

حاشية امام المحققين وقدوة السالكين
شمس الشريعة و بدر الحقيقة العلامة شيخ
الاسلام الشيخ عبد الله الشرقاوى على
شرح الامام العلامة اظهدى
على السنوسية
رحمهما الله
آمين

(وبالهامش الشرح المذكور)

وَالْحُكْمُ لِلَّهِ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ
الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله المتوحد في جلال ذاته المتنزه في نعوت جبروته عن شوائب النقص وسماته الفعالة لما يريد فلا معارض لما قضاه ولا راد لهياته والصلوة والسلام على سيدنا محمد واسطة عقد النبيين والمرسلين الصادق المبلغ لا امر به الا مينا وعلى آله واصحابه والتابعين وتابعيهم باحسان الى يوم الدين ﴿أما بعد﴾ فيقول كثير المساوي عبد الله بن حجازي المشهور بالشرق اوى قد طلب منى بعض الاخوان أن أكتب على شرح العلامة الشيخ محمد بن منصور اهلهدى على أم البراهين المسماة بالصغرى للعلامة أبي عبد الله محمد بن الولي الصالح يوسف السنوسي المالكي المغير في التماسا في حاشية تتضمن توضيح ما كتبه عليه شيخنا علامة الزمان وفريد العصر والاوان شيخ الاسلام الشيخ على العدوي الصعدي لقصور فهم غالب الناس عن استطلاع طوابع ذلك لما حوى من التحقيق الذي لم يوجد في غيره فاجبهم الى ذلك وان كنت لست أهلا لما هنالك وضمنت اليه فوائد سمعتها منه حال قراءته لذلك الكتاب وبعض مسائل مما كتب عليه من حواش وشرح جاءت بمحمد الله حاشية نفيسة جامعة جعلها الله تعالى خاصة لوجهه الكريم ورفع بها النفع العميم كما نفع باصولها آمين * واهالهدى منسوب لعرب اهلهدة قبيلة بمصر من قبائل اقليم البحيرة والسنوسي منسوب لبني سنوس قبيلة معروفة بالمغرب ولا أصل لقول من نسبته الى سنوسة وهى بلدته التي نشأ بها العدم وجود بلد بالمغرب تسمى بذلك وهو حسنى نسبة الى الحسن بن على رضى الله تعالى عنهم من جهة أم أبيه وهو ممن أظهر الله به الدين وأسس أصوله وتبحر في العلوم كلها وبلغ من الورع والزهد الغاية القصوى وقاليقه كثيرة تبلغ خمسة وأربعين منها اشرحه الكبير المسمى بالمغرب المستوفى على الحوفي كثير العلم الفقه وهو ابن تسع عشرة سنة وتعجب منه شيخه حين رآه وأمره باخفائه حتى يكمل سنه ثلاثين سنة لئلا تأخذه العين وقال لا نظيره فيما أعلم ودعاه لتوفي يوم الاحد بعد عصر الثامن عشر من جمادى الآخرة سنة خمس وتسعين وثمانمائة وعمره ثلاث وستون سنة وفاجرح المسك بنفسه موته وقبره مشهور في نالسان بزار قل أن يوجد على وجه الارض تأليف يفيد معرفة الله تعالى بالبراهين للقاطعة في أقرب زمان مؤيدة بالسنة والقرآن مثل عقائده لاسيما هذه العقيدة فانها أحسن مؤلفاته وأجمعها وقد مدحها مصنفها بقوله انها صغيرة الجرم كثيرة العلم محتوية على جميع عقائد التوحيد

لا يعمل عنها بعد الاطلاع عليها والاحتياج لما فيها الامن هو من المحر ومين اذ لا نظير لها فيما علمت وهي بفضل
الله تزهو بمحاسنها على كبار الدواوين اه وكان بعض المحققين يقرأها للناس في مجلس واحد كل يوم جمعة
ويقول لا بد منها للبتي وقد ألف أبو عبد الله محمد بن عمر الملا في تلميزه المصنف مجلدا في مناقبه وحكي فيه عنه
أنه قال ان صاحبه محمد بن سحزى رأى صاحبه من أهمل العلم بعد موته فساله عما فيه بمن منكر ونكير
فقال سألاني عن ديني وعما قرأته من كتب التوحيد فقلت قرأت عقيدة فلان وعقيدة فلان فقال الله بغضب
وتهديد لاى شئ علم تقرأ عقيدة السنوسى أو قال سيدى محمد السنوسى فقال لها قد قرأت غيرها من العقائد
فقالا وهلا قرأتها لوقرأتها لكفتك عن غيرها أو قالوا اقتصرت عليها الاستغنى بها عن غيرها وضرباه بمقمع
من حديد ضربتني أو ثلاثا وأما كان الضرب والعقاب لعدم قراءتي لها مع أني قد كنت أعرف التوحيد
بالبراهين القطعية فكيف حال المقلد أو الجاهل (فان قلت) لا عقاب على المباح (قلت) ان غالب المصائب
من الامراض الباطنية فلهذا انضم لعدم قراءتها امر باطنى كتنقيص للشيخ أو اعراض عليه لان المعاصرة
صعبة وتركة تسمية الميت ستر اعلاي وحكي عنها ايضا أنه أخبره ان بعض الصالحين روى في المنام بعد موته فقيل
ما فعل الله بك فقال أدخلني الجنة ورأيت سيدنا ابراهيم الخليل يقرى عقيدة سيدى محمد السنوسى
للديان يقرؤها في الاواح ويحجرون بقرائها قال الراوى وأظنه قال العقيدة الصغرى قال المؤلف رحمه
الله تعالى (بسم الله الرحمن الرحيم) افتتح كتابه بالبسملة بركابها واقتداء بكتب الله المنزلة وعمل بقوله صلى
الله عليه وسلم كل امرئ بال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع أى كل فعل ولوقولها لا تذكر
البسملة في أوله فهو قليل البركة فيستحب الاتيان بها في كل امر يهتم به شرعا قصودا لانه ليس ذكر المحض ولا
جعل للشارع له مبدأ كوضوء وغسل وجع وسفر والله اسم للذات العلية وهو الاسم الاعظم وعدم الاجابة
عند الدعاء به فقد شروطها التي أعظمها كل الحلال وقد أوحى الله تعالى الى موسى ياموسى ان أردت أن
يستجاب دعاؤك فصن بطنك عن الحرام وجوارحك عن الآثام والرحن كثير الرحمة أى الاحسان أو ارادته
بالنعم العظيمة ورحته تعالى عامة لجميع المخلوقات فينبغي موافقته بالمواساة لهم فنرحمهم رحمة الله قال كعب
الاحبار مكتوب في الانجيل يا ابن آدم كما ترحم كذلك ترحم فكيف ترجو أن يرحمك الله وأنت لا ترحم عباد الله
وروى الغزالي في النوم فليل له ما فعل الله بك قال أوقفني بين يديه وقال بهم جثني فذكرت أنواعا من الطاعات
فقال ما قبلت منها شيئا لكنت جالس تكتب فسقطت ذبابة على القلم فتركتها شرب من الخبر رحمة لها
فكأرجتها رحمتك اذهب فقد غفرت لك والرحيم الكثير الرحمة بالنعيم الحقة ذكرك عقاب الرحن اشارة
الى أنه ليس طلب الاشياء الخفية منه كما تطلب منه الاشياء العظيمة فقد أوحى الله تعالى الى موسى ياموسى
لا تخش منى بخلا أن تسألني عظيما ولا تستح ان تسألني صغيرا اطلب منى الدقة والعطف لسانك ياموسى أما
علمت أني خلقت الخردلة فافوقها وانى لم أخلق شيئا الا وقد علمت أن الخلق يحتاجون اليه فن يسألني مسألة
وهو يعلم انى قادر أعطى وأمنع أعطيتهم مسألة مع المغفرة والصحيح أن المقدرات في القرآن كتعلق البسملة
ليست منه وان كان المعنى لا يتم الاتقديرها لانه اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للاعجاز المتعبد
بتلاوته المتحدى بالقصر سورة منه والمقدرات ليست منزلة على محمد ولا متعبد بتلاوتها (واعلم) أن جملة
البسملة يصح أن تكون خبرية باعتبار أصلها وهو الفعل أو القول الذى يشرع فيه كالاكل والشرب
والتأليف لان حصول ذلك لا يتوقف على التلفظ بها كما هو ضابط الخبر اذ هو الذى لا يتوقف حصول مدلوله
على التلفظ به ماضيا كان كقيام زيد أو مضارعا كضرب زيد والمعنى هنا بتدى أو أولف مستعينا باسم الله
أو مصاحبه له على وجه التبرك ولا شك ان كلام من التأليف والابتداء لا يتوقف على قولك أولف أو ابتدى
فانطبق على ذلك ضابط الخبر (فان قلت) ان كلام من الاستعانة بالاسم والمصاحبة له من تسمية الخبر مع انها
لا يحصلان الا بالتلفظ بهذا اللفظ ولم يحصل قبله ثم أنى به حكاية عنهما فلا تكون الجملة خبرية باعتبارهما (قلت)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

نعم وإن كان من تهمته لكنهما ليسا بمنجزين منه بل من متعلقاته الخارجة عن حقيقته وقيد فيه وإن توقف
مضمون الخبر المطلوب شرعا عليهما الآن ذلك التوقف لا يقتضي الجزئية أي لا يقتضي كونها بمنجزين من
الخبر الذخوي فإن المتعلقات لا تعد جزأ منه وإن توقفت فاندته عليها وذلك كالحال في قوله تعالى وإذا قاموا
إلى الصلاة قاموا كسالى وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا لعبين على أحد الأعاريب ومن ذلك ما نحن
فيه وأيضا فالذي يتصف بالخبرية والإنشائية إنما هو الكلام وهو ما تضمن من الكلمات اسنادا مفيدا مقصودا
لذاته لا المتعلقات لأنها خارجة عنها وهذا الاشكال إنما يرد ويحتاج للجواب عنه بما ذكر إذا جعلنا الإضافة
في بسم الله من إضافة العام للخاص وهي البينانية على القول الضعيف الذي لا يفرق بينهما وبين التي للبيان
فإضافة العام للخاص كما يقال لها بينية يقال لها إضافة للبيان والصحيح خلافه وإن المضاف والمضاف إليه إذا
كان بينهما عموم وخصوص من وجه فالإضافة بينية كخاتم حديد أو مطلق فلبيان كشجر أراك وأمان
جعلنا الاسم مقصودا والمراد به المسمى وكأنه قيل بالله لأن الحكم بحسب الظاهر وإن ورد على اللفظ لكن
المراد مدلوله وهو الذات العلية لأن كل حكم ورد على اسم فهو وارد على مدلوله لا القرينة ككتبت زيدا
أو ضرب فصل ماض فلا ورود لذلك الاشكال ولا يحتاج للجواب عنه بما ذكر لأن المعنى حينئذ أؤلف
مستعينا بالذات العلية أو مصاحبا لمصاحبة تترك ولا شك أن الاستعانة بها والمصاحبة المذكورة لا يتوقفان
على التلفظ بهذا اللفظ بل هما حاصلان في نفس الأمر وهذا اللفظ أغنى بسم الله حكاية عنهما فصح كونها
خبرية وإن التفتنا لهذا القيد على أن الوجود ينال على ما ذكر من كون الإضافة من إضافة العام للخاص قلنا
منع ما مر من أنه يشترط في الخبر حصول مدلوله قبله وكونه حكاية عنه بل يجوز أن يكون مدلوله
لا يحصل إلا بالتلفظ به كما تقول أنك لم تحصل منك وهو هذا اللفظ أي لفظ أنك لم يحصل
منك كلام غيره أي خبركم عن كلام حصل مني وهو هذا اللفظ أي لفظ أنك لم تحصل هذا اللفظ وهو
الكلام لم يحصل قبله بل الكلام هو نفس أنك لم تحصل وإن كان بحسب الظاهر حكاية عن مدلوله وهو حصول
كلام غير هذا اللفظ لكن المراد نفس أنك لم تحصل لعدم حصول كلام منك غيره قبله فهو في الحقيقة حكاية
عن نفسه والمعنى هنا ابتدئ مستعينا بسم الله أو مصاحبا له وكل من الاستعانة والمصاحبة لم يحصل إلا
بهذا اللفظ أغنى لفظ بسم الله وليس المراد أنه حصل منك استعانة بسم الله أو مصاحبة قبل ذلك وهذا
اللفظ حكاية عنه بل المراد الإخبار بأنه حصل منك استعانة بسم الله وهي الاستعانة الحاصلة بقوله
بسم الله لا غيرها ويصح أن تكون إنشائية باعتبار متعلقها وهو الاستعانة أو المصاحبة أي لإنشاء ذلك
المتعلق لأنه لم يحصل إلا بالتلفظ بها كما هو ضابط الإنشاء إذ هو ما حصل مدلوله بالتلفظ ولا شك أن الاستعانة
والمصاحبة لم يحصل قبل التلفظ بهذه الجملة فالنطبق على ذلك ضابط الإنشاء وأورد عليه أنه يصير أصل الجملة وهو
التأليف مثلا غير مقصود لأن المقصود من الكلام المقيد بقيدانها هو إفادة ذلك القيد فالقصور حينئذ إنشاء
الاستعانة مثلا وإفادته وأما أصل الجملة فليس مقصودا وأوجب بأن هذه القاعدة أغلبية والافتقار يقصد كل
من المقيد والمقيد معا كما هنا فإن قائل ذلك الكلام قاصد الإتيان بهذا الفعل وهو التأليف مثلا مستعينا على
تحصيله ووجوده بسم الله ولم يقصد مجرد الاستعانة مع قطع النظر عن كونها على فعل مثلا فاسم الله كما
قيل بمنزلة الآلة التي يتوقف عليها الفعل وينعدم بانعدامها فهو كالسبب في تحصيل ذلك للفعل وذلك
يستلزم كون الفعل مقصودا إذا المقصود بالسبب تحصيل المسبب هذا إن جعلت الباء للاستعانة وكذا إن
جعلت للمصاحبة لأنها هي التي يحسن في موضعها معنى ويغني عنها وعن مصحوبها الحال نحوها هبط بسلام أي
مع سلام أو مسلما ولا شك أن مع تدل على قصد ذلك الفعل لأنها تشعر بشيئين مصطحين فهي لبيان أن
ما بعد هاء معاقبها مصاحبه فكانه قال هنا ابتدئ أي أؤلف مع اسم الله أي مصاحبا له مصاحبة تترك
وذلك يدل على قصد كل من المصطحين هذا إيضاح ما ذكره يس في حواشي التلخيص نقل عن شيخه

الغنيمة والحاصل أن هذه الجملة يصح أن تكون خبرية باعتبار الصدر والعجز وأن تكون انشائية باعتبار
العجز فقط (قوله الحمد لله) انما لم يأت بالعطف اشارة الى أن كلامنا من الجملتين كاف في الابتداء ومحصل
لمقصود الشارع وهو حصول البركة في الشيء ودفع النقص عنه فاذا أتى الشخص باحداهما فقد خرج عن
عمدة الطلب وأشارة الى أن بين الجملتين كمال الانقطاع لكون احدهما خبرية والآخرى انشائية فكذا
لاحظ ان جملة البسملة خبرية والجملة انشائية وبالعكس ومتى كان بينهما كمال الانقطاع يترك العاطف كما تقرر
في علم المعاني لعدم ارتباط احدهما بالآخر فلا يؤثر في العاطف المفيد للارتباط * واعلم أن جملة الحمد يصح أن
تكون خبرية لفظا ومعنى والمعنى أخبر بان كل جند مختص بالله تعالى أو مستحق له ويحصل الحمد بذلك
الاخبار لا يقال لا يلزم من الاخبار عن حصول شيء اتصاف المخبر بذلك الشيء لان الاخبار عن حصول شيء
ليس ذلك الشيء وذلك كالاخبار عن حصول القيام لزيد في قولك زيد قائم فانه لا يلزم منه اتصاف المخبر بالقيام
لان الاخبار المندكور ليس قياما وحيد فلا يلزم من الاخبار بان الحمد مستحق لله مثلا كون المخبر حامدا لان
ذلك الاخبار ليس حامدا فلم يحصل مقصود الشارع وهو اتصاف الشخص بكونه حامدا لانا نقول محمل كون
الاخبار بالشيء ليس ذلك الشيء مما لم يكن الخبر من جزئيات المخبر عنه ومن أفرادها ما لو كان كذلك فيكون
الاخبار به نفس ذلك الشيء وحينئذ فيلزم من الاخبار به اتصاف المخبر بذلك الشيء ولا شك ان ما ههنا من
هذا القليل فان الاخبار بان الحمد مستحق لله تعالى مثلا من جزئيات الحمد ومن أفرادها لا يصدق عليه انه
ثناء على الله تعالى أي ذكر له بخير ألا ترى أنك لو قلت زيد يستحق الحمد لا تصافه بصفات الكمال فانه يعد
ثناء عليه لانه ذكر له بخير وحينئذ فيعد الخبر بذلك حامدا ومتصفا بالحمد وبعد الاخبار بثبوت الحمد لله تعالى
جداله كما يقال لمن قال الله تعالى واحدا منه موحدا ونظير ذلك أيضا قولهم المخبر يحتمل الصدق والكذب فان
هذا من جزئيات الخبر فيلزم من الاخبار بذلك اتصاف المتكلم بكونه مخبرا ويصح أن تكون انشائية لفظا
ومعنى شرعا بناء على انها وضعت في الشرع لانشاء الحمد كصنع العقود كبيع واشترى (واستشكل) بأنه
لا يمكن العبد انشاء جميع المحامد منه ومن غيره (واجيب) بان المراد انشاء جند مخصوص وهو الحمد أي الثناء
على الله تعالى بمضمون الجملة أي استحقاقه جميع المحامد أي اختصاصه بها والمعنى انشئ الثناء على الله تعالى
بأنه مستحق لجميع المحامد أو مختص بها وليس المراد انشاء جميع انحامد لعدم إمكانه كما هو ولا انشاء مضمون
الجملة الذي هو الاستحقاق أو الاختصاص لانه متحقق لله تعالى قبل وجوده فليس في قدرته انشاؤه
ومضمون الجملة هو المأخوذ من مادتها وهيئتها وان شئت قلت هو المصدر المتصيد من المحكوم به المضاف
للمحكوم عليه كقيام زيد في قولك زيد قائم وكاختصاص المحامد بالله تعالى في قولك الحمد لله ان قدر الخبر
من مادة الاختصاص أو استحقاقه لها ان قدر من مادة الاستحقاق ومفهومها هو النسبة أعني ثبوت
المحكوم به للمحكوم عليه كثبوت القيام لزيد وثبوت اختصاص المحامد بالله تعالى أو استحقاقه لها وأدراكها
فالمفهوم هو ثبوت المضمون أو ادراك ذلك الثبوت (قوله شهد) أي أقر بلسانه وأذعن بقلبه بالنسبة
لانواع العقلاء الثلاثة الانس والجن والملائكة ومعنى دل بالنسبة لغير الانواع المذكورة من بقية المحدثات
والاول حقيقة والثاني مجاز اما رسل لعلاقة الزوم أو بالاستعارة التبعية بان شبهت الدلالة بالشهادة بجامع
أن كلا يوصل الى المقصود واستعيرت الشهادة للدلالة واشتق منها شهد بمعنى دل أو بالكناية بان شبه ما عدا
الانواع المذكورة بالعاقل والشهادة تخييل أو مجاز عقلي بان أسند الشهادة التي حقها أن تسند للعاقل لغير من
هي له فهو من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازة عنده من مجوزة من الاصوليين وأما من منعه فيجعل ذلك
ونحوه من باب عموم المجاز بان يستعمل اللفظ في معنى مجازي كلي يعنى المعنى الحقيقي والمعنى الآخر المجازي كان
يراد به ههنا اثبت وجوده تعالى واثبت الوجود أعني من أن يكون بالافرار وبالدلالة فكل من العقلاء
وغيرهم مثبت لوجوده تعالى هذا كله بناء على أن الجادات تسبح بلسان الخال والراجع خلافه وانها تسبح

الحمد لله الذي شهد

بلسان المقال ومينئذ فلا حاجة الى التجوز المذكور واعلم ان أكثر النسخ شهد بالتذكير وهو ظاهر وفي بعضها شهدت بالتأنيث وجهه ان الفاعل الذي هو جميع لأخمين الى الكائنات التي هي مؤنثة مجازا اكتسب التأنيث لان الاضافة تكسب ذلك قال في الخلاصة

وربما أكسب ثان أولاً * تأنيثا ان كان الحذف موهلا

وجه كون الكائنات مؤنثة مجازا انها بمعنى الذوات الكائنة كما يأتي والذوات جمع ذات وهي جملة البدن مذكرا كان أو مؤنثا ولا يفهم منها ذات فرج بخصوصها ولم يقل الحمد لله الشاهد له لعدم وروده وأسماؤه تعالى توقيفية على الصحيح وتعليق الحمد بذلك الوصف يشعر بكونه علة فكانه قال أحمده الله لشهادة جميع الكائنات بوجوده فهو في مقابلة نعمة فيثاب عليه ثواب الواجب الزائد على ثواب المندوب بسبعين درجة (قوله بوجوده) ان بني على مذهب الشيخ الأشعري من أن الوجود عين الموجود فلاضافة للبيان ولا يرد على ذلك أن فيه اضافة الشيء الى نفسه وهي معتدلة لانا نقول التحقيق جوازها اذا اختلف اللفظ كما هو مذهب السكوفيين ومنه قوله تعالى كتب بكم على نفسه الرحمة هذا ان بني على ظاهر عبارة الشيخ اما ان أولناها بأن وجه معنى كون الوجود عين الموجود انه ليس أمرا زائدا في الخارج ج على الذات وذلك لا ينافي انه تفسير واعتبار فلا يرد السؤال المذكور والاضافة حينئذ اما للبيان على التأويل السابق أو حقيقة على معنى اللام أي الوجود المتحقق له تعالى فهو من اضافة الصفة للموصوف والمراد بالصفة ما ليس بذات فيشمل الامور الاعتبارية والسلوب وان بني على مذهب غير الأشعري وهو القاضي الباقلاني من ان الوجود غير الموجود أي حال ثابتة في الخارج فلاضافة من اضافة الصفة للموصوف فقط * ثم اعلم ان اللفظ المذكور اما أن يكون باقيا على ظاهره واما أن يكون فيه حذف والتقدير بوجود وجوده لان الكائنات كما شهدت بوجوده شهدت بوجود وجوده (فان قيل) كما شهدت الكائنات بكل من وجوده ووجوب وجوده شهدت أيضا بقدرته وغيره من بقية الصفات ماعدا السمع والبصر والكلام ولوازمها فان دليلها سمعي على التحقيق بخلاف باقي الصفات فان دليلها عقلي فلم أثر ذلك بالذكر (أجيب) بأن هذا لا يرد لان الوجود لقب أي اسم جامد وهو لا مفهوم له عند الأصوليين على التحقيق وعلى تقدير ان له مفهوما فوجه ايشاره بالذكر ان اضافه تعالى بسائر الصفات متفرع على وجوده وفي هذه السجعة وما بعدها براعة استهلال وهي أن يكون في الكلام المبتداه اشارة الى ماسبق الكلام لاجله كقول المتنبي في تهنته سيف الدولة بزوال مرضه

المجد عوفي اذ عوفيت والكرم * وزال عنك الى أعدائك الالم

(قوله جميع الكائنات) فاعل شهد ولا يرد على ذلك ان من الكائنات من ينكر وجوده تعالى لانه لا عبرة بهم ولاهم وان أنكره لفظا فاحوا لهم يدل عليه رغما عن أنفسهم وشهادة للكائنات على وجوده تعالى اما من حيث وجودها أو مكانها أو ههنا معاً أو الامكان بشرط الحدوث كما سيأتي وهي جمع كائنة أي ذات تحققت في الخارج أعم من أن يكون تحققها ماضيا أو استقباليا فقد استعمل اللفظ في حقيقته ومجازه لان التي لم تكن لا يقال لها كائنة وقيل جمع كائن أي حادث جرما كان أو عرضا (فان قلت) لم جمعها جمع قل وهو ما دل على ثلاثة الى عشرة بادخال التعانة بناء على قول سيبويه والمحققين ان جمعي التصحيح من جموع القلة مع ان المناسب للمقام جمع الكثرة لانه لا يحصى عدد الخلق الا الله تعالى وهو ما دل على ثلاثة الى مالا نهاية له خلافا لمن قال هو ما دل على ما فوق العشرة الى مالا نهاية له وجمع الكثرة هنا كواثر (قلت) اشارة الى انها وإن كثرت قليلة بالنسبة الى قدرته تعالى على أكثر منها وأما قول الغزالي ليس في الامكان أبدع مما كان فاجيب عنه بامور منها ان المراد ليس فيه ذلك باعتبار ان علمه تعالى تعلق بعدم وجود عالم أبدع منه في الدلالة عليه تعالى وان كانت القدرة صالحة لذلك ثم اعلم ان الغالب استعمال لفظ جميع في الكل المجموعي أي الهيئة الاجتماعية

وجوده جميع الكائنات

المتحققة ولو في بعض الافراد واستعمالها في كل فرد فرد نادر ونفط كل بالعكس فالغالب استعمالها في الكل
الجميع واستعمالها في الكل المجموع نادر فان جعلت ال للاستغراق واستعملت جميع استعمالها النادر كانت
مستغنى عنها الا ان يقال اني بها التأكيد ذلك الاستغراق ودفع توهم تخصيصه ببعض الافراد وان جعلت
للجنس فهي محتاج لها لان العموم نال يستفاد منها الصدق الجنس بالبعض (قوله والصلاة الخ) المشهور
في هذه الجملة انها خبرية لفظا انشائية معنى ومعناها طلب راحة أي انعام مقر ون بتعظيم من الله تعالى لا يقال
الرحمة حاصله له عليه الصلاة والسلام فطلبها طلب لما هو حاصل لا نقول المقصود بصلا تن عليه صلى الله عليه وسلم
طلب راحة لم تكن حاصله فانه ما من وقت الا وهناك نوع من الرحمة لم يحصل له فلا يزال يترقى في الكمالات الى
مالانهاية له فهو صلى الله عليه وسلم ينتفع بصلا تن عليه على الصحيح لكن لا ينبغي للسلي أن يعمد ذلك بل
يقصد انه مقتدر له عليه الصلاة والسلام وانه يتوسل به الى ربه في نيل مطلوبه به لانه الواسطة العظمى في اصال
النعم والينا ولذا طلب الدعاء بالصلاة بعد الشاء على الله تعالى لكن لما تعلقت هذه الجملة بالمخروق وما قبلها
بالمخالق أني بالعاطف بخلاف جملة البسمة والجدلة ويصح أن تكون خبرية لفظا ومعنى وأورد على ذلك
ان الاخبار بثبوت الدعاء لا يستلزم الدعاء فلا يلزم من الاختبار بثبوت الصلاة كون الشخص مصليا أي داعيا
له عليه الصلاة والسلام بخلاف الاخبار بثبوت الجدور ديان اللزوم العقلي منتف فيهما والعرف في موجود
فيهما فكم يصح أن نقول فيما مر ان الخبر بالجد بعد ما دنا في العرف لكون الاخبار المذكور من أفراد
الجد كذلك يصح هنا وجهه أن المراد من الصلاة لازمها وهو تعظيمه عليه الصلاة والسلام أو القدر المشترك
بين التعظيم وغيره وهو الاعتناء بالمصلي عليه فكم قال أخبركم بان الله تعالى عظم النبي صلى الله عليه وسلم أو
اعتنى به ولا شك أن الاخبار بذلك تعظيم له صلى الله عليه وسلم لانه من أفراد فصيح أن الخبر بالصلاة مصل
واليه أشار بعضهم بقوله ولولم يكن فيها الاظهار المحبة كان ذلك كافيا المقصود من الجملة افادة المخاطب ما
يلزمها بحسب المقام لا افادته مضمونها وهو كون الصلاة ثابتة له عليه الصلاة والسلام ولا افادته لازم الفائدة وهو
كون الخبر عالما بان الصلاة ثابتة له عليه الصلاة والسلام كافي قولك اشخص حفظ التوراة أنت حفظت التوراة
فلم تقدمه مضمون ذلك لانه عالم به وانما أفدته انك عالم بذلك المضمون ولا تخرج بذلك عن كونها خبرية لانها
ان نظر الى مفهومها بقطع النظر عن ذلك اللازم تحتل الصدق والكذب واعلم أنه ان جعل كل من جملة الجد
والصلاة خبرية لفظا انشائية معنى كانت الواو للعطف وان جعلت الاولى خبرية لفظا ومعنى والثانية خبرية لفظا
انشائية معنى أو بالعكس كانت للاستئناف اذ لا يعطف الانشاء على الخبر وعكسه على الراجح (قوله على
سيدنا) خبر عن الصلاة والسلام بتقدير المتعلق مثنى أي كائنان على سيدنا ولا يصح أن يقدر مفردا ويكون
من باب التنازع لانه لا يكون في المصادر على المصادر على الصحيح نعم يصح ذلك على تقدير كونه خبرا عن
أحدهما وحذف خبر الآخر لانه لا يكون عليه وفي تعبيره بعلى إشارة الى انهما تمكننا من نبينا صلى الله عليه
وسلم تمكن المستعلى على المستعلى عليه فيكون فيه استعارة تبعية بان شبه مطلق ارتباط صلاة بمصلي عليه
بمطلق ارتباط مستعل بمستعلى عليه واستعير لفظ الثاني للاول فسرى التشبيه للجزئيات فاستعير لفظ على
الدالة على ارتباط خاص بين مستعل ومستعلى عليه خاصين لارتباط الصلاة بخصوص النبي صلى الله عليه
وسلم وان شئت قلت شبه الارتباط المطلق بالاستعلاء المطلق الخ والمال واحد ومصدق الضمير في قوله سيدنا
جميع المخلوقات لخصوص هذه الامة اذ لا شك في سيادته عليه الصلاة والسلام على الجميع من الانبياء
والملائكة ولا يفيد ذلك الاجعل الضمير راجعا لما مر والسيد هو المتولى للسواد أي الجماعة
الكثيرة ويلزم من ذلك أن يكون أعظمهم والمقصود افادة هذا اللازم فالعنى على أعظم المخلوقات وقيل
هو السكامل المحتاج اليه مطلق أي من جميع الوجوه وفي سائر الحالات ويطلق أيضا على الشريف
وعلى المالك للعقلاء فيقال سيد القوم وسيد العبد ولا يقال سيد الفرس أو الدار بل يقال رب الفرس

والصلاة والسلام على
سيدنا

ورب الدار وهو مأخوذ من ساد يسود وقومه سيادة فهو سيد وأصله سيد واجتمعت الواو والياء وسبقت
 احداهما بالسكون فقلبت الواو ياء وادغمت في الياء واطلاق السيد عليه صلى الله عليه وسلم موافق لحديث
 أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا نخرأى ولا نخر أعظم من ذلك فيكون من باب التحدث بالنعمة أو لا أفترض
 بذلك بل أقوله اخبار بالواقع بامر من الله تعالى فيكون من باب التواضع ويبدى لواء الحمد أي رايته ولا نخر
 وما من نبي يومئذ آدم فين سواه الا تحت لوائى وأنا أول من تنشق عنه الارض ولا نخر وأنا أول شافع وأول مشفع
 أي مقبول الشفاعة ولا نخر وخص السيادة بيوم القيامة لان الخلق يتفقون عليها فيه حين يرون كرامته عند
 الله تعالى وأما في الدنيا فيثبتها المسلمون وينفيها الكفار * فان قيل ما الحكمة في ذكر السيد في هذا
 الحديث وعدم ذكره في حديث قولوا اللهم صل على محمد لماسألوه عن كيفية الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم
 * أجيب بان الاول مقام اخباره صلى الله عليه وسلم عن مرتبته ليعتقد أنه كذلك فكل من بلغته هذه
 السيادة لا يتعب يوم القيامة في ذهابه الى الانبياء لطلب الشفاعة منهم وما ذهب اليهم الا من لم تبلغه والثاني مقام
 الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم وليس من شرطه ذكر السيد لكن اختلف هل الاولى ذكره مراعاة للدب أو
 عدم ذكره مراعاة للوارد قولاني والراجح منها الاول لان فيه امتثال الامر وزيادة وحديث لا تسودوني في
 صلاتكم بالواو والياء باطل قال بعضهم وانظر هل هذا الخلاف جار في بقية الانبياء صوات الله وسلامه عليهم أو
 خاص بنبينا عليه الصلاة والسلام اه والظاهر توقف ذلك على النقل عن أصحاب القولين المذكورين فان
 وجد ففيه ماسر والا كان الاولى الذكرا مراعاة للدب (قوله محمد) منقول من اسم مفعول الفعل المضارع أي
 المكرر العين ومعناه من كثر جد الخلق له كثره خصاله الحميدة فسمى به نبينا عليه الصلاة والسلام رجاء
 لكثرة خصاله الحميدة المقتضية لكثرة جد الخلق له وقد حقق الله تعالى ذلك الرجاء كما سبق في علمه وهو عجز ور
 بدل أو عطف بيان لسيدنا والبدل وان كان يفيد شيئين أحدهما بطريق القصد وهو تقرير النسبة والثاني
 بطريق التبع وهو توضيح ما قبله لكن المراد منه هنا الثاني وهو ايضاح السيد لما فيه من الابهام لاحتماله لمحمد
 وغيره لا الاول لاقتضائه أن المقصود تعلق الصلاة بتلك الذات الشريفة من حيث تسميتها بمحمد وان الوصف
 بالسيادة مطروح أي غير مقصود بالذات لان المبدل منه في نية الطرح مع أنه ليس كذلك لان ذلك الوصف
 مقصود أيضا وغير مطروح ولذا قال بعضهم والبدلية وان جوزها في مثله لكان المراد هنا هو ايضاح السيد وتقرير
 النسبة مع تبع والبدلية تستدعي العكس اه ويجوز رفعه على أنه خبر لمخدوف وهو أولى لما فيه من الاستقلال
 وعدم التبعية على البدلية أو غيرهما فيكون مناسباً للمقام عليه الصلاة والسلام فكما أن ذاته الشريفة
 مرفوعة الرتبة وغير تابعة لغيرها بل مستقلة بذنبي أن يكون اللفظ الدال عليها كذلك (قوله المبعوث) أي
 المرسل وحذف فاعل البعث للعلم به ومفعوله لا فائدة التعميم أي الذي أرسله الله لجميع الطوائف حتى الجمادات
 قائمت به فصارت آمنة مما كان يعتر بها في الامم السابقة من المسخ والخسف وصارت الحجارة آمنة من
 جعلها من الحجارة التي يعذب بها أهل النار لكن أو ساله للتقلين أي الانس والجن ارسال تكليف ولغيرهما
 ارسال تشرى أي ارسال ثبت به شرفه على جميع الخلق فيكون له السيادة عليهم لحديث بعثت الى
 الخلق كافة ولا مانع من تركيب ادراك عقلية في غير أنواع العقلاء الثلاثة لتؤمن به وتخضع له كتركيب في
 جبل أحد ذلك حين صعد عليه صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر وعثمان فتحرك فصر به صلى الله عليه وسلم
 برجله وقال ثابت فاما عليك نبي وصديق وشهيدان وقول بعض أهل الكشف في كل جنس من
 الحيوانات رسول منها لا ينافي ذلك لاحتمال أن ذلك الرسول بلغ عنه صلى الله عليه وسلم فلا وجه لتفضيله
 (قوله بالآيات) الباء اما للابسة أي المبعوث لمن تقدم بعنا متلبسا بالآيات أو للباحبة بمعنى مع
 ثم يحتمل أن المراد بالآيات الآيات القرآنية وخصها بالذكرا لشرعها على غيرهما من بقية المعجزات وبقائها
 على الدوام فاذا طلب منها الكفار معجزة على رسالته صلى الله عليه وسلم قلنا لهم هذا القرآن فان قدرتم على

محمد المبعوث بالآيات
 الواضحات

الانسان بمثله فليس برسول والا فهو رسول ويلزمكم اتباعه ووصفها بالواضحات باعتبار الغالب فلا يرد المتشابه
لكن هذا على طريقة السلف اما على طريقة الخلف فكما هو واضحة والمراد بوضوحها عدم تطرق الخلط اليها
أو المراد به ما يلزمه وهو البهرأى غلبة المعاند لان من أقام دليلا واضحا على خصمه فقد غلبه فالمراد بالواضحات
الباهرات مجازا أى التي بها البهرأى غلبة المعاند ويحتمل أن المراد بها العلامات الدالة على صدقه صلى الله عليه
وسلم الشاملة للقرآن وغيره سواء تحدى بها وهي المعجزات أم لا فالآية أعم من المعجزات لانفرادها فيما لم يتحد
به كمثلها التي انفرد بها خلقا وخلقها ووصفها حينئذ بالوضوح بالنسبة للقرآن فيه ما تقدم وبالنسبة لغيره
المراد به عدم تطرق الخلط أو البهرأى الغلبة مجازا أو ظهور الدلالة اذ جميع الآيات التي أتى بها صلى الله عليه
وسلم ليس فيها خفاء بل هي بديهية الدلالة على صدقه صلى الله عليه وسلم والآيات جع آية وهي لغة العلامة
الظاهرة معجزة كانت أولا واصطلاحا اسم طائفة من القرآن منقطة عما قبلها وما بعدها سميت بذلك لانها
علامة على صدق الآتي بها وأصلها أية بهمز تين أبدلت الثانية ألفا للتخفيف (قوله وعلى آله) فصل بعلى
اماردا على الشيعة الزاعمين ورود حد بـث دال على عدم جواز الفصل وهو لا تفصلا بينى وبين آلى بعلى وهو
لا أصل له واما الإشارة الى أن الهدية المطلوبة اعطاها الله صلى الله عليه وسلم أعظم من الهدية المطلوبة اعطاها
لغيره والمراد بالآل هنا من تحرم عليه الزكاة وهم بنو هاشم والمطلب ابني عبد مناف عند الشافعي وبنو هاشم
فقط عند مالك رضى الله تعالى عنهم أومطلق الأقارب وليس المراد به اتباعه والانسكركم مع قوله والتابعين الخ
وأصله أول كجمل بدليل تصغيره على أو بل وقيل أهل بدليل تصغيره على أهيل ورد هذا باحتمال أن يكون
أهيل تصغير أهل وأجيب بأن أئمة العرب الموثوق بهم حكموا بانه تصغير آل وهذا الحكم لا يقدمون عليه الا
اذا علموا ذلك من العرب بقرائن قفيدة (فان قلت) الاستدلال بالتصغير فيه دور لان المصغر فرع المكبر وقد
يتوقف العلم باصالة ذلك الحرف في المكبر على اصلته في المصغر (قلت) توقف المصغر على المكبر توقف وجود
اذا لا يوجد الابد وجود المكبر وتوقف المكبر على المصغر توقف علم اذا تعلم اصله الحرف في الاول الابد
معرفته في الثاني فلم تعد جهة التوقف (قوله وصحبه) اسم جمع لصاحب بمعنى الصحابي لاجمع له لان فعلا لا يكون
جمعافاعل قياسا مطردا لانه ليس من أبنية الجوع بل من أبنية المصاد والمفردات كضخم وضخام وخصم
وخصام وقياس جمع صاحب بضم الصاد وتشديد الحاء المفتوحة كعادل وعذل وهو لغة من ينك ويثنه
مداخلة واصطلاحا التابع لغيره الأخذ بذهب كاصحاب الشافعي والمراد به هنا الصحابي كما مر وهو من اجتمع
بنينا محمد صلى الله عليه وسلم مؤمنابه ولو لم يميز اجتماعا معارفا بان يكون في الارض بجسمه خلافا لاشتراط
المالكية وجود التمييز وعدم اشتراطهم أن يكون الاجتماع متعارفا ولو لم يمت على ذلك وأما قول بعضهم ومات
على الاسلام فهو شرط لدوام الصحبة اى لكونه يسمى صحابيا بعد الموت لأصلها والام يتحقق هذا الوصف
لاحدى حياته ولا يوصف بها المرتد عند المالكية لان الردة أحبطتها ببقية أعماله فاذا عاد الى الاسلام لا تعود
له كما أنه يجب عليه قضاء بقية الأعمال وعند الشافعية يوصف بها باعتبار ما كان واذا عاد الى الاسلام تعود له مجردة
عن الثواب ببقية أعماله فلا يجب عليه قضاؤها وعطف الصحب على الآل الشامل لبعضهم لتشمل الصلاة
باقية الذين ليسوا بالآل لان بين الصحب والآل عموم وخصوصا وجهيا (قوله والتابعين لهم) أى للمصحب في
الكرامات جمع كرامته وهي أمر خارق للعادة يظهره الله تعالى على بدرجل ظاهر الصلاح وهذا ليس مرادها هنا
بل المراد بها الاعمال الصالحة التي تكرم الله تعالى بها على عباده سميت بذلك إشارة الى أنها الكرامة الحقيقية
من الله تعالى ولذا قالوا العبودية مع الاستقامة خير من ألف كشف وألف كرامة وقال أبو الحسن الشاذلى
ما هنالك كرامة أعظم من كرامة الايمان ومتابعة السنة فمن أعطيها وجعل يشاق الى غيرهما فهو كذاب أو
مخطئ في الأخذ بالصواب كمن أكرم بشهود الملك فاشتاقت نفسه الى سياسة الدواب (فان قلت) مقتضى هذا

وعلى آله وصحبه
والتابعين لهم في
الكرامات

عدم دخول من تبعهم في مجرد الايمان فقط في الدعاء لعدم وجود أعمال صالحة منه (فات) أل فيها للجنس
 المتعحق في فرد واحد وهو الايمان بناء على ما اختاره بعضهم في تفسير الآل في مقام الدعاء من أن المراد به مطلق
 الانباع الشامل للفسقة لانهم أحوج للدعاء من غيرهم فهو أولى من تفسير بعضهم له بانقياء الأمة لخروج
 الفسقة الآن يريد هذا القائل بالانقياء من اتقى الشرك فبساوى ما قبله (قوله الى يوم الدين) أي الكائنين
 الى يوم الدين واعترض بان كلامه لا يصدق الاعلى من استمرت تبعيته الى يوم الدين كالخضر عليه السلام
 فلا يشمل من مات قبل ذلك (وأجيب) بان المعنى ومن تبعهم طائفة بعد طائفة الى يوم الدين فالمتهم انما هو
 الطوائف المتعاقبة لا كل شخص من الأشخاص وان شئت قلت المستمر نفس التبعية لاذوات التابيعين والمعنى
 عليه حينئذ ومن تبعهم حال كون التبعية مستمرة الى يوم الدين بسبب تعاقب الطوائف والمآل واحد (واعترض)
 أيضا بان هذه التبعية لا تستمر الى يوم الدين لا تراض طوائف المؤمنين قبله لان ابتداء من النفخة الثانية
 وتموت جميع الخلائق أي الكفار بالنفخة الاولى لانه لم يبق عندها الا الكفار وتموت المؤمنون قبله ابريج اللينة
 نقبض أرواحهم فلا يستمرون الى يوم القيامة ويوجب بان كلامه على حذف مضاف أي الى قرب يوم الدين
 وهو زمن تلك الرجح اللينة والدين يطلق في اللغة على معان المناسبات منها هذا الجزاء أي الى يوم الجزاء وهو يوم
 القيامة والجزاء ايسال ما يليق بكل عامل اليه وفي الاصطلاح المسائل التي أتى بها النبي صلى الله عليه وسلم وأمره
 أي علاماته الدالة على وجوده في الشخص أو بقعة صدق القصد أي أداء العباداة بالنية والاخلاص والوفاء بالعهد
 أي الاتيان بالواجبات وترك المنهيات أي اجتناب الحرام ومهمة العقد أي جزمه بما عليه أهل السنة من التوحيد
 (قوله الحمد لله) حذف الشارح بسملة المتن لعلها كتفاء بسملة السابقة عنها اشارة الى شدة امتزاج الشرح
 بالمتن فكانهما شيئا واحدا وان البسملة السابقة هي بسملة المتن ذكرها الشيخ في أول شرحه تبركها و اشارة الى
 أن الشرح ليس له استقلال في نفسه لانه ابراز لما في المتن فلا يستحق أن يؤتى له بسملة ولم يفعل كذلك بالجدلة
 بل أتى لشرح مجمل غير جدلة المتن لانه قصد بذلك أداء ما وجب عليه من شكر النعمة وعدل عن الجملة الفعلية
 الى الاسمية اقتداء بالكتاب العزيز ولذا لالتها على الدوام والثبات المناسب للحمود وهو الله تعالى وان كان
 الاصل هو الفعلية لان الحمد من المصادر الدالة على الاحداث المنسوبة للذوات والشائع في بيان ذلك هو الفعلية
 ولان هذا المصدر مما يكثر استعماله منصوبا بفعل محذوف والاصل حدث حمد الله ثم حذف الفعل اكتفاء بدلالة
 مصدره عليه ثم عدل الى الرفع لقصد الدلالة على الدوام والثبات وأدخلت أل لافادة الاستغراق مثلا فنظر
 للاصالة المذكورة وللمناسبة للمقام لكونه مقام نعم متجددة عبر بالفعلية ومن نظر لما عبر بالاسمية فلكل
 وجهة وأل في الحمد اما للاستغراق كما مر والمعنى كل فرد من أفراد الحمد مختص بالله تعالى أو مستحق له أو للجنس
 والمعنى جنس الحمد أي حقيقته مختص بالله تعالى ويلزم من ذلك اختصاص كل فرد به لانه لو خرج فرد منه لغيره
 لم يكن الجنس مختصا به تعالى لخروجه في ضمن ذلك الفرد أو للعهد والمعنى الحمد للمعهود وهو الذي حمد الله تعالى
 به نفسه في القدم وقيل هو الذي حمد به نفسه وجده به أنبأؤه وأولياؤه مختص به تعالى والعبرة بحمد من
 ذكر فلما اختص به ذلك صار كان جميع الافراد مختصة به تعالى لانه لا عبرة بحمد غير من ذكر فالجدلة على كل
 حال مفيدة لاختصاص جميع الافراد به تعالى لكن على الاول صريحاً وعلى الثاني لزوماً وعلى الثالث ادعاء
 وخبر الامور أو ساطها لانه كدعوى الشيء وهو اختصاص الافراد بدينه وهي اختصاص الجنس فيكون من باب
 الكناية على حمد زيد طويل النجاد أي حائل السيف ويلزم منه طول القامة ومعلوم ان الكناية أبلغ من
 الصريح واذا جعلت أل للعهد وجعل المعهود المعنى الاول وهو حمد الله نفسه فقط تعين أن تكون اللام في الله
 للاختصاص والاستحقاق لالملك لان التقديم لا يملك بخلاف ما اذا جعلت للجنس أو للاستغراق أو للعهد
 وجعل المعهود المعنى الثاني فانه يصح أن تكون اللام للاختصاص أو للاستحقاق أو للملك لان المركب من القديم

الى يوم الدين (ص)
 الحمد لله والصلاة
 والسلام

والحادث حادث لكن على الاستغراق بلا حظ هيئة الافراد المجتمعة حتى يوجد التركيب (قوله على رسول الله) مقتضى الظاهر الاضمار بأن يقول على رسوله ولعل نكتة الاظهار زيادة تفخيم شأن رسول الله صلى الله عليه وآله باضافته الى اسمه تعالى الصريح وما أثر فيها من اضافة ولم يقل على نبيه لان الرسالة أشراف من النبوة على الصحيح لتعمد أثرها بخلاف النبوة خلافا لآل عمران بن عبد السلام في قوله بالعكس معلاله بأن النبوة فيها تعلق بالخلق تعالى والرسالة فيها تعلق بالخلق والأول أشرف ورد بان الرسالة فيها التعلقان معا والتنبيه على أن المأمود في هذا العلم اثبات الرسالة التي هي أخص من النبوة (قوله الجدهو) أي لغة أي في لغة العرب بدليل تقييده بقوله باللسان وأما في العرف فهو فعل ينبى عن تعظيم المنعم بسبب كونه منعميا والمراد بالفعل ما يشمل القول والاعتقاد وإنما اقتصر على المعنى اللغوي إشارة إلى أنه المراد من الاحاديث الدالة على طيب الابتداء بالجد وليس المراد منها المعنى العرفي على التحقيق لان العرف طارىء بعد الشرع فتحمل النصوص الواردة على المعنى اللغوي لانه الموجود ذاك على ان التفرقة بين معناه اللغوي والعرفي اصطلاح لبعض المتكلمين والافاهل للغة والشرع قد تطابقا على ان حقيقة الجد الوصف بالجميل (قوله الثناء) جنس دخل فيه الجد المعرف وغيره بناء على ان الثناء هو الاثيان بما يدل على اتصاف المحمود بالصفة الجميلة ولو بغير اللسان مأخوذ من أن ثبت أي أثبت بما يدل على اتصاف المحمود بالصفة الجميلة ولو مرة لا من ثبت الشيء اذا عطف بعضه على بعض لاقتضائه التكرار فيلزم عليه كون التعريف غير جامع لخروج الجد غير المكرر وقوله باللسان فصل أول خرج به الثناء بغيره كالجنان والاركان فليس جدا لانه وان كان جدا في الاصطلاح وكذا الجد النفسى وجد الجادات الشامل له قوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ان لم يكن له ظميا خرقا للعادة فليس جدا لغة حقيقة بل مجاز وان كان ثناء حقيقة بناء على تعريف الثناء بما مر أمالو عرف بانه الذكر بخير فليس ثناء أيضا وعليه يكون ذكر اللسان مستغنى عنه واعتذر بعضهم عن ذكره حينئذ بانه لبيان الواقع كما هو الاصل في القيود وأول رفع احتمال التجوز باطلاق الثناء على ما ليس باللسان مجازا وعلى كل فالمراد باللسان آلة النطق ولو غير المعهود فيشمل الثناء المنطوق به بغيرها كالمولود نطقه كرامته وكذا ثناء الجادات اذا نطقت خرقا للعادة لكن برده عليه أن اطلاق اللسان على ذلك مجاز والتعاريف تصان عنه وأورد عليه أيضا أن حمد الله ثناء باللسان فيكون التعريف غير جامع وأجيب بأن هذا تعريف لنوع من الجد وهو الجد الحادث لا المطلق الجد الشامل للقديم أو بأن المراد باللسان الكلام مجازا من اطلاق اسم الزوم وارادة اللازم فيدخل فيه ما ذكر لشمول الكلام للنفسى واللفظى وهو حقيقة فهم ما عند بعض أهل السنة وقال البعض الآخرون انه حقيقة في النفساني مجاز في اللساني وعندنا منزلة انه حقيقة في اللساني مجاز في النفساني وقوله بالجميل الخ فصل ثان خرج به الثناء باللسان بغير الجميل ان قلنا برأى عز الدين بن عبد السلام ان الثناء حقيقة في الخير والشر المستند فيه الى حديث من بجزاة فأنشأوا عليها خيرا ثم بجزاة فأنشأوا عليها شرا فان قلنا برأى الجمهور انه حقيقة في الخير فقط كما يستفاد من تعريفه السابق فهو مستغنى عنه وفائدة ذكره حينئذ تحقيق ماهية الثناء كما هو الاصل في ذكر قيود الشيء نظير ما مر وأل في الجميل للجنس فيصدق بالواحد والاكثر واللازم خروج الثناء ببعض الصفات الجميلة أو على بعضها فيفسد التعريف ثم ان الباء في قوله باللسان للآلة وفي قوله بالجميل يحتمل أن تكون المتعدية فيكون المراد بالجميل المحمود به ولم يقيده بكونه اختياريا لانه لا يشترط فيه ذلك ويكون حينئذ ساكنا عن ذكر المحمود عليه ويحتمل أن تكون للسببية او بمعنى على فيكون المراد بالجميل المحمود عليه والواجب حينئذ تقييده بكونه اختياريا لانه لا يشترط فيه ذلك على الصحيح ليخرج الثناء على الجميل غير الاختيارى فانه يسمى مدحا لاجل ايقال مدحت اللؤلؤة على صفاتها دون جدتها ومدحت زيدا على حسنه دون جدته وقيل لا يشترط فيه ذلك فيكون الجد والمدح مترادفين وهو ما يفهم من ظاهر قول الزمخشري في الفائق الجد والمدح اخوان والمراد بالاختيارى ما يشمل الاختيارى حقيقة أو حكما فيدخل

على رسول الله (ش)
الجد هو الثناء باللسان
بالجميل

الثناء على صفاته تعالى الذاتية كالعلم والقدرة والارادة فانها ليست افعالا اختيارية ولا يوصف بثبوتها له تعالى
بالاختيار رأى الارادة والا كانت حادثة لسننها لما كانت منشأ لأفعال الاختيارية نزلت منزلتها كما يشهد بزيد
على شجاعته باعتبار كون الشجاعة مبدأ لأثار وأفعال اختيارية كالخوض في المياه الكثرة والاقام على المعارك
وكذلك ذات المولى تسمى اختيارية باعتبار كونها منشأ لما ذكر فصيح الحمد عليها ولا يرد السمع والبصر
والكلام فانها ليست منشأ لما ذكر لانا نقول الحق غير الاغلب بالاغلب طرد الباب على وتيرة واحدة أو أنها
لما لازمت الذات ولم تؤثر في شيء نزلت منزلتها فيكون الحمد عليها كالجد على الذات والجواب المطرد في جميع
الصفات أن يقال ان ذاته المقدسة لما كانت كافية في ثبوت تلك الصفات الشريفة لها أي غير محتاجة الى ذات
أخرى توجب قيامها بها نزلت تلك الصفات منزلة الأفعال الاختيارية وبما تقرر من تغير معنى الباعين صح
تملقهما بالثناء واندفع ما يقال في كلامه تعلق حرفي جرمته حدى اللفظ والمعنى بعامل واحد وهو ممنوع وقد علم
بما ذكر تعار المحمود به وعليه فالاول هو مدلول الصفة ولا يختص بالاختيار كما هو بل يكون اختياريا أي
صادرا عن المحمود باختياره و ارادته كالكرم وغير اختياري كطول القامة وصباحة الوجه والثاني هو ما كان
باعثا على الثناء بان يكون الثناء في مقابلة له ولا جله ولا يكون الاختيار ياعلى المشهور ثم انهما قد يختلفان ذاتا
واعتبارا كمن أعطاك شيئا فـ كان باعثا لك على وصفك له بالعلم أو الحلم أو الجلال فقلت زيدا عالم أو حليم أو جليل
فالمحمود عليه الاكرام والمحمود به العلم مثلاً وتارة يتحدان ذاتا ويختلفان اعتبارا فيكون الشيء الواحد
محمودا به وعليه لكن باعتبارين مختلفين وذلك بان يكون الباعث على الوصف بصفة اتصاف الشخص
بتلك للصفة كقولك فلان كريم في مقابلة اكرامه لك فالأكرام من حيث كونه مدلول الصيغة محمودة به
ومن حيث كونه باعثا على الحمد محمودة عليه وهذا ان ركنا من أركان الحمد الخمسة التي يتوقف عليها وبقى
منها الصيغة وهي اللفظ الدال على المحمود به وان شئت قلت على اتصاف المحمود بالمحمود به والحمد وهو
المنشئ الذي يتحقق منه الحمد والمحمود وهو الفاعل المختار أي الذي يصدر منه المحمود عليه باختياره حقيقة
أو حكما على ما مر ويمكن استفادة هذه الثلاثة من قوله الثناء باللسان لتوقف الثناء على مثن وهو الحمد ومثنى
عليه وهو المحمود والثناء المدكور هو الصيغة ولم يقل كغيره على جهة التعظيم ليخرج الوصف بالجميل تهكما
نحو ذاك أنت العزيز الكريم لأن ذلك ليس قيدا من ماهية الحمد بل هو شرط اتمام الحقيقة أو للاعتداد به
كما قاله ياسين في حواشي التلخيص وما خرج به لا يسمى ثناء بجميل حتى يحتاج الى اخراجه بذلك بل هو
وصف للتمكيم به بما ليس متصفا به حقيقة بل مجازا اما باعتبار ما كان في الدنيا أو باعتبار ضد حالته فيها لان
كونه في النار ينفي عنه العزة والكرامة فهو خارج من أول الامر * وأنواع الحمد أربعة جدان قديمان
وهما جد الله نفسه ووجه بعض عباده نحو نعم العبدان اواب وجدان حادثان وهما جدنا بالعبادة وجدنا
لله تعالى هكذا قال السكتاني وقال ياسين ان الحمد القديم واحد وهو ما كان المحمود به وعليه قديما كحمد
الله تعالى نفسه على ذاته أو صفاته وأما جد بعض خلقه فحدث لان المركب من القديم والحادث حادث وجمع
بعضهم بأن الحمد مشترك بين السكلي والجزئي فيستعمل في الماهية المركبة من الاركان الخمسة وهو الذي
عنه ياسين ويستعمل في الثناء فقط وهو الذي عنه السكتاني (قوله من الاوصاف) من للتبعيض لا للبيان أي
الجميل السكاثر من الاوصاف الخ والمراد بالاوصاف ما يشمل الصفات الثبوتية وغيرها من الصفات السالبة
فالثناء على الله تعالى بتزهه عن الحدوث مثلا أو على زيد بنى البخل عنه يسمى جدا وقوله أو الأفعال فيه
أن الأفعال أيضا من الاوصاف لان فعلك وصف لك وعطفها عليها يقتضى انها غيرها الا أن يحاجب بأن المراد
بالاوصاف ماعدا الأفعال ولا يصح الجواب بانه من عطف الخاص على العام لانه لا يكون باو الا أن يجعل بمعنى
الواو كافي بعض النسخ ونكتة عطفها على الاوصاف حينئذ دفع توهم انها ليست منها فان ادخلها فيها فيه
نوع غريبة (قوله كالعالم الخ) يطلق العلم على أحد العلوم المدونة وهي القواعد والضوابط وعلى المذكات وعلى

من الاوصاف أو
الأفعال كالعالم والجود

الادراكات تصورية كانت أو تصديقية والمراد به هنا المعنيان الاخيران لا الاول لان القواعد ليست أوصافا
ويصح ان يراد به هنا أيضا العلم في هذا الفن وهو الاعتقاد الجازم المطابق للحق عن دليل لا في فن المنطق لانه فيه
هو الصورة الحاصلة في الذهن ولو جهلا مريبا وذلك لا يصح ارادته هنا لعدم كونه جيلاني بعض صورته ويطلق
العلم على ما قاله الجليل ويصح ارادته هنا أيضا وهذا كما يتصف به العبد يتصف به المولى تبارك وتعالى لكن الفرق
بينهما ان علمه تعالى واحد متعلق بشياء لانهاية لها وأما العبد فقيل ان له علما واحدا كثيرا للتعلاقات وقيل له
علوم كثيرة والعلم المذكور مثال للجميل من الاوصاف لا للاوصاف لفساده اذا العلم ليس اوصافا متعددة بل
صفة واحدة وكذا قوله والوجود فهو مثال للجميل من الافعال لا للافعال هذا ان فسر بالاغطاء الذي هو صفة
فعل فان فسر بانه صفة هي مبدأ افادة ما ينبغي لمن ينبغي لا لغرض نخرج ماله وهب شيئا ليستعنيض عنه ولو مدحا
أو ثناء فلا يعد جودا كان مثالا للاول أيضا اذا الصفة المذكورة هي ملكة تنشأ عنها الافعال بسهولة وقيل هي
القدرة أو الارادة ومعلوم انها ليست بفعل والاول أولى (قوله باليمن) جمع منه وهي النعمة كسدره وسدر أي
والجود بالنعم ومقتضاه ان الثناء في مقابلة الجود بنعمة واحدة لا يسمى حمدا وليس كذلك الا ان تجعل ال
للجنس فيصدق الجود بالنعمة الواحدة (قوله وهو ضد النعم) لما عرف الحمد وكان النعم ضده والاضد أقرب
الاشياء خطورا بالبال عند ذكر ضده ناسب ذكر النعم وتعريفه لا يقال ان النعم ضد المدح لاضد الحمد لانا نقول
كونه ضد المدح لا ينافي كونه ضد الحمد أيضا لانه الاتيان بما يدل على انصاف المذموم بالقبيح أعم من أن
يكون ذلك القبيح اختياريا ولا فهو ضد لها كما يفيد كلام المصباح ويرشح ذلك ما سمر من ترادفهما على قول
(قوله الثناء) بتقديم النون على المثلثة وهو كما مر الاتيان بما يدل على الاتصاف بالقبيح وباء بالقبيح يجري فيها
ما تقدم في باء الجليل من كونها اما للتعدي فيكون مدحها مذموم ما به أو بمعنى على فيكون مذموم ما عليه وحذف
هنا باللسان اكتفاء بما مر في الحمد لانه ضده وقد تقدم انه لا يكون الا باللسان وهذا كذلك فيجزي فيه جميع
ما تقدم من الاركان الخمسة وما فيها (قوله من الاوصاف الخ) أي الكائن من الاوصاف ويجري هنا جميع ما تقدم
(قوله كالجمل) هو ينقسم الى مركب وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه ولا يكون الا مذموم ما كاعتقاد
الفلاسفة قدم العالم الى بسيط وهو انتفاء العلم بالشيء وهو تارة يكون محمودا كانتفاء علمك بذات الله تعالى
على وجه الاحاطة وتارة يكون مذموم ما كانتفاء علمك بفرائض الوضوء واطلاقه على القسمين المذكورين
حقيقة بناء على المشهور من أنه من قبيل المشترك اللفظي ويمكن حل كلام الشارح على هذا المشترك بان يراد
كل من فرديه فعلى الاول يكون مثالا للقبيح من الاوصاف ان قلنا ان الاعتقاد من الكيفيات وهو التحقيق
فيكون صفة وجودية وان قلنا انه فعل نفسي وهو خلاف التحقيق كان مثالا للقبيح من الافعال وعلى الثاني
يكون مثالا للقبيح من الاوصاف فقط فيما اذا كان انتفاء العلم مذموم ما كالمثال الثاني لان الانتفاء المذكور صفة
سلبية وقيل اطلاقه على الاول حقيقة وعلى الثاني مجاز وعليه فيكون المراد به الاول لان المتبادر عند الاطلاق
هو المعنى الحقيقي (قوله والبخل الخ) هو ضد الكرم المراد للجود وقد تقدم ان الجود صفة هي مبدأ افادة
ما ينبغي الخ فيكون البخل صفة هي مبدأ عدم افادة ما ينبغي الخ وقد تقدم أن تلك الصفة في الجود هي ملكة ينشأ
عنها وصول الاحسان للغير فتكون في البخل ملكة ينشأ عنها عدم وصول الاحسان للغير ويكون مثالا للقبيح
من الاوصاف لان الملكة من الاوصاف فان فسر الجود بانه الاعطاء الذي هو صفة فعل كان البخل كف النفس
عن الاعطاء فيكون مثالا للقبيح من الافعال لان الكف فعل من أفعال النفس واطلاق الضد عليه حقيقة
كالاول لانه ليس أمرا عدميا فخص أن كلام الجليل والبخل يصح أن يكون مثالا للقبيح من الاوصاف
ومن الافعال (قوله فعني الحمد الخ) الفاء للتفريع وتسمى فاء التصيحة لافصاحها عن شرط مقدر وقعت في
جوابه أي اذا عرفت ان الحمد هو الثناء فعني قول المصنف الحمد لله الثناء بالجميل الخ أي كل ثناء بجميل أو جوده

باليمن وهو ضد النعم
الذي هو الثناء بالقبيح
من الاوصاف والافعال
كالجمل والبخل فعني
الحمد لله الثناء بالجميل
واجب لله

بناء على أن ال استغراقية أو جنسية وقوله واجب أي ثابت له تعالى على طريق العجواز أو لا يقبل الاستغناء كل
 محتمل لمن قوله ويستحيل في حقه الخ بعين الثاني فهو المراد (وأورد) عليه أن الثناء كإسم هو الاتيان بما
 يدل على انصاف المحمود بصفة جميلة والاتيان بما ذكر فعل يقبل الوجود والعدم فلا يكون ثابتا بالمعنى المذكور
 (واجيب) بأن كلامه على حذف مضاف أي استحقاق الثناء ولا شك أن استحقاقه لازم له تعالى لزوما لا يقبل
 الانفكاك وحينئذ فحذف قوله ويستحيل على قوله الثناء الخ من عطف اللازم على الملزوم فتفسير الوجوب
 بالمعنى الثاني مأخوذ من المقام كما علمت والا فالمناسب للعبارة أعني قوله الحمد لله أن يفسر بالمعنى الاول اذ مدلولها
 محرم ثبوت الحمد لله تعالى وبعد ذلك فهذا التقدير أعني تقدير مادة الوجوب خلاف المشهور في هذه العبارة بل
 المشهور فيها تقدير مستحق أو محتسب أو مملوك (قوله ويستحيل الخ) ظاهره أن هذا مأخوذ من معنى الحمد
 وليس كذلك الا ان يحجب أنه ليس مراده أن ذلك من معنى الحمد بل مراده أنه لازم للمعنى المذكور كما تقدم لانه
 يلزم من كون الحمد واجبا لله تعالى بالمعنى المتقدم أن يكون ضده وهو الوصف بالنقص المعبر عنه بالعدم فيما مر
 مستحila في حقه تعالى أو مراده أن هذه جملة مستقلة ذكرت بعد المعنى المذكور لتعليل المحذوف تقديره وإنما
 حكم بذلك لانه يستحيل الخ وقوله في حقه أي ذاته وصفته وقوله الوصف بالنقص أو رد عليه أن الوصف بذلك
 ليس مستحila لانه مصدر وصفه اذ أتى بما يدل على اتصافه بالقبيح فيكون بمعنى الثناء بتقديم النون الذي هو
 الاتيان الخ وهو ليس بمستحيل عقلا بل هو واقع وأجيب بأن مراده بالوصف الاتصاف من اطلاق المسبب على
 السبب العادي اذ العادة جرت بأن من اتصف بشئ يصفه الناس به أو يقدر مضاف نظير ما تقدم أي استحقاق
 الوصف ولا شك أن الاستحقاق المذكور مستحيل في حقه تعالى والنقص مصدر نقص وهو يستعمل لازما
 ومتعديا يقال نقص زيد أي قام به النقص ونقص الله أعداءك أي قلل عددهم وأخذ منهم والمراد به هنا اللازم
 أي يستحيل في حقه تعالى الاتصاف بكونه ناقصا أي قائما به النقص لا الاتصاف بكونه منقوصا الغير على صيغة اسم
 الفاعل أي مقدرا نقصه فليس بمستحيل (قوله والله اسم) يطلق لفظ الاسم على ما يقابل الفعل والحرف وعلى
 ما يقابل الكنية واللقب وعلى ما يقابل الصفة ويصح هنا راداة ما عد الاول فالمراد أنه علم وضعه الله تعالى على
 نفسه وضعا شخيصيا وقيل هو علم بالغلبة وفيه نظر لان العلم بالغلبة كلي الا أن يقال انه علم بالغلبة باعتبار أصله وهو
 الاله فهو علم لم يسم به غيره تعالى شرعا ولم يقع خارجا على غيره حفظا لاحديته فكما أنه لا مشاركة في مسماه وجودا
 وعينانا وجوده قديم وكذا عينه أي ذاته بخلاف الحوادث فيهما كذلك لا مشاركة في اسمه وضعا وعينا
 والصحيح أنه غير مشتق وهو قول الخليل وسبويه وأكثر الفقهاء والاصوليين ورؤى الخليل في النوم بعد
 موته فقال غفر الله لي بقولي في اسمه تعالى أنه ليس بمشتق وقد ذكر في القرآن العظيم في ألفين وخمسائة وقيل
 ثلثا ثمة وستين موضعا وهو اسم الله تعالى الاعظم عند أكثر أهل العلم وهو المعتمد لان من دعبه مع شروطة تحصل
 له المنفعة العظيمة والاجابة بعين ماسأل لوقته (قوله للذات الواجب الوجود) هكذا في بعض النسخ وفي بعضها
 اسم واجب الوجود واعتراض على ذلك بأنه يلزم عليه أن يكون غير علم لان مدلوله حينئذ هو واجب الوجود كلي
 والعلم يجب أن يكون مدلوله جزئيا معينا وحينئذ فلا يكون قول لاله الا الله مفيدا للتوحيد لانه يصير المعنى حينئذ
 لاله الا هذا الامر الكلي كيف وقد اجتمع على افادة ذلك القول التوحيد على أنه يدخل فيه حينئذ الصفات اذ هي
 واجبة الوجود وان خرجت بقوله المستحق الخ وأجيب بأن اضافة اسم واجب الوجود للعهد أي اسم لواجب
 الوجود المعهود وهو الذات المعينة في الخارج الموصوفة بوجوب الوجود واستحقاق جميع المحامد والوصفان
 المذكوران ليسا من جملة الموضوع له والا كان كايما وقد سبق منعه بل أتى بهما تميزا للموضوع له عن غيره
 وخصا بالذ كر دون بقية الصفات للاشارة الى استجماع الذات لجميع صفات الكمال اما الاشارة بالاول فلان
 كل كمال يتفرع عن وجوب الوجود بالذات لان من كان كذلك يكون اكمل الموجودات واشرفها فيجب

ويستحيل في حقه
 تعالى الوصف بالنقص
 والله اسم للذات
 الواجب الوجود
 المستحق لجميع

انصافه بأشرف الصفات وأما الإشارة بالثاني فلأنه لا يستحق جميع المحامد الا من كان متصفا بسائر السمات
وقدم الاول لانه كالدليل الثاني ومقتضى التوجيه المذكور أن الوصف الثاني مؤكد للاول والاولى أن يكون
مؤسسا بان يقال خص الاول بالذكر لكونه أكمل الصفات وأشهرها اختصاصا بجناحه تعالى وخص الثاني
ليسان سبب الحصر المستفاد من لام الحمد لله لانها لا تستغرق اول الجنس المختص به تعالى فالمعنى وانما كانت
جميع الافراد مختصة بالله وأوجسها مختصة به تعالى لانه مستحق لجميع المحامد وقدم الاول على الثاني لما مر أو
يقال خص الاول لظهوره في تضمن سائر صفات السلوب لان واجب الوجود هو الذي لا يقبل وجوده الا تتفاء
أزلا وأبدا فلا يسبقه عدم ولا يلحقه عدم فيلزم أن يكون قديما باقيا وهكذا الى آخر صفات السلوب والثاني
لظهوره في تضمن سائر الصفات الثبوتية وقدم الاول عليه من باب تقديم التخلية على التحلية وما تقدم في
الجواب أولى من قول بعضهم انه لما قام البرهان على أن واجب الوجود لم يوجد منه الا هذا الفرد صبح كون الله
علما عليه وأفاد التوحيد في لاله الا الله انتهى لان مقتضاه أن لفظ الجلالة مدلوله كلى انحصر في جزئى فلا يصح ان
يكون عاما ولا يفيد التوحيد في لاله الا الله لانه يصير المعنى لاله الا هذا الامر الكلى المنحصر في جزئى والاشكال
المتقدم باق بعينه (واعلم) ان المراد بواجب الوجود واجب الوجود لذاته فلا ترد الحوادث الموجودة فانها
واجبة الوجود عرضا من حيث تعلق علم الله تعالى بوجودها لا بعدمها فوجود زيد مثلا في هذا الوقت المعين
واجب عرضا لتعلق علم الله تعالى به لا بضده وهو العدم فاندفع الاعتراض بان واجب الوجود كما يتصف به المبارى
تعالى يتصف به غيره (قوله الحمد) جمع محمدا بمعنى الحمد (قوله والصلاة) مبتدأ ومن الله حال منه على
مذهب سيبويه الجوز لحي الحال من المبتدأ ويمكن تمثيته على مذهب الجمهور بان يقدر مضاف في العبارة أى
وتفسير الصلاة حاله كونها كائنة من الله تعالى فتسكون حالا من المضاف اليه ثم حذف المضاف وأقيم المضاف
اليه مقامه فارفع ارتفاعه وقوله زيادة تكملة خبر وأشار بلفظ الزيادة الى أن اصل التكرمة ثابت له صلى الله
عليه وسلم والى انه عليه الصلاة والسلام ينتفع بصلاة غيره أى دعائه له على الصحيح من أن الانبياء ينتفعون
بذلك لكن لا ينبغي للصلى قصد ذلك كالمسلم فيه من اساءة الادب وقيل ان المنفعة عائدة على العبد ليس
الا وتفسيره الصلاة بزيادة التكرمة أخذ من المقام وهو تعلقها به صلى الله عليه وسلم فلما نسب لمقامه الشريف
تفسيرها بذلك وكذا باقى الانبياء والملائكة لكن زيادة التكرمة متفاوتة وامامنا صلى الله عليه وسلم فهو التكرمة
والانعام فقوله من الله قيد خرج به الصلاة من غيره كالأدبيين والجن والملائكة فان معناها الدعاء بخير
ولا ينافى ذلك قولهم انهم من الأدبيين الدعاء ومن الملائكة الاستغفار لان الاستغفار دعاء بالمغفرة والرحمة
وقوله على نبيه قيد ثان خرج به الصلاة من الله على غير نبيه فان معناها التكرمة والانعام وهو معنى الرحمة
اذ المراد بها الانعام أو ارادته لالركة التي في القلب واطلاق الصلاة على الرحمة اطلاق حقيقى لغة كما يدل له قولهم
ان الصلاة امام من قبيل المشترك اللفظى فمعناها من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ومن الأدبيين تضرع
ودعاء أو من قبيل المشترك المعنوى فمعناها للعطف والاحسان وذلك يختلف باختلاف ما يضاف اليه فان
أضيف الى الله تعالى كان معناه الرحمة وهكذا من المعلوم أن اطلاق المشترك اللفظى على بعض افراد حقيقة
وكذا المعنوى على ما فيه فالقول بان الصلاة معناها لغة الدعاء فان أضيف الى غيره تعالى كانت باقية على
معناها وان أضيف الى الله تعالى كان معناها الرحمة التي هي لازمة للدعاء اه لا يظهر لاقتضائه أن اطلاقها
على الرحمة مجاز لغوى وليس كذلك كما علمت ولعل اقتصارهم على كون معنى الصلاة فى اللغة الدعاء لكونه
أظهر معانيها وليس المراد انها لا تنطق فى اللغة الا عليه والتكرمة معناها العظمة والمراد بها التكريم أى
التعظيم وعطف الانعام عليه مغاير لان بينهما عموما وخصوصا وجهيا فقد يوجدان فيما اذا عظمك شخص
بالقيام لك مثلا وأنعم عليك بشئ وقد ينفرد الاول فيما اذا عظمك ولم ينعم عليك بشئ والثانى فيما اذا أنعم

الحمد والصلاة من الله
على نبيه زيادة تكملة
وانعام

عليك بشئ ولم يعظمك وقد يطلق الانعام على التسمية فيكون العطف للتفسير وهو ظاهر (قوله والسلام)
 أى من الله تعالى على نبيه ففيه الخذف من الثاني لدلالة الاول أى وأما السلام من الملائكة والانس والجن
 فهو الدعاء من الله على غير نبيه فهو مطلق التحية والتأمين (قوله زيادة تأمين) فيه إشارة الى ان أصل
 التأمين حاصل له عليه الصلاة والسلام نظير ما سرفى الصلاة وهو ضد التحية أى لان الامن ضد الخوف والمراد
 به السلامة مما يخاف ومقتضى هذا انه عليه الصلاة والسلام يكفه خوفه وهو كذلك لان الانبياء عليهم الصلاة
 والسلام يخافون فى بعض مواطن الموقف على أنفسهم وعلى أنفسهم وينسيهم الله تعالى المغفرة لهم وكذا يدعوه
 عليه الصلاة والسلام خوف فى الدنيا لئلا يترك خوفه فيها خوف اجلال ومهابة لا خوف من العذاب أن يحل به
 أو خوفه من الوقوع فى حسنات الابرار التى هى سيئات بالنسبة للمقر بين كما قبل ذلك فى قوله تعالى ليغفر لك
 الله ما تقدم من ذنبك فاذا كان عندك خمسة دراهم وتصدقت منها بأربعة وأبقيت واحدا كان ذلك حسنة
 عند الابرار سيئته عند المقرين (قوله وطيب تحية) أى تحية طيبة والتحية فى الأصل الدعاء بالحياة ثم اطلقت على
 مطلق الدعاء ثم اطلقت على دعاء مخصوص وهو السلام عليهم مثلاً ومقتضى هذا أن الله تعالى يدعوا لنبى صلى
 الله عليه وسلم وليس كذلك اذ ليس هناك أعظم منه حتى يدعوه وحينئذ فالمراد بالتحية خطابه تعالى له صلى الله
 عليه وسلم بما يسره ويحببه بان يحبه فى الجنان بكلام قديم تحية تليق بحضارته صلى الله عليه وسلم وعطف ذلك على
 ما قبله مغاير اذ لا يلزم من زيادة التأمين زيادة طيب التحية ولا من زيادة طيب التحية زيادة التأمين (قوله
 واعظام) مصدر أعظم أى فخم وكبر بمعنى التعظيم الذى هو مصدر عظم بالتشديد فكأنه قال وتعظيم أى تفخيم
 وتكبير وعطفه على تأمين من عطف اللازم على المألوم لانه يلزم من زيادة التأمين زيادة التعظيم وعلى طيب
 التحية من عطف العام على الخاص لانه يلزم من زيادة طيب التحية زيادة التعظيم دون العكس والحاصل أن
 معنى السلام مركب من ثلاثة أشياء زيادة التأمين وزيادة طيب التحية وزيادة التعظيم وقد علم مما مر أن سلام
 الله تعالى على نبيه ﷺ وعلى بقية الانبياء عليهم الصلاة والسلام ليس من قبيل الدعاء وكذا صلاته
 عليهم لما مر أن الدعاء لا يتصور منه تعالى لانه يطلب والله تعالى مدعو ومطلوب منه لا داع ولا حالب اذ ليس
 هناك من هو أعظم منه حتى يطلب منه نعم ان اريد كونه يدعوه ذاته بايصال الخير للدعوه أى يطلب منها ذلك
 صرح والطلب النفسى مغاير للارادة (قوله ورسول الله هنا) قيد بهما احتراماً عن الرسول فى مبحث النبوات فان
 المراد به ما يعمر نبينا صلى الله عليه وسلم وغيره من بقية الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين (فان قيل) لم لم
 يرد به كل رسول كما حمله على ذلك بعضهم (أجيب) بانه انما خصه بذلك لامر من الاول ان رسول الله غلب استعماله
 فى نبينا ﷺ فصار عاماً بالعلبة على تلك الذات الشريفة ولا يطلق على غيرها الا مقرر ونابذ كر اسمه أو
 قرينة الثانية ان الاضافة للعهد اختار جى العلمى فانها تأتى لما تأتى له الامم فالمقتضى للتخصيص أمر ان كما علمت
 ولم يعرف الرسول مع أنه بصدد بيان كلمات المصنف كانه لظهوره وهو انسان ذكر حواشيه اليه بشرع وامر
 بتبليغه فان لم يؤمر بذلك فبني فقط وهو مأخوذ من الارسال وهو البعث من مكان الى آخر فى امر لبعثه من
 حضرة الحق الى الخلق اصلاح معاشهم ومعادهم (قوله اعلم الخ) عبر بالعلم دون غيره كالمعرفة والدرية والفهم
 والادراك والقراءة والسماع لان العلم هو الكبر الشائع فى الاستعمال ولانه يتصف به المولى والمخلوق والمعرفة
 لا يتصف بها الا المخلوق ولانه الثابت فى القرآن فى قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله بخلاف المعرفة ولان المعرفة كما
 قيل تتعلق بالبساط والجزئيات دون المركبات والكميات بخلاف العلم وان كان الصحيح ترادفهما والدرية
 تستدعى تحصيل المعانى مع التأني والمهلة اذ هى العلم الحاصل بعد التفكير والتخيل فلا تناسب الاهتمام المناسب
 للمقام لاقتضائه السرعة بخلاف العلم فانه يفيد السرعة والفهم والادراك يستدعيان كلاماً سابقاً ولم يسبق هنا شئ
 والقراءة والسماع يتعلقان بالالفاظ مع ان المقصود تحصيل المعانى اذ المراد أدرك بالدليل ان كل ما حكم به

والسلام زيادة تأمين له
 وطيب تحية واعظام
 ورسول الله هنا هو
 سيدنا محمد صلى الله
 عليه وسلم (ص) اعلم

الفعل لا يخرج عن هذه الثلاثة لتتوصل بذلك الى معرفة ما يجب وما يستحيل وما يجوز في حقه تعالى وانما قلنا
 بالدليل لان العلم هو حكم الذهن أى ادراكه الجازم المطابق للواقع الناشئ عن دليل والدليل هنا هو ما أشار اليه
 فيما سياتى بقوله لان ما حكم به العقل الخ وهذا يجب عن عدم تعديره بالجزم والاعتقاد وهو ان كلامهما
 يكون بلا دليل بخلاف العلم ولم يقل اعلموا بصيغة الجمع لثلاثتهم أنه فرض كفاية مع انه فرض عين وسيأتى
 الكلام على ما يتعلق بهذه المفردات عند حل الشارح (قوله أن الحكم) أتى بان توكيد اللانحصار لا يقال ان
 ذلك ليس منكرا ولا مشكوكا فيه فلا يحسن الاتيان بها لانا نقول انها قد يؤتى بها لكون الخبر أصرا عظيما
 بما هم به كافي قوله تعالى انا فتحنا لك فتحا مبينا (قوله ينحصر الخ) اعلم أن الحصر على ثلاثة أقسام حصر الكل
 في جزئياته وضابطه صحة الجمل أى الاخبار بذلك الكلى الذى هو المقسم عن كل واحد من الجزئيات التى هي
 أقسام له كالنحصر الكلمة في اسم وفعل وحرف اذ يصح أن تقول الاسم كلمة وهكذا وحصر الكل في أجزائه
 وضابطه صحة انحلال الكل الى الاجزاء التى تتركب منها كالنحصر السكنى جبين في خيل وعسل والحصر في سمار
 وخط فاهية كل مركبة من الامرين المذكورين ويصح انحلال كل أى تفكيكه اليهما وحصر بمعنى عدم
 الخروج وكلام المصنف لا يصح أن يكون من قبيل الاول لعدم صحة حل المقسم اى الحكم العقلى على كل
 من الاقسام اذ لا يصح ان يقال الوجوب حكم عقلى وكذا البقية لانه لا شئ من الحكم العقلى المفسر بانه اثبات
 امر او نفيه بوجوب والاستحالة ولا جواز فلا يصح صدقه على شئ منها اى حمله عليها اى الاخبار به عن كل
 واحد منها ولا من قبيل الثانى لان الوجوب وما بعده ليست أجزاء للحكم المذكور وانما أجزاؤه المحكوم عليه
 والمحكوم به والنسبة ووقوعها أولا ووقوعها على ما فيه وحاول جماعة تصحيح جعله من قبيل الاول فاجاب بعضهم
 بتقدير مضاف فى الاول أى ان متعلق الحكم الوجوب الخ وبعضهم بتقدير مضاف فى الثانى أى اثبات الوجوب
 واثبات الاستحالة واثبات الجواز وفيهما نظر أما الاول فاما يلزم عليه من الاخبار بخاص عن عام اذ متعلق
 الحكم كما يصدق بالوجوب مثلا الذى هو المحمول يصدق بالموضوع والنسبة ووقوعها أولا ووقوعها على
 ما مر وأما الثانى فلان بعض العقائد خارجة عن هذه الثلاثة كقولك الله قادر أو موجود أو الواحد نصف
 الاثنين فليس فى ذلك اثبات وجوب ولا غيره مع أنه حكم عقلى ويمكن أن يجاب بان المراد اثبات الوجوب أعم
 من أن يعبر عن الوجوب بذلك العنوان كقولك قدرة الله تعالى واجبة أو يعبر عنه بما انصف به أى الوجوب
 كقولك الله قادر فان القدرة متصفة بالوجوب وكذا يقال فى الاستحالة والجواز فهذه الثلاثة وان لم يتعين
 فى الحكم العقلى كونها محكوما بها صدقه حيث لا تدرك كأمرك لکن لا بد منها فى نفس الامر وبعضهم
 أجاب بان المنحصر فى الثلاثة وصف الحكم أو الحكم باعتبار وصفه فوصفه اما وجوب أو استحالة أو جواز
 أى لا يتخلو من الاتصاف بواحد منها وفيه نظر لان الحكم بمعنى الاثبات والنفي لا يتصف بالوجوب والاستحالة
 أصلا اذ هو ممكن فوصفه دائما لا مكان نعم هى أوصاف متعلقة بالقدرة والارادة وثبوتهم لله تعالى فالاحسن
 أن يجعل الحصر فى كلام المصنف من قبيل الثالث وهو عدم الخروج كقولك انحصر حكم الامر فى البلدة
 القلانية وانحصرت فكرتى فى ذنوبى بمعنى أن حكم الامر لا يتجاوز تلك البلدة وفكرتى لا تتجاوز ذنوبى
 وان لم تكن البلدة والذنوب أجزا ولا جزئيات للحكم والفكرة وكذلك ما هنا فالعنى أن الحكم العقلى لا يخرج
 عنها لأنها جزئيات ولا أجزاؤه وانما هى اوصاف متعلقة اعنى النسبة الحكيمة والمحكوم به كأمرك الى هذا
 اشار الشارح فيما سياتى بقوله ومعنى انحصاره فى الثلاثة الخ (قوله الوجوب الخ) هو عدم قبول الانتفاء
 والاستحالة عدم قبول الثبوت والجواز قبول الثبوت والانتفاء فلا ولا ان امران سليمان والثالث امر اعتبارى
 وهذه الثلاثة تقع محمولات أى مخبراتها من حيث الاشتقاق فيقال قدرة البارى واجبة وشريكه مستحيل
 وبعثة الرسل جائزة ولذا قال المصنف فالواجب الخ وقد قدم الواجب لشرفه وأعقبه بالمستحيل لانه ضده وآخر

أن الحكم العقلى ينحصر
 فى ثلاثة أقسام
 الوجوب والاستحالة
 والجواز فالواجب

الجائز لانه لم يبق له صفة الا التاخير وايضا فهو شبهه بالمركب وما قبله شبهه بالبسيط والمركب متأخر وعلى قياس ذلك يقال في تقديم الوجوب وما بعده (واعلم) ان الواجب اما ذاتي واما عرضي والاول قسما واجب مطلق وواجب مقيد فالاول كذات الله تعالى وصفاته فانها واجبة وجودا مطلقا والثاني كالتحيز للجزم فانه واجب مقيد بدوام الجزم بمعنى أنه لا يقبل الانتفاء والثالث كوجود نافي هذا الوقت فانه عرضي اذ لم يجب الاتعلق علم الله تعالى به لابعده نافي ذلك الوقت والفرق بينه وبين التحيز للجزم ان نسبة التحيز للجزم حكم واجب مادته الوجوب أي صفته المتحققة له في نفس الامر هي الوجوب لا الامتناع والا لما كان الحكم على الانسان بالحيوان مثلا بخلاف نسبة الوجود لان يمثلا فان مادته أي صفته المتحققة له في نفس الامر الامكان لا الوجوب والمعرف بالتحريف المذكور هو الواجب الذاتي بقسميه وانما لم يقيد المصنف بذلك لانه عند الاطلاق لا يحمل الاعلى الذات ولا يحمل على العرض الا بالتقييد (قوله لا يتصور الخ) ما يصح ان تكون نكرة موصوفة بمعنى أمر أي معلوم خفيلة لا يتصور صفتها وأن تكون موصولة نهتا لمخذوف والجملة صلتها أي الامر الذي لا يتصور أعسم من أن يكون ذلك الامر ذاتا أو صفة أو نسبة كقولك ذات الله تعالى واجبة وقدرة الله واجبة فسكان الذات تنصف بالوجوب كذلك ثبوتها وكأن الصفة كالقدرة تنصف بالوجوب كذلك ثبوتها تعالى وكذا يقال في الاستحالة والجواز فكما ان الشر يك يتصف بالاستحالة كذلك ثبوته له تعالى وكما ان بعثة الرسل تنصف بالجواز كذلك ثبوتها وسيأتي ما يتعلق بالفعل من حيث بناؤه للفاعل والمفعول وأن المراد بالتصور الامكان أو التصديق لا مجرد الادراك لان العقل يتصور المستحيل ويدركه (قوله نزل الشيخ الخ) هذا جواب عما يقال لم يخالف المصنف عادة المؤلفين في تعبيرهم بما بعد وحاصل الجواب أنه نزل اعلم منزلة ما بعد أي صيره مثله وأقامه مقامه ونكتة العدول عن اللفظ الشائع وهو ما بعد التنبية على أن غير العلم لا يتقضى سببا والشيخ مصدر شاخ يشيخ شيئا ووصف به كعدل ورضا أو صفة كسيد خفف لكثرة الاستعمال أي دورانه على الاسنة سمي شيئا لما حوى من كثرة المعاني المقضية للاقتداء به في ذلك الفن لا لكبر سنه وهو لغة من بلغ أر بعين سنة الى آخر عمره فان الناس يقال لهم أطفال وصغار وضيغان وذراى الى البلوغ وشبان وفتيان الى الثلاثين وكهول الى الاربعين وبعد ذلك الرجل شيخ والمرأة شيخخة والقوة تزيد الى الاربعين وتقف الى الستين وتقص كل يوم بعد ذلك وكل مولود يز يدكل عام قدر أربع أصابع مقبوضة باصابع نفسه وطول كل أحد أربع أذرع بذراع نفسه واصطلاحا من بلغ رتبة أهل الفضل ولوصيا (قوله رضي الله عنه) خبر بمعنى الدعاء والرضاء رتبة أعلى من العفو لان الرضا بالشيء قبوله فهو أعلى من العفو الذي هو المسامحة وعدم المؤاخذه ويشير الى ذلك قول بعضهم اللهم ارض فان لم ترض فاعف فان المولى قد يعفو ولا يرضى ورضاه تعالى امصفة فعل بمعنى الانعام أو صفة ذات بمعنى ارادة الانعام فان أر يدهنا الاول فظاهر وان ار يد الثاني ورد عليه أن الدعاء انما يكون بمستقبل لم يوجد في الحال و ارادته تعالى ازيلية يستحيل تجدد ها حتى يتعلق بها الدعاء الا أن يقال يصح ذلك نظرا لتعلق الارادة بالحادث فان ذلك لا يستحيل تجدد ه (قوله منزلة ما بعد) انما لم يقل منزلة و بعد لان ما بعد هي الاصل اذ هي الواردة في الاحاديث وكلام العرب (قوله في الدلالة) في معنى من بيان للمنزلة فهو بيان الوصف المقيس عليه الذي هو ما بعد وفيه انه قديوني بعدها بالسبب الحامل على التأليف مثلا لانها موضوعة للتقاليد من اسلوب اى فن ونوع من الكلام الى آخر اعلم من ان يكون مقصودا أولا لان يقال المراد المقصود حقيقة أو حكما وسبب التأليف مثلا في حكم المقصود باعتبار كونه سببا لمثلا يسمى مقصودا تجوزا باعتبار تلك السببية أو غيرها بقي ان ما بعد لا تدل على الشروع بالفعل لجواز أن يقول ما بعد ويسكت الا أن يقدر مضاف في كلامه أي قصد الشروع او ان المراد غالبا (قوله ونه الخ) هذا بيان لنكتة مخالفة المصنف لغيره في تعبيره باعلم دون أما

مالا يتصور في العقل
عدمه والمستحيل مالا
يتصور في العقل
وجوده والجائز ما يصح
في العقل وجوده وعدمه
(ش) نزل الشيخ رضي
الله تعالى عنه اعلم منزلة
أما بعد في الدلالة على
الشروع في المقصود
ونبه على ان غير
العلم لا يبتنى سببا

بعد فهو جواب عن سؤال حاصله ان الاتباع خير من الابتداع وحاصل الجواب ان ذلك الابتداع لثبوت
حسنة وهي التنبيه المذكور فكانه قال للتنبيه الخ والمراد بالتنبيه الاشارة ووجه الاشارة ان الامر بالشئ
نهى عن ضده والمراد بالعلم المطالب في هذا الفن وهو الاعتقاد الجازم الناشئ عن دليل وغيره هو التقليد
والظن والشك والوهم والجهل المركب فان هذه لا تكفي في هذا الفن بل لابد فيه من العلم لان الجاهل المذكور
والشاك والمتوهم والظان لا يمان لهم فهم كفار وأما التقليد فمختلف في كفره كما سيأتي وان كان الصحيح أنه
مؤمن عاص ان كان فيه أهلية النظر فقولاه لا يمتنع أي لا يطلب أن يكون سبب المعرفة العقائد لانه حرام اما
كفراً وغيره وانما قلنا المراد بالتنبيه الاشارة لما ذكر لان متعلق العلم المذكور في كلامه هو حصر أقسام
الحكم العقلي في الاقسام الثلاثة فغنى اعلم المستفاد منه صريحاً اطلب منك تحصيل ما ذكر بطريق العلم بحيث
تبحث عن دليل حصر القسمة في الثلاثة وتفهم دلالة على ذلك ويؤخذ منه بطريق الاشارة والتلويح ما قلنا
ووجه الاخذ أنه اذا كان هذا لا بد فيه من العلم ولا يكفي فيه غيره فالعقائد الدينية من باب أولى ويصح أن يراد
بالعلم أحد العلوم المدونة وغيره هو الحرف والصنائع مثلاً والمعنى ان غير الاشتغال بالعلم لا يطلبه العاقل ولا يرضاه
سبباً أي حرقة وضعة لان في الاشتغال بالعلم مع الاخلاص سعادة الدارين خصوصاً العلم الموصل الى معرفة الله
تعالى وقد علمت ان عطف ونبه على نزل من عطف العلة على المعالول (قوله والحكم اثبات الخ) اعترض هذا
التعريف بأمور أربعة الأول أنه غير مانع لصدقه بقولك زيد لانه قد ثبت أن الأمر الثاني فيه مع ان
ذلك ليس من الحكم في شئ وأجيب بان في العبارة حذفان والتقدير اثبات أمر أو نفي أمر عن أمر الثاني
أنه غير جامع لان قوله أو نفيه عائد على الأمر الأول فيخرج قولك زيد ليس بقاتم من أول الأمر من غير أن
يتقدمه اثبات القيام له وأجيب بان الضمير عائد على الأمر من حيث هو الأمر لا على الأمر الذي جرى عليه
الاثبات فيكون فيه استخدام وهو أن يذكّر الشئ بمعنى ويعاد عليه الضمير بمعنى آخر كقوله

والحكم اثبات أمر
أو نفيه

اذا نزل السماء بأرض قوم * رعيها وان كانوا غضا
فان المراد بالسماء الغيث والضمير في رعيها النبات بخلاف شبه الاستخدام فانه ذكر الشئ بمعنى ثم ذكره
ثانياً بمعنى آخر كقولك لي عين أنفق من العين فان المراد بالعين الأولى الباصرة والثانية عين الذهب مثلاً
وليس هذا من قبيل عندى درهم ونصفه كما توهمه بعضهم لان الضمير في ونصفه لا يصح عوده على الدرهم الأول
ولا على الدرهم من حيث هو اصدقه بالأول وهو فاسد بل على درهم آخر أي نصف درهم آخر مثل الأول نعم
يصح أن يكون من قبيل ذلك باعتبار عدم كون الضمير عائداً على الأول فقط الثالث أن ذكر أو في الحدود
ممنوع وأجيب بان محل المنع اذا كانت للشك أما اذا كانت للتنويح فيجوز دخوله في الرسوم كما ههنا لا في
الحدود الحقيقية وهي التي تكون بالاثبات لما يلزم عليه من كون فصل الماهية مساوياً لها وأخص منها مثاله
الانسان حيوان ناطق أو ضاحك اذا فرض أن ضاحكاً فصل ذاتي فناطق من حيث كونه فصلاً للماهية مساوياً لها
ومن حيث ان المميز هو الفصل الآخر أخص منها وهي أعم منه لتحققها بالفصل الآخر الرابع أن الكلام في
الحكم العقلي فأي داع الى تعريف مطلق الحكم أو لاثم تقسيمه وتعريف كل قسم على حدته (وأجيب) بان
الحكم العقلي أخص من مطلق الحكم ومعرفة الاخص متوقعة على معرفة الاعم كتوقف معرفة الانسان
على معرفة الحيوان مثلاً أو ايضاً فاما ذكر المصنف الحكم وفيد به بالعقلي علم منه أن هناك حكماً غير عقلي
فتشوقت النفس الى بيان ذلك الغير فاحتاج الشارح الى بيان الحكم من حيث هو وتقسيمه الى الاقسام الثلاثة
ليتوصل بذلك الى معرفة ذلك الحكم المقيد بالقييد المذكور ومعرفة غيره من بقية الاقسام واعلم أنك اذا قلت
زيد قائم مثلاً فقد اشتمل هذا التركيب على محكوم عليه وهو زيد ومحكوم به وهو القيام ونسبة وهي ثبوت
القيام لزيد وأدراك كل من هذه الثلاثة يسمى تصوراً وأدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة يسمى تصديقاً

وحكما وظاهر عبارة الشارح أن الحكم فعل حيث عرفه بالاثبات الذي هو فعل من أفعال النفس وهو أحد أقوال ثلاثة والصحيح أنه كيفية ويمكن حمل كلامه عليه بأن يراد بالاثبات ادراك الثبوت من اطلاق المألوم وإرادة اللزوم قال السيد في حواشي الشمسية وما يتوهم من قولهم الاثبات والابقاع والانتزاع والايجاب والسلب من أن للنفس فعلا فليس مراد بل المراد من جميع ذلك كله هو الادراك واختلافه في الادراك فتبيل انفعال وقيل كيفية وهو الصحيح فيكون الصحيح أن الحكم ايضاً من قبيل الكيف ويمثل للثلاثة بوضع الخاتم على الشمعة فوضعه فعل وتأثيرها في قبولها للتأثير انفعال والهيئة الحاصلة كيفية ثم اعلم أنه لا فرق في الاثبات بين أن يكون على جهة الحل أي الاخبار نحو العالم حادث أو على جهة الصحبة واللزوم كقولك كلما كان العالم متغيراً كان حادثاً وعلى جهة العناد كقولك الموجود ما قديم أو حادث وكذا يقال في النفي نحو العالم ليس بقديم وليس كلما كان العالم متغيراً كان القديم وصفه أنه لا تلازم بينهما وليس الموجود ما حادث ويمكن فالسلب في الأول الحكم وفي الثاني التلازم والى بطو في الثالث العناد (قوله) والحكم بالاثبات الخ) ظاهره أن الاثبات أو النفي محكوم به وقد تقدم أنه الحكم فيلزم اتحاد المحكوم به والحكم وهو باطل وأضاف الحكم أنما يحكم بالثبوت أو الانتفاء الذي هو النسبة لا بالاثبات أو النفي وحاصل الجواب أن في كلامه حذف مضاف أي يتعلق الاثبات وهو الثبوت والمحكوم به أو أنه أطلق الاثبات والنفي وإراد الثبوت والانتفاء (قوله) أما الشرع الخ) اعترض بأن الشرع هو الأحكام الشرعية المعروفة بانها وضع إلهي أي أحكام وضعها الله تعالى للعباد الخ ولا معنى للحكم تلك الأحكام (وأجيب) بأن المراد به الشارع من اطلاق المصدر وإرادة اسم الفاعل وأنه على حذف مضاف أي ذو الشرع وهو الله تعالى اذ هو الشارع حقيقة قال تعالى شرع لكم من الدين الآية والرسول صلى الله عليه وسلم مجازاً لأنه المبلغ (قوله) وأما العقل (قوله) الخ الحكم أي المدرك حقيقة أنما هي النفس الناطقة والعقل صفة طاهرة لا لادراكها (وأجيب) بأن اسناد الحكم إليه مجاز من باب الاسناد إلى السبب والمشاكل كما يقال قدرة البارئ تعالى موجودة للأشياء ومؤثرة فيها مع أن البارئ جل وعلا هو المؤثر حقيقة بقدرته والقدرة أنما هي منشأ للتأثير ويقدر مضاف أي ذو العقل وهذا كله بناء على الصحيح من مغالبة العقل للنفس أما على القول الآخر عند الحكماء من أنها هي واحد فلا حاجة إلى ذلك واختار هذا القول القرافي حيث قال الحق إن العقل والروح والنفس بمعنى واحد ولذا قيل إن العقل إذا زال لم يعدو حينئذ فالمراد بزواله في كلام العلماء استتاره (قوله) العادة هي ما اعتاده الناس أي ما تكرر عندهم مرة بعد أخرى وليس ذلك بحكم بل الحكم هو النفس فانسناد الحكم إليها مجاز من الاسناد إلى السبب أو يقدر مضاف أي أهل العادة أو يراد بالعادة أهلها (قوله) فلذلك انقسم الحكم استشكل بأن انقسامه إلى عادي وعقلي ظاهر لأن كلامهما جزئي من جزئياته وأما انقسامه إلى شرعي فليس بظاهر لأن الحكم اثبات أمر أو نفيه والاثبات والنفي ما ادراك أو فعل من أفعال النفس وكل منهما لا يصدق على الشرعي أما على الأول فلأن الشارح فسر الشرعي بأنه خطاب الله تعالى أي كلامه والكلام غير الادراك وأما على الثاني فلأن الفعل حادث والخطاب كلام قديم ولا يصدق الحادث على القديم والمقسم يجب صدقه على جميع أقسامه (وأجيب) بأن في التعبير بالانقسام مسامحة وان مراده أن الحكم يطلق بأزاء معنيين أحدهما المعنى الأول وبالأخر المعنى الثاني وهو الكلام ويطلق أيضاً على النسبة وعلى المحكوم به وعلى المحكوم عليه وأجيب أيضاً بأن خطابه تعالى إما أمر أو نهى أو تخيير أو وضع وكل منها وإن كان من قبيل الانشاء لكنه يتضمن الخبر مثلاً أقيموا الصلاة يستلزم قولنا للصلاة واجبة وهو مشتمل على اثبات الوجوب للصلاة فصح كون الخطاب المذكور من أقسام الحكم باعتبار لازمه وأما اطلاق الفقهاء على اثبات الوجوب للصلاة مثلاً أنه حكم شرعي فاطلاق مجازي باعتبار الازم والمذكور وان صار ذلك حقيقة عرفية

والحكم بالاثبات
أو النفي أما للشرع
وأما العقل وأما العادة
فلذلك انقسم الحكم

لهم فالجواب بان الحكم يطلق عند الفقهاء على اثبات الوجوب للصلاة مثلا فيسكون من جزئيات الحكم
المعرف بما صير مرجع للجواب المذكور (قوله الى ثلاثة أقسام) لكن المناسب منها في المقام هو العقلي لانه
الذي ذكره المصنف وانما اقتصر عليه لان له دخلا في اثبات جميع العقائد وبه يحصل التوحيد بلا قيد وأما
الشرعي فذكره لانه قد يكون عاضدا للعقلي وقد يكون مستقلا في اثبات الصفات التي لا تتوقف دلالة المعجزة
على صدق الرسول عليها وهي السمع والبصر والكلام ولوازمها وذكر العادي تنميا للأقسام والعناديين
الثلاثة حقيقي اذ لا يمكن اجتماعها ولا اثنين منها في شيء عواحد (قوله خطاب الله) حقيقة الخطاب توجيهه
الكلام الى المخاطب والمراد به هنا اسم المفعول أي المخاطب به أي الكلام المقهم بالفعل بناء على انه يشترط في
تسمية الكلام خطابا وجود المخاطبين بالفعل بصفات التكليف حالة الخطاب وعليه فلا يسمى كلامه تعالى في
الازل قبل وجود المخاطبين خطابا والى يقصده افهام من علم الله وجوده عن هو أهل الفهم بناء على انه
لا يشترط فيه ذلك وعليه فيسمى كلامه تعالى في الازل خطابا فالخلاف في تسمية الكلام في الازل خطابا
وعدمها مبني على الخلاف في أنه هل يشترط في تسميته خطابا وجود المخاطبين بالفعل أولا وينبني على ذلك
أيضا خلاف آخر هل الحكم الشرعي حادث أو قديم فعلى الاول هو حادث لانه الكلام المقهم بالفعل وان شئت
قلت المتعلق تعلقا تنجيزيا ولا يكون مفهوما بالفعل ومتعلقا تعلقا تنجيزيا لا في الازل بعد وجود المكلفين
وبعثة الرسل اليهم فهو كلام الله تعالى المقيد بالا فافهم بالفعل أو بالتعلق التنجيزي والهيئة المركبة من القديم
والحادث حادثة لتجددها بعد عدم لان الحادث وان كان حقيقة في الموجود بعد عدم يطلق مجازا على المتجدد
بعد عدم وعلى الثاني قديم لعدم اعتبار الافهام بالفعل والتعلق التنجيزي في مفهومه وخطاب كالجنس للحكم
وخرج باضافته الى الله تعالى خطاب غيره كالملوك والاباء والامهات والمساكين وغيرهم من الانس والجن
والملائكة فلا يسمى خطابهم حكما شرعيا وانما يسمى خطاب الرسل بالتكليف حكما شرعيا لانهم مبلغون عن
الله تعالى معصومون في تبايعهم عن الكذب عمدا وسهوا فان قيل اذا كان الخطاب الكلام المخاطب به القائم
بذات الله تعالى فمن أين يعلم حتى يعرف الخطاب الداخل في التعريف والخارج عنه أجيب بأنه يدل عليه
الكتاب والسنة ونحوهما فان قيل أخذهم الخطاب جنسا للحكم يقتضي أنه الحكم الثابت بنحو القياس او
السنة والاجماع لا يسمى حكما شرعيا اذا لا خطاب مع انه حكم شرعي فلا يكون التعريف جامعا لانا نقول نحو
القياس كاشف عن خطابه تعالى ومعرف له وهو معنى كونه دليل الحكم وقوله المتعلق صفة كاشفة ليست
للاحتراز عن شيء لان كلامه تعالى لا يكون الامتعلقا اما تعلقا تنجيزيا بالنسبة للامر والنهاي أو ما هو أعم
بالنسبة لغيرهما وانما ذكره ليعلم به قوله بالفعل الخ وتعلقه تعلق دلالة بمعنى انه لو أزيل عنا الحجاب لوجدناه
دالا على جميع أقسام الحكم العقلي من الواجبات والخائزات والمستحيلات ومعلوم أن المتعلق والمخاطب به
هو الكلام النفسى سواء قلنا ان الحكم قديم أو حادث لا اللفظي لعدم مناسبته هنا وقوله بالفعل المكلفين
خرج به خطاب الله تعالى المتعلق بذاته وصفاته وذوات المكلفين وصفاتهم والجمادات كدلول الله لاله الا هو
خالق كل شيء ولقد خلقناكم أي ذواتكم وصفاتكم ويوم نسير الجبال فلا يسمى ذلك حكما شرعيا وكذا
المتعلق بذوات الحيوانات وأفعالها وصفاتها كقوله تعالى والله خلق كل دابة من ما عوقله والله بكل شيء
علم وبق في الحد قصص أفعال المكلفين والاخبار المتعلقة بأفعالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون
وقوله فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فان الله يتوب عليه وقوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم
جنات الفردوس نزلا فخر جهما بقوله بالطلب على ماسيأتي والمراد بفعل المكلف ما صدر عنه سواء كان من
أفعال العجوارح أو اللسان أو القلب فيشمل القول والنية والمراد بالصدر أن يكون مكتسبا له امبذاته
كالحركة مثلا أو باعتبار أسبابه كالإيمان بالله تعالى ورسوله فانه مكتسب باعتبار أسبابه كالنظر مثلا أما ذاته
فليست مكتسبة لانها ليست فعلا اختياريا سواء قلنا ان الإيمان هو المعرفة أو حديث النفس التابع لها

الى ثلاثة أقسام شرعي
وعادي وعقلي فالحكم
الشرعي هو خطاب
الله تعالى المتعلق
بأفعال المكلفين

أما على الأول فظاهر لأن المعرفة من مقولة الكيف وأما على الثاني فلأن حديث النفس التابع لذلك هو قولها بعد المعرفة آمنت وصدقت وقولها المذكور كلامها النفسي والكلام النفسي كيفية لافضل لأن الصحيح أنه ليس للنفس فعل وإنما لها مجرد الادراك وأما قولهم يجب سلب وإيقاع واتزاع ونحو ذلك فمبارات المراد منها غير ظاهر هنا وهو الادراك لا الفعل كما ذكره السيد في حواشي الشمية وتقدم ان الادراك كيفية على الصحيح ويعبر عن حديث النفس المذكور في فن الكلام بالتصديق والاذعان فالمراد منها واحد وهو حديث النفس أي قولها آمنت وصدقت بخلاف التصديق والاذعان في المنطق فان المراد بهما مجرد الادراك وما وقع في عبارة التهذيب من قوله ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والافصوح فالمراد بالاذعان في ذلك الادراك فالتصديق الكلامي غير التصديق المنطقي كما قررره شيخنا المودى صرارا خلافا لما يفيد كلام السعد وغيره في بعض المواضع وقد علم مما تقرر أن الايمان ليس مكلفا به باعتباره ذاته لان التكليف لا يتعلق إلا بالفعل وهو كيف كما علمت فالتكليف به انما هو باعتبار أسبابه كالنظر كما صرح فيه أن النظر انما هو سبب للمعرفة لا لحديث النفس الذي هو الايمان على التحقيق فالاولى الجواب بأن مرادهم بالفعل ما قابل الانفعال فيشمل الكيف واعترض التعبير بأفعال المكلفين بصيغة الجمع في الموضعين بانه يخرج عنه ما هو متعلق بفعل مكلف واحد كخصائص النبي ﷺ والحكم بقول شهادة خزيمة وحده وبانه يلزم على ذلك عدم تناول التعريف لشيء من الاحكام اذ لا يصدق على حكم منها أنه متعلق بجميع أفعال المكلفين وأجيب بان آل للجنس على حد فلان يركب الخيل وان لم يركب الا واحدا منها فالمراد أن ركوبه متعلق بجنس هذا الجمع لا بجنس الحمار وكذلك ما هنا فالمراد تعلق الحكم بفعل منها لا بجميعها ويدخل في ذلك الفعل الخواص وغيرها واعترض التعبير بالمكلفين أيضا بانه مشكل مع قوله في التعريف أو الوضع لهما فان خطاب الوضع يتعلق بالصي والمجنون بدليل انهما يضمنان متلفاتهم وأعله ذكر ذلك تبعا لغيره نظرا للغالب من تعلق الخطاب بالمكلفين فان خطاب التكليف خاص بهم وخطاب الوضع مشترك بينهم وبين غيرهم واذا كان للغالب فلا مضموم له (قول بالطلب) متعلق بخطاب والباء للملازمة من ملازمة الجنس لأنواعه الاعتبارية وذلك أن كلامه تعالى واحدا من حيث ذاته لكنه يتنوع الى الانواع المذكورة من حيث دلالاته وتعلقه فمن حيث دلالاته على طلب الفعل أو الترك جازما كل منهما أو غير جازم يسمى طلبا ويسمى أيضا إيجابا ان كان طلب الفعل جازما ونديا ان كان غير جازم وتحريرا ان كان طلب الترك جازما وكراهة ان كان غير جازم ومن حيث دلالاته على التخيير يسمى اباحة فدخل تحت الطلب أربعة أحكام الإيجاب والنسب والتحرير والكراهة والطلب في الاولين يسمى أمر أو في الأخير ين يسمى نهيا والخامس للاباحة وتسمى الخمسة المذكورة أحكاما تكليفية ومن حيث دلالاته على أن الشيء سبب أو شرط أو مانع أو صحيح أو فاسد يسمى وضع أو تسمية الخمسة المذكورة أحكاما موضعية ومن حيث دلالاته على غير ذلك يسمى خبرا لكن يلزم على تعلقه بالخطاب وصف المصدر قبل عمله وأجيب بانه يغتفر في الجار والمجرور وما لا يغتفر في غيره على أن الإبراد منتف من أصله لان المصدر هنا بمعنى اسم المفعول كما مر ويصح أن يكون متعلقا بالمتعلق والباء للسببية أي المتعلق بسبب تعلق الطلب وذلك أن الخطاب كلي والطلب والاباحة والوضع جزئي ثباته أي انواع كالم والمتعلق في الحقيقة هو تلك الجزئيات وتعلق الكلي انما هو بسبب تعلق الجزئي فيقتسب على تعلق الجزئي تعلق الكلي ولا يخفى ما في ذلك من التكليف ويحتمل أن يكون في موضع الخبر مبتدأ محذوف والتقدير وذلك الخطاب ملتبس بالطلب الخ (قوله أو الوضع) معطوف على الطلب لأن المعاطيف اذا لم تكن بحرف مرتب تكون معطوفة على الاول بخلاف ما اذا كانت بحرف مرتب فان كل واحد على ما يليه أو معطوف على الاباحة لساينهما من المناسبة في ان كلاما منهما ليس بطاب والتقدير على كل أو الخطاب الملتبس بالوضع أي بالخطاب المتعلق بجعل الشيء سببا الخ من ملازمة الجنس لنوعه كما مر واعتراض الابتنان بأوفي هذا

بالطلب أو الاباحة أو
الوضع

التعريف من وجهين الاول انها المشك المقتضى للابهام وذلك لا يناسب في مقام التعريف اذا المقصود منه البيان وأجيب بانها لا تنوع كقولك العدد اما زوج أو فرد أى الحكم الشرعى يتنوع الى هذه الانواع كما مر الثاني انها مشتركة بين معان والمشارك لا يقع في الحد وأجيب بان كلامنا المشترك والمجاز يجوز دخوله فيه اذا دل السياق أو القرائن على تعيين المجاز أو المشترك وقرينة الحال هنا ظاهرة في أنها للتنوع (قوله لهما) أى للطلب والاباحة وعرف بعضهم الوضع بأنه نصب الشارع أى جعله الشئ سبباً أو شرطاً أو مانعاً كجعل الزوال سبباً لوجوب الظهر والوضوء شرطاً لآباحة الصلاة والحيض مانعاً من وجوبها واعتراض عليه بان ظاهره انه ليس نوعاً من الخطاب أى الكلام النفسى وانما هو صفة فعل لان الجعل حادث وليس كذلك فقد قال السيد الحكم الوضعى هو الحكم الشرعى الذى لا يدل على الطلب ولا على التخيير فكان حق العبارة أن يقول هو خطاب الله المتعلق بجعل الشئ سبباً الخ أى من حيث تعلقه بذلك وأجيب بان قرينة السياق وجعل الوضع وما قبله أنواعاً للخطاب كالانقسام له فيقيد هذا المعنى وغاية الامر أنه مجاز في التعريف ولعله من اطلاق المتعلق بفتح اللام وهو الجعل المند كور على المتعلق بكسرها وهو الخطاب وهو سائغ اذا دل السياق أو قرائن الاحوال على تعيين المجاز كما مر وتخصيص هذا النوع من الاحكام باسم الوضع محض اصطلاح والافلا احكام كلها موضع الشرع من حيث التعلقات التنجيزية ولا مجال للعقل ولا للعادة فى شئ من ذلك والسبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته فهو يؤثر بطرف الوجود فى الوجود ويطرف العدم فى العدم والمراد بالتأثير الاقتران لا حقيقته لان المؤثر هو الله تعالى وقولنا لذاته راجع للجملتين أما الاولى فللاحتراز عن خروج السبب الذى اقترن به مانع أو اتقى منه شرط كالحيض والجنون عند دخول الوقت فانه لم يلزم من وجوده الوجود لكن لذاته بل لما ذكر من اقتران المانع أو انتفاء الشرط ولو نظر الى ذاته لزمه ذلك وأما الثانية فللاحتراز أيضاً عن خروج سبب الشئ الذى له سبب آخر يخالفه عند عدمه كالشمس فانها سبب فى الضوء مع أن له سبباً آخر وهو النار فاذا انعدمت الشمس وجد الضوء لم يلزم من عدمها العدم لكن لا بالنظر لذاتها هذا ان نظر الى ذلك السبب بعينه فان أراد جنس السبب الصادق بالواحد والمتعدد بان قطع النظر عن سبب بعينه كان راجعاً لاولى فقط لان السبب من حيث هو أى جنسه وماهيته المتحققة فى أى فرد كان يلزم من عدمها العدم وأورد على ذلك المتساويان كالا انسان والناطق واللازم والملزوم المتساويان فانه يلزم من عدم أحدهما عدم الآخر فيكون داخلان فى تعريف السبب وأجيب بأنه تعريف بالاعم وهو جائز عند المتقدمين من المناطق والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته كالتطهارة للصلاة فهو يؤثر بطرف العدم فى العدم فقط وقولنا لذاته راجع للثانية بجزأيتها أى فلا يلزم من وجوده الوجود بالنسبة لذاته وقد يلزم من وجوده الوجود ولا بالنسبة لذاته بان وجدت الاسباب وانتفت الموانع ولا يلزم من وجوده العدم بالنسبة لذاته وقد يلزم من وجوده العدم بالنسبة لغيره بأن اتقى السبب أو وجد المانع وأورد على التعريف المند كور صلاة فاقد الطهورين ونحوه فانها تصح مع عدم التطهارة فلم يلزم من عدمها عدم للصلاة وأجيب بأن التطهارة ليست شرطاً مطلقاً بل عند امكانها وهى غير ممكنة فى حق من ذكر فلا يست شرطاً فى حقه أو يجعل قوله لذاته راجعاً لاولى أيضاً وقد يلزم من عدمه العدم لعارض كفاقد الطهورين وأورد عليه أيضاً اللازم الاعم بالنسبة للزومه فانه ينطبق عليه التعريف المند كور وأجيب بما مر من أنه تعريف بالاعم وأورد عليه أيضاً جزء العلة وجزء المركب فانه يلزم من عدمها العدم ولا يلزم من وجودهما وجود ولا عدم وأجيب بالتزام انهما شرط فى وجود العلة والمركب فلا يراد أو ان هذا تعريف بالاعم أو أن ما بمعنى خارج بقرينة ما اشتهر أن الشرط خارج لاداخل والمانع ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من وجوده ولا عدم لذاته كالحيض وقولنا لذاته راجع للثانية بجزأيتها أى فلا يلزم من عدمه الوجود بالنسبة لذاته وقد يلزم

لهما والحكم العادى هو

من عدمه الوجود بالنسبة لغيره بأن وجدت الأسباب والشروط ولا يلزم من عدمه العلم بالنسبة لذاته وقد يلزم من عدمه العلم بالنسبة لغيره بأن انتفت الأسباب والشروط وهذا هو المشهور في تقرير التعارض بين الثلاثة والتحقيق ان قيد لذاته فيها مستغنى عنه بمن في قولنا من وجوده ومن عدمه لانها لا ابتداء أو السببية فتفيد ان المزوم من ذات السبب مثلاً فان وجد بعد ذلك تخالف لم يكن من ذات السبب أو الشرط أو المانع بل من غيره فالضوء مثلاً عند فقد الشمس ليس ناشئاً عن فقد هابل من النار وهكذا في الكلام ما يغني عن القيد المذكور نعم ان جعلت من معني عند كان ذلك القيد محتاجاً اليه وقد علم بما تقدم ان الاحكام التكليفية خمسة وكل واحد منها له أسباب وشروط وموانع فالوجوب كوجوب صلاة الظهر سببه الزوال وشرطه البلوغ والعقل وممانعه الحيض والانتفاء والندب كندب صلاة الضحى سببه دخول وقتها وهو ارتفاع الشمس قدر رمح وشرطه العقل وممانعه الحيض أو وقت المنع والتحریم كتحريم أكل الميتة سببه خشها وشرطه عدم الاضرار وممانعه الاضرار والكراهة ككراهة صيد البر سببه الله وشرطه عدم الحاجة وممانعه الاضرار والاباحة كإباحة البيع سببها الاحتياج فانه سبب في إباحة المبيع وشرطه الانتفاع به مثلاً وممانعها وقوعه وقت نداء الجمعة مثلاً (قوله اثبات الربط الخ) مقتضى الظاهر حيث عرف الحكم الذي قسمه الى الاقسام الثلاثة بانبات أمر أو نفيه أن يقول حقيقة اثبات أمر أو نفيه الخ فان المتبادر من كلامه أو لانه المراد بالامر المحمول المثبت أو المنفي ومن كلامه هذان المراد بالربط النسبة الحكمية التي تعلق بها الاثبات فتعلق الاثبات فيهما مختلف ولا شك في المغايرة بينهما بحسب الظاهر وان كان اثبات الربط بين أمرين مستلزماً لثبوت أحدهما الامرين للآخر فيوافق مامر والاثبات في الاصل مصدر وهو مضاف لمفعوله أي انباتك الربط وليس المراد به هنا المصدر بل المراد به التصديق أي الادراك والتصديق من قبيل الكيف لا الفعل كما مر ونقله ليس هنا المراد بالربط النسبة الحكمية أي ثبوت المحمول وبالأخر الموضوع فتى أي يباحدهما أحدهما أي يد بالآخر الآخر وقوله وجوداً أو عدماً تميزان للربط بالمعنى المذكور أي انباتك الربط أي النسبة الحكمية بين الموضوع والمحمول أي التصديق بهما من جهة وقوعها فتكون القضية موجبة كقولنا الاكل مشيع فالنسبة فيه وهي ثبوت الاشباع للاكل مصدق بهما من جهة وقوعها ومن جهة عدم وقوعها فتكون سالبة كقولنا ليس عدم الاكل مشيعاً فالنسبة فيه وهي ثبوت الاشباع لعدم الاكل مصدق بهما من جهة عدم وقوعها فالنسبة في كل من الموجبة والسالبة واحدة على التحقيق وهي الثبوت لكنهما في الموجبة مصدق بهما من جهة وقوعها وفي السالبة مصدق بهما من جهة عدم وقوعها ويصح أن يكون ذلك حالاً أي حال كون هذا الربط أي النسبة وجوداً أو عدماً أي ملاحظاً وجودها أي ثبوتها أو عدمها وهذا التقرير هو المطابق للكلام أهل المعقول والمطابق لما ذكره في شرح المقدمات ان المراد بالربط الاقتران والتلازم العرفي وان قوله وجوداً أو عدماً تميزان من أمر وأمر على البدل أي اثبات الربط بين أمر من جهة وجوده أو عدمه وبين أمر آخر من جهة وجوده أو عدمه وان شئت جعلتهما محولين عن المضاف والتقديرين وجوداً أو عدمه أو وجوداً أو عدمه ويحتمل أن يكون حالين من أمر وأمر والتقدير بين أمر وأمر حال كونه وجوداً أو عدماً أي ذا وجود أو ذا عدم أو موجوداً أو معدوماً لكن بجي الحال مصدر غير مقيس وأيضاً شرط بحيثهما من المضاف اليه كون المضاف مقتضياً للعمل فيه أو جزأه أو كجزئه ولم يوجد ذلك هنا وعلى كل حال فالعبارة شاملة لاقسام الربط الاربع وهي ربط وجود بوجود كربط وجود الشيع بوجود الاكل وربط عدم بعدم كربط عدم الشيع بعدم الاكل لان عدم وان لم يحسن بنفسه لكنه يحسن باعتبار ما يضاف اليه اذا الكلام في عدم الاضافي لا المحض لعدم تأتي الربط فيه وربط وجود بعدم كربط وجود الجوع بعدم الاكل وربط عدم بوجود كربط عدم الجوع بوجود الاكل وهذا على القول بنفي الاحوال أي الواسطة بين الوجود والععدم وأما على القول بثبوتها

اثبات الربط بين أمر
وأمر وجوداً أو عدماً

فالأقسام تسعة كما من ضرب ثلاثة الوجود والعدم والحال أى الثبوت فى مثلها فكان عليه ان يز يدوجودا
أوعدمًا أو حالًا هكذا قيل وفيه نظر لان الكلام فى الحكم العادى ور بط الحال بالوجود أو بالعدم أو بالحال
أو الوجود بالحال أو بالعدم بالحال عقلى فر بط الحال بالوجود كالر بط بين قيام العلم بمحله وكون ذلك المحل عالمًا
أو بالعدم كالر بط بين السكون جاهلا وعدم العلم أو بالحال كالر بط بين السكون قادر أو السكون حيا وعكس
الاولين أى ر بط العدم بالحال كر بط عدم العلم بكونه جاهلا ور بط الوجود بالحال كر بط وجود العلم بكونه
عالمًا عقلى لا عادى كأن الر بط بين زوال الشمس ووجوب الظهور مثلا شرعى فهذان الر بطان لا يسمى واحد
منهما عاديا لعدم توقفه على تكرر فسقط خمسة أقسام من التسعة يبقى أربعة وهى التى تقدم الكلام عليها
فلا حاجة الى الزيادة المذكورة (قوله بواسطة) متعلق بآيات الخ أى انما جاء هذا الإثبات والنفي بواسطة وهى
التكرر فالإضافة للبيان وأقل ما يحصل به التكرر وقوع الشئ مرتين فإن لم يقع الامر واحدة فليس بعادى
وانما هو داخل فى الحكم العقلى الجائز وكون التكرر مستند الحكم أعم من أن يكون على الحاكم نفسه أو على
غيره ممن يقدله فى ذلك كحكم الواحد من ابان شرب السكندر حين مسكن للأصفراء تقليدا للاطباء لتكرر عليهم
(قوله مع صحة) أى جواز التخلف أى مع كون تخلف الر بط جائزا عقلا فيصح عقلا تأخر الاحراق عن النار
مثلا وهذا وما بعده ليس من تمة التعريف بل انما ذكرهما لينبه على أن هذا الر بط الذى حصل فى الحكم العادى
ر بط اقتران ودلالة جملية لار بط لزوم عقلى ولا ر بط تأثير من أحدهما فى الآخر خلافا لمن اعتقد ذلك فقوله
مع صحة التخلف أى وأما إذا اعتقد عدم صحة التخلف بان اعتقد الملازمة العقلية بين الاسباب العادية
ومسبباتها فهو فاسق وهذا الاعتقاد يؤل به الى الكفر لانه يلزمه انكار كل ما خالف العادة كمعجزات الرسل
واحياء الموتى الا ان لازم المذهب ليس بمذهب وقوله وعدم تأثير الخ أى وأما إذا اعتقد التأثير فتارة بالقوة
وتارة بالطبع فان اعتقد ان الاسباب العادية تؤثر بطبعها فهو كافر وحكى بعضهم الاجماع على كفره أو بقوة
ففى كفره قولان والصحيح عدم كفره وحاصل ما قرره المصنف فى بعض كتبه وسيأتى ايضا ان من اعتقد
أن الاسباب العادية تؤثر بطبعها فهو كافر وحكى بعضهم الاجماع على كفره أو بقوة ففى كفره قولان
والصحيح عدم كفره أو واعتقد أن المؤثر هو الله وحده إلا أنه اعتقد الملازمة العقلية بينهما فهذا الاعتقاد
يؤل به الى الكفر لانه يلزمه انكار ما خالف العادة والاعتقاد الحق أن يعتقد أن المؤثر هو الله مع إمكان
التخلف واعلم ان قوله مع صحة التخلف لا يغنى عن قوله وعدم تأثير لجواز القول بالتأثير مع صحة التخلف
كما هو مذهب المعتزلة فى المولدات كما فى حركة الاصبع وحركة الخاتم فان اللزوم بينهما عادى عندهم
يصح تخلفه ومع ذلك يعتقدون ان حركة الاصبع مؤثرة فى حركة الخاتم وأيضا فلا يلزم من صحة
التخلف نفي الطبيعة فقد يصح التخلف مع وجودها فقد شرط او وجود مانع وكذا لا يغنى قوله وعدم تأثير
الخ عن قوله مع صحة التخلف لما مر من أنه رد بذلك على من يعتقد عدم صحة التخلف مع عدم التأثير
وقوله أحد هما أى أحد الامر ين المرتبطين فالنار لا تؤثر فى الاحراق والا كل لا يؤثر فى الشبع وهكذا وقوله
البته أى قطعاً من البت وهو القطع يقال بآيات الشئ يثبت بضم الموحدة وكسر هاء اذا قطعه وهو منصوب على
أنه مفعول مطلق أى أقطع بذلك قطعاً فالفيه زائدة وهى ته لا قطع ولا يستعمل الا بالالف واللام مع قطع
الهمزة كما قال سيبويه واجاز الفراء تنكيره وحكى انهما لغتان واجاز بعضهم كون همزته للوصل (قوله
والحكم العقلى الخ) انما اضيف هذا الحكم للعقل وان كانت الاحكام كلها لا تترك الا به لان مجرد العقل
يسون فكرة او معها كاف فى ادراك هذا الحكم قاله المصنف (قوله اثبات امر) أى لا مركقولك زيد قائم
او نفيه أى نفي امر عن امر كقولك زيد ليس بقائم (قوله من غير توقف على تكرر) خرج العادى وقوله ولا
وضع واضع خرج الشرعى فان الحكم الشرعى متوقف على جعل الجاعل وهو الله تعالى وفى كون الحكم
الشرعى موضوعا ومجوعا لا نظر لانه ان فسر بالتعليق التنجيزى وهو ان يكون الشخص اذا وجد مع شروط

بواسطة التكرار مع
صحة التخلف وعدم
تأثير أحدهما فى
الآخر البتة والحكم
العقلى هو اثبات أمر
أو نفيه من غير توقف
على تكرر ولا وضع
واضع

التسكين مطاوعا بالفعل كما هو عرف الفقهاء فهو حادث وكذا ان فسر بانه خطاب الله تعالى المتعلق بالفعل
المسكينين فهو حادث باعتبار اهيئة المجتمعة من الخطاب والتعلق التبعي كمرسك ان اطلاق الحادث على
كل من المعنيين بالمعنى المجازي وهو المتجدد بعد عدمه لا لتحقيق وهو الموجود بعد عدمه فان الحادث يطلق
حقيقة على الموجود بعد عدمه ومجازا على المتجدد بعد عدمه ولا شك ان التعلق التبعي حادث بالمعنى الثاني
لا الاول لانه امر اعتباري كالبوة والبنوة وكذا الهيئة الاجتماعية متجددة بعد عدمه لا موجود بعد عدمه واذ
كان الحكم بمعنييه حادثا بالمعنى المذكور فلا يتعلق به الوضع والجعل لانه انما يتعلق بالامور الموجودة وهو
امر اعتباري كما مر فلا يتعلق به القدرة فكيف يخرج بقوله ولا وضع واضع الا ان يراد من الوضع والجعل
لازمه وهو الحادث في كانه قال ولا حادث فخرج الحكم الشرعي فانه حادث بالمعنى المجازي السابق على انه قد
يقال لاحاجة في استخراج ما ذكر لانه خارج من قوله اثبات امر أو نفيه فانه ليس اثباتا ولا نفي (قوله أخرج
به) في العبارة مساححة اذا اخرج بالصفة فقط وهي العقل لا بمجموع الصفة والموصوف أي الحكم العقلي
(قوله ومعنى انحصار الخ) جواب عما تقدم ايراده من أنه لا يصح أن يكون من حصر الكل في أجزاءه ولا الكلي
في جزئياته وحاصل الجواب ما سبق تقريره (قوله من اثبات أو نفي) ظاهره أن العقل يحكم بالاثبات أو
النفي مع أن ذلك نفس الحكم كما مر فكيف يكون محكوما به وحاصل الجواب أن في العبارة حذف التقدير من
بعض متعلق اثبات أو نفي وهو المحمول أو النسبة فان ذلك هو المحكوم به وقوله يرجع اليها من رجوع الشيء
الى وصفه فالقدرة في قولك الله قادر وصفها الوجوب (قوله اما أن يقبل الثبوت والنفي) كقولك الله رزاق فإ
حكم به العقل وهو الرزق بفتح الراء يقبل الثبوت والنفي فهو جائز وصفه الجواز كما أن الرزق الذي هو
المحمول يتصف بالجواز كذلك نسبه الى الله تعالى تتصف به فيقال ثبوت الرزق لمولانا جل وعز جائز وهو
ظاهر اذا كان الحكم برزاق كما تقرر أمال قلت رزق الله جائز وحكمت بالجواز كانت نسبه واجبة اذ
الجواز لا يقبل الا تنفاه عن الرزق فيكون واجبا وكذا نسبه له واجبة فالرزق وصفه الجواز لانه محكوم
به عليه وذلك الجواز وصفه الوجوب لانه لا يقبل الا تنفاه اذ لو قبله لكان الرزق متصفا بالوجوب مثلا وذلك
باطل ومثله قولك بعنة الرسل جائز وقوله وان كان لا يقبل الا الثبوت كقولك الله قادر فالقدرة لا تقبل الا
الثبوت فيكون وصفها الوجوب وكذلك نسبه الى الله تعالى وقوله وان كان لا يقبل الا النفي كقولك شريك
الباري موجود فوجود الشريك لا يقبل الا النفي فيكون وصفه الاستحالة وكذلك نسبه للشريك فتلك
القضية كاذبة (قوله ثم عرف الخ) جواب عما يقال انه ترك تعريف الوجوب وأخويه وقيد كرها وذكر
تعريف الواجب وأخويه ولم يذكر كرها وهو غير مناسب وحاصل الجواب انه استغنى عن تعريف الوجوب
وأخويه بتعريف الواجب وأخويه لانه مشتق كاخويه مما ذكر فالواجب مشتق من الوجوب والمستحيل
من الاستحالة والجائز من الجواز ومعرفة المشتق تستلزم معرفة المشتق منه لانه جزءه ومعرفة الكل متوقعة
على معرفة اجزائه على ما سياتي وقوله بما اشتق منه قضية انه عرف الوجوب بالواجب والاستحالة بالمستحيل
والجواز بالجائز وليس كذلك وأجيب بان المراد انه استغنى بتعريف المشتق عن تعريف المشتق منه كما مر
وأما الجواب بان في العبارة حذف التقدير ثم عرف كل واحد بتعريف ما اشتق منه فلا يصح لان مقتضاه انه
قال فالوجوب مالا يتصور في العقل عدمه الخ وهو لم يقل ذلك مع أنه باطل في نفسه فالبناء للسببية لا للتعديدية وانما
عدل عن تعريف الوجوب وأخويه الى تعريف الواجب وأخويه لانه المحكوم به في القضية أي المحمول فيها
جل مواطأة فيقال القدرة واجبة والشريك مستحيل والرزق جائز وجل المواطأة هو الجلل الذي لا يحوج الى
تاويل كقولك زيد قائم ويقابل جمل الاشتقاق وهو ما يحوج الى ذلك كقولك الشافعي أو مالك علم أي
ذو علم أو عالم والقطن بيض أي ذو بيض أو أبيض فان قلت هلا قال من أول الأمر وينحصر في ثلاثة
الواجب الخ لانه المحمول جل مواطأة كما علمت قلت لان الوجوب وأخويه هو المقصود والمتلفت اليه من

فقوله الحكم العقلي
أخرج به العادي
والشرعي ومعنى
انحصاره في ثلاثة
اقسام ان كل ما حكم به
العقل من اثبات أو نفي
يرجع اليها لان ما حكم
به اما ان يقبل الثبوت
والنفي فهو الجائز وان
كان لا يقبل الا الثبوت
فهو الواجب وان كان
لا يقبل الا النفي فهو
المستحيل ثم عرف كل
واحد من الاقسام
الثلاثة بما اشتق منه

ذلك المحمول ثم اعلم ان في مرجع الضمير في قوله بما اشتق منه اشكالاً مشهوراً في نظير هذه العبارة حاصله انه لا يصح أن يعود على المضاف أعني كل لانه يقتضي انه عرف كل واحد من الامور الثلاثة بالشئ الذي اشتق من كل واحد منها فيلزم عليه انه عرف الوجوب بما اشتق منه بما اشتق من الاستحالة و بما اشتق من الجواز وكذا البقية وهو باطل ولا على المضاف اليه أعني واحد من حيث هو لانه يصير المعنى لانه عرف كل واحد بالشئ الذي اشتق منه أي واحد كان فيقتضي انه عرف الوجوب بالذي اشتق امامنه أو من غيره وكذا البقية وهو باطل أيضاً وحاصل الجواب انه عائد عليه من حيث تعيينه أي بما اشتق من ذلك الواحد المعين المناسب له في الاشتقاق بناء على ان في الضمير استخداماً أو جرياً على القول بان الضمير العائد الى النكرة معرفة أي مراد به معين والاحسن الجواب بان العموم المستفاد من كل ملاحظ بعد ارجاع الضمير لواحد فكانه قال عرف واحداً بما اشتق منه ثم ادخل لفظ كل لافادة التعميم فصار كل واحداً (قوله لان المشتق أخص) فالواجب ذات ثبت لها الوجوب ففيه ما في الوجوب وزيادة فيلزم من وجوده وجود الوجوب بخلاف وجود الوجوب لا يلزم منه وجود الواجب فانك تقول الوجوب ثابت لله تعالى فقد وجد الوجوب في هذا بدون الواجب لعدم دلالة ذلك على الذات التي هي من جملة معنى الواجب فالمراد بالخصوص قلة الافراد لان الواجب لا يتحقق بدون الوجوب بخلاف الوجوب فانه يتحقق بدون الواجب كافي المثال المتقدم فهما نظير الانسان والحيوان فان الانسان أخص لانه حيوان ناطق فكلما وجد وجد الحيوان والحيوان أعم فانه يوجد بدون الانسان في نحو الفرس والحمار وان كان الحيوان يصح جملة على الانسان بخلاف الواجب لا يصح جملة على الوجوب وهذا وبحث في الجواب المذكور بانه انما يلزم من معرفة المشتق معرفة المشتق منه اذا عرف المشتق من حيث هو مشتق بان عرف مفهومه الاشتقاق كتمتع بمفهوم الحجر بانه شئ ثبت له الحجر وامان عرف ماصدق عليه ذلك المفهوم فلا يلزم ما ذكر كافي كلام المصنف فانه لم يعرف الواجب مثلاً من حيث مفهومه الاشتقاق بان يقول هو ذات ثبت لها الوجوب بل من حيث ماصدقانه حيث قال لا يتصور رأى شئ لا يتصور في العقل الخ وورد ذلك بانه يعلم من تعريف الواجب المذكور ان الوجوب عدم تصور العدم أي عدم قبول الاتفاء ومن تعريف المستحيل ان الاستحالة عدم تصور الوجود ومن تعريف الجائز ان الجواز صحة الوجود والعدم فقول المعترض انما يلزم الخ ممنوع (قوله لان المشتق أخص من المشتق منه) أي أقل افراداً كما مر فالواجب مثلاً معناه أمر اتصف بالوجوب ففيه ما في الوجوب وزيادة لتركبه من جزأين الامر والوجوب فيلزم من وجوده وجود الوجوب ولا يلزم من وجود الوجوب وجوده بل قد يوجد بدون كافي قول المصنف وينحصر في ثلاثة أقسام الخ (قوله ومعرفة الاخص تستلزم الخ) اعترض ذلك بانه لا يلزم من وجود الاخص في الذهن وجود الاعم فيه فقد يعرف الانسان مثلاً بانه الاضاحك المتفكر بالقوة مع انه لا يلزم من ذلك معرفة الحيوان الذي هو أعم منه لعدم ذكره في التعريف حينئذ واجب بان محال الاستلزام المذكور اذا عرف الاخص بالكنه أي الحقيقة بان ذكرت في تعريفه أجزاء الحقيقة اما تفصيلاً أو اجمالاً فان ذكرت تفصيلاً أي بالمطابقة كأن قلت في تعريف الانسان هو جسم نام حساس متحرك بالارادة متفكر بالقوة لزم منه معرفة الاعم تفصيلاً فان اجزاء الحيوان جسم نام حساس متحرك بالارادة وان ذكرت اجمالاً أي بالتضمن بان قلت في تعريفه هو حيوان ناطق لزم منه معرفة الاعم اجمالاً اذ يفهم منه ان هناك شيئاً يقال له حيوان ولا يعرف منه اجزاء حقيقته ما هي بخلاف ما اذا لم يعرف بالكنه كما مر فانه لا يعلم منه حقيقة الحيوان لا اجمالاً ولا تفصيلاً (قوله لان الاعم جزء الاخص) تعليل للاستلزام فالوجوب مثلاً الذي هو الاعم جزء الواجب الذهو أخص لتركب الواجب من جزأين كما مر فم وكل والوجوب جزءه و يلزم من وجود الكل وجود كل جزء من أجزائه فاذا عرف الكل أي تعقل ولو حظ في الذهن لزم منه معرفة أجزائه بالمعنى المذكور (قوله فالواجب ما) أي أمر سواء كان ذلك الامر حكماً أو نسبة كشبوت

لان المشتق أخص من
المشتق منه ومعرفة
الاخص تستلزم معرفة
الاعم لان الاعم جزء
الاخص فقال فالواجب
ما لا يتصور

القدرة لله تعالى وثبوت التحيز للجزم أو صفة كالقدرة والتحيز والكون قادر والكون مستحيز فكل من النسبة ومتعلقها يتصف بالوجوب وأما الحكم بمعنى ادراك تلك النسبة فليس بواجب بل جائز وقد علم بما ذكر دخول الاحوال الحادثة فهي من الواجب المقيد اذ هي واجبة ولازمة مادامت عليها وقد مر أن الواجب قسمان مطلق ومقيد وهي من الثاني لامن الاول الذي هو المطلق لانها حوادث وكل حادث مسبوق بالعدم فقول بعضهم انها ليست بواجبة على كل حال ليس في محله وقوله يتصور بضم الياء مبني على المسموع فاعله بمعنى يدرك أو بفتحها مبني على الفاعل بمعنى يمكن وعدمه فاعل على الثاني وثانيه على الاول لان تصور يستعمل متعديا ولازما يقال تصورت الشيء عقلة وأدركته وتصور الشيء أمكن والوجه الثاني أقرب وأسلم من التكلف الآتي لكن الاول هو الظاهر من تقرير الشارح حيث فسره بيدر كظواهر تقرير المصنف في الكبرى أيضا أو ورد عليه ان عدم الواجب يتصور أي يدرك لان العقل يتصور الحال وأجيب بأنه أطلق التصور وأراد التصديق والمعنى ان الواجب هو الذي لا يصدق العقل بوقوع عدمه أي لا يقبله ولا يشتهه لكن فيه أن إطلاق التصور على التصديق امامن قبيل المجاز ان قلنا ان التصور لا يطلق الا على ادراك المفرد ومن قبيل الاشتراك ان قلنا انه يطلق على ماهو أعم من ادراك المفرد فيشمل التصديق وكل من المجاز والمشتراك يحتاج لقريئة ولا قريئة هنا وما قيل من أن القرينة ذكر الصحة في تعريف الجائر لان الصحة مر جعها الى التصديق فردود بان كل تعريف يجب ان يلاحظ على حدته غير مقترن باخر اذ كل مفهوم يجب ان يعرف بتعريف يخصه ويمتاز به استقلاله فلا يجب في هذه التعاريف اقتران بعضها ببعض حتى يكون بعضها قريئة لبعض نعم يمكن أن يقال ان أهل الاصول لا يشترطون في المجاز قريئة فيمكن تخريج كلام المصنف على ذلك أو يقال ان القريئة ماهو معلوم من ان الواجب قد يتصور فيه فان ذلك قريئة على ان المراد بالتصور المنفي هو التصديق فالقريئة حالية كما قاله الفيرواني (قوله في العقل) متعلق يتصور وفيه ان الواجب واجب في نفسه وجد عقل عاقل أولم يوجد فلو حذف ذلك التقييد وقرئ بتصوير مبني على الفاعل بمعنى يمكن فيكون عدمه فاعلا لا يدفع عنه الاعتراض المذكور واستغنى عن التكلفات السابقة ووافق قول المقاصد والمواقف الواجب ما يمنع أو ما لا يمكن عدمه فلم يذكر لفظ التصور ولا قيده بالعقل ثم الضمير في قوله عدمه عائد على ما باعتبار الافراد لا المفهوم الكلي أي ما لا يتصور العقل عدم افراده كالقدرة والارادة أي لا يصدق بنقيضها وأما الواجب الكلي أي مفهوم الواجب فليس بواجب لانه تارة يوجد في الذهن وتارة لا يوجد أي أنه يرد على التعريف المذكور ان الصفات السلبية واجبة مع انه يتصور في العقل عدمها اذ العقل يتصور أن القدم عبارة عن عدم الاولية وان البقاء عبارة عن عدم الآخرة وكذا البقية فلم تدخل في التعريف المذكور فيكون غير جامع وأجيب بأنه ليس المراد ما لا يتصور عدمه أي كونه امر اعداميا بل المراد ما لا يتصور نفيه أي ما لا يتصور ان ينعدم أي ينتفي بصديق نقيضه فالقدم مثلا لا يتصور نفيه بصديق نقيضه وهو الحدوث وان كان هو في ذاته امر اعداميا فالمراد بعدم الواجب المذكور في التعريف هو نفيه بصديق نقيضه لا لعدم المقابل للوجود كقوله * التشكي من الاقدار * من عدم الرضا على المختار * وكقول حسان

رب علم اضاعه عدم الما * ل وجهل غطى عليه النعيم

فان المراد نفي الرضا ونفي المال بوجود السخط والنفي لا كونه ما عديمين والعقل عند الشافعي نور وحاتي تدرك به النفس العلوم الضرورية والنظرية فهو آلة الادراك وعند القاضي بعض العلوم الضرورية فالمعنى على الاول أن العقل لا يكون آلة لتصور عدمه وعلى الثاني أن تصور العدم لا يكون من المعلوم أي لا يكون معلوما فالظرفية عليها مجازية لا تتفاء تحيز العدم وتتفاء احتواء العقل (قوله أي لا يدرك) تفسير ليتصور وقد علمت ما فيه والمراد من الادراك التصديق وان كان الادراك شاملا له وللتصور فهمومه غير مراد ولو قال أي لا يمكن لكان أسلم كما مر (قوله وذلك) أي الواجب بدليل تمثيله بقوله كالتحيز ونفسيره بقوله وهو

في العقل عدمه أي
لا يدرك في العقل عدمه
وذلك اما ضرورة

ما الخ واسم الاشارة مبتدأ والخبر محذوف أى ثابت وقوله ضرورية منصوب اما على المتعولية المطلقة لقيامه
 مقام مصدر محذوف والتقدير وذلك ثابت اما ثبوت ضرورية ثم حذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه فان نصب
 اتصافه أو على الحال بتأويله بضرورى أو بتقدير مضاف أى اما ثابت حال كونه ضروريا أو ذا ضرورية أو
 على نزع الخافض أى حال كون ثبوته بالضرورية والضرورية وان كانت فى الاصل من أوصاف العلم كالنظرية
 فان العلم ينقسم الى ضرورى ونظري كما ينقسم الى تصور وتصديق قد يطلق على متعلقه من المحكوم به
 والنسبة فكما يقال العلم بالتحيز ضرورى يقال التحيز ضرورى وثبوته للجزم ضرورى ويمكن حمل
 كلام الشارح على الاصل بان يقدر مضاف أولا وثانيا أى وعلم ذلك الواجب اما ضرورى كالعالم بالتحيز الخ
 ويحتمل أن المشار اليه عدم ادراك العلم أى وعدم ادراك العدم اما بالضرورية الخ لكنه يحوج الى تقدير
 فى التمثيل والتفسير المذكورين (قوله وهو) أى الواجب الذى لا يدرك عدمه بالضرورية ما أى نسبة أو
 متعلقها على ما مر وقوله فى ادراكه أى ادراك وجوبه أى التصديق بذلك والحكم به أى لا يحتاج العقل فى
 الحكم بوجوبه الى تأمل الخ وقوله ولا نظر عطف تفسير فالنفي الاحتياج الى النظر فقط أعم من ان لا يحتاج
 الى شئ أصلا ككون الواحد نصف الاثنين أو يحتاج الى حدس ككون نور القمر مستفادا من نور
 الشمس فان ذلك لا يحتاج الى نظر لكن يحتاج الى حدس أى تخمين فان من عرف ان ضوءه يزيد وينقص
 بحسب بعده من الشمس وقر به منها فاذا قابل نصفها ضوءا نصفه أو كلها ضوءا كله يحكم بذلك أو يحتاج الى تجربة
 ككون السقمونيا مسهلة للصفر أو القهوه مذكية للشهيم فان ذلك لا يحتاج الى نظر لكن يحتاج الى تجربة ولا
 يصح ان يكون المنفى أصل الاحتياج بان يقال الضرورى هو ما لا يحتاج الى شئ أصلا لئلا يلزم خروج
 الحدسيات والتجربيات منه فانها لا تحتاج الى النظر ولم تكن حاصلة بتداعى بأول التوجه بل لابد فيهما من
 حدس أو تجربة فلا تكون ضرورية وليس كذلك لما مر من أن الحاصل بالحدس أو التجربة من الضرورى
 وكذا الحاصل بالمشاهدة وهو ما لا يحكم فيه العقل بمجرد تصور طريقه بل يحتاج الى المشاهدة بالحس فان
 كان الحس ظاهر اسميت حدسيات ككون الشمس مشرقة والنار مخرقة وان كان باطنا سميت وجدانيات
 ككون لنا جوعا وعطشا ولذة الماء وأما البديهي فتارة يفسر بأنه ما لا يحتاج الى شئ أصلا أى ما يشبه العقل
 بمجرد التفاته اليه من غير استعانة بحدس أو غيره ككون الواحد نصف الاثنين فيكون أخص من
 الضرورى فكل بديهي ضرورى ولا عكس وتارة يفسر بأنه ما لا يحتاج الى نظر واستدلال فيكون
 مراد فالضرورى بأحتم معنييه فان الضرورى يطلق تارة فى مقابلة الاستدلال أى النظرى ويفسر بما
 لا يتوقف على نظر واستدلال وان توقف على حدس أو تجربة بمثابة تارة فى مقابلة الاكتسابى ويفسر بما
 لا يكون تحصيله مقدورا بالخلق وهذا أخص من الضرورى بالمعنى الاول فان العلم الحاصل بالابصار
 المكتسب بالقصد والاختيار كما اذا كان الانسان مغمضا عينيه ففتحهما فرأى الشمس يقال له ضرورى
 على التفسير الاول لانه مأخوذ فى مقابلة النظر فيدخل فيه الكسب بخلافه على الثانى فانه فى مقابلة الكسبى
 وهذا مكتسب للبعد بفتح عينيه ومن ثم جعل بعضهم العلم المذكورا كسابيا أى حاصلا بمباشرة الاسباب
 بالاختيار كفتح العينين وبعضهم ضرورى أى حاصلا بدون نظر واستدلال وقد علم بما ذكر ان الاكتسابى
 أعم من الاستدلال أى النظرى لان الثانى هو الحاصل بالنظر فى الدليل فكل استدلالى اكتسابى ولا عكس
 كالأبصار الحاصل بالقصد والاختيار الناشئ عن فتح العينين فانه اكتسابى لاستدلالى (قوله كالتحيز) أى أو
 ثبوته فكل منهما واجب مقيد أى لا يقبل الانتفاء مادام الجرم وأما الحكم الذى هو ادراك وقوع هذا
 الثبوت فليس بواجب كما مر (قوله للجزم) هو شامل للجسم وهو ما تركب من جوهرين فردين فأكثر
 وللجوهر الفرد كما يستفاد من تفسيره بأنه كل ماملا أى شغل فراغا وحيفته فلا حاجة الى زيادة بعضهم مثلا
 لاجل ادخال الثانى فانه يتحيز أيضا اذا تحيز عند المتكاملين هو الفراغ أى الخلو المتوهم الذى يشغله شئ عمتدا
 كان وهو الجسم أو غير ممتد وهو الجوهر الفرد وانما كان متوهم لانه يتوهم وجوده وان كان فى الحقيقة

وهو ما لا يحتاج العقل
 فى ادراكه الى تأمل ولا
 نظر كالتحيز للجزم

عدم محض لا يخطر بالبال وليس شيئا موجودا تتعلق به الرؤية وأما عند الحكماء فهو أمر موجود ويقال له مكان
 أيضا فهم ما مترادفان عندهم أما عند المتكلمين فالمكان أخص من الخيزلان الاول هو الذي يحل فيه الجسم
 فقط بخلاف الثاني فإنه ما يحل فيه الجسم أو الجوهر القدر كما مر فكل متمكن من تميز دون العكس اذ يعتبر
 في المتمكن الامتداد دون التميز والراجع مترادفهما واذا علمت أن التميز عند المتكلمين والحكماء هو
 الفراغ أي الخلو تعلم أن ما يحل عليه من الارض مثلا لا يقال له خيز ولا مكان (واعلم) أن الخلو إنما هو
 بحسب نظر الشخص لافي الواقع لان ما بين السماء والارض ملوء بالهواء أي الریح على الراجح لكن أجزاؤه
 لطيفة فاذا جاء شخص الى مكان انضم بعضه الى بعض كالماء ولو فرض عدمه طريقة عين لم يمش حيوان
 ولم ينبت نبات والهواء ليس بجوهر فرد ولا عرض بل هو جسم لطيف (قوله ومعنى التميز أخذ الخ) يعني
 بحيث يمنع غيره أن يحل محله فلا بد من هذه الزيادة والافقية التميز هو المانعة على القدر المأخوذ من
 الفراغ أي منك أي الغير أن يحل في مكانك أي ما دفعته اياه لانفس الأخذ في العمارة تساهل وضافة أخذ
 لما بعده من اضافة المصدر لمفعوله بعد حذف الفاعل والأصل أخذه قدر ذاته كما فعل المصنف في شرحه
 والضمير ان يرجع ان للجرم وقوله من الفراغ متعلق بأخذه أي أن يأخذ من الفراغ بحالولة فيه قدر ذاته
 بحيث يمنع غيره أن يحل محله والتفسير المذکور تفسير لحاصل قوله كالتميز للجرم هكذا قاله الغنيمي
 وقال ليس تفسير للتميز بالمعنى المصادري ويؤخذ منه تعريف الخيز بأنه الفراغ انتهى والاول أقرب
 (قوله والمستحيل مالم) ما واقعة على أمر أو معلوم ذهني أو مفهوم ذهني وهي بمنزلة الجنس فشمول المتمنع
 بالغير وما بعدها بمنزلة الفصل مخرج لما يدرك في العقل وجوده بناء على الظاهر من بناء يتصوره للمجهول
 أو ما يمكن وجوده بناء على بناءه للمعلوم على ماسبق وقوله لا يتصور في العقل وجوده أي لا يصدق العقل
 بوجود أفرادها ولا يمكن وجودها فيه كشر يك الباري فالضمير في وجوده عائدا على ما باعتبار المصادق
 أي الافراد لا المفهوم الذهني أي الأمر الكلي لجواز وجوده في العقل لأنه يتصور الحال فقولك اجتماع
 النقيضين ممنوع معناه ان المعنى الحاصل في الذهن من هذا اللفظ يمنع ان يوجد في الخارج فرد يطابقه وكذا
 قولك شر يك الباري ممنوع معناه ان ما يصدق عليه في الذهن انه شر يك الباري يصدق عليه فيه انه ممنوع
 الوجود في الخارج أو ورد على التعريف المذکور انه غير مانع لدخول الاحوال والسلوب فيه فان كلا
 لا يصدق العقل بوجوده لان الاول غير موجود بل ثابتة فقط والثانية معدومة لا موجود ولا ثابتة
 والمراد السلوب الصادقة نحو ليس بجسم بخلاف ليس بعالم فانها من المستحيل قطعاً واجب بأمر ومنها
 ان هذا تعريف بالاعم وقد أجاز المتقدمون من المناطق ومنها ان ما واقعة على ممنوع فتخرج الاحوال
 والسلوب من أول الامر ومنها هو أحسنها ان المراد بالوجود الثبوت والتحقيق في نفس الامر فخرجت
 الاحوال والسلوب لانها موجودة أي متحققة في نفس الامر أي في نفسها بقطع النظر عن اعتبار
 المعبر وفرض الفارض وان لم تكن موجودة في الخارج أي خارج الاعيان والافهسي موجودة في
 خارج الاذهان وبيان ذلك الشيء اما موجود في الذهن أي ثابت ومتحقق فيه واما موجود في نفس الامر
 واما موجود في الخارج أي خارج الاعيان بحيث تمكن رؤيته لو أزيل الحجاب والنسبة بين الاولين
 العموم والخصوص الوجهي يجتمعان في ذات المولى وصفاته الوجودية وفي ذاتنا وصفاتنا كذلك فانها
 من حيث استحضارها في الذهن يقال لها موجود أي ثابتة فيه ومن حيث وجودها في نفسها يقال لها
 ثابتة في نفس الامر أي في نفسها بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض وينفرد الاول في المستحيلات
 الثابتة في أذهان معتقديها كنبوة مسيحية والولد والصاحبة له تعالى فان لها ثبوتاً في أذهان من ذكر
 وينفرد الثاني في الاشياء الموجودة تحت الارضين أو فوق السموات التي لم تخطر بذهن احد فانها موجودة
 في نفس الامر أي في نفسها لافي الذهن لعدم خطورها فيه والنسبة بين الاول والاخير كذلك يجتمعان

ومعنى التميز اخذ
 ذاته قدر من الفراغ
 والجرم كل مالا فراغا
 كالشجر والحجر
 واجساد الحيوانات وما
 نظرا وهو ما يحتاج في
 ادراكه الى التأمل
 والنظر كالقدم لمولانا
 جل وعز والمستحيل
 ما لا يتصور في العقل
 وجوده

في الذوات والصفات الوجودية السابقة وينفرد الاول في المستحيلات السابقة أيضا والثاني فيما تحت الارضين
مثلا فانها موجودة في خارج الاعيان لا مكان رؤيتها لأزىل المانع والنسبة بين الاخيرين العموم والخصوص
المطلق اذ كل موجود في الخارج موجود في نفس الامر دون العكس فيجتمعان في الذوات والصفات
الوجودية السابقة وينفرد الثاني في الاحوال وصفات السواب فانها موجودة في نفس الامر أي ثابتة ومتحققة
في نفسها بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فإرض لان نفس الامر يطلق على ذات الشيء فيكون في قولهم
هذا الشيء موجود في نفس الامر اظهر في مقام الاضمار والاصل موجود في نفسه بقطع النظر عما يروى بطلق
أيضا على علم الله تعالى أو اللوح المحفوظ وقد علم بما مر أن الوجود الخارجي كما يطلق على الوجود في خارج
الاعيان كذلك يطلق على الوجود في خارج الازدهان وهو الوجود في نفس الامر وهذا تصنف به الاحوال
والسواب فقول المعترض ان كلا منهما لا يصدق العقل بوجوده ان أراد به الوجود خارج الاعيان فسلم لكنه
ليس بمراد وان أراد الوجود خارج الازدهان فمنوع لان العقل يصدق بوجودهما كذلك (قوله اما ضرورة)
منسوب اما على الحال من ما أو من عدم التصور المفهوم من لا يتصور أي حال كون ذلك ضروري أو ذا ضرورة
أو على نزاع الخافض أي بالضرورة على ما مر وقوله كتعري الجرم مثال لما لا يتصور الخ لعدم التصور فلا
حاجة الى أن يقدر في العبارة كعدم تصور تعري الجرم الخ * واعلم ان في الحركة والسكون ثلاثة أقوال
* الاول أن الحركة كونان متواليان في مكانين أي حصولان واستقراران فيهما والسكون كونان متواليان
في مكان واحد أي حصولان واستقراران فيه فكل منهما مركب لانه عبارة عن مجموع الحصولين وحينئذ
فيكون بينهما مانع جمع لجواز الخلو عنهما اذا الجرم في أول حدوثه أي في أول أزمنة وجوده ليس يتحرك
ولاسا كن فكيف يكون التعري عنهما مستحيلا وأجيب بأن المراد الجرم المتقرر في الخارج أي الذي
ثبت له حصول فيه ولا شك أنه لا يعري عنهما * القول الثاني أن الحركة هي الحصول الاول في الحيز الثاني أي
في المكان الثاني والسكون الحصول الثاني في الحيز الاول وكذا الحصول الثاني في الحيز الثاني من باب أولى
فكل منهما بسيط وبينهما مانع جمع أيضا لجواز الخلو عنهما اذا الحصول الاول في الحيز الاول لا يقال له حركة
ولاسكون فقد خلا الجرم عنهما حينئذ وأجيب بما مر * القول الثالث وهو قول الاشعري أن الحصول
الاول في الحيز الاول سكون وكذا الحصول الثاني مثلا من باب أولى وأما الحصول الاول في الحيز الثاني فهو حركة
وسكون باعتبارين فباعتبار الانتقال اليه حركة وباعتبار الاستقرار فيه سكون فالجرم اذا كان في مكان
فالمكون الاول فيه سكون فان تحرك الى مكان آخر فاول كون في المكان الثاني سكون فيه وحركة اليه باعتبارين
كأمر وعلى هذا فلا إشكال لان الجرم لا يخلو عنهما كما أنهما لا يجتمعان فيه والتقابل بينهما حينئذ تقابل
الاخص والاعم لان كل متحرك ساكن وليس كل ساكن متحرك كما بخلافه على الاولين فانه تقابل التباين
لعدم اجتماعهما كما مر (قوله لا بعد النظر) أي في دليل الوحدة القطعية لمن لا يكتفي الابه أو الاقتناعي لمن
يكتفي به فالاول كقولك لو اجتمع اهان لحصل بينهما مانع بان يريد أحدهما وجودا ويدا مثلا والاخر عدمه
فلا يخاو اما أن يوجد أو لا الى آخر ما سيأتي والثاني كقولك لو اجتمع اهان لحصل الفساد لانه اذا اجتمع
ر يسان في مركب فساد (قوله والجائز ما يصح الخ) ما واقع على معلوم أو مفهوم أو شيء ولكن بمعناه اللغوي
لا الاصطلاحي الذي هو الموجود لاقتضاء ذلك أن المعلوم لا يتصف بالجواز وليس كذلك وهي بمنزلة الجنس
وقوله في العقل أي عند العقل أو بالعقل متعلق بصح وهو بمنزلة الفصل خرج به المستحيل والواجب فان
الاول لا يصح وجودا فإرضه والثاني لا يصح عدم افراده بل هي واجبة الوجود ولو حذف ذلك لكان أولى
لان هذا الامر ثابت للجائز وجد عقل عاقل أو لم يوجد كما مر وقوله وجوده أي وجودا فإرضه فاضمير
عائد على ما باعتبار الماصدق لا المفهوم كما مر واعترض بان الامور الاعتبارية كالاحياء والامانة والخلق والرزق

اما ضرورة كتعري
الجرم عن الحركة
والسكون واما نظرا
كالشريك لله تعالى الله
عن ذلك عساوا كبيرا
فان استحالة الشريك
لله تعالى لا تدرك الا
بعد النظر والجائز ما
يصح في العقل وجوده
وعدمه اما ضرورة

جائز مع أنها ليست موجودة لأنها عبارة عن تعاقب القدرة بالحياة أو الموت أو الخلق أو الزرق والتعلق
 المذكور أمر اعتباري لا يتصف بالوجود فيكون التعريف غير جامع لخروج الأمور الاعتبارية منه وكذا
 الاحوال والاسباب الحادثة وأجيب بأن المراد بالوجود الثبوت والتحقق في نفس الأمر أعني أن صاحب
 وجوده لا يمتنع أن يكون له وجوده وعنده في العقل وجوده وعنده
 أما اللغتين أو الإشارة إلى أن المراد بحدوثه كان وجوده وعنده في العقل وإن لم يوجد فيه بالفعل بأن لم يدرك
 ذلك ولم يخطر له بل وإن لم يوجد به بالكلية كأم ولو عبر بالتصور لكان المتبادر منه أن المراد تصور
 الوجود والعدم بالفعل أي خطورهما بالفعل في العقل مع أن ذلك ليس بالضرورة فلذا عدل إلى التعبير بالصحة
 لأنها العز والمرض والبراءة من كل عيب وعدم القطع فيقال هذا جلد صحيح أي غير مقطوع وهو
 المناسب هنا فالعنى الجائز ما لا يقطع بوجوده ولا عدمه (فان قلت) استعمال الواو في تعريف الجائز من باب
 استعمال المشترك بدون قرينة تبين المراد من معانيه وذلك أنها تكون للمعية وللتعاقب أي عطف لاحق
 على سابق فلا يدري هل المراد الوجود السابق والعدم اللاحق أو بالعكس أو هما على المعية وكونها بمعنى
 أو لا يصح لاختلال التعريف لشموله الواجب والمستحيل وأجاب السكتاني بأن القرينة علمية وهي أن
 العقل يابى المعية لاستحالة اجتماع النقيضين أي صحة الوجود والعدم بدل الوجود والعدم
 بدل الوجود سواء كان الوجود سابقا والعدم لاحقا أو بالعكس قال شيخنا محمد الصغير والمعية المقترنة
 للاستحالة المترتبة عليه اجتماع النقيضين أو الضدين إنما هي معية الوقوع بالفعل امامعية الصلاحية فيصح
 ارادته في تعريف الجائز (قوله) كحركة الجرم أو سكونه يعني أحدهما بعينه أما أحدهما بعينه فهو واجب
 (قوله) كتعذيب المطيع أي الذي لم يعص الله تعالى قططر فمعين ولو معصوما كنبى وملك فإن ذلك التعذيب
 جائز نظري لتوقفه على دليل وهو أن الله تعالى مالك للعبد والمالك يفعل في ملكه ما شاء والكلام في مجرد
 الجواز العقلي لا الوقوعي فلا ينافي أن ذلك ممنوع شرعا ولا يلزم الخلف في خبره تعالى لأنه ورد في القرآن والسنة
 ما يدل على القطع بعدم وقوعه بمقتضى وعده الكريم (قوله) وأما العاصي أي ولو كان كافرا لما من أن
 الكلام في مجرد الجواز العقلي فالعاصي المؤمن أثابته جائزة عقلا وشرعا والكافر أثابته جائزة عقلا ممتنعة
 شرعا ولهذا قالوا إن الله لا يغفر أن يشرك به باجتماع المسلمين من أهل السنة والمعتزلة ثم اختلفوا فقال أهل
 السنة أنه يجوز عقلا وإنما علم عدمه بدليل السمع قال شيخ الاسلام زكريا وهذا هو الصحيح الذي يجب
 اعتقاده وقال المعتزلة يمتنع عقلا لأن قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن وهو مبني على أصلهم الفاسد
 من التحسين والتقبيح العقليين والمراد بأثابة العاصي تنعيمه لاجزاء الواقع في مقابلة شيء (قوله) ومعنى
 التصور الادراك هذا تفسير بالأعم لشمول الادراك التصور والتصديق فكان الأولى أن يقول ومعنى
 التصور في المقام التصديق (قوله) وأما بدأ الخ جواب عما يقال إن المقصود من هذا التأليف معرفة ما يجب
 له تعالى وما يستحيل وما يجوز والمصنف ترك البداءة بهذا المقصود وابتدأ بغيره وهو تقسيم الحكم العقلي
 وتعريف كل قسم مع أنه غير مقصود وحاصل الجواب أنه لما توقف المقصود على معرفة هذه الأقسام ناسب
 البداءة بالتقسيم وتعريف كل قسم وأما توقف المقصود على معرفتها لأن صاحب علم الكلام تارة يثبتها وتارة
 ينفيها كقوله يجب له عشرون صفة ويستحيل عليه ضدها ويجوز في حقه فعل كل ممكن أو تركه ولا يجب عليه
 فعل الصلاح والاصلاح ولا يستحيل عليه عقاب المطيع ولا يجوز أن يقع في ملكه ما لا يريد فمن لم يعرف
 حقائقها لم يعرف ما أثبتته وما نفاه لأن الحكم على الشيء أو بغيره عن تصور فاقسام الحكم العقلي
 استمداد هذا العلم من حيث تصور هال من حيث اثباتها أو نفيها لأن ذلك فائدة هذا العلم ومعرفة استمداد
 العلم قبل الشروع فيه مما يتوقف عليه الشروع على كمال البصيرة كتصور برسمه والتصديق بموضوعية
 موضوعه أي بأن موضوعه كذا وأما أصل الشروع فإنه يتوقف على تصور بوجهما والتصديق بأن له فائدة

كحركة الجرم أو سكونه
 وأما نظرا كتعذيب
 المطيع وأثابة العاصي
 ومعنى التصور الادراك
 أي ما لا يدرك وإنما بدأ

ما فيه من الجمل المذكورة المشتملة على بيان اقسام الحكم العقلي من قبيل مقدمة الكتاب اذ هي عبارة عن ألفاظ قدمت أمام المقصود لا ارتباط لها بها وانتفاع بها فيه بخلاف مقدمة العلم فانها عبارة عن التعريف والموضوع والغاية فهى معان مخصوصة وهى هذه الامور الثلاثة ومقدمة الكتاب كما مر الفاظ فيكون بينهما التباين السكلي هذا اذا نظر اليهما من حيث ذاتهما فان نظر لدلول مقدمة الكتاب مع مقدمة العلم اولدال مقدمة العلم مع مقدمة الكتاب كان بينهما العموم والخصوص المطلق لان مقدمة الكتاب كما علمت انشاؤها قدمت أمام المقصود سواء كانت دالة على بيان التعريف والموضوع والغاية أو لا فيجتمعا في اذادات على هذه الثلاثة مع تقدمها أمام المقصود وتنفرد مقدمة الكتاب فيما الودت على غيرها كان يقول حيث أقول كذا أو أشير الى كذا فرادى كذا هذا هو المشهور وقال بعضهم بينهما العموم والخصوص الوجهى يجتمعا فيما يتوقف عليه الشرع اذا ذكر أمام المقصود وتنفرد مقدمة العلم فيما يتوقف عليه الشرع اذا ذكر في الآخرة وتنفرد مقدمة الكتاب فيما لا يتوقف عليه الشرع وع اذا ذكر أمام المقصود اه وفي توقف الشرع على ما يدكر آخر انظر الا ان يقال على بعد ان شأنه أن يتوقف عليه الشرع وان لم يتوقف عليه حيثئذ (قوله بتقسيم الحكم العقلي) اعترض بان تعليمه المذكور يقتضى أن توقف المقصود انما هو على معرفة الاقسام الثلاثة لا على تقسيمها فلو قال وانما بدأ بتعريف اقسام الحكم العقلي الخ لكان أولى (فان قلت) للتقسيم فرع عن التصور (قلت) نعم لكن بالنسبة للتقسيم فانه لا يقسم شيئا الا اذا تصور له أما بالنسبة للمناظر فلا اذ هو انما يعرف الاقسام بالتعريف فالاولى الجواب بان في عبارته حذف والتقدير وانما بدأ بتقسيم الحكم العقلي موطأ لتعريف الاقسام الخ (قوله أولا) متعلق ببدأ أو بتقسيم أى وانما بدأ فى الاول او بدأ بالتقسيم فى الاول ولا حاجة لها للاستغناء عنها ببدأ فكان الاول اسقاطها (قوله لان المكلف مطاوب) ضمنه معنى ملازم فعدها بالباء او مطاوب بمعنى مطالب كفى بعض النسخ اى مطالب بذلك فاذا تركه كان عاصيا ان قلنا ان المقلد مؤمن او كافرا ان قلنا انه كافر (قوله بمعرفة) اى بالتصديق بما يجب فى حق الله تعالى من القدرة والارادة ونحوهما أو ثبت ذلك لله تعالى وقوله وما يجوز اى وبالتصديق بالذى يجوز كبعثة الرسل أو ثبوتها وقوله وما يستحيل اى وبالتصديق بما يستحيل كالشريك أو ثبوتها وظاهره أن الانسان يصدق بالشريك والولد مثلا وليس كذلك فيقدر مضاف أى ونفى ما يستحيل او المراد المستحيل من حيث نفيه وقوله ولا يحكم على شىء أى كالقدرة أو ثبوتها بانه واجب أو البعثة بانها جائزة أو الشريك بانه مستحيل حتى يعرف حقيقة الواجب والجائز والمستحيل أى يتصورها لان الحكم على الشىء أو به فرع عن تصورهما كما مر وما نحن فيه من الثانى فالمرقة الاولى مرادها التصديق والثانية مرادها التصور لانها تطلق عليهما وقد علم من هذا التقرير ان في عبارته تداخلا لان قوله لان المكلف مطاوب الخ معناه أنه يصدق بالقدرة مثلا لله تعالى ونفى الشريك والبعثة للرسل أى ثبوت ذلك فالحمول قادر ولا شريك له و باعث للرسل لانه أضاف المعرفة لما يجب وما يستحيل وما يجوز والذى يجب هو القدرة الخ وقوله ولا يحكم على شىء الخ أى بحيث يقول قدرة الله تعالى واجبة وبعثة الرسل جائزة والشريك مستحيل فالحمول واجب وجائز ومستحيل فعبارته ليست على سنن واحد لان أولها يقتضى ان متعلق المعرفة القدرة نفسها مثلا فيكون المحمول قادرا وآخرها يقتضى ان متعلقها وجوبها فيكون المحمول واجبا وهكذا والمناسب لكلام المصنف آخرها (قوله واعلم ان معرفة اقسام الحكم العقلي) اى الواجب والجائز والمستحيل ومعلوم ان هذه اقسام لمتعلق الحكم لا للحكم اذا فساهم الوجوب والجواز والاستحالة في عبارته تسامح (واعلم) ان الواجب مفهوم ومصادقات اى افراد بعضها ضرورى وبعضها نظرى وكذا المستحيل والجائز فمفهوم الواجب مالا يتصور فى العقل عدمه ومصادقه الضرورى كالتحيز للجرم والنظرى كشبوت القدرة لله تعالى ومفهوم المستحيل مالا يتصور فى العقل وجوده وما صدقه الضرورى كاجتماع النقيضين فان استحالة ضرورية والنظرى كالشريك لله تعالى ومفهوم الجائز

بتقسيم الحكم العقلي
أولا لان المكلف
مطلوب بمعرفة ما يجب
فى حق الله تعالى وما
يجوز وما يستحيل ولا
يحكم على شىء بانه
واجب او جائز او
مستحيل حتى يعرف
حقيقة ذلك (واعلم) ان
معرفة اقسام الحكم
العقلي الثلاثة

ما يصح في العقل وجوده وعدمه وصادقه الضموري كالأكل والشرب وثبوت الحرارة للنار والنظري
 كاثابة العاصي فالمراد بمعرفة أقسام الحكم العقلي تصور معنى الواجب والمستحيل والجائز من حيث مفهومها
 أي تصور مفاهيمها المتقدمة والمعرفة هي نفس الفعل عند امام الحرمين ولازمة له عند غيره فن لم يعرفها
 عند الاول فليس بعقل بل مجنون لا تجري عليه الاحكام ولا يقال يلزم عليه أن جميع الناس مجانين لعدم
 معرفتهم ماذ كر لا تمنع ذلك اذ كل أحد يعلم أن هناك شيئا لا يقبل العدم وشيئا لا يقبل الوجود وشيئا يقبلهما
 وان لم يعرف التعبير عن ذلك بالواجب والمستحيل والجائز فالمراد بمعرفة الاقسام تصور مفاهيمها الثلاثة وان
 لم يعرف أسماءها المذكورة هكذا قال بعضهم واختاره شيخنا الصفي ووجهه ما مر من أن معرفة هذه
 الاقسام استمداد هذا العلم لان المتكلم قارة بثبوتها وتارة بنفيها واثبات الشيء أو نفيه فرع عن تصور رة وأيضا
 فالمكلف مطلوب بمعرفة ما يجب وما يستحيل وما يجوز في حق الله تعالى ورسوله ومعرفة ذلك تتوقف على
 تصور معاني هذه الاقسام وقال بعضهم والمراد بالمعرفة التصديق ببعض مصادقاتها وذلك البعض هو الضموري
 منها أي بعض الضروريات كالصدق بان الواحد نصف الاثنين وبان النار حارقة وبان النقيضين لا يجتمعان فان
 الاول واجب والثاني جائز والثالث أعني اجتماع النقيضين مستحيل وكلها ضرورية فالتصديق بذلك عقل عند
 امام الحرمين ولازم له عند غيره فن لم يعرف ذلك فهو مجنون عند الاول وهو ظاهر اذ لا شك في مجنون من لم
 يعرف ان النار حارة مثلاً ويستفاد من كلام اللقاني في شرح الجوهرة ترجيح هذا أعني كون المراد بالمعرفة
 التصديق حيث قال قال القاضي من أهل السنة أي وتبعه امام الحرمين العقل بعض العلوم الضرورية لانه
 لا يتخلو اما أن يكون جوهر أو عرضا لا جائز أن يكون جوهر اذا الجوهر متماثلة فلو كان بعض الجواهر
 عقلا لكان كل جوهر عقلا لان ما ثبت لاحد المثلين ثبت للآخر وأيضا لو كان جوهر الما ثبت به للعقل
 حكيم لان الاحكام انما تثبت للجواهر لا بما فتعين ان يكون عرضا لكن لا يجوز أن يكون عبارة بمجموع
 الاعراض فاذا هو بعض الاعراض وحينئذ فاما أن يكون من العلوم أو من غيرها لا جائز أن يكون من
 غير العلوم والاصح أن يتصف بالعقل من لم يعلم فكيف وما من شيء من أجناس الاعراض الا يمكن تقدير
 العقل مع علمه ماعد العلوم وما يستحقها كالحياة واذا كان من العلوم فلا جائز أن يكون كل العلوم
 لا تصف الانسان بالعقل مع تعريته عن معظمها واذا كان بعض العلوم فاما أن يكون ضروريا أو نظريا
 لا جائز أن يكون نظريا اذ العقل شرط في العلم النظري فلو كان العقل نظريا لزم الدور وأيضا قد
 يتصف بالعقل من لم ينظر ولم يستدل أصلا وأيضا فالنظري قد أخطأ فيه كثير من العقلاء فتعين أن يكون
 ضروريا وحينئذ فلا يمكن أن يكون مجموع العلوم الضرورية فان العلم بالمحسوسات من جملتها وقد
 يتصف بالعقل من لم يدرك شيئا منها كالأعمى وأيضا فكثر العقلاء لا يعلم كل الضروريات لتوقفها على شيء
 كحدث أو تجزئة بل لا تخطر بباله أصلا فتعين أنه بعض العلوم الضرورية وهي الضروريات المتداولة بين
 العامة كالعلم بان النفي والاثبات لا يجتمعان وان الصنعة لا بد لها من صانع وان النقيضين لا يرتفعان والاضدين
 لا يجتمعان وان الجسم قد يكون متحركا وقد يكون ساكنا وان الموجود لا يخرج عن كونه قديما
 وحادثا ونحو ذلك من كل علم ضروري يمتنع خلو الموصوف بالعقل عنه ولا يشار كه فيه من ليس بعقل
 انتهى بايضاح وزيادة (قوله وتكرر رها) مبتدأ ونأيس خبر أي ذوقا نيس او مؤنس او مبتدأ خبره محذوف
 فيه والجملة خبر عن تكرر رها وقوله للقلب متعلق بتأيس والمراد بالقلب العقل وكذا الفكر الاتي لكن
 تسمية العقل فكر من باب تسمية السبب باسم المسبب وقوله بامثلتها متعلق بتكرر رها على أنه حال منه
 أي تكرر رها ملتبساً بامثلتها أي جزئياتها المنطبقة تلك الاقسام عليها وهي ستة حاصلة من ضرب الثلاثة
 في الضروري والنظري والمراد بتكرر رها احضارها في الذهن واخطارها بالبال مرة بعد اخرى بان
 تستحضر في ذهنك ان الواجب لا يتصور في العقل علمه وتطبيقه على مثاله النظري كالقدم والقدرة لله

وتكرر رها تأيس للقلب
 بامثلتها حتى لا يحتاج
 الفكر في استحضار
 معانيها الى كافة

تعالى والضروري كالتحيز للعجز وهكذا لا مجرد تداوة ألفاظها الدالة عليها باللسان من غير استحضار لها فيها
ويحتمل ان قوله بأمثلتها متعلق بمعرفة وما بينهما اعتراض بين المتعلق والمتعلق به أي ان معرفة تلك الأقسام
الثلاثة متبسة بأمثلتها بان يلاحظها منطبقه على تلك الأمثلة مما هو ضروري الخ وحتى يصح ان تكون
للتعليل والفعل بعد ما منصوب بان مضرة وهو علة للتكرير أو لتأنيس والمعنى على الأول أن تكرر بها متبسا
بأمثلتها مع ملاحظة انطبق مفهوم تلك الأقسام على تلك الأمثلة لاجل عدم حاجة الفكر في استحضار معانيها
الى كلفة وعلى الثاني انما قلنا ان فيه تأنيسا للقلب لاجل أن لا يحتاج فهو علة للحكم بان فيه تأنيسا وان شئت
جعلته علة لحصول التأنيس أي انما حصل التأنيس لاجل الخ أي ان فائدة حصوله ما ذكر ويصح ان تكون
للعناية أي وتكرر بها من أول الامر إلى أن يصير لا يحتاج الفكر في استحضار معانيها الى كلفة فيه من تأنيس الخ
أو يأنس القلب بذلك إلى ان يصير لا يحتاج الخ وقوله مما هو ضروري خبر ان وجلة تكرر بها الخ حالية او معتقضة
بين اسم ان وخبرها واصل التركيب اعلم ان معرفة هذه الأقسام كائنة من بعض ما هو ضروري على كل عاقل
الخ وتكرر بها بأمثلتها حتى لا يحتاج الفكر الخ تأنيس للقلب وأفاد بهذا الاعتراض ان تكرر بها أي
ملاحظتها مرة بعد أخرى فيه تأنيس للقلب ولو حذف لم يستفد ذلك ويحتمل ان يقر بالكلام على وجه آخر
بان يكون قوله بأمثلتها متعلقا بمعرفة كما هو وقوله وتكرر بها معطوف على معرفة والضمير للامثلة لانها وان
تأخرت لفظا فهي متقدمة مرتبة لتعلقها بمعرفة كما علمت أي ان معرفة تلك الأقسام مع ملاحظة أمثلتها أي
جزئياتها ومع تكرر بها وقوله تأنيث خبر ان أو مبتدأ مخدوف خبره أي فيه تأنيث للقلب بأمثلتها والجملة خبر ان
وحذف متعلقه يعني بأمثلتها دلالة متعلق المعرفة عليه وان شئت قلت حذف متعلق المعرفة بدلالة متعلق
تأنيث عليه ان جعل بأمثلتها متعلقا بتأنيث وحتى على حالها من كونها تعليلية أو غائية وقوله مما هو ضروري
متعلق بمعرفة وخبر ان لان الوجه الأول (قوله مما هو ضروري على كل عاقل الخ) اعلم انه ان عدى هذا
اللفظ بعلى فعناه الوجوب أو باللام فعناه عدم الانفكاك والزم ومقتضى ما ذكرناه سابقا وما سيأتي في
الاضراب من ان معرفة هذه الأقسام أي تصورها أو التصديق ببعض جزئيات الضروري منها نفس العقل
أو لازمة له أن المراد المعنى الثاني وهو أن هذه المعرفة ضرورية أي لازمة لكل عاقل فتعريفه بعلى ليس في محله
لايمهانه ان المراد المعنى الأول مع انه غير مناسب لما ذكر لا يقال ان على في كلامه بمعنى اللام لا نقول ان ذلك
لا يخصه من الاشكال لان قوله يريد الفوز الخ وقوله وتكرر بها تأنيث للقلب الخ يقتضي ان هذا أمر ممكن
وان هذه المعرفة ليست من الضروريات اللازمة لكل عاقل بل تنفك عنه فينبغي لمن يريد الفوز ان يحصلها
ويكرر تلك الأقسام ليأنس بذلك قلبه الخ وحينئذ فكان الأولى ان يعبر باللام ويحذف قوله يريد الفوز وقوله
وتكرر بها تأنيث الخ حتى يخلص من الاشكال والحاصل انه ان أراد المعنى الثاني وجعلت على بمعنى اللام
صح الاضراب المذكور وبطل قوله يريد الفوز الخ وقوله وتكرر بها تأنيث للقلب الخ لانه يفيد الانفكاك
وان أراد المعنى الأول صح قوله المذكور وبطل الاضراب ويمكن أن يحجب بان المر كوز في ذهن كل عاقل
تصور هذه المفاهيم في حد ذاتها من حيث كونها مفاهيم لهذه الالفاظ أي مسميات لها فكل عاقل يدرك
ان هناك شيئا لا يمكن عدمه وشيئا لا يمكن وجوده وشيئا يمكن وجوده وعدمه وان لم يعرف انها مفاهيم الواجب
والمستحيل والجائر والذي حث عليه المصنف بقوله مما هو ضروري على كل عاقل يريد الفوز وقوله وتكرر بها
تأنيث الخ تصور المفاهيم من حيث كونها مفاهيم لهذه الالفاظ بان يعرف ان الشيء الذي لا يمكن عدمه يسمى
واجبا وهكذا ولا شك ان ذلك ليس ثابتا لكل عاقل وقوله بعد بل قال امام الحرمين انها نفس العقل المراد
المعرفة لا من هذه الحيثية أي حيثية كونها مفاهيم لهذه الالفاظ بل من حيث كونها مطلق مفاهيم وقد علمت ان
تصور مطلق المفاهيم لازم لكل عاقل فهو نفس العقل عند امام الحرمين ولازم له عند غيره وهذا الجواب ظاهر

مما هو ضروري على
كل عاقل يريد الفوز
بمعرفة الله تعالى ورسوله
عليهم الصلاة والسلام

إذا ارى بالمعرفة التصور ولا التصديق (قوله بل قال امام الحرمين) اضرب عما قبله فان قوله بما هو ضروري
على كل عاقل يفهم منه أن تلك المعرفة ليست نفس العقل فاعرض عن ذلك ونقل عن امام الحرمين وجاعة انها
هو وامام الحرمين اسمه عبد الملك بن عبد الله الجوني ولقب بذلك لانه انحصر افتاء الحرم المكي والمدني فيه
مات سنة ثمان وسبعين وأربع مائة (قوله بمعانيها) كان الاولى حذفه لان المراد بمعرفة الاقسام الثلاثة معرفة
معانيها لا انظافها لئلا يصرح أن المراد بها التصديق ببعض الضروريات أو تصور المفاهيم لامن حيث كونها
مفاهيم لهذه الانفاظ تلك الضروريات والمفاهيم معان لا الفاظ (قوله فليس بعاقل) أي بل هو مجنون
لما صر من ان العقل عنده اما تصور المفاهيم السابقة او التصديق ببعض الضروريات فن لم يكن عنده ذلك
فليس بعاقل ولكن هذا القول مردود لان السمنية ينكرون ماعدا المحسوسات ضرورة كانت أو نظرية
والسوفسطائية ينكرون جميع العلوم ضروريها ونظريها محسوسها وغير محسوسها وهم من العقلاء بدليل
تعرض الائمة لبدعتهم والتحليل في مناظرتهم فالحق ان العقل نور وحاتي تدرك به النفس العلوم الضرورية
والنظرية ومقره القلب وله شعاع متصل بالدماع (قوله ويوجب) الواو للاستئناف لا للعطف لان جملة اعلم الخ
انشائية وهذه خبرية ولا تعطف احداهما على الاخرى لما بينهما من كمال الانقطاع والعاطف يقتضي الاتصال
ولا يكون ذلك الا في المتناسبتين خبرا أو انشاء وعبر بالمضارع دون الماضي وان كان الحكم قهضي لان
المضارع يدل على الاستمرار والتجديدي أي المتجدد في المستقبل وقتا بعد وقت على سبيل الدوام والاستمرار
أي عدم الانقطاع وذلك مناسب للمقام لان الوجوب المذكور مستمر في المستقبل لا ينقطع أصلا بل يتجدد
بتجدد المكلفين فاذا بلغ زيدا عقلا تعلق به أو عمر وتعلق به وهكذا فتجده بتجدد المكلفين اقتضى استمراره
وعدم انقطاعه ودلالة المضارع على ذلك بالقرينة ككونه مناسباً للمقام لا بالوضع لانه موضوع لجزء داخل في
المستقبل ولومرة واحدة (قوله على كل مكلف) أي على كل فرد من افراد المكلفين وانما عبر بلفظ كل الدالة
على الاستغراق للإشارة الى أن المطلوب المعرفة ولو بالدليل الجلي لا بالتفصيل لانه يستحيل عادة أن يقدر عليه كل
أحد (قوله شرعا) منصوب اما على نزح الخافض وان كان غير مقيس أي بسبب الشرع والمراد بالشرع على
هذا بعثة الرسل لا الاحكام الشرعية المعتبر عنها بقولهم وضع الهى الخ لانه يصير المعنى حيثئذ ويجب بالاحكام
ومعلوم أن من جملة الاحكام الوجوب المذكور فيلزم وجوب الشيء بنفسه وهو باطل واما على المفعولية المطلقة
فيكون صفة لموصوف محذوف اي وجوباً شرعياً أي مأخوذاً من الشرع او نائباً عن مصدر محذوف
أي وجوب شرع خلف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه فاتصبا اتصبا به واما على التمييز أي من جهة الشرع
لامن جهة العقل وهو تمييز نسبة وان لم يكن محولاً عن شيء لان ذلك ليس بشرط كما قاله ابن هشام نحو امتلا
الخوض ما فان ما تمييز وليس في الاصل فاعلا ولا مفعولا ولا غيرهما واما على الحال وصاحبها الوجوب المفهوم
من يجب أي حالة كون الوجوب شرعاً أي شرعياً أي مأخوذاً من الشرع والمراد بالشرع على هذه الواجهة
الثلاثة الشارع وهو الله تعالى حقيقة أو النبي عليه الصلاة والسلام مجازاً وانما قيد بهذا القيد للرد على
المعتزلة في تحكيمهم العقل والافضل الاحكام لا تؤخذ الا من الشرع لا خصوص الواجب المذكور فهو قيد غير
ضروري وليس مضر بالمعاملة من فائدته (قوله أن يعرف الخ) (اعلم) * ان الايمان يطلق على المعرفة أي
الجزم المطابق الخ وعلى حديث النفس التابع للمعرفة وحديثها هو الاذعان أي قولها بعد المعرفة آمنت
وصدقت فهو من قبيل الكلام النفسي لامن قبيل العاوم والمعارف وهذا هو الصحيح لان الكفار الذين كانوا
في عهده عليه الصلاة والسلام عندهم معرفة أي جزم بحقيقة ما جاء به صلى الله عليه وسلم مع أنهم ليسوا مؤمنين
فوجدوا المعرفة غير كافية في الايمان فكيف يقتصر المصنف عليها الآن يقال انه استعمل المعرفة في حقيقة ما هو
الجزم المذكور ومجاز ما هو الاذعان ثم ان المعروف بما ذكر هو أصل الايمان ان قلنا ان المقلد كافر والايمان

بل قال امام الحرمين
وجاعة ان معرفة هذه
الاقسام الثلاثة هي
نفس العقل فن لم يعرفها
بمعانيها فليس بعاقل
(ص) ويجب على كل
مكلف شرعا ان يعرف
ما يجب

الكامل ان قلنا انه مؤمن وعليه فيعرف أصل الايمان بانه حديث النفس التابع للاعتقاد الجازم وان لم يكن عن معرفة لان المعرفة لا تكون الاناشئة عن دليل بخلاف الاعتقاد الجازم وقوله ما يجب أى عقلاً أو شرعاً أى ثابت وجوبه بالشرع أى بالدليل السمعي فقط كالسمع والبصر والكلام ولوازها أو بالعقل أى الدليل العقلي سواء وجب بالدليل السمعي أيضاً أم لا كغير المذكور ان من بقية الصفات وما من صيغ العموم أى جميع ما يجب لله تعالى لكن ما نصت الأدلة العقلية أو النقلية على عينه كالعشرين صفة يجب علينا أن نعرفه بعينه ومالم تنص الأدلة على عينه بل انما نصت على انه انصف بكالات من غير تعيين يجب علينا ان نعرفه كذلك أى من غير تعيين فيجب علينا اعتقاد انه تعالى متصف بكالات لانهاية لها وان لم نعرف أعيانها وبين يجب ويجب في كلامه الجنس التام لا تفاقم النظام مع اختلافها معنى لان الاول معناه يفرض والثاني معناه ما لا يتصور عدمه عقلاً أو شرعاً (قوله في حق مولانا) متعلق يجب أو حال من ما لاحق يطلق على أمور منها القول والفعل ومنها الحقيقة أى الذات وهو المناسب هنا أى ما يجب لحقيقة مولانا أى لذاته ففي معنى اللام وإطلاق الحقيقة عليه تعالى جائز قال في جمع الجوامع وشرحه حقيقة تعالى مخالفة لسائر الحقائق قال المحققون ليست معصومة الآن أى في الدنيا للناس وقال كثيراً انهم مملوون الآن لأنهم مكافون بالعلم بوحدايته وهو متوقف على العلم بحقيقته وأجنب بمنع التوقف على العلم به بالحقيقة وانما يتوقف على العلم به بوجه وهو تعالى يعلم بصفاته كأجاب به موسى عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام فرعون السائل عنه تعالى كاقص علينا ذلك بقوله تعالى قال فرعون وما رب العالمين الخ واختلفوا أى المحققون هل يمكن علمها في الآخرة فقال بعضهم نعم حصول الرؤية فيها كإسباتي وبعضهم لا والرؤية لا تفيد الحقيقة انتهى بحرفه (قوله وما يستحيل) أى شرعاً أى بالدليل السمعي في اخذ الادامه والسمع والبصر والكلام ولوازها أو عقلاً أى بالدليل العقلي وحده أو مع السمع في بقية الاضداد وقوله وما يجوز أى عقلاً أى بالدليل العقلي وحده لان ما يجوز دليله عقلي فقط كإسباتي وحذف المصنف متعلق ما يستحيل وما يجوز أعني في حقه تعالى للعلم به مما قبله وليس ذلك من التنازع في العمل لانه لا يجوز في المعهول المتوسط عند الأكتين (قوله) وكذا يجب عليه أن يعرف الخ) أى باسم الإشارة مرتين فالاول إشارة الى أن هذا الوجوب أيضاً بالشرع خلافاً للمعتزلة والثاني إشارة الى أن المطاوب معرفته هنا هو الواجب والمستحيل والعجائز كفى الاول أى كانه تعالى يجب في حقه واجبات ويستحيل في حقه مستحيلات ويجوز في حقه جائزات كذلك الرسل عليهم الصلاة والسلام وقد علمت أن الأقسام الثلاثة السابقة بعضها عقلي وبعضها سمعي وكذا الأقسام اللاحقة منها ما هو عقلي وهو الصادق فيما يخبر به عن الله تعالى بناء على أن دلالة المعجزة على صدق الرسول عقلية وسيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى ومنها ما هو سمعي وهو غير ومنها الصادق فيما يخبر به عن غيره تعالى كقيام زيد أو فحم انتظ مثل إشارة الى أن الواجب في حق الرسل غير في حقه تعالى وكذا المستحيل والعجائز ولو أسقطها لتوهم انه عينه (قوله في حق الرسل) لعله سكت عن الانبياء نظراً الى أن جميع الأحكام الآتية التي من جللتها التبليغ خاص بالرسول أو بناء على القول بالترادف بين الرسول والنبي (قوله) يجب ويلزم ويفرض بمعنى واحد) أى فاذا رأيت بعضا غير يفرض أو يلزم فلا تعتقد التنافي وتعرض على المصنف بمخالفته له والباء للاستدراك المعنى الواحد هو ما شاب على فعله ويعاقب على تركه (قوله) والمكلف البالغ العاقل) أى الذي فيه أهلية النظر وقد بلغته الدعوة ولعله انما سكت عن الاول من هذين لانه يرى ان كل من بلغ عاقل فيه أهلية النظر لان الواجب هو الدليل الجلي كإسبات كره وعن الثاني اما لان دعوته عليه الصلاة والسلام عمت جميع الاقطار ولم يخل احد من العلم بها فتكون زيادة ذلك كتحصيل الحاصل واما لانه جرى على قول من يقول ان الدعوة لا تسترط بعد اول رسول وهم المانري يدية فيكفي في التكليف بالعقائد عندهم بعنة اول رسول وهو آدم عليه الصلاة والسلام لان العقائد تجمع عليها بين الرسل فلا فترة فيها وانما تنبع

في حق مولانا عز وجل
وما يستحيل وما يجوز
وكذا يجب عليه ان
يعرف مثل ذلك في حق
الرسل عليهم الصلاة
والسلام (ش) يجب
ويلزم ويفرض بمعنى
واحد والمكلف البالغ
العاقل والمكلف مأخوذ
من التكليف

الفترة في عدم الاحكام الفرعية قال البقاعي في تفسير قوله تعالى وما كنا معذبة بين حتى نبعث رسولا فمن بلغته دعوة رسول سواء ارسل اليه أم لا وخالفنا أمره واستكبر عن اتباعه عند بناءه بما يستحقه وهذا أمر قد تحقق بإرسال آدم عليه الصلاة والسلام ومن بعده من الانبياء الكرام عليهم الصلاة والسلام في جميع الأمم كقَالَ تعالى ولقد بعثنا في كل أمة رسولا وإن من أمة إلا خلا فيها نذير فإن دعوتهم إلى الله تعالى قد انتشرت وعمت الاقطار واشتهرت وانظر الى قول قريش الذين لم يأتهم نبي بعد اسمعيل عليه السلام ماسمعنا بهذا في الملة الآخرة فإنه يفهم انهم سمعوه في الملة الاولى فن بلغته دعوة أحد منهم بوجهه من الوجوه فقصر في البحث عنها فهو كافر مستحق للعذاب فلا تغتر بقول كثير من الناس بنجاة أهل الفترة مع اخبار النبي صلى الله عليه وسلم ان آباءهم الذين مضوا في الجاهلية في النار وقال ابن عطية في قوله تعالى وإن من أمة إلا خلا فيها نذير معناه ان دعوة الله قد عمّت جميع الخلق وإن كان فيهم من لم تبأسره النذارة فهو ممن بلغته الدعوة لان آدم بعث الى بنيه ثم لم تنقطع النذارة الى وقت محمد صلى الله عليه وسلم والاية التي تضمنت أن قريشا لم يأتهم نذير معناها نذير مباشر وما ذكره المتكلمون من عند أصحاب الفترة ونحوهم فعلى سبيل الفرض أى يفرض ان صاحب الفترة آدمى لم يصل اليه أن الله تعالى بعث رسولا ولادعاه الى دين وهو قليل الوجود الا أن يشأ في أطراف المواضع والمواضع المنقطعة عن العمران وليس مرادهم أنه توجد أمة لم تعلم ان في الارض دعوة الى عبادة الله تعالى انتهى ببعض تغيير ونقل عن الخليلي ما يقرب من كلام ابن عطية ونقل عن الشافعي أنه قال ولم يبق أحد لم تبلغه الدعوة هكذا نقله شيخنا العادوي عن شيخه الصغير والذي رجحه بعض مشايخنا الشافعية ان أهل الفترة ناجون وإن غير واو بدلو او عبادوا الاوثان لعذرهم ويعطيهم الله تعالى منازل من جنات الاختصاص لامن جنات الاعمال لعدم عملهم كالنجاذيب الذين لأعمالهم وهم من لم تبلغهم دعوة النبي السابق ولم يرسل اليهم النبي اللاحق كمن بين موسى وعيسى من بنى اسرائيل ومن بين اسمعيل ومحمد عليه السلام من العرب اذ لم يرسل اليهم نبي بعد اسمعيل الا نبينا عليه الصلاة والسلام فالعرب أهل فترة حتى في زمن أنبياء بني اسرائيل لانهم لم يؤمروا بدعائهم الى الله تعالى ولم يرسل اليهم بعد اسمعيل رسول واسمعيل انتهت رسالته بموته كبقية الرسل لان ثبوت الرسالة بعد الموت من خصائص نبينا عليه السلام وأخبره عليه الصلاة والسلام عن بعضهم كأمري القيس وحاتم الطائي ونحوهم بانهم في النار اذ لم يعلم الله تعالى فيهم لالعبادتهم الاوثان فلا يدل على الحكم على جميعهم بانهم غير ناجين اذ لم يقع منه عليه الصلاة والسلام اخبار بان جميع من كان من أهل الفترة في النار ثم اعلم أن التعريف المذكور خاص بالنوع الانساني دون الجن والملائكة اذ لا يظهر فيهم البلوغ بالمعنى الشرعي وايضا فالجن مكلفون من أصل الخلقة ونبينا عليه الصلاة والسلام مرسل اليهم اجماعا ومثلهم آدم وحواء وأما الملائكة فهم مجبولون على المعرفة والطاعة فليسوا مكلفين على التحقيق اذ لا يكلف الامن كان من جنس من يتصور منه المخالفة وارسال نبينا عليه الصلاة والسلام لهم ارسال تشرىف لا تكليف وقيل انهم مكلفون من أصل الخلقة كالجن ونبينا مرسل اليهم ارسال تكليف **(قوله وهو الزام ما فيه كلفة)** يعتمد بالواجب والحرام ويخرج المنسوب والمكروه اذ الزام فيهما فليس مكلفا بهما على هذا التعريف بخلاف التعريف الآتي فإنه يشملهم لان فيهما طلبا وأما المباح فهو خارج عن كل من التعريفين فليس مكلفا به الامن حيث وجوب اعتقاد اباحتهم وقوله من الاوامر والنواهي جمع أمر ونهى بمعنى الطلب والمراد بالمأمورات والمنهيات **(قوله على قول)** متعلق بقوله وهو الزام الخ أى ان معنى التكليف ما ذكر على قول وهو الراجع كما في جمع الجوامع وعليه فالصبي غير مكلف بخلافه على القول الثاني وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني فإنه مكلف لانه مخاطب بالندوبات هناك عند الامام مالك أما عند الشافعي فليس مكلفا بشئ على كل من القولين بل المكلف عليه في مخاطب بأداء ما وجب في ماله كالزكاة وضمان المتلف كما يخاطب صاحب البهيمة بضمان ما تلفته

وهو الزام ما فيه كلفة
من الاوامر والنواهي
على قول أو طلب ما فيه
كلفة على القول الآخر
وقوله شرعا

حيث فرط في حفظها لنزل فعلها حينئذ منزلة فعله وصحة عبادته كصلاته وصيامه المشابه لغيرها ليس لانه مكاف بها وانما المكاف بها عليه بان يأمره بها بل ترغيبا في فعل العبادات ليعتادها فلا يتركها بعد بلوغه ان شاء الله تعالى ومثله المجنون في نحو الضمان (قوله احتراز الخ) أي بناء على ان شرعاً متعلقاً يجب لا بقوله مكاف وهما احتمالان في مثل هذه العبارة والاول منهما أولى لافادته في مذهب المعتزلة كما في الشارح لان النزاع بينهم وبين أهل السنة انما هو في الوجوب لا في التكليف (قوله ان معرفة الله وجبت بالعقل) ظاهره أن العقل هو الموجب عندهم وليس كذلك بل المراد ان العقل هو المدرك للوجوب والموجب هو الله عز وجل والحاصل أن الموجب هو الله تعالى بانفاق منا ومنهم الا اننا نقول ادراك ذلك لا يتلقى الا من الشرع لان عقولنا لا تدرك الاحكام استقلاً فلا حكم قبل الشرع ولا تكليف بشيء قبل بحيثه وهم يقولون يتلقى من العقل والشرع مؤ كدفعكمما العقل في الافعال قبل البعثة فما حكم به في شيء منها ضروري كالتنفس في الهواء أو اختيارى بان أدرك فيه مصلحة أو مفسدة أو اتقاء مما فسر حكمه ظاهر وهو أن الضرورى مقطوع باباحته والاختيارى ينقسم الى الاقسام الخمسة الحرام وغيره لانه ان اشتمل فعله على مفسدة فحرام كالظلم أو تركه على مفسدة فواجب كالعدل أو فعله على مصلحة فمندوب كالا حسان أو تركه على مصلحة فمكروه وان لم يشتمل على مصلحة ولا مفسدة فباح فان لم يحكم العقل في بعض منها بان لم يدرك فيه شيئاً مما تقدم كأكل الفاكهة فالصحيح الوقف عن الخطر والاباحة وان كان في الواقع لا يتخلو عن واحد منهما لانه ما لم يتخلو عنهما فيحظر أو لا فيباح وهذا معنى قولهم ان العقل يحسن ويقبح أى يدرك حسن الحسن وقبح القبيح لان في الفعل مصلحة أو مفسدة يقبحها حسنه أو يقبحه عند الله تعالى فيدرك العقل فيه ذلك اما بالضرورة كحسن الصدق والنافع وقبح الكذب الضار أو بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ويحجى الشرع مؤ كذلك أو باستعانة الشرع فيما خفى على العقل كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال فانهما متماثلان في أن كلا منهما من فلا يدرك العقل فيه مفسدة ولا مصلحة بل يتوقف على أمر الشارع باحدهما ونهيه عن الآخر فطرق ادراك العقل للحكم أى الحسن والقبح عندهم ثلاثة الضرورة والنظر واستعانة الشرع ونحن نوافقهم على الاخير لكن نقول العقل يدرك الحكم من حسن أو قبح بواسطة الشرع وان لم يدرك أن فيه مصلحة أو مفسدة وهم يقولون لا يدرك ذلك الا اذا أدرك فيه مصلحة أو مفسدة فالحسن عندنا ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه الشرع وان لم يعرف أن فيه مصلحة أو مفسدة عند الله تعالى ولا حكم قبله أصلاً والحسن عندهم ما حسنه العقل والقبح ما قبحه العقل بسبب ادراك مصلحته أو مفسدته عند الله تعالى ثم يحجى الشرع مؤ كدوا بما تقرر من أنه لا حكم قبل الشرع خلافاً للمعتزلة يعلم رجحان ما تقدم من القول بنجاة أهل الفتنة لان أفعالهم لا توصف بحل ولا بحرمة فلا يعاقبون عليها ولا يثابون وان عبدوا الاوثان وسواها في ذلك الاحكام الاصلية والفرعية كما هو ظاهر اطلاقهم وعبارة السحيمى بعد أن نقل ما تقدم من تقرير كلام المعتزلة وقالت الاشاعرة لا تجب المعرفة القروى بالابالشرع لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وحل الرسول على العقل خلاف الظاهر لا بصار اليه الاموجب وهو منتف هنا ويترب على الخلاف ان من ميز وكان عاقلاً ومضى عليه زمن يسع النظر في الخلق والاستدلال بها على أن لها طاقاً ولم ينظر ومات كافرًا ويخلف في النار على قول المعتزلة والماتر يدينه سواء كان من أهل الفترة أو من هذه الامة وبنى عليه ملا على قارى كفر أبوى النبي صلى الله عليه وسلم بناء على ما مر من أن المراد بالرسول العقل أو على ظاهره وقد تحقق بآثاره آدم ومن بعده من الانبياء في جميع الامم وقالت الاشاعرة من مات قبل البلوغ أو لم تبلغ الدعوة أو كان من أهل الفترة يموت ناجياً ويدخل الجنة وان عبد الاصنام وغيره وبدل والرسول في الآية محمول على حقيقته ولا يكتفى بأول رسول وانما يكتفى بكل رسول بالنسبة الى أمته في حياته وأهل

احتراز عن مذهب
المعتزلة الذين يقولون
ان معرفة الله وجبت
بالعقل

الفترة من بين موت الرسول وبثنتين عليه . وأما الأحاديث الصحيحة التي وردت بتعذيب بعض أهل الفترة
فأخبار آحاد لا تعارض القاطع أو قاصرة على من وردت فيهم لأمر يعامه الله تعالى ورسوله ومؤولة أو خرجت
مخرج الزجر لا يحمل على الإسلام انتهى باختصار ومنه يعلم أن ما ذكره شيوخنا بتعذيب الظالمين الآيات السابقة
مبنى على مذاهب المتأخرين لا ينافي بعض العبارات ما يقتضي أن المعتزلة يقولون إن العقل موجب بنفسه
وحيث أنه فيكون كلام الشارح على ظاهره لا يحتاج إلى تأويله بما مر (قوله وقوله أن يعرف) مستدأخبره
مخدوف تقديره معناه ماساً بدينه لك ثم بينه بقوله حقيقة المعرفة الخ فهو على حذف فاء التفرع والجزم هو
الاعتقاد أي الإدراك الجازم الذي ليس معه تردد فإن قيل كيف تجب المعرفة بالمعنى المذكور مع أنها ليست
في وسع المكلف لتوقفها على النظر في الدليل قلنا وجوبها باعتبار وجوب النظر للوصول إليها فهو أول واجب
وسيلة وهي أول واجب مقصود أو بهذا يجمع بين القولين في أن أول واجب ما هو (قوله المطابق) أي الموافق
للحق والحق كقوله السعد هو الحكم المطابق للواقع أي لما في الواقع ونفس الأمر والواقع ونفس الأمر قيل
علم الله تعالى وقيل اللوح المحفوظ والمراد بالحكم النسبة الكلامية أي الحق هو النسبة المفرومة من الكلام
المطابق للنسبة التي في علم الله تعالى أو في اللوح المحفوظ فيصير المعنى حينئذ المعرفة هي الجزم الموافق للنسبة
الكلامية الموافقة للنسبة التي في علم الله تعالى أو اللوح المحفوظ ولا يخفى ما في ذلك من الرككة والمخلص
ارتكاب التجرد في الحق بأن يراد به الوقوع فقط أي النسبة التي في علم الله تعالى أو اللوح المحفوظ ويجرد
عن اعتبار المطابقة فيصير المعنى حينئذ المعرفة هي الجزم المطابق للنسبة التي في علم الله تعالى الخ (قوله عن
دليل) صفة للجزم أي الناشئ عن دليل خرج بذلك الناشئ عن ضرورة فانه يسمى عاملاً بالمعرفة فهو أعم
منها كما هو مقتضى كلامه تبعاً لما ينفي في بعض كتبه والتحقق أنها مرادفان وإن كانت المعرفة تطلق
على الله تعالى لأشعارها سبق الجهل فيكون كل منها ضرورياً كمعرفة أن الواحد نصف الاثنين وكما
لوقوع بصرك على جسم من غير قصد فيحصل لك معرفة أنه جدار أو حجر أو نظيرها كمعرفة الله تعالى وصفاته
ورسله وحيث أنه تعريف المعرفة غير جامع وتعريف التقليد غير مانع لخروج ما كان عن ضرورة
من الأول ودخوله في الثاني وأجاب بعضهم بأنه إنما قيد بالدليل نظر بخصوص المعرفة لأن معرفة الله تعالى
وصفاته ورسله لا تحصل إلا عن دليل وليس شيء منها ضرورياً فلا ينافي أن المعرفة تارة تكون عن دليل
وتارة تكون عن ضرورة كما مر وفيه نظر لأن الحد يجب أن يكون مطرداً أي شاملاً لجميع الأفراد فالأولى
ما أجاب به السكتاني من أن المراد بالدليل السبب أي المرشد الذي لا يحتمل النقيض بوجه فيتناول الضرورة
والبرهان ويقولنا الذي لا يحتمل النقيض بوجه اندفع ما يقال أن قول الغير سبب في تحصيل الاعتقاد فيدون
دخلاً في الدليل بالمعنى المذكور ويكون تعريف المعرفة شاملاً للتقليد وذلك فاسد لكن يرد عليه أن إطلاق
الدليل على ما ذكره مجاز والحدود تصان عنه (قوله فأنها كلها لا تكفي) ظاهر كلامه أن كلاماً من الشاك والظان
والمؤمن عاص فقط وليس كذلك بل هو كافر فكان الأولى أن يقول إن المتصف بها كافر (لا يقال) إن الظن
الذي لا يخطر معه احتمال النقيض يكفي هنا كما ذكره صاحب المواقف وتبعه السيد لا نقول المراد هنا بالظن
الذي لا يكفي الظن الذي معه احتمال النقيض بالفعل أو أن هذا الكلام مبنى على أن التقليد لا يكفي وإن
المقلد كافر على ماسياً (قوله بل هو جهل) أي مركب لتركبه من جهلين جهل صاحبه بما في الواقع وجهله بأنه
جاهل لزعمه أنه عالم ومحل الاحتياج للتقيد بالمركب أن قلنا إن الجهل مشترك بينه وبين البسيط فإن قلنا أنه
حقيقة في المركب كقوله بعضهم فلا حاجة للتقيد المذكور (قوله كيجزم النصاري بالتثليث الخ) اعلم أنهم
اختلفوا في النقل عن النصاري فنقل علماء الكلام عنهم أنهم يقولون إله جوهراً واحداً مركباً من ثلاثة
أفانيم أي صفات وهي الوجود والعلم والحياة ويعبرون عن الأول بالاب وعن الثاني بالابن والسكامة وعن
الثالث بروح القدس ويقولون إن أقنوم العلم اتحاد بجسد عيسى عليه الصلاة والسلام ويعبرون عن

وقوله أن يعرف حقيقة
المعرفة الجزم المطابق
للحق عن دليل فالجزم
احتراز من الشك
والظن والوهم فأنها
كلها لا تكفي فيما طب
من المكلف أن يعتقد
في حق الله تعالى وفي
حق رسله عليهم الصلاة
والسلام والموافق
للحق احتراز من الجزم
الذي لا يوافق الحق
فانه لا يسمى معرفة
بل هو جهل كجزم
النصاري بالتثليث

ذلك بقولهم اتحاد اللاهوت بالناسوت فاللاهوت العلم والناسوت جسد عيسى عليه السلام ويعنون بالجواهر القائم بنفسه وبالأقائم الصفات لان الاقنوم كلمة يونانية والمراد بها في تلك اللفظة أصل الشيء ومرادهم الأصل الذي كانت منه حقيقة الله وهو تلك الصفات والتعبير عنها بالاب والابن وروح القدس مجرد اصطلاح ولا يخفى ما في كلامهم من المناقضة لان قولهم جوهر ينافي تركبهم من الصفات وتفسيرهم الجوهر بمقام بنفسه ينافي أيضا تركبه منها لان المركب من غير القائم بنفسه كالصفات غير قائم بنفسه ويلزم على كلامهم أيضا كون الصفات عين الذات وذلك لا يعقل وقولهم واحد ينافي كونه مركبا من ثلاثة وقولهم باتحاد العلم بجسد عيسى عليه السلام ان عنوانه القيام كقيام العرض بالجواهر فهو باطل ضرورة لان المعنى الواحد لا يقوم بذاتين وان عنوانه الاختلاط والامتزاج كاختلاط الخمر بالماء فباطل أيضا لان ذلك من صفات الاجسام فلا يعقل وجوده في العلم الذي هو معنى من المعاني مع جسد عيسى عليه السلام ولذا قالوا انهم اُبلد الفرق وعلى هذا المعنى التثليث كون الاله ذا أجزاء ثلاثة مركب منها ونقل عاماء التفسير عنهم انهم يقولون الله تعالى اله وعيسى اله ومريم اله أخذنا من ظاهر قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وقوله تعالى ولا تقولوا ثلاثة انتهوا أي عن قولكم الآلهة ثلاثة ومعنى التثليث حيث جعل الآلهة ثلاثة ويمكن الجمع بان النصراني فرق مختلفه فرقة تقول بالاول وفرقة بالتالي ثم وجدت ذلك مسطورا (قوله والمجوس) قيل هو في الأصل المجوس بالنون لان الميم والنون يتعاقبان سمة وبذلك لا اعتقادهم باحة استعمال النجاسة وانها لا تضر في دينهم وقوله باهين اثنين أي لان فعل الخير يجب أن يكون له باعث يباين الباعث على فعل الشر واذا تبايننا لم يمكن اجتماعهما في ذات واحدة فوجب التعدد في ذات الاله فيلزم اثبات اهلين مستقلين أحدهما يفعل الخير ويسمى بزاد والنور وهو الله وثانيهما يفعل الشر ويسمى أهر من والظلمة وهو الشيطان ويلزمهم على مقتضى هذا النظم الفاسد اثبات الاله ثالث يفعل من الممكنات ما ليس بخير ولا شر فان نفو هذا القسم كان محض عناد ومكابرة وأيضا فيلزمهم في الشاهد ان فاعل الخير لا يمكن أن يفعل الشر والعكس والمشاهدة تكذب ذلك فالنور اله الخير ولذلك يستديمون وقود النار والظلمة اله الشر هكذا قال بعضهم وقال ابن قاسم في شرح الوراق ان النور والظلمة عندهم قديمان وتولد العالم من امتزاجهما وعليه فالمراد بالنور والظلمة خلاف ما ذكره وخلاف المتعارف فيهما أيضا والافتقار انهم معرضان لا يقومان الا بالجسم فلا يمكن قيامهما بنفسهما ولا قدمهما اذا الظلمة عدم الضوء عمن شأنه أن يكون مضيا والنور مقام بالمضي لغيره كالقمر بخلاف مقام بالمضي ولداته كالشمس فهو ضوء فاذا قول بل الضوء بالنور أريد بهما هذان المعنيان وان اقتصر على أحدهما أريد به ما يشمل الآخر فهما كالقمر والممكن انتهى بایضاح وعل تسميتهما حيث اهلين باعتبار اختلاف تأثيرهما (قوله لاعن دليل) هذا يشمل العلم الضروري لانه مطابق لاعن دليل مع أنه لا يسمى تقليدا بل معرفة كحكمة (قوله فانه يسمى تقليدا) اعترض بان ظاهره ان التقليد لا يكون الاموافقا للحق مع أن تعريفه لا يفي بشمل ما كان موافقا وما لم يكن موافقا ورد باننا لنسلم ذلك غاية أنه احتراز بالدليل عن أحد فردي التقليد وأما الفردي الآخر فهو من الجهل وقد خرج ولذا أظهر في قوله والتقليد ان تتبع الخ إشارة الى أن المراد به ما هو أعم بمقابلته لان اتباع الغير في قوله مثلا اعتقاد حقيقة مضمونه سواء كان حقاقا الواقع أم لا (قوله أن تتبع غيرك الخ) هذا تعريف للتقليد من حيث هو لا لخصوص التقليد في هذا الفن فيشمل التقليد في الفروع ويشمل أيضا اتباع العاقل للفتي والقاضي للشهود والمجتهد لمجتهد آخر حيث جوزناه ولا يشمل اتباع النبي صلى الله عليه وسلم في الاحكام الفرعية وكذلك في العقائد التي دليها سمي وهي التي لا تنوقف عليها دلالة المعجزة على صدق الرسول كالسمع والبصر والكلام ولوازمها وبقية السمعيات كالخبر والنشر فلا يسمى ذلك تقليدا لان التقليد ان تتبع الغير بدون معرفة دليله ولا شك أن قوله صلى الله عليه وسلم أو فعله أو تقريره عين الدليل وأما التي دليها

والمجوس باهين اثنين
وعن دليل احتراز من
الجزم الموافق للحق
لا عن دليل فانه يسمى
تقليدا او لا يسمى
معرفته والتقليد أن
تتبع غيرك

عقلي وهي التي تتوقف عليها دلالة المعجزة على صدق الرسول كالقدرة والارادة ونحوهما فان تبعه فيها بعد
 تصديقه بانتهى رسول لم يسم الاتباع المذكور تقليدا أيضا لان التصديق برسالته فرع عن التصديق بثبوت تلك
 الصفات له تعالى اذ لا يكون رسول الا من ظهرت المعجزة على يده ولا توجد المعجزة الا لمن كان متمسكا بتلك
 الصفات وحينئذ فيكون الاعتماد في ثبوتها له تعالى على الدليل العقلي وهو قولنا ولا توجد المعجزة دال على ان يكون
 قول الرسول أو فعله أو تقريره مؤكدا لذلك وأما ان لم يصدق برسالته بل الرسول عنده كواحد من الناس فتبعه
 من حيث كونه كأحد الناس فيسمى اتباعه في ذلك تقليدا قال الغزالي ولا تنظن أن معرفة النبي صلى الله عليه
 وسلم أمور الدنيا والآخرة تقليد لجبريل بل انكشفت له الاشياء وشاهدها بنور البصيرة كما شاهدت أنت
 المحسوسات بالعين الظاهرة وقوله في قوله المراد بالقول ما يعم الفعل والتقرير اما تعليما كما قاله سعد الدين في
 حواشيه واما لان القول يطلق على الرأي والاعتقاد اطلاقا شائعا حتى كانه حقيقة عرفية في ذلك ورأى الغير
 هو مذهبه قولا أو غيره فاندفع الاعتراض بان القول لا يشمل الفعل والتقرير فلا يكون الاتباع فهم ما تقليدا
 واعتراض أيضا بان التقليد بقول الغير يخرج ما لا يختص بالغير كالمعلوم من الدين ضرورة فلا يكون أخذه
 تقليدا كما قاله زكريا قال اليوسى وفيه بحث اه ولعل وجهه ان اضافة القول للغير لا تقتضي اختصاص
 القول به بل المراد به القول الصادر عنه وان كان مدلوله معلوما من الدين ضرورة فاذا تبعه أحد فيه من حيث
 صدوره عنه سمي اتباعه تقليدا فراجع الاعتراضين المذكورين الى كون التعريف غير جامع لعدم شموله
 اتباع الغير في الفعل والتقرير والمعلوم من الدين ضرورة وقد علمت جوابها وقوله أو اعتقاده أى معتقده
 اعترض بان اعتقاد الغير خفي لا يطلع عليه فلا يمكن اتباعه فيه فكان الاولى حذفه فان قلت يمكن الاطلاع عليه
 بقوله أنا معتقد كذا قلنا هو حينئذ داخل فيما قبله وهو القول بمعنى مقابل الفعل والتقرير لا بالمعنى السابق
 والجواب ان الامور تختلف بالاعتبار فالمراد باتباع القول اتباعه فيه من حيث كونه قولا أى بالنظر الى ذلك
 كمن سمع أحدا يقول لا اله الا الله فقلده في النطق بهذه الجملة نظرا الى كونها قولا والمراد باتباع الاعتقاد اتباعه
 من حيث كونه اعتقادا أى بالنظر الى ذلك وان كان مدلوله عليه باللفظ فاللفظ وان وجد فيها لكن الحيثية
 مختلفة (قوله أما اذا عرفت دليله) احتراز عما اذا قلنا في الدليل أيضا فهو كالتقليد في المدلول كان قلده في دليل
 الواحدانية وهو انه لو كان هناك ثنائ في الالهية لفسدت السموات والارض ولم يعرف هذا الفساد فهو مقلد في
 الدليل كما انه مقلد في المدلول الذي هو صفة الواحدانية وكما لو قلده في دليل أن العالم له صانع وهو أنه حادث وكل
 حادث له صانع ولم يعرف حدوثه فهو مقلد في الدليل كالمدلول الذي هو صفة صانعيته تعالى والعالم وكذا باقية صفاته
 تعالى وكما لو قلده في دليل حدوث العالم وهو تغيره وملازمته لاعتراض الحادثة ولم يعرف ذلك فهو مقلد في
 الدليل كالمدلول الذي هو صفة العالم وهي حدوثه فالتقليد في الدليل مذموم كالتقليد في المدلول الذي هو الصفات
 المذكورة ونحوها (فان قلت) اذا كان التقليد فيها مذموما ولا طريق للعلم الا بالاختلال اكثر أنه من أفواه
 المشايخ فالمحمود حينئذ من لم يقلد أحدا وذلك متعذر غالبا (قلت) يجب عن ذلك بما ذكره المصنف في شرح
 القصيدة أى الجزئية وحاصله بضرب مثال لمن أخذ عن الغير وبقى على التقليد وصار عارفا وهو انه لو اجتمع
 أناس يطلبون رؤية الهلال وسبقهم رجل الى رؤيته فراه قبلهم صار يرشدهم الى رؤيته بالامارات أى
 العلامات الدالة عليه كنباض بجانبه فن رأى العلامات ولم ير الهلال بل قلده فيه الزائى فهو مقلد له ومن لم ير العلامات
 أصلا فكذلك الان الاول مقلد في المدلول والثاني في الدليل وهو العلامات المذكورة وفي المدلول أيضا من باب
 أولى ومن تبادى مع الزائى حتى ظهر له الهلال بالعلامات فهو العارف وان وصل الى معرفته بالتقليد فالتقليد
 المذموم هو الباقي بعد التعليم لا الحاصل الزائى بدليل أن من رأى الهلال لو سئل عنه يقول رأيت ولا يقول كذا
 قالوا ولم يستغنى عن التعليم كمن رآه قبله ومن لم يره يقول رآه فلان مثلا (قوله عن جميع ما تقدم) أى من الظن

في قوله أو اعتقاده
 دون أن تعرف دليله أما
 اذا عرفت دليله فانك
 عارف ولست بمقلد
 فاحترز بقوله ان يعرف
 عن جميع ما تقدم

وما بعده (قوله وقد اختلف الخ) لما كان يتوهم مما قبله ان التقليد حرام بالانزاع دفعه بقوله وقد اختلف الخ
وجله ما ذكره أو بعده أقوال وأما قول السعد انه لا يوجد مقلدا أصلاً فاجيب عنه بأنه بحسب بلاده الذين يعتبرون
بالعقائد الموافقة الأدلة عليها وقوله في عقائد التوحيد احتراز به عن التقليد في الفروع فهو واجب على من لم يبلغ
درجة الاجتهاد اذ لا يشترط فيها المطابقة لما في نفس الأمر لأن الذي أفاده المقلد بفتح اللام وهو المجتهد إنما
هو حكم ظني يحتمل أن يكون مطابقاً لما في نفس الأمر وأن لا يكون فإولى مقلده فيه فإن قيل اذا كان غير
مطابق فكيف يجب اتباعه فيه والخطأ لا يتبع أجيب بان الممتنع اتباع الخطأ من حيث هو خطأ لا اتباعه
من حيثية أخرى وهي هنا حيثية كونه حكماً من أحكامه تعالى أدى المجتهد اجتهاده الى أنه حق أم من بلغ درجة
الاجتهاد فيحرم عليه التقليد في الفروع كالعقائد (قوله هل يكفيه تقليد الخ) وعليه يكون النظر الموصل
للمعرفة مستحباً فاذا أتى به وقع واجباً بمعنى انه يثاب عليه ثواب الواجب كما قاله يس وقوله اذا كان جازماً هذا
لا حاجة اليه لأن التقليد هو الحزم بقول الغير فالحزم داخل في مفهومه وقوله دون عصيان هو محط الفائدة
(قوله أو يعصى بتركه النظر) أي سواء كان فيه أهلية النظر أم لا وورد بان فيه تكليف ما لا يطاق وقد رفعه الله
تعالى عن الامة بقوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها فهو غير واقع وأجيب بمنع عدم وقوعه بل هو واقع
في أصول الدين سلمناه لم يقع لكن صاحب هذا القول يرى ان الأهلية حاصلة لكل أحد لأن المطلوب هو
النظر الجلي وهو متيسر لمن عنده أدنى تمييز والنظر الموصل للمعرفة على هذا القول واجب وجوب الفروع
بمعنى انه اذا قلد يكون مؤمناً عاصياً لان ترك النظر حينئذ من الكبائر (قوله وبعضهم قيد العصيان الخ) هذا
هو المعتمد وان كان معترضاً بان المطلوب المعرفة بالدليل الجلي وهو متيسر من كل واحد وأورد عليه بضائهم
عرفوا الايمان بأنه حديث النفس التابع للمعرفة والمعرفة لا تكون الا عن دليل وأجيب بان هذا تعريف
للايمان الكامل وأما أصل الايمان فهو حديث النفس التابع للاعتقاد الجازم سواء كان ذلك الاعتقاد ناشئاً عن
دليل وهو المعرفة أو عن قول الغير مثلاً وهو التقليد (قوله وأما القول بأنه كافر الخ) هو رابع الاقوال واقتصر
عليه المصنف في شرح الكبري ونصره وهو مبنى على ان النظر الموصل للمعرفة شرط في صحة الايمان فيكون
واجباً وجوب الأصول أي ان تاركه كافر لا وجوب الفروع وهو ما يكون تاركه عاصياً فقط وكونه كافر أعلى
هذا القول انما هو بالنسبة للأخرة فقط اما بالنسبة للدين فيحكم له بحكم المسامحة في حرمة دمه وماله مثلاً قال
المصنف في شرح الجزائرية وقيد بعض المشايخ الخلاف المذكور في التقليد بكون المقلد مع كون تقليده
مطابقاً للحق جازماً اطمأئنة نفس بحيث لو فرض أنه رجع من قلده لم يرجع هو بل ثبت على الحق الذي
قلده فيه أمواله كان لا طمأئنة عنده في تلك العقائد التي قلدها بل هو بحيث لو رجع من قلده فيها الى شيء ولو
الى الكفر الصريح والعياذ بالله تعالى رجع يرجوعه فهذا الخلاف في عدم الاعتداد بتقليده بل هو غير
مؤمن اتفاقاً ولا شك ان الغالب من حال المقلد المحض هذه الحالة الثانية وهي الرجوع يرجوع مقلده والثبات
بثباته وقل ان تنفق الحالة الاولى الامن مما عن درجة التقليد المحض الى فهم بعض الانظار الصحيحة الجلية
التي تطمئن بها النفوس اه ببعض تغيير قال أبو العباس الغنيمي وهي مسئلة حسنة اه وقال بعضهم ان
هذا ليس بقيد لان المقلد الآن ليس في نيته الرجوع في الزمن المستقبل وقد صدقنا ايمانه قبل رجوعه فيكون
فيه خلاف المتقدم (قوله والدليل المطلوب) أي طلب جازماً والافاقائل بعنهم وجوب المعرفة يقول بطلب
الدليل لكن طلباً غير جازم بل على جهة التنبؤ ثم ظهر عبارته ان الانسان لو أتى بالدليل التفصيلي لم يكف ولم
يكن آتياً بالمطلوب لانه حصص الطالب في الدليل الجلي وليس مراداً فالاولى ان يقول والمطلوب من المكلف مطلق
الدليل وأقل ما يتحقق ذلك في الدليل الجلي (واعلم) ان معرفة الدليل التفصيلي واجبة على أهل كل قطر على
سبيل فرض الكفاية فاذا قام بها واحد منهم سقط الحرج عن الباقيين فيجب أن يكون في كل مسافة قصر

وقد اختلف فيمن قلده
في عقائد التوحيد
هل يكفيه تقليده اذا
كان جازماً لا تردد معه
دون عصيان أو يعصى
بتركه النظر وبعضهم
قيد العصيان بأن
يكون فيه أهلية
النظر وأما القول بأنه
كافر فاما يعرف لابي
هاشم من المعتزلة
والدليل المطلوب من
المكلف عند القائلين
بوجوب المعرفة هو
الدليل الجلي وهو
المعجوز

عالم بذلك وبقية الاحكام الشرعية وفي كل مسافة عدوى قاض لكثرة الخصومات (قوله عن تقريره
 الخ) تقرير الدليل هو تركيبه بان تذكر مقدمتين صغرى وكبرى على الوجه المطلوب كأن تقول
 العالم حادث وكل حادث له صانع فالعالم له صانع وقوله وحل شبهه أى دفعها كأن يورد الخصم على الدليل
 المدكور شبهة فيقول لا نسلم الكبرى وهي كون الحادث له صانع ما لمانع أن يكون حدث بنفسه أى
 خلق بنفسه فتد عليه بأنه لو خلق نفسه للزم أن يكون موجودا معدوما لأن خلقه لنفسه يقتضى وجوده
 أولا ونفس الخلق يقتضى عدمه اذ لو كان موجودا ما تعلق به خلق وذلك باطل ثم انه اعترض على هذا
 التعريف بأنه غير جامع لخروج ما اذا عجز عن أحدهما فقط فقتضاه انه لا يقال له جلى وليس كذلك الا ان
 تجعل الواو فيه معنى أو وتكون مانعة خلو تجوز الجمع (قوله كما اذا قيل الخ) ظاهره ان هذا عبارة عن
 العجز عن التقرير وليس كذلك الا ان يقال فى كلامه حاف والتقدير ويعجز عن التقرير المترتب على
 كيفية دلالتها والكيفية بمعنى الجهة ومن فى قوله من جهة حدوثها زائدة (٣) وإضافة الحدوث للبيان
 والتقدير ويعجز عن جهة دلالتها وقوله من انما أى جهة الدلالة فهو بيان وتفصيل لما وقوله من جهة حدوثها
 أى هل هى جهة هى حدوثها أى الخلق ولوقال ويعجز عن جهة دلالتها هل هى حدوثها الخ لكان أوضح
 (قوله من جهة حدوثها الخ) يعنى انه اختلف المتكلمون فى دلالة العالم على الصانع على أقوال أربعة وأولها من
 جهة حدوثه أى وجوده بعد العلم ونظم الدليل عليه أن تقول العالم حادث وكل حادث له صانع فالعالم له صانع
 ثانيها من جهة امكانه أى استواء وجوده وعدمه ونظم الدليل عليه ان تقول العالم ممكن وكل ممكن له صانع فالعالم
 له صانع وثالثها من جهة تمامها واورابها من جهة الامكان بشرط الحدوث ونظم الدليل عليها ان تقول العالم ممكن
 حادث وكل ممكن حادث له صانع فالعالم له صانع لكن الفرق بينهما ان الحدوث أخذ شرط من الحد الوسيط على
 الثالث وشرطافيه على الرابع فقوله أو نحو ذلك اشارة الى الرابع والفرق بين الاول والثاني ان العلم بالحدوث
 يسبق العلم بالصانع على الاول ويتأخر عنه على الثاني وذلك لانه لا يلزم من كونه له صانع أن يكون حادثا لجواز
 أن يكون مصنوعا بالعلة أو الطبع ومصنوعهما قديم لعدم مفارقتة لها فيكون قديما بالغير وان كان ممكنا بالذات
 فلا يلزم ذلك الابدال كونه تعالى صانعا بالتعميل أو الطبع وإثبات كونه صانعا بالاختيار وإثبات كونه
 صانعا بالاختيار لزم أن يكون مصنوعا حادثا وهو معنى قولنا العلم بالحدوث يتأخر عن العلم بالصانع على الثاني
 وبيان ابطال كونه صانعا بالتعميل أو الطبع انه لو كان كذلك لكان مصنوعا متحدا كالسكر لعدم التفاوت
 فى مصنوع العلة أو الطبيعة مع ان اوجدناه مختلفا بعضه طويل وبعضه قصير وغير ذلك مما هو مشاهد وأظهر هذه
 الاقوال أولا وان كانت كلها طرق موصلة الى المطلوب وهو العلم بالصانع لان الكلام فى الاستدلال بالاثرة على
 المؤثر فلا بد من وجود الأثر خارجا ومعلوم ان الحدوث لا يتصف به الا ما كان موجودا خارجا بخلاف الامكان
 فانه كما يتصف به الموجود يتصف به المعدوم فلا يدل على وجوده ووصوفه ويدل على أرجحية ما ذكرنا اقتصار
 المصنف عليه فيما سياتى حيث قال أمادليل وجوده تعالى حدوث العالم الخ (قوله وعن رد الشبه) جمع
 شبهة وهى ما يظن دليلا وليس بدليل سميت بذلك لاشتباه أمرها على الناظر والمراد بها هنا ما يشمل
 الاعتراضات كالاغراض الآتى فانه ليس مسوقا على وجه الدليل بل على وجه كونه اعتراضا على دليل أهل
 السنة الآتى تقريره وفى بعض النسخ الشبهة بالافراد وقوله التى أوردها الملحدة أى على دليل أهل السنة الذى
 استدلو به على حدوث العالم وحاصله ان العالم أجرام وأعراض فاستدلوا على حدوث الاعراض بتغيرها وعلى
 حدوث الاجرام بحدوث الاعراض لانها ملازمة لها ولازم الحادث حادث فقلاوا فى تقرير الدليل على حدوث
 الاجرام العالم أى أعراضه حادثة وكل من كان كذلك فهو حادث ينتج العالم معنى الاجرام حادث وان
 شئت قلت العالم أى الاجرام ملازمة للاعراض الحادثة وكل ما لازم الحادث فهو حادث ينتج العالم حادث ثم ان
 الملحدة اعترضوا بكبرى هذا الدليل وقالوا لا نسلم ان من صفاته حادثة حادث ولا ان كل ما لازم الحادث حادث

عن تقريره وحل شبهه
 كما اذا قيل له أعتقد ان
 الله موجود فيقول نعم
 فيقول له وما دليلك على
 ذلك فيقول هذه الخلقوات
 ويعجز عن كيفية دلالتها
 من انها هل هى من جهة
 حدوثها أو امكانها أو
 هما معا أو نحو ذلك
 وعن رد الشبه الى
 أوردها الملحدة من ان
 اعراض العالم حوادث
 لا أول لها ونحو ذلك
 من الضلال ومعنى جل

(٣) قوله وإضافة
 الحدوث للضمير الخ
 المناسب وإضافة جهة
 الحدوث للبيان والتقدير
 جهة هى حدوثها كما
 يأتى له بعد اه

لان ذلك انما يلزم لو كانت الحوادث التي لازمت الاجرام هلامبداً يفتتح به عدد هاو نحن نقول لامبداً اطلاقاً
 مامن حادث الاوقبله حادث وهكذا لالي اول فالاجرام قديمة وقام بها اعراض حادثة لا أول لها الا ترى أن
 السموات قديمة واعراضها هي الحركات حادثة لا أول لها فمراد الشارح بالعالم بعضه وهو السموات اذ هي التي
 يقولون بقدمها من العالم العلوي وبقدم العناصر الأربعة الماء والتراب والهوا والنار من العالم السفلي أما
 أشخاصنا مثلاً فهي حادثة باتفاق منا ومنهم وصراده باعراضه حركات تلك الأفلاك فبذلك اجرام الأفلاك
 قديمة وحركاتها اللازمة لها أي كل حركة منها حادثة والقديم جنس تلك الحركة ولا يلزم من حدوث تلك
 الحركات حدوث السموات لعدم مبدا فتفتح منه تلك الحركات أجاب أهل السنة عن ذلك باجوبة منها لزوم
 التناقض في قولهم حوادث لا أول لها اذ مقتضى كونها حوادث أن يكون لها أول ومقتضى لا أول لها عدم
 الحدوث ومنها أنه لا وجود للجنس الا في ضمن أفراد باتفاق منا ومنهم فيلزم من كونها حادثة أن يكون
 جنسها حادثاً وهي لازمة للاجرام فيلزم أن تكون تلك الاجرام حادثة ومنها برهان التطبيق وهو أن تفرض
 حركات من الآن الى ما لا نهاية له في جانب الماضي ثم تفرض حركات من زمن نبينا صلى الله عليه وسلم الى ما لا
 نهاية له في جانب الماضي أيضاً بان تقسم الحركات من زمن نبينا الى الأزل نصفين ثم تريد على أحدهما الى زمننا
 ولا تزيد على الآخر حتى يوجد جملتان حقيقة ثم تطبق أي تقابل حركة من الآن بحركة من آن سيدنا محمد صلى
 الله عليه وسلم فان تساوت تلك الحركات بان كان كل ما أخذت حركة من هذه السلسلة وجدت مقابلها حركة من
 السلسلة الأخرى لزم مساواة الناقص الكامل وان لم تتساو بان أخذت حركة من هذه السلسلة فلم تجد من
 السلسلة الأخرى حركة تقابلها لزم تنهاى الناقصة ويلزم من تنهاى تنهاى الأخرى لانها لم ترد عليها الا بقدر
 متناه والزائد بقدر المتناهي يلزم أن يكون متناهيهاً والتناهي يستلزم الحدوث وان يكون لها أول فبطل قولهم
 حوادث لا أول لها وبعضهم قرر برهان التطبيق على وجه آخر سيأتي مع زيادة (قوله انصف بالرفعة الخ) ان
 فسرت الرفعة بالاعظمة أي الصفات الدالة على العظمة كالقدرة والارادة ونحوهما كان قوله وتنزه الخ
 مغايراً له وأقاد الكلام حينئذ ان مرجع جل للصفات المطلقة ثبوتية كانت أو سلبية وان فسرت بالتنزه عن
 كل نقص مأخوذ من الرفع معني التعالي عن النقص كان قوله وتنزه الخ تفسيراً له وأقاد الكلام حينئذ
 أن مرجع جل للصفات السلبية فقط وقوله انفر بصفة الجلال فسر بعضهم صفات الجلال بالصفات السلبية
 ووجه تسميتها بذلك أنه يقال جل عن كذا أي تنزه عنه وحقيقة ذلك ان عز صراف الجلال على المعنى الثاني المتقدم
 وفسر بعضهم بما عواهم من صفات السلوب والثبوت فيكون مرادفاله على المعنى الاول المتقدم أيضاً وقد
 تطلق صفات الجلال أيضاً على ما قابل صفات الجلال قالوا لى كالفهر والبطش والقبض والانتقام والثانية
 كالرحمة والبسط والغفران هذا والاحسن أن يراد بجلب صفات السلوب وبعض صفات الثبوت فيكون من
 باب تقديم التخليعية على التحلية (قوله وأغلب) أي قهر وقوله لانه الخ تعليل له وعلى هذا يكون عز مغايراً
 لجل (قوله أرحى الله اليه الاحكام) أي سواء كان له كتاب أو نسخ لشرع من قبله أم لا واعترض على هذا
 التعريف بأنه غير جامع لعدم شموله من لم يوح اليه احكام بل أمر بالعمل بشرع من قبله كزكريا ويحيى
 وداود وسليمان وغيرهم من رسل بني اسرائيل المبعوثين بعد موسى فانه لم يوح اليهم احكام بل أمر وبالعامل
 باحكام التوراة أما زبور داود فكان مجرد قصص ومواعظ لا احكاماً وأجيب بان المراد بإحياء الاحكام
 ما يشمل إحياء العمل بها فيدخل من ذكر لانه أوحى اليهم العمل بما في التوراة (قوله فهو نبي) أي فقط
 والا فالرسول نبي أيضاً (قوله فما يجب الخ) هذه الفاء تسمى فاء النصيحة لافصاحتها أي دلالتها على شرط
 مقدر تقديره ان أردت معرفة ما يجب فما يجب الخ والمراد بالوجوب عدم قبول الانتفاء بخلاف الوجوب
 المتقدم في قوله ويجب على كل مكلف شرعاً الخ فان المراد به ما يشاب على فعله أي اعتقاده ويعاقب على تركه
 والمراد عدم قبول الانتفاء عقلاً أو شرعاً أي بالدليل العقلي أو الشرعي وكذا يقال في الاستحالة الآتية فان

انصف بالرفعة التي
 لا تماثل وتنزه عملاً
 يليق به ومعنى عز انفراد
 بصفة الجلال أو غلب
 لانه قاهر لجميع الاشياء
 وقوله وكذا يجب عليه
 أن يعرف مثل ذلك في
 حق الرسل عليهم
 الصلاة والسلام أي
 ما يجب في حقهم وما
 يستحيل وما يجوز
 والرسول هو الذي
 أوحى الله اليه الاحكام
 وأمره بتبليغها فان
 لم يؤمر بالتبليغ فهو
 نبي
 ص (فما يجب لولانا
 جل وعز عشرون
 صفة وهي الوجود)

المراد به عدم قبول الثبوت عقلا أو شرعا فالمراد بالواجب والمستحيل في كلامه ما هو أهم من العقليين
والشرعيين بدليل ماسيأتي في البراهين فانه يبين بعض العقائد العقل و بعضها بالنقل بخلاف الواجب
والمستحيل اللذين تعرض لهما سابقا بقوله فالواجب مالا يتصور والواجب المراد بهما الواجب والمستحيل
العقليين فقط فان قلت ظاهر قوله سابقا ويجب على كل مكاف أن يعرف ما يجب الخ ان الواجب معرفة جميع
الواجبات والمستحيلات لان ما من صيغ العموم وإتيانه هذا من التبعية في ظاهره في انه لم يبين جميع ما يجب بل
بعضه وهو المشرون فيقتضي أن المكاف مطالب بانه علمه ا وليس كذلك والجواب أن كلامه سابقا باعتبار
كماله تعالى مطلقا فيجب علينا أن نعتقد أن له تعالى صفات أي كالات لانهية لها في نفس الأمر إلا أن
بعضها كافناه تفصيلا لقيام الدليل عليه كذلك وهو ما ذكره هنا وبعضها كافناه اجمالا فقوله ويجب على
كل مكاف أن يعرف أي تفصيلا في التفصيل و اجمالا في الاجمال وقوله فما يجب معناه ان اردت معرفة ما يجب
تفصيلا فبعض الواجب المتقسم وهو الواجب مطلقا عشرون وهي الواجبة تفصيلا ولا يراد الاشكال الاول كانت
العشرون بعض الواجب تفصيلا وليس كذلك بل هي الواجبة تفصيلا وذلك بعد الواجب مطلقا (قوله من
بمعنى بهض) فيه نظر اذ لو كانت بمعنى بعض لسكانت اسمها فكان الاولى أن يقول من للتبعية وقوله أي من
بعض كان الاولى حذف من فيقول أي وبعض لما يلزم على كلامه من الجسج بين التفسير والتفسير (قوله لان
صفات مولانا) تعليل لجعل من بمعنى بعض (قوله لا تنحصر في هذه العشرين) أي لا تختص بها وعدم الحصر
في العشرين صادق بالزيادة عليها مع النهاية وبالزيادة مع عدم النهاية فقوله اذ كالاته تعليل لعدم الانحصار بما
هو أخص منه لقصوره على الصورة الثانية لكنها لما كانت هي المقصودة اقتصر عليها في التعليل (قوله لانهية
لها) أي في نفس الأمر وثبوت مالا نهية له ليس بمنوع عقلا بالنسبة للقديم سواء كان في الصفات الوجودية
أو غيرها أما بالنسبة للحادث فان كان بمعنى لأول له ولا آخر فمستحيل وان كان بمعنى ان له أولا ولا آخر له بخلاف
كنعيم الجنان فانه لا يتناهي بمعنى انه لا ينقطع أبدا حتى لا يتجدد بعدها شيء وأما كل ما وجد منها فيما مضى الى
زمن الحال فهو متناه له مبدأ ومنتهى فصفاته تعالى لانهاية لها في نفس الأمر وقوله كل ما دخل في الوجود فهو
متناه مخصوص بالحادث ومع كونها غير متناهية يعلمها الله تفصيلا وما يتراهي من التناهي فهو بحسب عقولنا
القاصرة فان هناك أمور واجب تسليمها وان لم نسمها عقولنا ككرامات الاولياء فانها موجودة في نفس الأمر
ويجب تسليمها وان كانت القول لا تنسج ذلك (قوله ولم يكفنا الله) أي تفصيلا لا يعرفه أي التصديق وقوله
ما نصب عليه دليلا أي تفصيلا عقليا كان أو نقليا وقوله وتفضل علينا باسقاط التكليف أي تفصيلا وأشار
بقوله وتفضل الى أنه يجوز لاولي ان يكفنا به تفصيلا مع كونها غير متناهية خلافا للأئمة الذين يجمع التكليف
بما لا يطاق في ذلك اشارة الى رد مدعهم وأما أهل السنة فجمعهم على جواز ذلك التكليف وان لم يقع في
غير المقام بدأ ما فيها فوقع على القول بان النظر واجب على كل أحد وان لم يكن فيه أهلية لفهمه وانما سقطت
المواخذة به تفضلا منه تعالى والخلاف بينهم انما هو في الوقوع فبعضهم أثبتوه وبعضهم نفاه وتفصيل ذلك يعلم
من شرح المحلى على جمع الجوامع (قوله والعشرون صفة هي الوجود) الصفة والوصف والذات عند النجاة
بمعنى واحد وهو التابع لمخصوص وأسما عند المتكلمين فقد يطلق الوصف بمعنى الصفة وقد يفرق بينهما بان
الصفة مقام بالوصف والوصف مقام بالوصف اذ هو الاخبار بقيام الصفة فهو صفة الواصف وهي صفة
الموصوف وانما قدم الوجود لانه كالاصل بالنسبة الى باقي الصفات اذ الحكم بما يجب له تعالى وما يستحيل وما يجوز
كالتفريع عليه لتقديمه عليها يشبه تقديم التصور على التصديق وانفق جميع الملل مؤمنها وكافرها على وجوب
وجود الصانع ولا عبرة بقول جماعة من جهلة الفلاسفة ان حدوث العالم أمر اتفاقي بغير فاعل لانه بدعي
البطلان ولذا لمسا أئمة ابن القيم ما جعل بعير في علم التوحيد وزعم السلطان ومشي العالم معهما سألت امرأة

(ش) من بمعنى بعض
فهو للتبعية أي
من بعض ما يجب لان
صفات مولانا جل وعز
الواجبة له لا تنحصر في
هذه العشرين اذ
كالاته لانهاية لها ولم
يكفنا الله الا بمعرفة
ما نصب لنا عليه دليلا
وهي هذه العشرين
وتفضل علينا باسقاط
التكليف بما لا نصب
لنا عليه دليلا أي
الوجوب وقسوله
والعشرون صفة هي
الوجود الى آخر ما ذكر

وهي لا تعرفها فخيرها فقلت أفي الله شك فقال لا لكن ربما نظر أشبهه فقد دفع بهذه الكتب فقالت كل من جادل في الله خرف عينه بالصبي وقوله إلى آخر ما ذكر جواب عما يقال الوجود ليس هو العشر من فلا يصح الاخبار وماصل الجواب أن الخبر ليس الوجود فقط بل هو وما عطف عليه فيلا حظ في مثل ذلك عطف تلك الاشياء وجعلها شيئاً واحداً قبل الاخبار بها فكل واحد منها لا محال له من الاعراب بل الاعراب للجموع والحكم به على كل واحد من باب الحكم على الجزء بحكم الكل (قوله والوجود صفة) هذا تعريف له بناء على القول الضعيف وهو قول الرازي القائل بأن الوجود غير الموجود وقوله ثبوتية أي لها ثبوت أي تحقق في الخارج ج عن الذهن لا تصف بالوجود أي خارجاً بحيث يمكن رؤيتها بالبصر كالمعاني ولا بالعدم أي بحيث تكون أمراً عدمياً كالقدم والبقاء اذ لو اتصفت بالاول لكانت موجودة ووجودها متصفاً أيضاً بالوجود وهكذا فيزم التسلسل ولو اتصفت بالثاني لزم أن الشيء الموصوف بالوجود يتصف بالعدم أيضاً وذلك تناقض فثبت أنها واسطة بين الوجود والعدم بناء على القول بانبات الواسطة وسيأتي الكلام عليه (واعلم) أن التعريف المذكور شامل للمعنوية فهو من التعريف بالاعم وقد أجاز المتقدمون من المناطق في بعض النسخ نفسية وهو غير ظاهر لأنه إنما يجري على القول المعتمد القائل بأن الوجود عين الموجود مع أن هذا التعريف مبني على مقابلة كما مر (قوله لانها من جملة الاحوال) علة لقوله لا توصف بالوجود اسخ وقوله عند القائل بها أي وهو ضعيف والحق لا حال أي لا واسطة بين الوجود والعدم فالوجود ليس حالاً بل هو عين الموجود وليس هناك صفات ثابتة في الخارج جزاً زائدة على المعاني تسمى حالاً ومعنوية بل المعنوية عبارة عن قيام المعاني بالذات وذلك القيام أمراً اعتبارياً لا ثبوت له الا في الذهن فن أثبت الاحوال يقول قام بالذات صفتان العلم مثلاً وكونه عالماً من نقاه يقول لم يقيم بها الا صفة واحدة فقط وهي العلم مثلاً وأما الكون عالماً فليس صفة زائدة بل هو أمر اعتباري وهو قيام العلم بالذات وأما ما شتهر من أن نافي المعنوية كافر فالمراد به نافيها مع اثبات اضرارها كان ينبغي كونه قادراً وثبت كونه عاجزاً ونفي كونه عالماً وثبت كونه جاهلاً وهكذا لا نافي ثبوتها في الخارج وزيادة على المعاني لان هذا هو الحق كما سيأتي وهذا كقولهم نافي المعاني كافر فالمراد به نافيها مع اثبات اضرارها كان ينبغي القدرة وثبت العجز وهكذا لا نافي ثبوتها في الخارج وزيادة على الذات فان المستزلة ينفونها ويثبتون المعنوية مع أنهم لا يكفرون (واعلم) أن الامر الاعتباري يطابق على ما اعتبره المعتمد وفرضه الفارض مع كونه ليس له تحقيق في نفسه كبحر من زئبق وهذا ليس مرادها نوا يطلق على ماله تحقيق في نفسه بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض لكن لا ثبوت له في الخارج بل في الذهن كالا مكان وهو المراد هنا والفرق بين الاحوال على القول بها وبين الامور الاعتبارية بهذا المعنى ان الاولى ثبوتها خارجي أيضاً بخلاف الثانية فذهني ولذا كانت الاولى من متعلقات القدرة دون الثانية وكل منهما صفة ثبوتية لا يمكن رؤيتها بالعدم ارتقاءها الى درجة الوجود وان كان ثبوت الثانية أنزل من ثبوت الاولى بخلاف الصفة الوجودية كالقدرة فانها يمكن رؤيتها لولا المانع ولذا سمعهم يقولون ان مصحح الرؤية هو الوجود (قوله وهي الحال اسخ) بعد أن عرفها بالتعريف الاعم شرع يعرفها بالتعريف الاخص فقال وهي الحال اسخ وهذا تعريف لا وجود مطلقاً أي سواء كان قديماً أو حالاً لا يقال هما حقيقتان مختلفتان فلا يمكن اجتماعهما في تعريف واحد لا نقول هذا التعريف رسم بالعرضيات لاحد حقيق بالذاتيات والمنع انما هو في الحد الذي الرسم فان قلت ان قوله الواجب للذات ظاهر في الوجود القديم وهو وجود المولى لا في وجود نالانه يقبل الانتفاء فكيف يجعل التعريف شاملاً لما قالت ليس المراد بالوجوب عدم قبول الانتفاء حتى يرد ما ذكر بل المراد به عدم الانتفاء فكيف جعل الواجبة للذات الثابتة لها ثبوتاً لا ينفك عنها وذلك لا ينافي قبول الانتفاء لان وجوب شيء شيء لا يستلزم سلب القدم السابق عليه فوجودنا وان كان يقبل الانتفاء لكنه لا ينفك عن الذات والمراد بالذات ما يشمل

والوجود صفة ثبوتية
لا توصف بالوجود ولا
بالعدم لانها من جملة
الاحوال عند القائل
بها وهي الحال الواجب
للذات

ما قام بنفسه وما قام بغيره لا مقام بنفسه فقط ألا ترى أن اليباض والسودا مثلاً يتصفان بالوجود وإن اللونية
صفة نفسية لم يسمع أنهما عرضان قائمان بغيرهما (قوله مادامت الذات) ما مصدرية نظرية متعلقة بالواجب
أي الواجب مدة دوام الذات وإنما كانت مصدرية لتأويلها مع ما يندش ما مصدرية نظرية متعلقة بهذا المصدر عن
الظرف نيابة المضاف إليه عن المضاف إذ صرح المصدر بنوب عن الظرف في إعرابه والدلالة عليه فكأنما أول
به كما هنا فإن تقديره دوام الذات وهذا المصدر نائب عن الظرف أعني مدة فهو من باب حذف المضاف وإقامة
المضاف اليه مقامه دوام نامة لا خبرها وأظهر في محل الإضمار ولم يقل مادامت لتدفع توهم عود الضمير على الحال
وهو فاسد فإن قلت أي فائدة في زيادة هذا القيد أعني قوله مادامت الذات مع أن التعريف بدونه صحيح قلت
فائدة التنبية على أن الذات لازمة للوجود ففي تحققت الذات تحقق وجودها لأن الأمر النفسي لا يتخلف
عما هو نفسي له ولذا يقال ما بالذات لا يتخلف فإن ذلك القيد لإفادة اللزوم لا يقال هو مستفاد من قوله الواجبة
للذات بل اتقدم من أن معناه الثابتة لها نسوئاً لا ينضمك عنها لا تقول هو أظهر في إفادة ما ذكر وهذا كله أن
يجز بنا على إخراج المعنوية بقولنا غير معللة كما صنع الشارح فإن جرينا على ما سيأتي من إخراجها بمادامت
الذات كان هو المحتاج إليه دون قوله غير معللة بعلته وقوله غير بالنصب حال من الحال على مذهب من يرى مجيء
الحال من الخبر فإن الخلاف ثابت فيه كجسيته من المبتدأ أو من ضمير الواجب ولا يصح أن يكون خبراً لدام
بناء على أنها ناقصة لأن الذات لا تعمل قال بعضهم وكذا لا يصح أن يكون بالرفع صفة للحال لأن لفظها معرفة
وغير منكرة وفيه نظر لأن لفظ الحال وإن كان معرفة لكنه منكرة معنى فيصح أن يكون غير صفة (قوله)
فاخرج بالحال الخ) جعل المعاني والسلبية غير حال مجرد اصطلاح ولا مشاحة فيه وقوله أخرج الأحوال المعنوية
لا حاجة إلى إخراجها بذلك لأنها خارجة بقوله مادامت الذات فإن معناه أن الوجود هو الحال الواجب للذات
بقيد دوام الذات فخرج ما لم يدم بدوام الذات كالمعنوية فإن دوامها بدوام معانيها لا بدوام الذات فهي ثابتة
للذات مادامت الذات وحيدة فالقيد المذكور لبيان الواقع لا للاحتراز لكن لما كان أصرح في الإخراج مما
قبله أحوال الشارح الإخراج عليه وقيل إن قوله مادامت الذات خرج به المعنوية الحادثة وغير معللة بعلته خرج
به المعنوية القديمة وفيه بعد وهذا وأورد على التعريف المذكور أن الوجود كالمعنوية في كونه معللاً فإن معناه
ثبوت الشيء أي حصوله في الاعيان على القول بأنه حال فلا بد من صفة تقتضي ذلك الحصول وأجيب بأنه لا
يجوز تعليل الحصول المذكور بصفة قائمة به لأن انصافه بها مسبوق بحصوله في نفسه إذ حصول الشيء في نفسه
سابق على حصول غيره له فلو كان حصول غيره له سبباً لحصوله لزم الدور (قوله أي تلزمها) أشار به إلى أن
المراد بالتعليل التلزم لا التأثير إذ المعاني ليست مؤثرة في المعنوية فإن اعتقاد ذلك كفر وكذا كل موضع
أطلق فيه التعليل عند أهل السنة فالمراد به ما ذكر (قوله كقادر) الأولى ككونه قادر إذ قادر اسم من
أسمائه تعالى لصفة وكذا يقال فيما بعده (قوله فانه معلل بقيام القدرة) فيه تسميح إذ العلة هي القدرة
لا قيامها لأنه أمر اعتباري فكان الأولى حذفه وكذا يقال فيما بعد لأن يقال أنه من إضافة الصفة باعتبار
التأويل إلى الموصوف والاصل بالقدرة القيام أي القائمة وإنما ارتكب ذلك التسميح لأن مجرد القدرة مثلاً
بدون اعتبار قيامها بالموصوف لا يستلزم الكون قادراً مثلاً ولذا تسميهم كثيراً يقولون يلزم من قيام القدرة
بمحل كون المحل قادراً وهكذا (قوله واختلف الخ) كالاستدراك على ما قبله كأنه قال ما تقدم مما يقتضي أن
الوجود غير الموجود ليس متفقاً عليه لأنه قد اختلف الخ (قوله هل هو نفس ذات الموجود) وعليه فالوجود
مشترك اشتراكاً نظائرياً كلفظ عسبن ونحوهما من المشتركات اللفظية الموضوعات لكل من معانيها على حدته
فليس هناك وجود مطلق ووجود خاص هو فرد له بل ليس هناك الاحقائق المختلفة يطلق على كل واحد منها
لفظ الوجود على سبيل الاشتراك اللفظي بخلافه على القول الآتي فانه مشترك اشتراكاً معنوياً كما أنسان فهو

مادامت الذات غير
معللة بعلته فخرج
بالحال المعاني والسلبية
وقوله غير معللة بعلته
أخرج الأحوال المعنوية
لأنها تعلل بالمعاني أي
تلزمها كقادر فانه معلل
بقيام القدرة بالذات
وكذا امر يدم عمل بقيام
الارادة الى آخرها
واختلف في الوجود
هل هو نفس ذات
الموجود

متواطىء بين أفرادها لا مشكك كالبياض لعدم اختلاف الافراد وقد استدلل على هذا أعني كون الوجود عين الموجود بحجج منها انه لو كان زائدا لم يخل اما أن يكون موجودا أو معدوما فان كان موجودا لزم التسلسل لان وجوده يتصف بوجوده أيضا وهكذا فيلزم ما ذكر وان كان معدوما لزم اتصاف الشيء وهو الوجود بنقيضه وهو العدم وذلك محال ورد بان المتنع اتصاف الشيء بعين النقيض كان يقال الوجود عديم أو الموجود معدوم أما اتصافه بنقيضه على وجه النسبة كان يقال الوجود عديم أو الاشتقاق كأن يقال الوجود معدوم فلا يمتنع وما هنا من هذا القبيل لانا قد قلنا الوجود معدوم أي لا تحقق له في الخارج جولا يلزم من ذلك ان الذات المتصفة بالوجود معدومة لان العدم قائم بوجهها وهو الوجود لا بها ونظير ذلك السواد قائم بالجسم ونقيض الجسم لا جسم والسواد فرد من أفرادها لان كل صفة قائمة بشئ مفرد من أفراد نقيضه فالجسم متصف بالسواد ومن أوصاف السواد انه لا جسم فقد اتصف بعدم الجسمية ولا يلزم منه أن الجسم معدوم لان المتصف بالعدم انما هو القائم به لاهو فيصدق أن الجسم ذو لا جسم وكذا ما نحن فيه فان العدم وصف للوجود القائم بالذات فهو وصف للقائم بها ولا يلزم من ذلك أن تكون متصفة به بل هي متصفة بذى لا وجود ولا متغير فيه ومنها ما ذكره الاشعري وهو انه لو كان الوجود زائدا على الماهية عارضا لها كانت الماهية من حيث هي غير موجودة أي كانت في مرتبة معرضة للوجود أي صالحة خالية عنه فكانت معدومة لاستحالة ارتفاع النقيضين فيلزم اتصاف المعدوم بالوجود وهو تناقض ورد بان الممكن هو ما لا تقتضي ذاته أن يكون موجودا أو معدوما فلما كان صالحا لان يتوارد عليه الوجود والعدم على سبيل البدل كان في نفسه عاريا عنهما بمعنى ان ماهيته في حد ذاتها وهي مرتبة معرضية لاهو وجودا والعدم خالية عنهما غير موصوفة بواحد منهما فقوله فكانت معدومة فيلزم الخ في حين المنع ومع هذا فالحق مذهب اليه من ان الوجود عين الوجوداته لاحال ثم أن أكثر الشيوخ أخذوا بظاهر كلامه في الدليل المذكور فإني هذه العبارة على ظاهرها فقال معنى كون الوجود عين الوجود انه موجودا متحدان مفهوميا وما صدقا والمحققون أولوها فأولها السعد بقوله معناها ان الوجود ليس له تحقق في الخارج زائدا على تحقق الذات بل هو أمر اعتباري فليس للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر بحيث يكون هناك شيان متمحققان خارجا كالجسم والبياض وهذا لا ينافي كونه أمرا اعتباريا يلاحظ في الذهن زيادة على ملاحظة الذات كما يمكن الحادث فان الامكان أمر اعتباري يلاحظ في الذهن زيادة على ملاحظة الحادث كما مر (قوله فلا يكون صفة) أي لان الصفة اسم للامر الزائد على الموصوف وهذا ليس كذلك على ماسياني (قوله وهو مذهب الشيخ أبي الحسن) واسمه على منسوب الى أبي موسى الاشعري الصحابي والماتريدي اسمه محمد (قوله وقد تسامح الشيخ الخ) هذا جواب عما يقال اذا كان مذهب الاشعري ان الوجود عين الموجود فكيف يعده المصنف التابع له من الصفات وحاصله انه تسامح أي تجوز بان أطلق اللفظ على غير ما وضع له لعلاقة المشابهة من حيث الوصف في اللفظ فهو استعارة صريحة وليس في ذلك جمع بين الطرفين كما توهمه بعضهم لانهم لم يجتمعوا في جملة واحدة على وجه ينبي عن التشبيه وقوله ووجه التسامح أي وعلاقة المجاز وحاصله ان الوجود يكون وصفا في اللفظ كالصفة فكما يقال الله عالم يقال الله موجودا فلما حصلت المشابهة بينهما من هذه الحثية صح إطلاق الصفة عليه وان كان في المعنى ليس أمرا زائدا على هذا فيكون إطلاقا عليه وعلى سائر الصفات من استعمال اللفظ في حقيقة ومجاز وهذا كما ان جري ناعلي عديم التأويل في عبارة الشيخ السابقة فان جري ناعلي ما هو الحق من تأويلها فلا تسامح لان الوجود حينئذ يكون أمرا اعتباريا وهو زائد على الذات في التعقل فإطلاق الصفة عليه حقيقة لا مجاز لأن الصفة كاسياني تطابق على الأمر الوجودي وتطابق على ما ليس بذات الشامل للوجودي وغيره ومن ثم اعترض السكتاني على قوله فتصفها بالوجود لفظا بقوله ظاهره ان هذا إطلاق حده اللفظ لا يمتد الى المعنى أصلا والمعنى عليه ذات مولانا يطلق عليها لفظ

فلا يكون صفة على
هذا القول وهذا
مذهب الشيخ أبي
الحسن الاشعري وقد
تسامح الشيخ في عده
صفة لان الصفة زائدة
على الذات لا نفس
الذات ووجه التسامح
انك تقول ذات الله
موجودة فتصفها
بالوجود لفظا وقيل هو

الوجود أو نحو هذا وليس كذلك إذ لا خفاء في أن ثبوت الوجود لله تعالى حكم تصديقي برهن عليه المتكلمون في كتبهم وأثبتوا صحته بحدوث العالم وإمكانه وذلك يؤذن بأنه عندهم إسناد معنوي وذلك يحصل بجعله أمرا اعتباريا ينتهي بإيضاح (قوله) زائد على الذات أي صفة ثابتة في الخارج لم تصل إلى درجة الوجود بل هي واسطة بينه وبين العدم كالمعنوية فهي من جملة الأحوال عند القائل بها وقد استدلوا على ذلك بحجج منها أن ذاته غير معاملة لنا ووجوده معلوم لنا ينتج من الشكل الثاني ذاته غير وجوده وفيه نظر لأن وجوده معلوم لنا من حيث الوصف فقط وهو أن ذلك الوجود لا يسبقه عدم ولا يلحقه عدم وأما حقيقة غيره فغير معلومة لنا فقولهم وجوده معلوم لنا دون ذاته في حيز المنع وقالت الفلاسفة الوجود غير الموجود في الحادث عينه في القديم لأنه تعالى واجب الوجود وهو لا يكون عندهم إلا واحدا من كل وجه فلو زاد وجوده لتكثر لأن الموصوف عندهم يتكثر بتكثر الصفات وذلك يؤدي إلى التركيب المؤدى إلى الإمكان وهو منافي للجواب ولا يخفى بطلان ما ذهبوا إليه وقالت الكرامية الوجود صفة بمعنى كالقدرة مثلا ويمن توجيها به نحو ما احتج به على القول الثاني الذي هو قول الرازي * وأعلم أن الواجب على المكلف الإيمان بوجوده تعالى ولا يجب عليه اعتقاد كون الوجود عينا أو غيرا أو بصفاته ولا يجب عليه اعتقاد كونها عين الذات أو غيرها ولا البحث عن كيفيةاتها وتعلقاتها وتعددتها واتحادها فإن ذلك لم يأمر به الشرع وسكت عنه أصحابه والتابعون بل نهوا عن الخوض فيه لأنه بحث عن كيفية ما لا نسلم كيفية بالعقل فلا سلم الأمساك (قوله) والقدم والبقاء معطوفان على الوجود ثم إن قطع النظر عن العامل أعني فما يجب كان عطفهما عليه من عطف المغاير لأنه صفة نفسية وهما صفتان سلبيتان نعم إن اعتبرانه حينئذ يتحقق في القديم والحادث وهما لا يتحققان إلا في قديم صحيح أن يكون من عطف الخاص على العام وكذا إن قلنا إن الصفات الثلاثة نفسية أو سلبية إذ الوجود على الأول حال واجبه تعالى أزلا وأبدا والقدم حال واجبه تعالى أزلا فقط والبقاء حال واجبه تعالى أبدا فقط وعلى الثاني الوجود سلب العدم مطلقا سابقا كان أولا حقا ومستمر أو القدم سلب العدم السابق والبقاء سلب العدم اللاحق وإن نظر للعام على المذكور كان من عطف اللازم على المزوم لأن الوجود من حيث وصفه بالوجوب يلزمه القديم والبقاء إذ كل من وجب وجوده وجب قدمه ونقاؤه وعطفه البقاء على القديم حينئذ كذلك إذ كل من ثبت له القديم استحال عليه العدم (قوله) في حقه تعالى (احترز به عن القدم في حق الحوادث كما في قولهم هذا بناء قديم فانه عبارة عن طول مدة وجوده وإن كان مسبوقا بالعدم وضبط طول المدة بسنة فاذا قال كل من كان قديما من عبيدي فهم وسر عتق من له عنده سنة ثم انه في اصطلاح المتكلمين حقيقة في قدم المولى تبارك وتعالى مجاز في حق الحوادث وفي اصطلاح اللغويين بالعكس والصحيح أنه يجوز إطلاق القديم عليه تعالى فيقال هو جل وعز قديم لثبوت ذلك بالإجماع وورد في بعض الروايات بدل الأول ومتى ورد اسم في كتاب أو سنة ولو كانت السنة خبرا جازا إطلاقه عليه تعالى اتفاقا أو أنهم نقضا فان لم يرد فيه ما فان أوهم نقضا امتنع اتفاقا ولا فية خلاف أجاز المعتزلة والقاضي من أهل السنة ومنعه بقية أهل السنة وهو الصحيح وتوقف امام الحرمين وفصل الغزالي فوز الصفة وهو ما دل على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو ما دل على نفس الذات وحدها أو مع الصفة وسيأتي التنبيه على هذا بأوضح من هذه العبارة (قوله) عبارة) أي معبر به وظاهره أن الواجب له تعالى لفظ قدم وليس كذلك الآن يقال في كلامه حذف والتقدير مدلول عبارة وذلك المدلول هو نفي العدم الخ ولو حذف عبارة وقال القدم نفي العدم الخ لكان أولى وكذا يقال فيما يأتي (قوله) عن نفي العدم) النفي في العبارات المذكورة المراد به الاتفاء لاحقيقته الذي هو فعل الفاعل والاتفاء المذكور بمعنى العدم فيصير معنى التعريف الأول التقديم هو عدم العدم السابق الخ ولا خفاء أن عدم العدم إما وجود أو ثبوت فيرد عليه حينئذ أمران الأول صدقه على الوجود الأزلي فيقتضي كونه صفة سلبية وليس كذلك والثاني كون القدم ليس صفة سلبية لأن العبارة في الوجودي

زائد على الذات فلا
تسامح في عده صفة
على هذا القول
(ص) والقدم والبقاء
(ش) القدم في حقه تعالى
عبارة عن نفي العدم

والعدمى بالمعنى لا بالنظر ولذا ذهب بعضهم إلى أنه صفة ثبوتية وعرفه بهذا النص وبوجهه مقابلاً للقول بأنه
صفة سلبية والقول بأنه صفة نفسية (قوله السابق للوجود اسخ) اعترض على التعاريف الثلاثة حيث اعتبر
الوجود فيها بأمرين الأول أنها لا تشمل قدم الاحوال على القول به الذى سلمه المصنف حيث عد هاهنا
جملة الصفات الواجبة له تعالى لأنها ثابتة لا موجودة فالقدم بالنسبة لها عبارة عن نفي العدم السابق للثبوت
وهكذا وأجيب بأنه أطلق الوجود وأراد الثبوت من باب إطلاق الخاص وإرادة العام لكنه مجاز يقتضى
قرينة ولا قرينة هنا الآن يقال القرينة حالية والاحسن أن يجاب بأن المراد بالوجود والوجود فى نفس
الامر والاحوال على القول به اتصف بأنها موجودة فى نفس الامر أى فى نفسها بقطع النظر عن اعتبار معتبر
وفرض فارض وإن لم يكن لها وجود فى الالبيان لأن الوجود فى نفس الامر أعم من الوجود فى الالبيان إذ
هو عبارة عن تحقق الشئ فى نفسه بقطع النظر عما ذكر أو بان التعاريف المذكورة مبنية على الصحيح
من نفي الاحوال الثانى أن أوصافه تعالى التنزيهية كالقدم وما بعده من السلب يجب القدم لها عقلاً فلا يصح
سلبه عنها لافى الازل ولا فيما لا يزال ومع ذلك لا تشملها تلك التعاريف لعدم وجودها الآن يجاب بما تقدم
من أن المراد بالوجود الوجود فى نفس الامر والسلب موجود فى نفس الامر بالمعنى المتقدم لا يقال لو
يجب لها التقدم للزم التسلسل لأن قدمها يتصف أيضاً بقدم وذلك التقدم بقدم آخر وهكذا فيلزم ما ذكرنا
نقول التسلسل لا يضر لافى الامور الوجودية لافى العدميات كما هنا ولا فى الامور الاعتبارية وهنا كله ان
قنا بتراذف القديم والازلى وان كلامهم مامعناه ما لا يتبداء لوجوده وهو التحقيق كما قاله الامام الفهرى
المعروف بابن التماسنى وهو محمد بن محمد بن على بن شرف الدين التماسنى شافى المذهب مصرى الدار
أحد تلامذة المقرحات فى حدود خمسين وستائة امان قنا بتغايرهما وان القديم موجود لا ابتداء لوجوده
والازلى ما لا ابتداء لوجوده أعم من أن يكون موجوداً ومعدوماً فلا يرد شئ من ذلك لأن صفات السلب
لا تنصف بالقدم لعدم وجودها وانما تنصف بالازلية (قوله عن نفي الأولية) أى عن عدم الأولية فهنا
التعريف ظاهر فى أن القدم سلبى وكذا ما بعده من الأولية تطلق بمعنى الابتداء ويقابلها الآخرة بمعنى الانقضاء
وتطلق بمعنى السبق على الاشياء ويقابلها الآخرة بمعنى البقاء بعد فناء الخلق والمناسب هنا الاول وقوله
لوجود فيه ما تقدم واللام للتعدي متعلقة بالاولية بخلافها فيما قبلها فانهما معنى على متعلقة بالسابق وقوله أو
عن نفي افتتاح الوجود أى كونه مفتوحاً وهذا التعريف قرىب مما قبله كما مر (قوله كلها بمعنى واحد) فيه
نظر لأنه ان أراد متحدة فهو ممنوع لما علمت من أن القدم على الاول أمر ثبوتى وعلى الآخر سلبى أو
ما صدق كذا لأن ما صدقات الثبوتى أى جزئياته أمور ثبوتية وما صدقات العدمى أمور عدمية الآن
يقال مراده أنها تنزل فى نفس الامر الى شئ واحد وهو عدم الاولية للوجود أو مراده ان أوائلها بمعنى وان
اختلفت متعلقها الذى بعدها (قوله والبقاء اسخ) فى كلامه حذف يدل عليه ما قبله أى فى حقه تعالى وهل يقال
وأما فى حق الحوادث فهو ما بقى له سنة أولاً يقال لم يرد فى ذلك نص ويمكن القياس وقوله عبارة عن نفي العدم
اسخ يعلم مما مر عدم اتحاد هذين التعريفين مفهوم وما صدقات فى كلامه حذف أيضاً يدل عليه ما تقدم والتقدير
وهما بمعنى واحد وفيه ما مر ولم يأت بتعريف يقابل التعريف الثانى للقدم بأن يقول أو عن نفي الآخرة
لوجود ولعله تركه للمقايسة أو نظراً لكون الآخر بن فى القدم معنى واحد كما مر فاقصر فى مقابلتهما على
شئ واحد وقد علم مما تقدم ان كلام القدم والبقاء صفتان سلبيتان وهو الحق وقيل انهما نفسيتان لأن
كلا منهما عبارة عن الوجود المستمر فى الماضى والمستقبل والوجود نفسى كما مر وقيل انهما صفتان
موجودتان يقومان بالذات كالعالم والقدرة وقيل القسم سلبى والبقاء وجودى ويعلم رده هذه الاقوال من
شرح المصنف (قوله ومخالفته تعالى اسخ) عطفه على الصفات الثلاثة قبله من عطف اللازم على الملزوم اذ
من وجبت له تلك الصفات لزم أن يكون مخالفاً لحوادث وانما أتى بالضمير العائد لولا ناعز وجل فى هذه

السابق للوجود وان
شئت قلت أو عن نفي
الاولية للوجود أو عن
نفي افتتاح الوجود
كلها بمعنى واحد والبقاء
عبارة عن نفي العدم
اللاحق للوجود أو عن
نفي انتهاء الوجود
(ص) ومخالفته تعالى

الصفة والتي بعدها التفتان أولان المخالفة والقيام بالنفس لما كان يصح اتصاف الحادث بهما فيقال زيد محدث
لعمري وفي كذا وقام بنفسه أي لا يحتاج إلى غيره في أمور معاشه أتى به للتخصيص على أن المراد المخالفة
والقيام بالنفس المناسب أن الله تعالى ولما أتى بالضمير العائله جل وعز مناسب أن يأتي بكامة تعالى الدالة على
التنزيه لأن الأولى للبعد ذكر التنزيه متى ذكره تعالى أو أتى به اللزوم على المحسنة في هذه وعلى الشهوية
وعلى النصارى في التي بعدها ولم يكتسب بقول الشهوية حتى يأتي بها في الوجودانية لوضوح بطلانه كل الاتصاف
وأل في بقية الصفات اما خلت عن الضمير على مذهب الكوفيين أو السبأ بما بعده كل مؤمن فالوجود مثلا
معناه الوجود المعهود لكل مؤمن وهو المتعلق به تعالى وهكذا (قوله للحوادث) اعلم يقل لاهم كفات
وان كان أعم لأن الحوادث هي التي يتوهم المماثلة بينها وبينه تعالى لمشاركته في الوجود والمماثلة لا تتوهم
الا بين الشئين المشتركين في الوصف فيحتاج لدفع ذلك التوهم بذكر المخالفة ولذا لم يذكرها المصنف
الابعد الحكم بالوجود وجعله من صفاته تعالى حتى يوجد ذلك التوهم فيحتاج لدفعه بما ذكر ولم يقل
للعوالم الجالغ لأن الحوادث أوضح ولشموها الموجودات خارجا والموجودات ذهنا كالخواطر النفسانية
فانها حادثة أي متجددة بعد عدم بخلاف العوالم فانها اسم لاسوى الله تعالى من الموجودات في الخارج اما
خارج الاعيان كالأجرام والاعراض أو خارج الأذهان كالجردات عن الجرمية والعرضية بناء على قول
الفلاسفة المثبتين لهذا القسم من العالم وجعلوا منه الملائكة والارواح ومذهب أهل السنة انها أجسام
لطيفة نورانية والله تعالى كما هو مخالف لذلك مخالف للموجودات في الدهن فقط كالخواطر المذكرة فلذا
قال أبو اسحق الاسفراينى أجمع أهل الحق أن جميع ما قيل في التوحيد في كائنين احدهما اعتقاد أن كل
ما يتصور في الاوهام أي من الحوادث وصفاته فان الله تعالى بخلافه لأن الذي يتصور في الاوهام مخلوق له
تعالى ثانيهما اعتقاد أن ذاته تعالى ليست مشبهة بذات ولا خالية عن الصفات وقال بعضهم صحت أر بعانة
صوفي وسألهم عن أربع مسائل فلم يجيبوا واحدا منهم فاغتمت لذلك فرأيت النبي صلى الله عليه وسلم
فسألتني عن حالي فأخبرته بذلك فقال سل مسألتك فقلت له ما حقيقة التوحيد وما حد العقل وما حد التصوف
وما حقيقة الفقر فقال عليه الصلاة والسلام أما حقيقة التوحيد فهو ما خطر ببالك فهو هالك والله سبحانه
وتعالى بخلاف ذلك وأما حد العقل فأدناه ترك الدنيا وأعلاه ترك التفكير في ذات الله عز وجل وأما حد
التصوف فترك الدعاوى وكتان المعاني وأما حقيقة الفقر فهو أن لا تملك شئ ولا يملكك شئ وأنت راض
عن الله تعالى في الحالين ولم يقل العالم بفتح اللام لما ذكر وللتأثير فيهم تصحيفه بالكسر ولا يخفى فساده
هذا ان قلنا ان المكسور لا يطلق الا عليه تعالى فان قلنا انه يطلق عليه تعالى وعلى الحوادث لعلم الصانع بها
لم يضر ذلك التصحيح اصحة ارادة المكسور في الجملة (قوله أي لا يماثل شيئا منها) كان الأولى أن يقول كما
قال المصنف أي لا يماثل شئ لأن المتبادر أن أوصاف المنفى عنه المماثلة أحط وأقص من أوصاف الآخر وان
كان المعنى واحداً هذه المخالفة تنفي عنه تعالى الجرمية والعرضية ولوازمهما فلو ازم الجرمية أر بعة
التركيب والتحيز والحدوث وقبوله للاعراض كالمقادير والجهات والازمنة والقرب والبعد في المسافة
والمماساة والحركة والسكون والصغر والكبر والطول والقصر ولوازم العرضية أر بعة أيضا حدوثه وعدم
قيامه بنفسه ووجوب قيامه بغيره وعدمه في الزمان الثاني على القول بأنه لا يبق زمانين ولا تنفي عنه كونه
تعالى صفة قديمة لأن الصفة أعم من العرض إذ العرض هو الصفة القائمة بالجرم فلا بد من زيادة
القيام بالنفس (قوله عبارة عن نفي المماثلة) لا يخفى ما في كلامه من التسميح إذ العبارة اللفظ المعبر به
فيقتضى أن المخالفة لفظ وليس كذلك بل هي مدلول ذلك اللفظ فكان الأولى أن يقول المخالفة نفي المماثلة
الح وقد تقدم نظير ذلك (قوله ليست جوما) أي يلاءم أغا ولا حاجة لقوله كالأجرام لعامة مما قبله
(لا يقال) مقتضى القاعدة وهي أن النفي إذا دخل على كلام مقيد بقيد كان مصبه ذلك القيد أن يكون المنفى

للحوادث (ش) أي
لا يماثل شيئا منها لاني
ذاته ولا في صفاته ولا
في أفعاله والمخالفة
للحوادث عبارة عن
نفي المماثلة في الذات
والصفات والأفعال أي
ذات الله ليست كذات
شئ من المخلوقات ليست
جوما كالأجرام

في كلامه هو كالأجرام فيفيد ثبوت الجرمية له تعالى وهو باطل لانا نقول القاعدة أغلبية وقد يكون مصبه كالأجرام من القياد المتبدل كنهنا أي ليست جرم ولا كالأجرام وكذا يقال فيما بعد وهذا مع قطع النظر عن الاستغناء عن قوله كالأجرام والافهوف في الحقيقة مصبه المقيّد فقط (قوله وصفاته) أي وكل صفة من صفاته فهو من باب الكلية وهي الحكم على كل فرد فردا من باب السكل وهو الحكم على المجموع لاقتضائه أنه من مقابلة المجموع بالمجموع فيصير المعنى ومجموع صفاته ليس كمجموع صفات المخالقات فيوهم أن بعضها كبعضها وهو فاسد (قوله مخصوصة) أي تعلق بها الشخصيص أي الإيجاد فهو لازم لمسا قبله والتي منصب على كل من الأمرين وقوله بل هي قديمة أي ويلزم منه أنها ليست مخصوصة وهو اضراب اتقالي عما قبله (قوله وأفعاله) أي مفعولاته وهي تعلقات القدرة التنجيزية كالخلق والرزق والاحياء والامانة وقوله حادثة مكتسبة مصب النفي قوله مكتسبة والأفأفعاله وهي تلك التعلقات حادثة متجددة بعد عدم فهي متصفة بالحدوث بالمعنى المجازي وهو التجدد بعد عدم لا الحقيقي الذي هو الوجود بعد عدم فليست مخلوقة لان الخلق لا يتصف به الا الحدوث بالمعنى الحقيقي وأما أفعال العباد فهي حادثة مخلوقة لله تعالى مكتسبة لهم أي ليس لهم في أفعالهم الا الكسب وهو مقارنته قدرتهم الحادثة للأفعال أو تعلق قدرتهم الحادثة بها أو ارادتهم لها على اختلاف في تفسير الكسب وذلك الكسب مقارن لتعلق القدرة القديمة بالفعل فإذا سرك الانسان يده تعلق بها قدرتان قسرة العبد على سبيل الكسب وقدرة الله تعالى على سبيل الخلق والكسب بالمعنيين الاولين امر اعتباري لا يتصف بكونه مخلوقا لله تعالى لان الخلق لا يتعلق بالاامور الوجودية كما عادت بخلافه بالمعنى الثالث (قوله بل هو الخالق للكائنات) اضراب اتقالي أشار به الى أن أفعال العبيد ليست مخلوقة لهم وانما لهم فيها مجرد الكسب والكائنات جمع كائن سواء كان من مكتسبات العبيد أو ليس من مكتسباتهم بل مخلوق لله تعالى وبيان ذلك أن الفعل الصادر من العبد كحركة يده تارة يكون مخلوقا فقط كحركة المرعش وتارة يكون مخلوقا مكتسبا كحركة المختار فانها تعلق بها القدرتان قدرة الله تعالى وقدرة العبد فن حيث تعلق قدرته تعالى بها يقال لها حادثة مخلوقة لا مكتسبة ومن حيث تعلق قدرة العباد بها يقال لها حادثة مكتسبة فكل مكتسب مخلوق ولا عكس ولما كان زهو قروح المقتول ناشئا عن حركة يد القاتل المكسوبة له أو خد بالقتل وإن كانت حركته مخلوقة لله تعالى (قوله بلا واسطة) احتراز عن فعل العباد فانه بواسطة كالكتابة التي بواسطة القلم فأشار بذلك الى المخالفة بين التأثير الذي هو فعل الله تعالى وبين فعل العبد الذي يقتصر الى الآلة ويحتمل أنه رد على من يقول ان الاسباب العادية تؤثر فيما فارها بقوة أو دعها الله تعالى فيها كالري بواسطة الماء والشبع بواسطة الطعام وغير ذلك وقوله ولامعين يحتمل أنه عطف تفسير على ما قبله ففيه ما سوي يحتمل أنه عطف ما يروى ويكون رد على قول الاستاذ أي اسحاق الاسفرايني على ما نقل عنه وان كان بر يثامنه ان فعل العبد كالحركة واقع بمجموع قدرتي الله تعالى والعباد على سبيل الخلق أي تعلق به القدرتان خلقا وإيجادا فهنا الاعتبار وجدله تعالى معين تلي خلق الفعل وهو العبد ولا شبهة في بطلانه (قوله ليس كمثل شيء) اعترض بأن الكاف بمعنى مثل فيكون مفاد الآية ليس مثل مثل شيء وهو خلاف المقصود الذي هو نفي مثله تعالى وأيضا فالآية تدل حيث تدل على اثبات مثل له تعالى وهو محال وأجيب عن ذلك بأمر من هان الكاف زائدة وانما حكم بز يادها دون مثل لانها حرف والحر ف كثير امتازت بخلاف الاسماء ومنها ان المثل يطلق على الذات وعلى الصفات وينبغي أن يكون مستعملا في الآية بالمعنيين معا اعل على سبيل الاشتراك بناء على جواز استعمال المشترك في معنييه أو على سبيل الحقيقة والمجاز بناء على جواز الجمع بينهما لان المصنف ادعى الله وم في نفي المماثلة واستدل عليه بالآية (لا يقال) الاستدلال عليه بها غير ظاهر بالنسبة للأفعال لعدم شمول المثل لها على هذا التاويل لانا نقول ان من جملة الصفات صفات الفعل لانها اعاد الاشاعة كما مر تعلقات القدرة التنجيزية كالخلق والرزق وانما نخص عليها الشارح في قوله وأفعاله

وصفاته ليست كصفات
المخلوقات حادثة
مخصوصة بل هي قديمة
وأفعاله ليست كأفعال
المخلوقات حادثة مكتسبة
بل هو الخالق للكائنات
بلا واسطة ولا معين
ليس كمثل شيء وهو
السميع البصير
والحوادث هي المخلوقات

ليست كأفعال الخلق في نفي المماثلة ومنها أنه من باب السكناية أذ يلزم من نفي مثل المثل نفي المثل لان
الله تعالى موجود فلو ثبت له مثل لكان تعالى مثالا لذلك المثل فيصاحبه عليه تعالى أنه مثل مثل وقد نفت الآية مثل
المثل فيلزم نفيه تعالى وهو باطل لا تناقضاً وجوده تعالى وأعلم أن الشيء يطلق عليه تعالى لأنه سمي نفسه
شيئاً وقال صاحب بدء الاسالي تسمى الله شيئاً كالأشياء خلافاً لما في النفي بالنز به من القدماء فاستنع من إطلاقه
عليه تعالى بل منع إطلاق العالم والقادر وغيرهما عليه أيضاً زعمنا منه أنه يوجب اثبات المماثلة وليس
كذلك لان المماثلة إنما تلزم لو كانت المعاني المشتركة بينه تعالى وبين غيره فهم ما على السواء مع أنه لا تساوي
بين شئيته تعالى وشئيته غيره ولا بين علمه وعلم غيره وكذا جميع الصفات وأستنع من ذلك امتناع المماثلة من
إطلاق اسم الموجود عليه تعالى وأما امتناع إطلاق المماثلة عليه تعالى فذهب كثير من المتكلمين لاقتضاءها
الجمانية ولذا قال أبو منصور الماتريدي لو سألتنا سائل عن الله تعالى ما هو قلنا إن أردت ما اسمه فهو والله الرحمن
الرحيم أي مثلاً وكذا يقال فيما بعده وإن أردت ما صفته فسميع بصير وإن أردت ما فعله فخلق الخلق ووضح
كل شيء موضعه وإن أردت ما ماهيته فهو متعال عن المثال والجنس قال في شرح المفاصد وما روى أن أبا حنيفة
رضي الله تعالى عنه كان يقول إن الله تعالى ما عية ليس يعاصها الا هو فليس بصحيح اذ لم يوجد في كتابه ولم
ينقل عن أصحابه العارفين بذهبته ولما كان من يماثل ذلك فقد ماثلته لان المماثلة مفاعلة من الجانبين صخ
الاستدلال بالآية التي فيها نفي مماثلة الحوادث له على نفي مماثلته تعالى للحوادث المذكور في البين وقدم فيها
السلب على الاثبات وإن كان في كثير من المواطن العكس تقديماً للتخلي على التحلية وأيضاً لو قدم
الاثبات بان قال وهو السميع البصير ثم ذكر النفي بعده أو هم التشبيه بان يكون سمعه تعالى باذن وبصره
بحدة فندفع ذلك من أول الأمر وصدراً الآية يرد على المجسمة كاليهود والجهوية وعجز هاريد على المعطلة
النافين لجميع الصفات لان نافيها في قوة الجزئية وهي تناقض السالبة الكلية هذا ان جعلت من قصر
الموصوف على الصفة قلباً أي أنه متصف بهاتين الصفتين لا يتعداهما الى نفيهما كما نقوله المعطلة كقولك
زيد الكريم أي المقصور على صفة الكرم لا يتعداهما الى غيرها فان جعلت من قصر الصفة على الموصوف
كان في ذلك رد عليهم وعلى عبادة الاولان اذ دعواهم ألوهيتها يقتضي انها تسمع وتبصر وقدم السميع على
البصير لان السمع أشرف من البصر على الصحيح لانه يعلم باعدامه منافع كثيرة من أجلها ادراك العلوم
الشرعية (قوله وقيامه تعالى بنفسه) هو من عطف اللازم على المألوم بالنسبة لعدم الافتقار الى المخصص
لأنهم ذلك من صفة التقديم اذ لا يفتقر الى المخصص الاحداث وانما نفيه عليه المصنف مع علمه مما سبق لان
خطر الجهل في هذا القرن عظيم فلا يكتفي فيه بالماز ومات عن الوازم ومن عطف الخاص على العام بالنسبة
لعدم الافتقار الى المحل وجه ذلك ان الصفات المتقدمة تصنف بها الذات والصفات دون هذه فانها بهذا المعنى
لا تصنف بها الذات فيقال ذات الله تعالى قائمة بنفسها أي لا تفتقر الى محصل ولا يصح ان تقول صفاته قائمة
بنفسها اذ الصفات لا تقوم الا بمحل والباء في بنفسه يحتمل ان تكون لا آلة باعتبار المقابل أي لا بغيره فكانه
بقول غناد تعالى بنفسه لا بغيره ولا بما كساب أي انه أمر حصل له من قبل نفسه لا من قبل غيره وليس المراد
أن نفسه آلة في القيام حقيقة ويحتمل ان تكون للظرفية المجازية وان تكون للابسة وللنفس في اللغة
معان منها الذات وهو المراد هنا واستعمالها بهذا المعنى وارد في القرآن قال تعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة
ويحذركم الله نفسه ولا أعلم ما في نفسك وهذا الاستعمال حقيقي اذ الاصل في الاطلاق الحقيقة خلافاً لمن قال
انه من باب المشاكسة مدعي انه لا تطلق حقيقة الاعلى ذي حياة عارضة واضافة النفس للضمير فيما ذكر من
قبيل اضافة الشيء لنفسه قال الراغب فهذا وإن كان من حيث انه مضاف ومضاف اليه يقتضي المغايرة واثبات
شئين من حيث العبارة فلا شيء من حيث المعنى سواء تعالى عن الانثنية اهـ ولما كان القيام يطلق لغة
على انتساب القامة وعلى الاحكام أي الاتقان تقول قام فلان بكذا بمعنى أفتقه وأحكمه وعلى الشدة تقول

(ص) وقيامه تعالى
بنفسه أي لا يفتقر الى
محصل ولا مخصص
(ش) قيامه تعالى بنفسه

قامت الحرب على ساقها أي اشتد أمرها وعلى لزوم الشيء والاعتكاف عليه وعلى الاستغناء وهو المراد هنا
فسره المصنف تبعاً لابي اسحق الاسفرايني بقوله أي لا يقتصر الخ وإنما فسر هذه الصفة وما بعدها دون غيرها
من بقية الصفات لأن معناها مركب بخلاف غيرها أو لاراد في هذه على من فسر القيام بعدم الافتقار إلى المحل
وهو المتعارف عند بعض المتكلمين ولا يخفى أنه أولى من تفسير المصنف المذكور راد عدم الافتقار إلى المحل هو
المحتاج إليه لعدم استفادته مما سبب بخلاف عدم الافتقار إلى المخصص فإنه غير محتاج إليه لعلامة من صفة القدم كما
علت وأما في الوحدة فالدفع هوهم أنواع الوحدة المعروفة عند الفلاسفة كوحدة الشخص وغيرهما ماسياً
أنه لا يصح في حقيقة تعالى ففسرها بمعنى من معانيها يليق به تعالى (قوله عبارة عن نفي افتقاره الخ) المراد بالنفي
الاتقاء أي عدم افتقاره الخ وليس المراد به فعل الفاعل وتقديم التنبيه على مافي مثل هذه العبارة من المساحة
(قوله والمحل هو الذات) أي لا الممكان لأن عدم افتقاره إليه تعالى مأخوذ من مخالفته تعالى للحوادث كما مر
وتقدم أنه لا يؤخذ منها في كونه صفة لأن الصفة القديمة مخالفة للحوادث فلا يستغنى بالمخالفة عن القيام
بالنفس (قوله يلزم أن يكون ذاتاً لاصفة) أي خلافاً للنصاري فيجبهم الله تعالى في ذلك رد عليهم (قوله
و باستغنائه عن المخصص الخ) تقدم أن صفة القدم تغني عنه وتقدم الاعتذار عن المصنف في ذكره (واعلم)
أن الموجودات بالنسبة إلى المحل والمخصص أربعة أقسام كما ذكره المصنف في المقدمات قسم غني عنهما وهو
ذات مولانا جل وعلا وقسم مفتقر إليهما وهو الأعراض القائمة بالحوادث وقسم مفتقر إلى المخصص دون المحل
وهو الاجزاء وقسم موجود في المحل ولا يفتقر إلى مخصص وهو صفات مولانا جل وعز ولا يصح التعبير في هذا
القسم بالافتقار لما فيه من إساءة الأدب وذلك لإيهامه حدوث القدم وقد أساء الفخر الأدب فاطلق على صفاته
أنها مفتقرة إلى الذات نظر أمنه لاستحالة قيامها بنفسها وجوب قيامها بوجوهها فلا عما يفهمه الافتقار من
فقد أمر يحتاج إلى حصوله فإن الجائز مثلاً يفتقر إلى الكل فإذا أكل وشبع لم يوصف بالافتقار إلى الكل
(قوله والوحدة) معطوف على الوجود والقياس كسر وأوها لانها منسوبة للوحدة بالكسر أيضاً مأخوذ
من وحيد واحدة كعادة وان كانوا لم يقولوا واحدة كعادة إلا في قولهم هذا على حدة أي منفرد عن غيره ولكن
المسموع الفتح ثم رأيت المناوي في شرح الجامع الصغير قال والوحدة نية بفتح الواو وتسكروا نكر السناقسي
الكسراه والتاء فيها للتأنيث اللفظي وأؤها للنسب والألف والنون مزيدتان للبالغة والقياس وحدية
لأنه نسبة للوحدة كما مر فهو من تغيير النسب كرقباني وشعرا في نسبة للرقبة والشعر والقياس رقبى وشعري
فغنى الوحدة نية حيثئذ الأمور المنسوبة للوحدة كعدم التركيب في الذات والصفات والأفعال ولا يخفى أن
هذه الأمور هي نفس الوحدة لأشئ منسوب إليها وأن المراد هنا نبوت نفس الوحدة لا الأشياء المنسوبة إليها
لأننا في مقام عد الصفات فالمعتبر أن تكون اليا في الوحدة لا مصدر فعنا حينئذ الوحدة نفسها وذلك أن
وحدان وصف كسكران فبزيادة الياء فيه يرد إلى المصدر لأن القاعدة أن ياء المصدر إذا زيدت في وصف
ردته إلى المصدر كضارب فإنه وصف فإذا زيدت فيه الياء بان قيل الضاربة أو المضربة صارت المراد به المصدر
وهكذا أفاده الشيخ يحيى الشاوي وبه يعلم أن ما قاله السكتاني ونقله شيخنا في الحاشية من أن الياء للنسب إنما هو
بالنظر لما يقتضيه هذا اللفظ في حد ذاته قطع النظر عن المقام (قوله أي لا ثاني له) هذا تفسير للواحد لا
لواحدانية والصواب في تفسيرها أن يقول أي نفي الانثنية في الذات والصفات والأفعال ولعل نكتة ما صنعها
التصريح بنفي الثاني الذي هو المقصود أن كان يؤخذ من نفي الانثنية نفيه لكن لا بطريق الصراحة بل
بطريق المزوم والمراد بنفي الثاني نفي التعدد مطلقاً سواء كان بالثنية أو بالتمثيل أو غير ذلك وإنما اقتصر على
نفي الثاني لأنه لازم لكل عدد إذ مع الثالث ثان ومع الرابع ثان وهكذا بخلاف غيره فإنه يوجد في عدد دون عدد
فقص المصنف التعميم في نفي الأعداد بنفي لازمها المستلزم نفي الأولان في اللازم يستلزم نفي المزوم فقال لا ثاني

عبارة عن نفي افتقاره
إلى المحل والمخصص
والمحل هو الذات أي
ذات الله تعالى غنية
عن المحل والمخصص
بكسر الصاد هو الفاعل
فباستغنائه عن المحل
أي عن ذات يقوم بها
يلزم أن يكون ذاتاً
لا صفة لأن الصفة
لا بد أن تقوم بمحل
وباستغنائه عن المخصص
يلزم أن يكون قديماً
لا حادثاً لأنه لا يحتاج
إلى المخصص وهو
الفاعل إلا الحادث
(ص) والوحدة نية أي
لا ثاني له

له ولم يقل لا ثالث له ولا رابع له وهكذا فمما أحسنهما من عبارة الواحد والاحد بمعنى واحد وهو الذي لا ثاني له كما س
وقيل الواحد من لا ثاني له والاحد من ليس ينقسم وقيل الواحد المنفرد باعتبار الذات والاحد المنفرد باعتبار
الصفات (قوله في ذاته) متعلق بشأن وعده في تضمنه معنى الشريك أو النظير وله هو الخبر والمعنى لا ثاني أي
لا نظير أو لا شريك في ذاته ملابس أو مشارك له ويصح العكس والمعنى لا ثاني له موجود في ذاته فاللام حذفت
مقوية لا محال لضعفه بالقرينة والضمير ان لمولانا جل وعز (واعلم) أن الواحد انية لا تتحقق إلا بخمسة أمور
نفي الحكم المنفصل والمتصل في الذات والمنفصل والمتصل في الصفات والأفعال والمتبادر من قول المصنف لا ثاني
له في ذاته نفي الحكم المنفصل في الذات فقط أي نفي ما يتحقق به الحكم المنفصل أي العدد وهو الشريك لمولانا جل
وعز ولا يستفاد منه نفي الحكم المتصل في الذات لأن غاية ما يدل عليه الكلام نفي أن يكون لمولانا ثان يشاركه في
ذاته وذلك لا ينافي حصول التبعض والتركيب في حقيقته هو كما نقول لا ثاني للشمس والقمر مع أن حقيقة كل
منهما مركبة ويمكن أن يستفاد منه ذلك بطريقين الأول وهو ذلك أن ذاته تعالى لو تركبت من أجزاء كانت تلك
الاجزاء متماثلة ولا يخلو ما أن يقوم وصف الألوهية ببعض دون البعض فيلزم عليه الترجيع بالمرجح وإما أن
يقوم بمجموع الاجزاء أي بكل واحد منها فيلزم عليه تقسام الألوهية مع أنها معنى لا يقبل الانقسام ويلزم عليه
أيضا تعدد الألوهية فيكون الاله ثان كيف والاله لا ثاني له فقد لزم من تركب حقيقته من أجزاء وجود ثان
له في ذاته على بعض التقادير فدخل في قول المصنف لا ثاني له أي انفصالا واتصالا فقيده في ذاته يرجع لها وأما قوله
ولا في صفاته فظاهر في نفي الحكم المنفصل في الصفات أي ليس هناك أحد يقوم به صفة كصفات مولانا جل وعز
ولا يستفاد منه نفي الحكم المتصل فيها بان لا يكون له تعالى قدرتان وإرادتان مثلا لا يصدق عند تعدد تلك
الصفات ان هناك ثانيا لمولانا حتى يحتاج الى نفيه فلا يدل كلامه على وحدة الصفات بناء على ما ذهب اليه
جمهور الاشاعرة خلافا لابي سهل الصعلوكي في العلم والقدرة والارادة ولا في سعيد الكلابي في الكلام حيث
ذهب الى تعدد تلك الصفات بتعدد متعلقاتها وقوله ولا في أفعاله أي ولا ثاني له فيها بان لا يكون ثم موجود لفعل من
الأفعال سواء تعالى على سبيل الاستقلال فهو ظاهر في نفي الحكم المنفصل في الأفعال ويصح تحمله للمنتقل
أيضا بناء على تصويره فيها وان لم يقل لوه بان لا يكون ثم شريك في فعل من الأفعال معاون لمولانا جل وعز وليس
مستقلا بالفعل بأفعاله جميع ما وجد من الممكنات وان كان ظاهر قوله ولا في أفعاله أن المراد الأفعال المنسوبة
له تعالى فيوهم أن غيره له أفعال مع أن جميعها له تعالى وليس للعبد فيها الا لكسب وهو مقارنة قدرته الحادثة
للقدر وعلى ما صرح فلو حذف الضمير لكان أولى * والحاصل أنه يتبادر الى الوهم من قوله ولا في أفعاله ان
الأفعال قسمان قسم منها هو فعله تعالى وفيه تكون وحدانية الأفعال أي أنه تعالى هو المنفرد بها ولا ثاني له فيها
وقسم ليس فعله تعالى وهذا القسم ليس منفردا به بل له فيه ثان وليس كذلك بل مراده أن جميع ما وجد من
الأفعال منسوب له تعالى ولا ثاني له فيه بدليل ما سيأتي له في المستحيلات ولما كان معتقدا القدرية من المعتزلة
أن العبد يختار أفعاله الاختيارية فهم كالمثبتين للشركة بجهلهم العبد مختار كما لا لزاله زاد المصنف للرد عليهم
قوله ولا في أفعاله تسمية القسمي الشركة لأنها مافی كل أوصاف الألوهية وإما في بعضها كالقدرة على الاختراع
للعبد الذي يقول به القدرية فالخلاف بيننا وبينهم انما هو في الخلق والاختراع أما اسناد الفعل للعبد فنوافقهم
عليه لان القاعدة أن الفعل يستلزم قام به اسنادا حقيقيا لا من أوجه فيقال أبيض الثوب أو هو أبيض ولا
يقال لمن أوقع له البياض انه أبيض وحينئذ فلا يلزم من كون الفعل مخلوقا لله تعالى أن يستلزم اليه فيقال قام الله
أوقعه أو نحو ذلك كما ألزمنا المعتزلة بذلك ووجه عدم اللزوم ما سمعنا من أن الفعل يستلزم قام به لا من
أوجه فليس عدم الاسناد لعدم الإيجاد ثم انه لا يؤخذ من كلام المصنف انهم مشركون اذ لم يصرحوا بالشركة
حتى يدرجوا في المشركين لانهم وان قالوا ان العبد خالق لأفعاله الا أنهم يسلمون أنه مع داعيته أي قدرته مخلوق

في ذاته ولا في صفاته ولا
في أفعاله

لله تعالى فاذا حرك العبد يده مثلاً أو جعد الله تعالى فيه قسرة فمأثرته للحركة وكل منهما مخلوق لله تعالى عندنا
أما عندهم فالمخلوق لله تعالى هو القدرة فقط وأما الحركة فهي ناشئة عنها ومخلوقة للعبد فقد قالوا بان القدرة
الحادثة التي هي منشأ الحركة مخلوقة لله تعالى وحينئذ فلا يكون العبد لها ولا شيء كما حقيقة ولهذا لم يلزمهم
الكفر الصراح اللازم للشك في وجودهم فالصحيح عدم كفرهم وعدم إثمهم قال السيد لان المشرك اما
مشرك في الالهية بمعنى وجوب الوجود لله تعالى كالمجوس أو بمعنى استحقاق العبادة كعبدة الاوثان والمعتزلة
بمزل عن ذلك لانهم لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لا فتقاروا الى الاسباب والوسائط كالألة التي هي
بخلق الله تعالى والقدرة الحادثة التي بخلقها أيضاً الا ان مشايخ ماوراء النهر بالغوا في تضليلهم حتى جعلوا المجوس
أسعد حالاً منهم لانهم أبتوا شركاً وكانوا واحداً والمعتزلة أثبتوا شركاء لا ينحصى إله يزيد (قوله في حقه تعالى الخ)
انما قيد بذلك لان لا يوجد له معنى لا تصح في حقه تعالى كوحدة الجنس المتصف بها الانسان والفرس مثلاً
فانهم امتحدان في الجنس كالحيوان وكوحدة النوع المتصف بهماز يدوعمر ومثلاً فانهم امتحدان في النوع
وهو الانسان وكوحدة الشخص المتصف بهماز يد مثلاً فان ذاته مركبة من مشخصات أي أمور معينة له خارجاً
كيدنين ورجلين وطول مخصوص وعرض مخصوص وكغير ذلك من الوحدات المستحيلة في حقه تعالى فهو
ليس واحداً بالمعنى الاول اذ لا جنس له حتى يتحد مع غيره ولا بالمعنى الثاني اذ لا نوع له حتى يتحد مع غيره
فيه ولا بالمعنى الثالث اذ ليس له مشخصات تركب منها تعينه خارجاً هذا ان أراد بالشخص ما تركب من
مشخصات معينة له كما علمت فان أراد به ما تعين في الخارج صح ذلك اذ لا ضرر في اطلاقه عليه تعالى بهذا
المعنى لكن في مقام التعليم فقط لا في غير ذلك لانه لا يليق به تعالى (قوله عبارة عن نفي الخ)
أشار بذلك الى أن مراد المصنف بقوله لا ثاني له عدم الكثرة الصادقة بالثاني والثالث وغير ذلك وان في تفسير
الوحدانية بلانني له تسامحاً والمراد في الكثرة كالمركب (قوله يستلزم أن لا يكون جسماً الخ) أما استلزام الثاني
فظاهر وأما استلزام الاول فلا لانه لا يلزم من نفي الكثرة أي التعدد ان لا يكون جسماً يقبل الانقسام لان
الشمس ليست متكثرة أي متعددة مع أنها جسم يقبل الانقسام فنفي الكثرة في الذات لا يستلزم نفي الجسمية
وتقدم الجواب عن ذلك بأنه لو كان جسماً مركباً من أجزاء كانت تلك الأجزاء متماثلة فان قام وصف الالهية
ببعضها لزم الترتيب بل امر جرح أو بكلها لزم تعدد الاله فقد لزم التعدد من كونه جسماً على بعض التقادير فيلزم
من نفي الكثرة أي التعدد نفي الجسمية (قوله يقبل الانقسام) صفة كاشفة لان الجسم هو ما يقبل الانقسام
بخلاف الجوهر الفردي فانه لا يقبله وكل منها يسمى جزءاً والمولى تبارك وتعالى ليس جسماً ولا جوهر فردي بل
مجردا عنهما وقد شاركتهم الملائكة في التجرد عنهما بناء على قول الحكماء وكذلك الارواح لكن كل من
الملائكة والارواح حادث وهو تعالى قديم واعلم أن كونه جسماً يقبل الانقسام هو المسمى بالسكم المتصل في
الذات بمعنى أنه يتحقق به السكم المتصل الذي هو المقدار أي مقدار الجسم وهو عرض قائم به ووجود النظر
في الالهية هو المسمى بالسكم المنفصل في الذات بمعنى أن العدد الحاصل بوجود النظر يسمى كما منفصلاً اذ السكم
المنفصل هو العدد الصادق بالاثنتين فازاد والمراد بنفي السكم المنفصل في ما حصل به السكم وهو الثاني مثلاً لانني
السكم نفسه لشموله ذات الحق تعالى ووجود النظر في الصفات هو المسمى بالسكم المنفصل فيها أي يتحقق
بوجوده السكم المنفصل نظير ما مر وتعدد صفات له تعالى كان يكون له تعالى قدران هو المسمى بالسكم المتصل
فيها قال بعضهم والحق أن الصفات لا تعرض لها السكم المتصل أي لما علم من أن المراد به المقدار فإدراؤه على ذي متعدد
الاجزاء متصل بعضها ببعض كالجسم كما أن مدار السكم المتصل على أفراد منفصل بعضها عن بعض كالنظر في
الالهية وقد عرفت من التقرير السابق أن القوم ارتكبوا التسامح فيما سموه كما متصلاً أو كما منفصلاً والداعي
لهم الى ارتكاب ذلك ملاءمته لقولهم نفي السكم المتصل والسكم المنفصل اذ المفنى انما هو الامور المذكورة
ككونه جسماً ووجود النظر وهكذا لا المقدار والعدد المسميان بذلك حقيقة قال يس واعلم أن قوة كلام

(ش) الوحدانية في
حقه تعالى عبارة عن
نفي الكثرة في الذات
والصفات والأفعال فنفي
الكثرة في الذات يستلزم
أن لا يكون جسماً يقبل
الانقسام ويستلزم نفي
تقديره في الالهية

المصنف في كتبه يقتضي أن وحدة الأفعال لا يرضى لها الاتصال والافتصال لسكونه عن ذلك وقد علمت بما مر
 عن وض الاتصال والافتصال في ذلك كما قررته شيئا فشيئا وهو وإن كانوا لم يصرحوا به لكن لما منع منه (قوله ونفي
 الكثرة في الصفات الخ) اقتصر على نفي الكم المنفصل فيها لأنه المستفاد من ظاهر كلام المصنف دون المتصل بالماضي
 من أنه لا يصدق عند تعدد الصفات أن هناك ما يناله تعالى في صفاته حتى ينفيه بقوله لا ثاني له الخ وإن كانت عبارة
 الشارح أعني قوله نفي الكثرة الخ ظاهرة في نفي كل من الكمين لكنه نظر لظاهر عبارة المصنف فاقتصر على
 ذلك (قوله يستلزم نفي النظر الخ) قيل النظر هو ما شابه ولو من بعض الوجوه والشبيه ما شابه في أكثرها
 والمثيل ما شابه في كلها وكل واحد خاص بما قبله وذلك لأن المماثلة هي المساواة في أكثر الوجوه والمناظرة المساواة
 في شيء ولو في وجه واحد (قوله انفراده بها) أي بالأفعال أي بجميعها بدليل ما بعده وقدم التنبيه على ما في
 كلام المصنف من الإيهام وقوله بلا قسم أي شريك فهو رد على المعتزلة على ما مر وملاحظة عدم الشريك في
 الأفعال في كثير من الأوقات يقال لها الصدق ويقال لذلك أيضا مشهد توحيد الأفعال وسئل الشبلي عن قوله
 صلى الله عليه وسلم إذا رأيتم أهل البلاء فاسألوا الله العافية فقال أهل البلاء هم أهل الغفلة عن الله تعالى وقال
 سيدي عبدالقادر الدشوطي أوصيك بعدم الالتفات لغير الله تعالى في شيء من أمور الدارين فإن جميع
 الأمور لا تبرز إلا بصره فارجع فيها لمن قدرها (قوله الله خالق كل شيء) اعترض بأن الشيء هو الموجود فيلزم
 عليه أنه تعالى خلق ذاته وصفاته وأوجب بجوابين الأول أن الشيء عام مخصوص أو يده بالخصوص لشموله
 القديم والحادث وخروج القديم منه الثاني أن المراد بالشيء المشيء بفتح الميم أي المراد فلا يدخل فيه القديم لأنه
 ليس مراد أو يدخل فيه أفعال العباد (قوله فهذه ست صفات) الفاء تقر بعية أي دالة على أن هذا الكلام
 نتيجة ما قبله وهذا انخبار بمعلوم لأن كونها ست معلوم من تتبعها إجماعا نفي به ليرتب عليه تقسيمها إلى نفسية
 وسلبية وأصل ست سادس بدليل تصغيره على سادسة وجهه على أسداس فأبدت السين ناء وأدغمت الدال
 فيها (قوله وهي الوجود) هو اخبار بمعلوم أيضا قصد تحقيق أولية الوجود ودفع بذلك ما عسى أن يقع عن
 تغيير الصكبة بأن يقدموا القديم مثلا عليه وإيضار بما يغفل عما تقدم فيعتقد أن الأولى غير الوجود وقوله
 والخسة بعدها سلبيه الأخبار بذلك بالنسبة للقيام بالنفس أو الواحدية فإخبار بمعلوم لعلم ذلك مما سبق في
 تفسيرهما حيث فسر الأولى بقوله أي لا يتقرر إلى محل ولا يخصص والثانية بقوله أي لا ثاني له الخ وإنما أثبت
 التاء في قوله والخسة بعدها مع كون المعدود مؤشرا لما تلاو بل الصفات بالأوصاف أو لكون المعدود محذوفا
 وهو إذا حذف جاز تذكيره عدده وتأنيته بمعنى أنه إذا حذف المعدود المؤنث جاز اثبات التاء في عدده أو المعدود
 المذكر جاز اسقاطها من عدده (قوله هي التي لا تعقل الذات الخ) اعترض بأن الذات قد تعقل بدون وجود
 وبالعكس بمعنى أن العقل قد يلاحظ الماهية بدون وجودها والوجود بدونها إذ كثيرا ما تعقل الماهية
 ثم يشك في وجودها فيقام الدليل عليه وذلك كما تعقل الملائكة بأنهم أجسام لطيفة ثم يشك في
 وجودهم فيقام الدليل عليه بأنهم لم يكونوا موجودين لزم عليه الكذب في اخباره تعالى الدال
 على وجودهم وأجيب بأن المراد بالتعقل الوجود الخارجي أي لا توجد ذات بدون وجود وقدم أن في
 الوجود قولين قيل هو غير الموجود بمعنى أنه حال ثابتة في الخارج عن ذهن لا تسكن رؤيته وقيل عين
 الموجود بمعنى أنه أمر اعتباري فليس له ثبوت بالاستقلال زائدا على ثبوت الذات فلا ينافي أنه غير هاهنا وغير
 الذأ - على كلا القولين فصح عدمه من الصفات وصحت إضافته إلى النفس بمعنى الذات أي نسبتها إليها في قولهم
 أنه صفة وليس فيه على القول الثاني إضافة الشيء إلى نفسه بل إلى غيره لا يقال إن الاعتباري ما اعتبره العقل
 وليس له تحقق في ذاته لا نقول قد سبق أنه كما يطلق على المعنى المذكور يطلق أيضا على ماله تحقق في نفسه وما
 هنامن هذا القبيل إذا علمت ذلك نعلم أنه لا حاجة إلى الاعتذار عن المصنف في الشارح عن عدمه من الصفات
 وعن نسبتها إلى النفس مع أنه يلزم عليه اتحاد المنسوب والمنسوب إليه على هذا القول الثاني بما مر من أن

ونفي الكثرة في الصفات
 يستلزم نفي النظر له
 فيها ونفي الكثرة في
 الأفعال يستلزم انفراده
 بها بلا قسم له فيها الله
 خالق كل شيء
 (ص) فهذه ست
 صفات الأولى نفسية
 وهي الوجود والخسة
 بعدها سلبيه (ش)
 أي هذه التي تقدمت
 من العشرين الواجبات
 ست صفات الأولى منها
 تسمى صفة نفسية
 والصفة النفسية هي التي
 لا تعقل الذات بدونها

الوجود كما كانت توصف به الذات في اللفظ صار بينهما مفايزة فصح نسبته اليها في قولهم هو صفة نفسية لان
 الاعتدال المذكور مبني على ظاهر عبارة الشيخ أبي الحسن الاشعري القائل بان الوجود عين الموجود أما
 على ما حملها عليه المحققون من أن مراده ان الوجود ليس زائدا في الخارج على الموجود بحيث يقال هذا
 موجود وهذا وجود كالبياض الزائد على الجسم وذلك لا ينافي أنه أمر اعتباري فلا يرد السؤال من
 أصله ولا يحتاج الى الاعتدال عنه بما ذكر لان الوجود حينئذ غير الموجود فهو زائد على
 الذات فصح جعله صفة وصح نسبته اليها نسبة حقيقية واعلم أن تفسير الصفة النفسية بما ذكر شامل للصفة
 القديمة والحادثة كالوجود وكالتعريف للجرم وكون الجوهر جوهر او العرض عرضا والبياض بيضا الى غير
 ذلك فالمراد بالذات الشيء الصادق بالعرض لا خصوص العين (قوله ما دلت) أي دلالة مطابقة على نفي أي
 انتفاء ما أي شيء لا يليق الخ فالقدم دل على نفي أي انتفاء شيء وهو هي الأولية وهي لا تليق به تعالى والبقاء دل
 على نفي أي انتفاء الآخرة وهي لا تليق به تعالى وهكنا وظاهره أن الصفات السلبية أفاض دالة على تلك
 المعاني وليس كذلك بل هي عينها اذ القدم عدم الأولية والبقاء عدم الآخرة وهكذا ولكن الذي أوجبنا الى
 مثل هذا ضيق للعبارة (قوله لم يثبوتوا للصفة النفسية الخ) أي لعدم قيام الدليل على أن غير هاتين الصفتين نفسيتين
 وسيأتي ما في عدم مخالفة من الصفات النفسية (قوله من صفاته) أي التي هي بعض صفاته مطلقا وليس المراد انها
 بعض صفاته النفسية لاقتضاءه ان له تعالى صفات نفسية كثيرة لم يثبوتوا منها الا بالوجود وهو فاسد لما يلزم عليه
 من تركيب الذات العلية وذلك أن الصفة النفسية هي التي لا تعقل الذات أي لا توجد خارجا لهما كما مر فلو
 تعددت صفات نفسية لم يخل اما أن تقوم بالذات دفعة أو على الترتيب فان قامت بهما مرة لم يلزم أن ماعدا الأولى
 ليس صفة نفسية لوجود الذات بغيرها وهو الأولى التي قامت بها أولا وان قامت بهما دفعة لم يصدق على كل صفة
 ان الذات لم توجد الا بهما لوجودها حينئذ تنبها بغيرها فيتمتعين أن تكون الذات حينئذ مركبة من أجزاء بحيث
 يقوم بكل جزء صفة نفسية من تلك الصفات لا يوجد الا بها ولا يخفى فساده (قوله فالقدم عبارة) أي معبر به
 وتقدم ما في مثل ذلك من المساحة والمراد بالنفي في كلامه الانتفاء وتقدم ما في تعريف القدم والبقاء من
 المناقشة (قوله والمخالفة عبارة الخ) جعلها بعضهم نسبية أي من النسب والاضافات لان المخالفة لا تعقل الا بين
 اثنين فهي أمر معقول ليس بصفة ولا حال كما هو شأن سائر الاضافات وبعضهم جعلها نفسية ورده الأول
 بانها لو كانت نفسية لجاز أن يوجد أحد الخلافين قبل وجود الآخر وتثبت له صفة خلافية لان صفة النفس
 لا تفارق ولا تتوقف على غيرهما فيلزم على هذا أن تثبت الخلافية لواحد وذلك محال اذ الخلافية لا تعقل
 الا بين اثنين ولا يخفى أن كلام المصنف مخالف لمذاهب القولين لانه جعلها سلبية وأما قول السكتاني أنه موافق
 للقول بانها صفة نسبية اذ السلبية عدمية والنسبية كذلك ففيه نظر لان اتحادهما في العدمية لا يوجب اتحادهما
 مفهوم ما لان كل حقيقة تباين حقيقة الأخرى فلا يصح التوفيق بينهما بما ذكر والخلاف الجاري في المخالفة
 للحوادث يجري أيضا في المماثلة للحوادث (قوله ومعنى سلبية نفية) احتراز بذلك عن السلب بمعنى
 المسلوب كما شرى الله تعالى فكما يطلق السلب عن نفي أمر لا يليق الخ يطلق على مسلوب عن المولى تبارك
 وتعالى وليس مرادنا (قوله لان معنى كل واحد الخ) ظاهره أن هذه الصفات أفاض كلفظ قدم ولفظ بقاء
 وهكذا فيلزم عليه أن صفات مولانا جل وعز تلك أفاض وهو فاسد وأجيب بان المراد بالمعنى الحمد والتعريف
 والحقيقة أي لان حقيقة كل واحد الخ وكان الأولى أن يقول كل واحدة وقوله نفي أي انتفاء نقص كالاولية
 والآخرة الخ لا يخفى أن هذه نقائص ونفها أي انتفاء وهما معنى تلك الصفات وقوله لان السلب الخ علة
 لقوله ومعنى سلبية نفية (قوله ثم يجب الخ) عطس على قوله فيما مر يجب لمولانا الخ ثم لجرد الترتيب
 الذكري أي الاخباري لا الزماني اذ لا تخفى وجوب أي ثبوت صفات الله تعالى له ولا في وجودها في نفسها

والسلبية هي مادنت
 على نفي ما لا يليق بالله
 جل وعز ولم يثبوتوا
 للصفة النفسية من
 صفاته تعالى الا بالوجود
 والصفات السلبية هي
 الخمس التي ذكرها
 الشيخ بعد الوجود
 فالقدم عبارة عن نفي
 العدم السابق للوجود
 والبقاء عبارة عن نفي
 العدم اللاحق للوجود
 والمخالفة عبارة عن نفي
 المماثلة للحوادث والقيام
 بالنفس عبارة عن نفي
 الافتقار الى المحل
 والمخصص والوحدانية
 عبارة عن نفي التعدد
 في الذات والصفات
 والافعال وكل هذه
 المنهيات لا تليق بالله
 جل وعز لانها محالة في
 حقه ومعنى سلبية نفية
 لان معنى كل واحد
 منها نفي نقص تعالى
 الله عنه لان السلب هو
 النفي
 (ص) ثم يجب له تعالى

والا لكان المتأخر حادثا وهو محال والمراد بالوجوب عدم قبول الاتقاء وانما أعاد لفظ يجب مع تقدمه سابقا في قوله فما يجب الخ لا فعل بقوله الاولى نسيه الخ راطول الكلام قبله والتأكيذ ولا رد على نفاة المعاني من الفلاسفة والمعتزلة (فان قلت) هذه الزيادة من المصنف أعنى قوله ثم يجب أوجبت اشكاله من وجهين الاول عدم مطابقة الخبر للمبتدأ وذلك لان لفظة هي في قوله وهي الوجود الخ مبتدأ أعاند على العشر بن صفة ومع ذلك لم يذكرا الاست صفات فيأزم عليه جعل العشر بن ستا وهو باطل والثاني ايهاه أن صفات المعاني ليست من جملة العشر بن بل زائدة عليها لانه عدل عن عطفها بالواو الى عطفها بثم وأعدم معها العامل المقتضى ذلك خروجها عن العشر بن والاعطف كمالها بالواو ولم يعدم معها العامل اذا لتفاوت بينهما وبين غيرهما في كون كل من جملة العشر بن وانما التفاوت بينهما باعتبار أمر آخر (وأجيب) عن الاول بان في الكلام حذفان الاول يدل عليه الآخر والتقدير بعد قوله والوحدا نية والقدرة والارادة الخ يدل على ذلك قوله ثم يجب له تعالى سبع صفات الخ وانما فعل ذلك لما في تلك الزيادة من تجديد حديث الوجوب المناسب للمقام للخلاف فيه بين المتكلمين كما مر ولذا لم يزد ذلك في الصفات المعنوية لان وجوبها متفق عليه بينهم وعن الثاني بان تتبع كلامه والوقوف عليه خصوصا قوله وهي اضداد العشر بن الاولى يرفع ذلك الابهام ويقضى بان المعاني من جملة العشر بن وقدم المصنف صفات السواب على صفات المعاني اقتداء بالكتاب والسنة قال تعالى ليس كمثل شيء وهو السميع البصير وقال هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة وقال عليه الصلاة والسلام انكم لاتدعون أصم ولا غابا انكم تدعون سميعا بصيرا قرىبا والان الاولى من قبيل التحلية بالخاء المعجمة والثانية من قبيل التحلية بالخاء المهملة والاولى مقدمة عرفا على الثانية اذا الانسان لا يتز بن بحميل الثياب وغيرها الابعدا لانه ما به من الاوساخ كدخال الحمام فانه يزىل ادرانه ثم يلبس ثيابا يثته وقدم هذا المعاني على المعنوية لانها كالأصل والمعنوية كالفرع اذا الاولى وجودية تميز على حياها وتعمل وتماثل وتختلف لتواترها والثانية احوال لانكون كذلك الابال تبعية لمعانيها التي هي لزومة لها وقدم في الكبرى المعنوية للاتفاق عليها بين أهل السنة والمعتزلة ولا نه ادليل على اثبات المعاني ومعرفة الدليل قبل معرفة المدلول (توله سبع صفات) أي عند الاشاعرة أما الماتر يديعة فزادوا صفة ثامنة وهي صفة الفعل الحادثة عند الاشاعرة فجعلها الماتر يديعة وسموها صفة التكو ين فهي عندهم صفة قديمة قائمة بذاته تعالى بها اليجاد والاعدام زائدة على القدرة وغيرهما من بقية الصفات فان تعلقها بالحياة سميت احياء أو بالموت سميت امانة أو بالخلق سميت خلقا أو بالرزق سميت رزقا وهكذا فوظيفتها عندهم ابراز امكانيات فاجعلناه تعلقا تنجيزيا بالقدرة يجعلونه تعلقا تنجيزيا بالصفة التكو ين ووظيفة القدرة عندهم تهيئتها الممكن وجعلها قابلا للتأثير فيه فهي التي بها يكون الممكن قابلا للتأثير فتعلقها عندهم تعلق تنجيزي قديم وتعلق صفة التكو ين تعلق تنجيزي حادث أما عند الاشاعرة فلا يتعلق تعلق تأثير الا صفة القدرة وصفة الفعل عندهم هي تعلقاتها بالتنجيزية الحادثة فان تعلقها بالخلق سمي ذلك التعلق خلقا أو بالرزق سمي رزقا وهكذا كما مر ايضاحه (قوله تسمى صفات المعاني) الضمير في تسمى نائب الفاعل في موضع المفعول الاول وصفات المفعول الثاني منصوب بالكسرة ومضاف الى المعاني جمع معنى وسيأتي بيانه (قوله أي ثم بعد تحقق) المراد بالتحقق الثبوت على الوجه الحق لا بمعنى اثبات الاحكام بادلتها لان المصنف لم يذكرها أدلة فيما سبق والاحسن أن يرد بالتحقق الظهور والبيان أو يراد به المعرفة وادافته لما بعده حينئذ من اضافة المصدر الى مفعوله بعد حذف الفاعل أي بعدم معرفتك وجوده وقوله يجب أي يجب عليك أن تعرف انه يجب له الخ (قوله وهي) أي صفات المعاني اصطلاحا أما لغة فهي عبارة عما ليس بذات وجوديا كان أو سائيا أو غيرهما وقوله كل صفة الخ هذا ضابط لا تعريف لان التعريف لا يصدر بكل لانها للأفراد وهو للماهيات وصفة كالجنس لشمولها لصفة الوجودية والنبوتية والسلبية وقوله موجودة أي خارجا بحيث

سبع صفات تسمى
صفات المعاني
(ش) أي ثم بعد تحقق
وجوده وتنزيهه عما
لا يليق به يجب له
سبع صفات تسمى
صفات المعاني وهي كل
صفة موجودة قائمة
بوجود أو جبت له
حكمها وجودا احترازا
عن السلبية

يمكن رؤيتها لو كشف عنها الحجاب وقوله قائمة بوجود ليس للاحتراز بل هو بيان لحقيقة الصفة
الوجودية أى أنها لا تقوم بنفسها ولا بحال وقوله أوجب له حكماً أى وهو المعنوية وهذا تحقيق لمذهب أهل
السنة وهو أن الصفة لا توجب حتماً إلا لمن قامت به فالعلم القائم بزيد لا يوجب العالية إلا له ولا عمر ومثلاً خلافاً
للمعتزلة في قولهم أنها توجب حكماً لغير من قامت به ولذا قالوا إن الكلام قام بالشجرة وأوجب له تعالى كونه
متكهماً وقوله احترازاً من السلبية أى المعنوية (قوله ومعنى قيامها بوجودها تصافه) أى الموجود بها أى
الصفة أى وليس المراد به قيام الحال بالحمل كقيام البياض بالجسم وقوله أو تحقق وجودها أى ثبوتها في
الخارج به أى ليس لوجودها ثبوت وتحقيق الإبه فليس وجودها بالاستقلال لأن ذلك من خواص النوات
وقوله إذ لا توجد إلّا علة للثاني والحاصل أن معنى القيام على الأول الاتصاف وعلى الثاني التحقق أى اتصاف
الموجود بالصفة أو تحققها به والثاني مغاير للأول وإن كان لازماً له وقوله ولا تكون قائمة بنفسها من عطف
اللازم على الملزوم (قوله ومعنى إيجابها بالحكم إلّا) أى المراد بالإيجاب الملزوم وليس المراد به تأثير العلة في
المعلول الذي يقول به الفلاسفة كحركة الاصبع المؤثرة في حركة الخاتم لأن المعاني ليست مؤثرة في المعنوية
(قوله فيكون القدرة قائمة إلّا) أى فيكون القدرة من حيث قيامها ليناسب ما قبله ولوقال فقيام القدرة
إلّا لكان أولى (قوله من إضافة الأعم إلّا) ونسبى الإضافة إلى المعاني أى قصد بها البيان وضابطها أن يكون
بين المضاف والمضاف إليه عموم وخصوص مطلق كشجر أرثو والمعنى حينئذ الصفات المراد بها المعاني كقولك
بلغ فلان درجة العلم ومرتبة الإمامة وغير ذلك من كل إضافة عام لخاص وليست ببيان لأن ضابطها على المختار
أن يكون بين المضاف والمضاف إليه عموم وخصوص وجهى كشوب خبز وخاتم حديد هذا كله إن قلنا إن
الصفة اسم ليس بذات ثبوتها كان أو سلبياً كما هو طريق المصنف فإن قلنا إنها حقيقة في الأمر الثبوتى
وإطلاقها على السلبى مجاز فالإضافة حينئذ من إضافة العام للخاص أيضاً على القول بثبوت الاحوال أماً على
القول بنفيها فن إضافة المسمى إلى الاسم ومن إضافة أحد المتساويين إلى الآخر والمعنى الصفات التى هي نفس
المعاني لأن حد الصفة حينئذ هو المعنى القائم بالذات (قوله أماً أن يكون مدلولها إلّا) فيه ما تقدم من أن ظاهره
أن المراد بالصفات الانطاز كلفظ قدرة ولفظ ارادة فيكون التقسيم للصفة مع أن الأولى أن يكون معناها
لأنه المحكوم عليه بثبوت الله تعالى فكان الأولى حذف قوله مدلولها وإبقاء الصفة على أن المراد بها المعنى
(قوله نفي) أى انتفاء وكذا قوله إثباتاً فالمراد به الثبوت أى الأمر الثبوتى وليس المراد بذلك فعل الفاعل
(قوله موجودة) أى في الخارج وكذا يقال فيما بعده (قوله الصفات المسماة إلّا) قضيته أنه من إضافة
المسمى إلى الاسم فيخالف كلامه فيما سبق من أنه من إضافة العام للخاص ولعله أشار بذلك إلى أنه يصح
ارادة هذا الوجه أيضاً وإن كان محالاً فالمراد بصفة المصنف كما مر (قوله كقادر) الأولى أن يقول ككونه قادراً
والتحقيق أنه لا حال وأن كونه قادراً أمثلاً لمعناه قيام القدرة بالذات وهو أمر اعتبارى فالقائل بثبوت
الاحوال يقول قام بذات الله تعالى شيئاً القدرة والكون قادراً وهكذا والقائل بنفيها يقول لم يبق بها إلا
القدرة مثلاً فقط وأما الكون قادراً فهو عبارة عن قيام القدرة وهو أمر اعتبارى ليس قائماً بها لانه أدنى
درجة من الحال كما مر أيضاً وقولهم إن نافي المعنوية كافر محله إذا نفاها وأثبت ضدّها بان نفي الكون قادراً
وأثبت كونه عاجزاً وهكذا أماناً في كونها أموراً ثبوتية قائمة على المعاني فليس بكافر بل كلامه هو التحقيق
كما مر واعلم أنه يجوز اتفاقاً أن يطلق عليه تعالى كل صفة دالة على الكمال وكل اسم دال على ذلك حيث ورد
أذن من الشارع بجواز الإطلاق فإن ورد أذن بغيره لم يجز اتفاقاً أن لم يرد به أذن ولا منع وكان هو تعالى
موصوفاً بمعناه ولم يكن إطلاقه عليه تعالى موهماً إلا محال في حقه تعالى فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوز
وإليه مال القاضي ونوقف أمام الحرمين وفصل الغزالي فقل يجوز إطلاق الصفة وهي ما دل على معنى زائد على
الذات دون الاسم وهو ما دل على مجرد الذات وبقا من ذلك ولا يكفى في الأذن مجرد الوقوع في الكتاب والسنة

ومعنى قيامها بوجود
اتصافه بها أو تحقق
وجودها به إذ لا توجد
إلا ذات ولا تكون
قائمة بنفسها ومعنى
إيجابها بالحكم أنه يلزم
من قيامها بالحمل ثبوت
أحكامها وهي المعنوية
فكون القدرة قائمة
بالحمل تستلزم كون الحمل
قادراً إلى آخر السبع
وقوله تسمى صفات المعاني
من إضافة الأعم إلى
هو صفات إلى الأخص
الذي هو المعاني (واعلم)
أن الصفة إما أن يكون
مدلولها نفيًا لما لا يليق
بالله فهي السلبية
كالقدم وما ذكر معه
وإن كان مدلولها إثباتاً
فأما أن تكون موجودة
أم لا فإن كانت
موجودة فهي الصفات
المسماة بالمعاني كالقدرة
والارادة وإن لم تكن
موجودة فهي الصفات
المسماة حالاً فإن لازمت
صفة معنى سميت حالاً
معنوية كقادر أو
مريد وإن لم تلازم
معنى قائماً بالذات سميت
حالاً نفسية كالوجود
والله الموفق

بحسب اقتضاء المقام وميثاق الكلام بل يجب أن لا يخلو عن نوع تعظيم فلا يجوز إطلاق الماكر والمستهزئ
والمنشئ والخارث والزارع مع ورود الشرع بها وقد علم بما ذكرنا كل ما فيه إيهام بمنع إطلاقه عليه تعالى إلا
إذا ورد كالسبح والتكبير فيجوز ويحمل ذلك على الغايات بان يراد بالرحيم المحسن وبالتكبير المستهزئ على
ما سواه وهكذا (قوله وهي القدرة الخ) من المعلوم أن كلام القدرة والآلة يتعلقان بتأثير وان تأثير
القدرة متأخر عن تأثير الآلة ومقتضى ذلك تقديم الآلة عليها لكن قدمها على الآلة لأن من الأول
أنها أقوى في التأثير ولهذا دخل تام فيه فكانها بمنزلة الذات ولذا وصفت بأنها مؤثرة بخلاف الآلة كما
يعلم مما يأتي الثاني أنهم قالوا إن الآلة تخصص أحد المقدورين ومقتضى هذا أن الشيء يتصف بالقدرة
أي بكونه مقدوراً قبل وصفه بالتخصيص فيه فلما كان وصف كونه مقدوراً ملاحظاً قبل وصف كونه مخصصاً
قدمت القدرة على الآلة وسلك في الترتيب المذكور طريق الترتيق فقدم القدرة لما سر وثني بالآلة لأن
القدرة على طبعها وثالث بالعلم لأن الآلة على طبقه الثلاثة مترتبة تعلقاً عند أهل الحق وأخر الحياة وإن
كانت الصفات متوقفة عليها لأنها لا تتعلق وقدمها على الثلاثة الأخيرة لأن دليلها عقلي ودليل الثلاثة سمعي
والأول أقوى من الثاني لا مكاناً وأوله وقسم السمع والبصر على الكلام لكثرة الكلام مع المعتزلة فيه حتى
قبل أنما سمي هذا الفن علم الكلام لذلك وقسم السمع على البصر لتقدمه في القرآن قال تعالى إني معكم
أسمع وأرى (قوله المتعلقةتان) المراد بالتعلق في كلامه بالنسبة إلى القدرة التعلق الصلوحى إذ لا يصح أن تتعلق
بجميع الممكنات تعلقاً تنجيزياً لأن الممكنات التي لم تدخل في الوجود لم تتعلق بالقدرة بوجودها تعلقاً تنجيزياً
بل صلوحياً بالنسبة للآلة تعلقاً القديم الصلوحى والتنجيزى ويصح أن يراد أحدهما هكذا قيل
والأولى أن يقال إن المراد الصلوحى فقط كالقدرة لأنه هو الذى يصح إضافته لجميع الممكنات * واعلم أن القدرة
لها تعلقان صلوحى قديم وهو صحة طلبها أى استلزامها أمران أحدهما عن قيامها بمحلتها وإن شئت قلت هو صحة
اليجاد والاعدام بها أى صلاحيتها للأمرين فى الازل على وفق الآلة وتنجيزى حادث وهو ارتباطها
بأحدهما بعينه أى صدور أحدهما بالفعل عنها والأول أعم من الثاني لأن القدرة قبل وجود زيد بمثلها صالحة
لأن تتعلق بكونه أبيض أو أسود فصلاحيتهما لكونها تؤثر فى البياض والسواد أى صحة تأثيرها فى كل منهما
تطلق صلوحى قديم وتعلقها أى ارتباطها بأحدهما عيناً أى صدوره عنها بالفعل بدلا عن الآخر تنجيزى
حادث وإن للآلة ثلاث تعلقات صلوحى قديم وهو صحة تخصيصها الشيء فى الازل ببعض ما يجوز عليه
كالوجود والعدم والبياض والسواد بالنسبة لزيد بمثلها وتنجيزى قديم وهو قصده تعالى أزال الحالة التي يكون
عليها الممكن فيما لا يزال من وجود أو عدم أو بياض أو سواد أى تخصيصه تعالى فى الازل الممكن بأحد الأمرين
فقط بدلا عن مقابله ثم يجى على طبقه التنجيزى الحادث وتنجيزى حادث وهو صدور الممكن عن الآلة
بالفعل أى تخصيصها أحد الأمرين بعينه المقارن لتعلق القدرة بالتنجيزى والنسبة بين الصلوحى القديم
والتنجيزى القديم والحادث العموم والتخصيص المطلق فالصلوحى أعم من التنجيزى بين لصدقه بالوقوع
وعدمه فى كل ممكن سواء تعلق العلم بوقوعه أو عدمه واختصاص التنجيزى بين بالوقوع فيما تعلق العلم بوقوعه
أو عدمه بالوقوع فيما تعلق العلم بعدم وقوعه فالقدرة التى تعلق عامه تعالى بوقوعه تعلق الآلة تعلقاً
صلوحياً بوقوعه وعدمه وتنجيزياً بوقوعه فقط والقدرة التى تعلق بعدم وقوعه تعلق الآلة تعلقاً صلوحياً
بوقوعه وعدمه وتنجيزياً بعدم وقوعه فقط وبيان التعلقات الثلاث على وجه الإيضاح أن تفرض الازل هو
وقت الزوال فأنت فى ذلك الوقت صالح لأن تأكل عند الغروب لحد أو غيره أى أن تتعلق إرادتك بكل من
الأمرين فإذا قصدت فى ذلك الوقت أكل اللحم فهذا القصد تعلق تنجيزى قديم فاذا جاء المغرب وأكلت
اللحم بالفعل كان تعلق إرادتك فى ذلك الوقت أعنى وقت الغروب بأكل اللحم المقارن لأكله تنجيزى
حادثاً وفسد على طبق التنجيزى القديم وبعضهم نفى التعلق التنجيزى الحادث استغناء عنه بالتنجيزى

(ص) وهي القدرة
والآلة المتعلقةتان

القديم لانه على طبعه كما است فيكون للارادة تعلقان فقط كالقدرة هذا ويستفاد من كلام المصنف أن
المعنوية لا تتعلق حيث جنس التعلق للمعاني دونها وهو أحد قولين وقيل بتعلقها بالمعاني ولا مانع من اتحاد
المتعلق كافي صفه العلم والكلام ورد بأنه يلزم على تعلقها بقيام الحال بالحال لان التعلق بنفسه لا متعلق أى صفة
نفسية له والصفة النفسية من الاحوال على أحد قولين فيما سره بان القياس المذكور غير ظاهر لان جهة
تعلق العلم والكلام مختلفة لان تعلق الاول تعلق انكشاف والثاني تعلق دلالة بخلاف تعلق المعاني والمعنوية
لوقيل به فانه لايجاد والاعدام بالنسبة للقدرة وكونه قادر او الانكشاف بالنسبة للعلم وكونه عالم لا وذلك
متحد (قوله بجميع الممكنات) اعترض بان لفظة جميع لاحاجة اليها للاستغناء عنها بال التي في الممكنات
ورد بان أ ل اذا كانت للعموم فللفظة جميع لتأ كيد ذلك العموم ورفع توهم تخصيصه فلا يصح القول
بز يادها وان كانت للجنس فعدم الاستغناء ظاهر وفي العموم المذكور رد على القاضي أبي بكر الباقلا نى
في قوله ان القدرة تتعلق بالعدم الطارى بعدم وجود الشئ بدون السابق عليه فيما لا يزال أى بعدم وجود العالم
وعلى امام الحرمين في قوله بعدم تعلقها بالعدمين معا والحق العموم بناء على القول بان المصحح لتعلق قدرة
الله تعالى هو الامكان فقط اذ لا شك أن كلام من العدمين يمكن وقيل المصحح هو الحدوث فقط وقيل الامكان
مع الحدوث وقيل الامكان بشرط الحدوث أقوال أربعة وقول القاضي يجري على جميعها بالنسبة للعدم
الطارى لانه يمكن حدوث أى متجدد بعد عدم أما بالنسبة للعدم السابق فلا يجري على القول الاول وهو ان
المصحح الامكان فقط لانه يمكن وقدم منع تعلق القدرة به ويجرى على ما عداه من الاقوال الثلاثة لعدم حدوثه
أى تجده وأما قول امام الحرمين فلا يصح جريانه على شئ من الاقوال الاربعة والحاصل ان أقسام العدم
أربعة عدم المحلوقات الازلي ولا تتعلق به القدرة والارادة اتفاقا لانه ليس بممكن بل واجب ككسائى وعدمها فيما
لا يزال قبل وجودها يتعلقان به بمعنى أنه في قبضتهما ان شاء تأ بقتاد وان شاء تأزالناه وجعلنا لوجوده مكانه
وعدمها بعدم وجودها يتعلقان به وعدم الممكنات التي علم الله انها لا توجد كإيمان أبى جهل بتعلقان به
بالنظر الى ذاته واستحالة وقوعه المقتضية لكون عدمه واجبا انما هي عارضة والعارض لا ينافي الامكان
النائى ككسائى وقيل لا يتعلقان به نظرا الى استحالة وقوعه قال السكتاني واطلاق التعلق على التعلق
بالاعدام السابقة مجازى لا حقيقى لانه ليس على وجه التأثير بل معنى انه في قبضتهما كما سر ورد بان يلزم عليه
أن اطلاق التعلق على تعلق العلم ونحوه مجاز لعدم التأثير فان أراد أن التعلق حقيقة ما به التأثير بالنسبة لتعلق
القدرة والارادة لزمه ان اطلاق التعلق على صلوحى القدرة والارادة مجاز ولا قائل به وفي العموم أيضا اشارة
الى فساد مذهب المعتزلة الذين أخرجوا الافعال الاختيارية من متعلق القدرة الازلية وفيه أيضا اشارة الى
فساد مذهبهم في قولهم ان الارادة لا تتعلق بالاخبار كالايمان دون الشرور والقبائح كالكفر والمعاصي
و بالصالح والاصالح دون مقابلهما هكذا قيل وفيه انه لا يحصل الرد عليهم بالنسبة للافعال المذكورة كما قال
يس الا اذا جمل التعلق في القدرة على التمييز أو الاعم اذ لا يجوز اجتماع مؤثرين على أثر واحد مع أنه تقدم
انه لا يصح حمله الا على الصلوحى (قوله عبارة الخ) تقدم ما فيه (واعلم) أن تعريف هذه الصفة وكذا بقية
الصفات مجرد رسم المقصود منه مجرد تمييزها عما عداها لا حد لأن كنه ذاته وصفاته غير معلوم لنا وقوله صفة
كالجنس يشمل جميع الصفات وقوله يتأتى بها أى يتيسر بها متعلقها ففيه اشارة الى التعلق الصلوحى فيخرج
به ما لا يتعلق أصلا كالحياة وما يتعلق تعلقا تمييزيا فقط كالعالم وقوله لايجاد كل ممكن خرج به ما عدا المعارف
وفيه اشارة الى أنها لا تتعلق بالواجب لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل ان تعلق بوجوده أو قلب الحقائق ان
تعلق بعدمه ولا بالمستحيل لعكس ما ذكر ولا عجز في عدم تعلقها بهما بل لو تعلق بهما لم ينافي التمسك لانه
يلزم عليه جواز تعلقها باعدام نفسها بل وباعدام الذات العلية وبإثبات الالهية لمن لا يقبلها من الحوادث

بجميع الممكنات
(ش) أى وصفات
المعاني للقدرة والارادة
الى آخرها والقدرة
الازلية عبارة عن صفة
يتأتى بها إيجاد كل ممكن

وسلبها عن من يجب له وهو الله تعالى وخلفاء هذا المعنى على بعض المبتدعة قال انه قادر أن يتخذ اوله اذلولم بقدر
عليه لكان عاجزا أو أخذ هذا بحسب فهمه الركيك من قصة ادريس حيث جاءه ابليس في صورة انسان بقشرة
بيضة وقيل بقشرة فستقة وهو يحيط حلة ويقول في كل دخلة ابرة وسخر جنتها سمحان الله والجد الله فقال هل
الله تعالى بقادر أن يجعل الله نيا في هذه القشرة فقال قادر أن يجعل الله نيا في سم أي خرق هذه الابرة ونخس
احدى عينيه فصار عور وأوضح الاشعري هذا الجواب فقال ان أراد السائل ان الله نيا على ما هي عليه
والقشرة على ما هي عليه فهذا الايمان فان الاجساد الكيفية يستحيل بداخلها وتكون في حيز واحد وان أراد
أن يصغر الله نيا أو يكبر القشرة فالله قادر على ذلك وعلى أكثر منه واعماله فصل له ادريس الجواب هكذا لانه
سائل متعنت وجواب المتعنت اذا كان كافرا هكذا واختار نخس العين دون غيرها لتكون العقوبة من
جنس العمل فانه أراد أن يطغى نور الايمان فاطفأ نور عينه قال بعضهم وأرجو أن تكون النية هذا أو ورد على
التعريف المذكور أمران الاول أن الممكن يطلق على ما استوت نسبة وجوده وعدمه بأن يكون كل منهما
ليس بممتنع وهو المراد هنا وعلى ما ليس بممتنع الوجود فيشمل الواجب والاول مأخوذ من الامكان الخاص
وهو سلب الضرورة أي الوجوب عن الطرفين أي الطرف الموافق وهو المنطوق به والمخالف وهو المسكوت عنه
كقولك زيد موجود بالامكان الخاص بمعنى أن وجوده ليس بواجب وعدمه كذلك والثاني من الامكان العام
وهو سلب الضرورة أي الوجوب عن الطرف المخالف فيكون الطرف الموافق أي المنطوق به صادقا بالجواز
والوجوب وان كان الثابت في الواقع في تلك المادة أحدهما بعينه كقولك الله موجود بالامكان العام بمعنى أن
عدمه وهو الطرف المخالف ليس بواجب بل مستحيل ووجوده وهو الطرف الموافق أي المنطوق به صادق
بان يكون جائزا أو واجبا وان كان الثابت في نفس الامر هو الوجوب واذا كان الممكن من الالفاظ المشتركة
فلا يسوغ استعماله في التعريف بدون قرينة الثاني ان كلامه يقتضي أن الاحوال الحادثة ككون الجسم
أبيض وكون زيد عالما لا تتعلق بها القدرة لانها ليست موجودة بل ثابتة فقط فلا يشملها قوله ايجاد كل
ممكن مع أن التحقيق أهمها مقدورة كالمعاني خلافا لما قال المقدور هو المعاني فقط وهي أوجبت الاحوال
وأجيب عن الاول بان كون الحديث في فن الكلام قرينة على أن المراد بالممكن هو المعنى الاول دون الثاني
وعن الثاني بان المراد بايجاد الممكن اثباته من اطلاق الخاص وارادة العلم مجاز امر سلا والقرينة على ذلك
تعليق الوصف المناسب وهو الايجاد على الامكان وذلك يشعر بعليته فكأنه قال يتأني بها ايجاد كل ممكن
لامكانه ولا شك ان الاحوال الحادثة من جهة الممكنات فيكون ذلك قرينة على أن المراد بالايجاد الانبات
الشامل لها (قوله واعدامه) أي على الصحيح من أن القدرة كما تتعلق بالايجاد تتعلق بالاعدام خلافا
لامام الحرمين حيث قال لا تتعلق باعدام الشيء بعد وجوده لانه ان كان عرضا فعدمه عقب وجوده واجب
لانه لا يبقى زمانين بل بمجرد وجوده ينعدم ثم تتعلق القدرة بعرض آخر وينعدم وهكذا على التوالي حتى
يقع في الذهن انه مستمر باق وليس كذلك فعدم الاعراض أمر من طبيعتها فيكون واجبا والقدرة
لا تتعلق بالواجب وان كان جوهر افدوامه بدوام الاعراض أي مشروط بامداد الله تعالى له بالاعراض
وتعاقبها عليه فاذا أراد الله تعالى عدمه أمسك عنه هذه الاعراض فينعدم لوقته وجوبا والقدرة لا تتعلق
بالواجب ونظير ذلك خيط القتيلة مع الزيت فالجواهر بمنزلة الخيط والاعراض بمنزلة الزيت فانه اذا فرغ
طفئت القتيلة بنفسها ولا تحتاج الى أن يطفئها أحد وهذا في عدمنا الطارئ أما عدمنا فيما لا يزال قبل وجودنا
فتتعلق به القدرة بمعنى أنه في قبضتها ان شاءت أبقته مستمرا وان شاءت قطعت به وجودنا وكذا وجودنا
المستمر بعد وجودنا ان شاءت أبقته وان شاءت أبدلته بعدم وأما عدمنا في الازل فهو واجب لا تتعلق به
القدرة والالزم قدمنا وهو محال وكلام امام الحرمين المذكور مبني على ضعف وهو أن العرض لا يبقى
زمانين والراجع خلافه لانه وان كان منسوبا للاشعري لكن أنكره عليه كثير من المتكلمين وقالوا ان ادعاء

واعدامه

شبه في الاعراض القارة متكافئة في المحسوس : والحاصل ان كون العرض لا يبقى زمانين قول الأشعري
 وانه هو روي عليه امام الحرمين ما ذكر والمتمم انه يبقى زمانين وعليه فتتعلق القدرة بعدم الوجود
 وكذا بعدم الممكّنات التي علم الله انها لا توجد كما يمان أبي جهم نظر الذاتية في الممكّنات المتعلقة بالقدرة وفاقا وخلافها
 خمسة أشياء (قوله على وفق الإرادة) فيه حذف مضاف أي على وفق تعلق الإرادة وهو لبيان الواقع اذ
 لا تتعلق قدرة تعالى بشيء على غير وفق الإرادة لانه كراه تعالى الله عنه وانما أتى به للإشارة الى أن فعله
 تعالى للممكّنات انما هو بطريق الاختيار لا بطريق الزوم كفعل العلة والطبيعة الذي يقول به الفلاسفة
 والطبايعيون والى أن تعلق القدرة تابع لتعلق الإرادة التنجيزي كأن تعلق الإرادة تابع لتعلق العلم أي
 التصوري أما العلم التصديقي فلا يكون الا بعد وقوع الفعل فتعلق إرادته بالقيام فرع عن تعلق العلم التصوري
 به اذ لا يراد الا ما تصور وأما التصديقي فوقعه فلا يكون الا بعد وجوده الذي هو أثر القدرة التي هي فرع
 الإرادة التي هي فرع العلم أي التصوري فالعلم التصديقي متأخر عن الإرادة والمتقدم عليها انما هو التصوري
 (واعلم) أن ذلك الترتيب انما هو بحسب التعقل فقط أما في نفس الامر فلا ترتيب بين صفاته تعالى ولا بين
 تعلقاتها وأن المراد بالتصوري والتصديقي بالنسبة لعلمه تعالى ما يشبه التصوري والتصديقي بالنسبة لعلم الحوادث
 من حيث تعلق الاول بالمفرد والثاني بوقوع النسبة وليس المراد بهما حقيقتهما المتعارفة عندنا لاقتضايهما
 حصول ما لم يكن حاصلًا وعلمه تعالى منزّه عن ذلك (قوله فلا تأثير لها فيما قارنها) أشار به الى أن العبد ليس
 له في الفعل الامكانية قدرته فقط وهو الكسب على أحد التفسير كاسر (قوله أي يتحصل) أي يمكن أن
 يتحصل لان الكلام في التعلق الصلحي لا التنجيزي لاقتضائه أن التأثير بالفعل يكون في كل ممكن وهو غير
 صحيح اذ ما لم يدخل في الوجود من الممكنات لا يتحصّر فابن التأثير فيه (قوله اخرج الممكن) فيه تسمح اذ
 الإيجاد في الحقيقة تعلق القدرة بخرج الممكن من العدم الى الوجود والمراد بالوجود في كلامه المشهور لتدخل
 الاحوال الحادثة كاسر (قوله وكل ممكن يتناول الخ) أي ويتناول أيضا الممكن الذي علم الله تعالى عدم
 وجوده كما يمان أبي جهم فهو مقدور نظرا الى كونه ممكّنًا لذاته واستحالة وقوعه انما هي عارضة والعارض
 لا ينافي الامكان الذاتي عند كثير من المتفكرين كالأشعري ذلك من وصفه بالامكان وقيل ليس بمقدور وهو
 الصحيح نظرا الى كونه مستحيلا لغيره وهو تعلق علم الله بعدم وقوعه وجع بينهما جمل الاول على التعلق
 الصلحي والثاني على التنجيزي الحادث وكذا يقال فيما يأتي بالنسبة للإرادة (قوله الاختيارية) انما خصها
 بالذكر دون الاضرارية اذ لا نزاع في كونها مخاوفة لله تعالى بخلاف الاختيارية فان المعتزلة ادعوا أنها
 مخاوفة للعبد فقوله كحركاتها أي خلافا للمعتزلة في قولهم ان تلك الحركات مخاوفة للعبد والمخلوق لله تعالى انما هو
 قدرة العبد الحادثة المقارنة لتلك الحركات ولم يكفر والموافقهم على خلق القدرة المذكورة التي هي منشأ
 للأفعال كاسر وقد علمت انه لا يحصل الرد عليهم الا اذا كان المراد بالتعلق التعلق التنجيزي مع أن قوله كل
 ممكن صريح في أن المراد به الصلحي (قوله ويتناول ما) أي الممكن الذي له سبب وقوله كالأحراق الاولى أن
 يقول كالأحراق لانه الذي تعلق القدرة بوجوده وأما الاحراق فهو نفس تعلق القدرة بالأحراق وقوله عند مماسة
 النار بالسبب هو المماسه وفي ذلك رد على من يقول ان الامور العادية تؤثر بطبعها وعلى من يقول انما تؤثر
 بقوة أو دعوها الله فيها (قوله كخلق السماء والارض) فيه تسمح أي كالسما والارض الخاوقتين لانهما اللتان
 تتعلق القدرة بوجودهما وأما الخلق فهو تعلق القدرة بنفسه نظير ما س (قوله هو أن يصير الشيء الخ) فيه
 تسمح نظير ما س فالاولى أن يقول والاعدام تعلق القدرة بعدم الشيء (قوله وهذا الخ) المتبادر أن الإشارة
 لا قرب مذكور أي ما تقدم من عموم الممكن لا فعلا الاختيارية هو المختار ومقابلها المعتزلة القائلين بان الله
 تعالى لا يخلق تلك الافعال بل هي مخلوقة للعبد ويحتمل رجوعها لصدر العبارة في قوله إيجاد كل ممكن

على وفق الإرادة
 فالإرادة استعرازا عن
 الحادثة فلا تأثير لها فيما
 قارنها ومعنى يتأثر بها
 أي يتحصل بها إيجاد
 كل ممكن والإيجاد
 اخراج الممكن من
 العدم الى الوجود وكل
 ممكن يتناول أفعاله
 الاختيارية كحركاتها
 وسكناتها ويتناول ماله
 سبب كالأحراق الموجودة
 عند مماسة النار الشيء
 المحرق وبلا سبب له
 كخلق السماء والارض
 والاعدام هو أن يصير
 الشيء لشيء كما كان
 أولا وهذا على المذهب
 المختار ومعنى على وفق
 الإرادة أن الله تعالى
 لا يخلق

واعدامه أى ما تقدم من أن القدرة تتعلق بالإيجاد والاعدام هو المختار ومقابلها ما لا مام الحرامين من أنها لا تتعلق إلا بالإيجاد لا بالاعدام مطلقاً لاحقاً كان أو سابقاً فيما لا يزال وما للتقاضى من أنها لا تتعلق بالسابق فقط كما مر (قوله ويوجد) عطف تفسير على يخلق وقضيته أن الموجود هو الذات العلية والقدرة سبب وهو كذلك فقد قال القرافى هي بمنزلة القلم للكتاب ولله المثل الأعلى في قول من قال صفة تؤثر في إيجاد الممكن النسخ مجاز من الاسناد إلى السبب إذ التأثير في الحقيقة أعماهر للذات الموصوفة بهذه الصفات كإلصاق عليه غير واحد من المحققين قال العلامة ابن ذكرى * والفعل للذات بذى الصفات * فنعتقد أن القدرة تؤثر بنفسها كغير وأما قول العامة القدرة فعلة أو تنصرف أو انظر فعل القدرة فحرام حيث لم يقصدوا إنها فعلة بنفسها بأن أطلقوا أو قصدوا إنها فعلة بذات الله تعالى لما في ذلك من الإيهام وقيل مكره لعدم تعيينه للمحتور (قوله إلا ما أراد) أى خلافاً للمعتزلة القائلين بأنه خلق الشرور والقبح وهو لا يريد إلا أن الإرادة عندهم تابعة للأمر فلا يريد إلا ما أمر به وقيل هي عندهم نفس الأمر فيلزم على كلامهم أن ما يقع في الوجود من أفعال للعبيد الاختيارية على خلاف مراده تعالى وأما عندنا فمما متفايران ومنفكان فقد ير يد الشئ ويأمر به كما عان أبى بكر رضى الله تعالى عنه وقد يأمر به ولا ير يده كما عان أبى جهل إذ لو أراد وقوع وقدير يده ولا يأمر به ككفر أبى جهل وقد لا يأمر به ولا ير يده ككفر سائر المؤمنين واختلاف في جواز مثل أراد الله ككفر زيد وزنا عمر وفأجازه بعضهم ومنعه بعضهم طلباً للادب والصحيح التفرقة بين مقام التعليم فيجوز فيه ذلك وبين غيره فيمتنع وكذا يقال في خالق القدرة والخنزير وأما الاحتجاج بالقضاء والقدرة فان كان قبل الوقوع في الذنب ليكون وسيلة للوقوع فيه لم يجز وكذا ان كان بعد الوقوع وقصد بذلك منع مؤاخذه بما وجبه ذلك الذنب من حد أو تعزير فان قصد بذلك منع تعييره به جاز ذلك كما وقع في مناظرة موسى مع آدم عليه السلام ان موسى قال له يا آدم أنت أبو ناخيتنا أى أحرمتنا من الجنة أى كنت سبباً لآخر اجنا منها قال له آدم يا موسى اسطفاك الله بكلامه وخط لك ألواح التوراة بيده أى قدرته وأنزل عليك التوراة في ألواح من زبرجد أنؤمنى على أمر قدره الله على قبل ان يخلق السموات والأرضين بخمسين ألف سنة فخرج آدم موسى أى غلبه بالحجة والحديث بطوله مسطور في البخارى (قوله صفة) كالجنس لشمولها جميع الصفات وقوله يتأثر بها يخرج الحياة والعلم لما مر أن الحياة لا تتعلق والعلم تعلقه تنجزى وكلامه في الصلوحى أو ما هو أعم وقوله تخصيص خرج به ماعدا المعرف وانطبق التعريف عليه ونسبة التخصص إليها مجاز كما مر والى فى الممكن لاهموم ككل فيما مر وغير في التعبير لمجرد التفتن وتقدم ان فى العموم المذكور إشارة الى فساد مذهب المعتزلة المخصمين تعلق الإرادة بالخير دون الشر وبالصلاح والاصلاح دون مقابلهما (قوله والذى يجوز عليه) أى الممكن مبتدأ وقوله الممكنات النسخ خبر ومعنى المتقابلات المتنافيات * وحاصله ان بعض ما يجوز عليه ستة أشياء يقابلها ستة أخرى وهو الوجود بدلا عن العدم والمقدار المخصوص بدلا عن سائر المقادير والصفة المخصوصة بدلا عن سائر الصفات والزمان المخصوص بدلا عن سائر الأزمنة والمكان المخصوص بدلا عن سائر الامكنة والجهة المخصوصة بدلا عن سائر الجهات فقوله وهى الوجود والعدم متقابلان وقوله والمقادير أى أن بعضها يقابل بعضها وكذا يقال فى البقية والمقادير من جملة الصفات لما مر ان المقدار هو السكم المتصل والمنفصل هو العدد والعدد والمقدار عرضان وقد نظم بعضهم تلك المتقابلات الست فى قوله

الممكنات المتقابلات * وجودنا والعدم الصفات

أزمنة أمكنة جهات * كذا المقادير روى الثقات

(قوله تأثير للإرادة) مقتضى كلامه ان تخصيص الإرادة تأثير وهو كذلك على المذهب المختار وقيل ليس بتأثير هذا واسناد التأثير لها وللقدرة مجاز كما مر (قوله طلب الصفة الخ) فى التعبير بالطلب تسمع اذا طلب فى الحقيقة

ويوجد بقدرة الا
ما أراد أى الا مخصصه
بارادته والإرادة صفة
يتأثر إليها تخصيص
الممكن ببعض ما يجوز
عليه ومعنى التخصص
ترجيح بعض الجائز
على البعض الآخر
والذى يجوز عليه
الممكنات المتقابلات
وهى الوجود والعدم
والمقادير والصفات
والأزمنة والامكنة
والجهات فالممكن يجوز
عليه الوجود والعدم
فتخصيصه بالوجود
دون العدم تأثير للإرادة
فيه وإيجاده هو تأثير
القدرة ومعنى التعلق
طلب الصفة

فالمراد به الاستلزام والارتباط أى ارتباط الصفة بشئ فتعلق القدرة ارتباطاً بالمكن من حيث التأثير فيه وتعلق الإرادة ارتباطاً بالمكن من حيث التخصيص وتعلق العلم ارتباطاً بالمعلوم من حيث انكشافه وهكذا واختلف فى التعلق المذكور فقل هو أمر وجودى تمكن رؤيته وهو مردود وقيل حال أى واسطة بين الوجود والعدم بناء على ثبوت الاحوال وقيل من مواقف العقول أى لا يدركه الا الله تعالى وقيل وجهه واعتبار وعطف الاعتبار على الوجه تفسير أى أنه من الامور الاعتبارية التى هى أنزل مرتبة من الحلال فيكون امرأته هيا وهذا ان الاخبار ان احسن الاقوال الاربعة (قوله بالايجاد والاعدام) يحتمل أن تكون الباء للاسطة أى تستلزم الممكنات استلزاماً ممتسباً بالايجاد والاعدام والاولى كما قاله الشيخ فى تقريره أن تكون التصوير وتقتضى معنى ترتبط أى ترتبط بالممكنات ارتباطاً مصوراً بالايجاد والاعدام (قوله بجميع الواجبات الخ) نعت لمخدوف أى الامور الواجبات كداته تعالى وصفاته وثبوت تلك الصفات له فاذا قلت الله قادر كان المتصف بالوجوب كلاماً من الذات العلية والقدرة وثبوتها له تعالى وأما الحكم بمعنى ادراك وقوع ذلك الثبوت فليس واجبا بل جائزا كما مر فالواجبات تشمل الاحكام بمعنى النسب والمحكوم به وعليه وتشمل أيضا المفرد الذى ليس محكوماً به ولا عليه كداته تعالى بقطع النظر عن الحكم عايناً بشئ وتشمّل العلم نفسه لدخوله فى صفاته تعالى فيعلم تعالى بعلمه أن له علماً متعلقاً بكذا وقوله والجائزات أى الامور الجائزة كخلقته تعالى للاشياء فاذا قلت الاشياء مخلوقة له تعالى كان المتصف بالجواز كلاماً من المحكوم به والمحكوم عليه والنسبة وهى ثبوت خلقه تعالى للاشياء والحكم بمعنى ادراك وقوع ذلك الثبوت (قوله والمستحيلات) كشرىكه تعالى فيعلم أنه معدوم وأن وجوده مستحيل وانه لو وجد لزم عليه من الفساد كذا وكذا وليس المراد استحالة المستحيلات لان استحالتها واجبة فهى داخلية فى الواجبات وعلمه تعالى المتعلق بالشريك نظير العلم التصورى بالنسبة لنا فالشريك موجود فى العلم بالمعنى المذكور كما أنه موجود فى أذهاننا ولا يزم من ذلك وجوده خارجاً (قوله والعلم صفة الخ) هذا نعت لفظى مطلق العلم الشامل للقديم والحادث (واعلم) أنهم اختلفوا فى العلم هل يحدأولا فقل لا يحدأولاً لعمريه وقيل لانه ضرورى فلا حاجة لحده وقيل يحدوهم فيه حدود كثيرة منها هو مقبول ومنها ما هو مردود وأصح ما قيل فيه انه صفة توجب تمييز الوجودات عن النقيض بوجهه ويقرب منه تعريف الشارح (قوله صفة) كالجنس وقوله ينكشف فصل خرج به ما ليس للاكتشاف كالقدرة والإرادة لانهما صفتان تأثير لانا انكشاف والحياة الا لا تعلق لها وقوله المعلوم خرج به السمع والبصر والادراك على القول به فانها لا تنكشف الموجود وهو أخص من المعلوم والمراد بالمعلوم الواجب والجائز والمستحيل واعتراض هذا التعريف من وجوده الاول أن التعبير بالاكتشاف يوهم سبق اخفاء اذا لا انكشاف ظهور الشئ بعد خفائه وذلك يقتضى الجهل قبل الظهور وهو محال عليه تعالى فالاولى ان يقال كما قال السكاك صفة أزلية لها تعلق بالشئ على وجه الاحاطة على ما هو عليه دون سبق خفاء اهـ واجب بان الشارح تابع فى التعريف المذكور للسعد وغيره من الأكابر قد كرهه وان كان فيه هذا التسامح تبعاً لهم خصوصاً وقد قيل ان غالب تعاريف العلم يدخلها الخدش الثانى ان المعلوم مشتق من العلم والمشتق متوقف على المشتق منه وقد أخذ فى تعريفه والمعريف بفتح الراء متوقف على تعريفه فقد توقف كل منهما على الآخر وهو دور وأجيب بان المشتق منه هو العلم بمعنى الصدر أى الادراك والمعرف العلم بمعنى الصفة وبان المراد بالمعلوم الشئ بقطع النظر عن كونه معلوماً مجرد عن وصف المعلوماتية ويراد منه مجرد الذات والمتوقف على العلم انما هو الذات المتصفة بذلك الوصف لا مجردة عنه الثالث أن تغييره بالمعلوم يقتضى ان صفة المعلوماتية ثابتة قبل الانكشاف وتعلق العلم به مع أنها لا تثبت له الا بعد ذلك والالكان انكشافه وتعلق العلم به تحصيلاً للحصول وهو محال وأجاب الشارح عن ذلك فيما سأتى بان المراد بالمعلوم ما من شأنه أن يعلم فيكون فيه مجاز الاول والرابع أن التعريف غير مانع لشموله الكلام لانه لا ينكشف فيه المعلوم اذ مدلول كلامه هو المدلول فلو

أمرأته انما على قيامها
بمحلهما فالصفة تستلزم
محلاً أى ذاتاً تقوم بها
فان اقتضت أمرأته انما
على ذلك سميت
متعلقة كالقدرة التى
تقتضى الممكنات
بالايجاد والاعدام
والإرادة التى تقتضى
الممكنات بتخصيصها
ببعض ما جاز عليها
الى الآخر الا الحياة
فانها لا تطلب أمراً
زائداً على قيامها بمحلهما
فليس متعلقة بشئ
(ص) والعلم المتعلق
بجميع الواجبات
والجائزات والمستحيلات
(ش) العلم معطوف
على القدرة والإرادة
أى وهى القدرة
والإرادة والعلم وكذا
ما بعده والعلم صفة
ينكشف بها المعلوم

أقول الحجاب عن شخص لا يدرك من كازم الله تعالى أن له قدر معلولاً وإن شئنا يكتمه مستحيل وإن الشك جاز
الوجود ففقدنا انكشاف الأقسام السامع وأجيب بان المراد انكشاف المعلوم لمن قامت به نفس ج انكشاف
فانه ينكشف به المعلوم السامع لا لمن قام به ويدل على ذلك اتيانه بالباء المؤنثة بالتمثيل في قوله بهايمن أن
العلم علة في الانكشاف وحيث لا يكون بينهما تلازم من اجل ان بين كاهو الشأن في العلة والمطلوب فيلزم أن يكون
الانكشاف لمن قامت به واللازم انفسك العلة عن المعلوم وأيضا فالعلم انما ترجب حكمة مهال من قامت به كما قالوا ان
القدر مثلا لا واجب القادرية الا لمن قامت به لا لغيره بخلاف الكلام فانه دليل ينكشف السامع معه المعلوم
لا علة اذ قد لا يحصل انكشاف المعلوم السامع بعد الكلام فيلزم أن يكون الانكشاف لغير من قام به والا
لكان بينهما تلازم والواقع خلافه كما علمت (قوله على ماهو به) أي علة كون المعلوم على الوجه أي الحالة التي
هو أي المعلوم متلبس به أي الواقع مثال ذلك ما اذا أدركت أن في بيت زيد خبزا وأنه من الشجر فإن كان في
الواقع كذلك فادراكك علم أو كان من البروق فادراكك أنه من الشجر فليس يعلم لانه ليس على الوجه الذي
هو به والله تعالى محيط علمه بالاشياء على ماهي به عليه تعيان قال بعضهم كل انسان يتنفس في كل يوم ويلة
مائة ألف نفس وأربعون عشرين ألف نفس متعدي في كل نفس متعدي منها يموت ألف ويولد ألف
وتحصل الامهات بالنف وفيه مائة ألف فرج قرير يسير في بعض التواريخ أن في كل ساعة ستمائة ألف امرأة تضع
وستمائة ألف امرأة تحمل وستمائة ألف دليل يهن وعكسه وستمائة ألف عتيق من النار ومع هذا فالانكشاف أكثر
المخاوقات فقد ذكر بعضهم أن بني آدم عشرين الجن وبنو آدم والجن عشرين حيوانات البر وهو لا يعلم عشرين
الطيور وهو لا يعلم عشرين حيوانات البحار وهو لا يعلم عشرين ملائكة الارض الموكلين ببني آدم وهو لا يعلم
عشرين ملائكة السماء الدنيا وهو لا يعلم عشرين ملائكة السماء الثانية وهكذا الى الكسرى والعشرون وقام رجل
الى ابن الشجرى وهو على كرسية للوعظ يقرر تفسير كل يوم هو في شأن ووقف على رأسه فقال يا هذا
فما يفعل ربك الآن فسكت وبات مهموما فرأى المصطفى صلى الله عليه وسلم قد كره ذلك وسأله فقال له
ان السائل الخضر وأنه سيعود فقل له شؤني يبدئها ولا يتدبرها تخفص أقواما ويرفع آخرين فأصبح
مسرورا فأتاه وأعاد السؤال فاجابه بذلك فقال له صل على من علمك وانصرف مسرعا والمراد بالشؤون
الأحوال وقوله يبدئها أي يظهرها ولا يتدبرها أي لا يستألفها عاصما ومعنى كل يوم هو في شأن انه في كل
وقت أمر يظهره على وفق ما أراد في الأزل كاحياء واماته واعزاز واذلال (قوله انكشاف الخ) مفعول
مطلق لقوله ينكشف وقوله لا يحتمل النقيض تفسيره أي انكشافا واضحا وقوله بوجه أشار به الى ما قرره
المصنف في بعض تأليفه من أن العلم يلزمه ثلاثة أمور الحزم والثبات والطباق أي المطابقة للواقع فلا
يحتمل النقيض بحسب الذهن لكونه محزوما به ولا بحسب الخارج لكونه مطابقا للواقع ولا بحسب
تشكيك المشكك لكونه تابولا لا يخفى ان هذا الأخير هو محل الاحتياج الى هذا القيد أعني قوله
لا يحتمل النقيض الخ اما عدم احتمال النقيض بحسب الذهن حتى يخرج به الشك ونحوه أو بحسب الخارج
حتى يخرج به الجهل فستغنى عنه بقوله ينكشف به المعلوم على ماهو به لخروج ما ذكر به كاسيأتي
فانحصرت فائدة القيد في هذا الأخير أعني احتمال النقيض بحسب تشكيك المشكك فخرج به
كاسيأتي والحاصل ان هذا القيد محتمل لامور ثلاثة لسكن الاولان منهما يؤخذ ان مما قبله فيكون
تأكيذا بالنسبة لهما والثالث لا يؤخذ من ذلك فيكون تأسيسا بالنسبة له (قوله ومعنى
ينكشف يتضح) أي بحيث يصير محزوما به حتى يصح قوله فخرج الظن الخ واعلم انه ان أراد
الانكشاف التام أي من جميع الوجوه خرج به الجهل المركب والتقليد جازما كان أو غير جازم كما خرج به
الظن وما معه وحيث قد يصح قول الشارح وعلى ماهو به تأكيده بطل قوله وخرج بقوله لا يحتمل النقيض
الخ فخرج بذلك بالانكشاف بالمعنى المذكور وان أراد الانكشاف ولو من بعض الوجوه بطل قوله على

على ماهو به انكشافا
لا يحتمل النقيض
بوجه ومعنى ينكشف
يتضح نفس ج الظن
والشك والوهم

ما هو به تأكيده هو حيث تدنا سبب الاحتياج اليه في اخراج الجهل المركب الداخلى تحت قوله ينكشف
 لان فيه انكشاف غير تام بل من بعض الوجوه ووضح قوله وخرج بقوله لا يتحمل النقيض الخ والذي ارتضاه
 شيخنا في درسه الثاني وهو ان المراد الانكشاف من بعض الوجوه ويزاد فيه قيد بان يقال ينكشف انكشافا
 مطابقا لواقع فيثبت بخرج الجهل المركب والحاصل ان اذا فسرنا الانكشاف بكون الشيء مخفى وما به على
 وجه مطابق خرج به الظن وما معه والجهل ودخل فيه التقليد فيحتاج الى خراجه بقوله لا يتحمل النقيض الخ
 فقوله السارح بخرج الظن الخ أى والجهل المركب بدليل ما بعده وخرج به أيضا القدر والارادة والحياة كقوله
 وانما اقتصر السارح على الظن وما معه لم يشر كتبها العلم الحادث في الادراك فيتوهم انها علم (قوله لان احتمال
 نقيض المظنون الخ) سكت عن تحليل خروج الشك والوهم بذلك لظهوره اذ لا ينكشف من غير ما به (قوله
 تأكيده الخ) تقدم ان هذا لا يصح الا اذا ريد بالانكشاف الانكشاف التام أى من جميع الوجوه مع أنه اذا ريد
 ذلك لا يحتاج لقوله لا يقبل النقيض الخ مخرج التقليد حيث تدنا بالانكشاف بالمعنى المذكور ونقسم الجواب
 بان المراد بالانكشاف ولو من بعض الوجوه ويزاد فيه قيد لا يخرج الجهل ويكون قوله لا يقبل النقيض الخ
 محتاجا له (قوله وتصريح) أى زيادة على التأكيده أى ايضاح في اخر اجوه وجه الايضاح أن قوله على ما هو به
 يقال قولهم في تعريف الجهل المركب على خلاف ما هو به وقوله وخرج بقوله لا يتحمل الخ قضيته أنه ليس
 خارجا بقوله ينكشف وهو كذا لك بناء على ما مر من أن المراد به الانكشاف ولو من بعض الوجوه فان أريد
 الانكشاف من كل وجه كان ما ذكرنا من باب (قوله والمعلوم ما من شأنه الخ) تقدم أن هذا جواب عما يقال ان
 قضية التعريف ان صفة المعلومية ثابتة قبل الانكشاف مع انها لا تثبت له الا بالانكشاف وحاصل الجواب ان في
 قوله المعلوم بخارج الاول أى ما من شأنه أن يعلم بالانكشاف (قوله وهو كل واجب) كذا انه تعالى وصفاته وقوله وكل
 جائز فيعلم ما كان منه وما لا يكون وأنه لو كان أى وبعد كيف يكون أى يعلم ان المعلوم لو فرض وجوده كانت حالته
 التي بوجودها عليها كذا وكذا كقوله تعالى اخبار عن الكفار في القيامة حين تمموا الرداى الدنيا ولوردوا العادوا
 لسانهم واعنه وانهم لكاذبون ودخل في التجاوز ما لا يتناهى فيعامة الله تفضيلا مع كونه لا يتناهى خلافا لبعضهم
 واستحالة علم الانها يقوله انما تثبت في حق الحوادث كما قسم وقوله وكل مستحيل فيعلم تعالى ان المستحيل هو
 المشار له في الالوهية مثلا وأنه لا يصح وجوده وانما هو وجد لا يرب عليه من الفساد كذا وكذا وتقدم ان استحالة
 المستحيل داخلية في الواجب فيدخل علمها في علمه به (قوله وانما تعالى) أى العلم بالواجبات الخ أى تعلقات تجزى
 قد بماذا ليس له تعلق صلاحى لان الصالح لان يعلم ليس بعالم فيلزم انصافه تعالى بالجهل قبل التعلق التجزى
 وهو محال وقال الفخر في بعض كتبه ان له تعلقين صلاحيا وتجزى بالانه تعالى يتعلق علمه بالاشياء قبل كونها
 ويسمى علمها بما سيكون ثم يعلم تعالى بعد كونها انما كانت وذلك علم بما كان والعلم بما سيكون غير العلم بما كان
 وروى ان التعبير بما سيكون أو كان انما هو باعتبار المعلوم فانه قبل كونه يعبر عنه بأنه سيكون وبعد كونه يعبر عنه
 بأنه كان لاستقباله في الاول وحصوله في الثانى لا باعتبار العلم وتعلقه فانه واحد لا تعدد فيه على كل حال وقوله لانه
 ليس من صفات التأخير أى بخلاف القدرة والارادة فانها مصفاتها تأخير فلا تعلقان الا بالمكن كذا لا بالواجب ولا
 بالمستحيل لما مر منهم ان تعلقها بوجود الواجب لم تحصيل الحاصل او بعد معلوم فلب حقيقة لان ذلك يقتضى
 كونه ممكنا والواقع انه واجب ويقال في المستحيل بعكس ذلك فاللازم على تعلقها بكل من الواجب والمستحيل
 اما تحصيل الحاصل أو قلب الحقائق من الوجوب والاستحالة الى الامكان فيلزم كونه تعالى ممكنا وكذا شر بكة
 ولا يخفى ما في ذلك من الفساد فالكمال المطلق في عدم تعلقها بذلك فمن قال انه تعالى قادر على أن يتخذ ولدا أو
 زوجة فاللازم عجزه فهو جاهل بما يترتب على تعلق القدرة بذلك من المآل السابق (قوله لا تعلق بشئ)
 المراد بالشئ منه الصورى أى مطلق الامر الشامل للمعوم ويحتمل أن يراد به المعنى الاصطلاحي وهو الموجود
 وفيهم عدم تعلقها بالمعوم من باب أولى لانها اذا لم تعلق بالموجود فبالاولى أن لا تعلق بالمعوم وكان الاولى

لان احتمال نقيض
 المظنون مثلا ينفع
 انكشافه على ما هو
 به تأكيده وتصريح
 باخراج الجهل المركب
 فانه لا ينكشف به
 المعلوم على ما هو به
 وخرج بقوله لا يتحمل
 النقيض الاعتقاد
 الجازم لانه يتحمل
 النقيض بتسكيك
 مشكك والمعلوم ما من
 شأنه أن يعلم وهو كل
 واجب وكل جائز وكل
 مستحيل وانما تعلق
 بالواجبات والحجرات
 والمستحيلات لانه
 ليس من صفات التأخير
 (ص) والحياة وهي
 لا تعلق بشئ*

حذف قوله بشئ أو بآله باسم لا يهام كلامه تعلقها بغيره وهو المعدوم إذ المتبادر منه المعنى الاصطلاحي وهو
الموجود (قوله أي لأنها لا تطلب) لوقال أي أنها لا كان أو لم يكن من أن التعلق هو طلب الصفة أمراً إذا
على قيامها بمحلها فيلزم عليه تبديل الشئ بنفسه (قوله صفة إلخ) المناسب للمقام أن يكون هذا تعريفاً
للحياة القديمة فقط ففي كلامه حذف دل عليه المقام أي صفة أزلية ويحتمل أنه تعريف لما يسم القديمة والحادثة
ولا ضرر فيه لأنه رسم فيجوز فيه الجمع بين حقيقتين مختلفتين ولا يصح أن يكون تعريفاً للحادثة فقط لأنه
خروج عن المقام (واعلم) أن الحياة الحادثة ليست هي الروح ولا مزمنة لها عقلاً بل يجهل من عادة ويصح
افتراقهما فقد خلق الله تعالى الحياة في كثير من الجادات معجزة أو كرامة من غير ثبوت أرواحها تسليم
الشجر على المصطفى وتبيح الحصى في كفه صلى الله عليه وسلم (قوله تصحيح) بضم التاء مضارع صحح بمعنى جوز
أي تجوز ذلك جوازاً عقلياً كما سيأتي وخارج بذلك جميع الصفات فقوله لمن قامت به ليس للخارج بل
ليبين الواقع ونماذره إشارة إلى تحقيق مذهب أهل السنة من أن الصفات إنما يجب أحكامها لمخاطب القائمة
بها خلافاً للمعتزلة القائلين بأنها توجب أحكامها لغير مخاطبها كصفة الكلام فإنها قائمة بالشجرة وأوجب له تعالى
كونه متكلماً وقوله الإدراك المفعول تصحيح ولما كان ظاهر التعريف فاسداً لاقتضائه أنها متي وجبت حصل
الإدراك بالفعل وليس كذلك إذ قد توجد ولا يوجد الإدراك دفع ذلك بقوله أي ثبت أن يكون الخفاش
بذلك إلى أن في الكلام مضافاً نحو فأي صحة الاتصاف بالإدراك لا يقال إنها كما تصح الاتصاف بالإدراك
الذي هو السمع والبصر والعلم والشم على القول به تصح الاتصاف بغيره كالقدرة والإرادة والكلام لانا نقول
القصدي من هذا التعريف يتميز صفة الحياة عن غيرها من بقية الصفات وما ذكر كاف في التمييز إذ لا يجب أن
يذكر ما يقع به التمييز أو يقال أن الإدراك لقب أي اسم جامد والقلب لا مفهوم له عند جمهور الأصوليين فلا
يحتاج به أو أن الإدراك لازم للاتصاف بالقدرة والإرادة والكلام وما كان شرطاً في اللازم فهو شرط في الملتزم
فكانه قال تصحح الإدراك وغيره ولذا قال وهي شرط في الجميع أي جميع صفات المعاني مع أنه لم يذكر كونها
مصححة للإدراك للإشارة إلى أنه ليس بقيد فهو كالاضراب الاتقالي كانه قال بل هي شرط إلخ والمراد بالشرط
الشرط العقلي لا العادي ولا الشرعي والحكم عليها بأنها شرط إنما هو بالنظر لظاهر العبارة من أن المراد أنها
تصحح الإدراك بالفعل أما بناء على ما تقدم من أن المراد أنها تصحح صفة الاتصاف بالإدراك فهي سبب عقلي
يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم (قوله عدم جميع صفات المعاني) أي ما عداها إذ من المعلوم أن
الشئ ليس شرطاً في نفسه (قوله وهذا) أي ما ذكر من التعريف وفي بعض النسخ وهذه وأنت باعتبار كون
التعريف حقيقة تفصيلية للمعرف وذلك لأن كلاماً من التعريف والمعرف كالإنسان والحيوان شئ واحد
المراد به الحقيقة لكن المعارف حقيقة اجالية والتعريف حقيقة تفصيلية فكانه قال وهذه الحقيقة التفصيلية
وهي التعريف المذكور هي حقيقة الشرط أو باعتبار الالفاظ الدالة على التعريف ويقدر مضاف في
الخير والتقدير في هذه الالفاظ دال حقيقة الشرط أي دالة عليها وفي بعض النسخ لأن هذه وهو تعليل لتعريف
الشرط بما ذكر أي أن المعارف الشرط بما ذكر لأن هذه حقيقة الشرط في الواقع ونفس الأمر (قوله
والسمع والبصر) أل فيها معوض عن الضمير على مذهب الكوفيين أي سمعه تعالى وبصره أو يقدر
في كلامه جار ومجرور أي السمع له والبصر له لأن قصد التكلم على سمعه تعالى وبصره لا على مطلق سمع
وبصر وقدر السمع على البصر لأنه أفضل منه في حق الحوادث على الصحيح لمزيتة عليه أذ عامة وجوده الرشد
والهداية وتلقى الشرائع والكتب المنزلة إنما هي بالسمع ولا يدرك به كل الجهات وفي سائر الأحوال والبصر
يتوقف على جهة المقابلة وتوسط نور وما ذكره بعضهم من تفضيل البصر عليه لأنه يدرك به الأجسام والألوان
والهيات بخلاف السمع فإنه قاصر على الأصوات مردود بان كثرة هذه المتعلقة فتؤدد نيوياً لا يعول عليها

(ش) أي لأنها لا
تطلب أمراً إذا على
قيامها بمحلها بل هي
صفة تصحح لمن قامت
به الإدراك أي ثبت
أن يكون عالماً سميماً
بصير أو هي شرط في
الجميع يلزم من عدمها
عدم جميع صفات
المعاني ولا يلزم من
وجودها وجود ولا عدم
وهذا حقيقة الشرط
(ص) والسمع
والبصر المتعلقان

الأثرى أن من جالس أصم فكأنما جالس حجير املق وان تمتع في نفسه وأما الأعمى ففي غاية الكمال القهوى والعلم
 الذوق وأشار بقوله المتعلقان الخ الى انهما من الصفات المتعلقة وان متعلقهما جميع الموجودات لابعضها
 وكان الاولى أن يقول المتعلقان بالتأنيث ليناسب قوله فيما مر ثم سيع الخ حيث لم يثبت التاء في العدد الدال
 ذلك على كون المعدوم مؤنثا لأن يقال ذكر باعتبار تأويلهما بالوصف وكذا يقال في العلم والكلام حيث
 قال فيهما المتعلق ولم يقل المتعلقة والحاصل أنه يصح التأنيث باعتبار الصفة والتذكير باعتبار الوصف والكل
 من السمع والبصر ثلاث تعلقات تنجيزى قديم وهو متعلق بما بذاته تعالى وصفاته وصلوحى قديم وهو متعلقهما
 بالممكنات الموجودات قبل وجودها وتنجيزى حادث وهو متعلقهما بما بعد وجودها (قوله بجميع
 الموجودات) تقدم الاعتراض على مثل هذه العبارة بان لفظة جميع مستغنى عنها وتقدم الجواب بان أ ل في
 الموجودات ان كانت للاستغراق فلفظة جميع لتأكيد ذلك الاستغراق ودفع توهم تخصيصه فليس مستغنى
 عنها أو كانت للجنس فعدم الاستغناء ظاهر والموجودات تشمل الألوان والاصوات فيسمع تعالى السواد
 والبياض ونحوهما ويبصر الاصوات وشمل أيضا سمعه تعالى وبصره فيسمعهما تعالى بسمعه ويبصرهما
 ببصره وأما الاكوان وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون فلا يتعلق بهما سمعه تعالى وبصره لانها من
 الامور الاعتبارية على الصحيح فليست محسوسة فاننا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين
 دون وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (قوله ومعنى السمع) أى ومعنى افظ السمع أو ان الاضافة
 للييان أى معنى هو السمع وهذا أولى وكذا يقال فيما يأتى بالنسبة للبصر (قوله ينكشف له) تقدم ما في
 التعبير بالا نكشف من الإيهام وخرج به القدر عواذ ارادة فانها ليست الا نكشف والحياة فانها لا تتعلق
 بشئ وخرج بقوله كل موجود العلم والكلام وكذا يقال في تعريف البصر الآتى وأشار بقوله كل موجود الى
 أن سمعه تعالى وبصره لا يتعلقان بالمعدوم وبلا محال (قوله كذاته) دخل تحت الكاف صفاته تعالى فان
 لوحظ انها ليست غيرا كما أنها ليست عينا كانت الكاف استقصائية (قوله كسائر الحوادث) بمعنى جميعها
 فالكاف استقصائية لا بمعنى باقياها وان كان ذلك هو معناها في الاصل لانها من السور بمعنى البقية ومنه سور
 المؤمن شفاء (قوله وهو) أى ما ذكر من متعلقها بكل موجود من مذهب الشيخ أبى الحسن امام الفن وهو
 الحق وكون الشيخ مال كيا وشافعيانزع لاطا ئل تحته

ان الفتى من يقول ها أنا ذا * ليس الفتى من يقول كان أبى

(قوله كيفما كانت) أى خفية كانت أم لا (قوله ومعنى البصر الخ) اعترض بان تعريف كل منهما ليس بمانع
 لدخول الآخر فيه وشرط التعريف أن يكون جامعاً مانعاً وأجيب بان عذره في ذلك تعذر الاطلاع على كنه
 ذاته تعالى وصفاته حتى يميز بينهما فلا يعرف تمايزها الا بتمايز متعلقاتها ولما اتحد السمع والبصر في التعلق لم يعرف
 تمايزهما فلذا عرفهما بتعريف يقتضى تميزهما عن غيرهما وان لم يكن فيه تميز احدهما عن الاخرى ولان
 التعريف بالاهم قد أجاز المتقدمون من المناطقة لا يقال حيث اتحدت متعلقهما كانت احدهما مغنية عن
 الاخرى لا نأقول هما وان اتحدتا متعلقا لسن لكل منهما من الانكشاف حقيقة تخصه لا يعاها الا الله تعالى
 فيجب علينا أن نعتقد ان انكشاف السمع غير انكشاف البصر وغير انكشاف العلم وان كان لا يعلم حقيقة
 كل الا الله تعالى (قوله في حقه تعالى) فال في السمع الذى هو صفة لولا ناو في البصر في حقه تعالى لمجرد التفان
 أى ارتكاب فنين أى نوعين من التعبير واحترز بذلك عن البصر في حق الحوادث فانه قوة مخلوقة في
 العصبتين المجوفتين تتلاقيان في مقدم الدماغ ثم تفرقان فتتأديان الى العينين التى من جهة اليسرى الى العين
 اليمنى والتى من جهة اليمنى الى العين اليسرى وتلاقيهما اعلو وجه التقاطع الصليبي هكذا × أو على هيئة
 دالين ظهر كل في ظهر الاخرى هكذا د وعن السمع في حق الحوادث فانه قوة مودعة في العصب المفروش

بجميع الموجودات
 (ش) هذا أيضا معطوف
 على ما تقدم ومعنى
 السمع الذى هو صفة
 لولا ناجل وعز هو معنى
 قائم بذاته ينكشف له
 به كل موجود سواء كان
 قديما كذاته أو حادثا
 كسائر الحوادث وهو
 مذهب الشيخ أبى
 الحسن الاشعري وقيل
 انما يتعلق بالاصوات
 فقط كيفما كانت
 ومعنى البصر في حقه
 تعالى هو معنى قائم
 بذاته العلمية ينكشف
 له به كل موجود سواء
 كان قديما أو حادثا

في مقرر الصباح أي أسماه تبارك بها الاصوات وهذا أمر في مقررنا كما علمنا أنه في السنة قال بصرة قوة
خلقها الله تعالى في السنين والسمع قوة خلقها الله تعالى في الأيام ولا يتعلق سمعنا وبصرنا بغيرنا إلا ببعض
الموجودات وهو الاصوات في الأول بشرط عدم البصر والسمع والحواس في الثاني بشرط عدم
التقريب والبعيد أو يجوز لو شئت العادة أن لا يختص بذلك البعض بناء على أن المصحح للرؤية هو
الوجود وعلمنا أن الموجودات كالأشياء والحواس كالبصر والسمع كالبصيرة والسمع كالبصيرة
أيضا أنه أن يرى فيكون عدمه وشمها في غير ذلك فالحال في السمع كالبصيرة في البصر
الموجودات لا تسمى بل لتكون الله تعالى لم يخلق فينا تلك الرؤية فيكون الحواس والأشياء كالبصيرة
ولا تراها السمع كالبصيرة لم يخلق برؤيهما أي لم يخلق فينا قوة ذلك (قوله وهذا) أي تعالى البصر بما
ذكر بلا خلاف بين الأئمة بخلاف السمع فإن فيه خلافا فخصه بعضهم بالاصوات كما مر وبعضهم بكلام
النفس والمسموعات وهي الاصوات وعبارة السمع بحته لا ثبوت إطلاق في البصر أيضا حيث قال بصيرة
متعلق بالبصيرات فيجوز أن مراده البصيرات بالنسبة لنا وهي الألوان مثلا ويحتمل أن مراده البصيرات
بالنسبة له تعالى وهي جميع الموجودات (قوله جميع الموجودات) متعلق بالطالبان والباء في الانكشاف
للملابسة أي الطالبان لجميع الموجودات طلبا متبسا بانكشافهما (قوله ليس كمثل شيء) دليل لقوله
وليس الخ وقوله وهو السمع البصير ليس له دخل في الدلالة ويحتمل أن يكون قصده الاستدلال على ثبوت
السمع والبصيرة تعالى خلافا لمعتزلة قراهم ليسا على سمع وبصر الحوادث فمعجز الآية يدل لا يدل
لثاني فإن قلت لادلالة فيها على ثبوت السمع والبصيرة تعالى حتى يكون فيهما رد على المعتزلة لانهم يسألون
انه سمع وبصير لكن بذاته لا بسمع وبصر الله تعالى عليهم الا نقول ان فيها دلالة على ذلك بمعونة ما يفهمه
أهل اللغة منها فانهم يفهمون ان معنى سمع ذات ثبت لها السمع ومعنى بصير ذات ثبت لها البصر ولا عبرة
بخلافه المعتزلة في ذلك (قوله والكلام) تقسم ما في مثل هذه العبارة وقوله الذي ليس بحرف ولا صوت أخر
الصوت لانه بمنزلة العام والحرف بمنزلة الخاص والخاص مقدم في الاعتبار على العام وذكره عقب الحرف
لانه لا يلزم من نفي الخاص نفي العام ومن قسم الصوت لاحظ كونه مفروضا والحرف عارضا له بسبب الاعتماد
على المقطع أي الخرج والمعرض مقدم على العارض طبعها فقام عليه وضعا وما ذكر من ان كلامه تعالى
ليس بحرف ولا صوت هو المشهور عند أهل السنة وقال العضد انه بحروف قائمة بذاته تعالى منزها عن
الترتيب والحدوث والزوال وحل على ذلك قول الأشعري الكلام معنى فقال مراده بالاسمى ما قابل الذات
فبمثل اللفظ فيكون صادقا كونه حروفا وأصواتا ولا يلزم فيه التقديم والتأخير الذي ألزمه المتأخرون
لأن قال انه بحروف وأصوات لانها لا تشبه حروفا ولا أصواتا ولان حروفا وأصواتها التقديم والتأخير من
التركيب الجسماني واختلاف المخارج ومن تنزه عن ذلك تنزه كلامه وقال جماعة نسبوا أنفسهم الى الحنابلة
ان كلامه تعالى بحروف وأصوات لكن ان نسبت الى الحوادث كانت حادثة أواليه تعالى كانت قديمة
ولا يخفى بطلان هذا من القولين وكلام العضد المذكور سرى اليه من الخشوية فلا يعول عليه وسيأتي ما للمعتزلة
وقوله ويتعلق أي متعلقان جيز يا قديما لا الامر والنهي عند الاشاعرة فان لها متعلقين صلوحى قديم وهو
تعلقهما بالكلتين قبل وجودهم وتنجزى حادث وهو تعلقهما بهم بعد وجودهم بصفات التكليف
وأشار بذلك الى ان الكلام من الصفات المتعلقة وأنه مساو للعلم في المتعلق بفتح اللام وان خالفه في التعلق
اذ العلم لا انكشاف وهو للدلالة وهي وان كان يلزمها الانكشاف لكن هذا الانكشاف اللازم لها ثابت
للسامع وأما انكشاف العلم فتأب لنفس العالم (قوله من المتعلقات) بفتح اللام وهي كل واجب الى
آخر ماسيأتي فاذا أزيل عنا الحجاب وسمعنا كلامه تعالى فهو مناسنه انه تعالى موجود وان شريكه
مستحيل وان وجودنا جائز وهذه أقسام الحكم العقلي الثلاثة التي هي متعلقات العلم واعترض ذلك

وهذا بلا خلاف بين
الأئمة ومعنى المتعلقان
الطالبان بالانكشاف
جميع الموجودات
وليس سمع الله باذن
ولا صماخ وليس بصير
بصدق ولا أجفان
ليس كمثل شيء وهو
السمع البصير
(هـ) والكلام الذي
ليس بحرف ولا صوت
ويتعلق بما يتعلق به
العلم من المتعلقات
(ش) هذا أيضا معطوف
على ما تقدم وهو آخر
صفات المعاني

بان أمر الله تعالى لبعض المكلفين كآبى جهل بما علم سبحانه انه لا يقع منه كلامان يستلزم أن أمره تعالى متعلق بوقوع ذلك المأمور الذي تعلق العلم بعدمه فقد تعلق علمه بما لم يتعلق به أمر الذي هو كلامه فالعلم اذا أعم تعلقا من الكلام وأجيب بان الكلام الازلي له تعلقات كثيرة وليس تعلقه منحصرا في التعلق الامرى فهو وان كان لم يتعلق فى المثال بترك المأمور على وجه الامر فقد تعلق به على وجه النهى وعلى وجه الوعيد وعلى وجه الخبر بعدم الوقوع وهذه كلها تعلقات للكلام الازلي فلم يثبت انفراد العلم الازلي بتعلق لا يكون متعلقا للكلام الازلي بسائر وجوه تعلقاته (قوله المتفق عليها بين أهل السنة) فيه اشارة الى أن هناك صفات مختلفة فيها بينهم وذلك كالادراك المتعلق باللموسات كالنعومة والخشونة والحرارة والبرودة والمشمومات كالروائح والمذوقات كحلوة السكر فانه مختلف فيه فذهب بعضهم الى اثباته لان الادراكات المتعلقة بهذه الاشياء زائدة على العلم بها للفرقة الضرورية بينهما وذهب بعضهم الى نفيه لان نفيه وبين الاتصال بالاجسام كالتفاح والسكر تلازما عقليا والاتصال مستحيل عليه تعالى والصحيح الوقف عن اثباته ونفيه لتعارض دليليهما وكصفات الافعال كالخلق والزق والاحياء والاماتة فانها عند الاشاعرة أمور اعتبارية وهى التعلقات الحادثة للقدررة وعند الماتريديّة صفة الفعل صفة قديمة قائمة بذاته تعالى تسمى صفة التكوين وتنوع الى الانواع المذكورة باعتبار تعلقاتها فان تعلقت بالاجساد سميت خلقا وبالرزق سميت رزقا وهكذا وتقدم تمام الكلام على ذلك واحتراز بقوله عند أهل السنة عن المعتزلة فانهم ينكرون جميع صفات المعاني ويرتبون ثمراتها على الذات فيقولون متكلم بذاته وعالم بذاته وهكذا (قوله ومعنى الكلام الخ) فيه ماصر وقوله عن الحرف والصوت تقدم أن ذكر الصوت بعد الحرف من ذكر العام بعد الخاص وانه انما ذكره لانه لا يلزم من نفي الخاص نفي العام (قوله والتقديم والتأخير) من عطف أحد المتلازمين على الآخر وانما جمع بينهما مبالغة فى التنزيه عن صفات الحوادث (قوله والسكوت) أى لانه تعالى لم يزل متكلما ولا يزال كذلك اذ لو جاز ان يسكت لحاز انصاف كلامه تعالى بعدم ذلك يوجب حدوثه اذ السكوت يقتضى انعدام الكلام فان كان السكوت قبل وجود الكلام لم يبق العدم عليه وذلك نفي لقدمه أو اثبات لحدوثه وان كان بعد وجود الكلام فقد طرأ على الكلام العدم وذلك ينفي بقاءه واذا اتفقت البقاء اتفقت القدم لان ما ثبت قدمه استحالة عدمه وبالجملة فالسكوت يستلزم عدم الكلام السابق وتجدد الكلام اللاحق فيكون اللاحق حادثا بغير واسطة والسابق حادثا بواحدة واسطة اذ ما لحقه العدم لم أن يسبقه واذا لم من السكوت حدوث الكلام لم من حدوث الذات المتصفة به واتصاف ذاته العلية وصفاته السنية بالحدوث باطل ومعتقد كافر بهذا يعلم انه ليس معنى كلم الله موسى تسكيا ابتداء انه الكلام له بعد ان كان ساكنا لا لانه بعدما كلمه انقطع كلامه وسكت بل معناه انه ازال بفضل الحجاب عن موسى عليه السلام وخلق له سمعا وقوا حتى أدرك كلامه القديم بجميع أعضائه من جميع الجهات ثم منعه الله ورد عليه الحجاب فرجع الى ما كان عليه قبل سماع كلامه وروى أن الله تعالى قال له انى جعلت فيك عشرة آلاف سمع حتى سمعت كلامى وعشرة آلاف لسان أى قوتها حتى أجبتنى وهذا معنى كلامه أيضا لأهل الجنة فيسمع الواحد منهم بسائر أجزائه ويصير كذلك ويأكل كذلك وينكح كذلك ويشم كذلك وينطق كذلك وان كانت عقولنا لا ندرك ذلك كما قال سيدى على الخواص وما تقرّر من أن المسموع هو الصفة القديمة مذهب الاشعري وأتباعه ونقل عن أبي منصور الماتريدي ما يوافقه حيث قال يجوز سماع ما وراء الصوت وقالوا كما لا تغنر رؤية ذاته تعالى مع أنه ليس جسما ولا عرضا لا تغنر سماع كلامه مع أنه ليس حرفا ولا صوتا واعم سماع غير الاصوات أمر عادى يجوز تخلفه وذهب أبو منصور الماتريدي فى أحد قوليه وأبو اسحق الاسفرائينى والرازى الى أن كلامه تعالى الازلي لا يسمع وانما يسمع صوت يدل عليه يخلقه الله تعالى فوسى اناسمع صوتا ونظام جميع الجهات الاعلى المعنى القائم بذات الله تعالى (قوله والاحسن والاعراب) اى لانهم امن صفات الالفاظ الحادثة وقوله وسائر أى باقى انواع التغييرات

المتفق عليها بين أهل
السنة ومعنى الكلام
المنسوب لله تعالى هو
معنى قائم بذاته يتعلق
بكل ما يتعلق به العلم
وهو كل واجب وكل
جائز وكل مستحيل
منزه عن الحرف
والصوت والتقديم
والتأخير والسكوت
واللحن

كالمبالغة والقصر والادغام والغنة وغير ذلك (قوله لان هذه كلها الخ) هذا دليل عقلي على كون الكلام منزها عما ذكره أو ما الدليل عليه نفسه فهو سمي كاسيائي وقوله لا يوصف بأوصاف الحوادث والا لكان حادثا فيكون من قامت به كذلك وهو محال كما هو قولهم كلام الله ككلامنا النفسى معناه انه مثله في كونه ليس بحرف ولا صوت لاني انه عرض يستقره العدم ويطرأ عليه ويتقدم بعضه على بعض وانما قصدوا به الرد على بعض الحشوية في حصرهم الكلام في الحروف والاصوات وقولهم كلام الله بحروف واصوات فقليل لهم ينتقض حصرهم ذلك بكلامنا النفسى وهو الذى يدره المتكلم في نفسه فانه كلام حقيقة وليس بحرف ولا صوت (قوله كالاختصاص الخ) جواب عما يقال اذا كانت كيفيته مجهولة فكيف يسوغ الحكم بالحكم عليه بانه يتعلق بكل واجب الخ وحاصل الجواب ان ذلك لا يقدح في حكمنا عليه بما ذكره كالحكم على ذاته وسائر صفاته بالاحكام المتعلقة بهامع جهلنا بحقائقها فلا يسعنا في ذلك الا التسليم (قوله والحروف انما هي الخ) جواب عما يقال تنزيه الكلام عما مر ينافية القرآن فانه كلام الله تعالى مع انه حروف واصوات وحاصل الجواب ان مرادنا بالكلام هنا صفته تعالى القائمة بذاته تعالى والقرآن وان كان يطلق عليه كلام الله تعالى الا انه ليس بمراد وحروفه انما هي عبارة عن كلامه تعالى المراد هنا فيكون الكلام القائم بذاته تعالى مدلولاً للكلام اللفظي المنطوق به وهذا ما صرح به المصنف هنا وفي جميع تأليفه وصرح به السبع وغيره من المحققين واستشكل بان جعل هذه الالفاظ عبارة عن المعنى القائم بذاته تعالى وهو مدلول لها لا يصح لان مدلولات تلك الالفاظ التركيبية الاخبارية وهى النسب حادثة بخلاف الانشائية كقوله تعالى وأنذر عشيرتكم الاقربين وأما المدلولات الافرادية فنهامها هو قديم كافي قوله تعالى الله لا اله الا هو الحي القيوم ومنها ما هو حادث كافي قوله تعالى وجاء رجل من أقصى المدينة يسعى واذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فوسوس لهم الشيطان الى غير ذلك من الآيات والمعنى القائم بذاته تعالى قديم ليس الا فكيف يجعل مدلول تلك الالفاظ هو المعنى القائم بذاته وهذا اشكال لا يخفى قوته وحينئذ فالتجريح والمقبول مأفاده الشيخ ابن قاسم العبادى وحاصله ان مدلول القرآن هو تعلقات الكلام القديم القائم بذاته والمراد بتعلقاته متعلقاته أى مدلولاته في كلامه تعالى صفة واحدة لها تعلقات أى مدلولات وتنقسم تلك الصفة باعتبار تعلقها الى أمر ونهى وخبر لانها ان تعلق بطلب فعل الشئ كانت أمراً أو بتركه كانت نهياً أو بالاخبار عن شئ كانت خبراً فالتكثير انما هو في تلك التعلقات وفيما يتعلق به دون الصفة القديمة ثم ان تلك التعلقات أى المدلولات تنقسم باعتبار الالفاظ الدالة عليها الى القرآن وغيره من بقية الكتب فهى باعتبار الالفاظ العربى المخصوص قرآن وهكذا فمدلول القرآن ليس هو الصفة الواحدة القائمة بذاته تعالى حقيقة بل مدلوله هو مدلولها مثلاً اذا سمعت قوله تعالى ان قارون كان من قوم موسى وفهمت منه ان هناك ذاتاً تسمى قارون وانها كانت من قوم موسى فلأولاً يل عنك الحجاب وسمعت الكلام النفسى القائم بذاته تعالى فهمت منه هذا المعنى بعينه فمدلول الكلام اللفظى هو مدلول الكلام النفسى وان شئت قلت هو مثله لتغايرهما باعتبار الدال وحينئذ يظهر أن مدلول القرآن غير مدلول الانجيل وهكذا ضرورة أن المعانى المدلولة للقرآن غير المدلولات لغيره فان فيه من الاحكام ما ليس في غيره وما يبين ويناى الاحكام التى في غيره وهكذا غيره ويمكن ارجاع عبارات المحققين الى هذا المعنى بالتأويل (قوله والعبارة غير المعبر عنه) مثلاً اذا قلت قالم بدف العبارة هذا اللفظ والمعبر عنه ثبوت القيام لا بد ولا يخفى تغايرهما (قوله فلذلك) أى لكونها عبارة عنه ودالة عليه اختلفت باختلاف الالسنه العربية وغيرها فمن حيث التعبير عن أى عن مدلوله بالاحرف العربية المخصوصة يسمى قرآناً ومن حيث التعبير عن ذلك بغيرها يسمى تورا مثلاً وهكذا (قوله والمعبر عنه بها) أى المدلول لتلك الحروف وهو المعنى القائم بذاته الخ وظاهره ان مدلول الحروف هو المعنى القائم وهو خلاف التحقيق للممر أن هذه العبارات تدل على ما يدل عليه المعنى القديم بمعنى أنه لو أزيل الحجاب عن

والاعراب وسائر أنواع التغيرات لان هذه كلها من أوصاف الكلام الحادث وكلام الله تعالى قديم والقديم لا يوصف بأوصاف الحوادث وكيفيته مجهولة لنا كما لا يحيط بذاته وبجميع حقائق صفاته والحروف انما هي عبارة عنه والعبارة غير المعبر عنه فلذلك اختلف باختلاف الالسنه ولم يختلف هو وحروف القرآن حادثه والمعبر عنه بها وهو المعنى القائم بذاته الله قديم

المعنى القديم القائم بذاته تعالى لفهم منه من المعاني ما يفهم من هذه الالفاظ فلا بد من تأويل في كلامه حتى يرجع لهذا التحقيق فقوله هو المعنى القائم أى هو مدلول المعنى القائم وهذا كله إذا أريد بالدلالة الدلالة المطابقة فان أريد بالدلالة الالتزامية لم يستج هذا التأويل لانه اذا دل كلام زيد على معنى وكان كلام عمرو دال على ذلك المعنى صح ان يقال ان كلام عمرو دال على كلام زيد أى بالالتزام وقوله قديم خبر المحذوف أى وذلك المعنى قديم (قوله فالتلاوة الخ) هو أكثر فائدة مما قبله وقوله حادثة أى لانها أفعال صادرة من التالى والقارى والكاتب ولما كان قوله والمتلو الخ بهم ان الالفاظ المتلوة والمقروءة والنقوش المكتوبة قديمة وذلك لا يصح أول ذلك الشارح بقوله أى مادات عليه الكتابة والتلاوة والقراءة أى المتلو والمقروء والمكتوب لان القديم على كلامه مدلول للمكتوب والمقروء والمتلو لانه نفس الكتابة الخ التى هى فعل الفاعل ولو قال من أول الامر فالتلاوة والمتلو والقراءة والمقروء والكتابة والمكتوب حادثة ومادت عليه من المعنى القائم بذاته تعالى قديم لكان أخصر ولعل العبارة التى ذكرها هى عبارة القوم فنقلها كما هى ثم أوظهاو بعد ذلك يرد عليه الاعتراض السابق وهو ان ظاهره ان المعنى القائم هو مدلول هذه الالفاظ المتلوة والمقروءة والنقوش المكتوبة فيكون القرآن دال على المعنى القديم القائم بذاته تعالى وليس كذلك فلا بد من تأويل في كلامه بان يقال دال مادات عليه الكتابة بمعنى المكتوب قديم ﴿ واعلم ﴾ ان القراءة أعم من التلاوة لتعلقها باللفظ المفرد والمتعدد واختصاص التلاوة بالمتعددة نقول قرأت اسم زيد ولا تقول تلوته لان التلاوة تقتضى تلوشى لشيء أى تبعيته له و فرق أهل التجويد بينهما بوجه آخر وهو ان التلاوة قراءة متتابعة كالآراء والاسباع والمدارس الاخذ عن المشايخ والقراءة تطلق عليها فمفهومها (قوله وذلك) أى ما تقدم من ان العبارة حادثة والمعبر عنه قديم كذا كر الله تعالى وقوله فان الذى كذا حدث أى لانه فعل صادر من العبد وهو التلطف بقولك الله مثلا ويطلق أيضا على نفس هذا اللفظ الصادر منك وقوله والمذكور قديم يطلق المذكور أيضا على نفس الالفاظ الجارية على اللسان كلفظ الله وعلى مدلول تلك الالفاظ وهو الذات العلية وهو المراد هنا لانه المحكوم عليه بانه قديم أما نفس اللفظ فهو حادث فتلخص ان قولك الله مثلا يطلق عليه ذكر ومذكور ويطلق الذى كذا أيضا على التلطف به وامامدلوله وهو الذات العلية فيطلق عليه انه مذكور فقط وهو المحكوم عليه بانه قديم (قوله رب العزة) أى الغلبة واذافة الرب اليها لاختصاصها به اذ العزة حقيقة الاله ولما أعزه وقال الشيخ العمري فى حاشيته على هذا الكتاب وقيل العزة حجة مستديرة بحجل قاف المستدير بالبحر المحيط بالارض اهـ (قوله ثم سبع) هذا شروع فى المعنوية وقدم المعانى عليها لانها أصل لها اذ المنسوب اليه أصل للمنسوب فى التعقل ولانها تعقل على حيا لها بخلاف المعنوية فانها لا تعقل الا بعد تعقل المعانى ولانها موجودة وقوله سبع عطف على سبع من قوله ثم يحب له تعالى سبع صفات لاعلى لفظ ثم يجب لاقتضائه ان هذه ليست بواجبة ولا على قوله الوجود لان محل كون الصحيح عند تكرار المعاطيف ان العطف على الاول ما لم يكن العطف بحرف مرتب والا كان كل واحد على ما قبله ولان المصنف قد أعاد العامل فى الجملة التى قبل هذه وقطعها عما قبلها حيث قال ثم يجب ولم يقل وسبع وعطف بهم لان رتبة المعنوية دون رتبة المعانى لان المعانى صفات موجودات تمكن رؤيتها لو أزيل الحجاب بخلاف المعنوية فانها ثابتة فقط ولا يمكن رؤيتها لانها لم ترق الى رتبة الوجود الصحيح للرؤية هكذا قال السكتاني وفيه شئ لان صفاته تعالى لا تفاوت فيها فلا يقال هذه الصفة أفضل ولا أشرف وإنما يقال هى أكثر تعلقات من تلك لانها كلها فى غاية الشرف وقول القرافى بأشرفية بعض الصفات الوجودية على بعض مردود فالأولى ان يقال عطف بهم لترتب المعنوية على المعانى فى التعقل اذ لا تعقل عالمية مثلا الا بعد تعقل علم قائم بالذات أو ان ثم مجرد الترتيب الذى كرى أى الاخبارى فكانه قال أخبرك بما تقدم ثم أخبرك بهذا وحذف التاء من سبع لان المعدوم مؤنث وهو صفات

فالتلاوة والقراءة
والكتابة حادثة والمتلو
والمقروء والمكتوب
قديم أى مادات عليه
الكتابة والقراءة
والتلاوة وذلك كذا كر
الله فان الذى كذا حدث
والمذكور وهو رب
العباد قديم وهو رب
العزة فافهم وراجع
كتب الأئمة تعلم
(ص) ثم سبع صفات
تسمى معنوية

جمع صفة أولانه مخوف وعند حذفه يجوز تأنيث العائد وتذكيره (قوله وهي ملازمة) مقتضى جعلهم
 المعاني عللا والمعنوية معلولة أن يقول وهي لازمة إذا المعلوم لازم لعلمته لكنه عبر بذلك إشارة إلى أن المراد
 بالتعليل التلازم وإن التلازم من الجانبين وليس المراد به حقيقته وهي إفادة العلة معلولها الثبوت كما سيأتي
 (قوله هي الحال الخ) هذا التعريف شامل للسنوية القديمة والحديثة ولا يقال هما حقيقتان مختلفتان فكيف
 يجمعهما في تعريف واحد لانا نقول هذا التعريف رسم وامتناع الاجتماع أنما هو في الحد في الرسم وقوله
 الواجب في نسخة الواجبة وهي صحيحة أيضا لأن الحال يجوز فيه التذكير والتأنيث والمراد بالوجوب عدم
 الانفكاك لعدم تصور العدم (قوله مادامت الذات) ما مصدرية ظرفية متعلقة بالواجب ودام تأمة بمعنى
 بقيت أي الواجب لذات مدة بقائها لا ناقصة لفساد المعنى وحينئذ فقوله معللة حال أمامن الحال الواقع خبرا
 أو من المبتدأ بناء على مذهب سيبويه المجوز بحذف الواو من الضمير الواجب اتفاقا ولا يصح أن
 يكون حالا من الذات لأن الذات لا تعمل وأظهر في محل الاضمار حيث قال مادامت الذات لتلايته و هو عود
 الضمير على الحال كما تقدم في مبحث الوجود (قوله أخرج به السابوصفات المعاني) لأن الأولى عدمية
 والثانية وجودية والحال واسطة بينهما ولو قال أخرج عنه لكان أولى لأن المنسوب وصفات المعاني لم تدخل في
 شيء حتى يخرجها بقوله الحال وأيضا فالحال جنس وشأن الجنس الإخراج عنه لابه (قوله أخرج به الحال
 النفسية) أي لأن الحال قسمان كما تقدم ملازم صفة معنى وتسمى حالا معنوية وما لم يلزم ذلك وتسمى حالا
 نفسية (قوله ومعنى التعليل التلازم) أي وليس معناه إفادة العلة معلولها الثبوت بحيث تكون المعاني مؤثرة في
 المعنوية كتنكير حركة الأصبع في حركة الخاتم على القول بذلك فهذا ليس مرادها بخلاف التلازم فإنه كما يعقل
 بين الممكنين من غير تأثير لأحد هما في الآخر كالجوهر والعرض يعقل بين الواجبين نحو إرادة الله تلازم علمه
 وعلمه يلزم كلامه (قوله أي يلزمهما معنى الخ) مقتضى الظاهر أن يقول أي لازم معنى لكن لما كان التلازم
 من الجانبين كان كل منهما في نفس الأمر متصفا بكونه لازما وما لم يفصح فيه اعتبار كل منهما (قوله ففقد
 الخ) الأولى أن يقول فكونه قادر لا يلزم القدرة وهكذا المأمور أن صفة المعنى هي الكون المذكور وأما قدر فهو
 اسم لصفة (قوله منسوبة إلى المعاني) حال من ضمير سميت (فان قلت) مقتضى نسبته إلى المعاني أن يقال
 معنوية لانا نقول قاعدة النسب أنه إذا أريد النسبة إلى جمع لا ينسب إلى لفظه بل يؤتى بمفردوه وينسب إليه قال في
 الخلاصة والواحد إذا كاناسبا للجمع إلى آخر البيت لا يقال إلا في المعنى بدل عن بناء فقطضاه أن ترد الياء
 في النسب فيقال معنوية لانا نقول لم يفعلوا ذلك لما فيه من الثقل بسبب اجتماع ثلاثيات مع كسر أحدها وقوله
 لأن الاتصاف الخ علة لنسبته لما ذكر كانه قال إنما نسبت المعنوية إلى المعاني دون العكس مع أن كلامها صفة
 قديمة لأن الاتصاف الخ ويصح أن يكون علة للتسمية باعتبار تقييدها بالنسبة المذكورة والمعنى وسميت بهذا
 الاسم المشتمل على هذه النسبة لأن الخ ولا يصح أن يكون علة للتسمية بقطع النظر عن تقييدها بذلك لأنها لم
 تعمل (قوله لأنها أظهر الخ) عطف علة على معلول كانه قال إنما كان الاتصاف بالمعنوية فرع الاتصاف بالمعاني
 لأنها أظهر الخ وأيضا فالمعاني ملازمة والمعنوية لازمة واللازم فرع المعلوم أي يلاحظ بعدملاحظته فإن قلت
 يصح أيضا أن يقال المعنوية ملازمة والمعاني لازمة لما مر أنها ملازمة مان (قلت) لما كان تعقل المعنوية بتوقف
 على تعقل المعاني لوجودها خست المعاني بوصف الملازمة والمعنوية بوصف اللازمة (قوله وهذا) أي قول
 المصنف ثم سبع صفات الخ جار على رأي مثبت الأحوال أي الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو أمام الحرمين
 والقاضي ومن وافقهما والنفس تميل إليه كقوله السنوسي وقد استدل عليه بوجوه منها أن الكلّي الذي له
 جزئيات محقة مثل الإنسان ليس بموجود والالكان مشخص فلا يكون كليا ولا معدوم والالكان جزأ من
 أجزاء الموجود كزبد مثالا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم أي كونه مقوماله وجزأ من أجزاء ماهيته فثبت
 كونه واسطة وهو المطلوب ومنها أن السواد يشارك البياض في اللونية ويخالقه في السوادية فيتغيران بضرورة

وهي ملازمة للسبع
 الأولى وهي كونه تعالى
 قادرا ومريدا وعالما
 وحياوسميعا وبصيرا
 ومتكلاما
 (ش) أي ثم بعد تحقق
 ما تقدم يعتقد في حقه
 تعالى سبع صفات تسمى
 صفات معنوية والصفة
 المعنوية هي الحال
 الواجب للذات مادامت
 الذات معللة بعلة فالحال
 أخرج به السابوصفات
 المعاني ومعللة بعلة
 أخرج به الحال النفسية
 ومعنى التعليل التلازم
 أي يلزمها معنى قائم
 بالذات ففقدار يلزم
 القدرة ومريد يلزم
 الإرادة وعالم يلزم العلم
 وحى يلزم الحياة
 وسميع يلزم السمع
 وبصير يلزم البصر
 ومتكلم يلزم
 الكلام وسميت
 معنوية منسوبة إلى
 المعاني لأن الاتصاف
 بالمعنوية فرع الاتصاف
 بالمعاني ولأنها أظهر
 منها إذ هي موجود
 والمعنوية ثابتة فقط
 وهذا على

مخالفة ما به التمايز وهو السواد يقبل به التشارك وهو اللونية ولا يخلو ما أن يوجد هذان الوصفان أعنى اللونية والسوادية للسواد فيلزم قيام العرض بالعرض أو بعدمه فيلزم تركب الموجود من المعلوم وكل منها محال فثبت كونهما واسطة وهو المطلوب ومنها ما ذكره بعض الشيوخ ممن نصر القول بثبوت الاحوال وهو أن القول بنفسها يسد باب التعليل والحدود والمقدمات الكلية في الدلالة وذلك أن فيها لا يمكنه أن يعمل شيئا لانا اذا قلنا مثلا هذا علم لقيام العلم به وقادر لقيام القدرة به لا يستقيم الا اذا أثبتنا المغايرة بين العلم والعالمية حتى يصح التعليل وعند نقاة الاحوال لا مغايرة فلا يستقيم لما فيه من تعليل الشيء بنفسه ولا يمكنه أن يحدث شيئا لأن الحد مركب من علم وخاص مثلا اذا قلنا في السواد انه لون قابض للبصر فلا بد أن تتعقل مغايرة بين اللونية والقابضية اذ لو كانا شيئا واحدا لما أغنى القيد الثاني شيئا وكان قولنا لون قابض بمنزلة قولنا لون لون فلا يتميز السواد عن البياض حينئذ ونافي الحال ليس عنده معنيان متغايران ولا عموم ولا خصوص فلا يمكنه الحد المركب من جنس وفصل ولا يمكنه فهم مقدمة كلية في الدلالة لأن الكلية يلزمها الاشتراك المعنوي ونافي الحال ليس عنده اشتراك الا في اللفظ وهذا كله واضح غير أنه عند التأمل الصادق والفهم الصائب لا ينتج المطلوب ولا يرد على نقاة الاحوال لانهم وان نفوها لا ينفون الاعتبار الذهني وحينئذ فلا يلزم سد باب شيء مما ذكره فصار الخلاف بين نافي الحال ومثبتها لفظيا لان من نفها أراد نفى زيادتها على قيام ملزومها كانه قدرة بالذات ومن أثبتها أراد تحققيها في خارج الاذهان وان لم تكن متحققة في خارج الاعميان وليس المراد أنها متحققة في الذهن فقط خلافا لبعضهم (قوله) وأما على رأي من لا يثبتها وهو الشيخ الاشعري وأتباعه (قوله) فقد اراد أي فكونه قادر الخ ويستغاد من كلام الشارع انهم انفقوا على الكون المذكور وهو كذلك فهو واجب اجماعا على مذهب أهل السنة والمعتزلة وعلى مذهب من ثبت الحال ومن ينفيها وانما الخلاف في كونه صفة ثابتة على المعاني أو ليس بصفة ثابتة على المعاني بل هو أمر اعتباري وحينئذ فنفي انكار الاحوال انكار زيادتها على المعاني لا انكار كونه قادر امثلا من أصله فانه كفر لما أمر أنه مجمع عليه فالشيخ وأتباعه وان نفوا الحال لا ينفون الاعتبار الذهني كما مر (قوله) وما يستحيل السين والتناء للطاوعة يقال أحلت الشيء فاستحال فاستفعل هنا للطاوعة أفعل لا للطلب كما قاله بعضهم والمعنى مما يطلب من المكلف نفية لا اثباته لأن الطلب إنما يكون من فاعل الفعل كاستغفر واستعان وما هنا ليس كذلك لأن فاعل الفعل ليس هو المكلف بل الصفات فتعين أنها للطاوعة تقول أحلت الصفات فاستحالت ككسرت الاناء فتكسر وما واقعة على أمر نظير ما مر وقوله في حقه في معنى على والحق بمعنى الذات أي ومن الأمر الذي يستحيل على ذاته الخ (قوله) وعشرون صفة أي بناء على ما قدمه من ثبوت الاحوال أما على القول بنفسها فالواجب اما اثنا عشر بناء على أن الوجود حال أو ثلاثة عشر بناء على أنه أمر اعتباري فتكون المستحيلات هي أضدادها كذلك لا يقال ان المذكور في كلام المصنف زيادة على العشرين لانه ذكر للأضداد كثيرة كالذهول والغفلة والعلّة والطبيعة وكذلك العلم وذلك نافي قوله هنا انها عشرون لا نأقول أضداد الارادة راجعة كلها للكراهة لانها في معناها وأضداد العلم راجعة الى الجهل فصارت عشرون وتقدم ان الصفة تطلق حقيقة على ما ليس بذات وجوديا كان أولا كما تطلق على المعنى الوجودي القائم بالوصف والمراد هنا الاول اذ المستحيلات بعضها أمر عديم كالعدم وبعضها أمر وجودي كالعلمي بناء على مذهب أهل السنة القائلين بأنه أمر وجودي يضاد البصر خلافا للحكماء القائلين بأنه أمر عديم (قوله) أي (من بعض) الاولى حذف من لما في اثباتها من الجمع بين العوض والمعوض كما مر (قوله) لان كل ما لا يليق علّة لجعل من لا يتبع بعض لازمة للاقتضى انحصار المستحيلات في العشرين وموجب العلّة قوله ولا تنحصر الخ أي انها لانها لها كمال كذلك (قوله) (الأنها) جواب عما يقال اذا كانت المستحيلات لا تنحصر في العشرين فلم يقتصر عليها وقوله ما قام الدليل عليه أي الدليل التفصيلي نظير ما مر (قوله) وهذا هو القسم الثاني (الاشارة

رأى مثبت الاحوال
وأما على رأي من
لا يثبتها فقد اراد
عبارة عن قيام القدرة
بالحال الخ
(ص) وما يستحيل
في حقه تعالى عشرون
صفة وهي أضداد
العشرين الاولى
(ش) من لا يتبع بعض أي
من بعض ما يستحيل
لان كل ما لا يليق بجلاله
مستحيل عليه ولا
تنحصر في هذه العشرين
الا انها لما كانت أضداد
ما قام الدليل عليه من
الواجبات لله تعالى
اقتصر عليها وهذا هو
القسم الثاني أي مما
يجب على المكلف
معرفة

الى ما ذكره المصنف من المستحيلات أى والقسم الاول ما قدمه من الواجبات كما هو ظاهر (قوله وهو)
 أى والقسم الثانى ما يستحيل الخ والمعرفة المتعلقة بهذا القسم معناها اعتقاد استحالة ثبوت معنى وجوب معرفة
 المستحيلات على المكاف انه يجب عليه اعتقاد استحالتها فلما راد معرفتها من حيث استحالاتها لا من حيث
 وجوبها ولا جوازها (فان قلت) ان وجوب الصفات المتقدمة يستلزم استحالة نقائضها فلم ذكرها (قلت) انما
 ذكرها لان المطلوب فى هذا الفن ذكر العقائد تفصيلا لان خطر الجهل فيه عظيم أى مشتقة شديدة فلا يستغنى
 فيه باحد المتلازمين عن الآخر (قوله وذلك الخ) بيان لجعل القسم الثانى هو المستحيلات وحاصله انه انما
 جعل القسم الثانى هو المستحيلات دون ان يجعلها الجائزات لانها اعداد للواجبات وال ضد اقرب خطورا
 بالبال عند ذكر ضده فماسب أن تجعل القسم الثانى فى محل البيان والتعليل هو قوله وهذه نقائض الخ وأما
 قوله ولا يكون النقيض وال ضد الخ فهو زيادة فائدة قصد بها بيان وجه استحالة هذا القسم ولا تعلق له بالمسمى
 ويحتمل ان قوله وذلك الخ بيان لوجه استحالة هذه الاضداد ومحل البيان والتعليل هو قوله ولا يكون النقيض
 الخ وما قبله توطئة له ويدل على هذا قوله فلا يتصور وجوده وذلك حقيقة المحال اذ هو محط التعليل كانه قال
 فثبت كونها مستحيلة وهو المطلوب وقوله فالواجب الخ جملة معترضة على كذا الاحتمالين واقعة فى جواب سؤال
 مقدر كانه قيل ما حقيقة الواجب أو ما تعريفه فقال فالواجب الخ وانما أعاد ذلك مع تقدمه فى كلام المصنف
 اطول العهد فرما يغفل عنه وتوطئة لبيان وجه استحالة الاضداد على الاحتمال الثانى كما مر كانه قال وقد تقدم
 أن الواجب الخ وقوله وهذه نقائض الخ من جملة التوطئة أى واذا كانت نقائض للواجبات كانت مستحيلة
 (قوله ما لا يتصور الخ) أى لا يصدق العقل بعدمه ولا يجزم به وتقدم أن الاولى حذف العقل لان الواجب
 متصف بالوجوب سواء وجد عقل عاقل أم لا (قوله وهذه نقائض لتلك وأضداد) أى بعضها نقيض وبعضها
 ضدها بعضها مساو للنقيض كما سيأتى (قوله ولا يكون النقيض وال ضد الخ) شروع فى بيان وجه استحالاته
 على ما مر ويكون تامة بمعنى يوجد ويتحقق والواو بمعنى أو والمقابل هو الواجب ومحط العلة قوله فلا يتصور
 وجوده الخ كما مر أى لا يصدق العقل بوجوده أى وجوده ما ذكر من النقيض وال ضد فالضمير عائذ على
 النقيض وال ضد وأفراده لما مر من أن الواو بمعنى أو التى لاحد الشئيين أو الاشياء فيفرد بعدها الضمير وفى
 كلامه اشارة الى أن هذه المستحيلات تعلم من الواجبات بطريق اللزوم وانما ذكرها لما مر قريبا (قوله
 وذلك) أى ما لا يتصور وجوده المفهوم من قوله فلا يتصور الخ وهذا محط العلة وتامها كما مر وقوله حقيقة المحال
 قضيت أن المحال والمستحيل بمعنى واحد وهو ما لا يتصور وجوده وقال بعضهم بينهم ما فرق وهو أن المستحيل
 ما اتفق على امتناعه كالاضداد الآتية والمحال ما اختلف فيه كصفة التكوين فانها محالة عند الاشاعة أى محال
 كونها صفة قديمة قائمة بذاته تعالى والماتريديّة ليست محالة بل ثابتة على ما مر (قوله واطلاق الضد عليها
 الخ) جواب عما يقال كيف يطلق عليها ضد مع ان بعضها غير ضد بل اما نقيض أو مساو له (قوله بحسب وضع)
 أى اصطلاح اللغة على تقدير مضاف أى أهل اللغة كما يؤخذ من التعليل والمعنى أن اطلاق الضد عليها جار على
 اصطلاح أهل اللغة أى موافقه (قوله بل بعضها نقيض لما تقدم) أى من الصفات (قوله وبعضها ضد) أى
 وبعضها ليس بصد ولا نقيض بل مساو للنقيض كما سيأتى واعتراض بان ظاهره ان صفة المولى يقال لها فى
 الاصطلاح ضد مع ان صفاته تعالى قديمة وليست بعرض فلا تكون ضد الغيرها ولا بعضها ضد لبعض هكذا
 قال يس قال شيخنا نقلا عن شيخه الصغير وفيه بحث اه ولعل وجهه ان الضد لم يطلقه الشارع الاعلى مقابل
 صفات المولى لا على صفاته تعالى الواجبة له فان أراد انه يستفاد من كلامه اطلاق الضد عليها باعتبار كون التضاد
 نسبة من الجانبين فهو صحيح ولكن لا يلزم من ذلك كونها عرضا أى حادثة لان الضد هو الامر الوجودى قديما
 كان أو ناديا كما يعرف من تعريفه الآتى (قوله وذلك) أى بيان كونها ليست كالأضداد (قوله لان حقيقة

وهو ما يستحيل فى حقه
 تعالى وذلك لان ما تقدم
 يجب لله تعالى فالواجب
 ما لا يتصور فى العقل
 عدمه وهذه نقائض
 لتلك وأضداد ولا
 يكون النقيض وال ضد
 الا اذا اتقى مقابله
 وانفاء مقابله لا يتصور
 فى العقل فلا يتصور
 وجوده وذلك حقيقة
 المحال واطلاق الضد عليها
 بحسب وضع اللغة لان
 أهل اللغة يطلقون الضد
 على مطلق المنافى واما
 فى الاصطلاح فليست
 كلها أضدادا بل بعضها
 نقيض لما تقدم
 وبعضها ضد كما تنف
 عليه ان شاء الله تعالى
 وذلك لان حقيقة

الضدين الخ) مراده بالاضد ما يشمل المتضاديين كما هو اصطلاح اهل الاصول فان أراد تعريف كل منهما على حدته بتعريف يخصه قيل الضدان هما الامر ان الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف ولا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر كالبياض والسواد والمتضاديان هما الامر ان الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف ويتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر كالأبوة والبنوة (واعلم) انه اختلف فقيل ان التضاد لا يكون بين الذوات ولا بين الذوات والمعاني بل يختص بالمعاني وقيل بالتعميم وظاهر تمثيل الشارح الاول وان كان المثال لا يخصه فقوله الامر ان الجنس فيشمل الوجوديين والعديمين والوجودى والعديمى وقوله الوجوديان فصل خرج به العدميان كالعمى والموت فان الاول عسم البصر والثانى عدم الحياة على ماسياتى والوجودى والعديمى كالايجاب والسلب والعدم والملكة ومعنى الوجود بالنسبة للمتضاديين ان كلا منهما ليس معناه عدم كذا لانهم موجودان خارجا عن المعلوم عند المحققين ان الابوة والبنوة أمران اعتباريان لا وجود لهما فى الخارج عن ذهن كبقية الامور الاضافية فانها لا وجود لها فى الخارج عى عند أهل السنة خلافا للحكما اذ لو كانت موجودة لحلت فى محل والحلول فى محل أمر اضافى موجود أيضا فيقتضى الحلول فى محل وهذا الحلول كذلك وهكذا فيلزم التسلسل وهو محال فثبت أن الاضافات أمور اعتبارية خارجة عن العالم لانه اسم لاسوى الله تعالى من الموجودات فى الخارج المشاهدة بحاسة البصر وقوله غاية الخلاف الخ المراد بغاية الخلاف بين الامرين التنافى بينهما بحيث لا يصح اجتماعهما فخرج نحو البياض مع الحركة فانهما وان كانا امرين مختلفين فى الحقيقة لكن ليس بينهما غاية الخلاف أى التنافى لجواز اجتماعهما فليسا بمتضادين بل متخالفين وعلى هذا فيقال للبياض مع الحركة أو غيرهما من بقية الألوان ضدان فالكاف مدخلة لذلك وكذا السواد مع الحركة أو غيرهما من بقية الألوان ضدان وقيل المراد بغاية الخلاف بين الامرين انهما يشتركان فى امر ما فلا يصدق بالنسبة للألوان الابالبياض والسواد أو ما غيرهما فيقال فيه متماندان لاضدان لان فى الخضرة والحرة مثلا بعض سواد وبياض لانهم ما يميلان اليهما فى بعض الاجسام فلا يصدق على السواد والبياض مع واحد منهما لانهما لا يشتركان فى امر ما وعلى هذا تكون الكاف استقصائية بالنسبة للسواد والبياض لعدم دخول غيرهما من بقية الألوان وتكون المتنافيات زائدة على أربع كاهور أى بعضهم فتكون خمسة الضدان والنقيضان والاضاديان والعديم والملكة والمتعاندان ولا يرد على التعريف حينئذ المثالان كالبياض والبياض لانهما لا يوصفان بالخلاف بهذا المعنى فضلا عن غايته لاشتراكهما فى جميع الوجود وأما على المعنى الاول فان كانت الفلاسفة يرون تنافيهما وردا عليه والا فلا نعم يرد عليه اعتراض آخر وهو انه يصدق بالمعنى القديم والحادث كعلم الله تعالى وعلم زيد لانهما أمران وجوديان بينهما غاية الخلاف بكل من المعنيين السابقين لتنافيهما وعدم اشتراكهما فى أمر ما فيكون غير مانع فلوزاد فيه يتواردان على موضع واحد أى ذات واحدة فخرج ما ذكر فان موضوع القديم قديم لا يوصف بالحادث وموضوع الحادث حادث لا يوصف بالقديم وكذا البياض والسواد لا يقال لهما ضدان الا اذا اعتبرتهما بالنسبة لمحل واحد لا بالنسبة للمحلين ويعتبر ايضا فى الضدين أن يكون عدم اجتماعهما باعتبار ذاتهما وأن لا يكون المانع من اجتماعهما كون الشيء مضادا لغيره وغير مضاد له من جهتين فخرج بالاول علمك بحركة زيد وعلمك بسكونه فان هذين العلمين لا يمكن اجتماعهما لكن باعتبار متعلقهما وهو الحركة والسكون اما باعتبار ذاتهما فيمكن اجتماعهما فلا يقال لهما ضدان وخرج بالثانى السواد والخلاوة فانهما لا يجتمعان بحيث تكون الخلاوة عين السواد وبالعكس لان الخلاوة لا تضاد للبياض والسواد يضاده فلو كانت الخلاوة عين السواد للزم كونها مضادة للبياض من جهة كونه سوادا غير مضادة له من جهة كونها خلاوة فتجتمع المضادة وعدمها وهو محال فلا يقال ان الخلاوة ضد للسواد مع انها لا تجتمع معه لان المانع من اجتماعهما ما ذكر من لزوم المضادة وعدمها

الضدين الامران
الوجوديان اللذان
بينهما غاية الخلاف
كالبياض والسواد
والحركة والسكون

(قوله والنقيضان عبارة الخ) اعلم انه قد اتفق على وقوع التناقض في التصديقات ككل انسان حيوان
تقيضه بعض الانسان ليس بحيوان واختلاف في التصورات كزيد لا زيد فقيل لا يقع فيها تناقض وقضية
كلام المناطق وقوعه فيها ايضاً حيث قسموا العلم الى تصور وتصديق وكلاهما ضروري ونظري وقالوا ان
النظري في كل منهما قد يقع فيه الخطأ فقد يناقض الانسان نفسه في وقتين مختلفتين فيحتاج الى عاصم وهو
المنطق فهذا صريح في أن هاتين القضايا وأما قولهم في تعريف التناقض هو اختلاف قضيتين بالانيجاب والسلب
الخ فهو تعريف لا حد قسميه وهو التناقض في القضايا واقتصر واعليه لانه المهم لغلبة وقوعه وكلام المشرح
يصح نحر يحه على كل من القولين لان قوله عبارة عن ثبوت شيء محتمل أن يكون تقديره عن ثبوت شيء
لشيء فالاول المحمول والثاني الموضوع بقريته تمثيله فيكون جارياً على غير ما يقتضيه كلام المنطقة وهو
القول الاول ويحتمل التعميم بان يقال قوله عبارة عن ثبوت شيء أعظم من أن يكون ثابتاً آخر أم لا فالاول
في التصديقات والثاني في التصورات فيكون جارياً على ما يقتضيه كلام المنطقة وهو الثاني (فان قلت) هذا
التعريف صادق بما اذا اختل شرط من الشروط المتبعة في تناقض التصديقات كوحدة الموضوع
والمحمول والزمان والمكان والشرط والكل والجزء والقوة والفعل والاضافة وذلك أن المناطق اشتراطوا
في التناقض الاتحاد في هذه الامور الثمانية وتسمى الوحدات الثمانية فان اختلفت القضيتان في واحد منهما
لم يحصل بينهما تناقض لجواز صدقهما وكذبهما حينئذ والتناقض يشترط فيه صدق احدهما وكذب
الاخرى مثال اختلافهما في الموضوع أو المحمول زيد يصلي وعمر ولا يصلي زيد يصلي وعمر ولا يقرأ فان
هاتين القضيتين يصح صدقهما معاً وكذبهما معاً وصدق احدهما وكذب الاخرى ومثال اختلافهما
في الزمان نبينا صلى الله عليه وسلم صلى الى بيت المقدس وترى يد قبل نسخ التوجه اليه نبينا صلى الله عليه وسلم
لم يصل الى بيت المقدس وترى يد بعد النسخ فان هاتين القضيتين صادقتان ولو عكست هذه الارادة كانتا
كاذبتين ومثال اختلافهما في المكان نبينا صلى الله عليه وسلم قد فرض عليه الجهاد وترى يد بالمدينة نبينا
صلى الله عليه وسلم لم يفرض عليه الجهاد وترى يد بمكة فان هاتين القضيتين صادقتان ولو عكست هذه الارادة
كانتا كاذبتين وكذا قولك زيد جالس أى في الدار زيد ليس بجالس أى في السوق فانه يجوز صدقهما
وكذبهما ومثال اختلافهما في الشرط اللون مفرق للبصر أى بشرط كونه بياضاً اللون ليس بمفرق للبصر
أى بشرط كونه سواداً فهاتان صادقتان لاختلاف الشرط فيهما ولو عكس ذلك الشرط لكذبنا ومثال
اختلافهما بالكل والجزء الثلاثة عدد فرد وترى يد المجموع الثلاثة ليست بعدد فرد وترى يد بعضها وهو
الاثنان فهاتان صادقتان ولو عكست هذه الارادة لكذبنا ومثال اختلافهما بالقوة والفعل الجري في الدن
مسكراً أى بالقوة الجري في الدن ليس بمسكراً أى بالفعل فهاتان صادقتان ولو عكست هذه الارادة لكذبنا
ومثال اختلافهما بالاضافة زيد ابن وترى يد عمر وزيد ليس ابناً وترى يد خالد فان كان ابناً لعمر وصدقنا
والا كذبنا ومنهم من اختصر هذه الوحدات الثمانية فردها بعضهم الى ثلاثة وحدة الموضوع والمحمول
والزمان وأدخل وحدة الشرط والكل والجزء في وحدة الموضوع لانا اذا قلنا اللون مفرق للبصر أى
بشرط كونه أبيض اللون غير مفرق للبصر أى بشرط كونه غير أبيض أو قلنا الزنجى أسود أى بعض
الزنجى ليس بأسود أى كاه فاللون الأبيض خلاف غير الأبيض وبعض الزنجى خلاف كله وأدخل
وحدة المكان والقوة والفعل والاضافة في وحدة المحمول لان الجلوس في المسجد خلاف الجلوس في الدار
والاسكار بالفعل خلاف الاسكار بالقوة وأبو زيد خلاف أبو عمر وورد هابعضهم الى اثنتين وحدة
الموضوع والمحمول وأدخل وحدة الزمان في وحدة المحمول كالمكان ووردها بعضهم الى واحدة وهي وحدة
النسبة الحكمية لان جميع ما تقدم يرجع اليها فان نسبة المحمول الى أحد الموضوعين مغايرة لنسبته الى الآخر
ونسبة أحد المحمولين الى موضوع مغايرة لنسبة الآخر اليه ونسبة أحد المحمولين الى موضوع بشرط مغايرة

والنقيضان عبارة عن
ثبوت شيء ونفيه نحو
زيد موجود زيد ليس
بموجود وهذا

النسبة الآخر اليه بغير ذلك الشرط وهكذا اذا علمت ذلك فقوله ثبوت شئ أو نفيه صادق بما إذا كان المنفي مغايراً للثبت اما في الموضوع أو المحمول الى غير ذلك مما مر مع انه لا تناقض بينهما حيث لا يجوز صدقهما أو كذبهما والتناقض لا بد فيه من صدق أحد الشئيين وكذب الآخر ولا يوجد ذلك الا عند الاتحاد في جميع ماصر وحاصل الجواب أنا لا نسلم ان قوله ثبوت شئ أو نفيه صادق بما ذكر لان الضمير في أو نفيه راجع للاصر المثبت ولا شك انه عند اختلال شرط من الشروط السابقة لا يصدق وأن المنفي هو المثبت نفسه بل غيره بالا اعتبار كأن تقدم ايضاحه والمعنى ثبوت أمر ونفي ذلك الامر بعينه ولا يكون المنفي هو المثبت بعينه الا عند الاتحاد في جميع ماصر وهذا معنى ما سبق من أن الشرط اتحاد النسبة الحكمية واعلم انه يدخل في تعريف النقيضين العدم والملكية بمعنى أنه يستغنى بالنقيضين عنهما باعتبار الانبئات والنفي في كل لا معنى انهما من أفراد النقيضين لان من لازم النقيضين انهما لا يرتفعان وانهما يقتسمان الصدق والكذب أي يكون أحدهما صادقا والآخر كاذبا ولا كذلك العدم والملكية فيهما وايضا فان في تقابل العدم والملكية مقيد بنفي الملكية عما من شأنه أن يتصف بها بخلافه في النقيضين فانهم انوعان متباينان ليس أحدهما من أفراد الآخر فلا يصح تفسير الدخول بالمعنى الثاني (قوله اصطلاح الاصوليين) الظاهر أن المراد بهم أو باب أصول الفقه لان أو باب أصول الدين كثير ما يمشون على اصطلاح المناطقة ويحتمل أن المراد بهم أو باب أصول الدين وقوله ولاهل المنطق اصطلاح آخر وهو أنهم جعلوا المتنافيات أو بعبارة الضدان والمتضادان والنقيضان والعدم والملكية فهذه الاربعة لا يمكن اجتماعها بخلاف الخلافين كالقيام والضحك فانه يمكن اجتماعهما فليس متنافيين وكذا المثلان كالبياض والبياض فجملة الاقسام عندهم ستة واما الاصوليون فادرجوا المتضادتين في المتضادين والعدم والملكية في النقيضين كما علمت مما مر ويزاد الخلافان والمثلان فالمعلومات حينئذ منحصرة في أو بعبارة المثلين والضدين والخلافين والنقيضين فالخلافان يجتمعان ويرتفعان كالبياض والقعود والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان والضدان أمران مختلفان بالحقيقة لا يجتمعان وقدير تفعان والمثلان أمران متفقان بالحقيقة لا يجتمعان وقدير تفعان وعدم اجتماع المثلين كالبياضين مذهب الفلاسفة وتبعهم أهل السنة خلافا للمعتزلة وعلى كل من القولين حجة مقرة في محلها ففيها على الثاني أن المصوغ يختلف سواده باعادته للقدر مرة بعد اخرى فحدة سواده من اجتماع سوادين فأكثر واجاب الاول بانها انواع من السواد تتعاقب على المصوغ واحدا بعد واحد لانها مجتمعة قال شيخنا سيدي محمد الصغير وهذا ليس بظاهر فالتحتملها مذهب المعتزلة * واعلم ان تنافي النقيضين كز يدقائم ز يدليس بقائم ضروري لا يحتاج الى دليل لان النفي والاثبات لا يجتمعان بالضرورة بخلاف تنافي الضدين كالسواد والبياض فانه نظري يحتاج الى دليل والدليل عليه انهما لو اجتمعا لزم عليه اجتماع النقيضين بيانه أن السواد مثلا يلزمه لا بياض والبياض يلزمه لا سواد اذ يلزم من صدق سواد صدق لا بياض ومن صدق بياض صدق لا سواد فلو اجتمع السواد والبياض لزم عليه اجتماع سواد ولا سواد الذي هو البياض و بياض ولا بياض الذي هو السواد فيلزم عليه اجتماع النقيضين وهو باطل بالضرورة كما علمت فالمنافاة بين الضدين ليست ذاتية بل لما يلزم على اجتماعهما من اجتماع النقيضين كما تقرر بخلاف المنافاة بين النقيضين فانها ذاتية فتتألفان أقوى من تنافي الضدين لما ذكر ولان تنافيهما بالذات وتنافي الضدين بالعرض و بيانه أن الخير مثلا يوصف بكونه خيرا وهو ذاتي له وبكونه ليس شرا وهو عرضي له وبكونه ليس بخير ينافي الذاتي وهو الخير وبكونه شرا ينفي العرضي وهو بكونه ليس شرا ولا شك أن الثاني للذاتي وهو بكونه ليس بخير هو النقيض لان الخير نقيضه لا خير والثاني للعرضي وهو بكونه شرا هو الضد لان الخير ضد شرا فيلزم ان يكون تنافي الضدين أقوى منه تنافي النقيضين وهو المطلوب (قوله بل التحقيق الخ) اضراب ابطالى لقوله العدم نقيض

اصطلاح الاصوليين
ولاهل المنطق اصطلاح
آخر غير هذا فانظر ذلك
في شرح الشيخ لهذا
المحل ولما كانت هذه
المستحيلات منافية
لواجبات كان عددها
كعددها وترتيبها
كترتيبها الاول من
المستحيلات للاول من
الواجبات والثاني للثاني
الى آخرها
(ص) وهي العدم
والحدوث وطرو
العدم
(ش) العدم نقيض
الوجود وليس بضد
التحقيق انه مساو
لنقيض الوجود

الوجود كأنه قال ما ذكر من أنه نقيض الوجود خلاف التحقيق والتحقيق أنه مساو لنقيضه إذ نقيض الوجود لا وجود ولا وجود مساو للعدم هكذا قاله الشارح وهو مبني على القول بعدم ثبوت الواسطة بين الوجود والعدم وهي الأحوال أما على القول بثبوتها كما هو طريق المصنف فالتحقيق أنه أخص من نقيض الوجود لأن نقيضه لا وجود وهو أعم من العدم لصدقه به وبالحال (قوله والحدوث نقيض القدم) أي بناء على تفسير الحدوث بالمعنى المجازي الآتي في كلامه على ماسياتي أما على تفسيره بالمعنى الحقيقي وهو الوجود بعد العدم فيكون التقابل بينهما وبين العدم تقابل الشيء والأخص من نقيضه لأن نقيض الوجود بعد العدم لا وجود بعد عدم وهو صادق بالعدم وبالحال إذ لا تنص بالوجود بل بالشبوت (واعلم) أن عطف الحدوث وطر والعدم على العدم بالنظر لتسلط الاستحالة على كل من عطف الخاص على العام أو اللازم على الملزوم لأن استحالة العدم عليه تعالى تستلزم استحالة الحدوث وطر والعدم لأن الأولى في قوة قضية كلية قائمة لا عدم ثبت له تعالى لا سابقا ولا لاحقا ولا شك أن هذا أعم من استحالة العدم السابق والعدم اللاحق ومعانوم أن استحالة العدم مساوية لوجوب الوجود فيكون وجوب الوجود مستلزما لوجود القدم والبقاء فعطفهما عليه من عطف اللازم على الملزوم وألخص على العام وليس المراد بالعام الكلوي وبالخاص الجزئي المندرج تحته حتى يرد أن ذلك لا يصح هنا لأن الوجود نفسى وما بعده سليمان بل المراد بالعام كثيرا الأفراد وبالخاص قليل الأفراد ولا شك أن وجوب الوجود محتمل للفردين وهما عدم قبول الاتقاء سابقا ولاحقا وجوب القدم فرد واحد فقط وهو عدم قبول الاتقاء سابقا والبقاء عكسه فينفرد وجوب الوجود عن كل واحد في الآخر وقد تقدم التنبيه على ذلك (قوله وكذا طر والعدم نقيض البقاء) فيه نظر بل هو من مقابلة الشيء والمساوي لنقيضه لأن نقيض طر والعدم لا طر وعدم وهو مساو للبقاء الذي هو نفي العدم الطاري على ماسياتي (قوله عبارة عن التجديد) الأولى أن يقول عن التجديد لأن التجديد تفسير للأحداث الذي هو فعل الفاعل فهو من أوصاف الشخص المجرد بخلاف التجديد فإنه نفس للحدوث الذي هو من أوصاف المتجدد أي الحادث ولوقال عبارة عن الوجود بعدم لكان أولى لأنه المعنى الحقيقي للحدوث بخلاف التجديد المذكور فإنه معنى مجازي له فهو تعريف له بالمعنى الأعم والحاصل أن الحدوث حقيقة في الوجود بعدم ويطلق مجازا على التجديد بعدم الشامل للوجود والحال فاطلاقه على ما يعبر به من مجاز لأن الحادث كافي المواقف حقيقة في الوجود بعدم فيكون الحدوث هو الوجود بعدم (قوله فيستلزم) أي الحدوث سبق العدم أي العدم السابق فهو في قوة قولك عدم فيكون نقيض القدم الذي هو عبارة عن نفي العدم لأن التقابل بين النفي والاثبات تناقض كما سيذكره فالتناقض بينهما باعتبار ما يلزم الحدوث من العدم الذي هو نقيض العدم المساوي لنفي العدم الذي هو معنى القدم وفيه نظر لأن مقتضاه أن مجرد مقابلة الإثبات للنفي ولو كان ذلك النفي باعتبار كونه معنى اللفظ كما هنا يكفي في التناقض وليس كذلك بل لابد فيه من التصريح بالإثبات والنفي كقولك عدم لعدم وجود لا وجود زيد لازيد زيد قائم زيد ليس بقائم فلا يلزم من المناقاة بين الأمرين في المفهوم أن يكونا نقيضين إذ هي أعم وهو أخص لأنه لابد فيه من التصريح بالنفي والاثبات كما مر ولا يلزم من ثبوت الأعم ثبوت الأخص والحاصل أن في كلامه مناقشة من ثلاثة أوجه الأول أن تعريف الحدوث بالتجديد الخ تعريف بالأعم الثاني أن المناسب أن يقول التجديد لا التجديد الثالث أنه جعل بين القدم والحدوث تناقضا باعتبار ما يلزم الحدوث من العدم الذي هو نقيض العدم الذي هو مساو لقوله اتقاء العدم فقد استعان على إثبات التناقض بواسطة نفي وهذا لا يكفي في إثبات التناقض بل لابد من التصريح بالإيجاب والسلب كما مر وفيه مناقشة من وجه آخر سبق للتنبيه عليه في مبحث الصفات وهي أن كلامه يقتضي أن كلام القدم والبقاء ليس من صفات السلب لأن نفي العدم السابق هنا معناه الوجود المستمر في جانب الماضي إلى غير نهاية ونفي العدم اللاحق معناه الوجود المستقبلي إلى غير نهاية

والحدوث نقيض القدم وكذا طر والعدم نقيض البقاء لأن القدم عبارة عن نفي العدم السابق للوجود والحدوث عبارة عن التجديد بعد عدم فيستلزم سبق العدم للوجود ونحو هذا والبقاء عبارة عن نفي العدم اللاحق للوجود وطر والعدم وهو الفناء عبارة عن ثبوت العدم اللاحق للوجود

وذلك مخالف لما مر من عدم المصنف لهما من صفات السلوك فلو فسر الاول بعدم الاولية أو عدم افتتاح الوجود
والثاني بعدم الآخرة أو عدم انتهاء الوجود لكان أولى (قوله والتقابل بين الثبوت والنفي تناقض) فيه أمران
* الاول ما مر من أن النفي المضاف للعدم وجود مستمر وحينئذ يكون المعنيان ثبوتيين ولا تناقض بينهما
* الثاني ما مر أيضا من أن كلامه يفيد أن مجرد مقابلة الثبوت للنفي بعد تناقضه ولو كان ذلك النفي باعتبار كونه
معنى اللفظ كما هنا وليس كذلك بل لا بد فيه من التصريح بالنفي كما هو المفهوم من عباراتهم كقولك وجود
لا وجود وزيد لا زيد وأما الجواب عن هذا بان الشارح جار على طريقة الأصوليين الذين يحملون العدم
والملكة من جملة النقيضين فتكون هذه الأمور المذكورة من النقيضين باعتبار كون المقابلة فيها من مقابلة
العدم والملكة والعدم والملكة لا يلزم أن يصرح فيها بالنفي ففيه نظر لعدم انطباق ضابط العدم والملكة على
ذلك اذ لا يصح أن يقال الحدوث مثلا ملكة والعدم عدم لان العدم المقابل للملكة هو عدم الملكة عما من شأنه
أن يتصف بها كما قاله في العمى والبصر وهذا غير متحقق هنا كما يظهر بالتأمل الصادق اذ لا يصح أن يقال
العدم عدم الحدوث عما من شأنه أن يتصف بالحدوث لفساده ولأن القدم مثلا ملكة والحدوث عدم لفساده
اذ القدم مثلا معناه عدم فلا يصح أن يحصل ملكة (قوله والمماثلة للحوادث) تقدم أن معنى مخالفته تعالى
للحوادث أن ذاته ليست كذات الحوادث وصفاته ليست كصفات الحوادث وأفعاله ليست كأفعاله فتكون
المماثلة للحوادث كون ذاته وصفاته وأفعاله كذات وصفاته وأفعال الحوادث وقد تكلم المصنف على نفي هذه
الأمور الثلاثة فأشار للاول بقوله بان يكون جرما لغيره الثاني بقوله أو تتصف ذاته العلية بالحوادث وللثالث بقوله
أو يتصف بالاعراض الخ فقوله أو يكون عرضا لا حاجة له لان كلامه أولافي نفي مماثلته للحوادث في ذاته بمعنى
أن ذاته ليست كذات الحوادث فمعلوم أن ذواتهم ليست أعراضا (قوله بان يكون جرما) الباء للسببية كما يدل
عليه ما سبق في الشارح حيث قال وكذا استحيل عليه ما يستلزم الخ فجعل كونه في جهة للجرم مستلزما للمماثلة
والمستلزم للشيء سبب فيه وانما عبر بالجرم دون الجسم لان الجرم أعم منه لشموله الجوهر الفرد والجوهر
المركب واختصاص الجسم بالثاني ونفي الأعم يستلزم نفي الأخص دون العكس والذات أعم من الثلاثة لا أفرادها
عنها في ذات الله تعالى وهل يطلق على الله ذاته أو لا منعه قوم وأجازه آخرون وهو الصحيح (قوله أي تأخذ ذاته
العلية) بالرفع تفسير للجرم بلازمه اذ الأخذ المذكور من لوازم الجرم ويحتمل النصب تفسير لقوله يكون الخ
وقوله قدر أي مقدار أو قوله من الفراغ صفة له أي مقدارا كائنا من الفراغ ويحتمل تعلقه بتأخذ أي تأخذ من
الفراغ قدر أو قوله أو يكون عرضا الخ أي بحيث يكون نعتا والجرم منهو تا وهو بالنصب عطفا على يكون
وكذا ما بعده وقوله يقوم على حذف أي التفسيرية ليناسب ما قبله (قوله أو يكون في جهة للجرم) بان يكون
عن يمين الجرم أو شماله أو فوقه أو تحته أو أمامه أو خلفه والمراد بالجرم كرة العالم العرش وما حوى ويحتمل أي
جزم كان وهو الاظهر وقوله أوله هو جهة أي بان يكون له هو يمين أو شمال أو فوق أو تحت أو أمام أو خلف
وعطفه على ما قبله من عطف الخاص على العام ان قلنا بالمرجوح من أن الجهة خاصة بالنوع الانساني دون غيره
حيوانا كان ذلك الغير أولا فلا تضاف الجهة اليه الا بواسطة الانسان فتقول كل من له جهة من الاجرام
كالانسان فهو في جهة وليس كل من هو في جهة منها له جهة وعلى هذا يكون قولهم عن يمين المنبر مثلا على
حذف مضاف أي يمين الجالس عنده مثلا والتحقيق انها ليست خاصة به وعليه فكل من في جهة لشيء فله جهة
وليس كل من له جهة هو في جهة وذلك كالعالم بحجماته فان له جهة وليس هو في جهة لشيء (قوله أو يتقيد بمكان)
أي يحل فيه كان يكون فوق العرش وليس المراد بالتقيد بالمكان اختصاصه به دون غيره أو دوام استقراره فيه
وان كان ذلك هو المتبادر من لفظ التقيد والمكان عند أهل السنة هو الفراغ الذي يحل فيه الجرم وحينئذ
كون قوله أو يتقيد الخ مستغنى عنه بقوله أي تأخذ ذاته العلية قدر من الفراغ وعند جمهور الفلاسفة هو

والتقابل بين الثبوت
والنفي تناقض
(ص) والمماثلة للحوادث
بان يكون جرما أي
تأخذ ذاته العلية قدرا
من الفراغ أو يكون
عرضا يقوم بالجزم
أو يكون في جهة
للجزم أوله هو جهة
أو يتقيد بمكان

السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى كباطن الكوز المماس لظاهر الماء وعلى هذا لا يكون وسط الماء فى مكان واحد كلام المصنف على هذا لا يكون مستغنى عنه (قوله أو زمان) أى أو تقييد بزمن أى يحل فيه والمراد بالحاو فى الزمان دورانه عليه بأن تدور عليه الافلاك أو يكر عليه الجديدان الليل والنهار (واعلم) انه اختلف فى الزمان فقل هو حركة الافلاك أى دورانها وقيل هو نفس الافلاك وقيل هو مقارنة متجدد معلوم لتجدد موهوم ازالة للايهام كقولك آتيك طلوع الشمس فعلى فرض علم طلوع الشمس وجهل الاتيان عنده يكون الزمان مقارنة الاول الثانى أى الطلوع للاتيان وعلى فرض عكسه يكون الزمان مقارنة الثانى للاول أى الاتيان لطلوع وقيل هو متجدد معلوم يقارنه متجدد موهوم فعلى فرض علم طلوع الشمس فى المثال المذكور يكون هو الزمن وعلى فرض علم الاتيان يكون هو الزمن والقولان الاولان للحكام والاخيران لاهل السنة فالزمن على الاول عرض وهو الحركات وعلى الثانى جوهر وهو الافلاك وعلى الاخيرين أمر اعتبارى (قوله أو تصف ذاته العلية بالحوادث) أى كقدرة حادثة أو ارادة حادثة (قوله أو يتصف بالصغر أو الكبير) بمعنى قلة الاجزاء أو كثرتها كما يعلم من تفسير الشارح الصغير والكبير بما يأتى (قوله أو يتصف بالاغراض) جمع غرض وهو العلة الباعثة على الفعل المترتبة عليه كالماء المترتب على حفر البئر فانه باعث على الحفر اذ لو لا ما حصل حفر فالغرض متقدم فى الزمن متأخر فى الوجود ولذا قالوا لاول الفكر آخر العمل فان الانسان يفكر أولا فى الماء مثلاً والذي يخرج فيحفر البئر ثم يترتب على حفرها الماء الذى سبق الفكر فيه وكذا الاشتغال بالعلم لاجل صيرورتك عالماً فالغرض يفعله الشخص لاجل أن يتكامل به والمولى لا يفعل الافعال كايجادز يدوعمر ووالسما والارض لغرض وهو تعظيم الخلق له وعبادتهم له فيرفع بسبب ذلك لانه لا يفعل كذلك الا لتناقص المفتقر والله سبحانه وتعالى غنى عن كل ماسواه وانما ذكر أنواع المائة العشرة وان كان بعضها دخلاً فى بعض كما نقسم التنبيه عليه تعريضاً لجميع من يقول ببعض شئ منها ولا نال المطلوب فى العقائد التصريح بكل عقيدة على حديثها فلا يكتفى فيها بدلالة الالتزام (قوله فى الافعال) أى ايجاد الافعال أو المراد بالافعال نفس الايجاد كايجادز يدوعمر ومثلاً والاحكام أى الاحكام الشرعية فليس هناك باعث يبعثه على ذلك مما سيأتى قريباً (قوله نقيض المخالفة) التحقق أن المقابلة بينهما من مقابلة الشئ والمساوى لنقيضه لان نقيض المائة للاثمانمائة وهو مساو للمخالفة (قوله لان المائة الخ) هنا بيان لعناها الاصل والمراد هنا استحالة المائة مطلقة أى فى جميع الصفات أو بعضها والاول اصطلاح المناطقة والثانى اصطلاح المتكاملين وكان المناسب الجرى عليه فيفسر هاهنا بالمسابقة ولومن بعض الوجوه (قوله فى جميع صفات النفس) عرف المصنف فى شرحه صفات النفس بانها التى لا تتقرر حقيقة الذات بدونها واعترضه السكتانى بانه ما أن يرد التقرر ذهنياً بمعنى التعقل أو خارجاً بمعنى التحقق وعلى كل يرد عليه اللوازم البينة بالنسبة للزومها كالشجاعة للاسد والزوجة للاربعه فانه لا تتقرر ذات المزوم فى الزمن ولا فى الخارج من الزمن بدونها فيكون التعريض غير مانع لدخول ما ذكر فيه مع أنه ليس صفة نفسية وأجيب بان المراد ما لا يتقرر حقيقة الذات الامع حضورها فيخرج ما كان تعقله تابعاً لتعقل شئ آخر كاللوازم المذكورة فان تعقلها عقب تعقل المزومات لان اللازم من حيث كونه لازماً متأخراً تعقله عن تعقل المزوم بخلاف صفات النفس فانه لا يمكن حضور الموصوف الامع حضورها فتعقلها مصاحب لتعقله لا تابع له (قوله فيما يجب الخ) بدل من قوله فى جميع صفات النفس أشار به الى ان المراد بصفات النفس ما يجب لها وما يستحيل وما يجوز عليها هكذا اقرره شيخنا فى درسه والذي ذكره المصنف فى شرحه أن المراد بصفات النفس ما كان دخلاً فى حقيقة الموصوف بان يكون جزءاً من أجزاء حقيقته كالحياة والناطقية بالنسبة ليدوعمر ومثلاً فالمتماثلان هما المتساويان فى جميع أجزاء حقيقتهما لافى بعضها ولا فى العريضات وهى الصفات الخارجة عن الحقيقة فزيد مثلاً مما يساويه من

أو زمان أو تتصف ذاته العلية بالحوادث أو يتصف بالصغر أو الكبير أو يتصف بالاغراض فى الافعال والاحكام (ش) المائة للحوادث نقيض المخالفة لان المائة عبارة عن الاتفاق فى جميع صفات النفس فيما يجب وما يستحيل وما يجوز والمخالفة عبارة عن نفي المائة والتقابل بين النفي والاثبات تقابل النقيضين والحوادث جمع حادث

والحادث هو المتجدد بعد عدمه وهو المعبر عنه بالعالم وهو منحصص في الجواهر والاعراض كاسيأتي وهي الاجرام وحقيقة الجرم هو كل ما ملاء قدر من الفراغ كالخجر والشجر وذوات الحيوانات فيستحيل في حقه تعالى (٨٥) أن يكون جرمًا تأخذ ذاته العلية

قدر من الفراغ كسائر
الاجرام تقديس الله
عن ذلك أو يكون
عرضا يقوم بالجرم
وهو النوع الثاني من
العالم والعرض كل صفة
حادثة كالبياض والحرارة
والسواد والصفرة وسائر
الالوان والحرارة أيضا
والسكون وكذا
يستحيل عليه ما يستلزم
مماثلته للحادث بان
يكون في جهة للجرم
بان يكون فوق الجرم
أو تحت الجرم أو بين
الجرم أو شمال الجرم
أو أمامه أو خلفه لانه
لو كان في جهات الجرم
لزم أن يكون متحيزا
وكذا يستحيل عليه
أن يكون له جهة لان
الجهة من لوازم الجرم
لان فوق من عوارض
عضو الرأس وتحت
من عوارض عضو
الرجل ويمين من
عوارض العضو الايمن
وشمال من عوارض
العضو الشمال وأمام من
عوارض البطن وخلف
من عوارض الظهر
وكذا يستحيل عليه أن

يساويه في جميع أجزائه حقيقة وهي الحيوانية والناطقة بخلاف المساوي له في بعضها كالفرس المساوي له في
الحيوانية فقط أو في العرضيات كالبياض المساوي له في الحدوث وصحة الؤية مثلاً فليس مثاله وعلى هذا
يكون قوله فيما يجب الخ لا زماً لا اتفاقاً في جميع صفات النفس لانفسير الصفات المذكورة وهذا مبني على
اصطلاح المناطقة أما المتكاملون فالاجسام كلها متماثلة عندهم في تركيبها من الجواهر مثلاً يجوز على كل واحد
منها ما جاز على الآخر ولا تختلف الا بالاعراض فالحيوانية والناطقة عندهم من العوارض بالنسبة لزيد وعمر
وكذا الحيوانية والاهلية بالنسبة للفرس فذات زيد مثلاً مساوية لذات الفرس في أن كلا يأخذ قدر من
الفراغ ويحتاج الى مخصص ويقبل الاعراض الى غير ذلك (قوله) والحادث هو المتجدد الخ هذا تعريف
بالاعم لشموله الاحوال الحادثة والامور الاعتبارية والاختلافية الحادثة هو الموجود بعد عدمه واطلاقه على
الاحوال الحادثة والامور الاعتبارية مجاز كاسم (قوله) وهو المعبر عنه بالعالم فيه ان المتجدد اعم من الجواهر
والاعراض لشموله الاحوال الحادثة والامور الاعتبارية كما علمت وكل من الجواهر والاعراض خاص
بالامر الوجودي فلا يصح قوله وهو منحصص الخ ويمكن أن يقال مراده بالمتجدد الموجود بعد عدمه بقربنة
قوله وهو منحصص الخ والعالم بفتح اللام على الاشهر سمي بذلك لانه علامة على وجود صانعه وبكسر هاء على
قوله سمي بذلك لانه سبب في علم صانعه (قوله) وهو أي العالم منحصص الخ أي على رأي منسكرا الاحوال أما
على رأي مشبهاتها فهو ثلاثة الجواهر والاعراض والاحوال وحينئذ يراد بالمتجدد الثالث في الخارج بعد عدم
أي في خارج الاذهان اعم من أن يكون ثابتاً في خارج الاعيان أو لا فيدخل فيه الاحوال ويخرج عنه
الامور باعتبارية فانها ليست من العالم وان كانت حادثة بمعنى متجددة بعد عدمه على ما مر وهذا كله بناء على
القول بعدم اثبات المجردات وهي الامور المجردة عن المادة أي عن الجسمية والعرضية كالثلاثة والارواح
والعقول العشرة أما على القول بانها باقية وهو قول الفلاسفة والغزالي فتكون من جملة العالم ولا يكون منحصراً
فيما ذكر (قوله) وهي الاجرام) الضمير عائده على الجواهر أي والجواهر هي الاجرام (قوله) وحقيقة الجرم
أي ماهيته وتعرفه وفيه أن التعريف لا يندرج بكل لانها لا افراد وهو لما هيئات الا أن يقال انه ضابطا لتعريف
وحيث في تعريفه بالحقيقة تساهل والاولى أن يقال وضابط الجرم الخ وقوله كالخجر أي ما صدقته لانه ما هي
التي تملأ فراغاً لا حقيقة لانها أمر ذهني (قوله) والعرض كل صفة حادثة أشار به الى أنه أخص من مطلق الصفة
لانفرادها عنه في صفة المولى تبارك وتعالى وهل الاعراض تبقى زمانين أو لا خلاف والصحيح الاول كما مر
وعلى الثاني فالصحيح أن الله تعالى يخلق مثلها بنفس انعدامها ولا يبددها باعيانها بعد انعدامها (قوله) بان
يكون في جهة للجرم الخ) الصحيح أن معتقد الجهة لا يكفر كما قاله ابن عبد السلام وقيدته النوى بكونه
مهملاً (قوله) لان فوق من عوارض عضو الرأس) الاضافة للبيان أي من عوارض عضو هو الرأس
وكذا يقال فيما بعده والجهة أمر اعتباري لا وجود له (قوله) لان الصغير الخ) يؤخذ منه تعريف الصخر
والكبر بقوله الاجزاء وكثرتها كاسم فلا يطلق عليه تعالى كبير بمعنى كثير الاجزاء أما بمعنى عظيم فوارد كما في
قوله تعالى الكبير المتعال (قوله) المصلحة أي العلة الباعثة على الفعل أو الحكم وليس المراد بها الحكمة لان
أفعاله تعالى لا تخلو عن حكمة في الواقع ونفس الامر وان لم تصل اليها عقولنا وقوله التي اشتمل عليها الفعل
أو الحكم أي ترتب عليها خارجاً أما بحسب الذهن فهي مرتبة عليه كاسم (قوله) بان يكون صفة اعلم

يكون موصوفاً بالصغر والكبر لان الصغير ما قلت أجزاؤه والكبير ما كثرت أجزاؤه وكذا يستحيل عليه أن يتصف بالاعراض الى آخرها
والعرض المصلحة التي اشتمل عليها الفعل أو الحكم لانه لا يفعل ويتحكم كذلك الا المقهور المحتاج لان يتكامل به والله تعالى هو الفاعل
المختار الغني عن جميع مخلوقات (ص) وكذا يستحيل عليه تعالى أن لا يكون قائماً بنفسه بان يكون صفة

يقوم بمحل أو يحتاج الى محصل (٨٦) (ش) هذا أيضا يستحيل في حق الله تعالى وهو تقيض قيامه تعالى بنفسه وقوله بان

يكون الخ تفسير للنفي وهو قوله أن لا يكون والمحل هو الذات والمخصص بكسر الصاد هو الفاعل (ص) وكذا يستحيل عليه تعالى أن لا يكون واحدا بان يكون مركبا في ذاته أو يكون له مماثل في ذاته أو صفاته أو يكون معه في الوجود مؤثر في فعل من الأفعال (ش) هذا آخر نقاض الصفات السلبية وقوله بان يكون مركبا في ذاته أو يكون له مماثل في ذاته الخ تفسير لقوله أن لا يكون واحدا والتركيب اجتماع جوهرين فاكثر هذا هو الكم المتصل والمماثلة في الذات هو الكم المنفصل وكذلك في الصفات بان يكون لاحدا من الخلق صفة مثل صفة من صفات الله تعالى ولا اعتبار بالموافقة في التسمية وإنما المحال أن يكون للعبد قدرة يخرج بها الأشياء من العدم الى الوجود أو ارادة عامة تتعلق لا تعارض أو علم يحيط بجميع المعلومات ونحو ذلك من خصائص صفات الالهية وقوله

أن ذات المولى كذوات الحوادث في أنه يستحيل على كل أن يكون صفة وحينئذ فلا حاجة لقوله بان يكون صفة لانه معلوم الاستحالة وتقدم الجواب أنه أتى به الرد على النصارى (قوله يقوم بمحل) صفة كاشفة لانه يلزم من كونه صفة قيامه بمحل (قوله أو يحتاج الخ) لا يصح جعله معطوفا على يقوم بمحل لاقتضائه ان الاحتياج الى محصل من جهة لوازم كونه صفة وليس كذلك بل يحتمل عطفه على صفة بتقدير محذوف والتقدير بان يكون صفة يقوم بمحل أو حادنا يحتاج الى محصل ويحتمل عطفه على يكون الثانية والتقدير بان يكون صفة الخ وبان يحتاج الخ لفهم من جهة تفسير النفي والمعنى أن عدم القيام بالنفس مفسر بكونه صفة وبالاحتياج الى محصل اذ لو احتاج الى محصل لكان حادنا لكن كونه حادنا باطل لما تقدم من وجوب قدمه فهذا معلوم ضمنا من العدم وانما ذكره لما تقدم غير مرة (قوله تفسير للنفي) أشار به الى أن الباء للتفسير وتسمى باء التصوير أيضا (قوله بان يكون مركبا في ذاته) اعترض بان كلامه قاصر على نفي الكم المتصل في الذات ولا يشمل نفي الكم المتصل في الصفات وأجيب بجوابين الاول أن قوله أوصافه معطوف على ذاته في الموضعين أو محذوف نظيره من الاول لدلالته عليه الثاني ان المراد بالتركيب في الذات ما يشمل تركيبها باعتبار أجزائها باعتبار ما قام بها من الصفات بان تكون ذاته العلمية مركبة من جزأين فاكثر وبان يكون أوصافه متماثلة كعلمين وقدرتين مثلا لا يقال لو صدق التركيب في الذات باعتبار ما قام به من الصفات كما صدق باعتبار ما منه تركبت لدخل فيه أيضا التركيب باعتبار المعاني المختلفة كالقدرة والارادة والعلم وغيرها فيلزم أن لا تنصف الذات بها لوجوب الوحدة لانه لا نقول لا يتوهم وجوب الوحدة باعتبار ما بعدهما ذكره المصنف من وجوب انصافه تعالى بها والتأويل المذكور انما احتيج اليه لمحاولة وحدة أوصافه المتماثلة بمعنى أنه لا تعد في صفات الذات بان يكون له تعالى قدرتان أو عامتان مثلا اذ لا يدخل هذا القسم في كلامه بحسب ظاهره الا بذلك التأويل فلا بد منه لا دخل ذلك في كلامه ولا يضر التوهم المذكور لا ندفاعه بما تقدم (قوله أو يكون معه في الوجود مؤثر الخ) فيهرد على المعتزلة القائلين ان العبد يخلق أفعال نفسه كما سيأتي قرر بيا هو معطوف على يكون الواقع تفسيره للنفي أي أنه يستحيل عليه تعالى نفي الوحدة انية المفسر بالتركيب والمماثلة بالذات وبالصفات وثبوت مؤثره معه في فعل فعلم التركيب والمماثلة نفيان الكم المتصل والمنفصل في الذات والصفات وعدم ثبوت مؤثره معه ينفي الكم المنفصل في الأفعال على ما سيأتي فقيده الوحدة انية ينفي عنه تعالى خمسة أمور كإمور وأما السادس وهو الكم المتصل في الأفعال بمعنى وجود أفعال كثيرة صادرة عنه تعالى وحده فهو ثابت لا يصح نفيه لانه الموجد لجميع الاشياء (قوله هذا هو الكم المتصل) ظاهره أن الكم المتصل هو نفس الاجتماع وليس كذلك بل هو المقدار الذي هو أمر اعتباري كإمور الآن يؤول في كلامه بان يقال والناسي عن هذا الاجتماع هو الكم المتصل وقوله والمماثلة في الذات هو الكم المنفصل فيه أيضا مسامحة لان الكم المنفصل هو العدد الحاصل من اجتماع مثلين فاكثر ويمكن تأويله أيضا بان يقال وما يتحقق به المماثلة في الذات وهو وجود المماثل لما يتحقق به الكم المنفصل لوجود العدد حينئذ وقوله وكذلك في الصفات يمكن شموله للكم المتصل والمنفصل فيها بان يجعل التشبيه قاما فيكون قوله وكذلك في الصفات معناه أن التركيب في الصفات اجتماع صفتين متماثلتين فاكثر وهو الكم المتصل في الصفات والمماثلة فيها هو الكم المنفصل وفيه ما مر من المسامحة واما كان التأويل وحينئذ تكون الباء في قوله بان يكون الخ بمعنى الكاف أي وكأن يكون له قدرتان فاكثر أو علمان فاكثر (قوله لا تعارض) بالبناء لا لجهول وهو وصف لازم مؤكدا قبله اذ يلزم من عمومها أن لا يعارضها معارض بصفة مثلها (قوله هذا) أي ثبوت مؤثره تعالى في الوجود هو الكم المنفصل وفيه ما مر من المسامحة واما كان التأويل وفيه أيضا مناقشة أخرى وهي أن ظاهر عبارته يفيد أن الأفعال فيها كم متصل أيضا مع أن قوة كلام المصنف في جميع كتبه تقتضي أن الاتصال والانفصال أي مجموعهما لا يعرض للأفعال قال شيخنا

وهو أعم مما قبله وذلك ينفي أن يكون لشيء من الأسباب العادية تأثير فيما قارن لها فلا (٨٧) أثر للنار في احراق ولا للطعام في الشبع

ولا للسكين في القطع
والا لزم ان لا يكون
مولانا واحدا في افعاله
فمن اعتقد أن شيئا من
الاسباب العادية يؤثر
بطبعه أي بذاته وحقيقته
فلا نزاع في كفره وان
كان يعتقد حدوث
الاسباب العادية
وليست تؤثر بطبعها
وانما الله خلق فيها
قوة وتلك القوة تؤثر
فهو فاسق مبتدع وفي
كفره قولان الراجح
عدمه ومن ههنا من
اعتقد ان العبد يؤثر
فعله بالقدرة التي خلقها
الله اليه ومن اعتقد
حدوث الاسباب وأنها
لا تؤثر بطبعها ولا بقوة
جعلها الله فيها وانما
المؤثر هو الله عز وجل
لكن التلازم بينها
وبين ما قارنهما عقلي
لا يمكن تخلفه فهذا
جاهل بحقيقة الحكم
العادي وربما جره
ذلك الى الكفر بان
يحدد بعث الاجساد
لانه خلاف المعتاد
وكذلك معجزات
الانبياء عليهم الصلاة
والسلام ومن اعتقد
حدوث الاسباب

ويمكن على بعد أن يصور الحكم المتصل فيها بان يكون له تعالى شريك لا يستقل بالفعل والمنفصل بان يكون له تعالى شريك يستقل بالفعل على ما في ذلك من المساحة السابقة لما علمت أن الحكم المتصل للمقدار والمنفصل العدد (قوله) وهو أعم مما قبله) صدقه بما اذا كان المؤثر قديما وبما اذا كان حادثا يعني ان المؤثر المنفي أعم من أن يكون قديما وحادثا وأما المائل المنفي في الذات والصفات فلا يكون الا قديما لان الذات والصفات الحادثة ليست مماثلة لذاته تعالى وصفاته حتى ينفي وقوله وذلك أي عدم المؤثر المفهوم بما ذكر ينفي أن يكون لشيء من الاسباب الخ اسمول للمؤثر للقدسيم والحادث (قوله فلا أثر) أي قائم وقوله في الاحراق الاولى في الاحراق لان الناشئ عن النار هو الاحترق لا الاحراق وقوله والا أي بان كان لها تأثير فها ذكر وقوله وحقيقته تفسير لما قبله وقوله فلا نزاع في كفره قال شيخنا يؤخذ من ذلك ان كل من بلغ عاقلان يجب عليه الاشتغال بعلم العقائد وان العوام لا يعنون وأما قول بعضهم انهم حشوا الجنة فأجاب بعضهم عنه بأنه محمول على عوام بلاد يشتغلون بعلم العقائد ولا يلزم من اشتغالهم بها أن يصيروا علماء وهو في السكتاني أيضا (قوله ومن هذا) أي ومن هذا القسم من اعتقاد الخ فيكون مبتدعا وفي كفره القولان وانما كان من القسم المذكور لان القدرة التي للعبد بمنزلة القوة التي هي في النار مثلا فيكون من اعتقاد التأثير بالقدرة الحادثة كمن اعتقد تأثير النار مثلا بالقوة التي خلقها الله تعالى فيها ويحتمل أن اسم الإشارة عائد على اعتقاد التأثير بالقوة لكن على حذف مضاف من الثاني لطابق الخبر المبتدأ والتقدير ومن هذا أي اعتقاد التأثير بالقوة من اعتقاد أي اعتقاد من اعتقاد الخ (قوله فهذا جاهل بحقيقة الحكم العادي) أي لان الحكم العادي هو ما يمكن تخلفه (قوله وربما جره ذلك) أي اعتقاد التلازم وعدم إمكان التخلف الى الكفر وانما لم يقل بكفره بالفعل لانه لا يلزم من الاعتقاد المذكور تحقق المنجر اليه وهو جحد بعث الاجسام مثلا بالفعل وقوله بأن يحدد البناء للسببية وقوله لانه خلاف المعتاد أي وهو لا يحكم الاما جرت به العادة ولم تجر العادة بذلك فهو لاء قاءوا العوائد وتمسكوا بظواهر من الكتاب والسنة قال السنوسي في المقدمات وأصل الكفر والبدع سبعة لا يجاب الذاني وهو اسناد الـ كائنات الى الله تعالى على سبيل التعليل أو الطبع من غير اختيار والتحسين العقلي وهو كون أفعال الله تعالى وأحكامه موقوفة عقلا على الأغراض وهو جلب المنافع ودفع المفاسد والتقليد الرديء وهو متابعة الغير لا جل الحجة والتعصب من غير طلب للحق والربط العادي وهو ثبوت التلازم بين أمر وأمر وجودا أو عدمه بأبواب التكرار والجهل المركب وهو أن يجهل الحق ويجهل جهله به والتمسك في عقائد الايمان بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير عرضها على البراهين العقلية والقواطع الشرعية والجهل بالقواعد العقلية التي هي العلم بوجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات وباللسان العربي الذي هو علم اللغة والاعراب والبيان فشكل واحد من هذه قد ينشأ عنه كفر مجمع عليه وقد ينشأ عنه بدعة فالواجب الذاني هو أصل كفر الفلاسفة الذين جعلوا ذات الله تعالى علة لا يمكن بلا اختياره والتحسين العقلي أصل كفر البراهمة من الفلاسفة حتى نفوا النبوات وأصل ضلال المعتزلة حتى أوجبوا على الله تعالى مراعاة الصلاح والاصلاح خلقة والتقييد الرديء أصل كفر عبدة الاوثان وغيرهم حتى قالوا انا وجدنا آباءنا على أمة أي ملة وانا على آثارتهم مقتدون أي متبعون ولهذا لا يكفي التقليد في عقائد الايمان عند بعضهم كما هو الربط العادي أصل كفر الطبائعين وضلال من تبعهم من جملة المؤمنين والجهل المركب أصل ضلال كثير كاعتقاد الفلاسفة تأثير الافلاك والتمسك بظواهر القرآن والسنة ضلال الحشوية فقالوا بالتشبيه والتجسيم والجهة عملا بظواهر الرحمن على العرش استوى أمنتهم من في السماء لما خلقت بيدي الى غير ذلك من الآيات (قوله وكذلك معجزات الانبياء عليهم الصلاة والسلام) أي لانها خارقة للعادة فلو قيل له ان النار لم تحرق ابراهيم عليه السلام مثلاً بما انكره (قوله بفضل الله) أي لا بطريق الوجوب عليه بل ان شاء نجار ان شاء لم ينج فألطف

وانها لا تؤثر بطبعها ولا بقوة جعلها الله فيها ويعتقد صحة التخلف بان يوجد السبب العادي كالاكل والشرب ولا يوجد الشبع الذي هو السبب وانما المؤثر في السبب هو الله تعالى فهو الموحد الناجي بفضل الله من الهلاك (ص) وكذا يستحيل عليه تعالى

هذه العبارة من الشارح (قوله العجز على ممكن) عداه بعلى اما التضمن العجز معنى سلب القدرة وحينئذ تكون على متعلقة بالقدرة أولان على بمعنى عن ووجد في بعض النسخ عن ولا اشكال عليها (قوله والعجز الخ) في قوة التعليل لما قبله كانه قال لان العجز الخ وقوله أمر وجودى أى صفة موجودة يمكن الاطلاع عليها وجهه وذلك في الشاهد أى الحوادث بان في الزمن معنى لا يوجد في الممنوع من القيام مع اشتراكهما في عدم التحكم من الفعل وقوله على مذهب أهل السنة أى وأما عند أبي هاشم من المعتزلة فهو عدم ملكة القدرة فيكون أمر اعدميا وليس في الزمن صفة متحققة تضاد القدرة بل الفرق ان الزمن ليس بقادر والممنوع من القيام قادر على هذا فالتقابل بينهما وبين القدرة تقابل العدم والملكية وينبئ على الاول أن كون العجز صفة موجودة انه لا يتعلق بالوجود فالتقادم حال القيام عاجز عن القيام لا عن القعود والزمن عاجز عن القعود لا عن القيام فاذا كان قاعدا صح أن يقول عجزت عن القعود أى لا يمكننى دفعه ولا يصح أن يقول عجزت عن القيام لانه ليس موجودا حينئذ وتعلق الصفة الموجودة بالمعدوم خيال محض هكذا قال الاشعري ورده بعضهم بأنه لا يلزم من كون الصفة موجودة أنها لا تتعلق بالوجود ألا ترى ان العلم والارادة مثلا صفتان وجوديتان ويتعلقان بالمعدوم فالعجز على تقدير أن يكون أمر وجوديا وان لم يقم عليه دليل لا مانع من تعلقه بالمعدوم كما قاله في شرح المقاصد فيكون العجز أمر اعدميا مذهب المعتزلة تبع الفلاسفة وكونه وجوديا مذهب أهل السنة وهو التحقيق ويتعلق بالوجود والمعدوم على التحقيق ايضا (قوله الدلالة على العموم) أشار بذلك الى أن ما اسمية صفة للممكن أنى بها الافادة عموم الممكنات كانه قيل أى ممكن كان جرمأ أو عرضا أو غيرهما ان قدر في العالم ما ليس بجرم ولا عرض وسئل الشبرا لمسى عن قال لا يقدر الله أن يخرجني من ملكته هل يكفر أم لا فاجاب أنه لا يكفر لانه لا يمكن وجود ملكة لغيره يخرجها اليها فوجود ملكة لغيره مستحيل والقدرة لا تتعلق بالمستحيل (قوله ذلك الممكن) لا حاجة له للاستغناء عنه بما قبله ففيه اظهار في مقام الاضمار (قوله التي تقارنها القدرة الحادثة) أى المخالفة مع تلك الافعال لا بعدها ولا قبلها لان القدرة عرض وهو لا يبقى زمانين على ما مر نعم هي مقدمة على الفعل في التعليل (قوله أم لا) أى أم لم يكن من أفعال العبيد ولان المسببات العادية وهو كثير كخلق السماء والارض والجنة والنار وايجاد مثل ذلك وأحسن منه وأما قول الغزالي ليس في الامكان أبدع مما كان فقد تقدم الجواب عنه بان معناه انه لا يوجد أبدع من هذا العالم لكماله في الدلالة على الله عدم تعلق علم الله تعالى وقدرته واداته بايجاد أبدع منه ولو شاء تعالى لا يوجد أبدع منه فليس في كلامه ما يقتضى نسبة العجز الى القدرة كما توهمه البقاعي فاعترض على الغزالي (قوله وايجاد شئ من العالم الخ) عطف على العجز المسلط عليه قوله وكذا يستحيل ولم يذكرك ذلك على حديثه بان يقول وكذا يستحيل عليه ايجاد الخ كما فعل في غيره لقلة الكلام على ما قبله فجمعه معه للاختصار والعالم بفتح اللام وكسرها كإمر وقوله لوجوده أى ثبوته بناء على شمول العالم للاحوال كما مر يعني ان وقوع شئ من العالم دون اوداته تعالى لذلك الشئ ينافي اوداته العامة التعلق لان خروج شئ من العالم عنها ينفي العموم وأخرى خروج جميع العالم عنها فنفاة هذا الارادة من حيث عموم تعلقها لامن حيث ذاتها بخلاف الايجاد بالتعليل أو الطبع فانهما منافيان لها من حيث ذاتها وفي كلامه حذف أولا وثانيا والتقدير وايجاد شئ من العالم أو اعدامه مع كراهته لوجوده أو عدمه لما مر من عموم تعلق الارادة للوجود والمعدوم وانما لم يقل وكذا يستحيل عليه تعالى الكراهة أى عدم القصد ليتأتى له العطف في قوله أو مع الذهول ولئلا يتوهم قصر المنفاة على الكراهة العامة التعلق كالارادة ولقد صارد على المعتزلة في قولهم انه لا يريد من الممكنات الشرور والباقائح بل هي واقعة من غير أن يريد الله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (قوله أى عدم ارادته) أشار بتفسير الكراهة بذلك الى ان التقابل بينها وبين الارادة تقابل العدم والملكية واستغنى عن أن يقول عما من شأنه أن يراد لانه

العجز على ممكن ما
(ش) هذا شروع من
الشيخ رضى الله عنه
في اضداد صفات المعاني
فالعجز عن ممكن ماضد
القدرة على جميع
الممكنات والعجز أمر
وجودى على مذهب
أهل السنة يضاد
القدرة التي هي معنى
موجود وقد تقدم أن
هذا حقيقة الضدين وما
في قوله يمكن ما للدلالة
على العموم أى على
كل ممكن ايا كان ذلك
الممكن سواء كان من
أفعال العبيد السنى
تقارنها القدرة الحادثة
أو من المسببات العادية
أم لا
(ص) وايجاد شئ من
العالم مع كراهيته
لوجوده أى عدم
ارادته تعالى

أو مع الذهول والغفلة أو بالتعميل أو بالطبع (ش) هذاخذ الارادة المتعلقة بجميع الممكنات (٨٩) وهي الكراهية ومعنى ما ذكره

الشيخ أن يوحى الله
شيأ من العالم كالكفر
أو المعاصي أو غير ذلك
وهو لا يريد بها بل
ما أوجدها الا وهو
يريد بها اذ يتعالى الله
أن يقسم في ملكه مالا
يريد وفسر الشيخ
الكراهية بعدم الارادة
احترازا عن الكراهية
الشرعية فانه يجوز أن
يكون المكروه كراهية
شرعية مراد الله تعالى
بل هي والمحرم ما وقع
الابرادة الله تعالى اذ
لاملازمة بين الامر
والارادة على مذهب
أهل السنة بل بينهما
عموم وخصوص من
وجه فقد يأمر ويريد
كإيمان الانبياء والملائكة
وسائر المؤمنين وقد
لا يأمر ولا يريد كالكفر
في حقهم وقد يأمر ولا
يريد كإيمان من سبق
في علم الله تعالى انه
لا يؤمن كإني جهل
وأضرابه فانه مأمور
بالإيمان ولم يرده الله
تعالى منه وقد يريد
ولا يأمر كالمحرمات
والمكروهات والمباحات
فانه أرادها بدليل وقوعها
ولم يأمر بها وقوله أو
مع الذهول والغفلة هذا
معطوف على قوله مع

فرض ذلك في الممكن الذي شأنه أن يراد فقول الشارح هذا ضد الارادة أراد به الضد اللغوي (قوله أو
مع الذهول الخ) عطف على قوله مع كراهته وكذا قوله أو بالتعميل الخ والتقدير إيجاب شيء من العالم كإثبات
الكراهية أو كإثبات مع الذهول أو الغفلة أو كإثبات بالتعميل الخ وعطف ذلك على الكراهية من عطف الخاص على
العالم لدخول جميعها فيه بالمعنى الذي ذكره وهو عدم الارادة (فان قلت) ان كانت هذه الامور داخلية في
الكراهية بذلك المعنى كان مستغنى عنها فلا حاجة لذكرها (قلت) إجماد كرها وان استغنى عنها بما ذكر لان
المقصود ذكر العقائد على وجه التفصيل ولو استغنى فيها بعام عن خاص لكان ذلك ذريعة الى جهل كثير من
العقائد لان ادخال الجزئيات تحت كليتها عسير وخطر الجهل في هذا العلم عظيم (قوله وهي الكراهية)
بتخفيف الياء كطوائعية بمعنى الكراهية وقوله أن يوجد الخ بدل من ما وقوله كالكفر والمعاصي مثل ذلك
لانه محل النزاع بين أهل السنة والمعتزلة فانهم ذهبوا الى انه تعالى لا يريد الشرور والقبائح واحتجوا على ذلك
بان ارادة القبيح قبيحة وأن العقاب على ما ريد ظلم وأن النهي عما يراد الامر بما لا يراد سفسه والله مزمع عن
ذلك ورد الاول والثالث بان القبح والسفسه بالنسبة الى الله تعالى لانه لا يسئل عما يفعل وحكمة أمره
ونهيها ظهور الامتناع هل يطبع الامر أم لا ورد الثاني بأنه متصرف في ملكه والظلم هو التصرف في ملك الغير
فكلامهم المذكور ساقط لاقتضائه أن أكثر ما يقع في الوجود من أفعال العبيد على غير ارادته تعالى فليزم
أن يقع في ملكه تعالى ما لا يريدون به ولهذا أحضر بعض أئمة أهل السنة للمناظرة مع بعض أئمة
المعتزلة فجلس المعتزلي قال سبيحان من تغزه عن الفحشاء فقال السني سبيحان من لا يقع في ملكه الا
ما يشاء فقال المعتزلي أيشاعر بشأن يعصى فقال السني أيعصى ربنا فقرر فقال المعتزلي أرايت ان منعني الهدى
وقضى على بالردى أحسن الى أم أساء فقال السني ان منعك ما هو لك فقد أساء وان منعك ما هو له فانه يختص
برحمته من يشاء فاقطع المعتزلي عن المناظرة (قوله احتراز عن الكراهية الشرعية الخ) يعني ان الكراهية لما
كانت لفظا مشهرا كانت في أصول الفقه على طلب ترك الشيء طلبا غير جازم وفي اصطلاح المتكلمين على عدم
الارادة وهو المراد هنا فسر المصنف بما ذكر لثلاث توهم ارادة معناها الآخر وانه يناقض الارادة وللتنبية على
خطأ المعتزلة في قولهم ان الارادة على وفق الامر وتابعة له فالمكر وشرع عا ليس مراد في ذلك التفسير فائدتان
وبذلك يجب عما يقال ان التفسير ليس من وظيفة المتون لا يقال ان المقام يقتضي تفسيرها بما ذكر فلا حاجة
له لانا نقول ان المصنف لاحظ الاحتياط وأيضا فالفائدة الثانية لا يحصل التنبية عليها الا بذلك التفسير (قوله
اذ لا ملازمة الخ) علة لقوله فانه يجوز أن يكون المكروه الخ (قوله بل بينهما) أي بين متعلقهما أو بينهما من
حيث متعلقهما كما يعلم من تقريره لامن حيث ذاتهما لانهم امتبا بيان حقيقة ولا من حيث تعلقهما لان تعلق
الامر تعلق دلالة وتعلق الارادة تعلق تخصيص (قوله والملائكة) أي على أحد قولين والآخر يقول انهم
ليسوا مأمورين بالإيمان بل هو واقع منهم بطريق القهر فلا يتعلق به التكليف اذ لا يتعلق الا بفعل اختياري
وعلى هذا فيقال فيه انه مراد وليس مأمورا به (قوله وقد لا يأمر ولا يريد) هذا اذا تدعى ما يقتضيه العموم
والخصوص الوجهي اذ هو يقتضي ثلاثة أقسام فقط قسم للاجتماع وقسمان للافراد وأما هذا فهو خارج
عن القسم المذكورة (قوله وقد يأمر ولا يريد) اعترض بعض المعتزلة هذا القسم بقوله كيف يصح أن
يأمر بما لا يريد وورد لان ذلك ليس بمستحيل عقلا فذعه مجرد طائفة (قوله وأضرابه) كمنع ودفع عن
وقوله فانه أي من علم انه لا يؤمن مأمور بالإيمان مع علمه تعالى انه لا يوجد منه فيكون من التكليف المحال
والاصح جواز عقلا سواء كان محال لادانته أي تمتنع عقلا وعادة كالجوع بين الضدين كالسواد والياض أو
محال لغيره أو تمتنع عادة لعقلا كالمشي من الزمن وخرج بالتكليف المحال التكليف المحال فلا يجوز والفرق
بينهما ان الخل في الاول يرجع الى المأمور به وفي الثاني الى المأمور بتركه تكليف ميت وجاد (قوله ولم يرده الله
تعالى منه) أي لانه لو أراد له وقوع فذهب أهل السنة ان الله تعالى أراد إيمان المؤمن وكفر الكافر ولو

كراهيته لو جوده أي وما يستحيل في حق الله تعالى إيجاب شيء من العالم مع الذهول والغفلة (١٢ - شرقاوى)

أراد من الكافر الإيمان وقدره عليه لوقع وقال أهل الاعتزال أنه تعالى أراد من الجميع الإيمان فاجاب المؤمن وامتنع الكافر وسببه انهم قاسوا الغائب على الشاهد فأروا ان مريد الشر شرير والكفر شر فلا يصح أن يرده تعالى بدليل قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وأجاب أهل السنة بان مريد الشر شرير في حق الخلقين فقط وأما في حقه تعالى فهو يفعل في ملكه ما يشاء فقياسه على الشاهد لا يصح وأما قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر فاجيب عنه بأنه من العام الذي أريد به الخصوص أي عبادة المؤمنين من الملائكة ومؤمني الانس والجن وهم الذين قال الله تعالى في حقهم ان عبادي ليس لك عليهم سلطان فهو وان كان عاما في اللفظ خاص في المعنى كقوله تعالى عينا يشرب بها عباد الله فان المراد بعض العباد لا كلهم وأجاب بعضهم بان الارادة غير الرضى فعنى لا يرضاه لا يشكره لهم أو لا يرضاه دينهم شر وعالمهم والتمسك بالآية مبنى على ترادفها وهو باطل بل الرضا امامباين للارادة بناء على انه من صفات السلب وعرفه بعضهم بأنه عدم الاعتراض على الفعل أو أخص منها لانها تطلق بازاء معينين ارادة تقدير وارادة قرضا الثانية أخص من الاولى فالرضا اما أخص من مطلق الارادة أو مباين لها المرادف لها خلافا للاعتزلة (قوله مع تقدمه) أي العلم ويؤخذ من ذلك ان بينهما عموم وخصوصا مطلقا فكل ذهول غفلة ولا عدى والفرق بينهما وبين النسيان انهما زوال الشيء من الحافظة مع بقاءه في المدركة بخلاف النسيان فان زوال الشيء من الحافظة المدركة معا وقيل الذهول والغفلة متساويان وقيل الذهول أعم من الغفلة والنسيان لان الغفلة زوال الشيء من الحافظة مع بقاءه في المدركة والنسيان زواله منهما والذهول أعم من ذلك فينفرد عن كل واحد في الآخر وأما السهو فهو على هذا مرادف للغفلة كما يؤخذ من قول القاموس غفل عنه غفولا تركه وسها عنه اه أماغلى الاول فرادف للذهول (قوله هذا) أي تفسير الذهول والغفلة بما ذكر (قوله للوائف) أي صاحب المتن كما هو الظاهر وقوله بهذا المحل أي على هامش المتن أو هامش الشرح أو في تأليف لذلك الشخص ان ألف تأليف في هذا الشأن امامتنا أو شرعنا على هذا المتن أو غيره وليس المراد الحاقه في صلب المتن أو الشرح لان ذلك لا يجوز لما يلزم عليه من عدم الوثوق بنسبة شيء الى المؤلفين لاحتمال أن يكون ما وجدته في كلامهم من اصلاح من وقف على كتبهم (قوله يلزم منه وجود الكائنات الخ) أي ينشأ عنه وجود الخلائق من غير أن يكون له ارادة واختيار فيه وقوله كلزوم العلول لعلته عقلى والمطبوع لطبيعته عادى (قوله فيلزم من حركة الاصبع حركة الخاتم) أي بحيث يكون الاصبع مؤثرا في تحريك الخاتم وليس المراد مطلق اللزوم بمعنى عدم الانفكاك لان ذلك موجود في الجوهر والعرض فانه يلزم من وجود الاول وجود الثاني فيلزم أن يكون علة فيه ولا قائل به والحاصل ان حركة الخاتم عندهم ناشئة عن حركة الاصبع لازمة لها وأما عندنا فلموجد لكل من الحركتين هو الله تعالى (قوله فانها طبيعة) أي حقيقة من الحقائق فالمراد بالطبيع الحقيقة (قوله لكن اذا وجدت شرطها الخ) فان قلت أين الشروط والموانع بالنسبة لتأثير المولى تبارك وتعالى (قلت) الشروط موجودة في الواقع والموانع منتفية كذلك وان لم نطلع عليها أو يقال ان الطبائعين لم يقولوا بذلك الا بالنسبة للحوادث لا بالنسبة للقديم تبارك وتعالى وكلام الشارح الا في يؤيد الاول والذي صرح به المصنف في شرحه هو الثاني وقال بعضهم الشرط عندهم ثبوت اللوهمية له تعالى وانتفاء المانع عدم النظرية فيكون المانع هو الظاهر (فان قلت) التأثير بالطبع كما يتوقف على وجود الشروط وانتفاء الموانع يتوقف أيضا على السبب فلم يذكر وتوقفه عليه (قلت) التأثير عندهم لا وان توقف على الثلاثة لكن السبب عندهم هو نفس الطبيعة فلماذا لم يعدوه وأما توقفه على سبب خارج فلا كما قاله السكتاني وقد علم من كلام الشارح ان أقسام الفاعل ثلاثة فاعل بالاختيار وهو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك وفاعل بالتعليل وفاعل بالطبع لا يقال ان الطبائعين في تأثير الامزجة والاسباب العادية على فرقين فرقة تقول انها تؤثر

والذهول مع عدم العلم بالشيء مع تقدمه والغفلة أعم من تقدم العلم وعدم تقدمه وهذا ما ظهر للوائف ومن ظهر له خلاف هذا فلا جره في الحاقه بهذا المحل وقوله أو بالتعليل أو بالطبع هذا أيضا يتعلق بإيجاد شيء أي وعما يستحيل في حقه تعالى إيجاد شيء من العالم بالتعليل أو بالطبع ومعنى ذلك أن يكون وجوده يلزم منه وجود الكائنات كلزوم المعلول لعلته المطبوع لطبيعته مثال العلة عند القائلين بها فحبهم الله تعالى حركة الاصبع فانها علة لحركة الخاتم فيلزم من حركة الاصبع حركة الخاتم ومثال الطبيعة عند القائل بها النار فانها طبيعة تؤثر في الاحراق لكن اذا وجدت شرطها وهو مماسيتها لاحتطبت مثلا واتتقى مانعها وهو البلب

بطبعها وأخرى تقول تؤثر بقوة وأودعها الله فيها ولو نزعها من عالم تؤثر فحينئذ تكون أقسام الفاعل أربعة
 لا ثلاثة لأننا نقول التأثير بالقوة يرجع للفاعل باختيار وإن كان بواسطة الفاعل بالاختيار واحد والتقسيم إنما
 هو في أثره ولا يلزم من تقسيم أثره إلى ما يكون بدون واسطة وإلى ما يكون بها تعدد في الفاعل نعم يلزم أن
 تكون الأقسام أربعة بناء على قول المعتزلة أن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية لأنهم قسموا الفاعل
 بالاختيار إلى قديم وهو الله تعالى وإلى حادث وهو العبد وأما أهل السنة فلا فاعل عندهم بالاختيار إلا الله
 تعالى (فإن قلت) إن المعتزلة يقولون بالتولد وهو أن يوجب فعل لفاعل فعل آخر فيقولون إن العبد خلق
 حركة يده وحركة يده أوجبت له حركة الخاتم فكيف تقول أنهم لا يقولون إلا بالفاعل بالاختيار كاهل السنة
 (قلت) أنهم يقولون إن العبد أثر في حركة اليد بالاختيار وفي حركة الخاتم بالاختيار أيضا لكن بواسطة حركة
 اليد فم يقولوا بالفاعل بالتعليل بل الفاعل عندهم إنما هو بالاختيار يفعل فعلين أحدهما بلا واسطة والثاني
 بواسطة نظير ما تقدم (قوله وهذا) أي ما تقدم من توقف تأثير الطبيعة على وجود الشروط وانتفاء الموانع
 بخلاف تأثير العلة هو الفرق أي الفارق الخ ثم أوضح ذلك بالتفريع بقوله فاعلة الخ فهو تفريع على قوله وهذا
 هو الفرق الخ (قوله ووجه منافاة الخ) فالمراد بالضم مطلق المنافي ولو كان بواسطة اذ منافاة الدهول والغفلة
 الإرادة بواسطة منافاتهم ما لم (إن قلت) فعلى هذا كل ما كان منافيا للعلم كان منافيا للإرادة فيلزم عليه أن
 يذكر أضداد العلم وهي الجهل ومافى معناه من منافيات الإرادة ويلزم عليه أيضا أن يذكر الدهول والغفلة
 في منافيات العلم لأن منافاتهم له بلا واسطة فمما أقرب إليه من الإرادة لأن منافاتهم لها بواسطة العلم كما علمت
 (قلت) هو كذلك لكن لما كان الجهل ومافى معناه يقابل العلم لغة وشرعا حتى أنه لا يذكر في مقابلته غيره
 من الدهول والغفلة وكان الدهول والغفلة كثيرا ما يقالان بالقصد اذ يقال فعل بى فلان كذا قصد فيه تنذر
 بذهوله وغفله خص المصنف الجهل ومافى معناه بمضادة العلم والدهول والغفلة بمضادة الإرادة فالسبب لما
 صنعه استعمال اللغة والشرع الجهل ومافى معناه في مقابلة العلم والدهول أو الغفلة في مقابلة الإرادة (قوله إن
 الكراهية تستلزم الخ) فيه نظر لأنه جعل الكراهية ملزمة ونفي الإرادة لازم معلوم أن اللازم غير
 المزموم فيقتضي أن نفي الإرادة ليس معناها المطابق بل معناها الانترامى وهو مخالف لصريح كلام المصنف
 حيث ذكر معناها المطابق بقوله أي عدم إرادته الخ فكان الأولى أن لا يعبر بالاستلزام ويقول إن الكراهية
 نفي الإرادة الخ والكراهية بتخفيف الياء بمعنى الكراهة كآمر وفي بعض النسخ اسقاط الياء (قوله وكذا
 التعليل والطبع) لا حاجة للنظر كذا لأن ذلك معطوف على الكراهية في قوله إن الكراهية (قوله لأن علة
 وطبيعته) أي وهي ذات الباري تعالى على زعمهم الفاسد وتسمى عندهم علة العلل أي وإذا كانت العلة قديمة
 لازم قدم المعلول وهو العالم لأنه لا يتخلف عن علة وإذا كان قديما لم يصح قصده أي إرادته فقد نفوا عنه تعالى
 الإرادة وكذا القدرة وسائر صفات المعاني وكفروا بها عما هو باعترافهم قدم العالم لأن نفي الصفات المذكورة
 فإن المعتزلة ينفونها ولم يكفروا كآمر الآن يقال إن هؤلاء نفوها وأثبتوا ضدها بخلاف المعتزلة فصيح عد
 ذلك من جملة الأمور التي كفر بها الفلاسفة وهي خمسة أولها ما ذكر وثانيها قدم العالم كما علمت وثالثها
 إنكارهم علم الله تعالى بالجزئيات وابعاد حكمهم بآكتساب النبوة وخامسها إنكارهم حشر الأجساد
 (قوله لأن علة وطبيعته قديمة) أي ومتى وجدت العلة وجد المعلول ومتى وجدت الطبيعة وجد المطبوع والعلة
 والطبيعة هو الله تعالى عند القائل بذلك كآمر وقوله لا يقصد بالإنجاء أي فلا يكون من متعلقات الإرادة (قوله لأن
 تحصيل الحاصل الخ) لا يخفى مافى ذلك التعليل من الركائز فكان الأولى أن يقول بعد قوله لأنه موجود فيلزم
 على إيجاده تحصيل الحاصل وتحصيل الحاصل محال (قوله الجهل) أي مركبا كان أو بسيطا فالاول تصور الشيء
 على خلاف ماهو به في الواقع والثاني عدم العلم بالشيء بأن لم يدركه لأعلى ماهو به ولا على خلاف هو به

وهذا هو الفرق بينها
 وبين العلة إذ العلة
 لا يتوقف تأثيرها على
 شيء بخلاف الطبيعة
 ووجه منافاة هذه
 الأمور الأربعة أن
 الكراهية تستلزم نفي
 الإرادة والدهول والغفلة
 يستلزمان نفي العلم
 المستلزم نفي الإرادة
 لأن الإرادة هي القصد
 إلى تخصيص الممكن
 ببعض ما يجوز عليه
 والقصد إلى ما يجهل
 محال وكذا التعليل
 والطبع يستلزمان قدم
 العالم لأن علة وطبيعته
 قديمة والقديم لا يقصد
 بالإنجاء لأنه موجود
 لأن تحصيل الحاصل
 محال (ص) وكذا
 يستحيل عليه تعالى
 الجهل ومافى معناه

وكلام الشارح الآتي يقتضي أن مراد المصنف هو المركب وأن البسيط داخل في قوله وما في معناه (قوله) بمعلوم ما متعلق بالجهل لكن يلزم عليه الفصل بين المصدر ومعموله بالعطف ويحتمل أن يتعلق بالضمير المضاف إليه العائد على الجهل بناء على أن ضمير المصدر يعمل كما في قوله * وما هو عنها بالحديث المترجم (قوله) أما الجهل * أي المركب فهو ضد العلم أحداق حد الضدين عليهما فانهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما غاية الخلاف وأما البسيط فليس ضد العلم بل مقابله تقابل العدم والملكية وقوله عند أهل السنة أي وأما عند المعتزلة فليس بضد بل مماثل له فامتناع الاجتماع بينهما مالم لا للمعادنة ومحل النزاع بينهما هو المركب لا البسيط فانه أمر عديم باتفاق مناوئهم (قوله) والذي في معنى الجهل الخ) هكذا في بعض النسخ وفي بعضها وما في معنى الجهل الخ وما مبتدأ والشك وما عطف عليه خبر وعلى كل من النسختين مؤاخضة لاقتضائه انحصار ما في معنى الجهل فيما ذكر وليس كذلك بل في معناه أيضا الجنون والانغماء والسكر والغشية والاعتقاد والجهل البسيط بناء على ما مر من أن الجهل في كلام المصنف هو المركب كما يفيد كلام الشارح وفي بعض النسخ وفي معنى الجهل الخ وهي ظاهرة (قوله) وكذا كون العلم ضروريا أي في معنى الجهل (واعلم) أن الضروري يطلق على ما قارنه ضرر وحاجة كالعالم المكروه على تحصيله بالتهديد والضرب مثلا وعلى ما لم تتعلق به القدرة الحادثة بان حصل للنفس بغتة من غير اكتمال سبب كالعالم الحاصل بالابصار من غير قصد بأن كان فاتحا عينيه فرأه عليه شخص فرآه وعلم أنه إنسان فهذه الم تتعلق به قدرته وعلى ما حصل لآعن دليل وعلى ما حصل لآعن نظر والأول عني عن في حقه تعالى لاشعاره بالحدوث المستلزم سبق العدم ولاقتضائه الضرورة والالقاء فيمتنع إطلاق الضروري على علمه تعالى بذلك المعنى وأما الثلاثة الأخيرة فليست متنوعة في حقه تعالى لان علمه تعالى لم تتعلق به قدرة حادثة ولا قديمة ولم يتوقف على نظر ولا دليل لكن منع من إطلاق الضروري في حقه تعالى بتلك المعاني خوفا من توهم المعنى الأول لا لكونه يستدعي سبق الجهل خلافا لما يفيد ظاهر الشارح من أن الضروري بأقسامه في معنى الجهل (فان قلت) التعبير بمادة الفعل وهو حصل في المعاني الثلاثة الأخيرة يشعر بالحدوث المستلزم سبق العدم فصح ما أفاده ظاهر الشارح من أن الضروري بأقسامه في معنى الجهل لان العدم يسبقها (قلت) الافعال المذكورة في التعاريف مجردة عن اعتبار الزمان فلا اشعار لها بما ذكر والفرق بين المعنيين الآخرين أن الأول أعم من الثاني لان الدليل يشمل الدليل العقلي وهو ما تركب من مقدمات عقلية والنقلي وهو ما كان من كتاب أو سنة مثلا بخلاف النظري فانه خاص بما تركب من مقدمات عقلية فقط (قوله) أو بديهيًا يطلق البديهي على ما لا يتوقف على حدث ولا تجرب بقولنا غيرهما فيكون أخص من الضروري بالمعنيين الآخرين ومبايناه بالمعنى الأول وقريناه بالمعنى الثاني ومعلوم انه بالمعنى المذكور ليس مستحيلًا في حقه تعالى لكن لما كان يقال بده النفس الامر اذا أنها بغتة من غير سبق شعور امتنع إطلاقه على علمه تعالى لاقتضائه عدم سبق الشعور في حقه تعالى وهو محال ويطلق على ما لا يتوقف على نظر واستدلال وان توقف على حدس أو تجربة فيكون مرادًا للضروري بالمعنيين الآخرين وقد علم حكمهما ومبايناه بالمعنيين الأولين (قوله) فان هذا كما الخ) هذا تصريح بالاستفاد من التشبيه في قوله كذا وكذا كون العلم الخ (قوله) والموت ضد الحياة أي على القول بأنه أمر وجودي وعليه فيعرف بانه عرض يعقب الحياة ويدل لهذا قوله تعالى خلق الموت والحياة اذا خلق انما يتعلق بالامر الوجودي وقيل هو أمر عديم وعليه فيعرف بأنه عدم الحياة عما من شأنه الحياة وحينئذ يكون التقابل بينه وبين الحياة تقابل العدم والملكية وأجاب صاحب هذا القول عن الآية بان المراد بالخلق التقدير أو المعنى خلق أسباب الموت (قوله) والعلمي ضد البصر أي بناء على أنه أمر وجودي يخلق الله تعالى في الخدقة يمكن رؤيته وليس هو نفس الغشاوة وقيل هو عدم البصر فيكون التقابل بينهما من تقابل العدم والملكية (قوله) والبكم ضد الكلام) اعترض بأن البكم ومثله الخرس انما يضاد الكلام اللفظي أما النفسى الذى كلامنا فيه فضده السهو

بمعلوم ما والموت والصمم والعلمي والبكم (ش) هذه أيضا أضداد لما بها اما الجهل فهو ضد العلم ههنا مذهب أهل السنة والذي في معنى الجهل الشك والظن والوهم لانها لا ينكشف بها المعلوم على ما هو به وكذا كون العلم ضروريا أو نظريا أو بديهيًا فان هذا كله في معنى الجهل لان العلم لا نظري يسبقه الجهل وكذا ما عطف عليه والموت ضد الحياة والصمم ضد السمع والعلمي ضد البصر والبكم ضد الكلام وهذه كلها

والطفولية والبهيمية وأجيب بان البكم كما يطلق في اللغة حقيقة على ما يضاد الكلام اللفظي يطلق مجازا أو اصطلاحا على آفة تمنع من الكلام النفس ومثاله في الحادث أن يمنع الله تعالى عن الانسان التفكير فلا يجري على قلبه كلام نفسي (واعلم) أن في معنى البكم كون كلامه تعالى بحرف وصوت لان كلامه ما حادث فلا يقوم بالتقديم والمراد بالبكم عدم الكلام النفسى سواء كان بلا آفة أو بوجود آفة فيدخل فيه السكوت (قوله أضداد عند أهل السنة) أى لانها أمور وجودية ومقابلها للاعتزلة من انها أمور عدمية فلا تكون أضدادا كما مر (قوله لان المحل الذى يقبلها الخ) الضمائر المذكورة للصفات أو للأضداد من الجهل وما بعده وهو أقرب وفي هذا الدليل نظر من وجهين الاول ان فيه مصادرة عن المطالب وهو أخذ الدعوى في الدليل والدعوى هنا كونها أضدادا وقد أخذها في الدليل بقوله اتصف بضدها الخ الثانى انه يستفاد منه ان الضدين هما اللذان يتواردان على محل واحد وانتهى ارتفاع أحدهما عن المحل ثبت الآخر ولا يرتفعان الا بارتفاع المحل فيقتضى ذلك انه يلزم من ارتفاعهما لارتفاع المحل مع أن هناك ضدين يرتفعان ولا يرتفع المحل كالسواد والبياض فانهما يرتفعان مع وجود الجسم وقيام الحرة أو الصفرة به مثلا وكالعلم والجهل فان الذى جعله الشارح ضد العلم هو المركب ومعلوم أنه لا يلزم من ارتفاع العلم ثبوت الجهل المركب بل يجوز ارتفاعهما مع وجود الذات وقيام الجهل البسيط مثالبها فكلامه لا يظهر الا في الضدين المساوى أحدهما نقيض الآخر كالحياة والموت والسمع والصمم والبصر والعمى والكلام والبكم والبياض مع جلته باقى الألوان فان نقيض الحياة لا حياة وهو مساو للموت فيلزم من ارتفاعهما ارتفاع المحل وكذا البقية ويمكن الجواب عن هذا بان الدليل المذكور منظور فيه للغالب من أن أحد الضدين يكون مساويا لنقيض الآخر وأما كونه أعم منه فهو أمر نادر (قوله ولا يخلو) أى كما هو شأن كل متضادين أن المحل لا يخلو عنهما غالبا كما مر أى وقد يرتفعان بارتفاعه فيصدق في اسم الضدية على مقابل تلك الصفات ولا يخفى أن هذه فائدة زائدة على الدليل المذكور (قوله فلا يقال الخ) أى اذا عرفت أن هذه أضدادا واذا عرفت أن الجهل صفة وجودية فلا يقال الجهل عبارة عن نفي العلم الدال على كونه أمرا عدميا فيكون بينه وبين العلم تقابل العدم والمملكة ويؤخذ من ذلك أن الجهل الذى هو ضد العلم هو الجهل المركب لا البسيط لانه أمر عدمى (قوله واضحة) كان الاولى أن يقول واضحة لان أضداد جمع قلة لما لا يعقل والافصح فيه وفي جمع العاقل مطلقا المطابقة للموصوف والافراد كما هنا وان كان جائزا لكنه خلاف الافصح قال الشيخ الاجهوري

وجمع كثيرة لما لا يعقل * الافصح الافراد فيه يافل

وفي سواه الافصح المطابقة * نحو هبات وافرات لانتقه

(قوله من صفات المعانى الخ) جعل الشارح اسم الإشارة في كلام المصنف راجعا لصفات المعانى وعلمه فيحتاج الى تقدير مضاف أى من أضداد صفات المعانى كما يدل عليه كلامه فيما بعد ولا يخفى ما في ذلك من التكاف فمكان الاولى أن يجعل اسم الإشارة في كلام المصنف راجعا للأضداد كما فعل السكتاني حيث قال ولما كانت الاحوال المعنوية لا تعقل على حياها ولا تتماثل ولا تتخالف ولا تضاد الا بالنظر الى المعانى قال مشيرا الى ان تضادها باعتبار المعنى واضح من هذه أى تضادها ينشأ وضوحه من تضاد معانيها اهـ (قوله ان المعنى الوجودى) كالعجز فانه معنى وجودى على ما مر بضاد المعنى الوجودى كالقدرة فانها معنى وجودى وقوله واللازم ككونه عاجزا أيضا اللازم ككونه قادرا واطلاق الضد على ذلك حقيقة لغة واصطلاحا أصولا ومنطقا فان قيل لا يلزم من وقوع المناقاة بين أمرين وقوع المناقاة بين لازمهما ألا ترى ان الانسان مناف للمفرس والحيوانية لازمة لهما فلم تحصل المناقاة بين اللازمين وهما حيوانية هذا وحيوانية الآخر مع وجودها بين المزمومين وهما الانسان والفرس أجيب بان المراد باللازم في المقام اللازم المساوى وما أورده لازم أعم لان الحيوانية

أضداد عند أهل السنة
لان المحل الذى يقبلها
ان لم يتصف بها يتصف
بضدها ولا يخلو عنها
أو عن ضدها فلا يقال
الجهل عبارة عن نفي
العلم الى آخرها (ص)
واضداد الصفات
المعنوية واضحة من
هذه (ش) أى أضداد
الصفات المعنوية
واضحة من صفات
المعانى وذلك انك اذا
تحققت أن ضد القدرة
على جميع الممكنات
العجز عن ممكن ما علمت
أن ضد كونه قادرا على
جميع الممكنات كونه
عاجزا عن ممكن ما وكذا
اذا علمت ان ضد الارادة
الكرهية علمت أن
ضد كونه مريدا كونه
كارها الى آخرها
والحاصل ان المعنى
الوجودى يضاد المعنى
الوجودى واللازم
يضاد اللازم والله تعالى
الموفق

الذكورة توجد في كل من الانسان والفرس وغيرهما (قوله وأما الجائز في حقه تعالى الخ) لم يقل وما يجوز كما قال
وما يجب وما يستحيل لان الله تعالى لا يجوز في حقه الاماذكره بخلاف الصفات الواجبة والمستحيلة فانها
لا تنحصر ولم يذكرا البعضها واعتراض بان تعبيره بالجائز في حقه تعالى يقتضي اتصافه تعالى بصفة جائزة وهو
محال وأجيب بان الجواز راجع الى صفات الافعال وهي صدور الممكن عن قدرته تعالى لا الى الصفات القائمة
بذاته تعالى والمعنى لا يجوز لذاته ان تفعله فلا يرد ما ذكر واعتراض أيضا بان الممكن والجائز مترادفان عند
المستكلمين فسكانه قال وأما الجائز في حقه تعالى ففعل كل جائز أو تركه أو وأما الممكن في حقه تعالى ففعل كل
ممكن أو تركه فقد أخذ الشيء في تعريف نفسه وذلك دور لتوقف الشيء على نفسه حينئذ وأجيب بان الاعتراض
المدكور مبنى على كون ما ذكر تعريفه للجائز ونحن نقول انه ليس تعريفه بالمقصود منه الحكم على أفراد
الجائز بانها لا تنحصر والمعنى أحكم على ما صدق عليه الجائز من الافراد كالثواب والعقاب وبعثة الانبياء والصالح
والاصالح ونحو ذلك بانها لا تنحصر في عدد كالواجبات والمستحيلات بل هي فعل كل ما يقتضي العقل جوازه
وامكانه فالجائز أمر كلي تحته أفراد كما ان المكاتب مثلا تحتها أفراد الانسان وانما كان المقصود من ذلك الحكم لا
التعريف لان الحاجة انما دعت لما يحصر الجائز في حقه تعالى لا لتمييز حقيقة بتعريفه لتقدم ذلك أول الكتاب
هكذا أجاب بعضهم واعتراض بانه يصير المعنى أحكم على أفراد الجائز بانها فعل أفراد الممكن أي الجائز ولا يخفى
ما في ذلك من التهاوت اذ لا معنى للحكم على الافراد بانها فعل الافراد فالاولى الجواب بان المراد بالممكن ذات
الممكن بقطع النظر عن وصفها بالامكان وان كان لا بد منه في نفس الامر وبان كلا من الجائز والممكن يطلق
ويراد به الايقاع أي تعلق القدرة بالمقدور كالخلق والرزق والاحياء والاماتة ولا شك ان هذه أفعال ويطلق
ويراد به نفس المقدور أعني أثر الفعل وهو المخلوق والمرزوق فالمراد بالجائز المعروف وان كان عام للمعنى الاول
بدليل الاخبار عنه بالفعل والمراد بالممكن الواقع في التعريف المعنى الثاني أي الاثر فلم يلزم عليه أخذ الشيء في
تعريف نفسه المؤدى الى الدور وهذا يجب عن اعتراض آخر وهو ان الجائز كما تقرر مرادف للممكن والممكن
في كلامه هو الشيء المفعول أو المتروك بدليل اضافة الفعل أو الترك اليه فيكون الجائز كذلك مع ان حكمه عليه بانه
فعل كل ممكن أو تركه يقتضي انه غيره لان الفعل أو الترك غير المفعول أو المتروك وحاصل الجواب يقتضي ان
كلامها يطلق بمعنىين كما علمت فالحكم على الجائز بانه فعل أو ترك وإرادة المفعول أو المتروك من الممكن لا ينافي
ترادفهما (قوله الثواب للطيع والعقاب للعاصي) أي خلافا للمعتزلة حيث أوجبوا ذلك بناء منهم على أصلهم الفاسد
من التحسين والتقييد العقليين ورد بان الله تعالى مالك للاشياء والمالك لا يجب عليه شيء للملوك بل يفعل به
ما يشاء ويختار كما ورد في نص القرآن العزيز فلو وجب عليه ذلك لم يكن فاعلا مختارا بل مقهورا على الفعل (قوله
ويدخل بعثة الرسل) أي خلافا لبراءة حيث أحالوها عليه تعالى لعدم فائدها لانها عبث فلا يصح ان تكون
من فعل الحكيم وذلك لان العقل يستقل بادر الكما جاء به الرسول فلا فائدة في ارساله وهذا بناء منهم على التحسين
والتقييد العقليين وهم طائفة كفار من الهنأ أصحاب برهام كافي شرح المقاصد يتبعون ما حسنه العقل دون
النسب فيستقيمون ذبح الحيوان لما فيه من التعذيب والصلاة لما فيها من وضع الوجه وهو أشرف الاعضاء على
الارض ورفع العجيزة ويستقيمون الزنا ووطء المحارم (قوله والاصلاح والاصلاح) الصلاح ما قابله فساد كتمكين
زيد من الطعام ما قبل لمنعه منه حتى يهلك وكالايمان في مقابلة الكفر والصحة في مقابلة المرض والاصلاح ما قابله
صلاح كاطعامه الاطعمة الناذية مقابل لاطعامه الاطعمة الغير الناذية وكالثواب بلا تكليف في مقابلة الثواب
مع التكليف وقيل الصلاح ائابة الله عبده والاصلاح اعطاؤهم الثواب بالاعمال يوجبهم وقيل الصلاح بعث
الرسول والاصلاح طاعتهم وقيل الملاح إيجاد الخلق والاصلاح هدايتهم وتوفيقهم وقيل الصلاح والاصلاح شيء
واحد فكل منهما ليس واجبا على الله تعالى خلافا للمعتزلة حيث أوجبوا هما عليه تعالى بناء منهم على أصلهم الفاسد

المتقدم ورد بانهما لو وجبا عليه تعالى لما وقعت محنة دنياء أخرى ولما وقع تسكليف بامر ولا نهى وذلك باطل
 بالمشاهدة ولذا سأل الأشعري أستاذة بأعلى الجبائي عن ثلاثة أخوة عاش أحدهم في طاعة الله تعالى وأحدهم
 في الكفر وما ناعى ذلك والآخريات صغيرا فقال يشاب الأول ويعاقب الثاني ولا يشاب الثالث ولا يعاقب فقال
 الأشعري إن قال الثالث هلا أعمرتني فاصلح وادخل الجنة كما دخل أخي المؤمن فاجاب الجبائي بأن الرب يقول
 له كنت أعلم أنك لو عشت لفسقت فدخلت النار فقال الأشعري فإن قال الثاني يارب لم تمتني بسغيرا حتى
 لا أعصى فلا أدخل النار كما تمت أخي فبهت الجبائي (قوله ورؤية الخلق) أي خلافا لما تزل حيث أحوالها
 بناء منهم على أصلهم الفاسد من أنها تستدعي انبعاث أشعة تخرج من العين وتصل بالمرئي وذلك يستلزم أن
 يكون جسما والبارئ تعالى ليس بجسم فلا يرى عندهم وأيضا لو جاز أن يرى لسكان مقابلا للرائي بالضرورة
 فيكون في جهة ومكان وهو محال ولا كان أجودها أو عرضا لأن المتحيز بالاستقلال جوهر وبالضرورة
 عرض ولسكان المرئي إما كله فيكون محمدا ومحصورا وإما بعضه فيكون متبعضا ورد بان ذلك ليس شرطا في
 صحة الرؤية بل هي قوة تخلقها الله تعالى في جزء من العين وليست بانبعث شعاع يتصل بالمرئي حتى يستحيل
 رؤيته تعالى إذ لو كانت كذلك لزم أن لا يرى الرائي الا مقدار حد قته كيف وهو ينكشف له في نظرة واحدة
 أضعاف ذاته أضعافا لا يحصر لها بحيث يقطع أنه لا يمكن أن يتفصل منه شعاع يتصل بشئ منها وحينئذ فلا مانع
 من رؤيته تعالى رؤية تليق من غير جهة ولا جرمية ولا تحيز لانه تعالى موجود وكل موجود يصح أن يرى
 بالبصر وكون الرؤية لا بد فيها من الاتصال بالمرئي وأن يكون في جهة وعدم القرب جدا والبعدها جدا
 يقبل التخلف فالرؤية عند أهل الحق لا تستدعي جهة ولا مقابلة وإنما تستدعي محلا تقوم به وليست بانبعث
 الأشعة من العين ولا يمنع منها قرب ولا بعد مفرطان ولا حجاب كثيف كما أقر ردالمسمى في بعض كتبه
 ولا يراه في الآخرة إلا العقلاء من مؤمنى الانس والجن قطعوا الملائكة على الصحيح بخلاف غير العقلاء من
 الحيوانات وإن دخلت الجنة وبخلاف الكفار فلا يرونه باتفاق غير الصوفية وأما المنافقون فلا يرونه
 على الصحيح قال القرطبي يرى الناس ربه في الموقف ثم يحجبون أي عن دوام الرؤية والافير ونه يوم الجمعة
 والعيد إلى أن لا يبق في النار من يدخل الجنة أحد فيؤذن لهم فيرونه في الجنة ثم لا يحجبون بعد ذلك أصلا ولا
 في حال تمتعتهم فلا شئ أحب اليهم من النظر إليه (قوله فان هذه كلها الخ) انما ينص هذه دون غيرها
 للخلاف فيها كما علمت فان المعتزلة أوجبوها ما عدا الرؤية فانهم أحوالها في الدنيا والآخرة واستدلوا على ذلك
 بما تقدم وبقوله تعالى لا تدركه الابصار فنفي ادراكه تعالى في مقام التمدح فيكون عدم الادراك كمالا وثبوت
 نقصا والنقص عليه تعالى محال ورد بانهم ان الادراك ليس هو مطلق الرؤية بل أخص منها لانه الرؤية بمع
 الاحاطة ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم والبراهمة أحوال البعثة في تخصيص هذه بالذكر إشارة للرد على من
 ذكر (قوله أما برهان وجوده تعالى الخ) مقتضى ماسلكه أولا حيث أخذ الوجود مقيدا بالوجوب ان يبرهن
 هنا على وجوب وجوده كما فعل بعض المتكلمين وحينئذ فلا يحتاج إلى إقامة البرهان على القدم والبقاء
 لتضمن وجوب الوجود له الكين لما كان التفصيل أقرب إلى الفهم ماسلكه تقرر بيا على المبتدى فاحتاج إلى
 اثبات وجوب وجوده بالاستدلال على القدم والبقاء بعد ذلك (قوله حدوث العالم الخ) اعلم أن الدليل عند
 المتكلمين تبعه بالاناطة رب وعند الأصوليين مفرود وهو ما يلزم من وجوده الوجود فالدليل على وجوده
 تعالى عند المتكلمين قولنا العالم حادث وكل حادث لا بد له من محدث فالعالم لا بد له من محدث وعند الأصوليين
 نفس العالم من حيث حدوثه وإمكانه مثلا وظاهر كلام المصنف عدم موافقة طريقة من الطرفين ويمكن
 اجراؤه على طريقة الأصوليين بأن يكون معنى كلامه فالعالم من حيث حدوثه ويكون في ذلك إشارة إلى أن
 وجه دلالة على وجود الله تعالى حدوثه لا إمكانه مثلا وعلى طريقة المتكلمين بأن يجعل في كلامه حذف
 المقادير مع الاستغناء بدليلهما فإشارته إلى دليل الصغرى بقوله ودليل حدوث العالم الخ وإلى دليل الكبرى

ورؤية الخلق لله عز
 وجل في الآخرة فان
 هذه كلها لا يجب شئ
 منها على الله تعالى ولا
 يستحيل بل وجودها
 وعدمها بالنسبة إليه
 سواء
 (ص) أما برهان وجوده
 تعالى في حدوث العالم

بقوله لانه لو لم يكن له محدث الخ وقد مدليل الكبرى لقلة الكلام عليه لانها لا تحتاج الى دليل واحد بخلاف الصغرى فانها لا تثبت الا بدليلين كما يعلم مما سيأتي وأما قول بعضهم ان الصغرى غير محدثة من كلامه فانها قوله حدوث العالم بناء على أنه من اضافة الصفة الى الموصوف أي فالعالم حادث ففيه نظر لما يلزم عليه من الاخبار بالجزء عن الكل لان الدليل هو المركب من مقدمتين وقد أخبر عنه بالصغرى فقط بناء على كلامه الا أن يقال ان في الكلام حذف والتقدير فالعالم حادث الخ ولا يخفى ما فيه من التكلف فلو جعل ذلك مستلزما للصغرى لا عينها لكان أولى (واعلم) ان الدليل المذكور لم ينتج الا كون العالم له محدث فقط وهو مطلوب المصنف كما هو صريح كلامه وبعد ذلك هل هو منفصل عن العالم أو متصل به وهل هو فاعل بالاختيار أو بالتعليل أو الطبع لم يعلم ذلك مما هنا بل من أدلة أخرى مذكورة في غير هذا المحل (قوله لانه لو لم يكن له محدث) أي فاعل وقوله بل حدث بنفسه أخص من المنتقل عنه لان في محدث العالم صادق بقدم العالم وبحدوثه بنفسه لكن لما كان ابطال الاول أعني قدم العالم مأخوذاً من قوله ودليل حدوث العالم الخ والمقصود بالدليل المذكور انما هو ابطال الثاني خصه بالاضراب وتقرير الدليل على ذلك أن تقول لو لم يكن للعالم محدث بل حدث بنفسه لزم ترجيح أحد الأمرين المتساويين بالمرجح واللازم باطل فاللزوم وهو لم يكن له محدث مثله واذا بطل لم يكن له محدث صدق نقيضه وهو ان له محدثاً وهو المطلوب وقوله بل حدث بنفسه أي بذاته بمعنى ان حدوثه لا لجل ذاته لا بسبب فالبناء للسببية بمعنى لام التعليل والمراد بالعالم هنا ما يشمل الاجرام والاعراض بخلافه في قوله ودليل حدوث العالم فان المراد به الاجرام كاسيأتي في الشرح (قوله لزم أن يكون أحد الأمرين) يحتمل ان يراد بهما الوجود والعدم وأحدهما هو الوجود لان الكلام فيه ويحتمل أن يراد بهما طرفاً الممكن من وجود وعدم ومقدار مخصوص ومقابلة الى آخر ما سيأتي في الشرح واللازم في الحقيقة هو الرجحان واما المساواة فنصفه نفسه ولذا قلنا في تقرير الدليل المتقدم لزم ترجيح أحد المتساويين الخ فهو أولى من تقرير المصنف (قوله وهو) أي كون أحد الأمرين المتساويين مساوياً لصاحبه راجحاً عليه بلا سبب محال لما فيه من اجتماع الضدين وهما المساواة والرجحان ونظير ذلك ميزان اعتدلت كفتاه ورجحت احدهما لا بسبب وهذا بناء على أن الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن سياتي وقيل العدم أولى به لاسبقية ولعدم احتياجه الى سبب واللازم على هذا لو ترجح الوجود بلا سبب ترجيح المرجوح فيقال حينئذ في تقرير الدليل لو حدث بنفسه لزم ترجيح المرجوح وهو الوجود بلا سبب وهو أقوى في الاستحالة من اللازم على القول الاول (قوله ودليل حدوث العالم الخ) اعلم أن صغرى الدليل المتقدم وهي العالم حادث لما كانت نظرية تتوقف على دليل وكان العالم أجراماً وأعراضاً استدلل المصنف على حدوث الاجرام بلازمته بالاعراض وعلى حدوث الاعراض بمشاهدة تغيرها وتقرير الدليل الاول أن تقول أجرام العالم ملازمة للاعراض والحادثة وكل ما لازم الاعراض الحادثة فهو حادث ينتج أجرام العالم حادثة فذكر المصنف الكبرى في قوله وملازم الحادثة حادث لانه مفرد مضاف فيعم وحذف الصغرى وذكر معناها في قوله ملازمته للاعراض الحادثة ومراده بالعالم الاجرام كاسيأتي وتقرير الدليل الثاني أن تقول الاعراض شوهة تغيرها من عدم الى وجود وعكسه وكل ما كان كذلك فهو حادث فالاعراض حادثة فذكر المصنف معنى الصغرى وحذف الكبرى واعتراض هذا بما ربن الاول ان تغير الاعراض اذا كان أمراً يدرك بالمشاهدة كان ضرورياً فيلزم أن لا يختلف فيه كيف وقد قيل بكمونها وأيضاً لو كان تغيرها ضرورياً لم يحتج الى دليل فيكون دليله المذكور ضائعاً لا حاجة اليه وأجيب بان في قوله تغيرها حذف مضاف أي تغير حكمها فان الحركة مثلاً تارة تشاهد في الجرم بظهور حكمها وتارة تنعدم بظهور حكمه هذا لا يقال حكم الحركة كون الجرم متحركاً والكون المذكور امحاله أو وجه واعتبار وكل منهما لا تتعلق به الرؤية والمشاهدة لانه لا يرى الوجود فالاشكال باق لا نقول ان في العبارة تساهلاً ومراده أن الاجرام تارة تظهر متحركة وتارة ساكنة فالمشاهد هو الجرم حال كونه متحركاً وساكنة

لانه لو لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم أن يكون أحد الأمرين المتساويين مساوياً لصاحبه راجحاً عليه بلا سبب وهو محال ودليل حدوث العالم

لا الحركة ولا الكون متحركاً ولا السكون ولا الكون ساكناً لكن لما ضاقت العبارة عليهم أسندوا التغير
 للأعراض على سبيل التسهيل هكذا قال بعض من كتب على السكتاني والذي قرره الشيخ أن حكم الحركة
 مثلاً هو التحريك أي هيئة التحريك لا نفسه لأنه معنى من المعاني لا يمكن مشاهدته بخلاف هيئته فانها تشاهد
 بحاسة البصر وكذلك هيئة السكون الثاني أن التغير من العدم إلى الوجود هو الحدوث فكيف يستدل بالشيء
 على نفسه وأجيب بمنع كونه هو بل الحدوث هو الوجود بعد عدم أو التجدد بعد عدم وهو متغير إليه لا نفس
 التغير الذي هو الدليل سلمته انه هو لكن لا نسلم اتحاد الدليل والمطلوب لأن الدليل هو تغيراً أحكام الأعراض
 على ما قررناه والمطلوب تغير الأعراض فلا اتحاد هذا ان جعلت الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف
 فان جعلت حقيقة الدليل هو المشاهدة والمطلوب هو الحدوث كقولك الدليل على طلوع الشمس مشاهدة
 الطلوع لكن بردي على هذا نظير ما مر وهو أن الحدوث والتغير ليس مشاهداً فيحتاج الى الجواب عنه بنظير
 ما مر أيضاً (واعلم) أن الدليل الاول أعني دليل حدوث الاجرام يتوقف على أربع مطالب اثبات زائد على
 الاجرام واثبات أن ذلك الزائد حادث واثبات ملازمته للاجرام أي عدم انفكاكها عنه وإبطال حوادث
 لأول لها وذلك أن الخصم بما يقول لا نسلم اثبات زائد على الاجرام سلمنا ذلك فلا نسلم حدوثه سلمنا ذلك
 فلا نسلم ملازمته للاجرام سلمنا ذلك فلا نسلم دلالته على حدوث الاجرام الملازم لها لا احتمال أن تكون
 قديمة والا لزم لها حوادث لأول لها فلا بد من إبطال ذلك والثاني من هذه الامور وهو قولنا الزائد حادث
 يتوقف دليله وهو التغير من عدم الى وجود أو من وجود الى عدم على أربع مطالب إبطال قيام العرض
 بنفسه وإبطال اتفاله لغيره وإبطال كونه وظهوره بالحركة مثلاً قبل وجودها كانت معدومة لا كائنة واثبات
 ان القديم لا يعدم وذلك انا اذا استدلنا على الحدوث بالتغير من عدم الى وجود بما يقول الخصم ان
 الحركة مثلاً لم تكن معدومة ثم وجدت بل كانت موجودة قبل ذلك فنقول له انها عند وجودها هل كانت
 قائمة بنفسها أو بمحل فان قال بنفسها لزم قيام العرض بنفسه وهو باطل وان قال بمحل فنقول له ذلك المحل
 القائم به هل هو هذا المتحرك الآن أو غيره فان قال غيره ثم اتقلت عن هذا الزم ما ذكر وهو قيام العرض
 بنفسه في لحظة الانتقال وان قال هذا المحل وكانت كائنة فيه ثم ظهرت لزمه اجتماع الضدين وهما الحركة
 والسكون في الجسم وذلك باطل وان استدلنا عليه بالتغير من وجود الى عدم بما يقول الخصم ان
 ذلك لا يدل على حدوث ذلك الزائد لا احتمال أن يكون قديماً وقد انعدم والقديم يعدم فنقول له ان قولك
 القديم يعدم باطل وقد علم من هذا أن المطالب ترجع الى سبعة لان الثاني من الاربع الاولى يتوقف على
 الاربع الاخير وحاصل السبعة اثبات زائد وكونه لا يقوم بنفسه وكونه لا ينتقل وكونه لا يكمن ويظهر
 وكون القديم لا يعدم واثبات ملازمة ذلك الزائد للجرم واستحالة حوادث لأول لها والدليل على الاول
 المشاهدة وعلى الثاني والثالث كون العرض لا يقوم بنفسه وعلى الرابع ما يلزم عليه من اجتماع الضدين وعلى
 الخامس أن القديم لو انعدم لم كان جائزاً والجائز لا يكون وجوده الاحاد ثانياً على السادس مشاهدة أن الجرم
 لا ينفك عن الأعراض وعلى السابع ما هو مقرر من برهان التطبيق وغيره قال السنوسي ومعرفة هذه
 المطالب ينجو المكلف من أبواب جهنم السبعة ولا يعرفها حقيقة الا الراسخون في العلم أي المتحكمون منه
 اه (قوله البرهان أحد أقسام الحجج) فيه إشارة الى أن المراد بالبرهان هنا البرهان عند المناطقة وهو
 المركب لا المفرد المراد عند الأصوليين وهو مأخوذ من البره أي القطع تقول برهت العود أي قطعت له لأنه يقطع
 حجة الخصم ويفحمه وقيل من البره وهو البياض يقال امرأة بره أي بيضاء لأنه يبيض القلب ويصفيه
 من الجهل وقيل من البره أي اهلية لأنه يبين هيئة الحق ويظهره على ما هو عليه وهو الدليل مترادفان وقيل
 هو أخص من الدليل لأنه يبر فيه أمور ثلاثة أن يكون مركباً من مقدمات عقلية قطعية بخلاف الدليل

ملازمته للأعراض
 الحادثة من حركة وسكون
 وغيرهما ملازم الحادث
 حادث ودليل حدوث
 الأعراض مشاهدة
 تغيرها من عدم الى
 وجود ومن وجود الى
 عدم (ش) البرهان أحد
 أقسام الحجج

العقلية وهو أقواها لأنه لا يتألف إلا من مقدمات يقينية ولما كان الشيخ قال أولا يجب على كل مكلف شرعاً أن يعرف ما يجب وكان حد المعرفة الجزم الموافق للحق عن دليل وكان ما قصد من العقائد مجرداً عن الأدلة وذلك لا يكفي في عقائد الإيمان لأنه تقليد أخذ الآن يتكلم على برهان كل عقيدة من تلك العقائد أولاً فاولاً فبدأ ببرهان وجود الله عز وجل وان برهان وجوده اخراج العالم من العدم الى الوجود والحدوث هو الطريان بعد عدم والعالم المراد به هنا الجواهر لأنه استدلل على حدوث العالم بحدوث الاعراض ولو كانت داخلية في العالم لاتحد الدليل والمدلول وذلك محال وتقرر بذلك أن تقول لا ينبغي على كل عاقل أن السموات والارض

فانه يكون مركباً وغير مركب وعقائياً ونقلياً وقطعياً وظاهراً وهذا هو الصحيح (قوله العقلية) فيه إشارة الى أن الحجة قسمان عقلية وهي ما كانت من كتاب أو سنة أو إجماع وعقلية وهي ما لم تكن كذلك وأقسامها خمسة البرهان والجدل والخطابة بفتح الخاء والشعر والسفسطة فالبرهان ما تألف من مقدمات يقينية لا تحتاج اليقين والجدل ما تألف من مقدمات مشهورة بين الناس ككهناتهم وكل ظلم قبيح والخطابة ما تألف من مقدمات مقبولة من شخص معتقديه كولى مثلاً أو من مقدمات ظنونة معتقدها فيها ككل حائط ينشأ منه التراب ينهدم والشعر ما تألف من مقدمات تنبسط منها النفس أو تنقبض كالخمر ياقوته سيالة والعسل مرة مهوغة للنفس أى مورثة للقيء والسفسطة ما تألف من مقدمات وهمية كاذبة ككهناتهم وكل ميت جبار وتفصيل ذلك مشهور في كتب المنطق (قوله لا يتألف إلا من مقدمات) المراد بالجمع ما فوق الواحد لأنه تارة يتألف من مقدمات كما تقدم وتارة من أكثر كقولك النبش أخذ لال خفية وكل أخذ لال خفية سارق وكل سارق تقطع يده وقيل لا يتألف إلا من مقدمات فقط والمؤلف من أكثر يرجع الى أقيسة متعددة في الحقيقة كما بين في كتب المنطق وقوله يقينية أى كلها يقينية كمقدمات الأدلة السابقة بخلاف ما إذا كانت كلها ظنية كهناتهم يدور بالليل بالسلاح وكل من يدور بالليل بالسلاح سارق أو بعضها يقينية وبعضها ظنية كهناتهم سارق وكل سارق تقطع يده فان المقدمة الثانية قطعاً لا يقينية والسارق والفاطمة أو أيديهما فلا يسمى برهاناً (قوله وكان حد المعرفة) أى تعرفها وضابطها (قوله وذلك لا يكفي الخ) ظاهره أن اسم الإشارة راجع للتجريد وليس كذلك بل هو راجع لقدر مأخوذ من الكلام السابق والتقدير واعتقاد العقائد مجردة عن الأدلة لا يكفي الخ والمراد أنه لا يكفي كفاية تاماً لما تقدم أن المقلد مؤمن عاصي إن كان فيه أهلية للنظر على الصحيح (قوله على برهان كل عقيدة) إطلاق لفظ البرهان على ألقاعدا السمع والبصر والكلام. ولوازها ظاهر وعلى أدلة لك الصفات ليس بظاهر لان البرهان لا يكون إلا من مقدمات عقلية وأدلة لك الصفات عقلية من كتاب أو سنة فاستعمال المصنف البرهان في جميع الصفات من استعمال اللفظ في حقيقة بالنسبة لما عدا الصفات الثلاثة ولوازها وبجازه بالنسبة لها أو من عموم المجاز بان استعماله في كل ما يفيد اليقين عقلياً كان أو نقلياً (قوله وان برهان وجوده اخراج الخ) هو جار على ما مر من التين من جعل البرهان هو الحدوث وفيه ما مر من التقرير على أجرائه على طريق التكامين نعم فيه نوع مخالفة لما سبق من وجهين الأول أن المراد بالعالم في كلامه ما يشمل الاجرام والاعراض بخلافه في كلام المصنف فان المراد به خصوص الاجرام كما في الشارح الثاني أن الاخراج وصف لا يخرج بكسر الراء بخلاف الحدوث فانه وصف لا يخرج بفتحهم أى العالم اللهم إلا أن يجعل الاخراج من المبني للجهول أى الكون مخزجاو الكون المذكور وصف للعالم أو يراد به لازمه وهو الخروج مجازاً (قوله هو الطريان الخ) تقدم أن معنى الحدوث حقيقة الوجود بعد عدم فلا تصف به الاحوال على القول بها أو يطلق مجازاً على التجدد بعد عدم فتصف به الطريان حقيقة هو الثبوت بعد عدم فان جرى بناء على القول بثبوت الاحوال كما جرى عليه المصنف فتفسير الحدوث به ظاهر وان جرى بنا على القول بنفيها كان المراد به الوجود بعد عدم مجازاً (قوله المراد به هنا) أى في قول المصنف ودليل حدوث العالم أى في قوله في حدوث العالم فالمراد به ما سوى الله تعالى وكذا في قول الشارح اخراج العلم كالم (قوله لاتحد الدليل) وهو حدوث الاعراض والمدلول وهو حدوثها أيضاً الداخل تحت العالم على ذلك التقرير فالتحد في الحقيقة هو الدليل مع بعض المدلول لا كله (قوله وتقرر بذلك) أى تقرر بالدليل على حدوث العالم بمعنى الجواهر وحده أن تقول أجرام السموات والارض الخ ملازمة للاعراض الحادثة وكل ما لازم الحادث حادث فاجرام السموات والارض حادثة وهذا هو المشار اليه بقول المصنف ودليل حدوث العالم الخ وبه مع حدوث الاعراض المستدل عليه بالمشاهدة ثبت صغرى الدليل على وجوده تعالى الغائلة العالم حادث وأما كبراه فأشار لها الشارح بقوله وإذا كانت حادثة افتقرت الى محدث الخ ولما كانت

وما بينهما وما فيهما أجرام ملازمة للاعراض التي تقوم بهما من حركة وسكون واقتصر على الحركة والسكون لان معرفة ملازمة الجرم لهذا ضرورية لكل عاقل وهما حادثان لمشاهدة تغيرهما من عدم الى وجود ومن وجود الى (٩٩) عدم فانه اذا كان الجرم متحركاً ثم سكن فقد تغيرت حركته

نظراً بغيره فالتفتقر الى دليل ذكره بقوله لان العالم الخ ثم بعد أن أثبت صغرى ذلك الدليل وكبراه بالبرهان أشار الى نتيجة بقوله فلا بد من مرجح الخ وهي الدعوى المذكورة في قوله وأن برهان وجوده تعالى اخراج العالم الخ وليس في كلامه مخالفة للمصنف الا في تقديمه دليل الصغرى على دليل الكبرى لموافاقته للطبع وتقديم الاعتذار عن المصنف في مخالفة ذلك (قوله وما بينهما) أي كالسحاب والرياح (قوله التي تقوم بهما من حركة وسكون) اعترض بان بعض الاجسام قائم به الحركة فقط كالافلاك وبعضها قائم به السكون فقط كالجبال فالحركة والسكون لم يقوما بكل جسم وأجيب بأنهما مقادير في ما حصوا لا في ما قبلوا فالذي لم يقوما به بالعقل قابل لقيامهما به (قوله واقتصر) بالبناء لا بعمل أي اقتصر القوم للفاعل لان المصنف لم يقتصر عليهما لقوله من حركة وسكون وغيرهما نعم يصح ذلك ان جعل في الكلام مضاف محذوف أي على التصريح بهما فلا ينافي في دخول بقية الاعراض تحت قوله وغيرهما (قوله وما لم يشاهد فيه التغير) أي والاعراض التي لم يشاهد فيها تغير الحركات والسكنات كالتي فوق السموات وتحت الارضين فهي قابلة لها (قوله والحركة والسكون ملازمان للجرم) أي متى وجد الجرم وجد افكلامه فيبدأ أن الاعراض ملازمة للاعراض عكس ماسلكه المصنف من جعل الاجرام ملازمة للاعراض وهو وان كان صحيحاً في ذاته لان الملازمة مفاعلة من الجانبين فتفيد أن كلامهما يلزم الآخر لكن المناسب ماسلكه المصنف فكان الاولى أن يقول مفرعاً على ما سبق فالجرم ملازم للحركة والسكون وملازم الشيء لا يسبقه وقد ثبت حدوثها فيثبت له فاصدق الملازم هو الجرم وما صدق الشيء هو الحركة والسكون وهذا اشارة الى كبرى الدليل المتقدم الثالثة وكل ما لازم الحادث حادث (قوله واذا كانت حادثاً) أي الاعراض والاعراض على التفصيل البار وهو أن الدليل على حدوث الاعراض التغير وعلى حدوث الاجرام ملازمتها للاعراض الحادث (قوله خارج عن ذاته) كان الاولى حذف ذلك لان الدليل المذكور لم ينتج لان له انما هو المطلوب وأما كونه خارجاً ولا فشيء آخر والمراد بالخروج المغايرة لأي لا بد من مرجح وان ذاته مغايرة لذات العالم والالكان حادثاً ما لم يكن لا يبرحها وليس المراد به الانفصال لان ذاته تعالى لا يقال انها منفصلة عن العالم ولا متصلة به بل هو القائم بجميع الاشياء (قوله لا مرجح الا الله عز وجل) هذا استفاد من دليل آخر وهو دليل الوحدة التي لا من الدليل المتقدم لان غاية ما أتجه ان له مرجحاً (قوله لو لم يكن قد عال كان حادثاً) وجه التلزام أن كل موجود منه حصر في القديم والحادث اذ لا واسطة بينهما لان أحدهما مساو لنقيض الآخر اذ نقيض القديم لا قديم وهو مساو للحادث وكذا يقال في عكسه وكما يخرج الشيء عن النقيضين لا يخرج عن الشيء ومساو نقيضه وسكت المصنف عن الاستثنائية القائلة لـ كـ ليس بحادث ا كـ تفتأ عنها بدليلها وهو قوله فيفتقر الى محدث وعن النتيجة لظهور استلزام الاستثنائية لها ونظم الدليل هكذا لو لم يكن قديماً لكان حادثاً اذ لا واسطة بينهما كما لم يكن بحادث ينتج أنه قديم لان استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقام فالقياس مركب من كبرى وهي المقدمة الاولى وصغرى وهي الاستثنائية وأشار الى دليل الصغرى وهي الاستثنائية كما مر بقوله فيفتقر الخ حذف مقدم الشرطية وذكر تاليها وحذف صغرها وهي الاستثنائية ونقيضته ونظامه هكذا اذ لو كان حادثاً لافتقر الى محدث لكنه ليس مفتقر الى محدث ينتج انه ليس بحادث ولما كانت الاستثنائية المذكورة نظرية فتفتقر الى دليل اشارة بقوله ويلزم الدور الخ ونظامه هكذا اذ لو افتقر الى محدث لافتقر محدثه الى محدث وهكذا ويلزم الدور والتسلسل وكل منهما محال فاستلزمهما وهو افتقار الحادث الى محدث كذلك فالملابوس وهو ثوب القديم لا يتم الا ببلانة أقدمه كما علمت والأسهل في ترتيب اللوازم ان نقول لو لم يكن قديماً لكان حادثاً ولو كان حادثاً لافتقر الى محدث ولو افتقر الى محدث لافتقر

من وجوده الى عدم وتغيرت سكناته من عدم الى وجود وان كان المحل ساكناً فبالعكس وما لم يشاهد فيه التغير فهو قابل لها لان ما يتغير مثله وما وجب لاحد المثلين يجب للآخر والحركة والسكون ملازمان للجرم وملازم الشيء لا يسبقه وقد ثبت حدوث الاعراض فيجب للاعراض اذا كانت حادثاً افتقرت الى محدث لان العالم لو حدث بنفسه لزم اجتماع الاستواء والبرهان وذلك لان وجود العالم مساو لعدمه ومقداره مساو لسائر المقادير وصفته مساوية لسائر الصفات وزمانه مساو لسائر الازمنة الى آخر الممكنات المتقابلات فلو ترجح بعضها بنفسه بلا مرجح لزم اجتماع متنافيين وهو أن يكون الوجود مثلاً مساوياً لعدم نفسه راجحاً بنفسه وهو محال فلا بد من مرجح خارج عن ذاته ولا

مرجح الا الله عز وجل والامران الوجود والعدم والمقدار المختص مع ما يقابله والزمان المختص مع ما يقابله الى آخر الممكنات المتقابلات (ص) وأما برهان وجوب القدم له تعالى فلا نه لو لم يكن قديماً لكان حادثاً فيفتقر الى محدث ويلزم الدور والتسلسل (ش) يعني اذا ثبت

وجوده لا ناجل وعز بما تقدم من البرهان

محدثه الى محدث أيضا لان عقاد المائلة بينهما ولو افتقر محدثه الى محدث للزم الدور والتسلسل وكل من الدور أو التسلسل محال فما أدى اليه وهو افتقار المحدث الى محدث محال فما أدى اليه وهو افتقار الاله الى محدث محال فما أدى اليه وهو كونه حادثا محال فما أدى اليه وهو عدم كونه قديما محال فثبت ضده وهو كونه قديما وهو المطلوب واعتراض القياس المذكور بان شرط القياس الاستثنائي أن تكون الشرطية كلها ولو المذكورة في كلام المصنف للاهمال وأجيب بان المراد بالكلية أن يكون الملزوم مساويا للزوم وهنا كذلك لأن لم يكن قديما مساويا لحادث اذ كل حادث يصدق عليه أنه لم يكن قديما أو يقال ان المهمة المذكورة في قوة الكلية اذ المعنى ان كل شيء ما تبقى عنه القدم ثبت حدوثه وذلك كاف هنا كما اذا جعل البرهان المشار اليه استثنائيا ويحتمل جعله اقترانيا من الشكل الاول من كتاب من شرطيتين ونظمه هكذا ألزم يمكن قديما كان حادثا ولو كان حادثا لا افتقر الى محدث فينتج لو لم يكن قديما لا افتقر الى محدث فقد ذكر الصغرى وحذف الكبرى والنتيجة ورمز لها بقوله فيفتقر الى محدث ويؤيد هذا ما سيأتي في الشرح فان المتبادر من تقريره انه اقتراني حيث قال وبرهانه أنه الخ ويحتمل أن يكون استثنائيا كما سيأتي التنبيه عليه ان شاء الله تعالى (قوله وجب أن يكون قديما) ظاهره انه يلزم من اقامة الدليل على وجوده تعالى وجوب كونه قديما وليس كذلك لان الموجود محتمل أن يكون حادثا وان يكون قديما فلا بد بعد ثبوت وجوده تعالى من مقدمات أخر ثبت كونه قديما الا أن يجاب بان قوله وجب كونه قديما بعدم مقدمات محنوفة ولو قال يعني اذا ثبت وجوده ولا ناجل وعز بما تقدم من البرهان وكان المولى مع ذلك محتملا لان يكون حادثا وان يكون قديما فأقام الدليل على كونه قديما كان أولى (قوله انه لو لم يكن قديما لكان حادثا) الظاهر منه انه قياس اقتراني من الشكل الاول كما مقرر يرد وقوله لما تقدم الخ دليل لكبراه ويحتمل أنه أشار الى قياسين استثنائيين حذف استثنائيهما ونتاجتهما ونظمه ما هكذا ألزم يمكن قديما كان حادثا لكن كونه حادثا محال ادلو كان حادثا لا افتقر الى محدث لكن افتقاره الى محدث محال وحينئذ فقوله لما تقدم الخ دليل لللازمة في القياس الثاني وقوله ومحدثه مثله دليل للاستثنائية فيه كانه قال لكن افتقاره الى محدث محال اذ لو افتقر الى محدث لا افتقر محدثه الى محدث وهكذا الى آخر ما تقدم فلم يتم المطلوب الا بثلاثة أقبسة كما مر (قوله فهو المسمى بالتسلسل) وهو المعبر عنه عندهم بحوادث لأول لها أي ان أفرادها حادثات وجنسها قديم كما قال الحكماء في حركات الافلاك أي السموات انها حادثات وجنسها قديم ورد عليهم بأمور منها انه لا وجود للجنس الا في ضمن أفرادها فاذا كانت الافراد حادثات لم يمكن أن يكون جنسها كذلك وأيضا ففي كلامهم تناقض لان كونها حوادث يقتضي أن لها أولا وكونها لأول لها يقتضي انها ليست حوادث وهذا هو المسمى عندهم بدليل الترتيب ومنها برهان التطبيع وتقريره أن تفرض من الحركات مثلا سلسلة من الآن الى المآل النهائية له في جانب الماضي ثم تفرض سلسلة أخرى من زمن الطوفان الى مآل النهائية له في جانب الماضي أيضا وهذا معنى قول بعضهم أن تفرض من المعلوم الاخير الى غير النهاية في جانب الماضي جملة وبما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة أخرى ثم تطبق الجملتين بان تجعل الاولى من الجملة الاولى بازاء الاولى من الجملة الثانية فتأخذ حركة من السلسلة الآتية وتقا بلها بحركة من الطوفانية وهكذا فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية بان كان كلاً أخذت واحدا من الاولى وجدت بازائه واحدا من الثانية لزم عليه أن الناقص مساو للكامل وهو محال والابان زادت الآتية على الطوفانية فقد وجد في الأول ما لم يوجد بازاء شيء من الثانية فتقطع الثانية وتنتهي ويلزم منه تنهاى الأولى لأنها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على التنهاى بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة ويصح أن تجعل السلسلة واحدة ثم تأخذ واحدا من آخر السلسلة وتقا بله بواحد مما قبله وهكذا الى النهاية له في جانب الماضي فان قلت هذا منقوض بمراتب العدد بان تطبق جملتين احدهما منه من الواحد الى النهاية والثانية من الاثنين بان يكون كل فرد من أفرادها اثنين لالى

وجب أن يكون قديما
وبرهانه انه لو لم يكن
قديما لكان حادثا ولو
كان حادثا لا افتقر الى
محدث لما تقدم أن كل
حادث لا بد له من محدث
ومحدثه مثله فيفتقر
الى محدث فان كان
الامر هكذا الى غير
نهاية فهو المسمى
بالتسلسل

نهاية فتجعل الواحد من احداهما بازاء الاثنين من الاخرى فتسكون احداهما از يد من الاخرى قطعاً ولم يلزم
 من ذلك انقطاع احداهما ولا المساواة المدعى امتناعها أجب السعد بان التطبيق المستدل به على بطلان
 التسلسل انما اعتبر بين الامور الموجودة خارجا المستغنية في وجودها عن الاعتبار كالحركات لا العدمية الوهمية
 المحضة كالاعداد لا نقاطها بانقطاع الوهم فتقطع بانقطاعها عن تطبيقها فلا يكون فيها التطبيق مساعاً وليس
 معنى عدم التناهي في العدد الوجود بلا آخر لان دخول ما لانهاية له في الوجود محال لما يذمن من التطبيق بل معناه
 ان ما من عدد الا يتصور رفاقه عدد آخر وذلك صادق بخلاف قولنا الممكنات غير متناهية لان معناه انه
 دخل منها تحت الوجود الخارج ما لانهاية له وهو كاذب لان ذلك محال (فان قلت) هذا متقوض أيضاً بمعلومات
 الله ومقدوراته فان المعلومات أكثر عدداً من المقبورات مع أن كلامهم ما غير متناه أجب السعد أيضاً بان
 معنى كون كل منها غير متناه انه لا يتصور ان ينتهي الى مقدور ليس وراءه مقدور آخر اذ لا يمكن تناهي الممكنات
 في التصور وان كان عدم تناهيها في الوجود محالاً واذا كان كذلك في الممكنات ففي المعلومات أولى وليس
 معنى عدم تناهي الوجود بلا آخر لما سر (قوله وهو محال) محال كونه محالاً لم ينته الامر الى واجب الوجود
 فان انتهى الى ذلك لم يكن محالاً لا تنفاد العلة الآتية وهي لزوم كون كل خالقاً خالقه ومخلوقاً لمخلوقه وحينئذ
 يستدل على بطلان افتقاره تعالى الى محدث بدليل آخر كدليل الوحدة الآتية (قوله لانه) أي التسلسل
 يؤدي الى عدم الألوهية وظاهره ان هذا هو العلة في كون التسلسل محالاً وليس كذلك بل العلة ما ذكره القوم
 من برهان التطبيق وغيره كالمرا لأن يقال اللام للصيرورة لا للعلة أو يقال ان هذا اشارة الى دليل آخر غير ما ذكره
 وقدره ان تقول لتوقف وجوده تعالى على وجود آلهة قبله لانهاية لها ما وجد لان وجود ما لانهاية له محال
 والمتوقف على المحال محال ويلزم أيضاً ان يكون وجودنا محالاً لتوقفه على وجود الاله المتوقف على المحال وهو
 وجود آلهة قبله لانهاية لها والمتوقف على المحال محال لكن وجودنا ليس محالاً فيلزم أن يكون الاله ليس
 متوقفاً على آلهة قبله (قوله وذلك) أي وبيان كونه يؤدي الى عدم الألوهية وقوله ان يتوقف فاعل يتعالى كما
 في بعض النسخ معنى يتنزه وقوله ووجود ما لانهاية له محال كالعلة للتنزيه كانه قال يتنزه توقف وجوده تعالى على
 وجود ما لانهاية له لان وجود ما لانهاية له محال وقوله والمتوقف على المحال مصدق المتوقف في المقام وجود
 الباري تعالى هكذا قيل في تقرير العبارة وفيه ان هذا ليس بياناً لتأديته لعدم الألوهية بل الظاهر أن اللام في
 قوله لانه وان في قوله ان يتوقف اثنان فتصير العبارة هكذا وذلك انه تعالى يتوقف الخ وتبدل هذا ما في بعض
 النسخ وهو لانه جل وعز يتوقف وجوده الخ وحينئذ فقوله يتوقف خبر ان وقوله وجود ما لانهاية له محال من
 تمام الكلام قبله وليس علة للتنزيه (فان قلت) ان نعيم الجنة للمؤمنين وعذاب النار للكافرين موجودان ولا
 نهاية لهما فكيف تقولون ان وجود ما لانهاية له محال (قلت) المحال وجود ما لانهاية له بحسب المبدأ أو أمام الانهاية
 له بحسب الآخر فوجود بمعنى انه لا ينقطع أبداً حتى لا يستجد بعده شيء وأما كل ما وجد منه فيما مضى الى زمان
 الحال فهو متناه له مبدأ ومنتهى فلا يلزم عليه الجمع بين الفراغ وعدم النهاية المتأقضان وقوله ويلزم أن يكون
 وجودنا عطف على يؤدي أي لانه يؤدي ولانه يلزم الخ وقوم لتوقفه علة لقوله محال قدمت عليه والتقدير
 ويلزم أن يكون وجودنا محالاً لتوقفه على المحال وهذه الزيادة موجودة في بعض النسخ (قوله وحقيقة الدور)
 مراده بالحقيقة المفهوم أو المسمى أو المعنى والأفالع ومات الممكنات لاحقائقها فضلاً عن المستحيلات لان
 حقيقة الشيء ما به الشيء هو أي ما يصير به الموجود موجوداً أي متحققاً في الخارج وكل من العدميات
 والمستحيلات لا تحققها في الخارج (قوله توقف الشيء على ما) أي شيء من صفة ذلك الشيء أنه يتوقف عليه
 أي على الشيء الأول اما بواسطة أو أكثر كتوقف زيد على عمر والمتوقف على زيد وتوقف زيد على
 عمر وعمر على بكر وبكر على زيد وفي بعض النسخ غير وهو منصوب على الحال من ضمير توقف ولا

وهو محال لانه يؤدي
 الى عدم الألوهية وذلك
 لانه يتعالى أن يتوقف
 وجوده على وجود آلهة
 قبله لانهاية لها وجود
 ما لانهاية له محال
 والمتوقف على المحال
 محال ويلزم أن يكون
 وجودنا محالاً لتوقفه
 على وجود الاله المتوقف
 على المحال والمتوقف
 على المحال محال وان
 كان الامر ينتهي الى
 عدم متناه فيلزم الدور
 وحقيقة الدور توقف
 الشيء على ما توقف عليه
 وهو محال لانه يلزم
 هابيه تقدم الشيء على
 نفسه وتأخره عنها

حاجته (قوله اما برتبتين الخ) راجع لـ كـ من التقدم والتأخر والمراد بالمرتبتين النسبتان فإذا أوجد زيد
عمر أو أوجد عمر وزيد أمثالاً فقد تقدم كل منهما من حيث كونه فاعلاً على نفسه من حيث كونه مفعولاً
بمرتبتين أي نسبتين وهما ثبوت خالقيته للغير وثبوت خالقيته الغير له في جانب المستقبل وتأخر كل منهما من
حيث كونه مفعولاً على نفسه من حيث كونه فاعلاً بمرتبتين وهما ثبوت مخلوقيته للغير وثبوت مخلوقيته الغير له
في جانب الماضي فزيد مثلاً متقدم باعتبار كونه فاعلاً لعمر وعلى نفسه باعتبار كونه مفعولاً لعمر وفي المستقبل
فهذه نسبة وعلى عمر وباعتبار كونه أوجد عمر فهذه نسبة ثانية وزيد متأخر باعتبار كونه مفعولاً لعمر وعن
نفسه باعتبار كونه فاعلاً لعمر وهذه نسبة وعمر وباعتبار كونه عمر وأوجد في جانب الماضي فهذه نسبة
ثانية فن قال كالشارح تبعا للسبب في شرح المتن بمرتبتين لاحظ مرتبة نفسه ومرتبته غيره ومن قال بمرتبة
لاحظ مرتبة نفسه فقط والتحقيق الأول وقوله أو براتب في أكثر ذلك كما إذا أوجد زيد عمر وعمر وبكر
فيلزم أن يكون زيدا وجاهداً أو جده الذي يليه وهو عمر وكان كذا كرتا في المرتبتين وإن أوجد
الثالث وهو بكر لزم تقدم كل على نفسه بثلاث مراتب وتأخره عنها بثلاث مراتب لأن زيد باعتبار كونه فاعلاً
لعمر ومتقدم على نفسه باعتبار كونه مفعولاً لبكر في المستقبل فهذه نسبة أولى وعلى عمر وبكر باعتبار كونه
أوجد عمر فهذه نسبة ثانية وعلى بكر بكونه متأخراً عن عمر ولأن عمر أوجد فهذه نسبة ثالثة وزيد
متأخر باعتبار كونه مفعولاً لبكر عن نفسه باعتبار كونه فاعلاً لعمر والمؤثر في بكر فهذه نسبة أولى وعن
عمر وبكر باعتبار كونه عمر وهو الذي أوجد بكر أو بكر هو الذي أوجد زيد فهذه نسبة ثانية وعن بكر باعتبار
كونه أوجد عمر أو عمر أوجد بكر أو بكر أوجد فهذه نسبة ثالثة (قوله فإذا كان الحدوث الخ) هذا مرتبط
بقوله وهو محال المذكور في جانب كل من التسلسل والدور (قوله لو لم يكن أن يلحقه العدم الخ) تقر بره أن
تقول لو لم يكن واجب البقاء لا يمكن أن يلحقه العدم لكن إمكان حقوق العدم له محال إذ لو أمكن أن يلحقه العدم
لكان جائز الوجود لكن كونه جائز الوجود محال إذ لو كان جائز الوجود لكان حادثاً لكن كونه حادثاً محال إذ لو
كان حادثاً لانتفى عنه القدم لكن انتفاء القدم عنه محال لما تقدم من وجوبه تعالى فما أدى إليه وهو كونه
حادثاً محال فما أدى إليه وهو كونه جائز الوجود محال فما أدى إليه وهو إمكان حقوق العدم له تعالى محال فما أدى
إليه وهو عدم وجوب بقائه محال فثبت نقيضه وهو وجوب بقائه تعالى وهو المطلوب فالمنصف رحمه الله تعالى
اختصر في تقرير البرهان كما ترى ويدل لذلك التقرير بقوله لسكون وجوده حينئذ الخ الذي هو دليل لسكون
انتفاء القدم من تبعاً إلى إمكان حقوق العدم أي دليل للالتزام بينهما ويؤخذ من ذلك أن الأقيسة الأربعة
المذكورة ترجع لقياسين الثاني منهما دليل للاستثنائية في الأول وإن الأخيرين منها دليل للملازمة في القياس
الثاني كما علمت ونظم القياسين المذكورين هكذا ولم يجب له البقاء لا يمكن أن يلحقه العدم لكن الثاني
باطل إذ لو أمكن أن يلحقه العدم لا تنفي عنه القدم لكن الثاني باطل وقوله كيف وقد سبق دليل
للاستثنائية في القياس الثاني القائلة لكن انتفاء القدم محال وقد علم مما ذكر أن القياس الأول
بتمامه مخدوف من كلام المصنف والدليل على ذلك المخدوف أن عادته رحمه الله تعالى يستدل على
الاشياء بابطال نقائصها وإن قوله لو أمكن الخ مقدم شرطية القياس الثاني الذي هو دليل للاستثنائية في الأول كما
علمت هكذا قرره الشيخ في درسه وهو الظاهر خلاف ما ذكره في الحاشية من أن المخدوف من كلام المصنف
هو مقدم شرطية القياس الأول فقط وإن قوله لو أمكن الخ نالها وإنما عبر المصنف بالإمكان في قوله لو
أمكن ولم يقل ما لحقه العدم لأن امتناع إمكان حقوق العدم يستلزم امتناع حقوقه بالفعل من باب أولى
بخلاف عكسه إذ لا يلزم من امتناع حقوق العدم بالفعل امتناع إمكان حقوقه مع أن المطلوب وهو وجوب
البقاء له تعالى عقلاً لا يتم إلا بامتناع إمكان حقوق العدم لا بامتناع حقوقه إذ لا يلزم من امتناع حقوق العدم
وجوب البقاء لجواز أن يكون ممكن البقاء أو واجبه حينئذ بخلاف إمكان حقوق العدم فإنه يصدق

اما برتبتين في اثنين أو
بمرتبة في أكثر من
ذلك فإذا كان الحدوث
يؤدي إلى الدور أو
التسلسل المحال لزم أن
يكون محالاً وإذا استحال
الحدوث تعين القدم إذ
لا واسطة بينهما وهو
المطلوب

(ص) وأما برهان
وجوب البقاء له تعالى
فلا نلوا أمكن أن يلحقه
العدم لا تنفي عنه القدم
للسكون وجوده حينئذ
تصير جائزاً واجباً

بامتناع حقوق وجوب العلم وجواز امتناع ذلك يستلزم وجوب نقيضه الذي هو البقاء وانما كان امتناع
الامكان صادقا بذلك لان المراد بالامكان الامكان العام اعني عدم الامتناع فيصدق وجوب العلم وامكانه
لا الخصاص الذي هو الجائر عند المتكلمين (فان قلت) اطلاق الامكان بهذا المعنى اصطلاح المنطقيين فكيف
يحمل كلام المصنف عليه (قلت) هو مجاز قرينه انه قابل به وجوب البقاء المستدل عليه بابطال نقيضه
على ما هو دأبه في العقيدة من الاستدلال على المطالب بابطال نقائصها ونقيض وجوب البقاء لا وجوب به وهو اعم
من وجوب مقابله الذي هو حقوق عدم وجوازه والامكان يصدق بهما كما علمت (قوله والجائر لا يكون
وجوده الاحداثا) قد يقال لان سلم الملازمة المذكورة لجواز ان يستند الجائر الى هلة قديمة فيكون قديما
وجوابه ان التأثير بالهلة باطل كما قرره وهو وغيره (فان قيل) لم يقل والجائر لا يكون الاحداثا بسقاط لفظة
وجوده (أجيب) بانه لو قال ذلك لزمه ان كل جائز حادث وليس كذلك اذ بعض الجائر كالجائر الذي لم ير دأبه
وقوعه كما بان أبي جهل أو أرى وقوعه لكنه لم يقع بالفعل لا يتصف بالحدوث لا يقال الحدوث هو الوجود
بعد عدم فيصير معنى كلام المصنف والجائر لا يكون وجوده الاموجودا بعد عدم وهو فاسد لان الوجود من
الاحوال فلا يتصف بالوجود ادلا يتصف به الا الامور الوجودية لا نقول قد تقدم غير مرة ان الحدوث كما
يطلق حقيقة على ما ذكر أعني الوجود بعد عدم يطلق مجازا على المتجدد بعد عدم فتتصف به الاحوال
كالوجود المذكور (قوله وبرهانه انه لو لم يكن أن يلحقه العلم الخ) حذف القياس الاول كالمصنف لكن فيه
مخالفة له من جهة انه جعل تالي القياس الثاني كونه تعالى من جملة الممكنات التي يجوز عليها الوجود والعلم
وهو دليل الملازمة في كلام المصنف كما مر (قوله وكل ممكن لا يكون وجوده الاحداثا) في ذلك رد على من يقول
ان صفاته تعالى ممكنة لذاتها واجبة لغيرها فيلزم عدم الملازمة بين الامكان والحدوث وليس كذلك وكذا يقال
في قول المصنف والجائر لا يكون وجوده الاحداثا (قوله ويلزم من ذلك) أي من امكان لحقوق العلم له تعالى
الدور أو التسلسل أي وكل منهما محال فمأدى اليه وهو عدم وجوب البقاء محال فثبت نقيضه وهو المطلوب
(قوله فتبين بذلك الخ) ولذا يقولون كل من وجب قدمه استحال عدمه لان القدم لا يكون أبدا الا واجبا
للقديم ولو لم يكن لحقوق العلم له لكان جائز الوجود والعلم والجائر لا يكون وجوده الاحداثا ولم تنفق العقلاء
على مسألة اعتقادية اهلوية الاعلى هذه القاعدة الكافية أعني ان كل ما وجب قدمه الخ (قوله على جهة الانكار
والتعجب) والتقدير كيف يصح ذلك أي انتفاء القدم أي لا يصح ذلك الانتفاء بل هو أمر يتعجب منه والواو
في قوله وقد سبق قريبا للحال ويحتمل كونها للتعليل اذ كثيرا ما تكون كذلك في كلام المؤلفين كما قاله
السكتاني (قوله لوما نزل شيئا منها الخ) الظاهر أن ذلك اشارة الى قياس استثنائي تقر به أن نقول لو لم يكن
مخالفا للحوادث لكان مما لا لها لكان كونه مما لا لها محال اذ لو مائل شيئا منها لكان حادثا مثلها لان كل
مثلي الى آخره ما ذكره الشارح لكن كونه حادثا محال لما تقدم من وجوب قدمه الخ فيبطل مأدى اليه وهو
مماثلته تعالى لشي من الحوادث فيبطل مأدى اليه وهو عدم مخالفته تعالى لها فثبت نقيضه وهو المطلوب
فحذف القياس الاول بناء على ذلك كمرطبة القياس الثاني وطوى استثنائية وأقام مقامهما قوله وهو
محال فهو في قوة قوله لكن كونه حادثا محال محال وقوله ما عرفت الخ دليل لتلك الاستثنائية وورد على الملازمة
في القياس الثاني أن اللازم على المماثلة أحد الأمرين اما قدم الحادث أو حدوث القديم فكيف يجعل المصنف
الحدوث هو اللازم على الخصوص في قوله لوما نزل شيئا منها لكان حادثا مثلها مع أن التماثل يقتضي التساوي
في الاحكام وذلك أعني من لزوم الحدوث بخصوصه وأجيب بان المراد لوما نزل شيئا بان كان جوما أو عرضا
أو متصفا باواز مهم لان المقدود تنزيهه الباري سبحانه وتعالى عن الجرمية والعرضية ولو ازم مهمان لا يكون
من جنس الاجرام ولا من جنس الاعراض ولا متصفا بصفاتهما بقرينة قوله فيما سبق والمماثلة للحوادث بان

والجائر لا يكون وجوده
الاحداثا كيف وقد
سبق قريبا وجوب
قدمه تعالى وبقائه
(ق) يعني انه يجب
لولا ان جل وعز البقاء
وبرهانه انه لو لم يكن
يلحقه العلم لزم ان
يكون من جملة الممكنات
التي يجوز عليها الوجود
والعدم وكل ممكن
لا يكون وجوده الا
حادثا تعالى الله عن
ذلك علوا كبيرا ويلزم
من ذلك الدور أو
التسلسل فتبين بذلك
ان اوجوب القدم
يستلزم وجوب البقاء
وكيف استفهام على
جهة الانكار والتعجب
(ص) واما برهان
وجوب مخالفته تعالى
للحوادث فلانه لو مائل
شيئا منها لكان حادثا
مثلها وذلك محال لما
عرفت قبل

الاتصاف بذلك والاتصاف وعدمه متساويان والقاعدة أن تماثلي الألوان لم يقتضي تماثلي الألوان مات فثبت أنه تعالى
 ليس بصفة وتقدم أن هذا إذا تدعى ما يفيد كلام المصنف (قوله وبرهان أن الصفة لا تنصف الخ) وهذا دليل
 لصغرى القياس في كلام المصنف التي افترض عليها الشارح وإضافات المصنف التذييه على ذلك الدليل فيه عليه
 الشارح بقوله وبرهان الخ وهو إشارة إلى قياس استثنائي وقوله للزم أن لا تهري عنها إشارة إلى القاعدة
 المعلومة عند المتكلمين وهي أن القابل للشيء لا يتخلو عنه أو عن ضده ليس له دخل في لزوم التسلسل المذكور
 فلو قال لو قبلت صفة أخرى لزم أن تقبل الأخرى أخرى وهكذا الخ لكأولى والضمير في قوله أن لا تهري عنه
 على الصفة القابلة وقوله عنها أي وعن ضدها أي من القاعدة المذكورة وقوله إذا لفرق بينهما أي للمثالة
 بينهما فالقبول حينئذ أمر نفسي لها (قوله وقد تقدم أنه محال) فيه نظر لأن الأدلة انما قامت على استحالة
 في الحوادث لا في القديم كما هنا أيضا فالقاعدة النفي من معترضة بأنه لا يلزم أن يكون لكل شيء عند لجواز أن
 يكون مقابلها عدم ما نفيا سلمنا ذلك لكن لا نسلم امتناع الخلو عن الشيء عرصه بل يجوز ذلك كما في الماء والهواء
 فأنهما خاليان عن الألوان كلها فالدليل المذكور غير تام فكأن الأولى أن يقول ان الصفة لو قبلت الاتصاف
 بصفة لا يتخلو اما أن تكون المقبولة مثلها أو ضدها أو خلافا لها والاقسام كلها باطلة لان الاتصاف بمثلها يوجب
 لها حكمًا مثل ما توهمه هي لمحاها فيكون العلم عالمًا بالقدر وقادرًا على الحياة والبياض أبيض وسكند ذلك
 محال ولان المثلين متساويان في الحقيقة فلا مرجح لجعل أحدهما محلا والآخر محلا لدون العكس والاتصاف
 بضدها يوجب له الحكم ذلك الضد لان الضدين متساويان في ما أحدهما بالآخر يوجب له عكس حكمه فيكون
 العلم جاملا والقدر عاجزة والارادة كارهة وذلك محال والاتصاف بخلافها الذي ليس بضد يلزم عليه هجوم
 الجواز في كل مخالف يقيم السواد بالحرارة والعلم بالبياض وغير ذلك مما هو بدمي البطلان وأيضا المنسة
 المختلفة غير المتضادة نسبة واحدة فلا اختصاص لبعضها بشيء عن البعض الآخر فلا وجه لجعل بعضها محلا
 والآخر محلا لدون العكس (قوله فلانه لو لم يكن واحدا الخ) تقدم أن الوحدةانية تستلزم خمسة أشياء في الحكم
 المنصل والمنفصل في الذات والصفات والمنفصل في الأفعال ويمكن أخذ ذلك من كلام المصنف بان يقال لو لم يكن
 واحدا بان كانت ذاته العلمية صفة من أجزاها أو كان لها نظير أو اتصفت ذات بمثل صفاتها أو كان ثم موصوف
 سواء لزم أن لا يوجد شيء من العلم الخ تماثلي الأول فلا بد أو صاف الألوهية اما أن تقوم بكل جزء أو بالجميع بان
 يكون كل جزء قائم به بعض الألوهية أو بالجميع دون البعض والاقسام كلها مستلزما للجزء المستلزم لعدم وجود
 شيء من العالم أما لأول فلا بد أن كل جزء يكون لها نظير أو تماثل في تعادلاتها في الآتي وذلك وقد دله عجز المستلزم
 لما مر وأما الثاني فلانه يلزم منه عجز كل جزء على الانفراد وعجزه يوجب عجز سائر الأجزاء للمثالة وذلك يوجب
 عجز المجموع المستلزم ما مر هذا أيضا والاول يلزم من عجز كل جزء عجز المجموع ألا ترى أن الحبل المؤلف من
 شعرات مثلا لا تقوى كل شعرة منه على حمل ما يحمله المجموع فلا بد أن أطال ذلك بأنه يلزم عليه انقسام المعنى
 كما مر فليزمن أن تكون القدرة مثلا متجزئة كافية قدر تماثلها قائمة بكل جزء من أجزائها وأما الثالث فلانه
 لأولية البعض الأجزاء على بعض وحيدته فلا تقوم به أو صاف الألوهية وذلك يستلزم عجز جميعها المستلزم ما مر
 وأما في الثاني فلان النظر إما أن يخالف في الإرادة أو يوافق والقسمان مستلزمان للجزء المستلزم ما مر الأول
 فلان الإرادتين اما أن تنفذا أو لا فلان نحتاج لزم اجتماع متماثلين كالحرارة والكبرياء وهو لا يعقل فاذبح عزم
 فهو دهما معا وحيدته فاما أن يتعطل ما أو أحدهما فان كان الأول لم يعجز عنه وان كان الثاني لزم عجز من
 تعطلت ارادته ويلزم منه عجز الآخر للمثالة وأما الثاني فلان الإرادتين قد توجهتا إلى ما لا يقبل الانقسام
 من عرض أو جوهر فرد فلا يمكن أن تنفذ في الإرادة واحد وحيدته فاما أن تنفذ ارادة أحدهما أولا فان
 نفذت لزم عجز من لم تنفذ ارادته ويلزم منه عجز الآخر للمثالة وان لم تنفذ معه لزم عجزهما وأما في الثالث

وبرهان أن الصفة
 لا تنصف بصفات
 المعاني ولا المعنوية ان
 الصفة لو قبلت صفة
 أخرى لزم أن لا تهري
 عنها وان لم ان تقبل
 الاخرى أخرى اذا لفرق
 بينهما الى غير نهاية
 وذلك تسلسل وقد تقدم
 أنه محال وأما برهان
 استثنائه عن المحض
 بكسر الصاد وهو
 المعامل فلانه لو احتاج
 اليه لكان حادثا ذلك
 محال لما تقدم من
 وجوب قدمه تعالى
 وبقائه (ص) وأما
 برهان وجوب الوحدةانية
 له تعالى ولانه لو لم يكن
 واحدا لزم أن لا يوجد
 شيء من العالم للزوم
 عجزه حينئذ (ش)
 يعني ان برهان كون
 مولانا واحدا

فهكذا وأما في الرابع فلأنه لو صح أن يكون التأثير ولا سبب فيه ونعالي تأثير لو يجب أن يتصور ذلك الأثر مقدورا
له تعالى لمعوم قد رغب فيه عندنا أن يتصل اتفاق أو اختلافه ويأتي سببها وأيضا لو كان التأثير في تأثير في
يمكن ما لم يحجزه تعالى في ذلك المسمى وهو يستلزم محجزه في سائر المحكمات لتساويها ذلك محال لما من ثبوت
قدرته تعالى (فأقول) هذا المقرر لم يعلم منه في السكم المتصل في الصفات أعني وحدتها وعدم تعددها بأن
لا يكون الذات قدرتان وإرادتان إلى آخر السمع فيقتضي ذلك عدم أخذها من دليل المصنف (قلت) لما كان
يؤخذ منه وحدانية صفته التأثير أعني القدرة والإرادة فقط لازوم لتمايزهما دون غيرهما من بقية
السمع إذا لمانع من تعدده عقلا لم تعرض له في تقرير ذلك الغير وجه أخذ وحدانية الإرادة منه مع أن
الحجز اللازم للمانع ضد الله ردة الإرادة فانه لو سطلت الإرادة بسبب تعددها المؤدى لتمايز لتعطلت القدرة
ولو سطلت القدرة للزم الحجز المستلزم باصر من عدم وجود شيء من العالم أو يقل المراد بأخذ منه أن دليل
التمايز يجري فيها على تقدير تعددها كما يجري في القدرة وإن كان اللازم عند تعطل إحدى الإرادتين وجود
ضدها وهو الكراهة المؤدى إلى عدم وجود شيء من العالم بواسطة ما سلا وجود الحجز ويمكن أن يستدل على
عدم تعدد الصفات غير المؤثرة كالسمع والنصر والعلم والكلام بأن ما مورون بعدم إثبات تعدد القديم
مأمكن وإنما ثبت الصفات المذكورة للضرورة فإذا انتفى الضرورة رجعنا للأصل وهو أن القديم واحد
فيكون له سمع واحد وبصر واحد وهكذا في الأضواء والنجسي إلى تعدد ذلك ودليل وحدة جميع الصفات أنها
لو تعددت فاما أن تعددت بتعدد متعلقاتها أولا فان كان الأول لزم أن يدخل في الوجود صفات لا نهاية لها أعدادا
والدخول في الوجود يقتضي تمييز الداخل في نفسه وعدم النهاية يقتضي عدم التميز وذلك تناقض وإن كان
الثاني لزم ترجيح بعض الأعداد كمشقة على بعض حقيقة في تعيين بعضها إلى محض وذلك يستلزم عدم وجودها
كيف وقد تقدم وجوب قسمة (واعلم أن ما تقدم حاصل تقرير كلام المصنف على وجه التفصيل وتقريره على
وجه الاجمال أن تقول لو لم يكن واحدا لكان له ثلث لكن كونه له ثلث محال إذ لو كان له ثلث لزم محجزه لكن لزم
محجزه محال إذ لو كان محجزا لزم أن لا يوجد شيء من العالم لكن عدم وجود شيء من العالم محال فإدعى إليه وهو
محجزه محال فإدعى إليه وهو كونه له ثلث محال فإدعى إليه وهو عدم كونه واحدا محال فثبت نقيضه وهو المطلوب
فذكر مقدم شرطية القياس الأول وحذف تاليها مع الاستثناية وحذف مقدم شرطية القياس الثاني
واستثنايته وذكر تاليها بقوله لازوم محجز داخ وكذا القياس الثالث حذف مقدم شرطية واستثنايته
وذكر تاليها بقوله لزم أن لا يوجد شيء (قوله لا نظيره في الألوهية) هذا ظاهر في نفى السكم المتصل والمنفصل
في الذات وفي معناه السكم المنفصل في الصفات وكذا المتصل فيها بالنسبة للقدرة والإرادة ونفي مؤثر في فعل من
الاعمال كما سبق تفصيله (قوله لو كان معه ثلث) أي في الألوهية وقوله وذلك أي عدم وجود شيء من العالم وقوله
العيان بكسر العين مصدر بمعنى المعاينة قال في الخلاصة في المعامل والمعامله فإن قلت لا يلزم من وجوده
ثلاث محجزات أو محجز أحدهما بل يجوز أن يكون أحدهما قسما والآخر فيختص أحدهما بالسماء والآخر
بالارض مثلا فيتصرف كل في قسم وحده (قلت) هذا يخص من غير تخصص إذا ليس اختصاص أحدهما
بنوع أو دلي من اختصاص الآخر بأن فرض أن هناك شخصين أحدهما لزم أنهما كمل عليهما وانهما محالان (فان
قلت) يمكن أن يكون الشخصين مختصين باختصاصهما (قلت) لو كان كذلك لأتى من كل واحد منهما مركبان يتصرف
في مقدور الآخر ومصادره وهو محال للتمايز كما صرح (قوله وبيان ذلك) أو بيان الملازمة في القياس المذكور
وأما احتياج إلى ذلك مع أنه علمها بقوله لازوم محجزه لار في ذلك التحليل فهو را كما سيأتي فلا تضح به الملازمة
أتم اوضحح البيان قوله فلو قدر الخرق قوله حيث شئ أي حين لم يكن واحدا وحاصل ذلك أنه لو تعدد الاله لزم
عنا اتفاقهم على الجادتي معان توار قدرتيهما عليه لعموم تنقيحها كل ممكن وتواردهما عليه يؤدي إلى عدم

لا نظار له في الألوهية أنه
لو كان معه ثلث لزم أن
لا يوجد شيء من العالم
للازم محجزه حيث شئ
وذلك محال لانه خلاف
الحس والعيان وبيان
ذلك أنه تقدم وجوب
عموم قسمة الله تعالى
بالممكنات

فلا قدروا وجوده من
القدرة على ممكن مائل
مائلو لا جمل وعزلزم
عند تعلق تلك القدرتين
أن لا يوجد شيء من العالم
بهما لما يلزم عليه من
تحصيل الحاصل أو كون
الآثر الواحد أثرين
لأن المسئلة مفرضة
فيما لا ينقسم كالجوهر
الفرد فلا بد من عجزهما
إن لم يوجد بهما أو من
عجز أحدهما إن وجد
بأحدهما دون الآخر
ويلزم من عجز أحدهما
عجز الآخر لأنه مثله
وإذا لزم عجزهما في هذا
الممكن لزم عجزهما في
سائر الممكنات إذ لا فرق
وذلك يستلزم استحالة
وجود الحوادث وهو
محال لأنه خلاف
العيان وإذا استبان
وجوب عجزهما مع
الاتفاق فمع الاحتلاف
أبين وهذا نعرف أنه
لأن أثره لا قدرته في شيء
من أفعاله والالزم ما
تقدم والاعتقاد
الصحيح أن الله تعالى
للعباد قدرة على أفعاله
الاختيارية تقارنها ولا
تؤثر فيها وأن المؤثر هو
الله وحده والقدرة
توجد الأفعال
الاختيارية عندها
لأنها كالنار بالنسبة
للأشراق والله الموفق

رسوخه لأنه إما أن يوجد بهما ما يلزم تحصيل الحاصل أو كون الآثر الواحد أثرين من كل منهما محال وإما أن يوجد
بأحدهما ما يلزم عجز الآخر ويلزم منه عجز المؤثر للمائل وإذا كان هذا عند الاتفاق فبعد الاختلاف أولى
كإسباتي ويقال لهذا برهان التوارد والتطارد (قوله) فلا قدروا وجوده من كل منهما محال (قوله) من تحصيل
في الأولوية لأن الموجود صادق بالقديم والحادث غير أنه يفرض عنه الحكم المتعلق بالصفات (قوله) من تحصيل
الحاصل أي أن كان التعلق مترتباً وقوله أو كون الآثر الواحد أثرين أي سواء انحدر من التعلق أو ترتب (قوله)
لأن المسئلة الخ) علة لحذف تقديره وإتمام ما عساه من كون الآثر الواحد أثرين على ذلك التقدير وهو جواب
عما يقال لأن لم كون الآثر الواحد أثرين يجوز أن يفتى قدرة كل منهما ببعض الجسم وحاصل الجواب أن ذلك
مفروض في شيء لا ينقسم بوجه من الوجوه كالجوهر الفرد والكنز عند اليس بشرط بل مثله المقسم كالجسم لأن
الفرض أن قدرة كل من الالهيان علة التعلق فتتوجد قدرة كل منهما الكل جزئ منه فيلزم أن لا يوجد بهما ما
فيه من تحصيل الحاصل أو كون الآثر الواحد أثرين (قوله) فلا بد من عجزهما) تبرع على ما قبله من لزوم
تحصيل الحاصل أي كون الآثر الواحد أثرين وكان الأولى أن يحمله مقابلاً له بأن يقول لما يلزم عليه من تحصيل
الحاصل الخ أو عجزهما أو عجز أحدهما كأنه سمى تقريره وقوله إن لم يوجد بهما أي أن فرض أنه لم يوجد بهما
وقوله أن وجد بأحدهما أي أن فرض وجوده بأحدهما وقوله وهو محال أي فما أدى إليه من عجزهما أو عجز
أحدهما أو تحصيل الحاصل وكون الآثر الواحد أثرين محال فما أدى إليه وهو كونهم متعالين في الأولوية
محال فثبت نقيضه وهو كونه تعالى واحداً وهو المطلوب تقدم بذلك بيان الملازمة وقوله وهو محال إشارة إلى
الاستثنائية المائلة لكون استحالة الحوادث ولكن عدم وجود شيء من العالم محال وقوله لأنه خلاف العيان
دليلاً (قوله) وإذا استبان أي أن بياناً تاماً فالعين والتأخر أيضاً (قوله) مع الاختلاف أي أن لا يفتى
مصادمهما لزم اجتماع النقيضين والالزم عجزهما وتقرير ذلك أن تقول لو تعاقبت قدرة أحدهما بوجود زيد
والآخر بعده فلا محال أن يحصل بهما سائر احتياج النقيضين أو لا يحصل واحد منهما فيلزم عجزهما
أو يحصل مقدور أحدهما دون الآخر فيلزم عجزه ويلزم منه عجز من فقدت ارادته للمائلة ويقال لهذا برهان
القناع وهو المشار إليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا قسماً فلو قد تقريره ما وضع من هذا ما ذكره
المشارح فيقال له برهان التطارد والتوارد تكاملاً والمراد بالساد في الآية عدم الوجود أي لم توجد سواء
انفقت الآلهة أو اختلفت كما هي فتكون الآية حجة قطعية وقيل المراد به الخراب والخروج عن هذا
الظلم لا تقر عادة من فساد المملكة عند تعدد الملوك حينئذ تكون الملازمة بين التعدد والفساد عادة لا عقلية
وتكون الآية حجة اقتناعية ظنية على سبيل التقرير للعامة وهذا صريح الأول (قوله) والالزم
ما تقدم أي من تحصيل الحاصل أو كون الآثر الواحد أثرين أن أثبت في القسمة ما لا يمتنع من عجزها
أثبت فيما للحادثة فقط لزم عجز القديم وهو يستلزم عجز الحادثة المماثلة وإذا عجز في هذا الممكن فكذلك في سائر
الممكنات إذ لا فرق وهو يستلزم عدم وجود شيء من العالم وهو محال (قوله) توجد الأفعال الاختيارية عندها
لأنها أي فالله ليس له في فعله لا عجز ولا كسب وهو مقارنة قدرته الحادثة بالفعل كالحركة قولاً شئت فقل هو
تعلق قدرته الحادثة بالفعل وكل من المقارنة والتعلق أصح اعتباراً لا يقال أنه مخلوق لله تعالى كما تقدم وإنما أخذ
بالقتل واقتصاص من مع أن زهوق الروح ليس كسباً بل كسباً بالهبل المكسوب له الحركة فقط لأن زهوق الروح ناشئ عن
تلك الحركة وأثر لها فهو ناشئ عن كسبه به كما تعاقبت قدرة العبد بالفعل كسباً كذلك تعاقبت قدرة الله
تعالى خديماً فالخلق تعلق قدرته تعالى بالفعل والكسب تعلق قدرته العبد بالحركة بالفعل أو قارنته على ماض
ويطابق كل من الكسب والخلق على المكسوب والمخلوق وهو نفس الحركة مجازاً من إطلاق المصدر على اسم
المفعول واحتج المهرلة على كون العبد مؤثراً بقدرته بأنه لو لم يكن لقدرته تأثير في فعله لما صح أن يصاب أو

(ص) وأما برهان وجوب انصافه تعالى بالقدرة والارادة والعلم والحياة فلا تنافي في شئ منها لما وجد شئ من الحوادث (ش) قد تقدم ان تأثير قدرة الله تعالى متوقف عقلا على ارادته تعالى ذلك الاثر ان الارادة بتوقف تأثيرها على العلم لاسما النفس الى تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه والقصد بشرط العلم والانصاف بالقدرة والارادة والعلم متوقف على الانصاف بالحياة لانها شرط فيها وجود المشرط بدو شرطه محال فاذا وجود حادث أي حادث كان متوقفا على انصاف محله بهذه الصفات اذ لو انتفى شئ منها لما وجد شئ من الحوادث وهو خلاف الحس والعيان لانه لو انتفت القدرة لزم العجز فلا يتأتى معه تأثير ولو انتفت الارادة لانتفت القدرة ولو انتفى العلم لانتفى اولوا انتفت الحياة لاتنفي الجميع لما تقدم من التوقف (ص) وأما برهان وجوب السمع له تعالى والبصر

يعاقب على غير فعله كالايجاب ولا يعاقب على كونه مثالا ولا يسمع أن يسمع أو يلم على ذلك الفعل لانه ليس فعله ويلزم أن يكون له صفة في الآخرة على الله وقد قال الله تعالى ان لا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل واجاب أهل الستة بان الله يفعل ما يشاء لا يستل محاميل والتواضع بعض فضله والعقاب بعض محض عمله بفعله الافعال امارت شرعية على الثواب والعقاب وكل ميسر لما خلق له ولو شاء ان يهلك كل انسان امة واحدة والشخص قد يسمع على غير فعله كسحر يدجهم والوحوش من خلقه (قوله) وأما برهان وجوب انصافه تعالى بالقدرة الفخ (ن) انما جملته دليل واحد لا يحتاج الى دليل على نفيها واتحادها في كون كل صفة معنى وتقريره في القدرة أن تقول لو لم يتصف بالقدرة لا يتصف بغيرها وهو العجز لكن انصافه بغيرها محال اذ لو انصاف بغيرها لما وجد شئ من الحوادث لكن عدم وجود شئ من الحوادث محال في الارادة أن تقول لو لم يتصف بالارادة لا يتصف بغيرها وهو العجز لكن انصافه بغيرها محال اذ لو انصاف بغيرها لما وجد شئ من الحوادث لكن عدم وجود شئ من الحوادث محال في العلم أن تقول لو لم يتصف بالعلم لا يتصف بغيرها وهو الجهل لكن انصافه بغيرها محال اذ لو انصاف بغيرها لما انصاف بالارادة ولو لم يتصف بالارادة لم يتصف بالقدرة ولو لم يتصف بالقدرة لا يتصف بغيرها وهو العجز ولو انصاف بغيرها لما وجد شئ من الحوادث وهو البطل فبطل ما أدى اليه على التدرج وكذا يقال في الحياة فلا استتمائية من كل محدودة لظهورها واعتراض قولها لما وجد شئ من الحوادث المدكورة في تلك الادلة بان هذه الملازمة ممنوعة لانه لا يلزم من انتفاء صفات المعاني عدم وجود شئ من الحوادث بل يجوز ان تفاوضا وتوجد الحوادث اما لاستنادها الى المعنوية كما يقوله المعتزلة فانهم يقولون هو قادر بذاته سيدي بذاته عالم بذاته لا بقدرة وارادة وعلم زائدات على الذات واما السكون موجد هائلة أو طبيعة كما يقوله الطوائف ومبني في معناهم واذ لم يلزم من نفي تلك الصفات نفي الحوادث لم تنتج الدلة المدكورة كونه تعالى متصفا بصفات زائدة على الذات كما هو المدعى والذات في السكينة عدم وجود شئ من الحوادث على عدم المعنوية التي توافق المعتزلة على ثبوتها لا على عدم المعاني واجيب بان القول باثبات المعنوية دون المعاني كعلم بالا علم وقادر بالقدرة ومريد بالارادة واضع البطلان لما يلزم عليه من كون الذات قدرة وارادة وعلم ذلك لا يعقل وكذا القول باثبات العلة والطبيعة ولما كان كل من هذين القولين واضع البطلان لم يكتف المصنف بدهم وايضا فكل كلامه هنا مبني على انصاف صانع العالم بتلك الصفات وبطلان العلة والطبيعة فلا يراد علينا ما ذكر حتى يحتاج لردده واعلم انه يستفاد من كلام المصنف ثلاث مطالب وجوب هذه الصفات وجودها ومهوم تعلقها باسناد الحياة أما الوجوب والوجود فاشار اليهما بقوله وجوب انصافه تعالى بالقدرة الفخ اذ وجوب هذه الصفات يستلزم وجودها أي تحققها في نفس الامر لا في الخارج والاوراد صفات السواب فانها واجبة وليست موجودة خارجا واما مهوم التعلق فاشار اليه باللام العهدية الداخلة على القدرة وما بعدها ودليله المدكورة منتج تلك المطالب لانه ينتج وجوبها صراحة ويلزم من ذلك وجودها ومهوم تعلق ما يتعلق منها (قوله) لزم العجز أي لكن عجزه تعالى محال اذ لو كان عاجزا لما وجد شئ من الحوادث لكن عدم وجود شئ من الحوادث محال فبطل ما أدى اليه على التدرج كما هو وقوله ولو انتفت الارادة لانتفت القدرة أي لكن انتفاء القدرة محال اذ لو انتفت القدرة لا يتصف بغيرها وهو العجز لكن انصافه بذلك محال الى آخر ما هو وقوله لا تنفي أي لكن انتفاء صفات المذكورة عليها وفي بعض النسخ لانها شرط فيها والمبني واحد ووجه ذلك أن توقف تلك الصفات على الحياة وكونها شرط فيها معلوم في الشاهد بالضرورة فيلزم في الغائب أن يكون كذلك لو حو داطر اذ ذلك فيه اذ الشاهد سلم تعرف به

الحقائق غالباً كما قاله السكتاني (قوله فالكتاب الخ) قدم الكتاب لشرفه وأستلزامه لاجتماع الاستدلال سنة والسنة وتقدم أن إطلاق البرهان على ذلك مجاز لانه لا يكون إلا من كبر من مقدمات عقلية لكن لقوة دلالة ذلك على تلاصق الصفات بعينه بالبرهان وأعلم انه يلزم من ثبوت هذه الثلاثة معنى المعاني ثبوت لوازمها وهي المعنوية فتكون سنة ويلزم من ثبوت الستة استصحابها ثبوتها هذا الدليل أن نتج اثنتي عشرة صفة (قوله) وأيضاً لو لم يتصف بها لزم أن يتصف بأضدادها (لأن كل شيء قابل للاختلاف بها والقابل للشيء لا يتخلو عنه أو عن ضده لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو عدم اتصافه بها فثبت نقيضه وهو اتصافه تعالى بها فثبت المصنف الاستثنائية وذكر دليلها بقوله وتلك نقائص الخ فسكانه قال لا نهاية للنقص الخ وهو يرجع لقياس اقتراحي من الشكل الاول فثبت هذه نقائص والنقص عليه تعالى محال فهي محالة وإنما استوفينا الدليل العقلي عن الشرعي لضعفه لانه لا يلزم من كون الشيء نقصاً في الشاهد أن يكون نقصاً في الغائب ألا ترى ان عدم الزوجة والولد نقص في الشاهد كمال في الغائب وأيضاً هذه الصفات ليست صفات تأثير فلا يتوقف الفعل عليها حتى يستدل على ثبوتها له تعالى بهذه المخاوف بخلاف الصفات السابقة كما هي (قوله وهو السميع البصير) اعترض بان هذه الآية لا تحتاج بها على الخصم وهو المعزلي لانها غاية ما تدل على سمعيته تعالى وبصريته وهذا لا نزاع فيه بيننا وبينه لانه يسلم انه تعالى سميع بصير لكن بذاته لا بسبح وبصر زائدتين عليها كما هو محل النزاع ولا دلالة في الآية على ذلك وأجيب بان الاستدلال بها ملاحظ فيه قواعد اللغة فالمدلول هو الآية بواسطة ما تفهمه أهل اللغة منها وهم يفهمون ان سمعيته ثابت بها السمع زائداً عليها وبصريته ثابت بها البصر زائداً عليها وكذا يقال في الكلام لأن من لم يحم به وصف لا يثبت له منه اسم فلا يقال قائم ولا عاقل إلا لمن اتصف بالقيام والعقل والمعتزلة يعترفون بهذه القاعدة لكن ظم أن يقولوا ماذا كثرتموه مقتضى اللغة ولم تخالفه إلا بالمدلول العقلي منع من قيام تلك الاوصاف بالذات لما يلزم عليه من تعدد المقدماء ورد ذلك بان المتنوع تعدد ذات قدما فلا ذات وصفات (قوله وكلم الله موسى تكليماً) أي أسمعته كلامه القديم بجميع أعضائه من جميع الجهات وكان جبريل معه فلم يسمع ما كلمه الله وخص اسم السكيم لسكون كلامه له بلا واسطة ككتاب ولا ملك بخلاف غيره أي من أهل زمانه ولا ينافي أن سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم كذلك فالتخصيص بذلك انما هو بالنسبة لأهل زمانه أريقل خص بذلك لتكرار ذلك له أكثر من غيره بخلاف نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فإنه لم يقع له ذلك إلا لالة المعراج واعترض اثبات الكلام بالدليل الشرعي بأنه يلزم عليه الدور لأن الدليل الشرعي موقوف على دلالة المجردة على صدق الرسول وهي متوقفة على الكلام بذاته على أن دلالاته اوضاعية أي تنزل منزلة قوله تعالى صدق عبدي وأجيب بان تنزيلها انزلة التسمي بقوله بالقرآن معناه انها تدل على ما يدل عليه القول من صدق الآتي هو وليس معناه ان خالفها تسكيم بتصديق من ظهر على يده وذلك كما تقول الإشارة تبدل وضعاً على ما يدل عليه الكلام فإنه لا دلالة في ذلك على كون المتشبه متسكماً أو أبكم بل كل منهما محتمل إذ ليس في الإشارة ما يدل على واحد منهما فتتبرر بل المجردة منزلة القول ليس هو نفس القول حتى يلزم الدور (قوله والسنة فمها الخ) هكذا في بعض النسخ وعلمه فكان المناسب اسقاط فمها ويقول والسنة أحاديث عطفها على الكتاب والقرآن تكلياً بعض النسخ وفي بعضها المراد بالكتاب القرآن والمراد بالسنة أحاديث الخ وهو ظاهر أيضاً وفي بعضها المراد بالكتاب القرآن والسنة الجرح عطفها على الكتاب والقرآن (قوله وذلك) أي الاحتياج يستلزم حدوده وهو أي الحدوث محال (قوله وإما برهان كون فعل الممكنات أو تركها جائزاً) سيأتي في الشارح ان الممكن هو الجائز فيصير معنى كلام المصنف وإما برهان كون فعل الجائز جائزاً أو وإما برهان كون فعل الممكنات ممكنة وذلك تهاافت الآن يقال مراده بالممكن المضاف إليه الفعل المقدم وكما هو كقول الجائز المحكوم به على الفعل نفس الفعل أي تعلق القدرة بالمقدور لأن المبتدأ عين الخبر والمعنى وإما برهان كون تعالى القدرة بالممكن أي المقدر

والكلام فالكتاب
والسنة والاجماع وأيضاً
لو لم يتصف بها لزم ان
يتصف بأضدادها وهي
نقائص والنقص عليه
تعالى محال (ش) الكتاب
القرآن وهو قوله تعالى
وهو السميع البصير
وقوله تعالى اني معكم
اسمع وأرى ونحو ذلك
وقوله تعالى وكلم الله
موسى تكليماً وقوله تعالى
اني اصطفيتك على
الناس رسلاً وبكلامي
والسنة فمها أحاديث
رسول الله صلى الله عليه
وسلم والاجماع اتفاق
العلماء على ان الله
سميع بصير متكلم
وأيضاً لو لم يكن سمياً
بصيراً متكاملاً
أصم أعمى أبكم وذلك
نقص والنقص عليه
تعالى محال لا احتياجه
الى من يكلمه وذلك
يستلزم حدوده وهو
محال (ص) وإما برهان
كون فعل الممكنات
أو تركها جائزاً في حق
تعالى فلا نه

جائز أي مستوي ياتو وعدمه متقدرا إن كان كل من الخلق والقادر يطلق عليه الممكن والجائز (قوله
لو وجب عليه تعالى شيء الخ) أي لو صح الوجوب بحيث صار الممكن لا بد من وجوده لا نقاب الخ فغير المقدم
التالي والمعنى لو صح الوجوب أو الاستحالة كما تقول المعتزلة فاسم يقولون بوجوب الصالح والاصح عليه تعالى
وباستحالة الرتبة مثلا لا قلب الممكن الخ وذلك لأن وجوب الواجب عندهم انما هو لكون الفعل مستمرا عند
العقل ونحو ذلك انه بمعنى ان الحسن صفة نفسية له كما أن استحالة المستحيل عندهم انما هو لكون الفعل
قبيحا ونحو ذلك انه بمعنى ان القبح صفة نفسية له إذا كان الحسن والقبح ذاتيين وما الذات لا يتخلف ان لم
يكون الفعل الممكن المسبوق بالعدم اذا كان متصفا بالحسن أو القبح واجبا أو مستحيلا يلزم قلب حقيقة من
الامكان الى الوجوب والاستحالة وذلك محال (قوله وذلك لا يعقل) أي لا يصح قلبه العقل لا يقبله اذا نظر
فيه وليس المراد انه لا يتصور العقل لان العقل يتصور المحال اذا حكم على الشيء من غير تصور فلو ان
لم يصح الحكم عليه بالاستحالة وهذا في قوة الاستثنائية الثالثة لكن انقلابه واجبا أو مستحيلا باطل فبطل ما أدى
اليه بقى انه يريد عليه ان قوله وذلك لا يعقل يقتضي ان استحالة لا قلب امر ضروري مع انه نظري وذلك لان
امكان الممكن صفة نفسية له ومن المعلوم ان الصفة النفسية لا تقبل الزوال فلما تسف بالوجوب لازم والامكان
الذي هو صفة نفسية وزوالها مستحيل وكذا يقال في انصافه بالاستحالة الا ان يقال معنى قوله وذلك لا يعقل أي
بعد الدليل (قوله في اصطلاح المتكلمين) احتراز بذلك عن الممكن في اصطلاح المنطقيين فانه يطلق بازاء معنيين
أحدهما هنا ويسمى عندهم بالامكان الخاص وهو ما ليس نسبة متممة ولا واجبة بل جائزة أعم من أن تكون
واقعة أو غير واقعة كقولك كن نار حارة بالامكان الخاص وكل نار باردة بالامكان الخاص فالاول واقع والثاني
غير واقع وثانيهما ما ليس نسبة متممة أعم من أن تكون واجبة أو جائزة واقعة أو غير واقعة كقولك ان الله قادر
بالامكان العام والثالثة بالامكان العام والثالثة بالامكان العام فالاول واجب والثاني واقع والثالثة جائز
غير واقع وقوله ولا أرجحية لاحدهما على الآخر فيه رد على من يقول ان الممكن وان صح وجوده وعدمه لكن
العدم أرجح وأولى به من الوجود (قوله فلو وجب عليه شيء من الممكنات) أي لذاته فلا ينافي ما سمن وجوب
اثبة الطبع وتهديب المعاصي بمقتضى الوعد (واعلم) ان الوجوب يطلق على توجهه الى الصانع الجازم من الغير وعلى
ما يترتب على تركه ضرر وكلا المعنيين مستحيل في حقيقة تعالى اتفاقا لا يتوجه عليه طلب من الغير ولا لحقه
ضرر بترك شيء هو يطلق على ما اقتضته الحكمة وهو مراد المعتزلة فانهم يقولون ان كلام الصالح والاصح
اشتمل على حسن ذاتي يقتضي فعله ولا بد وان كان العمل جائزا سياقي ردمذهبهم (قوله كالكفر والمعاصي)
أي خلافا للمعتزلة حيث حكموا باستحالة ما عليه تعالى لعدم الاصر مما ليس اصرا دين له تعالى لان الاصر يستلزم
الارادة بل هما واقعان بقدر العبد بناء على انه يتخلق بأفعاله نفسه عندهم (قوله لا قلب الممكن) أي لذاته واجبا
أي لذاته فان ذلك هو الذي لا يعمل اما انقلاب الممكن واجبا لغيره وهو يتعلق بالله تعالى بوقوعه فمعقول (قوله
لانه قلب للحقائق الخ) أو رد عليه أسرار * الاول ان هذا لا يلزم المعتزلة لانهم لا يقولون بوجوب ذلك لذاته
بل لغيره وهو مرعاة الحكمة اذ هي اجاب عندهم والوجوب بالغير لا ينافي الامكان بالذات وقلب الحقائق
لا يلزم الاول كان وجوده ذاتيا لا عرضيا وقد علمت أن وجوبه ليس لذاته بل لما سمن من مرعاة الحكمة فهو
عرضي بخلاف الامكان فانه وصف ذاتي له لا يفارقه ورد بان ذلك معنى على وجوب مرعاة الصالح والاصح عليه
تعالى وهو باطل بالادلة المفردة في محله التي منها انه لو وجب عليه تعالى لما وقعت محنة دنيا وأخرى لم يبق الا أنه
واجب لذاته فيلزم ما سمن من قلب الحقائق ويعلم من هذا انه لا يجب عليه تعالى مرعاة ما اقتضته الحكمة خلافا
للمعتزلة وان رافقهم عليه بعض أهل السنة كالسيد الصفوى * الثاني انه يجوز أن يقاب الله بعض الناس سجارا
أوجاد مثلا فقلب الحقائق ليس مستحيل وأجيب بان الكلام ليس على عمومه بل يختص بقلب الحقائق

لو وجب عليه تعالى شيء
منها عقلا أو استحال
عقلا لا قلب الممكن
واجبا أو مستحيلا وذلك
لا يعقل (ش) الممكن
هو الجائز في اصطلاح
المتكلمين وهو ما يصح
في العقل وجوده
وعدمه ولا أرجحية
لاحد على الآخر فلو
وجب عليه شيء من
الممكنات كالتسواب
مثلا عقلا أو استحال في
حكمة كالسكر والمعاصي
عقلا لا قلب الممكن
واجبا لا يتصور في العقل
عدمه أو مستحيلا
لا يتصور في العقل
وجوده وذلك محال لانه
قلب للحقائق

هو النوع الثاني لما يجب على المكلف معرفته وهو ما يتعلق بالرسول عليهم الصلاة والسلام وهو ما يجب في حقهم وما يستحيل وما يجوز فيجب في حقهم ثلاث صفات وهي الصدق أي كونه جميع ما بلغوه عن الله موافقا لما في نفس الامر والامانة وهي كونهم لا تصدر عنهم مخافة سوء افكات محرمة أو مكرهة والتبليغ وهو انهم وصلوا للخلق جميع ما أمرهم الله بأبصاليه لم يكتفوا منه حرفا (ص) ويستحيل في حقهم عليهم الصلاة والسلام اضرار هذه الصفات وهي الكذب والخيانة بفعل شيء مما نهوا عنه نهى تحريم أو كراهة وكان شيء مما أمروا بتبليغه للخلق (ش) هذا هو القسم الثاني من الاقسام الثلاثة التي يجب على المكلف معرفتها في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام وهو ما يستحيل في حقهم وهو ثلاث صفات اضرار الثلاثة الواجبة وهي الكذب وهو عدم مطابقة الخبر لما في نفس

الثلاثة أعني الواجب والجائز والمستحيل بعضهم إلى بعض بان يقاب الجائز واجبا والمستحيل كاهما أو الواجب جائزا أو مستحيلا والمستحيل واجبا أو جائزا أو ما يقاب بعض أفراد الجائز إلى بعض فليس يستحيل (قوله وأما الرسل) تنظف على قدر محذور العلم به تقديره ما بالبرهان وعرفه في حقهم ويستحيل ويجوز ما ذكرته وأما الرسل الخ وعبر بصيغة الجمع دون ذكر عدد لأن ذلك مما أدى إلى إثبات الرسالة لمن ليست له أو ضمهم إليها هي له فإنه وإن ورد أن عدد الأنبياء مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا وعدد الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر لا يمكن الصحيح عدم حصرهم في عدد لقوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا اختلاف الأحاديث في عددهم فقد روى ابن جرير وروى ابنه ما تقدم وروى أحدان الرسل ثلثمائة وخمسة عشر وروى انهم ثلثمائة وأربعة عشر وروى أن الأنبياء خمسة وعشرون ألفا وقال كتب الاحبار الأنبياء ألفا ألف ومائتا ألف وقار مقاتل الأنبياء ألف ألف ومائة وأربعة وعشرون ألفا ولم يذكر الأنبياء اما لكون مجموع ما ذكره خاصا بالرسول أو جري على الترادف كما مر (فان قلت) أي فائدة في ذكر غيره عليه الصلاة والسلام من الرسل مع أن الإيمان به وبما جاء به يتضمن الإيمان بهم (قلت) فائدة أنه يحصل بالتفصيل زيادة إيمان لا تحصل مع الاجمال وأيضا لا تفصيل هو المطلوب في عقائد الإيمان فلا يكتفي فيها بالاجمال (قوله فيجب في حقهم) مراده بالوجوب ما بهم الشرعي وغيره اذ وجوب الامانة والتبليغ دليله شرعي وأما الصدق فثلاثة اقسام صدقهم في حكاية الكلام المتعلق بأمور الدنيا كقيام زيد وجاء عمر وروى هذا داخل في الامانة فيكون دليله شرعا الثاني صدقهم فيما بلغوه عن الله تعالى من الاحكام ودليله شرعي ايضا الثالث صدقهم في دعوى الرسالة ودليله عقلي بناء على أن دلالة المجتزئة على صدق الرسل عقلية وهو ضعيف أو بضمي بناء على أن دلالتها عليه وضعية أي تنزل منزلة قوله تعالى صدق عبدى في كل ما يبلغ عنى وهو ضعيف ايضا وان كان هو ظاهر كلام المصنف فيما سيأتى أو عادي بناء على أن دلالة عليه عادية وهو الراجح فالوجوب اما شرعي أو عادي أي مسندة للشرع أو العادة الجارية به أن تلك المجزئة علامة على الصدق في العقل على الصحيح وكذا يقال في المستحيل فما وجب بالشرع فضده مستحيل به وما وجب بغيره فضده مستحيل بذلك الغير على ما مر (قوله الصدق) أي في دعوى الرسالة وفيما بلغوه عن الله تعالى اما غيره فداخل في الامانة كما مر لا يقال الصدق فيما ذكر ايضا داخل فيما ذكرنا التبليغ فلا وجه لافراد كل لا تناقض قد تقدم غير ضرورة أن خطر الجمل في هذا الفن عظيم فلا يكتفي فيه بدلالة الالتزام غالبا (قوله وهي كونهم لا تصدر عنهم مخافة الخ) هذا معنى قول بعضهم هي اقصافهم عليهم الصلاة والسلام بحفظ التسمية طواهرهم وبواطنهم من التلبس بمنه عنده وقيل ملكة راسخة في النفس تمنع صاحبها من ارتكاب المنهيات أي لا يتصور أن يكون عند الله الا كذلك فهي حينئذ عبارة عن العصمة ومن ثم لم يذكرها المصنف ومن ذكرها نظر إلى أن الامانة يعتبر فيها المحل أي من قامت به والعصمة يعتبر فيها مقيضها معطيا فان الاضافة إلى الله تعالى معتبرة في مفهومها دون مفهوم الامانة فهما متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا (قوله أي بأبصاليه اليهم) احتراز بذلك عما أمرهم الله بكتابه فيجب عليهم فيه السكتمان فان في الاسرار الالهية لم يؤمروا بتبليغه بل بكتامه وهو داخل في الامانة وما خبرهم الله في تبليغه فلا يجب عليهم فيه شيء مما بلغه عن الله تعالى ثلاثة اقسام كعامات (قوله بفعل شيء) المراد بالفعل ما يشمل القول والاعتقاد (قوله أو كراهة) المراد بها ما يشمل خلاف الاولى على القول بأنه غير ما فلا تصدر عنهم معصية صغيرة كانت أو كبيرة قبل البعثة أو بعدها لا يقال ان ما قبل البعثة لا يوصف بكونه معصية لانا نقول هو صورة معصية وهي مستحيلة عليهم فان قيل أنه ثبت أنه صلى الله عليه وسلم تواضعا صرة وصريتين صريتين وانه بالوشرب قائما وهي كلها خلاف الاولى أجيب بأنه صدر منه ذلك للتشريع أي ليبين أن النهي ضعيف لا شديد (قوله بكتام شيء) عمدا كان أو سهوا وان كان السكتمان عمدا داخل في الخيانة (قوله عدم مطابقة الخبر) أي نسبة الخبر لما في نفس الامر أي النسبة التي في نفس الامر أي عدم مطابقة النسبة الكلامية للنسبة

الامر وهو ضد الصدق والخيانة ضد الامانة والسكتمان ضد التبليغ (ص) ويجوز في حقهم عليهم الصلاة والسلام ما هو

عن الاعراض البشرية التي لا تؤدي الى نقص في مراتبهم العالية كالمراض ونحوه (ش) هذا هو القسم الثالث من الاقسام الثلاثة المطلوب معرفتها في الرسل عليهم الصلاة والسلام وهو ما يجوز في حقهم فاحترز بالاعراض عن صفات الالهية فلا يجوز على الرسل لان الحادث لا يتصف بالقديم خلافا للنصاري فيصعب الله تعالى في قولهم بالاتحاد وقوله البشرية احترازا عن صفات الملائكة فانها لا تجوز عليهم وقوله التي لا تؤدي الى نقص في مراتبهم العلمية احترازا عما نهى عنه كالكذب والكفر ونحو ذلك وقوله في مراتبهم أي منازلهم العلمية ثم مثل ذلك بالامراض ونحوها ونحو المرض كالنكاح والاكل والشرب (ص) وأما برهان وجوب صدقهم عليهم الصلاة والسلام فلانهم لو لم يصدقوا لزم الكذب في خبره تعالى لتصديقه تعالى لهم بالمجزة النازلة منزلة قوله صدق هبدي في كل ما يبلغ

الواقعية (قوله من الاعراض البشرية) أي الاحوال التي تصيب البشر وهم بنو آدم سموا بذلك لبدء بشرتهم أي ظاهر جلدهم (قوله ونحوه) كالجوع كما وقع له صلى الله عليه وسلم ولا ينافي ذلك قوله صلى الله عليه وسلم أنا أبيت عندي في يطعني ويسقيني أي يخاف في قوة الطاهر والشارب أو يطعني ويسقيني من طعام الجنة وشربها لانه كان يحصل له ذلك نارة ولا يحصل له أخرى فيجوز لاجل التأسي به صلى الله عليه وسلم ومعنى قوله عندي أي الاحتياط لجل ربي وقاي متعاقب به أو في كنف ربي وحفظه والعندية مجازية (قوله فاحترز بالاعراض عن صفات الالهية) أي لان الاعراض خاصة بصفات الحوادث وأما صفاته تعالى فلا تسمى اعراضا (قوله بحسبهم الله) بالتشديد والتخفيف والمناسب هذا الادل (قوله في قولهم بالاتحاد) أي اتحاد جزء الاله وهو المجد عيسى عليه السلام ويعبرون عن ذلك بقولهم اتحاد الالهوت بالناسوت ومرادهم بالالهوت الاله أي بصفته بالناسوت جسد عيسى عليه الصلاة والسلام وتقدم تمام الكلام على ذلك (قوله عن صفات الملائكة) كعدم الكورة والانونة فلا يجوز على الرسل الاتصاف بذلك وكذا عدم الأكل والشرب والنكاح فان ذلك لا يجب في حقهم خلافا لجهة العرب الذين يزعمون أن الرسول لا يكون الا بصفة الملكية فلا يأكل ولا يشرب ولا ينكح (قوله احترازا عما نهى عنه كالكذب والكفر) فيه نظر لان الاحتراز عن ذلك مستفاد من الامانة الصادق اذا نهى الكذب معصوم من الصدق وانتهاء الكفر ونحوه من الامانة فيصير في الكلام حينئذ تكرار فلا حسن أن يقال احترازا عن عدم كمال العقل والذكاء والفظنة وقوة الرأي وعدم السلامة من كل ما ينفر كساعة الآباء وعهر الانهيات والفظظة والعيوب المنفرة كالسهرص والجذام ونحو ذلك والاور الخلة بالمرأة كالاكل والشرب والطريق والحرف الدينية كالجماعة وكل ما يحل بحكمة البهثة من أداء الشرائع وقبول الامة (قوله النكاح) ولا يجوز عليهم الاحتلام الصادر من الشيطان وأما خروج النبي لان الشيطان بل من امتلاء الالهية فلا يجوز عليهم ومثاهم في ذلك كل من ورث مقامهم من أمهم وكان الاولي أن يقول كالنكاح الخ فان نحو المرض لا ينحصر فيما ذكر (قوله لولم يصدقوا) أي بان كذبوا أي قالوا ما لا يوافق الواقع سواء وافق الاعتقاد أم لا وانما قلنا المراد بعدم الصدق الكذب ولم نخمه له على ما يشمل الكذب والواسطة على مذهب المعتزلة لعدم صحة الملازمة حينئذ لا يلزم من عدم الصدق على هذا القول الكذب لشذوذه ما وافق الواقع وخالف الاعتقاد فان ذلك ليس بصدق ولا كذب ولا يلزم على تقدير كون خبر الرسول من هذا القبيل كذب خبره تعالى اذ تصديق الانما هو باعتبار الواقع وهذا قياس استثنائي ذكر شرطه وحذف استثنائه القائلة لكن الكذب باطل فبطل المقدم وهو عدم الصدق فثبت نقيضه وهو الصدق اذ لا واسطة بينهما على الصحيح وهو المطلوب وقوله لزم الكذب في خبره أي الحكمي المنزل منزلة الخبر الحق في وقوله لتصديقه تعالى لم أي اخباره عن صدقهم فيما أخبروا به من كونهم رسلا مبليين عنه اذ التصديق الاخبار عن الصدق وهذا دليل على الملازمة في الشرطية او نظير ذلك ما اذا ادعى شخص انه رسول الملك ولم يصدق المرسل اليهم بل قالوا ما دليلك على أن الملك أرسلك فيقول دليلي أن الملك يخاف عاتده بان يقوم ويقعد ثلاث مرات ثم يجتمع الجميع عند الملك فيطلب منه الرسول ذلك فيقوم ويقعد ففهو ذلك دليل على أنه أرسله كانه قال صدق هذا الرسول فيما بلغه عنى فالمجزة التي يظهرها الله على أيدي الرسول كقيام الملك وقعوده وهذا الكلام منى على القول بان مدلول المجزة الاخبار عن صدق الرسل حتى يلزم على تقدير عدم الرسالة في نفس الامر كذبه تعالى في خبره أمان على القول بان مدلولها انشاء وهو طلب تبليغ الرسالة فلا يلزم على تقدير عدم الرسالة في نفس الامر الكذب في خبره تعالى لان الصدق والكذب من اوصاف الخبر لا الانشاء بل اللازم حينئذ وجود الدليل بدون مدلوله (قوله النازلة منزلة قوله الخ) ظاهره يقتضي ان دلالة المجزة على الصدق وضعية لانه نزاهة منزلة القول وهو اعم ايدل بالوضع ويحتمل انه اراد ان دلالة عقلية أي انها تدل على صدق الآتي بها لان الله تعالى ما وجد ذلك الخارق على يد

الرسول الاصلية به وورد به ذلك ليس بلان عقه لان الجهاد لله ذلك الطريق لا يدل عقدا على كونه أراد
به تصديق الرسول وانما يدل على كونه تعالى اراد وقوع ذلك الخلق بغيره عن ارادة التصديق وانما يصح
كما هو ان دلالة الآية لا يقال الاصلية بما يجرى مجرى نفسه عن المجزأة لاننا نقول عدم جواز التخلف لا ينافي كون
ذلك الاصلية عاديا بل يجوز ان يكون مقطوعا به بحسب المادة ويجوز تخلفه عقلا اذ لا يلزم من قطع المادة وجوب
شيء عدم جواز تخلفه عقلا الا ترى ان كون الجليل حجة على عدمه لا يلزم من قطع المادة وجوب ذلك له
عدم جواز تخلفه عقلا بل يجوز عقلا ان يكون ذلك بمعنى ان الله تعالى لم يخلق ذهابا من اول الامر لم يلزم عليه فساد
وكننا نحن فيه فلو لم يحصل المولى الى المجزأة لكان على الصادق لم يلزم عليه فساد فلا يلزم من جواز التخلف عقلا
كون اللازم بغيره بل يجوز ان يكون عاديا كما علمت (قوله في دعواه ابراهيم الرسالة فيما يلغونه الخ) أي وأما ما عدا
ذلك فهو داخل في الامانة كما هي (قوله التي خلقها الله تعالى) اعترض بانه سلكه من المجزأة لعدم احراق النار
لابراهيم عليه السلام والعدم ليس مخلوقا الا ان يجاب بان المراد بعدم الاحراق برودة النار أو سلامته منها أو نحو
ذلك (قوله مقرون بالتحدي) يطلق التحدي على دعوى الرسالة لفظا وحكما كتلبسه فتنصب الرسالة فان
الخرارق التي ظهرت على يد علي عليه وسلم بعد الرسالة لم تقارن دعواها كالتحدي فان قلت بانه بذلك المنصب
ويطلق على دعوى كون الخارق تدليلا على الصدق وهو الذي يقتضيه كلام التارخ لآتي لكن الاول أولى
كما سيأتي ويطلق على طلب المعارضة عليه فلا يسمى مجزأة الا لغيره انما لم يطلب المعارضة الاية قال تعالى فأتوا
بصورهم من مثله قل لئن اشفيت الانس والجن الآية وهذا يخص من الثاني والثاني
أخص من الثاني (قوله في حق الرسول) ان لم يكن في رسالته نفس الامر (قوله والكذب على
الله تعالى) أي لا خبره تعالى لا يكون الاعلى وفق عليه فيكون صادقا ويكون ضده وهو الكذب مستحيلا
في بيانه ان كل عالم صحيح أخبر علي وفق عليه وكل صاحب رأي يتفهم به جمل وعلا وجب له فيكون انصافه اذا
بالخبر على وفق عليه الا ان هو معنى الصدق واجبا واذا وجب الله ق استحقاق ضده وهو الكذب وأما لو قبلت
ذاته العلية الكذب لكان واجبا له لاستحالة انصافه جز وعن يجازي فيكون ضده وهو الصدق مستحيلا ذلك
باطل لما علم من وجوب انصافه تعالى بل لا يتسنى وكون العالم بالنبي عيسى هل أن يخبر علي وفق عليه الذي هو
معنى الصدق معلوم بالجلال بالضرورة (فان قلت) انه لا يلزم من كون الخبر على وفق العلم أن يكون صادقا فان
الواحد من خبر بخلاف ما علم فلا يلزم من العلم الصدق (قلت) الكلام في الخبر المنسوب للمولى ولا شك ان
ذلك لا يكون الاعلى وفق العلم الاول يمكن على وفقه لم ينقص والقص عليه تعالى محال وعند الايت في أن الكذب
يجامع العلم في حق غيره لعدم استحالة النقص عليه (قوله لان زيادة ونقص) أي زيادة على ما وقع ونقص
عنه وظاهره ان من لو زعم الكذب الزيادة والنقص وليس كذلك بل قد يكون بينهما كل خبر عن شيء لم يقع
أصلا فكان الاول أن يقول لانه نقصه الا أن يقال سراده لزيادة الزيادة على ما في الواقع ونفس الامر أعم
من أن يكون بزيادة انما على ما وقع أو نقص عنه أو يقع ذلك ومصادم النقص المستقص أي عدم الكمال وهو
من عطف الا لازم على التزويد لان من أخبر بما لم يقع فهو ناقص وليس المراد به ناقص لاننا ظالم بل بزيادتها
(قوله كذب الله) أي حارب عظمته الصعبة بقرضه الله عنهم فامر صلي الله عليه وسلم باحضار ماء فاحضر ووضعه
يديهما والاصح انه سبحانه معلوم بالمسبة للرائد وكونه انما مجزأة لا يوجب الا بناء على التفسير الثاني للتحدي
أعني دعوى كون الخارق تدليلا على الصدق لا على الاول أعني دعوى رسالة تقدم دعواها على ذلك الخارق
(قوله ونحوه) كالمعجزة أي حقايقه ويقال الشبهة ويقال لها أيضا بؤسب لانها تدلي على الس على أسف ظلم
وذلك كما فعله الخو وغيرهم من أن رب العالمين وانما كرم معنادا لانه محذور صفة كل من تعلمه عرفه (قوله
وغيره تقدم الخ) هذه معاد في الاصطلاح في اللغة فهو انما كيد وانما ليس برهوت لحاظ قوته

في دعواه ابراهيم الرسالة وفيما
يلغونه بعد ذلك الى
الخلق وحاصل هذا
البرهان ان المجزأة التي
خلقها الله تعالى على
أيدي الرسل وهي أص
خارق للعادة مقرون
بالتحدي مع عدم
المعارضة تنزل من مولانا
جسل وعز من قوله
تعالى صدق عبدي في
كل ما يبلغ عنى فلو جاز
الكذب في حق الرسل
لجاز الكذب في حق
مولانا جسل وعز لان
أصدق الكاذب كذب
والكذب على الله تعالى
محال لانه زيادة ونقص
ويشعالي الله عن
النقص وقوله في حد
المجزة أمر يقابل
الفعل كذبح الماء
مثلا من بين الاصابع
وعدم الفعل كعدم
حرق النار مثلا
لابراهيم عليه الصلاة
والسلام واحترز بالخارق
من المعد فانه يستوي
فيه الصادق والكاذب
ومن المعتاد السحر
ويجوز واحترز بقوله
مقرون بالتحدي عالم
بقارنه كعدم كذا رهاص
وهو ما تقدم

وأثبت (قوله) في ما تقدم بعثة الانبياء) أي من أقطاب النبي أم بقوله كالذي قال في جبينه عند انقراض
 الله تعالى عنده الدين صلى الله عليه وسلم وكلاهما الذي كانت نراهما من رضى الله تعالى عنها حين جعلنا به صلى
 الله عليه وسلم (قوله) أي لم يدعوا هذا ليل على صدقهم) أي في هذا أن الصدق دعوى الخلق دليل على الصدق
 كما صرح به المصنف في شرحه وعليه فلا يخرج الكرامة من نفس ربنا المعجزة إلا بما على ما ذكره من أن الولي
 لا يتعدى بالكرامة وهو أحد قولين في المسألة الأولى جميعاً فإنه يجوز أن يدعى الولاية بضمها بالكرامة أي
 يدعوا هذا ليل على صدقه فيقول ثانوي الله تعالى وآية ولا يفتي أن يفتي بالبحر من لا يفتي أن نفسه في خلق علم
 ضروري له بذلك وحيداً فلا تفتقر المعجزة من الكرامة إلا بدعى في الرسالة فقط وعلى هذا يكون تعريض
 المعجزة المذكور شاهداً للكرامة فإن كلاً من خارق للعادة مقر ون بالصدق أي دعوى الخلق دليل على الصدق
 فأوفى التعدي بدعى الرسالة لسان أولى طريق الكرامة حيث لا من تعريض المعجزة على كل من
 القولين المذكورين والحاصل أن الأمر في الخارق للعادة مستأقسام بالمعجزة وهي المقارن لدعوى الرسالة أي الذي
 يظهر بعد دعواها وإن لم يقل آية صدق في هذا الخارق والخاص وهو ما يظهر قبلها بالكرامة وهي ما يظهر على
 يد عبد ظاهر الصلاح والمصدق وهي ما يظهر على يد الصوام تحليصاً لهم من شدة شياطين الاستسراج وهو ما يظهر على
 يد صدق خديعة ومكر إله والأمانة وهو ما يظهر على يده تسكين الكثرة في مسيئة الكذاب في عين أعور فعميت
 الصحيحة (قوله) واحترز بقوله مع عدم المارضة (الخ) لا يفتي أن هذا مستثنى عنه بقوله خارق فإن الخارق الذي
 أقيم دليل على الصدق لا يمكن معارضته (واعلم) أن عدم المارضة شرط إذا كان المعارض غير نبوي أما إذا كان
 المعارض نبياً فلا يضر في كون ذلك الخارق معجزة (قوله) وأما برهان (الخ) هو قياس استثنائي ذكر شرطته
 وحذف استثنائية القائل لكون الثاني وهو انقلاب المحرم أو المكروه طاعة بطلان المفسد وهو الخيانة فثبت
 ضده وهو الأمانة ولما كانت الملازمة في الشرطية نظرية يثبتها بقوله لا إن الله تعالى أمراً بالاعتقاد منهم (الخ) أي
 فيكون جميع ما يصدر عنهم مأموراً به من الله تعالى بكل ما أمر به تعالى لا يكون الطاعة لأنه لا بأس بالاعتقاد منهم
 يبين بطلان الاستثنائية لظهوره وذلك لأن الشارع ينهى عن المحرم والمكروه وكل ما نهى عنه لا يصلح أن
 يكون في حال كونه منها عنة طاعة أي مأموراً به لأن كون الشيء الواحد منها عنة مأموراً به من جهة واحدة
 محال بالضرورة وقد علم من هذا أن بيان الملازمة وبطلان الاستثنائية متروك فيكون الدليل المذكور شرعياً
 لا عقلياً فتسميته برهاناً على طريق التسميح لأنه لا يسمي برهاناً حقيقة إلا ما كانت مقدماته كلها عقلية
 كبرهان الصدق المتقدم فإنه عقلي بناء على الضيق من أن دلالة المعجزة عقلية ولذا قل في الكبرى ويستحيل
 عليهم الكذب عقلاً والمعاصي شرعاً لكن لما كان هذا الدليل قوياً يشبه ما قدمناه عقلية عبر بالبرهان
 واعتراض بعضهم على الملازمة في الشرطية أنه كونه لا يثبت على ما ذكر انقلاب المحرم أو المكروه طاعة فلا
 يلزم اتباعهم إلا فيما تبين لسانهم يبلغه فنعى الله تعالى لأن جميع ما يفعله لا يرى أن أفعاله الجبلية لا يلزمنا
 اتباعهم فيها ودين المراد أفعالهم وأفعاله الجبلية وما كان غير جبلي فتعجن متعبدون به عما كاد
 عليه الكتاب والسنة والاجماع فلو كان منها عنة لا نقاب طاعة وهو ظاهر (قوله) لأن الله تعالى أمرنا (الخ) أن
 كان الضمير لهذه الأمة ورد عليه أنه لا يلزمنا الاقتداء بغيره صلى الله عليه وسلم كعيسى وموسى فلا يصح قوله
 بالاقتداء بهم إلا أن يجاب بأنه مبنى على أن شرع من قبلنا شرع أنما في المرد عن نبينا في شيء ما لم يردنا نسخ
 وهو مذهب المالكية الذين منهم المشرح وقول ضعيف عند الشافعية وإن كان لجميع المكاهين من هذه الأمة
 وغيرها على سبيل التوزيع أي كل أمة مأمورة بالاقتداء بنبينا صرح بذلك أن ثبت عن الشارع أن شرع الأمم
 السابقة في وجوب الاقتداء بهم كشرعنا ولا يكفي في ذلك يكون الأصل مساواة الانبياء في الاقتداء بهم لنبينا
 عليه الصلاة والسلام حتى يثبت خلافه لأن اندمى وجوب الاقتداء فلا بد فيه من النقل لأصل الاقتداء حتى

بعثة الانبياء وكرامات
 الأولياء فانهم لم يتحدوا
 بها على أحد أي لم
 يدعوا لها دليلاً على
 صدقهم واحترز بقوله
 مع عدم المعارضة من
 أن يقول آية صدق
 كذا فيعارضه من
 يكذب بمثل ذلك (ص)
 وأما برهان وجوب
 الأمانة لهم عليهم
 السلام والسلام فلأنهم
 لو خانوا بفعل محرم
 أو مكروه لانتقاب المحرم
 أو المكروه طاعة في
 حقهم عليهم السلام
 والسلام لأن الله تعالى
 قد أمرنا بالاقتداء بهم

يأتي فيه بالأصل المدكور (قوله في أقرأهم) أي تقرأهم أي سكتهم على الصن الذي يقرأ أحدنا
على خطا أو أن مراده بالاعمال ما يشمل التقريبات والامتناع بالعبادة كالقيام والقعود والمشى لانا
لم تنسبها كخاص (قوله كسما سورين الخ) لا يخفى أن تقرير مخالفات تقرير الصنف لأن الملازمة في كلام
المصنف بين اختياره وانقلاب المحرم أو السكر وطاعة وكسار حمله على بين اختياره وكونه ناسيا سورين بالمحرمات
أو السكر وناسيا وانقلب يسيرا لأن كونهم ناسيا سورين بمخالفة لازم لانقلاب وقوله وكونهم ناسيا سورين الخ بيان
للاستثنائية لقوله لكن كونهم ناسيا سورين بالافتداء بهم في المحرمات أو السكر وهات باطل وقوله لقوله تعالى
دليل على وقوعه أما كونهم ناسيا سورين الخ بيان للملازمة في الشرطية وقوله سوى ثابت اختصصهم به فيه إشارة
إلى أن الأصل عدم الاختصاص وهو كذلك فليس للاختصاص أن توقف لا احتمال الاختصاص بل يتبعه عليه
الصلاوة والسلام في أقواله وأفعاله حتى ثبت أنها من خصائصه صلى الله عليه وسلم وبالله في قوله به داخل على
المقصود أي سوى ما ثبت أنه مقصور عليهم لا يمتد إلى غيرهم كمنعهم من أكلهم من غيرهم كمنعهم من أكلهم من غيرهم كمنعهم من أكلهم من غيرهم
عليه وسلم (قوله قل إن كنتم تحبون الله) إن كان الخطاب للمؤمنين فالاستدلال بالآية ظاهر وإن كان
لغيره مخصوصين كما روي عن الحسن أن قوما قالوا يا رسول الله انقلب الله فأنزل الله قل إن كنتم تحبون الله
فلا تستدل بهما من جهة أن العبارة بمعنى المأخوذ من السبيل ليعود المعنى المذكور وهو أن محبته تعالى
توجب اتباع حبيبته صلى الله عليه وسلم في جميع الأفعال المحظية وغيرهم كمنعهم من أكلهم من غيرهم كمنعهم من أكلهم من غيرهم كمنعهم من أكلهم من غيرهم
فقد علم من دين الصحابة أي طريقهم وعاداتهم وكان الأولى عنهم التفرع لأن هذا دليل ثان معطوف على
قوله كتاب الله تعالى أنه كان قال كتاب الله تعالى وفعل الصحابة (قوله دون توقف) أي متى أسس لهم بفعل شيء استدلوه
وهذا بالنظر للعالم والافتداء وقع منهم التوقف كما وقع في غيره فالتفتح حين أسسهم بالطرف في زمان فاستمروا
على الاستماع فتناولوا القدح وشرب فشرابا وكما وقع في غيره فالتفتح حين أسسهم بالطرف في زمان فاستمروا
بالدخول فلم يشعروا إلا به فدخل صلى الله عليه وسلم وذلك أنه صلى الله عليه وسلم قال لهم فخرجوا واخرجوا واخرجوا
الراوي هو الله ما قام منهم أحد حتى قال ذلك ثلاث مرات فجلسا لم يبق منهم أحد دخل على أم سلمة رضي الله عنها
فذكر لها ما قال من الناس فقالت أم سلمة يا بني الله انقلب ذلك أخرج ولا تسلك أحد حتى قيل ذلك فخرج فخرج
بيده ودعا حاله فصار وأذلك قاموا فخرجوا ورجل بعضهم يعلق بعضا حتى كاد بعضهم يقتل بعضا كافي البخاري
وأعترضوا عن توقفهم بأوجب منها أنهم ساءوا الأمر على الذنوب وقيل أنهم بهم ضرورة الحال فاستخرجوا في
التفكير فصار وقع لهم في تلك الغزوة من الشبهة ذلك أنه صلى الله عليه وسلم قدم هو وأصحابه معتمرين وتزلوا
بأقصى الحب ببيتهم المشركين من دخول مكة فأسل صلى الله عليه وسلم عثمان بن عفان بكاتبه لاشراف
فرأى من بعدهم أنه قدم معتمرين فسمعوا على أن لا يدخل مكة هذا العام فخرج من رجل من أحد
القرى بين الآخر فكانت معاركة بالنبل والطيحارة فأسل رسول الله صلى الله عليه وسلم بعضهم وأمسك الكفار
عثمان فاشع ابليس أنهم قتلوه ورفع بصوته فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يرحم حتى نأخذهم الحرب أي
نجهل قتالهم وعال الناس تحت الشجرة للبيعة على الموت أو على أن لا يفر وأوقت الحرب فبايعوه على ذلك فاما
سمع المشركون بالمبايعة خافوا فأسلوا رجلا منهم يعتذر بأن أصحابه حبسوا وإن القتال لم يقع الأمن سقاهم
وطالب أن يبعث إليهم من أسرى منهم فقال صلى الله عليه وسلم على غير ما سألهم حتى فرسوا أصحابي فقال ذلك الرجل
أنس فتناهبوا إلى فرس فارسا وعثمان وجماعة من المسلمين وقع الصلح بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين
ذلك الرجل على شرط وهي أن يوضع الحرب بينهم عشرين سنين وأن يؤمن منهم بخلاف ما رجع عنهم عاهم
هذا وبأن يبقوا معتمرين في العام القابل وأن يبعث إليهم من أسرى منهم وأسلموا من بايعهم تبعه لم يردوا إليه وكتب إليهم
بني بن أبي طالب بذلك ككتابا فكره المسلمون هذه الشروط وقالوا يا رسول الله أتكتبنا نأخذ ولا يردون قال

فيه أقوالهم وأفعالهم ولا يبايعهم بعض محرم ولا
مكروه وهذا بعينه هو
برهان وجوب الثالث
(ش) أي التلليل على
وجوب الامانة للرسول
أنهم لو خانوا بفعل
محرم أو مكروه لكنا
مأمورين بالافتداء بهم
فيه وكونهم ناسيا سورين
بالمحرمات أو المكروهات
لا يصح شرعا لقوله
تعالى قل إن الله لا يامر
بالفحشاء فيكون فهاهم
كذلك لا يقع وأما
كوننا مأمورين
بالافتداء بهم في أقوالهم
وأفعالهم سوى ما ثبت
اختصاصهم به فدليله
كتاب الله تعالى قال
تعالى في حق نبينا محمد
صلى الله عليه وسلم قل
إن كنتم تحبون الله
فاتبوني يحببكم الله
وقال تعالى واتبوه
لعلمكم تهتدون وقال
تعالى ورجتى وسعت
كل شيء فسأ كتبها
للذين يتقون ويؤتون
ازكاة والذين هم
بآياتنا يؤمنون الذين
يتبعون الرسول النبي
الأي إلى غير ذلك فقد
عليه وسلم دون توقف

لا نبينا ثم وأولياته لا اعتبار
 أحوالهم فيها عليهم
 الصلاة والسلام (ش)
 يعني أن دليل جواز
 الأعراض البشرية على
 الرسل عليهم الصلاة
 والسلام مشاهدته وقوعها
 بهم لمن عاصروهم وبلوغ
 ذلك بالتواتر لغيره
 وليس بعد البيان
 لأنهم عليهم الصلاة
 والسلام صرّوا أو كلوا
 وشربوا وتزوجوا ثم
 بين فوائد وقوع
 الأعراض البشرية بهم
 فمن ذلك تعظيم أجرتهم
 في مصيبتهم وازية الخلق
 لهم ولهذا قال صلى الله
 عليه وسلم أشدكم بلاه
 الانبياء ثم الأولياء ثم
 الأئمة فلا مثل وذلك
 بعدل الله واختياره والا
 فهو قادر على إيصال
 ذلك إليهم دون واسطة
 ومن الفوائد تشرع
 الأحكام كما عرفنا أحكام
 السهو في الصلاة من
 سهو نبيينا ومولانا محمد
 صلى الله عليه وسلم
 وكيف تؤدي الصلاة
 في الأرض والخوف من
 فعله صلى الله عليه وسلم
 عند ذلك ولا يقال إن
 ذلك يحصل بقوله صلى
 الله عليه وسلم لأنه يقال
 بينه دلي الله عليه وسلم

في المرض فصرى جالساً ونحو هذا وهذا لا يظهر للأول فصرى في المرض أيضاً والنسب على عن الدنيا

هو لاء السادة التكرام
خيرة الله تعالى من
شلقه لشبه اندها
واعراضهم عنها
وعن زخرفها الذي
غير كثيرا من الحق
اعراض الغلاء عن
الحقيقة والنجاسة وطنا
قال عليه الصلاة
والسلام الدنيا جيفة
فمنزلة ولم يأخذوا عليهم
الصلاة والسلام منها
الاشبه زاد المسافر
المستحيل ولهذا قال
عليه الصلاة والسلام
كن في الدنيا كأنك
غريب أو عابر سبيل
وقال عليه السلام لو كانت
الدنيا ترن عند الله جرح
بعوضة ماسق الكافر
منها جرة ماء فاذا نظر
العاقل في أحوال الانبياء
عليهم الصلاة والسلام
في الدنيا علم انها لا خير
لها عند الله اذ لو كان لها
قدر عند الله لما حى منها
أنبياء ورسله وخاصة
خلفه وأشرافهم بسفها
على الكفار والفجار
ولو كانت دار جزاء
لجعلهم فيها لانهم أكثر
الخلق عبادة وأشدهم
طاعة لله هذا آخر ما
شلى الكاف معرفته
وما بعد من زيادة خبره

بالنيل سكان أدعى الى استئصالنا قسم أن لا نلجأ الى قولى من دلالة القول لسكن لم يبينه بالفعل فلم يكن أدعى
الى ذلك فهو قياس استثنائي وفيه نظر لان استثناء نقيض النقص كقبح لما تقرره في المنطق ان استثناء نقيض
المقدم لا يتبع نقيض التالي وأجيب شيخنا بان محل امتناع ذلك اذا كان القياس الاستدلال أساسا اذا كان للتعليل
كما عرفت لا يتبع (قوله بما يراه) أي بسبب ما يراه وقوله لشئائنا عاصمنا حق بمقاساة قوله واعراضهم معطوف
على مقاساة قوله واعراض فنقول والاراد بالحق المستثنى من يحصل الاله في العرف من عن الآخرة ولو لا هم
نظر بت الدنيا وليس المراد بهم من عندهم من عاقل وقوله والنجاسة من عطف الخاص على العام وقوله كن في
الدنيا هنا خطاب لابن عمر والمراد ما يراه وغيره وقوله كأنك غريب أي ككافر قد علم بالامسكن له فيها
ولا أهل فقاسى الليل والمسكنة في غير فهو تعالى قلبه بالروح الى وطنه لما كان الغر يسبقه يقيم في بلاد الغربة
أضرب عنه بقوله أو عابر سبيل أي بل كن مثل المار في الطريق لاجل أن يصل الى بلده وينتهي بينهم ما فارق
مهلكة فهل لئان يقيم لحظة زاد التمدد في هذه نفسك من أهل القبر و بالغ رسول الله صلى الله عليه وسلم أن
أسامة بن زيد اشترى جارية الى شهر فصار يقول ألا تعجبون من أسامة المستترى الى شهر والله ان أسامة
أعطى بل الأمل ثم قال صلى الله عليه وسلم والله ما رفعت قدسي فظننت أن أضيقها حتى أقبض ولا فتحت عيني
وظننت أني أغنيها حتى أقبض ولا لقيت لقمة وظننت أني أسيغها حتى أقبض والذى نفسي بيده أعاثوا عدون
لآلئهم ما أنتم بمحجزين وأخرج أبو نعيم عن أبي هريرة قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول
الله مالي لا أصيب الموت قال لك مالي قال نعم قال فقبضه فان قبض الموت من مع ما له ان قبضه أحسن أن يلحقه يدوان أخره
أحب أن يتأخر عنه (قوله ماسق الكافر منها جرة ماء) بتأنيث الجيم أي غرقة أي لو كان لها أدنى قدر ما تمتع
الكافر فيها أدنى تمتع (واعلم) ان الدم الواز في الدنيا انما هو في الدنيا الشاغلة عن الله تعالى أما غير هافلا
قال صلى الله عليه وسلم نعمت الدنيا طيبة للمؤمن بها يصل الى الخير وبها ينجو من الشر ولا يمرض ذلك قوله
صلى الله عليه وسلم الدنيا ملعونة ملعون من فيها الا ذكركم الله وما والاها من الفاسق والفساد وعالمها ومتعلما
لحي ذلك على الدنيا الشاغلة كالمرفق الدنيا ليست عداوة ولا مودة لها ما ولاز تخشى في ذمها
عنفت الدنيا اولاد الزنا * ولين يحسن ضربا أو غنا
وهي للحر مخاض كبد * فبين البحر لعمري غبنا
والمراد بالبحر مذهب الاخلاق وسنن الفعال طيب الامور وهو المراد ايضا بقول الشاعر
سألت الناس عن خل وفي * فقالوا مالي هذا سبيل
تمسك ان ظفرك بنيل حر * فان الحر في الدنيا قليل
وبقول الشافعي رضي الله عنه الحر من راعي واداء لحظته وانتهى ان أفاده لفظه والالتيم من اذ ان رفع جفا أقار به
وأسكر معارفه ونسى فضل معلمه (قوله زان) أي أظهر به (قوله ويجمع معاني هذه العقائد) الاضافة بيان
ان أثرها بالعقائد المتعددة أي معاني هي العقائد فان أثرها بها لا لفظ الدالة عليها وهي الجمل المتعددة
كقوله لك الله ووجود الله قادر الله من يد كانت حقيقة أي معاني للعقائد وقوله كافي يصح فيه التفسير على انه
تأ كيد لائق والجبر على انه تأ كيد للعقائد وقوله قول لا اله الا الله فاعل يجمع على حلف مضاف أي معنى قول
لا اله الا الله كما قرره الشارح لان الجامع لما ذكر هو المعنى لا اللفظ واطافة قول بمعنى مقول لما بعده للبيان أي
يقول هو لا اله الا الله ودلالته على تلك العقائد دلالة التزام كاسيائي ولا ينافيه التعبير بقوله يجمع لان المازوم
بالنظر الى دلالته على الوازم المتعددة يصح وصفه بجمعه ثم اعلم ان الخبر في لا اله الا الله محذوف شار به بعضهم

كل الشيخ به الفائدة وأبان به فضل هذه السكامة المشرفة الى هي كلمة التوحيد

بقوله

فقال (ص) ويجمع معاني هذه العقائد كما قال لا اله الا الله محمد رسول الله اذ معني الألوهية استغناء الاله عن كل ما سواه وافتقار كل ما سواه الى

بقوله موجود وهو بعينهم بقوله فكان وعلى كل أشكال ما على الأول فإلانة يصير المعنى لا الله موجودا لا الله وهل غير
ذلك الله مستحيل أو ممكن كل محتمل والمقصود الأول وما على الثاني فلانة يصير المعنى لا الله ممكن لا الله فانه ممكن
وهل هو موجود أو لا لا يستفاد ذلك فلا يدل الكلام حيث أنه على وجوده تعالى واختار بعضهم هذا وجهه بان
وجوده تعالى مسلم مثبت وثبتوا الله من الجلة المتأخرين في إمكان الوجود لغيره تعالى (قوله فني لا الله الله)
تفريع على ما قبله لانه يلزم من كون معنى الألوهية استغناء الله عن كل ما سواه ان معنى الله المستغنى عن كل
ما سواه فيكون معنى لا الله الله لا مستغنى عن كل ما سواه الخ لان الله مشتق من الألوهية ويلزم من معرفة
المشتق منه معرفة المشتق فيلزم أن معنى التركيب الذي وقع فيه المشتق ما ذكر ثم المشهور ان معنى الله المعبود
بحق ومعى الألوهية المعبودة بحق أى كون الله معبودا بحق ويلزم من كونه معبودا بحق انه مستغنى عن كل
ما سواه معتقدا إليه كل ما عداه وحقيقا يكون معنى لا الله الله لاطلاق لا معبود بحق الله ويلزم من ذلك انه
لا مستغنى عن كل ما سواه الله ذكره المصنف من التفسير تفسير باللازم ولم يفسر ذلك بالمعنى المطابق لان
اندراج العقائد في المعنى الاتزامي المذكور أظهر منه في المعنى المطابق (قوله لا مستغنى) بفتح التاء في كثير من
النسخ وفيه ان ذلك شبه بالصفات فقد انصب كافي بعض النسخ الآن يقال انه جار على طريقة البغداديين
الذين يحون الشبيه بالصفات بحري الفرق في ترك تنوينه أو يقال ان قوله عن كل ما سواه متعلق بمحذوف
أى لا مستغنى يستغنى عن كل ما سواه وليس متعلقا بقوله لا مستغنى حتى يكون شبيها بالصفات وقوله معتقدا
بالنصب أو الرفع لا البناء لاسم تكرار لا (قوله كل ما عداه) فعلى عن كل ما سواه مع ان معناهما واحد فإرا من
قبح التكرار ولجرح التفتين (قوله وبن ذلك الخ) أى الاندراج بتفسير معنى الألوهية غير مركب أى مفردا
على حده غير مضموم لذلك حالة كونها ممدولة لى لفظ واحد وقوله ثم بان معناها مركبا أى حال كون معناها
مضموم لذلك ممدولة لى لفظ واحد وهو الله ان معناه ان ثبت لها الألوهية ولا يخفى أن تفسير المشتق يستلزم
تفسير المشتق منه فاذا فسر الله بانه الذى يستغنى عن كل ما سواه الخ فقد فسر الألوهية بالاستغناء فليس مراده
بالأفراد والتركيب معناه الا اصطلاحى اذ ليس معناه الألوهية والله وهما مفرد اصطلاحيا لان معنى
الأول الوصف فقط والثاني الذات والوصف معا وم انهم يفسرون الله وحده بل في ضمن تفسير لا الله الله (قوله
اما استغناؤه جل وعز عن كل ما سواه) اما أقدم الاستغناء على الافتقار لان الأول وصفه تعالى والثاني وصف
فعله والسر في تفسيره تارة يوجب وتارة يبيو خذ ان العقيدة ان كانت من قبيل الواجب به فيها بوجوب تبعيها
على وجوبها وعلى أن ضدها مستحيل ون كانت من قبيل الجائز به بوجوب خذ غير مقيد بالوجوب (فان
قلت) ان عقيدة الوجود تؤخذ من السكادة المشرفة اذ التقدير لا الله في الوجود أو وجود الله فيؤخذ
من الاستغناء من الضمير في الخبر انه موجودا لمخرج الى أخذه من الاستغناء (قلت) المأخوذ من
الاستغناء مطلق الوجود والمأخوذ من الاستغناء وجوبه لله تعالى (قوله والقدم والبقاء) في ذكرها بعد
الوجود تصريحا على ما علم التزامها بما يلزم من وجوب الوجود وهو التقديم والبقاء (قوله والقيام بنفسه)
اعتراض بأنه يلزم على جهة الاستغناء مستلزما للقيام بنفسه استلزام الشيء لنفسه لا من تفسير القيام بنفسه
بالاستغناء وأجيب بان الاستغناء الذى فسر به القيام بنفسه أحد من الاستغناء عن كل ما سواه لان المراد
بالأول الاستغناء عن المحل والخم من فطر الثاني أعم منه لانه يستلزم في الغرض ونفي وجوب فعل شيء وأتركه
عليه ونفي تأثير بقوة أو بدست في الشيء والقيام بنفسه لا يستلزم هذه الأمور وان كان مستلزما لوجوب
الوجود الفهم والبقاء والخلافة للحوادث والنزاع عن النقائص فالمراد بقول بعضهم ان الاستغناء لدى فسر
به القيام بنفسه خاص انه يخص من الاستغناء عن كل ما سواه ان ليس المراد ان لا يقوم فيه أعمالا علمت من

فـنى لا الله لا الله
لا مستغنى عن كل
ما سواه ومتقرر اليه
كل ما عداه الا الله تعالى
(ش) أى معنى هذه
العقائد يندرج تحت
معنى لا الله الله وبن
ذلك بتفسير معنى
الألوهية غير مركب
وان معناها استغناء
الله عن كل ما سواه
وافتيقار كل ما سواه اليه
ثم بين معناها مركبا
بقوله فنى لا الله الله
الى آخرها وهو كلام
ظاهر
(ص) وأما استغناؤه
جل وعز عن كل ما سواه
فهو بوجوب له تعالى
الوجود والقدم والبقاء
ومخالفته للحوادث
والقيام بنفسه وانتزعه
عن النقائص

وله فعل في ذلك وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام اذ لو لم يجب له هذه الصفات لكان محتاجا الى الخلق او الى دفع هذه الصفات
(ش) لما ذكر ان معنى الالوهية التي اقردها ولا يلزم وعز وجل على بعضين اعمدهم يستغنى عنه كل ما سواه والثاني افتقار كل
ما سواه اليه جل وعز اخذ كرماء من عقائد الايمان تحت الاولى ثم يذكر ما يندرج تحت الثاني فانه كراهه يندرج تحت
اللعني الاول الوجود وما ذكره وقوله ويدخل في ذلك أي في تنزهه تعالى عن النقائص وجوب ما ذكر من الصفات به في ولو ان سواه هو كونه
تعالى سمي بما صير له تسكاهم بين (١٢٥) روجه استلزام استغنائه عن كل ما سواه بقوله اذ لو لم يجب له هذه الصفات لكان

محتاجا الى الخ لو لم يجب
له هذه الصفات لم يكن
مستغنيا عن كل ما سواه
لثبوت حاجته لو
اتفت واحدة مما ذكر
من الصفات ثم نوع
الحاجة بانها تارة تكون
الى المحدث وهذا
استدلال على وجوب
الوجود والقدم والبقاء
ومخالفته تعالى
للحوادث واحسد
جزئي تفسيرا للقيام
بالنفس وهو الفنى عن
الخصص وتارة تكون
الى المحل وهذا استدلال
على وجوب الجزء
الآخر وهو الفنى عن
المحل وتارة تكون الى
من يدفع عنه النقائص
وهذا استدلال على
وجوب تنزهه تعالى عنها
فهو من الالف والنشر
المرتب وقد اندرج في
استغنائه جل وعز عن
كل ما سواه احسد
عشرة صفة من العشرين

استلزامه ما ذكر (قوله ويدخل في ذلك) أي في وجوب تنزهه عن النقائص - أشار بذلك الى اهتمام السمع له
ما ذكر وغيره كالفهم والبقاء لان النقائص تشمل الحوادث تشمل الصفات (قوله اذ لو لم يجب له هذه الصفات الخ)
أي بان كانت جائزة عما جعلناه في ذلك ان كان في الوجوب أهم من انما اراد الاستغناء لانه يلزم الحاجة الى
المحدث لا يترتب الاعلى جواز الوجود لاعلى الاستعانة وهذا فيس استثنائي حذف منه الاستثنائية القاطنة
لكن احتياجه الى ذلك باطل فبطل المقدم وثبت نقيضه الذي هو وجوب تلك الصفات وهو المطلوب وبيان
ذلك تفصيلا ان تقول لو لم يكن الوجود واجبا بان كان جائزا لاحتياج الى الفاعل لاستعانة وقوع الجائز
بنفسه والاحتياج ينافي الاستغناء ولو لم يجب له المقدم بان كان حادثة لاحتياج الى المحدث والاحتياج ينافي
الاستغناء ولو لم يجب له البقاء بان أمكن أن يلحقه عدم لكان ينشأ من وجوده فساد حقيقة الجائز عليه
وجواز الوجود يستلزم الاحتياج الى الفاعل لاستعانة وقوع الجائز بنفسه والاحتياج ينافي الاستغناء
ولو لم يجب له المخالفة للحوادث بان مالم يشأ شيئا لكان حادثة لوجوب استغناء المحدثين فيما يجب من
الحوادث والحوادث يستلزم الاحتياج الى المحدث والاحتياج ينافي الاستغناء ولو لم يجب له القيام بالنفس
بان احتياج الى مخصص لكان حادثة والحوادث يستلزم الاحتياج الى المحدث والاحتياج ينافي الاستغناء
أو احتياج الى محل لكان صفة والصفة تحتاج الى محل تقوم به الاحتياج ينافي الاستغناء ولو لم يجب له السمع
وما في دعائه بان كان متفقا بصدقه الذي هو نقص لكان محتاجا الى من يدفع عنه النقائص والاحتياج ينافي
الاستغناء وانما التفت هذا للدليل العقلي في السمع وما بعده وان كان العقلي أقوى منه كما سيان لان الاندراج إنما
ينشأ على الدليل العقلي لا على كفايه واضح (قوله يعني ولو ان سواه) بالرفع فاعل فعل محذوف أي ويدخل فيه
لو ان سواه أو محذوف على وجوب وأشار بذلك الى أن كلام المصنف حذف العاطف والمحذوف والتقدير
ولو ان سواه (قوله استلزام استغنائه) من اضافة المصدر لفاعله ومفعولا محذوف تقديره ما ذكر من الصفات
وقوله بقوله متعلق بين (قوله وهذا) أي عدم الحاجة الى المحدث المفهوم من المقام وكذا ما بعده وقوله وتارة
تكون أي الحاجة (قوله ويؤخذ منه) أي من استغنائه عن كل ما سواه وقوله الى ما في فعل أرحمكم يحصل
غرضه أي مقصوده وهو المصلحة التي يتكامل بها وهذا اشارة الى قياس استثنائي لظنه فكذلك لو لم يكن متمنزا
عن الاغراض لزم افتقاره الى ما يحصل غرضه لكون التالي وهو افتقاره الى ما ذكر باطل فبطل المقدم وهو لم يكن
متمنزا عما ذكر فثبت نقيضه وهو كونه متمنزا وهو المطلوب فحذف مقدم الشرطية ذكره معنى الاستثنائية
بقوله كيف ودليلا بقوله وهو جل وعز الخ (قوله هذا) أي التنزه عن الاغراض عما يندرج تحت المخالفة
للحوادث وانما انص عليه لزيد لاهتمام به فها التوهم ندب اندراج تحت كلمة التوحيد ووجه اندراجه فيما
ذكر كراهه لا يتصف بان أفعاله لا اغراض الا لخالق فلو كانت أفعاله تعالى لا اغراض لكان مماثلا
للمخلوق والمماثلة باطلة (قوله وهي الايجاب) هو كناية تعالى من حيث تعلقه بطلب العمل طلبا عاجزا والندب

الواجبة واحدة نفسية وهي الوجود وأربعة سلبية وهي التي بعدها وثلاثة معاني وهي السمع والبصر والكلام وثلاثة كلامه
معنوية وهي كونه سمي بما صير له تسكاهم (ص) ويؤخذ منه تنزهه تعالى عن الاغراض في أفعاله وأحكامه والالزام افتقاره تعالى الى ما يحصل
غرضه كيف وهو جل وعز الفنى عن كل ما سواه (ش) هذا مما يندرج تحت مخالفة تعالى للحوادث الذي يستلزم استغناءه جل وعز عن كل
ما سواه وهو انه لا غرض له في فعل من الافعال ولا حكم من الاحكام الخمسة وهي الايجاب والندب والتحرير والكرامة والاباحة والغرض
الذي تنزه الله تعالى عنه عبارة عن وجود باعث بعينه تعالى على إيجاد فعل من الافعال أو على حكم من الاحكام الشرعية من صراحة مصلحة

تعود عليه أو هي خلقه

وكذا الأصغر من حال في
حقه تعالى أما عودها
عليه فإليه أشار جهادنا
السلام وهو أنه لو لم
يتنزه الله عن الأغراض
في أفعاله وأحكامه
لزم افتقاره تعالى إلى
ما يحصل غرضه فلا
يكون مستغنيا عن كل
ماسواه تعالى الله عن
ذلك علوا كبيرا ومعناه
أنه لو كان له غرض
في الفعل أو الحكم
يعود عليه لزم احتياجه
إلى أن يتكامل بمخلوقه
(ص) وكذا يؤخذ منه
أيضا أنه لا يجب عليه
فعل شيء من الممكنات
ولا تركه إذ لو وجب
عليه تعالى شيء منها
عقلا كالثواب مثلا
لكان جل وعز مفتقرا
إلى ذلك الشيء ليعتكم
به إذ لا يجب في حقه
تعالى إلا ما هو كمال له
كيف وهو جل وعلا
الذي عن كل ماسواه
(ش) هذا هو القسم
الذي من قسمي الغرض
وهو الذي يعود على
خلقه وأوضح تنزيهه
تعالى عن الغرض
بقوله اذلو وجب عليه
شيء منها عقلا الخ أي
لو لم يتنزه عن الأغراض
بسل كان يجب عليه

كلامه من حيث تعلقه بطلبه طوبا غير جائز وكذا البقية وقوله عن وجود باعث من إضافة الصفه للموصوف
أي باعث موجود وقوله من مراعاة مصلحة من إضافة الصفه للموصوف أي باعته هو بيان للباعث لأن الباعث هو
المصلحة وذلك أن المصلحة المترتبة على الفعل من حيث كونها ثمرة وتنتجته تسمى فائدة وممن حيث كونها في
طرفه تسمى غاية وعلة غائية ومن حيث كونها باعثا للماعل على الفعل وبما هو واجب لاجلها تسمى سببا باعثا ومن
حيث كونها مطلوبة للماعل على الفعل أي مقصودة له تسمى غرضا فالاربعة متحدات بالذات مختلفة بالاعتبار مثال
ذلك ما إذا طلبت علم الصبر ورتك علما فصبر ورتك عالما تسمى بالاسماء المذكورة بالاعتبار والله تعالى يستحيل
عليه أن يفعل فعلا أو يحكم حكما لنقض كتمظيم الناس له بحيث يبعثه ذلك الله العظيم على خالقهم أو على إيجاب
الصلاة عليهم مثلا والالزام احتياجه إلى الفعل أو الحكم الذي يحصل له ذلك التظيم كيف هو الغنى عن كل
ماسواه (قوله) تعود عليه أو على خاله الفرق بينهما أن المصلحة العائدة عليه كتمظيم الناس له أي صبر ورتك
مطلوب وصف له ووصفه تعالى كمال فيكون مفتقرا إلى انصاف بهذا الحكم إلى الافعال والأحكام التي تحصل
له هذا السكال وأما العلة على خلقه كتمظيمهم المطاعين والناس وغيره في الدنيا وتعميمهم بذلك وغيره في
الآخرة فهي وصفهم وهي من مخلوقاته تعالى لأنه خالق لهم وأصنافهم فلو كانت حاملة على فعل أو حكم لزم
أن يتكامل بذلك الفعل أو الحكم فيلزم أن يكون وصفه حتى يتكامل به لانه لا يتكامل إلا بمخلوق وصفه تعالى
فيكون مفتقرا إلى ذلك حتى يحصل له السكال كيف هو الغنى عن كل ماسواه (قوله) أما عودها أي المصلحة
التي هي عبارة عن الغرض والباعث وهو على حذف أي أما استحالة عودها إليه الخ وقوله هذا الكلام
أي كلام المصنف وهو قوله والالزام الخ لانه في قوة قوله لولم يتنزه عن الأغراض لزم افتقاره الخ كما قرناه سابقا
وأشار له الشارح بقوله وهو أي الكلام فكأنه قال وحاصله لو لم يتنزه الخ والقرينة على أن المصنف أراد
الغرض الذي يعود عليه تعالى فقط بالإضافة إلى الصبر في قوله إلى ما يحصل غرضه وقد قدم أن الأغراض في
الافعال عبارة عن العمل التي تبث عليها كان يحقر الإنسان مناجرا الشرب مائة أو يتخذ سريرا للجلاس عليه
أو يبنى بيتا ليسكنه فكل من الشرب والجلاس والسكنى غرض يتكامل به الإنسان والله تعالى منزوع عن أن
يخلق العرش أو الكرسي مثلا لغرض ومصلحة يتكامل بها كالجلاس عليها أو يتخلى الآديين مثلا لغرض
وهو تعظيمهم لها أو يوجب شيئا عليهم مثلا لغرض كتمظيمهم له أيضا (قوله) ومعناه أي معنى هذا الكلام
وهو الدليل الاستدلال أيضا المتقدم وقوله في الفعل أي كإتقائه وقوله أو الحكم كإيجاب وقوله بمخلوق الباء
الاسمية أي بسبب مخلوق وهو الفعل أو الحكم الذي يحصل له الغرض فالتكامل إنما هو بالغرض والحاصل له
هو الفعل أو الحكم وليست للتعدي لما علمت أن التكامل إنما هو بالغرض لا بالفعل والحكم بقى في كلامه
مصلحة لأن مصدق المخلوق هو الفعل أو الحكم كما علمت وكل منهما أمر اعتباري لا يتصف بالخلق ولا يسمي
مخلوقا فلا يتصف بذلك إلا بالامور الوجودية اللهم إلا أن يقال سمي كلاهما مخلوقا باعتبار ما ينشأ عنه وما يتعلق
به (قوله) اذلو وجب عليه الخ هذا إشارة إلى قياس استدلال وقوله لا يجب في حقه الخ دليل للزمن في
الشرطية وقوله كيف إشارة إلى الاستثنائية القاطلة لكن افتقاره إلى ذلك الشيء ماعل فبطل المقدم وهو وجوب
شيء من الممكنات عليه تعالى وثبت نقيضه وهو عدم وجوب شيء منها عليه تعالى وهو المطلوب وقوله وهو جل
وعز الخ دليل للاستثنائية نظير ما صرح وقوله عقلا احترام من الشرعي فانه واقع كإثابة المطيع وقوله كالثواب أي
الإثابة لأن الوجوب لا يتعلق إلا بالفعل كبقية الأحكام (قوله) هذا هو القسم الثاني تنوع في هذا الكلام
المصنف في شرحه وقد اعترض عليه بأنه غير مناسب لصدق المتن فإن ظاهر كلامه أن قصد إبطال وجوب شيء
عليه تعالى من غير التفات إلى كون ذلك غرضا أو لا ونسلم أن هذا إشارة إلى إبطال القسم الثاني لأن إبطاله
يستفاد من كلام المصنف سابقا بطريق انقاسه فلان الالزام على كل افتقاره تعالى كما قدم أيضا عند قول

الشارح من صراحة المصلحة الخ وإذا فرض أن قصده ذلك كان الكلام مشكوكا لأن الفرض كما تقدم هو
 المصلحة المترتبة على الفعل الباعثة عليه فلا بد من شئئين مصلحة وفعل تبعث عليه ولم يذكر الثواب أي الأثابة
 فيستلزم يقال أين الفعل الباعثة عليه بل هي الفعل كما يستفاد من كلامه يمكن الجواب أن هذا باس من الأول
 أن المراد بالثواب المقدر من الجزاء وذلك غير الفعل الذي هو تساق القدرة وعلى تقدير أن يراد به الفعل الذي هو
 الأثابة فلا مانع من كونه مصلحة تترتب على فعل وهي خلقه تعالى للطائفة إذ لا يمنع ترتب فعل على فعل آخر
 لكن جعل الأثابة مصلحة عائدة على خلقه تعالى إنما هو باعتبار متعلقها الذي هو الثواب وعلى التقدير الأول
 وهو كون المراد بالثواب المقدر من الجزاء يحتاج إلى تقدير يضاف في قوله أذلو وجب عليه شيء أي فعل شيء
 مثلا وفي قوله إلى ذلك الشيء أي إلى فعل ذلك الشيء مثلا الثاني أن ما ذكره من قبيل الفرض في الأحكام أي
 يستحيل أن تكون الأثابة العائدة على خلقه غرضا أذلو كانت غرضا لو جعلت عليه تعالى فتكون مقتضية لا يجب
 نفسها عليه تعالى وذلك باطل لأنه تعالى لا يجب عليه شيء ولو كان صحيحا في نفسه لا يناسب ظاهر
 كلام المصنف (قوله من الممكنات) بدل من قوله منها الموجود في بعض النسخ (قوله وهو) أي من
 يدفع عنه النقائص تلك المصلحة وعبر عنها بمن وإن كانت لا تعقل لوصفها بالدفع الذي هو من أفعال العقلاء
 فالمصلحة المترتبة على الفعل هو الثواب مثلا وهي عائدة على خلقه وهي غير الفعل الذي هو تعالى القدرة بها أو
 خلقه تعالى الطاعة والثواب على الأول على حقيقة هو يقدم مضاف في قوله ليتكامل بها أي بفعلها وعلى الثاني
 المراد الأثابة كما تقدم لكن على الشارح حينئذ اعتراض من جهة أن تكمله بتلك المصلحة التي هي الأثابة يقتضي
 عودها عليه تعالى فيضارب أول كلامه من أن هذا إشارة إلى الفرض العائد على خلقه تعالى (قوله وهذا)
 أي ما ذكره المصنف من عدم وجوب فعل شيء من الممكنات عليه تعالى وهو الفرض العائد على خلقه تعالى
 ماصر (قوله وعموم القدرة الخ) كأنه قال القدرة وكونها عامة والارادة وكونها عامة والعلم وكونه عاما فالمدعى
 شيان كما صرح في الشارح حتى يصح ترتب افتقار كل ماسواه تعالى على ذلك ولو أسقط المصنف لفظ عموم لاستفيد
 منه الأمر أن المذكوران بواسطة التي لا يسهو ولا يخفى أن الدليل الذي ذكره بقوله أذلو اتنى الخ ينتج
 الدعوى الأولى فقط أعني ثبوت أصل هذه الصفات ولا يدل على عمومها فهو دليل لبعض المدعى إذا لزم على
 انتفاء عموم التعاق وجود بعض الحوادث دون بعض الأن يقال المجز عن البعض يستلزم المجز عن البعض
 الذي تعلقت به لأن الفرض استواء جميع الممكنات فالتعاق ببعض دون البعض ترجيح الأمر صحيح فيلزم
 على انتفاء عموم تعلقتها عدم وجود شيء من الحوادث والشارح تكمل ببيان كل من الدعوى وحاصل تقرير
 ذلك الدليل في الحياة أن تقول لو لم تثبت له الحياة لا تنفقت صفات التأثير من قدرة وإرادة لكن التالي باطل أذلو
 انتفت صفات التأثير لما يمكن أن يوجد شيء من الحوادث لكن التالي باطل أذلو لم يوجد شيء من الحوادث لم
 يفتقر إليه شيء لكن التالي باطل فبطل ما أدى إليه على التدرج وفي القدرة أن تقول لو لم تثبت له القدرة ثبت
 ضدها وهو المجز لكن التالي باطل أذلو ثبت له المجز لما يمكن أن يوجد شيء من الحوادث لكن التالي باطل إذ
 لو لم يوجد شيء من الحوادث لم يفتقر إليه شيء لكن التالي باطل فبطل ما أدى إليه على التدرج في الإرادة أن
 تقول لو انتفت الإرادة لا تنفقت القدرة لما صرح من توقف القدرة على الإرادة ولو انتفت القدرة ثبت ضدها وهو
 المجز إلى آخر ما تقدم وفي العلم أن تقول لو انتفى العلم لا تنفقت الإرادة لما صرح من التوقف ولو انتفت الإرادة لا تنفقت
 القدرة لما صرح أيضا ولو انتفت القدرة ثبت ضدها وهو المجز إلى آخر ما تقدم أيضا فاختصر المصنف في التقرير
 وعبر بالامكان لأن نفيه أبلغ من نفي الإيجاد (قوله فلا يفتقر الخ) دليل الاستثنائية المحذرة من القياس
 المذكور وهو في قوة استثنائية قياس سقي تقريره وهو المشار إلى استثنائية بقوله كيف وإلى دليها بقوله وهو
 الذي الخ (قوله فيما يتعلق به) وهو الممكنات في القدرة والإرادة والواجبات والحائزات والمستحيلات

تعالى فعل شيء من
 الممكنات أو تركه لزم
 احتياجه إلى من يدفع
 عنه النقائص وهو تلك
 المصلحة فيتكمل بها
 وهو محال في حقه تعالى
 وهذا هو القسم الثالث
 في العقيدة وهو ما يجوز
 في حقه تعالى (ص)
 وأما افتقار كل ماسواه
 إليه جل وعلا فهو يوجب
 له تعالى الحياة وعموم
 القدرة والإرادة والعلم
 إذ لو انتفى شيء منها
 لما يمكن أن يوجد شيئا
 من الحوادث فلا يفتقر
 إليه شيء وكيف وهو
 الذي يفتقر إليه كل ما
 سواه (ش) هذا شرع
 منه فيما يندرج تحت
 القسم الثاني الذي
 يتضمنه معنى الألوهية
 ولا شك أن وجوب
 افتقار كل ماسواه
 إليه جل وعز
 يستلزم قدرته وما ذكر
 معها أذلو اتنى شيء منها
 لم يثبت له إيجاد ولا
 اعدام كما تقدم فلا يفتقر
 إليه شيء ويجب أن
 تكون قدرته وإرادته
 وعلمه عامة التعاق فيما
 يتعلق به

والالزام أن لا يقتصر اليه كل ماسواه بل بعضه وهو بعض ما تعلقت به القدرة والارادة واندرج ههنا من صفات المعاني أربعة الفاسدة والارادة
والعلم والحياسة ومن المعنوية أربعة وهي كونه قادرا وعسيرا وعالميا وحيافا تلك سميات (ص) ويوجب له أيضا الوجدانية اذ لو كان معه ثان
في الاولوية لما افتقر اليه شيء الزم عجزا عما عجزت كيمسوه وهو الذي يقتصر اليه كل ماسواه (ش) فستفهم في ردها الوجدانية ان وجوده ثان
يستلزم عجزا عما عجزا فلان العجز لا يتأني أن يوجد شيئا فلا بد من شيء وهذا (١٢٣) تمام العشر من صفة التي تجب من

الواجبات في حقه
تعالى فقد دخل في
استغنائها جل وعز عن
كل ماسواه احدي
عشرة صفة من الواجبات
في حقه تعالى واحتمل
ذلك استحالة اعدادها
عليه فدخل فيه أيضا
مثل عجزها من
المستحيلات ودخل فيه
العجز في حقه تعالى
ودخل في وجوب
افتقار كل ماسواه اليه
الذمة الباقية مما يجب
في حق الله جل وعز
واستلزم ذلك استحالة
اضادها عليه فقد بكل
الواجب والمستحيل
والجائز (ص) ويؤخذ
منه أيضا حدوث العالم
بأسره اذ لو كان شيء
منه قديما لكان ذلك
الشيء مستغنيا عنه
تعالى كيف هو الذي
يجب أن يقتصر اليه كل ما
سواه (ش) قد عرفت
بالبرهان فيما سبق أن ما
ثبت قدمه استحالة

في العلم (قوله والالزام أن لا يقتصر اليه كل ماسواه بل بعضه) الالزام في الحقيقة على هذا التقدير عدم افتقار شيء
اليه أصلا لان العجز عن البعض يلزمه العجز عن الكل وقوله هو بعض ما تعلقت به القدرة والارادة الاولى حذف
بعض الا أن تجعل الاضافة للبيان أو يقال المعنى بعض ما تعلقت به قدرته على الوجه المصحح وهو كل ماسوى
الله تعالى وبعضه هو المذكور في قوله بل بعض ماسواه (قوله الزم عجزها) بيان لالزامه في السطرية وقوله
كيف اشارة الى الاستثنائية القائلة لكن التالي وهو عدم افتقار شيء اليه تعالى باطل فبطل المقدم وهو كونه معه
ثان وثبت نقيضه وهو كونه لا ثاني له وهو المطلوب وقوله وهو الذي اشارة الى دليل الاستثنائية كما تقدم نظيره
(قوله اتفاقا أو اختلافا) أي سواء اتفاقا أو اختلافا أما الاول فلانه يلزم عليه تحصيل الحاصل أو كون الاثر الواحد
أثرين وأما الثاني فلما يلزم عليه من التمانع كما سيأتي عجزا بين العجز عما جاء من التعدد فيكون محالا
فيثبت ضده وهو الوجدانية (قوله لكان ذلك الشيء مستغنيا عنه) حذف الاستثنائية القائلة لكن التالي
باطل استغناء عنها بقوله كيف كما سبق فبطل المقدم وهو كون شيء من العالم قديما وثبت نقيضه وهو كونه حادثا
وهو المطلوب وتقدم أن العالم يطلق على جميع ماسوى الله تعالى من الموجودات وعلى كل جنس من الاجناس
كما لم الحيوان وعالم النبات وعلى كل نوع من الانواع كعالم الانسان وعالم الدرس وعلى كل صنف كعالم الترك
وعالم الروم ولا يطلق على الاشخاص كمن يدعوه وعلى الارل لا يصلح جمعه على عالين لانه خاص بالعلاء كعالم
عام والخاص لا يكون جمعا لما هو أعظم منه بخلافه على ما بعده فانه يصح لجواز ارادة ثلاثة أنواع مثلا من العقلاء كعالم
الانس وعالم الجن وعالم الملائكة فيجمع ويقال عالون فيصير الجمع حينئذ مساويا لمفرداته لا يقال انه لا فائدة
للمجمع حينئذ لا بانقول فائدة التنصيص على ارادة الجمعية اذ لو قيل عالم انهم منه نوع واحد مثلا بخلاف ما اذا
قيل عالون فانه لا يفهم منه الاعوام متعددة (قوله معناه باجمعه) أي لان الاسر في الافة هو الحبل الذي يربط به
الاسير فاذا ذهب قبل ذهب بأسره أي باجمعه وهذا كناية عن شمول الحدوث للعالم كنه خلافا للاسنة القائلة
بقدم أصوله وهي العناصر والافلاك دون أشخاصه (قوله يؤخذ منه) أي من المعنى الثاني وهو افتقار كل
ماسواه اليه تعالى والكائنات جميع كائنة وهي ذوات الكائنات ويحتمل أن يكون جمعا لكائن والمراد ما لا يعقل
من الاسباب العادية ولذا جزمه بالالف والتاء (قوله والا) أي بان كان له تأثير في أثر ما لم أن يستغنى ذلك الاثر
مؤثره عن مولانا جل وعز لانه يستحيل حينئذ تأثيره تعالى في ذلك الاثر لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل
(قوله عموما) مصدر في موضع الحال اما على حذف مضاف أو بمعنى اسم الفاعل أي عاما وقوله وعلى كل حال
عطف عليه أي حال كونه عاما وكائن على كل حال وصاحب الحال اما كل من قوله كل ماسواه وما المضاف اليه كل
لمصلحة الاستغناء عنه بالمضاف اليه فصار ذلك المضاف مثل جزؤه قال في الخلاصة

ولا تجز حلا من المضاف له * الا اذا انقضى المضاف عمله

أو كان جزء ماله أضيفا * أو مثل جزؤه فلا تحيفا

(قوله هذا) مبتدأ خبره محذوف أي هذا ظاهر أو ثابت والاشارة فراجعة الى كون ما ذكر ما خوذ من

عدمه ولو كان شيء من العالم قديما لكان واجب الوجود لا يقبل القدم وإذا كان لا يقبل القدم للاحتمال بفتقر الى التخصيص كيف
وكل ماسواه فتقصر اليه كل الافتقار فوجب الحدوث لكل ماسواه جل وعز وقوله بأسره بفتح الهمزة معناه باجمعه (ص) ويؤخذ منه
أيضا أن لا تأثير لشيء من الكائنات في أثر ما لم أن يستغنى ذلك الاثر عن مولانا جل وعز كيف هو الذي يقتصر اليه كل ماسواه عموما
وعلى كل حال هذا ان يقول أن شيئا من الكائنات يؤثر

المعنى الثاني أى محل أخذهم التأثير لإسباب العادية من المعنى الثاني المنسرج تحتها الأولى وهو افتقار كل
 ماسواه إليه أن قدرت أى قدرت كون تأثيرها بالطبع أنما قدرت أن تأثيرها بقوة جعلها الله تعالى فيها
 فلا يكون عدمه مأخوذاً من المعنى الثاني بل من الأول وهو استغناءه تعالى عن كل ماسواه والحاصل أن عدم
 التأثير بالطبع مأخوذ من المعنى الثاني وعدم التأثير بالقوة من الأول (قوله بطبعه) أى بداته وحقائقه بحيث
 يكون الطعام وجداً للشبع والماء من جسد الملقى وغير ذلك كجاس (قوله فذلك محال) جواب أما وقوله أيضاً
 أى كأن تقدير التأثير بالطبع محال وحتى انما لا يتصور وأما أن قدرته يؤثر بقوة فلا يكون عدمه مأخوذاً
 من المعنى الثاني بل من الأول كما هو وقوله وذلك أى كونه مقتضى إيجاب بعض الأفعال إلى واسطة وهي تلك
 القوة (طابق) إما المرق بأن ثبوت التأثير من السكاكيات في أثر وبين التأثير له يجعل الله قوة فيه في أن
 الأول يلزم عليه استغناءه الأرض عن مولانا بل وعن والثاني يلزم عليه افتقار المولى في إيجاد بعض الأفعال إلى
 واسطة مع أن التأثير فيه مأمور الله تعالى (أجب) بأن الأول لما كان التأثير فيه بالطبع لم يتوقف على
 مشيئة الله واختياره إذا كان بالطبع لا يتوقف على اختيار فلا يلزم عليه افتقار المولى إلى واسطة بخلاف الثاني
 فانه متوقف على مشيئة الله تعالى للمفرد وخلق أو واسطة فصار الفعل من هذه الحقيقة هي الله تعالى ولزم افتقاره
 للواسطة (قوله لو خرج عن قدرته ممكن ما) أى بأن لم يؤثر قدرته تعالى بل أثر فيه غيرهما بالتعليل أو بالطبع
 أو القوة التي خلقها الله تعالى فصح قوله بهما يبطل مذهب القدرية بالخ (قوله لم يكن مقتضراً إليه تعالى غاية
 الافتقار) مقتضاه أنه يقتصر إليه بعض الانقراض وليس كذلك لأنه على هذا التقدير لا يقتصر إليه تعالى أصلاً لا غاية
 الافتقار ولا أصله وبعضه ممكن لما كان هذا الوصف ثابتاً للممكن لا يفارقه في الواقع عبر الشارح بذلك كأنه قال لم
 يكن هذا الوصف اللازم له في الواقع ثابتاً ومتحققة لواقع خلافه (قوله بهما) أى بهما الدليل بواسطة التعميم
 السابق كما هو أمالوخصر ما تقدم على التأثير بالعلة والطبع فلا يعرف منه بطلان مذهب القدرية لانهم
 لا يقولون بذلك (قوله مباشرة أو تولداً) الأولى أن يقول مباشرة أو مباشرة وتولداً لأن التولد لازم للمباشرة
 لا ينفك عنها والتولد عندهم أن يوجب فعل لقاعله فعلاً آخر فالواجب هو الفعل مباشرة وهو الحاصل في محل
 القدرة والفعل الآخر هو الفعل تولداً وهو الحاصل لاني محل القدرة مثال الأول حركة الاصبع ومثال الثاني
 حركة الخاتم فانه استولدة عن حركة الاصبع وكذا حركة اليد المتولدة عنها حركة الحجر عند رميه أو حركة
 السيف عند الضرب به أو غير ذلك مما يوجد عادة بواسطة حركة اليد حركة الاصبع أو اليد فعل مباشرة والذي
 نشأ عنها فعل تولداً وكل من الحركتين أعني حركة الاصبع وحركة الخاتم أو حركة اليد وحركة ما نشأ عنها
 مخلوق للعبد عندهم ولله تعالى عندنا والفرق بين مذهبهم ومذهب القائلين بالتعليل أن التلازم عندهم
 عادي وعند القائلين بالتعليل عطفي فاللازمة بين حركة الاصبع وحركة الخاتم مثلاً عند الأولين عادية وعند
 الآخرين عقلية (قوله مذهب الفلاسفة) هم قوم كفار من الروم من أهل يونان كانوا أهل حكمة
 وعقل فخذوا في التزهد والترى ورأسهم الفيلسوف قال ابن الملاح ولم يكن عالماً فهدى طريق الفلاسفة
 بقوله بدم الروح و بدم العالم وبالوحدة المطلقة فتبعه من تبعه ثم بعث موسى في زمانهم فسادهم إلى شريعته
 فأبوا واستكبروا وقالوا نحن في غيبة عما عندك فانا نقول بما نقول به ونز يد عليه اننا لا نرى ذبح الحيوان شفقة
 عليهم أنت تراهم (قوله الافلاك) هي السموات فانها عندهم أحياء ناطقات ومؤثرات في العالم والمراد بها ما يشمل
 السكواكب كالشمس والقمر فان الشمس تصبغ أنوار الفواكه والقمر يضيئها ويحليها وتأثير الافلاك من
 باب تأثير العلة في المعلول فقوله والعلم من عطف العام على الخاص لانفراد العلم عن الافلاك في حركة الاصبع مثلاً
 فانها علة ومؤثرة في حركة الخاتم والتلازم بينهما على عندهم كما هو (قوله الطبائعيين) هم من جملة الفلاسفة وهم
 جمع طائفي نسبة إلى الطبيعة أى الحقيقة على غير قياس والقياس طبعي فجمعه طبعيون (قوله والامزجة)

بطبعه وأما أن قدرته
 مؤثراً بقوة جعلها الله
 تعالى فيه كما يزعمه كثير
 من الجهلة فذلك محال
 أيضاً لانه يصير حينئذ
 مولانا جل وعز مقتضراً
 في إيجاد بعض
 الأفعال إلى واسطة
 وذلك باطل لما عرفت
 من وجوب استغناؤه
 جعل وعز عن كل
 ماسواه (ش) لا شك
 انه لو خرج عن قدرته
 تعالى ممكن ما لم يكن
 ذلك الممكن مقتضراً
 إليه تعالى غاية الافتقار
 بل انما يقتصر إلى من
 أوجده كيف وكل ماسواه
 مقتصر إليه تعالى
 غاية الافتقار وبهذا
 يبطل مذهب القدرية
 القائلين بتأثير القدرة
 الحادثة في الأفعال
 الاختيارية مباشرة
 أو تولداً يبطل مذهب
 الفلاسفة القائلين بتأثير
 الافلاك والعلم ويبطل
 مذهب الطبائعيين
 القائلين بتأثير الطبائع
 والامزجة وغيرهما
 ككون الطعام يشبع
 والماء يروي والنار تحرق
 ونحو ذلك

وهم في اعتقادهم التأثير لتلك الأمور مختلفون فمنهم من يعتقد أن تلك الأشياء تؤثر فيما قارنها بطبيعتها فالاختلاف في كفره ومنهم من يعتقد أنها تؤثر بقوة جعلها الله تعالى فيها ولو نزعها لم تؤثر وقد تبع الفلاسوف على هذا كثير من عامة المؤمنين واليهما أشار بقوله كما ينجمه كثير من الجاهلة والاختلاف في بدعته وقد اختلفت في كفره والمؤمن المحقق الإيمان (١٢٥)

يصح تخلفه عنها فقد
تكون النار ولا يوجد
الاحراق كمنار ابراهيم
والسكين ولا يوجد القطع
كقصته مع ولده اسماعيل
فقد تبين لك أن قول
من قال تؤثر بطبيعتها فيما
قارنها يبطل بافتقار كل
ما سواه اليه لانها لو
كانت تؤثر بطبيعتها فيما
قارنها لزم أن يفتر ذلك
المقارن اليها ويستغنى
عن الله وذلك محال
لوجوب افتقار كل ما
سواه اليه وأما من قال
انها تؤثر بقوة جعلها
الله فيها فيبطله قوله
باعتقانه جل وعزه
كل ما سواه لانه لو كان
الامر كما زعم لزم ان
يكون الله تعالى لا يقدّر
على فعل شيء من
الممكنات الا بواسطة
وهي القوة التي تخلق
في النار ونحوها من
الاسباب العادية
فيكون مفتقرا اليها
وقوله عموم الذي يظهر
فيه ان الشيخ لم يتعرض
لأي الشرح أي سواء
كان مما يقارنه بسبب
عادي كالشبع والري
أو يقارنه بسبب عادي

عظمت تفسير كما قاله يس وقوله وغيرهما كالإختلاط وعطفه على ما قبله صراف فالثلاثة ألفاظ بمعنى واحد كما قرر
الشيخ في درسه وإن كان ظاهر عبارته للشرح يقتضي المقارنة وتقدم الفرق بين العلة والطبيعة وهو أن
العلة لا تؤثر قف تأثيرها على وجود شرط ولا انتفاء مانع كتأثير حركة الأصبع في حركة الخاتم بخلاف الطبيعة
فإن تأثيرها يتوقف على ذلك كتأثير النار في الاحراق المتوقف على وجود الماسة وانتفاء البلل (قوله وهم) أي
الطبايعيون (قوله انها تؤثر بقوة الخ) وقد وافى المعتزلة في تأنيب قدره العبد الخالد في أفعاله الاختيارية
فقالوا انما يخفى أفعال نفسه بقدرته التي خلقها الله فيه (قوله جعلها الله تعالى فيها) ظاهرة يقتضي أنهم
يعتقدون أن الله تعالى خلق القوة التي أثرت في تلك المسببات مع أنهم لا يعتقدون استنادها إلى الله تعالى أصلا
بل يعتقدون أن تلك القوة تؤثر بنفسها ويحتمل أنهم يقولون بذلك ويكون كفرهم لاجل هذا الاعتقاد بل يفتره
ولا يلزم من ذلك كفر عامة المؤمنين التابعين لهم (قوله وقد تبع الفلاسوف الخ) هذا يقتضي أن الطبايعي
فيلسوف مع انه فيما تقدم قابل للفلاسفة بالطبايعيين الآن يقال المراد بالفلاسفة فيما تقدم ماعدا الطبايعيين
فصحت مقابلة بينهم وان كانوا من جملتهم (قوله كثير من عامة المؤمنين) وهم المراد بالجهلة في كلام المصنف فان
العامة يعتقدون ان الاسباب العادية تؤثر بقوة جعلها الله تعالى فيها ولو نزعها لم تؤثر وليس المراد بهم المعتزلة
لانهم لم يقولوا بالتأثير بالقوة في الاسباب العادية كما هو فرض كلام الشارح بل في أفعال العبيد فقط فلم يوافقوا
الفلاسفة في التأثير بالقوة في جميع الأشياء وأيضا لا يحسن التعبير عنهم بأنهم عامة ولا بأنهم جهلة ثم رأيت
شيخنا الموصي قرر ذلك (قوله وما قارنها) أي من الاحتراق والشبع وغير ذلك من المسببات العادية (قوله
كقصته مع ولده اسماعيل الخ) أي بناء على أن أباه أص السكين على مذبحه والصحيح خلافه وانه لم يحصل
منه الا مجرد اطماع على ذلك (قوله لزم أن يكون الله لا يقدّر الخ) تقدم نظيره وانه يقتضي أنهم يعتقدون أن
الله تعالى خلق القوة وهي أثرت في المسببات وليس كذلك لانهم لا يعتقدون استنادها إلى الله تعالى أصلا على
ما صرح به عامة المؤمنين التابعين لهم في ذلك يعتقدون ذلك (قوله الذي يظهر فيه ان الشيخ الخ) تقتضي
هذه العبارة أن الشارح لم يطلع على شرح المصنف عا لوهي بعيد فكان الأولى أن يجزم بذلك فان المصنف
لم يتعرض له في شرحه قطعا كما سئل ما أردت بقوله عموما وعلى كل حال فاجاب بقوله أردت بقولي عموما
في جميع الذرات وعلى كل حال في جميع الصفات وقوله أي سواء كان الخ لا يحتمل عموما في الذات وعلى كل
حال في الصفات كما تقدم عن المصنف أو عموما فيما كان سببا عاديا لوجود غيره كالطعام وعلى كل حال فيما ليس
كذلك كالسموات والارضين (قوله حالة وجوده وحالة عدمه) أي ان الممكن يحتاج اليه تعالى في الحالتين
اما حالة عدمه فظاهر لاحتمال حاجته اليه تعالى في إيجادها واما حالة وجوده ففيه خلاف أشار له بقوله ولا يقال
ان الممكن الخ وحاصله ان قلنا ان العرض لا يبقى زمانين فاحتياج الموجودات اليه تعالى في امداد ذاتها
بالاعراض التي لو انتاعها عليها لانعدت ظاهرا وإن قلنا ببقائه وهو الراجح فكذلك يحتاج اليه في دوام
وجودها بناء على الختم من أن منشأ احتياج الممكن كونه ممكنا أي مستويا لوجوده وعدمه بالنظر إلى ذاته
وهذا الوصف لا يفارق له في حالة الوجود ولا بعده بل في كل لحظة يحتاج اليه تعالى في ترجيع وجوده على عدمه
واما ان قلنا ان منشأ احتياجه كونه حادثا أي موجودا بعد عدمه فلا يحتاج اليه في دوام وجوده لان هذا
الوصف وهو الوجود بعد عدمه قد حصل ضرورة فلا يحتاج بعد حصوله (قوله فاضمن
قول) على حذف مضاف أي معنى قول والمراد بتضمن المعنى لما ذكرنا من عليه بحيث يفهم منه على

تحتا في السموات والارض والذي يظهر أيضا في قوله وعلى كل حال أنه أراد حالة وجوده وحالة عدمه ولا يقال ان الممكن يستغنى عن المؤثر
اذا وجد لان منشأ احتياجه لا يؤثر على المذهب المختار كونه ممكنا وهذا الوصف لا ينفك عنه طائفا فهو محتاج على كل حال والله أعلم (ص)
فقد بان لك تضمين قول لا اله الا الله لاقسام الثلاثة التي يجب على المكلف معرفتها في حق ولا ناجل وعز وهي ما يجب في حقها تعالى وما

ما تقدم وليس المراد به دلالة التضمن وهي دلالة اللفظ على معنى مستلزم (قوله بالاستقراء) فيمن أن التمتع
هو الاستقراء فكان الأول صدق قوله بالاستقراء الآن يقال أنه متعلق بمحذوف والتقدير وتتمتع كلامه
المسمى أو المصور بالاستقراء يشتمل على التقدير الأول أول لأن التمتع أوضح من الاستقراء وتصور
الاستقراء به يقتضي العكس (قوله الإيمان) بكسر الهمزة أي العبادة والشهادة لأنك قد شاهدت ما سبق
أي أدركته تفصيلا فالمراد بالعبادة والمجاهدة بالحق الباطني لا الظاهري (قوله) وأما قولنا محمد رسول الله
فقد دخل فيه) ظاهره أن الدخول في مجرد القول أي اللفظ وليس كذلك بل في معناه كما أشار إليه الشارح (قوله
بأسائر الانبياء) أي بأقربهم أو جميعهم عليهم الصلاة والسلام والمراد بالإيمان بهم التصديق بوجودهم وعصمتهم
وإن الله تعالى أرحم بهم الشرائع وأرسل من اختار منهم لمخاطبة طائفتهم وإصلاح أسس معاشهم ومعادهم
وأيدهم بالمعجزات الدالة على صدقهم (قوله: الملائكة) المراد بالإيمان بهم التصديق بأنهم عباد الله تعالى
لا كإزعم المشركون من أنهم آلهة مكرمون ولا كإزعم اليهود من تنقيصهم لا يصحون الله ما هم وهم يفعلون
ما يؤمرون وبأنهم سفراء الله تعالى أي الواسطة بينهم وبين خلقه متصرفون فهم على حسب ما يؤذن لهم
صادقون فيما أخبروا به عن الله تعالى وأنهم بالقرون من الكثرة إلى حد لا يملكه إلا الله تعالى وبأنهم أجسام نورانية
أي مخلوقة من نور غابا ولا يفصمهم بخلاف من القطرات التي تقطر من جبريل بعد اغتساله من نهر تحت العرش
ولا يأكلون ولا يشربون ولا يتكلمون ولا يتوالدون ولا ينكحون ولا ينجسون ولا يتألمون ولا يتغيرون ولا يمتلئون
أعمالهم أو يحسرون مع الأسس والجن ويشفعون في عصاة بني آدم ويراهم المؤمنين في الجنة ويدخلونها
ويتمتعون فيها ما شاء الله وقيل يكونون فيها كحالاتهم في الدنيا فلا يأكلون ولا يشربون ولا ينكحون بل
يلهمون التسبيح والقدس فيجدون فيه ما يجدونه أهل الجنة من اللذة لانه لا يحتاج لذة المحسوسة إلا من ركب
فيه الشهوة وهو لا لا شهوة لهم ومقتضى هذا أن الطور والولدان كذلك ويجوز الموت عليهم لكن لا يموت
أحد منهم قبل النفخة الأولى بل هو الأجل العرش والملائكة الأربع فأنهم يموتون بعد ما يحيون قبل النفخة
الثانية وآخر من يموت ملائكة الموت وما ذكر من أنهم لا يصحون الله لا ينال ما وقع من الجليس لأن الصحيح أنه
من الجن لأن الملائكة لا يمشون على الأرض ولا ينزلون عن ذلك كذب نقله المؤرخون عن الأسرانيات أي
كتب اليهود ولم يصح في ذلك خبر كما قاله المفسرون قال المصنف في شرح صغيري الخصري وما يندكره كذبة
المؤرخين من أنهم ما عرفوا ومسخا كله كذب وزور ولا يحمل اعتقاده ولا يسمع بل الذي يجب اعتقاده أن
تعليمهم السحر لم يكن لأجل العمل به بل للتخديع منه بتعريف حقيقةه وإقناعه سره كتعليم حقيقة الزنا
وأشياء الرابضة لأن السحرة كثروا بسبب استراق الشياطين السمع وتعليمهم لهم فادعوا النبوة
فظن الجهلة أن معجزات الانبياء سحر فأتوا الله ليحكما الناس كيفية السحر ليظهر لهم الفرق بينه
وبين المعجزة وقيل أنهم كانوا رجالا صالحين من بابل وسميوا مسكينين أصلا هم ما لهم قدرة على التشكلات
الجلسية (قوله والكتب السماوية) أي بوجودها ونزولها على الرسل في الألواح أو على لسان ملك
وإن كل ما مضى من حق وأنه كلامه تعالى والمراد بهما يشمل الصحف المنزلة على إبراهيم وموسى وغيرهما
سميت سماوية لنزولها من السماء أو لسموها أي رفعة قدرها (قوله واليوم الآخر) أي بوجوده وما
يشتمل عليه من البعث والحساب والعصا والميزان وأخذ الصحف وتطهيرها من خزائن تحت العرش ولا تخطئ
عنى صاحبها أو اصطفا للملائكة محمد قين حول الخلق ودنو الشمس من رؤسهم قد رمل والجسم العرق
لهم وغير ذلك وأوله من النفخة الثانية وهي نفخة البعث وقيل من الجنس وقيل من الموت واختلاف في
آخره فقيل آخره إلى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار وقيل لأنها لا آخره ووصف بالآخر لأنه آخر
أيام الدنيا وقيل لأنه لا دليل بعده (قوله عبادت عليه معجزاته) اعترض بان ما دلت عليه معجزاته هو
نفس التصديق فيلزم كون الشيء سببا في نفسه ورد بان ما دلت عليه المعجزات هو الصدق الذي هو وصفه صلى

بستهتمل وما يجوز
(ش) لا خفاء في صدق
ما ذكر وتتمتع كلامه
بالاستقراء يشهد له
وأيض الخبير كالإيمان
وقد تقدمت الإشارة
إلى هذا عند شرح قوله
ويوجب له تعالى
الوحدانية فانظر هناك
(هـ) وأما قولنا محمد
رسول الله فقد دخل فيه
الإيمان بأسائر الانبياء
والملائكة عليهم
الصلاة والسلام
والكتب السماوية
واليوم الآخر لانه عليه
الصلاة والسلام جاء
بتصديق جميع ذلك كله
(ش) لا شك أن تصديق
سيدنا ومولانا محمد
صلى الله عليه وسلم في
أنه رسول الله بما
دلت عليه معجزاته
التي لا تحصى يستلزم
التصديق بكل ما جاء
به ومن جملة ما جاء به
ما ذكره الشيخ وكذا
غيره مما لا يحصر

الله عليه وسلم وهو مظاهر للتصديق الذي هو وصف الشخص الصادق منكداً لفرده الشيعي في دهره وفيه أن السبب
في الحقيقة في تصديقنا هو المخبرات لا الصديق الدال عليه وأجيب أيضاً بأن تصديق سيدنا بن إضافة المصدر
الفعول وفاعله ضمير الأمة فالنوريات عليه المخبرة وهو تصديق الله والمعنى أن تصديقنا السيدنا محمد في أنه
رسول مسبب ما دللت عليه المخبرات من تصديق الله تعالى له الخ وفيه ما صمد من أن السبب في تصديقنا هو
المخبرات لا تصديق الله تعالى فالأولى الجواب بأن ما في قوله بما دللت عليه مخبراته مصدرية والضمير المجرور
بعلی عائدة على التصديق والمعنى لا شك أن تصديق نبي الله صلى الله عليه وآله لا يجوز أن يكون تصديقاً في فهم من
إضافة الصفة للوصف يستلزم الخلو من حذف قوله بما دللت الخ وقال بمخبراته لكان أولى (قوله كاحياء هذه
الابدان) أي من القبور وهو المسمى بالنفس ثم سوفها إلى الخشوع وهي المسحى بالخشوع والمراد بالابدان ما يشمل
أبدان الانس والجن والملائكة وبقية الحيوانات واحياءها يكون بنفخة الاحياء بعد ما تمهم بنفخة الصعق
وبين النفختين أربعون عاماً وذلك أنه بعد موت الخلائق أجمعين ينزل الله ماء من تحت العرش يقال
له الحميم ان فطر السماء أربعين يوماً حتى يكون الماء من فوق الناس قد راني عشر ذراعاً ثم أمر الله الاجساد
فتمت كذا البقاع حتى اذا تكاملت فكانت كما كانت يقول الله عز وجل لا يموت حتى يجمع بين وميكائيل واسرافيل
فيأمر الله اسرافيل فيأخذ الصور وهي قرن من نور كهيئة البوق الذي ينفخ به وقال أبو هريرة رضي الله عنه صلى الله
عليه وسلم كيف هو قال عظيم والذي نفسي بيده ان عظام دائرة فيه لسكخرض السماء والارض ثم يدعو الله
الارض وروحها في الصور ويا أمر اسرافيل بالنفخ فتخرج الارض واسمها السجل في الخروج وهيئة لافي
السورة لان روح كل شخص على صورته فتمشي في الاجساد حتى السهم في اللبغ وأول من تنشق عنه الارض
نبينا محمد صلى الله عليه وسلم (قوله والخوض) أي حوضه صلى الله عليه وسلم وهو بحر على الارض المبدلة وهي
أرض بيضاء كالفضة متسع الجوانب حافته من الزبرجد وطوله لا يزيد على عرشه وهو مسيرة شهر من كل جهة
وقيل شهران ماؤه أبرد من الثلج وأشد بياضاً من اللبن وأعلى من العسل وقيل له لون كل شراب الجنة وطعم كل
ثمارها وريحها أطيب من المسك وكبرانه أكثر من نجوم السماء أي كبرانه المعدة له والافجوا نبيه لاتسع القدر
المذكور من شرب منه شربة لا يظما أبداً بها يصب فيه من السكور وترد هذه الأمة كلها ويطر عنه الكفار
منهم والمردون فلا يشربون منه أبداً وكذا الرواقض والخوارج والمعلقة والظلمة الجائر ون والعلق بالمصاصي
المستخف بها السكنى هؤلاء يطردون عقوبة لهم ثم يشربون قبل دخولهم النار على الصريح فيكون شربهم
حينئذ أماناً من أن تحرق النار أجوافهم أو أن يدرهم الجوع والعطش والحدج أن الله قبل الصراط والميزان كما
قاله الجمهور لان الناس يخرجون من قبورهم عظاماً فبرءونه وأيضاً لو كان بعد الصراط لما صح طرد أحد عنه إلى
النار فإنه من جاوز الصراط لا رجوع له إليها أبداً وقال الغزالي رحمه الله غلط بعض السلف في قوله الخوض يورد
بعد الصراط وقد يقال لا غلط لا مكان حمله على قول بعضهم ان له ^{صلى الله عليه وسلم} حوضين حوض قبل الصراط في
الموقف وكذا حياض الانبياء وهو الذي يطرد منه بعض العصاة وحوض بعده لا يطر عنه أحد لانه لا يصلح له الامن
خاص من العذاب وكل منهم يسمى كوتر أو السكور في كلام العرب الخير الكثير وصحح القرطبي هذا القول
وأبى صححه ما شأنا الأول قال السيوطي (فار قيل) اذا خاص الناس من الصراط قرب دخول الجنة فلم
يحتاج إلى شرب منه (قلت) كذا فيهم محبسون هناك لاجل النظام فكان الشرب من موقف القصاص ولكن
نبي حوض تردأ مته كما علمت خلافاً لقال ان حوض صالح ضرع ناقته (قوله والشفاعة) أي شفاعة صلى
عليه وسلم وغيره من الانبياء والعلماء والصالحين لا والله وسلامه عليهم أجمعين وشفاعته هي التي شفاعة في قوم
خس أعظمها شفاعة المختصة به لراحة الخلق ولو كفاراً من طول الوقف ليحجل الله حسابهم وشفاعته في قوم
استحقوا دخول النار فلا بدخولها وشفاعته في قوم دخلوها فيخرجون منها وشفاعته في قوم دخلوا الجنة

كاحياء هذه الابدان
باعتبارها والخوض
والشفاعة

لآلئهم في عازا المنازل وشفاهاته في دخول قوم الجنة غير حساب ومنه منحة خاصة به كالاولى وقيل شفاهاته صلى الله عليه
 وسلم أكثر من عشرين شفاعة (قوله والصراط) وهو جسر ممدود على متن جهنم أرق من الشعر وأسم من
 السيف فهو مثل المرسى كما ردف في بعض الأخبار يجوز عليه الأولون والآخرين من الأنبياء والملائكة وغيرهم
 فذهبوا إلى الجنة لأن جهنم بين الموقف والجنة فالولي في الموقف وآخره على باب الجنة والصحيح أن الكفار
 يمررون عليه وقيل أنهم لا يمررون على جميعه بل على بعضه ثم يسقطون في النار ولولا ثلاثة آلاف سنة ألف صعد
 وألف هبوط وألف استواء كقوله سبحانه والصلوات والصلوات في عباد الصراط مستقيمة خمس عشرة ألف سنة
 خمسة آلاف صعد وخمسة آلاف هبوط وخمسة آلاف استواء وقال سيدي يحيى الدين بن العربي هو سبع قناطر
 مسيرة كل قنطرة ثلاثمائة ألف عام ألف صعد وألف هبوط وألف استواء فيسئل العبد عن الإيمان الكامل على
 القنطرة الأولى فإن جاء به تاما جاز إلى القنطرة الثانية فيسئل عن كمال الصلاة فإن جاء به تاما جاز إلى القنطرة
 الثالثة فيسئل عن الزكاة فإن جاء به تاما جاز إلى القنطرة الرابعة فيسئل عن الصيام فإن جاء به تاما جاز إلى الخامسة
 فيسئل عن الحج والعمرة فإن جاء به تاما جاز إلى السادسة فيسئل عن الظهور من الحديث فإن جاء به تاما جاز
 إلى السابعة فيسئل عن المظالم فإن كان لم يظالم أحد أجاز إلى الجنة وإن كان قصير في واحدة من هذه الخصال حبس
 على عقبة منها ألف سنة حتى يقضى الله فيه بما يشاء من أجل حديث رواد النقاش وذكر فيه أن موافق
 القيامة خمسون موقفا كل موقف ألف سنة يقع السؤال في كل منها عن شيء خاص بذلك الموقف منه كور في
 ذلك الحديث وفي بعض الآثار أنه يسئل في الثالثة عن صوم رمضان وفي الرابعة عن الزكاة وجبريل في أوله
 وميكائيل في وسطه يسأل الناس عن عمرهم فيم أفنوه في طاعة الله أو في معصيته وعن شبابهم فيم أبوه وعن
 عاهلهم ماذا عملوا به وعن ما لهم من أين اكتسبوه وأين أنفقوه والملائكة صافون عينا وشمالا يحفظونهم
 بالسكاليب وهي شروعات الدنيا تصور بصورة كلاب مثل شوك السعدان كما ردف الحديث والسعدان
 بفتح السين المهملة ثبت ذو شوك يثبت ببعض الجصور تقول له العامة شارب عنقر ولاصلاح أصله رطب ثم يهبط
 ويتصلب وأنكر بعضهم كونه أرق من الشعر وأحد من السيف بل يختلف باختلاف الناس فيتسع ويرق بحسب
 انتشار النور والحاصل من الأعمال وضيقه ومن هنا كان رقيقا في حق قوم وعرضا في حق آخر بن فرض صراط
 كل أحد بقدر اتساع نوره فلا عشي أحد في نور أحد إلا إذا أراد الله اظهار فضله لكن الصحيح الأول وقدره الله
 صلاحه لمرورهم عليه مع كونه أرق من الشعر وأحد من السيف وتفاوتون في سرعة صرورهم وباطنه بحسب
 تفاوتهم في سرعة اعراض قلوبهم عن الحارم إذا خطر عليهم باطنهم كان أسرع اعراضا عن معاصي الله تعالى
 كان أسرع صرورا في ذلك اليوم وعكسه بعكسه ومن توسط في ذلك كان سيره متوسطا وأول من يجوز عليه نبينا
 صلى الله عليه وسلم وأمه فالساوون من الذنوب يمررون كطرف العين وبعدهم الذين يمررون كالبرق الخاطف
 وبعدهم الذين يجوزون كالريح العاصف أي الشديدين وبعدهم الذين يجوزون كالطير وبعدهم الذين يجوزون
 كالفرس السابق وبعدهم الذين يجوزون كاجود بقية الهائم ثم الذين يجوزون عداوهم شيئا من يجوزه حبوا
 وهو الذي أطول عليه مسافة الصراط فيقول رب لم أبطأت في فيقول لم أبطأ بأك عملا وروي
 إذا كان يوم القيامة يأتي قوم فيقفون على الصراط فيكون لهم جوزوا على الصراط فيقولون نخاف من النار
 فيقول جبريل كيف كنتم تمررون على البحر فيقولون بالسفن فيؤتى بمساجد كانوا يصلون فيها كاسفن فيركبونها
 ويمررون على الصراط (قوله والميزان) وهو على هيئة ميزان الدنيا له قصبه وعمود وكفتان كفة من نور الحسنات
 وكفة من ظلمة السيئات كل واحدة منهما أوسع من طبقات السموات والأرض وكفة الحسنات عن عرش العرش
 مقابل الجنة وكفة السيئات عن يسار العرش مقابل النار يزن به جبريل على الصراط بعد الحساب وقيل قبل
 الصراط فيأخذ بمعموده وينظر إلى أسانه وميكائيل أمين علمه والتقميل ينزل إلى أسفل والخفيف يرتفع بميزان

الدنيا كما هي ظاهر الاحاديث واختلاف العلماء هل هو ميزان واحد أو لا. انشرف قيل ثلاثة موازين الاول لوزن الايمان وهو لاله الا الله مع غيره ليميز المنافق من المؤمن فمن رجحت سيئاته بلاله الا الله فهو مختلف في النار ومن رجحت حسناته سيئاته فهو مختلف في الجنة وان نفق فيه الوعيد والوزن حسناته ومظالم العباد والثالث لوزن ما فضل من حسناته عن مظالم العباد وان فضل شيء من حقوق الله تعالى التي عليه وقال الحسن لسكل واحد ميزان وقيل للمؤمن موازين بعدد خيراته فاصومه ميزان واملائته ميزان وهكذا قيل لسكل أمة ميزان والاصح أنه ميزان واحد لجميع الامم وجميع الاعمال وجهه في قوله تعالى فمن ثقلت موازينه الآية لتعظيم شأنه وتفضيحه وألان المراد به الموزون أي الاعمال أو أنه لما كان متساو كل جزء من أجزائه بقدر ميزان منفرد جمع بهذا الاعتبار واختلاف العلماء في الموزون فقيل يوزن العبد مع عمله وقيل يوزن الاعمال فتجسم الاعمال الصالحة في أجسام نورانية والسيدة في أجسام ظمانية والصواب ان الموزون صحائف الاعمال كما يدل له قوله صلى الله عليه وسلم يصبح رجل من أمي على رؤس الخلائق يوم القيامة فينشر عليه تسعة وتسعون سجلاً كل سجل يحمل منها مائة البصر فيها خطاياهم وذنوبهم فيقول الله أنت كرم من هذا شيئاً ظلمت لك كتبتى الحافظون فيقول لا يارب فيقول أفلاك عندي أرحمة فيقول لا يارب فيقول الله بلى ان لك عندنا حسنة وأنه لا ظلم عليك اليوم فيخرج له بطاقة بكسر الموحدة أي ورقة صغيرة وفي رواية كالغلة فيها الشاهد أن لاله الا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله فيقول يارب ماهذه البطاقة مع هذه السجلات فيقول انك لا تعلم فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة فتطيش السجلات أي ترتفع وتنقل البطاقة ولا تثقل مع اسم الله شيء والمراد الشهادتان اللتان قاطما بعد الله خول في الاسلام أما اللتان دخل بهما في الاسلام فلا يدحاهما الوزن على الصحيح لان الايمان المدلول لهما له ضد يوضع في كفة أخرى لان ضده الكفر والايان والكفر لا يجتمعان في شخص واحد ولهذا قال الله بلى ان لك عندنا حسنة ولم يقل لك ايماناً وحديث البطاقة المذكور وارد في رجل مخصوص لا في جميع الناس قوله (ويحذرك) كسؤال المسكين منكرو وكبير لسكل من مات بالغار ولو كافراً الانبياء والشهداء وكسجول الجنة والنار (قوله في كتب أهل السنة) احتراز بذلك عن المعتزلة فانهم نازعوا في أكثرها وقوفهم عن العادات كما هو شأنهم لعدم تنوير الله تعالى بصائرهم (قوله ويؤخذ منه) أي من قولنا محمد رسول الله لان ذلك دال على ثبوت رسالته عليه الصلاة والسلام يلزم من ذلك صدقه في كل ما جاء به من جلته ان الله تعالى أنبياء وانهم صادقون في كل ما جاء به وقوله واستحالة الكذب عطف لازم على ملزوم لان من وجب صدقه استحالة كذبه وقوله والأي بان لم يصدقوا بل كذبوا وان شئت قلت والابان لم يستعمل الكذب عليهم بان كانوا كاذبين لم يكونوا رسلاً أصناء لكن نبي رسالتهم وأمانتهم باطل لظهور الخوارق على أيديهم واذ بطل اللازم الذي هو نبي رسالتهم وأمانتهم بطل ملزومه الذي هو كذبهم فثبت صدقهم وهو المطلوب والمناسب لما تقدم من أن الدليل على صدقهم هو المعجزات النازلة منزلة قوله صدق عبدى في كل ما يبلغ عنى أن قول والانتخاف المدلول عن الدال (قوله العالم بالخفيات) فيه إشارة الى بيان الملازمة في قوله والأي بان لم يصدقوا لم يكونوا رسلاً لكن بضميمة مقدمتين أخريين وهما ان خبره تعالى على وفق علمه وقد صدقهم بالمعجزات ولا شك انه اذا كان عالماً بخبره على وفق علمه وقد صدقهم بالمعجزات النازلة منزلة قوله صدق عبدى في كل ما يبلغ عنى لم أن يكونوا صادقين في الواقع لان من علم أن من أرسله ليبلغ ما فيه رضاه مما أمره بتبليغه يكذب عليه لا يتخذ رسولاً اذا العالم الذي خبره على وفق علمه لا يرسل الا من يصدق عليه لا من يكذب عليه * والحاصل ان الملازمة لاتتم الاثلاث مقدمات كونه تعالى عالماً بكل شيء وكون خبره على وفق علمه وتصدقهم بالمعجزات وانما احتجنا لقولنا كون خبره على وفق علمه لانه لا يلزم من كونه عالماً بصدقه علم مع استحالة الكذب في خبره كما مر والخفيات غوامض الامور ومشكلاتها يلزم من علمه بها علمه بالجدات الظاهرات من باب أولى وكونها ظاهرة أو خفية انما هو بالنسبة الى ما لا يتدلى على

ونحو ذلك مما هو مسطر
في كتب أهل السنة
(ص) ويؤخذ منه
أيضا وجوب صدق
الرسول عليهم الصلاة
والسلام واستحالة
الكذب عليهم والالم
يكونوا رسلاً آمناء
لأننا جيل وعز العالم
بالخفيات

الامور ظاهرة على حدسها وقولها واستحالة فعل المنهيات (بالرفع مطلقا على وجوب صدق الرسل ووجه
أخذ ذلك انه يلزم من ثبوت رسالتهم عليه الصلاة والسلام ثبوت رسالتهم بجميعه بذلك ويلزم من ثبوت رسالتهم
استحالة ما ذكر والمنهيات شاملة للكتابان وغيره كالنكر ما ذكر والمسكر وهاتين وإذا استحالة ذلك لزم منه وجوب
الامانة والتبليغ وتقديم التعصير بوجوب الصدق باستحالة ضده فثبت ان كل ما لا يجب وما يستحيل في
حق الرسل وسيأتي ما يجوز عليهم (قوله وسكتوا بهم) هو المسمى بالنقض برأي اذا سكتوا عن فعل أحد شيئا أو
تركه كان جائزا لانهم لا يقررون أصدا على باطل بالاجماع سواء أروه أو لم يروه لكن بفهم لأن من خصائص الانبياء
تغيير المنكر مطلقا بخلاف غيرهم فانه اذا خشى بطل نفسه سقط عنه وجوب التغيير (قوله فيلزم أن لا يكون
في جميعها مخالفة) كانه قال فيلزم استحالة فعل المنهيات والاسكان طاعة ما أمر بها هو باطل لقوله تعالى ان
الله لا يأمر بالفسخ فاللزم لارسالهم للتعليم عدم وجود المخالفة وهو معنى استحالة فعل المنهيات وقد يقال
لا يلزم ذلك اذ يمكن أن يرسلهم للتعليم بالاقرار والافعال والسكتا ويقع في بعضها مخالفة والحواب ان ذلك
لازم بمعنى ان الله تعالى عالم بالامور كلها خفيها وجليها وقد ارسلهم للاقتداء بهم فلو علم منهم مخالفة لم يرسلهم
للاقتداء بهم والاسكان تعالى أمر بالاقتداء بهم في تلك المخالفة وهو باطل لما تقدم وقوله فيلزم الخ يرجع على
مخذوف تقديره وقد أمرنا الله تعالى بالاقتداء بهم فيلزم الخ (قوله الذي اختارهم) أي فضاهم وشرفهم
وأمنهم بالمدايئ اتمنهم على سر وحيه أي وحيه السر أي الخفي فهو من اضافة الصفة للوصف ويحتمل أن
الاضافة للبيان أي وحي هو سره والمراد بالوحي الموحى به وهو الاحكام التي جاءت بها الرسل ولا شك انها كانت
خفية ولا تظهر الاعلى السنة الرسل والوحي لغة الاعلام في خفاء ويطلق على الامر نحو واذا رحبت الى
الحواريين والتسخير نحو أو سري ربك الى الذحل أي سخرها لا تخاذها من الجبال بيوتا الآية وقال بعضهم
الهمها معناه هداها لذلك والافلا لاهام حقيقة لا يكون الا لما قبل والاشارة نحو فارحى اليهم ان سبحوها بكرة
وعشيا وفيه يطابق على الموحى به من الاحكام اطلاقا للصدر على اسم المفعول نحو ان هو الاوحي نوحى وهو المراد
هنا كما سرعا اعلام الله تعالى نبيه بما شاء بكتاب أو برسالة ملك أو بتمام أو الهام أو بلا واسطة كما وقع
لنبينا صلى الله عليه وسلم ليلة الاسراء من فرض الصلاة بلا واسطة (قوله لاشك ان اضافة الرسول الخ) نروع
في بيان الملازمة في قول المصنف والا لم يكونوا رسلا الخ وقوله كما اختار اخوانه سأخوذ بطريق الزود كما
تقدم وانما نظر بهم لانهم سبقوه عليه الصلاة والسلام في الوجود والخطا جى: تقررت رسالتهم عنه الخ لا يرد
ما يقال ان مقتضى التثنية بهم انهم أعظم منه عليه الصلاة والسلام والاخوان جمع أخ بمعنى المشارك في الوصف
وكذا اذا كان معنى صاحب يجمع على ذلك بخلاف الاخ من النسب فانه يجمع على اخوة (قوله محيط) أي
تفصيلا بما لانهاية له أي لا آخر له في نفس الامر ولا تنافي بين علمها تفصيلا وعدم تباينها ما يترعى من التثنية
بينهما فانه بحسب عقولنا لا يجب بحسب علمه تعالى (قوله فيلزم الخ) فيه انه غير مطابق لكلام المصنف من وجهين
الاول ان الدليل في كلام المصنف على وجوب صدقهم هو اتفاق الرسالة لولم يكونوا كذلك والشرح جعل الدليل
عليه تصديقه تعالى لهم بالمعجزة مع ان ذلك من جملة دليل الملازمة في الشريعة كما تقدم الثاني ان المصنف لم يدرج
وجوب الامانة مع وجوب الصدق في الدليل بل أفرد وجوبه بدليل ثم استدلى على وجوب الامانة والتبليغ
اللازم من استحالة فعل المنهيات بدليل آخر وأيضا تصديق الله تعالى لهم بالمعجزة الذي هو الدليل العقلي على
ما صراحتا ببدل على صدقهم أي حفظهم من الكذب وأما الامانة فدليلها شرعي وهو انهم لو خانوا بفعل محرم أو
مكروه الى آخر ما تقدم الا أن يقال صراحتا بالشارح أمانة مخصوصة وهي الامانة في الخبر فترجع الى الصدق وأما
مطلق الامانة فدليلها شرعي كما صرح ولو قال اذا كان علمه تعالى محيطا وخبره على وفق علمه وقد صدقهم بالمعجزة
لزم صدقهم واستحالة الكذب عليهم والام لا يكون رسلا الى آخر ما صرح لكان أو لى (قوله فيستحيل أن يكونوا الخ)

واستحالة فعل المنهيات
كلها لانهم أرسوا اليها وا
الخلق باقوا لهم وأفعالهم
وسكتوا بهم فيلزم أن
لا يكون في جميعها مخالفة
لاسر مولانا جل وعز
الذي اختارهم على جميع
الخلق وأمنهم على سر
وحية

(ش) لاشك أن اضافة
الرسول الى الله عز
وجل تقتضى انه جل
وعز اختاره للرسالة
كما اختار اخوانه المرسلين
لذلك وقد علمت أن
علمه محيط بما لانهاية
له والحوال وما في معناه
مستحيل عليه تعالى
فيلزم أن تصديقه
تعالى لهم مطابق لما في
علمه تعالى منهم من
الصدق والامانة
فيستحيل أن يكونوا
في نفس الامر على
خلاف ما علم الله تعالى
منهم

وقد أمر الله تعالى بالاعتناء بهم عليهم الصلاة والسلام أي بأقوالهم وأفعالهم فيلزم (١٣٧) أن يكون جميعهم أعلى وفق ما يرشاه مولانا

جعل وعزوه هو المطلوب
ولا تقع منهم مخالفة
أصلا وقد زاد الشيخ
هنا السكوت ومعناه
ان الرسول صلى الله
عليه وسلم اذا فعل أحد
من الناس فعلا وعلمه
وسكت عنه ولم ينكر
على الفاعل فيستدل
بسكوته على انه جائز لنا
ان نفعله ان كان من
جنس العباد فمطلوب
وان كان من جنس العادة
فمباح (ص) ويؤخذ
منه جواز الاعراض
البشرية عليهم عليهم
الصلاة والسلام ان ذلك
لا يقدح في رسالتهم
وعلو منزلتهم عند الله
تعالى بل ذلك مما يزيد
فيها فقد بان لك تضمن
كلني الشهادة مع قلة
حرفها لجمع ما يجب
على المكاف معرفته
من عقائد الايمان
في حقه تعالى وفي حق
الرسول عليهم الصلاة
والسلام (ش) لاشك
ان عجز الكافة المشرفة
انما ثبت لولا ما وسيدنا
محمد صلى الله عليه وسلم
الرسالة وفي معناه كما
تقدم اثبات الرسالة
لاخوانه المرسلين فلا

أي اذا كان بعد الله تعالى لم يطابقا لما في علمه تعالى من صدقهم وأما تهم يستحيل أن يكونوا في نفس الامر
على خلاف ما في علم الله تعالى (قوله وقد أمر الله تعالى الخ) شروع في قوله استعانة فعل المنهيات (قوله فيلزم
ان يكون جميعهم أعلى وفق ما يرشاه) أي بمعنى ما قدس به من ان علمه تعالى محيط بما لانهاية له فاعلم أن فيها
ما لا يرشاه تعالى السكوت أصرا بالاعتناء بهم فيه فاندفع ما يرد من أن ذلك ليس بالزعم إذ يمكن أن يأمر بالاعتناء
بهم وتقع منهم مخالفة (قوله وقد زاد الشيخ هـ) أي على ما ذكره سابقا في برهان الامانة حيث قال فيه لان
الله تعالى أصرا بالاعتناء بهم في أقوالهم وأفعالهم وقوله ومعناه أي معنى الاعتناء بهم فيه وقوله اذا فعل أحد
من الناس أي ولو غير مكلف لان الباطل قبيح شرعا وان صدر من غير مكلف لا يجوز تركه منه وان لم يأثم به
ولان السكوت عليه يوهن من جهل حكم ذلك الفعل حوازه والمراد بالفعل ما يشمل القول كقول ابن عمر رضي
الله عنه بحضرة صلى الله عليه وسلم أحلت لنامية تان ودمان السمك والجراذ والكبد والطحال بكسر الطاء
فأقره صلى الله عليه وسلم عليه فينسب هذا الحديث له صلى الله عليه وسلم (قوله وسكت عنه) أي ولو كان
المصطفى غير مستبشر أي مسرور وقوله ولم ينكر على الفاعل أي ولو كان الفاعل ممن يقر به الانكار على
الصحيح الا اذا كان كافرا علمه ما ندته له صلى الله عليه وسلم وانه لا ينفع فيه الانكار والحال لا يحتل النسخ
فلا يدل سكوته على جواز قول واحد وقوله فيستدل بسكوته على جواز ما أي لانه صلى الله عليه وسلم لا يقر
أحدا على باطل وقوله فباح أي فيدل سكوته على عدم الكراهة وخلاف الاولي (قوله ويؤخذ منه) أي
من قولنا محمد رسول الله (قوله اذ ذاك) اذ تعيلية وفي بعض النسخ لان ذاك لا يقدح أي لا ينقص
ولا يطفئ في رسالتهم وكل لا يقدح فيها فهو عايز في حقهم والمراد بالجواز الجواز الوقعي بدليل قوله بل ذلك
عما يز يد فيها فان الذي يز يد فيها هو الوقوع بالفعل لا مجرد الجواز ولا بد من تفسير مضاف في قوله بل ذاك أي
بعضه لان الاكل والنكاح مثلا لا يز يد فيها ولما كان عدم القدح لا يقتضي زيادة المراتب في بالضراب
المذكور والصبر في فيها العلو منزلة لهم وأتمه كما سابه التأييد من المضاف اليه (قوله فقد بان) المعنى في جواب
شرط مقدم أي اذ همت ما سبق من قوله أما استغناؤه الى هنا فبيان الخ وقوله تضمن أي دلالة أو افهام
وليس المراد دلالة التضمن لما سران دلالة كلتي الشهادة على ذلك بطريق الالتزام لا التضمن (قوله كلني
الشهادة) وهي لاله الا الله محمد رسول الله ومماها كلتي مع أن لاله الا الله أربع كلمات ومحمد رسول الله ثلاث
كلمات مجازا من اطلاق الجزء وارادة السكل وأعاد عليهما ضمير المفرد في قوله مع قلة حرفيها لتأويلهما
بالكامة الواحدة باعتبار كون الايمان لا يحصل الا بجمعيهما اذ لا بد منهما في الخروج من الكفر ولا تنكفي
احدا همدون الاخرى فصارنا كالكامة الواحدة بهذا الاعتبار (قوله ان عجز) أي أحرار الكامة وهو
محمد رسول الله وتقدم ان اطلاق الكامة على ذلك مجاز (قوله من طاعة الصبر) الاضافة بيانية أي طاعة هي
الصبر وهو لغة الخس وهو تحمل المشاق وشرعاً حبس النفس على العبادات ومشاقتها أو المصائب وحزانتها
أو المنهيات والشهوات ولذا توافوا ثلاثة اقسام صبر على المصيبة وصبر على الطاعة وصبر عن المعصية والشهوة
قال الضحك من صبر في سوق فرأي ما يشتهى ولا يقدر عليه فصبر واحتسب كان خيرا له من ألف دينار ينفقها
كلها في سبيل الله وقال أبو سلمة الماراني تنفس فقير دون شهوة لا يقدر عليها أفضل من عبادة غنى ألف
عام واختار المصائب أو على الصبر عليها فذهب الشيخ عز الدين بن عبد السلام في طاعة الى
الثاني لان الثواب انما يكون على فعل العبد والمصائب لا تصح له بها وذهب الجمهور الى الاول لقوله تعالى ذلك
بانهم لا يصبرهم ظما ولا نصب الى قوله الا كتب لهم به عمل صالح والبر مسلم عن عائشة مرفوعا من مسلم
يشك شكوة مما فرقها الا كتب له بها درجة وخير عنه سخطية وهذا هو المعتمد (قوله وغيره) أي غير

يتمتع في حقهم عليهم الصلاة والسلام الا ما يقدح في رتبة الرسالة ولا يخفى ان تلك الاعراض البشرية من الامراض ونحوها لا تخل بشيء من
مصاب الانبياء عليهم الصلاة والسلام بل هي مما يز يد فيها باعتبار عظيم أجرهم من جهة ما يقارنها من طاعة الصبر وغيره وقوله فقد انضج

الصبر كالتسلي بهم والتسريع والرفق بضعفة القول الذين يشاهدون ما يحجر به الله تعالى على أيديهم من
 الخوارق فانهم بما اعتقدوا فيهم انهم آلهة فاذا شاهدوا حصول الاعراض البشرية لهم كالمرض علوا أنهم
 عبيد الله ولو كانوا آلهة وكانت هذه الخوارق من قواهم لفعوا عن أنفسهم ما هو أسهل منها فتبين أنها ليست
 منهم بل الله تعالى خلقها ليدل على صدقهم (قوله وشواهد) أي أدلتهم وهي المقتضية في كلام المصنف حيث
 قال في بيان كل عقيدة ولزم كذا ونحوه ويحتمل أن هذا كناية عن كونه ظاهرا لا يحتاج الى دليل (قوله وقد
 صرح الشيخ أيضا بالصفات الثلاث) فيه نظر لأنه لم يصرح إلا بالصدق ولم يصرح بوجوب الامانة والتبليغ وإنما
 صرح بصدقهما وهو فعل المنهيات فيؤخذ أن منه بطريق التلازم كما مر وهل المصنف إنما فعل ذلك لأنه كان
 مدار الرسالة على الاخبار عن الله تعالى احتياج الى ذكر ما يرضى للخبر وهو الصدق والكذب بالاطابقة ولم
 يكتف في ذلك بدلالة الالتزام للاحتياط واكتفى بذلك كراهية محاولة ضد الامانة والتبليغ لمناسبة عطفه المستحيل
 على المستحيل ولأن اللفظ الذي ذكره يشمل مستحيلين وهما الخيانة والكتمان ويدل على واجبين بانفرادهما
 (قوله ولعلها) أي كلمة الشهادة والمراد بها الجنتين معا فالضحية تسمى على لاله الا الله محمد رسول الله تتأويل ذلك
 بالكلمة من باب تسمية الكل باسم جزئه وإنما أفرد ههنا بالتأويل المذكور نظرا الى أن الترجمة عما في القلب
 هو المجموع اذ لا يحصل الايمان الا بجموعهم وما لا ينتفع فيه باحدا ههنا دون الاخرى فصارتا بهذا الاعتبار
 كالكلمة الواحدة ونرى فيما تقدم نظرا الى انفراد كل جملة عن الاخرى في الدلالة على العقائد وانما لم يجرم بل أتى
 بلعل التي للترجي والتردد تأديبا مع الباري تعالى بعدم دعوى الغيب ومع النبي صلى الله عليه وسلم اذ لا يحاط
 بأسرار كلمته فبعوز أن يكون السر في اختيار كونها ترجمة لشيء آخر غير ما ذكره أو ما ذكره وغيره ما المعنى
 وأرجو وأظن وأستظهر أن جعلها ترجمة أي دليلا على ما في القلب هذين الاصلين الاختصار أي قلة اللفظ
 والاشتغال على ما ذكره لعل للترجي أو لتردد والشك ومحل الترجي والتردد هو العلة كما علمت (قوله ولعلها
 الشرع) أي صاحب الشرع أو الشارع وإنما احتجنا لذلك لأن الشرع هو الاحكام الشرعية وليست بحقائق وقوله
 من الاسلام بيان لما وجهه الاسلام في القلب يقتضي انه اسم للتصديق القلبى فيكون مراد فالإيمان فكل
 منهما اسم للتصديق أي الاذهان لجمع ما جاء به صلى الله عليه وسلم وعلم من الدين ضرورة فلا سلام لفظة
 الاستسلام والاقية والخضوع القلب واللسان أو الجوارح وشرع قبول القلب وادعائه بما جاء به النبي صلى
 الله عليه وسلم واقتياده اليه والايان لفظة التصديق بالقلب أو بغيره وشرع تصديق القلب أي قبوله وادعائه
 لما علم من دين النبي صلى الله عليه وسلم واقتياده اليه وهذا الذي اختاره من انهما مترادفان شرعا قول ضعيف
 والمعة متغاير هما وكل منهما قسمان منج عند الله وعند الناس ومنج عند الناس فقط فالاسلام المنجى عند الله
 وعند الناس هو الامتثال للظاهر المصاحب للاذعان الباطنى الذى هو حديث النفس المعبر عنه بالايمان
 والاسلام المنجى عند الناس فقط هو الامتثال الظاهرى فقط بان يترأى منه انه مسلم كما أن ينطق بالشهادتين
 وبأبى بالاعمال الظاهرة من صلاة وغيرها ويدخل المساجد ويحلب الناس المسلمين ويتزاي بهم كان يلبس عمامة
 بيضاء مع كونه ليس مصدقا فى الباطن الى هذا يشير قوله صلى الله عليه وسلم الاسلام أن تشهد أن لا اله الا الله
 الحديث والايمان المنجى عند الله وعند الناس هو تصديق القلب أى ادعائه وقبوله المصاحب للامتثال الظاهرى
 والمنجى عند الله فقط هو تصديق القلب وادعائه من غير أن يصاحبه امتثال ظاهرى كتنطق بالشهادتين
 وصلاة ونحوها لكن كان بحيث لو طلب منه ذلك لم يأت بالاسلام والايمان بالمعنى الاول لكل متلازمان شرعا
 فلا يتحقق أحدهما بدون الآخر وأما قوله تعالى قالت الاعراب آمنا ولكن قولوا أسلمنا فلما أراد
 بالاسلام في ذلك الاقياظ الظاهرى الذى لم يصاحبه اذعان باطنى أى لم تؤمنوا باطنا ولكن قولوا انقادنا ظاهرا
 (قوله ولم يقبل من أحد الايمان) بناء يقبل للفاعل وفاعله ضمير يعود على الشرع والايمان منصوب على

الى آخره ظاهر
 وشواهد معه وقد
 صرح الشيخ أيضا
 بالصفات الثلاث
 الواجبة في حق الرسل
 عليهم الصلاة والسلام
 ويعلم من الواجبات
 استحالة أضدادها
 والجائز في حق الرسل
 صرح به أيضا (ص)
 ولعلها لاختصارها مع
 اشتغالها على ما ذكرناه
 جعلها الشرع ترجمة على
 ما في القلب من الاسلام
 ولم يقبل من أحد
 الايمان الامها
 (ش) أى لعل السر
 الالهى

المفعولية ويحتمل بشاؤه للمفعول والايان بالرفع نائب فاعل وقوله الابه اعلم ان النطق بالشهادتين قيل انه شرط
لاجراء الاحكام الدنيوية فقط فهو شرط كمال في الايمان على التحقيق فن أذن بقلبه ولم ينطق بلسانه لالعناد
بل اتفق له ذلك وكان بحيث لو طلب منه ذلك لم يتمتع فهو مؤمن ناج من الخلود في النار لكن لا تجرى عليه
الاحكام الدنيوية كدفنه في مقابر المسلمين والصلاة على جنازته وقيل انه شرط في صحة الايمان وقيل شرط رأى
جزء من حقيقة الايمان لان الايمان قول وهمل والفرق بين هذين القولين انه على الاول خارج عن حقيقة
الايمان وعلى الثاني جزء منها وان كان لا يحصل الايمان الابه على كل منهما والصحيح انه لابد من القدرة على
كل من القولين أتمام الحيز فليس شرطاً ولا شرطاً خلافاً لما يفيد كلام المصنف في شرحه من ان القائل
بالشرطية لا يشترط ذلك اذا علمت هذا فيحتمل تخريج كلام المصنف على الاول فيكون معناه ولم يقبل من
أحد الايمان أى دعوى الايمان الابه أى لا يغيرها كسبحان الله والله أكبر فاذا ادعى شخص الايمان
ولم ينطق بها لم يقبل منه ذلك عند الناس لانها شرط لاجراء الاحكام الدنيوية كما تقدم ويحتمل تخريجه على
القولين الاخيرين والمعنى ولم يقبل من أحد أى لا يقبل الله من أحد الايمان في الآخرة الابه أى بالتلفظ بها
لا بغيرها كما هي لكونها شرطاً في صحته أو جزأ منه وعليهما فلا بد في صحة الايمان من النفي والاثبات ولا يكفي
الله واحد ومحمد رسول والصحيح الاول وهو انها شرط كمال وعليه فقيل يشترط النفي والاثبات والترتيب والاثباتان
باشهاد وغير ذلك من بقية الشروط الآتية فلا يكفي الله واحد ومحمد رسول مثلاً وهو قول الأكثر وظاهر كلام
المصنف وعليه الشافعية وحيث قد فوله الابه أى لا يغيرها ولا يهاجر مذهب جمعة لا من شرط وقيل لا يشترط ذلك بل
المدار على ما يدل على الاقرار بالله بالوحدانية والمحمدية بشرط عدم اعتقاد مكفر كزعم عدم عجوم رسالته
صلى الله عليه وسلم بل هي لخصيصة العرب وعدم فعل أو قول مكفر وهو المعتمد عند المالكية ويمكن تخريج
كلام المصنف عليه فيكون معنى قوله الابه أى ما يغيرها ولو كان شرطاً لكانت راحة ومحمد رسول وان لم يستجمع الشروط
لا يغيرها مما لا يفيد ذلك والمراد بالالتلفظ بها بحيث لا يلتقي بالايمان القلبي بل لابد من التلفظ مع القدرة
سواء كان بهذه الصيغة أو غيرها واعلم ان اختلاف المدكر وانما هو في الكسار أمارة المؤمنين فتؤمن اتفاقاً من
غير نطق بالشهادتين كالتى له عند في عدم النطق بهما ويستحب نطق بهما ولا يجب الا في كل صلاة خلافاً لقول
مالك تجب في العرس مرة واحدة لطلب الصلاة والسلام على سيدنا محمد والاستغفار للصحة والنداء للوالدين
وبنوى بذلك الوجوب عند الاثنين به وما زاد عن المرة فستحب (قوله في اختيار هذه الكلمة المشرفة في قبول
الايمان الخ) اقتصر الشارح على النفي الثاني وهو قوله ولم يقبل من أحد الايمان الخ لكون الاول وهو جعلها
ترجمة يرجع اليه (قوله درن غيرها مما يدل الخ) سواء كان ذلك الغير من الالفاظ كالله واحد ومحمد رسول أو من
أفعال الجوارح كالصلاة والصيام فلا بد في صحة اسلام الكافر المرتد من لفظ أشهد بأن يقول أشهد أن لا اله الا
الله وأشهد أن محمداً رسول الله ولو بالجهمية وان أحسن امر بية فلو أبدل لفظاً آخر كان أتى باعلم بدل أشهد
أو أسقط لفظ أشهد بأن قال لا اله الا الله محمد رسول الله لم يكف لان الشارح تعبدنا بلفظ أشهد في أداء الشهادة
ومحل اشتراط أشهد في الثانية اذ ما يأت بالواو فان أتى بها بان قال وأن محمداً رسول الله كفى كما قاله الزبدي من
الشافعية وتبعه الشبرايمسى وهذا بخلاف تشهد الصلاة فانه لابد فيه من ذكر الواو بين الشهادتين ولا يشترط
لفظ أشهد الثانية بل الجمع بينهما وبين الواو من الاكل والاعمال يسن الاثنين بالواو في الأذان لانه يطلب فيه افراد
كل كلمة بنفس وذلك يناسب ترك العاطف ولا بد أن يعرف معناهما ولو اجابا بان يعرف ان الله واحد ومحمداً
رسول وان لم يعرف ان ذلك معناهما فلو قن أعجمي الشهادتين بالعر بية فتلفظ بهما وهو لا يعرف معناهما
لم يحكم باسلامه وأن يرتب فلو عكس في الشهادتين لم يصح على المعتد وأن يوال بينهما بان لا يطول الفصل بين
الكلماتين فلو تراخى الثانية عن الاولى مدطرية لم يصح اسلامه على المعتد أيضاً والبوغ والعقل فلا يصح

في اختيار هذه الكلمة
المشرفة في قبول
الايمان بها درن غيرها
مما يدل على نبوت
الوحدانية له تعالى
والرسالة لرسوله صلى
الله عليه وسلم

اسلام نفسي والجوهر الاتباع السكون اذا وصف النبي الاسلام نزع منه امن أهله السكون ان يتلوا بقدره فيستطعمهم
 حتى يؤلفهم منهم فان أبو ترك عظم خذ لا ياتي عني في قوله بصحة اسلامه وان لا يظهر منه ما يخاف الانقياد
 فليس صحيح اسلام الساجد انهم في حال سجود وهو الاختيار فلا يصح اسلام السكون الا اذا كان حيا أو حيا تشالان
 اكرهوا ما يحق والتعجب فلا يصح الاسلام المعلق والاقراء بما أنكره وألجوه عما استباحه مع النطق
 بالشهادتين ان كان كافر به كمن فرض مثلا أو استباحه تحريم وان كان عيسيا يافلا بد أن يقول وان محمد رسول
 الله أرسل الي سائر الخلق وما درج عليه الشارح من أنه لا يكفي غير السكامة المشرف في الدخول في الاسلام قول
 ضعيف عند المالكية كما تقدم التنبية عليه ويسرى لابن عرفة واعدة مرم من الشافعية وذهب ابن حجر
 والحنفية وبقية المالكية الى الاكتفاء بكل صيغة الدخول في الاسلام كما ثبت أو من الله ان لم يرد
 به الوعد وأسمت الله وألله خالق أو ربي احتياط الاصله المشوف لما الشارح (قوله انها اشتملت على أسيرين
 عظيمين) أي لعله اشتمل على مجموع الاصلين لا كل واحد منهما على انفراد لعدم محله ذلك بالنسبة للاختصار
 (قوله اختصار ح وفيها) فانها من غير أشهد أن بعة وعشر وبن حوافر حكمة هذا السدادان الليل والنهار أربع
 وعشرون ساعة فكل حرف يكفر ذنوب ساعة وكانت حروفها كلها حروف فية وليس فيها حرف من الحروف
 الشفوية الاشارة الى أنه ينبغي الاتيان بها من خالص الجوف وهو القلب لا من الشفتين فقط ولم يكن فيها حرف
 معجم بل كلها مجردة عن النقط اشارة الى أنه ينبغي ان نطق بها أن يتجرد عن كل ما سواه تعالى قال الفخر الرازي
 وانما كانت سبع كلمات لان المعصية لا تكون الا من الاعضاء السبعة الاذان والعينان واللسان واليدان والبطن
 والفرج والرجلان وأبواب جهنم سبعة فكل كلمة منها تكفر معصية عضو وتسد بابا من أبواب جهنم بفضل الله
 وبرحمته على قائلها (قوله عاني عقائد) الاضافة للبيان والعقائد بمعنى المتقدمات (قوله وذلك) أي هذه السكامة
 وقوله من جملة ما خص به الباء داخل على المقصور عليه أي أنه صلى الله عليه وسلم مقصور على جوامع السكامة
 وليس صحيح أن تكون داخل على المقصور رأى جوامع السكامة مقصورة عليه صلى الله عليه وسلم (فان قلت) هذه
 السكامة ليست من خصائصه صلى الله عليه وسلم لان الانبياء كانوا يقولونها كما يدل له حديث أفضل ما قلته أنا
 والسيرون من قبلي لا اله الا الله (قلت) الخصصية بالنظر لمجموع السكامة الجوامع فالتخصيص به صلى الله عليه وسلم
 اتيان بكلام جوامع ولا اله الا الله من جملة ذلك وان لم تكن على حصة خاصة به صلى الله عليه وسلم وقوله من السكامة
 الجوامع بيان ان الجوامع جمع جامع وهو قليل اللفظ كثير المعنى فقوله التي لا تخص معنى ما خصصه كاخفة وقوله
 ولا يصعب عطف عليه لتمام بيان معنى الجوامع فاما كثرة المعنى فليقله الالفاظ كما سيجل البيان قوله لقلة
 حروفها لعدم الصعوبة فهو فائدة تارة على ذلك لازمة له وظاهر كلام الشارح ان هذين الاصلين ليسا
 خاصين بالاله الا الله بل هما صفتان لكل كلمة جامعة لكن عطف قوله ولا يتقبل من أحد الايمان عليه ما يقتضي
 أنها أو سائر الاله الا الله وليس كذلك فلو أسقطه لسكان أولى وقوله بل هي أي المعاني بحسب أي بقدر
 ما يفتح الله لعباده أي ما يفهمه أي ان كل واحد يفهم منها بقدر ما قدر له من الفهم قال ابن عطاء الله لو عبر العلماء
 بالله أبدا عن أسرار كل واحدة من كلامه صلى الله عليه وسلم لم يحيطوا بها علموا لم يقدروا فهم ما قال
 بعضهم عملت بحديث من حسن اسلام المرء تركه ما لا يفهم سبعين علما وما فرغت منه (فان قلت) في هذه الامة
 من أعلى جوامع السكامة كقولهم المسنة تجلب التيسير فانه يدخل في ذلك جميع رخص الشرع كالقصر والفطر
 ومسح الخيف فلا نأو غير ذلك ما يبيحه السفر ركاه الفطر والتيمم وترك القيام في الفرض والتخاف عن الجمعة
 والجماعة مع حصول العسيلة والاستنابة في الحج والتداوى بالنجاسة وابتاحة نظار الطبيب للعورة وغير ذلك مما
 يبيحه المرض (قلت) أجاب شيخنا الحنفى بان ما أعطى هذه الامة انما هو من بركة نبيها صلى الله عليه وسلم
 فكأنه تسكاه به فهو صلى الله عليه وسلم مخصوص من بين الانبياء وأعمهم بجوامع السكامة فلم يتسكاهم بهاني ولا

انها اشتملت على أسيرين
 عظيمين اختصار
 حروفها والاشتغال
 على جميع معاني عقائد
 التوحيد وذلك من جملة
 ما خص به رسول الله
 صلى الله عليه وسلم من
 السكامة الجوامع التي
 لا تخص بها غير بل هي
 بحسب ما يفتح الله تعالى
 لعباده منها ولا يصعب
 عطفها على غيره وقوله
 يتقبل من أحد الايمان
 الاله الا الله اذ انطق بها
 وفي جميع ما اشترط في
 الايمان من العقائد

أسمه بخلاف هذه الامة فانها أعطيت جوامع السكام بركة نبيها صلى الله عليه وسلم (قوله بخلاف غيرها) ظاهره
 ان غيرها لا يورث في جميع العقائد وليس كذلك فان قولك الله واحد ومحمد رسول الله لا يورث بذلك الا ان معناه انه
 واحد في ذاته و صفاته و أفعاله و وحدانية الذات تنفي السكم لتصل والمنفصل فيها و وحدانية الصفات تنفي ذلك و تقتضي
 ثبوت جميع الصفات الواجبة له تعالى و يلزم من ثبوتها استعداده الا ان يقال مراده ان غيرها لا يورث في
 جميع العقائد توفيقه ظاهر بخلاف ذلك الا الله فانها و في ذلك توفيقه ظاهرة باعتبار معناه المتقدم (قوله
 فعلى العاقل) الفاعل واقعة في جواب شرط مقدر كما أشار الشارح و يصحح أن تكون للتفريع على ما قبله
 وعلى ليست لا وجوب لا لتناق على عدم وجوب الا كشار منها و انما يجب عند الاسلام في الصلاة وعند مالك
 في العمر مرة واحدة و انما هي للتخصيص أى التهييج بالسنة و هي لا كشار من ذكرها و أل في العاقل
 للاستغراق أى يسئل من جرى على طريق العقلاء من الاقبال على المنافع و ترك المناسبات أن يذكر من ذكرها
 و أقل الا كشار عند العقلاء ثمانية مرة كل يوم و ليلة و عند المصوفة اثنا عشر ألفا و المراد هنا استغراق الاوقات
 و الاحوال كما سيأتي في الشارح و الافضل ترك المسلمين كان منتهى الامانة الى الايمان ليحصل انتقاله فوراً
 بخلاف المؤمن فان الافضل له من هذا المستحضر في ذهنه المعبودات الباطلة و ينفيها الا أن يصرح شيخه بعلية
 فيقبضها و قد ورد من قال لا اله الا الله و محمد هادى له أربعة آلاف ذنب من السكبان قالوا يا رسول الله فان لم
 يكن له شئ من السكبان قال يغفر له و جيرانه و اياه ابن النجار عن أنس و بين مشايخنا المسالك كور بعد المنفضل
 في لا اله الا الله سبع ألفات و ذلك أربع عشرة حجة بالاضمح لان كل النفس حركتان و بعد الله بقدر ثلاث ألفات
 و لا يفصل بين المدين بان يأتي بكل مد في نفس و قال شيخنا المصطفى المراد المدا الطيبى و هو خلاف ما هو منقول
 عن مشايخ الطرق العارفين (قوله مستحضراً) حال من فاعل يكثر أى لاحظا ذلك بقلبه ولو اجعل الا بان
 يستحضر ان معناه الامع و بحق الا الله ولا يستغنى عن كل ماسواه و مقترا اليه كل ماعناه الا الله و هذا
 أدب من آداب الذكر المقررة في علمه فهو ليس شرطاً في حصول ثوابه فان الذكر القوي موضوع للعبادة نعم
 يشترط أن لا يقصد به غيره و الا فلا ثواب له كأن قال سبحانه الله بقصد التمجيد قال ابن عطاء الله الكنترى
 لا تترك الذكر لعدم حضورك مع الله فان غفلت مع وجود ذكره فمضى أن يرفعك من ذكر مع وجود
 غفلة الى ذكر مع وجود يقطع الى ذكر مع وجود حضور و من ذكر مع وجود حضور الى ذكر مع وجود غفلة
 عما سوى الله كور و ما ذلك على الله عز و جل (قوله حتى تخرج) سيأتي ما فيه و قوله ان شاء الله تعالى فيه إشارة
 الى أن حصول ما ذكرناه هو بإرادة الله تعالى لان كشار الله كريس الاسباع عايداً بالذكر و قد يتخلف عنه
 مسببه لعدم خلق الله فهو المعطى المنافع و المطالب من العبد انعم هو القيام بما خلق له و هو العبادة و يسلم الامر و
 لسيده متكلاً على قسمته في أوزاق الارواح كما يشكك عليه في أوزاق الابدان (قوله ما لا يدخل تحت حصر)
 أى عدم معلوم و حصر الشئ عن ياقته (قوله بالله) خبر مقدم و التوفيق مبتدأ مؤخر و قد علم الخبر لا فائدة الحصر
 والباء بمعنى من (قوله لا ريب غيره) رب اسم لامبني معناه على المتح و غير بالنسب أو ارفع نعتة والخبر محذوف أى
 موجود و الجملة مستأنفة استئنافاً بيانياً في قوة التمليل لما قبلها و هو حصر التوفيق في الله تعالى و خص الرب
 من بين أسمائه تعالى إشارة الى أن التوفيق من جملة تربيته تعالى الخاصة (قوله أن يجعلها) يحتمل انه أراد
 نفسه فقط و أتى بنون العظمة لظاهر لزومها الذى هو تعظيم الله تعالى اياه بتأمله له لعل امتثالاً لقوله تعالى و أما
 بنعمته بك فحدث ولا ينافية ان مقام الله عايقه فمضى الدلة و الخوض لان الداعي اذا نظر لنفسه احتقرها بالنسبة
 لعظمة الله تعالى و اذا نظر لتعظيم الله عظمته و قد علم نفسه بالحديث ابدأ بنفسك ثم من تعول و يعتقد ان الله أراد
 نفسه و اخوانه المسلمين شفقة عليهم و هذا أولى لان العبادة في الجمع أقرب الى القول بركتهم (قوله و أحببتنا)
 جمع حبيب بمعنى محبوب أى من يحب المؤلف فيشمل من يأتي بعد ذلك لا لا معنى محبوب كما تقدم عن المنصف

بخلاف غيرها (ص)
 فعلى العاقل أن يذكر
 من ذكرها مستحضراً
 لما احتوت عليه من
 عقائد الإيمان حتى
 تخرج مع معانيها
 و تميزه فانه يرى هاتين
 الاسرار و المجازات ان
 شاء الله تعالى مالا
 يدخل تحت حصر
 و بالله التوفيق للرب
 غيره نسأله سبحانه
 و تعالى أن يجعلها
 و أحببتنا

وحديثه فهو من عطف الخطاب على العام على الامتثال الثاني المتقدم وأتى به ليحصل الاطناب أي الاكثار في
 الدعاء الذي هو مطلوب الحديث ان الله يحب الملتزمين في الدعاء (قوله عند الموت ناطقين) أي لاجل أن يدخل
 الجنة من غير سابقة عذاب لما ورد من كان آخر كلامه من الدنيا لا اله الا الله دخل الجنة أي مع السابقين وروى
 أحمد وأبو داود وابن معاذ بن جبل في فروعهم ان كان آخر كلامه لا اله الا الله سمعه الله على النار (قوله علمين بها)
 أي مهتدين مدلولها وهو ما اشتملت عليه من العقائد المتعلقة بالله تعالى ورسوله إنما أتى بذلك للاشارة إلى أن
 مجرد النطق بها لا ينفع أصلاً والنفع المعتبر به (قوله على سيدنا محمد) في بعض النسخ سيدنا محمد ولا نأرق قدم فيه
 السيد على المولى لان السيد في اللغة هو الذي يفزع اليه في الشدائد والمولى الماصر والنصر لا يكون الا بعد
 الفزع وهذا المعنى هو المناسب هنا وهذا ما يدفع ما يقال ان الاولى تقديم المولى على السيد لان الثاني لا يحتل
 غير صفة الكمال لانه خاص بالمعنى بخلاف الاول فانه مشترك بينهما وبين العتيق والمتعين في البلاغة سلوك
 طريق الترقى اذا كان الابغ أخص مما دونه مشتملا عليه كقولهم عالم نحرير وجواد فياض وحاصل الدفع ان
 تفسيرهما بما ذكر تفسير فقهي وليس مرادنا هنا وتفسيرهما اللغوي ما تقدم وهو المناسب هنا لانه صلى الله
 عليه وسلم فزع الى الاختلاف وينصرف هم دنيا وأخرى (قوله كما ذكره الناذي كرون الخ) الضمير الاول لله
 تعالى والثاني للذي صلى الله عليه وسلم ويصح أن يكون الضمير ان للذي صلى الله عليه وسلم والاول أولى لان
 الناذي كرون لله تعالى باسمه أو بهادته أكثر من الغافلين عنه والغافلين عن النبي صلى الله عليه وسلم وهم
 الكافرون أكثر من الناذي كرون له وهم المؤمنون به لانهم بالنسبة للكافر ين كالشجرة البيضاء في الثور الاسود
 فذكر الكثير في جانب الله تعالى وفي جانبه صلى الله عليه وسلم فيكون ذلك أبلغ في دوام الصلاة عليه صلى الله
 عليه وسلم وأيضا فيه مناسبة بينهما في الكثرة بخلاف ما وجعل الضمير ان للذي صلى الله عليه وسلم فانه لا بأية
 حقيقة ولا مناسبة وفي رواية بضمير الخطاب فيهما وفي رواية بضمير الخطاب في الاول والقبية في الثاني وفي رواية
 بالعكس فالصحيح أن مع القيبة فيهما الخطاب فيهما القيبة في الاول دون الثاني العكس والواقع في كلام
 المصنف هو الاول (فان قلت) هل يصح عود الضمير بن لله تعالى لانه يوصف عادة بكثرة ذكره والقبلة
 عنه ويكون فيه التفات على رواية الخطاب (قلت) وان كان محتملا لكن لا يحسن لان هذا المقام ليس
 مقام التفات فيما يظهر هكذا قال الشنوازي ومقتضاه ان ذلك حسن على رواية القيبة فيهما لعدم الالتفات حقيقة
 لكن الاول أولى لما روي من صلى بهذه الصيغة الامام الشافعي رضي الله تعالى عنه قال محمد بن عبد الحكم
 رأيت الشافعي رضي الله تعالى عنه في المنام فقلت ما فعل الله بك يا امام قال رحني وغفر لي وزفقت الى الجنة كما
 ترف العروس فقلت بماذا بلغت هذا الحال قال بما في كتاب الرسالة من الصلاة على رسول الله صلى الله عليه
 وسلم قال قلت وكيف تلك الصلاة قال اللهم صل على محمد بعد ما ذكر كرك الناذي كرون وغفل عن ذكره الغافلون
 قال فلما أصبحت أخذت الرسالة ونظرت فوجدت الامر كما رأيت وقال بعض الصالحين رأيت النبي صلى الله
 عليه وسلم فقلت يا رسول الله ما جزاء الشافعي عندك حيث قال في كتابه الرسالة وصلى الله على سيدنا محمد عدد
 ما ذكر كرك الناذي كرون وغفل عن ذكره الغافلون فقال صلى الله عليه وسلم جزاؤه عندي انه لا يوقف
 للحساب واختلف فيمن صلى بنحو هذه الصيغة هل يحصل له ثواب بعد من صلى تلك العدة ولا فذهب
 المحققون الى أنه يحصل له ثواب صلاة واحدة لكنه أعظم من ثواب الصلاة المجردة عن ذلك وذهب بعضهم
 الى أنه يحصل له من الاجر عدد من صلى تلك العدة (قوله ورضي الله) مذهب السلف ان الرضا ثابت لله تعالى
 ولا يلزمه الا وهو مذهب الخلف يؤولونه بالانعلم أو ارادته فهو اضافة فعل بمعنى الانعام أو صفة ذات بمعنى
 ارادة الانعام والاول هنا أولى لان هذه جملة دعائية والدعاء انما يكون مستقبلا لوجود في الحال واردة الله
 تعالى قديمة يستحيل تجدد حاجتي تتعلق بها الدعاء ويجوز ارادة الثاني باعتبار تعاقب الارادة التنجيزي الحادث

عند الموت ناطقين
 بكلمتي الشهادتين علمين
 بها وصلى الله على سيدنا
 محمد وعلى آله وصحبه
 وسلم ~~كلمتا~~ ذكره
 الناذي كرون وغفل عن
 ذكره الغافلون ورضي
 الله تعالى عن أصحاب
 رسول الله أجمعين وعن
 التابعين لهم

بركونك الى الخلق واعتمادك انفسك في الاعتقاد فلا يعان ينفيه وأما السكون الى الخلق والاعتماد
 فالتوكل على الله ينفيه وورود التدبيرات والوسواس على القلوب نور الاعيان بذهابها لاستقراره في قلوب
 المؤمنين خصوصاً اذا التجأ الى الله في دفعها الماروي انه لما نزل قوله تعالى خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض
 عن الجاهلین قال صلى الله عليه وسلم فكيف بالغضب يارب فنزل وما ينزغك من الشيطان نزع أي يصيبك
 وسوسة الشيطان فاستعان بالله أي اجأ اليه في دفعه عنك والخطاب له صلى الله عليه وسلم والمراد أمة لانه صلى الله
 عليه وسلم معصوم من قبيل الوسوسة (قوله ولا يندسح) أي لا يضرب في توكله تلبس ظاهره بالاسباب كالصنعة
 والتجارة وما طي السوء له منة لان التي كل محله القلب وحركة الظاهر لانها فيه وهذا اشارة الى ما عليه جمع من
 ان الاشتغال بالاسباب لا ينافي التوكل (قوله ومنها الحياء) بالاسوه وفي اللغة نقباض وخشية يجرها الانسان
 من نفسه عند ما يطاع منه على فيسبح وعنده الصوفية خلق يهت على ترك القبيح وفعل الجليل أو هو غمرة المشاهدة
 والمرافعة أسما بالقصر فيطلق على الطرد والخصب وفرج الناقة وقديم كافي القاموس (قوله بتعظيم الله) الباء
 للسببية وقوله بدوام الخ لمتعلق بتعظيم فالباغ فيه للتمدية وقوله وامتثال الخ من عظم الامور على المازوم وقوله
 بالاسمالك الباء الساخلة عليه للملازمة وقوله به أي بالله تعالى والباعزة مدة أو بمعنى من أي الشكوى منه تعالى الى
 المجزة بفتح حاء جمع عاجز وقوله والفقراء عطف تفسير والمراد بهم جميع المخوقات لان كلهم محتاجون اليه
 تعالى في جميع أمورهم لا يقدر على دفع ما نزل بله الا أن ارادة الله تعالى وأوجده على أيديهم فينبغي أن
 تشكروا له تعالى درهمهم ولذا قيل استعانة مخلوق بمخلوق كاستعانة مسجون بمسجون فتسكنه الشكوى
 لانه مخلوقات من فقر أو مرض أو نحوها لا ينجو طبيب كصديق وقرير فيذكر له ما به لا على وجه التضجر بل
 على وجه الاخبار مع الاستعانة بالله في ازالته (قوله ومنها الفنى) بكسر أوله مع القصير ضد الفقر أمام مع المسووس
 أوله فهو انشاد الشعر أو مع فتحه فهو النفع (قوله بسلامته) الباء للسببية وقوله من فتن الاسباب يحتمل ان
 الاضافة حقيقية أي من الاتحانات والمصائب التي تحصل بالاسباب كالتجاراة ونحوها ويحتمل انها للمبيان أي
 فتن هي الاسباب والفتنة كل ما يشغل عن الله تعالى من مال ودين وغيرها أي انه اذا اشتغل بالذ كر لا يلتفت
 الى الاسباب لانها فتنة (قوله فلا يهتراض على الاحكام) أي تقادير الله تعالى لا دوراً والمحكوم به من فقر أو
 عدم اعطاء أو نحو ذلك وقوله بلوأي بالنسبة لما مضى كان يقول لو أنيت في الصباح لادركت درهماً ولو كان
 عندي مائة لسأوت الاغنياء في كذا وقوله ولعل بالنسبة للمستقبل كان يقول امل اذهب الى الأمير فيعطيني
 شيئاً ووجه الاعتراض في ذلك ان قوله المذكور يشعر بعدم يقينه بالله تعالى وعدم رضاه بفقره ففيه اعتراض
 ضمنى أو يقال المراد بالاعتراض بالنسبة لعدم الانقياد والتسليم لله تعالى ومحل ذم الاتيان بلو لعل اذا كان
 على وجه الاعتراض كما علمت أما اذا لم يكن على وجه الاعتراض فلا ضرر فيهما ولا كراهة فقد ورد في
 الاحاديث كخبر أحمد وأبي يعلى وابن حبان والحاكم عن أبي سعيد مر فوعا لو أن ابن آدم هرب
 من رزقه كما هرب من الموت لادركه رزقه كما يدرك الموت وخبر أبي يعلى في الحلية عن جابر مر فوعا لو أن ابن آدم هرب
 محترف والآخرة منقطع في الصنعة فاشكال المحترف أخاه فقال صلى الله عليه وسلم لعلك ترزقه (قوله والتدبير) هو
 بالنسبة للخلق النظر في عواقب الأمور لاجل أن تقع على الوجه الاكمل وبالنسبة لله تعالى ايقاع الاشياء على
 الوجه الاكمل (قوله الملك) بكسر اللام أي المنصرف بالامر والنهي في الأمور من مأخوذ من الملك بالضم
 وهو المنصرف بالامر والنهي فهو أبلغ من مالك المأخوذ من الملك بالكسر وهو المنصرف في الاعيان المماوكة
 (قوله الوهاب) أي المعطى بلا عوض عاجل ولا أجل (قوله وهو نفوذ القلب) شبه القلب بشخص له يد
 استعارة بالكناية واليد التحليل والنفوذ ترشيح وقوله حرسوا كشار منصوص على التمييز أي من جهة الحرص
 على الدنيا والا كشار منها والثاني لازم لا بد ان الشخص يحرس عليها لأجل أن تسكن وقوله وسكوت

ولا يقدح في توكله
 تلبس ظاهره بالاسباب
 اذا كان قلبه فارغاً منها
 يستوى عنده وجودها
 وعدمها ومنها الحياء
 بتعظيم الله عز وجل
 بدوام ذكره وامتثال
 أمره ونهي بالاسمالك
 عن الشكوى به الى
 المجزة والفقراء غيره
 ومنها الغنى وهو هنا غنى
 القلب بسلامته من فتن
 الاسباب فلا يهتراض
 على الاحكام بلو ولا
 بلعل لعله بمن صدرت
 منه عز وجل المنفرد
 بالخلق والتدبير الملك
 الوهاب ومنها الفقر
 وهو نفوذ يد القلب
 من الدنيا حرسوا كشاراً
 انقطع بان حاجته
 ليست عند شيء منها
 وسكوت اللسان عنها
 بالسكينة مدحاً وما

الإنسان بالرفع عطا على نفسه من هو له من غير ذم لا من غير الشئ أو ذم بشئ من يتعلق به إلا إذا كان من غيرها أو ذمها
على وجه التعظيم الغير كإرفاق الاستاد كحديث أم المالك الصالح الرجل الصالح يصل بمرحوا ويصنع به من وفاقا
ومن المعلوم أن التفرع بالحق المذکور داخل في الزم ذلك المقام مقام الطناب ولا بأس بذكره وإن استثنى عنه
(قوله ومنها الأيتار على نفسه) أي تقديم غيره عليه لا يذم أي لا يذم الأيتار بالشروع كان يتصدق عما
فضل عن حاجتها فسد وهو يورده وإليه ركنه وفصله وفاءه فإن يتصدق بما يحتاجه لذلك حرم وإن لم يكن
الآن على المستحب ما فيه من هو أو هو نه على الإضاقة أو يذمها والامن له التصدق ومحل اعتبار الزيادة على
الدين إذا كان ذلك الشئ عمن صرحه فيه لا محذور غيب (قوله مما ذكره الشيخ) أي المصنف كشيخه
الله تعالى وهو أفاضه تعالى بأشياء عليه وورقة النعم منه في طي النعم ومنها الفتوة وهي الاشتراض عن مطالبة
الخلق بالاحسان اليه ولو أسس اليهم لعله أن كلام من احسانه اليهم وإساءة لهم له مخلوق لله تعالى والله خلقكم
وما تمون فلم ير الله احسانا حتى يطلب عليه جزاء ولم ير لهم إساءة حتى يذمهم عليها الآن يكون الشرع هو
الذي أسس يذمهم أو معافيتهم فيجعل ذلك أمثالا لما أسس به لأجل التقييم بوظيفة التكليف لا تمززا وقسما
عليهم قال أبو الحسن الشاذلي أكرم المؤمنين ولو كانوا معاصي السالكين وإن جرحهم رحمة بهم لا تهزأ وتكبر
عليهم فلو كانت من نور المؤمنين العاصي لخلق ما بين السماء والأرض فكيف بنور المؤمنين المطيع والفتوة أعلى
رتبة من المسألة أي المتاركة بأن ترى أن لك احسانا عليهم وإن منهم إساءة ولا تؤاخذهم بالإساءة ولا تطلب
منهم جزاء الاحسان بخلاف الفتوة فإنه لا يلاحظ أن له احسانا ولا أن منهم إساءة كاسر (قوله السكرامات)
جمع كرامة وهي الامساخ لخلق العادة كوضع البركة في الطعام أو اللباس حتى يكثر القليل ويكفي اليسير ويكثر
دراهم أو دنائرا أو كلهم ما أو خبر ذلك مما ندعو اليه الحاجة لكن لا يذم كمال المصنف للمؤمن أن يقصد
السكرامات بشئ من طاعته والادخل عليه الشرك الخفي ومكر به والعبادة لله تعالى فهذا من جهة ما يجب على
الرب أن يصفى منه ما يلهه عند ذكر كلمة التوحيد بل يكون قد سوره بذلك رضاه ولا يكتشف الخجاء عن عيني
قلبه (قوله والتوفيق) أي شرعا مألوفة فهو التأليف بين شيئين فأكثروا قوله خلق الطاعة هذا تريف امام
الخير بين دعوى أولى مما بعده المنسوب للأشهرى لأنه مأخوذ من الوفاق فيكون خلق ما يكون به العبد موافقة
لما يطلبه منه الشرع والموافقة مباشرة فما تكون بنفس الطاعة لا بالقدره عليها ولا خلق القدرة على الطاعة
موجود في الكافر مع أنه غير موافق وأجيب عن هذا بان القدرة هي العريض المتاركة للطاعة وذلك غير موجود
في الكافر لعدم وجود الطاعة منه وليس المراد بإسلامه الأسباب كما فهم المقتضى والتوفيق لم يذم كره
القرآن العظيم بالنظر ومناه الأفي قوله تعالى وما توفيقى إلا بالله وأما غير هذه الآية فالمراد به الآية والمحبة
لا المعنى الاصطلاحى المراد هنا (قوله وأخواننا) أي في الإيمان وأحبنا جميع حب بكسر الحاء بمعنى محبوب أو
محب وقوله بفضل أي احسانه وقوله المقتضى أمره أي لما يقتضيه وهو الطاعة منهم وهو ترك المعصية ونسبة
الافتخار إلى ذلك مجاز (قوله بجاء) أي بقدر سيدنا محمد وآتى بذلك الحديث توسلوا بحاجي فإن ما هي عند الله
عظيم وهذا آخر ما ينسب جمعه على شرح الهدى جملته الله خالصا لوجهه ونفع به كائن فصوله أنه كريم جواد
لا يجيب من قصده والتجاليه * وكان الفراغ من نسو يدها يوم الجمعة المبارك لثلاث عشرة بقية من
شهر رمضان المعظم من شهر سنة ١١٩٤ أربعة وتسعين ومائة وألف من الهجرة النبوية على صاحبها
أفضل الصلاة وأزكى التحية على يد جامعها أقر العباد إلى مولاه السكريم عبد الله بن حجازي الشرفاوى غفر
الله له ولوالديه ولجميع شيوخه والمسلمين

ومنها الاشارة على نفسه
عما لا يذمه الشرع الى
غير ذلك مما ذكره
الشيخ رضى الله تعالى
عنه في النسخ وأراد
بالجائز والله أعلم
السكرامات أي التي هي
الأمر الخارقة للعادة
والتوفيق خلق الطاعة
وقيل خلق قدرة
الطاعة في السبب والله
تعالى به وكرمه بوقفا
ويوفق جميع أصحابنا
وأخواننا وأحبنا
بفضله المقتضى أمره
ونزهته بجاء أكرم رسوله
وأشرف خلقه سيدنا
ومولانا محمد صلى الله
عليه وعلى آله وصحبه
وسلم والحمد لله رب العالمين

تمت طبعه العلامة الشرفاوى على شرح الهدى مطبعة دار اعمياء الكتب العربية بمصر مصدحة
بمعرفة لجنة التصحيح العلمية بهي جاد في سنة ١٣٤٤ هجرية على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التحية