتعريف بما قاله هو على رأي من
جاعلة من الاشياء عرة ١٢ منه
قال العصام ويكتفي بقوله تجلي بها المذكور
لان النور صفة تجلي بها موصوفها ١٢ منه
قوله اي ما يتضح اي ان شاء ان يذكر
وقع هذا التفسير ١٢ منه

منه ٢٠ ١٦ اورد من ان المذكور حقيقة هو ما تعلق به الذكر فيلزم ان يكون الحد 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 الجارى على الفسان 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 وينظهر فيه تنبيه على ان المراد بالمذكور بالامكان لا بالفعل ليشمل العلم بالمذكر اصلا ومحصله ان المراد بالمذكور ما يصح ان يستحضر بعبارة دالة عليه ؟ محى الدين

١٢ قال البردعى اى سواء كان كلى من الادراكين من قبيل التصورات او التصديقات انتهى فتامل فيه حق التامل منه

قوله ٧ التجلي على الاكمل التام اى في التعريف وعلى هذا الاشمل غير اليقينيات وهو ظاهر فالفرق بينهما حينئذ ان التعريف بالمعنى الاول شامل لادراك الحواس مطلقا والتصورات كذلك بخلاف الثاني لتوقف شمولها على البنائين المذكورين في الشرح فلو لم يجعل لم يكن التعريف مانعا ملا انس

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 فرحمتي

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 انس

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 يكن يتخلف شيء من تلك الصفات عن الذات المقدس اه ملا انس

١١ قوله السليمة بخلاف المادية فانها لا وقوف عليها فلا يصير موجبة للعلم بمعنى اليقين والكلام فيه ولذا قيد الخبر بالصادق ولا يكفي التقييد اذ لابد 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 منلا انس

١٢ قوله فحكم الاستقراء قال شيخ الاسلام اى لان الحكم اذا تحصران كان مترددا بين النفي والاثبات بمجرد الفعل بمجرد ملاحظة مفهومه بالانحصار فعقلي والا فاستقرائي اى فبسند انحصاره الى التتبع والاستقراء سواء كان في الجزئيات كانحصار اسباب العلم فيما ذكر والدلالة القطعية في الثلثة اما في الاجزاء كانحصار الجسم المركب من اجزاء من العناصر عند القائل بتركيبه منها واما ما ذكره من التردد 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 لبيان الحصر والمراد بالخارج هنا الخارج عن الشاعر قال بعض الافاضل المقصود من القسمة تحصيل الاقسام لا تعديد حكمها الى القسم فانها انما تصور بعد تحصيلها ومعرفة احكامها وتمام الاستقراء هنا تتبع العقل لما وجد في الخارج من الاسباب لانه تتبع جميع الاسباب الممكنة عنده وفي هذا الحكم الاستقراء استقراء حيث شبه الاستقراء بحكم يتبع الحجج التي تنزل بها الخصوم تشبيها مضمرا في النفس لم يصرح بشيء من اركانه سوى لازم المشبه فهو استعارة بالكناية تبعية استعارة تخييلية وفي ضمنه الحكم الذي من جوهر المشبه به للاستقراء ثم اشار الى وجه ذلك معبرا بالضبط اشارة الى انه لتعليل الانتشار وتعالى توهم انه حصر عقلي فقال مع الضبط منلا انس

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 بقبه 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 لانسلم 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 لانسلم يلزم منه ان يكون ذلك العلم المطلق ضروريا واما 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 لانسلم 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 تجلي 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 اولا لم تكن الآلة غير المدرك بل كان آلة ومدركا فالعقل والمدرك في الحقيقة النفس بمعنى الخصوص على مذهب المتكلمين والعقل آلة على المشهور تعريف العقل ملا انس

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 العلوم كلها هو الله تعالى لان اطلاق السبب المؤثر عليه تعالى يحتاج توقيفا قول اطلاق الواهب عليه تعالى يحتاج الى توقيف ايضا

وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تمييزاً لمحلها لا يحتمل النقيض

فانه وان كان شاملاً لادراك الحواس بناءً على عدم التقييد بالمعاني والتصورات بناءً على انها لا تعارض لها على ما زعموا لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات بذا ولكن ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن والمحقق من الملك والانس والجن بخلاف علم الخالق تعالى فانه لذاته لا لسبب من الاسباب ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل بحكم الاستقراء ووجه الضبط ان السبب ان كان من خارج فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها بخلقه وايجاده من غير تاثير للمحلية والخبر والعقل والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لا غير قلنا الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك والسبب المفضي اليه في الجملة بان يخلق الله تعالى فينا العلم معه بطريق جرى العادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر

وأما العلم فيوجب تمييز العالم عن الجاهل ويوجب ايضا تمييزاً 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 حكمه من الايجاب والسلب الى نقيضه وكذا يخرج التقليد لانه يزول بالتشكيك وحاصل هذا الحد ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقها شيئ توجب تلك الصفة ايجاباً عادياً كون محلها مميزاً للمتعلق تمييزاً 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 شيئ يتعلق بتلك الصفة والتمييز وذلك الشيء هو المعلوم الذي لا يحتمل ذلك التمييز رمضان الهندي

قال الطيبي خرج بقوله كالعلم ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد مثلاً فان هذه الصفات توجب لمحالها تمييزاً عن غيرها ضرورة ان الشجاعة تشجع ممتازاً عن الجبان وكذا السواد يوجب متميزاً عن الابيض واما الادراكات فانها توجب لمحلها تمييزاً عن غيرها على قياس تقدم وتوجب لها ايضا تمييز المدركات عما عداها آي تجعلها بحيث تلاحظ مدركاتها وتميز بها عما سواها انتهى ملخصاً

قال شيخ الاسلام آي لا يحتمل متعلقها نقيض ذلك التمييز مخرج به الصفات الادراكية التي توجب الظن او الاعتقاد او الوهم فانها وان كانت توجب تمييزاً لكن لا يحتمل متعلقها النقيض قال يوسف الاصم 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 بما حكمه به اولا انتهى آي من الايجاب والسلب الى نقيضه وقال في شرح الموقف ومحصل ان العلم صفة قائمة بمحل توجب تلك الصفة ايجاباً عادياً كون محلها مميزاً لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم لان التمييز المتفرع على الصفة انما هو له لا للصفة ولا شك ان تمييزه انما هو شيء يتعلق بتلك الصفة وذلك الشيء هو الذي لا يحتمل النقيض انتهى ملخصاً

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 ما ثبت مما سواهما لما لم يختص بنظيره ما اختصا به ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيله نظر فافيه الى ما يرجع اليه وهو العقل فقابلوه 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 يفتقر اليه انتهى قال قره كمال فعلى هذا كانت نسبة التدقيق اليهم استهزاء وسخرية على ما ذكر في علم البيان ملا الياس

قوله ولما كان 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 المتصرفة ثم تدركها الى آخر ما حرر في محلها فتح الملهمه

قوله ولم يتعلق الان 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

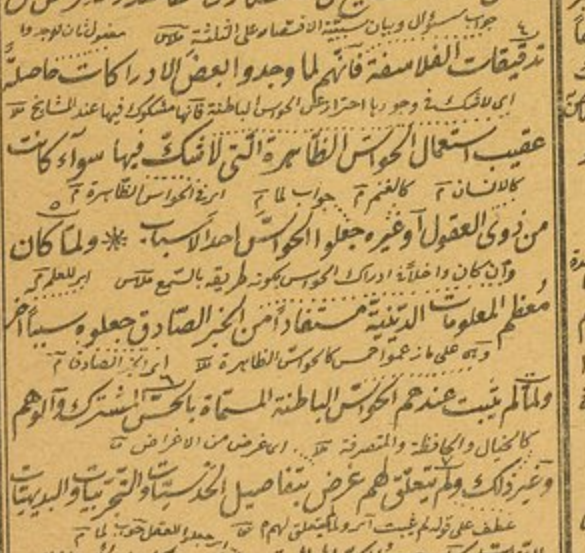
قوله بمعنى القوة الحاسة اندفع بها ثلث اعتراضات

الاول انه يهم بان الكل يدرك بالحواس الخمس فلا فاصل من المزيد لا يجوز على عادته مخصوصة فلا يسلم ان الحواس الخمس منحصرة في الظاهرة والباطنة فلا يسلم ان الحواس الباطنة ليست بحواس والثاني ان قوله لان الادراك اما ان يكون بواسطة الجسم او لا يكون الخ ممنوع لجواز ان يكون بواسطة القوة الحاسة وهي ليست بجسم ولا جسماني والثالث ان قوله لان الادراك اما ان يكون بواسطة الخ ممنوع لجواز ان يكون بواسطة القوة الحاسة وهي ليست بجسم ولا جسماني

جواب سؤال كأنه قيل لم ترك بعض الاسباب الحواس الباطنة مع انها من الاسباب اجاب عنه بقوله الخ ملا الياس

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

اي مع بعض هذه المقدمات



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

اي حصر الاسباب في الثلثة على عادة اكثر علماء سنة المشايخ

هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد والاغراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا البعض الادراكات حاصلة

اي للاشكنة وجوز ربما احترازا عن الحواس الباطنة فانها مشكوك فيها عند المشايخ

عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها سواء كانت

كالانسان

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

وان كان ادراكا اوادراك الحواس بكونه طريقا بالنسبة للعلم

معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا آخر

وهو على ما ذهب اليه اكثر الحواس الظاهرة

ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم

كالخيال والحافظة والمتصرفة

وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا نالنا يفضي الى العلم

بمجرد النفات او انضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات

فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوعا وعطشا وان الكل اعظم من الجزء وان نور القمر مستفاد من الشمس وان السمنونيا مسهل الصفراء وان العالم حادث هو العقل وان كان في البعض باستفاء من الحس (فالحواس) جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة (خمس بصر)

بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها وأما الحواس الباطنة التي
يثبتها الفلاسفة فلا يتم دلائلها على الاصول الاسلامية (السمع)
وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ يدرك بها
الاصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى
الصماخ بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند ذلك
(والبصر) وهي القوة المودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تلاقيان
في الدماغ ثم تفترقان فتأديان الى العينين يدرك بها الاضواء
والالوان والاشكال والمقادير والحركات والسكنات والحسن
والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند
استعمال العبد تلك القوة (والشم) وهي قوة مودعة في الزائدتين
الناشئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها
الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى
الخيشوم (والذوق) وهي قوة منبثة في العضب المفروش على
جرم اللسان تدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية
التي في الفم بالمطعوم ووصولها الى العضب (واللمس) وهي

اى عند وصول الهواء الحامل للصوت الى تلك العصبة

هذا العصب هو آلة الطبل فالآلة وضع الهواء الحامل للصوت الى تلك العصبة وغرضها حصل الادراك بالقوة المودعة فيها

متعلق بتدرك اى تدرك بها الطعوم بسبب مخالطة الرطوبة وهي ضد اليبوسة الى بيع فوود

قال شيخ الاسلام الصوت عندنا كيفية تحدث بمحض خلق
الله تعالى من غير تأثير تموج هواء وقرع او قلع وعند الحكماء
ما سلكه الشارح رحمه الله برده

قال الفاضل صلاح الدين لا حاجة في هذه العبارة لكن القصر
عليه عند البيان يفيد القصر وكانه لم يلتفت الى محتمل الوجوه
كما لو فرض بيت لا فرجة له سمع الصوت من داخله وفصل
هواء فيه انتهى قال شيخ الاسلام المراد ان الاحساس با
الصوت يتوقف على وصول الهواء الحامل له بتكيف الصماخ
لا بمعنى ان هواء واحدا يتموج وتكيف بالصوت وتوصله
الى السامع بل بمعنى ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف تلك
الكيفية يتكيف ايضا بنظيرها الا انها لان الاعراض لا تنتقل وهكذا
الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فتدركه السامع
حينئذ ملا الاسلام

هذه شرح لقوله تدرك اى تدرك بها الاصوات على هذه الكيفية
من حيث خلق الله تعالى الادراك وهذا في الحقيقة تصحيح
كلام الفلاسفة ورد له الى الصواب وتشبيه له على قواعد
الاسلام فان ما قيل قوله بمعنى هو كلامهم ولا شك في صحته
اذا جعلنا بهذا المعنى وهكذا الحال في جميع الحواس بقاسي

قال البردعي لا يفهم منه التقاطع وعده قال شيخ الاسلام بالتقاطع
بان تتصل العصبة اليمنى بالبسرى ثم يفترقان فترجع اليمنى الى
العين اليمنى واليسرى الى البسرى فيكونان كدالين محدب احدهما
الى محدب الآخر ملا

قوله يدرك بها اى تلك القوة وفي بعض النسخ بها قال الاصفهاني
الاضواء جمع ضوء وقد اختلفوا في ان الضوء جسم او لا فذهب
المحققون الى ان الضوء ليس بجسم بل كيفية مبصرة وقيل الاضواء
اجسام شفافة تنفصل عن المضيء وانتهى قال شيخ الاسلام ايصار
هذه المذكورات كغيرها من نحو التفريق والاتصال والاستقامة
تدرك عندنا بمحض خلق الله تعالى وعند الحكماء بسبب انطباع
صورة وخروج شعاع وغيرهما كما هو مبسوط في كتبهم والضوء

الحكماء والا فهو على رأي المتكلمين عدم محض

وصف الحركة بالخفة والثقل كما ترى مجاز بالمجاورة ومن الحركة ما يكون
فلا يدخله الخفة والثقل كما لا يخفى ومن الحركة ما يكون
محسوسا لما فيها من الخفة والثقل كما لا يخفى

انواع البقة الحركة وهي ما يكون
الاكوان المخصوصة ة

بعضهم ان الاكوان
ثلاثة كاجزاء محسوسة بالحركة
والمفتقر فقط ومن انكر الاكوان
قال انها قبح محسوسة بالمجتمعين والمفترقين فانا لا نشاهد الا
الاجتماع والافتراق وهو كما ترى

قوة منبثة في جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به وبكل حاسة منها اي من الحواس الخمس (يوقف) اي يطلع (على ما وضعت هي) اي الحاسة (له) يعني ان الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروايح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى واما انه هل يجوز او يمتنع ذلك ففيه خلاف والحق الجواز لما ان ذلك بمحض 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) اي المطابق للواقع فان الخبر كلام يكون لنسبة خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا او لا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من

---

١ قوله منبثة قيل غير بارع الذوق واللمس وقيل موضوعة قال في غير حيوانا لانها لا يفتقران على جرم اللسان بموضعين كما قال في الحيوان الا اثناء القوة

٢ قال شيخ الاسلام والخشونة والملاسة ونحوه فتنبيه على جمع الظاهر

٣ قوله فان قيل اليست الذائقة تدرك الحلاوة والحرارة معا قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة تدرك باللمس الموجود في الفم واللسان

٤ قوله معا اي جميعا كمن قال العصا لاحاجة اي ذكر الحلاوة في ذلك بل يكفي ان يقال اليست الذائقة تدرك حرارة المطعوم انتهى والهمزة في اليست للانكار باعتبار النفي وهو معنى ليس او للتقرير اي تقرير المخاطب بما يعرفه وهو هنا النفي ولذا صرح به في قوله قلنا ملاس

٥ 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 السبب عن الخبر اذ الاول العلم بالمسموع او وجود محله والثاني العلم بمدلول المسموع ولا تلازم فلا غناء باحد التبيين عن الآخر فقال الخبر الصادق اي المقطوع بصدقه بقرينة حصر في النوعين اذ المنحصر فيهما هو المقطوع بصدقه لا مطلق المطابق للواقع للصدقه على خبر الآحاد اذ قد يكون صادقا في الواقع ملاس

٦ قوله اي المطابق للواقع قال شيخ الاسلام وان لم يطابق الاعتقاد هذا تفسير للصادق لا للخبر ولا لهما وانما اقتصر على تفسيره بذلك نظرا لقرينة ان المقام فيما يفيد العلم وقال البدر الغزي المراد بالصادق المعلوم صدقه ومطابقته لانه انما يفيد العلم بمضمونه لمن علم صدقه وسبب العلم بصدقه شيئان تواتره وكونه خبر نبي مؤيد بالمعجزة فلذا اقتصر المص على نوعين فقه انه يفيد ان حصول العلم بمضمونه موقوف على العلم بكونه متواترا فيفيد العلم صدقه 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 ملاس

الخبر الصادق

قوله فان قيل اليست الذائقة الخ قوله والخبر الصادق الخ

٧ اي المطابق للواقع

٨ اي يحتمل

٩ اي الخارج

١٠ قوله يكون لنسبة خارج الخ

مسمى ٢٠ 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 متحققا 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 الياس

٩

قوله بالضرورة متعلق بموجب اى مثبت مفيد للعلم الضروري بطريق العادة لا بطريق العقل والتأثير 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 سيأتي بحر بادي

١١

قال العصام وقوله فههنا يدل على ان عبارته السابقة مصروفة عن مقتضاها وتهوان كونه موجبا للعلم الضروري الى ان المقصود ان ايجابه للعلم ضروري واما كون ذلك العلم ضروريا فاستدلالي انتهى اى فلا يرد ما قيل الاستدلال على كون العلم الحاصل بالتواتر ضروريا بنافي كونه ضروريا اذ الضروري هو الذي لا يتوقف على الاستدلال وحاصل الجواب ان المدعى انه ضروري في ذات العلم واما العلم باتصافه بكونه ضروريا فهو نظري فيتوقف على الاستدلال فلا منافاة حاشية ملا الياس

١٠

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

١٢

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

من اوصاف الخبر وقد يقالان بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به
ای لقولہ الاخبار عن الشیء کذا ... ای عن الصدق والکذب ای عن المضمون
اولا على ما هو به اى الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع او لا تطابقه
ای اولا والا والمراد بکونها مطابقۃ للخبر ... ای بان الامر المخبر بہ ثابت او منتف فی الخارج
فيكونان من صفات المخبر فمن يقع في بعض الكتب الخبر
کما وقع فی ہذا الکتاب ... وہو فی الاول بمجاز قرینۃ الاتی وحقیقۃ عرفیۃ
الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة (على
عطف علی قولہ بعض الکتب ... ای الخبر ... ای بالتواتر ... ای الخبر
نوعين احدهما الخبر المتواتر) سمي بذلك لما انه لا يقع دفعة بل
ای لزوم الکون المناسبۃ بین المعنی المصطلح والمعنی اللغوی ... حال من الضمیر فی یقع
على التعاقب والتوالي (وهو الخبر الثابت على السنة قوم
ای الخبر المتواتر ... صاحبہ علی ما ینبغی الخلل الصدق الاولین او الثانیۃ
لا يتصور تواطؤهم) اى لا يجوز العقل توافقهم (على الكذب
ہو من صیغ الآلۃ الخلق بمنع الدلیل مجازاً ای ودلیل صدق المتواتر ہو وقوع
ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة (وهو) بالضرورة (موجب
ہذہ العبارۃ تفید مقرر القلب لرد علی القائلین بان مصداقہ کون الخبرین عدداً مخصوصاً
للعلم الضروري كالعلم بالملوك الخالية في الازمنة الماضية
ای فی قولہ والبلدان الخ ... ای علی قولہ الملوک ... ای ویحصل العطف علی العلم
والبلدان الثانية) يحتمل العطف على الملوك وعلى الازمنة
ای فی مقام ان الخبر المتواتر یوجب العلم ... ای احد الامرین
والاول اقرب وان كان ابعد فههنا امران احدهما ان
ای معنی ... ای لفظا ... ای العلم الحاصل
المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد من انفسنا
ای اذا تجاب المتواتر للعلم ضروری ودلیل ہذین مما فانا نجد
العلم بوجود مكة وبغداد وانه ليس الا بالاخبار والثاني
فیہ بیع الغرۃ عطف علی العلم ... ای بالاخبار
ان العلم الحاصل به ضروري وذلك لانه يحصل للمستدل
ای التصور ... ای للصبیان ... ای بالتصور
وغيره حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب

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

جمع لسان وكان على وزن جمع القلة ان لا جمع كثرة فيه والقوم لغة مخصوصة بالرجال وقد تؤنث بالضمير الذكر وہو ہنا ہو والمعنی علیہ وکلم بشرط الذکورۃ

اى يكون العلم الحاصل ضروريا لانه اه

بحيث يمتنع صدور الكذب منهم والثاني ان يكون المخبرون عالمين بما اخبروا عالما مستندا الى الحس لا الى غيره كدليل فانه لو اخبر اهل خوارزم مثلا بحدوث العالم لا يحصل لنا العلم بخبرهم بل يحصل لنا ذلك بالاستدلال والثالث ان يكون المخبر به ممكنا مشاهدا ولو بالتجربة والحدس فلو اخبر جميع العالم عن المستحيل عقلا او عن المعقول الغير المشاهد لا يفيد اليقين الا خبر النبي صلى الله عليه وسلم في المعقول فقط واختلفوا في عدد المخبرين فقال قوم لا بد ان يكون بحيث لا يمكن احصاؤهم وقال قوم لا بد ان يكون اقل العدد خمسة وقال قوم لا بد ان يكون ذلك اثنى عشر وقال قوم لا بد ان يكون عشرين وقال قوم لا بد ان يكون اربعين وقال قوم لا بد ان يكون ذلك سبعين ولكن الاولى من هذه الاقوال ان عدد الاحصاء والانحصار في عدد مخصوص ليس بشرط بل بحيث يقع العلم بخبرهم ولا يجوز توافقهم على الكذب سواء كانوا من لا يحصى او كانوا ممن يحصى خمسة او اثنى عشر او غير ذلك

رمضان افندي عفي

قوله انه لا يقع دفعة قال العصام ان اراد وانه لا يقع ذات المتواتر دفعة فهو غير صحيح لانه يقع باخبار كل واحد وان اريد لا يقع الخبر المتصف بالمتواتر دفعة فسلم لكن في قوله بل يقع على التعاقب نظر لان الحاصل على التعاقب ذات الخبر

ملاس

قوله بل يقع الخ قال العصام لما انه لا يمكن ان يسمع الخبر دفعة من جمع كثير فمنع عدم وقوعه دفعة ودفعة بان وجه التسمية مبني غالب ما يقع مما لا يعنيك

ملاس

قوله لا يتصور تواطؤهم قال البقاعي بضم اوله مبنيا للمفعول اى يتعقل وهو من الفعل المتعدي نقول تصورت الشيء فهو متصور اى حصلت له صورة في عقلي اعم من ان يكون له صورة موجودة اولا كما اذا تصور ناجلا من ياقوت وبحرا من زئبق وطائرا من زبرجد فتصور ذلك انما يدل على امكانه وانما يتصور بالفتح مبنيا للفاعل فمعناه يتحقق ويوجد ويكون وهو من القاعدة

وترتيب المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى على نبينا
... اى فى التصديقات ... مبتدأ خبره قوله فتواتره ؟ ج

وعليه الصلوة والسلام والبهود بتا بدين موسى على نبينا
... عطف على النصارى اى واما خبر اليهود ... اى من النصارى والبهود

وعليه الصلوة والسلام فتواتره ممنوع ؛ فان قيل خبر كل واحد
... قيل هذا السؤال وارد على قوله موجب العلم الضرورى وقوله وايضا وجه آخر

لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين وايضا
... اى بينهما اى من النصارى واليهود ... اى الاخبار المجموع المركب من هذه الآحاد

جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس
... قال بعض المدققين ان الظن الحاصل من كل واحد من هذه الاخبار ... اى بعض اجزاء المجموع ... اى الظن ... اى المجموع

الآحاد فلا يفيد الخبر المتواتر العلم ؛ قلنا ربما يكون مع الاجتماع
... اى العسكر الذى لا يفتح البلاد ... اى كذب كل واحد منهم

ما لا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات
... هذا اسئلة للنقض او تقض اجمالى على التفصيل ... اى بعض الشعرات ... اى الحبل

فان قيل الضروريات لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلاف
... اى ناظرا الى وقوع التفاوت ... اى التفاوت واقع فى الضروريات

ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم
... اى ناظرا الى وقوع الاختلاف ... بيان لما

بوجود اسكندر والمتواتر قد انكر افادته العلم جماعة من العقلاء
... اى عدم التفاوت فى الضروريات وعدم وقوع الاختلاف فيها ممنوع ؟ ج

كالسمنية والبراهمة ؛ قلنا هذا ممنوع بل قد يتفاوت انواع
... اى الظاهر ... اى قيل كان كون الواحد نصف الاثنين ... اى بعض الضروريات

الضرورى بواسطة التفاوت فى الالف والعادة والممارسة
... عطف على قد يتفاوت ... اى بعض الضروريات

والاخطار بالبال وتصورات اطراف الاحكام وقد يختلف فيه
... عطف على قد يتفاوت ... اى بعض الضروريات

مكابرة وعنادا كالسوفسطائية فى جميع الضروريات
... اى بعض هذا واجب اذ ورد ذكره او اصباح تنبيها على خبر الرسول وتفصيل الاقسام

و) النوع (الثانى خبر الرسول المؤيد) اى الثابت رسالته (بالمعجزة

قوله وتواتره ممنوع حاصله ان يقال لا نسلم ان ذلك الخبر متواتر لان من شرط ان يجرى على السنة قوم لا يجوز 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 فى يوم عاشوراء بين الصلاتين وذلك ان اليهود لما اجتمعوا على قتل عيسى عليه السلام هرب منهم ودخل فى بيت فامر ملك اليهود رجلا يقال له يهودا بان يدخل البيت وقد يقال له ططيانوس فدخل فاخبر الله تعالى 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 اكذابا لقولهم وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم يعنى القى شبه عيسى عم على غيره فقتلوه كان الشبه قد القى على وجهه ولم يلق عليه شئ من شبه جسده فلما قتلوه ونظروا اليه قالوا الوجه وجه عيسى والجسد جسد غيره وذلك اختلافهم فيه رمضان افندى عفى عنه

الكاتب ابو بكر غفر الله له هذا القول بيان حاصل

٢ حاصل الجواب ان يقال لا نسلم ان ضم الظن الى الظن لا يفيد

---

٢ قوله فان قيل قال شيخ الاسلام حاصله ان يقال لا نسلم ان ضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين دائما بل ربما يفيد اليقين وايضا لا نسلم ان كذب كل واحد يوجب كذب المجموع لان المجموع ربما يكون صدقا مع كذب كل واحد منها كما ان الحبل المؤلف من الشعرات ربما يكون قويا مع ضعف كل واحد منها وايضا لا نسلم ان كذب المجموع يوجب كذب كل واحد منها لان المجموع ربما يكون كاذبا مع صدق كل واحد منها كما ان الحبل المؤلف من الشعرات ربما يكون ضعيفا مع قوة كل واحد منها

٣ قوله قلنا هذا ممنوع بل قد يتفاوت انواع الضرورى بواسطة التفاوت فى الالف والعادة والممارسة والاخطار بالبال وتصورات اطراف الاحكام وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا كالسوفسطائية فى جميع الضروريات اقول حاصل الاول ان التفاوت فى الضروريات ثابت بالبديهة وحاصل الثانى ان التفاوت ثابت بالاستدلال على العلم الحاصل عن الضرورى بانتفاء لازم التفاوت وهو عدم التفاوت وحاصل الثالث ان التفاوت ثابت بالاستدلال على التفاوت فى العلم الحاصل عن الضرورى بانتفاء لازم التفاوت وهو عدم التفاوت وحاصل الرابع ان التفاوت ثابت بالاستدلال على التفاوت فى العلم الحاصل عن الضرورى بانتفاء لازم التفاوت وهو عدم الاختلاف وحاصل الخامس ان التفاوت ثابت بالاستدلال على التفاوت فى العلم الحاصل عن الضرورى بانتفاء لازم التفاوت وهو عدم الاختلاف وحاصل السادس ان التفاوت ثابت بالاستدلال على التفاوت فى العلم الحاصل عن الضرورى بانتفاء لازم التفاوت وهو عدم الاختلاف وحاصل السابع ان التفاوت ثابت بالاستدلال على التفاوت فى العلم الحاصل عن الضرورى بانتفاء لازم التفاوت وهو عدم الاختلاف وحاصل الثامن ان التفاوت ثابت بالاستدلال على التفاوت فى العلم الحاصل عن الضرورى بانتفاء لازم التفاوت وهو عدم الاختلاف وحاصل التاسع ان التفاوت ثابت بالاستدلال على التفاوت فى العلم الحاصل عن الضرورى بانتفاء لازم التفاوت وهو عدم الاختلاف وحاصل العاشر ان التفاوت ثابت بالاستدلال على التفاوت فى العلم الحاصل عن الضرورى بانتفاء لازم التفاوت وهو عدم الاختلاف وحاصل الحادى عشر ان التفاوت ثابت بالاستدلال على التفاوت فى العلم الحاصل عن الضرورى بانتفاء لازم التفاوت وهو عدم الاختلاف وحاصل الثانى عشر ان التفاوت ثابت بالاستدلال على التفاوت فى العلم الحاصل عن الضرورى بانتفاء لازم التفاوت وهو عدم الاختلاف وحاصل الثالث عشر ان التفاوت ثابت بالاستدلال على التفاوت فى العلم الحاصل عن الضرورى بانتفاء لازم التفاوت وهو عدم الاختلاف وحاصل الرابع عشر ان التفاوت ثابت بالاستدلال على التفاوت فى العلم الحاصل عن الضرورى بانتفاء لازم التفاوت وهو عدم الاختلاف وحاصل الخامس عشر ان التفاوت ثابت بالاستدلال على التفاوت فى العلم الحاصل عن الضرورى بانتفاء لازم التفاوت وهو عدم الاختلاف وحاصل السادس عشر ان التفاوت ثابت بالاستدلال على التفاوت فى العلم الحاصل عن الضرورى بانتفاء لازم التفاوت وهو عدم الاختلاف وحاصل السابع عشر ان التفاوت ثابت بالاستدلال على التفاوت فى العلم الحاصل عن الضرورى بانتفاء لازم التفاوت وهو عدم الاختلاف وحاصل الثامن عشر ان التفاوت ثابت بالاستدلال على التفاوت فى العلم الحاصل عن الضرورى بانتفاء لازم التفاوت وهو عدم الاختلاف وحاصل التاسع عشر ان التفاوت ثابت بالاستدلال على التفاوت فى العلم الحاصل عن الضرورى بانتفاء لازم التفاوت وهو عدم الاختلاف وحاصل العشرين ان التفاوت ثابت بالاستدلال على التفاوت فى العلم الحاصل عن الضرورى بانتفاء لازم التفاوت وهو عدم الاختلاف

ثمة ٢٥ الى قوله لايقع فيها التفاوت وقوله والمتواتر ناظر الى قوله ولا اختلاف فصل الواو في الموضعين للحال اى 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 ينتمون ابراهمة لانتسابهم الى ابراهيم النبي صلى الله عليه وسلم والشمنية 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 الآزمة للحركتين ملا الياس

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 او الاسمى 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 اعتقادا كما اذا نظر فى العالم من حيث البساطة او 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 فى شرح اللب انتهى ملا الياس

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 لسنة ابتلاء لقلوب عباده فلا بنافى حصول العلم القطعى العادى كالقاطع بان كل نار حارة مع تخلفها فى نار نمرود رمضان رمضان عف

٩

قوله يمكن التوصل اى 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 اذ المعرف هنا الدليل القطعى لانه الذى يبحث عنه المتكلم والمراد بالنظر هنا الفكر وهو حركة النفس فى المعقولات بخلافها فى المحسوسات فانها تخيل لا فكر ملا الياس محصا

١٢

قوله وقيل قول مؤلف اى قال شيخ الاسلام القول المؤلف يشمل المعقول والملفوظ واما القول الآخر فخاص بالمعقول اذ 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 الالتزام وخرج بآخر مجموع قضيتين مثلا فانها يستلزمان احديهما مع ان ذلك ليس بدليل ملا الياس

١٤

قوله واستحضارا نه اى 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 بمتوقف على الاستدلال بل من قبيل قضايا قياساتها معها فتامل ملا الياس

ولو قال رجل بغته الله تعالى لكان اولى وفائدة تقييده بالانسان ان الرسول لا يكون الا انسانا وما يخرج الى الملك وغيره وان الرسول المبعوث الى الجن يكون

والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام

الرسول اخص من النبي كل رسول نبي وليس كل نبي رسول

وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فانه اعم والمعجزة امر

نهو من له كتاب والنبي ان لم يبعث اسواء كان له كتاب او لا

خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول من

يعني مخالف

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

اي بهذا الامر

الحاصل بالاستدلال اي بالنظر في الدليل وهو الذي يمكن التوصل

بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري وقيل قول مؤلف من

جملتين صفة قضايا

قضايا يستلزم لذاته قولا آخر فعلى الاول الدليل على وجود

يقال وتقدس

الصانع هو العالم وعلى الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث

فلصانع 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

قال العصام لاعاجة الى قوله تصديقا له لاندراجه في المعجزة

كان صادقا فيما اتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع

اي من قصد المعجزة نائبة

العلم بمضمونها قطعا واما انه استدلالي فلتوقفه على الاستدلال

اي الخبر من ثبت رسالته المعجزة

واستحضار انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزة وكل خبر هذا شانه

اي ذلك الخبر

فهو صادق ومضمونه واقع فيكون خبر الرسول صادقا ومضمونه واقعا

قال العصام احترز بخارق عن نحو رتب المقدمات المنتجة لدعوى الرسالة فانه امر تصديقه اظهار صدق من ادعى الرسالة لكن ليس بخارق للعادة

الى النظر في الدليل قيل على القول بان يقال هذا خبر الرسول وكل خبر الرسول يوجب العلم هذا الخبر يوجب العلم

عطف على قوله لكونه

قوله وهو ما ظهر على يد مدعي الرسالة مطلقا وهو الاولى لان المراد بالرسول هنا النبي

الخاصر يقتضي ان النبي اعم من الرسول وقد شرح

النبي والمشهور ان النبي اعم من الرسول ايضا

ان امر بتبليغ قال المرتبو من شايعه

ان اوحي اليه بشرع سابق قال شارح الاشباه

ثلث عشر والكتب مائة واربعة فلا يصح ذلك الاشتراط

واجب بان الانزال عليه ليس بشرط بل ان يكون مامورا

بانتفاع كتاب وكل من القولين الذين ذكرهما الشارح

مقابل للمشهور السابق ثم انحصار الخبر الصادق في

النوعين المذكورين على القول بتساوي الرسول والنبي كما

كما جرى عليه الشارح ظاهر واما على المشهور فلا يظهر الا

ان عبر بدل الرسول بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم

ملا الياس

وقوله والمعجزة امر خارق اي مخالف للعادة فعلا كان او تركا

كشق القمر واخراج الماء من الاصابع المباركة وكعدم احتراق

ابراهيم عم بنار نمرود واما كرامات الاولياء وما وقع من النبي عم

قبل نبوته كاظلال الغمام وتسليم الحجر عليه وظهور النور من جبين

عبد الله ب بنينا فقصد به اظهار صدق من اعلم ان الخارق

خمسة المعجزة المقارنة لدعوى النبوة والكرامة وبرادبها

الولاية والسحر والشعبذة والاستدراج كرمي نمرود والتهم

الى السماء فهذه كلها داخلة في قوله امر خارق للعادة فبقول

فقصد به اخرجت الثلثة الاخيرة الشيطانية وبقوله من ادعى

خرجت الكرامة رمضان افندي عب

ثم لابد من قيد الظهور على يد المدعي وان يكون في زمن التكليف

ليخرج باول ما يدعيه الكاذب من معجزات غيره من الانبياء

وبالثاني ما يقع في الاخرة وعند ظهور اشراط الساعة وانتهاء

التكليف كقوله زمان نقض العادات وتغيير الرسوم ملا

قال العصام الاولى اريد به بدل ادعى لان المريد هو الله تعالى

وفي صحة اطلاق القصد على مرادته تامل فالمقصد مقصور على

النبي صلى الله عليه وسلم ولو عبر باريد اشمل النبي عليه السلام

والباري تعالى تامل قال شيخ الاسلام فاذا به انه ليس

على كل خارق دليلا على الصدق كاحياء الدجال الميت

وخروج به الارباص وهو ما ظهر على يد النبي صلى الله عليه

وسلم قبل البعثة تاسيسا لقاعدة البعثة يقال ارهصت

فوزه اي السيد

فرق العادة تصديق وان لم يقع اكراما للولي او لاظهار

والاقلون القوم من المعجزات على سبيل التشبيه والتغليب

الصدق بها وكم ادعى على النبوة لان اظهار

الشيء وهو التصديق بها وكم ادعى على النبوة لان اظهار

بناء على ان النقض

العادة ناقضة بان الله تعالى لا يخلق الخارق

بغير الكاذب في دعوى النبوة تلافيا للامكان دعواه

نقض بالمعجزات

خلاف المقالة حيث جاز اظهاره الخارق

بناء على ان كذبه معلوم بالادلة القطعية و

نقض بالكرامات غير مسموع

قوله خبر الرسول يوجب العلم فيه احتمالان احدهما

العلم بكونه خبر الرسول بان سمع من فم الرسول او

تواتر عنه وهو العلم الضروري

والثاني العلم بخصوص

مضمونه وهو العلم النظري

والعلم الثابت به) اي بخبر الرسول (يضاهي) اي يشابه (العلم
الثابت بالضرورة) كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات
في اليقين) اي في عدم احتمال النقيض (والثبات) اي عدم احتمال
الزوال بتشكيك المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم
الثابت والا لكان جهلا او ظنا او تقليدا فان قيل هذا انما
يكون في المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول قلنا الكلام فيما علم
انه خبر الرسول بان سمع من فيه عليه السلام او تواتر عنه ذلك
او بغير ذلك ان امكن * واما خبر الواحد فانما لم يفد العلم لعروض
الشبهة في كونه خبر الرسول فان قيل فاذا كان متواترا
او مسموعا من في رسول الله صلى الله عليه وسلم كان العلم
الحاصل به ضروريا كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات
لاستدلالي * قلنا العلم الضروري في المتواتر هو العلم بكونه
خبر الرسول صلى الله عليه وسلم لان هذا المعنى هو تواتر الاخبار
وفي المسموع من في رسول الله صلى الله عليه السلام هو ادراك
الالفاظ وكونها كلام الرسول صلى الله عليه وسلم والا

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

ملا الدس

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

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 التقييد 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 والوقوعي فالتخصيص لتكلف فالاولى تغيير التفسير تامل

ملا الدس

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 ومنشا هذا الوهم هو منشاء السؤال المذكور بقوله فان قيل هذا؟ فانه لما سمع ان خبر

الرسول وغيره انما يفيد العلم في قوله
انما يفيد العلم الاستدلالي فلما ان
وانما قلنا ان نوعهم العلم الاستدلالي
النفس العلم الاستدلالي
وهو يوجب
٥ حاصل السؤال ان يقال ان انما يكون خبر الواحد غير مفيد العلم
مفيدا العلم الاستدلالي
الرسول وما اخبر به مطابقا للواقع
الخبر المطابق
حاصل الجواب ان لا نسلم ان يكون خبر الرسول
قولنا ان العلم الضروري
قولنا ان العلم الضروري
قولنا ان العلم الضروري

والاسند الاول 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 الاسند الاول
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 مجردا كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة
لليقين بدلالة العقل فخبر الله وخبر الملك انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة
الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول فحكمه حكم خبر الرسول ثم
وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر وقد يجاب بانه لا يفيد بمجرده
بل بالنظر في الادلة الدالة على كون الاجماع حجة قلنا فكذلك خبر
الرسول صلى الله عليه وسلم ولهذا جعل اسندا لانيا واما
العقل) وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات
وهو المعنى بقولهم صفة غريزية يتبعها العلم بالضروريات
عند سلامة الالات وقبل جوهر يدرك به الغائبات

هذا ناظر الى الخبر المتواتر

وهذا ناظر الى السمع من قبل رسول الله عليه السلام

انما قطع النظر عنها لانها يشكك عن الدليل كما في خبر الرسول لانها يشكك عن الخبر بخلاف الدليل صلى الله عليه وسلم

وهذا ناظر الى النفس بالحيوانية الظاهرة والقوة الباطنة وقد يكون العقل هو تلك القوة لان النفس هو المتناول من حواشي الكلام قال العصام بعض الاصوليين قال العصام بعض الاصوليين انه واحد وهذا بخلاف ما في التلويح

فلم يثبت جواب هذا المجيب بل الجواب هو ما اجاب به الشارح وهو كونه في حكم المتواتر فتدبر

يعني ان خبر الرسول خبر لم يكن سببا لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا بل بكونه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم

قوله واما العقل قال العصام عديل لقوله فالحواس او لقوله والخبر الصادق وهما واو خلطيا عن حرف التفصيل الا ان وقوعها في مقام التفصيل نزل لها منزلة المصدرة بما ولا يبعد ان يقال لمجرد التوكيد من غير قصد التفصيل اكد الحكم وسبب العقل لان كونه سببا مستقلا مقابلا للعلم بمسبق خفا بل هو مبني على المسامحة وعدم تدقيق النظر كما مر ملا الياس

قوة للنفس بها تستعد قال العصام كانه قبل حمل العقل قوة للادراك بنافي ما سبق من ان العقل ليس آلة غير المدرك 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 الشئ بالسببية آلة له في العرف وان ليس خبرا في الاصطلاح والاظهر ان قوة الشئ لا يجب ان يغايره بالذات فلعل العقل قوة للنفس مغايرة لها بالاعتبار متحدة معها بالذات انتهى قال القيصري في شرح النائية اعلم ان العقل والروح والنفس حقيقة واحدة والفرق والتغاير بينها اعتباري فباعتبار ادراك المنافع والمضار والعلوم والمعارف وغير ذلك يسمى بالعقل وباعتبار تدبير البدن والتصرف فيه يسمى بالنفس وباعتبار انه حي ونظهر منه اثر الحياة يسمى بالروح وبما ذكرناه تفصيل لما اجمله ابن عباس وعلي رضي الله عنهما عن ابن عباس ان في ابن آدم نفخ وروحا بينهما مثل شعاع الشمس فالنفس التي بها العقل والتميز والروح الذي به النفس والتحرك فاذا نام العبد قبض الله تعالى نفسه ولم يقبض روحه عن علي رضي الله عنه قال يخرج الروح عند النوم ويبقى شعاعه في الجسد بمنزلة شعاع الشمس للدنيا فكذلك يرى الرؤيا واذا تحرك انتبه ان ارواح الاموات والاحياء تلتقي في السماء فتتعارف ما شاء الله تعالى فاذا ارادت الخروج الى اجسادها امسك الله تعالى ارواح الاموات وارسل ارواح الاحياء الى اجسادها الى انقضاء مدة حياتها هذا

فتحفظ هذا اللبس

عطف تفسير لها وان كانت العلوم عبارة عن مطلق الادراك فقولهم ادراكات عبارة عن التصورات والتصديقات تأمل

والادراك كما علمت مطلقا قوة توجب استعداد العلم

والادراك مطلقا قوة توجب استعداد العلم

والاحساسات قوة توجب استعداد العلم

قوله وقيل جوهر قال الخيالي هذا هو

بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة (فهو سبب للعلم ايضاً
صرح بذلك كما فة من خلاف السمنية في جميع النظريات وبعض الفلاسفة
اى يكون العقل سبباً لعلم
في الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الاراء والجواب ان ذلك
اى الاختلاف وتناقض الاراء
لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيداً للعلم
على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل ففيه اثبات ما تفيتم
اى السمنية وبعض الفلاسفة
فتناقض فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد قلنا اما ان
اى استدلالكم بما ذكرتم
يفيد شيئاً فلا يكون فاسداً او لا يفيد فلا يكون معارضة فان قيل
اى كون النظر
كون النظر مفيداً للعلم ان كان ضرورياً لم يقع فيه خلاف كما في
قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظرياً فلزم اثبات النظر
قال البردعي نحناً كالامام الرازي من الاول وامام الحرمين من الثاني
بالنظر وانه دور قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف اما لغباء
اى العقل
او لقصور في الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق
اى عقلاء الدنيا
من العقلاء واستدلال من الآثار وشهادة من الاخبار والنظري
قدثبت بنظر مخصوص لا لغير عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم
اى لا لغير الوصف العنواني الصحيح بان كان النظر
متغير وكل متغير حادث مفيد للعلم بحدوث العالم با
اى العالم متغير
الضرورة وليس ذلك بخصوصية هذا النظر بل بكونه صحيحاً

قال المصنف والمراد بالموجودات الغائبات والمراد بالمحسوسات الحاضرة للخواص فهو كيس ادراك الحواس التي دخل بها وادراك العقل بالمشاهدة
لان المدرك بالحس حاضر للخواص فهو مشروط بكونه حاضراً وادراك العقل بالمشاهدة غير مشروط بكونه حاضراً للخواص انتهى قال المصنف
انه قوة للعلم جوهر كان او عرضاً انتهى قيل المراد بالعلم هنا ما يعم التصور والتصديق
لا يخفى انه قائم بنفس شيء نفس قوة للعلم جوهر كان او عرضاً انتهى قيل المراد بالعلم هنا ما يعم التصور والتصديق
مثلاً الناس

ما نابت عن الاذهان جداً وحقيقة لقصورها فيها الاخفى بالاخرى والاولى بذاته وصفاته وافعاله على ما في شرح المواقف
حيث حكمتم بان نظر العقل ليس مفيداً للعلم
عطف على اتفاق ايضاً كقولك علم الناقصات عقل ودين وكقولك علم فلان لم يكونا رجلين وثوب وازار ان
اى العقل
النظرية فان كان النظر
نفسه صحيح
ضروري
قوله الضروري قد يقع
وقوله والنظري قد يقع
بيان على ما صححه الامام الرازي والآخرون
بان الاجمال
قوله لو قلنا كل نظر مفيد لكنا كل نظر مفيد وكل نظر مفيد مفيد فقولنا العالم مفيد
يفيد انما قلنا العالم مفيد لانه نظر مفيد وكل نظر مفيد مفيد فقولنا العالم مفيد
العالم مفيد لا يحتاج في افادة كونه ضرورياً فلا بد فيه
بالنظر
وبيان ذلك مع بعده
قوله وليس ذلك بخصوصية هذا النظر بل بكونه صحيحاً
وذلك ان هذا النظر المخصوص فرد من افراد النظر المطلق
نفيد العلم وهو المطلوب

صحيحاً مقروناً بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقروناً بشرائطه
وهو قولنا النظل الاول برهان الشكل الاول من الشكل الكبرى
ايراد هذا التفصيل
مفيداً للعلم وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب
ايراد منع لزوم الدور بعد تسليم لزوم التسلسل الخ
(وما ثبت منه) اي من العلم الثابت بالعقل (بالبديهة) اي
هذا تقسيم للعلم النظري بقي الاحتراز عنه تغيير لمرجع ضمير منه تغيير لمرجع الضمير
بادئ التوجه من غير احتياج الى التفكر (فهو ضروري كالعلم بان
ان الناظر في الدليل قد يذهل عن بعض مقدماته اذا توجه الى مطلوب آخر فاسد واختيار فلا يرد عليه شيء
كل شيء اعظم من جزئه) فانه بعد تصور معنى الكل والجزء
خبريان اي قولنا كل شيء اعظم من جزئه تفصيل
والاعظم لا يتوقف على شيء ومن توقف فيه حيث زعم ان
قال شيخ الاسلام اي زيادة جزء بجمعه ودم الخ اي من زعم
جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم فهو لم يتصور معنى الكل والجزء
قال شيخ الاسلام البردعي ولو اكتفى بامر واحد بقوله بالنظر في الدليل لكان اولى
(وما ثبت بالاستدلال) اي بالنظر في الدليل سواء كان
كالنار في التغيير والمعلول كالدخان لان النار علة لقد خان الخ ايراد الاستدلال
استدلالا لا من العلة الى المعلول كما اذا رأى نارا فعلم ان لها
بالنصب اي لوجوب تاخير في هذا الموضع الخ اي في مكان وجد فيه دخان الخ الرفع
(ودخانا) او من المعلول على العلة كما اذا رأى دخانا فعلم ان هناك
كالنار في التغيير والعلة كالنار لان الدخان معلول للنار وهي علة له
نارا وقد يخص الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال
ايراد الاستدلال من العلة الى المعلول الخ ايراد الاستدلال من المعلول الى العلة الخ
(فهو اكتسابي) اي حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب
اي الباذلة في الطلب الخ تمثيل لمباشرة الاسباب وبيان لمعناها الخ
بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات
وهي سواد العين وقيل نحو بؤبؤ العين وشحمة الجانب المرئيات الخ
والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالاكتسابي
كاستعمال الاذن والحدقة والآلة لقصد ادراك متعلقه له الخ
اعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل

النظر واليه 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 اي
ما ثبت من اجل العقل دون الخبر والحس ملا

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 الحس

٤ لان اليد اذا صارت بالتورم اعظم منه لكنه جزء منه
فلا يكون اعظم منه بحسب المفهوم لانك اذا قلت الكل فالمراد منه المجموع اي الشخص مع اليد المتورم ولا شك ان الشخص مع هذا اليد اعظم من هذا اليد فقط وجوبا ملا الحس

٥ قوله استدلالا من العلة اي 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 بالنسبة الاكبر الى الاصغر في الذهن فان كان كذلك
سمي ذلك الدليل دليلا لميا لان
والا فلم يكن كذلك سمي دليلا انيا لان
الاوسط فيه يعطي الانية في الذهن والخارج

فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس كالابصار الحاصل بالقصد
والاختيار واما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي
ويفسر بما لا يكون تحصيل مقدور 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 يخلقه الله تعالى
في نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير
احواله واكتسابي وهو ما يخلقه 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 بأول النظر
من غير تفكر كالعلم بان الكل اعظم من جزئه واستدلالي يحتاج
فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان والا

---

١ عطف تفسير فانه اكتسابي ٢ قوله كالابصار اي كالادراك بالبصر فانه اكتسابي ٣ الدليل بل يأخذ بالحواس الظاهرة والباطنة ٤ بالقصد والاختيار وهو ما يتعلق به التكليف ٥ الاستدلالي لانه ليس بنظر العقل في الدليل ٦ بل يأخذ بالحواس الظاهرة والباطنة ٧ الاستدلالي والبديهي كما اذا رأى دخانا ٨ الاستدلالي والبديهي كما اذا رأى دخانا ٩ عطف على فقد يقال اي وقد يقال ايضا في مقابلة ١٠ نشأ على التفسير الثاني اي كحصول العلم من غير استدلال وقد عرفت ان الاكتسابي هو العلم من الاستدلالي والضروري بالمعنى الثاني هو العلم منه بالمعنى الاول ١١ الاكتسابي العلم والسبب العلم نشأة ١٢ عطف على قوله حيث قال

ضروريا والعلم بانه تفكر ليس بحاصل يخلق فلا يكون
فعلى هذا يكون بين الضروري والاستدلالي اعم
مطلقا وكل ما يكون بين الضروري والاستدلالي اعم
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 اقال 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 بكون الضروري في مقابلة الاستدلالي

رمضان

وجه ورود التناقض في هذا الموضع ان يقال ان المفهوم
من الكلام الاول ان الضرورة 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 الثاني هو
الذي يكون حصوله بلا نظر وفكر سواء كان بمجرد خلق الله

٨
قوله واما خبر الواحد قال القرمي جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال انكم قلتم ان اسباب العلم ثلثة وانكم ان خبر الواحد العدل والتقليد للمجتهد 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 والتقليد فانهما ليسا بثابتين شبوتا لا يقبل الزوال ملا الدس

١١
قوله ملا يشملها 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 لما احتمل ان يريد الملص بالعلم ما لا يشمل الظن لانهم قد يطلقونه عليه مجازا لم يجزم بارادة 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 او اجناس ما علم به الصانع فيصح اطلاقه على كل واحد منها وعلى مجموعها وقيل هم لمجموع ذوى العلم او لمجموع ما علم به الصانع والحاصل ان العلم باعتبار المعنى الاول كلى وباعتبار المعنى الثانى وهو قوله وقيل اسم لمجموع ذوى العلم جزئ اعلم انه لما ذكر اسباب العلم ذكر بعدما هو المقصود من ذكر تلك الاسباب وهو العلم بحدوث العالم وهو اصل جميع العلوم الاسلامية وقانون الحج الاقامية لانه لو لم يكن محدثا لكان قديما فلزم ان لا يكون متناهيا فلا فائدة لنبى وعد الله ووعيده وارسال الرسل والانبياء والقيامة فلزم عدم القبلة 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 او قديم الذات ومحدث الصفات او 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 ارسطاليس ومن حكما اهل الاسلام قول ابن على بن السينا وابى 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 باخر الا لانهاية 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 في تلك الذات التى هى اصل الاجسام ففرقة زعموا انها ليست بجسم ولا جسمانية والفرقة الاولى اختلفوا في

١٣
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 يمكن ان يراد 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 بها فانيات كان بناء عليه وان جزم في الاخر وهو التعريف المشتمل على قوله لا يحتمل النقيض وارادة المحتمى وهو كلمة كان غير مرضية بناء عليه فارجع الى ما سبق من تعريف العلم اذا اردت الفهم انتهى ملا الدس

١٤
قوله والعلم؟ اعلم ان اطلاق اسم العلم اما لغوى واما عرفى فالعلم في 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 اجزاء الكون وهو العرش والكرسى والسموات والاجسام العنصرية وصور المركبات من المعادن والنبات والحيوانات وما ورد في الاخبار من كثرة العوالم لا يصح الا على المعنى اللغوى لا العرفى فالعالم من هذا الوجه وان لم تنحصر جزئياتها لامتناع حصر افراد المراتب الامكانية وانشخاص من ارباب الكيانية واعيان الحقايق الوجودية امكن حصر كلياتها في عالم الغيب والشهادة العلوية والسفلية الى آخر ما حرره الشيخ الاكبر وحصره في الحضرات الخمسة والنزلات الاربعة ملا عباس رحمه رب الناس

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

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

في ذلك الجسم فقيل كانت جوهرة فذابت بنظر الباري تعالى وصارت ماء وقيل كان ذلك الاصل ارضا فحصل المار من تلطيفه والهواء من تلطيف الماء والنار من تلطيف الهواء وقيل كان ذلك الاصل هواء لتوسطه بين اللطيف والكثيف وسهولة قبول الاشكال فحصل النار من تلطيف والماء والارض من تكثيفه وقيل كان نار الفضل لطافتها وقوام المركبات واصل 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 فانه 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 لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير والا فلا شك انه قد يحصل به العلم وقد ورد به القول به في الخبر وحكي عن كثير من السلف واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيد ان 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

ليس من اسباب المعرفة قال القوسجي 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 والا فالفيض فان الالهام عندهما سبب للعلم كذا قاله القوسجي 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 لا يقاع في القلب وقوله تعالى واوحى ربك الى النحل وانه تعالى لما الهم النحل عرفت مصالحها بلا نظر 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 فيكون حينئذ اجتهادا لا الهاما متأملا حاسما

وجه الاولوية هو ان المصنف في بيان عد اسباب العلم لا المعرفة وانه لا يلزم من عدم كون الالهام سببا للمعرفة صحة الشئ عدم كونه سببا للمعرفة فاد الشئ ومعرفة الشئ نقيضان 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

ظاهر الاقتباس

(بجميع اجزائه) من السموات وما فيها والارض وما عليها (محدث) اى مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها وصورها واشكالها وقدر العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة جسمية والصورة الجسمية طبيعة واحدة نوعية لا يخلق 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 تتعاقب افراده الشخصية اذ يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع ايضا في استمراره كذلك عندهم ولا في استمرار انواع المركبات من افراد بالمتعاقبة بلا نهاية وانا عرفت بهذا ظهر لك اخلال ما في بعض الحواشي هنا 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 ام 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 عند ابطال المحققون فكيف يكون النوع قديما مهما دى

قوله لا يخفى ... اشارة الى قدم السموات ... سؤال مقدر ... ذهبوا الى العالم الذي هو ما سوى الله تعالى ... ان الفلاسفة ... جواب ... ان العالم ... والعناصر ... من الحدوث ... تقول نعم اطلقوا القول ... مقدمة ... معنى الاول ... العالم ... والشيء ... من وجود الاين ... والشيء ... من الغير ... والشيء ... من وجود الاين ... والشيء ... من وجود الاين ... والشيء ... من وجود الاين

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 فتكيف يكون المعنى الثالث اخص للمعنيين السابقين وكذا القدم مقيد 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 وذهب اهل السنة والجماعة الى ان الممكنات باسرها محدثة حدوثا زمانيا ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله اذ هو ٩ رمضان افندي

٥ واما قال بشار لان الدليل ههنا ركب ولم يذكر كله بل ذكر الصغرى والكبرى مطوى وهي ما قاله الشارح وكل منهما حادث وصغرى قول المص اذ هو اعيان واعراض ملخص

٩ قوله لانه قال العصام انما جزء العالم لا العالم اذ ليس العين علما لما قام بذاته والا لم يكن زيد عينا ولا العرض علما لما لم يقم بذاته وان لم يكن العرض الشخصي عرضا وهذا الرد دليل الحصر ملخص

١١ قوله وكل منها حادث قال العصام كبرى لقول المص اذ هو اعيان او فنظم الدليل هكذا العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منهما جزء للعالم لانه لا شئ من العالم بجزء للعالم فينبغي ان يؤول بانه نريد ان كل جزء للعالم اما عين او عرض والعين او حادث ينتج ان كل جزء للعالم حادث ملخص

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 واراده الخاص من غير قرينة لا يجوز ولا قرينة في هذا المقام فلعله اتى بقوله بقرينة جعله من اقسام ؟ ملخص

١٥ قال العصام واعلم ان المتكلمين خالفوا الفلاسفة في تعريف القيام بالذات ليخرج الصفات القديمة عن العرض بحسب اصل الاطلاق الوضعي عليها وتعريف الفلاسفة بنوا عليها 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 مجردات حادثة 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 وتزينها 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 لمجموع المادة والصورة والكم الجسم المطلق كما يطلق على مجموع المادة والصورة فقط ثم احدث مادة العناصر الاربع التي اصولها التي ليس لها اتصال وانفصال الا تبعا للصورة ثم احدث مركبة معها صورا بالجسمية القابلة للانفصال والانفصال اولا وبالذات واحدث مركبة مع تلك الصورة اربع صور متمايزة بالخواص من شانها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فتنوعت على اربعة انواع ثم احدث مركبة من تلك الاربع النبات والمعادن اي موادها وصورها والحيوان وزاد في الحيوان الحس والحركة الارادية ثم زاد في الانسان نطقا بالعقل فكان الانسان اكمل الاشياء فلذلك جعل 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 يبتني ان ينسى اذا بطله اهل السنة كما ابطل سحر فرعون موسى فاياك ان يثبت الهيولى فتكون منبع الهوى فتضل وتردي اعاذنا الله تعالى من الفلسفة فذكي

١٠ اي ليس تحيزه بتحيز الغير قال العصام يصدق على المركب من عين وغيره قائم به ولو التزم كونه عينا لاجل حصر العين في المركب في الجسم ملخص

١٢ قوله بدون الدلائل قال العصام وكون المختصر مقصورا يكذب قوله اذ هو اعيان واعراض الا ان يجعل القصر اوعيا لاحاق النادر بالمعدوم 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 هنا ولذا قال اشار دون ذكر او اراد او نحوهما مهرادي

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

١٦ قوله غير تابع قال الفاضل محمد بان لا يكون في محل عروض التحيز له واسطة في العروض ومعنى التحيز باتبع ما يقابله بخلاف معنى قيام الواجب بذاته هو الاستغناء عن المحل هذا عند جمهور المتكلمين النافين للجواهر المجردة وبهذا اندفع ما قال الفاضل الخبيصي من ان هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرض 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 معنى التعريفات العين نوع وعرض من الممكن وهذا من اجتماع القسمين ملخص

١٧ قوله هو وجوده في الموضوع اي بحيث تكون الاشارة الى احد اشارة الى مسمى

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 الخ رد 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 منزاع الخ يريد 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 مايكون تبعا لقصد المنازع واراداته 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 النظر ان هذا يدل على زيادة المقدار لا على زيادة جسم وجوابه ان المقادير غير موجود عند المتكلمين ودليل اثباتها ضعيف عندهم فيكون الزيادة بحسب الذهن 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 ليرد عليه ان امكان ثبوت شئ في نفسه غير امكان ثبوته لغيره فكيف يتجه النبوتان بل المراد ان ليس للسواد في نفسه وجود مستقل عن المحل متغاير 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 لا بقوام المحل والفرق بين الحال والعرض ان الاول اعم مطلقا لان الحال قد يكون جوهرا كالصورة وعرضا كهما هو 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 ع

١٢

قوله لانه اى الجسم افعل من الجمة فيكون قولنا هذا جسم 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

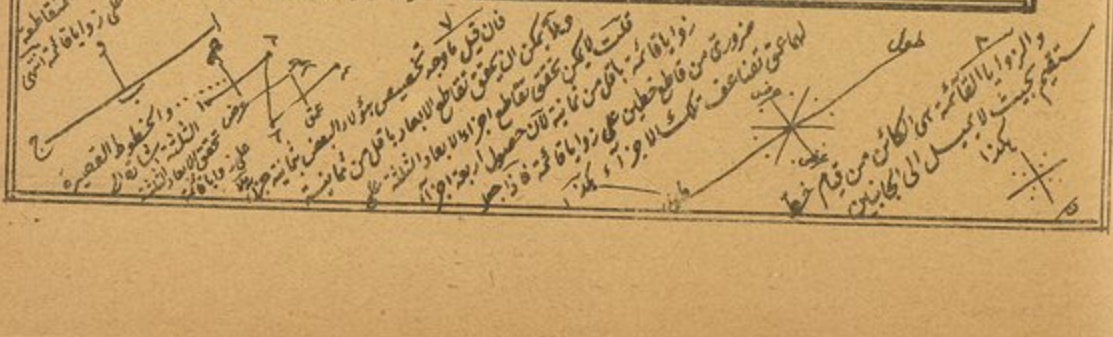
قوله وليس هذا نزاعا لفظيا اقول اى ليس النزاع المذكور بين القائلين بان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى نزاعا لفظيا وهو ان يكون مراد كل واحد من الخصم عين مراد الآخر كما قال المتكلمون القرآن غير مخلوق اى غير حادث واراد به الكلام النفسي القائم بذات الباري تعالى والمعتزلة قالوا انه مخلوق اى حادث واراد به الكلام اللفظي المؤلف من الحروف وهذا النزاع انما يكون في اللفظ دون المعنى لان المتكلمين قائلون بان الكلام اللفظي وغير حادث والنزاع المعنوي هو الذي يكون في المعنى كما قال المتكلمون العام الذي هو عبارة عما سوى الله حادث وزعم الفلاسفة انه ليس بحادث فان هذا نزاع معنوي اقول اختلف العلماء في ان الجسم بسيط ابتدائي مؤلف من جسام مختلفة بحقائق كالماء والارض والهواء والنار بل هو مركب من اجزاء لا تتجزى او مركب من الهيولى والصورتين الجسمية والنوعية فذهب المتكلمون الى الاول وذهب الحكماء الى الثاني فان الجسم المذكور البسيط اما ان يكون منقسما بالقوة او بالفعل فيه حاصل فيه بالفعل او كانت متصلة وهي متحدة في نفس الامر كما هي متصلة وحدة عند الحس بل في راي العين وعلى التقديرين اما ان يكون اجزاءه متناهية او لا تكون كذلك فالاول وهو ان يكون له اجزاء متناهية بالفعل مذهب جمهور المتكلمين والثاني وهو ان يكون له اجزاء بالفعل 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 كتب 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 منتهى 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
ووجوده في الحيز امر آخر ولهذا ينتقل عنه وعند الفلاسفة معنى
اى الجسم
قيام الشئ بذاته استغناؤه عن محل يقومه ومعنى قيامه لشئ آخر
اى حلوله — عطف على قوله معنى قيام الشئ — اى محله
اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا سواء كان
اى اوله لا يكون متحيزا — عن المادة — بين العقول والنفوس
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) اى ماله قيام بذاته من العالم (اما مركب) من جزئين فصاعدا
علة للزوم الاستفادة من لا بد — وهو الاسناد عرفا وبعض المعتزلة
وهو الجسم) وعند البعض لا بد من ثلثة اجزاء ليتحقق الابعاد
تفسير للابعاد الثلثة — اى من المعتزلة — وهو الجبائي واتباعه منهم
الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وعند البعض من غايته اجزاء
ابعاد الابعاد الثلثة — الاضافة على فائدة بمعنى اللام — اى ثلثة
ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قائمة وليس هذا تراعا لفظيا
خبر بعد خبر ليس او حال — متعلق بيد فع وبيان له — اى هذا الخلاف ينهم
راجعا الى الاصطلاح حتى يدفع بان لكل احد ان يصطلح على ما يشاء
اى بانا ذكرنا في الكتب — بعني النزاع معنوي لا لفظي
بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفي
قال القوم فيه انه يجوز ان يكون مجرد التركيب بعد تحيز واصل الجسمية كما ذكرنا وقد يكون كما ذكرنا
فيه التركيب من جزئين اهم لا احتج الاولون بانه يقال لاحد
اى على احد الجسمين — اى انهم لا يكفرون — واصل الجسمية بانه تركيب
الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد انه جسم من الآخر فلو الا ان
اى التركيبين من الجزئين قال العصام يعني المساويين — اى ازيد منا جسم الآخر
مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء
متن الجزئين — ارتفع دليل الاولين بحث وفاق
ازيد في الجسمية وفيه نظر لانه افعل من الجسام بمعنى الضخامة

اى الصفات السلبية لا الحقيقية لانهم لا يقولون بها والفرق
بين قيام الشئ بذاته عند المتكلمين وبينه عند الفلاسفة
ان قيام الشئ 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 بمتحيزة تابع لمتحيز شئ آخر فتكون واسطة — مصداق
قال العصام اشارة الى ان الضمير الى الاعيان والتذكير لانه
مذكر في المعنى واشار فيه الى توجيه آخر لكلامه ما في تعريف الاعيان
وهو جعله عبارة عن جزء العالم والمراد بالجزء في قوله اما مركب
من جزئين الجزء الذي لا يتجزى كلاس
ومن هذا ظهر ان الجسم هو ما يقبل القسمة وآقله من جوهرين
فردين وهو مذهب الاشاعرة ايضا وقالت المعتزلة وبعض
من يحتاج من الحنفية هو ما له ابعاد ثلثة طول وعرض وعمق قيل
والاصل عندهم انهم يسمون الجزء الذي لا يتجزى نقطة ثم تركبت
من جنبيها حدث هناك طول وتسمى خطا واذا تركبت من جانب
الآخر اجتمع الطول والعرض وتسمى سطحا ثم اذا تركبت من اعلاها
او سفلها مثل ذلك حصل هناك عمق ايضا فحينئذ يسمونه جسما

شرح عمدة

قوله ليتحقق الابعاد الثلثة قال قره كمال وهو مأخوذ من شرح
المواقف فلتسم الجزء الاول آ والجزء الثاني ب والجزء
الثالث ج والجزء الرابع د ولتضع آ في موضع ثم ب
بجنب آ ثم ج بجنب ب ثم د فوق ب فههنا ثلثة ابعاد
متقاطعة على زوايا قائمة البعد الاول مجموع اب والبعد الثاني
مجموع جب والبعد الثالث مجموع دب 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 مالا 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 وتركب الجسم انما هو عندهم من الهيولى والصورة واقوى
ادلة اثبات الجزء انه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه
الا بجزء غير منقسم اذ لو ماسته بجزئين لكان فيها خط بالفعل
على سطح حقيقة ثم اشهرها 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

حواشي

١ قوله والكلام الواو حالية اي التي للحال والكلام مبتدأ والجسم خبره اي والحال ان الكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة

٢ قوله او غير مركب قال شيخ الاسلام فيه فوات اما مركب او غير مركب

٣ قوله كالجوهر يخرج المركب الذي ليس بجوهر فرد كالانسان والفرس

٤ قوله يعني اي يعني بالجسم الجزء الذي لا يتجزى

٥ قوله لا فعلا ولا وهما ولا فرضا اي لا يقبل الانقسام بالفعل ولا بالوهم ولا بالفرض

٦ قوله احترازا عن ورود المنع اي منع حصر العين في 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 استدلالي ما ثبت جمع من العقلاء بخلافه بخلاف منع قوله وهو الجسم لانه يستدل بمجرد 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

٧ 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 حالا لجوهر آخر والنفس جوهر ليس بمحل ولا حال والاخر مركب منهما متعلق بالجسم تعلق التدبير

٨ 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 بالانقسام

٩ قوله والعقول اي العشرة والنفوس المجردة قال العصام فيه اذ لا يلزم من ثبوت العقول والنفوس المجردة حصر العين الغير المركب منها في الجوهر اذ العين هو المتحيز بالاصالة وليست العقول والنفوس متحيزة قال الفاضل احمد والنفوس جمع نفس بمعنى جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف لا بمعنى ما به الحياة اذ ليس متعلقا بالفعل فانه ليس من شان النفس ان يحصل لها بالفعل بل بالامكان كما قدمنا من الفرق بين النفس وبين الحيوان الذي هو مركب من النفس والبدن وان كانت النفس متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف لاجل الاستعمال كما قدمنا

١٠ قوله وقوى بل قطع اي بل قطع بانتفاء الجزء الذي لا يتجزى

١١ قوله اثبات الجزء اي الذي لا يتجزى

١٢ وهو الجسم الذي يحيط به حد واحد اي يشتمل عليه

١٣ على سطح حقيقة اي الخردلة

١٤ اي متشابع الحقيقة

١٥ وذلك انما يتصور في المتناهي اي لان ما لا يتناهي لا نزول بالغيرة

١٦ بقدرة الله تعالى

١٧ فالله تعالى قادر اي على ان يخلق فيه

١٠ قوله والصورة يؤدي الى قدم العالم ونفي حشر الاجساد والاولى في بيان اصول الهندسة المؤدية الى حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام عليها اما الاول فلان القول بثبوت الجوهر الفرد وهو القول بالجزء المستلزم لكون الصانع فاعلا بالاختيار لا بالايجاب لما ثبت ان الجوهر مسخر وكل متحيز حادث وكل حادث مستند الى الفاعل بالاختيار فثبت ان الجوهر مستند الى الفاعل المختار واما الثاني فلان الهيولى 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 الصور النوعية اي الجسمية والنوعية لما تقرر في موضعه فيلزم قدم الجسم المستلزم لقدم العالم لكونه موجبا بالذات ولكون 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 المانع لثبوت الجوهر الفرد ومنها ان كل زاوية قائمة او منفرجة مستديرة فيستحيل ان يكون مبدأ او موضع

١١ قوله لم تكن كرة حقيقية والقائل ان بمنع امكان وضع الكرة الحقيقية على السطح المستوي لانه يستلزم ثبوت الجزء والجزء محال ويورد منوعا ثانية منع امكان الكرة الحقيقية ومنع امكان السطح المستوي ومنع وجود موضع التماس ووقعت واللقام لا يحتمله عصام

١٢ قوله والمشهر باي اشهر الوجوه عند المشايخ اي عند مشايخ الحنفية وجهان قال العصام فيه مسامحة اذ ليس كل من الوجهين اشهر الوجوه فاعرفه قال البقاعي بل ان الوجهان ضعيفان جدا وكذا لم يعرج عليها مشايخ الاشعرية ملاس

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 اجتمع 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 ملاس

١١ قوله حقيقية المراد بها ان لا تكون كروية 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 في خط مستقيم في الجهتين السطح له طول وعرض ملاس

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 بالواسطة ان جوزناه وذلك الجوهر يمتنع انقسامه والا لزم انقسام النقطة ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل فاينما كان يثبت جوهر لا يقبل الانقسام وهو المطلوب ملا الياس

١٢ قوله الا يجزء غير منقسم اذ لو تماسة اجزئين 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 الى محيط الدائرة متساوية فيجيب الجواب بالفعل عند المتكلمين وبالقوة عند الحكماء ومعنى الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة تكون الخطوط منها الى جميع الجوانب متساوية والسطح الحقيقي هو الذي له طول وعرض فقط والخط هو الذي له طول فقط اعلم ان السطح والنقطة والخط اعراض غير مستقلة بالوجود على مذهب الحكماء لانها نهايات واطراف للمقادير عندهم فان النقطة عندهم نهاية الخط وهو نهاية السطح وهو نهاية الجسم التعليمي وسمي تعليميا اذ يبحث عنه في العلوم التعليمية اي الرياضية منسوبا الى التعليم فانهم كانوا يبتدؤن بها في تعليمهم لانها اسهل ودلائلها يقينية لتقيد 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 لامحالة لان المتالف من الجواهر لا يكون عرضا واما النقطة المستقلة فان قالوا بها فهو الجوهر الفرد لا غير اذ لا يفهم من النقطة المستقلة الا ذو وضع غير منقسم وهذا بعينه هو الجوهر الفرد فنقول في اثبات الجوهر الفرد ان النقطة موجودة وهي لا تقبل القسمة بالاتفاق فان كانت جوهرا فما هو مذهب المتكلمين حصل المطلوب وهو وجود الجوهر الفرد وان كانت غير جوهر لم تنقسم لانها 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 ومنه ظهر ان ما ذكره

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

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 تامل ايس

١٣ 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

١٤ قوله وكثير من اصول الهندسة المبنى عليها اى على اصول الهندسة ودوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام عليها اى بيان النجاة بابطال 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 انتفاء 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 متناهيا 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

رمتصل الندى

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

١٦ قوله لتفي حشر الاجساد اى مع الجسمان فقط الثابت عند جمهور المسلمين لان الروح عندهم سار في البدن كسريان الماء في العضو والماء في الورد حاشية

١٧ يعني ان حشر الاجساد انما يكون في الآخرة فينافيه استمرار الدنيا وبقاؤه ابدا وذلك لان الهيولى عندهم قديم اذ لو كانت حادثة لاحتاجت الى هيولى اخرى لان كل حادث مسبوق بمادة عندهم واذا كانت قديمة فهي باقية ابدا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه كما هو واذا كانت باقية ابدا لا يتصور فيه حشر الاجساد شرح ؟ مدرة

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

١٩ قوله ولهذا اى لكل العصام يتجه على قوله ولهذا اى 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 ايس

فيه افتراقا الى الجزء الذى لا يتجزى لان الجزء الذى نتازعنا فيه
اى الافتراق الى الجزء الذى لا يتجزى وهو الجزء المذكور
ان امكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وان لم
اى وان لم يمكن افتراق ذلك الجزء لتنازع فيه على الدليل الاول وهو قوله ومن ضرورة
يمكن افتراقه ثبت المدعى والكل ضعيف اما الاول فلانه انما
وهو الجزء الذى لا يتجزى لاستناعه بالذات على
يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها
اى في الجوهر كما قالوا قال النقطة الخ وحاصله ان التقسيم
في المحل ليس الحلول السرياني حتى يلزم من عدم انقسامها عدم
جزء لا يتجزى
انقسام المحل واما الثاني والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون
منع للمقدمة الاولى من الاول منعا
بان الجسم متالف من الاجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل
اى الجسم المتالف مثلا مثلا فرع في انه مركب من اجزاء حاصلة بالفعل متناهية كيف الاشارة الى الجسم
يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع
لامتناهية ولا عدها منع ثانية من الاول
الاجزاء اصلا وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به
جواب سؤال مقدر
والا فراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء واما ادلة النفي
اى نفي الفلاسفة الجزء الذى لا يتجزى
ايضا فلا تخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازى في هذه
اى من تركيب الجسم من الجزء الذى لا يتجزى والهيولى والصورة فرجع
المسئلة الى الوقف فان قبل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا
نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة
متعلق باثبات الهيولى عطف على قوله اثبات الخ
مثل اثبات الهيولى والصورة المادى الى قدم العالم وتقي حشر
الاجساد وكثير من اصول الهندسة المبنى عليها دوام حركة

قوله من عدم التقسيم مطلقا قال
عدم التقسيم على كل تقدير فيمكن تقريره
قال لما دل الدليل على ان الجزء لا يتجزى فيما ذكر
قوله بسهل الانا اذا فرضنا غير ممكن الخ
قال العصام ان قلت الخط ايضا كذلك
قوله لان نهايته نقطة
قال العصام ان قلت الخط ايضا كذلك
لا نقطة فيها عند الحكيم لان نهايته الجزء
واحد غير متناه والنقطة نهاية الاخير
كما لا نقطة فيها عند الحكيم لان نهايته الجزء
بعض الكرة على السطح فيها ظاهر
قوله لانه لا يلزم فيه الا وجود الجزء انتهى والمطلوب ثبوت الجزء
قوله وهو لا يستلزم قال العصام رد لما قالت ان
التكافؤ على اثبات الجزء ثبوت النقطة
من انها انما عرض فلا يلزم من ثبوت
وانما عرض فلا يلزم من ثبوت

قوله من عدم انقسامها اى النقطة فانها نهاية الخط
ونهاية الشئ لا يدخل في الشئ فلا تدخل النقطة في المحل
الاس
قوله عدم انقسام المحل الذى حلت النقطة لانها عرض
عندهم لا يدل لها 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
الاس
وهو الذى يلزم من الاشارة الى احدهما الاشارة الى
الآخر كما بين ما في الورد وفي الورد وحلول الدهن في اللبن
والبياض في الجسم وكذا الروح في البدن محى الدين

قوله واما الثاني والثالث الى قوله واما العظم والصغر باعتبار
المقدار القائم بها حاصل الاول ان الفلاسفة لا يقولون
باجتماع الجسم وتالفه 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 استوآء مقدارها
وهو غير لازم ورد هذا الاشكال في شرح المقاصد حيث
قال اجيب بان الاستواء في الاجزاء مستلزم للاستواء في
المقدار ضرورة ان تفاوت المقادير 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 وتالفه من اجزاء بالفعل حتى يلزم
ما ذكروه من ان اجتماع الجسم ليس لذاته ملاس

قوله وانما العظم وجواب سؤال مقدر وهو
ان يقال اذا لم يكن في اجتماع اجزاء اصلا
فبقي ان لا تفاوت الجسام في العظم
والصغر فقال وانما العظم ملاس

قال قوله كما ذكر الفاضل احمد حاصل الجواب عن الاستدلال الاول
غير متناهي الاجزاء بالفعل حتى يلزم ما ذكره
الاول انا لا نسلم ان كلا من الجزء والجمل
قوله ثلاثة لم ان اجتماع الاجزاء
قوله وانما العظم والصغر انما هو
وبجوز ان يكون

السموات وامتناع الخرق والالتيام عليها (والعرض بالايقوم
اى افتراق الاجزاء وافتراقها تقدم — ار على الاصول م — اى يمكن م
بذاته) بل بغيره بان يكون تابعا له في التحيز او مختصا به اختصاص
اشارة الى مذهب المتكلمين وذكل — اشارة الى مذهب الحكماء ر ذكل
التابع بالمنعوت على ما سبق لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون
اى عدم امكان تعقله بدون المحل — والا فلا يكون التعريف جامعا مع
المحل على ما توهم فان ذلك انما هو في بعض الاعراض (وبحدث
سيجيء قوله ويتعقبه ر ذكل — لان الله تعالى ليس بجسم ولا جوهر ر
في الاجسام والجواهر) قيل هو من تمام التعريف احترازا عن
سيجيء قوله السواد كغيره — تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
صفات الله تعالى (كالالوان) اصولها قيل السواد والبياض
قال الشيخ في الشفاء والسواد اصل الاول — اى الالوان الخمسة على الثاني علاء
وقيل والحمرة والخضرة والصفرة ايضا والبواقي بالتركيب
جمع كيون بالكسر وفتح الواو وآخره نون هو الكمون في الحبوب والنواة جمع نواة بهذه الاربعة ك
والاكوان) هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون (والطعوم
هي كيفية حاصلة في الكشيف غير ملائمة جدا منفعلة من الحرارة علاء — والتطعيف منفعلة
وانواعها تسعة وهي المرارة والحرافة والملوحة والحموضة
بالفاء كيفيتها صفة في طبق غير ملائمة في الغاية منفعلة من الحرارة ك — كيفية غير ملائمة جدا حاصلة
والقبض والحلاوة والعفوصة والدسومة والتفاهة ويتركب منها
قال شيخ الاسلام هما لغتان تختلفان في اللسان خفة وثقلا — كما في الشيخ م
انواع لا تحصى (والروائح) وانواعها كثيرة وليست لها اسماء
الا باعتبار الاضافة الى محل كرائحة المسك ك — لان حدوثها بوساطة الامتزاج والتركيب
مخصوصة والاظهر ان ما عدا الاكوان لا يعرض الا للاجسام
يشير ظاهرا كلامه بان ما في الكتاب من قوله فيحدث في الاجسام والجواهر غير اظهر علاء
واذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام
بهذا وبعض ما يأتي يقال الرد على كل من زاد — الجوهر والعرض آخر
وجواهر فيقول لكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة
يكون كل من الحركة والسواد والبياض والعلم والعرض — حادث بالمشاهدة
كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض

قال العصام ولعل من قال مع القيام بالغير اتم — لا يمكن تعقله بدون المحل كما وقع في تعريف التواتر تقدم — بدون المحل ارادوا به امتناع وجوده

قوله والجواهر قال البرذعي واصوح البرهن — لا يتصور تواطؤهم على الكذب بحيث يستحيل تخلفهم عن الصدق

قوله والجواهر الفرد يقبل الحياة وبانتفائه — كالعلم والقدرة خلافا للمعتزلة حيث — شرطوا البنية المخصوصة

قوله المزاج في الالوان والطعوم والروائح علاء

قال شيخ الاسلام فيه اشارة الى تضعيفه لعدم الاحتياج — اليه لخروج الصفات بكلمة ما اذ هي عبارة عن الممكن وكل
ممكن محدث علاء الناسي

فيه بحث اذ صفات الله تعالى لا يصدق عليها تغير العرض — لا على رأي المتكلمين اذ هي غير متجزية لا بالذات ولا بالتبع
ولا على رأي الفلاسفة اذ هي غير ذاته تعالى عندهم
محمي الدين

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

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
علاء الناسي

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
حاصله من ضرب احوال ثلثة للفاعل هي الحرارة والبرودة
والاعتدال في اوائل ثلثة للقابل هي الكثافة واللطافة واعتدال
علاء

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 — منفعلة من المعتدل
بين الحرارة والبرودة والدسومة — حقيقة ثالثة في الكثيف
منفعلة منها والتفاهة كيفية متوسطة بين الحلاوة والتفاهة
والتفاهة كيفية حاصلة في المعتدل منفعلة — والدسومة كذلك
قوله وليست لها اسماء لا باعتبار الاضافة الى محل كرائحة المسك — لان حدوثها بوساطة الامتزاج والتركيب
قوله مخصوصة والاظهر ان ما عدا الاكوان لا يعرض الا للاجسام — لما الاظهر ولا يحس طعمه كالحديد ك
قوله واذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام — الاعيان والاعراض ليس بقيد احترازي بل ذكرها لما
سيجيء قوله والاعراض لا تقوم الا بالاجسام — من القضية قفوا

قوله باعتبار القدر المشترك بينهما — قوله وليس في شيء من قول وليس في — قوله والثاني ان الاكوان — قوله والثالث ان الاكوان
اجتماع اجزاء الماء وتماسها — الثاني ان الاكوان — اجتماع اجزاء الماء — اجتماع اجزاء الماء
قوله ويلزم ما ذكرتم — قوله ويلزم عدم امكان الافتراق لا — قوله ويلزم ان لا يكون
للنهاية انتهى — علاء الناسي — الجواب عن الدليل — الجواب عن الدليل

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 شاع المص الى قياس تركيبه بهذا العالم من عرشه لفرشه جائز عليه العدم وكل ما جاز عليه العدم استحال عليه القدم فينتج بهذا 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 ههنا مطالب سبعة نظمها بعضهم في قوله زيد مقام ما انتقل ما كن * ما انفك الاعدم قديم للحنا 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 الم 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 كن 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 الملازمة 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 للحنا منحت من قولنا لاحوادث لا اول لها وهو رد لقولهم لانسلم ان ملازمة الحادث حادث لجواز ان يكون 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 ٥ 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 ان لم يكن في ذلك الحيز بعدان كان في حيز آخر ملا الياس

١١

قوله لما 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

تحصه المريد على جوهرة التوحيد للعلامة البيجورى رحمه الله

بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كما في اضداد
عطف على قوله فبعضها الشاهدة ... اللام متعلق بيناف وهو له
ذلك فان القدم ينافي العدم لان القديم ان كان واجبا لذاته
قال فتح الاسلام ... وحدوث الجسم ... وحدوث الجسم ... وحدوث الجسم
فظاهر والا لزم استناده اليه بطريق الايجاب اذ الصادر
اي استناد القديم لغيره ... لكونه مسبوقا بزمن الاختيار بردها
عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة والمستند
اي مستند فاعلية كمال اي لايعرض له العدم اصلا ... فيكون المستند الى الموجب
الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة
اي وما حدوث الاعيان ... عطف على قوله ... مستند لكونه قديما
واما الاعيان فلانها لاتخلو عن الحوادث وكل مالا يخلو عن
صغرى ... نتيجة ... اي بصغرى وهي ... كبرى
الحوادث فهو حادث اما المقدمة الاولى فلانها لاتخلو عن
اي نتيجة في الاعيان حادثة ... بهذه صغرى نتيجة ان الاعيان لاتخلو عن الحوادث ... بهذا صغرى
الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم الخلو عنهما فلان الجسم
اي عن الحصول في الحيز ... صغرى ... اي اما عدم خلو الاعيان عن عدم خلوها الخ
والجواهر لاتخلو عن الكون في حيز فان كان مسبوقا بكون آخر في
بذا دليل الكبرى المطوية وهي وكل كون ... لاتخلو عن الحركة والسكون ... عطف على الكون
ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر فيه ذلك
قوله كون ساكن بقيد وحدة الحيز والزمن ... اي حيز واحد
الحيز بل في حيز آخر فهو متحرك وبهذا معنى قولهم الحركة كون في
اي بل كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر ... اي الذي ذكرته
في آنين في مكانين والسكون كون في آنين في مكان واحد
اي الكون في الحيز ... اي لانه الكون في الحيز بعينه في آنين في حيز واحد
فان قيل لم لايجوز ان لايكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما في آن
اي بزمان ... نفي الملازمة ... اي لايكون مسبوقا بكون آخر
الحدوث فلا يكون متحركا كما لايكون ساكنا قلنا هذا المنع لا
اي الجسم والجوهر ... هو حدوث الجسم والجوهر كذا
يضر لما فيه من تسليم المدعى اي ان الكلام في الاجسام التي

قيل جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم لايجوز ان لايكون الاستناد اليه بطريق الايجاب بالقصد والاختيار فاجاب بما ترى وقيل تعليل لمعلول محذوف تقديره ان يقال لم لايجوز استناده اليه بطريق القصد والاختيار قلنا لايجوز ان يكون كذلك لان الصادر ؟ ملاس

لا بالقصد والاختيار لان فعل الفاعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار والارادة وكلما كان كذلك فهو مسبوق بالغير وكل مسبوق بالغير حادث بالضرورة ملاس

قوله فيكون حادثا بالضرورة لكونه مسبوقا بالقصد الى ايجاده وهذا القصد انما يكون حال عدمه او حدوثه للحال وجوده لكونه قصدا الى تحصيل الحاصل وتمنع الآمدي وقال لم لايجوز ان لايكون السبق ذاتيا لا زمانيا ؟

قوله بالضرورة اذ القصد الى ايجاد الموضوع ممتنع بديهة واعترض عليه بجواز ان يكون تقدم القصد الكامل على الايجاد كتقدم الايجاد على الموجود فرد انه بحسب الذات لا الزمان فيجوز مقارنته للوجود زمانا والخ هو المقصود الى ايجاد الموجود بوجود حادث

قوله ضرورة امتناع ؟ قال قره كمال اي علته التامة لان الاثر الناشيء عن شيء دون قصد واختيار من ذلك الشيء لايكون والاول علة لوجود الثاني وحينئذ فاما دام الاول موجودا فالثاني موجود لايمكن تخلفه عنه ابدا فثبت ان القدم ينافي العدم ملاس

فيه انه ان اراد مطلق العلة فالمنع ظاهر وان الاراد العلة التامة يرد ان يقال لم لايجوز ان يشترط الاسناد الى الموجب القديم بامر عدمي كعدم حادث مثلا مهر بادي

اتفق المتكلمون والحكماء على ان القديم لايجوز ان يستند اليه الفاعل المختار لان صدوره عنه يكون مسبوقا بالقصد والاختيار فيكون وجوده مسبوقا بالعدم

الأحدث الافراد دون حدوث مطلق الحركة والحال ان الكلام فيه وقد يقال ان تسبق فرد منها على فرد الى غير النهاية وتوعلى سبيل التعاقب باطل ببرهان التطبيق فلا بد ان ينتهي الى فرد لا يكون مسبوقا بآخر فيلزم ح حدوث المطلق وتمام المطلوب ملا الياس

٣

قوله والازلية تنافيها اى في المسبوقية بالغير المستلزم للمسبوقية للعدم لان الازلية تقتضي عدم الاولية والمسبوقية بالعدم تقتضي الاولية برد عي

٤

قوله فهي جائزة الزوال فان قلت جوازه لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد سكون مستمر قلت جوازه يستلزم سبق العدم لان القدم ينافي العدم مطلقا اى جوازا او وقوعا وبه يتم المقصود حالي

٥

قوله لان كل جسم فهو قابل للحركة فاذا كان قابلا للحركة جاز زوال السكون اذ هو جوهر متماثل في الحقيقة فيجوز على كل منها ما يجوز على الآخر من نوعه وبالحرك البعض جازت على الكل فهو قابل للحركة بالضرورة فحركته لعدم السكون وهذا تمامه جاز في حدوث الحركة ايضا ملا الياس

٦

قوله وههنا اى في مقام الاستدلال على حدوث العالم وقيل في دليل حدوث الاعيان والاعراض قال شيخ الاسلام نشأ اولا من قوله والاعيان اجسام وجواهر وثانيها من قوله اما الاعراض وثالثها من قوله في اثبات كبرى القياس لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل ورابعها من قوله في اثبات صغرى القياس فان الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز وقد بينتهما وتبين عن كل واحد منهما بما يحصل الغرض فجزاه الله تعالى خيرا وحصل السؤال في الثالث انا لا نسلم ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث كيف والحال ان الحركة المطلقة لا تخلو عن الحركة الجزئية الحادثة

تعددت فيه الاكوان وتجددت عليه الاعصار والازمان وامام حدوثهما فلانهما من الاعراض وهي غير باقية ولان ماهية الحركة لما فيها من انتقال من حال الى حال تقتضي المسبوقية بالغير والازلية تنافيها ولان كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار وكل سكون فهي جائزة الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرف ان كل ما يجوز عدمه يمتنع قدمه واما المقدمة الثانية فلان ما لا يخلو عن الحادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال وههنا ابحاث الاول انه لا يسلم على الحصار الاعيان في الجواهر والاجسام وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا كالعقول والنفوس المجردة التي يقول بها الفلاسفة والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لان ادلة وجود المجردات غير تامة على ما بين في المطولات الثاني ان ما ذكره لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده كالاعراض

Scanned with CamScanner

كالاعراض القائمة بالجسم من الاشكال والامتداد والالوان

هذا ان الحقيقة جوهر عن المنع جنسه الربط تا بيانية تا انه تعلقا والعرض والمعنى

والجواب ان هذا غير مخل بالغرض لان حدوث الاجسام يستدعي

اى عدم دوامه ذكر على حدوث جميع الاعراض تا وهو حدوث جميع الاعراض تا

حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها الثالث ان الازل

اى الازلية الخ منه واثبات مولينا اخاه كبرى القياس لم تثبت بعد الازل

ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم عن وجود الجسم فيها

كان اعدام الحوادث ح اعدام عطف على الجسم الذى لا يخلو عن الحوادث تا حتى

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

كان الموجود ح القديمة ح قبله شيء الباري تعالى ح الازلية ان فعل ح تعالى ح

الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى

بتقدير شيء الازلية عبارة عن ان يصح عليه الحركة الخ الفلاسفة بسكون الهاء الثانية

ازلية الحركات الحادثة انه ما من حركة الا وقبلها حركة اخرى

اى ازلية الحركات انه ما من حركة ح الا وقبلها حركة اخرى

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

اى الحكم الواقع بينهما فاعلا بالاختيار بحيث يصح عليه الحركة الخ

من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة و

اى بوجود شيء من جزئياته الخ الفيض

الجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور

قوله فلان الجسم والجوهر لا يخلو ح ملاس

قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات الرابع لو كان

بيان الملازمة بين كل جزء جزء من اجزاء الزمان وبين جزء جزء من اجزاء الحركة الخ

كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام لان الحيز هو السطح

اى عند الفلاسفة تا ح مقابل سطح الجسم الحاوي تا الماس الخ

الباطن من الحاوي الماس للسطح الظاهر من المحوي والجواب

اى الحيز الخ منه ان الجسم الحاوي والمحوي متطابقان من شأنهما فوجود احدهما بدون الآخر باطل ح

ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ الموهوم الذي يشغله الجسم

اى الحيز الخ منه اى الفراغ الخ اى المفروض تا حقيقة الحيز الخ

ويتفاوت فيه بعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان

اى الكائنة

اولية الاعيان محل تعدد يستلزم حدوث المحال والعرض

اى غير موجودة

اى الخارج

ان الزمان عرض العرض يبقى زمانين

الموجود الخارج

الزمان والحركة

مقدر الوجود

فيلزم ان يكون لكل جسم سطحي يحويه فيلزم ان لا تتناهى الاجسام الازم باطل وكذا الملزوم

قوله بل هو عبارة عن عدم اى بالذات او بالزمان كالتفسير الثاني ويمكن ان يحمل الاول على القدم الذاتي وهو الظاهر قيل الازلية عبارة عن عدم البداية والابدية عبارة عن عدم النهاية والسرمدية عبارة عنهما ملاس

سند لمنع بطلان اللازم وقيل جواب سؤال مقدر تقديره لو كان الازل عبارة الى آخر ما مر

قوله وهذا هو مذهب م سند لمنع بطلان اللازم اى لا نسلم انها باطلة كيف وهذا هو مذهب الفلاسفة اشارة الى تفسير ازلية الحركة فقط لان التفسيرين لازلية المطلقة والمحال منع لزوم ثبوت الحادث في الازل على تقدير وجود ما لا يخلو عن الحوادث في الازل حاصله انه ان اريد بثبوت الحادث في الازل ثبوت الفرد المعين بخصوصه فيه فالملازمة ممنوعة خيز لمنع ان الازل عبارة عن عدم الاولية وان اريد ثبوت الحادث الغير المعين يعني الفرد المنتشر فالملازمة بينة واستحالة اللازم ممنوع ملاس

لمخصه ان ماهية الحركة لو كانت قديمة اى موجودة في الازل لزم ان يكون الشيء من جزئياتها ازليا اذ لا تحقق للكلي الا في ضمن الجزئي لكن اللازم باطل بالاتفاق والملزوم مثله ملا الماس

قوله الرابع انه ؟ قال القرمي مناسب هذا قوله فلان الجسم والجوهر لا يخلوان يتعقبه لو سلمنا ان دليلكم يقتضي امتناع خلو الاعيان عن الحركة او السكون لكن عندنا ما ينافيه وكيف انه لو لم يكن عين ما خالية عن الحركة او السكون لزم ان يكون كل عين في حيز فلا ذاكر في تعريفي الحركة والسكون فيلزم ان لا تتناهى الاجسام لكن الدليل القاطع قائم

الاجسام الحاوية شاهي

والجوهر ؟ اى يلزم منه ان يكون فوق فلان الجسم

ودراكه عدم محض بديهة ان الكلام

والجوهر ملا الماس

مع الفراغ الموهوم القضاء والمستحيل بالاولى والبديهة الذي يشغله الجسم

الخطاب لكم آخر كالنقض والمعنى هو الشيء الذي يشغله الجسم

الكون فيه الفراغ الخارج

الجسم الموهوم ليس موجودا في الخارج

قوله

فيلزم ان لا تتناهى الاجسام

والقائل بكونه محلا للعالم يقيد ان يعرف حال عدم وجود الحدث لعالم موصوف

والحاصل انه على تقدير ان يكون محلا للحدث فاما ان يكون الحدث لعالم موصوف

فاما ان يكون الحدث لعالم موصوف

اعلم ان الجسم ذو مذهب ثلاثة

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 ان الذات الواجب الوجود الذى يكون وجوده عن ذاته ولا يحتاج الى شئ 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 الشئ علة لنفسه ولا لبعضها بل خارجا عنها فيكون واجبا وتنقطع السلسلة ومن مشهور الادلة برهان التطبيق وهو ان نفرض من المعلول الاخير الى غير النهاية جملة وما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية

قوله فلم يصلح ام قال القريمى 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

اى لم يكن الممكنات مبدأ للعالم لانه اما ان يكون نفس الجملة او بعضا منها وعلى الاول يلزم ان يكون الشئ علة لنفسه وعلى الثانى علة لنفسه ولبعضه وهو محال

لان الخارج عن مجموع الممكنات لا يكون ممكنا والا لكان داخلا لتحقق الجائز ولما ليس بممكن من الموجودات فهو واجب بالضرورة فينتهى الموجودات الى الواجب فينقطع التسلسل

وفى شرح المقاصد الى ابطال الدور والتسلسل ولعله ترك ههنا ذكر الدور اكتفاء بما بعد القرينين من الاخر لظهور جريان الدليل فيه ايضا او بناء على ان الدور يستلزم التسلسل على ما ذكر فى شرح المطالع مهرا دى وقال فيه وكل دور تسلسل فى المعنى ولهذا يقتصر على بيان بطلان التسلسل فقط فتدبر من لا خبرة له تقصير المقتصر

فان قلت لم لا يجوز ان يكون البعض علة لمجموع لكنا نجوز لان علة المجموع علة لكل واحد منه فيكون علة لانفسه فان المجموع من حيث المجموع عين كل واحد او قلت لغير فى الاغلب وامامن الحقيقة فلا

والتقييد بالاخير لان التطبيق غير مخصوص

مسئلة ٢ يجري على نعيم الجنان ايضا فيلزم تنا هيه لانا نقول بريان التطبيق انما يجري بالنظر الى الموجود في جانب الماضي وعدم تنا هي نعيم الجنان بالنظر الى الاستقبال فلا يتحقق منه التسلسل فريمن فاطلب التوفيق بين هذه الحاشية وذلك الشرح فانه مما استشكل على أ ه

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 .....

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 تكون في الخارج الا سلسلة واحدة والا لا يتصور التنا هي ولا يتم البرهان وفي حاشية الهندي اشارة الى هذا فراجع وتامل تجد الصواب وتصل المرام قرمه

٧٥

فواجب له الوجود والقدم كذا البقاء ولا يشاب بالعدم

قوله الوجود اي 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 وهذا يسمى 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 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 الواجبات 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 ومع كونه تعالى واجب الوجود الله 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 دار الامر ورجع الى مبدئه وان تنابعت المحدثون واحدا بعد واحد الى ما لا نهاية له فالتسلسل لانه تسلسل الامر وتتابع 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 متاخر 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 واثبات الصانع وهو لبطلان التسلسل وجهان احدهما هذا والآخر قوله لو ترتب سلسلة الخ

١٥

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 معلولاته او من الجانبين معا ووجه التسمية بالتطبيق ظاهر قال احمد للقوم في اثبات الواجب مسلكان الاول بيان ان الممكن سواء كان متناهي الافراد او غير متناهيها لافراد ما لا بد 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 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 حدثت من الآنية واحدا حدثت في مقابلته من الطوفانية ولعدا 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 قالي 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 وسواد 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 لزومية 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 هي 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 وليا 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 الامر كما اطلقه في الملائكة ثم ان التكليف الزم 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 يتأتى 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 نحو صبي عاقل لان المقصود ان المعرفة وجبت بالشرع لا بالعقل وهذا مذهب الاشاعرة وذهبت المعتزلة الى ان الاحكام كلها ثبتت بالعقل وهذا مذهب الماتريدية كما نقله المص في شرحه عنهم ان وجوب المعرفة بالعقل بمعنى انه لو لم يرد به الشرع لادرك 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 بثبت الشرع 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 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 في وجبا للاطلاق فلا اعتراض في كلامه وان قلنا ان هذه 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 مالا يوجد
بازآء شئ في الثانية فتنقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه تناهي
الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على المتناهي
بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة وبذا التطبيق انما يمكن فيما
دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض فانه ينقطع بانقطاع
الوهم فلا يرد النقض بمرآة 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

---

١ جملة ناقصة — جملة اولى زائدة — مفعول ثان — خبر مقدم — مبتدأ مؤخر

٢ 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 هادي

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

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

مقاس

٥ ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون عدم انقطاعها بان وجد في الاولى ما لا يوجد بازآء شئ في الثانية لعدم الطرف وعدم تناهي الجملتين للتناهي الثانية ثم رأيت بذا المنع مصرحا به في شرح الصحائف للسيد السند قدس سره نقلا عن الامام فتدبر الحمد لله على الموافقة حسن الحداد

٦ 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

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

مقاس

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

الوجود مقدورا متناهيا وتارة بقابل انها غير متناهية معا فتدبر

٩ فوضح ان التناهي وعدم الوجود ولو ذهنا ليس لازم بخلاف الامور المجتمعة

١٠ غير مجال الان نحقق عدم التناهي في الامور الاعتبارية

١١ وبذا اندفع ما يرد

١٢ اجماعا يرد

١٣ متناهية بالطرق المذكورة مع ان الاعداد غير متناهية في الامور الاعتبارية

١٤ لوضح الدليل مجتمع الحقائق

١٥ لا تناهي

١٦ مختلف اي بان يقال ذلك دليل جار والعكس

١٧ اي بان يقال الوجود والمعدوم وتوجيه النقض او

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
بسكونه لان كلا منهما فيه اجر 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 بهما 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 المانع
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

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
بسكونه لان كلا منهما فيه اجر 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 بهما 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 المانع
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

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

الياس

١٢ قيل هي حجة اقناعية ونحن على انه قطعية لليقين لانه لو امكن الآلهان
اما 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
على حصول 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 الخ 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 وتعدم بها كقدرته تعالى او ارادة تخصص
شيئا ببعض الممكنات او علم محيط بجميع الاشياء وبهذا ان الكمان منتفيان بوحدانية الصفات والكم المنفصل في الافعال وهو ان يكون لغير الله
تعالى من الافعال على وجه الايجاد والخالقية 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
تعدد الافعال فهو ثابت لا صحة 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 ان يتفقا وان يختلفا فان اتفقا فلا جائز ان يوجد معا لئلا يلزم اجتماع موثرين على اثر واحد
ولا جائز ان يوجداه مرتبا بان يوجده احدهما ثم يوجده الآخر للا 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 ما تعلقت به وهذا عجز وهذا يسمى
برهان التوارد وتمانعهما على شئ وان اختلفا 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 لانفكاك الممانعة بينهما ويحكى عن ابن رستم انه
اذا انفذ مراد احدهما دون الآخر كان الذي نفذ مراده هو الاله دون الآخر وتم دليل الوحدانية وبهذا 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 والآية في الآية اسم بمعنى غير وليست اداة استثناء لفساد المعنى حينئذ لان المعنى عليه لو كان فيهما آلهة ليس
فيهما الله لفسدتا فيقتضي بمفهومه انه لو كان فيهما آلهة فيهما 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

٦٢ قوله حجة اقناعية اي منطوق به ٥٠ 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 منشأ 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 الخ فكيف يليق حجة اقناعية محي الدين

١٢ قوله حجة اقناعية رده شيخنا في قصد السبيل قال الفاضل احمد يقتضي
يقصد بها الظن لا اليقين ولا يفيد الا الظن بخلاف البرهان المشار اليه
بالآية الكريمة فانه قطعي على ما تقرر وفيه نائل قال الكستلي يفيد اقناعا
للمسترشد وان لم يفد اقناعا للمعاند قال البردعي ليست حجة قطعية
بالنسبة الى العقل وكذا الملازمة ليست عقلية لا 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 فبحرد التعدد

لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان

الفساد فدليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطى السموات

وطرفه طية مستمرة وبطلان التالى ممنوع بقوله تعالى يوم تبدل الارض غير الارض والسموات

ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة لا يقال الملازمة قطعية

بغير فساد السموات والارض لان رفع النظم بعد ثبوته دليل على امكان كل منهما قلت لا عادة

والمراد بقاؤهما وعدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن

بينهما تمانع فى 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 الثانى فى الماضى بسبب انتفاء الاول

فلا تفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد فى الزمان الماضى

بسبب انتفاء التعدد قلنا نعم بهذا بحسب اصل اللغة لكن قد

تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة

قال الشيخ الامام

ودلالة على تعين الزمان كما مر فى قولنا لو كان العالم قديما لكان غير
اى منه كيف ان لو للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط الذى هو التقدم من غير دلالة على
متغير والآية من هذا القبيل وقد شبهته على بعض الاذهان احد
متعلق بشبهته ٥ تعريض على ابن الحاجب ٥ اى على يعين
الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط (القديم) بهذا تصريح بما علم التزاما
بيان وتفسير لمعنى القديم ٥ اى من قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى ٥
اذ الواجب لايكون الا قديما اى لا ابتداء لوجوده اذ لو كان حادثا
صفة كاشفة لحادثا ٥ لانه ممكن واحد طرفى الممكن لابرجح من غير مرجح ٥
مسبوقا بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة حتى وقع فى كلام
فحينئذ يكون دلالته على القديم صريحة ٥ غاية لقوله على التزاما ٥
بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع
الآن يكون واحد منهما بالترادف الذى هو حينئذ يستقيم الكلام ٥ ردعلى
بمغايرة المفهومين وانما الكلام فى التساوى بحسب الصدق فان
لان مفهوم الواجب ما يكون وجوده لذاته ومفهوم القديم ما لايكون مسبوقا بالعدم ٥ ردعلى
بعضهم على ان القديم اعم لصدقه على صفات الواجب وللاستحالة
جواب عن سؤال مقدر ناشئ من قوله على ان القديم اعم ٥ وهو ان ٥ وقع يلزم شدة الفقار وجبو
فى تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة
يقال جل منه اى ذاهب البصر كما فى الصحاح ٥ على ان الاستحالة فى الكتاب بقوله لتسلسل
وفى كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين الضريرى رحمه الله تعالى
ولا يتعدد القديم بكون الواجب والقديم ستا وبين ٥ ٥
ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته
اى كيف يكون القديم اعم منه الواجب وقد استدل لوا ٥ بيان للاستدلال ٥
وقد استدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم
هذا الكلام ايجازا ان 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 ٥ علة تكونه محدثا ٥ على ان الكبرى ٥ بانه لو لم يستند
الى مخصص فيكون محدثا اذ لا يعنى بالمحدث الا ما يتعلق وجوده
اى على انفسهم وهو عطف على قوله وقد استدل لوا ٥ اثر وجود الوجود
بايجاد شئ آخر لم نعرض ابان الصفات لو كانت واجبة لكانت

قوله بما علم التزاما اى من لفظة الله فى قوله المحدث للعالم هو الله
وهو موضوع الذات الواجب الوجود اسم لصار تلك الذات
لايكون الا قديما قال شارح المقاصد وفيه بحث اذ التزوم الخارجى
مسلم لكن التزوم الذهنى المعتبر فى الالتزام غير مسلم ملخص

على ما هو معنى القدم عندهم وتصحيح جعل القدم ههنا على معنى ما
لايتعلق وجوده بايجاد شئ آخر ولعل منشأ توهم ترادف
الواجب والقديم ملاحظة هذا المعنى ٥

قوله للقطع بمغايرة ٥ قال شيخ الاسلام ان مفهوم الواجب شئ يكون
وجوده من ذاته ومفهوم القديم مالا ابتداء لوجوده وقال بعض الفضلاء
ومفهوم الواجب مالا يتعلق وجوده بايجاد شئ آخر فتغايرا ملخص

اى البحث فى انهما متغايران فى الصدق ام لا حتى ذهب بعضهم الى
ان القديم اعم وان كان عند الجمهور متساويا فى الصدق فلا يكون
الكلام بالترادف صادقا وقد مر ان المتكلمين يريدون بالترادف التساوى
قال فى التبصرة الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة فكل مؤمن
مسلم وبالعكس ثم بين ان كلا منهما مفهوما على حدة بما يرد ذكر

والمراد بالقدم رفع حدة تعلق القدم الذاتى وهو عدم افتتاح الوجود
وان شئت قلت هو عدم الاولية للوجود واما القدم فى حقنا فالمراد به
التزمانى وهو طول المدة وضبطه بسنة حتى اذا قال كل من كان من صيدنا
قديما فانه حر عتق من له عنده سنة وبذا استحق فى حقه تعالى وكذلك
القدم الاضافى كقدم الاب بالنسبة للابن متحصل من هذه ان القدم ثلثة
اقسام ذاتى وزمانى واضافى دليل القدم انه لو لم يكن قديما لكان
حادثا اذ لا واسطة ولو كان حادثا لافتقر لمحدث ولو افتقر لمحدث
لافتقر محدثه الى محدث لانفكاك الممانعة بينهما فلزم الدور والتسلسل وكل
منهما محال فما ادى اليه وهو كونه حادثا محال مما ادى اليه وهو عدم كونه قديما
محال واذا استحال عدم كونه قديما ثبت كونه قديما وهو المطلوب
واعلم ان لهم فى القديم والازلى ثلثة اقوال الاول ان القديم هو الموجود
الذى لا ابتداء لوجوده والازلى ما عدمتيا او جود بالفعل قديم ازلى
والثانى ان القديم هو
الذى كل منهما مالا اول لوجوده والازلى ما لا اول لعدمه سابقا او وجودا لاحقا بالعكس
والثالث ان القديم هو
الذى لا اول لوجوده وبقائه بخلاف الازلى فانه ما لا اول لعدمه سابقا ووجوده لاحقا بالعكس
والاول هو المشهور
والثانى هو الذى ذهب اليه الامام الرازى والثالث هو الذى ذهب اليه الغزالى
والاشاعرة على ان القدم صفة حقيقية زائدة على الذات قائمة بها
وعلى هذا فقولنا ان الله قديم معناه ان الله موصوف بالقدم وقولنا ان الله
موصوف بالقدم معناه ان الله قديم فالقدم والقديم متحدان مفهوما
ومصداقا والقدم صفة ثبوتية
والقدم صفة سلبية
والقدم صفة اضافية
والقدم صفة حقيقية
والقدم صفة اعتبارية
والقدم صفة ذاتية
والقدم صفة غير ذاتية
والقدم صفة ليست بذاتية ولا غير ذاتية
والقدم صفة ليست بحقيقية ولا اعتبارية
والقدم صفة ليست بسلبية ولا اضافية
والقدم صفة ليست بثبوتية ولا سلبية
والقدم صفة ليست بحقيقية ولا اضافية
والقدم صفة ليست بذاتية ولا غير ذاتية
والقدم صفة ليست بحقيقية ولا اعتبارية
والقدم صفة ليست بسلبية ولا اضافية
والقدم صفة ليست بثبوتية ولا سلبية

باقية لذاتها والبقاء بمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى فاجابوا بان

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

الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد والمعقول

بامكان الصفات يناقي 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 لم اذهب

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

للفاعل فقال ثم اعترضوا على انفسهم قبل وهو الاظهر والاحكم

وقال الكمال لا يتعين فيصح ضبط بالبناء للفاعل

اي اعرض عن ذكرها لانها متأخرون عليهم

ظاهرة في البناء للفاعل

دليل القدم سيجيء ذكره في الصحيفة التالية

واما دليل البقاء له تعالى فبانه لو جاز عليه العدم

فرق وكل ما جاز عليه العدم وقد سبق قريبا وجوب قدمه تعالى

للمستحيل عليه العدم وعليه فقوله للمتقدم من كلام المصنف

وكل ما ثبت قدمه استحال عدمه وقد اتفق العقلاء على هذه القضية كما حكاه الكبري وأورد

على هذه القضية عدمنا فانا لا نزال

بمزاوف القديم والازلي فانه قديم بناء على القول

بان القاعدة بوجودها في الازل فانهم لا يزال

ذا الدليل تمامي فيه كما ذكره

الامام ابن زكري

وقال القهري

ان الابراد من اصله مدفوع بان وجوده قطع عدمنا فيما لا يزال

لا في الازل والا لوجدنا في الازل وهو محال قال العلامة البوسي

وهو ظاهر لكن قال العلامة الامير وكذلك ان تقول لم يظهر

لقولهم كل قديم فهو باق فانقطاع الاستمرار فيما لا يزال مقرر

فالظاهر الجواب الاول اذ لا يقال اي فرق بين عدمنا وعدم

المستحيل كالشريك لانه فان كلا منهما واجب في الازل اذ نا نقول

وجوب عدمنا مقيد بالازل فهو ممكن فيما لا يزال واما عدم

المستحيل فواجب على الاطلاق تنبيه علم مما تقدم ان الله

تعالى لا اول له ولا آخر وان عدمنا في الازل لا اول له ولكه آخر

واما المخلوقات فلها اول وآخر ونعيم الجنة وعذاب النار له

اول ولا آخر له فكل منهما باق لكن شرعا لا عقلا لان العقل

يجوز عدمهما فالاقسام اربعة باجوري

الى والبقاء وعرض فيلزم قيام العرض بالعرض قلنا لا نسلم ان

البقاء عرض بل امر اعتباري بجواز ان يوصف به العرض كما

الجوهر وان سلم كونه عرضا فلا نسلم قيام العرض بالعرض

قال شيخ الاسلام اي وانتم لا تقولون به اذ هو مذهب فلسفي

اكثر العقلاء على خلافه وقال بعض الفضلاء وهو محل تأمل معنى

قيام الشيء بالشيء ان يتحيز به تابع لتحيز غيره والصفة لا تحيز لها

بذاتها حتى يكون تحيز غيره بتبعيته وقال بعض المحققين وانما

قال قيام المعنى بالمعنى ولم يقل قيام العرض بالعرض للا يلزم

كون الصفات متحيزة بتحيز واجب الوجود اذ لا نعني الا ذلك

والله تعالى منزه عنه قيل وفيه بحث فان الصفات على تقدير

كونها واجبة الوجود لذاتها يكون قائمة بذواتها ولا يكون معنى

قوله سوى نفسه اي البقاء ليس امرا اعتباريا حتى يلزم قيام العرض بالعرض بل البقاء عبارة عن استمرار الوجود وذلك ليس بامر زائد على الوجود وحتى يلزم قيام المعنى بالمعنى اذ كان بقاء الشيء عين زائد

قوله وهذا الكلام اي كلام بعض المتأخرين كالامام محمد الدين الفيروزابادي مع الصفات في غاية الصعوبة لانها لا يخلو اما ان يكون واجبة

٢
له فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لان العرض لو كان باقيا فلا يخلو
ان يكون البقاء قائما بالعرض او قائما بغير العرض وكلاهما محالان اما الاول
انه يلزم منه قيام العرض بالعرض لان البقاء ايضا عرض اذ العرض عبارة
عن معنى زائد على الذات والبقاء كذلك اى هو معنى زائد على الوجود
ان البقاء استمرار الوجود فنعلم ان البقاء غير الوجود لان استمرار الشئ
غير ذلك الشئ فيكون البقاء زائدا على الوجود فلو قام البقاء بالعرض
لزم قيام العرض بالعرض وهو محال واما الثانى فلان البقاء لو كان
قائما بغير العرض لزم ان يكون الباقى هو ذلك الغير لا العرض وهو خلاف
المقدر وايضا ما كان يستحيل بقاء العرض وما يستحيل بقاؤه لا يكون قديما
والواجب الذى هو صانع العالم لا بد ان يكون قديما فلا يكون صانع العالم
عرضا وهو المطلوب رمضان افندى

١١
له لان بداهة ؟ قال شيخ الاسلام اعترض بانه يفهم ان اتصاف
محدث العالم بهذه الاوصاف بديهى وليس كذلك واجيب
ان معنى كلامه ان تصور الواجب بعنوان انه محدث لجميع ما
سواه ان يجعل الحكم بثبوت هذه الصفات بديهيا لا يتوقف الا
على 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
القسم الاول مالا يصح الاستدلال عليه الا بدليل عقلى وهو ما يتوقف
عليه المعجزة من الصفات كوجوده تعالى وقدمه وبقائه وقيامه بذاته
ومخالفته للحوادث وقدرته وارادته وعلمه وحياته القسم الثانى
مما يصح الاستدلال عليه الا بالدليل السمعى وهو كل مالا يتوقف
المعجزة عليه من الصفات كالسمع والبصر والكلام القسم الثالث
هو ما اختلف فيه وهو الوحدانية والاصح ان دليلها عقلى وانما قدم
الواجب لشرفه وآخر المستحيل لانحطاطه لانه يرجع للسلب والثبوت
اشرف منه ووسط الجائز لان فيه شائبة الثبوت وشائبة السلب
بأجورى

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

١٥
قال شيخ الاسلام فان ثبوت الشرع اى علمنا بثبوته لوجود البارى وانه
متكلما بالامر والنهى والخبر فالاستدلال بالشرع على ثبوت ذلك دور انتهى
قلت قوله 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 لم يكن شئ من
معلولات الفاعل المختار قديما يمتنع القدم وغير ذلك حاشية اليمنى

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 الهواء فى بنى الظلمات ويسمع مناجات
المتناجين فى ضمائر الاسرار من غير نطق اللسان ولا حركة الجنان
رم

١٠
قوله الشارع المريد وهما مترادفان بان مفهوم احدهما من له المشيئة
والارادة وكان ايرادهما التبرك بقوله تعالى يفعل ما يشاء و
يحكم ما يريد قرمه

١٢
قوله يجب ؟ يعنى ان الاضداد كلها نقائص يجب تنزيهه عنها
فوجب اتصافه بهذه الاوصاف واعترض على هذا بانه يتوقف
على مقدمتين لاصحة لها 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 اتصافه بالقابلية
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 الشرعى
وثبوت الشرع لا يتوقف على التوحيد بل على غيره واعترض بان الشرع
موقوف على وجوب الوجود وهو يستلزم الوحدة فما لم 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 مجيئ 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 بين في موضعه فظهر ان حجية السمع موقوفة على الوحدانية فلو توقف الوحدانية ايضا على السمع لزم الدور فالاحكام التي ليستدل عليها بالنص هي التي لا يتوقف النص على ثبوتها فالتوحيد ليس من تلك الاحكام فلا يستدل بالنص 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 الخ بهذا 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 بابعد 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 ايضا مع جواز عدم بقائها فلا فرق بينهما في كون بقائهما 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 مر الى هاهنا حاشية سلكوتي وكنقري

١٠

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

ملا

١٥

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

٥

قوله كما في اوصاف الباري يعني لا تفاوت بين قيام الصفة وقيام العرض كما يشهد به بداهة العقل وقيام الصفة ليست بالتبعية في التحيز بل اختصاص الناعت 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 ملا يعنيه

عصام

ثبوت الشرع عليه بهذا (ليس بعرض) لأنه لا يقوم بذاته بل يفتقر
الى محل يقومه فيكون ممكنا ولأنه يمتنع بقاؤه والا لكان البقاء معنى
قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لأن قيام العرض بالشيء
معناه ان تحيزه تابع لتحيزه والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره
بتبعيته وهذا مبني على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وأن
القيام معناه التبعية في التحيز والحق ان البقاء المستمر ارا الوجود
وعدم زواله وحقيقة الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني
ومعنى قولنا وجد ولم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن
ثابتا في الزمان الثاني وان القيام هو اختصاص الذات
بالمنعوت كما في اوصاف الباري تعالى وان انتفاء الاجسام
فيقال ان العرض منتف فلم كان بقاء بانتفاء الاجسام ويقال العرض
في كل آن ومشاهدة بقائها يتجدد الامثال فيه ليس بأبعد من
ذلك في الاعراض نعم تمكنهم في قيام العرض بالعرض لسرعة
الحركة وبطؤ ليس بتمام اذ ليس هنا شيء هو حركة واخر هو
سرعة او بطؤ بل حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات
سريعة وبالنسبة الى بعض بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطؤ

قوله لان قيام الخ اشارة الى منع الملازمة اذ قال سيجيء الخ اى
الى منع الملازمة اذ قال سيجيء الخ اى
والا لكان البقاء الخ دليل امتناع البقاء اقول عليها قوله
دليل امتناع البقاء الخ ملاس
قوله وان القيام الخ اشارة الى ان المعنى بالمعنى
محال وبهذا المعنى عبارة عن اختصاص احد المتضادين بالاول نفسا والثاني
منعوتا ويستحيل ان يكون الشيء حالا والمنعوت بمعنى
قوله ومعنى قولنا الخ جواب عما يقال ان البقاء لو كان معنى
ان يقال لما صح قولهم وجد ولم يبق فانه ناقض
يلزم ان يصح نفيه عند اثبات الوجود اذ يصير المعنى وجد فلم يوجد
فالجواب ان معناه نفي نسبة الوجود لا نفي الوجود نفسه
ملاس
جواب سؤال مقدر وهو ان البقاء لو كان عبارة عن الوجود المستمر
لما صح نفيه عند اثبات الوجود اذ يصير المعنى وجد فلم يوجد
فالجواب ان معناه نفي نسبة الوجود لا نفي الوجود نفسه
ملاس
اى على ان البقاء الخ اى على ان البقاء عبارة الخ
اى وبالنسبة الى الزمان الثاني الخ اى وبالنسبة الى الزمان الثاني عين البقاء
لا البقاء الزائد على الوجود ملاس
قال شيخ الاسلام فان صفاته تعالى قائمة بذاته مع امتناع
تحيزه فتفسير القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد لتخلفه في
اوصاف الباري تعالى وقد وقع بان التفسير ليس لمطلق القيام
بل لقيام العرض واوصافه تعالى ليست اعراضا وقد حكموا ببقائها
وعدم بقاء الاعراض بحر ابادة
قوله وان انتفاءه اشارة الى تزييف مذهب من قال امتناع
بقاء الاعراض حيث قال ان العرض لا يبقى زمانين بل بقاؤه
متجدد وتجدد الامثال بانه يتصور في الاجسام بل فيها اقوى فما
لقائل بذلك ينبغي ان يقول بهذا ولا قائل به فلا يصح ان يقول
بذلك فيبطل ما ذهب اليه ملاس
قال شيخ الاسلام محاولة منه للقول بان العرض يبقى زمانين
والحق خلافه فان العرض اضعف من الجسم لانه تابع والجسم
متبوع ووصف الضعيف بشيء لا يوصف وصف القوي به
قرمي
كانه قيل فاذا ثبت انتفاء الاجسام ليس بابعد من ذلك
فما تقول في مشاهدة بقائها فاجاب وقال ومشاهدة بقائها
وقيل الواو بمعنى مع ملاس
اى نعم دليل
قيام العرض بالعرض
باطل هذا لكن لا يلزم من بطلان
الدليل بطلان المدلول اذ لا يلزم من
بطلان اللازم بطلان الملزوم بطلان اللازم مجمل بين
جواب سؤال مقدر تقديره ان المعتبرين
الذاكرين للحقائق فهل ماذا يجب ان تقول به الفلاسفة
اذ كان ما ذكرتم حقيقا
الوضع بالعرض حق ام لا فاجاب بان دليلهم
لا ذلك ليس بتمام ملاس
حركة الفرس فانها بالنسبة الى حركة الطير بطيئة وبالنسبة الى حركة السلحفاة سريعة
ان السرعة والبطؤ امران اضافيان فقد يكون الشيء سريعا بالنسبة الى شيء وبطيئا بالنسبة الى غيره
فيه واما الكلام في قيام المعنى بالمعنى فليس بشيء
الغرض الوجيه عنه التكلمين الامور الاضافية
بالمعنى الموجود ولا كذلك
ملاس

ملا فرغ عن بيان الصفات الثبوتية شرع في بيان الصفات السلبية
وكلمات المقدمين في هذا المقام اربعة الاولى ان الباري تعالى موجود والثانية ان الوجود استمرار الوجود وعدم زواله والثالثة ان القيام اختصاص الذات بالمنعوت والرابعة ان انتفاء الاجسام ليس بابعد من انتفاء الاعراض
قيل يعني ان ما يقال في الاعراض موجود في الاجسام
اجمعوا على قيام العرض بالعرض بالسرعة والبطؤ فانا نجد الحركة القاسرة بالحركة القاسية بالجسم

نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات

(والجسم) لانه مركب ومتحيز وذلك من امارة الحدوث

(والجوهر) 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 للوجود لا في موضوع مجردا كان او متحيزا الا انهم جعلوه من اقسام الممكن واراد وا به الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في موضوع مجردا كان او متحيزا واما اذا اريد بها القائم بذاته او الموجود لا في موضوع فانما يمتنع اطلاقها 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

قال الشيخ علة العلية والبطؤ وصفان للحركة اعتباريان والافتراق في وصف الاعراض بالامور الموجودة

والاتفاق في وصفها بالامور الاضافية

ليس بعاصل بخلاف الجوهر اصل الاكوان

ليس بجوهر وهو المطلوب

ليس بمتحيز وهو المطلوب

قيامه بالنفس وحدانية * منزها اوصافه

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 والدلالة على ذلك بالخلف بفتح الخاء اي يستحق ان يرمى به خلف الظهر اوبضمها 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 ينبه على 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 الايهام 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 للبيجوري

لكن اطلاق الجوهر يعني 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

والفرق بين المحل والموضوع ان المحل اعم مطلقا من الموضوع لجواز ان يكون الحال 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 المتمكن كما سيجيء انشاء الله تعالى قوله ولا تمكن

قيل لا مرين احدهما عدم ورود الشرع والآخر رفع قول المجسمة والنصارى فانهم اطلقوا على الله سبحانه الجوهر وعنوانه تارة التركيب وتارة عين لا يبقى زمانين

قال الشيخ اصطلاحات الفلاسفة

شرح المقاصد اطلاق الاسماء توقيفي

نعم يجوز اطلاق ازاورد ورود الشرع وعدم ورود ما يخالفه

على البارئ تعالى وان لم يرد ورود الشرع بشرط ان لا يكون ذلك الاطلاق موهما لما لا يليق بجلاله تعالى وكان موضوعا لمعنى صحيح

وجوزه ازاورد منعه وان لم يكن موضوعا لمعنى صحيح

وان لم يرد منعه مطلقا

وان لم يرد منعه مطلقا

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 خواص 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 المتصلة كالمقادير
كالاعداد وهو ظاهر (ولا منقسم ولا متحيز) اى ذى بعاض واجزاء
(ولا متركب) منهما لما فى كل ذلك من الاحتياج المنافى للوجوب
قاله اجزاء تسمى باعتبار تألفه منها متركبا وباعتبار انحلاله
اليها منقسما ومتحيزا (ولا متناه) لان ذلك من صفات
المقادير والاعداد (ولا يوصف بالمائية) اى بالمجانسة للاشياء
لان معنى قولنا ما هو من اى جنس هو والمجانسة توجب
التمايز عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب
ولا بالكيفية) من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام

جواز اطلاق مرادفه اولازمه كالجواد بخلاف الشخص وما يلازمه
كيف وقد يكونان موهمين للنقص وذا المدارك ان الشخص
من يأكل وربما كل غيره والجواد من لا يأكل ولا يؤكل غيره فتدبر
ويجاب ايضا مهما بادى 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 اذنه فقد يوهم اطلاق اللازم
نقصا نمتنع الاثرى قوله تعالى خالق كل شئ يلزمه انه خالق
القردة والخنازير ولا شك فى المنع من اطلاقه وقد يمتنع ايضا
كون الاذن فى لفظ اذنا من مرادفه لاحتمال احد المترادفين
نقصا دون الآخر انتهى قال قدّه والحق انه يجوز شرعا
اطلاق خالق القردة والخنازير اذا لم يقصد الاستهزاء و
الاستفساح اما اذا قصد فذلك كفر ملا ريب

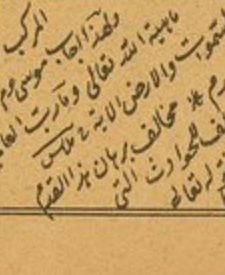
قوله واحاطة الحدود بحاشى المطلعات قال الملا زاده اراد
بقوله او الحدود ما فوق الواحد اى حدين او اكثر لئلا يخرج
شكل نصف الكرة ونصف الدائرة فان شكلها هيئة
حاصلة من احاطة الحدّين اعنى المستطيلين فى شكل نصف
والخطين فى شكل نصف الدائرة وانما قال بالمقادير ولم
يقل بالجسم لتساوى شكل المسطحات كالدائرة والمثلث
والمربع وشكل المجسمات كالكرة والمكعب انتهى واطال
الفاضل الحسين المبيدى فى شرح بداية الحكمة فراجعه

فرع

لا يقال كونه ذى حد ونهاية لا يستلزم ان يكون محلا للكميات
المتصلة لجواز ان يكون محلا للمقادير المتناهية لانا نقول فقام
البرهان على وجوب تناهى الابعاد فالاستلزام يقينى مهما اتى

لا يقال المنافى للوجوب هو الاحتياج الى الموجد لا الاحتياج الى الجزء
ولو سلم 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 فيشمل جميع

اى صانع العالم لا يوصف بالمسؤل بما هو لان المسؤل



وتوابع المزاج والتركيب (ولا متمكن في مكان) لان التمكن
عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم او متحقق يسمونه المكان
والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين
بوجود الخلاء والله منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامهما
التحيز فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والا لكان
متحيزا قلنا المتمكن اخص من المتحيز لان الحيز هو الفراغ
الموهوم الذي يشغله شئ ممتد او غير ممتد فاذكر دليلا على عدم
التمكن في المكان واما الدليل على عدم التحيز فهو انه لو تحيز
فاما في الازل فيلزم قدم الحيز اولا فيكون القابل محلا للحوادث
وايضا اما ان يساوي الحيز او ينقص عنه فيكون متناهيا
او يزيد عليه فيكون متحيزا بالكل محال واذا لم يكن في مكان
لم يكن في جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما لانها اما حدود
واطراف للامكنة او نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة
الى شئ (ولا يجري عليه زمان) لان الزمان عندنا عبارة عن
متجدد يقدر به متجدد آخر وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة

قال العصام واما ذكر قوله في مكان مع انه يغني عنه بذكر التمكن
اذ التمكن لا يكون الا في مكان تصريحا بعموم النفي ردا على الجسمة
النافين عنه كل مكان سوى المكان العلو ونفيا لتوهم حكمه
حمل التمكن على الاقتدار فان تقييده كفر وقولهم متحقق ناظر الى
مذهب افلاطون فان تبعه وهو المسمى بالبعد المفطور قال شيخ
الاسلام اي موجود بيان لاسم المكان عند افلاطون فانه عنده
فراغ متحقق وعند ارسطو واكثر الحكماء انه السطح الباطن من
الحاوي 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 يماسان
ولا بينهما ما يماستهما فيكون ما بينهما بعدا موهوما ممتدا في الجهات
صالحا لان يشغله جسم ثالث وهو الآن خال عن الشاغل فهذا
البعد الموهوم عندهو لاء قائم بنفسه ملاس

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

قال شيخ الاسلام اي 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 الخابر دعلينا
ان لو كان الحيز والمكان شيئا واحدا وليس كذلك فان

Mohammad Ali Library

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 ما ليس 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 الاكوان 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 كحافتي الدار دارين فانها علو بالاضافة الى ما تحتها وسفل بالاضافة الى ما فوقها ملا

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 ملا

١٣ قوله عن مقدار الحركة اى الزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك الاعظم قال مبركه لانه لقبوله الزيادة والنقصان مكرر 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 فلكل هيئة غير قارة فهي حركة فان الحركة هي الهيئة التي يمتنع ثبوتها بذاتها فالزمان مقدار الحركة وردت هذه الادلة شيخ الاسلام في لوامع الانكار ح حاشيه ملا السلس

الحركة والله منزه عن ذلك ... واعلم ان ما ذكره من التنزيهات
بعضها يعني عن البعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح في
ذلك وقضاء لحق الواجب تعالى في باب التنزيه وردا على
المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان بابلغ
وجه واكده فلم يبال بتكرار الالفاظ المترادفة والتصريح بالعلم
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 فواجب بلا مرجح في افادة المرجح

غير ذلك ... جريان الزمان عليه ليستلزم عدم كونه تعالى محدودا
قال شيخ الاسلام اي كالتبعض والتجزي والاوزان
فذكر الضمير في بعضه رعاية للفظ ما وانثه في ذكرت
رعاية لمعنا باعمال صلاح الدين فان سلب البعض مع سلب
التعدد مستلزمان وكذا سلب الصورة مع سلب
الكيفية وسلب الحدود مع سلب التناهي وسلب تركيب
مع سلب التجزي وسلب الجسم مع سلب التركيب والتجزي
ملاس

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 بمتجزئ ومتركب ملاس

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

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

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

دليل على عدم كونه تعالى متبعضا ومتجزيا وفيه شيء لانه
لا يتصف شيء منها 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

قال القوشجي كما مر قال ان الوجوب سؤال مقدر وجوابه
نقول ان نظام الخ حاصل جوابه استلزم عدم كونه تعالى
جوهرا استلزم عدم كونه تعالى جسما لان الجوهر
والاعراض من الصور لانفكاكه عنها والمقدار اذا انتفى
او معدودا او متناهيا وعدم كونه منقسما لان كلها من خواص
الكل من غير عكس وعدم كونه تعالى محدودا
من الصور لاستلزم عدم كونه مصورا بالصورة
الكمية فلجاب الشارح منه بقوله وعلم
كنفي الصورة وفرع
الكيفية
ملاس

٢ وايضا اي كالبعض والمجزئ والاوزان
٣ المراد بها التحيز والتجزي
٤ ملاس
٥ ملاس
٦ ملاس
٧ اي الوجوب
٨ اي الانصاف
٩ اي بعض الصور
١٠ اي بان يكون

المدح والنقص وفي عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر الى مخصص
ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة
فانها صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها واضدادهما
صفات نقصان لا دلالة للمحدثات على ثبوتها لانها تمسكات
ضعيفة توهن عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين منا
منهم ان تلك المطالب العالية مبنية على امثال هذه الشبه
الواهية واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية
والصورة والجوارح وبان كل موجودين فرضا لابد ان يكون
احدهما متصلا بالآخر مماسا له او منفصلا عنه مباينا له في الجهة
وانه تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مباينا للعالم
في الجهة فيتحيز فيكون جسما او جزء جسم مصورا متناهيا
والجواب ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس
والادلة القطعية قائمة على التنزيهات فيجب ان يفوض
علم النصوص الى الله تعالى على ما هو دأب السلف ايثارا
للطريق الاسلم او تاويل 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 ملا

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
حما ثبت بالبراهين القطعية وما في قولهم بان الجسم 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 لانسلم لزوم النقص والحدوث
على تقدير عدم الاتصاف بصفات الكمال واما ضعف
الثالث فلان للقائل 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 فرد مر 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 الوجودية 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 الذي
خلقنا الانسان في احسن تقويم وبمنع لزوم الافتقار الى مخصص

المتأخرون دفعا لمطاعن الجاهلين وجدا بالضنع القاصرين
وصلوكا للسبيل الاحكم (ولا يشبهه شئ) اى لا يماثله اما اذا اريد
بالمماثلة الاتحاد فى الحقيقة فظاهر واما اذا اريد بها كون الشئ
بحيث يسد احدهما مسد الآخر اى يصلح كل واحد منهما لما
يصلح له الآخر فلان شيئا من الموجودات لا يسد مسد ق
شئ من الاوصاف فان اوصافه من العلم والقدرة وغيرذلك
اجل واعلى مما هو فى المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما قال
فى البداية ان العلم منا موجودة وعرض ومحدث وجار الوجود
ومتجدد فى كل زمان فلو اتبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجودا
وصفة وقديما وواجب الوجود دائما من الازل الى الابد
فلا يماثل علم الخلائق بوجه من الوجوه هذا كلامه وقد صرح بان
المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك فى جميع الاوصاف حتى
لو اختلفا فى وصف واحد انتفت المماثلة وقال الشيخ ابو المعين
فى البصرة انا نجد اهل اللغة لا يمتنعون من القول بان زيدا مثل عمرو
اذا كان عمرو مساويا لزيد فى الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده فى ذلك الباب وان

الكلام وعروج الملائكة عليه بالترقى فى العظمة لا ترقى فى الحيز اذا قال لصدم
خلق آدم على صورته بالصفة من العلم وغيره او الضمير للباقى
واليد بالقدرة والوجه بالذات راجع الى كلام ابن ابى شريف
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 الدوانى قيل الند والمثل الشريك فى الذات والشبيه
والضد الشريك فى الصفات والنظير الشريك فى الافعال
قال ابن الحجر فى فتاوى الحديثية الفرق بين التشبيه والمثل
والنظير ان الثلثة متحدة لغة واما اصطلاحا فظاهر قول
الاشعرية ان المماثلة انما تثبت بالاشتراك فى جميع الاوصاف
ان المثل اخصها لان المماثلة تستلزم المشابهة وزيادة و
الشبه اعم من المثل واخص من النظير والنظير اعم من الشبه اذ
المشابهة تستلزم النظير وزيادة فالمماثلة تقتضى المساواة
من كل وجه والمشابهة تقتضيها فى الاكثر والمناظرة تكفى
فى وجه ملا ليس

٣ قال الفاضل الشروبنى ان المماثلة والمشابهة مترادفان
بحسب اللغة واما فى الاصطلاح قيل المشابهة الاتحاد فى الكيفية
والمماثلة الاتحاد فى الحقيقة قال صلاح الدين قال قدماء المتكلمين
ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات فى الذاتية والحقيقة وانما
يمتازعنها باحوال اربعة الوجود والحياة والعلم التام والقدرة
التامة وقيل يمتازعنها بالالوهية التى هى حالة خاصة
مبدأ لهذه الاربعة قرمى

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

---

٥ فضلا من ان يسد مسده وفى جميع الاوصاف المماثلة
قال بعض الافاضل ومن ان العلم الاتحاد فى الاوصاف والحقيقة
عند المتكلمين هى الاتحاد فى الذات والصفات عوض عن الصفات الباقى تعالى
فانهم والتعريف من فعل كلام البداية ان المماثلة
من اوصاف من فعل

٧ قوله لا كما اصطلح عليه الحكماء من انها الاتحاد في المضاف كاتحاد زيد وعمرو في بنوة بكر فتامل حسينى

٨ قال شيخ الاسلام هو من كلام صاحب البداية وكونه لمجرد الربط للامتناع فهي بمعنى متى او بمعنى اذ الحكائي 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 هو يقال العلم الذي يوصف به المخلوق موجود وعرض اه 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 فنتوصل بذلك الشيء مشتملا على مصلحة فتحمل ذلك العلم على تحصيل الشيء في الخارج فنفعله 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 ولانه هو من النوع الثاني لتوقفه على وجود المعلوم وتوقف وجود المعلوم عليه مصلح

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 يوجه 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 منه

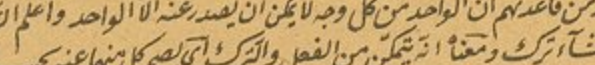
٩ منهم لصحيحة القابلة للمعلوم مشتركة في نفس العالم لتغير ذات العلم بتغير الصورة المأوية بل العلم عبارة عن التعلق بين العالم والمعلوم والتغير في التعلق لا يوجب التغير في الذات ولا التغير في الصفات الحقيقة والمحال هو الثاني دون الاول رمضان

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 ؟ 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 تبدل فيه اصلا ؟ ح 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 وحكمه 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 حيوانات البحار وهؤلاء كلهم عشر ملائكة الارض الموكلين بني آدم وهؤلاء كلهم عشر ملائكة سماء الدنيا وهؤلاء كلهم عشر ملائكة السماء الثانية وهكذا الى الكرسي والعرش حواشي السنوسي للشرقاوي من خط سعد

١١ قوله ولا يقدر ؟ 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 عند الحكماء بفلك الافلاك وفي لسان الشرع بعرش الرحمن والجواب قال البرذعي قلنا لا نسلم لزوم التركيب في الخارج بل في العقل ملاس



١١ قوله ولا يقدر ؟ 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 تقتضي واثبتوا 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 ترديني

١٢ قوله والدهرية ؟ تمسكوا 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

١٤ قوله والبلخي ؟ قيل يفهم منه ان الله تعالى يقدر على فعل العبد ولكن لا يقدر على مثله بخلاف المعتزلة لانهم قالوا لا يقدر على فعل العبد حتى لو حرك جوهرا الى حيز وحركه العبد الى ذلك الحيز لم يتماثل الحركتان وذلك لان فعل العبد اما عبث او سفه او تواضع بخلاف فعل الرب والجواب منع الحصر لشيء من المصالح الدينية ؟ ح

١٣ قال السيد لانه لو علم القبيح وفعل فيلزم السفه ولو لم يعلم وفعل يلزم الجهل وكلاهما نقص بحسب 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 فتسروا السفه بانه معصية وفسروا العبث بانه لا غية كاللعب باللحية وكل ذلك على الله محال واجيب بان الفعل في نفسه حركة او سكون وكونه طاعة او سفها او عبثا امر عارض 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
وأراد 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 فاستراك
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 لا كما زعمت الفلاسفة من انه
لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على اكثر من واحد والدهرية انه لا يعلم
ذاته والكنظام انه لا يقدر على خلق الجهل والقبح والبلخي انه لا يقدر
على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد

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

قوله ولا يخرج ؟ لانه لو خرج بعض الاشياء عن علمه تعالى
لكان خروج بعضها ودخوله ترجيحا بلا مرجح وهو باطل
تأمل

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

قوله وافتقار الى مخصص لاستواء نسبة علمه وقدرته الى
جميع المعلومات والمقدورات فلابد للتخصيص من مخصص وهو محال
لامتناع افتقار الواجب لذاته في صفاته وبحالاته الى غيره
لمنافاته الوجوب الذاتي والغنى المطلق وقد يقال تساوي الافتقار
مبني على انتفاء النقص فهو اول 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 ذكروا 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 وصفة تعالى
الى ذاته والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها
والمصحح للمقدورية هو الامكان ونسبة الذات على الجميع على السواء
وعما يقال من انه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل للتعلق
العلم كالممتنعات بالنسبة الى القدرة ففيه انه منع مجرد وخال
عن السند فلا يلتفت اليه في مثل هذا المقام على ان انتفاء
ذلك في العلم مما لا تردد فيه مهما اه ح

فان قلت
ثبوت الشرع موقوف
على العلم والقدرة فلا يثبتهما
قلت
العلم ونحوه القدرة لا نفسها فاذا ورد بعضها فلا
فيه اشكال لطيف ذهب بالي الحق اثرا تعالى
عالم بالمعلومات الممكنة والمتمنعة والواجبة وخالقها

اعم من قادريته لان قدرته تختص بالممكنات ولا تتعلق
بالواجبات والممتنعات بخلافه تعالى

قوله لا يعلم الجزئيات ونحوه
فهو فرد من الذات ان عمي علمه بذلك كان قبيحا
لكونها نقصا والتخصيص على انتفاء محال فلا يكون عالما بكل شيء
فلا يصح اتصافه تعالى بالعلم الباري تعالى فكون عالما
عبارة عن حصول صورة
ساذجة للمعلوم

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 ماخذ الاشتقاق له فثبت ان له صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك لاجماعهم على 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 وغيرهما 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

قال الفاضل احمد بان يكون معنى الكل احدا ومتغايرا بالاعتبار فلا ثبت

ای الحادثة التي هي اعراض حقه تقال بمنع اتصافه تعالى بها لانها اعراض وانا النزاع في صفات قديمة قائمة به ليست باعراض قطعا عرشي

علة لقوله وليس النزاع

ان جميع الموجودات والمعدومات الممكنة والممتنعة وجميع الكليات والجزئيات

قوله وله صفات قال الفاضل احمد موجودة في نفسها قائمة بذاته تعالى وتقدس وهاتان الزائدتان على ذاته تعالى بحسب العرف واللغة وان صدق احدهما على الاخر بحسب نظر العقل كما سيأتي من قوله وان صدق ذاته تعالى وتقدس الخ

قال الفاضل احمد موجودة زائدة على ذاته تعالى وتقدس بكفي بالنظر الى المعنى اللغوي لا يضيق المطالب العلمية الآن

قال الفاضل احمد ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب الوجود بناء على ما ذهب اليه المحققون من ان الصفات الحقيقية زائدة على الذات

قال الفاضل احمد وليس الكل الفاظا مترادفة جواب دخل مقدر وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون الكل الفاظا مترادفة والجواب منع واحد قائم

قال الفاضل احمد وان صدق المشتق على شئ يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق له فثبت ان له صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك لاجماعهم على انه عالم لا علم له الخ هذا دليل مستقل في ثبوت المطلوب

قال الفاضل احمد وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما 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

قوله وله صفات الخ اي له تعالى وتقدس موجودة زائدة على ذاته تعالى

قوله ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب الخ اي الذات المتصف بكونه عالما وقادرا وحيا عطف على قوله ان كلا الخ

قوله الوجود وليس الكل الفاظا مترادفة وان صدق المشتق الخ اي لذلك الشئ

قوله على شئ يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق له فثبت ان له صفة العلم الخ اي له تعالى وتقدس

قوله والقدرة والحياة وغير ذلك لاجماعهم على انه عالم لا علم له الخ عطف على قوله ان كلا الخ

قوله وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا زيد اسود لا سواد له وقد نطقت النصوص بثبوت علمه الخ اي الآيات الكريمة

قوله وقد نطقت النصوص بثبوت علمه عطف على قوله نطقت

قوله وقدرته وغيرهما ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه عطف على قوله على وجود علمه

قوله 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 الخ اي اهل السنة

قوله ولا تستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم ازلي مماثل ليس بعرض الخ وهذا يبطل كون العلم من الكيفيات

قوله ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات اخرج به عن قوله وليس النزاع الخ اي العلم

قوله بل النزاع في انه كما ان للعالم منا علما وهو عرض قائم به زائد عليه الخ استدراك على التقرير

قوله حادث فهل للصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه الخ والمراد من الزيادة ان يقال منشأ او هو القضاء

قوله ولا تستحيل البقاء الخ وهذا يبطل كون العلم من الكيفيات

قوله بل النزاع في انه كما ان للعالم منا علما وهو عرض قائم به زائد عليه الخ اي العلم

قوله حادث فهل للصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه الخ اي العلم

قوله وله صفات الخ اي له تعالى وتقدس موجودة اي لا علم له في الخارج صفة له بل علمه من ذاته وليس بحال ملخص

قوله وقد نطقت النصوص قال شيخ الاسلام كقوله تعالى انزله بعلمه فاعلموا ان ما انزل بعلم الله ان القوة لله جميعا ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين وبرهن على هذا ابن شريف وابطل فيه وقال قره كمال اي مثل قوله تعالى ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء ٩ ولا يخفى عليك ان هذا يدل على زيادة مفهوم العلم على ذاته والمقصود بيان زيادة حقيقة العلم على ذاته تعالى في الخارج ح ملخص

قال القرمي جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال يلزم من اثبات الصفات ان يكون الباري تعالى محلا للحوادث والعوارض وهو محال لان العلم والقدرة من الكيفيات فاجاب بقوله وليس النزاع الخ ملخص

قوله والملكات قال شيخ الاسلام العطف فيه عطف خاص على عام لان الملكة كيفية راسخة في النفس قال الكمال عطف تفسيري اذ الملكة اخص من الكيفيات لانها كيفية راسخة والعلم بعض الملكة كيفية راسخة بها يحصل الاقتدار على تحصيل مقاصد خاصة ح ملخص

قوله لان الضروري والاكتسابي في علم الانسان لا في علم الله تعالى لانها من صفات العلم الحصولي وعلم الله تعالى حضوري لا حصولي ح ملا

قوله واعلم انه كما لا يقال علمه مكتسب لا يقال علمه ضروري ولا نظري ولا بديهي اما الضروري فهو وان كان يطلق على ما لا يتوقف على نظر واستدلال وهو صحيح في حقه تعالى لكن يطلق ايضا على مقارنة الضرورة فيتجه ان يقال علمه ضروري خوفا من توهم هذا المعنى واما النظري فهو ما يتوقف على النظر والاستدلال كما مر فلا يتجه ان يقال علمه نظري ولا بديهي اما البديهي فهو ما لا يتوقف على نظر واستدلال لكن يطلق ايضا على ما حصل للنفس بلا فعل منها كما مر في تعريف الاول فيتجه ان يقال علمه بديهي بهذا المعنى من غير الالتفات الى ان الحدوث مراد في الضروري او لا

قوله وليس النزاع الخ كما ذهب اليه المعتزلة والكرامية

قوله في العلم والقدرة الخ اي العلم والقدرة من جملة الكيفيات والملكات

قوله ان يقال ليس النزاع الخ اي النزاع المذكور بيننا وبين المعتزلة في العلم والقدرة

قوله ان الله تعالى عالم الخ اي ان الله تعالى عالم بعلم هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه

وكذا في جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا
ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تعالى تسمى باعتبار التعلق
بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك فلا يلزم تكثر
في الذات ولا تعدد في القدماء والواجب والوجوب
فاسبق 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 (ازلية) 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 محاير عم المعتزلة من انه تعالى متكلم بكلام هو قائم
بغيره ولكن مرادهم به نفى 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
فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته
بل اللازم ما ذهب اليه اهل الحق من ان تعدد الصفات القديمة
لا ينافي التوحيد لجواز تعدد الصفات مع وحدة الذات
كذات زيد فانه ذات واحد مع انه يجوز ان يتصف بصفات
متعددة فكون وحدة الذات مع تعدد الصفات جائزا بالبداهة
فقوله ويلزمكم كون الخ مردود بانهم انما يلزمهم ذلك لو ارادوا ان مفهوم
الذات وكل من الصفات واحد لانه المحال وانهم لا يقولون به
وانما يقولون ان الذات يترتب عليه ما يترتب على الصفات
وما هو مغايرات لها وليس ذلك محالا وان كان ظاهر النقليات
بخالفه قال الفاضل احمد قوله ويلزمكم فيه انه ان اراد الاتحاد
باعتبار الاضافات فالملزوم ممنوع وان اراد مطلق الاتحاد فالملزوم
مسلم والاستحالة اللازم ممنوع كقول قوة محال يعني ان المحال هو اتحاد
مفهوم العلم والقدرة وهذا ليس بلازم مما زعموا من ان صفة تعالى
عين ذاته وان اللازم هو اتحاد ذات العلم والقدرة وهذا ليس
بمحال وكذا المحال في سائر الصفات التي ادعوا انها عين الذات
ومنشأ هذا الوجه الذي ذكره الشارح هو عدم الفرق بين مفهوم
الشئ وحقيقته
ان 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
قال شيخ الاسلام نسبة للازل وهو القدم وقيل الى لم يزل باعتقاد
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

على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين والتصريح به في كلام المتأخرين من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته

حيث قالوا الواجب والقديم سبحانه وتعالى واقعت التصريح في اي موضع

يقولون الله تعالى موجود وعالم وقادر وحي ومتكلم

بر فاعال وشان

وقد كفرت النصارى باثنات ثلثة من القدماء فما بال الثمانية

اي المفهوم

اواكثر اشار الى الجواب بقوله (وهي لا هو ولا غيره) يعني ان صفات

اي من حيث المفهوم كما ذهب اليه الاشعري كما ذهب اليه المعتزلة

الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير

بان الصفات ليست مغايرة كما انها ليست متحدة

ولا تكثر القدماء والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء والمتغايرة

فان تكثر القدماء وتعددها موقوف على تغايرها

لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة التي هي الوجود

يعني عبدوا الوجود والعلم والحياة اي الاب والابن وروح القدس

والعلم والحياة وسموها بالاب والابن وروح القدس وزعموا

والمراد من الاب هو الله تعالى ومن الابن هو عيسى عم ومن روح القدس هو جبرئيل عم على زعمهم

ان اقنوم العلم قد انتقل عن ذات الله تعالى الى بدن عيسى على

الاضافة بيانية

اي انفكاك بعضها عن بعض

نبينا وعليه الصلوة والسلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت

ان الانفكاك والانتقال لا يتصور الا في الذوات لا غير

عطف تفسير

الاقانيم ذوات متغايرة ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر

تزييف لجواب المص بقوله وهي لا هو ولا غيره

على التغاير بمعنى جواز الانفكاك للقطع بان مراتب الاعداد من

يعني لا يجوز انفكاك منه لا بمعنى انه لا يجوز تغاير الكل من حيث ان

الواحد والاثنين والثلثة الى غير ذلك متعددة متكثرة مع ان

فان الواحد جزء من الاثنين والاثنين جزء من الثلثة والثلثة جزء من الاربعة

بر المشهور

البعض جزء من البعض والجزء لا يغاير الكل وايضا لا يتصور

نهاية سقط من الناسخ وبشارة الى ردقوله ولا تكثر القدماء

عطف تفسير

نزاع من اهل السنة في كثرة الصفات وتعددها متغايرة كما ذهب

اي لا يلزم من قدمها قدم الغير

بل قدم امور ليست عين الذات ولا غيره كما هو المشهور

كالعالمية والقادرية للذات فان الصفات ليست متغايرة للذات

ملاس

ويقولون كل واحد منها الله الكل اله واحد

يعني يوجد التعدد والتكثر بدون التغاير بمعنى جواز الانفكاك كما في مراتب الاعداد

ملاس

حتى يقال لا يلزم التعدد والتكثر لانتفاء التغاير كما قال المص

Marginal Persian and Arabic glosses on the philosophical terminology, the Christian doctrine of the Trinity, and the relation between attributes and essence.

وامّا الصوفية فذهبوا الى ان صفاته تعالى عين ذاته بحسب الوجود وغيرها بحسب العقل قال الشيخ رضى الله قد ذهبوا الى نفى الصفات وذوق الانبياء والاولياء يشهد بخلافه وقوم اثبتوها بمغايرتها للذات حق التغاير وذلك كفر محض وشرك بحت وقال بعضهم اسرارهم من صار الى اثبات الذات ولم يثبت الصفات كان جاهلا مبتدعا ومن صار الى اثبات صفات متغايرة للذات حق التغاير تهود نصرانى كافر ومع كفره جاهل وقال ايضا ذواتنا ناقصة وانما يكملها تمام الصفات فاما ذات الله سبحانه وتعالى فهى كاملة لاتحتاج فى شئ الى شئ اذ كل ما يحتاج فى شئ الى شئ تهو ناقص والنقصان لايليق بالواجب تعالى فذاته كافية للكل فى الكل فهى بالنسبة الى المعلومات علم وبالنسبة الى المقدورات قدرة وبالنسبة الى المرادات ارادة وهى واحدة ليس فيها اثنينية بوجه من الوجوه درة الفاخرة لعبد الرحمن الجامى

٢٥ تمم 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 يساوى نصف مجموع حاشيتيه القريبتين او البعيدتين على السواء والواحد لا انفصال فيه وليس له الا حاشية واحدة انتهى او هو مبنى على قول من يقول ان العدد ما يقع فى العد فيكون اعم من الكم المنفصل ويصدق بالواحد وبهذا مقابل المشهور واختار ذلك لان الواحد كالعدد درج ان كلا منها بعض ما فوقه لانفكاك عنه وعبارة فى شرح الفصول فى فصل مقدمات التاصيل والتصحيح وقد يطلق عليه اى الواحد العدد مجازا اطلاقا للكل على الجزء او تغليبا كقولهم اسماء العدد اثنا عشر وعن امام هذه الصناعة 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 الشئ ملا الياس

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

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

١٤ يعنى ان النزاع فيه نزاع فى البديهى والاستدلال عليه معارض بالبديهى وقال قده كمال اى 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 يعنى 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 اى ابن الهائم فى شرح الياسمينية واختلف المحققون فى تصور العدد بل هو ضرورى او كسبى والتحقيق انه ضرورى لانه من المعانى المتصورة لذاتها وهو ما وضع عند العقل من كل حد يذكر وما يذكر من حدوده انما هو تنبيه كالتنبيه بالامثلة والاسماء المترادفة كما قاله ابن السينا انتهى واستشكله فى بعض تعاليقه باختلاف الحكماء فى حقيقة بل هو عرض او جوهر او لا جوهر ولا عرض موجود خارج فى الذهن بل هو من الامور الاعتبارية قال فما اختلف فيه هذا الاختلاف كيف يكون من المعانى المتصورة لذاتها واقول لا بعد اذ تصور الضرورى للشئ 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 لغير بل ليس
عينها ولا غيرها اعني ذات الله تعالى ويكون هذا مرادمن 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
وآل اشاعرة 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

وذكر الآمدي ان الخلاف لفظي وان الصفة وان كانت متغايرة بعضها مع بعض والكل مع الذات لكنها متحدة وليست متغايرة تغاير الوجود قال وهذا باطل لان المتغايرة تقبل الانفكاك والمتحدة لا تقبل الانفكاك

اي في الجواب صلاح وتم يقل فالصواب حتى تمسك المعتزلة قال

مسألة لكن الثاني اولى لظهوره انتهى قبل الملازمة ممنوع وهو المحال قال

عبارة الملخص على غير ما ذكره الشارح بان يقال

المشار اليه بقوله لا هو والاولى اشارة الى صحة الجواب

الفاضل احمد فلا يلزم قدم الغير وليس المحال الا اثبات

القدماء المتغايرة قال مهرابادي واما قال

القدماء مطلقا ويقولون انما المستحيل

تعدد القدماء وتعددهم ان يتصف كل منهم بصفات

لتخصيم ان يقولوا تعدد القدماء مطلقا

يرجع

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

قوله وان لا يجرى قال بعض الافاضل هذا الكلام مما لا داعي 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 الاسئلة الى آخر الاسئلة 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 اي لذات هي لها بمعنى انها قائمة بذات الله تعالى كما هو في المعنى الثاني وهو قوله بل يقال هي واجبة لا لغير بالذات الضمير في الاول وهو قوله لذاتها للصفات وفي الثاني لذات الله تعالى تامل حاشيه ملاس

اي بالامكان الذي بمعنى الاحتياج الى واجب الوجود لا بمعنى سبق العدم عليها فان الصفة في حد ذاتها محتاجة الى موصوفها فتمتنع 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 بذا مع ان الادب ان لا يوصف صفاته تعالى بالامكان لايهام ذلك حدوثها انتهى قال القوجوي في شرح السنوسية فافتقار الصفات الثبوتية 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 ودفع جميع ما ابدا ٩ الشارح هنا وفي شرح المقاصد ومدرره حاشيه ملاس

قال البردعي ولا محال في قدم الممكن القائم بذاته باجماع المسلمين

واذا كان الممكن قائما بذاته يلزم المحال لانه يلزم القدماء المتعددة

القديم فقديم انتهى وفيه ما فيه

تعدد القدماء ٢ ملاس

هذا جواب بسؤال تقديره ان القول بتعدد القدماء ان كان باطلا لانه يلزم منه تعدد الآلهة فاجاب بانه لا يجوز

يلزم القول بتعدد الآلهة لانه ثبت قدم الصفات فيلزم تعدد القدماء

اهل الملة ان كل قديم الها لا يقوم بنفسه ان يكون الصفة الها لانه ثبت قدم الصفات للالهية ان

قال البردعي وهو انها للعلم توجد الصفات التعلقية

الذات والاضافي وهو انها للعلم توجد الصفات التعلقية

بذاته تعالى فيستلزم حدوثه وانها منهما ان هذا اولى

من جانب الى جانب

حال شيخ الاسلام ان الصفات

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 فقائما 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 اذ 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 بلا حدوث لانا نقول كلية القاعدة الاولى ممنوعة فلا يلزم التخصيص فان سبب الحدوث هو القدور بالاختيار لا المجرد الامكان وقولهم علة الحاجة هي الحدوث ليس بحق فان الحدوث مؤخر عن الايجاب المؤخر عن الحاجة بل علة الحاجة هو الامكان فان السؤال طرفي الممكن موجبة في ترجيح احد طرفيه الى الفاعل رمضان افندي

سنة ٢٥ 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 وغيره 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 نفسا ما سوى الصفات وفيه ما لا يخفى على المتأمل قال شيخ الاسلام الضمير للصفات الحقيقية لان كلامه فيها فلا برد ما قيل ان الاشعري انما قال ذلك في بعض الصفات وهي التي يمنع انفكاكها اما عينها فمنها عنده ما هو عين الذات كالوجود ومنها ما هو غير الذات وهي كل صفة ونعت 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 فرفعهما معا رفع النقيض وذلك ظاهر وجمعهما حقيقة لاستلزام رفع كل واحد من النقيض ثبوت الآخر وحاصل الجواب منع كون الغيرية عبارة عن سلب العينية او ما دونها 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 ابدأ 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

صريحاً جمع بين النقيضين وكذا في نفي العينية صريحاً بينهما

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

وهو الصفات مثلاً وقيل مثلاً لا هو ولا غير مثلاً

والا فعينه ولا يتصور بينهما واسطة قلنا قد فسروا الغيرية

كالبياض والسواد حاصل الجواب اثبات الواسطة بين العينية والغيرية

بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر

اي بين العينية والغيرية كالبياض والسواد اي الا زيدا ولا انسانا مثلاً

اي يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا

تفسير لقوله يتصور اي بين العينية والغيرية اي يشمل لم يكن عينا ولا غيرا مثلاً

فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشيء

طرح العينية طرح الغيرية فان الجزء مع الكل لا هو ولا غيره مثلاً

بحيث لا يكون مفهوم مفهوم الآخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع

والمراد من الصفة والذات صفة الله تعالى وذاته مثلاً تعليل على عدم وجود

الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات

لان العدم في الازل والقدم للغيرية بين ذات الله تعالى وصفاته حتى تثبت الواسطة بينهما مثلاً

الله تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازلي محال والواحد من

بيان لانتفاء العينية والغيرية مثلاً عطف على ذات اي فان الواحد مثلاً

العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها

اي لعشرتهم الواحد نظرا الى قوله يستحيل بقاؤه بدونها علة لخلاف مثلاً

فعدمها عدمه ووجودها وجوده بخلاف الصفات المحدثة فان

اي لعشرة وجوده اي وجود الواحد نظرا الى قوله بقاؤه بدونها مثلاً اي الصفة

قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصورة فتكون غير

والمراد بقيد الصفة بالمعينة ان الصفة المطلقة لا ينفك عن الذات مطلقاً مثلاً

الذات كذا ذكره المشايخ وفيه نظر لانهم ان اراد واصحة الانفكاك

اي تفسير الغيرية بقوله يمكن الانفكاك بينهما اجيب عن النظر بان الانفكاك

من الجانبين انتقض بالعلم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا

لان انتفاع وجود المعلول بدون العلة مثلاً لان وجود العرض بدون المحل

يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض

اي بكون الانفكاك بكان او بزمان او بوجود وعدم اذهما زمانان وليس الآخر مثلاً

الذات بدون الصفة مثلاً

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 الغيرية مثلاً

صريحاً جامع بين النقيضين وكذا في نفي العينية صريحاً بينهما

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

وهو الصفات مثلاً وقيل مثلاً لا هو ولا غير مثلاً

والا فعينه ولا يتصور بينهما واسطة قلنا قد فسروا الغيرية

كالبياض والسواد حاصل الجواب اثبات الواسطة بين العينية والغيرية

بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر

اي بين العينية والغيرية كالبياض والسواد اي الا زيدا ولا انسانا مثلاً

اي يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا

تفسير لقوله يتصور اي بين العينية والغيرية اي يشمل لم يكن عينا ولا غيرا مثلاً

فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشيء

طرح العينية طرح الغيرية فان الجزء مع الكل لا هو ولا غيره مثلاً

بحيث لا يكون مفهوم مفهوم الآخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع

والمراد من الصفة والذات صفة الله تعالى وذاته مثلاً تعليل على عدم وجود

الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات

لان العدم في الازل والقدم للغيرية بين ذات الله تعالى وصفاته حتى تثبت الواسطة بينهما مثلاً

الله تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازلي محال والواحد من

بيان لانتفاء العينية والغيرية مثلاً عطف على ذات اي فان الواحد مثلاً

العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها

اي لعشرتهم الواحد نظرا الى قوله يستحيل بقاؤه بدونها علة لخلاف مثلاً

فعدمها عدمه ووجودها وجوده بخلاف الصفات المحدثة فان

اي لعشرة وجوده اي وجود الواحد نظرا الى قوله بقاؤه بدونها مثلاً اي الصفة

قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصورة فتكون غير

والمراد بقيد الصفة بالمعينة ان الصفة المطلقة لا ينفك عن الذات مطلقاً مثلاً

الذات كذا ذكره المشايخ وفيه نظر لانهم ان اراد واصحة الانفكاك

اي تفسير الغيرية بقوله يمكن الانفكاك بينهما اجيب عن النظر بان الانفكاك

من الجانبين انتقض بالعلم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا

لان انتفاع وجود المعلول بدون العلة مثلاً لان وجود العرض بدون المحل

يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض

اي بكون الانفكاك بكان او بزمان او بوجود وعدم اذهما زمانان وليس الآخر مثلاً

الذات بدون الصفة مثلاً

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 الغيرية مثلاً

ضمناً وانما نفى الغيرية صريحاً اي كشف الغيرية صريحاً اي وكذا في نفي العينية صريحاً

صريحاً جامع بين النقيضين تلاس

بظهر لزوم كون نفي كل منهما صريحاً اثباتاً للآخر ضمناً وانما نفى الغيرية صريحاً اي كشف الغيرية صريحاً اي وكذا في نفي العينية صريحاً

بالمعنى اللغوي اي الغير المطلق وهو ما يقصد

بمغايرة ما تلاس

وحاصل الجواب انا لا نسلم ان الغيرية تنتفي

لهو هو حتى يمتنع الواسطة فيلزم من ارتفاع

اصلها ثبوت الآخر بل هي عبارة عن كون

الموجودين بحيث يصح وجود احدهما مع عدم

الآخر فيجوز اختلاف موجود بحسب

المفهوم وامتناع عدم موجود بدون

فلا يكون احدهما عين الآخر

ولا غيره كالصفة مع الذات تلاس

فيخرج المعدومات وكذا الموجود مع المعدوم مبنى ان 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 وردّ 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

تلاس

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 تلاس

قوله كالجزء بدون الكل فيه لف ونشر غير مرتب لان

الجزء من حيث انه جزء من هذا الكل لا يوجد بدون

الكل وانه جاز وجود الكل بالنظر الى ذاته تلاس

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 ينفيها 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

تلاس

قوله بخلاف ؟ كانه قيل فليكن الصفات المحدثة مثل

الازلية فاجاب

بقوله بخلاف م تلاس

قوله فيه نظر كما قال قوه كمال وهذا النظر من جناب

المعتزلة لانه في كلام اهل الحق قال شيخ الاسلام في شرح

قوله ان ما ذكره المشايخ فاسد لعدم الجمع بين الانفكاك

من الجانبين ولا يجوز انفكاك احدهما

عن الآخر فان اراد واصحة الانفكاك

بالامكان الذاتي فمسلم ان الجمع

بين الانفكاك من الجانبين بهذا المعنى

ممكن لكن لا نسلم ان كل ممكن

واقع وان اراد واصحة الانفكاك

بالامكان الوقوعي فممنوع ان الجمع

بين الانفكاك من الجانبين بهذا المعنى

ممكن واقع فان العلم مع الصانع

والعرض مع المحل والذات مع الصفة

متلازمان في الوقوع وان كانا

متغايرين في المفهوم

قوله وفيه نظر لانهم ان اراد واصحة الانفكاك

من الجانبين انتقض بالعلم مع الصانع والعرض مع المحل والذات مع الصفة

يعني ان اراد واصحة الانفكاك بالامكان الذاتي فمسلم ان الجمع

بين الانفكاك من الجانبين بهذا المعنى ممكن لكن لا نسلم ان كل ممكن

واقع وان اراد واصحة الانفكاك بالامكان الوقوعي فممنوع ان الجمع

بين الانفكاك من الجانبين بهذا المعنى ممكن واقع فان العلم مع الصانع

والعرض مع المحل والذات مع الصفة متلازمان في الوقوع وان كانا

متغايرين في المفهوم

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 الشئ 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 الذات 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 رحمها 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 لا بد 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 هذا صريح في انه حمل الانفكاك ههنا على مافي الوجود فقط لا ما يعمه وفي الحيز 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 اهل الكشف قرمي

العوض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة بينهما اتفاقا وان اكتفوا 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 منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان محالا والعلم قد يتصور موجودا ثم يطلب 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 بعدم المغايرة بين الصفات بناء على انها لا يتصور عدمها لكنها ازلية مع القطع بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب اثبات البعض الآخر فعلم انهم لم يريدوا بهذا المعنى مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة

بين العالم والصانع وبين العرض والمحل الخ الذي لا يخفى ما فيه

بينهما اتفاقا كما سبق

بين الجزء والكل

بين الكل والجزء واصطلاحا

اي وان لم يوجد الكل بدون الجزء

اي سواء امتنع بامكان الانفكاك بين الغيرين او بالغيرين

اي بقاء الواحد بدون العشرة

انه اذا انعدم بعض آحاد العشرة يقتضي انعدامها ولا يخرج الآحاد الباقية عن كونها اجزاء العشرة

ان امكن وجوده بدون الآخر كما هو ظاهر

بمعنى ان يكون المفروض محالا

جواب عن قوله والعالم لا يتصور

اي الواحد بدون العشرة

عطف على قوله وما ذكروه من استحالة بقاء الخ

بل كان واحدا مطلقا

من بيان امتناع وجود الجزء بدون الكل

ان اريد امتناع وجود الجزء بدون العشرة

علة للمنع لا للمنع

اي على الاستيناف

ان الحال ان امتناع انفكاك الواحد من العشرة

ان لا يكن ان لا يجاب عليه بمنع الملازمة

ان الذات وحدها تتصور مع كونها موصوفة بالصفة والصفة وحدها تتصور مع كونها موصوفة بالذات

فقوله لزمت المغايرة الخ لا يقال لم لا يجوز ان يكون الكل والجزء والموصوف والصفة متغايرين بالكل والجزء وعدم احدهما عدم الآخر طردا وعكسا فان عدم الكل والجزء والصفة لعدم الموصوف لا يستلزم عدم الجزء ولكن يلزم ان يكون الصانع والملزوم خارجين عن العالم بل عدم الصانع والملزوم لعدم الموصوف يستلزم عدم الكل والجزء والصفة لان عدم الصانع والملزوم عدم جميع اللوازم والملزومات لا يقال نختار الاول ولا نسلم ان عدم الصانع عدم العالم لانا نقول هذا مكابرة ظاهرة ولا يستقيم الانفكاك الا على تقدير تسليم ان الصانع خارج عن العالم وهو ممنوع

قوله لزمت المغايرة الخ لا يقال لم لا يجوز ان يكون الكل والجزء والموصوف والصفة متغايرين بالكل والجزء وعدم احدهما عدم الآخر طردا وعكسا فان عدم الكل والجزء والصفة لعدم الموصوف لا يستلزم عدم الجزء ولكن يلزم ان يكون الصانع والملزوم خارجين عن العالم بل عدم الصانع والملزوم لعدم الموصوف يستلزم عدم الكل والجزء والصفة لان عدم الصانع والملزوم عدم جميع اللوازم والملزومات لا يقال نختار الاول ولا نسلم ان عدم الصانع عدم العالم لانا نقول هذا مكابرة ظاهرة ولا يستقيم الانفكاك الا على تقدير تسليم ان الصانع خارج عن العالم وهو ممنوع

قوله لزمت المغايرة الخ لا يقال لم لا يجوز ان يكون الكل والجزء والموصوف والصفة متغايرين بالكل والجزء وعدم احدهما عدم الآخر طردا وعكسا فان عدم الكل والجزء والصفة لعدم الموصوف لا يستلزم عدم الجزء ولكن يلزم ان يكون الصانع والملزوم خارجين عن العالم بل عدم الصانع والملزوم لعدم الموصوف يستلزم عدم الكل والجزء والصفة لان عدم الصانع والملزوم عدم جميع اللوازم والملزومات لا يقال نختار الاول ولا نسلم ان عدم الصانع عدم العالم لانا نقول هذا مكابرة ظاهرة ولا يستقيم الانفكاك الا على تقدير تسليم ان الصانع خارج عن العالم وهو ممنوع

قوله لزمت المغايرة الخ لا يقال لم لا يجوز ان يكون الكل والجزء والموصوف والصفة متغايرين بالكل والجزء وعدم احدهما عدم الآخر طردا وعكسا فان عدم الكل والجزء والصفة لعدم الموصوف لا يستلزم عدم الجزء ولكن يلزم ان يكون الصانع والملزوم خارجين عن العالم بل عدم الصانع والملزوم لعدم الموصوف يستلزم عدم الكل والجزء والصفة لان عدم الصانع والملزوم عدم جميع اللوازم والملزومات لا يقال نختار الاول ولا نسلم ان عدم الصانع عدم العالم لانا نقول هذا مكابرة ظاهرة ولا يستقيم الانفكاك الا على تقدير تسليم ان الصانع خارج عن العالم وهو ممنوع

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 ولو وجود الملزوم بدون اللازم محال

من تقييدهم الواحد بكونه من العشرة فيخرج عنه العالم مع الصانع الخ ويدخل في تعريف الغير الصفة مع الذات والجزء مع الكل فصح التعريف جمعا ومنعا ويقال انه ان اعتبر وصف الاضافة بين الصانع والمصنوع بالخالق ينتقض جمعا وبرين القدرة

قوله وكذا بين الذات والصفة فيه ليس كلاما في مطلق الذات والصفة بل كلاما 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 ولو وجود 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 الخشي 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 ولو وجود الملزوم بدون اللازم محال

اي ان لم يكن وجوده بدون الآخر كما هو ظاهر

اي سواء امتنع بامكان الانفكاك بين الغيرين او بالغيرين

اي بقاء الواحد بدون العشرة

انه اذا انعدم بعض آحاد العشرة يقتضي انعدامها ولا يخرج الآحاد الباقية عن كونها اجزاء العشرة

ان امكن وجوده بدون الآخر كما هو ظاهر

بمعنى ان يكون المفروض محالا

جواب عن قوله والعالم لا يتصور

اي الواحد بدون العشرة

بل كان واحدا مطلقا

من بيان امتناع وجود الجزء بدون الكل

ان اريد امتناع وجود الجزء بدون العشرة

علة للمنع لا للمنع

اي على الاستيناف

ان الحال ان امتناع انفكاك الواحد من العشرة

ان لا يكن ان لا يجاب عليه بمنع الملازمة

ان الذات وحدها تتصور مع كونها موصوفة بالصفة والصفة وحدها تتصور مع كونها موصوفة بالذات

فقوله لزمت المغايرة الخ لا يقال لم لا يجوز ان يكون الكل والجزء والموصوف والصفة متغايرين بالكل والجزء وعدم احدهما عدم الآخر طردا وعكسا فان عدم الكل والجزء والصفة لعدم الموصوف لا يستلزم عدم الجزء ولكن يلزم ان يكون الصانع والملزوم خارجين عن العالم بل عدم الصانع والملزوم لعدم الموصوف يستلزم عدم الكل والجزء والصفة لان عدم الصانع والملزوم عدم جميع اللوازم والملزومات لا يقال نختار الاول ولا نسلم ان عدم الصانع عدم العالم لانا نقول هذا مكابرة ظاهرة ولا يستقيم الانفكاك الا على تقدير تسليم ان الصانع خارج عن العالم وهو ممنوع

قوله لزمت المغايرة الخ لا يقال لم لا يجوز ان يكون الكل والجزء والموصوف والصفة متغايرين بالكل والجزء وعدم احدهما عدم الآخر طردا وعكسا فان عدم الكل والجزء والصفة لعدم الموصوف لا يستلزم عدم الجزء ولكن يلزم ان يكون الصانع والملزوم خارجين عن العالم بل عدم الصانع والملزوم لعدم الموصوف يستلزم عدم الكل والجزء والصفة لان عدم الصانع والملزوم عدم جميع اللوازم والملزومات لا يقال نختار الاول ولا نسلم ان عدم الصانع عدم العالم لانا نقول هذا مكابرة ظاهرة ولا يستقيم الانفكاك الا على تقدير تسليم ان الصانع خارج عن العالم وهو ممنوع

قوله لزمت المغايرة الخ لا يقال لم لا يجوز ان يكون الكل والجزء والموصوف والصفة متغايرين بالكل والجزء وعدم احدهما عدم الآخر طردا وعكسا فان عدم الكل والجزء والصفة لعدم الموصوف لا يستلزم عدم الجزء ولكن يلزم ان يكون الصانع والملزوم خارجين عن العالم بل عدم الصانع والملزوم لعدم الموصوف يستلزم عدم الكل والجزء والصفة لان عدم الصانع والملزوم عدم جميع اللوازم والملزومات لا يقال نختار الاول ولا نسلم ان عدم الصانع عدم العالم لانا نقول هذا مكابرة ظاهرة ولا يستقيم الانفكاك الا على تقدير تسليم ان الصانع خارج عن العالم وهو ممنوع

ستة 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 يأتى 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 تصور كل منهما مع عدم الآخر وحاصله انه يمكن ان يعقل كل منهما فى الخارج اى التصديق به مع الجهل بوجود الآخر وان كان وجوده بدونه محالا فى نفسه ٤ ملا الياس

٨ قوله ولو بالفرض اى ولو كان بالفرض قال شيخ الاسلام اى 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 اى بدون تصور الصانع تعالى وانما قال موجودا لانه لا يمكن تصور مفهومه بدون الصانع وقد يتصور موجودا مع الجهل بدون الصانع عام

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 اذ لو وجدا لكان واحدا فعلى هذا يكون التعريف جامعا لصدقه على صانع العالم ومانعا لعدم صدقه على الكل مع الجزء ٤ ملا

١٢ قوله والحاصل ؟ يعنى 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 العلم والصانع باعتبار الخلق يلزم ان لا يكون العالم غير الصانع ملا الياس

١٣ اى ٤ 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 لعدم المغايرة يعنى لو اريد بالمغايرة ما ذكر لكانت الصفات بعضها مع بعض مغايرة وقد صرحوا بعدمها فريمى

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
وان يتغايران بالاتحاد وتباينه وجودا وكل منهما بدون الآخر كالجوهر والمادة
وكالعلة والمعلول بل بين الغيرين ان الغير من الاسماء الاضافية
اى بعدم المغايرة ٢ لانه لا يقال شئ غير الا بالنسبة الى شئ آخر ٣
ولا قائل بذلك * فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم انها
هذا جواب عن قوله ان قيل ان الظاهر رفع النقيضين الخ
لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات
لان مفهوم الذات مغاير لمفهوم الصفات ٢ فلا يلزم ارتفاع النقيضين ٣
بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود
اى ان كون هذا الليل على كون حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها كذلك ٤
ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد كما في قولك الانسان
لانه لا يصح الحمل لو كان منافيا لمفهوم الموضوع في الخارج لم يصح حمله عليه ٢ عطف على قوله
كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان
لوقوف شرط الافادة وهو التغاير بحسب المفهوم ٣ فقد تبين صحة الحمل وهو الاتحاد
انسان فانه لا يفيد قلنا لان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر
اى الحمل المواطاتي او عند اتحاد المحمولات مع الموضوعات
في الوجود وذلك لا يصح في المغايرين وجودا واعلم
ان هذا البحث من امهات الاصول ومهمات مباحث
المعقول والمنقول فلا بأس بان نشير الى بعض الاشارات في
الوجود فنقول وبالله التوفيق الذي يستنبط من كلامهم
هو ان المحمول يجب اتحاده في الوجود مع الموضوع في
نظر العقل لعدم ادراك الحس هناك موجودين متميزين
في اقل الرتبة سواء كان في الحقيقة موجودين متغايرين
او بوجود واحد لم يكن هناك موجودان بل موجود ومفهوم
عدمي لكن العقل يحكم باتحادهما بحسب مطابقة الصورة
الحاصلة من احدهما الآخر ولعلك تتفطن من هذا الى ان
اتحاد الوجود بين الموضوع والمحمول اما بالذات تحقيقا
او تقديرا واما بالعرض واما بالاعتبارين وفي تحقيق المقام
طويل طويناه على غيره حاشيه حاشى للسبواسى
بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه
اى المحمولات التي هي بحسب الاشتقاق ٢ اى بحسب المفهوم العلم
ولا في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد
٣ بخلاف هو هو كالاجزاء الخارجية واما الاجزاء الذهنية فهو محمولة كالاعم والخاص يتقابلان
وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غير
اى ابو المعين هذا تأييد للجواب ٢ اى ان ٣ وهو من المعتزلة
مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن الحارث وقد خالف
خبر ان وضمير به راجع الى ما قد كان قد يفيد هو وغيره بهذا التعريف فلا يكون جامعا ٤
في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة
اى الاتحاد ٢ اى قول جعفر بن الحارث بان الواحد غير العشرة وبيد عمرو ٣ اى كون يقتضي
اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد مع اغياره فلو كان الواحد
اى الواحد ٢ اى العشرة ٣ اى بدون الواحد ٤
غير بالضرورة غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه

ALSHAMELA.COM

ستة ٢٥ بحسب الوجود والتغاير بحسب المفهوم جارٍ في صفة لانه كانت ادمغارة وسمع ان الشيخ قائل بالمغايرة في القسمة المغارة ملا الياس

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

١٣ قوله وذكر ؟ قال 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 س

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

ملا س

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

٥٥ تعب الاوراق بحمد الله في الصحيح ٨٩ ثقة

قوله العلم هي صفة ازلية او متعلقة بجميع الواجبات والمستحيلات على وجه الاحاطة على ما هي به من غير سبق خفاء وقولنا متعلقة بجميع ؟ فيه اشارة الى تعلق العلم بجميع الاشياء تعلقا تنجيزيا قديما فيعلم سبحانه وتعالى الاشياء ازلا على ما هي عليه وكونها وجدت في الماضي او موجودة في الحال او توجد في المستقبل اطوارا في المعلومات لا توجب تغيرا في تعلق العلم فالتغير انما هو صفة المعلوم لا تعلق العلم وليس له تعلق صلوحي ولا تنجيزي حادث والا لزم الجهل لان القابل 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 وعلم بتعلق بوجوده بالفعل لان علم وجود الشيء قبل وجوده جهل نعم علمه بان سيكون تنجيزي قديم واما قول الاولين لو كان له تعلق صلوحي لزم الجهل لان القابل 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 وبعلم 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 ثبتة * علم بجزئي حدوث عوالم * حشر الاجساد وكانت مبتة * ويعلم سبحانه وتعالى ما لا نهاية له كما لا نهاية لانفاس 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 ويجاب 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 حيث 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 نقول 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 يخبره فيلزم ان يكون حادثا فيفتقر للمخصص وقد تقدم دليل عدم افتقاره للمخصص

محمد المرد الماحوري

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 لابهامه بهذا المعنى كحه 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 الاول 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 المص على هذا الترتيب كما سترا ومعرفة التعلقات غير واجبة على المكلف لانها من غوامض علم الكلام كما نقله البرادي عن سيدي محمد الصغير وذكره الشيخ الشنواني قوله بممكن تعلقت اي والمراد بالممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه لذاته ولو وجب وجوده او عدمه لغيره فالذي تعلق علمه تعالى بوجوده من الممكنات فهو وان كان ممكنا في ذاته لكن وجب وجوده لغيره كايمان من علم الله ايمانه والذي تعلق علمه 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 وتنجيزيا حادثا 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 مثلا 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 فيهما 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 للتخصيص الممكن بالوجود او بالعدم وبالغنى او بالفقر وهكذا وتعلقا تنجيزيا قديما وهو تخصيص اسبابها 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 والايجاب الوحدة له باجماع من يعتد باجماعه فانه لم يذهب احد الى تعدد علمه تعالى بعدد المعلومات الا ابو سهل الصعلوك 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 فالتعلقات 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 يكون المتاخر 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 متاخر عن هذه التعلقات القديمة ضرورة تاخر 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 متاخرا عن تعلق الارادة التنجيزي الحادث على القول به وقيل بينهما ترتيب في التعقل فقط لانه لا يتاخر 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

ما تكلم على الصفة النفسية وعلى الصفات السلبية شرع يتكلم على صفات المعاني مقدما لها على الصفات المعنوية لكونها كالاصل لها وللاضافة في صفات المعاني للبيان فالمراد الصفات التي هي المعاني وهي جمع معنى وهي لغة ما قابل الذات فتشمل النفسية والسلبية واصطلاحا كل صفة قائمة بموصوف موجبة له حكما كونه قادرا فانه لازم للقدرة وفي الحقيقة المعاني والمعنوية متلازمان لكنهم لاحظوا الوجودي اصلا لغيره تحفة المريد

٥٥ هذه الحاشية متعلقة بالتعقيبة 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 يتاتى 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 يتاتى بها ايجاد كل ممكن واعدامه اشارة الى تعلقها الصلوحي القديم في الازل للايجاد والاعدام فيما لا يزال وتتعلق بعدمنا 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

٥٦ هذه متعلقة بالتعقيبة 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 لاحد 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 وانما لفظ صحة لان الحياة لا تستلزم العلم بالفعل لكن العلم واجب في حقه تعالى للدليل السابق وانما عرف حقنا فقد يتنفي العلم مع وجود الحياة كما في المجنون فانه حي مع انتفاء العلم عنه وعرف الحياة بقوله هي كيفية يلزمها قبول الحس والحركة الارادية اي عرض يلزمها قبول الاجساد 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 نقول الله متصف بالقدرة والارادة والعلم وكل من كان كذلك تجب له الحياة فالله تجب له الحياة تحفة المريد

٥٧ هي متعلقة بالتعقيبة المذكورة ايضا *

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 اداة العموم الداخلة على موجود وسكت المص عن وحدة هذه الصفات للعلم بها من وجوبها للنظائر بها كالقدرة والارادة اذ لا فرق ولا ابطاء في كلام المص تحفة المريد على جوهرة التوحيد

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

٨٥ وهو صفة ازلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالموجودات الذوات وغيرها كما يعلم من قوله فيما يأتي كذا البصر كما هو طريقة التنوسي ومن تبعه وقال السعد تتعلق بالمبصرات فيحتمل ان مراده المبصرات في حقنا وهي الذوات والالوان فيكون مخالفا لطريقة التنوسي ومن تبعه ويحتمل ان مراده المبصرات في حقه تعالى وهي الموجودات الذوات وغيرها فيكون موافقا لطريقة التنوسي واما البصر الحادث فهو قوة مخلوقة في العصبين المجوفتين المتلاقيتين تلاقيا صليبيا هكذا + او المتلاقيين تلاقي دالين ظهر احدهما في ظهر الاخرى هكذا × تدرك بها الاصوات او تحفة 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 المتقابلات * وجودنا والعدم الصفات * ازمنة امكنة جهات كذا المقادير روى النفاة ومعنى كونها متقابلات انها متناقضات 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 ﷺ وهذا قسم ثالث وبعض الامكنة يقابل بعضا فكونه في مكان كذا المعين 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 خطويا 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 اذ كرها والصفة السلبية لا قيام لها لكونها امرا عدميا وقدم 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 ؟ تحفة المريد

١٠ قوله توجب ؟ 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 الارادة والا فان كان تعلقها باحدى الجهتين لذاتها دون الآخر لزم وجوب ذلك الذي تعلقت به وسلب الاختيار لانا نقول لانم ذلك بل الارادة صفة تتعلق بها احدى او وقوعه في وقت معين لذاتها المخصوصة فلا تحتاج الى ارادة اخرى ووجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه لانه فرعه انتهى مع زيادة ومن 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 حدوث تعلقها لذاتها انتهى وقال ابن قاسم وقوله لجواز راجع لمنع الشق الاول وقوله او يكون راجع لمنع الشق الثاني حاشيه ملا الياس

١١ قوله لان الكل اي كل واحد من المقدورين وكل واحد من الازمنة الماضي والحال والاستقبال يعني ليست الارادة نفس القدرة لان نسبة الارادة الى الضدين صحيح التسوية بل نفيه تنبيه الى مغايرة القدرة والارادة فان نسبة القدرة الى طرفي المقدور على السواء بخلاف الارادة ملا

١٢ قوله وكون تعلق ؟ اي وليست الارادة نفس العلم كما قال الحكماء لان العلم تابع ؟ يعني لا دخل للعلم في تخصيص المقدور بوقت دون وقت بل تابع للوقوع قال شيخ الاسلام بالجر عطف على استواء والمراد بانتفاء العلم من طرف المقدور فان كان قد وقع فمن تعلق العلم بانه واقع والا بد من وقوعه فلنا تعلق العلم بانه سيوجد فان كان قد وجد وعدم فلنا تعلق العلم بوجوده وعدمه بعد وقوعهما كما تعلق بهما قبل وجود بهما ملا

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

كلامه ولا يخفى ما فيه (وهي) اى صفته 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 فتدرك بها ادراكا تاما لا على سبيل التخيل

والتوهم ولا على طريق تأثير جبلة 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 لان المعرف بالمعنى الاصطلاحي

وهو الصفة والمعرف بالمعنى اللغوي وهو المدرك وليس

مشتقا من العلم بمعنى الصفة اى ولا نسلم جريان الاشتقاق

بينهما هذا لا يلبس

قال قدره كمال فالصواب على مذهب الماتنين 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

الشارح 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 ملخص

اى موصوفيتها بؤثر اى يوجد المقدورات فالمضاف 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 خلاصة ملا لا يلبس

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 ملخص

قال العصام ومحصل اثبات صفة السمع والبصر على ان البصر والسمع

حالة اتم حين الاسماع والابصار من العلم بالمسموع والمبصر

من غير سماع وابصار فلم انها صفتان زائدتان مغايرتان للعلم

وكسنده اتبصر بدرك ببصره وبصر اوردكا ١٢

جسمه محدثة والازم باطل وجوابه منع الملازمة

كان جسما لان السمع والبصر يقتضي

قال شيخ الاسلام بانه قال لو كان السمع والبصر قديمين

اى كان السمع والابصار بدون المبصر كذلك لان السماع والابصار

كون السامع والمبصر كذلك لان السماع والابصار

اى حاصل الجواب ان يقال انما يلزم القدم ان لو

كانت المتعلقات قديمة وليس كذلك بل حادثة

والقدم انما يوجب في المسموعات والمبصرات

وهو موصوفيتها

للازم قدم

اى لزم قدم المتعلقات

مختفيين فان كل واحد منا السمع والبصر لا على سبيل

كذا في الحاشية الا ان يقال ان المراد بالتخيل

الشمس ملخص

قال البرزلي

وعلى من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره
ولا ساه ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غيره انه امر به ليكف
وقد امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات ولو شاء لوقع
والفعل والتخليق عبارتان عن صفة ازلية تسمى بالتكوين
وبحق تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق
والترزيق وهو تكوين مخصوص صرح به اشارة الى ان مثل
التخليق والتصوير والترزيق والاماتة وغير ذلك
مما استدل الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقية ازلية
قائمة بالذات وهي التكوين لاكما زعم الاشعري من انها
اضافات وصفات للافعال (والكلام) هو صفة ازلية
عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك
لان كل من يامر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه
بالعبارة او بالكتابة او بالاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان
عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يأمر بما لا يريده
لكن امر عبده قصداً الى اظهار عصيانه وعدم امتثاله لاوامره و

قوله ارادة الله تعالى انه ليس بمكره قال العصام
وما ذكره ان ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره
فعل غيره انه امر به ليكف وفعل غيره وما ذكره ان ارادة
فعل العلم بوقوع المعلوم كذا في المواقف وغيره
للارادة الوجوب لاجماع الارادة وما تقدم تقرير
نحو الشارحة العريف
ملا انس

٢ قوله انه امر به كيف متعلق بقوله تبنيه على الرد تقدير الكلام
ان فجاز ذكر تبنيها على الرد على من زعم ان معنى ارادة فعل غيره
امر به كيف لا يكون الرد وقد امر كل المكلف ؟ ملا انس

٣ قوله كيفما استبعاد لمذهبه ورد له اي كيف يكون الارادة
بمعنى الامر والحال انه تعالى امر كل مكلف ولم يأمر البعض
ولو كان الارادة والمشية امراً ملا تخلف الائتمار ورحمي
مع انه ليس كذلك لان الله تعالى يامر كل انسان من الكفار
وغيره بالايمان مع ان الكافر ليس بمسلم نعلم ان الله تعالى
يأمر ولكن لم يرد فالارادة والامر ليسا بمعنى واحد ملا انس

٤ فثبت ان الارادة والامر متغايران قال الخيالي الملازمة
غير مسلمة عندهم اي عند القائلين بان ارادة الله تعالى
فعل غيره وامر به فانهم لا يقولون بان المشية سبب لوقوع
المراد نعم لو شاء الله تعالى شيئا شاء قطعاً والجاء لوقوع
ذلك الشيء فلا تكون الملازمة ممنوعة وصرح ابن المنطق بان
فقط ان ولو واذا في الشرطية المتصلة علامة الاعمال وعلى
هذا فلا تكون الملازمة ممنوعة عندهم ايضا تدبر ملا انس

٥ قيل مشية الله تعالى صفة ازلية لا يطلع عليها الا الله ولا القلم
ولا الانبياء ولا الملائكة المقربون وارادته صفة ازلية
لا يطلع عليها المذكورون الا ان المشية رفحقنا تقتضي
الوجود والارادة تقتضي الطلب ولذا اذا قال الرجل
لامراته شئت طلاقك ينوى الطلاق يقع في المشية ولا
يقع في الارادة وان نوى لان الاول يقتضي الوجود والثاني
يقتضي الطلب والطلب لا يقتضي المطلوب ولا يقتضي الوقوع
رمضان

٦ قيل ان التكوين والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع اسماء
مترادفة يراد بكلها معنى واحد وهو اخراج المعدوم من العدم الى الوجود
ملا انس

١ قوله محلا للحوادث وهو قال الاصفهاني وفيه نظر لانه يلزم ان يكون
٢ وفيه بحث لان قدم الحوادث بذاته تعالى مقرونة
٣ يلزم الدور والتسلسل وقال لا الياس
٤ لا يكون الا بالاختيار فيتوقف على الارادة الاولى
٥ لتوجيهين الاول ما ذكره من استحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى والثاني ان صدور الحادث عن الموجب
٦ وهو فاسد

١ اي ولو شاء استدلالا بالاجماع وسائر الواجبات لوقوع آي يحصل الايمان وسائر الطاعات لوقوع عن جميع المكلفين لانه امرهم بها لان الارادة توجب الوقوع بخلاف الامر رحم

٢ فيه ان هذا يستدعي ان يستثنى بقولنا الا ان نشاء بقولنا الا ان يشاء الله تعالى

٣ اي ثابت في الخارج لا المجرد اعتبار العقل

٤ اي بالتخليق على خلاف كما خبره عن قعود زيد وهو علم فيه

٥ عطف على قوله على من زعم

٦ جبران تمر

٧ والحال انه تعالى امر كل مكلف والازم باطل والملزوم مثله تعالى

٨ مثل القدرة وغيرها تم

٩ وهو من جاز منه البلوغ مؤمنا او كافرا ذكرا او انثى تم

١٠ بكذا من لفظ الرزق الا الترزيق

١١ اي بالصوت حرف يعني لم يقل والخلق مع انه احق

١٢ اي بالتخليق على الصحيح

١٣ اي الكيفيات دون الجواهر بخلاف التخليق

١٤ اي من الاشياء المذكورات ؟

١٥ اي من الاشياء المذكورات وهل التكوين ؟

١٦ اي عن صفة الكلام

١٧ اي ثبوت هذه الصفة بهذا الدليل العقلي

١٨ اي قبل وجود العبارة

١٩ اي بالعبارة

٢٠ اي الذي لا يوجد الا في النفس بان يخبر الانسان

٢١ اي الاخبار

٢٢ اي الامر

٢٣ اي بلفظ

٢٤ اي بالتخليق

٢٥ اي بالتكوين

٢٦ اي بالتكوين

٢٧ اي بالتكوين

٢٨ اي بالتكوين

٢٩ اي بالتكوين

٣٠ اي بالتكوين

٣١ اي بالتكوين

٣٢ اي بالتكوين

٣٣ اي بالتكوين

٣٤ اي بالتكوين

٣٥ اي بالتكوين

٣٦ اي بالتكوين

٣٧ اي بالتكوين

٣٨ اي بالتكوين

٣٩ اي بالتكوين

٤٠ اي بالتكوين

٤١ اي بالتكوين

٤٢ اي بالتكوين

٤٣ اي بالتكوين

٤٤ اي بالتكوين

٤٥ اي بالتكوين

٤٦ اي بالتكوين

٤٧ اي بالتكوين

٤٨ اي بالتكوين

٤٩ اي بالتكوين

٥٠ اي بالتكوين

٥١ اي بالتكوين

٥٢ اي بالتكوين

٥٣ اي بالتكوين

٥٤ اي بالتكوين

٥٥ اي بالتكوين

٥٦ اي بالتكوين

٥٧ اي بالتكوين

٥٨ اي بالتكوين

٥٩ اي بالتكوين

٦٠ اي بالتكوين

٦١ اي بالتكوين

٦٢ اي بالتكوين

٦٣ اي بالتكوين

٦٤ اي بالتكوين

٦٥ اي بالتكوين

٦٦ اي بالتكوين

٦٧ اي بالتكوين

٦٨ اي بالتكوين

٦٩ اي بالتكوين

٧٠ اي بالتكوين

٧١ اي بالتكوين

٧٢ اي بالتكوين

٧٣ اي بالتكوين

٧٤ اي بالتكوين

٧٥ اي بالتكوين

٧٦ اي بالتكوين

٧٧ اي بالتكوين

٧٨ اي بالتكوين

٧٩ اي بالتكوين

٨٠ اي بالتكوين

٨١ اي بالتكوين

٨٢ اي بالتكوين

٨٣ اي بالتكوين

٨٤ اي بالتكوين

٨٥ اي بالتكوين

٨٦ اي بالتكوين

٨٧ اي بالتكوين

٨٨ اي بالتكوين

٨٩ اي بالتكوين

٩٠ اي بالتكوين

٩١ اي بالتكوين

٩٢ اي بالتكوين

٩٣ اي بالتكوين

٩٤ اي بالتكوين

٩٥ اي بالتكوين

٩٦ اي بالتكوين

٩٧ اي بالتكوين

٩٨ اي بالتكوين

٩٩ اي بالتكوين

١٠٠ اي بالتكوين

١٠ وقد اختلف اهل الملل والمذاهب في معنى كلامه تعالى فقال اهل السنة صفة ازلية قائمة بذاته تعالى ليست بحرف ولا صوت منزهة عن التقدم والتأخر والاول 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 الخرس والطفولية وقالت الحشوية وطائفة سموا انفسهم بالحنابلة كلامه 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 كلامه تعالى هو الحروف والاصوات الحادثة غير قائمة بذاته تعالى وهذا معنى قولهم ان الكلام مخلوق لله تعالى في بعض الاجسام لزعمهم ان الكلام لا يكون الا بحروف وهو مردود بان الكلام النفسي ثابت لغة كما مر في قول الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وكلامه 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 قبل بالاشتراك وقيل حقيقي في النفسي مجاز في اللفظي وعلى كل من انكر ان ما بين دفتي المصحف كلام الله فقد كفر الا انه بريد 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 مر 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 فهمنا ذلك من قوله تعالى اقيموا الصلوة ويصح ان يكون المراد ان الكلام اللفظي يدل على الكلام النفسي دلالة عقلية التزامية 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 التزاما 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 نهما التزامية عقلية عرفا كدلالة اللفظ على حياة الافظ والمدلول بهذه الدلالة هو الكلام القديم وبهذا محمل كلام السنوسي ومن تبعه وثانيتهما 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 المريد

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 اهو 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 ملس

ولا يختلف باختلاف الاوضاع والاصطلاحات وذلك المدلول يتغير فان قولك زيد قائم وزيد ليت 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 ملس

ازالة الله الدرجد من نفسه ح عبارة عن معلول الخبر ح

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

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

احو المرحوم رحمها الله

١٣ قوله معنى هو عبارة عما عناه العاني وقصده القاصد قال شيخ الاسلام اي مغاير المدلول لفظ الخبر مثلا لانه واحد لا يتغير بتغير العبارات

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

على الشاهد وقد تقرر بطلانه في حقه تعالى وجوابه انه ليس المراد اثبات تغاير وسبق 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 الشاك منا يتصور النسبة وطرفيها وعالم بقصد الاخبار لم يجد ذلك المعنى النفسي المسمى بالكلام النفسي وإذا 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 ح ملا انس

١٥ هما متعلقه بصفحة ٩٠

قوله لكن لسر عبده اعترض عليه بان الحاصل في هذه الصورة صيغة الامر لا حقيقة الامر الذي هو مدلول الامر اللفظي اعني الطلب غير حاصل ههنا فمن زعم ان هذه الصيغة تعبير عن حالة ذهنية وانكار بها 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 عيني بالاتفاق ولا وجود ذهني عندنا فكيف بعد كلاما نفسيا وان اراد به عالم يعرض لحالة باحثة 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 كسلى وقال شيخ الاسلام اي فانه يأمره ولا يريد ان يفعل بل يريد عدم فعله ليظهر عذره عند من يلومه بفعله 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 منتظمة 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 الى 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 ونحن 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

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 استماع 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 عابروا ذلك الاجرام اذ هي الآمرة والناهية الى آخر ما في شرح المقدمة ح ملا انس

١٤

قوله ضرورة 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

لانهم اختلفوا في لفظ القرآن انه في اي محل خلق فقال قوم خلق الله تعالى صورة اللفظ على اللوح المحفوظ وذهب قوم انه لفظ جبرائيل 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 ميزاد ذا لذرة افان ذا لذاك

وليسمى بذلك كلاما نفسيا على ما ذهب اليه الاخطل بقوله ان الكلام لفي الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا * وقال عمر رضي الله عنه اني زورت في نفسي مقالة وكثيرا ما تقول لصاحبك ان في نفسي كلاما اريد ان اذكره لك والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام فثبت ان لله تعالى صفات ثمانية هي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام ولما كان الثلثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الاشارة الى اثباتها وقدمها وفصل الكلام بعض التفصيل فقال (وهو) اي الله تعالى متكلم بكلام هو صفة له (ضرورة امتناع اثبات المشتق للشئ من غير قيام ما اشتق به وفي هذا رد على المعتزلة حيث زعموا انه متكلم بكلام هو قائم بغيره ليس صفة له (ازلية ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى (ليس من جنس الحروف والاصوات) ضرورة انها اعراض حادثة مشروطة

وفي التنزيل ويقولون في انفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول

وهو توفيق بين الحديث وقولها كما قاله الجبائي وقوله تعالى عنه حتى يسمع كلام الله ثم يبلغه مأمنه اي حتى يفهم معناه

وقوله الكلام اصيلا * اي حقيقتها وقيل من امر الكلام مع الله

وقوله لا تعجلن من امر بكلام * اي حتى يكون

وقوله ان الكلام لفي الفؤاد الخ قاله في معرض الفخر على الشعراء

وقوله ان الكلام

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 والآفة انما يتصوران في الكلام اللفظي دون النفسي والكلام في الكلام النفسي قلنا المراد السكوت والآفة الباطنيان في الاخرس انما ينافي التلفظ بان لا يريد في نفسه التكلم او لا يقدر عليه فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس (والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر) 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 مع ان ذلك ليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على

---

١ قال الشيخ الامام ابو المعين النسفي ذكر الكرامية ومن سبقهم وغيرهم انه قائمون بانه محادث بذاته تعالى عما يقولون بالذات والصوت قائم بذاته تعالى عما يقولون

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

٣ يعني كلام تعالى معنى قائم بذاته تعالى ازلي مناف للسكوت والآفة يعبر عنه بالعبارة فانه اذا عبر عنه بالعربية فقرآن وبالسريانية فاجيل 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 قوله 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 بهذا الحكم انما يتحقق على الكلام اللفظي فكلمة بنائية وليست صلة الصدق وبهذا امنع للمدعي بمعنى طلب الدليل عليه وهو موجه فبل الاستدلال او كلمة على صلة الصدق وقوله وبهذا اشارة الى قوله صفة منافية للسكوت والآفة ملخص

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

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

٩ قال شيخ الاسلام هو من الاوصاف التي يتقوم بها الذات بحيث لا يتصور انفكاكها عنه ولا يتوقف على شيء آخر ح

١٠ قال العلامة التفتازاني في شرح العقائد النسفية ان الارادة تتعلق بالامور على التدريج في الازل وهذا ما لا يقول به احد من العقلاء ح

١١ قال العلامة التفتازاني في شرح العقائد النسفية ان الارادة تتعلق بالامور على التدريج في الازل وهذا ما لا يقول به احد من العقلاء ح

١٢ قال العلامة التفتازاني في شرح العقائد النسفية ان الارادة تتعلق بالامور على التدريج في الازل وهذا ما لا يقول به احد من العقلاء ح

١٣ قال العلامة التفتازاني في شرح العقائد النسفية ان الارادة تتعلق بالامور على التدريج في الازل وهذا ما لا يقول به احد من العقلاء ح

قوله أي السكوت والخرس وهما نوعان خرس وسكوت على اللسان وهما متناقيان لأنه الكلام وخرس وسكوت في القلب وهما الامساك عن التفكر كالطفولية والبهيمة التي تمنع من تصوير المعنى في النفس والمراد هو الثاني لأنه هو الذي ينافي النفسي شرح

شرح عمدة

وعندنا اسماؤه العظيمة كذا صفات ذاته قديمة

هذا اي قوله وعندنا؟ لا تعلق للشرح لأنه بحث مستقل لم يذكر فيه الا انه لما فرغ مما تعلق بالصفات حسن ان ينبه بالاسماء لكونها مما يجب الاضافة فيها بقدمها ولذلك كتبناه هنا فقوله وعندنا؟ لما فرغ من الصفات وتعلقاتها شرع في 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 في قولهم بان اسماءه تعالى حادثة وانها من وضع الخلق فاستشكل الاول بان الاسماء الفاظ وهي حادثة قطعا فكيف تكون الاسماء حادثة فكيف توصف الاسماء بالقدم واجيب بانها قديمة لا باعتبار ذاتها بل باعتبار التسمية بها وبحث في هذا الجواب بان التسمية وضع الاسم للمسمى وحيث كان الاسم حادثا كانت التسمية حادثة واجيب بان يقال بهما ان الله صالح لها ازلا فهي قديمة باعتبار الصلاحية وفيه ان هذا لا يحسن في الرد على المعتزلة الذين يقولون انها من وضع الخلق اذ لا ينافيه وبعضهم اجاب بان قدمها من حيث علم الله تعالى وتقديره في 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 في الرد على المعتزلة فيما سبق ونقل العلامة الملوي عن سيدي محمد بن عبد الله العربي ان من كلام الله القديم اسماء له هي المحكوم عليها بالقدم كما ان منه امرا ونهيا؟ وعلى هذا فالمراد بالتسمية القديمة دلالة الكلام ازلا على معاني الاسماء من غير تبعيض ولا تجزئة في الكلام وهو الذي يشرح له الصدر ولا بد انهم لم يذكروا من اقسام الكلام الاعتبارية الاسماء القديمة لان تقسيمهم ليس حاصرا بل اقتصروا على الاهم باعتبار ما ظهر لهم كيف ومدلوله ولا يدخل تحت حصر واشار العلامة الملوي في آخر عبارته الى ان القدم هنا ليس بمعنى عدم الاولية بل بمعنى انها موضوعة قبل الخلق فهي من وضعه تعالى قبل خلقه ثم ألهمها للنوع المحمدي ثم للملائكة ثم للخلق خلافا للمعتزلة في قولهم بانها من وضع البشر وفي هذا الكلام تسليم ان الاسماء ليست ازلية كما لا يخفى وبالجملة فهذا المبحث لم يصفه ونقل عن القرطبي 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 في اسمائه وهذا قول اهل السنة ومن قال الاسم مشتق من السمة يقول كان في 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

تحفة المريد

قال قره كمال يعني انه جزئي حقيقي يتكثر باعتبارات الاضافة فيكون زيد كاتبا وشاعرا ومنجما لانه نوع واحد يتكثر الى جزئياته او مركب يتكثر الى اجزائه يعني ان تعلقت صفة الكلام بالمأمور به كانت امرا وان تعلقت بالمنهي عنه كانت نهيا وان تعلقت بالمخبر به كانت خبرا ملخص

واعلم ان القول بوحدة صفة الكلام في نفسها مذهب جمهور الاشعرية والماتريدية واما القول بانها لا تتصف باحد الاقسام المذكورة في الازل بل فيما يزال فهو مذهب عبد الله بن ابي سعيد القطان من ائمة الاشعرية وقد اشار الشارح في 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 نفي كلام نفسي قديم ولم يمتنع التكلم بالامر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد تعلق بجميع المتعلقات كما في سائر الصفات وان كانت العقول قاصرة عن ادراك كنه هذا المعنى انتهى وما ذكره هو ظاهر كلام الماتريدية وحاصله ان مع كونه واحدا في نفسه يتصف فيما لا يزال بهذه الاقسام

اس عرس

ذهب الاشعري وكثير من المعتزلة الى تعدد العلم الحادث بتعدد المعلوم وان العلم بذلك وذهب المحققون من الاشاعرة الى ان العلم صفة واحدة ذات تعلق فلا تعدد لها ولا تكثر الا في تعلقاتها وعليه اقتصر ابن السبكي وهو المعتمد واما العلم القديم فلا تعدد فيه اتفاقا من تحفة المريد

شرح جوهرة الموحد

قوله ولانه لا دليل؟ ومالا دليل عليه يجب نفيه فاذا انتفى دليل تكثر كل واحدة من هذه الصفات تثبت وحدتها لان الوحدة اصل في الاشياء

حاشية ملخص

٥ قوله لا يعقل وجود بدونها فكيف يكون المقسم صفة ازلية مع حدوث اقسامه اجيب بمنع انها اقسام في الازل بل انما يكون انقساما 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 للوجوب 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 انقطع في الازل بزمان من الازمنة وليس منقطعا وان السفه والعبث انما يلزمان لو خوطب المعدوم وأخر 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 الناس

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 وم 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 بابرده

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 تحقيق 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 الناس

١١ قوله ووجود 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 الآتي ان المنزل على النبي عم كان امرا ونهيا لمن كان موجودا ولمن 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 كذا هنا ويمكن ان يجاب عنه وهو ان يقال ان المخبر عنه على قسمين احدهما عقلي والآخر حسي والمخبر عنه المقارن للاخبار في الازل هو العقلي لا 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 سفسطة 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 ووجود المأمور وتصور وربه انما لتحصيل فيكفي
وجود المأمور في علم الآمر كما اذا قدر الرجل ابنه قائما امره بان يفعل
كذا بعد الوجود والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من

قوله اصلا اى 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 فيجاز ان يوجد جنسها بدونها وتعقلها 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 يتكثر بالاعتبار وان
الا كالقول بكون زيد مع عمرو ومتحدين ثم تكثرا وبطلانه بديهي

قوله ومرجع الكل اى الامر والنهي والاستفهام والنداء

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
ايضا قد 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 التابع 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 وقصدا 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 وتعصبا
على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بان القريقين وهو
ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا اشير في المسئلة
خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات

فقال الآمدي ان الكلام
تعالى انقسمت الغير
وعن بعضها بصيغة الماضي
الاستقبال كالخبر عن الحوادث الآتية
وان كان غير جائز الكذب
فقوله تعالى قوله تكلمت
فقوله تعالى قوله تكلمت
فقوله تعالى قوله تكلمت

القول في كلام تعالى دليل على كونه متكلما اجماع الانبياء عليهم السلام فانه تواتر عنهم انهم يثبتون له الكلام ويقولون انه تعالى
مر كذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام اعلم ان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلام الله
صفة له وكل ما هو صفة فهو قديم وثانيهما ان كلامه تعالى من اجزاء متزنبلة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث
فكلامه حادث فانقرض المسلمون الى اربع فرق فتفرقتان 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 فاهل الحق منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحوا في صغرى القياس الثاني فقالوا الكلام 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 فتوراة 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 امر وراء هذه الامور الثلثة فليس على اثباته دليل يقوم على ساق وانا اتحنه 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 باعتبار 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 تكليف بقوم به سبحانه والتذكر في هذا المقام كلام الصوفية ليشفع 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 شائبة بين صفات الباري تعالى وصفات الآدميين فان صفات الآدميين زائدة على ذواتهم تكثر وجودهم
وتنقوم اعيانهم بتلك الصفات وتتعين حدودهم ورسومهم بها وصفة الباري سبحانه لا تحده ذاته ولا ترسمه فليست اذن بشيء زائد
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 الا في مرانب العبارات ومواردها الاشارات فاذا اضيف علمه الى السماع دعوة
المضطرين يقال سميع واذا اضيف علمه الى رؤية ضمير الخلق يقال بصير واذا افاض من كمونات علمه على قلب احد من الناس من
الاسرار الالهية ودقايق غيوب 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 الكلم وكما اراد وسمع وفي الفتوحات
المكية قدس الله سره ما ان المفهوم من كون القرآن حروفا امران الاول بمعنى قولا وكلاما ولفظا والآخر بمعنى كتابة ورقما وخطا
والقراءة بخط فلا حروف الرقم ومنطقا به فلا 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 منه

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 بدا انه بل النزاع
في ان هذا ثابت في ذات الله تعالى فانما به ولا قدرة الا بالله

وبعد انتقاله صلى الله عليه وسلم الى عالم العلوى اجتمعت الخلفاء واشراف الصحابة عند ابي بكر الصديق رضي الله عنه وعنهم فشاوروا

الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ 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 ويستمنع قيام اللفظي الحادث به تعالى فتعين النفسي القديم واما استدلالهم بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التأليف والتنظيم والانزال والتنزيل وكونه عربيا مسموعا فصيحا 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 متكلما ذهبوا الى انه متكلم بمعنى انه خالق الحروف والاصوات في محلها او ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وان لم نقر 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 لان المشتق يستلزم ثبوت مأخذ الاشتقاق والتصاف اما بالكلام النفسي القديم واما بالكلام اللفظي الحادث والثاني باطل فتعين الاول انتهى

كانه قيل كيف يكون تحقيق الخلاف بينكم راجعا الى ما ذكرتم حتى يستدلوا على قدم النفسي بما ذكرتم مع انهم يستدلون بكذا فاصد بن الرد عليكم وذلك بدل على ان الخلاف بينكم في النظم المتلو فاجاب بقوله واما استدلالهم الخ

قوله من التأليف والتنظيم فانما يدلان على ان القرآن من الآيات التي هي اجزاء متعاقبة فيكون حادثا الخ

قوله والتنزيل اي نجما نجما وسورة سورة بذا هو الفرق وذلك بوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالانزال والتنزيل على صفاته القائمة بذاته تعالى الخ

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 والتنزيل على الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى انتهى

وذلك يجب مقارنة العجز للدعوى حتى يكون تصديقا لمدعي فيكون حادثا مع حدوث المدعوى والا فلا يختص له بذلك المدعي وتصديقه الخ

قيل متعلق بذهبوا قال شيخ الاسلام فذهب ابو هاشم ومن تبعه الى ان القرآن من جنس الاصوات والحروف والا لجعل القارئ حتى ان ما نطق به في القديم فلا كتب في المصحف لا يكون قرآنا وانما هو ما قرأه القاري وخلقه الباري من الاصوات المنقطعة والحروف المتنظمة وان معنى كونه متكلما انه موجد تلك الاصوات والحروف وذهب ابو علي الجبائي الى انه ليس

Uploaded by Tarek Tarabishi to Wikipedia

٣٥ وكون التأليف والتنظيم من سمات الحدوث بناء على انها تستدعي التوقف على الاجزاء فيكون محتاجا حادثا والا لزال التنافر بوجب الانتقال من مكان محال الى مكان محال وكونه عرضيا بوجب كونه من موضوعات العرب ومصنوعاتها وكونه فصيحا بوجب ان يكون كثير الاستعمال والاستعمال حادث هكذا موصوفه لان محل الحادث حادث وكونه مسموعا حادث فيوجب حدوث محله وكونه معجزا حادث لانه يحدث بالقياس الى المتحدى ومحل الحادث حادث وقوله الى غير ذلك من انه ليس مجتمع الاجزاء بل جزء منه منقض وجزء مسبوق بالمنقضي عصام

٤٥ قوله في اللوح المحفوظ واللوح المحفوظ خلقه الله تعالى من درة بيضاء وقتاه ياقوتة حمراء قلمه نور وكتابه 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 نقرء بكلام الله تعالى ونتوقف في انه حادث ام قديم ام مخلوق ام غير مخلوق قدري

٦٥ قوله وانت خبير اقول المعتزلة لا يقولون باتصافه تعالى بالمتكلم بناء على ايجاده الكلام حتى يعترض عليهم بان المتحرك من حاست 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 بريد 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 ان معنى 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 كاشعاره معنى الاتصاف له بها لغة فالاولى ان يقال والا لصح اطلاق الاسم الاسود عليه تعالى لغة ولم يصح لان معناه لغة هو المتصف بالسواد ولا موجده فحينئذ كان البحث لغوا رمضان

٩٧ قوله وهي اقوى شبه المعتزلة قال العصام فيه اشارة الى ان وصف الشبهة بكونها اقوى الى وجه تخصيصها بالدفع وذلك الوجه انما يتم بتمسك كلهم من فالاولى واقوى شبه المعتزلة ملا الياس

قوله ووجود آني الكتابة وهو وجود الخط الدال على ذلك اللفظ وتهما مجازيان بالاشتراق قال بعض المحققين وجود الشئ في الاعيان حقيقة وفي الكتابة والعبارة والاذهان مجاز تابعة 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 لانحصل صورته في الذهن حاشية

ثم اعلم ان الاصوليين قد اختلفوا في ان الوجود الذهني هل هو ثابت للماهيات الممكنة ام لا فذهب الاشعري وجماعة من المعتزلة الى ان الوجود الذهني ثابت للماهيات الممكنة وذهب الباقلاني وجماعة من المعتزلة الى ان الوجود الذهني غير ثابت للماهيات الممكنة وذهب الامام الرازي الى التفصيل وهو ان الوجود الذهني ثابت للماهيات الممكنة التي لا تكون مركبة من الاضداد كالانسان والفرس وغير ثابت للماهيات الممكنة التي تكون مركبة من الاضداد كالجسم المركب من الاضداد الاربعة وهي الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة فان الجسم لا يكون الا واحدا من هذه الاضداد الاربعة فالجسم الذي يكون حارا يكون باردا يابسا رطبا وهكذا وهذا التفصيل هو الحق الذي لا محيد عنه وقد ذكرنا في حاشية التلويح ما يتعلق بهذا المقام فارجع اليه ان شئت

قوله ثم اعلم ان الاصوليين قد اختلفوا الخ اعلم ان الوجود الذهني بالمعنى الذي توهموه من استلزام ترتب الآثار الخارجية المتنازعة فيها لا بالمعنى الذي يقصده المثبتون ويلزم من دليلهم التسالم من ذلك والذي يلزمهم القول به في الاعيان هو هذا المعنى يريده المثبتون لا المعنى الذي توهموه وحينئذ فيندفع التناقض وتبعد النزاع لفظيا وهو المطلوب فتدبر حاشية

وفي المصاحف نوائر أو هذا يستلزم كونه مكتوبا في المصاحف
مفروءا بالألسن مسموعا بالآذان وكل ذلك من سمات الحدوث
بالضرورة فأشار إلى الجواب عنه بقوله (وهو) أي القرآن الذي
هو كلام الله تعالى (المكتوب في مصاحفنا) بأشكال الكتابة وصورها
الحروف الدالة عليه (المحفوظ في قلوبنا) أي بالألفاظ المخيلة
مفروءا بألسنتنا) بحروفه الملفوظة والمسموعة (مسموعا بآذاننا
بذلك أيضا (غير حال فيها) أي مع ذلك ليس حالا في المصاحف
وفي القلوب والألسنة والآذان بل هو معنى قديم قائم بذات
الله تعالى ويلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المخيل
ويكتب بنقوش وصور وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه
كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم
منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا وحقيقة أن للشيء وجودا
في الأعيان ووجودا في الأذهان ووجودا في العبارة ووجودا
في الكتابة فالكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الأذهان وهو
على ما في الأعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم

١ أي الحاكين القائمين بالمصاحف لا بحرف القرآن أو الحافظين كحصول صورته في الذهن

٢ أي العبارة تدل على الأولى مقلوبة

٣ أي الكلام

٤ أي ثابت في الأذهان بالألفاظ المخيلة

٥ أي الكتابة في الغرة المكاتبة التي تحكي صورها صور الألفاظ المخيلة

٦ أي الأزلي

٧ أي النظم الدال عليه

٨ أي الحروف الدالة على المعنى القديم

٩ أي بالنظم المخيل

١٠ أي الحروف

١١ أي الكلام

١٢ أي الحروف

١٣ أي الكلام

١٤ أي الحروف

١٥ أي الكلام

١٦ أي الحروف

١٧ أي الكلام

١٨ أي الحروف

١٩ أي الكلام

٢٠ أي الحروف

٢١ أي الكلام

كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد منه حقيقته الموجودة
في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوق فالمراد منه
براديه الالفاظ المنطوقة والمسموعة كما في قولنا قرأت نصف
القرآن أو المحفظة كما في قولنا حفظت القرآن أو الاشكال المنقوشة
كما في قولنا يحرم لمحدث مس القرآن * ولما كان دليل الاحكام
الشرعية هو اللفظ ودون 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 بابدل 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 اراد به الالفاظ المنطوقة الخ ان لفظ القرآن حقيقة في الالفاظ بل المراد ان هذا الكلام المقطع الذي هو الالفاظ المنطوقة الخ ليس هو المراد من قولهم القرآن غير مخلوق بل المراد به المعنى القديم القائم بذات الله تعالى وهذا الكلام المقطع الذي هو الالفاظ المنطوقة الخ حادث مخلوق وهذا معنى قوله اراد به الالفاظ المنطوقة الخ وقوله وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوق الخ اي من التغيير والانتقال من مكان الى مكان ونحو ذلك وقوله فالمراد منه الالفاظ المنطوقة الخ اي الحروف والاصوات المتقطعة الحادثة وقوله وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوق الخ اي من التغيير والانتقال من مكان الى مكان ونحو ذلك وقوله فالمراد منه الالفاظ المنطوقة الخ اي الحروف والاصوات المتقطعة الحادثة وقوله براديه الالفاظ المنطوقة الخ اي الحروف والاصوات المتقطعة الحادثة وقوله او الاشكال المنقوشة الخ اي الحروف والاصوات المتقطعة الحادثة وقوله او الاشكال المنقوشة الخ اي الحروف والاصوات المتقطعة الحادثة وقوله اي المعنى القديم القائم بذات الله تعالى

٥٥ الاولة الشرعية الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس وجه الضبط ان الدليل اما وحي او غيره والوحي اما متلو فالكتاب والا 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 والقراءات الشاذة سواء نقلت بطرق الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضي الله عنه نحو فصيام ثلاثة ايام متتابعات اي في كفارة اليمين او الاحاد كما اختص بمصحف ابي نحو فعدة من ايام اخر متتابعات اي في قضاء رمضان مرآت وازميري

٦٥ قوله المجرد المعنى نقل ما روي عن ابي حنيفة انه اعتبر مجرد المعنى في حق جواز الصلوة حاصة وجوز قراءة القرآن بالفارسية في الصلوة لكن هذا القول غير مفتى به وهذا البحث في المرآت فانظر اليه

٦٥ قوله واما الكلام القديم عدل لجعل القراءة والحفظ والمماس 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 سبيل آخر بوصف الكلام بسمات الحدوث ووجوب حمله على اللفظي لا على ما قدمناه عصام

٨٥ قوله خص بسم 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 بسم الكليم لما سمع صوتا والا على كلام الله تعالى من جميع الجهات على خلاف المعتاد فكانه سمع من الله الذي سخر كل جهة ونزهه عنها على مذهب الاشعري ومن وافقه عصام

٩٥ 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 دالا عليه قال شيخ الاسلام منشأه ما زعمن 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

٩٥ قوله فان قيل ان تعلقه 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 الاجوبة رمضان عفا

٥٥ والاحكام الشرعية مثل الايمان والصلوة والصوم والزكوة وغير ذلك من الفرائض والواجبات

مجازاً فى 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 فى النظم المؤلف المفصل الى السور
اولا معنى لمعارضة الصفة القديمة * فلنا التحقيق ان كلام الله
اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم ومعنى الاضافة حينئذ
كونه صفة الله تعالى وبين اللفظى الحادث المؤلف من السور
والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى ليس من باب
المخلوقين فليس بصح النفى اصلا ولا يكون الاعجاز والتحدى الا
فى كلام الله تعالى وما وقع فى عبارة بعض المشايخ من انه مجاز
فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه ان الكلام
فى التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسميه اللفظ
ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع لهم
فى الوضع والتسمية وذهب بعض المحققين الى ان المعنى فى
قول مشايخنا كلام الله معنى قديم ليس فى مقابلة اللفظ حقيقة

مجازاً ١ اى مجاز ارسال لكنية عن اسم الكل لجزئه ٢ اى عن كلام الله ٣ جالية ٤ اى مجازاً ارسالية لكنية عن اسم الكل لجزئه ٥ اى مجازاً ارسالية لكنية عن اسم الكل لجزئه ٦ اى مجازاً ارسالية لكنية عن اسم الكل لجزئه ٧ اى مجازاً ارسالية لكنية عن اسم الكل لجزئه

قوله والاجماع على خلافه اشارة الى بطلان اللازم وكذا الملزوم وهو كونه مجازا في النظم المؤلف وتأنيه كافر اتفاقا الا قوله بسم الله الرحمن الرحيم في اوائل السور فان بنائه لا يكفر لغلبة الشبهة في قرائيته 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 كتب للتبين كما هو في قوله القديم او كونها آية مرة انزلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره الحنفية لانه في كونها من القرآن في اوائل السور او لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم شرح مواقف بدر رحمه

اعتراض عما وقع في سورة النمل انه من سبحان والله بسم الله الرحمن الرحيم فانه لا شبهة في كونه من القرآن تأمل

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 رحمه

٧٥

قوله فلنا التحقيق ؟ دلنا في تحقيق الكلام يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان مبدأ الكلام النفسي بنا صفة 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 تتخلف عن العلم فان كلام الغير معلوم لنا فقد تعلق به علمنا ولم تتعلق 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 واما 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 فاعلا 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 منقدمي 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 بذاته من غير تعاقب والترتيب فيها لقصور الآلة فانه يؤدي الى سفسطة ظاهرة ؟ شرح عقائد العضدية

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 خطا لان الحقيقة لا يجوز نفيه من الموضوع له فلا يقال الحيوان المفترس ليس بأسد وغيره رحمه

٩٥

قوله فلا نزاع لهم ؟ لان الخلاف 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 هم ان القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لما كان زعمت الحنابلة من قدم النظم 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 المنظومة او المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض محال من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صورة الحروف مخزونة مرتسمة في

فقوله والمراد به الخ اي بذلك المعنى المقابل للعين المقدم ذكره في مقابلة العين تأمل اذ الكلام مبني على ان المشترك اللفظي لا يستعمل في معنييه

قوله بل بمعنى ان اللفظ القائم الخ اي بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس بمرتب الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ الخ

قوله بل بمعنى ان اللفظ القائم الخ اي بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس بمرتب الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ الخ

قوله فالترتيب انما يحصل في التلفظ والقراءة الخ اي فالترتيب انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة الخ

قوله وبهذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة الخ اي وبهذا الذي ذكرنا من ان الترتيب انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة الخ

قوله واما القائم بذات الله فلا ترتيب فيه الخ اي واما القائم بذات الله تعالى فلا ترتيب فيه الخ

قوله حتى ان من سمع كلام الله تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء الخ اي حتى ان من سمع كلام الله تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء الخ

قوله وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس الخ اي وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس الخ

قوله ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صورة الحروف مخزونة مرتسمة في الخ اي ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صورة الحروف مخزونة مرتسمة في الخ

قال شيخ الاسلام واورد عليه ان الكلام انما يلزم ان لو كان اسما للنوع القائم بذاته تعالى بل هو اسم للشخص فلا يكون ما قرأناه بكلام الله تعالى بل مثله نتبع انا نقطع بان ما نقرأه كل منا هو القرآن المنزل بلسان سيدنا جبرائيل عليه السلام وان كان اسما للنوع القائم يلزم ان يكون كذلك على ذلك الشخص بخصوصه مجازا فيصح نقيه عنه حقيقة وهو باطل لان جعل وضعه من جملة الوضع العام لموضوع 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 تأمل

قوله فقد يبين قائلون الخ اي فقد يبين قائلون بان الخ

قوله ان كان اسما للنوع القائم بذاته تعالى الخ اي ان كان اسما للنوع القائم بذاته تعالى

قوله بل هو اسم للشخص الخ اي بل هو اسم للشخص

قوله فلا يكون ما قرأناه بكلام الله تعالى الخ اي فلا يكون ما قرأناه بكلام الله تعالى

قوله بل مثله نتبع انا نقطع بان ما نقرأه كل منا هو القرآن المنزل بلسان سيدنا جبرائيل عليه السلام الخ اي بل مثله نتبع انا نقطع بان ما نقرأه كل منا هو القرآن المنزل بلسان سيدنا جبرائيل عليه السلام

قوله وان كان اسما للنوع القائم الخ اي وان كان اسما للنوع القائم

قوله يلزم ان يكون كذلك الخ اي يلزم ان يكون كذلك

قوله على ذلك الشخص بخصوصه مجازا فيصح نقيه عنه حقيقة وهو باطل الخ اي على ذلك الشخص بخصوصه مجازا فيصح نقيه عنه حقيقة وهو باطل

قوله لان جعل وضعه من جملة الوضع العام لموضوع له الخاص الخ اي لان جعل وضعه من جملة الوضع العام لموضوع له الخاص

قوله كما في وضع اسماء الاشارة الخ اي كما في وضع اسماء الاشارة

قوله يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث ايضا حقيقة الخ اي يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث ايضا حقيقة

قوله لانه صادق حينئذ حقيقة على ما نقرؤه كل منا الخ اي لانه صادق حينئذ حقيقة على ما نقرؤه كل منا

قوله وذلك باطل ايضا فلا تخلص الا بان يجعل مشتركا بين النوع وبين ذلك الفرد الخاص كما مر تأمل اي وذلك باطل ايضا فلا تخلص الا بان يجعل مشتركا بين النوع وبين ذلك الفرد الخاص كما مر تأمل

ولما كان هذا محل اشكال من حيث ان المتكلم متصف بسمات الحدوث كما سبق فالى يكون قديما وما وجه التشنيع على الحشوية وبعض الحنابلة بقدم الحروف اشار الى الجواب عن ذلك بقوله لا كما زعمت الخ

قوله لا كما زعمت الخ اي لا كما زعمت

اما الموجود ببعض الاجزاء بعد بعض فان حصول كل حرف مشروط بانقضاء الآخر فيكون الحرف المشروط اولى فلا يكون قديما الخ

قوله لا يمكن التلفظ بالسين الخ لا يقال هذا بالنسبة الى الانسان واما بالنسبة الى الله تعالى فلا تسلم امتناعه لانه تعالى قادر على ان يتكلم بكلمات غير محصورة في دفعة واحدة لانا نقول النظم المرتب الاجزاء الخ

قال شيخ الاسلام واستشكل الفرق بين قيام علم وعلم ونظائرها بخلع وملع اذ 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 مرتب الاجزاء الا بالاعتبار لم يكن حادثا لان الحدوث انما يكون في اللفظ المرتب الاجزاء حتى يكون حدوث كل بانقضاء الآخر فافهم

قوله فالترتيب الخ اي فالترتيب

قوله انما يحصل في التلفظ والقراءة الخ اي انما يحصل في التلفظ والقراءة

قوله لعدم مساعدة الآلة الخ اي لعدم مساعدة الآلة

قوله وبهذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة الخ اي وبهذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة

قوله واما القائم بذات الله فلا ترتيب فيه الخ اي واما القائم بذات الله تعالى فلا ترتيب فيه

قوله حتى ان من سمع كلام الله تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء الخ اي حتى ان من سمع كلام الله تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء

قوله لعدم احتياجه الى الآلة الخ اي لعدم احتياجه الى الآلة

قوله بهذا حاصل كلامه الخ اي بهذا حاصل كلامه

قوله وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس الخ اي وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس

قوله غير المؤلف من الحروف المنظومة الخ اي غير المؤلف من الحروف المنظومة

قوله او المخيلة الخ اي او المخيلة

قوله المشروط وجود بعضها بعدم البعض الخ اي المشروط وجود بعضها بعدم البعض

قوله محال الخ اي محال

قوله من الاشكال المرتبة الدالة عليه الخ اي من الاشكال المرتبة الدالة عليه

قوله ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صورة الحروف مخزونة مرتسمة في الخ اي ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صورة الحروف مخزونة مرتسمة في

قوله لان الحدوث الخ اي لان الحدوث

قوله ان كان الخ اي ان كان

قوله بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس الخ اي بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس

قوله ليس بمرتب الاجزاء في نفسه الخ اي ليس بمرتب الاجزاء في نفسه

قوله كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء الخ اي كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء

قوله وتقدم البعض على البعض الخ اي وتقدم البعض على البعض

قوله فالترتيب انما يحصل في التلفظ والقراءة الخ اي فالترتيب انما يحصل في التلفظ والقراءة

قوله لعدم مساعدة الآلة الخ اي لعدم مساعدة الآلة

قوله وبهذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة الخ اي وبهذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة

قوله واما القائم بذات الله فلا ترتيب فيه الخ اي واما القائم بذات الله تعالى فلا ترتيب فيه

قوله حتى ان من سمع كلام الله تعالى سمعه الخ اي حتى ان من سمع كلام الله تعالى سمعه

قوله غير مرتب الاجزاء الخ اي غير مرتب الاجزاء

قوله لعدم احتياجه الى الآلة الخ اي لعدم احتياجه الى الآلة

قوله بهذا حاصل كلامه الخ اي بهذا حاصل كلامه

قوله وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس الخ اي وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس

قوله غير المؤلف من الحروف المنظومة الخ اي غير المؤلف من الحروف المنظومة

قوله او المخيلة الخ اي او المخيلة

قوله المشروط وجود بعضها بعدم البعض الخ اي المشروط وجود بعضها بعدم البعض

قوله محال الخ اي محال

قوله من الاشكال المرتبة الدالة عليه الخ اي من الاشكال المرتبة الدالة عليه

قوله ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صورة الحروف مخزونة مرتسمة في الخ اي ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صورة الحروف مخزونة مرتسمة في

١٠ قوله فلا ترتب فيه اى فى اللفظ القائم بذات الله تعالى فلا يكون حادثا وانه لا يلزم فيه التقدم والتاخر الذى الزم الاشعرى المتاخرون على كون كلامه بالحروف والصوت لما سبق انها لا تشبه حروفنا واصواتنا وايضا فحروفنا انما جاء فيها التقدم والتاخر لاجل التركيب الجسمانى واختلاف المخارج ومن يتعالى عن ذلك يتعالى كلامه عن ذلك ملا الناس

١٠ قوله فلا ترتب فيه لانه اذا كان القائم بنفس المخلوق لا ترتب فيه فالقائم بذاته تعالى اولى 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 صادقا بكون كلام الله تعالى حرفا وصوتا مقدسا عما لا يليق ملا الناس

١٢ قوله وهو جيد لمن قال شيخ الاسلام لاستحالة فى ذلك وتجاسر الغالب على الشاهد غير مفيد انتهى نقل الفاضل الشامى عن الشارح وقال انه حسن لمن يتعقل كلاما بالحرف والصوت ليس بحروفنا واصواتنا وقال وعلى هذا ابن 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 السنة قول بهذه الصورة وانما هو لهم والمعتزلة وح يشنع على من حفظ ذلك حتى نسبه لاهل الاعتزال وسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون انتهى ملا الناس

١٢ قوله وهو جيد لمن قال شيخ الاسلام لاستحالة فى ذلك وتجاسر الغالب على الشاهد غير مفيد انتهى نقل الفاضل الشامى عن الشارح وقال انه حسن لمن يتعقل كلاما بالحرف والصوت ليس بحروفنا واصواتنا وقال وعلى هذا ابن 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 السنة قول بهذه الصورة وانما هو لهم والمعتزلة وح يشنع على من حفظ ذلك حتى نسبه لاهل الاعتزال وسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون انتهى ملا الناس

١٣ قوله لمن يتعقل والمعنى ان هذا الكلام انما يستفهم اذا تصور تصورا صحيحا لفظا فانا بانفس غير مرتب الاجزاء وتاموجود من حروف منطوقة او مخيلة او منقوشة اس عرس

١٤ قوله بعدم البعض وانقضائه هذا يشعر 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 رشيدى

١٥ قوله ونحن لا نتعقل اقول قرره كمال هذا ناظرا الى ما سبق من قوله كالقائم بنفس الحافظ اى ويمكن ان يقال ان كون صور الحروف محفوظة مرتسمة فى خيال الحافظ هو الذى يمكن هنا لان صور الحروف والكلمات ثابتة باقية فى خياله بدون الترتيب اذ لو لم تكن باقية فى خياله لزم النسيان ثم بين فرق بينه وبين الامى اصلا واذا جاز الثبوت للبقاء فى الانسان الضعيف جاز ذلك فى الواجب القوى الكامل بطريق الاولى فتامل ملا الناس

١٥ قوله ونحن لا نتعقل اقول قرره كمال هذا ناظرا الى ما سبق من قوله كالقائم بنفس الحافظ اى ويمكن ان يقال ان كون صور الحروف محفوظة مرتسمة فى خيال الحافظ هو الذى يمكن هنا لان صور الحروف والكلمات ثابتة باقية فى خياله بدون الترتيب اذ لو لم تكن باقية فى خياله لزم النسيان ثم بين فرق بينه وبين الامى اصلا واذا جاز الثبوت للبقاء فى الانسان الضعيف جاز ذلك فى الواجب القوى الكامل بطريق الاولى فتامل ملا الناس

في خيال بحيث انه اذا التفت اليها كان كلاما موّلفا اما من الفاظ متخيلة أو نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا والتكوين) وهو الصفة الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق صفة ازلية من شأنها ان تتعلق بالموجود وقت وجوده من الازل والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود بمادة كلها مساو لا بعضه لواحد منها ولا بعضه لواحد منها والاخراج من العدم الى الوجود بمادة كلها مساو لا بعضه لواحد منها ولا بعضه لواحد منها 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 ذلك في 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 عليه من الاعراض والثالث انه لو كان حادثا قائما بالكون آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكون العالم مع انه مشاهد واما بدونه فيستغني الحادث عن المحدث والايجاد

فالاخراج المذكور عند وقوعه على الحادث لضرورة يكون صفة حقيقية لا محالة ويسمى ايجادا واحداثا واختراعا وتكوينا وخلقا وتخليقا وفعلا ونحو ذلك باعتبار الاضافات التي هي الاوجه الاربعة المذكورة من الاخراج للمكون والمراد بها اضافاتها الى الفاعل والقابل والمحل والمعلول ونحو ذلك

من الخلق والتخليق والفعل ونحوها انتهى اي مبدأ الخلق ومبدأ التخليق وغيرها منه

الخلق الحقيقي صفة حقيقية مغايرة للقدرة والارادة وتتعلق باخراج المعدوم من العدم الى الوجود وتغايرها باخراج المعدوم من العدم الى الوجود وتغايرها عنه بالخلق والتخليق ونحوهما والتغاير من هذه الصفات كونه صفة اضافية لا تختلف عنه الكون بكنهه اراد وابها مبدأ الاخراج وفرقوا بينهم وبين القدرة بان اثره الوجود بالفعل واثر القدرة صحة الوجود ويرد عليه ان الوجود بالفعل يحصل من تعلق القدرة مع الارادة بلا حاجة الى صفة اخرى قال الامام الرازي ان كان تأثير التكوين على سبيل الجواز لم يتميز عن القدرة وان كان على سبيل الوجوب يكون موجبا لا مختارا والقول بان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار راجع الى القسم الاول رضا

اما تغاير العقل والنقل فلانه لا بد للخلق من خالق والتكوين من مكون واما النقل فلقوله تعالى خلقه من تراب وقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون بحر ابادي

واتفاق العقل والنقل على انه خالق لجميع العالم لدلالة الدليل على استناد الكل اليه بلا واسطة وورود خالق كل شيء واما خالق لواحد او لغير افعال العباد فلا يطابق النقل فيه العقل بل العقل متردد فيه فلا وثوق عليه بل ليس فيه العقل بل الواجب البارز في معرض العقل بالفرق بين اطباق العقلاء والنقل وبين اطباق العقل والنقل فلا يوثق عليه الالباس في مضيق التردد في اطباق العقل والنقل لظنة ان الاختلاف انه خالق جميع العالم بنافي ذلك الاطباق عصام

عطف على اطباق وعدم اعادة اللام في المعطوف اشارة الى انه مع المعطوف عليه علة مستقلة عصام

صح الوصف والمدح به ولو كان ثابتا قبله او بعده صح اخباره بصيغة الماضي والمستقبل رمضان

٩

قوله او العدول الى المجاز والتلازم 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 بالجواز اطلاق كل اسم مشتق يقدر هو على ماخذ اشتقاقه كالمسود والمحمر وجوابه ان ذلك الجواز ان اريد به العقلي فسلم ولا مانع اذ الشرعي فممنوع لنهوضه على الاذن او عدم الايهام انتهى خالف الحنبالي في امور الاول في تقديم الشق العقلي والثاني في ناخير الايهام عن الاذن الثالث في عطف الايهام بالواو دون الواو فتامل وجه المخالفة وكتبها تم رايت كتب بعض الحشين قال الاولى 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 يأذن الا فيما لا نقص فيه تامل 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 اذ لا مانع عقلا فقد علم من قوله فسلم؟ منلا الحسن

١٣

قوله فيلزم التسلسل قال شيخ الاسلام جوابه انه يجوز ان يكون التكوين عين المكون بمعنى انه ليس وصفا حقيقيا زائدا عليه كما في نظائره من بقاء البقاء ووجود الوجود وغيرهما وبالجملة ما ذكر نوعه بحسب كونه اعتباريا ح منلا الحسن

١٥

قوله مع انه شاهد اى مبصر بحسن البصر ومشاهدة
وجود القائم بحسب استحالة تكوين العالم
منلا

قوله لزم الكذب اى في كلامه تعالى وهو محال ولزوم الكذب يندفع بما سبق من ان الاخبار في الازل لا يتصف بشئ من الازمنة الثلاثة الماضي والحال والاستقبال بالنسبة اليه تعالى عصام

١٠

قوله او القادر على الخلق وتاويل الكرامية لقوله تعالى هو الله الخالق بانه خالق 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

١٢

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 او الخصوصية لفظ الخلق والخالق وقد جاز اطلاق الخالق الا باعتبار القدرة على الخلق واللازم باطل فالملزوم مثله لا يكون من اسمائه تعالى الفعد مثلا باعتبار القدرة على القعود 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 الايهام والاذن ولزوم الجواز العقلي مسلم ولا مانع عنه فجوابه ظاهر بالتدبر
بحر ابادي

١٤

قوله وهو محال والقول بان تكوين التكوين عينه باطل لان كون الاثر عين الاثر الحاصل منه باطل حقيقة نرجع الى سلب تكوين التكوين رمضان

والاحداث وفيه تعطيل للصانع وآما الرابع انه لو احدث لحدث
أما في ذاته تعالى فيصير محلا للحوادث أو في غيره كما ذهب اليه
ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا
ومكونا لنفسه وآما خفاء في استحالته ومبنى هذه الادلة على ان التكوين
صفة حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين على انه من
الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى قبل كل
شئ ومعه ولبعده ومذكورا بالسنتنا ومعبودا لنا ومحمدا ومجيبا
وكذلك 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 يختص 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) اى التكوين (تكوينه للعالم وكل
جزء من اجزائه) لا في الازل (بل لوقت وجوده) على حسب علمه وارادته

والاحداث وفيه تعطيل للصانع وآما الرابع انه لو احدث لحدث
أما في ذاته تعالى فيصير محلا للحوادث أو في غيره كما ذهب اليه
ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا
ومكونا لنفسه وآما خفاء في استحالته ومبنى هذه الادلة على ان التكوين
صفة حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين على انه من
الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى قبل كل
شئ ومعه ولبعده ومذكورا بالسنتنا ومعبودا لنا ومحمدا ومجيبا
وكذلك 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 يختص 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) اى التكوين (تكوينه للعالم وكل
جزء من اجزائه) لا في الازل (بل لوقت وجوده) على حسب علمه وارادته

٨

قوله ولا دليل ؟ كانه قيل ان المراد بالتكوين الذى ندعى وجوده هو صدور التعلق وغيره الذى هو امر اضافى واعتبارى اجاب عنه بقوله ولا دليل ؟ ح س

٨

ويخطر بالبال ان التكوين مغاير للقدرة والارادة لانا نجد بالقرينة فى الفاعل عند تصوره بهذه الحيثية معنى به يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث يصح ان يقال ان هذا فاعل وذاك مفعول ولا شك ان هذا المعنى متحقق فى ذاته وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه مثلا نجد فى الضارب حين تصوره بحيثية 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 الذى هو اثره وهو مغاير للقدرة والارادة ايضا لان هذا المعنى متحقق فى الفاعل الموجب عند الحكماء بالنسبة الى آثاره الصادرة عنه بطريق الايجاب مع عدم تحقق القدرة والارادة سكوت

١٢

قوله بل لوقت وجوده فقط ؟ جواب كل موجود وقت وجوده [redacted] التكوينية الازلى من جرح انسانا يوم السبت فرئى حيا بعد خروج يوم الجمعة كان الجارح قاتلا يوم السبت وان ظهر اثره يوم الجمعة فكذا هذا فافهم ؟ ح س

٨

قوله ولا دليل ؟ اعلم ان الحنفية كالشيخ ابى منصور واتباعه اجمعوا على ان التكوين صفة ازلية مغايرة للقدرة والمكون وان ازليته لا تستلزم ازلية المكونات لكن سكتوا عن مغايرته للقدرة من حيث تعلقها باحدى طرفى الفعل مقارنا للارادة فبذلك انكروا عليهم صلاح الدين

٩

قوله فان القدرة ؟ يعنى 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 ؟ محى الدين

١٠

قوله ولما استدل ؟ حاصله ان يقال انا لا نسلم انه يلزم من قدم التكوين قدم الممكنات وانما يلزم ذلك لو لم يكن تعلق المكونات حادثا وليس كذلك كما مر فى العلم والقدرة ملا س

١١

قوله ولكل جزء من اجزائه فيه رد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى وهم الفلاسفة ملا س

١٣

قوله على حسب علمه اى على حسب مقتضى علمه فى الازل فانه يوجد لوقته كما ان العلم والقدرة لانهما صفتان ازليتان والمعلوم والمقدور صفتان حادثتان بحدوث تعلقهما والتكوين اخص تعلقا من القدرة لان القدرة مساوية النسبة الى جميع المقدورات والتكوين انما يتعلق لما يدخل منها تحت الوجود حسبه ملا س

وهو بمثل ذلك عن نسبة تأثير قدرته في مراده بأمر المطاع
للمطيع في حصول المأمور من غير امتناع
وتوقف وافتقار الى آلة او محل او
عمل واستعمال آلة الحامل او زلة
وهو قياس

قدرة الله على قدرة الخلق يعني ان حقيقة الحال ان شأنه
تعالى اذا اراد شيئا ان يكونه بقدرته واراداته فيتكون
من غير توقف وامتناع وليس هناك قول لكن 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 زادة آخر سورة
يس وقال ناقله المحصل انما اخذوا التكوين من قوله تعالى انما
امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فجعل قوله كن مقدما
على الكون اى كون الحادثات ووجودها وعلل الشيخ اكمل
الدين بان القدرة يتعلق بصحة وجودها والارادة يتعلق
تخصيصه بوقت دون وقت وحال دون حال فالقدرة والارادة
لا يقتضيان وجود المكون لما علم من متعلق كل واحدة منهما
فوجود المكون انما يكون بصفة لمن صفاته اولا والكلام في
يجب التفصيل فتعين الاول فلا يجوز ان يكون حادثة لكلامه
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 وما يتعلق 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
فهو نظر انتهى وقال شيخ الاسلام عن استدلال القائلين
بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة في قولهم لو كان قديما

واراداته فالتكوين باق ازلا وابدا والمكون حادث بحدوث
اى متعلق علمه واراداته ازلا فانه يوجد في وقته كالشيخ والمصدر والارادة
التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة
اى المكون اى من قدم الصفات من المعلومات الحادثة والمقدورات المتصرمة
التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقها حادثة
اى كون التكوين باقيا من الازل الى الابد والمكون حادثا بحدوث التعلق
وبذا تحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى
اى في الجواب عن استدلال القائلين بحدوث التكوين الخ اشارة الى مذهب الحكيم
او صفته من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء الحوادث
اى لم يكن الموجد للعالم لازما او صفة من صفاته الخ ولزم استغناء الخ
عن الموجد وهو محال وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك قدم ما
اى تعطيل الصانع واستغناء الخ اى وجود العالم بذاته تعالى او صفة من صفاته بالتبعية الخ
يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل او لا فليكن التكوين
ضمير به راجع الى ذات الله تعالى او صفة من صفاته الخ اى وان لم يتعلق الخ
ايضا قديما مع حدوث المكون المتعلق به * وما يقال من ان القول
اى كذلك ذات الله تعالى وصفاته قديما الخ اشارة الجواب عن المقدمة
بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم ما لا يتعلق
اى وجود القديم بالغير اى لاحتياج الى الغير اى يحدث التكوين لكيف يلزم قدم العالم
وجوده بالغير والحادث ما يتعلق وجوده به فهيه نظر لان هذا
اى يلزم من قدم التكوين قدم المكون المحال الخ اى في حدوث المكون على ما تقدم
معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة واما عند
اى الحادث الزماني الخ هو الموجود الخارجي الذي يكون وجوده مسبوقا بالعدم
المتكلمين فالحادث ما يكون لوجوده بداية اى يكون مسبوقا بالعدم
اى ما يكون لوجوده بداية كما يأتي الخ اى بالتكوين الخ اى ان الحدوث الزماني
والقديم بخلاف ذلك ومجرد تعلق وجود شئ بالغير لا يستلزم
اى الذي يقول بالتكوين هو كون الشئ وجوده ابتداء وهو مسبوق بالعدم الخ
الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه
اى ان الحادث لا يحتاج الى الغير الا في القديم الزماني الخ اى ذلك الغير
وانما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالعالم

قوله كما في العلم اى كما ان علم واراداته قديم تعلق به وقت وجوده
التكوين قديم تعلق به وقت وجوده
قال مولانا احمد الطابر الانسب ان يقول بدل
قوله قديم قوله حادث
باطل فيفهم لانه ثبت بالبرهان حدوثه
قوله فيلزم قدم العالم لانه ثبت بالبرهان ان
العالم يحتاج اجزاء الحادث الخ
لا يتعلق وجوده بالغير اى يحدث التكوين بحدوث العالم
وتكوينه وهو صفته الازلية وبدا الكلام عبارة
عن نسبة حصول المخلوق بايجاده وكمال قدرته

والاستدلال عبارة عن علم البداية والابد عبارة عن علم النهاية

فتعلق كل موجود وقت وجوده بتكوينه الازلي لكن جرى الخ
يوم الجمعة كان الجامع قائما من يوم السبت ان ظهر آخره الجمعة كذا
اى المعنى الذي ذكر للقديم والحادث
لا يستلزم الحدوث الزماني الخ
في صفات الحق تعالى الدين

٤ قوله وما يقال اى فى جواب استدلال القائلين بحدوث الكونين حاصله منع الملازمة فى قوله فلو كان قديما لزم قدم الكونات اى لانسلم انه لو كان الكونين قديما لزم قدم المكونات كيف والقول بتعلق وجود المكون بالكونين قول بحدوث المكون اذ القديم لا يتعلق وجوده بالغير حسانى 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 الكونين واذا كان الزاميا لا يلزم ان يكون الترديد صحيحا فلن المجيب حينئذ ان يذهب الى الاحتمالات الباطلة حتى يحصل الالزام عباس

٦ قوله لان هذا اى ما يتعلق وجوده بالغير فى القديم وما يتعلق وجوده به فى الحادث معنى القديم ٩ عباس

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 ما مضى من زمان وجود الشئ اكثر وقديم بالزمان وهو عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم والحدوث ايضا مقول بالاشتراك على ما يقابل كلا من المعانى الثلثة محى الدين

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 لا يكون على طريقة اهل الحق بل يكون على طريقة الفلاسفة لان القديم والحادث بالذات انما يكون عند الفلاسفة واما عند اهل الحق ما سوى الله تعالى حادث بالزمان اى المسبوق وجوده بالعدم ولا يلزم من تعلق وجود المكون بالكونين الحدوث بهذا المعنى بل يلزم منه الحدوث الزمانى الذى هو عبارة عن تعلق الموجود بالغير عباس

٩ قوله ومجرد ذلك اى جواب سؤال مقدر كانه قيل الحدوث الذاتى يستلزم الحدوث الزمانى فاجاب بقوله ومجرد الخ عباس

١٠ قوله بهذا المعنى وهو المسبوقية بالعدم وان استلزم ذلك الحدوث الذاتى فليس الكلام فيه ك

كالهيولى مثلا نعم اذا ابتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار فانه يحتاج الى اثبات ان العالم صار بعد ان لم يكن او صار على ما هو عليه بعد ان لم يكن كذلك بالاختيار 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 بالاشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى والا فهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه 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 دفع بما يقال من ان الضرب عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه من وجود المفعول معه اذ لو تأخر المفعول لانعدم هو بخلاف

فان الهيولى وكذا الجزء الذي لا يتجزأ محتاج الى الغير وهو المحل الحاجة الى الغير وهو المحل الحاجة الى الغير وهو المحل

بقوله نعم يعني ان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه

العالم صادرا بالاختيار لا يكون للحادث

الصادر بالايجاب

الذي ذهب

اليه الفلاسفة فلذا قيده به اي بالاختيار

كما ذهب اليه الفلاسفة والفاعل بالاختيار هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك والفاعل بالايجاب هو الذي كان صدور الفعل عنه واجبا ولم يكن مسبوقا بالقصد والاختيار كالاحراق من النار والاشراق من الشمس رمضان

ومن ادلة حدوث العالم كونه اثر المختار فح لا يصح الاستدلال بحدوثه على الاختيار ولان حدوث العالم عندهم يتوقف على كون الصانع فاعلا مختارا فبهذا الوتوقف على الدليل الذي يتوقف عليه حدوث العالم لزم الدور المضمر رمضان

قوله بدليل لا يتوقف اه والا لكان دورا بيانه ان حدوث العالم عندهم يتوقف على كون الصانع فاعلا بالاختيار ولو توقف كون الصانع فاعلا بالاختيار على الدليل الذي هو متوقف على حدوث العالم لزم الدور فافهم

قوله لا يتوقف اه صفة لدليل قال شيخ الاسلام احتراز عن دليل يتوقف على حدوث العالم لاستلزام الدور فانح بكون اثبات حدوثه متوقفا على اثبات صدوره بالاختيار واثبات صدوره بالاختيار متوقفا على اثبات حدوثه فيلزم الدور انتهى قال ابن كمال اي لتوقف حينئذ على القول المذكور المتوقف على الدليل المتوقف على الحدوث فتوقف الحدوث على الحدوث قال قره كمال حاصله انا لو اثبتنا صدور العالم عن القادر المختار بدليل لا يتوقف على حدوث العالم مثل قولنا الاختيار كمال وكل كمال يجب اثباته لله تعالى والايجاب نقص وكل نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه كان القول بتعلق وجود العالم بتكوين الله تعالى قولا بحدوث العالم حدوثا ذاتيا حتى يكون الدليل المذكور صحيحا لكن الدليل المعتمد به عندنا هو الدليل

الذي كان

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 عاس

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 عاس

١٠ قوله صفة اضافية واراد بالصفة الاضافية مالاينفك عن الاضافة والا فالمضرب 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 وآنه ازلى وذلك لاينفى تحقق النسبة بدون المنسبين ثم ان كون الفعل المذكور ازليا ممنوع انما الازلى الصفة التى هى مبدأ الفعل حاسه 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 حين 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 يبقى الى وقت
وجود المفعول (وهو غير المكون عندنا) لأن الفعل يغاير المفعول
بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل مع المأكول ولانه
لو كان نفس المكون لزم أن يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه
ضرورة انه مكون بالتكوين الذي هو عينه فيكون قديما مستغنيا
عن الصانع وهو محال وأن لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى
انه هو منه 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 وأن لا يكون الله تعالى مكونا
للاشياء ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين
اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى وأن 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 وبهذا كله تبين على كون الحكم بتغاير
الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغي للعاقل ان يتأمل في امثال

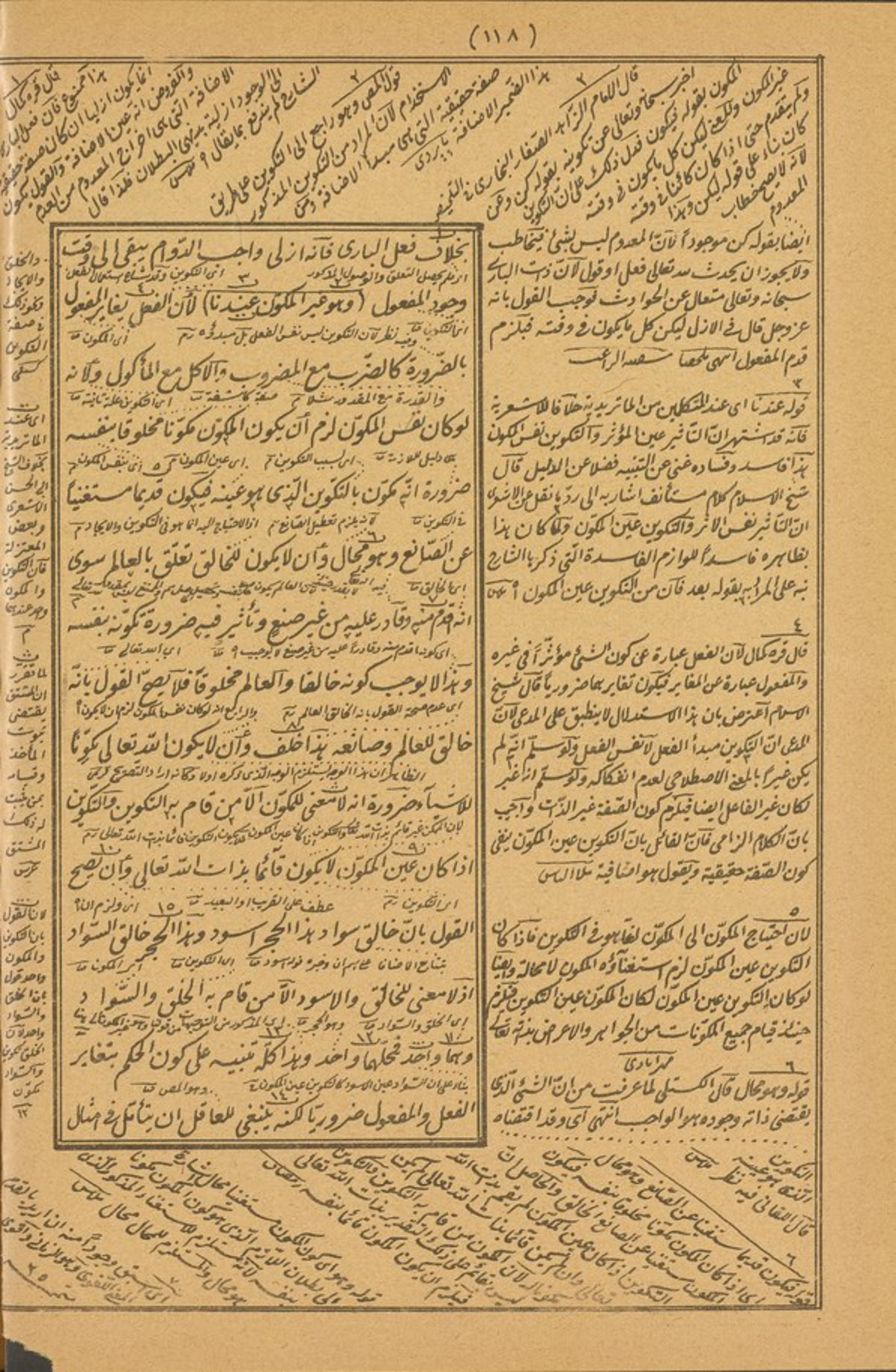
غير المكون بقوله فيكون فعل ذلك عن تكوينه بقوله كن وكن
كان ناء على قول ليكن كل مايكون في وقته فيلزم
قدم المفعول انتهى ملخصا سعد الراعي

٢ قوله عندنا اي عند المتكلمين من الماتريدية خلافا للاشعرية
فانه قد اشتهر ان التاثير عين المؤثر والتكوين نفس المكون
وهذا فاسد وفساده غني عن التنبيه فضلا عن الدليل قال
شيخ الاسلام كلام مستانف اشار به الى رد ما نقل عن الاشعري
ان التاثير 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 بهما 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 وأجيب
بان الكلام الزامي فان القائل بان التكوين عين المكون ينفي
كون الصفة حقيقية ويقول هو اضافية ملا ال س

٥ لان احتياج المكون الى المكون لغاهو في التكوين فاذا كان
التكوين عين المكون لزم استغناؤه المكون لا محالة وايضا
لو كان التكوين عين المكون لكان المكون عين التكوين فيلزم
حينئذ قيام جميع المكونات من الجواهر والاعراض بذاته تعالى
مراد ادي

٦ قوله وهو محال قال الكستلي لما عرفت من ان الشيء الذي
يقتضي ذاته وجوده هو الواجب انتهى اي وقد اقتضاه



متمم ٢٥ واقوى قدما ان اريد المعنى الاصطلاحى وهو الذاتى
نفس

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 المخلوق 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 عنها بالخلق والسواد
واحد لان السواد لما كان مكونا وهو بعينه تكوين عندهم فكل
ذات قام به السواد قام به التكوين لا محالة بايزدى

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 ره

١٣
قوله وهذا كله كانه قيل يلزم مما ذكرته من الضرورة ان لا يحتاج
الى اثبات الدليل فاجاب بقوله وهذا ح

١٤
وفى قوله لكنه الى قوله بل يطلب تعارض بان المص وصح الماريدين
يسوا فى هذه المسئلة على ما يليق بالعقلاء فهو قبيل من الشرح
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
تميز 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 لكلاهم وجها صحيحا يصلح محلا للنزاع نفس

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 نفس

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 نفس

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 نفس

١٢
قوله فجعلها واحدا وهو الحجر لان التكوين عين المكون بحسب الفرض
والخالق والتكوين واحد فيكون السواد والخلق واحدا فاذا
وصفت ذاتا بالاسود 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 وبذا الحجر خالق السواد لان المكون السواد الذى هو عين
التكوين وهو قائم بالاسود فيكون الاسود خالقا له ومكونا لان
المكون من قام به التكوين والتكوين لو كان عين السواد لكان
قائما بالاسود الذى هو نفس الحجر فيكون الاسود خالقا له
وكذا الحجر رمضان

في امثال هذه المباحث ولا ينسب الى الراسخين من علماء
الاصول ما يكون استحالته بديهية ظاهرة على من له ادنى
تميز بل يطلب لكلامهم محملاً يصلح محلاً لنزاع العلماء وخلاف
العقلاء فان من قال التكوين عين المكوّن اراد ان الفاعل
اذا فعل شيئاً فليس هناك الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي
يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل
في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امراً محققاً مغايراً
للمفعول في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم
المكوّن ليلزم المحالات وبها كما يقال ان الوجود عين الماهية
في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج الا ماهية تحقق وتعارضها
المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول
كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فتكونها هو وجودها
لكنهما متغايران في العقل بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية
دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأي الا باثبات
ان تكوّن الاشياء وصدورها عن الباري يتوقف على صفة

١ وقد وقعت بزوه الشبهة في محل كان شيخنا من الفضلاء ومن الامام الرازي والآمدي ومن اتباعهم ومقلديهم

٢ المبادرة بان التسليم وقع في غير محله والحق صحة ما ذهب اليه الامام الرازي وفوق شيخ بينهما وقال ان

٣ الشموس صح ان يقال ان الاستعلاء قادر على ايجاد صفة القدرة وراء صفة التكوين ولهذا

٤ خالق الشموس فثبت انها وراء التكوين

٥ وفي

٦ قوله فهو اعتباري اي عند المتكلمين المنكرين

٧ الوجود الاضافات في الخارج وما عندنا

٨ الحكماء فهو من الموجودات العينية لانه

٩ احد المعقولات التسع العرضية الموجودة

١٠ في الخارج عندهم فهرا ادي

١١ فيكون نسبة واضافة بين الفاعل والمفعول يسمى التكوين فيكون بالآت واحد كالتعليم

١٢ ذالتعلم على ما نقل عن ابن سينا مهرا دي ع ب

٤ ومنه يعلم ان التكوين من الصفات الاضافية كالابوة والبنوة ولم يكن له وجود في الخارج ح م

٥ 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

٦ قوله ليلزم المحالات المذكورة فيكون النزاع بينهما لفظياً لا معنوياً وهنا بحث وهو ان المفهوم مما مر ان التكوين صفة حقيقية مبدأ الاضافة التي هي الاخراج والايجاد من العدم الى الوجود فلا يكون اعتباراً عقلياً بل كان موجوداً في الخارج قائماً 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 مر بناء على ان قول من قال انه صفة حقيقية مغايرة للاضافة قائمة بذات الله تعالى فلا تناقض لاختلاف الجهة رمضان

٧ قوله وبهذا يقال كانه اشارة الى جواب ما يقال وهو ان يقال بل لهذا الكلام نظير ام قلت من عند نفسك فلما عنه بقوله وبهذا اي لهذا الكلام نظير ولم نقل من عند نفسي رمضان

٨ بهذا ايضا كلام الشيخ الامام الاشعري وبهذا التوجيه لكلامه مذكور في عامة الكتب الكلامية حتى صرحوا بان النزاع بينه وبين من قال بغيرية الوجود للماهية لفظي مهرا دي

٩ لان الماهية ما به الشيء هو هو والوجود كون الشيء

١٠ اي الذي من قال

١١ قوله وصدورها عن الباري يتوقف على صفة

١٢ قوله على صفة حقيقية

وهم ان الاشاعرة واصحابه مفعول بسبب كانه قيل ان التكوين عين فاعل شيء يغير عنه بالتكوين فاجاب بجائز

١ اي الذي من قال

٢ الكلام اخبار كون

٣ اي صفة حقيقية

٤ اي صفة حقيقية تكون

٥ التكوين المعدوم

٦ والحاصل ان الصفات

٧ والتقول كما تقدم

٨ ان التكوين على

٩ القدرة صفة

١٠ اي الذي من قال

١١ قوله وصدورها عن الباري يتوقف

١٢ قوله على صفة حقيقية

على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة
(١) التي هي التكوين ح (أي بذات الله تعالى ح) (متعلق بتعلق ح)
والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور
(أي لوقت وجوده المقدور ح) (أي تحقيق الكلام ما التكوين ح) (علق ظ ب)
لوقت وجوده اذ النسب الى القدرة ليسمى ايجادا له وآذا
(أي تعلق القدرة على وفق الارادة ح) (أي الايجاب ح) (أي حقيقة التكوين)
نسب الى القادر ليسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقته
(أي ذات الباري ح) (أي الا التعلق ح) (التكوين صفة مغايرة لا حقيقة تعالى ح)
كون الذات بحيث يتعلق قدرته بوجود المقدور لوقته ثم تحقق
(وهي الرزق والحيوة والموت وغيرها ح) (أي بعد تحقق حقيقة التكوين بتعلق ح)
بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق
(وهي عبارة عن تعلق القدرة بوجود الرزق وحسن او علم تعلق نزه تقا) (تصفح العبارة)
والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى
(كلمة قبل كل واحدها صفة حقيقية كيف علم بحيث ذ وقد قبل بقدره فاجاب ا ح)
واما كون كل من ذلك صفة حقيقية ازلية فمما تفرد به بعض
(أي من الترزيق والتصوير ح) (أي ح تحقق كل من ذلك ح)
علماء ما وراء النهر وفيه تكثير للقدماء احدا واوان لم تكن متغايرة
(٢) (٣) (لان القفال انما يثبت عين الذات ح) (تحقق ح) (أي تحقق متغايرة بحسب وجود ح)
والاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى
(أي الاقرب الى الصواب وان التكوين هذا المذهب صوابا في نفس الامر ح)
التكوين فانه ان تعلق بالحياة يسمى احياء وبالموت اماتة
(أي التكوين ح) (أي الاحياء والاماتة وغيرها ح)
وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين
(أي التغير باعتبار خصوصية ح)
(٦) (٧)
وانما الخصوص بخصوصية التعلقات (والارادة صفة لله تعالى
(جواب سؤال مقدر وهو انه يقال ان التكوين والارادة صفة ازلية لله تعالى يعلم مما سبق بالطريق الذي ذكره فما فائدة
ازلية قائمة بذاته) كرر ذلك تاكيدا وتحقيقا لاثبات صفة
(التي من شانها التكوين ح) (أي بوجود ح) (أي يعلم مما ذكر ح)
قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه

قوله والاقرب اقول ظاهر عبارته ان مذهب القائلين بكون التكوين صفة اقرب الى الصواب من مذهب الباقين وقد سبق مرارا ان الحق ما ذهب اليه المحققون الراسخون من ائمة الاصول فالمختار عنده قطعا لعل المختار عنده مذهب المحققين القائلين بانه من الاضافات والنسب ووجه التوفيق ان قوله والاقرب معنا والاقرب الى الصواب من القول بكون 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 والاقرب اقول 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 اقول قال البردعي اي اقرب للتوحيد لان ما ذهب اليه البعض غير منافٍ للتوحيد 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 نحو 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

والمذهب الثالث ما ذهب اليه البعض مشايخ ما وراء النهر ان التكوين والترزيق وغيرهما صفة حقيقية قائمة بذات الله تعالى ازلية وان تعلق التكوين بالمكونات على وجه خصوص ولكن يحصل من

هو المذهب الثالث دون الاولين والثاني

الارادة وجودا ولكن الارادة غير التكوين اذ يجوز

بعد بيان ثبوت التكوين ح

الارادة الخ ثم عند الاشعري صفة قديمة

او الكل واما عند الماتريدي صفة فعل

قديمة لله تعالى تحقيقه لاحد طرفي المقدور بالفعل

مبين من الفعل والترك

ثم

وفي وقت دون وقت لا محالة زعمت الفلاسفة من انه تعالى
علة تامة للعالم يقتضي ذاته ان جميع ما سواه يصدر عنه تعالى على سبيل الوجوب لا بالاختيار وارادة حادثة
موجب بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار والتجارية من انه تعالى
ای لا بصفة الارادة والمشیة ای کما زعمت التجاریة
مريد بذاته لا بصفة وبعض المعتزلة من انه مريد بارادة حادثة
ای کما زعمت الکرامیة ای الدلیل النقلی
لا في محل والكرامية من ان ارادته تعالى حادثة في ذاته والدليل
بیان الارادة صفة بعد تعالی کقوله تعالی انما امره اذا اراد شیئا الآیة ونفاه المعتزلة
على ما ذكرناه الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشية
ای دلیل علی الرد علی المعتزلة ای دلیل علی الرد علی الکرامیة
لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع قيام
ای دلیل عقلی رد علی الفلاسفة ایضا مبتدأ وخبره قوله دلیل
الحوادث بذاته تعالى وايضا نظام العالم ووجوهه على الوجه الاوفق
کتب علیه الحلبی لکن یرد علی کلامه مناقشة رد علی الفلاسفة
الاصح دليل على كون صانعه قادراً مختاراً وكذا احدوثه اذ لو
ای صانع العالم ای صدوث العالم ودلیل علی کون صانعه قادرا مختارا
كان صانعه موجبا بالذات للزم قدمه ضرورة امتناع تخلف
اما کون صانعه مختارا لانه یلزم تخلف المعلول عن العلة لان الصانع بالارادة ان شاء ترک
المعلول عن علته الموجبة (ورؤية الله تعالى) بمعنى الانكشاف
ای زیادة مطلقا بقا للواقع ای مطلق الرؤیة الدنیا والاخرة لیشمل رؤیتهم
التام بالبصر وهو معنى اثبات الشيء كما هو بحاسة البصر وذلك
ای کما هو بحاسة البصر ای ادراک
انا اذا نظرنا الى البدر تم غمضنا العين فلا خفاء في انه وان كان
ای من حال الانغماض ای انکشاف البدر ای البدر کان
لدينا في الحالتين لكن انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولنا
ای حال النظر تعالی الانغماض کما زعم بعض المعتزلة
بالنسبة اليه حينئذ حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية (جائزة
ای الی البدر حین النظر ای بمعنی انه تعالی
في العقل) بمعنى ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته تعالى

والفرق بين كلام الفلاسفة والتجارية ان
الفلاسفة لا يثبتون الارادة لله تعالى
والتجارية يثبتونها له تعالى
لكن يقولون مريد
بذاته تعالى

لا بصفة زائدة على ذاته تعالى حاشیة ملا انس

اذ 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 للفيض يحصل الفيض
بارادة حادثة لانهم يجوزون ان يكون الذات محلا للحوادث

ملاس

بناء على ان تلك الارادة لو حدثت اما بحدث الله تعالى
ام بذاتها فان قال بذاتها لزم قيام العرض بنفسه لان الارادة
الحادثة عرض وهو لا فرق محل محال فان قال باحداث 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 نفتيها وان قال حادثة
نعيد السؤال رمضان افندي

قوله باثبات اشارة الى الرد على الفلاسفة والتجارية
وقوله مع القطع بلزوم الى الرد على المعتزلة وقوله وامتناع
الحوادث الى الرد على الكرامية ملاس

النزاع في دلالته على الاول انما الكلام في دلالته على الثاني
فان هذا النظام مستند اليه تعالى عند القائل بالايجاب ايضا
وان كان بالواسطة ومن قال دلالته عليها ضرورية فمن تعام
توقف هذا الدليل على ابطال قول الحكماء ان هذا النظام
اوفق الوجوه الممكنة واكملها فلمناسبة الكمال اوجبه البداء
الكمال فقد خفي عليه الضروريات مهر ابادي

فان قيل فهل يجوز رؤية الله تعالى بالابصار اليوم في الدنيا
على جهة الكرامة فالجواب عنه ان الاقوى فيه انه لا يجوز

طلب الراجح
علیه وقد تعرض
الاشاعرة من
الاشعری
الی الرد
علیه

کتب علیه کمال بن ابی الشریف قال شیخ الاسلام
الاحاطة والمقابلة من الجهة وقد لا تنفصل
المنفی للمعلوم لان الانکشاف فی حالة
وفرق بالتمام غیره وهو الانکشاف
عن دوام الانکشاف بالبصر فی الحالین
الرؤیة کما یعبر
عن الرؤیة
بالانکشاف
الرؤیة
بمعنی
الانکشاف
التام
ملا
ای لان
زعم بعض
المعتزلة
وهم ابو هاشم
وابو علی
الجبائی رح

٨ قوله وهو معنى اثبات الشيء قال العلامة بلا استدلال 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 ملس

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 سبأتي 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 ملس

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 دي 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 المشاهدة كونه شرطا لتلك المشاهدة الاخرى او لا شك 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 المشاهدة الاولى كما عمي البصير يرى بقه الاندلس حلال

والصين بلدة في اقصى بلاد المشرق الاندلس بلدة في اقصى بلاد المغرب البقه البعوضة كلسوى

١٠ قوله المسماة 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 الظاهر 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 امر اعتباري كمفهوم المائية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من الشيخ البعيد هو خصوصية الموجودة الآتية 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 الآتية الى قولك كل شيء فهو كذا وفي هذا الترويج تكلفات آخر بطلعك عليها اذا تأمل فاذن الاولى ما قيل من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فليذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية وقدم عدتها شرح المواقف

قوله فمن ادعى كالمعتزلة والزيدية

من الروافض والفلاسفة

فانهم قالوا لو رئي لكان في الحيز والجهة للزوم التحيز والجهة للمرئي

وهو باطل لان كل مرئي حادث

وكل حادث محتاج الى المحدث

وهو الله تعالى لانه لا برهان على استحالة رؤيته تعالى

وكل ما لا برهان على استحالته فهو جائز

وكل جائز فالكتاب والسنة ناطقان بوقوعه

فوجب القول بوقوعه

وهم اهل السنة

ان الله تعالى يجوز ان يرى

وانما قلنا ذلك

لان

١١
قوله لانّ العلّيّة لانّ علّة الشيء لابدّ وان يكون موجودة فلا يكون الحدوث علّة لانّ فيه عدمًا لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلّة وكذا الامكان لانه عبارة عن استواء طرفي الوجود والعدم واذا سقط العدم عن درجة الاعتبار بقي الوجود فتعيّن الوجود لانّ مفهوم الوجود وهو كون الشيء في الاعيان وصف مشترك بين وجود الواجب ووجود الممكنات رمضان افندي

١٢
قوله فيصح ان يرى والتلخيص الباري تعالى موجود وكل موجود يصح ان يرى فالباري يصح ان يرى اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان الحكم يدور مع علّته وقد تبيّن ان الوجود وهو علة لصحة الرؤية واشار الى الجواب عن سؤال تقريره ان تحقق العلّة لا يقتضي تحقق الحكم الا عند تحقق الشرط وانتفاء المانع بقوله ويتوقف؟ انس عرس

١٣
قوله ويتوقف؟ جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال لا يلزم من كون الوجود مشتركا بين القديم وغيره ان يصح ان يرى القديم لجواز ان يكون شيء من خواص الممكن كالتركيب والحدوث وغيرهما شرطا لصحة الرؤية او يكون شيء من خواص الواجب كالقدم وعدم التركيب مانعا من الرؤية فاجاب عنه بقوله ويتوقف قال شيخ الاسلام اي امتناع رؤيته تعالى وليس امتناعه اي لامتناع ان يرى وفي ذلك اشارة الى ان امتناع رؤيته تعالى لفقد شرط او وجود مانع؟ ملا انس

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 سلّم 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 فلعلّ هويّة 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 ما هو معتاد في الرؤية ولا يعتد بالاعتبار عند حكم العقل بخلافه مهر 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 ولا تحس لا نزيها والمصروع يرى الجن ولا 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 سلّم انه اي الحكم يستدعي لكن لا نسلم انه يستدعي علة مشتركة لم لا يجوز ان يعلل بالمختلفات كما قد يعلل غيره من الوعد النوعي بها كالحرارة المعللة بالشمس والنار وغيرهما ولو سلّم استدعاءه للمشترك لكن لا نسلم ان يكون العلة هي الوجود فلم 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 سلّم عدم صلوحه لكن لا نسلم اشتراك الوجودين الواجب وغيره لان وجود كل شيء عينه فوجود الله تعالى مغاير لوجود غيره فلا يكون مشتركا فبطل دليلكم وثبت ان الرؤية غير جائزة وحاصل الجواب ابطال الدليل بانتفاء 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 حقائق الاشياء مشتركة حتى يكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان قرمي

قوله ولو سلم انهما متباينتان ... والله اعلم

بناء على ان العدمي وان لم يستوجب علة موجودة لكن لا يمكن انكاره

قوله ولو سلم انهما لا بد من وجودية فكونها الوجود ممنوع لعدم اشتراكه بناء على ان وجود كل شيء عين ماهيته على انا لو سلمنا اشتراكهما فنمنع ايضا كما لا يخفى مهما اباده

٢ اي ولو سلم ان العدمي لا يصلح علة للعدمي فلا نسلم ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن كيف وقد قطع بان وجود كل شيء عينه

٣ قوله ولو سلم ان الواحد النوعي يستدعي علة مشتركة فلم لا يجوز ان يكون الحدوث والامكان علة لصحة الرؤية وانهما مشتركان بين الجواهر والاعراض مع انها عدمية والحدوث والامكان ايضا عدميان يصلح ان يكون العدمي علة للعدمي فليكن الامكان او الحدوث علة لصحة الرؤية كما يقال عدم العلة علة العدم

٤ قوله عينه وكيف يكون حقائق الاشياء مشتركة حتى حقيقة مثل حقيقة الحادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان

٤ 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 بالتواطي 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 والنار فلا يستدعي علة مشتركة ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل شيء عينه اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها واخصا في لزوم كونه وجوديا ثم لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم او العرض لانا اول ما نرى شيئا من بعيد انما ندرك منه هيئة ما دون خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية ونحو ذلك وبعد رؤية واحدة متعلقة بهوية قد تقدر على تفصيل الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا تقدر فتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضروري وفيه نظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سئل الرؤية بقوله ربّ ارني انظر اليك فلو لم تكن ممكنة لكان طلبها جهلا بما يجوز في ذات الله تعالى وبما لا يجوز اوسفها او عبثا وطلبا للمحال

وكونه وجوديا ضروري وان احتجت الصحة لا يتعلق بالمعدوم لانه ليس بشيء وان اعتبرت الصحة متعلقة بالمعدوم فالمعدوم لا يتعلق بالعلة بذلك فلا ضروري فيه وانها متعلقة بالعلة فنمنع ذلك وانما يتعلق بالموجود سواء كانت الصحة ضرورية او نظرية والمتعلق هو الهوية المطلقة الشاملة على وجود والتغير كما هو ضروري فيقطع الاعراض لان الباقي وقت الطلوب لكن لا يكون هو الجسمية وما يتبعها وهي غير مشتركة بين الواجب والممكن

متممة وقوله ثم لا يجوز جواب عن الثاني وقوله اشتراك ضروري جواب عن الرابع ملخص

٦ قوله ثم لا يجوز ؟ قيل هو جواب لقوله والواحد النوعي قد يعقل ورد 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 والاشتراك الصحة بينهما ولاستلزام الاشتراك المعلول الاشتراك في العلة اذ يكفي ان يقال اذا رأينا زيدا لا ندرك منه الا هوية ما وهي مشتركة بين الواجب والممكن مهرآبادي

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 ملخص

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 تكن قال شيخ الاسلام الضمير للرؤية لان المصادر المؤنثة يجوز تذكيرها حملا على لفظ آخر بمعناها كما في قوله تعالى فمن شاء ذكره ذكر الضمير لان التذكرة بمعنى الذكر وفي نسخة فلو لم يكن محكمة بتانيث الضمير كما في نسختنا ملخص

ايد الله تعالى

١١ قال المفسرون لما اراد الله تعالى ان يكلم موسى عم اهبط الارض ظلمة سبع فراسخ فلما دنى موسى عم من الظلمة طردت عنه شيطانة وطردوا هوام الارض ونحي عنه ملكا ثم كلمه الله تعالى وكشفت 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 رشحة

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 شيء عين حقيقته انما هو باعتبار ما صدق عليه فلا ينافي اشتراك مفهوم الوجود ملا الياس

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 الشيء له هوية ما فتامل محي الدين

٧ ما فيه مسامحة بل متعلقها هو الهوية المخصوصة عبر عنها بالكون المذكور لئلا يتوهم ان العلة مخصوص زيد من حيث انه زيد وليس كذلك كما عرفت رشحة امد

٩ قوله لجواز ان يكون ؟ قيل هذا كلام 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 كلام 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 مهرآبادي

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 رشحة

١٣ والسفه معناه الخفة ومنه زمام سفيه اي خفيف والعبث الفعل الذي فيه غرض لكن ليس بشرع والسفه ما لا غرض فيه احد ملا الياس

للمحال والانبياء مبرّءون 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
واقوى بان سؤال موسى عليه السلام كان لاجل قومه حيث قالوا
لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسأل ليعلم امتناعها
كما علم نبينا عليه السلام 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 (واجيب)
بالنقل وقد ورد الدليل السمعي بايجاب رؤية المؤمنين الله تعالى
في دار الآخرة (اما الكتاب) فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى

١ قوله فان قلت المعلق عدم الخ قال شارح المقاصد ان اريد عليه ان التعليق بالممكن لا يصح ان يقال ان عدم المعلق عند عدم المعلق به ممكن ان اريد ان التعليق بالممكن يصح ان يقال ان عدم المعلق عند عدم المعلق به ممكن فممنوع والعلة في الصورة الاولى امتناع عدم المعلق عند عدم المعلق به وفي الثانية امكان عدم المعلق عند عدم المعلق به ... منه

٢ قوله لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به اي بمعنى ان الله تعالى في بعض تصانيفه ما خوذ من كلام صاحب المفتاح وهو ان الكلام الخبري في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ان الشرطية هو الاخبار بثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط فقد ورد عليه ما ذكره المصنف من ان الشرط قد لا يصح في قولنا ان كان زيد حمارا فهو ناهق مع صحة ان يقال زيد ناهق عند حماريته اذ لا حماريته لزيد

٣ قوله بوجوه قال شيخ الاسلام اني منعها على الوجه الاول من ان المغايرة ارني آية من آياتك انظر اليها آياتك على حذف مضاف ومنعها انه لم يطلب الرؤية بل عبر بها عن لازمها الذي هو العلم الضروري فكانه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا وكلاهما فاسد لمخالفتها الظاهر بلا ضرورة ومنعها على الثاني منه ان ليس القصد ههنا الى بيان امكان الرؤية او امتناعها بل الى بيان انها لم تقع العلم بعدم وقوع المعلق عليه ورد بان المنفي لزوم الامكان فقط وقد ثبت ومنعها انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط وهو الرؤية في المستقبل فانتفت ابدا لتساوي الازمنة فكانت محالا ولا يخفى فساده ملخص

٤ لا لاجل نفسه لانه كان عالما بامتناعها وانما اضافه لنفسه ليكون اقرب الى الاجابة وليعلموا انه اذا منع عينها مع علو قدره فغيره اولى فاجاب 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 ورد حين قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة يقوله انكم قوم تجهلون ملخص

٥ قال شيخ الاسلام عطف على ان سؤال موسى بزيادة الباء او بتقدير فعل في المعطوف عليه وحاصل الجمع والتقرير ان اجري الاعتراض اعتراض على الاستدلال بسؤال الرؤية بان سؤال موسى كان لاجل قومه وعلى الاستدلال بالتعليق بالممكن بان المسلم انه علق الرؤية على استقرار الجبل حالة السكون ليكون ممكنا بل على الاستقرار حالة الحركة وهو محال ملخص

٦ لان معنى ان تعلق الخ قوله تعالى فسوف تراني ان تعلق الرؤية بالجبل حال سكونه فسوف تراني حال سكونه وان تعلقها بالجبل حال حركته فسوف تراني حال حركته اي فان اجتمع السكون والحركة ... منه

٧ لان تعلق الرؤية الخ اي لان تعلق الرؤية بالاستقرار حال الحركة يستلزم وجود الرؤية حال الحركة وهو باطل فتعين انه علق حال السكون وهو محال ملخص

٨ قوله وهو محال اي لان الاستقرار حال الحركة محال لان الاستقرار حال الحركة يستلزم اجتماع الحركة والسكون وهو محال ملخص

٩ اي لان الجبل جسم وكل جسم يمكن ان يكون ساكنا ملخص

١٠ لانه لا يقال لو كان عالما بامتناعها لما سالها لانه قد يسال لرؤية العلم ضروري ... منه

١١ لان الكفار لم يحضروا وقت السؤال بل الحاضر منهم السبعون المختار ... منه

١٢ اي والحال قد ورد الدليل الخ

١٣ لانه اجتماع النقيضين وهو محال ... منه

١٤ اي بيان ثبوت الرؤية به ... منه

١٥ كما توهمه المعتزلة ... منه

١٦ الذي هو الكتاب والسنة والاجماع ... منه

١١

قوله على ان القوم الخ روى ان موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام اختار سبعين رجلا 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 خيالى

اى فلا تردد فى انهم كفار فلا يحسن ترديد الشارح بان يقول ان كانوا مؤمنين الخ لان الترديد انما يحسن اذا كان فى كفرهم تردد ولكن لا تردد على ما عرفنا كمال

واجيب بان ترديد الشارح رحمه الله توسيع للدائرة لاظهار الترديد فراجع وتامل ع م

١٠

قوله خلاف الظاهر قال شيخ الاسلام اما الاول فلانه لم يقل ارهم ينظروا اليك واما الثانى فلان الظاهر ان التعلق على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد بحال السكون او الحركة والازم الاضمار فى الكلام واستقرار الجبل من حيث هو امر ممكن حاشيه ملا سن

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 مجاز عنها لكونه عبارة عن تقليب الحدقة لطلب رؤية شئ وقد يعدى بالى نحو الى ربها ناظرة لامتناع المقابلة والجهة فتعين الرؤية لكونها اقرب المجازات بحيث التحق بالحقيقة بشهادة العرف والاعتراض بانه يجوز ان يكون الى اسما واحدا للآلاء 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 فى اللغة فلا خفاء فى بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به وكون النظر بمعنى الانتظار لا يلائم النضارة لانها انما تلائم بالواجد لا 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 فى العليين بل غاية الظهور وهو لا يفيد الا فى العلميات كما مر مهر امارى

١١

قوله على ان القوم الخ فى قول الشارح ان كانوا مؤمنين انظر فان السؤال ليس لتعلمهم بامتناع الرؤية بل ليسمعوا من الله تعالى خطاب لن ترانى فيخبرون لمن بعدهم والاستدلال بجواب قوله تعالى لن ترانى على استحالة الرؤية اشد خطأ اذ لا يدل الاخبار على عدم الرؤية اياه على ان لا يراه ابدا ولا يراه غيره اصلا فضلا عن ان يدل على استحالته فدعوى الضرورة فيه مكابرة او جهالة بحقيقة الرؤية منصف

١٢

قوله واجيبة بالنقل اى واقعة نابتة ولذا عبر عنه فى المقاصد بالوقوع دون الوجوب ووجه صحة التعبير ان الممكن ما لم يجب لم يقع مع ان الوجوب فى اللغة بمعنى الثبوت ملا سن

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 مجاز عنها لكونه عبارة عن تقليب الحدقة لطلب رؤية شئ وقد يعدى بالى نحو الى ربها ناظرة لامتناع المقابلة والجهة فتعين الرؤية لكونها اقرب المجازات بحيث التحق بالحقيقة بشهادة العرف والاعتراض بانه يجوز ان يكون الى اسما واحدا للآلاء 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 فى اللغة فلا خفاء فى بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به وكون النظر بمعنى الانتظار لا يلائم النضارة لانها انما تلائم بالواجد لا 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 فى العليين بل غاية الظهور وهو لا يفيد الا فى العلميات كما مر مهر امارى

١٤

قوله وجوه يومئذ اى يوم القيمة فيكون 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 النظرة الآية الكريمة موصوله بكلمة الى فينبغى ان يكون بمعنى الرؤية فذلك اليوم وجوه المطلوب وكشف بعض هذه الآية وبيانها بيانا شافيا لاثبات الرؤية شيخنا فى نصد السبيل شكر الله وغفر ذنوبه

ملا ان سن

١٤

قوله وجوه يومئذ الخ فان قيل ايضا هذه الآية لا تدل على وجوب الرؤية فى الآخرة لاحتمال ان يكون الى واحد الآلاء وهى 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 الخ رمضان افندى

إلى ربها ناظرة والنظر في الرؤية حقيقة * وأما السنة فقوله
صلى الله عليه وسلم إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر
وهو مشهور رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة * وأما الإجماع
فهو أن الأئمة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة
وأن الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت
مقالة المخالفين وشاعت شبهتهم وتأولاتهم وأقوى شبهتهم
من العقليات أن الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة
ومقابلة من الرائي وبثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون
في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع من البصر
بالمرئي وكل ذلك محال في حقه تعالى والجواب منع هذا
الاشتراط وإليه أشار بقوله (فيرى لا في مكان ولا على جهة
من مقابلة أو اتصال شعاع أو ثبوت مسافة بين الرائي و
بين الله تعالى) وقياس الغائب على الشاهد فاسد
وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله إيانا وفيه نظر
لأن الكلام في الرؤية بحاسة البصر فإن قيل لو كان جائز

ورؤية الله تعالى بالقرب والوضوح لا تشبه رؤيته بالبعد والخفاء قال قرة كمال المقصود لتشبيه
الرؤية بالرؤية في الجهة وقرة العين رؤية القمر ليلة البدر

كناية عن أن الرؤية تصير الكل وكبسى الأفاضل تشبيه الرؤية بالرؤية في الوضوح والكمال لا
في الكان قال بعض

أنكى لأن الهلال ضعيف لا يصير كامل يوم كمال ظاهر

البصر بخلاف البصر فإنه يصير كامل يوم كمال ظاهر

وفي الخبر الصحيح إنكم سترون ربكم كما ترون الشمس والقمر لا يضامون في رؤيته

بتقولون أنت ربنا فيتجلى لهم ضاحكا

فيقول أنا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك فإنا لا نعرفك فيأتيهم الله تعالى في صورته التي يعرفونها فيقول أنا ربكم

ملخص

كأنه بشارة إلى الجواب عن سؤال مقدر وهو أن قوله تعالى إلى ربها ناظرة لا يفيد إلا الظن لأنه خبر الواحد

قوله غير

فلا يدل السنة على وجوبها فأجاب بقوله وهو مشهور يعني أن الخبر المشهور يفيد طمأنينة في القلب فيكون دليلا على وجوب الرؤية

والمعتمد فيه إجماع الأمة قبل حدوث المبتدعين على وقوع الرؤية وهو مستلزم لجوازه وعلى كون الآية محمولة على الظاهر المتبادر جلال

لأن البصر إذا اتصل بالمبصر انتفى الإدراك بالكلية قال في شرح المواقف إن المدرك إذا التصق ببسيط البصر انتفت الرؤية ملخصا

قال في شرح المقاصد وللمعتزلة أن يقولوا زعمنا أنا هو في هذا النوع من الرؤية لأنه الرؤية المخالفة لا بالحقيقة للسماة عندكم بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري فهر بادي

إن يقال لا نسلم أن هذه الشروط المذكورة شرائط في رؤية الله تعالى لأنها لا يلزم من كونها شرائط في المحسوسات كونها مشروطة لرؤية الله تعالى لأنه قياس الشاهد على الغائب وهو وهم محض فإن قلت فحينئذ لا نزاع حقيقة لأن المعتزلة أنكروا الرؤية بالمقابلة والانطباع وجوز أهل السنة بدونهما قلت بل هو نزاع حقيقي في أن الانكشاف الحاصل بهما هل يمكن بدونهما معلم

وقد جعل هذا الجواب بعد التنزل عن الاشتراط المذكور بيانه أن ذلك الاشتراط في الرؤية ممنوع مطلقا ولو سلم فإنما هو في الشاهد دون الغائب وقياس الغائب على الشاهد فاسد فهر أمادي

والإجماع اتفاق المجتهدين من أمة محمد في عصر على حكم شرعي

أي في العقدي الأول

والنظر على ثلثة أوجه نظر العين ونظر القلب ونظر إليه والمراد من النظر الرؤية ومن النظر القلبي التأمل ومن النظر إليه نظر العين

أي مع ثبوت أن الرؤية جائزة في العقل واجبة في النقل فظهرت ؟

قال بعض من لا يعتد بقوله من أرباب الحواشي لا يمكن أن يعلم الله تعالى بجميع صفاته لأنها غير متناهية والعلم المتعلق بالمتناهي متناهي فلا يتعلق بغير المتناهي وأنت تعلم أن هذا جهل فاضح وكفر واضح لأن العلم صفة كمال فكل ما كان أكمل كان العلم به أكمل وأتم وأجل فالعلم بالعلم أكمل من العلم بالجهل والعلم بالعلم بالعلم أكمل من العلم بالعلم بالجهل وهكذا فالعلم بالله تعالى أكمل من العلم بغيره وعلم الله تعالى بذاته أكمل من علمه بغيره فعلم الله تعالى بذاته لا يتناهى فعلمه بغيره لا يتناهى لأن ما لا يتناهى لا يتجزأ ولا يتبعض فعلمه بذاته وبغيره لا يتناهى فلا يتعلق العلم بغير المتناهي بل يتعلق بالمتناهي وغير المتناهي فلا يتعلق بالمتناهي وغير المتناهي بل يتعلق بالمتناهي فقط فلا يتعلق بغير المتناهي فقط

متممة ٢٥ للغائب عن الحس وهو الله تعالى وان 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 حذو وجزئ الخ يقال حذوت النعل بالنعل اذا قدرته على مثاله ويسمون الاصغر فرعا والمشبه به اصلا لابتناء الاصغر عليه في ثبوت الحكم عليه والاكبر حكما والاوسط جامعا وعلة رمصم

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 يلزم على تقدير التسليم من الاصل الى الفرع لعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة كقولهم النوق كالخمر في الاسكار والخمر حرام لاسكاره فالنوق حرام لاسكاره ايضا تعريفات مع الرشدي

١٠ قوله برؤية الله اياانا والباء متعلق ليستدل يعني لو كانت هذه المذكورات شرائط للرؤية امتنع رؤية الله تعالى اياانا رمصم

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 مما يقوى على رؤية الله تعالى تلا الدس

جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجبان يرى الآن والآلحاز
ان يكون بحضرتنا مثلا جبال شاهقة لازما باوانه سيفسطة
قلنا 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 لا سلب العموم
وكون الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة
بجوانب المرئي انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال
وقد يستدل 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) اى لوجبان رؤيته في الدنيا والآخرة دائما لان كونه جائز الرؤية وسهولة الابصار كاف في حصول رؤيته اذ المقابلة والبعد وانتفاء الموانع كفرط الصغر والقرب وضعف الابصار كما هو المختار في الاجسام والاعراض

(٢) اى وجوب الرؤية على التقديرين المذكورين ممنوع لما ان الشرطية المذكورة بقولة والا فيها الامكان الذاتي بل انتفاء الشرط ممنوع فلا يجب الرؤية عند تحقق الشرائط

(٣) اى الكلام في تقدير كون الحاسة سليمة ممنوعة ولا نسلم ايضا من عدم وجوب رؤية الله جواز عدم رؤية الجبل المذكور

(٤) ولو سلم وجوبها عندنا فلا نسلم ان شرط رؤية الله تعالى مجرد الامر بين 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 مهر هادى

(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 الشروط المذكورة ان لا يكون في غاية القرب اذ تقرر هذا فنقول لا نسلم وجوب الرؤية عند حصول الشرائط الثانية پاپردى

(٦) قوله والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق على ما هو الشائع في الجمع المحلى باللام وتسليم افادته عموم السلب اللازم من جعل القيد النفي للاسلب 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 حقيقة الادراك والنيل والوصول مأخوذ من ادركت فلانا اذا لحقته انا 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

(٧) اى لا نسلم ان الادراك هو الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب مطلقا على عموم الاوقات والاحوال ولا نسلم دلالة الآية على جواز الرؤية بل على تحققها اظهر

(٨) اى لا نسلم ان الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب بل هو بعد الشمول على جميع الاجزاء في الجملة وان لم يحط بكل جزء جزء منها

(٩) اى لا نسلم ان التمدح في ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء بل التمدح في ان لا يمكن رؤيته لامتناعها

(١٠) اى لا نسلم ان الادراك بمعنى الرؤية على وجه الاحاطة بل هو بعد الشمول على جميع الاجزاء في الجملة

(١١) اى لا نسلم ان المعنى انه تعالى مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه وتنزيهه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها

(١٢) اى لا نسلم ان الآية للاستغراق ولو سلم فلا نسلم كونه قيدا للنفي المفيد لعموم السلب

(١٣) اى لا نسلم ان الادراك هو الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب مطلقا على عموم الاوقات والاحوال ولا نسلم دلالة الآية على جواز الرؤية بل على تحققها اظهر

(١٤) اى لا نسلم ان التمدح في ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء بل التمدح في ان لا يمكن رؤيته لامتناعها

(١٥) اى لا نسلم ان المعنى انه تعالى مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه وتنزيهه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها

(١٦) اى لا نسلم ان الادراك هو الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب مطلقا على عموم الاوقات والاحوال ولا نسلم دلالة الآية على جواز الرؤية بل على تحققها اظهر

(١٧) اى لا نسلم ان التمدح في ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء بل التمدح في ان لا يمكن رؤيته لامتناعها

(١٨) اى لا نسلم ان المعنى انه تعالى مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه وتنزيهه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها

(١٩) اى لا نسلم ان الادراك هو الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب مطلقا على عموم الاوقات والاحوال ولا نسلم دلالة الآية على جواز الرؤية بل على تحققها اظهر

(٢٠) اى لا نسلم ان التمدح في ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء بل التمدح في ان لا يمكن رؤيته لامتناعها

(٢١) اى لا نسلم ان المعنى انه تعالى مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه وتنزيهه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها

(٢٢) اى لا نسلم ان الادراك هو الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب مطلقا على عموم الاوقات والاحوال ولا نسلم دلالة الآية على جواز الرؤية بل على تحققها اظهر

(٢٣) اى لا نسلم ان التمدح في ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء بل التمدح في ان لا يمكن رؤيته لامتناعها

(٢٤) اى لا نسلم ان المعنى انه تعالى مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه وتنزيهه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها

(٢٥) اى لا نسلم ان الادراك هو الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب مطلقا على عموم الاوقات والاحوال ولا نسلم دلالة الآية على جواز الرؤية بل على تحققها اظهر

(٢٦) اى لا نسلم ان التمدح في ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء بل التمدح في ان لا يمكن رؤيته لامتناعها

(٢٧) اى لا نسلم ان المعنى انه تعالى مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه وتنزيهه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها

(٢٨) اى لا نسلم ان الادراك هو الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب مطلقا على عموم الاوقات والاحوال ولا نسلم دلالة الآية على جواز الرؤية بل على تحققها اظهر

(٢٩) اى لا نسلم ان التمدح في ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء بل التمدح في ان لا يمكن رؤيته لامتناعها

(٣٠) اى لا نسلم ان المعنى انه تعالى مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه وتنزيهه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها

(٣١) اى لا نسلم ان الادراك هو الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب مطلقا على عموم الاوقات والاحوال ولا نسلم دلالة الآية على جواز الرؤية بل على تحققها اظهر

(٣٢) اى لا نسلم ان التمدح في ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء بل التمدح في ان لا يمكن رؤيته لامتناعها

(٣٣) اى لا نسلم ان المعنى انه تعالى مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه وتنزيهه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها

(٣٤) اى لا نسلم ان الادراك هو الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب مطلقا على عموم الاوقات والاحوال ولا نسلم دلالة الآية على جواز الرؤية بل على تحققها اظهر

(٣٥) اى لا نسلم ان التمدح في ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء بل التمدح في ان لا يمكن رؤيته لامتناعها

(٣٦) اى لا نسلم ان المعنى انه تعالى مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه وتنزيهه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها

(٣٧) اى لا نسلم ان الادراك هو الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب مطلقا على عموم الاوقات والاحوال ولا نسلم دلالة الآية على جواز الرؤية بل على تحققها اظهر

(٣٨) اى لا نسلم ان التمدح في ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء بل التمدح في ان لا يمكن رؤيته لامتناعها

(٣٩) اى لا نسلم ان المعنى انه تعالى مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه وتنزيهه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها

(٤٠) اى لا نسلم ان الادراك هو الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب مطلقا على عموم الاوقات والاحوال ولا نسلم دلالة الآية على جواز الرؤية بل على تحققها اظهر

منعه من الاوقات ولئن سلمنا ايضا لانا نمنع ان لعموم الاحوال لجواز ان يكون المعنى لا تدركه شئ من الابصار في شئ من الاوقات على وجه الاحاطة - محمى 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 لا تدركه بعض الابصار وهو مسلم اتفاقا لان ابصار الكفار لا تدركه فلا يبقى فيه حجة وان كان للجنس لا للاستغراق كان لا تدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية فالمعنى لا تدركه بعض الابصار وتخصيص البعض بالنفي بدل بالمفهوم على الاثبات للبعض فلا يكون حجة لنا ولا علينا ملا انس

٧ قوله وافادته عموم السلب لا السلب العموم قيل هذا عطف تفسير للاستغراق قال شيخ الاسلام اشارة الى ان تدركه الابصار قضية موجبة كلية وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية ومع ذلك يحتمل قوله لا تدركه الابصار اسناد النفي الكلي بان يلاحظ اولا دخول النفي ثم ورود العموم عليه ثم ورود النفي عليه فيكون سلب عموم ومع احتمال الثاني لا حجة لكم لان ابصار الكفار لا تدركه اجماعا منه

٨ قوله لا 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 لا يستلزم نفي الاخص رمضان

٩ قوله لا دلالة فيه على عموم ؟ فانه هنا سالبة مطلقة لا دائمة 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 لا يوجد 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 لا تدركه 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 لما حصل ؟ قال شيخ الاسلام ليس المراد ان كل ممنع لا يحصل التمدح بنفيه بل هو خاص بالرؤية ونحوها مما لا يتمدح بامتناعه والا فامتناع الشريك والولد والسنة والنوم بالنسبة الى الباري تعالى مما لا يتمدح به ملا انس

١٢ قوله لما حصل التمدح بنفيها الممدح على ثلثة اوجه اولها ان يمدح في وجهه فهذا الذي نهي عنه والثاني ان يمدح بغير حضرته ويعلم انه يبلغه فهذا ايضا منهي عنه وممدح ثالث ان يمدح في حالة غيبة ولا يبالي بلغه اولم يبلغه ويمدحه بما هو فيه فهذا لا بأس 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 لا يلزم منه التغير في القديم والرؤية منه لانها تخلق الله تعالى رمضان

١٣ قوله كالمعدوم لا يمدح ؟ واعترض بان ذلك لعدائه عما هو اصل الكمالات والمدائح اعني الوجود فالموجود فيتمدح بنفي الرؤية وان لم يجز رؤيته فان قلت لا يمدح في ذلك ايضا لان كثيرا من الموجودات بهذه المثابة كالاصوات والطعوم والروائح وغيرها قلت على تقدير تسليم ذلك فتلك الاعراض مقرونة بامارات الحدوث ومظنات النقص فلم يكن نفي رؤيتها مدحا بخلاف الصانع فانه علم بالادلة القاطعة قدمه وكماله وارد بمدحه عدم الرؤية في اثناء 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 يمدح له فيجب ان لا يزول ذلك عنه في الآخرة لان زوال ما به التمدح نقص لان المعنى انه تعالى مع كونه مرئيا بالابصار على الادراك في المعنى مشتمل على مقيد وقيد والنفي هنا الغالب راجع الى القيد حمد ماوى

ومنها ان الآيات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة بالاستكبار والاستعظام والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها لا لامتناعها والا لمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل لهم الهة فقال بل انتم قوم تجهلون وبهذا استشعر 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

شرح الطوالع اي قصصهم اعجاز فقال في التعنت زلت حسن فقال الصاوي

عن الايمان بما طلبوا تعنتا مع كونهم منكرين

فاثر الله ذلك عليهم وعاقبهم على رؤية انهى

الاستعظام والاستكبار لاجل طلبهم

فقال تعالى لقد استكبروا استعظموا عتوا كبيرا

ترتب الوعيد والذم على ذلك لا على طلب الرؤية

في الجملة

قوله وبهذا يحتمل ان يكون اشارة الخ قوله الاشتراط المذكور اذ

قوله وفي لغة فلان اعنى ان الرؤية وتحتمل ان يكون بمكان لان الاشتراط بين الدنيا والآخرة

وبهذا الوجه اولى من الوجه الاول انتهى قول

مكان

مع الدنيا اقاسي بالدنيا لان هذا فرد وقوع

قد ثبت عائشة

رضي الله عنها

الى انه صلى الله عليه وسلم رآه بقلبه وهو المشهور عن ابن مسعود رضي الله عنه وذهب ابن عباس رضي الله عنه الى انه رآه ببصره وعليه جمهور اهل السنة انتهى ملا مرزوة الاحياء والصحيح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ما رأى الله تعالى في ليلة المعراج تأمل

لان الامكان سابق على الوقوع روى مسلم عن ابي ذر رضي الله تعالى عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل هل رأيت ربك ليلة المعراج فقال نوراني اراه فبه دليل للفريقين اذ روى انى بفتح الهمزة والتنوين وبكسرها فعلى الاول كان انكارا للرؤية وعلى الثاني كان اثباتا لها والمراد بالنور هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره وهو صادق على الله تعالى وقد ورد به اذن الشرع فيحل اطلاق النور ويؤيد رواية الكسر فلعل رواية الفتح للتبليغ

رمضان افندي

قوله عن كثير من السلف قال الشيخ الامام محمد علي بن حكيم الترمذي رحمه الله رأيت رب العزة تبارك وتعالى في المنام الف مرة وقلت يارب اني اخاف من زوال الايمان فامرني ربي في كل يوم مرة بهذا التسبيح بين سنة الفجر وفرضه وهو يا حي يا قيوم ياذا الجلال والاكرام يا بديع السموات والارض اسئلك ان تحيي قلبي بنور معرفتك ابدا يا الله يا الله يا الله وفي رواية ثلث مرات وفي رواية اربعين مرة

قوله عن كثير من السلف كابي حنيفة رحمه الله وهو قد صلى الفجر بوضوء العشاء اربعين سنة وحج خمسا وخمسين حجة ورأى ربه في المنام مائة مرة فقال يارب بم ينجو عبادك يوم القيمة فقال سبحاني الله سبحان الابدي الابد * سبحان الواحد الاحد * سبحان الفرد الصمد * سبحان من

رفع السماء * سبحان من بسط الارض على الماء * سبحان من زين السماء بالكواكب * سبحان من لبس العز وهو له اهل * سبحان من تعطف بالمجد وتكرم به * سبحان من لا ينبغي التسبيح الا له * سبحان من احصى كل شيء علمه * سبحان من قسم الارزاق بلطفه * سبحان من لا تخفى عليه خافية في الارض ولا في السماء * سبحان من لا يشغله شأن عن شأن * سبحان من لا يحتاج الى ليل يجيء ولا الى نهار يذهب * سبحان من لا يحتاج الى مكان يقعد عليه ولا يعتمد * سبحان من لا يحتاج الى احد من خلقه * سبحان من لا يحتاج الى ان يقول لشيء كن فيكون * سبحان من لا يحتاج الى ان يتكلم بلسان * سبحان من لا يحتاج الى ان يتنفس * سبحان من لا يحتاج الى ان يتحرك * سبحان من لا يحتاج الى ان يتكلف * سبحان من لا يحتاج الى ان يتكلم * سبحان من لا يحتاج الى ان يتكلم * سبحان من لا يحتاج الى ان يتكلم

تتمة في بيان افعال العباد فقال والله خالق لافعال العباد من الملك والانس والجن وخالق لافعال سائر الحيوانات لاخالق لها سواه 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 ستة لان المؤثر فيها اما قدرة الله فقط بلا تأثير قدرة من العبد ولا دخل لقدرته بهذا مذهب الجبرية او قدرة الله تعالى بلا تأثير قدرة من العبد بل لها مدخل في الجملة بهذا مذهب الاشاعرة وذهب اليه النجارية والضرارية او قدرة العبد بلا ايجاب واضطرار وهو مذهب المعتزلة او قدرة العبد بايجاب واضطرار مع امتناع التخلف بهذا مذهب الحكماء وهو المروي عن امام الحرمين او مجموع قدرة الله وقدرة العبد على انهما تؤثران في اصل الفعل بهذا مذهب الاستاذ شيخ

٩ اي بقدرته وحدها سواء فذهب الحكماء ولا حجاز عم 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 مهرمادي

١٠ فقوله 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

٧ قوله والله خالق لافعال العباد لايختص ذلك بافعال العباد الصادرة منهم ذلك بل يأتي من كل حيوان وانما خصهم بالذكر لان بعض الادلة لا يأتي في غيرهم اه مولى

٧ والعبد شامل هنا لكل مخلوق يصدر عنه فعل اختياري ليدخل فيه مشي الاشجار وتسبيح الحصى وحنين الجذع الى غير ذلك اشار اليه النسفي كي رحمه الله

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 نأديبا له وابذا ازله فاني ذات اللطم واقع بقدرة الله تعالى وتأثيره واما كونه طاعة في الاول ومعصية في الثاني بقدرة العبد وتأثيره هذا مذهب ابو بكر الباقلاني في شرح منظومة اسحق الرنجاني

احتج اهل الحق بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله
حقيقة اى على ان الله تعالى خالق لافعال العباد بمباشرتها المخلوقات وان خالق سواه
لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشئ بالقدرة والاختيار
بناء على نظير افعال القلوب المتنوعة
لابكون الا كذلك واللازم باطل فان المشى من موضع الى
اى يكون العبد عالما بتفاصيلها لان الفعل الاختيارى مشروط بالعلم
موضع قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها اسرع
اى والحال لا علم
وبعضها ابطأ ولا شعور للماشى بذلك وليس هذا ذهولا عن
اى عن تفاصيل فعله وهو فى حال المباشرة له اى عدم الشعور
العلم بل لو سئل عنها لم يعلم وبهذا فى اظهر افعاله واما اذا
هو الاخذ الذى هو من جنس مطلق الفعل
بناء على نظير الافعال الخفية
تأملت فى حركات اعضائه فى المشى والاخذ والبطش ونحو ذلك
عطف على قولنا حركات اعضائه
وما يحتاج اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك
اى عدم العلم بتفاصيلها
فالامر اظهر الثانى النصوص الواردة فى ذلك كقوله والله
اى الوجه الثانى وهو الدليل النقلى
خلقكم وما تعملون اى عملكم على ان ما مصدرية لتلا يحتاج الى
اى لانه اذا كان المعنى والله خلقكم وعملكم كان الكلام فى جملة يكون المعمول مستقلا بالافادة
حذف الضمير او معمولكم على ان ما موصولة فيشمل الافعال
عطف على تقدير المعمول
لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او للعبد لم ترد
لان ذلك امر متحقق لا وجود له فى الخارج اذ الموجود خارجا الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر
بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الايجاد والايقاع بل الحاصل
بمعنى الفعل المعنى المصدرى الذى هو الايجاد والايقاع
بالمصدر الذى هو متعلق الايجاد والايقاع اعنى ما يشمل من
الحركات والسكنات مثلا وللذهول عن هذه الدقيقة قد يتوهم ان

فقوله لو كان خالقا اى مستقلا او كان لغيره
وهذا الوجوه عقلية اخر مستفادة من الكتاب والخلق سواء
لانه ذكر فى اثبات هذا المطلب
لانه ذكر فى اثبات هذا المطلب
فقول الفصد الى كونها بالقدرة والقصد والاختيار
ضرورة وانتفاء القصد الى سوى بالشعور به
فعله اجمالا وان كان تفصيلا فعلى التفصيل
القصد الاجمالى كاف فى الكسب انتفاء القصد
فقوله واللازم وهو كون العبد عالما لافعاله
ودعوى البداهة فى عدم كفاية فيه ممنوع
تفاصيلها والملزوم مثله وهو كون العبد
رمضان السدة
خالقا لافعاله لان انتفاء اللازم يلزم
منه انتفاء الملزوم
ملخص

قوله وليس هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال
لم لا يجوز ان يكون ذهولا عن العلم والآلة بل هو ذهول عنه لاستلزم
الجهل فاجاب بان هذا ليس من جهة ذهوله عن العلم
ملخص

هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لانسلم ان
العبد ليس بعالم بتفاصيل افعاله بل هو عالم الآلة ذاهل
عن العلم فان العلم بالشئ لا يستلزم العلم بذلك العلم
والآلازم من علم شئ واحد علوم غير متناهية وانه محال
وعدم الشعور عبارة عن الذهول عن العلم لا عبارة
عن عدم العلم فاجاب بقوله وليس هذا ؟ رمضان

قوله بل لو سئل اى عدم علم العبد بتفاصيل هذه الافعال
اظهر لئلا يكون خالقا للافعال قطعا ونفى العلم والارادة
اظهر من ذلك

قوله كقوله والله خلقكم وما تعملون فانه متعلق بفعل المكلف
من حيث انه مخلوق لله تعالى حواشى

قوله فانه متعلق بفعل المكلف من حيث انه مخلوق لله تعالى
قد يتوهم ان الاستدلال بالآية الشريفة على ان افعال
العباد مخلوقة لله تعالى موقوف على جعل ما مصدرية لا موصولة
وليس كذلك لان المراد بالافعال فى قولنا افعال العباد
مخلوقة لله تعالى الحاصلة بالمصدر اعنى ما يشاهد من الحركات
والسكنات لا المصدر نفسه الذى هو الايجاد والايقاع لانه
امر اعتبارى وهو تعلق القدرة بالمقدور المعبر عنه فى جانب
الحادث بالمقارنة وظاهر ان هذا لا يتعلق به الخلق لكونه
ليس امرا وجوديا وكما لا يتعلق به الخلق لذلك فكذلك
لا يتعلق به التكليف ومن هنا يتضح توهم المكلف به الحاصل
بالمصدر لا المصدر نفسه وايضاح المقام ان يقال اذا
فعل الانسان فعلا كتحريك يده مثلا فهناك امور اربعة

بعضها عقلى وبعضها نقلى

الى الوجه الاول وهو الدليل العقلى

والجهور على اثبات همزة سئل وبقلب بين بين وبالياء وهو لغة من قال سلت تسال بغير همزة و الباء منقلبة عن واو لقولهم سؤال وسايلته

وهو الى الاول

ان الحاصل بالمصدر اعنى ما يشاهد من الحركات والسكنات مثلا

ان الفرق بين المصدر والحاصل بالمصدر

ان الاول لا شك ان له نوع وجود وان كان غير الوجود الخارجى

متمم ٢٠ وجوب انفراده تعالى بالايجاد فخالق اه وخالق خبر لمبتدأ محذوف والاصل فالله خالق اه وهذا يسمى عند العارفين بوحدة الافعال ومنهم يعلم بطلان دعوى ان شيئا يؤثر بطبعه او بقوة فيه فمن اعتقد ان الاسباب العادية كالنار والسكين والاكل والشرب تؤثر فى مسبباتها كالحرق والقطع والشبع والرى بطبعها وذاتها فهو كافر بالاجماع او 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 وربما 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 بالقدرين 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 او 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 تنزيها هو لاء الائمة عن مخالفة مشهور اهل السنة فهذه الاقوال لم تصح عنهم وربما تمحل لبعض القاصرين ان من حجة العبد ان يقول لله لم تعذبنى والكل فعلك وهذه مردودة بانه لا يتوجه عليه تعالى من غيره سئوال قال تعالى لا يسئل 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 تنسب الخير لله والشر لنفسه كسبا وان كان منسوبا لله 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 الشارح 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 تاويل المصدر على معنى المفعول حيث قال ولا بد ايضا 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 والجملة فحذف الضمير اقل تكلفا انتهى وما ذكر من اطلاق المصدر حقيقة على الحاصل بالمصدر فيه نظر ويخالفه قول مولينا حسن ره حواشى التلويح ملا الناس

٨ قوله اى عملكم لان كلمة ما اذا اتصلت بالفعل صار جبارة عن المصدر تقول 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 سئوال مقدر وهو ان يقال ان ما موصولة فمعناه معمولكم والكلام فى الافعال للمفعول 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 ره على جعلها موصولة وبين به انه اذا جعلت ما فى الآية مصدرية يكون بمعنى المفعول اى الاثر الحاصل بالفعل لا نفس الفعل اعتبارا عقليا لا يصح تعلق الخلق به انتهى ملا الناس

١١ قوله لم نر اه قال حسن چلبى اعلم ان صيغ المصادر تستعمل تارة فى اصل النسبة وتسمى مصدرا وتارة فى الهيئة الحاصلة منها للمتعلق معنوية كانت او حسية كهيئة المتحرك الحاصلة من الحركة وتسمى الحاصل بالمصدر وتلك الهيئة اما ان تكون للافاعيل فقط وذلك فى اللازم كالمتحركية والقائمية الحاصلتين من الحركة والقيام او للافاعيل وللمفعول وذلك فى المتعدى وذلك فى العالمية والمعلومية الحاصلتين من العلم وباعتبار تسامح اهل العربية فى قولهم المصدر المتعدى فيكون مصدرا للمعلوم وقد يكون للمجهول يعنون بهما الهيئتين اللتين هما معنيا الحاصل بالمصدر والا لكان كل مصدر متعد مشتركا ولا قائل به بل استعمال المصدر فى المعنى الحاصل بالمصدر استعمال الشئ فى لازم معناه حاشيته ملا الناس

قوله الذى هو الايجاد والايقاع اذ الايقاع ليس مختلفا فيه منه

قبيتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية وكقوله تعالى
خالق كل شيء اي ممكن بدلالة العقل وفعل العبد شيء وكقوله تعالى
افمن يخلق كمن لا يخلق في مقام التمدح بالخالقية وكونها مبنا للاستحقاق
العبادة لا يقال خالق قابل يكون العبد خالقا لافعاله يكون 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
الآن مبنى ما وراء 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 فائدة التكليف
والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر والجواب ان ذلك
انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار اصلا وما

اضافي فلو كان مخلوقا كان مخلوقا كذلك باتفاق
اخر فيسلسل لانه يلزم وجود افعال لا نهاية لها
عندنا لجاز دفعها بفاعل واحد ويلزم وجود ذلك محال وكون
الاتفاق لاجتماع
منه كون العبد يخلق ويخترع وغيره ذلك واخذ المعتزلة
جعل محل النزاع كما قال الشارح اذ على الزمخشري
الحاصل بالمصدر لا الايقاع والاسناد من حيث
ولا قدرة للعبد اصلا
قال الفاضل التاوي اقول حاصل ان اوقال
العقل تحت قدرة العبد بعطف ما على ما قبلها
وجعلها مصدرية او موصولة صادقة على العمل
براد به الحاصل بالمصدر ونسبة العمل الى العبد
تقلون وتخترعون على جهة الايقاع الخالق عن
محل النزاع وليس فيه من كلام الشارح السنوسي الحاد
الحق الحاصل بالمصدر بسبب
الى الله تعالى خلقا وفخرا عا
والعبد كسبا وفترانا
فلا استحالة
في دخوله تحت قدرتين اتا لاختلاف المحل وهو الحاصل بالمصدر
واما لاختلاف الجهة مع اتحاد المحل اعني خلقا وكسبا فتامله
فانه عجيب ثم ان الاسناد للعبد يوافق اهل السنة غيرهم
في صحته اما على الحيثيتين او لكفاعدة ان الفعل يسند لمن قام
به اسنادا حقيقيا للمن اوجده 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 رمى كما التزم المعتزلة
لدفع ذلك بانه يقال اسناد الفعل لمن قام به لمن اوجده كما بعض
الحائط وهو ابيض فليس عدم الاسناد لعدم الايجاد فاعرفه انتهى

قال الناس

قال مهرابادي يعني ان الشيء وان اشتمل الواجب والممكن لكن
يعني ههنا الممكن بالدلالة العقلية اليقينية فلا يرد ما قالوا انه
اسم جنس واقع على الواجب والممكن فلو صح لكم ان تخصوا ذات
الله تعالى وصفاته عن هذا العموم صح لنا ان نخص افعال العباد عنه
وقال قره كلل 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 انتهى

هذا اشارة الى جواب ما يقال وحوان هذه الآية لا تدل على
مطلوبكم لانها عام خص منه ذات الله تعالى وصفاته فان الشيء
متناول لها مع انها ليس بمخلوقين واذا كانت هذه مخصوصة
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 أفمن يخلق الآية الاستفهام للانكار فيكون المعنى ليس من يخلق كمن لا يخلق اى كيف يمكن الخالقية مختصة بذاته تعالى لما مدح ذاته تعالى بالخالقية فمن يمدح ذاته لهذا يعلم انها مختصة بذاته فلا يكون غيره خالقا
نلس

٥
قوله في مقام التمدح قال شيخ الاسلام اى غاية يقتضي تفرده تعالى بالخلق وشمول خالقيته لكل موجود من الجواهر والاعراض فلو ثبت وصف الخالقية لغيره لفات التمدح نلس

٦
دون الموحدين فلا يكون الاستدلال حجة لهم لانهم ليسوا من الموحدين فلهذا ذهبوا الى ان 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 فنسبة 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 لان اليهودية الخبرية للقبيح عقلا وشرعا بدليل قطعي لانا نقول الممنوع هو الخبرية مطلقا اما النصرانية خير من اليهودية من جهة ان طبعهم وسهولة مسلكهم الى الاسلام واليهود خير من النصارى 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 شرح مواقف

١٢
قوله وبانه لو كان الكل اى حاصل هذا الكلام لو كان افعال 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 اى 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
نلس

٥
قوله في مقام التمدح اى والحال ان هذا مقام التمدح والحال انه لا تفيد 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 فيمدحوه ويحبوه 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 الذي ذكر؟ في المدح
ربيعيه

بقوله لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى قل لا تمنوا علي اسلامكم بل الله يمن عليكم غرس

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؟ وليس من احتجاجهم بذلك اكثر من اثبات القدرة للعبد ونحن نقول به واما كون الفعل الذي تعلقت به قدرة العبد موجدا 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 وانما 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 قاعدة 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 واذا ارتفع المدح والذم ايضا اذ ليس الفعل باسرها مستندا اليه مطلقا حتى يمدح منهم

فثبت العصر بمعنى باعتبار المحل والفاعل باعتبار المحلية لا الفاعلية كما مر والمحب ان ذلك ؟ قال الشيخ الاشعري والتواب والعقاب فعل الله وصفة له تعالى قال المهدوي والذم بالكفر والعقاب والثواب الاشعري فيكون بالخلق والاختراع والذم بالقبح وهذا ايضا باعتبار المحلية كالمدح بالحسن والتكليف بالصلوة مثلا انما هو لايجاد ما فاذا لم يكن هو الموجدة كان تكليفا بالايطاق قلت لانم ان التكليف لها لايجاد ها بل لاختيار ها فيترتب عليه ايجاد الله تعالى ولو سلم ان التكليف للايجاد لكن وجود القدرة كاف في كونها مطاقا غايته ان قدرة الحق اغنت عن قدرة الخلق صلاح الدين

٢ وقال حجة الاسلام من اوجد معنى قائما بمحل فالموجد هو الفاعل الحقيقي والمحل هو الفاعل المجازي فاكلا ذا قائل بالتجوز والله تعالى قائل في الحقيقة ولذا نسب الله الافعال الاختيارية في القرآن تارة الى نفسه واخرى الى عباده كما قال وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى رمضان

٣ قالت المعتزلة لولا ان يكون غير الله تعالى قد يكون خالقا لما جاز القول بانه احسن الخالقين كما انه لو لم يكن في عباده من يحكم ويرحم لم يجز ان يقال في حقه انه احكم الحاكمين وارحم الراحمين والآية انما يكون حجة للمعتزلة اذا كان التقدير مستمرا للايجاد وليس كذلك والمعنى احسنهم خلقا وتقديرا سحاده

قال عيسى عليه السلام تقوله قد جئتكم بآية يعني بعلامة النبوة ثم بين العلامة فقال اني اخلق لكم فاخذ طينا وجعل منه خفاشا ثم نفخ فيه فاذا هو طير باذن الله بطير بين السماء والارض وكان نسوية الطين والنفخ من عيسى عليه السلام والخلق من الله تعالى ويقال انما طلب الخفاش لانه اعجب من سائر الخلق ومن عجائبه انه لحم ودم ويطير بغير ريش وبلد كبلد الحيوان ولا يبيض كما يبيض سائر الطيور ويكون له ضرع يخرج منه اللبن ولا يبصر في ضوء النهار ولا في ظلمة وانما يرى في ساعتين بعد غروب الشمس وبعد طلوع الفجر ساعة قبل ان يسفر جدا ويضحك كما يضحك الانسان ويحيض كما تحيض المرأة فلما رأوا ذلك ضحكوا وقالوا هذا السحر بلا لبس

وانا نحن فنثبته على ما يحققه ان شاء الله تعالى * وقد تمسك بانه لو كان خالقا لافعال العباد لكان الله هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك واللازم باطل فكذا الملزوم وهذا اجهل عظيم لان المنصف بالشيء من قام بذلك الشيء لا من اوجده اولا يرون ان الله هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام ولا ينصف بذلك وربما يتمسك بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين ووجه التمسك ان المعتزلة يستحق التعظيم وان زاد قد لم يزل ولا يزال واذ خلق من الطين كهيئة الطير والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير (وهي افراد العباد) (كلها بارادته ومشيته) فديرتها عند نا عبارة عن معنى واحد (وحكمه) لا بعيد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين (وقضيته) اي قضائه وهي عبارة عن الفعل مع زيادة احكام لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله لوجب الرضا به لان الرضا بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر لانا نقول الكفر مقضي لا قضاء والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي (وتقديره) وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد

قال الله تعالى ذلكم الله ربكم خالق كل شيء لا اله الا هو فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل

قال الله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق افلا تذكرون

قال الله تعالى هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض لا اله الا هو فانى تؤفكون

قال الله تعالى الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل

قال الله تعالى ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له وان يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب

قال الله تعالى ان الذين تدعون من دون الله عباد امثالكم فادعوهم فليستجيبوا لكم ان كنتم صادقين

قال الله تعالى ان الذين تدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون

قال الله تعالى ان الذين تدعون من دون الله لا يملكون لكم رزقا فابتغوا عند الله الرزق واعبدوه

قال الله تعالى ان الذين تدعون من دون الله لا يخلقون ذبابا ولو اجتمعوا له

قال الله تعالى ان الذين تدعون من دون الله لا يملكون لكم رزقا فابتغوا عند الله الرزق واعبدوه

قال الله تعالى ان الذين تدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون

ستمة الآية ولا دلالة فيه ان ليس فيه اكثر من انه تعالى متكلم بكلمة
بشاء عنها التكوين لا انه صفة قديمة ملا

٨

قوله لا يقال ؟ وان الشرك اى الاشراك وسائر انواع الكفر والمعاصى
اى اصناف المعاصى من الكبار 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 وجعلها فريقين
فريقا فى الجنة وفريقا فى السعير واذا قيل انها بمقتضى صفة الجمال
واظهار الفضل والعدل فى مقام الكمال فيقال ما الموجب فى عدم عكس
القضية فالجواب الصواب لله الحجة البالغة المتناهية الكاملة
السابقة وهو ما بينه بقوله ليسئل عما يفعل وهم يسئلون ويفعل
الله ما يشاء ويحكم ما يريد وفى حديث القدسى والكلام الالهى
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 وقد ورد لو اخذ الله
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 اربعين المرحوم لعلى القارى

١١

قوله لانا نقول ؟ محصل الجواب ان الدليل اعنى قوله لان الرضاء
بالقضاء واجب لا يستلزم الملازمة لان القضاء ليس بكفر حتى يكون
الرضا به رضى بالكفر وكيف لا والقضاء قائم بذات الله تعالى والكفر
قائم بذات العبد فكاله عصام وقال ناقد 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 بحده ؟ والتقدير فى قوله تعالى وقدر فيها اقواتها بهذا اللفظ واما فى قوله
نحن قدرنا بينكم الموت فهو بمعنى الايجاب والالزام كما فى قضاء قوله تعالى وقضى ربك
الا تعبدوا الا اياه والتبيين كما فى قوله تعالى وقضينا الى الآية

مهرآدى

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 مهرآدى

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 ملا انس

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 يتفكر منه على ظلمه واباه انه 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 للموت على
كفرهم وهل يجوز الدعاء على المؤمن بالشر بالموت على الكفر فيه كلام
ذكر بعض المفاسير 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 ملا انس

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 مهرآدى

١٣

قيل عليه لا معنى للرضاء بصفة من صفات الله تعالى اذ المراد هو الرضاء
بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى فالصواب ان يجاب بان الرضاء بالكفر
انما يجب من حيث انه كذا من حيث هو مقتضى ليس بكفر انتهى والله

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 الاضافة الاول هو الاصل وكانت الثانية اختار الشارح هذا الطريق في الجواب فتامل حق

تقول الشارح انا يجب بالقضاء اي اصالة وقوله دون المقضي اي من حيث ذاته فلا ينافي وجوب الرضا بالمقضي من حيث كونه مقضيا قدس

فان الحاصل ان الرضا يجب بالقضاء وبالمقضي من حيث هو مقضي لا من جهة اخرى وان كان ظاهر قول الشارح لا بالمقضي مشعرا بخلافه قدس

١٣

وواجب ايماننا بالقدر * وبالقضا كما بانى 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 دون الثانية واعلم انه وان وجب الايمان بالقدر لكن لا يجوز الاحتجاج به 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 بكلك 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 فيرجع 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 بالصفات 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 عندهم عكس ذلك 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 محقق * والقدر الايجاد للاشياء على * وجه معين ارتضاه علا * وبعضهم قد قال معنى الاول * العلم مع تعلق في الازل * والقدر الايجاد للامور * على وفاق علمه المذكور فانت ترى 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 جوابها تحفة المريد على جوهرة التوحيد

نعم لكن تحقيقا يندفع به ما ورد عليه من النظر ويظهر به حقية جوابه تكيف يا شيخ الاسلام يرحمه الله رحمة واسعة

وظاهر كلام السعد في شرحه وصريح شرح شرحه ان القدرة هو القدرة فراجع وتامل منه

الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضر وما يحويه من زمان ومكان

١ وما يترتب عليه من ثواب وعقاب والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل بخلق الله تعالى وهو سبحانه

القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار بالنسبة الى الله تعالى

٢ فان قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة قلنا انه تعالى اراد بهما

الكفر والفسق باختيارهما فاجبر كما ان الله تعالى علم منهما الكفر

٣ والفسق بالاختيار ولم يلزم التكليف بالمحال والمعتزلة انكروا

ارادة الله تعالى للشرور والقبايح حتى قالوا انه اراد من الكافر

والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم ان ارادة

القبيح قبيحة كخلقه وايجاده ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح

٤ والاتصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع عن افعال العباد على

خلاف ارادته تعالى وهذا شنيع جدا * حكي عن عمر بن عبيد

انه قال بالزمني واحد مثل ما الزمني مجوسي كان معي في السفينة

فقلت له لم لا تسلم فقال ان الله لم يرد اسلامي فاذا اراد

الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضر وما يحويه من زمان ومكان

١ وما يترتب عليه من ثواب وعقاب والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل بخلق الله تعالى وهو سبحانه

القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار بالنسبة الى الله تعالى

٢ فان قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة قلنا انه تعالى اراد بهما

الكفر والفسق باختيارهما فاجبر كما ان الله تعالى علم منهما الكفر

٣ والفسق بالاختيار ولم يلزم التكليف بالمحال والمعتزلة انكروا

ارادة الله تعالى للشرور والقبايح حتى قالوا انه اراد من الكافر

والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم ان ارادة

القبيح قبيحة كخلقه وايجاده ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح

٤ والاتصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع عن افعال العباد على

خلاف ارادته تعالى وهذا شنيع جدا * حكي عن عمر بن عبيد

انه قال بالزمني واحد مثل ما الزمني مجوسي كان معي في السفينة

فقلت له لم لا تسلم فقال ان الله لم يرد اسلامي فاذا اراد

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 الشيخ 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 شارحهم مورد على اهل السنة ما جعلة العبد والاخذ ارجارية * عليه فى كل حال انها الزم 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 اه تحفة المريد

٦٥ هذا بقية متعلقة بالصحيفة السابقة فانظر تجد العلامة فيها

قوله قلنا انه تعالى اراد بها الكفر والفسق باختيارها اى اراد الله الفسق والطاعة باختيار عبده اباه فيكون ارادته الازلية تابعة لاختيار الحادث ولا بعد فيه لان احاطة علمه الازلى بالحادث الآتى مكن 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 بزول 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 وصرفهما فما هى وما الاثر والمحل لها والفعل الحاصل بها الها اولمن نسبت الى اليه مدخل وتاثير ام لا فان كانت فما هى ولمن تكون وما المعنى المصدرى والمعنى الحاصل بالمصدر وبماذا منهما يكون خطاب التكليف فاقول فى الجواب سائلا من الله التوفيق مصوبا لما خلق الله العبد لعبادة لزم التكليف عليه بمقتضى الارادة تخلق 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 حكمة لله 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 والترك باختياره من غير تعلق بالكسب وانزاها 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 لا مدخل له فى ذلك واما صرفها باختياره فيما خلقا لاجله اى صرف الارادة وهى عبارة عن استعمال القصد الذى يحدث عند القدرة وصرف القدرة وهى عبارة عن استعمال قدرته المحدثة لله تعالى والمخلوقة لله تعالى وتعلقه بالمقدور فامر اعتبارى صادر من العبد فقط باختياره من غير ان يكون له تاثير فى ذلك وهذا 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 استحقاق 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 آنا لو لم يسبقها قدرته تعالى لم يخرج من العدم الى الوجود فيكون للعبد فيه مدخل جزئى بان يصرف بالارادة باختياره نحو ايجاده فلا يلزم الجبر حينئذ واما ما يقال من ان مذهب الاشعرى لا يخلو عن جبر فلكن 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 فيه 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 وكان الخلق متوقفا على الصرف وهو فعل العبد والفعل منسوب الى فاعله تأثيرا واقتراناً ولايخفى ان لاستحالة في دخول مقدور واحد تحت قدرتين مختلفتين لماهيته شارح ولايلزم على هذا المذهب ان يكون العبد خالقا لبعض افعاله لعدم الاستقلال له في التأثير والايجاد هذا ما تيسر لي من الكلام في هذا المقام ومن الله التوفيق ومنه الهداية الى سواء الطريق لكاتبه الفقير عبد الكريم الغفي

٧٥

قوله والمعتزلة انكروا واستدلوا يعني ان المعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشر والمعاصي واستدلوا بوجوه الاول ان الشرور والمعاصي غير مأمور بها فلا يكون مرادة اذ الارادة مدلول الامر لازمة له والثاني انه لو كانت مرادة لوجب الرضا به لان الرضا بما يريده الله تعالى واجب والرضا بالكفر كفر والثالث لو كانت مرادة لكان الكافر والعاصي مطيعا بكفره ومعصيته لان الاطاعة تحصيل مراد المطاع الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضاء هو الارادة والجواب عن الاول ان الامر قد ينفك عن الارادة كامر 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 الثاني ان الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضاء ومحصله ان الانكار المتعلق بالمعاصي 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 بفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد والرضا انما يتعلق بايجاده الذي هو فعل الله تعالى وعن الثالث بان الطاعة تحصيل ما امر به المطاع لا تحصيل ما اراده قلت يلزم ان يكون العبد في المثال المذكور مع انه اتى بما يرضي السيد وهو مخالفة امره عاصيا ولو خالفه ولم يأت بالمأمور به يكون مطيعا لانه اتى بما يرضي السيد ولا شك انه لو علم السلطان حقيقة الحال لم يقم للسيد عذر في صورة المخالفة ويمكن ان يقال الامر امران آخر نفسي يلزم منه وقوع المأمور به وهو يعم سائر الكائنات وامر تشريعي وتدويني وعليه مدار الثواب والعقاب فالطاعة هو الاتيان بما توافق الامر الثاني والرضا يترتب عليه دون الامر الاول اذا خالف الثاني شرح العقائد العضدية

قلنا الرضا ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه ويؤاخذه به ويؤيده ان العبد لا يريد الآلام والامراض وليس مأموراً بارادتها وهو مأمور بترك الاعتراض عليها فالرضى عنه ترك بغير الارادة شرح مواقف

٩٥

قوله وهذا شنيع جداً قال في شرح المقاصد والتقصي عن ذلك بانه اراد من العباد الايمان والطاعة برعشهم واختيارهم فلا عجز ولا نقص ولا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم في داره رغبة واختياراً لا كرهاً واضطراراً فلم يدخلوا ليس بشئ لانه لم يقع هذا المراد ومرادات العبيد والخدم وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية قهرية

٩٥

قوله وهذا شنيع جداً قيل لانه يلزم عجزه تعالى ومغلوبيته لوقوع خلاف مراده في 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 الزمني المجوسي قال عمرو بن عبيد رجعت عن مذهبي بعد الزام المجوسي اياي قال قول احمد الظاهر ان مقصود المجوسي التسخر به لا انه قائل بارادته تعالى كما زعم البعض يدل عليه قوله ما الزمني فتأمل تلمس

فاذا اراد اسلامي اهلت فقلت للمجوسي ان الله تعالى
يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي
فانا اكون مع الشريك الاغلب وحكى ان القاضي عبد الجبار
الهمداني دخل على صاحب ابن عباد وعنده الاستاذ
ابو اسحق الاسفرايني فلما رأى الاستاذ قال سبحان من تنزه
عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في
ملكه الا ما يشاء والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة
والنهي عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا وكفره غير مراد
ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به وقد يكون مرادا
وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى ولا نسأل عما يفعل
وهم يسئلون الا ترى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين
عصيان عبده يأمره بالشيء ولا يريده منه وقد تمسك من الجانبين
بالآيات وبأبواب التأويل مفتوح على الفريقين (وللعباد افعال
اختيارية يثابون بها) ان كانت طاعة (ويعاقبون عليها
ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية من انه لا فعل للعبد اصلا

منه ٢ لم يرده منهم ولم يأمر بهم 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 امر بهم به ولم يرده منهم وانما امر بهم به مع كونه لم يرده منهم لحكمة يعلمها سبحانه وتعالى لا يسأل عما يفعل فالاقسام اربعة تحمد 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 ادعينا الى ما ذكرنا بل كيفينا في ذلك ما قدمت 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 يسئله انه لماذا فعل كذا ولا يلزم منا بيان جهة فيه لا تفصيلا ولا اجمالا

مهاراوي

٧ قوله الا يرى؟ لا يخفى ان هذا التنوير لا يلائم شيئا من الوجهين المذكورين فهو تنوير لاصل المدعى وفيه فبئس الغائب على الحاضر والكامل القادر على الناقص القاصر مهاراوي

٨ قوله وقد يتمسك اي يتمسك المعتزلة بقوله تعالى وما الله 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 وتمسك 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 شاء الله لهدى الناس جميعا ولو شاء لهداكم اجمعين والجواب ان يريد الله لبعضهم في الدنيا ونذهق انفسهم وهم كافرون لموتهم على الكفر مراد الله تعالى لا الامر

٨ الثالث يعني ما تمسك به المعتزلة وما الله يريد ظلما للعباد مع ان الظلم من العباد كائن بلا شبهة فبعض الكائنات ليس مرادا لله قلنا اي لا يريد ظلمه 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 لا يتبعها بعينه ومؤاخذة ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام المطلق ولا يرضى لعباده الكفر والرضاء هو الارادة قلنا؟ سرج 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 وجميع القدريين على ان تأثيرا في اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ او على ان تأثير قدرة العبد في وصفه بان يجعله موصوفا بمثل كونه طاعة او معصية وهو مذهب القاضي والمقصود ههنا هو ان تعلق نسب 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 تعالى

٩ فان قيل اذا كان للعباد اختيار في افعالهم واختيارهم في مشيئة الله تعالى قال الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله رب العالمين فلم يشأ الله تعالى للعبد اختيار الخير فكيف يفعل الخير وكذا لو شاء الله تعالى اختيار الشر فكيف يفعل الشر قلنا حاصل هذا ان القدر سر الله تعالى لا يطلع عليه نبي مرسل ولا ملك مقرب ولو ادخل الله تعالى جميع العصاة في النار لم يكن عنه ظلما لان الظلم التصرف في ملك الغير بغير اذنه وجميع المخلوقات ملكه فكيف يكون التصرف فيهم ظلما منظور

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 وعزا بالنفي والنسبة الى كل واحد منهما وهذه المسئلة من هذا القبيل وبيانه انه محل افعال الله تعالى اما ذوات المكلفين اولا الثاني كحركة الافلاك والرعدة البرق والهوى والاشجار وسائر الاجسام النامية والاول الذي محله ذوات الآدميين اما فسري

اى لا اختيار لهم فى وقوعه او اختيارى والاول كمرض المريض وحركة المرتعش والثانى كزنا الزانى وشرب الشارب وسرقة السارق ونحوها من المعاصى فالاول والثانى لا خلاف فى خلق الله تعالى لها وان العبد لا اثر له فى ايجادها والثالث وهو ما محله ذوات المكلفين 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 وبهذا غاية ما يمكن ان يقال فى هذه المسئلة وهى مشكلة معضلة لا يستريح 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 صرح فى الارشاد وغيره بخلافه او مجموع القدرتين على ان المؤثر فى اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ منصور التميمى 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 بناء على تجويزه اجتماع مؤثرين على اثر واحد وهو خلاف قول الجمهور ملا انيس

٩ ؛ صحـ ١٤٦ الفة

قوله وللعباد افعال اختيارية فان قيل منا فمحض الفضل * وان يعذب فمحض العدل قوله وان يعذب اى وان يعذبنا فتعذيبه انما هو بالعدل المحض اى الخالص ومعنى العدل المحض وضع الشىء فى محله من غير اعتراض الفاعل ضد النظم الذى هو وضع الشىء فى غير محله 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 وعفقت النصارى المصاحف فى اعناق الكلاب وجعلوا المساجد كنائس والقوا كتب الائمة فى الدجلة حتى صارت كالجسر تمر الخيل 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 رفع 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 تضره معصية والكل بخلقه تعالى فليست الطاعة مستلزمة للثواب وليست المعصية مستلزمة للعقاب وانما هما امارتان تدلان على الثواب لمن اطاع والعقاب لمن عصى حتى لو عكس ولا نهما بان قال من اطاعنى عذبته ومن عصانى اثبته لكان ذلك منه حسنا فلا خرج عليه لاسئل عما يفعل وبهذا كله يجب العقل واما يجب 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 الفة ايضا

قوله لانكا زعمت المعتزلة اه واحتجوا بان فعل العبد ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فهو اضطرارى وان جائز 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 تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقى والاضطرار والاتفاق تنافيان الاختيار فثبت ان الاختيار للعبد ولا قصد ولا قدرة والجواب عنه بالنقض والحل اما الاول فبانه جار فى افعال البارى تعالى مع تخلف الحكم وفاقا واما الثانى فبان المرجح هو الارادة فانها صفة يتاتى بها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح كما مر 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 تمكنا واختيارا فى بعض الافعال لما صح 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 يتصرف 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 عبرها من الدلائل العقلية وقد مر 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 بد للترجح

لترجيح الفعل من التركك من حرج 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 مملو بما يوهم امرين وكذا الآثار فان امة من الامم لم يكن خالية من الفريقين وكذا الاوضاع والخطابات متدافعة من الجانبين اس عرس

ـــــ هي وسيأتي من الشروح متعلقة لبحث افعال العباد وأغلبها تابع في أثناء هذا البحث ١٢ رشيد العبد

فان قلت لايبطله 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 تخليقه 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 تسكتم ايها المعتزلة به وجوه تقليدية ظنية والقاطع لايعارضه المحتمل تقرير 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 فيما يزنون ويشربون الخمر ويقولون كان ذلك في علم الله تعالى فلم يجد به 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 ولا عدمه بحيث به قدرة الفاعل عليه لان الاخبار عن الشيء يحكم عليه بمضمون الخبر والحكم تابع للارادة الحكم اياه وارادته تابعة لعلمه وعلمه تابع للمعلوم والمعلوم هو ذلك الفعل الصادر عن فاعله باختياره او تركه باختياره فتفعله 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 يقع 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 اصل متبوع للعلم سحراده فسره على الامر فسر اكريه عليه وقهره ١٢

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 فبدور وحدي قبل وجودهم فلي 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 مشية 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 امر اضافي ليس من الموجودات الخارجية فصدوره من العبد استقلالا لايستلزم كونه موجداً اذ لا موجود في الخارج هناك مع ان الايجاد انما هو اثر الارادة 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 قدح

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 فتدبر

واعلم ان الله تعالى اجرى عادته على ان العبد اذا قصد فعل الخير خلق فيه قدرة اكتساب الخير واذا قصد شرا خلق فيه قدرة اكتساب الشر فتدبر

اعلم ان مذهب اهل الحق ان الافعال مخلوقة والله تعالى مقدر فالتدبير من العبد والتقدير من الله تعالى والتنظير والارادة من الله والتصرف من العبد وايجاد الالم من الله تعالى ورجحان النيل من العبد والايصال من الله والتناول من العبد والتوفيق من الله تعالى والمعصية من العبد والارادة من الله تعالى لا الرضاء انيس الطلوب

١ في الصحيفة القابلة فانظر ح

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 انيس

٢ قوله وهذا باطل اذ لابد ان يكون للعبد المأمور نوع اختيار وان كان ضروريا تابعا لمشية الله وما تشاؤن الا ان يشاء الله والانصار بالجادات 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 محاسنها وترتب العقاب على بعضها الآخر مثل شرب الخمر ونحوه رم

٥ قوله مثل صلى وصام وكتب فان كلا واحد من صلى الخ مسند الى العبد على سبيل الحقيقة مع ان كلا واحد من هذه الافعال موقوف بالقصد والاختيار

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 انيس

٧ قوله فان قيل بعد 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 بعد 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 انيس

للعبد اصلا وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة
عطف على انه لا فعل ... ان حركة العبد ... ان من غير اختياع الى نظير قرن
عليها ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل لانا نفرق بالضرورة
ان على الوجدان ... ان ذا في الجبرية ... هذا وليد مفعل
بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم ان الاول
عطف على لا نفرق ... وهذا دليل عقلي لما ... اي الاختيارية ولا فرق اختياري
باختياره دون الثاني ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح
مصدر مضاف الى المفعول وهو الضمير ... مصدر مضاف الى الفعول وهو الثواب
تكليفه وما رتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله
اي ولاستناد الافعال الى العبد ... اي الافعال ... اي على افعال العبد
ولاستناد الافعال التي تقتضي سابقية القصد والاختيار
اي الى العبد ... ما يحتزم بالبداهة ولا تحقق له بدون القصد والاختيار قرن
اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل
القرآنية ... ان مقتضاه ان لا يكون لقدرة العبد تاثير لافعال الاختيارية تم
طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعية تنفي ذلك
فان كل واحد من طال واسود لا يقتضي سابقية القصد والاختيار ... ضمير تنفي
كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعلمون وقوله فمن شاء فليؤمن
ناسبه ذكره ... منوا الآيات ... بدا السؤال من قبيل الجبرية
ومن شاء فليكفر الى غير ذلك فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى
على العبد ... وفي نسبة الى قوله والمقصود تعميم ارادة الله تعالى
وارادته الجبر لازم قطعا لانهما امران يتعلقان بالوجود فيجب
ان علم الله تعالى وارادته ... اي للعبد في الفعل وعدمه ... ان يجب الفعل
او بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قلنا ان
اي ان اختيار ... بدا منع المقدمة وما ذكره سند المنع
الله تعالى يعلم ويريد ان العبد يفعله او يتركه باختياره فلا كذلك
ان علم العبد او ارادته وجود الفعل ... ان علم الله تعالى وارادته عدم الفعل
فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعا وبذا ينافي
انتفاء ارادة الله بهما كما ثبت ... تعالى وتقدس عن ذلك علوا كبيرا
الاختيار قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا منافي له

وان يكون واقعا وما علم الله وارادوعدمه لابد وان لا يكون
واقعا كما سيجيء
فلا يكون حكم الله تعالى علة لفعل العبد لان حكمه تعالى
بعدان علم فعل العبد فكانه حكم بعد فعله كما لا يكون
علم طلوع الشمس والحكم به علة لطلوع الشمس تدبر
كذا في القريحي او كذا في الخيالي وقال صاحب
الطوالع اني فلا يكون علمه تعالى واردة على سبيل الاختيار
علة لفعل العبد حتى يسقط عقاب علمه ونواهيه ... ملخص

قوله فلا اشكال حاصل هذا الجواب ان يقال ان الجبر
انما يلزم ان لو كان علم الله وارادته متعلقا بالفعل
والترك من غير اختيار العبد وليس كذلك فان
عادة الله تعالى جارية على ان علمه وارادته يتعلقان
بالفعل والترك على وفق اختيار العبد رمضان

هذا السؤال ناشئ عن جواب السؤال الاول ولذا جمع
بالفاء الموذن للتفريع على ما قبله من الكلام اي اذا
اراد الله تعالى ان العبد يفعله باختياره وعلم ذلك
يكون فعل العبد الاختياري واجبا واذا اراد الله ان يتركه
باختياره وعلم ذلك يكون ممتنعا وهذا ينافي الاختيار
قرمي

قال شيخ الاسلام اي ان وجوب الفعل بالاختيار لا ينافي
الاختيار اعلم ان السؤال الاول معارضة لدليل ابطال الجبر
بانه ينفي الاختيار وجوابه مناقضة مستندة بان الاختيار لا ينافي
الوجوب والامتناع اللازم من العلم والارادة والسؤال الثاني
ابطال لهذا السند الماوي للمنع فصح جوابه بالمنع والنقض لكن
الاولى تقديم النقض على الحل فليتامل مهر ماوي

قوله فان الوجوب ... رد ذلك بانه على هذا لا ينسد باب نفي انه
يجب وقوع الفعل باختيار العبد وقدرته بحيث لا يمكن من
الانفكاك باختياره ولا ينافيه
والحاصل ان الله تعالى علم فعل العبد باختياره وارادة
لكن بما اراد ان يفعله باختياره فعل خلق العبد مختارا
ان لا يفعله فالكل بالاخرة والتهما وتركه والقدر
ان الجبر بهذا المعنى غير منكر وانما المنكر الجبر بمعنى ان
لا يكون للعبد فعل اصلا لا بوجه ما وكذا القدر
بمعنى ان لا يكون لله تعالى فعل في العبد الا بان يكون
فاعلا لفعله اختيارا لا بان يكون فعله اختياريا
خالقا لفعله اختيارا لان الاول هو الذي يدل عليه
الدليل العقلي دون الثاني
فعل العبد مستند اليه باختيار ما لان الاختيار
فيه بخلق الله تعالى ذلك الاختيار فيه ابتداء
ثم خلق الفعل فيه بعد ذلك الاختيار فيه
عند الاشعري ... ابتداء فهو اظهر ... ثم خلق الفعل فيه بعد ذلك الاختيار فيه
مع التوفيق بين الحكم العلم ... عند الماتريدي
قوله ما نازل لان الملائم الاختيار
هو الوجوب بدون

Marginalia: ... الاختيار ... الاختيار ... الاختيار

عنه شرح المقاصد مع جريان الدليل فيه والجواب
الفاعل يتمكن من تركه عند ارادة فعله
لا بعدها وهذا يحقق في فعل
الباري لان ارادته
قديمة متعلقة
في الازل بان يقع في وقته وجائز ان يتعلق حينئذ تركه
وليس حينئذ مع علم لتحقق الوجوب او الامتناع
والحاصل ان تعلق العلم والارادة منه تعالى معا او قبل
للازل حتى يتصور تعلق العلم اولا ثم الارادة فلا محذور
بخلاف ارادة العبد مهما يكن

قيل هذا جواب تان للسؤال المذكور لان افعال الباري
جل ذكره ان تعلقت بوجود الفعل فمع وجوده او بعدم
الفعل فيمتنع وجوده ومع هذا فاعل بالاختيار لا موجب بالذات
قال شيخ الاسلام اي لانها تتعلق بها علمه وارادته تعالى
ومع ذلك هي اختيارية لكن فرق بين افعاله تعالى وافعال
العباد بان الاختيار هو الممكن من ارادة الضد حال ارادة
لا بعدها وهذا متحقق في فعل الله تعالى فان ارادته تعالى
قديمة وقد كان يمكن في الازل ان تتعلق ارادته بالترك
بدل الفعل بخلاف ارادة العبد فانها محدثة تفتقر الى مرجح
وهو ارادته تعالى مراد العبد ملا انس

٢

من جانب الجبرية وحاصله ان يقال لو كان للعبد قصد
واختيار في افعاله لزم ان يكون المقدور الواحد داخلا تحت
قدرتين مستقلتين والتالي باطل وكذا الملزوم فلا يكون
للعبد قصد واختيار في افعاله رمضان

٢

معارضة اخرى بقوله ان العبد فاعل بالاختيار وتصويرها
ان يقال لو كان العبد فاعلا بالاختيار لزم ان يكون المقدور
الواحد داخلا تحت قدرتين مستقلتين لكن التالي باطل
والمقدم مثله وقوله يكون العبد اشارة الى الملازمة وقوله
ومعلوم ان المقدور الواحد اشارة الى بطلان التالي

فرعان

٣

لان كل واحد من القدرتين لا يخلو من ان تكون كافية بحصول
ذلك المقدور او لا يكون كذلك فان كانت الاولى لزم
الاستغناء عن القدرة الاخرى وان كانت الثانية لا تكون
القدرة مستقلة والمقدر خلافه رمضان

قوله فلنا الكلام فيما ذكرتم الخ اقول ان سلمتم ان
الاولى ان يسلك في دفع هذا الاعتراض مسلك التسليم
الطريقة السلف وتفويض علمه الى الله تعالى جل حاله
قال الامام الرازي ان اكثر الناس كانوا مختلفين
في شرح الطوالع فيها ابتداء بسبب ان ما يمكن
ونقض هذه المسئلة عجيبة فانه لو فعل العبد
البتة فعله لكان الترجيح من غير مرجح
وهو محال وان لم يفعله لم يكن فاعلا
على ان الترجيح لا بد منه حتى في
الفعل على
الترك من مرجح ليس من العبد ومتعلق القدرة
على ان الدليل العقلي قائم على ان كل ما سوى الله
تعالى من الممكنات فهو مخلوق لله تعالى
وافعال العباد ممكنة
فهي مخلوقة لله تعالى
وان العبد لو كان فاعلا لفعله
على ان من جملة افعال العباد
على ان افعال العباد
وان لا يتعلق بالمتعالي عن النقصان

بالاختيار واجبا بالاختيار رمضان

قوله وايضا منقوض عطف بحسب المعنى
نكتة قال الثاني اعني قوله فان الوجوب
ان الوجوب بالاختيار يحقق للاختيار والثاني
اقتضى بالفعل الباري تعالى فانه تعالى

قوله وايضا منقوض فان قيل
يعلم ويريد بدوام فعله
واستحالته منافية للاختيار وليس كذلك فليتأمل

لم يكن فاعلا بالاختيار

انه لا يناسب قوله

---

١ وايضا منقوض بافعال الباري فان قيل لا سلمنا لكون العبد
يجب ان افعاله واجبة في وقت وجود العلم الخ الله فاعل بالاختيار احمد
فاعلا بالاختيار لا كونه موجدا لافعاله بالقصد والارادة
الواو للحال الخ اي كون العبد الخ اي ايجاد الافعال الخ
وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وايجادها
اي الحال معلوم؟ الخ اي الفعل الواجد الخ بحال يجوز ان يكتسب الخ
ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت القدرتين المستقلتين
بعض ما يتبع في قوة هذا الكلام والسؤال الخ اي الانسان الخ
قلنا الكلام في قوة هذا الكلام وتمامه الا انه ثبت بالبرهان
اي قدرته ما ظهر من الدين وقد ما سلب من الارض او رفع قال الله تعالى
ان الخالق هو الله تعالى موجب الضرورة ان القدرة العبد وارادته
اي ثبت بالضرورة اي ارادة العبد
مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش
بيان بالترتيب العادي لا بان تاثير آلة للحكم بالضرورة فيه تأمل متعلق بمتعلق
احتجنا في التفصي عن هذا المضيق الى القول بان الله تعالى خالق
جواب الخ اي التخلص بقال تفصى الانسان اذا تخلص من المضيق والبلية الخ
والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف العبد قدرته وارادته الى
اي تحقيق القول بان الخ؟ اي بعقب ارادة العبد
الفعل كسب وايجاد الله الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد
اي بالذات لا بالزمان لما سيجيء من ان القدرة مع الفعل؟ تدخل واحد الخ
داخل تحت القدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله
والخلق اي يمكن وصوله بجهتين؟ الخ
تعالى بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر
اي الله تعالى خالق العبد كاسبه الخ اي من هذا القدر الخ
من المعنى ضروري وان لم نقدر على ازيد من ذلك في تلخيص
اي بالموضحة الخ اي بان جهة يكون كسبه وباي جهة يكون خلقه
العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده
اي بفعل العبد الخ اي للبيان قال الخ اي البيان كيف العبد الخ
مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات

فان الوجوب والاختيار يجتمع فيه

سلمنا

قوله فسره في الملوح بقصد القلب وجعل من الامور الآلية والاعتقادية فلا يرد عليه ان الصرف فعل موجود فيستند الى البارئ الخ

قيل هو من قبيل عطف السبب على السبب معناه ان تعلقه بعبد سبب ان خلق الله تعالى في العبد قدرة لفعل الخ

اورد هذا المقام الخ

سمة ٥ واما الدلائل السمعية فالقرآن محلوء بما يوهم بالامرين وكذا الآثار فان امة من الامم لم تكن خالية من الفرقتين وكذا الاوضاع والحكايات متدافعة من الجانبين حتى قيل ان وضع الرز وعلى الجبر ووضع البسطرنج على القدر الا ان مذهبنا اقوى بسبب ان القدح في قول لا يرجح الممكن الا بمرجح يوجب الى اثبات الصانع يعني لا بد في صدور الفعل عن العبد من مرجح لا يكون منه والا لزم الى 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 الالجاء المذكور فليتأمل مهما رى

٥ قوله وبالضرورة ان لقدرة العبد والقدرة هو المكن 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 لا هو مذهب المعتزلة يلزم الانكار للبرهان وهو عين السفسطة ملا

٧ قوله في التقصي قال شيخ الاسلام بالفارسية التخلص قال الجوهري يقال تقصى الانسان اذا تخلص من الضيق والبلية انتهى وقال قره جال وحاصل التقصي عن المضيق هو ان يقال ارادة العبد هي صفة مخلوقة لله تعالى هي لذاتها تكون متعلقة بالمراد وهذا التعلق امر اعتباري حاصل من جانب العبد بارادته فقط وليس هذا التعلق امرا موجودا حتى يلزم نقل الكلام اليه فنسلسل 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 موافقين 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 الا الامر 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 ان 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 وفرق 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 ثابت 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 لما وجدته فان قيل هذا الصرف وان استقل به العبد فقد لزم ما فررتم منه والا فلزم التسلسل او الانتهاء الى المحذور المذكور قلت هذا الترديد انما يتأتى اذا كان الصرف المذكور فعلا اختياريا للعبد وليس كذلك بل التحقيق انه اذا حصل للعبد شعور بعازم

بما يزعم انه منفعة يوجد ويتيسر له تحصيله يتصرف ارادته الى تحصيلها ويتبعها قدرته للايجاد قدرة الله تعالى بالايجاد وهذا هو المراد بصرف العبد القدرة والارادة الى الفعل الآلة عبر عن ذلك بما يدل على كونه مختاراً ويمتاز به عن الجمادات فيما دفع 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 شأنها الترجيح والايجاد ولكن قد اجرى عادته بان يخلق الفعل فيحين صرف ايتاهما نحو ايجاده بحكمه له تعالى في ذلك فيكون لها دخل في وجوب الفعل لكن لا بالتأثير والايجاد بل بالة اذ فاض عليه رجحان احد طرفي المقدور تعلق ارادته بايجاده وعزم العزم عليه فالتصرف قدرته نحو ايجاده فاوجده الله تعالى على وجه يريد وبهذا معنى ما قيل ان الانسان مجبور على الاختيار فانه محل للارادة التي احدثت فيه جبراً بعد حدوث العلم والحكم بكون الفعل جبراً فهذا المذهب هو الجبر المتوسط بين الجبر المحض الذي هو الامر في التفويض والاختيار الصرف الذي هو التفريط فيه وقد اعترض ههنا بانه تحاكم بداهة العقل بوجود صفة في العبد فارقة بين حركة البطش والرعش بحكم بثبوت تأثيرها 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 تأثير القدرة الحادثة سيما مع ثبوت انتفائه بالقواطع اتم حكم البديهة بالدوران والترتب المحض كالاحراق بالنسبة الى مسبب النار فان قبل جميع ما ذكر في هذا المقام في التحقيق والالزم ان الله تعالى خلق العبد مختاراً 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 مبدأ وبها نفسها بخلقه تعالى على سبيل الاستقلال بعد انصراف قدرته المسخرة لها لما فاض عليه من حضرته الى الايجاد افعاله المنسوبة الى اختياره فما دخلية العبد في وجود تلك الافعال في الحقيقة ليست الا باعتبار المحلية

مهر بادي

ع الصحيفة ١٠

قوله عقيب ذلك خلق قيل هذا يشعر بتقديم الكسب على الايجاد فيلزم كون العبد كاسباً لفعله حال عدمه اجيب ايجاد الله تعالى متعلق بقصد العبد متأخر عنه تأخراً ذاتياً لا زمانياً وايضا القصد الى تمام الفعل فعند تمامه كان الفعل مكسوباً والقصد كسباً وعلى الوجهين لا يلزم كسب الفعل حال عدمه رمضان

١٠

قوله عقيب ذلك قال قره كمال هذا هو التعقيب الذاتي والا فالقدرة مع الفعل هذا كلامه لا يخفى ان صرف الارادة وتعلقها مقدم على وجود الفعل تقدما زمانياً فحينئذ يكون التعقيب زمانيا ولعل الشارح نظر الى التعقيب وبنى كلامه صرف القدرة على التعقيب

لا الاس

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

ع الصحيفة الثانية فانظر ١

قوله مثل ان الكسب وقع بالة قال هذا الفرق واللازم 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 يتعلق القادر به اولا يظهر معنى اجتماعهما فيه صلاح الدين

١

قوله مثل ان الكسب وقع بالة قال 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 وتجايزان يكون احدهما طاعة والاخرى معصية وبه الاشتراك غير بها التمايز فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد وهي المسماة بالكسب وأورد 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 قيل عليه ان تعريف الكسب يتناول المكسوب والخلق ان اريد به المعنى المصدري كما هو مقتضى تتمة ٢

عبارت مثل ان الكسب وقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب
اى مثل قولهم ان اى ان العبد اى اثر الكسب مقدور له
مقدور وقع فى محل قدرته والخلق لا فى محل قدرته والكسب لا يصح
اى قدرة العبد اى اثر الخلق ويجوز ان يكون الكسب بمعنى المكسوب والخلق بمعنى المخلوق
لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح فان قيل قد اثبتم بالسبر
من جانب الجبرية ونحن نسأل قولوا الله خالق والعبد كاسب
الى المعتزلة من اثبات الشركة قلنا ان الشركة ان تجمع اثنان
الاسم الاثنين مجموع عليهما على شئ واحد هو القدرة ويتفرد
على شئ ويتفرد كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية و
الاجنبية اب وجعل الصانع اى باعة الاعراض
المحل وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لثياب
اى وجميع الاجسام عطف على العبد مطلق خالقا بحرف واحد اجره
الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين
الواحدة فانها تضاف الى الله وان الى العبد بجهتين مختلفتين
مختلفين كالارض تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق وللعباد
عطف على الله كالارض عطف على الله اى وتكون للعباد
بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله بجهة الخلق
بيشكك لا على المعقول بان كسب القبيح قبيح فكيف ظنه
والى العبد بجهة الكسب فان قيل كيف كان كسب القبيح قبيحا
يضيف به الكسب هذا السؤال على قوله والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح
سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه قلنا لانه قد
ومن لانه ذم ذلك انه تعالى لا يخلق ؟ اى انما لم يكن كذلك ؟
ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة وان لم
ضيع يستقيم عالمة لا كل بيان ما اخر في الافعال
تطلع عليها فجر سنا بان ما سبقهى من الافعال فقد يكون له فيها حكم
كالحياة والعقارب لما لا تدرك على وحدانية الله تعالى وكمال قدرته
ومصالح كما فى خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكاسب
اى كسب الكاسب والخبيث بالنسبة الطبع السليم
فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود

الفعل فى امر خارج من ذاته واثر الكاسب صنعه فى
فعل قائم به شرح تجريد
قوله فى محل قدرته المراد بمحل القدرة ذات القادر الذى
يصدر منه المقدور كذات الانسان مثلا يصدر منه
الافعال كالمشى والاكل والشرب والحركة والسكون
مثلا وهى مقدورات ومحلها ذات الانسان وبهذه
المقدورات واقعة فى ذات الانسان محل الدرس
فيه ان الكسب قائم بالكاسب وكذا الخلق بالخالق فكل
منهما وقع فى محل قدرته ويمكن ان يدفع بان المراد ان الكسب
مقدور وقع مكسوبه فى محل قدرته والخلق مقدور وقع مخلوقه
لا فى محل قدرته عصام
قوله والخلق لا فى محل قدرته بعنى الخلق لا يقع فى ذاته والحاصل
ان اثر الخالق ايجاد الفعل فى امر خارج من ذاته واثر الكاسب
صفة فى فعل قائم به فعل الخلق بالصيغ المصدرية فى محل
قدرته وبعض المخلوق ليس بمقصود لان تميزه من الكسب
فيل فيه المراد ان الخلق ما كان حاصله لا فى محل قدرته والكسب
ما كان حاصله فى محل قدرته فيظهر الفرق بين الخلق والكسب
ويمكن ان يراد الفرق بين المخلوق والمكسوب آنفا به يظهر الفرق
بين الخلق والكسب رمضان
فكل مكسوب العبد مخلوق الله تعالى وليس كل مخلوق الله تعالى
مكسوب العبد كالانفاذ وخلق السموات والارض من غير ان
يكون مكسب العبد مدخلا مثلا لا يقدر العبد على خلاف ارادة
الله تعالى والله تعالى قادر على خلاف ارادة العبد
قدس
قوله فان قيل اى اذا كان الخالق للفعل الله تعالى والكاسب
العبد فقد اثبتم بالسبر الى المعتزلة من اثبات الشركة
بين الله وبين العبد والتالى باطل والملزوم مثله
رمضان
فالشركة فى مذهب الاستاذ وهو ان الموجد مجموع القدرتين
على ان
الفعل قبل ان اراد الاستاذ
ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير
واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت
مستقلة بالتأثير بوسط اعتبارها تقرب من
الحق فان اراد كلام القدريين من ان قدرة العبد مستقلة
بان تأثيرها فاصل فلا الاظهر ان مراده كون الحق كما قال البعض
من العبد والا جاء دور من الحق
اذ حينئذ يصح ان يقال ان القدرتين تتعلقا
باصل الفعل لا صفة من كونه طاعة او
معصية رمضان
قوله فان قيل العبد بجهة الكسب ينسب اليه الفعل بجهة الخلق والكسب واحد فكيف كان كسب
القبيح قبيحا فيذم عليها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه
هذا السؤال ناشئ من عدم
التمييز بين الجهتين
ان لا يكون بينهما تفاوت
وهو فى الوجه

منه ٢٠ لان يكون الكسب قبيحا والخلق غير قبيح فاجاب ببيان التفرقة بينهما بما ذكره قرمي

٩ ص ٢٠٠ له

قوله فلنا 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 لبعض 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 لان 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 سيالكوتي 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 فانفى التعليل بالاغراض قال العصام فيه انه اذا كان لهذا 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 فيعد سفيها والخالق يطلب بخلقه مصلحة العالم 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 يؤاخذ به على اقدامه 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

١ الصحيفة القابلة

قوله والحسن منها اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشئ ملائما 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 ثبتان بالعقل اتفاقا واما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فقال الاشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط لو صح

٦ قوله والحسن منها قال الجلال الدواني فالحسن بما حسنه الشرع والقبح بما قبحه الشرع لان افعال العباد كلها اما مخلوقة لله تعالى ابتداء كما قال به الشيخ واما ان الله تعالى يوجد فيهم داعيا بايجاد الله تعالى في قدرة وارادة ثم يجب الوجبان الفعل وبانضمامه يصير الافعال وعلى الوجهين لا يحكم العقل باستقلال حسن شئ منها ولا قبحه بالمعنى المذكور سلمه

مع ورود النهي عنه قبيحا سفيها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب
من الآيات والاحاديث — ابو الحسن — ابو الدنيا والاخرة

والحسن منها) اى من افعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح
ابو الدنيا — ابو الاخرة — كما اراد بالمتعلق السبب

في العاجل والثواب في الآجل والاحسن ان يفسر بما يكون متعلقا
فان المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن — موافق — اى اراده تعالى

للذم والعقاب ليشمل المباح (برضاء الله تعالى) اى اراده من
اى منع من الله تعالى — اى من افعال العباد — ابو الدنيا

غير اعتراض (والقبيح منها) وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل
ابو الاخرة — من الله تعالى على العبد بانك لم فعلت هذا الفعل القبيح

والعقاب في الآجل (ليس برضائه) لما عليه من الاعتراض قال الله
اى لا يرضى لعباده المؤمنين بدليل الاضافة اليه حيث — اى على القبيح من افعال العباد

تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعني ان الارادة والمشية والتقدير
اى بالحسن والقبيح والخير والشر — اى ان مشية الله تعالى لافعال العباد ارادة الهدى والتوفيق لهم

يتعلق بالكل والرضا والمحبة والامر لا تتعلق الا بالحسن دون القبيح
مشية زيادة وان تقدمت عليه بالذات — ابو الاستطاعة

والاستطاعة مع الفعل) خلافا للمعتزلة (وهي) حقيقة (القدرة
ابو القدرة — اى فعل العبد — التي عامة الامر

التي يكون بها الفعل) اشارة الى ما ذكره صاحب البصيرة
اى قوله مع الفعل اشارة الى — وهو ان يوجد المعين الشيء

من انها عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية
ابو الاستطاعة — ان كان او غيره — اى 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 يقوم عليه

وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند فعله يتأتى به الفعل
اى سواء كانت الاستطاعة علة او شرطا — ابو العبد — مباشرة الفعل

بعد سلامة الاسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى
فتح العين والارادة والمحبوبة لان كلا منها يجانب — عما عنه فعله لا كتب

قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة الشر

والحاصل ان الافعال
فقيل الحسن ما تعلق
انها لا تخلو
وقبح لغة
الخصوم
وفعل
الصبي
مختلف
فيه
لان محبته
ورضاه
يرجعان
الى كون
الشيء
عندهما
وذلك
يدرك
بالعقل
دون الشرع
وهو
رئيس
المحققين
في علم
الكلام
لانها ليست
من احدى
العبادات
وهو ظاهر
لان العلة
هو الله تعالى
او العبد

والحج وغير ذلك من الحسنات والقبيح ما يكون متعلق الذم في العاجل والثواب في الآجل كالكفر وشرب الخمر والزنا واللواطة 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 لوحسن القبيح او قبح الحسن يصح عندهم لا عند المعتزلة

رمضان

٤ 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 يجدث له صفة عقيب امر البتة رم

الاستطاعة والقوة والقدرة والطاقة والوسع امور 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 فمحبة 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 مشاكلة وذلك كمحبة العاشق بمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والولد لوالده والصديق لصديقه واما محبة الله تعالى عند العارفين فهو لتصور الكمال المطلق فيه شرح طوالع

٦ اي لا كزهم 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

ملاس

٧ قال الامام التحقيق في هذه المسئلة ان يقال ان اريد بالقدرة الصفة المؤثرة المجتمعة الشرائط وارتفاع الموانع فلا شك انه اذا وجب كونها مع الفعل لانها لو تقدمت على الفعل لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وانه محال وان اريد بها القدرة الصفة التي مع الفعل الارادة الجازمة وجب الفعل فلا شك انه يجب كونها مع الفعل لانها على ما عرفت جزء من العلة التامة وجزء العلة التامة يجب مقارنته للفعل وجواز تخلف المعلول عن العلة التامة

٨ قال شيخ الاسلام ان عند اصحاب البصيرة فهو عنده علة عادية يمنع ان العادة الا جيه

٩ عند الاشاعرة فيلزم ان يكون الجمهور على انها شرط قال شيخ الاسلام الامر ليخلق الفعل عقيب القدرة

اي انها اذا وجدت وجد الفعل ولا يجب الفعل عقيبها لجواز ان يمنع مانع

فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا
ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة
عرضا وجب ان تكون مقارنة للفعل بالزمان لاستحالة بقاء العرض
والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة ولا قدرة عليه بلا مر من
امتناع بقاء الاعراض فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض
فلا نزاع في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن اين يلزم
وقوع الفعل بدون القدرة قلنا انما ندعي لزوم ذلك اذا كانت
القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة واما اذا جعلتموها
المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل
لا يكون الا مقارنة ثم ان سلمنا انه لا بد لها من امثال سابقة حتى
لا يمكن الفعل باول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان واما ما يقال
لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى آن الفعل اما يتجدد الامثال
واما باستفادة بقاء الاعراض فان قالوا بالجواز وجود الفعل بها
في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل
القدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح اذ القدرة

سنمه ٢٠ حتى لا يمكن الفعل باول ما يحدث القدرة فهذه دعوى مجردة عن البرهان لانا ندري ان سابقية الامثال لاى 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 بذا امسخ في خاطري الفاتر فتنبه

قمي

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 نتبع انه لا بد من بقاء القدرة لانه قد ثبت انها عرض لا يبقى مع ان البقاء لا يوجب تقويتها رمضان قدس

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 ؟ عس

١٠

قوله باول ما يحدث من القدرة من بيان ما يعني ان ما يمكن بحدوث القدرة اولا لا بد من بقاء القدرة او بقدرة 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 ؟ بذا 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 ؟ بذا جواب آخر لقوله فان قيل لو سلم ؟ قال شيخ الاسلام اي في جواب السؤال السابق قال ابن شريف بدل الجواب السابق تلا الناس

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 ؟ عس

يعني الدعوى بلا دليل ح

اذ القدرة بحالها لم تتغير ولم تحدث فيها معنى آخر لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة الثانية واجبا
وفي الحالة الاولى ممتنعا ففيه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبان كل فعل
يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط
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 المستجمعة 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 واذ القدرة الخ اي اذا كان كذلك فتكون قبلية الاستطاعة على الفعل بالذات لا بالزمان تلخيص

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 زمني

حاصله ان يقال انا نختار القسم الاول من الترديد وهو ان وجود الفعل بالقدرة جائز في الحالة الاولى ولكن لانسلم 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 وبه رمضان

قوله ولانه قال الفرعي وجه ثان للنظر عطف على ان القائلين رد اللزوم المحكم والترجيح بلا مرجح قال شيخ الاسلام جواب للشق الثاني من الترديد لواقع في الجواب السابق كما ان ما قبله جواب للشق الاول منه تلخيص

حاصله ان يقال انا نختار القسم الثاني من الترديد وهو ان وجود الفعل ممتنع في الحالة الاولى ولكن لانسلم لزوم الترجيح بلا مرجح لانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرطه ووجوبه في الحالة الثانية لتمام شرائطه رمضان

وهو الامام الرازي فانه قد اورد كلاما حاصله انه ان اريد بالقدرة القوة التي مبدأ الافعال المختلفة سواء كانت

قوله ولم تحدث فيها معنى آخر اي في ذات القدرة بحالها الاولى والثانية فيمتنع الفعل على عدم تغيرها وبقائها بحالها بالجواز ان يخلق الله تعالى في ذاتها حالة اضافية

قوله ففيه اي في جواب بالقال نظر وحاصل

بذا النظر انا نختار الشق الاول من الترديد وهو وجود الفعل في الحالة الاولى جائز لكن لانسلم لزوم ترك مذهبهم لان القائلين

استكمال الشرائط المؤثرة فيكون ذلك كسبا

قال شيخ الاسلام اي بل يقولون ان الاستطاعة

من انهم قائلون بان القدرة الخ

خلاف ما قرع سمعك من ان القدرة مع الفعل

بالفعل حال حدوثه تلخيص

اي مقارنة تلخيص

من الزيد

بجوز ان تقارن الفعل وان تسبقه وبهذا يسجل تعلق القدرة بالمعدوم

الاستطاعة للفعل في الزمان واذا كان كذلك فتكون قبلية الاستطاعة على الفعل بالذات لا بالزمان تلخيص

حاصله ان يقال انا نختار القسم الثاني من الترديد وهو ان وجود الفعل ممتنع في الحالة الاولى ولكن لانسلم لزوم الترجيح بلا مرجح لانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرطه ووجوبه في الحالة الثانية لتمام شرائطه تلخيص

وهو الامام الرازي فانه قد اورد كلاما حاصله انه ان اريد بالقدرة القوة التي مبدأ الافعال المختلفة سواء كانت

الى ان القدرة

اي من وجودها

لوجود الفعل

في اشارة الى الطعن الى قوله اما بمنتفية بقاء الاعراض

فالحق ان الاستطاعة قبل الفعل

وهو ممتنع لجواز قيام العرض في محل مع الفعل كالقوة القائمة والشاة

سمنه الثاني فاجاب بقوله واما امتناع ؟ فحاصله انا قد اجبنا بمنع الملازمة وبعدم التزام قيام العرض 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 بلا قدرة لامتناع بقاء الاعراض وما ذكرتموه هنا ينافي ذلك وتقدير الجواب ان الخصم لا يسلم امتناع بقاء الاعراض لانه مبني على مقدمات كل منها قابل للمنع علامي

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 بجواز ان يكون ناعتا للآخر بخصوصه ذاتية بينهما فافهم بهذا اظهر هادي

١٣ قوله صعبة البيان ومتعذر انبانها 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. نعمان

١٤ قوله امر محقق اي ثابت زائد عليه قال شيخ الاسلام عند قول الشارح زائد عليه اي على وجوده واحتج له بان الوجود متحقق بدونه كما في آن الحدوث ووجه الصعوبة انه منقوض اجمالا بالحدوث فان الوجود متحقق بعده بدونه بناء على انه الخروج من العدم الى الوجود كما هو مذهب الاشعري لا المبقوبية بالعدم مع انه ليس بزائد وجودي وتفصيلا بان نجد الاتصاف بصفة كونها وجودية كتجدد معية الباري تعالى مع الحوادث لجواز الاتصاف بالعدميات علامي

١٥ قوله زائد عليه اي على الشيء فلا نسلم ان بقاء الشيء كذلك بل البقاء هو استمرار الوجود وعدم زواله وهو عين الوجود نعمان

١٦ قوله وانه يمتنع ؟ ولا نسلم ان قيام العرض بالعرض ممتنع وانما يكون ممتنعا ان لو كان بمعنى التبعية في التحيز وان كان بمعنى اختصاص الذات بالمنعوت فلا نسلم امتناعه وقال كمال وهي صعبة ايضا لجواز قيام العرض بالعرض كالحركة والسرعة قره

١٧ قوله وانه يمتنع قيامهما قال شيخ الاسلام اي قيام الشيء وبقائه بمعنى تبعيتهما للمحل في التحيز وبيانه انه لو جاز قيامهما معا لم يكن جعل احدهما صفة للاخرى اولى من العكس فيلزم كون البقاء صفة 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 يجب ان يكون البقاء ناعتا لمثل السواد وهو ظاهر علامي

١٧ قوله وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل فلم لا يجوز قيامهما معا بالمحل كالحركة والسرعة القائمتين بالجسم يعني اذا لم يكن بقاء الشيء زائدا عليه فلا يمتنع بقاء الاعراض واذا جاز قيام العرض بالعرض او قيامهما بالمحل فلا يمتنع ايضا سبق القدرة على الفعل وبقائها الى الفعل نعمان

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 سلامة الاسباب والآلات
والمكلف كما يتصف بالاستطاعة بمعنى هذا كذلك حيث يقال
هو ذو سلامة اسباب الا انه لما كان يشتق 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 بالصحة 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

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 سلامة الاسباب والآلات
والمكلف كما يتصف بالاستطاعة بمعنى هذا كذلك حيث يقال
هو ذو سلامة اسباب الا انه لما كان يشتق 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 بالصحة 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

وقد يجاب عنه بان القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة رضي الله
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
عاب ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما لكون 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 لكنها
من حيث التعلق باحدهما لا تكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها
فلتركه هي القدرة المتعلقة به واما نفس القدرة فقد تكون متقدمة
متعلقة بالضدين قلنا هذا مما لا 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 وطاعة العاصي
فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر الى نفسه

كان تغيره ستي معصية مع انه في حالين واحد تامل

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 لكل 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 الياس

لاستغنائه بقاء الاعراض فان القدرة المصروفة الى الكفر ان كانت بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان فجيء يبقى بعينها الى فعل الايمان بعد مضي زمان الكفر فيفعل الايمان به بزعمك

وان صح عن ابي حنيفة ان القدرة صالحة للضدين وان الاستغناء مع الفعل فالوجه في الجمع بين كلاميه هو ما ذكره الامام الرازي وقد استحسنه المحقق الشارح في بعض تصانيفه وتبعه المحقق كسلي

قال البرودي محصل الجواب انا لا نسلم ان في هذا الجواب تسليما بكون القدرة التي اوجدت انما مقارنة للفعل قبل الفعل بل المراد بالقدرة في محل النزاع هي القدرة المتعلقة بالفعل وهذا يكون مقارنا لا القدرة المتعلقة حتى يلزم ان تكون القدرة قبل الفعل ملا الياس

فالتسليم باق بحاله واما نفس القدرة فقد تكون متعلقة متعلقة بالضدين فليس بشيء اذ ليس الوجود في العبد قد رنا احدهما نفس القدرة وانما بهما القدرة المتعلقة فافهم قرره كمال ملا الياس

وفي نسخة قلت هذا قال محي الدين اي قولهم القدرة المقارنة للفعل هي القدرة المتعلقة مما قال شيخ الاسلام اي كون القدرة من حيث تعلقها بالايمان لا يكون الا معه ومن حيث تعلقها بالكفر لا يكون الا معه مما ملا الياس

اي على سبيل البدل كما وضع الجبهة على الارض فان سجوده ستي بطاعة وان

الاعراض بالقول والفعل

اي على سبيل المعية كسجود المومن والكافر

اي بالقدرة المتعلقة بالفعل الاخير

اي بالقدرة المتعلقة بالفعل الاخير

اي بالقدرة المتعلقة بالفعل الاخير

ثم عدم التكليف بما ليس 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 النفسية والآلام الشاقة في الجواز فمنعه المعتزلة
بناء على القبح العقلي وجوزه الاشعري لانه لا يقبح من الله شيء
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 وهذه
نكتة في بيان استحالة وقوع كل ما يتعلق علم الله تعالى وارادته و
اخباره بعدم وقوعه وصلاحيتها انا لا نسلم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه
لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم يتفرض له
الامتناع بالغير والا لجاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع
بالغير لا بر كما ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته واختاره فعدمه

عدمه فما فائدة التكليف علم الله تعالى عدم ايمان الكافر والا لانقلب
العلم جهلا وهو محال وترك الكافر للايمان جوابه ان يقال ان المنفي
بالاطاقة هو ترك الكافر للايمان بشرط علم الله تعالى عدم ايمانه
وهو ممكن لذاته واما الممتنع لغيره فهو ترك الكافر للايمان لا بشرط
علم الله تعالى عدم ايمانه وهو ممكن لذاته واما الممتنع لغيره فهو ترك
الكافر للايمان بشرط علم الله تعالى عدم ايمانه وهو ممتنع لغيره
وقوله فلا تكليف بالممتنع لذاته ممنوع بل التكليف واقع بالممتنع لغيره
وقوله فلا تكليف بالممتنع لغيره ممنوع بل التكليف واقع بالممتنع لغيره
وقوله فلا تكليف بالممتنع لغيره ممنوع بل التكليف واقع بالممتنع لغيره
وقوله فلا تكليف بالممتنع لغيره ممنوع بل التكليف واقع بالممتنع لغيره

قوله ثم عدم التكليف اشارة الى ان قول المص ولا يكلف
العبد بما ليس في وسعه على ما يشعر به ظاهره وهو عدم وقوع التكليف
بما ليس في وسع العبد الاتيان به ليس من المتنازع والممتنع
جواز ذلك هذا وقد ذكر امام الحرمين في الارشاد وكذا
الامام الرازي في المطالب العالية ان الله تعالى امر بما يعلم
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 خلاف الايمان والجواب
عن الاول بانه يجوز ان يكون في الايمان في حق مثل ابي جهل
هو التصديق باحد اذا 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 تاويلات
سوا عرفناها او لم نعرفها وحينئذ لا يحتاج الى الخوض فيها على
سبيل التفصيل هذا ما ذكره

قال شيخ الاسلام ما ذكره من الاتفاق على عدم التكليف بما ليس
في الوسع متفق فقد نقل 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 اما جوابه فقال بعض الفضلاء لا دلالة لهذه الآية
لعدم ايمانه حتى على فرض انها نزلت فيه لان ذلك لم يتوار

سمنه ٢ عادة كالمشي في الزمن والطيران من الانسان وامثاله الشارع بخلق الجسم فانه في نفسه ممكن لانه تعالى قد فعله فيما نمنع على غيره عادة الثالث ما هو محال لتعلق علم الله تعالى بعدمه وقوعه وارادته له او اجاره وان كان مع قطع النظر عن ذلك ممكنا والاول التكليف بالاولين ووقع بالثالث اتفاقا والآلم يكن العاصي كفوه وفسقه مكلفا بالايمان وبترك الكبائر وخالف هذا عدم التكليف بالممكن السابق لانه في وسع المكلف ظاهرا بخلاف ذلك

تلمس

٣ قوله والامر؟ جواب سؤال مقدر وهو ان يقال امر الملائكة بالاتيان عن امتناع هو لا وهذا التكليف بالامتناع لان عدم الامتناع ليس في وسعهم وهذا يدل على جواز التكليف بما ليس في الوسع تلمس

٤ قوله حكاية؟ اي لقول المؤمنين اي وقوله تعالى ربنا ولا تحملنا؟ لا يرد ايضا لانه ليس المراد؟ اسعرس

٥ قوله تعالى ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به اي من البلاء والعقوبة او من التكليف لا يبقى بها الطاقة البشرية وهو يدل على جواز التكليف بالامتناع والا لما سئل التخلص عنه قاضي بيضاوي

٦ قوله بل ايصال؟ اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره السؤال ان التكليف بالامتناع 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 الامتناع فدل على ان التكليف ليس بممتنع قلنا لا نسلم 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 من الحكمة كتكليف الاعمى بالنظر والمقعد بالمشي فلا يحب الى الحكيم رشيدي

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 تلمس

١٠ قوله ممكنة في بيان؟ وتحقيقه 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 من ذلك علوا كبيرا رشيدي

١ قوله ثم عدم التكليف بالليس في الوسع اي ما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بقرينة قوله وانما النزاع في الجواز وكلما ان تأخذ هما على الاطلاق لانه لا يستلزم للمحذور وقد يقال ان ما بالجب كلف بالايمان وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما علم مجيئه به ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه في ان لا يصدقه وانه محال ما وجد من نفسه خلافه مستجير فطماح التكليف بالمرتبة الاولى فضلا عن الجواز؟ حالي

اي اذا كان مصدقا فكان عالما بتصديقه علما ضروريا وجدانيا فكيف حينئذ التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون عالما بتصديقه موجبا لتكذيبه في الاخبار بانه لا يصدقه شرح المواقف

٢ قوله وكلتا نأخذ هما اي وكلتا نأخذ هما راجعا الى ما ليس في الوسع في الموضعين موضع قول المص لا يكلف العبد؟ وموضع قول الشارح ثم عدم التكليف؟ وتقريره ان ما ليس في الوسع لو اخذ في تعريف المؤمنين بالمعنى المطلق الشامل للممتنع في نفسه والممكن في نفسه الممتنع من العبد ولم يقيد بالممكن في نفسه فقط كما قيدناه في الموضع الثاني لما في قوله وانما النزاع في الجواز حتى يكون قرينة على التقييد بالممكن في الثاني كما قلنا وانما بنا فيه لو استلزم اطلاقهما شمول الجواز لكل من الممتنع والممكن حتى يقال انه غير واقع وليس كذلك لجواز الاتفاق في عدم وقوع المطلق باعتبار قسميه والا فالخلاف في جواز وقوعه باعتبار احد قسميه هذا ما سنح لي في هذا المقام نور الدين

٧ قوله وانما النزاع وقال قوم كما ان النزاع بيننا وبين المعتزلة انما كان في جواز التكليف بما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد بخلاف التكليف بما يمتنع في نفسه فلا 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 تلمس

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 تخفيف الملزوم قرمي

١١ قوله وعليها اي النكتة قبل هذا نقض اجمالي على تقرير الاستدلال وقبل اجمالي بالتعلق وتمام الشرح تفصيلي تلمس

١٢ قوله الا يرى؟ سند المنع قبل اشارة الى مثال آخر لنفي الشرطية الكلية 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 وهو محال وليس بممكن في نفسه ولا يلزم من فرض وقوعه محال

عن علته التامة وهو محال وانما قلنا ان الممكن لا يلزم من فرض وهو القدرة والاختيار المتعلقين به وقوعه محال بالنظر الى ذاته وانما بالنظر الى امر زائد على نفسه

وقوعه محال بالنظر الى ذاته فلانا نسلم انه لا يلزم المحال (وما يوجد من الالم في المضروب عقيب ضرب اللسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر اللسان

قبد 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 تعالى

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 ولما مخلوقين لله تعالى

وعندنا الكل بخلق الله تعالى (ولا صنع للعبد في تخليقه) والاولى ان لا يقيد بالتخليق لان ما يتسمونه متولدا لا صنع للعبد فيه اصلا

قوله ممكن في نفسه اي ممكن لذاته

قوله عن علته التامة اي مع جميع ما يتوقف عليه وجوب السبب والشرائط وانتفاء الموانع

قوله وانما قلنا الخ جواب عما يقال لم لا يجوز ان يكون الممكن بالنظر الى ذاته واجبا بالنظر الى امر زائد على نفسه

قوله وانما بالنظر الى امر زائد على نفسه اي على نفس الممكن

قوله فلانا نسلم انه لا يلزم المحال اي من فرض وقوعه محال

قوله وما يوجد من الالم في المضروب بيان لما

قوله عقيب ضرب اللسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر اللسان اي بفتح الكاف وكسر السين وفي بعض النسخ بضم الكاف وفتح السين

قوله قبد بذلك ليصلح محلا للخلاف اي بقوله عقيب ضرب اللسان وبقوله عقيب كسر اللسان ولم يقل وما يوجد من الالم في المضروب والانكسار في الزجاج فاجاب بقوله قبد؟ رشحان

قوله وما اشبهه اي المذكور من الالم والانكسار كحركة المفتاح من حركة اليد والسقوط المتولد من الرفع ونحو ذلك مما لا يحصر تلويح

قوله ومن فروع مسئلة خلق الافعال عند المعتزلة التوليد وهو ايجاب فعل الفاعل فعلا آخر لفاعله في محل قدرته او في محل يمكنه سواء كان متولدا من فعله او من الفعل المتولد منه وحاصل مذهبهم ان العبد اما موجد 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؟ اي عرس

قوله عبارة الدهلوي 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 فتعلم ايراد الباء بالفعل ههنا هو الامر المترتب على الفعل وتشبيهم بحركة المفتاح بناسبه تلويح

قوله ولا صنع للعبد؟ بل لو اراد العبد عدم حصولها بعد المباشرة لا يقدر على ذلك وذلك دليل على عدم مؤثريته فيها بخلاف الافعال بطريق المباشرة

قوله والا يستقدمون ان قلت لا يتصور الاستقدام عند مجئ الاجل فلا فائدة فى نفيه قلت قوله لا يستقدمون عطف على الجملة الشرطية لا الجزائية فلا يتقيد بالشرط خيالى يعنى ان قوله لا يستقدمون معطوف على قوله اذا جاء اجلهم لا على الجزاء اذ يقتضى الآية لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون عنه ولكل امة لا يستقدمون عليه وهذا هو المشهور ولا يخفى ان فائدة تقييد قوله لا يستاخرون بالشرط غير ظاهر وان صح ان يكتفى فى الى الفهم السليم ان يكون معطوفا على لا يستاخرون قال بعض المحققين ان قوله لا يستقدمون عطف على قوله لا يستاخرون وهو سبحانه تعالى نبه بذلك على ان تقدم الاجل كما يمتنع تقديم عليه بالقصر فهو كذلك يمتنع التاخر عنه وان كان الثانى ممكنا عقلا وذلك فان خلاف ما قدره الله تعالى وعلمه محال والجمع بينهما قد ما ذكره كما يجمع بين يسوغ التوبة ثم تاب عند حضور الموت وتمن مات على الكفر فى نفى التوبة عند فى قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات الآية وتحمل هذا مراد ما ذكره حواشى شرح التخليص انه عطف على الجزاء بناء على ان يكون نفى قوله لا يستاخرون ولا يستقدمون لا يستطيعون تغييرا على نمط قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين ومن هذا البيت قوله

كملته فارد على سودا ولا بيضا اريد وعليه ما قاله الفاضل الحشى انت خبير بان هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء بدون ذكر قوله لا يستقدمون والحق انه معطوف على مجموع الشرط والجزاء على ما هو المشهور زبدة الافكار رقم الكوكب على الجمالى

وقال شيخ الاسلام عطف على الجملة الشرطية لا على جملة الجزاء اذ لا تتقيد بالشرط فيكون المعنى لا يستقدمون على اجلهم قبل مجيئه واذا جاء اجلهم لا يستاخرون انتهى والتقييد بالشرط مع كان المعنى اذا جاء اجلهم لا يستقدمون مع انه لا يتصور الاستقدام عند مجيئه فلا فائدة فى تقييد تامل

قوله واجيب نقل انهم قالوا المسئلة بديهية والمذكور فى معرض الاحتجاج يمنية والاستشهاد فكونه فى صورة الحجة استعيرت لفظة الحجة له والجامع انه مكابرة مهرا دلى

قوله بالاحاديث الواردة منها قوله صلى الله عليه وسلم صلة الرحم تزيد فى العمر وقوله عليه السلام الصدقة ترد البلاء وتزيد فى العمر وغير ذلك بناء على علم الله تعالى والاصل فى هذا ان الله تعالى يعلم المعدوم الذى لم يوجد بعد انه لو وجد كيف يوجد كما اخبر من اهل النار بانهم لو ردوا الى الدنيا لعادوا الى الكفر مع علمه تعالى انهم لا يردون كما قال لو ردوا لما نهوا عنه فمهما كذلك ومنها قوله صلى الله عليه وسلم من احب ان يبسط فى رزقه وينسا له فى اثره فليصل رحمه بنساء مهموز اى يؤخر والاثر الاجل لانه تابع لحياة وفى اثرها ويبسط الرزق وتوسيعه وكثرته وقيل البركة فيه واما التاخير فى الاجل فعلى سؤال مشهور وهو ان الآجال والارزاق مقدرة لا تزيد ولا تنقص فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون واجاب العلماء باجوبة الصحيح منها ان هذه الزيادة بالبركة فى عمره والتوفيق لطاعات وعمارة اوقاته بما ينفعه فى الآخرة وصيانتها من الضياع فى غير ذلك والثانى انه بالنسبة الى ما يظهر للملائكة وفى اللوح المحفوظ ونحو ذلك فينظرهم اوفى اللوح ان عمره ستون سنة الا ان يصل رحمه فان وصلها زيد له اربعون وقد علم الله سبحانه وتعالى ما سيقع من ذلك وهذا معنى قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت فبالنسبة الى علم الله تعالى وما سبق اليه قدره لا زيادة بل ستحيلة وبالنسبة الى ما يظهر للملك فيمن تتصور الزيادة وهو مراد الحديث شرح مسلم

وفى الآخر ان الرجل قد بقى من عمره ثلثون سنة فيقطع رحمه فيرد الى ثلثة ايام ويكون قد بقى من عمره ثلثة ايام فيصل رحمه فيرد الى ثلثين سنة او الحفظة يكتبون جميع اعمال بنى آدم فيمحو تعالى من ديوان الحفظة ما ليس فيه ثواب ولا عقاب او يمحو ما شاء من الذنوب فيغفرها ويثبت ما شاء منها فلا يغفره او يمحو الذنوب ويثبت الآخرة معالم التنزيل

فان قيل فما معنى دعائه صلى الله عليه وسلم لانس بطول العمر وقد علم صلى الله عليه وسلم ان الآجال لا تزاد ولا تنقص منها على ما كتب فى بطن امه وفى صحيح مسلم فى حديث ام حبيبة رضى الله عنها حيث دعت لابيها وباخيها بطول العمر كقول النبى عم انعامهن آجال محدودة قلت سقناه والله اعلم ان الله تعالى يكتب ان اجل عبده ان اطاعه واتقاه كذا والا كان اقل منه يوضحه قوله تعالى فى قصة نوح حين قال لقومه اعبدوا الله واتقوه واطيعوه يغفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم الى اجل مسمى اى قضاؤه كم ان اطعتم فان عصيتم لم يؤخركم الى ذلك الاجل وكذلك قد سبق فى علمه وان فقدا راجله على ما يكون من فعله تامل ابن قتيبه وسئل ماوردى ان الصدقة تدفع القضاء المبرم وان الدعاء يدفع البلاء وقد ثبت انه لا راد لقضاء الله تعالى ومحو ذلك ان العبد قد يستحق بالذنوب قضاء من العقوبة فان هو تصدق ودفع عن نفسه ما سخطه من ذلك يوضحه قوله ان صدقة السر تطفئ غضب الرب الآتى من غضب الله عليه فقد تعرض لعقاب فاذا زال الغضب زال العقاب وكذلك الدعاء يرفع الى الله تعالى فيجوز ان قد يرد البلاء فانما من السماء فيزيله ويصرفه وكل ذلك بما جرى به القلم فى علم الله تعالى ان تصدق او دعا صرف عنه غضب الله وبلاءه شرح حصن الحصين

قوله ويجوز ان يعود الى القول بتعدد الاجل والمذهب انه واحد فالجواب الحق ان ذلك الاحاديث آحاد فلا تعارض القطعى والمراد الزيادة بحسب الخير البركة او بالنسبة الى ما تعلمه الملائكة او بعضهم فقد ثبت فيها الشئ منقطعا وهو فى علم الله مقيد ثم يؤول الى ما يرجى العلم والله اشارة بقوله يمحو الله ما يشاء تامل

اصلا اما التخليق فلاستحالة من العبد واما الاكتساب فلاستحالة
ان يخلق العبد مثل نفسه جواهر واعراضا وكذا لا يمكن ان يكون العبد خالقا لشيء من افعاله
اكتساب العبد ما يقع بقدرته واختياره وهو ما يتميز به فعل العبد عن فعل غيره
حاصل هذا الاستدراك ان الكلام ليس في نفس الاكتساب بل في تعلق القدرة به
حصولها بخلاف افعاله الاضطرارية (والمقتول ميت بأجله) اي
فانه يمكن من عدم حصولها
بالوقت المقدر لموته لما كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى
اي لموت المقتول
قد قطع عليه الاجل لما ان الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ما
اي على المقتول
علم من غير تردد وهو ممتنع اذ آجالهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون
واحتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة في ان بعض الطاعات
قال شيخ الاسلام اي تنبيها وهي ثلاثة اما احاديث صحيحة لانهم يدعون في ذلك الضرورة
يزيد في العمر وبانه لو كان ميتا بأجله لما استحق القاتل ذما ولا عقابا
اي بالقتل
ولا دية ولا قصاصا اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه والجواب
اي الدية
عن الاول ان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة
اي وجد الشرط وهو ترك الطاعة
لكان عمره اربعين سنة لكنه علم انه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة
اي عمر العبد
فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعات بناء على علم الله تعالى
اي بين الاسنة على الادلة العقلية
انه لو لا يأت لما كانت هذه الزيادة وعن الثاني ان وجوب العقاب
اي الطاعة
والضمان على القاتل انما لارتكابه المنهي عنه وكسبه الفعل الذي
لانه لا يمكن ان لا يكون ان الله تعالى قد علم كذا
بخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جرى العادة فان الفعل

ولا فرق بينه وبين الذي فينا من المتولدات بالضرورة
الوجدانية فلا اكتساب له في شيء من المتولدات اصلا
ولهذا لا يمكن العبد من عدم حصولها او ورد عليه ان عدم
العبد قبل وجوده مباشرة السبب ممنوع فانه يمكن منه
تركه مباشرة فما يوجب حصولها بعد المباشرة لا يتأتى كونه
مكتسبا بواسطة السبب كما ان صرف الارادة والقدرة
الى فعل المباشرة يوجبه ويفوت التمكن من تركه قهر ما دوي
قوله والمقتول ميت بأجله اي الوقت المقدر الذي موته كائن في
الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوته فيه وقدر وقوع القتل
لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت بل يقتل او على تقدير عدم القتل
لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت وبالحيوة والاجل
في الآية الوقت وآجال الشيء يقال لجميع مدته ولآخرها كما يقال
اجل هذا الدين شهران او آخر الشهر ثم شاع استعماله في
آخر مدة الحيوة ولهذا يفسر بالوقت الذي علم الله بطلان
حيوة الحيوان فيه قهر ما دوي
الى كثير منهم من ان الله تعالى بل القاتل على ما مر شرح المقاصد
قد قطع عليه الاجل وانه لو لم يقتل لعاش الى الامد هو اجله
الذي علم الله موته فيه لو لم يقتل والمراد باجله المضاف زمان
بطلان حيوته بحيث لا يحس عنه ولا تقدم ولا تأخر ومرجع
الخلاف انه هل يحتقق في حق المقتول مثل ذلك تمام المعلوم
في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فعاش الى وقت هو اجله
قهر ما دوي
قال شيخ الاسلام صواب الموافق للمنقول عنهم ان يقول
من ان القاتل قطع عليه الاجل لان مذهبهم ان المتولد من افعالهم
ليس مخلوقا لله تعالى كالافعال نفسها فانها عندهم ليست مخلوقة
له تعالى بل لهم تلاس
فانهم قالوا لو قدر موته من قتل القاتل ولو لم يقتل لعاش
الى اجله الذي هو علم الله موته فيه قال ابو الهذيل من المعتزلة

لا تقدير للمعلوم الله تعالى لا علم فقتل كان قتله فعلا له تعالى
الله تعالى لا علم فقتل كان قتله فعلا له تعالى
لو لم يقتل جاز ان لو علمه على ما هو به غير معلوم الله تعالى
ان اراد وجوده فهو ممتنع لذاته وان اراد وجوده لا على الصفة
لم يكن في الامكان على ما هو به غير معلوم الله تعالى
تغيير ان لو علمه على ما هو به غير معلوم الله تعالى
فقتله وقطعه ليس بتغيير المعلوم الله تعالى وهو محال
لانه تقدير المعلوم الله تعالى باثبات ما ليس بثابت
باثبات الاستحالة في ذاته
الوقت والا كان القاتل
ملك الميتة في ذاته

فإن القتل فعل المقاتل كسبا وإن لم يكن خلقا (والموت فائتم
بالميت مخلوق لله تعالى) لا صنع فيه لعبد تخليقا ولا اكتسابا
وبنى هذا على ان الموت وجودي بدليل قوله تعالى خلق الموت
والحيوة والاكثرون على انه عدمي ومعنى خلق الموت قدره
والاجل واحد) لانكار هم الكعبي ان للمقتول اجلين القتل والموت
وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي هو الموت ولانكار هم
الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا هو وقت موته بتحلل طوبته
وانطفاء حرارته الغريزيتين واجلا آخر امية بسبب الآفات
والاعراض (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 بما رزق بمملوك ياكله المالك وبما 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 تدبر

من المعتزلة لان المقتول اجلين القتل والموت فالمقتول ليس بميت عنده بناء على ان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى مفعوله وأثر صنعه مهر ما دري

اعلم ان الله تعالى خلق قضائين مبرما 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 ينظر 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 فانفذ فانه النفوذ بحيث لا يتغير عن حاله ولا يتوقف على المقتضى له لانه من علمه بما كان وما كان وما لم يكن سعوه سيكون قطعا وهذا من قبيل ما لا ينظر اليه المحو قال الله تعالى لا معقب لحكمه وقال ما يبدل القول لدي وقال صلى الله عليه وسلم لا احد يدفع القضاء ولا مانع لحكمه فقوله حكاية عن الله تعالى اني اذا قضيت قضاء فانه لا يرد من قبيل الثاني منظر

تحال الامام اعلم ان الانسان مامور بان يراعي الاسباب المعتبرة في هذا العالم وما مور 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 والاخذ بالعافية وبسعي في تحصيل المنافع ودفع المضار بقدر الامكان ثم انه مع ذلك ينبغي ان يكون جازما بانه لا يصل اليه

منه ٨ فيقف الجسم على حاله فلا ينمو ولا يخط وذلك في سن ما يقرب من الاربعين ثم يزداد ضعفه فلا يحصل بالاولى المقل من الغذاء فينحط الجسم وذلك في سن الانحطاط المخلي اي قريب من سنين وفي سن الانحطاط الجلي لا يزداد بحيث لا يقدر على تحصيل شيء من الغذاء في مقابلة المقل فيعرض الجسم شرح منظومة رجكالي

٨ قوله والحرام رزق قبيل كثيرا ما يطلق على المنهي 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 قهر هادي

٩ قوله فيأكله اي يتناوله وهو مشهور في العرف وقد فسر الرزق في شرح المقاصد بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به قال فيدخل رزق الانسان والدواب وغيرها من المأكولات وغيرها ويخرج ما لم ينتفع وان كان السوق للانتفاع لانه يقال فيمن ملك شيئا ولم يتمكن 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 بحيث صحة الانتفاع وان تمكن منه قهر هادي

١٠ قوله لخلوه وقد وجه بانه وان لم يكن فيه تصريح بذلك الا ان فيه نوع ايماء اليه فان المغذي لا يكون الا بالتعدية كما ان التحريك بالتحريك ومعلوم ان المغذي هو الله تعالى قهر هادي

١١ قوله ومن ثمة قال في المقاصد الرزق ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به الخ

١٢ قوله مملوك يأكله المراد بالمملوك المجعول كما يعطي الاذن في التصرف الشرعي وفيه معنى الاضافة فلا يرد ان الاضافة الى الرازق تفيد معتبرة في مفهوم الرزق عندهم ايضا كما سيجيء وهذا التفسير حال عنه قهر هادي

١٣ قوله على غير المسلم وختر بر على مذهب ابي حنيفة رحمه الله واما 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 التغليب قهر هادي

١٤ قوله ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقا وهو خلاف قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها دابة وهو لا يتصور لها الملك قال محي الدين وكذلك يلزم ان لا يكون ما يأكله الضيف من بيت المضيف رزقا لعدم كونه ملكا له الا ان يكون وضعه بين يديه تمليكا اياهم الا لهم

١٥ قوله ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقا لان الملكية غير منصور ويلزم منه خلف وعد الله تعالى وهو قوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها رمضان

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 فلينظر على قهر هادي

اصلا ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى مغيرة
في معنى الرزق وكونه لا يرازق الا الله وحده وان العبد يستحق
الذم والعقاب على اكل الحرام وما يكون مستندا الى الله تعالى
لا يكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب والجواب ان
ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره (وكل يسوق رزق
نفسه حلالا كان او حراما) لحصول التغذي بهما جميعا (ولا يضره
ان لا يأكل انسان رزقه او يأكل غيره رزقه) لان ما قدره
الله تعالى غذاء لشخص يجب ان يأكله ويمتنع ان يأكل غيره
واما بمعنى الملك فلا يمتنع (والله يفضل من يشاء ويهدي من
يشاء) بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفي
التقييد اشارة الى ان ليس الهداية عبارة عن بيان طريق
الحق لانه عام في حق الكل والاضلال عبارة عن وجدان
العبد ضالا او تسميته ضالا اذ لا معنى لتعليق ذلك بمشيته الله تعالى
نعم قد يضاف الهداية الى النبي صلى الله عليه وسلم مجازا لكونه
السبب كما يسند الى القرآن وقد يسند الاضلال الى الشيطان

الاختلاف بيننا وبين المعتزلة في موضعين احدهما ان الرزق على
اصولهم ما يصح ان يتملك والثاني ان الحرام رزق عندهم
والعقاب على اكل الحرام الرزق الثاني انه تعالى لا يرازق الا
المستند اليه تعالى بخلق والايجاد لا بسخط الذم والعقاب فانه بسخطه
الفريقان فنقول الحرام ليس برزق وان الله تعالى يرزق عباده بالحرام
والحجاب انا لا نسلم ان ما يكون مستندا الى الله تعالى لا يكون قبيحا بل يكون حسنا باعتبار انه مصنع
الرب على وفق الحكمة وقبيحا بالنظر الى ذاته او الى العبد
ولا نسلم ان مرتكبه يستحق الذم والعقاب باكل ما رزقه
الله تعالى بل بسوء مباشرة اسبابه باختياره قوله

١ قال عندنا وعندهم الخ لما امتنع عليهم ان يقولوا
ان الحرام يكون رزقا لانه ليس في نسبته الى غير الله قبيح
ملخص

٢ يعني قالت المعتزلة اذا كان الحرام رزقا يكون مستندا
الى الله تعالى ولا يكون العبد مستحقا للذم والعقاب
باكل الحرام لان ما يكون مستندا الى الله لا يكون قبيحا
ومرتكبه لا يستحق الذم والحال ان من اكل الحرام يكون
مستحقا للذم والعقاب فعلم ان الحرام لا يكون رزقا ولا
مستندا الى الله تعالى ملخص

٣ قوله وما يكون مستندا الخ من كلام المعتزلة وهو منشأ الخلاف
في الحقيقة وهو مبني على ما ذهبوا اليه من ارادة القبيح قبيحة
وجوابهما منع القبيح لما مر من ان القبيح فعل المنهي لا ارادته
ومنع عدم استحقاق الذم والعقاب لانه انما يصح لو لم يكن
العبد مرتكبا للنهي بكسبه القبيح من الفعل بمباشرة
الاسباب بالاختيار ملخص

٤ حاصل الجواب منع المقدمة الاخيرة والمذكور سندها ان
ارادة القبيح ليست قبيحة على ما ذعوا به فالمسبوق قبيح
والسوق غير قبيح فتح الدين

٥ قال الشارح المحقق قدس سره الخ

٦ قوله وان العبد الخ

٧ قوله وانه لا يرازق الا الله وحده اشارة الى ما ذهب
اليه المعتزلة من ان الرزق ما يصح ان يتملك وقد مر
تحقيقه

٨ قوله ان لا يأكل الخ اي لا يكون

٩ قوله يمتنع الخ اي يمتنع ان يأكل غيره رزقه

١٠ قوله والله يفضل الخ اي بتوفيقه ومعونته

١١ قوله بمعنى خلق الضلالة الخ اي بالاعانة والتوفيق
على ما قاله المعتزلة

١٢ قوله وفي التقييد اشارة الخ اي بقوله من يشاء

١٣ قوله عبارة عن بيان طريق الخ اي الدلالة والارشاد

١٤ قوله عبارة عن وجدان العبد الخ اي خلقه

١٥ قوله او تسميته ضالا الخ اي بقوله تعالى ووجدك ضالا
فهدى اي وجدك غافلا عن الشرائع فسماك ضالا

١٦ قوله وقد يسند الاضلال الى الشيطان كما في قوله
تعالى ما اضلنا الا المجرمون

١٧ قوله كما يسند الى القرآن كما في قوله تعالى
يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا

١٨ قوله وقد يسند الاضلال الى الشيطان كما في قوله
تعالى ان الشيطان يضل عن سبيل الله

١٩ قوله ان ليس الهداية الخ اي الاهتداء

٢٠ قوله ان ليس الاضلال الخ اي الضلال

٢١ قوله ان الله تعالى لا يرازق الا الله وحده اشارة
الى ما ذهب اليه المعتزلة من ان الرزق ما يصح ان
يتملك وقد مر تحقيقه

٨ قوله او يأكل غيره رزقه اى الانسان لان ما قدره الله تعالى ماكولا للانسان يجب ان يأكله ويمتنع ان يأكله غيره قال شيخ الاسلام وفى نسخة او يأكل رزق غيره بتقديم الرزق على غيره ملاس

٩ قوله والله يضل الخ اى يقدر ويحدث ضلالة من يريد ضلالته ويوجد هداية من يريد هدايته يعنى لا يتحقق الضلالة وهى سلوك طريق لا يوصل الى المطلوب ولا الاهتداء الخ اى وجدان ما يوصل الى المطلوب الا بارادة الله تعالى لانها من الممكنات ولا يوجد ممكن بدون تعلق ارادة الله تعالى بوجوده وتمثيل الضلالة الهلاك بقال ضل الماء فى اللبن اذا صار سمنا فكانه فيه رمضان

١٠ قوله وفى التقييد الخ الظاهر ان المعنى يضل من يشاء اضلاله و يهدى من يشاء هدايته ولو كان المراد بالهداية بيان طريق الحق يكون بين طريق الحق لمن يشاء بيان طريق الحق له وكذا لو كان الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته اياه يكون المعنى يجد ضالا او على ما هو المقرر من مذهب المعتزلة وهو كون العبد خالقا لافعاله الاختيارية من الكفر والايمان والهدى والضلال وجواز تخلف المراد عن ارادة الله تعالى فتم بذا الكلام الزاما على المعتزلة ولا يتم تحقيقا ولعله اشار اليه بالتدبر حاشيه

١١ قوله اذ لا معنى لتعليق ذلك الخ لان الاضلال فعل العبد عند المعتزلة ولا شك انه ان صدر من العبد ذلك الفعل بجداته تعالى ذلك العبد ضالا البتة شاء اولم يشأ واما التسمية بحث فافهم بحر ابادى

١٢ قوله لتعليقه بمشية الله تعالى رد لقول المعتزلة يعنى ان خلق الضلال مختص بالله تعالى فتعليقه بمشية الله تعالى سفه واما الوجدان او التسمية فليس بمخصوص لله تعالى بل يصح نسبة الوجدان والتسمية الى العبد فلا معنى لتعليق الوجدان او التسمية بمشية الله تعالى والحاصل ان لتعليق خلق الضلالة بالمشية معنى لانه ليس حاصلا فى خلق الكل بخلاف الوجدان او التسمية رمضان

١٣ قوله نعم قد يضاف تقرير للكلام السابق وهو ان ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق بل بمعنى خلق الاهتداء الخ ولا يضاف بهذا المعنى الى غيره تعالى قرمى

١٤ 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 وعند المعتزلة بيان طريق الصواب فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى انك لا تهدي من احببت ولقوله صلى الله عليه وسلم اللهم اهد قومي مع انه بين لهم طريق الصواب ووفقهم الى الاهتداء والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هو الدلالة الموصلة الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء او لم يحصل (وما هو الاصلح للعبد فليس بواجب على الله تعالى) والا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر العبد في الهداية وافاضة انواع الخيرات لكونها ادآء للواجب ولما كان امتنانه على النبي صلى الله عليه وسلم فوق امتنانه ان الله تعالى جعل الى جهل لعنة الله عليه او فعل لكل منهما غاية مقدورة من الاصلح له ولما كان سؤال العصمة والتوفيق وكشف الضر آدوا بالطلب

قوله ان الهداية عبارة عن بيان طريق الصواب لم يكن لقوله تعالى انك لا تهدي اي لا تقدر على خلق الهداية فيهم ولو كان الهدى بيان طريق الصواب لما صح النفي عن النبي صلعم لانه صلعم بين طريق الصواب بل اجمله وافضله فتكون الهداية بمعنى خلق الاهتداء آه 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 لعمه 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 بتلك 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

قوله ولكن الله يهدي من يشاء ردا على من قدر الهداية

قوله ان الهداية عبارة عن بيان طريق الصواب لم يكن لقوله تعالى انك لا تهدي اي لا تقدر على خلق الهداية فيهم ولو كان الهدى بيان طريق الصواب لما صح النفي عن النبي صلعم لانه صلعم بين طريق الصواب بل اجمله وافضله فتكون الهداية بمعنى خلق الاهتداء آه 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 لعمه 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 بتلك 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

قوله ان الهداية عبارة عن بيان طريق الصواب لم يكن لقوله تعالى انك لا تهدي اي لا تقدر على خلق الهداية فيهم ولو كان الهدى بيان طريق الصواب لما صح النفي عن النبي صلعم لانه صلعم بين طريق الصواب بل اجمله وافضله فتكون الهداية بمعنى خلق الاهتداء آه 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 لعمه 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 بتلك 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

متن ان الهداية ؟ يمكن ان يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة في اغلب استعمالات الشارع والمشهور بين القوم هو معنى اللغوي او العرفي فلا خناقة 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 انس

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 التعريف 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 الجيالي بانه يمكن ان يقال غرض ما وقع في كلام الشارح من ان ما ذكره الاشاعرة مخالف لما هو المشهور بان ما هو بين القوم هو المعنى اللغوي او العرفي وما ذكره الاشاعرة هو المعنى الشرعي فلا مخالفة بينهما يعني 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 والتدبير في الدين والدنيا والبصرية قالوا يجب عليه الاصلح في الدين فقط ملا انس

١٢

قوله لغير المذنب ؟ فان الاصلح له عدم خلقه وايجاده ثم اماتته او سلب عقله قبل التكليف بناء على رأي من اعتبر في الاصلح جانب العبد تعالى الله عن ذلك علما بانه 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 عقابا فالاصلح له الايجاد والتكليف والتعريض للنعيم المقيم وقع بردا نه لو لم يفعل ذلك ثم مات طفلا مهر بادي

١٣

قوله لكونها قال شيخ الاسلام الاولى لكونها اي الهداية وافاضة انواع الخيرات قبل والضمير لكونها يعود الى المذكور من الهداية وافاضة انواع الخيرات واما قال المذكور وقال قبله والاستغناق الشكر على هذه الامور بعده والافاضة بعد والانواع المفاض ثم قال رأيت المحشي الفنري حرر هذا المقام فقال ولك ان تقول لكونها بعد الافاضة ؟ وحينئذ لا نحتاج قول شيخ الاسلام الاولى لكونها ؟ ولا قصر التقاضي مرجع الضمير على الافاضة فافهم ملا انس

قوله اداء الواجب وادآء الواجب لا يوجب استحقاقا من ذلك قبل ايجاب الحكمة منه ٢٥

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 تامل حاشيه

٨

قوله هو الدلالة الى المطلوب نقض هذا بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ويمكن الجواب بمثل ما ذكر في نصيحة قولهم هداه الله فلم يهتد على تقدير الهداية بخلق الاهتداء وهو ان يجعل الهداية في الآية الكريمة مجازا عن اعطاء اسباب يحصل استعداد حصولها فتدبر 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 الذي هو 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 سيتألم 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 فاما 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 وغير ذلك من الاكاذيب واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتكليف رمضان افندي

١٣

قوله ولما كان له منة قبل المنة مذمومة شرعا وعقلا فكيف تصدر من الله تعالى فانه يقال المنة نهدم 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 والتسكير 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 لان مالم يفعله في حق كل واحد
فهو بمفرده لا يجب على الله تركها ولا يليق في قدرة الله تعالى
بالنسبة الى مصالح العباد شيء اذ قد اتى بالواجب ولعمري ان
مفاسد هذا الاصل اغنى وجوب الاصلح بل اكثر اصول المعتزلة
من ان شخصا واكثر من ان يحصى وذلك لقصور نظرهم في المعارف
الالهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم وغلبة مشتبهم
في ذلك ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها وجوابه ان منع
ما يكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القاطعة كرمه وحكمته وعلمه
بالعواقب يكون محض عدل وحكمة ثم لبث شعري ما معنى وجوب
الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم
والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن
من الترك بناء على استلزامه محالا من سفه او جهل او عبث او بخل
او نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة القاهرة للعوائد
عذاب الغير للكافرين وبعض عصاة المؤمنين خصص
البعض لان منهم من لا يريد الله تعذيبه فلا يعذب

الوالد المشفق واجب على ولده عقلا وشرعا

من له اختيار في عدم التعذيب كما ورد في الخبر الصحيح

لام التأكيد وتكرى بفتح اللام كثرة الاستعمال آخر الحذف

تسمى الكبرى بضم الكاف والقصر بمعنى الفقر

العمر بالفتح والعمر بالضم بمعنى البقاء والذي اعطى الفتح واحدة وضمه ثلاثة

اللام للاشارة الى ان ما ذكر من متعلقات القسم

قدموا الاخف فالاخف

قسمية تقديره لعمري

ان يحل على حذف المضاف اي لوا هب عمري وكذا امثاله

ما سيق له غير الله كقوله تعالى والشمس والقمر والليل

ويمكن ان يكون المراد بقولهم لعمري واشباله ذكر صورة

القسم التأكيد مضمون الكلام وتزويجه 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 قرحه اسعل حمى

المراد بالتفضيل في امثال هذا هو البعد عما دخله من التفضيلية

اي مفاسد اصولهم بعيدة عن الاخفاء والاحصاء لكمال

ظهورها وغاية كثرتها مهرباوى

قالوا الحكيم اذا امر بطاعته وقدر ان يعطي المامور ما يصل به

الى الطاعة ثم لم يفعل كان مذموما مع زمرة البخلاء كما لو

امر بالقدوة ثم يعطه القدرة بتحريك بها او لم يعطه القدرة

هذا باطل اجيب بان هذا انما يكون في حكيم يحتاج الى طاعة

الاولياء ومعاونة الانصار رمضان

اي ما ذكره في غاية تشتيتهم حاصل ان كل ما يفعله الكريم

الحكيم العليم بالعواقب لا يخلو من المصلحة وان لم يكن

اصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا فتصلح

الواو للحال جملة معترضة بين اسم ان وخبره وضمير كرمه

وحكمته وعلمه راجع الى المانع وهو الله تعالى والعواقب

متعلق بالعلم فقط هذا ان لم

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 فليغفر لهم فانك انت

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 يعنى لانه لو لم يكن البارى تعالى قادرا على فعله الى الترك لم يكن فاعلا مختارا وهو مذهب الفلاسفة منه

١١
قوله العوار بفتحتين حوكة العين العيب كذا فى القاموس وفى ديوان الادب الفتح افصح وفى عبارة الكمال العوار بفتح العين المهملة هو العيب كما فى الصحاح وحكى فيه عن ابى زيد انهما قد تضم انتهت من الناس

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 الارض 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 فى عذاب القبر وانكره قوم بالكلية وانبته آخرون ثم اختلف هؤلاء فمنهم من اثبت التعذيب وانكر الاحياء وهو خلاف العقل وبعضهم لم يثبت التعذيب بالفعل بل قال يجمع الآلام فى 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 ينبغى ان ينكر لان من اخفى النار فى الشجر الاخضر قادر على اخفاء العذاب والتنعيم قال الامام الغزالى فى الاحياء واعلم ان لكل ميت مقامات فى التصديق بامثال هذا احدها وهو الاظهر والاصح والاسلم ان يصدق بان الجثة مثلا موجودة تكرع الميت ولكنها لا تشاهد ذلك فان هذا العين لا يصح لمشاهدة تلك الامور الملكوتية وكل ما يتعلق بالآخرة فهو من عالم الملكوت آمنا نحن ان الصحابة كيف كانوا يؤمنون بنزول جبرئيل عليه السلام وما كانوا يشاهدون ويؤمنون بانه صلى الله عليه وسلم يشاهده فان كنت لا تؤمن بهذا فتصحيح الايمان بالملائكة والوحى انهم عليك وانت امنت وجوزت ان يشاهد النبى صلعم مالا يشاهده الامة بحكم لا يجوز هذا فى الميت المقام الثانى ان ينكر احوال النائم فانه يرى فى نومه جنة تارة وهو يتألم بذلك حتى يراه فى نومه يصيح ويلوح حينه وقد ينزعج من مكانه كل ذلك يدركه من نفسه ويتأذى به كما يتأذى اليقظان وهو لا يشاهده وانت ترى ظاهره ساكنا ولا ترى حواليه جنة والجثة موجودة فى حقه فالعذاب حاصل ولكنه فى حقك غير مشاهد واذا كان العذاب الم الدماغ فلا فرق بين جنة تخيل اليك وبين المقام الثالث انا نعلم ان الجثة بنفسها لا يؤلم بل الذى يلقاك منها وهو السم ثم السم ليس هو الالم بل عذابك فى الاثر الذى 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 الذى يفضى اليه فى العادة والصفات المهلكات مخلب مؤذيات مولمات فى النفس عند الموت فيكون الآلام لدماغ الحياة من غير وجود الحياة فان قلت فالصحيح فى هذه المقامات الثلث فاعلم ان من الناس من لم يثبت الا الاول وانكره ما بعده ومنهم من انكر الاول واثبت الثانى ومنهم من لم يثبت الا الثالث وانا الحق الذى انكشف لنا بطريق الاستبصار ان كل ذلك فى حيز الامكان وان من ينكر بعض ذلك فهو موصلة وجهله باتساع قدرة الله تعالى وعجائب تدبيره فينكر من افعال الله تعالى ما لم يأنس به ولم يألفه وذلك جهل وقصور بل هذه الطرق الثلث فى 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 يتأتى فى 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 فحذابه يدوم فى القبر الى يوم القيمة ويرفع عنهم العذاب يوم الجمعة وفى كل شهر رمضان بحرمة النبى صلى الله عليه وسلم وقال ايضا اثنتان لا يعذبان فى قبر بهما من مات يوم الجمعة ومن مات فى شهر رمضان انتهى ملا من

١٤
قوله لان منهم من لا يريد الله تعالى واستدل عليه بقوله تعالى يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ويرد 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 وفيه انا لا نرى انه

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 للقبيان
وكذا للانبياء عند البعض (ثابت) كل من هذه الامور (با
لدلائل السمعية) لانها امور ممكنة اخبرها 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 ثلثة 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 اخذ رصيغة التفعيل مبالغة من العصاة المؤمنين قيس واهل الطاعة من لا تركب الكبيرة اصلا مع التوبة تامل

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 تنعيم 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 ضد عرفته سميا بهما لان الميت لم يعرف بهما وكان النكير ابيب من المنكر حيث سمي به بالمصدر وان النكير مصدر بمعنى الانكار تامل

٥ سميا بهما لانهما يأتيان للميت بهيئة منكرة سواء كان مؤمنا او كافرا في المعتمد خلافا لما جزى عليه المحشي تبعا للغيوب من ان منكرا ونكيرا للكافر ومبشرا ونشرا للمؤمن ومع احدهما مرزبة لو اجتمع اهل منى عليها ما رفعوها قال صلى الله عليه وسلم وهي في يده كهذه العصا في يدي ؟ بجوري

٦ والسؤال قبل ضمة القبر وليسئلان كل احد بلغته على الصحيح وقيل بالسرياني ولذلك قال السيوطي ومن عجب ما رى العينان ان سؤال القبر بالسرياني افتى بذلك شيخنا البلقيني ولم اره لغيره يعني والسؤال اربع كلمات على القول بانه بالسرياني وهي اثنره آثرح كارخ سالحين فمعنى الاولى ثم يا عبد الله ومعنى الثانية فيمن كنت ومعنى الثالثة من ربك وما دينك ومعنى الرابعة ما تقول في هذا الرجل الذي بعث فيكم وفي الخلق اجمعين وقد ورد ان حفظ هذه الكلمات الاربع دليل على

٧ اي ذكر تنعيم اهل الطاعة في القبر

٨ من اثبات تنعيم اهل الطاعة

٩ وكل امور ممكنة اخبر بها الصادق فهي ثابتة فهذه ثابتة

١٠ اقول الاية وحال ال فرعون سوء العذاب النار اه

١١ وهما انما يتصوران في الدنيا او يكون ذكرها لتنعيم كناية عن جميع المدة كما ذكروه في احد قولي وقعود

١٢ اي الكثرة والكثرة وما عبارة المغرب او بعبارة العذاب

متمم ۲۰ زمن الطاعون بغيره اذا كان صابرا محتسبا والصديق والاطفال والميت يوم الجمعة او ليلتها والقارئ كل ليلة تبارك الملك وبعضهم اليه سورة السجدة والقارئ في مرض موته قل هو الله احد درمختار وحاشيته لابن عابدين في الجلد الاول ص ۸۲۶ ه

۸
قوله امور ممكنة انما صرح به لان من شرط دلالة الدليل السمعي امكان المدلول آذكوا منع المدلول عقلا لوجب تاويل الدليل النقلي لان العقل اصل للنقل كما بين في موضعه مهر مادى

۸
قوله امور ممكنة لانها لو كانت ممتنعة عقلا لوجب القطع بان ظاهر النصوص الناطقة بها غير مراد تقديما للعقل على النقل فيلزم ان يؤول النصوص المذكورة او يفوض علم معنا يا الى الله تعالى وهو خلاف ما عليه اهل السنة ملخص

۹
قوله تعالى النار يعرضون النار من نار ينور اذا نقر لان فيها حركة واضطرابا والتنور مشتق منها والضمير في عليها عائد الى النار اى يعرضون قبل الضحة وذلك في القبر بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب ومعنى عرضهم على النار اراءتهم بها من قولهم عرض الاسارى على السيف اى قتلوا به مهر ماوى مع رمضان

۹
قال ابن عباس رضي الله عنه يعرض ارواحهم على النار غدوا وعشيا وقال مقاتل رضي الله عنه يعرض كل كافر على منازلهم من النار كل يوم مرتين وقال ابن مسعود رضي الله عنه ان ارواحهم في اجواف طيور سود آبرون منازلهم غدوة وعشية وقال بعضهم ارواح الشهداء في جوف طيور خضر تاوى الى قناديل معلقة بالعرش وارواح آل فرعون في جوف طيور سود تغدو وتروح على النار والآية تدل على اثبات عذاب القبر لانه ذكر دخولهم النار يوم القيمة وذكر انه يعرض عليهم النار قبل ذلك غدوا وعشيا رمضان وقوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب فانه لما كان اشد العذاب في الآخرة فيكون العذاب الشديد في الدنيا رمضان

۱۱
قوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا وذلك يدل على تعدد الموت وجه الدلالة ان الفاء للتعقيب بلا تراخ فيكون الدخول في عقيب الغرق في الدنيا وهو عذاب القبر فان قيل هذا لا يدل على عذاب القبر لانهم لم يكونوا في القبر اجيب بان المقصود اثبات العذاب بعد الموت والاضافة الى القبر باعتبار اغلب الاحوال مهر مادى

۱۲
قوله نزلت في عذاب القبر استيناف كانه قيل لا دلالة في الآية على ان التثبيت في القبر فاجاب بانها نزلت في عذاب القبر رمضان

۱۳
قوله استنزهوا اى اجتنبوا واستنعوا من البول من تقاطره بالاستبراء فان عامة عذاب القبر اى كله منه اى من البول منها انه عليه السلام مر بقبرين فقال انهما تعذبان وما يعذبان في كبيرة بل لان احدهما كان لا يستتر من البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة ومنها قوله عليه السلام في سعدين معاذ لقد ضغطته اى فصمق الارض ضغطة اختلف بها ضلوعه شرح موقف

۷
قوله وكذا للانبياء الخ والاصح خلافه فيهما والحق بالصبيان المجانين وكذا الشهداء قال العصام والظاهر ان سؤال الانبياء ليس عن نبيهم والمقصود من اثبات السؤال للصبيان والانبياء تصحيح اطلاق السؤال في المتن ملخص

۸
قوله امور ممكنة اى في حد ذاتها قيد بالامكان لان الممتنع الذي اخبر به الصادق يجب تاويله كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم رمضان

لتوقف النقل على صدق الناقل والمنقول عنه عقلا لانه لو لم يعلم صدق المنقول عنه لا يفيد قوله حتى فلا يكون دليلا ولما كان العقل اصل النقل فلو رجح الدليل النقلي الذي له معارض عقلي يدل على خلافه يلزم تكذيب العقل الذي هو الاصل وتكذيب الاصل لتصديق الفرع محال لاستلزامه تكذيب الفرع ايضا لان صدق الفرع موقوف على صدق الاصل فلو لم يصدق الاصل لم يصدق الفرع شرح المطالع

۱۰
ومعنى الغدو اول النهار ومعنى العشي هو آخر النهار من عشى العين اذا نقص نورها ومنه الاعشى وذكر بين الوقتين يحتمل التخصيص لجواز ان يكتفى في القبر بتعذيبهم بهذا النوع من العذاب في بين الوقتين ويحتمل ان يكون كناية عن الدوام كما في قوله تعالى لهم رزقهم فيها بكرة وعشيا رمضان وقاضي مع سخزاده

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 احاد ها 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 التنعيم وبهذا الاستلزم اعادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك او يضطرب او يرى اثر العذاب عليه حتى ان الغريق في الماء والماكول 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 وهو اعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين امور الدنيا والآخرة افردنا بالذكر ثم

اذا زاريهم تعالوا عن السدي رضي الله تعالى عنه قال لبس من رجل يظلم رجلا فيرضى قبره الا اتاه ملك فيوسع له مد بصره ويفتح له باب الى الجنة فيقول هذا منزلك لو اطعت ربك فاما اذا عصيته فان هذا الذي اعد الله لك فاذا رآه قال رب عجل قيام الساعة كي ارجع الى اهلي ومالي فيقول اسكن فيما كنت فيه وان كان ظالما لنفسه فتح له باب الى النار فيقول هذا منزلك لو عصيت ربك فاما اذا اطعته فان هذا الذي اعد الله لك فاذا رآه قال رب لا تقم الساعة كي لا ارجع الى اهلي ومالي فيقول اسكن فيما كنت فيه

وقال صلى الله عليه وسلم ان عملك عملك فاذا بعث كان عملك عملك فيجيء في صورة حسنة فيقول انا عملك فيكون معونا له يوم القيمة قال له قبره اني كنت احملك في الدنيا فاحملني اليوم فانت اليوم تحملني وتركب علي ظهري فذلك قوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا اي ركبانا رمضان

هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان يقال لم يبلغ هذه الاحاديث حد التواتر فكيف تصح الاستدلال بها فاجاب بقوله وبالجملة ؟ ملا انس

المتواتر اما اللفظ واما المعنى واما كلاهما اما اللفظ فكما في المشابهات القرآن كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم واما المعنى فكما في معجزات النبي صلى الله عليه وسلم من شق القمر فان ظهور الامر الخارق العادة على يده عن جمع كثير يستحيل العقل تواطئهم على الكذب وفتنة عذاب القبر من هذا القبيل ايضا واما المتواتر لفظا ومعنى فكقوله تعالى اقيموا الصلوة شرح

قال في شرح المقاصد اتفق المسلمون على حقيقة سؤال منكر ونكير في القبر وعذاب الكفار وبعض العصاة فيه ونسب خلافه الى البعض المعتزلة قال بعض المتأخرين منهم حكي انكار ذلك عن ضرار بن عمرو مهما دة

قوله وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة ؟ واحتجوا بقوله تعالى في صفة اهل الجنة لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو عذبهم في القبر لصاروا احياء اذ تعذيب الجماد غير معقول ولو صاروا احياء لذاقوا موتتين لا موتة واحدة واجيب بان معنى ؟ اي معنى لا يذوقون ان نعيم اهل الجنة لا ينقطع بالموت كما ينقطع نعيم الدنيا فمعنى لا يذوقون اي لا ينقص عليهم ولذتهم بالموت كما في الدنيا لا واحدة الموت اي ليس المراد منه واحدة الموت فان الله تعالى احيى كثيرا من الناس في زمن عيسى وموسى عليهما السلام

متممة فالموتان في الدنيا والقبر وكذا الاحياء وتركه حيوة الاخرة لانها معاينة عند قولهم احيتنا قبل اثبات الواحد في الآية الاولى بطريق الحصر فينتفي الزيادة واما حيوة القبر فمترة الى الحشر والا لما استمر عذابه وتنعيمه 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 المجبوس 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 نوقضوا في 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 الاستلزم اي 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 السن

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

ورجما يذر على صدره كف من الذرة فيرى باقية بحالها بعد ايام فاجاب بقوله ولا يستلزم ان يتحرك اي برودي

١٠ قوله او يرى اثر العذاب اي لان من اخفى النار في الشجر الاخضر قادر على اخفاء العذاب والنعمة مع ان الاصحاب نزول جبرئيل بالوحي على النبي صلعم وما كانوا يشاهدون سرح السحي رحالي

١٢ قوله في بطون الحيوانات اي بعذب 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 تألم وتلذذ بلا شعور لنا بذلك ملا السن

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 والحاصر لم يدر ان القادر على احياته قادر على ابقائه بحاله وعلى توسيع الصندوق او تضييقه 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 نطلع عليه والحاصل ان عذاب القبر ليس المراد منه انه لابد وان يكون في القبر بل ذكر القبر باعتبار الاغلب اي عرس

١٤ قوله وملكونه والملكوت فعول من ملك وبمعنى الملك الا ان في الملكوت من المبالغة ما ليس في الملك لان الواو والنون فيه للمبالغة وتطلق الجبروت بمعنى الجبر وهو القهر والرهبوت بمعنى الرهبة وهو الخوف الا ان الاول اشتهر استعماله في الله تعالى والثاني في غيره

١٥ قوله واعلم اي 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 رمضان

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 تحقيقاً وتاكيداً واعتنى لشانه فقال (والبعث
وهو ان يبعث الله الموتى من القبور بان يجمع اجزآئهم الاصلية
ويعيد الارواح اليها (حق) لقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة
تبعثون وقوله تعالى قل يحييها الذى انشأها 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 الاجزآء الاصلية للانسان
ويعيد روحه اليه سواء سمى ذلك اعادة المعدوم بعينه او لا
وبهذا اسقط ما قالوا انه لو اكل انسان انساناً بحيث صار
جزأ منه فتلك الاجزآء اما ان تعاد فيهما فهو محال او في احدهما
فلا يكون الآخر معاداً بجميع اجزائه وذلك لان المعاد انما هو

يعني ان المص لم يصرح بحقية كل واحد من احوال الآخرة عدا البعث بل اكتفى بان يقول ثابت 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 الاوقاف وغيرها

في آن واحد في شخصين متباينين

اى المعتقد
فائدة الخلاف
اى الشرع
الاعتقادية
المراد بالبعث الاول الشرعى
انا فى اللغوى للتلازم توقف الثانى على الاول
قال الكل
قال الاستاذ الحق على وجوه بحث الوجود
الكائن كقولهم الخمر حق اى كائن
موجودان كائنتان
قال الله تعالى
كما يقال الصدق حق والكذب باطل
الصدق
صدق وبحث الصواب
كما يقال هذا الخبر حق اى صدق
كما يقال
غير مخطئ
صلى الله عليه وسلم
لفظان على حق اى دين لازم
كما قال الله تعالى فى حق العين حق اى واجب لازم
اى واجب عليها العذاب
وبحث الحسن الرضى
فيه

كما يقال هذا القول وهذا الاعتقاد حق اى حرة
ملا وحه
اى الحر والبعث 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 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 معاً وهو قول
كثير من المحققين وعن الصوفية فى مفارقة هذا الاول
نوع فناء وراجعها عدم ثبوت شئ منها وهو قول القدماء
من الفلاسفة الطبيعيين وخامسها التوقيف 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 المتكلمين نصوص عن طوائف
المسلمين ان عنصر 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
فلنا الحادث جائز الوجود بعد وجوده فجواز وجوده
اما ان يكون لذاته او لغاية اخر لا جائز ان يكون لمعنى والا
لزم التسلسل واذا كان جواز وجوده لذاته بقى جواز
وجوده ثانيا كما لم يمنعه اولا نفع العدم بنفسه فى علم الله
تعالى لا ما سبق له الوجود والى ما لم يسبق له الوجود كما ان
المعدوم الآن فى نفسه الى ما سيوجد والى ما لا يوجد فبقى

منهم متوسط بينهما ولا دلالة في الحديث على انها مستقرة وانما يدل على تعلق ما لها 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 خلط 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 وقد المواقف من ان الحق انه لا يجزم بشئ من المذهبين نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل على شئ من الطرفين فيه نظر ملا س

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 تقبل عنها مدة الحياة واجزاء فضلية وهي ما زاد 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 ممتنعين بارواحهم الا انهم ليسوا بأحياء 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 يجعل ان يكون جسما مخصوصا سار في البدن سريان النار في الفحم والدهن في السمسم وماء الورد في الورد ويجعل 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 ويبقى على حاله مدركا فاهما لما له فيثاب ويعذب على حسب اعماله والدلائل العقلية والنقلية الدالة على بقاء النفوس بعد موت الاجساد كثيرة متعاضدة شرح اده جعفرا

٩ قوله ليس كذلك ؟ اورد الملاعنون للاعادة لو اكل انسان انسانا وصار جزءا من بدنه وغذاء له فتلك الاجزاء المأكولة اما ان تعاد في بدن الاكل او في بدن المأكول وايا ما كان لا يكون احدهما بعينه معادا تماما على انه لا اولوية لجعلها جزءا من بدن احدهما دون الآخر لا سبيل الى جعلها جزءا من كل منهما وايضا اذا كان الآكل 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 الآكل 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 الآكل كافرا والمأكول مؤمنا يلزم تنعيم الاجزاء المطيعة وتعذيب الاجزاء العاصية حرامادر ٩

١١ قوله لان المعاد المعاد مصدر او مكان وحقيقة العود الذي هو توجه الشئ الى ما كان عليه ملا س قوله وبسبي ذلك ؟ قال الفاضل النحرير شارح المقاصد في آخر البحث الاول من الفصل الثاني من المقصد الثاني من مقاصد السمعيات بعدما اورد ادلة المنكرين لاعادة المعدوم واجوبة المثبتين لها وقد يجاب عن جميع الوجوه بانا نعني بالاعادة ان يوجد ذلك ثانية

نهاية العقول صرح مقاصد

وذهب كثير من المعاد الروحاني والجسماني جمعا بينهما الى القول بأن النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا رأي كثير من الصوفية والشيعة وأكثر المتكلمين وهذا رأي الفلاسفة بين المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها الى الابدان عند انتهاء العالم بل الى هذا العالم بل الى الابدان والتناسخية بقدمها وردها اليها في العالم وينكرون الآخرة وما فيها من الجنة والنار وغير ذلك وانما بنيت على هذا الفرق لانه يقلب على طبائع العامة ان هذا المذهب يجب ان يكون كفرا وضلالا لكونه مذهب التناسخية والنصارى ولا يعلمون ان التناسخية انما يكفرون لانكارهم القيامة والجنة والنار والنصارى لقولهم بالتثليث كذا في نهاية العقول شرح مقاصد

٢ صفة كاشفة للاجزاء الاصلية واظهر منها ما يقال ان الاجزاء الحاصلة في اول النطفة الى اول تعلق الروح بالبدن مما لا يتعلق بدونه عادة لان وجود اجزاء في البدن باقية من اول العمر الى آخره في حيز المنع قال شيخ الاسلام اي الاجزاء الشاملة للاجزاء التفصيلية الحاصلة بالتغذية وقد صرح بهذا قوله والاجزاء الخ ملس

٣ فانا نعلم ان الانسان باق مدة حياته والاجزاء التي يحصل من الغذاء تتزايد عليه وتزول وتنقص وكذا السمن والهزال وسائر الاوصاف واذا كانت فضلة عنه لم يجب اعادتها فالاكل بل ما كول ان كانت اجزاء اصلية منه فيجوز ان يقال لا اعادة لها لانها ليست من اركان اصل الخلقة قرمي ورهط وملس

٤ قال القاضي في قوله تعالى ما ننسخ من آية ومنه التناسخ وهو القول بان النفوس تنتقل من هيكل الى هيكل فان كانت محدثة انتقلت الى هيكل تتشرف فيه وان كانت مسيئة تعلق بهكل يعذب فيه والطائفة التناسخية سموا تعلق روح الانسان ببدن انسان آخر نسخا وبدن حيوان آخر مسخا وبجسم نباتي فسخا وبجسم جامد رسخا والنسخ في اللغة ازالة الصورة عن الشيء واثباتها لغيره كنسخ الظل للشمس

٥ ان من يقول الفضل بالاول وقال الاجزاء الاصلية وضمها بان الفضل بالاول فقال نعم ان ثبت ان الاجزاء الاصلية هي الاولى بالفضل فقال نعم ان ثبت كون

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 المناداة بالسعادة والشقاوة والحكمة في هذه المحاسبة واهوالها مع ان المحاسب خبير والكاتب بصير ظهور مراتب اربابه الكمال وفضائح اصحاب النقصان على رؤس الاشهاد زيادة في لذة هؤلاء وحسرات اهل الاولاك واحزانهم ثم في هذا ترغيب في الحسنات وزجر عن السيئات كذا في الكبرى

قيل الاولى ان يقال اكتفاء بالسؤال لان الحساب اقرب من الكتاب الى السؤال ولعل وجه ذكر الكتاب هو ان الكتاب يذكر في القرآن مع الحساب قال الله تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا ملخص

لا نزول 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 بالاتفاق سبعة صلاة بالجماعة الحديث سندس الحفظ اربعة شرح ات

قوله اي رب وروي اي رب حرف النداء للقريب وهو حرف يناسب النداء الى 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 النبراس

معناه حمله على الاقرار بذنوبه وقد نبه بالاستدلال بالحديث على ان السؤال عن المؤمن على وجه التبر

لان نطلع عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العيب (والكتاب) اي الكتاب اي على الحكمة اي من جملة اصول اهل الحق ان الكتاب حق

المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم لوفي للمؤمنين باعمالهم و اي الكفار عطف على طاعات اي سورة الاسراء

الكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم (حق) لقوله تعالى وتخرج له يوم حال اي ظاهرا ومفتوحا اي سورة الانشقاق

القيمة كتابا يلقاه منشورا وقوله تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه اي بسببه لا ينافش فيه كما ينافش اصحاب الشمال

فسوف يحاسب حسابا يسيرا وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء والحق ان ذكر السؤال ذكر الحساب بعينه فلا اكتفاء عنه بغيره سلمه القوم

بالكتاب وانكره المعتزلة زعما منهم انه عيب والحساب مامر اي الكتاب في الحال فلم ينكروه اي مفصلا 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 اي يقرب

المؤمن فيضع عليه كنفه وليستره فيقول اتعرف ذنب كذا اتعرف اي يقربهم قرب كرامة لا قرب مسافة لان الله تعالى منزه عنه

ذنب كذا اتعرف ذنب كذا فيقول العبد نعم اي رب حتى اقره مرتين تاكيدا اي العبد المؤمن اي رب يا رب

بذنوبه ورأى في نفسه انه قد هلك ثم قال الله تعالى ستر تها بتقديم انا بقيد التخصيص اي الذنوب المجهول للكل

عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته هذا من تتمة الحديث وتعلم من قوله ثم فيعطى كتاب حسناته ان اعتبار الكتاب

واما الكفار والمنافقون فينادي بهم على رؤس الخلائق هؤلاء اي اعداء الله تعالى اي على حضور الخلائق اي على سؤالهم

الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظالمين (والحوض اي اخبار المتواتر المشهور من الكم والعلي وستر في الدارين

حق) لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر ولقوله صلى الله عليه وسلم اي سورة الاركاب اي سمع له وعرفه

حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه ابيض من اللبن

ومريحه اطيب من المسك وكبزانه 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 الهابة 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 فلنا هذا مبني على اصلكم الفاسد
وقد ذكرنا عليه في موضعه (وهما) اي الجنة والنار (مخلوقتان الآن
موجودتان) تكرير وتاكيد ورغم اكثر المعتزلة انهما انما تخلقان يوم

بوم الجزاء لنا قصة آدم وحوا عليهما السلام وإسكانهما الجنة

والآيات الظاهرة في اعدادهما مثل اعدت للمتقين واعدت للكافرين

اذ الضرورة في العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالى

تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا

علنا بجعل الحال والاستمرار ولو سلم قصة آدم عليه السلام تبقى

سالمة عن المعارضة قالوا لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك آكل الجنة

لقوله 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 والحظة 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 (بافنان لا يفنيان ولا يفنى اهلهما) اي

وانتمان لا يطرأ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين

خالدين فيها ابدا واما ما قيل من انهما تهلكان ولو لحظة تحقيقا

ملا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر

كانه قيل لم لا يجوز ان يكون اعدادهما فيما يستقبل وآتيانه

بلفظ الماضي لتحقق الوقوع فاجاب بقوله اذ لا ضرورة

فان عورض من جانب المعتزلة بان يقال وان دل الكم

على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان ولكن عندنا

ما ينفيه وهو قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها؟ فانها

تدل على انهما غير مخلوقتين الآن رسمان

بل لا نسلم انه بمعنى خلق بل بمعنى صير والمعنى نصير عاقبة الذين

لا يريدون علوا اي لاجلهم بان نمكنهم منها وذلك لا ينافي

كونهما بموجودة بل هو لازم لوجودها بالفعل والاستمرار

اي ولو سلم ان المعنى نجعلها في المستقبل وآن المظاهرين

تعارضا قطا 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 رسمان

قلنا هذه الآية لا يمكن اجراؤها على ظاهرها لان الدائم لا زوال

لوجوده وما كولات اهل الجنة تفنى عندا كلهم اياها فلا بد من

تأويل وهي انها كلما نبتت فان الله تعالى يحدث مثلها

على ما هو المتعارف وان انقطع في بعض الاوقات

حاصل الجواب ان المنع للملازمة منع كبرى القياس المبين

اي لا نسلم ان اكل الدائم يمنع هلاكه اذ لا منافاة بين الهلاك

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 من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام جواب اما
على انك قد عرفت انه لا دلالة في الآية على الفناء وذهب
الى سلف هذه الامة من ان الهلاك لا يستلزم الفناء الجهمية
الجهمية الى انها يفنيان ويفنى اهلهما وهو قول باطل مخالف
اى الجنة والنار على بطلانه اى مذهب الجهمية
للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه سبهة فضلا عن حجة
اى من المعاصي التي من الصفات الغالبة التي لا تنكاد يذكر الموصوف معها بربه
والكبيرة) قد اختلفت الروايات فيها روى ابن عمر رضي الله عنه
سواء قتل نفسا او غيره اى من حيث المفهوم ومن حيث العدد وقوس
انها تسعة الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة
وهو الاصح عنه اى الكفر مطلقا وان ارتكب القسم ونسبته ظاهرا والرحم الرحم الذي صح
والزنا والفرار عن الزحف واكل مال اليتيم وعقوق
والمراد بالفرار عن الزحف الفرار عن حيث الكفار الزائد على ضعف عددهم
الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد ابو هريرة رضي الله عنه
وهو نهاية عهد البدليين بالبيع مع اتحاد الجنس والربا مع النساء مع اتحاد الجنس
اكل الربا وزاد علي رضي الله السرقة وشرب الخمر وقيل كل ما كان
هو المذهب عند الشافعية
مفسدة مثل مفسدة شيء مما ذكر او اكبر منه وقيل كل ما توعد
كما ذكره الرستمي وقال ابن الوالدين وكالقتة انها من الكبائر
عليه النار وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهي كبيرة وكل ما
اى الباري تعالى او الرسول قد قيل لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار كما
استغفر عنها فهي صغيرة وقال صاحب الكفاية الحق انها اسمان
بل بالاضافة اليه وهو حنفي المذهب اى الصغيرة والكبيرة
اضافيان لا يعرفان بذاتها فكل معصية ان اضيفت الى ما فوقها
مثل قتل النفس بالنسبة الى قذف المحصنة كبيرة وبالنسبة الى الشرك صغيرة وكذا البواقي
فهي صغيرة وان اضيفت الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة
واما الصغيرة المطلقة اى التي لا يكون فيما دونها معصية فلا سبيل الى موجودها فيما فهم
هي الكفر اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة المراد ههنا ان الكبيرة التي هي

ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
ان المراد بالهلاك هو الاستحقاق لان الكافر لا يخرج عن الاستقاء بالكفر
بل المراد به هو الخروج عن الانتفاع والاستقاء وهو
الهلاك ليس الانعدام والانتفاء
كل شيء هالك الا وجهه لان المراد من الكل كل من عليها فان
من قوله تعالى كل من عليها فان
الا وجهه
قوله وذهب الجهمية هم اصحاب جهم بن صفوان وهو من الطبقة
الرابعة فانهم ذهبوا الى
وبمنع اهل الجنة بعد ما اعالهم وكفرهم ان
النار العذاب بقدر ما اعالهم والنار واحجوا بقوله تعالى
اذا دخل اهل الجنة الجنة وقال النار النار
ان الكل من قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
الاستثناء
هو الاول والآخر ما دام رسمه
وذهبت عترة وهم الخلف
فلا بين
فناء وبان الاجزاء يفنى الرطوبة التي هي مادة الحيوة
والبنية وبهما شرط الحيوة فبفناء الحيوة معه خروج عن
قضية العقل اجيب عن الاول بمنع تناهي القوة الجسمانية
كما بين في موضعه وعن الثاني بان الحيوة بخلق الله تعالى
لا اشتراط البنية والرطوبة كما في السندس فانه حيوان
ناوية النار لا يتاذى به والاولى ان يقال حيوة الجنة
تفنى وتجدد وكل عين كما قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب الآية رمضان

وروى الشيخان اجتنبوا السبع الموبقات الشرك بالله والسحر وقتل
النفس التي حرم الله الا بالحق واكل الربا واكل مال اليتيم والتولي
يوم الزحف وقذف المحصنات الخ

وهو الوطء في قبل المرأة خال عن الملك وشبهته فوطء البهيمة
واللواطة ليس بزنا وكذا الاباحة بلا عينة المخففة وكذا
وطء المرأة ظنها زوجة اذ فيه شبهة الملك ولذا لا حد فيه
رمضان

وهو اظهار امر خارق للعادة من نفس والمراد بالسحر
ما لا يتضمن كفرا اذ ما يتضمنه داخل في الشرك الخ

قوله مال اليتيم الا بجهة الشرع كما قال الله تعالى ولا تقربوا
مال اليتيم الا بالتي هي احسن واما ما اخذه قضاة الزمان
حقا للقسمة فاصله مشروع اذا لم يعين له من بيت المال
حق ولكنه مشكلة رمضان

اى الذنب فيه ولو صغيرة فالكبيرة فيه كبيرتان وقيل الالحاد
منع الناس عن عمارة صلاح الدين

فصارت الكبائر اثنى عشرة قال الرويا ني من اصحاب الشافعي
الكبائر هذه الامور قتل النفس بغير الحق والزنا واللواط
وشرب الخمر والسرقة واخذ المال غصبا والقذف
وشرب كل مسكر ملحق بشرب الخمر وشرط الغصب ان يبلغ
دينارا وشهادة الزور واكل الربا والافطار في نهار رمضان
بلا عذر واليمين الفاجرة وقطع الرحم وعقوق الوالدين والفرار
يوم الزحف واكل مال اليتيم والخيانة في الكيل والوزن وتقديم

اى ربوبيتها
بحيث
لا يظن
عليها عدم
استتمامه
اى بالتبهم
لافساد
شبهة
اى ربما
فلذا عن
ان يكون
حجة تطلقه
احتراز
عن القصاص
والقتل
لنفسه
يوجب
القصاص
وان سقط
في الدنيا
لتعذر
القتل
اى الشرك
والمعصية
بكبيرة
وصغيرة
وهما
الحرمة
الكلفة
المسلة
العفيف
احصنها
الله عن
الفواحش
الخبائث
الزنا وانكر
الخ وجعت
في حجاب
الخ نار

التي هي غير الكفر (لا تخرج) العبد (المؤمن من الايمان) لبقاء التصديق
اي التصديق ح من باب الافعال اي لا تخرج الكبيرة العبد المؤمن
الذي هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب
مع صلة صفة التصديق ح ان كون مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ح
الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء
كالمشي والصلوة وغيرها ح بل هو فاسق ح مفعول لقولهم حيث زعموا
ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان (ولا تدخله) اي العبد
اثر عندهم ح تعليل لمخالف اي مخالفهم ثابت ح بمنزلة الاطلاق ايضا
المؤمن (في الكفر) خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة
اي بل مرتكب الصغيرة ح اي مرتكب الكبيرة ح ساقط من بعض النسخ فانه ح
بل الصغيرة ايضا كافر وانه لا واسطة بين الايمان والكفر لنا
هذا منقول جمهورهم والاول اي التخصيص بالكبيرة قول بعضهم بحر ابادر
وجوه الاول ما سيجيء من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي
الى الوجه الاول ح بيان لما ح الى الاخير من ح بما هم محمية ح بعدم ح
فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافيه وجحود الاقدام على
اي يطلق عليهم ح ان يعتقد احلالا وخفاف
الكبيرة لغلبة شهوة او حمية او انفة او كسل خصوصا اذا اقترن به
اي عبرة ح اي حال ح كما هو بعض الغبرة ح كترك الصلوة ح
خوف العقاب ورجاء العفو والغرض على التوبة لا ينافيه نعم اذا
العفو هو الجريمة ح التزيع اللغة ح عن العين السقس على النفس ح
كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرا لكونه علامة للتكذيب
اي يجب ح ان يكون ح ان يكون ح ان يكون ح ان يكون ح
ولا نزاع في ان من المعاصي ما جعله الشارع امارة التكذيب وعلم
كانه قيل لو كان الاتيان هو التصديق لكان كل مصدق ليس بمؤمن فاجاب بقوله ولا نزاع ح
كونه كذلك بالادلة الشرعية كسجود الصنم والقاء المصحف
اي امارة التكذيب ح اشارة ح ان التكذيب ح وبابتذال اعتراض ملا
في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت
اي يقبله ولا نزاع ح الاعتراض على اهل السنة من جهة الخوارج ح
بالادلة انه كفر وبهذا ينحل ما يقال من ان الايمان اذا كان
اي يجاز كون ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي لا يبقى ح

قبل ان النص قد يطلق ويراد به الصغيرة فان قالوا بكفرهم باصرارهم فقد كفروا وان لم يكفروا فقد تركوا به ظاهر فتكفيه بطلان قولهم ح

اي دليلان على ان مرتكب الكبيرة مؤمن لا كافر ح

الالفة التكثير ح من صفة عن الجهة وبالعكس لان الجهة الفة كما في القاموس وغيره ح

ان تكذيب الله ورسوله ح كما يكون بالجحود يكون بالاستهزاء ح

وكما يكون الاقرار باللسان معتبرا في الشرعيات كذلك يكون الاقرار بالقلب معتبرا في الاعتقاديات ح

وبهذا ظهر ان ما ذكره صاحب المواقف من ان الكفر لا يتحقق الا بالجحود والتكذيب ليس على ما ينبغي ح

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

اي 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 ولم يأت 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 رمضان

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 وفقد دون العمل بالحكم 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 شرطا لكون الاعمال جزءا 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

عدم الكبيرة كفرا اصلا فاجاب بقوله نعم ح

نفس العصيان ح بوجود علامة التكذيب ح والاستخفاف بجانبه ح

عند النفس ح فانها تكون كافرة لو تحقق حقيقة التكذيب والاستخفاف

واذا وجد ذلك العلامة ارتفع التصديق القلبي

وكذا يكون الاقرار باللسان معتبرا في الشرعيات ح

الثوب عند المعتزلة ح ثم ح للعقوبة وقسرا ح ثم 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 نا المتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق وليس
بمؤمن ولا كافر ولا منافق والجواب ان هذا احداث للقول
المخالف لما اجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين

فيكون باطلا وبانتهما 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 ايمان لمن لا امانة له ولا كافر لما توارث من ان الآية كانوا
لا 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 و
المبالغة 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
انفابي 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
من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وفي ان العذاب مخلد بالكافر
كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى وكقوله لا يصلاها

فيكون باطلا وبانتهما 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 ايمان لمن لا امانة له ولا كافر لما توارث من ان الآية كانوا
لا 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 و
المبالغة 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
انفابي 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
من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وفي ان العذاب مخلد بالكافر
كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى وكقوله لا يصلاها

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 ثبوته والآيات والاحاديث
فى هذا المعنى كثيرة والمعتزلة يخصصونها بالصغائر او بالكبائر

---

١ اى قوله وهل يجترئ الخ

الكفور لا يتعلق على ان الفاسق كافر

لا يجازى كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا

فجزاؤه جهنم والحق ان الآية نزلت فى الكفار

والقتل والزنا

نقول انها انما نزلت فى الكفار

٢ واختلفوا اصحابنا

نقول فيها انا ان عنى القطع بان الله تعالى

بهذه الاقسام كل واحد من اهل الكبائر او ندعى القطع بانه

ابدهم اقسام اما الاول فممنوع لانا لا نعلم ان كبيرة بعينها

تستحق لكل فرد من افراد الكفر ولا نسلم ان

ان يقال

ان الله تعالى يخلدهم فى العذاب او يقال ان الله تعالى يعذبهم

ولكن لا يخلدهم فالاول مذهب كل المعتزلة والثانى مذهب

ابى الهذيل واما الثانى فمذهب المرجئة خاصة واما الثالث

فمذهب اهل السنة وهم اتفقوا على انا لا نعلم ان كبيرة بعينها

واتفقوا ايضا على انه لا يخلد عقوبة احد من هؤلاء واما

الرابع فهو ان لا يقطع بشئ من هذه الاقسام فقد مال اليه

كثير من اصحابنا وهو مذهب اكثر الامامية قرمى

٤ قوله والله لا يغفر ان يشرك به اى المراد بالشرك ههنا الكفر

مطلقا وانما عبر عنه بالشرك لما سبذكره الشارح من الملاحظة

وانما قلنا ذلك لما اجمعوا عليه من عدم الفرق فى الحكم المذكور

بين الشرك ونوع آخر من الكفر مستندا بالآيات والاحاديث

فان الكافر مطلقا من لا ايمان له فان اظهر الايمان فمنافق

وان كفر بعد الايمان فمرتد وان قال بالهين نشرك وان

تدين بدين فكتابى وان قال بقدم الدهر وهشام والحوادث

لا الله تعالى مع اعتراف النبوة والظهار الشرع فزنديق كذا

فى شرح المقاصد وحررنا فيما سبق آنفا من عباس

٤ قوله والله لا يغفر لانه بت الحكم على خلود عذابه والآن فى نفسه

لا تنجى عنه اثره فلا يستعد للعفو بخلاف غيره ويغفر ما دون

ذلك اى دون الشرك صغيرا كان او كبيرا لمن يشاء تفضلا

عليه واحسانا وعلقه المعتزلة بالفعلين على ان معنى ان الله

تعالى لا يغفر الشرك لمن يشاء وهو من لم يتب ويغفر ما دونه

لمن يشاء وهو من تاب وقيد تقييد بلا دليل اذ ليس عمومات

آيات الوعيد بالمخالفة اولى منه ونقض لمذهبهم فان تعليق

الامر بالمشية ينافى وجوب التعذيب قبل التوبة والعفو بعدها

فالآية كما هى حجة عليهم فهى حجة على الخوارج الذين زعموا ان

كل ذنب شرك وان صاحبه خالد فى النار خاصة

ستان ما يكفره بالكلية وهو التوبة النصوح وبين ما يخفف

عقوبته او يكفر بها وهو مجرد الاستغفار صح المص

٥ الذاهبون الى جواز مغفرة الشرك اهل السنة لانه تصرف فيه

٦ قوله وبعضهم الى انه يمتنع الخ

قوله وذلك تفضل فى العفو حكمة لانه عبارة عن ترك العقوبة مع القدرة عليها

٧ قوله وايضا هو اعتقاد الابد الخ

صحيح لو سلم ان التعذيب الخ

٨ قوله لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة الخ

قال الشارح المحقق التفتازانى فى شرح المقاصد ان الكفر بعد التوبة

ليس بمغفور بالاتفاق وانما الخلاف فى ان الكفر بعد الايمان

هل يغفر بالتوبة ام لا فذهب الاشعرى الخ

٩ قوله ومع التوبة اوبدونها خلافا للمعتزلة

فى تعليقه ما يدل على ان الخلاف فى ان الكفر بعد التوبة

هل يغفر ام لا وليس كذلك

١٠ قوله فى تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوته

الاستدراك فى محله

١١ قوله والآيات والاحاديث

الآيات فى ترتب الكبيرة بعينها

١٢ قوله والمعتزلة يخصصونها بالصغائر او بالكبائر

فانه يدل على ان كل من يصلى الخ

قوله لان الكفر بعد التوبة ليس بمغفور بالاتفاق

فلا يتم ما بنى عليه

١٣ قوله والآيات والاحاديث

اى نوع من اثنانية فيها وان كان بعض افراد النوع مغفورا

وبعضها لا يغفر فلا يتم ما بنى عليه

١٤ قوله والمعتزلة يخصصونها الخ

يعنى ان الكفار يعتقد الكفر عقادا جازما ابديا

بحيث لو خلد الله الابد لكان عليه فيوجب جزاء ابديا

١٥ قوله بعد التوبة

لان الكفر بعد التوبة ليس بمغفور بالاتفاق

١٦ قوله والآيات والاحاديث

فلا يتم ما بنى عليه

١٧ قوله والمعتزلة يخصصونها الخ

فانه يدل على ان كل من يصلى الخ

١٨ قوله والآيات والاحاديث

اى نوع من اثنانية فيها وان كان بعض افراد النوع مغفورا وبعضها لا يغفر فلا يتم ما بنى عليه

١٩ قوله والمعتزلة يخصصونها الخ

فانه يدل على ان كل من يصلى الخ

متممة الجامعة التفرقة بين السئ والحسن لان الله تعالى حكيم وهو الذى يضع كل شئ فى موضعه والاسارة الى المحسن والانعام الى المسئ وضع الشئ فى غير موضعه فكان ظلما وذا يستحيل من الله تعالى والتصرف فى 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 يناف الحكمة فانكار فيعذب مقدار عصيانه فاجاب بقوله وايضا رمصم

٨ قوله من الصغائر م اجمع الاتة 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 العقلى ايضا واختلفوا فى العفو عن الكبائر بدون التوبة فجوزه الاصحاب بل انبتوا اخلافا للمعتزلة حيث منعوه سمعا وان جاز عقلا عند الاكثرين شرح مقاصد

١٠ قوله خلافا للمعتزلة قال ابن قاسم لا يخفى ان صاحب الكبيرة عند المعتزلة ليس بمؤمن ولا محالة فى النار فلا معنى لنفيهم الشفاعة له واى حاجة لاذلك رمصم

١٠ قوله خلافا للمعتزلة فانهم قالوا ان السيئات يذهبن الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم ان الكبيرة الوافرة تحبط جميع الطاعات للتنافى 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 الرباء او وجرعة من الخمر بمن خدم كريما سنة ثم خالف امرا من اوامره وفى تقرير الحكم ملاحظة الاية الدالة على ثبوته اى على ثبوت العفو بمعنى فى المتن فى تقرير الاية لان الملص قال ويغفر ما دون ذلك والاية فى الاصل العلامة انظر ظاهرة وتقال للمصنوعات من حيث انها تدل على وجود الصانع وعلمه وقدرته ولكل طائفة من كلمات القرآن المتميزة عن غيرها بفصل واشتقاقها من اى لانها تبين اثما من اى اومن ابا وى اليه وسهلها اوبته كمرة ابدلت عينها على غير قياس اوآية كتمرة ابدلت عينها على غير قياس اوآية كرمكة فاعلت اوآية كفائلة فحذفت الهمزة تخفيفا رمصم

١١ قوله للاية الدالة وهى والله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والحاصل ان الذى فى هذه المسئلة اقتباس من الاية وهو اثبات المدعى بالدليل وهو عين المدعى رم

١٢ قوله فى هذا المعنى كثيرة كقوله عليه السلام فى اثناء حديث السؤال مستر تها عليك فى الدنيا وانا اغفرها لك اليوم والايات كقوله تعالى وهو يقبل التوبة عن عباده ؟ وغيرها ؟ لا فرجه

٩ قوله مع التوبة اوبدونها ثم ظاهر النصوص ان التوبة الصحيحة شروطها تكفير الذنوب قطعا كما انه يقطع بقبول اسلام الكافر قيل وكلام ابن عبد البر يدل على انه اجماع اى ومع تسليم ذلك فالارجح انه ظنى كما دلت عليه نصوص اخرى لقوة ذلك الظن اجرى مجرى القطع فى النصوص الاخر تبنيه اختلفوا فى مسئلتين احديهما ان الاعمال الصالحة لا تكفر عن الصغائر على الاصح بل المجموع عليه على ما قاله ابن عبد وامالكبائر فلا بد لها من التوبة لاجماعهم على انها فرض ويلزم من تكفير الكبائر بنحو الوضوء والصلوة بطلان فريضة التوبة وليؤيده حديث الصحيحين الصلوة الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان مكفرات لما بينهن ما اجتنب الكبائر حكى ابن عطية عن جمهور اهل السنة ان معنى 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 وممن قال به ابن حزم لكن اطال ابن عبد البر الرد عليه نفح المبين

٩ قوله مع التوبة اوبدونها والتوبة ان يرجع عن القبائح ويعزم على ان لا يعود روى جابر رضى الله تعالى عنه ان اعرابيا دخل مسجد محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال اللهم انى استغفرك واتوب اليك وكبر وما فرغ من صلاته قال له على رضى 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 الماضى من الذنوب الندامة ولتضييع الفرائض الاعادة ورد المظالم واذابة النفس فى الطاعة كما ربيتها فى المعصية واذاقة النفس من مرارة النفس الطاعة كما اذقتها حلاوة المعصية والبكاء بدل كل ضحك ضحكته قيل افل ما لا بد منه فى التوبة الندم على الماضى والتبرك فى الحال والعزم على ان لا يعود فى المستقبل وقال الامدى 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 للفضلة مثل ان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر فقد قيل لا تصح لان ندم

لان ندم المعصية لكونها معصية يعم المعاصي والازمان نعم الذنوب على ثلثة اوجه ذنب فيما بين العبد وبين الله تعالى وهو الزنا والمواطاة 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 ايضا ان الله تعالى يغفر له ذلك وكذلك اذا زنى بامرأة ولها زوج فان ههنا ما لم يجعله اي 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 وشكك وذلك لان هذا اصلح بالمعلوم على المجهول واصلح بالمعلوم على المجهول جائز وهذا كرامة لهذه الامة لان الامم السالفة ما لم تذكروا الذنب لا يغفر لهم وذنب فيما بينه وبين اعمال الله تعالى وهو ان يترك الصلوة والصوم والزكوة والحج فان التوبة لا تكفيه ما لم 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 ما لم 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 مراد 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 وسخنه قوله ويغفر المذنب وهو مذنب ان شاء تفضلا عليه وان شاء لم يغفره حولنا 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 مخلا للمرام وان توهمه بعض الكرام فكتبوا عليه ما خواشيهم 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 ما لم 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 لورد 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 باق 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 بهذا 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

لكاتبه الاول الفقير عبد الكريم الفقي

٩

قوله مع التوبة او بدونها الاصح وجوب التوبة من الصغائر ايضا وقال بعض المعتزلة لا تجب وقال بعض المتاخرين الوجب الاتيان بها او ببعض المكفرات منح

٩

قال في شرح العقائد مع التوبة او بدونها لكن قوله مع التوبة سهو 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 الايات
قولهم يعاقب على الكبيرة وعقل لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره واحد محال
والاحاديث الواردة في وعيد العصاة والجواب انها على تقدير
اي على جواز الوقوع ح اي وجوب العذاب ح اي على الوجه الاول ح
عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص
ان نعم ووقوع العذاب المذكور لهم ثبت وعرف بالمعجزة من خلود صاحب الكبيرة وان لم يتب بل مات على الوحدانية
في العفو فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد ويزعم
فثبت غفران ما دون الشرك ح الاية الجهنمي من شرك المعتزلة وهو ان من مات على كبيرة ولم يتب عذب ابدا
بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون
من ابطال السنة وهم الاشاعرة رحمهم الله ح اي مخالفة ح وان الوعد لم يتعلق به ح من المتكلمين
على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل
ان يخلف المحققون على خلافه ح خالية ح ان المذنب ح
القول لدي الثاني ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه
ان الوجه الثاني ح اي مرتكب الكبيرة ح بل يعفى عنه لم يترجر عن الذنب
كان ذلك تقريرا له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافي
اي عدم العقاب ح اي المذنب ح وعدم التوبة عنه ح ان يقرر غيره ح كما ان
حكمة ارسال الرسل والجواب ان مجرد جواز العقو لا يوجب
وهي الحث على الطاعة والزجر عن المعصية ح اي يكون موجبا لانتفاء ح
ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف والعمومات الواردة في الوعيد
اي عن علم عدم العقاب ح في يكون عدم الوقوع مرجحا لجانبه بما ظهر من عدم وقوع
المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة الى كل واحد
اي اثبات زلة اي كفاه ح اي من الذنب ح او رفع العقاب ح
وكفى به زاجرا (ويجوز العقاب على الصغيرة) سواء اجتنب مرتكبها
اي ويجوز سمعا وقوع العقاب على الصغيرة جوازا لا قطع معه بالوقوع ولا بعدم ح
الكبيرة اذ لم يجتنبها ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
اذ لم يجتنب ح اي الصغيرة ح بدل على جواز العقاب قوله تعالى لمن يشاء ح
ولقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها والا احصاء انما
قال محي الدين نعت لصغيرة محذوف وكذا الكبيرة والا يترك بمعنى صغيرة ولا كبيرة الا هي مثبتة
يكون للستر آل والمجاز الى آخر ذلك من الآيات والاحاديث
الا الدالة على جواز العقاب على الصغيرة ح

حاصل الجواب منع كونه مستقرا على الذنب واغراء للغير قال
ابن قاسم هذا الجواب يصرح بان معنى قوله ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء ان يترك به

Ahmet Hilmi

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
اوالى افراده القائمة بافراد المخاطبين على تعهد من قاعدة ان
مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد بالآحاد كقولنا ركب القوم
دوابهم ولبسوا ثيابهم (والعفو عن الكبيرة) هذا مذكور تأسيسا
لكل واحد من القوم ركب دابته الخ مسئلة وليس توبة الخاص به هذا
الا لانه اعاد ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ
العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة ويتعلق به قوله (اذا لم تكن عن
استحلال والا استحلال كفر لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق
وبهذا يزول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار أو على سلب
الايمان عنهم (أو الشفاعة نائبة فرسول والاخبار في حق اهل الكبائر
بالمستفيض من الاخبار خلافا للمعتزلة وهذا مبني على ما سبق
من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة اولى وعدم

قال شيخ الاسلام ايمان يجتنبوها كما دل عليه ما قدمه من قاعدة ان شئنا وهو يقابله
قال شيخ الاسلام من الشرك والكبائر والمعاصي والبدع وغيرها وان كفر
قال شيخ الاسلام ثم ان الكبيرة تكون كفرا وغير كفر
قال شيخ الاسلام ولا يقطع عليه
قال شيخ الاسلام وقد يعفو الله عن كل ما دون الشرك
قال شيخ الاسلام ثم ان الكبيرة تكون كفرا وغير كفر
قال شيخ الاسلام ما بينه بقوله على ما قدمه من قاعدة ان شئنا وهو يقابله
قال شيخ الاسلام ولا يقطع عليه
قال شيخ الاسلام وقد يعفو الله عن كل ما دون الشرك
قال شيخ الاسلام ثم ان الكبيرة تكون كفرا وغير كفر
قال شيخ الاسلام من الشرك والكبائر والمعاصي والبدع وغيرها وان كفر
قال شيخ الاسلام على هذا فلا يجوز ان يكون تقييدا للاطلاق والاعم
قال شيخ الاسلام كما قدم
قال شيخ الاسلام على غفران ما دون الشرك
قال شيخ الاسلام فيكف بما لم يخصص الآية الوارد

وعندهم لما لم يجز ذلك لم تجز لنا قوله واستغفر لذنبك
أي عند المعتزلة ٢ اي الفاطمة ٣ خطاب للنبي عليه السلام ٤

وللمؤمنين والمؤمنات وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين
قد سبق ان مرتكب الكبيرة مؤمن تحرارى ٢ اي حق الكفار ٣ اي بعضا لا جميعا ٤

فان اسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة
اي والام بدل على ثبوت الشفاعة في الجملة لا كان ٢ ٣ اي طريق هذا الكلام ٤

والا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم
اي بهم كان ٣ اي بكلام تقبيح حالهم ٤ اي مجلوا من الوسم بسمة العلام ٥

وتحقيق بأيهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضي ان يتموا بما
اي بسبب الشدة ومنه لا بأس عليك اي لا شدة عليك ٣ والا من الحكم بنفي الشفاعة ٤

يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافر
اي يطلق الحكم ٢ اي بالاستدلال بالاية ٣ مثل الاية ٤ تعليق ٥

يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه انه انما يقوم حجة على من يقول
او يجب بشفاعتي ٣ ثبت الشفاعة للمؤمنين ٤

بمفهوم المخالفة وقوله صلى الله عليه وسلم شفاعتي لاهل الكبائر
بل المراد بدل على ثبوت الشفاعة بأسلوب الكلام ٢ ولهذا لا يعرف من السلف ٣

من امتي وهو مشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة
اي بالغ كلها حد التواتر وان لم يبلغ آحادها التواتر ٢ وفي خلاف ٣ انكر ٤

المعنى واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي
نزلت حين كانت اليهود يقولون نحن من ابراهيم بحيث لو كنا مذنبين لرجي ابونا ابراهيم ان يشفع فينا فرد الله عليهم ٢

نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة وقوله تعالى ما للظالمين
اي من النفس ٢ اي في يوم كذا في يوم القيامة ٣ ذكر لا ينفع بعضهم ٤

من حميم ولا شفيع يطاع والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في
اي من قريب ٢ اي يقبل ٣ اي دلالة هذه الآيات ٤

الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا
الشرعية ٢ عطف على الاشخاص اي والعموم في الازمان والعموم في الاحوال ٣

بين الادلة ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية
بيان للادلة القطعية ٢ جواب لما ٣ متعلق بقال ٤

من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر

لانهم ليسوا بمؤمنين عندهم والاستغفار في حق المؤمنين والمؤمنات فلنا ثبت بالادلة القطعية ان مرتكب الكبيرة مؤمن على ما سيجيء من تصريح كلام الشارح

اي لذنوبهم وهي تشمل الكبائر وبمعنى الاستغفار للذنوب طلب غفرانها وهو المراد بالشفاعة قال ابن قاسم لا يقال بهذه الآية لا برد 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؟ 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 الصغائر عندهم مستورة باجتناب الكبائر كذا في الغزي قال ابن قاسم ويرد على ما وجه به ان لهم ان يجعلوا الشفاعة المثبتة 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 عداه؟ 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 عداه وهو مذهب الشافعي وابي الحسن الاشعري وجمهور الفقهاء ٢ ب

والامام الرازي بعدما اورده شبهات المعتزلة في اثبات ما ادعوه قال والجواب عنها اجمالا ان يقال ولا نكلم في نفي الشفاعة لابد ان تكون عامة في الاشخاص والاوقات ودلالتها في اثباتها لا بد وان تكون خاصة فيها لانا لا نثبت الشفاعة من كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام

فالراجح مع موافقة الكبير مرجح قول بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال اذ ليس كل منها على العموم في الكل بل العموم في الشخص اي اشخاص الشفاعة بعد صاحب الكبيرة لا كل شخص وفي الزمان اي زمان الشفاعة بعد الاذن لا كل زمان وفي الاحوال اي احوال الشفاعة بعد الاذن لا كل حال كما هو ظاهر ملخص

مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب

سواء كان تركها بموت قبل التوبة أو بعدها بالتوبة ره — ارعن الكبيرة

وكلاهما فاسدان اما الاول فلان التائب ومرتكب الصغيرة

ارالمعفوعن المعذبين والشفاعة لم يقتض فوائدهم كما يعرف من الجواب ملا

المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو

قبل تحقق الوعد اذ ثبت ان الكبائر بشروط بالتوبة وانها وبالعفو عامة ان العفو واجب بالتفضل

واما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو

ارببنية جملة اصولها بل الحق ان اهل الكبائر من المسلمين لا يخلدون في النار لهم بالنبي ﷺ لقوله الكم

عن الجناية (فاهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار

ان عن السنة ق — وآخر من فرع من النار رجل اسمه هناد ع س ٣

وان ماتوا من غير توبة لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره

ارس جزاء عمل خير ق

وبعد هذا القول تحرير محل النزاع ارالخ

ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى جزاءه قبل الدخول في النار

ارسيره رؤية جزاء عمل الخير قبل دخول النار ر — لان جزاء الايمان الجنة والخروج

ثم يدخل النار فيخلد لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار

عطف على لقوله تعالى ق — ارخروج اهل الكبائر من المؤمنين ح — لقوله ﷺ يخرج من النار

ولقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات وقوله ان الذين

الفردوس البستان الذي فيه الكروم وارباح والجمع فراديس والمختار جنة الفردوس س

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 دخل الجنة الآية

من النصوص الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة مع سبق من

اشير بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اكتب عليكم القصاص وبا ايها الذين امنوا لا تبطلوا صدقاتكم ونحوه

الادلة القطعية الدالة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان

هذا دليل على ان الكبائر لا تخرج عن الايمان وقوله الآية

وايضا المخلود في النار اعظم العقوبات وقد جعل جزاء للكفر الذي

ارالكفر ق — ارالخلود في النار ح — من اهل الكفر والكبائر ح

هو اعظم الجنايات فلو جوزنا به غير الكافرين لكان زيادة على قدر

لانهما نواقض الابدية بردعليه جواز انتفاء بالسنة والضعف ح

الجناية فلا يكون عدلا وذهب المعتزلة الى ان من دخل النار فهو

Marginal Urdu/Persian commentary

فهو خالد فيها لانه اما كافرا و صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ
..... اى الذى لا يصدر عنه ذنب و لا عصيان منه
المعصوم و التائب و صاحب الصغيرة اذا اجتنبت الكبائر
اى المعصوم و التائب و صاحب الصغيرة اذا اجتنبت الكافر منه
ليسوا من اهل النار على ما سبق من اصولهم و الكافر مخلد فى
اى خلد فى النار صاحب الكبيرة ٩ اى احد الوجهين منه
النار بالاجماع و كذا صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين احدهما
اى صاحب الكبيرة منه اى العذاب منه اى غالبة بناء على الثواب
انه يستحق العذاب و هو مضرة خالصة دائمة فينافى استحقاق
اى الثواب منه اى غالبة من العذاب منه على المعتزلة
الثواب الذى هو منفعة خالصة دائمة و الجواب منع قيد
اى خالصة صفة الثواب منه اى من طرف اهل السنة منه
الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذى قصده و هو الايجاب
اى استحقاق العذاب منه اى من الله تعالى
و اما الثواب فضل من الله و العذاب عدل منه فان شاء
اى عفا الله اياه منه اى لم يخرجه و يدخله الجنة منه من الوجهين
عفا و ان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة. الثانى النصوص
اى خلود صاحب الكبيرة الذى مات بلا توبة منه اى قصداً منه
الدالة على الخلود كقوله تعالى و من يقتل مؤمنا متعمداً
صفة النصوص اى الآيات منه بارتكاب الكبائر منه
فجزاؤه جهنم خالداً فيها و قوله تعالى و من يعص الله و رسوله
اى يتجاوز منه اى فى الجهنم و الخلود منه اى فى النار و كلاهما اى الجهنم و النار
و يتعد حدوده يدخله نارا خالداً فيها و قوله تعالى بلى من كسب
اى الذى يصف بتلك الصفات المذكورة منه سماها سيئة
سيئة و احاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
و محصول الجواب ان النصوص فى حق الكافرين لا المؤمنين منه فى النار
و الجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا كافراً
..... و لا نسلم ان من الخطيئة كبيرة فقد يعفى عن جميع صدوده منه
و كذا من تعدى جميع الحدود و كذا من احاطت به خطيئته

قوله و هو الايجاب اى المعنى الذى قصده الايجاب اى وجوب الثواب على الله و وجوب العقاب على الكافر ١٢

يعنى ان القائل قصد قتله لاجل ان المقتول مؤمن و من هذا القصد فى القتل يكون كافراً عرفا

اى لا يكون الا كافراً

اى الجمع المنهيات و الاشراك و قتل الانبياء و نحو ذلك من جملة الحدود التى قصد بتعديها و رسوله

قوله و كذا من تعدى الحدود اى لا يكون كافرا لان الجمع المضاف يفيد العموم كما قرر فى محله و الحاصل ان اضافة الاستغراق ليست بمعتبرة هنا

قوله و كذا من احاطت به خطيئته اى و كذا لا يكون كافرا و الخطيئة ما دون الكبيرة منه

قوله لكونه مؤمنا اى لا يكون مؤمنا لانه مشرك و قال شيخ الاسلام بخلق افعال العباد و الملك آلة حقيقة فى الاول و مجازة فى الثانى و الا فلى ان يقال حقيقة فى الاول و مشترك بين الثانى و الثالث منه مطلب الملك الطويل موبداً كان اولى احتراز عن لزوم الاشتراك او المجاز

قوله و كذا من احاطت به خطيئته و الخطيئة ما دون الكبيرة منه اى و كذا لا يكون كافراً و شملته اى الخطيئة راجع الى من منه بحث لا يليق ذكره هنا

وشملته 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 امنه
خبرهكان اياه فيه اشارة الى انه لتوحيد النسبة بين الفعل والمفعول
امنه 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
المخبر 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 شيأ
من امارات التكذيب والانكار كما اذا فرضنا ان احدا صدق جميع

والاذعان اعتقاد كما هو الظاهر من اضافته الى المخبر او الموضوع او الله وقوع في والكفوى فرق

اي جعله آمنا

لاعتبار معنى الاظهار

معنى الاقرار والاعتراف

الغير المذكور موسى فهو اشكال بردي

حيث فسر التصديق بالتسليم بالله اشار الى ان الكفر ليس بمجرد التكذيب بل هو مع الاستكبار كما سيجيء

والقبول هذا يرجع لما سبق من الاذعان والقبول فالاولى الاقتصار على احدهما

١ اي ولو سلم ان هذه النصوص في حق المؤمن والكافر فالخلود في المؤمن يستعمل في الطويل والخلود في الكافر يستعمل في الدائم وغيره فيكون مشتركا معنويا

٢ خلود الكفار معارض لدليل قطعي على خلافه وخلود دليل الكفار معارض لدليل قطعي على خلافه فيتساقطان

٣ فرق بين الطويل قال تعالى والسلام الكفرة غير وصفة وذكوة

٤ وهم الجاحدون بالنار ونحوهم من بلغه الاسم لاعنده لهم ثم

٥ الخالدون في النار ونحوهم من لم يبلغه الاسم

٦ دون الصفة ولم يسمعون ان بعثا كان

٧ محمد ادعى النبوة ونحوهم من لم يبلغه الاسم

٨ وكل من هؤلاء معذور

٩ واعلم ان اهل النار من الخواص فاعتادوا العذاب ولم يتألموا حتى آل امرهم الى ان يتلذذوا به حتى لو هب عليهم نسيم الجنة استكرهوه وتعذبوا به كما يجد بستطيب الروح ولم يتألم من الورود ونعم ما قيل

هذا امر عجيب وخبر غريب لا يقبله العقل ولا يوافقه النقل

اما العقل المجرد التشبيه والتمثيل لا يثبت الحكم للمثل بالمثل توحيد شروط القياس واما النقل فلما نفه لقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها لنذوقوا العذاب ولا يخفى ان المماثلة ذاتا لشيء لا يكون معذبا لان النار من حيث كونه تلذذا نعمة والعذاب ضدها فكيف يقابل عبد الكريم الغني

١٠ واعلم ان الايمان على خمسة اقسام ايمان عن تقليد وهو الايمان الناشيء عن الاخذ بقبول الشيخ من غير دليل وايمان عن علم وهو الايمان الناشيء عن معرفة العقائد باولتها وايمان عن بيان وهو الايمان الناشيء عن مراقبة القلب بحيث لا يغيب عنه طرفة عين وايمان عن حق وهو الايمان الناشيء عن مشاهدة الله بالقلب وايمان عن حقيقة وهو الايمان وهو الايمان الناشيء 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 تحمه الرب

١١ قوله اي اذعان حكم المخبر قال شيخ الاسلام اي اذعان المخبر بفتح الباء وحكم المخبر بكسرها 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 النسبة لا الصدق والصدق المنسوب اليه كما يتصف به المخبر يتصف خبره فتامل فائدة سبب وجوب الايمان جميل انه نعمة الوجود وكمال العقل وقبل هروب العالم

٨ كان حقيقة آمن به؟ انتهى وقبل كانه جواب سؤال مقدر على رد تصديق المخبر للمخبر امن فاجاب بقوله كان؟ وانما قاله كان لان الخوف المخبر عن تكذيب المخبر وخالفه له غير محقق قال صاحب التبيين اى بكلمة الظن لما لاحتمال الضرورة او لشبهة العرض بالايمان القوى هو من الامن وتهسكون النفس وزوال الخوف تقول امن زيد اذا زال عنه الخوف وزال عن قلبه التحرك والقلق وامن زيد عمرو اعلى وزن افعل اذا ازال عنه الخوف واسكن قلبه عن التحرك والقلق ملخصا

٩ اذ كل من قلد فى التوحيد ايمانه لم يقل من قلد فقيه بعض القوم بقول الخلفا وبعضهم حقق فيه الكفاية لوجوب المعرفة ان بقلده فكانه قال وانما وجب على المكلف معرفة فاذكر ان 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 يسمعوا من الاشياخ للادلة فهم عارفون لا مقلدون وضرب لهم الشيخ السنوسى مثلا للفرق بينهم وبين المقلدين بجماعة نظروا فى دلائل بعضهم لرؤيته فاخبر بهم فان صدقوه من غير معاينة كانوا مقلدين وان ارشدهم الادلة حتى عاينوه لم يكونوا مقلدين؟ قوله كلى اختلفا اى بسبب تجرده وتردده اختلف العلماء فى ايمانه صحة وعدمها؟ وحاصل الخلاف فيه اقوال ستة الاول عدم الاكتفاء بالتقليد بمعنى عدم صحة التقليد فيكون المقلد كافرا وهو قول السنوسى فى الكبرى الثانى 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 القطعى ومن قلد غير ذلك لم يصح ايمانه لعدم امن الخطا على غير المعصوم الخامس الاكتفاء به من غير عصيان مطلقا لان النظر شرط كمال فمن كان فيه اهلية النظر ولم ينظر فقد ترك الاولى اتساديس 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 ما ضر شمس الضحى فى الافق طالعة ان لا يرى ضوءها من ليس ذا بصر والقول الحق الذى عليه المعول من هذه الاقوال الثالثة والصواب ان هذا الخلاف مطلق اى جار فى 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؟ لحصر المدد على جوهرة التوحيد حصارا

١٠ قوله بعدى باللام قال فى شرح المقاصد وبعدى بالله 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 لا اصل فى تعدية الفعل باللام وان احتمل كونها لتقوية العامل لضعفه بفرعيته لكن مع ذلك فالاولى التمثيل بقوله فامن له لوط انتهى قيل كيف ينظر للاصل فى تعدية الفعل مع ان ما ههنا ليس فعلا فليتأمل بل كلامه انتهى قيل وبهذه الاحتمال وان جرى فى 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 فما كانوا لنؤمن لك كذا قيل فليراجع هذا الحكم انتهى رحمى

١٢ قوله وباليا اى وبعدى باليا قال شيخ الاسلام اى باعتبار معنى الاقرار والاعتراف انتهى قال الكستلى فى الكشاف لقد منه معنى اقروا واعترفوا انتهى وهذا كما قال بل صرح فى تفسير التضمين فى حاشية هذا المحل وتحقيقه فى حواشى تفسير القاضى البيضاوى ملخص

١٣ قوله الايمان اى المسؤل عنه الايمان الشرعى الذى هو تصديق خاص باعتبار خصوص متعلقاته لا التصديق فقط حتى يلزم تعريف الشئ بنفسه فالمطلوب بالسؤال بيان ذلك المخصوص فالمعنى التصديق المطلوب بيان خصوصه هو ان تصدق بكذا وكذا؟ قرمى وملخص

١٤ قوله بجيث يقع ان اراد بالايمان انه اذعان وقبول اختيارى كما هو شاره اليه قوله بجيث يقع عليه؟ فلا نسلم ان التصديق المنطقى كذلك وان اراد انه اذعان وقبول مطلقا وهو التصديق المنطقى فلا نسلم ان الايمان عبارة عنه والمحققون ذهبوا الى انه ليس عبارة عن التصديق المنطقى بل ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وجزم بعضهم بان التسليم الذى قسد به الامام الغزالى التصديق ليس من جنس العلم بل امر وراءه على ان الشارح صرح فى شرح المقاصد بان المذاهب انه غير العلم والمعرفة قرمى

١٥ قوله على ما صرح به الامام الغزالى قال البردعى حيث فسروا التصديق بالتسليم واشاروا اليه امير المؤمنين على كرم الله وجهه حيث قال التسليم تصديق فالتساوى بينهما بشهادة بذين القولين ثابت قال شيخنا فقد السبيل ثم بعد كون الامام قائلا بكون التصديق فعلا اختياريا للقلب لغة قال ان كل تصديق بالقلب فهو تسليم وترك الاباء والجحود تعلة تسامح ومبالغة تنبيها على قوة مدخلية التسليم

التسليم في تحقق التصديق قال الاذعان يحققه بحقق التصديق وبانتفائه ينتفي وكأنه لشدة هذا الالتباس والتلازم بينهما ظنهما شيئا واحدا غير واحد من العلماء انتهى قال شيخ الاسلام حيث قال في الحاشية والاسلام هو تسليم أما بالقلب وأما بالجوارح والمقصود الذي بالقلب وهو التصديق الذي يسميه ايانا انتهى

١٥ قوله للمعنى قال شيخ الاسلام خبر مبتدأ محذوف اي وبالجملة فالتصديق هو المعنى المذكور انتهى وقال الفنري لانسبة الصدق الى الخبر الخ وهو اي المعنى الذي يعبر عنه بكذا وبدل هو معنى التصديق المقابل للتصور فلا اشكال في العبارة وقد استشكلت على بعضهم فظن ان المعنى مبتدأ فقال تامل في هذه العبارة وابن خبر المبتدأ الذي هو المعنى الذي يعبر عنه ؟ فان الظاهر ان الخبر هو قوله هو معنى التصديق المقابل للتصور فتدبر فلا تغفل قوله وقبله انتهى ملا الياس

١٦ قوله يعبر عنه لغة بكردن البارصرف جر قال شارح في شرح المقاصد ١٩ واما كردن فهو معنى التسليم الذي هو الاذعان وقد حرر ان الاذعان منشأ التصديق لا نفسه ؟ والكلام نقل اخباري كما تبين وان الاذعان كيفية انفعالية والتصديق فعل اختياري لنفسه انتهى عن الاذعان التابع للعلم فلا يكون عينه ولا اثره لو كان كيفا تدبر

١٧ قوله وهو معنى التصديق المقابل للتصور قال شيخ الاسلام الحق ان الايقاع اخص من المقابل للتصور لان المراد بالايقاع التصديق البالغ حد الجزم والمقابل للتصور يشمل الظن انتهى قال الفنري الذي يقابل التصور شامل للظن ايضا قال ابن قاسم ويمكن ان يجاب بان المراد انه من افراد التصديق المقابل للتصور فتشتمل على ان الكسلي نقل ان الشارح مال الى ما في المواقف انه بمعنى الظن الذي لا يخطر معه احتمال النقيض كذا ملا الياس

١٨ قوله المقابل للتصور ناظر الى ان التصديق عند اهل المعيار ان نسبة الصدق الى الخبر او الحكم وان لم يكن الاذعان راجع

١٩ قوله فلو حصل بهذا المعنى كأنه قيل ان التصديق لو كان هو الاذعان والقبول فالكفار الذين صدقوا بما جاء به النبي من عند الله وازعنوا له وقبلوا ايا يلزم ان لا يكونوا كفارا ؟ اخف وحله 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

٢٠ الصنعة الغابة

قوله وسع وكمك سنة الزنار قال البرخلي ولا بد ان يكون في الزنار شيء من شعر الخنزير ولا بد ان 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 اولم 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 ان شد الزنار للتعظيم دون النصارى واعتقاده حقيقة لم يكفر بفعله فيما بينه وبين الله تعالى وان جرى عليه حكم الكفر في الظاهر ملا الياس

ومن عادة النوع ان لا يجعل نفس المعنى مدارا للاحكام لانه لا سبيل للاطلاع عليه بل يجعل له علامات يجعلها مدارا للاحكام وتمثل شد الزنار من هذا القبيل قدس

٢١ قوله من الاشكالات منها ان التصديق علم وهو كيفية قابلة او انفعال لا مدخل للاختيار فيه كما اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة وقع في القلب صدقه ضرورة 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 والبته ذهب المحققون من المتاخرين فلا يكون التصديق المنطقي كيف الشرطية عليه ابو جهل والباري تعالى وكذا اكثر الكفار علموا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كما تعلمون ابنائهم لا يشكون بل ينكرون ومنها ان الاحكام الشرعية تتعلق بالافعال الاختيارية فلو كان الايمان هو التصديق المنطقي لكان من الافعال الاختيارية ليس كذلك وقد تقدم هذه الاشكالات فسر التصديق بانه اذعان وقبول بحيث يقع عليه اسم التسليم التي عن الاختيار وحكم بعدم الفرق فتدبر

بجميع ما جاء به النبي عليه السلام وأقر به وعمل به وسمع ذلك شد الزنار
والتقدير الفلنة ساجع الى ما ... ابن وضع تصديق ما جاء به ...

بالاختيار أو سجد للصنم بالاختيار يجعله كافرا لما أنه صلى عليه وسلم
زينة الزنار ... ابن التكذيب امد ورسوله ... اما ان النبي صلى ...

جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا المقام على ما
من التفصيل ... وكانه عطف تفسير للتكذيب ... صفة الانكار

ذكرت يسهل بك الطريق الى حل كثير من الاشكالات المروية
فيه بهذا الاجل الاشارة قوله فاعلم ... ابن مع لفظ التصديق

في مسئلة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم
ابن الازعان المذكور ... اى الذي جزء التوفيق الشرعي للايمان

ان الايمان في الشرع (هو التصديق بما جاء به النبي صلى
خارج الاسلام ... اى ان المراد بالايمان في الشرع بالمعنى اللغوي امور مخصوصة مغايرة للتصديق الشرعي

الله عليه وسلم من عند الله تعالى) اى تصديق النبي عليه
فيكون الحق الشرعي للايمان اخص من الحق اللغوي لانه هو التصديق المطلق والحق الشرعي هو التصديق

بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله اجمالا
والضرورة في مجيئه عالم لا ما والضرورة بانه عالم لا النبي عليه ... ان تصدقا اجمالا ...

فانه كاف في الخروج عن عهدة الايمان ولا يحط درجته
اى الاجمال ... فان التصديق اجمالا كاف في ادا آخر حتى الايمان ... اى

عن الايمان التفصيلي فالمشرك المصدق بوجود الصانع و
فان اكمال تفريع ... صدقه التعريف ... الاجمالي التفصيلي ... الاجمال

صفاته لا يكون مؤمنا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد
اى لعدم ايمان المشرك ... لانه مقر بوجود الصانع ...

والاشارة بقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون
... في سورة يوسف ... بيان الفرق بين التصديق والاقرار

والاقرار به) اى باللسان الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط
اى ما جاء به النبي عليه السلام ... ليس بقيد احترازي بل المراد من المؤمن مع قطع النظر عن ... اى

اصلا والاقرار قد يحتمله كما في حالة الاكراه فان قيل قد لا يبقى
اى في حالة الاكراه والاخبار ... هذا السؤال وارد على قوله الا ان التصديق ...

التصديق كما في حالة النوم والغفلة قلنا التصديق باق في

وهو التسليم والقبول سلموا التسليم لكن ادعوا انه نفس
التصديق وسموا 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 وكذا 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 الاختياري في التصديق كما زعم القوم لكن عقل
الشارح عن هذا الالتزام فقال في تلويحه جعل الايمان مغايرا
للتصديق المنزاني وهم واحال انه ليس بوهم فتامل تلخيص

٤ قال شيخ الاسلام خرج به ما علم من ذلك بغير الضرورة كالاجتهاديات
ومن ثم لا يكفر منكرها قال الفيومي اى علما حاصلا لاكثر الشعوب
المعلوم وتعم خفائه اطلق عليه ضروريا وان كان كسبيا
لشبهه له في حصوله للاكثر لعدم الخفاء عليهم ردعي

٥ اى 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

٦ اى بتوحيد الله الذي من جملته ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم
فلا يوجد الايمان الشرعي وان وجد اللغوي تلخيص

٧ 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 تلخيص

٨ 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 تلخيص

٩ اى الاعلم قال شيخ الاسلام في الايمان المخشع لا
ولهذا كجعل الجحدة الذي فعل التشبه ... ولا تصديق ...

١٠ قال الفيومي التصديق بكل ما جاء به النبي عليه السلام يحصل الفرق عنه وبين اللغوي فانه يكفي في التصديق بشيء منه ...

١١ وهو ان الاجمال جاء الا ان الله وان محمدا رسول الله يجب الايمان المجمل ...

١٢ قال شيخ الاسلام الكحل في الجوهرة عن العهدة ما لا يعرفه الا الافذاذ من العلماء وقد يعرض له الاشكال ان التصديق بكل ما جاء به النبي عليه السلام يحصل الفرق عنه وبين اللغوي فانه يكفي في التصديق بشيء منه ... بل الكل من الاجمالي ...

فان قيل
على الترقي فجعل الشيء من الجنس لبعضها وصف لان المركب من الروح والجسد تحقيقا كالانسان ... بالايمان وتبين فيما ... ظاهرا ...
سائر اعمال الاركان ... ابن الايمان ...
اجمال الاقرار الذي هو ...
فان قيل
من اركان الصلوة مع انها ... الصلوة ...
بخلاف الايمان ... الاثبات الاستمرارية فان القراءة ركن ...
فرد قلنا التصديق قائم ... ذكره ...
الاسلام الكحل ...
تمم

في القلب والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل
المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي حتى كان المؤمن
اسما لمن آمن في الحال او في الماضي ولم يطرأ ما هو علامة التكذيب
بهذا 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 وانما الاقرار
شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لما ان التصديق بالقلب امر باطن
لا بد 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 وبهذا 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
حين قتل من قال لا اله الا الله محمد رسول الله هلا شققت قلبه فان

قوله بالضاده حتى لو مات النائم والغافل على
حاله القوم والغفلة يكون مؤمنا ويجري عليه
احكام الشرع جميعا ذهبي
وذهب الاكثرون من هؤلاء الى ان التصديق
اعتقادهم سواء كان اعتقادا تقليديا
او عن نظر ودليل فالمقلد مؤمن و
فعلى هذا من صدق بقلبه ولم
يحقق له الاقرار
في عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله تعالى فلا يستحق
الجنة ولا النجاة من النار بخلاف ما اذا كان هنا
للتصديق فقط فان الاقرار حينئذ شرط لاجراء الاحكام
عليه في الدنيا من الصلوة عليه وغسله ونحو ذلك
شرح المقاصد
ثم اختلف فيه ان مجرد التصديق بالقلب هل هو كاف
لانه المقصود ام لا بد من اقران الاقرار به للتمكن منه ولعل
الحق هو الثاني قاضي في اوائل سورة البقرة
لانه شرط واما من جعل الاقرار ركنا من الايمان فعنده
لا يكون تارك الاقرار مؤمنا عند الله والا يستحق النجاة من
خلود النار ثم الخلاف فيما اذا قدر على النطق وتركه لا على وجه
الاباء اذ العاجز كالاخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم
الاقرار مع المطالبة كافر وفاقا كونه من امارات الاقرار
مقاصد
واما ظاهر مذهب ابي حنيفة ليس بمؤمن عند الله ايضا
لان الاقرار في حالة الاختيار جزء من حقيقة الايمان كالتصديق
مقاصد
لا يقال يكون ان يراد بتلك النصوص الايمان اللغوي الذي
هو مجرد الايمان الشرعي خصته بالذكر لكونه اصلا مستتبعا
لغيره فلا ينفي كون الاقرار ركنا آخر لانا نقول الاصل في
عبارة الشارع هو المعنى الشرعي فيكون الاقرار ركنا آخر
احتمالا عن دليل فيكفي به دليلا انه لم يحكم على ايمان احد
الا بعد اقراره مقاصد
قال النبي عليه السلام ولم تشقه يا اسامة قال اسامة
علمته انه ما قال بقلبه قال عليه السلام هل شققت قلبه
قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا اذ الايمان تصديق مع
ثقة وطمانينة قلب ولم يحصل لكم والا ما منتم على الرسول
بالاسلام وتركك المحاربة ولكن قولوا اسلمنا فان الاسلام

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 استفسار 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 فالحب اللغة ضرورة قطعا فالتصديق اذا سمعنا هذه اللفظة او جدنا لها معنا ما وانما كان فيحكم 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 تخلف المنع انتهى ملا الرحمن

قوله ومؤمن به اي بالنبي صلى الله عليه وسلم يعني وصدقه بلفظ التصديق مع انه ليس بمؤمن يريد بقوله حتى لو فرضنا الرد على من زعم ان الايمان مجرد كلمة الشهادة لكن لا يتم ذلك لان منهم من شرط معرفة القلب وتصديقه ومنهم من لم يشترط ذلك لكن بشرط الدلالة على التصديق القلبي وهم الكرامية فالرد بالفرض المذكور لا يتوجه عليهم ولعل مراد الشيخ تأييد المذهب لا الرد على مخالفيهم منه

قوله ولهذا اي ولاجل ان المعتبر عمل القلب قال الغزالي وغيره لكون المعتبر في التصديق عمل القلب صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان دون القلب كما في الآيتين فانه نفيت فيهما التصديق اللساني ونفي الايمان فعلم ان المراد به انما هو التصديق القلبي ان قابل بهذا تلبيس

فعلم بالضرورة ان ليس التلفظ بهذا اللفظ هو التصديق

بل لابد من فعل القلب وهو الاذعان والقبول فعلم منه ان تعريف اهل اللغة التصديق باللسان وحكم انه اعم راجح

بكون الايمان عبارة عن التصديق القلبي (منه)

قال الكمال حاصله معارضة؟ وقال شيخ الاسلام حاصل منع ما زعمه السائل من ان اهل اللغة لا يعرفون من التصديق الا اللساني انتهى قال الغزي 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 في جميع ما يجيء به لمعنى بل كان مهملا او فرض وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يكن المتلفظ به على ذلك التقدير مصدقا بحسب اللغة ضرورة قطعا فالتصديق اذا سمعنا هذه اللفظة او جدنا لها معنا ما وانما كان فيحكم 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 تخلف المنع انتهى ملا الرحمن

قوله ومؤمن به اي بالنبي صلى الله عليه وسلم يعني وصدقه بلفظ التصديق مع انه ليس بمؤمن يريد بقوله حتى لو فرضنا الرد على من زعم ان الايمان مجرد كلمة الشهادة لكن لا يتم ذلك لان منهم من شرط معرفة القلب وتصديقه ومنهم من لم يشترط ذلك لكن بشرط الدلالة على التصديق القلبي وهم الكرامية فالرد بالفرض المذكور لا يتوجه عليهم ولعل مراد الشيخ تأييد المذهب لا الرد على مخالفيهم منه

قوله ولهذا اي ولاجل ان المعتبر عمل القلب قال الغزي وغيره لكون المعتبر في التصديق عمل القلب صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان دون القلب كما في الآيتين فانه نفيت فيهما التصديق اللساني ونفي الايمان فعلم ان المراد به انما هو التصديق القلبي ان قابل بهذا تلبيس

فعلم بالضرورة ان ليس التلفظ بهذا اللفظ هو التصديق

بل لابد من فعل القلب وهو الاذعان والقبول فعلم منه ان تعريف اهل اللغة التصديق باللسان وحكم انه اعم راجح

بكون الايمان عبارة عن التصديق القلبي (منه)

قال الكمال حاصله معارضة؟ وقال شيخ الاسلام حاصل منع ما زعمه السائل من ان اهل اللغة لا يعرفون من التصديق الا اللساني انتهى قال الغزي 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 في جميع ما يجيء به لمعنى بل كان مهملا او فرض وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يكن المتلفظ به على ذلك التقدير مصدقا بحسب اللغة ضرورة قطعا فالتصديق اذا سمعنا هذه اللفظة او جدنا لها معنا ما وانما كان فيحكم 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 تخلف المنع انتهى ملا الرحمن

وايضا الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار بلسانه ومنعه نحو مانع من خرس ونحوه فظهر ان ليست حقيقة الايمان مجرد الكلمتي الشهادة على ما زعمت الكرامية ولما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء ان الايمان التصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار الى نفي ذلك بقوله (فاما الاعمال فهي الطاعة) في تزايد 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 والله قدر في الكتاب والسنة 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 لمن ترك بعض الاعمال كما قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا على ما مر مع القطع بانه لا حق للشيء

المقاصد

حتى ان من انكر شيئا مما علم من الدين بالضرورة كوجوب الصلوة او حرمة الزنا كذلك ولم يتفق سنة الا انهما سواء في الاقرار بالشهادتين

حتى ان من انكر شيئا مما علم من الدين بالضرورة كوجوب الصلوة او حرمة الزنا كذلك

مولنا الآمدي

اي ركنه

حتى ان من انكر شيئا مما علم من الدين بالضرورة كوجوب الصلوة او حرمة الزنا كذلك

شرح المقاصد

مذهب اكثر اصحابنا

اذا بقي قلبه عن الاعتقاد حتى لو اعتقد خلاف ما ذكره

القاضي

لم يكن مؤمنا عند الله تعالى

الايمان المنجي من النار والاول هو

اي الايمان الكامل ثلثة امور

اقول وهو

الايمان مطلقا

رحمه

لا يزيد ولا ينقص وجعل وهو يزيد وينقص واعتقاد وهو يزيد ولا ينقص فان نقص ذهب بحمد المريد

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 رحمه

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 واجيب بانه لو لم يكن العمل خارجا عن الايمان يلزم التكرار ايضا 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 ما لم يتعين فان تعين نحو تنزل الملائكة والروح قد يقال هنا يتعين بالادلة الدالة على ان الاعمال جزء من الايمان كحديث جبرئيل المقبول 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

شرط

وجزء الشرط

اذا كانت الاعمال

توقف

الاعمال شرطا لنفسها

وهو

ان يكون الاعمال شرطا اي

ان يكون الشيء على نفسه

ان يكون صحة

ان لا يتقدم

الاعمال

الايمان

الاعمال

الايمان العمل الصحيح

الاعمال

شرط

باطل

الاعمال

جزء من الايمان

الاعمال

الايمان

الاعمال

الايمان

الاعمال

الشئ بدون ركنه ولا يخفى ان هذه الوجود انما تقوم حجة على من
لم يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون
مؤمنا كما هو رأى 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 يزيد 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 فيهما كما لا
لا يخفى وسياتي الاشارة الى ذلك في الشرح وبذلك علم ان
الخلاف لفظي انتهى كلام الشيخ الاسلام وبازي قريبا ان الخلاف
معنوي بغير ذلك الاعتبار منه

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 فاذكروه
حق واما الشان في فهم وقد اتفقوا على ذلك دليل على
ان العمل ليس من اجزاء الايمان واركانه كوجوده بل هو امر زائد

والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والاخفار
في ان الايمان التفصيلي ازيد بل اكمل واذكر من الاجمالي لانحطاط درجته
كما مر فانما هو بالانضمام بالاصل 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 انعدام الشيء لا يكون
من الزيادة في شيء كما في سواد الجسم مثلا وقيل المراد بزيادة ثمرته واشراق
نوره وضيائه في القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي
ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان
ظاهر ولهذا قيل ان هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات من
الايمان وقال بعض المحققين انسلم ان حقيقة التصديق لا تقبل
الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق
آحاد 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 بكون

والوجوب كفاية بالنظر الى اعمال واحد بعد واحد

اما التصديق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فمتعين على كل احد

اجمالا فتفصيلا

بحسب الوقائع

ايمان ان كان تقصد اذ ذات شيء ليس بلازم

ولو كان لذلك لكان الايمان

اذا ثبت ان الاصل الفروع في نفس الايمان وهو في غاية الضعف

بل الحق ان التصديق واحد وتتفاضل متعلقاته بحسب التفاوت في الاجمال والتفصيل

وبتبدله وبما تقابل من كون الاجمالي لا يجتمع مع التفصيلي

بما حقق من جواب النظر ان المراد من ظاهر قول

الايمان زيادة الايمان بزيادة متعلقه

لا تقطع

الوحي وآثار زيادة الايمان التفصيلي بحسب اطلاعه على تفصيل

الوحي او زيادته على الايمان الاجمالي فلا كلام فيه رمقدم

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 مدى الثبات

لا يكون الا بزيادة الازمان والثبات امر معنوي يعتبره العقل ليس

بعرض حتى يبقى يتجدد والاشال وينظر فيه بان حصول المثل بعد انعدام

الشيء لا يكون من الزيادة في الشيء رم

والاظهر ان الظن الغالب الذي لم يخطر معه احتمال النقيض بالكلية

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 قبل 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 وكسقوط

الصلوة عن الحائض ولهذا قال عم هن ناقصات العقل والدين او

يكون انتفاء العمل بانتفاء زيادته لا بانتفاء اصله كقراءة نصف

السورة في الصلوة فانها تنتفي من قراءة تمامها رمقدم

قيل هذا مع كبر ليس من يدعي عدم قبول زيادته ونقصانه وهو

قوله ولا يتصور فيه؟ قال شيخ الاسلام ثم القاضي عضد الدين

والنووي في شرح مسلم وما قالوه ان نفى 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 الا ان نقول النظر الى الزيادة والنقص باعتبار التفاضل

بين شخصين او زمانين لا باعتبار الامر الكلي فانه لا حقيقة له الا

في ضمن الاشخاص وهذا امر وجداني والى ذلك اشار بقوله للقطع الخ

ملا انس

قيل ان اريد بالتصديق عدم الانكار فليس

في الايمان ريبة ملا

فقد معلومة

والسر

عن ظلمات الجهل

والانفاق

27.59


VETVS &
NOVVM
TESTA-
MENTVM
DEI·SVB·NVMINE·VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY


WERT
BOOKBINDING
Grantville Pa.
JULY-AUG. 1993

(NEC)
KBP300
.N375
T348
1886