

شرح الامام الفاضل المحقق الكامل المولى محمد بن أسعد
الصدىقى الشهير بالجلال الدوانى على العقائد
العضدية، وبها مشه حاشية علمه للعلامة
المحقق عبد الحكيم السلكونى
تفع الله بهما

بسم الله الرحمن الرحيم
 قوله هو الذي
 اخبر راجع الى
 حظ في المذكور
 راجع فان التعيين
 مستفاد من الام
 فما قبل انه راجع
 الى المطلق المذكور
 من اتوهم والتعريف
 انقضى ولذا جاز اخذ
 النوع فيه (قوله
 لتبليغ) أي الحكمة
 والمصلحة في بعثه ذلك
 وعدم ترتيبها بواسطة
 مصلحة أخرى لا يضر
 كما في بعض انبياء بني
 اسرائيل الذين ماتوا
 قبل الوصول الى من
 ارسل اليهم (قوله
 وعلى هذا لا يشمل
 الخ) أي على هذا
 التعريف لا يشمل
 النبي من أوحى اليه
 اكتماله في نفسه أي
 لا يكون نبيا والالزم
 التعريف بالاخص
 وهذا لا يجوز وليس
 مقصود الشارح
 نقض التعريف
 بخروجه منكم والا
 لقول وهذا لا يشمل
 دون نفي على

(ما شاء الله)

* (بسم الله الرحمن الرحيم) *

بان وقتنا الحقيقي العقائد الاسكلمية وعصمتنا عن التقليد في الأصول والفروع
 الكلامية حصل على سيدنا محمد المؤيد بقواطع الحجج والبرهان المشيد بلوامع
 الذهب والسمان وعلى آله واصحابه الأيمان المبشرين بالدخول والخلود في غرف
 البيان (وبعد) * فيقول الفقير الى عفوريته الغني محمد بن أسعد المديني الدواني
 طاب الله تعالى نواصي الأمانى أن العقائد العفدية لم تدع قاعدة من أصول
 عقائده الدينية الا وانت عابها ولم تترك من أمهاتها ومهماتها مسئلة الا وقد صرحت
 بالاولا ومات إليها ولم أطع على شرح لها تكشف مقاصدها وبسط فوائدها بل لم
 ارها ما بعد في عداد الشروح اذ كل ما وصل الى من ذلك مقروح او مجروح بخدابي
 ذلك الى أن أشرحها شرحا وافيا يحمل المغالتي كافيا في تحقيق المقاصد والتفصي عن
 المضائق ولم استرسل مع شعب القيل والقال على ما هو دأب أهل الجدال القاصرين
 عن انتهاج طريق الاستدلال بل اتبعت الحق الصريح وان خالف المشهور
 وأخذت بمقتضى الدلائل وان لم تساعد مقالات الجمهور قال المصنف (قال النبي
 صلى الله عليه وسلم) هو انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ ما أوحاه اليه وعلى هذا
 لا يشمل من أوحى اليه ما يحتاج اليه اكتماله في نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره
 كما قيل في زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا أن يتكلف والرسول قد يستعمل مراد قاله

فكل كلام الناه عن انه نقض للتعريف والاشتغال بالجواب عنه بعزل عن كلام الشارح (قوله وقد
 الا ان يتكلف) في التعريف ويقال بالتغابر الاعتباري فانه من حيث تليق الوحي مبعوث ومن حيث عمله
 بما أوحى اليه مبعوث اليه فيصير في انه مبعوث الى الخلق

(قوله وقد يخص عن هو صاحب كتاب أو شريعة) (٢) بشكل باسم عجل عليه السلام فإنه كان رسولا

لقد أمر تعالى في شأنه
وكان رسولا نبيا مع
أنه لم يكن صاحب
شريعة ولا كتاب
لأن أولاد إبراهيم
عليه السلام كانوا في
دينه اللهم الآن
يكفي بوجود الكتاب

وقد يخص عن هو صاحب كتاب أو شريعة فيكون أخص من النبي واشتقاقه من النبأ
بمعنى الخبر أو من النبوة بمعنى الارتفاع أو هو منقول من النبي بمعنى الطريق واللام
فيه للعهد الخارجي أو المراد به الفرد الكامل على ما ينساق إليه الذهن في المقام
الخطابي (ستفترق أمتي) أي أمة الإجابة وهم الذين آمنوا به صلى الله عليه وسلم وهو
الظاهر فإن أكثر ما ورد في الحديث على هذا الأسلوب أن يرد به أهل القبلة قال بعض
شراح الحديث ولو حمل على أمة الدعوة لكان له وجه وأنت تعلم بعده جدًّا فإن
فرق الكفر أكثر من هذا العدد كثير (ثلاثا وسبعين فرقة) السنين أمانا لكبد

معه ولا يشترط الانزال إليه فإنه كان معه صحف إبراهيم (قوله واشتقاقه من النبأ الخ) أي اشتقاق النبي بالمعنى
المذكور من النبأ بمعنى الخبر وإلى ذهب سيبويه ويؤيده جمعه على بناء كعظيم وعظام وشريف وأقرب
وقراءة نافع في جميع القرآن بالهمزة إلا أنه لما التزم العرب إبدال الهمزة بالياء وأدغامه الأهل مكة جمع
على أنبياء نحو موسى واسمها وليس المراد أنه اشتق النبي بمعنى الخبر أو لأنهم أطلقوا على المعنى المذكور إطلاقا
للعام على الخاص كما توهم فأورد عليه أنه على هذا التقدير أيضا منقول فلا يصح مقابله بقوله أو منقول من
النبي الخ فإنه لم يثبت فعل بمعنى مفعول إلا عند البعض حيث قال الشاعر أمن ربحانة الداعي السميع نعم
لو ثبت نبأ بمعنى أخبر كما في الصحاح كان النبي مشتقا من النبأ بمعنى الأخبار فيكون فعلا بمعنى فاعل لكن
صاحب القاموس والبيهقي ينكره (قوله أو من النبوة) بالواو والهمزة فإنه على الوجهين بمعنى ما ارتفع من
الأرض كما في القاموس فهو اشتقاق عن الجاهل كاشتقاقه من النبأ بمعنى الخبر وأما ما ذكره الشارح من أنها
بمعنى الارتفاع فلم يوجد في الكتب المتعارفة من اللغة (قوله أو منقول من النبي) بالهمزة وغير الهمزة بمعنى
الطريق لكونه طريقا للخلق إلى الله تعالى (قوله للعهد الخارجي) أي للإشارة إلى حصنة معينة من الجنس
وهو محمدا صلى الله عليه وسلم (قوله أو المراد به الفرد الخ) فتكون اللام للجنس فإنه لكماله كانه الجنس كله كما
في زيد الشجاع (قوله فإن فرق الكفر الخ) يمكن أن يقال الكفر ملة واحدة لجميع فرق الكفر فرقة واحدة
(قوله أمانا لكبد) أي ثبت الافتراق وتقريره وأنه متحقق لا محالة في الكشف في تفسير قوله تعالى
فسمكفكمهم الله معنى السنين أنه كائن لا محالة وإن تأخر إلى حين قال الفاضل الجني في حاشيته نافلا عن المصنف
الأصل في السنين التأكد لأنه في مقابلة أن قال سيبويه أن أن فعل في مقابلة سأفعل وفيه أيضا في تفسير
قوله تعالى أوائلهم الله السنين تفيد وجود الرحمة لا محالة فهي تؤكد الوعد كما تؤكد الوعد في قوله
سأنتقم منك يعني أنك لا تقوتني يوما وإن نباط ذلك ونحوه سيجعل لهم الرحمن وذا وسوف يعطيك ربك فترضى
وسوف تؤتيهم أجورهم ولا يخفى أن كلامه صريح في أن السنين وسوف مستعملان في الآيات المذكورة لمجموع
معنى التأكد والاستقبال وإن مدلوله تأكيد مضمون الآيات في الاستقبال كما أن مدلول أن تأكيد النبي
في الاستقبال فمعنى السنين في الحديث تأكيد ثبوت الافتراق في الاستقبال وأنه كائن لا محالة وإن تأخر
لمصلحة والشارح توهم أن التأكد معناه المجازي وإن معناه الحقيقي الاستقبال القريب فرد دينهم مامع تقديم
المجازي فاحتاج إلى بيان العلاقة بقوله فإن ما هو متحقق الوقوع قريب بمعنى ما هو متحقق الوقوع وإن
كان بعيدا فهو قريب ولذا قيل ما بعد ما فات وما أقرب ما هوآت فاستعمل لفظ السنين الموضوع للآزم
أعني الاستقبال القريب في الملزوم أعني تحقق الوقوع ولا يخفى أنه لا يصح التردد بين المعنى المجازي
والحقيقي إلا إذا كان المجازي متضمنا لذكره أو يحتاج المعنى الحقيقي إلى ارتكاب تكلف ولو سلم أنه مستعمل
في التأكد فقط فالظاهر أنه مبنى على التجريد عن الاستقبال ولا يحتاج إلى بيان العلاقة

(قوله كما قيل في قوله تعالى الخ) ان اراد ان سوف فيه (٤) لمجرد التاكيد فباطل فانه نص في الكشاف

ان معناه ان الاعطاء
كأن لا محالة وان
تأخر لما في التأخير
من المصلحة وان اراد
ان لام الابتداء فيه
لمجرد التاكيد كما
قال في الكشاف

فان ما هو متحقق الوقوع قريب كما قيل في قوله تعالى وسوف يعطيك ربك فترضى
أربعناه الحقيقي اشارة الى ان الاختلاف متراخ عن حياته صلى الله عليه وسلم وما
يتوهم من أنه ان حمل على أصول المذاهب فهي أقل من هذا العدد وان حمل على
ما يشمل الفروع فهو أكثر منه توهم فاسد لا مستند له لجواز كون الأصول التي بينها
مخالفة معتد بها بهذا العدد وقد يقال لعلمهم في بعض الاوقات بالغوا هذا العدد وان
زادوا أو نقصوا في أكثر الاوقات (كلها في النار) من حيث الاعتقاد فلا يرد أنه ان

في تفسير قوله تعالى وسوف اخرج حيا فان قلت لام الابتداء على المضارع تعطى معنى الحال اريد
فكيف جاءت حرف الاستقبال قلت لم تحامعها الا لمخالفة للتاكيد كما اخضت الله - مزة في بالله للتعويض
واضطلع عنهم معنى التعريف اه فالتاكيد ليس بشئ لان المجاز يكفيه وجود العلاقة ولا يتوقف على
السمع وان توقف عليه كما هو مذهب البعض فلا بد من النقل في السين (قوله اشارة الخ) بان يراد بزمان
الحال الذي اريد الاستقبال بالنسبة اليه زمان حياته صلى الله عليه وسلم فان زمان الحال عبارة عن أواخر
الماضي وأوائل المستقبل وهو يختلف بحسب الاعتبار - لكن لا يخفى ان هذه الاشارة ليس فيها كثير فائدة
فانه اخبار عن الغيب ومحمزة له صلى الله عليه وسلم سواء وقع في حياته أو بعدها (قوله وما يتوهم الخ) هذه
الشبهة مذكورة في عقائد الشيخ التوربشتي أوردها على ان حمل الحديث على الفرق المشهورة كما هو مسطور
في المكتب بعيد (قوله أصول المذاهب الخ) أي التي تشعب عنها المذاهب أقل من هذا العدد لانها على
ما ذكره ثمانية كما في المواقف أوسنة كما في الغنية والتهديد أو أربعة كما في المال والنحل (قوله على ما يشمل
الفروع الخ) لان المعتزلة على ما قال في المواقف تشعب الى عشرين والشيعية الى اثنتين وعشرين والخوارج
الى عشرين والمرجئة الى خمس والنجارية الى ثلاث والخيرية والمشيبة والناجية فهذه ثلاث وسبعون فرقة
- لكن بعض تلك الفرق تشعب الى فرق كالناجية تشعب الى الاشعرية والماتريدية وأصحاب الحديث
وكذا الإباضية من الخوارج تشعب الى أربع والشعابية منها الى أربع وحينئذ تكون الفرق أكثر من
هذا العدد ومن هذا البيان يعلم انه لو حمل على الفروع فقط كان أيضا أكثر من هذا العدد الا انه لم يتعرض
له لانه بعيدا (قوله لا مستند له) أي لا مستند للعمل على الأصول مطاقا وما يعم الفروع لم لا يحمل على
الأصول التي بينها مخالفة معتد بها بان يكفر بتلك المخالفة بعضهم بعضها ولا شك انها بهذا العدد لان الفرق
المذكورة من كل واحدة من المعتزلة والشيعية والخوارج والمرجئة والنجارية والمشيبة يكفر بعضهم بعضهم
فيكون عدد الأصول الهاكية اثنين وسبعين والناجية واحدة لانهم لا يكفر بعضهم بعضها فتدبر فانه خفي
على الناظرين (قوله وقد يقال لعلمهم) يعني ان المراد مطلق الفرق كما هو الظاهر ومعنى الحديث أنهم
يبلغون في وقت ما الى هذا العدد وان زادوا أو نقصوا في أكثر الاوقات واعلم ان الاعتراض المذكور
وجوابه مبنى على ان المراد الافتراق في الدنيا واما اذا أريد الافتراق في الآخرة فلا إشكال وكذا الاشكال
الآتي والامام حجة الاسلام حمله على الافتراق في الآخرة وهو الظاهر من الحديث الا ان موافقته للحديث
الذي رواه الترمذي ان بني اسرائيل تفرقت على اثنتين وسبعين ملة وتفرق أمتي على ثلاث وسبعين ملة
كلهم في النار الا واحدة قالوا من هي يا رسول الله قال ما أنا عليه وأصحابي تقتضي الجملة على الافتراق في
الدنيا كما عليه الجمهور (قوله من حيث الاعتقاد) لا قرينة على هذا التقييد في الحديث الا تصحيح المعنى على
طريقة أهل السنة والاطهار ان يقال كلهم في النار لاجل الافتراق المذكور الا واحدة فان افتراقهم ليس

موجب الدخول النار لكونهم ثابتين على (هـ) ما عليه الرسول والصحابه وليس افتراقهم الى بدعة توجب

الفسق أو الكفر
ولا يدخلون لاجل
الافتراق في النار
وذا لا ينافي دخولهم
فيها التخصيص في العمل
وما قيل ان المراد
ان كل واحد واحد
من تلك الفرق
يدخل النار الا
الفرقة الناجية فان

اريد الخلود فيها فهو خلاف الاجماع فان المؤمنين لا يخلدون فيها وان اريد مجرد
الدخول فهو مشترك بين الفرق اذ ما من فرقة الا وبعضهم عصاة والقول بان معصية
الفرقة الناجية مطلقا مغفورة بعيد جدا ولا يعد ان يكون المراد استتقلال مكثهم
في النار بالنسبة الى سائر الفرق ترغيبا في تصحيح العقائد (الا واحدة قيل ومن هم)
أي الفرقة الناجية (قال الذين هم على ما انا عليه واصحابي) رواه الترمذي والاصحاب
جمع مصعب جمع صاحب أو جمع مصعب مخفف مصعب بمعنى صاحب وهو من رأى النبي
صلى الله عليه وسلم مؤمنا به سواء كان في حال البلوغ أو قبله أو بعده طالبت صحبته أولا
(وهذه) إشارة الى مقاصد هذه الرسالة (عقائد) المراد بالعقائد ما يتعلق بالغرض
بنفس اعتقاده من غير تعلق بكيفية العمل كما كونه تعالى حبا قادرا الى غير ذلك

كل واحد منها لا يدخل النار ففيه ان لفظ كل اذا أضيف الى المعرف المجموع يكون شمول افراد ما أضيف
اليه لا لاجزائه انما يكون لشمول الاجزاء اذا أضيف الى المفرد المعرف نص عليه في المعنى فيكون معنى كلهم
في النار كل واحدة من تلك الفرق في النار لاجزاء كل واحدة منها هذا على رواية كلهم واما على رواية كلها
فالضمير راجع الى الفرق أو الى فرقة فهو مضاف الى الجمع المعرف أو المفرد المنكر وكلاهما العموم الافراد
(قوله فان المؤمنين الخ) يعني ان المؤمنين من الفرق الضالة اذا لم يكن افتراقهم وابتداعهم مفضيا الى
الكفر لا يخلدون في النار فان الاجماع منعقد على ان جزاء الايمان دخول الجنة والخوارج القائلون بخلود
مرتكب الصغيرة والكبيرة في النار والمعتزلة القائلون بخلود مرتكب الكبيرة انما قالوا ذلك لفهم الايمان
عنهما (قوله استتقلال الخ) يعني ان المراد كلهم يدخلون النار لا واحدة فانها لا تدخل بناء على قلة مكثهم
فيها فان القليل في حكم العدم (قوله ترغيبا في تصحيح العقائد) لان قلة مكثهم فيها بالنسبة الى جميع الفرق
يكون باعتبار أمر مشترك بين تلك الفرق وما ذلك الا العقائد (قوله والاصحاب جمع مصعب الخ) الاصحاب
جمع صاحب كطاهر واطهار ذكره في المطول وهذا عند من يجوز جمع فاعل على افعال واما عند من
لا يقول به فهو اما جمع مصعب بسكون الحاء كنهروا وانهاروا أو جمع مصعب بكسر الحاء مخفف صاحب بحذف الالف
كتمروا وغمار وعبارة الشارح في هذا المقام مضطربة ففي بعض النسخ جمع مصعب جمع صاحب كركب جمع
واكب فيكون الاصحاب جمع الجمع وفي بعضها أو جمع صاحب بكامة أو وفي بعضها أو جمع مصعب بمعنى صاحب
وفي بعضها أو جمع مصعب مخفف صاحب فعليك بالا اعتبار (قوله من رأى النبي صلى الله عليه وسلم) الاولى
لاقي أو ألقى النبي صلى الله عليه وسلم لم يشمل الضريركا بن أم مكتوم بعد البعثة الا انه ترك لانه المتبادر فاذا ارتد
بعد الايمان به كان صحابيا مرتدا (قوله طالبت صحبته) سنة أشهر فصاعدا وعليه الاصوليون وقيل اذا طالت
صحبته مع الرواية عنه (قوله إشارة الخ) ان كانت الخطبة الحاقية فالإشارة الى العقائد المدونة والافالي
الحاضرة في الذهن لكونها نصب العين فكانها محسوسة وانما اعتبر بالإشارة الى المقاصد لان جميع ما في
الرسالة ليست عقائد (قوله ما يتعلق بالغرض الخ) الصواب ما يتعلق بنفس الاعتقاد اذ ما يكون المرض
منها نفس الاعتقاد فان كلمة ما عبارة عن الاحكام والاعتقادية منها اما يكون الغرض منها نفس الاعتقاد لان
يكون الغرض منها ما يتعلق بنفس الاعتقاد (قوله من غير تعلق الخ) أي لا يكون الغرض منها العمل
المتكيف بالكيفية المخصوصة من الوجوب والحرمه والتدب والاباحة والكرهه وفيه إشارة الى ان الغرض
منها العمل المتكيف بالكيفية المخصوصة ولذا زاد لفظ الكيفية

(قوله من مباحث الذات) من اثبات الوجود والوحدة (٦) والصفات الثبوتية والسلبية والفعلية لها

ومباحث الصفات
اثبات احوال
الصفات لها (قوله
اصولا) انفرج صفة
الاعمال عابها (قوله
وهم الاشاعرة)
ومن يحدوحدوهم
ومن يتفق معهم
في الاعتقادات
كما تريدية واما الصحابة
والتابعون والسلف
الصالحون فهم قبل
الاقتراح فلا وجه
لادراجهم في الفرقة
الناجبة والاشاعرة
جمع اشعري حذف
ياء النسبة ثم جمع
جمع التكسير
وزيدت التاء عوضا
عن ياء النسبة
(قوله التابعون
في الاصول الخ)
اي اكثر اصول

من مباحث الذات أو الصفات وتسمى تلك الاكلام اصولا وعقائد واعتقادية بقاها
الاحكام المتعلقة بكيفية العمل كوجوب الصلاة والزكاة والحج والعموم وتسمى
شرائع وفروعا واحكاما ظاهرة (الفرقة الناجبة وهم الاشاعرة) التابعون في الاصول
لشيخ ابي الحسن الاشعري وهو منسوب الى اشعري قبيلة من اليمن وقيل الى جده
ابي موسى الاشعري رضي الله عنه فان قلت كيف حكم بان الفرقة الناجبة هم الاشاعرة
وكل فرقة تزعم انها الناجبة قلت سيباق الحديث مشعر بانهم المعتقدون لما روى
عن النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه وذلك اغما ينطبق على الاشاعرة فانهم يمسكون
في عقائدهم بالاحاديث الصحيحة المروية عنه صلى الله عليه وسلم وعن اصحابه رضي الله
تعالى عنهم ولا يتجاوزون عن ظواهرها الا بضرورة ولا يستترسلون مع عقولهم كما يعتزلة
ومن يحدوحدوهم ولا مع النقل عن غيرهم كالشبهة المتبعين لما روى عن ائمتهم
لاعتقادهم العصمة فيهم قال ابن المطهر الحلي في بعض تصانيفه قد باحثنا في هذا
الحديث مع الاستاذ نصير الدين بن محمد الطوسي في تعيين المراد من الفرقة الناجبة
فاستقر الراي على انه ينبغي ان تكون تلك الفرقة مخالفة لاسائر الفرق مخالفة كثيرة
وما هي الا الشبهة الامامية فانهم يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة بخلاف
غيرهم من الفرق فانهم يتقاربون في اكثر الاصول قلت اكثر الشبهة توافق المعتزلة
في اكثر الاصول ولا يخالفها الا في مسائل قليلة اكثرها يتعاق بالامامة وهي بالفروع
اشبه بل الالبق بذلك هم الاشاعرة فان اصولهم مخالفة لاكثر اصول المذاهب ولا
يوافقهم فيها غيرهم كمسئلة الكسب وجواز رؤية الله تعالى مع كونه غير جسم وتزعمه
عن الممكن والجهة بل يجوز وارؤية كل موجود من الاعراض وغيرها حتى جوزوا
رؤية الاصوات والطعوم والروائح وجوزوا رؤية اعمى الصين بقعة الاندلس واستناد
الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء وكون صفاته لا هي عين الذات ولا غيرها والفرق
بين الارادة والرضا الى غير ذلك من المسائل التي شنع مخالفتهم عليهم فيها كما شنعوا

الاعتقادات وان خالفوا في قليل منها كالتكوير فانه صفة وجودية عند المتأيدية اعتبارية
عند الاشاعرة وكون الايمان التمسديق مع الاقرار والنسبة يتيق فقط والافرار شرط لاجراء احكام
الايمان وعدم جواز انا مؤمن ان شاء الله تعالى والسعيد قد يشقى والشقي قد يسعد وكون كلامه تعالى متنوعا
في الازل او فيما لا يزال وكون افعال العبد بقدرته الله تعالى فقط او بمجموع القدرتين او اصل الفعل
بقدرته وكونه طاعة ومعصية بقدرته العبد على انها ليست مخالفا في الاصول بل في كيفياتها وبعضها الغفنية
(قوله ولا يتجاوزون الخ) فان من عقائدهم ان النصوص من الكتاب والسنة تتجمل على ظواهرها عالم
يصرف عن ادليل قطعي ولذا يشبهون ما جاء في الاخبار من الاحوال بعد الموت من غير تأويل بل هم يقدمون
العقل على النقل اذا كان مخالفا للعقل مخالفة بينة كاثبات الجهة والجسمية والمكان لانهم لا يثبتون الامكان
والحدوث بخلاف المعتزلة فانهم يقولون النصوص من غير ضرورة ولذا انكروا عذاب القبر وسؤال منكر
ونسكروا سائر احوال البرزخ (قوله ولا يستترسلون) الاسترسال الانسباط والاستثناء وفي ناج البيهقي
الاسترسال كاستناخ شذن ويعدى بالي فتعديته مع بتضمين معنى المصاحبة والمقارنة يعني انهم يستأنسون
الى عقولهم بحيث يقولون النصوص من غير ضرورة بل بمجرد استبعاد العقل (قوله ينبغي ان تكون الخ) بل

يجب مخالفة تلك الفرقة لاسأثرها لانهم (٧) الذين على ما عليه النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه

وسأثرهم اهل الاهواء
والبدع فلا بد ان
يكون في كل واحدة
منه مخالفة لتلك
الفرقة في امر كان
عليه النبي صلى الله
عليه وسلم واصحابه
(قوله اتفاق اهل
الحل والعقد الاول
اتفاق المجتهدين كما

به كتبهم) (الاجماع) هي تسمية في الاتفاق لا بالمعنى الاصطلاحي وهو اتفاق
جميع اهل الحل والعقد من الامة في كل عصر على حكم من احكام الدين فان
المذكورات ليست كذلك ولذا نسبته الى طائفة مخصوصة وهم (السلف من المجتدين)
العارفين باحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وتميز اقسامها من الصحيح والحسن
والضعيف وغيرها ونقدتها من الموضوعات (وائمة المسلمين واهل السنة والجماعة)
رضي الله عنهم (على ان العالم) هو في الاصل ما يعلم به الشيء كالتام لما يجتهد به غلب على
ما يعلم به الله تعالى وهو ما سوى ذاته وصفاته (حادث) ولما كان الفلاسفة اصطلاحوا
على اطلاق الحدوث على المسبوقية بالذات بالعدم بمعنى ان كونه مسبوقا بوجود
الفاعل مسبوقا ذاتيا يستلزم تقدم عدمه على وجوده بالذات لا بالزمان وحاولوا بيان

في كتب الاصول ولا يجب ان يكون كل مجتهد اهل الحل والعقد ولا ان يكون اهل الحل والعقد مجتهدا (قوله
في كل عصر) الصواب ترك لفظ كل كما في عبارات القوم (قوله على حكم من احكام الدين) أي حكم شرعي على
ما في التوضيح فلا تفارق على امر لغوي او عقلي لا يكون اجماعا كالاجماع على ان الفاء لا تعقب وان الجمع
المعروف باللام للاستغراق وعلى ان العالم حادث ولا يمكن ما عليه الا كثرون انه اتفاق مجتهدى الائمة على امر من
الامور سواء كان شرعا او غويا وعقليا دينيا او دنيويا كامر الحرب وسياسة الرعية (قوله فان المذكورات
ليست كذلك) أي المذكورات في هذه الرسالة ليست جميعها من احكام الدين اما اذا كان المراد بالحكم
خطاب الله المتعلق بافعال المكافين فظاهر لان المذكورات فيها سوى ان معرفة الله تعالى واجبة وان
النظر فيها واجب ليست من الاحكام الخمسة واما اذا كان المراد منها النسب الخبرية التي لا تدرك لولا الشريعة
فلان منها ما هي مدركة بالعقل استقلالا وكذا اذا اريد ما ورد به الشرع (قوله وان ذلك) أي ولا يكون الاجماع
بالمعنى اللغوي نسبة الى طائفة مخصوصة فان الاجماع المصطلح لا يحتاج الى نسبة (قوله كالتام) يعني ان
هذا الوزن في الاسماء لا لمة ما يشتق منه كالعقاب والخاتم والطابع فالعالم معناه ما يعلم به الشيء أي شيء
كان غلب فيما يعلم به الصانع من اجناس الموجود اذ لا يقال عالم زيد فهو موضوع للعدم المشترك بين كل
الاجناس وكل جنس ولذا جمع (قوله وما سوى الله) أي جنس سوى الله وصفاته (قوله وصفاته) أي
التيوتية القديمة فانها ليست من العالم واما صفاته السلبية والفعالية فخارجة بقيد الموجود (قوله على
المسبوقية بالذات بالعدم) فيه اشارة الى ان تفسير الحدوث بالمسبوقية بالغير مطلقا او بلا استحقاق
الوجود لا اقتضائه او بالامكان مخالف لاصطلاحهم قال الشارح في حواشيه القديمة الحدوث عندهم
هو المسبوقية بالعدم كما هو المتعارف الا انهم جعلوا المسبوقية اعم من الذاتية والزمانية ولو قالوا بذلك
ليقوتوا المعنى المتعارف من الحدوث بالكلية (قوله يستلزم تقدم عدمه الخ) لانه لما كان محتاجا في وجوده
الى الفاعل لم يكن له وجود من نفسه فكان له من ذاته انه لم يكن بمعنى سلب الوجود عنه لا بمعنى الاتصاف
بالسلب فان سلب الوجود عنه غير الاتصاف بالسلب فان سلب الوجود عنه كسلب العدم في كونه من ذاته
والاتصاف بالسلب من عدم عاته كالاتصاف بالوجود من وجود علمته واذا كان من ذاته ان لا يكون كان
عدمه مقدما على وجوده فقد ما ذاته لان ما للشيء لذاته مقدم على ما لغيره تقدما بالذات قال الشيخ في الشفاء في
بحث التقدم والتأخر انهم جعلوا الشيء الذي يكون له الوجود أولا وان لم يكن للثاني وجود والثاني لا يكون له
الا وقد كان لا لاول وجود مقدما على الآخر مثل الواحد فانه ليس من شرط الوجود للواحد ان تكون
الكثرة موجودة من شرط الوجود لا لكثرة ان يكون الواحد موجودا وايس في هذا ان الواحد لا يفيد

الوجود للكثرة أولا فيقبل انه يحتاج اليه حتى يغاد الوجود (٨) للكثرة بالتركيب منه انتهى ولا شك ان هذا

اعني متحقق في كل ما
لشيء لذاته بالقسمة
الى ما لشيء لغيره لانه
لا يمكن ان يتحقق
ما لشيء لغيره الا

ذلك بمقدّمات فصلناها في حواشي الشرح الجديد للتجريد وبيننا انه لا يتم استدلالهم
كيف والتقدم الذاتي تقدم المحتاج اليه على المحتاج واذا كان العدم سابقا على
وجود الممكن بالسبق الذاتي كان جزأ من علمته التامة قطعاً فلا يتحقق العلة التامة
ال بسيطة وهو خلاف مذهبهم ومصرأئهم أردف ذلك بقوله (كان بقدرته الله بعد ان لم

ويكون ماله لذاته متحققا ويمكن ان يتحقق ماله لذاته ولا يتحقق ماله لغيره وهذا معنى الاحتياج
والتقدم الذاتي ومصادقه الترتب بالغاء وهو هنا يصح الترتب بالغاء فيقال لم يكن له وجود من نفسه فوجد
بالعلة وبما ذكرنا ظاهره انه لا احتياج في اثبات التقدم بين ماله لذاته وبين ماله لغيره الى ما قاله المتأخرون من
ان ارتفاع ما بالذات يستلزم ارتفاع ما بالغير من غير عكس فانه يرد عليه ان الاستلزام لا يستلزم التقدم
وما حرمنا معنى ما في الشفاء من ان للمعلول في نفسه ان يكون ليس ويكون له من علمته ان يكون أيضا فالذي
يكون لشيء في نفسه أقدم في الزمن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له من غيره فيكون كل معلول أيضا
بعد ليس بعدية بالذات وقد صرح بما ذكرنا في الشفاء قبل هذا الكلام بقوله فيكون عنه أي عن الفاعل
وجود الشيء بعدما لم يكن فيكون ذلك الشيء وجودا لذات الشيء انه لم يكن فصار كائنا بعدما لم يكن وليس
له من الفاعل انه لم يكن ولا انه كان بعدما لم يكن انما له من الفاعل وجوده واذا كان له من ذاته ان لا وجود
لزم ان صار وجوده بعدما لم يكن فصار كائنا بعدما لم يكن وبما حرمنا لكنا ظاهره اندفاع ما في الحواشي القديمة
للتأريح تبعاً للإمام من انه ليس للعلل في نفسه ان يكون معدوما كما انه ليس له من نفسه ان يكون موجودا
ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة ولا وجه لما قال الشيخ انه في نفسه معدوم بل انه في نفسه
مسلوب الوجود وهو غير كونه معدوما أي متصفا بالعدم فانه من العلة وقد وجه بعض الفضلاء كلام الشيخ
بما حاصله انه ليس المراد من كون العدم للمعلول في نفسه انه اقتضى العدم حتى يمتنع او انه أولى به لانتفاء
الاولوية الذاتية بل انه لا يحتاج في عدمه الى تأثير وإيجاد وجعل كما في وجوده لان علية العدم للعدم ليست
بالتأثير والإيجاد بل هي عبارة عن عدم تأثير الوجود في الوجود فالعدم أولى لا يمكن لأجل هذا وأحق
ولامعنى للتقدم الذاتي الا الاحقية على ما يستفاد من كلام الشيخ في الهيات اشاراته في بيان التقدم
الذاتي انتهى وفيه بحث اما أولا فلما سبق نقلا عن الشفاء من ان للمعلول من ذاته ان لا وجود بفعل الذات
علة للوجوده واما ثانيا فلانه لا دخل لقوله فالذي يكون لشيء في نفسه أقدم من الذي يكون له من غيره
واما ثالثا فلان احقية العدم للممكن بواسطة عدم احتياجه الى تأثير وإيجاد ممنوع لاحتيائه في العدم الى
عدم التأثير قال الشيخ في الشفاء الممكن انما يصير أحد الأمرين أي الوجود والعدم واجبا له لذاته بل لعلة
اما المعنى الوجودي فبعلة وجودية واما المعنى العدمي فبعلة عدمية أي عدم العلة للمعنى الوجودي واما رابعا
فلانه على هذا الوجه ينتقض حصرهم التقدم في الانواع الخمسة لان كون الشيء أولى بشيء وأحق به بواسطة
عدم احتياجه الى التأثير والإيجاد نوع آخر منه (قوله كيف والتقدم الذاتي الخ) أجاب عنه الشارح في
حواشيه القديمة بانها ما يحتاج اليه المعلول في وجوده فنفس الاحتياج وما هو سابق عليه كلاما كان
والاعتبارات اللازمة له خارجة عنها لانها غير منظور اليها في هذا النظر بل هي مفروغ عنها في هذا النظر
ولذلك صرحوا بعدم دخول الامكان الذاتي في العلة (قوله فلا يتحقق العلة التامة البسيطة) وما قيل انه
لزم التناقض ايضا لان العلة في آن حدوث المعلول متحققة البتة وكذا أجزاؤها فليزوم اجتماع الوجود
والعدم في ذلك الا ان تروهم لان السابق هو الوجود من نفسه وهو لا يناقض الوجود من العلة

(قوله أى وجد بعد عدم) فيه إشارة إلى أن كان في الموضعين تأمة والبعديّة زمانية لتبادرها عن لفظ بعد في اللغة والعرف ولا يلزم من كون عدم العالم في زمان سابق على زمان وجوده وجود الزمان وحسب دونه حال عدمه على ما فهم لأن الزمان عند المتكلمين أمر موهوم لا وجود له في الاعيان فهو ليس من العالم (قوله مجرد اصطلاح) إشارة إلى أنه لا يترتب على هذا الاصطلاح كثرة فائدة (قوله والمخالف في هذا الحكم) أى كل ما سوى الله وصفاته حادث فانهم ذهبوا إلى رفع الإيجاب السكّلي (قوله ذهبوا إلى قدم العقول الخ) الأظهر الأفتدان يقال فانهم ذهبوا إلى قدم العقول والنفوس والفلكيكات أى الأفلاك وما فيها من ذاتها وصفاتها سوى الحركة والوضع (قوله والعنصرينات) أى العناصر وما يتركب منها (قوله بموادها) الظاهر بمادتها لأن مادتها واحدة بالشخص عندهم (قوله لا أشخاصها) أى لا أشخاص الصور الجسمية أظن بأن الانفصال الموجب لعدم بقاء (٩) الشخص (قوله قديمة بنفسها) وهى مطلق الصورة النوعية قائما

ماهية جنسية تحتها
أنواع متخالفة الماهية
هى صور العناصر
والموالب (قوله)
لا يجب أن تكون
قديمة) بدليل
الانقلاب بل يجوز
أن تكون كلها حادثه
عن أمر آخر كما نقل
عن بعض قدمائهم
أن الله تعالى خلق
جوهرها فنظر إليه
نظرا الهيئته فحصل منه
السموات والعناصر
الأربعة أو بعض

يكن) أى وجد بعد عدم بعدية زمانية كما هو المتبادر فإن المعنى الأول مجرد اصطلاح من الفلاسفة والمخالف في هذا الحكم هم الفلاسفة فإن أرسطاطاليس واتباعه ذهبوا إلى قدم العقول والنفوس والفلكية والأجسام الفلكية بموادها وصورها الجسمية والنوعية وأشكالها وأضوائها والعنصرينات بموادها ومطلق صورها الجسمية لأشخاصها وأما صورها النوعية فقيل قديمة بنفسها فإن صور خصوصيات أنواعها لا يجب أن تكون قديمة والظاهر من كلامهم أن قدمها بأنواعها ونقل عن أفلاطون القول بحديث العالم فقيل إن مراده الحدوث الذاتى وقد رأيت أنا كتابا بخط واحد من الفلاسفة الإسلاميين قد نسخ قبل هذا التاريخ باربع مائة سنة وذكر فيه نقلا عن أرسطاطاليس أن الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم الأرجلا واحد منهم وقال مفسر ذلك الكتاب إن مراد أرسطو من هذا الرجل أفلاطون فلا يمكن جملة على الحدوث الذاتى كما لا يخفى ثم نقل الحدوث الزمانى عنه مخالف لما شئتم من قوله قدم النفوس الإنسانية وقدم البعد المجرد ونقل عن جالينوس التوقف فيه وذلك لم يعدم من الفلاسفة لتوقفه فيما هو من أصول الحكمة عندهم واستدل الفلاسفة على مذهبهم بأنه لا يخلو من أن يكون جميع ما لا بد منه في وجوده ممكن ما حاصلا في الأزل

عقائد عن بعض كما قيل أن النار حادثه عن الهواء بمشايعة حركة فلك القمر (قوله والظاهر من كلامهم) فإن الموالب الثلاثة قديمة أنواعها عندهم والظاهر بقاء صور العناصر فيها (قوله فلا يمكن جملة الخ) لأنه يستلزم اتفاق الحكماء كلهم على القدم الذاتى للعالم (قوله من قدم النفوس) صرح في شرح التحرير بالجديد بأن أفلاطون ذهب إلى قدم النفوس الناطقة (قوله ولذلك لم يدم من الفلاسفة) فإن القدم سوف تبحث عن أعيان الموجودات على ما هى عليه بقدر الطاقة فلا بد من الجزم بأحد الطرفين من الإثبات والنفي والتوقف جهل (قوله على مذهبهم) وهو رفع الإيجاب السكّلي وأما التفصيل الذى نقل عن أرسطو فلا تله مذكورة في مواضعه مجمله ما ذكره الشارح في رسالة حدوث العالم من أن الحوادث لا بد أن تستند إلى مادة مسبقة وإلى حركة سرمدية ثم ثبت أن المادة والجسم الذى هو معروف تلك الحركة لا يمكن صدورهما عن المبدأ الأول بلا واسطة بناء على أنه واحد من جميع الوجوه والواحد لا يصدر عنه إلا الواحد والمادة متأخرة في الوجود عن الصورة فلا يكون صادرا أولا والصورة المشخصة متأخرة عن الهيولى بواسطة التشكيل الذى هو منحصصها وإن كان مطلق الصورة متقدما عليها فلا يكون أيضا صادرا أولا والأعراض ظاهرا أيضا إن لا تكون صادرا أولا فيكون صادرا أولا جوهرها مفارقا وهو العقل الأول

(قوله اذ من جملة تعاقب الارادة الخ) فان الملازمة في قوله فان كان الاول (لزم وجود الممكن في الازل انما تتم
لواعتبر التعاقب المذكور داخل فيما لا بد منه في وجوده (قوله بل بوجوده فيما الازل) فاذا تعلقت الارادة
بوجوده فيما الازل كان الممكن موجودا بهذا التعاقب فيما الازل من غير لزوم وجوده بدون تمام علته
ولا افتقاره الى امر آخر (قوله متمم العلة وجوده) بان لم يتوقف وجود المعلول على شيء آخر سوى هذا التعاقب
الازل بوجوده فيما الازل وحينئذ يلزم وجوده في الازل لامتناع التخلف اولا بان توقف على امر آخر سوى
هذا التعاقب فيلزم خلاف المفروض (١١) لان المفروض ان الممكن موجود فيما الازل

بهذا التعاقب من
غير افتقار الى امر
آخر (قوله سواء كان)
اي نحو التعاقب
مقارنا لوجود ذلك
المعلول او متأخرا
وجوده عن ذلك
الحوكما نحن فيه
(قوله وقد يقال
الخ) نأيد لما ذكر
في الجواب من ان
وجود المعلول تابع
لنحو تعاقب الارادة
يقع على طبقه ولو
وقع على غير ذلك
النحو يلزم التخلف
ومحصله ان معنى
كون الشيء ازليا
انه سابق على الزمان
موجود حال عدمه
والواجب تعالى لما
كان متعاليا عن

متحقا في الازل اذ من جملة تعاقب الارادة بوجوده في الازل ولم تتعاقب الارادة بوجوده
ففيه بل بوجوده فيما الازل من الاوقات الازنية ولا يرد عليه ان التعاقب الازل بوجوده
اما ان يكون متمم العلة وجوده اولا وعلى الاول يلزم وجوده في الازل لامتناع التخلف
وعلى الثاني يحتاج المعلول الى امر آخر سوى هذا التعاقب وهو خلاف المفروض على
اننا نقل الكلام الى ذلك الامر لاننا نقول القدرة تؤثر على وفق الارادة وقد تعلقت
الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه فان قيل لا بد من اختيار احد شي
الترديد الذي اوردها قلنا ان اردتم انه متمم العلة وجوده في الازل فختار انه ليس كذلك
وان اردتم انه متمم العلة وجوده فيما الازل فختار انه كذلك ولا يلزم ازليته ولا احتياجه
الى امر آخر كما ان الفاعل المختار اذا اراد ايجاد جسم ما على صفة معينة كالطول
والقصر يوجد المعلول بهذه الصفة فكذلك افعالها لما تعاقب ارادة الفاعل المختار بوجود
الحادث لم يتصور الا كونه حادثا والحاصل ان المعلول انما يوجد بارادة الفاعل المختار
على النحو الذي تعلقت به ارادته سواء كان مقارنا لوجوده او متأخرا عنه وقد يقال ان
الازل فوق الزمان ومعنى كون الشيء ازليا ان يكون سابقا على الزمان فالواجب تعالى
لما كان متعاليا عن الزمان لا يوصف بكونه في الزمان كما لا يوصف بكونه في المكان فلا
شيء غيره في الازل وانما يوجد ما يوجد على حسب ما تعلقت به الارادة الازلية من
تخصيص الممكنات بوجودها باوقاتها والزمان من جملة الممكنات وقد تعلقت الارادة
الازلية بوجوده المتناهي وايس الله تعالى متقدما عليه بالزمان اذ الواجب تعالى ايس
برزما في حتى يقال انه مقدم على غيره بالزمان فان قيل لا شبهة في ان الارادة القدرة
بذاتها ليست كافية في وجود الممكن وعلى فرض ان تكون كافية يلزم قدم الممكن فلا
يد من تعلقاتها وحينئذ لا يخلو هذا التعاقب من ان يكون حادثا او قديما وعلى الاول يلزم
التسلسل لانه نقل الكلام الى سبب هذا التعاقب حتى يلزم التسلسل وعلى الثاني يلزم

الزمان خارجا عنه لا يوصف بكونه في الزمان انما يوصف به ما يكون موجودا فيه والله تعالى سابق عليه (قوله
فلا شيء غيره في الازل) لان كل ما سواه واقع في الزمان فان كل ما يوجد انما يوجد على حسب ما تعلقت به
الارادة الازلية من تخصيصها باوقاتها فكل ما سواه واقع في وقته المختص به على حسب تعاقب الارادة وكذا
الزمان فانه من جملة الممكنات وجد سبب تعاقب الارادة الازلية بوجوده المتناهي (قوله وايس الله تعالى
متقدما عليه بالزمان) حتى يلزم وجود الزمان حال عدمه فانه تعالى ليس برزما في بان يكون وجوده في الزمان
بل سابق عليه (قوله فان قيل الخ) استدلال على قدم بعض الممكنات على تقدير كون الفاعل مختارا كما ان
الاول استدلال على قدمه مطلقا

(قوله فقد أجيب عنه تارة الخ) أي أجيب عنه تارة بكذا أو تارة بما مر من أن التعلق أزل متعلق بوجوده في وقت مخصوص فيوجد الممكن على نحو تعلق الإرادة فعدل قوله تارة محذوف لانسياق الذهن اليه (قوله التعلق أمر عدي) أي ليس أمر موجودا حتى يحتاج إلى أمر آخر يخص وجوده في وقت دون آخر وأما نفس التعلق من حيث أنه حالة بين الإرادة والمراد فهو مقتضى ذات الإرادة فان من شأنها أن تتعلق بوقت دون وقت ولا يحتاج إلى أمر آخر حينئذ يدفع ما أروده الشارح بقوله وأنت تعلم أن اختصاص الخ (قوله وأنت تعلم أنه لا انحصار الخ) أي على ما ذكره القائل من أن (١٢) الحاصر بنفس الإرادة وتعلقاتها

قدم الممكن الذي تعلقت به الإرادة فقد أجيب عنه تارة بأن التعلق أمر عدي فلا يحتاج إلى أمر يخصه بوقت دون وقت ولئن سلم فالتسلسل في الأمور الاعتبارية وهي التعلقات غير ممنوعة وأنت تعلم أن اختصاص كل صفة كانت وجودية أو عدمية بوقت حدودها يحتاج إلى أمر يخصه بالبداهة وأما التسلسل في التعلقات بأن يكون مخصص تعلق الإرادة بذلك الوقت تعلق الإرادة بتعلق الإرادة في ذلك الوقت وهكذا حتى تكون إرادة وجود الممكن في ذلك الوقت لأنه إرادة إرادته وجوده في ذلك الوقت وإرادة إرادته وجوده في ذلك الوقت لأنه إرادة إرادته تلك الإرادة وهكذا فتتسلسل تعلقات الإرادة من جانب المبدأ وتنتهي من جانب الآخر إلى إرادة ذلك الممكن وحينئذ يكون الحال كما يقول به الفلاسفة من تعاقب الاستعدادات الغير المنتهية حتى تنتهي إلى الاستعداد القريب الذي يلي المعلول فقد قيل عليه أنه باطل مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق فيه لأنه يلزم انحصار الأمور الغير المنتهية بين حاصرين وهو ما نفس الإرادة وتعلقها الذي يلي الممكن قالت وأنت تعلم أنه لا انحصار ههنا بين حاصرين أصلا بل ذات الإرادة محفوظة في جميع المراتب وبتوارد عليه تعلقات مترتبة غير منتهية على نحو تعاقب الاستعدادات الغير المنتهية على المادة فليست الإرادة ولا المرید طرف السلسلة كما ليست المادة طرف السلسلة فالقول بالانحصار ههنا وهم ظاهر الفساد وإن ظهر عن بعض من يعتقد عليه الانامل بالاعتقاد والوجه الثالث من الإبراد على دليلهم النقص بما اعترفوا بحذونه بأن يقال هذا الدليل يقتضي أن لا يوجد حدثي من الحوادث اليومية واجب عنه بان التسلسل اللازم من حدوث العالم بأسره هو التسلسل في الأمور المجتمعة في الوجود وهو محال وأما التسلسل في الحوادث اليومية فتسلسل في الأمور المتعاقبة ولا يجامع المتقدم فيها المتأخر ومثل هذا التسلسل ليس محالاً عندهم فان الافلاك قديمة عندهم وحركاتها دائمة فهي ذات جهتين الاستمرار والتجدد فمن جهة الاستمرار

التي تلي الممكن فان التعلقات ليست بين الإرادة والمراد بل تعلقات الإرادة بالمراد فالإرادة محفوظة في جميعها وليست طرفاً لها وما قيل أن الإرادة من جملة أسباب وجود الحادث وهي إنما تؤثر بتعلقها المتوقف عليها وكذا إلى أن ينتهي إلى تعلق لا يكون بعده إلا المعلول فتتخصص هذه التعلقات بين الإرادة السابقة على التعلق وبين وجود الحادث الموجبه وهو المراد من الانحصار بين الحاصر بنحوه أن انحصار الأمور

الغير المنتهية بين الحاصر بنحوه إنما يكون محالاً إذا كان الطرفان من جنس أحاد سلسلته لأنه صدرت المستلزم لنتاهي ما لا يتناهى وفيما نحن فيه ليس الطرفان من جنس أحاد السلسلة (قوله بان التسلسل اللازم الخ) وذلك لأنه تسلسل في العال فلا بد من اجتماعها في الوجود (قوله فهي ذات جهتين الخ) أن أريد الحركة بمعنى النوسط فهي حالة شخصية تقتضي عدم استقرار المتحرك في حذ من حدود المسافة أكثر من أن واحد فهي قديمة من حيث الذات متجددة نسبتها إلى حدود المسافة لاقتضائها عدم استقرار المتحرك في حذما وتلك النسب هي الواسطة في حدوث الحوادث وأما نفسها فهي قديمة بالثخص صادرة من الفاعل القديم وإن أريد الحركة بمعنى القطع فهي أمر واحد متصل غير قابل للذات فهي باعتبار ماهيتها صدرت عن الفاعل

القديم ولو كونها غير قار الذات يعرض لها الانقسام الى اجزاء لا تكون مجتمعة في الوجود ويكون بعضها متقدما على البعض بذاته وبهذا الاعتبار تكون واسطة في حدوث الحوادث لان لها اجزاء متجسدة في الخارج حتى يردها اوردده الشارح من ان التجدد عبارة عن انتفاء شيء وحدوث آخر فاذا عدم جزء من الحركة الى آخر ما ذكره فتدبره فانه دقيق وبالنسبة برحقيق (قوله وانت مما سبق خبير) من قوله بانه لو جعل الامر الحادث الذي الخ (قوله على هذا الوجه) بان يكون قبل هذا العالم عالم آخر وقبلة آخر الى ما لا تنهاى يكون كل سابق معدا لاحق فلا يلزم التسلسل المحال ولا يخفى انه اعادة للبحث السابق الا ان السابق كان في تمكن ما وهذا في العالم بخصوصه (قوله مستمر متشابه الاجزاء) ان اريد بالحركة بمعنى القطع فكونها متشابهة الاجزاء على الحقيقة وان اريد بمعنى التوسط فكونها متشابهة الاجزاء من قبيل التوسع باجراء التشابه في النسب بمنزلة التشابه في الاجزاء (قوله فما سبب تجددها) فان قالوا ان تجددها لازم لذاتها لكونها غير قار الذات قلنا ان هذا الامر الغير القار الذات كيف صدر عن فاعل هو قار الذات فانه لا بد من المناسبة بين العلة والمعلول (قوله فلا بد لعدمه) (١٣) من علة حادثة الخ قبل ممنوع وانما يكون كذلك لو لم يكن عدمه لذاتها وليس كذلك لما حقق في موضعه

قال صاحب التخصيل
ولو لان في الاسباب
ما يعدم لذاته لما
صح وجود الحادث
وذلك هو الحركة التي
لذاتها حقيقة تفوت
وتحقق اه اقول
لا معنى لانعدام
الحركة لذاتها اما
الحركة بمعنى التوسط
فهى قديمة بالشخص

صدرت عن القديم ومن جهة التجدد صارت واسطة في صدور الحادث عن القديم وانت مما سبق خبير بانه يمكن ان يكون صدور العالم مع حدوثه على هذا الوجه فلا يلزم القدم الشخصى في شيء من اجزاء العالم بل القدم الجنسى بان يكون فرد من افراد العالم لا يزال على سبيل التعاقب موجودا وقد قال بذلك بعض المحدثين المتأخرين وقد رايت في بعض تصانيف ابن تيمية القول به في العرش وقال الامام حجة الاسلام ردا لجوابهم المذكور ان هذه الحركة مبتدئة الحوادث اما من حيث انها مستمرة او من حيث انها متجددة فان كانت من حيث انها مستمرة فكيف صدر من مستمرة متشابهة الاجزاء شيء في بعض الاحوال دون بعض وان كانت من حيث انها متجددة فما سبب تجددها في نفسها فيحتاج الى سبب آخر البتة وتسلسل واعتراض عليه بان هذا التسلسل جائز عندهم لعدم وجوب اجتماع الاتحاد وهم قائلون بجواز التسلسل في الامور المتعاقبة ووقوعه فيها قلت التجدد عبارة عن انتفاء شيء وحدوث شيء آخر فاذا عدم جزء من الحركة فلا بد لعدمه من علة حادثة وتلك العلة اما امر موجود او عدم امر موجود

باقية ابد الا باد عندهم واما الحركة بمعنى القطع فهى متصل واحد غير قار الذات حاصلة في الذهن من الحركة بمعنى التوسط اذا عرض لها القسمة في الوجودم يتقدم بعض اجزائه على بعض فليس لها اجزاء خارجية حتى يقال انها تنعدم لذاتها وفي تعليلات الفارابى الاشياء لا يعدم بذاته وما يتوهم ان الحركة تنعدم بذاتها محال فان لعدمها سببا فاذا بطلت الحركة الاولى يتبع بطلانها وجود حركة اخرى ومعنى كلام صاحب التخصيل ان الانعدام بعد الوجود لازم لذاتها لكونها غير قار الذات كما يدل عليه قوله تفوت وتتحقق لا ان عدمها مقتضى ذاتها فان وجودها وعدمها بعد الوجود من عانتها وهى الفاعل القديم ومع المعد فان الحركات متعاقبة في الوجود على حسب تعاقب الارادات والتصورات الجزئية للاوضاع الجزئية في النفس الفالكي (قوله اما امر موجود او عدم امر موجود) وذلك لان تلك العلة اما امر موجود بان وجود المحمول او الابطى او معدوم على أحد النحويين ولا واسطة بينهما فما قبل انه يجوز ان تكون علة عدم امر اعتبارى لا يستلزم حدوث امر موجود كالامكان فان عدمه لا يستلزم الالو حوب او الامتناع وكل منهما من الامور الاعتبارية فلا يلزم حال عدم جزء من الحركة الا عدم الامكان المستلزم للوجوب او الامتناع وفي حال وجوده يلزم تحقق الامكان وهو ايضا امر اعتبارى فلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة مدفوع والمعدوم لا يجوز ان يكون علة باعتبار عدمه السابق

لأنه أزيل والكلام في عدم الحركة بعد الوجود فيكون علة باعتبار عدمه اللاحق فهي عدم أمر موجود (قوله أو بعضها) يعني علة عدمه الطارئ على وجوده ليست موجودا صرفا ولا معدوما صرفا بل مركبة منهما (قوله حتى يلزم التسلسل الخ) فإنها علل لا بد من اجتماعها في الوجود (قوله فيلزم التسلسل في الموجودات الخ) أي في حال وجودها (قوله وعلى الثالث) أي في صورة تركيبها من الموجود والمعدوم لا بد أن يكون أحدا القسمين من الأمور الموجودة والاعدام الحاصلة بعد نقل الكلام (١٤) إلى علة ذلك الأمر الموجود وعدم الأمر الموجود

أو بعضها أمر موجود وبعضها عدم أمر موجود وعلى الأول ننقل الكلام إلى علة ذلك الأمر وهكذا حتى يلزم التسلسل في الأمور الموجودة المترتبة وعلى الثاني يكون ذلك لعدم عدم جزء من أجزاء علة وجوده ضرورة أن لا يكون وجوده علة لوجود شيء لا يكون عدمه علة لعدمه فيلزم التسلسل في الموجودات التي هذه الأعدام أعدام أعدامها وعلى الثالث لا بد أن يكون أحد القسمين من الأمور الموجودة وتلك الأعدام أو كلاهما غير متناه وعلى الوجهين يلزم التسلسل في الأمور الموجودة المترتبة المترتبة والحاصل أنه يلزم التسلسل في الأمور الموجودة المترتبة المترتبة أما في حال وجوده السابق أحوال عدمه اللاحق لأن عدمه إن كان بسبب أمر موجود أو عدم أمر يستلزم حدوث أمر موجود كعدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة المترتبة الحادثة في حال عدمه وإن كان بسبب عدم أمر موجود لا يستلزم أمر موجود الزم التسلسل المذكور وقت وجود ذلك الحادث وقس عليه حال الشق الثالث فإن قلت على تقدير أن يكون عدم كل جزء مستندا إلى عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع لا يلزم الترتيب بين تلك الموانع حتى يلزم التسلسل المستحيل بل لا يلزم اجتماع تلك الموانع في الوجود أيضا لجواز أن يكون حدوثها ولو كان أنا كافيا في انتفاء ما هو مانع عنه فأت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث فإذا اجتمعت في الوجود لزم التسلسل المستحيل لأن الاتحاد مترتبة في الحدوث بحسب الزمان ومجموعة في الوجود فيجري فيها التطبيق ولا يقدح فيها عدم ترتيبها بحسب الذات كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة فإنا نأخذ السلسلة المبتدأة من الحادث في اليوم ونطبقها على السلسلة المبتدأة من الحادث بالأمس ونسوق البرهان إلى الآخر وإن لم يجتمع في الوجود نقلنا الكلام إلى علة عدمها حتى يلزم التسلسل المستحيل في الموجودات الحادثة وقت عدمها أو وقت وجودها فإن علة عدم كل مانع أعدام عدم المانع المستلزم لوجود المانع أو عدم جزء من أجزاء علة وعلى الأول يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث الغير المتناهية وعلى الثاني يلزم أن يكون تحقق ذلك المانع موقوفا على أمور موجودة غير متناهية مترتبة فيلزم التسلسل المستحيل في أسباب وجوده الوجه الرابع معقول عليه بعض المتأخرين وهو أن القول

أو كلاهما غير متناهين
أذ لو كانا متناهيين
لا يمكن كونهما علة
للعدم الطارئ لجزء
من الحركة (قوله
والحاصل الخ) زاد
في الحاصل لزوم
التسلسل في الأمور
المترتبة حال وجود
جزء من الحركة
(قوله يلزم التسلسل
المذكور الخ) لما مر
من أن عدم أمر
موجود لا بد أن يكون
عدم جزء من أجزاء
علة وجوده (قوله
وقس عليه حال
الشق الثالث) في
أنه يلزم التسلسل في
الأمور المترتبة المترتبة
بالتفصيل الذي مر
في القسمين الأولين
(قوله تلك الموانع
متعاقبة في الحدوث)
لأنها لازمة
للاعدام المتعاقبة
في الحدوث لكونها

واسطة في عدم الطارئ بجزء من الحركة (قوله نقلنا الكلام إلى علة عدمها) أي عدم تلك الموانع بتوارد بان عدمها إما الأمر موجود أو عدم أمر موجود (قوله الوجه الرابع) من وجوه الإرادة على دليلهم وذلك أنه لما أورد الخدم على دليلهم النقض بالحادث اليومي وأجاب بأبداء الفارق بين المدعى وصورة النقض بأن اللازم في صورة النقض ليس تسلسلا محضاً لأنه في المعداد أعاد الخدم بإبطال المقدمة التي بني عليها الفرق فهذا الوجه معارضة في المقدمة وهو الظاهر ويحتمل أن يكون نقضا جالياً بان دليله يستلزم المحال وهو الجمع

بين المتنافيين وما قيل انه اثبات للنقض المذكور بابطال جوابهم عنه المبني على جواز تسلسل المعقدات فلا يكون وجهارادعاهما من الاراد على دليلهم وكذلك الخامس توهم اذا ليس للخصم بعد ادعاء المستدل الفارق الا الاراد على الدليل المذكور بعد ضم ذلك الفارق اما بالمنع او بالنقض او المعارضة وليس له منصب آخر في المناظرة (قوله فلا بد ان يكون الخ) نتيجة لما تقدم والمذكور سابقا كان بطريق الدعوى فلا تكرر ادعاءنا فلا بد ان يكون الخ اذ لو كان مقارنا لواحد من تلك الحوادث لزم قدم الحادث او حدوث القديم وايضا في زمان عدمه ان لم يكن القديم موجود الزم حدوثه وهو (١٥) خلاف المفروض وان كان موجودا لزم سبقه على الحادث وهو

المطلوب (قوله بما

يصدق عليه الحادث)

فيه اشارة الى ان

المراد من كل واحد

الكل الا فرادى كما

في صدق الكل

على جزئياته وهو

الحكم على كل واحد

بلا قيد الانفراد

والاجتماع كافي كل

انسان حيوان

وهذه العناية يندفع

اراد الشارح لانه عدم

المنافاة بين سبقه

على كل واحد ومقارنته

لبعض منها لانه

حينئذ يكون الحكم

سبقه على كل واحد

منها بشرط الانفراد

اذ لو اعتبر مع الحوادث

الغير المتناهية لم

يمكن للقديم سبقها

(قوله وهذا يوجب

بتوارد الاستعدادات الحادثة الغير المتناهية على مادة قديمة بل عدم تناسل
حوادث متعاقبة مع وجود قديم مطلقا سواء كانت تلك الحوادث واردة على ذلك
القديم عارضة له او لا غير معقول لان القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث اذ
القديم ما لا يكون مسبوقا بعدم والحادث ما يكون مسبوقا به فلا بد ان يكون سابقا
على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها
سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث اذا ما كان مقارنا مع واحد منها لا يكون
سابقا على كل منها بل على بعضا وهو ظاهر ضرورة العقل ويلزم من توارد
الحوادث الغير المتناهية عليه ان لا توجد له تلك الحالة بل مقارنته دائما مع بعض
الحوادث والمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد من
الحوادث بديهية قلت هذا بدهية الوهم لا بدهية العقل فان تقدم القديم على كل فرد
من افراد الحوادث انما يستلزم كون القديم متحققا في الزمان السابق على كل فرد منها
وان كان مقارنا لقرء آخر منها وهما لما كان القديم موجودا مع انتفاء كل فرد من
الحوادث اذا ما من فرد منها الا والقديم موجود قبله مع الحادث السابق عليه فيتحقق
تقدمه على كل فرد منها مع دوام المقارنة لفرد آخر منها وانما يلزم ما ذكره لولم سبق
القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث في زمان واحد وهو ليس كذلك بل انما يلزم
ذلك في الحوادث المتناهية واما الغير المتناهية فيتحقق تقدم القديم على كل فرد منها مع
دوام المقارنة لفرد منها وذلك ظاهر وقد اعترض عليه بان المنافاة بين دوام المقارنة مع
بعض الافراد والسبق على كل فرد انما تلزم لو استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل
المجموع الذي هو عين الافراد الموجودة وليس كذلك وانت تعلم فساد ذلك لان حدوث
كل فرد يستلزم حدوث المجموع فان كل فرد جزء من المجموع وحدث الجزء يستلزم
حدث الكل بديهية وكأنه توهم ان حدوث الكل المجموع انما يتحقق بان لا يكون
شي من آحاده موجودا أصلا ثم يوجد هو توهم بعيد وقد قدح بعض الفضلاء

الخ) اي سبقه على كل واحد منها كلا افرادها يوجب ان يكون للقديم حالة وهي مقارنته مع عدم كل واحد منها
دائما المستلزمة لعدم مقارنته بواحد منها فتحقق فيها سبقه على كل واحد منها كلا افرادها (قوله واذا كان
مقارنا الخ) لان الايجاب الجزئي منافي للسلب الكلّي سواء كان البعض معينا او غير معين فاندفع ان مقارنته
مع واحد معين ينافي سبقه على كل واحد منها اما اذا لم يكن معينا فليس يجوز سبقه على كل واحد مع مقارنته
لكل واحد منها بان يكون سابقا على اللاحق بمقارنا للسابق الى ما لا يتناهى (قوله هذا) اي المنافاة المذكورة
(قوله لو استلزم حدوث) اراد بالحدث لازمه اعني ثبوت الابتداء في ثبوت الابتداء لكل واحد لا يستلزم
ثبوت الابتداء لكل المجموع الذي هو عين الافراد الموجودة الغير المتناهية فاندفع بحث الشارح

(قوله ليس الا في ضمن الافراد) بمعنى ليس للماهية وجود (١٦) مستقل بدون الافراد سواء قلنا ان

في مذهب الفلاسفة بان وجود الماهية ليس الا في ضمن الافراد وهم قائلون بحدوث كل فرد من افراد الحوادث فيلزم عليهم حدوث ما هيته فلا يتصور قدم النوع مع حدوث كل فرد فقات هذا كلام مخيف لان مرادهم من قدم النوع ان لا يزال فرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث لا ينقطع بالانكسار ومن البين ان حدوث كل فرد لا ينافي ذلك اصلا ولما شغري ماذا نقول هذا القائل في الورد الذي لا يبقى فرد منه اكثر من يوم او يومين مع ان الورد باق اكثر من شهر او شهرين وبديهة العقل تحكم بانه لا فرق بين المتناهي وغير المتناهي في مثل هذا الحكم الوجه الخامس من الاراد على دليلهم ان برهان التضايف بل غيره من البراهين كبرهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل في الامور الموجودة المترتبة سواء كانت مجموعة الوجود ام لا وذلك لان حاصل برهان التضايف انه لو ذهبت سلسلة المتضايفين الى غير النهاية لزم ان يكون عددا احد المتضايفين اكثر من عددا المتضايف الاخر وهو محال لان المتضايفين متكافئين في الوجود ضرورة بيان الملازمة انه لو كان التسلسل من جانب المبدأ واتخذنا سلسلة من مسبوق معين كالعمل الاخير فلهذا المعلول له مسبوقية بالاسبقية وكل واحد من آحاد السلسلة له سابقة ومسبوقية فمتكافؤ عددا السابقات والمسبوقيات فيما فوق المعلول الاخير ويبقى في المعلول الاخير مسبوقية بالاسبقية فيزيد عدد المسبوقيات على عدد السابقات بواحد وهو محال ولا يتوهم ان هذا الدليل انما يدل على بطلان التسلسل من جانب واحد اما اذا كان من الجانبين كما فيما نحن فيه فلا ينافيه هذا الدليل فان الحوادث كما لا اول لها لا آخرها فكل ماله مسبوقية فله سابقة فلا يظهر الخلف وذلك لاننا اذا اخذنا واحدا من آحاد السلسلة كالعمل الاخير ونصاعدا نأجب ان يكون فيما قبله من الآحاد سابقة لا يكون معها مسبوقية حتى تتكافأ المسبوقية التي في المبدأ وكذا اذا تنازلنا يجب ان يكون فيما تحت المبدأ مسبوقية لا يكون بازائها سابقة كما وجب في المبدأ سابقة ليس معها مسبوقية ليتكافأ عدد السابقات والمسبوقيات فيلزم انتهاء السلسلة من الجانبين ومن البين ان هذا البرهان يجري في الامور المتعاقبة في الوجود ايضا لان عدد أحد المتضايفين لا يزيد على عدد الاخر سواء اجتمعنا في الوجود او تعاقتا فيه مثلا لا يمكن ان تكون السنوات اكثر من السنوات سواء اجتمعنا في الوجود ودالخارجي أولا وكذا برهان التطبيق يجري في الامور المتعاقبة في الوجود لان التطبيق في الوهم لا يقتضي الاجتماع في الوجود الخارجي بل العقل بمعونة من الوهم اذا اخذ جملة من الحوادث المترتبة الى غير انتهاء جملة اخرى غير متناهية من الحوادث الذي قبل مبدأ الجملة الاولى او بعدها وتوهم انطبق مبدأ الجملة الاولى على مبدأ الجملة الثانية بنطبق سائر آحاد الاولى على سائر آحاد الثانية ونسوق الدليل فان كان تجويزهم التسلسل في الامور المتعاقبة لعدم جريان الدليل بناء على امتناع التطبيق فقد ظهر فساد وان كان ذلك لان السلسلة

الماهية موجودة بوجود الافراد أو الافراد موجودة بوجود الماهية كما هو التحقيق (قوله ان لا يزال فرد من الافراد الخ) لاختفاء في ان التقدم فرع الوجود فكما لا وجود للماهية الا في ضمن الافراد لا وجود للفرد المسمى الا في ضمن الافراد فاذا كان كل فرد حادثا كان فردا ايضا حادثا والقول ببقاء الورد شهرا او شهرين قول ظاهري مبني على المعروف دون الحقيقة (قوله اما اذا كان من الجانبين) بان لا تنقطع السلسلة الا في جانب الماضي ولا في جانب المستقبل كالامور المتعاقبة (قوله كالمعلول الاخير) فيما اذا كانت السلسلة منقطعة في جانب المعلول كما مر والتشبيه باعتبار وجود المسبوقية في ذلك الواحد بدون

السابقة لعدم اعتبار علمته لما نحنه (قوله وان كان ذلك الخ) أي تجويزهم التسلسل الغير في الامور المتعاقبة لان المدعى وهو عدم وجود السلسلة الغير المتناهية متحقق فيها كما قالوا ان التسلسل

في مقدوراته تعالى وفي الاعداد جازلان عدم وجود السلسلة الغير المتناهية متحقق فيهما لان الموجود منهما متناه انما عدم التناهي فيهما بمعنى عدم الانقطاع فكذا البرهان جاري في الامور الغير المتناهية الا انها غير موجودة لان الموجود منها واحد في كل زمان (قوله فيرد عليه) خلاصته ان المدعى عدم وجود السلسلة الغير المتناهية مطلقا سواء كان في آن او في زمان واحد او ازمدة متعاقبة بل في الدهر ايضا لا متنازع وجودها بمجموعة (قوله ينسبونه الى الدهر الخ) في الشفاء الامور التي لا تقدم فيها ولا تأخر فانها ليست في زمان وان كانت مع الزمان كالعلم مع الخردلة وان لم يكن في الخردلة والشيء الموجود مع الزمان وايسر في الزمان فوجوده مع استمرار الزمان كله هو الدهر وكل استمرار وجود واحد فهو في الدهر واعني بالاستمرار وجوده بعينه كما هو في كل وقت بعد وقت على الاتصال وهو قياس ثابت الى غير ثابت وفي تعلقات الفارابي العقل يفرض ثلاثة اكون احدها الكون في الزمان (١٧) وهو متى الاشياء المتغيرة التي يكون لها مبداء ومنتهى والثاني

سكون مع الزمان ويسمى الدهر وهذا الكون محيط بالزمان وهو كون الفلك مع الزمان والزمان في ذلك الكون لانه ينشأ من حركة الفلك وهو نسبة الثابت مع المتغير والثالث كون الثابت مع الثابت ويسمى السرمد وهو محيط بالدهر (قوله فالدهر وعاء الزمان) لانه محيط به كذا في التعلقات (قوله ثم لا يخفى الخ) اي بعدما نتحقق ان

الغير المتناهية غير موجودة هناك فالدليل وان كان جاري بالكون المدعى فيه مختلف لان غير المتناهي غير موجود هناك وليس المدعى الامتناع السلسلة الموجودة الغير المتناهية ولما لم يتجمع الاتحاد لا تكون السلسلة الغير المتناهية موجودة هناك فيرد عليه ان مقتضى الدليل عدم جواز وجودها اصلا لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب والسلسلة الغير المتناهية المفروضة ههنا وان لم تكن موجودة بمجموعة فهي موجودة متعاقبة فان جميع الحوادث موجودة في جميع الازمنة بمعنى ان كل واحد من اتحادها موجود في جزء من تلك الازمنة والوجود اعم من ان يكون في الآن او في الزمان والوجود في الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب بل للوجود عند الفلاسفة فرد آخر ينسبونه الى الدهر فانهم يقولون ان المبادئ العنانية موجودة في الدهر والدهر وعاء الزمان فالوجود في الزمان على سبيل التعاقب فهو من الوجود الخارجي فاخر اوجه من الوجود الخارجي تحكم ثم لا يخفى انه اذا سلم جريان برهان التطبيقي فالتحذير الذي يظهر منه هو اما الانتهاء على تقدير عدمه او مساواة الجزء للكل وهذا ان المحذور ان يجريان في صورة التعاقب فان العدد الذي يساوي جزؤه كله مستحيل في نفس الامر بمعنى انه يستحيل عروضة في نفس الامر شيء من الاشياء سواء كانت اتحاد مجموعة او غير مجموعة فان البداهة حاكمة بان طبيعة العدد بل الكمية طاقا ابي عن قبول مساواة جزئه كله فليأمل * واعلم ان الفلاسفة

عقائد ٣ التطبيق جاري في صورة التعاقب وان المدعى مختلف عنه فالتحذير اللازم من التطبيق لازم في صورة التعاقب ايضا فلا يتوهم ان المحذور غير لازم في صورة التعاقب كما ان المحذور غير لازم من جريانه في الامور الاعتبارية اذ ليس في الخارج في زمان من الازمنة الا واحد من الاتحاد فلا يلزم تناهي ما لا يتناهي ولا مساواة الناقصة للكاملة اني مساواة الجزء للكل (قوله وهذا ان المحذور ان) الظاهر ان يقال وهذا المحذور ولا بد ان يقال ان هذين المحذوران يجريان على سبيل التردد في صورة التعاقب (قوله مستحيل) واذا كان محالا ثبت تناهي ما فرض عدم تناهيه فيكون عدم التناهي محالا لان ما يلزم من فرض وجوده عدمه محال وهذا المطلوب (قوله بمعنى انه يستحيل الخ) يعني ليس المراد استحالة باعتبار وجوده في نفسه بل باعتبار وجوده الرابطي وحاصل كلامه ان الامور الغير المتناهية المتعاقبة وان لم تكن موجودة في زمان واحد لكنهم موجودة في ازمدة غير متناهية فتحقق السلسلة الغير المتناهية واتصافه بالعدد يستلزم مساواة جزء العدد كله بلا شبهة وان دفع توهم عدم وجود الاتحاد (قوله فليأمل) اعلم اشارة لما اورد على

برهان التطبيق من ان المساواة والمساواة من خواص الحكم المتناهي من جهة تنهايه وانما لانسليم لزوم المساواة على تقدير ان يوجد من الناقصة بازاء ما يوجد في الزائدة بان ذلك كما يكون للمساواة يكون لعدم التناهي ايضا والجواب ان المراد بالمساواة ان تكون الناقصة كالزائدة في اشتمال كل منهما على ما تشتمل عليه الاخرى وان لا تظهر الزيادة التي في الجملة الزائدة في جانب المبدأ (١٨) فوجودها كعدمها (قوله تنتقل

الزيادة الخ) لكون الجملة متسقة النظام (قوله بل ربما كانت الزيادة في الاوساط) كون الزيادة في الاوساط غير لازم وامكان وقوع واحد من السلسلة الناقصة بازاء واحد من الاخرى كاف لنا في اثبات المطلوب وقال الشارح في شرح رسالة اثبات الواجب ولما لم يكن لغير المتناهية الغير المترتبة اتساق نظام لم يكن التطبيق بحيث يظهر انتقال تلك الزيادة الى الجهة الاخرى انتهى لكون عدم امكان تطبيق واحد واحد بحيث تظهر الزيادة في الجهة الاخرى محل بحث وانما ثبت ذلك لو كان وقوع الزيادة في الاوساط لازما وهو محال (قوله

اشتراط في بطلان التسلسل الاجتماع والترتب وقد سبق آنفا حال الشرط الاول واما الشرط الثاني فقد وجهوا الشرط بان لم يكن بين الاتحاد ترتب لم يمكن للعقل التطبيق اذ لا نظام فيما مضى بوطا حتى يلزم من تطبيق بعضها على بعض انطباق الكل على الكل بخلاف الاتحاد المترتبة فانه يلزم هناك من تطبيق المبدأ على المبدأ انطباق كل واحد من اتحاد السلسلة الثانية على نظيره من اتحاد السلسلة الاولى واستوضح ذلك بسلسلة ممتدة وكف من الخصى فانه يكفي في الاول تطبيق المبدأ على المبدأ وفي الثاني لا بد من تطبيق كل واحد واحد على التفصيل وذلك مما يهزعه العقل في صورة عدم التناهي وعلى هذا الشرط اعتمدوا في قواهم بعدم تنهاى النفوس الناطقة المجردة قلت ان كفى التطبيق الاجمالى فهو جار في غير المترتبة بان لاحظ العقل ان كل واحد من تلك الجملة اما ان يكون بازاء واحد من اخرى او لا وعلى الاول يلزم المساواة وعلى الثاني يلزم الانقطاع وان لم يكف التطبيق الاجمالى لم يكن جاريا في صورة الترتب ايضا اذ لا يمكن العقل من ملاحظة كل واحد واحد بازاء واحد واحد مفسلا ودعوى ان هذا الاجمال كاف هناك دون الاجمال في الصورة الاولى تحكم بل اهم ان يدفعوا ذلك بانه في السلسلة المترتبة تنتقل الزيادة الى طرف اللاتناهي فيظهر الانقطاع وفي غير المترتبة لا يظهر الانتقال بل ربما كانت الزيادة في الاوساط فتأمل ولي هنا كلام آخر يدفع به هذا الدفع وهو ان الامور الغير المتناهية مطلقات تلزم الترتب لان المجموع متوقف على المجموع بلا واحد وهذا المجموع يتوقف عليه اذا سقط عنه واحد آخر وهكذا فاذا انتهى تطبيق المجموعات المترتبة بظهر التناهي في المجموعات والمجموع الذى تنتهى اليه سلسلة المجموعات لا يكون لا محالة مجموعا لا يكون بعده مجموع آخر وذلك هو الاثنان فالمجموعات الموجودة هناك تنتهى بعد متناهية الى اثنين فيكون المجموع الاول متناهيا وان شئت قلت لا بد من تحقق الواحد والاثنين والثلاثة وهكذا الى غير النهاية فتتطبق السلسلة المبتدأة من الواحد على السلسلة المبتدأة بما فوقه فان قلت انما يلزم ما ذكرت لو كان العدد مركبا من الاعداد التى تحتها وهو ممنوع كما اشتهر عن ارسطاطاليس ان العدد مركب من الوحدات لا من الاعداد التى هي اقل منه فان تركيب العشرة من اربعة وستة ليس اولى من تركيبه من الثمانية والاثنين ولا من غيرهما من الاعداد التى تحتها فاما ان يقال بتركيبه منها جميعا فيلزم ان يكون

فيكون المجموع الاول) اعنى مجموع الامور الغير المتناهية متناهيا لانه لا يزيد على المجموع الاخر الذى انقطعت به سلسلة المجموعات اعنى الاثنين الا باحاد متناهية وهى الاتحاد التى سقطت من كل مجموع عند التطبيق (قوله فيلزم ان تكون له اجزاء متخالفة) أى متخالفة في الماهيات بناء على تخالفها في الاوازم مثل الاولية والتركيب والتامة والناقضية والزادية والمربعة والكعبية والعميقة والمنطقية

(قوله متغارة) أي إذا لاحظت صورة الخمسة والخمسة والثلاثة والسبعة كان كل اعتبار غير الآخر وكل واحد منها كاف في حصول ماهية العشرة فيلزم تعدد تمام ماهيتها (قوله هذا الكلام) أي ما ذكره أرسطو في امتناع التركيب انما ينشئ إذا كان لكل مرتبة من العدد صورة نوعية وأنه مع نفي الجزء الصوري فلا يسع مراتب الأعداد إلا الوحدات فتركب من الوحدات تركب من الأعداد فلا يلزم تعدد تمام الماهية (قوله أما إذا كان الخ) أن أراد أنه محض الوحدات من غير اعتبار أمر زائد عليها فيظهر لأن الاختلاف بالخواص لا بد لها من مبدء وان أراد أنه محض الوحدات من غير اعتبار أمر زائد وجودي فيها فلم يكن المراد به تمام الأعداد ما هو بمنزلة الصورة النوعية في كونها مبدء الآثار المختلفة فان كل مرتبة عبارة عن الوحدات التي يبلغها تلك الوحدات قال الشيخ في الشفاء أن كل واحد من الأعداد نوع في نفسه وهو واحد في نفسه من حيث هو ذلك النوع وله من حيث هو ذلك النوع خواص والشيء الذي لا يكون له حقيقة لا تكون له خاصية وأيسر العدد كثرة لا يجتمع (١٩) في وحدة حتى يقال أنه مجموع آحاده فإنه من حيث هو مجموع هو واحد

هو واحد يحتمل خواص ليست لغيره وأيسر يجب أن يكون الشيء واحدا له صورة كالعشرة مثلا والثلاثية وله كثرة فمن حيث العشرة ماهو بالخواص التي للعشرة وأما كثرة فلا يس له فيها إلا الخواص التي للكثرة السمي هي مقابلة الوحدة (قوله نوعا آخر) إذا كان كل مرتبة نوع ممتازا

له أجزاء متخالفة متغارة فيتم تعدد تمام ماهية شيء واحد وهو محال وأما أن يقال ينشئ تركيبه منها وباطل الأول تعيين الثاني قلت هذا الكلام انما ينشئ إذا كان لكل عدد صورة نوعية متغارة لوحداته أما إذا كان محض الآحاد فلا يتصور ذلك وحينئذ يكون كل مرتبة من الأعداد نوعا آخر متميزا عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة متغارة لموادها ويكون هذا من خواص الحكم المنفصل والجب أن بعض المتأخرين مع تصريحه بأن العدد محض الوحدات وأيسر فيه صورة نوعية نفي تركيبه من الأعداد التي تحتها ومن البين أن واحدا وواحد يكون جزء واحد وواحد واحد ثم عدم تركيب العدد من الأعداد التي تحتها لا ينفي تركيبه معروض العدد من معروض تلك الأعداد فأنه لم يديه أن زيد وعمر أجزاء زيد وعمر وخالدها فان مجموع زيد وعمر وأي معروض الهيئة الاجتماعية متغارة لمجموع زيد وعمر وخالده أي معروض تلك الهيئة الاجتماعية وأيسر معروض الأول خارجا عن المعروض الثاني ولا عينا له فيكون جزأ منه وعلى ذلك ينشئ ما اختاره بعض المحققين في مذهب الفلاسفة من استناد المعلومات المتكثرة إلى الأمور الموجودة دون الاعتبارات العقلية بأن يصدر عن (أ) وحدة (ب) وعن (ب) وحدة (ج) وعن مجموع (أ ب ج) د

عن الآخر ولو بخصوصية المادة كيف يجوز أن يكون جزأ من آخر فان النوع الحقيقي لا يكون جزأ من نوع حقيقي آخر في شرح المواقف فالعشرة مثلا تشارك ما عداها في نونه كثرة وتمتاز عنها بخصوصية كونها كثرة مخصوصة وهي مبدء الوازمها (قوله ومن البين الخ) أن أراد أن واحدا وواحد مطلقا جزء من واحد وواحد واحد فمسلّم لكن باعتبار الإطلاق ليس مرتبة من مراتب العدد وان أراد أن واحدا وواحد فقط بحيث لا زيد عليها ولا ينقص فلا نسلم كونه جزأ من واحد وواحد وواحد (قوله ثم عدم الخ) جواب عن قوله فان قلت بعد تساميم أن لا يكون بعض مراتب العدد جزأ مما فوقه بأن تصور البرهان المذكور في معروضاتها ولا شك أن معروضاتها بعضها أجزاء لبعض (قوله ولا عينا له) بعد ما ثبت المتغارة بين المجموعتين لا حاجة إلى نفي المعينة (قوله وعلى ذلك) أي على كون معروض الاثنينية متغارة المعروض الثلاثية يعني ما اختاره بعض المحققين حيث قال باستناد المعلومات الكثيرة إلى مجموع أ ب ج في مرتبة واحدة بدون اعتبار الهيئة الاجتماعية معه لم يكون موجودا خارجا فلم يكن المجموع غير الآحاد ما حكم باستناد المعلومات الكثيرة إليه

(قوله حتى يحصل معلولات كثيرة الخ) اذن الجائزان يصدر عن (ا) بتوسط (ب) شئ وبتوسط (ج) نان وبتوسط (جد) معانث وبتوسط (ب ج) رابع وبتوسط (ب د) خامس وبتوسط (ب ج د) سادس وعن (ب) بتوسط (ج) سابع وبتوسط (د) ثامن وبتوسط (ج د) معانث وعن (ج) وحده عاشرون وعن (د) وحده حادى عشر وعن (ج ا) ثانى عشر وتكون هذه كلها فى ثلاثة المراتب كذا فى شرح الاشارات للمحقق الطوسى (قوله واما المجموع فعلة الخ) فان القول باحتياج المجموع الى العلة مبنى على مغايرته للاتحاد كيف لا وامكانه مغاير لا مكان الاتحاد ووجوده مغاير لوجود كل واحد (قوله استناد المجموع الى جزئه) وهو ما فوق المعلوم الاخير بمرتبة وهكذا الى ما لا يتناهى فلا يثبت الواجب (قوله فلم الخ) نتيجة لما سبق من قوله فان مجموع زيد وعمر والى قوله وعلى هذا ينبغي (قوله فان قلت فعلى ما ذكرت) من بطلان اشتراط الترتيب فى جريان برهان التطبيق يجب ان تكون معلومات الله تعالى متناهية والاى وان لم تكن متناهية انقض البرهان باشياء لجريانه فيها لوجودها (٢٠) فى علمه تعالى واما مقدوراته

تعالى ومرتبات
الأعداد فالموجود
منه ما متناه وان
لم يقف على حد
وباعتبار تعلقاتها
الازالية للقدرة التى
يمتاز بها ما يصح ان
يوجد عن غيرها وان
كانت غير متناهية
فلا وجود لها بهذا
الاعتبار فى الخارج
بل لها الامتياز
فقط فهى داخله فى

حتى يحصل معلولات متكررة فى مرتبة واحدة وعلى ما ينبغي البرهان المشهور على اثبات الواجب من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل فان محصله أنه لو ترتبت الممكنات الى غير النهاية فكل واحدة من السلسلة مستندة الى عاتقها الموجودة فيها واما المجموع فعلة اما بنفس المجموع أو جزؤه أو خارج عنه والاول والثانى باطلان على ما بين فى موضعه فتعين الثالث والخارج عن جميع الممكنات هو الواجب تعالى ولا قدح فى هذا الدليل الا بان نختار استناد المجموع الى جزئه على ما فصلناه فى بعض رسائنا فاعلم ان المتعدد الاقل جزء من المتعدد الاكثر وما يتوهم من انه ليس هناك الا الاتحاد فاسد مخالف لحكم العقل فان قلت فعلى ما ذكرت يلزم ان تكون معلومات الله متناهية والا انقض البرهان قلت لو كان علم الواجب بالاشياء بصور مفصلة لكان الامر كما ذكرت لكن ذلك ممنوع لجواز ان يكون علمه تعالى واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد فى المعلومات بحسب علمه تعالى فلا يتصور التطبيق فى معلومات الله ولذلك ذهب الفلاسفة الى ان علم الله تعالى اجمالى وذهب بعضهم الى نفي علمه تعالى بالاشياء الغير المتناهية وتحقيق علم الله تعالى يستدعى

المعلومات (قوله قلت الخ) هذا الجواب لا يحسم مادة الشبهة لان نقل الكلام فى العلم بسيطا التفصيلي فيلزم ان تكون معلوماته متناهية فى العلم التفصيلي أو نفي العلم التفصيلي بل الجواب عن جريان البرهان فى معلوماته تعالى ما فى تعلقات الفارابي من أنه يعلم الاشياء الغير المتناهية متناهية وذلك ان الجواهر والاعراض متناهية لكن النسب التى بينها غير متناهية وهذه المناسبات يمكن ان نعتبرها نحن غير متناهية فاما عنده تعالى فهى متناهية اذ قد يصح ان توجد الاعراض والجواهر المتناهية فى الاعيان فاذا وجدت هذه الاشياء المتناهية فلا يتوقف وجود النسب بينها الى وقت فانه لا يصح ان توجد شئ ولا توجد لوازمه وهذه النسب التى بين الجواهر والاعراض لوازم لها فمادامت الجواهر والاعراض بالقوة كانت تلك اللوازم بالقوة واذا صارت الى الفعل صارت تلك المناسبات موجودة بالفعل واذا كانت تلك الجواهر والاعراض صادرة عنه فائضة فيضانا عقليا فالنسب التى بينها ايضا موجودة فكما ان وجود الجواهر والاعراض معقولينها كذلك وجود تلك المناسبات معقولينها (قوله ولذلك ذهب الخ) ليس قواهم يكون علمه تعالى بسيطا اجماليا لا يلزم تنهاى معلوماته بل لا يلزم تكرر ذاته وصفاته كما سيحى

(قوله فان قلت معلومات الخ) يعني ان قولك لا تعدد في معلومات الله تعالى بحسب علمه لا يدفع الشبهة لان المعلومات في انفسها غير متناهية لشمولها الموجودات والمعدومات فيجبري التطبيق فيها (قوله قلت الخ) منع لبيان البرهان وحاصله انه ان جرى البرهان في جميع المعلومات الشاملة للوجود والمعدوم فهو غير جار فيها لعدم وجود السلسلة وان جرى في الموجودات منها فعلى تقدير حدوث العالم تكون المعلومات المتصفة بالوجود بالفعل متناهية لوجود الابداء لها وعدم انتهائها يعني انها لا تقف عند حد لا يضر تنافها بالفعل فالتطبيق فيها ان كان باعتبار وجودها في علم الله فهناك كلها متحدة ايس فيها كثرة وتعدد وان كان بحسب وجودها الخارجى فهي متناهية فلا نقض (قوله ولما كان من اجلى البدييات الخ) لا يخفى عليك ان تعلق العلم بها يقتضى تعددها وتمايزها في نفسها والحقائق بل المفهومات كلها في نفسها متميزة بعضهم عن بعض وليس التمايز بينهما موقوفا على وجودها في الخارج او في الذهن فان تعلق العلم بها وثبوتها متغايران بالذات متلازمان في الحصول لا توقف لاحدهما على الآخر والتجاء المتكلمين الى القول بان تعلق العلم بالحوادث اغما يتحقق (٢١) وقت وجودها ايس لدفع تعلق العلم بالمعدوم الصريف بل لان العلم بالحوادث

بسطا في الكلام لا يحتمله هذا المقام فان قلت معلومات الله غير متناهية سواء كان العلم المتعلق بها واحدا او متعددا فيجبري التطبيق في المعلومات قلت على تقدير حدوث العالم تكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجى متناهية لان الحوادث لها مبدأ والحوادث الاستقبالية لا تبلغ مبلغ الالاتهاى فانها ليست غير متناهية وان كانت غير واقعة عند حد فالتطبيق ان كان بحسب وجودها في علم الله تعالى فهي هناك مفصلة غير متكثرة وان كان بحسب وجودها في الخارج فهي متناهية وعلم ان المتكلمين ينفون الوجود الذهني ويثبتون علم الله تعالى بالحوادث الغير المتناهية ولما كان من اجلى البدييات ان التعلق بين العالم والمعدوم الصريف محال التجوا الى القول بان تعلق العلم بالحوادث اغما يتحقق وقت وجودها وان صفة العلم قديمة والتعلق حادث وانت خبير بان العلم ما لم يتعلق بشئ لم يصير ذلك الشئ معلوما بالفعل فيلزم عليهم ان لا يكون الله تعالى عالما في الازل بالحوادث تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقمنا ذكرنا محض عن ذلك فان قلت العلم الاجمالى ايس علما بالفعل بل بالقوة فيلزم المحذور قلت قد حقق في موضعه ان العلم الاجمالى علم بالفعل وهو العقل البسيط

لان العلم بالحوادث من حيث حدوثها ووقوعها في اوقات مخصوصة لا يمكن ان يكون قبل وقوعها قلنا علم عندهم تعلقان احدهما ازلى شامل للمعدومات والموجودات من حيث انها مستوجدة في اوقاتها وثانيهما تعلق بالحوادث من حيث حدوثها ووقوعها في اوقاتها وهذا

حادث اذا العلم بالوقوع قبل الوقوع جهل هذا على ما هو المشهور والتحقيق ان تعلقاته كلها ازلية والعلم بانها مستقم هو العلم بانها تقع لان الحوادث كلها حاضرة عنده كل في وقته والماضى والحال والاستقبال اغما هو بالنسبة اليه فلا ورود لقوله وانت خبير عاينهم (قوله وفيما ذكرناه) من ان الموجودات من المعلومات متناهية بالنظر الى الوجود الخارجى ومقتدة بالنظر الى علمه (قوله مختص عن ذلك) عن لزوم ان لا يكون الله تعالى عالما بالحوادث في الازل (قوله فيلزم المحذور) وهو ان لا يكون الله تعالى عالما بالحوادث في الازل (قوله وهو العقل البسيط) الذي يجعله الفلاسفة مستفاد النفس من المبادئ العالية وهو علم بسيط مشتمل على علم جميع الاشياء لا كاشتمال الكل على الجزء بل كاشتمال العلم البسيط الذي يحضرنا عند السؤال عن المسئلة على التفصيل الذي يقع بعده فهو غير الماكلة التي يقتدر بها على الجواب فانها حاصلة قبل السؤال وهذه حالة بسيطة تحضر عند السؤال لا تركب فيه ولا تعدد ومبدأ التفصيل الذي يقع بعده وهذا معنى ما وقع في عبارة البعض انه منطوق على الكل انطواء النواة على الشجرة

(قوله والتفصيل اغما هو للنفس من حيث هي نفس) فان النفس لكونها مدبرة للبدن تحتاج في تدبيرها الى تفصيل العلم الاجمالي الفاضل من المبادئ العالية (قوله والتعقل الاجمالي علم الخ) قالوا لما كان هذا العلم علما بالاسباب والمسببات من حيث انها اسباب ومسببات كان علما فاعلم بالوجود جميع الموجودات الواقعة في سائر المراتب على الترتيب الذي تقتضيه العناية اللازمة وان شئت تفصيل هذا المقام فعليك برسالتنا المسماة بالدرة النيرة في علم الواجب تعالى (قوله واغما اشبعنا الكلام في هذا المقام) أي في رد دليل الحكماء الذي عولوا عليه في اثبات القدم حيث اجاب بالوجود الخمسة التي انتفاع بها هذه بهم النبي على تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية والاضاع الفلكية (قوله لانه) أي حدوث العالم (قوله ثم أقول) أي بعد ابطال دليهم على القدم أقول في بيان حدوث العالم بان الزمان متناه ولا تناهيه وهم يحضوا اذا كان متناهيا كان كل ما هو واقع فيه حادثا سوى ذاته تعالى (٢٢) لكونه متعابعا عن الزمان متقدما

الذي يجعله الفلاسفة مستفادا من المبادئ العالية والتفصيل اغما هو للنفس من حيث هي نفس قالوا التعقل الاجمالي للمبادئ العالية هو المبدأ الخلاق للصور التفصيلية في الخارج ولك ان تقول التعقل الاجمالي فينا ايضا مبدءا للصور التفصيلية في اذهاننا واغما اشبعنا الكلام في هذا المقام لانه من اصول العقائد الدينية وقد كثرت فيه تعارك الآراء وتصادم الآهواء ولم يأت جمهور المتكلمين في هذا البحث بشئ يتعاقى بقاء الاذكياء بل اجتهدوا في ايراد المنوع البعيدة التي باباها الطبع المستقيم أشد الاباء فبقى نفوس الناظرين فيها مائله الى مذهب الحكماء بل الأئمة التي اوردوها ايضا شأنهم ذلك بلا امتراء ثم أقول كما ان البعد المكاني متناه ومع ذلك يقع في العقل المشوب بالوهم ان ههنا امتدادا غير متناه والعالم واقع في جزء من اجزائه كذلك الامتداد الزماني متناه وان كان الوهم يأتى عن تناهيه ويتوهم ان ههنا امتدادا زمانيا غير متناه كما يأتى عن تناهي الامتداد المكاني ويتوهم ان ههنا امتدادا مكانيا غير متناه فكما لا عبرة بحكم الوهم في الامتداد المكاني لا عبرة به في الامتداد الزماني ايضا وقوله ثم انما يجزى بتقديم بعض اجزاء الزمان على بعض وأن لا يكون الامتداد كذلك الا اذا كان له راسم موجود ممنوع فانا نجزم في الامتداد المكاني ايضا بالتقدم والتأخيرين اجزائه بحسب الوضع والرتبة من غير ان يكون له راسم موجود بل نقول توهم هذين الامتدادين مركوز في فطرة الوهم والبراهين تقضى بامتناعه ما اذا كان الزمان متناهيا لم يكن قبله شئ لانه غير متناه كما انه ليس فوق المحدود شئ لان المكان غير متناه فانه تعالى متقدم على الزمان لا بالزمان

عليه تقدم ما بالذات (قوله وقوله) أي قولهم في اثبات الآن السبيل انما يجزى بتقديم بعض اجزاء الزمان على بعض بحيث لا يجمع قبل البعد ومعلوم ان اتصال المعدوم بالموجود باطل فالزمان بمعنى الامر الممتد غير موجود لكن لا بد له من راسم موجود يرسمه في الخيال كالقطرة المنازلة للخط والشعلة الجواله للدائرة فالزمان بمعنى الآن السبيل موجود قديم

اذ لو انعدم فانه عدم في الآن فيلزم تنالي الآتات اوفى الزمان شيئا فشيئا فينقسم الآن بل السبيل وايضا يلزم ان يكون قبل الزمان زمان ولا بد له من الحركة بمعنى التوسط ولا بد له من متحرك فثبت ان قدم سوى الله ممنوع اذ يجوز ان يكون الزمان بمعنى الامر المستمر كما من الآتات المتتالية بناء على ثبوت الجزء فلا يلزم اتصال الموجود بالمعدوم فانه فرع كونه متصلا فلا راسم له موجود ولو سلم وجود الراسم يكون ذلك الراسم حادثا لان مرسومه متناه فلا يكون شئ من العالم قديما (قوله بل نقول الخ) اضرب اوترق من قوله أقول الخ فانه تصور محض وهذا اثبات له بدليل ان البرهان أي برهان التطبيقى دل على امتناعه ما كما عرفت (قوله لم يكن قبله شئ) اذ لو كان قبله شئ قبلية بالزمان يلزم وجود الزمان حال عدمه واذا لم يكن قبله شئ من الاشياء وهو متناه كان كل ما سوى الله حادثا زاه والمطلوب (قوله فانه تعالى الخ)

أى إذا لم يكن شئ قبل الزمان بالزمان ومعلوم أن الله تعالى متقدم عليه بكون تقدمه لا بالزمان بل بالذات كما بقوله المتكلمون فى تقدم عدم الزمان على وجوده من أنه قسم سادس للتقدم (قوله قابل للفناء) فى المواقف هو قرح الحدوث فمن قال أنه قديم لا يجوز عدمه لما تقدم أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه وإن من قال بحدوثه فقد قال بجواز فناءه ليكون الماهية من حيث هى قابلة لعدم حيث كانت متصفة به والعدم قبل الوجود كالعدم بعد الوجود لا تمايز بينهما ولا اختلاف فمما جاز عليه أحدهما جاز عليه الآخر وإن الفلاسفة إنما نفوا عن الزمان كليم ما ولو تكون هذه المسئلة فرع الحدوث لم يتعرض الشارح لاثباته بعد اثبات الحدوث (قوله ويلزمهم) أى القائلين بالوقوع القول بفناء الجنة والنار وأهلها ما والجزاء الأصلية للإنسان والقول بأن الله تعالى بعد الأجزاء والجنة والنار بعد أعمارها فإن الحشر يكون بأعادة المعدوم لا بجمع الأجزاء بعد تفريقها (قوله ولا يرد عليه) أى على الآية على تقدم كون الهالك بمعنى الإعدام بعد الوجود أدر يس عليه السلام حيث رفع حيا (٢٣) فما حصل له الفناء فى الدنيا ولا فى الآخرة لأن الجنة دار الخلود

(قوله قال الامام)
بمعنى أن الاستدلال
بالآية لا يتم على
الوجهين الذين
ذكرهما ما الامام
(قوله فى حديثه)
هالك دائما) بأن الممكن
إذا قطع النظر عما
عداه كان معدوما
لعدم العلة الموجبة
لوجوده قال المحقق
الفتاوى معنى
أن الوجود الأمكانى
ما ينظر الى الوجود
ما لواجب عزلة عدم
(قوله فأروا بالمشاهدة)

بل بنحو آخر من التقدم لا بعدد ان يسمى تقدما ذاتيا كما ذكره المتكلمون فهذه مقدمات إذا لاحظها الذكى انقطع من نفسه الركون الى المذهب الباطلة فى هذا المطالب والله الموفق لما هو خير وكما (وعلى أن العالم قابل للفناء) أى لعدم الطارئ على الوجود واختلافه فى وقوعه فقال بعضهم أنه يقع لقوله تعالى كل شئ هالك الأوجهه ونظائره ويلزمهم فناء الجنة والنار وأجزاء بدن الإنسان وأن الله تعالى بعدد ما بعد الإعدام ولا يرد عليهم أن أدر يس عليه السلام فى الجنة وهى دار الخلود ويلزمهم على هذا افتناؤه إذا هم أن يقولوا إنها دار الخلود بعد استقرار أهل النار وأهل الجنة كل فى مقرهم يوم الحساب وقال حجة الاسلام فى الأحياء الممكن فى حديثه هالك دائما وقال فى شككاة الأنوار ترى المعارف من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة فأروا بالمشاهدة العيانة أنه ليس فى الوجود إلا الله وأن كل شئ هالك الأوجهه لأنه يصير الكافى وقت من الاوقات بل هو هالك أزلا وأبدا وذهب الكرامية الى أنه لا يقبل الفناء وإن لم يخالفوا فى حدوثه ثم أشار الى مسئلة أخرى بقوله (وعلى أن النظر) أى اجمع أهل الحق على أن النظر وهو الفكر (فى معرفة الله) أى لاجل معرفته فى ههنا تعليلية كما فى قوله صلى الله عليه وسلم عذبت امرأة فى هرة والمراد بمعرفة ههنا التصديق بوجوده وصفاته السكالبة الثبوتية والسلبية بقدر

العيانية) أى المشاهدة التى حصلت بصيرتهم بعد الر باضات والمجاهدات أن الحقائق الممثلة كلها احتمالات وأوهام وليس الموجود فى الحقيقة إلا الله تعالى وهو حقيقة الحقائق والتعدد فى الحقائق بالتعينات والشؤون الاعتبارية والجملة الاسمية لا قادتها الثبات والدوام تدل على هذا المعنى لأنه يصيرها لكافاته معنى مجازى لأن اسم الفاعل مجازى فى الاستقبال اتفاقا كما بين فى الاصول (قوله الى أنه لا يقبل الفناء) اطردهم دليل امتناع بقاء الاعراض فى الاجسام فقالوا لعدم الجسم بعد بقاءه لكان عدمه أمالذاته أو لامر آخر وجودى أو عدمى والكل باطل الى آخر البرهان (قوله وإن لم يخالفوا الخ) فانهم مع اعترافهم بحدوثه قالوا أنه أبدي (قوله النظر وهو الفكر) فى الصحاح النظر تأمل الشئ بالعين والتفكير التأمل والاسم الفكر والفكر وفى القاموس الفكر بالكسر ويفتح أعمال النظر فى الشئ نظره واليه تأمله بهينه وفى تاج البيهقى النظر يتعمل لمعان كلها راجع الى أصل واحد وهو إدراك الشئ منها الاعتبار والتأمل وهو غير متعد ثم قوله تعالى انظر كيف فضلنا وقد بعدى بالجبار كقوله تعالى أولم ينظروا فى ما هم كوفت السموات والارض

(قوله وأما معرفة الله تعالى بالكنه الخ) لا تخصص له بذاته تعالى قال الفارابي في التعليقات الوقوف على
حقائق الاشياء ليس في قدرة البشر ونحن لا نعرف منها الا الخواص واللازم والاعراض ونحن لا نعرف
الفصول المقومة لكل واحد منها الا بالذات على حقيقته وفي موضع آخر فيها لما كان الانسان لا يمكنه ان يدرك
حقائق الاشياء لا سيما البسائط منها بل انما يدرك لازما وخاصة من خواصه ولما كان الاول أبسط الاشياء
كان غاية ما يمكن ان يدرك من حقيقته اللازم وهو وجوب الوجود اذ هو أخص لوازمه (قوله والصوفية)
يقالوا حقيقة الوجود المطلق عن كل قيد واعتبار في الاطلاق وما يحصل في ذهننا مقيد بقيد واعتبار فلا
تذكر ذاته تعالى معقولا وقال الفارابي في التعليقات الاول بسيط في غاية البساطة والتجرد متميزة الذات عن
ان تلحقها هيئة او حاشية او صفة جسمانية او عقلية بل هو صريح ثبات على حدة وتجرد وكذلك الوحدة التي
توصف بها ليست شيئا بل هو معنى ساي الوجود وكذلك اللوازم التي توصف بها فيقال هي من لوازمه
وهي خارجة عن تلك الذات وكل ما سواه فانه لا يمكن ان يتوهم انه بذلك التجرد انتهى وبهذا يظهر انه لا يمكن
ادراك كنهه وان ما حصل في ذهننا لا يكون في غاية التجرد والتبزه في شرح التعرف وأما علم القلب بحقيقته
تعالى فنفاه جمع من المتكلمين وعلمه جماهير الصوفية والفلاسفة ونقل عن كثير من المتكلمين اثباته قالوا
لان وجوده معلوم وهو عين حقيقته ومنع العلم بوجوده (٢٤) الخالص الذي هو عين حقيقته انتهى

وهذا يدل على ان
مرادهم الامتناع
الوقوعي (قوله وهو
كما ترى كلام خطابي
الخ) لان مقدماته
ظنية بل خيالات
محفنة وأهل تصوير
الاقائل بذلك تصوير
المعقول بالمحسوس
لا اثباته (قوله لان

الطاقة البشرية وأما معرفة الله تعالى بالكنه فغير واقع عند المحققين ومنهم من
قال بامتناع كنهه الاسلام وأمام الحرمين والصوفية والفلاسفة لم أطاع على دليل
منهم على ذلك سوى ما قال ارسطو في عنوان المسائل انه كما تعبرى العين عند التحديق
في جرم الشمس ظلمة وكدر دمنهها من تمام الابصار كذلك تعبرى العقل عند اكتناه
ذاته حيرة ودهشة تمنعه من اكتناها وهو كما ترى كلام خطابي بل شعري وقد يستدل
على امتناعها بان حقيقة الله تعالى ليست بديهة والرسم لا يقيد الكنه والحد يمنع لانه
بسيط ووجه ضعفه ظاهر لان البساطة العقلية تحتاج الى التبرهن وعدم افادة الرسم
الكنه ليس كايما اذ لا دليل على امتناع افادته الكنه في شيء من المواد وعدم البداهة
بالقضية الى جميع الاشخاص يحتاج الى دليل فربما يحصل بالبداهة بعد تهذيب

البساطة العقلية تحتاج الى البرهان قال الشارح المدقق رحمه الله في رساله اثبات الواجب النفس
تفلا عن المعلم الاول ان وجوب الوجود لا يقبل القسمة الى أجزاء القوام مقداريا كان أو معنويا والالكان
جزء من أجزاء وجوده اما واجب الوجود فكثر واجب الوجود واما غير واجب الوجود وهو اقدم بالذات من
الجملة فتكون الجملة اقدم من الوجود وهذا كلامه يعني ان العقل يحكم بتقدم الواجب على كل ممكن واخر
الكل عن كل جزء فلو كان الواجب جزء ممكن لزم تقدم الكل او تأخره فان قلت الجزء التحليلي ليس مقدما
على الجملة بل هو متأخر عنه ضرورة ان الشيء ما لم يكن لم يكن تقسيمه وتحليله الى أجزاءه وما لم يحال ولم يقسم
اليه لم يحصل الجزء التحليلي فانت ذات الجزء التحليلي مقدم على الجملة وان كان وصف الجزئية متأخرا
ورضيحه ان الاجزاء العقلية أجزاء يقسم العقل الشيء اليها مثل ان يقسم الانسان حيث يكون انسانا وهو
الخارج الى الحيوان والناطق فهو في الخارج حيوان ناطق اكنه ما ليسا بجزأين يحصل الانسان من
تركيبهما بل جزأين يقسم العقل الانسان اليهما بضرب من التقسيم فذات الجزأين حاصل قبل التقسيم
اكنهما احدهما ثم امر واحد هو ذلك الشيء وذات كل واحد منهما بعض من امر واحد بوضعية بحسب اعتبار العقل
وبعمله وليس واحد منهما امر على حدة وحصوله بعض من حصول ذلك الامر بحسب حكم العقل وبعد
تقسيم العقل اياه تنصف ذوات الاجزاء بوضعية جزئية وتكثر ذلك الواحد ضربا عقليا من التكثر

وقال في التعليلات أن واجب الوجود لا يجوز أن تكون لذاته مباد مجتمع فيقوم منها واجب الوجود لا أجزاء
كبيرة ولا أجزاء حذوق سواء كانت كالمادة والصورة أو كانت على وجه آخر بأن تكون أجزاء القول
الشارح بمعنى رسمه يدل كل واحد منها على شيء هو في الوجود غير الآخر بذاته وذلك كل إن مائة أو مائة
فذاً كل جزء منه ليس هي ذات الجزء الآخر ولا ذات المجتمع فاما أن يصح لكل واحد من أجزائه وجود
منفرد ولا يصح للمجتمع وجود دونها فلا يكون المجتمع واجب الوجود أو يصح ذلك لبعضها ولا يصح للمجتمع
وجود دونه فما لم يصح له من المجتمع في الأجزاء الأخرى فليس واجب الوجود بل واجب الوجود هو الذي
يصح وإن كان لا يصح مفارقه لجمعه في الوجود ولا لجمعه مفارقه لأجزائه وتعلق وجود كل بالآخر فليس
شيء منها بواجب الوجود انتهى وبما نقلنا ظهر أن المقصود في الأجزاء التي بها قوامه وأما الأجزاء
الانتراعية التي ليس بها قوامه فأنما هي سبب لوجوده في الذهن فاللزام من ثبوتها الواجب تعالى احتياجه
في الوجود الذاتي إليها وذلك لا بدخ في كونه واجب الوجود في التعليلات أجزاء حد البسيط تكون أجزاء
لحده لا لقوامه وهي شيء بفرصة العقل وأما في حد ذاته فلا جزئه وقال الشارح في شرح الهياكل وحاشية
شرح التبريد ما حاصله أنه لو كان له جزء عقلي والجزء العقلي موجود في الخارج عند الحقيقة في غايته أن وجوده
متحد بوجود الكل يلزم أن تكون حقيقته غير الوجود لكنه قد ثبت في موضعه كونهما عين الوجود وفيه بحث
أذ يجوز أن يكون مفعولاً ومان متغيراً أن يكون (هـ) المؤلف منها عين الوجود وقال أيضاً في حاشية الحاشية

لتركب الواجب في
العقل فإن كان كل
من الجزأين عين
وجوده كان الواجب
متعددًا ولم يصح حمل
أحد الجزأين على
الآخر ولا على الكل

النفس بالشرائع الحقة وتجربتها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسمانية
والأحداث الدالة على عدم حصولها كثيرة فمثل قوله صلى الله عليه وسلم سبحانه
ما عرفناك حق معرفتك ونفكرنا في آلاء الله ولا نفكرنا في ذات الله فأنكم أن
تقدروا قدره قال أبو بكر الصديق الهزلي عن درك الإدراك أدراك وقد ضمنه
المرتضى كرم الله وجهه فقال
الهزلي عن درك الإدراك أدراكه والبحث عن مركبه الذات المراك

عقائد وإن كان أحدهما فقط عين وجوده كان هو الواجب فلا تر لب فيه وإن كان كلاهما غير
الوجود كان الواجب ممكنًا ويمكن جعل المندرج في جميع الشقوق امتناع الحمل الذاتي كما لا يخفى على الفطن
أقول أنه مع إقناعه على أن مغايرة الوجود تستلزم الامكان برده عليه أن صحة الحمل تقتضي الاتحاد في مطلق
الوجود أعني في الوجودية وترتب الآثار الاتحادية الحقيقة فيجوز أن يكون الواجب بسيطًا في الخارج
بقسمه العقل ويحمله إلى جزأين كل منهما متحد معه في الوجودية وترتب الآثار فاللزام أن يكون حقيقة
الوجود مركبًا من أمرين يحدان معه في ترتب الآثار عليه في جميع الحمل ولا يلزم تعدد الواجب حيث لم تكن
الأجزاء عقلية وهي النزاع الأفي (قوله الهزلي عن درك الإدراك) في القاموس الإدراك أقصى فحصر
الشيء يعني أن الهزلي غاية إدراكه تعالى ينشأ من كمال الإدراك فانه لا يحصل إلا بعد إدراك كمال ذاته
وصفاته وجعل الهزلي الإدراك مبالغاً والمراد إدراك الهزلي عن غاية الإدراك أدراك (قوله وضمنها
المرتضى) والتضمين أن يأتي كلام الغير في إثبات كلام نفسه من غير أن يعلم أنه من كلام الغير (قوله والبحث عن
مركبه الذات المراك) أراد المراك الخفي الذي أشار إليه النبي صلى الله عليه وسلم المراك يجري في أمي
كديب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء وذلك أن البحث عن كنه الذات منهي أقوله
سلام لا تفكرنا في ذاته تعالى فالبحث عن كنه ذاته اتباع لاهوي واتباع الهوي إشراك وإضافة

(قوله لقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله الخ) فقد أمرنا بالنظر (٢٦) الى آثار رحمة الله وهو واجب

العلم بوجوده ووجوبه وعلمه وقدرته وادارته
لكونها محدثة متعنة
(قوله هناك) أي
في آيات الامر بالنظر
(قوله واجب عقلا)
مذهب المعتزلة مركب
من اثبات الوجوب
العقلي ونفي الوجوب
الشرعي بناء على
لزوم الدور كما ان
مذهب الاشاعرة
اثبات الوجوب
الشرعي ونفي الوجوب
العقلي لقوله تعالى
وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا الا ان
المقصود ههنا اثبات
الجزء الثبوتى من
كلا المذهبين ولذا
لم يتعرض لدليل
النسفي من كلا
الفرقتين (قوله
مقدمة الواجب
المطلق) أي غير
المقدم بالمقدمة
كالزكاة الموقوفة على
النصاب فإنه لا يجب
تحصيل النصاب
بوجودها (قوله بان
عبادة الله واجبة) لم
تظهر لي فائدة توطيط

(واجب شرعا) لقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله وقل انظر واما ذى السموات
والارض واقوله عليه الصلاة والسلام حين نزل ان فى خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار آيات لاولى الابواب وبلى لمن لا كما بين عليه ولم يتفكر فيها
والامر ههنا للوجوب لانه عليه الصلاة والسلام أوعد بترك الفكر فى دلائل معرفة
الله تعالى ولا وعيد على ترك غير الواجب وعيد المعتزلة واجب عقلا لان شكر المنعم
واجب عقلا وهو موقوف على معرفة الله ومقدمة الواجب المطابق واجب وهو مبنى
على قوله هم بالحسن والقبح العقليين وسبب أنى ابطاله ويمكن اثباته على مذهب
الاشاعرة بان عبادة الله تعالى واجبة بالاجماع ولا تنصورا للعبادة بدون معرفة
المعبود فمعرفة الله تعالى مقدمة الواجب المطابق فتكون واجبة ولما توقفت على
النظر بكون النظر أيضا واجبا فان قلت قد ذهب بعض الأئمة كالامام الغزالي
والامام الرازى فى بعض تصانيفه الى ان وجود الواجب بديهى فلا يحتاج الى النظر
قلت دعوى بدهيته بالنسبة الى جميع الأشخاص فى محل المنع واثبتى لم فالنظر
فى سائر صفاته من العلم والقدرة والارادة وغيرها يكون واجبا فانها ليست بديهية
بل اريب ولعل الحق ان النظر انما يجب على كل واحد من المكافين فيما ليس بديهيا
بالنسبة اليه فمن يكون مستغنيا بفطرته عن النظر فى بعض صفات الله تعالى
لا يجب عليه النظر فيه نعم يجب على الكفاية تفصيل الدلائل بحيث يتمكن معه من
ازالة الشبهة والزام المعاندين وارشاد المسترشدين وقد ذكر الفقهاء أنه لا بد ان يكون
فى كل حشد من مسافة القصر شخص متصف بهذه الصفة ويسمى المنصوب للذب
والمنع ويحرم على الامام اخلاء مسافة القصر عن مثل هذا الشخص كما يحرم عليه
اخلاء مسافة الغدوى عن العالم بظواهر الشريعة والاحكام انى تحتاج اليها
العامة والى الله المشتكى من زمان انطمس فيه معالم العلم والفضل وعمر فيه مراط
الجهل وتصدر فيه لرئاسة أهل العلم والتميز بينهم من عرى عن العلم والتميز متوسلا فى
ذلك بالحوم حول الظلمة والانحراط فى سلك اعوانهم وخدامهم والسعاية الباطلة
سعي التحصيل مرامهم خذلهم الله تعالى ودمرهم تدميراً وأوصلهم قرية الى جهنم
وسأت مصيرا فان قلت ان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه والتابعين كانوا يكتبون
من العوام بالاقرار باللسان والانقياد لاحكام الشرع ولم ينقل عن احد منهم انهم
كفوا المؤمنين الاستدلال فيكف ومنهم من أسلم تحت ظل السيف ومعلوم انه فى
هذه الحالة لم يظهر له دليل دال على وجود الصانع وصفاته قلت انهم لم يكفوا بالنظر
اول الامر بل كفوه هم أولا بالانقياد والاقرار ثم علموه ما يجب اعتقاده فى الله وصفاته
وكانوا يفيدهم المعارف الالهية فى المحاررات والمواعظ والخطب على ما تشهد به
الاخبار والآثار غاية الامر انهم بركة محبة النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه والتابعين

العبادة فان معرفة الله ايضا واجبة بالاجماع المسليم (قوله المنصوب للذب) أى الذى نصب وقرب
لرفع مطاع الطاعة بين رفق حوزة الاسلام (قوله مسافة الغدوى) الغد البكرة واصلة غدا ويقال علم

وغدوى كذا في القاموس ومضافة الغدوى هي التي يمكن للمبكر اليها الرجوع الى بيته ايلا (قوله يلزم الدور
أو التسلسل) فيه انه يجوز ان يكون قصد القصد عنه بمعنى ان كل ماسوى القصد به في تعاقب الارادة يحتاج
في كونه مقصودا الى تعاقب الارادة واما تعاقب الارادة فلا يحتاج الى ارادة اخرى واعمل هذا امراد من قال ان
الامور الاختيارية اذا لم تكن مقصودة بالذات مثل القصد لا يحتاج الى قصد آخر ولو لم يلزم التسلسل
في التعاقبات استحالته ممنوعة لكونه (٢٧) في الامور الاعتبارية (قوله والارادة تنتمي الى اسباب

غير اختيارية) هذا
انما يتم اذا كانت
الارادة عبارة عن
ميل يعقب اعتقاد
النفع كما ذهب اليه
المعتزلة اما اذا كانت
عبارة عن صفة ترجح
أحد المقدورين
وتخصيص وقوعه
في وقت دون وقت كما
هو مذهب الاشاعرة
فلا يتم فانها ترجح
أحد المقتضين بل
المرجوح من غير
مرجح وداع (قوله
فان تصور الامر
الملائم) أي ملاحظته
من حيث انه ملائم
سواء كان مصدقا به
تصدقا بقائما أو ظاهرا
أولا بان يتخيل الملائم
من حيث هو ملائم
(قوله انه معات
الشوق) ويدل على

وقرب الزمان بزمانه عليه الصلاة والسلام كانوا مستغنين عن ترتيب المقدمات
وتنذيب الدلائل على الوجه الذي يطبق على القواعد المدققة والكمهم كانوا عالمين
بالدلائل الاجمالية بحيث لم تكن الشبهة والشكوك متطرفة الى عقائدهم بوجه
من الوجوه والخاصة بل انهم كانوا واثقين بالمعارف الالهية ويرشدون غيرهم الى
طريق تحصيل اليقين بوجوه شتى حسنة مقتضية استعداد انهم قال الاعرابي حين
سئل البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير اقسامها ذات ابراج وارض
ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير وقال بعض العارفين حين سئل بم عرفتم
ربكم عرفتم بواردات عجزت النفس عن عدم قبولها قال جعفر الصادق رضي الله عنه
عرفت الله بفض العزائم وفسح الهمم وانت اذا نامات واحطت بجوانب الكلام
علمت ان الاشعة تغال بعلم الكلام انما هو من قبيل فرض الكفاية وما هو فرض
عين هو تحصيل اليقين بما يتلج به صدره وتطمئن به نفسه وان لم يكن دليلا لانفسه سلبا
ثم اختلف علماء الأصول في أول ما يجب على المكلف فقال الاشعرى هو معرفة الله
تعالى اذ يتفرع علمها وجوب الواجبات وحرمة المنهيات وقال المعتزلة والاستاذ
ابو اسحاق الاسفرايني هو النظر فيها اذ هي موقوفة عليه وقيل هو الجزء الاول
من النظر وقال امام الحرمين والقاضي أبو بكر وابن فورك هو القصد الى النظر
لتوقف الافعال الاختيارية واجرائها على اقصه والنظر فعل اختياري قلت على
ما ذكره يلزم ان يتوقف القصد لكونه فعلا اختياري با على القصد وهو كذا فيلزم
الدور والتسلسل والتحقيق ان الافعال الاختيارية تنتمي الى الارادة والارادة تنتمي
الى اسباب غير اختيارية فان تصور الامر الملائم مثلا يوجب ان يعات الشوق والشوق
يوجب الارادة اذ هي نفس تأكد الشوق على ما ذهب اليه بعض ولا مدخل للاختيار
في الشوق والارادة وليس هناك امر آخر يصدر بالاختيار يسمى قصدا والحق عندى
انه اذا كان النزاع في أول الواجبات على المسلم فيحتمل الخلاف المذكور وان كان
النزاع في أول الواجبات على المكلف مطلقا فلا يخفى ان الكافر مكلف أولا بالافرار

مغادرة الشوق لا ادراك الملائم لتحقيق الادراك بدوره (قوله يوجب الارادة) اذ هي نفس تأكد الشوق قال
الشارح في شرح الهياكل وقد أثبت بعضهم بين الشوق وبين القوة المحركة قوة اخرى هي مبدأ العزم
والاجماع المسمى بالارادة والكراهة وهي التي تصمم بعد التردد وفرقوا بين الشوق والعزم بان الانسان
قد يكون مريدا للتناول ما لا يشتم به وكارها للتناول ما يشتم به وقد نازع فيه المصنف بمعنى صاحب الهياكل
بان الاجماع كمال الشوق وليس نوعا آخر بل الشوق يتأكد حتى يصير اجماعا فليس ههنا قوة اخرى
مبدأ الاجماع (قوله ان المكافر مكلف أولا بالالح) فيه بحث لان الكافر مكلف أولا بالايمان الا ان الايمان

لما كان امرا مبطلنا اقام الشارع الاقرار مقامه فالواجب اولاهى المعرفة (قوله ان اريد الاعم) اى ما يكون مقصودا بالذات او بالتبع (قوله فهو المقصد) وهذا يدل على ان المقصد فعل اختياري اذا لم يكلف به لانه ان يكون اختياريا (قوله فان ايجاب الشيء الخ) فيه بحيث لان الايجاب عند الاشاعة قسم من الحد كم وهو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين ولا يلزم من (٢٨) تعلق الخطاب بشئ يتعلق الخطاب بما

يتوقف عليه بخلاف ما اذا كان سببا مستلزما له فان الخطاب المتعلق بظاهر بالسبب الغير المقدور خطاب بسببه حقيقة تكن امر شخصيا بالقتل فانه امر يضرب بالسيف والحب من الشارع كلف اجزا على هذا الاعتراف مع ان الفرق بين السبب المستلزم والشرط المذكور في شرح المواقف بالتفصيل (قوله فغير محال) لجواز ان يحصل المكلف الشرط والجزء من غير تكليف بضميلهما (قوله بل لانه يستلزم الخ) اضرب عن التقي في قوله لا لما قيل وفي بعض النسخ بدون كلمة بل فهو

قائل الواجبات عليه هو ذلك ولا يحتمل الخلاف وقيل الحق انه ان اريد اول الواجبات المقدمة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو المقصد قال الشريف العلامة في شرح المواقف هذا مبني على وجوب مقدمة الواجب المطابق ووجوبها انما يتم في السبب المستلزم دون غيره قلت لا فرق بين السبب المستلزم وغيره فان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بداهة لا لما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم المشروط والجزء ايضا لانه بل المحال هو التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم المشروط والجزء واما التكليف بهما بدون التكليف بالشرط والجزء فغير محال بل لانه يستلزم جواز تحقق المألوم وهو وجوب الكل والمشروط بدون وجوب الا لازم اعني الشرط والجزء وهو محال بداهة (وبه) اى بالنظر الصحيح (فيحصل المعرفة) اما بطريق جري العادة من الله تعالى كما ذهب اليه الاشاعرة لما تقرروا عندهم من ان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء واما بالتوالي كما هو مذهب المعتزلة وهو ان يصدر عن الفاعل فعل بواسطة فعل اخر صادر منه كتحريك المفتاح الصادر بسبب حركة اليد وقابله المباشرة وهو ان يصدر عنه فعل لا بواسطة فعل آخر والنظر في فعل اختياري لم يكن العلم من مقولة الكيف عند المحققين ومن مقولة الانفعال والاضافة عندهم فاعلمهم ارادوا بالفعل هل هي تامة والاثم الترتيب على الفعل وتمثيلهم بحركة المفتاح يناسبه واما باللزوم العقلي كما هو مذهب الفلاسفة بناء على ان فيضان الحوادث من المبدأ القبايض عند الاستعداد التام من القابل واجب عندهم قال في المواقف وهذا مذهب آخر اخذ به الامام الرازي وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح واجب وجوبا عقليا من غير تولد عنه فان بداهة العقل حاكمة بان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث وحصل في ذهنه ما تان المقدمات من حيثين على هذه الهيئة وجب ان يعلم ان العالم حادث واما انه غير متولد من النظر فلان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء ولا يصح هذا المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا محتملا وقال السيد الشريف قدس سره انما يصح اذا حذف قد الاستعداد في استناد الاشياء الى الله تعالى وحوز ان يكون له بعض آثاره مدخل في

غاط لا وجه له هذا الغائب اذ اثبت اللزوم بين الوجوبين والظاهر عدمه اذ يجوز ان يتعلق بعض الخطاب باحد هما دون الآخر (قوله والنظر فعل اختياري الخ) فيه ان النظر عبارة عن مجموع الحركتين عند اقدامه وعن المقدمتين الترتيبيتين عند المناظرين حيث فسروه بترتيب امور وليس شئ من هاتين مقولة الفعل الا ان يقال ان النظر نفس الترتيب كما هو ظاهر التعريف لم يكن الموجب للعلم هو المقدمتان لا الترتيب (قوله من مقولة الكيف) ان كان صفة ذات اضافة والانفعال ان كان حصول الصورة وادرساها في الذهن

(قوله بل لزوم بعض انجازه الخ) في شرح الاشارات للتحقق الطوسي التلازم عند التحقيق لا تقتضيه الا العلة
الموجبة ويكون اما بينها وبين معلولها او بين معلولين لها لا كيفما اتفق بل من حيث تقتضي تلك العلة
تعلق ما لكل منهما بالآخر وكل شيئين ليس أحدهما علة موجبة للآخر ولا معلول له ولا ارتباط بينهما
بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود أحدهما منفردا عن الآخر
انتهى فالقول بالاستناد ابتداء يبنى لزوم العلم من النظر بان يكون علة موجبة له فيكون اللزوم بينهما - فالزوم
المعلول للعلة والقول بكونه (٢٩) فاعلا مختارا أي يصح منه الفعل والتبرك بالتسبب الى كل

مقدور يبنى لزوم
العلم للنظر بان
يكونا معلولين
علة موجبة لارتباط
أحدهما بالآخر
بحيث يمنع التناقض
فلا لزوم للنظر ولا
من النظر فانتفى
اللزوم بينهما (قوله
كيف ينكر الخ)
ان اراد الاستلزام
العادي فمسلّم لكن
الاستلزام العادي
لا ينافي جواز
الانفكاك العقلي
وان اراد الاستلزام
العقلي بان العقل
يخضع بامتناع
الانفكاك بينهما
فهو نظري لا بدلي
من دأبل كيف
ومذهب الاشعري
انه لا علاقة بين

بعض بحيث يمتنع تخالفه عنه عقلا فيكون بعضهما متولدا عن بعض وان كان الكل
واقعا بقدرته تعالى كما يقول به المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم
وجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفاعل الواجب
اذ يمكنه ان يفعله بايجاده ما يوجب وان يتركه بان لا يوجب ذلك الموجب لكن لا يكون
تأثير القدرة عليه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وحده ثم يقال النظر صادر بايجاد
الله تعالى وموجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفيك عنه قلت
محصول كلام الامام الرازي انه على هذا التقدير يكون العلم حاصل لا بقدرة الله تعالى
ويكون لازما للنظر بحيث يمتنع تخالفه عنه عقلا والنظر ايضا يكون حاصل لا بقدرة الله
تعالى ولا يلزم من ذلك توقف حصول العلم على النظر بل لزوم بعض افعاله تعالى وهو
العلم ببعض افعاله وهو النظر ومن البين ان الاشعري لا ينكر ان بعض الاشياء لزوما
عقلا مع بعض ان الكل مسقط عنده الى الله تعالى وكيف ينكر أحد من العقلاء
ان العلم باحد المتضادين يستلزم العلم بالآخر وان تعقل الكل يستلزم تعقل الجزء
اجالا أو تفصيلا وانما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى فكل ما يمكن تعلق ارادة
الله تعالى به فهو ممكن الوجود بدون توقف تأثيره تعالى فيه على غيره فلا مردان ايجاد
البياض في الجسم بتوقف على ازالة السواد عنه بديهية وقاعدة الاشعري تقتضي
ان لا يتوقف عاكسه وذلك لان تعلق الارادة بايجاد البياض يستلزم تعلقها باعدام
السواد واعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة انه لا مؤثر في الحقيقة الا الله وان الوسائط
بمزيلات الشرائط والآلات وقد صرح به في الشفاء لكنهم لم يذكروا التوقف
على الوسائط وظاهر مذهب الاشعري ينفيه وقال الامام في المباحث المشرقية
الحق عندي انه لا مانع من استناد كل الممكنات الى الله تعالى لكن اهل قسمين منها
ما يمكنه اللازم له اهيتته كاف في صدوره عن الباري تعالى فلا جرم يكون وجوده
فائضا من الله تعالى من غير شرط ومنها ما لا يمكنه بل لا بد من حدوث امر قبله

الشيئين توجب امتناع الانفكاك في شرح المواقف في بحث الحدوث الاشياء كلها صادرة عن المختار
ابتداء بل لزوم (قوله بتوقف على ازالة السواد) فيه ان التوقف يمتنع بل ايجاد البياض وازالة السواد
واقعا معا بارادته من غير توقف لاحدهما على الآخر ولا لزوم بينهما عقلا (قوله والحق عندي) في ترتيب
الموجودات على ما تقول الفلاسفة ان يقال الوسائط معبدات وليست عللا مؤثرة كما هو المشهور من مذهبهم
لانه مختاره ومذهبه كما يشير به قوله قلت هذا بعينه ما ذكرنا انه تحقيق مذهب الفلاسفة فانه مبني على القول
بقدم ماسوي الله تعالى وصفاته والمليون لا يقولون به (قوله من غير شرط) ويكون قد بما كالجردات والافلاك

(قوله قلت اعلمهم الخ) اعلمهم قائلون بالتنازع بالنقل ويغبدون صنما يسمى بسومنات ويدعون احكاما
تعددية (قوله لان كثرة الاختلاف) أى فى العلم بالهوية لا تدل على عدمه الخ أى عدم حصول العلم أى بالنظر
الصحيح فى الهوية بل على التمسك بقاء التميز بين النظر النظر الصحيح والفاقد ونحن نقول به (قوله على ان
هذا الخ) يعنى ان عدم حصول العلم باقرب الاشياء لو كان (٣٠) مستلزما لعدم حصول العلم بالابعد

وهى الالهيات لزم
منه عدم حصول العلم
بالهندسيات ايضا
لما كونا ابعدا وما
قالوا ان الالهيات
لما كونا بحاجة الى
غاية التجرد عما افه
الحس والوهم بعيدة
عن الالذهان لا ينساق
الذهن اليها بخلاف
الهندسيات فانها
علوم قريبة من
الافهام منسقة
لا يقع فيها غلط لا يكون
مباديها بديهية من
حيث الذات والمناسبة
لا يفيد دفع النقص
(قوله على ان كثرة
الخ) فان الوجه
لعدم افادته العلم
الاختلاف اذ به
لا يحصل الجزم باحد
الطرفين واما كثرة
الاختلاف فان تمام
دعواها لترويج
الدليل فلا يراد به

لما يكون الامور السابقة مقربة للاحقة الفاضلة الى الامور اللاحقة وذلك انما ينظم
بحركة سرمدية دورية ثم ان تلك الكمكثات متى استعدت للوجود استعدت عددا تاما
صدرت عن البارى تعالى وحدثت عنه ولا تأثير للوسائط اصلا فى الابدان بل
فى الاعداد قلت هذا هو ما ذكرنا انه تحقيق مذهب الفلاسفة بعينه وانما ثبوت الحركة
السرمدية الدورية مبنى على مذهبهم كما لا يخفى والتمنية يستكروا افادة النظر
العلم اصلا قال فى شرح المواقف هم قائلون بالتنازع وبانه لا طريق الى العلم سوى
الحس قلت اعلمهم يدعون ظن التنازع لا العلم به فان التنازع ليس محسوسا وطريق
العلم منحصرا عندهم فى الحس والمهندسون انكروا افادته العلم فى الالهيات متمسكين
بان اقرب الاشياء الى الانسان هو يتسه وهى غير معلومة من حيث المكنة وانما
جوهر او عرض مجرد او مادى وقد تعارضت فيه الادلة والمناقضات ولم يتقرر شئ
منها ساعدا عن المعارضة والمناقضة فعدم انهم عاجزون عن معرفة نفوسهم التى هى
اقرب الاشياء اليهم فما ظنك باحوال الصانع وصفاته بل انما يؤخذ فيه بالابقي
والاخرى قلت ضعف هذا الدليل لا يخفى لان كثرة الاختلاف لا تدل على عدم حصول
العلم وكون الهوية قريبة من المدرك لا يستلزم سهولة ادراكه ولئن استلزم فلا يلزم
من عدم ادراكه ان لا يكون الا بعدم مدركه على ان هذا الدليل لو تم لدل على عدم
حصول العلم فى الهندسيات ايضا وذهب الاسماعيلية الى ان معرفته تعالى لا تحصل
بدون العلم الذى هو الامام المعصوم عندهم مستدلين بان الاختلاف فى معرفة الله
تعالى اكثر من ان يحصى ولو كفى النظر لم يكن كذلك وبان الناس يحتاجون فى العلوم
الضعيفة كالنحو والصرف الى المعلم فلان يحتاجوا اليه فى اشكل العلوم اولى قلت
هذا انما يدل على العسر دون الامتناع على ان كثرة الاختلاف لو كان دليلا على عدم
العلم لدل الاختلاف فى الاحتياج الى المعلم على عدم العلم به (ولاحاجة الى المعلم) لانا
نعلم ضرورة ان من علم ان العالم محدث وكل محدث فله مؤثر علم ان العالم له مؤثر سواء
كان هناك معلم اولى وهم وان سلموا حصول العلم بدون المعلم لمكان قالوا انه لا يفيد
النهاية عالم يؤخذ من المعلم كما قبل ان العقائد يجب ان تنلقى من الشرع ليعتمد بها
فانما كفى بصاحب الشرع معلما وبالقران اماما (وعلى ان العالم صانع اقدىما

لا يلزم من كون كثرة الاختلاف دليلا على عدم العلم كون نفس الاختلاف دليلا عليه (قوله كفى لم
بصاحب الشرع الخ) قالوا بعد ختم الرسالة لا بد له من نائب اصحاب الشرع فى كل عصر يعلمنا معانى القرآن
والاحكام معصوم من الخطا (قوله للعالم صانعا) صنع الشئ صنعا بالفتح والضم عمله كذا فى القاموس زيد
اللام فى المفعول وجعل خبرا ونزل اسم الفاعل منزلة اللازم ولم يزل ولا يزال أى ازل وابدى صفتان مادحتان
لان القديم لا يكون غير مسبوق بالعدم ازل ولان ما ثبت قدمه امتنع عدمه ابدى

(قوله بأنه محدث) هذا على طريقة المتكلمين من الاستدلال بالحدوث على وجوده (قوله لكان ممكناً) لكونه موجوداً أولاً واسطة بين الواجب لذاته والممكن في الموجودات (قوله لأن القديم الخ) بناء على أن علته الحاجة هي الحدث أو الالامكان مع الحدث ويرد عليه أنه يلزم أن تكون صفاته تعالى واجبة بذاتها أو حادثاً وكلاهما باطل والجواب أنها قديمة بذاته تعالى من غير تأخير وسبب بطلانه (قوله فيحتاج إلى محدث) لأن الحادث لا بد له من محدث فيلزم الدور والتسلسل ولا يخفى أنه لا حاجة إلى هذه المقدمة بعد اثبات كونه تعالى قديماً إذ يكفي أن يقال وهو خلاف ما ثبت وهو كونه قديماً (قوله ولو جوز الخ) بناء على أن علته الحاجة الالامكان على ما ذهب إليه الفلاسفة والمحققون من المتكلمين (قوله أن يكون الخ) فيكون الوجود زائداً على ذاته لازماً من لوازمه قبل والحق أن من قال إن ماهيته مفيدة لوجوده فقد قال بأن وجوده نفس ماهيته من حيث لا يشعر به فإن ذاته تعالى إذا فرض منشأ لوجوده كان هو بذاته منشأ لقوى الآثار وأنها وهو الوجود الواجب فيكون ذاته عين وجوده إذ لا ينبغي أن يكون وجوده عين ماهيته إلا أنه منشأ الآثار بنفسها من غير احتياج إلى شيء آخر فبذلك ما نقل عن بعض المحققين في شرح التبريد وشرح المقاصد أن صفات الواجب لا تكون آثاراً له وإنما (٣١) يمنع عدمها لكونها لوازم الماهية وتحققه أنه كما أن لوازم

الماهية الممكنة في مرتبة جعل الماهية وليست متأخرة عنها كذلك لوازم ذات الواجب في مرتبتها وليست متأخرة عنها حتى يقال أنها آثار له والماهية مفيدة لها ومعنى قولنا ذاته تقتضي وجوده أو أنها علة لوجوده إن ذاته بحيث لا يجوز

لم يزل ولا يزال) أعاد لفظ العالم لتوسط بحث النظر واستدل القوم عليه بأنه محدث وكل محدث فله محدث بالضرورة فإما أن يدور أو يتسلسل أو ينتهي إلى محدث قديم والأولان باطلان فتعين الثالث (واجباً وجوده لذاته ممتهناً عديمه بالنظر إلى ذاته) إذ لو لم يكن واجب الوجود بالنظر إلى ذاته لكان ممكناً فيكون حادثاً لأن القديم ينفي التأثير فيه عندهم فيحتاج إلى محدث ولو جوز التأخير في القديم فلا بد أن ينتهي إلى الواجب أيضاً فعدا للدور والتسلسل وجوب الوجود عنه المتكلمين أن تكون الذات علة تامه لوجوده وعند الفلاسفة وطائفة من محقق المتكلمين كونه عين وجوده ومعنى ذلك أن يكون وجوداً خاصاً قائماً بذاته غير منزع من غيره وتفصيل ذلك أن العقل ينتزع من الماهيات الموجودة في بادي النظر أمراً مشتركاً فيه الجميع وبه يتنازع المحدثات وهو الوجود المطلق وإنما يخص في الممكنات بالإضافة إلى الماهية التي ينتزع منها كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان يدل على كون الممكنات

أن تتصف بالوجود لأن هنالك افتراء وتأثيراً وإفادة ومعنى ما في شرح العقائد الفلسفية نقلاً عن الإمام محمد الدين أن الواجب لذاته هو الله وصفاته أي ذاته تعالى متباعدة بصفاته وإن القديم لا يطلق على الصفات مطلقاً لئلا يذهب الوهم إلى كونها واجبة بالذات ولأن القديم يساوي الواجب عندهم بل يقال أنها قديمة بذاته تعالى كما يقال أنها واجبة بذاته تعالى وعلى ما قلنا لا حاجة إلى ما قيل أنه تعالى في صفاته موجب وإلى تخصيص قواه كل ممكن حادث صادر بالاختيار وهذا محمل حسن أقول الأشعرى إن صفاته لا هو ولا غيره وحمله الغير على ما ينقل عنه في الوجود يعني أنها لا يمكن انفكاكها عنه في الوجود حتى يلزم تعدد الله تعالى المتغيرة بل هي في مرتبة الذات فوجودها وجودها ليس متأخر عنه (قوله ومعنى ذلك الخ) أي ليس معناه اتحادها في المفهوم فإن الوجود أمراً اعتبارياً فكيف يكون عين الواجب بل معناه أن مصداق حمل الوجود عليه نفس ذاته وهو معنى كونه وجوداً خاصاً قائماً بذاته وكذا في عتبة سائر الصفات (قوله وإنما يتبين الخ) فوجودات الممكنات هي الوجود المطلق إذ لا دليل على كونها أفراداً مختلفة الماهية

(قوله بهذه الحقيقة) أي كونها بحيث ينتزع عنها الوجود المشترك (قوله تخصيصه بسلب الانعاقلة) أي بالتجرد وعدم العروض وقيامه بنفسه (قوله ليس عين الواجب) لانه من المعقولات الثانية ينتزعه العقل بعدملاحظة الاثار الصادرة عنه (قوله فيكون النزاع) لان القائلين بزيادة ارادوا به المفهوم المشترك بين الموجودات والقائلين بغيريته ارادوا به المعنى القائم بنفسه وهو ذات الواجب تعالى عند القائلين بزيادة الوجود لانهم اظهروا على تسميته بالوجود فاختلاف راجع الى مجرد الاصطلاح وتسمية وجودا (قوله المراد به الخ) يعني ان ههنا معنى للوجود متفقا عليه بين الفريقين وهو ما يكون مبدأ النزاع هذا المفهوم البدهي البديهي التصوري والنزاع فيه فانه في الواجب ذاته تعالى بذاته من غير ملاحظة امر آخر في الممكنات اثر الفاعل أي لا بد من انتزاع الوجود عنها من ملاحظة امر آخر وهو اثر الفاعل اما اذا قلنا اثر الفاعل الاتصاف بالوجود فلا بد من ملاحظة الاتصاف بالوجود واما اذا قلنا اثر الفاعل نفس الماهية فلا بد من ملاحظة الجعل البسيط وكون ذواتها تابعة للفاعل (قوله قلت القائلون الخ) يعني الغالب يبق النزاع بين الفريقين اذا كان صكون الماهية علة للوجود **فيها (٣٢)** يمكنه باطل عند القائلين بالعبودية

(قوله فيكونه بذاته تعالى الخ) أي اذا كان هذا المذهب باطلا فيكونه مبدأ ان نزاع غير متصور بذلك الطريق لانه مبني على جوازه فيكون النزاع معنويا الان منشأ هذا النزاع تجوز علة الماهية لوجوده وعدمه (قوله كثير من الشبه) التي اردوها المتكلمون على

بهذه الحقيقة مستندة الى وجود يكون تخصيصه بسلب الانعاقلة الى غيره وهو الوجود الحق الواجب لذاته فان قلت ان اريد بالوجود المعنى المشترك البدهي فلا شك انه ليس عين الواجب ولا عين شئ من الموجودات وان اريد به معنى آخر اظهروا على تسميته بالوجود فيكون النزاع افظا فالت مراد ما هو مبدأ نزاع هذا المفهوم البدهي وهو في الواجب تعالى ذاته بذاته وفي الممكنات اثر الفاعل فان قلت على مذهب جمهور المتكلمين ايضا لما كان الذات علة للوجود يكون ذاته بذاته مبدأ لان نزاع ذلك المفهوم فلا يبقى نزاع بين الفريقين قلت القائلون بالعبودية استدلوا على بطلان هذا المذهب بان بداهة العقل حكمة بان الشئ ما لم يوجد لم يوجد لان اليجاد فرع الوجود فلم كانت الماهية علة للوجود ما لم تقدم وجودها على ايجادها نفسها فان كان الوجود السابق عتبن الوجود اللاحق لزم الدور وان كان مغاير له نقلنا الكلام اليه حتى يتسلسل او ينتهي الى وجود هو عينه على ان البداهة حكمة بان الشئ لا يكون له الوجود واحد فيكونه بذاته مبدأ لان نزاع ذلك المفهوم لا يتصور بذلك الطريق وهذا التقرير يشكك كثير من الشبه فان قلنا ذلك بالنأمل الصادق (ولا خاف

سبل المعارضة في الاول الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلوم اتفاقا وغير (سواء) المعلوم غير المعلوم الثاني ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن فهو من حيث هو اما ان يقتضي التجرد فيكون في الممكن ايضا مجردا او لا لا مجرد فيكون في الواجب ايضا زائدا او لا يقتضي شيئا منهم ما يحتاج الواجب في تجرده الى الغير الثالث ان مبدأ الممكنات ان كان الوجود وحده لزم ان يكون كل وجود مبدأ للجميع الممكنات وهو محال وان كان هو الوجود مع التجرد يلزم تركب الواجب وان كان بشرط التجرد لزم جوازه كون كل وجود مبدأ للممكنات الا انه يخالف الحكم لا تنفاه شرط البدئية ومعلوم ان كون الشئ علة لنفسه ولعله ممنوع بالذات لا تنفاه شرط البدئية الرابع الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز والاختلاف الخامس ان الواجب ان كان نفس الكون في الاعيان لزم تعدد الواجب متروكة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان الكون مع التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح جزا للواجب او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا بذاته بل ينتزعه

الذي هو التجرد وان كان غير الـكون في الاعيان فان كان بدون الـكون في الاعيان فمحال ضرورة أنه لا يعقل الوجود بدون الـكون وان كان مع الـكون فأما ان يكون الـكون داخل فيه فيلزمهم تركب الواجب أو خارجا عنه وهو الظاهر لان معناه زيادة الوجود على حقيقة الواجب ولا يخفى ان هذه الشبهة انما تدل على زيادة الوجود المطلق على ذات الواجب وقد انكشف بالتقرير السابق انه لا نزاع فيه انما النزاع في ان الواجب هل هو وجود خاص من افراد الوجود المطلق أم لا ولا شيء من الشبهة المذكورة لا يدل على زيادته (قوله للاستدلال النافية) وثبوت الادلة العقلية لا يتوقف على خالقته فضلا عن عمومها (قوله كقوله تعالى الخ) الاستدلال بالاثنتين يتوقف على كون العام قطعيا في عمومهما كما هو مذهب الحنفية وعلى ان اخراج الواجب تعالى عنهما بالعقل فلا يضر اقطعتهم (٢٣٢) (قوله وهل من خالق الخ) الاستفهام انكارى أى لامن

خالق غير الله (قوله اختراعا) أى ايجادا في القاموس اختراعه انشاء وابتهاده وليس المراد منه ايجاد الاختراع الذى هو مذهب الفلاسفة كما وقع في كلام بعض الناظرين (قوله من التعلق) وهو تعلق قدرة العبد وارادته الذى هو سبب عادى لخالق الله تعالى في العبد بذلك الفعل يعنى ان عادة الله تعالى جرت انه اذا صرف العبد قدرته وارادته

سواء) جوهره كان المخلوق او عرضا لادلة النافية كقوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه وهل من خالق غير الله قال امام الحرمين في الارشاد انفق ائمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه وان الحوادث كلها احادته بقدرة الله من غير فرق بين مانتة تعلق به قدرة العبد وبين ما لم تعلق به وقال حجة الاسلام لما بطل الخبر المحض بالضرورة فان بداهة العقل حاكمة بالفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار وبطل كون العبد خالقا لافعاله بالادلة السمعية التى ذكرناها والعقلية المذكورة فى الكتب المبسوطة الكلامية وجب ان يعتد انما مقدرة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق بغير عنه بالاكتساب فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسباله وباعتبار نسبتها الى قدرة الله خالقا فهى خلق الرب ووصف العبد وكسبه وقدرته خلق الرب ووصف العبد وليست كسباله واكثر المعتزلة على انها حاصلة بقدرة العبد وحدها والاستاذ ابو الهيثم على انها واقعة بمجموع القدرتين على ان تعلقهما جميعا باصل الفعل والقاضى ايضا على انها بمجموع القدرتين لكن قدرة الله تعلق باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة او معصية قلت الظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة فى خلق الطاعة والمعصية والالزم عليه ما لزم على المعتزلة بل اراد ان قدرته مدخل فى ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة او معصية وقال فى قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة جميعا ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوحيان وجود المقدور فالتزامى

عقائد الى الفعل تعلق قدرة الله وارادته بخالق ذلك الفعل فى العبد فالـ كسوب فعل وقع فى محل قدرته ولا ينفرد القادر به (قوله فحركة العبد الخ) فهى مقدور واحد داخل تحت قدرتين من جهتين ولا استحالة فيه (قوله فهى خلق) أى الحركة مخـ لخلق الرب ووصف العبد لكونها حاصلة فيه فيقال انه متحرك ومكسوب له لانها تعلق بقدرة العبد وارادته اولاً ثم تعلق بها قدرة الله وارادته على سبيل جرى العادة (قوله وقدرته) أى قدرة العبد لمخلوق الله ووصف له لكونها حاصلة فيه وليست كسباله لعدم تعلق قدرته وارادته بها (قوله بمجموع القدرتين) على سبيل جرى العادة بان يكون لقدرة العبد مدخل فيه وليس يلزم منه نقصان فى قدرته تعالى وعدم استقلاله فى الـيجاد (قوله الظاهر انه الخ) لا يخفى ان وصف الطاعة والمعصية امر اعتبارى اذ معناه موافقته لامر وعدم موافقته له وليس حقيقة باخفى يلزم استقلال العبد فى خلقه

أقوله متفقون على صدور الخ) هذه العبارة لا تدل على كون الشكل صادرة عنه بلا واسطة بل تقول ما مر من أن بعض المحققين في مذهب الفلاسفة اختار استناد المعلولات المتكثرة إلى الأمور الموجودة دون الاعتبارات العالية الخ بدلا على كون الوسائط فاعلة على مختاره لا شروطا وآلات إذ لا استحالة في كون الشروط أموراً عقلية وكذا ما نقله عن التصصيل لا يدل على ذلك صريحا (قوله بأن قدرة العبد الخ) قال لا أمدى أن قدرة العبد من شأنه التأثير حتى لو لم تسبقه قدرة الله تعالى كانت كافية في الإيجاد فلا يكون تسميته بقدرة مجرد اصطلاح وانضح الفرق بين القدرة (٣٤) والعلم (قوله وبأنه لما لم يكن الخ) أعلم أنه قد ران

للفعل الاختياري
مبادئ أربعة مترتبة
أولها تصور الملائم
والثاني الشوق
والثالث منه والثالث
الإرادة وهوصيل
ومع اعتبار النفع
أدنى تأكد الشوق
كما مر الرابع صرف
القوة المنبثقة في
الأعضاء ولا شك
أن صرف القدرة
مترتب على المبادئ
الثلاثة التي ليست
باختيار العبد فلا
فرق بين مذهب
المعتزلة والاشاعرة
الابا عن إيمان قدرة
العبد مؤثرة عند
المعتزلة دون
الاشاعرة وهذا
الفرق لا يؤثر في
استحقاق الثواب

على ظاهر كلام الحكماء فان تحقيق مدعيتهم أنه تعالى فاعل للأحداث كلها كما سبق
نقله عن الشافعي وصرح به في شرح الأشارات أيضا حيث قال شفع عليهم أبو البركات
البغدادي بأنهم نسبوا المعلولات التي هي المراتب الأخيرة إلى المتوسطة والمتوسطة
إلى العالية والواجب أن ينسب الكل إلى المبدأ الأول وتجعل المراتب شروطا وطامعة
لأفاضته وهذه مؤاخذه تشبه المؤاخذه ذات اللفظة فان الكل متفقون على صدور
الكل منه جل جلاله وإن الوجود معلول له على الإطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم
لم يكن منافيا لما أسسوا وبنوا مسألتهم عليه وقال به منيار في التصصيل وإن شئت
الحق فلا يصح أن يكون علته الوجود إلا ما هو برى من كل وجه عن معنى ما بالقوة
وهذا هو المبدأ الأول لا غير وما نقل عن أفلاطون أن العالم كرة والأرض نقطة
والإنسان هدف والأفلاك قسي والحوادث سهام والله هو الرامي فابن المفري يشعر
بذلك أيضا وقد شنع المعتزلة على الأشعرى بأن قدرة العبد لما لم تكن مؤثرة فتسهيتهما
قدرة مجرد اصطلاح فان القدرة صفة مؤثرة على وفق الإرادة وبأن الفرق بين القدرة
والعلم بتأثير القدرة وعدم تأثير العلم وبأنه لما لم يكن للعبد اختيار فلا يستحق الثواب
والعقاب والجواب أن القدرة لا تسليزم التأثير بل ما هو أعم منه ومن الكسب
والفرق بينهما وبين العلم بأن القدرة تسليزم هذا الأعم ولا يستلزمه العلم وأما عدم
استحقاق الثواب والعقاب فلا يقدح في أصول الأشعرى وبأن بسط الكلام فيه
أن شاء الله ولنا في مسألة خالق الأعمال رسالة منفردة (منصف بجميع صفات الكمال
منزه عن جميع سمات النقص) نقل عن ابن تيمية في بعض قصائده أن هذه المقدمة
مما أجمع عليه العقلاء كافة فأتى أن بعض المصنفين احتدل على وحدة الواجب
بأن كون الشيء منفردا أولى بالنسبة إلى ذلك الشيء من كونه مشاركا لغيره والواجب
يجب أن يكون في أعلى مراتب الكمال فلا يكون له مشارك وانت تعلم أنه كلام خاطيء
بل شعري وإن ذكره بعض المشهورين بالعلم ولا خلاف بين المتكلمين كلهم والحكماء

والعقاب فان العبد مكره عندهم في أفعاله والمكره لا يستحق الثواب والعقاب فما هو جوابهم في
فهو جوابنا (قوله لا يستلزم التأثير الخ) فالتعريف المذكور تعريف لا حد نوعي القدرة (قوله فلا يقدح الخ)
لأن ترتيب ما على الفعل بطريق جرى العادة والله تعالى مالك الملائك متصرف في ملكه كيف يشاء (قوله أنه
كلام خاطيء) لأن الانفراد والمشاركة ليس شيئا منهما في نفسه أولى من الآخر بل باعتبار ما فيه الانفراد
ومشاركة وهو قد يكون صفة كمال وقد يكون صفة نقص ألا ترى أن المعدوم انفراده في عدم المطابق
ليس كماله

(قوله من كلام) الصواب اسقاطه اذ الحكيم لا يقول به (قوله أو غيره الخ) لا يخفى ان الغيرة التي ابتغوها بمعنى الزيادة عليه في الخارج والغيرة التي نفوسها بمعنى أخص من ذلك وهي امكان الانفصال فلا تقابل بينهما فالصواب انها عين الذات أو زائدة عليها في الخارج (قوله من الاعتبار العقلية) ان اراد انهم من الاعتبار العقلية التي يتزعمها العقل من الذات والانصاف بها النزاع فالحكيم أيضا يقول به وان اراد انهم من الاعتبار التي الانصاف بها حقيقي كانصاف زيد بالهي كما ذهب اليه الحقون من المتكلمين والصوفية بناء على اثباتهم الحلية (٣٥) والعالية والقادرة والمريدية وهي أحوال ليست بوجودها

ولامعدومة فاغابتم
على قول مشيبي
الأحوال منهم (قوله
واستدل الفريقان
الخ) الصواب
استدل الحكماء
لان المذكور دليل
الحكماء وأما المعتزلة
فاغابوا بالعبودية
لئلا يلزم تعدد
القدماء على ما سيحى
(قوله يمنع احتياجها
الى علة) بمعنى سلبنا
انها لا تحتاج
الى الموصوف لكن
لان سلم انه لا بد لها
من علة لان علة
الاحتياج الى العلة
انها والحدوث وهي
قدمة بذاته تعالى
من غير احتياج
الى الفاعل والاحتياج

في كونه تعالى عالما قادرا مريدا متكلما وهكذا في سائر صفاته ولكنهم يخافون ان يوافوا لكون الصفات عين ذاته أو غيره أولا هو ولا غيره فذهب المعتزلة والفلاسفة الى الاول وجهه المتكلمين الى الثاني والاشعرى الى الثالث والفلاسفة حقيقة واعينية الصفات بان ذاته تعالى من حيث انه مبدأ الانكشاف الاشياء عليه علم ولما كان مبدأ الانكشاف على ذاته بذاته كان عالما بذاته وكذا الحال في القدرة والارادة وغيرهما من الصفات قالوا وهذه المرتبة أعلى من أن تكون الصفات مغايرة للذات فانما لا يحتاج في انكشاف الاشياء علينا الى صفة مغايرة لنا فانها بقاء وهو تعالى لا يحتاج اليها بل بذاته تنكشف الاشياء عليه ولذا قيل بمحصل كلامهم نفي الصفات وانبات نتائجها وغايتها وأما المعتزلة فظاهرا كلامهم انها عندهم من الاعتبار العقلية التي لا وجود لها في الخارج واستدل الفريقان على نفي الغيرة بانها لو زادت امكن ان تكون محتاجة الى الموصوف فلا بد لها من علة وتلك العلة اما ذات الواجب أو غيره وعلى الثاني يلزم احتياج الواجب في كونه عالما وقادرا مهتلا الى الغير وبالجملة يلزم احتياجه في صفات الكمال الى غيره فيكون ناقصا بالذات مستكملا بالغير وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقي أمور متعددة وهو تعالى واحد من جميع الوجوه فلا يكون مصدرا للكثرة كما بينوه في موضعه وأيضا يلزم كون البسيط الحقيقي وهو الذي لا تكثر فيه أصلا فاعلا وقابلا لشيء واحد معا وقد بين في موضعه امتعانه وقيل على هذا الدليل يمنع احتياجها الى علة فان علة الاحتياج عندنا هي الحدوث وهي قدمة لاحتياج الى علة أصلا ووضعه ظاهرة لان من يقول بان علة الاحتياج عندنا هي الحدوث ينفي القديم الممكن وأما اذا ثبت القديم فممنوع احتياجه مكابرة فصرح بجهالة التساوي لا بد من مرجح كيف واحتياج هذه الصفات الى الموصوف بين لا يمكن انكاره فالقول بان الصفات قدمة مع عدم احتياجها

الى الفاعل ما سوى الله تعالى وصفاته (قوله من يقول بان علة الحاجة للحدوث ينفي القديم الممكن) فيه انه ينفي القديم الممكن سوى الله وصفاته ويقول بقدمة الصفات نعم الكرامة يتفقون القديم الممكن ويقولون بحدوث الصفات (قوله اذ مع التساوي الخ) هذا على القول بان علة الاحتياج الامكان صحيح وأما على القول بان علة الاحتياج للحدوث فلا بعد تسليم ذلك لا يكون القول بقدمة ممكن لا يحتاج الى علة مكابرة (قوله لا يمكن انكاره الخ) المانع انما يمنع الاحتياج الى العلة أي الفاعل لا الاحتياج الى الموصوف فلا تناقض ولا مناقضة عنده على القول بان علة الاحتياج للحدوث

(قوله لم تكن علة الاحتياج الحدوث الخ) القائل بكون علة الاحتياج الحدوث انما يقول انه علة الاحتياج الى الفاعل لا علة الاحتياج مطلقا فان صفاته تعالى اكونها لازمة لذاته ليست آثارا له على ما مر فاعل بعض المحققين (قوله لا تصافه بسلوب واضافات الخ) قال الخارج في حاشية التجربة في جواب هذا المنع ان اتصاف الواجب بالسلب والاضافات المتكثرة انما هو بعد صدور الكثرة عنه ضرورة توقف الاضافات على المضاف اليه والكلام في الصادر الاول فليس في تلك المرتبة الا الذات الواحدة من جميع الجهات قلت فان سلب الشيء لا يتوقف على شيء فالواجب تعالى في أي مرتبة فرض يتصف بسلب ما عداه قلت السلب يعتبر على وجهين الاول على وجه السلب المحض وحينئذ لا يكون شأ منضمما الى العلة تعدد العلة لاجله بل مصداقه ان تؤخذ ذات العلة وينفي ما عداها وحينئذ لا يقل تعدد العلة (٣٦) والثاني ان يعتبر والى نحو

تحقق ينضم الى العلة وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود لا يحصل الا بعد صدور الكثرة فلا تعدد الصادر الاول لاجلها لان تحققها بعده فتأمل انتهى بعبارة وفيه بحث اما أولا فلانه موصوف اما بالوحدة الحقيقية أولا فان كان موصوفا بها تكون له جهة فيصير بسببها مصدرا لآخرين وان لم يكن موصوفا بها لا يكون واحدا حقيقة فإلما لا يجوز صدور

قول متناقض في نفسه ومتناقض لقاعدتهم القائلة بان علة الاحتياج الى العلة هي الحدوث لان الصفات لما كانت قديمة وهي محتاجة الى الموصوف بالضرورة لم تكن علة الاحتياج هي الحدوث وقبل ولوسلما الاحتياج فلا نسلم انه لا يجوز كون علمها غير الواجب والدليل انما قام على وجوده موجود مستغن في وجوده عن غيره واما استغناؤه في صفاته عن غيره فلم تقم عليه حجة وانت تعلم ان هذا مخالف لما اتفق عليه العقلاء كما سبق نقله بل مخالف للفطرة السامية ولوسلما كون علمها الواجب فلا نسلم كونه واحدا حقيقة بل لا تصافه بسلوب واضافات كثيرة ولوسلما كونه واحدا حقيقة فلا نسلم ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد وان لا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد والادلة التي ذكرتموها على ذلك مدخولة كما ذكر في موضعها وانت تعلم بان هذا ينساق الى القول بكونه تعالى فاعلا موجبا لتلك الصفات اذ يجادها بالاختيار غير متصور ولا محذور وفيه من حيث كونه مخصصا للقاعدة العقلية كما توهم لان القاعدة لا تشملها ولوسلم فالعقل يخص القاعدة العقلية كما يخص الحكم بزيادة الوجود والشخص وسائر الصفات الكمالية على الماهيات الا الواجب حسمنا نقرر عند الحكماء هذا والمصنف وان لم يصرح بزيادة صفاته تعالى امكنه اشار اليه بقوله متصف بجميع صفات الكمال لانه اراد به في العينية بناء على ما قيل من ان مذهب الحكماء في الصفات واثبات غاياتها واستبدال القائلون بالغلبة بان الموضوع قد وردت بكونه تعالى عالما وحيا وقادرا ونحوها وكون الشيء عالما معال بقيام العلم به في الشاهد فكذا في الغائب وقس عليه سائر الصفات

الكثرة عنه واما ثانيا فلان صدور الكثرة انما يقتضي وجود جهة واحدة فيه لا انضمامها معه وايضا فيجوز ان يكون ذاته الواحد الحقيقي مبدأ الانتزاع بسلوب واعتبارات بها تصير علة لصدور الكثرة والاتصاف بها الانتزاعي لاحقيقي فلا يكون حصوله بعد صدور الكثرة (قوله بان هذا) أي القول بكون علمها الواجب (قوله غير متصور) لانه يستلزم تقدم القدرة والارادة والعلم على انفسها والتسلسل وفيه انه يجوز ان يكون وجودها الرابطي مقدما على وجودها في نفسها فبالاعتبار الاول تكون علة لنفسها بالاعتبار الثاني من غير لزوم شيء من الامرين (قوله ولا محذور فيه) أي في كونه موجبا في صفاته (قوله من حيث الخ) وان كان فيه محذور من حيث ان الايجاب نقص (قوله للقاعدة العقلية) أي كونه مختارا في جميع آثاره وان كل ممكن حادث (قوله لان القاعدة لا تشملها) لكون صفاته تعالى محتاجة اليه مع قدمها (قوله أشار اليه الخ) بناء على ان المتبادر

من الاتصاف الاتصاف الحقيقي أما الصفات في نفسها فيجوز أن تكون موجودة كما هو مذهب المشايخ
 أو أمور اعتبارية كما ذهب إليه المحققون والصوفية (قوله فان قياس الخ) الظاهر ان بقول فانه قياس
 فقهي مع الفارق اذ عبارته توهم ان كل قياس من الغائب على الشاهد مطلقا قياس فقهي مع الفارق فلا
 بد من ارادة هذا القياس بحمل الاضافة على العهد (قوله وليس معنى العالم الخ) ولو سلم معناه ما قام به العلم
 بالمعنى المصدري أعني الانكشاف فانه المشتق منه لا بمعنى الصفة الحقيقية بل نقول في الشاهد ايضا كذلك
 وكونه بمعنى الصفة الحقيقية لم يقم عليه دلائل (قوله بل ما عبر عنه الخ) الأولى الاكتفاء بقوله بل معناه أعم
 من أن يقوم به العلم أو لانه يمكن ان يناقش ان معنى دأنا بالفارسية من قام به دأناشي وكذا في سائر المرادفات
 (قوله بديهية) نفي العينية (٣٧) بمعنى عدم الاتحاد في المفهوم بديهية وليس النزاع فيه

انما النزاع في العينية
 بحسب الحقيقة
 ودونه خبط القناد
 (قوله وانت تعلم الخ)
 لو كان مرادهم من
 الامثلة الاستدلال
 كما ذكره الشارح
 اتم وجهه الضعف
 اما لو كان مرادهم
 ان اطلاق الغير على
 ما عنيناه ليس
 اصطلاحا فقط بل
 الاطلاق المذكور
 واقع في العرف
 واللغة والشرع حيث
 اطلقوا في هذه
 الامثلة لفظ الغير
 على ما ينقل عن زيد
 في وجوده من افراد

وايضاً العالم من قام به العلم والقادر من قام به القدرة وهما كذا وضعتهم ظاهراً
 قياس الغائب على الشاهد قياس فقهي مع الفارق الا ترى ان القدرة قد تنزل في
 الشاهد وقد تزداد وتنقص فيه وليست مؤثرة عند الاشعري واتباعه وفي الغائب
 بخلاف ذلك كما وليس معنى العالم من قام به العلم وان اوهام كلام أهل العربية بذلك
 بل معناه ما عبر عنه بالفارسية دأنا ويراد فاته في اللغات الاخرى وهو أعم من أن يقوم
 به العلم أولاً واستدل القائلون بانها لا هو ولا غيره بان نفي العينية بديهى فلا يحتاج
 الى دلائل وأما نفي الغيرية فبان الشرع والعرف واللغة تشهد بان الصفة والموصوف
 ايسا بغيرين وكذا السكل والجزء فان قولك ليس في الدار غير زيد او ليس فيها غير عشرة
 رجال صحيح مع ان فيها اجزاء زيد وصفاته وآحاد الرجال وانت تعلم ضعفه اذ المراد بهذه
 الامثلة نفي غير المبقى من نوعه والالزم عدم كون ثوب زيد والامثلة التي في الدار غيره
 ولا قائل به وقد عرفت الاشعري الغيرين بانهم ما موجودان يصح عدم أحدهما مع
 وجود الآخر واعترض عليه باننا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغيرين بالضرورة
 مع انه لا يجوز عدم أحدهما مع وجود الآخر ولذلك غير بعضهم التعريف الى انهما
 موجودان جازانفسكا كما في حيز او عدمه قلت النقص غير وارد لان الجسمين
 المذكورين ايسا موجودين عند المتكلمين اذ لا قديم عندهم سوى الله وصفاته
 فيكفي في دفع هذا النقص المنع اذ الناقض مدع فلا بد له من اثبات مادة النقص
 ولا يكفيه الاحتمال والفرض فلا حاجة الى تغييرا تعريف ولئن تنزل عن هذا المقام
 فيمكن ان يمنع عدم جواز وجود أحدهما مع عدم الآخر لان ما قبل من ان ما ثبت قدمه

نوعه فلا يتم كيف ولو كان مرادهم الاستدلال لم تكن الصفات الحديثة اجزاء غير الذات مع ان تحقيق مذهب
 الاشعري كما في شرح المواقف ان الصفات منها ما هي عين الذات وهي الوجود ومنها ما هي غير الذات وهي
 الصفات الاضافية ومنها ما هي عين الذات ولا غيرها وهي الصفات الحقيقية (قوله غير المبنى من نوعه)
 أي غير الشيء الذي ابقى من الحكم السابق من نوع ذلك المبنى وهو زيد وعشرة رجال في المثالين
 المذكورين والمناظر ررون صحفوها بالمبنى من النفي ووجهها توجهات باردة (قوله باننا اذا فرضنا الخ)
 يعني اننا اذا فرضنا جسمين قديمين فلا شك في تغايرهما انما التردد في وجودهما مع ان الالزم من التعريف
 المذكور ان لا يكونا متغيرين وحينئذ ينسد دفع بحث الشارح بان مادة النقص يجب ان يكون موجودا كما
 قالوا في تعريف الجوهر بما هيبة اذ وجدت في الخارج كانت لا في موضوع انما لم يعتبر الوجود بالفعل لانه لا

فرضنا جبلا من ياقوت أو بجران زئبق فلا شك في جوهرية مع الشك في وجودهما (قوله فيحدث المانع الخ) فيه أنه لا بد لحدوثه من علة فاما وجود حادث فإلزام التسلسل في الحوادث وعبارة شرح المواقف مريحة
 قوماً ~~مكرنا~~ وأما عدم أمر ولا يجوز أن يكون سابقاً لأنه لا بد من لزوم قدم الحادث فيكون لاحقاً قلنا الكلام
 في ذلك العدم اللاحق بأن يكون ذلك نزول حادث آخر فيلزم وجود الحوادث الغير المتناهية المتجمعة
 عليهم الآن يقال يجوز أن يكون حدوث الحادث بواسطة أمر متحد في نفسه يكون عدمه السابق على
 تجده شرطاً لوجود القديم (قوله ولا شبهة الخ) فيه أن مرادهم صحة وجود أحدهما مع عدم الآخر
 في نفس الأمر سواء كان بينهما علاقة بالضرورة أولاً وكيف والاشعرى لا يقول بالضرورة بين الشئين إذ كل
 الممكنات عنده مستندة إليه تعالى ابتداء (قوله لا امتناع عدم الباري) لا بد من ضم وامتناع التميز عليه
 تعالى لأن التعريف المختار مشتمل على قيد في عدم أو حيز فالبيان قاصر ولا يمكن أن يقال أنه تركه لظهوره
 لأن امتناع التميز ليس أظهر من استحالة العدم عليه تعالى (قوله بل بالعلة والمعلول مطلقاً) لا معنى لهذا
 الترتيب لأن الواجب أن كان علة لما كان فهو مذكور بقوله (٣٨) انتقض بالباري مع العالم وإن كان العين

علة للعرض القائم به
 فقد ذكر بقوله
 والعرض مع المحل
 بقي العين إذا كان
 علة لغيره
 كالجوهر والفرد
 للجسم والخشب
 للسيرير والعين إذا
 كان علة لغيره غير
 قائم به كالخارجية
 السيرير والعرض
 إذا كان علة لغيره
 آخر كالضرب لالم
 المضروب وفي هذه

امتنع عدمه غير مسلم إذ يجوز أن يكون وجود القديم متوقفاً على عدم أمر مانع فيحدث
 المانع منه وينفي القديم وإن تنزل عن هذا المقام أيضاً فالمراد أنه يجوز عدم أحدهما
 مع وجود الآخر لا تخول انتفاء علاقة بينهما ما توجب عدم الانفكاك وحاصله في اللزوم
 بينهما وفي المادة المفروضة ليس امتناع عدم أحدهما مع وجود الآخر لعلاقة بينهما
 بل أقدمهما فلا نقض به ولا شبهة في أن هذا المعنى هو المراد من التعريف فإن علاقة
 اللزوم عندهم التي تنافي في الغيرية أقرب أحدهما من الآخر لا مجرد مصاحبتهم
 دائماً وأورد على التعريف المختار أنه أن يريد جواز الانفكاك من الجانبين انتقض
 بالباري تعالى والعالم لا امتناع عدم الباري وبالعرض مع المحل بل بالعلة والمعلول
 مطلقاً لاستحالة وجود العرض والمعلول بدون المحل والعلة وإن أريد من جانب
 واحد فوجود الجزء بدون الكل ووجود الموصوف بدون الصفة جائز فيلزم أن يكون
 الكل والجزء والموصوف والصفة متغايرين وأجيب عنه بأن المراد جواز الانفكاك
 من الطرفين ولو في العقل بأن نتعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر ولا يجوز
 مثل ذلك في الصفات بالنسبة إلى الموصوف والجزء بالنسبة إلى الكل وقال الاستاذ

المصور الثلاث الانفكاك حاصل بينهما في الجزء ولا صورة للعلة والمعلول سوى ما ذكر قدس

لأن الموجود مضمحل في الواجب والعين والعرض عند المتكلمين (قوله فوجود الجزء بدون الكل الخ)
 لأن أن تقول الكلام في الجزء الخارجي وهو لا يكون الاشخصاً إذاً الكلي لا وجود له في الخارج ولا نسلم وجود
 الجزء الشخص في بدون الكل إذ من مشخصاتها انضمامه ودخوله في الكل (قوله ووجود الخ) فيه أن المراد
 صحة وجود أحدهما مع عدم الآخر في نفس الأمر ولا نسلم في الصفات اللازمة جواز وجود الموصوف بدونها في
 نفس الأمر وأما غير اللازمة فهي مغايرة لموصوفها (قوله بأن نتعقل وجود كل الخ) أي نصدق بوجود كل منهما
 ونجزم به مع الجهل عن تعقل الآخر أي الجزم بوجوده (قوله فلا يجوز مثل ذلك الخ) لا يخفى أن النقص على
 تعدد ارادة الانفكاك من الجانبين إنما كان بالباري مع العالم وبالعرض مع المحل وبالعلة مع المعلول
 فالواجب أن يقول والباري مع العالم والعرض مع المحل والعلة مع المعلول كذلك وأما انتقض بالصفة
 مع الموصوف والجزء مع الكل فأنما كان إذا أريد الانفكاك من جانب واحد إلا أن يقال ترك ذكره لظهور

الانفكاك من الجانبين في الصور الثلاث وفي ظهوره في العرض مع المحل نظرو قوله ولا يجوز مثل ذلك الخ
لرفع ان يقال انه يرد حينئذ النقص بالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل لجواز الانفكاك بينهما من
الجانبين في العقل بان يتعقل وجود كل منهما بدون الآخر وحاصل الدفع انه لا يجوز ذلك لأن الكلام
في الصفة والجزء الموجودين في الخارج وهما جزئيان والصفة الجزئية لا يجوز تعقل وجودها بدون الموصوف
وكذا الجزء الشخصي الداخل في الكل لا يجوز وجوده بدون الكل (قوله امام مع هذا القيد فلا صحة
لهذا الجواب) لانه يصير حاصل التعريف ان الغير من هما الموجودان اللذان يصح انفكاك كل واحد
من الآخر في العقل في حين بان يتعقل تحيز كل واحد بدون الآخر وفي عدمه بان يتعقل عدم أحدهما
بدون تعقل الآخر وهذا لا يصح في العالم بالنسبة الى الباري اذ يجوز ان يتعقل تحيز العالم ووجوده بدون ان
يتعقل الباري أي بالغفلة عنه ولا يجوز ان يتعقل تحيز الباري مع انفكاكه عن العالم اذ لا يجوز عليه التحيز
والعدم (قوله والعقل لا يجوز وجود الخ) فيه انه لو لم يجوز العقل وجود العالم بدون الصانع لكان العلم
بوجود الصانع بعد العلم بوجود (٣٩) العالم بديهيا ولما احتج الى اقامة الدليل بالحدوث أو الامكان

على وجوده (قوله
بل المعلوم مطلقا
الخ) فيه انه في المعلوم
من حيث انه معلول
مسلّم واما ذات
المعلول فيجوز العقل
وجوده بدون العلة
(قوله ولو عرف
الغيران الخ) هذا
عنده من يقول
باللزوم بين الشئيين
امام عند الاشعري
فلا اذا علاقة عنده

قدس مرة في شرح المواقف هذا الجواب صحيح اذ لم يكن في التعريف قيد عدم
اوحيز واما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز ان يتعقل الباري تعالى
معدوما او متحيزا بدون أن يتعقل العالم كذلك الا اذا عمم التعقل بحيث يكون شاملا
للمطابق وغيره حينئذ يلزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل لجواز تعقل
وجود كل منهما بدون وجود الآخر تعقلا مطابقا وغير مطابق قلت هذا الجواب غير
صحيح على تقدير ان لا يكون هذا القيد ايضا لان المراد بتعقل وجود أحدهما بدون
الآخر تعقلا بزا العقل وجود أحدهما بدون الآخر والعقل لا يجوز وجود العالم بدون
الصانع بل المعلوم مطلقا بدون العلة وان عمم التعقل بحيث يشمل غير المطابق لزم
التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل كما ذكره بعينه ولو عرف الغيران
بانهما الشئيان اللذان لا يستلزم عدم أحدهما عدم الآخر خرج الجزء والكل
والصفة والموصوف ولكن يلزم ان يكون الصانع والعالم بل جميع اللوازم والمأزومات
خارجة عن التعريف وبشبهه ان يكون مراد الشيخ من التعريف ذلك فلا يرد عليه الا

بين الشئيين بل مجرد الدوران العادي وقدر غير مرة (قوله لا يستلزم عدم أحدهما) أي شئ منهما عدم
الآخر (قوله خرج الجزء والكل الخ) لا يستلزم عدم الجزء عدم الكل كما حققه وفيه ان عدم الجزء عين
عدم الكل كما حققه السيد في حاشية شرح المختصر العنقدي فلا استلزام (قوله والصفة والموصوف)
لا يستلزم عدم الموصوف عدم الصفة لكن يلزم ان لا تكون الصفات المحمدية ايضا مغايرة لموصوفاتها
(قوله ويمكن ان يكون الخ) بان يحمل قوله يصح وجود أحدهما بدون الآخر على عدم الاستلزام لا على
عدم الصفة في الخارج لكن اغمايته لوقال الاشعري باللزوم بين الشئيين وعدم الجزء عين عدم الكل عنده
والصفات القديمة لذات الواجب اغما لا يجوز عدم عليها اقدمها الا لاستلزام الذات اها (قوله فلا يرد عليه الا
النقض المذكور) في بعض النسخ بدون كلمة الا ووجهه البعض بان المراد بالنقض بالجملة بين القديمين واما
على ثبوت الافعتهاء انه اذا كان مراد الشيخ ذلك لا يرد عليه الا بالنقض المذكور أي جميع اللوازم والمأزومات
لا الجزء والكل والصفة والموصوف وعلى التقديرين قوله يمكن ان يكون مراد الشيخ الخ تكرار بلا فائدة لانه
قد ذكره هذا بقوله فلا شبهة في أن هذا هو المراد من التعريف الخ وذكره بالنقض المذكور بقوله وأورد على

التعريف المختار الخ الالهم الا ان يقال انه على تقدير ثبوت التوطئة وتعميد اقوله ولوقبل هما الشبان الى قوله
اندفعت تلك النقوض (قوله تحقيقا) كفا في الاجسام وصفاتها والجزء مع الكل المقدارين أو تقدير كفا في ذات
الواجب وصفاته فان الإشارة الى أحدهما عين الإشارة الى الآخر تقدير بمعنى انهما لو فرضا محسوسين كانا
متحدين في الإشارة بانهما ذلك أو هنا وفيه أن فرض كونهما محسوسين محال فيجوز أن يستلزم المحال وهو
عدم اتحادهما في الإشارة (قوله وما نقتل الخ) في شرح العقائد نقلا عن التبصرة ان كون الواحد من
العشرة والبدن زائد غيره - ما محال لم يقبل به أحد من المتكلمين سوى جعفر بن الحرث وقد خالف في ذلك
جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لأن العشرة اسم لجميع الاتحاد متناول لكل واحد مع أغباره فلم
كان الواحد غيره اضر غير نفسه لانه من العشرة (٤٠) وان تكون العشرة بدونه وكذا لو كان

البدن غيره لكان
البدن غيره نفسه هذا
كلامه ولا يخفى ما فيه
وهو ان مغايرة الجزء
للكل لا تقتضي
مغايرته لكل واحد
من أجزائه حتى
يلزم مغايرة الواحد
والبدن نفسه (قوله
لا يترتب عليه) اذ
الاصطلاح على
معنى لا يكون علة
على عدم التعدد
في نفس الامر فالحق
ان يعترف بالتعدد
والغيرية وان
الكفر تعدد الذات
القدية لا تعدد
الذوات والصفات
كما ذكره المصنف

انقض المد تور ولوقبل هما الشبان اللذان لا تكون الإشارة الى أحدهما عين
الإشارة الى الآخر تحقيقا وتقديرا اندفعت تلك النقوض ولكن يدخل في ذلك الجزء
والكل ولا بأس به لأن الغرض منه الاحتراز عن تعدد القدماء ولا مدخل في ذلك
للجزء والكل وما نقل من ان القول بمغايرة الكل للجزء مخصوص بجعفر بن الحرث
وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته لا يصح التعويل عليه كيف
والمعتزلة لا يقولون بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف ولذلك يشنعون على الأشعرى
فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل وما الباعث لهم على ذلك وقال الامام
الرازي ان هذا الاصطلاح من الشيخ على تخصيص لفظ الغير بهذا المعنى كما خص
العرف لفظ الدابة بذات القوائم الأربع قلت وانت خير بان الغرض وهو اني لزوم
تعدد القدماء لا يترتب على ذلك فلا فائدة فيه ولا وجه لادخاله في المسائل الاعتقادية
وقال صاحب المواقف بانها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما في سائر
المجتهولات قلت وانت تعلم ان هذا اعياض في المشتقات مثل العالم والقادر لاني
مباديها والكلام اغما هو فقيم افان الأشعرى يشبهها والمعتزلة ينفونها ويؤمنون انه يلزم
من اثبات تعدد القدماء والأشعرى يجب عن ذلك بنفي التعدد بناء على أنها لا هو
ولا غيره واسم الذات المعترلة بانه لو كان للواجب صفات موجودة فاما حادثة فيلزم
قيام الحوادث بداته تعالى وخساره عن في الازل واما قدسية فيلزم تعدد القدماء
والنصارى كبرت باثبات ثلاثة من القدماء فما ظنك بمن أثبت الأكثر والجواب ان
تكفير النصارى لا يثبتهم قدماء مستقلة بذواتها ولهذا جواز الانتقال بعضها الى
بعض الأبدان وبعضها الى بعض آخر واثبات ذاته وصفاته القدسية ليس من ذلك

ومن هذا يظهر ان قوله ولوقد عرف الغير ان الى قوله وما نقل من ان القول الخ اشتمال بما
لا ينبغي لان المقام هو تحقيق مراد الشيخ من كلامه لا تعريف الغريبين والافالا خصر الاوضح ان يقال هما
الشبان اللذان ليس احدهما جزءا للآخر ولا صفة له (قوله ولهذا يجوز الخ) فيه ان يجوزهم انتقال
اقنوم الملم الى عيسى عليه السلام دليل على قواهم بكونها ذاتا مستقلة اذ عدم جواز الانتقال على
الصفات يدهى واذا اعترض عليه بان لزوم الكفر ليس بكفر بل التزام واجب بان لازم اذا كان بينا فهو
متزلة الالتزام فتعادل عدم جواز الانتقال باثباتهم ذاتا مستقلة محل مناقشة فالجواب ان يقال حيث
يجوز الانتقال بينهما اما انتقال البعض الى البعض فلم أطاع عليه (قوله واثبات ذاته وصفاته القدسية)

وما قيل انه يلزم من اثبات الذات وصفات قديمة ثابتة ذوات قديمة لان الذات القديمة مع كل واحد من الصفات موجودة مغايرة للذات بالذات وايست من الصفات وهو ظاهر وايست عين الذات القديمة لان الكل مغاير للجزء بالذات ولا شبهة في وجود المجموع ايضا عند وجود كل واحد من اجزائه واعتبارية التركيب لا تنافي وجود حقيقة فيلزم القول بذوات قديمة فمدفوع بان مجموع الذات والصفة ان اعتبر مع الوحدة فلا شك انه امر اعتباري لا وجود له في الخارج وان اعتبر مع قطع النظر عن الوحدة فهو وامور متكررة وايست ذاتا ولا صفة بل مجموع من الذات والصفات (قوله فهو عالم) الفاء للتفصيل اشارة الى انه كما يجب الاعتقاد بكونه تعالى متصفا بصفات الكمال اجمالا يجب الاعتقاد بتفصيل كمال صفاته تفصيلا وايست للتفريع على كونه متصفا بصفات الكمال على ما فهم اذ لا يصف تفريعا شعول علمه وقدرته وارادته على انه متصف بصفات الكمال ما لم يثبت كون الشمول صفة كمال (قوله اما مع الخ) هذان دليلان على ثبوت اصل العلم والذا قدمهما على قوله تجتمع المعلومات لكن اثبات العلم بالدلائل السمي مشكل لان ثبوت الشرع موقوف على علمه تعالى لما تقرر ان علمه تعالى وقدرته وارادته وكلامه مما يتوقف عليه الشرع فلا يمكن اثباتها بالشرع والالزم الدور ولعل مقصود الشارح (٤١) تأييد العقل بالشرع لا الاثبات الا انه قدم الشرعي لشرافته (قوله لان

في شئ ما اعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها اثبت من الاصول التي تتعلق بها تكفيرا احدا الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدم زيادتها وامثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن اسنده الى غير الكشف فانما انراى له ما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا ارى راسا في اعتقاده احد طرفي التي والاثبات في هذه المسئلة (فهو عالم) اما سمعنا قوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم القلوب والشهادة واما عقلا فلان الافعال المتقنة تدل على علم فاعلموا ومن تفكر في بدائع الآيات السماوية والارضية وفي نفسه توجد دقائق حكم تدل على كمال حكمته صانعها وعلمه الكمال كما قال تعالى سنبينهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يبين لهم انه الحق ولا بد ان بعض الحيوانات قد يصدر عنها افعال عجيبة متقنة كما نشاهد من بيوت النحل وغيرها فانها مخلوقة لله على اصول الاشعري اذ لا مؤثر غيره تعالى على ان عدم علم تلك الحيوانات بها يمنع بل ظاهر الكتاب والسنة يدل على علمها قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذى من

عقائد الآيات الغلظية والسكوبية وآيات الليل والنهار وآيات الاضواء والاطلال والظلمات وآيات العناصر الاربعة والموايد الثلاثة وقد اكثرت الله تعالى منها في القرآن كما قال تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والظلال التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحياه الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسموات المسخرين السماء والارض لا آيات اقوم يعقلون والآيات النفيسة المأخوذة من تسكون الاجنة في ظلمات الارحام وحدوث الاعضاء الهيمية والتركيب القرينة كما قال تعالى انا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقه ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في الارحام ما نشاء الى اجل مسمى ثم نخرجكم طفلا ثم لتبلغوا اشدكم ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد الى ارضه الا رذل العمر اكميلا يعلم بعد علم شبيا (قوله حتى يبين لهم انه الحق) غاية الاراءة أي يحصل لهم القطع بوجود الاله القادر العليم الحكيم المنزه عن المنزل والضد وفائدة السنين مع ان الله تعالى قد اطلعهم على الآيات الموجودة في العالم الاعلى والاسفل الدلالة على ان الاراءة تتحدد

لشرافته (قوله لان
الافعال المتقنة تدل
الخ) قالوا دلالة الافعال
على العلم بدبيته
فان كل من رأى خطا
او نفا حاسنا يتفكر
منه الى علم كاتبه
ونفاشه على قدر
حسنهما وانقائهما
(قوله كما قال تعالى
سنبينهم آياتنا في
الآفاق وفي انفسهم)
المراد بآيات الآفاق

في كل زمان بحسب التفسير في الخائب التي ادعها الله فكلاما ازاد وانفكر ازاد ووقوف على تلك
 الجائبات والغرائب (قوله يعلم ذاته بأنه هو الذي يعلمه) أي يعلم ذاته بهذا الوجه وهو انه الذي يعلم ذلك الشيء
 وليس شخصا آخر وهذا العلم ضروري وليس هذا هو العلم بالعلم (قوله هذا هو الفهم الملائم لهذا المقام) أي
 الاستدلال على علمه تعالى لذاته ولغيره الكلي والجزئي بالطريق الذي ذكرناه من الاستدلال بالاتقان هو
 الملائم لمقام الاختصار لكنه قاصر عن افادة المقصود اذ المقصود شمول علمه لجميع ما يصح أن يعلم سواء كان
 ذاته أو غيره موجودا أو معدوما يمكننا أو محتملا كليا كان أو جزئيا وما ذكره لا يدل على ذلك والمعتمد في ذلك
 نصوص الآيات مثل قوله تعالى وهو بكل شيء عليم وقوله لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض
 وقوله تعالى يعلم خائنة الاعيين وما تخفي الصدور وان الاستدلال عليه بان مقتضى العلم ذاته والمصحح للمعلومية
 ذوات المعلومات والمنازع منتف فنه ظاهرا وان عول عليه القوم لان عدم المنازع في نفس الامر يمنع
 وعندنا لا ينفع (قوله وهذا مما وافق الخ) أي كونه عالم بذاته وغيره مما وافق فيه الفلاسفة الاشريعة من
 قدمائهم لا يعابهم قالوا صدور العلم عنه من غير شعور به زعمنا منهم أن كون افاضة الوجود وما يتبعه لازما
 لذاته لزوم الضوء للشمس كمال حيث لا يتصور انفا كما كه عن ذاته (٤٣) بدون ملاحظة شيء من الاشياء

ولا يدرون أنه يستلزم
 تقييده الجهل تعالى
 انه عما يقول الظالمون
 وشبههم أنه لو علم
 شيئا لم ذاته بأنه
 يعلم لكنه باطل لأن
 العلم نسبة تقتضي
 اثنين ولا اثنينية
 فيه بوجه من الوجوه
 (قوله يخرج آخر الخ)
 محله انه تعالى مجرد

الجمال بيوتنا ونظائرهم من الآيات والاحاديث كثيرة (جميع المعلومات) ذاته تعالى
 وعلمه كلية وجزئية اما علمه بغيره فلما سبق من دلالة الافعال المتقنة عليه واما علمه
 بذاته فلان كل من يعلم شيئا يعلم ذاته بأنه هو الذي يعلمه وهذا مما وافق فيه
 الفلاسفة وقد صرح به ابو علي وابو نصر منهم وتشهد به الفطرة السليمة هذا هو المنهج
 الملائم لهذا المقام والفلاسفة اختلفوا على ما يقتضيه من شرح الكلام واشهر
 عنهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئي بل انما يعلمها بوجه كلي منحصرا
 في الخارج فيها وقد تكثرت تنقيح الطوائف عليهم في ذلك حتى ان العلامة الطوسي
 مع توغله في الانتصار لهم قال في شرح الاشارات واعلم ان هذه الساقية تشبه ساقية
 الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام باحكام تعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم بان
 العلم بالعلم يوجب العلم بالمولود ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة علم الواجب

وكل مجرد علمه نفسه وانه علمه لجميع ما سواه والعلم بالعلم يوجب العلم بالمولود والموجودات بالكل
 كالمباينيات واحوالها الموجد والاعتبارية الحقيقية والانتزاعية معلومات له تعالى فتكون معلومة
 بجميع الوجوه والاعتبارات فهذا المنهج يفيد عموم علمه تعالى لكن الكلام في اثبات تلك المقدمات طويل
 لا يليق بهذا الكتاب (قوله انه لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئي الخ) قال الامام في المباحث المشرقية
 اكثر المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة انه كروا علمه تعالى بالجزئيات واشبهه الشيخ ابو البركات البغدادي
 ولا بد من تفصيل مذهب الفلاسفة أولا فنقول الامور اربعة اقسام فاما ان لا تكون متشككة ولا متغيرة
 واما ان يكون متغيرة ولا متشككة واما ان تكون متشككة ولا متغيرة واما ان تكون متشككة ومتغيرة فاما التي
 لا تكون متشككة ولا متغيرة فانه تعالى عالم بها سواء كان كليا أو جزئيا وكيف يمكن اطلاق القول بأنه لا يعلم
 الجزئيات مع اتفاق الاكثر منهم على انه عالم بذاته وبالقول واما المتشككة الغير المتغيرة فكالاجرام العلوية
 فان مقاديرها واشكالها باقية مصونة عن انحاء التغيرات فهي غير معلومة له تعالى باشخاصها عندهم
 لان ادراك الجسمانيات لا يكون الا بالآلة جسمانية واما المتغيرة الغير المتشككة فذلك مثل الصورة والاعراض
 الحادثة والنفس الناطقة فانها غير معلومة لان تعقلها يحتاج الى آلة جسمانية بل لانها لما كانت متغيرة

فما زلنا من تغيرها تغير العلوم وأما ما يكون متشكلا ومتغيرا فهو مثل الأجسام الكائنة والفاصلة وهي بمنزلة
تكون من علمها تعالى للوجهين انتهى وتبعه المتأخرون في تخصيص الحكم إلا أنهم بدلوا التشكك بالمادة
وقالوا لا يعلم الجزئيات المادة والمتغيرة وقيل لا وبالحيثية أي من حيث أنها مادية أي مقبولة بالمادة
وعوارضها ومن حيث أنها متغيرة واقعة في الزمان الماضي والحال والمستقبل لأن إدراك الجزئيات المادية
من حيث أنها اقترانها بالمادة إحساس وتخيل وهم لا يكونان إلا بالآلة جسمانية متغيرة وإدراك الجزئيات
المتغيرة من حيث وقوعها في الأزمنة المعينة يوجب تغير العلم (قوله وكان الجزئي المتغير الخ) وكذا الجزئي
المادى إلا أنه خص البيان بالتغير لأن استحضارته أظهر (قوله حاصل مذهب الفلاسفة الخ) أي على المأخذ
الذي ذكره المحقق الطوسي وفيه (٤٣) بحث من وجوهه أما أولا فلأن بعد العلم بأنه تعالى

في غاية التحدد عن
المادة وظلماتها
لا فائدة في نفي
الاحساس من
التخيل اللذين هما
من لواحق المادة
عنه تعالى وأما ما
قلناه أن أردنا نفي
الاحساس مطلقا
فلا يدل البيان
عليه وإن أردنا نفي
الاحساس والتخيل
اللذين يكونان بالآلة
جسمانية كما في بقا
فلا وجه لخصصها
بالتفني فإن تعمله
ليس بالقوة العاقلة
كثافتها وأما ما
قلنا أنه إن كان
علمه تعالى بطريق

بالكل وإن كان كلها وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته أوجب ذلك الحكم أن
يكون عالميا لا محالة فالقول بأنه لا يجوز أن يكون عالميا لا ممتنع كون الواجب
موضوعا للتغير بخصيص ذلك الحكم الكلي بأمراً آخر يعارضه في بعض الصور وهذا
دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك في المباحث المعقولة
لا ممتنع تعارض الأحكام فيها فالصواب أن يؤخذ ببيان هذا المطلب من مأخذ
آخروها وإن يقال العلم بالمادة يوجب العلم بالمعلوم ولا يوجب الاحساس به وإدراك
الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية كالحواس
وما يجري مجراها قلت حاصل مذهب الفلاسفة أنه تعالى يعلم الأشياء كلها بنحو
التعقل لا بطريق التخيل فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء
إلكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا من فرض الاشتراك
ولا يلزم من ذلك أن لا يكون بعض الأشياء معلوماه تعالى عن ذلك علوا كبيرا
بل ما ندر كعلمه على وجه الاحساس والتخيل بدركه هو تعالى على وجه التعقل
فالاختلاف في نحوه الإدراك لا في المدرك فإن التحقيق أن الكلمة والجزئية
صفتان للعلم لم يورع بما يوصف به العلم المعلوم لكن باعتبار العلم وعلى هذا لا يستحقون
النكف بزرع لو قالوا بأنه تعالى لا يعلم بعض المعلومات تعالى عن ذلك علوا كبيرا
إلكن كفرا ومن كفرهم حمل كلامهم على ذلك وكذا من شنع عليهم فيه من
المتفلسفين كابي البركات البغدادي بناء على ما شتم به بين المتأخرين من أن
الشخص الذي يمتاز به الشخص عن سائر أفراد نوعه أمر داخل في قوام الشخص كما
أن الفصل داخل في قوام النوع وحينئذ فالشخص شخص لا نوع له وهو مادي

التعقل لم يكن مانعا من فرض الاشتراك فإن علمه تعالى بذاته وبالعقول مع ذلك جزئي وأما ما قلنا كون
الكلمة والجزئية من صفات العلم مطلقا ممتنع أما على القول بالشيخ فظاهرا منها من صفات العلوم لأن الكلي
لا بد أن يكون محمولا على جزئياته والشيخ لا يحمل عليها وأما على القول بأن الحاصل في الذهن نفس حقائق
الأشياء فإن فسر الشركة بمطابقة الصورة لما هي ظل له كانتا صفتين للعلم وإن فسر الشركة بالجل على كثيرين
كانتا صفتين للعلوم وقد صرح بذلك في حواشيه على شرح التحرير في بحث الماهية (قوله شخص لا نوع له)
أدلو كان له نوع لا يمتاز بشخص آخر وهو كذا فيلزم التسلسل قال الشارح في حواشيه التحرير المتأخرون
حسبوا أن الشخص أمر زائد على الماهية النوعية نسبته إلى الماهية النوعية نسبة الفصل إلى الجنس فيكون

ذات فريد عندهم مركبا عن قابلية الجنس والفصل والتميز كإبصار الجنس بدخول الفصول فيه متميزا عن
المشاركات الجنسية كذلك النوع بصير بدخول الشخص فيه شخصا ممتازا عن المشاركات النوعية وجعلوا
الامر المسمى بالشخص من شخص ما بذاته (قوله فلا يمكن ادراكه الخ) والآلات الجسمانية منفقة عنه
تعالى فلا يكون عالما بالشخصات (قوله وائس هذا مذهبهم الخ) ما ذكره من التحقيق في الشخص
مخالف لما ذكره في بحث التعيين من ان التعيين اذا لم يكن نفس الماهية فان كان معلا بنفس الماهية
انحصرت نوعها في شخص والابعال بمواد واعراض (٤٤) مستتفة فعملوا الاعراض علة للتعين

فلا يمكن ادراكه الا بالآلات الجسمانية وائس هذا مذهبهم فانهم لا يشعرون في
الشخص امراد اخلا في قوامه مسمى بالشخص بل امتياز كل شخص عن سائر افراد
نوعه بالعوارض الخارجية بحسب النظر الجليل واما بحسب النظر الدقيق فامتياز
بوجوده الخاص بمعنى ان هذا النوع من الوجود المقارن لتلك الاعراض
مخصوص به وتلك الاعراض التي تسمى مشخصة هي عنوان الشخص وعلا مته
التي يمتاز عندها ولذلك تختلف تلك الاعراض بحسب اختلاف المدرك في شخص
عند بعض المدرك بعوارض مخصوصة وعند بعض أخرى بعوارض أخرى والعوارض
والمعروضات كلها اها ماهيات كلية فانها جواهر واعراض داخلية في احدي
القوليات فاذا ادركت بالعقل كانت كلية باعتبار هذا الادراك وان ادركت
بالآلات الجسمانية كانت باعتبار هذا الادراك جزئية فليست الجزئية
والكلية باعتبار ان في الجزئي شيئا دخلا في قوامه ايسر في الكل بل هما نحوان
من الادراك متعلقان بشئ واحد واذا كان مذهبهم ذلك فلا يجوز تكفيرهم
فيه سواء كان صوابا او خطأ فان ما يفوته عنه تعالى هو الادراك الشبيه بالتخيل
وهو في الحقيقة نقص في حقه تعالى على ما فصلوه في موضعه فكما ان كثر من
الصفات كمال في حقنا وهو في حقه تعالى نقص كذلك مثل هذه الادراكات في حقه
تعالى نقص فلا يتعلق بهذا القدرة ككثير كما لا يتعلق التكفير بمن يقول يرجوع السمع
والبصر الى العلم كالا شعري وفلاسفة الاسلام والتكفير الذي صرح به الامام حجة
الاسلام وغيره انما يتعلق بمن ينفي علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الذي يقضى بنفي
علمه تعالى ببعض المعلومات كما اثبتنا اليه فان قلت قد تقرر عند الفلاسفة ان الفاعل
بالاختيار يتوقف علمه على التصور بالجزئي حيث قال في الاشارات الراي الكللي
لانبعث عنه الشوق الجزئي وبينه الشراح بان نسبة الكللي الى جميع جزئياته سواء
ولذلك اثبتوا في الفلك وراء النفس المجردة قود جسمانية هي مبدأ لتخيل الحركات

ولما قالوا من ان
الشخص موجود
لانه جزء من هذا
الشخص الموجود
في الخارج وجزء
الموجود موجود
والوجود ليس جزء
الشخص ولما قال
الشيخ في منطق
الشفاء ان الشخص
انما يصير شخصا
بان تقترن بالنوع
خواص عرضية
لازمة او غير لازمة
وتعين بهامادة مشار
اليها (قوله امتياز
بوجوده الخاص)
والوجود الخاص
ليس شخصا النوع له
في تعلقات الفارابي
هوية الشئ وعين
الشئ ووحدة وشخصه
وخصوصية وجوده

المفرد له كل واحد (قوله بمعنى ان هذا النوع الخ) وصفه بالمقارن لتكون العوارض عنوان
الشخص وعلامته (قوله فانها جواهر الخ) فيه انه يجوز ان يكون العارض أمرا عدميا فلا يكون دخلا في الجوهر
والعرض ولو سلم فلان لم ان كل عرض داخل في احدي القوليات فان النقطة والوحدة خارجتان عنها
والقوم انما حصره الاجناس العالية لا اعراض في التسع لا كل عرض (قوله ان في الجزئي شيئا دخلا الخ)
ليس مدار الجواب على الدخول في القوام وعدم الدخول فيه بل على ان ليس في الجزئي معلوم سواء كان
دخلا فيه او خارجا عنه سوى الكللي والاختلاف بينهم ما انما هو في نحو الادراك وانما تعرض للدخول

منه بما الرّد على المتأخر من حيث زعموا ان في الجزئي أمر غير الماهية النوعية وهو المسمى بالتميّز وليس
 له ماهية كلية (قوله بان المعول الذي لا مثل الخ) وذلك لان ماهية ذلك النوع مقتضية ان تشخصه فيكون
 تعقل الماهية النوعية مستلزما لتعقل تشخصه فيكون التصور الجزئي سببا لوجود تشخصه على ما صرحوا به
 في كتبهم من ان الماهية اذا كانت مقتضية ان تشخصها انحصرت نوعها في شخص والايغال شخصها بما دلتها
 واعراض مكتنفة بها وقال الفارابي في تعليقاته المعقول من الشيء اذا كان ذلك الشيء نوعه في تشخصه صحيح
 وجوده عن المعقول من دون سبب محض اذ قد يتخصص امكان وجوده بذاته فلا يصح وجوده بذاته
 الشخص حتى كان يحتاج الى سبب مرجح وقال في موضع آخر والمخصص بهذا النوع المجموع في شخص هو
 ذاته أو في ذاته لا أمر خارج (قوله وقد صرح بذلك ايضا الخ) قال هو من باب التخصيص بل ان الرأي الكلي
 لا يصدر عنه فعل معين لان الرأي الكلي لا يتناول أمرا دون آخر مثله كما ان طبيعة الانسان ليس وقوعها على
 زيد أو في من وقوعها على عمرو فاذا لم يكن أولى بان ينسب الى مبدء من آخر مثله كان نسبته الى مبدئه ولا نسبته
 واحدة ومثل هذا ان يكون بعده عن مبدئه بامكان ولا ينفق وجوده عنه عن لا وجوده وكل ما لم يجب عن ذاته
 لم يوجد بل يصح في المعول الذي لا مثل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال ان يوجد عن رأي كلي
 وفي تعلقات الفارابي معقول العقول الفعالة من كل شيء سبب وجوده ويجب ان يكون بازاء كل معقول
 امكان وجوده فان كان الشيء (٤٥) الذي له امكان وجوده مما يجتمع مع نوعه في تشخصه لم يمتنع

الجزئية واما ما بعضهم نفسمان طبيعة فلا يصح ما ذكر في توجيه كلام الفلاسفة
 لان مذهبهم على ما قررت هو ان الله تعالى فاعل بالا اختيارا لكل شيء فيلزم تعقله
 الاشياء بالوجه الجزئي قامت قد صرح بعضهم بان المعول الذي لا مثل له من نوعه
 كالشمس والعقل الفعال يصح صدور عن رأي كلي وقد صرح به شيخهم ورئيسهم
 في التعليقات ايضا ومن البين أنه اذا تعقل كل معروض وعارض بكنهه حتى يصير
 مجموع المعروض والعارض متصفا في فرد يكون هذا الفرد المركب لا مثل له من
 نوعه على انه لا فرق بين النوع المخصص في فرد والعرض المخصص فيه في هذا الحكم

يخصه (قوله ومن البين) هذا البين انما يدل على انحصاره في فرد معين في الخارج لا عند العقل اذ لم
 يختص امكان وجوده بذاته بل يحتاج الى مخصص خارج كما مر وانحصاره في الخارج في شخص لا يخص
 وجوده ولا يوجد وجوده والممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد (قوله اذا تعقل الخ) يعني ان الجزئي عبارة
 عن ماهية نوعية وعوارض مشخصة فاذا تعقل كل معروض وعارض بكنهه بحيث انحصرت ذلك المجموع في فرد
 واحد يكون هذا المركب نوعه مخصص في شخصه في الخارج وفيه بحث لانه ان اراد كونه مخصصا في شخصه
 في الخارج فسلم ان لا يفيد لانه عند العقل يحتمل افراد كثيرة فلا يكون مخصصا لوجود فرد دون آخر وان
 اراد به انحصاره عند العقل فممتنع فان كل واحد من المعروض والعارض كلي وضم الكلي الى الكلي
 لا يفيد التشخص (قوله على انه الخ) أي لا فرق بين النوع الجوهرى المخصص في فرد كالشمس والعقول
 الفعالة وبين العرض المخصص في هذا الحكم أي في حكم ان التصور الكلي يصير مبداه لانه علة محتملة كونه
 مبدءا هو الانحصار في فرد وذلك مشترك بينهما ما لا يخفى لا حاجة الى اعتبار تركيب كل جزئي من معروض
 وعارض بل يكفي ان يقال كل جزئي معروض كان أو عارضا اذ تصور بحيث ينحصر نوعه في فرد يكون ذلك
 التصور مبدءا لوجود هذا الكنه لم يقولوا بالانحصار في شخص واحد الا في العقول بناء على انه لو لم تكن
 ماهيتها مقتضية ان تشخصها اجتماعا في تشخصها الى مادة والافلاك والكواكب لا يكون تشخصها

بالاوضاع والمركبات المخصوصة ثم بصيغته (قوله ويمكن التوفيق الخ) قد ظهر لك مما سبق حال
 هذا التوفيق وأنه لا يقدحاً (قوله قد ذهب البعض الى ان علمه تعالى) هذا مذهب المشائين وفصلته
 بما لا مزيد عليه في الرسالة المسموعة بالدرة الثمينة (قوله وظاهر عبارة الاشارات الخ) عبارته هذا لما كان
 بعقل ذاته بذاته ثم يلزم فيوميته عقلا بذاته لذاته أن يعقل الأكثر جاءت الأكثر لازمة متأخرة لا داخلية
 في الذات مقومة لها وجاءت على ترتيب وكثرة اللوازم في الذات مباينة أو غير مباينة وانتم الوحدة والاول
 قد تعرض له كثره لوازيم اضافية وغير اضافية وآثورة سلوب وبسبب ذلك كثرت الاسماء لكنه لا تأثير لذلك في
 وحدانيته تعالى انتهى وليس فيه اشعار بقيامه بذاته (قوله قد صرح الخ) ما ذكره الشيخ بيان للعالم البسيط
 الذي ليس فيه قيام ولا ترتيب بل هو عين ذاته وكلامه في الاشارات بيان للعالم التفصيلي وليس في الشفاء نفيه
 وقد بينا في الرسالة قال الفارابي في تعليقاته العقل البسيط هو أن يعقل المعقولات على ما هي عليه من مراتبها
 وعلاها وأسبابها دفعة واحدة بلا انتقال في المعقولات من بعضها الى بعض كالحال في النفس بان يتكسب
 علم بعضهم من بعض لانه تعقل كل شيء وتعقل أسبابه حاضرة معها فإذا قيل للاول عقل قيل على هذا المعنى
 البسيط انه تعقل الاشياء بعلاها وأسبابها حاضرة معها (٤٦) من ذاته بان يكون صدور هذه

الاشياء منه اذله اليها اضافة المبدئية لان يكون فيه حتى تكون صور هذه الاشياء التي تعقلها مصورة في ذاته وكانها أجزاء ذاته بل يفيض عنها بصورة معقولة وهو أولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفاضلة من عقليته	ويمكن التوفيق بينهما كما مبهم بان الكل عندهم له معنيان الاول المشهور وهو ما لا يمنع نفس صورته من وقوع الشركة فيه والثاني ما هو مشترك بين كثير من وجهة الصدور مبنى على المعنى الاول مع عدم الاشتراك في الواقع وامتناع الصدور مبنى على المعنى الثاني ولكن يبقى انه يمكن حينئذ في الفلك تصور جزئيات الحركة بحيث يخصص في فرد فلا تثبت النفس المنطبعة واعلم ان مسألة علم الواجب مما تحير فيه الافهام ولذلك اختلفت فيها المذاهب فذهب البعض الى ان علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه بغيره من الممكنات عين المعلومات وذهب البعض الى ان علمه تعالى صور مجردة غير قائمة بشئ وهي التي اشترفت بالمثل الاقلاطونية والبعض الى قيامها بذاته تعالى وظاهر عبارة الاشارات يشعر بذلك لكن قد صرح في الشفاء بنفيه حيث قال هو تعالى يعقل الاشياء دفعة من غير ان يتكثرت صورها في جوهره تعالى أو يتصور حقيقة ذاته تعالى صورها بل يفيض عنها صورها معقولة وهو أولى بان يكون عقلا من تلك
---	---

والمثال في ذلك ان تقرأ كتابا فتسئل عن علم مضمونه فيقال هل تعرف ما في الكتاب الصورة
 فتقول نعم اذ كنت تتفقت انك تعلمه ويمكنك تأديته على تفصيله والعقل البسيط هو المتصور بهذه الصورة
 (قوله من غير الخ) أي من غير ان يتكثرت الواجب بسبب تلك الاشياء في ذاته تعالى بان تكون تلك الاشياء
 أجزاء ذاته فيحصل بها التكثر في ذاته فلا يكون واحدا من كل وجه (قوله أو يتصور الخ) أي تحصل صور تلك
 الاشياء في ذاته تعالى فيكون قابلا لها (قوله بل يفيض عنه تلك الصورة معقولة) لانه سبب لكل ما سواه
 اما بالواسطة أو بواسطة وانما قال معقولة اشارة الى ان فيضاتها مقارن لعقلها لانه متأخر عن تعقلها فيكون
 فيضها من غير علم وهذه الصور هو العلم التفصيلي فاما ان كانت تلك الصورة قائمة بذاتها وهو مذهب
 افلاطون أو حاصلة في المدرك وهو مختار الشيخ أو في غيره كما هو مذهب بعض الملتزمين وشارح الاشارات
 قال الشيخ في رسالته في علمه تعالى العلم انما هو حصول الصورة المعروفة وهو مثال لا مخرج خارجي وذلك مطرد
 في القديم والحادث وعلم البارئ تعالى مقدم على المعلول الخارجي وصور المعلومات حاصلة له قبل وجودها
 ولا يجوز ان تكون تلك الصور حاصلة عنده في موضع آخر فانه يستلزم الدور أو التسلسل ولزم ان لا يكون

على حاله ولا أجزاء لذاته لانه يؤدي الى تكثر ذاته ولم يكن صوراً معاقلة افلاطونية لما اطلناه ولم يكن من الموجودات الخارجية اذا العلم لا يكون الا صورة فلم يبق من الاحتمالات الا ان يكون في صفة الوجودية وجزم به الشيخ في الشفاء بعد التردد لا يطل الاحتمالات الا خوف قال وان جعلت هذه المعقولات أجزاء ذاته عرض الكثرة والاجتماع الواحق ذاته عرض أن لا يكون من جهة الواجب الوجود الملائمة فيمكن الوجود وان جعلتها أموراً مفارقة لكل ذات عرضت المثل الافلاطونية وان جعلتها موجودة في عقل تما عرض ما ذكرنا قبل هذا من المحال فبقي ان تجهد جهدك في التخلص من هذه الشبهة وتحفظ ان لا تسكر في ذاته ولا تبال في أن يكون ذاته تعالى مع اضافة ممكن الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاته وتعلم أن العالم الربوبي عظيم وفيه صلب ما اختاره الشيخ في العلم التفصيلي ما ذكره به من باب في التخصيل انه تعالى اذا كان يد عقل ذاته في عقل لوازم ذاته والا ليس عقل ذاته بالتتام واللازم التي هي معقولاته وان كانت اعراضاً موجودة فيه فليس مما يتصف به او يفعل عنها فان كونه واجب لوجود ذاته بعينه كونه مبدءاً للوازمه أي معقولاته بل ما يصدر عنه بعد وجوده تاماً وانما يمنع ان يكون ذاته محلاً لاعراض تفعل عنها أو يستكمل (٤٧) بها او ينصف بها بل كماله في انه بحيث تصدر عنه

هذه اللوازم لاني ان تصور الفائضة من عقليته بذاته ولانه يعقل ذاته وانه مبدء الكل شيء في عقل من ذاته كل شيء وكلام شارح الاشارات في شرح الاشارات وغيره يحوم حول ظاهر كلام الشفاء في هذا الموضوع فانه قال كما لا يحتاج العاقل في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي هو بها هو لا يحتاج أيضاً في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي هو بها هو واعتبر من نفسك انك اذا تعقلت شيئاً بصورة تتصور بها أو تتخيل بها فهو صادر عنك لا بانفرادك مطالعاً بل بشاركة تمام غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها أيضاً بنفسها من غير ان تتصاعف الصور فيك بل انما تتصاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك أو بتلك الصور فقط أو على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بشاركة غيرك هذا الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير

تفيض عنه وهي معقولة بنفس وجودها عنه معقولاتها اذا فعلية لانه عالية (قوله وهو أولى بان يكون الخ) أي العقل البسيط أولى بان يكون تعقلاً من تلك الصورة الفائضة من عقليته أي من كونه تعقلاً فان العلم التفصيلي من ذلك العقل البسيط كالعلم الحاصل حال السؤال عن مسألة وليس هذا علماً بالقوة على ما يسبق الى الاوهام بل هو علم بالفعل لجميع الاشياء منطوقاً عليه كاظواء النواة بأعلى الشجرة وانما قال من عقليته ولم يقل منه لان الصور انما تفيض منه من حيث كونه عقلاً لا من حيث انه نفس الواجب تعالى (قوله ولانه يعقل ذاته الخ) دليل لقوله في عقل من ذاته كل شيء قدم عليه للاهتمام بشأه والجملة المعاملة معطوفة على قوله هو يعقل الاشياء دفعة (قوله وانه مبدء الكل شيء) بلا واسطة أو بواسطة والعلم العلة يستلزم العلم بالمعلول فيعلم من ذاته كل شيء (قوله كما لا يحتاج العقل الخ) فان العلم ليس الا حضور المجرد عند المجرد فاذا كانت ذات العاقل مجردة عن المادة وهي لا تغيب عن نفسه فلا حاجة الى صورة أخرى منتزعة منه (قوله لا يحتاج أيضاً الخ) لانه اذا كانت الصورة المجردة التي هو بها حاضرة عنده لا يحتاج الى حضور صورة أخرى مساوية له (قوله من غيرك) وهو المبادئ العالية (قوله اعتباراتك) وهي ملاحظاتك لذاتك وتلك الصورة مأمومة أو على سبيل التركيب بينهما (قوله بحال العاقل) وهو الواجب تعالى

(قوله ان كونك محلا لـ) فيكون القيام بالعقل شرط في التعقل فلا يكون الصادر معقولا للفاعل لعدم القيام به (قوله في كونه حصولا لغيره) وان كان بين المصوبين فرق بوجوه آخر (قوله فهو عاقل اياها الخ) كما عرفت من ان العلم البسيط ليس الا حصول المعنى المجرد للذات المجردة وحضوره اياها من غير اشتراط اخذ صورة أخرى وفيما هابه (قوله الا في اعتبار المعبرين) يعني ان التغير بينهما انما هو في اعتبار المعبرين لا في ذاته تعالى فالنفاخ لا اعتباري واسطة في الفهم والتفهيم وليس واسطة في الثبوت حتى يلزم ان لا يكون ذاته تعالى عاقل لذاته مع قطع النظر عن التغير الاعتباري وان لا يكون عالما بالتغير الاعتباري (قوله من غير تغير) لا بالذات ولا بالاعتبار (قوله يقتضي كون (٤٨) أحدهما الخ) أي كون المعلول

الاول مباحث الاول
أي لذاته تعالى
وكون الثاني معنى
العقل الاول متقرا
وحاصل فيه (قوله
بين العلمتين) أي
وجود الاول وتعقله
للمعلول الاول (قوله
يكون المعلولين)
أي وجود المعلول
الاول وتعقل الاول
ايها (قوله وهو تعقل
الواجب) لانها
جوهر مجرد وذاته
تعالى في غاية التجرد
فكيف يمكن مقتضى العلم
مع عدم المسامحة (قوله
كانت جميع الخ)
لان العلم بالعللة
يستلزم العلم بالمعلول

مدخله غيره فيه ولا تظن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك
تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في
حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها ان حصلت تلك الصورة لك
بوجه الحلول فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيحصل التعقل من
غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعل في كونه حصولا لغيره ليس دون
حصول الشيء لفاعله فاذا المعلولات الذاتية للفاعل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان
تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون هي حالة فيه واذ قد تقدم هذا فاقول قد
علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغير بين ذاته وعقله لذاته في الوجود الا في اعتبار
المعتبرين وحكمته بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلمتين
معنى ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغير فاحكم بكون المعلولين ايضا
معنى المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير تغير يقتضي كون
احدهما مباحثا لآخر والثاني متقرا فيه تعالى وكما حكمت بكون التغير في العلمتين
اعتبارا بمحض فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذا وجود المعلول الاول هو نفس
تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستفاد من مقتضى تعقل في ذات الاول
تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها
بمحصل الصور فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول
الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هي عليه في الوجود
حاصلة فيها والاول الواجب يتعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل
بايمان تلك الجواهر والصور ولذا الوجود على ما هو عليه فاذا لا يغرب عنه مقال
ذرة من غير لزوم محال قلت هذا الكلام اقناعي من وجوه الاول ان ما ذكره من انه

(قوله وكذلك الوجود على ما هو عليه) أي يعقل كل ما هو في سلسلة الوجود على ما هو عليه كما
من الترتيب الوجودي لان الترتيب الوجودي على نحو الترتيب العلمي (قوله فاذا لا يغرب الخ) أي اذا كانت
الجواهر العقلية وما فيها من الصور الكلية والجزئية معقولة تعالى وكذلك كل ما هو موجود في الايمان من
ذات الصورة معقولة تعالى لا يغرب عن علمه شيء من غير ارتسام فيه بل علما حضوريا كالصفحة عند الناظر
قال الغاربي في تعليقاته الباري تعالى يعرف ذاته ويعرف لوازم ذاته ويعلم الموجودات عنها وانها مبدأ
ويعرف ما عداها وما بعد ما عداها الى ما لا ينهي فاذا يعرف الاشياء الجزئية من جهة كلية فانه يعرف
اسماها واسماها الى ان يتأدى الى ذاته تعالى فيعرف كلا من ذاته لا من خارج فيكون غيره متأثير فيه
(قوله هذا الكلام اقناعي الخ) مقصوده مجرد التصديق ودفع الاستبعاد وتطبيقه على قواعد الفلاسفة

من أنه لا يكون الشيء الواحد قابلاً لافعالاً وان الواجب تعالى واجب من جميع جهاته وان العلم عبارة عن صورة المجردة الحاصلة عند المدرك وانه لا تكثر في صفاته الحقيقية الى غير ذلك وليس مقصوده الاثبات في رد عليه المنوع المذكورة (قوله و ليس المعلول الاول الخ) لا يخفى ان المعلول الاول ذات مجردة اضرة عنده لئلا يكون ايس قائماً به فمال هذا المنع الى ان القيام شرط في الادراك (قوله ليس علاقة صدور) ذكر الصدور بالمشاركة (٤٩) و بعدم المشاركة لاجل اثبات ان الحصول بالمشاركة

الغير أقوى من الحصول بالمشاركة والعلم انما هو حصول المجرد للمجرد سواء كان حاصله اولاً فهذا المنع أيضاً راجع الى منع كون العلم مطلق الحصول لغيره لجواز اعتبار القيام فيه (قوله فانا نحتاج الخ) الاحتياج فيها الى الصورة بواسطة غيبوتها عن النفس بعد الصدور ولو كانت حاضرة لما احتيج الى حضورها بتوسط الصورة (قوله الرابع) لاختفاء في ان قوله حصلت الخ متفرع على ان الحصول ليس شرطاً في العلم بل مطلق الحصول كاف فان تمتم والا فلا بعد المنع الثالث

كما لا يحتاج العاقل في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته لا يحتاج ايضاً في ادراك ما يصدر عنه لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر غير بين وما ذكره من الاعتبارات من نفسك لا يفي ببيانها ولا بالانيس به فان الصور العقلية القائمة بذات العاقل من صفات ذاته والذات مع سائر صفاته حاضرة عند نفسه غير غائبة عنها و ليس المعلول الاول من صفات الواجب حتى يكون حضوره مستلزماً لحضوره و ادراكه مستلزماً لادراكه والثاني ان تعقل الصورة بنفسها من غير احتياج الى صورة اخرى ليس علاقة الصدور حتى يقال اذا تعقلت النفس صورة بنفسها مع انها صادرة عنها مشاركة غير هافيا لاولي أن لا يحتاج العاقل في تصور ما يصدر عنه لذاته من غير داخلية غيره فيه الى غيره بل تعقل الصورة بعلاقة الحصول أو بالصدور مع الحصول ولا يلزم للمعلول الاول في الواجب تعالى عن ذلك نعم لو كانت النفس عالمة به معنى ما يصدر عنها من الامور الغير الحسالة فمما يدون الاحتياج الى الصورة لكان مقرباً بالهـذا المدعى و ليس الامر كذلك فانا نحتاج في تصور الامور الصادرة عنها المبينة لنا الى الصورة كما يشهد بها الوجدان الثالث ان قوله ولا تظن ان كونك محلاً لتلك الصور شرط في تعقلك انما هافيا فالتعقل ذاتك مع انك لست محلاً لها ضعيف لانه يجوز ان كون شرط التعقل أحد الامر من كونه ذات العاقل أو صفاته الرابع ان قوله ان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحصول فيك حصل التعقل غير طاهر بل كاد يكون مصادرة الخامس ان قوله ومعلوم ان حصول الشيء افعاله في كونه حصولاً لا غير ليس دون حصول الشيء لقابله ان اراد به ان حصوله بالنظر الى القابل كن وبالنظر الى الفاعل واجب فيكون حصوله للفاعل أكد وأوثق فلا يكون دون حصوله للقابل فمسلّم لئلا يظهر ان الحصول على أى وجه كان يكفي في حصول التعقل بل ربما كان هذا الضر من الحصول اعني الحصول للقابل في بعض اوجودات وان كان اضعف من الحصول للفاعل في معنى الوجوب والامكان رط التعقل كما ان حصول الاسود للقابل شرط الاتصاف بالاسود وحصوله فاعل وان كان أقوى من الحصول للقابل لا يستلزم الاتصاف به وان اراد ان حصوله فاعل في كونه عالماً ليس دون حصوله للقابل في ذلك فممتنع السادس ان قوله اذا

٧ عقائد لا وجه لهذا المنع (قوله الخامس الخ) لا يخفى ان قوله ومعلوم الخ من تقية قوله فان حصلت مبني على كون مطلق الحصول كافياً في العلم فهو اعادة للمنع الثالث (قوله السادس الخ) المقصود من الشرطية المذكورة بقوله اذا حكمت الخ ازالة استبعاد ان يكون العلم بالمعلول الاول ليس وجوده بان الحال في العلمين كذلك ولا استبعاد في ان يكون الحال في المعلولين كذلك لا الاثبات

(قوله بفضي الخ) لان علم الواجب على بيانه متأخر عن وجود اعيان الجواهر العقلية والصور الحاصلة فيها وحصول الصور فيها عين تعقل الجواهر اياها فالمتأخر عن الصور الحاصلة منها متأخر عن تعقلها اياها والجواب ان التعقل البسيط الذي هو نفس ذاته تعالى مبدأ الوجود المعلول الاول مع جميع صفاته واعتباراته وهو عين العلم التفصيلي به وبما فيه كما عرفت فاللازم ان يكون العلم التفصيلي به وبالامور الحاصلة فيه عين المعلول الاول ونفس الصور الحاصلة فيه وهو حق وكذا الحال في الجواهر العقلية (قوله على ان ارتسام صور الجزئيات الخ) ارتسام صور الجزئيات المادية بطريق الاحساس والتخيل بان تكون الصور منتزعة عن المادة ويكون العلم انفعا ليا يمنع في المجردات واما ارتسام صورها فيها بطريق التعقل بان يكون العلم به من طريق العلم بالاسباب والمسببات كما في علم المجهيم بالكسوف المعين فليس بمتنوع بل واجب لان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وقد مر نقله عن التعليقات (قوله (٥٠) بل نفس تلك الخ) اضرب عن مقدراى

فلا تكون الجواهر العقلية مع صور الجزئيات المادية معلولة بل نفس تلك الجواهر معلولة لذاته تعالى بذاته من غير مدخلية امر خارج عن ذاته فاللازم ان يكون نفس تلك الجواهر معلومة (قوله فلا تجري فيه المقدمة الخ) وهوانه لا موجود الا وهو معلول لذاته تعالى والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فكما كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هي عليه في الوجود حاصلة فيها (قوله هذا المطلوب) وهو لم شمول علمه تعالى للكليات والجزئيات فلا يعزب عن علم الله شيء (قوله اذا كان وجود المعلول الاول الخ) لا يخفى ان اللازم مما ذكر ان يكون وجود المعلول الاول نفس تعقل الواجب اياه تعقلا تفصيليا والتعقل البسيط الذي هو مبدأ هذا التعقل التفصيلي مقدم عليه وهو نفس ذاته تعالى فيكون صدور المعلول الاول بالاختيار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل اي ان علم بالعلم البسيط الذي هو مبدأ صدور المعلول الاول فعل وان لم يعلم لم يفعل فان الارادة والقدرة عند الفلاسفة عبارة عن العلم كما فصله في الشفاء (قوله بالمعنى الذي يشئونه) واما بالمعنى الذي أثبتته المتكلمون أي ان شاء فعل وان شاء ترك فمنتهى عنده الفلاسفة عن ذاته تعالى (قوله ارشاد علم الخ) لانه اذا كان وجود المعلول الاول عين تعقل البارى اياه كان معنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان شاء علم وان لم يشأ لم يعلم

الموجودات الكلية والجزئية على ما هي عليه في الوجود حاصلة فيها (قوله هذا المطلوب) وهو لم شمول علمه تعالى للكليات والجزئيات فلا يعزب عن علم الله شيء (قوله اذا كان وجود المعلول الاول الخ) لا يخفى ان اللازم مما ذكر ان يكون وجود المعلول الاول نفس تعقل الواجب اياه تعقلا تفصيليا والتعقل البسيط الذي هو مبدأ هذا التعقل التفصيلي مقدم عليه وهو نفس ذاته تعالى فيكون صدور المعلول الاول بالاختيار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل اي ان علم بالعلم البسيط الذي هو مبدأ صدور المعلول الاول فعل وان لم يعلم لم يفعل فان الارادة والقدرة عند الفلاسفة عبارة عن العلم كما فصله في الشفاء (قوله بالمعنى الذي يشئونه) واما بالمعنى الذي أثبتته المتكلمون أي ان شاء فعل وان شاء ترك فمنتهى عنده الفلاسفة عن ذاته تعالى (قوله ارشاد علم الخ) لانه اذا كان وجود المعلول الاول عين تعقل البارى اياه كان معنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان شاء علم وان لم يشأ لم يعلم

(قوله بل بمحض الایجاب) عطف على قوله بالاختيار واضراب عنه (قوله اذا كان الخ) وهو متفق عليه بين الفلاسفة والمتكلمين وان كان بينهما مخالفة في معنى المشيئة كما سيحى والفرق بين الارادة والاختيار اعتبارى قالوا الاختيار هو الارادة مع ملاحظة الطرف الآخر وكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى أحدهما والمريد ينظر الى الطرف الذى يريد فالاختيار موقوف على الارادة والقدرة والعلم بالشيء (قوله بان يكون الخ) ان اراد أنه يلزم ان يكون للحوادث وجود خارجى أزلى فلا نسلم ذلك فان العلم انما يقضى الثبوت الذى به يمتاز العلم بمومات بعضها عن بعض وان اراد الثبوت والشيئية الموجبة للتميز كما يدل عليه قوله وتعلق العلم بالاشياء المحض (٥١) محال بديهية فمسلّم ان الشبهة اعم من الوجود وهي ثابتة للحوادث

بل المعدومات
مطلقا في الازل
وايس هذا اقولا
ثبوت المعدومات
في الخارج كما ذهب
اليه المعتزلة ويؤيده
ما قبل ان الشبهة
على قسمين شبهة
ثبوتية وشبهة وجودية
والشبهة الوجودية
ظهر الاشياء في مرتبة
من المراتب وعالم من
العوالم والشبهة
الثبوتية هو ثبوت
الشيء في العلم لافي
الخارج وهذا حاصل
الجواب الذى ذكره
الشارح بقوله فثبت
المخلص الخ فانه أثبت
وجود عين علميا وخارجيا
وان الاول مقدم

لم يعلم وهو خلاف مذهبهم ويقضى الى شناعة عظيمة بل بمحض الایجاب فان قلت اذا كان صدور الامكنات عن الواجب بالاختيار والافعال الاختيارية مسبوبة بالعلم كما ذكرنا فيلزم ان يكون للحوادث وجود أزلى في علم الله تعالى اذ تعلق العلم بالاشياء المحض محال بديهية وما بقوله الظاهريون من المتكلمين من ان العلم قديم والتعلق حادث لا يسهل ولا يغنى عن جوع اذا العلم ما لم يتعلق بالاشياء لا يصير ذلك الاشياء معلوما فهو يقضى الى نفى كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا فثبت المخلص ما اشرنا اليه سابقا من انه يعلم بعلمه البسيط الاجمالى جميع الاشياء وذلك العلم مبدأ الوجود التفاصيل في الخارج كما ان العلم الاجمالى فينا مبدأ الحصول التفاصيل فينا فان قلت هذا الوجود العلمى للممكنات صادر عن الواجب تعالى وهو فاعل مختار فلا بد ان يكون مسبوقا بالعلم فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود وجود آخر في علم الله تعالى وننقل الكلام الى الوجود السابق فاما تسلسل الموجودات او تنتهى الى وجود واجب وكلاهما محال قلت قد سبق ان الواجب تعالى موجب بالنظر الى صفاته الملائمة وكما ان علمه تعالى ايس صادرا عنه بالاختيار كذلك وجود الحوادث في علمه تعالى فان ذلك الوجود عين علمه تعالى بالذات وغيره بالاعتبار فلا يحتاج هذا الوجود الى سبق علمه بها ولا يخفى عليك انه لا يمكن مثل ذلك في العلول الاول على التقرير الذى قررته شارح الاشارات لانه ليس له عنده وجود ان يكون أحدهما علما وصدوره عنه تعالى بالایجاب والاخر خارجيا وصدوره عنه تعالى بالاختيار بل له وجود واحد هو الخارجى وهو عين علمه والقول بان هذا الوجود الخارجى باعتبار انه علم صادر عنه بالایجاب وباعتبار انه وجود خارجى صادر عنه بالاختيار تعسف لا ترصاه الفطرة السليمة لان اعتبار كونه علما ايس وجودا آخر له حتى

على الثاني كما يدل عليه آخر كلامه وايس في رفع الاعتراض مدخل لعل العلم بسيط الاجمالى بل ذلك بيان للواقع اذ لا يلزم كون معلوماته غير متناهية ويجرى فيها برهان التطبيق كما مر (قوله وما بقوله الظاهريون الخ) كان الشارح لم يتبع مع كلامهم حتى التبع فانهم قالوا ان لعلمه تعالى تعلق بين تعلقا أزليا مطلقا بالعلم والموجودات الممكنة باعتبار انها متقع وتعلقا حادثا بالحوادث باعتبار وقوعها في اوقاتها وهذا التعلق حادث فلا يلزم كونه تعالى غير عالم بالحوادث في الازل (قوله فان ذلك الوجود عين علمه تعالى) فانه من حيث انه كشاف الحوادث به له تعالى علم وباعتبار تمييزه الحوادث بعضها عن بعض وجود على اها (قوله انه لا يمكن مثل ذلك الخ) أى دفع الاعتراض الثامن وهو لزوم عدم صدور الاول بالاختيار

(قوله كلها موجودة في علم الله تعالى) بمعنى انه صفة حقيقية لا تكثر فيه متعلقة بجميع المعلومات لا بمعنى صورة واحدة متعلقة بالكل من حيث هو كل كالرؤية الواحدة المتعلقة بالجماعة على ما هو المشهور من معنى العلم الاجمالي فان المتكلمين لا يقولون بحصول الصورة في الواجب ولا في الممكن (قوله ولو فرض الخ) في الشفاء فان قال قائل ان ذلك ايضا علم بالقوة لكنه قوة قريبة من الفعل فذلك باطل لان صاحبه يتقنا بالفعل حاصل لا يحتاج ان يحصل له بقوة قريبة أو بعيدة فذلك اليقين اما لانه متيقن ان هذا حاصل عنده اذا شاء علم فيكون يتقنه بالفعل بان هذا حاصل يتقناه بالفعل فان الحصول حصول شيء فيكون هذا الشيء الذي يشير اليه حاصل بالفعل لانه من المحال ان يتيقن ان المجهول بالفعل معلوم عنده مخزون فكيف يتيقن حال الشيء الا وهو الامر الذي من جهة قبا (٥٢) يتقنه معلوم واذا كانت

الاشارة تناول
المعلوم بالفعل ومن
المتيقن بالفعل ان
هذا عنده مخزون
فهو بهذا النوع
البسيط معلوم عنده
ثم يريد ان يجمع له
معلومات بنوع آخر
(قوله بل ردد الخ)
قد عرفت مما نقلناه
عن الشفاء والرسالة
المنسوبة الى الشيخ
انه جازم في علمه تعالى
وانه ابطال الاحتمالات
سوى ان تكون
تلك المعقولات
في صقع الربوبية
(قوله وقال انه الخ)
ما وجدت هذا

يصح كونه صادرا عنه بالايجاب بل باعتبار كونه علما هو بعينه اعتبار وجوده الخارجي فانه بحسب هذا الوجود علم ان كونه جوهر مجردا غير غائب عن مجرد و ليس له وجود آخر بحسب هذا العلم فان الصورة العلمية هي بعينها الصورة الخارجية في العلم الحسوري واعلم ان ما ذكرناه جار على سياق مذهب المتكلمين اذ جئنا بكون علمه تعالى غير ذاته وتكون الممكنات كلها موجودة في علم الله على سبيل الاجمال ومعنى الاجمال كون العلم واحدا والمعلوم متعدد وهو علم بالفعل بجميع المعلومات لا بالقوة كما توهمه بعض المتأخرين من التشبيل الذي ذكره من حال المحجب عن مسئلة يعلم جوابها اجالا فانه يتبادر الى الوهم انه ليس علما بالفعل بل بالقوة القريبة فانه لو فرض ان الامر في المثال كذلك فليس الحال في الممثل له هكذا والغرض من المثال تقرير وتوضيح وقد حقق ذلك في المكتب العقلية واما على مذهب الحكماء القائلين بان علمه تعالى عين ذاته فبيح ان تلك الممكنات الموجودة في علم الله تعالى هل هي قائمة بانفسها أو بذاته تعالى كما هو مبسوط في الشفاء ولم يتعرض لجوابه بل ردد بين الاحتمالات وقال انه لا يتجاوز الحق عنها ولم يعين أن أي الاحتمالات هو الحق وقد تبسر لنا في تحقيق مذهبهم مقالة قد مضاعت عنها ولم يتفق لنا عاداتها وعسى أن تبسر لنا بتوفيقه تعالى فان قلت على ما ذكرت من سياق مذهب المتكلمين بأن التردد المذكور بان الممكنات الموجودة في علمه تعالى اما قائمة بانفسها أو بذاته تعالى قلت على اصوالهم لا بأس بقيام الممكنات بحسب الوجود العلمي بذاته فان الممكنات بحسب هذا الوجود هو العلم وهي في هذا الوجود متحدة ويمكن ان يذهب الى الاحتمال الذي أبداه بعض المتأخرين من الفرق بين القيام بالعقل

القول في كلامه في علمه تعالى (قوله فان الممكنات بهذا الوجود هو العلم) لا يخفى والحصول ان العلم عندهم صفة حقيقية لها تعلقات بالمعلومات فالعلم مغاير للمعلوم بالذات وانما يصح هذا الحد كما لو كان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة (قوله وهي في هذا الوجود متحدة) فلا يلزم تكثر في صفة العلم (قوله بعض المتأخرين) وهو الشارح الجديد للتجريد فانه قال في جواب استدلال النافين للوجود الذهني بانه لو كان للاشياء وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا وباردا عند حصول الحرارة والبرودة فبما انه فرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول شيء في الذهن لا يوجب الاتصاف به كحصول شيء في المكان والزمان لا يوجب انصافه ما به انما الموجب للاتصاف هو القيام

(قوله وقد جناني هذا الخ) لا يخفى ان كلام الشرح الجديد منع الملازمة والفرق المذكور عندله رئيس في كلامه دعوى ذلك الفرق نعم انه يسمى هذا الفرق تحققة أو فرع عليه عدم ورود الاشكال بان الحاصل في الذهن اذا كان حقائق الاشياء كان العلم والمعلوم متحدين فيلزم ان يكون العلم من الموجز ذات الخارجية مع انهم صرحوا بانه كيفية نفسانية (قوله وحينئذ تكون الممكنات موجودة في علمه الذي هو عين ذاته الخ) قد عرفت مما سبق ان العلم الذي هو عين ذاته العلم البسيط الذي ليس فيه صور مرتبة متخالفة ولو كانت الممكنات موجودة فيه يلزم التكثر في ذاته بان كانت أجزاءه أو تصور حقيقة ذاته بصورة والحكمة ينقونه كما منقلا عن الشفاء والتعليقات نعم الفرق بين الحصول والقيام جاري في العلم التفصيلي وهو ليس عين الذات بل هو صورة حاصلة فيه لا على وجه القيام والاستكمال كما منقلا عن الصمدي (قوله ويمكن حل الخ) بان يكون المراد بقوله ان صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها انها ليست قائمة بذاته تعالى كما في قولهم الجوهر ما يقوم بنفسه وفي شرح المقاصد (٥٣) قال الفارابي في الجمع بين رأي افلاطون وارسطو

انه اشارة الى ان
لوجودات صوراً
في علمه تعالى باقية
لا تبدل ولا تتغير
(قوله ان علمه
بالممكنات الخ)
معناه ان ذاته تعالى
بذاته مصدر للعلول
الأول ومصدر بته
أي الجهة التي تخص
صدوره منها بوجه
مخصوص نفس
ذاته فيكون علمه
بذاته الذي هو علم

والحصول فيه و يقال ان الممكنات حاصلة في العقل وايت قائمة به وقد جناني هذا على ما ذكرناه في بعض تعليقاتنا انما هو من حيث انه قد ذكره بعضهم بطريق الدعوى ولا دليل له عليه وأما بحسب الاحتمال فلا قدح فيه وانت خير بانه لو أجرى هذا الاحتمال على مذهب الحكماء أيضاً لم يبعد وحينئذ تكون الممكنات موجودة في علمه الذي هو عين ذاته ولا تكون قائمة به ولا يمكن حل المثل الافلاطونية على ذلك والدليل الذي ذكر في نفها انما يتوجه اذا قيل بوجودها في الخارج كما لا يخفى على من له أدنى دراية وهذا أقرب مما قيل ان علمه بالممكنات منطوق في علمه بذاته لان ذاته على ما هو عليه من الصفات معلومة له تعالى ومن جهة تلك الصفات أنه مبدأ للممكنات على الترتيب الواقع فيه لم انه مبدأ لها فيعلمها بعلمه بذاته تعالى من غير ان يؤدي الى كثرة في ذاته وصفاته فانه يعلمها اجمالاً في ضمن علمه بذاته كما اننا علم ذاتنا بالعلم الحضوري حيا قادر على ما والالم يكن علمنا بذاتنا على ما هو عليه وذلك لان كون العلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول من دون حصول المعلول وصورته مع ان المعلول مبين للعلة لا يخلو عن كدر اذا المعقول من العلم الاجمالي هو ان يكون العلم بالكل دفعة

بالمصدرية مشتملا على العلم بالمعلول الاول بحسب وجوه واعتبارات اسكونه صادرا عنه من كل وجه ومنه بما علمه في علمه بالمصدرية من غير تكثر وتعدد الا بالاعتبار والالم تكن المصدرية التي هي الذات معلومة بالوجه التام وكذلك المعلول الثاني والثالث وهكذا الى غير النهاية فيكون علمه الذي هو عين ذاته وهو نور الانوار يظهر ويتجلى به ما هو واقع في سلسلة المبدئية كلما كان أوجز ثبات دفعة وكذا الصفات والاعتبارات اللاحقة لتلك المعلولات لكونها بهذه الصفات والاعتبارات صادرة عنه تعالى ومصدر بته مقتضية لاتصافها بتلك الصفات والاشارات فعلمه تعالى علم بسيط مشتمل على علم جميع الاشياء لا كاشتمال الكل على الجزء بل كاشتمال العلم البسيط الذي عند السؤال عن مسألة على التفصيل الذي يقع بعده وذلك الاشتمال معلوم لنا بهذا الوجه وأما الاطلاع على كنهه فموقوف على العلم بكنهه ذاته تعالى ولا خير فانا مكلفون بالبحث بقدر الطاقة وليس في كلامهم ان العلم بالعلة عين العلم بالمعلول على ما فهمه الشارح واعترض عليه بما اعترض كيف وانهم قالوا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولم يقولوا انه عينه (قوله وذلك) أي كونه أقرب مما قيل (قوله اذا المعقول الخ) قد عرفت ان العلم الاجمالي ههنا ليس بالمعنى المتعارف أعني العلم الواحد المتعلق بالكل

المخل الى العلوم المتعلقة بالاجزاء كالروية الواحدة المتعلقة بالجامعة بل العلم الواحد الذي هو مبدأ التفصيل
(قوله فذلك الخ) الفاء فصحة أى اذا ثبت أن المعلولات ليست مما يدخل اليها العلة فلم يبق بينهما تعلق
الا كونهما متضايفين مشهورين فلو كان العلم بالمعلولات عين العلم بالعلة يلزم ان يكون العلم باحد
المتضايفين عين العلم بالمتضايف الآخر (قوله فان قلت الخ) يعنى ان العلم بالعلة عين العلم بالمعلول بواسطة
كون الأول سبباً للثاني لا بسبب التضاد فلا يلزم ما ذكرتم (قوله لو سلم الخ) يعنى لأنسلم أولاً ان العلم بالعلة
سبب للعلم بالمعلول فإنا نتصور العلة ولا يخطر ببالنا المعلول نعم ان التصديق بوجود العلة سبب للتصديق
بوجود المعلول ولو سلم ذلك فالكلام فى العينية لا فى السببية (٥٤) (قوله لا نأتريد ان نتحقق

الخ) لا يخفى ان
الانطواء بالمعنى
الذى ذكرناه
لا يفضى الى كثرة
فى ذاته ولا فى صفاته
انما يوجب كثرة فى
الانضافة فان العلم
بذلك الطريق هو
العلم بذاته تعالى
الذى هو علم بجميع
الاسباب والمسببات
أعنى المصادر
والصادرات على
وجه الاجمال (قوله
اذ من جملة احوال
ذاته الخ) لا يخفى
ان ما ذكره الشارح
يدل على ان العلم
بالمبدئية للممكنات
بناء على كونها
اضافة تستدعى
العلم بالطرفين

واحدة ويدخل الى العلوم بالاجزاء ويفصل اليها ولا يستلزم المعلولات مما يدخل اليها
العلة فذلك يفضى الى ان يكون العلم باحد المتضايفين المشهورين هو بعينه العلم
بالتضايف الآخر ولا يخفى بعده فان قلت العلم بالعلة سبب للعلم بالمعلول كما هو
المشهور بخلاف سائر المتضايفات قلت لو سلم انه كذلك فلانسلم ان العلم بها عين العلم
بالمعلول والمطلوب ههنا ذلك لا نأتريد ان نتحقق علم الواجب بحيث لا يفضى الى كثرة
فى صفاته وذلك لا يحصل بمجرد الاستزام * واعلم انهم ذكروا ان علم الواجب بغيره
منطوق فى علمه تعالى بذاته وما بينوا كيفية الانطواء الا بان قالوا ان ذاته تعالى علة
للممكنات وعلمه بذاته على ما هي عليه منطوق على علمه بالممكنات اذ من جملة احوال ذاته
كونه مبدأ لها فبمتضمن علمه بذاته علمها وههنا لا يقع به ذوق طائفة لان تلك
الممكنات مباينة للواجب تعالى وحضور احد المتباينين لا يتطوى فى حضور الآخر
ولو فرض بينهما أى نسبة من العلمة وغيرها ولو صح ما ذكره لكفى ان يقال ان من
جملة احواله كونه تعالى مغايراً للممكنات وهو يعلم ذاته مع جميع احواله فيمتضمّن
علمه بذاته علمه بجميع ما سواه ثم انهم ذكروا ان علمه تعالى حضورى والمعلوم فى العلم
الحضورى هو بعينه الصورة العينية من غير ان يكون هناك صورة أخرى فلا بد ان
يكون للمعلوم وجود فى الخارج حتى تكون الصورة العينية بعينها هى الصورة العلمية
ومن المبين ان وجود العلة ليس بعينه وجود المعلول حتى تكون صورتها العينية
منطوقة على صورتها العينية فالمخلص لهم من ذلك ان يتجهوا الى ما ذكرناه سابقاً من
ان تلك المعلولات معقولة بذواتها وهى باعتبار كونها علماً لله تعالى متقدمة علمها
باعتبار كونها موجودات خارجية وهى باعتبار كونها علماً منسوبة اليه تعالى
بالايجاب لانها بذلك الاعتبار ليست مسبوقة بالعلم والارادة باعتبار وجودها
الخارجى منسوبة اليه بالاختبار لانها مسبوقة بالعلم الذى يغايرها بالاختبار

كما يدل عليه قوله ولو صح ما ذكره الخ والفلاسفة لا يقولون بالانطواء بهذا الطريق وبالارادة
بل يقولون ان العلم التام بالعلة التامة يقتضى العلم التام بالمعلول وذاته معلومة له علماً تاماً وهو علة تامة
للمعلول الاول ونفس مصدره له بجميع اعتباراته واحواله فالعلم به مندرج فى علمه بذاته والالم تكن
الذات معلومة له تعالى علماً تاماً وهكذا تمام سلسلة الوجود (قوله ثم ان علمه تعالى حضورى الخ) لا يخفى ان
العلم البسيط المحيط بالكل عين ذاته وهى موجودة بالصورة العينية من غير غيبوية والعلم به مشتمل على
العلم بالكل كما عرفت (قوله بذواتها بصورها) فالعلم بها حضورى

(قوله وبالارادة المنبعثة عنه) وهي علمه تعالى بالكل وبالواجب أن يكون الكل عليه على احسن النظام من غير قصد وطلب منه فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبسط لفيضان وجود الكل وهي المسماة عندهم بالعناية الازلية (قوله وفيه ما اشرنا اليه) بقوله واقول بان هذا الوجود الخارجى باعتبارانه علم الخ (قوله علم الواجب حضوري الخ) ان ارادته عبارة عن نفس الحضور حتى يكون اضافة تستدعى الطرفين المتغايرين بالذات او بالا اعتبار فباطل لان علمه عين ذاته وان ارادته ايسر بمحصل الصورة فمسلّم لكنه بهذا المعنى لا يستدعى الطرفين ثم ان الشيخ قال في الشفاء ان تعقل شئ الشئ لا يقتضى ان يكون الشئ الثانى غير الاول بالذات او بالا اعتبار وقد فصله عما لا مزيد عليه فعلمه تعالى بذاته لا يستدعى كون ذاته مغاير له بوجه ما وذلك لان حقيقة العلم نور تعلى به الاشياء وذاته تعالى نورا لا نوار ظاهرا في نفسه مظهر لكل ما عداه من غير لزوم تكثير وتعدد (قوله متحد بالذات الخ) ان اراد الاتحاد الحقيقي فباطل لانه يلزم ان يكون ذاته تعالى عبارة عن القيد وان اراد الاتحاد بمعنى عدم زيادته عليه في الوجود الخارجى فيكون امرا انتزاعيا يلزم تأخر علمه بذاته عن هذا الامر الانتزاعى (قوله صحة الفعل الخ) الاظهر التمكن من الفعل لان الصحة صفة الفعل والقدرة صفة القادر لانه تسامح والمراد كونه (٥٥) بحيث يصح منه الفعل اى يصح منه ان يوجد وان لا يوجد فالقادر من

وبالارادة المنبعثة عنه وفيه ما اشرنا اليه سابقا هذا ما اريد ذكره في هذا المقام ولما في تحقيق مذهبهم كلام آخر يعلم عن طور علم الكلام وسنأتى عليه في رسالة منفردة ان وفقنا الله تعالى المنعم فان قلت علم الواجب تعالى حضوري وحضوري الشئ عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشئ ونفسه والتغاير الاعتبارى يستلزم ان لا يكون ذات الواجب من حيث هو من غير اعتبار قيد زائد عالما بنفسه بل يكون مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هو او يكون من حيث هو عالما بذاته مع قيد آخر والتعبير بعدم العينية لا يجدى نفعا لانه آيات ان نسبة عدم العينية نفي للنسبة ونفي النسبة قد يكون لا وحده وانتهاء الثانية فلا يستدعى المغايرة وايضا لا محذورى ان يكون الذات مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هو لان الذات مع القيد محددة في الوجود مع الذات من حيث هو (قادر على جميع الممكنات) باتفاق المتكلمين والحكماء لكن القدرة عند المتكلمين عبارة عن صحة الفعل والترك وعند الحكماء عبارة

لا يوجد فالقادر من
يصح منه الفعل
والترك ولا يكون
شئ منهم لازما لذاته
بحيث يستحيل
انفسا كما عنه والى
هذا ذهب المليون
كلهم واما الفلاسفة
فانهم قالوا بيجاد
للعالم على النظام
الواقع من لوازم ذاته
فيمتنع خلو عنه وانكروا

القدرة بالمعنى المذكور واثبتوا الايجاب وامامنا في شرح المواقيف من ان كونه قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذى هو الفيض والوجود لازمة لذاته تعالى كالزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الشرطية الثانية ممنوع الصدق وكلنا الشرطيتين صادقتان في حق البارئ تعالى ففيه بحث لان المشيئة عند المليون عبارة عن القصد وتعلق القصد باحد الطرفين غير لازم لذاته فلهذا يصح كل منهما بل لا عن الاخر وعند الحكماء عبارة عن علمه تعالى بالنظام الاكل وهو لازم لذاته تعالى بطريق الايجاب فلذا كان مقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية ممنوع الصدق فالاتفاق بين الفريقين ايسر الالبص باللفظ فقط ثم التحقيق ان القدرة نفس التمكن اذ لا دليل على امر سواه كما في شرح المقاصد والمشهور انه صفة تقتضى التمكن قال الآمدى انها صفة وجودية من شأنها الاجداد والاحداث بها على وجه يتصور من قامت به الفعل بدلا من الترك والترك بدلا من الفعل وقسم ذلك الى قديمة وحديثة وهو الموافق لمذهب الشيخ من اثبات الصفات الموجودة الزائدة له تعالى (قوله والترك)

وهو عدم فعل المقدور وقيل كف النفس عن الفعل وقيل فعل الصنف فانترك بالتفسيرين الاخيرين داخل
في الفعل وعلى التفسير الاول يستلزم الدور مع انه لا حاجة اليه لان صحة الفعل كافية في التعريف ولذا فسر
القاضي في تفسيره قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير بالتمكين من الاجساد (قوله عن كونه الخ) واما كونه
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو عبارة عن الاختيار (قوله ودوام الفعل) الاظهر وجوب الفعل ثم
المقصود من هذا الكلام ان كان بيان كونه تعالى مختاراً عند الفلاسفة كما يدل عليه لفظ الدوام وقوله فما
ظنك بمن يكون علمه عين ذاته كان معناه ان دوام الفعل منه تعالى وامتناع الترتك بسبب الغيب وهو لزوم
مشيئة الفعل بسبب كونه كما لا اذاته تعالى لا ينافي الاختيار فان اراد بالاختيار كونه فاعلاً بالقصد ففيه انهم
لا يثبتون القصد لذاته تعالى وان اراد كونه فاعلاً بالعناية الازلية بصير ما شاء ان دوام الفعل منه تعالى
بسبب العناية الازلية لا ينافي كونه فاعلاً بالعناية الازلية ولا يخفى انه لا حاصل له وان كان بيان كونه مختاراً
عند الملادين فكان معناه ان دوام الفعل أي لزومه وامتناع الترتك بسبب الغيب وهو الارادة المخصصة
بالوقوع في وقت دون وقت لا ينافي الاختيار لان الوجوب (٥٦) بالاختيار محقق للاختيار

فان اراد المثال المذكور
وتعليل امتناع الترتك
فيه بالعلم بضرر
الترتك لا وجه له
وقوله فما ظنك الخ
لا معنى له (قوله فما
ظنك بمن يكون علمه
الخ) فان العلم فيه
في غاية السكال
فامتناع الترتك فيه
بسبب العلم بضرر
الترتك اظهر هذا هو
الظاهر من العبارة

عن كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ومقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى
وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية بالنسبة الى وجود العالم دائم
اللاوقوع وصديق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها فلا ينافي كذبهما وما دوام
الفعل وامتناع الترتك بسبب الغيب لا ينافي الاختيار كما ان العاقل مادام عاقلاً لا يغمض
عينه كلما قرب ابرة من عينه بقصد ان الغمض فيها من غير تخلف مع انه انما يغمضها
بالاختيار وامتناع ترك الغمض بسبب كونه عالماً بضرر الترتك لا ينافي الاختيار
فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته فهو تعالى قادر على جميع الممكنات لان مقتضى
اقدارته هو الذات والمصحح للقدرة هو الامكان فاذا ثبتت قدرته في البعض ثبتت
في الكل لان الامكان مشترك بين الممكنات ولا بد للامكان من كونه على تقدير وجوده
من الانتهاء الى الواجب وقد ثبت انه فاعل بالاختيار فيكون قادراً عليه ولان العجز
عن البعض نقص وهو على الله تعالى محال مع ان النصوص قاطعة بعموم القدرة
كقوله تعالى وهو على كل شيء قدير قيل الاولى في اثبات هذا المطلب بل سائر

ولا يخفى انه غير مناسب للمقصود لان المقصود ان يكون عدم منافاته للاختيار فيه اظهر المطالب
(قوله فهو قادر الخ) القاء فضيحة أي اذا علمت معنى القدرة فنقول هو قادر على جميع الممكنات لان
المقتضى الخ لانه القوم دليل الاستقلال على عموم القدرة وأورد عليه ان مجرد وجود المقتضى والمنع لا يكفي
بل لا بد من تحقق الشرائط وارتفاع الموانع واجيب بانه لا تمايز في الممكنات قبل الوجود لتخصيص البعض
بشرط أو عدم مانع دون البعض ولما كان أثر الضعف ظاهراً على هذا الجواب جعله الشارح دليلاً على
ثبوت أصل القدرة وقرع عليه قوله واذا ثبت قدرته على البعض الخ لانه ثبت به شمول القدرة وقوله لان
الامكان الخ دليل عليه (قوله هو الذات) اذ لو كان لا غير مدخل فيه احتاج في صفاته الذاتية الى الغير
(قوله هو الامكان) لان الوجوب والامتناع محققان المقدورية أو المقدمة الاولى للازمة والثانية والثالثة
لتحقق المندم يلزم منه تحقق التالي وحاصل الاستدلال اذا ثبت قدرته على البعض ثبت قدرته على الكل
امكان المندم حتى فكذا التالي اما الملازمة فلان الامكان مشترك بين الممكنات وهو مناط المقدورية فتكون
القدرة على البعض مستلزماً للقدرة على الكل واما الثاني فلانه لا بد للامكان من كونه على تقدير وجوده من الانتهاء

الى الواجب دفعا للدور أو التمسك بقدرة الله تعالى بالاختيار والارادة فيكون ذلك الممكن صادرا عنه
بالاختيار فيكون قادرا عليه (قوله وهذا متوقف على اثبات الخ) في المواقف الشرط الاول ان تكون
المجزة فعل الله تعالى أو ما يقوم مقامه من الترك لان التصديق منه تعالى لا يحصل بما ليس من قبله انتهى
فالشرط كونها فعلا في الواقع لا اثبات كونه فعلا ودلالة المجزة على صدق النبي دلالة عادية لا عقلية ولا
يضرها احتمال أن لا تكون المجزة فعل الله تعالى أو ما يقوم مقامه من الترك لان التصديق منه تعالى
لا يحصل بما ليس من قبله فبقدر ظهور المجزة على يده يحصل العلم بصدقه من غير توقف على اثبات أنه فعل
الله تعالى على أن كونه خارقا للعادة يدل على كونه فعل الله تعالى بل مستندة الى المدعى بخاصية في ذاته أو مزاج في ربه
شبهة أنه يجوز أن لا تكون المجزة فعل الله تعالى بل مستندة الى المدعى بخاصية في ذاته أو مزاج في ربه
والاطلاع منه على خواص بعض (٥٧) الاجسام أو مستندة الى بعض الملائكة أو الجن أو الى

اتصالات كوكبية
وأوضاع فلكية
الى غير ذلك
من الاحتمالات
الجواب اجمالا
أن الاحتمالات
والتجوزات العقلية
لا تنافي العلوم
العادية بالضرورة
القطعية فمن زعم
بحصول العلم بالصدق
بعد ظهور المجزة
من غير النقائص الى
ما ذكر من
الاحتمالات لا بالنفي
ولا بالاثبات وتقصلا
انا بينا ان لا مؤثر في

المطالب التي لا يتوقف ارسال الرسول عليها ان يتمسك بالدلائل السمعية قلت كون
شمول القدرة بما لا يتوقف عليه ارسال الرسول بحسب نفس الامر مسلم اذ لو فرض
قدرته على ارسال فقط لكفى في صدور الارسال منه امكان اثبات ارسال الرسول
يتوقف على اثبات شمول القدرة اذ طريق اثباته أن المجزة فعل الله خارق للعادة
وقد صدر عنه حال دعوى النبوة واذا خالف الفاعل المختار عادته حين استدعاء النبي
تصدقه بأمر يخالف عادته دل ذلك الامر على تصديقه وقطعا وهذا متوقف على اثبات
كونه فعلا وكونه فعلا مثبت بشمول القدرة اذ لا دليل لنا على ان خصوص المجزة
فعل الله تعالى ومقدوره وان زعمه المعتزلة واحتمال وجوده في نفس الامر لا يجدي
نفعا فلا يتم ما قيل ان الاول في هذا المطالب بل سائر المطالب التي لا يتوقف ارسال
الرسول عليها أن يتمسك بالدلائل السمعية فيستدل على شمول القدرة بقوله تعالى ان الله
على كل شيء قدير وعلى شمول العلم بقوله تعالى والله بكل شيء عليم وأمثاله (مريد الجميع
الممكنات) الارادة صفة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع
قالوا نسبة الضدين الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع بقدرة أحد الضدين يمكن ان
يقع بها الضد الآخر ونسبة كل منهما الى الاوقات سواء اذ كما يمكن ان يقع في وقته الذي
وقع فيه يمكن ان يقع قبله أو بعده فلا بد من تخصيص بوجه أحدهما على الآخر ويعين
له وقتا دون سائر الاوقات وهذا المخصص هو الارادة وهي قديمة اذ لو كانت حادثة

٨ عقائد الوجود الا الله سيما في مثل احياء الموفى وانقلاب العصا وانشاق القمر وسلام
الحجر والمدر (قوله نسبة الضدين الى القدرة) وكذا الى العلم والاصحاب بدعون الضرورة في استواء نسبة العلم
والقدرة الى الطرفين فلا يكون مخصصا واحدا كما يقولون علمه تعالى بالكل وبما يجب ان يكون الكل عليه
حتى يكون على أحسن النظام منبمع لفيضان الخير والجود في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول
الحق وهذا المخصص هو الارادة والقصد في الشاهد والغائب عند الاشاعرة خلافا للفلاسفة كما مر وللمعتزلة
ولا يحتاج الى مخصص آخر والالم يكن ما فرضنا مخصصا والارادة على التفصيل المذكور في الكتب
المبسوطة تتعاقب باحد الطرفين بوقت دون وقت لذاتها لان شأنها ذلك ولو فرض احتياجها الى مرجع نقلنا
الكلام الى ذلك المرجح حتى ينتهي الى مرجح لذاته فهو الارادة عندنا (قوله اذ لو كانت حادثة) فيه انه
يجوز ان تكون امر اعتباريا فلا تكون قديمة ولا حادثة والجواب التردد باعتبار الوجود الرابطي فلا واسطة

كونه الخ) فيه انه يجوز ان تكون قائمة بغيره تعالى او حادثه لاني محل الذي هو ذات الواجب تعالى
 بهور بطلانهم - ما لم يتعرض لهما (قوله لاحتاجت الخ) لان الحادث لا يصلح ان يكون اثر الواجب
 لزوم التخلّف (قوله من شمول القدرة) فيه بحث لان شمول القدرة بمعنى صحة الفعل والترك لكل
 الممكنات وكونه فاعلا بالاختيار لا بالاجباب لا يقتضي شمول ايجاده لكل الممكنات لجواز كونه فاعلا
 لبعضها فلا يثبت عموم ارادته لجميع الممكنات فالصواب ما سبق من انه لا خاف سواه وكونه فاعلا بالاختيار
 (قوله فان الايجاد بالاختيار الخ) فان الاختيار هو الارادة المنعقدة باحد الطرفين من حيث انه راجع على
 الاخر كما مر (قوله ولازمة له) اي الارادة لازم الامر اي قابله وجودا وعدمه متى تحقق الامر تحققت الارادة
 واذا انتفى انتفت فلا يراد ان اللائق ان يقول او ملزومه (٥٨) لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء

المازوم دون العكس
 (قوله لان الرضا بما
 يريد الله تعالى
 واجب) اثبات
 للازمة وذلك لان
 الرضا بالقضاء واجب
 لما ورد في الحديث
 من لم يرض به قضائي
 فليطلب رياسواي
 والرضا هو الارادة
 ولا معنى للرضا بنفس
 الارادة فالمراد
 بالرضا المقضي
 (قوله والرضا
 بالكفر كفر) اثبات
 لبطلان التالي يعني
 ان الرضا بالكفر
 كفر والكفر حرام
 فيكون الرضا حراما
 فلا يكون واجبا

لزم كونه تعالى محلا للحوادث وايضا لاحتاجت الى ارادة اخرى وبسلسل وهي
 شاملة للجميع الممكنات والكائنات لانه تعالى موجود لكل ما يوجد من الممكنات
 لما سبق من شمول القدرة وكونه فاعلا بالاختيار فيكون مریدا لها لان الايجاد
 بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل ومن جملة الممكنات الشر والمعصية والكفر
 فيكون تعالى مریدا لها خلافا للعزلة واستدلو بوجوده * الاول ان الشرور والمعاصي
 غير ما مور بها فلا تكون مرادة اذ الارادة مدلول الامر ولازمة له * الثاني لو
 كانت مرادة لوجب الرضا بها لان الرضا بما يريد الله تعالى واجب والرضا بالكفر
 كفر * الثالث لو كانت مرادة لكان الكافر والمعاصي مطيعا بكفره ومعصيته
 لان الطاعة تخصم بل مراد المطاع * الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر
 والرضا هو الارادة والجواب عن الاول ان الامر قد ينفل عن الارادة كما مر المختبر
 فان السلطان لو وقع بدعقاب السيد على ضرب عبده من غير مخالفة له للسيد فادعى
 السيد مخالفة العبد له وارادته يد عذره بعصيان العبد له بحضور السلطان فانه
 يأمر العبد ولا يريده منه الاتيان بالمأمور به لان مقصود السيد ظهورة عصيانه عند
 السلطان وعن الثاني ان الواجب هو الرضا بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي
 لا قضاء ومحصله ان الانكار المتعلق بالمعاصي اغاها وباعتبار المحل لا باعتبار الفاعل
 والخالف فان الاتصاف بهما من كردها خلقها وايجادها اذ هو قد يتضمن مصالح ومع
 قطع النظر عن ذلك لاحسن ولا قبح عقليين عندنا بفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد والرضا
 اغايتها متعلق بايجادها الذي هو فعل الله تعالى وعن الثالث بان الطاعة تخصم ما امر به
 المطاع لا تخصم ما اراده قلت ويلزم ان يكون العبد في المثال المذكور مع انه اتى بما

(قوله قد ينفل عن الارادة) اي يوجد بدون الارادة فلا تكون الارادة تابعة له وجودا (قوله برضاه
 ان الانكار) اي الانكار الشرعي الذي به يستحق الذم والعقاب اغايتها متعلق بالمعاصي باعتبار اتصاف
 المحل به اذ هو خالفها وايجادها فانه غير منكر لما انه فعل حكيم يتضمن مصالح لا تخصم ولو قطع النظر عن
 تضمنه للمصالح فليس خلقها وايجادها قبيحا اذ لا حسن ولا قبح في افعالها تعالى بمعنى استحقاق المدح والثواب
 والذم والعقاب لانه يتصرف في ما يهوى كيف يشاء والرضا بايجاد المعاصي الذي هو فعله لا يتصاف المحل بها
 (قوله ويلزم ان يكون العبد الخ) يعني ان العبد في المثال المذكور عاص قطعا ويلزم من كون الطاعة
 لتخصم ما اراده ان يكون العبد عاصا بما مع اتيانه بما يرضاه يلزم من ذلك ايضا كونه مطيعا لاتبانه بما يرضاه

ولو علم السلطان حقيقة الحال وهو كون العبد مطيعا بسبب انيانه بما رضاه وان الطاعة تحصل المراد لم يكن
 للسيد عذر عند السلطان بسبب مخالفة الامر لانه مطيع فضره يكون ضرا بالمطيع (قوله ويمكن ان يقال
 الخ) أي في جواب المعتزلة ان الامر امر ان امرت كوني يحصل به وجود الاشياء وهو خطاب كن وهو تابع
 للارادة ويعم جميع الكائنات فالطاعات والمعاصي كلها أمور ومراعاة هذا الامر ولا تعاقب به هذا الامر
 الطاعة والعصيان والثواب والعقاب لانه يتعاقب بالاشياء حال العدم وامر تشريعي شرعه الله تعالى لعباده
 وكافهم به وتدويني أي جمع في كتب الشريعة وبين وهذا الامر يتعاقب به الطاعة والعصيان والثواب
 والعقاب والرضا والسخط والكفر والمعاصي ليست مأورة به هذا الامر والمعتزلة لم يفرقوا بين الامرين
 وقالوا ان الكفر والمعاصي لو كانت مرادة تعالى لكانت مأمورا بها واتيان المأمور به طاعة فيكون الكافر
 والفاسق مطيعين فانهم مأمور بهما بالامر الاول وليس مأمورا بهما بالامر الثاني حتى يكون انيانهما طاعة
 ولا يخفى عليك ان تقسيم الامر الى الامرين انما يستقيم اذا كان قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له
 كن فيكون على ظاهره كما ذهب اليه (٥٩) البعض واما اذا كان عبارة عن الاجهاد من غير ان يتعاقب

بها خطاب كما ذهب
 اليه الاشعري ومن
 تبعه فلا فالجواب
 ما ذكره أولا من
 ان الطاعة تحصل
 للمأمور به لا تحصل
 المراد (قوله لاجماع
 الخ) لاجماع هذا
 بالمعنى اللغوي
 لانفاقهم على ذلك
 وليس ثبوت نبوتهم
 موقوفا على ثبوت

رضاه السيد وهو مخالفة امره عاصيا ولو خالفه ولم يأت بالمأمور به يكون مطيعا له لانه
 أتى بما رضاه السيد ولا شك انه لو علم السلطان حقيقة الحال لم يعم للسيد عذرا في صورة
 المخالفة ويمكن ان يقال الامر امر ان امرت كوني يلزم منه وقوع المأمور به وهو يعم
 سائر المكنات وامر تشريعي وتدويني وعليه مدار الثواب والعقاب فالطاعة هو
 الاتيان بما وافق الامر الثاني والرضا يترب عليه دون الامر الاول اذا خالف الثاني
 (متكلم) لاجماع الانبياء على ذلك وليس معناه ايجاد الكلام في الغير كما يقول المعتزلة
 لانه خلاف النصوص ولا ضرورة في صرفها عن الظواهر وسيأتي الكلام في تحقيق
 صفة الكلام ان شاء الله تعالى (حتى) لان الحياة عندنا صفة توجب صحة العلم والارادة
 وعند الفلاسفة الحى هو الإدراك الفعال فهي عندنا صفة زائدة على العلم والارادة كما
 في سائر الصفات الكمالية (سميع بصير) للدلائل السمعية وهما صفتان زائدتان عندنا
 كسائر الصفات الظواهر والآيات والاحاديث وايسار احدهن الى العلم بالمسموعات

صفة الكلام لانها ثابتة بدلالة المعجزات الباهرة وكان الى المشرح ان يضم اليه والنقل عنهم تواتر ان اتمام
 الاستدلال موقوف عليه (قوله لانه خلاف النصوص الخ) فان القرآن ناطق باسناد القول والامر والنهي
 والكلام اليه تعالى نحو قوله تعالى واذا قال ربك لا اله الا الله وقوله ان تشهد اذا امرتك والتم اليك كما عن ذلك
 الشجر وكلمته ربه الى غير ذلك والاسناد يقتضي القيام والاتصاف ولم يقل لانه مخالف للعرف واللغة فان
 المتكلم من قام به الكلام فمن اوجده في محل آخر كالاسود من قام به الاسود لا من اوجده في محل آخر تنبيهها
 على انه يلزمهم المخالفة في كثير من النصوص وصرفها عن الظواهر من غير ضرورة (قوله ولا ضرورة
 الخ) وأن الظاهر من قوله واذا قال الخ وأمر ونهى قيام القول والامر والنهي به ولا ضرورة في جملة على معنى
 خاتمة القول والامر والنهي في شئ امكن المعتزلة يدعون الضرورة ويقولون ان الكلام هو اللفظ وهو
 حادث ويمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى فالخلاف راجع الى ثبوت الكلام النفسى وعدمه (قوله هي منشأ
 صحة العلم الخ) جرى هذا الى ما هو المشهور من كون الصفات السبعة حقيقة زائدة على ذاته وقال في القدرة
 هي صحة الفعل والتكليف في فعلها اضافة على ما هو التحقيق فلا مخالفة والاوجه اجراء الكلام في الكل على
 طريقة واحدة (قوله الى العلم بالمسموعات والمبصرات) أي من حيث انها مسموعة ومبصرة

(قوله انهما لا يكونان الخ) لاستلزامهما الجسمانية والله تعالى منزعه عنهما (قوله وعلمه تعالى قديم) فليس محدث ولا عرض لان الاعراض محدثة وانما لم يتعرض لنفيه (قوله قبل التداخل) لم يتعرض لبيان التضاد لانه تأكيدي لما قبله في القاموس الضد بالكسر والضمديد المثل والمخالف ضد (قوله أى المخالف في القوة) في تفسيره اقاضى موافق للكشاف التداخل المنادى من نادى الرجل خالفته خص للمخالف المماثل في الذات وفي مجمع البحار التداخل الشئ يناديه اى يخالفه وفي القاموس المثل الشبه الا انه خص في الاصطلاح بالمماثل في الحقيقة واما ما قاله الشارح من تخصيصه بخص المخالف في القوة والمثل بالمساوى في القوة فلم اطاع عليه وقال في شرح الهياكل الضد المانع في القوة والمثل المساوى في القوة والتداخل كافى فيها كما هو في العرف واللغة (قوله فانزمت اشتراك الكل فيه) فيكونان واجبين او ممكنين فيلزم تعدد الواجب او امكانه (قوله التوحيد اما بمحصرو وجوب الخ) انصواب ما في شرح المقاصد ان حقيقة التوحيد عدم اعتقاد الشريك في الألوهية اى في وجوب الوجود (٦٠) وخواصها من تدبير العالم وخلق

والاجسام واستحقاق العبادة وقدم ما هو قائم بنفسه اذ لا معنى للكلمة او لامنع الجمع ولا منع الخلو ثم لا بد من تخصيص الخالقية بما سوى الافعال الاختيارية للعباد فان الممتزلة لا يقولون بمحصروا قبيتها في ذاته تعالى فيلزم ان يكونوا شركيين (قوله قد مرّ الاشارة الى دليله) وهو انه لو شاركه شئ في الوجوب لكان كل منهما متنازعا

والمبصرات كما تقول الغلظة في الالوهية الاولى ان يقال لما ورد الشرع بها آيات ذلك وعرفنا انها لا يكونان بالاثنتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقة قسما لقصورنا ونقصاننا (وهو منزعه عن جميع صفات النقص) كما سبق من اجماع العقلاء على ذلك (فلا شبهة له) اى لا يشبهه شئ في الصفات لان صفاته من العلم والقدرة وغير ذلك اعلى واجل مما في المخلوقات فان علمنا عرض ومحدث وقاصر ومستفاد من الغير وعلمه تعالى قديم كامل ذاتي وكذا الحال في سائر الصفات (ولا نذله ولا مئله) قيل التذلل هو المنادى اى المخالف في القوة والمثل المساوى في القوة وقيل المثل هو المشاركة في الحقيقة وهو اصطلاح المتكلمين والمحكماء واما كان وجود الواجب وتعيينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية فلا يشاركه غيره فيها وقد يستدل عليه بانه لو كان له مثل لكان كل منهما ما يمتزعا عن الآخر بخصوصية فالوجوب والامكان ان كانا من لوازم الماهية المشتركة يلزم اشتراك الكل فيه وان كانا من لوازم الماهية متممة بخصوصية فيلزم التركيب المتناهي للوجوب (ولا شريك له) لقوله تعالى لا اله الا هو ولقوله تعالى لو كان فيهم ما آلهة الا الله لفسدتا واعلم ان التوحيد اما بمحصرو وجوب الوجود او بمحصرو الخالقية او بمحصرو اليهودية والاول قد مرّ الاشارة الى دليله في نفي المثل وقد يستدل عليه بانه لو تعدد الواجب لذاته لكان مجموعهما مكننا لاحتياجه الى كل واحد

عن الآخر بخصوصية فيلزم تركيب الواجب ويرد عليه اشكال مشهور وهو ان الشراكة بينهما في الوجوب الذي هو عارض لا تقتضى التركيب فيجوز ان يكون كل منهما ما يخالف الاخر بالماهية البسيطة ومشارك له في الوجوب وما قالوا من ان الوجوب نفس الماهية فالمراد به الوجوب الخاص لا الوجوب المطلق الذي هو من الامور الاعتبارية وهذا السؤال لا يتوجه على دليل نفي المثال لان الشراكة في الماهية فيه مفروضة ويمكن ان يقال الشراكة في الوجوب الذي هو اخص صفات الواجب تستلزم الشراكة في الماهية فيلزم التركيب من المشترك والمميز (قوله لكان مجموعهم) ما الخ) اراد بالمجموع الكل المجموع وهو معروض الالهيّة لا المجموع من حيث هو مجموع - نى برأيه اعتبارى متمتع الوجود لدخول الهيئة الاجتماعية فيه (قوله لاحتياجه الى كل واحد الخ) فيه ان احتياج المجموع الى كل واحد منهم ما انفاه في التقدم لافى الوجود والامكان انما يثبت لو كان الاحتياج في الوجود والمجموع لما كان عبارة عن الاثنين وكل واحد منهما غير

بحاج في الوجود فلا يكون الشكل محاجا لاي شيء له جزء - واهما لو كان مطلق الاحتياج - لم يلزم الامكان
 ان كان مجموع الممتنعين كشرط الباري واجتماع النقيضين ممكنا (قوله فلا بد له من علة الخ) لا بد من ان
 يضم ان ذلك المجموع موجودا فلا جزء له سوى الواجبين - صحيح الترتيب بالقاء (قوله فاعلية مستقلة) اي
 في الابداد (قوله فلا استحالة كون الشيء الخ) والافتقار على نفسه في الوجود اذا لايجاد فرع الوجود وفيه
 بحث لان المسلمين قاطبة قالوا ان الواجب - تعالى ذاته متعنى لوجوده ولا يسلون ان المقتضى لوجوده يجب
 تقدمه بالوجود بل بالمسألة لان فيه جهة القباية ايضا (قوله فلا امتناع كون الواجب معلولا لغيره) يعني
 على الثاني والثالث يلزم ان يكون الواجب معلولا لغيره وباطل وذلك لان المجموع اذا كان معلولا
 لاحدهما او لغيرهما لا بد ان يكون واحدا من الجزأين الواجبين معلولا لواء - متعنى كل واحد منهما - ما كان
 المجموع - متعنى اذا لجزء له سواء - (قوله فتأمل) قد عرفت وجه التأمل في الحاشية السابقة بقوله فيه
 ان احتياجه الى كل واحد منهما انما هو في التقدم الخ (قوله والثاني) اي حصر الحاشية (قوله قد اشير اليه
 الخ) انما قال ذلك لان الظاهر من الآية حصر التدبير والتصرف في السموات والارض (قوله فلا يلزم
 الفساد) هذا على تقدير ان يراد بالفساد الفساد بالفعل اعني الخروج عن النظام المشاهد اما اذا اريد الفساد
 بالامكان فاللازمة مسلمة ويتمنع (٦١) بطلان التالي كيف والنصوص دالة على طي السموات

والارض (قوله ان
 التعدد الخ) حاصل
 الاستدلال ان
 التعدد يستلزم
 امكان التخالف
 المستلزم على تقدير
 وقوعه المحال اعني
 يجوز احدهما او
 اجتماع النقيضين

منهما فلا بد له من علة فاعلية مستقلة وتلك العلة لا تكون نفس المجموع ولا احدهما
 ولا غيرهما اما الاول فلا استحالة كون الشيء فاعلا لنفسه واما الثاني والثالث
 فلا امتناع كون الواجب معلولا لغيره فتأمل والثاني قد اشير اليه في الآية وقد قيل
 انه دليل اقناعي لجواز ان يتفق فلا يلزم الفساد ويمكن ان يقال ان امكان التعدد
 يستلزم امكان التخالف وعلى تقدير التخالف اما ان يحصل مراد احدهما او كليهما
 او لا يحصل شيء منهما والكل محال اما الاول فلا يستلزمه كون الآخر عاجزا فلا يكون
 خالقا وقد فرض انه خالق هذا خالف واما الثاني فلا يستلزمه اجتماع النقيضين
 واما الثالث فلا يستلزمه ارتفاع النقيضين فان منع استلزامه امكان التخالف

او ارتفاعهما والمستلزم للمحال محال فيكون التخالف محالا فيكون التعدد محالا وهذا التقرير موقوف على ان
 يكون المراد من قوله تعالى لفسدنا لم يتكون الا الخروج عن النظام المشاهد وحينئذ تكون الآية دالة
 قطعا لا اقتناعا (قوله يستلزم امكان التخالف) بان يريد احدهما سكون زيد والآخر حركته في وقت
 واحد لا تضاد بين الارادتين ولا بين تعلقيهما انما التضاد بين المرادين وقد تعلقت الارادتان ههنا بالممكن
 الصرف وهذا مراد السيد الشريف من قوله في بيان التخالف أي يمكن ان يريد احدهما وجود زيد والآخر
 عدمه في ذلك الوقت فهذا قدسية ممكنة - مع تعاني ارادة كل واحد منهما - ما بكل واحد من الضدين يمكن
 بالامكان الخاص وليست مشروطة عامة حتى يرد عليه انه ان اريد المشروطة العامة بالمعنى العام فالامكان
 ارادة احد الضدين في زمان ارادة الآخر ممكن لكنه لا يستلزم اجتماع المتناقضين وان اريد بالمعنى الخاص
 فلا نسلم الامكان فان ارادة احد الضدين بشرط ارادة الآخر محال وبقي بحث وهو ان تعدد الخالق انما يستلزم
 امكان التخالف لو كان كل واحد منهما تاما القدرة والخلق لا يستلزم ذلك فاعصواب ان يرمان القانع المشار
 اليه في الآية دليل على امتناع تعدد الواجب بان يقال لو وجد واجب لكان كل منهما تاما القدرة والارادة
 لان الوجوب معدن كل كمال ومعدن كل نقصان ولو كان كذلك لم يكن القانع بينهما المستلزم للجزأ واجتماع
 النقيضين او ارتفاعهما وان ظاهرا الآية دليل على امتناع التصرف فيهما او اراد بالفساد اختلال النظام

المشاهد كما قال تعالى في سورة المؤمنون وما كان معه من الاله اذ ذهب كل الاله باخلاق واعلاد بعضهم على بعض (قوله لان مقتضاها الخ) لا يخفى ان كون ايجاد الخير او ما الغالب فيه الخير اذ الاتفاق مقتضى ذاتها ما يستلزم الايجاب المتنافي للاختيار بمعنى صفة الفعل والتوكيد والاستدلال بالتمانع طريقة الملمين القائلين بالاختيار (قوله فالجواب الخ) اثبات للازمة بوجه آخر فان حمل الآية على هذا المعنى كان افساد بمعنى عدم التكوين وحاصل الاستدلال انه لو تعدد الاله لم يتكون مصنوع لان التعدد مستلزم لامكان التخالف المستلزم لانتفاء الوجود (قوله ويلزم اجتماع المؤثرين الخ) (٦٢) فيه انه انما يلزم ذلك اذا كان كل واحد

منهم ما مؤثرا على سبيل الاستقلال وكونه كافيا لاستلزام ان يكون مؤثرا مستقلا لجواز ان يتفقا على التأثير كما قال الاستاذ ابو اسحق في فعل العبد انه واقع بمجموع القدرتين مع ان قدرة الله تعالى كافية فيه لئلا يكون جوت بان يكون لقدرة العبد مدخل فيه لو اراد الاستقلال في اليجاد (قوله ليس المؤثر الا تعلق القدرة) سلنا انه لا يتصور الزيادة والنقصان في تعلقهما لئلا يكون تعلقهما مجوز ان يكون بان يكون لقدرة العبد ارادته مدخل فيه وان كان

لجواز ان يكونا متوافقين في الارادة بحيث يستحيل اختلافهما اما لان مقتضاها ما ايجاد الخير او ما الغالب فيه الخير واما لان ذاتها تقتضي الاتفاق فالجواب انه لا يخلو اما ان يكون قدرة كل واحد منهما ما ارادته كافية في وجود العالم او لا شيء منهما ما كاف او احدهما كاف فقط وعلى الاول يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد وعلى الثاني يلزم عجزهما ما لانهما لا يمكن لهما التأثير الا بشتركة الاخر وعلى الثالث لا يكون الاخر خالفا فلا يكون الاله افعلم بخلق كمن لا يخفى لا يقال انما يلزم العجز اذا انتفت القدرة على اليجاد بالاستقلال اما اذا كان كل منهما قادرا على اليجاد بالاستقلال وان كان يتفقان على اليجاد بالاشتركة فلا يلزم العجز كما ان القادرين على حمل الخشبة بالانفراد قد شتركا في حملها وذلك لا يستلزم عجزهما لان ارادتهما تعلق بالاشتركة وانما يلزم العجز لو اراد الاستقلال ولم يحصل لانا نقول تعلق ارادة كل واحد منهما ان كان كافيا يلزم المحذور الاول وان لم يكن كافيا يلزم المحذور الثاني والملازمة ان يديهما لا تقبلان المانع وما اوردتم من المثال في استدلاله لا يصلح للاستدلال اذ في هذه الصورة ينقص كل واحد منهما من الميل الذي يستقل في الحمل به قدوما يتم بالميل الصادر من الاخر حتى تنقل الخشبة بمجموع الميلين وليس واحد منهما بميل من القدر من الميل فاعلام مستقلا وفي مبحثنا هذا ليس المؤثر الا بتعلق الارادة والقدرة ولا يتصور الزيادة والنقصان في شيء منهما وهذا وجه متين من سوانح الوقت لا يبقى فيه لان نصف رتبة والله ولي التوفيق والثالث وهو حصر المعبودية فيه وهو ان لا يشرك بعبادة ربه احدا فقد دل عليه الدلائل السمعية وانعقد عليه اجماع الانبياء عليهم الصلاة والسلام اذ كلهم دعوا المكلفين اوليا الى هذا التوحيد ونهواهم عن الاشراك في العبادة قال الله تعالى اتعبدون ما تفتنون والله خالقكم وما تملكون (ولا ظهير) اى لا معين (له ولا يحمل في غيره) لا بطريق حلول الشيء في المكان ولا بطريق حلول الصفة في الموصوف اما الاول فليتنزه عن المكان والحيز لئلا يكون ماما من

في ذاته قدرة كل واحد وارادته كافية في اليجاد كما عرفت (قوله ونهواهم عن الاشراك) خواص القرآن مملوء بالآيات الدالة على النهي عن الاشراك بالعبادة نحو قوله تعالى ولا يشرك بعبادة ربه احدا وما امروا الا لعبدوا الله مخاضين الخ وايضا فاعبدون وان لا تعبدوا الا الله الى غير ذلك فذكر الاله الدالة على النهي عنها بالاستفهام الانكارى عن عبادة الاوثان خصوصا لا يظهر وجهه (قوله لا بطريق حلول الشيء في المكان الخ) فان قيل قد يكون حلول امتزاج كالماء في الورد قلنا ذلك من خواص الاجسام ومقتضى الى الانقسام وعائدا الى حلول الجسم في المكان كذا في شرح المقاصد (قوله لا بطريق حلول الصفة)

وهو الاختصاص الناعت سواء كان الحال عرضا أو جوهر أو صفة - ورة في مادة أو صفة في موضوع -
 كصفات المجردات (قوله أو الجسمانيات) ان كان الحصول في المكان بالتبع (قوله فلا ستزامه)
 أي الحصول الاحتياج ولو بوجه اذ المستغنى عن الشيء مطلقا لا يحل فيه ثم ان هذا الوجه لا اختصاص له
 بحصول الصفة في الموضوع فانه جار في حلول الشيء في المكان أيضا قال في شرح المقاصد ان الحال في
 الشيء بقدره في الجملة سواء كان - لحول الجسم في المكان أو عرض في جوهر أو صورة في مادة كما هو رأي
 الحكماء أو صفة في موضوع (٦٣) كصفات المجردات (قوله المنافي للوجوب) لان الوجوب

خواص الاجسام والجسمانيات واما الثاني فلا ستزامه الاحتياج المنافي للوجوب
 والنصارى ذهبوا الى حلوله في عيسى عليه السلام قال في المواقف ان النصارى اما
 ان يقولوا بحلول ذاته في المسيح أو لحلول صفته تعالى فيه وكل منهما ما اما في بدن المسيح
 أو نفسه وأما ان لا يقولوا بشيء من ذلك وحينئذ فاما ان يقال اعطاه الله القدرة على
 الخلق والابحار والا ولا ولكن خصه الله تعالى بالمجرات وسماه ابنا تشريفا وتكريما كما سمي
 ابراهيم خليا وهذه الاحتمالات كلها باطل الا الاخير وما نقل عن الانجيل أن يوحنا وهو
 واحد من الحواريين - قال عيسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام انك تقول قال أبي
 كذا وأمرني أني بكذا أرنا بالك فقال عيسى عليه السلام من رأي فقد رأي الاب والاب
 حال في وان الكلام الذي انكم به ايس من قبل نفسي بل من قبل أبي الحال في وهو
 الذي يعمل هذه الاعمال التي اعمل آمن وصدق انا من أبي رأي في فعله فرض صفة
 وعدم التحريف يكون الحلول اشارة الى كمال اختصاصه به وإطلاق الاب عليه بمعنى
 المبدأ ان المقدمات كانتوا يسمون المبادئ بالآباء وانت تعلم ان التشابهات في القرآن
 وغيره من الكتب الالهية كثيرة ويردها العلماء بالتأويل الى ما علم بالدليل فلو ثبت
 ذلك لمكان من هذا القبيل وذهب غلاة الشيعة الى حلوله في علي وأولاده وقالوا لا يمتنع
 ظهور الروحاني في الصورة الجسمانية كجبريل عليه السلام في صورة دحية الكلبي
 فلا بد ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الحكماء كعلي وأولاده والائمة المعصومين
 وانت تعلم ان الظهور غير الحلول وان جبريل عليه السلام لم يحل في دحية الكلبي بل
 ظهر بصورة وهذه قريبة على أنهم لم يربدوا بالحلول معناه (ولا يقوم بذاته حادث)
 قيل لان ما يقوم به لا بد ان يكون من صفات الكمال فلو كان حادثا لمكان خالبا عنه في
 الازل والخلو عن صفات الكمال نقص وهو منزه عن ذلك وهذا الغايتم اذا لم يكن له
 تعالى صفة لا كمال ولا نقص في وجودها وعدمها واورد على هذا انه انما يكون الخلق عن

بقضي الاستغناء
 عن كل ما سواه لانه
 معدن لكل كمال
 ومعد كل نقصان
 (قوله قال في المواقف
 الخ) لما كان كلام
 النصارى في بيان
 حلوله في عيسى عليه
 السلام مضطربا
 على ما نقل في شرح
 المقاصد ابطال في
 المواقف جميع
 الاحتمالات التي
 يمكن في الحلول
 ليظهر بطلان قواهم
 مطلقا (قوله وهذه
 الاحتمالات الخ) اما
 الاربعة الاول فلما
 مر من امتناع الحلول
 واما الخامس فلما
 ثبت من استناد جميع
 الممكنات الى الله

تعالى ابتداء (قوله وما نقل الخ) اعمل هذا النقل في الانجيل على سبيل الحكاية لما وقع بين يوحنا وعيسى
 عليه السلام (قوله لمكان من هذا القبيل) أي من التشابهات وفيه انه حكاية قوله ما وليس من كلام الله
 تعالى حتى يحل على أنه من التشابهات فتأمل (قوله لان ما يقوم بذاته الخ) اذ لو قام بذاته ما هو نقص
 لزم ان لا يكون ذاته تعالى في المرتبة الاعلى من الوجود وهذه المقدمة مما اتفق عليه المير واللاسفة
 (قوله وهذا الغايتم الخ) فيه ان الكمال ما يليق بالشيء وينبغي له في حد ذاته فكل صفة اما ان تليق
 بذاته تعالى او لا تليق به ولا واسطة بين التقبضين نعم لو فسر الكمال بما يليق بذاته والنقص بما يليق عليه
 به فصل الواسطة بينهما

(قوله يكون زواله شرطاً الخ) بان يكون كل كمال سابق مع هذا لاحق كما قالوا في الحركات الفلكية (قوله يتصف دائماً بنوع الخ) فلا يلزم الخلو عن الكمال المشترك بين تلك الامور المتلاحقة واما الخلو عن كل واحد منهما فاما لا امتناع بقائه ولا نسلم امتناع الخلو عن مثله مما يمنع بقاؤه وانما الامتناع هو الخلو عن كمال يمكن بقاؤه واما لانه لو لم يخل لم يكن حصول غيره فيلزم حينئذ فقد كالات غير متناهية فكان فقد كل واحد منها فيحصل كالات غير متناهية هو الكمال في الحقيقة لا وجدانه تعالى مع فقد تلك الكالات كذا في المواقف فاندفع ما ينوونه من ان مسبوقية الكمال بكمال آخر لا يتبع لانه لو كان كل منهما كمالاً لاولم يتصف في وقت من الاوقات باحدهما يلزم النقص في ذلك الوقت بل يجب ان يتصف بجميع الكالات المتعاقبة في كل وقت وان لا يكون شيئاً منها مشروطاً بزمان والشيء من تلك الكالات والالزم النقص بانتفاء ذلك الكمال في ذلك الوقت (قوله وانت خبير الخ) قد عرفت جوابه فيما سبق فلا يخفى (قوله والمراد بالحادث الخ) تحرير بمحل النزاع بحيث يندفع عنه مقال الامام الرازي من ان كونه تعالى محل الحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا يبرؤون عنه اما الاشاعة فلا تزيد اذا وجد كان (٦٤) الواجب غير قادر على خلقه بعدما كان

قادر عليه وفعلاً
وعالم بأنه موجود
ببصر بصورته سامع
بصورته أمره بالصلاة
بعدم ما يمكن كذلك
واما المعتزلة فاقولهم
بحدوث المريدية
والكارهية لما أراد
وجوده أو عدمه
والسامعية والمبصرية
لما يحدث من
الاصوات والالوان
وكذا تجد

صفة الكمال نقصاً الوهم يكن حال الخلو متصفاً بكمال يكون زواله شرطاً لحدوث هذا الكمال بان يتصف دائماً بنوع كمال تتعاقب أفراده من الازل الى الأبد واجب عنه بانه اذا كان كل فرد حادثاً لكان النوع حادثاً اذ لا وجود له الا في ضمن الفرد قلت وانت خبير بفساد ذلك كما ساف قالوجه في ابطال هذا الاحتمال ما استغنائه من ابطال الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية بحجج بان برهان التطبيق وغيره فيها هذا والمراد من الحادث ههنا الصفة الحقيقية واما الصفات الاضافية والسامية فيجوز التغير والتبدل فيها في الجملة كخالفية زيد وعدم خالفية وذلك لان التبدل فيها انما هو بتغير ماضيف اليه لا بتغير في ذاته تعالى كما اذا انقلب الشيء عن عيني الى يسارك وانت ساكن غير متغير والصفات الحقيقية التي يلزمها الاضافة انما بتغير تعلقاتها دون انفسها لا يقال هذا الدليل جار في الاضافات والالوب مع تخلف المدعى وهو امتناع تجددها في ذاته تعالى عنه لاننا نقول لانسلم جريان الدليل فيها كلها فان مثل ايجاد العالم وخالفية زيد ليس من صفات الكمال حتى يكون الخلو عنها في الازل

الاماليات عند تجدد المعلومات عند أبي الحسن البصري واما العلاسفة فاقولهم بان لله نقصاً اضافة الى ما حدث ثم فني بالقبلية ثم المعية ثم البعدية (قوله الصفة الحقيقية الخ) فان الاتصاف بها اتصاف حقيقي فيكون قائماً بذاته تعالى فيلزم خلوه تعالى عن الكمال قبل حدوثها واما الاضافات والالوب المتجددة فليس ذاته تعالى متصفة بها حقيقة اذ لا تجد ولا تغير لشي من الاشياء بالنسبة الى ذاته تعالى بل كلها موجودة دائماً بالفعل بالنسبة الى ذاته تعالى قال في التعلقات ان الاشياء الموجودة دائماً والموجودة في وقت دون وقت والشيء المنقضي شيئاً فشيئاً كالزمان والحركة التي هي غير موجودة بالجملة والاقارة بالجملة والتجدد في الماضي والمعدومة في المستقبل كلها بالاضافة اليه تعالى موجودة وحاصلة بالفعل لانه سبب وجودها ومبدأ الاسباب التي توجد منها انتهى فعلى هذا سقط الاعتراض الذي أورده الشارح بقوله لا يقال هذا الدليل جار في الاضافات الخ كما لا يخفى (قوله في الجملة) أي بالنسبة الى الامور المتغيرة من حيث انها متغيرة (قوله لا بتغير في ذاته) ادليت ذاته متصفة بها حقيقة بل باعتبار تعقل ذاته بالنسبة الى المتغيران (قوله ليس من صفات الخ) ان اراد انه ليس من صفات الكمال مطابقة لمتنم والالمت يتصف به

فهي لا يزال وان اراد انه ليس من صفات الكمال في الازل وانه من صفات الكمال فيما لا يزال فمرد عليه
 انه يلزم ان يكون لذاته تعالى حالة منتطرة فلا يكون واجبا من جميع الجهات (قوله ان وجوده لم الخ)
 يعني ان وجوده الازلي ممتنع بالذات وليس قابلا لانهما في القدرة فلا يلزم من امتناع وجوده الازل كونه ممتنعا
 لان الممتنع ما يكون وجوده مطلقا ممتنعا لا الوجود الخاص (قوله وما يقال الخ) أي في رد العلاقة من ان
 ازالة الامكان تستلزم امكان الازلية ولا شك ان امكان العالم ازل والام لا يوجد فتكون ازيلته ممكنة فلا يكون
 وجود العالم في الازل ممتنعا (قوله ايس بشئ الخ) المشهور فيما بين القوم ان ازالة الامكان لا تستلزم امكان
 الازلية لان معنى ازالة الامكان ان امكانه ازل أي ثابت في الازل فالازل طرف الامكان أي ممتنعا مكانه في
 جميع الازمنة الماضية ومعنى امكان الازلية انه يجوز وجوده في الازل أي جميع الازمنة الماضية بان يكون
 موجودا بوجود مستمر غير مسبوق بعدم الاتصاف ومن البين ان الاول لا يستلزم الثاني كما في الحوادث
 قال السيد الشريف في شرح المواظف لنا فيه بحث لانه اذا كان امكانه مستمرا بان يكون الازل طرفا لوجود
 لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شئ من اجزاء الازل فيكون عدم ممتنعه مستمرا في جميع تلك
 الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هي لم يمتنع اتصافه بالوجود في شئ منها بل جاز اتصافه به في كل منهما لا بدلا
 فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به (٦٥) في كل منهما معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع

اجزاء الازل بالنظر
 الى ذاته فازالة
 الامكان تستلزم
 امكان الازلية وفي
 الشرح الجديد
 اتعبريد ان قوله لا بدلا
 فقط بل ومعا ايضا
 ممنوع لجواز عدم
 اجتماع الاجزاء في
 الوجود والشارح

نقصا بل قد ندعى ان الخلو عنها في الازل كمال يظهر به استثنائه تعالى بالقدم الزماني
 كما استأثر بالقدم الذاتي على انه يمكن ان يقال ان وجود العالم في الازل ممتنع فلا يكون
 عدم ايجاد في الازل نقصا كما انه ليس عدم شمول القدرة للمتنوعات نقصا وما يقال
 من ان ازالة الامكان تستلزم امكان الازلية ليس بشئ كما يستلزمه في بعض تعلقاتنا
 واما السلوب فما كان مثل سلب الجسمية ولو ازمها عنه تعالى بخبر بان الدليل فيها لا يضر
 لان المدعى غير متخالف لامتناع الخلو عنها (ولا يتحد بغيره) يطابق الاتحاد على ثلاثة
 اتحاد الاول ان يصير الشئ بعينه شيا آخر من غير ان يزول عنه شئ او ينضم اليه شئ
 وهذا محال مطاقا سواء كان في الواجب تعالى او في غيره لان المتحدين ان بقيا فهما
 اثنان فلا اتحاد وان قنيا فهما معدومان وان قيا أحدهما وبقي الآخر فلا اتحاد

٩ عقد لم يبين في تعليقاته على الشرح الجديد شيئا واصل له تعليلات غير الحواشي القديمة بسط
 الكلام فيها (قوله فما كان الخ) أي ما يستحيل اتصاف المأري تعالى به واما السلوب التي لا يستحيل اتصافه
 بها كسلب المعية التي كانت له مع كل حادث اذا عدم ذلك الحادث فانه سلب متجدد به - دأن لم يكن في حكم
 الاضافات المتجددة والتحقيق ان حقيقة السلوب كسلب الاتصاف فليس فيها اقيام بذاته تعالى حقيقة
 بل سلب اقيام (قوله يطلق الخ) على سبيل الحقيقة والمجاز فان الاول معنى حقيقي لتبادره الى الذهن
 والثاني والثالث مجازيان (قوله ان يصير شئ بعينه الخ) في شرح المواظف وهذا يتصور على وجهين أحدهما
 ان يكون هناك شيئا كزيد وعمر ومثلا فيتحدا بان يصير زيد عمرا وبالعكس وفي هذا الوجه قبل الاتحاد
 شيئا واحد شئ واحد كان حاصل قبله والثاني ان يكون هناك شئ واحد كزيد فيصير هو بعينه شخصا
 آخر غيره فيكون قبل الاتحاد امر واحد وبعده امر آخر لم يكن حاصل قبله بل بعده (قوله من غير ان يزول عنه
 الخ) تفسير قوله بعينه واحتراز عن المعنيين الاخيرين (قوله لان المتحدين الخ) قالوا الحمد لكم بعدم الاتحاد
 بالمدعى المذكور بدعي وبعينه عليه لاذهان القاصرة بهذا التنبيه فلا يناقش فيه بانا لانهم انهم الوكا
 موجودين كانا اثنين لا واحدا انما يكونان كذلك لو لم يكن كل منهما موجودا متحدا بالوجود الاخر وهو ممتنع

(قوله ان ينضم الخ) فهو تركيب في الحقيقة لا اتحاد (قوله حقيقة واحدة) أي متصفة بالوحدة في الخارج من غير اعتبار المعبر (قوله بطريق الاستحالة) أي بطريق التغير والانتقال دفعيا كان أو تدريجيا (قوله وأما الثاني الخ) لاحاجة إلى التطويل والمناقشات فإن المعنى الثاني اتحاد بطريق التركيب والواجب تعالى منزعه عن ان يكون جزأ بحيث يحصل منه ومن شئ آخر حقيقة واحدة لأن الجزء الآخر يكون موجودا يمكننا فيكون فاعله ذاته تعالى ولا تركيب حقيقيا بين الفاعل والمفعول لتمامهما في الوجود فلا يحصل حقيقة موصوفة بالوحدة في الخارج نعم يحصل هيئة اعتبارية مركبة من الواجب والممكن (قوله امتنع أن يتحقق الخ) ما هو المذكور في مكتب القوم انه لا بد من احتياج (٦٦) بعض الاجزاء الى بعض في الحقيقة

لواحدة والا يمكن
كالجهر الموضوع في
جنب الانسان وأما
انه لا بد من الحلول
فلا بد من الدليل عليه
ودعوى الضرورة
غير مسموعة (قوله
لاستغناء الواجب
الخ) فيه ان الثابت
لا يستغناء الواجب
في الوجود فيجوز
الاحتياج اليه في غير
الوجود ويكون سببا
للحلول (قوله لان
الاحتياج الخ) فيه
ما مر (قوله وأورد
عليه الخ) لا يخفى
ان مجموع الواجب
والغبراد الم يكن له
جهة الوحدة كيف
تخل فيه الصورة
الجوهرية الوحدانية

ايضا بل بقاء واحد وفناء آخر والثاني ان ينضم اليه شئ فيحصل منهما حقيقة واحدة بحيث يكون المجموع شخصا واحدا آخر كما يقال صار الثراب طينا والثالث ان يصير الشئ شيئا آخر بطريق الاستحالة في جوهره أو عرضه كما يقال صار الماء هواءا وصار الابيض اسودا والسكل في حقه تعالى محال اما الاول فلما مر وأما الثاني فلان احدهما ان لم يكن حال في الآخر امتنع ان يتحقق منه ما حقيقة واحدة وهذا ضروري وان كان احدهما حال في الآخر فلا يخفى لو من ان يكون الواجب حال في الآخر أو بالعكس والاول محال لاستغناء الواجب وامتناع حلول المستغنى والثاني ايضا محال لانه لو كان المحل هو الواجب وهو مستغن عن المحال لان الاحتياج ينافي الوجوب فيكون المحال عرضا فلا يحصل منه ما حقيقة واحدة متحصلة غايته ان يحصل منهما حقيقة واحدة اعتبارية وأورد عليه أنه ربما كان الواجب مع الغير محللا للجزء الصوري كما في العناصر المتزوجة التي تحلها صور المواليد ودعوى الاحتياج أو الانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة سلمنا ان الواجب هو المحل لا يمكن لان سلم انه لا يحصل من الموضوع والعرض ماهية حقيقة بل الاشرافيون نفوا الصورة النوعية الجوهرية وادعوا ان أنواع الأجسام مؤلفة من الصورة الامتدادية والاعراض القائمة بها كالسير بالمركب من قطع الخشب والهيئة الاجتماعية التي هي عرض وأما الثالث فلان التغير الجوهرى والعرضى في حقه تعالى محال لما مر من عدم التبدل في صفاته الحقيقية (ليس بجوهر) اذ الجوهر هو الممكن المستغنى عن المحل أو هو المتحيز بالذات وهو تعالى منزعه عن الامكان والتحيز (ولا عرض) لان العرض محتاج الى المحل المفقوله والواجب مستغن عن الغير (ولا جسم) لان الجسم مركب فيحتاج الى الجزء فلا يكون واجبا (ولا في حيز وجهة) لانها من خواص الاجسام والجسمانيات (ولا يشار اليه به هنا أو هناك ولا يصح عليه الحركة

فان المتعدد دام متعدد لا يصير محلا لالمر الواحد كما في المواليد الثلاث فانها بعد الكسر والانكسار يحصل فيها كيفية متشابهة بها تسعد لغرضان الصورة الجوهرية (قوله ودعوى الخ) لاندعى الاحتياج أو الانفعال في الاجزاء المادية انما ندعى وجود جهة الوحدة التي بها يصير محلا للصورة الوحدانية (قوله من عدم التبدل الخ) يعني ان التغير الجوهرى يستلزم التغير في صفاته الحقيقية لعدم بقاء المحل الاو الذي كانت الصفات قائمة به (قوله اذ الجوهر الخ) الاول عند الفلاسفة والثاني عند المتكلمين وأما الجوهر بمعنى القائم بالذات فاطلاقه على ذاته تعالى ليس بممتنع عقلا بل ممتنع شرعا لايهاهم النقص

والانتقال) لما سبق والمشيئة منهم من قال انه جسم حقيقة ثم افترقوا فقال بعضهم انه مركب من لحم ودم وقال بعض هؤلاء مبتلا لا كالسبيكة البيضاء طوله سبعة اشبار بشير نفسه ومنهم من يقول انه على صورة انسان فمنهم من قال انه شاب امرء أجود جعد قشط ومنهم من قال انه شيخ أشعث الرأس ومنهم من قال هو في جهة الفوق ومماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عاينه الحركة والانتقال وتبديل الجهات وبسط العرش تحته أطيط الرجل الجديد تحت الراكب الثقيل وهو يفضل على العرش بقدر أربعة أصابع ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له وبعده عنه مسافة متناهية وقبل مسافة غير متناهية ولم يستكشف هذا القائل من جعل غير المتناهي محصورا بين الحاضرين ومنهم من تشرى بالسكفة فقال هو جسم لا كالأجسام وله حيز لا كالأجسام ونسبته الى حيزه ليست كنسبة الأجسام الى احيازها وهكذا ينبغي جميع خواص الجسم عنه حتى لا يبقى الاسم الجسم وهو لا يكفرون بخلاف المصرحين بالجسمية وأكثر المجسمة هم الظاهريون المتبعون لظاهر الكتاب والسنة وأكثرهم المحدثون ولا ينتمي الى العباس محمد وأصحابه ميل عظيم الى اثبات الجهة ومبالغة في القبح في نفوسهم ورأيت في بعض تصانيفه انه لا فرق عند بيده العقل بين ان يقال هو معدوم أو يقال طلبته في جميع الامكنة فلم أجده ونسب النافين الى التعطيل وهذا مع علو كعبه في العلوم العقلية والنقلية كما يشهد به من تتبع تصانيفه ومحصل كلام بعضهم في بعض المواضع ان الشرع ورد بتخصيصه تعالى بجهة الفوق كما خصص الكعبة بكونها بيت الله تعالى ولذلك يتوجه اليها في الدعاء ولا يخفى انه ليس في هذا القدر غائلا أصلا الا ان بعض اصحاب الحديث من المتأخرين لم يرض بهذا القول وانكر كون الفوق قبلة الدعاء بل قال قبلة الدعاء هو نفسه كما ان نفس الكعبة قبلة الصلاة وقد مرح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز (ولا الجهل ولا الكذب) لانهما نقص والنقص عليه تعالى محال وانت تعلم انه بعد قيام البرهان على انه تعالى عالم بجميع المعلومات وانه لا يجوز عاينه التبدل لاحتياج الى سبب الجهل وأما الكذب فقد قيل ان من جوز الخلف في الوعيد بنى على انه تكريم من الله تعالى يلزمه تجويز الكذب عليه تعالى وبعضهم منع ذلك زعمانه بان الكذب لا يكون الا في الماضي والخلف في المستقبل وفساده طاهر لان الكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع سواء كان في الماضي أو في المستقبل ومن ثمة كذب الله تعالى المتألفين فقال تعالى ألم تر الى الذين نافقوا يقولون للاخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب ان اخرجتم لنصركم معكم ولا تطيعوا فكم احد ابد او ان قوتكم لننصرنكم والله يشهد انهم لكاذبون والوجه في دفعه ان آيات الوعيد مشروطة بشروط معلومة من الآيات والاحاديث منها الاصرار وعدم التوبة ومنها عدم عفو تعالى فيكون في قوة الشرطية فلا يلزم الكذب أصلا ويمكن ان يقال المراد منها انشاء الوعيد والتهديد لاحقية الاخبار فلا يتصف بالكذب كما ذكره علماء العربية في مثل قواهم الظبي بقاوم الاسد انه لا انشاء

(قوله والمشيئة منهم من قال الخ) قال الشيخ ابن العربي في الفتوحات المخبية من هذه الطائفة انهم تركوا النص الصريح وهو قوله تعالى ليس كمثل شيء وعملوا بالنصوص المحتسمة (قوله مركب من لحم ودم) واليه ذهب مقاتل ابن سليمان (قوله كالسبيكة) سبكت الفضة وغيرها اسمكها سبكاً اذيتها والفضة السبيكة (قوله جعد قشط) بفتح الجيم ويكون العين بين الجعودة والقطط بفتح القاء والعين يقال جعد قشط أى شديد الجعودة (قوله أشعث الرأس) الشعث الخلط وكل خلطتين خلطتهما فقد أشعثتهما والمراد خلط الشعرات البيضاء مع السود (قوله يسط) الاطيط صوت الرجل والابل من نفس اجمالها

(قوله لا نشاء التحزن) لانها كانت ترجوا انه ذكر ما يكون مجردا لخدمة بيت المقدس فقات ذلك تحسرا
وتحزنا على ما فاتهما (قوله بعين رؤسهم) لابعين القلب تنصب من لحل النزاع ورفع احتمال المجاز بان يحمل
على الانكشاف التام القابلي (قوله وتحقيقه الخ) يريد ان لنا بالنسبة الى المبصرات ثلاثة احوال احدها
العلم قبل الاحساس والثاني انكشافها عند فتح البصر وحضورها عنده والثالث انكشافها بعد غيوبها
عن البصر والنزاع في المسألة الثانية التي هي اتم وأبلغ من الباقيتين وهو الذي يقول الخلفاء انه مشروط
بشرائط يمنع حصولها في الواجب (قوله وخروج الاشعة الخ) خروج الشعاع والانطباع ليس شرطا للرؤية
فانه طريق لا بصار على اختلاف بين الطبيعيين والرباضيين والشرايط المذكورة في المكتب كون المرئي
في مكان وجهة ومقابلة من الرائي وثبوت مسافة بينهم ما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد
واتصال شعاع من الباصرة بان لا يكون سائر بينهما (قوله تلك الشرائط اسباب عادية) الصواب اسقاط
لفظ اسباب او تبديله بشرائط (قوله واستدلوا الخ) (٦٨) فان قيل بعد دلالة النصوص

التعجب وفي قوله تعالى رب اني وضعت منها انثى انه لا نشاء التحزن (وهو تعالى مرئي
للمؤمنين يوم القيامة) بعين رؤسهم كما هو مذهب الاشاعرة والسلف الصالح وخالفهم
في ذلك غيرهم وتحقيقه ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف ما يقع يحصل
عقيب فتح البصر وهو في الشاهد انما يحصل بالمخاطبة والقرب وخروج الاشعة
او الانطباع وفي حق الله تعالى في الاشياء يحصل هذا الادراك بدون تلك الشرائط
ولا يلزم من كون تلك الشرائط شرطا في ادراكنا في هذه النشأة كونها شرطا في
المشاهدة الا تخبر اذ في قدرة الله تعالى ان يخلق في البصر قوة يتمكن بها من ادراك
ذاته تعالى من دون تلك الشرائط كما قال (من غير موازاة ومقابلة وجهة) وعند
الاشعري واتباعه تلك الشرائط اسباب عادية فيجوز لا بصار بدونها في هذه النشأة
كما عي الصين يرى بقية الاندلس وكل موجود يمكن الرؤية عنده كالاصوات والطعوم
والروائح والالوان واستدلوا على جواز الرؤية بالنقل والعقل اما النقل فله تعالى
حكمة عن موسى رب ارنى انظر اليك قال ان تراني وانك انظر الى الجبل فان
استقر مكانه فسوف تراني وجهه الاستدلال به امران الاول ان سؤال موسى عليه
السلام الرؤية يدل على امكانها لان العاقل فاضل عن النبي عليه السلام لا يطلب
المحال ولا مجال للقول بجهل موسى عليه السلام بالاستحالة فان الجاهل عما لا يجوز

على وقوعها لا حاجة
الى اثبات امكانها
قلت الخلفاء يزعم
انها بمنفعة في حق
تعالى فلا بد من
تأويل النصوص
الدالة على وقوعها
بالانكشاف التام
القابلي فلذا احتجوا
الى اثبات امكانها
لمكن قال المحقق
الفتاوى في شرح
العقائد النسفية
ان الامكان الذهني
كان في ذلك حيث
قال الرؤية جائزة

عقلا بمعنى ان العقل اذا خلى وطبعه لم يحكم بامتناعه ومن ادعى الامتناع فعليه البيان حتى يؤول على
النصوص الدالة على وقوعها وهذا كلام في غاية المتانة (قوله لان العاقل لا يطلب المحال) هذا الغاية اذا
كانت استحالته بديهية وأما اذا كانت نظرية فلا على انه لا حاجة الى هذه المقدمة اذ يكفي ان موسى عليه
السلام طلب الرؤية فلو كان محالا يلزم ان يكون الجهل يجوز عليه أو السفه وكلاهما محالان على الانبياء
فلا اعتراض بان المراد بالرؤية العلم الضروري بخلاف الظاهر فان النظر الموصول بالي نص في الرؤية
البصرية وكذا الافتراض بان سؤال موسى عليه السلام كان اقومه حيث قالوا ان تؤمن لك حتى نرى الله جهرة
فسألهم موسى عليه السلام ايعلموا امتناعها كما هو علمه تعالى مدفوع بان القوم لما ارتدوا وسألوا الرؤية تزلزلت
عليهم الصاعقة بالانراخ كما يدل عليه القاء في قوله فأخذتهم الصاعقة والسؤال الذي وقع من موسى عليه
السلام كان بعد ان انقلبوا الى الجبل وخروهم موسى عليه السلام فعلم ان سؤاله عليه السلام لم يكن لاجل القوم

(قوله يمكن في نفسه) بل في حالة الحركة أيضا انما الخصال اجتماعهما (قوله لان معنى التعليق الخ) فيه ان التعليق اذا كان باعتبار الوقوع يجوز ان يكون وقوع المعلق عليه ممتنعا بالغير فلا ينافي امكانه في نفسه فيجوز تعليق الممتنع بالذات بالممتنع بالغير ولذا يصح ان يقال ان انعدام العلة انعدام الماهول والاهل قد يمنع عدمها (قوله كالطول والعرض) فان الطول والعرض هي الجوواهر الفردة الواقعة في سمت واحدة ورؤية الطول والعرض رؤية الجوواهر الفردة وليس الطول والعرض عبارة عن المقدار فانه مبني على تركيب الجسم من الهول والمورة (قوله فلا بد من علة مشتركة الخ) المذكور في كتب القوم انه لا بد لهم المشترك من علة مشتركة وهي اما الوجود (٦٩) او الحدوث او الامكان اذ لا رابع في مشترك والاخير ان عدمه بان

على انه لا يصلح للنبوة اذا الغرض من النبوة هداية الخلق الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة ولا ريب في نبوة موسى عليه السلام وانه من اولي العزم والثاني انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر يمكن في نفسه والمعلق على الممكن يمكن لان معنى التعليق الاخبار بوقوع المعلق عند وقوع المعلق به والمحتمل لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة واما العقل فهو ناظر في الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الجوواهر كالطول والعرض في الجسم فلا بد من علة مشتركة بينهما يكون هو المعلق الاول للرؤية وذلك الامر اما الوجود او الحدوث او الامكان والاخير ان عدمه بان لا يصلحان لتعلق الرؤية بهما فلم يبق الا الوجود وهو مشترك بين الواجب والممكن فيجوز رؤيته عقلا وانت تعلم ان القول باشتراك الوجود معناه ينافي مذهب الشيخ فانه ذهب الى ان وجود كل شيء عنده وانه لا اشتراك بين الوجودات الا في اللفظ كما هو المشهور واولة صاحب المواقف بان مراد الشيخ انه ليس في الخارج هويتان احدهما الوجود والاخرى الماهية والاتحاد بينهما بحسب التعلق لا بحسب المفهوم فلا ينافي اشتراكهما في مفهوم مطلق الوجود وهذا التأويل في غاية البعد وقيل ان الشيخ وان انكر اشتراك الوجود لكن اقام هذا الدليل على سبيل الزام المخالفين القائلين بالاشتراك وقد ثبت وقوع رؤيته في الآخرة بالكتاب والسنة اما الكتاب فاقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر قد يكون في اللغة بمعنى الانتظار ويستعمل حينئذ متعدبا بنفسه كقوله تعالى انظرونا نقبوس من نوركم اي انتظرونا هكذا قيل وفيه نظر فتأمل ويكون بمعنى التفكير والاعتبار ويستعمل حينئذ بفي بقال نظرت في الكتاب اوفي ذلك الامر اي تفكرت فيه وجاء بمعنى الرأفة والعطف

لا يصلح ان علة فتعين الوجود وهو مشترك بينهما وبين الواجب فيصح ان يرى وجهه بشد اغرض عليه باننا لانسلم انه لا بد للعلة من علة فانها عدمية والعدم لا يعمل ولو سلم فيجوز ان يكون علة العدم عدمية ولو سلم فلا نسلم انه لا بد لهم المشترك من علة مشتركة فانه يجوز تعليل الواحد النوعي بعلة مختلفة كالحرارة بالشمس والنار ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود غير الدليل فقالوا ان المراد بالعلة

متعلق الرؤية والقابل لها الا المتأثر ولا شك في لزوم كونه امر موجودا اذ الرؤية لا تتعلق بالعدم ولا شك ان متعلقها هو الهوية المطلقة فانا اذا راينا شيئا من بعيد اذنا ندرك منه هوية تمام غير ادراك شيء من خصوصياته وهو المراد بالوجود المشترك بين الجوواهر والاعراض فلا شك في تحققه في الواجب والشارح قد خطا بين المساكين حيث فسر العلة بالمتعلق وقال لا بد لهم المشترك من علة مشتركة وردت في الامور الثلاثة (قوله فلم يبق الا الوجود) فيه ان الوجود ايضا مراعاة تباري لا يصلح ان يكون متعلقا للرؤية نعم انه شرط لها (قوله ليس في الخارج هويتان) كالاسود والجسم (قوله وهذا التأويل بعيد جدا) لانه خلاف المشهور فالمنقول عنه ان الوجود مشترك لفظي بين الوجودات الخاصة (قوله وقيل الخ) قائله الا مدى وهو ايضا بعيد لان المقصود اثبات المدعى لا الزام الخصم

(قوله وليس بمعنى الانتظار) على ما ذهب اليه بعض المعتزلة من ان الى في الآية اسم بمعنى النعمة واحد الآلاء وهو مفعول به انظاره فالمعنى منتظرة نعمة ربها (قوله كاترون القمر) تشبيهه لرؤيته في الآخرة برؤية القمر في الدنيا في الظهور وعدم التزحم (قوله والمعتمد فيه الاجماع الخ) لانهم ان يقول لانسلم الاجماع على وقوعها غابته ان الاجماع على السكوت عن تأويل الآية وهو ليس اجماعا على عدم التأويل فان كثيرا من المسائل لم تكن في القرن الاول والثاني وهو (٧٠) ليس اجماعا على عدمها (قوله وهو

وحينئذ يستعمل باللام يقال نظر السلطان اعلان اي راف به وتعطف وجا بمعنى الرؤية ويستعمل حينئذ بالي والنظر في الآية مستعمل بالي فوجب حمله على الرؤية وليس بمعنى الانتظار لان الآية وردت مبشرة والانتظار يوجب الغم فلا يناسب سياق الآية وما السنة فكقوله عليه الصلاة والسلام انكم سترون ربكم كاترون القمر ليلة البدر والمعتمد فيه الاجماع قبل حدوث المبتدعين على وقوع الرؤية وهو مستلزم لجوازها وعلى كون الآية محمولة على الظاهر المتبادر منها احتج المنكرون بقوله تعالى لا تدركه الابصار لان الادراك المنسوب الى الابصار هو الرؤية والله تعالى يمدح بكونه لا يرى وما يكون سلبه مدحا يكون وجوده نقضا فوجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب عنه بوجوه الاول ان الادراك هو الرؤية مع الاحاطة بجوانب المرئي وحقيقته النسيب والوصول كقوله تعالى انما سدركون اي ملحقون والرؤية المقارنة للاحاطة اخص مقام من الرؤية المطابقة فلا يلزم من نفيها بالمعنى الاول نفيها بالمعنى الثاني ان هذه القضية رفع للايجاب السكوتي فلا أقل من احتمال الآية لهذا المعنى بان يعتبر أولا العموم ثم ورد عليه السلب فتكون سالبة جزئية ومع هذا الاحتمال لا يتم الاستدلال الثالث اننا لو سلمنا ان الآية عامة في الاشخاص فلا يتم عمومها في الاوقات فانها سالبة مطلقة ونحن نقول بوجوبها حيث لا يرى في الدنيا وما قبل من التمدح ليس فيه دليل على مطلوبهم بل هو حجة لنا لانه لا امتنع الرؤية لم يكن فيه تمدح وانما التمدح للتمتع المتعزز بحجاب الكبرياء مع امكان رؤيته ولان عدم رؤيته في الدنيا مع كونه اقرب اليهم من جبل الوريد كاف في التمدح فلا ينافي رؤيته في دار الآخرة وقوله تعالى موسى عليه السلام ان تراني ليس لن للتأييد بل للتأكيدها لهذا بقيد أبدا ولو سلم انه للتأييد فانما يكون في الدنيا كقوله تعالى وان يمتنوه ابدامع انهم يمتنون الموت في الآخرة للخلاص من العقوبة (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) هذه العبارة مأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم وفيه دليل على انه مراد للكائنات لان الجملة الثانية تنعكس بعكس النقيض الى قولك كل ما يكون فهو ما شاء الله فكل كائن مراد وما ليس بكائن فهو ليس

مستلزم لجوازها) هذه المقدمة لا تدخل لها في المقصود الا انه ذكرها للدلالة على ان الجواز ايضا ثابت بالاجماع (قوله ان هذه القضية الخ) بناء على ان اللام في الابصار للاستغراق كما هو الاصل في الجمع المعرف باللام عند عدم العهد (قوله لان التمدح الخ) الانرى ان المعدوم لا يمدح بكونه غير مرئي (قوله وليس لن للتأييد) كما يقول الخصم ويستدل به على عدم وقوع الرؤية في الآخرة (قوله على انه مراد للكائنات) أي لجبرها فكفر

الكافر ومعهبة الفاسق كلاهما كائن بارادته تعالى (قوله لان الجملة الخ) لا يخفى بمراد ان منطوق الحديث يدل على ان السكون دائره بارادته وجودا وعدمه فلا يكون بدون الارادة ولا ارادة بدون السكون فكل كائن مراد لا كما يقوله المعتزلة من ان كفرا الكافر ومعهبة العاصي كائن وليس بمراد فكل ما ليس بكائن ليس بمراد لا كما يقوله المعتزلة من ان ايمان الكافر وطاعة الفاسق مراد وليس بكائن فلا حاجة في اثبات المطلوب الى التعرض لعكس النقيض وعلى تقدير التعرض فلاقتصار على عكس نقيض الجملة الثانية مما لا وجه له

(قوله فالكفر) أشار بالفاء الى انه حكم جزئي متفرع على الحكم الكلي السابق ثم انه وقع في بعض السمع قوله ولا يرضى بصيغة المضارع معطوفا على قوله فالكفر الخ متصلا به والصواب وفي بعض النسخ بعد قوله غنى لا يحتاج الى شيء ولا وجه له (قوله لما مرارا) ان كان مراده مرور هذا الحكم الجزئي مرارا فليس مما مر ذكره أصلا وان اراد انه مر في ضمن الكلية القائلة بانه لا خالق سواه في ضمن قوله يريد الجميع الكائنات فمسلما لكان المقصود ههنا تفرع هذا الجزئي على ما ورد في الحديث المشهور ردا على الخصم صريحا (قوله كالمستغنى عنه) اغما في بكاف التشبيه لان هذا الجزئي لم يعلم سابقا غنا علمت الكلية المستنبط هو عنها (قوله وقد سبق الخ) أي في الشرح فانه مبني على أن الارادة في أفعال العباد هي الامر والكرهية هي النهي وقد أثبت الشارح فيما سبق أن الارادة غير الامر (قوله هذا أيضا قد مر) هذه الحوالة هي واذ لم يذكر سابقا هذا الحكم لا بيان (٧١) معنى الرضا ولا الاستدلال عليه والرضا الارادة مع ترك

الاعتراض فيجوز ان يكون الشيء مرادا ولا يكون مرضيا والكفر والفسق من هذا القبيل (قوله غنى الخ) الصواب تأخيره عن قوله فانه قد مر انه تعالى خالق للاشياء كلها فانه علمه لقوله اذ قد علم سابقا (قوله وهذا معلوم مما سبق الخ) من قوله منزله عن جميع سمات النقصان فان الاحتياج أعظم النقصان (قوله

مراد) فالكفر والمعاصي بحقه واردة (لما مر مرارا وهذا كالمستغنى عنه اذ قد علم سابقا فانه قد مر انه تعالى خالق الاشياء كلها بالقدره والخلق بالقدره يتوقف على الارادة فتكون جميع الاشياء بخلافه وارادته خلافا لمتزلة فانهم ذهبوا الى ان افعال المكلفين ان كانت واجبة فانه تعالى يريد وقوعها ويكره تركها وان كانت حراما يريد تركها ويكره وقوعها وان كانت مندوبة يريد وقوعها ولا يكره تركها وان كانت مكروهة فيعكسه واما المباح وفعل غير المكلف فلا يتعلق به ارادة ولا كراهة وقد سبق ذلك مع رده (ولا يرضاه) اقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وهذا أيضا قد مر (غنى لا يحتاج الى شيء) في ذاته وصفاته وهذا معلوم أيضا مما سبق (ولا حكم عليه) بل هو الحاكم على الاطلاق لقوله تعالى له الحكم (ولا يجب عليه شيء) لان الواجب اما عبارة عما يستحق تاركه الذم كما قاله بعض المعتزلة او عما تركه محل بالحكمة كما قاله بعض آخر او بما قدر الله تعالى على نفسه أن يفعله ولا يتركه وان كان تركه جائزا كما اختاره بعض الصوفية والمتكلمين كما يتعرب طواهر الآيات والاحاديث مثل قوله تعالى ثم ان علينا حسابهم وقوله صلى الله عليه وسلم لا حاكما عن الله تعالى باعبادى الى حرمت الظلم على نفسي والاول باطل لانه تعالى المالك على الاطلاق وله التصرف في ملكه كيف شاء فلا يتوجه اليه الذم اصلا على فعل من الافعال بل هو المحمود في كل أفعاله وكذا الثاني لا نعلم اجمالا أن جميع أفعاله تتضمن الحكم والمصالح

عما يستحق تاركه الذم) أي عقلا (قوله او عما يكون) فالوجوب بمعنى الزوم عليه بحيث لا يمكن تركه لاجلاله بالحكمة اللازمة رعايتها لان ترك الحكم كمة مع القدرة عليها فهو أو ما قدر الله تعالى الخ فالوجوب بمعنى لزوم فعله بواسطة التزامه لا بواسطة عدم التمكن من الترك (قوله فلا يتوجه اليه الذم) لان الملك يقتضي التصرف فاذا كان ماله كمالا على الاطلاق والعبد ليس ماله كمالا على الاطلاق فلا يجوز له التصرف في ملكه الا بوجه علمه في كل أفعاله لانه مشتمل على الحكم والمصالح (قوله وكذا الثاني) أي الوجوب بالمعنى الثاني أيضا باطل لان تفسيرهم الواجب بما تركه محل بالحكمة بواسطة اثبات خصوصيات اشياء عليه تعالى كاللطف والصالح والثواب والعقاب وذلك اغما فيهم اذ علم ثبوت المصالح في بعض أفعاله دون بعض لانه باطل لان جميع أفعاله تعالى يشتمل على الحكم والمصالح لانه الحكيم الخبير فلو ترك فعلا وفعل ضده كان مشتملا على المصلحة فلا يمكن الحكم بوجوب فعل محض وص عليه

(قوله على ان التزام رعاية الخ) فيه انه اذا كان تركه امخلا بالحكمة كان رعاية الحكمة والمصلحة واجبة عليه
معنى انما الازمة لا يجوز تركه الا استلزامه السفه والجهل وقوله تعالى لا يستل عما بفعل وهم يستلون لا يدل
على عدم الوجوب بمعنى المازوم كما لا يخفى (قوله وهو ما الخ) في شرح المقاصد ان اللطف عند المعتزلة ما يختار
العبد عنده الطاعة تركا او اثباتا او يقرب منه ما سمع تمكنه في الحالين فان كان مقربا من فعل الواجب وترك
القبح يسمى لطفا مقربا وان كان محصلا له وهو اثبات المأمور به يسمى لطفا محصلا (قوله بوجوب الخ) غرض
التكليف هو اثبات المأمور به ونفيه عنه فبمعنى يجب على الله تعالى تركه (قوله والالزم نقض الغرض الخ) هذه
المقدمة مستدركة لان قوله لان المكلف اذا علم الخ اثباته لكون ترك اللطف موجبا للنقض وبعد اثباته
انما يحتاج الى اثبات ان نقض الغرض قبيح (٧٢) فيكون اللطف واجبا في كلامه اخذ

ملا بمعنى وترك
ما يدعى (قوله لان
المكلف اذا علم ان
المكلف لا يطيع
الا باللطف) وان لم
يكن ذلك اللطف
موقفا عليه الطاعة
كافي الممثل به فانه
اذا علم انه لا يجب
الا بالنادب أي وان لم
يكن القادب
موقفا عليه الاجابة
فان دفع الاعتراض
الذي أورده بعد
النزل (قوله ورد
عليه ما الخ) في حاشية
النبي الى ذهب معتزلة
البصرة الى وجوب
الاصح في الدين

ولا يحيط علمنا بحكمه ومصلحه فيه على ان التزام رعاية الحكمة والمصلحة لا يجب عليه
تعالى لا يستل عما بفعل وهم يستلون وكذا الثالث لانه ان قيل بامتناع صدور خلافه
عنه تعالى فهو يتنافى ما صرح به في تعريفه من جواز الترك وان لم يقل به فأت معني
الوجوب اذ حينئذ يكون محصلا ان الله تعالى لا يتركه على طريق جرى العادة وذلك
ليس من الوجوب في شيء بل يكون اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح (كاللطف)
وهو ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الجاه كعبية
الانبياء والمعتزلة اوجبوه عليه تعالى مستدلين بان ترك اللطف يوجب نقض غرض
التكليف فيه كون اللطف واجبا والالزم نقض الغرض لان المكلف اذا علم ان
المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه به بدون ان يكون ناقضا للغرضه كن دعا غيره الى
طعامه وهو يعلم انه لا يجب الا بان يستعمل معه نوعا من النادب فاذا لم يفعل الداعي
ذلك النادب كان ناقضا للغرضه وانت خبير بانه فرع على كونه افعاله تعالى معللة
بالاغراض كما هو مذموم وهو باطل وبعد النزل عن هذا المقام انما يتشبه فيها
بتوقف عليه الطاعة وترك المعصية وما يقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية
اعم من ذلك (والاصح) ذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح في الدين والدنيا
عليه تعالى ومع تنزله البصرة الى وجوب الاصلح في الدين فقط ومراد الفرقة الاولى
بالاصح الاصلح في الحكمة والتدبير ومراد الفرقة الثانية الا نفع ويرد عليهم ما ان الاصلح
بحال الكافر الفقير المبني بالاطلاق والاسقام ان لا يتخاف او يموت طفلا او يساب
عنه عقله بعد البلوغ ولم يفعل شيئا من ذلك بل خلقه وابقاه حتى فعل ما يوجب خلوده

معنى الانفع وقالوا تركه بحمل وسفه يجب تنزيه الله تعالى عن ذلك فالجماي اعتبر في الانفع في
جانب علم الله تعالى فاما وجب ما علم الله تعالى نفعه فلزمه ما لزمه وبعضهم لم يعتبر بذلك وذلك ان من علم الله
تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب تدميره بفضله للثواب فازمه ترك الواجب فيمن مات صغيرا وذهب
معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح في الدين والدنيا مع السكن بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير ولا يرد عليهم
شيء اه كلامه فلا يرد عليهم الكافر الفقير العذب في الدنيا والاخرة لانهم يقولون ان الاوفق في الحكمة
والتدبير في حق الدنيا والدين ذلك ومن أين يعلم ان حالة المذموم ليست اصيل في الحكمة والتدبير نقل
عن الشيخ ابن العربي انه سئل عنه ما الحكمة في وجود الكافر الفقير فقال ان وجوده حكمة ليست في وجود
واحد من الانبياء وهو ان مقتوله شهيدا وقائله غازي يرد عليهم انهم جوزوا تركه مع كونه امخلا بالحكمة فلامعني

لأوجب عليه تعالى بل هو مجرد لفظ وان لم يجوز وان تركه ففيه رجوع عن القول باختياره تعالى والتزم المذهب
الفلاسفة حيث قالوا بصدد العلم لم عنه بطريق الإيجاب يقتضي العناية الازلية وان كان جائز الترك نظرا
الى ذاته تعالى (قوله ومن تلك القواعد الخ) لا يخفى ان قوله والعوض مجرور ومعطوف على اللطف فتقدير
من تلك القواعد انه يجب على الله عملا وجهه على انه لم يترك فيما سبق جملا حتى يكون هذا تفصيلا له
فالعوض وكالعوض (قوله واستدلوا عليه) أي على وجوبه (قوله لانه ظلم) كونه ظلما ممنوع لان الظلم
معنيين أحدهما التصرف في ملك (٧٣) الغبر ولا شك في انتفائه والثاني وضع الشيء في غير

محله والله تعالى
حكيم لا يكون منه
وضع الشيء في غير
محله (قوله ولا يجب
الثواب عليه) أشار
الى ان قوله ولا الثواب
عطف على شيء
في قوله ولا يجب
عليه شيء عطف
الخاص على العام
لمزيد الاهتمام (قوله
فانهم الخ) وكذا
صاحب المغيرة
عند الخوارج
لا يجوز عقوبه بدون
النوبة لانه كافر
عندهم وعند المعتزلة
ان اجتناب الكبائر
يجب عقوبه والا فهو
مخالف في النار لانه
صاحب كبيرة مات
بالتوبة (قوله يلزم
حينئذ الخ) يعني

في النار وان يكون ابقاء ابايس طول الزمان واقداره على اضلال العباد اصلح له مع انه
يوجب مزيد عذابه ولا يخفى ان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل
من حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم ولذلك سأل الأشعري استاذ
ابا علي الجبائي عن ثلاثة اخوة عاش أحدهم في الطاعة وأحدهم في الكفر والمعصية
والآخر مات صغيرا فقال ثاب الاول ويعاقب الثاني ولا يعاقب الثالث ولا يثاب
فقال الأشعري ان قال الثالث يارب هلا عمرتي فأصلح فأدخل الجنة كما دخلها الأخي
المؤمن فأجابه الجبائي بان الرب يقول كنت اعلم انك لو عشت لفسقت فدخلت النار ثم
قال الأشعري فان قال الثاني يارب لم تمنني صغيرا حتى لا أعصى فلا أدخل النار كما
أمت الثالث فبعت الجبائي وترك الأشعري مذهبه واشتغل بتتبع آثار السلف الصالح
ونشر مذهبهم وهدم قواعد المعتزلة واهل البدع والاهواء (د) من تلك القواعد انه
يجب عليه (العوض على الآلام) واستدلوا عليه بان تركه قبيح لانه ظلم والظلم قبيح
فيكون فعله واجبا وقد ابطاله الأشعري بان القبح العقل منتهى والقبح الشرعي لا معنى
له في حقه تعالى بل لو عذب المطيع ونعم العاصي لم يقيح منه (ولا) يجب (الثواب
عليه في الطاعة والعقاب على المعصية) خلافا للمعتزلة والخوارج فانهم أوجبوا عقاب
صاحب الكبيرة اذا مات بالتوبة وحرّموا عليه العفو واستدلوا عليه بان الله أوعد
مرتكب الكبيرة بالعقاب فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره
وهما محالان وأجيب عنه بان غاية عدم وقوعه ولا يلزم منه الوجوب على الله تعالى
واعترض عليه الشريف العلامة بانه حينئذ يلزم جواز همه وهو محال لان امكان
المحال محال وأجاب عنه بان استحالته ممنوعة كيف وهما من الممكنات التي تشابهها
قدرة الله تعالى قلت الكذب نقص والنقص عليه محال فلا يكون من الممكنات ولا
تشمله القدرة وهذا كما لا تشمل القدرة سائر وجوه النقص عليه تعالى كالجهل والجهل
ونفي صفة الكلام وغيرهما من الصفات الكمالية بل الوجه في الجواب ما اشرنا اليه

١٠ عفاة لو لم يجب عليه عقاب صاحب الكبيرة لجاز العفو عنه نظرا الى ذاته تعالى واذا
كان العفو جائزا نظرا اليه كان الكذب والخلف جائزا نظرا الى ذاته فتدبره فانه خفي على بعض الناظرين
(قوله الكذب نقص) فيه ان كون الكذب مطلقا نقصا ممنوعا كيف وأنه قد يكون واجبا كما اذا كان فيه
عصية دم معصوم (قوله والنقص عليه محال فلا يكون من الممكنات) لا يخفى انه موقوف على كونه ممنوعا
بالذات ولا نسلم ذلك اذ لو كان ممنوعا لما وقع الكذب من أحد فهو ممنوع بواسطة انه منافي لكماله تعالى فيكون
ممنوعا بالغير والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي (قوله وغيرهما من الصفات الكمالية) قد عرفت ان

سأقامن ان الوعد والوعيد مشروطان بقيود وشروط معلومة من النصوص فيجوز
 التخلف بسبب انتفاء بعض تلك الشروط وان الغرض منهما انشاء الترغيب والترهيب
 على انه بعد التسليم انما يدل على استحالة وقوع التخلف لا على الوجوب عليه تعالى
 اذ فرق بين استحالة الوقوع وبين الوجوب عليه كما ان ايجاد المحال محال في حق الله
 تعالى ولا يقال انه حرام عليه تعالى والانتقص عليه تعالى محال عقلا فحقن نقول انما قد
 بينا ان احتمال ذلك ليس فيها انتقص عقلي بل الوجوب والحكمة وغيرها ما فرغ القدرة
 على الواجب والحرام . واعلم ان بعض العلماء ذهب الى ان التخلف في الوعد جائز على
 الله تعالى ومن صرح به الواحدى في تفسيره الوسيط في قوله تعالى في سورة النساء ومن
 يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم الآية حيث قال والاصل في هذا ان الله تعالى يجوز ان
 يخلف الوعد وان كان لا يجوز ان يخلف الوعد وبهذا اوردت السنة عن رسول الله عليه
 السلام فيما اخبرنا ابو بكر احمد بن محمد الاصفهاني حدثنا عبد الله بن محمد الاصفهاني
 حدثنا زكريا بن يحيى الساجي وابو حفص الصلي وابو على الموصلي قالوا حدثنا هبة
 ابن خالد حدثنا سهل بن ابي حازم حدثنا ثابت البناني عن انس بن مالك رضى الله
 تعالى عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من وعده الله تعالى على عمله ثوابا فهو
 منجز له ومن اوعده على عمله عقابا فهو بالخيار واخبرنا ابو بكر احمد بن محمد بن عبد الله
 ابن حنبل حدثنا احمد بن الحليم حدثنا الاصمعي قال جاء عمر بن عبد الله الى ابي عمرو
 ابن العلاء فقال يا ابا عمرو ايتخلف الله ما وعده قال لا قال افرأيت من اوعده الله تعالى
 على عمله عقابا انه يتخلف الله وعيده فيه فقال ابو عمرو ومن الهمة انت يا ابا عثمان ان
 الوعد غير الوعد ان العرب لا تعد عيدا ولا خلفا ان تعد شيئا ثم لا تفعله بل ترى ذلك
 كرماء وفضلاء وانما الخلف ان تعد خيرا ثم لا تفعله قال فأرى هذا في العرب قال نعم اما
 سمعت قول الشاعر واني وان اوعده أو وعدته * لمخلف ايعادى ومنجز موعدى
 والذي ذكره ابو عمرو مذهب الكرام ومستحسن عند كل أحد خلف الوعد كما قال
 السري الموصلي اذا وعد السراة فجز وعده * وان اوعده الضراء فاحفوا مانعه
 ولقد احسن يحيى بن معاذ في هذا المعنى حيث قال الوعد والوعيد حق فالوعد حق
 العباد على الله تعالى اذ ضمن لهم انهم اذا فعلوا كذا ان يعطيهم كذا ومن اولى بالوفاء
 من الله تعالى والوعد حق تعالى على العباد اذ قال لا تفعلوا كذا فاني اعذبكم
 ففعلوا فان شاء عفا وان شاء آخذ لانه حقه تعالى واولاء ما برأ العفو والكرام لانه
 عفو غفور رحيم اهـ بلغظه وقيل ان المحققين على خلافه كيف وهو تبدل للقول وقد
 قال الله تعالى ما يدل القول لدى قلت ان سمات آيات الوعد على انشاء التهديد فلا
 خلاف لانه حينئذ ليس خبرا بحسب المعنى وان حمل على الاخبار كما هو الظاهر فيمكن
 ان يقال بتخصيص الذنب المغفور من عموما الوعد باللائل المفصلة ولا خلاف على
 هذا التقدير ايضا فلا يلزم تبدل القول واما اذا لم يقل باحد هذين الوجهين فيشكل
 التفصي عن لزوم التبدل والكذب لله - م الا ان تحمل آيات الوعد على استحقاق

صفات الكمالات
 لازمة لذاته تعالى
 فهي واجبة بذاته
 تعالى فيكون نفيها
 ممنعا كالأذات (قوله
 لا على الوجوب
 عليه) فيه ان معنى
 الوجوب عليه رعاية
 للحكمة والحسن
 والقبح بالاقسام
 الخمسة صفات
 فعل المكلف فلا
 يوصف بها الباري
 تعالى ولا أفعاله
 (قوله من غير وجوب
 عليه) السواب تركه
 لانه سبق قوله ولا
 يجب اثنوا عليه
 والاكتفاء عنه ينفي
 استحقاق العبد

(قوله لانه لا حتى الخ) مستدرك لانه دليل على نفي الوجوب عليه تعالى وعدم الظلم في عقابه والصواب أن يقول لكونه حقا للعبد جزاء لامعية (٧٥) (قوله واشرعين الخ) يعني الامر به والنهي عنه وان

كانت كلها احسنة بمعنى

انه قد ورد الشرع

بالثناء عليه في افعاله

كما في شرح المقاصد

لما تذكر من انه

مالك الملك يتصرف

في ملكه كيف يشاء

والظاهر اسقاطه

ولا كفتاه بقوله

لان الظلم الخ (قوله

والله احكم الحاكمين

الخ) يعني انه احكم

الحاكمين فلا مكره

له واعلم العالمين

فلا جهل عليه واقدّر

القادرين فلا عجز له

ووضع الشئ في غير

موضعه منثو اما

الاكراه او الجهل

او البهز (قوله

لا غرض افعاله)

الاولى والحكمة

اذ لا غرض له (قوله

والله تعالى اجل

من ان ينفعه)

بان يصير بسبب شئ

من الاشياء فاعلا

(قوله او يستكمل

بشئ) الصواب

اسقاطه فانه وجه

ثان كما ذكره (قوله

لا يكون باعث له بديهة)

ما اودعه لا على وقوعه بالفعل وفي الآية المذكورة اشارة الى ذلك حيث قال الخز و
جهنم خالد فيها (بل ان اثناب) بالطاعة (فبفضله) من غير وجوب عليه تعالى
ولا استحقاق من العبد وكيف لا يكون كذلك وما يصدر عنه من الطاعات اغما هو
بخافه على انه لا يفي بشكر أقل قليل من نعمه فكيف يستحق عوضا عليه (وان عاقب)
بالمعصية (فبعذله) لانه لا حتى لاحد عليه والكل ما يملكه فله التصرف فيه كيف يشاء
(ولا قبيح منه) اجمع الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح لكن الاشاعر ذكروا الى انه
لا يتصور منه القبيح لان الحسن والقبح العقابيين منتفان والشرعيين لا تعلق لهما
بافعاله تعالى (ولا ينسب فاعله او يحكم الى جور او ظلم) لما تكرر وتقرر والظلم قد
يقال على التصرف في ملك الغير وهذا المعنى محال في حقه تعالى لان الكل ما يملكه فله
التصرف فيه كيف يشاء وعلى وضع الشئ في غير موضعه والله تعالى احكم الحاكمين
واعلم العالمين واقدّر القادرين فكل ما وضعه في موضع يكون ذلك احسن المواضع
بالنسبة اليه وان خفي وجه حسنه علينا وايضا الماعلم انه لا قبيح منه تعالى والجور والظلم
قبيح فلا ينسب افعاله واقراله اليهما (يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا غرض افعاله)
الغرض هو الامر الباعث للفاعل على الفعل وهو المحرك الاول للفاعل وبه يصير
الفاعل فاعلا ولذلك قيل ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعله الفاعل والله تعالى
اجل من ان ينفعه عن شئ او يستكمل بشئ فلا يكون فعله معلا بغرض وايضا كل
من يفعل لغرض فوجود ذلك الغرض بالنسبة اليه اولى من عدمه فلو كان لفعله تعالى
غرض لزم كونه مستكمله لا بغيره وهو ذلك الغرض واورد عليه انه يجوز ان تكون
الاولوية راجعة الى غيره لا اليه تعالى فلا يلزم الاستكمال بالغير ورد بان كان حصول
الاولى لغيره وعدم حصوله لغيره متساويين بالنسبة اليه تعالى لا يكون باعث له
بديهة وان كان حصوله اولى له تعالى لزم المحذور المذكور وما نشاهد من ان الشخص
قد يفعل فعلا لنفع غيره فانه في الحقيقة بفعله لنفع نفسه فانه اغما بفعله اذا كان نفع ذلك
الغير اولى واحسن بالنسبة اليه من عدم نفعه مثلا اذا احسن الى غيره لثواب الآخرة
او لكونه محبوبا له او متوقعا منه منفعة فظاهرا وان احسن اليه لرحم والعطوفة
عليه فلا زالة المروة الغالب اللازم للنسبة كن ينقدح وانما من المهادكة فهو بالحقيقة
لا زالة المروة عن نفسه والممة تزلزلة ائبوا فاعله تعالى غرضاته كوابان الفعل الخالي
عن الغرض عبث وهو نقص فلا يجوز عـ الى الله تعالى ورد بان العبث هو الخالي عن
المنفعة والمصلحة لا الخالي عن الغرض وافعاله تعالى مشبهة على حكم ومصالح لا تخصي
لكن لا شئ منها باعث له على الفعل كما يشعر به قوله (راعى الحكمة فيما خافى وأمر)
واودع فيه المنافع ولكن لا شئ منها باعث له تعالى على الفعل وان كانت معلومة
له تعالى كما ان من يغرس غرسا لاجل الثمرة لم ترتب المنافع الاخرى على ذلك الغرس

رد بفتح البديهة فانه يجوز ان تكون الاولوية بالنسبة الى الغير باعثة على فعله وان كانت بالنسبة اليه تعالى

متساوياً حصلوا أو عدم حصولها (قوله غيره فقول) بالنون والخاء المهمة في القاموس فخله وخله وانتخله صفاً واختاره (قوله جعل الخ) قلت أراد هذا المعنى (٧٦) بدليل أنه قال بعده وهذا كان القياس

صفاً فان القياس انما يصح اذا كان الجامع عامة باعثة على شريعة الحكم ومؤثره فيه ولا يكفي كونه مصلحة مترتبة عليه (قوله ثابتهان للمصنفات) الاولى للاشياء اذا المعنى الثاني لا يختص بالمصنفات (قوله ويختلف) اي المعنى الثاني بالاعتبار فان قوله زيد مصلحة لا عدائه ومفيدة لا ايجابه ففي العبارة تعقيد محض (قوله تعاقب المدح) ليس المراد ما به يستحق المدح او الذم في نظر العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع أم لا انما النزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله في حكم الله تعالى المدح او الذم عاجلاً والثواب والعقاب آجلاً (قوله عقلي)

كالاستقلال به والانتفاع باغصانه وغيرهما مع ان الباعث له على الغرس هو الثمرة لا غير فجميع تلك الفوائد والمصالح بالنسبة اليه تعالى بمنزلة ما سوى الثمرة بالنسبة الى الفارس والآيات والاحاديث الموهمة للعالم والاغراض مؤولة بتلك الحكم والمصالح واذا اتقنت ذلك علمت أن ما قاله شارح المقاصد من ان الحق أن تعليل بعض الافعال لاسيما الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر كما يجاب الحدود والكفارات وتحريم المستكرات وما اشبه ذلك واما تعممه بانه لا يخلو فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث وكلام غيره فقول فانه ان اراد بالتعليل جعل تلك الحكم عامة باعثة فلا شيء من افعاله واحكامه مع الايهذا المعنى وان اراد به ترتيبها على الافعال والاحكام فكل افعاله واحكامه تعالى كذلك غاية الامر ان بعضها مما يظهريها عينا وبعضها مما يخفى الاعلى الراضين في العلم المؤيد بنور من الله تعالى وروح منه (تغشاه ورحمة) لا وجوباً (ولا حاكم سواء) هذا ما علم فيما سبق (فليس للعقل حكم في حسن الاشياء وقبحها او كون الفعل سبباً للثواب والعقاب) قالوا الحسن والقبح يطلق على معان ثلاثة الاولى صفة الكمال والنقص والثاني ملازمة الغرض ومنافقته وقد يبرع عنهما بالمصلحة والمفسدة ولا نزاع في ان هذين المعنيين ثابتان للمصنفات في انفسها وأن ما خذها العقل ويختلف بالاعتبار الثالث تعاقب المدح والذم عاجلاً والثواب والعقاب آجلاً وهو محل الخلاف اذ هو عندنا مأخوذ من الشرع لا من تنوء الافعال في انفسها لا تقتضي المدح والذم والثواب والعقاب واغصانها كذلك بسبب امر الشارع حتى لو عكس الامر انعكس الحال وهو عندنا منزلة عقلي قالوا للعقل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة حسن او قبح تقتضي مدح فاعله وثوابه وذم وعقابه لكن تلك الجهة قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار مثلاً وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلاً وقد لا يدركها العقل بنفسه لا بالضرورة ولا بالنظر امكن اذ اورد به الشرع علم ان فيه جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهم بالامر والتمني واما كشفه عنهم في القسمين الاولين فهو مؤيد بحكم العقل ولا يتوقف عليه حكم العقل ثم ان جمهور الاولين منهم ذهبوا الى ان حسن الافعال وقبحها لذاتها لا لصفة زائدة عليها وذهب بعض المتقدمين منهم الى استناد الحسن والقبح الى الصفات وذهب بعض متأخريهم الى اثبات صفة في القبح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة توجب الحسن بل يكفيه انتفاء الصفة الموجبة للقبح قال الجبائي ليس حسنها وقبحها بصفات زائدة حقيقة بل بوجوده واعتبارات وأوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في اطم البتيم للتأديب

معنى كونه عقلياً ان العقل يحكم بان الفعل جهة يستحق فاعله بسبب المدح او الذم والثواب او العقاب او الذي اثبتته الشارع لان العقل يحكم باستحقاق فاعله الثواب او العقاب فان العقل لا سبيل له الى ادراك

الثواب والعقاب أصلاً (قوله ان العبد) لا يخفى ان قوله ولان أفعال العباد تفصيل لقوله ان العبد فالصواب اسقاطه وتقديم قوله لان أفعال العباد كلها على قوله فالحسن ما حسنه الشرع (قوله تحصل الأفعال) الصواب تجب به الأفعال ليفيد كون الأفعال اضطرارية (قوله وعلى الوجهين الخ) لان الاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقاً وانما يفيد بالاستقلال لان العقل به صدور الشرع يحكم بالحسن والقبح بالمعنى المذكور (قوله فعنى الخ) الظاهر نزل (٧٧) الغاء وايراد الواو بان يقول ومعنى الحسن ما حسنه الشرع

والقبح ما قبحه الله
أمر به ونهى عنه
فالمباح وفعل البهائم
وغيره المكلف يكون
واسطة أو لم يرد انتهى
يورد به فلا واسطة
واعلم ان قوله المباح
عند أكثر الخ عبارة
شرح المواقف
والمقصود منها بيان
أنواع الحسن على هذا
التعريف وليس
قوله وأما فعل
البهائم من كلام
الشارح كما فهمه
بعض الناظرين
فقال ما قال (قوله
فعل الله تعالى) وقع
سواء من العلم أو
أفعال الله تعالى
لا توصف بالحسن
والقبح بالمعنى المتنازع
فيه (قوله وفعل الله
تعالى حسن) بالاتفاق
ظاهراً وبه هو سم انه
حسن بالمعنى المتنازع

أو الظلم والدليل على ان الحسن والقبح ليسا عقليين ان العبد غير مستقل بإيجاد فعله بل به ان فعله مخلوق لله تعالى فلا يحكم العقل بالاستقلال بترتيب الثواب والعقاب على أفعاله (فالحسن ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه الشرع) لان أفعال العباد كلها اما مخلوقة لله تعالى ابتداء كما قال به الشيخ أو بان الله تعالى يوجد فهم داعياً أو بانضمامه تحصل الأفعال وعلى الوجهين لا يحكم العقل باستقلاله بحسن شئ منها وقبحه بالمعنى المذكور فعنى قوله ما حسنه الشرع أنه لم يرد به نهي شرعي تحريراً أو تنزيهاً كفعل الله تعالى والواجب والمنسوب والمباح وهذا التعريف يصدق على فعل البهائم وغير المكلف وكذلك ما قال المصنف في المواقف القبيح ما نهى عنه شرعاً والحسن بخلافه وقال في شرحه للمختصر المباح عند أصحابنا من قبيل الحسن وفعل الله تعالى حسن أبداً بالاتفاق وأما قول البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوص وفعل المهي مختلف فيه (وليس للإنفل صفة حقيقية أو اعتبارية باعتبارها حسن أو قبح) كما قال به بعض المتأخرين كما مر (ولو عكس أكان الأمر بالعكس) أي كان ما هو حسن قبيحاً وما هو قبيح حسناً (وهو) أي الله (غير متبعض ولا متجزئ) لعله أراد بما حسنه ما لا يشمل على الأجزاء بالفعل وبالأخر الانقسام الفرضي والوهمي وهما من خواص الأجسام والجسمانيات وهو تعالى منزوع عن ذلك (ولا حذله) يمكن ان يراد به نفي الأجزاء العقلية فان الحد مركب من الذاتيات ويمكن حله على ما رادف النهاية وحينئذ يحل التبعض والتجزؤ على الأجزاء الخارجية والعقلية (ولأنها نهاية) لأن النهاية من خواص المقادير والمصنف لم يبالغ في تهذيب العبارة وتحريرها كما لا يخفى فان كثيراً ما يذكر ما لا حاجة اليه لعل به مما سبق (صفاته واحدة بالذات) أي كل واحدة من صفاته الحقيقية كالعلم والقدرة والارادة واحدة بالذات واستدلوا عليه بان القدرة مثلاً لو تكثر لم تكن مستندة اما الى القادر أو الى الموجب والاول محال لاستلزامه التسلسل ولان صفاته تعالى قديمة والقديم لا يستند الى القادر المختار وكذا الثاني لان نسبة الموجب الى جميع الأعداد على السواء وليس صدور البعض اولى من بعض وقد عرفت ان التحقيق ان استنادا القديم الى القادر جائز ولكن لا يخص عن التسلسل على هذا التقدير في الصفات التي هي مبادئ

فيه وليس كذلك بل هو حسن اذا سقط من المعنى المذكور فبعد الثواب والعقاب أجلاً كما صرح به في شرح المقاصد (قوله وبالأخر الانقسام الفرضي أو الوهمي) الصواب وبالأخر الانقسام بالقدرة سواء كان فعلياً أو فرضياً أو وهمياً (قوله الى القادر) الصواب الى المختار فانه المقابل للموجب (قوله لاستلزامه التسلسل) الاظهر ان يقال لاستلزامه تقدم الارادة على نفسها وعلى القدرة والعلم (قوله فلا يخص) قد عرفت المختص

عن التساؤل ثارة بان يكون الوجود رابطاً لهذه الصفات مقدماً على وجودها المحمولى (قوله لان معلوماته الخ) الوجة ان يقال غير متناهية بحسب التعاقب أى لا ينتهى تعلقاتها الى حد ينقطع عنده سواء كانت غير متناهية بالفعل أولا ائلا يلزم ارادتهمعنيين من قوله غير متناهية (قوله اما المعلومات الخ) معلوماته تعالى غير متناهية بالفعل باعتبار نفسها وباعتبار (٧٨) انها مستتعة واما باعتبار وقوعها

فغير متناهية بمعنى عدم انتهائها الى حد فان العلم بوقوعها فرع وقوعها وهى باعتبارها متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة وكذا مقدوراته باعتبار التعاقب الذى يمتنازبه المقدورات عن الممتنعات والواجب غير متناهية بالفعل باعتبار التعاقب الذى تقع به وهو التعاقب الذى للقدرة بعد تعاقب الارادة فهى غير متناهية بالقوة عند الاشعرية النافين للتكوين واما الارادة فمذهب الاشعرى ان تعاقباتها ازالة فتكون المرادات غير متناهية بالفعل وقيل انها حادثة فهى متناهية باعتبار هذا التعاقب

الاختيار ولا يخفى ان تساوى جميع الاعداد ممنوع لجواز ان يكون بعضها اولى من البعض فى نفس الامرو ان لم يظهر لواجه الاولوية (غير متناهية بحسب التعاقب) لان مقدوراته ومعلوماته ومراداته غير متناهية اما المعلومات فظاهر لانه تعالى يعلم الواجب والممكنات والممتنعات بأسرها وهى غير متناهية واما المقدورات والمرادات فلا قدرته وارادته لا تنفكان عندئذ لا يمكن الزيادة عليه فهى غير متناهية بمعنى انها لا تنتهى عندئذ لا يمكن تجاوزها قامت لاحاجة فى تعاقب القدرة الى ذلك فان جميع الممكنات مقدورة له بمعنى انه يصح منه فعل كل منها وتركه فجميعها متعلقة بالقدرة بهذا المعنى وان لم يكن اجتماعها فى الوجود مقدورا بناء على استحالة الامور الغير المتناهية مطلقا واما فى تعاقب الارادة فيمكن ان يقال الارادة الازلية قد تعلقت فى الازل بوجه ود الممكنات كل منها فى الوقت الذى يوجد فيه بجميعها متعلقة بالارادة دفعة واحدة وان كانت متعاقبة فى الوجود بحسب ما اقتضاه تعاقب الارادة فلا حاجة فيه ايضا الى ذلك ثم من البين ان الله تعالى صفات ذاتية لا تتعاقب بالغير كالحياة والبقاء عند الشيخ الاشعرى فلا يتصور فيها الحكم بلاثناهى المتعلقات (فما وجد من مقدوراته قليل من كثير) لان ما وجد منها متناه ومقدوراته غير متناهية بل لانسبة بينهم ما من النسب المقدارية (وله الزيادة والنقصان فى مخلوقاته) ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن (ولله تعالى ملائكة) هى اجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة لا تذكروا لا تؤنث كما ورد فى الكتاب والسنة والملائكة جمع ملائكة على الاصل لان الهمزة كانت متروكة اكثر الاستعمال فلما جمعوها وردوها والهاء انما يثبت الجمع اوهومقلوب مألوك من اللوكة وهى الرسالة سموه لانهم وسائل بين الله وبين الناس (ذروا جنحة مثنى وثلاث ورباع) وكان المراد تعدد الاجنحة لا الحصر فى هذه الاعداد لما روى عنه صلى الله عليه وسلم انه رأى جبريل ليلة المعراج وله ستمائة جناح (منهم جبريل) وهوملك مقرب يتعاقب به القاء العلوم وتبليغ الوحي (وميكائيل) يتعاقب به تعيين الارزاق (واسرافيل) يتعاقب به نفخ الصور للوف والبعث (وعزرائيل) يتعاقب به قبض الارواح خصمهم بالذكور لزيادة فضلهم وشهرتهم (لكل واحد منهم) أى من الملائكة (مقام معلوم) فى المعرفة والقرب والايثار بامر من او امر الله تعالى

بالفعل غير متناهية بالقوة هذا عند النافين للتكوين واما عند القائلين به فتعلقات الارادة ازيله قيل بتعلقات التكوين حادثة غير متناهية بالقوة هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام (قوله بل لانسبة الخ) لانه معنى لهذا الاضراب (قوله وله الزيادة والنقصان الخ) الظاهر ان يقول لانه الفعل لما يشاء واما قوله ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فلا يفيد هذا المطلوب (قوله لا تذكروا لا تؤنث) أى لا توصف بالذكورة والانوثة

(قوله ما أمرهم في الماضي) أي الماضي عن وقت النزول ويؤمنون في الاستقبال وأما قوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون فلما استمرار (قوله وما صدر عنهم الخ) لا يخفى أن المفهوم من قوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون أنهم مستقرون في طاعة أمره تعالى ولا يتركونه وأيس في قصة آدم عليه السلام أمرهم بشئ أو مخالفتهم اغما هو توهم صدور المعصية عنهم نعم في القصة المذكورة توهم مخالفة قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول (٧٩) وهم بأمره يعملون حيث قصر فيه عما هم بأمره تعالى ونبي

عنهم سبقهم بالقول
فذكر الاعتراض
والجواب ههنا
لا وجه له نعم برد
الاعتراض بأبليس
حيث ترك الأمر
بالسجود وكذلك
هاروت وماروت
لا برد اعتراضا على
تقدير ثبوت القصة
أذكرت فيهما
الشهوة فلم يبق
على صرفة
الملك (قوله
وما أشهر الخ)
الأحسن أن يورد
قوله وما يقال من
أنه ما كان الخ
ههنا لا يلزم الحكم
بكون القصة
المشهور غير مقبولة
(قوله ولم يقدر
الملاك الخ) تجوز
نسبها لآدم
الاعظم بسبب شؤم
المعاصي أو رفع تأثير

قبل أنهم لا يترقون ولا ينزلون عن مقاماتهم وهذا قول الحكماء وبعض المتكلمين
وقيل إن الآية وهي قوله تعالى وما منّا إلا له مقام معلوم لا ندل على نفي الترقى وتجاوز
الترقى وانت تعلم أنه ينافي ظاهر ما قاله جبريل عليه السلام إله المعراج لو دثرت أهلة
لا حترقت (لا يعصون الله ما أمرهم) في الماضي (ويفعلون ما يؤمرون) في المستقبل
وما صدر عنهم في قصة خاق آدم عليه السلام من قواهم أن يحمل فيهما من يفسد فيهما
الآية لم يكن على سبيل الاعتراض بل على سبيل عرض الشبهة لدفعها ونسبة الفساد
والسفل إليهم ليس غيبة كما توهم بل لمثل ذلك على أن الغيبة لا تتصور في حق من
لم يوجد بعد وقواهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ليس من قبيل تركيبة النفس
والجذب بل لنتمة تقرير الشبهة وأما أبليس فلا كثرون على أنه لم يكن من الملائكة كما
هو ظاهر قوله تعالى كان من الجن وما أشبه من قصة هاروت وماروت ليس مقبولا
عند كثير من المحققين بل ذكر أبو العباس أحمد بن حنبل أن السبب في أنزالهما أن
السحر قد فشا في ذلك الزمان وأشتهغل الناس به واستعبطوا المورأغرية منه وكثر
دعوى النبوة فبعث الله تعالى هذين الملكين ليحييا الناس أبواب السحر حتى
يتمكنوا من معارضة السحرة الكفرة وقبل أنهم أرحل أن يملكوا ما كان أصلا ههنا
ويؤيده قراءة المالكين بالكسر وما يقال من أنهم ما كانوا ملكين من أعظم الملائكة
علماء أو هذا ديانة وشرفا فانزلهم الله تعالى لابتلائهم بما ابتلى به آدم وركب فيهما
الشهوة ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا وشرب الخمر والزهرة كانت فاجرة في
الأرض فواقعا هاهنا بعد أن شربا الخمر وقتلا النفس ومجد الأصنام وعلمها الاسم الأعظم
الذي كانا به رجاء به إلى السماء فتكاملت الزهرة بذلك الاسم فصعدت إلى السماء
فمسخها الله تعالى وصيرها هذا الكوكب ولم يقدر الملكان على الصعود غير مقبول
ولامع قول لا الفاجرة كيف قدرت على الصعود إلى السماء ومسخها الله تعالى
وجعلها كوكبا مضى وأولم يقدر الملكان على الصعود مع أنهما كانا بهما الاسم
الأعظم الذي به صعدت الفاجرة بل هما علماهما فبقا هذه القصة يشهد بكذبها وأيس
في كتاب الله تعالى ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يبدل على صدقها (والقرآن)
وكذا سائر الكتب الإلهية (كلام الله غير مخلوق) لما روى عن النبي عليه الصلاة

بركة الاسم الأعظم منه ما والفاجرة علمها ثابت بعد تلم الاسم غير مقبول قال القاضي في تفسيره الله محكي عن
اليهود وأعله من رموز الأوائل ولا يخفى حله على ذوي البصائر (قوله والقرآن كلام الله تعالى) لفظ القرآن
وكلام الله مشترك بين النفس واللفظي إلا أن الأول شاع في اللفظي والثاني في النفس ولذا اردف القرآن
بكلام الله تعالى ألا يتوهم الكلام اللفظي والتبرك بالفظ الحديث والتنبية على الترادف (قوله لما روى الخ)

الدليل اخص من المدعى الا اذا ضم اليه انه واحد عبر عنه بالعربية والعبرانية واليونانية (قوله ولا يتوقف) الاولى ما ذكره في شرح قوله منكم وترك اجعلوا فانه ذكره سابقا (قوله لجواز ارسال الخ) اعني ثبوت الارسال بالنسبة اليهم (قوله بان يخلق الله) لا بقوله ارسلتكم حتى يتوقف ثبوت الارسال على ثبوت انه منكم (قوله ويصدقهم الخ) عطف على جوارف بقدر ان اى لتصدق به تعالى اياهم عند الخلق يخلق المجهزة الدالة على صدقهم (قوله حال تحديقهم) فيه ان خلق المجهزة ليس حال التحديق بل قبله على انه لا حاجة اليه (قوله ومنعوا الخ) لا خفاء (٨٠) في ان هذا الترتيب الذى فى الالفاظ ترتيب

زمانى لا يمكن تاخير حرف الابدان قضاء حرف قبله وان ذاته تعالى وصفاته خارجة عن الزمان فليس ان الالفاظ المترتبة المتعاقبة قديمة فانه لا يقول به عاقل فمرادهم بترتيبها غير الترتيب الزمانى المستلزم للتعاقب وهو ترتيب فى ذاته تعالى سوى هذا الترتيب الزمانى فيكون مذهبهم قدم الكلمات القديمة بذاته تعالى من غير ترتيب زمانى يستلزم الحدوث فمذهبهم هو ما يسمونه من مختار المصنف لكن المشهور المذكور فى الكتب ما ذكره

والسلام القرآن كلام الله غير مخلوق والانباء اجمعوا على انه تعالى منكم وتواتر نقل ذلك عنهم لا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام حتى لا يمكن اثبات الكلام بالنقل عن الانبياء لجواز ارسال الرسل بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالاتهم من الله تعالى في تبليغ احكامه ويصدقهم بان يخلق المجهزة حال تحديقهم فتثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ثم تثبت صفة الكلام بقوله لا خلاف بين اهل الملة فى كونه تعالى منكم كما يمكن اختلافوا فى تحقيق كلامه وحدوثه وقدمه وذلك لانهم لما راوا قبا من متعارضين فى النتيجة وهما كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة فقديم فكلام الله قديم وكلام الله مركب من حروف واصوات مرتبة متعاقبة فى الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلام الله تعالى حادث اضطررنا الى القدح فى احد القبا بين ضرورة امتناع حقيقة النقيضين فمنع كل طائفة بعض المقدمات فالحنا بل ذهبوا الى ان كلامه تعالى حروف واصوات وهى قديمة ومنعوا ان كل ما هو مؤلف من حروف واصوات مرتبة فهو حادث بل قال بعضهم بقديم الجاد والغلاف قلت فما بابا لهم لم يقولوا بقديم الكاتب والمجدد وصانع الغلاف وقيل انهم امتنعوا من اطلاق لفظ الحادث على الكلام اللفظى رعاية للدب واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام النفسى كما قال بعض الاشاعرة ان كلامه تعالى ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا فى مصحف او لوح وامتنع عن اطلاق القول بحدوث كلامه وان كان المراد هو اللفظى رعاية للدب واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام الازلى والمعتزلة قالوا بحدوث كلامه وانه مؤلف من اصوات وحروف وهو قائم بغيره ومعنى كونه منكم كما عندهم انه موجود لتلك الحروف والاصوات فى الجسم كاللوح المحفوظ او كجبريل او انبى عليه السلام او غيره من كشيرة موسى فهم منعوا ان المؤلف من الحروف والاصوات صفة لله تعالى والكرامية لما راوا ان مخالفة الضرورة التى التزمها الحنا بله أشنع من مخالفة الدليل

الشارح (قوله وقيل الخ) هم متفقون مع الاشاعرة فى اثبات الكلام النفسى وقدمه وحدوث وان اللفظى الا انهم نادوا عن اطلاق الحادث عليه (قوله ومعنى كونه الخ) فيه ان المتكلم فى العرف واللغة من اتصف بالكلم والتكلم معناه خلق الحروف والالفاظ فان الانسان المتكلم انما يخلق الحروف والالفاظ فى الهواه المتعرج والمخارج والجواب انما غايب لى المتكلم عليه باعتبار قيام الكلام لا باعتبار ايجاد له بدليل انه لو اوجد فى غيره لم يصح اطلاق المتكلم عليه فى العرف واللغة وقيام الحروف بالمتكلم قيامها بالمخارج التى هى اجزاء منه ولداعره والحرف بانه صوت يعتمد على المخارج وكونه ساجدة من تخرج الهواه

في الخارج لا ينافي قيامها بالخارج فتدبر (قوله معنى واحد بسيط) أي لا تعدد فيه ولا جزء له (قوله كعدم تكفير الخ) لأن المجاز يصح نفيه عن المعنى الحقيقي لا تناوب فيقال زيد ليس بأسد فيصح أن يقال ما بين دفتي المصاحف ليس كلام الله تعالى من غير تناوب وإنما يحتاج إلى التناوب لإطلاقه عليه لأن المجاز يحتاج إلى القرينة والتأويل وكذا التقرير (٨١) في اللازم الثاني والثالث (قوله المعنى الثاني) أي

ما يقوم بغيره لفظا
كان أو معنى (قوله
شاملا لها) شمول
الكل لا لافراده فيكون
كل منه ما كلاما
حقيقة لا شمول
الكل لأجزائه (قوله
والادلة الخ) من
الاجماع على كون
الموافق من الحروف
كلام الله تعالى ومن
الآيات الدالة على
كونه ذكرا وعربيا
ومنزلا ومفصلا
بالآيات والصور
ومن كونه مقروا
ومحفوظا في القلوب
وقابل للنسخ وغير ذلك
(قوله يجب حملها الخ)
وهذا يندفع التعارض
بين القياسين ويحصل
الجمع بين تقيدهما
بأنه كلامه تعالى
قدية بذاته وحانية
باعتبار صفاته (قوله
بعض المتأخرين)
وهو السيد الشريف

وان ما اتزمه المعترضة من كون كلامه تعالى صفة لغيره وان معنى كونه تعالى متكاملا
كونه خالفا للكلام في الغير بخلاف للعرف واللغة ذهبوا إلى أن كلامه صفة له مؤلفة
من الحروف والاصوات الخادثة القائمة بذاته تعالى فهم منعوا أن كل ما هو وصفة له
فهو قديم والاشاعرة قالوا كلامه تعالى معنى واحد بسيط قائم بذاته تعالى قديم فهم
منعوا أن كلامه تعالى مؤلف من الحروف والاصوات ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة في
حدوث الكلام اللفظي وانما نزاعهم في إثبات الكلام النفسي وعدمه وذهب
المصنف إلى أن مذهب الشيخ أن الالفاظ أيضا قديمة وأفرغ في ذلك مقالة وذكر فيها
أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على القائم بالغير والشيخ لما قال
الكلام هو المعنى في النفس فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وهو القديم
عنده وأما المبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالة على ما هو الكلام الحقيقي حتى
صرحوا بأن الالفاظ خادثة على مذهبه واسكنها ليست كلاما له تعالى حقيقة وهذا الذي
فهموه له لوازم كثيرة فاسدة كعدم تكفير من أنكر كلامية ما بين دفتي المصنف
مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدى
بما هو كلام الله حقيقة وكعدم كون المقروء المحفوظ كلامه تعالى حقيقة إلى غير ذلك
بما لا يخفى فسادها على المتعطلين في الأحكام الدينية فيجب حمل كلام الشيخ على أنه
أراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده أمرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما
بذاته تعالى (وهو المكتوب في المصاحف المقروءة بالأسن المحفوظ في الصدور
والمكتوب غير المكتوب والمقروء غير المقروء والمحفوظ غير المحفوظ) وما قال من أن
الحروف والالفاظ مرتبة متعاقبة بخوابه أن ذلك الترتيب إنما هو في التلفظ لعدم
مساعدة الآلة والادلة الدالة على حدوث يجب حملها على حدوث تلك الصفات
المتعاقبة بالكلام دون نفس الكلام جمعا بين الأدلة وتلقى هذا الكلام بعض
المتأخرين بالقبول وقد قيل إن محمد بن عبد الكريم الشمرسني ذهب إليه في نهاية
الأقدام وبعضهم أنكره أما أولا فلأن مذهب الشيخ أن كلامه تعالى واحد وليس
بأمر ولا نهي ولا خبر وإنما يصير أحده هذه الأشياء بحسب التعلق وهذه الأوصاف
لا تنطبق على الكلام اللفظي وإنما يصح تطبيقها على المعنى المقابل للفظ بضرب من
التكلف وأما ثانيا فلأن كون الحروف والالفاظ قائمة بذات الله تعالى من غير ترتيب

١١ عقائد اختاره في شرح المواقف (قوله وبعضهم أنكره) وهو المحقق التفتازاني رده في شرح
العقائد النفسية (قوله أن كلامه تعالى واحد) لعله أراد به مبدأ هذا الكلام النفسي وهو التمكن من ترتيب
المعاني والكلمات والأنواع الخمسة عنده أنواعا باعتبار التعلق بالكلام اللفظي دال على النفس الذي
هو المعاني دلالة الموضوع على الموضوع له وعلى مبدئه دلالة الأثر على المؤثر (قوله فلأن كون الحروف الخ)

ليس مراده في الترتيب مطلقا فاللام نكبن الكلمات قائمة بذاته تعالى بل حروف التهجى اذ مراده في الترتيب الزمانى المستلزم للحدوث والترتيب الرضى الذى يستلزم تجزئة المحل فله ترتيب آخر في ذاته تعالى والعقل قاصر عن ادراكه كالترب الذى له في ذهن الحافظ وامانه يفضى الى وجود الاصوات من غير كونها سببا لثبوتها ففقيه ان الاصوات كيفية تحصل من تقوُّج الهواء والسيلان اغما يلزمها باعتبار حصولها في الزمان ولذا توجد الالفاظ في ذهن الحافظ من غير سيلان فالسيلان اغما ولا يلزم لها في التلفظ بسبب قصور الالة ووقوعه في الزمان بخلاف الحركة فانها انتقال تدريجى والتدريج مأخوذ في حقيقة تها ولذا قال بعض العلماء ان موسى عليه السلام سمع صوت نادى اعلى كلام الله تعالى (٨٢) من غير تقدم وتأخر بين الحروف

(قوله فلانه يودى الخ) لا يخفى ان القائم بذاته تعالى على اختيار المصنف كلمات مرتبة غير هذا الترتيب الزمانى وتلك الكلمات مفروضة باللسن محفوظة في الصدور مكتوبة في المصاحف غير حالة فيها والقائم بالفارئ والحافظ هو القراءة والحفظ والحال في المصاحف هو الكتابة فلا تعدد في كلامه تعالى فلا معنى لترديد المستفاد من قوله ان اوجب اختلاف الخ (قوله من جنس الالفاظ والحاصل انه جعل

يفضى الى ككون الاصوات مع كونها اعراضا سببا لوجوده بوجوه لا تكون فيه سببا له وهو سفسطة من قبيل ان الحركة توجد في بعض الموضوعات من غير ترتيب وتعاقب بين اجزاها وامانا ثانيا فلانه يودى الى ان يكون الفرق بين ما يقوم بالفارئ من الالفاظ وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الاجزاء وعدم اجتماعها بسبب قصور الالة فنقول هذا الفرق ان اوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون القائم به تعالى من جنس الالفاظ وان لم يوجب وكان ما يقوم بالفارئ وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت بينهما ما اغما يكون بالاجتماع وعدمه اللذين هما عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة كان بعض صفاته الحقيقية له تعالى مجانسا لصفات الخلق لوقاات وامارا باعلا ان لزوم ما ذكره من المفاسد وهم فان تكفير من انكر كون ما بين الدفتين كلام الله اغما واذا اعتقد انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله بمعنى انه ليس في الحقيقة صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على الصفة القائمة بذاته فلا يجوز تكفيره اصلا كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة ما خلا المصنف وموافقيه وما علم من الدين من كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة اغما هو بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله حقيقة لا على انه صفة قائمة بذاته تعالى وكيف يدعى انه من ضرورات الدين مع انه خلاف ما نقله الاصحاب وكيف يزعم ان هذا الجمل الغير من الاشاعرة انكروا ما هو من ضرورات الدين حتى يلزم تكفيرهم حاشاهم من ذلك واما خامسا فلان الدالة الدالة على النسخ لا يمكن حاشا على اللفظ بل ترجع الى المعقود كيف وبعضهم ايمالا يتعلق النسخ باللفظ كما نسخ حكمه وبقي تلاوته ولذا في تحقيق الكلام كلام يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان مبدء الكلام النفسى فينا صفة تمكن بها من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذى ينطبق على المقصود وهذه

كلامه تعالى شاملا للفظ والمعنى كيلا يلزم عدم كون الالفاظ كلامه تعالى كما يلزم على الاصحاب الصفة (قوله وامارا باعلا الخ) قد عرفت ان لزوم تلك المفاسد مبني على قولهم بان اطلاق كلام الله على اللفظى مجاز لعلاقة الدالية ولا خفاء حينئذ في لزوم تلك الاوازم كما بيناه ولذا التزم المحقق الفتازانى انه مشترك بين اللفظى والنفسى لا يصح نفيه عن شئ منهما والمصنف لم يحكم بتكفير هذا الجمل الكثير بل يلزم عدم تكفير من نفى كونه كلام الله حقيقة وقال انه كلام الله تعالى مجازا (قوله واما خامسا الخ) الاشكال بالنسخ مشترك الورد بين ما قاله المصنف وبين ما قاله الاصحاب من كونه معنى قائما بذاته تعالى ودفعه ان النسخ باعتبار التعلق بافعال المكلفين سواء قبل انه المعنى فقط او اللفظ والمعنى (قوله صفة تمكن بها الخ) لا دليل على ثبوت

الصفة التي هي مبدأ الممكن إنما الثابت نفس الممكن من نظم الكلمات وهو راجع الى القدرة فلا يلزم ثبوت صفة أخرى (قوله ضد الخرس) أي الخرس الباطني وهو عدم الممكن من نظم الكلمات وترتيبها (قوله كلام الله تعالى) لا يخفى على من أن ترتيب تلك الكلمات إنما هو على وفق العلم الازلي وبعد ترتيبها على حسب علمه معلومة له تعالى في الازل فترتب الكلمات متأخر عن العلم بترتيبها والعلم بالكلمات المترتبة متأخر عن ترتيبها فالصفات القائمة بذاته تعالى لا بد أن تكون مترتبة غير الترتيب الزماني والوضعي والعلى لا يدرك لما مروا به لم يكن حينئذ كلام الله تعالى إلا الكلمات الموجودة في علمه تعالى فلا يكون صفة موجودة في الخارج قائمة بذاته تعالى وعلم أن المصنف قال بقيام الالفاظ بذاته تعالى في الخارج ونفي الترتيب الزماني المستلزم لحدوثها ووجوبها عارضا (٨٣) لقصور الالفاظ والحدوث راجعا الى صفاتها والشارح قال

بالترتيب بينهما ما في الوجود العلمي جعل الحدوث لازما لوجودها الخارجي وفيه بحث اما أولا فلأمر واما ثانيا فلأن القول بالترتيب في الوجود العلمي إنما يصح اذا كان علمه تعالى عبارة عن الصور القائمة بذاته تعالى واما اذا كانت صفة حقيقة ذات تتعلق فلا معنى لترتيبها في الوجود العلمي اذ لا ترتب في نفس العلم ولا في تعلقاته بها نعم ان الترتيب بينهما معلوم له تعالى واما

الصفة ضد الخرس وهي مبدأ الكلام النفسى وهي غير العلم فانها قد تختلف عن العلم فان كلام الغير معلوم لنا فقد تعاقب به علمنا ولم تتعاقب به تلك الصفة منا فليس كلامنا بل كلامنا هو الكلمات التي رتبناها في خيالنا لا غير وما رتبته غيرنا فهو وكلام الغير واذا علم ذلك فنقول كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفة الازلية التي هي مبدأ الالفاظ وترتيبها وهذه الصفة قديمة وتلك الكلمات المترتبة ايضا بحسب وجودها العلمي اذلية ايضا بل الكلمات والكلام مطلقا كسائر المكنات اذلية بحسب وجودها العلمي وايس كلام الله تعالى الامارتية بالله تعالى بنفسه من غير واسطة والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب بينها في الوجود الخارجي وهي بحسب هذا الوجود كلام لفظي وهذا الوجه سالم مما يلزم المذاهب المنقولة مثل ما يلزم على مذهب المعتزلة من كون كلام الله تعالى قائما بغيره وعلى مذهب الكرامية من كونه تعالى محلا للحوادث وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها وتجددها وعلى ما هو ظاهر كلام المتقدمين الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها وعلى ما أول به المصنف كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض السببية قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب والترتيب فينا لقصور الالفاظ فانه يودى الى سفسطة ظاهرة ولا يلزم على ذلك ما رتبته المصنف على المتقدمين الاشاعرة من المحذورات فان المتصدي به حينئذ كلام الله تعالى وانكار كون ما بين اللفظين كلام الله تعالى يكون كانكار كون ما بين اوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ فيكون كفرا

بالترتيب بينهما ما في الوجود العلمي جعل الحدوث لازما لوجودها الخارجي وفيه بحث اما أولا فلأمر واما ثانيا فلأن القول بالترتيب في الوجود العلمي إنما يصح اذا كان علمه تعالى عبارة عن الصور القائمة بذاته تعالى واما اذا كانت صفة حقيقة ذات تتعلق فلا معنى لترتيبها في الوجود العلمي اذ لا ترتب في نفس العلم ولا في تعلقاته بها نعم ان الترتيب بينهما معلوم له تعالى واما

ثالثا فلانه يكون صفة الكلام حينئذ مخالفة لسائر الصفات فانها موجودة قائمة بذاته تعالى في الخارج والكلام موجود بالوجود العلمي قائم بذاته تعالى باعتباره واما رابعا فلان الكلام اللفظي الموجود في الخارج اما ان يكون مغايرا للقائم بذاته تعالى كما يشعر به قوله وهو هذا الوجود كلام لفظي فلا بد من القول باشتراك لفظ كلام الله بينهما كيلا يلزم ما يلزم الاصحاب واما ان يكون عينه والاختلاف بالحدوث والقدم باختلاف الوجود الخارجي والعلى وكلام الله تعالى اسم لتلك الكلمات مع قطع النظر عن الوجودين فلا يكون كلام الله تعالى عبارة عن الالفاظ المترتبة لان الترتيب إنما هو في الوجود العلمي والخارجي ولا يكون صفة الكلام قديمة لان القدم فرع الوجود في الخارج واما خامسا فلانه يلزم ان يكون الكلام عبارة عن الالفاظ المعروفة له تعالى لاصفة له فتدبر والله تعالى الموفق

(قوله سبعة غفلة) الاولى سبعة جهل كما في سائر الكتب وقع اطلاق العارف على ذاته تعالى في اسمائه تعالى كما في العزيمة وفي الحرز الجاني (قوله لان الفقه الخ) في القاموس الفقه بالكسر العلم بالشيء والفهم والاطمنة بالكسر الخدق بالشيء أي الممارسة ومن هذا الوجه (٨٤) يكون موهم الما لا يليق بذاته تعالى

واما المعنى الذي ذكره السيد الشريف فلم يوجد نقله وما ذكره من معنى الفطانة فمشهور (قوله من دفع ذلك الابهام) وفي بعض النسخ من نفى ذلك الابهام والاولى من عدم ذلك الابهام (قوله اعظم الخطر) الخطر بالخاء المعجمة والطاء الهـ ملة الاشراف على الهلاك (قوله والمعاد الخ) المعاد مصدر او مكان وحقيقة العود توجهه الشيء الى ما كان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الغناه أو رجوع أجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحياة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحاني المحض على ما رآه الفلاسفة فهو عناء رجوع

في حق القرآن اذ ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله الا ان ذلك الكلام موجود بالوجود اللفظي واحد لالتأمل المصدق من رفض التعصب والجدال بشهد بحقيقة هذا المقال (واسماء الله تعالى توقيفية) أي لا يجوز اطلاق اسم عليه ما لم يرد به اذن الشارع قال في المواقف وشرحه ليس الكلام في الاسماء الاعلام الموضوعات في اللغات وانما النزاع في الاسماء مأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذ ادل العقل على اتصافه تعالى بها جاز اطلاق علمه تعالى سواء ورد بذلك الاطلاق اذن الشارع أو لم يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضي أبو بكر من أصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذ لم يكن اطلاقه موهم الما لا يليق بكبريائه فمن ثم لم يجز ان يطابق عليه تعالى لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم لم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذة من العقول وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي في ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة ادراك ما يراد تعريضه على السامع فتكون مسبوقه بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب يراد به علم مأخوذة من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التي فيها نوع من ايهام ما لا يسوغ في حقه تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الابهام من الاشعار بالتهظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ الاشعري ومتابعوه الى أنه لا بد من التوقيف وهو المختار للاحتياط في الاحتمال عما يوهـم باطلا لفظـم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل ببلوغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشارع اه قلت وذهب الامام الغزالي الى جواز اطلاق ما علم اتصافه تعالى به على طريق التوصيف دون التسمية لان اجراء الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الامتناع بخلاف التسمية فانها تصرف في المسمى ولا ولاية عليه الا للاب والام ومن يجري مجرى ما هو تعالى منزّه عن تصرف فيه هذا كلامه ويشكل ذلك لفظ خدای وتكری وامثاله ما في سائر اللغات مع شـبوحها من غير تكبير الالهـم الا أن يقال ان لفظ خدای معناه خود أيئده أي الموجود بذاته وحينئذ يكون المراد فالواجب الوجود كما ذكره الامام الرازي في بعض تصانيفه ويقال بمثل ذلك في سائر اسمائه بحسب سائر اللغات ان أمكن وأما اطلاق واجب الوجود وصانع العالم وامثالهـ ما فالظاهر انه بطريق التوصيف لا بطريق التسمية (والمعاد) أي الجسماني فانه المتبادر عند اطلاق أهل الشرع اذ هو الذي يجب الاعتقاد به ويكفر من أنكره (حق) باجماع أهل الملل الثلاث

والارواح الى ما كانت عليه من التبرّد عن علاقة البدن واستعمال الآلات أو التبرّي عما ابتليت به من الظلمات كذا في المقاصد (قوله ويكفر من أنكره) لانه انكار للنصوص واما الروحاني

ففي الآيات والاحاديث اشارة الى انه لئلا يكون له منصوصا فلا يكفر منكره كيف وهو يفتي على مجرد النفس
 الناطقة وجهه من المتكلمين انكره وانجده وقالوا ايست هي الا اله بكل المحسوس وقال الامام حجة الاسلام ان
 المعاد الروحاني قد دلت عليه الدلائل العقلية والشرع لم ينه فقلت بهما جميعا بين العقل والنقل وقيل ان
 الكتب السماوية السابقة ناطقة صريحة بالروحاني كما ان القرآن ناطق بثبوت الجسماني (قوله ولا الجمع بين
 القول بقديم العالم على ما يقول به الفلاسفة) أي المشاؤون فانه يلزم القول بوجود نفوس غير متناهية بناء على
 وجود أبدان غير متناهية هي شروط النفوس الناطقة اللازمة لقدم الانواع المتوالدة ومقصود الشارح رحمه
 الله من هذا الكلام ان الفلاسفة الاسلاميين يدعون الايمان بالحشورية ولون بقديم العالم والجمع بينهما غير
 ممكن (قوله لان النفوس الناطقة على هذا التقدير الخ) دليل على قوله ولا الجمع بين القول بقديم العالم والمراد
 بهذا التقدير تقدير قدم العالم على الطريق الذي قال به الفلاسفة واحترز عن القول بقديم النفوس وتناهيها
 وتناهيها كما يقول به افلاطون (٨٥) فانه لا ينافي القول بالحشورية بهذا الوجه وان كان منافيا

بوجه آخر من ان
 الحشر ما ان يكون في
 عالم العناصر فيلزم
 التناهي واما في عالم
 الافلاك فيلزم
 الخلق عابها (قوله
 حشرها جميعا) أي
 جمعة (قوله أبدانها
 غير متناهية) لا متناهي
 التداخل (قوله
 انه اذا وجد الخ)
 جعل بعض الازكاء
 هذا الكلام
 دليلين أحدهما من
 أوله الى قوله واذا
 كان المحم ولان

وبشهادة نصوص القرآن في المواضع المتعددة بحيث لا يقبل التأويل كقوله تعالى
 أولم ير الانسان ان خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلا ونسي خلقه
 قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحياها الذي انشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم
 قال المفسرون نزات هذه الآية في أبي بن خلف خاتم النبي صلى الله عليه وسلم وأناه
 بعظم قدره وبلى قبضته ففتته بيده وقال يا محمد انرى الله يحيي هذه بعد ما رم فقال صلى
 الله عليه وسلم نعم وببعثك ويدخلك النار وهذا ما يقطع عرق التأويل بالكيفية ولذلك
 قال الامام الانصاف انه لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم
 وبين انكار الحشر الجسماني قلت ولا الجمع بين القول بقديم العالم على ما يقول به
 الفلاسفة وبين الحشر الجسماني ايضا لان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير
 متناهية فيستدعي حشرها جميعا ابدانا غير متناهية في امكانه غير متناهية وقد ثبت
 تناهي الابعاد بالبرهان وباعتراقهم (تحشر الاجساد وتعاد فيها الارواح) باعادة
 البدن المعدوم بعينه عند بعض المتكلمين بل اكثرهم او بان يجمع الاجزاء المتفرقة
 كما كانت ولا عند بعضهم وهم الذين ينكرون جواز اعادة المعدوم موافقة للفلاسفة
 وهم يدعون بداهة استحالته ويرغمون أن اقامة الدلائل للتنبيه عليها منها ما ذكره
 ابن سينا في التعليقات انه اذا وجد الشيء وقتما ثم لم يعد واستمر وجوده في وقت

الانسان وثانيه ما منه الى آخر الكلام وقال حاصل الاول ان المعاد على تقدير الاعادة ليس متميزا عن
 المستأنف في استحقاق ان يكون هو الموجود الاول دون المستأنف فيلزم ان يكون كل واحد منهما معادا أولا
 يكون شيء منهما معادا وكلاهما ما باطل فيلزم ان تكون الاعادة باطلة وحاصل الثاني بيان مغايرة ما فرض
 ثانيا للوجود المفروض سابقا مع قطع النظر عن فرض وجود المستأنف وتشابهه وتحالفه للمعاد والشارح
 جعله دليلا واحدا وقال محضه ان العدم عبارة عن فقدان الذات وبطلانه فلا يكون موضوع الوجود بين
 والعدم شيئا واحدا لعدم انحفاظ وحدة الذات حال العدم فامتياز المعاد عن المستأنف المفروض
 واختصاصه بصفة الاعادة ان كان له كونه ثابتا من حيث الذات في حال العدم فهو باطل لان المعدوم
 لا هو بقله وان كان له كونه مفروض الوجود أولا فهو عين النسبة التي وقع النظر في امكانه وذلك غير متصور
 مع فقد الاستمرار لانه يوجب الاتينية الصبرقة انتهى وعلى هذا التقدير يكون ذكر المستأنف الجديد مجرد

التوضيح ويظهر ان الحادث المفروض كونه معاد الا فرق بينه وبين الحادث المستأنف في نسبة الاعادة فاما ان يكون كل منهما معادا اوليا يكون شي منهما معادا والاوّل باطل فتعين الثاني كذا قاله بعض الفضلاء أقول ويرد على الاول ان فرض الحادث الجديد مما لا للحادث المعاد في جميع العوارض سوى نسبة كونه معادا لوجود السابق فرض محال لان الحادث الجديد لا يكون تعينه عن تعين الحادث المعاد ضرورة ان التعين الجزئي لا يقوم بشيئين فيكون تعينه مغاير التعين الحادث المعاد فالتمياز بين المعاد والمستأنف متحقق لان تعين المعاد عن تعين الموجود سابقا لكونه معادا وتعين المستأنف مغاير له بل نقول ان افراد التعين جزئيات حقيقة بنفسها لا بانضمام التعين اليها والالزام التسلسل فالتعينات كلها متغايرة بالذات ويمتنع اتحاد اثنين منها بخلاف تعين المعاد وتعين الوجود السابق فانه تعين واحد ضرورة كونه معادا فالتمياز بين المعاد والمستأنف حاصل باعتبار تغاير التعينين وايضا نقول اما ان يكون المستأنف ممتازا عن المعاد بوجه من الوجوه فيكون ذلك التميز كافيا في نسبة الاعادة الى أحدهما دون الآخر وان لم يكن ممتازا أصلا فلا اثنية ولا تعدد ويرد على التقرير الثاني انه مبني (٨٦) على أنه لا بد في كون الوجود الثاني منسوبا

الى الاول من الحفاظ
وحدة الذات حال
العدم وهذه المقدمة
نظرية لا بد من اقامة
الدليل عليها فان
اللازم في الاعادة
ان تكون الذات
المشخصة محفوظة
في الوجودين وهو
متحقق ههنا لانك
قد عرفت ان تشخص
المعاد وما هيته عين
تشخص الوجود
السابق وما هيته

آخروا لم ذلك اوشوه مدع لم ان الوجود واحد واما اذا عدم فليكن الوجود السابق
(١) وليكن المعاد الذي حدث (ب) وليكن المحدث الجديد (ج) وليكن (ب كج)
في المحدث والموضوع والزمان وغير ذلك ولا يخالفه الا بالعدد فلا يميز (ب) عن
(ج) في استحقاق ان يكون (١) منسوبا اليه دون (ج) فان نسبة (١) الى امرين
متشابهين من كل وجه الا في النسبة التي ينتظر هل يمكن ان يختلفا فيها الا يمكن ان يكونا
اذا لم يختلفا فيها فليس ان يجعل لاحدهما اولى من ان يجعل للآخر فان قيل انما هو
اولى (ب) دون (ج) لانه كان (ب) دون (ج) فهو بنفس هذه النسبة واخذ
المطلوب في بيان نفسه بل يقول انهم انما كان (ج) بل اذا صح مذهب من يقول
ان الشيء يوجد فحينئذ عدم من حيث هو موجود ويبقى من حيث هو ذاته بعينه ذاتا
ولم يعدم من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يقال بالاعادة الى أن يبطل
من وجوده أخرى واذا لم يسل ذلك ولم يجعل للعدم في حال العدم ذاتا ثانية لم يكن أحد
الحادثين مستحقا لان يكون له الوجود السابق دون الحادث الآخر بل اما ان يكون
كل منهما معادا اوليا يكون كل واحد منهما معادا واذا كان المحمولان الاثنان

فالواحد الشخصي محفوظ في الحالين واما انه لا بد ان يكون محفوظا في حال العدم ايضا بوجهان
فكلا (قوله فان نسبته الخ) وفي بعض النسخ فان نسبة ا بوضع الظاهر موضع المضمير (قوله انكنهما اذا لم
يختلفا) أي بوجه من الوجوه في النسبة فليس ان يجعل النسبة لاحد الامرين اولى من جعلها للآخر
(قوله انما هو) أي النسبة المذكورة وتذكر ان النسبة لا يكونها عبارة عن كونه منسوبا (قوله لانه كان اب)
ليكون ب معاده دون ج يكون مستأنفا (قوله بل يقول انهم انما كان النسبة المذكورة
الخ) اذا لا تغاير بين ب وج فان قلت هذا الجواب منع والشيخ كان في مقام الاستدلال قلت ادعى الشيخ
بديهية هذا المطلب والوجه المذكور تنبيه عليه فلم يسأل في اراد الكلام بطريق المنع (قوله بل اذا صح)
في بعض النسخ لفظ بلى الايجابية بدل بل الاخرائية (قوله مذهب من يقول) وهو المعتزلة الفائلون بثبوت
العدمات الممكنة حال العدم (قوله واذا كان الخ) شرطية جزاؤه الجملة الشرطية مع جزائها المذكورة بقوله
ثان استمراره وقوله الاثنان لمجرد التأييد وقوله موجودا واحدا حال والمضمير في استمر راجع الى الموضوع

وقوله أو ذاتا عطف على موجود الإشارة إلى مذهب الاعتزال وقوله كان أي كان الموضوع جواب لقوله فان
استمر وقوله موجودا وذاتا حال من ضمير القائم وقوله شيء أو احدا خبر كان وقوله الانتينية الصرفة معناه
الانتينية التي لا وحدة فيها فلا يمكن أن يكون الثاني عين الأول بوجه من الوجوه والاعادة لانها تقتضي
الاتحاد (قوله انه اذا عدم) يعني ان موضوع الوجودين سواء كان محسوسا أو معقولا اذا عدم في الخارج يبقى
ذلك الموضوع في نفس الامر بحسب وجوده الذهني في الخواص أو في النفس الناطقة فوحدة الذات محفوظة
في نفس الامر فلا يبقى الانتينية الصرفة حال العدم (قوله ان الموجود الخ) أي الموجود في الذهن هو والهوية
أي الشخص الخارجي المكنفة بالعوارض الذهنية لانها الحاصلة فيه وهي غير الوجود الخارجي واتحادها
بالموجود الخارجي يعني أنه متحدة معه بعد التجريد عن العوارض الذهنية فالهوية المكنفة ليست عين
الوجود الخارجي المكنفة حقيقة حتى يكون وجوده في الذهن وجوده وتكون وحدة الذات محفوظة فاندفع
ما قيل ان كون الشخص الخارجي (٨٧) محفوظا في الذهن وموجودا فيه محفوظا بالعوارض

التي تكون بعد
التجريد عن الشخص
الخارجي لا كون
الشخص الخارجي
محفوظا بتلك العوارض
(قوله اللازم) تخال
العدم بين وجودي
الشيء الواحد ان
قلنا ان الوجود ليس
بعداد وان قلنا باعادة
فالا لازم تخال زمان
العدم بين زمني
الوجود (قوله ولا
يخفى عليك تفصيل
ما ذكره الشارح)
في حاشية التجريد

يوجب ان كون الموضوع له مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر فان استمر
موجودا واحدا وذاتا ثانية واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا
او ذاتا شيئا واحدا وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا فقد استمراره في نفسه
ذاتا واحدة بقي الانتينية الصرفة لا غير هذا كلامه وربما يخالج الاوهام انه اذا عدم
في الخارج يبقى في نفس الامر بحسب وجوده في الذهن فتحفظ وحدته بحسب ذلك
الوجود كما لو كان ثابتا في العدم ووجه النفس ان الموجود في الذهن بالحقيقة هو
الهوية المكنفة بالشخصات الذهنية واتحادها مع الوجود الخارجي يعني انها بعد
التجريد عنه فليست اياه مطلقا بالفعل وأيضا كما ان المعدوم موجود في الذهن
كذلك المبدأ المفروض موجود فيه أيضا فليس نسبة الوجود الثاني الى المعدوم
السابق الوجود أولى من نسبته الى المبدء المفروض فتأمل فانه دقيق وقو بالتأمل
حقيق ومنه انه لو اعيد المعدوم لم تخال العدم بين الشيء ونفسه فان الوجود سابقا
ولا حاشي واحد وأورد عليه ان اللازم تخال العدم بين وجودي الشيء الواحد
واسمائه أو المسئلة ولا يخفى عليك ان معنى تقدم الشيء على الشيء مطلقا عبارة
عن كون وجود الشيء الأول متقدما على وجود الشيء الثاني واعتبر بذلك بالدور فانه
يستلزم تقدم الشيء على نفسه يعني ان يكون وجوده مثلا متقدما على وجود نفسه

ان معنى تخال العدم بين الشيء ونفسه ان يكون عدمه مسبوقا سابقا لشيء واحد بعينه بالسبق الزماني فانه
اذا جاز الاعادة يكون سابقا على عدمه وهو بعينه مسبوق بذلك العدم وهو محال لاستلزامه تقدم الشيء على
نفسه بالزمان وهو محال بالبداية وهذا الجذاه الدور فانه محال لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بالذات وفيه
بحث أما أولا فلا نالنا سلم ان معنى تخال العدم بين الشيء ونفسه ذلك بل معناه دخول العدم بين الشيء ونفسه
واستحالته اظهر من استلزامه تقدم الشيء على نفسه قال في شرح التجريد الجدي ولولا علة لتخال العدم
بين الشيء ونفسه اذا مفروض ان المحال هو المبدء بعينه وتخال العدم اغاية تصور بين الشيئين وأما ثانيا فلا ن
قوله لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بالزمان ان اراد به انه يتصف الشيء بالتقدم الزماني بالذات على نفسه
فممنوع لان المتصف به بالذات اغاها الزمان وان اراد به انه يتصف به بالعرض فلا نسلم استحالة فان الشيء
المستمر الوجود مقدم على نفسه باعتبار وجوده في الزمان السابق واللاحق بالتبع وقد اعترف به الشارح

في حاشيته في هذا المقام (قوله وهو بهذا الدور) يمنع فان التقدم فيه موصوف بالتقدم على نفسه بالذات
 اكونه بخلاف التقدم الزماني فان المتصف فيه بالتقدم هو الزمان والانصاف للشيء وبه بالذات
 اصلا (قوله لم يكن بدن زيد) لانتفاء شرطه وهو الاجتماع المخصوص (قوله ومن ثمة قيل) اي من اجل لزوم
 التناسخ في الآخرة قيل مامن مذهب الخ لانه لما لم يلزم على (٨٨) هذه الفرقة منع مباغتهم من الاجزاء

الاصليّة وهي
 ما يتعلق به الروح
 أولا (قوله فلا يستحيل
 اعادة الروح) وقع
 في اكثر النسخ بالغاء
 ولا يخفى انه لا يصح
 ان يكون جزء وهي
 بعضها بالواو عطفا
 على قوله كان كذلك
 داخل تحت الشرط
 وحينئذ زائد لاحاجة
 اليه (قوله مثل الشكل
 السابق) الصواب
 اسقاطه لان المحشور
 عندهم مشكل
 بشكل مغاير للاول
 سواء كان مماثلا او لا
 كيف وقال المفسرون
 في تفسير قوله تعالى
 يوم ينفخ في الصور
 فتأتون افواجا انه
 قال النبي صلى الله
 عليه وسلم تحشر امي
 عشرة اصناف بعضهم
 على صورة القرود
 الحديث (قوله وان
 كان الخ) اشار بان

فلو اعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود على نفسه فكما يحكم العقل ببطلان تقدم الشيء
 على نفسه تقدم ما ذاتيا كما يلزم في الدور يحكم ببطلان تقدمه على نفسه تقدم ما زمانيا واذا
 استحال اعادة المعدوم تعين الوجه الثاني وهو ان تكون الاعادة بجميع الاجزاء
 المتفرقة وتأليفها كما كانت أولا لا يقال لو ثبت استحالة اعادة المعدوم لزم بطلان
 الوجه الثاني ايضا لان اجزاء البدن المتخصص كبदन زيد مثلا وان لم يكن له جزء
 صوري لا يكون بدن زيد الا بشرط اجتماع خاص وشكل معين فاذا تفرق اجزائه
 وانتفى الاجتماع والشكل المعين لم يبق بدن زيد ثم اذا عيّد فاما ان يعاد ذلك
 الاجتماع والشكل بعينهما أولا وعلى الاول يلزم اعادة المعدوم وعلى الثاني لا يكون
 المعاد بعينه هو البدن الاول بل مثله وحينئذ يكون تقاءه من ثمة قيل مامن مذهب
 الاول للتناسخ فيه قدم راسخ لا مانع قول انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن المحشور مؤثقا
 من الاجزاء الاصلية للبدن الاول واما اذا كان كذلك فلا يستحيل اعادة الروح اليه
 وليس ذلك من التناسخ وان سمي مثل ذلك تناسخا كان مجرد اصطلاح فان الذي
 دل على استحالة التناسخ الدليل تعاقب نفس زيد بدن آخر لا يكون مخلوقا من اجزاء بدنه
 واما تعلقه بالبدن المتوفى من اجزائه الاصلية بعينها مع تشككها بشكل مثل
 الشكل السابق فهو والذي نعينه بالحشر الجسماني وكون الشكل والاجتماع بالشخص
 غير الشكل الاول والاجتماع السابق لا يقدح في المقصود وهو حشر الاشخاص
 الانسانية باعيانها فان زيد امثلا لا شخص واحد محفوظ وحدته الشخصية من اول
 عمره الى آخره بحسب العرف والشرع ولذلك يؤخذ شرعا وعرفا بعد التبدل بما لزمه
 قبله فكما لا يتوهم ان في ذلك تناسخا لا ينبغي ان يتوهم في هذه الصورة ايضا وان
 كان الشكل الثاني مخالفا للشكل الاول كما ورد في الحديث انه يحشر المتكبرون
 كامثال الدر وان حشر الكافر مثل احد وان اهل الجنة جرد مرد مكملون والحاصل
 ان المعاد الجسماني عبارة عن عود النفس الى بدن هو ذلك البدن بحسب الشرع
 والعرف ومثل ذلك التبدلات والمغايرات التي لا تقدح في الوحدة بحسب
 العرف والشرع ولا يقدح في كون المحشور هو المبدأ فافهم ذلك واهلم ان المعاد
 الجسماني مما يجب الاعتقاده وبكفر منكره واما المعاد الروحاني اعني التذاذ
 النفس بعد المفارقة وتأملها بالذات والالام العقلية فلا يتعلق التكليف باعتقاده

الوصاية الى انه على تقدير التماثل عدم توهم التناسخ اولى لكون البدنين متماثلين من حيث ولا
 الاجزاء والصور (قوله واما المعاد الروحاني اعني التذاذ الخ) لا يخفى عليك ان ما ذكره بيان لتسعادة
 والشقاوة الروحانيين وثمرة المعاد الروحاني وقد عرفت سابقا ان المعاد الروحاني عبارة عن رجوع النفس
 الناطقة الى التجرد عن غواشي البدن في عبارة تسامح اقامة اثره مقامه

(قوله فائباته) أي الجسماني والروحاني (٨٩) وفي بعض النسخ فائباته بأفراد الضمير أي أثبات الروحاني

(قوله كما أن الرئيس الخ) يعني كما أن اثبات المعاد الجسماني ليس من مسائل الحكمة كما يشعر به كلام ابن سينا (قوله وكذا المجازاة) أي الجزاء على الأعمال الحسنة والسيئة والمحاسبة أي محاسبة الأعمال (قوله لظواهر النصوص الخ) مثل قوله تعالى جزاء بما كانوا يفعلون وهل تجزون إلا ما كنتم تعملون ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره في المحاسبة قوله والله سريع الحساب وقوله تعالى وأما من أوفى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقوله صلى الله عليه وسلم حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا إلى غير ذلك (قوله إلى آخر الحديث) ومنهم كالجواد ومنهم من يحب على وجهه ويديه ورجله فحجر منه يد

ولا يكفر منه ذكره ولا منع شرعا ولا عقلا من اثباته قال الامام في بعض تصانيفه اما القائمون بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد أرادوا أن يتجوهوا بين الحكمة والشرعية فقالوا دل العقل على أن سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبة وان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات والجميع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه في تجلي انوار عالم القدس لا يمكنه ان يلتفت الى شئ من اللذات الجسمانية ومع استغراقه في استغناء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالمولوت واستمدت من عالم القدس والطهارة قوت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة في ان هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات قلت سياق هذا الكلام مشعربا بان اثبات الروحاني اغما هو من حيث الجمع بين الشرعية والفلسفة فاثباته ليس من المسائل الكلامية وهذا كما أن الرئيس ابا علي مع انكاره المعاد الجسماني على ما بسطه في كتاب المبدء والمعاد وبالغ فيه واقام الدليل برجمه على نفسه قال في أول كتاب النجاة والشفاه انه يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشرعية فتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث وخبراته وشروعه ملوم لا يحتاج الى ان يعلم وقد بسطت الشرعية الحققة التي انا بها سيدنا ومولانا محمد عليه الصلاة والسلام حال السعادة والشفاه التي بحسب البدن ومنه ما يدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشفاه الثابتان بالقياس الى نفس الامروا كانت الارواح من ان تقصر عن تصورهما الا ان وسباق هذا الكلام مشعربا بان اثباته للمعاد الجسماني ليس من حيث الحكمة بل من حيث الشرعية فان التمسك بالدليل النقلى ليس من وظائف الفلاسفة فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية بل هو اراد ان يجمع بين الفلاسفة والشرعية (وكذا المجازاة والمحاسبة) لظواهر النصوص المتكثرة المشهورة بالجزاء والحساب والحكمة في الحساب مع انه تعالى عالم بتفاصيل اعمال العبادان تظهر فضائل المتقين ومناقبهم وفضائح العصاة ومناقبهم على اهل العرصات تقيم المسرة الاوابين وحسرة الاخرين (والصراط حق) للنصوص الشائعة في الكتاب والسنة وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السبب يجوز عليه جميع الخلائق من المؤمنين والكافرين وعلى ذلك حمل قوله تعالى وان منكم الاواردها وانكرا كثير من المعتزلة منهم القاضي عبيد الجبار متمسكين بانه لا يمكن العبور على مثل ذلك فابجاده عبت وان امكن فقه تعدد ذيب الانبياء والصالحين ولا عذاب عليهم يوم القيامة ورد بان العبور عليه امر ممكن بحسب الذات غايته انه محال عادي والانبياء والائمة يجوزون عليه من غير تعبد ونصب فمنهم كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابية الى آخر ما ورد في الحديث (والميزان حق) وهو عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال وليس

(قوله البحث عن كيفية) الضمير راجع الى الوزن المدلول عليه بالميزان كما يدل عليه سابق الكلام (قوله والحكمة في الوزن الخ) على ما ورد في الحديث يكون عند كل كفتي الميزان ملك فاذا ترجح كفة الخبير نادى ألا ان فلانا سعد سعادة لا شقاوة بعدها أبدا واذا ترجح كفة الاخرى نادى الملك الثاني ألا ان فلانا شقي شقاوة لا سعادة بعدها أبدا (قوله فان أفعال الله تعالى الخ) الصواب اسقاط هذه العبارة اذ لا وجه يظهر به تعلقها بما تقدم (قوله والميزان عند بعض السلف) وفي شرح المقاصد عند كثير من المفسرين واحده كفتان ولسان وشاهين عملا بالحقيقة لا مكانها (٩٠) (قوله وروى في الحديث) أى في نفسه -

الميزان بذلك (قوله لكل مكاف ميزان) عملا بظاهر صيغة الجمع والميزان الكبير واحد اظهرا للجلالة الامر وعظم المقام (قوله أعدت للنفين الخ) وحاشا على التعبير عن المستقبل بصيغة الماضي للدلالة على تحقق وقوعه خلاف الظاهر (قوله ولم يرد به الخ) فالحق تفويض ذلك الى العالمين للتعبير (قوله فلانه يستلزم الخلاء) لانه لا بد في ذلك العالم ايضا من جهات مختلفة يتحدد بالمحيط والممكن فيكون كرويا فلا يلاقي هذا العالم الا

عالمنا البحث عن كيفية بل تؤمن به ونفوض كيفية الى الله تعالى وقيل يوزن به صفات الاعمال وقيل تجعل الحسنات أجساما نورانية والسيئات أجساما ظلمانية وعلى هذا تندفع شبهة المتزلة وهي ان الاعمال اعراض وقد عذمت فلا يمكن اعادة ما عذمت الى تقدير اعادةها لا يمكن وزنها وعلى تقدير امكانه مقاديرها معلومة لله تعالى فوزنها عيب ووجه الاندفاع ظاهر والحكمة في الوزن مثل الحكمة في الحساب على انه ليس يجب علينا بيان وجه الحكمة فان أفعال الله تعالى غير معللة بالاعراض ولا يجب عليه شيء والميزان عند بعض السلف واحده كفتان ولسان وساقان وروى في الحديث وذكره حافظ الجمع في قوله تعالى ونضع الموازين القسط للاستعظام وقيل لكل مكاف ميزان (وخلق الجنة والنار) أى هما مخلوقتان الآن لقوله تعالى أعدت للنفين واتقوا النار التي أعدت للكافرين ولقصة آدم وحواء ولم يرد نص صريح في تعيين مكانهما والا كثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارضين وقالت المعتزلة انهما ليسا مخلوقين الآن بل مخلوقان يوم الجزاء لانهما لو كانا موجودين فاما في عالم الافلاك أو في عالم العناصر أو في عالم آخر والكل باطل اما الاولان فلانه ورد في التنزيل ان عرض الجنة كعرض السموات والارضين فكيف توجد الجنة والنار معاهما واما الثالث فلانه يستلزم الخلاء بينهما ما والجواب امتناع الخلاء وعلى تقدير انقسام يمكن ان تكون الأفرجة مملوءة بجسم آخر قلت اذا كانت الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث يكون عرضها كعرض السموات والارض من غير اشكال وقد يستدل المعتزلة على مذهبهم بان أفعال الله تعالى لا تخلو عن حكم ومصالح فالحكمة في خلق الجنة والنار المجازاة بالثواب والعقاب وذلك غير واقع قبل القيامة اجماعا من المسلمين فلا فائدة في خلقهما الآن فممكنون بمقتضا والجواب انه لا يجب عليه تعالى رعاية المصلحة والحكمة عندنا واثن سلمنا فلانسلم انحصار الفائدة في المجازاة

بنقطة فيلزم بين العالمين خلاء لا يقال هذا الدليل لا يليق بالقائلين بوجود الجنة والنار يوم الجزاء ولئن لانه على تقدير تمامه ينفي وجود جنة يدخلها الناس ويوجد فيها العناصر لا ينافي ذلك على خرق الافلاك لانا نقول على تقدير افتناء هذا العالم وابتعاد عالم آخر فيه الجنة والنار والانسان وسائر العناصر لا يلزم الخرق ولا غيره من الحالات فلذا خص هذا الدليل في وجود الجنة والنار مع وجود هذا العالم (قوله يمكن الخ) بان يكون العالمين في محيط اه انزلة تدويرين في نحو ذلك (قوله عرضها الخ) فانه روى عن ابن عباس رضي الله عنه انه لو وصل السموات والطبقات السبع للارض بعضها مع بعض لمكان مثل عرض الجنة فكيف طواها

(قوله فالتجهر بالخ) في معتقد المعين النسي قال أهل السنة أطفال المشركين خدام أهل الجنة وقال المعتزلة حكمهم هم - كم آياتهم يخلدون في النار وقال أبو حنيفة رضي الله عنه لا أدري أنهم في الجنة أو في النار وقال محمد رحمه الله اني أعلم ان الله لا يعذب أحدا (٩١) من غير ذنب وانما قال أبو حنيفة رضي الله عنه لا أدري

احتياطاً للغاية ورعه
لتعارض الأدلة
انتهى ولا يخفى في
مخالفته لما ذكره
الشارح رحمه الله
تعالى لا بد لهم نقل
الشيخ الزاهد الورع
عبد الحق الدهلوي
في شرح المشكاة
عن الشيخ التوربشتي
في بيان القول أنهم
لما لم يعملوا ما يشاؤون
به ولم يعملوا ما يرضون
ما يعاقبون عليه
ولاء قر في الآخرة
إلا في إحدى الدارين
واحداهما ما ينفيها
العدل والآخرى
تقتضيها العقل
فنقول أنهم يدخلون
الجنة لا على سبيل
الاستحقاق بل يكونون
لأهلها كخدام الملوك
في قصورهم ومنزلهم
انتهى كلامه فالمراد

واثن سلم فلان سلم انه غير واقع قبل يوم القيامة اذ قد ورد في الحديث انه يخرج للمؤمن في قبره باب الى الجنة وللکافر باب الى النار وان المؤمن يصل اليه من روح الجنة والكافر يصل اليه المکره من النار (ويخلد أهل الجنة في الجنة و) أما (الکافر) فيخلد (في النار) مطلقاً وقال الجاحظ وعبد الله العنبري ان دوام العذاب اغما هو في حق الکافر المعاند دون المبالغ في الاجتهاد الساعي بقدر وسعه وان لم يتدأ به اذ لا تقصير منه ولا يكلف الله نفساً الا وسعها وفي المنزلة للإمام حجة الاسلام كلام يقرب منه بعض القريب والجهوري يستدلون بظواهر الكتاب والسنة والاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين على ان الکفار کما هم يخلدون في النار وعلى ان المؤمنين کما هم يخلدون في الجنة بعد ان تعذب عصاتهم بقدر المعصية او يعفى عنهم وأما الاطفال فالتجهر على ان اطفال المشركين في النار كما روي ان خديجة رضي الله عنها سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار وقيل من علم الله عنه الايمان والطاعة على تقدير بلوغه في الجنة ومن علم الله منه الکفر والعصيان ففي النار قال النووي في شرح صحيح مسلم الصحيح ان اطفال المشركين من أهل الجنة وقالت المعتزلة أنهم لا يعذبون بل هم خدام أهل الجنة اقوله تعالى ولا تزروا زوة وزراخى واقوله تعالى ولا تجزوا الأباكتم نعم لمون قالت هذا الدليل لا يدل على كونهم خدام أهل الجنة فلا بد لهم من دليل آخر (ولا يخلد المسلم صاحب الكبيرة في النار) وان مات بالتوبة خلافاً للمعتزلة والخوارج (بل يخرج آخراً الى الجنة) تفضلاً لا وجوباً والدليل على عدم خلودهم في النار قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره والايمان خير ورؤيته لا تكون قبل دخول النار اجماعاً فانه يكون بعد خروجه فلا يكون يخلد افيها واقوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة والآيات المشعرة بخلود صاحب الكبيرة محمولة على المكث الطويل جمعاً بين الآيات فان الخلود يستعمل حقيقة في المكث الطويل اعم من ان يكون معه الدوام أولاً وقالت المعتزلة ان صاحب الكبيرة ان لم يقب ليس مؤمناً ولا كافراً وقالت الخوارج انه ليس بمؤمن بل مرتكب الذنب مطلقاً - غير ان كانت أو كبيرة كافراً

كونهم خدام أهل الجنة أنهم لا يشاؤون - متقلاً لا اهدم العمل لهم فلا يعاقبون اقوله تعالى ولا تزروا زوة وزراخى (قوله ان اطفال المشركين الخ) تعريض لبيان حال اطفال المشركين اشارة الى ان اطفال المؤمنين مع آباؤهم في الجنة لقوله تعالى واتبعهم ذريتهم الى قوله وما انتناهم من عملهم من أجرهم من شيء (قوله والدليل الخ) الاستدلال بهذا الدليل مبني على عدم احباط المعاصي للطاعات كما هو مذهب أهل السنة واما على القول باحباط المعاصي للطاعات كاحباط الطاعات للمعاصي كما ذهب اليه المعتزلة فلا يتم لانهم يقولون ان ارتكاب الكبيرة يمحط الايمان كما ان الکفر يمحطه (قوله حقيقة في المكث الطويل) لانه يستعمل في الدوام حال يحسن يخلد ووقف يخلد الثاني والا حار حواله فلو كان حقيقة في الدوام =

يلزم الاشتراك أو الحقيقة أو المحاز والاصل بينهما (قوله وهو قاصر الخ) فان ما قرن به الحد القتل وشرب الخمر والسرقه وقطع الطريق والغذف والزنا وكل مال البتيم وسائر الكبائر ليست كذلك لكن القصور انما يلزم اذا اعترف القاتل المذکور يكون ما عداها من الكبائر في شرح المشكاة للشيخ الدهلوی قد ذكر في الاحاديث ذنوب باعينها ثلاثا أو اربعاً أو سبعاً (٩٤) أو تسعاً أو أكثر فقبل هي الكبائر

واختلاف العلماء في تعريف الكبيرة فقبل ما قرن به حد وهو قاصر وقبل ما قرن به حد أو اعلن أو تعزير أو عيب بنص الكتاب أو السنة أو علم ان مفسدته كفسدة ما قرن به أحد الثلاثة أو أكثر منه أو اشهر منها أو المرتكب بالدين اشعاراً مثل اشعار اصغر الكبائر كما لو قتل رجلاً مؤمناً يعتقد انه معصوم الدم فظهر انه يستحق دمه أو وطئ زوجته وهو يظن انها اجنبية وقال الروياني من اصحاب الشافعي الكبائر هذه الامور قتل النفس بغير الحق والزنا واللواط وشرب الخمر والسرقه واخذ المال غصباً والقذف وشرب كل مسكر يلحق بشرب الخمر وشرط في الغصب ان يبالغ ديناراً وضم اليها شهادة الزور واكل الربا والافطار في نهار رمضان بلا عذر واليمين الفاجرة وقطع الرحم وعقوق الوالدين والفرار يوم الزحف وكل مال البتيم والحماية في الكيل والوزن وتقديم الصلاة على وقتها وتأخيرها عن وقتها بلا عذر وضرب المسلم بغير حق والكذب على النبي صلى الله عليه وسلم عمدًا وسب الصحابة وكتمان الشهادة بلا عذر واخذ الرشوة والقيادة بين الرجال والنساء والسعاية عند السلاطين ومنع الزكاة وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع القدرة ونسيان القرآن بعد تعلمه واحراق الحيوان بالنار وامتناع المرأة عن زوجها بالاسباب والياس من رحمة الله والا من من مكر الله واهانة اهل العلم وحملوا القرآن والظهاروا كل لحمة الخنزير وفي وجهه تأخير صلاة واحدة الى ان يخرج من وقتها ليس بكبيرة وانما ترذال الشهادة به لو اعتاده (والعفو عن الصغائر والكبائر بلا توبة) والمراد بالاهوت ترك عقوبة المحرم والستر عليه بعدم التواخذة (جائز) لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وليس المراد بعد التوبة لان المكفر بعد التوبة ايضا كذلك فيلزم تساوي ما نفي عنه الغفران وما ثبت له (والشفاعة) لدفع العذاب ورفع الدرجات (حق لمن اذن له الرحمن) من الانبياء عليهم الصلاة والسلام والمؤمنين بعضهم لبعض لقوله تعالى يومئذ لا تنفع الشفاعة الا من اذن له الرحمن ورضي له قولا وقوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وعند المعتزلة لما لم يجز العفو عن الكبائر دون التوبة لم تجز الشفاعة له واما الصغائر فمعو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها فالشفاعة عندهم لرفع الدرجات (وشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل الكبائر من امته) لقوله عليه السلام ادخول شفاعة لاهل الكبائر من امتي وهو حديث صحيح وبذلك يبطل مذهب المعتزلة

ومادونها من صغائر والمختار انه ليس المراد بها المحصر وقد روى عن ابن عباس رضي الله عنهما الكبائر الى سبعائة اقرب منها الى سبع بل النبي صلى الله عليه وسلم اخبر منها في كل مجلس ما يوحى اليه (قوله أو اعلن) فيه انه يلزم ان يكون الحال وركوب المرأة على الدابة من الكبائر لقوله عليه السلام لا من الله الحال والمحال له وقوله عليه السلام ان الله افروج على السروج (قوله أو تعزير) كاللواطه ففيها تعزير ولا حد وفيه ان التعزير متعلق بالصغائر ايضا كما ذكر في

كتب الفقه (قوله أو علم ان مفسدته كفسدة) كشرب كل مسكر سوى الخمر وكاذب الوالد في كالتطفيف فانه مثل الربا (قوله أو أكثر) كدلالة جبهوش الكفار على المسلمين فانه أكثر من الفرار عن الزحف وتكميل القاضي بغير الحق فانه أكثر من شهادة الزور ظاهراً وأثماً (قوله وقال الروياني الخ) والحق ان قسر الكبيرة بما ورد فيه الوعد به هي أكثر مما ذكره كما لا يخفى على المتتبع

(قوله اقله تعالى النار الخ) فان عطف عذاب القيامة يقتضي ان يكون عرضهم على النار غير ذلك العذاب
فيمكن عذابا بعد الموت وقبل (٩٣) يوم القيامة وهو المراد من عذاب القبر والمراد بقوله تعالى

في انكارهم الشفاعة لاهل الكبر ثم استدلين بقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس
عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة واجيب عليه بمنع دلالة على العموم في الاشخاص
والاحوال واثن سلم يجب تخصيصه بالكفار جماعة بين الادلة (وهو مشفع فيهم) اي
يقبل الشفاعة قبل هو صلى الله عليه وسلم مشفع في جميع الانس والجن الا ان
شفاعته في الكفار لتجمل فصل القضاء فيخفف عنهم احوال يوم القيامة وللمؤمنين
بالعفو ورفع الدرجات فشفاعته عليه السلام عامة قال الله تعالى وما ارسلناك الا رجة
للعالمين (ولا رد مطلوبه) اقله تعالى واسوف يعطيك ربك فترضى ولما روى في
الحديث ان الله تعالى يقول له اشفع تشفع وسل تعط وهو صلى الله عليه وسلم لا يرضى
الا باخراج من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان من النار وهذا هو الشفاعة الكبرى
الذي خص بعض العلماء المقام المحمود به (وعذاب القبر) للمؤمنين الفاسقين
والكافرين (حق) اقله تعالى النار يعرضون عليهم اغدا واول عشا يوم تقوم الساعة
ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقوله تعالى على سبيل الحكاية ربنا امتنا اثنتين
واحبيتنا اثنتين والمراد بالاماتتين والاحياء اثنتين الاماتة الاولى ثم الاحياء في القبر
ثم الاماتة فيه ايضا بعد سؤال منكر ونكير ثم الاحياء للحشر واقله عليه السلام ان
احدكم اذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي ان كان من اهل الجنة فمن
الجنة وان كان من اهل النار فمن النار فيقال ههنا مقعدك حين يبعثك الله يوم
القيامة وقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه
وقوله عليه السلام القبر امارضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران ونقل
العلامة النجاشي عن السيد ابى شعاع ان الصبيان يسئلون وكذا الانبياء عليهم
الصلاة والسلام وقبل ان الانبياء لا يسئلون لان السؤال على ما ورد في الحديث عن ربه
وعن دينه وعن نبيه ولا يعقل السؤال عن النبي عليه السلام عن نفس النبي عليه
السلام وانت خير بانه لا يدل على عدم السؤال مطلقا بل على عدم السؤال عن نبيه
فقط وذلك ايضا في النبي الذي لا يكون على ملة نبي آخر واختلاف الناس في عذاب
القبر فانكره قوم بالكيفية واثبته آخرون ثم اختلف هؤلاء فمنهم من اثبت التعذيب
وانكر الاحياء وهو خلاف العقل وبعضهم لم يثبت التعذيب بالفعل بل قال يجمع
الآلام في جسده فاذا حشر احس به اذ فة وهذا انكار عذاب القبر بالحقيقة ومنهم
من قال باحيائه لكن من غير اعادة الروح ومنهم من قال بالاحياء واعادة الروح معا
ولا يلزم ان يرى اثر الحياة فيه حتى ان الماء كؤل في بطن الحيوانات يحيى ويسئل
وينعم ويعذب ولا ينبغي ان ينكر لان من اخفى النار في الشجر الاخضر قادر على
اخفاء العذاب والنعيم قال الامام الغزالي في الاحياء اعلم ان لك ثلاث مقامات

فأعترفنا بذنوبنا
فهل الى خروج من
سبيل فان الاعتراف
بالذنوب للكفار انما
يحصل في هذين
الاحياءين واما
الاحياء الذي في الدنيا
فكانوا منكربين
للاذنوب وقبل المراد
احياء الدنيا لان
الاعتراف بالذنوب
فرع الكسب فيصح
التفريع المذكور
واما احياء القبر
فاحياء ناقص لمجرد
السؤال (قوله ونقل
العلامة الخ) الصواب
ايراده تحت قوله
وسؤال منكر ونكير
(قوله فانكره قوم)
وهم الجهمية (قوله
وانكر الاحياء)
في شرح المقاصد
واما ما قول به
الاصحية والكرامية
من جواز التعذيب
بدون الحياة لانها
ايسر شربا للادرار
وابن الراوندي من
ان الحياة موجود
في كل ميت لان الموت

ليس ضد الحياة بل هو اذفة كلية معجزة عن الافعال الاحتمالية غير منافية للعالم فقط فلا يوافق اصول اهل
الحق (قوله من غير اعادة لروح) بل قدر ما يدرك به الالم والمذلة والجواب والسؤال

(قوله وسؤال منكروني كبير) قال بعض الفضلاء وكان النكير أهيب من المنكر فان النكير مصدر عربي
الانكار وانما هما اسمان يكون صورتهما وصفتهمما أهيب وفي شرح المشكاة للشيخ الاجل الدهلوي رحمه الله
النكرة خلاف المعرفة ونكر الامر ككرم وصعب ونكر فلان الامر كفرح والمنكر ضد المعروف اسم مفعول
من الانكار ونكير فعمل من النكر وانما اسمها ما العدم (٩٤) معرفة الميت ايها ما وتوحشه عنهما

وعدم استثناسه
بهما وفي شرح
الفريدة الامالة
لبعض الفقهاء
والمحدثين من اهل
الدين قال الحامسي
يشبه ان يكون
ملائكة السؤال
جماعة كثيرة فسمى
بعضهم منكرا
وبعضهم نكيرا
فبعث الى كل منهم
انسان كما ان الموكل
لكتابة عمله ما كان
وفيه قال بعض
العلماء منكروني كبير
اسمان للملكي
الكافروا اما المؤمن
فاسم ما كنهه مبشر
وبشير وقال السيد
الشريف لم اقف
على اصل لما قاله
وقد عزاه الحافظ
ابن حجر لبعض
الفقهاء والذي
تقتضيه الاحاديث
استواء المؤمن

في التصديق بامثال هذا احدهما وهو الاطهر والاصح والاسلم ان تصديق بان الحية مثلا
موجودة تلدغ الميت وان كنا لان شاهد ذلك فان هذه العين لا تصلح لمشاهدة تلك الامور
الممكنة وكل ما يتعلق بالآخرة فهو من عالم الملائكة لا ترى ان الصحابة كيف
كانوا يؤمنون بنزول جبريل وما كانوا يشاهدونه ويؤمنون بانه صلى الله عليه وسلم
شاهده فان كنت لا تؤمن به هذا فتصحيح الايمان بالملائكة والوحى اهم عليك وان
آمنت به وجوزت ان يشاهد النبي صلى الله عليه وسلم ما لا يشاهده الامم فكيف لا يجوز
هذا في الميت المقام الثاني ان تذكر امر النائم فانه يرى في منامه حية تلدغه وهو يتألم
بذلك حتى تراه في نومه يصيح ويعرق جبينه وقد ينزعج من مكانه كل ذلك يدركه من
نفسه ويتأذى به كما يتأذى اليقظان وهو يشاهده وانت ترى ظاهرها كتنا ولا ترى
حواليه حية والحية موجودة في حقها والعذاب حاصل له وانكته في حقل غير مشاهد
واذا كان العذاب ألم اللدغ فلا فرق بين حية تختل او تشاهد المقام الثالث ان تعلم
ان الحية تنفسها لا تؤلم بل الذي ياكل منها هو اسم ثم اسم ليس هو الا لم بل عذابك
بالاثر الذي يحصل فبذلك من السم فلو حصل مثل ذلك الاثر من غير سم لكان ذلك
العذاب قد توفر وقد كان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب الا بان يضاف
الى السبب الذي يفضي اليه في العادة والصفات المهلكات تنقلب مؤذيات ومؤلمات
في النفس عند الموت فيكون آلامها كالآلام لدغ الحيات من غير وجود الحيات
فان قامت ما الصحيح من هذه المقامات الثلاثة فاعلم ان من الناس من لم يثبت الا الاول
وانكروا بعده ومنهم من انكر الاول واثبت الثاني ومنهم من لم يثبت الا الثالث
وانما الحق الذي انكشف لنا بطريق الاستبصار ان كل ذلك في حيز الامكان وان من
ينكر بعض ذلك فهو واضع يقي حوصلته وجهله باتساع قدرة الله تعالى وبحجائب تدبيره
فينكر من افعال الله تعالى ما لم يأنس به ولم يألفه وذلك جهل وقصور بل هذه الطرق
الثلاث في التعذيب ممكنة والتصديق بها واجب ورب عبد يعاقب بنوع واحد من
هذه الانواع الثلاثة ورب عبد يجمع عليه النوعان ورب عبد يجمع عليه الانواع الثلاثة
هذا هو الحق فصدق به (وسؤال منكروني كبير حق) لقوله عليه السلام اذا قبر الميت
اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما منكروني ولا تخزنك كبري فقولان له ما كنت
تقول في هذا الرجل فان كان مؤمنا فبقول هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله

والكافر في اسميهما وصفتيهما (قوله اسودان الخ) قال الثوري شتى اسودان اما على الحقيقة واشهد
لما في السواد من الهيبة والنكر واما كناية عن قبح النظر واما زرقة العينين فالمراد بها وصفها بانقلاب
اللبهر وتحدد النظر اليه يقال زرقت عينه نحوى اي اذا انقلبت وظهر بياضها كما ينظر العدو الى من يعاديه
وقيل انما يوصف العدو بالزرقة لان الروم اعداء العرب وهم زرق العيون (قوله في هذا الرجل) اي محمد =

صلى الله عليه وسلم قال الطيبي عبر بهذه العبارة التي ليس فيها تعظيم امتها بالمال - قول لئلا تناقن تعظما
عن عبارة القائل (قوله جمع مجزة) (٩٥) ما خوذ من الهز المقابل للقدرة وحقيقة الالهجاز

اثبات الهز استعير
لاظهاره ثم اسند
محازا الى ما هو سبب
الهز وجعل امثاله
قالتا للنقل من
الوصفة الى الاممية
كما في الحقيقة وقبل
للمالفة كما في العلامة
(قوله من التروك)
من جعل التروك
وجوديا لم يخرج الى
قوله او ما يقوم مقامه
وقال الامدى ان
الهز ان كان عدما
فالهزة هنا عدم
خلق القدرة فلا
تكون فعلا وان
كان وجوديا كما
ذهب اليه بعض
اصحابنا رحمهم الله
فالهزة هو خالق
الهز فتكون
وجوديا فلا حاجة
الى قولنا او ما يقوم
مقامه (قوله وهو
غير مكذب) وفي
صورة الانطاق
ليكن لما لم يكن تختص
الانطاق المطابق
بدون المخصوص
كان المهزة هو

وشهد ان محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كما نعلم انك تقول هذا ثم يفتح له في قبره
سبعين ذراعا في سبعين ثم ينور له فيه ثم يقال له ثم فيقول ارجع الى اهلي فاخبرهم
فيقولان نعم كنوم العروس الذي لا يوقظه الا احب اهله اليه حتى يبعثه الله تعالى من
مضجعه ذلك وان كان منافقا فيقول سمعت الناس يقولون قولا فقلت مثلهم لا ادري
فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك فيقال للارض التامى عليه فلتاام عليه فتختلف
اضلاعه فلا يزال فيه معذبا حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك وانكر الجبائي
وابنه والبهني تسمية المالكين منه كراونا كبيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر عن الكافر
عند التجلج له اذا سئل والنكر انما هو تفرع المالكين له وهو خلاف ظاهر الحديث
والاحاديث الصحاح الدالة على عذاب القبر ونعيمه - وقال المالكين اكثر من ان
تخصي بحيث يقع القدر المشترك منها احد التواتر وان كان كل واحد منها خبرا لا احد
واتفق عليه السلف الصالح قبل ظهور المخالفين وانكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر
المريسي واكثر متأخري المعتزلة وبعض الرافض متمسكين بان الميت جاد فلا يعذب
وما سبق حجة عليهم - ومن تأمل في عجائب الملك والملاكوت وعرائث صنعه تعالى لم
يسقتنع بكف عن قبول امثال هذا فان للنفس نشأة وهي في كل نشأة تشاهد صوراً
تقتضيها تلك النشأة فكما اننا نشاهد في المنام صوراً لانشاهدنا في اليقظة كذلك
نشاهد في حال الانخلاع عن البدن اموراً لم تكن نشاهدنا في الحياة والى ذلك يشير
قول من قال الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا (وبعثة الرسل) جمع رسول وهو من ارسله الله
تعالى الى الخلق ليدعواهم اليه بالاوامر والنواهي الشرعية (بالمجزات) جمع مجزة
وهو امر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعى النبوة عند تحدي المنكرين على وجه
يدل على صدقه ولا يمكنهم معارضته ولها سبعة شروط الاول ان يكون فعل الله تعالى
او ما يقوم مقامه من التروك الثاني ان يكون خارقاً للعادة الثالث ان يتعذر معارضته
الرابع ان يكون مقروناً بالتحدي ولا يشترط التصريح بالدعوى بل يكفي قرائن
الاحوال الخامس ان يكون موافقاً للدعوى فلو قال مجزني ان احبي منافق فعل خارقاً
آخر لم يدل على صدقه السادس ان لا يكون مادعاه واظهره مكذبا له فلو قال مجزني
ان ينطق هذا الذئب فانطق الضب فكذبه لم يعد لم صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه
بخلاف ما لو قال مجزني ان يحيي هذا الميت فاحياه فكذبه فان الصحيح انه لا يخرج
عن المجزة لان الاحياء مجزة وهو غير مكذب وانما المكذب هو ذلك الشخص
بكلامه وهو بعد الاحياء مخترافي تصديقه وتكذيبه فلا يقدح تكذيبه السابع
ان لا تكون المجزة متقدمة على الدعوى بل مقارنتها او متأخرة عنها برمان يسير
يعتاد مثله والخوارق المتقدمة على دعوى النبوة كرامات (من لدن آدم الى نبينا

الانطاق الخاص وهو ككذب فاندفع ما توهم ان الفرق محل تأمل فان اصل الانطاق هو الدعوى
وخصوصية المنطوق به امر آخر وليس في اصل الدعوى مخالفة (قوله كرامات) وثنا درها عن الارباب عاجز =

فكيف عن الانبياء وفي شرح المقاصد الخوارق المتقدمة ان ظهرت وشاعت وكان مظنة البعثة كما في حق
 نبينا صلى الله عليه وسلم حيث اخبر اهل الكتاب واليهودية فارهاص اي تأسيس لقاعدة النبوة والافكار كرامة
 محضة فان ظهرت من غيره فان كان من الاخبار فكذلك اي كرامة وارهاص والافارهاص محض كظهور
 النور في جبين عبد الله (قوله امرؤنسي) قال الله تعالى يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة ولا تقر باهذه
 الشجرة وما اورد عليه من ان هذا الامر وانتهى كان قبل البعثة (٩٦) لانه كان في الجنة ولا انتهى هناك

اولا انه ليس دار
 التكليف فمندفع
 لانه ان كانت حواء
 امة له كانت الجنة في
 حقها مدار التكليف
 حيث ترتب على
 ارتكابها المنهي
 ما ترتب عليه (قوله
 واطهر الخوارق)
 الصواب المجزات
 (قوله على ان القرآن
 الخ) كلمة على هذه
 ليست علاوة ولا قوله
 على ان المجزات
 لانها بيان لاظهار
 المجزات وليس
 امرامعبرا لها فهي
 بيانية فالواجب ايراد
 الواو في قوله على ان
 المجزات الخ (قوله
 فسواء كان الخ)
 الفاء فصحيحة اي
 وزحلت من الجزاء
 الى متعلقه والجملة
 من المبتدأ والخبر

محمد صلى الله عليه وسلم (ولم حق) اما نبوة آدم فبالايات الدالة على انه امرؤنسي مع
 القطع بانه لم يكن في زمانه نبي آخر فهو وبالوحي لا غير وكذا السنة والاجماع فانكار
 نبوته على ما نقل عن بعض البراهمة ككفر واعلم ان السمينة واكثر البراهمة
 ينكرون النبوة مطلقا وبعض البراهمة قالوا نبوة آدم عليه السلام فقط والصابغة
 بنبوة شيبث وادريس فقط وبعض اليهود بانكار نبوة غير موسى على ما يعلم من
 تضاعيف كلمات بعض من شاهدناه منهم وجهود اليهود والمجوس والنصارى ينكرون
 نبوة نبينا محمد سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم وبعض النصارى وبعض اليهود ينكرون
 رسالته الى غير العرب وهو خلاف النص حيث قال الله تعالى قل يا ايها الناس اني
 رسول الله اليكم جميعا وما ارسلناك الا كافة للناس وما قيل ان الاحتياج الى النبي
 عليه السلام كان مختصا بالعرب لغشوا الشرك فيهم دون اهل الكتاب فاسد قائم
 لاختلال دينهم بالانسخ والتعريف كانوا في ضلال مبين (ومحمد صلى الله عليه وسلم خاتم
 الانبياء) اما نبوته فلانه ادعى النبوة واطهر الخوارق وكلامه ما بلغ - قد
 التواثر على ان القرآن الكريم الذي اوحى اليه موجود محفوظ وقد دعا المخالفين
 مرارا عديدة الى المعارضة باتيان اقصر سورة من مثله فلم يقدروا عليه وعدلوا عن
 المعارضة بالحروف الى المضاربة والمقارعة بالسبوف ولم يأت من زمنه صلى الله عليه
 وسلم الى هذا الزمان احد بمثله ولا بما يدانيه فسواء كان اعجازه للسلوب البديع
 والتأليف الجيب الخفاف لما يهده فتحاء العرب في كلامهم في المطالع والمقاطع
 كما ذهب اليه بعض المتكلمين او اذ يكون في الدرجة العليا من التفصاح والبلاغة
 بحيث لا يقدر البشر على مثله كما ذهب اليه الجمهور والجمهور الامرين كما قاله القاضي
 أو تصرف الله تعالى اياهم عن المعارضة مع القدرة كما ذهب اليه النظام وان كان
 من ضيف الكلام أو صرفهم بان سلبهم العلوم التي يحتاجون اليها في المعارضة
 يثبت نبوته صلى الله تعالى عليه وسلم على ان المجزات المغايرة للقرآن وان لم يترك
 منها قالا قدر المشترك بينهما متواتر كشجاعة على رضى الله عنه ومخاوتة وسخاوة
 خاتم وهو كافي في اثبات المطلوب وسيرته المطهرة واحواله عليه السلام قبل النبوة

اعني سواء كان اعجازه الكذا او الكذا حال والتقدير اذا ثبت انه معجزة فيثبت نبوته حال
 كون اعجازه الكذا او الكذا او كذا امثاله في اثبات اعجازه (قوله وسيرته الخ) بالرفع مبتدأ خبره هي
 اقوى دليل وحاصله انه كان كاملا بحيث لا يحصل ذلك الكمال الا في النبي وكذا كان معكم للناس في
 الافعال والاخلاق والشمائل والمعارف الالهية بحيث لا يكون الا في النبي صلى الله عليه وسلم بل لا معنى
 للنبوة الا ذلك وأشار اليه الشارح بقوله وقال الله البصائر الخ

(قوله فلم يبق الخ) فيه انه لا يبقى (٩٧) الحاجة الى نبي بعث لتقرير دينه وازالة الخفاء فيه ودعوة الخلق

اليه وان الاحكام
والاشرائع روى
فيها مصالح العباد
على حسب طبائعهم
واخلاقهم واوقاتهم
واحوالهم ولذا جاءت
الاشرائع باسمها
ومنسوخة فيكمال
الشريعة وتتمامها
بحيث لا يتصور المزيد
عليه لا يبقی نسخها
باعتبار تبدل
الامزجة والاوقات
والاحوال (قوله
والعصمة عندنا الخ)
بناء على اصلنا من
اسناد الاشياء الى
الفاعل المختار ابتداء
وقوله وعند الفلاسفة
بناء على ما ذهبوا
اليه من الإيجاب في
اعتبار اسم تعداد
القوابيل (قوله
ملكه تمنع الفجور)
وبحصول اول العلم
بغالب المعاصي
ومنافاة الطاعات
وبناء على ما يتبع
المعاصي والطاعات
(قوله ولا يخفى
ما بين اوله وآخره
من التناظر) قالت
لاتناظر فان ما قاله

وبعد ما وفاقه العظيم وبيناته للعارف الالهية والدقائق الحكمية التي يجهز عنها
افاضل الحكام مع انه نشأ بين قوم غابت فيهم الجهالة ولم يمارس الخط والتعلم
والتأديب الى غير ذلك من شمائل الكرمية التي تميز الالباب هي اقوى دليل على
نبوته صلى الله عليه وسلم واما كونه خاتم الانبياء (ولا نبي بعده) فلقوله تعالى ولا يكن
رسول الله وخاتم النبيين وبقوله صلى الله عليه وسلم اهل رضى الله عنه انت مني بمنزلة
هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي وقال اهل البصائر لما كانت فائدة المشرع
دعوة الخلق الى الحق وارشادهم الى مصالح المعاش والمعاد واعلامهم الامور التي
يجهز عنها قلوبهم وتقرير الحجج القاطعة وازالة الشبهة الباطلة وقد تكفلت هذه
الشريعة الغراء بجميع هذه الامور على الوجه الاكمل بحيث لا يتصور عليه
غزير كما يقع عنه قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت صلاتكم نعمي ورضيت
لكم الاسلام ديناً فلم يبق بعده حاجة للخلق الى بعثة نبي بعده فلهذا ختم به النبوة
واما نزول عيسى عليه السلام ومتابعته اشريعتيه فهو مما يؤول كد كونه خاتم النبيين
(والانبياء عليهم السلام معصومون) من الكفر قبل الوحي وبعده ومن الكبائر
عمدا والعصمة عندنا ان لا يخلق الله تعالى فيهم ذنباً وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور
فاجتمع اهل الملل والاشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن تعدد الكذب في ابدان المهجرة
على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبايعونه عن الله تعالى وفي جواز صدوره فيما ذكر
على سبيل السمو والنسيان خلاف فمنعه الا كثرون وجوزه القاضي أبو بكر واما سائر
الذنوب فان كانت كبيرة فهم معصومون عن تعدد ما واما عن صدورها سموا او على
سبيل الخطا في الاول فقال المصنف رحمه الله تعالى في المواقف انه جوزه الا كثرون
وقال العلامة الشارح المختار خلافه وعن الصغائر المشعرة بالخسة كسرفة اقامة عمدا
وسموا خلافها للبحا فوا بعض المعتزلة فانهم يجوزونها سموا بشرط ان ينهوا عليه
فمنتهوا عنه وعن الصغائر الغير المشعرة عمدا ايضا كما ذكره العلامة التفتازاني في
شرحه للمقاصد امكن قال في شرح العقائد واما الصغائر فحجوز عمدا عند الجمهور خلافا
للجبرائي واتباعه ويجوز سموا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرفة اقامة والتطغيف
بجدة امكن المحققين اشترطوا ان ينهوا عليه فمنتهوا عنه هذا كله بعد الوحي واما قبله
فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة
المانعة من اتباعهم فنفتوت مصلحة البعثة والحق يمنع ما يوجب النفرة كعهر الامهات
والفجور والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي
وبعد لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية واذا تقرروا هذا فاما نقل عن الانبياء عليهم
الصلوة والسلام مما يثبت عصمة او كذب فما كان منقولا بطريق الاتحاد فهو ردود
وما كان بطريق التواتر فهو مصروف عن ظاهره ان امكن والا فمعمول على ترك
الاولى او كونه قبل البعثة قالت هذا كلامه ولا يخفى ما بين اوله وآخره من التناظر

كما في شرح المواقف وما ذكره في شرح العقائد من جوار الصغار عمدا (قوله أكثر ثوابا) لا يخفى ان الثواب باعتبار الذات الجسمانية غير متحقق في الملكية وبالذات الروحانية اغنايتهم عند القائلين بتجرد النفس الناطقة فمما عني النزاع في ان (٩٨) الملائكة أكثر ثوابا والانبيا واعل

مرادهم بالثواب ههنا القرب والكرامة من الله تعالى كما وقع في عبارة البعض أكثر ثوابا وكرامة من الله تعالى (قوله وهم الذين الخ) روى انه صلى الله عليه وسلم لما نزل بالمدينة بعث حواس بن أمية الخزاعي الى اهل مكة فهموا به فمذمه الاحابيش فرجع وبعث عثمان بن عفان رضي الله عنه فحسوه فارجف بقتله فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم اصحابه وكانوا افاو ثمانمائة او اربع مائة وخمسة مائة وعشرين وبادهم على ان يقاتلوا قريشا ولا يفر وامنهم وكان جاسا تحت سمرة اوسدة (قوله قلب بدر) في الصحاح اقلب البئر قبل ان يطوى يذكر ويؤنث قال ابو عبيدة هي البئر العادية

واختير في المواقف وشرحه انهم معصومون في زمان نبوتهم عن الكبائر مطلقا أي سموا وعمدا وعن الصغار عمدا هـ ذا والمحققون من المحدثين والسلف الصالح على عصمتهم عن الصغار عمدا والكبائر مطلقا بعد البعثة وما يشعرون بصدور المعصية عنهم فمعمول على ترك الاولى فان حسنات الارباب سيئات المقربين (وهم افضل من الملائكة العلوية) عند أكثر الاشاعرة ومن الملائكة السفلية بالانفاق (وعامة البشر) من المؤمنين ايضا (افضل من عامة الملائكة) وعند المعتزلة وأبي عبد الله الحلي والقاضي أبي بكر من الملائكة افضل والمراد بالافضلية انهم أكثر ثوابا عند الله وذلك لان عباد الملائكة فطرية ولا تراحمهم عنها بخلاف عباد البشر فان لهم مزاجات كثيرة فتكون عبادتهم أشق وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم افضل العبادات احزمها أي اشقها قلت وعلى هذا يدفع ما يتوهم من أن اسادة الادب مع الملك كفر ومع آحاد المؤمنين ليس بكفر فيكون الملك افضل من البشر لان ذلك اغنايتهم على كون الملك أشرف بسبب كثرة مناسباته بين المبدء في النزاهة وقلة الوسائط لا على انه افضل بمعنى كونه أكثر ثوابا عند الله (وأهل بيعة الرضوان) وهم الذين قال الله تعالى فيهم لم ندرضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة (وأهل غزوة بدر) وهم الذين حاربوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بقرب قلب بدر وكانوا ثمانمائة وثلاثة عشر شخصا والكفار تسعمائة وخمسين وقد تعاضدت الاحاديث المعصية في شأنهم انهم (من أهل الجنة) وقد عددهم الامام البخاري رحمه الله تعالى في الجامع الصحيح وقد سمعنا من مشايخ الحديث ان الدعاء عند ذكركم مستجاب وقد جرب ذلك وكذا فاطمة وخديجة والحسن والحسين وعائشة رضي الله عنهم بل سائر أزواج الرسول صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهم (وكرامات الاولياء حق) وهي امور خارجة للعادة تظهر على يد المؤمن المتقي العارف بالله وصفاته المتوجه بكلمة قلبه الى جانب قدسه غير مقلوبة بدعوى النبوة وبذلك تتماز عن المجردة وبالصافات المذكورة للمؤمن عن الاستدراج كما يقع لبعض الفساق والظلمة بل لا كفره أحيانا استدراجا لهم وزيادة في غيهم حتى يأثم أمر الله تعالى وهم غافلون كما قال الله تعالى فلما نسا وأما ذكر روايه فتحنا عليهم أبواب كل شيء حتى اذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فاذا هم مبسطين فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا رأيت الله يعطي العبد ما يحب وهو مقيم على معصيته فانما ذلك استدراج ثم تلا فلما نسا وأما ذكر روايه الآية وعن المعونة وهي ما يطره من عوام المساكين عند اضطرارهم تخليصهم من المحن

والبلايا

القدح ويدر موضع وهو اسم ماء قال الشعبي بدر بئر كانت لرجل يدعى بدر أو منه يوم بدر (قوله وعن المعونة) عطف على قوله وعن الاستدراج

(قوله لقبه النبي صلى الله عليه وسلم الخ) اتصديقه النبي صلى الله عليه وسلم لم في النبوة من غير توقف
وفي المعراج بلا تردد وصديق صبيغة مبالغة (قوله وان توقف بعضهم) فان عليا رضي الله عنه تخاف عن بيعة
وكذا الزبير والمقداد وسلمان (٩٩) وأبو ذر وسعد بن عباد وقال أبو سفيان أرضيتم يا بني

عهد مناف ان تلي
عليه السلام فيم والله
لام لان الوادي
خيل اورجلا (قوله
اولا) فالاجاع انعقد
بعدي عنهم ثم ناخر
علي رضي الله عنه
يحول على الاشتغال
بالنظر الصحيح له
ليتم وجه الصواب
روى انه لما توسع
لأبي بكر رضي الله
عنه وتخلف على
والزبير والمقداد
وسلمان وأبو ذر
رضي الله عنهم أرسل
أبو بكر رضي الله
عنه من الغدالى على
رضي الله عنه فأتاه
مع اصحابه فقال
ما خلفك يا علي عن
امر الناس فقال
عظم المصيبة
ورأيتكم استغفرتهم
برأيكم فاعتذر اليه
أبو بكر رضي الله
عنه ثم أشرف على
الناس فقال هذا
علي بن أبي طالب

والبلايا والاسماء ابا اسحق منا والمعه تنزله بنكرون كرامات الاولياء اذ حينئذ
تشق به بالمهزة ورد بانها ممتاز عنها بعد عدم مقارنة القدي وبانها تكون مهزة للنبي
وكرامة للولي الذي ظهرت على يده والدليل على حقيقتها قصة مريم وآصف بن برخيا
وما تواتر عن غيرهما من اولياء أمة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لم بحيث لا يستطیع
المعاقل انكاره وقيلما ينكره أحد لما يشاهد بعضها أو يروى له بحديث يمنع عنده
تواطؤ المخبر بن على الكذب (وكرم الله بها من يشاء ويختص برحمته من يريد) فيه
اشعار بوجه تسميتها بالكرامات فلو قال يكرم الله بها من يريد ويختص برحمته من
يشاء لكان أوفق بنظم القرآن واعلم ان مسألة الامامة ليست من الاصول التي يجب
على كل مكلف معرفتها عند أهل السنة والجماعة لكن لما جعلها الشيعة من الاصول
وزعموا فيها أمورا مخالفة لمذهب الجمهور رجحت عادة المتكلمين بإيرادها في ذيل
النبوات حفظا لعقائد عامة المسابن عن الخطأ والخلل وصوناً لهم عن الوقوع في
مهاوى الزلل كما قال المصنف (والامام الحق) (بعد النبي صلى الله عليه وسلم
أبو بكر الصديق رضي الله عنه) لقبه النبي صلى الله عليه وسلم بذلك واسمه عبد الله
ابن أبي قحافة (ثبتت امامته بالاجماع) وان توقف فيه بعضهم الا قالوا لصحابة رضي الله
عنهم قد اجتمعوا بعد وفار رسول الله صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة فقال
الانصار لاهل الحرج من منا أمير ومنكم أمير فقال أبو بكر رضي الله عنه منا الامراء ومنكم
الوزراء واحتج عليهم بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم الاثمة من قریش فاستقر رأي
الصحابة رضي الله عنهم بعد المشاورة والمراجعة على خلافة أبي بكر واجمعوا رضي
الله عنهم على ذلك وبايعوه وبايعه بعد ذلك على رضي الله عنه على رؤس الأشهاد بعد
توقف منه ولقب بخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم فصارت امامته مجمعا عليهم من
غير مدافع ولم ينص رسول الله صلى الله عليه وسلم على أحد خلافا لذكره فانهم
زعموا النص على أبي بكر ولشبيعة فانهم يزعمون النص على علي كرم الله وجهه اما
نصا جليا واما نصا خفيا والحق عند الجمهور ونفيهما (ثم عمر الفاروق رضي الله عنه)
الفارق بين الحق والباطل برأيه الصائب ثبت امامته بنص الامام والاجماع فان ابا بكر
رضي الله عنه بعدما انقضت على خلافته سنتان واربعة اشهر اوسنة اشهر مرض فلما
يش من حياته دعا عثمان رضي الله عنه واملى عليه كتاب العهد لهر فقال اكتب
بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابا بكر بن أبي قحافة في آخر عهده بالدنيا خارجا
منها وأول عهده بالآخرة داخل فيها حين يؤمن الكافر ويتوب الفاجر اني استخلفت

لأبي بكر في عتيقه وهو بالخيار في امره الا وانتم بالخيار جميعا في بيعتكم اياي فان رأيتم لها غلبة فاني اول
من يبايعه فقال علي رضي الله عنه لا نرى أحدا غيرك فبايعه هو وسائر المخالفين وفي طبقات المقدسي ان
لما رضي الله عنه ما دعه بعد ستة اشهر

(قوله وان كان عمر) أي وان كان فذا غلب على ما روى (١٠٠) انه قال ابو بكر بعد ما قبل له واثبت

هاتين افظا غلبا لو
سألتني الله تعالى يوم
القيامة عنه لقات
وليت عليهم خصير
أهلك ولم ينكر عليه
أحد فبايعوه (قوله
بعد ثلاثة أيام او
خسة) روى انه لما
استشهد عثمان رضي
الله عنه حاجت
الفئة بالمدينة
وقصد قتله عثمان
الاستيلاء عليها
والفتك بآلها
فأرادت الصحابة رضي
الله تعالى عنهم تسكين
الفئة فعرضت
الخلافة على علي رضي
الله تعالى عنه وآثره
الكوفيون فامتنع
عنها وأعظم قتل
عثمان ولزم بيته ثم
عرضوا بعده على
طلحة وآثره البصريون
فأبى ذلك وكبرها ثم
عرضوا على الزبير
فامتنع أيضا أعظاما
لقتل عثمان رضي الله
تعالى عنه فلما مضت
ثلاثة أيام اجتمعت
الانصار والمهاجرون
وسألوا عما هذا الامر
واقصوا عليه وباشدوه

عمر بن الخطاب فان عدل فذلك ظني به وراي فيه وان جار فليكل امره ما كتب
من الاثم والخير اريدت ولا اعلم الغيب وصيه لم الذين ظلموا أي من قايب ينقلبون فلما
كتب ختم الصحيفة وأخرجها الى الناس وأمرهم أن يسابعوا المن في الصحيفة فبايعوا
حتى مرت به على كرم الله وجهه فقال يا دعنا لمن كان فيها وان كان عمر فوقع الاتفاق على
خلافته فقام عمر عشرين بامر الخلافة والامامة واقامها على نهج العدل والاستقامة
واستشهد في ذي الحجة سنة ثلاث وعشرين من الهجرة على يد أبي أوثر غلام المغيرة
ابن شعبه وحسين ابنه تشعروته فقال ما جدد أحد الحق بهذا الامر من الذين توفي
رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض فسمى عثمان وعليهما والزبير طلحة وعبد
الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهم أجمعين وجعل الامر شورى بينهم
فاجتمعوا بعد دفن عمر رضي الله عنه وفوض الامر جميعهم الى عبد الرحمن بن عوف
ورضوا بجهده فاختار عثمان رضي الله عنه وبايعه بمحض من الصحابة فبايعوه
وانقادوا له وصلوا معه الجمعة والاعياد فصار ذلك اجماعا (ثم عثمان ذو النورين
رضي الله عنه) يمي به لان النبي صلى الله عليه وسلم زوجه رقية بنته فلما ماتت زوجته
ام كلثوم بنتا أخرى له فلما ماتت قال لو كان عندي ثالثة لزوجتها (ثم على المرتضى
كرم الله وجهه) الذي ارتضاه الله تعالى ورسوله في أمر الدين والديار ومناقبه أكثر من
ان تحصى وأوفر من ان تستقصى لما استشهد عثمان رضي الله عنه أجمع كبار
المهاجرين والانصار رضي الله عنهم بعد ثلاثة أيام أو خمسة من موت عثمان رضي الله
تعالى عنه على كرم الله وجهه والتمسوا منه قبول الخلافة فقبل به بعد مدافعة
طويلة وامتناع كثير فبايعوه فصارت خلافته اجماعا من أهل الحل والعقد فقام بامر
الخلافة ست سنين واستشهد على رأس الثلاثين من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم
فتم نصاب الخلافة على ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدى ثلاثون سنة
ثم تصير ملكا عضوا وقيل ان الثلاثين لا تتم الا بخلافة أمير المؤمنين حسن بن علي
رضي الله تعالى عنهم مائة أشهر بعد وفاة علي كرم الله وجهه والمراد بالخلافة الخلافة
الكاملة وهي الخلافة الحقيقية فلا ينافي ذلك تسمية الأئمة من أهل الحل والعقد بعضا
من بعدهم خليفة ولا ما ذكره الفقهاء من انه يجوز اطلاق خليفة رسول الله صلى الله
عليه وسلم على السلطان (والافضلية بهذا الترتيب) أي ترتيب الخلافة عند الجمهور
ونقل عن مالك التوقف بين عثمان وعلي رضي الله عنهما وقال امام الحرمين الغالب
على الظن ان ابا بكر أفضل ثم عمر ثم تنارض الطنون في عثمان على علي وعلي على
عثمان وعن أبي بكر بن أبي خزيمة تفصيلا على علي على عثمان رضي الله عنهما (ومعنى
الافضلية) أي المعنى المراد بها هنا (انه أكثرها با عند الله تبارك وتعالى) بما كتب
من الخير (لانه أعلم واشرف نسبا وما شبه ذلك) فان صيغة الفعل التفضيل موضوعة
للزيادة في معنى المصدر وبوجه ما أهم من أن يكون من جميع الوجوه أو بجميع صفات

(قوله والكفر عدم الايمان بحمان شأنه الايمان) فالتصديق والمنزلة والحق الى الذهن عن التصديق والانكار كافر فلا واسطة بين الايمان والكفر سواء افسر الايمان بالتصديق فقط او مع الاقرار او مع العمل كما هو عند الخوارج واما عند المعتزلة فالكفر عندهم عدم التصديق فقط والايمان مجموع الامور الثلاثة والفسق اى ارتكاب الكبيرة واسطة بين الايمان والكفر (قوله ضرورة) لانه اشهر كونه من الدين بحيث يعلمه المتدين وغير المتدين هكذا قالوا فانكار ما علم بحجته قطعاً من غير شبهة فيه وان كان بالنظر لا يكون ككفره فالوجه نفسه بضرورة بالقطع سواء كان بديهية او نظراً كما في منهيات شرح العقائد النسبية (قوله شرط لاجراء الاحكام في الدنيا) فلا بد من التلطف علانية وعند الحكام والدليل على انه التصديق ان النبي صلى الله عليه وسلم حين سئل عن الايمان قال ان تؤمن بالله الخ فاعاد لفظ الايمان في تفسير الايمان الشرعي وبين متعلقه اشارة الى ان الايمان بمعناه اللغوي وهو التصديق والفرق اغما هو باعتبار المتعلق ولو كان منقولاً الى معنى آخر لبيته (١٠١) ولما كان التصديق امراً بطناً اعتبر به معه ما يدل عليه وهو

التصديق اللساني اى الاقرار اما جزاً كما هو رأى ابي حنيفة رضى الله عنه وهو الظاهر لان التلطف بالشهادة اعتبر في الشرع قائماً مقامه ما لم يظهر خلافه عملاً او قولاً واما شرطاً كما هو مذهب الاشعرى (قوله فمن اخل به) اى بالتصديق وقوله ولا تنفعه اى لا ينفع محمل

الفضائل من حيث المجموع والذي وقع الخلاف فيه هو ان هذا الوجه اعنى من حيث الثواب لا الرحمان من الوجوه الاخر فلا ينافى ذلك ورحمان الغير في آحاد الفضائل الاخر ولا في مجموع الفضائل من حيث المجموع وتعمام نفسه في الخواشي الجديدة لتساعى الى الشرح الجديد للتصديق (والكفر عدم الايمان) والايمان في اللغة التصديق لقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا اى بمصدق لنا وفي الشرع هو التصديق بعبادة لم يحيى النبي صلى الله عليه وسلم به ضرورة تفصيلاً فيما علم تفصيلاً واجماً لا فيما علم اجماً لا هذا مذهب الشيخ الى الحسن الاشعرى واتباعه وان التلطف بكلامى الشهادة بين مع القدرة عليه شرط فمن اخل به فهو كافر بخلاف النصارى ولا تنفعه المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول فان من الكفار من كان يعرف الحق بيقيناً وكان انكاره عناداً واستكباراً كما قال الله تعالى ويهدوا بها واسطة قنيتها انفسهم ظلمات وعلو الدليل على خروج التلطف بكلامى الشهادة عن الايمان قوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقوله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقوله تعالى وقابه مطمئن بالايمان وقوله صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قاي على دينك حيث نسب فيها وفي نظائر ما الغدير المحصورة الايمان الى القلب فدل ذلك على انه فعل القلب

التصديق المعرفة القلبية وهو ان يحصل في القلب منسوبة التصديق الى الجزاء والخبر في نفس الامر كن وقوع بصرة على المجزأة وحصل له كون صاحبها صادقاً في نفس الامر من غير اذعان وقبول كما للسوفسطائية وبعض المعتزلىين (قوله ويهدوا بها) اى بالآيات ظلمات اى للظلم لانفسهم وعلو اى ترفعا على الايمان بها (قوله على انه فعل القلب) لا فعل اللسان فقط كما هو مذهب الكرامية او بشرط المعرفة كما ذهب اليه الرافضى او بشرط التصديق كما اختاره ابن القطان فالدلائل المذكورة انما تدل على عدم كونه فعل غير القلب واما خروج كلاً الشهادة عنه فلا يجوز ان يكون نسبتها الى القلب لكون التصديق اشرف اجزائه فالصواب ان يقول والدليل على انه ليس التلطف لكلام الشهادة باسقاط لفظ الخروج كيف ولودات الدلائل على خروج التلطف لدلت على خروج العمل ايضا لانه اذا ثبت بها كونه للتصديق فقط اى كون فعل اللسان وعمل الجوارح خارجين عنه بلا شبهة فلا حاجة الى الاستدلال على خروج العمل

(قوله وهو التصديق) لا سائر ما في القالب من الصفات لاتفاق الفريقين على ذلك ولأنه في اللغة التصديق ولم يعين في الشرع بمعنى آخر ولا يبينه الشارع ولأن النقل خلاف الأصل (قوله مقرون بالخ) قبل يجوز أن يكون الإيمان في هذه النصوص السابقة بالمعنى اللغوي وجوابه أنه لم يذكّر متعلقه فالمراد بالمعنى الشرعي فإن المتعلق داخل في مفهومه (قوله جاءني القوم وأفرادهم) فيه أن أفراد القوم نفس القوم لا جزؤها وكذا آحاد العشرة نفسها فالصواب أنه لا يقال جاء القوم وزيد ولا عندى العشرة وواحد وأما قوله تعالى تنزل الملائكة والروح فمن قبيل خلاف مقتضى الظاهر لنسكتة (قوله وتفصيل الخ) وتفصيل المذاهب في الإيمان مع الضبط أنه لا يخرج بإجماع المسلمين عن فعل القلب وفعل الجوارح فهو أفعال القلب فقط وهو المعرفة عند الإمامية أجمعهم والتصديق مذهب الأشعرية وأما فعل الجوارح فقط وهو فعل اللسان بدون شرط عند الكرامية وبشرط المعرفة عند الرافضيين وشرط التصديق عند ابن القطان أو فعل غير اللسان وهو العمل بالطاعات المطلوبة عند الخوارج والفرضية عند المعتزلة وأما فعل القلب والجوارح معا والجوارح أما اللسان فقط وهو مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه أو جميع الجوارح وهو مذهب المحدثين (قوله وهو مذهب المعتزلة) وكذا عند الخوارج وهو المشهور المذكور في الكتب وفي المواقف عند المعتزلة الأعمال فقط والمذكور في مختصر ابن الحاجب وغيره من كتب الأصول أنه عندهم حقيقة شرعية في الأعمال واستدلوا عليه بدلائل لكن صاحب التحرير أقره (١٠٢) بأن المراد أنها داخله فيه وأنه حقيقة

شرعية في مجموع التصديق والأعمال (قوله الثاني) لا يخفى أن انعدام الكل عند انعدام الجزء حكم ضروري كما صرح به في شرح المقاصد

وهو التصديق والعمل خارج عنه لمجيئه مقرون بالإيمان معطوفا عليه في عدة مواضع من الكتاب كقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات فإن الجزاء لا يعطى على كله فلا يقال جاء في القوم وأفرادهم ولا عندى العشرة وآحادها وتفصيل المقام أن ههنا أربعة احتمالات الأول أن يجعل الأعمال جزءا من حقيقة الإيمان داخلها في قوام حقيقة حتى يلزم من عدمها عدمه وهو مذهب المعتزلة والثاني أن تكون أجزاء عرقية للإيمان فلا يلزم من عدمها عدمه كما يعد في العرف الشعر والغفر والبدو والرجل أجزاء

والفرق الذي أخذ به الشارع من كونه جزءا حقيقيا أو عرضيا لا يعرف له وجه فإن الشجرة المخصوصة الزيد تنتهي بانتفاء أغصانها بالضرورة والعرف انما لا يحكم بانعدامها لعدم اعتبارها أجزأه وانما يطلقونها على الساق سواء كان معه أغصان أو لا تركذا زيد انما يطلق على ما يتعلق به الروح ولا يعتبر في إطلاقه الشعر والظفر واليد فالصواب ما في العقائد الإسلامية الإسلامية يتحقق بالنطق والعمل الصالح عندنا وصف مكمل له لاجزأ وعند فقهاء أهل الحديث كمالك والأوزاعي والشافعي ومالكهم كاصح بن راهويه وأحمد بن حنبل وغيرهم جزء مكمل ولا يفوت الإيمان لفواته على المذهبين بل كماله وعند الخوارج والمعتزلة جزء مقوم فيفوت بفواته ويؤيده ما في تفسير القاضي أنه مجموع أمور ثلاثة اعتقاد الحق والاقرباء والعمل بمقتضاه عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج فمن أدخل بالاعتقاد فهو منافق ومن أدخل بالاقرباء فهو كافر ومن أدخل بالعمل فهو فاسق اتفاقا كافر عند الخوارج خارج عن الإيمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة حيث مذهب الفرق الثلاثة واحد أو كون المحل به فاسقا بالاتفاق والفرق بين المذاهب الثلاثة بدخوله في الكفر عند الخوارج وخروجه عن الإيمان وعدم دخوله في الكفر عند المعتزلة وعدم خروجه عن الإيمان عند المحدثين ولذا قال الحق التفاضلاني في شرح المقاصد وفيه اشكال ظاهر وهو أنه كيف لا ينتفي الشيء أعني الإيمان بانتفاء ركنه أعني العمل وكيف يدخل الجنة من لم يتصف بالإيمان وجوابه أن الإيمان يطلق على ما هو الأصل والأساس في دخول الجنة وهو التصديق وحده أو مع الاقرار وعلى ما هو الكامل المنصبي =

بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل على ما اشعر اليه بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت الى قوله تعالى اولئك هم المؤمنون حقا وموضع الخلاف ان مطلق الاسم للاول او الثاني انتهى ويظهر بما ذكره فساد ما قاله الشارح من انه موضوع للقدر المشترك عند السلف (قوله وهذا مذهب السلف) الظاهر بعض السلف كابن مجاهد وجميع المحدثين كما في شرح المواقف والشرح الجسد للصبيريد (قوله للقدر المشترك الخ) القدر المشترك بين الساق وبين المجموع هو الساق فيمكن في الاعتبار فيها الساق سواء كان معه اغصان او لا فلا تكون الاغصان اجزاء لها أصلا (قوله وقس عليه الانسان المعين كزيد) يعني ان المعترف بزيد القدر المشترك بين زيد بدون الشعر والظفر واليد وبين المجموع وفيه انه يلزم ان لا يكون زيد عالما ان العلم ما وضع لشيء بعينه واذا كان موضوعا للقدر المشترك فيكون كليا فالصواب ان المعترف بوضع البدن الذي يتعلق به الروح ويبقى ببقائه وليس شيء من المذكورات داخلا فيما وضع له بل هي مكملات له فاذا فات شيء منها فات كماله (١٠٣) وبقي ذات زيد (قوله محسنة له) أي مكملته للايمان وفي بعض

النسخ منقحة له أي محكمة له وهو المذهب عند المتكلمين من الاشاعرة والماتريدية كما مر منقولا عن العقائد الاسلامية (قوله ولا يخافه الخ) فيه بحث لان الشارح ذكر سابقا انه للقدر المشترك بين التصديق فقط وبينه وبين الاعمال فيكون اطلاقه على الاعمال على الاحتمال الثاني أيضا مجازا ولان الايمان على

زيد مثلا ومع ذلك لا يقال بانعدام زيد بانعدام احد هذه الامور وكالاغصان والاوراق للشجرة تعد اجزاء منها ولا يقال تنعدم بانعدامها وهذا مذهب السلف كما ورد في الحديث الصحيح الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق فكان لفظ الايمان عندهم موضوعا للقدر المشترك بين التصديق والمجموع التصديق والاعمال فيكون اطلاقه على التصديق فقط وعلى مجموع التصديق والاعمال حقيقة كما ان المعتبر في الشجرة المعينة بحسب العرف القدر المشترك بين ساقها ومجموع ساقها مع الشعب والاوراق فلا يطلق الانعدام عليها بحسب العرف ما بقي الساق وقس عليه الانسان المعين كزيد فالاعتقاد بغيره اصل الشجرة والاعمال بمنزلة فروعها واغصانها فامادام اصل باقيا يكون الايمان باقيا وان انعدم شعبها كما تقدم تمثيله بالشجرة الثالث ان تجعل الاعمال آثارا خارجة عن الايمان مسببة له ويطلق علم اللفظ الايمان مجازا ولا يخافه بينه وبين الاحتمال الثاني الابان يكون اطلاق اللفظ عليها حقيقة أو مجازا وهو بحث لفظي الرابع ان تكون الاعمال خارجة عنه بالكسبية ومن القائلين بهذا الاحتمال من يقول لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهو مذهب بعض الخوارج وواعلم ان الاسلام هو الانقياد الظاهر وهو التلغظ بالشهادتين والافرار بما يترتب عليه

هذا الاحتمال حقيقة في التصديق فقط او مع الافرار والاعمال صفات مكملته له وعلى الاحتمال الثاني داخله في حقيقة بزيد الايمان بزيادتها وينقص بانقاصها (قوله بالكسبية) أي لا تكون جزأ حقيقيا ولا عرفيا ولا مكملته ولا يخفى انه ليس له هذا الاحتمال ذكر في الكتب وليس مذهب احد ان الاعمال ليست مكملته له والقول بانه لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة كما ذهب اليه المرجئة لا يقتضي ان تكون الاعمال خارجة عنه بالكسبية فانها تفقد رفع الدرجات (قوله وهو مذهب الخوارج) لم يوجد هذا في الكتب المتداولة فان المسطور في الكتب ان الخوارج قاطبة قائلون بكون العمل جزأ مقوما للايمان كالمعتزلة والفرق باعتبار دخول تارك العمل عندهم في الكفر وعدم الدخول فيه (قوله ان الاسلام الخ) في الاحياء ان الايمان في اللغة التصديق والاسلام التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد وترك التمرد والعناد والتصديق محله القلب واما التسليم فانه عام في القلب واللسان والخوارج توجب الامة ان الاسلام اعم

obeykandi.com

obeykandi.com

(قوله لا يكفر جاحده) الحكم المجمع عليه اذا كان الاجماع مستند الى دليل ظني وكذا اذا كان مستنده قطعيًا ولم يشتر ذلك الحكم بحيث يكون من ضروريات الدين فبقى الحكم المجمع عليه اذا كان مستنده قطعيًا واشترى بحيث صار من ضرورياته وهذه القيد يدخل فيما تقدم لكونه انكار ما هو من ضروريات الدين لكن قال في شرح المواقف لان الاجماع اذا كان قطعيًا ففيه خلاف وهو موافق لما نقلنا عن التلويح (قوله والقادحين الخ) في بعض النسخ والقادحون فهو (١٠٦) جملة مستأنفة لبيان ان هذه الفرقه

وان كانوا غير من ذكر ائمتهم كاقرون ومسننة من قوله فالقائل به مبتدع وليس بكافر (قوله بغير ما ذكر) اي بغير ما يوجب تكفيرهم (قوله فان قلت الخ) في المواقف واما ما عداه فالقائل به مبتدع غير كافر وللفقهاء في معاملتهم خلاف وهو خارج عن فتننا انتهى فعلم ان طريقة الفقهاء غير طريقة المتكلمين لان لفقهاء سلوك الطريق الاحوط كلابقع المسلم فيما فيه احقاق الكفر والمتكلمون اخذوا الطريق الاسلام حيث لا ينسبون الكفر الى أحد (قوله فان قلت الخ) فيسه ان لزوم

قطعي ولم يكن مشتهر بحيث يكون من ضروريات الدين قلت ومع هذه القيود لا يدخل فيما تقدم وقد ذكر الامام حجة الاسلام في كتابه المنهول من تهلتي الجدول انه قد ثبت الخلاف في كون الاجماع حجة ولا يكفر منه كره فمنكر المجمع عليه اذا لم يكن من ضروريات الدين لا يكفر فأت ولا يبعد ان يقال اذا علم انه مجمع عليه ومع ذلك انكره يكفر لانه يدل على العناد ونصب الخلاف وايقاع الفتنة بين اهل الاسلام واما اذا لم يعلم ذلك فيعذر والله اعلم (واما غير ذلك) كالقائلين بخلاف القرآن والقادحين في اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الا بما يوجب تكفيرهم فهم به يكفرون وكقذف عائشة رضي الله عنها وسب الصحابة بغير ما ذكر ليس بكفر على الاصح في مذهب الشافعي رحمه الله (فالقائل به مبتدع وليس بكافر ومنه التيسير) اي القول بان الله جسم بلا كفر واما المصرحون بالجسمية المثبتون للوازمها من غير تيسير بالاكفرة فهم يكفرون كما صرح به الرافي في التيسير وذكره الشريف العلامة في اول شرح المواقف فان قلت نحن نرى الفقهاء يكفرون بكلمات ليس فيها شيء من الامور التي عدها المصنف رحمه الله تعالى من موجبات الكفر كما ذكرنا في باب الردة انه لو قال احلم اني ارى الله تعالى في الدنيا كما في شفاها كفر مع ان الامدى ذكر ان بعض اصحابنا على ان رؤية الله في الدنيا جائزة عقلا واما سماعه فاثبتة بعضهم ونفاة آخرون وهل يجوز ان يرى في المنام قيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤية وان لم تكن رؤيا حقيقة فان حكمهم بالردة في الكلمات المذكورة مبني على انه يفهم منه احده هذه الامور المذكورة والظاهر ان التكفير في المسئلة المذكورة بناء على دعوى المكلمة شفاها فانه منصب النبوة بل اعلى مراتبها وفيه مخالفة لما هو من ضروريات الدين وهو انه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين عليه افضل الصلوات المصلين وقس عليه باقي الكلمات وتأمل فيما يظهر لك اشعارها باحد الامور التي فصلها المصنف (والنوبة) وهي اخذ الرجوع واذا اسندت الى الله تعالى فالمراد بها الرجوع بالنعمة والطف على العبد واذا وصف العبد بها كان المراد بها الرجوع عن المعصية قال الله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجوع عليهم بالفضل والانعاس ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وهي في التوبة

الكفر ليس بكفر بل التزامه الا ان يكون اللزوم ظاهرا فهو بمنزلة الالتزام (قوله لغة) المصنف الرجوع قال القاضي في تفسيره اصل التوبة الرجوع فاذا وصف به العبد كان رجوعا عن المعصية واذا وصف به الباري تعالى اراد به الرجوع من العقوبة الى المغفرة انتهى وهو المظهر لانه تعالى وصف بالتوب بالرحيم في قوله انه هو التوب بالرحيم (قوله أي رجوع الخ) قال القاضي في نفسه ثم تاب عليهم بالتوب والرحمة مرة بعد اخرى بالتوفيق للتوبة ليتوبوا وانزل قبول توبتهم ليعتدوا من جملة التوابين

لندم على المعصية من حيث هي معصية والاقلاع عنها في الحال مع العزم على ان لا يعود اليها اذا قدر عليها وفيه المعصية لخروج الندم على المباحات والواجبات والمندوبات وفيه الحبيثة لخروج الندامة على شرب الخمر مثلا لان كونه معصية بل للاحتراز عن المضار الذميمة كالصداع وخفة العقل والاخلال بالمال والعرض وفيه الاقلاع في الحال لخروج الندم والعزم مع الاشتغال في الحال وفيه العزم لخروج الاقلاع مع الندم على ما مضى من غير عزم على عدم العود اذا قدر عليها وشرط بعضهم في حقوق الناس رد المظالم وقد يقال الاقلاع في الحال لا يكون بدونه لان دوام الغضب غصب وقيل هو واجب برأسه ولا مدخل له في اصل التوبة وشرط المعتزلة ان لا يعاد ذلك الذنب وان يستديم الندم وعندنا هم اليسا بشرطين في حصول التوبة (واجبة) اقله تعالى وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا (وهي مقبولة) عند الله (لطف اور حجة واحسانا من الله) لا وجوب بالمعصية والافتراء الذنب بعد التوبة لا يبطل التوبة السابقة لانها عبادة مستقلة منقضية وفي صحة التوبة عن بعض المعاصي دون بعض خلاف مبني على ان الندم لكونه عن مطلق الذنب فيجب ان يعم الذنوب اول كونه ذنبا خاصا فلا يجب تجميعها والصحيح هو الثاني ولا تنفع التوبة المؤقتة مثل ان لا يرتكب الذنوب سنة لما عرف تعريف التوبة من وجوب العزم على ان لا يعود اليها (والامر بالمعروف نهي عما يؤمر به فان كان ما يؤمر به واجبا فواجب) الامر به (وان كان) ما يؤمر به (مندوبا فمندوب) الامر به والمنكر ان كان حراما وجب النهي عنه وان كان مكروها كان النهي عنه مندوبا ولا يشترط في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كونه مأذونا من جهة الامام والوالي لان احاد الصحابة والتابعين كانوا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر من غير اذن وكان ذلك شائعا فيهم ولم يتقبل التكبر على ذلك من احد فكان ذلك اجماعا (وشرطه) اي شرط وجوبه ونديه (ان لا يؤدي الى الفتنة) فان علم انه يؤدي اليها لم يجب ولم يندب بل ربما كان حراما بل يلزمه ان لا يحضر المنكر ويحضر في بيته لئلا يراه ولا يخرج الا لضرورة ولا يلزمه مفارقة تلك البقعة الا اذا كان عرضة للفساد (وان يظن قبوله) فان لم يظن قبوله لم يجب سواه ظن عدم القبول او شك في القبول وعدمه هذا ظاهر العبارة كما لا يخفى وفي الاخير تأمل واذا لم يجب لعدم ظن القبول ولم يخف الفتنة فيستحب اظهار الشعار الاسلام (ولا يجوز التحسس) اقله تعالى ولا تحسسوا واقله صلى الله عليه وسلم من تتبع عورة اخيه يتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فحضره على رؤس الاشهاد الاواين والاخرين وايضا حصل من سيرة المطهرة صلى الله عليه وسلم انه كان يكره اظهار المنكرات الصادرة من المكملين ورشدهم الى الانكار كل ذلك لكمال رحمته وعظمه اخلاقه صلى الله عليه وسلم وقد صرح الفقهاء بانه يستحب السكتان في المعاصي دون الكفر وقد روي ان امير المؤمنين عمر رضي الله عنه دخل من السطح دار رجل فوجده على

اور جمع اليهم
بالقبول والرحمة امره
بعد اخرى ليستقيموا
على توبتهم وما ذكره
الشارح يستلزم
تكرار ذكر الرحيم
بعد التواب في قوله
تعالى انه هو التواب
الرحيم (قوله بل
يلزمه) الصواب
الواو اذ لا معنى
للتريق او الاضراب
(قوله وفي الاخير
تأمل) اي في عدم
الوجوب في صورة
الشك تأمل لان
الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر
واجب ومندوب
وسقوطه اغما هو
لما منع والظاهر عدم
تحقق المانع في
صورة الشك

حالة منكروه فانكر عليه فقال يا امير المؤمنين ان كنت قد عصيت الله من وجه فقد عصيت الله من ثلاثة اوجه فقال ما هي فقال الرجل قد قال الله تعالى ولا تجسسوا وقد تجسسيت وقال واتوا البيوت من ابوابها وقد أتيت من السطح وقال الله تعالى لا تدخلوا بيوتنا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسألوا على اهلها وما سلمت فتركه عمر رضي الله تعالى عنه وشرط عليه التوبة وتفصيل مسئلة التجسس يطالب من كتب الفقه (ببئس الله على هذه العقائد الصحيحة) التي مرتفع بها (ورزقك العمل بما يحب ويرضى) وفي بعض النسخ وفعل الله لما رضى من الاعمال قبل التوفيق عند الاشعري واكثر ما به خلق القدرة على الطاعة وقال امام الحرمين هو خلق الطاعة فاجاب الظاهر ما قاله الامام فان القدرة على الطاعة متصفة في كل مكلف اللهم الا ان يكون المراد القدرة القريبة المؤثرة في الطاعة التي هي مع الفعل كما هو مذهب من ان القدرة مع الفعل وهو خلاف ما عرف بعض المتأخرين من جعل الاسباب موافقة للسبب * اللهم ثبت قلوبنا على دينك ووزقنا الاعمال الصالحات ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب

(بقول المذنب الخاطي طه قطربة الدماطي)

بعد حمد الله والصلاة على الرحمة المهداه وعلى آله مواقف الرباء وصحبه مقاصد النماء فان العقائد العصبية جاءت تهادي بعد التهافي وترقى من بذات فسلك الجلال في ثوب الجمال الضافي «طرزها الخاشية والاطراف محاشية له بعد الحكيم السامك وكنى ساكت به» ما سالك الانصاف فله هي عقائد بينت الرشد من الضلال واوتيت لمرابك من كل شيء وقد تاحت لك رخصة الثمن غالية القيمة نقذها بقو وأمر قومك باقتنائها فهي اعظم غنيمه وانت خير بان مثل هذا الكتاب اولي شيء بالتصديق وكيف لا وهو على الحق دلائل ولا يثبت المدلول الا بالدلائل فابا كنتم ذاعسرا وبسار ففصله اما باليمين او باليسار وبادر الى ملتزم طبعه حضرة الاساتذة الاماميين الشيخ حسن الرافعي والفاضل الامام خير محبي الشيخ احمد البهي المكتبي

بسم الله الرحمن الرحيم

انما بعد ابي بلوغ الاماني
لقد جاءك الحق في جملة * تربك العقائد نور الجنان
كسماها الجلال لان كسماها الجمال * اتعدني بالوصل صبا عاني
وطرزاها السامك وكنى بها * جنى من فطوف الفهوم الدواني
قدع عنك هذا التواني وبادر * وبادر ودع عنك هذا التواني
وبالطبع فازد البها شقاقا * واخرب بيت رفيع المبانى
جمال العقائد طبع عيلا * شرح الامام الجلال الدواني

وتم طبعها بالمطبعة ذات الغمامة احمدى مطابع محسنين الشيوخ سلامه
واخر ذى الحجة الحرام من عام التاريخ المنظوم من شجرة عليه العمارة والسلام