

هذه حاشية امام المحققين * وقدوة
السالكين * شمس الشريعة * وبدر
الحقيقة * العلامة شيخ الاسلام
الشيخ عبد الله الشرفاوى
على شيخ الامام العلامة
الهدى على
السنوية

م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله المتوحد في جلال ذاته المتنزه في نعوت جبروته عن
شوائب النقض وسماثة الفعال لما يريد فلا معارض لما قضاه
ولا راد لحبائه والصلاة والسلام على سيدنا محمد واسطة عقد
النبيين والمرسلين الصادق المبلغ لأمر ربه الأمين وعلى آله وأصحابه
والتابعين وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدين أما بعد فيقول
كثير المساوي عبد الله بن حجازي المشهور بالشرقاوي قد طلب
مني بعض الأخوان أن أكتب على شرح العلامة الشيخ محمد بن
منصور الهددي على أم البراهين المسماة بالصغرى للعلامة
أبي عبد الله محمد بن الولي الصالح يوسف السنوسي المالكي
المعري التليساني حاشية تتضمن توضيح ما كتبه عليه شيخنا
علامة الزمان وفريد العصر والأوان شيخ الإسلام الشيخ علي
العدوي الصغدي لقصور فهم غالب الناس عن استطلاع طوابع
ذلك لما حوى من التحقيق الذي لم يوجد في غيره فاجبهم إلى ذلك
وإن كنت لست أهلا لما هنالك وضمت إليه فوائد سمعتها منه

حال قرأته لذلك الكتاب وبعض مسائل مما كتب عليه من حواشي
 وشرح فجاءت بحمد الله حاشية نفيسة جامعة جعلها الله تعالى
 خالصة لوجه الكريم ونفع بها النفع العيم كما نفع باصولها امير
 والهدى منسوب لعرب الهداة قبيلة بمصر من قبائل اقليم
 البحيرة والسوسى منسوب لبني سوس قبيلة معروفة بالمغرب
 ولا اصل لقول من نسبته الى سنوسة وهي بلدة التي تشابهها
 لعدم وجود بلد بالمغرب تسمى بذلك وهو حسنى نسبة الى
 الحسن بن علي رضي الله تعالى عنهما من جهة ارابيه وهو من اظهر
 الله به الدين واسس اصوله وتجرى العلوم كلها وبلغ من الورع
 والزهد الغاية القصوى وتأليفه كثير تبلغ خمسة واربعين منها
 شرحه الكبير المستقى بالمغرب المستوفى على الحوفي كثير العلم الفقه
 وهو ابن تسع عشرة سنة وتجب منه شيخه حين رآه وامره باخفا
 حتى يكمل ثلاثين سنة لثلاثا نأخذه العين وقال لا نظيره فيما علم
 ودعاه توفى في يوم الاحد بعد عصر الثامن عشر من جمادى
 الآخرة سنة خمس وتسعين وثمانماية وعمره ثلاث وستون سنة
 وفاح ربح المسلك بنفس مؤثر وقبره مشهور في تلمسان يزار قل ان
 يوجد على وجه الارض تاليف يفيد معرفة الله تعالى بالبراهين
 الفاطمة في اقرب زمان مؤيدة بالسنة والقران مثل عفاة لاسيما
 هذه العقيدة فانها احسن مؤلفاته وقد قدحها مصنفها بقولها
 صغيرة البحر كثيرة العلم محتوية على جميع عفاة التوحيد لا يعدل
 عنها بعد الاطلاع عليها والاحتياج لما فيها الا من هو من المحرمين
 اذ لا نظير لها فيما علمت وهي بفضل الله تزهو بمجاسنها على كبار
 الدواوين وكان بعض المحققين يقرأها للناس في مجلس واحد
 كل يوم جمعة ويقول لا بد منها للبتي وقد الف الحمد لله محمد بن عمر
 الملا في تلخيص المص مجلد في مناقبه وحكي فيه عنه انه قال ان صاحبه

محمد بن سحري رأى صاحباً له من اهل العلم بعد موته فساله عما لقيه
 من منكر ونكير فقال سالاني عن ديني وعن ما قرأته من كتب التوحيد
 فقلت قرأت عقيدة فلان وعقيدة فلان فقال لاله بغضب وتهديد
 لاى شئ لم تقرأ عقيدة السنوسى او قال لا سيد محمد السنوسى فقال لهما
 قد قرأت غيرها من العقائد فقالا وهلا قرأتها لوقراتها لكفتك عن غيرها
 او قال لا لو اقتصرت عليها لاستغنيت بها عن غيرها وضرباه بمقمع من
 حديد ضربتني او ثلثا وانا كان الضرب والعقاب لعدم قراءتي
 لها مع اني كنت اعرف التوحيد بالبراهين القطعية فكيف حال
 المقلد او المجاهل فان قلت لا عقاب على المباح قلت ان غالب
 المصائب من الامراض الباطنية فلعله انضم لعدم قراءتها امر
 باطنى كتنقيص للشيخ او اعتراض عليه لان المعاصرة صعبة وتركه
 تسمية الميت ستر عليه وحكى عنه ايضا انه اخبره ان بعض الصالحين
 رآني في المنام بعد موته فقيل ما فعل الله بك فقال ادخلني الجنة
 ورايت سيدنا ابراهيم الخليل يقرأ عقيدة سيد محمد السنوسى للصبيان
 يقرأونها في الألواح ويحجرون بقرائها قال الراوى واطنه قال
 العقيدة الصغرى قال المؤلف رحمه الله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم
 افتتح كتابه بالبسملة تبركاً بها واقتداءً بكاتب الله المنزل وعلماً
 بقوله صلى الله عليه وسلم كل امرئ بال لا يبدأ فيه ببسم الله
 الرحمن الرحيم فهو قطع الى كل فعل ولو قولاً لا تذكر البسملة في اوله
 فهو قليل الثمرة فيستحب الايمان بها في كل امر يهتم به شرعاً مقصود
 لذاته ليس ذكر محض ولا جعل الشارح له مبدأ كوضوء وغسل
 وجماع وسفر والله اسم للذات العلية وهو الاسم الاعظم وعدم
 الاجابة عند الدعاء به لفقد شروطها التي اعظمها اكل الحلال وقد
 اوحى الله الى موسى يا موسى ان اردت ان يستجاب دعاؤك فبصرك
 عن الحرام وحرامك عن الانام والرحمن في كل شئ والرحمة اى الاحسان

بسم الله الرحمن الرحيم
 افتتح كتابه بالبسملة

او ارادته بالنعم العظيمة ورحمته تعالى عامة لجميع المخلوقات فينبغي
موافقته بالمواساة لهم فمن رحمهم رحمه الله قال كعب الاخبار مكتوب في
الانجيل يا ابن ادم كما ترحم كذلك ترحم فكيف ترجو ان يرحمك الله وان
لا ترحم عبدا لله ورثي الغزالي في النور فقيل له ما فعل الله بك قال
اوقفني بين يديه وقال بمرجشتي فذكرت انواعا من الطاعات فقال
ما قبلت منها شيئا لكنك جلست تكتب فسقطت ذبابة على القلم فزكمتها
تسرب من الخبر رحمة لها فلما رحمتها رحمتك اذهب فقد غفرت لك والرحم
الكثير الرحمة بالنعم الصغيرة ذكر عقب الرحمن اشارة الى انه ليس يطلب
الاشياء الصغيرة منه كما تطلب منه الاشياء العظيمة وقد اوحى الله تعالى
الى موسى يا موسى لا تخش مني بخلا ان تسألني عظيمي ولا تسألني ان تسألني
صغيري اطلب مني الدقة والعلف لسألك يا موسى اما علمت اني خلقت الخلق
فما فوقها وانى لم اخلق شيئا الا وقد علمت ان الخلق يحتاجون اليه فمن يسألني
مسئلة وهو يعلم اني قادر اعطي وامنع اعطيته مسالته مع المغفرة
والصحيح ان المقدرات في القرآن كتعلق البسمة ليست منه وان كان
المعنى لا يتم الا بتقديرها لانه اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم
للا عجز المتعبد بتلاوته المتحدى باقصر سورته منه والمقدرات ليست
منزلة على محمد ولا متعبد ابتلاوتها واعلم ان جملة البسمة يصح ان تكون
خبرية باعتبار اصلها وهو الفعل او القول الذي يشرع فيه كالاكل
والشرب والتأليف لان حصول ذلك لا يتوقف على التلفظ بها كما
هو ضابط الخبر اذ هو الذي لا يتوقف حصول مدلوله على التلفظ به
ما ضويا كان كقام زيد او مضارعيا كيضرب زيد والمعنى هنا ابتداء
او اؤلف مستعينا باسم الله او مصاحبا له على وجه التبرك ولا شذوذ
كلام من التأليف والابتداء لا يتوقف على قولك اؤلف او ابتداء فانطبق
على ذلك ضابط الخبر فان قلت ان كلام الاستعانة بالاسم ^{المصحة}
له من تمة الخبر مع انها لا محضلان الا بالتلفظ به

اللفظ ولم يحصل قبله ثم اتى به حكاية عنهما فلا تكون الجملة خبرية
 باعتبارهما قلت نعم وان كانا من تيمته لكنهما ليسا بجزئين منه بل من متعلقات
 الخارجة عن حقيقته وقيد فيه وان توقف مضمون الخبر المطلوب شرعا
 عليهما لان ذلك التوقف لا يقتضى الجزئية اى لا يقتضى كونهما جزئين
 من الخبر النحوى فان المتعلقات لا تعد جزءا منه وان توقفت فائدته
 عليهما وذلك كالحال في قوله تعالى واذا قاموا الى الصلاة قاموا
 كسوا وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين على احد
 الاعارب ومن ذلك ما نحن فيه وايضا فالذى يتصف بالخبرية
 والانشائية انما الكلام وهو ما تضمن من الكلمات اسنادا مفيدا
 مقصود ذاته لا للمتعلقات لانها خارجة عنه وهذا الاشكال
 انما يرد ويحتاج للجواب عنه بما ذكر اذا جعلنا الاضافة في باسم الله
 من اضافة العام للخاص وهى البيانية على القول الضعيف الذى
 لا يفرق بينها وبين التى للبيان فاضافة العام للخاص كما يقال لها
 بيانية يقال لها اضافة للبيان والصحيح خلافه وان المضاف والمضاف
 اليه ان كان بينهما عموم وخصوص من وجه فالاضافة بيانية كحاتم
 حديد او مطلق فلبيان كشمس اراك واما ان جعلنا الاسم مقفيا والمراد
 به المسمى وكان قيل بالله لان الحكم بحسب الظاهر وان ورد على اللفظ
 لكن المراد مدلوله وهو الذات العلية لان كل حكم ورد على اسم فهو
 وارد على مدلوله الا لقربية ككتبت زيد او ضرب فعل ماض فلا
 ورود لذلك الاشكال ولا يحتاج للجواب عنه بما ذكر لان المعنى
 مع اولف مستعينا بالذات العلية او مصاحبا لها مصاحبة تترك
 ولا شك ان الاستعانة بها والمصاحبة المذكورة لا يتوقفان على
 اللفظ بهذه اللفظ بل هما حاصلان في نفس الامر وهذا اللفظ اغنى
 باسم الله حكاية عنهما فصح كونها خبرية وان التفتنا لهذا القيد على انما
 وان جزئيا على ما ذكر من كون الاضافة من اضافة العام للخاص فلنا

منع ما مر من انه يشترط في الخبر حصول مدلوله قبله وكونه حكاية عنه
 بل يجوز ان يكون مدلوله لا يحصل الا بالتلفظ به كما تقول اتكلم بخبر
 عن كلام حصل منك وهو هذا اللفظ اي لفظ اتكلم ولم يحصل منك
 كلام غيره اي اخبركم عن كلام حصل مني وهو هذا اللفظ اي لفظ اتكلم
 فمدلول هذا اللفظ هو الكلام لم يحصل قبله بل الكلام هو نفس اتكلم
 فهو وان كان بحسب الظاهر حكاية عن مدلوله وهو حصول كلام غير هذا
 اللفظ لكن المراد نفس اتكلم لعدم حصول كلام منك غير قبله فهو
 في الحقيقة حكاية عن نفسه والمعنى هنا ابتداء كتماننا ببسم الله او
 مصاحبة له وكل من الاستعانة والمصاحبة لم يحصل الا بهذا اللفظ
 اعني لفظ بسم الله وليس المراد انه حصل منك استعانة ببسم الله او
 مصاحبة له قبل ذلك وهذا اللفظ حكاية عنه بل المراد الاجابة
 بانه حصل منك استعانة ببسم الله وهي الاستعانة الحاصلة بقوله
 بسم الله لا غيرها ويصح ان تكون انشائية باعتبار متعلقها وهو
 الاستعانة والمصاحبة اي لانشاء ذلك المتعلق لانه لم يحصل الا
 بالتلفظ بها كما هو ضابط الانشاء هو ما حصل مدلوله بالتلفظ
 به ولا شك ان الاستعانة والمصاحبة لم يحصلوا قبل التلفظ بهذه
 الجملة فانطبق على ذلك ضابط الانشاء وورد عليه انه يصير اصل
 الجملة وهو التاليف مثلا غير مقصود لان المقصود من الكلام
 المقيد بقيد انما هو افادة ذلك القيد فالمقصود حينئذ انشاء الاستعانة
 مثلا وافادته واما اصل الجملة فليس مقصودا واجيب بان هذه القواعد
 اعملية والافند يقصد كل من المقيد والقيد معا كما هنا فان قائل
 ذلك الكلام قاصد الايتان بهذا الفعل وهو التاليف مثلا مستعينا
 على تحصيله ووجوده ببسم الله ولم يقصد مجرد الاستعانة مع قطع
 النظر عن كونها على فعل مثلا فاسم الله كما قيل بمنزلة الالة التي
 يتوقف عليها الفعل وينعدم بانعدامها فهو كالسبب في تحصيل ذلك

الحمد لله
والصلاة والسلام
على سيدنا محمد
والآله الطيبين
الطاهرين

الفعل وذلك يستلزم كون الفعل مقصودا اذ المقصود بالسبب تحصيل
السبب هذا ان جعلت الباء للاستعانة وكذا ان جعلت للمصاحبة
لانها هي التي يحسن في موضعها مع ويعني عنها وعن مصحوبها الحال نحو اهبط
بسلام اري مع سلام او مسلما ولا شك ان مع تدل على قصد ذلك الفعل
لانها تشعر بشيئين مصطلحين فمعي لبيان ان ما بعد ما مع ما قبلها
ومصاحبه فكانه قال هنا ابتدئ او اؤلف مع اسم الله اي مصاحبا
له مصاحبة تترك وذلك يدل على قصد كل من المصطلحين هذا ايضا
ما ذكره ليس في حاشي التلخيص نقلا عن شيخه الغني والخاص
ان هذه الجملة يصح ان تكون خبرية باعتبار الصدر او الخبر وان
تكون انشائية باعتبار الخبر فقط الحمد لله انما البريات بالعاطف
اشارة الى ان كلا من الجملتين كاف في الاستداه ومحصل المقصود
الشارع وهو حصول البركة في الشيء ودفع النقص عنه فاذا اتى
الشخص باحداهما فقد خرج عن عهدة الطلب واشارة الى ان بين
الجملتين كمال الانقطاع لكون احدهما خبرية والاخرى انشائية
فكانه لاحظ ان جملة البسطة خبرية والجملة انشائية او بالعكس
ومتي كان بينهما كمال الانقطاع يترك العاطف كما تقرر في علم المعاني
لعدم ارتباط احدهما بالآخر فلا يوقى بالعاطف المفيد للارتباط
واعلم ان جملة الحمد يصح ان تكون خبرية لفظا ومعنى والمعنى اخباري
كل حمد مختص بالله تعالى او مستحق له ويحصل الحمد بذلك الاخبار
لا يقال لا يلزم من الاخبار عن حصول شيء اتصاف الخبر بذلك
الشيء لان الاخبار عن حصول شيء ليس ذلك الشيء وذلك
كالأخبار عن حصول القيام لزيد في قولك زيد قائم فانه
لا يلزم منه اتصاف الخبر بالقيام لان الاخبار المذكور ليس قياما
وحينئذ فلا يلزم من الاخبار بان الحمد مستحق لله مثلا كون الخبر
حامدا لان ذلك الاخبار ليس حمدا فلم يحصل مقصود الشارع

وهو ان تصاف الشخص بكونه حامدا لانا نقول محل كون الاخبار بالشئ
ليس ذلك الشئ ما لم يكن الخبر من جزئيات الخبر عنه ومن افاده
اما لو كان كذلك فيكون الاخبار به نفس ذلك الشئ وحينئذ فيلزم
من الاخبار به ان تصاف الخبر بذلك الشئ ولا شك ان ما هنا
من هذا القبيل فان الاخبار بان الحمد مستحق لله تعالى مثلا
من جزئيات الحمد ومن افاده لانه يصدق عليه انه ثناء
على الله تعالى اي ذكره بخبر الا ترى انك لو قلت زيد يستحق
الحمد لا تصافه بصفات الكمال فانه بعد ثناء عليه لانه ذكر
له بخبر وحينئذ فيبعد الخبر بذلك حامدا ومتصفا بالحمد وبعد
الاخبار بثبوت الحمد لله تعالى حمد له كما يقال لمن قال الله تعالى
واحد انه موحد ونظير ذلك ايضا قولهم الخبر يحتمل الصدق
والكذب فان هذا من جزئيات الخبر فيلزم من الاخبار بذلك
ان تصاف المتكلم بكونه مخبرا ويصح ان تكون انشائية لفظا
ومعنى شرعا بناء على انها وضعت في الشرع لانشاء الحمد كصنع العقود
كبت واشتريت واستشكل بانه لا يمكن من الجهد انشاء جميع
الحامد منه ومن غيره واجيب بان المراد انشاء حمد مخصوص وهو الحمد
اي الثناء على الله تعالى بمضمون الجملة اي استحفاقه جميع المحامد
او اختصاصه بها والمعنى انشاء الثناء على الله تعالى لانه مستحق
بجميع المحامد او مختص بها وليس المراد جميع المحامد لعدم امكانه
كما مر ولا انشاء مضمون الجملة الذي هو الاستحقاق او الاختصاص
لانه متحقق لله تعالى قبل وجوده فليس قدرته انشاءه ايضا
ومضمون الجملة هو الماخوذ من مادتها وهيئتها وان شئت قلت
هو المصد المستفيد من المحكوم به المضاف للمحكوم عليه كقيام زيد في قولك
زيد قائم وكاختصاص المحامد لله تعالى في قولك الحمد لله ان قدر الخبر من مادة
الاختصاص او استحفاقه لها ان قدر من مادة الاستحقاق ومنه

هو النسبة اعني ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه كثبوت القيام لزيد
وثبوت اختصاص المحامد بالله تعالى واستحقاقه لها وادراكها
فالمفهوم هو ثبوت المضمون او ادراك ذلك الثبوت شهداى اقر
بلسانه واذ عن بقلبه بالنسبة لانواع العقول الثلاثة الانسان والحيوان
والمملكة وبمعنى دل بالنسبة لغير الانواع المذكورة من بقية المخلوقات
والاول حقيقة والثاني مجازا ما مرسل لعلاقة اللزوم او بالاستعانة
التبعية بان شئت الدلالة بالشهادة بجامع ان كلا يوصل الى المقصود
واستعبرت الشهادة للدلالة واشتق منها شهد بمعنى دل او بالكتابة
باف شبه ما عدا الانواع المذكورة بالعقل والشهاتيجيل او مجاز عقلي
بان اسند الشهادة التي حقها ان تسند للعقل لغير من هي له فهو من
استعمال اللفظ في حقيقة ومجازه عند من يجوز من الاصوليين ولما
من منعه فيجعل ذلك ونحوه من باب عموم المجاز بان يستعمل اللفظ في معنى
مجازى كلى بعم المعنى الحقيقي والمعنى الاخر المجازى كان يراد بشهد هنا
اثبت وجوده تعالى واثبات الوجود اعم من ان يكون بالافراد او بالدلالة
فكل من العقلاء وغيرهم مثبت لوجوده تعالى هذا كله بناء على ان الجماديات
تسبح بلسان الحال والرايح خلافة وانها تسبح بلسان المقال وحينئذ
فلا حاجة الى التجوز المذكور واعلم ان اكثر النسخ شهد بالتذكير وهو
ظاهرو في بعضها شهدت بالتانيث ووجهه ان الفاعل الذي هو جمع
لما اضيف الى الكائنات التي هي مؤنثة مجازا اكتسب التانيث لان
الاضافة تكتسب لك قال في الخلاصة * * *

وربما اكتسب ثان اولاً تانيثا ان كان محذوف موهلا

ووجه كون الكائنات مؤنثة مجازا انها بمعنى الذوات الكائنة
كما ياتي والذوات جمع ذات وهي جملة البدن مذكر كان او مؤنثا
ولا يفهم منها ذات فرج بخصوصها ولم يقل الحمد لله الشاهد لعله
لعدم وروده واسماء الله تعالى توقيفية على الصحيح وتعلق الحمد بذلك

الوصف يشعر بكونه علة فكانه قال احمد الله لشهادة جميع الكائنات
 بوجوده فهو في مقابلة نعمة فيثاب عليه ثواب الواجب الزائد على
 ثواب المندوب بسبعين درجة بوجوده ان بنينا على مذهب الشيخ
 الا شعر من ان الوجود عين الموجود فالاضافة للبيان ولا يرد على ذلك
 ان فيه اضافة الشيء الى نفسه وهي متمنعة لانا نقول التحقيق جوازها
 اذا اختلف اللفظ كما هو مذهب الكوفيين ومنه قوله تعالى كتب
 ربكم على نفسه الرحمة هذا ان بنينا على ظاهر عبارة الشيخ اما ان
 اولنا هابان معنى كون الوجود عين الموجود انه ليس امرا زائدا في الخارج
 على الذات وذلك لا ينافي ان وجه واعتبار فلا يرد السؤال المذكور
 والاضافة مع اما للبيان على التناول السابق او حقيقة على معنى اللام
 اي الوجود المتحقق له تعالى فهو من اضافة الصفة للموصوف والمراد بالصفة
 ما ليس بذات فيشمل الامورا الاعتبارية والسلوب وان بنينا على هذا
 غير الاشعري وهو القاضي الباقلاني من ان الوجود غير الموجود اي
 محال ثابتة في الخارج فالاضافة من اضافة الصفة للموصوف فقط ثم
 اعلم ان اللفظ المذكور اما ان يكون باقيا على ظاهره واما ان يكون فيه
 حذف والتقدير بوجوب وجوده لان الكائنات كما شهدت بوجوده شهدت
 بوجوب وجوده فان قيل كما شهدت الكائنات بكل من وجوده ووجوب
 وجوده شهدت ايضا بقدرته وغيرها من بقية الصفات ما عدا السمع
 والبصر والكلام ولوازمها فان دليلها سمعي على التحقيق بخلاف باقي
 الصفات فان دليلها عقلي فلم اثر ذلك بالذكر اجبت بان هذا لا يرد لانه
 الوجود لقب اي اسم جامد وهو لا مفهوم له عند الأصوليين على التحقيق
 وعلى تقدير ان له مفهوما فوجه اثاره بالذكر ان اضافة تعاضد الصفات
 متفرع على وجوده وفي هذه السجوة وما بعدها مراعاة استهلال وهي ان يكون
 في الكلام المبتدأ به اشارة الى ما سبق الكلام لاجله كقول المصنف في
 تهنية سيف الدولة زوال مرضه * الحمد عوفي اذ عوفيت وانكر*

مذهب

الشاعر
 او هكذا وجد في بعض النسخ

الكائنات
والصغائر والنكته

وزال عنك الى اعدائك الالم جميع الكائنات فاعل شهد ولا
يرد على ذلك ان من الكائنات من ينكر وجوده تعالى لانه لا عبرة
بهم ولا بهم وان انكروه لفظا فاحوالهم تدل عليه رغما عن انفسهم
وشهادة الكائنات على وجوده تعالى اما من حيث وجودها وامكانها
او هاهنا والامكان بشرط الحد وكما سيأتي وهي جمع كائنة اي ذات تحقق
في الخارج اعم من ان يكون تحققها ماضويا او استقباليا فقد استعمل
اللفظ في حقيقته ومجازه لان التي لم تكن لا يقال لها كائنة وقيل
جمع كائن اي حادث جرم ما كان او عرضا فان قلت لم جمعها جمع قلة وهو
ما دل على ثلاثة الى عشرة بادخال الغاية بناء على قول سيديويه المحققين
ان جمعي التصحيح من جموع القلة مع ان المناسب للقيام جمع الكثرة
لانه لا يحصى ذلك الخلق الا الله تعالى وهو ما دل على ثلاثة الى ما لا
نهاية له خلافا لمن قال هو ما دل على ما فوق العشرة الى ما لا نهاية له
وجمع الكثرة هنا كواثر قلت اشارة الى انها وان كثرت قليلة بالنسبة
الى قدرته تعالى على اكثر منها واما قول الغزالي ليس في الامكان ابداع
مما كان فاجيب عنه بامور منها ان المراد ليس فيه ذلك باعتبار ان علمه
تعالى يتعلق بعدم وجود عالم ابداع منه في الدلالة عليه تعالى وان كانت
القدرة صالحة لذلك ثم اعلم ان الغالب استعمال لفظ جميع في الكل
المجموعي اي الهيئة الاجتماعية المتحققة ولو في بعض الافراد واستعمالها
في كل فرد نادر ولفظ كل بالعكس فالغالب استعمالها في الكل الجمعي
واستعمالها في الكل المجموعي نادر فان جعلت ال للاستغراق واستعملت
جميع استعمالها النادر كانت مشتغنى عنها الا ان يقال اني بها التاكيد
ذلك الاستغراق ودفع توهم تخصيصه ببعض الافراد وان جعلت
للجنس فهي محتاج لها لان العموم فيها يستفد الا منها الصديق الجنس
بالبعض والصلاة الخ المشهورة في هذه الجملة انها خبرية لفظا لا
معنى ومعناها طلب رحمة تبارك وتعالى بتعظيم من الله تعالى

لا يقال الرحمة حاصلة له عليه الصلاة والسلام فطلبها طلبا هو
 حاصل لا نأفول المقصود بصلاة تنال عليه صلى الله عليه وسلم طلب
 رحمة لم تكن حاصلة له فانه ما من وقت الا وهناك نوع من الرحمة لم يحصل
 له فلا يزال يترقى في الكمالات الى ما لا نهاية له فهو صلى الله عليه وسلم
 ينتفع بصلاة تنال عليه على الصحيح لكن لا ينبغي للمصلي ان يقصد ذلك
 بل يقصد انه مفتقر له عليه الصلاة والسلام وانه يتوسل به الى ربه
 في نيل مطلوبه لانه الواسطة العظمى في ايصال النعم اليه ولذا طلب
 الدعاء له بالصلاة بعد الشاء على الله تعالى لكن لما تعلقت هذه الجملة
 بالخلق وما قبلها بالخالق اتي بالعاطف بخلاف جملة البسملة والحمد لله
 ويصح ان تكون خبرية لفظا ومعنى واورد على ذلك ان الاخبار بثبوت الله
 لا يستلزم الدعا فلا يلزم من الاخبار بثبوت الصلاة كون الشخص مصليا
 اي داعيا له عليه الصلاة والسلام بخلاف الاخبار بثبوت الحمد وورد
 بان اللزوم العقلي منتف فيهما والعرف موجود فيهما فكما صح ان نقول
 فيما مر ان الخبر بالحمد بعد حاد في العرف لكون الاخبار المذكور من
 افراد الحمد كذلك يصح هنا ووجهه ان المراد من الصلاة لازمها وهو
 تعظيمه عليه الصلاة والسلام والقدر المشترك بين العظيم وغيره
 وهو الاعتناء بالمصلي عليه فكانه قال اخبركم بان الله تعالى عظيم
 النبي صلى الله عليه وسلم واعتنى به ولا شك ان الاخبار بذلك
 تعظيم له صلى الله عليه وسلم لانه من افراده فصحت الخبر بالصلاة
 مصل واليه اشار بعضهم بقوله ولو لم يكن فيها الا اظها المحبة كان
 ذلك كافيا فالمقصود من الجملة افادة مخاطب ما يلزمها بحسب المقام
 لا افادته مضمونها وهو كون الصلاة ثابتة له عليه الصلاة والسلام
 ولا افادته لازم الفائدة وهو كون الخبر عالما بان الصلاة ثابتة
 له عليه الصلاة والسلام كما في قولك لشخص حفظ التوراة انت
 حفظت التوراة فلم تفده مضمون ذلك لانه عالم به وانما افادته

أنك عالم بذلك المضمون ولا تخرج بذلك عن كونها خبرية لأنها ان
 نظر الى مفهومها بقطع النظر عن ذلك اللازم تحتمل الصدق والكذب
 واعلم انه ان جعل كل من جملة الحمد والصلوة خبرية لفظا انشائية
 معني كانت الواو للعطف وان جعلت الاولى خبرية لفظا ومعني قد
 والثانية خبرية لفظا انشائية معني او بالعكس كانت للاستئنا
 اذ لا يعطف الا انشاء على الخبر وعكسه على الراجح على سيدنا
 خبر عن الصلاة والسلام بتقدير المتعلق مثنى اي كاشان على سيدنا
 ولا يصح ان يقدر مفردا ويكون من باب التنازع لانه لا يكون في
 المصادر على الصحيح نعم يصح ذلك على تقدير كونه خبرا عن احدهما
 وحذف خبر الآخر لدلالة المذكور عليه وفي تغييره بعل اشارة
 الى انهما تمكنا من نبينا صلى الله عليه وسلم تمكن المستعلي على المستعلي عليه
 فيكون فيه استعارة تبعية بان شبه مطلق ارتباط صلاة بمصلي عليه
 بمطلق ارتباط مستعل بمستعلي عليه واستعير لفظ الاول للثاني فسر
 التشبيه للجزئيات فاستعير لفظ على الدالة على ارتباط خاص بين مستعل
 ومستعلي عليه خاصين لارتباط الصلاة بخصوص النبي صلى الله
 عليه وسلم وان شئت قلت شبه الارتباط المطلق بالاستعلاء
 المطلق الخ والمال واحد ومصدق الضمير في قوله سيدنا جميع
 المخلوقات لا خصوص هذه الامة اذ لا شك في سيادته عليه الصلاة
 والسلام على الجميع من الانبياء والمرسلين والملئكة ولا يفيد ذلك
 الا جعل الضمير راجعا لما مر والسيد هو المتولى للشواذ اي
 الجماعة الكثيرة ويلزم من ذلك ان يكون اعظمهم والمقصود افادة
 هذا اللازم فالمعنى على اعظم المخلوقات وقيل هو الكامل الخ
 اليه باطلاق اي من جميع الوجوه وفي سائر الحالات ومطلق
 ايضا على الشريف وعلى المالك للعقلاء فيقال سيد القوم وسيد
 العبد ولا يقال سيد الفرس او الداريل يقال رب الفرس

ورب الدار وهو ما خوذ من ساد يسود قومه سيادة فهو سيد وأصله
 سيور اجتمعت الواو والياء وسبقت احداها بالسكون فقلت الواو
 ياء واد غمت في الياء واطلاق السيد عليه صلى الله عليه وسلم
 موافق لحديث اناسيد ولد ادم يوم القيمة ولا فخر اى ولا فخر اعظم
 من ذلك فيكون من باب التحدث بالنعمة او ولا فخر بذلك بل
 ا قوله اخبارا بالواقع بما مر من الله تعالى فيكون من باب التواضع
 وبسبب لو آء الحمد اى رايته ولا فخر وما من نبى يومئذ ادم من سواه
 الا تحت لواى وانا اول من تنشق عنه الارض ولا فخر وانا اول
 شافع واول مشفع اى مقبول الشفاعة ولا فخر وخص السيادة
 بيوم القيمة لان الخلق يتفقون عليها فيه حين يرون كرامته
 عند الله تعالى واما في الدنيا فيثبتها المسلمون وينفيها الكفار
 فان قيل ما الحكمة في ذكر السيد في هذا الحديث وعدم ذكره في
 حديث قولوا اللهم صل على محمد لما سألوه عن كيفية الصلاة عليه
 صلى الله عليه وسلم اجيب بان الاول مقام اخباره صلى الله عليه وسلم
 عن مرتبته ليعتقد انه كذلك فكل من بلغه هذه السيادة لا ينبغي
 يوم القيمة في ذهابه الى الانبياء لطلب الشفاعة منهم وما ذهب
 اليهم الا من لم يبلغه والثاني مقام الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم
 وليس من شرطه ذكر السيد لكن اختلف هل الاولى ذكره مراعاة للادب
 او عدم ذكره مراعاة للوارد قولان والراجح فيها الاول لان فيه امتثال الامر
 وحديث لا تسودون في صلواتكم بالواو لا بالياء باطل قال بعضهم
 وانظر هل هذا الخلاف جار في بقية الانبياء صلوات الله وسلامه
 عليهم او خاص بنبيتنا عليه الصلاة والسلام اهو والظن توقف ذلك
 على النقل عن اصحاب القولين المذكورين فان وجدته مأمرا والا كان
 الاولى الذكر مراعاة للادب محمد علم منقول من اسم مفعول الفعل
 اى المكر والعين ومضامن كثر حمد الخلق له لكثرة خصال الحميدة فنبينا عليه

الصلاة والسلام رجا لكثرة خصاله الحميدة المقضية لكثرة حمد
 الخلق له وقد حقق الله تعالى ذلك الرجا كما سبق في علمه وهو محجور ^{بذل}
 او عطف بيان لسيدنا والبدل وان كان يفيد شيئين احدهما بطريق
 القصد وهو تقرير النسبة والثاني بطريق التبعية وهو توضيح ما قبله لكن
 المراد منه هنا هو الثاني وهو ايضاح السيد لما فيه من الابهام لاحتماله
 الحمد وغيره لا الاول لاقتضائه ان المقصود تعلق الصلاة بتلك الذات الشريفة
 من حيث تسميتها بمحمد وان الوصف بالسيادة مطروح اي غير مقصود بالذات
 لان المبدل منه في نية الطرح مع انه ليس كذلك لان ذلك الوصف
 مقصود ايضا وغير مطروح ولذا قال بعضهم والبدلية وان جوتها
 في مثله لكن المراد هنا هو ايضاح السيد وتقرير النسبة تبعية
 والبدلية تستدعي العكس اهـ ويجوز رفعه على انه خبر لمخدوف وهو
 اولى لما فيه من الاستقلال وعدم التبعية على البدلية او غيرها
 فيكون مناسبا لمقامه عليه الصلاة والسلام فكما ان ذاته الشريفة
 مرفوعة الرتبة وغير تابعة لغيرها بل مستقلة ينبغي ان يكون اللفظ الدال
 عليها كذلك المبعوث اي المرسل وحذف فاعل المبعث للعلم به
 ومفعوله لا فائدة التعميم اي الذي ارسله الله بجميع الطوائف حتى الجادات
 فامت به فصارت امة مما كان يعترف بها في الامم السابقة من المسخ والحذف
 وصارت الحجارة امة من جعلها من الحجارة التي يعذب بها اهل النار لكن
 ارسله للثقلين اي الانس والجن ارسل تكليف ولغيرها ارسل
 تشريفا اي ارسل يثبت به شرفه على جميع الخلق فيكون له الشيا عليهم
 الحديث بعثت الى الخلق كافة ولا مانع من تركيب ذرات عقلية في
 غير انواع العقلاء الثلاثة لتؤمن به وتخضع له كما ركب في جبل
 احد ذلك حين صعد صلى الله عليه وسلم وابوبكر وعمر وعثمان فترك
 فضر به صلى الله عليه وسلم برحله وقال اثبت فانما عليك نبى وصديق
 وشهيدان وقول بعض اهل الكشكشاف في كل جنس من الحيوانات

بالآيات الواضحات
وعلى الله

رسول منها لا ينافي ذلك لاحتمال ان ذلك الرسول مبلغ عنه صلى الله عليه وسلم فلا وجه لتضليله بالآيات الباطنة الملائكة اي المبعوث لمن تقدم بقا ملتبسا بالآيات او للصاحبة بمعنى مع ثم يحتمل ان المراد بالآيات الآيات القرآنية وخصها بالذكر لشرفها على غيرها من بقية المعجزات وبقائها على الدوام فاذا طلب منا الكفاية معجزة على رسالته صلى الله عليه وسلم قلنا لهم هذا القرآن فان قدرتم على الايتان بمثله فليس برسول والا فهو رسول ويلزمكم اتباعه ووصفها بالواضحات باعتبار الغالب فلا يرد التشابه لكن هذا على طريقة السلف اما على طريقة الخلف فكلها واضحة والمراد بوضوحها عدم تطرق الخلل اليها والمراد به ما يلزمه وهو البهراى غلبة المعاند لان من اقام دليلها واضحا على خصمه فقد غلبه فالمراد بالواضحات الباهرات مجازا التي بها البهراى غلبة المعاند ويحتمل ان المراد بها العلامات الدالة على صدقه صلى الله عليه وسلم الشاملة للقرآن وغيره سواء اتحدى بها وهي المعجزات ام لا فالآية اعم من المعجزة لانفرادها في عالم يتجدد به كشمايله التي انفرد بها خلقا وخلقها ووصفها حينئذ بالوضوح بالنسبة للقرآن فيه ما تقدم وبالنسبة لغيره المراد به عدم تطرق الخلل او البهراى الغلبة مجازا او ظهور الدلالة اذ جميع الآيات التي اتى بها صلى الله عليه وسلم ليس فيها خفا بل هي بديهية الدلالة على صدقه صلى الله عليه وسلم والآيات جمع آية وهي لغة العلامة الظاهرة معجزة كانت او لا واصطلاحها اسم طائفة من القرآن منقطعة عما قبلها وما بعدها سميت بذلك لانها علامة على صدق الانبياء واصطلاحها آية همزية ابدلت الثانية الفا للتحقيق وعلى الفضل بعلى اما ردا على الشيعة الزاعمين ورود حديث دال على عدم جواز الفصل وهو لا تفصلوا بيني وبين آل بيلى وهو لا اصل له واما الاشارة الى ان

الهدية المطلوب اعطاؤها له صلى الله عليه وسلم اعظم من الهدية
 المطلوب اعطاؤها لغيره والمراد بالآتي هنا من تحريم عليه الزكاة وهم
 بنوهاشم والمطلب بمنى عبد مناف عند الشافعي وبنوهاشم فقط عند
 مالك رضي الله تعالى عنهما ومطلق الاقارب وليس المراد به اتباعه
 والا تكرر مع قوله والثابعين الى اخره واصله اول كحل بدليل تصغيره
 على اويل وقيل اهل بدليل تصغيره على اهيل وردها باحتمال ان
 يكون اهيل تصغير اهل واجيب بان ائمة العربية الموثوق بهم حكموا
 بانه تصغير آل وهذا الحكم لا يقدّمون عليه الا اذا علموا ذلك من العرب
 بقرائن تفيد ذلك فان قلت الاستدلال بالتصغير فيه دور لان المصغر
 فرع المكبر وقد توقف العلم باصالة ذلك الحرف في المكبر على اصالة
 في المصغر قلت توقف المصغر على المكبر توقف وجوده اذ لا يوجد
 الا بعد وجود المكبر وتوقف المكبر على المصغر توقف علمه اذ لا تعلم
 اصالة الحرف في الاول الا بعد معرفتها في الثاني فم تحججه الموقف
 وصحبه اسم جمع لصاحب بمعنى الصحابي لاجمع له لان فعلا
 لا يكون جمعا لفاعل قياسا مضطرا لان ليس من ابنية الجمع بل من
 ابنية المصادر والمفردات كضمم وضخام وخصم وخصام وقياس
 جمع صاحب صحيح بضم الصاد وتشديد الحاء المفتوحة كعادل وعذل
 وهو لغة من بينك وبينه مداخله واصطلاحا التابع لغيره الاخذ
 بمذهبه كاصحاب الشافعي والمراد به هنا الصحابي كما هو وهو من
 اجتمع بيننا صلى الله عليه وسلم مؤمنابه ولو لم يميز اجتماعا متعارفا
 بان يكون في الارض بجسمه خلافا لاشتراط المالكية وجود التميز وعدم
 اشتراطهما ان يكون الاجتماع متعارفا ولو لم يمت على ذلك واما قول
 بعضهم ومات على الاسلام فهو شرط لدوام الصحبة اي لكونه يسمى
 صحابيا بعد الموت لا لاصلها والا لم يتحقق هذا الوصف لاحد في حياته
 ولا يوصف بها المرتد عند المالكية لان الردة احبطتها بكفة اعماله

وصحبه

فاذا عاد الى الاسلام لا تعود له كما انه يجب عليه قضا بقية الاعمال
 وعند الشافعية يوصف بها باعتبار ما كان واذا عاد الى الاسلام
 تعود له مجردة عن الثواب كبقية اعماله فلا يجب عليه قضاؤها
 وعطف الصبي على الال شامل لبعضهم لتشمل الصلاة باقهم الذين
 ليسوا بالان لان بين الصبي والال عمومًا وخصوصًا وجهيًا
 والتابعين لهم اى للصبي في الكرامات جمع كرامة وهي امر خارق
 للعادة يظهره الله تعالى على يد رجل ظاهر الصلاح وهذا ليس مراد
 هنا بل المراد بها الاعمال الصالحة التي تكرم الله تعالى بها على عباده
 سميت بذلك اشارة الى انها الكرامة الحقيقية من الله تعالى ولذا
 قالوا العبودية مع الاستقامة خير من الف كشف والاف كرامة
 وقال ابو الحسن الشاذلي ما هناك كرامة اعظم من كرامة الايمان
 ومتابعة السنة فمن اعطيها وجعل يشاق الى غيرها فهو كذاب
 او مخبط في الاخذ بالصواب كن اكرم بشهود الملك فاشاقت نفسه
 الى سياسة الدواب فان قلت مقتضى هذا عدم دخول من تبعهم
 في مجرد الايمان فقط في الدعاء لعدم وجود اعمال صالحة منه *
 قلت ال فيها للجنس المتحقق في فرد واحد وهو الايمان بناء على ما
 اختاره بعضهم في تفسير الال في مقام الدعاء من ان المراد به
 مطلق الاتباع الشامل للفسقة لانهم اخرجوا للدعاء من غيرهم
 فهو اولى من تفسير بعضهم له باقتفاء الامة لخروج الفسقة
 الا ان يريد هذا القائل بالالتفيا من اتقى الشرك فيساوى ما قبله
 الى يوم الدين اى الكائنين الى يوم الدين واعتراض بان
 كلامه لا يصدق الا على من استمرت تبعيته الى يوم الدين
 كالحضر عليه السلام فلا يشمل من مات قبل ذلك واجيب بان المعنى
 ومن تبعهم طائفة بعد طائفة فالمستمر انما هو الطوائف المتعاقبة
 لا كل شخص من الاشخاص وان شئت قلت المستمر نفس التبعية لا ذو

والتابعين الى يوم
 الدين

التابعين والمعنى عليه حينئذ ومن تبعهم حال كون التبعية مستمرة
 الى يوم الدين بسبب تعاقب الطوائف والممال واحد واعتراض ايضا
 بان هذه التبعية لا تستمر الى يوم الدين لانفراض طوائف المؤمنين
 قبله لان ابتداءه من النخبة الثانية وتموت جميع المخلايقي الكفار
 بالنخبة الاولى لانه لم يبق عندها الا الكفار وتموت المؤمنون قبلها
 برجح ثلثة تقبض ارواحهم فلا يستمرون الى يوم القيمة واجيب بان
 كلامه على حذف مضاف اي الى قرب يوم الدين وهو زمن تلك السرج
 اللينة والدين يطلق في اللغة على معان المناسبات منها هنا الجزاء
 الى يوم الجزاء وهو يوم القيمة والجزاء ايصال ما يليق بكل عامل اليه
 وفي الاصطلاح المسائل التي اتي بها صلى الله عليه وسلم واموره
 اي علاماته الدالة على وجوده في الشخص اربعة صدق القصد اي
 اداء العبادة بالنية والاخلاص والوفاء بالعهد اي الايمان بالواجب
 وترك المنهي اي اجتناب المحرم وصحة العقد اي جزمه بما عليه اهل
 السنة من التوحيد قوله الحمد لله حذف الشارح بسملة المتن
 لعله اكتفاه بسملة السابقة عنها اشارة الى شدة امتزاج الشرح
 بالمتن فكانها شئ واحد وان البسملة السابقة هي بسملة المتن
 ذكرها الشيخ في اول شرحه تبركاً بها وشارة الى ان الشرح ليس
 له استقلال في نفسه لانه ابراز لها في المتن فلا يستحي ان يؤتى له
 بسملة ولم يفعل كذلك بالحمدلة بل اتي لشرحه بحمدلة غير حمدلة
 المتن لانه قصد بذلك اداء ما وجب عليه من شكر النعمة وعدل عن
 الجملة الفعلية الى الاسمية اقتداء بالكتاب العزيز والالهام على
 الدوام والثبات المناسب للحمود وهو الله تعالى وان كان الاصل
 هو الفعلية لان الحمد من المصادر الدالة على الاحداث المنسوبة
 للذوات والتأنيع في بيان ذلك هو الفعلية ولان هذا المصدر مما
 يكثر استعماله منصوباً بفعل محذوف والاصل حمدت حمد الله ثم

الحمد لله والصلوة
 والسلام

حذف الفعل اكتفا بدلالة مصدره عليه ثم عدل الى الرفع لقصده
 الدلالة على انه واحد والثبات وادخلت ال لا فاده الاستغراق مثلاً فمن
 نظر للاصالة المذكورة او للناسبة للمقام لكونه مقام نعم متجددة
 عبر بالفعلية ومن نظر لما مر عبر بالاسمية فلكل وجهة وأل في الحمد
 اما للاستغراق كما مر والمعنى كل فرد من افراد الحمد مختص بالله تعالى
 ومستحق له او للجنس والمعنى جنس الحمد اي حقيقته مختص بالله تعالى
 ويلزم من ذلك اختصاص كل فرد به لانه لو خرج فرد منه لغيره لم
 يكن الجنس مختصاً به تعالى لمخرجه في ضمن ذلك الفرد او للعهد
 والمعنى الحمد الممهور وهو الذي حمد الله تعالى به نفسه في
 القدم وقيل هو الذي حمد به نفسه وحمده به انبياءه واوليائه
 مختص به تعالى والعبرة بحمد من ذكر فلما اختص به ذلك صار كان
 جميع الافراد مختصة به تعالى لانه لا عبرة بحمد غير من ذكر فابحثة
 على كل حال مفيدة لاختصاص جميع الافراد به تعالى لكن على
 الاول صريحاً وعلى الثاني لزوماً وعلى الثالث ادعاء وخيراً الامور
 او ساطهاً لانه كدعوى الشيء وهو اختصاص الافراد ببينة وهي
 اختصاص الجنس فيكون من باب الكناية على حد زيد طويل الجناد
 اي حيايل السيف ويلزم منه طول القامة ومعلوم ان الكناية
 ابلغ من الصريح واذا جعلت ال للعهد وجعل الممهور المعنى الاول
 وهو حمد الله نفسه فقط تعين ان تكون اللام في الله للاختصاص
 او الاستحقاق لا للملك لان القديم لا يملك بخلاف ما اذا جعلت
 للجنس او للاستغراق او للعهد وجعل الممهور المعنى الثاني فانه يصح ان تكون
 اللام للاختصاص او للاستحقاق او للملك لان المركب من القديم
 والحدوث حادث لكن على الاستغراق يلاحظ هيئة الافراد المجتمعة
 حتى يوجد التركيب ٢ على رسول الله مقصدي الظاهر للاضمار
 بان يقول على رسوله ولعل نكتة الاظهار زيادة تفيخ شائب

رسول الله صلى الله عليه وسلم باضافته الى اسمه تعالى الصريح وما
 اشرفها من اضافته ولم يقل على نبية لان الرسالة اشرفها النبوة على
 الصريح لتعدى اثرها بخلاف النبوة خلافا للغزيرين عبد السلام
 في قوله بالعكس معللا بان النبوة فيها تعلق بالحق تعالى والرسالة
 فيها تعلق بالخلق والاول اشرف ورد بان الرسالة فيها التعلقات
 معا والتنبية على ان المقصود في هذا العلم اثبات الرسالة التي هي اخضر
 من النبوة الحمد هو اى لغة اى فى لغة العرب بدليل تقييده
 بقوله باللسان واما فى العرف فهو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب
 كونه منعا والمراد بالفعل ما يشمل القول والاعتقاد وانما اقتصر
 على المعنى اللغوي إشارة الى انه المراد من الاحاديث الدالة على طلب
 الابتداء بالحمد وليس المراد منها المعنى العرفي على التحقيق لان العرف
 طارئ بعد الشرع فتحمل النصوص الواردة على المعنى اللغوي لانه
 الموجود اذ ذلك على ان التفرقة بين معناه اللغوي والعرفي اصطلاح
 لبعض المتكلمين والافاهل اللغة والشرع قد تطابقت على ان حقيقة
 الحمد الوصف بالجميل ١ الشا جنس دخل فيه الحمد المعرف وغيره
 بناء على ان الشئ هو الاثبات بما يدل على اتصاف المحمود بالصفة الجملة
 ولو بغير اللسان ما خوذ من اثبت اى اثبت بما يدل على اتصاف المحمود
 بالصفة الجميلة ولو مرة لا من ثبت الشئ اذا عطفت بعضه على
 بعض لا قضائه التكرار فيلزم عليه كون التعريف غير جامع لمخرج
 الحمد غير المكرر وقوله باللسان فصل اول خرج به الشا بغيره
 كالجنان والاركان فليس حمدا لغة وان كان حمدا فى الاصطلاح
 وكذا الحمد النفسى وحمد الجادات الشامل له قوله تعالى وان
 من شئ الا يسبح بحمده ان لم يكن لفظيا خرقا للعادة فليس حمدا
 لغة حقيقة بل مجازا وان كان ثنا حقيقة بناء على تعريف الشاء بما مر
 اما لو عرف بانه الذكر بخير فليس ثناء ايضا وعليه يكون ذكر اللسان

مستغنى عنه واعتذر بعضهم عن ذكره حينئذ بأنه بيان الواقع كما
 هو الأصل في القيود أو لرفع احتمال التجوز باطلاق الشاء على ما
 ليس باللسان مجازا وعلى كل فالمراد باللسان آلة النطق ولو غير
 المهدودة فيشمل المنطوق به غيرها كما لو نطقت يده كرامة وكذا إنشاء
 المجادات اذا نطقت خرقا للعادة لكن يرد عليه ان اطلاق اللسان
 على ذلك مجاز والتعاريف تصان عنه واورد عليه ايضا ان حمد
 الله ثناء باللسان فيكون التعريف غير جامع واجيب بان هذا
 تعريف لنوع من الحمد وهو الحمد بالحادث لا لمطلق الحمد الشامل
 للقديم او بان المراد باللسان الكلام مجازا من اطلاق اسم المزمور
 وارادة اللازم فيه ما ذكر لشمول الكلام للنفسى واللفظى وحقيقة
 فيما عند بعض اهل السنة وقال البعض الاخر انه حقيقة في النفس
 مجاز في اللسان وعند المعتزلة انه حقيقة في اللسان مجازا في
 النفساني وقوله بالجميل الخ فصل ثان خرج به الثناء باللسان
 بغير الجميل ان قلنا برأى غير الدين بن عبد السلام ان الثناء حقيقة
 في الخير والشر المستند فيه الى حديث من جازة فاشوا عليها
 خيرا ثم بجازة فاشوا عليها شرا فان قلنا برأى الجمهور انه حقيقة
 في الخير فقط كما يستفاد من تعريفه السابق فهو مستغنى عنه
 وفائدة ذكره حينئذ تحقيق ماهية الشاء هو الأصل في ذكر
 قيود الشيء نظير ما مر وال في الجميل للجنس فيصدق بالواحد والاكثر
 والا لزم خروج الثناء ببعض الصفات الجميلة او على بعضها
 فيفسد التعريف ثم ان الباقي قوله باللسان للألة وفي قوله
 بالجميل محتمل ان تكون للتعدية فيكون المراد بالجميل المحمود به
 ولم يقيده بكونه اختياريا لانه لا يشترط فيه ذلك ويكون حينئذ
 ساكتا عن ذكر المحمود عليه ومحتمل ان تكون للسببية او بمعنى على
 فيكون المراد بالجميل المحمود عليه والواجب حينئذ تقيده بكونه

اختياريا لانه يشترط فيه ذلك على الصحيح ليخرج الشاء على الجميل غير
الاختياري فانه يسمى مدحا لاحدا يقال مدحت اللؤلؤة على صفائها
دون حمدتها ومدحت زيدا على حسنه دون حمدته وقبل لا يشترط
فيه ذلك فيكون الحمد والمدح مترادفان وهو ما يفهم من ظاهر
قول الرمنشري في الفائق الحمد والمدح اخوان والمراد بالاختياري
ما يشمل الاختياري حقيقة او حكما فيدخل الشاء على صفاته تعالى
الذاتية كالعلم والقدرة والارادة فانها ليست افعالا اختيارية
ولا يوصف ثبوتها له تعالى بالاختياري الارادة والا كانت
حادثة لكنها لما كانت منشأ للافعال الاختيارية نزلت منزلتها
كما يحمد زيد على شجاعته باعتبار كون الشجاعة مبدأ الآثار وافعال
اختيارية كالتحوض في المهالك والاقدام على المعارك وكذلك ذات
المولى تسمى اختيارية باعتبار كونها منشأ لما ذكره فصيح الحمد عليها
ولا يرد السمع والبصر والكلام فانها ليست منشأ لما ذكره لاننا نقول
الحق غير الغلب بالاغلب طرد الباب على وثيرة واحدة وانها
لما لازمت الذات ولم تؤثر في شيء نزلت منزلتها فيكون الحمد عليها
كالحمد على الذات والمجواب المطرد في جميع الصفات ان يقال ان
ذاته المقدسة لما كانت كافية في ثبوت تلك الصفات الشريفة
لها اي غير محتاجة الى ذات اخرى توجب قيامها بها نزلت تلك
الصفات منزلة الافعال الاختيارية وما تقرر من تغاير معنى
الباشئ مع تعلقها بالشاء وان دفع ما يقال في كلامه تعلق حرة
بمقتضى اللفظ والمعنى بمعامل واحد وهو مستنع وقد علم مما ذكر
تغاير المجزوء وعليه فالاول هو مدلول الصفة ولا ينحصر الاختيار
كما مر بل يكون اختياري اي صادرا عن المجزوء باختياريه وارادته
كالكرم وغير اختياري كطول الفامة وصباحة الوجه والثاني
هو ما كان باعثا على الشاء بان يكون الشاء في مقابلته ولا جله

ولا يكون الا اختياريا على المشهور ثم انما قد يختلفان ذاتا واعتبارا
 مكن اعطائه شيئا فكان باعثا لك على وصفك له بالعلم والرحم والجمال
 فقلت زيدا عالما او حلما او جميلا فالحمود عليه الاكرام والمحمود
 به العلم مثلا وتارة يتحدان ذاتا ويختلفان اعتبارا فيكون الشيء
 الواحد محمودا به وعليه لكن باعتبارين مختلفين وذلك بان يكون
 الباعث على الوصف بصفة انصاف الشخص بتلك الصفة كقوله
 فلان كريم في مقابلة اكرامه لك فالاكرام من حيث كونه مدلول
 الصيغة محمود به ومن حيث كونه باعثا على الحمد محمود عليه وهذا
 ركنان من اركان الحمد الخمسة التي يتوقف عليها وبقى منها الصيغة
 وهي اللفظ الدال على المحمود به وان شئت قلت على انصاف المحمود
 بالمحمود به والحامد وهو المثنى الذي يتحقق منه الحمد والمحمود
 وهو الفاعل المختار الذي يصدر منه المحمود عليه باختياره
 حقيقة او حكما على ما مروى يمكن استفادة هذه الثلاثة من قوله
 الثنا باللسان لتوقف الثنا على مثن وهو الحامد ومثنى عليه وهو
 المحمود والثنا المذكور هو الصيغة ولم يقل كغيره على جهة التقطيم
 لينجج الوصف بالجميل تهكما نحو ذق انك انت العزيز الكريم لان ذلك
 ليس قيدا من ماهية الحمد بل هو شرط اما لتحقيقه او لا عند ادبه
 كما قاله يونس في حواشي التلخيص وما خرج به لا يسمى ثناء بجميل
 حتى يحتاج الى اخراجه بذلك بل هو وصف بالتهكم به بما ليس
 متصفيا به حقيقة بل مجازا اما باعتبار ما كان في الدنيا وباعتبار
 ضد حالته فيها لان كونه في النار ينفي عنه العزة والكرامة فهو
 خارج من اول الامور وانواع الحامد اربعة حمدان قديمان وهما
 حمد الله نفسه وحمده بعض عبده نحو نعم العبد انه اواب *
 وحمدان حادثان وهما حمدنا لبعضنا وحمدنا الله تعالى هكذا قال
 السكتاني ان الحمد القديم واحد وهو ما كان المحمود به وعليه

قد يماجد الله تعالى نفسه على ذاته واصفاته واما حمده بعض خلقه فحادث لان المركب من القديم والحادث حادث وجميع بعضهم بان الحمد مشترك بين الكلي والجزئي فيستعمل في الماهية المركبة من الاركان الخمسة وهو الذي عنه يس ولا يستعمل في الثناء فقط وهو الذي عنه السكتاني من الاوصاف من التبعية لا للبيان اي بالجمل الكائن من الاوصاف الخ والمراد بالاوصاف ما يشمل الصفات الثبوتية وغيرها من الصفات السلبية فالثناء على الله تعالى بتنزهه عن الخدوث مثلا وعلى زيد بنى الخجل عنه يسمى حمدا وقوله او الافعال فيه ان الافعال ايضا من الاوصاف لان فعلك وصف لك وعطفها عليها يقتضي انها غيرها الا ان يجاب بان المراد بالاوصاف ما عدا الافعال ولا يصح الجواب بانه من عطف الخاص على العام لانه لا يكون با والا ان تجعل بمعنى الواو كما في بعض النسخ ونكتة عطفها على الاوصاف حينئذ دفع توهم انها ليست منها فان ادخلها فيها فيه نوع غرابة كالعلم الخ يطلق العلم على احد العلوم المدونة وهي القواعد والضوابط وعلى الملكات وعلى الادراكات بصورة كانت او تصد يقية والمراد به هنا المعنيان الاخيران لا الاول لان القواعد ليست اوصافا ويصح ان يراد به ايضا العلم في هذا الفن وهو الاعتقاد المجازم المطابق للحق عن دليل لا في فن المنطق لانه فيه هو الصورة الحاصلة في الذهن ولو جهلا مركبا وذلك لا يصح ارادته هنا لانه كونه جميلا في بعض صورته ويطلق العلم على ما قابل الجمل ويصح ارادته هنا ايضا وهذا كما يتصف به العبد يتصف به المولى تبارك وتعالى لكن الفرق بينهما ان علمه تعالى واحد متعلق باشياء لانهاية لها واما العبد فقيل ان له علما واحدا كثيرا العلاقات وقيل له علوم كثيرة والعلم المذكور مثال للجسد

من الاوصاف او الافعال
كالعلم والنجو

من الاوصاف لا للاوصاف لفساده اذ العلم ليس اوصافا متعددة بل صفة واحدة وكذا قوله والجود فهو مثال للجمل من الافعال لا للافعال
هذا ان فسوبا لا عطا الذي هو صفة فعل فان فسوبا ته صفة هي مبدا افادة ما ينبغي لمن ينبغي لا لغرض فخرج ما لو وهب شيئا ليست عيضا عنه ولو مدحا او ثناء فلا يعد جودا كان مثالا للاول ايضا اذ الصفة المذكورة هي ملكة تنشأ عنها الافعال بسهولة وقيل هي القدرة او الارادة ومعلوم انها ليست بفعل والاول اولى
بالمعن جمع منة وهي النعمة كسدرية وسدر آي والجود بالنعم ومقتضاه ان الثنا في مقابلة الجود بنعمة واحدة لا يسمى حمدا وليس كذلك الا ان تجعل ال للجنس فيصدق بالجود بالنعمة الواحدة وهو ضد الذم لما عرف الحمد وكان الذم ضد ه والضم اقرب الاشيا خطورا بالبال عند ذكر ضده فاسب ذكر الذم وتعريفه لا يقال ان الذم ضد المدح لا ضد الحمد لاننا نقول كونه ضد المدح لاينا في كونه ضد الحمد ايضا لان الايتان بما يدل على انصاف المذموم بالقبح اعم من ان يكون ذلك القبح اختياريا او لا فهو ضد لها كما يفيد كلام المصباح وشرح ذلك ما مر من ترادفهما على قول الثنا بتقديم النون على المثلثة وهو كما مر الايتان بما يدل على الانصاف بالقبح بالقبح يجري فيها ما تقدم في باء الجمل من كونها اما السعدية فيكون مدحها مذكوما به او بمعنى على فيكون مذموما عليه وحذف هنا باللسان اكتفا بما مر في الحمد لانه ضده وقد تقدم انه لا يكون الا باللسان وهذا كذلك فيجري فيه جميع ما تقدم من الاركان الخمسة وما فيها من الاوصاف الخ اي الكاين من الاوصاف ويجري هنا جميع ما تقدم كما جهل هو ينقسم الى مركب وهو اعتبار الشيء على خلاف ما هو عليه ولا يكون الا مذموما كما عتق الفاعل

بالمعن وهو ضد الذم الذي هو الثنا بالقبح من الاوصاف او الافعال كما جهل

فغنى الحمد لله الشا
باجل واجب لله

قدم العالم والى بسيط وهو انتفا العلم بالشيء وهو تارة يكون
محمودا كانتفا علمك بذات الله تعالى على وجه الاحاطة وتارة
يكون مذموما كانتفا علمك بفرائض الوضوء واطلاقه على القسمين
المذكورين حقيقة بناء على المشهور من انه من قبيل المشترك اللفظي
ويمكن حمل كلام المشرح على هذا المشترك بان يراد كل من فرديه
فعل الاول يكون مثالا للقبح من الاوصاف ان قلنا ان الاعتقاد
من الكيفيات وهو التحقيق فيكون صفة وجودية فان قلنا انه
فعل نفساني وهو خلاف التحقيق كان مثالا للقبح من الافعال
وعلى الثاني يكون مثالا للقبح من الاوصاف فقط فيما اذا كان انتفا
العلم مذموما كالمثال الثاني لان الانتفا المذكور صفة سلبية وقيل
اطلاقه على الاول حقيقة وعلى الثاني مجاز وعليه فيكون المراد
به الاول لان المبادر عند الاطلاق هو المعنى الحقيقي والخل
الح وهو ضد الكرم المرادف للوجود وقد تقدم ان الوجود صفة هي
مبدأ افادة ما ينبغي الح فيكون الخل صفة هي مبدأ عدم افادة
ما ينبغي الح وتقدم ان تلك الصفة في الوجود هي ملكة ينشأ عنها
وصول الاحسان للغير فتكون في الخل ملكة ينشأ عنها عدم وصول
الاحسان للغير ويكون مثالا للقبح من الاوصاف فان فسر
الوجود بانرا الاعطال الذي هو صفة فعل كان الخل كف النفس عن
الاعطال فيكون مثالا للقبح من الافعال لان الكف فعل من افعال
النفس واطلاق الضد عليه حقيقة كالاول لانه ليس امرا عديما
فتلخص ان كلام من الجمل والخل يصح ان يكون مثالا للقبح من الاوصاف
ومن الافعال فغنى الحمد لله الح الفاء للتفريع وتسمى فاء
الفضيعة لافصاحها عن شرط مقدر وقعت في جوابه اي
اذا عرفت ان الحمد هو الشا فغنى قول المص الحمد لله الشا بالجل
الح اي كل شئ بحمل او حنسه بناء على ان ال استغراقية او

لان الملكة من الاوصاف

جنسية وقوله واجب أي ثابت له تعالى على طريق الجواز ولا يقبل الاشتغال
كل محتمل لكن قوله ويستحيل في حقه الخ يعني الثاني فهو المراد وأورد عليه
أن الشاك كما مر هو الالتيان بما يدل على انضمام النحوي بصفة جمعية
والالتيان بما ذكر فعل يقبل الوجود والعدم فلا يكون ثابتا بالمعنى
المذكور واجب بأن كلامه على حذف مضاف أي استحقاق الشا
ولاشك أن استحفاقه لازم له تعالى لزوما لا يقبل الانفكاك وح
فعطف قوله ويستحيل على قوله الشا الخ عن عطف اللازم على الملزوم
تفسير الوجوب بالمعنى الثاني ما خوذ من المقام كما علمت والافالمنا
المعبارة أعني قوله الحمد لله أن يفسر بالمعنى الأول إذ مد لولها
مجرد ثبوت الحمد لله تعالى وبعد ذلك فهذا التقدير أعني تقدير
مادة الوجوب خلاف المشهور في هذه العبارة بل المشهور
فيها تقدير مستحي أو مختص أو مملوك ويستحيل الخ ظاهره
أن هذا ما خوذ من معنى الحمد وليس كذلك إلا أن يجاب أنه
ليس مراده أن ذلك من معنى الحمد بل مراده أنه لازم للمعنى
المذكور كما تقدم لأنه يلزم من كون الحمد واجبا لله تعالى بالمعنى
المتقدم أن يكون ضده وهو الوصف بالنقص المعبر عنه
بالذم فيما مر مستحيلا في حقه تعالى أو مراده أن هذه جملة مستقلة
ذكرت بعد المعنى المذكور تعليلا لحذف تقديره وإنما حكم بذلك
لأنه يستحيل الخ وقوله في حقه أي ذاته وصفته وقوله الوصف
بالنقص أورد عليه أن الوصف بذلك ليس مستحيلا لأنه مشدد
وصفه إذا أتى بما يدل على انضمام النحوي فيكون بمعنى الشا
بتقدير النون الذي هو الالتيان الخ وهو ليس بمستحيل عقلا
بل هو واقع واجب بأن مراده بالوصف الانضمام من إطلاق
السبب على السبب العادي إذا العادة جرت بأن من انصف بشيء
بصفة الناس به أو بقدر مضاف نظير ما تقدم أي استحقاق

ويستحيل الخ
تعالى الوصف بالنقص
وإنه

والله اعلم
بما ليس
بالعلم

الوصف ولا شك ان الاستحقاق المذكور مستحيل في حقه تعالى *
والنقص مصدر ونقص وهو يستحيل لازما ومتعديا يقال نقص زيد
اي قام به النقص ونقص الله اعداءه اي قلل عددهم واخذ منهم
والمراد به هنا اللازم اي يستحيل في حقه تعالى الانصاف بكونه
ناقصا اي قائما به النقص لا الانصاف بكونه منقصا للغير على صفة
اسم الفاعل اي مقدر نقصه فليس مستحيل والله اسم يطلق
لفظ الاسم على ما يقابل الفعل والحرف وعلى ما يقابل الكنية واللقب
وعلى ما يقابل الصفة ويصح هنا ارادة ما عدا الاول فالمراد انه علم
وضعه الله تعالى على نفسه وضعا شخصيا وقيل هو علم بالقلبية
وفيه نظراي لان العلم بالقلبية كلي الا ان يقال انه علم بالقلبية
باعتبار اصله وهو الاله فيه علم لم يسم به غيره تعالى شرعا ولم يقع
خارجا على غيره حفظا لاحديته فكما انه لا مشاركة في سماه وجودا
وعينا لان وجوده قديم وكذا عينه اي ذاته بخلاف الحوادث
فيها كذا لك لا مشاركة في اسمه وصفاه وعلما والصحيح انه غير مشتق
وهو قول الخليل وسيبويه واكثر الفقهاء والاصوليين وروى
الخليل في التور بعد موته فقال غفر الله لي بقولي في اسمه استه
ليس بمشتق وقد ذكر في القرآن العظيم في الفين وخمسمائة وقيل
ثلاثمائة وستين موضعا وهو اسم الله الاعظم عند اكثر اهل
العلم وهو المنعقد لان من دعا به مع شروطه تحصل له المنفعة
العظيمة والاجابة بعين ما سأل لوقته لذات الواجب
الوجود هكذا في بعض النسخ وفي بعضها اسم واجب الوجود
واعترض على ذلك بان يميز عليه ان يكون غير علم لان مدلوله
ح وهو واجب الوجود كلي والعلم يجب ان يكون مدلوله جزئيا
معينا وح فلا يكون قول لا اله الا الله مفيدا للتوحيد لانه
يصير المعنى لا اله الا هذا الامر الكلي كيف وقد اجمعوا على

افادة ذلك القول التوحيد على انه يدخل فيه آخ الصفات اذ
 هي واجبة الوجود وان خرجت بقوله المستحق الخ واجيب بان
 اضافة اسم لواجب الوجود للعهد اى اسم لواجب الوجود المفهوم
 وهو الذات المعينة في الخارج الموصوفة بوجوب الوجود
 واستحقاق جميع المحامد والوصفان المذكوران ليسا من جملة
 الموصوف له والا كان كلياً وقد سبق منعه بل اتى بهما تمهيداً
 للموضوع له عن غيره وخصاً بالذكر دون بقية الصفات
 للاشارة الى استجماع الذات لجميع صفات الكمال اما الاشارة
 بالاول فلان كل كمال يتفرع عن وجوب الوجود بالذات لان
 من كان كذلك يكون اكل الموجودات واشرفها فيجب انضافه
 باشرف الصفات واما الاشارة بالثاني فلانه لا يستحق جميع
 المحامد الا من كان متصفاً بصفات الكمالات وقد مر الاول لانه
 كالدليل للثاني ومقتضى التوجيه المذكوران الوصف الثالث
 مؤكد للاول والاولى ان يكون مؤسساً بان يقال خصب
 الاول بالذكر لكونه اكل الصفات واشهرها اختصاصاً بواجب
 تعالى وخص الثاني لبيان سبب الحصر المستفاد من لام الحمد
 لله لانها لا تستغرق او للجنس المختص به تعالى والمعنى وانما كانت
 جميع الافراد مختصة بالله او جنسها مختصاً به تعالى لانه مستحق
 لجميع المحامد وقد مر الاول على الثاني لما مر او يقال خص الاول
 بظهوره في تضمن سائر صفات السلوب لان واجب الوجود
 هو الذي لا يقبل وجوده الانتفاء ازلاً وابدافلا يسبقه عدم ولا
 يلحقه عدم فيلزم ان يكون قدماً باقياً وهكذا الى اخر صفات
 السلوب والثاني لظهوره في تضمن سائر الصفات النبوتية
 وقد مر الاول عليه من باب تقديم الخطبة على التحلية وما تقدم
 في الجواب اولى من قول بعضهم انه لما قام البرهان على ان واجب

الوجود لم يوجد منه الا هذا الفرد صحيح كون الله علما عليه وافاد الموحدين
 في لا اله الا الله امر لان مقتضاه لفظ الجلالة مدلوله كلى انحصار
 في شئ فلا يصح ان يكون علما ولا يفيد التوحيد في لا اله الا الله
 لان بصير المعنى لا اله الا هذا الامر الكلى المنحصر في جزمه والاشكال
 المتقدم باق بعينه واعلم ان المراد بواجب الوجود واجب الوجود
 لان امره لا يرد المحادث الموجودة فانها واجبة الوجود عرضا من حيث
 تعلق علم الله تعالى بوجودها لا بعد ما هو جرمه زيد مثلا في هذا
 الوقت المعين واجب عرضا لتعلق علم الله تعالى به لا بصفته وهو
 العدم فان دفع الاعتراض بان واجب الوجود كما يتصف به
 البارى تعالى يتصف به غيره المحامد جمع محمودة بمعنى الحمد
 والصلاة مبتدأ ومن الله حال منه على مذهب سيبويه
 المجوز لمجيء الحال من المبتدأ ويمكن تسميته على مذهب الجمهور
 بان يقدر مضاف في العبارة اى وتفسير الصلاة حالة كونها
 كاشفة من الله تعالى فتكون حالا من المضاف اليه ثم حذف
 المضاف واقيم المضاف اليه مقامه فارفع ارتفاعه وقوله
 زيادة تكرمه خبر وشار بلفظ الزيادة الى ان اصل التكرمة
 ثابت له صلى الله عليه وسلم والى انه عليه الصلاة والسلام ينتفع
 بصلاة غيره اى دعائه على الصالحين من ان الانبياء ينتفعون
 بذلك لكن لا ينبغي للمصلى قصد ذلك كما مر لما فيه من اساءة الادب
 وقيل ان المنفعة عائدة على العبد ليس الا وتفسير الصلاة
 بزيادة التكرمة اخذ من المقام وهو تعلقها به صلى الله عليه
 وسلم فالمناسب لمقامه الشريف تفسيرها بذلك وكذا باقى
 الانبياء والملئكة لكن زيادة التكرمة متفاوتة وامام معناها
 الاصلى فهو التكرمة والانعام فقوله من الله قيد خرج به الصلاة
 من غيره كالادميين والجن والملئكة فان معناها الدعاء بخير

المحامد والصلاة
 من الله على رسوله
 زيادة تكرمه

ولا ينافي ذلك قولهم انها من الآدميين الدعاء ومن الملتزمة
 الاستغفار لان الاستغفار دعاء بالمغفرة والرحمة وقوله على
 نبيه قيد ثان خرج به الصلاة من الله على غير نبيه فان معناها
 التكرمة والانعام وهو معنى الرحمة اذ المراد بها الانعام او ارادته
 لا الرقة التي في القلب واطلاق الصلاة على الرحمة اطلاق حقيقي
 لغة كما يدل له قولهم ان الصلاة اما من قبيل المشترك اللفظي
 فعناها من الله الرحمة ومن الملتزمة الاستغفار ومن الآدمي
 تضرع ودعاء او من قبيل المشترك المعنوي فعناها العطف والاحسان
 وذلك يختلف باختلاف ما يضاف اليه فان اضيف الى الله تعالى
 كان معناه الرحمة وهكذا اذ من المعلوم ان اطلاق المشترك اللفظي
 على بعض افراده حقيقة وكذا المعنوي على ما فيه فالقول بان
 الصلاة معناها لغة الدعاء فان اضيفت الى غيره تعالى كانت
 باقية على معناها وان اضيفت الى الله تعالى كان معناها الرحمة
 التي هي لازمة للدعاء اه لا يظهر لاقتضائه ان اطلاقها على الرحمة
 مجاز لغوي وليس كذلك كما علمت ولعل اقتضائهم على كون معنى
 الصلاة في اللغة الدعاء لكونه اظهر معانيها وليس المراد انها
 لا تطلق في اللغة الا عليه والتكرمة معناها العطف والمراد بها
 التكريم اي التعظيم وعطف الانعام عليها ما يبرلان بينهما عموم
 وخصوصا وجهيا فقد يوجدان فيما اذا عظمك شخص بالقيام لك مثلا
 وانعم عليك بشئ قد ينفرد الاول فيما اذا عظمك ولم ينعم عليك بشئ
 والثاني فيما اذا انعم عليك بشئ ولم يعظمك وقد يطلق الانعام على
 التكرمة فيكون العطف للتفسير وهو ظاهر والسلام اي من الله
 على نبيه ففيه الحذف من الثاني لدلالة الاول اي واما السلام من
 الملتزمة والانس والجن فهو الدعاء ومن الله على غير نبيه فهو مطلق النعمة
 او الثامن زيادة تأمين فيه اشارة الى ان اصل الثامن من حاصل

والسلام من زيادة تأمين

وطيب تحية واعطاء

له عليه الصلاة والسلام نظير ما مر في الصلاة وهو ضد التخويف لأن الأمر
ضد الخوف والمراد به السلامة مما يخاف ومقتضى هذا أنه عليه الصلاة والسلام
يلحقه خوف وهو كذلك لأن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام يخافون في بعض
مواطن الموقف على أهمهم وعلى أنفسهم وينسبهم الله تعالى المغفرة لهم وكذا
يلحقه عليه الصلاة والسلام خوف في الدنيا لكن خوفه فيها خوف أجلال
ومهابته لا خوف من العذاب أن يحل به أو خوف من الوقوع في حسنات الأبرار
التي هي سيئات بالنسبة للمقربين كما قيل بذلك في قوله تعالى يغفر لك الله
ما تقدم من ذنبك فاذا كان عندك خمسة دراهم وتصدقت منها باربعة
وابقيت واحدا كان ذلك حسنة عند الأبرار سيئة عند المقربين
وطيب تحية أي تحية طيبة والتحية في الأصل الدعاء بالحياة ثم أطلقت
على مطلق الدعاء ثم أطلقت على دعاء مخصوص وهو السلام عليكم مثلا
ومقتضى هذا أن الله تعالى يدعو النبي صلى الله عليه وسلم وليس كذلك
أذ ليس هناك أعظم منه حتى يدعو غيره وحينئذ فالمراد بالتحية خطابه تعالى
له صلى الله عليه وسلم بما يسره ويلتذ به بأن يحبيه في الجنان بكلام قديم
تحية تليق بجنازة صلى الله عليه وسلم وعطفة ذلك على ما قبله مغايرة لا يلزم
من زيادة التأمين زيادة طيب التحية ولا من زيادة طيب التحية زيادة
التأمين وأعظام مصدرا عظم أي فخم وكبر بمعنى التعظيم الذي هو
مصدر عظم بالتشديد فكانه قال وتعظيم أي تفخيم وتكبير وعطفه
على تأمين من عطف اللازم على المنزوم لأنه يلزم من زيادة التأمين زيادة
التعظيم وعلى طيب التحية من عطف العام على الخاص لأنه يلزم من زيادة
طيب التحية زيادة التعظيم دون العكس والخاص أن معنى السلام
مركب من ثلاثة أشياء زيادة التأمين وزيادة طيب التحية وزيادة
التعظيم وقد علم مما مر أن سلام الله تعالى على نبيه صلى الله عليه وسلم
وعلى بقية الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ليس من قبيل الدعاء وكذا
صلواتهم لما مر أن الدعاء لا يتصور منه تعالى أنه يطلب الله تعالى

قد عورم مطلوب منه لا داعي وطالبه اذ ليس هناك من هو اعظم منه حتى
 يطلب منه نعم ان يريد كونه يدعوا ذاك لا يصلح السبيل للمدح قوله اعطى
 منها ذلك صريح والطلب النفسي مغاير للارادة ورسول الله هنا قيد
 بهما احتراما عن الرسول في صحتها النبوات فان المراد به ما نعلم نبينا صلى
 الله عليه وسلم وغيره من بقية الرسل صلوات الله عليهم اجمعين فان قيل
 لم ير يدبر كل رسول كما حمله على ذلك بعضهم اجيب باننا خصصه بذلك
 لا مربي الا اول ان رسول الله تعالى استعماله في نبينا صلى الله عليه وسلم
 فصا دعلما بالعلبة على تلك الذات الشريفة ولا يطلق على غيرها
 الا مقرونا بذكر اسمه او قرينة الثاني ان الاضافة للعهد الخارجي العلم
 فانها تاتي لما تاتي له اللام فالمقتضى للتخصيص امران كما علمت ولم
 يعرف الرسول مع انه بعد بيان كلمات المص كما ظهر لظهوره وهو انسان
 ذكر امر او حي اليه بشرع وامر بتبليغه فان لم يؤمر بذلك فبني فقط وهو
 ما خوذ من الارسال وهو البعث من مكان الى اخر في امر لبعثه من حضرة
 الحق الى الخلق لصلاح معاشهم ومعادهم اعلم الخ عبرة بالعلم
 دون غيره كالعرف والدراية والفهم والادراك والقرعة والسمع لان العلم
 هو الكثير الشائع في الاستعمال ولا ينصف به المولى والخلق والمعرفة لا
 تنصف بها الا المخلوق ولا ينصف بها في القرآن في قوله تعالى فانما امر لا اله
 الا الله بخلاف المعرفة كما قيل يتعلق بالباطن والجزئيات دون المركبات
 والحكيات بخلاف العلم وان كان الصحيح مراد بها والدراية تستند على تحصيل
 المعاني مع الثاني والمهمة اذ هي العلم الحاصل بعد التفكير والتحليل فلا
 تناسب الاهتمام المناسب للمقام لا يقتضيه السرعة بخلاف العلم فانه يفيد
 السرعة والفهم والادراك يستند عيانا كلاما سابقا ولم يسبق هنا شيء
 والقراءة والسمع يتعلقان بالانفاظ مع ان المقصود تحصيل المعاني
 اذ المراد ادراك بالدليل ان كل ما حكم به العقل لا يخرج عن هذه الثلاثة
 لتوصل بذلك الى معرفة ما يجب وما يستحيل وما يجوز في حقه تعالى

ورسول الله هنا هو
 سيدنا محمد صلى الله عليه
 وسلم

ولان المعرفة ص

وإنما قلنا بالدليل لأن العلم هو حكم الذهن أي أدراكه المجازم المطابق للواقع
 الناشئ عن دليل والدليل هنا هو ما أشار إليه فيما سياتي بقوله لأن ما
 حكم به الخ وهذا يحجب عن عدم تعبيره بالجزم والاعتقاد وهو أن كلامها
 قد يكون بلا دليل بخلاف العلم ولم يقل اعلموا بصيغة الجمع لئلا يتوهم أنه
 فرض كفاية مع أنه فرض عين وسيأتي الكلام على ما يتعلق بهذه المفردات
 عند حل الشاح أن الحكم أي بان توكيد الاختصاص لا يقال أن ذلك
 ليس منكرا ولا مشكوكا فيه فلا يحسن الأتيان بها لانا نقول أنها قد يؤتى
 بها لكون الخبر امر أعظما مما يهتم به كما في قوله تعالى أنا فتحنا لك فتحا مبينا
 ينحصر الخ اعلم أن الخصر على ثلاثة أقسام حصص الكل في جزئياته
 وضابطه صحة الحمل أي الاخبار بذلك الكل الذي هو المقسم عن كل واحد
 من الجزئيات التي هي أقسام له كما نخصر الكلمة في اسم وفعل وحرف
 اذ يصح أن نقول الاسم كلمة وهكذا وخصر الكل في اجزائه وضابطه
 صحة انحلال الكل إلى الاجزاء التي تتركب منها كما نخصر الشكنجيل في خل
 وعسل والخصير في سمار وخط فاهية كل مركبة من الامرين المذكورين
 ويصح انحلال كل أي تفكيكه اليها وخصر بمعنى عدم الخروج وكلام
 المص لا يصح أن يكون من قبيل الاول لعدم صحة حمل المقسم أي الحكم
 العقلي على كل من الاقسام اذ لا يصح أن يقال الوجوب حكم عقلي
 وكذا البقية لانه لا شيء من الحكم العقلي المفترى اثبات امر أو نفي
 بوجوب ولا استحالة ولا جواز فلا يصح صدق على شيء منها أي حمله
 عليها أي الاخبار به عن كل واحد منها ولا من قبيل الثاني لأن الوجوب
 وما بعده ليست اجزاء للحكم المذكور وإنما اجزأؤه المحكوم عليه والمحكوم
 به والنسبة ووقوعها أولا ووقوعها على ما فيه وحاول جماعة تصحيح
 جعله من قبيل الاول فاجاب بعضهم بتقدير مضاف في الاول أي أن
 متعلق الحكم الوجوب الخ وبعضهم بتقدير مضاف في الثاني أي اثبات
 الوجوب واثبات الاستحالة واثبات الجواز وفيها نظر اما الاول فلما

ان الحكم العقلي
 في ثلاثة أقسام

يلزم عليه من الاخبار بخاص عن عام اذ متعلق الحكم كما يصدق بالوجوب
 مثلا الذي هو المحمول يصدق بالموضوع والنسبة ووقوعها اولاً ووقوعها
 على ما مر واما الثاني فلا نرى بعض العقائد خارجة عن هذه الثلاثة
 كقولك الله قادر او موجود او الواحد نصف الاثنين فليس ذلك
 اثبات وجوب ولا غيره مع انه حكم عقلي ويمكن ان يجاب بان المراد
 اثبات الوجوب اعم من ان يعبر عن الوجوب بذلك العنوان كقولك
 الله قادر فان القدرة متصفة بالوجوب وكذا يقال في الاستحالة والوجوب
 فهذه الثلاثة وان لم يتعين في الحكم العقلي كونها محكوماً بها للصدق
 حيث لا تذكر كما مر لكن لا بد منها في نفس الامر وبعضهم اجاب بان
 المنحصر في الثلاثة وصف الحكم او الحكم باعتبار وصفه فوصفه اما
 وجوب واستحالة او جواز لا يخلو من الانصاف بواحد منها وفيه
 نظر لان الحكم بمعنى الاثبات او النفي لا يتصف بالوجوب والاستحالة
 اضلاً اذ هو ممكن فوصفه دائماً لا يمكن نعم هي اوصاف متعلقة
 كالقدرة والارادة وثبوتها له تعالى فالاحسن ان يجعل المنحصر في كلام
 المص من قبيل الثالث وهو عدم الخروج كقولك انحصركم الامير في
 البلدة القلانية وانحصرت فكرتي في ذنوبي بمعنى ان حكم الامير
 لا يتجاوز تلك البلدة وفكرتي لا يتجاوز ذنوبي وان لم تكن البلدة والذنوب
 اجزاء ولا جزئيات للحكم والفكرة وكذلك ما هنا فالمعنى ان الحكم
 العقلي لا يخرج عنها الا جزئيات ولا اجزاء له وانما هي اوصاف متعلقة
 اعني النسبة الحكمية او المحكوم به كما مر والى هذا اشار الشارح فيما
 سأتى بقوله ومعنى انحصاره في الثلاثة الخ الوجوب الخ هو عدم
 قبول الانتفاء والاستحالة عدم قبول الثبوت والجواز قبول الثبوت
 والانتفاء فالاولان امران سلبيان والثالث امر اعتباري وهذه الثلاثة
 تقع محمولات اي مخبراها من حيث الاستفاد فيقال قدرة البارئ واجبة
 وشريكه مستحيل وبهنة الرسل جائزة ولذا قال المص فالواجب الخ

الوجوب والاستحالة
 امحوا ان فالواجب

القدرة الله تعالى واجبة او يعبر عنه بما انصف به بالوجوب كقولك صح

وقدم الواجب لشرقه واعقبه بالمستحيل لانه ضده واخر الجائز لانه
 لم يسبق له مرتبة الا التأخير وايضا فهو شبيه بالركب وما قبله شبيهه
 بالسيط والركب متأخر وعلى قياس ذلك يقال في تقدير الوجوب وما
 بعده واعلم ان الواجب ما ذاتي واما عرضي والاؤل قسمان واجب مطلق
 وواجب مقيد فالاول كذات الله تعالى وصفاته فانها واجبة وجوبا
 مطلقا والثاني كالتمييز للجرم فانه واجب مقيد بدوام الجرم بمعنى انه لا يقبل
 الانتفاء والثالث كوجودنا في هذا الوقت فانه عرضي اذ لم يجب الا لتعلق
 علم الله تعالى به لا بعد منافي ذلك الوقت والفرق بينه وبين التمييز ان
 نسبة التمييز للجرم محكم واجب مادته الوجوب اي صفته المتحققة له
 في نفس الامر هي الوجوب لا الامتناع ولا الامكان كالحكم على الانسان
 بالحيوان مثلا بخلاف نسبة الوجود لزيد مثلا فان مادته اي صفته
 المتحققة له في نفس الامر الامكان لا الوجوب والمعرف بالتعريف
 المذكور هو الواجب الذاتي بقسميه وانما لم يقيده المصنف بذلك لانه عند
 الاطلاق لا يحل الا على الذاتي ولا يحل على العرضي الا بالتقييد
 ما لا يتصور الخ ما يصح ان تكون نكرة موصوفة بمعنى امر اي معلوم فحالة
 لا يتصور صفتها وان تكون موصولة بغيرها كحذف والجملة صلها
 اي الامر الذي لا يتصور اعم من ان يكون الامر ذاتا او صفة او نسبة
 كقولك ذات الله تعالى واجبة وقدرته واجبة فكما ان الذات
 تنصف بالوجوب كذلك ثبوتها وكما ان الصفة كالقدرة تنصف
 بالوجوب كذلك ثبوتها له تعالى وكذا يقال في الاستحالة والجواز
 فكما ان الشريك تنصف بالاستحالة كذلك ثبوتها له تعالى وكما ان جهة
 الرسل تنصف بالجواز كذلك ثبوتها وسيأتي ما يتعلق بالفعل من حيث
 بناؤه للفاعل والمفعول وان المراد بالصور الامكان او المصدق
 لا مجرد الادراك لان العقل يتصور المستحيل ويدرك نزل الشيخ
 في هذا جواب عما يقال لم يخالف المصنف عادة المؤلفين في تغييرهم بما بعده

ما لا يتصور في العقل
 عدمه والمستحيل ما لا
 يتصور في العقل وهو
 والجائز ما يصح في العقل
 وجوده وعدمه نزل الشيخ

للجزم

وخاص الجواب ان نزل علم منزلة اما بعد اي صيره مثله واقامه مقامه
ونكتة العدول عن اللفظ الشائع وهو اما بعد التبيينه على ان غير العلم
لا يتبع سببا والشيخ مصدر رشاخ يشخ يشخا وصف به كعدل ورضي
او صفة كسيد فحذف لكثرة الاستعمال اي دوران على الالسنه سمي
شيخا لما حوى من كثرة للعاني المقتضية للاقتداء به في ذلك الفن لا لكبر
سنه وهو لغة من بلغ اربعين سنة الخ عمره فان الناس يقال لهم
اطفال وصغار وصبيان وذراى الى البلوغ وشبان وفتيان
الى الثلاثين وكهول الى الاربعين وبعد ذلك الرجل شيخ والمرأة شيخخة
والقوة تزيد الى الاربعين وتقف الى الستين وتنقص كل يوم بعد ذلك
وكل مولود يزيد كل عام قد رابع اصابع مقبوضة باصابع نفسه طول
كل احد اربعة اذرع بذراع نفسه واصطلاحا من بلغ رتبة اهل الفضل
ولو صبيا رضى الله عنه خبر بمعنى الدعاء والرضى رتبة اعلى من
العفو لان الرضى بالشئ قبوله فهو اعلى من العفو الذى هو المسامحة
وعدم المؤاخذه ويشير الى ذلك قول بعضهم اللهم ارض فان لم ترض فاعف
فان المولى قد يعفو ولا يرضى ورضاه تعالى اما صفة فعل بمعنى الانعام
او صفة ذات بمعنى ارادة الانعام فان اريد هنا الاول فظاهر وان
اريد الثانى ورد عليه ان الدعاء انما يكون بمستقبل لم يوجد في الحال
وارادته تعالى اذلية يستحيل تجددها حتى يتعلق بها الدعاء الا ان
يقال يصح ذلك نظر المتعلق الارادة الحادث فان ذلك لا يستحيل
بتجديده منزلة اما بعد انما لم يقل منزلة وبعد لان اما بعد هي
الاصل اذ هي الواردة في الاحاديث وكلام العرب في الدلالة في
بمعنى من بيان المنزلة فهو بيان لوصف القيس عليه الذى هو اما
بعد وفيه ان قد يؤتى بعدها بالسبب كاحصل على التأليف مثالا لها
موضوعة للانتقال من اسلوب اى فن ونوع من الكلام الى آخر
اعم من ان يكون مقصودا ولا الا ان يقال المراد المقصود حقيقة او حكما

رضى الله عنه اعلم منزلة
اما بعد في الدلالة على
الشروع في المقصود

ونبه على ان غير العلم لا
يقضي سببا واحكام هو
اثبات امر زوئيه

وسبب التاليف مثلا في حكم المقصود باعتبار كونه سببا له مثلا فيسمى مقصودا
باعتبار تلك السببية او غيرها بقى ان اما بعد لا تدل على الشروع بالفعل
بحواذ ان يقول اما بعد وسيكت الا ان يقدر مضاف في كلامهاى قصد
الشروع او ان المراد غالبا . ونبه الخ هذا بيان لنكتة مخالفة المص
لغيره في تعبيره با علم دون اما بعد فهو جواب عن سؤال حاصله ان الاتباع
خبر من الابتداء وحاصل الجواب ان ذلك الابتداء لنكتة حسنة وهي
التنبية المذكور فكانه قال للتنبية الخ والمراد بالتنبيه الاشارة
ووجه الاشارة ان الامر بالشئ نهى عن ضده والمراد بالعلم العلم المطوق
في هذا الفن وهو الاعتقاد الجازم الناشئ عن دليل وغيره هو التقليد
والظن والشك والوهم والجهل المركب فان هذه لا تكفي في هذا الفن
بل لا بد فيه من العلم لان الجاهل المذكور والشاك والمتوهم والظان
لا ايمان لهم فهم كفار واما المقلد فمخالف في كفه كما سيأتى وان كانت
الصحة ان مؤمن عاص ان كان فيه اهلية النظر فقله لا ينبغي ان لا يطلب
ان يتكون سببا لمعرفة العقائد لان حرام اما كفرا وغيره وانما قلنا
المراد بالتنبيه الاشارة لما ذكر لان متعلق العلم المذكور في كلامه هو
حصر اقسام الحكم العقلي في الاقسام الثلاثة فغنى علم المستفاد
صريحنا اطلب منك تحصيل ما ذكر بطريق العلم بحيث تبحث عن دليل حصر القسم
في الثلاثة وتقيم دلالته على ذلك ويؤخذ منه بطريق الاشارة والتلويح
فما قلنا ووجه الاخذ ان اذا كان هذا لا بد فيه من العلم ولا يكفي فيه غيره
فالعقائد الدينية من باب اولى ويصح ان يراد بالعلم العلوم المدونة
وغيره هو الحرف والصنائع مثلا والمعنى ان غير الاشتغال بالعلم لا يطلب
العاقل ولا يرضاه سببا الى حرفة وصنعة لان في الاشتغال بالعلم مع
الاخلاص سعادة الدارين خصوصاً العلم الموصل الى معرفة الله تعالى
وقد علمت ان عطف ونبه على نزل من عطف العلة على المعلول
والحكم اثبات الخ اعترض هذا التعريف بما هو اربعة الاول ان غير ما

لصدقة بقولك زيد لازيد فان الاول اثبات امر والثاني نفيه مع ان ذلك
ليس من الحكم في شيء واجيب بان في العبارة حذفاً والتقدير اثبات امر الامر
او نفي امر عن امر الثاني انه غير جامع لان قوله او نفيه عائد على الامر الاول
فيخرج قولك زيد ليس بقائم من اول الامر من غير ان يتقدمه اثبات القيام
له واجيب بان الضمير عائد على الامر من حيث هو امر لا على الامر الذي
جرى عليه الاثبات فيكون فيه استخدام وهو ان يذكر الشيء بمعنى وبعينه
عليه الضمير بمعنى آخر كقوله

إِذَا تَرَلَّ السَّمَاءُ بَارِضٍ قَوْمٍ رَعِيْنَاهُ وَإِنْ كَانُوا غَضَبًا
فان المراد بالسما الغيث وبالضمير في رعيْنَاهُ النبات بخلاف شبهة
الاستخدام فانه ذكر الشيء بمعنى ثم ذكره ثانية بمعنى آخر كقولك لي عين
انفق من العين فان المراد بالعين الاولى الباصرة وبالثانية عين الذهب
مثلاً وليس هذا من قبيل عندي درهم ونصفه كما توهمه بعضهم لان الضمير
في ونصفه لا يصح عوده على الدرهم الاول ولا على الدرهم من حيث هو لصداقه
بالاول وهو فاسد بل على درهم آخر اى نصف درهم آخر مثل الاول نعم
يصح ان يكون من قبيل ذلك باعتبار عدم كون الضمير عائداً على الاول
فقط الثالث ان ذكر اوفى الحدود ممنوع واجيب بان محل المنع اذا كانا
للشك اما اذا كانت للتبويح فيجوز دخولها في الرسوم كما هنا لا في الحدود
الحقيقية وهى التى تكون بالذاتيات لما يلزم عليه من كون فصل
الماهية مساوياً لها واخص منها مثاله الانسان حيوان فناطق او ضار
اذا فرض ان ضار حكا فصل ذاتى فناطق من حيث كونه فصلاً للماهية
مساوياً لها ومن حيث ان المميز هو الفصل الآخر اخص منها وهى اعم منه
لتحققتها فى الفصل الآخر الرابع ان الكلام فى الحكم العقلى قايّ دأع الى
تعريف مطلق الحكم اولا ثم تقسيمه وتعريف كل قسم على حدة واجيب
بان الحكم العقلى اخص من مطلق الحكم ومعرفة الاخص متوقفة على معرفة
الاعم كوقوف معرفة الانسان على معرفة الحيوان مثلاً وانظم فلما ذكر المص

والحكم بالاثبات والنسبة

الحكم وقيدته بالعقل علم منه ان هناك حكما غير عقلي فتشوفت النفس
الى بيان ذلك الغير فاجتاج الشارح الى بيان الحكم من حيث هو وتقسيمه
الى الاقسام الثلاثة لئلا يصل بذلك الى معرفة ذلك الحكم المقيد بالقييد
ومعرفة غيره من بقية الاقسام واعلم انك اذا قلت زيد قائم مثلا فقد
اشتمل هذا التركيب على محكوم عليه وهو زيد ومحكوم به وهو القيام
ونسبة وهي ثبوت القيام لزيد وادراك كل من هذه الثلاثة يسمى
تصورا وادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة يسمى تصدقا
وحكما واما عبارة الشرح ان الحكم فعل حيث عرف بالاثبات الذي هو
فعل من افعال النفس وهو احد اقوال ثلاثة والصحيح انه كيفية ويمكن
حمل كلامه عليه بان يراد بالاثبات ادراك الثبوت من اطلاق الملزوم
وارادة اللزوم قال السيد في حاشي الشريعة وما يتوهم من قولهم
الاثبات والايقاع والانتزاع والايجاب والسلب من ان للنفس فعلا
فليس مراد ابل المراد من جميع ذلك كله هو الادراك واختلفت الادراك
فقبيل انفعال وقيل كيفية وهو الصحيح فيكون الصحيح ان الحكم ايضا من
قبيل الكيف ويمثل للثلاثة بوضع الخاتم على الشمعة فوضعه فعل وتأثيرها
اي قبولها للتأثير انفعال والهيئة الحاصلة كيفية ثم اعلم انه لا فرق في الاثبات
بين ان يكون على جهة الحكم اي الاخبار نحو العالم حادث او على جهة الصحة
واللزوم كقولك كلما كان العالم متغيرا كان حادثا على جهة العناد كقولك
الموجود اماقديم او حادث وكذا يقال في النفي نحو العالم ليس بقديم او ليس
كلما كان العالم متغيرا كان القدم وصفه اي لا تلازم بينهما وليس الموجود
اما حادث او ممكن فالمسلوب في الاول الحكم وفي الثاني التلازم والربط
وفي الثالث العناد والحكم بالاثبات الخ ظاهره ان الاثبات او
النفي محكوم به وقد تقدم انه الحكم فيلزم اتحاد المحكوم به والحكم وهو
باطل وايضا فالحكم انما يحكم بالثبوت او الاستغناء الذي هو النسبة
لا بالاثبات او النفي وحاصل الجواب ان في كلامه حذف مضاف اي

متعلق

اما الشرع واما العقل
واما العادة فلذلك انقسم
الحكم

بمتعلق الاثبات وهو الشبوت او المحكوم به وانه اطلاق الاثبات والتقي واد
الشبوت والاشقاء اما الشرع الخ اعترض بان الشرع هو الاسعكام الشرعية
المعرفة بانها وضع المهي اى احكام وضعها الله تعالى للعباد الخ ولا معنى
لحكم تلك الاحكام واجيب بان المراد به الشارع من اطلاق
المصدر واردة اسم الفاعل وانه على حذف مضاف اى ذو الشرع
وهو الله تعالى اذ هو الشارع حقيقة قال تعالى شرع لكم من الدين الاية
او الرسول صلى الله عليه وسلم مجازا لانه المبلغ واما العقل اعترض
بان الحاكم اى المدرك حقيقة انما هو النفس الناطقة والعقل صفة
لها وآلة لادراكها واجيب بان اسناد الحكم اليه مجاز من باب الاسناد
الى السبب والمنشأ كما يقال قدرة البارى تعالى موجدة للاشياء
ومؤثرة فيها مع ان البارى جل وعلا هو المؤثر حقيقة بقدرته والقدر
انما هي منشأ للتأثير او يقدر مضاف اى ذو العقل وهذا كله بناء
على الصحيح من مقابلة العقل للنفس ما على القول الآخر عند الحكماء
من انها شئ واحد فلا حاجة الى ذلك واختار هذا القول القرافى
حيث قال الحق ان العقل والروح والنفس بمعنى واحد ولذا قيل ان العقل
اذا زال لم يعد وحينئذ فالمراد بزواله فى كلام العلماء استتاره
العادة هي ما اعتاده الناس اى ما تكرر عندهم مرة بعد اخرى وليس
ذلك بحاكم بل الحاكم هو النفس فاسناد الحكم اليها مجاز من الاسناد
الى السبب او يقدر مضاف اى اهل العادة او يراد بالعادة اهدها
فلذلك انقسم الحكم استشكل بان انقسامه الى عادى وعقل
ظاهر لان كلا منها جزم من جزئيات واما انقسامه الى شرعى وفليس
بظاهر لان الحكم اثبات امر او نفيه والاثبات والتقي اما ادراك او فعل
من افعال النفس وكل منهما لا يصدق على الشرعى اما على الاول فلان
الشارع فسر الشرعى بانه خطاب الله تعالى اى كلامه والكلام غير
الادراك واما على الثانى فلان الفعل حادث والخطاب كلام قديم

ولا يصدق الحادث على القديم والمقسم يجب صدقه على جميع اقسامه واجب
 بان في التعبير بالانقسام مسامحة وان مراده ان الحكم يطلق بازاء معيّن
 احدهما المعنى الاول والاخر المعنى الثاني وهو الكلام ويطلق ايضا على
 النسبة وعلى المحكوم به وعلى المحكوم عليه واجيب ايضا بان خطابه
 تعالى اما امر او نهى او تحيير او وضع وكل منها وان كان من قبيل الا
 لكنه يتضمن الخبر مثلا اقيموا الصلاة يستلزم قولنا الصلاة واجبة
 وهو مشتمل على اثبات الوجوب للصلاة فصح كون الخطاب المذكور من
 اقسام الحكم باعتبار لازمه واما اطلاق الفقهاء على اثبات الوجوب
 للصلاة مثلا انه حكم شرعي فاطلاق مجازي باعتبار الزوم المذكور
 وان صار ذلك حقيقة عرفية لهم فاجواب بان الحكم يطلق عند الفقهاء
 على اثبات الوجوب للصلاة مثلا فيكون من جزئيات الحكم المعروف
 بما يرجع للجواب المذكور الى ثلاثة اقسام لكن المناسب منها
 في المقام هو العقلي لانه الذي ذكره المصنف وانما اقتصر عليه لان له دخلا
 في اثبات جميع العقائد وبه يحصل التوحيد بلا قيد واما الشرعي فذكره لانه
 قد يكون عاكضا للعقلي وقد يكون مستقلا في اثبات الصفات التي لا تتوقف
 دلالة المعجزة على صدق الرسول عليها وهي السمع والبصر والكلام ولوازمها
 وذكر العادي تنبيها للاقسام والعنادين الثلاثة تحقيقا اذ لا يمكن
 اجتماعها ولا اثنين منها في شيء واحد خطاب الله الخ حقيقة
 الخطاب توجيه الكلام الى المخاطب والمراد به هنا اسم المفعول اي
 المخاطب به اي الكلام المفهم بالفعل بناء على انه يشترط في تسمية
 الكلام خطابا وجود المخاطبين بالفعل بصفات التكليف حاله
 الخطاب وعليه فلا يسمى كلامه تعالى في الازل قبل وجود المخاطبين
 خطابا والذي يقصد به افهام من علم الله وجوده من هو اهل
 للفهم بناء على انه لا يشترط فيه ذلك وعليه فيسمى كلامه تعالى
 في الازل خطابا فالخلاف في تسمية الكلام في الازل خطابا

الى ثلاثة اقسام شرعي
 وعقلي وعادي فالعادي
 الشرعي هو خطاب تعالى
 المتعلق

وعدمها مبني على المخلاف في انه هل يشترط في تسميته خطابا وجود
 المخاطبين بالفعل اولا وينبغي على ذلك ايضا خلاف آخر هل الحكم الشرعي
 حادث او قديم فعلى الاول هو حادث لانه الكلام المفهم بالفعل وان
 شئت قلت المتعلق تعلقا تنجزيا ولا يكون مفهوما بالفعل ومتعلقا
 تعلقا تنجزيا الا فيما لا يزال بعد وجود المكلفين وبعثة الرسل اليهم
 فهو كلام الله تعالى المقيّد بالافهام بالفعل اوبا لتعلق التنجزى
 والهيئة المركبة من القديم والحادث حادث لتيودها بعد عدم لان
 الحادث وان كان حقيقة في الوجود بعد عدم يطلق مجازا على المتحد
 بعد عدم وعلى الثاني قديم لعدم اعتبار الافهام بالفعل والتعلق
 التنجزى في مفهومه وخطاب كالجنس للحكم وخرج باضافته الى
 الله تعالى خطاب غيره كالملوك والاباء والامهات والمشايع وغيرهم
 من الانس والجن والملئكة فلا يسمى خطبا م حكا شرعيا وانما سمي خطاب
 الرسل بالتكليف حكا شرعيا لانهم مبلغون عن الله تعالى معصومون في
 تبليغهم عن الكذب عمدا وسهوا فان قيل اذا كان الخطاب الكلام المخاطب
 القائم بذاته تعالى فن اين يعلم حتى يعرف الخطاب الداخل في التعريف والحاج
 عنه اجيب بانه يدل عليه الكتاب والسنة ونحوهما فان قيل اخذهم الخطا
 جنسا للحكم يقتضى ان الحكم الثابت بنحو القياس او السنة او الاجماع
 لا يسمى حكا شرعيا اذ لا خطاب مع انه حكم شرعي فلا يكون التعريف
 عاما لانا نقول بنحو القياس كاشف عن خطابه تعالى ومعرف له
 وهو معنى كونه دليل الحكم وقوله المتعلق صفة كاشفة ليست للاختراز
 عن شئ لان كلامه تعالى لا يكون الامتعلقا اما متعلقا تنجزيا بالنسبة
 الامر والنهي وما هو اعم بالنسبة لغيرها وانما ذكره ليعلق به قوله
 بافعال الخ وتعلقه تعلق دلالة بمعنى انه لو ازيل عنا الحجاب لو وجدناه
 دالا على جميع اقسام الحكم العقلي من الواجبات والمجاذبات والمستحلات
 ومعلوم ان المتعلق والمخاطب به هو الكلام النفسى سواء قلنا ان الحكم

بأفعال المكلفين

قديم أو حادث لا اللفظي لعدم مناسبتة هنا وقوله بأفعال المكلفين يخرج
به خطاب الله تعالى المتعلق بذاته وصفاته وذوات المكلفين وصفاتهم
والجادات كدلول الله لا اله الا هو خالق كل شيء ولقد خلقناكم اى
ذواتكم وصفاتكم ويوم تسير الجبال فلا يسمى ذلك حكما شرعا وكذا المتعلق
بذوات الحيوانات وافعالها وصفاتها كقوله تعالى والله خلق كل دابة
من ماء وقوله والله بكل شيء عليم وبقي في المحل قصص افعال المكلفين
والاخبار المتعلقة بأفعالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وقوله
فن تاب من بعد ظلمه واصبح فان الله يتوب عليه وقوله ان الذين
امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا فاخرجهما
بقوله بالطلب على ما سياتى والمراد بفعل المكلف ما يصدر عنه سواء
كان من افعال الجوارح او اللسان او القلب فيشمل القول والنية
والمراد بالتدوير ان يكون مكتسبا له اما بذاته كحركة مثلاً او باعتبار
اسبابه كالإيمان بالله تعالى ورسله فانه مكتسب باعتبار اسبابه
كالنظر مثلاً اما ذاته فليست مكتسبة لانها ليست فعلاً اختيارياً
سواء قلنا ان الايمان هو المعرفة او حديث النفس التابع لها أما
على الاول فظاهر لان المعرفة من مقولة كيف واما على الثاني
فلان حديث النفس التابع لذلك هو قولها بعد المعرفة آمنت وصدق
وقولها المذكور كلامها النفسى والكلام النفسى كيفية لا فعل لاز
الصحيح انه ليس للنفس فعل وانما لها مجرد الادراك واما قولهم ايجاب
وسلب وابقاع وانتزاع ونحو ذلك فعبارات المراد منها غير ظاهرها
وهو الادراك لا الفعل كما ذكره السيد في حواشى الشمسية وتقدم
ان الادراك كيفية على الصحيح ويعبر عن حديث النفس المذكور في فن
الكلام بالتصديق والادعان فالمراد منهما واحد وهو حديث
النفس اى قولها آمنت وصدق بخلاف التصديق والاذعان
في المنطق فان المراد بهما مجرد الادراك وما وقع في عبارة التهذيب

من قوله العلم ان كان اذ عانا للنسبة فتصدق والا فصور فالمراد بالادعاء
 في ذلك الادراك فالصدق الكلامي غير التصديق المنطقي كما قررته
 شيخنا العدوي مرارا خلافا لما يفيد كلام الشعة وغيره في بعض
 المواضع وقد علم مما قرر ان الايمان ليس مكلفا به باعتبار ذاته لان
 التكليف لا يتعلق بالا بالفعل وهو كيف كما علمت فالتكليف به انما هو
 باعتبار اسبابه كالنظر كما مروه فيه ان النظر انما هو سبب للعرفة لا لحد
 النفس الذي هو الايمان على التحقيق فالاولى الجواب بان مرادهم
 بالفعل ما قابل الانفعال فيشمل الكيف واعترض التعبير بافعال
 المكلفين بصيغة الجمع في الموضوعين بانه يخرج عنه ما هو متعلق بفعل
 مكلف واحد كخصائص النبي صلى الله عليه وسلم والحكم بقبول شهادة
 خزيمة وحده وبانه يلزم على ذلك عدم تناول التقريف لشيء من الاحكام
 اذ لا يصدق على حكم منها انه متعلق بجميع افعال المكلفين واجيب
 بان ال للجنس على حد فلان يركب الخيل وان لم يركب الا واحدا منها
 فالمراد ان ركوبه متعلق بجنس هذا الجمع لا بجنس الحار وكذا لك كما هت
 فالمراد تعلق الحكم بفعل منها لا بجميعها ويدخل في ذلك الفعل المخبر
 وغيرها واعترض التعبير بالمكلفين ايضا بانه مشكل مع قوله في النظر
 او الوضع لها فان خطاب الوضع يتعلق بالصبي والمجنون بدليل انها
 يضمنان متلفاتها ولعله ذكر ذلك تبعا لغيره نظر الغالب من تعلق
 الخطاب بالمكلفين فان خطاب التكليف خاص بهم وخطاب
 الوضع مشترك بينهم وبين غيرهم واذا كان للغالب فلا مفهوم
 له بالطلب متعلق بخطاب والباء للملازمة من ملازمة
 الجنس لانواع الاعتبارية وذلك ان كلامه تعالى واحد من حيث ذاته
 لكنه يتنوع الى الانواع المذكورة من حيث دلالة وتعلقه فمن حيث
 دلالة على طلب الفعل والترك جازما كل منهما او غير جازم يسمى طلبا
 ويسمى ايضا ايجابا ان كان طلب الفعل جازما وندا ان كان غير جازم

بالطلب او الاباحة

وعليه ان كان طلب التارك جازما وكراهته ان كان غير جازم

والمنع لها والكلم
العادى

ومن حيث دلالة على التحيز يسمى اباحة فدخل تحت الطلب اربعة احكام
الايجاب والندب والحرثيم والكراهة والطلب في الاولين يسمى امر او في
الاخيرين يسمى نهيا والخامس الاباحة وتسمى الخمسة المذكورة احكاما
تكليفية ومن حيث دلالة على ان الشيء سبب او شرط او مانع او صحيح
او فاسد يسمى وضعاً وتسمى الخمسة المذكورة احكاما وضعية ومن
حيث دلالة على غير ذلك يسمى خبر الكن يلزم على تعلقه بالخطاب وصف
المصدر قبل عمله واجيب بانه يقتصر في الجار والمجرور ما لا يقتصر في غيره
على ان الايراد منتف من اصله لان المصدر هنا بمعنى اسم المفعول كما
مروى ان يكون متعلقا بالمتعلق والبالسببية اى المتعلق بسبب
تعلق الطلب وذلك ان الخطاب كلي والطلب والاباحة والوضع جزئياً
له اى انواع كامر والمتعلق في الحقيقة هو تلك الجزئيات وتعلق الكلي
انما هو بسبب تعلق الجزئ فيسبب على تعلق الجزئ تعلق الكلي ولا
يخفى ما في ذلك من التكلف ويحتمل ان يكون في موضع الخبر لمبتدأ
محذوف والتقدير وذلك الخطاب متلبس بالطلب الخ او الوضع
معطوف على الطلب لان المعاطيف اذا لم تكن بحرف مرتب تكون
معطوفة على الاول بخلاف ما اذا كانت بحرف مرتب فان كل واحد
على ما يليه او معطوف على الاباحة لما بينهما من المناسبة في ان كلا
منها ليس بطلب والتقدير على كل او الخطاب المتلبس بالوضع اى
بالخطاب المتعلق يجعل الشيء سبباً الخ من ملائمة الجنس لغير
كما مر واعترض الاثنيان با وفي هذا التعريف من وجهين الاول
انها للشك المقضى للايهام وذلك لاينا سبب في مقام التعريف اذ
المقصود منه البيان واجيب بانها للتفويج كقولك العدد اما زوج
او فرد اى الحكم الشرعي يتنوع الى هذه الانواع كما مر الثاني انها
مشتركة بين معان والمشاركة لا يقع في الحد واجيب بان كلا من
المشارك والمجاز يجوز دخوله فيه اذا دل السياق او القرائن على

مما وانما الحكم العام

تعيين المجاز أو المشترك وقرينة الحال هنا ظاهرة في أنها للتفويض
لها أي للطلب والإباحة وعرف بعضهم الوضع بأنه نصب الشارع
أي جعله الشيء سببا أو شرطا أو مانعا لجعل الزوال سببا لوجوب
الظهور والوضوء شرطا لإباحة الصلاة والحيض مانعا من وجوبها
واعترض عليه بأن ظاهره أنه ليس نوتا من الخطاب أي الكلام بنفسه
وأنما هو صفة فعل لأن الجعل حادث وليس كذلك فقد قال السيد
الحكم الوضعي هو الحكم الشرعي الذي لا يدل على الطلب ولا على التحجير
فكان حق العبارة أن يقول هو خطاب الله المتعلق بجعل الشيء سببا
أو مانعا من حيث تعلقه بذلك واجيب بأن قرينة السياق وجعل
الوضع وما قبله أنواعا للخطاب كالتقسيم له يفيد هذا المعنى وغاية
الامر أنه مجاز في التعريف وأعله من إطلاق المتعلق بفتح اللام وهو
الجعل المذكور على المتعلق بكسرها وهو الخطاب وهو سائغ إذا دل
السياق أو قرائن الأحوال على تعيين المجاز كما مر وتخصيص هذا النوع
من الأحكام باسم الوضع محض اصطلاح والافعال أحكام كلها بوضع
الشرع من حيث العلاقات التخييرية ولا مجال للعقل ولا للعادة في شيء
من ذلك والسبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته فهو
يؤثر بطرف الوجود في الوجود وبطرف العدم في العدم والمراد بالناثير الاقتران
لاحقيقته لأن المؤثر هو الله تعالى وقولنا لذاته راجع للجملتين إما الأولى
فلا حترار عن خروج السبب الذي اقترن به مانع أو انتفى شرط كالحيض
والجنون عند دخول الوقت فانه لم يلزم من وجوده الوجود لكن لا لذاته
بل لما ذكر من اقتران المانع وانقضاء الشرط ولو نظر إلى ذاته للزم ذلك
وأما الثانية فلا حترار أيضا عن خروج سبب الشيء والذي له سبب يخلفه
عند عدمه كالشمس فانها سبب الضوء مع أن له سببا آخر وهو النار فإذا
انقضى من الشمس وجد الضوء لم يلزم من عدمها العدم لكن لا بالنظر لذاتها
هذا انظر إلى ذلك السبب بعينه فإن أريد جنس السبب الصادق بالواحد

والمتعدد بان قطع النظر عن سبب بعينه كان راجعا للاولى فقط لان السبب
 من حيث هو اى جنسه وماهيته المتحققة فى اى فرد كان يلزم من عدمها العدم
 واورد على ذلك المتساويان كالانسان والناطق واللازم والملزوم المتساويان
 فانه يلزم من عدم احدهما عدم الاخر فيكون خلافا فى تعريف السبب
 واجيب بانه تعريف بالاعم وهو جائز عند المتقدمين من المناطقة
 والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم
 لذاته كالطهارة للعلامة فهو يؤثر بطرف العدم فى العدم فقط وقلنا لذاته
 راجع الثانية بجزئها اى فلا يلزم من وجوده الوجود بالنسبة لذاته
 وقد يلزم من وجوده الوجود لا بالنسبة لذاته بان وجدت الاسباب
 وانتفى الموانع ولا يلزم من وجوده العدم بالنسبة لذاته وقد يلزم
 من وجود العدم بالنسبة لغيره بان انتفى السبب او وجد المانع واورد
 على التعريف المذكور صلاة فاقد الطهورين ونحوه فانها تصح مع عدم
 الطهارة فلم يلزم من عدمها عدم الصلاة واجيب بان الطهارة ليست
 شرطا مطلقا بل عندا مكانها وغير ممكنة فى حق من ذكر فليست شرطا فى
 حقه او يجعل قوله لذاته راجعا للاولى ايضا اى وقد لا يلزم من عدمه
 العدم لعارض كفاقد الطهورين واورد عليه ايضا اللازم الاعم بالنسبة
 للزومه فانه ينطبق عليه التعريف المذكور واجيب بما مر من انه تعريف
 بالاعم واورد عليه ايضا جزاء العلة وجزأ المركب فانه يلزم من عدمها
 العدم ولا يلزم من وجودها وجود ولا عدم واجيب بالتزام انهما
 شرط فى وجود العلة والمركب فلا يراد اوان هذا تعريف بالاعم
 اوان بمعنى خارج بقريية ما اشتهر ان الشرط خارج لا داخل والمانع
 ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته
 كما يحض وقلنا لذاته راجع للثانية بجزئها اى فلا يلزم من عدمه الوجود
 بالنسبة لذاته وقد يلزم من عدمه الوجود بالنسبة لغيره بان وجدت
 الاسباب والشروط ولا يلزم من عدمه العدم بالنسبة لذاته وقد

يلزم من عدمه العدم بالنسبة لغيره بان انتفت الاسباب والشروط هذا
هو المشهور في تقرير المعاريف الثلاثة والتحقيق ان قيد لذاته فيها مستغنى عنه
يمن في قولنا من وجوده ومن عدم لانها لا ابتداء والسببية فتقيد ان الزوال
من ذات السبب مثلاً فان وجد بعد ذلك تخلف لم يكن من ذات السبب
او الشرط او المانع بل من غيره فالضوء مثلاً عند فقد الشمس ليس ناشئاً
عن فقد هابل من النار وهكذا في الكلام ما يغني عن القيد المذكور نعم ان جعلت
من معنى عند كان ذلك القيد محتاجاً اليه وقد علم مما تقدم ان الاحكام التكليفية
خمس وكل واحد منها له اسباب وشروط وموانع فالوجوب كوجوب
صلاة الظهر سببه الزوال وشرطه البلوغ والعقل وما نفعه الحيض والائمه
والندب كندب صلاة الضحى سببه دخول وقتها وهو ارتفاع الشمس قد
رح وشرطه العقل وما نفعه الحيض او وقت المنع والتحریم كتحريم اكل الميتة
سببه جنبها وشرطه الاضطرار وما نفعه عدم الاضطرار والكرامة
ككرامة صيد البر سببه الله وشرطه عدم الحاجة وما نفعه الاضطرار
والاباحة كاباحة البيع سببها الاحتياج فانه سبب اباحة البيع وشرطه
الانتفاع به مثلاً وما نفعها وقوعه وقت نداء الجمعة مثلاً اثبات
الربط الخ مقتضى الظاهر حيث عرف الحكم الذي قسم الى الاقسام الثلاثة
باثبات امر ونفيان يقول فحقيقته اثبات امر ونفيه الخ فان المتبادر
من كلامه اولاً ان المراد بالامر المحمول المثبت والمنفي ومن كلامه هنا
ان المراد بالربط النسبة الحكمية التي تعلق بها الاثبات فتعلق الاثبات فيها
مختلف ولا شك في المغايرة بينهما بحسب الظاهر وان كان اثبات الربط بين امرين
امراً مستلزماً لثبوت احدهما من الاخر فيوافق ما مر والاثبات في الاصل
مصدر وهو مضاف لمفعوله اي اثباتك الربط وليس المراد به المصدّر
بل المراد به المصدّق اي الادراك والتصديق من قبيل كيف لا الفعل كما
مر ونقله يس هنا والمراد بالربط النسبة الحكمية اي ثبوت المحمول للموضوع
وبين ظرف في محل نصب على انه حال والمراد باحد الامرين المحمول وبالاخر

هذه اثبات الربط بين
امر وامر

وجود أو عدم

الموضوع فمقياريد باحدهما احدهما اريد بالآخر الاخر وقوله
وجود او عدم ما تميزان للربط بالمعنى المذكور اى اثباتك الربط
اى النسبة الحكيمة بين الموضوع والمحمول اى التصديق بها من
جهة وقوعها فتكون القضية موجبة كقولنا الاكل مشبع ^{فالنسبة}
فيه وهى ثبوت الاشباع للاكل مصدق بها من جهة وقوعها او
من جهة عدم وقوعها فتكون سالبة كقولنا ليس عدم الاكل مشعبا
فالنسبة فيه وهى ثبوت الاشباع لعدم الاكل مصدق بها من جهة
وقوعها فالنسبة فى كل من الموجبة والسالبة واحدة على التحقيق وهى
الثبوت لكنها فى الموجبة مصدق بها من جهة وقوعها وفى السالبة مصدق
بها من جهة عدم وقوعها ويصح ان يكون ذلك حالا اى حال كون هذا
الربط اى النسبة وجودا او عدم اى ملاحظا وجودها اى ثبوتها
او عدمها وهذا التقرير هو المطابق لكلام اهل المعقول والمطابق لما
ذكره فى شرح المقدمات ان المراد بالربط الاقتران والتلازم المعروف ان
قوله وجود او عدم ما تميزان من امر وامر على البديل اى اثبات الربط
بين امر من جهة وجوده او عدمه وبين امر اخر من جهة وجوده او
عدمه وان شئت جعلتها محولين عن المضاف والتقدير بين وجود امر
او عدمه ووجود امر اخر او عدمه ويحتمل ان يكونا حالين من امر وامر ^{التقدير}
بين امر وامر حال كون وجود او عدم اى ذا وجود او اعدم او موجودا
او معدوما لكن محيى الحال مصدر غير مقيس وايضا شرط مجيئها
من المضاف اليه كون المضاف مقتضيا للعمل فيه او جزاء او كجزء
يوجد ذلك هنا وعلى كل حال فالعبارة شاملة لاقسام الربط الاربع
وهى ربط وجود بوجود كربط وجود الشبع بوجود الاكل وربط عدم بعدم
كربط عدم الشبع بعدم الاكل لان العدم وان لم يحس بنفسه ^{لكنه باعنا}
ما يضاف اليه اذ الكلام فى العدم الاضافى لا المحض لعدم تأتى الربط
فسيوربط وجود بعدم كربط وجود الجوع بعدم الاكل وربط عدم

بواسطة التكرار مع
مخالف التلخيص

بوجود كربط علم الجوع بوجود الاكل وهذا على القول بنفي الاحوال اي
الواسطة بين الوجود والعدم واما على القول بثبوتها فالاقسام تسعة قسماً
من ضرب ثلاثة الوجود والعدم والحال اي الثبوت في مثلها فكان عليه
ان يزيد وجود او عدمها او حالها هكذا قيل وفيه نظر لان الكلام في الحكم
العادي وربط الحال بالوجود او بالعدم او بالحال او بالوجود بالحال او
العدم بالحال عقلي فربط الحال بالوجود كالربط بين قيام العلم بمحله
وكون ذلك المحل عالماً او بالعدم كالربط بين الكون جاهاً ولا وجوداً
او بالحال كالربط بين الكون قادراً والكون حياً وعكس الاولين اي ربط
العدم بالحال كربط العلم بكونه جاهاً ولا وربط الوجود بالحال كربط
وجود العلم بكونه عالماً عقلي لا عادي كما ان الربط بين زوال الشمس ووجود
الظهر مثلاً شرعي فهذان الربطان لا يسمى واحداً منهما عادي بالعدم توقفاً
على تكرر فسقط خمسة اقسام من التسعة بقي اربعة وهي التي تقدمت
الكلام عليها فلا حاجة الى الزيادة المذكورة بواسطة متعلق
بإثبات الخ اي انما جاء هذا الاثبات في النفي بواسطة وهي التكرار فلا ضرة
للبيان واقل ما يحصل به التكرار وقوع الشيء مرتين فان لم يقع الامرة
واحدة فليس بعادي وانما هو داخل في الحكم العقلي الجازم وكون التكرار
مستند الحكم اعم من ان يكون على المحاكاة نفسه او على غيره ممن يقلده في
ذلك كحكم الواحد منا بان شرب السكنجيل مسكن للصفر وتقليد
الاطباء في ذلك لتكرره عليهم مع صحة اي جواز التلخيص اي مع كون
تخلف الربط جائزاً عقلاً فصحيح عقلاً تاخر الاحراق عن النار مثلاً
وهذا وما بعده ليساً من ثمة التعريف بل انما ذكرها لينبه على ان هذا
الربط الذي حصل في الحكم العادي ربط اقتراؤ دلالة جعلية لاربط لزوم عقل
ولا ربط تاثير من احدهما في الآخر خلافاً لما اعتقد ذلك فقوله مع صحة
التلخيص اي واما اذا اعتقد عدم صحة التلخيص بان اعتقد الملازمة العقلية
بين الاسباب العادية ومسبباتها فهو فاسق وهذا الاعتقاد يؤول به

وعدم تأثير احدهما في الاخر البتة
والحكم العقلي هو انبائات امره
نفسه

الى الكفر لا يلزمه انكار كل ما خالف العادة كمجرات الرسل واحياء الموت
الا ان لازم المذهب ليس بذهب وقوله وعدم تأثير الخ اي واما اذا
اعتقد التأثير فثارة بالقوة وثارة بالطبع فان اعتقد ان الاسباب
العادية تؤثر بطبيعتها فهو كافرو حتى بعضهم الاجماع على كفره او بقوة في كفره
قولان والصحيح عدم كفره وحاصل ما قرره المص في بعض كتبه وسيأتي
ايضا ان من اعتقد ان الاسباب العادية تؤثر بطبيعتها فهو كافرو حتى
بعضهم الاجماع على كفره او بقوة في كفره قولان والصحيح عدم كفره
او اعتقد ان المؤثر هو الله وحده الا انه اعتقد الملازمة العقلية
بينهما فهذا الاعتقاد يؤول به الى الكفر لا يلزمه انكار ما خالف العادة
والاعتقاد والحق ان يعتقد ان المؤثر هو الله مع امكان التخلف
واعلم ان قوله مع صحة التخلف لا يغني عن قوله وعدم تأثير مجاز القول
بالثاثير مع صحة التخلف كما هو مذهب المعتزلة في المولدات كما في حركة
الاصبع وحركة الخاتم فان اللزوم بينهما عادي عندهم يصح تخلفه ومع
ذلك يعتقدون ان حركة الاصبع مؤثرة في حركة الخاتم وايضا فلا
يلزم من صحة التخلف نفي الطبيعة فقد يصح التخلف مع وجودها فقد
شرط او وجود مانع وكذا لا يغني قوله وعدم تأثير الخ عن قوله مع صحة
التخلف لما مر من ان انورد بذلك على من يعتقد عدم صحة التخلف مع
عدم التأثير وقوله احدهما اي احد الامرين المرتبطين فالنار لا تؤثر
في الاحراق والاكل لا يؤثر وهكذا وقوله البتة اي قطعا من البتة
وهو المقطع يقال بت الشيء بيبه بضم الموحدة وكسرها اذا قطعه
وهو منصوب على ان مفعول مطلق اي اقطع بذلك قطعا قال فيه
زائدة وهزئت للقطع ولا يستعمل الا بالالف واللام مع قطع الهزة
كما قال سيبويه واجاز الفراء تنكيره وحكى انها لغتان واجاز بعضهم
كون هزئت للوصل والحكم العقلي الخ انما اضيف هذا الحكم للعقل
وان كانت الاحكام كلها لا تدرك الا به لان مجرد العقل بدون فكرة

او معها كاف في ادراك هذا الحكم قاله المصنف اثبات امر اى لا امر كقولك
 زيد قائم او نفيه اى نفي امر عن امر كقولك زيد ليس بقائم من غير توقف
 على تكرر خرج العادى وقوله ولا وضع واضع خرج الشرعى فان الحكم الشرعى
 متوقف على جعل الجاعل وهو الله تعالى وفي كون الحكم الشرعى موضوعا
 او مجمولا نظرا لان ازان فسر بالتعلق التميزى وهو ان يكون الشخص اذا
 وجد مع شروط التكليف مطلوبيا بالفعل كما هو عرف الفقهاء فهو حادث
 وكذا ان فسر بان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فهو حادث باعتبار
 الهيئة المجتمعة من الخطاب والتعلق التميزى كما مر لكن اطلاق الحادث
 على كل من المعنيين بالمعنى المجازى وهو المتجدد بعد عدم لا الحقيقى وهو
 الموجود بعد عدم فان الحادث يطلق حقيقة على الموجود بعد عدم ومجازا على
 المتجدد بعد عدم ولا شك ان التعلق التميزى حادث بالمعنى الثانى لا الاول
 لان امر اعتبارى كالابوة والبنوة وكذا الهيئة الاجتماعية متجددة بعد
 عدم لا موجودة بعد عدم واذا كان الحكم بمعنييه حادثا بالمعنى المذكور
 فلا يتعلق به الوضع والجعل لانهما يتعلقان بالامور الموجودة وهو امر اعتبارى
 كما مر فلا يتعلق به القدرة فكيف يخرج بقوله ولا وضع واضع الا ان يراد
 من الوضع والجعل لا زمر وهو الحدوث فكانه قال ولا حدوث فخرج الحكم
 الشرعى فانه حادث بالمعنى المجازى السابق على انه قد يقال لا حاجة في
 اخراجه الى ما ذكر لان خارج من قوله اثبات امر او نفيه فانه ليس اثباتا
 ولا نفيا اخرج به في العبارة مسامحة اذا اخراج بالصفة فقط
 وهى العقلى لا بجموع الصفة والموصوفى الحكم العقلى ومعنى انحصار
 الخ جواب عما تقدم ايراده من انه لا يصح ان يكون من حصر الكل في اجزائه
 ولا الكلى في جزئياته وحاصل الجواب ما سبق تقريره من اثبات
 او نفي ظاهره ان العقل يحكم بالاثبات او النفي مع ان ذلك نفس الحكم
 كما مر فكيف يكون محكوما به وحاصل الجواب ان في العبارة حذف
 والتقدير من بعض متعلق اثبات او نفي وهو المحمول او النسبة فان

من غير توقف على كونه
 ولا وضع واضع فقط
 الحكم العقلى فخرج به
 العادى والشرعى ومعنى
 انحصاره في ثانى هذه
 ان كل ما حكم به العقل من
 اثبات او نفي يرجع اليها
 لان ما حكم به

ذلك هو المحكوم به وقوله يرجع اليها من رجوع الشيء الى وصفه فالقدرة
في قولك الله قادر ووصفها الوجوب اما ان يقبل الثبوت والنفي كقولك
الله رازق فما حكم به العقل وهو الرزق بفتح الراء يقبل الثبوت والنفي
فهو جائز ووصفه الجواز وكما ان الرزق الذي هو المحمول يتصف بالجواز
كذلك نسبتة الى الله تعالى تتصف به فيقال ثبوت الرزق لمولانا
جل وعز وهو ظاهر اذا كان الحكم برازق كما تقر اما لو قلت رزق الله
جائز وحكمت بالجواز كانت نسبتة واجبة اذا الجواز لا يقبل الاستثناء
عن الرزق فيكون واجبا وكذا نسبتة له واجبة فالرزق وصفه الجواز
لان محكوم به عليه وذلك الجواز وصفه الوجوب لان لا يقبل الاستثناء
اذ لو قبله لكان الرزق متصفا بالوجوب مثله وذلك باطل ومثله قولك
بعثة الرسل جائزة وقوله وان كان لا يقبل الا الثبوت كقولك الله قادر
فالقدرة لا تقبل الا الثبوت فيكون وصفها الوجوب وكذلك نسبتها
لله تعالى وقوله وان كان لا يقبل الا النفي كقولك شريك الباري موجود
فوجود الشريك لا يقبل الا النفي فيكون وصفه الاستحالة وكذلك
نسبته للشريك فذلك القضية كاذبة ثم عرف الخ جواب عما يقال ان ترك
تعريف الوجوب واخويه وقد ذكرها وذكر تعريف الواجب واخويه ولم يذكرها
وهو غير مناسب فحصل الجواب انه استغنى عن تعريف الوجوب واخويه بتعريف الواجب
واخويه لان المشتق كاخويه مما ذكر فالواجب مشتق من الوجوب والمستحيل
من الاستحالة والجائز من الجواز ومعرفة المشتق تستلزم معرفة المشتق لان خبر
ومعرفة الكل متوقفة على معرفة اجزائه على ما سياتي وقوله بما اشتق منه
قضيته انه عرف الوجوب بالواجب والاستحالة بالمستحيل والجواز بالجائز وليس
كذلك واجيب بان المراد انه استغنى بتعريف المشتق عن تعريف المشتق متكامر
واما الجواب بان في العبارة حذف والتقدير ثم عرف كل واحد بتعريفه اشتق
فادى صرح لان مقتضاه انه قال فالوجوب لا يتصور في العقل عند ما الخ وهو
لا يقبل ذلك مع انه باطل في نفسه فالبناء للسببية لا للتعدية وانما عدل عن

اما ان يقبل الثبوت والنفي فهو
الجائز وان كان لا يقبل الا الثبوت
فمن الواجب وان كان لا يقبل
الا النفي فهو واجب
واحد من الاقسام بما اشتق منه

تعريف الوجوب واخويه الى تعريف الواجب واخويه لانه المحكوم به
 في القضية اى المحمول فيها حمل مواطاة فيقال القدرة واجبة والشريك
 مستحيل والرزق جائز وحمل المواطاة هو الحمل الذى لا يجوز الى تاويل
 كقولك زيد قائم ويقابله حمل الاشتقاق وهو ما يجوز الى ذلك كقولك
 الشافعى او مالك علم اى ذو علم والقطن بياض اى ذو بياض او ابيض فان
 قلت هـ لا قال من اول الامر ويختص فى ثلاثة الواجب الخ لانه المحمول حمل
 مواطاة كما علمت قلت لان الوجوب واخويه هو المقصود والملفت اليه
 من ذلك المحمول ثم اعلم ان فى مرجع الضمير فى قوله بما اشتق منه اشكال
 مشهور فى نظير هذه العبارة حاصلة انه لا يصح ان يعود على المضاف
 اعنى كل لانه يقتضى انه عرف كل واحد من الامور الثلاثة بالشئ الذى
 اشتق من كل واحد منها فيلزم عليه انه عرف الوجوب بما اشتق منه و
 اشتق من الاستحالة وبما اشتق من الجواز وكذا البقية وهو باطل
 ولا على المضاف اليه اعنى واحد من حيث هو لانه يصير المعنى ثم عرف
 كل واحد بالشئ الذى اشتق من اى واحد كان فيقتضى انه عرف الوجوب
 بالذى اشتق اما منه او من غيره وكذا البقية وهو باطل ايضا *
 وحاصل الجواب انه عائد عليه من حيث تعيينه اى بما اشتق من ذلك الواحد
 المعين المناسب له فى الاشتقاق بناء على ان فى الضمير استخدا ما اوجريا على
 القول بان الضمير العائد على النكرة معرفة اى مراد به معين والاحسن
 الجواب بان العموم المستفاد من كل ملاحظ بعد ارجاع الضمير لواحد
 فكانه قال عرف واحدا بما اشتق منه ثم ادخل لفظ كل لافادة النعم
 فصار كل واحد الخ لان المشتق اخص فالواجب ذات ثبت لها
 الوجوب ففيه ما فى الوجوب وزيادة فيلزم من وجوده الوجوب بخلاف
 وجود الوجوب لا يلزم منه وجود الواجب فانك تقول الوجوب ثابت
 لله تعالى فقد وجد الوجوب فى هذا بدون الواجب لعدم دلالة ذلك
 على الذات التى هى من جملة معنى الواجب فالمراد بانخص من قوله الى مراد

لان المشتق اخص
 من المشتق منه

وجود

لان الواجب لا يتحقق بدون الوجوب بخلاف الوجوب فانه يتحقق بدون
الواجب كما في المثال المتقدم فهما نظير الانسان والحيوان فان الانسان
اخص لان حيوان فاعلم وجد وحيوان اعم لان لا يوجد
بدون الانسان في نحو الفرس والحمار وان كان الحيوان يصح حمله على الانسان
بخلاف الواجب لا يصح حمله على الوجوب هذا وبحسب في الجواب المذكور باننا
يلزم من معرفة المشتق معرفة المشتق منه اذا عرف المشتق من حيث هو
مشتق بان عرف مفهوم الاشتقاق كتعريف مفهوم الاحمر بان شئ ثبت
له الحمره واما ان عرف ما صدق عليه ذلك المفهوم فلا يلزم ما ذكر كسما
في كلام المصنف انه يعرف الواجب مثلا من حيث مفهومه الاشتقاق بان
يقول هو ذات ثبت لها الوجوب بل من حيث ما صدق فان حيث قال لا يتصور
اي شئ لا يتصور في العقل الخ ورد ذلك بان يعلم من تعريف الواجب المذكور
ان الوجوب عدم تصور العدم اي عدم قبول الاستفاء ومن تعريف المستحيل
ان الاستحالة عدم تصور الوجود ومن تعريف الجائر ان الجواز صحة الوجود
والعدم فتقول المعارض انما يلزم الخ ممنوع ومعرفة الاخص تستلزم
الخ اعترض ذلك بان لا يلزم من وجود الاخص في الذهن وجود الاعم
فيه فقد يعرف الانسان مثلا بانه الضاحك المتفكر بالقوة مع
انه لا يلزم من ذلك معرفة الحيوان الذي هو اعم منه لعدم ذكره
في التعريف واجيب بان محل الاستلزام المذكور اذا عرف الاخص بالكنه
اي الحقيقة بان ذكرت في تعريف اجزاء الحقيقة اما تفصيلا او اجمالا فان
ذكرت تفصيلا اي بالمطابقة كان قلت في تعريف الانسان هو جسم نام
حساس متحرك بالارادة متفكر بالقوة لزم منه معرفة الاعم تفصيلا
فان اجزاء الحيوان جسم نام حساس متحرك بالارادة وان ذكرت
اجمالا اي بالتضمن بان قلت في تعريفه حيوان فاعلم لزم منه
معرفة الاعم اجمالا اذ يضم منه ان هناك شيئا يقال له حيوان
ولا يعرف منه اجزاء حقيقة كما هي بخلاف ما اذا لم يعرف بالكنه

ويستلزم الاخص
معرفة الاعم

كما مر فانه لا يعلم منه حقيقة الحيوان لا اجتماعا ولا تفضيلا لان
المشتق اخص من المشتق منه اى اقل افرادا كما مر فالواجب مثلا مشتقا
امر انصف بالوجوب ففيه ما في الوجوب وزيادة لتركيبه من جزئين
الامر والوجوب فيلزم من وجوده وجود الوجوب ولا يلزم من وجود الوجوب
وجوده بل قد يوجد بدونه كما في قول المص ويخصر ثلاثة اقسام
المخ لان الاعم جزء الاخص تعليل للاستلزام فالوجوب مثلا الذي
هو اعم جزء الواجب الذي هو اخص لتركيب الواجب من جزئين كما مر في
كل والوجوب جزء ويسلزم من وجود الكل وجود كل جزء من اجزائه فاذا عرف
الكل اى تعقل ولو حفظ في الذهن لزم منه معرفة اجزائه بالمعنى المذكور
فالواجب ما اى امر سواء كان ذلك الامر حكما اى نسبة كنبوت القدرة
لله تعالى وثبوت التميز للبرم او صفة كالقدرة والتميز والكون قادرا
والكون متميزا فكل من النسبة ومتعلقها يتصف بالوجوب واما الحكم
بمعنى ادراك تلك النسبة فليس بواجب بل جائز وقد علم مما ذكر دخول
الاحوال الحادثة فهي من الواجب المقيد اذ هي واجبه ولازمة مادام
علمها وقد مر ان الواجب قسمان مطلق ومقيد وهي من الثاني
لا من الاول الذي هو المطلق لانها حوادث وكل حادث مسبوق
بالعدم فقول بعضهم انها ليست بواجبة على كل حال ليس في محله
وقوله يتصور بضم الياء مبني لما لم يسم فاعله بمعنى يدرك او يفهم
مبني للفاعل بمعنى يمكن وعدمه فاعل على الثاني ونائبه على
الاول لان يتصور يستعمل متعديا ولا زما يقال تصورت الشيء
عقلته وادركته وتصورت الشيء امكن والوجه الثاني اقرب واسلم من
عن التكلف الاتي لكن الاول هو المظن من تقرير الشرح حيث فسره يدرك
و ظم تقرير المص في الكبرى ايضا واورد عليه ان عدم الواجب يتصور
اى يدرك لان العقل يصور المحال واجب بان اطلق التصور و اراد ان يقيد
والمعنى ان الواجب هو الذي لا يصدق العقل بوقوع عدمه اى لا يقبله

لان الاعم جزء الاخص
فقال فالواجب ما لا يتصور

ولا يشبهه لكن فيه ان اطلاق التصور على التصديق اما من قبيل المجاز
 ان قلنا ان التصور لا يطلق الا على ادراك المفرد او من قبيل الاشتراك
 ان قلنا ان يطلق على ما هو اعم من ادراك المفرد فيمثل التصديق وكل من
 المجاز والمشاركة يحتاج لقرينة ولا قرينة هنا وما قيل من ان القرينة
 ذكر الصحة في تعريف الجائز لان الصحة مرجعها الى التصديق وقد ورد
 بان كل تعريف يجب ان يلاحظ على حدته غير مقترن باخر اذ كل مفهوم
 يجب ان يعرف بتعريف يخصه ويمتاز به استقلاله فلا يجب في هذه
 التعاريف اقتران بعضها ببعض حتى يكون بعضها قرينة لبعض نعم
 يمكن ان يقال ان اهل الأصول لا يشترطون في المجاز قرينة فيمكن تخرج
 المص على ذلك او يقال ان القرينة ما هو معلوم من ان الواجب قد
 يتصور نفيه فان ذلك قرينة على ان المراد بالتصور المنفي هو التصديق
 فالقرينة حالته كما قال القيرواني في العقل متعلق بتصوره
 ان الواجب واجب في نفسه وجد عقل عاقل ولم يوجد فلو حذف
 ذلك التقييد وقوي تصور منبيا للفاعل بمعنى يمكن فيكون عدمه فاعلا
 لا ندفع عنه الاعتراض المذكور واستغنى عن التكاليف السابقة
 ووافق قول المفاصِد والمواقف الواجب ما يستع او ما لا يمكن عدمه
 فلم يذكر اللفظ التصور ولا قيده بالعقل ثم الضمير في قوله عدمه عائد
 على ما باعتبار الافراد لا المفهوم الكلي اي ما لا يتصور العقل عدم افراد
 كالقدرة والارادة اي لا يصدق بنفيها واما الواجب الكلي اي مفهوم
 الواجب فليس بواجب لانه تارة يوجد في الذهن وتارة لا يوجد بقي
 ان يرد على التعريف المذكور ان الصفات السلبية واجبة مع اتيته
 يتصور في العقل عدمها اذ العقل يتصور ان القدم عبارة عن عدم الوجود
 وان البقاء عبارة عن عدم الاخرية وكذا البقية فلم تدخل في
 التعريف المذكور فيكون غير جامع واجيب بان المراد ما لا يتصور
 عدمه اي كونه امرا عدميا بل المراد ما لا يتصور نفيه اي ما لا يتصور ان

اعلم ان يدرك في العقل
عدمه وذلك اما ضروري

يعلم اي يتفق بصدق نقيضه فالقدم مثلا لا يتصور نفيه بصدق
نقيضه وهو الحدوث وان كان هو في ذاته امر اعدميا فالمراد بعدم
الواجب المذكور في التعريف هو نفيه بصدق نقيضه لا العدم
المقابل للوجود كقوله * التمكن من الاقدار * من عدم الرضى على المختار
وكقول حسن

رب علم اضاع عدا لما ل وجهل غطى عليه النعيم

فان المراد في الرضى ونفي المال بوجود السخط والفقر لا كونها عديمين
والعقل عند الشافعي نور روحاني تدرك به النفس العلوم الضرورية
والنظرية فهو آله في الادراك وعند القاضي بعض العلوم الضرورية
فالمعنى على الاول ان العقل لا يكون آله لتصور عدمه وعلى الثاني ان
تصور العدم لا يكون من العلوم اي لا يكون معلوما فالظرفية عليها
بجارية لا تنفاه تحيز العدم وانتفاء احتواء العقل اي لا يدرك
تفسير لتصور وقد علمت ما فيه والمراد من الادراك التصديق وان
كان الادراك شاملا له وللتصور فمهومه غير مراد ولو قال اي لا
يمكن لكان اسلم كما مر وذلك اي الواجب بدليل تمثيله بقوله كالتحيز
وتفسيره بقوله وهو ما الخ واسم الاشارة مبتدا والخبر محذوف
اي ثابت وقوله ضرورة منصوب اما على المفعولية المطلقة لقيامه
مقام مصدر محذوف والتقدير وذلك ثابت اما بثبوت ضرورة ثم
حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه فانصب انتصابه او على
احمال بتاويله بضروري او بتقدير مضاف اي اما ثابت حال كونه
ضروريا او ذا ضرورة او على نزع الخافض اي حال كون ثبوته بالضرورة
والضرورة وان كانت في الاصل من اوصاف العلم كالنظرية فان
العلم ينقسم الى ضروري ونظري كما انقسم الى تصور وتصديق قد
تطلق على متعلقه من المحكوم به والنسبة فكما يقال العلم بالتحيز ضروري
يقال التحيز ضروري وثبوته للجرم ضروري ويمكن تخرج كلام الشافعي

على الاصل بان يقدر مضاف اولاً وثانياً اي وعلم ذلك الواجب ام
 ضروري كالعلم بالتمييز الخ ويحتمل ان المشار اليه عدم ادراكه لعدم اي
 وعدم ادراكه لعدم اما بالضرورة الخ لكنه يحتاج الى تقدير في التمثيل
 والتفسير المذكورين وهو اي الواجب الذي لا يدركه عدمه
 بالضرورة ما اي نسبة او متعلقها على ما مر وقوله في ادراكه اي
 ادراكه وجوبه اي التصديق بذلك والحكم براهي لا يحتاج العقل في
 الحكم بوجوبه الى تأمل الخ وقوله ولا نظر عطف تفسيراً لمنه في الاحتياج
 الى النظر فقط اعم من ان لا يحتاج الى شيء اصلاً ككون الواحد
 نصف الاثنين او يحتاج الى حدس ككون نور القمر مستفاداً
 من نور الشمس فان ذلك لا يحتاج الى نظر لكن يحتاج الى حدس اي
 تخمين فان من عرف ان ضوءه يزيد وينقص بحسب بعده من الشمس
 وقربه منها فاذا قابل نصفها ضياء نصفه او كلها ضياء كله يحكم بذلك
 او يحتاج الى تجربة ككون السقمونيا مسهلة للصفراف والقهوة
 مركبة الفهم فان ذلك لا يحتاج الى نظر لكن يحتاج الى تجربة ولا يصح
 ان يكون المنفي اصل الاحتياج بان يقال الضروري هو ما لا يحتاج
 الى شيء اصلاً لئلا يلزم خروج الحدسيات والتجربيات منه فانها
 لا تحتاج الى النظر ولم تكن حاصلة ابتداءً اي باول التوجه بل لا بد
 فيها من حدس او تجربة فلا تكون ضرورية وليس كذلك لما مر من ان
 الحاصل بالحدس او التجربة من الضروري وكذا الحاصل بالمشاهدة
 وهو ما لا يحكم فيه العقل بمجرد تصور طرفيه بل يحتاج الى المشاهدة
 بالحس فان كان الحس ظاهراً سميت حسيات ككون الشمس مشرقة
 والنار محرقة وان كان باطناً سميت وجدانيات ككون لنا
 جوعاً وعطشاً ولذة والماء البديهي فتارة يفسر بان ما لا يحتاج
 الى شيء اصلاً اي ما يشبه العقل بمجرد التقاطع اليه من غير استقانة
 بحدس او غيره ككون الواحد نصف الاثنين فيكون احسن من الضروري

وهو ما لا يحتاج الى نظر
 في ادراكه الى تأمل الخ

فكل بديهي ضروري ولا عكس وقارة نفس ربانية لا يحتاج الى نظر
واستدلال فيكون مراد فاللضروري باعده معنييه فان الضروري يطلب
ثارة في مقابلة الاستدلال اي النظري ويفسر بما لا يتوقف على نظر
واستدلال وان توقف على حدس او تجربة مثلا وقارة في مقابلة الاكتساب
ويفسر بما لا يكون متحصلا مقدورا للخلق وهذا الخص من الضروري بالمعنى
الاول فان العلم الحاصل بالابصار المكتسب بالقصد والاختيار كما اذا كان
الانسان غامضا عينيه ففتحها فرأى الشمس يقال له ضروري على التفسير الاول
لان ما خذ في مقابلة النظر فيدخل فيه الكسب بخلافه على الثاني فانه في مقابلة
الكسبي وهذا مكتسب للعبد بفتح عينيه ومن ثم جعل بعضهم العلم المذكور
اكسابيا اي حاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار كفتح العينين وبعضهم ضروريا
اي حاصل بدون نظر واستدلال وقد علم مما ذكر ان الاكتسابي اعم من الاستدلال
اي النظري لان الثاني هو الحاصل بالنظر في الدليل فكل استدلال اكتسابي
ولا عكس كالا بصار الحاصل بالقصد والاختيار الناشئ عن فتح
العينين فانه اكتسابي لا استدلال كالمميز اي او شئ فكل منهما
واجب مقيد اي لا يقبل الاستفاد مادام الجرم واما الحكم الذي هو اذالك
وقوع هذا الثبوت فليس بواجب كجسم الجرم هو شامل للجسم وهو ما
تركب من جوهرين فردين فاكثر والجوهر الفردي كما يستفاد من تفسيره بان
كل ماملة اي شغل فراغ واج فلا حاجة الى زيادة بعضهم مثلا لا يصل
ادخال الثاني فانه يتميز ايضا اذا كان عند المتكلمين هو الفراغ اي الخلو
المفهوم الذي يشغله شئ متدا كان وهو الجسم او غير متدا وهو الجوهر
الفرد وانما كان متوها لان يتوهم وجوده وان كان في الحقيقة عدما
محضا يخطر بالبال وليس شيا موجودا متعلق به الرؤية واما عند
المكباء فهو امر موجود ويقال له مكان ايضا فيها متراد فان عندهم
اما عند المتكلمين فالمكان اخص من المميز لان الاول هو الذي يحل فيه
الجسم فقط بخلاف الثاني فانه ما يحل فيه الجسم او الجوهر الفردي

كما ان المميز للجسم

كما في كل ممكن متعين * * * دون العكس اذ يعتبر في الممكن
الامتداد دون التميز والراح ترادفهما واذا علمت ان التحيز عند المتكلمين والتميز
هو الفراغ اى الخلو تعلم اننا يجلس عليه من الارض مثلاً لا يقال له حيز
ولا مكان واعلم ان الخلو انما هو بحسب نظر الشخص لا في الواقع لان ما بين
السماء والارض مملوء بالهواء اى الريح على الراح لكن اجزائه لطيفة
فاذا جاء شخص الى مكان انضم بعضه الى بعض كالماء ولو فرض عدمه
طرفة عين لم يعيش حيوان ولم ينبت نبات والهواء ليس بجوهر فرد ولا عرض
بل هو جسم لطيف ومعنى التحيز اخذ الخ بمعنى بحيث يمنع غيره ان يحل محله
فلا بد من هذه الزيادة والافقية التحيز هو الممانعة على القدر المأخوذ
من الفراغ اى منعك الغير ان يحل في مكانك اى ممانعة اياه لا نفكر
الاخذ في العبارة تساهل واصافة اخذ لما بعده من اصافة المصدر
لمفعوله بعد حذف الفاعل والاصل اخذه قدر ذاته كما فعل المصنف في شرحه
والضمير ان يرجعان للجرم وقوله من الفراغ متعلق باخذه اى ان ياخذ
من الفراغ بجلوله فيه قدر ذاته بحيث يمنع غيره ان يحل محله والتفسير
المذكور تفسير كاصل قوله كالتحيز للجرم هكذا قاله الغنيبي وقال ليس
تفسير للتحيز بالمعنى المصدر ويؤخذ منه تعريف التحيز بانه الفراغ اه
والاول اقرب والمستحيل ما الخ ما واقعة على امر او معلوم ذهني
وهي بمنزلة الجنس فتشمل الممتنع بالغير وما بعده بمنزلة الفضل مخج
لما يدرك في العقل وجوده بناء على الظن من بناء يتصور للجوهر او ما
يمكن وجوده بناء على بناءه للمعلوم على ما سبق وقوله لا يتصور في العقل
وجوده اى لا يصدق العقل بوجود افرادة اولا يمكن وجودها في كثر
البارى فالضمير في وجوده عائد على ما باعتبار الماصدق اى الافراد
لا المصنوم الذهني اى الامر الكلي مجاوز وجوده في العقل لانه يتصور
الحال فقوله اجتماع النقيضين ممتنع معناه ان المعنى الحاصل
في الذهن من هذا اللفظ يمتنع ان يوجد في الخارج فرد يطابقه وكذا

ومعنى التحيز اخذ قد
ذات من الفراغ
كل ما ملأ فراغاً كالشجر
والجبال اجساد الخلو
واما نظراً وهو ما يحتاج
في ادراكه الى التأمل والنظر
كالقدم لعلنا جلد عن
المستحيل بالانصاف في
المتكلم وتبين

قولك شريك الباري ممتنع معناه ان ما يصدق عليه في الذهن انه شريك
 الباري يصدق عليه فيه انه ممتنع الوجود في الخارج واورد على التعريف
 المذكور انه غير مانع لدخول الاحوال والتلويب فيه فان كلاً لا يصدق
 العقل بوجوده لان الاولى غير موجودة بل ثابتة فقط والثانية معدومة
 لا موجودة ولا ثابتة والمراد التلويب الصادقة بخوليس بحسب بخلاف
 ليس بعالم فانها من المستحيل قطعاً واجيب بما مور منها ان هذا تعريف بلاغ
 وقد اجازته المتقدمون من المناطقة ومنها ان ما واقعة على ممتنع فتخرج
 الاحوال والتلويب من قول الامر منها وهو احسنها ان المراد بالوجود
 الشئ والتحقق في نفس الامر فخرجت الاحوال والتلويب لانها موجودة
 اي متحققة في نفس الامر اي في نفسها بقطع النظر عن اعتبار المعبر
 وفرض الفارض وان لم تكن موجودة في الخارج اي خارج الاعيان والآن
 فهي موجودة في خارج الازهان وبيان ذلك ان الشئ اما موجود في الذهن
 اي ثابت ومتحقق فيه واما موجود في نفس الامر واما موجود في الخارج
 اي خارج الاعيان بحيث تمكن رؤيته لو ازيل الحجاب والنسبة بين
 الاولين العموم والخصوص الوجهي مجتمعان في ذات المولى وصفاته الوحدانية
 وفي ذاتها وصفاتنا كذلك وانها من حيث استحضارها في الذهن يقال
 لها موجودة اي ثابتة فيه ومن حيث وجودها في نفسها يقال لها ثابتة
 في نفس الامر اي في نفسها بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض
 وينفرد الاول في المستحالات الثابتة في اذهان معتقديها كنبوة
 مسيحة والولادة الصالحة له تعالى فان لها ثبوتاً في اذهان من ذكر
 وينفرد الثاني في الاشياء الموجودة تحت الارضين او فوق السموات التي
 لم تخطر بذهن احد فانها موجودة في نفس اي في نفسها لا في الذهن
 لعدم خطورها فيه والنسبة بين الاول والاخير كذلك مجتمعان في
 في الذات والصفات الوجودية السابقة وينفرد الاول في المستحالات
 السابقة ايضاً والثاني فيما تحت الارضين مثلاً فانها موجودة في خارج

الاعيان لا مكان رؤيتها لوازيل المانع والنسبة بين الاخيرين اليوم
 والمخصوص المطلق اذ كل موجود في الخارج موجود في نفس الامر دون
 العكس فيجتمعان في الذات والصفات الوجودية السابقة وينفرد
 الثاني في الاحوال وصفات السواب فانها موجودة في نفس الامر ثابتة
 ومتحققة في نفسها بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض لان نفس
 الامر يطلق على ذات الشيء فيكون في قولهم هذا الشيء موجود في نفس الامر
 اظهاري مقام الاضمار والاصل موجود في نفسه بقطع النظر عما مرقب
 ايضا على علم الله تعالى والوحد المحفوظ وقد علم مما مر ان الوجود الخارجي
 كما يطلق على الوجود في خارج الاعيان كذلك يطلق على الوجود في خارج
 الاذهان وهو الوجود في نفس الامر وهذا يتصف به الاحوال والسواب
 فقول المعترض ان كلا منهما لا يصدق العقل بوجوده ان اراد به الوجود
 خارج الاعيان فسلم لكنه ليس بمراد وان اراد الوجود خارج الاذهان
 فممنوع لان العقل يصدق بوجودها كذلك اما ضرورة منصوب
 اما على الحال من ما او من عدم التصور المفهوم من لا يتصور اي حال كون
 ذلك ضروريا او ذا ضرورة او على نزع الخافض اي بالضرورة على ما مر
 وقوله كتعريف الجرم مثال لما لا يتصور الخ لا لعدم التصور فلا حاجة
 الى ان يقدر في العبارة بعدم تصور تعري الجرم الخ واعلم ان في الحركة
 والسكون ثلاث اقوال الاول ان الحركة كونان متواليان في مكان
 اي حصولان واستقراران فيهما والسكون كونان متواليان في مكان
 واحداي حصولان واستقراران فيه فكل منهما مركب لانه عبارة عن
 مجموع الحصولين وح فيكون بينهما منع جمع مجوزا لخلو عنهما اذا جرم
 في اول حدوثه اي في اول ازمته وجوده ليس بمتحرك ولا ساكن فكيف
 يكون المتعري عنهما مستحيلا واجيب بان المراد الجرم المتقرر في الخارج
 اي الذي ثبت له حصول فيه ولا شك انه لا يعبر عنهما القول الثاني
 ان الحركة هي الحصول الاول في الحيز الثاني اي في المكان الثاني

اما ضرورة كتعريف
 عن الحركة والسكون وما
 نظرا كما لشريك الله تعالى
 الله عن ذلك علم اكبرا
 فان استحالة الشريك الله
 فلا لا تدرك الا بعد النظر

والجائز ما يصح في العقل
وجده وعدمه المأخوذ

والسكون الحصول الثاني في الحيز الاول وكذا الحصول الثاني في الحيز
الثاني من باب اولي فكل منهما بسيط وبينهما منع جمع ايضاً مجازاً الخلق
عنها اذ الحصول الاول في الحيز الاول لا يقال له حركة ولا سكون فقد
خلا الجرم عنها واجب بما مر القول الثالث وهو قول الاشعري ان
الحصول الاول في الحيز الاول سكون وكذا الحصول الثاني مثلاً من باب
اولي اما الحصول الاول في الحيز الثاني فهو حركة وسكون باعتبارين
فباعتبار الاشتغال اليه حركة وباعتبار الاستقرار فيه سكون فالجزم
اذا كان في مكان فالكون الاول فيه سكون فان تحرك الى مكان آخر
فاول كون في المكان الثاني سكون فيه وحركة اليه باعتبارين كما مر وعلى
هذا فلا اشكال لان الجرم لا يخلو عنهما كما انها لا يجتمعان فيه والتقابل
بينهما ح تقابل الاخص والاعم لان كل متحرك ساكن وليس كل ساكن
متحرك بخلافه على الاولين فانه تقابل التباين لعدم اجتماعهما كما مر
الا بعد النظري في دليل الوحدة اينه القطعي لمن لا يكتفي الابه
اولا قناعي لمن يكتفي به فالاول كقولك لو اجتمع الهاتين حصل بينهما
تمانع بان يريد احدهما وجود زيد مثلاً والاخر عدمه فلا يخلو اما ان
يوجد اولاً الخ ما سياتي والثاني كقولك لو اجتمع الهاتين حصل لنفسا
لان اذا اجتمع ريسان في مركب فسدت والجائز ما يصح الخ ما
واقعة على معلوم او مفهوم او شيء لكن بمعناه اللغوي لا الاصطلاحي
الذي هو الموجود لا قضاء ذلك ان المعدوم لا يتصف بالجواز وليس
كذلك وهي بمنزلة الجنس وقوله في العقل اي عند العقل او بالعقل متعلق
بيصح وهو بمنزلة الفصل خرج به المستحيل والواجب فان الاول لا يصح
وجود افرادة بل هي واجبة الوجود ولو حذف ذلك لكان اولي
لان هذا الامر ثابت للجائز وجد عقل عاقل او لم يوجد كما مر وقوله وجود
اي وجود افرادة فالضمير عائده على ما باعتبار الما صدق لا المفهوم كما
مر واعتراض بان الامور الاعتبارية كالاحياء والامانة والخلق والرزق

والثاني لا يصح عدم افرادة

جائرة مع انها ليست موجودة لانها عبارة عن تعلق القدرة بالجمهورية
 والموت او الخلق او الرزق والتعلق المذكور امر اعتباري لا يتصف
 بالوجود فيكون التعريف غير جامع لخروج الامور الاعتبارية منه كما
 الاحوال والساوب المكادشوا يجب بان المراد بالوجوب الثبوت والخلق
 في نفس الامور من ان يصاحبه وجود خارجي اولا فيشمل ما ذكرنا
 قال يصح ولم يقل على قياس ما امر ما يتصور في العقل وجوده وعدمه
 اما للتفنن او للاشادة ان المراد بهما امكان وجوده وعدمه في العقل
 وان لم يوجد فيه بالفعل بان لم يدرك ذلك ولم يخطر له وان لم يوجد
 بالكلية كما مر ولو عبر بالتصور لكان المتبادر منه ان المراد بتصور
 الوجود والعدم بالفعل اي خظورهما بالفعل في العقل مع ان ذلك
 ليس بلازم فلذا عدل الى التعبير بالصحة لانها لغة زوال المرض
 والبرائة من كل عيب وعدم القطع فيقال هذا جلد صحيح اي غير مقطوع
 وهو المناسب هنا فالمعنى الجائز ما لا يقطع بوجوده ولا عدمه فالت
 قلت استعمال الواو في تعريف الجائز من باب استعمال المشتركة بدو
 قرينة بين المراد من معانيه وذلك انها تكون للمعينة والتعاقب اي عطف
 لاحق على سابق فلا يدري هل المراد الوجود السابق والعدم اللاحق
 او بالعكس او هما على المعينة وكونها اولا يصح لاختلال التعريف لشمول
 الواجب والمستحيل واجاب السكتاني بان القرينة علمية وهي ان
 العقل يأبى المعينة لاستحالة اجتماع النقيضين اي صحة العدم
 والوجود معا فالمراد الوجود بدل العدم او العدم بدل الوجود سواء
 كان الوجود سابقا والعدم لاحقا او بالعكس قال شيخنا محمد
 الصغير والمعينة المقتضية للاستحالة المترتب عليها اجتماع النقيضين
 او الضدين انما هي معينة الوقوع بالفعل اما معينة الصلاحية فيصح
 ارادتها في تعريف الجائز كحركة الجسم او سكون يعني احدهما
 بعينه اما احدهما لا بعينه فهو واجب كتهذيب المطيع اي الذي

كحركة الجسم او سكونه
 ولما نظر في تعريف الجائز

لم يعص الله تعالى قط طرفه عيين ولو مقصود ما كني ومالك فان ذلك
 التقديس بها ترنظري لتوقفه على دليل وهو ان الله تعالى مآلث للعبد
 والمآلث يفعل في ملكه ما شاء والكلام في مجرد الجواز العقلي لا الوقوعي
 فلا ينافي ذلك ممتمنع شرعاً والا لزم الخلف في خبره تعالى لانه ورد في
 القرآن والسنة ما يدل على القطع بعدم وقوعه بمقتضى وعده الكريم
 وثابتة العاصي اي ولو كان كافراً لما مر من ان الكلام في مجرد الجواز
 العقلي فالعاصي المؤمن اثابته بجائزة عقلاً وشرعاً والكافر اثابته
 بجائزة عقلاً ممتنعة شرعاً ولهذا قالوا ان الله لا يضر ان يشرك به باجاء
 المسلمين من اهل السنة والمعتزلة ثم اختلفوا فقال اهل السنة انه
 يجوز عقلاً وانما علم عدمه بدليل السمع قال شيخ الاسلام زكريا وهذا
 هو الصحيح الذي يجب اعتقاده وقالت المعتزلة يمتنع عقلاً لان
 قضية الحكمة المتفرقة بين السيئ والحسن وهو مبني على اصله الفاسد
 من التحسين والتقييم العقليين والمراد باثابة العاصي تنبيهه لا الجزاء
 الواقع في مقابلة شيء ومعنى التصور الادراك هذا تفسير
 بالاعم لشمول الادراك التصور والتصديق فكان الاولى ان يقول
 ومعنى التصور في المقام التصديق وانما بدأ الخ جواباً عما
 يقال ان المقصود من هذا التاليف معرفة ما يجب له تعالى وما يستحيل
 وما يجوز والمصداق البدلية بهذا المقصود وابتدأ بغيره وهو
 تقسيم الحكم العقلي وتقرير كل قسم مع انه غير مقصود وخاصيل
 الجواب انه لما توقف المقصود على معرفة هذه الاقسام فاسبب البدلية
 بالتقسيم وتقرير كل قسم وانما توقف المقصود على معرفتها لان
 صاحب علم الكلام تارة ينسبها وتارة ينفيها كقوله يجب له عشر و
 صفة ويستحيل عليه صدها ويجوز في حقه فعل كل ممكن او تركه ولا
 يجب عليه فعل الصلاح والاصح ولا يستحيل عليه خطاب المطيع
 ولا يجوز ان يقع في ملكه ما لا يريد فمن لم يعرف حقاً شيئاً لم يعرف

وثابتة العاصي ومعنى
 النفس الادراك اي
 ما لا يدركه ولا يماثل

ما اثبتته هنا وما نفاه لان الحكم على الشيء اوبه فرع عن تصورهِ فاقسم
 الحكم العقلي استمداد هذا العلم من حيث تصورها لا من حيث اثباتها
 او نفيها لان ذلك فائدة هذا العلم ومعرفة استمداد العلم قبل الشروع
 مما يتوقف عليه الشروع على كمال البصيرة كتصوره برسمه والتصديق
 بموضوعية موضوعه اى بان موضوعه كذا او اما اصل الشروع فانه
 يتوقف على تصورهِ بوجه ما والتصديق بان له فائدة ما فهذه الجمل
 المذكورة المشتملة على بيان اقسام الحكم العقلي من قبيل مقدمة الكتاب
 اذ هي عبارة عن الفاظ قدمت امام المقصود لا رتباط له بها واستفاد
 بها فيه بخلاف مقدمة العلم فانها عبارة عن التعريف والموضوع
 والغاية فهي معان تخصوص وهي هذه الامور الثلاثة ومقدمة
 الكتاب كما مر الفاظ فيكون بينهما التباين الكلي هذا اذا نظر اليهما
 من حيث ذاتهما فان نظر لدول مقدمة الكتاب مع مقدمة العلم
 اولدال مقدمة العلم مع مقدمة الكتاب كان بينهما العموم ^{المختص}
 المطلق لان مقدمة الكتاب كما علمت الفاظ قدمت امام المقصود
 سواء كانت دالة على بيان التعريف والموضوع والغاية او لا فيجتمعان
 فيما اذا دلت على هذه الثلاثة مع تقدمها امام المقصود وتنفرد
 مقدمة الكتاب فيما لو دلت على غيرها كان يقول حيث اقول كذا واشير
 الى كذا افرادى كذا هذا هو المشهور وقال بعضهم بينهما العموم ^{والتخصيص}
 الوجهي مجتمعا ان فيما يتوقف عليه الشروع اذا ذكر امام المقصود
 وتنفرد مقدمة العلم فيما يتوقف عليه الشروع اذا ذكر في الآخر
 وتنفرد مقدمة الكتاب فيما لا يتوقف عليه الشروع اذا ذكر
 امام المقصود وفي توقف الشروع على ما يذكر آخر انظر الا ان يقال
 على بعد ان شأن ان يتوقف عليه الشروع وان لم يتوقف عليه
 بتقسيم الحكم العقلي اعترض بان تحليله المذكور يقتضي ان توقف المقصود
 انما هو على معرفة الاقسام الثلاثة لا على تقسيمها فلو قال وانما بدأ

الحكم
 بتقسيم
 العقلي

بتعريف اقسام الحكم العقلي الخ لكان اولى فان قلت التقسيم فرع عن
التصور قلت نعم لكن بالنسبة للتقسيم فانه لا يقسم شيئا الا اذا تصور
اما بالنسبة للناظر فلا اذ هو انما يعرف الاقسام بالتعريف فالاولى
الجواب بان في عبارة حذفها والتقدير وانما بدا بتقسيم الحكم العقلي موطن
لتعريف الاقسام الخ اولا متعلق ببدا او بتقسيم اي وانما بدا في
الاولى ولا حاجة لها للاستغناء عنها ببدا فكان الاولى اسقاطها
لان المكلف مطلوب ضمنه معنى ملزوم فعدها بالبا او مطلوب
بمعنى مطالب كما في بعض النسخ اي مطالب بذلك فاذا ذكره كانت
خاصية ان قلنا ان المقلد مؤمن او كافرا ان قلنا انه كافر بمعرفة
اي بالتصديق بما يجب حق الله تعالى من القدرة والارادة ونحوها
او ثبوت ذلك لله تعالى وقوله وما يجوز اي وبالتصديق بالذي يجوز
كبعثة الرسل او ثبوتها وقوله وما يستحيل اي وبالتصديق بما يستحيل
كالشريك او ثبوتها وظاهره ان الانسان يصدق بالشريك والولد مثلا
وليس كذلك فيقدر مضاف اي ونفي ما يستحيل او المراد المستحيل من
حيث نفسه وقوله ولا يحكم على شيء اي كالقدرة او ثبوتها بانزواج
والمبعثة بانها جائزة او الشريك بانه مستحيل حتى يعرف حقيقة الوجوب
واما انزوا والمستحيل اي بتصورها لان الحكم عليه اوبه فرع تصور
كما مر وما نحن فيه من الثاني فالمعرفة الاولى مراد بها التصديق
والثانية مراد بها التصور لانها تطلق عليها وقد علم من هذا التقرير
ان في عبارة تنافيا لان قوله لان المكلف مطلوب الخ معناه انه
يصدق بالقدرة مثلا لله تعالى ونفي الشريك والمبعثة للرسل
اي ثبوت ذلك فالمحمول قادر ولا شريك له وباعث للرسل لانه
اضاف المعرفة لما يجب وما يستحيل وما يجوز والذي يجب هو القدرة
الخ وقوله ولا يحكم على شيء الخ اي بحيث يقول قدرة الله تعالى وان
وبعثة الرسل جائزة والشريك مستحيل فالمحمول واجب وجائز

اولا لان المكلف مطلوب
بمعنى مطالب كما في بعض النسخ
تكميلا وما يجوز اي وبالتصديق
بالذي يجوز ولا يحكم على شيء
اي بالتصديق بما يستحيل
او بامتناعه او مستحيل حتى يعرف
حقيقة ذلك

او يبدأ بالتقسيم في الاول

ومستحيل فبقارته ليست على سنن واحد لان اولها يقتضي ان متعلق
 المعرفة القدرة نفسها مثلاً فيكون المحمول قادراً واخرها يقتضي ان متعلقها
 وجوبها فيكون المحمول واجباً وهكذا والمناسب لكلام المصاخرها
 واعلم ان معرفة اقسام الحكم العقلي اى الواجب والباحث والمستحيل
 ومعلوم ان هذه اقسام لمتعلق الحكم لا للحكم اذا قسمته الوجوب
 والجزاء والاستحالة ففي عبارة تسامح واعلم ان الواجب له مفهوم
 وما صدقات اى افراد بعضها ضروري وبعضها نظري وكذا المستحيل
 والباحث مفهوم الواجب مالا يتصور في العقل عدمه وما صدقه
 الضروري كالتمييز للجرم والنظري كنبوت القدرة لله تعالى ومفهوم
 المستحيل مالا يتصور في العقل وجوده وما صدقه الضروري كاجتماع
 النقيضين فان استحالة ضرورية والنظري كشرط الله تعالى
 ومفهوم الباحث ما يصح في العقل وجوده وعدمه وما صدقه الضروري
 كالاكل والشرب وشبوت الحرارة للنار والنظري كاثابة العاصي
 فالمراد بمعرفة اقسام الحكم العقلي تصور معنى الواجب والمستحيل
 والباحث من حيث مفهومها اى تصور مفاهيمها المتقدمة وهذه
 المعرفة نفس العقل عند امام الحرمين ولازمة له عند غيره فمن لم
 يعرفها عند الاول فليس يعاقل بل مجنون لا تجرى عليه الاحكام لا
 يقال يازم عليه ان جميع الناس مجانين لعدم معرفتهم ما ذكر لا نمنع
 ذلك اذ كل احد يعلم ان هناك شيئاً لا يقبل العدم وشياً لا يقبل الوجود
 وشياً يقبلها وان لم يعرف التعبير عن ذلك بالواجب والمستحيل والباحث
 فالمراد بمعرفة الاقسام تصور مفاهيمها الثلاثة وان لم يعرف اسمائها
 المذكورة هكذا قال بعض اخوانه شيخنا الصغير ووجهه ما مر
 من ان معرفة هذه الاقسام استمداد هذا العلم لان المتكلم تارة يثبتها
 وتارة ينفيها وابانت الشئ او نفيه فرع عن نظوره وايضاً فالمكلف
 مطلوب بمعرفة ما يجب وما يستحيل وما يجوز في حق الله تعالى ورسله

واعلم ان معرفة اقسام
 الحكم العقلي

ومعرفة ذلك تتوقف على تصور معاني هذه الأقسام وقال بعضهم المراد
 بالمعرفة التصديق ببعض ما صدقته أو ذلك البعض هو الضروري منها
 أي بعض الضروريات كالصدق بان الواحد نصف الاثنين وبأن النار
 حارة وبأن النقيضين لا يجتمعان فإن الأول واجب والثاني جائز والثالث
 أعني اجتماع النقيضين مستحيل وكلها ضرورية فالصدق بذكرها
 عقل عند أمم الحرمين ولازم له عند غيره فمن لم يعرف ما ذكر فهو محنون
 عند الأول وهو ظاهر إذ لا شك في جنون من لم يعرف أن النار حارة مثلاً
 ويستفاد من كلام اللغاني في شأ الجوهرة ترجيح هذا أعني كون المراد بالمعرفة
 التصديق حيث قال قال الفاضل من أهل المشنة أي وتبعه أمم الحرمين
 العقل بعض العلوم الضرورية لأنه لا يخلو إما أن يكون جوهرًا أو عرضًا
 لا جائز أن يكون جوهرًا إذا الجواهر متماثلة فلو كان بعض الجواهر عقلاً لكان
 كل جوهر عقلاً لأن ما ثبت لأحد المشلين يثبت للآخر وإيضاً لو كان جوهرًا
 لما ثبت به للعقل حكم لأن الأحكام إنما تثبت للجواهر لا بالعرضين أن يكون
 عرضاً لكن لا يجوز أن يكون عبارة عن مجموع الأعراض فإما أن يكون
 من العلوم أو من غيرها لا جائز أن يكون من غير العلوم ولا يصلح أن
 أن يتصف بالعقل من لم يعلم فكيف وما من شيء من اجناس الأعراض
 إلا ويمكن تغدير العقل مع عدمه ما عدا العلوم وما يصحها كالحياة وإذا
 كان من العلوم فلا جائز أن يكون كل العلوم لا تصاف الإنسان بالعقل
 مع تعريته عن معظمها وإذا كان بعض العلوم فإما أن يكون ضرورياً
 أو نظرياً لا جائز أن يكون نظرياً إذا العقل شرط في العلم النظري فلو كان
 العقل نظرياً للزم الدور وإيضاً قد يتصف بالعقل من لم ينظر ولم يستد
 أصلاً وإيضاً فالنظري قد اخطأ فيه كثير من العقلاء فتعين أن
 يكون ضرورياً وضح فلا يمكن أن يكون مجموع العلوم الضرورية فإن العلم
 بالمحسوسات من جملتها وقد يتصف بالعقل من لم يدرك شيئاً منها
 كالأعمى وإيضاً فأكثر العقلاء لا يعلم كل الضروريات لتوقفها على شيء

إذا هو بعض الأعراض

كحدس او تجربة بل لا تخاطر به الا اضلا فتعين انه بعض العلوم الضرورية
 وهي الضروريات المتداولة بين العامة كالعلم بان النفي والاثبات لا يجتمعان
 وان الصنعة لا بد لها من صانع وان النقيضين لا يرتفعان والضدين
 لا يجتمعان وان الجسم قد يكون متحركا وقد يكون ساكنا وان الموجود
 لا يخرج عن كونه قديما او حادثا ويحوز ذلك من كل علم ضروري يمتنع خلو
 الموصوف بالعقل عنه ولا يشاركه فيه من ليس بعقل اهـ بايضاح
 وزيادة وتكريرها مبتدئا وتاينس خبراى ذونا تينس او مؤنس
 او مبتدئا خبره محذوف اى فيه والجملة خبر عن تكريرها وقوله للقلب
 متعلق بتاينس والمراد بالقلب العقل وكذا الفكر الاتى لكن تسمية
 العقل فكرا من باب تسمية السبب باسم المسبب وقوله با مثلتها
 متعلق بتكريرها على انه حال منه اى تكريرها ملتبسا با مثلها اى جزئيا
 المنطبقة لتلك الاقسام عليها وهى ستة حاصلة من ضرب الثلاثة
 فى الضرورى والنظري والمراد بتكريرها احضارها فى الذهن واخطا
 بالبال مرة بعد اخرى بان تستحضرن فى ذهنك ان الواجب ما لا يتصور
 فى العقل عدمه وتطبيقه على مثاله النظري كالقدم والقدرة لله
 تعالى والضرورى كالتحيز للبحر وهكذا لا مجرد تلاوة الفاظها الدالة
 عليها باللسان من غير استحضار لمعانيها وميتمل ان قوله با مثلتها
 متعلق بمعرفة وما بينهما اعتراض بين المتعلق والمتعلق به اى معرفة تلك
 الاقسام الثلاثة ملتبسة با مثلها بان يلاحظها منطبقة على تلك
 الامثلة مما هو ضرورى الخ وحتى يصح ان تكون للتعليل والفعل بعدها
 منصوب بان مضرة وهى علة للتكرير او للتاينس والمعنى على الاول ان
 تكريرها ملتبسا با مثلتها مع ملاحظة انطباق مفهوم تلك الاقسام
 على تلك الامثلة لاجل عدم حاجة الفكر فى استحضار معانيها الى كلفة
 وعلى الثانى انما قلنا ان فيه تاينسا للقلب لاجل ان لا يحتاج فهو علة
 للحكم بان فيه تاينسا وان ثبت جعلته علة محصور التاينس اى انما

وتكريرها تاينسا للقلب
 با مثلتها حتى لا يحتاج
 فى استحضار معانيها الى
 كلفة

حصل النابيس لأجل الخزي أن فائدة حصوله ما ذكر ويصح أن تكون للغبية
 أي وتكريرها من أول الأمر إلى أن يصير لا يحتاج الفكر في استحضار مثلاً
 إلى كلفة فيه تانيس الخ أي تانيس القلب بذلك إلى أن يصير لا يحتاج الخ
 وقوله مما هو ضروري خبران وحيلة وتكريرها الخ حالية أو معترضة
 بين اسم أن وخبرها وأصل التركيب علم أن معرفة هذه الأقسام كائنة
 من بعض ما هو ضروري على كل عاقل الخ وتكريرها با مثلتها حتى لا يحتاج
 الفكر الخ تانيس القلب وأفاد بهذا الاعتراض أن تكريرها أي ملاحظتها
 مرة بعد أخرى فيه تانيس القلب ولو حذف لم يستفد ذلك ويحتمل
 أن يقرر الكلام على وجه آخر أن يكون قوله با مثلتها متعلقاً بمعرفة
 كما مر وقوله وتكريرها معطوف على معرفة والضمير للمثلة لا تشها
 وإن تأخرت لفظاً فهي متقدمة رتبة لتعلقها بمعرفة كما علمنا أي أن
 معرفة تلك الأقسام مع ملاحظة أمثلتها أي جزئياتها ومع تكريرها
 وقوله تانيس خبران أو مبتدأ حذف خبره أي فيه تانيس للقلب با مثلتها
 والجملة خبران وحذف متعلقه يعني با مثلتها دلالة متعلق المعرفة
 عليه وإن شئت قلت حذف متعلق المعرفة لدلالة متعلق تانيس
 عليه أن جعل با مثلتها متعلقاً بتانيس وحتى على حالها من كونها تغليبية
 أو غائية وقوله مما هو ضروري متعلق بمعرفة أو خبر ثان لأن الوجه
 الأول أولى مما هو ضروري على كل عاقل الخ أعلم أنه ان عدى هذا
 اللفظ بعلى فعناه الوجوب أو باللام فعناه عدم الانفكاك وال لزوم
 ومقتضى ما ذكرناه سابقاً ومآسياً في الأضراب من أن معرفة
 هذه الأقسام أي تصورها والتصديق ببعض جزئيات الضرورية
 منها نفس العقل ولا زمله أن المراد المعنى الثاني وهو أن هذه المعرفة
 ضرورية أي لازمة لكل عاقل فتعبيره بعلى ليس في محله لايهامه أن
 المراد المعنى الأول مع أنه غير مناسب لما ذكر لا يقال إن على في كلامه بمعنى
 اللام لأننا نقول إن ذلك لا يخلصه من الإشكال لأن قوله يريد الفوز

مما هو ضروري على كل عاقل
 يريد الفوز بمعرفة الله تعالى
 ورسله عليهما الصلاة والسلام

الخ وقوله وتكريرها نائيس للقلب الخ يقتضى ان هذا امر ممكن وان هذا
 المعرفة ليست من الضروريات اللازمة لكل عاقل بل تنفك عنه فينبغي
 لمن يريد الفوز ان يحصلها ويكررتلك الاقسام لئلا ينس بذلك قلبه الخ
 وح فكان الاولى ان يعبر باللام ويحذف قوله يريد الفوز وقوله
 وتكريرها نائيس الخ حتى يخلص من الاشكال والحاصل انه ان اريد
 المعنى الثانى وجعلت على بمعنى اللام صح الاضراب المذكور وبطل قوله
 يريد الفوز الخ وقوله وتكريرها نائيس للقلب الخ لانه يفيد الانفكاك
 وان اريد المعنى الاول صح قوله المذكور وبطل الاضراب ويمكن ان
 يجاب بان المركز في ذهن كل عاقل تصور هذه المفاهيم في حده
 فانه لا من حيث كونها مفاهيم بهذه الالفاظ اى مسميات لها
 فكل عاقل يدرك ان هناك شياً لا يمكن علمه وشياً لا يمكن وجوده
 وشياً يمكن وجوده وعدمه وان لم يعرف انها مفاهيم الواجب والمستحيل
 والجايز والذى حث عليه المصنف بقوله تمامه ضرورى على كل عاقل يريد
 الفوز وقوله وتكريرها نائيس الخ تصور المفاهيم من حيث كونها مفاهيم
 بهذه الالفاظ بان يعرف ان الشئ الذى لا يمكن عدمه يسمى واجبا وهذا
 ولا شك ان ذلك ليس ثابتا لكل عاقل وقوله بعد بل قال امام الحرمين
 انها نفس العقل المراد المعرفة لا من هذه الحيثية اى حيثية كونها مفاهيم
 لهذه الالفاظ بل من حيث كونها مطلق مفاهيم وقد علمت ان تصور مطلق
 المفاهيم لازم لكل عاقل فهو نفس العقل عند امام الحرمين ولازم له
 عند غيره وهذا الجواب ظاهر اذا اريد بالمعرفة التصور لا التصديق
 بل قال امام الحرمين اضراب عما قبله فان قوله تمامه ضرورى على كل عاقل
 يفهم منه ان تلك المعرفة ليست نفس العقل فاعرض عن ذلك ونقل عن
 امام الحرمين وجماعة انها هو امام الحرمين اسمه عبد الملك بن عبد الله
 الجوينى ولقب بذلك لانه انحصر افنا الحرم المكي والمدني فيه مات سنة
 ثمان وسبعين واربعمائة بمعانيها كان الاولى حذف لان المراد بمعرفة

بل قال امام الحرمين وجماعة
 ان معرفة هذه الاقسام
 اشكالية هي نفس العقل فكل
 من فهم بمعانيها فليس عاقل

الاقسام الثلاثة معرفة معانيها لا الفاظها لما مر ان المراد بها اما التصديقي
 بعض الضروريات او تصور المفاهيم لا من حيث كونها مفاهيم لهذه الالفاظ
 وتلك الضروريات والمفاهيم معان لا الفاظ فليس يعاقل اى بطل
 هو مجنون لما مر من ان العقل عنده اما تصور المفاهيم السابقة او
 التصديقي ببعض الضروريات فن لم يكن عنده ذلك فليس يعاقل ولكن
 هذا القول مردود لان السمنية ينكرون ما عدا المحسوسات ضرورية
 كانت او نظرية والسوفسطاشية ينكرون جميع العلوم ضرورية
 ونظريها محسوسها وغير محسوسها وهم من العقلاء بدليل تعرض
 الائمة لبدهتهم والتجمل في مناظرتهم فالجنى ان العقل نور وخاف
 تدركه النفس العلوم الضرورية والنظرية ومقره القلب وله شعاع
 متصل بالذماغ ويجب الواو لا استئناف لا المطف لان جملة
 اعلم الخ انشائية وهذه خبرية ولا يعطف احدهما على الآخر لما بينهما
 من كمال الانقطاع والعاطف يقتضى الاتصال ولا يكون ذلك الا في
 المتناسبين خبرا وانشاء وعبر بالمضارع دون الماضي وان كان الحكم
 قد مضى لان المضارع يدل على الاستمرار التجدي اى التجدد في المستقبل
 وقتا بعد وقت على سبيل الدوام والاستمرار اى عدم الانقطاع وذلك
 مناسب للمقام لان الوجوب المذكور مستمر في المستقبل لا ينقطع اضلا
 بل يتجدد بتجدد المكلفين فاذا بلغ زيد عاقله تعلق به او عمر وتعلق
 به وهكذا فيتجدد بتجدد المكلفين اقتضى استمراره وعدم انقطاعه
 ودلالة المضارع على ذلك بالقرينة ككونه مناسباً للمقام
 لا بالوضع لانه موضوع لمجرد الحدوث في المستقبل ولومرة
 واحدة على كل مكلف اى على كل فرد فرد من افراد المكلفين وانما
 غير بلفظ كل الدالة على الاستغراق الاشارة الى ان المطلوب
 المعرفة ولو بالدليل الجلي لا التفصيلي لانه يستحيل عادة ان يقدر
 عليه كل واحد شرعا منصوب اما على نزع التخافض وان كان

فليس يعاقل
 على كل مكلف شرعا

ان يعرف ما يجب

غير مقيس اى بسبب الشرع والمراد بالشرع على هذا بقية الرسل لا
 الاحكام الشرعية المعبر عنها بقولهم وضع الهى الخ لا تبصير المعنى
 ويجب بالاحكام ومعاً وان من جملة الاحكام السجود المذكور
 فيلزم وجوب الشئ بنفسه وهو باطل واما على المفعولية المطلقة فيكون
 صفة لو صوف محذوف اى وجوباً شرعياً اى شرعياً اى ما اخذ من
 الشرع او ناسباً من باب مصدر محذوف اى وجوب شرع فهدف المضاف
 واقم المضاف اليه مقامه فانتصب انتصابه واما على التمييز اى من
 جهة الشرع لامن جهة العقل وهو تمييز نسبة وان لم يكن يجوز لا غير
 شئ لان ذلك ليس بشرط كما قاله ابن هشام نحو امثالاً الخوض ماء
 فان ما تمييز وليس فى الاصل فاعلا ولا مفعولاً ولا غيرهما واما على
 الحال وصاحبها الوجوب المفهوم من يجب اى حالة كون الوجوب شرعاً
 اى شرعياً اى ما اخذ من الشرع والمراد بالشرع على هذه الاوجه الثلاثة
 الشارع وهو الله تعالى حقيقة او النبى عليه الصلاة والسلام مجازاً واما
 قيد هذا القيد للرد على المعتزلة فى تحكيمهم العقل والافكل الاحكام لا تؤخذ
 الا من الشرع لاختصاص الواجب المذكور فهو قيد غير ضرورى وليس
 مضر لما علمت من فائدة ان يعرف اعلم ان الايمان يطلق على المعرفة
 اى الجزم المطابق الخ وعلى حديث النفس التابع للمعرفة وحديثها هو
 الاذعان اى قولها بعد المعرفة آمنت وصدقت فهو من قبيل الكلام
 النفسى لامن قبيل العلوم والمعارف وهذا هو الصحيح لان الكفار
 الذين كانوا فى عهده عليه الصلاة والسلام عندهم معرفة اى جزم
 بحقيقة ما جاء به صلى الله عليه وسلم مع انهم ليسوا مؤمنين فميز
 المعرفة عن كافي الايمان فكيف يقتصر المصطلح عليها الا ان يقال انه
 استعمال المعرفة فى حقيقتها وهو الجزم المذكور ومجازها هو الاذعان
 ثم ان المعرفة بما ذكر هو اصل الايمان بان حديث النفس التابع للا
 الجازم وان لم يكن عن معرفة لان المعرفة لا تكون الا ناشئة عن دليل

ان يعرف ما يجب اصل الايمان صح

بخلاف الاعتقاد الجازم وقوله ما يجب اي عقلا او شرعا اي ما ثبت وجوبه
 بالشرع اي بالدليل السمعي فقط كالسمع والبصر والكلام ولوازمها
 او بالعقل اي الدليل العقلي سواء وجب بالدليل السمعي ايضا ام لا كغير
 المذكورات من بقية الصفات وما من صيغ العموم اي جميع ما يجب
 لله تعالى لكن ما نصبت الادلة العقلية او النقلية على عينه كالعشر
 صفة يجب علينا ان نعرف بعينه ونالمتصّب الادلة على عينه بل انما
 نصبت على انه انصف بكالات من غير تعيين فيجب علينا ان نعرف
 كذلك اي من غير تعيين فيجب علينا اعتقاد انه تعالى متصف بكالات
 لانها يترها وان لم نعرف اعيانها ودين يجب ويجب في كلامه الجاسر
 السام لا تفارقهما لفظا مع اختلافهما معنى لان الاول معناه يفرض
 والثاني معناه ما لا يتصور عدمه عقلا او شرعا في حق مولانا
 متعلق يجب او حال من ما والحق يطلق على امور منها القول والفعل
 ومنها الحقيقة اي الذات وهو المناسب هنا اي ما يجب حقيقة مولانا
 اي لانه في معنى اللام واطلاق الحقيقة عليه تعالى جائز قال في جمع
 الجوامع وشرحه حقيقة تعالى مخالفة لساثر الحقائق قال المحققون
 ليست معلومة الآن اي في الدنيا للناس وقال كثيرا منها معلومة
 الآن لانهم مكلفون بالعلم بوحديته وهو متوقف على العلم بحقيقته
 واجيب بمنع التوقف على العلم به بالحقيقة وانما يتوقف على العلم به
 بوجه وهو تعالى يعلم بصفاته كما اجاب به موسى عليه الصلاة والسلام
 فرعون السائل عنه تعالى كما قص علينا ذلك بقوله تعالى قال فرعون
 وما رب العالمين لا واختلفوا اي المحققون هل يمكن علمها في الآخرة
 فقال بعضهم نعم لحصول الرؤية فيها كما سيأتي وبعضهم لا والرؤية
 لا تفيد الحقيقة الا بحروف وما يستحيل اي شرعا اي بالدليل
 السمعي في اضداد السمع والبصر والكلام ولوازمها او عقلا اي
 بالدليل العقلي وحده او مع السمع في بقية الاضداد وقوله وما يجوز

في حق مولانا وما يجوز وما
 يستحيل

اى عقلاى بال دليل العقلى وحده لان ما يجوز دليله عقلى فقط كما سياذ
 وحذف المص متعلق ما يستحيل وما يجوز اعنى في حقه تعالى للعلم به
 مما قبله وليس ذلك من التنازع في العمل لانه لا يجوز في المجهول المتوسط
 عند الاكثرين وكذا يجب عليه ان يعرف المخاقي باسم الاشارة
 مرتين في الاول اشارة الى ان هذا الوجوب ايضا بالشرع خلافا للمعتزل
 والثاني اشارة الى ان المطلوب معرفته هنا هو الواجب والمستحيل
 والجائز كما في الاول اى كما ان تعالى يجب في حقه واجبات ويستحيل
 في حقه مستحيلات ويجوز في حقه جائزات كذلك الرسل عليهم
 الصلاة والسلام وقد علمت ان الاقسام الثلاثة السابقة بعضها
 عقلى وبعضها سمى وكذلك الاقسام اللاحقة منها ما هو عقلى وهو
 الصدق فيما يخبر به عن الله تعالى بناء على ان دلالة المعجزة على صدق
 الرسول عقلى وسياتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى ومنها ما هو
 سمى وهو غيره ومنها الصدق فيما يخبر به عن غيره تعالى كقيام زيد
 واتم لفظ مثل اشارة الى ان الواجب في حق الرسل غيره في حقه تعالى
 وكذا المستحيل والجائز ولو اسقطها عنهم ان عينه في حق الرسل
 لعله سكت عن الانبياء نظر الى ان جميع الاحكام الآتية التي هي
 التبليغ خاص بالرسول او بناء على القول بالترادف بين الرسول
 والنبى يجب ويلزم ويغرض بمعنى واحد اى فاذا رايت بعضا
 عبر يفرض او ييلزم فلا تعتقد التنافي وتعرض على المصنعا لعله
 له والباء للملابسة والمعنى الواحد هو ما يثاب على فعله ويعاقب على
 تركه والمكلف البالغ العاقل اى الذى فيه اهلية النظر وقد
 بلغه الدعوة ولعله انما سكت على الاول من هذين لانه يرى ان كل
 من بلغ عاقل فيه اهلية النظر ان الواجب هو الدليل الجلي كما سيذكر
 وعن الثاني اما لان دعوته عليه الصلاة والسلام عمت جميع فطار
 ولم ينل احد عن العلم بها فتكون زيادة ذلك كتحصيل الحاصل واما

هكذا يجب عليه ان يعرف
 مثل ذلك في حق الرسل عليهم
 الصلاة والسلام يجب
 يلزم ويفرض بمعنى واحد
 المكلف البالغ العاقل
 المكلف ما خذ من

لا نهجرى على قول من يقول ان الدعوة لا تشترط بعد اول رسول وهم
 الما تريدية فيكون في التكليف بالعقائد عندهم بعثة اول رسول وهو
 آدم عليه الصلاة والسلام لان العقائد مجمع عليها بين الرسل فلا فترة
 فيها وانما تقع الفترة في عدم الاحكام الفرعية قال البقاعي في تفسير
 قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فن بلغه دعوة رسول
 سواء ارسل اليه ام لا وخالف امره واستكبر عن اتباعه عذبه بما
 يستحقه وهذا امر قد تحقق بارسال آدم عليه الصلاة والسلام
 ومن بعده من الانبياء الكرام عليهم الصلاة والسلام في جميع الازمان
 كما قال تعالى ولقد بعثنا في كل امة رسولا وان من امة الا خلا فيها نذير
 فان دعوتهم الى الله قد انتشرت وعمت الاقطار واشتهرت وانظر الى قول
 قريش الذين لم يأتهم نبي بعد اسمعيل عليه السلام ما سمعنا بهذا في
 الملة الاخرة فانه يفهم انهم سمعوه في الملة الاولى فن بلغه دعوة احد
 منهم بوجه من الوجوه فقصر في البحث عنها فهو كما فرستحق للعذاب فلا
 تغتر بقول كثير من الناس بنجاة اهل الفترة مع اخبار النبي صلى الله
 عليه وسلم ان اباهم الذين مضوا في الجاهلية في النار وقال ابن عطية
 في قوله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير معناه ان دعوة الله تعالى
 قد عمت جميع الخلق وان كان فيهم من لم يباشره النذارة فهو ممن بلغته
 الى وقت محمد صلى الله عليه وسلم والاية التي تضمنت ان قريشا لم يأتهم
 نذير معناها نذير مباشر وما ذكره المتكلمون من عذرا صاحب الفترات
 ونحوهم فعلى سبيل الفرض اي بفرض ان صاحب الفترة ادعى لم يصل
 اليه ان الله تعالى بعث رسولا ولا دعا الى دين وهو قليل الوجود
 الا ان ينشأ في اطراف المواضع والمواضع المنقطعة عن العمران وليس
 مرادهم انه توجد امة لم تعلم ان في الارض دعوة الى عبادة الله تعالى
 اهر ببعض تغيير ونقل عن الخليلي ما يقرب من كلام ابن عطية *
 ونقل عن الشافعي انه قال ولم يبق احد لم يبلغه الدعوة هكذا نقله

الله دعوة لا ان ادعيت الى نبية ثم لم تقطع النذارة

شيخنا العدوي عن شيخه الصغير والذي رجه بعض مشايخنا الشافعية
 ان اهل الفترة ناجون وان غيروا وبدلوا وعبدوا والاوثان لعذرهم
 ويعطيهم الله منازل من جنات الاختصاص لا من جنات الاعمال لعدم
 عملهم كالمجازيب الذين لا اعمال لهم وهم من لم تبلغهم دعوة النبي السابق
 ولم يرسل اليهم النبي اللاحق كمن بين موسى وعيسى من بني اسرائيل ومن
 بين اسمعيل ومحمد صلى الله عليه وسلم من العرب اذ لم يرسل اليهم نبي بعد
 اسمعيل الا نبينا عليه الصلاة والسلام فالعرب اهل فترة حتى في
 زمن انبياء بني اسرائيل لانهم لم يؤمروا بدعائهم الى الله تعالى ولم يرسل
 اليهم بعد اسمعيل رسول واسمعيل انتهت رسالته بموته بكنية الرسل
 لان ثبوت الرسالة بعد الموت من خصائص نبينا صلى الله عليه وسلم
 واخباره عليه الصلاة والسلام عن بعضهم كما مر في القيس وحاتم الطائي
 ونحوهم بان في النار انما هو لمعنى يعلمه الله تعالى فيهم لالعبادتهم الاوثان
 فلا يدرك الحكم على جميعهم بانهم غير ناجين اذ لم يقع منه عليه الصلاة
 والسلام اخبار بان جميع من كان من اهل الفترة في النار ثم اعلم
 ان التعريف المذكور خاص بالنوع الانساني دون الجن والملائكة اذ
 لا يظهر فيهم البلوغ بالمعنى الشرعي وايضا فالحق مكلفون من اصل الخلقة
 ونبينا عليه الصلاة والسلام مرسل اليهم اجماعا ومثلهم آدم وحواء
 واما الملائكة فهم مجبولون على المعرفة والطاعة فليسوا مكلفين على
 التحقيق اذ لا يكلف الا من كان من جنس من يتصور منه المخالفة وارسال
 نبينا عليه الصلاة والسلام لهم ارسال تشریف لا تكليف وقيل انهم
 مكلفون من اصل الخلقة كالبجن ونبينا مرسل اليهم ارسال تكليف
 وهو الزام ما فيه كلفة يصدق بالواجب والحرام ويخرج المند
 والمكروه اذ لا الزام فيهما فليسوا مكلفين بها على هذا التعريف بخلاف
 التعريف الاق فانه يشملها لان فيها طلبا واما المباح فهو خارج عن
 كل من التعريفين فليس مكلفا به الا من حيث وجوب اعتقادها باحتة

وهو الزام ما فيه كلفة
 من الاوامر والنواهي

وقوله من الاوامر والنواهي جمع امر ونهى بمعنى الطلب والمراد بالامور
 والمنهيات على قول متعلق بقوله وهو الزام الخاى ان معنى التكليف
 ما ذكر على قول وهو الراجح كافي جمع الجوامع وعليه فالصبي غير مكلف بخلاف
 على القول الثاني وهو القاضي ابي بكر الباقلاني فانه مكلف لانه مخاطب
 بالمندوبات هذا عند الامام مالك اما عند الشافعي فليس مكلفا
 بشئ على كل من القولين بل المكلف عليه فيما طرب باذنه وما وجب فماله
 كالزكاة وضمان المتلف كما يخاطب صاحب البهيمة بضمان ما تلفته
 حيث فرط في حفظها لتنزل فعلها منزلة فعله وصحة عبادته كصلاته
 وصيامه المثاب عليها ليس لانه مكلف بها وانما المكلف بها وليه بان
 يامر بها بل ترغيبا في فعل العباداة ليعتادها فلا يتركها بعد بلوغه
 ان شاء الله تعالى ومثله المجنون في نحو الضمان احتراز الخاى
 اى بناء على ان شرعا متعلق يجب لا بقوله مكلف وهما احتمالا ان في مثل
 هذه العبارة والاول منها اولى لا فادترنقى مذهب المعتزلة كما في الش
 لان التراجع بينهم وبين اهل السنة انما هو في الوجوب لا في التكليف
 ان معرفة الله وجبت بالعقل ظاهره ان العقل هو الموجب عندهم
 وليس كذلك بل المراد ان العقل هو المدرك للوجوب والموجب هو الله
 عز وجل والحاصل ان الموجب هو الله تعالى باتفاق منا ومنهم الا انا
 نقول ادراك ذلك لا يتلحق بالامر الشرع لان عقولنا لا تدرك الاحكام
 استقلالاً فلا حكم قبل الشرع ولا تكليف بشئ قبل مجيئه وهم يقولون
 يتلحق من العقل والشرع مؤكداً فحكم العقل في الافعال قبل البعثة
 فما حكم به في شئ منها ضرورى كما لنفس في الهواء واختيارى بان ادركه
 فيه مصلحة او مفسدة او انشاء فافهمه فيه ظاهراً وهوائاً
 الضرورى مقطوع باباحضه والاختيارى ينقسم الى الاقسام الخمسة
 المحام وغيره لانه ان اشتمل فعله على مفسدة فحرره كما اظلم او تركه على
 مفسدة فواجب كالعبد او فعله على مصلحة فندوب كما لا حسان

على قول اولئك ما
 وقوله شئ على القول الاخر
 مذهب المعتزلة الذين
 يقولون ان معرفة الله
 وجبت بالعقل

او تركه على مصلحة فكرهه وان لم يشتمل على مصلحة ولا مفسدة فباح
 فان لم يحكم العقل في بعض منها بان لم يدرك فيه شيئا مما تقدم ككل الفاكهة
 فالصحيح الوقف عن المحذور والاباحة وان كان في الواقع لا يخلو عن واحد
 منها لانه اما ممنوع منها فمحظور ولا فباح وهذا معنى قولهم ان العقل
 يحسن ويقبح اي يدرك حسن الحسن ويقبح القبح لان في الفعل مصلحة
 او مفسدة يتبعها حسنه او قبحه عند الله تعالى فيدرك العقل فيه ذلك
 اما بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار او بالنظر
 كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار وبجى الشرع مؤكدا لذلك
 او باستعانة الشرع فيما خفى على العقل كحسن صوم آخر يوم من رمضان
 وقبح صوم اول يوم من شوال فانها متماثلان في ان كلا منهما زمن فلاح
 يدرك العقل فيهما مفسدة ولا مصلحة بل يتوقف على امر الشارع باحد
 ونهيه عن الآخر فطرق ادراك العقل للحكم اي الحسن والقبح عندهم
 ثلاثة الضرورة والنظر واستعانة الشرع ونحن نوافقهم على الاخير
 لكن نقول العقل يدرك الحكم من حسن او قبح بواسطة الشرع وان لم
 يدرك ان فيه مصلحة او مفسدة وهم يقولون لا يدرك ذلك الا اذا
 ادرك فيه مصلحة او مفسدة فالحسن عندنا ما حسنه الشرع
 والقبح ما قبحه الشرع وان لم يعرف ان فيه مصلحة
 او مفسدة عند الله تعالى ولا حكم قبله اصلا والحسن عندهم ما
 حسنه العقل والقبح ما قبحه العقل بسبب ادراكه مصلحة او مفسدة
 عند الله تعالى ثم بجى مؤكدا وبما تقرر من انه لا حكم قبل الشرع
 خلافا للمعتزلة يعلم رجحان ما تقدم من القول بنجاة اهل الفسقة
 لان افعالهم لا توصف بجل ولا بجرمة فلا يقبون عليها ولا ينابون
 وان عبد والاولثان وسواء في ذلك الاحكام الاصلية والفرعية
 كما هو ظاهر اطلاقهم وعبارة السجني بعد ان نقل ما تقدم من تقرير
 كلام المعتزلة وقالت الاشاعرة لا يجب المعرفة والفروع الا بالشرع

لقوله وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وحمل الرسول على العقل خلافا
 الظم لا يصار اليه الا بموجب وهو مستف هنا ويترتب على الخلاف
 ان من ميزو كان بما قلا ومضى عليه زمن يسع النظر في المخلوقات
 والاستدلال بها على انها خالفا ولم ينظروا مات يموت كافرا ويخلد في النار
 على قول المعتزلة والماتريدية سواء كان من اهل الفترة او من هذه الامة
 وبني عليه ملا على قارى كفر ابوى النبى صلى الله عليه وسلم بناء على ما مر
 من ان المراد بالرسول العقل او على ظاهره وقد تحقق بارسال آدم ومن
 بعده من الانبياء في جميع الامم وقالت الاشاعرة من مات قبل البلوغ
 ولم تبلغه الدعوة او كان من اهل الفترة يموت ناجيا ويدخل الجنة وان
 عبد الاصنام وغيره وبدل الرسول في الآية محمول على حقيقته ولا يكتفى
 باول رسول وانما يكتفى بكل رسول بالنسبة الى امته في حياته واهل الفترة
 من بين موت الرسول وبعثه من يليه واما الاحاديث الصحيحة التي وردت
 بتعذيب بعض اهل الفترة فاخبار احاد لا تعارض القاطع او قاصرة على
 من وردت فيهم لا مريعلم الله ورسوله او مؤولة خرجت منجز الزجر
 للحمل على الاسلام اهر باختصار ومنه يعلم ان ما ذكره شيخنا بتعالظا هر
 الايات السابقة مبنى على مذهب الماتريدية هذا وفي بعض العبارات
 ما يقتضى ان المعتزلة يقولون ان العقل موجب بنفسه وح فيكون كلام
 الشر على ظاهره ولا يحتاج الى تاويله بما مر وقوله ان يعرف مبتدئا
 خبره محذوف تقديره معناه ما سابينه لك ثم بينه بقوله حقيقة المعرفة
 الخ فهو على حذف فاء التفرع وانجزم هو الاعتقاد اى الادراك الجازم
 الذى ليس معه تردد فان قيل كيف تجب المعرفة بالمعنى المذكور مع انها
 ليست في وسع المكلف لتوقفها على النظر في الدليل قلنا وجوبها باعتبار
 وجوب النظر الموصل اليها فهو اول واجب وسيلة وهي اول واجب مقصدا
 وهذا يجمع بين القولين في ان اول واجب ما هو المطابق اى الموافق
 للحق والحق كما قال السعد هو الحكم المطابق للواقع اى لما في الواقع

وقوله ان يعرف حقيقة
 الحق في الخبر والمطابق

عن دليل فالجزم يقتضيان
من الشك والظن والاعتقاد

ونفس الامر والواقع ونفس الامر قيل علم الله تعالى وقيل اللوح المحفوظ
والمراد بالحكم النسبة الكلامية اي الحق هو النسبة المفهومة من الكلام
المطابقة للنسبة التي في علم الله تعالى وفي اللوح المحفوظ فيصير المعنى
ح المعرفة هي الجزم الموافق للنسبة الكلامية الموافقة للنسبة التي في
علم الله تعالى او اللوح المحفوظ ولا يخفى ما في ذلك من الركائز والمخلص
ارتكاب التجريد في الحق بان يراد به الواقع فقط اي النسبة التي في علم الله
تعالى او اللوح المحفوظ ويجرد عن اعتبار المطابقة فيصير المعنى جزم
المعرفة هي الجزم المطابق للنسبة التي في علم الله تعالى الخ عن دليل
صفة للجزم اي الناشئ عن دليل خرج بذلك الناشئ عن ضرورة فانه
يسمى علما لا معرفة فهو اعم منها كما هو مقتضى كلامه تبعاً للمص في بعض
كتبه والتحقيق انهما مترادفان وان كانت المعرفة لا تطلق على الله لا شعاً
يسبق الجمل فيكون كل منها ضرورياً كمعرفة ان الواحد نصف الاثنين
وكما لو وقع بصرك على جسم من غير قصد فحصل لك معرفة لثبته
او حركته ونظرياً كمعرفة الله تعالى وصفاته ورسله وح فيكون تعريف
المعرفة غير جامع وتعريف التقليد غير مانع لخروج ما كان عن
ضرورة من الاول ودخوله في الثاني واجاب بعضهم بانه انما قيد
بالدليل نظر بخصوص المقام لان معرفة الله تعالى وصفاته ورسله لا
تحصل الاض دليل وليس شئ منها ضرورياً فلا ينافي ان المعرفة نارة
تكون عن دليل وتارة عن ضرورة كما مر وفيه نظر لان الحق يجب
ان يكون مطرداً اي شاملاً لجميع الافراد فالاولى ما اجاب به
السكتاني من ان المراد بالدليل اي المرشد الذي لا يحتمل النقيض بوجه
فيتناول الضرورة والبرهان ويقولنا الذي لا يحتمل النقيض بوجه
اندفع ما يقال ان قول الغير سبب في تحصيل الاعتقاد فيكون داخل
في الدليل بالمعنى المذكور ويكون تعريف المعرفة شاملاً للتقليد و
فاسد لكن يرد عليه ان اطلاق الدليل على ما ذكر مجازاً والمحدود تصاناً

عنه فانها كلها لا تكفي ظاهر كلامه ان كلا من الشاك والظان والمؤمن
 عاص فقط وليس كذلك بل هو كما فرقنا في الاول ان يقول فان المتصفين
 كما لا يقال ان الظن الذي لا يحطر معه احتمال النقيض يكفي هنا كما ذكر
 صاحب المواقف وتبعه السيد لانقول المراد هنا بالظن الذي لا يكفي
 الظن الذي معه احتمال النقيض بالفعل وان هذا الكلام مبني على
 ان التقليد لا يكفي وان المقلد كما فرغ على ما سياتي بل هو جهل اي مركب
 لتركبه من جهلين جهل صاحبه بما في الواقع وجهله بان جهل لرعه
 انه عالم ومحل الاحتياج للتقيد بالمركب ان قلنا ان الجهل مشترك بينه
 وبين البسيط فان قلنا انه حقيقة في المركب كما قال بعضهم فلا حاجة
 للتقيد المذكور كجزء التصاري بالتثليث الخ اعلم انهم اختلفوا
 في النقل عن التصاري فنقل علماء الكلام عنهم انهم يقولون ان الاله جوهر
 واحد مركب من ثلاثة اقايم اي صفات وهي الوجود والعلم والحياة
 ويعبرون عن الاول بالآب وعن الثاني بالابن والكلمة وعن الثالث
 بروح القدس ويقولون ان اقنوم العلم تجسد عيسى عليه الصلاة
 والسلام ويعبرون عن ذلك بقولهم اتحد اللاهوت بالناسوت فاللاهوت
 العلم والناسوت جسد عيسى عليه السلام ويعنون بالجوهر القاسم
 بنفسه وبالاقايم الصفات لان الاقنوم كلمة يونانية والمراد بها في
 تلك اللغة اصل الشيء ومرادهم الاصل الذي كانت منه حقيقة
 الههم وهوتلك الصفات والتعبير عنها بالآب والابن وروح
 القدس مجرد اصطلاح ولا يخفى ما في كلامهم من المناقضة لان قولهم
 جوهرينا في تركيبه من الصفات وتفسيرهم الجوهري ما قام بنفسه
 بنا في ايض تركيبه منها لان المركب من غير القاسم بنفسه كالصفات
 غير قاسم بنفسه ويلزم على كلامهم ايضا كون الصفات عين الذات
 وذلك لا يعقل وقولهم واحدنا في كونه مركبا من ثلاثة وقولهم
 باتحاد العلم بجسد عيسى عليه السلام ان عنوانه القيام كقيام

فانها كلها لا تكفي فباطلب
 من المكلف ان يقتضيه في حق
 الله تعالى وفي حق رسله
 عليهم الصلاة والسلام
 والمواقف التي احتراز من
 الجهل الذي لا يفي
 انتهى فانه لا يسمي حقيقة
 بل هو جهل كجهل التصاري
 بالتثليث

العرض بالجواهر فهو باطل ضرورة لان المعنى الواحد لا يقوم بذاتين
وان عنوانه الاختلاط والامتزاج كاختلاط الخمر بالماء فباطل ايضا
لان ذلك من صفات الاجسام فلا يعقل وجوده في العلم الذي هو مع
من المعاني مع جسد عيسى عليه السلام ولذا قالوا انهم ابلد الفرق
وعلى هذا المعنى الثلاث كون الاله ذاك جزء ثلاثة مركب منها ونقل
علماء التفسير عنهم انهم يقولون الله تعالى اله وعيسى اله ومرتبه اله
اخذا من ظاهر قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة
وقوله تعالى ولا تقولوا ثلاثة انتهى واي عن قولكم الالهة ثلاثة ومعنى
الثلاث جعل الالهة ثلاثة ويمكن الجمع بان الضاري فرق مختلفة
فرقة تقول بالاول وفرقة بالثاني ثم وجدت ذلك مسطورا والمجهر
فيل هو في الاصل النجوس بالنون لان الميم والنون يتعاقبان سمي
بذلك لا اعتقادهم ابا حة استعمال التجاسة وانها لا تضر في دينهم
وقوله بالهين اثنين اي لان فعل الخير يجب ان يكون له باعث يبين
الباعث على فعل الشر واذ اتيانا لم يمكن اجتماعهما في ذات واحدة
فوجب التعدد في ذات الاله فلزم اثبات الهين مستقلين احدهما
يفعل الخير ويسمى يزdan والنور وهو الله وثانيهما يفعل الشر ويسمى
هرمز والظلمة وهو الشيطان ويلزمهم على مقتضى هذا النظم الفاسد
اثبات اله ثالث يفعل من الممكنات ما ليس بخير ولا شر فان نفوا هذا
القسم كان محض عناد ومكابرة وايضا فيلزمهم في الشاهدات فاعل
الخير لا يمكن ان يفعل الشر وبالعكس والمشاهدة تكذب ذلك فالنور
اله الخير ولذلك يستديمون وقود النار والظلمة اله الشر هكذا قال
بعضهم وقال سم في شقوق الورقات ان النور والظلمة عندهم قديمان
وتولد العالم من امتزاجهما عليه فالمراد بالنور والظلمة خلاف ما ذكر
وخلاف المتعارف فيها ايضا والا فالمتعارف انهما عرضان لا يقوموا
الا بالجسم فلا يمكن قيامهما ولا قدمهما اذ الظلمة عدم الضوء عما

والجسد بالهين اثنين عن
دليل اختيار من انهم
المعنى

في نفسهما

من شأنه ان يكون مضميما والنور ما قام بالمضي لغيره بخلاف كذا قام بالمضي
لذاته كما الشمس فهو ضوءه فاذا قبل المضي والنور اريد بهما هذان المعنيان
وان اقتصر على احدهما اريد به ما يشمل الآخر فيها كالغدير والمسكين او
بأيضا ح ولعل تسميتهما ح الدين باعتبار اختلاف تأثيرهما لا عن دليل
هذا يشمل العلم الضروري لانه مطابق لا عن دليل مع انه لا يسمى تقليدا بل
معروفة كما مر فانه يسمى تقليدا اعترض بان ظاهره ان التقليد لا يكون
الا موافقا للحق مع ان تعريفه الآتي يشمل ما كان موافقا وما لم يكن موافقا
ورد باننا لا نسلم ذلك غاية انه اختار بالدليل عن احد فردي التقليد واما
الفرد الآخر فهو من الجهل وقد خرج واذا اظهر في قوله والتقليد ان يتبع
الح اشاره الى ان المراد به ما هو اعلم مما قبله لان اتباع الغير في قوله مثلا
اعتقاد حقيقة مضمونه سواء كان حقا في الواقع ام لا ان يتبع غيره
الح هذا تعريف التقليد من حيث هو لا بخصوص التقليد في هذا الفرع
فيشمل التقليد في الفروع ويشمل ايضا اتباع العاصي للفتي والفاضل للشهود
والمجتهد للمجتهد آخر حيث جوزناه ولا يشمل اتباع النبي صلى الله عليه
وسلم في الاحكام الفرعية وكذا في المقائد التي دليلها سمعي وهي التي لا
تنوقف عليها دلالة المعجزة على صدق الرسول كالسمع والبصر والكلام
ولو ازمها وبقية السمعيات كالحشر والنشر فلا يسمى ذلك تقليدا لان
التقليد ان يتبع الغير بدون معرفة دليله ولا شك ان قوله صلى الله عليه
وسلم او فعله او تقريره عين الدليل واما التي دليلها عقلي وهي تنوقف عليها
دلالة المعجزة على صدق الرسول كالقدرة والارادة ونحوهما فان تبعه فيها
بعد تصديقه بان رسول لم يسم الا باتباع المذكور تقليدا ايضا لانا تصديق برسالة
فرع عن التصديق بنبوت تلك الصفات له تعالى اذ لا يكون رسولا الا من ظهرت
المعجزة على يده ولا توجد المعجزة الا ممن كان متصفا بتلك الصفات وح
فيكون الاعتماد في نبوتها له تعالى على الدليل العقلي وهو قولنا ولا توجد
المعجزة الا ممن ويكون قول الرسول او فعله او تقريره مؤكدا لذلك واما ان لم

لا عن دليل فانه يسمى
تقليدا ولا يسمى تقليدا
والقول او اعتقاده
دون ان يعرف دليله

يصدق برسالته بل الرسول عنده كواحد من الناس فبعبه من حيث كونه
 كاحاد الناس فيسمى اتباعه في ذلك تقليدا قال الغزالي ولا تظن ان معرفة
 النبي صلى الله عليه وسلم امور الدنيا والآخرة تقليد كجبريل بل انكسفت
 له الاشياء وشاهد ها بنور البصيرة كما شاهدت انت المحسوسات
 بالعين الظاهرة وقوله في قوله المراد بالقول ما يعم الفعل والتقرير
 اما تغلبا كما قاله سعد الدين في حواشيه واما لان القول يطلق على
 الرأي والاعتقاد اطلاقا شائعا حتى كان حقيقة عرفية في ذلك
 ورأي الغير هو مذهبه قولا او غيره فاندفع الاعتراض بان القول لا
 يشمل الفعل والتقرير فلا يكون الا اتباع فيها تقليدا واعتراض ايضا
 بان التقليد بقول الغير يخرج ما لا يختص بالغير كما لمعلوم من الدين
 بالضرورة فلا يكون اخذه تقليدا كما قاله ذكرى قال اليس وفيه بحث
 اه ولعل وجهه ان اضافة القول للغير لا تقتضي اختصاص القول
 به بل المراد به القول الصادق عنه وان كان مدلوله معلوما من الدين
 ضرورة فاذا تبعه احد فيه حيث صدوره عنه سمي اتباعه تقليدا فخرج
 الاعتراضين المذكورين الى كون التعريف غير جامع لعدم شموله اتباع
 الغير في الفعل والتقرير والمعلوم من الدين ضرورة وقد علمت جوابها
 وقوله او اعتقاده اي معتقده اعترض بان اعتقاد الغير خفي لا يطلع
 عليه فلا يمكن اتباعه فيه فكان الاولى حذفه فان قلت يمكن الاطلاع
 عليه بقوله انا معتقد كذا قلنا هو ح داخل فيها قبله وهو القول بمعنى
 مقابل الفعل والتقرير لا بالمعنى السابق والجواب ان الامور تختلف
 بالا اعتبارا فالمراد باتباع القول اتباعه فيه من حيث كونه قولا اي
 بالنظر الى ذلك كمن سمع احدا يقول لا اله الا الله فقلده في المنطق
 بهذه الجملة نظر الى كونها قولا والمراد باتباع الاعتقاد اتباعه من حيث
 كونه اعتقادا اي بالنظر الى ذلك وان كان مدلوله عليه باللفظ فاللفظ
 وان وجد فيها لكن الجثية مختلفة اما اذا عرفت دليله احترازا

اما اذا عرفت دليله
 فانك تعلم انك
 بمقلد فاحترز بقوله
 ان يعرف

عما اذا قلد في الدليل ايضاً فهو كما لتقليد في المدلول كان قلده في دليل الوحدة
 وهو انه لو كان هناك ثمان في الالهوية افسدت السموات والارض ولم يعرف
 هذا الفساد فهو مقلد في الدليل كما انه مقلد في المدلول الذي هو صفة
 الوحدة اية وكما لو قلده في دليل ان العالم له صانع وهو انه حادث وكل
 حادث له صانع ولم يعرف حدوثه فهو مقلد في الدليل كما المدلول الذي
 هو صفة صانعيته تعالى للعالم وكذا ببقية صفاته تعالى وكما لو قلده في
 دليل حدوث العالم وهو تغيره وما لازمته للاعراض الحادثة ولم يعرف
 ذلك فهو مقلد في الدليل كما المدلول الذي هو صفة العالم وهي حدوثه
 فالقليد في الدليل مذموم كما لتقليد في المدلول الذي هو الصفتان المذكورتان
 ونحوها فان قلت اذا كان التقليد فيهما مذموماً ولا طريق للعلم الا بالاحذ
 والاكثر انه من افواه المشايخ فالمحمود من لم يقلد احداً وذلك متعذر
 غالباً قلت يجاب عن ذلك بما ذكره المصنف في القصيدة اي الجزائية
 وحاصله بضرب مثال لمن اخذ عن الغير وبقي على التقليد وصار عارفاً
 وهو انه لو اجتمع اناس يطلبون رؤية الهلال وسبقهم رجل الى رؤيته فراه
 قبلهم وصار يرشدهم الى رؤيته بالامارات اي العلامات الدالة عليه كجبااض
 بجانبه فمن راي العلامات ولم ير الهلال بل قلده فيه الرأى فهو مقلد له ومن لم
 ير العلامات اضلاً فكذلك الا ان الاول مقلد في المدلول والثاني في الدليل
 وهو العلامات المذكورة وفي المدلول ايضاً من باب اولي ومن تمادى مع الرأى
 حتى ظهر له الهلال بالعلامات فهو العارف وان وصل الى معرفته بالتقليد
 فالقليد المذموم هو الباقي بعد التعلم لا الحاصل الزائد بدليل ان من راي
 الهلال لو سئل عنه يقول رايته ولا يقول كذا قالوا وربما يستغنى عن التعلم
 كمن رآه قبله ومن لم يره يقول رآه فلان مثلاً عن جميع ما تقدم اي من
 الظن وما بعده وقد اختلف الخ لئلا كان يتوهم مما قبله ان التقليد
 حرام بلا تراخ دفعه بقوله وقد اختلف الخ وجملة ما ذكره اربعة اقوال
 واما قول السعداني لا يوجد مقلداً اضلاً فاجيب عنه بانّه مجسب بلائيه

عن جميع ما تقدم وقد
 اختلف في من قلده في غير
 التوحيد

الذين يعتنون بالعقائد وإقامة الأدلة عليها وقوله في عقائد التوحيد آخر
 به عن التقليد في الفروع فهو واجب على من لم يبلغ درجة الاجتهاد اذ لا
 يشترط المطابقة لما في نفس الامر لان الذي افاده المقلد بفتح اللام
 وهو المجتهد انما هو حكم ظني يحتمل ان يكون مطابقا لما في نفس الامر وان
 لا يكون فالى مقلده فيه فان قيل اذا كان غير مطابق كيف اتباعه فيه
 والحظ لا يتبع اجيب بان المهتم باتباع الخطا من حيث هو خطا لا اتباع
 من حيثية اخرى وهي هنا حيثية كونه حكما من احكامه تعالى ادى المجتهد
 اجتهاده الى انه حق اما من بلغ درجة الاجتهاد فيجزم عليه التقليد في
 الفروع كالعقائد هل يفنيه تقليده الخ وعليه يكون النظر الموصل
 للمعرفة مستحبا فاذا اتى به وقع واجبا بمعنى انه يثاب عليه ثواب الواجب
 كما قاله يس وقوله اذا كان جازما هذا الاحاجة اليه لان التقليد هو
 الجزم بقول الغير فالجزم داخل في مفهومه وقوله دون عصيان هو محط
 الفائدة او يعصى بتركه النظر اى سواء كان فيه اهلية النظر ام لا
 ورد بان فيه تكليف مالا يطاق وقد رفعه الله تعالى عن الامة بقوله
 تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فهو غير واقع واجب بمنع عدم وقوعه
 بل هو واقع في اصول الدين سلمنا انه لم يقع لكن صاحب هذا القول يرى
 ان الاهلية حاصلة لكل احد لان المطلوب النظر المجلى وهو متيسر لمن
 عنده اذنى تميز والنظر الموصل للمعرفة على هذا القول واجب وجوب الفروع
 بمعنى انه اذا قلد يكون مؤثما عاصيا لان ترك النظر حينئذ من الكباشير
 وبعضهم قيد العصيان الخ هذا هو المعتمد وان كان معترضا بان
 المطلوب المعرفة بالدليل المجلى وهو متيسر من كل احد واورد عليه ايضا
 انهم عرفوا الايمان بانه حديث النفس النابع للمعرفة والمعرفة لا تكون الا عن
 دليل واجيب بان هذا تعريف للايمان الكامل واما اصل الايمان فهو
 حديث النفس النابع للاعتقاد الجازم سواء كان ذلك الاعتقاد ناشئا
 عن دليل وهو المعرفة او عن قول الغير مثلا وهو التقليد واما القول بانه

هل يفنيه تقليده اذا
 كان جازما به لا ترد
 بعد دون عصيان
 او يعصى بترك النظر
 وبعضهم قيد العصيان
 بان يكون قدا اهلية
 النظر واما القول
 بانه كاف فاما يعرف
 لابي هاشم من
 المعتزلة

كافرا في هورابع الاقوال واقتصر عليه المصافي في الكبرى ونضره وهو مبني
على ان النظر الموصل للعرف شرط في صحة الايمان فيكون واجبا وجوب الاصول
اي ان تاركه كافرا لا وجوب الفروع وهو ما يكون تاركه عاصيا فقط وكونه
كافرا على هذا القول انما هو بالنسبة للآخرة فقط اما بالنسبة للدنيا
فيحكم له بحكم المسلمين في حرمة دمه وماله مثالا قال المصافي في الجزائية
وقيد بعض المشايخ بخلاف المذكور في التقليد يكون المقلد يكون تقليده
مطابقا للحق جازما اذا طمأنينة نفس بحيث لو فرض انه رجع من قلده
لم يرجع هو بل ثبت على الحق الذي قلده فيه اما لو كان لا طمأنينة عنده في
تلك العقائد التي قلدها بل هو بحيث لو رجع من قلده فيها الى شيء ولو الى
الكفر الصريح والعياذ بالله تعالى رجع برجوعه فهذا الخلاف في عدم الاعتدال
بتقليده بل هو غير مؤمن اتفاقا ولا شك ان الغالب من حال المقلد المحض
هذه الحالة الثانية وهي الرجوع برجوع مقلده والنيات بثباته وقل ان
تتفق الحالة الاولى الا لمن سماع عن درجة التقليد المحض الى فهم بغض
الانظار الصحيحة الجميلة التي تطن بها النفوس انه يعص تغير قال
ابو العباس الغنيمي وهي مسألة حسنة اه وقال بعضهم ان هذا ليس
بقيد لان المقلد الآن ليس في نية الرجوع في الزمن المستقبل وقد صحنا
ايمانه قبل رجوعه فيكون فيه الخلاف المتقدم والدليل المطلوب
اي طلبا جازما والا فالغائل بعدم وجوب المعرفة يقول بطلب الدليل
لكن طلبا غير جازم بل على جهة الندب ثم ظاهر عبارته ان الانسان
لو اتى بالدليل التفصيلي لم يكف ولم يكن آتيا بالمطلوب لانه حصر الطلب
في الدليل الجملي وليس مراد كفا لا ولى ان يقول والمطلوب من المكلف
مطلق الدليل واقل ما يتحقق ذلك في الدليل الجملي واعلم ان معرفة الدليل
واجبة على اهل كل قطر على سبيل فرض الكفاية فاذا قام بها واحد منهم
سقط الحجج عن الباقيين فيجب ان يكون في كل مسافة قصر عالم بذلك ونقبة الاحكام
الشرعية وفي كل مسافة عدوى قاض لكثرة الخصومات عن تقريرهم

والدليل المطلوب من
المكلف عند التأملين
بوجوب المعرفة هو الدليل
الجملي وهو المعجز من
تفصيل

وكل شبهة كما اذا قيل
له ان يخلق نفسه
فيقول نعم فقال له وما
ذلك فيقول انه
يخلق نفسه ويخرج عن كنفه
المخلوقات ويخرج عن كنفه
دلائلها من اهلها
من جهة حدوثها
امكانها اوها مع
او نحو ذلك

الدليل هو تركيبه بان تذكر مقدماتين صغيرى وكبرى على الوجه المطلوب كان
تقول العالم حادث وكل حادث له صانع وقوله وحل شبهة اى دفعها
كان يورد المخضم على الدليل المذكور شبهة فيقول لا نسلم الكبير وهى كون
الحادث له صانع ما المانع ان يكون حدث بنفسه اى خلق نفسه فترد
عليه بان لو خلق نفسه للزم ان يكون موجودا معذوما لان خلقه لنفسه
يقتضى وجوده اولا ونفس المخلق يقتضى عدمه اذ لو كان موجودا ما تعلق
به خلق وذلك باطل ثم انزاعترض على هذا التقرير بان غير جامع لخروج
ما اذا انجز عن احدهما فقط فقتضاه انه لا يقال له جلى وليس كذلك الا ان
تجعل الواو فيه بمعنى او وتكون مانعة خلوجها بالجمع كما اذا قيل الخ
ظاهر ان هذا عبارة عن العجز عن التقرير وليس كذلك الا ان يقال في
كلامه حذف والتقدير ويعجز عن التقرير المترتب على كيفية دلائلها والكيفية
بمعنى الجهة ومن في قوله من جهة حدوثها زائدة واصنافه الحدوث للضمير
البيان والتقدير ويعجز عن جهة دلائلها وقوله من انها اى جهة الدلالة فهو
بيان وتفصيل لها وقوله من جهة حدوثها اى هل هى جهة حدوثها اى
المخلوقات الخ ولو قال ويعجز عن جهة دلائلها هل هى حدوثها الخ لكان
اوضح من جهة حدوثها الخ يعنى انه اختلف المتكلمون في دلالة
العالم على الصانع على اقوال اربعة اولها من جهة حدوثه اى وجوده
بعد العدم ونظم الدليل عليه ان تقول العالم حادث وكل حادث له
صانع فالعالم له صانع فانه من جهة امكانه اى استواء وجوده وعدمه
ونظم الدليل عليه ان تقول العالم ممكن وكل ممكن له صانع فالعالم له صانع
وثالثها من جهة ما معا ورابعها من جهة الامكان بشرط الحدوث ونظم
عليها ان تقول العالم ممكن حادث وكل ممكن حادث له صانع فالعالم له
صانع لكن الفرق بينهما ان الحدوث اخذ شطرا من الحد الوسط على
الثالث وشرطا فيه على الرابع فقولاه او نحو ذلك اشارة الى الرابع والفرق
بين الاول والثاني ان العلم بالحدوث يسبق العلم بالصانع على الاول

فقال له صانع

وتتأخر عنه على الثاني وذلك لانه لا يلزم من كونه له صانع ان يكون حادثا
 بجواز ان يكون مصنوعا بالعلة او الطبع ومصنوعها قديم لعدم مفارقة
 لهما فيكون قديما بالغير وان كان ممكنا بالذات فلا يلزم ذلك الا بعد ابطال
 كونه تعالى صانعا بالتعليل او الطبع واشبات كونه صانعا باختيار واذ
 ثبت كونه صانعا باختيار لم يلزم ان يكون مصنوعه حادثا وهو معنى قولنا
 العلم بالحدوث يتأخر عن العلم بالصانع على الثاني وبيان ابطال كونه
 صانعا بالتعليل او الطبع انه لو كان كذلك لكان مصنوعه متبعا كالكون
 لعدم التفاوت في مصنوع العلة او الطبيعة مع انا وجدناه مختلفا
 بعضه طویل وبعضه قصير وغير ذلك مما هو مشاهد واطهر هذه
 الاقوال اولها وان كانت كلها طرقا موصلة الى المطلوب وهو العلم
 بالصانع لان الكلام في الاستدلال بالاثار على المؤثر فلا بد من وجود
 ذلك الاثر خارجا ومعلوم ان الحدوث لا يتصف به الا ما كان موجودا
 خارجا بخلاف الامكان فانه كما يتصف به الموجود يتصف به المعدوم
 فلا يدل على وجود موصوفه ويدل على ارجحية ما ذكر اقتضارا للمص
 عليه فيما سياتي حيث قال اما دليل وجوده تعالى حدوث العالم الخ
 وعن رد الشبهة جمع شبهة وهي ما يظن دليلا وليس بدليل
 سميت بذلك لاشتباه امرها على الناظر والمراد بها هنا ما يشمل
 الاعتراضات كالاغراض الآتي فانه ليس مستوقا على وجه الدليل
 بل على وجه كونه اعتراضا على دليل اهل السنة الآتي تقريره وفي بعض
 الشيخ المشبهة بالافراد وقوله التي اوردها المصلحة على دليل اهل
 السنة الذي استدلوا به على حدوث العالم وحاصله ان العالم اجرام
 واعراض فاستدلوا على حدوث الاعراض بتغيرها وعلى حدوث الاجرام
 بحدوث الاعراض لانها ملازمة لها وملازم الحوادث حادث
 فقالوا في تقرير الدليل على حدوث الاجرام العالم صفاته اي اعراضه
 حادثه وكل من كان كذلك فهو حادث ينتج العالم بمعنى الاجرام حادث

وعند رد الشبهة التي
 اوردها المصلحة من
 ان اعراض العالم حادث
 لا اول لها ونحو ذلك من
 الضلال ومغنى

وان شئت قلت العالم اى الاجرام ملازم للاعراض الحادثة وكل ما لازم
الحادث فهو حادث ينتج العالم حادث ثم ان المصلحة اعترضوا كبرى هذا الدليل
وقالوا لا نسلم ان من صفاته حادثة حادث ولا ان كل ما لازم الحادث حادث
لان ذلك انما يلزم لو كانت الحوادث التى لازمت الاجرام لها مبدء يفتح به
عددتها ونحن نقول لا مبدء لها بل ما من حادث الا وقبله حادث وهكذا
لا الى اول فالاجرام قديمة وقام بها اعراض حادثة لا اول لها الا ترى ان
السموات قديمة واعراضها وهى الحركات حادثة لا اول لها فمراد الشبان العالم
بعضه وهو السموات اذ هى التى يقولون يقدمها من العالم العلوى ويقدم
العناصر الاربعة الماء والتراب والهواء والنار من العالم السفلى اما اشخاصنا
مثلا فى حادثة بتفاق منا ومنهم ومراده باعراضه حركات تلك الافلاك
فعندهم اجرام الافلاك قديمة وحركاتها اللازمة لها اى كل حركة منها حادثة
والقديم جنس تلك الحركة ولا يلزم من حدوث تلك الحركات حدوث
السموات لعدم مبدء تفتح منه تلك الحركات واجاب اهل السنة عن ذلك
باجوبة منها لزوم التناقض في قولهم حوادث لا اول لها اذ مقتضى كونها
حوادث ان يكون لها اول ومقتضى لا اول لها عدم الحدوث ومنها انه لا
وجود للجنس الا في ضمن افراده بتفاق منا ومنهم فيلزم من كونها حادثة
ان يكون جنسها حادثا وهى لازمة للاجرام فيلزم ان تكون تلك الاجرام
حادثة ومنها بركان التطبيق وهو ان تفرض حركات من الآن الى ما لا نهاية
له في جانب الماضى ثم تفرض حركات من زمن نبينا صلى الله عليه وسلم
الى ما لا نهاية له في جانب الماضى ايضا بان تقسم الحركات من زمن نبينا
الى الازل نصفين ثم تزيد على احدهما الى زمنا ولا تزيد على الاخر حتى يوجب
جعلنا حقيقة ثم تطبق اى تقابل حركة من الآن بحركة من آن سيدنا محمد
صلى الله عليه وسلم فان تساوت الحركات بان كان كل ما اخذت حركة
من هذه السلسلة وجدت مقابلا حركة من السلسلة الاخرى لزوم مساواة
التاقيص الكامل وان لم تتساو بيان اخذت حركة من هذه فلم يتجدد موق

السلسلة الاخرى حركة تقابلها لزم تناهي الناقصة ويلزم من تناهيها
تناهي الاخرى لانها لم تزد عليها الا بقدر زائد بقدر متناه يلزم ان
يكون متناهيا والتناهي يستلزم الحدوث وان يكون لها اول فبطل قولهم
حوادث لا اول لها وبعضهم قد ربرهان التطبيق على وجه آخر سياتي
مع زيادة اتصف بالرفعة الخ ان فسرت الرفعة بالعلوية اي
الصفات الدالة على العظمة كالقدرة والارادة ونحوها كان قوله وتنزه
الخ مغاير له وافاد الكلام مرجح ان مرجع جل للصفات مطلقة ثبوتية
كانت اوسلبية وان فسرت بالتنزه عن كل نقص مأخوذ من الترفع
بمعنى التعالي عن النقائص كان قوله وتنزه الخ تفسير له وافاد الكلام
ح ان مرجع جل للصفات السلبية فقط وقوله انفرد بصفة الجلال
ففسر بعضهم صفات الجلال بالصفات السلبية ووجه تسميتها
بذلك انه يقال جل عن كذا اي تنزه عنه وح يكون عز مراد فالجل على
المعنى الثاني المتقدم وفسرها بعضهم بما هو اعم من صفات السلوب
والثبوت فيكون مراد فاه على المعنى الاول المتقدم ايضا وقد تطلق
صفات الجلال ايضا على ما قابل صفات الجمال فالاولى كالقهر والبشر
والقبض والانتقام والثانية كالرحمة والبسط والغفران هذا والاحسن
ان يراد بجل صفات السلوب وبغير صفات الثبوت فيكون من باب
تقديم التخلية على التخلية . . . او غلب اي قهر وقوله لان الخ
تعليل له وعلى هذا يكون عز مغاير للجل اوحي الله اليه الاحكام اي
سواء كان له كتاب او نسخ لشرع من قبله امر لا واعترض على هذا المقيف
بان غير جامع لعدم شموله من لم يوح اليه احكام بل اسر بالعمل بشرع
من قبله كزكريا ويحيى وداود وسليمان وغيرهم من رسل بني اسرائيل
المبعوثين بعد موسى فان لم يوح اليهم احكام بل امروا بالعمل باحكام
التوراة واما زبور داود فكان مجرد قصص ومواعظ لا احكاما واجب
بان المراد بالاحكام ما يشمل املاء العمل بما فيه دخل من ذكر لانت

اتصف بالرفعة التي
لانها لم تزد عليها
يلزم من تناهيها
بصفة الجلال او غلب
لانها قاهرة جميع
وقوله وكذا يجب عليه
ان يعرف مثل ذلك
في حق الرسل عليهم
الصلوة والسلام اي
ما يجب في حقهم وما
يستعمل وما يجوز
والرسول هو الذي
اوحي الله اليه الاحكام
وامر فيبلغها فان لم
يحيى بالتبليغ

ارجى اليهم العمل بما في التوراة فهو جى اى فقط والا فالرسول نبى
 ايضا فلما يجب الخ هذه الفاء تسمى فاء التفصيحة لا فصاحها
 اى دلالتها على شرط مقدر تقديره ان اردت معرفة ما يجب فمما يجب
 الخ والمراد بالوجوب عدم قبول الانتفاء بخلاف الوجوب المتقدم
 فى قوله ويجب على كل مكلف شرعا الخ فان المراد به ما يثاب على فعله
 اى اعتقاده ويعاقب على تركه والمراد عدم قبول الانتفاء عقلا
 او شرعا اى بالدليل العقلى او الشرعى وكذا يقال فى الاستحالة الآتية
 فان المراد بها عدم قبول الثبوت عقلا او شرعا فالمراد بالواجب
 والمستحيل فى كلامه ما هو اعم من العقليين او الشرعيين بدليل
 ما سياتى فى البراهين فانه بين بعض العقائد بالعقل وبعضها
 بالنقل بخلاف الواجب والمستحيل اللذين تعرض لتعريفهما سابقا
 بقوله فالواجب ما لا يتصور الخ فان المراد بهما الواجب والمستحيل
 العقليان فقط فان قلت ظاهر قوله سابقا ويجب على كل مكلف ان يعرف
 ما يجب الخ ان الواجب معرفة جميع الواجبات والمستحلات لان ما
 من صيغ العموم وانما نه هنا بمن التبعية ظهروا فى انه لم يبين جميع
 ما يجب بل بعضه وهو العشرون فيقتضى ان المكلف مطالب بزيادة
 عليها وليس كذلك والجواب ان كلامه سابقا باعتبار كماله تعالى
 مطلقا فيجب علينا ان نعتقد ان له تعالى صفات اى كمالات لا نهاية
 لها فى نفس الامر الا ان بعضها كلفنا به تفصيلا لقيام الدليل عليه
 كذلك وهو ما ذكره هنا وبعضها كلفنا به اجمالا فقوله ويجب على كل
 مكلف ان يعرف اى تفصيلا فى التفصيل واجمالا فى الاجمالى وقوله
 فلما يجب معناه ان اردت معرفة ما يجب تفصيلا فبعض الواجب
 المتقدم وهو الواجب مطلقا عشرون وهى الواجبة تفصيلا ولا
 يرد الاشكال الا لو كانت العشرون بعض الواجب تفصيلا وليس
 كذلك بل هى الواجبة تفصيلا وذلك بعض الواجب مطلقا

فهو جى فلما يجب الخ
 جى وعشرون صفا
 وهى الواجب

من بمعنى بعض فيه نظراً لو كانت بمعنى بعض لكانت اسماً فكان
 الاولى ان يقول من للتبعض وقوله اى من بعض كان الاولى حذف
 من فيقول اى وبعض لما يلزم على كلامه من الجمع بين التفسير والمفسر
 لان صفات مولانا تعليل يجعل من بمعنى بعض لا تنحصر في
 هذه العشرين اى لا تنحصر بها وعدم التحصر في العشرين صادق
 بالزيادة عليها مع النهاية وبالزيادة مع عدم النهاية فقوله اذ كما لا ينز
 تعليل لعدم الانحصار بما هو اخص منه لقصوره على الصورة الثا
 ليتها لما كانت هي المقصود اقتصراً عليها في التعليل لانهاية لها
 اى في نفس الامر وثبت ما لانهاية له ليس ممنوعاً عقلاً بالنسبة
 للمقدم سواء كان في الصفات الوجودية او غيرها اما بالنسبة للحادث
 فان كان بمعنى لا اول له ولا آخر فيستحيل وان كان بمعنى ان له اولاً
 ولا آخر له فجاز كقيم الجنان فانه لا يتناهي بمعنى انه لا ينقطع ابداً
 حتى لا يتجدد بعد هاشى واما كل ما وجد منها فيما مضى الى زمن
 الحال فهو متناه له مبدئياً ونهياً فصفاته تعالى لانهاية لها في نفس
 الامر وقولهم كلما دخل في الوجود فهو متناه مخصوص بالحادث
 ومع كونها غير متناهية يعلمها الله تفصيلاً وما يترأى من التناهي
 فهو بحسب عقولنا الفاصرة فان هناك اموراً يجب تسليمها وان
 لم تسعها عقولنا ككرامات الاولياء فانها موجودة في نفس الامر
 ويجب تسليمها وان كانت العقول لا تسع ذلك ولم يكلفنا الله
 اى تفصيلاً الا بمعرفة اى التصديق وقوله ما نصب عليه دليل
 اى تفصيلاً عقلياً كان او نقلياً وقوله وتفضل علينا باسقاط التكليف
 اى تفصيلاً واشار بقوله وتفضل الى انه يجوز للولى ان يكلفنا بها تفصيلاً
 مع كونها غير متناهية خلافاً للمعتزلة الفائلين بمنع التكليف بما لا
 يطاق ففي ذلك اشارة الى رد مذهبهم واما اهل السنة فجمهورهم
 على جواز ذلك التكليف وان لم يقع في غير العفائد اما فيها فوقع

من بمعنى بعض فهي
 للتبعض اى من بعض
 ما يجب لان صفات
 مولانا الواجبة له
 لا تنحصر في هذه العشرين
 اذ كما لا ينز
 يكلفنا الله الا بمعرفة
 ما نصب لنا عليه دليل
 وهي هذه العشرين
 وتفضل علينا باسقاط
 التكليف بما لا يطاق
 عليه دليل وقوله وهي
 العفائد

على القول بان النظر واجب على كل احد وان لم يكن فيه اهلية لفهمه وانما
سقطت المؤاخاة تقضلا منه تعالى واختلاف بينهم انما هو في الوقوع
فبعضهم اثبته وبعضهم نفاه وتفصيل ذلك يعلم من شرح المحلى على جمع
الاجوامع والعشرون صفة هي الوجود الصفة والوصف والصفات
عند الخاء بمعنى واحد وهو التابع المخصوص واما عند المتكلمين فقد
يطلق الوصف بمعنى الصفة وقد يفرق بينهما بان الصفة ما قام
بالموصوف والوصف ما قام بالواصف اذ هو الاخبار بغيرها
الصفة فهو صفة الواصف وهي صفة الموصوف وانما قدم الوجود
لان كالاصل بالنسبة الى باقي الصفات اذ الحكم بما يجب له تعالى
وما يستحيل وما يجوز كالترفع عليه فقد يمد عليها يشبه تقديم
المصور على المصديق واتفق جميع الملل مؤمنها وكافرها على وجوب
وجود الصانع ولا عبرة بقول جماعة من جملة الفلاسفة ان حدود
العالم امر اتفاقى بغير فاعل لانه يدهى البطالان ولذا لما الف ابن القيم
ما نزل حمل بجابر في علم التوحيد وزفها السلطان ومشى العلماء معها
سأله امرأة وهي لا تعرفه فاخبرها فقالت اى الله شك فقال لا لكن
رما نظرت شبهة فندفع بهذه الكتب فقالت كل من جادل في الله خرف
عينه باصبعى وقوله الخ ما ذكر جواب عما يقال الوجود ليس هو العشرين
فلا يصح الاخبار وما حصل الجواب ان الخبر ليس الوجود فقط بل هو
وما عطف عليه فيلاحظ في مثل ذلك عطف تلك الاشياء وجعلها
شيئا واحدا قبل الاخبار بها فكل واحد منها لا محل له من الاعراب
للمجموع والمحكم به على كل واحد من باب المحكم على الجزء بمحكم الكل
والوجود صفة هنا تعريف لها بناء على القول الضعيف وهو قول الرزى
القائل بان الوجود غير الوجود وقوله ثبوتية اى لها ثبوت اى تحقق
في الخارج عن الذهن لا تنصف بالوجود اى خارجا بحيث تمكن رؤيتها
بالبصر كما عانى ولا بالعدم اى بحيث تكون امرا عدميا كالعدم والبقاء

اى والعشرون صفة
هو الوجود الى اخر ما ذكر
والوجود صفة نفسية
ثبوتية لا توصف بالوجود
ولا بالعدم

اذ لو انصفت بالاول لكانت موجودة ووجودها متصف ايضا بالوجود
وهكذا فيلزم التسلسل ولو انصفت بالثاني للزم ان الشيء الموصوف بالوجود
يتصف بالعدم ايضا وذلك تناقض فثبت انها واسطة بين الوجود والعدم
بناء على القول باثبات الواسطة وسياتي الكلام عليه واعلم ان
التعريف المذكور شامل للمعنوية فهو من التعريف بالاعم وقد اجازة
المتقدمون من المناطق وفي بعض النسخ نفسية وهو غير ظاهر
لاننا نمارى على القول المعتمد الغائل بان الوجود عين الموجود مع ان
هذا التعريف مبنى على مقابله كما مر لانها من جملة الاسئلة
لقوله لا توصف بالوجود الخ وقوله عند الغائل بها اي وهو وصف
والحق لا حال اي لا واسطة بين الوجود والعدم فالوجود ليس حالاً
بل هو عين الموجود وليس هناك صفات ثابتة في الخارج زائدة
على المعاني تسمى حالاً ومعنوية بل المعنوية عبارة عن قيام المعاني
بالذات وذلك القيام امر اعتباري لا ثبوت له الا في الذهن فز
اثبت الاحوال يقول قام بالذات صفتان العلم مثلاً وكونه عالماً
ومن نفاها يقول لم يقم بها الا صفة فقط وهي العلم مثلاً واما
الكون عالماً فليس صفة زائدة بل هو امر اعتباري وهو قيام العلم
بالذات واما ما اشهر من ان نافي المعنوية كافر فالمراد بـ نافيها مع
اثبات اضدادها كان ينفي كونه قادراً وثبت كونه عاجزاً وينفي كونه
عالماً وثبت كونه جاهلاً وهكذا الانا في ثبوتها في الخارج وزيادة نافيها
على المعاني لان هذا هو الحق كما سيأتي وهذا كقولهم نافي المعاني كافر
فالمراد بـ نافيها مع اثبات اضدادها كان ينفي القدرة وثبت العجز
وهكذا الانا في ثبوتها في الخارج وزيادة نافيها على الذات فان المعتزلة
ينفونها ويثبتون المعنوية مع انهم لا يكفرون واعلم ان الامر الاعتباري
يطبق على ما اعتبره المعتبر وفرضه الفارض مع كونه ليس له تحقق
في نفسه كجبر من زئبق وهذا ليس مرادنا ويطبق على ما له تحقق

لانها من جملة الاسئلة
عند الغائل بها

في نفسه بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض لكن لا ثبوت له
 في الخارج بل في الذهن كالامكان وهو المراد هنا والفرق بين الاحوال
 على القول بها وبين الامور الاعتبارية بهذا المعنى ان الاولى ثبوتها خارج
 ايضا بخلاف الثانية فذهني ولذا كانت الاولى من متعلقات القدرة
 دون الثانية وكل منهما صفة ثبوتية لا يمكن رؤيتها لعدم ارتفاعها
 الى درجة الوجود وان كان ثبوت الثانية انزل من ثبوت الاولى
 بخلاف الصفة الوجودية كالقدرة فانها تمكن رؤيتها لولا المانع ولذا
 سمعهم يقولون ان مصحح الرؤية هو الوجود وهي الحال الخ بعد
 ان عرفها بالتعريف الاعم شرع يعرفها بالتعريف الاخص فقال
 وهي الحال وهذا تعريف للوجود مطلقا اي سواء كان قديما او حادثا
 لا يقال هما حقيقتان مختلفتان فلا يمكن اجتماعهما في تعريف واحد
 لانا نقول هذا التعريف رسم بالعرضيات لاحد حقيق بالذاتيات
 والمنع انما هو في الحد لا في الرسم فان قلت ان قوله الواجب للذات ظم
 في الوجود القديم وهو وجود المولى لا في وجودنا لانه يقبل الانشَاء
 فكيف يجعل التعريف شاملا لهما قلت ليس المراد بالوجوب عدم
 قبول الانشَاء حتى يرد ما ذكره المراد به عدم الانفكاك فعني الوجبة
 للذات الثابتة لها ثبوت لا ينفك عنها وذلك لاينا في قبول الانشَاء
 لان وجوب شيء لشيء لا يستلزم سلب العدم السابق عليه فوجودنا
 وان كان يقبل الانشَاء لكنه لا يتفك عن الذات والمراد بالذات ما
 يشمل ما قام بنفسه وما قام بغيره لا ما قام بنفسه فقط الا ترى
 ان البياض والسواد مثلا يتصف بالوجود وان اللونية صفة نفسية
 لهما مع انها عرضان قائمان بغيرهما مادامت الذات كما مضت
 ظرفية متعلقة بالواجب اي الواجب مدة دوام الذات وانما كانت
 مصدرية لنا ولها مع ما يعدها بمصدر ووظيفية لتباين هذا المصداق
 عن الظرف نيابة المضاف عن المضاف اليه اذ صرح المصنف بربوب

وهي الحال الواجب للذات
 مادامت الذات غيب
 معللة بعلو

عن الظرف في اعرابه والدلالة عليه فكذا ما اول به كما هنا فان تقديره
دوام الذات وهذا المصدر ناشب عن الظرف اعني مدة فهو من باب
حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه ودوام تمامه لا خبر لها
واظهر في محل الاضمار ولم يقل مادامت لدفع توهم عود الضمير على
الحال وهو فاسد فان قلت اى فائدة لزيادة هذا القيد اعني قوله
مادامت الذات مع ان التعريف بدونه صحيح قلت فائدة التبيين
ان الذات ملزومة للوجود فتتحقق الذات تحقق وجودها لان
الا من النفس لا يتخلف عما هو نفسى له ولذا يقولون ما بالذات لا
يتخلف فراد ذلك القيد لفائدة اللزوم لا يقال هو مستفاد من قوله
الواجبة للذات لما تقدم من ان معناه الثابتة لها بثبوتها لا ينقك عنها
لانا نقول هو اظهر في افادة ما ذكر وهذا كله ان جرينا على اخراج
المعنوية بقولنا غير معلة كما صنع الشافان جرينا على ما سياتي
من اخراجها بما دامت الذات كان هو المحاج اليه دون قوله غير
معلة وقوله غير بالنسب حال من الحال على مذهب من يرى
جعي الحال من الخبر فان الخلاف ثابت فيه كجيشه من المبتدأ او
ضمير الواجب ولا يصح ان يكون خبر الدام بناء على انها ناقصة لان
الذات لا تعلل قال بعضهم وكذا لا يصح ان يكون بالرفع صفة للحال
لان لفظها معرفة وغير نكرة وفيه نظر لان لفظ الحال وان كان
معرفة لكنه نكرة معنى فيصح ان يكون غير صفة له فخرج بحال
الخ جعل المعاني والسلبية غير حال مجرد اصطلاح ولا مشاحة
فيه وقوله اخرج الاحوال المعنوية لاحاجة الى اخراجها بذلك
لأنها خارجة بقوله مادامت الذات فان معناه ان الوجود هو الحال
الواجب للذات بقيد دوام الذات فخرج ما لم يدم بدوام الذات
كالمعنوية فان دوامها بدوام معناها لا بدوام الذات فهي ثابتة
للذات مادامت معناها لا مادامت الذات وح فالقيد المذكور

فاخرج بحال المعاني
والسلبية وقوله غير
معلة بعللة اخرج
الاحوال المعنوية
لأنها تعلل بالمعاني

ببيان الواقع لا للاحتراز لكن لما كان اصرح في الاخراج مما قبله
 احوال الشئ الاخراج عليه وقيل ان قوله ما دامت الذات خرج به
 المعنوية المحاذرة غير معطلة ^{عليه} تخرج به المعنوية القديمة وفيه بعد هذا
 واورد على التعريف المذكور ان الوجود كالمعنوية في كونه معللاً فان
 متناهى ثبوت الشئ اى حصوله في الاعيان على القول بان حال فلا
 من صفة تقتضى ذلك الحصول واجيب بانه لا يجوز تعليل الحصول
 للمذكور بصفة قائمة به لان اتصافها بمسبوق بحصوله في نفسه
 اذ حصول الشئ في نفسه سابق على حصول غيره له فلو كانت
 حصوله غيره له علة لحصوله لزم الدور اى تلزمها اشار به الى
 ان المراد بالتعليل اللازم لا التأثير اذ المعنوية ليست مؤثرة في
 المعاني فان اعتقاد ذلك كفر وكذا كل موضع اطلق فيه التعليل
 عند اهل السنة فالمراد به ما ذكر كما در الاولى ككونه
 قادراً اذ قد راسم من اسمائه تعالى لاصفة وكذا يقال فيما بعده
 فانه محال بقيام القدرة فيه تسم اذ العلة هي القدرة لا قيامها
 لانه امر اعتبارى فكان الاولى حذفه وكذا يقال فيما بعد الا ان
 يقال انه من اصناف الصفات باعتبار التاويل الى الموصوف والاصل
 بالقدرة القيام اى القائمة وانما ارتكب ذلك التسم لان مجرد القدرة
 مثلاً والماتسمعهم كثيراً يقولون يلزم من قيام القدرة بمحل كون
 المحل قادراً وهكذا واختلف الخ كالاستدراك على ما قبله
 كانه قال ما تقدم ما يقتضى ان الوجود غير الموجود ليس متفقاً
 عليه لانه قد اختلف الخ هل هو نفس الموجود الخ وعليه
 فالوجود مشترك اشتركا لفظياً كلفظ عين ومخوها من
 المشتركات اللفظية الموضوعية لكل من معانيها على حد نفيل
 هناك وجود مطلق ووجود خاص هو فرد له ليس هناك الاحتمال
 مختلفة يطلق على كل واحد منها لفظ الوجود على سبيل الاشتراك

تلزمها كقوله فانه
 سئل بقيام القدرة في الذات
 وكذا سئل فانه محال بقيام
 الارادة الى غيرها واختلف
 في الوجود هل هو نفس
 الوجود

مشهورون اعتبار قيامها بالوصف في الوجود كقولهم فانه

اللفظي بخلافه على القول الآتي فإنه مشترك اشتراكاً معنويًا كما تنسب
 فهو متواطئ بين أفراد لا مشكك كالبياض لعدم اختلاف الأفراد
 وقد استدلل على هذا المعنى كون الوجود عين الموجود بحيث منها انزلوا كان
 زائد الميخلى أما أن يكون موجوداً أو معدوماً فإن كان موجوداً لم يزد
 التسلسل لأن وجوده يتصف بوجود أيضاً وهكذا فيلزم ما ذكره من
 كان معدوماً لم يزد انصاف الشيء وهو الوجود بنقيضه وهو ذلك
 محال ورد بان المتصنف انصاف الشيء بعين النقيض كان يقال الوجود
 عدم أو الموجود معدوم أما انصافه بنقيضه على وجه النسبة
كأن يقال الوجود معدوم أو **الاشتقاق**
كأن يقال الوجود معدوم فلا يتم وما هنا من هذا القبيل
 لأننا قلنا الوجود معدوم لا يتحقق له في الخارج ولا يلزم من
 ذلك أن الذات المتصفة بالوجود معدومة لأن العدم قائم بوصفها
 وهو الوجود لا بها ونظير ذلك السواد قائم بالجسم ونقيض الجسم
 لا الجسم والسواد فرد من أفراد لا كل صفة قائمة بشيء فرد من
 أفراد نقيضه فالجسم متصف بالسواد ومن أوصاف السواد أنه
 لا جسم فقد انصف بعدم الجسمية ولا يلزم منه أن الجسم معدوم
 لأن المتصف بالعدم إنما هو القائم به لا هو فيصدق أن الجسم
 ذو لا جسم وكذا ما نحن فيه فإن العدم وصف للوجود القاسم
 بالذات فهو وصف للقائم بها ولا يلزم من ذلك أن تكون متصفة
 به بل هي متصفة بذى لا وجود ولا محدور فيه ومنها ما ذكره
 الأسعري وهو أنه لو كان الوجود زائداً على الماهية قارضا لها كما
 الماهية من حيث هي غير موجودة أي كانت في مرتبة معروضة
 للوجود أي صالحة له خالية عنه فكانت معدومة لاستحالة ارتفاع
 النقيضين فيلزم انصاف المعدوم بالوجود وهو تناقض ورد بان
 الممكن هو ما لا تقتضي ذاته أن يكون موجوداً أو معدوماً فلا كان

صاعدا لا يتوارد عليه الوجود والعدم على سبيل البدل كان في
 نفسه غاربا عنها بمعنى ان ماهيته في حد ذاتها وهي مرتبة مغرو
 للوجود والعدم خالية عنها غير موصوفة بواحد منهما فقوله فكان
 معدومة فيلزم الخ في حيز المنع ومع هذا فالتحكي ما ذهب اليه من
 الوجود عين الوجود وان لا حال ثم ان اكثر الشيوخ اخذ بظاهر
 كلامه في الدليل المذكور فابقى هذه العبارة على ظاهرها فقال
 كون الوجود عين الوجود انها متحدان مفهومهما وما صدقا والمحققون
 اولوها فاولها السعد بقوله معناها ان الوجود ليس له تحقق في
 الخارج زائد على تحقق الذات بل هو امر اعتباري فليس للماهية
 تحقق وللعارضا المسمى بالوجود تحقق آخر بحيث يكون هناك
 شيان متحققان خارجا كالجسم والبياض وهذا الاينا في كونه امر
 اعتباريا يلاحظ في الذهن زيادة على ملاحظة الذات كما كان
 الحادث فان الامكان اقرب للاحظ في الذهن زيادة على ملاحظة
 الحادث كما من فلا يكون صفة اي لان الصفة اسم للأمر
 الزائد على الموصوف وهذا ليس كذلك على ما سيأتي وهو مذهب
 الشيخ ابي الحسن واسمه على منسوب الى ابي موسى الاشعري الصحابي
 والماتريدي اسمه محمد وقد تسامح الشيخ الخ هذا جواب عما
 يقال اذا كان مذهب الاشعري ان الوجود عين الوجود فكيف
 يعده المصنف التابع له من الصفات واصله انه تسامح اي يجوز ان
 اطلق اللفظ على غير ما وضع له لملاقاة المشابهة من حيث الوصف
 في اللفظ فهو استعارة مصرحة وليس ذلك جمع بين الطرفين
 كما توهمه بعضهم لانهم لم يجتمعا في جملة واحدة على وجه ينبي عن
 التشبيه وقوله ووجه التسامح اي وعلاقة المجاز واصله ان
 الوجود يكون وصفا في اللفظ كالصفة فكما يقال الله عالم يقال
 الله موجود فلما حصلت المشابهة بينهما من هذه الحيثية صح إطلاق

فلا يكون صفة على هذا
 القول وهذا مذهب
 الشيخ ابي الحسن
 وقد تسامح الشيخ في هذه
 صفة لان الصفة زائدة
 على الذات لا تنفك الذات
 ووجه التسامح انك تقول
 ذات الله موجودة فتصنفها
 بالوجود لفظا وقبل هو

الصفة عليه وان كان في المعنى ليس امرا زائدا وعلى هذا فيكون اطلاقها عليه وعلى سائر الصفات من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه وهذا كله ان جرينا على عدم التأويل في عبارة الشيخ السابقة فان جرينا على ما هو الحق من تأويلها فلا تسامح لان الوجود يحكون امرا اعتباريا وهو زائد على الذات في العقل فاطلاق الصفة عليه حقيقة لا مجاز لان الصفة كما سيأتي تطلق على الامر الوجودي وتطلق على ما ليس بذات الشامل للوجودي وغيره ومن ثم اعترض السكتاني على قوله فنصفها بالوجود لفظا بقوله ظاهره ان هذا اطلاق حده اللفظ لا يتعدى الى المعنى اصلا والمعنى عليه ذات مولانا يطلق عليها لفظ الوجود او نحو هذا وليس كذلك اذ لا خفاء في ان ثبوت الوجود لله تعالى حكم تصديقي برهن عليه المتكلمون في كتبهم واثبتوا صحته بحدوث العالم وامكانه وذلك يؤذن بانهم عندهم اسناد معنوي وذلك يحصل بجعله امرا اعتباريا اهربا ايضا * زائد على الذات اي صفة ثابتة في الخارج لم تصل الى درجة الوجود بل هي واسطة بينه وبين العلم كالمعنوية فهي من جملة الاسوال عند الفائل بها وقد استدل على ذلك بحجج منها ان ذاته غير معلومة لنا ووجوده معلوم لنا من حيث الوصف فقط وهو ان ذلك الوجود لا يسبقه عدم ولا يلحقه عدم واما حقيقته فغير معلومة لنا فقولهم وجوده معلوم لنا دون ذاته في حيز المنع وقالوا الفلاسفة الوجود غير الموجود في الحادث عينه في القديم لانه تعالى واجب الوجود وهو لا يكون عندهم الا واحدا من كل وجه فلو زاد وجوده لتكثر لان الموصوف عندهم يتكثرون بتكثّر الصفات وذلك يؤدي الى التركيب المؤدى الى الامكان وهو مناف للوجوب ولا ينبغي بطلان ما ذهبوا اليه وقالت الكرامية الوجود صفة معني كالقدرة مثلا ويمكن توجيهه بنحو ما احتج به على القول

زائد على الذات فلا تسامح
في هذه صفة على هذا القول

لأنه من النحل الثالث في ذاته غير موجودة وقد نظر لان وجوده

الثاني الذي هو قول الرازي واعلم ان الواجب على التكلف الايمان
 بوجوده تعالى ولا يجب عليه اعتقاد كون الوجود عينا او غيرا وبصفاء
 ولا يجب عليه اعتقاد كونها عين الذات او غيرها ولا البحث عن
 كيفيةها وتعلقاتها وتعددتها واتحادها فان ذلك لربا مربك للشرع
 وسكت عنه الصحابة والتابعون بل نهوا عن الخوض فيه لانه بحث
 عن كيفية ما لا نفهم كيفية بالعقل فالاسم الامسالك والعدم
 والبقاء عطوفان على الوجود لانه قطع النظر عن العامل اعني فما
 يجب كان عطفا عليها من عطف المغاير لان صفة نفسية وهما
 صفتان سلبيتان نعم ان اعتبارانه ح يتحقق في القديم والحادث وهما
 لا يتحققان الا في القديم صرح ان يكونا من عطف الخاص على العام
 وكذا ان قلنا ان الصفات الثلاثة نفسية او سلبية اذ الوجود
 على الاول حال واجب له تعالى ازلا وبدا والعدم حال واجب له تعالى
 ازلا فقط والبقاء حال واجب له تعالى ابدا فقط وعلى الثاني الوجود
 سلب العدم مطلقا سابقا كان اول احقا ومستبورا والعدم سلب
 العدم السابق والبقاء سلب العدم اللاحق وان نظر للعامل المذكور
 كان من عطف اللازم على الملزوم لان الوجود من حيث وصفه
 بالوجود يلزمه القدم والبقاء اذ كل من وجب وجوده وجب قدمه
 وبقاؤه وعطف البقاء على القدم صح كذا انك اذ كل من ثبت له القدم
 استحال عليه العدم في حقه تعالى استرزبه عن القدم في حق
 الحوادث كما في قولهم هذا بناء قديم فانه عبارة عن طول مدة وجوده
 وان كان مسبوقا بالعدم وضبط طول المدة بسنة فاذا قال كل
 من كان قديما من عبدي فهو حقيق من له عنده سنة لرائته
 في اصطلاح المتكلمين حقيقة في قدم المولى تبارك وتعالى مجاز
 في قدم الحوادث وفي اصطلاح اللغويين بالعكس والصحيح انه يجوز
 إطلاق القدم عليه تعالى فيقال هو قديم وعن قديم لثبوت ذلك

والقدم والبقاء القدم
 في حقه تعالى

بالاجتماع ووروده في بعض الروايات بدل الاول ومتى ورد اسم
 في كتاب او سنة ولو كانت السنة خبراً جاز اطلاقه عليه تعالى
 اتفاقاً وان اوهم نقصاً فان لم يرد فيها فان اوهم نقصاً امتنع اتفاقاً
 والا ففيه خلاف ايجازه المعتدلة والفاضلي من اهل السنة ومنعه
 بقية اهل السنة وهو الصحيح وتوقف امام الحرمين وقصص الغزالي
 فجوز الصفة وهي ما دلت على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو
 ما دل على نفس الذات وحدها او مع الصفة وسياً في التنبية على
 هذا باوضح من هذه العبارة عبارة اي معبر برب وظاهره ان
 الواجب له تعالى لفظ قدم وليس كذلك الا ان يقال في كلامه سنة
 والتقاء يرمد لول عبارة وذلك المدلول هو نفي العدم الخ ولو حذف
 عبارة وقال القدم نفي العدم الخ لكان اولي وكذا يقال فيهما يأت
 عن نفي العدم النفي في العبارات المذكورة المراد به الانقضاء
 لاحقيقه ألا هو فعل الفاعل والانقضاء المذكور بمعنى العدم فيصير
 معنى التعريف الاول القدم هو عدم العدم السابق الخ ولا خفاء
 عدم العدم اما وجود او ثبوت فيرد عليه ح امران الاول صدق على
 الوجود الا زلي فيقتضي كونه صفة سلبية وليس كذلك والثاني كونه
 العدم ليس صفة لأن العبارة في الوجودي والعدمي بالمعنى لا باللفظ
 ولذا ذهب بعضهم الى ان صفة ثبوتية وعرفوا بهذا التعريف وجعله
 مقابلاً للقول بان صفة سلبية والقول بان صفة نفسية
 السابق للوجود الخ اعترض على التعاريف الثلاثة حيث اعتبر الوجود
 فيها باسرين الاول انها لا تشمل قدم الاحوال على القول بها الذي سلكه
 المصاحي حيث عدّها من جملة الصفات الواجبة له تعالى لانها ثابتة
 لا موجودة فالقدم بالنسبة لها عبارة عن نفي العدم السابق للثبوت
 وهكذا واجب باننا نطلق الوجود واراد الثبوت من باب اطلاق
 الخاص وارادة العام لكنه مجاز فيفتقر الى قرينة ولا قرينة هنا إلا

عبارة هذه نفي العدم
 السابق على الوجود وان
 ثبت قلنا اي

ان يقال القرينة حالية والاحسن ان يجاب بان المراد بالوجود الوجود
في نفس الامر والاحوال على القول بها تنصف بانها موجودة في نفس
الاعراى في نفسها بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض وان لم
يكن لها وجود في الاعيان لان الوجود في نفس الامراع من الوجود
في الاعيان اذ هو عبارة عن محض الشيء في نفسه بقطع النظر عما
ذكر او بان التعاريف المذكورة مبنية على الصحيح من نفي الاحوال
الثاني ان اوصافه تعالى السنيمية كالقدم وما بعده من السلوب
يجب القدم لها عقلا فلا يصح سلبه عنها لا في الازل ولا فيما لا يزال
ومع ذلك لا تشملها تلك التعاريف لعدم وجودها الا ان يجاب
بما تقدم من ان المراد بالوجود الوجود في نفس الامر والسلوب موجو
في نفس الامر بالمعنى المتقدم ولا يقال لو وجب لها القدم للنزول التسلسل
لان قدمها يتصف ايضا بقدم وذلك القدم بقدم آخر وهكذا
فيلزم ما ذكر لانا نقول التسلسل لا يضرا لا في الامور الوجودية
لا في العدميات كما هنا ولا في الامور الاعتبارية وهذا كله ان قلنا
بترادف القديم والازلي وان كلا منهما معناه ما لا اُبتدأ لوجوده
وهو التحقيق كما قاله الامام الفهرى المعروف بابن التلساني وهو
محمد بن محمد بن علي شرف الدين التلساني شافعي المذهب مصري
الدار احد ثلاث ملة المقترحات في حدود خمسين وستمائة امان
قلنا بتغايرها وان القديم موجود لا اُبتدأ لوجوده والازلي ما لا
ابتداء لوجوده اعم من ان يكون موجودا او معدوما فلا يرد شيء
من ذلك لان صفات السلوب لا تنصف بالقدم لعدم وجودها
وانما تنصف بالازلية عن نفي الاولية اي عن عدم الاولية
فهذا التعريف ظاهر في ان القدم سلبى وكذا ما بعده والاولية
تطلق بمعنى الابتداء ويقابلها الاخرية بمعنى الانقضاء وتطلق
بمعنى السبق على الاشياء ويقابلها الاخرية بمعنى البقاء بعد فناء

عن نفي الاولية للوجود
وعن نفي اقتراح التعريف

الخلق والمناسب هنا الاول وقوله للوجود فيه ما تقدم واللام
 للتعدية متعلقة بالاولية بخلافها فيما قبله فانها بمعنى على متعلقة
 بالسابق وقوله او عن نفى افتتاح الوجود اي كونه مفتوحا وهذا
 التعريف قريب مما قبله كما مر كلها بمعنى واحد فيه نظرا لانه
 ان اراد انها متحدة مفهوما فممنوع لما علمت من ان القدم على الاول
 امر ثبوتي وعلى الاخيرين سلبى او ما صدقنا فكذا ذلك لان ما صدقا
 الثبوتى اي جزئيا ثبوتية وما صدقات العدمى امور عدية
 الا ان يقال مراده انها تؤول في نفس الامر الى شئ واحد وهو
 عدم الاولية للوجود او مراده ان اوائلها بمعنى وان اختلفت متعلقها
 الذى بعدها والبقاء الخ في كلامه حذف يدل عليه ما قبله
 اي في حقه تعالى وهل يقال واما في حق الحوادث فهو ما بقى له
 سنة او لا يقال لم يرد في ذلك نص ويمكن القياس وقوله عبارة
 عن نفى العدم الخ يعلم مما مر عدم اتحاد هذين التعريفين مفهوما
 وما صدقا وفي كلامه حذف ايضا يدل عليه ما تقدم والتقدير
 وهما بمعنى واحد وفيه ما مروى بيات بتعريف يقابل التعريف
 الثاني للقدم بان يقول او عن نفى الآخرة للوجود ولعله تركه للفتنة
 او نظر الكون الاخيرين في القدم بمعنى واحد كما مر فاقصر في مقابلته
 على شئ واحد وقد علم مما تقرر ان كلاما من القدم والبقاء صفات
 سلبيتان وهو الحق وقيل انهما نفسيتان لان كلامهما عبارة عن
 الوجود المستمر في الماضي والمستقبل والوجود نفسى كما مر وقيل انهما
 صفتان موجودتان يقومان بالذات كالعلم والقدرة وقيل القدم
 سلبى والبقاء وجودى ويعلم رد هذه الاقوال من شئ المص
 ومخالفة تعالى الخ عطفه على الصفات الثلاثة قبله من عطف
 اللازم على المألوم اذ وجبت له تلك الصفات لزمان يكون
 مخالفا للحوادث وانما اتى بالضمير العائد لولانا جل وعز في هذا

سلبا بمعنى واحد والبقاء
 عبارة عن نفى القدم
 اللاحق للوجود او عن
 نفى انتهاء الوجود
 فتخالفته تعسفا

المعروف

الصفة والتي بعدها للتفنن اولا لان المخالفة والقيام بالنفس لما كان
يصح انضاف الحادث بها فيقال زيد مخالف لعمرو في كذا وقام ثم بنفسه
اي لا يحتاج الى غيره في امور معاشه اتي به للتخصيص على ان المراد
المخالفة والقيام بالنفس المناسبين له تعالى ولما اتي بالضمير
العايد له جل وعز فاسبان ياتي بكلمة تعالى الدالة على التنزيه
لان الاولى للعبد ذكر التنزيه متى ذكره تعالى اواني بها للرد على
المجسمه في هذه وعلى النصاري في التي بعدها ولم يكثر بقول
الشعوبه حتى ياتي بالوحدانية لوضوح بطلان كل الاقضاع وال
في بقيه الصفات اما اخلاف عن الضمير على مذهب الكوفيين
والعهد لما بعده كل مؤمن فالوجود مثلا معناه الوجود المعهود
لكل مؤمن وهو المتعاقب به تعالى وهكذا للحادث انما لم يقل
للمحركات وان كان اعم لان الحوادث هي التي يتوهم الاما ثلثة بينها
وبينه تعالى لمشاكرتها له في الوجود والمماثلة لا تتوهم الا بين الشئ
المشتركين في الوصف فيحتاج لدفع ذلك التوهم بذكر المخالفة
ولذا لم يذكرها المصنف الا بعد الحكم بالوجود وسيله من صفاته تعالى
حتى يوجد ذلك التوهم فيحتاج لدفعه كما ذكر ولم يقل للعالم بالجمع
لان الحوادث اوضح وشمولها الموجودات خارجا والموجودات اسم
ذهنا كاختر النفسانية فانها حادثه اي متجددة بعد عدم بخلاف
العالم فانها اسم لما سوى الله تعالى من الموجودات في الخارج اما
خارج الاعيان كالاجرام والاعراض وخارج الازهار
كالجردات عن الجرمية والعرضية بناء على قول الفلاسفة
المبشرين لهذا القسم من العالم وجعلوا الملائكة والارواح ومذ
اهل السنة انها اجسام لطيفة ثورانية والله تعالى كما هو
مخالف لذلك مخالف للموجودات في الذهن فقط كاختر اطرد
المذكورة فلذا قال ابو اسحاق الاسفرايني اجمع اهل الحق على ان

جميع ما قيل في التوحيد في كلمتين احدهما اعتقاد ان كل ما يتصور
 في الاوهام اى من الحوادث وصفانها فالله تعالى بخلافه لان الذي
 يتصور في الاوهام مخلوق له تعالى ثابتهما اعتقاد ان ذاته تعالى ليست
 مشبهة بذات ولا خالية عن الصفات وقال بعضهم صحبت اربعائة
 صوفي وسألهم عن اربع مسائل فلم يجبني واحد منهم فاغتمت لذلك
 فرايت النبي صلى الله عليه وسلم فسألني عن حالي فاخبرته بذلك
 فقال سل مسئلتك فقلت له ما حقيقة التوحيد وما حد العقل
 وما حد التصوف وما حقيقة الفقر فقال عليه الصلاة والسلام
 اما حقيقة التوحيد فهو ما خطر ببالك فهو هالك والله سبحانه
 وتعالى بخلاف ذلك واما حد العقل فادناه ترك الدنيا واعلاده
 ترك التفكير في ذات الله عز وجل واما حد التصوف فترك
 الدعاوى وكتمان المعاني واما حقيقة الفقر فهو ان لا تملك شيئاً
 ولا يملكك شيء وانت راض عن الله تعالى في الحالتين ولم يقل
 للعالم بفتح اللام لما ذكره لئلا يتوهم تصحيحه بالكسر ولا يخفى فساد
 هذا ان قلنا ان المكسور لا يطلق الا عليه تعالى فان قلنا انه يطلق
 عليه تعالى وعلى الحوادث لعلم الصانع بها لم يضرب لك التصحيح
 لصحة ارادة المكسور في الجملة اى لا يماثل شيئاً منها كان الاول
 ان يقول كما قال المصداق لا يماثل شئ منها لان المتبادر ان اوصاف
 المنفى عنه المماثلة احط وانقص من اوصاف الآخر وان كان المعنى
 واحداً ثم هذه المخالفة تنفي عنه الجرمية والعرضية ولو ازمها فلو ازم
 الجرمية اربعة التركيب والتميز والحدوث وقبوله للاعراض كالمقادير
 والمجتمعات والازمنة والقرب والبعد في المسافة والمماساة والحركة
 والسكون والصغر والكبر والطول والقصر ولو ازم العرضية اربعة
 ايضاً حد وثبوته عدم قيامه بنفسه ووجوب قيامه بغيره وعدم
 الزمان الثاني على القول بان لا يبقى زمانين ولا تنفي عنه كونه تعالى

صفة قديمة لأن الصفة اعم من العرض اذ العرض هو الصفة الفا
 بالجزم فلا بد من زيادة القيام بالنفس عبارة عن نفى المباشلة
 لا يخفى ما في كلامه من التسمي اذ العبارة اللفظ المعبر به فيقتضى ان
 المخالفة لفظ وليس كذلك بل هي مدلول ذلك اللفظ فكان الأول
 ان يقول المخالفة نفى المباشلة الخ وقد تقدم نظير ذلك ليست
 جرما اى بلا فراغا ولا حاجة لقوله كالاجرام لعله مما قبله لا ينفك
 مقتضى القاعدة وهي ان النفي اذا دخل على كلام مقيد بقيد
 كان مصبه ذلك القيد ان يكون المنفى في كلامه هو كالاجرام فيفيد
 ثبوت الجرمية له تعالى وهو باطل لانا نقول القاعدة اغلبية وقد
 يكون مصبه كلام من القيد والمقيد كما هنا اى ليست جرما ولا
 كالاجرام وكذا يقال فيما بعد وهذا مع قطع النظر عن الاستغناء
 عن قوله كالاجرام والا فهو في الحقيقة مصبه القيد فقط
 وصفاته اى وكل صفة من صفاته فهو من باب الكلية وهي الحكم على
 كل فرد فردا من باب الكل وهو الحكم على المجموع لا قضائه من
 مقابلة المجموع بالمجموع فيصير المعنى ومجموع صفاته ليس كمجموع
 صفات المخلوقات فهو ان بعضها كبعضها وهو فاسد
 مخصوصة اى تعلق بها التخصيص اى الابدان فهو لازم لما قبله
 والنفي منصب على كل من الامرين وقوله بل هي قديمة اى ويلزم
 منها انها ليست مخصوصة وهو اضراب انشغال عما قبله
 وافعاله اى مفعولاته وهي تعلقات القدرة التمييزية كالتخلق
 والرزق والاحياء والاماتة وقوله حادثة مكتسبة مصب النفي
 قوله مكتسبة والافعاله وهي تلك التعلقات حادثة اى متجددة
 بعد عدم فهي متصفة بالحدوث بالمعنى المجازى وهو التجدد بعد
 عدم لا الحقيقي الذي هو الوجود بعد عدم فليست مخلوقة لان الخلق
 لا يتصف به الا الاحداث بالمعنى الحقيقي واما افعال العباد فهي حادثة

عبارة عن نفى المباشلة
 في الذات والصفات
 والافعال اى ذات الله
 ليست كذات ثبوت
 المخلوقات جرما كالاجرام
 وصفاته ليست بصفات
 المخلوقات حادثة
 بل هي قديمة وافعال
 ليست كاقوال المخلوقات
 حادثة مكتسبة

مخلوقة لله تعالى مكتسبة اى ليس لهم فى افعالهم الا الكسب وهو مفاد
 قدرتهم الحادثة للافعال او تعلق قدرتهم الحادثة بها او ارادتهم لها
 على الخلاف فى تفسير الكسب وذلك الكسب مفاد تعلق القدرة القدرية
 بالفعل فاذا حرك الانسان يده تعلق بها قدرتان قدرة العبد على
 سبيل الكسب وقدرة الله تعالى على سبيل الخلق والكسب بالمعنيين
 الاولين امر اعتبارى لا يتصف بكونه مخلوقا لله تعالى لان الخلق لا
 يتعلق الا بالامور الوجودية كما علت بخلافه بالمعنى الثالث بل
 هو الخلق للكائنات اضراب اشكال اشار به الى ان افعال العبد
 ليست مخلوقة لهم وانما لهم فيها مجرد الكسب والكائنات جمع كائنات
 سواء كان من مكتسبات العبد او ليس من مكتسباتهم بل مخلوق
 لله تعالى وبيان ذلك ان الفعل الصادر من العبد كحركة يده نارة
 يكون مخلوقا فقط كحركة المرتعش وقارة يكون مخلوقا مكتسبا كحركة
 المختار فانها تعلق بها القدرتان قدرة الله تعالى وقدرة العبد فمن
 حيث تعلق قدرته تعالى بها يقال لها حادث مخلوقة لا مكتسبة ومن
 حيث تعلق قدرة العبد بها يقال لها حادث مكتسبة فكل مكتسب
 مخلوق ولا عكس ولما كان زهوق روح المقتول ناشئا عن حركة
 يد القاتل المكسوبة له او خذ بالفضل وان كانت حركته مخلوقة لله تعالى
 بلا واسطة احتراز عن فعل العبد فان بواسطة كالكتابة
 التى بواسطة الفم فاشار بذلك الى المخالفة بين الناصر الذى هو
 فعل الله تعالى وبين فعل العبد الذى يفتقر الى الالة ويحتمل انه
 رد على من يقول ان الاسباب العادية تؤثر فيما قارنها بقوة او دعيا
 الله تعالى فيها كما لرى بواسطة الماء والشبع بواسطة الطعام وغير
 ذلك وقولهم ولا معين يحتمل انه عطف تفسيره على ما قبله ففيه مام
 ويحتمل انه عطف مغاير ويكون رد على قول الاسناد اى اسحاق
 الاسفرائينى على ما نقل عنه وان كان بريثا منه ان فعل العبد كالحركة

بل هو الخلق للكائنات
 بد واسطة ولا معين

واقع مجموع قدرتي الله والعبد على سبيل الخلق أي تعلق به القدرة
 خلقا وإيجادا فهذا الاعتبار وجد له تعالى معين على خلق الفعل وهو
 العبد ولا شبهة في بطلانه ليس كمثله شيء اعترض بأن الكاف في
 مثل فيكون مفاد الآية ليس مثل مثله شيء وهو خلاف المقصود الذي
 هو في مثله تعالى وايضا فالآية تدلح على اثبات مثله تعالى وهو
 محال واجيب عن ذلك بما مور منها ان الكاف زائدة وإنما حكم بزيادة
 دون مثل لان الحرف والحرف كثيرا ما تزداد بخلاف الاسماء ومنها ان
 المثل يطابق على الذات وعلى الصفات وينبغي ان يكون مستعملا في
 الآية بالمعنيين معا على سبيل الاشتراك بناء على جواز استعمال
 المشتركة في معنييه او على سبيل الحقيقة والمجاز بناء على جواز
 الجمع بينهما لان المصداق في العموم في نفي المماثلة واستدل عليه بالآية
 لا يقال الاستدلال بها غير ظم بالنسبة للأفعال لعدم شمول المثل
 لها على هذا التأويل لانا نقول ان من جملة الصفات صفات الفعل
 لانها عند الاشاعة كما مر تعلقا القدرة التمييزية كالخلق والرزق
 وإنما نضر عليها الشئ في قوله وافعله ليست كفعال المخلوقات الخ
 مما لغة في نفي المماثلة ومنها انه من باب الكناية اذ يلزم من نفي مثل
 المثل نفي المثل لان الله تعالى موجود فلو ثبت له مثل لكان تعالى مثله
 لذلك المثل فيصدق عليه تعالى انه مثل مثل وقد نفت الآية مثل
 المثل فيلزم نفيه تعالى وهو باطل لانا قد فرضنا وجوده تعالى وان
 ان الشئ يطلق عليه تعالى لانه سمي نفسه شيا وقال صاحب بدء
 الاماني يسمي الله شيا لا كالأشياء خالفا لمن بالغ في التنزيه من
 انقضاء ما فاشع من اطلاقه عليه تعالى بل منع اطلاق العالم والفاذ
 وغيرها عليه تعالى ايضا زعمانه ان يوجب اثبات المماثلة وليس كذلك
 لان المماثلة انما تلزم لو كانت المعاني المشتركة بينه تعالى وبين غيره
 فيها على السواء مع انه لا تساوي بين شئيه تعالى وشئيه غيره

ليس كمثله شيء وهو الخلق
 البصير والحف

هية

ولا بين علمه وعلم غيره وكذا جميع الصفات واشنع من ذلك امتناع
 المخلوقة من اطلاق اسم الموجود عليه تعالى واما امتناع اطلاق الما
 عليه تعالى فذهب كثير من المتكلمين لاقتضائها المجانسة ولذا
 قال ابو منصور الما تريدى لوسا لنا سائل عن الله تعالى ما هو قلنا
 ان اردت ما اسمه فهو الله الرحمن الرحيم اى مثلا وكذا يقال فيما
 بعد وان اردت ما صفته فسميع بصير وان اردت ما فعله فخلق
 المخلوقات ووضع كل شئ موضعه وان اردت ما هيئته فهو متعال
 عن المثال والجنس قال فى شئ المغاصد وما روى ان ابا حنيفة
 رضى الله تعالى عنه كان يقول ان لله تعالى ما هية ليس يعلمها الا هو
 فليس يصح اذ لم يوجد فى كتبه ولم ينقل عن اصحابه العارفين بمذهبه
 ولما كان من يما تلك فقد ما ثلته لان المماثلة مفاعلة من الجانبيين
 صح الاستدلال بالآية التى فيها نفى مماثلة الحوادث له على نفى مما ثلته
 تعالى للحوادث المذكورة فى المتن وقدم فيها السلب على الاثبات وان
 كان فى كثير من المواطن العكس تقدما للخلية على التخلية وايضا
 لو قدم الاثبات بان قال وهو السميع البصير ثم ذكر النفى بعده
 لأوهم التشبيه بان يكون سمعه تعالى باذن وبصره بحدقة فدفع
 ذلك من اول الامر وصدرا لآية يرد على المجسمة كاليهود والجموية
 وعجزها يرد على المعطلة النافين لجميع الصفات لان ما فيها فى قوة
 الجزئية وهى تناقض السالبة الكلية هذا ان جعلت من قصر الموصوف
 على الصفة قلبا اى انه متصف بها تين الصفتين لا يتعداهما
 الى نفيهما كما تقول المعطلة كقولك زيد الكريم اى المقصور على
 صفة الكرم لا يتعداها الى غيرها فان جعلت من قصر الصفة
 على الموصوف كان فى ذلك رد عليهم وعلى عبدة الاوثان اذا دعوا
 الى لو هيئتها يقتضى انها تسمع وتبصر وقدم السميع على البصير لان
 السمع اشرف من البصر على الصحيح لانه يتعداهما

كثيرة من اجلها ادراك العلوم الشرعية وقيامه تعالى بنفسه
 هو من عطف اللازم على الملزوم بالنسبة لعدم الافتقار الى المحصور
 لفهم ذلك من صفة القدم اذ لا يقتضي المحصور الحادث وانما به
 عليه المص مع علمه مما سبق لان خطر الجهل في هذا الفن عظيم
 فلا يكتفى فيه بالملزومات عن اللوازم ومن عطف الخاص على العام
 بالنسبة لعدم الافتقار الى المحل ووجه ذلك ان الصفات المنفردة
 تنصف بها الذات والصفات دون هذه فانها بهذا المعنى لا تنصف
 بها الا الذات فيقال ذات الله تعالى قائمة بنفسها اي لا تنفتر
 الى محل ولا يصح ان تقول صفات قائمة بنفسها اذ الصفات لا تقوم
 الا بالمحل والباء في بنفسه يحتمل ان تكون لآلة باعتبار المقابل اي
 لا بغيره فكانه يقول غناه تعالى بنفسه لا بغيره ولا باكتساب
 اي انما حصل له من قبل نفسه لا من قبل غيره وليس المراد ان
 نفسه آلة في القيام حقيقة ويحتمل ان تكون للنظرية المجازية وان
 تكون للالبسة وللنفس في اللغة معان منها الذات وهو المراد هنا
 واستعمالها بهذا المعنى وارد في القرآن قال تعالى كتب ربكم على
 نفسه الرحمة ويحذركم الله نفسه ولا اعلم ما في نفسك ومكانها
 الاستعمال حقيقي اذ الاصل في الاطلاق الحقيقة خلافا لمن قال
 انه من باب المشاكلة مدعي انها لا تطلق حقيقة الا على ذي حياة
 عارضة واصناف النفس للتصوير فيا ذكر من قبيل اصناف الشيء
 لنفسه قال الراغب فهذا وان كان من حيث انه مضاف ومضاف
 اليه يقتضي المغايرة واشبات شيئين من حيث العبارة فلا شيء
 من حيث المعنى سواء تعالى عن شئتيه ولما كان الفيض بطريق لغة
 على انتصاب القائمة وعلى الاحكام اى الانفان تقول قام فلازم
 بكذا بمعنى اتقته واحكمه وعلى الشدة تقول قامت الحرب على سائر
 اي اشتد امرها وعلى لزوم الشيء والاعتكاف عليه وعلى الاستغناء

وقيامه تعالى بنفسه
 اي لا يقتضي الى محله
 ولا يخص قيامه تعالى
 نفسه

وهو المراد هنا فسر المص تبعاً لابي اسحاق الاسفرائيني بقوله اى لا
يفتقر الخ وانما فسر هذه الصفة وما بعدها دون غيرها من بقية
الصفات لان معناها مركب بخلاف غيرها اول الردي في هذه على من
فسر القيام بعدم الافتقار الى المحل وهو المتعارف عند بعض المتكلمين
ولا يخفى انه اولى من تفسير المص المذكور اذ عدم الافتقار الى المحل
هو المحتاج اليه لعدم استفادته مما مر بخلاف عدم الافتقار الى
المخصص فانه غير محتاج اليه بعلمه من صفة القدم كما علمت واما
في الوحدة فلدفع توهم انواع الوحدة المعروفة عند الفلاسفة
كوحدة الشخص وغيرها مما سياتى انه لا يصح في حقه تعالى ففسرها
بمعنى من معانيها يليق به تعالى عبارة عن تقي افتقاره المراد بالنفي
الانتفاء اى عدم افتقاره الخ وليس المراد به فعل الفاعل وتقدم
التبني على ما في مثل هذه العبارة من المسامحة والمحل هو
الذات اى لا المكان لان عدم افتقاره اليه تعالى ما خذ من مخالفة
تعالى للحوادث كما مر وتقدم انه لا يؤخذ منها نفي كونه صفة لان
الصفة القديمة مخالفة للحوادث فلا يستغنى بالمخالفة عن القيام
بالنفس يلزم ان يكون ذاتاً لا صفة اى خلافاً للنصارى فيهم
الله تعالى ففي ذلك رد عليهم وباستغنائهم عن المخصص الخ
تقدم ان صفة القدم تغنى عنه وتقدم الاعتذار عن المص
ذكره واعلم ان الموجودات بالنسبة الى المحل والمخصص اربعة اقسام
كما ذكره في المقدمات قسم غنى عنها وهو ذات مولانا جل وعلا
وقسم مفتقر اليها وهو الاعراض القائمة بالحوادث وقسم الى
المخصص دون المحل وهو الاجرام وقسم موجود في المحل ولا يفتر
الى مخصص وهو صفات مولانا جل وعز ولا يصح التعبير في هذا
القسم بالافتقار لما فيه من اساءة الأدب وذلك لانهما محدود
القديم وقد اساء الفخر الادب فاطلق على صفاته تعالى انها مفترقة

عبارة عن تقي افتقاره
الى المحل والمخصص
هو الذات اى ذات الله
تعالى غنى عن المحل
والمخصص كسر الضاد
هذا الفاعل فباستغنائهم
عن المحل اى عن ذاته
بها يلزم ان يكون ذاتاً
لا صفة لان الصفة
لا بد ان تقوم بمحل
وباستغنائهم عن المخصص
يلزم ان يكون قديماً لا
حادثاً لانه لا يستغنى
الى المخصص وهو الغنى
الاحكام

والوحدة اى لاثاني

الى الذات نظرا منه لا استحالة قيامها بنفسها ووجوب قيامها بصورة
غا فلا عما يفهمه الافتقار من فقد امر يحتاج الى حصوله فان الجائع
مثلا يقتصر الى الاكل فاذا اكل وشبع لم يوصف بالافتقار الى الاكل
والوحدانية معطوف على الوجود والقياس كسر واوها لاثاني
منسوبة للوحدة بالكسر ايضا ما خوذ من وحد يجد حدة كعدة
وان كانوا لم يقولوا وحدة كعدة الا في قولهم هذا على حدة اى منفرد
عن غيره ولكن المسموع الفخ ثمرات المناوى في ش الجامع الصغير
قال والوحدة يتفتح الواو وتكسر وانكر السفا قسى الكسر والناقيا
للنايت اللفظي وياؤها للنسب والالف والنون مزيدتان
للبالغة والقياس وحديّة لانه نسبة للوحدة كما مر فهو من تغيير
النسب كقبا في وشعراني نسبة للرقبة والشعر والقياس رقى
وشعرى فغنى الوحدة مع الامور المنسوبة للوحدة كعدم
التركيب في الذات والصفات والافعال ولا يخفى ان هذه الامور
هي نفس الوحدة لا شئ منسوب اليها وان المراد هنا ثبوت نفس
الوحدة لا الاشياء المنسوبة اليها لاثاني في مقام عد الصفات
فالمتعين ان تكون الباقى الوحدة للمصدر فغناها ح الوحدة
نفسها وذلك ان وحدان وصف كسكران فزيادة اليافيه يرد
الى المصدر لان القاعدة ان ياء المصدر اذا زيدت في وصف ردت
الى المصدر كضارب فانه وصف فاذا زيدت فيه اليابان قبل
الضاربة او المضروبة صار المراد به المصدر وهكذا افاده الشيخ
يجبى الشاوى وبه يعلم ان ما قاله السككاني ونقله شيخنا في
الحاشية مران الياء للنسب انما هو بالنظر لما يقتضيه هذا اللفظ
في حد ذاته بقطع النظر عن المقام اى لاثاني له هذا تفسير
للوحدانية والصواب في تفسيرها ان يقول اى نفي
الاشئنة في الذات والصفات والافعال ولعل نكتة ما صنع

في ذاته ولا في صفاته

المصريح بنفي الثاني الذي هو المقصود وان كان يؤخذ من نفي الاثنينية
نفيه لكن لا بطريق الصراحة بل بطريق الزوم والمراد بنفي الثاني
نفي التعدد مطلقا سواء كان بالثنائية او بالتثنية او غير ذلك
وانما اقتصر على نفي الثاني لانه لا زوم لكل عدد اذ مع الثالث ثان ومع الرابع
ثان وهكذا بخلاف غيره فانه يوجد في عدد دون عدد فقصدا المصنف
التعجب في نفي الاعداد بنفي لازمها المستلزم نفيها لان نفي اللازم يستلزم
نفي الملتزم فقال لا ثاني له ولم يقل لا ثالث له ولا رابع له وهكذا في الاقسام
عبارة الواحد والاحد بمعنى واحد وهو الذي لا ثاني له كما مر وقيل
الواحد من لا ثاني له والاحد من ليس ينقسم وقيل الواحد المنفرد باعتبار
الذات والاحد المنفرد باعتبار الصفات في ذاته متعلق بثنائي
وعده بنفي تضمنه معنى الشريك او النظير وله هو الخبر والمعنى
لا ثاني له لا نظير ولا شريك في ذاته ملابس او مشارك له ويصح
العكس والمعنى لا ثاني له موجود في ذاته فاللام مع مقوية للمعامل الضعفة
بالفرعية والضمير ان لمولانا جمل وعزوا علم ان الوحدانية لا تتحقق
الا بخمسة امور بنفي الكم المنفصل والمتصل في الذات والمنفصل
والم متصل في الصفات والمنفصل في الافعال والمبادر من قول المعص
لا ثاني له في ذاته بنفي الكم المنفصل في الذات فقط اي نفي ما يتحقق به
الكم المنفصل اي العدد وهو الشريك لمولانا جمل وعزولا يستفاد
منه بنفي الكم المتصل في الذات لان غاية ما يدل عليه الكلام بنفي
ان يكون لمولانا ثان يشترك في ذاته وذلك لا ينافي حصول التميز
والتركيب في حقيقته هو كما نقول لا ثاني للشمس والقمر مع ان حقيقة
كل منهما مركبة ويمكن ان يستفاد منه ذلك بطريق الزوم وذلك
ان ذاته تعالى او تركبت من اجزاء لكانت تلك الاجزاء متماثلة ولا
يميلوا اما ان يقوم وصفها بالوهمية بالبعض دون البعض فيلزم
عليه الترجيح باللامح واما ان يقوم مجموع الاجزاء اي بكل واحد

ولا في افعاله الوحدانية
في حق الله تعالى

منها فيلزم عليه انقسام الالهية مع انها معنى لا يقبل الانقسام
ويلزم عليه ايضا تعدد الالهة فيكون الاله له تان كيف والاله
لا تاني له فقد لزم من تركب حقيقته من اجزاء وجود تان له في
ذاته على بعض النقادير فدخل في قول المص لا تاني له اي انفصا لا
وانصا لا فقيده في ذاته يرجع لهما واما قوله ولا في صفاته فظم في نفى
الكم المنفصل في الصفات اي ليس هناك احد يقوم به صفة
كصفات مولا ناجل وعز ولا يستفاد منه نفى الكم المنفصل فيها بان
لا يكون له تعالى قدرتان واراد تان مثلا اذ لا يصدق عند تعدد
تلك الصفات ان هناك تانيا لمولا ناجل حتى يحتاج الى نفيه فلا يد
كلامه على وحدة الصفات بناء على ما ذهب اليه جمهور المشاعرة
خلافا لابي سهل الصنعوكي في العلم والقدرة والارادة ولا بد
سعيد الكلامي في الكلام حيث ذهب الى تعدد تلك الصفات
بتعدد متعلقاتها وقوله ولا في افعاله اي ولا تاني له فيها بان لا يكون
ثم موجد لفعل من الافعال سواء تعالى على سبيل الاستقلال فهو
ظا في نفى الكم المنفصل في الافعال ويصح تحمله للمنفصل ايضا بناء على
تصوره فيها وان لم يقوله بان لا يكون ثم شريك في فعل من الافعال
معا وان لمولا ناجل وعز وليس مستقلا بالفعل والمراد بافعاله جميع
ما وجد من الممكنات وان كان ظاهرا قوله ولا في افعاله ان المراد *
الافعال المنسوبة له تعالى فيوهم ان غيره له افعال مع ان جميعها
له تعالى وليس للعبد فيها الا الكسب وهو مقارنة قدرته الحادثة
للمقدور على ما مر فلو حذف الضمير لكان اولى والحاصل انه يبادر
الى الوهم من قوله ولا في افعاله ان الافعال قسمان قسم منها
هو فعله تعالى وفيه تكون وحدانية الافعال اي انه تعالى هو
المنفرد بها ولا تاني له فيها وقسم ليس فعله تعالى وهذا القسم ليس
منفردا به بل له فيه تان وليس كذلك بل مراده ان جميع ما وجد من

الأفعال منسوب له تعالى ولا ثاني له فيه بدليل ما سياتي له في
 المستحيلات ولما كان معتقدا القدرية من المعتزلة أن العبد يمتنع
 أفعاله الاختيارية فهم كالمثبتين للشركة يجعلهم العبد مختاراً
 كالآله زاد المصالح عليهم قوله ولا في أفعاله تميها لقسمي الشركة
 لأنها إما في كل أوصاف الألوهية وإما في بعضها كالقدرة على
 الاختراع للعبد الذي يقول به القدرية فاختلاف بيننا وبينهم
 إنما هو في الخلق والاختراع أما إسناد الفعل للعبد فنوافقهم عليه
 لأن القاعدة أن الفعل يسند لمن قام به إسناداً حقيقياً لا لمن
 أوجده فيقال أبيض الثوب وهو أبيض ولا يقال لمن أوقع له البياض
 أنه أبيض وح فلا يلزم من كون الفعل مخلوقاً لله تعالى أن يسند
 إليه فيقال قام الله أوقعه الله أو مخوذ ذلك كما الرمتنا المعتزلة بذلك
 ووجه عدم اللزوم ما سمعنا من أن الفعل يسند لمن قام به لا لمن أوجده
 فليس عدم الإسناد لعدم الإيجاد ثم أنه لا يؤخذ من كلام المصنف أنهم
 مشركون إذ لم يصح جواباً بالشركة معني يد رجوا في المشركين لأنهم وإن قالوا
 أن العبد خالق لأفعاله إلا أنهم يسلطون أنه مع داعيته أي قدرته
 مخلوقاً لله تعالى فإذا حرك العبد يده مثلاً أوجده الله تعالى فيه قد
 مقارنته للحركة وكل منها مخلوق لله تعالى عندنا أما عندهم فالمخلوق له
 تعالى هو القدرة فقط وأما الحركة فهي ناشئة عنها ومخلوقة للعبد
 فقد قالوا بأن القدرة الحادثة التي هي منشأ الحركة مخلوقة لله تعالى
 وح فلا يكون العبد لها ولا شريكاً حقيقة ولهذا لم يلزمهم الكفر الصريح
 اللازم للشوثية وغيرهم فالصحيح عدم كفرهم لعدم إشارتهم قال السعد
 لأن المشرك إنما مشرك في الألوهية بمعنى وجوب الوجود له تعالى
 كالجنس أو بمعنى استحقاق العبادة كعبدة الأوثان والمعتزلة بمنزل
 عن ذلك لأنهم لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لا فظاً
 إلى الأسباب والوسائط كالآلة التي هي مخلوق لله تعالى والقدرة

بكثرة التي تخلقه ايضا ألا ان مشايخ ماوراء النهر بالقوا في تفضيلهم
 حتى جعلوا الجوس اسعد حالا منهم لانهم اثبتوا شركا واحدا والمعتزلة
 اثبتوا شركاء لا تحصى اهر زيادة في حقه تعالى الخ انما قيد بذلك
 لان الوحدة بمعنى لا تصح في حقه تعالى كوحدة الجنس المتصف
 بها الانسان والفرس مثلا فانهما متحدان في الجنس كما يكونان كوحدة
 النوع المتصف بها زيد وعمر ومثلا فانها متحدان في النوع وهو الانسا
 كوحدة الشخص المتصف بها زيد ومثلا فانها مركبة من شخصات
 اى امور معينة له خارجا كيد بن ورجلين وطول مخصوص وعرض
 مخصوص وكغير ذلك من الوحدات المستحيلة في حقه تعالى فهو
 ليس واحدا بالمعنى الاول اذ لا جنس له حتى يتحد مع غيره فيه ولا بالمعنى
 الثانى اذ لا نوع له حتى يتحد مع غيره فيه ولا بالمعنى الثالث اذ ليس
 له مشخصات تركيب منها تعينه خارجا هذا ان اريد بالشخص ما تركب
 من مشخصات معينة له كما عرفت فان اريد به ما تعين في الخارج
 صبح ذلك الا ان ضرر في اطلاقه عليه تعالى بهذا المعنى لكن في مقام
 التعليم فقط لا في غيره لا بهامه المعنى الاول الذي لا يليق به
 عبارة نحن نرى انهم اشار بذلك الى ان مراد المصنف بقوله لا ثانى له عدم
 الكثرة الصادقة بالثانى والثالث وغير ذلك وان في تفسير الوحدة
 لا ثانى له تسامحا والمراد نفي الكثرة كما مر يستلزم ان لا يكون
 الخ اما استلزام الثانى فظن واما استلزام الاول فلا لا نزاع لا يتر
 من نفي الكثرة اى التعدد ان لا يكون جسما يقبل الانقسام لانه لا
 ليست متكررة اى متعددة مع انها جسم يقبل الانقسام فنفى الكثرة
 في الذات لا يستلزم نفي الجسمية وتقدم الجواب عن ذلك بان لو كان
 جسما مركبا من اجزاء لكانت تلك الاجزاء متباينة فان قام وصف
 الالهية ببعضها الزم الترجيح بلبه عرج او بكماله الزم تعدد الاله
 فتد الزم التعدد من كون ترجيحنا على بعض النقاد فيلزم من نفي الكثرة اى

عبارة عن نفي الكثرة في
 الذات والصفات والصفات
 فنفي الكثرة في الذات
 ردا لا بغير وجه

العدد نفى الجسمية يقبل الانقسام صفة كاشفة لان الجسم هو
 ما يقبل الانقسام بخلاف الجوهر الفرد فانه لا يقبله وكل منهما يسمى
 جرم والمولى تبارك وتعالى ليس جسما ولا جوهر فردا بل مجرد عنهما
 وقد شاركة الملائكة في التجرد عنها بناء على قول الحكماء وكذلك
 الارواح لكن كل من الملائكة والارواح حادث وهو تعالى قديم واعلم
 ان كونه جسما يقبل الانقسام هو المسمى بالكم المتصل في الذات بمعنى
 انه يتحقق به الكم المتصل الذي هو المقدار اي مقدار الجسم وهو عرض
 قائم به ووجود النظر في الالهية هو المسمى بالكم المنفصل في الذات
 بمعنى ان العدد الحاصل بوجود النظر يسمى كما منفصلا اذا الكم
 المنفصل هو العدد الصادق بالاشئين فما زاد والمراد بنفي الكم المنفصل
 نفى ما حصل به الكم وهو الثاني مثالا لنفي الكم نفسه لشهرته ذات
 الحق تعالى ووجود النظر في الصفات هو المسمى بالكم المتصل
 فيها اي يتحقق بوجوده الكم المنفصل نظرا ما مر وتعدد صفاته له
 تعالى كان يكون له تعالى قدرتان هي المسمى بالكم المتصل فيها
 قال بعضهم والحق ان الصفة لا يعرض لها الكم المتصل اي لما
 علم من المراد بالمقدار فداره على ذي متعدد الاجزاء متصل
 بعضها ببعض كالجسم كما ان مدار الكم المنفصل على افراد منفصل
 بعضها عن بعضها كالنظر في الالهية وقد عرفت من التفسير السابق
 ان القوم ارتكبوا التسامح فيما سموه كما متصلا او كما منفصلا
 والذاهي لهم الى ارتكاب ذلك ملائمة لقولهم نفى الكم المتصل
 والكم المنفصل اذا المنفى انما هو الامور المذكورة ككونه جسما ووجود
 النظر وهكذا لا المقدار ولا العدد المسميان بذلك حقيقة
 قال تيسر واعلم ان قوة كلام المصنف في كتبه تقتضي ان وحدة الافعال
 لا يعرض لها الاتصال والانفصال لسكونه عن ذلك وقد علمنا
 من عروض الاتصال والانفصال في ذلك كما قررنا شيخنا وهو

يقبل الانقسام
 نفى نظيره في الالهية

وان كانوا لم يصيروا به لكن لا مانع منه ونفى الكثرة في الصفات
 انما اقتصر على نفي الكم المنفصل فيها لانه المستفاد من ظم كلام المص
 دون المتصل لما مر من انه لا يصدق عند تعدد الصفات ان هناك
 ثانيا له تعالى في صفاته حتى ينفيه بقوله لا ثاني له الخ وان كانت
 عبارة الشا عنى قوله نفي الكثرة الخ ظاهرة في نفي كل من الكمين
 لكنه نظر لظاهر عبارة المص فاقصر على ذلك يستلزم نفي
 نظير الخ قيل النظر هو ما شابه ولو من بعض الوجوه والشبه
 ما شابه في اكثرها والمثيل ما شابه في كلها فكل واحد اخص مما
 قبله وذلك لان المماثلة هي المساواة من كل وجه والمشابهة
 المساواة في اكثر الوجوه والمناظرة المساواة في شئ ولو في وجه واحد
 انفراده بها اي بالافعال اي بجميعها بدليل ما بعده وقد
 مر التنبيه على ما في كلام المص من الابهام وقوله بلا قسم اي شريك
 فهو رد على المعتزلة على ما مر وملاحظة عدم الشريك في الافعال
 في كثير من الأوقات يقال لها الصدق ويقال لذلك ايضا مشهد
 توحيد الافعال وسئل الشبلي عن قوله صلى الله عليه وسلم اذا رايت
 اهل البلاء فاستأوا الله العافية فقال اهل البلاء هم اهل الغفلة
 عن الله تعالى وقال سيدي عبد الفادر الد شطوطي اوصيك بعد
 الالتفات لغير الله تعالى في شئ من امر الدارين فان جميع الامور
 لا تبرز الا بامر فارجع فيها لمن قدرها الله خالق كل شئ
 اعترض بان الشئ هو الموجود فيلزم عليه انه تعالى خالق ذاته
 وصفاته واجيب بجوابين الاول ان الشئ عام مخصوص او اريد
 به الخصوص لشموله القديم منه الثاني ان المراد بالشئ المشي
 بفتح الميم اي المراد فلا يدخل فيه القديم لانه ليس مرادا ويدخل
 فيه افعال العباد فهذه ست صفات الله تفريجه اي دال على
 ان هذا الكلام نتيجة ما قبله وهذا اخبار بمعلوم لان كونها ستا

ونفي الكثرة في الصفات
 يستلزم نفي النظر له فيها
 ونفي الكثرة في الافعال
 يستلزم انفراده بها بلا
 قسم له فيها التفاضل في كل
 شئ فلهذا سنصف صفات
 الاول بالنسبة

معلوم من تتبعها وإنما اتى به ليرتب عليه تقسيمها الى نفسية وسلبية
 واصل ست سدس بدليل تصغيره على سدس وجمعه على اسداس
 فابدلت السين ثاود غم الدال فيها وهي الوجود هو اخبار
 بمعلوم ايضا قصد به تحقق اولية الوجود ودفع بذلك ما عسى ان
 يقع من تغيير الكتبة بان يقدم هو القدم مثلا عليه وايضا ربما
 يغفل عما تقدم فيعتقد ان الاولى غير الوجود وقوله والخمسة
 بعدها سلبية الاخبار بذلك بالنسبة للقيام بالنفس والوحدانية
 اخبار بمعلوم لعلم ذلك مما سبق في تفسيرها حيث فسر الاولى
 بقوله اى لا يقتصر الى محل ولا مخصص والثانية بقوله اى لا تاذ
 له الخ وانما اثبت الناء في قوله والخمسة مع كون المعدود مؤثنا
 اما لتأويل الصفات بالاوصاف او لكون المعدود محذوقا
 وهو اذا حذف جاز تذكر عدده وتانيته بمعنى انه اذا حذف
 المعدود المؤث جاز اثبات الناء في عدده او المعدود المذكر
 جاز اسقاطها من عدده هي التي لا تعقل الذات الخ اعترض
 بان الذات قد تعقل بدون وجود وبالعكس بمعنى ان العقل
 قد يلاحظ الماهية بدون وجودها والوجود بدونها اذ كثيرا ما
 تعقل الماهية ثم يشك في وجودها فيقام الدليل عليه وذلك
 كما تعقل الملائكة بانهم اجسام لطيفة ثم يشك في وجودهم
 فيقام الدليل عليه بانهم لو لم يكونوا موجودين للزم عليه الكذب
 في اخباره تعالى الدال على وجودهم واجيب بان المراد بالتعقل
 الوجود الخارجي اى لا توجد ذات بدون وجود وقد مر ان
 الوجود قولين قيل هو غير الموجود بمعنى انه حال ثابتة في الخارج
 عن الذهن لا يمكن رؤيته وقيل عين الموجود بمعنى انه امر اعتباري
 فليس له ثبوت بالاستقلال زائد على ثبوت الذات فلا ينافي انه
 غيرها فهو غير الذات على كلا القولين فضع عدده من الصفات

وهي الوجود والخمسة
 بعدها سلبية اى هذه
 التي تقدمت من الصفات
 العاجبات ست صفات
 الاولى منها تسمى صفة
 نفسية والصفة النفسية
 هي التي لا تعقل الذات
 بدونها والسلبية هي

فقد بينا اننا قد اضافة الى النفس معنى الذات اي نسبتها اليها في قولهم انه
صفة نفسية وليس فيه على القول الثاني اضافة الشيء الى نفسه
بل الى غيره لا يقال ان الاعتبار هنا اعتبر العقل وليس له تحقق
في ذاته لا نأقول قد سبق انه كما يطلق على المعنى المذكور مطلقا ايضا
على ما له تحقق في نفسه وما هنا من هذا القبيل اذا علمت ذلك
تعلم انه لا حاجة الى اعتذار المصنف في الشئ عدة من الصفات وعن
نسبته الى النفس مع انه يلزم عليه اتحاد المنسوب والمنسوب اليه
القول الثاني بما مر من ان الوجود لما كانت توصف به الذات في اللفظ
صار بينهما مغايرة فضع نسبتها اليها في قولهم هو صفة نفسية
لان الاعتذار المذكور مبني على ظاهر عبارة الشيخ ابي الحسن
الاشعري الفاضل بان الوجود عين الموجود اما على ما جعلها عليه
المحققون من ان مراده ان الوجود ليس زائدا في الخارج على الموجود
بحيث يقال هذا موجود وهذا وجود كالبياض الزائد على الجسم
وهذا لا ينافي في ان امر اعتباري فلا يرد السؤال من اصله ولا
يحتاج الى الاعتذار عنه بما ذكر لان الوجود غير الموجود
هو زائد على الذات فضع بجعله صفة وضع نسبتها اليها حقيقة
واعلم ان تفسير الصفة النفسية بما ذكر شامل للصفة الظاهرة
والخفية كالوجود وكالتحيز للحرم وكون الجوهر جوهر والعرض
عرضا والبياض بياضا الى غير ذلك فالمراد بالذات الشيء
المتصادق بالعرض لا بخصوص العين ما دلت اي دلالة مطابقة
على نفي اي انتفاء ما اي شئ لا يليق الخ فالقدم دل على نفي اي انتفاء
شئ وهي الاولوية وهي لا تليق به تعالى وهكذا وظهر ان الصفات
المسبوبة الفاظ دالة على تلك المعاني وليس كذلك بل هي عينها
اذا التزم عدم الاولوية والانتفاء عدم الاخرية وهكذا ولكن الذي
الجماء الى مثل هذا ضيق العبارة ولم يثبتوا الصفة النفسية

ما دلت على نفي ما لا يليق
بالله جل وعز ولو ثبتوا
الصفة النفسية

الخ اى لعدم قيام الدليل على ان غيرها صفة نفسية وسياتي ما في
 عدم المخالفة من الصفات النفسية من صفات اى التى هى بعض
 صفات مطلقا وليس المراد انها بعض صفات النفسية لاقتضائه
 ان له تعالى صفات نفسية كثيرة لم يثلو منها الا بالوجود وهو
 فاسد لما يلزم عليه من تركب الذات العلية وذلك ان الصفة النفسية
 هى التى لا تعقل الذات اى لا توجد خارجا اليها كما مر فلو تعدت
 صفات نفسية لوجود الذات بغيرها وهو الاولى التى قامت بها
 اولاً وان قامت بها دفعة لم يصدق على كل صفة ان الذات لم توجد
 الا بها لوجودها معهما وبغيرها فيتعين ان تكون الذات ح مركبة
 من اجزاء بحيث يقوم بكل جزء صفة نفسية من تلك الصفات لا يور
 الابهام ولا يخفى فساده فالقدم عبارة اى معبر به وتقدم ما في مثل
 ذلك من المسامحة والمراد بالتفى في كلامه الانتفاء وتقدم ما في تعز
 التقدم والبقاء من المناقشة والمخالفة عبارة الخ جعلها
 بعضهم نسبتة اى من النسب والاضافات لان المخالفة لا تعقل
 الا بين اثنين فهى امر معقول ليس بصفة ولا حال كما هو شأن سائر
 الاضافات وبعضهم جعلها نفسية وردا لا اوليا بها لو كانت نفسية
 مجازا ان يوجد احدا خلافاً قبل وجود الاخر وثبت له صفة الخلا
 لان صفة النفس لا تفارق ولا تتوقف على غيرها فيلزم على هذا
 ان تثبت الخلافية لواحد وذلك محال اذ الخلافية لا تعقل الا بين
 اثنين ولا يخفى ان كلام المص مخالف لهذين القولين لانه جعلها
 سلبية واما قول السكتاني انه موافق للقول بانها صفة نسبتة
 ان السلبية عدمية والنسبية كذلك ففيه نظر لان اتحادهما
 في عدمية لا يوجب اتحادهما مفهوماً لان لكل حقيقة تباين حقيقة
 الاخرى فلا يصح التوفيق بينهما بما ذكره الخلاف الجارى في المخالفة
 للحوادث يحرم ايضا في المماثلة للحوادث ومعنى سلبية نفسية

من صفات تعالى الا بالوجود
 والصفات السلبية نفسية
 التى كرهها الشيخ بعد التوفيق
 فالقدم عبارة عن تعز
 السابق للوجود والعدم
 العدم نفي العدم لا نفي
 عبارة عن نفي العبارة
 للمعنى والمخالفة عبارة عن
 للمعنى والمماثلة للمعنى
 عن نفي النفس والصفات
 والقيام بالنفس والصفات
 نفي الافتقار الى الخارج
 نفي الافتقار الى الذات
 والوحدانية عبارة عن
 التعدد في الذات والصفات
 والافعال وكل هذه المناقشات
 لا يلقى بالله جل وعز لانها
 محالة في حقه ومعنى سلبية
 نفسية

لم يجز ما ان نفي بالذات دونه او على اثره سبب فانه قامت بها مرتبة لزم ان ما عدا الاول ليس بصفة نفسية

احترز بذلك عن السلب بمعنى المسلوب كالشريك فكما يطلق السلب
على نفي امر لا يليق الخ يطلق على مسلوب عن المولى تبارك وتعالى وليس
مرادها هنا لان معنى كل واحد الخ ظاهره ان هذه الصفات الفاظ
كلفظ قدم ولفظ بقاء وهكذا فيلزم عليه ان صفات مولانا جل
وعزتك الالفاظ وهو فاسد واجيب بان المراد بالمعنى الحد والتعريف
والحقيقة اى لان حقيقة كل واحد الخ وكان الاولى ان يقول
كل واحدة وقوله نفي اى انتفاء نقص كالأولية والآخرية الخ
اذ لا يخفى ان هذه نفائض ونفها اى انتفاؤها هو معنى تلك الصفات
وقوله لان السلب الخ علة لقوله ومعنى سلبية نفية ثم يجب
الخ عطف على قوله فيما ترجب لمولانا الخ وثمر مجرد الترتيب الذكر
اى الاخبارى لا الزمانى اذ لا ناخر فى وجوب اى صفات الله تعالى
له ولا فى وجودها فى نفسها والا لكان الماخر حادثا وهو محال
والمراد بالوجوب عدم قبول الانتفاء وانما اعاد لفظ يجب مع تعلل
سابقا فى قوله فما يجب الخ للفصل بقوله الاولى نفسية الخ ولطول
الكلام قبله وللناكية على نفاعة المعانى من الفلاسفة والمعتزلة
فان قلت هذه الزيادة من المصاعنى قوله ثم يجب اوجبت اشكاله
من وجهين الاول عدم مطابقة الخبر للبند وذلك لان لفظة
هى فى قوله وهى الوجود الخ مبتدأ عائد على العشرين صفة ومع
ذلك لم يذكر الاست صفات فيلزم عليه جعل العشرين ستين
وهو باطل والثانى ايها ما ان صفات المعانى ليست من جملة العشرين
بل زائدة عليها لانه عدل عن عطفها بالواو الى عطفها بثم واعاد
معها العامل المقتضى ذلك لخروجها عن العشرين والا لعطفت
كلها بالواو ولم يعد معها العامل اذ لا تفاوت بينها وبين غيرها
فى كون كل من جملة العشرين وانما التفات بينهما باعتبار امور اخر
واجب عن الاول بان فى الكلام حذف من الاول يدل عليه الآخر

لان معنى كل واحد منها نفي
نفسى تعالى الله عنه لان
السلب هو النفي
لا تعالى

والتقدير بعد قوله والوحدانية والقدرة والارادة الخ يدل
 على ذلك قوله ثم يجب له تعالى سبع صفات الخ وانما فعل ذلك لما في
 تلك الزيادة من تجديد حديث الوجوب المناسب للمقام للخلاف فيه
 بين المتكلمين كما مرّ ولذا لم يزد ذلك في الصفات المعنوية لان وجوبها
 متفق عليه بينهم وعن الثاني بان تتبع كلامه والوقوف عليه خصوصاً
 قوله وهي اصداد العشرين الاولى يرفع ذلك الايهام ويقضي بان
 المعاني من جملة العشرين وقدم المص صفات السلوب على المعاني
 اقتداء بالكتاب والسنة قال تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير
 وقال هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة وقال عليه
 الصلاة والسلام انكم لا تدعون اصم ولا غائباً انكم تدعون سمياً
 بصيراً قريباً ولان الاولى من قبيل التخلية بالحاء المعجمة والثانية من
 قبيل التخلية بالحاء المهملة والاولى مقدمة عرفاً على الثانية اذا انشأ
 لا يترين بحمائل الثياب وغيرها الا بعد ازالة ما به من الاوساخ
 كداخل الحمام فانه يزيل ادرانه ثم يلبس ثياب زينته وقدم هنا المعاني
 على المعنوية لانها كالأصل والمعنوية كالفرع اذا الاولى وجودية
 تميز على حياها وتعقل وتماثل وتخالف لذواتها والثانية احوال
 لا تكون كذلك الا بالتبعية لمعانيها التي هي ملزومة لها وقدم في
 الكبرى المعنوية للاتفاق عليها بين اهل السنة والمعتزلة ولاها
 دليل على اثبات دليل المعاني ومعرفة الدليل قبل معرفة المدلول
 سبع صفات اي عند الاشاعرة اما الما ترديدية فزاد واصفة ثامنة
 وهي صفة الفعل الكارثة عند الاشاعرة فجعلها الما ترديدية قديمة
 وسموها صفة التكون فهي عندهم صفة قديمة قائمة بذاته تعالى
 بها الایجاد والاعدام زائدة على القدرة وغيرها من بقية الصفات
 فان تعلقت بالحياة سميت حياً او بالموت سميت امانة او بالخلق
 سميت خلقاً او بالرزق سميت رزقاً وهكذا فوظيفها عندهم ابراز

الممكنات فاجعلناه تعلقا تنجزيا للقدرة يجعلونه تعلقا تنجزيا
 لصفة التكوين ووظيفة القدرة عندهم تهيتها الممكن وجعله
 قابلا للتأثير فتعلقها عندهم تعلق تنجزى قديم وتعلق صفة التكوين
 تعلق تنجزى حادث اما عند الاشاعرة فلا يتعلق تعلق تأثيرا الا
 صفة القدرة وصفة الفعل عندهم هي تعلقها التنجيزية الحادثة
 فان تعلقها بالخلق سمي ذلك التعلق خلقا او بالرزق سمي رزقا وهكذا
 كما مر ايضا منه تسمى صفات المعاني الضمير في تسمى نائب الفاعل
 في موضع المفعول الاول وصفات المفعول الثاني منصوب بالكسرة
 ومضاف الى المعاني جمع معنى وسياتي بيانه اي ثم بعد تحقق المراد
 بالتحقق الثبوت على الوجه الحق لا بمعنى اثبات الاحكام بادلها
 لان المصالح لم يذكرها ادلة فيما سبق والاحسن ان يراد بالتحقق الظهور
 والبيان او يراد به المعرفة وازضافته لما بعده ح من اضافة المضد
 الى مفعوله بعد حذف الفاعل اي بعد معرفتك وجوده وقوله يجب
 اي يجب عليك ان تعرف انه يجب له الخ وهي اي صفات المعاني
 اصطلاحاً اما لغة فهي عبارة عما ليس بذات وجوديا كان او سلبيا
 او غيرهما وقوله كل صفة الخ هذا من باب لا تعريف لان التعريف
 لا يصدر بكل لانها الافراد وهو لما هيئات وصفة كالجنس لشمولها
 للصفة الوجودية والثبوتية والسلبية وقوله موجودة اي خارجا
 بحيث يمكن رؤيتها لو كشف عنا الحجاب وقوله قائمة بموجود ليس
 للاحتراز بل هو بيان حقيقة الصفة الوجودية اي انها لا تقوم بنفسها
 ولا بحال وقوله اوجبت له حكما اي وهو المعنوية وهذا تحقيق لمذهب
 اهل السنة وهوان الصفة لا توجب حكما الا لمن قامت به فاعلم
 الفاعل برب لا يوجب العالمية الا له لا لعمر ومثلا خلافا
 للمعتزلة في قولهم انها توجب حكما لغير من قامت به ولذا قالوا ان
 الكلام قام بالشجرة واجب له تعالى كونه متكلما وقوله احترازا

تسمى صفات المعاني اي
 ثم بعد تحقق وجوده
 عما لا يليق بيجب له
 تسمى صفات المعاني وهي
 صفات المعاني قائمة
 كل صفة موجودة قائمة
 بموجود او حجت له حكما
 فيجوز احترازه من

من السلبية اى والمعنوية ومعنى قيامها بوجودها تصافه اى
الموجود بها اى الصفة اى وليس المراد به قيام الحال بالحمل كقيامه
بالجسم وقوله او تحقق وجودها اى ثبوتها فى الخارج به اى ليس لوجودها
ثبوت وتحقيق الابد فليس وجودها بالاستغلال لان ذلك من
خواص الذوات وقوله اذ لا توجد الخ علة للثانى والحاصل ان معنى
القيام الاول الاتصاف وعلى الثانى التحقق اى اتصاف الموجود
بالصفة او تحققها به والثانى معاير الاول وان كان لازماله وقوله
ولا نكون قائمة بنفسها من عطف اللازم على الملزوم ومعنى
ايجابها الحكم الخ اى ان المراد بالايجاب اللزوم وليس المراد به
تاثير العلة فى المعلول الذى يقول به الفلاسفة كحركة الاصبع
المؤثرة فى حركة الخاتم لان المعانى ليست مؤثرة فى المعنوية
فكون القدرة قائمة الخ اى فكون القدرة من حيث قيامها ليناسب
ما قبله ولو قال فقيام القدرة الخ لكان اولى من اضافة الاعم
الخ وتسمى الاضافة التى للبيان اى قصديها البيان وضابطها ان
يكون بين المضاف والمضاف اليه عموم وخصوص مطلق كشجر
اراك والمعنى ح الصفات المراد بها المعانى كقولك بلغ فلان
درجة العلم ومرتبة الامامة وغير ذلك من كل اضافة عام لمخاص
ولست ببيان لان ضابطها على المختار ان يكون بين المضاف والمضاف
اليه عموم وخصوص وجهى كقوب خرو خاتم حديد هذا كله
ان قلنا ان الصفة اسم لما ليس بذات ثبوتيا كان او سلبيا كما
هو طريقة المصنف فان قلنا انها حقيقة فى الامر الثبوتى واطلاقها
على السلبى مجاز فالاضافة من اضافة العام للمخاص ايضا على
القول بثبوت الاحوال ما على القول بنفيها فن اضافة المسمى ان
الاسم او من اضافة احد المشا وبين الى الآخر والمعنى الصفات
التى هى نفس المعانى لان حد الصفة هو المعنى القائم بالذات

ومعنى قيامها بوجودها
الاضافة الى تحققها
براد لا توجد الا فى ذات
ولا تكون قائمة بنفسها
ومعنى قيامها بالحمل
لنفسها من قيامها بالحمل
تبعها الى المعنوية
فكون القدرة قائمة
بالحمل تسلم كون
وقوله تعالى صفات العلم
من اضافة الاعم الى المسمى
صفاته الى الاخص الذى هو
هو المعانى واعلم ان الصفة

اما ان يكون مدلولها الخ فيه ما تقدم من ان ظاهره ان المراد
 بالصفات الالفاظ كلفظ قدرة ولفظ ارادة فيكون التقسيم للفظ
 صفة مع ان الاولى ان يكون معناها لانه المحكوم عليه بثبوت الله تعالى
 فكان الاولى حذف قوله مدلولها وابقاء الصفة على ان المراد بها المعنى
 نفي اي انتفاء وكذا قوله اثباتا فالمراد به الثبوت اي الامر بالشوق
 وليس المراد بذلك فعل الفاعل موجودة اي في الخارج وكذا يقال
 فيما بعده الصفات المسماة الخ قضينه انه من اضافة المسمى
 الى الاسم فيخالف كلامه فيما سبق من انه من اضافة العام للخاص
 ولعله اشار بذلك الى انه يصح ارادة هذا الوجه ايضا وان كان مخالفا
 لطريقة المصنف كما صرح كعادرا الاولى ان يقول ككونه قادرا
 والتحقق في الحال وان كونه قادرا مثلا معناه قيام القدرة بالذات وهو
 امر اعتباري فالغائل بثبوت الاحوال يقول لم يقم بها الا القدرة مثلا
 فقط واما الكون قادرا فهو عبارة عن قيام القدرة بالذات وهو امر
 اعتباري ليس قائما بها لانه اذ في درجة من الحال كما مر ايضا حقه وقولهم
 ان نافي المعنوية كما فرحله اذ انفاها واثبت ضدها بان نفي الكون قادرا
 واثبت كونه عاجزا وهكذا امانا في كونها امورا بثبوتيه زائدة على المعاني
 فليس بكما قبل كلامه هو التحقيق كما مر واعلم انه يجوز اتفاقا ان يطلق
 عليه تعالى كل صفة دالة على الكمال وكل اسم دال على ذلك حيث ورد
 اذن من الشارع بجواز الاطلاق فان ورد اذن بمنعه لم يجز اتفاقا
 وان لم يرد به اذن ولا منع وكان هو تعالى موصوفا بمعناه ولم يكن
 اطلاقه عليه تعالى موصوفا فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوز
 واليه مال الفاضل وتوقف امام المحرمين وفصل الغزالي فقال يجوز
 اطلاق الصفة وهي ما دل على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو
 ما دل على مجرد الذات وقد مر ذلك ولا يكتفي في الاذن بمجرد الوقوع في
 الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وسياتي الكلام بل يجب ان لا يخلو

اما ان يكون مدلولها خيا
 لا لا يلحق بالله فهو السلبية
 كما تقدم وما ذكره مفسر
 وان كان مدلولها اثباتا
 فاما ان تكون موجودة
 ام لا وان كانت موجودة
 فهي الصفات كالسماة
 فهي الصفات كالقدرة
 بالمعاني وان لم يكن
 والارادة وان لم يكن
 موجودة فليس الصفات
 موجودة حال الاطلاق
 المسماة كالصفات
 صفة معنوية حيث
 صفت كعادرا او مريد
 مسمى كعادرا مسمى
 وان لم يلائم مسمى
 بالذات سميت حال
 نفسية كالوجوب

ل
 في
 في
 في

فان كانت الذات تعالى شيئا ان الصفة وان كانت قادرا وهكذا والقائل
 بغيرها يقول هو

وهي القدرة والارادة
المطلقان

عن نوع تعظيم فلا يجوز اطلاق الماكر والمستهنز والمشتي والحاد والزيغ
منه ورود الشرع بها وقد علم مما ذكر ان كل ما فيه ابهام يمنع اطلاق
تعالى الا اذا ورد كالرحيم والمتكبر فيجوز ويحمل ذلك على الغايات بان
يراد بالرحيم المحسن وبالمتكبر المستولى على ما سواه وهكذا وهي
القدرة الخ من المعلوم ان كلا من القدرة والارادة يتعلق بتأثير
وان تأثير القدرة متأخر عن تأثير الارادة ومقتضى ذلك تقديم
الارادة عليها لكن قدمها على الارادة لا من بين الاول انهما اقوى في
التأثير ولها داخل تام فيه فكانها بمنزلة الذات ولذا وصفت بانها
مؤثرة مجازا بخلاف الارادة كما يعلم مما ياتي الثاني انهم قالوا ان
الارادة تخصص احد المقدورين ومقتضى هذا ان الشئ يتصف
بالمقدورية اى بكونه مقدورا قبل وصفه بالتخصيص فيه فلما
كان وصف كونه مقدورا ملاحظا قبل وصف كونه مخصصا قد
القدرة على الارادة وسلك في الترتيب المذكور طريق الترتيب فقدم
القدرة لما مروثني بالارادة لان القدرة على طبقها وثبت بالعلم لان
الارادة على طبقها فالثلاثة مترتبة تعقلا عند اهل الحق واخر الحجة
وان كانت الصفات متوقفة عليها لانها لا تتعاقب وقدمها على الثلاثة
الاخيرة لان دليلها عقلي ودليل الثلاثة سمعي والاول اقوى
من الثاني لا مكان تاويله وقدم السمع والبصر على الكلام لكثرة الكلام
مع المعتزلة فيه حتى قيل انما سمي هذا الفن علم الكلام لذلك وقدم
السمع على البصر لتقدمه في القرآن قال تعالى اني معكم السمع وارى الملقن
المراد بالتعلق في كلامه بالنسبة الى القدرة المتعلق الصلوحى الا ان
ان تتعلق بجميع الممكنات تعلقا تميزيا لان الممكنات التى لم تدخل في الوجود لم تتعلق القدرة
بوجودها تعلقا تميزيا بل صلوحيا وبالنسبة للارادة المتعلقان القديمان
الصلوحى والتجيزى ويصح ان يراد احدهما هكذا قيل والاولى ان يقال ان
المراد الصلوحى فقط كالقدرة لانه هو الذى يصح اضافته بجميع الممكنات

واعلم ان القدرة لها تعلقان صلوحي قديم وهو صحة طلبها اى استلزامها
امرا زائدا على قيامها بحلها وان شئت قلت هو صحة الایجاد والاعدام
بها اى صلاحيتها للامرین فی الازل على وفق الارادة وتجزى حادث
وهو ارتباطها باحد هابینه اى صدورها حدهما بالفعل عنها والاول
اعم من الثاني لان القدرة قبل وجود زيد مثلاً صالحة لان تتعلق
بكونه ابيض واسود فصلاً حيثما يكونها تؤثر في البياض والسواد
اى صحة فائدها في كل منها تتعلق صلوحي قديم وتعلقها اى ارتباطها
باحدهما معيناً اى صدورها عنها بالفعل بدلاً عن الآخر تجزى حادث
وان للارادة ثلاث تعلقات صلوحي قديم وهو صحة تخصيصها الشئ
في الازل ببعض ما يجوز عليه كالوجود والعدم والبياض والسواد
بالنسبة لزيد مثلاً وتجزى قديم وهو قصده تعالى ازالة الحالة التي
يكون عليها الممكن فيما لا يزال من وجود او عدم او بياض او سواد
اى تخصيصه تعالى في الازل الممكن باحد الامرین فقط بدلاً عن
مقابله ثم يجمع على طبقه التجزى الحادث وتجزى حادث وهو
صدوره الممكن عن الارادة بالفعل اى تخصيصها احداً الامرین
بعينه المقارن لتعلق القدرة التجزى والنسبة بين الصلوحي
القديم والتجزى القديم والحادث العموم والخصوص المطلق
فالصلوحي اعم من التجزى لصدقه بالوقوع وعدمه في كل ممكن
سواء تعلق العلم بوقوعه او عدمه واختصاص التجزى للوقوع فيما
تعلق العلم بوقوعه او عدم الوقوع فيما تعلق العلم بعدم وقوعه
فالفردي الذي تعلق علمه تعالى بوقوعه تعلقت الارادة تعلقاً صلوحاً
بوقوعه وعدمه وتجزى بوقوعه فقط والفردي الذي تعلق علمه
تعالى بعدم وقوعه تعلقت الارادة تعلقاً صلوحاً بوقوعه
وعدمه وتجزى بعدم وقوعه فقط وبيان التعلقات الثلاث
على وجه الايضاح ان تفرض الازل هو وقت الزوال فانت في

جميع الممكنات أي
صفات المعاني القدرية
والإرادة إلى آخرها
والقدرة الإزلية

ذلك الوقت صامح لأن تأكل عند الغروب كما وغير أي تتعلق
أرادتلك بكل من الأمرين فإذا قصدت في ذلك الوقت أكل اللحم فهذا
القصد يتعلق بتجيزي قديم فإذا جاء المغرب وأكلت اللحم بالفعل كان
تعلق أرادتلك في ذلك الوقت أعني وقت الغروب بكل اللحم المفارغ
لأكله بتجيزيا حادثا وقد جاء على طبق التجيزي القديم وبعضهم
نفي التعلق التجيزي الحادث استغناء عنه بالتجيزي القديم لأنه
على طبقه كما علمت فيكون للإرادة تعلقان فقط كالقدرة هكذا
ويستفاد من كلام المصان المعنوية لا تتعلق حيث جعل التعلق للمعاني
دونها وهو أحد قولين وقيل بتعلقها كالمعاني ولا مانع من اتحاد
التعلق كما في صفتي العلم والكلام وورد بأنه يلزم على تعلقها قيام
الحال بالحال لأن التعلق بنفسه للتعلق أي صفة نفسية له
والصفة النفسية من الأحوال على أحد قولين فيما روي أن القائل
المذكور غير ظاهر لأن جهة تعلق العلم والكلام مختلفة لأن تعلق
الأول تعلق انكشاف والثاني تعلق دلالة بخلاف تعلق المعاني
والمعنوية لو قيل به فإنه الإيجاد والاعدام بالنسبة للقدرة وكونه
قادرا ولا انكشاف بالنسبة للعلم وكونه عالما مثالا وذلك متحد
بجميع الممكنات اعترض بأن لفظة جميع لا حاجة إليها للاستغناء
عنها بال التي في الممكنات وورد بأن إذا كانت للعموم فلفظة جميع
لناكيد ذلك العموم ودفع توهم تخصيصه فلا يصح القول بزيادتها
وإن كانت للجنس فعدم الاستغناء ظاهر في العموم المذكور وورد على
الفاضل أبي بكر الباقلاني في قوله أن القدرة تتعلق بالعدم الطارئ
بعد وجود الشيء دون السابق عليه فيما لا يزال أي بعد وجود العالم
وعلى إمام الحرمين في قوله بعدم تعلقها بالعدمين معًا والمحذور
بناء على القول بأن المصحح يتعلق قدرة الله تعالى فهو لا مكان فقط
أذ لا شك أن كل من عدمين ممكن وقيل المصحح هو المحذور فقط

وقيل الامكان مع الحدوث وقيل الامكان بشرط الحدوث اقول انه
 وقول الفاضل يجرى على جميعها بالنسبة للعدم الطارئ لانه ممكن
 حادث اي يتجدد بعد علم اما بالنسبة للعدم السابق فلا يجرى على
 القول الاول وهو ان المصحح الامكان فقط لانه ممكن وقد منع تعلق
 القدرة به ويجري على ما عده من الاقوال الثلاثة لعدم حدوثه
 اي يتجدد وما قول امام الحرمين فلا يصح جريانه على شئ من
 الاقوال الاربعة والحاصل ان اقسام العدم اربعة عدم المخلوقات
 الازلي لا تتعلق به القدرة والارادة اتفاقا لانه ليس ممكنا بل واجب
 كما سيأتي وعدمها فيما لا يزال قبل وجودها يتعلقان به بمعنى انه
 في قبضتها ان شأنا ابقاء وان شأنا ازالناه وجعلنا الوجود مكانه
 وعدمها بعد وجودها يتعلقان به وعدم الممكنات التي علم الله انها
 لا توجد كما يمان الجاهل يتعلقان به بالنظر الى ذاته واستحالة
 وقوعه المتضمنة لكون عدمه واجبا انما هي عارضة والعارضة
 لا ينافي الامكان الذاتي كما سيأتي وقيل لا يتعلقان به نظر الى
 استحالة وقوعه قال السككاني واطلاق التعلق على التعلق بالاحتمال
 السابق مجازي حقيقي لانه ليس على وجه التأثير بل بمعنى ان نسبة
 قبضتها كما مررد بان يلزم عليه ان اطلاق التعلق على تعلق العلم
 ونحوه مجاز لعدم التأثير فان اراد ان التعلق حقيقة مما به التأثير
 بالنسبة لتعلق القدرة والارادة لزمه ان اطلاق التعلق على
 صلاحية القدرة والارادة مجاز ولا قائل به وفي العموم ايضا اشارة
 الى فساد مذهب المعتزلة الذين اخرجوا الافعال الاختيارية من
 متعلق القدرة الازلية وفيه ايضا اشارة الى فساد مذهبهم في
 قولهم ان الارادة لا تتعلق الا بالخير كالامان دون الشرور والقبائح
 كالكفر والمعاصي وبالصلاح والاصلاح دون مقابلهما هكذا قيل وفيه
 انه لا يحصل الرد عليهم بالنسبة للافعال المذكورة كما قال ليس الا

عبارة من صفة يتأق
بها إيجاد كل ممكن

إذا حمل التعلق في القدرة على التجيزي أو الإلزام إذ لا يجوز اجتماع مؤثرين
على اثر واحد مع أنه تقدم ما فيه واعلم أن تعريف هذه الصفة وكذا بقية
عبارة الخ تقدم ما فيه واعلم أن تعريف هذه الصفة وكذا بقية
الصفات مجرد رسم المقصود منه مجرد تمييزها عما عداها لا حد لان
كنه ذاته وصفاته غير معلوم لنا وقوله صفة كالجنس يشمل جميع
الصفات وقوله يتأق بها أي ينشئها متعلقها ففيه إشارة إلى التعلق
الصلوحي فيخرج به ما لا يتعلق أصلاً كالحياة وما يتعلق تعلقاً تجيزياً
فقط كالعلم وقوله إيجاد كل ممكن خرج به ما عدا المقررف وفيه إشارة
إلى أنها لا تتعلق بالواجب لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل أن تعلق
بوجوده أو قلب الحقائق أن تعلق بعدمه ولا بالمستحيل لعكس ما
ذكر ولا عجز في عدم تعلقها بهما بل لو تعلق بهما لزم الفساد لأنه
يلزم عليه جواز تعلقها باعدام نفسها بل وباعدام الذات العلية وباللها
الالوهية لمن لا يقبلها من الحوادث ويسلبها عن تجب له وهو الله
تعالى ولحقاً هذا المعنى على بعض المبتدعة قال أنه قادر أن يتخذ ولدًا
إذا لو لم يقدر عليه لكان عاجزاً واخذ هذا بحسب فهمه الركيات
من قصة أدریس حيث جاء إبليس في صورة انسان بقشرة بيضة
وقيل بقشرة فستقة وهو يخطط حلة ويقول في كل دخلة ابصرة
وخرجتها سبحان الله والحمد لله فقال هل الله يقدر أن يجعل الدنيا
في هذه القشرة فقال قادر أن يجعل الدنيا في سم أي خرق هذه الابرة
ونحن اخدم عينيه فصار عوراً ووضح الأشعرى هذا الجواب
فقال ان اراد السائل ان الدنيا على ما هي عليه والقشرة على ما هي
عليه فهذا لا يمكن فان الاجساد الكشيفة يستحيل تداخلها وتكون
في حيز واحد وان اراد ان يصغر الدنيا او يكبر القشرة فالله قادر
على ذلك وعلى اكثر منه وانما لم يفصل له أدریس الجواب هكذا لأنه
سائل متعنت وجواب المثبت اذا كان كافراً هكذا واخيراً نحن

العين دون غيرها لتكون العقوبة من جنس العمل فإنه اراد ان يطبق
 نور الايمان فاطفاً نور عينه قال بعضهم وارجو ان تكون اليمنى هذا
 واورد على التعريف المذكور امران الاول ان الممكن يطلق على ما استو
 نسبة وجوده وعدمه بان يكون كل منهما ليس بممتنع وهو المراد هنا
 وعلى ما ليس بممتنع الوجود فيشمل الواجب والاول ما خوذ من الامكان
 الخاص وهو سلب الضرورة اى الوجوب عن الطرفين اى الطرف
 الموافق وهو المنطوق به والمخالف والمسكوت عنه كقولك زيد
 موجود بالامكان الخاص بمعنى ان وجوده ليس بواجب وعدمه
 كذلك والثاني من الامكان العام وهو سلب الضرورة اى الوجوب
 عن الطرفين المخالف فيكون الطرف الموافق اى المنطوق به صادقا
 بالجواز والوجوب وان كان الثابت في الواقع في تلك المادة احدا
 بعينه كقولك الله موجود بالامكان العام بمعنى ان عدمه وهو
 الطرف المخالف ليس بواجب بل مستحيل ووجوده وهو الطرف
 الموافق اى المنطوق به صادق بان يكون جائزا وواجبا وان كان
 الثابت في نفس الامر هو الوجوب واذا كان الممكن من الالفاظ المشتركة
 فلا يسوغ استعماله في التعريف بدون قرينة الثانية ان كلامه
 يقتضي ان الاحوال الحادثة كهيكون الجسم ابيض وكون زيد
 عالما لا تتعلق بها القدرة لانها ليست موجودة بل ثابتة فقط فلا
 يشملها قوله ايجاد كل ممكن مع ان التحقيق انها مقدورة كالمعاني
 خلافا لمن قال المقدور هو المعاني فقط وهي اوجبت الاحوال
 واجيب عن الاول بان كون الحديث في فن الكلام قرينة على ان
 المراد بالممكن هو المعنى الاول دون الثاني وعن الثاني بان المراد
 بايجاد الممكن اثباته من اطلاق الخاص واردة العام مجازا مرسل
 والقرينة على ذلك تعليق الوصف المناسب وهو الايجاد على الامكان
 وذلك يشعر بعليته فكانه قال يتاى بها ايجاد كل ممكن لامكانه

واعدامه

ولا شك ان الاحوال الحادثة من جملة الممكنات فيكون ذلك قريبة
على ان المراد بالايجاد الاثبات الشامل لها واعدامه اى على الصحيح
من ان القدرة كما تتعلق بالايجاد تتعلق بالاعدام خلافا لما
الحرمين حيث قال تتعلق باعدام الشيء بعد وجوده لانه ان كان
عرضا فعدمه عقب وجوده واجب لانه لا يبقى زمانين بل بمجرد
وجوده ينعدم ثم تتعلق القدرة بعرض آخر وينعدم وهكذا على التوالي
حتى يقع في الذهن انه مستمر باق وليس كذلك فعدم الاعراض امر
من طبيعتها فيكون واجبا والقدرة لا تتعلق بالواجب وان كان
جوهر فعدمه بدوام الاعراض اى مشروط بامداد الله تعالى بالاعراض
وتعاقبها عليه فاذا اراد الله تعالى عدمه امسك عنه هذه الاعراض
فينعدم لوقته وجوبا والقدرة لا تتعلق بالواجب ونظير ذلك خيط
الفتيلة مع الزيت فاجوهر بمنزلة الخيط والاعراض بمنزلة الزيت
فانه اذا فرغ طفت الفتيلة بنفسها ولا تحتاج الى ان يطفئها احد
وهذا في عدمنا الطارئ اما عدمنا فيما لا يزال قبل وجودنا فتعلق
به القدرة بمعنى انه في قبضتها ان شاءت ابقته مستمرا وان شاءت
قطعته بوجودنا وكذا وجودنا المستمر بعد وجودنا ان شاءت ابقته
وان شاءت ابدلته بالعدم واما عدمنا في الازل فهو واجب لا يتعلق
به القدرة والازل قد منا وهو محال وكلام امام الحرمين المذكور
مبنى على ضعيف وهو ان العرض لا يبقى زمانين والراجح خلافه
لانه وان كان منسوبا للاشعري لكن انكره عليه كثير من المتكلمين
وقالوا ان ادعاه مثله في الاعراض القارة مكابرة في المحسوس والتحصيل
ان كون العرض لا يبقى زمانين قول الاشعري والجهود ونحوه عليه
امام الحرمين ما ذكر والمعتمد انه يبقى زمانين وعليه فتعلق القدرة
بالعدم بعد الوجود وكذا بعدم الممكنات التي علم الله انها لا توجد
كما يمان ابي جهل نظر الذائر فجلة ما تتعلق به القدرة وفاقا وخلافا

خمسة اشياء على وفق الارادة فيه حذف مضاف الى على وفق
 تعلق الارادة وهو بيان الواقع اذ لا تعلق قدرته تعالى بشئ على غير
 وفق الارادة لان اكرهه تعالى الله عنه وانما اتى به للاشارة الى ان
 فعله تعالى للكائنات انما هو بطريق الاختيار لا بطريق اللزوم
 كفعل العلة والطبيعة الذي يقول به الفلاسفة والطبايعيون
 والى ان تعلق القدرة تابع لتعلق الارادة التخييري كما ان تعلق الارادة
 تابع لتعلق العلم اي التصوري اما العلم التصديقي فلا يكون الا بعد
 وقوع الفعل فتعلق ارادتك بالقيام فرع عن تعلق العلم التصوري
 به اذ لا يراد الا ما يتصور واما التصديقي بوقوعه فلا يكون الا بعد
 وجوده الذي هو اثر القدرة التي هي فرع الارادة التي هي فرع العلم
 اي التصوري فالعلم التصديقي متأخر عن الارادة والمقدم عليها
 انما هو التصوري واعلم ان ذلك الترتيب انما هو بحسب التعقل فقط
 اما في نفس الامر فلا ترتب بين صفاته تعالى ولا بين تعلقاتها وان
 المراد بالتصوري والتصديقي بالنسبة لعله تعالى ما يشبه التصو
 والتصديقي بالنسبة لعلم الحوادث من حيث تعلق الاول بالمفرد والثاني
 بوقوع النسبة وليس المراد بهما حقيقة المتعارفة عندنا لاقتضائهما
 حصول ما لم يكن حاصلا وعلمه تعالى مآثره عن ذلك فلا تأثير
 لها فيما قارنها اشارة الى ان العبد ليس له في الفعل الامقارنة قدرته
 فقط وهو الكسب على احد التقاسير كما مر اي يحصل اي يمكن
 ان يحصل لان الكلام في التعلق الصلوي لا التخييري لاقتضائه
 التأثير بالفعل يكون في كل ممكن وهو غير صحيح اذا ما يدخل في
 الوجود من الممكنات لا ينحصر في النائية اخراج الممكن
 فيه قسم اذ اليجاد في الحقيقة تعلق القدرة بخروج الممكن من
 العدم الى الوجود والمراد بالوجود في كلامه الشئ لتدخل
 الاحوال الحادثة كما مر وكل ممكن يتناول الخ اي ويتناول

على وفق الارادة فالارادة
 اختار من الكائنات فلا تأثير
 لها فيما قارنها اي يحصل
 بما لا يتصل باليجاد
 ممكن واليجاد اخراج
 من العدم الى الوجود وكل
 ممكن يتناول الخ

ايضا الممكن الذي علم الله تعالى عدم وجوده كإيمان أبي جهل فهو معتد
نظرا الى كونه ممكنا لذاته واستحالة وقوعه انما هي غارضة والمارض
لاينا في الامكان الذاتي عند كثير من المحققين كما لا يمنع ذلك الشك
من وصفه بالامكان وقيل ليس بمقدور وهو الصحيح نظر الى كونه
مستحيلا لغيره وهو يتعلق علم الله بعدم وقوعه وجمع بينهما بحيل الى
على التعلق الصلاحي والثاني على التمييز الحادث وكذا ايضا لا
فيما ياتي بالنسبة للارادة الاختيارية انما خصها بالذكر دون
الاضطرارية اذ لا نزاع في كونها مخلوقة لله تعالى بخلاف الاشارة
فان المعتزلة ادعوا انها مخلوقة للعبد فقوله كحر كاتنا اي خلاف
للمعتزلة في قولهم ان تلك الحركات مخلوقة للعبد والمخلوق لله تعالى
انما هو قدرة العبد الحادثة المضارعة لتلك الحركات ولم يكفروا
لموافقهم على خلق القدرة المذكورة التي هي منشأ للافعال كما مر
وقد علمت انه لا يحصل الرد عليهم الا اذا كان المراد بالتعلق التعلق
التمييزي مع ان قوله كل ممكن صريح في ان المراد به الصلاحي
وتيناول ما اي الممكن الذي له سبب وقوله كالحراق الاولى ان
يقول كالحرق لانه الذي تتعلق القدرة بوجوده واما الاحراق فهو
نفس تعلق القدرة بالحرق وقوله عند ماساة النار فالسبب هو
المماساة وفي ذلك رد على من يقول ان الامور العادية تؤشدر
بطبيعتها وعلى من يقول انها تؤثر بقوة اودعها الله فيها كخلق السماء
والارض فيه تسمح اي كالسما والارض المخلوقين لانها اللسان
تتعلق القدرة بوجودها واما الخلق فهو تعلق القدرة نفسه نظير
ما مر هو ان يصير الشيء الخ فيه تسمح نظير ما مر فالاولى ان
يقول والاعدام تعلق القدرة بعدم الشيء وهذا الخ المتبادر
الاشارة لا قرب مذكور اي ما تقدم من عموم الممكن لا ففكان
الاختيارية هو المخار ومقابلها ما للمعتزلة الفاتلين بان الله لا يخلق

الاختيارية كاتنا
وتيناول ما له سبب لا ياتي
الموجود عند ماساة اذ لا
الشيء المخلق وما لا سبب له
كخلق السماء والارض والاعدام
هو ان يصير الشيء لا شيء
كان اولا وهذا على الذهب
المخار ومعنى على وقوف
الارادة ان الله تعالى لا يخلق

تلك الافعال بل هي مخلوقة للعبد ويحتمل رجوعها لصدور العبارة في قوله ايجاد كل ممكن واعدامه اى ما تقدم من ان القدرة تتعلق بالايجاد والاعدام هو المخار ومقابلته ما لا امام الحرمين فمن انها لا تتعلق بالسابق فقط كما مر ويوجد عطف تفسير على خلاق وقضيته ان الموجد هو الذات العلية والقدرة سبب وهو كذلك فقد قال القرافى هي بمنزلة القلم للكاتب والله المثل الاعلى ففى قول من قال صفة تؤثر فى ايجاد الممكن الخ مجاز من الاسناد الى السبب اذ التأثير فى الحقيقة انما هو للذات الموصوفة بهذه الصفات كما نص عليه غير واحد من المحققين قال العلامة ابن زكريا والفعل للذات بذى الصفات فمن اعتقد ان القدرة تؤثر بنفسها كفر واما قول العامة القدرة فعالة او تنصرف او انظر فعل القدرة فخرام حيث لم يقصدوا انها فعالة بنفسها بان اطلقوا او قصدوا انها فعالة بذات الله تعالى لما فى ذلك من الابهام وقيل مكروه لعدم تعيينه للمحدور الا ما اراد اى خلا للعتزلة الفائلين بانه خلق الشرور والقبايح وهو لا يريد لها لان الارادة عندهم تابعة لامر فلا يريد الا ما امر به وقيل هي عندهم نفس الامر فيلزم على كلامهم اى يقع فى الوجود من افعال العبد الاختيارية على خلاف مراده تعالى واما عندنا فيها متغيرات ومنفكان فقد يريد الشئ ويا مر به كما يمان ابى بكر وقد يامر به ولا يريد كما يمان ابى جهل اذ لو اراده لوقع وقد يريد ولا يامر به ككفر ابى جهل وقد لا يامر به ولا يريد ككفر سائر المؤمنين واختلف فى جواز مثل اراد الله كفر زيد وزنا عمرو فاجازه بعضهم ومنعه بعضهم طلبا للادب والصحة التفرقة بين مقام التعليم فيجوز فيه ذلك وبين غيره فيمتنع وكذا يقال فى خلق القردة والخنزير واما الاحتجاج بالقضاء والقدر فان كان قبل الوقوع فى الذنب ليكون وسيلة للوقوع فيه لم يجز وكذا ان كان بعد الوقوع وقصد بذلك منع مؤاخذه

ويوجد بقصد زنى الامان
من انها لا تتعلق بالايجاد والاعدام
اي الاما خصصه بان تدبر
والارادة

مطلقا لا حقا كان او سابقا فيما لا يزال وما للفاضل

بما اوجبه ذلك الذنب من حدا وتعزير فان قصد بذلك منع تعديره
 به جاز ذلك كما وقع في مناظرة موسى مع ادم عليه السلام ان موسى
 قال له يا ادم انت ابونا خيبتنا اى حرمتنا من الجنة اى كنت سببا
 لاخراجنا منها قال له ادم يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط
 لك الواح التوراة بيده اى قدرته وانزل عليك التوراة في الواح
 من زبرجد اتمومنى على امر قد ربه الله على قبل ان يخلق السموات
 والارضين بخمسين الف سنة فخرج ادم موسى اى غلبه بالمحنة
 والحديث بطوله مسطور في البخارى صفة كالجنس لشمولها
 جميع الصفات وقوله يتاى بها خرج الحياة والعلم لما مر ان الحيا
 لا تتلاق والعلم تعلقه تنجزى وكلامه في الصلوحى او ما هو اعظم
 وقوله تخصيص خرج به ما عد المعرف وانطبق التعريف عليه
 ونسبة التخصيص اليها مجاز كما مر وال في الممكن للعموم ككل فيما
 مروغاير في التعبير لمجرد التفتن وتقدم ان في العموم المذكور اشارة
 الى فساد مذهب المعتزلة المخصصين تعلق الارادة بالخير دون
 الشر وبالصلاح والاصح دون مقابلهما والذي يجوز عليه
 اى الممكن مبتدا وقوله الممكنات الخ خبر ومعنى المتقابلات الست
 المتساويات وحاصله ان بعض ما يجوز عليه ستة اشياء مقابلها
 ستة اخرى وهى الوجود بدلا عن العدم والمقدار المخصوص بدلا
 عن سائر المقادير والصفة المخصوصة بدلا عن سائر الصفات
 والزمان المخصوص بدلا عن سائر الازمنة والمكان المخصوص بدلا
 عن سائر الامكنة والجهة المخصوصة بدلا عن سائر الجهات فقوله
 وهى الوجود والعدم متقابلان وقوله والمقادير اى بعضها يقابل
 بعضها وكذا يقال في البقية والمقادير من جملة الصفات لما مر ان
 المقدار هو الكم المتصل والمنفصل هو العدد والعدد والمقدار بعض
 وقد نظم بعضهم تلك المتقابلات الست في قوله

صفة يتاى بها تخصيص
 الممكن ببعض ما يجوز
 عليه ومعنى التخصيص
 ان جميع البعض الانفرادى
 على البعض الممكنات
 يجوز عليه الممكنات
 المتقابلات وهى الوجود
 والعدم والمقادير
 والصفات والازمنة
 والامكنة والجهات
 فالمتكسر يجوز عليه الوجود
 والعدم فتخصص بالوجود
 دون العدم

الممكنات المتقابلات * وجودنا والعدم الصفات
ازمنة امكنة جهات * مع المقادير روى الثقات

تأثير الارادة مقتضى كلامه ان تخصيص الارادة تأثير وهو كذلك
على المذهب المخاروقيل ليس بتأثير هذا واستناد التأثير لها وللقدرة
بما ذكر كما مر طلب الصفة الخ في التعبير بالطلب لستم اذا طلب
في الحقيقة فالمراد به الاستلزام والارتباط اي ارتباط الصفة بشئ
فتعلق القدرة ارتباطها بالممكن من حيث التأثير فيه وتعلق العلم
ارتباطه بالمعلوم من حيث انكشافه وهكذا واختلف في التعلق المذكور
ف قيل هو امر وجودي تمكن رؤيته وهو مردود وقيل حال اي واسطة
بين الوجود والعدم بناء على ثبوت الاحوال وقيل من موقف العقول اي
لا يدركه الا الله تعالى وقيل وجه واعتبار وعطف الاعتبار على الوجه
تفسير اي انه من الامور الاعتبارية التي هي انزل مرتبة من الحال
فيكون امر ذهنا وهذا من الاخير من احسن الاقوال الاربعة
بالايجاد والاعدام يحتمل ان تكون الباللا بسة اي تستلزم الممكنات
استلزاما ملتبسا بالايجاد والاعدام والاولى كما قال الشيخ في تقريره
ان تكون للتصوير وتقتضي معنى ترتبط اي ترتبط بالممكنات ارتباطا
مصورا بالايجاد والاعدام بجميع الواجبات الخ نعم المحذور
اي الامور الواجبات كذا انه تعالى وصفاته وثبوت تلك الصفات
له فاذا قلت الله قادر كان المتصف بالوجود كذا من الذات العلية
والقدرة وثبوتها له تعالى واما الحكم بمعنى ادراك وقوع ذلك الثبوت
فليس واجبا بل جائز كما مر فالواجبات تشمل الاحكام بمعنى النسب
والمحكوم به وعليه وتشمل ايضا المفرد الذي ليس محكوما به ولا عليه
كذا انه تعالى بقطع النظر عن الحكم عليها بشئ وتشمل العلم بنفسه
لادخله في صفاته تعالى فيعلم تعالى بعلمه ان له علما متعلفا بكذا
وقوله والجاثرات اي الامور الجائرة كخلقته تعالى للاشياء فاذا قلت

تأثير الارادة فيه واليجاد
هو تأثير القدرة ومقتضى
التعلق طلب الصفة
امرازا على قيامها
بطلبها فالصفة تستلزم
محملا اي ذاتا تقوم بها
فان اقتضت امرازا
على ذلك سميت متعلقة
بالقدرة التي تقتضي
الممكنات بالاجاد
والارادة التي تقتضي
الممكنات بتخصيصها
ببعضها جاز عليها الى
اخرها الا احكامها فانها
لا تطلب امرازا على
قيامها بطلبها فليست
متعلقة بشئ والعلم
بالممكنات بجميع الواجبات
والجائزات

الاشياء مخلوقة له تعالى كان المتصف بها يجوز كلا من المحكومة والمحكوم
 عليه والنسبة وهي ثبوت خلقه تعالى للاشياء والحكم بمعنى ادراك
 وقوع ذلك الثبوت والمستحيلات كشريكه تعالى فيعلم انه معدوم
 وان وجوده مستحيل وان لو وجد لزم عليه من الفساد كذا وكذا
 وليس المراد استحالة المستحيلات لان استحالتها واجبة فهي داخله
 في الواجبات وعلمه تعالى المتعلق بالشريك نظير العلم التصوري
 بالنسبة لنا فالشريك موجود في العلم بالمعنى المذكور كما انه موجود
 في اذهاننا ولا يلزم من ذلك وجوده خارجا والعلم صفة انما هذا
 تعريف لمطلق العلم الشامل للقديم والحادث واعلم انهم اختلفوا
 في العلم هل يحد او لا فقل لا يحد لعسره وقيل لا نه ضروري فلا حجة
 كده وقيل يحد ولهم فيه حدود كثيرة منها ما هو مقبول ومنها
 ما هو مردود واضح ما قيل فيه انه صفة توجب تميزا لا يمتثل
 النقيض ويقترب منه تعريف الشم صفة كالجس وقوله ينكشف
 فصل خرج به ما ليس لا ينكشف كالفكرة والارادة لانها صفاتنا
 تاثير لا ينكشف والحياة اذ لا تعلق لها وقوله المعلوم خرج به السمع
 والبصر والادراك على القول به فانها لا تنكشف الموجود وهو اخصر
 من المعلوم والمراد بالمعلوم الواجب والنجائز والمستحيل واعتراض
 هذا التعريف من وجوه الاول ان التعبير بالانكشاف يوهم
 سبقا خفا اذ الانكشاف ظهور الشيء بعد خفاه وذلك يقتضي العمل
 قبل الظهور وهو محال عليه تعالى فالاولى ان يقال كما قال السكالي
 صفة ازلية لها تعلق بالشيء على وجه الاماطة على ما هو عليه هو
 سبق خفاه واجب بان الشئ تابع في التعريف المذكور للشيء
 وغيره من الاكابر فذكره وان كان فيه هذا التسامح تبعاهم خصوص
 وقد قيل ان غالب تعاريف العلم يدخلها المذهب الثاني ان المعلوم مشروط
 من العلم والمشتق متوقف على المشتق منه وقد اخذ في تعريفه والمعرف

والمستحيلات
 على ان لا يحد
 والارادة
 وكذا ما ذكره
 في المعلوم

كل ما هو
واجب

يفتح الرأى متوقف على تعريفه فقد توقف كل منهما على الآخر وهو دور
واجب بان المشتق منه هو العلم بمعنى المصدر اى الادراك والمعرف
العلم بمعنى الصفة وبان المراد بالمعلوم الشئ بقطع النظر عن كونه
معلوما فيرد عن وصف المعلومية ويراد منه مجرد الذات والمتوقف
على العلم انما هو الذات المتصفة بذلك الوصف لا المجردة عنه الثالث
ان تعبيره بالمعلوم يقتضى ان صفة المعلومية ثابتة له قبل الانكشاف
وتعلق العلم به مع انها لا تثبت له الا بعد ذلك والا لكان انكشافه
وتعلق العلم به تحصيل لا حاصل وهو محال واجاب الشئ عن ذلك فيما
سياق بان المراد بالمعلوم ما من شأنه ان يعلم فيكون فيه مجاز الاول
الرابع ان التعريف غير مانع لشموله الكلام لانه ينكشف به المعلوم
اذ مدلول كلامه هو المعلوم فلا ريب الحجاب عن شخص لا يدرك من كلامه
الله ان له قدرة مثلا وان شريكه مستحيل وان الممكن جازم الوجود
فقد انكشفت الاقسام الثلاثة للسامع واجيب بان المراد ينكشف
بها المعلوم لمن قامت به فخرج الكلام فانه ينكشف به المعلوم للسامع
لا لمن قام به ويدل على ذلك اتيانه بالمال المؤذنه بالتعليل في قوله
بها يعنى ان العلم علة في الانكشاف وح يكون بينهما تلازم من الجانبين
كما هو الشأن في العلة والمعلول فيلزم ان يكون الانكشاف لمن قام
به والا لزم انفكاك العلة عن المعلول وايضا فالعلة انما توجب
حكمها لمن قامت به كما قالوا ان القدرة مثلا لا توجب الفادرية
الا لمن قامت به لا لغيره بخلاف الكلام فانه دليل ينكشف للسامع
معه المدلول لا علة اذ لا يحصل انكشاف المدلول للسامع بعد
الكلام فيلزم ان يكون الانكشاف لغير من قام به والا لكان بينهما
تلازم والواقع خلاف ذلك على ما هو به اى حالة كون
المعلوم على الوجه اى الحالة التى هو المعلوم ملتبس بها في الواقع
مثال ذلك ما اذا ادركت ان في بيت زيد خيرا وانه من الشخير

انكشافا لا يغفل النقيض
بمعنى

فان كان في الواقع كذلك فادراكك علم او كان من البر وقد ادركت انه
من الشعير فليس يعلم لانه ليس على الوجه الذي هو به والله تعالى
يحيط علمه بالاشياء على ما هي به تفصيلا قال بعضهم كل انسان يتغير
في كل يوم ويلة مائة الف نفس واربعة وعشرين الف نفس معتد
وفي كل نفس منها يموت الف ويولد الف وتعمل الاسماء بالالف في
مائة الف فرج قريب وفي بعض التواريخ ان في كل ساعة ستمائة الف
امرأة تضع وستمائة الف امرأة تحبل وستمائة الف ذليل يفر وعكسه
وستمائة الف عتيق من النار ومع هذا فالمشكلة اكثر المحلوقات
فقد ذكر بعضهم ان بنى آدم عشر اجن وبني ادم واثن عشر حيوانا
البر وهؤلاء كلهم عشر الطيور وهؤلاء كلهم عشر حيوانات البحار
وهؤلاء كلهم عشر ملائكة الارض الموكلين ببني آدم وهؤلاء كلهم
ملائكة السماء الدنيا وهؤلاء كلهم ملائكة السماء الثانية وهكذا الى
الكرسى والعرش وقام رجل الى ابن الشجر وهو على كرسيه للوعظ
يقرر تفسيره كل يوم هو في شان ووقف على راسه فقال يا هذا
فما يفعل ربك الان فسكت وبات مومنا فراه المصطفى صلى الله
عليه وسلم فذكر له ذلك وسأله فقال له ان السائل الخضر وابنه
سيهود فقل له شئون يبد بها ولا يبد بها يتخفف اقواما ويرفع
آخرون فاصبح مشهورا فاناه واعاد السؤال فاجاب بذلك فقال
له صل على من علمك وانصرف مسرعا والمراد بالشئون الاحوال
وقوله يبد بها اي يظهرها ولا يبد بها اي لا يستأنفها علما ومعنى
كل يوم هو في شان انه في كل وقت في امر يظهره على وفق ما اراده
في الازل كاحياء واماتة واعزاز واذلال انكشافا لا يغفل النقيض
مطلق لقوله ينكشف وقوله لا يمتثل النقيض تفسيره اي انكشافا
واضحا وقوله بوجه اشار به الى ما قرره المصنف في بعض تأليفه من ان
العلم يلزمه ثلاثة امور الجزم والثبت والطباق اي المطابقة

فمنه ينكشف
الظن والشك والوجه

للمواقع فلا يحتمل النقيض بحسب الذهن لكونه مجزوما به ولا بحسب
الخارج لكونه مطابقا للمواقع بحسب تشكيك المشكك لكونه ثابتا
ولا ينبغي ان هذا الاخير هو الاحتياج الى هذا القيد اعني قوله لا يحتمل
النقيض الخ اما عدم احتمال النقيض بحسب الذهن حتى يخرج الشك
وغره او بحسب الخارج حتى يخرج به الجمل فستغنى عنه بقوله ينكشف
به المعلوم على ما هو به مخرج ما ذكر به كما سيأتي فانحصرت فائدة
القيد في هذا الاخير اعني عدم احتمال النقيض بحسب تشكيك المشكك
فخرج به التقليد كما سيأتي والحاصل ان هذا القيد محتمل لامور ثلاثة
لكن الاول ان منها يؤخذ ان مما قبله فيكون تأكيدا بالنسبة له كما
والثالث لا يؤخذ من ذلك فيكون تاسيسا بالنسبة له ومعنى
ينكشف ينضم اي بحيث يصدر مجزوما به حتى يصح قوله فخرج الظن
الخ واعلم انه ان اريد الانكشاف التام اي من جميع الوجوه خرج
الجمل المركب والتقليد جازما كان او غير جازم كما خرج به الظن
وما معه وح فيصح قول الشارح وعلى ما هو به تأكيد ويبطل قوله
ويخرج بقوله لا يقبل النقيض الخ مخرج ذلك بالانكشاف بالمعنى
المذكور وان اريد الانكشاف ولو من بعض الوجوه بطل قوله على
كما هو به تأكيد اذ هو ح تاسيس للاحتياج اليه في اخراج الجمل المركب
التام تحت قوله ينكشف لان فيه انكشافا غير تام بل من بعض الوجوه
وح فيخرج بقوله لا يقبل النقيض الخ والذي ارتضاه شيخنا
في درسه الثاني وهو ان المراد بالانكشاف من بعض الوجوه ويزاد
فيه قيد بان يقال ينكشف انكشافا مطابقا للمواقع فخرج الجمل
المركب والحاصل اننا اذا فسرنا الانكشاف بكون الشيء مجزوما
به على وجه مطابق خرج به الظن وما معه والجمل ودخل فيه التقليد
فيحتاج الى اخراجه بقوله لا يحتمل النقيض الخ فقول الشارح فخرج
الظن الخ اي والجمل المركب بدليل ما بعده وخرج به ايضا القدرة

والارادة والحياة كما مروا انما اقتصر الشئ على الظن وما معه لمشاركها
 للعلم الحادث في الادراك فيتوهم انها علم لان احتمال نقیض المظنون
 الخسكت عن تعليل خروج الشك والوهم بذلك لظهوره اذ لا ينكشف
 معها بوجه تاكيد الخ تقدم ان هذا لا يصح الا اذا اريد بالانكشاف
 الانكشاف التام اى من جميع الوجوه مع ان اذا اريد ذلك لا يحتاج
 لقوله لا يقبل النقيض الخ خروج التقليد بالانكشاف بالمعنى
 المذكور وتقدم الجواب بان المراد بالانكشاف ولو من بعض الوجوه
 ويزاد فيه قيد لاخراج الجمل ويكون قوله لا يقبل النقيض الخ
 محتاجا له وتصريح اى زيادة على التاكيد اوضح في اخر اجبه
 ووجه الايضاح ان قوله على ما هو به يقابل قولهم في تعريف الجمل
 المركب على خلاف ما هو به وقوله وخرج بقوله لا يحتمل الخ قضيت
 انه ليس خارجا بقوله ينكشف وهو كذلك بناء على ما مر من ان
 المراد بالانكشاف ولو من بعض الوجوه فان اريد الانكشاف
 من كل وجه كان ما ذكر خارجا به والمعلوم ما من شأنه الخ تقدم
 ان هذا جواب عما يقال ان قضيت التعريف ان صفة المعلومية
 ثابتة له قيل الانكشاف مع انها لا تثبت له الا بالانكشاف وحاصل
 الجواب ان في قوله المعلوم مجاز الاول اى من شأنه ان يعلم بالانكشاف
 وهو كل واجب كذا انه تعالى وصفاته وقوله وكل جائز فيعلم
 كان منه وما لا يكون وان لو كان اى وجه كيف يكون اى يعلم
 ان المعدوم لو فرض وجوده كانت حاله التي يوجد عليها كذا
 وكذا كما قال تعالى اخبارا عن الكفار في القيامة حين تمسوا الرد
 الى الدنيا ولورد والعاد والمناه وعنه وانهم لكاذبون ودخل
 في الجائز ما لا يتناهى فيعلمه الله تفصيلا مع كونه لا يتناهى فيعلمه
 لبعضهم واستحالة علم ما لا نهاية له انما تثبت في حق الحوادث كما
 تقدم وقوله وكل مستحيل فيعلم تعالى ان المستحيل هو المشار اليه

لان احتمال نقیض المظنون
 ما هو به تاكيد ونقض
 الجمل المركب
 فانه لا ينكشف بالمعنى
 الخ
 لا يقبل النقيض الخ
 الجمل
 ينكشف
 ما شأنه ان يعلم وهو كل
 مستحيل

في الالهية مثلا وان لا يصح وجوده وان لو وجد لترتب عليه
 من الفساد كذا وكذا وتقدم ان استحالة المستحيل داخله في الواجب
 فيدخل علمها في علمه به وانما تعلق العلم بالواجبات الخاى تعلقا
 تمييزيا قديما اذ ليس له تعلق صلاحى لان الصالح لان يعلم ليس
 بعالم فيلزم ان تصافه تعالى بالجهل قبل التعلق التمييزى وهو محال
 وقال الفخر في بعض كتبه ان له تعلقين صلاحى وتمييزى لان تعالى
 يتعلق علمه بالاشياء قبل كونها ويسمى علما بما سيكون ثم يعلم تعالى
 بعد كونها انها كانت وذلك علم بما كان والعلم بما سيكون غير العلم بما
 كان ورد بان التعبير بما سيكون او كان انما هو باعتبار المعلوم فانه
 قبل كونه يعبر عنه بانه سيكون وبعد كونه يعبر عنه بانه كان لا سببا
 في الاول وحصول في الثانى لا باعتبار العلم وتعلقه فانه واحد لا
 تعدد فيه على كل حال وقوله لا ندر ليس من صفات التأثير بخلاف
 القدرة والارادة فانها صفتا تأثير فلا يتعلقان الا بالممكن كما
 مر لا بالواجب ولا بالمستحيل لما مر انهما ان تعلقنا بوجود الواجب
 لزم تحصيل الحاصل او بعده لزم قلب حقيقته لان ذلك يقتضيه
 كونه ممكنا والواقع انه واجب ويقال في المستحيل بعكس ذلك
 فاللازم على تعلقها بكل من الواجب والمستحيل اما تحصيل الحاصل
 او قلب الحقائق من الوجوب او الاستحالة الى الامكان فيلزم كونه
 تعالى ممكنا وكذا اشريكه ولا يخفى ما في ذلك من الفساد فالحال
 المطلق في عدم تعلقها بذلك فمن قال ان تعالى قادر على ان يخلقه
 ولذا اوزوجه كالا لزم عجزه فهو جاهل بما يترتب على تعلق القدرة
 بذلك من المحال السابق لا تعلق بشئ المراد بالشيء معناه اللغوى
 اى مطلق الامر الشامل للمعدوم ويحتمل ان يراد به المعنى الاصطلاحي
 وهو الموجود ويفهم عدم تعلقها بالمعدوم من باب اولى لانها اذا
 لم تعلق بالموجود فبالأولى ان لا تعلق بالمعدوم وكان الأولى

وانما تعلق بالواجبات
 والواجبات والمستحيلات
 لا ندر ليس من صفات التأثير
 والنجاة وهي لا تعلق بشئ

حذف قوله بشئ او ابداله بامر لا يها م كلامه تعلقها بغيره وهو
المعدوم اذ المتبادر منه المعنى الاصطلاحي وهو الموجود
اي لانها لا تطلب لوقال انها لكان اولى لما مر من ان التعلق هو
طلب الصفة امر اذ ادعى قيامها بمحلها فيلزم تعليل الشئ
بنفسه صفة الخ المناسب للقيام ان يكون هذا تعريفا للحياة
القديمة فقط ففي كلامه حذف دل عليه المقام اي صفة ازلية
ويحتمل انه تعريف لما يعنى القديمة والحادث ولا ضرر فيه لانه رسم
فيجوز فيه الجمع بين حقيقتين مختلفتين ولا يصح ان يكون تعريف
للحادث فقط لانه خروج عن المقام واعلم ان الحياة الحادثة ليست
الروح ولا منزومة لها عقلا بل يجتمعان عادة ويصح افتراقها
فقد خلق الله الحياة في كثير من الجمادات معجزة او كرامة من غير
ثبوت ارواح لها كتسليم الشجر على المصطفى وتسليم الحمى في
كفه صلى الله عليه وسلم تصح بضم الناء مضارع صحيح بمعنى
جوز اي يجوز ذلك جواز عقليا كما سيأتي وخرج بذلك جميع
الصفات فقوله لمن قامت به ليس للاخراج بل للبيان الواقع
وانما ذكره اشارة الى تحقيق مذهب اهل السنة من ان الصفات
انما توجب احكامها لمخالها القائمة بها خلافا للعتزلة الفائلين
بانها توجب احكامها لغير مخالها كصفة الكلام فانها قائم بذات الشجرة
واوجبت له تعالى كونه متكلم وقوله الادراك مفعول تصير ولما
كان ظم التعريف فاسد لاقتضاها انها متى وجدت حصل
الادراك بالفعل وليس كذلك اذ قد توجد ولا يوجد الادراك دفع
ذلك بقوله اي تثبت ان يكون الخ فاشار بذلك الى ان في الكلام
مضافا محذوفا اي صحة الانتصاف بالادراك لا يقال انها كما تصح
الانتصاف بالادراك الذي هو السمع والبصر والعلم والشم على القول
به تصح الانتصاف بغيره كالقدرة والارادة والكلام لاننا نقول

اي لانها لا تطلب امر اذ ادعى قيامها
بمحلها بل هي نصيب لمن قامت به الادراك
اي ان يكون عالما سميعا بصيرا وهي
شرط في الجمع بين من عدمها

القصود من هذا التعريف تمييز صفة الحياة عن غيرها من بقية الصفات وما ذكر كاف في التمييز إذ لا يجب أن يذكر كل ما يقع به التمييز أو يقال إن الإدراك لقب أي اسم جامد واللقب لا مفهوم له عند جمهور الأصوليين فلا يحتاج به أو أن الإدراك لازم للأنضمام بالقدرة والارادة والكلام وما كان شرطاً في اللازم فهو شرط في الملزوم فكانه قال تصح الإدراك وغيره ولذا قال وهي شرط في الجميع أي جميع صفات المعاني مع أنه لم يذكر إلا كونها مصححة للإدراك للاشارة إلى أنه ليس بقيد فهو كالاضراب الانتفا إلى كأنه قال بل هي شرط النسخ والمراد بالشرط الشرط العقلي لا العادي ولا الشرعي والحكم عليها بأنها شرط إنما هو بالنظر لظاهر العبارة من أنها تصح صحة الانضمام بالإدراك فهي سبب عقلي يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم عدم جميع صفات المعاني أي ما عداها إذ من المعلوم أن الشيء ليس شرطاً في نفسه وهذا أي ما ذكر من التعريف — وفي بعض النسخ وهذه وإنشأ باعتبار كون التعريف حقيقة تفصيلية للمعرف وذلك لأن كلام من التعريف والمعرف كالإنسان والحيوان شيء واحد المراد به الحقيقة لكن المعارف حقيقة إجمالية والتعريف حقيقة تفصيلية فكانه قال وهذه الحقيقة التفصيلية وهي التعريف المذكور هي حقيقة الشرط أو باعتبار الالفاظ الدالة على التعريف ويقدر مضاف في الخبر والتقدير هذه الالفاظ دالة حقيقة الشرط أي دالة عليها وفي بعض النسخ لأن هذه وهو تقليل التعريف الشرط بما ذكر أي إنما عرف الشرط بما ذكر لأن هذا حقيقة الشرط في الواقع ونفس الأمر والسمع والبصر إل فيها عوض عن الضمير على مذهب الكوفيين أي وسمعه تعالى وبصره أو يقدر في كلامه جار ومجرور أي السمع له والبصر له

علم جميع صفات المعاني ولا يلزم من وجودها وجود ولا عدم لأن هذه حقيقة الشرط والسمع والبصر المتعلقان

الإدراك باللفظ ما بناء على ما تقدم من أن المراد أنها تفصح

جميع الموجودات هذا ايضا
مستغنى على ما تقدم

له لان المقصد التكلم على سمعه تعالى وبصره لا على مطلق سمع
وبصر وقام السمع على البصر لانه افضل منه في حق الموجودات على
الصحيح لمزنيته عليه اذ غاية وجود الرشده والهداية وتلقي الشرائع
والكسب المنزلة انما هي بالسمع ولا يدرى به من كل الجهات
وفي سائر الاحوال والبصر يتوقف على جهة المفاصلة وتوسط
نور وما ذكره بعضهم من تفضيل البصر عليه لا يدرى به الاجسام
والالوان والهيئات بخلاف السمع فانه قاصر على الاصوات
مردود بان كثرة هذه المتعلقات فوائده دينوية لا يعمل عليها الا
تري ان من جالس اصم فكانما جالس مجرأ ملق وان تمتع في نفسه
واما الاعمي ففي غاية الكمال الفهم والعلم الذي هو بقوله المعلقان
ان الخ الى انهما من الصفات المتعلقة وان متعلقها جميع الموجودات
لا بعضها وكان الاولى ان يقول المتعلقة بالثانيث لينا سب
قوله فيما مر ثم سبع الخ حيث لم يثبت الثاني العدد الدال ذلك على كونه
المعدود مؤنثا الا ان يقال ذكر باعتبار اذ اوليها بالوصف وكذا يقال
في العلم والكلام حيث قال فيها المتعلق ولم يقل المتعلقة والحاصل
ان يصح الثانيث باعتبار الصفة والتذكير باعتبار الوصف ولكل من
السمع والبصر ثلاث تعلقات تميزي قديم وهو تعلقها بذاته تعالى
وصفات وصالوحى قديم وهو تعلقها بالممكنات الموجودات قبل
وجودها وتميزي حادث وهو تعلقها بما بعد وجودها
بجميع الموجودات تقدم الاعتراض على مثل هذه العبارة بان لفظة
جميع مستغنى عنها وتقدم الجواب بان ال في الموجودات ان كانت
للاستغراق فلفظة جميع لتأكيد ذلك الاستغراق ودفع توهم
تخصيصه فليس مستغنى عنها او كانت للجش فعدم الاستغناء ظاهرا
والموجودات تشمل الالوان والاصوات فيسمع تعالى السواد
والبياض ونحوها ويبصر الاصوات وشمل ايضا سمعه تعالى وبصره

فيسمى بها بسمعه ويبصر بها ببصره واما الاكوان وهى الاجتماع
والافتراق والحركة والسكون فلا يتعلق بها سمعه تعالى وبصره
لانها من الامور الاعتبارية على الصحيح فليست محسوسة فاشا
لاشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين دون وصف
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ومعنى السمع اى ومعنى
لفظ السمع اوان الاضافة للبيان اى معنى هو السمع وهذا اولى وكذا
يقال بالنسبة للبصر ينكشف له تقدم ما فى التعبير بالانكشاف
من الابهام وخرج به القدرة والارادة فانها ليست بالانكشاف
والحياة فانها لا تتعلق بشئ وخرج بقوله كل موجود العلم والكلام
وكذا يقال فى تعريف البصر الآتى واشار بقوله كل موجود الى ان
سمع تعالى وبصره لا يتعلقان بالمعدوم ولا بالخيال كذا ندخل
بشمس الكاف صفاته تعالى فان لوحظ انها ليست غير كما انها ليست
عينا كانت الكاف استقصائية كسائر الحوادث بمعنى جميعها
فالکاف استقصائية لا بمعنى باقية وان كان ذلك هو معناها
فى الاصل لانها من السور بمعنى البقية ومنه سور المؤمن شفاء
وهو اى ما ذكر تعلقها بكل موجود مذهب الشيخ الى الحسن اما م
الفن وهو الحق وكون الشيخ ما لکما او شافعا نزاع لا طائل تحته
ان الفن من يقول ها انا ذا ليس الفن من يقول كان اى
كيف ما كانت اى خفية كانت ام لا فى حقه تعالى قال فى
السمع الذى هو صفة لمولانا وفى البصر فى حقه تعالى لمجرد التقز
اى ارتكاب فنين اى نوعين من التعبير واحترز بذلك عن البصر
فى حق الحوادث فانه قوة مخلوقة فى العصبين المجوفين شلاقيان
فى مقدم الدماغ ثم يفترقان فيتا ديان الى العينين التى من جهة
البصر الى العين اليمنى والى من جهة اليمنى الى العين اليسرى
وتلاقيهما اما على وجه التقاطع الصليبي هكذا او على

ومعنى السمع الذى هو صفة لمولانا
جبل وغنى هو معنى فاشم فلان
ينكشف له بكل موجود كسائر
قدما كذا او حادثا كسائر
الحوادث وهو من شأنه
الاشعري وقيل انما يتعلق
بالاصوات فقط كيف ما كان

هيئة دالين ظهر كل في ظهر الاخرى هكذا د وعن السمع في حق
 الحوادث فانه قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ اى اسفله
 يدرك بها الاصوات وهذا تعريفها عند الحكماء اما عند اهل السنة
 فالبصر قوة خلقها الله تعالى في العينين والسمع قوة خلقها الله تعالى
 الاذنين ولا يتعلق سمعنا وبصرنا عادة الا ببعض الموجودات وهو
 الاصوات في الاول بشرط عدم البعد والسر جد والاجسام
 والوانها في الثاني بشرط عدم القرب والبعد جدا ويجوز لو خرفت
 العادة ان لا يختص بذلك بناء على ان المصباح للرؤية هو الوجود ^{عليه}
 فالمرز من الموجودات كالملائكة والجن فانما هو لما نفع كذا قيل
 واعترض بان المانع وجودى ايضا فشان ان يرى فيكون عدم
 رؤيته لما نفع اخر وهكذا فيلزم التسلسل فالصحيح ان عدم رؤية
 بعض الموجودات لا لما نفع بل لكون الله لم يخلق فينا تلك الرؤية
 فتكون الجن والملائكة بحضرتنا ولا نراها لكون قدرة المولى
 لم يتعلق برؤيتها اى لم يخلق فينا قوة ذلك ومعنى البصر الخ
 اعترض بان تعريف كل منهما ليس بما نفع لدخول الآخريه وشرط
 التعريف ان يكون جامعاً مانعاً واجيب بان عذره في ذلك تعذر
 الاطلاع على كنه ذاته تعالى وصفاته حتى يميز بينهما فلا يعرف
 تمايزها الا بتمايز تعلقاتها ولما اتحد السمع والبصر في العقل لم
 يعرف تمايزها فلذا عرفهما بتعريف يقتضى تميزهما عن غيرهما
 وان لم يكن فيه تمييز احدهما عن الاخرى لان التعريف بالاعم
 قد اجاز المتقدمون من المناطق لا يقال حيث اتحد متعلقاتها
 كانت احدهما مغنية عن الاخرى لانا نقول هما وان اتحد متعلقاتها
 لكن لكل منهما من الانكشاف حقيقة تخصه لا يعلمها الا الله
 تعالى فيجب علينا ان نعتقد ان الانكشاف السمع غير انكشاف البصر
 وغير انكشاف العلم وان كان لا يعلم حقيقة كل الا الله تعالى

ومعنى البصر خفى تعالى هو معنى
 قائم بذاته العلية يتكشف له
 على موجود سواء كان قديما
 كذا تارة او حادثا

وعذا أي تعلق البصر بما ذكر بلا خلاف بين الأئمة بخلاف السمع
 فإن فيه خلافاً فحققتهم بالأصوات كما مر وبعضهم بكلام المنكر
 وبالمسموعات وهي الأصوات وعبارة السعد محتملة لثبوت الخلاف
 في البصر أيضاً حيث قال ونصيره متعلق بالمبصرات فيحتمل أن مراده
 المبصرات بالنسبة لنا وهي الألوان مثلاً ويحتمل أن مراده المبصرات
 بالنسبة له تعالى وهي جميع الموجودات بجميع الموجودات
 متعلق بالطلابان والباقي بالانكشاف للابسة أي الطالبان
 بجميع الموجودات طلباً ملتبساً بانكشافها بهما ليس كمثل شيء
 دليل لقوله وليس الخ وقوله وهو السميع والبصير ليس له دخل في
 الدلالة ويحتمل أن يكون قصده الاستدلال على ثبوت السمع والبصر
 له تعالى خلافاً للمعتزلة وإنهما ليسا مثلي سمع وبصر لحدوث فجور
 الآية يدل للادول وصدرها للثاني فإن قلت لادلالة فيها على ثبوت
 السمع والبصر له تعالى حتى يكون فيه رد على المعتزلة لأنهم يسلكون
 أنه سميع وبصير لكن بذاته لا بسمع وبصر زائد عن عليها لا أنا نقول
 أن فيها دلالة على ذلك بمعونة ما يفهمه أهل اللغة منها فإنهم يفهمون
 أن معنى سميع ذات ثبت لها السمع ومعنى بصير ذات ثبت لها
 البصر ولا عبرة بخالفة المعتزلة في ذلك والكلام تقدم ما في
 مثل هذه العبارة وقوله الذي ليس بحرف ولا صوت آخر الصوت
 لأنه بمنزلة العام والحرف بمنزلة الخاص والخاص مقدم في الاعتبار
 على العام وذكره عقب الحرف لأنه لا يلزم من نفي الخاص نفي العام
 ومن قدم الصوت لاحظ كونه معروفاً والحرف عارض له بسبب
 الاعتماد على المقطع أي المخرج والمعرض مقدم على العارض طبعاً
 تقدم عليه وضفاً وما ذكر من أن كلامه تعالى ليس بحرف ولا صوت
 هو المشهور عند أهل السنة وقال العنود أنه بحرف ولا صوت
 بذاته تعالى منزهاً عن الترتيب والحدوث والزوال وحمل على ذلك

وهذا بلا خلاف بين الأئمة
 ومعنى المتعلقان الطالبان
 بالانكشاف جميع الموجودات
 وليس جميع الله بآذن ولا بصاح
 وليس بصير جميع الموجودات
 ليس كمثل شيء وهو السميع والبصير
 والكلام الذي ليس بحرف ولا صوت
 ويتعلق بما يتعلق العلم

قول الاشعري الكلام معنى فقال مراده بالمعنى ما قابل الذات فيشمل
 اللفظ فيكون صادقا بكونه حروفا واصواتا ولا يلزم فيه التقديس
 والناخير الذي الزمه المناخرون لمن قال انه بحروف واصوات لانها
 لا تشبه حروفنا ولا اصواتنا ولان حروفنا انما جاءها التقديس
 والناخير من التركيب الجسماني واختلاف الخارج ومن تنزه عن
 ذلك تنزه كلامه عن ذلك وقال جماعة حسبوا انفسهم الى الحنابلة
 ان كلامه تعالى بحروف واصوات لكن ان نسبت الى الحوادث
 كانت حادثا او الىه تعالى كانت قديمة ولا ينبغي بطلان هذين
 القولين وكلام المضد المذكور سري اليه من الحسوية فلا يعول
 عليه وسياتي ما للمعتزلة وقوله ويتعلق اي تعلقا بتخييرها
 الا الامر والهي عند الاشاعرة فان لها تعلقين صلوحى قديم
 وهو تعلقها بالمكلفين قبل وجودهم وتخييرى حادث وهو تعلقها
 بهم بعد وجودهم بصفات التكليف واثار ذلك الى ان الكلام
 من الصفات المتعلقة وانتهى مسأول العلم في المتعلق بفتح اللام وان
 خالفه في المتعلق اذ العلم لا ينكشف وهو للدلالة وهي وان كان
 يلزمها الانكشاف ولكن هذا الانكشاف اللازم لها ثابت للسامع
 واما انكشاف العلم فتايت لنفس العالم من المتعلقة بفتح اللام
 وهي كل واجب الخ ما سياتي فاذا ازيل عنا الحجاب وسمعنا كلامه
 تعالى فهمنا من دانه تعالى موجود وان شريكه مستحيل وان وجودنا
 جائز وهذه اقسام الحكم العقلي الثلاثة التي هي متعلقات العلم
 واعترض ذلك بان امر الله لبعض المكلفين كابي جهل بما علم سبحانه
 انه لا يقع منه كالايمان يستلزم ان امره تعالى متعلق بوقوع ذلك
 المأمور الذي تعلق العلم بعدمه فقد تعلق علمه بما لم يتعلق به
 امره الذي هو كلامه فالعلم اذا عم تعلقا من الكلام واجيب بان
 الكلام الازلي له تعلقات كثيرة وليس تعلقه محض في المتعلق

من التعلقات هذا ايضا معطوف
 على ما تقدم وهو آخر صفات
 لهاتين

الامرى فهو وان كان لم يتعلق في المثال بترك المأمور على وجه الامر
فقد تعلق به على وجه النهى وعلى وجه الوعيد وعلى وجه الخبر بغير
الوقوع وهذه كلها تعلقات للكلام الازلى فلم يثبت انفراد العلم
الازلى بم يتعلق لا يكون متعلقا للكلام الازلى بسائر وجوه تعلقاته
المتفق عليها بين اهل السنة فيه اشارة الى ان هناك صفات
مختلف فيها بينهم وذلك كالادراك المتعلق بالمؤسسات كالنعومة
والمخشونة والحرارة والبرودة والمشهورات كالروائح والمذوقات
كحلاوة السكر فانه مختلف فيه فذهب بعضهم الى اثباته لان الادراك
المتعلقة بهذه الاشياء زائدة على العلم بها للتفرقة الضرورية
بينها وذهب بعضهم الى نفيه لان بينه وبين الاتصال بالاجسام
كالفتاح والسكر تلازما عقليا والاتصال مستحيل عليه تعالى
والصحيح الوقف عن اثباته ونفيه لتعارض دليلهما وكصفات
الافعال كالتخلق والرزق والاحياء والامانة فانها عند الاشاعرة
امور اعتبارية وهى التعلقات الحادثة للقدرة وعند الماتريدية
صفة الفعل صفة قديمة قائمة بذاته تعالى تسمى صفة التكوين
وتتنوع الى الانواع المذكورة باعتبار تعلقها فان تعلقت بالاجساد
سميت خلقا او بالرزق سميت رزقا وهكذا وتقدم تمام الكلام
على ذلك واحترز بقوله عند اهل السنة عن المعتزلة فانهم ينكرون
جميع صفات المعاني ويرتبون ثمراتها على الذات فيقولون متشكلم
بذاته وعالم بذاته وهكذا ومعنى الكلام ان الخ فيه ما روي قوله
عن الحرف والصوت تقدم ان ذكر الصوت بعد الحرف من كره
العام بعد الخاص وانه انما ذكره لانه لا يلزم من نفي الخاص نفي
العام والتقديم والناخير من عطف احد المتلازمين على الآخر
وانما جمع بينهما بمبالغة في التنزيه عن صفات الحوادث والسكوت
اي لانه تعالى لم يزل متكلما ولا يزال كذلك اذ لو جاز ان يسكت بجاز

المتفق عليها بين اهل السنة ومعنى
الكلام المنسوب لله تعالى ومعنى
قائم بذاته يتعلق بكل ما يتعلق
العلم وهو كل واجب وكل جائز
وكل مستحيل منزوع عن الحرف
والصوت والتقديم والناخير
والسكوت

ان تصانف كلامه تعالى بالعدم وذلك يوجب حدوثا اذا السكوت
 يقتضي انعدام الكلام فان كان السكوت قبل وجود الكلام لزم سبق
 العدم عليه وذلك نفي لقدمه واشبات لحدوثه وان كان بعد وجود
 الكلام فقد طرأ على الكلام العدم وذلك ينفي بقاءه واذا انتفى البقاء
 انتفى القدم لان ما ثبت قدمه استحالة عدمه وبالحكمة فالسكوت
 يستلزم عدم الكلام السابق وتجدد الكلام اللاحق فيكون اللاحق
 حادثا بغير واسطة والسابق حادثا بواسطة انما يحقه العدم
 لزم ان يسبقه واذا لزم من السكوت حدوث الكلام لزم منه حدوث
 الذات المنصفة به وانضاف ذاته العلية وصفاته النسبية بالحدوث
 باطل ومعتقد كافر وهذا يعلم انه ليس معنى كلم الله موسى تكليما
 انه ابتداء الكلام له بعد ان كان ساكنا ولا انه بعد ما كلفه انقطع كلامه
 وسكت بل معناه انه ازال بفضل الحجاب عن موسى وحلق له سماعا وفوا
 حتى ادرك كلامه القديم بجميع اعضائه من جميع الجهات ثم منعه
 الله ورد عليه الحجاب فسمع الى ما كان عليه قبل سماع كلامه وروى
 ان الله تعالى قال له اني جعلت فيك عشرة آلاف سمع حتى سمعت كلامي
 وعشرة آلاف لسان اي قوتها حتى اجتني وهذا معنى كلامه ايضا
 لاهل الجنة فيسمع الواحد منهم بسائر اجزائه ويصبر كذلك ويأكل
 كذلك وينعم كذلك ويشم كذلك وينطق كذلك وان كانت عقولنا
 لا تدرك ذلك كما قال سيدي على الخواص وما تقرر من ان المشيوع
 هو الصفة القديمة مذهب الاشعري واتباعه ويقتل عنه في منصوص
 لما تريد ما يوافقه حيث قال يجوز سماع ما وراء الصوت وقال السوا
 كما لا يتعذر رؤية ذاته تعالى مع انه ليس جسما ولا عرضا لا يتعذر
 سماع كلامه مع انه ليس حرفا ولا صوتا وعدم سماع غير الاصوات
 امر عادي يجوز تخلفه وذهب ابو منصور لما تريد في احد قولي
 وابو اسحاق الاسفراشي والرازي الى ان كلامه تعالى الازلي لا يسمع

وانما يسمع صوت يدل عليه يخلقه الله تعالى فوسعا ناسم صوتا
ولفظا من جميع الجهات ذال على المعنى الفاعل بذاته تعالى والحق
والاعرابى لانهما من صفات الالفاظ الحادثة وقوله وسائر اى
باقى انواع التغيرات كالمدة والقصر والادغام والغنة وغير ذلك
لان هذه كلها الخ هذا دليل على كون الكلام متزها عما ذكر
واما الدليل عليه نفسه فهو سمعى كما سياتى وقوله لا يوصفه واصفا
الحوادث والا لكان حادثا فيكون من قامت به كذلك وهو محال
كما مر وقولهم كلام الله ككلامنا النفسى معناه انه مثله في كونه
ليس بحرف ولا صوت لاني انه عرض يسبقه العلم ويطورا عليه وتقدم
بعضه على بعض وانما قصدوا به الرد على الحشوية في حصرهم الكلام
في الحروف والاصوات وقولهم كلام الله بحروف واصوات فقبلهم
ينقض حصرهم ذلك بكلامنا النفسى وهو الذى يريد المتكلم
نفسه فانه كلام حقيقة وليس بحرف ولا صوت كما لا يخفى
الخ جواب عما يقال اذا كانت كيفيته مجهولة فكيف يسوغ لكم الحكم
عليه بانه يتعلق بكل واجب الخ وحاصل الجواب ان ذلك لا يقدح
في حكمنا عليه بما ذكر كما حكم على ذاته وسائر صفاته بالاحكام المطلقة
بها مع جملنا بحقائقها فلا يسعنا في ذلك الا التسليم والحروف
انما هي الخ جواب عما يقال تنزيه الكلام عما مرنا فيه القرآن فانه
كلام الله تعالى مع انه حروف واصوات وحاصل الجواب ان مرادنا
بالكلام هنا صفته تعالى الفاعلة بذاته والقران وان كان يطلق
عليه كلام الله تعالى الا انه ليس بمراد وحروفه انما هي عبارة عن كلامه
تعالى المراد هنا فيكون الكلام الفاعل بذاته تعالى مدلول للكلام
اللفظى المنطوق به وهذا ما صرح به المصنف هنا وفي جميع تأليفه وحيث
به السعد وغيره من المحققين واستشكل بان جعل هذه الالفاظ
عبارة عن المعنى الفاعل بذاته تعالى وهو مدلول لها لا يصح لان مدلولها

والخبر الا عراب وتاثر انواع
التغيرات لان هذه كلها من
اوصاف الكلام القديم والحادث
وكلام الله قديم والحادث
لا يوصف باوصاف الحوادث
وكيفيته مجهولة لنا كما لا يخفى
بذاته وتجميع حقائق صفاته
والحروف انما هي عبارات عنه

تلك الالفاظ التركيبية الاخبارية وهي النسب حادثة بخلاف
 الانشائية كقوله وانذر عشيرتلك الاقربين واما المدلولات الاولية
 فيها ما هو قديم كافي قوله تعالى الله لا اله الا هو الحي القيوم ومنها ما
 هو حادث كافي قوله وجاء رجل من اقصى المدينة يسعى واذ قلنا
 للملك اسجد والادم فوسوس لها الشيطان الى غير ذلك من الايات
 والمعنى الفاعل بذاته قديم ليس الا فكيف يجعل مدلول تلك الالفاظ
 هو المعنى الفاعل بذاته تعالى وهذا اشكال لا ينبغي قوله روح فالمتجيب
 والمقبول ما افاده ابن قاسم العبّادي وحاصله ان مدلول القرآن
 هو تعلقات الكلام ^{بذاته} الفاعل ^{بذاته} والمراد بتعلقاته اي مدلولاته فكل ما
 تعالى صفة واحدة لها متعلقات اي مدلولات وتنقسم تلك الصفات
 باعتبار تعلقها الى امر ونهي وخبر لا بها ان تعلقت بطلب فعل الشئ
 كانت امرا او بتركه كانت نهيا او بالاخبار عن شئ كانت خبرا فالتكرار
 انما هو في تلك المتعلقات وفيما يتعلق بدون الصفة القديمة
 ثم ان المتعلقات اي المدلولات تنقسم باعتبار الالفاظ الدالة عليها
 الى القرآن وغيره من بقية الكتب فهي باعتبار اللفظ العزيز المحصور
 قرآن وهكذا مدلول القرآن ليس هو الصفة الواحدة الفاعلة بذاته
 تعالى حقيقة بل مدلوله هو مدلولها مثلا اذا سمعت قوله تعالى
 ان قارون كان من قوم موسى ففهم منه ان هنالك اذا تسمى قارون
 وانها كانت من قوم موسى فلوازيل عنك الحجاب وسمعت الكلام النفس
 الفاعل بذاته تعالى ففهم منه هذا المعنى بعينه فمدلول الكلام اللفظي
 هو مدلول الكلام النفسي وان شئت قلت هو مثله لتغايرهما باعتبار
 الدال وح يظهر ان مدلول القرآن غير مدلول الانجيل وهكذا ضرورة
 المعاني المدلولة للقرآن غير المدلولات لغيره فان فيه من الاحكام
 ما ليس في غيره وما يباين وينافي الاحكام التي في غيره وهكذا
 غيره ويمكن ارجاع عبارة المحققين الى هذا المعنى بالتاويل

والعبارة غير المعبر عنه مثلاً إذا قلت قام زيد فالعبارة هذا اللفظ
 والمعبر عنه ثبوت القيام زيد ولا ينبغي تغيرها فلذلك أي
 لكونها عبارة عنه ودالة عليه اختلفت باختلاف الالسنة العربية
 وغيرها فمن حيث التعبير عنه أي عن مدلوله بالأحرف العربية
 المخصوصة يسمى قرأنا ومن حيث التعبير عن ذلك بغيرها يسمى تورا
 مثلاً وهكذا والمعبر عنه بها أي المدلول لتلك الحروف هو المعنى
 القائم بذاته النح وظاهره ان مدلول الحروف هو المعنى القائم
 وهو خلاف التحقيق لما مر ان هذه العبارات تدل على ما يدل
 عليه المعنى القديم بمعنى انه لو ازيل الحجاب عن المعنى القديم القائم
 بذاته تعالى لفهم منه من المعاني ما يفهم من هذه الالفاظ فلا بد
 من تأويل في كلامه حتى يرجع هذا التحقيق فقوله هو المعنى القائم
 أي هو مدلول المعنى القائم وهذا كله اذا اريد بالدلالة الدلالة
 المطابقة فان اريد الدلالة الالتزامية لم يتجوز لهذا التأويل
 لانه اذا دل كلام زيد على معنى وكان كلام عمرو دال على ذلك
 المعنى صح ان يقال ان كلام عمرو دال على كلام زيد اي بالالتزام
 وقوله قديم خبر لمخدوف أي وذلك المعنى قديم فالملأوة
 النح هو اكثر فائدة مما قبله وقوله حادثة أي لانها افعال صادرة
 من الظالي ومن الفارقي والكاتب ولما كان قوله والمتلواخ يومهم
 أي لفظ المتلوة والمقروءة والنقوش المكتوبة قديمة وذلك لا
 يصح اول ذلك الشارح بقوله أي ما دلت عليه الكتابة والتلاوة
 والقراءة أي المتلوة والمقروءة والمكتوب لأن القديم على كلامه
 مدلول للمكتوب والمقروء والمتلوة لنفس الكتابة النح التي هي فعل
 الفاعل ولو قال من اول الامر قتلوة والمتلوة والقراءة والمقروءة
 والكتابة والمكتوب حادثة وما دلت عليه من المعنى القائم
 بذاته تعالى قديم لكان اخصروا لعل العبارة التي ذكرها

والعبارة غير المعبر عنه فلذلك
 اختلف باختلاف الالسنة ولم يخلط
 مع غيرها من القدر ان حادثة والمعبر
 عنه بالملأوة والقراءة والكتابة
 قديم والتلاوة والمقروء والمكتوب
 حادثة أي ما دلت عليه الكتابة
 والقراءة والتلاوة

هي عبارة القوم فقلها كما هي ثم اولها وبعد ذلك يرد عليه الاعتراض
السابق وهو ان ظاهره ان المعنى القديم هو مدلول هذه الالفاظ
المثناة والمقررة والنقوش المكتوبة فيكون القرآن دالا على المعنى
القديم القائم بذاته تعالى وليس كذلك فلا بد من تاويل في
كلامه بان يقال دال ما دللت عليه الكتابة بمعنى المكتوب قديم
واعلم ان القراءة اعم من التلاوة لتعلقها باللفظ المفرد والمتعدد
واختصاص التلاوة بالمعقد تقول قرات اسم زيد ولا تقول
تلوت لان التلاوة تقتضي تلويح شئ اى تبعيته له وفرق اهل
التجويد بينهما بوجه آخر وهو ان التلاوة قراءة القرآن متابعا
كالايراد والاسباع والمدارسه الاخذ عن المشايخ والقراءة
تطلق عليهما ففى اعم منها وذلك اى ما تقدم من ان العبارة
حادثه والمبرعنه قديم كذا ذكر الله وقوله فان الذكر حادث
اى لانه فعل صادر من العبد وهو التلفظ بقولك الله مثلا
ويطلق ايضا على نفس هذا اللفظ الصادر منك وقوله والمذكور
قديم يطلق المذكور ايضا على نفس الالفاظ الجارية على اللسان
كلفظ الله وعلى مدلول تلك الالفاظ وهو الذات العلية وهو
المراد ههنا لان المحكوم عليه بانه قديم اما نفس اللفظ فهو حادث
فلخص ان قولك الله مثلا يطلق عليه ذكر ومذكور ويطلق الذكر
ايضا على التلفظ به واما مدلوله وهو الذات العلية فيطلق عليه
انه مذكور فقط وهو المحكوم عليه بانه قديم رب العزة اى العلية
واضيف الرب اليها لاختصاصها به اذ لا غنى حقيقة الاله ولمن اعزه
وقال الشيخ الغزالي في حاشيته على هذا الكتاب وقيل العزة حية
مستديرة بجمل قاف المستدير بالبحر المحيط بالارض ثم سبع
هذا شروع فى المعنوية وقدم المعانى عليها لانها اصل لها اذ
المشوب اليه اصل للنسب في العقل ولانها تعقل على جملتها

وذلك كذا ذكر الله فان الذكر حادث
والمذكور وهو رب العباد قديم
فانهم وارجح كتب الاثمة تعلم
ثم سبع

وهي ملازمة للمسمى الاول وهي كون
تعالى قادرا ومريدا عالما وعابدا
وبصيرا ومكشفا اي ثم بعد تنقيد
صفات تسمى صفات معنوية
والصفة المعنوية هي كمال الوجبة
للذات

بخلاف المعنوية فانها لا تعقل الا بعد تعقل المعاني ولا انها موجودة
وقوله سبع عطف على سبع من قوله ثم يجب له تعالى سبع صفات
لا على لفظ ثم يجب لاقتضائها ان هذه ليست بواجبة ولا قوله الوجود
لان محل كون الصحيح عند تكرر المعاطيف ان العطف على الاول ما لم
يكن العطف بحرف مرتب والا كان كل واحد على ما قبله ولان المص
قد اعاد العامل في الجملة التي قبل هذه وقطعها عما قبلها حيث قال
ثم يجب ولم يقل وسبع وعطف بثم لان رتبة المعنوية دون رتبة
المعاني لان المعاني صفات موجودات يمكن رؤيتها بالوازيل
الحجاب بخلاف المعنوية فانها ثابتة فقط ولا يمكن رؤيتها لانها لم
ترتق الى رتبة الوجود المصحح للرؤية هكذا قال السككاني وفيه شئ
لان صفاته تعالى لا تفاوت فيها فلا يقال هذه الصفة افضل
ولا اشرف وانما يقال هي اكثر تعلقات من تلك لانها كلها في غاية
الشرف وقول القرافي باشرافية بعض الصفات الوجودية على
بعض مردود فالاولى ان يقال عطف بثم لترتيب المعنوية على
المعاني في التعقل اذ لا تعقل عالمية مثلا الا بعد تعقل علم قائم
بالذات او ان ثم ليجز الترتيب المذكور في الاخبار في فكان قال
اخبرك بما تقدم ثم اخبرك بهذا وحذف الثامن سبع لان المعدود
مؤنث وهو صفات جمع صفة اولان معدود وعنده حذفه
يجوز ثابث العدد وتذكيره وهي ملازمة متضمنة جعلهم المعاني
عللا والمعنوية معلولة ان يقول وهي لازمة اذ المعاول لازم لعلته
لكنه عبر بذلك اشارة الى ان المراد بالتحليل التلازم من الجانبين
وليس المراد به حقيقته وهي افادة العلة معلولها الشبوت كما
سياق هي كمال المنح هذا التعريف شامل للمعنوية القديمة
والجديدة ولا يقال هما حقيقتان مختلفتان فكيف يجمعها في تعريف
واحد لانا نقول هذا التعريف رسم وامتناع الاجتماع انما هو

في الحد لا في الرسم وقوله الواجب في نسخة الواجبة وهي صحيحة ايضا
 لان الحال يجوز فيه التذكير والتانيث والمراد بالوجوب عدم الانفكاك
 لا عدم تصور العلم مادامت الذات ما مصدرية ظرفية
 متعلقة بالواجبة ودام تامة بمعنى بقيت اى الواجبة للذات مدة
 بقائها لا ناقصة لنفسه المعنى وح فقوله معلة حال اما من الحال
 الواقع خبر او من المبتدأ بناء على انه هب من الجورس مجيء الحال منها او
 من ضمير الواجبة اتفاقا ولا يصح ان يكون حالا من الذات لان
 الذات لا تغل ولا تظهر في محل الاضمار حيث قال مادامت الذات
 لتلايتهم عود الضمير على الحال كما تقدم في بحث الوجود
 اخرج به السلوب وصفات المعاني لان الاولى عدمية والثانية
 وجودية والحال واسطة بينهما ولو قال اخرج عنه لكان اولى لان
 السلوب وصفات المعاني لم تدخل في شئ حتى يخرجها بقوله
 الحال وايضا قال حال جنس وشان الجنس الاخراج عن رايه
 يخرج به الحال النفسية اى لان الحال قسمان كما تقدم فالأول صفة
 معنوية وتسمى بالامعنوية وما لم يلزم ذلك ويسمى حالا نفسية
 ومعنى التعليل الملازم اى وليس معناه افادة العلة معلولها
 الثبوت بحيث تكون المعاني مؤثرة في المعنوية كتأثير حركة الاصبع
 في حركة الكتف على القول بذلك فهذا ليس مرادنا بخلاف
 التلازم فانه كما يعقل بين الممكنين من غير تأثير لا حدها في الاخر
 كالجوهر والمرض يعقل بين الواجبين نحو ارادة الله تلام
 علمه وعلمه يلزم كلاهما اى يلزمها معنى الخ مقتضى الظاهر
 ان يقول اى تلزم معنى لكن لما كان التلازم من الجانبين كانت
 كل منهما في نفس الامر متصفا بكونه لازما وملزوما فيضم فيه
 اعتبار كل منهما ففاد راي الاولي ان يقول فكونه قادرا يلزم
 القدرة وهكذا اما ان صفة المعنى هي الكون المذكور واما افادة

مادامت الذات معلة بعلة
 فالحال اخرج به السلوب وصف
 المعاني ومعلقة بعلة اخرج
 الحال النفسية ومعنى التعليل
 الملازم اى يلزمها معنى قائم
 بالذات ففاد راي الاولي
 ومريد يلزم العلم وح
 وعالم يلزم العلم وح
 يلزم الحياة وسبب يلزم
 ويسمى ويصير يلزم
 ومتكلم يلزم الكلام ويجب
 مصنف

فهو اسم لا صفة منسوبة الى المعاني حال من ضمير سميت فان
قلت مقتضى نسبها الى المعاني ان يقال معنوية لانا نقول قاعة
النسبة انما اريد النسبة الى جمع لا ينسب الى لفظه بل يؤتى
بمفرده وينسب اليه قال في الخلاصة والواحد اذ كنا سببا للجمع
الخ البيت لا يقال الالف في المعنى بدل عن ياء مقتضاه ان ترد الياء
في النسب فيقال معنوية لا نقول لم يفعلوا ذلك لما فيه من الثقل
بسبب اجتماع ثلاث ياءات مع كسر احداها وقوله لان الاتصاف
الخ علة لنسبتها لما ذكرناه قال انما نسبت المعنوية الى المعاني دون
العكس مع ان كلا منها صفة قديمة لان الاتصاف الخ ويصح ان
يكون علة للتسمية باعتبار تقييدها بالنسبة المذكورة والمعنى
وسميت بهذا الاسم المشتمل على هذه النسبة لان الخ ولا يصح ان يكون
علة للتسمية بقطع النظر عن تقييدها بذلك لانها لا تعلل ولا لها
اظهر الخ عطف علة على معلول كما نه قال انما كان الاتصاف بالمعنوية
فرع الاتصاف بالمعاني لانها اظهر الخ وايضا فالمعاني ملزومة
والمعنوية لازمة واللازم فرع الملزوم اى يلاحظ بعد ملاحظته
فان قلت يصح ايضا ان يقال المعنوية ملزومة والمعاني لازمة لما مر
انها متلازمان لانا نقول لما كان تعقل المعنوية بموقف على تعقل
المعاني لوجودها خضت المعاني بوصف الملزومية والمعنوية بوصف
اللازمية وهذا اى قول المصنف سبع صفات الخ جار على راي
مشتب الاحوال اى الواسطة بين الوجود والمعدوم وهو امام الخ
والفاضى ومن وافقهما والنفس يميل اليه كما قاله السنوسى وقد
استدل عليه بوجوه منها ان الكلى الذى له جزئيات محقة مثل
الانسان ليس بموجود والا لكان مشخصا فلا يكون كليا ولا ممكنا
والا لكان جزء من اجزاء الموجود كزيد مثلا لا متنازع في وجود
بالمعدوم اى كونه مفعوما له وجرأ من اجزاء ماهيته فثبت كونه

منسوبة الى المعاني لان الاتصاف
بالمعنوية فرع الاتصاف بالمعاني
ولا يثبت الاظهر منها اذ هي موجودة
والمعنوية ثابتة فقط وهذا على
راى مثبت الاحوال

واسطة وهو المطلوب ومنها ان السواد يشترك البياض في اللونية
ونجالة في السوادية فيتنافران ضرورة مخالفة ما به التمايز وهو
السوادية لما به التشارك وهو اللونية ولا يخلو اما ان يوجد هذا
الوصفان اعني اللونية والسوادية سواء فيلزم قيام العرض بالعرض
او بعد ما فيلزم تركيب الموجه من المعدوم وكل منهما محال فثبت
كونها واسطة وهو المطلوب ومنها بما ذكره بعض الشيوخ من
نصر القول بثبوت الاحوال وهو ان القول بنفسها يسد باب التعليل
والحدود والمفردات الكلية في الادلة وذلك اننا فيها لا يمكنه
ان يعمل شيئا الا اذا قلنا مثلا هذا عالم لقيام العلم به وقادر
لقيام القدرة به لا يستقيم الا اذا اشتبنا المغايرة بين العلم والعالم
حتى يصح التعليل وعندنا في الاحوال لا مغايرة فلا يستقيم لما فيه
من تعليل الشيء بنفسه ولا يمكنه ان يحل شيئا لان الحد مركب من
عام وخاص مثلا اذا قلنا في السواد انه لون قابض للبصر فلا بد
ان تتعلل مغايرة بين اللونية والفاضية اذ لو كانا شيئا واحدا لما
اغنى القيد الثاني شيئا وكان قولنا لون قابض بمنزلة قولنا
لون لون فلا يتميز السواد عن البياض ونا في الحال ليس عنده
معنيان متغايران ولا عموم ولا خصوص فلا يمكنه الحد المركب
من جنس وفصل ولا يمكنه فهم مقدمة كلية في الادلة لاث
الكلية يلزمها الاشتراك المعنوي ونا في الحال ليس عنده اشتراك
الا في اللفظ وهذا كله واضح غير انه عند التامل الصادق والفهم الصائب
لا ينتج المطلوب ولا يرد على نقاة الاحوال لانهم وان نفوها لا ينقون
الاعتبار الذهني وح فلا يلزم سد باب شيء مما ذكر فصارا بخلاف بين
نا في الحال ومثبتها لفظيا لان من نفاها اراد نفي زيادتها على قيام
مترومها كالقدرة بالذات ومن اثبتها اراد تحققها في خارج الادهان
وان لم تكن متحققة في خارج الاعيان وليس المراد انها متحققة في الذهان

فقط خلا فالبعضهم وأما على رأي من لا يثبتها وهو الشيخ الأشعر
 واتباعه فقاد رأي فكونه قادرا الخ ويستفاد من كلام الشافعي أنهم اتفقوا
 على الكون المذكور وهو كذلك فهو واجب إجمالا على مذهب أهل السنة
 والمعتزلة وعلى مذهب من يثبت الحال ومن ينفيها وإنما الخلاف في
 كونه صفة ثابتة زائدة على المعاني أو ليس بصفة ثابتة زائدة عليها
 بل هو امر اعتباري وح فغني انكار الأحوال انكار زيادتها على المعاني
 لا انكار كونه قادرا مثلا من أصله فانه كغيرها مرانه جمع عليه فالشيخ
 واتباعه وان نفوا الحال لا ينفون الاعتبار الذهني كما مر ومتى
 يستحيل السبب والنسب للطاوعة يقال احلت الشيء فاستحال
 فاستفعل هنا المطاوعة فاعل لا للطلب كما قاله بعضهم والمفنى يطلب
 من المكلف نفيه لا اثباته لان الطلب انما يكون من فاعل الفعل
 كما استغفر واستعان وما هنا ليس كذلك لان فاعل الفعل ليس
 هو المكلف بل الصفات فتعين انها للطاوعة تقول احلت
 الصفات فاستحال ككسرت الاناء فانكسروا ما واقعة على امر
 نظير ما مر وقوله في حقه في معنى على والحق بمعنى الذات اي ومن
 الامر الذي يستحيل على ذاته الخ عشرون صفة اي بناء على ما
 قدمه من ثبوت الأحوال اما على القول بنفيها فالواجب اما اثنا
 عشر بناء على ان الوجود حال او ثلاثة عشر بناء على انه امر اعتباري
 فتكون المستحيلات وهي اضدادها كذلك لا يقال ان المذكور
 في كلام المصنف زيادة على العشرين لانه ذكر لا رادة اضداد كثيرة
 كالذبول والفقر والعلل والطبيعة وكذلك العلم وذلك ينافي
 قوله هنا انها عشرون لانا نقول اضداد الارادة كلها راجعة الى كراهة
 لانها في معناها واداد العلم راجعة الى الجهل فصارت عشرون
 وتقدم ان الصفة تطلق حقيقة على ما ليس بذات وجوديا كان
 اولها كما تطلق على المعنى الوجودي الفاعل بالموصوف والمراد هنا

وأما على رأي من لا يثبتها
 فتبادر عنده عبارة عن قيام
 القدرة بالجهل الخ ومثل
 يستحيل في حقه تعالى عشرون
 صفة اضدادا والعشر
 الاولى من السبعين

الاول اذ المستحيلات بعضها امر عدى كالعدم وبعضها امر وجودي
 كالهي بناء على مذهب اهل السنة القائلين بانه امر
 وجودي **يضاهي** البصر خلافا للمحكماء القائلين بانه
 امر عدى اي من بعض الاولى حذف من لما في اثباتها من الجمع
 بين العوض والمعوض كما مر لان كل ما لا يليق علة يجعل من التبعض
 لازائده والاقتضى انحصار المستحيلات في العشرين ومصب
 العلة قوله ولا يتنصر الخ اي انها لا نهاية لها كما ان الكمالات كذلك
 الا انها جواب عما يقال اذا كانت المستحيلات لا تنحصر في
 العشرين فلم اقتصر عليها وقوله ما قام الدليل عليه اي الدليل
 التفصيلي نظير ما مر وهذا هو القسم الثاني الاشارة الى ما ذكره
 المص من المستحيلات اي والقسم الاول ما قدم من الواجبات
 كما هو ظاهر وهو اي القسم الثاني ما يستحيل الخ والمعرفة المتعلقة
 بهذا القسم معناها اعتقاد استحالة فغنى وجوب معرفة الاستحالات
 على المكلف انه يجب عليه اعتقاد استحالتها فالمراد معرفتها من حيث
 استحالتها لا من حيث وجوبها ولا جوازها فان قلت ان وجوب الصفا
 المتقدم يستلزم استحالة نقائضها فلم ذكرها قلت انما ذكرها
 لان المطلوب في هذا الفن ذكر العقائد تفصيلا لان خطر الجهل فيه
 عظيم اي مشتقة شديدة فلا يستغنى فيه باحد الملازمين عن
 الآخر وذلك الخ بيان لجعل القسم الثاني هو المستحيلات
 وحاصله انما جعل القسم الثاني هو المستحيلات دون ان يجعله
 الجائزات لانها اضداد للواجبات والاضد اقرب خطورا بالبال
 عند ذكر صنده فاسبان تجعل القسم الثاني محل البيان والتفصيل
 هو قوله وهذه نقائض الخ واما قوله ولا يكون المقيض للضد الخ
 فهو زيادة فائدة قصد بها بيان وجه استحالة هذا القسم ولا
 تنافي له بالمعنى ويحتمل ان قوله وذلك الخ بيان لوجه استحالة

اي من بعض ما يستحيل لان
 كل ما لا يليق بجواره مستحيل
 عليه ولا يتنصر في هذه
 العشرين الا انها لما كانت
 اضدادا قاطعا قام الدليل عليه
 من الواجبات وهذا هو
 اقتضى عليها وهذا هو
 الثاني ما يجب على المكلف
 معرفته وهو ما يستحيل
 في حقه تعالى وذلك لان
 ما تقدمه يجب لله تعالى

هذه الاضداد ومحل البيان والتعليل هو قوله ولا يكون النقيض الخ
وما قبله توطئة له ويدل على هذا قوله فلا يتصور وجوده وذلك
حقيقة المحال اذ هو محط التعليل كما انه قال فثبت كونها مستحيلة وهو
المطلوب وقوله فالواجب الخ جملة معترضة على كلا الاحتمالين
واقعة في جواب سؤال كان قيل في حقيقة الواجب وما تعريفه فقال
فالواجب وانما اعاد ذلك مع تقدمه في كلام المص لطول المهمة
فربما يغفل عنه وتوطئة لبيان وجه استحالة الاضداد على الاحتمال
الثاني كما مر كان قال فقد تقدم ان الواجب الخ وقوله وهذه نقائص
الخ من جملة التوطئة اي واذا كانت نقائص للواجبات كانت
مستحيلة ما لا يتصور الخ اي لا يصدق العقل بعد مرق لا
يجزى وتقدم ان الاولى حذف العقل لان الواجب متصف بالوجود
سواء وجد عقل عاقل ام لا وهذه نقائص لتلك واضداد اي
بعضها نقيض * وبعضها اضدادى وبعضها مساو للنقيض
كما سيأتي ولا يكون النقيض والاضداد الخ شروع في بيان
وجه استحالة على ما مر ويكون تامة بمعنى يوجد ويتحقق
والواو بمعنى او والمقابل هو الواجب ومحط العلة قوله فلا يتصور
وجوده الخ كما مر اي لا يصدق العقل بوجوده اي وجود ما ذكر
من النقيض والاضداد الضمير عائد على النقيض والاضداد واقراده
لما مر ان الواو بمعنى او التي لاحد الشيئين او الاشياء فيفرد بعد
الضمير وفي كلامه اشارة الى ان هذه المستحالات تعلم من
الواجبات بطريق الزوم وانما ذكرها لما مر قريبا وذلك اي
ما لا يتصور وجوده المفهوم من قوله فلا يتصور الخ وهذا محط
العلة وانما ذكرها كما مر وقوله حقيقة المحال قضيته ان المحال لا يتصور
بمعنى واحد وهو ما لا يتصور وجوده وقال بعضهم بينهما فرق
وهو ان المستحيل ما اتفق على امتناعه كالاضداد الآتية والمحال

قال الواجب لا يتصور في العقل
بعدمه وهذه نقائص لتلك
واضداد الا ان النقيض مقابله
وانتفاء مقابله لا يتصور
في العقل فلا يتصور وجوده
وذلك حقيقة المحال

ما اختلف فيه كصفة التكوين فانها محالة عند الاشاعة اى محال
كونها صفة قديمة قائمة بذاته تعالى وعند الماتريدية ليست محالة
بل ثابتة على ما مر واطلاق الضد عليها الخ جواب عما يقال
كيف يطلق عليها ضد مع ان بعضها غير ضد اما نقيض او مساو له
بحسب وضع اى اصطلاح اللغة على تقدير مضاف اى اهل
اللغة كما يؤخذ من التعليل والمعنى ان اطلاق الضد عليها جار
على اصطلاح اهل اللغة اى موافق له بل بعضها نقيض لما تقدر
اى من الصفات وبعضها ضد اى وبعضها ليس بضد ولا نقيض
بل مساو وللنقيض كما سياتى واعتراض بان ظاهره ان صفة المولى
يقال لها فى الاصطلاح ضد مع ان صفاته تعالى قديمة وليست
بعرض فلا تكون ضد غيرها ولا بعضها ضد البعض هكذا قال
نيس قال شيخنا نقلا عن شيخه الصغير وفيه بحث اهرى وعكس
وجهه ان الضد لو يطلقه الشا على مقابل صفات المولى لا على
صفاته تعالى الواجبة له فان اراد انه يستفاد من كلامه اطلاق
الضد عليها باعتبار كون التضاد نسبة من الجانين فهو صحيح
ولكن لا يلزم من ذلك كونها عرضا اى حادثة لان الضد هو
الامر الوجودى قديما كان او حادثا كما يعلم من تعريفه الآتى
وذلك اى بيان كونها ليست كلها اضدادا لان حقيقة
الضدين الخ مراده بالضدين ما يشمل المتضايقين كما هو اصطلاح
اهل الاصول فان اريد تعريف كل منهما على حدته بتعريف
يخصه قيل الضدان هما الامران الوجوديان اللذان بينهما
غايرة اختلاف ولا يتوقف تعقل احدهما على تعقل الآخر
كالبياض والسواد والمتضايقان هما الامران الوجوديان
اللذان بينهما غايرة اختلاف ويتوقف تعقل احدهما على تعقل
الآخر كالبهية والبؤة واعلم انه اختلف فقيل ان المتضادة

واطلاق الضد عليها بحسب
وضع اللغة لان اهل اللغة
يطلقون الضد على اصطلاح
المتأخرين واما فى الاصطلاح
فلم يستعملوها ضد اى
بعضها نقيض لما تقدر
وبعضها ضد اى وبعضها ليس
بضد ولا نقيض بل مساو له
وقد لا ينسب الى المتأخرين
الامر الوجودى قديما كان
او حادثا كالبهية والبؤة
والسواد والبياض

لا يكون بين الذات ولا بين الذات والمعاني بل يختص بالمعاني
وقيل بالسقيم وظاهر تمثيل الشئ الاول وان كان المثال لا يختص
فقوله الامر ان كالمجنس فيشمل الوجوديين والعدميين والوجودي
والعدمي وقوله الوجوديان فضل خرج العدسيان كالعدمي والموت
فان الاول عدم البصر والثاني عدم الحياة على ما سيأتي والوجودي
والعدمي كالاجاب والسلب والعدم والملكية ومعنى الوجود
بالنسبة للتضايقين ان كل منهما ليس معناه عدم كذا الاثنيهما
موجودان خارجا اذ من المعلوم عند المحققين ان الابوة والبنوة
امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج عن الذهن كبقية الامور
الاضافية فانها لا وجود لها في الخارج عند اهل السنة خلافا
للحكلا اذ لو كانت موجودة لحك في محل والحلول في محل امرضا في
موجود ايضا فيقتضي الحلول في محل وهذا المحلول كذلك وهكذا
فيلزم التسلسل وهو محال فثبت ان الاضافات امورا اعتبارية
خارجة عن العالم لان اسم لما سوى الله تعالى من الموجودات
في الخارج بحاسة البصر وقوله غاية الخلاف الخ قيل المراد بغاية
الخلاف بين الامرين المتنا في بينهما بحيث لا يصح اجتماعهما فخرج
مخرج البياض مع الحركة فانها وان كانتا امرين مختلفين في الحقيقة
لكن ليس بينهما غاية الخلاف اي التنا في مجاز اجتماعهما فليس كما
بمضادين بل متخالفين وعلى هذا فيقال للبياض مع الحمره او غيرها
من بقية الالوان ضدان فالكاف مدخلة لذلك وكذا للسواد
مع الحمره او غيرها وقيل المراد بغاية الخلاف بين الامرين انهما
لا يشتركان في امر ما فلا يصدق بالنسبة للالوان الا بالبياض
والسواد واما غيرها فيقال فيه متعاقدان لا ضدان لان سلف
الخضرة والحمره مثلا بعض سواد وبياض لانها يميلان اليهما
في بعض الاحتمال فلا يصدق على السواد والبياض مع واحد

منها انهما لا يشتركان في امر ما وعلى هذا تكون الكاف استقصائية
 بالنسبة للسواد والبياض لعدم دخول غيرها من بقية الألوان
 وتكون المناظرات زائدة على اربع كما هو رأي بعضهم فتكون خمسة
 الضدان والنقيضان والاضافيان والعدم والملكة والمتقاربان
 ولا يرد على التعريف المثلان كالبياض والبياض لانهما لا يوصفان
 بالاختلاف كما في هذا المعنى فضلا عن غايته لا شترأكما في جميع الوجوه
 واما على المعنى الاول فان كانت الفلاسفة يرون تنافيهما وردا
 على كونهما واحدا فلا نعم يرد عليه اعتراض آخر وهو انه يصدق
 بالمعنى القديم والحادث كعلم الله وعلم زيد فانها امران وجوديان
 بينهما غاياتا مختلفان بكل من المعنيين السابقين لثنافيهما وعدم
 اشتراكهما في امر ما فيكون غير ما نعم فلو زاد فيه بتواردان على
 موضوع واحد اي ذات واحدة كمنخرج مادة كس فان موضوع القديم
 قديم لا يوصف بالحادث وموضوع الحادث حادث لا يوصف
 بالقديم وكذا البياض والسواد لا يقال لهما ضدان الا اذا اعتبرتهما
 بالنسبة لكل واحد لا بالنسبة لهما معا ويعتبر ايضا في الضدين
 ان يكون عدم اجتماعهما باعتبار ذاتهما وان لا يكون المانع من
 اجتماعهما كون الشيء مضادا للغيره وغير مضادة له من جهتين
 فخرج بالاول حكيم بحركة زيد وعلمك يسكونه فان هذا بين
 العلمين لا يمكن اجتماعهما لكن باعتبار متعلقاتهما وهو الحركة
 والسكون اما باعتبار ذاتهما فيمكن اجتماعهما فلا يقال لهما
 ضدان وخرج بالثاني السواد والحلاوة فانها لا يجتمعان حيث
 تكون الحلاوة عين السواد وبالعكس لان الحلاوة لا تضاد
 البياض والسواد يضاده فلو كانت الحلاوة عين السواد للزم
 كونها مضادة للبياض من جهة كونها سوادا غير مضادة له من
 جهة كونها حلاوة فتجتمع المضادة وعدمها وهو محال فلا

فلا يقال ان الحلاوة ضد للسواد مع انها لا تجتمع معه لان المانع
 من اجتماعها معه ما ذكر من لزوم المصاداة وعدمها والنفقضا
 عبارة الخ اعلم انه قد اتفق على وقوع التناقض في التصديقات
 ككل انسان حيوان يقتضيه بعض الانسان ليس بحيوان
 واختلف في التصورات كزيد لا زيد فقيل لا يقع فيها تناقض
 وقضية كلام المناطقة وقوعه فيها حيث قسم العلم الى تصور
 وتصديق وكلا الى ضروري ونظري وقالوا ان النظري في كل
 منهما قد يقع فيه الخطا فقد يناقض الانسان نفسه في وقتين
 مختلفين فيحتاج الى عاصم وهو المنطق فهذا صريح في ان لها
 نقا ئض واما قولهم في تعريف التناقض هو اختلاف قضيتين
 بالاجاب والسلب الخ فهذه تعريف لاحد قسميه وهو التناقض
 في القضايا واقصر عليه لانه المهم لغلبة وقوعه وكلام الشا
 يصح تخرجه على كل من القولين لان قوله عبارة عن ثبوت شئ
 محتمل ان يكون تقديره عن ثبوت شئ لشيء فالاول المحمول
 والثاني الموضوع بقرينة تمثله فيكون جاريا على غير ما
 يقتضيه كلام المناطقة وهو القول الاول ويحتمل التعميم
 بان يقال قوله عبارة عن ثبوت شئ اعم من ان يكون ثابتا
 لآخرام لا فالاول في التصديقات والثاني في التصورات
 فيكون جاريا على ما يقتضيه كلام المناطقة وهو الثاني فان
 قلت هذا التعريف صادق بما اذا احتل شرط من الشروط
 المستبارة في تناقض التصديقات كوحدة الموضوع والمحمول
 والزمان والمكان والشرط والكل والجزء والقوة والفعل
 والاضافة وذلك ان المناطقة اشترطوا في التناقض الاتحاد
 في هذه الامور الثمانية وتسمى الوحدة الثمانية فان اختلفت
 القضيتان في واحد منها لم يحصل بينهما تناقض بجوارضهما

والذي يقتضيه تناقض عند ثبوت
 شئ ونقيضه محتمل في وقتين
 ليس بمعجز وهذا

البصري
في
الاصول

وكذبها مح والتناقض يشترط فيه صدق احداها وكذب الاخرى
مثال اختلافهما في الموضوع او المحمول زيد يصلي وعمر ولا يقرا
فان هاتين القضيتين يصح صدقهما معا وكذبهما معا وصدق
احداها وكذب الاخرى ومثال اختلافهما في الزمان بنينا
صلى الله عليه وسلم صلى الى بيت المقدس وترى قبل نسخ
التوجه اليه بنينا لم يصل الى بيت المقدس وترى بعد النسخ
فان هاتين القضيتين صادقان ولو عكست هذه الارادة
كانا كاذبتين ومثال اختلافهما في المكان بنينا فرض
الجهاد وترى في المدينة بنينا صلى الله عليه وسلم لم يفرض
عليه الجهاد وترى بمكة فان هاتين القضيتين صادقان ولو
عكست هذه الارادة كانا كاذبتين وكذا قولك زيد جالس
اي في الدار زيد ليس يجالس اي في الشوق فانه يجوز صدقهما
وكذبهما ومثال اختلافهما بالشرط اللون مغرق للبصري بشرط
كونه بياضا اللون ليس بمغرق للبصري بشرط كونه سوادا فهاتان
صادقتان لاختلاف الشرط فهما ولو عكس ذلك الشرط لكذبنا
ومثال اختلافهما بالكل والجزء الثلاثة عدد فرد وترى المجموع
الثلاثة بعدد فرد وترى بعضها وهو الاثنان فهاتان صادقتان
ولو عكست هذه الارادة لكذبنا ومثال اختلافهما بالقوة والفعل
الخمر في الدن مسكراى بالقوة الخمر في الدن ليس بمسكراى بالفعل
فهاتان صادقتان ولو عكست هذه لكذبنا ومثال اختلافهما
بالاضافة زيد ابن وترى لعمرو زيد ليس ابنا وترى محمدا
فان كان ابنا لعمرو صدقا والا كذبنا ومنهم من اختصر هذه
الوحدات الثمانية فردا بعضها الى ثلاثة وحدة الموضوع
والمحمول والزمان وادخل وحدة الشرط والكل والجزء في
وحدة الموضوع لانا اذا قلنا اللون مغرق للبصري بشرط

عليه عليه وسلم

كونه ابيض اللون غير مفرق للبصر اي بشرط كونه غير ابيض وقلنا
 الزنجي اسود اي بعضه الزنجي ليس باسود اي كله فاللون الابيض
 خلاف غير الابيض وبعض الزنجي خلاف كله وادخل وحدة
 المكان والفعل والاضافة في وحدة المحمول لان الجالوس في المسجد
 خلاف الجالوس في الدار والاسكار بالفعل خلاف الاسكار
 بالقوة وابوة زيد خلاف ابوة عمرو وردها بعضهم الى اثنتين
 وحدة الموضوع والمحمول وادخل وحدة الزمان في وحدة المحمول
 كالمكان وردها بعضهم الى واحدة وهي وحدة النسبة الحكيمة
 لان جميع ما تقدم يرجع اليها فان نسبة المحمول الى احد الموضوعات
 مغايرة لنسبة الآخر ونسبة احد المحمولين الى موضوع مغايرة
 لنسبة الآخر اليه ونسبة احد المحمولين الى موضوع بشرط
 مغايرة لنسبة الآخر اليه بغير ذلك الشرط وهكذا اذا علمت ذلك
 فقوله ثبوت شيء او نفيه صادق بما اذا كان المنقى مغايرا للمثبت
 اما في الموضوع او المحمول الى غير ذلك مما مر مع انه لا تناقض بينهما
 ح مجاز صدقهما او كذبهما والتناقض لا بد فيه من
 صدق احد الشئيين وكذب الآخر ولا يوجد ذلك الا عند
 الاتحاد في جميع ما مروا وحاصل الجواب انا لا نسلم ان قوله ثبوت
 شيء او نفيه صادق بما ذكر لان الضمير في او نفيه راجع للامر
 المثبت ولا شك انه عند اختلال شرط من الشروط السابقة
 لا يصدق ان المنقى هو المثبت نفسه بل غيره بالاعتبار كما تقدم
 ايضاحه والمعنى ثبوت امر ونفي ذلك الامر بعينه ولا يكون
 المنقى هو المثبت بعينه الا عند الاتحاد في جميع ما مروا وهذا معقوف
 ما سبق من ان الشرط اتحاد النسبة الحكيمة واعلم انه يدخل
 في تعريف النقيضين العدم والملكية بمعنى انه يستغني بالنقيضين
 عنها لاعتبار الاثبات والنفي في كل لا بمعنى انها من افراد

النقيضين لان من لازم النقيضين انهما لا يرتفعان وانهما يقتضيان
 الصدق والكذب ائ يكون احدهما صادقا والاخر كاذبا
 ولا كذلك العدم والملكة فهما وايضا فالنفي في تقابل العدم
 والملكة مقيد بنفي الملكة عما من شان ان يتصف بها بخلافه
 في النقيضين فانها نوعان متباينان ليس احدهما من افراد
 الآخر فلا يصح تفسير الدخول بالمعنى الثاني اصطلاح
 الاصوليين الظاهر ان المراد بهم ارباب اصول الفقه لان
 ارباب اصول الدين كثيرا ما يمشون على اصطلاح المناطقة
 ويحتمل ان المراد بهم ارباب اصول الدين وقوله ولاهل المنطق
 اصطلاح اخر وهو انهم جعلوا المتناقضات اربعة الصندان
 والمتضايقات والنقيضان والعدم والملكة فهذه الاربعة
 لا يمكن اجتماعها بخلاف الخلافين كالقيام والضياع فانه
 يمكن اجتماعها فليس امتنا فيان وكذا المثالان كبيض وبياض
 فجلة الاقسام عندهم ستة واما الاصوليون فادرجوا
 المتضايقين في المتضادين والعدم والملكة في النقيضين
 كما علمت مما مر ويزاد الخلا فان والمثلان فالمعلومات حينئذ
 منحصر في اربعة المثليين والصنديين والخلافين والنقيضين
 فالخلافات يجتمعان ويرتفعان كالبياض والنعوذ والنقيضان
 لا يجتمعان ولا يرتفعان والصندان امران مختلفان بالحقيقة
 لا يجتمعان وقد يرتفعان والمثلان امران متفقان بالحقيقة
 لا يجتمعان وقد يرتفعان وعدم اجتماع المثليين كالبياضين
 مذهب الفلاسفة وتبهم اهل السنة خلافا للعتزلة وعلى
 كل من القولين جمع مقررة في محلها فمنها على الثاني ان المصبوع
 يختلف سواده باعادة القدر مرة بعد اخرى فشدة سواده
 من اجتماع سوادين فاكثروا جواب الاول بانها انواع من

اصطلاح الاصوليين
 ولاهل المنطق اصطلاح
 اشترى غير هذا فانظر ذلك
 في شرح الشيخ طه المجلد
 ولما كانت هذه النسخة
 للواجبات كانت عندها
 كعدد ها ونسبها
 ترتيبها الاول
 المستحبات الاولى
 من الواجبات والثاني
 للثاني الخ وهي العدم
 والحدوث وطرف العلم
 والعدم نقيضين الوجود
 وليس بضم

بل التحقيق انه مساو لنقيضه
الوجود

السواد متعاقب على المصنوع واحدا بعد واحد لا انها مجتمعة
قال شيخنا سيدي محمد الصغير وهذا ليس بظاهره فالحق
هنا مذهب المعتزلة واعلم ان تنافي النقيضين كزيد قاسم
زيد ليس بقائم ضروري لا يحتاج الى دليل لان النفي والاثبات
لا يجتمعان بالضرورة بخلاف تنافي الضدين كالسواد والابيض
فانه نظري يحتاج الى دليل والدليل عليه انها لو اجتمعا للزم عليه
اجتماع النقيضين ببيان ان السواد مثلا يلزمه لابياض والابيض
يلزمه لا سواد اذ يلزم من صدق سواد صدق لابياض ومن
صدق لابياض صدق لا سواد فلو اجتمع السواد والابيض
لزم عليه اجتماع سواد ولا سواد الذي هو البياض وبياض
ولا بياض الذي هو السواد فلزم اجتماع النقيضين وهو باطل
بالضرورة كما علمت فالمناقاة بين الضدين ليست ذاتية
بل لما يلزم على اجتماعها من اجتماع النقيضين كما تقرر بخلاف
المناقاة بين النقيضين فانها ذاتية فتتألفها اقوى من تنافي
الضدين لما ذكره لان تنافيها بالذات وتنافي الضدين بالعرض
وبيان ان الخبر يوصف بكونه خيرا وهو ذاتي له وبكونه ليس
شرا وهو عرضي له وكونه ليس بخير ينفي الذاتي وهو محذور
وكونه شرا ينفي العرضي وكونه ليس شرا ولا شك ان الثاني
للذاتي وهو كونه ليس بخير هو النقيض لان الخبر نقيضه لاخير
والثاني للعرض وهو كونه شرا هو الضد لان الخبر ضده
شرف يلزم ان يكون تنافي الضدين اقوى من تنافي النقيضين
وهو المطلوب بل التحقيق ان احزاب ابطال القول لعدم
نقيض الوجود كانه قال ما ذكر من انه نقيض الوجود خلاف
التحقيق والتحقيق انه مساو لنقيضه اذ نقيض الوجود لا وجود
ولا وجود مساو لعدم هكذا قال الشر وهو مبني على القول

لا
على

بعدم ثبوت الوساطة بين الوجود والعدم وهي الاحوال اما على
 القول بشيئها كما هو طريقه المصم فالتحقيق انما يخص من نقيض
 الوجود لان نقيض الوجود وهو اعم من العدم لصدقه به
 وبالحال واكتدوت نقيض العدم اي بناء على تفسير
 الحدوث بالمعنى المجازي الآتي في كلامه على ما سيأتي اما على
 تفسيره بالمعنى الحقيقي وهو الوجود بعد العدم فيكون الثقل
 بينه وبين العدم تماثل الشيء والاختصاص من نقيضه لان نقيض
 الوجود بعد العدم لا وجود بعد عدم وهو صادق بالقديم
 وبالحال اذ لا يتصف بالوجود بل بالثبوت واعلم ان عطف الحدوث
 وطروا العدم على العدم بالنظر في تسلط الاستحالة على كل من عطف
 الخاص على العام او اللازم على الملزوم لان استحالة العدم
 عليه تعالى تستلزم استحالة الحدوث وطروا العدم لانا الاول
 في قوة قضية كلية قائمة لا عدم يثبت له تعالى لاساقا ولا لافا
 ولا شك ان هذا اعم من استحالة العدم السابق والعدم اللاحق
 ومعلوم ان استحالة العدم مساوية لوجوب الوجود فيكون
 وجوب الوجود مستلزما لوجوب القدم والبقاء فقط فمما
 عليه من عطف اللازم على الملزوم او الخاص على العام وليس المراد
 بالعام الكلي وبخاص الجزئي المذرج تحته حتى يرد ان ذلك
 لا يصح هنا لان الوجود نفسه وما بعده سلبيان بل المراد
 بالعام كثيرا لافراد وبخاص قليل الافراد ولا شك ان وجوب
 الوجود متحمل لفردين وهما عدم قبول الانتفاء سابقا ولاحقا
 ووجوب القدم فرد واحد فقط وهو عدم قبول الانتفاء سابقا
 والبقاء عكسه فيفرد وجوب الوجود عن كل واحد في الآخر
 وقد تقدم التنبيه على ذلك عبارة عن التجديد الاول ان يقول
 عن التجديد لان التجديد تفسير للاحداث الذي هو فعل الفاعل

واكتدوت نقيض
 العدم وكذا طروا
 العدم نقيض الوجود
 لان العدم سابق
 لوجود الوجود السابق
 لوجود الوجود
 عبارة عن التجديد

فهو من اوصاف الشخص المتجدد بخلاف المتجدد اي الحوادث ولو
قال عبارة الوجود بعد عدم كان اولى لانه للمعنى الحقيقي
للحدوث بخلاف التجدد المذكور فانه معنى مجازي له فهو تعريف
له بالمعنى الاعم والحاصل ان الحدوث حقيقة الوجود بعد عدم
ويطلق مجازا على التجدد بعد عدم الشامل للوجود والحال فاطلا
على ما يعم الامرين مجازا لان الحوادث كما في المواقف حقيقة في
الموجود بعد عدم فيكون الحدوث هو الوجود بعد عدم
وكذا طروا لعدم نقيض البقاء فيه نظير هو من مقابلة
الشيء والمساوي لنقيضه لان نقيض طروا لعدم لا طروا لعدم
وهو مساو للبقاء الذي هو نفي عدم الطاري على ما سياتي
فستلزم اي الحدوث سبق لعدم اي عدم السابق فهو
في قوة قولك عدم فيكون نقيض القدم الذي هو عبارة عن نفي
العدم لان المتقابل بين النفي والاثبات تناقض كما سيذكره
فالمتناقض بينهما باعتبار ما يلزم الحدوث من عدم الذي
هو نقيض للاعدام المساوي لنفي عدم الذي هو معنى القدم
وفيه نظر لان مقتضاه ان مجرد مقابلة الاثبات للنفي ولو كان
ذلك النفي باعتبار كونه معنى اللفظ كما هنا يكفي في التناقض
وليس كذلك بل لا بد فيه من التصريح بالاثبات والنفي كقولك
عدم لا عدم ووجود لا وجود وزيد لا زيد وزيد قائم زيد
ليس بقائم فلا يلزم من المناقاة بين الامرين ان يكونا نقيضين
اذهو اعم وهو اخص لانه لا بد فيه من التصريح بالنفي والاثبات
كما مر ولا يلزم من ثبوت الاعم ثبوت الاخص والحاصل ان في
كلامه مناقشة من ثلاثة اوجه الاول ان تعريف الحدوث
بالتجدد لا يتم تعريفه بالاعم الثاني ان المناسب ان يقول
التجدد لا التجديد الثالث انه جعل بين القدم والحدوث

فستلزم سبق
للوجود ونفي
والبقاء عبارة
عن نفي
العدم الذي هو
طروا لعدم وهو البقاء
عبارة عن ثبوت العلم
اللاحق للوجود

تناقضا باعتبار ما يلزم الحدوث من العدم الذي هو نقيض
 للاعدم الذي هو مسا ولقوله انتفاء العدم فقد استغنت
 على اثبات التناقض بواسطة هاتين وهذا لا يكفي في اثبات التناقض
 بل لا بد من التصريح بالاجاب والسلب كما مر وفيه مناقشة
 من وجه آخر سبق التنبيه عليها في محث الصفات وهي ان
 كلامه يقتضي ان كلا من القدم والبقاء ليس من صفات السائر
 لان نفي العدم السابق هنا معناه الوجود المستمر في جانب الماضي
 الى غير نهاية ونفي العدم اللاحق معناه الوجود المستقبل الى غير
 نهاية وذلك مخالف لما مر من عدم المصطلح من صفات السلوك
 فلو فسر الاول بعدم الاولية او عدم افتتاح الوجود والثاني
 بعدم الآخرة او عدم انتهاء الوجود لكان اولي والتقابل
 بين الثبوت والنفي تناقض فيه امران الاول ما مر من ان النفي
 المضاف للعدم وجود مستمر وخ يكون المعنيان ثبوتيين ولا
 تناقض بينهما الثاني ما مر ايضا من ان كلامه يفيد ان مجرد مقابلة
 الثبوت للنفي بعد تناقضهما لو كان ذلك النفي باعتبار كونه
 معنى اللفظ كما هنا وليس كذلك بل لا بد فيه من التصريح بالنفي
 كما هو المفهوم من عباراتهم كقولك وجود لا وجود وزيد لا زيد
 واما الجواب عن هذا بان الشارح جار على طريقة الاصوليين
 الذين يجعلون العدم والمملكة من جملة النقيضين فتكون
 هذه الامور المذكورة من النقيضين باعتبار كون المقابلة فيها
 من مقابلة العدم للملكة والعدم والمملكة لا يلزم ان يصح فيها
 بالنفي ففيه نظر لعدم انطباق ضابط العدم والمملكة على ذلك
 اذ لا يصح ان يقال الحدوث ملكة والقدم عدم لان العدم
 المقابل للملكة هو عدم المملكة عما من شأنه ان يتصف بها
 كما قالوه في العمى والبصر وهذا غير متحقق هنا كما يظهر بالتأمل

والمتقابل بين الثبوت
 والنفي تناقض
 والحاشية للمعروف

الصادق اذ لا يصح ان يقال القدم عدم الحدوث عما من شأنه
 ان يتصف بالحدوث لفساده ولان القدم مثلا ملكة والحدوث
 عدم لفساده اذ القدم مثلا معناه عدم فلا يصح ان يجعل ملكة
 وقوله والمماثلة للحوادث تقدم ان معنى المماثلة تعالى للحوادث
 ان ذاته ليست كذات الحوادث وصفاته كصفات الحوادث و
 ليست كما فعلهم فتكون المماثلة للحوادث كون ذاته وصفاته
 واقفاله كذات وصفاته وافعال الحوادث وقد تكلم المصنف على
 نفى هذه الامور الثلاثة فاشار للاول بقوله بان يكون جرم
 الخ والثاني بقوله او يتصف ذاته العلية بالحوادث والثالث
 بقوله او يتصف بالاعراض الخ فقوله او يكون عرضا لاحاجة
 له لان كلامه اولاً في نفى مماثلته للحوادث في ذاته بمعنى ان ذاته
 ليست كذات الحوادث ومعلوم ان ذواتهم ليست اعراضا

بان يكون جرم الباء السببية كما يدل له ما سياتي في الشرح حيث قال
 وكذا يستحيل عليه ما يستلزم الخ فجعل كونه في جهة للجسم
 مستلزما للمماثلة والمستلزم للشيء سبب فيه وانما عبر بالجسم
 دون الجسم لان الجرم اعم منه لشمله الجواهر الفرد والجوهر
 المركب واختصاص الجسم بالاشياء ونفى الاعم يستلزم نفى
 الاختصاص والعكس والذات اعم من الثلاثة لان افرادها اعم
 في ذات الله تعالى وهل يطلق على الله ذات او لا متعده قوم واجازة
 آخرون وهو الصحيح اي تاخذ ذاته العلية بالرفع تفسير
 للجرم بلازمه اي الاتخذ المذكور من لوازم الجرم ومجمل النصب
 تفسير لقوله يكون الخ وقوله قدرا اي مقدارا وقوله من
 الفراغ صفة له اي مقدارا كائنا من الفراغ ومجمل تعلقه
 بتاخذ اي تاخذ من الفراغ قدرا وقوله او يكون عرضا الخ
 اي بحيث يكون نفعا والجرم منفوتا وهو بالنصب عطف على

بان يكون جرم
 تاخذ ذاته العلية
 قدرا من الفراغ
 يكون عرضا بغيره
 بالجسم

او يكون في جهة البحر اوله
معجزة او يتقيد بكانا او
زمان

يكون وكذا ما بعد وقوله يقوم على حذف اى التفسيرية لينا سبب
ما قبله او يكون في جهة البحر بان يكون عن يمين البحر او شماله
او فوقه او تحته او امامه او خلفه والمراد بالبحر حركة العالم العرش
وما حوى ويحتمل اى بحر مكان وهو الاظهر وقوله اوله هو جهة
اى بان يكون له يمين او شمال او فوق او تحت او امام او خلف وعطفه
على ما قبله من عطف الخاص على العام ان قلنا بالمرجح من ان
الجهة خاصة بالسوء الانسا في دون غيره حيوانا كان ذلك الغير
ام لا فلا تضاف الجهة اليه الا بواسطة الانسان فتقول كل من
جهة من الاجرام كالانسان فهو في جهة وليس كل من هو في جهة
منها له جهة وعلى هذا يكون قولهم عن يمين المنبر مثلاً على حذف
مضاف اى يمين المنبر عند مثل ذلك والتحقيق انها ليست بخاصة
به وعليه فكل من في جهة لشيء فله جهة وليس كل من له جهة
هو في جهة وذلك كالعالم بجملة فان له جهة وليس هو في جهة لشيء
او يتقيد بكان اى يحل فيه كان يكون فوق العرش وليس المراد بالتقيد
بالمكان اختصاصه به دون غيره او دوام استقراره فيه وان كان
ذلك هو المتبادر من لفظ التقيد والمكان عند اهل السنة هو
الفراغ الذى يحل فيه البحر وروح يكون قوله او يتقيد انهم مستغنى
عنه بقوله اى تاخذ ذاته العلية قدرا من الفراغ وعند جمهوره
الفلا سفة هو السطح الباطن من الكواكب والمماس للسطح الظاهر
من المحوى كباطن الكواكب والمماس لظاهر الماء وعلى هذا لا يكون وسط
الماء في مكان واذا حل كلام المصنف على هذا لا يكون مستغنى عنه
او زمان او يتقيد بزمان اى يحل فيه والمراد بالتحول في الزمان
دوران عليه بان تدور عليه الافلاك او يدور عليه الجديدان الليل
والنهار واعلم انه اختلف في الزمان فقل هو حركة الافلاك
اى دورانها وقل هو نفس الافلاك وقل هو مفارقة متجدد

معلوم لم يتجدد وهو مازالة للايهام كقولك انيك طلوع الشمس
 فعلى فرض علم طلوع الشمس وجهل الايتان عنده يكون الزمان
 مقارنة الاول للثاني اى الطلوع للايتان وعلى فرض عكسه يكون
 الزمان مقارنة الثاني للاول اى الايتان للطلوع وقيل هو
 متجدد وهو موهوم فعلى فرض علم طلوع الشمس المثال المذكور يكون
 هو الزمن وعلى فرض علم الايتان يكون هو الزمن والقولان
 الاولان للحكما والاخيران لاهل السنة فالزمان على الاول عرض
 وهو الحركات وعلى الثاني جوهر وهو الافلاك وعلى الاخيرين
 امر اعتبارى او تصنف دائر العلية بالحوادث اى كقدرة
 حادثة او ارادة حادثة او تصنف بالصغرا والكبرا بمعنى
 قلة الاجزاء او كثرتها كما يعلم من تفسير الشا الصغير والكبير بما يأتى
 او تصنف بالاغراض جمع غرض وهو العلة الباعثة على الفعل
 عليه كالما المترتب على حفر البئر فانه باعث على الحفر اذ لولا
 ما حصل حفره لغرض متقدم فى الذهن متاخر فى الوجود ولذا
 قالوا اول الفكر اخر العمل فان الانسان يفكر اولاً فى الماء مثلاً
 والذى يخرج فيحفر البئر ثم يترتب على حفرها الماء الذى سبق الفكر
 فيه وكذا الاشتغال بالعلم لاجل صيرورتك عالماً فالغرض بفعله
 الشخص لاجل ان يتكلم به والمولى لا يفعل الافعال كما يجاد زيد
 وعمر والسما والارض لغرض وهو تعظيم الخلق له وعبادتهم
 له فيرتفع بسبب ذلك لانه لا يفعل كذلك الا الناقص المفتقر
 والله غنى عن كل ما سواه وانما ذكر انواع المماثلة العشرة وان كان
 بعضها داخلاً فى بعض كما تقدم التنبية عليه تعريضاً لجميع
 من يقول ببعض شئ منها ولان المطلوب فى العفائد المصرح
 بكل عقيدة على حدتها فلا يكتفى فيها بدلالة الالتزام فى
 الافعال اى فى ايجاد الافعال او المراد بالافعال نفس اليجاد

او تصنف دائر العلية بالحوادث
 او تصنف بالصغرا والكبرا
 او تصنف بالاغراض
 او تصنف بالمماثلة العشرة
 والاحكام

نقيض المخالفة لان المماثلة
عبارة عن الاتفاق في جميع
صفات النفس فيما يجب وما
يستحيل وما يجوز

كايما دزيد وعمر ومثلا والاحكام اى الاحكام الشرعية فليس
هناك باعث يبعثه على ذلك لما سياتى قريبا نقيض المخالفة
التحقيق ان المقابلة بينهما من مقابلة الشئ والمساوى لنقيضه
لان نقيض المماثلة لامثلة وهو مساو للمخالفة لان المماثلة
انح هذا بيان لمعناها الاصلى والمراد هنا استحالة المماثلة مطلقا
اى في جميع الصفات او بعضها والاول اصطلاح المناطقة
والثاني المتكئين وكان المناسب الجرى عليه فيفسرها بالمسابقة
ولو من بعض الوجوه في جميع صفات النفس عرف المص في شرح
صفات النفس بانها التى لا تتقرر حقيقة الذات بدونها وعرضه
السكنا في بانه اما ان يريد المقرر هنا بمعنى التعقل او خارجا
بمعنى التحقق وعلى كل يرد عليه اللوازم البينة بالنسبة للزومها
كالشجاعة للاسد والزوجة للاربعة فانه لا تقرر لذات المزوم
في الذهن ولا في الخارج عن الذهن بدونها فيكون التعريف
غير مانع لدخول ما ذكر فيه مع انه ليس صفة نفسية واجيب
بان المراد ما لا يتقرر حقيقة الذات الامع حضورها فيخرج
ما كان تعقله تابعا لتعقل شئ آخر كاللوازم المذكورة فان تعقلها
عقب تعقل المزومات لان اللوازم من حيث كونه لازما يتاخر
تعقله عن تعقل المزوم بخلاف صفات النفس فانه لا يمكن
حضور الموصوف الامع حضورها فتعقلها مما يجب لتعقله
لانابع له فيما يجب ان يبدل من قوله في جميع صفات النفس
اشارته الى ان المراد بصفات النفس ما يجب لها وما يستحيل
وما يجوز عليها هكذا قرره شيخنا في درسه والذي ذكره المص في شرح
ان المراد بصفات النفس ما كان داخلا في حقيقة الموصوف
بان يكون جزء من اجزاء حقيقة كالجوانية والناطقة بالنسبة
لزيد وعمر ومثلا فالمماثلان هما المتساويان في جميع اجزاء حقيقتها

لا في بعضها ولا في العرضيات وهي الصفات الخارجة عن الحقيقة
 فزيد مثلاً إنما يماثله من يساويه في جميع اجزاء حقيقته وهي
 الحيوانية والناطقية بخلاف المساوي له في بعضها كالفرس
 المساوي له في الحيوانية فقط او في العرضيات كاللباض
 المساوي له في الحدوث وصحة الرؤية مثلاً فليس مثاله وعلى
 هذا يكون قوله فيما يجب الخ لازماً للاتفاق في جميع صفات النفس
 لا تفسير للصفات المذكورة وهذا مبني على اصطلاح المنطقة
 اما المتكلمون فالاجسام كلها مماثلة عندهم في تركبها من الجوهر
 مثلاً يجوز على كل واحد منها ما جاز على الاخر ولا تختلف اركانها
 بالعوارض فالحيوانية والناطقية عندهم من العوارض بالنسبة
 لزيد وعمر وكذا الحيوانية والصاهلية بالنسبة للفرس فذات زيد
 مثلاً مساوية لذات الفرس في ان كلاهما خدقدا من الفراغ
 ويحتاج الى مختص ويقبل الاعراض الى غير ذلك والحادث
 المتجدد الخ هذا تعريف بالاعم لشموله الاحوال الحادثة والامور الاعتبارية
 والافقية الحادثة هو الموجود بعد عدم واطلاقه على الاحوال
 الحادثة والامور الاعتبارية مجاز كما مر وهو المعبر عنه بالعالم
 فيه ان المتجدد اعم من الجوهر والاعراض لشموله الاحوال
 الحادثة والامور الاعتبارية كما علمت وكل من الجوهر والاعراض
 خاص بالامر الوجودي فلا يصح قوله وهو منحصرا الخ ويمكن ان
 يقال مراده بالمتجدد الموجود بعد عدم بقربية قوله وهو منحصرا
 والعالم بفتح اللام على الاشهر سمي بذلك لانه علامة على وجود
 صانعه وبكسرهما على قلة سمي بذلك لانه سبب علم صانعه
 وهو اى العالم منحصرا الخ اى على راي منكر الاحوال اما
 على راي مثبتها فهو ثلاثة الجوهر والاعراض والاحوال وح
 يراد بالمتجدد الثابت في الخارج بعد عدم اى في خارج الازهار

والتخالف عبارة عن
 نفى المماثلة والتقابل بين
 الشيء والاشياء تقابل
 التقيضين والحوادث جميع
 حادث والحادث هو
 بعد عدم وهو منحصرا في
 بالعالم وهو منحصرا في
 الجوهر والاعراض كما سبق

افعالهم تعالى لا تخلو عن حكمة في الواقع ونفس الامر وان لم تصل
 اليها عقولنا وقوله التي اشتمل عليها الفعل والحكم اي ترتب عليها
 خارجا ما بحسب الذهن فهي مرتبة عليه كما مر بان يكون
 صفة اعلم ان ذات المولى كذوات الحوادث في انه يستحيل على كل ان
 يكون صفة وح فلا حاجة لقوله بان يكون صفة لانه معلوم
 الاستحالة وتقدم الجواب انه اني به للرد على النصاري يقوم
 بحمل صفة كاشفة لانه يلزم من كونه صفة قيامه بحمل او يحتاج
 الى لا يصح جعله معطوفا على يقوم بحمل لاقتضاء ان الاحتياج
 الى مختص من جملة لوازم كونه صفة وليس كذلك بل يحتمل عطفه
 على صفة بتقدير محذوف والتقدير بان يكون صفة يقوم بحمل
 او حادثا يحتاج الى مختص ويحتمل عطفه على يكون الثانية والتقدير
 بان يكون صفة الخ وبان يحتاج الخ فهو من جملة تفسير النقي
 والمعنى ان عدم القيام بالنفس مفسر بكونه صفة وبالاختياج
 الى مختص اذ لو احتاج الى مختص لكان حادثا لكن كونه
 حادثا باطل لما تقدم من وجوب قدمه فهذا معلوم ضمنا من العدم
 وانما ذكره لما تقدم غير مرة تفسير للنقي اشار به الى ان
 الجاء للتفسير وتسمى بابه التصوير ايضاً بان يكون مركبا في
 ذاته اعترض بان كلامه قاصر على نقي الكم المتصل في الذات ولا
 يشمل نقي الكم المتصل في الصفات واجب بجوابين الاول ان قوله
 او صفاته معطوف على ذاته في الموضعين او محذوف نظيره
 من الاول لدلالة عليه الثاني ان المراد بالتركيب في الذات
 ما يشمل تركيبها باعتبار اجزائها وباعتبار ما قام بها من الصفات
 بان تكون ذاتها تعالى مركبة من جزئين فاكثروا بان يكون اصفاء
 تماثلة كهلين وقد رتبين مثالا لا يقال لو صدق التركيب في الذات
 باعتبار ما قام بها من الصفات كما صدق باعتبار ما منه تركبت

وحكم
 كذا لانه لا يمكن
 الاحتياج تعالى هو الحقائق
 به والله تعالى
 الغنى عن جميع الخلق تعالى
 وكذا يستحيل عليه تعالى
 ان لا يكون قائما بنفسه بان
 يكون صفة فهو من الخلق
 الى مختص من الخلق
 يحتاج في ذاته تعالى
 مما يستحيل قيامه بنفسه
 وهو نقيض قيامه بنفسه
 وقوله بان يكون الخ
 للنقي وهو قول النصاري
 والمختص من الخ
 القائل وكذا يستحيل عليه
 تعالى اذ لا يكون واحدا كان
 يكون مركبا في ذاته او يكون
 له ما في ذاته وصفاته

لدخل فيه ايضا التركيب باعتبار المعاني المختلفة كالقدرة والارادة
والعلم وغيرها فيلزم ان لا تنصف الذات بها لوجوب الوجدانية
لها لانا نقول لا يتوهم وجوب الوجدانية باعتبارها بعد ما ذكره
المصنف من وجوب انصاف تعالى بها والناويل المذكور انما احتج
اليه لمحاولة وجدانية الصفات المماثلة بمعنى انه لا تعدد صفات
صفات الذات بان يكون له تعالى قدرتان او علمان مثلا اذ لا
يدخل هذا القسم في كلامه بحسب ظاهره الا بذلك الناويل فلا بد
منه لادخال ذلك في كلامه ولا يضر التوهم المذكور لاندفاعه
بما تقدم او يكون معه في الوجود مؤثر انخ فيه رد على المعترلة
الفائلين ان العبد يخلق افعال نفسه كما سياتي قريبا وهو معطوف
على يكون الواقع تفسير للنفي اي انه يستحيل عليه تعالى نفى الوجدانية
المفترى بالتركيب والمماثلة بالذات وبالصفات ويثبت مؤثر
معه في فعل فعدم التركيب والمماثلة ينفيان الكم المتصل والمنفصل
في الذات والصفات ويثبت مؤثر معه ينفي الكم المتصل في الافعال
على ما سياتي فقيده الوجدانية ينفي عنه تعالى خمسة امور كما مر واما
السادس وهو الكم المتصل في الافعال بمعنى وجود افعال كثيرة
صادرة عنه تعالى وحده فهو ثابت لا يصح نفيه لانه الموجد
بجميع الاشياء هذا هو الكم المتصل ظاهره ان الكم المتصل هو
الاجتماع وليس كذلك بل هو المقدار الذي هو امر اعتباري كما مر
الا ان يقول في كلامه بان يقال والناشي عن هذا الاجتماع
هو الكم المتصل وقوله والمماثلة في الذات هو الكم المتصل
فيه ايضا مسامحة لان الكم المتصل هو العدد الحاصل من اجتماع
مثلين فاكثر ويمكن تاويله ايضا بان يقال وما يتحقق به المماثلة
في الذات وهو وجود المماثل لها يتحقق به الكم المتصل لوجود
العدد ح وقوله وكذلك في الصفات يمكن شموله للكم المتصل

او يكون معه في الوجود مؤثر
في ذاته من الافعال وهذا انما
يقال بغير الصفات السلبية
وقوله بان يكون مضافا
او يكون له مضافا في ذاته
انتم نفسكم لعل ان لا يكون
واحد والتركيب اجتماع
فانكم وهذا هو الكم
والمماثل في الذات هو
المنفصل وكذلك ان
الصفات بان يكون
لاحد من المخلوقات صفة
مثل صفة من صفات الله
ولا اعتبار بالمواضع في
الشمسية وانما الجمالات
يكون للعبد قدرة يخرج بها
الاشياء من العدم الى الوجود
وارادة عامد المتعلق

والمفصل فيها بان يجعل التشبيه تاما فيكون قوله وكذلك في الصفة
اجتماع صفتين متماثلتين فاكثروها لكم المتصل في الصفات
والمماثلة فيها هو لكم المفصل وفيه ما مر من المسامحة وامكان
التأويل وخ تكون الباء في قوله بان يكون الخ بمعنى الكافي وكان
يكون له قدرتان فاكثروا علما فاكثرا لا تعارض بالبناء للجهول
وهو وصف لازم مؤكدا قبله اذ يلزم من عمومها ان لا يعارضها
معارض بصفة مثلها هذا اي ثبوت مؤثر معه تعالى في الوجود
هو لكم المفصل وفيه ما مر من المسامحة وامكان التأويل وفيه
ايضا مناقشة اخرى وهي ان ظ عبارة تفيد ان الافعال فيها
كم متصل ايضا مع ان قوة كلام المص في جميع كتبه تقتضي ان الانصاف
والانفصال اي مجموعها لا يعرض للافعال قال شيخنا ويمكن
على بعد ان يصور لكم المتصل فيها بان يكون له تعالى شريك لا يستقر
بالفعل والمفصل بان يكون له تعالى شريك يستقل بالفعل
على ما في ذلك من المسامحة السابقة لما علمت ان لكم المؤثر
قديم وما اذا كان كادنا يعني ان المؤثر المتقي اعم من ان يكون قديما
او حادثا واما المماثل المنفية الذات والصفات فلا يكون الاثبات
لان الذات والصفات الحادثة ليست مماثلة لذاته تعالى صفا
حتى تنفي وقوله وذلك اي عدم المؤثر المفهوم مما ذكرينفي ان
يكون لشيء من الاسباب الخ لشمول المؤثر للقديم والحادث
فلا اثر اي تأثير وقوله في الاحراق الاولى في الاحراق لان الناشئ
عن النار هو الاحراق لا الاحراق وقوله والام اي بان كان لها
تأثير فيما ذكر وقوله وحقيقتة تفسير لما قبله وقوله فلا نزاع في
كثرة قال شيخنا يؤخذ من ذلك ان كل من بلغ عاقل لا يجب عليه
الاشتغال بعلم الغفائذ وان العوام لا يعذرون واما قول بعضهم
انهم حشوا الجنة فاجاب بعضهم عنه بانه محمول على عوام بلاد

لا تعارض
أو علم بسيط جميع المعاملات
وتخوذك من خضك صفات
واللهية وقوله أو يكون بعد
الوجود فهو في الفعل من
في الوجود هذا هو العلم
الافعال وهو علم من
في الافعال ان يكون شيئاً
وهذا لا ينفي العادة بل ينفي
الاسباب العارضة في الافعال
فانها فلا اثر للشيء ولا
ولا للطعام في الشبع والاشبع
للسكين في القطع والافعال
لا يكون مولانا واحداً
في افعالنا اعتقاداً ان شيئاً
من الاسباب العارضة يؤثر
اي بذاته وحقيقته
قطعية فيزول الاسباب
فلا تنازع في الاسباب
تقتضيه حد وثب الاسباب
العارضة وليس ثبوتها
وانما الله خالقها فهو
الخلق يؤثر فيها فهو
وفي كثر قولنا ان الراجح عليه

میشغلون

يستغلون بعلم العقائد ولا يلزم من اشتغالهم بها ان يصيروا علماء
وهو في المستحتمل ايضاً ومن هذا اي ومن هذا القسم من اعتقد
ان اي فيكون مبتدعاً وفي كفرة القولان وانما كان من القسم
المذكور لان القدرة التي للعبد بمنزلة القوة التي في النار
مثلاً فيكون من اعتقد التأثير بالقدرة الحادثة كمن اعتقد
تأثير النار مثلاً بالقوة التي خلقها الله تعالى فيها ويحتمل ان اشم
الإشادة عائد على اعتقاد التأثير بالقوة لكن على حذف مضاف
من الثاني ليطابق الخبر المبتدأ والتقدير ومن هذا اي اعتقاد
التأثير بالقوة اي اعتقاد من اعتقد ان الخ فهذا جاهل
بحقيقة الحكم العادي اي لان الحكم العادي هو ما يمكن تخلفه
وربما جره ذلك اي اعتقاد التلازم وعدم امكان
التخلف الى الكفر وانما لم يقل يكفزه بالفعل لان لا يلزم من
الاعتقاد المذكور تحقق المخبر اليه وهو محمد بعث الانبياء
مثلاً بالفعل وقوله بان يحمد الباء للسببية وقوله لانه
خلاف المعتاد وهو لا يحكم الانما جرت به العادة ولم تجر
العادة بذلك فهو لا يقلد والعوائد ونسكوا بطواهد
من الكتاب والسنة قال السنوسي في المقدمات واصل
الكفر والبدع سبعة الايجاب الذاتي وهو اسناد الكائنات
الى الله تعالى على سبيل التعليل او الطبع من غير اختيار والتحيز
العقلي وهو كون افعال الله تعالى احكاماً موقوفة على الاغراض
وهو حيل المصالح ودفع المفاسد والتقليد الردي وهو
متابعة الغير لاجل الحجة والمقصب من غير طلب للحق والربط
العادي وهو ثبوت التلازم بين امر وامر وجوداً وعدمه
بواسطة التكرير والجهل المركب وهو ان يجهل الحق ويجهل
جهله به والمتسك في عقائد الايمان بمجرد ظواهر الكتاب

ومن هذا من اعتقد ان العبد
يقدر في فعله بالقدرة التي خلقها
الله فيه ومن اعتقد حدو
الاسباب وانها لا تؤثر بطبيعتها
ولا بقوة جعلها الله عز وجل لكن
المؤثر هو الله عز وجل وانما
بينها وبين ما قاله الله عز وجل
تخلفه فهذا جاهل بحقيقة الحكم
العادي ومن عاين ذلك لا يجهل
الى الكفر بان يحمد بعث الانبياء
لان خلاف المعتاد

والسنة من غير عرضها على البراهين العقلية والقواطع الشرعية
والجهل بالقواعد العقلية التي هي العلم بوجوب الواجبات
وجواز المجازات واستحالة المستحالات وبالسنان العربي الذي
هو علم اللغة والاعراب والبيان فكل واحد من هذه قد ينشأ
عنه بدعة فالأجباب الذاتي هو أصل كفر الفلاسفة الذين
جعلوا ذات الله تعالى علة للمكن بلا اختياره والمحشيين
العقلي أصل كفر البراهمة من الفلاسفة حتى نفوا النبوات
وأصل ضلال المعتزلة حتى وجبوا على الله تعالى سراعاً الصلوة
والأصل مخلفه والتقليد الردى أصل كفر عبدة الأوثان
وغيرهم حتى قالوا أنا وجدنا أباءنا على أمة وأنا على آئادهم
مقتدون أي متبعون ولهذا لا يكفي في التقليد في عقائد
الإيمان عند بعضهم كما هو الربط العادي أصل كفر الطائفة
وضلال من تبعهم من جملة المؤمنين والجهل المركب أصل
ضلال كثير كاعتقاد الفلاسفة تأثير الأفلاك والتمسك بظاهر
القرآن والسنة أصل ضلال الحشوية فقالوا بالتشبيه
والجسيم والجملة عملاً بظاهر الرحمن على العرش استوى المضم
من في السماء لما خلقت بيدي إلى غير ذلك من الآيات
وكذلك معجزات الأنبياء أي لأنها خارقة للعادة فلو قيل لك
أن النار لم تحرق إبراهيم مثلاً بما أنكره بفضل الله أي
لا بطريق الوجوب عليه بل أن شاء بنحوا وأن شاء لم ينج فمما
الطف هذه العبارة من الشك الجزر على ممكن عداً بعلى
أما لتضمن الجزر معنى سلب القدرة وح تكون على متعلقة
بالقدرة أولان على بمعنى عن ووجد في بعض النسخ عن ولا
اشكال عليها والجزر الخ في قوة التقليل لما قيل كان قال
لأن الجزر الخ وقوله أمر وجودي أي صفة موجودة يمكن الاطلاع

بذلك معجزات الأنبياء عليهم
سلوة والسلام ومن اعتقد
ورث الأسباب وإنما لا تؤثر
بغيرها ولا بقوة جعلها الله في
يعتقد عبادة كالأهل
يعتقد السبب العادي الشئ الذي
وجد السبب ولا يوجد في السبب
الشئ ولا يوجد في السبب
عمر السبب وإنما هو السبب
عمر الله تعالى فهو الضلال وكذا
يفضل الله من الضلال وكذا
يستحيل عليه تعالى العجز عن
ما هذا شروع من الشيخ رضي
الله عنه في أضداد صفات
المعاني فالعجز عن الممكنات
القدرة على جميع الممكنات
والعجز أمر وجودي

الجزر على ممكن عداً بعلى

أي ما لا يجوز

عليها ووجهه ذلك في الشاهد أي السواد ثبوتان في الزمن معقولا
لا يوجد في الممتنع من القيام مع اشتراكها في عدم التمكن من
الفعل وقوله على مذهب أهل السنة أي وأما عند أبي هاشم
من المعتزلة فهو عدم ملكة القدرة فيكون أمرا عدميا وليس
في الزمن صفة مستحقة تضاد القدرة بل الفرق أن الزمن
ليس بمقادير الممتنع من القيام قادر وعلى هذا فالمتقابل بينه
وبين القدرة متقابل لعدم والملكة وينبغي على الأول أعني كون
العجز صفة موجودة أنه لا يتعلق إلا بوجوده فالقائم حاله
القيام عاجز عن القيام لا عن القعود والزمن عاجز عن القعود
لا عن القيام فإذا كان قاعدا صح أن يقول عجزت عن القعود
أي لا يمكنه فعه ولا يصح أن يقول عجزت عن القيام لأنه ليس
موجودا وح وتعلق الصفة الموجودة بالمعدوم خيال محض
هكذا قال الأشعري ورده بعضهم بأنه لا يلزم من كون الصفة
موجودة أنها لا تتعلق إلا بالموجود لا ترى أن العلم والارادة
مثلا صفتان وجوديتان وتعلقان بالمعدوم فالعجز على تقدير
أن يكون أمرا وجوديا وإن لم يرقم عليه دليل لا مانع من تعلقه
بالمعدوم كما قاله في شرح المقاصد فكون العجز أمرا عدميا
مذهب المعتزلة تبعا للفلاسفة وكونه وجوديا مذهب أهل
السنة وهو التحقيق وتعلق بالموجود والمعدوم على التحقيق
أي للدلالة على العموم أشار بذلك إلى أن ما اسمية صفة
للممكن أي بها الافادة عموم المحكمات كأنه قيل أي ممكن كأن جرما
أو عرضا أو غيرهما أن قدر في العالم ما ليس بجرم ولا عرض وسئل
الشبرا ملي عن قال لا يقدر الله أن يخرجني من مملكته هل
يكفر أم لا فأجاب بأنه لا يكفر لأنه لا يمكن وجود مملكة لغيره
يخرجها عنها فهو وجود مملكة لغيره مستحيل والقدرة لا تتعلق

على مذهب أهل السنة ببيان
القدرة التي هي معنى موجود
تقدم أن هذا حقيقة الضد
وما في فعله ممكن ما للدلالة
العموم أي على ما يمكن أي ممكن

بالمستحيل ذلك الممكن لا حاجة له فلا استغناء عنه بما قبله فحين
 اظهر في مقام الاضمار التي تفارنها القدرة الحادثة اي
 المخلوقة مع تلك الافعال لا بعدها ولا قبلها لان القدرة عرض
 وهو لا يبقى زمانين على ما مر نعم هي متقدمة على الفعل في التقطع
 ام لا اي امر يمكن من افعال الصبيد ولا من المسببات
 العادية وهو كثير كخلق السماء والارض والجنة والنار واما
 مثل ذلك او احسن منه واما قول الغزالي ليس الامكان ابداع
 مما كان فقد تقدم الجواب عنه بان معناه انه لا يوجد ابداع
 من هذا العالم لكماله في الدلالة على الله لعدم تعلق علم الله وقته
 وارادته بايجاد ابداع منه ولو شاء تعالى لا وجد فليس كلامه
 ما يقتضي نسبة العجز الى القدرة كما توهمه البقاعي فاعترض
 على الغزالي وايجاد شيء من العالم الخ عطف على العجز
 المسلط عليه قوله وكذا يستحيل ولم يذكر ذلك على حدته بان
 يقول وكذا يستحيل عليه ايجاد الخ كما فعل في غيره لقلة الكلام
 على ما قبله فحصر معه للاختصار والعالم بفتح اللام وكسر هاء
 كما مر وقوله لوجوده اي بثبوته بناء على شمول العالم للاحوال
 كما مر يعني ان وقوع شيء من العالم دون ارادة منه تعالى لذلك
 الشيء ينافي ارادته العامة المتعلق لان خروج شيء من العالم
 عنها ينفي المهور واخرى خروج جميع العالم عنها فنافاة هذا
 للارادة من حيث عموم تعلقها لا من حيث ذاتها بخلاف الاجمال
 التعليل او الطبع فانها منافية لها من حيث ذاتها وفي كلامه حذف
 اولاً وثانياً والتقدير وايجاد شيء من العالم او اعدامه مع كراهته
 لوجوده او اعدامه لما مر من عموم تعلق الارادة للوجود والمعدوم
 وانما لم يقل وكذا يستحيل عليه الكراهة اي عدم القصد لئلا ينافي
 له العطف في قوله او مع الذهول ولئلا يتوهم قصر المناقاة

ذلك الممكن سواء كان من افعال
 العبد الخلقية تفارنها القدرة
 الحادثة او من المسببات العادية
 ام لا وايجاد شيء من العالم مع
 كراهيته لوجوده

على الكراهة العامة التعلق كالارادة والقصد الرد على المعتزلة
 في قولهم انه لا يريد من المحكمات الشرور والقبائح بل هي واقعة
 من غير ان يريد ها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا اي عدم
 ارادته اشار بتفسير الكراهة بذلك الى ان التقابل بينها وبين
 الارادة تقابل العدم والملكية واستغنى عن ان يقول عما من شأنه
 ان يراد لانه فرض ذلك في الممكن الذي شأنه لا مكانه ان يراد قول
 الشرح هذا ضد الارادة اراد به الضد اللغوي او مع الذهول
 الخ عطف على قوله مع كراهته وكذا قوله او بالتقليل الخ والتقدير
 ايجاد شيء من العالم كاشا مع الكراهة او كاشا مع الذهول او
 الغفلة او كاشا بالتقليل الخ وعطف ذلك على الكراهة
 من عطف الخاص على العام لدخول جميعها فيها بالمعنى الذي
 ذكره وهو عدم الارادة فان قلت اذا كانت هذه الامور
 داخلة في الكراهة بذلك المعنى كان مستغنى عنها فلا حاجة
 لذكرها لانا نقول انما ذكرها وان استغنى عنها بما ذكرنا
 المقصود بذكر العقائد على وجه التفضيل ولو استغنى فيها بعدا
 عن خاص لكان ذلك ذريعة الى جهل كثير من العقائد
 لان ادخال الجزئيات تحت كلياتها عسير وخطر الجمل في
 هذا العلم عظيم وهي الكراهية بتخفيف الباء كطواعية
 بمعنى الكراهة وقوله ان يوجد الخ بدل مما وقوله كالكفر
 والمعاصي مثل ذلك لانه محل النزاع بين اهل السنة
 والمعتزلة فانهم ذهبوا الى انه تعالى لا يريد الشرور والقبائح
 واحتجوا على ذلك بان ارادة القبيح قبيحة وان العقاب على ما اراد
 ظلم وان النهي عما يراد والامر بما لا يراد سفه والله منزّه عن
 ذلك ورد الاول والثالث بان القبح والسفاهة بالنسبة اليها
 لا الى الله تعالى لانه لا يسئل عما يفعل وحكم امره ونهيه

اي عدم ارادته تعالى
 او مع الذهول او بالتقليل
 بالاعتبار او بالطبع
 الارادة المتعلقين بغير
 وهي الكراهية بمعنى ما ذكره
 المشيخ ان يوجد الخ
 العالم كاشا مع الكراهة
 ذلك وهو لا يريد ها
 او جدها الا وهو يريد ها
 اذ يتعالى الله ان يقع في ذلك
 مالا يريد وفسر الشيخ
 الكراهية بعدم الارادة

ظهور الامتحان هل يطبع المامور ام لا ورد الثاني بان ينصرف في ملكه والظلم هو التصرف في ملك الغير فكلامهم الملك كونه متعلقا لا قضا ئرا ان اكثر ما يقع في الوجود من افعال العبيد على غير ارادة تعالى فيلزم ان يقع في ملكه تعالى ما لا يريد وهم لا يقولون بهذا الحضر بعض ائمة اهل السنة للناظر مع بعض ائمة المعتزلة فلما جلس المعتزلي قال سبحان من تقوى عن الفحشاء فقال السني سبحان من لا يقع في ملكه الا ما يشاء فقال المعتزلي ايتار بناء ان يعصى فقال السني يعصى ربنا قهرا فقال المعتزلي ارايت ان منعني الهدي وقضى علي بالردى الحسن الى امراساء فقال السني ان منعك ما هولك فقد اساء وان منعك ما هوله فانه يختص برحمته من يشاء فانقطع المعتزلي عن المناظر احترازا عن الكراهة الشرعية النخ يعني ان الكراهة لما كانت لفظا مشتركا قطوعا في اصول الفقه على طلب ذلك طلبا غير حرام وفي اصطلاح المتكلمين على عدم الارادة وهو المراد هنا فمرها المصباح ذكر ثلاث توهم ارادة معناها الاخر وان ينافي الارادة والتبنيه على خطأ المعتزلة في قولهم ان الارادة على وفق الامر وتابعة له فالمكروه شرعا ليس عمدا في ذلك التفسير فائدنا وبذلك يجاب عما يقال ان التفسير ليس من وظيفة المتون لا يقال ان المقام يقتضي تفسيرها بما ذكر فلا حاجة لاننا نقول ان المص لا حظ الاحتياط وايضا فالقائدة الثانية لا يحصل التبنيه عليها الا بذلك التفسير اذ لا ملازمة النخ علة لقوله فانه يجوز ان يكون المكروه النخ بل بينها اي بين متعلقها او بينها من حيث متعلقها كما يعلم من تقريره لا من حيث ذاتها لانهما متباينان حقيقة ولا من حيث متعلقها لان تعلق الامر تعلق دلالة وتعلق الارادة تعلق تخصيص والملائكة اي على احد

احتراز عن الكراهة الشرعية
 فانه يجوز ان يكون المكروه شرعا
 شرعية من ارادة الله تعالى بل هي
 تناقض الابارادة الله تعالى ان
 لا ملازمة بين الامر والارادة
 على مذهب اهل السنة بل بينهما
 عموم وخصوص من وجه فقط
 بامر وبيد كما يمانه الانبياء
 والملائكة وسائر الملائكة

الذين قال الله تعالى في حقهم ان عبادي ليس لك عليهم سلطات
فهو وان كان عاما في اللفظ خاص في المعنى كقوله تعالى عينا يشتر
بها عباد الله فان المراد بعض العباد لا كلهم واجاب بعضهم بان
الارادة غير الرضى فعنى لا يرضاه لا يشكره لهم او لا يرضاه في
مشروعيته لهم والمتسلك بالآية مبني على ترادفها وهو باطل اتمباين
للارادة بناء على انه من صفات السلوب وعرف بعضهم بانه عدم
الا عتراض على الفعل او اخذ منها لانها تطلق بازاء معنيين ارادة
تقدير و ارادة رضى والثاني خاص من الاول فالرضى اخص من
مطلق الارادة او مبين لها لا مرادف لها خلافا للمعتزلة
مع تقدم مرادى العلم ويؤخذ من ذلك ان بينهما عموما وخصوصا
مطلقا فكل ذهول غفلة ولا عكس والفرق بينهما وبين النسيان
انما زوال الشيء من الكافضة مع بقاء في المدركة بخلاف
النسيان فانه زوال الشيء من الكافضة والمدركة معا وقيل
الذهول والغفلة متساويان وقيل الذهول اعم من الغفلة
والنسيان لان الغفلة زوال الشيء من الكافضة مع بقاء في
المدركة والنسيان زواله منهما والذهول اعم من ذلك فينفرد
عن كل واحد في الآخر واما السهو فهو على هذا مرادف للغفلة كما يؤخذ
من قول الفاموس غفل عنه غفولا تركه وسهوا ما على الاول فرادف
للذهول هذا اي تفسير الذهول والغفلة كما ذكر المؤلف اي
صاحب المتن كما هو الظاهر وقوله بهذا المحل اي على ما مش المتن او هذا
الشأن اثنان ليف لذلك الشخص ان الف تاليف في هذا الشأن اما متنا
او شرحا على هذا المتن او غيره وليس المراد الكافة في صلب المتن او الش
لان ذلك لا يجوز لما يلزم عليه من عدم الوثوق بنسبة شيء الى
المؤلفين لاحتمال ان يكون ما وجد مثبتا في كلامهم من اصلاح
من وقف على كتبهم يلزم منه وجود الكائنات الخ اي ينشأ

مع تقدم مرادى العلم ويؤخذ من ذلك ان بينهما عموما وخصوصا
مطلقا فكل ذهول غفلة ولا عكس والفرق بينهما وبين النسيان
انما زوال الشيء من الكافضة مع بقاء في المدركة بخلاف
النسيان فانه زوال الشيء من الكافضة والمدركة معا وقيل
الذهول والغفلة متساويان وقيل الذهول اعم من الغفلة
والنسيان لان الغفلة زوال الشيء من الكافضة مع بقاء في
المدركة والنسيان زواله منهما والذهول اعم من ذلك فينفرد
عن كل واحد في الآخر واما السهو فهو على هذا مرادف للغفلة كما يؤخذ
من قول الفاموس غفل عنه غفولا تركه وسهوا ما على الاول فرادف
للذهول هذا اي تفسير الذهول والغفلة كما ذكر المؤلف اي
صاحب المتن كما هو الظاهر وقوله بهذا المحل اي على ما مش المتن او هذا
الشأن اثنان ليف لذلك الشخص ان الف تاليف في هذا الشأن اما متنا
او شرحا على هذا المتن او غيره وليس المراد الكافة في صلب المتن او الش
لان ذلك لا يجوز لما يلزم عليه من عدم الوثوق بنسبة شيء الى
المؤلفين لاحتمال ان يكون ما وجد مثبتا في كلامهم من اصلاح
من وقف على كتبهم يلزم منه وجود الكائنات الخ اي ينشأ

عنه وجود الحملات من غير ان يكون له ارادة واختيار فيه
وقوله كذا لزوم المعاول الخ لزوم المعاول لعلته عقلي والمطروح
لطبيعته عادي فيلزم من حركة الاصبع حركة الخاتم اي بحيث
يكون الاصبع مؤثرا في تحريك الخاتم وليس المراد مطلق اللزوم
بمعنى عدم الانفكاك لان ذلك موجود في الجوهر والعرض فانه
يلزم من وجود الاول وجود الثاني فيلزم ان يكون علة فيه ولا
قائل به والحاصل ان حركة الخاتم عندهم ناشئة عن حركة
الاصبع لازمة لها واما عندنا فالمراد لكل من الحركتين
هو الله تعالى فانها طبيعة اي حقيقة من الحقائق فالمراد
بالطبع الحقيقة لكن اذا وجدت شروطها الخ فان قلت
ان الشروط والموانع بالنسبة لنا اثر المولى تبارك وتعالى
قلت الشروط موجودة في الواقع والموانع منتفية كذلك وان
لم نطلع عليها او يقال ان الطبايعيين لم يقولوا بذلك الا
بالنسبة للحوادث لا بالنسبة للقديم تبارك وتعالى وكلام الله
الآتي يؤيد الاول والذي صرح به المصنف في ثم هو الثاني وقالت
بعضهم الشرط عندهم ثبوت الالهية له تعالى وانتفاء المانع
عدم النظر له فيكون المانع هو النظر فان قلت التأثير بطبع كما
يتوقف على وجود الشروط وانتفاء الموانع يتوقف ايضا على
السبب فلم يذكروا توقفه عليه قلت التأثير عند هؤلاء وان
توقف على الثلاثة لكن السبب عندهم هو نفس الطبيعة فلما
لم يدعوه واما توقفه على سبب خارج فلا كما قاله السكتاني
وقد علم من كلامهم ان اقسام الفاعل ثلاثة فاعل بالاختيار
وهو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك وفاعل بالتعليل وفاعل
بالطبع لا يقال ان الطبايعيين في تأثير الامر حجة والاسباب
العادية على فرقتين فرقة تقول انها تؤثر بطبيعتها واخرى تقول

بذلك من حركة الاصبع
الخاتم ومثال الطبيعة
الفاعل الخ النار فانها طبيعة
تؤثر في الاحراق لكن اذا وجد
شروطها وهو ما سنها للطلب
شده وانتهى ما فيها وهو المبدأ

تؤثر بقوة اود عمها الله فيها ولتؤثر بها منها لم تؤثر فيها تكونت
اقسام الفاعل اربعة لا ثلاثة لانا نقول التأثير بالقوة يسترجع
للفاعل بالاختيار وان كان بواسطة فالفاعل بالاختيار واحد
والتقسيم انما هو في اثره ولا يلزم من تقسيم اثره الى ما يكون يد ويت
واسطة والى ما يكون بها تعدد في الفاعل نعم يلزم ان تكون الاقسام
اربعة بناء على قول المعتزلة ان العبد يخلق افعال نفسه الاختيارية
لانهم قسموا الفاعل بالاختيار الى الله تعالى والى حادث وهو العبد
واما اهل السنة فلا فاعل عندهم بالاختيار الا الله تعالى فان قلت
ان المعتزلة يقولون بالتولد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا
آخر فيقولون ان العبد خلق حركة يده وحركة يده اوجبت له
حركة انما تم فكيف نقول انهم لا يقولون الا بالفاعل بالاختيار
كاهل السنة قلت انهم يقولون ان العبد اثر في حركة اليد بالاختيار
وفي حركة الخ اثر بالاختيار لكن بواسطة حركة اليد فلم يقولوا
بالفاعل بالتعليل بل الفاعل عندهم انما هو بالاختيار بفعل فاعله
احدهما بلا واسطة والثاني بواسطة نظير ما تقدم وهذا
اي ما تقدم من توقف تأثير العلة هو الفرق اي القارق الخ ثم اوضح ذلك
بالتفريع بقوله فالعلة الخ فهو تفريع على قوله وهذا هو الفرق الخ
ووجه منافاة الخ فالمراد بالزند مطلق المنافي ولو كان
بواسطة اذ منافاة الذهول والعقلة للارادة بواسطة منافاتها
للعلم ان قلت فعل هذا كل ما كان منافيا للعلم كان منافيا للارادة
فيلزم عليه ان يذكر اعداد العلم وهي التجل وما في معناه في منافيات
الارادة ويلزم عليه ايضا ان يذكر اعداد الهول والعقلة في منافيات
العلم لان منافياتها له بلا واسطة فما اقرب اليه من الارادة لان
منافياتها لها بواسطة العلم كما علمت قلت هو كذلك لكن لما كانت

وهذا هو الفرق بين
العلة اذا العلة لا يتوقف
تأثيرها على شيء مخلوق
الطبيعية ووجه منافاة
هذه الامور الاربعة

بجمل ومما في معناه يقابل العلم لغة وشرعا حتى انه لا يذكر في مقابلة
غيره من الذهول والغفلة وكان الذهول والغفلة كثيرا ما يقابلون
بالقصد اذ يقال فعل بي فلان كذا قصدا فيعتد ربه ذهولا
وغفلة خص المص الجمل ومما في معناه بمضادة العلم والذهول
والغفلة بمضادة الارادة فالسبب لما صنعته استعمال اللغة
والشرح الجمل ومما في معناه في مقابلة العلم والذهول والغفلة
في مقابلة الارادة ان الكراهية تستلزم الخ فيه نظرا لانه جعل
الكراهية لازمة ونفي الارادة لازما ومعلوم ان اللازم غير المنزوي
فيقتضي ان نفي الارادة ليس معناها المطابق بل معناها الالزام
وهو مخالف لصريح كلام المص حيث جعلها معناها المطابق بقوله
اي عدم ارادته الخ فكان الاولى ان لا يعبر بالاستلزام ويقول ان
الكراهية نفي الارادة الخ والكراهية بتخفيف الياء بمعنى الكراهة
كما مروى في بعض النسخ اسقاط الياء وكذا التعليل والطبع لاحاجة
للغظ كذا لان ذلك معطوف على الكراهة في قوله ان الكراهية
لان علته وطبيعته اي وهي ذات الباري تعالى على زعمهم
الفاسد وتسمى عندهم علة العلل اي واذا كانت العلة قديمة لزم
قدم المعلول وهو العالم لانه لا يختلف عن علته واذا كان قدما
لم يصح قصده اي ارادته فقد نفوا عنه تعالى الارادة وكذا القدة
وسائر صفات المعاني وكفرهم انما هو باعتقادهم قدم العالم لا
ينفي الصفات المذكورة فان المعتزلة ينفونها ولم يكفروا كما مر الا
ان يقال ان هؤلاء نفوها وانبتوا ضدها بخلاف المعتزلة فصح
عند ذلك من جملة الامور التي كفروا الفلاسفة وهي خمسة اولها
ما ذكر وثانيها قدم العالم كما علت وثالثها انكارهم علم الله تعالى
بالمجزئات ورابعها حكمهم بالكتاب النبوة وخامسها انكارهم
حشر الاجساد فان علته وطبيعته قديمة اي ومن وجبت

انه الحكيم حيث تستلزم
نفي الارادة والذهول
والغفلة يستلزمان لان
المستلزم نفي الارادة لان
الارادة هي القصد الى تحقيق
الممكن ببعض ما يجوز عليه
والقصد الى ما يجمل حال
وكذا التعليل والطبع
يستلزمان قدم العالم
لان علته وطبيعته قديمة
والقديم لا يقصد
بالاجساد لانه موجود

العلة وجد المعلول ومتى وجدت الطبيعة وجد المطبوع والعلة
والطبيعة هو الله تعالى عند الفائل بذلك كما روقوله لا يقصد
بالايجاراي فلا يكون من متعلقات الارادة لان تحصيل المحال
الخ لا ينبغي ما في ذلك التعليل من الرككة فكان الاولى ان يقول بعد
قوله لانه موجود فيلزم على ايجاده تحصيل الحاصل وتحصيل
الحاصل محال الجمل اي مركبا كان او بسيطا فالاول تصور الشيء
على خلاف ما هو به في الواقع والثاني عدم العلم بالشيء بان لم
يدركه لا على ما هو به ولا على خلاف ما هو به وكلام الشا لا في
يفتضي ان مراد المص هو المركب وان البسيط داخل في قوله وما
في معناه بمعلوم ما متعلق بالجمل لكن يلزم عليه الفصل بين
المصدر ومعموله بالعطف ويحتمل ان يتعلق بالضمير المضاف
اليه العائد على الجمل بناء على ان ضمير المصدر يعمل كافي قوله
وما هو عنها بالحديث المرجح اما الجمل اي المركب فهو ضد
العلم لصديق حد الضدين عليها معنيان وجوديان يستحيل
اجتماعهما في محل واحد وبينها غاية الخلاف واما البسيط فليس
ضدا للعلم بل مقابلا له تقابل العدم والملكة وقوله عند اهل
السنه واما عند المعتزلة فليس بضد بل مماثل له فامتناع الاجتماع
بينها للمماثلة لا للعائدة ومحل النزاع بيننا وبينهم هو المركب لا
البسيط فانه امر عديم بالتفاق منا ومنهم والذي في معنى الجمل
الخ هكذا في بعض النسخ وفي بعضها وفي معنى الجمل الخ وما
مبتدأ والشك وما عطف عليه خبر وعلى كل من الشخصين مؤاخذه
لاقتضائهما انحصار ما في معنى الجمل فيما ذكر وليس كذلك بل في
معناه ايضا الجنون والاعماء والسكر والغشية والاعتقاد
والجمل البسيط بناء على ما من ان الجمل في كلام المص هو المركب
كما يفيد كلام الشا وفي بعض النسخ وفي معنى الجمل الخ وهي

لان تحصيل الحاصل محال
وكذا لا يستحيل عليه تعالى الجمل
وما في معناه بمعلوم ما والمتى
والصحة والشيء والسبب هذه
ايضا فانه لا يمكن العلم بالشيء
الجمل فهو ضد العلم بمعنى الجمل
اهل السنه والذين في الجمل
الشك والظن والرهيم لا
لا يكتشف بها المعلوم على
صحة

وكذا كون العلم ضروريا اي في معنى الجمل واعلم ان الضرور
يطلق على قارنه ضرر ومناجاة كالعلم المكروه على تحصيله بالتهديد
والضرب مثلا وعلى ما لم تتعلق به القدرة الحادثة بان حصل
للفس بفتة من غير اكتساب كالعلم الحاصل بالا بصار من غير
قصد بان كان فاجتاعينه فمر عليه شخص فراه وعلم انه انسان
فهذا لم يتعلق به قدرته وعلى ما حصل لا عن دليل وعلى ما حصل
لا عن نظر والاول ممنوع في حقه تعالى لا شقاره بالحد ومشي
المستلزم سبق لعدم ولا اقتضا للضرر والالباء فيمنع اطلاق
الضروري على علمه تعالى بذلك المعنى واما الثلاثة الاخيرة
فليست ممنوعة في حقه تعالى لان علمه تعالى لم يتعلق به قدره حاد
ولا قد يمتد ولم يتوقف على نظر ولا دليل لكن منع من اطلاق الضرور
في حقه تعالى بتلك المعاني خوفا من توهم المعنى الاول لا لكونه مبتدئ
سبق الجمل خلافا لما يفيد ظم الش من ان الضروري باقسامة في
معنى الجمل فان قلت التعبير بمادة الفعل وهو حصل في المعاني
الثلاثة الاخيرة يشعر بالحدوث المستلزم سبق لعدم فصح ما
افاده ظم الش من ان الضروري باقسامة في معنى الجمل لان
العدم يسبقها قلت الافعال المذكورة في التعاريف مجردة عن
اعتبار الزمان فلا اشعار لها بما ذكر والفرق بين المعنيين الاخيرين
ان الاول اعم من الثاني لان الدليل يشمل الدليل العقلي وهو ما
تركب من مقدمات عقلية والنقلي وهو ما كان من كتاب او سنة
مثلا بخلاف النظري فانها خاص بما تركب من مقدمات عقلية
فقط او بدعيها يطلق البدعي على ما لا يتوقف على حدس ولا
تجربة ولا غيرها فيكون اخص من الضروري بالمعنيين الاخيرين
ومباينا له بالمعنى الاول وقريبا منه بالمعنى الثاني ومعلوم انه
بالمعنى المذكور ليس مستحيلا في حقه تعالى لكن لما كان يقال

بده النفس الامراذاتها بغتة من غير سبق شعور امتنع اطلاقه
 على علمه تعالى لاقتضائه عدم سبق الشعور في حقه تعالى وهو محال
 ويطلق على ما لا يتوقف على نظر واستدلال وان توقف على حدس
 او تجربة فيكون مراد فاللضرورة بالمعنيين الاخيرين وقد علم
 حكمها ومباينا بالمعنيين الاولين فان هذا كله انما هو هذا نصريح
 بما استفيد من التشبيه في قوله وكذا كون العلم انما هو الموت
 ضد الحياة اي على القول بان امر وجودي وعليه فيعرف بان
 عرض يعقب الحياة وقيل هو امر عدمي وعليه فيعرف بان عدم
 الحياة عما من شأنه الحياة وح يكون التقابل بينه وبين الحياة تقابل
 العدم والمملكة واجاب صاحب هذا القول عن الاية بان المراد
 بالخلق التدوير او المعنى خلق اسباب الموت والعنى ضد البصر
 اي بناء على ان امر وجودي يخلقه الله تعالى في الحكمة يمكن رؤيته
 وليس هو نفس الغشاوة وقيل هو عدم البصر فيكون التقابل
 بينهما من تقابل العدم والمملكة والبيكم ضد الكلام اعترض
 بان البيكم ومثله انخرس انما يضاد الكلام اللفظي اما النفس الذي
 كلامنا فيه فضده السهو والطفولية والبهية واجيب بان البيكم
 كما يطلق في اللغة حقيقة على ما يضاد الكلام اللفظي يطلق مجازا
 او اصطلاحا على آفة تمتنع من الكلام النفسي ومثاله في الحادث
 ان يمنع الله تعالى عن الانسان التفكير فلا يجري على قلبه كلام
 نفسي واعلم ان في معنى البيكم كون كلامه تعالى بحرف وصوت
 لان كلامها حادث فلا يقوم بالقديم والمراد بالبيكم عدم الكلام
 النفسي سواء كان بلا آفة او بوجود آفة فيدخل فيه السكوت
 اضداد عند اهل السنة اي لانها امور وجودية ومقابلها
 ما للمعتزلة من انها امور عدمية فلا تكون اضدادا كما مر لان
 المحل الذي يقبلها انما الضمائر المذكورة للصفات او للاضداد

فان هذا كله في معنى المحل لان
 العلم النظري لا يستغنى عن
 وكان ما عطف عليه والموت
 ضد الحياة والصحيح ضد
 والعنى ضد البصر والبيكم ضد
 وهذه كلها اضداد
 الكلام المستلزام لان المحل الذي
 يقبلها ان لا ينصف بها ينصف

ويدل لهذا قوة تعالى خلق الموت والحياة ذل الخلق انما يتعلق بالامر الوجودي

من الجمل وما يعمده وهو اقرب وسف هذا الدليل نظر من وجهين
الاول ان فيه مصادرة عن المطلوب وهو اخذ الدعوى في الدليل
والدعوى هنا كونه اضدادا وقد اخذها في الدليل بقوله انصف
بضدها المخ الثاني انه يستفاد منه ان الضدين هما الذات
يتواردان على محل واحد وانتمى ارتفاع احدهما عن المحل ثبت الآخر
ولا يرتفعان الا بارتفاع المحل فيقتضي ذلك ان يلزم من ارتفاعها
ارتفاع المحل مع ان هناك ضدها يرتفعان ولا يرتفع المحل
كالسواد والبياض فانها يرتفعان مع وجود الجسم وقيام الحركة
او الصغرة به مثلا وكالعلم والجمل فان الذي جعله الشارح مثلا
للعلم هو المركب ومعلوم انه لا يلزم من ارتفاع العلم ثبوت الجمل
المركب بل يجوز ارتفاعها مع وجود الذات وقيام الجمل البسيط
مثلا بها فكلامه لا يظهر الا في الضدين المساوي احدهما
نقيض الآخر كالحياة والموت والسمع والصمم والبصر والعمى
والكلام والبكم والبياض مع جملة باقي الالوان فان نقيض
الحياة لا حياة وهو مساو للموت فيلزم من ارتفاعها ارتفاع الجمل
وكذا البقية ويمكن الجواب عن هذا بان الدليل المذكور منظوم
فيه للغالب من ان احد الضدين يكون مساويا لنقيض الآخر
واما كونه اعم منه فهو امر نادر ولا ينحلوا الخ اي كما هو شأن
متضادين ان المحل لا ينحل عنها غالبا كما مر اي وقد يرتفعان
بارتفاعه فيصدق اسم الضدية على مقابل تلك الصفات ولا
يجب ان هذه فائدة زائدة على الدليل المذكور فلا يقال الخ
اي اذا عرفت ان هذه اضدادا واذا عرفت ان الجمل صفة
وجودية فلا يقال الجمل عبارة عن نفي العلم الدال على كونه امرا
عدميا فيكون بينه وبين العلم تقابل العدم والملكة ويؤخذ من
ذلك ان الجمل الذي هو ضد العلم هو الجمل المركب لا البسيط

ولا ينحلونها وعندها
فلا يقال الجمل عبارة عن
نفي العلم الى اخرها واضد
الصفات المتضادة لا
وتن هذه اي صفة لا صفات

لان امر عدى واضحة كان الاولى ان يقول واضحيات لان اضلة
جمع قلة لما لا يعقل والافصح فيه وفي جمع العاقل مطلقا المطابقة
للموصوف والافراد كما هنا وان كان جائزا لكنه خلاف الافصح
قال الشيخ الاجموري

وجمع كثرة لما لا يعقل الافصح الافراد فيه ياقل
وفي سواء الافصح المطابقة مخروجات وافرات لا ثقله

من صفات المعاني ان يجعل الشئ اسم الإشارة في كلام المص
راجعاً للصفات المعاني وعليه فيحتاج الى تقدير مضاف اي من
اضداد صفات المعاني كما يدل عليه كلامه فيما بعد ولا يخفى
ما في ذلك من التكلف فكان الاولى ان يجعل اسم الإشارة
في كلام المص راجعاً للاضداد كما فعل السكتاني حيث قال ولما
كانت الاحوال المعنوية لا تعقل على خيالها ولا تماثل ولا تتخالف
ولا تضاد الا بالنظر الى المعاني قال مشير الى ان تضادها
باعتبار المعنى واضح من هذه اي تضادها ينشأ وضوحه من
تضاد معانيها ان المعنى الوجودي كالجزفانه معنى وجود
على ما مر يضاد المعنى الوجودي كالقدرة فانها معنى وجودي
وقوله واللازم ككونه عاجزاً يضاد اللازم ككونه قادراً
واطلاق الضد على ذلك حقيقة لغة واصطلاحاً اصولاً
ومنطقاً فان قيل لا يلزم من وقوع المناقاة بين امرين
وقوع المناقاة بين لازمهما الا ترى ان الانسان مناف للفرس
والحيوانية لازمة لهما فلم تحصل المناقاة بين اللازمين وها
حيوانية هذا وحيوانية الاخر مع وجودها بين اللازمين وها
الانسان والفرس اجيب بان المراد باللازم في المقام اللازم
المساوي وما اورد لازم اعم لان الحيوانية المذكورة توجد
في كل من الانسان والفرس وغيرها واما الجائز في حقه

واضح من صفات المعاني
وذلك انك اذا استقصيت ان ضد
القدرة على جميع الممكنات الغير
ممكن ما عطلت ان ضد عاجز
على جميع الممكنات كونه ان ضد
ممكن ما عطلت ان ضد
الارادة كونه كانه ان
كونه يريد كونه كونه
المعنى الوجودي يضاد المعنى
اللازم يضاد اللازم والله
تعالى الموفق ولما الجائز في
حقه تعالى ففعل كل ممكن او
ترك هذا هو القسم الثالث
ما يجب على المكلف معرفته في
حقه لا فاجل وغز ويديل
في قوله كل ممكن

تعالى الخ لم يقل وما يجوز كما قال وما يجب وما يستحيل لان الله
 تعالى لا يجوز في حقه الا ما ذكره بخلاف الصفات الواجبة
 والمستحيلة فانها لا تنحصر ولم يذكر الا بعضها واعترض بان
 تغييره بالجائز في حقه تعالى يقتضي اتصافه تعالى بصفة جازية
 وهو محال واجيب بان الجواز راجع الى صفات الافعال وهي
 صمد والممكن عن قدرته تعالى لا الى الصفات القائمة بذاته
 تعالى والمعنى ما يجوز لئلا ندان تفعله فلا يرد ما ذكر واعترض
 ايضا بان الممكن والجائز مترادفان عند المتكلمين فكأنه
 قال واما الجائز في حقه تعالى ففعل كل جائز او تركه او واما
 الممكن في حقه تعالى ففعل كل ممكن او تركه فقد اخذ الشئ
 في تعريف نفسه وذلك دور لتوقف الشئ على نفسه ح واجيب
 بان الاعتراض المذكور مبني على كون ما ذكر تعريف الجائز ونحوه بقول
 انه ليس تعريفه بالمقصود منه الحكم على افراد الجائز بانها لا تنحصر
 والمعنى احكم على ما صدق عليه الجائز من الافراد كالثواب والعقاب
 وبعثة الانبياء والصلاح والاصليح ونحو ذلك بانها لا تنحصر في عدد
 كالواجبات والمستحيلات بل هي تشمل كل ما يقتضي العقل جوازه
 وامكانه فالجائز امر كل محتمل افراد كما ان الكاتب تحته افراد الانسان
 وانما كان المقصود من ذلك الحكم لا التعريف لان الحاجة انما
 دعت لما يحصل الجائز في حقه تعالى لا لتمييز حقيقته بتعريفه
 لتقدم ذلك اول الكتاب هكذا اجاب بعضهم واعترض بان يصير
 المعنى احكم على افراد الجائز بانها فعل افراد الممكن اي الجائز ولا يخفى
 بما في ذلك من التهاافت اذ لا معنى للحكم على الافراد بانها فعل الافراد
 فالاولى الجواب بان المراد بالممكن ذات الممكن بقطع النظر عن
 وصفها بالامكان وان كان لا بد منه في نفس الامر وبان كلا
 من الجائز والممكن يطلق ويراد به الاتباع اي تعلق القدرة

الثواب للطيع والعقاب
للعاصي ويدخل بعثة الرسل
الى العباد

بالمقدور كما خلق والرزق والاحياء والاماتة ولا شك ان هذا هو
افعال ويطلق ويراد به نفس المقدور اعني اثر الفعل وهو المخلق
والمرزوق فالمراد بالبحاثر المعرف وان كان عاما المعنى الاول بدليل
الاخبار عنه بالفعل والمراد بالممكن الواقع في التعريف المعنى
الثاني اي الاثر فلم يلزم عليه اخذ الشيء في تعريف نفسه المؤثر
الى الدور وهذا يجب عن اعتراض آخر وهو ان البحاثر كما تقتصر
مرادف الممكن والممكن في كلامه هو الشيء المفعول او المتروك
بدليل اضافة الفعل او التركة اليه فيكون البحاثر كذلك مع ان
حكمه عليه بان فعل كل ممكن او تركه يقتضي ان غيره لان الفعل
او التركة غير المفعول او المتروك وحاصل الجواب يقتضي ان كلا
منهما يطلق بمعنيين كما علمت فالحكم على البحاثر بان فعل او تركه
وارادة المفعول او المتروك من الممكن لا ينافي ترادفهما الثواب
للطيع والعقاب للعاصي اي خلافا للمعتزلة حيث اوجبوا ذلك
بنههم على اصلهم الفاسد من التحسين والتقيح العقليين ورد
بان الله تعالى مالك الاشياء والممالك لا يجب عليه شيء لما ركه
بل يفعل به ما يشاء ويختار كما ورد في نص القرآن العزيز فلو
وجب عليه ذلك لم يكن فاعلا مختارا بل مقهورا على الفعل
ويدخل بعثة الرسل اي خلافا للبراهمة حيث احالوها على
تعالى لعدم فائدتها لانها عبث فلا يصح ان تكون من فعل الحكيم
وذلك لان العقل يستقل بادرائه ما جاء به الرسول فلا فائدة
في ارساله وهذا بناء منهم على التحسين والتقيح العقليين وهم
طائفة كفار من الهند اصحاب برهام كما في شذائذ المفاصد يتبعون
ما حسنه العقل دون الشرع فيستقيمون ذبح الحيوان لما فيه
من التعذيب والصلاة لما فيها من وضع الوجه وهو اشرف
الاعضاء على الارض ورفع العجيزة ويستبيحون الزنا ووطئ

المحارم والصالح والاصلح الصلاح ما قابله فساد كتحيز
 زيد من الطعام المقابل لمنعه منه حتى يهلك وكلايمان في مقابلة
 الكفر والصحة في مقابلة المرض والاصلح ما قابله صلاح كاطعام
 الاطعمة اللذيذة المقابل^٣ الاطعمة الغير اللذيذة وكالثواب بلا
 تكليف في مقابلة الثواب مع التكليف وقيل الصلاح اناية
 الله عبده والاصلح اعطاء وهر الثواب بلا عمل يوجبه وقيل
 الصلاح بعث الرسل والاصلح طاعتهم وقيل الصلاح ايجاد
 الخلق والاصلح هدايتهم وتوفيقهم وقيل الصلاح والاصلح
 شيء واحد فكل منهما ليس واجبا على الله تعالى خلافا للمعتزلة
 حيث اوجبوها عليه تعالى بناء منهم على اصلهم الفاسد المتقدم
 ورد بانها لو وجبا عليه تعالى لما وقعت محنة دنيا واخرى ولما وقع
 تكليف بامر ولا نهى وذلك باطل بالمشاهدة ولذا سأل الاشعري
 اسناذه ابا علي الجبائي عن ثلاث اخوة عاش احدهم في طاعة
 الله تعالى واحد في الكفر وما فاعلى ذلك والآخر مات صغيرا فقال
 يثاب الاول ويعاقب الثاني ولا يثاب الثالث ولا يعاقب فقال
 الاشعري ان قال الثالث هلا عمرتني فاصلح وادخل الجنة كما دخل
 اخي المؤمن فاجابة الجبائي بان الرب يقول له كنت اعلم انك لو
 عشت لفسقت فدخلت النار فقال الاشعري فان قال الثاني
 يا رب لم لم تمتني صغيرا حتى لا اعصى فلا ادخل النار كما امرتني
 فنهت الجبائي ورؤية الخلق اى خلافا للمعتزلة حيث اوالوا
 بناء منهم على اصلهم الفاسد من انها تستدعي ابتعاث اشدة تنج
 من المعين ومتصل بالمرء وذلك يستلزم ان يكون جسما والبارى
 تعالى ليس بجسم فلا يرى عندهم وايضا لو جاز ان يرى لكان
 مقابلا للرأى بالضرورة فيكون في جهة ومكان وهو محال
 ولكان اما جوهر او عرضا لان التحيز بالاستقلال جوهر وبالبقية

والصالح والاصلح
 ورؤية الخلق لله عز وجل
 في الاخرة

عرض ولما كان المرئى اما كله فيكون محدودا محصورا واما
بعضه فيكون متبعضا ورد بان ذلك ليس شرطا في صحة الرؤية
بل هي قوة تخلقها الله تعالى في جزء من العين وليست بانبعاث
شعاع يتصل بالمرئى حتى يستحيل رؤيته تعالى اذ لو كانت كذلك
للزم ان لا يرى الراى الا مقدار حد قته كيف وهو ينكشف
له في نظرة واحدة اضعاف دائره اضعافا لا يحصرها بحيث يقطع
ان لا يمكن ان يفصل منه شعاع يتصل بشئ من اوج فلا مانع
من رؤيته رؤية تليق به من غير جهة ولا جرمية ولا تحيز
لان تعالى موجود وكل موجود يصح ان يرى بالبصر وكون
الرؤية لا بد فيها من الاتصال بالمرئى وان يكون في جهة وعدم
القرب جدا والبعد جدا المرادى يقبل التلطف فالرؤية
عند اهل الحق لا تستدعي جهة ولا مقابلة وانما تستدعي
محلا تقوم به وليست بانبعاث الاشعة من العين ولا يمنع منها
قرب ولا بعد مفردان ولا حجاب ككيف كذا قرره السطور
في بعض كتبه ولا يراه في الآخرة الا العقلاء من مؤمنى الاشر
والجن قطعاً والملائكة على الصحيح بخلاف غير العقلاء من
المحيوانات وان دخلت الجنة وبخلاف الكفار فلا يرونه
باتفاق غير الصوفية واما المنافقون فلا يرونه على الصحيح
قال القرطبي يرى الناس ربه في الموقف ثم يحجبون اى عن دوام
الرؤية والافير ونيوم الجمعة والعيد الى ان لا يبقى في النار
من يدخل الجنة احد فيؤذن لهم فيرونه في الجنة ثم لا يحجبون
بعد ذلك اصلا ولا في حال تمتعهم فلا شئ احب اليهم من النظر
اليه فان هذه كلها الخ انما خص هذه دون غيرها للتفاوت
فيها كما علمت فان المعتزلة اوجبوها ما عدا الرؤية فانهم احوالوها
في الدنيا والآخرة واستدلوا على ذلك بما تقدم وبقوله تعالى

فان هذه كلها لا يجزئ
منها على الله تعالى ولا
يستحيل بل وجودها
وعدها بالنسبة اليه
سواء

لا تدركه الابصار فنفى ادراكه في مقام التمدح فيكون عدم الادراك
 كمالا وشيوة نقصا والنقص عليه تعالى محال ورد بما مور منها ان
 الادراك ليس هو مطلق الرؤية بل اخص منها لانه الرؤية مع الاحاطة
 ولا يلزم من نفى الاخص نفى الاعم والبراهمة احالوا البعثة ففي
 تخصيص هذه بالذكر اشارة للرد على من ذكر اما برهات
 وجوده تعالى الخ مقتضى ما سلكه او لا حيث اخذ الوجوه د
 مقيدا بالوجوب ان يبرهن هنا على وجوب وجوده كما فعل
 بعض المتكلمين وح فلا يحتاج الى اقامة البرهان على القدم
 والبقاء لتضمن وجوب الوجود لها لكن لما كان التفصيل اقرب
 الى الفهم سلكه تقريبا على المبتدى فاحاج الى اثبات وجوب
 وجوده بالاستدلال على القدم والبقاء بعد ذلك فحدث
 العالم الخ اعلم ان الدليل عند المتكلمين تبعا للمناطقة مركب
 وعند الاصوليين مفرد وهو ما يلزم من وجوده الوجود
 فالدليل على وجوده تعالى عند المتكلمين قولنا العالم حادث
 وكل حادث لا يبدله من محدث فالعالم لا يبدله من محدث وعند
 الاصوليين نفس العالم من حيث حدوثه او امكانه مثلا وظاهر
 كلام المصنف عدم موافقة طريقة من الطريقتين ويمكن اجراؤه
 على طريقة الاصوليين بان يكون معنى كلامه فالعالم من حيث
 حدوثه ويكون في ذلك اشارة الى ان وجه دلالة على وجود
 الله تعالى حدوثه لا امكانه مثلا وعلى طريقة المتكلمين بان يجعل
 في كلامه حذف المقدمتين معا استغناء بدليهما فاشارة الى
 دليل الصغرى بقوله ودليل حدوث العالم الخ والى دليل الكبرى
 بقوله لانه لو لم يكن له محدث الخ وقدم دليل الكبرى لتسلة
 الكلام عليه لانها لا تحتاج الى دليل واحد بخلاف الصغرى
 فانها لا تثبت الا بدليلين كما يعلم مما سياتى واما قول بعضهم

اما يروى ان وجوده
 تعالى محدث العالم

ان الصغرى غير محذوفة من كلامه وان قوله فحدث العالم
 بناء على انه من اضافة الصفة الى الموصوف اى فالعالم حادث
 ففيه نظرا يلزم عليه من الاخبار باجزاء الكل لان الدليل
 هو المركب من مقدمتين وقد اخبر عنه بالصغرى فقط بناء
 على كلامه الا ان يقال ان فى الكلام حذفا والتقدير فالعالم
 حادث الخ ولا يخفى ما فيه من التكلف فلو جعل ذلك
 مستلزما للصغرى لاعتينها لكان اولى واعلم ان الدليل
 المذكور لم ينتج الا كون العالم له محدث فقط وهو مطلوب
 المص كما هو صريح كلامه وبعد ذلك هل هو منفصل عن العالم
 او متصل به وهل هو فاعل بالاختيار او بالتعليل او الطبع
 يعلم ذلك مما هنا بل من ادلة اخرى مذكورة فى غير هذا المحل
 لانه لو لم يكن له محدث اى فاعل وقوله بل حدث بنفسه
 اخص من المستقل عنه لان نفي محدث العالم صادق بقديم
 العالم او بجدوثر بنفسه لكن لما كان ابطال الاول اعنى
 قديم العالم ما خذ من قوله ودليل حدوث العالم الخ والمقصود
 بالدليل المذكور انما هو ابطال الثانى خصه بالاضراب ونفى
 الدليل على ذلك ان نقول لو لم يكن للعالم محدث بل حدث
 بنفسه لزم ترجيح احد الامرين المتساويين بلا مرجح واللازم
 باطل فالملزوم وهو انه يمكن له محدث مثله واذا بطل لم يكن
 له محدث صدق نقيضه وهو ان له محدثا وهو المطلوب
 وقوله بل حدث بنفسه اى بذاته بمعنى ان حدوثه لاجل ذاته
 لا لسبب فالبا السببية بمعنى لام التعليل والمراد بالعالم هنا
 ما يشمل الاجرام والاعراض بخلافه فى قوله ودليل حدوث
 العالم فان المراد به الاجرام كما سياتى فى الشرح لزم ان يكون
 احد الامرين محتمل ان يراد بها الوجود والعدم واحدهما

لا نلزم ان يكون له محدث
 بل حدث بنفسه لزم ان
 يكون احدا لامر
 المتساويين مساويا
 لصاحب رجحان عليه بلا
 سبب

هو الوجود لان الكلام فيه ويحتمل ان يراد بها طرفا الممكن
من وجود وعدم ومقدار مخصوص ومقابلته الى اخر ما سياتي
في الشئ واللازم في الحقيقة هو الرجحان واما المساواة فمن صفة
نفسه ولذا قلنا في تقرير المص وهو اي كون احد الاضراس للمسا
مساويا لصاحبه راجعا عليه بلا سبب محال لما فيه من اجتماع
الصنديين وهما المساواة والرجحان ونظير ذلك ميزان اعتدلت
كفاه ورجحت احدها لا بسبب وهذا ابتداء على ان الوجود
والعدم بالنظر الى ذات الممكن سياتي وقيل العدم اولى بـ
الاستيفته ولقد مر احتياجه الى
سبب واللازم على هذا الترجيح الوجود بلا سبب ترجيح المرجوح
فيقال ح في تقرير الدليل لو حدث بنفسه لترجح المرجوح وهو
الوجود بلا سبب وهو اقوى في الاستحالة من اللازم على القول
الاول ودليل حدوث العالم المخرج اعلم ان صفري الدليل
المتقدم وهي العالم حادث لما كانت نظرية شروفت على دليل
وكان العالم اجراما واعراضا استدلل المص على حدوث الاجرام
بملازمتها للاعراض وعلى حدوث الاعراض بمشاهدة تغيرها
وتقرير الدليل الاول ان تقول اجرام العالم ملازمة للاعراض
الحادثة وكل ما لازم الاعراض الحادثة فهو حادث يدخ اجرام
العالم حادثة فذكر المص الكبرى في قوله وملازم الحادث حادث
لان مفرد مضاف فيم وحذف الصفري وذكر معناها في قوله
ملازمة للاعراض الحادثة ومراده بالعالم الاجرام كما سياتي
وتقرير الدليل الثاني ان تقول الاعراض شوهة تغيرها
من عدم الى وجود وعكسه وكل ما كان كذلك فهو حادث
قالا عرض حادث فذكر المص معنى الصفري وحذف الكبرى
واعترض هذا بامر من الاول ان تغير الاعراض اذا كان امرا

الدليل المتقدم الم ترجيح احد المساويين فيهما واولى في تقريرهما

وهو محال ودليل
حذف العالم ملازمة
للاعراض الحادثة
من كونه مستورا
وملازم الحادث حادث
ودليل حدوث الامر
مشاهدة تغيرها من
عدم الى وجود ومن
وجود الى عدم

يذكر بالمشاهدة ان كان ضروريا فيلزم ان لا يختلف فيه كيف وقد
قيل بكونها وايضا لو كان تغيرها ضروريا لم يحتاج الى دليل فيكون
دليله المذكور ضاهيا لا حاجة اليه واجيب بان في قوله تغيرها
هذه صنف اي تغير حكمها فان الحركة مثلا تارة تشاهد في الجرم
بظهور حكمها وتارة تنعدم بظهور حكم ضدها لا يقال حكم الحركة
كون الجرم متحركا والكون المذكور اما حال او وجه واعتبار كل
منها لا تتعلق به الرؤية والمشاهدة لانه لا يرى الا الموجود
فالاشكال باق لانا نقول ان في العبارة تساهلا ومراده ان
الاجرام تارة تظهر متحركا وتارة ساكنة فالمشاهد هو الجرم حال
كونه متحركا او ساكنا لا الحركة ولا الكون متحركا ولا السكون
ولا الكون ساكنا لكن لما ضاقت العبارة عليهم استند والتغير
للاعراض على سبيل الشاهد هكذا قال بعض من كتب على
الاستحاثي والذي قرره الشيخ ان حكم الحركة مثلا هو المتحرك اي
هيئة المتحرك لا نفسه لانه معنى من المعاني لا يمكن مشاهدته
بخلاف هيئته فانها تشاهد بحاسة البصر وكذا هيئة السكون
الثاني ان التغير من العدم الى الوجود هو الحادث فكيف
يستدل بالشيء على نفسه واجيب بمنع كونه هو بل الحادث هو
الوجود بعد عدم او التجدد بعد عدم وهو متغير اليه لا نفس
التغير الذي هو الدليل سلمنا انه هو لكن لا نسلم اتحاد الدليل
والمدلول لان الدليل هو تغير احكام الاعراض على ما قررناه
والمدلول تغير الاعراض فلا اتحاد هذا ان جعلت الاضافة من قبيل
اضافة الصفة الى الموصوف فان جعلت حقيقية فالدليل هو المشاهدة
والمدلول هو الحادث كقولك الدليل على طلوع الشمس مشاهدة
الطلوع لكن يرد على هذا نظير ما مر وهو ان الحادث والتغير
ليس مشاهدا فيحتاج الى الجواب عنه بنظير ما مر ايضا واعلم

ان الدليل الاول اعني دليل حدوث الاجرام يتوقف على اربع
 مطالب اثبات زائد على الاجرام واثبات ان ذلك الزائد حادث واثبات
 ملازمته للاجرام اي عدم انفكاكها عنه وابطال حوادث لا اول
 لها وذلك ان الخصم بما يقول لا نسلم اثبات زائد على الاجرام سلمنا
 ذلك فلا نسلم حدوثه سلمنا ذلك فلا نسلم ملازمته للاجرام سلمنا
 ذلك فلا نسلم دلالة على حدوث الاجرام الملازم لها الاحتمال
 ان تكون قديمة واللازم لها حوادث لا اول لها فلا بد من ابطال
 ذلك والثاني من هذه الامور وهو قولنا الزائد حادث يتوقف
 دليله وهو التغير من عدم الى وجود او من وجود الى عدم على
 اربع مطالب ابطال قيام العرض بنفسه وابطال انتقاله لغيره
 وابطال كونه وظهوره فالحركة مثلا قيل وجودها كانت معدومة
 لا كامن واثبات ان القديم لا يندم وذلك انا اذا استدللنا
 على الحدوث بالتغير من عدم الى وجود بما يقول الخصم ان الحركة
 مثلا لم تكن معدومة ثم وجدت بل كانت موجودة قبل ذلك
 فنقول له انها عند وجودها هل كانت قائمة بنفسها او محل فان قال
 بنفسها لزم قيام العرض بنفسه وهو باطل وان قال محل فنقول له
 ذلك المحل القائم به هل هو هذا المتحرك الآن او غيره فان قال غيره
 ثم انتقلت عن هذا الزمر ما ذكر وهو قيام العرض بنفسه في لحظة
 الانتقال وان قال هذا المحل وكانت كامن فيه ثم ظهرت لزمه
 اجتماع الضدين وهما الحركة والسكون في الجسم وذلك باطل
 وان استدللنا عليه بالتغير من وجود الى عدم بما يقول
 الخصم ان ذلك لا يدرك على حدوث ذلك الزائد لاحتمال ان
 يكون قديما وقد انعدم القديم فنعدم فنقول له ان قولك القديم
 ينعدم باطل وقد علم من هذا ان المطالب ترجع الى سبعة لان
 الثاني من الاربعة يتوقف على الاربعة الاخيرة وحاصل

السبعة اثبات زائد وكونه لا يقوم بنفسه وكونه لا ينتقل به ولا
 وكونه لا يمكن ويظهر وكون القديم لا ينعدم واثبات ملازمة ذلك
 الزائد بالجزم واستحالة حوادث لا اول لها والدليل على الاول المشاهدة
 وعلى الثاني والثالث كون العرض لا يقوم بنفسه وعلى الرابع ما يلزم
 عليه من اجتماع الضدين وعلى الخامس ان القديم لو انعدم لكان
 جائزا واجبا لا يكون وجوده الاحاد ثا وعلى السادس مشاهدة
 ان الجرم لا ينفك عن الاعراض وعلى السابع ما هو مقرر من برهان
 التطبيق وغيره قال السنوسي وبمعرفة هذه المطالب ينجر المكلف
 من ابواب جهنم السبعة ولا يعرفها حقيقة الا الراستخون في العلم
 اى المتمكنون منها هو البرهان احدا قسام الحجج فيه اشارة
 الى ان المراد بالبرهان هنا البرهان عند المناطقة وهو المركب
 لا المفرد المراد عند الاصوليين وهو ما اخذ من البره اى القطع
 تقول برهت العود اى قطعت لانه يقطع حجة الخصم ويفتحه وقيل
 من البره وهو البياض يقال اطراة برها اى بيضا لانه يبيض
 القلب ويصفيه من الجمل وقيل من البرهنة اى الهيئة لانه
 يبين هيئة الحق ويظهره على ما هو عليه وهو الدليل مترادفان
 وقيل هو اخص من الدليل لانه يعتبر فيه امور ثلاثة ان يكون
 مركبا من مقدمات عقلية قطعية بخلاف الدليل فانه يكون
 مركبا غير مركب وعقليا ونظريا وقطعيا وظنيا وهذا هو الصحيح
 العقلية فيه اشارة الى ان الحجج قسمان عقلية وهي متناهية
 كانت من كتاب اوسنة او اجماع وعقلية وهي ما لم تكن كذلك
 واقسامها خمسة البرهان والجدل والخطابة بفتح الخاء والشعر
 والسفسطة فالبرهان ما تألف من مقدمات يقينية لا تحتاج
 اليقين والجدل ما تألف من مقدمات مشهورة كقولنا ظلم وكل
 ظلم قبيح والخطابة ما تألف من مقدمات مقبولة من شخص

البرهان هو احد اقسام
 الحجج العقلية وهو اقوى

معتقد فيه كولي مثلاً او من مقدمات مظنونة فيها ككل حائط
 ينثر منه التراب ينهدم والشعر ما تالف من مقدمات تنبسط
 منها النفس او تنقبض كالحجر يا قوته سيالة والعسل مرة مهووعة
 للنفس اي مورثة للقيم والسفسطة ما تقدم من مقدمات
 وهمية كاذبة كهذا ميت وكل ميت جماد وتفصيل ذلك مشهور
 في كتب المنطق لا يتألف الا من مقدمات المراد بالجمع ما
 فوق الواحد لانه نارة يتألف من مقدمتين كما تقدم ونارة
 من اكثر كقولك البناء أخذ للمال خفية وكل أخذ للمال خفية
 سارق وكل سارق تقطع يده وقيل لا يتألف الا من مقدمتين
 فقط والمؤلف من اكثر يرجع الى اقيسة متعددة في الحقيقة
 كما بين في كتب المنطق وقوله يقينية اي كلها يقينية كمقدمات
 الادلة السابقة بخلاف ما اذا كانت كلها ظنية كهذا يدور
 بالليل بالسلاح وكل من يدور بالليل بالسلاح سارق او بعض
 يقينيا وبعضها ظنيا كهذا سارق وكل سارق تقطع يده
 فان المقدمة الثانية قطعية لاية والسارق والشارقة
 فاقطعوا ايديهما فلا يسمى برهانا وكان حد المعرفة اي
 تعريفها وضابطها وذلك لا يكفي الخ ظاهره ان اسم
 الاشارة راجع للتجريد بل هو راجع لمقدر ما خوذ من الكلام
 السابق والتقدير واعتقاد العقائد مجردة عن الادلة لا يكفي
 الخ والمراد انه لا يكفي كفاية تامتها تقدم ان المقلد مؤمن
 عاص ان كان فيه اهلية للنظر على الصحيح على برهان كل
 عقيدة اطلاق لفظ البرهان على ادلة ما عدا السمع والبصر
 والكلام ولو ازمها ظاهراً وعلى ادلة تلك الصفات ليس بظاهر
 لان البرهان لا يكون الا مركباً من مقدمات عقلية وادلة
 تلك الصفات عقلية من كتاب او سنة فاستعمال المصنف

وليس كذلك

لا بد لا يتألف الا من
 مقدمات يقينية ولا
 كان الشيخ قال اولاً يجب
 على كل مكلف شيئاً ان
 يعرف ما يجب وكان
 حد المعرفة الخجراً الموفق
 من دليل وكان ما
 للفتا من المفاد مجزاً
 تقدم من ذلك لا يكفي
 عن الادلة لان
 في عقائد الايمان لا
 تفصيل اخذ الآن
 على برهان كل عقيدة
 اولاً فاولاً فبدا برهان
 وجوب الله عن كل

البرهان في جميع الصفات من استعمال اللفظ في حقيقته بالنسبة
لما عدا الصفات الثلاثة ولو اوزمها ومجازا بالنسبة لها او من
عموم المجاز بان استعماله في كل ما يفيد اليقين عقليا كان او نقليا
وان برهان وجوده اخراج النسخ هو جار على ما مر في المتن من جعل
البرهان هو الحدوث وفيه ما مر من التقرير على اجرائه على طريق
المتكلمين نعم فيه نوع مخالفة لما سبق من وجهين الاول ان المراد
بالعالم في كلامه ما يشمل الاجرام والاعراض بخلافه في كلام
المصنفان المراد به خصوص الاجرام كما في الشا الثاني ان المخرج
وصف للمخرج بكسر الراء بخلاف الحدوث فانه وصف للمخرج
بفتحها اي العالم اللهم الا ان يجعل الاخراج من المبني للجهول
اي الكون مخرجا والكون المذكور وصف للعالم او يراد به
لازمه وهو المخرج مجازا هو الطريان النسخ تقدم ان معنى
الحدوث حقيقة الوجود بعد عدم فلا تنصف به الاحوال على
القول بها ويطلق مجازا على التجدد بعد عدم فتصنف به
والطريان حقيقة هو الثبوت بعد عدم فان جرينا على القول
بثبوت الاحوال كما جرى عليه المصنف فقصر الحدوث به ظم
وان جرينا على القول بنقيها كان المراد به الوجود بعد عدم
مجازا المراد به هنا اي في قول المصنف ودليل حدوث العالم
اما في قوله فحدث العالم فالمراد به ما سوى الله تعالى وكذا
في قول الشا اخراج العالم كما مر لا متحد الدليل وهو حدوث
الاعراض والمدلول وهو وحد وثم ايضا الداخل تحت العالم
على ذلك التقدير فالمتحد في الحقيقة هو الدليل مع بعض
المدلول لأكله وتقرير ذلك اي تقرير الدليل على حدوث
العالم بمعنى الجوهر وحاصله ان تقول اجرام السموات
والارض الخ ملازمة للاعراض الحادث وكل ما لازم الحادث

وان برهان وجوده
اخراج العالم من القم
الوجود والحدوث هو
المراد به هنا الجوهر
استدل على حدوثه
بحدوث الاعراض
والداخل في العالم
والمدلول وذلك لان
تأمل ان السموات والارض

حادث فاجرام السموات والارض حادث وهذا هو المشار اليه بقول
 المصود دليل حدوث العالم الخ وبمع حدوث الاعراض المستدل
 عليه بالمشاهدة ثبتت صفري الدليل على وجوده تعالى القاسلة
 العالم حادث واما كبراه فاشارها الش بقوله واذا كانت حادثه
 افقرت الى محدث الخ ولما كانت نظرية تفقير الى دليل ذكره بقوله
 لان العالم الخ ثم بعد ان اثبت صفري ذلك الدليل وكبراه بالبراه
 اشار الى نتيجه بقوله فلا بد من مرجع الخ وهي الدعوى المذكورة
 في قوله وان برهان وجوده تعالى اخراج العالم الخ وليس في
 كلامه مخالفة للمص الا في تقديم دليل الصفري على دليل الكبري
 لموافقته للطبع وتقديم الاعتذار عن المص في مخالفة ذلك
 وما بينهما اي كالسياب والرياح التي تقوم بها من حركة
 وسكون اعترض بان بعض الايسار قائم به الحركة فقط كالافلا
 وبعضها قائم به السكون فقط كالجبال فالحركة والسكون لسم
 يقوم بكل جسم واجب بانها قائمان بها حصولا وقبولا فالذي
 لم يقوم به بالفعل قابل لقيامها به واقتصر بالبناء للمفصول
 اي اقتصر القوم لا للفاعل لان المص لم يقتصر عليها لقوله من
 حركة وسكون وغيرها نعم يصح ذلك ان جعل في الكلام مضاف
 محذوف اي على التصريح بها فلا ينافي في دخول بقية الاعراض
 تحت قوله وغيرها وما لم يشاهد فيه التغير اي والاجرام
 التي لم يشاهد فيها تغير الحركات والسكنات كما لقي فوق
 السموات او تحت الارضين فهي قابلة لها والحركة
 والسكون ملازمان للبرم اي متى وجدت وجدت الجرم فكل
 يفيد ان الاعراض ملازمة للاجرام عكس ما سلكه المص من
 جعل الاجرام ملازمة للاعراض وهو ان كان صحيحا في ذاته
 لان الملازمة مفاعلة من الجانبيين فقيد ان كلا منهما

وما بينهما وما فيها الجرام
 ملازمة للاعراض التي
 تقوم بها من الحركة
 واقض على محذور السكون
 لان معنى ملازمة
 لها ضرورة لكل عامل
 وهما حادثان لمشاهدة
 تغيرها من عدم الى وجود
 ومن وجود الى عدم فانه
 اذا كان الجرم متغيرا
 سكون فقد تغيرت
 حركة من وجود الى عدم
 وتغيرت سكونا من عدم
 الى وجود وان كان الجرم
 ساكنا لم يتغير من الحركة
 فغير المتغير هو قابل لها
 لان ما يتغير مشاهدا
 وجب لاحد الكونين
 لا غير المتحرك والسكون
 بل زمان الجرم ثابت
 الشئ لا يتغير في ذاته
 الحوادث لا اعتراض على

فالقياس مركب من كبرى وهي المقدمة الاولى وصغرى وهي الاستثنائية وأشار الى دليل الصغرى وهي الاستثنائية كما هو بقوله فيفتقر الخ فحذف مقدم الشرطية وذكرنا لهما وحذف صفراه وهي الاستثنائية ونتيجته ونظمه هكذا اذ لو كان حادثا لافتقر الى محدث لكنه ليس مفتقرا الى محدث ينتج انه ليس بجادث ولما كانت الاستثنائية المذكورة نظرية تفتقر الى دليل اشار له بقوله ويلزم الدور الخ ونظمه هكذا اذ لو افتقر الى محدث لافتقر محدثه الى محدث وهكذا ويلزم الدور او التسلسل وكل منهما محال فما استلزمها وهو افتقار المحدث الى محدث كذلك فالمطلوب وهو ثبوت القديم لا يتم الا بثلاثة اقيسة كما علمت والاسهل في ترتيب الوازم ان تقول لو لم يكن قديما لكان حادثا ولو كان حادثا لافتقر الى محدث ولو افتقر الى محدث لافتقر محدثه الى محدث ايضا لان افتقار المانة بينهما ولو افتقر محدثه الى محدث للزم الدور او التسلسل وكل من الدور او التسلسل محال فما ادى اليه وهو افتقار المحدث الى محدث محال فما ادى اليه وهو كون حادثا محال فما ادى اليه وهو عدم كونه قديما محال فثبت ضده وهو كون قديما وهو المطلوب واعترض القياس المذكور بان شرط القياس الاستثنائية ان تكون الشرطية كلية ولو المذكورة في كلام المص الا هاهنا واجب بان المراد بالكلية ان يكون الملزوم مساويا لللازم وهناك ذلك لان لم يكن قديما مساويا لكل حادث يصديق عليه انه لم يكن قديما او يقال ان المهمة المذكورة في قوة الكلية اذ المعنى كل شيء استفي عنه القدم ثبت حدوثه وذلك كاف هذا كله اذا حصل البرهان المشار اليه استثنائيا ويحتمل جعله اقترانيا من الشكل الاول

فتفتقر الى محدث ويلزم
الدور او التسلسل يعني
اذ ثبت وجوده لا باجل
وعزما تقدم من البرهان

مركبا من شرطيتين ونظمه هكذا لو لم يكن قديما لكان حادثا ولو كان
 حادثا لا فتنقضي له فتنقضي لو لم يكن قديما لا فتنقضي له فتنقضي
 فذكر الصغرى وحذف الكبرى والنتيجة ورمزها بقوله فيفتقر
 الى محدث ويؤيد هذا ما سياتي في الشرح فان المتبادر من تقريره
 انه افتراضي حيث قال وبرهانه انه الخ ويحتمل ان يكون استثناء
 كما سياتي التنبيه عليه ان شاء الله تعالى وجبان يكون
 قديما ظاهره انه يلزم من اقامة الدليل على وجوده تعالى وجوب
 كونه قديما وليس كذلك لان الموجود محتمل لان يكون حادثا
 وان يكون قديما فلا بد بعد ثبوت وجوده تعالى من مقدمات
 اخر تثبت كونه قديما الا ان يجاب بان قوله وجب كونه قديما
 بعد مقدمات محدوفة ولو قال يعني اذا ثبت وجوده مولا نا
 جل وعز بما تقدم من البرهان وكان المولى مع ذلك محتملا
 لان يكون حادثا وان يكون قديما واقام الدليل على كونه قديما
 لكان اولي انه لو لم يكن قديما لكان حادثا الظاهر منه
 انه قياس افتراضي من الشكل الاول كما مر تقريره وقوله لم
 تقدم الخ دليل لكبراه ويحتمل انه اشارة الى قياسين استثنائيين
 حذف استثنائيهما ونتيجتهما ونظما هكذا لو لم يكن قديما
 لكان حادثا لكن كونه حادثا محال اذ لو كان حادثا لا فتنقضي
 محدث لكن افتقاره الى محدث محال وح ففعله لما تقدم الخ
 دليل للملازمة في القياس الثاني وقوله ومحدثه مثله دليل
 للاستثنائية فيه كانه قال لكن افتقاره الى محدث محال اذ لو
 افتقر الى محدث لا فتنقضي محدثه الى محدث وهكذا الخ لما تقدم
 فلم يتم المطلوب الا بثلاثة اقيسة كما مر وهو المسمى بالتسلسل
 وهو المعبر عنه عندهم بحوادث لا اول لها اي ان افرادها
 حادثة وجنسها قديم كما قال الحكماء في حركات الافلاك اي

وجبان ان يكون قديما ولو كان
 حادثا لو لم يكن قديما لكان
 حادثا ولو كان حادثا لا فتنقضي
 له من محادث الخ حادثه مثله
 هكذا التسلسل وهو محال

السموات انها حادثة وجنسها قد سيم ورد عليهم بامور منها انه لا وجود
 للجنس الا في ضمن افراده فاذا كانت الافراد حادثة لزمن ان يكون
 جنسها كذلك وايضا ففي كلامهم تناقض لان كونها حوادث يقتضي
 ان لها اولاً وكونها لا اول لها يقتضي انها ليست حوادث وهذا هو
 المستقيم عندهم بدليل الترتيب ومنها برهان التطبيق وتقريره ان
 تفرض من الحركات مثلاً سلسلة من الآن الى ما لا نهاية له في
 جانب الماضي ثم تفرض سلسلة اخرى من زمن الطوفان الى ما لا
 نهاية له في جانب الماضي ايضاً وهذا معنى قول بعضهم ان تفرض من
 المعلوم الاخير الى غير النهاية في جانب الماضي جملة ومما قبله بواحد
 مثلاً الى غير النهاية جملة اخرى ثم تطبق الجملتين بان تجعل الاول
 من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية فتأخذ حركة من
 السلسلة الآتية وتقابلها بحركة من الطوفانية وهكذا فان كان
 بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية بان كان كليهما اخذت واحداً
 من الاولى وجدت بازائه واحداً من الثانية لزم عليه ان الناقص
 مساو للكامل وهو محال والا بان اخذت واحداً من الاولى واحداً
 يقابله من الثانية بان زادت الآتية على الطوفانية فقد وجد في
 الاولى ما لم يوجد بازائه شئ من الثانية فنقطع الثانية وتنهائى
 ويلزم منه تنهائى الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر
 متناه والزائد على المتناهى بقدر متناه يكون متناهياً بالضرورة
 ويضع ان تجعل السلسلة واحدة ثم تأخذ واحداً من آخر السلسلة
 وتقابل به بواحد مما قبله وهكذا الى ما لا نهاية له في جانب الماضي
 فان قلت هذا منقوض بمراتب العدد بان تطبق جملتين متناهيتين
 من الواحد لا الى نهاية والثانية من الاثنين بان يكون كل فرد
 من افراد الاثنين لا الى نهاية فجعل الواحد من احدىهما بازاء
 الاثنين من الاخرى فتكون احدهما ازيد من الاخرى قطعاً

ولم يلزم من ذلك انقطاع احدهما ولا المساواة المدعى امتناعها
اجاب السعد بان التطبيق المستدل به على بطلان التسلسل انما اعتبر
بين الامور الموجودة المستغنية في وجودها عن الاعتبار كالحركات
لا العدمية ^{الهي} المحضة كالاعداد لا انقطاعها بانقطاع الوهم فتقطع
بانقطاعه عن تطبيقها فلا يكون فيها للتطبيق مساع وليس معنى
عدم التناهي في العدد الوجود بلا آخر لان دخول ما لا نهاية له في
الوجود محال لما بينا من التطبيق بل معناه ان ما من عدد الا ويتصور
فوقه عدد آخر وذلك صادق بخلاف قولنا الممكنات غير متناهية
لان معناه انه دخل منها تحت الوجود الخارجي ما لا نهاية له وهو
كاذب لان ذلك محال فان قلت هذا منقوض ايضا بمعلومات الله
ومقدوراته فان المعلومات اكثر عددا من المقدورات مع ان
كلاهما غير متناه اجاب السعد ايضا بان معنى كون كل منهما
غير متناه انه لا يتصور ان ينتهي الى مقدور وليس وراءه مقدور اخر
اذ لا يمكن تناسل الممكنات في التصور وان كان عدم تناسلها في
الوجود محالا واذا كان كذلك في الممكنات ففي المعلومات اول
وليس معنى عدم التناهي الوجود بلا آخر لما مر لان اى التسلسل
يؤدى الى عدم الالهية وظاهره ان هذا هو في كون التسلسل
محالا وليس كذلك بل العلة ما ذكره القوم من برهان التطبيق وغيره
كما مر الا ان يقال اللام للصيرورة لا للعلة او يقال ان هذا اشار
الى دليل اخر غير ما ذكره وتقريره ان تقول لو توقف وجوده تعالى
على وجود الا قبله لانهاية لها لما وجد لان وجود ما لا نهاية له محال
والموقوف على المحال محال وسيكفر ايضا ان يكون وجودنا محالا
لتوقفه على وجود الاله المتوقف على المحال وهو وجود آلهة قبله لا
نهاية لها والمتوقف على المحال محال لكن وجودنا ليس محالا فيلزم
ان يكون الاله ليس متوقفا على آلهة قبله وذلك نى وبيان

لان يؤدى الى عدم الالهية
وذلك لان الله سبحانه تعالى
عن ذلك علوا كبيرا ان يتوقف
وجوده على وجود الاله قبله
لانهاية له

كونه يؤدي الى عدم الالوهية وقوله ان يتوقف فاعل يتعالى كما في
 بعض النسخ بمعنى تيزه ووجود ما لا نهاية له محال كالعلة للتنزيه
 كأنه قال تيزه توقف وجوده تعالى على وجود ما لا نهاية له لان وجود
 ما لا نهاية له محال وقوله والمتوقف على المحال مصدوق المتوقف في
 المقام وجود الباري تعالى هكذا قيل في تقرير العبارة وفيه ان
 هذا ليس بيانا لناديته لعدم الالوهية بل الظاهر ان اللام في قوله
 لانه وان في قوله ان يتوقف رائدتان فتصير العبارة هكذا وذلك
 انه تعالى يتوقف الخ ويدل لهذا في بعض النسخ وهو لانه جل وعز
 يتوقف وجوده الخ وح فقوله يتوقف خبر ان وقوله وجود ما لا
 نهاية له محال من تمام الكلام قبله وليس علة للتنزيه فان قلت
 ان نعم الجنة للمؤمنين وعذاب النار للكافرين موجودان ولا
 نهاية لهما فكيف تقولون ان وجود ما لا نهاية له بحسب المبدء
 واما ما لا نهاية له بحسب الآخر فوجود بمعنى انه لا ينقطع ^{الشيء} لا يتجدد
 بعده شيء واما كل ما وجد منه فيما مضى الى زمان المحال فهو متناه
 له مبدءا ونهاية فلا يلزم عليه الجمع بين الفراغ وعدم النهاية
 المتناقضين وقوله يلزم ان يكون وجودنا عطفا على يؤدي
 اي لانه يؤدي ولانه يلزم الخ وقوله لتوقفه علة لقوله محال
 قدمت عليه والتقدير ويلزم ان يكون وجودنا محالا لتوقفه
 على المحال وهذه الزيادة موجودة في بعض النسخ وحقيقة
 الدور مراده بالحقيقة المضموم والمسمى والمعنى والافالمعدوم
 الممكنات لاحفاظ لها فضلا عن المستحيلات لان حقيقة
 الشيء ما به الشيء هو هو اي ما يصير به الموجود موجودا اي
 متحققا في الخارج وكل من المعدومات والمستحيلات لا تحقو
 له في الخارج توقف الشيء على ما اي شيء من صفة ذلك
 الشيء انه يتوقف عليه اي على الشيء الاول اما بواسطة او اكثر

ووجود ما لا نهاية له محال
 والمتوقف على المحال محال
 ويلزم ان يكون وجود المحال
 والمتوقف على وجود المحال
 وان كان الامر ينسحب الى
 عدد متناه فلنتم الدور
 وحقيقة الدور توقف الشيء
 على ما يتوقف عليه

كوقف زيد على عمرو والمتوقف على زيد وكوقف زيد على عمرو وعمرو
 على بكر وبكر على زيد وفي بعض النسخ غيره وهو منصوب على الحال
 من ضمير توقف ولا حاجة له وهو محال محل كونه محالا ان لم
 ينته الامر الى واجب الوجود فان انتهى الى ذلك لم يكن محالا
 لا انتفاء العلة الآتية وهي لزوم كون كل خالقا خالقه ومخلوقا
 لمخلوقه وح يستدل على بطلان افتقاره تعالى الى محدث بدليل
 آخر كدليل الوحداية الآتي اما بمرتبين المتخارج لكل
 من المتقدم والناخر والمراد بالمرتبين النسبتان فاذا وجد
 زيد عمرا واوجد عمرو زيد فقد تقدم كل منهما من حيث كونه
 فاعلا على نفسه من حيث كونه مفعولا بمرتبين اي نسبتين
 وهما ثبوت خالقيته للغير وثبوت خالقيته الغير له في جانب
 المستقبل وتاخر كل منهما من حيث كونه مفعولا على نفسه من حيث
 كونه فاعلا بمرتبين وهما ثبوت مخلوقيته
 للغير وثبوت مخلوقته الغير له في جانب الماضي فزيد
 مثلا متقدم باعتبار كونه فاعلا لعمرو وعلى نفسه باعتبار كونه
 مفعولا لعمرو في المستقبل فهذه نسبة وعلى عمرو باعتبار كونه
 اوجد عمرا فهذه نسبة ثابته وزيد متأخرا باعتبار كونه مفعولا
 لعمرو عن نفسه باعتبار كونه فاعلا لعمرو فهذه نسبة وعمر
 باعتبار كونه عمرو واوجه في جانب الماضي فهذه نسبة ثابته
 فن قال كالشارح تبعا للسوسى في شرح المتن بمرتبين لاحظ
 مرتبة نفسه ومرتبة غيره ومن قال بمرتبة لاحظ مرتبة نفسه
 فقط والتحقيق الاول وقوله او بمراتب في اكثر وذلك كما اذا وجد
 زيد عمرا وعمرو بكر فيلزم ان يكون زيدا وجمده احدهما فان اوجد
 الذي يليه وهو عمرو كان كما ذكرنا في المرتبتين وان اوجد
 الثالث وهو بكر لزم تقدم كل على نفسه بثلاث مراتب وتاخره

وهو محال لان بمراتب عليه تقدم
 الشئ على نفسه وتاخره عن
 اما بمرتبين فاثبت في المرتبتين
 في اكثر من ذلك

عنها بثلاث مراتب لان زيد ابا اعتبار كونه فاعلا له ومنتقدا
 على نفسه با اعتبار كونه مفعولا لبكر في المستقبل فهذه نسبة
 اولى وعلى عمرو با اعتبار كونه اوجد عمرا فهذه نسبة ثانية
 وعلى بكر بكونه متأخرا عن عمرو لان عمرا اوجده فهذه نسبة
 ثالثة وزيد متأخرا با اعتبار كونه مفعولا لبكر عن نفسه با اعتبار
 كونه فاعلا له وهو المؤثر في بكر فهذه نسبة اولى وعن عمرو با اعتبار
 كون عمرو هو الذي اوجد بكر اوبكر هو الذي اوجد زيدا فهذه
 نسبة ثانية وعن بكر با اعتبار كونه اوجد عمرا وعمرو اوجد بكر
 وبكر اوجده فهذه نسبة ثالثة فاذا كان الحدوث هذا
 مرتبط بقوله وهو محال المذكور في جانب كل من التسلسل
 والدور لو امكن ان يلحقه العدم انما تقرير ان تقول لو لم
 يكن واجب البقاء لا يمكن ان يلحقه العدم لكن امكان حقوق
 العدم له محال اذ لو امكن ان يلحقه العدم لكان جائزا للوجود
 لكن كونه جائزا للوجود محال اذ لو كان جائزا للوجود لكان حادثا لكن كونه
 القدم لكن انتفاء القدم عنه محال لما تقدم من وجوبه له
 تعالى فما ادى اليه وهو كونه ^{لجوه العم} محال فما ادى اليه
 وهو عدم وجوب بقائه محال فثبت نقيضه وهو وجوب بقائه
 تعالى وهو المطلوب فالمصرح رحمه الله تعالى اختصر في تقرير
 البرهان كما ترى ويدل لذلك التفسير ^{بقوله} لكون وجوده حينئذ
 انما الذي هو دليل لكون انتفاء القدم مرتبا على امكان حقوق
 العدم اى دليل للتلازم بينهما ويؤخذ من ذلك ان الاقيصة
 الاربعة ترجع لقياسين الثاني منها دليل للاستثنائية في
 الاول وان الاخير منها دليل للملازمة في القياس الثاني كما علم
 ونظم القياسين المذكورين هكذا لولم يجب له البقاء لا يمكن
 ان يلحقه العدم لكن الثاني باطل اذ لو امكن ان يلحقه العدم

فان كان الحدوث ثانيا
 الى الدور والتسلسل المحال
 لزمان يكون محالا واذا
 استعمال الحدوث فحينئذ هو
 استعمال اسطرنيهما هو
 اذ لا واسطتهما
 المطلوبين اما برهان
 وجوب البقاء لارتباطه
 فلا يمكن ان يلحقه
 العدم لان وقوعه
 لكون وجوده
 بصير جائزا لا يجب
 واجبا لكونه
 وجوده الاحاد ثانيا كيف
 وقد سبق قريبا وجوب
 فله من تعالى وبقائه يعني
 انه يجب لولاه اجل
 البقاء

جائز الوجود محال فما ادى اليه وهو كونه
 حادثا محال فما ادى اليه وهو كونه

لا نتقي عنه القدم لكن التالي باطل وقوله كيف وقد سبق دليل
للاستثنائية في القياس الثاني الفائلة لكن انتفاء القدم محال
وقد علم مما ذكر ان القياس الاول بتمامه محذوف من كلامه
المص والليل على ذلك المحذوف ان عاده رحمه الله تعالى يشهد
على الاشياء بابطال نفائضها وان قوله لو امكن الخ مقدم
شرطية القياس الثاني الذي دليل الاستثنائية في الاول
كما علمت هكذا قرره الشيخ في درسه وهو الظاهر خلاف ما ذكره في
الحاشية من ان المحذوف من كلام المص هو مقدم شرطية القياس
الاول فقط وان قوله لو امكن الخ نالها وانما عبر المص بالامكان
في قوله لو امكن ولم يقل لو حقه العدم لان امتناع امكان
حقوق العدم يستلزم امتناع حقوق الفعل من باب اولي بخلاف
عكسه اذ لا يلزم من امتناع حقوق العدم بالفعل امتناع امكان
حقوقهم ان المطلوب وهو وجوب البقاء له تعالى عقلا لا يتم الا
بامتناع امكان حقوق العدم لا بامتناع حقوقه اذ لا يلزم من
امتناع حقوق العدم وجوب البقاء بجواز ان يكون ممكن البقاء
او واجبه ح بخلاف امتناع امكان حقوق العدم فان يصديق
بامتناع حقوق وجوب العدم وجوازه وامتناع ذلك يستلزم
وجوب نقيضه الذي هو البقاء وانما كان امتناع الامكان
صادقا بذلك لان المراد بالامكان الامكان العام اعني
عدم الامتناع فيصدق بوجوب العدم وامكانه لا الخاص الذي
هو الجائز عند المتكئين فان قلت اطلاق الامكان بهذا المعنى
اصطلاح المنطقيين فكيف يحل كلام المص عليه قلت هو
مجاز قريبته انه قابل به وجوب البقاء المستدل عليه بابطال
نقيضه على ما هو دابر في العقيدة من الاستدلال على المطالب
بابطال نفائضها ونقيض وجوب البقاء لا وجوبه وهو اعم

من وجوب مقابله الذي هو كحق العدم وجوازه والامكان يصح
 بها كما علمت والجائز لا يكون وجوده الاحاديا قد يقال لا نسلم
 الملازمة المذكورة لجواز ان يستند الجائز الى علة قديمة فيكون
 قديما وجوابه ان الناظر بالعلة باطل كما قرره هو وغيره فان قيل
 لم لم يقل والجائز لا يكون الاحاديا باسقاط لفظة وجوده اجيب
 بان لو قال ذلك للزمه ان كل جائز حادث وليس كذلك اذ بعض
 الجائز كالجائز الذي لم يرد الله وقوعه كيمان الى جهل او اريد وقوعه
 لكنه لم يقع بالفعل لا يتصف بالحادث لا يقال الحادث هو
 الوجود بعد عدمه فيصير معنى كلام المص والجايز لا يكون وجوده
 الا موجودا بعد عدمه وهو فاسد لان الوجود من الاحوال
 فلا يتصف بالوجود اذ لا يتصف به الا الامور الوجودية قلت
 قد تقدم غير مرة ان الحادث كما يطلق حقيقة على ما ذكر
 اعني الوجود بعد عدمه يطلق مجازا على التجدد بعد عدمه فتصف
 به الاحوال كالوجود المذكور وبرهانه انه لو امكن ان يلحقه
 العدم انما حذف القياس الاول كالمص لكن فيه مخالفة له من جهة
 انه جعل ثالي القياس الثاني كونه تعالى من جملة الممكنات التي تجوز
 عليها الوجود والعدم وهو دليل الملازمة في كلام المص كما مر
 وكل ممكن لا يكون وجوده الاحاديا في ذلك رد على من يقول
 ان صفاته تعالى ممكنة لذاتها واجبة لغيرها فيلزمه عدم
 الملازمة بين الامكان والحادث وليس كذلك وكذا يقال في قول
 المص والجائز لا يكون وجوده الاحاديا ويلزم من ذلك اى
 من امكان كحق العدم له تعالى الدور والتسلسل اى وكل منهما
 محال فما ادى اليه وهو عدم وجوب البقاء محال فثبت نقيضه
 وهو المطلوب فتبين بذلك ان المخولذا يقولون كل من وجب
 قدمه استحالة عدمه لان القدم لا يكون ابدا الا واجبا للقديم

وبرهانه انه لو امكن ان يلحقه
 العدم لزم ان يكون من جملة
 الممكنات التي تجوز عليها
 الوجود والعدم وكل ممكن
 لا يكون وجوده الاحاديا
 تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
 ويلزم الدور والتسلسل
 فتبين بذلك ان وجوب
 القدم يستلزم وجوب
 البقاء وكذا يستلزم

ولو أمكن لحوق العدم له لكان جائز الوجود والعدم والجائز
 لا يكون وجوده الاحاديا ولم تتفق العقلاء على مسألة اعتقادية
 الهية الأهمه الفاعلة الكلية اعني ان كل ما وجب قدمه الخ
 على جهة الانتكار والتعجب والتقدير كيف يصح ذلك
 اي انتفاء القدم اي لا يصح ذلك الانتفاء بل هو امر يستعجب منه
 والواو في قوله وقد سبق قريبا للحال ويحتمل كونها للتقليل
 اذ كثيرا ما تكون كذلك في كلام المؤلفين كما قاله السكاكيني
 لو مائل شيئا منها الخ الظاهر ان ذلك اشارة الى قياس استثناء
 تقريره ان تقول لو لم يكن مخالفا للحوادث لكان مماثلا لها
 لكن كونه مماثلا لها محال اذ لو مائل شيئا منها لكان حاديا مثلها
 لان كل مثليين الى اخر ما ذكره الشئ لكن كونه حاديا محال لما تنفكا
 من وجوب قدمه الخ فيبطل ما ادى اليه وهو مماثلته تعالى
 لشيء ومن المحوادث فيبطل ما ادى اليه وهو عدم مخالفته تعالى
 لها فثبت نقيضه وهو المطلوب فحذف القياس الاول تبعا
 وذكر شرطية القياس الثاني وطوى استثنائية واقسام
 مقامها قوله وهو محال فهو في قوة قوله لكن كونه حاديا مثلها
 محال وقوله لما عرفت الخ دليل لئلا الاستثنائية واورد على
 على الملازمة في القياس الثاني ان اللازم على المماثلة احد
 الامرين اما قدم التصادم او حدوث القديم فكيف يجعل
 المصير الحدوث هو اللازم على الخصوص في قوله لو مائل شيئا
 منها لكان حاديا مثلها مع ان التماثل يقتضي التساوي في
 الاحكام وذلك اعم من لزوم الحدوث بخصوصه واجيب بان
 المراد لو مائل شيئا منها بان كان جرما او عرضا او متصفا بلوا في
 لان المقصود تنزيه الباري سبحانه عن الجرمية والعرضية ولولا
 بان لا يكون من جنس الاجرام ولا من جنس الاعراض ولا

على جهة الانتكار والتعجب والتقدير
 برهان وجوب مخالفة تعالى
 للحوادث فلا نزاع لو مائل شيئا
 منها لكان حاديا مثلها
 محال لما عرفت

متصفها بصفاتهما بقرينة قوله فيما سبق والمماثلة للحوادث بان
 يكون جرما الخ وأشار الى ذلك الشرح بقوله فلو ما ثلها مولانا
 أي بان كان جرما الخ ولا شك ان الملازمة بهذا المعنى تستلزم
 الحوادث اما الزوم الحوادث لما عدا كونه متصفها بالاعراض
 فواضح واما الزوم كونه متصفها بها بان يكون فعله او حكمه
 لا جملها فلا لان العرض يفتقر الى من يخلق له الكمال ليحصل
 غرضه وذلك يؤدي الى تجديد الكمالات على ذاته بتجدد
 الافعال فيكون حادثا وهو محال عليه تعالى ويحتمل ان ما
 ذكره المصداشارة الى قياس اقتراني مركب من شرطية وحالية
 ما خوزة من قوله وذلك أي كونه حادثا محال وتقريره ان
 تقول لو ما ثل شيئا منها لكان حادثا مثلها وكل حادث ينتفي
 عنه القدم ينتج لو ما ثل شيئا منها لا تنفي عنه القدم وقوله
 لما عرفت قبل دليل للاستثنائية في تلك النتيجة القاشية
 لكن انتفاء القدم محال من وجوب قدمه وبقا ان قلت
 وجوب البقاء لا يدل بمجرد وانما يدل بواسطة استلزامه
 لوجوب القدم كما مر فوجوب القدم كاف في الاستدلال
 فهلا اقتصر عليه لانه اوضح واخصر قلنا مراده الاستدلال
 بوجوب الوجود المتضمن لها لا بالقدم على الخصوص هكذا
 قاله السكتاني وفيه ان الاستدلال بوجوب الوجود غير
 ضروري في المفهوم لان كل مثليين الخ بيان للملازمة في
 شرطية القياس الثاني كما مر ولو كان كذلك لافتقر الى
 محدث الخ لو قال كما قال المص وذلك محال لما عرفت قبل
 من وجوب قدمه الخ لكان اخصر لان ما ذكره معلوم ممسا
 سبق في القدم فلا نزلوا احتاج الى محل الخ تقريره
 ان تقول لو لم يكن قائما بنفسه لا احتاج الى محل لكن احتاج

من وجوب قدمه تعالى ونما
 يعني ان كل مثليين يجب لكل واحد
 منها ما وجب للآخرين
 عليه ما جاز على الاخرين
 ما يستحال عليه وجب
 ما استحالها واما
 للحوادث اجرامها واما
 الحوادث فلو ما ثلها لكان
 محل وعز لوجبه ما وجب
 لها من الحوادث واستحال
 القدم ولو كان كذلك لافتقر
 الى محدث وبنيت الدور
 او التسلسل وقد تقدم
 ان ذلك محال ولما جاز
 وجوب قيامه تعالى نفسه
 فلا نزلوا احتاج الى محل
 لكان صفة والصفة
 لا تنصف صفات
 المعاني ولا المعنوية
 ومولا نا جل وعز يجيب
 انما قدمها فليس
 بصفة

الى محل باطل اذ لو احتاج الى محل لكان صفة لكن كونه صفة
باطل فبطل ما ادى اليه وهو احتياجه الى محل فبطل ما ادى اليه
وهو عدم قيامه بنفسه فثبت نقيضه وهو المطلوب فحذف
القياس الاول بتمامه وذكر القياس الثاني وحذف استثنائية
وذكر دليلها بقوله والصفة لا تنصف بصفات المعاني ولا
المعنوية فالواو والتقليل وحاصل تقرير ذلك الدليل على ما اشار
اليه من الشكل الثاني ان تقول كل صفة لا تنصف بصفات المعاني
ولا المعنوية ومولا ناجل وعزيج اتصافهما ينتج الصفة
ليست مسو لانا وتعكسها الى قولك مولا ناليس بصفة وهو
ما ذكره بقوله فليس بصفة فهو اشارة الى نتيجة القياس المذكور
بعد عكسها ويحتمل تقريره من الشكل الاول فينتج النتيجة المذكورة
من غير احتياج الى عكس بان تقول مولا ناجل وعزيج تنصف
بصفات المعاني والمعنوية والصفة لا تنصف بصفات المعاني
ليس بصفة ولكن الاول اولى وبه يعلم ان الشاهد كبرى ذلك
القياس وذكر صفراء بقوله والصفة لا تنصف بصفات المعاني
انح ونيته بعد عكسها بقوله فلا يكون مولا نالصفة واما قوله
لان الواجب انح فهو زيادة فائدة ولو احتاج الى مخصص
اي فاعل يخصصه بالوجود بدلا عن العدم وتقرير ذلك ان
تقول لو لم يكن قائما بنفسه لا احتاج الى مخصص لكن احتياجه
الى مخصص باطل اذ لو احتاج الى مخصص لكان حادثا ضرورة
اذ كل محتاج الى مخصص حادث لكن كونه حادثا باطل لما تقدم
من وجوب قدمه فبطل ما ادى اليه وهو احتياجه الى مخصص
فبطل ما ادى اليه وهو عدم قيامه بنفسه فثبت نقيضه وهو
المطلوب فالواو في قوله وقد قام البرهان للتعليل انما قام
البرهان لما علمت من انه دليل للاستثنائية في القياس الثاني

ولو احتاج الى مخصص كان
حادثا كيف وقد قام البرهان
على وجوب قدمه تعالى وبعبارة
تقدم ان قيامه بنفسه
عن استثنائية عن المحل والمخصص عبارة
اما برهان استثنائية عن المحل والمخصص
عن ذات بغيره عن المحل والمخصص
احتاج الى محله لان صفة لا تنصف
بصفات المعاني

تظير ما ذكر فيما قبله وهي الصفات الوجودية الخ احترز
 بذلك عن السلبية والنسبية فان الصفة تنصف بها فالقدرة
 مثلا تنصف بالقدم وغيره من السابوب وبالوجود فان قلت
 ان كلام من النسبية والمعنوية من الاحوال على القول باثباتها فمما
 الفرق بينهما قلت الفرق ان المعنوية حالة لازمة لصفات المعاني
 فيلزم من قيام الكون تادرا مثالا بالعلم قيام القدرة فيعود المحذور
 وهو ان تصاف الصفة بصفة وجودية بخلاف النسبية فانها ملازمة
 للذات لا لصفة معنى فلا يلزم من قيامها بالصفة ما ذكر
 كقادر ومريد تقدم ما فيه وقوله ان الواجب له تقيض ما
 وجب للصفة اي ان الله تعالى من شأنه الانصاف بصفات
 المعاني والمعنوية والصفة من شأنها عدم الانصاف بذلك
 والانصاف وعدمه متنافيان والقاعدة ان تنافي اللوازم
 يقتضي تنافي الملزومات فثبت انه تعالى ليس بصفة وتقدم ان
 هذا زائد على ما يفيد كلام المص وبرهان الصفة لا تنصف
 الخ هذا دليل الصغرى القياس في كلام المص التي اقصر عليها
 السمع ولما فات المص التنبيه على ذلك الدليل نبه عليه السمع بقوله
 وبرهان الخ وهو اشارة الى قياس استثنائي وقوله لزم ان لا
 تعزى عنها اشارة الى القاعدة المعلومة عند المتكلمين وهي ان
 القابل للشي لا يخلو عنه او عن ضده وليس له دخل في لزوم
 التسلسل المذكور فلو قال لو قبلت صفة اخرى لزم ان تقبل
 الاخرى اخرى وهكذا الخ لكان اولى والصغير في قوله ان لا
 تعزى عائد على الصفة القابلة وقوله عنها اي او عن ضدها
 اخذ من القاعدة المذكورة وقوله اذ لا فرق بينهما اي للمماثلة بينهما
 قال لقول الخ امر نفسي لها وقد تقدم انه محال فيه نظرات
 الادلة انما قامت على استحالة في الجواهر لا في القديم كما هنا

وهي الصفات الوجودية
 لا القدرة والارادة ولا
 المعنوية وهي الاصل
 وثالثها الملازمة للمعاني
 كقادر ومريد الخ
 فلا يكون محالا صفة
 لان الواجب له تقيض
 ما وجب للصفة لانه
 يجب انصافها للمعاني
 والمعنوية والصفة لا
 عليها ذلك وبرهان ان
 الصفة لا تنصف بغيرها
 المعاني ولا الصفة
 ان الصفة لو قبلت
 اخرى لزم ان لا تعزى
 ولزم ان تقبل الاخرى
 اذ لا فرق بينهما في
 هذه التسلسل وقد
 انه محال واما برهان
 استثنائه عن المتصور
 فكبر المصاد وهو

وايضاً فالفا علة المتقدمة معترضة بان لا يلزم ان يكون لكل شئ ضد
 يجوز ان يكون مقابله عدما ونفياً سلمنا ذلك لكن لا نسلم امتناع
 المخلو عن الشئ وضده بل يجوز ذلك كما في الماء والهواء فانها خالياً
 عن الالوان كلها فالدليل المذكور غير تام فكان الاولى ان يقول
 ان الصفة لو قبلت الاتصاف بصفة فلا يخلو اما ان تكون المقبولة
 مثلها او ضدها او خلافاً والاقسام كلها باطلة لان الاتصاف
 بمثلها يوجب لها حكماً مثل ما توجب له لمحلها فيكون العلم علماً
 والقدرة قادرة والحياة حية والبياض ابيض وهكذا وذلك محال
 ولان المتلين متساويان في الحقيقة فلا مرجح يجعل احدهما
 محلاً والاخر حالاً دون العكس والاتصاف بضدها يوجب
 لها حكم ذلك الضد لان الضدين متنافيان فقيام احدهما
 بالآخر يوجب له عكس حكمه فيكون العلم جاهلاً والقدرة عاجزة
 والارادة كارهة وذلك محال والاتصاف بخلافها الذي ليس
 بضد يلزم عليه عموم الجواز في كل مخالف فيقوم السواد بالحركة
 والعلم بالبياض وغير ذلك مما هو بديهي البطلان وايضاً
 نسبة المختلفات غير المتضادة نسبة واحدة فلا اختصاص
 لبعضها بشئ عن البعض الاخر فلا وجه لجعل بعضها محلاً
 والاخر حالاً دون العكس فلانه لو لم يكن واحداً لم تقدم ان
 الوجدانية تستلزم خمسة اشياء نفى الكم المنفصل والمنفصل
 في الذات والصفات والمنفصل في الافعال ويمكن اخذ ذلك
 من كلام المصباح ان يقال لو لم يكن واحداً بان كانت ذات العلوية
 مركبة من اجزاء او كان لها نظير او انصرفت ذات بمثل صفاتها
 او كان ثم موجد سواها لزم ان لا يوجد شئ من العالم الخ اما في
 الاول فلان اوصاف الالهية اما ان تقوم بكل جزء او بالجميع
 بان يكون كل جزء قام به بعض الالهية او بالبعض دون البعض

فلا يلزم احتياج البه الى مكان خاص
 وذلك محال لما تقدم من وجوب
 قد مر تعالى وبقيانه وما برهان
 وجوب الوجدانية له تعالى فلا
 لو لم يكن واحداً لزم ان لا يوجد
 شئ من العالم الذي هو
 يعني ان برهان كون مولانا واحداً

والاقسام كلها مستلزمة للعجز المستلزم لعدم وجود شئ من
العالم اما الاول فلان كل جزء يكون الها فيلزم التماثل كما في تعدد
الالهين الآتي وذلك مؤد للعجز المستلزم ما مروا اما الثاني فلانه
يلزم منه عجز كل جزء على الافراد وعجزه يوجب عجز سائر الاجزاء
المماثلة وذلك يوجب عجز المجموع المستلزم ما مروا وهذا اقناعي
والا فلا يلزم من عجز كل جزء عجز المجموع الا ترى ان الحمل المؤلف
من شعرات مثلا لا تقوى كل شعرة منه على حمل ما يحمله المجموع
فالاولى ابطال ذلك بان يلزم عليه انقسام المعنى كما مر فيلزم
ان تكون القدرة مثلا متجزئة كما في قدرتنا فانها قائمة بكل
جزء من اجزائها اما الثالث فلانه لا اولوية لبعض الاجزاء على
بعض وحي فلا تقوم به اوصاف الالهية وذلك يستلزم عجز
جميعها المستلزم ما مروا اما في الثاني فلان النظر اما ان
يتخالف في الارادة او يوافق والقسمان مستلزمان للعجز المستلزم
ما مروا اما الاول فلان الارادتين اما ان تنفذ اولا فان نفذتا
لزما اجتماع متنافيين والحركة والسكون وهو لا يعقل فاذا
يجب عدم نفوذها معا وحي فاما ان يتعطلا معا او احدهما
فان كان الاول لزم عجزها وان كان الثاني لزم عجز من تعطلت
ارادته ويلزم منه عجز الآخر للمماثلة واما الثاني فلان الارادتين
قد يتوجهان الى ما لا يقبل الانقسام من عرض او جوهر فسرر
فلا يمكن ان تنفذ فيه الارادة واحد وحي فاما ان تنفذ ارادة
احدها اولا فان نفذت لزم عجز من لم تنفذ ارادته ويلزم منه عجز
الآخر للمماثلة وان لم تنفذ فيه لزم عجزها واما في الثالث فهكذا واما
في الرابع فلانه لو صح ان يكون لغير مولانا سبحانه وتعالى تأثير لوجب
ان يكون ذلك الاثر مقدرا له تعالى لعموم قدرته وحي اما ان يحصل
اتفاق واخلاف ويأتي ما سبق وايضا لو كان لغير المولى تأثير

في ممكن ما لم يحجزه تعالى في ذلك الممكن وهو يستلزم تحجزه في سائر
 الممكنات لتساويها وذلك محال لما سر من ثبوت قدرة تعالى فان قلنا
 هذا المقرر لم يعلم منه نفى الكم المتصل في الصفات اعني وحدتها
 وعدم تعددها بان لا يكون للذات قدرتان واراد ثانيا الى آخر السبع
 فيقتضي ذلك عدم اخذه من دليل المتصل قلت لما كان يؤخذ منه
 وحدانية صفتي التأثير اعني القدرة والارادة فقط للزوم التامع
 فيما دون غيرها من بقية السبع اذ لا مانع من تعدده عقلا لم يتقرر
 له في تقرير ذلك الدليل ووجه اخذ وحدانية الارادة منه مع ان
 الجزم اللازم للتمانع ضد القدرة لا الارادة انه لو تعطلت الارادة
 بسبب تعددها المؤدى للتمانع لتعطلت القدرة ولو تعطلت
 القدرة للزم الجزم المستلزم ما من عدم وجود شيء من العالم
 او يقال المراد باخذه منه ان دليل التامع يجري فيها على تقدير
 تعددها كما يجري في القدرة وان كان اللازم عند تعطيل احد
 الارادتين وجود صندها وهو الكراهة المؤدى الى عدم وجود
 شيء من العالم بواسطة ما مر لا وجود الجزم يمكن ان يستدل
 على عدم تعدد الصفات غير المؤثرة كالسمع والبصر والعلم
 والكلام فانا ما مورون بعدم اثبات تعدد القديم ما امكن
 وانما اثبتنا الصفات المذكورة للضرورة فاذا انتفت الضرورة
 رجعنا للاصل وهو ان القديم واحد فيكون له سمع واحد وبصر
 واحد وهكذا اذ لا ضرورة تلحق الى تعدد ذلك ودليل وحدة جميع
 الصفات انها لو تعددت فاما ان تعدد بتعدد متعلقاتها
 اولا فان كان الاول لزما ان يدخل في الوجود صفات لانهاية
 لها عدد او الدخول في الوجود يقتضي تمييز الداخل في نفسه
 وعدم النهاية يقتضي عدم التمييز وذلك تناقض وان كان
 الثاني لزم ترجيح بعض الاعداد كعشرة على بعض فيقتضي

تعيين بعضها الى مخصوص وذلك يستلزم حدوثها كيف وقد تقدم
وجوب قدمها واعلم ان ما تقدم حاصل تقرير كلام المص على وجه
المقتضيل وتقريره على وجه الاجمال ان تقول لو لم يكن واحدا لكان
له ثان لكن كونه له ثان محال اذ لو كان له ثان للزم عجزه لكن لزوم
عجزه محال اذ لو كان عاجزا للزمان لا يوجد شيء من العالم لكن عدم
وجود شيء من العالم محال فما ادى اليه وهو عجزه محال فما ادى
اليه وهو كونه له ثان محال فثبت نقيضه وهو المطلوب فذكر مقدا
شرطية القياس الاول وحذف تاليها مع الاستثنائية وحذف
مقدم شرطية القياس الثاني واستثنائية وذكر تاليها بقوله
للزوم عجزه الخ وكذا القياس الثالث حذف مقدم شرطية
واستثنائية وذكر تاليها بقوله لزمان لا يوجد شيء الخ لا
نظيره في الألوهية هذا ظاهر في نفى الكم المتصل والمنفصل
في الذات وفي معناه الكم المتصل في الصفات وكذا المتصل
فيها بالنسبة للقدرة والارادة ونفى مؤثر في فعل من الافعال
كما سبق تفصيله لو كان معه ثان اى في الألوهية وقوله
وذلك اى عدم وجود شيء من العالم وقوله العيان بكسر
العين مصدر بمعنى المعاينة قال في الخلاصة لفاعل الفاعل
والمفعول فان قلت لا يلزم من وجوده ثان عجزها او عجز احدها
بل يجوز ان يكون احدهما قسيما للآخر فيختص احدهما بالاستماء
والآخر بالارض مثلا فيصرف كل في قسم وجهه قلت هذا
تخصيص من غير تخصيص اذ ليس اختصاص احدهما بنوع اولى
من اختصاص الآخر فان فرض ان هناك تخصيصا للزوم
انه حاكم عليهما وانهما حادثان فان قلت يمكن ان يكون التخصيص
باختيارها قلت لو كان كذلك لثاني من كل واحد منهما تركه بان
يتصرف في مقدور الآخر ومراده وهو محال لما يخ

لا نظير له في العينية
لو كان مع ثان لزم ان لا
يوجد شيء من العالم للزوم
عجزه الخ وذلك محال لانه
خلاف المحسوس العيان

وبيان ذلك أي بيان الملازمة في القياس المذكور وإنما الخاف
 إلى ذلك مع أنه عليها بقوله للزم عجزه لأن في ذلك التعليل قصودا
 كما سيأتي فلا شفع به الملازمة أتم أيضا ح ومخط البيان قوله
 فلو قدر الخ وقوله ح أي حين لم يكن واحدا وحاصل ذلك أنه
 لو تعدد الآله الزم عند اتفاقها على إيجاد شيء معين توارد قدرتها
 عليه لعموم تعلقها بكل ممكن وتواردها عليه يؤدي إلى عدم وجود
 لأنه إما أن يوجد بها معا فيلزم تحصيل الحاصل أو كون الأثر
 الواحد اثرين وكل منهما محال وإما أن يوجد باحدها فيلزم عجز
 الآخر ويلزم منه عجز المؤثرة التماثل وإذا كان هذا عند الاتفاق
 فعند الاختلاف أولى كما سيأتي ويقال لهذا برهان الموارد والبقاء
 فلو قدر موجود الخ مصدر وقد أعم من مصدر وقا المنطوق في
 الألوهية لأن الموجود صادق بالقديم والحادث غير أنه يخرج
 عنه الكم المتصل في الصفات من تحصيل الحاصل أي أن
 كان التعلق مترتبا وقوله أو كون الأثر الواحد اثرين أي سواء
 اتحد من التعلق أو ترتب لأن المسئلة الخ علة لمحدوف
 تقديره وإنما الزم ما من كون الأثر الواحد اثرين على ذلك التقدير
 وهو جواب عما يقال لا نسلم كون الأثر الواحد اثرين يجوز تعلق
 قدرة كل منها ببعض الجسم وحاصل الجواب أن ذلك مفروض في
 شيء لا ينقسم بوجه من الوجوه كالجوهر الفرد ولكن هذا ليس
 بشرط بل مثله المنقسم كالجسم لأن الفرض أن قدرة كل من الأهلين
 عامة التعلق فتوجه كل منها لكل جزء منه فيلزم أن لا يوجد
 بهما لما فيه من تحصيل الحاصل أو كون الأثر الواحد اثرين فلا بد
 من عجزها تفريع على ما قبله من لزوم تحصيل الحاصل أو كون
 الأثر الواحد اثرين وكان الأولى أن يجعله مقابلا له بأن يقول
 لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل الخ أو عجزها أو عجز أحدها كما

وبيان ذلك أنه ينقسم وجود
 على قدرة الله تعالى بالمكانة
 فلو قدر موجود له من القدرة
 على ممكن ما مثل ما بالقدرة
 وهو لا يوجد شيء من تلك القدرة
 لأن لا يوجد شيء من تلك القدرة
 لأن المسئلة كالجوهر الفرد فلا بد من
 عجزها أن لا يوجد بها

تقدم تقريره وقوله ان لم يوجد بها اي ان فرض ان لم يوجد بها
وقوله ان وجد باحدها اي ان فرض وجوده باحدها وقوله وهو
محال اي فإدى اليه من عجزها او عجز احدها او تحصيل الحاصل وكذا
الاثر الواحد اثرين محال فإدى اليه وهو كونه معه تعالى ثان في
الالوهية محال فثبت نقيضه وهو كونه تعالى واحدا وهو المطلوب
فقد تم بذلك بيان الملازمة وهو محال اشارة الى الاستثنائية
الفائلة لكن استحالة الاحداث ولكن عدم وجود شئ من العالم
محال وقوله لان خلاف العيان دليلها واذا استبان اي
بان بيانانا ما فالسين والتاء زائدتان فمع الاختلاف
ابن اي لان ان تم مرادهما لزم اجتماع النقيضين والالزام
عجزها وتقرير ذلك ان تقول لو تعلقت قدرة احدها بوجود
زيد والاخر بعد مر فلا يخلو اما ان يحصل مقدورها فيلزم
اجتماع النقيضين ولا يحصل واحد منها فيلزم عجزها او يحصل
مقدور احدها دون الآخر فيلزم عجزه ويلزم منه عجز من نفذت
ارادته للماتلة ويقال لهذا برهان التمانع وهو المشار اليه بقوله
تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وتقدم تقريره باوضح من
هذا واما ما ذكره الشافعي فيقال له برهان التطارد والتوارد كما مر
والمراد بالفساد في الآية عدم الوجود اي لم توجد اسوا لتقت
الالهة واختلفت كما مر فتكون الآية حجة قطعية وقيل المراد به
الخراب والخروج عن هذا النظام لما تقرر عادة من فساده
المملكة عند تعدد الملوك وحيث تكون الملازمة بان التعدد
والفساد عادة لا عقلية وتكون الآية حجة اقناعية ظنية
على سبيل التقريب للعامة وهذا ضعيف والصحيح الاول
والالزام ما تقدم اي من تحصيل الحاصل او كون الاثر الواحد
اثرين ان اثر في القدرة الحادثة والقديمة معا فان اثر

ان وجد باحدها دون
الاخر ويلزم من عجزها
عجز الآخر لان مثله وان لم
عجزها في هذا المكن لان عجزها
في سائر المكنات اذ لا ينفك
وذلك يستلزم استحالة
وجود الاحداث وهو محال
لان خلاف العيان واذا
استبان وجوب عجزها
استبان في الاختلاف
مع الاتفاق في الاختلاف
بين وهما تعرف انه
لا تانير لقد رينا في شئ
من افعالنا والالزام
تقدم بل الاستفاد
الصحيح ان الله خلق العباد
قدرة على افعالهم
الاختيارية ففانها
ولا تؤثر فيها وان المقتدر
هو الله وحده

ان تقول لو لم يتصف بالقدرة لا تصف بضدها وهو العجز
لكن اتصافه بضدها محال اذ لو اتصف بضدها لما وجد شيء
من الحوادث لكن عدم وجود شيء من الحوادث محال فما ادى اليه
على التدرج محال وفي الارادة ان تقول لو لم يتصف بالارادة
لا تصف بضدها وهو الكراهة لكن اتصافه بضدها محال
اذ لو اتصف بضدها لما اتصف بالقدرة لكن عدم اتصافه
بالقدرة محال اذ لو لم يتصف بالقدرة لا تصف بضدها
وهو العجز لكن عدم اتصافه بذلك محال اذ لو اتصف به لما وجد
شيء من الحوادث لكن عدم وجود شيء من الحوادث باطل
فبطل ما ادى اليه على التدرج وفي العلم ان تقول لو لم يتصف
بالعلم لا تصف بضده الذي هو الجهل لكن اتصافه بضده
محال اذ لو اتصف بضده لما اتصف بالارادة ولو لم يتصف
بالارادة لما اتصف بالقدرة ولو لم يتصف بالقدرة لا تصف
بضدها الذي هو العجز ولو اتصف بضدها لما وجد شيء من
الحوادث وهو باطل فبطل ما ادى اليه على التدرج وكذا
يقال في الحياة فالاستثائية من كل محذور فظهورها
واعترض قوله لما وجد شيء من الحوادث المذكور في تلك
الادلة بان هذه الملازمة ممنوعة لانه لا يلزم من انتفاء
صفات المعاني عدم وجود شيء من الحوادث بل يجوز انتفاؤها
وتوجد الحوادث اما الاستنادها الى المعنوية كما يقوله المعتزلة
فانهم يقولون هو قادر بذاته مريد بذاته عالم بذاته لا بقدرة
وارادة وعلم ذاتي على الذات واما لكون موجدها علة
او طبيعة كما يقوله الطبايعيون ومن في معناهم واذ المرسل
من نفي تلك الصفات نفي الحوادث لم تنتج الادلة المذكورة
كونه تعالى متصفا بصفات ذاتة على الذات ولذا رتب في الكبرى

فانما اوجد او حادث
كان متوقف على اتصافه
بشيء بهذه الصفات
اذ لا نفي شيء منها لما وجد
شيء من الحوادث وهو
خلافاً للمحسن والبيان
لانه لو انتفت القدرة

المرسل

عدم وجود شيء من الحوادث على عدم المعنوية التي توافق المعترلة
 على ثبوتها لا على عدم المعاني واجيب بان القول باثبات المعنوية
 دون المعاني كالمربلا علم وقادر بلا قدرة ومريد بلا ارادة
 واضح البطلان لما يلزم عليه من كون الذات قدرة وارادة وعلم
 وذلك لا يعقل وكذا القول باثبات العلة والطبيعة ولما كانت
 كل من هذين القولين واضح البطلان لم يكثر المصبرده وايض
 فكلما مر هنا مبني على انصاف صانع العالم بتلك الصفات وبطلان
 العلة والطبيعة واعلم انه يستفاد من كلام المصبر ثلاث مطالب
 وجوب هذه الصفات ووجودها وعموم تعلقها بما عدا الحياة
 اما الوجوب والوجود فاشار اليها بقوله وجوب انصافه تعالى
 بالقدرة الخ اذ وجوب هذه الصفات يستلزم وجودها
 اي تحققها في نفس الامر لا في الخارج والاورد صفات السلوب
 فانها واجبة وليست موجودة خارجا واما عموم التعلق فاشار
 اليه باللام المهدية الداخلة على القدرة وما بعدها ودليله
 المذكور مسبق لذلك المطالب لان نتيجة وجوبها صراحة ويلزم
 من ذلك وجودها وعموم تعلق ما يتعلق منها لزوم الجزاء
 لكن عجزه تعالى محال اذ لو كان عاجزا لما وجد شيء من الحوادث
 لكن عدم وجود شيء من الحوادث محال فبطل ما ادعى اليه على النتيجة
 كما مر وقوله ولو انشقت الارادة لانقت القدرة اي لكن انتفاء
 القدرة محال اذ لو انشقت القدرة لا تصف بضدها وهو العجز
 لكن انصافه بذلك محال الخ ما مر وقوله لا نتفيا اي لكن انتفاءها
 محال الخ ما مر وقوله لما تقدم من التوقف اي من توقف الصفات
 المذكورة عليها وفي بعض النسخ لانها شرط فيها والمعنى واحد
 ووجه ذلك ان توقف تلك الصفات على الحياة وكونها شرطا
 فيها معلوم في الشاهد بالضرورة فيلزم في الغائب ان يكون

لزوم العجز فلا يتأتى مع ما ذكره
 ولو انشقت الارادة لانقت
 القدرة ولو انشقت الحياة لانقت
 ما ذكره من التوقف واما
 برهان وجوب الصفات
 والبصر والكلام

كذلك لوجوب اطراء ذلك فيه اذ الشاهد سلم تعرف به
 المحقق غالباً كما قاله السكاني فالكتاب الخ قدم الكتاب بشره
 وأخر الاجماع لاستناده للكتاب والسنة وتقدم ان اطلاق
 البرهان على ذلك مجاز لانه لا يكون الا مركباً من مقدمات
 عقلية لكن لقوة دلالة ذلك على تلك الصفات عبر عنه بالبرهان
 واعلم انه يلزم من ثبوت هذه الثلاثة اعنى المعاني ثبوت لوازمها
 وهي المعنوية فتكون ستة ويلزم من ثبوت الستة اضدادها
 فهذا الدليل اثني عشر صفة وايضا لولم يتصف بها *
 لا تصف باضدادها لان كل حي قابل للاتصاف بها والقابل
 للشي لا يتخلو عنه او عن ضده لكن التالي باطل فيبطل المقدم
 وهو عدم اتصافها فثبت نقيضه وهو اتصافه تعالى بها
 فحذف المص الاستثنائية وذكر دليلها بقوله وتلك نقائص
 الخ فكانه قال لانها نقائص الخ وهو يرجع لقياس اقتران
 من الشكل الاول قائل هذه نقائص والنقص عليه تعالى
 محال فهي محالة وانما اخر هذا الدليل العقلي على الشرعي
 لضعفه لانه لا يلزم من كون الشيء نقصاً في الشاهد ان يكون
 نقصاً في الغائب الا ترى ان عدم الزوجية والولد نقص في
 الشاهد كمال في الغائب وايضا فهذه الصفات ليست
 صفات تأثير فلا يتوقف الفعل عليها حتى يستدل على ثبوتها
 له تعالى بهذه المخلوقات بخلاف الصفات السابقة كما مر
 وهو السميع البصير اعترض بان هذه الآية لا يمتنع بها
 على الخصم وهو المعترض لانه انما يمتنع ما تدل على سمعته تعالى
 وبصريته وهذا النزاع فيه بيننا وبينه لانه يسلم انه تعالى
 سميع بصير لكن بذاته لا بسمع وبصر زائد عن علمها كما هو
 محل النزاع ولادلالة في الآية على ذلك واجيب بان الاستدلال

فالكتاب والنسبة
 وايضا لولم يتصف بها
 لزوم ان يتصف باضدادها
 وهي نقائص والنقص
 تعالى محال المراد بالكتاب
 القرآن وهو السميع البصير
 تعالى اثني عشر صفة
 ونحو ذلك

بها ملاحظ فيه قواعد اللغة فالدليل هو الآية بواسطة ما تفهم
 اهل اللغة منها وهم يفهمون ان سميعا ذات ثبت لها السمع زائدا
 عليها وبصيرا ذات ثبت لها البصر زائدا عليها وكذا يثبت في
 الكلام لان من لم يقم به وصف لا يشتق له منه فلا يقال
 قائم ولا عاقل الا لمن انصف بالقيام والعقل والمعتزلة يعترضون
 بهذه القاعدة لكنهم ان يقولوا ما ذكرتم هو مقتضى اللغة ولم
 يخالفه الا ان الدليل العقلي منع من قيام تلك الاوصاف
 بالذات لما يلزم عليه من تعدد القدماء ورد ذلك بان
 الممتنع تعدد ذوات قدماء لا ذات وصفات وكلم الله
 موسى تكليما اى اسمعه كلامه القديم بجميع اعضائه من جميع
 الجهات وكان جبريل معه فلم يسمع ما كلمه الله به وخضر
 باسم الحكيم لكون كلامه له بلا واسطة كتاب ولا ملك
 بخلاف غيره اى من اهل زمانه فلا ينافى ان سيدنا محمدا
 صلى الله عليه وسلم كذلك فالخصيص بذلك انما هو بالنسبة
 لاهل زمانه او يقال خص بذلك لتكرار ذلك له اكثر من غيره
 بخلاف نبينا صلى الله عليه وسلم فانه لم يقع له ذلك الا ليلة
 المعراج واعتراض اثبات الكلام بالدليل الشرعى بانه
 يلزم عليه الدور لان الدليل الشرعى موقوف على دلالة
 المجزأة على صدق الرسول وهى متوقفة على الكلام مربناء على
 ان دلالتها وضعية تنزل منزلة قوله تعالى صدق عبدي
 واجيب بان تنزيلها منزلة التصديق بالقول معناه انها
 تدل على ما يدل عليه القول من صدق الاتى بها وليس معناه
 ان خالفها تكلم بتصديق من ظهرت على يده وذلك كما تقول
 الاشارة تدل وضعا على ما يدل عليه الكلام فانه لا دلالة
 في ذلك على كون المشير متكلما او ايتكم بل كل منهما محتمل اذ ليس

وقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما
 وقوله تعالى انا اصطفيتك على
 الناس برسالاتي وبكلامى

في الإشارة ما يدل على واحد منها فتزيل المعجزة منزلة القول ليس
هو نفس القول حتى يلزم الدور والسنة فيها الخ هكذا في بعض
النسخ وعليه فكان المناسبا سقاط فيها ويقول والسنة اتخاذ
عطفا على الكتاب القرآن كما في بعض النسخ وفي بعضها المراد
بالكتاب القرآن والمراد بالسنة احاديث الخ وهو ظم ايضا
وفي بعضها المراد بالكتاب القرآن والسنة بالجر عطفا على
الكتاب والقرآن وذلك اى الاحتياج يستلزم حدوثه
وهو اى المحدث محال واما برهان كون فعل الممكنات
او تركها جائزا سيأتي في الشان الممكن هو الجائز فيصير معنى
كلام المصنف واما برهان كون فعل الجائز جازا واما برهان
كون فعل الممكنات ممكنا وذلك تهافت الا ان يقال مراده
بالممكن المضاف اليه الفعل المقدر كحركة وبالجائز المحكوم
به على الفعل نفس الفعل اى تعلق القدرة بالمقدور لان المنة
عين الخبر والمعنى واما برهان كون تعلق القدرة بالممكن
اى المقدور جائزا اى مستوثبته وعدمه فتغاير او ان كان
كل من التعلق والمقدور يطلق عليه الممكن والجائز لو
وجب عليه تعالى شئ الخ اى لو صح الوجوب بحيث صار
الممكن لا يد من وجوده لا يقلب الخ فتغاير المقدم التالي وهو
لوصح الوجوب والاستحالة كما تقوله المعتزلة فانهم يقولون
بوجوب الصلاح والاصح عليه تعالى وباحتمالة الرؤية مثل
لا يقلب الممكن الخ وذلك لان وجوب الواجب عندهم انما هو
الفعل حسنا عند العقل ومحمود الذات بمعنى ان الحسن صفة نفسية
له كما ان استحالة المستحيل عندهم انما هو لكون الفعل قبيحا
ومذموما للذات بمعنى ان القبح صفة نفسية له واذا كان الحسن
والقبح ذاتيين وما بالذات لا يتخلف لزم ان يكون الفعل

والسنة احاديث رسول الله
صلى الله عليه وسلم والاجزاء
اتفاق العلماء على ان الله سبحانه
بصير متكلم وايضا لو لم يكن
شعيا بصيرا مستكبرا لكان
اصلا على الخ وذلك نقص
والنقص عليه محال لا يجزى
الى من يكمله وذلك يستلزم
حدوثه وهو محال واما
برهان كون فعل الممكنات
او تركها جائزا في حق
تعالى فلا دلالة له عليه
تعالى شئ منها عقلا
او استحالة عقلا لا يقد
الممكن واجبا او مستحيلا

الممكن المسبوق بالعدم اذا كان متصفا بالحسن او القبح واجبا
 او مستحيلا فيلزم قلب حقيقته من الامكان الى الوجوب او
 الاستحالة وذلك محال وذلك لا يعقل اى لا يصدق به
 العقل ولا يقبله اذا نظرفيه وليس المراد انه لا يتصوره العقل
 لان العقل يتصور المحال اذا الحكم على الشئ فرع عن تصور
 فلو اريد ذلك لم يصح الحكم عليه بالاستحالة وهذا في قوة الاستثنا
 الفائلة لكن انقلابه واجبا او مستحيلا باطل فبطل ما ادى
 اليه بقى انه يرد عليه انه قوله وذلك لا يعقل يقتضى ان
 استحالة الانقلاب امر ضرورى مع انه نظرى وذلك لان امكان
 الممكن صفة نفسية له ومن المعلوم ان الصفة النفسية لا تقبل
 الذات فلو اتصف بالوجوب للزم زوال الامكان الذي
 هو صفة نفسية وزوالها مستحيل وكذا يقال في اتصافه
 بالاستحالة الا ان يقال معنى قوله وذلك لا يعقل اى بعد
 الدليل في اصطلاح المتكلمين احترز بذلك عن الممكن
 في اصطلاح المنطقيين فانه يطلق بازاء معنيين احدهما هذا
 وسمى عندهم بالامكان الخاص وهو ما ليس نسبة متمنعة ولا
 واجبة بل جائزة اعم من ان تكون واقعة او غير واقعة كقولك
 كل نار حارة بالامكان الخاص وكل نار باردة بالامكان
 الخاص فالاول واقع والثاني غير واقع وثانها ما ليس نسبة
 متمنعة اعم من ان تكون واجبة او جائزة واقعة او غير واقعة
 كقولك الله قادر بالامكان العام والنار حارة بالامكان العام
 والنار باردة بالامكان العام فالاول واجبة والثاني جائزة
 واقع والثالث جائزة غير واقع وقوله ولا ارجحية لاحدهما
 على الاخر فيرد على من يقول ان الممكن وان صح وجوده
 وعدمه لكن العلم ارجح واولى به من الوجود فلو وجب

وذلك لا يعقل الممكن هو المتكلمين
 الجائز في اصطلاح العقل وجوده
 وهو ما يصح ولا ارجحية لاحدهما
 وعدمه ولا ارجحية لاحدهما
 على الاخر فيرد على من يقول ان الممكن
 الممكنات على الله تعالى كما تنزه
 مثلا عقلا او استحالة في حق

كاللغو والمعاصي
لا تغلب الممكن واجبا
منصور في العقل
او مستحيل لا يتصور
العقل وجوده وذلك
محال لا تغلب الحقائق

عليه شيء من الممكنات اي لذاته فلا ينافي ما مر من وجوب اثباته
المطيع وتغذيب العاصي بمقتضى الوعد واعلم ان الوجوب يطلق
على توجه الامر الجازم من الغير وعلى ما يترتب على تركه ضرر
وكلا المعنيين مستحيل في حقه تعالى اتفاقا اذ لا يتوجه عليه
طلب من الغير ولا يلحقه ضرر بتركه شيء ويطلق على ما اقتضته
الحكمة وهو مراد المعتزلة فانهم يقولون ان كلا من الصلاح والفساد
اشتمل على حسن ذاتي يقتضى فعله ولا يدوان كان الفعل جاشزا
كاللغو والمعاصي اي خلافا للمعتزلة حيث حكموا باستحالتها
عليه تعالى لعدم الامر بها فليس مراد من له تعالى لان الامر يستلزم
الارادة بل هما واقعان بقدره العبد بناء على انه مخلوق افعال نفسه
عندهم لا تغلب الممكن اي لذاته واجبا اي لذاته فان ذلك هو
الذي لا يعقل اما انقلاب الممكن واجبا لغيره وهو تعلق علمه تعالى
بوقوعه فعقول لا تغلب الحقائق الخ ورد عليه امران الاول
ان هذا لا يلزم المعتزلة لانهم لا يقولون بوجوب ذلك لذاته بل لغيره
وهو مراعاة الحكمة اذ مراعاتها واجب عندهم والوجوب بانفسه
لا ينافي الامكان بالذات وقلب الحقائق لا يلزم الا لو كان وجوده
ذاتيا لا عرضيا وقد علمت ان وجوبه ليس لذاته بل لما مر من مراعاة
الحكمة فهو عرضي بخلاف الامكان فانه وصف ذاتي له لا يفارقه
ورد بان ذلك مبني على وجوب مراعاة الصلاح والاصلاح عليه
تعالى وهو باطل بالادلة المقررة في محلها التي منها انه لو وجبا
عليه تعالى لما وقعت محنة دنيا واخرى فلم يبق الا انه واجب
لذاته فيلزم ما مر من قلب الحقائق ويعلم من هذا انه لا يجب عليه
تعالى مراعاة ما اقتضته الحكمة خلافا للمعتزلة وان وافقهم
عليه بعض اهل السنة كالسيد الصفوي الثاني انه يجوز ان
تغلب الله بعض الناس حارا او جمادا مثالا فقلب الحقائق

ليس بمستحيل واجيب بان الكلام ليس على عمومته بل يختص بقلب
 المحقق الثلاثة اعني الواجب والجائز والمستحيل بعضها الى بعض
 بان ينقلب الجائز واجبا او مستحيلا كما هنا الواجب جائزا
 او مستحيلا والمستحيل واجبا او جائزا اما قلب بعض افراد الجائز
 الى بعض فليس بمستحيل واما الرسل عطفوا على مقدورهم وحذوف
 للعلم به تقديره اما الباري جل وعز فيجب في حقه وتيسير ويجوز ما
 ذكرته واما الرسل الخ وعبر بصيغة النجم دون ذكر عدد لان ذلك
 ربما ادى الى اثبات الرسالة لمن ليست له او نفيها عن من له فانه
 وان ورد ان عدد الانبياء مائة الف واربعة وعشرون الفا وعد
 الرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر لكن الصحيح عدم حصرهم في عدد لقوله
 تعالى منهم من قبضهنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك
 واختلاف الاحاديث في عددهم فقد روى ابن مردويه ما تقدم
 وروى احمد ان الرسل ثلاثمائة وخمسة عشر وروى انهم ثلاثمائة
 واربعة عشر وروى ان الانبياء خمسة وعشرون الفا وقال
 كعب الاحبار الانبياء الف الف ومائة الف وقال مقاتل
 الانبياء الف الف واربع مائة الف واربعة وعشرون الفا ولم
 يذكر الانبياء اما لكون مجموع ما ذكر خاصا بالرسل او جريا على
 الترادف كما مر فان قلت اي فائدة في ذكر غيره عليه الصلاة والسلام
 من الرسل مع ان الايمان به وبما جاء به يتضمن الايمان بهم قلت
 فائدة انه يحصل بالتفصيل زيادة ايمان لا تحصل مع الاجمال
 وايضا بالتفصيل هو المطلوب في عقائد الايمان فلا يكتفي فيها
 بالاجمال فيجب في حقهم مراده بالوجوب ما يعم الشرع وغيره
 اذ وجوب الامانة والتبليغ دليله شرعي واما الصدق
 فتلاثة اقسام صدقهم في حكاية الكلام المتعلق بامور الدنيا
 كما مر زيد وجاء عمرو وهذا داخل في الامانة فيكون له ليله

واما الرسل عليهم الصلاة والسلام
 فليس في جميعهم الصدق والامانة
 وتبليغ ما امروا به تبليغا
 هو الغرض الثاني مما يجب على
 الرسل عليهم السلام من التبليغ
 وهو ما يتعلق بالصدق والامانة
 وما يجوز في حقهم من صفات

شرعيا الثاني صدقهم فيما يبلغونه عن الله تعالى من الاحكام ودليله
 شرعي ايضا الثالث صدقهم في دعوى الرسالة ودليله عقلي بناء على
 ان دلالة المعجزة على صدق الرسول عقلية وهو ضعيف او وضعي
 بناء على ان دلالتها عليه وضعية اي تنزل منزلة قوله تعالى صدق
 عبدي في كل ما يبلغ عني وهو ضعيف ايضا وان كان هو ظم كلام
 المصم فيما سياتي او عادي بناء على ان دلالتها عليه عادية وهو
 الراجح فالوجوب اما شرعي او عادي اي مستنده الشرع او العادة
 التجارية بان تلك المعجزة علامة على الصدق لا عقلي على الصحيح
 وكذا يقال في المستحيل فالوجوب بالشرع فضده مستحيل وما
 وجب بغيره فضده مستحيل بذلك الغير على ما مر الصدق
 اي في دعوى الرسالة وفيما يبلغونه عن الله تعالى اما غيره فلا ظر
 في الامانة كما مر لا يقال الصدق فيما ذكر ايضا داخل فيها وكذا
 التبليغ فلا وجه لافراد كل لا نناقول قد تقدم غير مرة ان خطر
 الجهل في هذا الفن عظيم فلا يكفي فيه بدلالة الالتزام غالبا
 اي كونهم لا تصدرونهم مخالفة انما هذا معنى قول بعضهم
 هي اتصافهم عليهم الصلاة والسلام بحفظ الله سبحانه ظواهرهم
 وبواطنهم من التلبس بمنى عنه وقيل ملكة راسخة في النفس تمنع
 صاحبها من ارتكاب المهنات اي لا يتصور ان يكون عند الله
 الا كذلك فهي حجة عبارة عن العصمة ومن لم يذكرها المصم
 ومن ذكرها نظر الى ان الامانة يعتبر فيها محمدا اي من قامت به
 والعصمة يعتبر فيها مفيضها ومعطيا فان الاضافة الى الله
 تعالى معتبرة في مفهومها دون مفهوم الامانة فها متحدان اذا
 مختلفان اعتبارا اي بايصاله اليهم احترز بذلك عما مرهم
 الله بكتمانهم فيجب عليهم فيه الكتمان فان الاسرار الالهية مالم
 يؤمروا بتبليغها بل بكتمانها وهو داخل في الامانة وما خيره

وهي الصدق اي كون جميع
 ما يلقون عن الله موافقا لما في
 نفس الامر والامانة وهي
 كتمانهم لا تصدرون عن شفاعة
 سواء كانت محمدا او غيره
 والتبليغ اي ما امرهم الله بايصاله
 اليهم ولا يكتمون عن حرقا
 ويستحيل في حقهم عليهم
 والسلام اضداد هذه
 الصفات وهي الكتمان
 والخيانة

الله في تبليغه فلا يجب عليهم فيه شيء فما بلغهم عن الله تعالى ثلاثة
اقسام كما علمت بفعل شيء المراد بالفعل ما يشمل القول
والاعتقاد او كراهة المراد بها ما يشمل خلاف الاولى على القول
بان غيرها فلا تصد رعنهم معصية صغيرة كانت او كبيرة قبل
البعثة او بعد ها لا يقال ان ما قيل البعثة لا يوصف بكونه معصية
لانا نقول هو صورة معصية وهي مستحيلة عليهم فان قيل انه
ثبت صلى الله عليه وسلم ثوصاً مرة مرة ومرتين مرتين وانه بال
وشرب قائماً وهي كلها خلاف الاولى اجيب بان صدق منه ذلك
للتشريع اى ليبين ان النهى ضعيف لا شديد وكم ان شيء
عند كان اوسهوا وان كان الكتمان عمداً اخلافاً في المحسنة
عدم مطابقة الخبر اى نسبة الخبر لما في نفس الامر اى
للسببة التي في نفس الامر اى عدم مطابقة النسبة الكلامية
للسببة الواقعية من الاعراض البشرية اى الاحوال التي
تصيب البشر وهم بنو آدم سموا بذلك ليد وبشرتهم اى ظاهر
جلدهم ونحوه كالجوع كما وقع له صلى الله عليه وسلم ولا ينافي
ذلك قوله صلى الله عليه وسلم انا ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني
اى يخلق في قرة الطاعم والشارب او يطعمني ويسقيني من طعام
الجنة وشرابها لان كان يحصل له ذلك ثارة ولا يحصل له اخرى
فيجمع لاجل التامس به صلى الله عليه وسلم ومعنى قوله عند
ربي اى ملا حظ ربي وقلي متعلق به اوفى كف ربي وحفظه
فالعندية مجازية واحترز بالاعراض عن صفات الالهية
اى لان الاعراض خاصة بصفات الحوادث واما صفات تعال
فلا تسمى اعراضاً قبحهم الله بالتشديد والتحفيف والمناسب
هذا الاول في قولهم بالاتحاد اى اتحاد جزء الاله وهو العلم
بجسد عيسى عليه السلام ويعبرون عن ذلك بقولهم اتحاد

بفعل شيء ما هو اعني شيء
او كراهة او كراهة شيء ما هو
سبب تبليغه للاقسام الثلاثة
من الاقسام الثلاثة
في جنتهم في جنتهم
والتوبة وهو علم صفات الالهية وهي
الامر وهو عند الصدق والخليفة
ويعبرون عن ذلك بقولهم اتحاد
بجسد عيسى عليه السلام ويعبرون عن ذلك بقولهم اتحاد

اللاهوت بالناسوت ومرادهم باللاهوت الاله اي بعضه
 وبالناسوت جسد عيسى عليه الصلاة والسلام وتقدم تكام
 الكلام على ذلك عن صفات الملائكة كعدم الذكورة والانوثة
 فلا يجوز على الرسل الا بضاف بذلك وكذا عدم الاكل والشرب
 والنكاح فان ذلك لا يجب في حقهم خلافا لجملة العرب الذين
 يزعمون ان الرسول لا يكون الا بصفة الملكية فلا يأكل ولا يشرب
 ولا يتكلم احترازا عما نهى عنه كالكذب والكفر فيه نظرا لان
 الاحتراز عن ذلك مستفاد من الامانة والصدق اذ انتفاء
 الكذب معلوم من الصدق وانتفاء الكفر ومحمود من الامانة
 فيصير في الكلام تكرار فالاحسن ان يقال احترازا عن عدم
 كمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي وعدم السلامة
 عن كل ما ينفرد ناة الالباء وعهر الامهات والغلظة والقطا
 والعيوب المنفرة كالبرص والجذام ونحو ذلك والامور المخلة
 بالمرورة كالاكل على الطريق والمحرف الدينية كالحجامة وكل ما يجر
 بحكمة البعثة من اداء الشرائع وقبول الامة النكاح ولا
 يجوز عليهم الاحتلام الصادر من الشيطان واما خروج المؤمن
 من الشيطان بل من امتلاء الاوعية مثلا فمأثر عليهم ومثلهم
 في ذلك كل من ورث مقامهم من امهم وكان الاولى ان يقول
 كالنكاح الخ فان نحو المرض لا ينحصر فيما ذكر لولم يصدقوا
 اي بان كذبوا اي قالوا ما لا يوافق الواقع سواء وافق الاعتقاد
 ام لا وانما قلنا المراد بعدم الصدق الكذب ولم نمله على ما
 يشمل الكذب والواسطة على مذهب المعتزلة لعدم صحة
 الملازمة اذ لا يلزم من عدم الصدق الكذب ولا يلزم على
 هذا القول الكذب لشموله ما وافق الواقع وخالف
 الاعتقاد فان ذلك ليس بصدق ولا كذب ولا يلزم على

في حقهم فاحتراز بالامراض
 عن صفات الالهية فلا
 يجوز على الرسل لان الكذب
 لا يتصاف بالقدس
 للنصارى فليس له الشرب
 فكلهم بالاتحاد وفق الملائكة
 احترازا عن صفات الملائكة
 فانها لا يجوز عليهم وقوع
 لا تعديا الى نقص فيهم
 العلية احترازا عن
 عنه كالكذب والكفر
 ذلك في قولهم ان الكذب
 العلية لم يشك في النكاح
 ونحوها ونحو المرض والنكاح
 والاكل والشرب واما
 برهان وجوب صدقهم
 الصلاة والسلام فلا
 لولم يصدقوا لانهم الكذب
 في ضيقه تعالى لم يصدق
 لهم بالمعجزة

تقدير كون خبر الرسول من هذا القبيل كذب خبره تعالى اذ تصدق
الله انما هو باعتبار الواقع وهذا قياس استثنائي ذكر شرطية
وحذف استثنائية الفائلة لكن الكذب باطل فبطل المقدار
وهو عدم الصدق فثبت نقيضه وهو الصدق اذ لا واسطة
بينهما على الصحيح وهو المطلوب وقوله لزم الكذب في خبره اذ
الحكمي المنزل منزلة الخبر الحقيقي وقوله لتصديقته تعالى لهم
اي اخباره عن صدقهم فيما اخبروا به من كونهم رسلا مبلغين
عنه اذ التصديق الاخبار عن الصدق وهذا دليل على الملازمة
في الشرطية ونظير ذلك ما اذا ادعى شخص انه رسول الملك ولم
يصدقه المرسل اليهم بل قالوا ما دليلك على ان الملك ارسلك
فيقول دليلي ان الملك يخالف عادته بان يقوم ويقعد ثلاث
مرات ثم يجتمع الجميع عند الملك فيطلب منه الرسول ذلك
فيقوم ويقعد ففعله ذلك دليل على ان ارسله كانه قال صدق
هذا الرسول فيما بلغه عني فالمعجزة التي يظورها الله على ايدى
الرسل كقيام الملك وقعوده وهذه الكلام مبنى على القول بان
مدلول المعجزة الاخبار عن صدق الرسل حتى يلزم على تقدير
عدم الرسالة في نفس الامر كذب خبره تعالى لان الصدق
والكذب من اوصاف الخبر لا الانشاء بل اللازم وجود الدليل
بدون مدلوله النازلة منزلة قوله الخ ظاهره يقتضى ان
دلالة المعجزة على الصدق وضعية لا يترضا منزلة القول وهو انما
يدل بالوضع ويحتمل ان اراد ان دلالتها عقلية اي انها تدل
عقلا على صدق الآتي بها لان الله تعالى ما اوجد ذلك الخارق
على يد الرسول الامر فيها تصديقه به ورد بان ذلك ليس بالزم

النازلة منزلة قوله صدق
عبدى على كل ما يبلغنى عنى هذا
هو الدليل على صدق الرسل
عامة

قل لئن اجتمعت الانس والجن الآية وهذا اخص من الثاني والثالث
 اخص من الاول فلو جاز الكذب في حق الرسل بان لم يكونوا رسلا
 في نفس الامر والكذب على الله تعالى محال اي لان خبره تعالى
 لا يكون الا على وفق علمه فيكون صادقا ويكون ضده وهو
 الكذب مستحيلا وبیان ان كل عالم يصح ان يخبر على وفق علمه
 وكل ماصح ان يتصف به جل وعلا وجب له فيكون انصافه
 اذا باخبر على وفق علمه الذي هو معنى الصدق واجبا واذا وجب
 الصدق استحال ضده وهو الكذب وايضا لو قبلت ذات العلية
 الكذب لكان واجبا له لاستحالة انصافه جل وعز مجاز فيكون
 ضده وهو الصدق مستحيلا وذلك باطل لما علم من وجوب انصافه
 تعالى بعلم ما لا يتناهى وكون العالم بالشئ يستحيل ان يخبر على وفق
 علمه الذي هو معنى الصدق معلوما بطلان بالضرورة فان
 قلت انه لا يلزم من كون الخبر على وفق العلم ان يكون صادقا
 فان الواحد منا قد يخبر بخلاف ما علم فلا يلزم من العلم الصدق
 قلت الكلام في الخبر المنسوب للمولى ولا شك ان ذلك لا يكون الا
 على وفق العلم اذ لو لم يكن على وفقه لزم النقص والنقص عليه محال
 وهذا ايضا في ان الكذب يجامع العلم في حق غيره لعدم استحالة
 النقص عليه لا من زيادة ونقص اي زيادة على ما وقع ونقص عنه
 وظاهر ان من لوازم الكذب الزيادة والنقص وليس كذلك بكل قد
 يكون لغيرها كان يخبر عن شئ لم يقع اصلا فكان الاولى ان
 يقول لا من نقيصة الا ان يقال مراده بالزيادة الزيادة على
 ما في الواقع ونفس الامر ان تكون زيادة الفاظ على ما
 وقع او نقص عنه او بغير ذلك ومراده بالنقص النقيصة
 اي عدم الكمال وهو من عطف اللزم على الملتزم لان من
 اخبر بما لم يقع فهو ناقص وليس المراد به نقص الالفاظ المقابل

فلو جاز الكذب في حق الرسل
 مجاز الكذب في حق الرسل لان خبره تعالى
 لا يكون الا على وفق علمه فيكون صادقا ويكون ضده وهو
 الكذب مستحيلا وبیان ان كل عالم يصح ان يخبر على وفق علمه
 وكل ماصح ان يتصف به جل وعلا وجب له فيكون انصافه
 اذا باخبر على وفق علمه الذي هو معنى الصدق واجبا واذا وجب
 الصدق استحال ضده وهو الكذب وايضا لو قبلت ذات العلية
 الكذب لكان واجبا له لاستحالة انصافه جل وعز مجاز فيكون
 ضده وهو الصدق مستحيلا وذلك باطل لما علم من وجوب انصافه
 تعالى بعلم ما لا يتناهى وكون العالم بالشئ يستحيل ان يخبر على وفق
 علمه الذي هو معنى الصدق معلوما بطلان بالضرورة فان
 قلت انه لا يلزم من كون الخبر على وفق العلم ان يكون صادقا
 فان الواحد منا قد يخبر بخلاف ما علم فلا يلزم من العلم الصدق
 قلت الكلام في الخبر المنسوب للمولى ولا شك ان ذلك لا يكون الا
 على وفق العلم اذ لو لم يكن على وفقه لزم النقص والنقص عليه محال
 وهذا ايضا في ان الكذب يجامع العلم في حق غيره لعدم استحالة
 النقص عليه لا من زيادة ونقص اي زيادة على ما وقع ونقص عنه
 وظاهر ان من لوازم الكذب الزيادة والنقص وليس كذلك بكل قد
 يكون لغيرها كان يخبر عن شئ لم يقع اصلا فكان الاولى ان
 يقول لا من نقيصة الا ان يقال مراده بالزيادة الزيادة على
 ما في الواقع ونفس الامر ان تكون زيادة الفاظ على ما
 وقع او نقص عنه او بغير ذلك ومراده بالنقص النقيصة
 اي عدم الكمال وهو من عطف اللزم على الملتزم لان من
 اخبر بما لم يقع فهو ناقص وليس المراد به نقص الالفاظ المقابل

لزيادتها كسبح الماء اى حين عطشت الصحابة رضى الله عنهم
 فامر صلى الله عليه وسلم باحضار ماء فاحضروا وضع يده فيه
 والاصح انه ايجاد معدوم بالنسبة للزائد وكون هذا معجزة لا يصح
 البناء على التفسير الثاني للتحدى اعنى دعوى كون الخارق دليلا
 على الصدق لا على الاول اعنى دعوى الرسالة لتقدم دعواتها
 على ذلك الخارق ونحوه كالشعوذة اى خفة اليد ويقال الشعبية
 ويقال لها ايضا ابو مسلى لانها تسلى الناس على اشغالهم وذلك كما يفعله
 الحواة وغيرهم من ارباب اللهو وانما كان معتادا لانه مجرد صنعة كل
 من تعلمه عرفه وهو ما يتقدم الخ هذا معناه فى الاصطلاح
 اما فى اللغة فهو التاكيد والتأسيس من رخصته كالحائط قوته
 واسسته وهو ما يتقدم بعبئة الانبياء اى سواء قام بالنبى
 امر بغيره كالنور الذى ظهر فى جبين عبد الله رضى الله تعالى عنه
 والد نبينا صلى الله عليه وسلم وكالامور التى كانت تراها امه رضى الله
 تعالى عنها حين حملها به صلى الله عليه وسلم انهم يدعونها دليلا
 على صدقهم يؤخذ منه ان التحدى دعوى الخارق دليلا على الصدق
 كما صرح به المصنف فى شرحه وعليه فلا تخرج الكرامة من تعريف
 المعجزة الانبياء على ما ذكره من ان الولي لا يتحدى بالكرامة وهو
 احد قولين فى المسئلة والصحيح انه يجوز ان يدعى الولاية ويتحدى
 بالكرامة اى يدعيها دليلا على صدق قوله فيقول انا ولي الله تعالى وية
 ولايتي ان ينفلق البحر مثلاً ويعلم ان نفسه ولي بخلق علم ضرورى له
 بذلك وح فلا تفترق المعجزة من الكرامة الا بدعوى الرسالة وعلى
 هذا يكون تعريف المعجزة المذكور شاملا للكرامة فان كلا امر خارق
 للعادة مقرون بالتحدى اى دعوى الخارق دليلا على الصدق فلو
 فسر التحدى بدعوى الرسالة لكان اولى لخروج الكرامة من تعريف
 المعجزة على كل من القولين المذكورين والحاصل ان الامر بالخارق والمعجزة

كسبح الماء من بين
 الاصابع وعدم الفعل
 كعدم احراق النار مثلاً
 لا براهيم عليه الصلاة
 والسلام واختار الخارق
 من المعناد فانه يشوى
 فيه الصادق والكاذب
 ومن المعناد السحر ونحوه
 واختار قبوله مقرون
 بالتحدى مما لم يقر به
 تحدى كالأدهان
 وهو ما يتقدم بعبئة
 الانبياء وكرامات الاولياء
 فانهم لم يتحدوا بها على احد
 اى لم يدعوها دليلاً
 على صدقهم واختار
 بقوله مع عدم المعناد
 من ان يقول آية صدق
 كلامه فيارضه من كذب
 بطلان لك

و اما برهان وجوب الادانة
لهم عليهم الصلوة والسلام فقدم
في مقامه على جميع احواله ولا يقبل
البرهان او المكروه طاعته في حقهم

سنة اقسام المعجزة وهي المقارن لدعوى الربا الذي يظهر بعد
دعواها وان لم يقبل اية صدق هذا الخارق والا رهاص وهو ما يظهر
قبلها والكرامة وهي ما يظهر على يد عبده ظاهر الصلاح والمعونة وهي
ما يظهر على يد المومنين تخليصها لهم من شدة مشقة والاستدراج وهو
ما يظهر على يد فاسق خديعة ومكراير والاهانة وهو ما يظهر على يده
تكذيبا له كقتل مسيلة الكذابا عين اخور فثبت الصحبة واحترز
بقوله مع عدم المعارضة الخ لا يخفى ان هذا مستغنى عنه بقوله
خارق فان الخارق الذي اقيم دليلا على الصدق لا يمكن معارضته
واعلم ان عدم المعارضة شرط اذا كان المعارض غير نبى اما اذا كان
المعارض نبيا فلا ينفى كون ذلك الخارق معجزة واما برهان
الخ هو قيا من استثنائي ذكر شرطية وحذف استثنائيته الفائلة
لكن التالي وهو انقلاب المحرم او المكروه طاعة باطل فبطل المقدم
وهو الثبوت فثبت صدقه وهو الامانة ولما كانت الملازمة في
الشرطية نظرية بينها بقوله لان الله تعالى امرنا بالاعتقاد بهم
الخ اى فيكون جميع ما يصدر عنهم مأمورا به من الله تعالى وكل
ما امر به تعالى لا يكون الا طاعة لانه لا يامر بالفساد ولم يبين
بطلان الاستثنائية لظهوره وذلك لان الشارع نهى عن المحرم
والمكروه وكل ما نهى عنه لا يصلح ان يكون في حال كونه مهيأ عنه طاعة
اى مأمورا به لان كون الشئ الواجب مهيأ عنه مأمورا به من جهة
واحدة محال بالضرورة وقد علم من هذا ان بيان الملازمة وبطلان
الاستثنائية شرعى فيكون الدليل المذكور شرعيا لا عقليا فستبين
برهانا على طريق التسامح لانه لا يسمى برهانا حقيقة الا ما كانت
مقدمة كلها عقلية كبرهان الصدق المتقدم فانه عقلى بناء على
الضعيف من ان دلالة المعجزة عقلية ولذا قال في الكبرى ^{يستعمل}
عليهم الكذب عقلا والمعاصى شرعا لكن لما كان هذا الدليل قويا

اشبه ما مقدمة عقلية عبر عنه بالبرهان واعترض بعضهم على
 الملازمة في الشرطية المذكورة بان لا يلزم على ما ذكر انقلاب المحرم
 او المكروه طاعة اذ لا يلزم منا اتباعهم الا فيما تبين لنا انهم يلبقون
 عن الله تعالى لا في جميع ما يفعلونه الا ترى ان افعالهم الجبلية لا
 يلزمنا اتباعهم فيها ورد بان المراد اقوالهم وافعالهم ما عدا الجبلية لا
 وما كان غير جبلي فحق منقيد وشرع عموم كما دل عليه الكتاب السنة
 والاجماع فلو كان منها عنه لا نقبل طاعة وهو ظاهر لان الله
 تعالى امرنا ان كان الضمير لهذه الامة ورد عليه انه لا يلزمنا
 الاقتداء بغيره صلى الله عليه وسلم كعيسى وموسى فلا يصح قوله
 بالاقتداء بهم الا ان يجاب بان مبني على ان شرع من قبلنا شرع لنا
 فيما لم يرد عن نبينا فيه شيء ما لم يردنا من وهو مذهب المالكية
 الذين منهم الشافعي وقول ضعيف عند الشافعية وان كان بجميع
 المكلفين من هذه الامة وغيرها على سبيل التوزيع اي كل امة
 ما مودة بالاقتداء بغيرها صح ذلك ان ثبت عن الشافعي شرع الامم
 السابقة في وجوب الاقتداء بهم كشرعنا ولا يكتفى في ذلك بكون
 الاصل مساواة الانبياء في الاقتداء بهم لنبينا عليه الصلوة
 والسلام حتى ثبت خلافه لان المدعى وجوب الاقتداء فلا بد فيه
 من النقل لا اصل الاقتداء حتى يكتفى بغيره بالاصل المذكور
 اقوالهم وافعالهم اي وتقريراتهم اي سكوتهم على الفعل اذ لا يقررون
 احدا على خطأ وان مراده بالافعال ما يشمل التقريرات والمراد
 بالافعال ما عدا الجبلية كالقيام والقعود والمشي لاننا لم نتعبد
 بها كما مر لكننا ما موردين ان لا يخفى ان تقريره مخالف لتقرير
 المصر لان الملازمة في كلام المصريين النجاسة وانقلاب المحرم
 او المكروه طاعة والشر جعلنا بين النجاسة وكوننا ما موردين
 بالمحرمات او المكروهات والخطب يسير لان كوننا ما موردين

لان الله تعالى امرنا بالاقتداء
 بآدم اقولهم وافعالهم ولا
 ما من فعل محرم ولا مكروه
 وهذا بعينه هو برهان قبيح
 الثالث اي الدليل على وجوب
 الامانة للرسول انهم لو خالفوا
 لفعل محرم او مكروه لكننا
 ما موردين بالاقتداء بهم

احدث حتى قال ذلك ثلاث مرات فلما لم يقيم منهم احد دخل على ام سلمة
 رضى الله عنها فذكر لها ما لقي من الناس فقالت ام سلمة يا بنى الله اتحب
 ذلك اخرج ولا تكلم احدا حتى تفعل ذلك فخرج فخر بيده ودعا خالقه
 فلما راوا ذلك قاموا فخر واوجعل بعضهم يخلق بعضا حتى كاد بعضهم
 يقتل بعضا كما فى البخارى واعتذروا عن توقفهم باوجه منها انهم
 حملوا الامر على الذنب وقيل انهم بهتهم ضرورة الحال فاستغرقوا
 فى التفكير فيما وقع لهم فى تلك الغزوة من المشقة وذلك ان رسول الله
 عليه وسلم قدم هو واصحابه معتمرين وتزلوا باقصى الحديبية
 فسمع المشركون من دخول مكة فارسل صلى الله عليه وسلم عثمان
 ابن عفان بكتاب لاشراف قريش يعلمهم ان اذا ما قدم معتمرا لا مقام
 فضعوا على ان لا يدخل مكة هذا العام ثم رعى رجل من احد الفريقين
 الاخر فكانت معاركة بالنبل والحجارة فامسك رسول الله صلى
 الله عليه وسلم بعضهم وامسك الكفار عثمان فاشاع ابليس
 انهم قتلوه ورفع به صوته فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 لا تبرح حتى تنجزهم الحرب اى نجعل قتالهم ودعا الناس تحت الشجر
 للبيعة على الموت او على ان لا يفروا وقت الحرب فبايعوه على
 ذلك فلما سمع المشركون بالمبايعة خافوا فارسلوا رجلا منهم يعذرون
 بان اصحابه حبسوا وان القتال لم يقع الا من سفهاهم وطلب ان
 يبعث اليهم من اسر منهم فقال صلى الله عليه وسلم اى غير مرسلهم
 حتى ترسلوا اصحابي فقال ذلك الرجل انصفتنا فبعث الى قريش
 فارسلوا عثمان وجماعة من المسلمين ووقع الصلح بين النبي صلى الله
 عليه وسلم وبين ذلك الرجل على شروط وهى ان يوضع الحرب
 بينهم عشرين سنة وان يؤمن بعضهم بعضا وان يرجع عنهم عامهم
 هذا وياتي معتمرا فى العام القابل وان يرد اليهم من جاء منهم واسلم
 وان من جاء ممن تبعه لم يردوه اليه وكتب لهم على بن ابي طالب

القائلة لكن كما أنهم باطل وقوله ولو كنتم ليل ليلك الاستثنائية
وهو قياس استثنائي ايضا حذف استثنائية القائلة لكن كوننا
ما موردان بالافتداء بهم في ذلك باطل وذكر دليلها بقوله والله تعالى
لا يا مرائخ ولا يخفى ان هذا التقرير مناسب لتقريره هو للدليل السابق
حيث جعل الملازمة بين الكتمان وكوننا ما موردان بالافتداء بهم في
المحرمات والمكروهات والمناسب لتقرير المص ان يقال لو خافوا
بكتمان شئ ما امروا بتبليغه لا نقبل الكتمان طاعة لان ما مورد
بالافتداء بهم في اقوالهم وافعالهم ولا يا مرائخ في محرم ولا مكروه
لكن كون الكتمان طاعة باطل لان محرم بالاجماع فلهون فاعلمه
اذا علمت هذا تعلم ان المراد بقول المص وهذا بعينه الخ المماثلة
في التقرير فقط لا المماثلة في الذات لان هذا الدليل مغاير للدليل
السابق من وجهين الاول ان مقدم شرطية الاول وتاليها اعم
من مقدم شرطية الثاني وتاليها وذلك ان مقدم شرطية الاول
لو خافوا بفعل محرم او مكروه ومقدم شرطية الثاني لو كنتموا بالخيانة
اعم من الكتمان اذ يلزم من الكتمان الخيانة دون العكس وتالي
شرطية الاول كون المحرم او المكروه طاعة وتالي شرطية الثاني
كون الكتمان طاعة ولا يخفى ان الاول اعم من الثاني الوجه الثاني
ان نتيجة الاول وهي لم يخزنوا اخص من نتيجة الثاني وهي لم يكتنوا
ان كل اصدق لا خيانة صدق لا كتمان وليس كل اصدق لا
كتمان صدق لا خيانة واذا تغاير الدليلان فيما ذكر لم يكن
احدهما عين الاخر فقوله بعينه اي في التقرير فقط كما سبق
وكذا يقال في العينية على تقرير الشا السابق واما دليل جواز
الخ عبر بالدليل دون البرهان وان كانت مقدمات عقلية
مجرد المتعقبات الاعراض البشرية ال فيها للعهد والمعهود
ما تقدم وهي التي لا تؤدي الى نقص شرعا كالمحرمات والمكروهات

والله تعالى لا يا مرائخ
ولا مكروه فلا يقع منهم
وهذا معنى قوله وهذا بعينه
هو برهان وجوب الثالث
واما دليل جواز الاخص
الليست به عليهم

متعلق بقوله وعدم رضاه والمراد بعدم الرضا الكراهة أي إن الله تعالى يكره أن تكون دار جزاء لهم وكراهته لذلك متفاوتة باعتبار أحوالهم أي مقاماتهم ومراتبهم فمن كانت مرتبته عليه كرهها له كراهة شديدة ومن كانت مرتبته سافلة كرهها له كراهة غير شديدة وهكذا فالكره متفاوتة باعتبار رأي بحسب تفاوت أحوالهم عليهم الصلاة والسلام ويصح أن يكون متعلفا بكل من الأفعال الأربع على وجه التنازع لمن عاصرهم جواب عما يقال أنا لم نشاهد ذلك فكيف يقول المصنف شهادة وقوعها بهم الخ ويمكن أن يكون مراده بالمشاهدة ما يشمل المشاهدة حكما كالبلوغ الخ بالتواتر المذكور وليس بعد العيان أي والتواتر فالأول راجع لمن شاهد والثاني لمن لم يشاهد لأنهم عليهم الصلاة والسلام مرضوا تعذيل لوقوع مطلق الأعراض بهم أي الدليل على وقوع مطلق أنهم مرضوا الخ لأن ثبوت الجزئي يدل على ثبوت الكل واعلم أن المصناب بتلك الأعراض ظواهرهم فقط أمّا بواطنهم فلا تصيدها ولا تمنع تعلفها بالرب سبحانه وتعالى أشد كره بلاه أي مصيبة وأمتحانا الأبناء لما خصوا به من زيادة قوة المنفس ولأن نعم الله عليهم أكثر والبلاء في مقابلة النعم فمن كانت نعم الله عليه أكثر كان بلاءه أشد ولذا ضوعف هذا الحر على العبد وكان على النبي صلى الله عليه وسلم من التشديدات في التكليف مما لم يكن على غيره وقوله ثم الأولياء أي بنو النبي الذي لا تراخي لأن رتبته بعيدة عن رتبة الأنبياء وسبب صبرهم أنهم تارة يلاحظون ثواب الله فينسبون إلى البلاء وتارة يلاحظون عظمة المبتلى وجلاله وكماله فيستغفرون في مشاهدة ذلك فلا يشعرون بالألم والمراد بالأولياء الأكابر منهم لأجل أن يغاير قوله ثم الأمثل فالأمثل إذ بعض الأمثل أولياء أيضا والأمثل بمعنى الأفضل والأقرب إلى الخير وأما مثل العموم خيارهم

من عاصرهم ولا يجمع ذلك بالتواتر لغيرهم والبيان بعد العيان بيان لا ينهم من ضروا وكلوا وشربوا وتزوجوا الخ بين فواشدة وقوع الأعراض بينهم فمن ذلك ففصلهم عنهم في مرضهم وأذيتهم الخ وكذا قال صلى الله عليه وسلم أشدكم بلاء الأنبياء ثم الأولياء ثم الأمثل فالأمثل

الأعراض بهم

قال القسري فكل احد ليس اهلا للبلاء اذ البلاء للاولياء فاما
 الاجاب فيجاء وزعمهم ويحلى بديلهم لا لكرامتهم ولكن لحقارة قلة
 وروى انه صلى الله عليه وسلم اراد ان يتزوج بامرأة جميلة فقيل انها
 لم ترض فاعرض عنها وتزوج عمار بن ياسر امرأة فلم ترض فطلقها
 وذلك اي وقوع المرض واذا به الخلق بعد له والعدل تقصر المالك
 في ملكه والا اي والا نقل انه واقع بعد له واختياره بل لعله فلا
 يصح لان الله تعالى قادر الخ فهو تعليل محذوف ولا يقال ان ذلك
 يحصل بقوله صلى الله عليه وسلم اي فلا فائدة في وقوع الاعراض بهم
 وحاصل الجواب انه دلالة الفعل اقوى من دلالة القول لان قد يعتقد
 المكلف في القول الترخيص فخالفه ويرتكب المشقة كان يعيد الصلاة
 في السهو ويصلي قائما في المرض فقوله يتكلف خلافا لك اي بان يعيد
 السأهي صلاته من اولها ولا يقتصر على السجود ويصلي المريض قائما وان
 حصل له المرض الشديد بخلاف ما اذا فعل ذلك صلى الله عليه وسلم
 فانه لا يعدل احد عن فعله صلى الله عليه وسلم بعد رؤيته او ثبوته بما
 يشبهه اذ لا يفعل صلى الله عليه وسلم لنفسه الا الا فضل لانه
 يقال لو بينه الخ يحتمل ان تكون له شرطية وجوبها محذوف اي
 لو بينه بالفعل لكان ادعى الى امثاله لما تقدم ان دلالة الفعل
 اقوى من دلالة القول لكن لم يبينه بالفعل فلم يكن ادعى الى ذلك
 فهو كس استثنائي وفيه نظر لان استثناء نقيض المقدم
 ممتنع لما تقرر في المنطق ان استثناء نقيض المقدم لا يستلزم نقيض
 التالي واجاب شيخنا بان محل امتناع ذلك اذا كان المقاسر
 للاستدلال اما اذا كان للتقليل كما هنا فلا يتم بما يراه
 اي بسبب ما يراه وقوله لشدة ثبوتها متعلق بمقاساة وقوله
 واعراضهم معطوف على مقاساة وقوله اعراض مفعول
 مطلق والمراد بالحكمة المستعان بحصول الدنيا المعرضون

وذلك بعد ان الله واختاره
 والافضل قادر على ابطال ذلك
 اليهم دون واسطة فمن الغفلة
 تشبه الامتحان في الامتحان
 السهو في الصلاة من غير
 صلى الله عليه وسلم وكيف تروى
 الصلاة في المرض والخوف من
 ولا يقال ان ذلك حصل عند ذلك
 صلى الله عليه وسلم يحصل بقوله
 الجواب لو بينه صلى الله عليه وسلم
 بالقول لكان الذي نزل في السهو
 او المرض يتكلف خلافا لذلك لانه
 يقول لو بينه صلى الله عليه وسلم
 في المرض ففضل السأهي والخوف
 وهذا ما ظهر للوفاء من
 فمن ثبوتها الظاهر على الدنيا
 اي الضمير ووجوب اللذة
 والاراحة عند فقد هاون
 فما تروى عند التفسير
 الدنيا

عن الآخرة ولولا هم لخربت الدنيا وليس المراد بهم من عندهم
 سوء خلق وقوله والنجاسة من عظمها الخاص على العام وقوله كن سافرا
 الدنيا هنا خطاب لابن عمر والمراد ما يعبد وغيره وقوله كانك غريب
 أي كمن سافر قدم بكلا لا مسكن له فيها ولا أهل ففاسى الذل والمسكنة
 في غربته وتعلق قلبه بالرجوع إلى وطنه ولما كان الغريب قد يقيم
 في بلاد الغربة اضرب عنه بقوله أو تبارى سبيل أي بل كن مثل المار
 في الطريق لا أجل أن يصل إلى بلده وبينه وبينها مفا وزمها ملكة فهكل
 له أن يقيم لحظة زاد الترمذي وعد نفسك من أهل القبور وبكلم
 رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أسامة بن زيد اشترى جارية
 إلى شهر فصار يقول ألا تعجبون من أسامة المشتري إلى شهر
 والله أن أسامة لطويل الأمل ثم قال صلى الله عليه وسلم والله
 ما رفعت قدمي فظننت أني أضعها حتى أقبض ولا فنت حمي
 وظننت أني أغضها حتى أقبض ولا لقت لقة وظننت أني أسف
 حتى أقبض والذي نفسي بيده إنما توعدون لآت وما أنتم بمعجزين
 وأخرج أبو نعيم عن أبي هريرة قال جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه
 وسلم فقال يا رسول الله مالي لا أحب الموت قال الك مال قال نعم
 قال قدمه فان قلب المؤمن مع ماله أن قدمه أحب أن يلحق به وإن
 آخره أحب أن يتأخر عنه ماسقى الكافر منها جرعة ماء بثلاث
 الجحيم أي غفرة أي لو كان لها أدنى قدر ما تمتع الكافر فيها أدنى تمتع
 وأعلم أن الذم الوارد في الدنيا إنما هو في الدنيا الشاغلة عن الله تعالى
 أما غيرها فلا قال صلى الله عليه وسلم نعم الدنيا مطية المؤمن بها
 يصل إلى الخير وبها ينجو من الشر ولا يعارض ذلك قوله صلى الله
 عليه وسلم الدنيا ملعونة ملعون ما فيها إلا ذكر الله وما والاه
 أي من التسبيح والتحميد وعالمنا أو متعلما كحل ذلك على الدنيا
 الشاغلة كما مر فالدنيا ليست ممدوحة لذاتها ولا مذمومة

عند الله بما يراه العاقل من فوائدها
 هؤلاء السادات الأكرام
 الله تعالى من خلقه لشدة الله ما
 وأمرهم عنها وعن غيرها
 الذي غير كثير من الجحيم
 أراض العقلاء قال عليه
 والنجاسة ولهذا قال عليه
 الصلاة والسلام الدنيا
 جيفة قذرة ولم يأخذوا
 عليهم الصلاة والسلام
 متحسين إلا شربوا
 المسافر المستجمل من
 عليه الصلاة والسلام
 في الدنيا كانك غريب
 سبيل وقال عليه السلام
 لو كانت الدنيا ترن ضد الله
 صباح بعضه ما سقى
 الكافر منها جرعة ماء فإذا
 نظر العاقل في أحوال الأنبياء
 عليهم الصلاة والسلام
 الدنيا علمها لا قدرها
 عند الله إذ لو كان لها قدر
 عنده لما حثي بها أنبياء
 ورسول وخاتم
 خلقه وأمرهم

لذاتها وللزحشري في ذنبا
صفت الدنيا لاولاد الرنا
وهي للحر مخاض كدر
والمراد يا حرم مذهب الاخلاق حسن الفعال طيب الاصول
وهو المراد ايضا بقول الشاعر

سألت الناس عن خل وفي فقالوا ما الى هذا سبيل
تسلك ان ظفرت بذيل خر فان الحرف في الدنيا قليل
ويقول الشافعي رضي الله عنه * الحرف من راعى واداه كحظ
وانتمي لمن افاد لفظه * والليث من اذ الارفع جفى اقاربه * وانكر
معارفه ونسى فضل عليه * وابان اى اظهر به * ويجمع
معاني هذه العفائد الاضافية بيانها ان اريد بالعفائد
المتعديت اى معاني هي العفائد فان اريد بها الالفاظ الدالة
عليها وهي الجمل المتقدمة كقولك الله موجود الله قادر الله
مريد كانت حقيقية اى معاني للعفائد وقوله كلها يصح فيه نصب
على انه تأكيد للمعاني والجبر على انه تأكيد للعفائد وقوله قول لا الله
الا الله فالجمع على حذف مضاف اى معنى قول لا اله الا الله
كما قال الشارح لان الجامع لما ذكر هو المعنى لا اللفظ وازاد قول
بمعنى مقول لما بعده للبيان اى مقول هو لا اله الا الله ودلالة
على تلك العفائد دلالة التزام كاسياتى ولا ينافية التعبير بقوله
بجمع لان المنزوم بالنظر الى لا اله على اللوازم المتقدمة يصح وصف
بجمعه لما لم اعلم ان الخبر في لا اله الا الله محذوف قدره بعضهم بقوله
موجود وبعضهم بقوله ممكن وعلى كل اشكال اما على الاول فانه يصير المعنى
لا اله موجود الا الله وهذا لك الا اله مستحيل او ممكن كل محتمل والمقصود
الاوله واما على الثانى فلا يصير المعنى لا اله ممكن الا الله فانه ممكن وهل
هو موجود ولا لا يستفاد ذلك فلا يدل الكلام على وجوده

على الكفار ولو كانوا عيانا فيهم في القاعة التي
والفجار ولو كانوا على الكف من كل النسخ - النسخ معاني هذه
والمعاني في الآيات التي فيها زيادة خير وعلم الكلام فيهم معاني هذه
طاعة هذه الآية في فضل هذه الآية فيهم معاني هذه
وما بعد هذه الآية في فضل هذه الآية فيهم معاني هذه
والآيات في فضل هذه الآية فيهم معاني هذه
الله انهم في فضل هذه الآية فيهم معاني هذه
كل ما سواه والا لوهية استغناء الا الله عن
الا الله الا الله لا مستغنى عن كل ما سواه
ومستغنى الله كل ما سواه
فما لي

تعالى واخبار بعضهم هذا ووجه بان وجوده تعالى مسلم الشبوت
والقصد من الجملة انما هو نفى اسكان الوجود لغيره تعالى فعني
لا اله الا الله تفريع على ما قبله لا نري ان يلزم من كون معنى الا لوهية
استغناء الاله عن كل ما سواه وان معنى الاله المستغنى عن
كل ما سواه فيكون معنى لا اله الا الله لا مستغنى عن كل ما سواه
انما لان الاله مشتق من الا لوهية ويلزم من معرفة المشتق من
معرفة المشتق فيلزم ان معنى التركيب الذي وقع فيه المشتق
ما ذكرتم المشهور ان معنى الاله لعبود بحق ومعنى الا لوهية
المعبودية بحق اي كون الاله معبودا بحق ويلزم من كونه معبودا
بحق انه مستغنى عن كل ما سواه مفتقر اليه كل ما عداه وح
يكون معنى لا اله الا الله المطابق لا معبود بحق الا الله ويلزم
من ذلك انه لا مستغنى عن كل ما سواه انما الا الله فما ذكره المص
من التفسير تفسير باللازم ولم يفسر ذلك بالمعنى المطابق لان
اندراج العفائد في المعنى الا لزامي المذكور اظهر منه في المعنى
المطابق لا مستغنى بفتح الياء في كثير من النسخ وفيه
ان ذلك شبهه بالمضاف لحقه النصب كما في بعض النسخ الا
ان يقال انه جار على طريقة البغداديين الذين يجرون التشبيه
بالمضاف مجرى المفرد في ترك تنوينه او يقال ان قوله عن كل
ما سواه متعلق بمحذوف اي لا مستغنى يستغنى عن كل ما سواه
وليس متعلقا بقوله لا مستغنى حتى يكون شبيها بالمضاف وقوله
ومفتقر بالنصب والرفع لا البناء لعدم تكرار لا كلما
عداه عدل عن كل ما سواه مع ان معناها واحد فراد من فتح
التكرار والمجرم الثقلان وبين ذلك اي الا ندرج تفسير
معنى الا لوهية غير مركب اي مفردا على حدته غير مضموم
للذات حالة كونها مدلولي لفظ واحد وقوله ثم بين معناها

اي معنى هذه العفائد
يندرج تحت معنى لا اله
الا الله وبين ذلك بنفسه
معنى الا لوهية غير مركب
وان معناها استغناء
الاله عن كل ما سواه
وافقت كل ما سواه
البيان بين معناها
بقوله فعني لا اله الا الله
الى اخرها ومع كماله
ظاهر

مركبا اي حال كون معناها مضموما للذات مدلولي لفظ واحد وهو
الا اله اذ معناه ذات ثبت لها الالهوية ولا يخفى ان تفسير المشتق
يستلزم تفسير المشتق منه فاذا فسر الاله بانه الذي يستغني
عن كل ما سواه الخ فقد فسر الالهوية بالاستغناء فليس
مراده بالافراد والتركيب معناها الاصطلاحى اذ ليس هنا الالهوية
والاله وكلاهما مفرد اصطلاحا لان معنى الاول الوصف فقط
والثاني الذات والوصف ومعلوم انه لم يفسر الاله وحده بل في
صمن تفسير لا اله الا الله اما استغناؤه جل وعز عن كل ما
سواه انما قدم الاستغناء على الاقفا لان الاول وصفه تعالى
والثاني وصف فعله والسري في تعبيره تارة بوجوب وتارة بيؤخذ
ان العقيدة ان كانت من قبيل الواجب يعبر فيها بوجوب تبينها على
وجوبها وعلى ان ضدها مستحيل وان كانت من قبيل الجائز يعبر
فيها بيؤخذ غير مقيد بالوجوب فان قلت ان عقيدة الوجود تؤخذ
من الكلمة المشرفة اذ التقدير لا اله في الوجود او موجودا لا اله
فيؤخذ من الاستثناء من الضمير في الخبر انه موجود فما المخرج الى
اخذه من الاستثناء قلت لما حوذه من الاستثناء مطلق الوجود
والما حوذه من الاستثناء وجوبه لله تعالى والقدم والبقاء
في ذكرهما بعد الوجود تخرج بما علم التزاما لما مر انه يلزم من وجوب
الوجود وجوب القدم والبقاء والقيام بالنفس اعترض بانه
يلزم على جعل الاستثناء مستلزما للقيام بالنفس استلزام الشيء
لنفسه لما مر من تفسير القيام بالنفس بالاستغناء واجيب بان
الاستغناء الذي فسر به القيام بالنفس اخص من الاستغناء
عن كل ما سواه لان المراد بالاول الاستغناء عن المحل والمخصص فقط
والثاني اعم منه لانه يستلزم نفس الفرض ونفي فعل شئ او تركه
عليه ونفي التأثير بقوة او دعاء في الشئ والقيام بالنفس لا يستلزم

اما استغناؤه جل وعز عن كل ما سواه
وهو يوجب له تعالى الوجود والقيام
والبقاء وعمل الفقه للذات والقيام
بفعله والتميز عن القائل ويدخل في
ذلك وجوب السمع له تعالى والبصر
والحس لام اذ لو لم يجب له هذه
الصفات لكان محال ان يسمع
او المحل او من يدفع عنه القائل
لا ذكر ان معنى الالهية التي افترض بها
استغناؤه جل وعز عن كل ما سواه
والثاني انما حوذه من الاستثناء
جمل ومخرجه اخذ به كما ينبغي
عقائد الايمان تحت المعنى الاول
جمل ومخرجه اخذ به كما ينبغي
عقائد الايمان تحت المعنى الثاني

هذه الامور وان كان مستلزما للوجوب الوجود والقدم والبقاء والمحتاج
 للحوادث والتزهد عن المفائض فالمراد بقول بعضهم ان الاستغناء
 الذي فسر به القيام بالنفس خاص انما يخص من الاستغناء عن كل ما سواه
 وليس المراد ان لا عموم فيه اصلا لما علمت من استلزامه ما ذكر
 ويدخل في ذلك اي في وجوب التزهد عن المفائض وأشار بذلك الى
 ان تمام لشمول ما ذكر وغيره كالقدم والبقاء لان المفائض تشمل الحدود
 والمفائض مثلا اذ لو لم يجب له هذه الصفات الخ اى بان كانت جائزة
 وانما حملناه على ذلك وان كان نفي الوجوب اعم من الجواز والاستحالة
 لان لزوم الحاجة الى المحدث لا يترتب الا على جواز الوجود لا على
 الاستحالة وهذا قياس استثنائي حذف منه الاستثنائية القائمة
 لكن احتياجه الى ذلك باطل فبطل المقدم وثبت نفيضه الذي هو
 وجوب تلك الصفات وهو المطلوب وبيان ذلك تفصيلا ان تقول
 لو لم يكن الوجود واجبا بان كان جائزا لاحتاج الى الفاعل لا استحالة
 وقوع الجائز بنفسه والاحتياج ينافي الاستغناء ولو لم يجب له القدم
 بان كان حادثا لاحتاج الى محدث والاحتياج ينافي الاستغناء
 ولو لم يجب له البقاء بان امكن ان يلحقه العدم لكان جائزا للوجود
 لصدق حقيقة الجائز عليه وجواز الوجود يستلزم الاحتياج الى
 الفاعل لا استحالة وقوع الجائز بنفسه والاحتياج ينافي الاستغناء
 ولو لم يجب له المخالفة للحوادث بان ماثل شيئا منها لكان حادثا مثله
 لوجوب استواء المشين فيما يجب من الحدوث والحدوث يستلزم
 الاحتياج الى المحدث والاحتياج ينافي الاستغناء ولو لم يجب له القيام
 بالنفس بان احتاج الى مخصص لكان حادثا والحدوث يستلزم الاحتياج
 الى المحدث والاحتياج ينافي الاستغناء واحتياج الى محل لكان
 صفة والصفة تحتاج الى محل تقوم به والاحتياج ينافي الاستغناء
 ولو لم يجب له السمع وما في معناه بان كان متصفا بفضده الذي هو

ان يندرج تحت المعنى
 الوجود وما ذكر من قوله
 فذلك اى في تزهد تعالى عن
 المفائض وجوب ما ذكر من الصفات
 يعنى ولو انهم كانوا تعالى سبيها
 بصير متكلين ثم يعنى كل شئ
 استغناء عن كل شئ
 سواء بقوله اذ لو لم يجب له
 هذه الصفات لكان متكلين
 الخ اى لو لم يجب له هذه
 الصفات لم يكن مستغنيا عن
 كل ما سواه لانه لا بد من
 لوانتفت ثم نؤمن الجائز
 الصفات تكون الى المحدث
 بانها مادة تكون الى المحدث
 وهذا استدلال على وجوب
 الوجود والقدم والبقاء
 ونحو لفته تعالى للحوادث
 واحد حتى نفس الفناء
 القيام بالنفس وهو
 عن المخصص وقارة تكون
 الى المحل وهذا استدلال
 على وجوب الجزء
 الاخير

نقص لكان محتاجا الى من يدفع عنه القفا نص والاحتياج ينال في
الاستغناء وانما الثبوت هنا للدليل العقلي في السمع وما بعده وان
كان النقلي اقوى منه كما مر لان الاندراج انما يتاقي على الدليل العقلي
لا النقلي كما هو واضح يعنى ولو ازمها بالرفع فاعل فعل محذوف اي
ويدخل فيه لو ازمها او معطوف على وجوب و اشار بذلك الى ان في
كلام المصنف حذف العاطف والمعطوف والتقدير ولو ازمها
استلزام استغناء من اضافة المصدر لقا عليه ومنعوله محذوف تقدير
ما ذكره من الصفات وقوله بقوله متعلق بيبين وهذا اي عدم الحاجة
الى المحدث المفهوم من المقام وكذا ما بعده وقوله وتارة تكون اي الحاجة
ويؤخذ منه اي من استغناء عن كل ما سواه وقوله الى ما اي فعل او
حكم يحصل عرضه اي مقصوده وهو المصلحة التي يشكك بها وهذا السار
الى قياس استثنائي نظمه هكذا لولم يكن منزها عن الاغراض لسزم
افقاره الى ما يحصل عرضه لكن الثاني وهو افقاره الى ما ذكر باطل
فبطل المقدم وهو لم يكن منزها عما ذكر ثبت نقيضه وهو كونه
منزها وهو المطلوب فحذف مقدم الشرطية وذكر معنى الاستثنائية
بقوله كيف ودليها بقوله وهو رجل وعراج هذا اي التزهد عز
الاغراض مما يندرج تحت المخالفة للحوادث وانما نص عليه لمزيد
الاهتمام به رد فاعل القوم عدم اندراج تحت كلمة التوحيد ووجه
اندراج فيما ذكر انه لا يتصف بان افعاله للاغراض الى المخلوق
لا الخالق فلو كانت افعاله تعالى للاغراض لكان مماثلا للمخلوق
والمماثلة باطلة وهي الايجاب هو كلاس تعالى من حيث تعلقه
بطلب الفعل طلبا يارزما والندب كلاس من حيث تعلقه بطلبه
طلباً غير جازم وكذا البقية وقوله عن وجود باعث من اضافة
الصفة للموصوف اي باعث موجود وقوله من مراعاة مصلحة من
اضافة الصفة للموصوف ايضاً وهو بيان للباعث لان الباعث

عن المحل وتارة تكون الى
من يدفع عنه القفا نص وعندها
استدل لال وجوب في نفسه
ففي استغناء الشرح المرب
احد عشر صفة من العشر
واحدة نفسية وهي التي
سلبية وهي السمع وهي
وهي محذوف وهو البصر والكل
عن الاغراض في افعاله واحكامه
والانتم افقاره تعالى الى ما يحصل
بغير غرض كيف وهو جلي رزق الغنى
عن كل ما سواه هذا ما بينه
تعلقه تعالى للحوادث الذي يارزق
استغناءه جلي رزق الغنى
وهو ان لا غرض له في فعله
الاغراض والاحكام
وهي الايجاب والندب والتعظيم والكرهه والاباحه والغرض الذي تنزه الله تعالى عنه

هو المصلحة
عبارة عن وجود باعث يبعثه تعالى على ايجاد فعل من الانفعال او على حكم من الاحكام الشرعية
من مراعاة مصلحة

هو المصلحة وذلك ان المصلحة المترتبة على الفعل من حيث كونها ثمرة
ونتيجه تسمى فائدة ومن حيث كونها في طرفه تسمى غاية وعلة غائية
ومن حيث كونها باعثة للفعل على الفعل وصدور الفعل لا جملها
تسمى علة باعثة ومن حيث كونها مطلوبة للفعل بالفعل اي مقصودة
له تسمى غرضا فالاربعة متحدة بالذات مختلفة بالاعتبار مثال
ذلك ما اذا طلبت علما لصيرورتك عالما فصيروورك عالما
تسمى بالاسماء المذكورة بالاعتبار والله تعالى يستحيل ان يفعل
فعلا او يحكم حكما لغرض كتعظيم الناس له بحيث يبعثه ذلك
التعظيم على خلقهم وعلى ايجاب الصلاة عليهم مثلا والا لزم
احتياجه الى الفعل والحكم الذي يحصل له ذلك التعظيم
كيف وهو الغنى عن كل ما سواه تعود عليه او على خلقه
الفرق بينهما ان المصلحة العائدة عليه كتعظيم الناس له اي
صيرورته معظما وصف له ووصفه تعالى كمال فيكون مفتقرا
في الانصاف بهذا الكمال الى الافعال والاحكام التي تحصل
له هذا الكمال واما العائدة على خلقه كتعظيمهم للظا عموما والابس
وغيرها في الدنيا وتغنيهم بذلك وغيره في الآخرة فهي وعنفهم
وهي من مخلوقاته تعالى لان الخالق لهم ولصفاتهم فلو كانت جاملة
على فعل او حكم لزم ان يتكلم بذلك الفعل او الحكم فيلزم ان يكون
وصفاله حتى يتكلم به لانه لا يتكلم الا بما هو وصفه تعالى فيكون
مفتقرا الى ذلك حتى يحصل له الكمال كيف وهو الغنى عن كل
ما سواه اما عودها اي المصلحة التي هي عبادة عن الغرض
والمباغت وهو على حذف مضاف اي اما استحالة عودها عليه
اي قوله بهذا الكلام اي كلام المص وهو قوله والا لزم الخ
لان في قوة قوله لو لم يتنزه عن الاعراض لزم افتقاره الخ
كما فرناه سابقا واما لرب الش بقوله وهو اي الكلام فكانه

تعود عليه او على خلقه
وكلاهما من محال في نفسه
فقال ما عودها عليه فانه
اشارة بهذا الكلام وهو انه
لو لم يتنزه الله عن الاعراض
في افعاله واستحالة ما لزم
افتقاره تعالى الى ما يحصل
غرضه فلا يكون مستغنيا عن
كل ما سواه تعالى الله عن
ذلك علوا كبيرا

قال وحاصله لو لم يتنزه الخ والقرينة على ان المعنى اراد الغرض الذي
يعود عليه تعالى فقط الاضافه الى الضمير في قوله الى ما يحصل
غرضه وتقدم ان الاغراض في الافعال عبارة عن العلة التي تبعث
عليها كان يحفر الانسان منابرا يشرب ماءه او يتخذ سريرا للجلوس
عليه او يبني بيتا ليسكنه فكل من الشرب والجلوس والاستكن
غرض يتكلم به الانسان والله تعالى منزعه عن ان يخلق المسكرش
او الكرسي مثلا لغرض ومصلحة يتكلم بها كما يجلس عليها او يخلو
الادميين مثلا وهو تعظيمهم او يوجب شيئا عليهم مثلا لغرض
كتعظيمهم له ايضا ومعناه اي معنى هذا الكلام وهو الدليل
الاستثنائي المقدم وقوله في الفعل اي كالتخلق وقوله او الحكم كالتكلم
وقوله المخلوق الباطن للسببية اي بسبب مخلوق وهو الفعل او
الحكم الذي يحصل له الغرض فالشكل انما هو بالعرض والحاصل
له هو الفعل والحكم وليست للتعدية لما علمت ان الشكل انما هو
بالغرض لا بالفعل او الحكم بقي ان في كلامه مسامحة لان مصداق
المخلوق هو الفعل والحكم كما علمت وكل منهما امر اعتباري لا يتصور
بالخلق ولا يسمى مخلوقا اذ لا يتصف بذلك الا الامور الوجودية
الاهم الا ان يقال سمي كلامها مخلوقا باعتبار ما ينشأ عنه في
يتعلق به اذ لو وجب عليه الخ هذا اشارة الى قياس استنباط
وقوله اذ لا يجب في حقه الخ دليل للملازمة في الشرطية وقوله
كيف اشارة الى الاستثنائية القائلة لكن افتقاره الى ذلك
الشيء باطل فبطل المقدم وهو وجوب شيء من الممكنات عليه
تعالى وثبت نقيضه وهو عدم وجوب شيء منها عليه تعالى
وهو المطلوب وقوله وهو جل وعز الخ دليل للاستثنائية
نظير ما مر وقوله عقلا احترازا من الشرع فانه واقع كاتبة
المطيع وقوله كالنواب اي الاثابة لان الوجوب لا يتعلق

وسماه انه لو كان له غرض
الفعل او الحكم يعود عليه
الى ان يتكلم مخلوقا وقد اوضحتموه
ايضا انه لا يجب عليه فعل شيء من
الممكنات ولا تركه اذ لو وجب عليه
تعالى شيء منها عقلا كالنواب مثلا
لكان جمل وعز مقتضيان الى ذلك الشيء
الذي لا يجب عليه خفة تعالى له
التي عن كل ما سواه

الابا لفعل بكيفية الاحكام هذا هو القسم الثاني تبع في هذا الكلام
المصر في ث وقد اعترض عليه بان غير مناسب لصنيع المتن فان
ظاهر كلامه ان قصده ابطال وجوب شيء عليه تعالى من غير
التفات الى كون ذلك غرضاً او لا ولا نسلم ان هذا الاشارة الى ابطال
القسم الثاني لان ابطاله يستفاد من كلام المص ساقياً بطريق
المفاتيحة لان اللازم على كل افتقاره تعالى كما تقدم ايضاحه
عند قول المص من مراعاة مصلحة الخ واذا فرض ان قصده ذلك
كان الكلام مشككاً لان الغرض كما تقدم هو المصلحة المترتبة
على الفعل الباعثة عليه فلا بد من شيئين مصلحة وفعل تبعث
عليه ولريد كرا لا الثواب اي الاثابة فيسئل ويقال اين الفعل الباعثة
عليه بل هي الفعل كما يستفاد من كلامه ويمكن الجواب عن هذا
بامرين الاول ان المراد بالثواب المقدر من الجزاء وذلك غير الفعل
الذي هو تعلق القدرة به وعلى تقدير ان يراد به الفعل الذي هو
الاثابة فلا مانع من كونه مصلحة تترتب على فعل اخر لكن جعل الاثابة
مصلحة عائدة على خلقه تعالى انما هو باعتبار متعلقها الذي هو التوابع
وعلى التقدير الاول وهو كون المراد بالثواب المقدر من الجزاء يحتاج
الى تقدير مضاف في قوله اذ لو وجب عليه شيء اي فعل شيء مثلاً
وفي قوله الى ذلك الشيء اي الى فعل ذلك الشيء مثلاً الثاني ان ما
ذكر من قبيل الغرض في الاحكام اي يستحيل ان تكون الاثابة
العائدة على خلقه غرضاً اذ لو كانت غرضاً لوجب عليه تعالى فتكون
مقتضية لا يحجاب نفسها عليه تعالى وذلك باطل لانه تعالى
لا يجب عليه شيء ولكن هذا وان كان صحيحاً في نفسه لا يناسب
ظاهر كلام المص من الممكنات بدل من قوله منها الموجودة
في بعض النسخ وهو اي من يدفع عن النفس تلك المصلحة
وعبر عنها بمن وان كانت لا تعقل لوصفها بالدفع الذي هو من

هذا هو القسم الثاني
من قسم الغرض وهو الذي
يعود على خلقه اذ لو
عن الغرض بقوله اذ لو
عليه شيء منها عفا
لولا تنبيهه عن الاغراض
كان يجب عليه فعل شيء
منها من الممكنات او تركه
لزم اختياره الى من يدفع
عنه النقص وهو الثالث
المصلحة فيكمل بها
مجال في حق تعالى

افعال العقلاء فالمصلحة المترتبة على الفعل هو الثواب مثلاً وهي
 كائنة على خلقه وهي غير الفعل الذي هو تعالى القدرة بها او خلقه
 تعالى للطاعة والثواب على الاول على حقيقته وبقد مضاف في
 قوله ليتكلم بها اي بفعلها كشكله بتلك المصلحة التي هي الاثبات فيقتض
 عودها عليه تعالى فيضنا رب اول كلامه من ان هذا اشارة الى الغرض
 العائد على خلقه تعالى وهذا اي ما ذكره المص من عدم وجوب فعل
 شيء من الممكنات عليه تعالى وهو الغرض العائد على خلقه على ما مر
 وعموم القدرة انما كانه قال القدرة وكونها عامة والارادة
 وكونها عامة والعلم وكونها عامة فالمدعى شيئاً كافي الشئ حتى يصح
 ترتب افتقار كل ما سواه تعالى على ذلك ولو اسقط المص لفظ عموم
 لاستفاد منه الامران المذكوران بواسطة ال التي للعهد ولا
 ينبغي ان الدليل الذي ذكره بقوله اذ لو انشئ الخ ينتج الدعوة الاول
 فقط اعني بثبوت اصل هذه الصفات ولا يدل على عمومها فهو دليل
 لبعض المدعى اذ اللازم على انتفاء عموم التعلق بوجود بعض الحوادث
 دون بعض الا ان يقال العجز عن البعض يستلزم العجز عن البعض
 الذي تعلقت به لان الغرض استواء جميع الممكنات فالتعلق
 ببعض دون البعض ترجيح بلا مرجح فيتنزه على انتفاء عموم تعلقاتها
 عدم وجود شيء من الحوادث والشئ تكفل ببيان كل من الدعوى
 وحاصل تقرير ذلك الدليل في الحياة ان تقول لو لم تثبت له
 الحياة لاستغقت صفات الناقص من قدرة وارادة لكن التالي
 باطل اذ لو انتقت صفات الناقص لما امكن ان يوجد شيء من
 الحوادث لكن التالي باطل اذ لو لم يوجد شيء من الحوادث لم يقتض
 اليه شيء لكن التالي باطل فبطل ما ادى اليه على التدرج وان
 القدرة ان تقول لو لم تثبت له القدرة لثبت صندها وهو العجز
 لكن التالي باطل اذ لو ثبت له العجز لما امكن ان يوجد شيء من الحوادث

وهذا هو القسم الثالث في العقيدة
 وهو ما يجوز في حق تعالى واما افتقار
 كل ما سواه الى الله جل وعلا فهو وجوب
 ال ارادة اذ لو انشئ شيء من الممكنات
 ان يوجد شيء من الممكنات في حق الله
 يقتض اليه شيء كافي وهو الذي
 يقتض اليه كل ما سواه عندنا شئ
 الذي يقتض معنى الاوهى فلا
 شئ ان وجوده يقتض عدمه
 اليه جل وعلا فيستلزم قدرة و
 ما يجاد ولا اعلم كما قلتم

وعلى الثاني المراد الاثبات كما تقدم لكن على الشئ اعترض من جهة انه لا

لكن التالي باطل اذ لو لم يوجد شيء من الحوادث لم يفترأ اليه شيء
 لكن التالي باطل فبطل ما أدى اليه على التدرج وفي الارادة ان
 نقول لو انتفت الارادة لا انتفت القدرة لما من توقف القدرة
 على الارادة ولو انتفت القدرة لثبت ضدها وهو العجز الخ ما
 تقدم في العلم ان نقول لو انتفى العلم لا انتفت الارادة لما من التوقف
 ولو انتفت الارادة لا انتفت القدرة لما مريض ولو انتفت القدرة
 لثبت ضدها وهو العجز الخ ما تقدم ايضا فاختصر المقدم في التقرير
 وعبر بالامكان لان نفيه ابلغ من نفي الوجود فلا يفترأ
 الخ دليل للاستثنائية المحدوفة من القياس المذكور وهو في
 قوة استثنائية قياس سبق تقريره وهو المشار الى استثنائية
 بقوله كيف والى دليلها بقوله وهو الذي الخ فيما يتعلق به
 وهو الممكنات في القدرة والارادة والواجبات والحوادث المستحالة
 في العلم والالزام ان لا يفترأ اليه كل ما سواه بل بعضه اللازم
 في الحقيقة على هذا التقدير عدم افتقار شيء اليه اصلا لان العجز
 عن البعض يلزمه العجز عن الكل وقوله وهو بعض ما تعلقت به
 القدرة الاولى حذف بعض الا ان يجعل الاضافة للبيان ارف
 يقال المعنى بعض ما تعلقت به قدرته على الوجه الصحيح وهو كل
 ما سوى الله تعالى وبعضه هو المذكور في قوله بل بعض ما سواه
 للزم عجزها بيان لللازمة في الشرطية وقوله كيف اشارة
 الى الاستثنائية الفائلة لكن التالي وهو عدم افتقار شيء اليه
 تعالى باطل فبطل المقدم وهو كونه معرثان وثبت نقيضه
 وهو كونه لا ثانيا له وهو المطلوب وقوله وهو الذي الخ اشارة
 الى دليل الاستثنائية كما تقدم نظيره اتفاقا واختلافا
 اى سواه اتفاقا واختلافا اما الاول فلا يلزم عليه تحصيل
 الحاصل او كون الاثر الواحد اثرين واما الثاني فلا يلزم عليه

فلا يفترأ اليه شيء ويجب
 ان تكون قدرته وادامته
 وعلوه عامة للعالم فيما يتعلق
 به والا لزم ان لا يفترأ اليه
 كل ما سواه بل بعض ما سواه
 وهو بعض ما يتعلق بقدرة
 وادامته وان ذلك من
 صفات المعاني اربعة القدرة
 والارادة والعلم والحياة
 ومن المعنوية اربعة وهي
 كونه قادرا ومريدا وعالما
 وحيا فذلك ثمان ويوجب
 ايضا الوحدة اذ لو كان
 معرثان في الالوهية لما
 افتقر اليه شيء الخ
 كيف وهو الذي يفترأ
 الخ كل ما سواه قد تقدم
 اليه ان الوجود انما
 في برهان الوحدانية
 انه ثمان يستلزم
 معا اتفاقا واختلافا
 والعاجز لا ثانيا في شيء
 شيئا فلا يفترأ اليه
 وهذا تمام العشرين
 صفة التي تجب حقا

جل وعز لا نه يستحيل ح تاثيره تعالى في ذلك الاثر لما يلزم عليه
 من تحصيل الحاصل عموما مصدر في موضع الحال اما على
 حذف مضاف او بمعنى اسم الفاعل اي عاما وقوله وعلى كل حال
 عطف عليه اي حال كونه عاما وكائنا على كل حال وصاحب الحال
 اما كل من قوله كل ما سواه او ما المضاف اليه كل لصحة الاستغناء
 عنه بالمضاف اليه فصار ذلك المضاف مثل جزئه قال ابن مالك
 ولا تجزها لا من المضاف له * الا اذا اقتضى المضاف عمله
 او كان جزئها له اضيفا * او مثل جزئه فلا يحذف
 هذا مبتدأ خبره محذوف اي هذا ظاهرا وثابتا والاشارة
 راجعة الى كون ما ذكرنا خوذا من المعنى الثاني اي محل اخذ عدم
 التأثير للاسباب العادية من المعنى الثاني المندرج تحت الاول
 وهو افتقار كل ما سواه اليه ان قدرت اي فرصت كون
 تاثيرها بالطبع اما ان فرصت ان تاثيرها بقوة جعلها الله تعالى
 فيها فلا يكون علم ما خوذ من المعنى الثاني بل من الاول وهو
 استغناؤه تعالى عن كل ما سواه والحاصل ان عدم التأثير بالطبع
 ما خوذ من المعنى الثاني وعدم التأثير بالقوة من الاول بطبع
 اي بذاته وحقيقته بحيث يكون الطعام موجد للشبع والماء
 موجد للرطوبة وغير ذلك كما مر فذلك محال جواب اما وقوله
 ايضا اي كما ان تقدير التأثير بالطبع محال وحق المقابلة ان يقول
 واما ان قدرته يؤثر بقوة فلا يكون عدمه ما خوذ من المعنى الثاني
 بل من الاول كما مر وقوله وذلك اي كونه مفتقرا في ايجاد بعض
 الافعال الى واسطة وهي تلك القوة فان قلت ما الفرق بين
 ثبوت التأثير من الكائنات في اثره وبين التأثير له يجعل الله
 قوة فيه في ان الاول يلزم عليه استغناء الاثر عن مولانا جل
 وعز والثاني يلزم عليه افتقار المولى في ايجاد بعض الافعال

وان كان لا يقبل العلم
 لا سيما بما لا لا يخالفه
 الى المخصص كيف وكل ما سواه
 مفتقرا الى كل الافتقار
 السكوت لكل ما سواه
 وقوله باسمه بغير
 باجمعه ويؤخذ من
 ان لا تاثير لشي من الكائنات
 في اثره والاولى ان ينفرد
 ذلك الاثر عن مولانا جل وعز
 كيف وهو الذي يقتضيه
 كل ما سواه عموما وعلى كل
 حال هذا ان قدرت ان شيئا
 من الكائنات يؤثر بطبعه
 واما ان قدرته يؤثر في
 جعلها الله تعالى كما في
 اسبلة قد لا يكون
 لا نه يصير
 وعز مفتقرا في ايجاد بعض
 الافعال الى واسطة
 باطل لما عرفت من وجود
 استغناءه جل وعز عن كل ما
 سواه

الى واسطة مع ان التأثير فيها مع الغير الله تعالى اجيب بان الاول
لما كان التأثير فيه بالطبع لم يتوقف على مشيئة الله واختياره اذ
كان بالطبع لا يتوقف على اختيار فلا يلزم عليه افتقار المولى
الى واسطة بخلاف الثاني فانه متوقف على مشيئة الله تعالى
بالفعل وخلق الواسطة فصار الفعل من هذه الحكيمية مراد الله
تعالى ولزم افتقاره للواسطة لو خرج عن قدرته ممكن ما
اي بان لم تؤثر فيه قدرته تعالى بل اثر فيه غيرها اما بالتعليل
او بالطبع او القوة التي خلقها الله تعالى فصح قوله وهذا يبطل
مذهب القدرية الخ لم يكن مقترا اليه غاية الافتقار مقتضا
انه يقتصر اليه بعض الافتقار وليس كذلك لانه على هذا التقدير
لا يقتصر اليه تعالى اصلا لا غاية الافتقار ولا اصله وبعضه
لكن لما كان هذا الوصف ثابتا للممكن لا يفارق في الواقع غير
الشيء بذلك كانه قال لم يكن هذا الوصف اللازم له في الواقع
ثابتا ومتحققا والواقع خلافه وهذا اي بهذا الدليل
بواسطة التعميم السابق كما مر اما لو قصر ما تقدم على التأثير
بالعلة والطبع فلا يسرف منه بطلان مذهب القدرية لانهم
لا يقولون بذلك مباشرة او تولد الاولى ان يقول
مباشرة وتولد الان التولد لازم للمباشرة لا ينفعك عنها والتولد
عندهم ان يوجب فعل لقاعله فعلا اخر فالموجب هو الفعل
مباشرة وهو الحاصل في محل القدرة والفعل الاخر هو الفعل
تولد او هو الحاصل لا في محل القدرة مثال الاول حركة
الاصبع ومثال الثاني حركة الخاتم فانها متولدة عن حركة
الاصبع وكذا حركة اليد المتولدة عنها حركة الحجر عند رميه
او حركة السيف عند الضرب به او غير ذلك مما يوجد عادة
لواسطة حركة اليد فحركة الاصبع او اليد فعل مباشرة

لا شك انه لو خرج عن قدرته الممكن
 تعالى على ما لم يكن تعالى بل انما يقتضيه
 مقتضى اليه او عبده كيف وكل ما سبق
 مقتضى اليه تعالى غاية الاقترار
 وهذا بسط على حسب مقتضى الحاجة
 في الافعال الاختيارية فيها مشق

والذي نشأ عنها فعل تولد وكل من الحركة الاصبع وحركة
 الخاتم او حركة اليد وحركة ما نشأ عنها مخلوق للعبد عندهم ولله
 تعالى عندهما والفرق بين مذهبيهم ومذهب الفاتلين بالتعليل ان
 المتلازم عندهم عادي وعند الفاتلين بالتعليل عقلي فالمتلازمة
 بين حركة الاصبع وحركة الخاتم مثلا عند الاولين عادية وعند
 الآخرين عقلية مذهب الفلاسفة هم قوم كفار من الروم من اهل
 يونان كانوا اهل حكمة وعقل فاخذوا في الزهد والرياض ورئيسهم الفيلسوف
 قال ابن الصلاح ولم يكن عالما فهمد طريق الفلاسفة بقوله بقدم
 الروح وبقدم العالم وبالوحدة المطلقة فبتبعه من تبعه ثريعت
 موسى في زمانهم فدعاهم الى شريعته فابوا واستكبروا وقالوا
 نحن في غنية عما عندك فانا نقول بما نقول ونزيد عليه انا لا
 نرى ذبح الحيوان شفقة عليه وانت تراه الافلاك بين السموات
 فانها عندهم احياء ناطقات مؤثرات في العالم والمراد بها ما يشمل
 الكواكب كالشمس والقمر فان الشمس تصبغ الوان الفواكه والقمر
 ينضجها ويحلبها وتأثير الافلاك من باب تأثير العلة في المعلول
 فقولوا والعلل من عطف العام على الخاص لا انفرد العلل عن الافلاك
 في حركة الاصبع مثلا فانها علة مؤثرة في حركة الخاتم والمتلازم بينهما
 عقلي عندهم كما مر والطبا ينعينهم من جملة الفلاسفة وهم جمع
 طبائعي نسبة الى الطبيعة اي الحقيقة على غير قياس والقياس
 طبيعي فجمعه طبيعيون والامزجة عطف تفسير كما قاله يونس
 وقوله وغيرهما كالاخلاط وعطفه على ما قبله مرادف فالثلاثة
 الفاظ بمعنى واحد كما قرره الشيخ في درسه وان كان ظاهرا عبارة
 الشئ يقتضي المغايرة وتقديم الفرق بين العلة والطبيعة وهوان
 العلة لا يتوقف تأثيرها على وجود شرط ولا انتفاء مانع كما
 تأثير حركة الاصبع في حركة الخاتم بخلاف الطبيعة فان تأثيرها يتوقف

ويطلق مذهب الفلاسفة
 الفاتلين بتأثير الافلاك
 والعلل ويطلق مذهب
 الطببا ينعين الفاتلين
 بتأثير الطبائع والامزجة
 ونحوها كقول الطغراء
 يسبح والماء يروي
 والنار تحرق ونحو ذلك

على ذلك كآثار النار في الاحراق المتوقف على وجود المماساة واستقاء
 السيل وهم الطبائعيون انما تؤثر بقوة الخ وقد وافق المعتزلة
 مؤلاء في تأثير قدرة العبد الحادثة في افعال الاختيارية فقالوا انه
 يخلق افعال نفسه بقدرة التي خلقها الله تعالى فيه (قوله) جعلها الله
 فيها ظاهره يقتضي انهم يعتقدون ان الله تعالى خلق القوة التي اثرت
 في تلك المسببات مع انهم لا يعتقدون استنادها الى الله تعالى اضلا
 بل يعتقدون ان تلك القوة تؤثر بنفسها ويحتمل انهم يقولون بذلك
 ويكون كفرهم لاجل هذا الاعتقاد بل بغيره ولا يلزم من ذلك كفر
 عامة المؤمنين التابعين لهم وقد تبع الفليسوف الخ هذا يقتضي
 ان الطبائعي فليسوف مع انهم فيما تقدم قابل الفلاسفة بالطبائعين
 الا ان يقال المراد بالفلاسفة فيما تقدم ما عدا الطبائعين
 فصحت مغالبتهم لهم وان كانوا من جملتهم كثير من عامة
 المؤمنين وهم المراد بالجملة في كلام المصنفان العامة
 يعتقدون ان الاسباب العادية تؤثر بقوة جعلها الله تعالى
 فيها ولو نزعها لم تؤثر وليس المراد بهم المعتزلة لانهم لم يقولوا بالناظر
 بالقوة في الاسباب العادية كما هو فرض كلام الشبل في افعال
 العبد فقط فلم يوافقوا الفلاسفة في الناظر بالقوة في جميع
 الاشياء وايضا لا يحسن التعبير عنهم بانهم عامة ولا بانهم جملة
 ثم رايت شيخنا العدوي قرر ذلك وما قارنها اي من الاحتراؤ
 والشبح وغير ذلك من المسببات العادية كقصص اسمعيل
 الخ اي بناء على ان اياه امر المسكين على مذبحه والصحيح خلافه
 وان لم يحصل منه الا مجرد الهم على ذلك لزم ان يكون الله لا يقد
 الخ تقدم نظيره وان يقتضي انهم يعتقدون ان الله خلق القوة
 وهي اثرت في المسببات وليس كذلك لانهم لا يعتقدون استنادها
 الى الله تعالى اضلا على ما ترى في عامة المؤمنين التابعين لهم

وهم في اعتقادهم الناظر
 تلك الامور في القوة
 من يعتقد ان تلك الاشياء
 تؤثر فيما فانها بطبيعتها
 يعتقد انها تؤثر وقد تبع
 الفليسوف على هذا الخ
 من عامة المؤمنين واليه
 اشار بقوله كما زعم كثير
 من يدعونه وقد اختلف في
 والمؤمن المحقق الايمان لا
 يعتقد لها تاثير اضلا وما
 قارنها يصح النار ولا يوجد الاثر
 كقصة اسمعيل المسكين ولا
 اسمعيل القطع كقصة
 قول من قال يؤثر
 بطبيعتها

بقوة جعلها الله تعالى فيها ولو نزعها لم تؤثر

في ذلك يعتقدون ذلك الذي يظهر فيه ان الشيخ الخ تفتي
 هذه العبارة ان الشم لم يطلع على شم المص هنا وهو بعيد فكان
 الاولى ان يجزم بذلك فان المص لم يتعرض له في شم قطعاً لكنه سئل
 ما اردت بقولك عموماً وعلى كل حال فاجاب بقوله اردت بقول
 عموماً في جميع الذوات وعلى كل حال في جميع الصفات وقوله اي
 سواء كان الخ ويحتمل عموماً في الذات وعلى كل حال في الصفات
 كما تقدم عن المص وعموماً فيما كان سبباً عادياً للوجود غيره كما
 وعلى كل حال فيما ليس كذلك كالسموات والارضين حالة وجوده
 وحالة عدمه اي ان الممكن يحتاج اليه تعالى في الحالتين اما حالة
 عدمه فظاهراً لا يحتاجه اليه تعالى في ايجاده واما حالة وجوده
 ففيه خلاف اشار له بقوله ولا يقال ان الممكن الخ وخاصة
 انا ان قلنا ان العرض لا يبقى زمانين فاحتياج الموجودات اليه
 تعالى في امداد ذواتها بالاعراض التي لولا تعاقبها عليها لانقضاء
 ظاهروا ان قلنا ببقائه وهو الراجح فكذلك تحتاج اليه في دوام
 وجودها بناء على المختار من ان منقضاء احتياج الممكن كونه ممكناً
 اي مستوياً وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته وهذا الوصف لا يفارق
 لا في حالة الوجود ولا بعده بل في كل لحظة يحتاج اليه تعالى
 في ترجيح وجوده على عدمه واما ان قلنا ان منقضاء احتياجه كونه
 حادثاً اي موجوداً بعد علم فلا يحتاج اليه في دوام وجوده لانه
 هذا الوصف وهو الوجود بعد علم قد حصل ضرورة فلو
 احتاج بعد حصوله لزم تحصيل الحاصل تضمن قول على
 حذف مضاف اي معنى قول والمراد بتضمن المعنى لما ذكرنا من انه
 عليه بحيث يفهم منه على ما تعلم وليس المراد به دلالة التضمن
 وهو دلالة اللفظ على جزء معناه بالاستقراء فيه ان التبع
 هو الاستقراء فكان الاولى حذف قوله بالاستقراء الا ان يقال

فما كان بها يطلع
 بافتقار كل ما سواه اليه
 لانها لو كانت تفتقر
 فما كان بها لا يفتقر
 المقتار اليها ولا يفتقر
 من الله وذلك بحال الخ
 افتقار كل ما سواه اليه
 واما من قال انها تفتقر
 بغير جعلها الله فيها يطلع
 قوله باستقراء لانها لو كانت
 عن كل شيء ان يكون
 الامر كما نرى ان يفتقر
 الله تعالى لا يفتقر على
 فعل شيء من الممكنات
 الابطى اسطر وهي الفتق
 التي تتخلق في النار
 من الاسباب العادية
 فيكون مفتقراً اليها
 وقوله عموماً لا يفتقر
 فيه ان الشيخ لم يفتقر
 له في الشيخ اي سواء
 كان ما يفتقر له سبب
 عادي كالشعب والري
 او لا يفتقر له سبب
 عادي

والنفديس فيجدون فيه ما يجده اهل الجنة من اللذة لانزلا ينجح
للذة المحسوسة الا من ركب فيه الشهوة وهؤلاء لا شهوة لهم
ومقتضى هذا ان الحور والولدان كذلك ويجوز الموت
عليهم لكن لا يموت احد منهم قبل النفخة الاولى بل بها الا
حملة العرش والمملكة الاربعة فانهم يموتون بعدها ويجوز
قبل النفخة الثانية وآخر من يموت ملك الموت وما ذكر
من انهم لا يعصون الله لا ينافي في ما وقع من ابليس لان الصحيح
انه من الجن لا من المملكة ولا ما ينقل عن هاروت وماروت
فان ذلك كذب نقله المؤرخون عن الاسرائيليات اى
كتب اليهود ولم يصح في ذلك خبر كما قاله المفسرون قال
المصنف في شئ الصغرى وما يذكره كذبة المؤرخين من انها عوقبا
ومسحا كله كذب وزور ولا يحل اعتقاده ان تعليمهم السحر
لم يكن لاجل العمل به بل للتحذير منه بتعريف حقيقته وانقضاء
شره كتعليم حقيقة الزنا وانواع الربا وذلك لان السحرة كانوا
بسبب استراق الشياطين السمع وتعليمهم لهم فادعوا النبوة
فظن الجحلة ان معجزات الانبياء سحر فارتزها الله ليعلم الناس
كيفية السحر لينظروا الفرق بينه وبين المعجزة وقيل انها كانت
رجلين صانحين من بابل وسميا ملكين لصلاحيهما ولهم قدرة
على التشكلات الجميلة والكتب السماوية اى بوجوها
وتزولها على الرسل في الالواح او على لسان ملك وان
كل ما تضمنته حق وان كلامه تعالى والمراد بها ما يشمل
الصحف المنزلة على ابراهيم وموسى وغيرهما سميت سماوية
لنزولها من السماء واسمها اى رفعة قدرها
واليوم الاخر اى بوجوده وما يشتمل عليه من البعث
والمحساب والصراف والميزان واخذ الصحف وتطهيرها

واما قولنا حديث
الله فدخل فيه الانبياء
سائر الانبياء والملائكة
عليهم الصلوة والسلام
والكتب السماوية والنبوة
الاخر لان تعليم الصلوة
والسلام جاء تصدق
ذلك كله

ولا يساعد بل الذي يحكى اعتقاده

من خزائنه تحت العرش لا تخطى عنق صاحبها واصطفاف الملائكة
 محققين حول الخلائق ودنو الشمس من رؤسهم قد رمل والجام العرق
 لهم وغير ذلك واوله من النفخة الثانية وهي نفخة البعث وقيل من الحشر
 وقيل من الموت واختلفو في اخره فقيل آخره الى ان يدخل اهل الجنة
 الجنة واهل النار النار وقيل لانهاية الآخرة ووصف بالآخر لانه
 اخر ايام الدنيا وقيل لانه لا يلبث بعده بما دلت عليه معجزاته
 اعترض بان ما دلت عليه معجزاته هو نفس التصديق فيلزم كون
 الشيء سببا في نفسه ورد بان ما دلت عليه المعجزات هو الصدق
 الذي هو وصفه صلى الله عليه وسلم وهو مغاير للتصديق
 الذي هو وصف الشخص المصدق هكذا قرره الشيخ في درسه وفيه
 ان السبب في الحقيقة في تصديقنا هو المعجزات لا الصدق
 الدال عليه واجيب ايضا بان تصديق سيدنا من اضافة
 المصدر لمفعوله وقاعله ضمير الامة والذي دلت عليه المعجزة
 هو تصديق الله له والمعنى ان تصديقنا لسيدنا محمد في انه
 رسول بسبب ما دلت عليه المعجزات من تصديق الله تعالى
 له الى اخره وفيه ما من من السبب في تصديقنا هو المعجزات
 لا تصديق الله تعالى فالاولى الجواب بان ما في قوله بما دلت
 عليه معجزاته مصدرية والضمير المجرور بعلى عائدا على التصديق
 والمعنى لا شك ان تصديق نبينا بدلالة معجزاته اي بمعجزاته الدالة
 على التصديق فهو من اضافة الصفة للموصوف يستلزم الخ ولو
 حذف قوله بما دلت الخ وقال بمعجزاته لكان اولى كاحياء
 هذه الابدان اي من القبور وهو المسمى بالنشأ سوقها
 الى المحشر وهو المسمى بالحشر والمراد بالابدان ما يشمل ابدان
 الانس والجن والملائكة وبقية الحيوانات واحياءها
 يكون بنفخة الاحياء بعدما ماتت بنفخة الصعق وبين

لا شك ان تصديق سيدنا
 محمد صلى الله عليه وسلم
 في انه رسول الله بما دلت عليه
 معجزاته التي لا تحصى يستلزم الخ ولو
 حذف قوله بما دلت الخ وقال بمعجزاته لكان اولى كاحياء
 هذه الابدان اي من القبور وهو المسمى بالنشأ سوقها
 الى المحشر وهو المسمى بالحشر والمراد بالابدان ما يشمل ابدان
 الانس والجن والملائكة وبقية الحيوانات واحياءها
 يكون بنفخة الاحياء بعدما ماتت بنفخة الصعق وبين

التفتحين اربعون عاماً وذلك انه بعد موت الخلائق اجمعين
 ينزل الله ماء كثي الرجال من تحت العرش يقال له الحيوان فتمطر
 السماء اربعين يوماً حتى يكون الماء من فوق الناس قد راثنى
 عشر ذراعاً ثم يأمر الله الاجساد فتثبت كنبات البقل حتى اذا
 تكاملت فكانت كما كانت يقول الله عز وجل ليحي جبريل وسيكاف
 واسرافيل فيا مر الله اسرافيل فياخذ الصور وهو قرن من نور
 كهية البوق الذي يزمربه وقال ابو هريرة للنبي صلى الله عليه
 وسلم كيف هو قال عظيم والذي نفسي بيده ان عظم دارة فيه
 كعرض السماء والارض ثم يدعوا الله الارواح ويلقيها في الصور
 ويا مر اسرافيل بالنفخ فتخرج الارواح مثل النخل في الخروج
 وهيئته لا في الصورة لان روح كل شخص على صورته فتنش
 في الاجساد مشى السم في اللدغ واول من تنشق عنه الارض
 نبينا محمد صلى الله عليه وسلم والمحوض اى حوضه صلى
 الله عليه وسلم وهو بحر على الارض المبدلة وهما روض بيضاء
 كالفضة متسع الجوانب خافاه من الزبرجد وطوله لا يزيد
 على عرضة وهو مسيرة شهر من كل جهة وقيل شهران ماؤه ابرد
 من الثلج واشد بياضاً من اللبن واحلى من العسل وقيل لرون
 كل شراب الجنة وطعم كل اثمارها وريحه اطيب من المساك
 وكبرانه اكثر من نجوم السماء اى كبرانه المعدة له والافجوانه
 لا تسع القدر المذكور من شرب منه شربة لا يظأ بعدها ابد
 يصب فيه من الكوثر وترده هذه الامة كلها ويطرده عن الكفار
 منهم والمرقدون فلا يشربون منه ابد وكذا الروافض والخوارج
 والمعتزلة والظلمة الجاثرون والمعلن بالمعاصي المستحق
 بها لكن هؤلاء يطردهون عقوبة ثم يشربون قبل دخولهم
 النار على الصحيح فيكون شربهم حينئذ اماناً من ان تحرق

في
 الجمع

النار اجوافهم او ان يدركهم الجوع والعطش والصبح انه قبل
 الصراط والميزان كما قال الجمهور لان الناس يخرجون من قبورهم
 عطاشا فيردونه وليضا لو كان بعد الصراط لما صح طرد احد عنه
 الى النار فانه من جاوز الصراط لا رجوع له اليها ابدا وقال
 الغزالي رحمه الله غلط بعض السلف في قوله الحوض يورد بعد
 الصراط وقد يقال لا غلط لا مكان حمله على قول بعضهم ان له
 صلى الله عليه وسلم حوضين حوض قبل الصراط في الموقف وكذا
 حياض الانبياء وهو الذي يطرد عنه بعض العصاة وحوض بعد
 لا يطرد عنه احد لانه لا يوصله الا من خلص من العذاب وكل منها
 يسمى كوثرًا والكوثر في كلام العرب الخير الكثير وصح القريظي
 هذا القول والذي صحه مشايخنا الاول قال السيوطي فان
 قيل اذا خلص الناس من الصراط قرب دخول الجنة فلم يجمع
 الى شرب منه قلت كلابلهم محبوبون هناك لاجل المظالم
 فكان الشرب من موقف القضاء ولكل بني حوض ترده امته
 كما علمت خلافا لمن قال ان حوض صالح ضرع ناقته والشفاعة
 اي شفاعته صلى الله عليه وسلم وغيره من الانبياء والعلماء
 والصالحين صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين وشفاعته
 صلى الله عليه وسلم خمس اعظمها شفاعته المختصة به لراحة
 الخلق ولو كفارا من طول الموقف ليحبل الله حسامهم* وشفاعته قوم
 استحقوا دخول النار فلا يدخلونها وشفاعته في قوم دخلوها
 فيخرجون منها وشفاعته في قوم دخلوا الجنة للترقي في علو المنازل
 وشفاعته في دخول قوم الجنة بغير حساب وهذه مختصة
 به كالاولي وقيل شفاعته صلى الله عليه وسلم اكثر من
 عشرين شفاعته والصراط وهو جسر مدود على متن جهنم
 ارق من الشعرة واحد من السيف فهو مثل موسى كما ورد

في بعض الاخبار يجوز عليه الاولون والاخرون من الانبياء والملأكة
 وغيرهم ذاهبين الى الجنة لان جهنم بين الموقف والجنة فاوله
 في الموقف واخره على باب الجنة والصحيح ان الكفار يمرون عليه وقيل
 لا يمرون وقيل انهم لا يمرون على جميعه بل على بعضه ثم يسقطون
 في النار وطوله ثلاث الاف سنة الف صعود والف هبوط والف
 استواء كما قاله مجاهد والضحاك وقال الفضل ان الصراط مسيرة
 خمس عشرة الف سنة خمسة الاف صعود وخمسة الاف
 هبوط وخمسة الاف استواء وقال سيدي يحيى الدين بن
 العربي هو سبع قناطر مسيرة كل قنطرة ثلاثة الاف عام الف
 صعود والف هبوط والف استواء فيسأل العبد عن الإيمان
 الكامل على القنطرة الاولى فان جاء به جاز الى القنطرة الثانية
 فيسأل عن كمال الصلاة فان جاء بها تامة جاز الى الثالثة
 فيسأل عن الزكاة فان جاء بها تامة جاز الى الرابعة فيسأل
 عن الصيام فان جاء به تاما جاز الى الخامسة فيسأل عن الحج
 والعمرة فان جاء بهما تامين جاز الى السادسة فيسأل عن
 الطهر من الحديث فان جاء به تاما جاز الى السابعة فيسأل
 عن المظالم فان كان لم يظلم احدا جاز الى الجنة وان كان قصر
 في واحدة من هذه الخصال حبس على عقبة منها الف سنة
 حتى يقضى الله فيه بما يشاء وهذا من جملة حديث رواه النفا
 وذكر فيه ان مواقف القيامة خمسون موقفا كل موقف
 الف سنة يقع السؤال في كل منها عن شيء خاص بذلك
 الموقف المذكور في ذلك الحديث وفي بعض الآثار انه
 يسأل في الثالثة عن صوم رمضان وفي الرابعة عن الزكاة
 وجبريل في اوله وميكائيل في وسطه يسألان الناس عن عملهم
 فيما افنوه في طاعة الله او في معصيته وعن شبابهم فيما ابلاه

وعن علمهم ما ذا علموا به وعن ما لهم من اين اكتسبوه واين
انفقوه والملائكة صافون يمينا وشمالا يحفظونهم بالكلية
وهي شهوات الدنيا تصور بصورة كلاب مثل شوك السعدان
كما ورد في الحديث والسعدان بفتح السين المهمل نبت ذو شوك
ينبت ببعض الجسور تقول له العامة شارب عنتر والملاح
اصله رطب ثم يبيس ويتصلب وانكر بعضهم كونه ارق من الشعرة
واحد من السيف بل يختلف باختلاف الناس فيتسع ويرق
بحسب انتشار النور الحاصل من الاعمال وضيقة ومن هناك
رقيقا في حق قوم وعريضا في حق اخرين فغرض صراط كل احد
بقدر اتساع نوره فلا يعيش احد في نور احد الا اذا اراد الله
اظهار فضله لكن الصحيح الاول وقدرة الله صالحة لمرورهم
عليه مع كونه ارق من الشعرة واحد من السيف وتفاوتون
في سرعة مرورهم وبطئه بحسب تفاوتهم في سرعة اعراض قلوبهم
عن المحارم اذا خطرت عليها وبطيئه فمن كان اسرع اعراضا عن
معاصي الله تعالى كان اسرع مروراً في ذلك اليوم وعكسه بعكسه
ومن توسط في ذلك كان سيره متوسطا واول من يجوز عليه
نبينا صلى الله عليه وسلم واسمه فالسالمون من الذنوب يمرون
كطرف العين وبعدهم الذين يمرون كالبرق الخاطف وبعدهم
الذين يجوزون كالريح العاصف اي الشديد وبعدهم الذين
يجوزون كالطير وبعدهم الذين يجوزون كالفرس السابق
وبعدهم الذين يجوزون كاجود بقية البهاائم ثم الذين يجوزون
عدوا ومشيا ثم من يجوزه جوا وهو الذي تطول عليه مسافة
الصراط فيقول رب لما ابطأت بي فيقول لم ابط بك انما
ابطاك عمالك وروى اذا كان يوم القيامة ياتي قوم فيقفون
على الصراط فيكون فيقال لهم جوزوا على الصراط فيقولون

تخاف من النار فيقول جبريل كيف كنتم تمرون على البحر فيقولون
 بالسفن فيؤتى بمساجد كانوا يصلون فيها كالسفن فيركبونها
 ويمرون على الصراط والميزان وهو على هيئة ميزان الدنيا
 له قصبة وعمود وكفتان كفة من نور للحسنات وكفة من ظلمة
 للسيئات كل واحدة منهما اوسع من طباق السموات والارض
 وكفة الحسنات عن يمين العرش مقابل الجنة وكفة السيئات
 عن يسار العرش مقابل النار ينزل به جبريل على الصراط بعد
 الحساب وقيل قبل الصراط فيأخذ بعموده وينظر الى السنان
 وميكائيل امين عليه والنقيض ينزل الى اسفل والخفيق يقع
 كميزان الدنيا كما هو ظاهر الاحاديث واختلف العلماء هل هو
 ميزان واحد او اكثر فقيل ثلاثة موازين الاول لوزن الايمان
 وهو لا اله الا الله مع غيره لتمييز المنافق من المؤمن فمن رحمت
 سيئاته بل لا اله الا الله فهو مخلد في النار ومن رحمت حسناته
 سيئاته فهو مخلد في الجنة وان نفذ فيه الوعيد والثاني لوزن
 حسناته ومظالم العباد والثالث لوزن ما فضل من حسناته
 عن مظالم العباد وان فضل شيء من حقوق الله التي عليه
 وقال الحسن لكل واحد ميزان وقيل للمؤمن موازين بعدد
 خيراثر فلو صوم ميزان ولصلاته ميزان وهكذا وقيل لكل
 امرئ ميزان والاصح انه ميزان واحد لجميع الاعم والحجج الاعمال
 وجمعه في قوله تعالى فمن ثقلت موازينه الاية لتعظيم شأنه
 وتفخيمه اولان المراد به الموزن اي الاعمال او انه لما كان متسعا
 كل جزء من اجزائه بقدر ميزان منفرد جمع بهذا الاعتبار
 واختلف العلماء في الموزون فقليل يوزن العبد مع عمله وقيل
 يوزن الاعمال فتجسم الاعمال الصالحة في اجسام نورانية
 والسيئة في اجسام مظلمانية والصواب ان الموزون صحائف

الاعمال كما يدل له قوله صلى الله عليه وسلم يصاح برجل من امتي
على روس الخلائق يوم القيمة فينشر عليه تسعة وتسعون سجلا
كل سجل منها مد البصر فيها خطايا به وذنوبه فيقول الله اتنكر من هذا
شيئا اظلمك كتبتى الحافظون فيقول لا يا رب فيقول افلك عذر
او حسنة فيقول لا يا رب فيقول الله بلى ان لك عندنا حسنة
واند لا ظلم عليك اليوم فيخرج له بطاقة بكسر الموحدة اى ورقة
صغيرة وفي رواية كالانملة فيها اشهاد ان لا اله الا الله واشهد
ان محمدا عبده ورسوله فيقول يا رب ما هذه البطاقة مع هذه
السجلات فيقول انك لا تعلم فتوضع السجلات في كفة والبطا
في كفة فتطيش السجلات اى ترتفع وتنقل البطاقة ولا ينفصل
مع اسم الله شئ والمراد الشهادتان اللتان قالهما بعد الدخول
في الاسلام اما اللتان دخل بهما في الاسلام فلا يرد خلهما الوزن
على الصحيح لان الايمان المدلول لهما ليس له ضد يوضع في
كفة اخرى لان ضده الكفر والايمان والكفر لا يحتملان في شخص
واحد ولهذا قال الله له بلى ان لك عندنا حسنة ولم يقل لك
ايمانا وحديث البطاقة المذكور وارد في رجل مخصوص لا في جميع
الناس ونحو ذلك كسؤال الملكين منكرونيكبر لكل من مات
بالغيا ولو كافرا الا الانبياء والشهداء وكدخل الجنة والنار في
كتب اهل السنة احترى بذلك عن المعتزلة فانهم نازعوا في اكثرها
وقوافهم على العادات كما هو شأنهم لعدم تنوير الله تعالى
بصائرهم ويؤخذ منه اى من قولنا محمد رسول الله لان ذلك
دال على ثبوت رسالته عليه الصلاة والسلام ويلزم من ذلك
صداقه في كل ما جاء به ومن جملة الله تعالى انبياء وانهم
صادقون في كل ما جاؤا به وقوله واستحالة الكذب عطف
لازم على ملزومه لان من وجب صدقه استحالة كذبه وقوله والا

وكل ذلك ما هو مقرر
في كتب اهل السنة في هذه
السجلات والبطا
والاستحالة الكذب عليهم
لا يكونون صادقا
كل وعذر

اى بان لم يصد قوا بل كذبوا وان شئت قلت والا باللم يستحل الكذب
 عليهم بان كانوا كاذبين لم يكونوا رسلا امناه لكن نفى رسالتهم
 واما انتهم باطل لظهور الخوارق على ايديهم واذا بطل اللازم الذي
 هو نفى رسالتهم واما انتهم بطل منزومه الذي هو كذبهم فثبت
 صدقهم وهو المطلوب والمناسب لما تقدم من ان الدليل على
 صدقهم هو المعجزة النازلة منزله قوله صدق عبدك في كل ما يبلغ
 عني ان يقول والا لتخلف المدلول عن الدال العالم بالخصيات
 فيه اشارة الى بيان الملازمة في قوله والا بان لم يصد قولهم
 رسلا لكن بضميمة مقدمتين اخريين وهما ان خبره تعالى
 على وفق علمه وقد صدقهم بالمعجزة ولا شك انه اذا كان عالما وخبر
 على وفق علمه وقد صدقهم بالمعجزة النازلة منزله قوله صدقوا
 في كل ما يبلغوه عني لزم ان يكونوا صادقين في الواقع لان من علم
 ان من ارسله ليبلغ ما فيه رضاه مما امره بتبليغه يكذب عليه
 لا يتخله رسولا ان العالم الذي خبره على وفق علمه لا يرسل
 الا من يصدق عليه لا من يكذب عليه والحاصل ان الملازمة
 لا يتم الا بثلاثة مقدمات كونه تعالى عالما بكل شئ وكونه
 خبره على وفق علمه وتصديقهم بالمعجزة وانما احتجنا القولنا
 وخبره على وفق علمه لانه لا يلزم من كونه عالما تصديقه
 لهم مع استحالة الكذب في خبره كما مر والخصيات غوامض
 الامور ومشكلاتها ويلزم من علمه بها علمه بالجليات والظواهر
 من باب اولي وكونها ظاهرة او خفية انما هو بالنسبة لنا اما الله
 تعالى فكل الامور ظاهرة له على حد سواء واستحالة فصل
 المنهيات بالرفع على وجوب صدق الرسل ووجه اخذ ذلك انه
 يلزم من ثبوت رسالته عليه الصلاة والسلام ثبوت رسالتهم
 بحجته بذلك ويلزم من ثبوت رسالتهم استحالة ما ذكره والمنهيات

العالم بالخصيات
 واستحالة فصل المنهيات
 كمالها لانهم رسلا الله
 الخلق بافواههم وامثالهم
 وسكونهم فليكن
 يكون في جميعهم

مخالفة الامور لا باطل
وعز الدين خارج عن حق
الحق وانهم على سيرة

شاملة للكتمان وغيره كالحرمات والمكروهات واذا استحال ذلك
لزم منه وجوب الامانة والتبليغ وتقديم النصيحة بوجوب الصدق
وباستحالة ضده فقد اخذ من كلامه ما يجب وما يستحيل في حق
الرسول وسياق ما يجوز عليهم وسكوتهم هو المسمى بالتقرير
اي اذا سكوتوا عن فعل احد شيئا وتركه كان جائزا لانهم لا يفترون
احدا على باطل بالاجماع سواء رواه او لم يروه لكن بلغهم لان من
خصائص الانبياء تغيير المنكر مطلقا بخلاف غيرهم فانه اذا خشي
على نفسه سقط عنه وجوب التغيير فيلزم ان لا يكون في
جميعها مخالفة كما قال فيلزم استحالة فعل المنهيات والالكات
طاعة ما موراها وهو باطل لقوله تعالى ان الله لا يامر با لفحشا
فاللزم لارسالهم للتعليم عدم وجود المخالفة وهو معنى استحالة
فعل المنهيات وقد يقال لا يلزم ذلك اذ يمكن ان يرسلهم للتعليم
بالاقوال والافعال والسكوت ويوقع في بعضها مخالفة والجواب
ان ذلك لازم بمعونة ان الله تعالى عالم بالامور كلها خفيها
وجليها وقد ارسلهم للاقتداء بهم فلو علم منهم مخالفة لم
يرسلهم للاقتداء بهم والالكان تعالى امرا بالاقداء بهم في
تلك المخالفة وهو باطل لما تقدم فقله فيلزم الخ تفريع على
محذوف تقديره وقد امرنا تعالى بالاقداء بهم فيلزم الخ
الذي اختارهم اي فضلهم وشرفهم وامرهم بالمد اي اثبتهم
على مروه اي وحيه السراي الخفي فهو من اضافة الصفة
للموصوف ويحتمل ان الاضافة للبيان اي وحي هو سره والمراد
بالوحي الموحى به وهو الاحكام التي جاءت بها الرسل ولا شك
انها كانت خفية ولم تظهر الا على السنة الرسل والوحي لغة
الاعلام في خفاء ويطلق على الامر نحو واذا وحيت الى الخوازيق
والسحير نحو واوحى ربك الى النمل اي سخرها لا تخاذها من

الجبال بيوتاً الآية وقول بعضهم اللهم معنا هذا فإلذلك والا
 قالها حقيقة لا يكون إلا للعاقل والاشارة مخوفاً وحى اليهم
 ان سجدوا بكرة وعشيا وقد يطلق على الموحى به من الاحكام
 اطلاقاً للمصدر على اسم المفعول نحو ان هو الاوحى يوحى وهو
 المراد هنا كما مر وشرعاً اعلام الله تعالى بنبيه بما شاى كتاباً او
 بارسال ملك او بمنام او الهام او بلا واسطة كما وقع لبنينا
 صلى الله عليه وسلم ليلة الاسراء من فرض الصلاة بلا
 واسطة لا شك ان اضافة الرسول الخ شروع في بيان
 للملازمة في قول المصدر والامر يكونوا رسلاً الخ وقوله كما اخبر
 اخوانه ما خوذ بطريق الزوم كما تقدم وإنما نظرهم لانهم
 سبقوه عليه الصلاة والسلام في الوجود الخارجي وتقرر
 رسالتهم عند الخلق فلا يرد ما يقال ان مقتضى التشبيه
 انهم اعظم منه عليه الصلاة والسلام والاخوان جمع اخ بمعنى
 المشارك في الوصف وكذا اذا كان بمعنى المصاحب يجمع على
 ذلك بخلاف الاخ من النسب فيجمع على اخوة محسوط
 اي تفصيلاً بما لا نهاية له اي لا اخر له في نفس الامر ولا تنافي
 بين علمها تفصيلاً وعدم تناهيهما وما يترأى من التنافي بينهما
 فانه بحسب عقولنا لا بحسب علمه تعالى فيلزم الخ فتران
 غير مطابق لكلام المص من وجهين الاول ان الدليل في كلام
 المص على وجوب صدقهم هو انتفاء الرسالة لولم يكونوا كذلك
 والشاهد جعل الدليل عليه تصديقهم تعالى لهم بالمعجزة مع ان ذلك
 من جملة دليل الملازمة في الشرطية كما تقدم الثاني ان المص
 لم يدرج وجوب الامانة مع وجوب الصدق في الدليل بل افرد وجوب
 بدليل ثم استدلل على وجوب الامانة والتبليغ اللازمين لاستحالة
 فعل المنهيات بدليل آخر وايضاً قصد يق الله تعالى لهم بالمعجزة

لا شك ان اضافة
 الرسول الى الله عز
 وجل تقتضي ان جل
 اخبره للرسالة
 اخبر اخوانه
 لذلك وقد علمنا ان
 عليه محيط بما لا نهاية
 له ولا يجل وما في معناه
 مستحيل عليه تعالى
 ان تصد بغيره تعالى
 مطابق لما في علمه تعالى
 من الصدق
 من الامانة فيجعل ان
 يكونوا في نفس الامر
 على خلاف ما علم الله تعالى
 منهم وقد امر الله تعالى
 بالاقنانه بهم عليهم
 والسلام اي باقناعهم
 وافعالهم فيلزم ان
 يكون جميعها

الذي هو الدليل العقلي على ما مرنا يدل على صدقهم أي حفظهم
 من الكذب وأما الأمانة فدل عليها شرعي وهو أنهم لو خانوا بفعل
 محرر أو مكروه إلى آخر ما تقدم إلا أن يقال مراد الشئ أمانة مخصوص
 وهي الأمانة في الخبر فترجع إلى الصدق وأما مطلق الأمانة *
 فدل عليها شرعي كما مر ولو قال وإذا كان علمه تعالى محيطا وخبره
 على وفق علمه وقد صدقهم بالمعجزة لزم صدقهم واستحالة الكذب
 عليهم واللام يكون نورا سلا إلى آخر ما مر لكان أولى فيستحيل
 أن يكونوا الخ أي إذا كان تصديقه تعالى لهم مطابقا لما في
 علمه تعالى من صدقهم وأمانتهم يستحيل أن يكونوا في نفس
 الأمر على خلاف ما في علم الله تعالى وقد أمر الله تعالى الخ
 شروع في قوله واستحالة فعل المنهيات فيلزم أن يكون
 جميعها على وفق ما يرضاه أي بمعونه ما قد مر من علمه تعالى
 محيط بما لا نهاية له فلو علم أن فيها ما لا يرضاه تعالى لكان
 أمرا بالافتداء بهم فيه فاندفع ما يرد من أن ذلك ليس بلام
 إذ يمكن أن يأمر بالافتداء بهم وتقع منهم مخالفة وقد
 زاد الشيخ هنا أي على ما ذكره سابقا في برهان الأمانة حيث
 قال فيه لأن الله تعالى أمرنا بالافتداء في أقوالهم وأفعالهم وقوله
 ومعناه أي معنى الافتداء بهم فيه وقوله إذا فعل أحد من الناس
 أي ولو غير مكلف لأن الباطل بقيه شرعا وإن صدر من غير
 مكلف ولا يجوز تمكينه منه ولم يأتهم به ولأن السكوت عليه
 يؤهم من جهل حكم ذلك الفعل جوازه والمراد بالفعل ما يشمل
 القول كقول ابن عمر رضي الله عنه بحضرة صلى الله عليه وسلم
 أخط لنا ميتتان ودمان السمك والجراد والكبد والطحال
 بكسر الطاء فأقره صلى الله عليه وسلم عليه فينسب هذا الحديث
 له صلى الله عليه وسلم وسكت عن رأي ولو كان المصطفى

ما يرضاه من لا جمل وغيره من الشيخ
 وهو المطلوب فلا يقع وقد زاد الشيخ
 مخالفة هذا السكون أصلا وقد وقع
 الرسول صلى الله عليه وسلم
 فعل أحده من الناس ولم يترك على الفاعل
 وسكت عن رأي سبكه عن علي بن
 فيستحيل أن كان من جنس
 الخ مخالفة العادة فيباح

غير مستبشرى مسرور وقوله ولم ينكر على فاعله اى ولو كان الفا على
 ممن يغربه الانكار على الصحيح الا اذا كان كافرا علم معانده تراه صلى
 الله عليه وسلم وان لا ينفع فيه الانكار والحال لا يحتمل المنسوخ
 فلا يدل سكوتة على جوازها فقول لا واحد وقوله فيستدل بسكوتة
 على جوازها اى لا نه صلى الله عليه وسلم لا يقرأ احدا على باطل وقوله
 فيباح اى فيدل سكوتة على عدم الكراهة وخلاف الاولى
 ويؤخذ منه اى من قولنا محمد رسول الله اذ ذاك اذ تعليل
 وفي بعض الشيخ لان ذاك لا يقدح اى لا ينقص ولا يقطع بان
 رسالتهم وكل ما لا يقدح فيها فهو جاز في حقهم والمراد بالجواز
 الوقوع بدليل قوله بل ذلك مما يزيد فيها فان الذى يزيد فيها هو
 الوقوع بالفعل لا مجرد الجواز ولا بد من تقدير مضاف في قوله بل ذلك
 اى بعضه لان الاكل والنكاح مثلا لا يزيد فيها ولما كان عدم القبح
 لا يقتضى زيادة المراتب اى بالاضراب المذكور والضمير في فيها
 لعلو منزلتهم وانته لاكتسابه الثاني من المضاف اليه فقد
 بان الفاء في جواب شرط مقدراى اذا فهمت ما سبق من قوله اما
 استغناؤه الى هنا فقد بان المحفوظ قوله تضمن اى دلالة افهام
 وليس المراد دلالة التضمن لما مر ان دلالة كلى الشهادة على ذلك
 بطريق الالتزام لا التضمن كلى الشهادة وهى لا اله الا الله
 محمد رسول الله وبما هما كلمتين مع ان لا اله الا الله اربع كلمات
 وشهد رسول الله ثلاث كلمات مجازا من اطلاق الجزء وارادة
 الكل واعتماد عليها ضمير المفرد في قوله مع قلة حروفها لتاويلها
 بالكلمة الواحدة باعتبار كون الايمان لا يحصل الا بمجموعهما
 اذ لا بد منهما في الخروج من الكفر ولا يكفي احدهما دون الاخرى
 فصارتا كاللمة الواحدة بهذا الاعتبار ان مجزأى اخر
 الكلمة وهو محمد رسول الله وتقدم ان اطلاق الكلمة على ذلك

ويؤخذ منه بعد اذ الامر
 والبشر عليهم الصلاة
 والسلام اذ ذاك لا يقدح
 في رسالتهم وعلو منزلتهم
 عند الله تعالى بل ذاك
 يزيد فيها فقد انسخ
 تضمن كلى الشهادة مع
 قلة حروفها جميعا
 على المكلف معرفة
 عدائهم لايمان في حق
 تعالى وفي حق الرسل
 عليهم الصلاة والسلام
 لا شك ان كلى الكلمة
 المستفاد انما اثبت لان
 السيدنا محمد صلى الله
 عليه وسلم الرسالة
 وفي مقامه
 كما تقدم اثبات الرسالة
 لا من المرسلين فلا ينفع
 في حقهم الصلاة والسلام
 الا ما يقدح في رتبة
 ولا يخفى ان تلك الامراض
 البشريت من
 الامراض

بجاز من طاعة الصبر الاضافة بيانها اي طاعة هي الصبر
وهولغة الحبس وهو تحمل المشاق وشرعا حبس النفس على العبادات
ومشاقها او المصايب وحراراتها والمنهيات والشهوات ولذاتها
فهو ثلاثة اقسام صبر على المصيبة وصبر على الطاعة وصبر عن
المعصية والشهوة قال الضيالك من مرفى سوق فراى ما يشتهيه
ولا يقدر عليه وصبر واحتسب كان خيرا له من الف دينار
ينفقها كلها في سبيل الله وقال ابو سليمان الداراني تنفس فقير
دون شهوة لا يقدر عليها افضل من عبادة غنى الف عام
واختلف هل الثواب على المصايب او على الصبر عليها مذهب الشيخ
عز الدين بن عبد السلام في طائفة الى الثاني لان الثواب انما
يكون على فعل العبد والمصايب لا صنع له فيها وذهب الجمهور الى
الاول لقوله تعالى ذلك بانهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب الى قوله
الاكتب لهم به عمل صالح وخبر مسلم عن عائشة مرفوعا من مسلم
يشاك شوكة فما فوقها الاكتب له بها درجة ومحيت عنها خطيئة
وهذا هو المعتمد وغيره اي غير الصبر كالتمسك بهم والتشريع
والرفق بضعفة العقول الذين يشاهدون ما يجزيه الله تعالى
على ايديهم من الخوارق فانهم ربما اعتقدوا فيهم انهم الهة فاذا شاهدوا
حصول الاعراض البشرية لهم كالمرض علموا انهم عبيد الله ولو كانوا
الهة وكانت هذه الخوارق من قواهم لدفعوا عن انفسهم ما هو سهل
منها فحين انما ليست منهم بل الله تعالى خلقها على صدقهم
وشواهد اي ادلته معه وهي المتقدمة في كلام المصالحين قال
في بيان كل عقيدة والالزم كذا ونحوه ويحتمل ان هذا كناية عن كونه
ظاهرا لا يحتاج الى دليل وقد صرح الشيخ ايضا بالصفات الثلاثة
فيه نظرا لان لم يصح الا بالصدق ولم يصح بوجوب الامانة
والتبليغ وانما صرح بضدهما وهو فعل المنهيات فيؤخذ ان منه

وعونها لا تكل شي من قرب
الانبياء عليهم السلام
بل هي تعظيم من طاعة
فقد صرح الشيخ ايضا
بالصفات الثلاثة
في حق الرسل
والسلام واستقامت
واجماعا في حق الرسل
صريح به ايضا

بطريق التلازم كما مر ولعل المصنف لما فعل ذلك لانه لما كان مدار الرضا
على الاخبار عن الله تعالى احتاج الى ذكر ما يعرض للمخبر وهو
الصدق والكذب بالمطابقة ولم يكتف في ذلك بدلالة الالتزام
للاحتياط واكتفى بذكر استحالة صدق الامانة والتبليغ لمناسبة
عطف المستحيل على المستحيل ولان اللفظ الذي ذكره يشمل
مستحيلين وهما الخيانة والكتمان ويدل على واجبين بانفرادهما
ولعلها اى كلمة الشهادة والمراد بها الجملتان معا فالصغير
عائد على لا اله الا الله محمد رسول الله بناويل ذلك بالكلمة
من باب تسمية الكل باسم جزئه وانما افرد هنا بناويل المذكور
نظرا الى ان الترجمة عما في القلب هو المجموع لا يحصل الايمان
الا بمجموعها ولا ينتفع فيه باحداها دون الاخرى فصارتا بهذا
الاعتبار كالجملة الواحدة وثني فيما تقدم نظرا الى انفراد كل جملة
عن الاخرى في الدلالة على العقائد وانما لم يحزم بل اتى بلعل التي
للترجيح والتردد تادبا مع البارى تعالى بعدم دعوى الغيب ومع
النبى صلى الله عليه وسلم اذ لا يحاط باسرار كلماته فيجوز ان يكون
السرفى اختيار كونها ترجمة لشيء اخر غير ما ذكره او ما ذكره وغيره
معا والمعنى وارجوا واظن واستظهر ان جعلها ترجمة اى دليلا
على ما في القلب لهذين الامرين الاختصاص اى قلة اللفظ والاشتمال
على ما ذكر فلعل للترجيح والتردد والشك ومحل الترجيح والتردد
هو العلة كما علمت جعلها الشرع اى صاحب الشرع او الشارع
وانما احتجنا لذلك لان الشرع هو الاحكام الشرعية وليس
بجاعة وقوله من الاسلام بيان لما وجعل الاسلام في القلب
يفتضى انه اسم للتصديق القلبي فيكون مراد المؤمنين فكل منهما
اسم للتصديق اى الاذعان بجميع ما جاء به صلى الله عليه وسلم
وعلم من الدين ضرورة فالاسلام لغة الاستسلام والانقياد

ولعلها الاختصاص بها
مع اشتغالها على ما ذكرنا
جعلها الشرع ترجمته على
ما في القلب من الاسلام

والخضوع بالقلب أو اللسان أو الجوارح وشرعا قبول القلب واذعانه
 بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وانقياده اليه والايمان لغزة النبوة
 بالقلب أو بغيره وشرعا تصديق القلب أي قبوله واذعانه لما علم من
 دين النبي صلى الله عليه وسلم وانقياده اليه وهذا الذي استشاره
 من انهما مترادفان شرعا قول ضعيف والمعتمد تغايرهما وكل منهما
 قسمان من عند الله وعند الناس فالاسلام المبنى عند الله وعند
 الناس هو الامثال الظاهر المصاحب للاذعان الباطني الذي هو حقيقته
 النفس المعبر عنه بالايمان والاسلام المبنى عند الناس فقط هو
 الامثال الظاهري فقط بان يترأى منه انه مسلم كان ينطق
 بالشهادتين وياقي بالاعمال الظاهرة من صلاة وغيرها ويخل
 المساجد ويمارس المسلمين ويتزايا بنبيهم كان يلبس عمامة بيضاء
 مع كونه ليس مصدقا في الباطن والى هذا يشير قوله صلى الله عليه
 وسلم الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الحمد لله والايمان
 المبنى عند الله وعند الناس هو تصديق القلب أي اذعانه وقبوله
 المصاحبا لامثال الظاهري والمبنى عند الله فقط هو تصديق
 القلب واذعانه من غير ان يصاحبه امثال ظاهري كنطق
 بالشهادتين وصلاة ومحوها لكن كان بحيث لو طلب منه ذلك
 لم ياب والاسلام والايمان بالمعنى الاول لكل متلازمان شرعا
 فلا يتحقق احدهما بدون الآخر واما قوله تعالى قالت الاعراب امنا
 قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فالمراد بالاسلام في ذلك الانقياد
 الظاهري الذي لم يصاحبه اذعان باطني أي لم تؤمنوا باطنا ولكن
 قولوا انعدنا ظاهرا ولم يقبل من احد الايمان ببناء يقبل
 للفاعل وفاعله ضمير يعود على الشرع والايمان منصوب على المفعول
 ويمثل بناؤه للمفعول والايمان بالرفع ناشب فاعل وقوله الاجها
 اعلم ان النطق بالشهادتين قبل ان شرط لاجراء الاحكام الدينية

ولم يقبل من احد الايمان
 لعل العمل الاكبر في
 الايمان بالشرع في قبول
 ما يدين به الله تعالى
 والايمان بالشرع

فقط فهو شرط كمال في الايمان على التحقيق فن اذ عن بقلبه ولم ينطق
بلسانه لا لعناء بل اتفق له ذلك وكان بحيث لو طلب منه ذلك لم يمنع
فهو مؤمن ناج من الخلود في النار لكن لا تجرى عليه الاحكام للنبي
كافه في مقام المسلمين والصلاة على جنازة وقيل انه شرط في صحة
الايمان وقيل شرط في جزء من حقيقة الايمان لان الايمان قول
وعمل والفرق بين هذين القولين انه على الاول خارج عن حقيقة
الايمان وعلى الثاني جزء منها وان كان لا يحصل الايمان الا به على
كل منهما والصحيح انه لا بد من القدرة على كل من القولين اما مع العجز
فليس شرطاً ولا شرطاً خلافا لما يفيد كلام المصنف في شرحه من ان
القائل بالشرطية لا يشترط ذلك اذا علمت هذا فيجوز تخرج كلام
المصنف على الاول فيكون معناه ولم يقبل من احد الايمان اى دعوى
الايمان الا بها اى لا بغيرها كسبحان الله والله اكبر فاذا ادعى شخص
الايمان ولم ينطق بها لم يقبل منه ذلك عند الناس لانها شرط لاجرا
الاحكام الشرعية كما تقدم ويحتمل تحريمه على القولين الاخيرين
والمعنى ولم يقبل الا بها اى لا يقبل الله من احد الايمان في الاخرة
الا بها اى بالتلفظ لا بغيرها مما مر لكونها شرطاً في صحته او جزاً
منه وعليها فلا بد في صحة الايمان من النقي والاثبات ولا يكفي الله
واحد ومحمد رسول والصحيح الاول وهو انها شرط كمال وعليه قيل
يشترط النقي والاثبات والترتيب والاثباتان باشهد وغير ذلك
من بقية الشروط الاية فلا يكفي الله واحد ومحمد رسول مثلاً
وهو قول الاكثر وظاهر كلام المصنف عليه الشافعية وخ ففعله
الا بها لا بغيرها ولا بها غير مستحقة للشروط وقيل لا يشترط
ذلك بل المدارك يدل على الاقرار لله بالوحدانية ولمحمد بالرسالة
يشترط عدم اعتقاد مكفر كزعم عدم عموم رسالته صلى الله عليه
وسلم بل هي مخصوص العرب وعدم فعل او قول مكفر وهو المعتمد

عند المالكية ويمكن تخرج كلام المص عليه فيكون معنى قوله الإله
 أي بما يفيد مدلولها كالله واحد ومحمد رسول وإن لم يستجمع الشروط
 لا غيرها مما لا يفيد ذلك والمراد الإله باللفظ بها بحيث لا يكتفي
 بالإيمان القلبي بل لابد من التلفظ مع القدرة سواء كان بهذه
 الضيقة أو غيرها وأعلم أن الخلاف المذكور إنما هو في الكافر
 أما ولد المؤمنين فممن اتفقا من غير نطق بالشهادتين كالذي له
 عذر في عدم النطق بها ويستحب نطقه بها ولا يجب إلا في كل صلاة
 خلافا لقول مالك بحجب في العمررة واحدة كالحج والصلاة والسلام
 على سيدنا محمد والاستغفار للصعبة والدعاء للوالدين وينوي بذلك
 الوجوب عند الأتيان به وما زاد عن المرة فسحبت في اختيار
 هذه الكلمة في قبول الإيمان الخ اقتصر الشق الثاني وهو
 قوله ولم يقبل من أحد الإيمان الخ لكن الأول وهو جعلها ترجمة
 يرجع إليه دون غيرها مما يدل الخ سواء كان ذلك الغير من
 الألفاظ كالله واحد ومحمد رسول أو من أفعال الجوارح كالصلاة
 والصيام فلا بد في صحة إسلام الكافر المرتد من لفظ أشهد بأن
 يقول أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا رسول الله ولو بالعجمة
 وإن أحسن العربية فلو أبدل لفظا بآخر كان أتى بأعلم بدل
 أشهد أو اسقط أشهد بأن قال لا إله إلا الله محمد رسول الله لم يكف
 لأن الشارع تعبدنا بلفظ أشهد في أداء الشهادة ومحل اشتراط
 أشهد في الثانية إذا لم يأت بالواو فإن أتى بها بأن قال وإن محمد
 رسول الله كفى كما قاله الزيادي من الشافعية وتبعه الشبرايملي
 وهذا بخلاف تشهد الصلاة فإنه لا بد فيه من ذكر الواو بين
 الشهادتين ولا يشترط لفظ أشهد الثانية بل الجمع بينهما وبين
 الواو من الأكل وإنما لم يسن الأتيان بالواو في الأذان لأنه يطلب
 فيه أفراد كل كلمة بنفس وذلك يناسب ترك العاطف ولا بد أن يعرف

في اختيار هذه الكلمة الشذوذ
 في قبول الإيمان بها دون
 غيرها مما يدل على بطلان
 أو حجية له تعالى والرسالة
 برسول الله صلى الله عليه وسلم

معناها ولو اجالا بان يعرف ان الله واحد ومحمد رسول وان لم يعرف
 ان ذلك معناها فلو لقن اجمعي الشهادتين بالعربية فتلفظ بهما وهو
 لا يعرف معناها لم يحكم باسلامه وان يرتب فلو عكس في الشهادتين
 لم يصح على المعتمد وان يوالي بينهما بان لا يطول الفصل بين الكلمتين
 فلو تراخت الثانية عن الاولى مدة طويلة لم يصح اسلامه على المعتمد
 ايضا والبلوغ والعقل فلا يصح اسلام الصبي والمجنون الا بشعنا
 لكن اذا وصف الصبي الاسلام نزع نديا من اهله الكفار لئلا
 يفتنوه فيتلفظ بهم حتى يؤخذ منهم فان ابوا تركه عندهم
 خلا فالابي حنيفة في قوله بصحة اسلامه وان يظهر منه ما
 ينافي الانقياد فلا يصح اسلام المساجد لصنم في حال سجود
 والاختيار فلا يصح اسلام المكرة الا اذا كان حرييا او مرتدا
 لان اكراههما بحق والتجيز فلا يصح الاسلام المعلق والاقرار
 بما انكره او الرجوع عما استباحه مع النطق بالشهادتين ان كان
 كفره بجحد فرض مثلا واستباحه محرما وان كان عيسويا فلا بد
 ان يقول وان محمد رسول الله ارسل الى سائر الخلق وما درج
 عليه الشئ من ان لا يكفي غير الكلمة المشرفة في الدخول في الاسلام
 قول ضعيف عند المالكية كما تقدم التنبيه عليه ويفرى لابن
 عرفة واعتمدهم من الشافعية وذهب ابن حجر والحنفية وبقية
 المالكية الى الاكتفاء بكل صيغة دلت على الدخول في الاسلام
 كما ثبت او من بالله ان لم ير دبر الوعد واسلمت لله او الله خالق
 اوري احتياطا للعصمة المستوف لها الشارع انها اشتملت
 على امرين عظيمين اى العلة اشتملها على مجموع الامرين لاكل
 واحد منهما على انفراده لعدم صحة ذلك بالنسبة للاختصار
 اختصار حروفها فانها من غير اشهاد اربعة وعشرون حرفا
 وحكم هذه العددان الليل والنهار اربع وعشرون ساعة فكل حرف

انها اشتملت على امرين
 عظيمين اختصارا فيها
 والاشتمال على جميع
 عقائد التوحيد والرسالة
 جلته ما خضع به رسول
 الله صلى الله عليه وسلم
 من الكلام الجوامع التي

يكفر ذنوب ساعة وكانت حروفها كلها جوفية وليس فيها حرف من الحروف
 الشفوية للإشارة الى انه ينبغي الاتيان بها من خالص الجوف وهو
 القلب لا من الشفتين فقط ولم يكن فيها حرف مجتم بل كلها مجردة
 عن اللفظ إشارة الى انه ينبغي ان نطق بها ان يتخرج عن كل ما سوا ه
 تعالى قال الفخر الرازي وانما كانت سبع كلمات لان المعصية لا تكون
 الا من الاعضاء السبعة الاذان والعينان واللسان واليدان
 والبطن والفرج والرجلان وابواب جهنم سبعة فكل كلمة منها
 تكفر معصية عضو وتسد بابا من ابواب جهنم بفضل الله وبرحمته
 على قائلها معاني عقائد الاضافة للبيان والعقائد بمعنى
 المعتقدان وذلك اي هذه الكلمة وفوقه من جملة ما خسر
 به الباء اخله على المقصور عليه اي انه صلى الله عليه وسلم مقصور
 على جوامع الكلم ويصح ان تكون اخله على المقصور اي جوامع
 الكلم مقصورة عليه صلى الله عليه وسلم فان قلت هذه الكلمة
 ليست من خصائصه صلى الله عليه وسلم لان الانبياء كانوا
 يقولون انما يدل له حديث افضل ما قلته انا والنبيون من قولي
 لا اله الا الله قلت الخصوصية بالنظر لجمع الكلام الجوامع فالحصر
 به صلى الله عليه وسلم اتيان بكلم جوامع ولا اله الا الله من جملة
 ذلك وان لم تكن على حدتها خاصة به صلى الله عليه وسلم وقوله
 من الكلام الجوامع بيان لما والجوامع جمع جوامع وهو قليل اللفظ
 كثير المعنى فقوله الحق لا تخص معانيها صفة كاشفة وقوله ولا يصيب
 عطف عليه لتمام بيان معنى الجوامع فانها كثيرة المعنى قليلة
 اللفاظ كما مر وحل البيان قوله لقله حروفها اما عدم الصعوبة
 فهو فائدة زائدة على ذلك لازمة له وظاهر كلام الشان هذين
 الا حرفين ليسا خاصين بـ لا اله الا الله بل هما صفتان لكل كلمة
 بكامعة لكن عطف قوله ولا يقبل من احد الايمان عليهما يقتضي

لا تخص معانيها بل هي جوامع
 ما يقع عليه لقله حروفها
 ولا يقبل من احد الايمان
 على الايمان من جوامع
 ما يقع عليه لقله حروفها

بخلاف غير ما فعل العاقل
ان يكتب من كرها

انها اوصاف للاله الا الله وليس كذلك فلو اسقطه لكان اولى قوله
بل هي اى المعاني بحسب اى بقدر ما يفتح الله لعبده اى ما يفهم اى ان كل
واحد يفهم منها بقدر ما قدر له من الفهم قال ابن عطاء الله لوعبر العلماء
بالله ابدا لا يباد عن امرار كلمة واحدة من كلامه صلى الله عليه وسلم
لم يحيطوا بها علما ولم يقدروها فها قال بعضهم علمت بحديث من حسن
اسلام المؤمن تركه ما لا يعنيه سبعين عاما وما فرغت منه فان قلت
في هذه الامة من اعطى جوامع الكلم كقولهم المشقة تجلب التيسير
فانه يدخل في ذلك جميع رخص الشرع كالقصر والفطر ومسح
الحف ثلاثا وغير ذلك مما يبيحه السفر وكالفطر واليتم وترك
القيام في الفرض والتخلف عن الحجمة والجماع مع حصول الفضيلة
والاستنابة في الحج والتداوى بالنجاسة وابطاحة نظر الطبيب للعود
وغير ذلك مما يبيحه المرض قلت اجاب شيخنا الحفنى بان ما اعطى هذه
الامة انما هو من بركة نبيها صلى الله عليه وسلم فكانه تكلم به فهو صلى الله
عليه وسلم مخصوص من بين الانبياء وامهم بجوامع الكلم فلم يتكلم بها بى
ولا امته بخلاف هذه الامة فانها اعطيت جوامع الكلم ببركة
نبيها صلى الله عليه وسلم بخلاف غيرها ظاهرا ان غيرها لا يوفى
بجميع العقائد وليس كذلك فان قولك الله واحد ومحمد رسول هو
بذلك لان معناه انه واحد في ذاته وصفاته وافعاله فوحدة الذات
تنفي الكم المتصل والمنفصل فيها ووحدة الصفات تنفي ذلك وتقتضى
ثبوت جميع الصفات الواجبة له تعالى ويلزم من ثبوتها له استحالة
اضدادها الا ان يقال مراده ان غيرها لا يوفى بجميع العقائد توفية
ظاهرة بخلاف لا اله الا الله فانها موفية بذلك توفية ظاهرة
باعتبار معناها المتقدم ففلى العاقل الفاء واقعة في جواب
شرط مقدم كما اشار له الش ويصح ان تكون للتفريع على ما قبله
وعلى ليست للوجوب للاتفاق على عدم وجوب الاكثر منها وانما

سبحان الله العظيم
عقائد الايمان

يجب عند الاسلام وفي الصلاة وعند مالك في العمرة واحدة وانما هي للتخصيص اي الترويج للسنة وهي الاكثار من ذكرها وال في العاقل الاستغراق اي ليس لمن جرى على طريق العقلاء من الاقبال على المنافع وترك المضار ان يكثر من ذكرها وقل الاكثار عند الفقهاء ثلاثمائة مرة كل يوم وليلة وعند الصوفية اثنا عشر الفا والمرد هنا استغراق الاوقات والاحوال كما سياتي في الش والافضل ترك المديان كان مستقلا من الكفر الى الايمان ليحصل انتفا له فور انجلاف المؤمن فان الافضل له مدها ليستحضر في ذهنه المعبودات الباطلة وينفيها الا ان يامر شيخه بطريقة فيتبعها وقد ورد ان من قال لا اله الا الله ومدها هدمت له اربعة الاف ذنب من الكبائر قالوا يا رسول الله فان لم يكن له شيء من الكبائر قال يفر لاهله وجيرانه رواه ابن الجار عن انس وبين مشايخنا المد المذكور بمد المفصل في لا اله بقدر سبع الفات وذلك اربع عشرة حركة بالاصبع لان كل الف حركتان ومد الله بقدر ثلاث الفات ولا يفصل بين المدين بان ياتي بكل مد في نفس وقال شيخنا العدوي المراد المد الطبيعي وهو خلاف ما هو منقول عن مشايخ الطرق العارفين مستحضر حال من فاعل يكثر اى ملاحظا ذلك بقلبه ولو اجمالا بان يستحضر ان معناها لا معبود بحق الا الله اولا مستغنى عن كل ما سواه ومفتقر اليه كل ما عداه الا الله وهذا ادب من اداب الذكر المقررة في محلها فهو ليس شرط في حصول ثوابه لان الذكر القولي موضوع للعبادة نعم يشترط ان لا يقصد به غيره والا فلا ثواب له كان قال سبحانه الله بقصد التعجب قال ابن عطاء الله السكندري لا تترك الذكر بعدم حضورك مع الله فيه فان غفلت مع وجود ذكره فعسى ان يرفعك من ذكر مع وجود غفلة الى ذكر مع وجود يقظة الى ذكر مع وجود حضورك مع وجود

حضور الى ذكر مع وجود شبهة عما سوى المذكور وما ذلك على
 الله بهزئ حتى يخرج سياق ما فيه وقوله ان شاء الله تعالى فيه اشارة
 الى ان حصول ما ذكر انما هو بارة الله تعالى لان اكثار الذكر ليس
 الاسبابا عاديا لما ذكر وقد يتخلف عنه مسببه لعدم خلق الله فهو المعطى
 المانع والمطلوب من العبد انما هو القيار بما خلق له وهو العباده
 ويسلم الامور لسيده متكلا على قسمته في ارزاق الارواح كما
 يتكل عليه في ارزاق الابدان ما لا يدخل تحت حصر اى عدد
 معلوم وحصر الشئ نهائيه وبالله خير مقدم والتوفيق
 مبتدأ مؤخر وقدم الخبر لافادة الحصر والباء بمعنى من
 لا رب غيره رب اسم لامبني معها على الفتح وغير بالنصب والرفع
 فغنى والخبر محذوف اى موجودا بحجة مستأنفة استئنافا بيانيا
 في قوة التعليل لما قبلها وهو حصر التوفيق في الله تعالى وخصل رب
 من بين اسمائه تعالى اشارة الى ان التوفيق من جملة تربيته تعالى
 الخاصة ان يجعلنا يحتمل ان اراد نفسه فقط واتى بنون العظمة
 لاطهار ملزومها الذى هو تعظيم الله تعالى اياه بتاهيله للعلم
 امثالا لقوله تعالى واما بنعم ربك فحدث ولا ينافية ان مقام
 الدعاء يقتضى الذلة والخضوع لان الداعي اذا نظر لنفسه اخفها
 بالنسبة لعظمة الله تعالى واذا نظر لتعظيم الله له عظمها وقدم
 نفسه كحديث ابد بنفسك ثم بمن تعول ويحتمل ان اراد نفسه واخوانه
 المسلمين شفقة عليهم وهذا أولى لان العباداة فى الجمع اقرب الى
 القبول لبركتهم واجتنا جمع جيب بمعنى محب اى من يجب
 المؤلف فيشمل من ياتى بعده كامثا لنا لان معنى محبوب كما نقل عن الصادق
 ع فهو من عطف الخاص على العام على الاحتمال الثانى المتقدم واتى به
 ليحصل الاطناب اى الاكثار فى الدعاء الذى هو مطلوب كحديث
 ان الله يحب المحبين فى الدعاء عند الموت نا طقين اى لأجل

حتى يخرج مع معناه
 بلجهر وود مفانيرى لسان
 الاسرار والعجائب ان شاء
 الله تعالى ما لا يدخل تحت
 حصر وبالله تعالى التوفيق
 لا رب غيره نسأله سبحانه
 وتعالى ان يجعلنا واحتنا
 عند الموت نا طقين بكله
 الشهادة

ان تدخل الجنة من غير سابق عذاب لما ورد من كان اخر كلامه
من الدنيا لا اله الا الله دخل الجنة اي مع السابقين وروى احمد و
عن معاذ بن جبل مرفوعا من كان اخر كلامه لا اله الا الله حرمه الله على
النار عالمين بها اي معنفدين مدلولها وهو ما اشتملت عليه على العقاب
المتعلقة بالله تعالى ورسوله وانما اتى بذلك للاشارة الى ان مجرد
المنطق بها لا ينفع اضلا او النفع المعتد به على سيدنا محمد
في بعض النسخ سيدنا ومولانا و قدّم فيه السيد على المولى لان
السيد في اللغة هو الذي يفرع اليه في الشدائد والمولى الناصر
والنصر لا يكون الا بعد الفرع وهذا المعنى هو المناسب هنا وهذا
يندفع ما يقال ان الاولى تقديم المولى على السيد لان الثاني لا
يحمل غير صفة الكمال لانها خاص بالمعتق بخلاف الاول فانه
مشارك بينه وبين العتيق والمتعين في البلاغ سلوك طريق الترقى
اذا كان الابلغ اخص ما دونه ومشتق عليه كقولهم عالم مخبر
وجواد فياض وخصايل الدفع ان تفسيرها بما ذكر تفسير فقهي
وليس مراد هنا وتفسيرها اللغوي ما تقدم وهو المناسب هنا
لان صلى الله عليه وسلم تفرع اليه الخلائق وينصرهم دنيا
واخرى كما ذكره الذاكرون الخ الضمير الاول لله تعالى والثاني
للبنی صلى الله عليه وسلم ويصح ان يكون الضمير ان البنی صلى
الله عليه وسلم والاوّل اولى لان الذاكرين لله تعالى باسمه
او بعبادته اكثر من الغافلين عنه والغافلين عن البنی صلى الله
عليه وسلم وهم الكافرون اكثر من الذاكرين له وهم المؤمنون
به لانهم بالنسبة للكافرين كالشجرة البيضاء في الثور الاسود
فذكر الكثير في جانب الله تعالى وفي جانب صلى الله عليه وسلم
فيكون ذلك ابلغ في دوام الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم
وايضاف مناسبة بينهما في الكثرة بخلاف ما لو جعل الضمير

عالمين بها وصلى الله على
سيدنا محمد كما ذكره الذاكرون
وغفل عن ذكره الغافلون

للنبي صلى الله عليه وسلم فانه لا ابلغني ح ولا مناسبة وفي رواية
 بضمير الخطاب فيها وفي رواية بضمير الخطاب في الاول والغيبة
 في الثاني وفي رواية بالعكس فالصحيح اربع الغيبة فيها الخطاب
 فيها الغيبة في الاول دون الثاني العكس والواقع في كلام المصنف
 هو الاول فان قلت هل يصح عود الضميرين لله تعالى لا مزبوصف
 عادة بكثرة ذكره والغفلة عنه ويكون فيه التفتات على رواية
 الخطاب قلت وان كان محتملا لكن لا يحسن لان هذا المقام ليس
 مقام التفتات فيما يظهر هكذا قال الشنوافي ومقتضاه ان ذلك
 حسن على رواية الغيبة فيها لعدم الالتفات ح لكن الاول اول
 لما روى اول من صلى بهذه الصيغة الامام الشافعي رضي الله
 عنه قال محمد بن عبد الحكم رايت الشافعي رضي الله عنه في المنام
 فقلت ما فعل الله بك يا امام قال رحى وغفرت لي وزفت الى الجنة
 كما تزف العروس فقلت بما بلغت هذا الحال قال بما في كتاب
 الرسالة من الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
 وقلت كيف تلك الصلاة قال اللهم صل على محمد عدد ما ذكره
 الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون قال فلما اصبحت اخذت
 الرسالة ونظرت فوجدت الامر كما رايت وقال بعض الصحابة
 رايت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله ما جزاء الشاكر
 عندك حيث قال في كتابه الرسالة وصلى الله على سيدنا محمد عدد
 ما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون فقال صلى الله عليه
 وسلم جزى عندي انه لا يوقف للحساب واختلف في من صلى
 بنحو هذه الصيغة هل يحصل له ثواب بعد من صلى تلك العدة
 او لا فذهب المحققون الى انه يحصل له ثواب صلاة واحدة
 لكنه اعظم من ثواب الصلاة المجردة عن ذلك وذهب بعضهم
 الى انه يحصل له من الاجر عدد من صلى تلك العدة ورضي الله

ورضي الله تعالى عن
 اصحاب رسول الله اجمعين
 وعن التابعين لهم

يا حسان الى يوم الدين
وسلام على المرسلين والى
الله رب العالمين

مذهب السلف ان الرضى ثابت لله تعالى ولا يعلمه الا هو ومذهب
الخلف يؤولون به بالانعام او ارادته فهو اما صفة فعل بمعنى الانعام
او صفة ذات بمعنى ارادة الانعام والاول هنا اولى لان هذه
جملة دعائية والدعاء انما يكون بمستقبل لم يوجد في الحال و ارادة
الله تعالى قد يميز ليستحيل تجدها حتى يتعلق بها الدعاء ويجوز
ارادة الثاني باعتبار تعلق الارادة بالتميز الحادث لانه لا
يستحيل تجده و ذلك المتعلق هو الانعام فيرجع للاول والرضى
اعلى رتبة من العفو والمغفرة لان العفو مسمى الذنب وعدم العقوبة
عليه والمغفرة ستره وعدم العقوبة عليه وان لم يجز ولذا قال مطرف
ابن عبد الله بن الشخير اللهم ارض عنا فان لم ترض فاعف فان لم
يعفو عن عبده وهو غير راض عنه وليس الرضى والترحم على
الصالحات ومن بعدهم من العلماء والعباد والاختيار ولا يختص
بالصالحات يا حسان المراد به مطلق الايمان فدخل العصاة
لانهم اخرج الى الدعاء من غيرهم وليس المراد به حقيقة وهي ان
تقبل الله كانك تراه لعصوه عن شقياء الامة الى يوم الدين
اعترض بان هذا الدعاء لا يتناول الا من استمر على التبعة الى
يوم الدين ولا يشمل من مات قبله واجيب بان في العبارة حذف
والمفديرو من تبعهم طائفة بعد طائفة الى يوم الدين فالمستمر
هو الطوائف المتتابعة ولا شك في بقائهم لكن لا بد من تقدس
مضاف الى قرب يوم الدين وهو الزمن الذي تاتي فيه الرحمة
التي تهب على المؤمنين فيموتون بها وذلك قبل النفخة الاولى ولا
يموت بتلك النفخة الا الكفار وسلام اي عظيم فالتسوية
للعظيم وهذا اقتباس من القران وقوله والحمد لله
رب العالمين ختم كتابه بذلك لانه آخر دعوى
المؤمنين في الجنة ولان الدعاء اذا ختم به كان علامة

على اجابته وعبر بجمع القلة اشارة الى ان العوالم وان كثرت قليلة
بالنسبة الى قدرته تعالى على اكثر منها كما مر على ان جمع القلة اذا
قرن بال او اضيف انصرف الى الكثرة بوضع آخر من اعظم
الامور عين من التبعية لان كلامه تعالى اعظم منها وكذا
الايمان بالله تعالى وهي افضل من الحمد لله تعالى على الصبح
مخبرا افضل ما قلته انا والبنين من قبلي لا اله الا الله وقال
بعضهم الحمد لله افضل واستدل بحديث ابي هريرة وابي سعيد
الحذري مرفوعا من قال لا اله الا الله كتب له عشرون حسنة
وحط عنه عشرون سيئة ومن قال الحمد لله رب العالمين كتب له
ثلاثون حسنة وحط عنه ثلاثون سيئة ورد بان حسنات
لا اله الا الله وان كانت اقل عددا فهي اعظم كيفاً وبان ذلك
معارض بالحديث المتقدم تعين على العاقل الخ المقصود
التخصيص كما مرى نذب ندباً مؤكدا وقوله الذي يريد الفوز
صفة كاشفة ان اريد بالعاقل كامل العقل ومخصصة ان اريد
به من عنده اصل العقل وعلى كل حال اى قائماً وقاعداً الا في
وقت قضاء الحاجة واجماع والصلاة مخبر احمد عن ابي سعيد
مرفوعاً اكثر واكثر الله تعالى حتى يقولوا مجنون وخبر اكثر واكثر الله
حتى يقول المنافقون انكم مراؤون واراد بقوله حتى تمتزج هذا جواب
عما يقال ان الامتزاج من خواص الاجسام كما متزاج الماء بالعسل
اى اختلاطه به وحاصل الجواب ان المراد به شدة التمكن بمجاز بحيث
اذا تركه جرم على لسانه وقلبه بغير اختيان ويحتمل
ان المراد به حقيقته وهو الاختلاط اى السريان
الباطني كما متزاج الماء بالعود الاخضر لانه اذا
اكثر من ذلك رها الخلطت به من لحمه حقيقة
اى سرت في ذلك اذا الاكثر من اجراء الشيء على

فان كان قدر هذه
الكلمة المشقة من اعظم
الامور العظام تعين على
العاقل الذي يريد الفوز
بالاكتفاء من النعم انما
من كبر هذه الكلمة المشقة
في كل وقت وعلى كل حال
واراد بقوله حتى تمتزج
الخ غلبة النطق به على
لسانه

اللسان يستلزم حضوره في الجنان الذي هو رئيس
 الاعضاء وتنبهه وتنصف بوصفه ويدل لذلك ما حكى عز
 بعضهم من تهليل دمر حين قطعت راسه وعن بعضهم من تهليل
 لسانه وشعره حالة النوم وكان بعضهم يقول الله الله
 دائما فتواجد فاصاب راسه حجر فشججه وسال دمه على
 الارض كتب عليها الله الله وحكى ان زليخا فصدت فكبت بها
 يوسف يوسف فهو متراج سرياني كسريان الماء في القو الاخضر
 والنفار في الفهم لان الروح السارية في جميع اجزاء البدن تتكيف
 بها لا عما سى كما متراج جسم باخر فلا يلج بفتح الهاء من باب
 نقب قال في المصباح لهج بالشئ يلج لها من باب نقب اولع به
 انشئ اى لا ينطق الا بها الا فيما لا بد منه لما شه مثلا
 ومعناها معطوف على النطق اى وغلبة معناها اى
 استحضاره وقوله حتى لا يفتر الخ كالتفسير للغلبة المذكور
 فالمراد بها الدوام الا فيما لا بد منه كما مر وقوله عن استحضار
 معناها اى ولو بطريق الاجمال كما مر ما يحل بالبحيم
 والكاء اى يزين وقوله من المعارف الخ بيان لما والمراد
 بالمعارف العلوم الدينية وبالاوصاف ما ذكره بقوله
 فيها اى من الاوصاف على حذف مضاف اى من الانصاف
 بها ليصح الاخبار عن ذلك بقوله الانصاف بالزهد بضم الزاي
 وقد تفتح لفظة قلة الرغبة في الشئ واصطلاحا ما ذكره بقوله
 والمراد به خلوا الباطن الخ اى تجرد القلب من ميله الى التعلق
 بالامور الفانية من مال وبنين وغير ذلك وليس المراد به خلوا
 من الدراهم والدنانير لما روى عن جابر مرفوعا اللهم وسع
 على من الدنيا وزهد في فيها ومراده عليه الصلاة والسلام السعة
 بقدر الحاجة فان طلب قدرا كالحاجة من طلال الدنيا واجب لما روى

فلا يلج الا بها ومعناها على
 حتى لا يفتر الخ كالتفسير
 لسانه وشعره حالة النوم
 كان بعضهم يقول الله الله
 دائما فتواجد فاصاب راسه
 حجر فشججه وسال دمه على
 الارض كتب عليها الله الله
 وحكى ان زليخا فصدت فكبت
 بها يوسف يوسف فهو متراج
 سرياني كسريان الماء في القو
 الاخضر والنفار في الفهم لان
 الروح السارية في جميع اجزاء
 البدن تتكيف بها لا عما سى
 كما متراج جسم باخر فلا يلج
 بفتح الهاء من باب نقب قال
 في المصباح لهج بالشئ يلج لها
 من باب نقب اولع به انشئ اى
 لا ينطق الا بها الا فيما لا بد
 منه لما شه مثلا ومعناها معطوف
 على النطق اى وغلبة معناها اى
 استحضاره وقوله حتى لا يفتر
 الخ كالتفسير للغلبة المذكور
 فالمراد بها الدوام الا فيما
 لا بد منه كما مر وقوله عن
 استحضار معناها اى ولو بطريق
 الاجمال كما مر ما يحل بالبحيم
 والكاء اى يزين وقوله من
 المعارف الخ بيان لما والمراد
 بالمعارف العلوم الدينية وبالاوصاف
 ما ذكره بقوله فيها اى من
 الاوصاف على حذف مضاف اى
 من الانصاف بها ليصح الاخبار
 عن ذلك بقوله الانصاف بالزهد
 بضم الزاي وقد تفتح لفظة
 قلة الرغبة في الشئ واصطلاحا
 ما ذكره بقوله والمراد به خلوا
 الباطن الخ اى تجرد القلب من
 ميله الى التعلق بالامور
 الفانية من مال وبنين وغير ذلك
 وليس المراد به خلوا من
 الدراهم والدنانير لما روى
 عن جابر مرفوعا اللهم وسع
 على من الدنيا وزهد في فيها
 ومراده عليه الصلاة والسلام
 السعة بقدر الحاجة فان طلب
 قدرا كالحاجة من طلال الدنيا
 واجب لما روى

عنه صلى الله عليه وسلم لا خير فيمن لا يجب المال يصل به رحمه ويؤد
 به امانته وليستغنى به عن خلق ربه وقوله وفراغ القلب عطف على خلو
 من عطف اللازم على المزوم والتفسير وقوله من الثقة اي الوثوق
 برائل فاذا كان عنده دراهم او دنانير لا يثق بها بل يثق بالله تعالى
 وان كانت اليد مغمورة بالغين المعجزة من الغمر وهو المال الكثير
 والتغطية اي مملوءة او بالعين المهملة من العارة و اشار بذلك
 الى ان وجود المال لا ينافي الزهد وان شرطية وقوله فعلى سبيل
 الخ جواب الشرط اي فيلاحظ ان ذلك انما هو على سبيل العارية
 المحضه اي الخالية عن شائبه التملك فينتظر رجوعها لصاحبها
 بان ياخذ الله منه المال متى شاء ويعطيه لمن شاء وقوله ويصرفه
 اي ويلاحظ ان تصرفه في ذلك المال تصرف الوكالة الخاصة
 اي الفاصرة على الموكل فيه بان يتصرف بالاذن الشرعي فلا ينقذه
 الا في الوجه الذي اذن فيه الشرع لا فيما نهى عنه ولا في شهوات نفسه
 كما ان الوكيل الخاص لا يجوز له ان يتصرف في مال الموكل الا فيما اذن
 له وفي هذا الاشارة الى ان الاغنياء وكلاء على الفقراء فينبغي لهم ان ينفقوا
 عليهم كما اذن لهم الموكل وهو الله تعالى فان لم يفعلوا عجز لهم
 ينتظر الخ جملة خالية اي حال كونه منتظر الغزل من المالك
 وقوله وغيره كذهاب المال وترعه منه فاذا ترعه الله منه فقد رد الشيء
 لما له فلا يحزن على ذلك فمن كان بهذه الصفة فوجود المال وكثرته عنده
 لا ينافي زهده وقوله مع كل نفس متعلق ينتظر وذلك اي ما تقدم من
 فراغ القلب من الثقة برائل الذي هو معنى الزهد ينفي عن النفس التعلق
 بما لا بد من زواله وهو الدنيا ويرغب فيها بما يبقى نفعه وهو طاعة الله
 تعالى لما روى الطبراني عن ابن عمر قوما الزهد في الدنيا يريح القلب
 والبدن والرغبة في الدنيا تكثر الهم والحزن هو البطالة تقسى القلب فزول
 ومنها اي من الاوصاف المحمودة الموكلة وهو لغة اظهار العجز والاعتماد

وان كانت اليد مغمورة
 بالحلل فعلى سبيل
 العارية المحضه وتصرف
 فيه بالاذن الشرعي تصرف
 الوكالة الخاصة ينتظر
 اعدل عن ذلك التصرف
 بالموت وغيره مع كل
 وذلك ينفي عن النفس
 التعلق بما لا بد من زواله
 ومنها التوكل وهو ثقة
 القلب بالوكيل الحق

على الغير واصطلاحا ما ذكره بقوله وهو الثقة بالوكيل الحق وهو تعالى
 والمراد بالحق الثابت الدائم الذي لا يقبل العدم اصلا او المراد به من هو
 حق وكالته اى انه متكفل لنا تحقيقا من غير شك واذ كان كذلك فينبغي
 عدم الالتفات لغيره تعالى خصوصا طالب العلم فان الله تعالى يرزقه
 من حيث لا يعلم ولا يدري وايضا قاله تعالى جعل لكل انسان نصيبا من تعبه
 وجعل نصيب طالب العلم من تعبه في المطالعة وغيرها فلا ينبغي التفات
 لجهة من الجهات قال ابن الحاج لا ينبغي للعالم اذا انقطع معلومه ان
 يترك الوظيفة او يذهب الى بعض الامور ليخلصها له لان رزقه مضمون
 لا ينحصر في جهة دون اخرى لحديث من طلب العلم تكفل الله له برزقه
 اى يستره له بلا مشقة وجعل مشقته في الدرس والمطالعة وهذا
 من كرامات العلماء والافهوتكفل برزق الخلق اجمعين ولا نصا د
 ينقل من الله الى عباده فهو في مقام الرسالة فلا يليق منه ذلك ولا
 عذره في الطلب لاجل المعاونة لانه اول من يشق بره في المنع والعطاء
 فاذا ترك ذلك فتح له من غيبه ما هو احسن منه لان عادة الله مستمرة
 برزق من هذا حاله من غير باب يقصده وقطع عنه ذلك اختيارا
 ليرى صدقه في علمه وعمله بحيث يسكن اى القلب عن الاضطرار
 اى الانزعاج والقلق عند تعذر الاسباب اى اسباب المعيشة ولذا قال
 ابو حامد الغافلي منذ ثلاثين سنة لو صارت الارض حديدا لثبتت
 النباتات والسماء نحاسا لامتطر والا شجارا حجارا لاثمر لا ينقلب قلبى
 من جهة الرزق جناح بعوضه لقوة الاستسلام ولما كان التوكل
 عليه تعالى من لوازم الايمان الكامل فينتفى بانقضاء قرن به في
 قوله تعالى انه ليس له سلطان على الذين امنوا وعلى ربهم يتوكلون
 اى ليس للشيطان قدرة وولاية على ان يحمل المؤمنين المتوكلين على
 ذنب لا يغفر كما قاله سفيان الثوري رضى الله عنه قال ابن عطاء
 الله السكندري هذه الآية تدل على ان من صح ايمانه بالله تعالى وتوكله

يجب يسكن عن الاضطرار
 عند تعذر الاسباب ولا ينبغي
 في توكله ان ينس ظاهره ولا يفتقر
 اذ كان قلبه فارغا منها
 يسكن عن علة وجودها
 وعلمها

عليه لا سلطان للشيطان عليه لان الشيطان انما ياتيك من احد وجهين
 اما بتشكيلك في الاعتقاد واما بركون الى الخلق واما اعتمادا اما التشكيك
 في الاعتقاد فالإيمان ينفيه واما السكون الى الخلق والاعتماد فالنكول
 على الله ينفيه وهي لا تنفي ورود التدبيرات والوسواس على القلوب
 لكن نور الإيمان يذهبها لاستقراره في قلوب المؤمنين خصوصاً
 اذا التجأ الى الله في دفعها لما روى انزلما نزل قوله تعالى خذ العفو وامر
 بالعرف واعرض عن الجاهلين قال صلى الله عليه وسلم فكيف بالهضب
 يارب قنزل وأما يترغلك من الشيطان نزع اى يصيبك وسوسة الشيطان
 فاستعذ بالله اى الجأ اليه في دفعه عنك والخطاب له صلى الله عليه
 وسلم والمراد امته لان صلى الله عليه وسلم معصوم من قبيل الوسوسة
 ولا يقدر اى لا يضرب في توكله تلبس ظاهره بالاسباب كالصنعة
 والتجارة وتعاطى الدواء للصحة لان التوكل محلله القلب وحركة الظم
 لا تنافيه وهذا اشارة الى ما عليه جمع من ان الاشتغال بالاسباب
 لا ينافي التوكل ومنها الحياء بالمد وهو في اللغة انقباض ونحسنة
 يجدهما الانسان من نفسه عند ما يطعم منه على قبح وعند الصوفية
 خلق يبعث على ترك القبح وفعل الجليل وهو ثمرة المشاهدة والمراقبة
 اما بالقصر فيطلق على المطر والخضب وفرج الناقة وقد يد كافي القامور
 بتعظيم الله البالسببية وقوله بد واما الخ متعلق بتعظيم فالباء
 فيه للتعدية وقوله وامثال الخ من عطف اللازم على الملزوم وقوله
 بالامسالة الباء الداخلة عليه للملابسة وقوله بى بالله تعالى
 والمبازائدة او بمعنى من اى الشكوى منه تعالى الى الهجرة بفتحها
 جمع عاجز وقوله والفقر عطف تفسير والمراد بهم جميع المخلوقات
 لان كلهم محتاجون اليه تعالى في جميع امورهم لا يقدر ان لا يكون
 دفع ما نزل بك الا ان اراده الله ^{تعالى} وواجهه على ايديهم فينبغي ان تشكو
 اليه تعالى دونهم ولذا قيل استعانة مخلوق بمخلوق كاستعانة

ومنها الجاهل بتعظيم الله
 عن وجهه يدوام
 وامثال امن وهم
 بالامسالة وعن الشكوى
 من الى الهجرة والفقر
 عني

وهي الغنى هو هاتفي القلب
يسأل من فتن الأسباب
فلا يعجز عن على الأحكام
ولا لعل لعل عن صدور
منه غزير المنة بخلق

يسجون مسجون فتركه الشكوي للخلوقات من فقر ومرض او نحوها
الا نحو طبيب كصديق وقريب فيذكر له ما به لا على وجه التصدير
بل على وجه الاخبار مع الاستعانة بالله في ازالته ومنها الغنى
بكسر اوله مع القصر اما مع المد وكسر اوله فهو انشاد الشعر او مع
فتحه فهو النفع بسلا مته الباء للسببية وقوله من فتن الأسباب
يحمل ان الاضافة حقيقية اى من الامتحانات والمصائب التي
تحصل بالاسباب كالتجارات ونحوها ويحمل انها للبيان اى فتن
هى الاسباب والفتنة كل ما يشغل عن الله تعالى من مال وبنين
وغيرها اى ان اذا أشغل بالذكر لا يلتفت الى الاسباب لانها
فتنة فلا يعترض على الأحكام اى تفادير الله تعالى للأمور
او المحكوم به من فقر او عدم اعطاء او نحو ذلك وقوله بلو بالنسبة
لماضى كان يقول لو ايتت في الصباح لادركت درهما ولو كان
عندى مال لساويت الاغنية في كذا وقوله ولعل بالنسبة
للمستقبل كان يقول لعل اذهب الى الامير فيعطيني شيئا ووجه
الاعتراض في ذلك ان قوله المذكور يشعر بعدم يقينه بالله تعالى
وعدم رضاه بفقره ففيه اعتراض ضمنا او يقال المراد بالاعتراض
بالنسبة لها عدم الانقياد والسليم لله تعالى ومحل ذم الإنياز
بلو ولعل اذا كان على وجه الاعتراض كما علمت اما اذا لم يكن
على وجه الاعتراض فلا ضرر فيهما ولا كراهة فقد ورد في
الاحاديث كخبر احمد وابي يعلى وابن حبان والحاكم عن ابي
سعيد عرقوعا لو ان احدكم يعمل في صخرة صماء ليس بها باب
ولا كوة لخرج عمله للناس كما ثنا ما كان وخبر ابي نعيم في الحلية
عن جابر عرقوعا لو ان ابن آدم هرب من رزقه كما يهرب من الموت
لا دركه رزقه كما يدرك الموت وخبر الترمذي والحاكم عن انس
كان اخوان احدهما محترف والاخر منقطع في الصنعة فشكى

المحترف اخاه فقال صلى الله عليه وسلم لعلك ترزق به والمندبيل
 بالنسبة للخلق النظر في عواقب الامور لاجل ان تقع على الوجه الاكمل
 وبالنسبة لله تعالى ايقاع الاشياء على الوجه الاكمل الملك
 بكسر اللام اى المتصرف بالامر والنهى فى المأمورين ماخوذ من الملك
 بالضم وهو المتصرف بالامر والنهى فهو يبلغ من مال الملك الماخوذ من
 الملك بالكسر وهو المتصرف فى الاعيان المملوكة الوهاب اى
 المعطى بلا عوض عاجل ولا اجل وهو نفق يد القلب شبه
 القلب بشخص له يد استعارة بالكناية واليد تخيل والنفق شيخ
 وقوله حرصا واكتارا منصوبان على التمييز اى من جهة الحرص على
 الدنيا والاكتار منها والثانى لازم للاول غالبا لان الشخص يحرص
 عليها لاجل ان تكثر وقوله وسكوت اللسان بالرفع عطفا على نفق
 وقوله مدحا واذما لان مدح الشئ وذمه يشعربا لتعلق به الا
 اذا كان مدحها واذمها على وجه التعليم للغير كما وقع فى الاحاديث
 كحديث نعم المال الصالح للرجل الصالح يصل برحما ويصنع به معروف
 ومن المعلوم ان الفقر بالمعنى المذكور داخل فى الزهد لكن المقام
 مقام اطناب فلا بأس بذكره وان استغنى عنه ومنها
 الايثان على نفسه اى تقديم غيره عليه بما لا يذم اى لا يذم
 الايثار به الشرع كان يتصدق بما فضل عن حاجته لنفسه
 وممونه يومه وليلته وكسوة فصله ووفاء دينه فان تصدق
 بما يحتاجه لذلك حرم وان ملكه الاخذ على المعتمد ما لم يصبر
 هو وممونه على الاضاقه وبإذنه والاسن له التصدق ومحل
 اعتبار الزيادة على الدين اذا كان ذلك الشئ يمكن صرفه فيه
 لا بخولقة ورغيف ما ذكره الشيخ اى المص كشر الله تعالى
 وهو افراذه تعالى بالثناء عليه ورؤية النعم منه قوله النعم
 ومنها الفتوة وهى الاعراض عن مطالبه الخلق بالاحسان

والتدبير الملك الوهاب
 ومنها الفقر وهو نفق
 يد القلب من الدنيا لاجل
 واكتارا لقطعها عن حاجتها
 لنفسه شئ من
 وسكوت اللسان عنها الايثان
 مدحا واذما ومنها الايثان
 على نفسه بما لا يذم
 الى غير ذلك مما ذكره الشيخ
 رضى الله تعالى عنه فى الشرح
 واراد بالبراءة والاعمال

اليه ولوا حسن اليهم لعله بان كلامنا احسانه اليهم وامساءتهم له
 مخلوق الله تعالى والله خلقكم ومما تعملون فلم ير لنفسه احسانا حتى
 يطلب عليه جزاء ولم ير لهم اساءة حتى يذمهم عليها الا ان يكون
 المشرع هو الذي امر بذبهم او معاقبتهم فيفعل ذلك امثالا لما
 امر به لاجل القيام بوظيفة التكليف لا تغرزا وتكبرا عليهم قال
 ابو الحسن الشاذلي اكرموا المؤمنين ولو كانوا عصاة لرب العالمين
 واجبرهم رحمة بهم لا تغرزا وتكبرا عليهم فلو كشف عن نور المؤمن
 العاصي لطبق ما بين السماء والارض فكيف بنور المؤمن المطيع
 والفتوة اعلى رتبة من المسألة اى المناركة بان ترى ان الله
 احسانا عليهم وان منهم اساءة ولا تؤاخذهم بالاساءة ولا
 تطلب منهم جزاء الا احسان بخلاف الفتوة فانه لا يلاحظ
 ان له احسانا ولا ان منهم اساءة كما مر الكرامات جمع
 كرامة وهى الامر بخارق للعادة كوضع البركة فى الطعام واللباس
 حتى يكثر القليل ويكفى اليسير وكثير دراهم او دنانير او كليهما
 او غير ذلك مما تدعو اليه الحاجة لكن لا ينبغي كما قال المصنفون
 ان يقصد الكرامات بشئ من طاعته والادخل عليه الشرك
 الخفى ومكره والعياذ بالله تعالى فهذا من جملة ما يجب على المرید
 ان يصفى منه باطنه عند ذكر كلمة التوحيد بل يكون مقصوده
 بذلك رضى مولاه وكشف الحجاب عن عيني قلبه والتوفيق
 اى شرعا ما لفته فهو الناليف بين شيئين فاكثر وقوله خالق
 الطاعة هذا تعريف امام الحرمين وهو اولى مما بعده المستوفى
 للاشعري لان ما خوذ من الوفاق فيكون خلق ما يكون به العبد
 موافقا لما طلبه منه الشرع والموافقة مباشرة انما تكون بنفس
 الطاعة لا بالقدره عليها ولان خلق القدره على الطاعة موجود
 فى الكافر مع انه غير موفق واجيب عن هذا بان القدره هى العرض

الكرامات هى التى لا يوجب
 الخلق الطاعة والعبد والله تعالى
 بنور وكرمه يوفقنا ويوفق
 جميع اصحابنا

المفارقة للطاعة وذلك غير موجود في الكافر لعدم وجود الطاعة
منه وليس المراد بها سلامة الأسباب كما فهم المعترض ولذرة التوفيق
لم يذكر في القرآن العظيم بلفظه ومعناه إلا في قوله تعالى وما
توفيتي إلا بالله وأما في غير هذه الآية فالمراد به الالفة والمحبة
لا المعنى الاصطلاحي المراد هنا وأخواننا أي في الإيمان
وأحبنا جمع حب بكسر الحاء بمعنى محبوب أو محب وقوله
بفضله أي أحسنه وقوله لمقتضى أمره أي لما يقتضيه وهو
الطاعة ونهيه وهو ترك المعصية ونسبة الاقتضاء إلى ذلك
بجاء أي بقدر سيدنا محمد وآتي بذلك بحديث توسلوا
بجاءه فان جاءه عند الله عظيم وهكذا آخر ما يتيسر جمعه على
شرح الهدى جعله الله خالصا لوجهه ونفع به كما نفع بأصوه
أنه كرم جواد لا ينبغي من قصده والتمنا إليه * قال مؤلفها
وكان الفراغ من تسويد ها يوم الجمعة المبارك لثلاثة عشر
بقيت من شهر رمضان المعظم من شهر ٩٤٤ الهجري أربعة
وتسعين ومائة والفاء من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل
الصلاة وأزكى التحية * على يد جامعها أفقر العباد * إلى مولاه
الكرم * عبد الله بن حجازي الشرقاوي غفر الله له ولوالديه
وبجميع مشائخه والمسلمين

بسم الله الرحمن الرحيم *

الحمد لله الذي توحد في ذاته وصفاته وأفعاله * وتقدس في سماه
جلاله برفع بهائمه وكماله * والصلاة والسلام على سيد الموحدين
وعلى الرءوسا صحابه الذين شادوا الدين * وبعد فيقول راجي عفو
الله * الفقير مصطفى حسن حبيب * لما تولع قلب شيخنا الأواه
* والعلم المفرد * الرافل في مطارف الغزالدائم الجامع ما تشنت
من الفضائل والمكارم * الكائن فصب السبق في ميادين العلوم

وأخواننا بفضل
لمقتضى أمره ونهيه
بجاء الكرم رسالة في تشي
خلق سيدنا ومولانا
محمد صلى الله عليه وآله
وصحبه وسلم والحمد لله
رب العالمين

البارع في كل فن بالمنطوق والمفهوم من هو لائق المعارف حاوي
 * ولد قائق غرائب العوارف راوي * شيخنا الشيخ حسن العدوي
 الحزراوي * بنشر علوم السنة المحمدية * حفظا الشريعة خد البرية *
 وكان من اجل ما اسداه فيها بتاليفه الساري ، كل من شرح الشفا
 وشرح البخاري * مع ما انسخه من المناسك والارشاد * والمشارك التي دام
 نفعها للعباد * والتبصرة التي بصرت الامة بجميع الاحكام * والنفحات الزاهرة
 بمد يد عليه السلام * وطبع كتب القطب الشيرازي التي قربت بسانها كل
 قاص وداني * فادنه العناية العلية الى نشر الكتب التوحيدية * فشرع حفظه
 الله في طبع حاشية شرح الهدى للسنوسية * لما احتوت عليه من
 العقائد الدينية * ولما لاح بدرتها ما وعبق بالسرور نشر ختامها
 باهر الطبع ان اقول مؤرخا بحسب الامكان وان لم اكن ممن حام حوم هذا
 الميدان * فقلت

يا نفس قد اضي زما في مسعدي ورياض انسي انعت اشجارها وسما المنار على الغصون مفردا وسرى النسيم من اغصان النقا وادار كاسات الصفا يد الدجج صهباء راقت حيث ررق قوامها عقد تنظم بالجواهر وازدهر من فيض بحر الفاضل الشرفا جمع العقائد في حواشيه التي قامت ادلتها بواضح ما اتي كالشمس لا يخفى بسناء ضياءها قد خربت يا عدوي يا حسن المنا فشارك الانوار من ارشاده ولكم شرف منا غلبا بالشفافا وعند امن العرفان تضرع التوري ساد الانام وشا اركان الشقي اجيب العلوم بنشر مطوياتها يكفيه برها نا حواشي قد بدت فالين وافاها بقول مؤرخنا	والسعد وافاني بوجه مسعد بالاثق وشقائق وزر جعد انعم به من مؤنس ومفرد فليس منها كل عصن املد صر فاشيمية خله المتورد طبعها كما رقت حواشي الهدى وبه تقلد جيد كل موحد حاز الفضائل بالتق والسود نزلت كدري السلوك منضد من كل نص قاطع ومؤيد الاعلى عين الضرب الارمد شرفا نسائي فوق هام الفرقة فقامها بتدوبا حسن مقصد من مائة الفياض اعذب مورد قال كل من هدى المناسك بهتد واجاد منها فاد كل مستد فتبست اسبابها المهند بالظيع ترهوا الكمال المفرد بالسر قد بكت حواشي الهدى