اللہ یجتبی الیہ من یشاء ویھدی الیہ من ینیب

نحمد من وفقنا لطبع ھذا الکتاب الجامع للفوائد الحاوی علی الفرائد اعنی

الحاشیۃ لرمضان افندی

فی

شرح العقائد للتفتازانی

وقد تم طبعہ وتکمیلہ تحت ادارۃ المفتقر الی اللہ الصمد محمد عبد الاحد حصین عن الحسد

مکتبہ امدادیہ ○ ملتان

پاکستان

الله يجتبي اليه من يشاء ويهدي اليه من ينيب

نحمد من وفقنا لطبع هذا الكتاب الجامع للفوائد الحاوي على الفرائد اعني به

الحاشية الرمضانية على شرح العقائد للتفتازاني

وقد تم طبعه وتكميله تحت ادارة المفتقر الى الله الصمد محمد عبد الاحد عن الحسد

مكتبه امداديه ○ ملتان
پاکستان

marfat.com

الله يجتبي اليه من يشاء ويهدي اليه من ينيب

نحمد من وفقنا لطبع هذا الكتاب الجامع للفوائد الحاوي على الفرائد اعني به

الحاشية لرمضان افندي

على

شرح العقائد للتفتازاني

١٩٣٩

وقد تم طبعه وتكميله تحت ادارة المفتقر الى الله الصمد محمد عبد الاحد صين عن الحسد

marfat.com

بسم الله الرحمن الرحيم

حاشية لرمضان افندى على شرح العقائد

الحمد لله الذى توحد بالعظمة والكبرياء، وتفرد بالوحدانية والعزة والبقاء، وعجزت عن ادراك ذاته عقول العقلاء، وتحيرت فى بيداء الوهيته آراء الاذكياء، والصلوة على سيدنا محمد خير الرسل وخاتم الانبياء، رفع بناء جلالته الى السماء، وعلى آله الاتقياء الكرام، واصحابه الاصفياء العظام، وبعد فيقول العبد الدانى الى ربه الغنى، رمضان بن محمد الحنفى، غفر الله له ولوالديه، واحسن اليهما واليه، لما رأيت المختصر المشهور بشرح العقائد كاللآلى والدرر، ساش فى الآفاق مسير الشمس والقمر، دائر بين ارباب البصائر والنظر، وجرين الالفاظ والمبانى، انيق الفحاوى والمعانى، للشيخ الاعظم العلامة استاذ علماء العالم برهان الشريعة والحق والدين، افضل المتأخرين سلطان المتبحرين، مولانا سعد الملة والدين، اعلى الله درجته فى عليين، اردت ان اشرح له شرحا ممزيا عن وجنة تراكيبه صعابه، كاشفا عن وجه معانيه نقابه، مغنيا عن بقية الشروح فى الايضاح، اغناء الصباح عن المصباح، ناكبا عن الايجاز المخل، والاطناب الممل، مقتفيا لقول الرسول عليه السلام خير الكلام ما قل ودل، بتوفيق الله وعنايته، واسأله ان يجعل للخواص

marfat.com

والعوام ، وسيلة الى المقصود التام ، انه ولى اعانتى على التوفيق ، واتمامه بالخير على التحقيق ، وهو بالاجابة الادعية حقيق ، والمأمول من المستفيدين من هذا الكتاب ، ان لا ينسوه فى دعائهم المستجاب ، انه المجيب للصواب ، والفاتح لمغلقات الابواب ، الله اعلم بالصواب ، قال الشارح نور الله مرقده ، وفى غرف جنانه ارقده (بسم الله الرحمن الرحيم) مستعينا به او متبركا ومتيمنا به اقتداء بكتاب الله العزيز وعملا بموجب الحديث لقوله عليه الصلوة والسلام كل امر ذى بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر اى اجدع البال الحال والشأن امر ذو بال اى شريف ومهم قيل كم من امرئ بال لم يبدأ ببسم الله فيه ولم يبق ابتر كما انه كم من مبدأ أبه بقى ابتر والامران محسوسان لا يمكن انكارهما مع ان حديث التسمية ينافى الاول بعبارته ومنطوقه والثانى بمفهومه المخالف او العرفى والجواب عنه يشبه الجواب عما يورد على قوله عليه الصلوة والسلام حين شكى اليه بعض الصحابة الفاقة فقال عليه السلام دم على الطهارة يوسع عليك الرزق فقيل كم من مستديم للطهارة لا يترتب كفايته فضلا عن ان يوسع عليه وتوجيهه عن الشق الاول ان البتارة اعم من بتارة الصورة والصحة كالصلوة عند الشافعى رحمه الله تعالى لا تصح بدون التسمية لانها جزء من فرض الفاتحة ومن بتارة الثمرة او بتارة البركة ولا نسلم انتفاء الكل عند عدم البدأ به وعن الشق الثانى وحديث الطهارة ان تخلف الاثر المانع لا ينافى الاقتضاء كما عرف اما عند القائلين بتخصيص العلة فظ واما عند غيرهم فيجعل عدم المانع جزء العلة ومن المانع هنا غلبة خيانة نفس قاتلها وعند غلبة احد الضدين لا يبقى للآخر تأثير ومن الموانع ايضا غفلة القائل فان الله تعالى لا يقبل الدعاء عن قلب لاه ، الله اختلف الناس فى معنى اسم الله تعالى فقيل انه غير مشتق وهو مذهب اهل الحقائق فيكون اسما علما غير مشتق مختصا بالله تعالى ومما يدل عليه ان غيره من الاسماء نقل من العرب اشتقاقا تماما الا من الاسم لا قبل الرسول ولا بعده ولا استعملوا لفظ فى صفة الله تعالى فضلا عن وضعه صفة للغير وقيل انه مشتق من التوله وهو الفزع اى يفزع اليه تعالى فى جميع الحوائج ، اعلم ان هذا الاسم جامع لصفات الالوهية والربوبية وهو اعظم الاسماء التسعة والتسعين لدلالته على الذات الجامعة لصفات الله

لما ورد فى حق الحديث ايضا ان كل امر ذى بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو اجزم والمراد بالابتداء فى الحديث غير الحقيقى كما لا يخفى على المتكلم بعبارة صدقا فالامر المتقدم عند وقوع التلبس فى قوله بسم الله وبعد الله ليس صلة للابتداء بل هو باء الاستعانة فيصير المعنى ان كل امر ذى بال لم يبدأ ذلك الامر باستعانة التسمية والتقييد بكون امره واقطع والاخفاء فى انه يمكن الاستعانة بامور متعددة فيجوز ان يستعان فى الابتداء ايضا بالتسمية والتقييد بل بامور اخر لكن بلزم ان لا يكون شئ من الحمد والبسملة جزءا من المبتدأ اذ لا يجوز الاستعانة بالشئ بجزئه اذ لا يكون جزء الشئ آلة (محمد عبد القادر)

marfat.com

ولم يسم به غيره ايضا الرحمن الرحيم صفتان مشتقتان من الرحمة والرحمن من ابنية المبالغة وفى الرحيم مبالغة ايضا الا ان فعلان ابلغ من فعيل لان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى كما فى قطع وقطع وتخصيص التسمية بهذه الاسماء ليعلم العارف انه المستحق لان يستعان به فى جميع الامور وهو المعبود الحقيقى الذى هو مولى النعم كلها عاجلها وآجلها جليلها وحقيرها فيتوجه بشراشره الى جناب القدس ويتمسك بحبل التوفيق ويشتغل سره بذكره والاستمداد به عن غيره ؛ وجرهما على الصفة والعامل فى الصفة هو العامل فى الموصوف وقال الاخفش العامل فيهما معنوى وهو كونها تبعا ويجوز نصبها على اضمار اعنى ورفعها على تقدير هو (الحمد لله)[1] اردف التسمية بالتحميد فى مفتتح الكلام اقتفاء لما ورد فى الاخبار ومتابعة لكلام الملك الجبار واداء لبعض حقوق استغرقته من ضروب الاحسان التى من جملتها التوفيق لمثل هذا التصنيف العظيم الشان وقد دل بلامى التعريف والاختصاص على اختصاص الجنس المستلزم لاختصاص المحامد كلها تحقيقا على قاعدة اهل التحقيق لا ادعاء كما هو مذهب اهل الاعتزال لان افعال العباد مخلوق العباد عندهم فيرجع المحامد الى العباد لكن لما كان الاقدار والتمكين من الله تعالى كان المحامد كلها مختصة لله تعالى ادعاء معنى الحمد لله كل الحمد له لا يشاركه فيه على الحقيقة سواه لانه المنعم بالذات والمالك على الاطلاق ؛ فان قيل قولنا الحمد لله اخبار عن ثبوت جميع المحامد لله تعالى ولا يلزم منه صدور الحمد منا حتى يلزم ان نكون حامدين ؛ قلنا بان الاخبار من الثبوت حمد اذ هو وصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل فعلى هذا التقدير كنا من الحامدين وانما ترك العطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية لان النص ورد فى حق الحمد ايضا لقوله عليه الصلوة والسلام كل امر ذى بال لم يبدأ[2] فيه بالحمد لله فهو اجزم ورفعه بالابتداء وخبره لله واللام متعلقة بمحذوف اى واجب او ثابت واصله النصب على انه مصدر فعل محذوف اى احمد الحمد وانما عدل عنه الى الرفع ليدل على عموم الحمد وثباته له دون تجدده وحدوثه وهو من المصادر التى تنصب بافعال مضمرة لا يكاد

[1] اقول لا يخفى انه ليس المراد بالحمد لله هذا اللفظ خاصة بل ما يؤدى مؤداه والا لم يكن المبتدئ بحمد لله وغيره مبتدأ بالحمد لله وممتثلا مع انه خلاف المقرر عند الكل على انك قد سمعت اختلاف الروايات فوجه الجمع ان يحمل فى كلها على اظهار صفات الكمال ۱۲ (عبد الحكيم)

[2] والمراد بالابتداء فى الحديثين العرفى وهو ذكر الشئ قبل المقصود وهذا امر ممتد يمكن الابتداء بهذا المعنى بامور متعددة من التسمية والتحميد وغيرهما وهذا المعنى قد يتحقق فى ضمن الابتداء الحقيقى وقد يتحقق فى ضمن الابتداء الاضافى ۱۲ (عبد الحكيم)

marfat.com

يستعمل معها الفعل كشكرا وكفرا اى اشكر شكرا ومنها سبحانك اى
اسبح سبحانك ومعاذ الله اى اعوذ معاذ الله ويجوز بكسر الدال باتباع
الدال اللام وبضم اللام تنزيلا لهما من حيث انهما يستعملان استعمال كلمة
واحدة ويجوز بنصب الدال على اضمار اعنى (المتوحد بجلال ذاته وكمال
صفاته) ضمن الخطبة معظم اصطلاحات الفن من ذكر الذات والصفات
والوحدة والجلال والتقديس والكمال رعاية لبراعة الاستهلال البراعة
الفصلحة يقال برع اذا فاق على امثاله مستهل الشئ اوله يعنى اذا كان
اول الخطبة على وجه يشعر بالتعظيم الى المقاصد كانت تلك الخطبة فائقة
على الخطبة الغير المشتملة على ذلك فعلى هذا لا يكون بسم الله براعة الاستهلال
ومعنى كون الله تعالى متوحدا بجلال ذاته وكمال صفاته انهما لا يوجدان
فى غيره تعالى لان صفاته تعالى قهرية ولطفية سلبية وثبوتية قديمة
وصفات غيره من المخلوقات حادثة فيكون الله تعالى متوحدا بجلال ذاته
وكمال صفاته ولهذا اختار المتوحد على الواحد للاشارة بان وحدته لذاته
بخلاف وحدة غيره المستفادة منه + الجلال مصدر يحتمل ان يكون فى معناه
فيكون اضافة الجلال الى قوله ذاته بمعنى اللام ويحتمل ان يكون بمعنى
اسم الفاعل فيكون الاضافة المذكورة من قبيل اضافة الصفة
الى الموصوف فيكون تقدير الكلام المتوحد بذاته الجليلة وكذا قوله وكمال
صفاته اما بمعنى المصدر فيكون الاضافة من قبيل الاضافة بمعنى اللام
واما بمعنى اسم الفاعل فيكون الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف
فيكون تقدير الكلام وصفاته الكاملة والمراد بجلال ذاته اما الصفة
القهرية او الصفة السلبية مثل ان لا يكون الله تعالى جسما ولا جسمانيا
ولا جوهرا ولا عرضا ولا متحيزا ولا متبعضا وغير ذلك من السلوب والمراد
بكمال صفاته اما صفة لطفية او صفة ثبوتية مثل العلم والقدرة والحيوة
وغير ذلك فانه لو لم يتصف بها لاتصف باضدادها كالجهل والعجز
والموت وهى نقائص ولكن التالى ظاهر الاستحالة لانها من امارات الحدوث
فلا يتصف بها + فان قيل لا يجوز اضافة الذات الى الضمير الذى يعود
الى الله تعالى فى قوله بجلال ذاته لانه اذا اضيف اليه يلزم ان يكون ذاته

لـ اعلم ان الباء آلة
لايصال معنى التوحد اليه
والجار والمجرور ظرف لغو
سواء كان الباء فيه
للظرفية كما يشعر به عبارة
المحشى اولالصاق ما توحد
من وصلت الشئ اذا
ربطته بآخر وهذا هو الظاهر
لانه لا يحتاج الى التكلف الذى
يحتاج اليه حين الملابسة
لان معنى التوحد المتعدى
بالباء الانفراد ولا استقلال
بل خولف يقال توحد برأيه
اى استقل وتفرد به فمعنى
التوحد بجلال الذات التفرد
بجلال الذات بمعنى عدم
شركة الغير فى استقلاله به
من غير ملاحظة الضرورة
بدون صنع او الكمال
وان امكن اعتبارهما لانه
خلاف الاستعمال كما نقل عنه
ولا يقصد فيه معنى الكمال
والاعدم دخلية الغير
فى ثبوت الوحدة بالذات
بل مجرد الاستقلال وان
امكن اعتبارهما هنا ايضا ١٢
(عبد الحكيم)

marfat.com

غير نفسه لان المضاف غير المضاف اليه قلنا الضمير يعود الى لفظة الله تعالى لا الى مسماه فاذ يجوز ان يكون ذاته غير اسمه (المتقدس في نعوت الجبروت) من قدس في الارض اذا ذهب فيها وابعد ويقال قدس اذا طهر لان مطهر الشئ مبعده من الاقذار والتقدس الطهارة والتقديس التطهير وذلك في حق العبد تنزيه لافعاله عن كدورات الشهوات بالقدس في اللغة هو المكان الذي يطهر فيه النعوت جمع نعت وهو صفة قائمة بالغير محمولة بالمواطئة على منعوته النعت وصف الشئ بما فيه من الحسن ولا يقال في وصف الشئ بما فيه من الذم هكذا قال اهل اللغة والفرق بينه وبين الصفة ان النعت لا بد ان يكون محمولا على منعوته بالمواطئة بخلاف الصفة فعلم ان بينهما عموما وخصوصا مطلقا لان كل نعت صفة بخلاف العكس ؛ وقوله الجبروت والعظموت بمعنى واحد وهو العظمة غير ان فيه شيئا من المبالغة الدالة عليها زيادة اللفظ وفي اصطلاح الكلام عبارة عن الصفات كما ان اللاهوت عبارة عن الذات فالاضافة في نعوت الجبروت اضافة المسمى الى اسمه اذا حملت على معناها الاصطلاحي ويجوز ان يكون من جبر الفقير اذا اغنى ويجوز ان يكون من جبره على كذا اذا كرهه على ما اراده (عن شوائب النقص) متعلق بالمتقدس جمع شائبة وهي المخالطة (وسماته) اى علامات النقص (والصلوة) بالرفع عطف على الحمد ومعنى الصلوة على محمد عليه الصلوة والسلام اللهم عظمه في الدنيا باعلاء ذكره واظهار دعوته وابقاء شريعته وفي الاخرة شفعه في امته وضاعف اجره ومثوبته ؛ والصلوة مختصة بالرسول ولا يقال على غيره الا على سبيل التبعية كما يقال والصلوة على محمد وآله ؛ والصلوة فعلة من صلى اذا دعا كالزكوة من زكى كتبتا بالواو على لفظ المفخم وموضد الرقيق والعرب تفخمون الالف الى الواو وانما سمي الفعل المخصوص بها لاشتماله على الدعاء وقيل اصل صلى حرك الصلوين لان المصلي يفعله في الركوع وسجوده واشتهر هذا اللفظ في المعنى الثاني وعدم اشتهاره في الاول وانما سمي الداعي مصليا تشبيها له في تخشعه بالراكع والساجد (على نبيه) والنبوء بالهمزة بمعنى البعض على وزن فعيل بمعنى مفعل بكسر العين بمعنى منبوء عن الله تعالى

لـه قوله كتبتا بالواو فيه نظر لان كتب لفظ الصلوة والزكوة بالواو ليس على اطلاقه بل على رسم المصحف العثماني رضي عنه ربه الغني وفي غيره يكتب بالالف كما قال العصام في حاشيته على القاضي والصلاة بالالف فالواو ليس بحسن ورسوم المصحف لا تقوم حجة اذ اصلها صلوة بفتح اللام ويحتمل السكون اذ كلتا هما يستقبل قلب الواو الفا كما علم في محله ١٢ (المصححه)

marfat.com

وقيل فعيل بمعنى مفعل بفتح العين اى المنبئ انباء الله تعالى بالايحاء وكلا المعنيين صحيحان لان النبى مخبر عن الله ومخبر لان الله تعالى اخبره بالايحاء والاكثرون على انه غير مهموز من النبوة وهى الارتفاع لانه مشرف على جميع الخلائق ويقال النباء هو الطريق الواضح يسمى بذلك لانه طريق الحق الى الله تعالى والفرق بين النبى والرسول ان الرسول ارسل الى الخلق بارسال جبرائيل عليه السلام اليه عيانا ومحاورته شفاها والنبى الذى يكون نبوته الهاما او مناما وكل رسول نبى وكل نبى ليس برسول ومن هذا قال النبى عليه السلام علماء امتى كانبياء بنى اسرائيل ولم يقل كرسل بنى اسرائيل (محمد المؤيد) محمد عطف بيان من النبى لان النبى اسم عام يشمل الكل فبين بقوله محمد عليه الصلوة والسلام ومعناه البليغ فى كونه محمودا لان التفعيل للمبالغة وللتكثير وهو الذى حمدت عقائده وافعاله واقواله واحواله واخلاقه (بساطع حججه[1]) من اضافة الصفة الى الموصوف اى الحجة الظاهرة (وواضح بيناته) جمع بينه وهى فيعلة من البيان لانها دالة واضحة يظهر بها الحق من الباطل وقيل هى فيعلة من البين اذ بها يقع الفصل بين الصادق والكاذب (وعلى آله واصحابه) آله معطوف على محمد والآل لا يستعمل الا فى الاشراف والاهل يستعمل فى الاشراف وغيرها يقال اهل بيت رسول الله كما قيل والصلوة على محمد عليه الصلوة والسلام واهل بيته ويقال اهل الحجاز ولا يقال آل الحجاز فان قيل كيف قال الله تعالى آل فرعون اشد العذاب والشرف لا يتصور فى الكفار قلنا الشرف يتصور فى الكفار باعتبار الدنيا لا باعتبار الآخرة + اختلف العلماء فى الف آل قال بعضهم اصله اءل بهمزتين قلبت الثانية الفا لسكونها وانفتاح ما قبلها كما فى آدم اصله أدم بهمزتين وقال بعضهم انها منقلبة عن واو اصله اول من آل يؤل لان الانسان يؤل الى اهله ثم قلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها وقال بعضهم انها منقلبة من الهاء اصله اهل لان تصغيره اهيل قلبت الهاء همزة لتقارب مخرجهما كما قلبت الهمزة هاء فى قولهم هراق اصله اراق + اصحاب جمع صحب والصحب جمع صاحب من صحب صحبة بالضم وصحابة بالفتح (هداة طريق الحق وحماته)

[1] قوله حججه الخ اعلم ان الاحتمالات ههنا اربعة لان ضمير حججه اما ان يكون لله او للنبى وعلى كلا التقديرين اما ان يكون اضافة الساطع الى حجج بمعنى من او اضافة الصفة الى موصوفها فعلى تقدير كون الضمير لله يفيد ان آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع الله تعالى اى المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحجة انما يقال باعتبار الغلبة على الخصم او المؤيد بجميع حججه الساطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر فى الاصول فلو كان غير نبينا مؤيدا بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مؤيدا بالساطع من جميع حجج الله تعالى او بجميع الحجج الساطعة لكن عبارة المحشى ناظرة الى التقرير الاول اعنى كون الضمير راجعا الى الله تعالى واضافة الساطع الى الحجج بمعنى من حيث قال ليفيد ان آية نبينا ولم يقل ان آيات نبينا ١٢ (عبد الحكيم)

marfat.com

هداية جمع هاد اى الدالين الحق الثابت الذى لا يسوق انكاره بعد الاعيان الثابتة والافعال الصائبة والاحوال الصادقة من قولهم حق الامر اذا ثبت ومنه ثوب محقق لمحكم النسج ؛ وحماته بضم الحاء جمع حامٍ وهو من الحماية بكسر الحاء اى حافظى طريق الحق (وبعد) اى بعد الحمد لله والصلوة على رسوله (فان مبنى علم الشرائع والاحكام) دخلت الفاء بعد بعد لمظنة اما قبل بعد ؛ والشرائع جمع شريعة وهى ما شرع الله تعالى لعباده من الدين وفروعه والاحكام جمع الحكم وهو الاثر الثابت بالشئ نحو الجواز والفساد والحل والحرمة وانما قال مبنى علم الشرائع والاحكام هو علم التوحيد والصفات لان العلوم الشرعية خمسة الكلام والتفسير والحديث والفقه واصول الفقه وكلها متفرع على علم التوحيد والصفات اما التفسير فظ لان البحث فيه من احوال كلام الله تعالى متفرع على ذاته تعالى واما الحديث فلان البحث فيه عن اقوال النبى عليه السلام وافعاله متفرع على معرفة النبى عليه السلام المتوقفة على هذا العلم واما اصول الفقه فلان البحث فيها عن الادلة السمعية التى هى الكتاب والسنة والاجماع والقياس من حيث دلالتها على الاحكام فهى راجعة الى الكتاب واما الفقه فمبنى على اصوله (واساس) قواعد عقائد الاسلام جمع قاعدة وهى الاساس صفة غالبة من القعود بمعنى الثبات والصفة الغالبة تذكر بلا موصوف كالذبيحة والذبيحة (هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام) الموسوم صفة علم اسم مفعول من وسمه يسمه وسما وسمة اذا اثر فيه بسمة وكى ؛ وقوله علم التوحيد والصفات اشارة الى ان موضوع علم الكلام ذات الله تعالى وصفاته والمراد من العقائد نفس الاعتقاد دون العمل (المبنى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام) المبنى صفة بعد صفة واللام فى ظلمات تضم وقد يكون بأسكان اللام تخفيفا وفيه لغة اخرى بفتح اللام وانما قال غياهب الشكوك وظلمات الاوهام ولم يقل ظلمات الشكوك وغياهب الاوهام لان الغياهب جمع غيهب وهى الظلمات الشديدة والشكوك ايضا شديدة بالنسبة الى الوهم لعدم زوالها بالادلة كالمسائل القطعية بخلاف الوهم ولهذا المعنى عكس الامر قوله المبنى عن غياهب

ل من الظروف الزمانية اذا قطعت عن الاضافة كما فى ما نحن فيه بنيت على الضم كذا فى بعض الحواشى ١٢
ق وفيه تحصيل المذهب بالشك فى ان الشك على الوهم اذ الشك اقرب من العلم لتساوى الطرفين بخلاف الوهم اذ هو المجانب المرجوح ١٢
(عبد الحكيم)

الشكوك وظلمات الاوهام اشارة الى بيان الحاجة يعنى ان فائدته النجاة عن ظلمات الشكوك الواردة عليه من طرف المعاندين لقدرته بتحصيل علم الكلام على الاجوبة التى تقطع كلام المعاندين بالكلية وعن ظلمات الاوهام الواردة عليه من طرف المشوشين ؛ ومن بيان الموضوع والحاجة اليه يعلم بيان ماهيته يعنى هو علم باحث عن ذات الله تعالى وصفاته من شانه الاقتدار على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه (وان المختصر المسمى بالعقائد للامام) الامام ما يؤتم به فسمى به اللوح الذى يكتب فيه ومظهر البناء لانه مما يؤتم به ومظهر البناء الحبل الذى يقدر به البناء (الهمام) اى الكبير (قدوة علماء الاسلام نجم الملة والدين) الدين والشريعة والملة والناموس متحدة بالذات ومتغايرة بالاعتبار اذ الطريق المخصوصة الثابتة بالنبى عليه السلام يسمى من حيث الانقياد له دينا ومن حيث يردها الواردون المتعطشون الى زلال نيل الكمال شرعا وشريعة ومن حيث يملى ويكتب ويجتمع عليها الناس للقبول ملة من الاملاء او من امل بمعنى اجتمع ومن حيث يأتى بها ملك اسمه ناموس ناموسا (عمر النسفى اعلى الله درجته فى دار السلام يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد) قوله يشتمل خبر ان الغرر جمع غرة وهى بياض كائن فى جبهة الفرس فوق الدرهم والمراد منها فى هذا المقام كل واضح معروف ؛ والفرائد الدرر الكبائر جمع فريدة وهى متفردة فى الصدف ولازمها الكبير غالبا والمراد الدقائق العجيبة الشان التى اطلعوا عليها بقوة الافكار الخائضة فى لطائف علم الكلام كالبحار فى السعة والاشتهار او كماء البحار فى الكثرة وعدم التناهى او سببية الحيوة مطلقا (ودرر الفوائد) جمع الدر وهو اللؤلؤ الكبير الشفاف الصاف ؛ الفوائد جمع فائدة اى الفوائد التى كالدر فى النفاسة وميل الطبع وعلو الطبقة (فى ضمن فصول) اى فى ضمن الفاظ لا فى ضمن لفظ الفصل ؛ والفصل عبارة عن انفكاك كلام من كلام آخر اعم من ان يكون لفظ الفصل اولا (هى للدين قواعد واصول) قوله هى اى الفصول والمراد من الدين هو دين الاسلام ؛ والاصول جمع اصل وهو ما يبتنى عليه غيره فيشتمل دلائل هذا الفن ايضا وهو اعم من القواعد اى المسائل الكلية التى يبتنى عليها احكام

له اعلم ان دار السلام مركب اضافى سميت الجنة به اما لان اهلها سالمون من الآفات او لانهم مخاطبون بالسلام وعلى هذين التقديرين يكون لفظ السلام مصدرا او لان السلام من اسماء الله تعالى اضيف الجنة اليه تشريفا لها كما يقال بيت الله للمسجد الحرام فحينئذ يكون لفظ السلام صفة مشبهة ١٢
(عبد الحكيم)

marfat.com

جزئياتها ليعرف منها احكامها كقولنا كل حكم منكر يجب توكيده
ويحتمل ان يراد من الاصول القواعد الكلية فعطف اصول على قواعد
عطف تفسير ويحتمل ان يراد ما هو الكثير الرائج اعم من ان يكون الامور
الكلية والجزئية وعلى هذا عطف اصول على قواعد عطف عام على خاص
(واثناء نصوص) معطوف على غرر وعلى في ضمن فصول، واثناء الشئ
وسط النصوص جمع نص من نصصت الشئ اى رفعته ونصصت الدابة
استخرجت منها بالتكليف سيرا فوق سيرها المعتاد والمراد ههنا الآيات
والاحاديث (هى) اى النصوص (لليقين جواهر وفصوص) واليقين
اتقان العلم بنفى الشك والشبهة عنه نظرا واستدلالا ولذلك لا يوصف به
علم القديم وعلم الضرورى اذ لا يقال تيقنت ان السماء فوق (مع غاية
من التنقيح والتهذيب) قوله مع متعلق بيشتمل، والغاية ما يتأتى اليه الشئ
من حيث ينتهى، التنقيح والتهذيب لغة واصطلاحا اختصار اللفظ مع
وضوح المعنى وفى وصف مؤلفه بانه منقح سهل المأخذ تعريض بانه
لا تطويل فيه ولا حشو ولا تقصير (ونهاية من حسن التنظيم والترتيب)
والتنظيم من النظم وهذا الجمع يقال نظمت اللؤلؤ اذا جمعت، والمراد ههنا
تأليف الفاظ مترتبة المعنى متناسبة الدلالة على حسب ما يقتضيه العقل
والترتيب جعل كل شئ فى مرتبته اى فى منزلته اى هذا المختصر جامع
العيون مسائل هذا الفن مقبول الترتيب والنظام مستقص عند الخواص
والعوام فاذا كان كذلك (فحاولت) اى شرعت (ان اشرحه شرحا)
مفعول حاولت اى اكشف من شرحت الغوامض اذا فسرته فيراد به
كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد (بفصل) صفة شرحا (مجملاته)
التفصيل التبيين ويقابله الاجمال (ويبين معضلاته) جمع معضل اى
المشتد المغلق (وينشر مطوياته) النشر البسط (ويظهر مكنوناته)
اى مستوراته (مع توجيه الكلام) متعلق بان اشرحه الكلام اى كلام
صاحب المتن (فى تنقيح وتنبيه على المرام) اى المطلب وتنبيه معطوف
على توجيه اى التنبيه على المرام على وجه التوضيح والتنوين فى تنقيح
وتوضيح وتقرير عوض عن المضاف اليه اى فى تنقيح الكلام وتوضيح

ل قوله نصوص الخ هى الالفاظ التى هى قطعية الدلالة على المعانى المقصودة منها وتلك الالفاظ باعتبار الدلالة اليقين اى المتيقن يعنى المسائل المتيقنة جواهر ونصوص ١٢ ع

ك بالفاء اشارة الى ان ما بعده مسبب عما قبله ١٢

المرام وتقرير المسائل (فی توضیح وتحقیق للمسائل) المسائل هی القضایا من حیث یسئل منها ویطلب بالدلیل (غب تقریر وتدقیق للدلائل) الغب ان یفعل فعلا حینا بعد حین التدقیق هو اثبات دلیل المسئلة بدلیل آخر کما ان التحقیق هو اثبات المسئلة بالدلیل قیل التدقیق تبیین حقائق الاشیاء علی وجه الدقة وفی ذکر التدقیق بعد التحقیق ترق لطیف (اثر تحریر) ای تهذیب الکلام فیما یقصد من المسائل (وتفسیر للمقاصد) مبالغة التفسیر وهو کشف ما غطی فیراد به کشف لاشبهة فیه (بعد تمهید) ای بسط (وتکثیر للفوائد مع تجرید) ای تجرید عن الحشو والتجرید لتکثیر الفعل اذ الجرد متعد کما یقال جردته ای اخرجته وقشرته فهو مجرود ای مخرج (طاویا کشح المقال عن الاطالة والاملال) وهی کنایة عن الاعراض[1] الکشح ما بین الخاصرة الی الضلع وطوی فلان عن کشحه اذا قطعه وطویت کشحی عن الامور اذا اضمرته وسترته والمقال مفعل من القول اما بمعنی القول وفی الصحاح قال یقول قولا ومقالة ومقالا واما بمعنی مکان القول وزمانه فیجوز ان یکون ههنا بمعنی المصدر علی ایراد اسم المفعول ویجوز ان یکون بمعنی مکان القول وزمانه ومحله علی سبیل المجاز (ومتجافیا) ای متباعدا (عن طرفی الاقتصاد الاطناب والاخلال) الاقتصاد التوسط وغایة الاطناب ما یفضی الی الاملال وغایة الاخلال الایجاز وما یفضی الی التعقید الاطناب والاخلال بالجر بدل بعض من طرفی الاقتصاد ای عطف بیان منه او مرفوع علی انه خبر مبتدأ محذوف (والله الهادی[2] الی سبیل الرشاد) خلاف الغی ای طریق الحق والمراد منه ما هو علیه اهل السنة والجماعة (والمسؤل عنه لنیل العصمة والسداد) النیل الوصول والسداد الطریق الواسع الواضح الموصل الی المقصود (وهو حسبی) ای الکافی لا اسئل غیره من احسبه اذا کفاه (ونعم الوکیل) ای نعم الموکول الیه هو انه توکل الیه جمیع الامور والوکالة الکفالة قوله ونعم الوکیل معطوف علی مجموع جملة وهو حسبی لکنا نقدر فی المعطوف مبتدأ بقرینة ذکره سابقا ای وهو نعم الوکیل او هو مقول فی شانه نعم الوکیل ویکون جملة اسمیة خبریة متعلق خبرها جملة فعلیة انشائیة

[1] لان المعرض عن الشیء یطوی کشحه عنه فذکر اللازم الذی هو طی الکشح واراد الملزوم وهو الاعراض ویجوز ان یکون استعارة تخییلیة مرشحة بان شبه فی نفسه المقال بماله کشح فاثبت الکشح تخییلا ورشحه بالطی والمال واحد ١٢ عبد الحکیم

[2] اقول جملة والله الهادی لیس معطوفا علی جملة فحاولت حتی یلزم البعد بل هو جملة دعائیة والواو فیه اعتراضیة کما فی قوله ان الثمانین وبلغتها فکانه قال اهدنی الی سبیل الرشاد واعطنی العصمة والسداد وعدل الی الجملة الاسمیة للدلالة علی الدوام والثبات کما فی قوله الحمد لله ١٢

marfat.com

ولا شبهة فى صحة عطفها على الجملة الاسمية الخبرية السابقة او هو معطوف على حسبى ولا حاجة الى اعتبار تضمنه معنى يحسبنى ويكفينى فان الجمل التى لها محل من الاعراب واقعة فى موقع المفردات ويجوز عطفها على المفردات وعكسه (اعلم ان الاحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل) الاحكام جمع حكم وهو الخطاب من الله تعالى المتعلق الى عباده من جهة كيفية العمل والاحكام قوله بكيفية العمل اى ما يقصد به نفس العمل اى الذى يجب علينا ان نعلمه ونعمل به كوجوب الصلوة وحرمة شرب الخمر وصحة بيع عبده ونحو ذلك (وتسمى فرعية وعملية) اما كونها فرعية فلانها مستنبطة من الادلة السمعية واما كونها عملية فلانها متعلقة بكيفية العمل الصادر من العباد (ومنها) اى ومن الاحكام الشرعية (ما يتعلق بالاعتقاد) اى ما يقصد به نفس الاعتقاد اى الذى يجب علينا علمه فقط كقولنا الله عالم قادر سميع بصير حى قيوم ونحو ذلك ترك الكيفية هنا وذكرها فى العمل تنبيها على صحة كل من العبارتين فان المتعلق بكيفية العمل متعلق به ايضا (ويسمى أصلية واعتقادية) اما كونها اصلية فلكونها اصلا للقسم الاول من الاحكام واما كونها اعتقادية فلكون المقصود منها نفس الاعتقاد فعلم الفقه دُوِّن لحفظ القسم الاول من الاحكام وهذا القسم لا يكاد ينحصر فى عدد بل يتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتأتى ان يحاط كله ودُوِّن علم الكلام لحفظ القسم الثانى من الاحكام وهو مضبوط فى نفسه ولا يتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتعذر الاحاطة به والاقتدار على اثباته وانما يتكئ وجوه استدلالاته وطرق دفع الشبهة منه (والعلم المتعلق بالاولى) اى بالاحكام المتعلقة بكيفية العمل (يسمى علم الشرائع والاحكام) الشرائع جمع شريعة وهى الطريقة من الانبياء عليهم السلام (لما انها) اى علم الشرائع كلمة ما فى لما امازائدة او موصولة بتقدير لما ثبت من انها وليس هذا كقولهم بعد اللتيا والتى لان صلتها ما متى وكة اصلا وهنا لم يترك بل التقدير لرعاية قاعدة النحو كما فى زيد فى الدار لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها) اى الى الاحكام

لہ اعلم انه ان كان المراد بالخطاب ما خوطب به فمطابقته لمثال ظاهرة وان كان المراد ما يقع به التخاطب فالحكم حينئذ هو الايجاب مثلا او الوجوب الذى هو اثر الايجاب المترتب عليه بالفاء يقال اوجبه فوجب فالتمثيل حينئذ اما على المسامحة واما على ما ذكره بعض المحققين من ان الايجاب والوجوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار فان الخطاب اذا نسب الى مأتيه الحكم وهو الفعل يكون وجوبا والترتيب بالفاء ايضا باعتبار من بين الاعتبارين على ما ذكر الشارح فى التلويح" (عبد الحكيم)

marfat.com

الشرعية المتعلقة بكيفية العمل ؛ قوله ولا يسبق الفهم الخ اشارة الى بيان تسميتها بالاحكام (وبالثانية[1]) اى العلم المتعلق بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد (علم التوحيد والصفات) قيل قسمة الحكم الشرعى الى العملى والاعتقادى غير حاصرة لخروج معلومات سائر العلوم الشرعية كاصول الفقه والتفسير ؛ قلنا معلومات سائر العلوم الشرعية ليست قسما من الاحكام الشرعية وان كانت متضمنة لها فلا يضر خروجها فان علم التفسير وضع لكشف نظم كلام الله تعالى من جهة اللغة والصرف والنحو والبلاغة ومن جهة الاحكام ومثله شرح الحديث فبعض الاحكام الشرعية داخلة فى علم التفسير والحديث من جهة انه مراد الله ومراد رسول الله من كلامه وداخل فى الفقه من جهة انه حكم شرعى ولا محذور فيه ولا اخلال بالحصر (لان ذلك) اى علم التوحيد والصفات (اشهر مباحثه) اى علم الكلام (واشرف مقاصده وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين) قوله وقد كانت الاوائل الخ اشارة الى دفع ما يقال من ان تدوين الكتب بدعة وضلالة لما انه لم يكن فى زمن النبى عليه الصلاة والسلام تدوين وكل شئ لم يكن فى زمن النبى عليه الصلوة والسلام ثم حدث بعده بدعة فتدوين الكتب بدعة وضلالة ومذموم لا يستحق المدح فتدوين الكتب الشرعية عبث ومن شان العاقل ان يحترز عن العبث والضلالة واجاب بمنع الكبرى يعنى لا نسلم ان كل شئ لا يكون فى زمن النبى عليه الصلاة والسلام بدعة وضلالة وانما يكون كذلك ان لم يكن له اثر وعلامة وهنا ليس كذلك بل له اثر وعلامة فى الجملة لكنه لا يظهر ونه لعدم الاحتياج ببركة صحبة النبى عليه الصلاة والسلام وصفاء عقائدهم فتدوين الكتب الشرعية وامثاله بدعة حسنة كبناء المدارس والرياضيات (لصفاء عقائدهم) علة متقدمة لقوله مستغنين (ببركة صحبة النبى عليه الصلاة والسلام وقرب العهد بزمانه) اى قرب زمانهم الى زمان النبى عليه الصلاة والسلام العهد يكون لمعان يكون للامان كقوله تعالى فاتموا اليهم عهدهم ويكون لليمين كقوله تعالى واوفوا بعهد الله ويكون للميثاق كقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين ويكون للزمان كما يقال كان ذلك فى عهد فلان

[1] يعنى بامادة الجار فلا يرد ما قيل ان الظاهر ان هذا من قبيل العطف على معمولى عاملين على مذهب من يجوزه مطلقا اذ المجرور ليس بمقدم لا فى المعطوف ولا فى المعطوف عليه فان المعطوف والمعطوف عليه مجموع الجار والمجرور فلعل قوله وبالثانية الخ وقع من المحشى بدون الباء الجارة ويجوز ان يكون لفظ العلم مرفوعا خبر مبتدء محذوف اى والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات او منصوبا بتقدير الفعل والفاعل اى يسمى العلم المتعلق بالثانية على التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة ۱۲ (عبد الحكيم)

marfat.com

ویکون للوصیة کقوله تعالی الم اعهد الیکم یا بنی آدم (ولقلة الوقائع والاختلافات) الفرق بین الاختلاف والخلاف الاختلاف یجری فیما یکون طریق وصوله متفاوتا ولکن المقصود متحد کمن یذهب من بغداد الی مکة لزیارة الکعبة ومن یذهب من الشام الی مکة لزیارة الکعبة فیکون طریق وصولهما مختلفا لکن المقصود متحد وهو زیارة الکعبة ولذا قیل اختلاف امتی رحمة والخلاف هو ان یکون بین اثنین ان یجعل کل واحد منهما خلاف الآخر کرجلین احدهما یذهب الی المشرق والآخر الی المغرب فیکون الطریق مختلفا والمقصود مختلفا (وتمکنهم) ای تمکن الرجوع الی النبی علیه الصلوة والسلام واصحابه (من المراجعة الی الثقات) فی حل المشکلات رجل ثقة یعتمد علیه فی الاقوال والاحوال والافعال (مستغنین) خبر کانت (عن تدوین العلمین) ای العلم المتعلق بکیفیة العمل والعلم المتعلق بالاعتقاد وترتیبهما ابوابا وفصولا وتقریر مقاصدهما فروعا واصولا الی ان حدثت الفتن بین المسلمین) متعلق بالمستغنین (وغلب البغی علی ائمة الدین وظهر اختلاف الآراء والمیل الی البدع والاهواء) والبدع من الابداع وهو فی اللغة انشاء الشئ لم یسبق الیه غیره علی غیر مثال ومشورة وانما قیل لمن خالف السنة مبتدع لانه اتی بشئ لم یسبق الیه الصحابة والتابعون والاهواء والهواء میلان النفس الی ما یستلذ به من الشهوات واهل الاهواء اهل القبلة الذین لا یکون معتقدهم معتقد اهل السنة وهم الجبریة والقدریة والروافض والخوارج والمعطلة والمشبهة وکل منهم اثنا عشر فرقة صاروا اثنین وسبعین فرقة واما الجبریة فانهم نسبوا القبائح الی الله تعالی وابرؤا العباد من الذنوب وقالوا لیس للعبد افعال لا الخیر ولا الشر وهم یخالفون الجماعة واما القدریة فانهم انکروا مشیة الله تعالی وتخلیقه القدر وهم یخالفون الجماعة واما الروافض فانهم افرطوا فی حب علی رضی الله تعالی عنه فرفضوا ما سواه قالوا ان الرسالة نزلت من الله تعالی الی علی رضی الله تعالی عنه وان جبرائیل قد اخطأ ویصلون علیه وهم یخالفون الجماعة واما المشبهة قالوا ان الله تعالی علی صورة الانسان بنفسه وذاته وکل شئ نحن نجد فی الانسان یتصف به الذات من الشعر والظفر والحاجبین واللحم والقدم وما سوی ذلک والجماعة یقولون

عه المعتزلة هم اصحاب واصل بن عطا ویلقبون بالقدریة لاسنادهم افعال العباد الی قدرتهم وانکارهم القدر فیها (مواقف)

ش متعلق بالاستغناء یعنی انه کانت هاتان الطائفتان العظیمتان مستغنیین عن تدوین العلمین الی ان حدثت الفتن فاحتاج بعضهم الی المتدوین حتی دون مالک من التابعین الفقه ۱۲ ع

marfat.com

الله تعالى ربنا عما يقولون المشبهون علوا كبيرا يتصف لما وصف به نفسه فى كتابه الكريم ليس كمثله شئ وهو السميع البصير (وكثرت الفتاوى والواقعات) بين الناس والفتوى من الفتى وهو الشاب القوى وتسمى الفتوى فتوى لان المفتى يقوى المسائل فى جواب الحادثة وجمعه فتاوى كدعاوى فى جمع دعوى (والرجوع الى العلماء فى المهمات فاشتغلوا) الفاء للسببية يعنى بسبب ما ذكر اشتغلوا كما ان الاختلاف فى قرائة بعض الآيات اوجب جمع القرآن بين الدفتين على عهد ابى بكر رضى الله عنه والاختلاف فى القراءة اوجب تعيينهما على عهد عثمان رضى الله عنه ولم يكن مكتوبا ومجموعا فى زمان النبى عليه السلام ومن شغل اربع لغات ضم الشين مع ضم الغين وسكونها وفتح الشين مع اللغتين وسكونها ومعنى الكل واحد بالنظر يقال (نظر) اليه اذا نظر بعينه و نظر فيه اذا تفكر بقلبه + اعلم ان تحصيل المطالب الكسبية انما يكون بانتقالين الاولى هى الحركة من المطالب الى المبادى والثانية بالعكس والحركة الاولى تحصل المادة والثانية تحصل الصورة والفكر بمعنى ترتيب امور معلومة لتحصيل مجهول لازم للحركة الثانية ومسبوق بالحركتين (والاستدلال) اى بالنظر بالدليل سواء كان استدلالا من العلة الى المعلول او من المعلول الى العلة (والاجتهاد) الاجتهاد فى اللغة تحمل الجهد اى المشقة وفى الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود لنيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس على نفسه العجز عن المزيد عليه (والاستنباط) اى اخراج الاحكام من الادلة السمعية واصل الاستنباط اخراج النبط وهو الماء الذى يخرج من البئر اول ما يحفر + قوله فاشتغلوا بالنظر والاستدلال ناظر الى علم التوحيد وقوله بالاجتهاد والاستنباط ناظر الى علم الشرائع والاحكام وهو مشتمل على فروع الفقه واصوله (وتمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل بادلتها ولمراد التشبه بالجوية هو تعيين الاوضاع والاصطلاحات) الاصطلاح تخصيص اللفظ اللغوى بمعنى غير اللغوى ومن التخصيص ان صدر من الغوى فهو اصطلاح الغير وان صدر

لما كانت عن اختلاف المفتين فى الجواب فرى ليست كثرة متفرعة على كثرة الواقعات حتى يحتاج الى ان يوجه على الواقعات بانه لرعاية الجمع والفتيا والفتوى بالضم الفتح ما افتى به الفقيه كذا فى القاموس والمراد بالنظر المقابل للاستدلال الاعم تحصيل التصور والنظر والاستدلال لتحصيل التصديق كما ان الاجتهاد والاستنباط للفقه والاجتهاد القاعدة والاستنباط للاحكام الجزئية المندرجة تحت القاعدة والمراد بالاصول الادلة وروى الفواتح فيه اشعار على ان الظرف ناتب فاعله خلا عن التكرار وقوله الى الاستدلال اولى من متعلقه فى الخطب

عصام

marfat.com

من الفقيه وهو اصطلاح الفقه (وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا) عطف على قوله فاشتغلوا (ما يفيد) اى ما يوضع لذلك فيخرج علم التفسير والحديث والاصول لما انها لم توضع لذلك (معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه) اعلم ان الفرق بين العلم والمعرفة بوجوه ؛ الاول ان المعرفة تستعمل فى الجزئيات والعلم فى الكليات ؛ الثانى العلم يستعمل فى المركبات والمعرفة فى البسائط ولذا يقال عرفت الله تعالى ولم يقل علمته ؛ الثالث المعرفة تطلق على الادراك الذى بعد الجهل وعلى الاخير من ادراكين لشئ واحد يتخلل بينهما عدم ولا تعتبر من هذين القيدين فى العلم والمراد من الاحكام خطاب الله تعالى وهو يعلم من الفقه بالتفصيل واصول الفقه باجمال الدلالة الاجمالية كالامر بان يقال الامر للوجوب والنهى للتحريم والدلالات التفصيلية ما صدق عليه الامر والنهى بان يقال اقيموا الصلوة يدل على وجوب الصلوة ولا تزنوا يدل على حرمة الزنا قوله عن ادلتها اى عن ادلة الاحكام متعلق بالمعرفة فيخرج به علم النبى صلى الله تعالى عليه وسلم والملك ؛ ورد بان علمهما عن الادلة ايضا لكن بطريق الحدس لا بالاستدلال فيجب ان يزاد قيد الاستدلال ؛ وجوابه ان العلم عن الادلة من حيث انها ادلة لا يكون الا بالاستدلال ولو جعل عن ادلتها متعلقا بالاحكام يجب زيادة قيد الاستدلال لاخراج علم النبى عليه السلام والملك ؛ قوله بالفقه من فقه بالضم اى صار فقيها وبالكسر معناه فهم والاول اشهر ؛ قوله وسموا ما يفيد الخ علم منه تعريف علم الفقه فهو علم يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية (ومعرفة[1] احوال الادلة اجمالا فى افادتها) اى الادلة (الاحكام باصول الفقه) الظاهر انه عطف على المعرفة لكن يتوجه ان معرفة احوال الادلة اجمالا هى نفس الاصول لا ما يفيدها فلذا قيل انه عطف على ما يفيد قيل يمكن ان يقال معرفة احوال الادلة اجمالا من حيث انها معرفة للقواعد الكلية مغايرة لها من حيث انها معرفة لفروعها الداخلة فيها فيصح عطفه ايضا على المعرفة قوله معرفة احوال الادلة الخ علم منه تعريف اصول الفقه فهو

[1] عطف على معرفة الاحكام عند من له معرفة اساليب الكلام والظاهر ان اللام فى الاحكام اشارة الى الاحكام العملية السابقة ولا يبعد ان يقال اطلق الاحكام اشارة الى ان اصول الفقه لا يخص الفروع بل استنباط العقائد من الشرع ايضا مستعين به ومزيد تفصيل التعريف يطلب من كتب الاصول فان التعرض له فى هذا المقام من الفضول ۱۲ ع

marfat.com

علم يفيد معرفة احوال الادلة اجمالا فى افادتها الاحكام الشرعية (ومعرفة العقائد عن ادلتها) قوله العقائد اى القضايا المعتقدة وهو عطف على مايفيد لا على المعرفة لان مسائل الالهيات شخصيات لا كليات حتى تفيد معرفة ما تحتها كقولنا الله عالم قادر ومحمد نبى حق ونحو ذلك ويمكن عطفه على المعرفة بحمله على افادة المثل فان القضية الشخصية تفيد مثلها للمتعلم بالانعكاس وان لم تكن كافادة القضية الكلية لفروعها ويعرف من قوله معرفة الخ تعريف علم الكلام فهو علم يفيد معرفة العقائد عن ادلة تلك العقائد (بالكلام لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام فى كذا وكذا) عنوان الكتاب هو الذى يكتب على مكتوب يعرف منه ما فى الكتاب اجمالا اى اول مباحثه كان قولهم اى قول العلماء اى قالوا فى مواضع الفصول الكلام فى اثبات الواجب كذا والكلام فى اثبات النبوة كذا والكلام فى اثبات كلام الله تعالى كذا وعلى هذا سائر الفصول والابواب، قيل فيبحث لانا ما وجدنا هذه العبارة فيما وصل الينا من كتب الامام وغيرها كالصحائف والمواقف والتجريد والطوالع، اللهم الا ان يراد عنوان مباحث الكتاب المؤلف اولا فى هذا الفن (ولان مسئلة الكلام كانت اشهر مباحثه واكثرها نزاعا وجدالا) والغرض من الجدال الزام الخصم وانقاع من هو قاصر عن ادراك مقدمات البرهان الذى لا يحوم حوله شبهة ولا يتطرق اليه غلط (حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن) قوله بعض المتغلبة من الخلفاء العباسية كان معتزليا (ولانه يورث) اى يعطى (قدرة على الكلام) اى على التكلم (فى تحقيق الشرعيات) اى تحقيق ماعدا الكلام من الشرعيات (والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة) يعنى ان للفلاسفة علما نافعا يتوسلون به الى سائر علومهم سموه بالمنطق ولنا علم كذلك سميناه بالكلام وعلى هذا التقرير يشعر بكونه اى بكون الكلام آلة وخادما كالمنطق والآلة والخادم اخس من ذى الآلة والمخدوم ويلزم كون الكلام اخص من سائر علومنا وليس كذلك بل هو اشرف علومنا كما سيأتى عن قريب (ولانه اول ما يجب) يعنى ان الاشتغال بعلم الكلام اول الواجبات اذ هو اصول الشرائع كلها

له قال قوم خليل فى حاشيته على المنيال لكن اذا عطفت قوله ومعرفة العقائد على قوله معرفة الاحكام لا يتصور الجواب للسائل الثانى لان كثيرا من الكلاميين قضاياهم شخصية كقولنا الله تعالى قادر ومحمد نبى صادق الى غير ذلك فلا يتصور فيها العلم بالاحكام الكلية حتى يندرج تحتها معرفة الاحكام الجزئية بخلاف مسائل الفقه كما مر وبخلاف مسائل اصول الفقه كقولنا الامر للوجوب فانه حكم كلى تندرج فيه احكام المتعلقة بالاوامر المخصوصة فى قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة ونحو ذلك انتهى

والفائدة فيه اتم وبه الهدى والاشتغال بالتعليم والتعلم لا يكون الا بالتكلم وبه يسمى كلاما وغيره من العلوم التى اول الواجبات لا يسمى به للتميز قال عليه الصلاة والسلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة[1] اختلف العلماء فى ذلك الفرض[2] قيل هو الكلام وقيل الفقه وقيل علم التفسير والحديث والحق ان كل ما يجب فعله او تركه او الاعتقاد به يجب علمه لان ما يتوقف عليه الواجبات واجب وادلة اعتقاد ان للعالم صانعا واحدا قادرا ثم الصلوات الخمس والصوم والزكاة وحرمة الخمر والميتة والسرقة والزنا وغير ذلك مما هو من ضروريات الدين التى تعرفها العامة ومعرفة هذا القدر فرض عين على كل مسلم ومسلمة واما معرفة الواجبات الاجتهادية والمحرمات الاجتهادية فالحق انها واجب كفاية تسقط عن الامة بقيام واحد منهم فان قلت قوله عليه الصلاة والسلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة يدل على ان المراد هو فرض العين قلت بل هو عام لان فرض الكفاية فرض على كل مسلم يسقط بفعل البعض ومن قال انه فرض على واحد منهم لا على كل واحد فمعنى الحديث عنده طلب العلم بنفسه او بطلب العالم به فرض على كل مسلم (من العلوم التى) اى العلوم المدونة وجوبها بمعنى واجب الكفاية ظاهر واما بمعنى واجب العين فباعتبار اشتمالها على العين (انما تعلم وتتعلم بالكلام) اى بالتكلم (فاطلق عليه) اى على ما يفيد معرفة العقائد عن ادلتها (هذا الاسم ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا ولانه) اى علم الكلام (انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين وغيره) اى غير علم الكلام (قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب) وتحقيقه ان ابا حنيفة رحمه الله لما استنبط الاحكام الشرعية من القرآن والسنة ولم يكن له مخالف ومنازع فيما قاله من المذاهب امكن تحقيقها بمطالعة الكتب التى دونها والتأمل فيها واما علم الكلام فلم يدون الا بعد تحقق المخالفين واليه اشار الشارح بقوله الى ان حدثت الفتن الخ فلم يمكن تحققه الا بعد المباحثة وادارة الكلام من الجانبين اى بين المخالفين (ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا) اى ولئن سلمنا ان غيره قد يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين الا انه اختص به لانه اكثر العلوم خلافا

[1] آخر الحديث فى رواية وواضع العلم عند غير اهله كمقلد الخنازير الجوهر واللؤلؤ والذهب وفى رواية وان طالب العلم يستغفر له كل شئ حتى الحيتان فى البحر وفى رواية والله يحب اغاثة اللهفان (جامع الصغير)

[2] قد تباينت الاقوال وتناقضت الآراء فى هذا العلم المفروض على نحو عشرين قولا وكل فرقة تقيم الادلة على علمها وكل لكل معارض وبعض لبعض مناقض ۱۲

واجود ما قيل قول القاضى ما لا مندوحة عن تعلمه كمعرفة الصانع ونبوة رسله وكيفية الصلاة ونحوها فان تعلمه فرض عين قال الغزالى فى المنهاج العلم المفروض فى الجملة ثلاثة علم التوحيد وعلم السر وهو ما يتعلق بالقلب ومساعيه وعلم الشريعة ۱۲ (مناوى شرح جامع الصغير من كتب الاحاديث)

marfat.com

ونزاعا وشدة افتقاره الى الكلام مع المخالفين (فيشتد افتقاره) اى افتقار علم الكلام (الى الكلام) اى التكلم (مع المخالفين والرد عليهم ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ماعداه من العلوم) اى ولئن سلمنا انه مساو لسائر العلوم فى الخلاف والنزاع الا انه اختص به لقوة ادلته (كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام ولانه لابتنائه على الادلة القطعية المؤيدة اكثرها بالادلة السمعية اشد العلوم تأثيرا فى القلب) اى ولئن سلمنا لابتنائه على الادلة القطعية المؤيدة بالادلة السمعية كان اشد العلوم تأثيرا فى القلب ولهذا اختص به (وتغلغلا) تغلغل الماء فى الشجر اذا نفذ فى الشجر (فيه) اى فى القلب (فسمى بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح وهذا) اى هذا الكلام الغير المخلوط فيه علم الفلسفة (هو كلام القدماء) قيل معناه هذا حال القدماء فى باب العقائد كما يقال نتكلم كلام فلان اى نبين حاله وقيل معناه ان علم الكلام فى تدوين القدماء هذا المقدار (ومعظم خلافياته) الضمير راجع الى القدماء لا الى المضاف وهو الكلام قوله ومعظم مبتدأ خبره قوله (مع الفرق الاسلامية) الفرق الاسلامية اربع القدرية والصفاتية والشيعة والخوارج ثم تنشعب الى ثلاث وسبعين فرقة على ما روى انه عليه الصلاة والسلام قال ستفترق امتى ثلاثا وسبعين فرقة كلها فى النار الا واحدة قيل من هم قال الذين هم على ما انا عليه واصحابى (فقط) اى لا مع غير الاسلامية من الحكماء اليونانية كما ان المتأخرين فعلوا كذلك وخلطوا كلامهم الى كلامهم قوله فقط بفتح القاف او بضمها مع ضم الطاء المهملة مشددة ومخففة ومفتوحة القاف ساكنة الطاء للزمان الماضى وبنيت لتضمنها معنى من الابتدائية والى الانتهائية لان المعنى فما رأيته قط اى ما رأيته من اول زمان امكان الرؤية الى وقتى هذا (خصوصا المعتزلة لانهم) اى المعتزلة (اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف) اى المخالفة (لما ورد به ظاهر السنة) لما متعلق بخلاف والضمير فى به راجع الى ما فى لما (وجرى عليه) الضمير راجع الى ما (جماعة الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فى باب العقائد) فى متعلق بورد او جرى (وذلك) اى بيان اساس قواعد الخلاف (لان رئيسهم) اى رئيس المعتزلة

له لما دل كلامه على اشرفية هذا الفن بحيث لا يقدر على نيلها وادراك ما فيها الا من اعانه الله تعالى من اهل الحق خلافا لمن دونهم من مخالفيهم لا سيما الفرق الاسلامية فانهم كليلون عن وصولهم الى قعرها اراد ان يبين احوالهم واقوالهم الشنيعة فقال ومعظم خلافياته الخ انما قال معظم خلافياته لانهم قد يخالفون اليهود والنصارى فى بعض معتقداتهم فان لليهود معتقدات باطلة فى الآخرة والتعريض لهم فى قوله تعالى وبالآخرة هم يوقنون وللنصارى اعتقاد الذوات القديمة الثلاثة ١٢ (عصام)

marfat.com

(واصل بن عطاء اعتزل) اى رجع (عن مجلس الحسن البصرى رحمه الله تعالى) وهو من ائمة اهل السنة والجماعة (يقرر) اى يقول حال من الضمير المستكن فى قوله اعتزل (ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين) اى بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار كما ظنه البعض من كلام المعتزلة لان مرتكب الكبيرة مخلد فى النار عندهم وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ان الاعراف فى قوله تعالى وعلى الاعراف رجال منزلة بين الجنة والنار واهلها من استوى حسناته مع سيآته ومن ذهب الى الغزو بغير اذن ابويه وشهد فيه لكن آخرهم الى الجنة وقيل اطفال المشركين وقيل الذين ماتوا زمان الفترة اى بعد عيسى الى ظهور محمد صلى الله تعالى عليه وسلم (فقال الحسن) البصرى (قد اعتزل) اى واصل بن عطاء (عنا فسموا المعتزلة) والقاضى عبد الجبار من المتأخرين من اكابرهم كان يقول كل موضع جاء فيه لفظ الاعتزال فى القرآن فالمراد منه الاعتزال من الباطل الى الحق وبهذا صار اسم الاعتزال اسم مدح وينتقض هذا بقوله تعالى فان لم تؤمنوا الى فاعتزلون فالمراد من الاعتزال ههنا العزلة من الايمان التى هى الكفر لا العزلة عن الكفر والباطل (وهم) اى المعتزلة (سموا انفسهم اصحاب العدل) العدل التسوية عدل الشئ بالشئ اذا سواه به (والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع) يقال وجب الحائط اذا سقط ووجب القلب اذا تحرك من الفزع وانما سمى الجزاء ثوابا ومثوبة لان المحسن يثوب اليه عمله اى يرجع اليه (وعقاب العاصى على الله تعالى) قوله بوجوب ثواب المطيع الخ علة لتسميتهم انفسهم اصحاب العدل (ونفى الصفات القديمة عنه) اى عن الله تعالى هذا علة لتسميتهم انفسهم اصحاب التوحيد واهل السنة يقولون توحيدهم يبطل عدلهم وعدلهم يبطل توحيدهم اما الاول فلانه اذا لم يقم به تعالى صفة لم يكن آمرا وناهيا وكان التعذيب منه على بعض الافعال ظلما واما الثانى فلان افعال المخلوقات اذا كانت بخلقهم كانوا له تعالى شركاء فى الخلق فلم يبق التوحيد الحقيقى (ثم انهم) اى المعتزلة (توغلوا) التوغل الافراط والاعتداء (فى علم الكلام وتشبثوا) اى تمسكوا (باذيال الفلاسفة فى كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس)

لـه اى الواسطة بين الايمان والكفر هذا القول منهم بناء على جعلهم الاعمال اى الاتيان بالواجبات وترك المنهيات جزأ من حقيقة الايمان والكفر عبارة عن التكذيب فمرتكب الكبيرة عندهم ليس بمؤمن لعدم جزئه اعنى ترك المنهيات وليس بكافر لكونه مصدقا بما جاء به النبى عليه السلام فيكون واسطة بين الايمان والكفر عندهم وهى الفسق ١٢ عبد الحكيم

الی ان قال الشیخ) الی متعلق بشاع (ابو الحسن الاشعری) وهو من نسل ابی موسی الاشعری صاحب رسول الله علیه الصلوة والسلام وکان الشیخ ابو الحسن الاشعری فی اول حاله من المعتزلة ثم رجع عنهم وکان من اهل السنة والجماعة (لاستاذه ابی علی الجبائی) بتخفیف الباء منسوب الی الجباء وهی قریة وفی شرح العمدة الجبائی بتشدید الباء (ما تقول فی ثلاثة اخوة مات احدهم) ای احد الاخوة (مطیعا والآخر عاصیا والثالث صغیرا فقال) ای الجبائی (ان الاول یثاب بالجنة والثانی یعاقب بالنار والثالث لا یعاقب ولا یثاب قال الاشعری فان قال الثالث یارب لم امتنی صغیرا وما ابقیتنی الی الکبر فأومن بك واطیعك فادخل الجنة فقال) ای الجبائی (یقول الرب انی کنت اعلم منك انك لو کبرت لعصیت فدخلت النار فکان الاصلح لك ان تموت صغیرا) لان الاصلح للعبد واجب علی الله تعالی ان یعطیه عند المعتزلة ولو لم یعطه مع انه لا یتضرر به والعبد ینتفع به لکان الله تعالی بخیلا ؛ واعلم ان المعتزلة اوجبوا علی الله تعالی امورا منها اللطف ومنها الثواب علی الطاعات ومنها العقاب علی الکبائر قبل التوبة ومنها ان یفعل الاصلح لعباده فی الدنیا ومنها ان لا یفعل ما هو قبیح عقلا (قال الاشعری فان قال الثانی) ای العاصی (لم لم تمتنی صغیرا لئلا اعصی بك فلا ادخل النار ماذا یقول الرب) قوله ماذا فیه وجهان ان یکون ما استفهامیة وذا موصولا ویقول صلته ای ما الذی یقول الرب وان یکون ماذا بمعنی ای شئ مبتدأ ویقول خبره (فبهت الجبائی) ای سکت وتحیر ولم یقتدر علی التکلم قیل لو قال الجبائی فی جواب الثالث ان الایجاد والابقاء والاعدام لیس مما یجب علی الله بل الواجب هو اللطف حتی لم یرد علیه الالزام کاعطاء العقل لیمیز به خیره عن شره والقدرة لیختار خیره عن شره وارسال الرسل لیهدیهم الی الخیر والحق فانهم اوجبوا ذلك فقالوا ان التکلیف بالطاعة بلا اعطاء اسباب تحصیلها قبیح یجب علیه تعالی ترکه بمقتضی حکمته (وترك الاشعری مذهبه) ای مذهب الجبائی (واشتغل هو) ای الاشعری (ومن تبعه بابطال رأی المعتزلة) واشتغل ایضا الشیخ ابو منصور الماتریدی وهو تلمیذ ابی الحسن بابطال

ل ومن هذا ثبت الواسطة وهو ینافی کونهما داری ثواب وعقاب یعنی ان اضافة الدار الی کل من الثواب والعقاب بمعنی اللام واصل اللام الاختصاص فیفید انهما موضوعان للثواب والعقاب وهو ینافی تحقق عدم الثواب والعقاب فیهما ۱۲ (عبد الحکیم)

ل ومن اراد مناقبهما اعنی الشیخ ابا الحسن الاشعری والشیخ ابا المنصور الماتریدی علی التفصیل فعلیه بشرح احیاء العلوم فی مقدمة کتاب العقائد ۱۲

marfat.com

رأى المعتزلة (واثبات ما ورد به السنة) والضمير فى به راجع الى ما (ومضى عليه الجماعة) قوله ومضى معطوف على ورد والضمير فى عليه راجع الى ما (فسموا) اى الاشعرى ومن تبعه (اهل السنة والجماعة ثم لما نقلت الفلسفة العربية) اى من اللغة اليونانية الى اللغة العربية (وخاض) اى شرع (فيها) اى فى العربية (الاسلاميون) اى الفرق الاسلامية من المعتزلة وغيرها (فحاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا) اى الفلاسفة (فيه الشريعة) الضمير فى فيه راجع الى ما (فخلطوا) اى الاسلاميون (بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا) اى الاسلاميون (مقاصدها) اى مقاصد الفلسفة (فيتمكنوا) اى يقتدروا (من ابطالها) اى الفلسفة (وهلم جرا) وهو مصدر جر يجر بمعنى جذب ؛ وهلم بفتح الميم اى احضر وهو اسم فعل لا يتصرف عند اهل الحجاز وفعل يؤنث ويجمع عند بنى تميم واصله عند البصريين هالم من لم اذا قصد حذف الالف وعند الكوفيين هل ام فحذفت الهمزة بالقاء حركتها على اللام وهو بعيد لان هل لا تدخل على الامر فيكون متعديا كما قوله تعالى قُلْ هَلُمَّ شُهَدَاءَكُمْ ولازما كقوله تعالى هَلُمَّ اِلَيْنَا وهو عطف على مقدر اى استمع ما تلوته وهلم جرا او على جملة فحاولوا كعطف القصة على القصة و قيل على جملة خاض وهو سهو اذ لا معنى حينئذ لتأخره عن الجزاء لكونه من تتمة الشرط (الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات) وهو اجسام الافلاك والعناصر وغير معظم الطبيعيات توابع اجسام الافلاك كالشمس والقمر والنجوم وتوابع العناصر كالدخان والبخار (والالهيات) وهى البحث عن ذات الله تعالى وصفاته وعن المعتقدات الدينية (وخاضوا فى الرياضيات) كعلم الهندسة والحساب والهيئة (حتى كاد لا يتميز) اى الكلام (عن فلسفة لولا اشتماله على السمعيات) المراد بالسمعيات احوال البرزخ (وهذا) اى الكلام الذى يختلط بالفلسفة (هو كلام المتأخرين) والكلام الذى لا يختلط بالفلسفة هو كلام القدماء (وبالجملة) اى سواء كان كلام القدماء او كلام المتأخرين الفرق بين بالجملة وفى الجملة ان بالجملة تستعمل فى الكثرة وفى الجملة تستعمل فى القلة (هو اشرف العلوم لكونه) اى علم

لـه هلم الشئ اى قربه واحضره وهلم الينا بمعنى ائت وليس المراد بالاتيان هنا المجئ الحسى بل الاستمرار على الشئ والمداومة عليه كما ان المراد بالانطلاق فى قوله تعالى وانطلق الملأ منهم ان امشوا واصبروا على آلهتكم ليس الذهاب الحسى بل الاطلاق الالسنة بالكلام ولا المراد بالمشى المشى بالاقدام بل المراد الاستمرار والدوام وليس المراد هنا الطلب حقيقة ايضا وانما المراد الخبر عبر عنه بصيغة الطلب وليس المراد من الجر الجر الحسى بل المراد التعميم فاذا قيل كان ذلك عام كذا وهلم جرا فكانه قيل واستمر ذلك فى بقية الاعوام استمرارا فهو مصدر او استمر مستمرا فهو حال مؤكدة ١٢ (كليات ابى البقاء)

marfat.com

الكلام (اساس الاحكام الشرعية) لان صحة الكتاب والسنة تثبت به (ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته) اى مسائل علم الكلام (العقائد الاسلامية وغايته) اى غرضه ومنفعته فان ما يترتب على الشئ يسمى من حيث ترتبه غاية ومن حيث يطلب بالفعل غرضا ومن حيث يتشوق اليه منفعة (الفوز) اى الظفر (بالسعادة الدينية) اى مكرما عند الله تعالى (والدنيوية[1]) اى مكرما ومحترما عند الخلائق (وبراهينه[2]) جمع برهان فعلان يقال فى اللغة ابره الرجل اذا جاء بالبرهان من قولهم بره الرجل اذا ابيض ويقال برهاء وبرهوهة للمرأة البيضاء وفى الاصطلاح هو القياس المؤلف من اليقينيات (الحجج القطعية) الحجج جمع حجة وهى القضايا المترتبة الموصولة الى المطلوب التصديقى اى العقلية (المؤيدة) قوله المؤيدة صفة جرت على غير من هى له (اكثرها بالادلة[3] السمعية وما نقل[4] عن بعض السلف من الطعن) من بيانية لما (فيه) اى فى علم الكلام (والمنع عنه) اى عن قراءة علم الكلام ؛ قوله وما نقل عن بعض السلف الخ اشارة الى جواب ما قيل انك ادعيت ان هذا العلم من اشرف العلوم فلو كان كذلك لما منع بعض السلف عن مباحثته وقراءته ونقل ذلك عن الشافعى ومالك واحمد وجميع اهل الحديث وعن ابى يوسف من طلب الدين بالكلام فقد تزندق فاجاب عنه بقوله (فانما هو للمتعصب فى الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد الى افساد عقائد المسلمين) لما نقل عن السلف ان تعلم علم الكلام والنظر والمناظرة وراء قدر الحاجة منهى عنه لما روى ان حماد بن ابى حنيفة كان يتكلم فى الكلام فنهاه ابوه عنه فقال له الحماد قد رأيتك وانت تتكلم فيه فما لك تنهانى فقال يا بنى كنا نتكلم وكل واحد منا كأن الطير على رأسه مخافة ان يذل صاحبه وانتم تتكلمون وكل واحد منكم يريد ان يذل صاحبه فكانه يريد ان يكفر صاحبه ومن اراد ان يكفر صاحبه فقد كفر قبل ان يكفر صاحبه ولما روى فى الخبر الصحيح انه عليه الصلوة والسلام خرج يوما على الصحابة وهم فى بحث القدر فغضب حتى احمر وجهه فقال ابهذا امرتم ام بهذا ارسلت اليكم انما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا فى القدر قيل هذا الحديث يدل

[1] من رياسة العلم التى يتبعها حصول المقاصد التى لابد للانسان منها مما لا يخفى ولكن المقتضى قد انقلب مانعا ولله الامر جميعا ۱۲ (ابن عرس)

[2] والمراد بالبراهين الادلة ههنا حتى يصح حمل الحجج عليها والا فالبراهين لا تكون الا قطعية ۱۲ (عرس)

[3] والحاصل ان شرف العلم يكون باحد امور ثلاثة شرف المعلوم ووثاقة الدليل وشرف الغاية وقد اجتمعت هذه الثلاثة لعلم الكلام ۱۲

[4] هذا تأويل قول ابى يوسف رحمه الله تعالى انه لا يجوز الصلوة خلف المتكلم وان تكلم بحق لانه بدعة يعنى ان التكلم على وجه التعصب بدعة وقولهم من طلب التوحيد بالكلام فقد تزندق معناه طلب التوحيد بمجرد الكلام من غير فطنة وسلامة طبع وهداية من الملك العلام ۱۲ (عصام)

marfat.com

على النهي عن البحث مطلقا لان الصحابة رضي الله تعالى عنهم انما جادلوا ليخل عقد قلبهم لا للتعصب او الافساد ولو سلم ذلك عن بعضهم فما معنى نهي كلهم بل الحق ان نهيهم لئلا يقع اكثرهم في الغلط والهلاك قال الامام الآيات والاحاديث الدالة على اثبات الصانع وصفاته والنبوة والرد على المنكرين كثيرة فكيف قيل انها منهية قيل في جوابه انها وان كثرت انما وردت على وجه الاجمال ونهي السلف انما ورد عن تفصيلها بالدروس وتضييع العمر فيها فانه يقسي القلب فلهذا يقال اكثر طلبته تاركوا الصلاة ومرتكبوا الكبيرة ومضيعوا العمر فيما لا يعنيهم وايضا في الاطلاع على تفاصيلها ودقائقها زيادة فضل ينشأ منه العجب والكبر والحسد لمن يناظره وكل ذلك سبيل سقر ولذا قال حجة الاسلام ينبغي ان يخصص في تعليمه من فيه ثلاث خصال التجرد والذكاء والتقوى قيل فهذا واجب على من هو اهل له وحرام على من هو ليس باهل له (والخائض فيما لا يفتقر اليه) الضمير راجع الى ما (من غوامض المتفلسفين) من بيان لما كالبحث عن كيفية وجود الباري تعالى عز وجل وكيفية تعلق القدرة بالمعدومات وكيفية العذاب بعد الموت في القبر وكالبحث عن الامور العامة والجواهر والاعراض فان المحتاج اليه في اثبات العقائد الدينية هو العلم بامكانها وحدوثها وكونها في نظام بديع مثلا لا غير (والا) اي وان لم يكن المنع للتعصب في الدين (فكيف يتصور المنع) الكيف قد يكون في حكم الظرف بمعنى في اي حال وقد يكون في محل الرفع على الخبرية اذا كان بعده اسم كما في قولك كيف زيد واذا كان بعده فعل يكون في محل النصب على الحال كقولك كيف جئت (عما هو اصل الواجبات واساس المشروعات ثم لما كان) هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان المقصود الاهم من علم الكلام هو معرفة وجود الصانع تعالى وصفاته وتوحيده وافعاله وسائر المسائل السمعية الكلامية والقياس يقتضي ان يصدر المصنف الكتاب بهذه فلم صدر بغيرها فاجاب بقوله ثم لما كان (مبنى الكلام) اي علم الكلام (على الاستدلال بوجود المحدثات) المحدث ما يكون مسبوقا بالعدم (على وجود الصانع) اعلم ان طريق النظر في معرفة ذاته وصفاته

لـه الاولى الاستدلال بالمحدثات لان مبنى الكلام ليس على الاستدلال بل هو الاستدلال واليه الاستدلال بوجود المحدثات وباحواله وكانه اراد ان المبنى مشتمل على الاستدلال بوجود المحدثات لانه قد يكون باحوالها ولم يقل بوجود الممكنات ليشعر بطريق الاستدلال لهم وهو الاستدلال من الحدوث او الحدوث مع الامكان كما هو طريقتهم اما طريقة الحكيم فالاستدلال بالامكان وظاهر العبارة هو اول الطرق والمراد بصفاته صفاته في الجملة وكذا افعاله اذ بعضها سمعيات كالكلام وحشر الاجساد ۱۲ (عصام)

marfat.com

قسمان احدهما انی ای منسوب الی ان وهی تدل علی الثبوت و التحقق وهو الاستدلال بالمصنوع علی الصانع و الثانی لمی ای منسوب الی لم وهی العلیة وهو عکسه فالاول سابق فلذا احکم بان مبنی الکلام علی الاستدلال الخ توضیح هذا یستدل بحدوث العالم مثلا علی وجب الوجود وایجاده له ثم یستدل بوجوب الوجود علی ما یقتضیه الوجوب من التوحید و التنزیه و الاتصاف بصفات الکمال (وتوحیده) ای الصانع (وصفاته وافعاله) کالعلم والاختیار و الارادة (ثم منهما) ای من وجود الصانع وصفاته وافعاله (الی سائر السمعیات) کما یستدل بالمعجزة وهی فعله تعالی علی ارساله الرسل وبه الی سائر السمعیات کسؤال منکر ونکیر وعذاب القبر و الصراط والمیزان واحوال الجنة و النار الی غیر ذلک (فناسب) جواب لما (ترتیب الکتاب) ای العقائد (بالتنبیه علی وجود ما نشاهد من الاعیان) بیان لما (والاعراض وتحقق العلم بهما) ای بالاعیان والاعراض (لیتوسل بذلک) ای بالتنبیه (الی معرفة ما هو المقصود الاهم) وهو معرفة الباری عز وجل وصفاته فقال (قال اهل الحق) وهم الذین یثبتون ما هو الحق عند الله تعالی بالحجج و البراهین وهم اهل السنة والجماعة فانهم یتبعون الحق وانما عبر عنهم باهل الحق ترغیبا للاقتداء بهم وانما قدم هذا الفصل علی غیره لان ما یذکر بعده من اثبات حدوث العالم وغیره موقوف علی العلم بان للاشیاء حقیقة فان واحدا لو لم یعلم حقیقة الاشیاء وحقیقة العلم وحقیقة القدیم والمحدث لم یکن التکلم معه جائزا فقال الفاضل المحقق مولانا قطب الملة والدین فی شرح مقامات العارفین اعلم ان السعادة العظمی والمرتبة العلیا للنفس الناطقة هی معرفة الصانع بما له من صفات الکمال و التنزیه عن النقصان وما صدر عنه من الآثار والافعال فی النشأة الاولی والاخری وبالجملة معرفة المعاد و المبدأ والطریق الی هذه المعرفة من وجهین احدهما طریقة اهل النظر و الاستدلال وثانیهما طریقة اهل الریاضة والمجاهدین والسالکون للطریقة الاولی ان التزموا ملة من ملل الانبیاء علیهم الصلاة والسلام فهم المتکلمون والا فهم المشائون و السالکون للطریقة الثانیة ان وافقوا فی ریاضاتهم احکام الشریعة فهم الصوفیة

لہ اعلم ان الحق من اسمائہ تعالیٰ ایضا جاء بمعنی الجزم والاحتیاط ایضا فالتعبیر علی الاول علما لان الشیء طلبیة باهل الحق لانهم اثبتوا الحق تعالیٰ ذرۃ السیف فسلطانیة لانهم لما انکروا لحقائق الاشیاء لم یثبتوا الحق تعالیٰ والتعبیر عن اهل السنة والجماعة علی الثانی باهل الجزم والاحتیاط مناسب جدا فانهم حفظوا ظاهر السنة ویجری علیه الجماعة ولم ینصرفوا عنه لدا عی العقل بما امکن وهو الجزم و الاحتیاط ۱۲ (عصام)

marfat.com

المتشرعون المعتقدون باهل السنة والا فهم الحكماء الاشراقيون والمـ فلما كان سالكا للطريقة الاولى وتابعا لهدى الانبياء ومقتديا بالمتكلمين خصوصا اهل السنة منهم فقال قال اهل الحق (وهو) اى الحق (الحكم المطابق للواقع) اى نفس الامر وهذا يشعر بان الحق هنا صفة مشبهة وقد يجئ بالمعنى المصدرى وهو مطابقة الحكم للواقع وهو من اسماء الله تعالى لكن الاول انسب ههنا (يطلق) اى الحق (على الاقوال) يقال القول حق (والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها) اى باعتبار اشتمال كل واحد من الاقوال والعقائد وغيرها (على ذلك) اى على الحكم المطابق للواقع (ويقابله) اى الحق (الباطل) وهو ايضا يستعمل فى الاشياء المذكورة كما يقال القول باطل والاعتقاد باطل الخ (واما الصدق فقد شاع فى الاقوال خاصة) يعنى الصدق يطلق على الاقوال والاعتقاد وغيرها اما شيوعه وكثرته فى الاقوال خاصة كما يقال قول صادق ولا يقال اعتقاد صادق والدين صادق والمذهب صادق الا نادرا فعلم من هذا ان بين الحق والصدق عموما وخصوصا مطلقا والصدق خاص مطلقا والحق عام مطلقا (ويقابله) اى الصدق (الكذب) يعنى الكذب يطلق على الاقوال والاعتقاد وغيرها اما شيوعه وكثرته فى الاقوال خاصة فان قيل ينبغى ان يكون الكذب اعم من الباطل بحكم ان نقيض الاخص مطلقا اعم من نقيض الاعم مطلقا وليس كذلك قلت التقابل بين الحق والباطل وكذا بين الصدق والكذب تقابل العدم والملكة لا تقابل الايجاب والسلب لا اشكال فليتأمل فانه دقيق وبالقبول حقيق (وقد يفرق بينهما) اى بين الحق والصدق (بان المطابقة تعتبر فى الحق من جانب الواقع وفى الصدق من جانب الحكم فيعنى صدق الحكم مطابقته) اى الحكم (للواقع ومعنى حقيته) اى الحكم (مطابقة الواقع اياه) اى الحكم يريد ان معنى الحكم الصادق هو الحكم المطابق بكسر الباء الموحدة ومعنى الحق هو الحكم المطابق بفتح الباء الموحدة هذا فرق بحسب المفهوم وما سبق فرق بحسب الاستعمال فهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فان قيل لم سمى الحق حقا والصدق صدقا قلنا لان الملحوظ اولا فى هذا الاعتبار الاول هو الواقع فى نفس الامر الموصوف بكونه حقا وسمى الصدق به تمييزا عن اخيه (حقائق الاشياء ثابتة) الجملة فى موضع النصب بالمقول قال (حقيقة

له الدين الاطاعة والجزاء والمراد الشريعة فان الشريعة من حيث انها تطاع لها تسمى دينا ومن حيث انها تجمع عليها تسمى ملة ومن حيث انها ترجع اليها تسمى مذهبا وايضا قد يفرق بان الدين منسوب الى الله فان الدين وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات والملة منسوب الى النبى عليه الصلاة والسلام يقال ملة ابراهيم وملة محمد وعيسى عليهم الصلاة والسلام والمذهب نسب الى المجتهد يقال مذهب الامام الاعظم ومذهب الشافعى ١٢ (درناجى)

marfat.com

الشئ وماهيته) جمعهما في التعريف يدل على ترادفهما والمشهور
ان الحقيقة تطلق باعتبار الوجود والماهية لا باعتباره يعني الماهية اعم
من الحقيقة فان الماهية عبارة عن مابه الشئ يكون هو هو سواء صدق
على شئ في الخارج كماهية الانسان التي هي الحيوان الناطق او لا يصدق
على شئ في الخارج اصلا كماهية العنقاء وهو طير يطير في القاف وان الحقيقة
عبارة عن مابه الشئ يكون هو هو ولكن لا بد من صدقه على الشئ
في الخارج كماهية الانسان وغيرها (مابه الشئ هو هو) الضميران للشئ
الواحد هما له والآخر لما وهما مبتدأ وخبر والمجموع خبر عن الشئ وبه
متعلق بكان المقدر وجملة الشئ هو هو في حكم اسمه وخبره * وتوضيح
المعنى ان يكون الانسان انسانا بنفسه لا بجعل جاعل بل الجعل متعلق بالانسان
باعتبار وجوده ومعنى سببية الشئ لنفسه استغناؤه عن السبب فالباء لضيق
العبارة لا يقال كون الانسان انسانا بسبب الناطق فيكون حقيقة له لانه
لا سبب في الماهية كما عرفت على ان الناطق سبب لتخصص الحيوان لا لكونه
الانسان انسانا كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب
مما يمكن تصور الانسان بدونه) اي بدون الكاتب والضاحك (فانه
من العوارض وقد يقال ان مابه الشئ هو هو) يعني كانه اشارة الى ان الحقيقة
والماهية لفظان مترادفان لا فرق بينهما بحسب المفهوم ولا بحسب الاستعمال
فاشار ثانيا الى ان بينهما فرقا اعتباريا لا حقيقيا (باعتبار تحققه) في الخارج
(حقيقة) بان وجد ما صدق هو عليه في الخارج (وباعتبار تشخصه هوية)
يقال شخص بصره فهو شاخص اذا فتح عينيه (ومع قطع النظر عن ذلك
ماهية) اي مع قطع النظر عن كل واحد من التحقق والتشخص (والشئ
عند اهل الوجود) مبتدأ وخبر اي الشئ عند اهل السنة والجماعة الموجود
خلافا للمعتزلة فان المعدوم الممكن عندهم شئ بمعنى انه ثابت وان لم يدخل
في جملة الوجود لا بمعنى انه يطلق عليه لفظ الوجود ثم الخلاف في الشئ بمعنى
المتقرر الثابت في الخارج واما الشئ اللغوي وهو ما يصح ان يعلم
ويخبر عنه فيعم المعدومات والممتنعات ويدل على ما ادعاه اهل السنة
والجماعة قوله وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا دليل ان المعدوم

له فان لك سميت حقيقة
لكونها ثابتة او مثبتة
من حق الشئ اذا ثبت على
اصله او اثبت عليه بخلاف
الماهية فانها اعم منهما
على ذلك ومن صدقها
على المعدوم في الخارج
هذا اذا لم تضف للماهية
الى الشئ واما اذا اضيف
اليه تصير بمعنى الحقيقة
مرادفة لها فلهذا جعلها
الشارح بمعنى واحد
ثم اشار في ذيل قوله
وقد يقال الى اتحادهما
ذاتا وتغايرهما
اعتبارا ١٢
(لمحرره)

marfat.com

ليس بشئ لان الله تعالى نفى الشيئية فى حال عدمه ولو جاز لما صح النفى وقد صح (والثبوت والتحقق والوجود والكون الفاظ مترادفة) فيكون الشئ بمعنى الثابت مرادفا للموجود ولكن المعتزلة منعوا ترادف الثبوت مع الوجود بل قالوا ثبوت الشئ بحيث يكون مظهر الآثار هو الوجود والا فهو الثبوت فقط ثم الوجود مصدر قولهم وجد الشئ على صيغة المجهول ومصدر المعلوم هو الوجد بمعنى المصادفة (معناها) اى معنى الثبوت والتحقق الخ (بديهى التصور) فلا يصح تعريفه الا لفظا وقيل كسبى يصح تعريفه وقيل بديهى لكن بديهية كسبية وقيل لا يمكن تعريفه اصلا لا بداهة ولا كسبا واستدلال كل واحد منهما ثابت فى موضعه فى المطولات فمن اراد الاطلاع عليه فليطالع ثمه والحق ان اريد بالوجود كون الشئ فى الخارج فبديهى ككون زيد فى الدار وان اريد به امر ينشأ منه هذه النسبة فغير معلوم الحال (فان قيل فالحكم[1] بثبوت حقائق الاشياء يكون لغوا) حاصل هذا السؤال لما كان ما به الشئ هو هو باعتبار تحققه فى الخارج حقيقة وكان الشئ هو الموجود كان قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة باطلا لان الشئ لما كان هو الموجود كان حقيقته ايضا موجودة فان حقيقة الشئ عين ذلك الشئ فيكون تقدير قوله حقائق الاشياء ثابتة (بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة) فهو لغو لان المحمول لا بد وان يكون مغايرا للموضوع لفظا ومعنى فههنا ليس كذلك لان المحمول ههنا عين الموضوع فلا يكون حملا فى المعنى بل فى اللفظ (قلنا المراد ان ما نعتقده حقائق الاشياء) فلفظ حقائق الاشياء بدل من ضمير الغائب او مفعول ثان لنعتقده (ونسميه بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض) السماء جمع سماوة[2] والهمزة بدل من الواو قلبت همزة لوقوعها طرفا بعد الف زائدة والهمزة فى ارض اصل ؛ روى عن على ابن ابى طالب رضى الله تعالى عنه انما سميت الارض ارضا لانها تتأرض ما فى بطنها اى تأكل ما فيها وقال بعضهم لانها تتأرض بالحوافر والاقدام ؛ والسماء فى اللغة ما علاك واظلك واصل كلمة الارض من الاتساع ومنه قولهم ارضت القرحة اذا اتسعت (امور موجودة) قوله ان ما نعتقده مبتدأ وامور موجودة خبره وحاصل الجواب ان يقال ان المحمول

[1] انما اورد الفاء ايذانا بان هذا السوال ناشئ عما سبق واما الفاء فى قوله فان قيل فهو دال على تفرعه وروده على ما قبله سواء كان منشأ ذلك اولا على ما هو طريق سائر الامثلة الموردة فى الكتب فمن قال ان الفاء الثانى للتاكيد لم يات بشئ ۱۲ (عبد الحكيم)

[2] او سماءة كسحاب وكسحابة قاله فى تاج العروس فالهمزة بدل ايضا من الواو قلبت همزة لوقوعها طرفا بعد الف زائدة كما بين فى محله انتهى ۱۲

marfat.com

والموضوع فی هذه القضیة وان توهم اتحادهما فی المفهوم لکنهما متغایران فی الحقیقة وفی المفهوم وان کانا متحدین بالذات فیوجد الحمل فی المعنی فلا تکون القضیة المذکورة لغوا ولا یرد ما ذکرتم من السؤال (فی نفس الامر) ای موجودة فی ذاته ای لیس وجوده وتحققه وثبوته لفرض فارض واعتبار معتبر (کما یقال واجب الوجود موجود) ای ما نعبر عنه بهذه العبارة ونسمیه بلفظ الله موجود (وهذا الکلام مفید) ای قولنا حقائق الاشیاء ثابتة کلام مفید (ربما یحتاج الی البیان) البیان عبارة عن اظهار المقصود بابلغ لفظ وهو من الفهم وذکاء القلب ای بیان صدق هذا الکلام للرد علی منکریه کالسوفسطائیة او بیان کونه مفیدا بالتأویل بالنظر الی من اطلع علی الترادف وقیل معناه ان هذا الحکم المجمل مفصل الی فروع بعضها یحتاج الی البیان کوجود الجنة والنار وبعضها لا کوجود السماء والارض ؛ وفیه بحث لان قولک الثابت ثابت له فروع کذلک قوله ربما یحتاج الی البیان تأکید لکون هذا الکلام مفیدا لان ثبوت المحمول للموضوع اذا کان محتاجا الی البیان کان المحمول غیر الموضوع وحمل الشیء علی غیره مفید بالاتفاق (ولیس) ای قولنا حقائق الاشیاء ثابتة (مثل قولنا الثابت ثابت[1]) فی الفساد لان الترادف فیه ظاهر فلا یحتاج صدقه الی البیان کقولنا الانسان انسان واما کونه مفیدا فمحتاج الی البیان لکن بالنظر الی کل واحد بلا تأمل بخلاف قولک حقائق الاشیاء ثابتة (ولا مثل قوله ؛ انا ابو[2] النجم وشعری شعری) لان التأویل فیه لازم قطعا ولان التأویل فی حقائق الاشیاء ثابتة لازالة الخفاء بخلاف شعری شعری فان التأویل فیه لا فائدة لا لازالة الخفاء قیل ولا مثل ؛ قوله انا ابو النجم وشعری شعری ؛ ای حال کونه غیر مؤول لیس مثله او نقول تأویله لیس مثل تأویل وشعری شعری لان فی شعری شعری اتحاد اللفظ والمعنی بخلاف ما نحن فیه فان الاتحاد لیس فیه الا من جهة المعنی ؛ اما معنی قول الشاعر ؛ انا ابو النجم وشعری شعری ؛ فتضمن اسمه نوع وصفه الکمال کتضمن اسم حاتم الجود اوقعه خبرا وکذا شعری ای انا ذلک المشهور الموصوف بالکمال وشعری هو الموصوف بالبلاغة وهذا المعنی لیس بسدید فی قولنا

[1] قوله الثابت ثابت هذا ناظر الی قوله وهذا الکلام مفید ای لیس مثل مثال الذی ذکره السائل اذ لا فرق بین الامور الثابتة ثابتة وبین الثابت ثابت کذا نقل عنه ١٢ (عبد الحکیم)

[2] قوله ولا مثل انا ابو النجم الخ ناظر الی قوله ربما یحتاج الی البیان وبما ذکرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء من ان اخذ المرفوع علی الوجه المذکور کما هو المشهور فیما بینهم کذلک اخذ طرفی شعری شعری علی الوجه المذکور مشهور فیما بینهم تدبر واما بالنسبة الی الناصرین فهما متساویین والفرق غیر بین لان اخذ طرفی شعری شعری علی الوجه المذکور وان کان مشهورا لکنه مجاز والمعنی المجازی لا بد له من البیان البتة بخلاف اخذ الموضوع علی الوجه المذکور فانه حقیقة اصطلاحیة بل لغویة ایضا فلا حاجة الی البیان ١٢ (عبد الحکیم)

marfat.com

حقائق الاشياء ثابتة وواجب الوجود موجود لان المراد به ان المسمى بحقائق الاشياء ثابتة فى الواقع اى كل ما نسميه حقيقة من الحقائق ونطلق عليه اسما من الاسماء كالارض والسماء وغيرهما اشياء موجودة فى الخارج فظهر ان ليس المراد ما هو المراد بذلك (على ما لا يخفى) متعلق بالبناء المقدر اى بناء على ما لا يخفى (وتحقيق ذلك) اى الجواب المذكور (ان الشئ قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه) اى على ذلك الشئ (بشئ مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم عليه) اى على الانسان (بالحيوانية مفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك الحكم عليه لغوا) يعنى لو كان السامع عالما بالانسان من حيث انه جسم يفيد الحمل بالحيوانية ولو علمه من حيث انه حيوان ناطق لا يفيد لان الموضوع يشتمل على المحمول كذلك والحكم كذا فى قولنا حقائق الاشياء ثابتة وواجب الوجود موجود فان الحقائق وواجب الوجود اذا اخذا من حيث انهما موجودان فى الخارج يكون الحكم عليهما بالثبوت والوجود لغوا وان اخذا من حيث انهما موجودان فى الذهن والحكم عليهما بالثبوت والوجود الخارجيين لم يكن الحكم المذكور لغوا بل كان مفيدا (والعلم بها اى بالحقائق من تصورها) بيان العلم (والتصديق بها وبأحوالها) اى كونها اعيانا واعراضا والضمائر كلها راجعة الى الحقائق لما ورد عليه ان المقصود هو الاستدلال بثبوت الحقائق على الصانع فيجب ارجاع الضمير الى الثبوت فتحقق العلم به اشارة الى دفعه بتعميم العلم الى تصورها والتصديق بها وبأحوالها والثبوت يرجع الى الاحوال الثابتة كلها فيلزم العلم به وقد يستدل على صفات الصانع بخصوص الاحوال الثابتة فلا بد من التعميم بغير الثبوت (محقق) اى موجود فى الذهن عند القائلين بالوجود الذهنى او ثابت فى نفس الامر كثبوت الاضافة عند من لم يقل به وهم جمهور المتكلمين وقيل انه موجود بالحقائق فى الخارج عند من لم يقل به وهو خطأ لان القائل بوجود العلم انما قال بواسطة وجوده فى النفس لا بالذات حيث قال العلم موجود فى الذهن والذهن موجود فى الخارج فينتج ان العلم موجود فيه لكنه

لـه دعوى ان حقائق الاشياء ثابتة تتضمن دعوى العلم بثبوت جنسها كما ان دعوى العلم بها تتضمن دعوى ثبوت جنسها اذ العلم حقيقة من الحقائق الا انه قصد الرد على الطوائف السوفسطائية صريحا فقال حقائق الاشياء ثابتة فى حد ذاتها مع قطع النظر عن تعلق العلم بها ردا على العنادية والعندية وقال العلم بها متحقق ردا على اللاادرية (عصام)

marfat.com

مردود لان وجود العلم فی الذهن وجود ظلی ووجود الذهن فی الخارج وجود اصلی فلا ینتظم القیاس انتظامه فی قولك الدر فی الحقة والحقة فی البیت (وقیل المراد منه) ای من قوله العلم بها (العلم بثبوتها) ای بثبوت حقائق الاشیاء یعنی قال بعض العلماء انه قد ذکر فیما سبق شیئین الاول قوله حقائق الاشیاء والثانی الثبوت المذکور ضمنا فی قوله ثابتة ولا یجوز ان یکون الضمیر الذی فی قوله بها عائدا الی قوله حقائق الاشیاء لان الالف واللام فی قوله الاشیاء لاستغراق الجنس وحقائق مضاف الیه فیکون المراد بحقائق الاشیاء جمیع الحقائق لان مقابلة الجمع الذی هو قوله حقائق بالجمع الذی هو قوله الاشیاء یستلزم انقسام الآحاد علی الآحاد فیکون فی مقابلة کل فرد من افراد الشئ فرد من افراد الحقیقة و یکون معنی کلام المصنف والعلم بجمیع الحقائق متحقق وانه محال لان کثیرا من الحقائق لا یحیط به علم البشر فتعین ان ذلک الضمیر عائد الی الثبوت الذی ذکر فی ضمن قوله ثابتة: فان قلت لو کان الضمیر عائدا الی الثبوت لوجب ان یقول المصنف العلم به لان الثبوت مذکر فلا بد ان یکون الضمیر العائد الیه مذکرا لوجوب المطابقة بین العائد والمعود الیه: قلت لان الثبوت وان کان مذکرا الا انه مضاف الی المؤنث فیکون مؤنثا بالاضافة الی المؤنث (للقطع) ای لکونه مقطوعا (بانه لا علم بجمیع الحقائق) لان بعضها لا یعلم فثبت القطع قیل لا یندفع الفساد المذکور بتقدیر الثبوت فانه کما لا یجوز العلم بجمیع الحقائق لا یجوز ایضا العلم بثبوت جمیع الحقائق لان العلم بثبوت جمیع الحقائق انما یکون بعد العلم بجمیع حقائق الاشیاء فیکون انتفاء الثانی موجبا لانتفاء الاول فیکون الضمیر عائدا الی الحقائق دون الثبوت وجوابه ان الضمیر یرجع الی الثبوت فی ضمن المحمول وهو غیر مستغرق فی نفسه وان استغرق موضوعه (والجواب) ای جواب قوله قیل والجواب مشتق من جاب الفلاة اذا قطعها سمی جوابا لانه ینقطع به کلام الخصم (ان المراد الجنس) ای العلم بجنس الحقائق متحقق ای لا نسلم ان المراد بالحقائق جمیع الحقائق بل المراد بها جنس الحقائق قیل یمکن الاستغراق بناء علی ان المعنی ان ما نعتقده حقائق الاشیاء فهو

لله یعنی ان المراد بقوله حقائق الاشیاء ثابتة جنس حقائق الاشیاء فالمعنی جنس حقائق الاشیاء ثابتة والعلم بذلك الجنس متحقق سواء کان فی ضمن فرد واحد او اکثر فحینئذ یرجع الی الایجاب الجزئی وذلك کاف فی الرد علی الخصم لانه یدعی السلب الکلی فی القانون (عبد الحکیم)

marfat.com

ثابت فى الواقع ولا شك ان كل ما نعتقده كذلك قيل لا نسلم ان كل ما نعتقده كذلك لجواز الخطأ فى الاعتقاد نعم انه كذلك بحسب اعتقادنا لكنه تكلف فالرجوع الى الجنس اسهل (ردا على القائلين بانه لا ثبوت لشئ من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة الشئ ولا بعدم ثبوتها) اى الحقيقة يعنى ان قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة رد للقول بانه لا ثبوت لشئ من الحقائق لانهم نفوه بالكلية والاثبات فى الجملة كاف فى ردهم وقوله والعلم بها متحقق رد لقولهم ولا علم بثبوت حقيقة الشئ ولا بعدم ثبوتها والحاصل ان مدعى الخصم السالبة الكلية وهى لا شئ من الحقائق بثابت ولا علم بثبوت حقيقة ففى رد فعها يكفى اثبات الموجبة الجزئية لكونها نقيضها واثبات احد النقيضين يستلزم ابطال الآخر لامتناع الاجتماع صدقا وكذبا (خلافا للسوفسطائية) زعم قوم ان السوفسطائية كانت طائفة يتشعبون الى ثلاثة مذاهب كما نقله الشارح رحمه الله تعالى والمحققون منعوه وقالوا لا يمكن عن عاقل ان يقول بهذه المذاهب بل كل غالط سوفسطائى فى موضع غلطه يدل عليه اشتقاق اسمه من سوفا واسطاكذا فى تلخيص المحصل (فان منهم) اى من السوفسطائية (من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها) اى حقائق الاشياء (اوهام) كالنقوش المختلقة على الماء (وخيالات باطلة وهم العنادية) لعنادهم فى الحقائق (ومنهم من ينكر ثبوتها) اى ثبوت حقائق الاشياء فى الخارج (ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشئ جوهرا او عرضا قديما او حادثا فكذلك) فيكون كل من النقيضين حقا بالنظر الى معتقده وليس فى نفس الامر شئ حقا عندهم فلا اعتبار لهم (وهم العندية) لنسبتهم الحقائق الى انفسهم رد للمصنف مذهب العنادية والعندية بقوله حقائق الاشياء ثابتة (ومنهم من ينكر العلم بثبوت الشئ ولا بعدم ثبوته) ولا ينكرون نفس الحقائق ولا يثبتونها فى نفس الحقائق وفى نفس الامر بل ينكرون نفس العلم بالثبوت والعلم بالانتفاء (ويزعم انه شاك وشاك فى انه شاك وهلم جرا) هلم كلمة دعوة الى شئ تقول هلم يا رجل وكذلك الاثنين والجمع والمؤنث والمذكر موجود وهذه الكلمة تستعمل بحسب دعاء هذا المخاطب كقولك هلم الى اى ادن منى وتعال (وهم اللاادرية) رد المصنف هذا

له قوله رد اعلى القائلين علة صحيحة لارادة الجنس لا موجبة اذ الرد لا يوجب ارادة الجنس دون الجميع و لا يذهب عليك انه لا يصح الاكتفاء بدعوى العلم بنفس الحقائق وارجعه لانه لا خلاف فيه بل لا بد من العلم بثبوتها وثبوت الاهواء لها ولو قال والمراد بها الجنس لكان فيها الطائفة» (عصام)

marfat.com

المذهب بقوله والعلم بها متحقق والفرق بين المذاهب الثلاثة ان الاول
نفى الحقائق والثانى نفى الثبوت لا مع قطع النظر عن الاعتقادات فقوله
ثبوتها بتبعية الاعتقادات والثالث نفى ثبوتها وعدم ثبوتها (لنا تحقيقا)
نصب على التمييز من النسبة فى لنا وكذا الزاما بعده (انا نجزم بالضرورة
بثبوت بعض الاشياء بالعيان) اى بالحس الظاهر وهو الموجودات
الخارجية كحرارة النار وبرودة الماء (وبعضها بالبيان) اى بالدليل
العقلى وهو الامور العقلية فثبت المطلوب الذى هو ثبوت حقائق الاشياء
وتحقق العلم بتلك الحقائق (والزاما) معطوف على تحقيقا انه ان لم يتحقق
نفى الاشياء فقد ثبتت اى الاشياء والا لزم ارتفاع النقيضين وهو محال
(وان تحقق) اى ان تحقق نفى الاشياء (والنفى) والواو للحال (حقيقة
من الحقائق) فثبت المطلوب (لكونه) اى لكون النفى (نوعا من الحكم
والحكم قسم من العلم لكونه تصديقا والعلم قسم من الكيفيات النفسانية
وهو قسم من مطلق الكيف الذى هو قسم من العرض الذى هو قسم
من الممكن الذى هو قسم من الوجود وهذا معنى قولهم لان فى نفيها
ثبوتا اى فى نفى حقائق الاشياء ثبوتها (فقد ثبت شئ من الحقائق فلم يصح نفيها
على الاطلاق ولا يخفى انه) اى الالزام (انما يتم على العنادية) لان الثانية
تقول تحقق النفى بحسب اعتقادنا لا فى نفس الامر والثالثة تقول
والثبوت لا ادرى اى تحقق النفى ولا عدم تحققه ولذا قال الشارح ولا يخفى انه انما يتم
على العنادية وهكذا الاستدلال بثبوت بعض الاشياء بالبيان او العيان
(لا يقال لا يتم شئ من الاستدلال والالزام على العنادية ايضا لانا نقول
ليس شئ من مفهوماتهم متحققة ومعلومة عندهم فكيف يقومان عليهم؟ لانا نقول
ان تحقق علم نفى معلوميتها فقد تحقق النفى وهو شئ وان لم يتحقق ذلك
كان من مذهب اللا ادرية لا من مذهب العنادية بل الاستدلال من طرفهم
لا يكاد يصح لانه لا حقيقة معلومة عندهم اجمعين حتى يثبت مدعاهم
فاستدلالهم يناقض من مذهبهم (قالوا) اى السوفسطائية (الضروريات
منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا) لانه لو اعتبر حكم الحس فلا يخلو
اما فى الكليات او فى الجزئيات وكلاهما باطلان اما الاول فلان الحس لا يدرك

ع١ الفاظ البراهين القاطعة
ع٢ ضرورة ان الاسطة
بين النفى والثبوت ١٢
(ابن عرس)
ع٣ لان يتنوع الى البيانى
والسلبى ١٢
ع٤ الكيفية عبارة
عن الهيئات والصور
والاحوال والكيفية
ان اختصت بذوات
النفوس الحيوانات تسمى
كيفية نفسانية كالعلم
والحياة والقدرة والارادة
والصحة والمرض اذا كانت
راسخة فى موضعها
تسمى ملكة والا تسمى
حالا بالتخفيف كالكتابة
فانها فى ابتدائها
يكون حالا فاذا استحكمت
صارت ملكة ١٢
(كليات)
ع٥ اى بطريق السلب
الكلى ١٢
ع٦ اذ ظاهر قولهم
ثبوت نفى الحقائق ١٢
(عرس)

marfat.com

الكليات[1] فضلا عن الحكم عليها بل مدرك الكليات هو العقل واما الثانى فلان الحس يغلط فى الجزئيات فانا نرى الصغير فى نفس الامر كبيرا كالنار البعيدة فى الظلمة وكالعنب فى الماء نرى كالاجاصة ونرى الكبير فى نفس الامر صغيرا كالاشباح ونرى الواحد كثيرا كالقمر اذا نظرنا اليه مع غمز احدى العينين ونرى الموهوم كالسراب موجودا وغير ذلك[2] فيكون حكم الحس فى اى جزء كان فى معرض الغلط ولا يكون مقبولا معتبرا (كالاحول يرى الواحد اثنين) اى الذى يقصد الحول تكلفا واما الاحول الفطرى فلا يرى الواحد اثنين لاعتياده بالوقوف على الصواب (والصفراوى يجد الحلو مرا ومنها) اى من الضروريات (بديهيات وقد تقع فيها) اى البديهيات (اختلافات وتعرض شبه يفتقر فى حلها) اى الشبه (الى انظار دقيقة) اى البديهيات لو كانت ثابتة لما اختلف فيها الآراء والافكار واللازم منتف وكذا الملزوم يعنى ان كل قضايا يدعى صاحبها البديهية ومخالفه ينكرها فيعرض فيه شبه فاذا وقع الاشتباه يحتاج فى حله الى انظار دقيقة من الطرفين مثلا يدعى المعتزلة بديهية حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وانكره الاشاعرة والحكماء[3] (والنظريات فرع الضروريات ففسادها) اى الضروريات (فسادها) اى النظريات (ولهذا) اى لاجل ان النظريات فرع الضروريات (كثر فيها) اى النظريات (اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس فى البعض لاسباب جزئية لا ينافى الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط) كما فى قولنا الشمس مضيئة والنار حارة والماء بارد واعلم ان شيوخ الحكماء كالافلاطون وغيره انكروا الحسيات واعترفوا بالبديهيات قالوا انا نرى الظل ساكنا وهو متحرك ونورا دائرا من النار وهى شعلة دوارة ونرى الثلج ابيض وهو شفاف فاذا غلط الحس السليم فى امثالها كان متهما لا يقبل ادراكه فى الحسيات اجيب بان غلط الحس فى البعض لاسباب جزئية لا ينافى الجزم بالبعض الآخر لانتفاء سبب الغلط فيه اعترض بان اسباب الغلط غير محصورة فلعل الكاغذ مثلا لم يكن ابيض بسبب خفى فيه فلا بد من بيان حصر الاسباب ثم نفيها ولو بين ذلك كان بانظار دقيقة فلا يكون بديهيا رد عليهم بان حكم العقل لما كان متهما فى الحسى كان متهما

[1] اما بطلان اعتبار حكمه فى الكليات فظاهر لان الحس لا يدرك الا هذه النار وتلك النار لا جميع النيران الموجودة فى الخارج ولو فرض ادراكه اياها باسرها فليس له تعلق قطعا بافرادها الماضية والمستقبلة فلا يعطى حكما كليا على جميع افرادها سيما وقد ذهب المحققون الى ان الحكم فى قولنا النار حارة ليس على كل نار موجودة فى الخارج فى احد الازمنة الثلاثة فقط بل عليها وعلى الافراد المتوهمة الوجود فى الخارج ايضا ولا شك انه لا تعلق للحس بالافراد المتوهمة فكيف يعطى حكما كليا متناولا اياها (شرح مواقف)

[2] كراكب السفينة المتحركة يراها ساكنة والشط الساكن متحركا (مواقف)

[3] واتفقوا على انها ليست من القضايا الاولية بل من المشهورات التى قد تكون كاذبة وقد تكون صادقة (شرح مواقف)

marfat.com

فی العقلی فاعترافهم بالعقلی دون الحسی باطل ولو قیل بدلهة العقل تشهد فی العقلی بعدم غلطه ؛ قلنا بدلهته تشهد ایضا عدم غلطه فی الحسی فلا قدح فیه (والاختلاف فی البدیهی) هذا جواب عن قوله ومنها بدیهیات وقد تقع فیها اختلافات (لعدم الالف او الخفاء فی التصور لا ینافی البداهة وکثرة الاختلافات) جواب عن قوله والنظریات فرع الضروریات ففسادها فسادها (لفساد الانظار لا ینافی حقیة بعض النظریات والحق انه لا طریق الی المناظرة معهم خصوصا اللاادریة لانهم لا یعترفون بمعلوم لیثبت به) ای بمعلوم (مجهول بل الطریق تعذیبهم بالنار لیعترفوا او یحترقوا) قیل هذا وارد علی من انکر الحقائق کلها لا علی من انکر الحسیات فقط لانهم لم یدعوا غلط الحس فی کل شیء بل لما وجدوا غلطه فی صور کثیرة اتهموه فلم یجعلوه طریقا للیقین ؛ فان قلت الغلط فی الحسیات یستلزم الغلط فی العقلیات لانها مبادیها فلا یقین ؛ قلت الاستلزام ممنوع فانک اذا ابصرت ظلا احسسته ساکنا ثم ابصرته فی موضع آخر ساکنا کذلک ایقنت منهما بانه متحرک وهذا یقین حصل من الغلطین لا من جهة غلطه فان الحس یتمیزه فی الموضعین لیس بغلط بل الغلط فی زعمه ساکنا والحق ان احتمال سبب الغلط لا یقدح فی ادراک الحواس بل یقدح فی العلم بکونه ادراکا حقا وهو مدفوع بان نظام العالم ترتیب الواجب الحکیم الذی اودع فی کل نوع مصلحة لم یتخلف عنه فلما کانت فطرة الحواس للادراک کان اکثر ادراکه سالما عن سبب الغلط (وسوفسطاء اسم للحکمة المموهة والعلم المزخرف) وهی یکون ظاهرها محلی بصورة الصدق والحق وباطنها باطلة وکاذبة (لان سوفا معناه العلم والحکمة واسطا معناه المزخرف) ای المزین بالباطل (والغلط) باطنه (ومنه اشتقت السفسطة) استعملت فی اقامة الادلة علی نفی ما علم تحققه بالضرورة (کما اشتقت الفلسفة من فیلاسوفا) ای محب الحکمة (واسباب العلم[1]) ای اسباب حصول العلم بحذف المضاف والسبب هو لغة ما یتوسل به الی الشیء واصطلاحا ما یکون طریقا الی الحکم من غیر تأثیر (فهو صفة یتجلی بها) ای بالصفة المذکور لمن قامت

[1] لما اثبت العلم بالحقائق رد اعلی السوفسطائیة وکان منشأ انکارهم الطعن فی الحس وبداهة العقل او النظر المتفرع علیهما عقبه باثبات الحس والعقل فقال واسباب العلم ثلاثة اشارة الی اثبات السببین المطعونین مع زیادة سبب ثالث مبالغة فی تصحیح تحقق العلم بحقائق الاشیاء وانما اتی بالاسم الظاهر دون الضمیر کما هو الظاهر لئلا یتوهم عوده الی العلم المتعلق بجنس حقائق الاشیاء مع ان المراد بیان اسباب العلم من غیر ملاحظة اضافته الی شیء وعرف العلم علی وجه اندرج فیه ادراک الحواس لانه مع کونه ارجح انسب بجعل الحواس من اسباب العلم ۱۲ (عصام)

marfat.com

(هی) ای الصفة (به) الضمیر فی به راجع الی من وهذا التعریف
لابی المنصور الماتریدی (ای یتضح ویظهر ما یذکر ویمکن ان یعبر عنه)
الضمیر فی عنه راجع الی ما وما عبارة عن المعلوم ؛ قوله ویمکن معطوف علی
یذکر وکلاهما ای یذکر ویمکن تفسیر للمذکور ویتضح ویظهر تفسیر
لقوله یتجلی[1] قید بالمذکور لیندرج تحته الموجود والمعدوم والمستحیل[2]
فیرد علیه کم من معلوم یحصل بالفکر فلا یحتاج الی الذکر فاشار الی جوابه
بقوله ویمکن ان یعبر عنه ای من شانه ان یذکر ویعبر عنه فالشیء الذی
غیر مذکور یمکن ان یذکر الذکر بالضم بالقلب وبالکسر باللسان ؛ قوله
المذکور من الذکر بالکسر ههنا لانه لو اخذ من الذکر بالضم لم یحتج الی هذا
التأویل لکنه بمعنی المعلوم فذکره فی تعریف العلم تکلف ؛ اعلم ان العلماء
اختلفوا فی العلم المطلق علی مذاهب ثلاثة المذهب الاول انه ضروری لا یحتاج
الی التعریف واختاره الامام فخر الدین الرازی رحمة الله علیه لدلیلین الاول
ان کل احد یعلم نفسه بالضرورة[3] انه موجود وهذا العلم علم خاص متعلق
بمعلوم خاص وهو وجوده والعلم المطلق جزء منه لان المطلق ذاتی للمقید
والعلم بالجزء سابق علی العلم بالکل فاذا حصل العلم الخاص الذی هو الکل لکل
احد بالضرورة کان العلم المطلق سابقا علیه والسابق علی الضروری
اولی بان یکون ضروریا فیکون العلم المطلق ضروریا وهو المطلوب والدلیل
الثانی هو ان یقال لو کان العلم المطلق کسبیا معرفا فاما ان یعرف بنفسه
وهو محال جزم او بغیره وهو ایضا محال لان غیر العلم انما یعلم بالعلم
فلو علم العلم بالغیر لزم الدور لتوقف معلومیة کل واحد منهما علی معلومیة
الآخر وانه محال ویمکن ان یجاب عن هذین الدلیلین اما الجواب عن الدلیل
الاول فهو ان یقال لا نسلم ان تصور ذلک العلم الجزئی ضروری بل الضروری
حصول ذات العلم الجزئی المتعلق بوجوده[4] وذلک الحصول غیر تصوره
وغیر مستلزم ایاه لان کثیرا ما یحصل لنا العلوم الجزئیة المتعلقة بالمعلومات
المخصوصة ولا نتصور شیئا من تلک العلوم فاذا لم یکن العلم الجزئی المتعلق
بوجوده متصورا لا یلزم تصور العلم المطلق فضلا عن ان یکون ضروریا
ولئن سلمنا ان ذلک العلم الجزئی ضروری لکن لا نسلم ان یلزم منه ان یکون

[1] وخرج بالتجلی الظن والجهل المرکب واعتقاد المقلد المصیب ایضا اذ التجلی الانکشاف التام واصح الحدود عند المحققین من الحکماء وبعض المتکلمین هو الصورة الحاصلة من الشیء عند العقل ومدار العلم علی التجرد فهو علم وعالم ومعلوم والتغایر اعتباری وذلک ان العلم عبارة عن الحقیقة المجردة عن الغواشی الجسمانیة فاذا کانت هذه الحقیقة مجردة فهو علم واذا کانت هذه الحقیقة المجردة له حاضرة لدیه وغیر مستورة عنه فهو عالم واذا کانت هذه الحقیقة المجردة لا تحصل الا به فهو معلوم فالعبارات مختلفة والا فالکل بالنسبة الی ذاته واحد (کلیات ابی البقاء)

[2] والمفرد والمرکب والکلی والجزئی ١٢

[3] بلا اکتساب ونظر ١٢

[4] فان هذا العلم حاصل لکل احد بالضرورة بلا نظر ١٢ (شرح المواقف)

marfat.com

ذلك العلم المطلق ضروريا وانما يلزم ان لو كان العلم المطلق ذاتيا للعلم الجزئي وهو غير معلوم لنا واما الجواب عن الدليل الثاني فهو ان يقال انا نختار ان العلم معرف بغيره ولكن لا نسلم لزوم الدور فان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي متعلق به لا بتصور حقيقة العلم المطلق فلا دور اصلا لان تصور العلم موقوف على تصور الغير وتصور الغير يكون موقوفا على حصول العلم لا على تصوره وحصول الشيء غير تصوره والمذهب الثاني انه نظري لكن لا يمكن تعريفه واختاره امام الحرمين والامام الغزالي واستدلا عليه بالدليل الثاني الذي هو للامام فخر الدين الرازي والمذهب الثالث انه نظري يمكن تعريفه لكن اختلفوا في تعريفه (موجودا كان او معدوما) كالشيء الذي يدرك بالعقل ولا وجود له في الخارج (فيشمل ادراك الحواس[1] وادراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم[2] صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض) يحتمل شيئين احدهما ان يكون هناك نقيض لا يحتمله والثاني ان لا يكون هناك نقيض يصدق عليه ايضا ان يقال لا يحتمل النقيض ؛ اعلم ان هذا التعريف مختار عند العلماء لتناوله التصور والتصديق اليقيني دون غيره بخلاف التعريف الاول فانه يتناول التصديق الغير اليقيني ايضا فيكون الحد الثاني مانعا دون الاول ومعنى هذا التعريف ان العلم صفة اي امر قائم بغيره توجب تلك الصفة لمحلها وموصوفها الذي هو العالم تمييزا لمدركاتها عما عداها لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل متعلق ذلك التمييز الذي هو المعلوم نقيض ذلك التمييز اي توجب كون محلها مميزا بكسر الياء ؛ فقوله صفة جنس شامل لجميع الامور القائمة بالغير ؛ وقوله توجب تمييزا يخرج عن هذا الحد ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة والجبن وغيرهما ومن الصفات الجسمانية كالسواد والبياض وغيرهما مثلا فان هذه الصفات توجب لمحلها تمييزا اي توجب كون محلها مميزا بفتح الياء لا مميزا بكسر الياء ضرورة ان الشجاعة تميز الشجاع عن الجبان وكذا السواد يميز الاسود عن الابيض واما العلم فيوجب تمييز العالم عن الجاهل ويوجب ايضا له تمييزا لمدركاته عن غيرها ؛ وقوله لا يحتمل النقيض يخرج

[1] اي الادراك بالحواس (عرس)

[2] اي قول الاصوليين ١٢

marfat.com

عن ذلك الحد الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز الحاصل لكل واحد منها يحتمل نقيضه وكذا يخرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع صاحبه في المستقبل على ما هو الواقع فيزول عنه ما حكم من الايجاب والسلب الى نقيضه وكذا يخرج التقليد لانه يزول بالتشكيك وحاصل هذا الحد ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشئ توجب تلك الصفة لمحلها بأعاديا كون محلها مميزا للمتعلق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم لان التمييز للتفرع على تلك الصفة انما هو له لا للصفة ولا شك ان تمييزه انما هو بشئ يتعلق به الصفة والتمييز وذلك الشئ هو المعلوم الذي لا يحتمل نقيضه اي ذلك التمييز (فانه وان كان شاملا لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني) يعني قيد بعضهم هذا التعريف بالمعاني وقال العلم صفة توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض فحينئذ لا يشمل هذا التعريف ادراك الحواس لان المدرك بالحواس هو الصورة لا غير والذي ترك القيد فقد احسن ولذا اختار الشارح رحمه الله (والتصورات) اي شامل للتصورات (بناء على انها لا تقائض لها) اي للتصورات (على ما زعموا) تنبيه على خطأ زعمهم لان اطلاق النقيض على اطراف القضايا شائع والحق انه لا تقائض لها لان المتناقضين هما المفهوم ان المتمانعان بذاتهما ولا تمانع بين التصورات فان مفهومي الانسان واللا انسان لا يتمانعان الا اذا اعتبر نسبتهما بشئ وحينئذ يحصل هناك قضيتان متنافيتان صدقا وكذبا نحو زيد انسان وزيد ليس بانسان مثلا فيكون التناقض بين القضيتين وكذا باقي التصورات (فان قيل) يلزم من هذا ان يكون جميع التصورات مطابقا للواقع على ان بعضها غير مطابق له (قلنا لا نسلم ان بعض التصورات غير مطابق للواقع فان التصور لا يوصف بعدم المطابقة اصلا فانا اذا رأينا من بعيد شبحا وهو حجر مثلا وحصل منه في اذهاننا صورة انسان فتلك الصورة علم تصوري والخطأ انما هو في حكم العقل بان هذه الصورة لهذا الشبح المرئي فتكون التصورات كلها مطابقة لما هي تصورات له موجودا كان او معدوما ممكنا او ممتنعا وعدم المطابقة

لـ حاصل ما نقله انه اذا لم تكن للتصورات نقائض يدخل جميع التصورات في تعريف العلم مع عدم صدق العلم عليه لان المطابقة معتبرة في العلم ولا مطابقة في بعض التصورات فلا يكون التعريف مانعا منه (عبد الحكيم)

٥٢ صورة انسان ١٢

٥٣ اي علم تصوري للانسان وآلة الملاحظة مطابق له بحيث لا يحتمل غير تلك الصورة في الواقع فلا خطأ في الصورة المطابقة لما هو لها وانما الخطأ في الحكم للتقارن لهذا التصور وهو ان هذه الصورة صورة لهذا الشبح الذي هو الحجر ١٢ (عبد الحكيم)

marfat.com

فی احکام العقل المقارنة لتلك الصورة فلا اشکال ایضا هذا هو المذکور
فی شرح المواقف والمقاصد (لکنه لا یشمل غیر الیقینیات من التصدیقات)
ای کما ینبغی لا انه ینبغی ان یشمل (هذا) ای خذ هذا (ولکن) استدراك
عن التعریف الاول (ینبغی ان یحمل التجلی عن الانکشاف التام الذی
لا یشمل الظن لان العلم عندهم) ای عند المتکلمین (مقابل للظن)
قوله لان العلم الخ اشارة إلی جواب ما یقال ان التجلی اعم من الانکشاف
التام والعام لا یدل علی الخاص باحدی الدلالات الثلاث المعتبرة فکیف
یحمل علی الانکشاف التام وحاصل الجواب ان العلم لا یعرف فی هذا الفن
الا بالاعتقاد الجازم المطابق للواقع فانه قرینة علی ان المراد من الانکشاف
الانکشاف التام (للخلق ای للمخلوق من الملك والانس والجن) خص
هذه الثلاث لانهم انواع المکلف وحال غیرهم غیر معلوم هل لهم نفوس
مجردة تدرك الکلی ام لا (بخلاف علم الخالق فانه) ای علم الخالق (لذاته)
ای علمه الازلی لذاته تعالی وعلمه الاضافی وهو الانکشاف بعلمه الازلی
فضمیر لذاته له تعالی لا لعلمه والا لکان علمه واجبا لذاته ولم یقله احد
(لا بسبب من الاسباب ثلاثة الحواس السلمیة والخبر الصادق والعقل بحکم
الاستقراء ووجه الضبط[1] ان السبب) ای السبب الذی یحصل به العلم
(ان کان من خارج[2]) ای من خارج عن ذات المدرك (فالخبر الصادق
والا) وان لم یکن خارجا[3] (فان کان) ای السبب (آلة[4] غیر المدرك)
غیر منصوب صفة آلة (فالحواس والا) ای وان لم یکن آلة (فالعقل[5]
هذا علی قول من قال ان المدرك للکلیات والجزئیات هو
العقل لکن احدهما بواسطة الآلات دون الآخر لا علی قول من قال
ان المدرك للکلیات هو العقل ومدرك الجزئیات هو الحواس (فان قیل
السبب المؤثر فی العلوم کلها هو الله تعالی) ای ان ارید السبب الحقیقی
هو واحد لا غیر وهو الله تعالی (لانها) ای العلوم (بخلقه) ای الله
(وایجاده من غیر تأثیر للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهری) اعنی
ما یکون سببا بالنسبة الی ظاهر الحال (کالنار للاحراق هو العقل لا غیره
وانما الحواس والاخبار آلات وطرق فی الادراك) ای الحواس آلات

[1] المفید للحصر المذکور ۱۲
[2] ای ان کان امرا خارجا عن من قام به ذلك العلم منفصلا عنه او ان کان وجوده من امر خارج عن العالم ۱۲ (عرس)
[3] ای وان لم یکن السبب من خارج بان کان له تعلق تام بالمدرك بحیث یسمی داخلا ۱۲ (عرس)
[4] ای للادراك ۱۲
[5] اما کون العقل آلة او لیس بآلة فمبنی علی تفسیر العقل ههنا فان کان المراد به النفس الناطقة فلیس بآلة وان ارید به القوة العاقلة فهو آلة مدرکة والظاهر ان مراده الثانی ولذلك قال فان کان آلة غیر المدرك فوقع الترديد فی الآلة ولو کان المراد الاول لاقتصر علی قوله فان کان آلة فالحواس والا فالعقل ۱۲ (ابن عرس)
[6] ای العقل المفسر بقوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراکات ۱۲ (عصام)

marfat.com

والاخبار طرق (والسبب المفضی[1] الیه فی الجملة بان یخلق الله تعالی فینا العلم معه) ای مع السبب المفضی (بطریق جری العادة[2]) ای لا[3] بکونه موجدا (لیشمل المدرک[4] کالعقل والآلة کالحس والطریق کالخبر لا ینحصر[5] فی الثلاثة بل ههنا اشیاء اخر مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنی ترتیب المبادی والمقدمات) فعلی کل التقادیر الثلاثة لا یکون قول المصنف واسباب العلم ثلاثة الخ صحیحا (قلنا هذا) ای کون الاسباب ثلاثة (علی عادة المشائخ فی الاقتصار علی المقاصد) حاصل هذا الجواب هو اختیار القسم الثالث من اقسام الترديد المذکور وهو ان مراد المصنف من السبب فی قوله واسباب العلم ثلاثة هو السبب المفضی الی العلم فی الجملة ولکن انحصاره فی الثلاثة المذکورة لیس علی سبیل الحقیقة بل علی عادة المشائخ ای اهل الحق (والاعراض عن تدقیقات الفلاسفة) ای عن تدقیقاتهم المبنیة علی اصولهم الفاسدة والا فالمتکلمون احق بالتدقیق منهم (فانهم) ای المشائخ (لما وجدوا بعض الادراکات حاصلة عقیب استعمال الحواس الظاهرة التی لا شک فیها) ای لا شک فی ان الحواس الخمس الظاهرة ثابتة فی الوجود (سواء کانت من ذوی العقول او غیرهم) کالفرس لان علم المحسوسات حاصل للحیوانات العجم (جعلوا الحواس احد الاسباب برأسها ولما کان معظم المعلومات الدینیة) نحو الصلاة والزکاة والصوم والحج وغیرها من الفرائض (مستفادا من الخبر الصادق) وان کان داخلا فی ادراک الحواس لکون طریقه السمع (جعلوه) ای الخبر الصادق (سببا آخر له ولما لم یثبت عندهم) ای عند المشائخ (الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترک والوهم وغیر ذلک) کالخیال والمتصرفة والحافظة ؛ فان قیل لم لم یثبت عند المشائخ الحواس الخمس الباطنة ؛ قلنا لان دلائل الحکماء علی اثبات تلک الحواس لم یتم عند المشائخ ولم یکن عندهم دلائل شافیة لاثباتها فاعرض المشائخ عنها ولم یشتغلوا فی اثباتها اما بیان عدم تمام ادلة الحکماء علی اثباتها فان الحکماء استدلوا علی وجود الحس المشترک وهو قوة فی الدماغ تدرک جمیع ما تدرکه الحواس بعد غیبة المادة فکانها حوض ینصب فیه العیون الخمسة فالمدرک لیس هو

[1] وان کان الثالث وهو ان یراد السبب المفضی فی الجملة فالحصر فی هذه الثلاثة باطل وذلک لان السبب المفضی الی العلم بان یخلق الله الخ (عرس)

[2] المستمرة بخلق ذلک العلم فی محله عنه تعلق ذلک السبب به علی سبیل الاختصاص المستفاد من العادة المذکورة (عرس)

[3] لا بطریق الوجوب واللزوم ۱۲

[4] انما فسر السبب المفضی بذلک لیشمل السبب الظاهری المدرک کالعقل ویشمل الآلة للادراک کالحس باقسامه ویشمل الطریق الی الادراک کالخبر المذکور بل ههنا فی هذا المقام الذی هو لذکر اسباب العلم المفضیة الیه اشیاء اخر تصلح ان تکون اسبابا مفضیة فی الجملة لجری العادة بان یخلق الله تعالی العلم معها مثل الوجدان المفضی الی العلم بالوجدانیات کعلم الانسان بجوعه وشبعه وفرحه وحزنه ولذته والمه والحدس المفضی الی العلم کالعلم بانه تعالی عالم بواسطة مشاهدة افعاله المتقنة والعلم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس بالطریق المتقدم بیانه والتجربة المفضیة الی العلم بالتجربیات کالعلم بان الضرب مؤلم وجز الرقبة

(بقیه بر صفحه آینده)

marfat.com

العقل لانه لا يدرك الجزئيات ولا احدى الحواس الظاهرة لان كل واحد من تلك الحواس الظاهرة لا يحضر عندها الا نوع مدركاته دون غيره فلا بد من قوة اخرى حتى يحضر عندها جميع تلك الانواع وهذا الدليل غير تام لجواز ان يكون المدرك هو العقل بواسطة الحواس الظاهرة واستدلوا على ثبوت الخيال بان يقال ان للصور المحسوسات قبولا وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر عند الحكماء ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ومبدأ القبول هو الحس المشترك ومبدأ الحفظ هو الخيال وهذا الدليل ايضا لا يتم لانا لا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد لجواز ان يصدر اكثر من واحد بواسطة شرطين مختلفين كالارض مثلا تقبل الشكل بمادتها وتحفظ بصورتها فيجوز ان يكون القبول والحفظ معا في قوة واحدة بحسب شرطين متغايرين واستدلوا على ثبوت الوهم بان يقال ان الوهم قوة في الدماغ تدرك المعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو مثلا والمدرك لتلك المعاني الجزئية ليس هو العقل لانه لا يدرك الجزئيات الا بواسطة الآلة ولا يجوز ان يكون تلك الآلة احدى الحواس الظاهرة لانها انما تدرك الصور الجزئية دون المعاني الجزئية وليس هو احدى الحواس الظاهرة لانها لا تدرك المعاني الجزئية بل تدرك الصور الجزئية فيكون المدرك لتلك المعاني الجزئية قوة اخرى فينا وهو الوهم وهذا الدليل ايضا لا يتم لانه لما جاز ان يكون القوة الواحدة كالحس المشترك مثلا آلة لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان يكون آلة لادراك معانيها ايضا لا بد لك من دليل واستدلوا على وجود الحافظة بان للمعاني الجزئية قبولا وحفظا وهما متغايران فلا بد لهما من مبدأين لما تقرر عندهم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ومبدأ قبول المعاني الجزئية هو الوهم ومبدأ حفظها هو الحافظة وهذا الدليل غير تام ايضا لجواز ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد بحسب شرطين متغايرين واستدلوا على وجود التصرفة بان يقال انا نجمع بين تصورين تارة كما نتصور انسانا ذا رأسين ونفصل بينهما تارة اخرى كما نتصور انسانا عديم الرأس وكذلك بين المعاني الجزئية وليس المتصرف هو العقل

(بقیہ صفحہ ۴۰) قائل ونظر العقل المفضی الی العلم بالنظریات ولیس المراد بذلک مطلق نظرہ بالمعنی الاصلی بل المراد النظر الاصطلاحی بمعنی ترتیب المبادی وهی المعلومات الحاصلة فی الذهن التی یقع علیها الترتیب المذکور تصوریة کانت او تصدیقیة کالجنس والفصل القریبین فی التصورات والمقدمات الحملیة او الشرطیة او المرکب منهما فی التصدیقات فعطف المقدمات علی المبادی من عطف الخاص علی العام الا ان یراد بالمبادی المعلومات التصوریة فقط ۱۲ (عرس)

قوله لا ینحصر خبر قوله والسبب المفضی ۱۲ (عرس)

marfat.com

لعدم تصور الجزئيات عنده ولا الحس الظاهر لانه يدرك المعانى والمتصرف انما يكون بعد الادراك فيكون فينا قوة اخرى متصرفة فيهما وهذا الدليل ايضا غير تام لجواز ان يكون المتصرف هو العقل بواسطة الآلة هذا هو المذكور فى شرح المقاصد (ولم يتعلق لهم) اى للمشايخ (غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات) لان كل واحد من الحدس والتجربة والنظر من آثار العقل وليس من الاسباب المستقلة الوجود بخلاف الحواس الظاهرة فانها مستقلة الوجود وان لم يستقل فى الادراك (وكان مرجع الكل) اى كل العلوم الحاصلة بالحواس الباطنة والتجربة والبديهية (الى العقل جعلوه) اى العقل (سببا ثالثا يفضى) صفة ثالثا (الى العلم[1] بمجرد التفات او بانضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فجعلوا السبب فى العلم بان لنا جوعا وعطشا) هو من الوجدانيات وهو ما يدركه الوهم (وان الكل اعظم من الجزء) مثال للاوليات (وان نور القمر مستفاد من الشمس) مثال للحدس (وان) شرب (السقمونيا مسهل) مثال للتجربة والفرق بين الحدس والتجربة ان مشاهدة الحس مرة او مرتين كافية فى الحدس لا فى التجربة بل لا بد فيه من المشاهدة مرارا كثيرة وايضا بان السبب فى التجربى معلوم السببية مجهول الماهية وفى الحدسى معلوم كلاهما (وان العالم حادث) مثال لترتيب المقدمات (هو العقل) مفعول ثان لجعلوا العقل فى الاصل الحبس سمى به الادراك الانسانى لحبسه عما يقبحه ونقله على ما يحسن (وان كان[2]) فى البعض[3] باستعانة الحس فالحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة اى لا بمعنى السمع الذى هو الاذن والبصر الذى هو العين ولا بمعنى المصدر الذى هو فعل المتكلم والدليل عليه قول الشارح فى تعريفاتها وهى قوة (خمس بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها) اى الحواس (واما الحواس الباطنة التى يثبتها الفلاسفة فلا يتم دلائلها) اى الفلاسفة (على الاصول الاسلامية السمع وهى قوة مودعة) اى موضوعة (فى العصب) اى الذى فيه هواء مختص كالطبل (المفروش فى مقعر الصماخ يدرك بها) اى بالقوة (الاصوات) هى كيفية الهواء

[1] افضاء العقل الى العلم لا بمعنى جسم ثبت للاحساس بل بمعنى القوة الحساسة من جملة القوى النفسانية المنقسمة الى القوى المحركة والقوى المدركة المنقسمة الى الحواس الظاهرة والحواس الباطنة (ابن عرس)

[2] ولما كان هذا موضع سؤال تقريره ان الحدسيات والتجربيات لا بد فيها من الحس الظاهر فانى يضاف العلم بها الى العقل دونه وكان ينبغى ان يكون من جملة الحسيات اشار الى الجواب بقوله وان كان الخ عن تقرير الجواب لظهور الفرق بين مدركات الحس وما للحس فيه مدخل وكان الاولى اضافة الكل الى العقل لانه اعظم الاسباب المفضية لكنهم لما احتاجوا الى التفصيل فى الجملة وبينوا الوجه فى جعل الحواس سببا للعلم بمدركاتها وكذا الخبر الصادق تعين العقل لجعله سببا بجميع ما وراء ذلك سواء كان للحس فيه مدخل او لا ١٢ (عرس)

[3] وذلك البعض الحدسيات والتجربيات بخلاف الاوليات والوجدانيات ١٢

marfat.com

عند تموجه والحروف هي كيفية الصوت مسموعة معه واما كون الصوت ملائما او منافرا فمدرك بالوجدان لا بالسمع (بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت) اى بكيفية هي الصوت (الى الصماخ) الى متعلق بوصول خلاصة الكلام ان سبب حصول السمع هو انه اذا حدث صوت في موضع من المواضع يتكيف الهواء الحاصل في ذلك الموضع لكونه لطيفا بكيفية ذلك الصوت من الحدة والثقل ثم يتكيف بها الهواء المجاور لذلك الهواء ثم المجاور بالمجاور الى حد ما بحسب شدة الصوت وضعفه فالسامع الذي يقع في تلك المسافة يسمع ذلك الصوت بلا خلاف واما السامع الخارج عن تلك المسافة بدون وصول ذلك الهواء اليه هل يسمع ذلك الصوت ام لا ففيه خلاف فيما بينهم فقالت الفلاسفة لا وتابعهم النظام من المعتزلة وقال المتأخرون من حكماء الاسلام نعم والحق هو هذا المذهب الثاني دون الاول بثلاثة اوجه: الوجه الاول هو انا ندرك ان صوت المؤذن عند هبوب الرياح يميل من جهتنا الى خلافها وذلك ضروري يعرفه كل احد ومن المعلوم بالضرورة ان ذلك الهواء الحاصل بذلك الصوت لا يصل الى هيهنا اذ نحن في موضع لا ريح فيه: والوجه الثاني انه لو فرض بيت لا فرجة له يسمع الصوت من داخله لا من خارجه ولا وصول هواء فيه حتى نقل عن بعض الكمل انه يسمع اصوات الافلاك ولا هواء فيها: والوجه الثالث هو انا ندرك جهة الصوت وذلك دليل على ان الصوت قبل وصول الهواء الحاصل بذلك الصوت الى الصماخ يدرك اذ لو لم يدرك الا عند الوصول لما ادركنا جهته كما في اللمس واللازم باطل وكذا الملزوم واستدل الفلاسفة على من هم بوجهين: الوجه الاول هو ان الصوت عند هبوب الرياح لا يسمعه من كان الهبوب من جهته وذلك لان الهبوب منعه من الوصول الى الصماخ وفيه نظر لجواز ان يكون عدم السماع لبعد الصوت من حد الادراك لا لازالا دراك من البعد لا بد وان يكون لحد كما في الابصار فاذا جاز للبعد ان يدرك ذلك الحد لا يدرك: والوجه الثاني هو انا ندرك ضرب الخشبة بالفأس في الصحراء قبل سماع الصوت وذلك لانعدام وصول

لـه قالوا في تعريف الصوت هو كيفية قائمة بالهواء تحدث بسبب قرعه بالقرع او القلع تتصل الى الصماخ بسبب وصول محلها وهو الهواء وليس كذلك اذ لو كان قائما بالهواء لما سمع من قرعه المدى وكذلك من زيد مجاور دق ولا يشترط الادراك وصول الهواء المقروع لمن يزول لانه يسمع من المكان العالي والهواء لا ينزل طبعا ولا قبس (ا هـ) (كليات ابي البقاء)

marfat.com

الهواء الحصال الى الصماخ فاذا وصل سمع وفيه نظر لجواز ان يكون عدم السماع لبعد الصوت (بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك فى النفس عند ذلك) اى عند الوصول يعنى ان الله تعالى يخلق ادراك تلك الاصوات بطريق جرى العادة عند المتكلمين عند وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ لا بمعنى ان ذلك الوصول علة تامة لذلك الادراك وبطريق الايجاب عند الحكيم وبطريق التوليد عند المعتزلة (والبصر وهى القوة المودعة فى العصبتين المجوفتين اللتين يبتدئ آن من غور البطنين المقدمين من دماغ فيمتدا حدهما من اليمين الى اليسار والاخر بالعكس (وتتلاقيان) بحيث يصير الملتقى مجمع النورين ثم يفترقان فيتأديان الى العينين يدرك بهما اى بالقوة الباصرة الضوء والالوان والاشكال والمقادير) اى الطول والعرض والعمق فعصبة اليمنى ترجع الى اليمين وعصبة اليسار ترجع الى اليسار فعلى هذا يكون كهيئة دالين يكون محدب كل منهما الى محدب الآخر لا كهيئة الصليب وان كان فى الظاهر كذلك (والحركات) اى الحس اذا شاهد الجسم فى مكانين ادرك فيه العقل الحركة فلا يرد ان الكون من الاعراض النسبية لا يدرك بالحس (والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها) اى ادراك الاضواء والالوان الخ (فى النفس عند استعمال العبد تلك القوة) وشرائط الابصار ثمانية عند الجمهور وهى كون المرئى كثيفا لان اللطيف قد لا يرى كالهواء وكونه مضيئا بنفسه كالشمس والنار او بغيره كالاشياء المستنيرة بالمضئ وكونه محاذيا للبصر او فى حكم المحاذاة كالوجه الذى يرى بالمرآة وقصد البصر الى الابصار وعدم الحجاب وعدم البعد المفرط (والشم وهى قوة مودعة فى الزائدتين الناشئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى يدرك بهما الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة الى الخيشوم) الى متعلق بوصول يعنى ان الله تعالى يخلق ادراك تلك الروائح بطريق جرى العادة عند المتكلمين وبطريق الايجاب عند الحكيم عند وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة الى الخيشوم لا بمعنى ان ذلك الوصول علة تامة لذلك الادراك

لصوبها اى بالنظر الصحيح تحصل المعرفة اما بطريق جرى العادة من الله تعالى كما ذهب اليه الاشاعرة لما تقرر عندهم من ان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء اى بلا واسطة وانه تعالى مختار قادر لا يجب عليه شئ ولها بالتوليد كما هو مذهب المعتزلة وهو ان يصدر عن الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر امنه كحركة المفتاح الصادر بسبب حركة اليد ويقابل المباشرة وهو ان يصدر منه فعل بلا واسطة فعل آخر واما للزوم العقلى كما ذهب اليه الفلاسفة بناء على ان فيضان الحوادث من المبدأ الفياض عندهم لاستعداد التام فى القابل واجب عندهم قال فى المواقف ههنا مذهب آخر لبعض قدماء الرازى وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح واجب وجوبا عقليا غير متولد عنه فان بداهة العقل حاكمة بان من رتب علما ان العالم متغير وكل متغير حادث وحصل فى ذهنه هاتان المقدمتان محققتين علم حدوث الهيئة وجب ان يعلم ان العالم حادث (جلال)

۵۲ (واجب وجود العالم عندهم وقيل العلة التامة تجعل له ان يتوقف عليه وجود الشئ ۱۲

(تعريفات)

۵۳ الناشئتين من دماغ الدماغ

(والذوق وهی قوة منبثة) البث النشر والتفریق (فی العصب المفروش
علی جرم اللسان یدرک بها) ای بالقوة (الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابیة
التی فی الفم بالمطعوم ووصولها الی العصب) قال السید الرطوبة اما ان تتکیف
بکیفیة الطعم فتصل الی العصب فتکون الرطوبة هی المحسوسة فی الحقیقة
او تنتشر بها اجزاء المطعوم فتصل تلک الاجزاء الی العصب فتکون
الرطوبة مسهلة لوصول المحسوس لا محسوسة فی نفسها اعترض علیه بان
اجزاء المطعوم قد اختلطت بالرطوبة علی العصب المفروش فتکون الرطوبة
محسوسة دون الاجزاء غیر معقول بل الحق انهما محسوسان معا وقد
تحس الرطوبة بدونها کلعاب الصفراوی یحس مرارته بالمرارة قبل
وصول الرطوبة الی العمق اسهل من وصول اجزاء المطعوم لکثافتها
فلعلها لم تصل الی القوة الذائقة فلم یدرکها فلهذا ذکره السید بالتردید
لا بالقطع بقوله الرطوبة اما ان تتکیف الخ (واللمس وهی قوة منبثة
فی جمیع البدن) ای اکثره فان بعض الاجزاء لیس فیه قوة اللمس کالکلیة
والکبد والطحال والریة بل قوة اللمس فی اغشیتها فقط والحکمة فی عموم
قوة اللمس حفظ البدن عما یتضرر به من الحر والبرد وعدم اللمس فی الاعضاء
المذکورة لحکمة ذکرت فی المطولات (تدرک بها) ای بتلک القوة (الحرارة
والبرودة والرطوبة والیبوسة ونحو ذلک عند التماس والاتصال به) ای
بجمیع البدن بمعنی ان الله تعالی یخلق بطریق جری العادة وانما قال فی الذوق
واللمس منبثة ولم یقل مودعة کما قاله فی غیرهما لانهما لا یختصان بموضعین
مخصوصین کسائرهما لانتشار القوة الذائقة علی جرم اللسان واللامسة علی
جمیع البدن (وبکل حاسة منها ای من الحواس الخمس یوقف ای
یطلع علی ما وضعت هی ای تلک الحاسة له) الضمیر راجع الی ما
(یعنی ان الله تعالی قد خلق کلا من تلک الحواس لادراک اشیاء مخصوصة
کالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لا یدرک بها) ای بالسمع
والذوق والشم (ما یدرک بالحاسة الاخری واما انه هل یجوز او یمتنع ذلک)
ای الادراک (ام لا ففیه خلاف والحق الجواز لما ان ذلک الادراک بمحض
خلق الله تعالی من غیر تأثیر للحواس فلا یمتنع ان یخلق الله تعالی عقیب صرف

---

۱ ای تتضمن الرطوبة ثم تغوص فی اللسان فتدرک اللائقة طعمها فلا فائدة حینئذ فی تلک الرطوبة الا تسهیل وصول المحسوس الحامل للطعوم الی القوة الحاسة ویکون الاحساس ملاسة المحسوس من غیر واسطة ۱۲ (شرح مواقف)

۲ ومن الاعضاء ما لیس فیه قوة لامسة کالکلیة وانما مر الفضلات الحادة فاقتضت الحکمة الالهیة ان لا یکون لها حس لئلا یتأذی بمرورها علیها وکالکبد اذ یتولد فیه الاخلاط الحادة وکالطحال فانه مفرغ للسوداء وکالرئة فانها دائمة الحرکة لترویح القلب وکذلک العظم لیس فیه قوة لامسة لانه اساس البدن وعموده وعلیه انتقال فلو کان له حس لتأذی بالحمل وقد یقال ان له حسا الا ان فی حسه کلالا ولذلک کان احساسه بالالم اذا احس شدیدا جدا ۱۲ (شرح مواقف)

marfat.com

الباصرة ادراك الاصوات مثلا) وان لم يكن واقعا بالعقل (فان قيل[1] اليست الذائقة تدرك حلاوة الشئ وحرارته معا) هذا السؤال لقوله لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى (قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود الفم واللسان والخبر الصادق اى المطابق للواقع) طابق الاعتقاد اولا (فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج[2]) اى يكون لنسبة الكلام خارج اى نسبة خارجية محققة او مقدرة ومعنى النسبة الخارجية ان يقع الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها فلا يرد ان النسبة من الامور الاعتبارية يمتنع وجودها فى الخارج (تطابقه) اى الخارج (تلك النسبة فيكون صادقا او لا تطابقه) اى النسبة الخارج (فيكون كاذبا فالصدق والكذب[3] على هذا) اى على اعتبار المطابقة وعدمها المطابقة الواقع (من اوصاف الخبر) الكلام منحصر فى الخبر والانشاء لانه اما ان يكون لنسبة ذلك الكلام امر خارج عنه ثابت فى زمان من الازمنة تحقيقا او تقديرا تطابق تلك النسبة ذلك الامر الخارج او لا تطابقه فى الثبوت او الانتفاء اولا يكون لها امر خارج كذلك فان كان الاول فالكلام هو الخبر وان كان الثانى فالكلام هو الانشاء فالمراد من نسبة الكلام تعلق احد الجزئين بالآخر ليفيد المخاطب فائدة تامة سواء كانت تلك النسبة ايجابية او سلبية كالنسبة الخبرية او غيرها كالنسبة الانشائية والمراد من الامر الخارج هو النسبة الخارجية عن نفس الكلام من الايجاب والسلب فى نفس الامر سواء كانت ثابتة فى الواقع او بحكم العقل بعد تصورها كمقدرة الوقوع فى الواقع ليدخل فيها ما يحكم العقل بثبوتها او انتفائها ولم يقع بعد كبعت وابيع اذا اردت به الاخبار عن البيع فى الماضى او فى الحال او فى المستقبل فلا بد لهذه الاخبارية من وقوع بيع تحقيقا او تقديرا خارج عن هذا اللفظ اى لا يكون هذا اللفظ فقط سببا لحصوله فى الخارج حتى تقصد مطابقة البيع الحاصل من اللفظ لذلك البيع الخارج وتحقيقه ان بعت هذا الثوب مثلا لنسبته شئ خارج عن نفس هذا الكلام فى الزمان الماضى وهذا الكلام يعبر عنه فان طابقه هذا الكلام صادقا والا كاذبا وكذا النسبة فى ابيع هذا الثوب لنسبته شئ خارج عن نفس هذا الكلام مفروض الوقوع فى الزمان المستقبل وهذا الكلام يعبر عنه

[1] حاصل السؤال ان دعواكم انه لا يدرك بالحاسة ما يدرك بالاخرى منقوض بالذائقة فانها تدرك حلاوة الشئ وحرارته معا فكيف الجواب بادراكه اللمس بدعويكم والجواب ظاهر (ابن ابى شريف)

[2] اى امر خارج عنه نفس الكلام

[3] قوله فالصدق والكذب الخ فيه دور على ما لا يخفى اذ الصدق يلزم من كلامهم حيث يقال الخبر هو الكلام الذى يحتمل الصدق والكذب ويقال الصدق هو الخبر عن الشئ على ما هو به فاخذ الصدق فى تعريف الخبر والخبر فى تعريف الصدق وهو دور واجاب بان الصدق الذى اخذ فى تعريف الخبر صفة الكلام والصدق الذى وقع موضوعا لقسمة المتكلم والخبر الذى وقع مقسما هو الخبر الذى هو الكلام او الخبر الذى وقع معرفا لبعض الاخبار فلا دور (الاستاذى)

فان وافقه هذا فصادق والا فكاذب بخلاف ما اذا اردت به البيع الانشائى فانه يحصل فى الحال من اللفظ بنسبة فقط لا خارج له بل هو ايجاد وطلب لا يعبر عن الواقع فى نفس الامر والمراد من المطابقة وعدمها اتحاد نسبة الكلام مع نسبة خارجة عنه فى الايجاب والسلب وعدم اتحادهما فيهما وهى معنى الصدق والكذب متصف بهما الخبر فالخبر هو الكلام الدال على نسبة لها خارج سابق عليها فى الواقع او فى العقل يحتمل ان يصدق باعتباره وان يكذب باعتباره والانشاء وكلام اتحد زمان نسبته مع زمان افادته من غير نسبة اخرى فى الواقع او فى العقل (وقد يقالان) اى الصدق والكذب (بمعنى الاخبار عن الشئ على ما هو به) فى الصدق هو عبارة عن الشئ والضمير فى به راجع الى ما (ولا على ما هو به) فى الكذب (اى الاعلام بنسبة) يشير الى ان المراد بالشئ هو النسبة وبقوله على ما هو به كيفيتها كالايجاب والسلب لكن المتعارف ان مدخول عن فى صلة الاخبار هو الموضوع وما بعده هو المحمول فالاولى ان يوجه على المتعارف (تامة تطابق الواقع او لا تطابقه فيكونان) اى الصدق والكذب (من صفات المخبر) لان للاعلام بالنسبة صفة للخبر (فمن ههنا) اى من اوصاف الخبر او من صفات المخبر (يقع فى بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفى بعضها خبر الصادق بالاضافة) على نوعين انما يصدق الحصر فى نوعين على تقدير كون صدق الخبر بمجرد النظر فى مفهومه اى مع قطع النظر عن الخارج وكونه خبرا والا فجميع الضروريات صادقة فلا يصدق الحصر (احدهما الخبر المتواتر[1]) للخبر المتواتر شروط احدها ان يكون المخبرون[2] بحيث يمتنع صدور الكذب منهم والثانى ان يكون المخبرون عالمين بما اخبروا علما مستندا الى الحس لا الى غيره كدليل فانه لو اخبر اهل خوارزم مثلا بحدوث العالم لا يحصل لنا العلم بخبرهم بل يحصل لنا ذلك العلم بالاستدلال والثالث ان يكون المخبر به ممكنا مشاهدا ولو بالتجربة والحدس فلو اخبر جميع العالم من المستحيل عقلا او من المعقول الغير المشاهد لا يفيد اليقين الا خبر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فى المعقول فقط واختلفوا فى عدد

[1] مع قطع النظر عن المخبر والمادة التى تعلق بها الكلام كان يكون من الامور الضرورية التى لا يقبل اثباتها الا الصدق ولا يقبل نفيها الا الكذب ۱۲ (كليات)

[2] واعلم ان اهل العربية اتفقوا على ان الخبر يحتمل للصدق والكذب وهذا الكلام يحتمل الصدق والكذب ايضا ولا تفصى عنه الا بان يقال ان هذا القول فرد من افراد مطلق الخبر فله اعتباران احدهما من حيث ذاته مع قطع النظر عن خصوصية كونه خبرا جزئيا والثانى من حيث عروض هذا المفهوم له فثبوت الاحتمال له بالاعتبار الثانى لا ينافى لزوم الاحتمال بالاعتبار الاول كاللاممكن المتصور ۱۲ (كليات ابى البقاء)

marfat.com

المخبرين فقال قوم لا بد ان يكون بحيث لا يمكن احصاؤهم وقال قوم لا بد ان يكون اقل العدد خمسة وقال قوم لا بد ان يكون ذلك اثنى عشر وقال قوم لا بد ان يكون عشرين وقال قوم لا بد ان يكون ذلك اربعين وقال قوم لا بد ان يكون ذلك سبعين ولكن الاولى من هذه الاقوال ان عدم الاحصاء والانحصار فى عدد مخصوص ليس شرطا بل بحيث يقع العلم بخبرهم ولا يجوز توافقهم على الكذب سواء كانوا ممن لا يحصى او كانوا ممن يحصى خمسة او اثنى عشر او غير ذلك (سمى بذلك) اى بالمتواتر (لما انه) اى الخبر المتواتر (لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالى وهو) اى الخبر المتواتر (الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطئهم اى لا يجوز[1] العقل توافقهم على الكذب ومصداقه) اى ما يدل على صدقه بمعنى المرجع (وقوع العلم بلا شبهة) فالعلم بتواتره موقوف على وقوع العلم به بلا شبهة ووقوع العلم موقوف على نفس الخبر المتواتر لا على العلم بتواتره فلا دور[2] نعم اذا استدل على قطعية حكم بتواتر المخبر به لزم هناك دور اللهم الا ان يثبت تواتره بطريق آخر (وهو بالضرورة موجب للعلم الضرورى) اى الخبر المتواتر يوجب اليقين علما ضروريا عند جمهور العلماء خلافا من القوم من الفلاسفة وهو السمنية[3] وبراهمة الهند فانهم انكروا ايجابه على اليقين وقالوا لا يوجب الا الظن وقال قوم آخر منهم النظام من المعتزلة وابو عبد الله البلخى انه يوجب العلم الطمانينة وهو فوق الظن دون علم اليقين ثم القائلون بكونه موجبا للعلم اختلفوا فيما بينهم وقال الجمهور منهم انه يوجب علما ضروريا وقال ابو الحسن البصرى والكعبى وامام الحرمين وامام الغزالى انه يوجب علما استدلاليا واستدل النافون لكونه موجبا بان التواتر مركب من الآحاد وكل واحد من تلك الآحاد يحتمل الكذب حالة الانفراد ولا يزال بانضمام المحتمل الى المحتمل ذلك الاحتمال حتى لو انقطع الاحتمال لانقلب الجائز ممتنعا وهو محال + قلنا فى الجواب عن هذا الاستدلال لم لا يجوز ان يحصل اليقين من انضمام الظنون الى ان ينقلب الاحتمال يقينا كما يحصل الشبع والرى والسكر من الاكل والشرب على التدريج مع ان كل لقمة لا تفيد الشبع والرى

[1] يعنى ليس المراد ان العقل لا يمكنه تصور تواطئهم على الكذب فيما اخبروا به اذ لا نزاع فى امكان تصور العقل لك ۱۲ (عروس)

[2] يعنى ان للتواتر مدخلا فى افادة العلم لان الخبر انما يفيده بسببه فيكون افادة العلم موقوفا على التواتر فاثبات التواتر بالعلم على ما ذكرتم من ان وقوع العلم دليل بلوغه حد التواتر يدل على ان التواتر موقوف على العلم وانه دور وحاصل الجواب ان نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بان الحاصل عقيبه علم سبب للعلم بتواتر الخبر فالموقوف عليه علم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور ويدل على ذلك انه جعل وقوع العلم دليلا على التواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشئ اخر ۱۲ (عبد الحكيم)

[3] السمنية وهم قوم من الهند ينسبون الى سمنان اسم للصنم لعبادتهم اياه وكذا البراهمة منسوبة الى برهمن اسما للصنم عبده قوم من الهند سموا بذلك لعبادتهم ذلك الصنم ۱۲ (شرح عمدة)

marfat.com

والسكر (كالعلم بالملوك الخالية فى الازمنة الماضية و البلدان النائية)
اى البعيدة (يحتمل العطف) اى عطف البلدان (على الملوك وعلى
الازمنة والاول) اى العطف على الملوك (اقرب بحسب المعنى وان
كان ابعد) من جهة اللفظ لانه اذا عطف على الازمنة نظرا الى الاقرب
يكون كل واحد منهما قيدا للاول فيكون المثال واحدا بل
المراد هكذا اى كالعلم بالملوك الخالية فى الازمنة الماضية والعلم بالبلدان
النائية والعلمان والمثالان خير من علم واحد وقيل انما قال اقرب لانه
على تقدير عطف البلدان على الازمنة لا فائدة فى تقييده بالنائية وعلى
تقدير عطفه على الملوك يكون فى تقييده بالنائية فائدة فالاولى ان يقال
لا فائدة فى العطف على الازمنة اصلا لان العلم بالملوك الخالية متواتر
لا يتوقف على كونه فى البلدان النائية (فههنا امران) اى فى مقام
ان الخبر المتواتر يوجب العلم (احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك)
اى كونه موجبا للعلم (بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة
وبغداد وانه) اى هذا العلم (ليس الا بالاخبار والثانى ان العلم الحاصل به)
اى بالخبر المتواتر (ضرورى) كان ايجابه للعلم ضروريا وقد يكون كل
من العلم والايجاب نظريا كنتائج الشكل الرابع وقد يكون العلم نظريا
والايجاب ضروريا كنتائج الشكل الاول (وذلك) اى كونه ضروريا
(لانه يحصل للمستدل وغيره) فلا يتوقف على النظر وان امكن ترتيبه
بان يقال هذا خبر قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب وكل خبر هذا شانه
فهو صادق (حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم) اى الصبيان (بطريق
الاكتساب وترتيب المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى عليه
السلام واليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام) هذا جواب ما يقال وهو
ان يقال من طرف السمنية والبراهمة لا نسلم ان الخبر المتواتر موجب للعلم
فضلا من كونه ضروريا فانه لو كان موجبا للعلم لكان خبر النصارى بكون
عيسى عليه السلام مقتولا وكذا خبر اليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام
موجبا للعلم لكونه خبرا متواترا والتالى باطل والا لكان المنكر بموجب هذين
الخبرين ومفهومهما كافرا وليس كذلك وكذا المقدم وهو كون الخبر المتواتر

---

۱ وانما اشتغل بالمثال مع انه ليس من آداب ارباب الرسائل الموجزة غالبا اما لما عرفت من انه اشار الى الى رسم ناقص للخبر المتواتر او للاشارة والتنبيه الى شروط تواتره وهى خمسة عند المحققين منهم ابن الحجر العسقلانى كما بينها فى نخبة الفكر حيث قال فيها فاذا اجتمع هذه الشرائط الاربعة وهى عدد كثير احال العقل تواطئهم على الكذب رو واذلك عن مثلهم من الابتداء الى الانتهاء وكان مستند انتهائهم الحس من مشاهدة او سماع منه ۱۲

۲ اى حكمان او قضيتان او مفهومان ۱۲

۳ اى اذا عرفت جميع ما ذكرناه لك فى هذا النوع من تعريف المتواتر ووجه تسميته به ومصداقه ومثاله فاعلم ان فى كل من الاخبار المتواترة الموصوفة بجميع ذلك امران ۱۲ (طرطوحى)

marfat.com

موجبا للعلم فاجاب الشارح الفاضل بقوله فتواتره ممنوع وحاصل الجواب ان يقال لا نسلم ان ذلك الخبر متواتر لان من شرطه ان يجري على السنة قوم لا يجوز العقل توافقهم على الكذب وههنا ليس كذلك لانه يجوز العقل توافقهم على الكذب فلا يجوز ذلك الخبر متواترا وقصته رفع الله تعالى عيسى عليه السلام في يوم عاشوراء بين الصلاتين وذلك ان اليهود لما اجتمعوا على قتل عيسى عليه السلام هرب منهم ودخل في بيت فامر ملك اليهود رجلا ليدخل البيت يقال له يهودا او يقال ططيانوس فجاء جبرائيل عليه السلام ورفع عيسى عليه السلام الى السماء فلما دخل الرجل البيت لم يجد فالقى الله تعالى عليه شبه عيسى عليه السلام فلما خرج من البيت ظنوا انه عيسى عليه السلام فقتلوه فصلبوه ثم قالوا ان كان هذا عيسى فاين صاحبنا وان كان صاحبنا فاين عيسى فاختلفوا فيما بينهم فانزل الله تعالى اكذابا لقولهم فقال وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم يعني القى شبه عيسى عليه السلام على غيره فقتلوه كان الشبه قد القى على وجهه ولم يلق عليه شئ من شبه جسده فلما قتلوه ونظروا اليه قالوا الوجه وجه عيسى والجسد جسد غيره فذلك اختلافهم (فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين) هذا السؤال على الامر الاول (وايضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه) اي المجموع (نفس الآحاد) فلا يفيد الخبر المتواتر العلم (قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات) حاصل الجواب ان يقال لا نسلم ان ضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين ولا نسلم ايضا ان جواز كذب كل واحد من الآحاد يوجب جواز كذب المجموع من حيث هو مجموع فانه يجوز ان يكون مع اجتماع الآحاد شئ لا يكون مع انفراد الآحاد كالحبل المؤلف من الشعرات فان كل واحد منها وان كانت يحصل للمجموع من حيث هو مجموع قوة لا تكون لكل واحد منها (فان قيل الضروريات) سؤال على الامر الثاني (لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلاف ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود

له بل لم يبلغ عدد المخبرين بقتله حد التواتر بالاتفاق فان الذين دخلوا على عيسى وزعموا انهم قتلوه كانوا سبعة او ستة والغالب انه لا يوجد العلم باخبار السبعة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الاولى على ان اخبارهم انما كانت عن شبهة كما اخبر الله عنه وما قتلوه وما صلبوه في آخر الآية فلا يتحقق التواتر اصلا ١٢ عبد الحكيم

marfat.com

اسكندر والمواتر) اى والحال (قد انكر افادته) اى المواتر (العلم جماعة من العقلاء كالسمنية والبراهمة) السمنية بضم السين وفتح الميم منسوبة الى السمن وهو اعظم اصنامهم والبراهمة منسوبة الى البرهم وهى ايضا اكبر اصنامهم وقيل السمنية فرقة من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ وينكرون وقوع العلم بالاخبار والنظر الصحيح وقالوا لا طريق الا الحواس واما الباطنة فلا تفيد شيأ (قلنا هذا ممنوع) اى عدم وقوع التفاوت (بل قد يتفاوت انواع الضرورى بواسطة التفاوت فى الالف والعادة والممارسة والاخطار بالبال وتصورات اطراف الاحكام وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا) والمكابرة هى التى لم يكن الغرض اظهار الصواب ولكن لالزام الخصم ؛ والمعاندة هى منازعة فى المسئلة العلمية مع عدم العلم فى كلامه وكلام صاحبه (كالسوفسطائية فى جميع الضروريات والنوع الثانى خبر الرسول) فان قلت يخرج منه اوامر الرسول ونواهيه مع انها من اسباب العلم بوجوب مضمونها او حرمتها قلت انها فى حكم الخبر بان هذا حرام او واجب او مباح وتقليل الاقسام اجدر للضبط (المؤيد اى الثابت رسالته) اى الرسول (بالمعجزة) من اعجزه اذا فاق عند الطلب وجعله عاجزا عن الاتيان (والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب) اشار بكلمة قد الى ان المراد بالرسول النبى مطلقا وهو المؤيد بالمعجزة كما يدل عليه اطلاق المتن اذ لو اريد به من له كتاب يخرج خبر من لا كتاب له من اسباب العلم وهو باطل (بخلاف النبى فانه اعم) يؤيده قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبى يشير الى التفرقة بينهما لان العطف يقتضى المغايرة قال فى الكشاف فى تفسيره سئل النبى عليه السلام من الانبياء فقال مائة الف واربع وعشرون الفا فقيل فكم الرسول منهم قال ثلاثمائة وثلاث عشر (والمعجزة امر خارق) اى مخالف (للعادة) فعلا كان او تركا كشق القمر واخراج الماء عن الاصابع وكعدم احتراق ابراهيم بنار نمرود واما كرامات الاولياء وما وقع من النبى عليه السلام قبل نبوته كاظلال الغمام وتسليم الحجر على نبينا وظهور النور

---

٥١ والظاهر انهم ارادوا بالحس ما يعم الحس الظاهر والباطن فان الفرح والالم الحاصلين للانسان معلوم بنفسه وجدانا وبداهة (حاشية كلنبوى على الجلال) ١٨٣ صحيفة

٥٢ وتفصيل المقام فى حاشية الكلنبوى على الجلال فى اوائله

٥٣ المنزل عليه من الله تعالى اى يعتبر فى مفهومه ذلك فيفسر حينئذ انسان بعثه الله الخ وانزل عليه كتابا (ابن عرس)

٥٤ اذ لا يشترط فيه ذلك فيكتفى فى تعريفه بما ذكره اولا (ابن عرس)

٥٥ فكل رسول نبى ولا عكس وهو الراجح لما فى الحديث من اختلاف عدد الانبياء والرسل (ابن عرس)

٥٦ المعجزة امر خارق للعادة داعية الى الخير والسعادة مقرونة بدعوى النبوة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول من الله تعالى (تعريفات سيد)

٥٧ والشئ المتلطخ بماء الطلق لا ينخرق (آمدى)

marfat.com

من جهة عبد الله اب نبينا فقد خرجت بقوله (قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول من الله) اعلم ان الخارق خمسة المعجزة المقارنة لدعوى النبوة والكرامة ويراد بها الولاية والسحر والشعبذة والاستدراج كرمى نمرود السهم الى السماء فهذه كلها داخلة فى قوله امر خارق للعادة فبقوله قصد به الخ خرجت الثلاثة الاخيرة الشيطانية وبقوله من ادعى الخ خرجت الكرامة (وهو اى خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالى اى العلم الحاصل بالاستدلال اى بالنظر فى الدليل وهو) اى الدليل (الذى يمكن التوصل) وانما ذكر الامكان[1] لان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا لعدم النظر فيه بالفعل (بصحيح النظر[2]) اى بالنظر الصحيح من اضافة الصفة الى الموصوف (فيه) اى فى الدليل والمراد بالنظر الصحيح ان يفكر على الوجه الذى يكون ذلك الشئ دليلا عليه على ذلك الوجه كالعالم مثلا يكون دليلا على وجود الصانع اذا كان النظر فيه على وجه حدوثه واما اذا كان[3] النظر فيه على وجه انه عرض او جوهر فلا يكون دليلا على وجود الصانع (الى العلم بمطلوب خبرى) الى متعلق بتوصل خرج بهذا القيد الامارة التى تفيد الظن لان العلم على ما فسره لا يعم ذلك ويمكن حمله على الاعم (وقيل قول) اى قول معقول ويجوز ان يراد به الملفوظ من حيث انه دال عليه وعلى الوجهين يكون قول آخر من جنسه ثم القول اسم الذات المركب فوصفه بقوله (مؤلف) ليتعلق به (من قضايا) بهذا القيد خرج القضية المركبة المستلزمة لعكسها كقولنا كل انسان متحرك لا دائما اذ هو فى العرف قضية واحدة لا قضيتان فان القضية فى العرف اسم للمركب الجزئى وقولهم لا دائما ليس بمركب جزئى بل قيد للقضية السابقة ومشير الى قضية اخرى وهذا معنى تركيبه من قضيتين فلا تغفل (يستلزم لذاته قولا آخر) الاستلزام الذاتى فى المعقول ظاهر وفى الملفوظ يطلق ذلك لدلالته على المعقول فان اطلاق صفة المدلول على الدال شائع (فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم) هذا الحصر ممنوع بل التعريف الاول يعم ايضا للمقدمات التى هى بحيث اذا رتبت توصل الى المطلوب والمقدمات المأخوذة مع الترتيب فهى خارجة عن الاول داخلة فى الثانى والثالث (وعلى الثانى

[1] تنبيها على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفى امكانه فلا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجوده يخرج عن التعريف ما لم ينظر فيه ابداه (سيد)

[2] اراد بالنظر فيه ما يعم النظر فى نفسه والنظر فى احواله يتناول المفرد الذى من شانه اذا نظر فى احواله اوصل الى المطلوب كالعالم مثلا فانه سمى عندهم دليلا (مواقف)

[3] ومعنى النظر فى احواله ان يجعل حال المفرد الذى يناسب المطلوب ويتوصل به اليه محمولا للدليل والدليل موضوعا مثلا العالم دليل لوجود الصانع فاذا اردت النظر الى احواله قلت لان العالم حادث وكل حادث له محدث وصانع ينتج العالم له صانع فحينئذ ان اعتبر الدليل العالم فقط يكون مفردا وان اعتبر المقدمات المعروضة يكون مركبا (تحفة الرشدى)

marfat.com

قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع[1] واما قولهم) اى قول الخلافيين (الدليل هو الذى يلزم من العلم به) اى بالدليل اى يلزم بطريق النظر يدل عليه جعل الدليل من اقسام النظر فلا ينتقض بقضية مستلزمة عكسها (العلم بشئ آخر فبالثانى اوفق) لانه اخذ فى هذا التعريف اللزوم وفى التعريف الثانى كذلك واما فى التعريف الاول اخذ الامكان والامكان لا يستلزم اللزوم لان الاعم لا يستلزم الاخص ولانه يلزم فى الدليل الثانى والثالث من العلم به العلم بوجود الصانع وفى الدليل الاول لا يلزم بل يمكن وحينئذ يكون هذا التعريف اوفق بالثانى لا بالاول وقيل فى وجه الاوفقية ان هذا التعريف موافق للتعريف الثانى بدون عناية قيد وموافق للتعريف الاول مع عناية قيد لان العلم بوجود العالم لا يستلزم العلم بوجود الصانع بل العلم بوجود العالم يفيد حدوثه ويستلزم بوجود الصانع فيمكن توفيقه مع[2] الاول (واما كونه) اى خبر الرسول (موجبا للعلم فللقطع بان من اظهر الله تعالى المعجزة على يده) الضمير راجع الى من (تصديقا له) اى لمن (فى دعوى الرسالة كان صادقا فيما اتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع به العلم بمضمونها اى الاحكام (قطعا) فان قلت كيف القطع والدجال كاذب مع انه يحيى ويميت تحقيقا او تخييلا كما ورد فى الخبر الصحيح ؛ قلت سنة الله تعالى تصديق من اتى بخارق العادة فلو اتى به الكاذب خرقا لسنة ابتلاء لقلوب عباده فلا ينافى حصول العلم القطعى العادى كالقاطع بان كل نار حارة مع تخلفه فى نار نمرود (واما انه) اى العلم بخبر الرسول (استدلالى فلتوقفه) اى العلم (على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت رسالته) الضمير يرجع الى من (بالمعجزات وكل خبر هذا شانه) اى كل خبر من ثبت رسالته بالمعجزة (فهو صادق ومضمونه) اى مضمون هذا الخبر (واقع) فيكون خبر الرسول صادقا ومضمونه واقعا (والعلم الثابت به) اى بخبر الرسول (يضاهى) اى يشابه (العلم الثابت بالضرورة) كالمحسوسات[3] والبديهيات[4] والمتواترات (فى التيقن) اى عدم احتمال النقيض[5] والثبات اى عدم احتمل الزوال بتشكيك المشكك فهو) اى العلم الثابت بخبر الرسول (علم بمعنى

دون النظر والاستدلال ۱۲ ابن عرس

اى فى الجزء المطابق للواقع ۱۲

[1] والقياس بالحقيقة هو المعنى اذ المفيد للمطلوب هو سواء عبر بلفظ او لا ولذا عرفه الشيخ فى بعض تصانيفه بان الافكار المؤلفة فى النفس بالبقاء تؤدى فيها الى التصديق بشئ آخر سمرقندى فى شرح الاشارات تحفة الرشاد شرح ايساغوجى

[2] اللهم الا ان يراد به العلم به وباحواله معا فيمكن توفيقه مع الاول (موسى رومى)

[3] اى كالعلم بالمحسوسات بانواعها من المبصرات والمسموعات وغيرها (ابن عرس)

[4] وهى الاوليات كالعلم بان النفى والاثبات لا يجتمعان (ابن عرس)

[5] اللازم من عدم احتمال النقيض ۱۲ (ابن عرس)

marfat.com

الاعتقاد المطابق للجازم الثابت والا لكان جهلا اوظنا اوتقليدا (اى و
ان لم يكن مطابقا لكان جهلا فلم يكن علما وان لم يكن جازما كان ظنا فلم يشبه
الضرورى فى التيقن وان لم يكن ثابتا كان تقليدا فلم يشبه الضرورى فى انتفاء
احتماله الزوال بتشكيك المشكك (فان قيل هذا) لفظ هذا يحتمل ان يكون
اشارة الى العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الخ ويحتمل ان يكون اشارة الى العلم
بخبر الرسول (انما يكون فى المتواترات فقط فيرجع) اى فيرجع خبر الرسول (الى
القسم الاول) اى الخبر المتواتر حاصل السؤال ان يقال ان كون خبر
الرسول مفيد اللعلم الاستدلالى انما يكون اذا تواتر كون خبر الرسول واما
خبر المشهور وخبر الواحد فلا يكون فان بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم فيكون خبر
الرسول الموجب للعلم قسما من الخبر المتواتر فلا يصح جعله قسيما فى التقسيم
المذكور والا يلزم ان يكون قسم الشئ قسيما له وانه محال (قلنا الكلام ذلك
اى الخبر (فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من فيه) اى فم الرسول (او تواتر عنه
ذلك) اى عن الرسول اى الكلام الذى جعلناه قسيما للمتواتر وهو خبر الرسول
مطلقا سواء كان بالتواتر وبالسمع او بالالهام او بالوحى فيكون خبر الرسول
اعم من الخبر المتواتر فلا يرجع اليه لان الاعم لا يرجع الى الاخص بل بالعكس؛
فان قلت فعلى هذا يكون الاعم قسيما للاخص وهو ايضا محال لاستلزام
ان يكون قسم الشئ قسيما له؛ قلت لا نسلم لزوم كون قسم الشئ قسيما له
وانما يلزم ذلك ان كان خبر الرسول اعم من الخبر المتواتر مطلقا وليس
كذلك بل بينهما عموم وخصوص من وجه لوجودهما معا فى الخبر المتواتر
الذى كان صادرا من الرسول ووجود خبر المتواتر بدون خبر الرسول فى
الخبر المتواتر الصادر من غير الرسول ووجود خبر الرسول دون الخبر المتواتر
فى الخبر الذى سمع من فم رسول الله او بغيره فيكون انقسام الخبر الصادق
الى الخبر المتواتر وخبر الرسول انقسام الجسم الى الحيوان والابيض فكما
ان هذا الانقسام جائز هكذا الانقسام الاول (او بغير ذلك) كان اخبره النبى (من الطريق)
صلى الله تعالى عليه وسلم فى رؤياه او الهمه الله بانه خبر الرسول والظاهر ان
الاول داخل فى السماع من الرسول (ان امكن) العلم بانه خبر الرسول
(واما خبر الواحد) هذا جواب ما يقال وهو ان خبر الرسول يوجب العلم فلزم

لـ۱ المشهور من الحديث فكان من الآحاد فى الاصل ثم اشتهر فصار ينقله قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب فيكون كالمتواتر بعد القرن الاول ۱۲ (تعريفات سيد)

لـ۲ فيه رمز الى عدم امكانه عند اهل الحق ۱۲

لـ۳ الخبر ينقسم الى متواتر وآحاد وان الآحاد مشهور وعزيز وغريب وان المشهور ما روى بمجموع حصر بما فوق الاثنين وان العزيز هو الذى لا يرويه اقل من اثنين وان الغريب هو الذى يتفرد به شخص واحد فى اى موضع وقع واختلف فى خبر الواحد لعمل والمختار انه يفيد العلم بانضمام القرائن وقال قوم يحصل بالقرائن وبغيرها ايضا ويطرد اى كلما حصل خبر الواحد حصل العلم وقال قوم لا يطرد اى قد يحصل العلم به لكن ليس كلما حصل حصل العلم به وقال الاكثر لا يحصل العلم به لا بقرينة ولا بغيرها والمراد به العلم اليقينى (شرح نخبة من اصول الحديث لعلى القارى ملخصا)

marfat.com

ان يكون خبر الواحد يفيد العلم مع انه ليس كذلك (فانما لم يفد العلم لعروض الشبهة) حتى لو ازيل ذلك العارض حصل القطع بمضمونه ان كان حكما شرعيا لانه وحي يوحى وان كان من الامور الدنيوية قيل لا يفيد القطع (في كونه) اى خبر الواحد (خبر الرسول[1] فان قيل[2] فاذا كان) خبر الرسول (متواترا او مسموعا من في رسول الله كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو) اى الضروري (حكم سائر المتواترات والحسيات لا استدلاليا قلنا العلم الضروري في المتواتر) عن الرسول (هو العلم بكونه خبر الرسول لان هذا المعنى) العلم بكونه خبر الرسول (هو الذي تواتر الاخبار به) بخلاف التواتر بوجود مكة وبغداد فان الذي تواتر هو وجود مكة او وجود بغداد لا كونه خبر فلان ؛ فان قيل لم كان مضمون التواتر بخبر الرسول استدلاليا ولم يكن مضمونه بخبر غيره عليه السلام كذلك ؛ قلت لان مضمون خبر الرسول راجع الى المعاد والغائب ومضمون خبر غيره عليه السلام راجع الى المشاهد[3] (وفي المسموع) معطوف على في المتواتر اى العلم الضروري في المسموع (من في رسول الله هو ادراك الالفاظ وكونها) اى الالفاظ (كلام الرسول والاستدلالي هو العلم بمضمونه) اى خبر الرسول (وثبوت مدلوله) فيلزم ان المراد من العلم الاستدلالي في قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي هو العلم بمضمونه لا العلم بالفاظه وكونها كلام الرسول لان هذا ضروري الحصول (مثلا[3] قول النبي صلى الله عليه وسلم البينة على المدعي واليمين على من انكر علم بالتواتر انه خبر الرسول وهو ضروري ثم علم منه انه يجب ان يكون البينة على المدعي وهو استدلالي) اى مستفاد من ترتيب المقدمتين اعني هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فمضمونه حق لما ثبت صدقه بدلالة المعجزة (فان قيل[4] الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين بل قد يكون خبر الله او خبر الملك او خبر اهل الاجماع[5] او الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره) الضميران راجعان الى زيد (قلنا المراد) بالخبر الصادق (خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا) به يخرج الخبر البديهي الذي نبه عليه بالاخبار (مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين) فيخرج

[1] فههنا امران احدهما العلم بكون هذا الخبر خبر الرسول وهو ضروري والثاني العلم بمضمون هذا الخبر وهو الاستدلالي والخبر في الاول مفاد وفي الثاني مفيد لانه في الاول معلوم وفي الثاني سبب العلم ۱۲ (ابن عرس)

[2] في خبر الرسول المتواتر عنه او المسموع عنه عليه السلام ۱۲ (ابن عرس)

[3] اعتراضا على جعل العلم المستفاد من خبر الرسول نظريا ۱۲ (ابن عرس)

[3] ولما كان في ذلك نوع خفاء ضرب له مثلا ۱۲ (ابن عرس)

[4] والحاصل ان كلا من هذه الاخبار الاربعة صادق قطعا موجب للعلم بمضمونه فما وجه حصر الخبر الصادق في النوعين المذكورين ۱۲ (ابن عرس)

[5] الاجماع في اللغة العزم والاتفاق يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم عليه واجمع القوم على كذا اى اتفقوا عليه وفي العرف اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام على امر من الامور الدينية ۱۲ (تعريفات سيد)

[6] المستند الى واحد او جماعة لم يبلغوا كثرة المتواتر ۱۲ (ابن عرس)

marfat.com

الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب (بدلالة العقل فخبر الله او خبر الملك انما يكون مفيد اللعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم) اى الخلق (من جهة الرسول فحكمه حكم خبر الرسول وخبر اهل الاجماع فى حكم المتواتر) لان المتواتر خبر ثابت على السنة قوم على سبيل الاتفاق اصله آحاد وفروعه متواتر وخبر اهل الاجماع كذلك لان اصله آحاد تفيد الظن وفروعه مجمع عليه يفيد القطع فخبر اهل الاجماع ليس خارجا عن هذين النوعين فيكون خبرا يكون سبب العلم لعامة الخلق وانما قال فى حكم المتواتر ولم يقل المتواتر لان التواتر يستعمل فى الحسيات وليس كذلك الاجماع واما من حيث الاتفاق يشبه التواتر وقيل كان العلم الحاصل فى الاجماع استدلاليا وفى التواتر ضروريا (وقد يجاب عنه بانه) اى خبر اهل الاجماع (لا يفيد بمجرده بل بالنظر فى الادلة الدالة على كون الاجماع حجة) كقوله عليه السلام لا يجتمع امتى على الضلالة (قلنا فكذلك خبر الرسول) يعنى ان خبر الرسول لم يكن سببا لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا بل يكون سببا لعامة الخلق بكونه خبر الرسول (ولهذا) اى لاجل ان اهل الاجماع لا يفيد بمجرده (جعل استدلاليا) يعنى ان الشارح رحمة الله عليه قد اجاب عن نظر اهل الاجماع بانه داخل فى حكم المتواتر ؛ وقوله وقد يجاب اشارة الى جواب آخر من هذا السؤال اورده القوم فى كتبهم وهو غير مرضى عند الشارح وحاصل هذا الجواب ان كلامنا فى الخبر الذى يفيد العلم بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر من القرائن المفيدة لليقين وخبر اهل الاجماع ليس كذلك لان كونه مفيد اللعلم بالنظر الى الادلة فحينئذ خروجه من النوعين لا يضر ونظر فيه الشارح وقال فعلى هذا ينبغى ان يكون خبر الرسول ايضا خارجا عن مبحثنا لان افادته العلم ايضا انما يستفاد من المعجزة التى هى دليل صدق الرسول فيكون اخراج احدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح ؛ فان قلت هب ان كونهما مفيد اللعلم بالواسطة الا ان واسطة خبر الرسول لازمة له غير منفك عنه فلهذا عد من قبيل الاخبار المفيدة بنفسها بخلاف الواسطة قلنا الادلة الدالة على كون الاجماع لازمة له ايضا والا لم يكن دليلا عليه وذهولنا عن الادلة لا يستلزم انفكاك

---

۱ اے بمجرد كونه خبر اهل الاجماع ۱۲

۲ وكقوله عليه السلام ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن ۱۲

۳ بالنظر فى المعجزة الدالة على صدقه فيخرج خبر الرسول على هذا التقدير عن تقسيم الخبر الصادق و ليس كذلك ۱۲

۴ بقوله قلنا الخ وخبر اهل الاجماع فى حكم المتواتر ۱۲

۵ فكما انه خارج عن الاقسام خارج عن المقسم (كنغروے)

۶ اے خبر الرسول وخبر فى الاجماع ۱۲

۷ قضايا قياساتها معها ۱۲ حجة -

۸ لكن فرق بين الادلة فى الاجماع وبين الادلة فيما نحن فيه لان ادلة الاجماع انما هى بالنظر الى كونها خبر الرسول الا ان هذا مؤيد لما قرره الشارح اولا فافهم (كنغروے فى حاشية المخيالى)

(واما العقل وهو قوة للنفس) اى للنفس الناطقة اى العقل المسمى بالقوة النظرية واما قولهم العقل بالملكة والهيولى وغيرهما فالمراد به مراتب القوة النظرية وليس العقل فيها بمعنى آخر كما توهم فان تقييد الحيوان بالفصول لايجعل معانى مختلفة وقد يطلق العقل فى اصطلاح الحكماء على العقول العشرة التى هى مبادى الافلاك والعناصر فى زعمهم وهى ليست بمرادة هنا (بها تستعد) اى تستعد النفس بهذه القوة (للعلوم والادراكات) اى العقليات والحسيات وبهيخرج الحواس فلا نقض بها وانما جعل العقل هنا سبب الادراك وجعل قبل نفس المدرك حيث قال فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل لان العقل صفة النفس منشأ لادراكاتها وبيخ نسبة الشئ الى منشئه كما يقال قدرة البارى موجبة للاشياء ومؤثرة فيها مع ان البارى هو المؤثر بقدرته (وهو اى العقل بقولهم صفة غريزية) اى طبيعية (يتبعها) اى الغريزة (العلم بالضروريات عنه سلامة الآلات وقبل جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط) المراد بالوسائط الدلائل فى التصديق والتعريف فى التصور والمراد بالغائبات المجهولات التصورية والتصديقية (والمحسوسات بالمشاهدة) والعقل بهذا المعنى هى النفس الانسانية وفيه اشارة الى انه على التفسير الاول عرض وان امكن حمل القوة على الجوهر كالصورة النوعية ؛ اختلف فى ان النفس الانسانية جوهر مجرد جسمانى او عرض ذهب الفلاسفة الى انه جوهر مجرد ووافقهم الامام الغزالى وجمع من الصوفية المكاشفين والمتكلمون لتجرده طوائف تسع على ما نقل فى المواقف قوله يدرك بها الغائبات ؛ فان قلت العقل الجوهر نفس المدرك فكيف جعل سبب الادراك ؛ قلت العقل بمنزلة الصورة النوعية للانسان المركب منه ومن البدن ولو تركيبا اعتباريا فيصح جعله سببا لادراك الانسان وهذا كما يقال النار محرقة بسبب صورتها النوعية (فهو) اى العقل (سبب للعلم ايضا) اى كما ان الحواس السليمة والخبر الصادق سبب للعلم كذلك العقل سبب للعلم (صرح) اى المصنف (بذلك) اى بسبب العلم (لما فيه) اى فى كون العقل سببا للعلم (من خلاف السمنية فى جميع النظريات) اختلفوا فى ان النظر الصحيح من العقل

لـ العقل الهيولانى وهو الاستعداد المحض لادراك المعقولات وهى قوة محضة خالية عن الفعل كالاطفال وانما نسب الى الهيولى لان النفس فى هذه المرتبة تشبه الهيولى الاولى الخالية فى حد ذاتها عن الصور كلها

العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات العقل بالفعل وهو ان يصير النظريات مخزونة عنده القوة العاقلة بتكرار الاكتساب بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت من غير تجشم اكتساب جديد العقل المستفاد وهو ان يحضر عنده النظريات التى ادركها بحيث لا يغيب عنه (تعريفات سيد)

لـ اى بالمعارف الغير المحسوسة

لـ اى ادراك الجزئيات المحسوسة (قوله كان)

لـ وعطف الادراكات على العلوم اشعار بما عليه الجمهور من ان الادراك بالحواس لا يعد علما (ابن عرس)

marfat.com

باعتبار المادة والصورة هل يكون سببا للعلم او لا يكون فقال جمهور العلماء من اهل الحق وغيره انه يفيد العلم وقال السمنية وهم قوم من عبدة الاصنام قائلون بالتناسخ وهو انتقال الروح من بدن الى بدن آخر انه لا يفيد ذلك النظر اصلا لا فى الالهيات ولا فى غيرها من العلوم الهندسة والحساب والرياضة وغيرها واستدل الجمهور على انه يفيد العلم فى جميع العلوم بان قالوا ان قولنا العالم حادث وكل حادث يحتاج الى المؤثر يفيد العلم بان العالم يحتاج الى المؤثر واستدل السمنية على انه لا يفيد العلم بان المقدمتين معا لا يجتمعان لان متى توجهنا الى حكم مقصودا امتنع منا التوجه فى تلك الحالة الى حكم آخر بالوجدان وحينئذ لم يجب نظر مفيدا للعلم اذ المقدمة الواحدة لا تفيد العلم اتفاقا وصحة النظر ان يكون المادة والصورة صحيحا اما صحة المادة فمثل ان يكون المذكور فى موضع الجنس مثلا جنسا قريبا لا عرضا عاما وان يكون المذكور فى موضع الفصل فصلا لا خاصة هذا فى التصورات واما فى التصديقات فمثل ان يكون القضايا فى الدليل مناسبة للمطلوب وصادقة اما قطعا او ظنا او تسليما واما صحة الصورة فهى ان يوجد جميع الشرائط المعتبرة فى المقدمات فان فسد احدهما او كلاهما فسد النظر لان انتفاء احد الجزئين او انتفاء كل الاجزاء يوجب انتفاء الكل فلا يفيد العلم لعدم صحته (وبعض الفلاسفة) يعنى يقولون العقل ليس سببا للعلم (فى الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء) روى عن ارسطو لا يقين فى مباحث الالهية بل الغاية الاخذ بالاولى قالت طائفة النظر لا يفيد معرفة الله تعالى بل معلم مرشد الى ترتيب المقدمات مؤيد من عند الله بالوسى او بكمال عقله لان العلوم الضعيفة كالصرف والنحو لا يستغنى عن معلم فكيف العلم الالهى الذى هو اصعب العلوم الا يرى ان هوية الانسان قد اختلف فيها عشرة آراء واحد منها يصيب على الاحتمال والبواقى تخطئ قطعا فهذا اقرب الاشياء فما ظنك بالابعد اجيب بان الاحتياج الى المعلم بمعنى العسر مسلم واما الامتناع فلا قبل اذا بلغ العسر الى حد كان اكثر سالكيه محظما لم يكن ذلك طريق العلم وان اصاب البعض فلهذا افترق الفرق

لك قلنا لانسلم انه لا يجتمع مقدمتان فى الذهن بل قد يجتمعان وذلك كلزوم الشرطية فانهما قضيتان يجب اجتماعهما فى الذهن ولولا اجتماعهما فى الذهن لامتنع الحكم بينهما بالتلازم فى المتصلة والعناد فى المنفصلات والحاصل ان التفات النفس الى المقدمتين معا دفعة بالقصد ممتنع واما حضورهما عند النفس بان تلاحظ احداهما قصدا وتتوجه بالقصد الى الاخرى عقيب الاولى بلا فصل فمتى ان معا وان لم تكونا ملحوظتين قصدا دفعة وتوضيح هذا الجواب انك اذا حدقت نظرك الى زيد وحده ثم حدقته كذلك الى عمرو القائم عنه فى حال تحديقك الى عمرو كان عمرو مرئيا قصدا وزيد مرئيا تبعا لا قصدا وكذلك اذا لاحظت ببصيرتك معقولة قصدا وانتقلت منها سريعا الى ملاحظة معقولة اخرى كذلك كانت الثانية ملحوظة قصدا والاولى تبعا فقد اجتمع العلمان وان لم يجتمع التوجهان منه (شرح مواقف)

marfat.com

الاسلامية من اهل النظر الى ثلاث وسبعين كلهم فى النار الا واحدة كما نطق به الخبر الصحيح (والجواب ان ذلك) اى كثرة الاختلاف وتناقض الآراء (لفساد النظر فلا ينافى كون النظر الصحيح[1] من العقل مفيدا للعلم على ان ما ذكرتم[2]) من النظر العقلى فى الالهيات ليس بمفيد لكثرة الاختلاف (استدلال بنظر[3] العقل فقيه) اى فيما ذكرتم (اثبات ما نفيتم[4] فيتناقض) هذا اذا ارادوا اليقين فى دعواهم اما اذا ارادوا التشكيك فلهم ان يقولوا نظرنا يفيد الظن لعدم افادة النظر للعلم اليقين حتى لا يتناقض (فان زعموا انه[5]) اى مخالفة بعض الفلاسفة (معارضة للفاسد بالفاسد) وهو كون النظر الصحيح مفيدا للعلم اى سببا له بالفاسد[6] وهو كثرة الاختلاف وتناقض الآراء (قلنا[7] اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا او لا يفيد فلا يكون معارضة) لعدم افادته المنع فثبت ان النظر الصحيح مفيد للعلم (فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما فى قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر وانه دور) حاصل هذا السؤال ان يقال من جانب السمنية وبعض الفلاسفة ان قولكم نظر العقل يفيد العلم قضية حملية فلا يخلو اما ان يكون ضرورية او نظرية والتالى بقسميه باطل وكذا المقدم اما بطلان القسم الاول من التالى فلانه لو كان ضروريا لما كان مختلفا فيه بين العقلاء واللازم باطل لانهم اختلفوا فيه واما بطلان القسم الثانى من التالى فلانه يلزم منه اثبات النظر بالنظر وهو دور لانه حينئذ يحتاج الى نظر جزئى يفيد العلم به وذلك النظر الجزئى يحتاج الى كون النظر من العقل مفيدا للعلم فيلزم الدور لان كل واحد منهما يحتاج الى الآخر وهو الدور المحال لاستلزامه توقف الشئ على نفسه ووجوده قبل حصوله وانه محال فلا يكون النظر من العقل مفيدا للعلم (قلنا الضرورى قد يقع فيه خلاف اما لعناد او لقصور فى الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة) الفطرة الخلقة المقابلة لقبول الدين الحق خلافا للمعتزلة (بالاتفاق من العقلاء) اى عقلاء اهل السنة (واستدلال من الآثار) اى الآثار الصادرة من العقل (وشهادة من الاخبار) كقوله

---

[1] صفة النظر الصحيح بتقدير الصادر ۱۲ [2] ايها السمنية من هذه الشبهة ۱۲

[3] وذلك لان حاصله هو ان يقال مثلا لو كان النظر فى معرفة الله مفيدا للعلم لما كثر الاختلاف فى ذلك لكن اللازم باطل ينتج ان النظر فى معرفة الله لا يفيد ولا شك ان هذا الاستدلال استدلال بنظر العقل فوقع التناقض فى كلامهم ۱۲ (قرء كمال)

[3] حيث رتبتم الدليل المقتضى فى زعمكم لثبوت مدعاكم ۱۲ (عرس)

[4] بقولكم النظر لا يفيد علما مطلقا [5] اى استدلالهم هذا ۱۲

[6] اى من استدلالنا على كون النظر مفيدا للعلم ۱۲ (عرس)

[7] من استدلالهم على عدم افادته ۱۲ (عرس)

[8] فى الجواب ان هذه المعارضة بهذا النظر الفاسد لا يخلو ۱۲ (عرس)

marfat.com

عليه السلام فى حق النساء هن ناقصات العقل وقوله تعالى ان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان اى جعل الله تعالى شهادة امرأتين شهادة واحد من الرجال وليس ذلك الا لقلة الادراك والعقل والضبط واجاب الامام فخر الدين الرازى باختيار القسم الاول من الترديد وهو انه ضرورى وقولكم لو كان ضروريا لما كان مختلفا فيه ؛ قلنا لا نسلم ذلك لانه قد يختلف فيه مكابرة وعنادا (والنظرى قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث) هذا النظر المخصوص (يفيد العلم بحدوث العلم بالضرورة وليس ذلك) اى كونه مفيدا للعلم (بخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم) لا شبهة فيه فانا اذا علمنا لزوم شئ لشئ وعلمنا وجود الملزوم او عدم اللازم علمنا من الاول وجود اللازم ومن الثانى عدم الملزوم وانما قال قد يثبت بلفظ قد الدالة على جزئية الحكم لانه كثيرا ما يثبت بالنظر الغير المخصوص كما ثبت بعض الاشياء بادلة كثيرة بل باى دليل كان فيقال بمثل هذا قد يثبت بالنظر لانه عام يشمل الكل (وفى تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا تليق بهذا الكتاب) اجاب عنه امام الحرمين باختيار القسم الثانى من التالى وهو انه نظرى وقولك لو كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر وانه دور قلنا لا نسلم ذلك لانا نثبت القضية الكلية او القضية المهملة بقضية مشخصة معلومة بالضرورة فتكون تلك القضية الكلية او المهملة متوقفة على تلك القضية المشخصة المعلومة بالضرورة ولا يكون القضية المشخصة متوقفة على تلك القضية الكلية او المهملة من غير اعتبار كونه نظرا وغير اعتبار ثبوت مفهوم النظر فلا يلزم دور فيصير قولهم النظر الصحيح من العقل مفيدا صحيحا (وما ثبت منه اى من العلم الثابت بالعقل بالبداهة اى باول التوجه من غير احتياج الى فكر فهو ضرورى كالعلم بان كل الشئ اعظم من جزئه فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شئ ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم فهم لم يتصور معنى الكل والجزء) الكل انما يكون كلا مع ذلك

---

١ وفى قوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء امرنا ان نخاطب الناس على قدر عقولهم اصدق شاهد على ذلك (عرس)

٢ مطلقا او مختار على انه نظرى وهو اختيار امام الحرمين قولكم يلزم اثبات النظر بالنظر ممنوع وذلك لان النظر قد يثبت آه (عرس)

٣ كونه مفيدا للعلم (عرس)

٤ الذى مفهومه كلى وهما غيران بالضرورة فلا يلزم اثبات الشئ بنفسه وايضا فافادة هذا النظر المخصوص كون النظر مطلقا يفيد العلم لا يتوقف على ثبوت ذلك فلا دور وتحقيقه ان القضية الكلية القائلة كل نظر صحيح يفيد العلم تتوقف ثبوتها على ترتيب مقدمات مخصوصة تفيد العلم قطعا بتلك المقدمة ولا معنى للنظر المخصوص المقترن بجميع الشرائط وهذا كما يقال قولنا الخ (ابن عرس)

٥ المعتبرة فى الافادة المذكورة ضرورة ان افادة ذلك النظر المخصوص للعلم انما هى لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فثبت المطلوب وهو معنى اثبات النظر الكلى بالنظر الجزئى من غير لزوم اثبات الشئ بنفسه او لزوم دور

العضو لا بدونه فلا يتصور الاعظمية والجزء ما يتركب الشئ منه ومن غيره
(وعائبت بالاستدلال اى بالنظر فى الدليل سواء كان استدلالا من العلة
على المعلول كما اذا رأى نارا فعلم ان لها دخانا او من المعلول على العلة) على
بمعنى الى (كما اذا رأى دخانا فعلم ان هناك نارا وقد يخص الاول باسم التعليل
والثانى بالاستدلال فهو اكتسابى اى حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب
اى استعمال الاسباب (بالاختيار كصرف العقل والنظر فى المقدمات فى من العلوم المادية
الاستدلاليات وكالاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك فى الحسيات فالاكتسابى
هذا شروع فى بيان النسب (اعم من الاستدلالى لانه) اى الاستدلالى (الذى
يحصل بالنظر فى الدليل فكل استدلالى فهو اكتسابى ولا عكس) اى ليس كل
اكتسابى استدلاليا (كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار مثال الاكتسابى
(بدون الاستدلالى اما الضرورى فقد يقال فى مقابلة الاكتسابى ويفسر
اى الضرورى (بما لا يكون تحصيله) الهاء راجع الى ما (مقدورا للمخلوق)
اى يكون حاصلا من غير اختيار لانه حينئذ يكون غير حاصل بالكسب
(وقد يقال فى مقابلة الاستدلالى ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر فى دليل)
كالعلم الحاصل بالحواس فهو ضرورى والضرورى المقابل للاكتسابى اخص
من الضرورى المقابل للاستدلالى لان الاكتسابى اعم من الاستدلالى
ونقيض الاعم من شئ مطلقا اخص من نقيض الاخص بيان ذلك ان الضرورى
المقابل للاكتسابى هو الذى يكون حصوله بدون مباشرة الاسباب
بالاختيار ويكون بمحض خلق الله تعالى والضرورى المقابل للاستدلالى
هو الذى يكون حصوله بلا نظر وفكر سواء بمجرد خلق الله تعالى
او بمباشرة الاسباب بالاختيار فيكون الضرورى بهذا المعنى متناولا
للاكتسابى والضرورى المقابل للاكتسابى لان الشئ الضرورى
المقابل للاكتسابى فانه لا يتناول الاكتسابى لان الشئ لا يتناول نقيضه
ولا الاستدلالى ايضا لان مباين الاعم مباين الاخص فيكون الضرورى
المقابل للاكتسابى اخص من الضرورى المقابل للاستدلالى لان كل
ضرورى بالمعنى الاول هو الضرورى بالمعنى الثانى من غير عكس هذا
بيان النسبة بين عين الاكتسابى وعين الاستدلالى وبين نقيضهما واما

٥١ لجواز ان المحصول بكسب لا يكون نظريا كالابصار الحاصل بتقليب الحدقة فى المرئى (عرس)

٥٢ الذى هو اعم من الاستدلالى فيثبت بين الضرورى والاكتسابى نسبة المباينة الكلية (عرس)

٥٣ وانما يكون حصوله بخلقه تعالى بدون مباشرة العبد سببا حصوله باختياره وهذا كالاوليات (عرس)

٥٤ فيشمل الاوليات والحسيات والمتواترات والمجربات وغيرها كما تقدم بيانه وعلى هذا فبين المعنيين نسبة العموم والخصوص المطلق والاعم هو الضرورى بالمعنى الثانى فتحقق بهذا ان الضرورى بالمعنى الاول فى العلم الحاصل بمباشرة سببه الحسى بالاختيار وكل ما صدق عليه ان حصوله غير مقدور للمخلوق صدق عليه ان حصوله بدون فكر ونظر فى دليل (ابن عرس)

marfat.com

النسبة بين الاكتسابي والضروري المقابل له فمباينة كلية لانه نقيضه وكذا النسبة بين الاستدلالي وبين الضروري المقابل له فمباينة كلية ايضا واما النسبة بين الاستدلالي وبين الضروري المقابل للاكتسابي فمباينة كلية لان الاكتسابي اعم من الاستدلالي والضروري المقابل للاكتسابي مباين له فيكون مباينا للاستدلالي لان مباين الاعم مباين الاخص والالزم وجود الاخص بدون الاعم وانه مح واما النسبة بين الضروري المقابل للاستدلالي وبين الاكتسابي فعموم وخصوص من وجه لان الضروري[1] بهذا المعنى يتناول الاكتسابي ونقيضه والاكتسابي لايتناول نقيضه لان الشئ لايتناول نقيض نفسه (فمن ههنا) اي من كون الضروري مقولا في مقابلة الاكتسابي تارةً وفي مقابلة الاستدلالي اخرى (جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اي حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا اي حاصلا بدون الاستدلالي فظهر انه لاتناقض في كلام صاحب البداية) ووجه ورود التناقض[2] في هذا الموضع ان يقال ان المفهوم من الكلام الاول ان الضروري لايكون بواسطة الكسب ومن الثاني ان الضروري بواسطة الكسب بيان ذلك ان الضروري المقابل للاكتسابي هو الذي يكون حصوله بدون مباشرة الاسباب بالاختيار ويكون بمحض خلق الله تعالى والضروري المقابل للاستدلالي هو الذي يكون حصوله بلا نظر وفكر سواء كان بمجرد خلق الله تعالى او بمباشرة الاسباب بالاختيار فيكون الضروري بهذا المعنى متناولا للاكتسابي والضروري المقابل للاكتسابي بخلاف الضروري المقابل للاكتسابي فانه لايتناول للاكتسابي بيان لزوم التناقض من كلام صاحب البداية حيث جعل الضروري قسيم الاكتسابي في التقسيم الاول وقسيم الاستدلالي في التقسيم الثاني والحال ان الضروري في التقسيم الثاني هو الذي حصوله بلا نظر وفكر سواء كان بمجرد خلق الله تعالى او بمباشرة الاسباب بالاختيار فيكون الضروري بهذا المعنى متناولا للاكتسابي وما هذا الا تناقض ووجه دفعه ان الضروري في التقسيم الاول يكون في مقابلة الاعم وهو الاكتسابي وفي التقسيم الثاني يكون الضروري في مقابلة الاخص وهو الاستدلالي فيكون بين الضروريتين مغايرة فينبغي ان لايكون بين الكلامين تناقض لان التناقض يقتضي ان يكون مورد الايجاب والسلب متحدا حيث قال

[1] فيكون الضروري والاكتسابي اجتماع في الحسيات ع [2] اما وجه التناقض فتقريره انه قسم العلم اولا الى الضروري والاكتسابي فجعل الضروري قسيما للاكتسابي ثم قسم الاكتسابي بحسب اسبابه الثلاثة الى اقسام ثلاثة ثالثها العلم الحاصل من نظر العقل ومقتضى ذلك انه اكتسابي ثم قسمه الى الضروري والاستدلالي فجعل الضروري قسيما من الاكتسابي وكان قد جعله قسيما له وهو تناقض وجوابه انه اطلق الضروري اولا بالمعنى الاول وهو ما لا يكون مقدورا للمخلوق وهو بهذا المعنى مباين للاكتسابي قسيم له واطلقه ثانيا بالمعنى الثاني وهو ما يكون بدون فكر ونظر وهو بهذا المعنى يصدق بالاكتسابي فيكون قسما منه (ابن عرس)

اى صاحب البداية (ان العلم الحاصل الحادث نوعان ضرورى وهو
ما يحدثه الله تعالى فى نفس العبد من غير كسبه واختياره) الضمير ان
راجعان الى العبد (كالعلم بوجوده) اى العبد (وتغير احواله واكتسابه
وهو ما يحدثه الله تعالى) الهاء عائد الى ما (فيه) اى فى نفس العبد (بواسطة
كسب العبد وهو مباشرة اسبابه) اى العبد (واسبابه ثلاثة الحواس
السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال) اى صاحب البداية
(والحاصل من نظر العلم نوعان ضرورى يحصل باول النظر من غير فكر
كالعلم بان الكل اعظم من الجزء) مع ان طرفى هذه القضية كسبى لكن
التصديق عبارة عن الحكم واذا كان مستغنيا فى ذاته عن النظر كان
بديهيا داخلا فى تعريفه لانه لم يتوقف فى ذاته على نظر واما توقفه
على النظر فى اطرافه فذلك توقف بالواسطة وهو لا ينافى البداهة
(واستدلالى يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية
الدخان والالهام المفسر بالقاء معنى فى القلب) القلب لحم صنوبرى
الشكل هو الطف من جميع اعضاء البدن خلق فى وسطه منبع الحياة
الحيوانية (بطريق الفيض[1]) اى بلا كسب بالمعنى الاعم وهو صدور
امر فى الشئ لا بالارادة التابعة لغرض ولا مع كراهة وكلفة
وقال بعضهم الالهام لا يكون الا بالخير ويرد عليه قوله تعالى فالهمها
فجورها وتقويها ولذا اطلقه الشارح ولم يقيده ؛ اعلم ان العلم قد يحصل
بالقذف فى القلب بلا مباشرة الاسباب كما كان لام موسى عليه الصلوة
والسلام بقذف موسى فى التابوت على رواية وقد كان يحصل فى المنام
كما كان لابراهيم عليه السلام لذبح ولده وقد يحصل بواسطة الملك والمفهوم
من الكشاف فى تفسير قوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله ان الكل يسمى
وحيا ويخص الاول بالالهام ايضا فهذا هو المراد هنا ؛ قال حجة الاسلام
العلم الحاصل بلا دليل يسمى الهاما وذلك اما بمشاهدة الملك الملقى فيسمى
وحيا ويختص به الانبياء او بلا مشاهدة ملك يسمى الهاما ويختص
بالاولياء (ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل الحق) فالالهام
ليس بحجة عند الجمهور الا عند المتصوفة بخلاف الالهام الصادر

[1] فاض الماء كثر حتى سال كالوادى والفيض انما يستعمل فى القاء الله تعالى واما ما يلقيه الشيطان فانه يسمى بالوسوسة والواردات ان لم تكن مأمونة العاقبة ولم يحصل بعدها توجه تام الى الحق ولذة مرغبة فى العبادات فهى شيطانية وان كانت امورا متعلقة بامور الدنيا مثل احضار الشئ الغائب كاحضار الفواكه الصيفية فى الشتاء وطى المكان والزمان والنفوذ من الجدار من غير انشقاق على ما يشاهده اصحاب الدعوة وامثال ذلك مما هو غير معتبر عند اهل الله فهو جانى وان كانت متعلقة بامور الآخرة او من قبيل الاطلاع على الخواطر فهى ملكية وان كانت بحيث يعطى للمكاشف قوة التصرف فى الملك والملكوت كالاحياء والاماتة مع كونه على طريق الشرع فهى رحمانية والفيض الالهى ينقسم الى الفيض الاقدس والفيض المقدس وبالاول تحصل الاعيان واستعداداتها الاصلية فى العلم وبالثانى تحصل الاعيان فى الخارج مع لوازمها (كليات ابى البقاء)

marfat.com

من الرسول عليه الصلاة والسلام فانه حجة عند الكل والدليل على ان الالهام ليس سببا لمعرفة صحة الاديان والمذاهب ان كل واحد يدعى انه الهم صحة قول نفسه وفساد قول خصمه فيؤدى الى القول بصحة الاديان المتناقضة او يقال فى اظهار خطائهم انى الهمت ان الالهام لا يكون دليل صحة الاديان والمذاهب فان صح الهامى هذا ثبت ان الالهام ليس بدليل الصحة فان لم يصح فكذلك لانه اذا لم يكن بعض الالهامات صحيحا لم يكن القول بصحة كل الالهامات على الاطلاق عالما بالدليل على صحته فصار المرجع هو الدليل لا الالهام وبمثل هذا استدل اصحابنا على المعتزلة فى قولهم كل مجتهد مصيب (حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب فى الثلثة المذكورة وكان الاولى ان يقول ليس من اسباب العلم بالشئ) وجه الاولوية هو ان المصنف فى عد بيان اسباب العلم لا فى عد بيان اسباب المعرفة (الا انه حاول) اى المصنف (التنبيه بذكر المعرفة على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات او الكليات والمعرفة بالبسائط والجزئيات) يعنى ان العلم والمعرفة مترادفان عند اهل السنة والجماعة خلافا للفلاسفة فانهم فرقوا بين المعرفة والعلم وقالوا ان العلم عبارة عن ادراك المركب والمعرفة عبارة عن ادراك البسيط ولاجل ذلك يقال عرفت الله ولا يقال علمت الله وان العلم عبارة عن ادراك الكلى والمعرفة عبارة عن ادراك الجزئى ولاجل ذلك يقال عرفت زيدا ولا يقال علمت انسانا ولا يقال عرفته وان العلم عبارة عن التصديق بالشئ سواء كان ذلك الشئ مركبا او بسيطا وسواء كان كليا او جزئيا ولاجل ذلك يقال عرفت زيدا ولا يقال علمته بل يقال علمت زيدا قائما وان المعرفة عبارة عن الادراك الذى بعد الجهل والعلم عبارة عن الادراك مطلقا سواء كان قبل الجهل او بعده ولاجل ذلك لا يقال الله عارف بل يقال الله عالم (الا ان تخصيص الصحة بالذكر فى بعض الوجوه مما لا وجه له) لانه يوهم من عدم كون الالهام سببا لمعرفة صحة الشئ عدم كونه سببا لفساد الشئ او لمعرفة الشئ نفسه والمطلوب ان الالهام ليس سببا للمعرفة مطلقا سواء كان لصحة الشئ او لفساده اجيب

٥١ فلا يكون ادراك الجزئيات علما

٥٢ فلا يكون ادراك الكليات معرفة وعلى هذا فهما متباينان

(ابن عرس)

٥٢ فيكون الادراك المتصل بها لا معرفة

(عرس)

٥٣ اى المفردات لمقابلتها بالمركبات فيكون الادراك المتصور معرفة لا علما

٥٤ يمكن ان يقال لا يحال لا نكار ان الالهام يكون سببا للادراك انما النزاع فى ان حصل على العلم الحاصل به وثوق ام لا فالنزاع يرجع الى انه هل يعرف به صحة المعلوم ومطابقته للواقع او لا فنفيه بادراج الحجة على ان نفى السببية ليس لانه لا يكون سببا للادراك بل لانه لا يكون سببا لمعرفة صحة المدرك وكان من وقع فى جعله سببا اراد رفع من ان يعص الانبياء كانوا انبياء بالالهام

(عصام)

marfat.com

بان الصحة بمعنى الثبوت اذ كثيرا ما يستعمل فيه كما فى قوله ؛ صح عند الناس انى عاشق ؛ غير ان لم يعرفوا عشقى لمن ؛ اى ثبت واللام فى الشئ عوض من المضاف فيكون المعنى الالهام ليس من اسباب معرفة ثبوت حكم شئ من الاحكام سواء كان حكما بالصحة او بالفساد قيل لا حاجة الى زيادة الصحة حينئذ لفهم العموم من اطلاق المعرفة مع انه يوهم الصحة بمقابلة الفساد ومعنى الثبوت يوهم مقابلة الانتفاء (ثم الظاهر انه اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به) اى بالالهام (العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير) معطوف على يحصل اى ليس سببا يصلح للالزام على الغير قوله ثم الظاهر جواب ما يقال وهو ان يقال لا نسلم ان الالهام ليس سببا للعلم فانه قد يحصل به العلم لبعض افراد البشر كالاولياء فيكون حصر اسباب العلم فى الثلثة باطلا فاجاب عنه بقوله ثم الظاهر انه اراد الخ حاصله ان يقال لم يرد المص بقوله ان الالهام ليس سببا للعلم اصلا حتى يرد ما ذكرتم بل اراد به ليس سببا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق فلا يرد ما ذكرتم (والا) اى وان لم يرد انه ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق (فلا شك انه يحصل به العلم وقد ورد القول به) اى بالعلم (فى الخبر[1] وحكى عن كثير من السلف) كالالهام لابراهيم عليه السلام بذبح اسمعيل عليه السلام (واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد[2]) معنى التقليد قبول قول الغير بلا دليل (فقد يفيد ان الظن والاعتقاد الجازم الذى يقبل الزوال) بتشكيك المشكك (فكانه اراد بالعلم[3] ما لا يشملهما[4]) اى الظن والاعتقاد الجازم الذى يقبل الزوال (والا[5]) اى وان يرد بالعلم ما لا يشملهما (فلا وجه لحصر الاسباب فى الثلثة) قوله خبر الواحد جواب ما يقال وهو ان يقال ان حصر اسباب العلم فى الثلثة ممنوع فان خبر الواحد العادل وتقليد المجتهد وهو الذى امكنه ان يستخرج من القرآن والحديث مسائل فقهية كابى حنيفة وابى يوسف وامام محمد وامام الشافعى ومالك وزفر وغير ذلك من المجتهدين يفيد ان العلم مع انهما ليسا من الاسباب السابقة فاجاب عنه بقوله واما خبر الواحد العدل الخ حاصله انهما يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذى يقبل الزوال بتشكيك المشكك والمراد من العلم عند اهل

[1] فقد اخرج البخارى عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لقد كان فيما قبلكم من الامم ناس محدثون فان يكن فى امتى احد فانه عمر ومعنى محدثون ملهمون ١٢ (عرس)

[2] المصدق شرعا فيما اخبر به (عرس)

[3] والمراد بتقليد المجتهد خبر المجتهد للمقلد المعتقد له

[4] يعنى كانه اراد بالعلم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض لا صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به على عكس ما حقق سابقا فى مقام تعريف العلم وانما قال كان لاحتمال ان يكون العلم عاما وتخصيص الاسباب بالاسباب المعتد بها فمن قال كلمة كان غير مرضية كانه غفل ١٢ (عصام)

[5] بل ما يقابلهما وهو العلم بمعنى الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذى لا يقبل الزوال وتقدم تفسيره فانه صفة توجب تمييزا لا يحتمل الشك ١٢ (ابن عرس)

[6] قوله والا فلا وجه يريد به فلا وجه بحسب الظاهر فلا ينافى قوله كان ١٢ (عصام)

marfat.com

الحق هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع فلا يكون الظن والاعتقاد المذكور علما عندهم فلا يرد ما ذكرتم من النقض المذكور (والعالم) اسم للقدر المشترك بين اجناس ذوى العلم يقال عالم الانسان والملك والجن والقدر المشترك عبارة عن المفهوم الكلى الذى ذكره الشارح بقوله اى مما سوى الله تعالى او اجناس ما علم به الصانع فيصح اطلاقه على كل واحد منها وعلى مجموعها وقيل اسم لمجموع ذوى العلم او لمجموع ما علم به الصانع والحاصل ان العالم باعتبار المعنى الاول كلى وباعتبار المعنى الثانى وهو قوله وقيل اسم لمجموع ذوى العلم الخ جزئى اعلم انه لما ذكر اسباب العلم ذكر بعده ما هو المقصود من ذكر تلك الاشياء وهو العلم بحدوث العالم هو اصل جميع العلوم الاسلامية وقانون الحكم الانحامية لانه لو لم يكن محدثا لكان قديما فلزم ان يكون متناهيا فلا فائدة فى وعد ووعيد وارسال الرسل والانبياء لعدم القيمة وعدم الفناء ولزم تكذيب الانبياء فلزم الكفر فلا يثبت شئ من الشرائع والاسلام بدون ذلك واعلم ان الجسم بحسب القسمة العقلية اما ان يكون محدث الذات والصفات معا او قديم الذات والصفات معا او قديم الذات ومحدث الصفات او عكسه لكن القسم الرابع مما لا يقول به عاقل واما القسم الاول وهو ان يكون محدث الذات والصفات معا وهو قول جمهور المسلمين واليهود والنصارى واما القسم الثانى (العرضية) وهو ان يكون قديم الذات والصفات معا فهو قول ارسطاطاليس ومن اهل الاسلام فهو قول ابى على وابى النصر الفارابى وزعم هؤلاء ان السموات قائمة بذواتها وصفاتها كالشكل والمقدار وغيرهما ذلك سوى الاوضاع (المنحصرة) والحركات الجزئيات فان كل معينة مسبوقة بأخرى وكل وضع معين مسبوق بالاخرى والا نهاية له فيكون الاوضاع قديمة بنوعها حادثة بشخصها وكذا الحركات واما القسم الثالث فهو ان الاجسام قديمة بالذات حادثة بالصفات فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطو بالزمان ثم اختلف هؤلاء فى تلك الذات التى هى اصل الاجسام ففرقة زعموا انها جسم وفرقة زعموا انها ليست بجسم والاجسامية والفرقة الاولى اختلفوا فى ذلك

٥١ اى ذواتها الجوهرية
٥٢ بما ادها الشخصية
٥٣ وصورها الجسمية والنوعية اعلم انها المعينة من المقادير والاشكال (شرح مواقف)
٥٤ ضرورة ان كل حركة شخصية مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع المعينة التابعة لها واما مطلق الحركة والوضع فقديم لان منهم ان الافلاك متحركة حركة مستديرة من الازل الى الابد بلا سكون اصلا (شرح مواقف)

marfat.com

الجسم فقيل[1] كانت جوهرة فذابت بنظر البارى تعالى وصارت ماء
وقيل كان ذلك الاصل ارضا فحصل الماء من تلطيفه والهواء من تلطيف
الماء والنار من تلطيف الهواء وقيل كان ذلك الاصل هواء لتوسطه بين
اللطيف والكثيف وسهولة قبول الاشكال فحصل النار من تلطيفه والماء
والارض من تكثيفه وقيل كان نار الفضل لطافتها وقوام المركبات
واصل الحيوة بها ولم يذهب احد الى كونها ماء وقيل اقوال غير ذلك فمن
رام بتفصيلها فعليه بالمطولات (اى ماسوى الله تعالى من الموجودات[2]
مما يعلم به الصانع) ولذلك قيل له عالم لانه علم على وجود الصانع
فاشبعت فتحة العين فتولدت الالف فصار عالم (يقال عالم الاجسام) ولم
يقل عالم الاعيان لانهم لم يقولوا بوجود المجرد من الاعيان ولو سلم
كان سمى بعالم المعقول (وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى
غير ذلك) كعالم الانسان وعالم الارواح وعالم العقل وعالم النفس ولا
يقال عالم زيد وعمرو ولما مر من ان افراد العالم هى الاجناس فقط
(فيخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات[3]) ولو سلم انها غير
الذات لم تكن من العالم لان العالم فى العرف اسم لما ينفك عن الصانع (كما انها
ليست عينها بجميع اجزاءه من السموات وما فيها) اى فى السموات[4]
(والارض وما عليها محدث اى مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان
معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها)
اى بهيولياتها التى هى محل لصورها (وصورها واشكالها وقدم العناصر
بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة) اى صورها
الجسمية قديمة بالنوع لا بالشخص وصورها النوعية وهى التى يمتاز بها بعض
الاجسام عن بعض قديمة بجنسها لا بنوعها لان الصور النوعية لما كانت
مختلفة بالحقيقة وانها تختلف وتتبدل لم تكن قديمة بنوعها جزما بل
بجنسها وهى مسمى الصور النوعية مطلقا اما الهيولى فقديمة بشخصها
اذ لو كانت حادثة تحدث زمانيا لكان لها هيولى اخرى لما عرفت من ان
كل حادث بزمان فهو مسبوق بمادة فيلزم التسلسل (نعم اطلقوا القول
بحدوث ماسوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق

[1] العالم لغة عبارة عما يعلم به الشئ واصطلاحا عبارة عن كل ماسوى الله من الموجودات لانه يعلم به الله تعالى من حيث اسمائه وصفاته ١٢ (تعريفات سيد)

[2] انما ذكر هذا القيد فى التعريف اشارة الى وجه التسمية والمناسبة فان العالم مشتق من العلم بمعنى العلامة غلب لما يعلم به كالخاتم لما يختم به ثم سمى به ماسوى الله تعالى من الموجودات لانه مما يعلم به الصانع ١٢ (عبد الحكيم)

[3] اى ليست بجائز الانفكاك ١٢ [4] السموات السبع سماء القمر وسماء العطارد وسماء الزهرة وسماء الشمس وسماء المريخ وسماء المشترى وسماء الزحل والكرسى والعرش ١٢

[5] اى احتياج ماسوى الله فى وجوده وان لم يكن مسبوقا بالعدم ١٢ (عرس)

marfat.com

العدم علیه) هذا اشارة الی جواب سؤال مقدر وهو ان یقال لا نسلم ان الفلاسفة ذهبوا الی قدم السموات والعناصر فانهم صرحوا بان العالم الذی هو ما سوی الله تعالی من الموجودات حادث فکیف قالوا ان السموات والعناصر قدیمة والحال انها من جملة افراد العالم فاجاب الشارح الفاضل عنه بقوله نعم اطلقوا القول الخ بیان هذا الجواب مبنی علی بسط مقدمة وهی ان الحدوث مقول بالاشتراک علی معان ثلثة ؛ الاول حدوث زمانی وهو ان یکون الشئ مسبوقا بالعدم کحدوث زید وعمرو وغیرهما من افراد الانسان مثلا ؛ والمعنی الثانی هو الحدوث الذاتی وهو ان یکون وجود الشئ من الغیر ؛ والمعنی الثالث وهو ان یکون ما مضی من وجود الشئ اقل من ما مضی من وجود الآخر کوجود الابن مع وجود الاب وهذا المعنی هو الحدوث الاضافی فالمعنی الاول اخص من المعنی الثانی لان کل مسبوق بالعدم محتاج الی الغیر ولیس کل محتاج الی الغیر مسبوقا بالعدم کالعقول والنفوس القدیمة عند الفلاسفة والمعنی الاول والمعنی الثانی اعم من المعنی الثالث لان کل ما هو وجوده اقل من وجود الآخر کان مسبوقا بالعدم ومحتاجا الی الغیر ولیس کل مسبوق بالعدم او محتاج الی الغیر اقل وجودا من الآخر فیکون المعنی الثالث اخص من المعنیین السابقین وکذا القدم مقول بالاشتراک علی ثلثة معان ؛ المعنی الاول هو القدم الزمانی وهو ان لا یکون وجود الشئ مسبوقا بالعدم ؛ والمعنی الثانی القدم الذاتی وهو ان لا یکون الشئ محتاجا الی الغیر ؛ والمعنی الثالث القدم الاضافی وهو ان یکون ما مضی من وجود الشئ اکثر من ما مضی من وجود الآخر کالاب والابن فالعالم بجمیع اجزائه حادث حدوثا ذاتیا عند اهل الحق وبعض الاجزاء حادث بالزمان کالحوادث الیومیة وبعضها حادث بالذات وقدیم بالزمان عند الفلاسفة واذا تمهدت هذه المقدمة عندک عرفت هذا الجواب بتمامه فان المراد بالقدم فی قوله ذهبوا الخ هو القدم الزمانی وبالحدوث فی قوله نعم اطلقوا الخ هو الحدوث الذاتی ولا منافاة بین القدم الزمانی والحدوث الذاتی عند الفلاسفة لانهما یجتمعان فی العقول والنفوس القدیمة عندهم وذهب اهل السنة والجماعة الی ان الممکنات

له علی وجوده سبقا زمانیا وکانوا یسمونه حدوثا زمانیا (قرء کمال)

ع والحاصل ان الحدوث ینقسم عندهم الی الذاتی وهو کون الشئ محتاجا فی وجوده الی غیره والزمانی وهو کونه مسبوقا بالعدم وکذا القدم ذاتی وهو مختص بالواجب تعالی وزمانی وهو کون الشئ لا اول لوجوده والحدوث الذاتی لا ینافی القدم الزمانی عندهم لجواز ان یکون الشئ لا ابتداء لوجوده وهو مع ذلک محتاج فی وجوده الی غیره فلذا اطلقوا بحدوث العالم وهذه احدی المسائل الثلاث التی کفر بها الفلاسفة والثانیة مسئلة العلم بالجزئیات والثالث مسئلة حشر الاجساد (ابن عرس)

ع ولزوم الکفر لیس بکفر وانما الکفر هو الالتزام ای الحکم بالشئ مع العلم بلزوم الکفر (کلنبوی) فی حاشیة الجلال فی بحث العلم (٣٢٧) صحیفه

باسرها محدثة حدوثا زمانيا (ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله
اذ هو اى العالم اعيان واعراض لانه ان قام بذاته فعين والا فعرض
وكل واحد منهما حادث لما سنبين) ان شاء الله تعالى اعلم ان اهل العقل
من الدليل القطعي والبرهان اليقيني ١٢
تنازعوا فى وجود الاعراض فقال قوم من المتكلمين والفلاسفة والمعتزلة
ان الاعراض موجودة فى الخارج فقال ابن كيسان الاصم ان العالم كله
جوهر ولا وجود للعرض اصلا فالحرارة والبرودة واللون والضوء وسائر
الاعراض ليست اعراضا عنده بل هى جواهر ثم القائلون بوجود
العرض اختلفوا فى انه هل يجوز ان يقوم بنفسه ام لا فذهب قوم منهم
الى ان لا يجوز ان يقوم العرض بنفسه بل كل عرض لا بد وان يكون قائما
بالغير وذهب ابو الهذيل ومن تابعه من البصريين الى ان يجوز ان يقوم
العرض بنفسه كالارادة العرضية الحادثة لا فى محل كارادة البارى تعالى
والدليل على ان العرض موجود وان لا يجوز ان يقوم بنفسه هو انا ندرك
الاعراض من الالوان والاضواء والاصوات والطعوم والروائح والمرارة
والحرارة والبرودة وغيرها فلا شك فى انها مما لا يجوز قيامها بنفسها
(ولم يتعرض له المصنف) اى الدليل بحدوث العالم (لان الكلام
فيه) اى فى التعرض (طويل لا يليق بهذا المختصر كيف) اى كيف
يليق (وهو مقصور على المسائل دون الدلائل فالاعيان ما اى ممكن
يكون له) الهاء يعود الى ما (قيام بذاته) وانما فسر بممكن احترازا عن
البارى تعالى فان الله تعالى وان كان قائما بذاته لكنه ليس ممكنا بل واجبا
بذاته (بقرينة جعله من اقسام العالم) هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر
وهو ان يقال ان لفظة ما عامة تتناول الممكن وغيره فلا يجوز ان يراد بها
الممكن وان يكون الممكن تفسيرا لها لان ذكر العام وارادة الخاص لا يجوز
من غير قرينة وما القرينة فى هذا المقام فاجاب الشارح عنه بقوله بقرينة
جعله من اقسام العالم حاصله ان يقال ان ذكر العام وارادة الخاص انما
لا يجوز اذا لم يكن هناك قرينة دالة وهنا قرينة دالة وهى جعل المص
حالية ١٢
الاعيان من اقسام العالم الحادث الممكن بجميع اجزائه فيكون الاعيان
حادثة لان حدوث المقسم يستلزم حدوث جميع الاقسام لانه معتبر فيها

---

١ بقوله واذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر ١٢

٢ اى لبيان ذلك والاستدلال عليه على وجه التفصيل وانما اشار الى الدليل اشارة اجمالية بايراد اقسام العالم فى حيز اذ فكانه قال دليل حدوثه كونه منقسما الى الاعيان والاعراض التى لا تخلو عنها الاعيان لكنه لم يتعرض لبيان وجه الدلالة ١٢ (عرس)

٣ اى انما فسرنا كلمة ما بالممكن بسبب هذه القرينة فالاعيان لا يتناول الواجب (قرء كمال)

٤ ومعنى قيام الواجب بذاته استغناؤه بذاته عما سواه فى تقومه ١٢ (قرء كمال)

٥ اى جعل هذا القسم الذى هو الاعيان ١٢

marfat.com

(ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه) هذا بناء على انكار الجوهر المجرد (غير تابع تحيزه لتحيز شئ آخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذى هو موضوعه اى محله) اى محل العرض (الذى يقومه) ويحصله (ومعنى وجود العرض فى الموضوع هو ان وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع) بخلاف وجود العين يرد عليه ان وجوده فى الموضوع نسبة بينه وبين الموضوع بخلاف وجوده فى نفسه والجواب يحمل كلامه على عدم التمايز بين الوجودين فى الاشياء الحسية مسامحة قيل لاحاجة اليها فان قوله وجوده فى الموضوع يحتمل معنيين احدهما ان يقصد به الوجود الذى وقع الموضوع ظرفا له وهو وجوده فى نفسه[1] والثانى ان يراد به نسبة الوجود الى الموضوع فيكون الموضوع احد طرفى تلك النسبة لا ظرفا للموجود كما فى الاول (فلهذا[2] يمتنع الانتقال[3] عنه) اى عن الموضوع (بخلاف وجود الجسم فى الحيز فان وجوده) اى الجسم (فى نفسه امر ووجوده فى الحيز امر آخر ولهذا ينتقل عنه) اى الموضوع يجوز انتقاله عن حيز الى آخر: اعلم ان العقلاء اتفقوا على ان الاعراض لا تنتقل من محل الى محل آخر الا قوم من القدماء فانهم ذهبوا الى جواز انتقال الاعراض من محلها الى محل آخر واستدلوا عليه بان الرائحة والضوء والصوت اعراض مع انها تنتقل من محلها الى محل آخر ويمكن ان يجاب عنه بان الرائحة لا تنتقل بنفسها بل تنتقل مع محلها الذى هو اجزاء لطيفة من ذى الرائحة كما فى التحيزات وان الضوء لا ينتقل من المحل بل يتكيف مقابل المضئ بالضوء فيتوهم انه انتقل والصوت يتكيف به المجاور فالمجاور الى ان يصل الى الصماخ استدل القائلون بامتناع الانتقال بان يقولوا ان الانتقال هو حصول شئ فى حيزه بعد ان كان حاصلا فى حيز آخر وهذا المعنى لا يتحقق الا فى المتحيز والعرض ليس بمتحيز فلا يجوز الانتقال فيه قيل فى هذا الاستدلال نظر فان التفسير المذكور لانتقال الجوهر من مكان الى مكان آخر لا لانتقال العرض من محل الى محل آخر فان انتقاله منه اليه مفسر بان يقوم عرض بمحل بعد قيامه بمحل آخر وليس هذا مما لا يتصور

[1] لانه لما كان وجوده فى نفسه هو وجوده فى محله كان زواله عن ذلك المحل زوالا لوجوده فى نفسه ضرورة ان زواله عن محله زوال لوجوده فى محله والمفروض انه عين وجوده ۱۲ (عرس)

[2] اى لكون وجوده فى نفسه هو وجوده فى محله ۱۲ (عرس)

[3] فان قيل ما ذكرتموه من امتناع الانتقال على الاعراض انكار للحس فان رائحة التفاح تنتقل الى ما يجاوره والحرارة تنتقل من النار الى ما يماسها كما يشهد به الحس فالجواب ان الحاصل فى المحل الثانى وهو المجاور او المماس شخص آخر من الرائحة او الحرارة مماثل للاول ۱۲ (شرح مواقف)

marfat.com

فی العرض بل لابد لنفیه من دلیل والدلیل علیه هو ان یقال لما کان وجود العرض فی نفسه هو وجوده فی موضوع ذلک العرض لم یتصور انتقاله مع وجوده لان العرض عند الانتقال من ذلک الموضوع کان معدوما والمعدوم لا ینتقل (وعند الفلاسفة معنی قیام الشئ بذاته استغناؤه) الهاء عائد الی الشئ (عن محل یقومه) ای یحصل الشئ سواء کان متحیزا کالجسم او غیر متحیز کالمجردات والصورة عندهم جوهر قائم بذاته مع کونها حالة فی الهیولی لان الهیولی لا یقومه بل بالعکس (ومعنی قیامه بشئ آخر اختصاصه[1] به) ای اختصاص شئ بشئ آخر (بحیث یصیر الاول نعتا والثانی منعوتا سواء کان متحیزا کما فی سواد الجسم او لا کما فی صفات الباری تعالی والمجردات) ای الصفات السلبیة لا الحقیقیة لانهم لا یقولون بها والفرق بین قیام الشئ بذاته عند المتکلمین وبینه عند الفلاسفة ان قیام الشئ بذاته عند المتکلمین اخص منه عند الفلاسفة فان القیام بذاته عند المتکلمین لابد وان یکون متحیزا فلا یتناول الباری تعالی والعقول والنفوس المجردة عن المادة اما تعریف العرض عند المتکلمین فلا یتناول صفات الله تعالی فانها قائمة بذاته تعالی مع امتناع تحیزه وتعریف الفلاسفة یتناولها لانهم لم یشترطوا التحیز فی التعریف فعلم من هذا ان صفات الباری تعالی لیست بجواهر ولا باعراض عند المتکلمین لانها لیست متحیزة بنفسها ولا تحیزه تابع بتحیز شئ آخر فیکون واسطة (وهو ای ماله[2] قیام بذاته من العالم) اعلم ان الجوهر منحصر فی قسمین عند المتکلمین لانه ان لم یقبل القسمة بوجه ما فهو الجوهر الفرد وان قبلها فهو الجسم وانکروا وجود جواهر غیر متحیزة واما عند الحکماء فاقسام الجواهر الهیولی والصورة والجسم والنفس والعقل وذلک ان الجواهر لا یخلو اما ان یکون محلا اولا والاول الهیولی والثانی اما ان یکون حالا فی المحل اولا والاول الصورة والثانی لا یخلو اما ان یکون مرکبا من المحل والحال اعنی الهیولی والصورة اولا والاول الجسم والثانی المفارق وهو لا یخلو اما ان یتعلق بالبدن تعلق التدبیر والتصرف اولا الاول النفس الانسانیة ان تعلق بالانسان

[1] ای التعلق الخاص الذی یصیر به احد المتعلقین نعتا للآخر والآخر منعوتا والاول ای النعت حال والثانی اعنی المنعوت محل کالتعلق بین لون البیاض والجسم المقتضی لکون البیاض نعتا للجسم وکون الجسم منعوتا بان یقال جسم ابیض ۱۲ (ملازاده)

[2] اشارة الی ان الضمیر راجع الی الاعیان والتذکیر نظرا الی انه مذکر فی المعنی واشار فیه الی توجیه آخر لکلمة ما فی تعریف الاعیان سوی ما ذکره وهو جعله عبارة عن جزء من العالم ۱۲ (عصام)

marfat.com

والفلكية ان تعلق بالفلك والثانى العقل (اما مركب من جزئين فصاعدا عندنا وهو الجسم) المراد هنا بيان ادنى مرتبة للجسم وهو عند الحنفية والاشاعرة ؛ قوله فصاعدا انصب على الحال اى زاد الجزء على الاثنين صاعدا (وعند البعض) اى المعتزلة وبعض مشايخ الحنفية (لا بد من ثلثة اجزاء لتتحقق الابعاد الثلثة اعنى الطول والعرض والعمق) البعد ما يكون بين النهايتين والنهاية هى ما به يصير الشئ ذا الكمية اى حيث لا يوجد وراءه شئ منه (وعند البعض) وهو ابو على الجبائى (من ثمانية اجزاء) بان يوضع جزآن فيفصل الطول وجزآن على جنبه فيحصل العرض واربعة فوقها فيحصل العمق (ليتحقق تقاطع الابعاد الثلاثة على زوايا قائمة) والمعنى انه جوهر يمكن ان يفرض فيه بعد كيف اتفق ثم يفرض فيه بعد آخر متقاطع للاول على زوايا قائمة ثم يفرض فيه بعد ثالث متقاطع لهما على قائمة ايضا ومعنى الزوايا القائمة انه اذا قام خط على خط عمودا عليه كاميل له على احد الطرفين اصلا حدثت من جنبيه زاويتان متساويتان يقال لكل منهما قائمة هكذا ـ فان كان مائلا الى احد الطرفين كان احد الزاويتين صغرى تسمى الحادة والاخرى كبرى وتسمى المنفرجة هكذا الحادة ـ والمنفرجة ـ (وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى يدفع بان لكل احد ان يصطلح على ما يشاء) اى ليس النزاع المذكور بين القائلين بانه مركب من اجزاء لا يتجزى نزاعا لفظيا وهو ان يكون مراد كل واحد من الخصمين عين مراد الآخر كما قال المتكلمون ان القرآن غير مخلوق اى غير حادث فاريدوا به الكلام النفسى القائم بذات الله تعالى والمعتزلة قالوا انه مخلوق اى حادث فاريدوا به الكلام اللفظى المؤلف من الحروف وهذا النزاع انما يكون فى اللفظ دون المعنى لان المتكلمين قائلون بان الكلام اللفظى حادث غير مخلوق والمعتزلة قائلون بان الكلام النفسى غير مخلوق وغير حادث والنزاع المعنوى هو الذى يكون فى المعنى كما قال المتكلمون العالم عبارة عما سوى الله تعالى حادث بجميع اجزائه وقال الحكماء ان العالم عبارة عما سوى الله تعالى ليس بحادث بجميع اجزائه فان هذا النزاع نزاع

ل المقصود من هذا بيان فائدة قوله راجعا الى الاصطلاح وعدم مخالفته لما فى المواقف ودفع ما قيل من ان حاصل ما ذكره الشارح بقوله بل هو نزاع فى ان المعنى الذى اه ان لفظ الجسم يطلق على كذا وكذا ولا شك انه نزاع لفظى يعنى انه ليس نزاعا لفظيا بمعنى كونه راجعا الى الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم فى اصطلاح موضوعا للمركب من جزئين وفى اصطلاح المركب من ثلثة اه اذ لا مشاحة فى الاصطلاح وان كان نزاعا لفظيا بمعنى انه نزاع فى معنى لفظ الجسم بانه هل يوفق بمطلق التركيب او بالتركيب من ثلثة او من ثمانية فالشارح فى النزاع بمعنى الراجع الى الاصطلاح وصاحب المواقف اثبت بمعنى انه نزاع فى اطلاق اللفظ بحسب العرف واللغة فلا منافاة بين كلاميهما ۱۲ (عبد الحكيم)

marfat.com

معنوی لکن فیه ما فیه (بل هو نزاع) ای اذا عین معنی الجسم ثم اختلف فی انه یتحقق بالجزئین او باکثر او بالاقل کان نزاعا معنویا اما اذا لم یعین فنزاع لفظی (فیرجع احد الامرین) ای من قال یکفی فی الترکیب من جزئین (بان یقال لاحد الجسمین اذا زید علیه) الضمیر یرجع لاحد الجسمین (جزء واحد انه اجسم من الآخر) ان مع اسمه وخبره فی موضع نصب مقول القول (فلو کان مجرد الترکیب کاف فی الجسمیة لما صار بمجرد زیادة الجزء انه یزید فی الجسمیة لما کان ازدیاد بمجرد زیادة الجزء الواحد فثبت ان مجرد الترکیب کاف فی الجسمیة وادنی الترکیب حاصل من جزئین وهو المطلوب ؛ قال اهل السنة والجماعة فی تعریف الجسم وهو متمیز قابل للقسمة فعلی هذا یکون المرکب من جوهرین فردین جسما عندهم وعرفه المتقدمون بانه جوهر ذو ابعاد ثلاثة ای الطول والعرض والعمق فعلی هذا لا بد له من ثلاثة اجزاء لتحقق الابعاد وقال المعتزلة انه متحیز ذو ابعاد ثلاثة ونزعموا انه لا یحصل باقل من ثمانیة اربعة فوق اربعة لیحصل الابعاد بالتقاطع علی زوایا قوائم وقال الکعبی من المعتزلة انه یحصل باربعة جواهر بان یکون ثلاثة للمثلث والرابع فوقها فی الوسط واختلف العلماء فی ان الجسم البسیط الذی لا یتألف من اجسام مختلفة الحقائق کالماء والارض والهواء والنار هل هو مرکب من اجزاء لا یتجزی او هو مرکب من الهیولی والصورتین الصورة الجسمیة والنوعیة فذهب المتکلمون الی الاول وذهب الحکماء الی الثانی (وفیه نظر) ای فی احتجاج الاولین بانه یقال لاحد الجسمین الخ (لانه افعل من الجسامة بمعنی الضخامة وعظم المقدار یقال جسم الشئ ای عظم فهو جسیم وجسام بالضم والکلام فی الجسم الذی هو اسم ای ذات لا صفة او غیر مرکب کالجوهر یعنی العین الذی لا یقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا) والفرق بین الانقسام الوهمی والفرضی ان الوهم یقف فی القسمة دون العقل بمعنی ان العقل یقدر علی

ل۱ فیه نظر انه لا فائدة فی قوله الذی هو اسم لاصفة لانه لیس الجسم الا اسماء وفی نظره بحث لان الجسم مأخوذ من الجسامة والمعانی اللغویة مرعیة فی الالفاظ المنقولة فالاحتجاج بان الاکتفاء بمجرد الترکیب فی الجسمیة یناسب الاسم منا سبة تامة دون غیره فهو راجع ۱۲ رعصام ل۲ بفتح وهو مطلق الفصل او قطع وهو الفصل بنقود جسم فیه ۱۲ ل۳ یعنی ان النقوة الوهمیة لا یدرک ما یقبل الانفصال ۱۲ ل۴ ولا فرضا عقلیا یعنی ان العقل لا یثبت له جزءا یمکن انفصاله والحاصل انه لا یقبل التجزی اصلا لا فعلا لصغره ولا کبیرا لصلابته ولا وهما لعجز الوهم من تمییز طرفه منه عن طرف ولا فرضا عقلیا ۱۲ (ابن عرس ل۵ واما وجه امتناع الانقسام العقلی فهو انا نری غیر المنقسم فی نفسه لا نتصوره بوجه الا انقسام لا یکون تصورا مطابقا لما فی نفس الامر کما اذا تصورنا الانسان بوجه الحیوانیة ۱۲ (عبد الحکیم) یعنی ان الصغر لا یدرک بالحس ولا یقدر علی استحضاره ۱۲ (عبد الحکیم)

marfat.com

تقسيم بعد تقسيمه الى غير نهاية اى لا ينتهى الى حد يجب وقوفه عنده بخلاف الوهم لان الوهم قوة جسمانية ولا شئ من القوة الجسمانية يقدر على الافعال الغير المتناهية واما التقسيمات الغير المتناهية بالفعل فالعقل قاصر عنه كالوهم ولذا لم يفرق البعض بينهما (وهو) اى غير المركب (الجزء الذى لا يتجزى ولم يقل) وهو الجوهر (يعنى قال المصنف كالجوهر ولم يقل هو يعنى لفظ هو ولو قال كذا لفهم حصر ما لا يتركب فى الجوهر الفرد بالسوق لا بكلمة هو لانها ليست بفصل ثم قسمة العين الى الجسم والجوهر الفرد حاصرة على ما اختاره المص مرارا حسب الاشعرى وعلى مذهب القاضى واما على مذهب الغير فلا حصر لان المركب من الجزئين متلاعين وليس بجسم ولا جوهر عندهم (احتراز عن ورود المنع) عليه (بان ما لا يتركب لا ينحصر عقلا فى الجوهر) وكيف يقال بالحصر والحال ان نافيه اكثر من مثبتيه (بمعنى الجزء الذى لا يتجزى) وانما قال بمعنى الجزء الذى لا يتجزى لان الجوهر قد يقال بمعنى آخر وهو ما ليس بعرض سواء كان مركبا اولا (بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة ليتم ذلك) اى الحصر فانها وان كانت جواهر الا انها لا بمعنى الجزء الذى لا يتجزى بل بمعنى انها ليست بجوهر فرد وقوله المجردة قيد للعقول والنفوس اى المجردة من الابدان والمراد من النفوس هنا من النفوس الانسانية ؛ اعلم ان بل موضوع لابطال ما بعده والاعراض عما قبله ففى كل موضع يكون الاعراض عن الاول يثبت الثانى فقط وفى كل موضع لا يمكن الاعراض عن الاول يثبت الاول والثانى فههنا بل هنا من قبيل الثانى ؛ واعلم ان الهيولى جوهر فى الجسم قابل لما يعرض عليه من الاتصال والانفصال محل الصورتين الجسمية والنوعية ولا بد لتحقيق الهيولى والصورة من زيادة بيان اوردها الامام فى المطالب العالية فقال انا نجد اجساما مختلفة فى الصورة متماثلة فى المادة كالسكين والسيف والفأس والمنشار فاشكالها معمولة من الحديد الا انها مع اشتراكها فى هذا المعنى يخالف كل واحد منها الآخر فى الصورة والشكل فنقول هذه الاشياء

٥١ كما قال فى قسمة جوهر الجسم (عرس)

٥٢ وان امكن دفعها بالتصوير التقسيم حصر العين الذى ثبت وجوده وليس وجود شئ من الهيولى والصورة والنفوس المجردة بثابت عنده ناه (رجالى ٣٤ حواشيه)

٥٣ اى لا يكفى فى ثبوت هذا الحصر والزام الفلاسفة بمجرد الدعوى بل لابد أ ١٢ (ابن عرس)

٥٤ المجردة من المادة وعلائقها *

٥٥ عن المادة دون العلائق ١٢

هیولٰها الحدید وصورها مختلفة وکذلک السریر معمول من الخشب مختلف فی الاشکال والصور اذا عرفت هذا فنقول الهیولی علی اربعة انواع هیولی الصناعة وهیولی الطبیعة وهیولی الکل وهیولی الاولی بضم الهمزة اما هیولی الصناعة فهو کل جسم یعمل منه الصانع وفیه صنعته کالخشب للنجارین والحدید للحدادین والتراب والماء للبناء للبنائین والغزل للحائک والدقیق للخباز وعلی هذا القیاس فکل صانع فلا بد له من جسم یعمل وفیه صنعته وذلک الجسم هو الهیولی لذلک الشئ المصنوع واما الاشکال والنقوش التی یعملها الصانع فهی الصور واما المرتبة الثانیة وهی هیولی الطبیعة فهی الماء والهواء والنار والارض لان ما تحت فلک القمر من الکائنات اعنی المعادن والنبات والحیوان انما یتکون من هذه الاربعة والیها ینتقل عند الفساد واما المرتبة الثالثة وهی هیولی الکل فهو الجسم المطلق الذی یحصل منه جملة العالم الجسمانی اعنی الافلاک والکواکب والارکان الاربعة والموالید الثلثة واما المرتبة الرابعة وهی هیولی الاولی فعند بعضهم هی الاجزاء التی لا یتجزی وعند آخرین ذات قائمة بنفسها یحل فیها الجسمیة فیتولد من ذلک القابل وذلک المقبول ذات الجسم فلیحافظ هذا الکلام فانه من مزالق الاقدام (وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد اعنی الجزء الذی لا یتجزی وترکب الجسم) عند الحکماء (انما هو من الهیولی والصورة واقوی ادلة اثبات الجزء انه لو وضع کرة حقیقیة علی سطح حقیقی لم تماسه) والضمیر المستتر فی لم تماسه راجع الی الکرة والضمیر البارز عائد الی السطح (الا بجزء غیر منقسم اذ لو تماسته بجزئین لکان فیها خط بالفعل فلم تکن کرة حقیقیة) ای لم تکن الکرة کرة حقیقیة ؛ قوله لکان فیها خط بالفعل ای خط مستقیم لان الخط المستدیر حاصل فیه بالفعل عند المتکلمین وبالوهم عند الحکماء ومعنی الکرة جسم یحیط به سطح واحد فی داخله نقطة یکون الخطوط منها فی جمیع الجوانب متساویة والسطح الحقیقی هو الذی له طول وعرض فقط والخط هو الذی له طول فقط ؛ اعلم ان السطح والنقطة والخط اعراض غیر مستقلة بالوجود علی مذهب الحکماء لانها

---

۱ وقد استدل المتکلمون علی اثبات الجزء الذی لا یتجزی بادلة متعددة واقوی ادلة المتکلمین ۱۲ (عرس)

۲ یعنی لیس فی سطحها خط مستقیم او سطح مستو واحترز بذلک عن الکرة التی تقع عند الحس انها حقیقیة ولیس کذلک ۱۲ (عرس)

۳ والمفروض خلافه فاللازم باطل وهو وجود الخط المستقیم بالفعل فی سطح الکرة الحقیقیة والملزوم مثله وهو ان یکون المماسة بجزئین اما الملازمة فلان التماس ضروری ولا یخلو اما ان یکون بغیر منقسم وهو المطلوب او بمنقسم وادناه الجزآن المذکوران وهما خط وقد حصل التماس بهما فیلزم انطباقهما علی جزئین من السطح المستوی فیلزم وجود الخط المستقیم فی سطح الکرة بالضرورة واما بطلان اللازم فبین واذا بطل التماس بمنقسم تعین ان یکون بغیر منقسم فثبت المطلوب ۱۲ (ابن عرس)

marfat.com

نهايات واطراف للمقادير عندهم فان النقطة عندهم نهاية الخط وهو نهاية السطح وهو نهاية الجسم[1] التعليمي يسمى تعليميا اذ يبحث في العلوم التعليمية اى الرياضية[2] منسوبا الى التعليم فانهم كانوا يبتدؤن بها في تعليمهم ورياضتهم لنفوس الصبيان لانها اسهل ودلائلها يقينية يفيد النفس ملكة ان لا تقنع[3] دونها وعرفوه بانه كم[4] قابل للابعاد ادراكا ١٢ الثلثة على الزوايا القائمة واما المتكلمون فقد اثبت طائفة منهم خطا وسطحا مستقلين حيث ذهبوا الى ان الجوهر الفرد يتألف في الطول فيحصل منها خط والخطوط تتألف في العرض فيحصل السطح والسطوح تتألف في العمق فيحصل الجسم والخط والسطح على مذهب المتكلمين جوهر ان لا محالة لان التألف من الجوهر لا يكون عرضا واما النقطة المستقلة فان قالوا بها فهو الجوهر الفرد لا غير اذ لا يفهم من النقطة المستقلة الا ذو وضع غير منقسم وهذا بعينه هو الجوهر الفرد فنقول في اثبات الجوهر الفرد ان النقطة موجودة وهي لا تقبل القسمة بالاتفاق فان كانت جوهرا كما هو مذهب المتكلمين حصل المطلوب وهو وجود الجوهر الفرد وان كانت غير جوهر لم ينقسم محلها اذ لو انقسم محلها لزم انقسام النقطة لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه لكن انقسام النقطة محال فيكون انقسام محلها كذلك ومحلها جوهر فثبت جوهر فرد وهو المدعى (واشهرها) اى ادلة الجوهر الفرد (عند المشائخ وجهان الاول انه لو كان كل عين منقسما لا الى نهاية لم يكن الخردلة اصغر من الجبل لان كل واحد منهما) اى من الخردلة والجبل (غير متناهية الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها وذلك انما يتصور في المتناهي والثاني ان اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته) اى ليس لذات الجسم (والا) وان كان لذاته (لما قبل الافتراق) لان ما بالذات لا يزول بالغير (فالله تعالى قادر على ان يخلق فيه) اى في الجسم (الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزى لان الجزء الذي تنازعنا فيه) اى في الجزء (ان امكن افتراقه) اى الجزء (لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وان لم يمكن) بل يصير ممتنعا والحال ان الله تعالى ليس بقادر على الممتنع (ثبت المدعى والكل ضعيف) اى

[1] الجسم الطبيعي هو الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة والجسم التعليمي هو عرض لا وجود له على الاستقلال ١٢ (كليات)

[2] الباحثة عن احوال الكم المتصلة والمنفصلة ١٢ (تعريفات سيد)

[3] في ادراك الاشياء دونه اى دون اليقين فان امكن هناك تحصيل اليقين فذاك وان لم يمكن كما في العلوم الظنية اجتهدت في تحصيل الظن الاقوى لانه اقرب ما اعتادت ١٢ (شرح مواقف)

[4] الكم هو العرض الذي يقتضي الانقسام لذاته وهو اما متصل واما منفصل لان اجزاءه اما ان يشترك في حدود يكون كل منها نهاية جزء وبداية جزء آخر كالنقطة بالقياس الى جزئي الخط فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية الجزء الآخر ايضا وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها بداية للآخر ايضا والمتصل اما قار الذات مجمع الاجزاء في الوجود فهو المقدار المنقسم الى الخط والسطح والثخن وهو الجسم التعليمي او غير قار الذات وهو الزمان ١٢ (كذا في تعريفات)

marfat.com

ادلة المشائخ اقواها واشهرها كله ضعيف (اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء) يعنى توجيه الجواب عن الاول ان اللازم من الدليل غير المطلوب والمطلوب غير اللازم لان اللازم ثبوت النقطة والمطلوب ثبوت الجزء ولا يلزم من ثبوت النقطة ثبوت الجزء (لان حلولها) اى حلول النقطة (فى المحل ليس الحلول السريانى كحلول الماء فى القطن حتى يلزم من عدم انقسامها) اى النقطة (عدم انقسام المحل) قوله لان حلولها الخ جواب عن سؤال مقدر تقديره سلمنا انه لا يلزم من ثبوت النقطة ثبوت الجزء المطلوب لكن النقطة حالة وعدم انقسامها يستلزم عدم انقسام الجزء المطلوب على ذلك التقدير فاجاب الشارح الفاضل بقوله لان حلولها الخ والحلول السريانى هو ان يحل كل جزء مقدارى من اجزاء الحال فى كل جزء مقدارى من اجزاء المحل حتى يلزم من الاشارة باحدهما الاشارة الى الآخر كسريان ماء الورد فى الورد والحلول الجوارى هو ان يتعلق الحال بالمحل كحلول النقطة فى الخط وحلول الخط فى السطح وغير ذلك وفى الحلول السريانى يستلزم انقسام كل واحد من الحال والمحل انقسام الآخر ويستلزم عدم انقسام كل واحد منهما عدم انقسام الآخر وفى الحلول الجوارى ليس كذلك وهذا الجواب موجه لو سلم كونهما نهايات وهذا عند المتكلمين فى حيز المنع فانهما عندهم مابه النهاية لا نفس النهاية (واما الثانى والثالث) اى ضعف الثانى والثالث اما ضعف الثانى (فلان الفلاسفة لا يقولون بان الجسم متألف من اجزاء بالفعل وانما) اى الاجزاء (غير متناهية بل يقولون انه) اى الجسم (قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا) اى قالوا ان الجسم متصل واحد فى نفسه كما هو متصل واحد عند الحس وهو فى العين وقابل الانقسام لا الى نهاية وليس فى الجسم اجتماع الاجزاء عندهم لانه لا جزء له بالفعل حتى يجتمع (وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به) اى بالجسم هذا منع على قوله والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها هذا الجواب سؤال مقدر تقديره ان يقال انه اذا لم يكن فيه اجتماع الاجزاء اصلا ينبغى ان يتفاوت الاجسام فى العظم والصغر فقال وانما العظم

لـ ذو مقدار واحد متصل فى نفس الامر كما هو عنده الحس ١٢ (عرس)

لـ الجسم ما ركب من بشتمل على الحقائق فلا شك ان اجزاءه المختلفة موجودة فيه بالفعل وشتان كالحيوان واما بسيط وهو ما لا يكون كذلك كالماء مثلا والتلج انما وقع فيه فنقول الجسم البسيط لا شك انه يقبل القسمة والقوية بان يفرض فيه شئ غير شئ فاما ان الاجزاء التى يمكن فرضها يوجد كلها بالفعل اولا واياما كان فاما متناهية او غير متناهية فالاحتمالات الاربعة الاول الاجزاء موجودة بالفعل ومتناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين الاجزاء كلها بالفعل وغير متناهية الاجزاء كلها بالقوة وتناهية الاجزاء كلها بالقوة وغير متناهية وهو مذهب الحكماء ١٢ (شرح مواقف فى المقصد الثالث)

marfat.com

والصغر باعتبار المقدار القائم به والمقدار عارض للصورة لا باعتبار الاجزاء وقلتها وكثرتها لان تأليف الجسم عند الحكماء من الهيولى والصورة فلا يلزم ما ذكرتم من مساواة الخردلة الجبل ولكن فيه نظر لانه لا يلزم منه ان كل واحد من الخردلة والجبل قابل للانقسام الى غير النهاية ولا ينتهى الى حد يقف الانقسام عنده وامكان الانقسام الى غير النهاية فى كل واحد من الخردلة والجبل محال لان الممكن هو الذى لا يلزم من فرض وقوعه محال وههنا يلزم من فرض وقوعه محال وهو مساواة الخردلة الجبل فلا يكون الانقسام الى غير النهاية ممكنا لان الملزوم للمحال محال ويمكن الجواب عنه وهو انه انما يلزم المحال ان لو امكن الافتراق فى الخارج الى غير النهاية بل المراد الافتراق الوهمى واما ضعف الثالث فهو قوله (والافتراق ممكن لا الى نهاية[1] فلا يستلزم[2] الجزء) اى فلا يستلزم هذا الدليل الجزء الذى لا يتجزى (واما ادلة النفى[3]) اى ادلة الفلاسفة (ايضا) اى كادلة المتكلمين (فلا يخلو عن ضعف) ومن جملة ادلة نفى الجزء وهو انه لو وجد الجزء اى الجزء المتحيز الذى لا انقسام له اصلا لتعدد جهاته ضرورة ان كل موجود متحيز لا بد ان يتعدد جهاته فيتعدد جوانبه واطرافه لان ما منه اليمين غير ما منه اليسار وكذا الفوق والتحت والقدام والخلف فيلزم انقسامه على تقدير عدم انقسامه وهو محال لانه يستلزم خلاف المقدر ومن جملة تلك الادلة انه لو وجد الجزء المذكور لانضم الى جزء آخر فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد حيز الجزئين على حيز الجزء الواحد الآخر فيلزم ان لا يحصل من انضمام الاجزاء وان كانت غير متناهية لحجم ومقدار فلا يحصل جسم اصلا وهو محال لوجود الاجسام الكثيرة واما ان لا يلاقيه بالكلية بل شئ دون شئ فيكون له طرفان وهو المعنى بالانقسام ومن جملة تلك الادلة انه لو وجد الجزء المذكور وتماسه ثلثة اجزاء بعضها ببعض بان يكون الاثنان طرفين والثالث وسطا فالجزء الوسطانى اما ان يمنع الآخرين عن التلاقى والتماس فيكون جهة الذى يلاقى به احدها غير جهة الذى يلاقى به الآخر فيلزم الانقسام واما ان يمنع الآخرين عن التلاقى والتماس فلا يحصل انضمام حجم ومقدار

[1] وهو معنى قبوله لانقسامات غير متناهية مع كونه واحدا فى نفسه ۱۲ (عرس)

[2] وما ذكرتموه من استلزام الافتراق ثبوت الجزء المذكور على الوجه المذكور فى الدليل الثالث فانه مبنى على كون الجسم متألفا من الاجزاء المجتمعة ايضا

[3] اى نفى الجزء الذى لا يتجزى بمعنى انه ممتنع الوجود ۱۲

وهو محال لانا نشاهد ان الاجسام لها احجام ومقدار وضعف كل واحد من هذه الوجوه مذكور فى موضعه من شرح المقاصد (ولهذا مال الامام الرازى فى هذه المسئلة) اى فى اثبات الجزء الذى لا يتجزى (الى التوقف) الى متعلق بمال (فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم فى اثبات الجوهر الفرد نجاة[1] عن كثير من ظلمات الفلاسفة) لا يقال اذا لم يثبت الجزء كما مر لم يحصل النجاة لانه يجاب بان النجاة يحصل ايضا بتركيب الجسم من الاجزاء الصغار كما قاله ذو مقراطيس (مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدى الى قدم العالم) فاثبات الهيولى والصورة موقوف على نفى الجزء الذى لا يتجزى فاذا ثبت الجزء المذكور بطل اثبات الهيولى والصورة (ونفى حشر الاجسام) لان الحشر مبنى على حدوث العالم وانفطار السموات وكون الصانع مختارا لا موجبا والكل منتف على تقدير قدم العالم وقيل لان الحشر مبنى على اعادة المعدوم وهى ممتنعة الا اذا تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى ليمكن اعادته بجميع اجزائه ؛ قلنا هذا ممنوع لان الاعادة ممكنة بجميع العناصر ايضا فان الاعادة مبنية على بقاء الاجزاء الاصلية لا على بقاء صورتها كما سيأتى (وكثير من اصول الهندسة المبنى عليها) اى على اصول الهندسة (دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام عليها) اى بيان النجاة باثبات الجزء الذى لا يتجزى عن كثير من اصول الهندسة وهو علم يبحث فيه عن احوال مقدار العالم فان كثيرا من اصولها مبنى على ثبوت الكم المتصل الموقوف على ثبوت الهيولى والصورة فانه لو لم يثبت الهيولى والصورة لزم الجزء الذى لا يتجزى فلا يوجد الكم المتصل فعند اثبات الجزء الذى لا يتجزى لا يثبت الهيولى والصورة والكم المتصل فيبطل كثير من اصول الهندسة كدوام الافلاك وامتناع الخرق والالتيام المؤديان الى ان يكون العالم متناهيا وحينئذ لا فائدة فى الوعد والوعيد واتيان الانبياء لعدم القيمة وعدم فناء العالم ويلزم تكذيب الانبياء والرسول ومن اصول الهندسة ان كل خط يمكن تنصيفه فلو تركب من الاجزاء لزم تنصيف الجزء فى الخط المؤلف من الاجزاء الوتر (والعرض ما لا يقوم بذاته) اختلف

[1] اى خلاص من موافقتهم فى كثير من مسائلهم المظلمة من حيث البطلان وابتناءها على قواعدهم المنافية للاصول النيرة الاسلامية ۱۲ (عرس)

[2] وانما كانت النجاة عن اثبات الهيولى والصورة فلان الهيولى التى هى المادة قديمة عندهم بناء على انها لو لم يكن قديمة لاحتاجت الى مادة لما تقرر عندهم من ان كل حادث مسبوق بمادة فيلزم التسلسل وهو مح فثبت انها قديمة والمادة لا تخلو عن الصورتين الجسمية والنوعية لما تقرر فى موضعه فيلزم قدم الجسم المستلزم لقدم العالم المستلزم لكونه موجبا بالذات وكون حشر الاجساد ممتنعا لكونه مبنيا على عدمها المنافى لقدم العالم ۱۲ (حاشية قريمى)

marfat.com

العلماء فی تعریف العرض فقال بعضهم انه الممکن لا یقوم بذاته وقال البعض الآخر منهم العرض هو الممکن الذی لا یمکن تعلقه بدون المحل فقال الشارح الفاضل ان التعریف الاول اولی من الثانی لان التعریف الاول جامع وشامل لجمیع افراد العرض سواء کانت اعراضا نسبیة او اعراضا غیر نسبیة والتعریف الثانی غیر جامع وغیر شامل لجمیع افراد العرض لخروج الاعراض الغیر النسبیة عنه وبیان ذلک ان جمیع الموجودات منحصرة فی المقولات العشرة[1] واحدة منها مقولة الجوهر وتسعة منها مقولة العروض وهی الکم والکیف والاین والاضافة والوضع والملک ومتی والفعل والانفعال فبعض تلک الاعراض غیر نسبیة وبعضها الآخر اعراض نسبیة کاین والاضافة والوضع والملک ومتی والفعل والانفعال فان الاول حصول شئ فی المکان والثانی هیئة یکون ماهیتها معقولة بالقیاس الی تعقل هیئة اخری یکون تلک الهیئة ایضا مقولة بالقیاس الی تعقل الهیئة الاولی سواء کانت الهیئتان متخالفتین کالابوة والبنوة او متوافقتین کالاخوة من الجانبین والثالث هیئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الی البعض بالقرب والبعد والمحاذاة وغیرها وبسبب نسبة تلک الاجزاء الی الامور الخارجیة عن ذلک الجسم من القیام والقعود والاستلقاء والانحناء وغیرها والرابع هیئة تحصل للشئ بسبب ما یحیط به وینتقل بانتقاله کالتعمم[2] والتقمص وغیرهما والخامس حصول الشئ فی الزمان والسادس کون الشئ مؤثرا فی غیره والسابع کون الشئ متأثرا من غیره کالانقطاع وغیره فالتعریف الاول شامل لجمیع تلک الاعراض والتعریف الثانی لا الا علی الاعراض النسبیة فیکون التعریف الاول اولی من التعریف الثانی (بل بغیره) وبه یخرج صفات الله تعالی لانها لیست غیر ذاته فی الاصطلاح (بان یکون تابعا له) ای للغیر (فی التحیز) علی رأی المتکلمین (او مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت) علی رأی الحکماء (علی ما سبق لا بمعنی انه لا یمکن تعقله بدون المحل علی ما وهم فان ذلک انما هو فی بعض الاعراض) ای ذهب بعض الناس من المتکلمین والفلاسفة معنی قیام الشئ بغیره لا یمکن تعقله بدون المحل ولیس کذلک

[1] سبعة منها نسبی واثنان غیر نسبی المراد من النسبی ما یکون تعقله محتاجا الی تعقل الغیر اما الاین فهو حالة للشئ بسبب حصوله فی المکان فیلزم النسبة الی المکان الذی هو آه واما غیر النسبی فهو الکم والکیف اما الکم فهو الذی یقبل القسمة ولا یکون تعقله محتاجا الی الغیر واما الکیف فهو الذی لا یتوقف تعقله الی تعقل الغیر ولا یقتضی القسمة واللاقسمة فی محله اقتضاء اولیا فیخرج بالقید الاول الاعراض النسبیة وبقوله لا یقتضی القسمة الکمیات وبقوله واللاقسمة النقطة التی هی نهایة الخط والوحدة التی هی لا تنقسم الی اجزاء متشارکة الماهیة کوحدة الانسان وبقوله اولیا یدخل العلم بالمعلومات المنقسمة والمعلومات الغیر المنقسمة کالعلم بالاجسام المرکبة والعلم بالنقطة والوحدة والکیف اربعة الکیفیة المحسوسة باحدی الحواس الظاهرة کالالوان والاضواء والاصوات والحرارة والبرودة والطعوم والروائح والکیفیات النفسانیة ان کانت راسخة سمیت ملکة والا فحالة والکیفیات الاستعدادیة وهی اما استعداد نحو اللاقبول کالصلابة ویسمی قوة واما استعداد نحو القبول ویسمی ضعفا والکیفیات المختصة بالکمیات

(بقیه بر صفحه آینده)

marfat.com

لانحصار هذا المعنى فى الاعراض النسبية كالابوة والبنوة وكالقرب والبعد فانه لايمكن تعقل احدهما بدون الآخر بخلاف السواد والبياض (ويحدث فى الاجسام والجواهر قيل هو) اى الحدوث فى الاجسام والجواهر (من تمام التعريف) اى من تمام تعريف العرض (احترازا عن صفات الله تعالى) وفيه نظر لانه لايصدق على صفات الله تعالى تعريف العرض الذى ذكره المتكلمون لاخراجها عن البحث اذ البحث فى اقسام العالم على رأيهم واذا لم يصدق عليها كيف يجوز الاحتراز بهذا بل هذا اشارة الى دليل حدوث قسمى العالم المنحصر فيهما اجمالا فكانه قال الاعراض حادثة بحدوثها فى الاجسام والجواهر اللهم الا ان يقال ان قول المصنف فى تعريف العرض وهو مالا يقوم بذاته شامل لتعريف الحكماء ايضا على نسق ما ذكره الشارح اولا وآخرا فحينئذ يكون له وجه وانكر الدهرية والثنوية والمعتزلة كون الاعراض وراء الذات وهو قول فاسد بدليل ان الشعر الاسود اذا ابيض صح ان يقال هذا الشعر عين ذلك الشعر والسواد غير البياض بالاتفاق (كالالوان) زعم بعض القدماء ان لاحقيقة للون بل كله امر متخيل كبياض الثلج والجمهور على انها كيفيات حقيقية (واصواتها) اى بسائطها (قيل السواد والبياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة ايضا) اى كالسواد والبياض (والباقى بالتركيب والاكوان هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون) الاجتماع كون الجوهرين فى حيزين بحيث لايمكن تخلل الثالث بينهما والحركة كونان فى آنين فى مكانين والسكون كونان فى آنين فى مكان واحد فيكون بينهما تقابل التضاد لانهما امران موجودان معا فى موضع واحد فى آن واحد من جهة واحدة واما عند الفلاسفة هى الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج والسكون عدم الحركة عما من شانه الحركة فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة لان الحركة وجودى والسكون عدم الحركة من المحل الذى فيه الحركة فيكون الحركة عند الفلاسفة زمانيا وعند المتكلمين آنيا (والطعوم وانواعها) اى بسائطها (تسعة وهى المرارة والحرافة والملوحة والحموضة

بقيه حاشيه صفحه ۸۰

التى تعرض للكميات بالذات وبواسطة الكميات بغيرها كالاستقامة العارضة للكم المتصل والزوجية والفردية العارضة للكم المنفصل ۱۲

(رسالة مقولات)

۲ اى كون الانسان متعمما فيلزم له نسبة الى المحيط ۳ فيلزم له نسبة الى الزمان الذى هو فيه ۴ فيلزم له النسبة الى ذلك الغير المؤثر كالقاطع مادام قاطعا ۱۲ م

marfat.com

والعفوصة والقبض) والفرق بين العفوصة والقبض ان العفوصة تقبض ظاهر اللسان وباطنه معاً والقبض ظاهره فقط (والحلاوة والدسومة والتفاهة) هي يقال لعدم الطعم كما في الجسم البسيط ولكون الجسم بحيث لا يحس طعمه لصغر جثته كالصفر وما احلى بخيلة يحس طعمه فالمعدوم من الطعوم هو الثاني وقيل هو الاول فعده من الطعوم كعدم المطلقة من الموجهات فالحرارة تفعل في الجسم الكثيف مرارة وفي الجسم اللطيف حرافة وفي الجسم المعتدل بين اللطافة والكثافة ملوحة والبرودة تفعل في الجسم اللطيف حموضة وفي الجسم الكثيف عفوصة وفي الجسم المعتدل قبضاً والكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة تفعل في الجسم الكثيف حلاوة وفي اللطيف دسومة وفي المعتدل تفاهة ثم يحصل بحسب التركيب انواع لا تحصى (والمر والملح والنوعها كثيرة وليست لها اي للمر والملح (اسماء مخصوصة) اي ليس لها اسماء الا بأعتبار الاضافة كمرارة المسك ومرارة الحنظل العنبر وغير ذلك (والالوان هو ما عدا الاكوان لا يعرض الا الاجسام) فان الاكوان تعرض للجواهر الفردة كما تعرض للاجسام ظاهر كلام المصنف وهو يحدث في الاجسام وللجواهر ان جميع الاعراض من الالوان والاكوان والمر والملح كما يحدث في الاجسام يحدث في الجواهر الفردة الا ان الاظهر ان الالوان والطعوم والمر والملح لا تحدث في الجواهر الفردة لان انواعها من الاشياء لا يمكن ان توجد في الجواهر لانها غير مشاهد ولا محسوس واما الاكوان فيشتمل عرضها الجواهر والاجسام (واذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر فنقول الكل حادث) هذا بيان لقول الشارح من قبل لما سنبين (وما لا عراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو) اي الدليل (طريان العدم كما في اضدادها ذلك) اي الحركة والضوء والسواد يعني ان الحركة الموجودة حادثة لانه يطرأ عليه العدم وكل ما يطرأ فهو حادث فالحركة الموجودة حادثة وكذلك في السكون (فان القدم ينافي العدم لان القديم ان كان واجباً لذاته فظاهر) ان القدم ينافي العدم (والا) اعلم ان

لله وبيعد هذه تفاهة حقيقية ۱۲ (شرح مواقف)

لله فلا يقال ذلك الجسم فانها الطالرطوبة اللعابية العذبة اي الخالية في نفسها عن الطعوم للقرآلة للاوله بالقوة الذائقة كالصفر فحوه من الجسم فانا احتيل في تقليله يحس منه بطعم قوي حاد كالزنجار اي يجعل الصفر زنجاراً واجزاء صغاراً وهذه تسمى تفاهة غير حقيقية وتفاهة حسية هذا وقد توهم بعضهم ان المعدود في الطعوم هو التفاهة بمعنى عدم الطعم فانها عدوها منها كما عدت المطلقة في الموجهات ولذلك تركها الامام الرازي وقال بسببها الطعوم ثمانية وذكر بعضهم ان المعدود فيها التفاهة غير الحقيقية فانها طعم بسيط ۱۲ (شرح مواقف)

لله ذكر في شرح القريدان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين ولعل ما في الكتاب اي الشارح او مذهب بعض منهم ۱۲ (خيالي)

marfat.com

الا ليس فى جميع المواضع للاستثناء بل فى بعض المواضع مركب من ان ولا ثم ادغم احدهما فى الآخر كما فى هذا الموضع اى وان لم يكن واجبا لذاته بل واجبا لغيره كالعقول (لزم استناده) اى استناد ذلك القديم (اليه) اى الى الواجب لذاته (بطريق الايجاب) اى لا بالاختيار حتى يكون المستند الى الواجب بالاختيار حادثا بالذات (اذ الصادر) تعليل معلوله محذوف تقديره لم لا يجوز ان يكون استناده بطريق القصد والاختيار؛ قلنا لا يجوز ان يكون كذلك اذ الصادر (عن الشئ بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة) لكونه مسبوقا بزمان الاختيار ذهب الآمدى الى ان الاختيار القديم يجوز قدم اثره بخلاف اختيارنا الحادث فان الاثر يتخلف عنه لقصوره قبل حدوث اثر الاختيار اما بحدوث تعلقه اولا فتقاره الى امر آخر كمباشرة الاسباب فينا والثانى باطل فى اختيار القديم واما حدوث تعلقه فيجوز كما يجوز قدمه فلكلام الآمدى وجه (والمستند الى الموجب القديم قديم) ان كان بلا شرط او بالشرط القديم فلا نقض بالحوادث لانها تستند الى المختار عند المتكلمين والى الموجب عند الحكيم لكن بشروط متعاقبة كالحركات اليومية (ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة) اتفق المتكلمون والحكماء على ان القديم لا يجوز ان يستند الى الفاعل المختار لان صدوره عنه يكون مسبوقا بالقصد والاختيار فيكون وجوده مسبوقا بالعدم فيكون حادثا لا قديما والمقدر خلافه فما ثبت قدمه يمتنع عدمه لان القديم اما واجب بالذات وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب بالذات بطريق الايجاب دون الاختيار اما بلا واسطة او بواسطة قديمة وايا ما كان يمتنع عدمه لانه لما كان من مقتضيات ذات الواجب لذاته ولوازمه لزم من امكان عدمه امكان عدم الواجب وهو محال فان قيل لم لا يجوز ان يتوقف صدوره عن الواجب على شرط حادث؛ قلنا لانه حينئذ يكون حادثا والكلام فى القديم فان قيل القديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا قلنا امتناع الشئ لا ينافى امكانه الذاتى لجواز ان لا يكون لذاته بل يقوم بعلته الموجبة فعند المتكلمين لما كان الواجب تعالى فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شئ من معلوماته قديما يمتنع العدم عليه وانما ذلك على راى الحكماء

---

[1] ليس المقصود اثبات القدم لان القدم مفروض بل المقصود ان القديم لا ينعدم فينبغى ان يقول والمستند الى الموجب القديم لا ينعدم فلهذا قيل مراده بالقديم المستمر وهو تكلف ويمكن ان يوجه كلامه بانه مقدمة ثانية للزوم الاستناد الى القديم بطريق الايجاب فحاصل الاستدلال ان المستند الى القديم بالقصد حادث فلا يمكن استناد القديم الى القديم بالقصد والمستند الى الموجب القديم قديم فيلزم الاستناد الى القديم بالايجاب ۱۲ (عصام)

[2] الذى هو الواجب لذاته

[3] كما ان موجبه قديم

[4] واذا امتنع تخلفه عنه امتنع عدمه بالضرورة فثبت منافاة القدم مطلقا للعدم والتلخيص ان يقال لو كانت هذه الاعراض التى هى الاضداد قديمة لما انعدمت واللازم باطل لتحقق انعدامها فالملزوم مثله وهو قدمها فيلزم حدوثها وهو المطلوب واما الملازمة فلما ثبت من منافاة القدم للعدم ولا معنى لكونه طريان العدم على الموجود دليل حدوثه الا ما ذكرنا ۱۲ (ابن عرس)

marfat.com

فان قلت صفات الله تعالى عندكم موجودات قديمة يمتنع استنادها اليه تعالى بطريق الاختيار والا لم يكن قديمة بل بطريق الايجاب ؛ قلنا التأثير والتأثر انما يكون بين المتغايرين ولا تغير ههنا على ما سيأتي لهذا زيادة تحقيق (واما حدوث الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث) فيكون الاعيان حادثة (اما المقدمة الاولى) اعني الصغرى وهي قولنا الاعيان لا تخلو عن الحوادث (فلانها) اي الاعيان (لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم الخلو) عن الحركة والسكون (فلان الجسم والجوهر الفرد لا يخلو عن الكون في الحيز فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بل[1] في حيز آخر فمتحرك) فان كان مسبوقا ظاهره يدل على ان الحركة هو الكون الثاني وكذا السكون وقد صرح الشارح في مقاصده بقوله هنا وهذا معنى قولهم اما تأويلا لمجموع الكونين بالكون الثاني فيتفق الكتابان واما تأويلا للكون الثاني بمجموع الكونين فيكون ما في الكتابين اشارة الى المذهبين لكن الاول هو الظاهر من عبارته (وهذا[2] معنى قولهم الحركة كونان في آنين في مكانين والسكون كونان في آنين في مكان واحد فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا[3] كما في آن الحدوث[4] فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا) حاصل هذا السؤال ان يقال سلمنا ان الجسم او الجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز ولكن لا نسلم ان ذلك الكون منحصر في الكونين المذكورين وهما الكون المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز بعينه والكون المسبوق بكون آخر في حيز آخر لجواز ان لا يكون الكون مسبوقا بكون اصلا لا في ذلك الحيز ولا في حيز آخر فلا يكون الجسم او الجوهر متحركا ولا ساكنا ولا يكون قولكم فلان الاعيان لا تخلو عن الحركة والسكون صادقا فلا يتم المقدمة الصغرى ولا يتم الدليل المذكور على حدوث الاعيان (قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى) يعني ان هذا المنع لا يضر المعلل ولا يفيد السائل لان الكون المذكور اما ان يكون مسبوقا بكون آخر او لا يكون مسبوقا به وايا ما كان يتم الدليل اما على الاول فلانه يكون حينئذ سالما عن المنع المذكور واما على التقدير الثاني

[1] كان مسبوقا بكون آخر ۱۲

[2] الذي ذكر من امر الكونين في الحيز والحيزين ۱۲ (ابن عرس)

[3] لا في ذلك الحيز ولا في حيز آخر ۱۲

[4] اي كما في الكون الذي يتصف به الجوهر في آن الحدوث اي حدوث ذلك الكائن اذ لو كان ذلك الكون مسبوقا بكون آخر مطلقا لم يكن ذلك آن الحدوث والمفروض خلافه ولا يجوز ان يكون الآن الواحد ظرفا لكونين عارضين لمعروض واحد واذا لم يكن ذلك الكون المذكور مسبوقا بكون آخر فلا يكون ذلك الجوهر في آن الحدوث متحركا لانه لا بد في الحركة من كونين في حيزين كما لا يكون ساكنا اذ لا بد في السكون من كونين في حيز واحد وحاصل السؤال منع عدم خلو الجوهر عن احد الضدين المذكورين ۱۲ (ابن عرس)

marfat.com

فلان السائل سلم حدوث الاعيان بقوله فى آن الحدوث الذى هو المراد
فيكون هذا الجواب من قبيل توسيع الدائرة (على ان الكلام فى الاجسام التى
فى هذا المقام ۱۲
تعددت فيه الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان) يعنى يمكن الجواب
عن هذا الجواب بان يقال ان مدعانا ثابت ايضا لان فيه اثبات جسم ليس
بساكن ولا بمتحرك فيكون المنع باقيا على حاله شرع فى جواب آخر بقوله على
ان الكلام الى آخره (واما حدوثهما) اى الحركة والسكون (فلانهما من
الاعراض وهى غير باقية) لان العرض لو كان باقيا لكان بقاؤه اما قائما به
جملة ۱۲
اى بذلك العرض او بغيره والاول محال لان البقاء عرض ايضا لان العرض
عبارة عن معنى زائد على الذات والبقاء كذلك لانه عبارة عن استمرار الوجود وهو
زائد على الذات بدليل صحة نفى البقاء عن الذات فيلزم قيام العرض بالعرض
وقيام العرض بالعرض لا يجوز وعند الفلاسفة يجوز قيام العرض بالعرض كقيام
السرعة بالحركة ؛ قلنا لا نسلم ان السرعة قائمة بالحركة بل الحركة المخصوصة
تسمى بالنسبة الى بعضها سريعا والى الآخر بطيئا ولكون هذا مختلفا فيه
احتاج الى دليل آخر بقوله (ولان ماهية الحركة لما فيها من انتقال حال الى حال
تقتضى المسبوقية بالغير والازلية تنافيها) اى المسبوقية قوله لما فيها تعليل مقدم
لتقتضى وفيه بحث لانه اما ان يراد به مسبوقية بعض الحركة ببعضها او يراد
مسبوقية بعض اجزائها ببعض وعلى كلا التقديرين لا يلزم حدوث الكون
مطلقا لثبوته مع السابق والمسبوق معا ولكن الانتقال (فى الماهية لا يستلزم
حدوثها احتاج الى دليل آخر وهو قوله ولان كل حركة على التقضى وعدم
قامت بمتحرك ۱۲
الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال) قيل جواز الزوال لا يوجب وقوعه
فيجوز دوام السكون فى بعض الاجسام ودوام الحركة فى بعضها والاستدلال
بان كل جسم فهو قابل للحركة لتماثل الاجسام فى الماهية انما يفيد الجواز
لا الوقوع (لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت ان
ما يجوز عدمه يمتنع قدمه) فثبت ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون
الحادثين ؛ لا يقال عدم الحادث قديم مع انه يزول بحدوثه لانا نقول ان القديم
اسم لموجود لا اول له والدليل انما قام على امتناع عدمه لا غير وهو ان
القديم اما واجب او مستند اليه بطريق الايجاب فلا نقض بالمعدوم الازلى

۱ه واما الامر الثانى من الامرين اللذين لا بد فى الصغرى منهما وهو اثبات حدوثهما ۱۲ (ابن عرس)

۲ه عطف على قوله اما عدم الخلو ۱۲

۳ه الحركة التى هى كونان فى آنين فى حيزين او كون اول فى حيز ۱۲

marfat.com

(واما المقدمة الثانية) اى الكبرى وهى كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث (فلان ما لا يخلو عن الحادث لو ثبت فى الازل لزم ثبوت الحادث فى الازل وهو محال) قلنا فيه منع لثبوته فى الفلك (وههنا) اى فى المذكورات[1] (ابحاث[2] الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان فى الجواهر) اعنى الجزء الذى لا يتجزى (والاجسام) هذا ايراد على قوله والاعيان اجسام وجواهر وانه ممنوع عطف على قوله لا دليل اعنى على تقديرين انه لا دليل على انه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا ولا حالا هذا ايراد على قوله والجسم والجواهر لا يخلو عن الكون فى الحين (كالعقول والنفوس المجردة[3] التى يقول بها الفلاسفة) فانها اعيان الا انها ليست باجسام وجواهر بمعنى الجزء الذى لا يتجزى بل من الاعيان الغير المتحيزة فاذا جاز كونه غير متحيز جاز كونه غير متحرك ولا ساكن واذا جاز كونه غير متحرك ولا ساكن تخلف عنها ولا يلزم من حدوثها (والجواب[4] ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده بالدليل) وانتهاء يعود الى ما فى اثبت (من الممكنات[5]) لان المقصود اثبات الواجب تعالى وتوحيده وصفاته الآتية واحداث ما ثبت وجوده كاف فيه بين دليله ان الكفاية انما تتم اذا ثبت ان كل حادث مستنده اليه تعالى بلا واسطة والا فيمكن ان يوجد الله تعالى قديما كالعقل الاول فيستند اليه ما ثبت حدوثه من الاعيان والاعراض (وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لان ادلة وجود الجواهر ذات غير تامة على ما بين فى المطولات والثانى ان ما ذكر[6]) من الدليل على حدوث الاعراض (لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها[7] اى من الاعراض (ما لم يدرك بالمشاهدة كحدوثه والاحداث اضدادا) يعنى اذا لم يدرك حدوثه بالمشاهدة لم يدرك حدثت ضداده بالدليل وهو طريان العدم (كالاعراض القائمة بالسموات من الاشكال والامتداد) اى الطول والعرض والعمق (والاضواء[8]) قوله الثانى ان ما ذكر بن دعلى قوله واما الاعراض فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل وهو طريان العدم (والجواب ان هذا ايراد بالفرض كان حدوث الاعيان يستدعى حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها) اى ضرورة انها لا تقوم الاعراض الا بالاعيان المراد من الاعيان

[1] اى فى ادلة اثبات الاعيان والاعراض
[2] الهمشلب الشئ قشره للتراب وغيره والفحص طلب الشئ فى بحث وكالتفتيش والمحاولة طلب الشئ بالحيل والمزاولة طلب الشئ بالمعالجة وبحث عن الشئ بحثا استقصى طلبه وفى الارض حفرها ومنه بحث الله غرابا يبحث فى الارض والبحث هو اثبات النسبة الايجابية او السلبية من المعلل بالدلائل وطلب اثباتها من السائل اظهارا للحق ونفيا للباطل
(كليات ابى البقاء)
[3] لان الفيزيا ينافى التجرد
[4] (ابن عرس)
[5] هذا جواب بتقرير المتن
[6] المعبر عنها بالعالم
[7] فلا شئ من العلم عندنا الا وهو متغير بغيره او تابع فى تغيره لغيره
[8] حاصل السؤال انه المطلوب منها اثبات حدوث العالم بجميع اجزائه فلا يلزم اثبات حدوث جميع الاعراض والدليل السابق لا يفى بذلك على ما بين ههنا لانه انما يتم على ما بين اثبات حدوث ما شوهد حدوثه وادرك حدوثه
(ابن عرس)
[9] من الافلاك والكواكب

ههنا السموات فاذا ثبت حدوث الحركة وهو يستلزم حدوث السموات لان
الحركات قائمة بالسموات بأتفاق بيننا وبين الخصوم فاذا يصدق ان السموات
لايخلو عن الحوادث وكل مالايخلو عن الحوادث فهو حادث ينتج ان السموات
حادثة فاذا حدثت السموات وجب القول بحدوث الاعراض القائمة بها
من الاشكال والاضواء بالضرورة سواء شاهدنا به اولم نشاهد لان العبرة
التي قامت به العرض اذا كان حادثا يكون ذلك العرض ايضا حادثا
بالضرورة وهذا مما لايمكن المكابرة وعلى هذا كان الاولى اثبات حدوث
الاجسام اولا بالدليل لايتوقف على حدوث الاعراض ثم القول بأن الاعراض
ايضا حادث لان حدوث الاجسام يستدعي حدوث الاعراض حتى لايرد
سؤال الدور بان يقال لما ثبت حدوث الاجسام بحدوث الاعراض فلو ثبت
حدوث الاعراض بحدوث الاجسام لزم الدور (والثالث ان الانزل ليس
عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها) اى في الحالة
المخصوصة لوجود الحوادث فيها اى وهو اشارة الى رد قوله فلان مالايخلو
عن الحوادث لو ثبت في الانزل يلزم ثبوت الحادث في الانزل حاصله ان يقال
لانسلم ان مالايخلو عن الحوادث لو ثبت في الانزل لزم ثبوت الحادث في الانزل
وانما يلزم ذلك ان لو كان الانزل عبارة عن حالة مخصوصة ثابتة في نفس
الامر يلزم من وجود الجسم في تلك الحالة وجود الحوادث فيها وليس
كذلك (بل هي عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمنة
مقدارة غير متناهية في جانب الماضي فاولية الحادث بهذا المعنى غير محال وانما المحال هو
الاولية بالمعنى الاول وهو غير لازمة قوله عن عدم الاولية اعم بالذات او
بالزمان كالتفسير الثاني وهو استمرار الوجود يمكن ان يحمل الاول على العدم الذاتي وهو ظاهر
في جانب الماضي والابد عبارة عن استمرار الوجود لا الى نهاية وهما سواء في جانب المستقبل
والسرمد عبارة عن الاستمرارين ومعنى ازلية المحركات الحادثة انه ما من حركة
الا وقبلها) اى قبل الحركة (حركة اخرى لا الى نهاية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم
يسلمون الواو للحال (انه لاشئ من جزئيات الحركة بقديم بمعنى انه يوجد جزء وله حد ويبقى
ويستمر وجوده وانما الكلام في الحركة المطلقة) وهي قديمة عند هم حاصل السؤال لانسلم
ان مالايخلو عن الحوادث فهو حادث كيف يجوز ذلك والحال ان الحركة النوعية

لف وهو ايه انما اثبتنا حدوث الاعيان بالاعراض لخصوصية الحركة والسكون وحدوث الاعراض المطلقة بالاعيان لخصوصية ١٢

لف نصح ان يكون ظرفا لمحققا ١٢ لف المفروض عدم خلوه عن الحوادث ١٢

لف التي لاتخلو عنها الجسم ١٢ لف جواب دخل مقدار تقديره لو كان الازل عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود لم يصح اطلاقه على الحركات الحادثة لبعض الحركات الفلكية كيف يقولون بازليتها فاجاب عنه بان الازلية تعتبر فيها بعض اخر قوله)

لف عند ك في موضوعها الذي هو الفلك ١٢ (ابن عرس)

لف فالحركات ازلية من حيث انه لاول لها حادثة من حيث ان كل حركة منها مسبوقة بعدم ها ١٢ (ابن عرس)

marfat.com

المطلقة لا تخلو عن الحركات الجزئية مع ان الحركة المطلقة ليست بحادثة (والجواب انه لا وجود للمطلق الا فى ضمن الجزئى فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات) تلخيص الجواب ان الحركة المطلقة لو كانت قديمة اى موجودة فى الازل لزم ان يكون شئ من جزئياته ازليا اذ لا تحقق للكلى الا فى ضمن الجزئيات لكن اللازم باطل بالاتفاق وقد يجاب بانه لا وجود للمطلق فى الخارج لا بنفسه ولا فى ضمن الجزئى فلا يلزم قدمه لانه صفة الموجود (والرابع انه لو كان كل جسم فى حيز لزم عدم تناهى الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى[1]) كانه اشارة الى رد قوله فلان الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون فى الحيز وحاصله ان يقال ان قولكم فلان الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون فى الحيز اما قضية مهملة فلا يتم مطلوبكم الذى هو جميع الاجسام والجواهر لان القضية المهملة فى قوة الجزئية فيلزم حدوث بعض الاجسام والجواهر الذى هو غير المطلوب واما قضية كلية فيلزم عدم تناهى الاجسام لان الحيز عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى ولو كان لكل جسم حيز لزم عدم تناهى الاجسام ويلزم منه ان يكون فيما وراء فلك الافلاك شئ حاو مماس لفلك الافلاك[2] وليس كذلك بل فيما وراءه عدم محض واللازم باطل لان الابعاد كلها متناهية كما ثبت فى موضعه بالبرهان القطعى والبرهان السلمى وغير ذلك من البراهين الدالة على تناهى الابعاد وكذا الملزوم فلا يلزم حدوث جميع الاجسام الذى هو مرادكم (والجواب ان الحيز عند المتكلمين[3] هو الفراغ المتوهم الذى يشغله) اى يدخله (الجسم) او يشغله الجوهر الفرد بلا نفوذ بعده[4] ولم يذكره لانه ليس بمقام التفصيل مع ان ثبوت الجوهر محتمل (وينفذ فيه) اى فى الفراغ المتوهم (ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث ضرورة امتناع ترجح احد طرفى الممكن) اى الوجود والعدم (من غير مرجح ثبت ان له) اى العالم (محدثا) يعنى لما ثبت بالدليل المذكور ان العالم حادث كان مسبوقا بالعدم واذا سبقه العدم لم يكن وجوده لذاته ويستوى فى العقل امكان وجوده وعدمه فلا بد من مخصص يرجح احد الجانبين

[1] واذا فرضنا ان كل جسم لا بد ان يكون فى حيز فلا بد ان يكون ذلك الحاوى محويا والحاوى له كذلك ولا ينتهى الى حاو ليس بمحوى لان المفروض ان ذلك الحاوى جسم فلا بد له من حيز واذا بطل ان كل جسم لا بد له من حيز ثبت استغناء بعض الاجسام عن الحيز فلم ينتقض الدليل على حدوث جميع الاعيان لانه مبنى على ان كل جسم لا بد له من حيز نعم يثبت به حدوث ما لا يخلو عن الكون فى الحيز ١٢

[2] وهو الفلك الاطلس المسمى بالمحدد للجهات اذ هو جسم لا حيز له عندهم ١٢ (ابن عرس)

[3] واذا كان هذا هو معنى الحيز فلا يلزم من كون كل جسم لا بد له من حيز عدم الحيز فلا يلزم من كون كل تناهى الاجسام لان ذلك انما لزم من جعل الحيز سطحا باطنا من الجسم وهو ظاهر فان الفراغ المذكور ليس بجسم ولا مستلزم له ١٢ (ابن عرس)

[4] لا الفراغ المتحقق كما هو مذهب بعض الفلاسفة ٢

marfat.com

على الآخر (والمحدث للعالم هو الله تعالى) معنى تعالى اى جل وعلى عن الحادث المحدثين وعما يقول المشركون فى صفاته (اى الذات الواجب الوجود الذى يكون وجوده) اى وجود الواجب (من ذاته ولا يحتاج الى شئ اصلا اذ لو كان) محدث العالم (جائز الوجود لكان من جملة العالم فلا يصلح محدثا للعالم وصمدا له) اى علة للعالم وآلا لزم الدور والتسلسل (وهو العالم اسم لجميع ما يصلح علما) اسم علامة (على وجود صمد آله) الضمير فى له عائد الى ما (وقريب من هذا) اى قريب الى قوله اذ لو كان جائز الوجود الخ (ما يقال ان مبدأ الممكنات باسرها لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان) اى المبدأ (ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها) اى للممكنات اذ الشئ يمتنع ان يكون علة لنفسه فان قلت لم لا يجوز ان يكون البعض علة للمجموع قلت لا يجوز لان علة المجموع علة لكل واحد منه فيكون علة لنفسه فان قلت المجموع من حيث هو مجموع غير كل واحد منه قلت نعم فى الاعتبار واما فى الحقيقة فلا وانما كان هذا قريبا لما سبق لان المقصود واحد وان اختلف الاعتبارات والعبارات (وقد يتوهم ان هذا) اى قوله اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم الخ (دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل وليس كذلك) اى ان يكون اثباته بحيث لا يحتاج ابطال التسلسل احدى مقدماته لان من حاد عن اثبات التسلسل عند اثبات وجود الصانع (بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل) فيه بحث لان الاشارة الى دليل بطلانه ليس افتقارا اليه وانما ثبت الافتقار ان لو اخذ بطلان احدى مقدمة للدليل على وجود الصانع وليس كذلك (وهو) اى احد ادلة بطلان التسلسل (انه لو ترتب سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة) مستقلة لكون تلك السلسلة ممكنة وان كانت غير متناهية (وهى) اى العلة (لا يخلو ان تكون نفسها) اى نفس الممكنات (او بعضها) والبعض اشارة بقوله لكان من جملة العالم فلم يكن مبدأ لها (لا سبيل الى كون الشئ علة لنفسه لان العلة متقدمة على المعلول وتقدم الشئ على نفسه محال (ولا الى خارج عنها فيكون واجبا فينقطع السلسلة) بيانه لو كان بعض الممكن لا على التعيين علة للبعض الآخر والبعض الآخر علة لذلك البعض فيكون زيادة

(ع س) الى بالاسم الظاهر مع ان الظاهر ان يقول والله لعالم فى كلامه اعم مما تضمنه وهو وعما يثبت و للحدث للكل وعما اطلق بالذات وقادرة اعادة الشئ معرفة فتدبر حل عنا ما ركض فيه

(ع س) واعلم بقى ان الواجب الوجود وكان الاسم الشريف انما هو صفة له الذات تعالى لا للفظ الله (ع س) (ابن عريس)

(ع س) اذ المتبادر هو الممكن واذا وجد كان وجوده من غيره لان من ذاته ملموظة انفا فالحدث للعالم هو الله الواجب الوجود لذاته من ذاته وجوده لا يحتاج اما ان يكون واجبا لوجود اخر او لا جائز ان يكون جائز الوجود (ع س)

(ع س) فقوله فلم يصلح محدثا للعالم اشارة الى مذهب اهل الحق من استناد كل الحادثات اليه تعالى ابتداء وقوله او صمدا الما شارة الى مذهب الفلاسفة من استناد الممكنات بعضها الى بعض حتى ينتهى اليه تعالى والتلخيص انه لو كان جائز الوجود لم يصلح ان يكون صانعا للعالم على المذهبين ١٢ (ع س)

(ع س) بان يترتب سلسلة فى الاحداث حتى ينتهى اليه ١٢ (ع س)

marfat.com

لعلله وههنا اشكال[1] وهو ان سلسلة الممكنات ليس لها وجود فى الخارج ولا ممكنة الوجود ايضا فيه وعلة كل منها داخلة فى السلسلة فحينئذ يمتنع الافتقار الكل الى العلة اذ ليس لها وجود مستقل او نسلم افتقاره الى علة هى نفسه على معنى انه يكفى فى وجودها نفسها من غير حاجة الى امر خارج عنها فان الجزء الاول من تلك السلسلة علة للثانى والثانى للثالث والثالث للرابع وهكذا فيكون لكل واحد من تلك الاجزاء علة منها وهذا ليس بمستحيل اذ ليس فيه تقدم الشئ على نفسه مناط الجواب هو الفرق بين تعليل كل واحد من السلسلة بآخر منها وبين تعليل المجموع بالمجموع وهما متغايران والثانى بديهى البطلان وثبت بطلان الاول فان ثبوت الاول يستلزم ثبوت الثانى وبطلان اللازم دليل على بطلان اللزوم والتسلسل على ثلثة اصناف الاول فى طرفى الماضى فقط اى لا ابتداء له فيه لكن له انتهاء فى طرف المستقبل والثانى فى طرف المستقبل فقط اى لا انتهاء له فيه لكن له ابتداء فى طرف الماضى والثالث فى طرفيهما اى لا ابتداء له ولا انتهاء له وهذا اشد امتناعا من الاولين والثانى من الاول (ومن مشهور الادلة[2]) عطف على قوله بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل اعنى استحالة ترتب الامور الغير المتناهية المجتمعة فى الوجود (برهان التطبيق) الاضافة بيانية فهو يدل على بطلان التسلسل سواء كان من جانب العلل فقط بان يبدأ معلول آخر لا نهاية لعلله او من جانب المعلول فقط بان يبدأ مبدأ اول لا نهاية لمعلولاته او من الجانبين معا (وهو) اى برهان التطبيق (ان نفرض[3] من المعلول الاخير) وهو ما لا يكون علة لشئ اصلا (الى غير النهاية جملة ومما قبله) اى قبل المعلول الاخير (بواحد مثلا) اى بمرتبة واحدة اى بحادث واحد بحيث يكون الجملة الثانية ناقص من الجملة الاولى بذلك الواحد (الى غير نهاية جملة اخرى) تقدير الدليل ان الحوادث لو كانت غير متناهية واخذنا جملتين من تلك الحوادث الغير المتناهية احدهما من مبدأ معين وثانيهما من مبدأ آخر قبل هذا الاول بمرتبة واحدة (ثم نطبق الجملتين بان يجعل الاول) اى الجزء الاول (من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية والثانى بالثانى وهلم جرا) اى الثالث بالثالث والرابع

[1] لا يقال احتياج السلسلة الى علة ممنوع لانه اما ان يراد سلسلة الممكنات كل واحد من آحادها او الهيئة الاجتماعية فان كان الاول فكل من تلك الآحاد معلل بآخر لا الى نهاية وان كان الثانى فوجوده اعتبارى والكلام فى الموجود الخارجى والامر الاعتبارى لا يحتاج الى علة موجودة فى الخارج لانا نقول ليس المراد واحدا منهما وانما المراد بالسلسلة الكل من حيث هو كل وهو عين الآحاد ولا ريب فى ان الكل بهذا المعنى موجود خارجى ممكن فيحتاج الى علة ولا جائز ان تكون نفس السلسلة ولا بعضها لما تبين ١٢ (عرس)

[2] الادلة على بطلان التسلسل ١٢ (عرس)

[3] سلسلة الممكنات مترتبة معلولا على علة لا الى نهاية على سبيل التضاد ثم نفرض من المعلول الاخير ١٢

بالرابع والخامس بالخامس (فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص) اى الجملة الثانية (كالزائد) اى الجملة الاولى (وهو محال) فيه بحث لانه ان اريد به التساوى فى الحدين فلاحد فيهما من جانب اللاتناهى وان اريد وجود من احدهما بازاء كل واحد من الآخر فاستحالته ممنوعة لجواز ان يكون ذلك من جهة عدم التناهى لا من جهة التساوى فى المقدار (وان لم يكن فقد وجد فى الاولى ما لا يوجد بازائه) الهاء يعود الى ما (شئ فى الثانية فينقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه) اى من تناهى الثانية (تناهى الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه) اذ المفروض كذلك (والزائد على المتناهى بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة) وقد فرضناهما غير متناهيين هذا خلف (وهذا التطبيق انما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمى محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم) قوله هذا التطبيق اشارة الى جواب ما يقال وهو ان دليلكم هذا ليس بصحيح بجميع مقدماته لان هذا الدليل جار من مراتب الاعداد ومعلومات الله تعالى ومقدوراته مع ان المطلوب الذى هو التناهى غير ثابت لان كل واحد من مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناه فلا يتم هذا الدليل فاجاب عنه الشارح الفاضل بقوله وهذا التطبيق الخ حاصله ان يقال ان مراتب الاعداد الغير المتناهية والمعلومات والمقدورات الغير المتناهيتين امور وهمية ليس لها جملتان فى نفس الامر يكون احدهما منطبقة للاخرى فصار ان الجملتين المفروضتين فى الاعداد والمعلومات والمقدورات منقطعتان فى ذلك التطبيق بانقطاع الوهم عن التطبيق المذكور بعجزه وليس يلزم من انقطاعهما فى الوهم انقطاع ما لا يتناهى فى نفس الامر حتى يكون محالا اذ ليس تلك الجملتان فى نفس الامر فلا يتصور ان يكون انقطاعهما فى نفس الامر (فلا يرد النقض بمراتب العدد بان يطبق جملتان احدهما من الواحد لا الى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية ولا بمعلومات الله تعالى ولا بمقدوراته) هذا يرد على قوله كان الزائد كالناقص (فان الاولى) اى معلومات الله تعالى (اكثر من الثانية مع لا تناهيهما) اى معلومات الله تعالى ومقدوراته لان كل ما هو مقدور الله فهو معلومه ضرورة بخلاف

له اى فيما ضبطه وجود من الممكنات سواء كانت مجتمعة فى الوجود كما فى العلل والمعلولات المرتبة المذكورة او غير مجتمعة كما فى الحركات الفلكية ۱۲ (عرس)

له والمعنى ان هذا التطبيق الذى وقع الاستدلال به على بطلان التسلسل انما اعتبر بين الامور المضبوطة بالوجود الخارجى المستغنية فى وجودها عن الاعتبار والتعقل لاجل الاستدلال به على تناهيها وامتناع كونها ليست متناهية وهو بهذه الصفة لا يمكن ان يكون فى امور العدمية الوهمية المحضة لانقطاعها فى التطبيق بانقطاع الوهم وذهابها فيه باعتباره والوهم عاجز عن ملاحظة تلك الامور الوهمية التى لا تتناهى فتنقطع تلك الامور بانقطاعه عن تطبيقها فلا يكون فيها للتطبيق المذكور مساغ بخلاف الامور المحققة الوجود حيث يفيض العقل التطبيق فيها فيتم على الوجه المطلوب واذا تقرر ذلك فلا يرد النقض على هذا الدليل بمراتب العدد الذى هو وهمى محض ۱۲

(ابن عرس)

marfat.com

العكس لان ذاته تعالى وصفاته وجميع الممتنعات معلومة له وليس بمقدور له
لان المقدورية يقتضي صحة الوجود ومسبوقيته بالعدم وليس كذلك فيما
ذكروا لانه يثبت الوحدانية والامر ليس كذلك (وذلك) اي عدم ورود
النقض المذكور (ة لان مضى لا تناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات
انما لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه) اي فوق (حد آخر) اي عدم تناهيها
انما هو بحسب التصور لا بحسب الوجود الخارجي (لا بمعنى ان ما
لا نهاية له يدخل في الوجود فانه محال) اي الدخول في الوجود محال يعني
ان مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات لا تنقطع ولا يلزم من ذلك
تساويهما في نفس الامر لان التساوي في نفس الامر فرع وجود هما
في نفس الامر بخلاف ما له وجود في نفس الامر فانه يلزم احد الامرين اما
انقطاعه في نفس الامر فيكون فالا يتناهي في الواقع ونفس الامر متناهيا
فيه وانه محال واما عدم انقطاعه في نفس الامر فيلزم تساوي الجملتين
الزائدة والناقصة وهو محال ايضا لانه خلاف المقدر وخلاف ما ثبت في
نفس الامر والواقع (الواحد يعني ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق
مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة) يعني ان صانع كل شيء ابتداء
هو الله تعالى واحد عند اهل السنة والجماعة خلافا للثنوية فانهم قائلون
بانه اثنان الاول خالق الخير والثاني خالق الشر فخالق الخيرين ذاته وخالق
الشر اهرمن وهو عبارة عن ابليس وهو الشيطان وقيل الاول النور
والثاني الظلمة قد يمتنع ان يكون خيرا وشريرا بالذات لان ذاته ان اقتضى
الخير ينبغي ان لا يكون شريرا وان اقتضى الشر ينبغي ان لا يكون خيرا ولان
الخيرين قد يمنع على دفع شر الشرير ولم يفعل لم يكن خير الا الس ضاء
بالشر شر وان لم يقدر عجز والعاجز مضطر عن درجة الالوهية ويمكن
ان يجاب عنه بان يقال لا نسلم ان الفاعل الواحد اذا فعل خيرا وشرا يلزم
ان يكون خيرا وشريرا بالذات ولكن الشر بالنسبة الينا واما بالنسبة الى الله
تعالى كله خير ومصلحة فلا يرد شبهتهم (والمشهور في ذلك) اي في كون صانع
العالم واحدا (بين المتكلمين برهان التمانع) اي التنازع (المشار اليه

لك فقول الاصفهاني فيما مثناه ليس كقولنا الكائنات الموجودة فيما مثناه تقول الاول معناه ان ما من عدد الا ويتصور فوقه عدد وهو صادق والثاني معناه ان ما دخل تحت قدرة الخارجي من الممكنات لا نهاية له وهو كاذب لان ذلك محال لقوله وذلك لان مضى الخ فيه تحقيق وايضاح لقوله سابقا وهذا التطبيق اه ١٢

(عرس)

٥٢ اي دخول محال والا لم يأت به ١٢

٥٣ قولها الواحد وما بعده يحتمل ان يكون صفات لله ويحتمل ان يكون نظائر لما اختارها المحدث ولذلك اشار الشارح الى الثاني وقد اصاب لان كلامهم خفية كلامية يستدعي كلا منها تأملا فاذا فلا يناسب ان يجعل المجموع حكما واحدا ١٢

(عصام)

٥٤ الواحد اذا استعمل في غير ما قدم الموصوف به المتوحد في ذاته وافاد جرى على الموصوف به المتوحد في صفته ١٢

(شرح مواقف)

بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وتقريره[1] انه لو امكن الهان لامكن بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما اى من الحركة والسكون (فى نفسه امر ممكن) يعنى كل واحد منهما بالنسبة الى نفسهما مع قطع النظر عن الاخر (وكذا تعلق الارادة بكل منهما) اى من الحركة والسكون (اذ لا تضاد بين الارادتين) اى ارادة الحركة والسكون لتعدد محلهما وهو المريدين نعم متعلقهما وهو زيد واحد لكنه ليس بمحل الارادتين بل المرادين حتى امتنع اجتماعهما فيه بخلاف ارادتى الواحد للضدين فانهما متضادان لاتحاد المحل (بل بين المرادين) اى بل التضاد بين المرادين اعلم ان بل موضوع لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله ففى كل موضع يمكن الاعراض عن الاول يثبت الثانى فقط وفى كل موضع لا يمكن الاعراض عن الاول يثبت الاول والثانى وبل ههنا للامر الاول (وحينئذ اما ان يحصل الامران) اى المرادان فى حالة واحدة (فيجتمع الضدان اولا فيلزم عجز احدهما) ايضا عجزهما حيث عجز كل منهما عن دفع مراد الآخر وفيه بحث لان مريد احد الضدين ساكت عن الضد الآخر لا مريد لعدمه لكن لزم عدمه من ثبوت ضده فاذا فرض ثبوت الضدين بطل لزوم العدم فلم يلزم العجز ايضا قوله فيلزم عجز احدهما اضافة الاحد للعموم فيتم عجزهما ايضا بناء على ان قوله اولا يعم انتفاء احدهما لامرين وانتفاء احدهما وعلى الاول يلزم عجزهما معا ويلزم ايضا خلو المحل عن الضدين اللذين لا يرتفعان كالحركة والسكون (وهو) اى العجز (امارة الحدوث) فلا يصلح لكونه آلها فيلزم خلو الاثر عن المؤثر وهو ايضا محال واذا لم يتصور اثبات صانعين تعين ان يكون صانع العالم واحدا بالضرورة قوله امارة الحدوث اى دليله والا فالامارة لا تفيد اليقين فلا يصلح اخذه مقدمة لبرهان التمانع وايضا تخلف المراد يفيد العجز قطعا لا ظنا فقوله من شائبة الاحتياج مع ان الاحتياج قطعى ليس فى محله (والامكان لما فيه من شائبة) اى رائحة (الاحتياج) واللام فى لما متعلق بامارة والضمير فى فيه راجع الى عجز احدهما (فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون) اى التعدد (محالا[2] وهذا تفصيل ما يقال

[1] اى برهان التمانع المشار اليه ۱۲

[2] من كل من الالهين المفروضين ۱۲

[3] لما فرغ من بيان الملازمة بين امكان الهين وامكان التمانع اخذ فى بيان بطلان اللازم الذى هو امكان التمانع بقوله وحينئذ حصل اجتماع الارادتين على الوجه المذكور على سبيل الفرض لزم من ذلك محال لذاته قطعا لانه اما ان يحصل الامران الخ ۱۲ (ابن عرس)

[4] الذى ذكره فى ترتيب هذا الدليل وبيان وجه دلالته مفصلا ۱۲ (عرس)

[5] فى الاستدلال على امتناع التعدد ۱۲

marfat.com

ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لنقص فيه او لعجز فيه او لمانع لزم العجز الآخر وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع (دفع) هذا المنع بقول الشارح لا يمكن بينهما تمانع لان جواز الاتفاق لا ينافي امكان المانع وامكان التمانع كاف في اثبات المطلوب (او يكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامهما) اى الممانعة والمخالفة (المحال) تقرير ورود المنع على ظاهر قول هذا القائل ان يقال لانسلم ان تعدد الآلهة يستلزم المخالفة والممانعة لجواز ان يكون المخالفة غير ممكنة على تقدير التعدد لاستلزامها المحال اعنى اجتماع النقيضين دفع هذا المنع قول الشارح لان كلا منهما في نفسه امر ممكن اورد بان امكان كل منهما بحسب القدرة لا ينافي امتناعه بحسب الحكمة فكل واحد منهما اذا علم المصلحة في احد الضدين امتنع منه ارادة الآخر لحكمة تجاه بان رعاية الاصلح يقتضي على الواجب تعالى كما بين في موضعه (او ان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد) اى كما يمتنع ارادة الواحد (حركة زيد وسكونه معا) واما انتفاع هذا المنع فلانه لا تضاد بين ارادتين فكيف يمتنع اجتماع الارادتين بل التضاد انما هو بين المرادين (واعلم ان قوله تعالى) ومعنى تعالى ارتفع بصفات المدح عما يشركون به من اصنامهم اى انها ليست شركاء له لانهم لا يخلقون شيئا لو كان (فيهما آلهة الا الله لفسدتا) حجة اقناعية و الملازمة عادية (اى منطوقة هذه الآية حجة اقناعية اى ليست بحجة قطعية بالنسبة الى الفعل نفسه وانما هو حجة بالنسبة الى العادة وكذا الملازمة ليست عقلية مع اشارته الى حجة قطعية من جهة برهان التمانع نعم الظن ان الآية حجة قطعية اذ لو كان فيهما آلهة فاما ان يؤثر الجميع او احدهما او كل منهما والكل باطل منشأ زعمه عدم الفرق بين المنطوق و المضمون المشار اليه على ما هو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود المانع والتغالب عند تعدد الحاكم عنى ما اشير اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض اى غلب بعضهم اى لو كان فيهما آلهة لعلا بعضهم على بعض (ولا) اى وان لم يكن الحجة اقناعية اى ظنية والملازمة عادية بل قطعية او عقلية (فان اريد الفساد بالفعل اى خروجهما) اى السموات والارضين

لله ويمكن ان التعليل بالنصب يتوجه على الصانع وتوجيه ويشمل الكافة من العامة والخاصة وانه صلى الله عليه وسلم مأمور بالدعوة الناس اجمعين وبالمحاجة مع المشركين الذين عاندهم عن ادراك الادلة القطعية البرهانية قاصرون ولا يهدى معهم الا الادلة الخطابية المبنية على الامور العادية و المقبولة التي الفوها وحسبوها انها قطعية وان القرآن العظيم يشمل على الادلة العقلية القطعية البرهانية التي لا يعقلها الا العالمون وقليل ما هم بطريق الاشارة على ما بينه الامام الرازي في حدائق من القرآن وعلى الادلة الخطابية المناسبة مع العامة لوصول عقولهم الى ادراكها بطريق العبارة تكميلا لهم على الخاصة والعامة على ما يشير اليه قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقد اشتمل عليها عبارة واختيارة قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الخ وحاصله انه لا يتوجه الاعتراض على الشارح بجعل هذه الحجة الشريفة اقناعية

(ابن حسن)

marfat.com

عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه) اى لا يستلزم الفساد بالفعل فالملازمة ممنوعة اى هذا لا يلزم من مجرد التعدد بل انما يلزم من تحقق التخالف والتمانع ومجرد التعدد لا يقتضى التخالف (لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد به) بالفساد (امكان فلا دليل على انتفائه) اى الفساد اى فالملازمة مسلمة ولا دليل على انتفاء اللازم (بل النصوص شاهدة بطى السموات ورفع هذا النظام) لقوله تعالى يوم تبدل الارض غير الارض والسموات مطويات وقوله تعالى يوم نطوى السماء كطى السجل (فيكون ممكنا لا محالة) بل يقع على تقدير التعدد والوحدة (لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما) يعنى ان لا يوجد السموات والارضون اولا بالذات (بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع فى الافعال) قوله بمعنى انه لو فرض اشارة الى اثبات الملازمة يعنى تقرير برهان التمانع انه لو تعدد الآلهة لم يتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل لان الاول ينافى القدرة والثانى يوجب توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد والثالث يوجب الترجيح بلا مرجح لان نسبة المقدورات اليهما على السواء (فلم يكن احدهما) لا على التعيين (صانعا فلم يوجد مصنوع) اضافة الاحد للعموم فيفيد عدم صنع كل منهما (لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع) بمعنى ان لا يكون كل منهما صانعين وهو لا يوجب انتفاء المصنوع لجواز صنع احدهما او يراد ان امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الواجب تعالى فى الواقع لبرهان التمانع ولا يستلزم انتفاء المصنوع فلا يصح قوله لو فرض صانعان لم يوجد مصنوع (وهو) اى امكان التمانع (لا يستلزم انتفاء المصنوع) تقديره ان الملازمة المذكورة فى الآية الكريمة على تفسيرك بقولك بمعنى انه لو فرض صانعان الخ لا تصدق فضلا عن ان تكون قطعية لان فرض تعدد الآلهة فيهما لا يستلزم الا امكان التمانع وهو لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم عدم المصنوع فاذا كان كذلك لا يكون التفسير موافقا للمفسر وهو قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا قوله لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الخ فيه بحث

---

۱ واعلم انه لما كان القول بخطابة هذا الدليل الكريم محل تدقيق النظر حتى انه خطى على كثير من العلماء وذهب جمع منهم الى ان الملازمة فيه قطعية اراد الشارح استقصاء القول فيه بذكر ما يظهر احتماله مع ذكر الجواب عنه لازالة الابهام عن دعواه وايضاح وجه الدلالة وانكشافه انكشافا تاما ثم انه لما تبين تعذر كون الملازمة عقلية على احد التقديرين السابقين وكون اللازم غير منتف على التقدير الآخر اراد ان يبين ان الملازمة ههنا من التعدد وانفساد المفسر بعدم التكون لا يكون قطعية ۱۲ (ابن عرس)

۲ وايضاح ذلك ان نقول هذا التوجيه يصير بمعنى لو وجد صانعان للزم فساد وهو عدم تكون العالم واللازم باطل ضرورة ثبوت تكونه فالملزوم مثله وهو التعدد واما بيان الملازمة فهو بان نقول قد ثبت ان التعدد مستلزم لامكان التمانع واذا كان كذلك لم يكن احدهما الخ واذا لم يكن احد صانعا لم يوجد الخ فيثبت بطلان اللازم فيثبت المط فقال لا يقال لانا نقول الخ ۱۲ (عرس)

marfat.com

كان السائل لم يدع ان امكان التمانع يجرده مطلقا يستلزم انتفاء المصنوع بل امكان التمانع على تقدير تعدد الصانع يستلزم انتفاء المصنوع وهو قال حاصل معنى الجواب الاول ان ترتب قوله فلم يكن احدهما صانعا على قوله لا ممكن بينهما تمانع مسلم لكن ترتب قوله فلم يوجد مصنوع على قوله فلم يكن احدهما صانعا ممنوع اذ لا يلزم من عدم كون احدهما صانعا انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان اريد به عدم التكوّن بالفعل بقوله الاتفاق على هذا النظام والتكوين (ومنع انتفاء اللازم) اى يرد منع انتفاء اللازم (ان اريد بالامكان) بناء على ان الكل ممكن يمكن عدم تكونه فان قلت المعلق متكون بالفعل فلو امكن عدم تكونه لزم امكان اجتماع النقيضين قلت امكان عدم التكون يدل على تكونه لا عدمه فلا محذور وحاصل الجواب الثانى اشارة الى منع الملازمة مطلقا اى سواء كان عدم التكون بالفعل او بالامكان فان قيل ان مقتضى كلمة لو لانتفاء الثانى فى الملفق بسبب انتفاء الاول يعنى لا يلزم من هذه الآية الكريمة الا انتفاء الفساد فى الزمان الماضى بسبب انتفاء التعدد ولا يلزم منها المطلوب الذى هو انتفاء التعدد مطلقا فلا يصلح الآية حجة على انتفاء التعدد قلت لا يقال اذا دل الكلام على انتفاء الفساد فى الزمان الماضى بسبب انتفاء التعدد فقد حصل المطلوب وهو انتفاء التعدد فيكون انتقالا من الاثر الى المؤثر لانا نقول لا نسلم حصول المطلوب فان المطلوب حصوله بالاستدلال وهنا ليس كذلك فانه لما دل الدليل على انتفاء اللازم بسبب انتفاء الملزوم ثبت انتفاء اللازم بالدليل وبقى انتفاء الملزوم بلا دليل وهو خلاف المطلوب (فلا تفيد الا الدلالة على الانتفاء الفساد فى الملفق بسبب انتفاء التعدد) يعنى انه يفيد كون انتفاء التعدد سببا لانتفاء الفساد فى الملفق فالمقصود كون العلم بانتفاء الفساد سببا للعلم بانتفاء التعدد مطلقا فلا تقييد بالملفق نعم يلزم من ثبوت الاول ثبوت الثانى لكن القصد الى المقصود بلا تعريف احسن (قلنا نعم حسب اصل اللغة لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط حتى قالوا ان لو لانتفاء الثانى دون العكس كما هو المشهور (من غير دلالة على تعيين زمان كما فى قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير والآية من هذا القبيل وقد يشتبه على بعض الاذهان

---

١ والتخليص ان ما جعل لازما للتعدد وهو كونه كون واحد منهما صانعا يستلزم عدم المصنوع بالضرورة ولكن قد بينا ان عدم كون واحد منهما صانعا لا يكون لازما عقليا للتعدد لجواز الاتفاق عقلا وانما امتنع عادة منه (ابن عرس)

٢ على انه يرد على جعل اللازم من التعدد علم التكوين بناء على تفسير الفساد بذلك منع الملازمة بين التعدد وعدم التكون (عرس) ١٢

٣ بعدم التكون بالمكون

٤ اذ معنى تكون الشئ بالفعل ان لا يوجد ذلك الشئ فى الخارج فان كان المراد من عدم التكون ذلك وهو الوجه الظاهر من الاطلاق فالملازمة ممنوعة سيق بيان بطلانها

(عرس)

٥ عدم التكون بالامكان

٦ استشكل الاستدلال على انتفاء المقدم الواقع فى شرطية لو بانتفاء التالى

(عرس)

marfat.com

احد الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط القديم هذا تصريح بما علم التزاما
قيل هذا تشنيع على صاحب العمدة حيث اقام الدليل على كونه قديما بعد
اثبات كونه واجب الوجود ولا حاجة اليها (اذ الواجب لا يكون الا قديما)
بل هذا تشنيع على المصنف حيث اختصر فى اداء المسائل غاية الاختصار
فلا يليق بحاله الا التطويل (اى لا ابتداء لوجوده) اى الواجب (اذ لو كان
حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده) اى الواجب[1] تعالى (من غيره ضرورة[2]
حتى وقع فى كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان) فحينئذ تكون
دلالته على القديم صريحة (لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين)
لان مفهوم الواجب تعالى ان يكون وجوده لذاته اى لا يمكن ان يكون
وجوده من غيره ومفهوم القديم هو ان لا يكون له بداية (وانما الكلام فى
التساوى بحسب الصدق) اى البحث فى انه متساو فى الصدق ام لا (فان بعضهم
على ان القديم اعم لصدقه) اى القديم (على صفات الواجب بخلاف
الواجب فانه لا يصدق عليها) اى على صفات الواجب فلا يكون الكلام
بالترادف صادقا فكان مرادهم بالترادف التساوى فى الصدق فحينئذ يستقيم
الكلام ولا استحالة فى تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات
القديمة هذا جواب ما يقال وهو انه لو صدق القديم على صفات الواجب
لتعدد القدماء (وفى كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين الضرير[3]
رحمه الله تعالى ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى
وصفاته) فيكون الواجب والقديم مترادفين قوله[4] وفى كلام البعض خبر
وتصريح مبتدأ (واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته) فيلزم
منه ان لا يحتاج الصفات الى الغير (بانه) اى القديم (لو لم يكن واجبا لذاته
لكان جائز العدم فى نفسه) اذ لا واسطة بينهما اى الامر الثالث بين القديم
والحادث حتى يكون لا قديما ولا حادثا لان التقابل بين القديم والحادث
تقابل الايجاب والسلب لان القديم هو الموجود الذى لا ابتداء لوجوده
والحادث هو الموجود الذى يكون لوجوده ابتداء والاول سلب وهو رفع
النسبة الحكمية والثانى ايجاب وهو اثبات النسبة الحكمية فلا واسطة بين
الايجاب والسلب والا لزم ارتفاع الامرين المتنافيين او لزم اجتماعهما

[1] دليل على دعوى المتن وليس مطلقا بقوله تصريح بما علم التزاما حتى يتجه انه لا يتم لان الدليل لا يفيد الا اللزوم فى نفس الامر وهو لا يفيد العلم به التزاما وان الواجب كالقديم من لوازم الله فلا معنى لجعله من لوازم الواجب دون المستجمع (عصام) لان ما كان وجوده مسبوقا بعدم لا بد لوجوده من مرجح كما سبق بيانه ولا معنى للواجب الا ما كان وجوده من ذاته ولا معنى للممكن الا المحتاج فى وجوده الى غيره فيكون وجوده من ذلك الغير فالقدم لازم قطعى للواجب ظاهر اللزوم جدا بحيث يظن وحدة المفهوم فى لفظ الواجب والقديم حتى وقع فى كلامهم ١٢ (ابن عرس)

[2] والتالى باطل والا لم يكن محدثا بجميع ما سواه ١٢

[3] من المتكلمين ١٢

[4] اى القول بترادفهما

وكل ذلك محال (فيحتاج في وجوده الى مخصص فيكون محدثا) اى حدوثا ذاتيا لانه المقابل للواجب لذاته ويدل عليه ايضا قوله (اذ لا نعنى بالمحدث الا ما يتعلق وجوده) والهاء يعود الى ما (بايجاد شئ آخر) لان المحدث الزمانى ما لا يكون وجوده لذاته لا بمجرد الافتقار الى الغير وما وقع فى كلام بعض العلماء من ان الواجب لذاته هو الله تعالى وصفاته فمعناه انها واجبة لذات الواجب اى مستندة الى الله تعالى بطريق الايجاب لا بطريق القصد والاختيار (ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت) اى الصفات (باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى) اى البقاء (بالمعنى) اى بالصفة (فاجابوا بان كل صفة فهى باقية ببقاء هو) اى البقاء (نفس تلك الصفة) اى البقاء ليس امرا موجودا عارضا حتى يلزم قيام العرض بالعرض بل البقاء عبارة عن استمرار الوجود وذلك ليس بامر زائد على الوجود (وهذا الكلام) اى كلام حميد الدين الضرير (فى غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد) يعنى ان قلنا بكون الصفات واجب الوجود لذاتها يلزم القول بتعدد الواجب لذاته وهو مناف للتوحيد (والقول بامكان الصفات) يعنى ان بعض المتكلمين قالوا بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى لا صفاته فيلزم ان يكون الصفات ممكنة لا واجبة (ينافى قولهم بان كل ممكن فهو حادث) فيلزم ان يكون الله تعالى محلا للحوادث فلذا صار صعبا وهذا هو التحقيق الذى وعده الشارح (فان زعموا انها) اى الصفات (قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون الصفات قديمة بالزمان وحادثة بالذات فلا يلزم الفساد لانه لا تنافى بين الحدوث الذاتى وبين القدم الزمانى (وان هذا لا ينافى الحدوث الذاتى بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتى والزمانى وفيه رفض لكثير من القواعد) لان القول بان صفات الله تعالى ممكنة وقديمة بالزمان وحادثة بالذات يستلزم ان يقال فى العناصر كذلك لانها ممكنة وقديمة بالزمان وحادثة بالذات فهذا من رفض القواعد وكذا غيره مما يقولون بقدمه (وسيأتى لهذا زيادة تحقيق الحى) معناه

ذلك القديم ١٢

مهنا ١٢

مشكل ايضا ١٢

قول ١٢

الوجوبية ١٢

لمباحث الصفات ١٢

---

١ لا المحدث بالمعنى الاعم الذى تقدمت الاشارة اليه وهو ما يتعلق آه

٢ اى اصحاب هذه المشكلة على انفسهم حيث قالوا بوجوب الصفات لذاته واستدلوا بما ذكر بان هذه الصفات آه (ابن عرس)

٣ اى صفة فيحتاج بالضرورة الى موصوف يقوم به ١٢ (ابن عرس)

٤ وذلك يجر الى القول بجواز قيام العرض بالعرض وقد قالوا بامتناعه ١٢ (ابن عرس)

٥ من الصفات المقدسة ١٢

٦ وتحقيق الجواب انه ليس البقاء صفة وجودية وانما هو عبارة عن استمرار الوجود ١٢ (ابن عرس)

٧ الذى ذكروه من كون الصفات واجبة لذاتها ١٢

٨ واعلى مراتب الاشكال ١٢

٩ اى القدم الذى اتصف به او المعنى ١٢ (ابن عرس)

marfat.com

فی اسمه تعالی انه تنقهر الموجودات تحت وجوده والافعال تحت فعله والادراکات تحت ادراکه حتی لا یشهد عن علمه معلوم موجود ولا عن فعله مفعول مدرک (القادر[1]) القدیر والقادر بمعنی الا ان الاول ابلغ فی الوصف والقدرة ومعناه الذی ان شاء فعل وان شاء لم یفعل اخترع کل موجود سواه واستغنی عن معاونة غیره (العلیم) معنی وصفه به کمال علمه وکماله انه احاط بکل شیء علما ظاهرا وباطنا اولا وآخرا دقیقا وجلیا وعلم المخلوقین (السمیع) المعنی فیه انه لا یعزب عن ادراکه مسموع وان خفی من مستتر السر الستر بل ادق من ذلک ویدرک حس حرکة الهباء فی بهم[2] الظلماء یسمع مناجاة المتناجین فی ضمائر الاسرار من غیر نطق اللسان ولا حرکة الجنان یسمع بغیر اصمخة ولا آذان کما یفعل بغیر جارحة ولا بنان ویتکلم بغیر لغات ولا لسان جلت ذاته الکریم عن نطق الحدثان فمن لم یدقق نظره فیه ولا شک یقع فی محض التشبیه (البصیر) معناه انه لا یعزب عن علمه مثقال ذرة تحت التحت ولا فوق الفوق الا وهو مبصره منزه عن حدقة واجفان ومقدس عن انطباع الصور فی ذاته کانطباعه فی حدقة الانسان فان ذلک من صفة الحدثان وحظ البصر الحسی مقهور قاصر لانه لا یشاهد البواطن والسرائر ولا الهواجس والخواطر ولا الارواح ولا الضمائر (الشائی المرید لان بدیهة العقل جازمة بان محدث العالم علی هذا النمط البدیع) ای الطریق الغریب (والنظام المحکم مع ما یشتمل علیه) الضمیر فی یشتمل عائد الی عالم والهاء فی علیه الی ما (من الافعال[3] المتقنة) بیان ما (والنقوش المستحسنة لا یکون) خبران (بدون هذه الصفات) ای الحی القادر الخ ؛ اعلم ان اثبات محدث العالم کسبی واما اتصاف المحدث بهذه الصفات فالمفهوم من کلام الشارح انه بدیهی ولیس کذلک فلعله اراد ببدیهة الاستلزام والانتاج وان کان المحصول کسبیا ؛ قوله لا یکون بدون هذه الصفات ؛ نوقش فیه بان العلم بالمسموع والمبصر کاف فی النظام المستحسن فلا یثبت السمع والبصر ؛ اجیب بانهما راجعان الی صفة العلم وانما عدا مستقلین لکونهما نوعین آخرین من العلم ؛ فان قلت ان النحلة قد تفعل فعلا عجیبا وهو بناء البیوت المسدسة وغیرها من الحیوان کالعنکبوت وهو یفعل فعلا عجیبا

[1] انه تعالی حی هذا مما اتفق علیه الکل من اهل الملل وغیرهم لانه عالم قادر وکل عالم قادر فهو حی بالضرورة لکن اختلفوا فی معنی حیاته لانها فی حقنا اما اعتدال المزاج النوعی او قوة الحس والحرکة ولا یتصور فی حقه تعالی فقالوا انما هی کونه یصح ان یعلم ویقدر وهو مذهب الحکماء وقال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة انها صفة توجب صحة العلم والقدرة ١٢ (مواقف مع شرحه)

[2] اشد سواد ١٢

[3] الافعال ای المفعولات لانها التی یشتملها العالم واما نفس الافعال فعبارة عن تعلقات التکوین عند القائل به او تعلقات القدرة عند غیر القائل ١٢ (ابن شجاع)

marfat.com

مع عدم العلم فی کل واحد من النحلة والعنکبوت قلت ان کل حیوان یفعل فعلا عجیبا فهو عالم[1] بذلک الفعل (علی ان اضدادها) ای اضداد الصفات المذکورة (نقائص یجب تنزیه الله تعالی عنها) ای عن النقائص یرید انه لو لم یتصف بهذه الاوصاف لزم اتصافه باضدادها وهی الموت والعجز والجهل والصمم والعمی وکلها نقص[2] نوقش فیه بان هذا مسلم فی الحیوة والعلم واما القدرة فضده الایجاب لا العجز وحده وهو صفة کمال عند الحکیم بل عند المتکلمین ایضا واما السمع والبصر فلا یلزم من عدم الاتصاف بهما الاتصاف بالصمم والعمی لجواز خلو المحل[3] عن الضدین معا لعدم قبوله لهما ولا نقص فیه کالاستلذاذ الحسی فان عدمه نقص فینا لا فی الباری لعدم قبوله لهما قیل السمع والبصر بمعنی القوة الحیوانیة نقص فی الباری یجب تنزیهه عنه وعن ضده واما بمعنی صفة ینکشف به المبصر والمسموع کمال والخلو عنه جهل یجب تنزیه الحق عنه (وایضا[4] قد ورد الشرع بها) ای بالصفات المذکورة یعنی ان الله تعالی نص فی کلامه القدیم علی ذلک حیث قال ولا یحیطون بشیء من علمه انزله بعلمه انه سمیع بصیر ذو القوة المتین الی غیر ذلک من الآیات[5] (وبعضها مما لا یتوقف ثبوت الشرع علیها) ای علی الصفات[6] المذکورة (فیصح التمسک بالشرع فیها) ای فی الصفات[7] قوله وبعضها الخ اشارة الی جواب سؤال مقدر وهو ان یقال ان ثبوت الشرع موقوف علی تلک الصفات فلو استدل ثبوت الشرع علیها فیلزم ان یکون المعلول علة لعلته فیکون دورا فاجاب عنه وبعضها لا یتوقف الخ حاصله ان یقال ان بعض تلک الصفات مما لا یتوقف ثبوت الشرع علیه کالتوحید والبصر فیصح التمسک بالشرع لعدم لزوم الدور وان بعضها مما یتوقف ثبوت الشرع علیها کوجود الصانع تعالی وکلامه وحیاته فلا یصح التمسک بالشرع علی ثبوت ذلک البعض الآخر (کالتوحید[8]) ای یصح التمسک علی کون الواجب واحدا بالدلیل الشرعی وثبوت الشرع لا یتوقف علی التوحید بل علی غیره واعترض بان الشرع موقوف علی وجوب الوجود وهو یستلزم الوحدة فما لم یعرف وجوب الوجود والوحدة لا یعلم الشرع فالاستدلال بالشرع علی التوحید دور جوابه ان غایته استلزام الوجوب

[1] لجواز ان یخلق الله تعالی فیهما علما بذلک الفعل الصادر عنهما او یلهمهما حالا فحالا ما هو مبدأ لذلک الفعل الصادر منهما ١٢ (مواقف مع شرحه)

[2] واذا کان انتفاؤها عنه تعالی امرا یقینیا فثبوت هذه الصفات له تعالی امر یقینی بالضرورة فهذان طریقان لاثبات هذا المطلوب ٢ (ابن عرس)

[3] فان الهواء خال عن الالوان والطعوم المتضادة کلها (شرح مواقف)

[4] یمکن اثبات بعضها بالشرع لانه قد ورد آه

[5] من النصوص القطعیة من الکتاب والسنة ١٢

[6] ذلک تقدیر العزیز العلیم انه علیم بذات الصدور تنزیل الکتاب من الله العزیز العلیم قال لا تخافا اننی معکما اسمع وارى قد سمع الله قول التی تجادلک فی زوجها وان عزموا الطلاق فان الله سمیع علیم الآیة ٣

[7] التی هی البعض من الصفات المشار الیها ١٢

[8] ای بالادلة السمعیة ١٢

[9] ای فی اثبات تلک الصفات ١٢

[9] التی لا یتوقف ثبوت الشرع علیها فیصح اثباتها بها ١٢

[10] ای کما ان التوحید لا یتوقف ثبوت الشرع علیه فیصح التمسک بالشرع علی التوحید (قره کمال) ١٢

marfat.com

الوحدة لا يتوقف معرفته على معرفة الوحدة بل لا يستلزم معرفته اصلا فلا دور (بخلاف وجود الصانع وكلامه) فان معرفة الشرع موقوفة على معرفة وجود الصانع وكلامه بالامر والنهي والخبر والاستدلال بالشرع عليها دور وقيل انهم استدلوا على انه تعالى متكلم بتواتر الانبياء واخبارهم عن الصانع شرع فالدور لازم ؛ جوابه ان الشرع موقوف على كلامه تعالى بالامر والنهي واما ان ذلك الكلام صفة له فلا يجوز ان تكون مخلوقة فيصح الاستدلال بالشرع على انه صفة له تعالى (وغوذ لك كثبوت علمه وحياته وقدرته وارادته (مما يتوقف ثبوت الشرع عليه ليش) اى محدث العالم (بعرض) وانما قدم العرض على سائر الصفات السلبية لكون المنافاة بين العرضية والالوهية ابين واوضح ولذلك لم يقل احد بالوهية العرض فان قلت لا نسلم انه لم يقل به احد فان طائفة من الثنوية قالوا بالوهية النور والظلمة والطبايعيين قالوا بالوهية الطبايع الاربع من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي كلها اعراض ؛ قلت القائلون بالوهية النور والظلمة قالوا بان النور والظلمة حيان سميعان بصيران على ما ذكر في التبصرة فلم يكونا من الاعراض وكذا الطبايعيين والا فكيف يقولون بكون الاعراض صانعة للعالم (لانه) اى العرض (لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا ولانه يمتنع بقاؤه) اى العرض (والا اى وجوده) اى وان لم يكن البقاء ممتنعا (لكان البقاء معنى قائما به) اى بالعرض (فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال) لان العرض لو كان باقيا فلا يخلو اما ان يكون البقاء قائما بالعرض او قائما بغير العرض وكلاهما محالان اما الاول فلانه يلزم منه قيام العرض بالعرض لان البقاء ايضا عرض اذ العرض عبارة عن معنى زائد على الذات والبقاء كذلك اى هو معنى زائد على الوجود لان البقاء استمرار الوجود فعلم ان البقاء غير الوجود لان استمرار الشئ غير ذلك الشئ فيكون البقاء زائدا على الوجود فلو قام البقاء بالعرض لزم قيام العرض بالعرض وهو محال لان ما لا يقوم بنفسه لا يقوم الغير به البتة واما الثاني فلان البقاء لو كان قائما بغير العرض لزم ان يكون الباقي هو ذلك الغير لا العرض وهو خلاف المقدر وايضا كان يستحيل بقاء العرض وما يستحيل بقائه لا يكون قديما

لما دلهم على جواز التصريح بما علم ضمنا ولم يلتفت اليه هنا لاعتماده على تنبيه السامع والا فقد علم انه ليس بعرض ونظائره من وجوب الوجود ولقد سلك الشارح في نفي العرضية طريقا بعيدا مع ان هناك طرقا اقصر منها ما ذكره في شرح المواقف ان العرض يحتاج الى محله والواجب مستغن عن جميع ما عداه ومنها ان العرض يتبع في التحيز والواجب ليس بمتحيز فتدبر

ثم ان هذا الدليل يعم كون العرض ممكنا ولا يختص بمذهب المتكلمين ومنها ان العرض من اقسام الممكن ومنها ان محله ان كان واجبا تعدد الواجب لان ذاته وان كان حادثا يكون اولى بالحدوث

(عصام)

٥٢ ولا يخفاه ان الاولى بنفي العرضية عنه صفاته لا نفسها اشبه بالاعراض وكأنه اشار الى نفي كونه عرضا بالاولى بما قام الاجماع على ثبوته للشرع عليه تعالى عرضه

(عصام)

٥٣ وهو سبحانه تعالى الواجب لذاته فيكون مرجعا لجميع العالم فلم يعم محل قائم العالم

٥٤ عند المتكلمين مطلقا وبأتفاق العقلاء يمتنع بقاء بعض انواعه كالاعراض السيالة ويجوز عليه العدم مطلقا

ثم لما شارع الى دليل المتكلمين

والواجب الذی هو صانع العالم لا بد ان یکون قدیما فلا یکون صانع العالم عرضا وهو المطلوب (لان قیام العرض بالشئ معناه) ای معنی قیام العرض بالشئ (ان تحیزه) ای العرض (تابع لتحیزه) ای الشئ (والعرض لا تحیز له بذاته حتی یتحیز غیره بتبعیته وهذا) ای دلیل امتناع بقاء العرض (مبنی علی ان بقاء الشئ معنی زائد علی وجوده) ای الشئ فاورد الشارح لهذا المطلوب دلیلین اولهما مختار عنده وهو قوله لانه لا یقوم بذاته ثانیهما مزیف وهو قوله ولانه یمتنع بقاؤه وقوله لان قیام العرض الخ دلیل الحالیة وقوله وهذا مبنی اشارة الی تزییف الدلیل الثانی (وان القیام معناه التبعیة فی التحیز) معطوف علی ان بقاء الشئ فان نفس التحیز عرض فلو کان معنی قیامه بموضوعه التبعیة فی التحیز لکان للتحیز تحیز وینتقل الکلام الیه ویلزم وجود تحیزات غیر متناهیة فیلزم التسلسل لوجود عرض واحد هکذا طعن الفلاسفة ولیس بشئ لان تحیز العرض لیس له کون زائد علی ذلک العرض بخلاف تحیز الجوهر والفرق ناش من ان التحیز للجوهر لازم لانه لازم الوجود والعرض لازم الماهیة حتی لا یتصور العرض بدونه بخلاف الجوهر ومع هذا امتنع الانتقال علی العرض دون الجوهر (والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله) ای الوجود لا معنی زائد علی الوجود (وحقیقته) ای البقاء (الوجود من حیث النسبة الی الزمان الثانی) الوجود بالنسبة الی الزمان الاول ابتداء والوجود بالنسبة الی الزمان الثانی بقاء فالوجود بالنسبة الی الزمان الثانی عین البقاء لان البقاء زائد علی الوجود (ومعنی قولنا وجد فلم یبق) اشارة الی جواب سؤال مقدر وهو ان البقاء لو لم یکن زائدا علی الذات لما صح قولهم وجد فلم یبق کما لا یصح ان یقال وجد ولم یوجد فدل هذا القول علی ان البقاء زائد علی الذات والا لما صح اثباته مع نفیه عن الذات لجاب بقوله ومعنی قولنا وجد فلم یبق (انه حدث فلم یستمر وجوده ولم یکن ثابتا فی الزمان الثانی) یعنی ان بقاء الوجود فی الزمان الثانی فمعنی وجد فلم یبق وجد فی الزمان الاول دون الزمان الثانی فلم یلزم من هذا عروضه بصحة نفی الوجود ایضا فلم یکن الجواب ان المنفی نسبة الوجود لا نفسه (وان القیام)

ل۱ ای موجود فی الخارج
ل۲ ای المتصف بالبقاء ۱۲
ل۳ اشارة الی منع الملازمة التی دل علیها قوله والا لامکن ۱۲
ل۴ ای قیام العرض بغیره ۱۲
ل۵ ای کون العرض تابعا ۱۲
ل۶ من محل الی محل آخر علی ما سبق ۱۲
ل۷ قوله والحق یبان الطلب مبنی کل من المقدمتین ۱۲ (عصام)
ل۸ لیس معنی موجودا فی الخارج بل هو استقرار الوجود
ل۹ ای وجود ذلک الشئ ۱۲
ل۱۰ الی الزمان الثانی لا نفسه من حیث هو هو فلا یلزم التناقض ومع ذلک لا یلزم زیادته فی الخارج فتامل ۱۲ (قره کمال)
ل۱۱ والحق ایضا ان آه ۱۲
ل۱۲ ای قیام المعنی بالشئ المفهوم له سواء کان ذلک المعنی عرضا او لا لیس معناه التبعیة فی التحیز وانما معناه ما هو اعم من ذلک وهو المختصاص الناشئ آه ۱۲ (ابن عرس)

معطوف على قوله ان البقاء استمرار الوجود (هو اختصاص الناعت بالمنعوت) اى اختصاص الناعت هو التعلق بين الشيئين بحيث يقتضى احدهما نعتا والآخر منعوتا وحينئذ بهذا المعنى يجوز ان يقوم المعنى بالمعنى (كما فى اوصاف البارى تعالى) يعنى ان صفات الله تعالى قائمة بذاته مختصة ثابتة له لا بمعنى ان تحيزها تابعة لتحيزه لامتناع تحيزه تعالى (وان انتفاء الاجسام فى كل آن ومشاهدة بقائها) اى مع مشاهدة بقاء الاجسام (بتجدد الامثال) الباء متعلق ببقاء (ليس بابعد من ذلك فى الاعراض) اى من انتفاء عرض فى كل آن مع مشاهدة بقائه بتجدد الامثال ؛ قوله وان انتفاء الاجسام متعلق بقوله والحق ان البقاء استمرار الوجود وتحقق البقاء فانه يتم بهذا يعنى لو قلت ان انتفاء الاجسام فى كل آن ومشاهدة بقائها بحسب تجدد الامثال لم يكن بعيدا فاذا قالوا هذا القول فى الاجسام ففى الاعراض بالطريق الاولى فعلى هذا لا يكون ثمه بقاء حتى يكون امرا زائدا عليه ولا يستقيم تمسك المتكلمين على هذا المطلوب بهذه الادلة منعا كما ان بقاء الاعراض بتجدد الامثال يكون بقاء الاجسام بتجدد الامثال فاذا كان كذلك فلا يوجد فى الاجسام بقاء فكيف فى الاعراض حتى يقال انه معنى زائد عليه (نعم تمسكهم) جواب سؤال مقدر تقديره لم قلتم قيام العرض بالعرض محال وعند الفلاسفة لا يكون محالا (فى قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطيئها) اى الحركة (ليس بتام) خبر تمسكهم (اذ ليس ههنا شئ هو حركة وآخر هو سرعة او بطؤ بل ههنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطؤ نوعين مختلفين من الحركة بل من الامور النسبية) هذا اشارة الى رد قول من قال انهما اى السرعة والبطؤ نوعان مختلفان من مطلق الحركة (اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات) لانه لا يقال الانسان بالنسبة الى الفرس حمار بل اختلاف الانواع الحقيقية بالذات كالانسان والفرس والبقر وغيرها (ولا جسم لانه مركب ومتحيز وذلك) اى كونه مركبا ومتحيزا (امارة الحدوث) جوز اليهود والحنابلة اطلاق

له هذا نقض اجمالى للدليل الذى اوردوه على امتناع بقاء الاعراض وتقديره ان دليلكم بجميع مقدماته فاسد لانه يستلزم المحال اعنى مخالفة الضرورة لان الاصحاب جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا وعدم بقاءها ليس بابعد عند العقل من عدم بقاء الاعراض بل هما سيان فى تجويز العقل فاذا كان الحكم ببقاء الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقاءها كان الحكم ببقاء الاعراض ضروريا ايضا مع جواز عدم بقائها فلا فرق بينهما فى كون بقاء كل منهما ضروريا اقول يمكن بيان الفرق بان عدم بقاء الاجسام ابعد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط التكليف والقصاص والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا بعد فى تجددها فلذا جعل الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم به بداهة العقل دون الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام الحس والحس لا يميز بين الامثال كمال التميز كما فى المتن ۱۲ (حاشية سيالكوتى وكنغروى)

marfat.com

الجسم عليه تعالى بمعنى المتركب والمتبعض وهم مخطؤن لفظا ومعنى
اما لفظا فستقبل واما معنى فلان كل بعض اما موصوف بصفات الله
تعالى اولا والاول يوجب تعدد الآلهة والثانى يوجب اتصاف الجزء
باضداده مثل العجز والجهل وذلك امارة الحدوث وحدوث الجزء يوجب
حدوث الكل واما الكرامية وهشام بن الحكم فيطلقون الجسم بمعنى
القائم بالذات لا المتركب والمتبعض وهم مخطؤن لفظا لان اسماء الله تعالى
توقيفية ولان الانسبيه طبيبا وفقيها مع ان فى الجسم مبادرة الذهن الى
المركب لانه معناه لغة (والجوهر اما عندنا فلانه) اى الجوهر (اسم
للجزء الذى (لا يتجزى وهو متميز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن
ذلك) اى من التميز وجزء من الجسم (واما عند الفلاسفة فلانهم) اى ان جعلوه اى
الجوهر (اسما للموجود لا فى الموضوع مجردا كان) كالعقول والنفوس
(او متحيزا) كالاجسام (لكنهم جعلوه) اى الجوهر (من اقسام الممكن
واراد وا به) اى بالجوهر (الماهية الممكنة التى اذا اوجدت كانت لا فى موضوع)
اى فى محل (واما اذا اريد بهما) اى بالجسم والجوهر (القائم بذاته
والموجود لا فى موضوع قائما يمتنع اطلاقهما) اى الجسم والجوهر (على
الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك) اى باطلاق (مع تبادر الفهم
الى المتركب) عند اطلاق الجسم عليه تعالى (والتميز) عند اطلاق الجوهر
وخلاصة المعنى ان صانع العالم ليس بجوهر لان الجوهر عبارة عن الاصل
عند المتكلمين والاصل ما ينشأ منه التركيب بالزائد ولهذا يسمى الجزء الذى
لا يتجزى جوهرا لانه اصل المركبات من حيث ان المركبات انما تنشأ عنه
بالانضمام والله تعالى ليس باصل المركبات فلم يكن جوهرا والجوهر
عند البعض الآخر من المتكلمين هو المتحيز الذى لا ينقسم والمتحيز هو
المتمكن فى مكان فهو اما متحرك او ساكن فالجوهر لا يخلو عن الحركة
والسكون فيكون الجوهر حادثا لما مر من انه لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو
عنها فهو حادث وقد بينا ان صانع العالم قديم لا حادث فلا يكون صانع
العالم جوهرا وهو المراد (وذهاب المجسمة والنصارى والكرامية الى جواز
مقدور وهو ان يقال ان المجسمة ذهبوا الى اطلاق الجسم عليه تعالى

ل۱ من متكلمى الشيعة
ل۲ قال ابن الحكم الجسم
طويل عريض عميق متساو
طوله وعرضه وعمقه
كالسبيكة البيضاء يتلألأ
فى كل جانب وله لون
وطعم ورائحة ومجسة
وليست هذه الصفات
غير ذاته ويقوم الله ويقعد
ويتمكن وهو سبعة اشبار
باشبار نفسه مماس للعرش
بلا تفاوت وانما يعلم الاشياء
بعد كونها ۱۲
(شرح مواقف)
ل۳ اى كونه تعالى ليس
بجوهر ۱۲
ل۴ اى القيم الموجب
ل۵ غير المتعينين المذكورين
ل۶ بان اريد بالجسم
ل۷ الجسم والجوهر على
الصانع تعالى ۱۲

وان النصارى ذهبوا الى اطلاق الجوهر عليه فاى معنى من المعانى المذكورة الجسم والجوهر ذهبوا اليه فاجاب عنه بقوله وذهاب المجسمة والنصارى اى ذهاب المجسمة (الى اطلاق الجسم) عليه (رو) ذهاب النصارى الى اطلاق الجوهر عليه بالمعنى الذى يجب تنزيه الله تعالى عنه) وذلك المعنى هو ان يكون المراد بالجسم المركب والمتحيز لا القائم بذاته وان يكون المراد بالجوهر الذى لا يتجزى او الماهية الممكنة التى اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع لا الموجود الذى كان لا فى موضوع فيكون فى كلام الشارح وهو قوله وذهاب المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه تعالى بالمعنى الذى يجب تنزيه الله تعالى عنه لف ونشر مرتب (فان قيل فكيف يصح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع) لاخلاف فى اطلاق ما ورد به اذن وعدم فيما ورد منعه وان اطلاقه فيما لم يرد به اذن ولا منع وكان موضوعا بمعناه ولم يكن موهما بما يستحيل فى حقه تعالى لا يجوز وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضى ابو بكر وهو قول امام الحرمين وقال الامام الغزالى فى الصفة دون الاسم (قلنا بالاجماع وهو من الادلة الشرعية وقد يقال) اشارة الى جواب آخر للسؤال المقدم بقوله فان قيل (ان الله والواجب والقديم الفاظ مترادفة) وهذا ممنوع لان الترادف اتحاد فى المفهوم ولا اتحاد بين مفهوم ما لا اسم لله اسم لذات الواجب والواجب والقديم وصفان متخالفان له تعالى فلا ترادف بين الثلثة اللهم الا ان يراد بها التساوى فى الصدق تساهلا (والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه) والضمير المستتر فى يرادفه راجع الى ما والهاء يعود الى فى قوله باطلاق اسم بلغة لان اهل كل لغة يسمونه بلغتهم نحو حدا وتكرى وشاع ذلك بلا نكير فكان اجماعا على ان الاذن الشرعى فى اطلاق المترادف وانما لم يجز اطلاق العارف والعاقل مع تزادفهما للعالم لان المعرفة يوهم سبق الجهل والعقل يشعر معنى الحبس ويطلق الشافى لا الطبيب لانه يشعر بالعلاج ولا يطلق الماكر والمستهزئ والماسف والحارث والزارع مع ورودها فى الكتاب والسنة لان مجرد ورودها فى الشرع فاقتضاء المقام وانسياق

له اعلم انه لا كلام فى جواز اطلاق اسمائه الاعلام الموضوعة فى اللغات انما النزاع فى الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على صفاته تعالى بصفة وجودية وسلبية جاز ان يطلق عليه تعالى اسم يدل على اتصافه تعالى بها سواء ورد بذلك اذن الشرع اولا وكذا الحال فى الافعال وقال القاضى ابو بكر منا كل لفظ دل على معنى ثابت فيه جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن موهما بما لا يليق بذاته تعالى وقد يقال لابد مع نفى ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يعم الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لابد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر فى ذلك فلا يجوز الاكتفاء فى علم ايهامه الباطل بمبلغ ادراكنا بل لابد الى الاستناد الى اذن الشرع كذا فى شرح المواقف (حاشية عبد الحكيم)

marfat.com

الكلام ليس بأذن بل يجب ان لا يخلو عن نوع تفخيم ورعاية ادب (من تلك اللغة او من لغة اخرى ومايلازمه معناه وفيه نظر) اى فى كونه اذنا لاطلاق لازمه معناه نظرا لاذليل عليه وقياسه على المراد كما قاله المعتزلة ممنوع لان القياس انما يعتبر فى العمليات دون الاسماء والصفات وجوابه ان التسمية عمل اللسان فيصح فيه القياس وقيل وجه النظر ان من لوازم اسم الخلق كونه خالق القردة والخنازير مع انه لا يطلق عليه تعالى لما فيه من النسبة الى القبح بل يقال خالق كل شئ وفيه بحث لان ايهام القبح يمنع اطلاق المرادف ايضا ومثله مستثنى كما عرفت (ولا مصور) اى ذى صورة وشكل مثل صورة انسان وفرس لان ذلك) اى مثل صورة انسان وفرس (من خواص الاجسام تحصل لها اى تحصل الصورة للاجسام (بواسطة الكميات والكيفيات ولحاظة الحدود النهايات) وقال طائفة له تعالى صورة كصورة آدم عليه الصلوة والسلام وتمسكوا بقوله عليه الصلوة والسلام (لا تقولوا قلان قبيح فان الله خلق آدم على صورة) والجواب عنه انا لا نسلم ان الضمير راجع الى الله حتى يثبت مطلوبكم لانه روى انه عليه الصلوة والسلام رأى رجلا يضرب آخر على وجهه فنهاه عن الضرب على الوجه وقال (ان الله تعالى خلق آدم على صورته) اى على صورة المضروب فحينئذ يكون الهاء راجعة الى المضروب لا الى الله تعالى ويحتمل ان يكون الهاء راجعة الى آدم وفائدة الحديث ان الله تعالى خلق آدم على صورته التى شوهد عليها فى الدنيا لم تتغير صورته عند اخراجه من الجنة الى الدنيا كما غيرت صورة ابليس لئن سلمنا انه راجع الى الله تعالى كما جاء فى خبر آخر (ان الله خلق آدم على صورة الرحمن) لكن الصورة كما تطلق على الهيئة المحسوسة المتعارفة كذا تطلق على مفهوم الشئ وعلى ما به يخصص الشئ فى ذاته ويمتاز عن غيره ولذا قالت الحكماء العلم حصول صورة الشئ فى ذاته واراد وا بها مفهومه ومعناه وقريب من هذا ما يقال ان هذه المسئلة صورة تلك المسئلة فحينئذ يكون معنى خلق على صورته خلق على صفاته من العلم والحكمة والرحمة والكرم

له وفى اشتقاق لفظ الصورة قولان الاول للصورة الامالة قال الجوهرى تصور من اليك اى امالنى اليك وفى حديث حكوة حملة العرش كلهم صور بريد جمع صورو هو مثل العنق فالصورة هى الشكل المماثل الى الاحوال المطابقة للصلحة والثانى ان الصور مأخوذ من صار يصير ومادة الشئ هى الجزء الذى باعتباره يكون الشئ ممكن الحصول وصورته اى الجزء الذى باعتباره يكون الشئ كائنا بالفعالة فالاجسام كانت الصورة تعتريها لم تكن سيرة ولا يخفى ان الاجسام متساوية فى ذواتها ونرى كل منهم مخصصا بصورة خاصة وشكل والذوات المتماثلة اذا اختلفت فى الصفات كانت تلك الصفات جائزة الوجود والعدم والجائز لابد له من مرجح مخصص فاذا تقررت الاجسام يلزمها فى ذواتها صورها المخصوصة الى تخصيص مخصص قادر وهو الله تعالى فثبت انه تعالى هو المصور ثم انه سبحانه خص صورة الانسان لمزيد العناية كما قال وصوركم فاحسن صوركم (شرح اسمه الحسنى للرازى)

marfat.com

والغضب وامثال ذلك فحينئذ لا يكون حجة قطعية على اثبات الصورة المحسوسة وقال عليه الصلوة والسلام (من قال ان لله صورة كصورة آدم فهو كافر) لكن معنى ان الله تعالى خلق آدم على صورته ان الله تبارك وتعالى اختار من الصور صورة وخلق آدم عليه الصلوة والسلام بتلك الصورة اى على الصورة التى اختارها (ولا محدود اى ذى حد ونهاية) النهاية هى ما به يصير الشئ ذا الكمية الى حيث لا يوجد وراءه شئ منه خلافا لبعض الكرامية فانهم يقولون انه غير متناه من جهات خمس متناه من جهة واحدة وهى جهة السفل الذى يلاقى بها العرش (ولا معدود اى ذى عدد وكثرة يعنى ليس) البارى تعالى (محلا للكميات المتصلة كالمقادير) وهى الطول والعرض والعمق (ولا المنفصلة كالاعداد وهو ظاهر) لان كلا منهما امارة الحدوث والامكان وهو منزه عن ذلك والكم المتصل هو ما امكن فيه فرض اجزاء تتلاقى على حد مشترك وهى نهايتها متلاقيين كالخط فانه يمكن ان يفرض فيه نصفان يشتركان فى حد هو نهايتهما وهو النقطة والكم المنفصل ما لا يمكن فرض اجزاء تتلاقى على حد وهو العدد وليس بين اجزاء العدد حد مشترك يكون نهايتها متلاقيين (ولا متبعض ولا متجز اى ذى ابعاض واجزاء) خلافا لليهود لعنهم الله تعالى والفرق بين المتبعض والمتجزى ان ذا الاجزاء باعتبار انحلاله الى اشياء وكان تركيبه منها يسمى متجزيا وباعتبار انحلاله اليها مطلقا تسمى متبعضا (ولا متركب منها) اى من الاجزاء (لما فى كل ذلك من الاحتياج المنافى للوجوب) لان البعض فى بعضيته والجزء فى جزئيته محتاج الى الكل والكل ايضا فى كليته محتاج الى الاجزاء (فما له اجزاء يسمى باعتبار تأليفه منها) اى من اجزاء (متركبا وباعتبار انحلاله اليها) اى الى اجزاء (متبعضا ومتجزيا ولا متناه لان ذلك من صفات المقادير والاعداد ولا يوصف[1] بالمائية اى بالمجانسة للاشياء لان معنى قولنا ما هو من اى جنس هو) وكل ذى جنس شبيه بجنسه وكان القول بالمائية قولا بالتشبيه (والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب) لان كل ماهية لها جنس يجب ان يكون لها فصل فيلزم

[1] المائية ترادف الماهية وان اختلف وجه التسمية فالماهية منسوبة الى ما هو وتطلق على الحقيقة باعتبار صلوحها للجواب للسؤال بما هو كما تطلق عليها باعتبار ان تحقق الشئ بها والمائية منسوبة الى ما باعتبار صلوحها للجواب عن السؤال بما ولذلك قال فى بيان التفسير المذكور لان معنى قولنا ما هو من اى جنس هو يعنى ان المراد بالمائية المجانسة بعلاقة ان معنى قولنا ما هو من اى جنس هو قوله والمجانسة مربوط بكلام المصنف من قبيل عطف العلة على المعلول وان قوله لان معنى الخ انما هو لبيان وجه التفسير المذكور وقع بين العلة والمعلول ثم ان قوله لا يوصف بالمائية معناه انه لا يليق ان يسأل عنه المفيدة للمجانسة لانها للسؤال عن الماهية المشتركة وهو تعالى منزه عنها ١٢ (حاشية كنغروى ملخصا)

marfat.com

تركيب ماهية فى العقل وفيه بحث لان التركيب العقلى لا يستلزم التركيب فى الماهية الخارجية (ولا بالكيفية اى من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب ولا يتمكن[1] فى مكان[2]) وعند المشبهة والكرامية متمكن على العرش وقال بعضهم انه على العرش لا بمعنى التمكن ولكن يثبتون جهة الفوق وقالت النجارية انه فى كل مكان بذاته وقالت المعتزلة انه بكل مكان بالعلم وكل ذلك باطل ÷ واستدل علماؤنا على عدم التمكن بان قالوا ان التعرى اى الخلو عن المكان ثابت فى الازل لان المكان كالعرش وسائر الموجودات التى هى غير الله غير قديم فلو تمكن البارى تعالى بعد حدوث المكان لزم تغير البارى تعالى عن المكان الى التمكن فيه والتغير من سمات الحدوث وعلامات الامكان والبارى تعالى منزه عن ذلك ÷ واستدل القائلون بالتمكن بالنص وهو قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) فان الاستواء هو الاستقرار فى اللغة وهو يستلزم التمكن فوصف الله تعالى ذاته القديمة بالتمكن فيكون متمكنا وهو المدعى ولكن يمكن ان يجاب عن استدلالهم بان يقال هذه الآية لا تثبت التمكن لان الاستواء يطلق تارة ويراد به التمام كما فى قوله تعالى (ولما بلغ اشده واستوى) اى تم وكمل عقله وقد يطلق ويراد به الاستقرار فى المكان كما فى قوله تعالى (واستوت على الجودى) اى استقرت سفينة نوح عليه الصلوة والسلام وقد يطلق ويراد به الاستيلاء والغلبة كما يقال فلان استوى على البلاد اى استولى وغلب فيكون الآية من المحتمل ولهذا الاحتمال لا يكون حجة قطعية مع الترجيح فى هذه الآية من بين هذه المحتملات الاستيلاء والغلبة لا الاستقرار لان الله تعالى مدح ذاته بقوله (الرحمن على العرش استوى) وذكر الاستواء للمدح انما يستقيم اذا فهم الاستيلاء والغلبة فلو حمل على الاستقرار لم يفهم منه المدح لانه يشاركه فيه وضيع وشريف (لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد فى بعد آخر متوهم) منه عند المتكلمين (او متحقق) عند الحكماء (يسمونه المكان والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه) اى الامتداد (عند القائلين بوجود الخلاء) وهم المتكلمون (والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار

[1] قالا فى شرح المقاصد قال الشيخ ابو منصور الماتريدى ان الناس لا يرون الله تعالى بما هو قلنا ان اردت بما اسمه فالله الرحمن الرحيم وان اردت بما صفته فسميع بصير وان اردت بما فعله فخالق المخلوقات وواضع كل شئ موضعه وان اردت بما ماهيته فهو متعال عن الجنس والمثال انتهى فقد اشار بهذا الى انه يسئل بما عن الوصف وعن الفعل وعن الاسم وعن الماهية المختصة ولا يسئل عن الماهية المشتركة جنسية او نوعية حيث قال فهو متعال عن الجنس والمثال ولا مانع من ان يسئل عن خصوصية ذاته على ما اشار اليه الشريف ١٢

(حاشية كنغروى)

[2] اتى به مع ان التمكن لا يكون الا فى مكان لدفع توهم ان يكون التمكن بمعنى الاقتدار فنفيه باطل قطعا او تصريحا بعموم النفى ردا على المجسمة النافين عنه كل مكان سوى مكان العلو وعلى كل تقدير لا بد ان يحمل على التجريد فافهم ١٢

(حاشية كنغروى)

marfat.com

الاستلزامه التحيز ؛ فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والا لكان متحيزا) هذا السؤال مبنى على تقديرين كون المتحيز والمتمكن متساويين ؛ والجواب بمنع التساوى بل بينهما عموم وخصوص مطلق والتحيز اعم من التمكن والجوهر الفرد متحيز وليس بمتمكن (قلنا المتمكن اخص من المتحيز لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذى يشغله شئ ممتد) كالجسم (او غير ممتد) كالجزء الذى لا يتجزى والمتمكن هو الفراغ المتوهم الذى يشغله جسم فقط (فاذكرنا دليل على عدم المتمكن فى المكان واما الدليل على عدم المتحيز فهو) اى الدليل (انه لو تحيز) البارئ تعالى (فاما فى الازل فيلزم قدم الحيز) لان التحيز نسبة بين المتحيز والحيز وازلية نسبة تستلزم ازلية المنتسبين فيلزم ان يكون الحيز ازليا وهو محال هذا انما يلزم ان لو كان الحيز موجودا خارجيا وقد فسره بالفراغ المتوهم اللهم الا ان يدعى ان الفراغ محاط بشئ فيلزم قدم محيطه (او لا) اى ان لم يتحيز فى الازل (فيكون محلا للحوادث) فيه بحث لانه ان اراد انه محل للحيز فالامر بالعكس وان اراد انه للتحيز فهو امر نسبى لا حادث فلعله اراد الاول واراد بالمحلية المقارنة (وايضا) دليل ثان على عدم التحيز (اما ان يساوى) البارئ تعالى (الحيز او ينقص عنه) اى عن الحيز (فيكون متناهيا) لان الحيز متناه بناء على انه تتناهى الابعاد كلها والمساوى للتناهى والتناقص عن المتناهى لا بد وان يكون متناهيا ايضا والا لزم ان لا يكون مساويا له ولا ناقصا عنه وهو خلاف المفروض (او يزيد عليه) اى على الحيز (فيكون) البارئ تعالى (متجزئا واذا لم يكن فى مكان لم يكن فى جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما) كيسار وقدام وخلف لان الجهات حادثة بحدوث الانسان ولولم يخلق الانسان بهذه الخلقة بل خلق مستديرا كالكرة لم يكن لهذه الجهات وجود البتة ورفع الايدى الى السماء وقت الدعاء تعبد كوضع الجبهة على الارض فى السجود والاستقبال على الكعبة فى الصلوة (لانها) اى الجهات المذكورة (اما حدود واطراف) عطف تفسير (للامكنة او نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى شئ) يعنى الجهات الست تكون نفس الامكنة

لہ الفارغ المتوهم المشغول بالحيز الذى لو لم يشغله لكان خلاء كما دخل الماء للكوز ۱۲
(كنغروى)

لہ ولا يلزم من كون الشئ شاغلا للحيز ان يكون متمكنا فيه بل قد يكون متمكنا اذا كان ذا بعد كما فى الجسم وقد يكون ذلك الشاغل للحيز غير متمكن فيه كما فى الجوهر الفرد لانه لا بعد فيه وقد ظهر بين للاعين المكان اخص من الحيز عند المتكلمين واما عند الفلاسفة فهما بمعنى واحد لانه لا متحيز عندهم الا هو وهو وبعد ۱۲
(عرس)

لہ اى على انه يمتنع فى حقه تعالى الاتصاف بالتمكن ولكن لا يدل هذا الدليل بخصوصه على عدم التحيز اذ نفى الاخص لا يستلزم نفى الاعم ۱۲
(عرس)

لہ والمتناع اتصافه تعالى به والا لزم ربط ضرورة قيام البرهان على انتفاء قدم غيره تعالى واللازم مثله وهو التحيز ۱۲
(عرس)

marfat.com

باعتبار الاضافة الى شئ كما ان سقف البيت مكان الشئ على تقدير ان يكون ذلك الشئ فوقه وهو جهة علو (ولا يجرى عليه) اى على الباري (زمان) يعنى انه لا يتغير بتغير الزمان وان استغرق الدهر كله او بمعنى انه تعالى لا يكون فى الزمان اذ لو كان فى الزمان يلزمه ان يكون محلا للحوادث المتجددات المتعاقبة وهو محال لانه حينئذ يلزمه تغيرات متعاقبة فان كونه فى هذا الزمان يغاير كونه فى زمان بعده وقبله فيكون محلا لتلك الحوادث والكل محال على الله تعالى فاذا لم يكن فى الزمان فلا يكون له ماض ولا مستقبل ولا حال (لان الزمان عندنا) اى عند اهل الحق (عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر) مثل يوم وليلة يقدر بهما الشهر ومثل الشهر يقدر به السنة ومثل السنة يقدر به العمر والدهر وغير ذلك (وعند الفلاسفة) كارسطو ومن تبعه من قدماء الفلاسفة (عن مقدار الحركة) اى حركة الافلاك (والله منزه عن ذلك) عن المتجدد والمقدار لان كل ذلك من امارات الامكان فالله تعالى منزه عن ذلك (واعلم ان ما ذكره) المصنف (من التنزيهات) اى الصفات السلبية (بعضها يغنى عن البعض) يعنى فى كلام المصنف حشو او تكرار فان عدم كونه جوهرا يستلزم عدم كونه تعالى جسما لان الجوهر جزء من الجسم وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل ومن غير عكس وعدم كونه مصورا بصورة من الصور يستلزم عدم كونه تعالى محدودا ولا معدودا ولا متناهيا لان كلها من خواص المقادير واذا انتفى كونه مصورا بصورة من الصور لانتفاء المقدار انتفى كونه محدودا ومعدودا ومتناهيا وعدم كونه متبعضا يستلزم عدم كونه تعالى متجزيا وبالعكس وعدم جريان الزمان عليه يستلزم عدم التمكن لان التمكن انما يكون فى زمان واذا انتفى الزمان انتفى التمكن فاحتيج الى ما ذكره الشارح من قوله واعلم الى آخره (الا انه) اى للمصنف (حاول) اى طلب (التفصيل والتوضيح فى ذلك) اى فى التنزيه (قضاء) اى اداء (لحق الواجب فى باب التنزيه ورد اعلى المشبهة) بقوله ولا مصور والمشبهة قوم من الكفرة قائلون بان الله تعالى يشبه شيئا من الموجودات (والمجسمة) بقوله ولا جسم والمجسمة قوم من الكفرة قائلون بان الله تعالى جسم مستقر على العرش (وسائر

لـ۱ الظاهر ان معناه انه لا يحكم عليه بانه زمانى على ما هو المتعارف فى معنى الجريان قيل معناه ولا يتغير وجوده بزمان بناء على ان الجريان على الشئ يستعمل بمعنى تغيره ومنه قول القاة المصدر اسم الحدث الجارى على الفعل فان معنى الجريان هنا انك تقول ضربت ضربا وضربة فتعين به ما قصدت من الفعل انتهى ۱۲

لـ۲ صوابه كون الوجود زمانيا ان لا يمكن حصوله الا فى زمان كما ان معنى كونه مكانيا ان لا يمكن حصوله الا فى مكان وكما لا يجرى على ذاته تعالى لا يجرى على صفاته القديمة ولذا قلنا كان الله موجودا فى الازل وسيكون موجودا فى الابد وهو موجود الآن لم نرتب لان وجوده واقع فى تلك الازمنة وهى منطبقة عليه تعالى لان ذلك محال يقتضى التغير فى ذاته تعالى بل لدنا انه مقارن معها لمن غير ان يتعلق بها كتعلق الزمانيات ۱۲ رمانى كنغروى ملخصا

فرق الضلال[1] والطغيان بابلغ وجه واوكده فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة) كالمتبعض مع المتجزى (والتصريح بما علم[2] بطريق الالتزام) كقوله ولا مصور ولا محدود ولا معدود ولا متناه ولا يتمكن فى مكان ولا يجرى عليه زمان (ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت[3]) بقوله ليس بعرض الى آخره (على انها تنافى وجوب الوجود لما فيه من شائبة الحدوث والامكان) لاحتياج كل منها الى شئ (على ما اشرنا اليه) خبر ان من انه ليس بعرض لانه لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا ومن قوله ولا جسم لانه متركب ومتجز الى غير ذلك من تعليل التنزيهات السابقة واحد بعد واحد (لا على ما ذهب اليه المشائخ) هذا تشنيع على صاحب العمدة وغيره (من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه) هذا دليل على عدم كونه تعالى عرضا ولقائل ان يقول لا نسلم ان معنى العرض ما يمتنع بقاؤه بل هو ما يقوم بغيره سواء امتنع بقاؤه او لا يمتنع (معنى الجوهر ما يتركب عنه غيره) اشارة الى دليل عدم كونه تعالى جوهرا حتى يقال لم لا يجوز وجود جوهر مجرد غير مركب او لا نسلم ان الجوهر ما يتركب عنه غيره بل هو ما يقوم بذاته سواء تركب عنه غيره او لم يتركب (ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره) ضمير هو راجع الى ما هذا دليل على عدم كونه تعالى جسما ولقائل ان يقول لا نسلم ان معنى الجسم ذلك بل هو معنى الكل او لان ذلك معناه الاصطلاحى لا اللغوى فان معناه فى اللغة ما يقوم بذاته اى بنفسه لا بغيره (بدليل قولهم هذا اجسم من ذلك) قد عرفت ضعف هذا الدليل (وان الواجب) عطف على معنى العرض الى آخره (لو تركب فاجزاؤه اما ان تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب او لا فيلزم النقص والحدوث) فى ذاته قوله وان الواجب الخ دليل على عدم كونه تعالى متبعضا ومتجزيا وفيه شئ لانه لا يتصف شئ منها بل المتصف الكل لا الاجزاء فلا يلزم تعدد الواجب قلنا ان اردت بصفات الكمال وجود الاجزاء على ما ينبغى فلا نسلم انه يلزم منه تعدد الواجب ولو اردت بصفات الكمال العلم والقدرة وغيرهما من الصفات الثمانية فلا نسلم انه لو انعدم هذه الصفات فى الاجزاء يلزم النقص لان نقص الجزء يستلزم نقص الكل لم لا يجوز ان يحصل

[1] من اهل الكفر والعصيان كالنصارى القائلين بانه سبحانه هو جوهر واحد له اقانيم ثلاثة واليهود القائلين بالجهة والكرامية القائلين باتصافه بالحوادث ١٢ (عرس)

[2] والتصريح بما علم وجه آخر سوى ما ذكر وهو شمول الخطاب لمن لا يتفطن للضمنيات من العوام فان جميع العقائد لحفظهم ايضا (عصام)

[3] عما لا يليق به تعالى من الصفات السلبية التى ذكرت انما هو على انها اى الصفات المذكورة ١٢ (ابن عرس)

[4] اى الصفات التى ذكرت على وجه السلب عنه تعالى ١٢

[5] من المتكلمين المتقدمين ١٢

[5] فالمبنى انما هو على التنافى المذكور لا على ما ذهب اليه المشائخ فى الاحتجاج فى هذا المقام على هذا المرام من التمسكات التى يظهر انها ليست بادلة قطعية بعد البحث عنها حيث ذهبوا فى الاستدلال الى نفى العرضية الى ان معنى العرض الخ ١٢ (عرس)

marfat.com

من اجتماع الاجزاء الناقصة كمال للكل كما انه يحصل من اجتماع الشعرات قوة للحبل المركب منها ليست لكل واحد منها (وايضا) هذا دليل على انه ليس بمصور ولا بمشكل (اما ان يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات) من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة وغير ذلك (فيلزم اجتماع الاضداد او على بعضها[1] وهى مستوية الاقدام فى افادة المدح) بثبوتها (والنقص) بعدم ثبوتها (وفى عدم دلالة المحدثات[2] عليه) يعنى مستوية الاقدام فى عدم دلالة المحدثات على كون الواجب متصفا ببعض الصور دون بعض وببعض الاشكال دون بعض وببعض الكيفيات دون بعض فاذا كان كذلك فلو كان الواجب على بعض دون بعض يلزم الترجيح بلا مرجح (فيفتقر[3] الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا) يرد المنع هنا بان يقال لم لا يجوز ان يكون المخصص نفس ذاته ولم يدخل تحت قدرة الغير (بخلاف[4] مثل العلم والقدرة) هذا اشارة الى جواب ما يقال وهو انتم قلتم او على بعضها يلزم الترجيح بلا مرجح لانها مستوية الاقدام فى افادة المدح والنقص وهذا القول منقوض بالصفات وهى الواحد والحى الى آخره قلنا فى هذه الصفات مرجح (فانهما) اى العلم والقدرة (من صفات كمال كما تدل المحدثات على ثبوتهما) كما مر من ان ايجاد العالم على هذا النمط البديع لا يكون بدون العلم والقدرة وغيرهما (واضدادهما) اى العلم والقدرة (صفات نقصان لا دلالة) للممكنات (على ثبوتها) اى على ثبوت اضدادها (لانها) تعليل لقوله لا على ما ذهب اليه المشائخ (تمسكات ضعيفة) وقد بينا ضعفها فى اثناء التقرير فيما سبق ولا نعيدها (توهن) اى تضعف (عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعما منهم) اى من الطاعنين (ان تلك المطالب العالية) اى الصفات السلبية (مبنية على امثال هذه الشبه الواهية واحتج المخالف) منهم الكرامية ذهبوا الى كونه فى الجهة ككون الاجسام فيها بحيث يشار اليه بانه هناك (بالنصوص الظاهرة فى الجهة والجسمية والصورة والجوارح) فى الجهة كقوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) والصورة كقوله عليه الصلوة والسلام (خلق الله آدم على صورته ورأيت ربى فى ليلة المعراج

[1] اى بعض الصور والاشكال والكيفيات وهى اى هذه الامور المذكورة التى وقع الترديد فيها بين الاتصاف بجميعها او ببعضها ۱۲ (عرس)

[2] التى يستدل بها فى اثبات الصانع وصفاته ۱۲

[3] المتصف بذلك البعض ۱۲

[4] فالمشائخ لما استدلوا على انه تعالى لا يجوز ان يتصف ببعض تلك الامور للزوم الترجيح من غير مرجح او الافتقار الى المرجح المستلزم للحدوث استشعروا الاعتراض بانهم قد اثبتوا له تعالى هذه الصفات المخصوصة وهى بعض من مطلق الصفات فى الجملة فيلزم ههنا ما يلزم هناك فاجابوا بما حاصله ان الصفات المثبتة له تعالى صفات كمال واضدادها صفات نقص فليست مستوية فى المدح والنقص حتى يلزم من اثبات بعضها احد المحالين المذكورين وان اعترض عليهم ايضا بانه جاز ان يكون هناك صفات كمال اخر سوى هذه فاثبات هذه دون تلك اثبات بعض الصفات (بقيه حاشيه بر صفحه اينده)

marfat.com

على صورة شاب املح) والجوارح كقوله تعالى (بل يداه مبسوطتان) وقوله (خلقت بيدى) وقوله عليه الصلوة والسلام (قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن) وقوله عليه الصلوة والسلام (ان الله ليضحك على اوليائه حتى يبدو نواجذه) وهذه الآيات والاحاديث كلها تدل على الجسمية بظواهرها مالم تؤول ولو ذكرت التأويلات فى الآيات والاحاديث المروية فى هذا الباب لطال الكلام وفات المرام وكثر الملام والجواب الجامع الشامل للجميع ان يقال ان الادلة السمعية المحتملة لاتعارض الادلة السمعية المحكمة بل يجب حمل المحتملات على المحكمات التى هن اصل الكتاب (وبان كل موجودين فرضا لابد وان يكون احدهما متصلا بالآخر مماسا له او منفصلا عنه مباينا له فى الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مباينا للعالم فى جهة فيتحيز فيكون) الله تعالى (جسما او جزء جسم مصورا متناهيا) قوله وبان كل موجودين فرضا الخ دليل عقلى على انه تعالى جسم ومصور (والجواب) عن الدليل العقلى (ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس) اى العالم (والادلة القطعية قائمة على التنزيهات) هذا جواب عن الدليل النقلى (فيجب ان يفوض علم النصوص) الدالة على الجهة والجوارح بحسب الظاهر (الى الله تعالى على ما هو دأب السلف ايثارا) اى اختيارا مفعول له لقوله ان يفوض (للطريق الاسلم) وانما كان اسلم لسلامته بالكلية عن الاعتبار بغير المراد فيلزم الزيغ وتشويش العقيدة على من لا يسرع عقله لدقائق التأويلات ولبدائع الاستعارات وهو الموافق للوقف فى قوله (وما يعلم تأويله الا الله) (او تؤول بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون) التأويل من تأولت الشئ اى صرفته ورجعته وهو انكشاف دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر (دفعا) مفعول له لقوله على ما اختاره (لمطاعن الجاهلين وجذبا) اى منعا (لضبع القاصرين) عن ادراك الحقائق (سلوكا) مفعول له لقوله او تؤول (للسبيل الاحكم) لاحكامه اساس الدين عن تطرق خلل اليه بظواهر يتبادر منها الفهم الى ما يمتنع ان يكون مرادا بانه يصلح لذلك وهو الموافق لعطف قوله والراسخون على الله والاول اولى بالنسبة الى العامة والثانى احق بالقياس

(بقيه حاشيه صفحه ۱۱۲) المستوية فى افادة المدح اجابوا بانها وان كانت مستوية فى كونها صفات كمال لكنها متفاوتة من حيث دلالة المحدثات فان تلك الصفات لم تدل عليها المحدثات بخلاف هذه الصفات المقدسة فان المحدثات دلت على ثبوتها له تعالى والحاصل ان المشائخ لم يتمسك فى هذه التنزيهات بهذه الادلة التى تمسك بها المشائخ المشار اليهم لانها تمسكات ضعيفة ۱۲ (ابن عرس)

marfat.com

الى الخاصة فان الادلة النقلية لا تعارض القواطع العقلية التى لا تقبل التأويل لان العقلية اصل النقلية لتوقف النقل على العقل لانه يتوقف على ما يتوقف على العقل من معرفة وجود البارى وكونه فاعلا مختارا مرسلا للرسل ومعرفة المعجزة فلو رجح النقل على العقل يلزم تكذيب العقل الذى هو الاصل لتصديق الفرع وهو محال لاستلزام تكذيب الاصل تكذيب الفرع ايضا لان صدق الفرع مبنى على صدق الاصل ضرورة فاذا لم تعارض النقلية العقلية فنحن بين امرين اما ان نفوض علمها الى الله تعالى كما هو مذهب السلف او نشتغل بتأويلها على وجه يليق على ما هو طريق الخلف وهو طريق المحققين من المتأخرين (ولا يشبهه شئ) اى لا يماثله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد فى الحقيقة) كالاتحاد زيد وعمرو وغيرهما من افراد الانسان فى الماهية الانسانية (فظاهر) اذ ليس بين الله وغيره مماثلة لعدم اتحادهما فى النوع والا لزم ان لا يكون محدث العالم وصانعه واحدا وهو خلاف المقدر وخلاف ما ثبت بالبرهان وهو محال (واما اذا اريد بها) اى بالمماثلة (كون الشيئين بحيث يسد) اى يقوم (احدهما) اى احد الشيئين (مسد الآخر) اى يصلح كل ما يصلح له الآخر فلان شيئا) جواب اما (من الموجودات لا يسد مسده تعالى) اى مسد البارى تعالى (فى شئ من الاوصاف فان اوصافه تعالى من العلم والقدرة وغيرذلك اجل واعلى مما فى المخلوقات) اى من الاوصاف التى فى المخلوقات (بحيث لا مناسبة بينهما) اى بين اوصاف البارى تعالى وبين اوصاف المخلوقات ؛ فان قلت ما الفرق بين المعنيين فى المماثلة ؛ قلت لعل المعنى الثانى اعم من المعنى الاول لان الشيئين لما اتحدا فى الحقيقة كان كل منهما سادا مسد الآخر من غير عكس ؛ قال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات فى الذاتية والحقيقة وانما يمتاز عنها باحوال اربعة الوجوب والحياة والعلم والقدرة التامات وقيل يمتاز عنها بالالوهية التى هى حالة خامسة خاصة مبدأ لهذه الاربعة ؛ ورد عليهم بان الشركة فى الذاتية تستلزم الامتياز بالمتعين فيلزم التركيب من المميز والمشترك وكون الغير مجانسا له تعالى لو كان المشترك جنسا ومشاركا له تعالى فى الماهية لو كان المشترك نفس الماهية والمذكور فى عدم المماثلة هو الدليل العقلى واما النقلى

لـه الدلائل النقلية هل تفيد اليقين بحيث يستدل بها عليه من الطالب اولا قيل لا تفيد ومن هب المعتزلة وجمهور الاشاعرة تتوقفه على العلم بالوضع اى وضع الالفاظ المنقولة عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم والارادة اى على العلم بان تلك المعانى مرادة له والاول انما يثبت بنقل اللغة والنحو والصرف واصولها تثبت برواية الآحاد وفروعها بالاقيسة وكلاهما ظنيان والثانى يتوقف على عدم نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة فى زمن النبى عليه السلام الى معان اخرى وعلى عدم الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص والتقديم والتأخير والكل لجواز لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن ثم بعد العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض العقلى الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلى اذ لو وجد لقدم على الدليل النقلى بان يؤول النقل عن معناه الى معنى آخر مماثله قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) فانه يدل على الجلوس ولو قدر عارضه الدليل العقلى الدال على استحالة الجلوس فى حقه تعالى فيؤول الاستواء بالاستيلاء وانما قدم المعارض

(بقيه بر صفحه آينده)

marfat.com

فقوله تعالى (ليس كمثله شئ) (قال فى البداية) بيان لقوله لا مناسبة بينهما (ان العلم منا موجود وعرض وعلم محدث) لانه حصل لنا بعد ما لم يكن فينا (وجائز الوجود ومتجدد فى كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجودا وصفة) لا عرضا (وقديما وواجب الوجود) اى لا جائز الوجود (ودائما) اى لا يتجدد فى كل زمان (من الازل الى الابد فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه) اى كلام البداية قيل هذا يشعر بان المماثلة تحصل بالشركة فى وجه من الوجوه (وقد صرح) صاحب البداية يريد به التصريح فى موضع آخر (بان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك فى جميع الاوصاف حتى لو اختلفا) اى شيئان (فى وصف واحد انتفت المماثلة) المقصود من هذا الكلام بيان ان ما ذكره صاحب البداية مخالف لما ذكره الشيخ ابو المعين فى كتابه المسمى بالتبصرة لان المفهوم من كلام صاحب البداية ان المماثلة هى الاشتراك فى جميع الاوصاف وان المفهوم من كلام الشيخ ابى المعين ان المماثلة هى الاشتراك فى بعض الاوصاف دون جميع الاوصاف فيكون بين الكلامين مخالفة (قال الشيخ ابو المعين) وهو من مشائخ المتكلمين (فى التبصرة انا نجد اهل اللغة لا يمتنعون من القول بان زيدا مثل عمرو فى الفقه اذا كان يساويه فيه) اى اذا كان عمرو يساوى زيدا فى الفقه (ويسد مسده فى ذلك الباب) اى فى ذلك الفقه (وان كان بينهما) اى بين زيد وعمرو (مخالفة بوجوه كثيرة وما يقوله الاشعرى) من تتمة كلام الشيخ ابى المعين والاشعرى جماعة منسوبة الى الشيخ ابى الحسن الاشعرى (من انه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل واراد الاستواء) فى القياس (فى الكيل لا غير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة) والدليل على ارادة النبى عليه الصلاة والسلام الاستواء فى الكيل لا مطلق الاستواء انه لو كانت الحنطتان مستويتين فى الكيل جاز بيع احدهما بالاخرى وان تفاوت الوزن يكون احدهما ثقيلة والاخرى خفيفة وعدد الحبات بان يكون حبوب احدهما كبيرة وحبوب الاخرى صغيرة ولا شك ان الشيئين اذا كانا متساويين فى الكيل وكان عدد احدهما

(بقيه حاشيه صفحه ۱۱۴) العقل على الدليل النقلى اذ لا يمكن العمل بهما بان يحكم بثبوت مقتضى كل منهما لاستلزامه اجتماع النقيضين ولا بنقيضهما وتقديم النقل على العقل ابطال للاصل بالفرع وفيه ابطال الفرع ايضا اذ حينئذ يكون صحة النقل متفرعة على حكم العقل الذى يجوز فناؤه وبطلانه فلا يكون النقل مقطوع الصحة فقد لزم من تصحيح النقل بتقديمه على العقل عدم صحته واذا ادى اثبات الشئ وتصحيحه الى ابطاله كان مناقضا ومستلزما لنقيض نفسه فكان باطلا ومحالا والحق ان الدلائل النقلية قد تفيد اليقين اى فى الشرعيات بقرائن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة نقلت الينا تدل تلك القرائن على انتفاء الاحتمالات فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فى زمن رسول الله فى معانيها التى يراد بها الان والتشكيك فيه سفسطة وكذا الحال فى صيغة الماضى والمضارع والامر والنهى واسم الفاعل وغيرها وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول ۱۲ (ع)

marfat.com

اکثر من عدد الآخر کان الاکثر عددا صغیرا والاقل عددا کبیرا ولو کان مراد النبی صلی الله تعالی علیه وسلم بالمتساویین هی المساوات من جمیع الوجوه لما جاز بیع احدی الحنطتین بالاخری عند الاستواء فی الکیل وللاختلاف فی هذه الاشیاء واللازم باطل وکذا الملزوم (والظاهر انه لا مخالفة) هذه اشارة الی التوفیق والتلفیق من جانب الشارح بین ما قاله صاحب البدایة والاشعری وبین ما قاله النبی علیه الصلوة والسلام فی الحدیث المذکور (لان مراد الاشعری المساواة من جمیع الوجوه فیما به المماثلة کالکیل مثلا) لا فی کل شئ (وعلی هذا) ای علی تقدیر ان لا تخالف بین الحدیث وبین کلام الاشعری (ینبغی ان یحمل کلام البدایة ایضا) ای ککلام الاشعری (والا فاشتراک الشیئین فی جمیع الاوصاف ومساواتهما) ای الشیئین (من جمیع الوجوه یرفع التعدد) قیل هذا ممنوع لجواز التغایر بخصوص ذاتیهما مع الشرکة فی جمیع الوجوه یقال فی جوابه ان خصوص الذات من جملة الوجوه فالاتحاد لازم للشرکة فی جمیعها (فکیف یتصور التماثل) لان المماثلة انما تکون بین الشیئین (ولا یخرج عن علمه وقدرته شئ لان الجهل بالبعض) لان الایجاب الجزئی نقیض السالبة الکلیة فاذا بطل الایجاب الجزئی تعین المراد وهو السالبة الکلیة وهی ان لا یخرج عن علمه شئ (او التجزی عن البعض نقص وافتقار الی مخصص) لان نسبة الله تعالی الی جمیع الاشیاء علی السواء فیکون علمه بالبعض دون البعض وکذا قدرته بالبعض دون البعض یحتاج الی مخصص ومرجح فیکون الباری تعالی محتاجا الی الغیر فهو ینافی کونه محدثا للعالم وصانعا له (مع ان النصوص القطعیة ناطقة بعموم العلم) ای علم الباری (وشمول القدرة فهو بکل شئ علیم وهو علی کل شئ قدیر) لا کما زعمت الفلاسفة من انه لا یعلم الجزئیات) وشبهتهم فی ذلک انه لو کان عالما بان زیدا فی الدار عند کونه فیها فعند خروجه من الدار ان بقی علمه بکونه فیها یکون جهلا لا علما وان لم یبق علمه بذلک کان تغیرا والتغیر علی الله تعالی محال فلا یکون عالما بالجزئیات لکونها متغایرة اما الکلیات فلا تغایر فیها فلا یقع التغیر فی علم الباری فیکون عالما بالکلیات، والجواب عنه بانه لیس العلم عبارة عن حصول صورة مساویة للمعلوم مثبتا فی نفس العالم لیتغیر ذات العلم

لہ تحاصل مذهب الفلاسفة ان الله تعالی یعلم الاشیاء کلها بطریق التعقل لا بطریق التخیل والاحساس لتعقل ان الاولیة لا یغرب عن علمه تعالی مثقال ذرة فی الارض ولا فی السماء لکن علمه تعالی لما کان بطریق التعقل لم یکن ذلک مانعا عن وقوع الشرکة ولا یلزم من ذلک ان لا یکون بعض الاشیاء معلوما له تعالی عن ذلک بل ما ذکر کله علی وجه الاحساس والتخیل یدرکه تعالی علی وجه التعقل فالاختلاف فی طریق الادراک لا فی المدرک هذا ما افاده العلامة الدوانی فی تضاعیفه والیه اشار المحقق الطوسی فی شرح الاشارات ۱۲ (عبد الحکیم)

marfat.com

يتغير الصورة المساوية بل العلم عبارة عن التعلق بين العالم والمعلوم والتغير في المتعلق لا يوجب التغير في الذات ولا التغير في الصفات الحقيقية والمثال هو الثاني دون الاول ؛ قال الامام في تفسيره و نبين هذا بمثال في الحسيات والله المثل الاعلى وهو ان المرآة الصافية المصقولة اذا علقت في موضع و قوبل في وجهها جهة ولم تقابل ثم عبر عليها زيد لا بساً ثوباً ابيض يظهر زيد في ثوب ابيض واذا عبر عليها عمرو بلباس اصفر يظهر فيها كذلك فهل يقع في ذهن احد ان المرآة مع كونها حديداً تغيرت او يقع له انها في تدوير ما تبدلت او يذهب وهمه الى انها في صقالتها اختلفت او يخطر ببالها انها عن مكانها انتقلت لا يقع لاحد شئ من هذه الاشياء فافهم علم الله تعالى من هذا المثال فان المرآة ممكنة التغير وعلم الله تعالى غير ممكن التغير ولا يقدر على الكل من وجه واحد) لانهم يقولون الواحد لا يصدر عنه الا واحد لانه لو قدر على الكل من وجه واحد لزم ان لا يكون الباري تعالى واحداً الا من حيثية صدور احد الامرين عن غير حيثية صدور الامر الآخر فلا يكون واحداً من جميع الوجوه وهو خلاف المقدر ؛ والجواب انه يلزم من الدليل المذكور ان لا يصدر الواحد عن الواحد لانه لو صدر عن الواحد يكون مصدوراً مغايراً له تعالى فلا يكون الواحد من جميع الوجوه وهو خلاف المقدر والتالي باطل وكذا المقدم (والدهرية انه تعالى لا يعلم ذاته) والدهرية قوم يثبتون واجب الوجود لكن يسندون الحوادث الى الدهر وملتأ شبهتهم ان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين المتنسبين ونسبة الشئ الى نفسه محال ؛ والجواب منع كون العلم نسبة بل هو صفة ذات ونسبة الصفة الى الذات ممكنة ويمكن ان يجاب عنه بوجه آخر بان التغاير الاعتباري كاف في تحقق النسبة فان الذات من حيث امكان عالميته مغاير له من حيث امكان معلوميته فلا اشكال (والنظام انه تعالى لا يقدر على خلق الجهل والقبح) استدل النظام بانه لو قدر على خلق الجهل والقبح لزم ان يكون جاهلاً وقبيحاً لان خالق الجهل جاهل وخالق القبح قبيح ؛ والجواب عنه ان يقال لا نسلم ان خالق الجهل والقبح جاهل وقبيح بل الجاهل هو المتصف بالجهل لا الخالق به ولا يلزم من خلق الشئ اتصافه به فلا يلزم ما ذكره النظام واستدلال آخر

لله لا يقال من مذهب الفلاسفة هو الايجاب والقدرة بمعنى ان تقول ما نقول من الايجاب هو الفاعل الذي يصح عنه الفعل والترك واما القدرة بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فمتفق عليه بين الفريقين الا ان الفلاسفة يسمون مشية الفعل لانه حاصله ان للقدرة معنيين احدهما صحة الفعل والترك اي يصح منه الايجاد وتركه وليس شئ منهما لازماً لان انه بحيث يستقيم الانفكاك عنه وهذا مذهب المليين وهو منافٍ للايجاب فانهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته ١٢ (خيالي - عبد الحكيم)

للنظام انه تعالى لا يقدر على خلق الجهل والفعل القبيح فانه تعالى لو قدر على الفعل القبيح لكانت قدرته عليه اما مع العلم بقبحه او بدونه والاول سفه والثانى جهل وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه ؛ والجواب انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى فان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه على اى وجه اراد وان سلم قبح الفعل بالقياس الى الله تعالى فغاية عدم الفعل لوجود الصارف والمانع وهو القبح وذلك لا ينافى القدرة عليه (والبلخى انه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد) كالصوم والصلوة واستدل البلخى على ذلك بانه لو قدر على مثل مقدور العبد لزم ان يكون العبد مماثلا له تعالى وقد ثبت انه لا يماثله شئ من الموجودات ؛ والجواب عنه لا نسلم انه يلزم من ذلك ان يكون العبد مماثلا له تعالى فى القدرة لان قدرة الله تعالى ازلية قديمة دائمة وقدرة العبد حادثة زائلة غير دائمة فلا يكون مماثلا له تعالى ؛ واستدل البلخى بوجه آخر على انه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد فانه تعالى لو قدر عليه لكان فعله تعالى اما طاعة مشتملة على مصلحة او معصية مشتملة على مفسدة او سفها خاليا عنهما او مشتملا على متساويين منهما كما ان فعل العبد كذلك والكل محال على الله تعالى فلا يكون قادرا على مثل مقدور العبد ؛ والجواب انها اى ما ذكرتموها من صفات الافعال اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا وصدوره منا بحسب قصدنا ودواعينا واما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات فجاز ان يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا عنهما فان الاختلاف بينهما بالعوارض لا ينافى التماثل فى الماهية (وعامة المعتزلة انه تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد) كتحرك اليد والرجل والرأس ؛ استدل المعتزلة على ذلك بان المقدور الواحد لا يدخل تحت القدرتين قدرة الله تعالى وقدرة العبد ؛ ويجاب بانه يجوز ان يدخل المقدور الواحد تحت القدرتين اذا اختلفت الجهة فههنا كذلك فان المقدور الواحد يدخل تحت قدرة الله تعالى خلقا وتحت قدرة العبد كسبا لا خلقا لانه لا خالق الا هو ولا رازق الا هو وغير ذلك (وله[1] صفات لما ثبت من انه عالم قادر حى الى غير ذلك ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب) هذا مسلم لكنه لا يستلزم كون ذلك المعنى صفة حقيقية لذات الواجب كما ادعاه

[1] قدم المسند للتخصيص فنبه على انه لا يشارك صفاته صفات غيره الا فى الاسم فهى مختصة به لا يشاركه غيره فيها وقد نبه باضافة الصفات اليه وجمعها على مغايرتها للذات وثبوت انه حى قادر عالم الى غير ذلك بالشرع والعقل ولا خفاء فى ان العقل كما يدل على ثبوت هذه الاسماء يدل على ثبوت الصفات من غير حاجة الى التمسك بثبوت هذه الاسماء واستلزام ثبوتها ثبوت مباديها فان اتقان افعاله تعالى كما يدل على كونه عالما يدل على ثبوت العلم له والشرع كما يدل على اطلاق العالم عليه تعالى دل على اضافة العلم اليه ولما بنى ثبوت الصفات على ثبوت الاسماء قدم وصفه بهذه الاسماء على اثبات الصفات ۱۲ (عصام)

marfat.com

اهل السنة والجماعة فان الوجود والوحدة ونحوهما يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب فلا ترادف بينهما مع انه ليس بصفة حقيقية بل الوجود وصف اعتبارى وكذا الوحدة ونحوها كالاولية والآخرية (وليس الكل الفاظا مترادفة) لان مفهوم كل واحد منها يغاير مفهوم الآخر (وان صدق المشتق) اى معلوم ان صدق المشتق (على الشئ يقتضى ثبوت ماخذ الاشتقاق له) اى للشئ يعنى اذا صدق على الواجب انه عالم يقتضى ثبوت العلم له (فثبت له تعالى صفة العلم والقدرة والحياة وغيرذلك لا كما يزعم المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غيرذلك فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا اسود لا سواد له) قيل لانسلم استحالته فضلا عن ظهورها اذ انهم يقولون انه تعالى يعلم الاشياء بذاته ويفعلها بذاته وان صفاته عين ذاته ومرادهم بذلك ان ذاته تعالى فى كماله بحيث يعلم الاشياء ويفعلها كما هى بلا حاجة الى صفة حقيقية قائمة بذاته كما قال اهل السنة والجماعة فليس دعواهم كدعوى اسود لا سواد له كما زعموا لان السواد محسوس وعرض لا يمكن انكاره (وقد نطقت النصوص) اى الآيات (بثبوت علمه وقدرته وغيرهما) كقوله تعالى (وهو على كل شئ قدير وهو بكل شئ عليم) وغير ذلك والواو فى وقد نطقت للحال (ودل صدور الافعال المتقنة) اى الحكمة (على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته قادرا وعالما) بلا وجود العلم والقدرة (وليس النزاع) اى كانه اشارة الى رد ما قاله بعض الشراح من ان النزاع بيننا وبين المعتزلة فى العلم والقدرة من جملة الكيفيات والملكات فانا نقول بالعلم والقدرة كذلك فى حق البارى تعالى والمعتزلة لا يقولون بهما وحاصل هذا الرد ان يقال ليس النزاع المذكور بيننا وبين المعتزلة فى العلم والقدرة المذكورين فان العلماء اتفقوا على انه تعالى لا يتصف بالعلم والقدرة بهذا المعنى لان العلم والقدرة بهذا المعنى منفى عن ذات الله تعالى بالاتفاق ولا خلاف فيه اصلا فى العلم والقدرة والحياة التى من جملة الكيفيات والملكات كما صرح مشائخنا رحمهم الله تعالى تعليل لقوله وليس النزاع الخ (من ان الله تعالى حى وله) اى لله تعالى (حياة ازلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم ازلى) وبهذا المعنى يبطل كون علمه ملكة لان الملكة

لـه اذ المفهوم من العالم هو المتصف بالعلم والمفهوم من القادر هو المتصف بالقدرة والعلم غير القدرة (ابن عرس)

لـه ويندفع عن الفريقين بان قولهم هو عالم لا علم له بمعنى انه لا علم زائد اله فقولهم هذا بمنزلة ان سوادة اسود بسواد هو عينه لا بمنزلة اسود بسواد ولا سواد له (كلنبوى فى حاشية الجلالين)

marfat.com

تحصل للشئ بعد عدمها لانها تحصل بالممارسة (شامل) بجميع الاشياء (ليس بعرض) وبهذا يبطل كون علمه من الكيفيات (ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب) لان الضروري والاكتسابي في علم الانسان (وكذا في سائر الصفات) كالقدرة والارادة (بل النزاع) اضراب عن قوله وليس النزاع في العلم الخ (في انه كما ان للعالم منا علما هو عرض قائم به) اي بالعالم (زائد عليه حادث[1] فهل لصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة زائدة عليه اولا وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا ان صفاته تعالى عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك) فكونه تعالى قادرا وعالما بالاعتبار لا بالصفة الحقيقية وقالت الفلاسفة ان ما يجوز اطلاقه على الخلق لا يطلق على الحق حقيقة لانتفاء المماثلة بينه وبين الخلق وهي تثبت بالاشتراك في مجرد التسمية عندهم وهو باطل لانها لو ثبتت لتماثلت المتضادات وذهب المتأخرون من الفلاسفة الى انها عين الذات ويقرب من قولهم قول المعتزلة ان الله تعالى عالم بلا علم بل بالذات حي بلا حياة بل بالذات وكذا البواقي وانكرت الباطنية والفلاسفة كون الله تعالى عالما واجبا قادرا على التحقيق وزعمت ان ما يوصف به الخلق لا يوصف به الله تعالى واعترفت المعتزلة باتصاف الله تعالى بانه حي عالم سميع مريد بصير متكلم ولكن انكرت وجود هذه الصفات وقيامها بذات الله تعالى والمغايرة بين مذهب المعتزلة والفلاسفة انما هي في اطلاق الفاظ الصفات على الله تعالى فجوزته المعتزلة ولم تجوزه الفلاسفة (فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات) اي لا يلزم على ما ذهب اليه الفلاسفة والمعتزلة تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات الذي هو ينافي التوحيد بخلاف ما ذهب اليه اهل الحق فانه يلزم على ذلك التقدير تكثر في الذات والتعدد في القدماء المنافي للتوحيد الثابت بالدليل (والجواب) من طرف اهل الحق (ما سبق من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة بذواتها وهو غير لازم[2]) بل اللازم مما ذهب اليه اهل الحق تعدد الصفات القديمة وهو لا ينافي التوحيد لجواز تعدد الصفات مع وحدة الذات كذات زيد فانه

[1] قوله حادث الخ تنبيه على ما عرفت من انه لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين ۱۲ ع

[2] بل اللازم مما ذهب اليه اهل الحق تعدد الصفات القديمة وهو لا ينافي التوحيد لجواز تعدد الصفات مع وحدة الذات كذات زيد فانه ذات واحدة مع انه يجوز ان يتصف بصفات متعددة فتكون وحدة الذات مع تعدد الصفات جائزا بلا مرية ۱۲ (عبد الحكيم)

marfat.com

ذات واحدة مع انه يجوز ان يتصف بصفات متعددة فيكون وحدة الذات مع تعدد الصفات جائزا بلا مرية (ويلزمكم) الخطاب للفلاسفة والمعتزلة (كون العلم[1] مثلا قدرة وحياة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق) لان كل واحد من هذه الصفات على تقدير كونها عين الذات كان كل واحد منها عين الآخر ولزم الفساد المذكور (وكون الواجب غير قائم بذاته[2]) لان الصفات غير قائمة بذاتها فاذا كان الله تعالى هو الصفات وجب ان لا يكون قائما بذاته (الى غير ذلك من المحالات) قوله ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحياة الى آخره انما يلزم ان لو قالوا بثبوت صفة هي عين الذات ولم يقولوا بها بل قالوا ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على الصفات بلا حاجة الى صفات ازلية (ازلية لا كما زعمت الكرامية) وهي بتخفيف الراء وتشديد الياء منسوب الى الكرام على وزن حذام وهو رجل كان في زمان السلطان محمود بن سبكتگين (من ان له صفات لكنها حادثة) اي مسبوقة بالعدم قالوا كل حادث يحتاج اليه الباري تعالى في الايجاد فهو قائم بذاته تعالى وقيل هو الارادة وقيل قول كن فيستند الى القدرة القديمة وباقي المخلوقات يستند اليهما واحتجوا عليه بانه تعالى متكلم سميع بصير اتفاقا ولا تتصور هذه الصفات الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حوادث فيجب حدوث تلك الصفات ايضا ؛ واجيب بتجدد تعلق تلك الصفات دون انفسها وسيأتي تمام تحقيقه (لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى) علة لقوله لا كما زعمت اي تعليل للنفي اتفق اهل السنة والاعتزال على استحالته ؛ واحتجوا عليها بوجوه منها ان صفته تعالى صفة كمال فالخلو عنها نقص قيل هذا مسلم في الصفات القديمة كالعلم والقدرة فان الجهل والعجز نقص واما الصفات الحادثة فلا نسلم ان الخلو عنها نقص فان خطاب التكوين كمال وقت ارادة الحادث لا غير وايضا الصفات المتجددة من قبيل الافعال والخلو عن الفعل جائز اتفاقا كخلو العالم فيما لم يزل وكون الخلو نقصا في الفعل القديم بذاته دون غيره تحكم مع ان الحدوث لا يستلزم الخلو لجواز تعاقبه لا الى نهاية وكون ذاته متأثرا بفعل نفسه لا ينافي الوجوب كيف وقد ذهب اهل السنة الى ان ذاته تعالى اوجد صفاته في ذاته

[1] والجواب من جانب القائلين بعينية الصفات ان اتحاد المفهومين كمفهوم القدرة والعلم مثلا محال وهو ليس بلازم اذ لا يقولون بان كونه قادرا عين كونه عالما بل يقولون ان ما يصدق عليه القدرة اعني ذات الواجب تعالى يصدق عليه العلم فاللازم اتحاد الذاتين وهو ليس بمحال اذ يجوز صدق المفهومات المتغايرة على ذات واحدة ۱۲ (عبد الحكيم)

[2] لم ان يقولوا ان ما صدق عليه العلم وكذا سائر الصفات في شانه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته تعالى بخلاف ما يصدق عليه العلم في شاننا فانه غير قائم بذاته لكونه مغايرا لذاتنا ويجوز ان يكون للعلم افراد بعضها قائم بذاته وبعضها بغيره بان يكون مقولا بالتشكيك ۱۲ (عبد الحكيم)

marfat.com

(قائمة بذاته ضرورة انه لا معنى لصفة الشئ الا ما يقوم به) اى بذلك الشئ (لا كما زعمت المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره[1]) يعنى ليس بقائم بذاته تعالى بل بخلقه تعالى فى غيره كاللوح المحفوظ او جبرائيل عليه الصلوة والسلام او النبى عليه الصلوة والسلام (لكن مرادهم نفى كون الكلام صفة له لا اثبات كونه) اى الكلام (صفة له غير قائم بذاته) لان بداهة العقل حاكمة باستحالة كون صفة الشئ قائما بالشئ الآخر (ولما تمسكت المعتزلة بان فى اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه) الضمير يعود الى ما (فى كلام المتقدمين) يعنى قالوا الواجب والقديم مترادفان (والتصريح به) اى بتعدد الواجب (فى كلام المتأخرين) كالامام حميد الدين الضرير (من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى) الواو فى وقد كفرت للحال (باثبات ثلثة) لقوله تعالى (لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة) (من القدماء فما بال الثمانية) وهى الحياة والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر والكلام والتكوين (او اكثر) كالبقاء والقدم والاستواء والوجه واليد والعين والجنب والاصبع واليمين واثبت القاضى ادراك الشم والذوق واللمس وراء العلم (اشار) جواب لما (الى الجواب بقوله وهى لا هو ولا غيره يعنى ان صفات الله تعالى ليست عين الذات) كما ذهب اليه المعتزلة والفلاسفة (ولا غير الذات) كما زعمت الكرامية (فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء) اما انها ليست عين الذات فلانها لو كانت عين الذات يلزم اتحاد الذات والوصف القائم به فى المفهوم ويلزم الترادف بين الاسم والوصف وهو محال واما انها ليست غيرها فلان الصفات لو كانت غيرها لكانت اما قائمة بنفسها او قائمة بغيرها وكل واحد منهما ظاهر البطلان فلا يكون غير ذاته وهو المطلوب (والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك) اى لزم للنصارى القدماء المتغايرة هذا جواب ما يقال وهو ان النصارى لا يقولون بالقدماء المتغايرة كما قلتم ولم كفرت النصارى فاجاب بقوله وان لم يصرحوا الى آخره وانما سموا انفسهم نصارى لانهم نزلوا قرية

[1] قوله تعالى يد ووجه ونفس) اى كما يليق بذاته وصفاته (فهو له صفات بلا كيف ولا يقال ان يده قدرته او نعمة لان فيه) اى فى تأويله (ابطال الصفات) اى فى الجملة لانه تعالى حيث اطلق اليد لم يذكر القدرة والنعمة (فهو) اى ابطال الصفة من اصلها وباسرها (قول اهل القدر) اى عموما (واعتزال) ولكن يده صفته بلا كيف وغضبه ورضاه صفتان من صفاته بلا كيف ۱۲ (فقه اكبر مع شرحه لعقلى القارى)

marfat.com

يقال لها ناصرة ونزل فيها عيسى عليه الصلوة والسلام فنزلوا هناك وتوافقوا بينهم ويقال انما سموا انفسهم نصارى بقول عيسى عليه الصلوة والسلام من انصارى الى الله (لانهم اثبتوا) اى النصارى (الاقانيم الثلثة) التى (هى) اى الاقانيم الثلثة (الوجود[1] والعلم والحياة وسموها) اى الاقانيم (الاب) اى وسموا الوجود الاب (والابن) اى سموا العلم الابن والابن من البناء لانه مبنى ابيه (وروح القدس) اى وسموا الحياة روح القدس (وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه الصلوة والسلام فجوزوا الانفكاك والانتقال) اى انفكاك العلم وانتقاله من ذات الله تعالى الى بدن عيسى عليه الصلوة والسلام (فكانت) اى الاقانيم الثلثة (ذوات متغايرة) لان الانتقال لا يكون الا فى الذوات قوله اقنوم هى كلمة سريانية بمعنى الصفة وقيل بمعنى الاصل وعيسى بالعبرية ايشوع اى مبارك وقيل هو اعجمى لا يعرف له اشتقاق وقيل هو مشتق من التعيس وهو البياض وقيل من العيس وهو ماء الفحل وقيل هو من عاس يعوس اذا اصلح فعلى هذا تكون الياء منقلبة عن واو (ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك) اى القائل من طرف المعتزلة فى رد هذا الجواب الذى ذكره المصنف من اهل الحق، وحاصله ان يقال ان جوابكم هذا مبنى على توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك اى جواز انفكاك كل واحد منهما اى من المتعدد والمتكثر عن الآخر وليس كذلك لوجود التعدد والتكثر بدون التغاير بهذا المعنى فى مراتب الاعداد والجزء مع الكل فلا يكون التعدد والتكثر موقوفا على التغاير بمعنى جواز الانفكاك فلا يتم مطلوبكم (للقطع بان مراتب الاعداد[2] من الواحد والاثنين والثلثة الى غير ذلك متعددة ومتكثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا يغاير الكل) بمعنى جواز الانفكاك لان الجزء من حيث انه جزء لا ينفك عن الكل وان جاز ذلك بالنسبة الى ذاته وكذا الكل لا ينفك عن الجزء من حيث انه كل فيلزم ان لا يتعدد ولا يتكثر مع انهما متعددان ومتكثران (وايضا لا يتصور نزاع من اهل السنة فى كثرة الصفات وتعددها) اى الصفات (متغايرة كانت او غير متغايرة) قوله وايضا الى آخره اشار الى رد قوله ولا تكثر القدماء

[1] من غاية جهلهم جعلوا الذات الواحدة نفس ثلث صفات وقالوا انه تعالى جوهر واحد له ثلث اقانيم واردوا بالجوهر القائم بنفسه ۱۲ (خيالى)

[2] العدد هو الكم المنفصل ولا انفصال فى الواحد فلا يكون الكم هو العرض الذى يمكن لذاته ان يفرض فيه شئ غير شئ فان كان بين اجزائه حد مشترك اى ذو وضع يكون بداية لاحدهما ونهاية للآخر كالنقطة بين الخطين والخط بين السطحين والسطح بين الجسمين فهو متصل وان لم يكن بين اجزائه حد فهو منفصل وهو العدد ۱۲ (عبد الحكيم)

marfat.com

يعنى ان صفات الله تعالى متعددة ومتكثرة عندهم (متغايرة كانت او غير متغايرة) يعنى لم يتعرضوا لتغايره وعدم تغايره (فالاولى ان يقال) فى جواب المعتزلة (المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات ولا صفات) لان تعدد ذوات قديمة ينافى التوحيد وانما قال فالاولى ولم يقل فالصواب مع انه قطعى لان مآل التقرير السابق راجع الى هذا فهذا التقرير اولى لظهوره وبعبارة اخرى يعنى لما امكن منع جواب المص بقول هذا القائل فالاولى فى الجواب من جانب اهل السنة ان يقال المستحيل الى آخره وانما كان هذا الجواب اولى من جواب المصنف لعدم ورود المنع المذكور (وان لا يجترأ على القول بكون الصفات واجب الوجود لذاتها) اى لذات الصفات هذا دفع للشبهة التى وقعت من قول المعتزلة وهو بل تعدد الواجب لذاته الى آخره (بل يقال هى) اى الصفات (واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها اعنى ذات الله تعالى وتقدس) واسم ليس راجع الى ما وخبره عينها والضمير فى عينها ولا غيرها راجع الى الصفات؛ وقوله اعنى ذات الله تفسير ما فى لما (ويكون هذا) اى قوله هى واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها (مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله وصفاته يعنى انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس واما فى نفسها) اى الصفات (فهى ممكنة) لانها محتاجة فى وجودها الى الذات (ولا استحالة فى قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم) قوله ولا استحالة كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال كما ان جواب المصنف مردود بورود المنع المذكور عليه كذا هذا الجواب مردود بورود هذا المنع عليه فلا يكون هذا الجواب الذى ذكره هذا القائل اولى من جواب المصنف لاشتراكهما فى ورود المنع عليه غاية ما فى الباب ان المنع الوارد على جواب المصنف غير المنع الوارد على جواب هذا القائل واجاب الشارح عنه بقوله ولا استحالة فى قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم وواجبا له غير منفصل عنه واما اذا كان قائما بذات الحادث او قائما بذات القديم منفصلا عنه فلا يجوز قدم الممكن؛ وحاصل هذا المنع ان يقال ان امكان هذه الصفات بذواتها ووجوبها بذات الله تعالى ينافى قولهم كل ممكن حادث لان تلك الصفات اذا كانت قديمة واجبة

له وقد يجاب عنه بمنع الملازمة اى لا نسلم لزوم تعدد القدماء لان القديم ازلى قائم بنفسه غير محتاج الى شئ والصفات غير قائمة بذواتها لاحتياجها الى الذات فلا تكون قديمة وان كانت ازلية والمراد بالازلى ما لا ابتداء لوجوده دون المعنى الاعم اعنى ما لا ابتداء له اصلا ۱۲ (عبد الحكيم)

۲ه وقد سبق فى الشرح ان القول بامكان الصفات ينافى قولهم ان كل ممكن حادث بمعنى انه مسبوق بالعدم ولا يخفى عليك ان القول بمخالفة هذه الكلية اهون من القول بعدم امكانها لانه يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف انتقاض تلك الكلية ولذا خصصه المحققون بان كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث ۱۲ (عبد الحكيم)

marfat.com

بذات الله تعالى كانت قديمة والقدم ينافى الحدوث، وحاصل هذا الجواب
ان يقال لانسلم ان قدم تلك الصفات الممكنة ينافى قولهم كل ممكن حادث
اذا لم يكن قائما بذات القديم اما اذا كان قائما بها كان قديما، لا يقال يلزم
منه تخصيص القواعد العقلية وهى ان كل ممكن حادث وان علة الحاجة
هى الحدوث لثبوت الامكان والحاجة فى الصفات بالاحدوث، لانا نقول كلية
القاعدة الاولى ممنوعة فلا يلزم التخصيص فان سبب الحدوث هو الصدور
بالاختيار لا مجرد الامكان وقولهم علة الحاجة هو الحدوث ليس بحق
فان الحدوث متأخر عن الايجاب المؤخر عن الحاجة بل علة الحاجة هو الامكان
فان استواء طرفى الممكن محوجة فى ترجيح احد طرفيه الى الفاعل
(واجبا به غير منفصل عنه) فيكون ذاته موجبا لصفاته وان كان مختارا
فى افعاله ورد عليه بان الايجاب ان كان صفة كمال كما قاله الحكيم يلزم ايجاب
افعاله وان كان صفة نقص كما قاله المتكلمون فكيف يوصف به بالنظر الى
صفاته وان فصل بانه كمال فى الصفات ونقص فى الافعال فلابد من دليل
قيل ان لم يكن موجبا لصفاته لزم العجز والجهل فالايجاب فى الصفات
كمال قطعا بخلاف الافعال فان الكمال فيها اطلاق التصرف وفيه
بحث لان هذا وجه اقناعى لا يفيد اليقين لا سيما ان الايجاب كمال فى الجملة
(فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة لكن
ينبغى ان يقال الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء) يعنى
لا يقال الله تعالى قديم بالقدماء بل يقال الله تعالى قديم بصفاته (لئلا يذهب
الوهم الى ان كلا منهما) اى من الذات والصفات (قائم بذاته موصوف
بصفات الالوهية وللصعوبة هذا المقام ذهب المعتزلة والفلاسفة
الى نفى الصفات) بان قالوا ان صفاته عين ذاته لا زائدة على ذاته
(والكرامية الى نفى قدمها) يعنى يثبتون الصفات ولكن قالوا
انها حادثة (والاشاعرة الى نفى غيريتها وعينيتها فان قيل)
اى فى رد جواب المصنف من طرف المعتزلة (هذا النفى)
اى قول المص لا هو ولا غيره (فى الظاهر رفع النقيضين) اى العينية
واللا عينية والغيرية واللا غيرية (وفى الحقيقة جمع بينهما) اى

لم يرد عليها نحو قولنا بقدم المشية والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم فالتفريع المذكور غير ظاهر قوله قد فسر الغيرية بكون الموجودين بحيث يقال فى العرف واللغة هما اثنان غير زيد مع انه ذو يد وقد تقدم واجيب بان المراد بالغير ههنا ما قد يتصور نفيه مع لزوم الا لزوم لا يغايره ثبوتا قال مولانا عبد الحكيم قوله فالتفريع المذكور اى المذكور بقوله ولصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية الى نفى قدم الصفات غير ظاهر اذ لو كان ذهابهم الى نفى القدم لصعوبة المقام لوجب نفى قدم الصفات مطلقا لان الصعوبة فى اثبات البعض ايضا باق فعلم ان نفيهم قدمها ليس بصعوبة هذا المقام ظاهر انتهى (خيالى عن عبد الحكيم)

marfat.com

بين النقيضين (لان نفي الغيرية) بقوله لا غيره (صريحا مثلا اثبات العينية ضمنا) لان نفي احد النقيضين يستلزم ثبوت الآخر (واثباتها) اى اثبات العينية (ضمنا مع نفي العينية صريحا) بقوله لا هو (جمع بين النقيضين) اى العينية واللاعينية ؛ قوله لان نفي الغيرية الخ دليل كون الجواب فى الحقيقة جمعا بين النقيضين ولم يتعرض لكونه رفع النقيضين فى الظاهر لكونه ظاهرا (وكذا نفي العينية صريحا) بقوله لا هو (جمع بينهما) اى نفي العينية صريحا اثبات الغيرية ضمنا واثبات الغيرية ضمنا مع نفي الغيرية صريحا بقوله لا غيره جمع بين النقيضين (لان المفهوم من الشئ ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو) اى الشئ (غيره) فالغيران بهذا التفسير هما الشيئان اللذان لا يكون مفهوما هما واحدا سواء كانا متساويين كالانسان والناطق او كان بينهما عموم وخصوص مطلقا كالحيوان والانسان او من وجه كالحيوان والابيض او تباين كالانسان والفرس (والا) اى ان كان المفهوم من الشئ هو المفهوم من الآخر (فعينه) فالعينان مما اللذان يكون مفهوما هما واحدا كالليث والاسد (ولا يتصور بينهما واسطة قلنا) جواب اهل السنة (قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما) اى احد الموجودين (مع عدم الآخر) اى يمكن الانفكاك بينهما اى بين الموجودين (والعينية) اى فسروا العينية (باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا فلا تكونان) اى العينية والغيرية (نقيضتين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشئ بحيث لا يكون مفهوم مفهوم الآخر فلا يكون عينه (ولا يوجد بدونه) اى الشئ فلا يكون غيره كالجزء مع الكل فان مفهوم الجزء ليس مفهوم الكل بعينه حتى تكون عينه ولا يجوز الانفكاك بينهما حتى يكون غيره (والصفة مع الذات) يعنى ان ذات الله تعالى موجود قديم وصفاته موجودة قديمة لا يتصور وجود ذاته دون صفاته ولا وجود صفاته دون ذاته ولا نعني بالمغايرة التي ننفيها هنا الا هذا (وبعض الصفات مع البعض) لان العلم لا يوجد بدون الحياة وكذا القدرة لا توجد بدونهما فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازلي محال) فلا يقدر ولا يتصور وجود احدهما بدون الآخر ؛ قوله

لہ فاعلم ان الصحابة والتابعين وغيرهم من المجتهدين رضوان الله عليهم اجمعين قد اجمعوا على ان كل صفة من صفات الله تعالى لا هو ولا غيره والمعنى انها لا هو بحسب المفهوم الذهني ولا غيره بحسب الوجود الخارجي فان مفهوم الصفات غير مفهوم الذات الا انها لا يفارقانها باعتبار ظهورهما فى الكائنات (از على القارى فى شرح الفقه الاكبر)

۱۲ هذا الاعتراض مبنى على تفسير الغيرين بما ذكر وهو المعنى المشهور وليس معنى الغيرين عند اهل السنة ذلك فافهم فسر وما يكون للموجودين ۱۲ (ابن عرس)

فان ذات الله تعالى آه دليل على ان الصفات لا توجد بدون الذات (والواحد من العشرة) مثال الجزء والكل (يستحيل بقاؤه بدونها) اى بقاء الواحد بدون العشرة (وبقاؤها[1] بدونه) اى بقاء العشرة بدون الواحد (اذ هو منها) اى الواحد من العشرة (فعدمها عدمه) اى عدم العشرة عدم الواحد (ووجودها وجوده) اى وجود العشرة وجود الواحد (بخلاف الصفات المحدثة) اى صفات المخلوقين من القيام والضرب والشتم وغيرها (فان قيام الذات بدون تلك الصفة[2] المعينة متصور[3] فيكون غير الذات كذا ذكره المشائخ) وانما قيد الصفة بالمعينة ولم يطلقها لان الصفة الغير المعينة من الصفات المحدثة لا يقدر ولا يتصور وجود الذات بدون الصفة فلا يكون غير الذات ولا عينها ؛ فان قلت ما الفرق بين الغيرية بالمعنى الاول وبين الغيرية بالمعنى الثانى ؛ قلت[4] ان الغيرية بالمعنى الاول اعم من الغيرية بالمعنى الثانى لانه كلما كان الموجودان بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما بدون الآخر كان مفهوم احدهما غير مفهوم الآخر وليس كلما كان مفهوم احدهما غير مفهوم الآخر كان كل واحد منهما بحيث يقدر ويتصور وجود واحد منهما بدون الآخر كما فى المتساويين كالانسان والناطق (وفيه نظر) اى فى تفسير الغيرية بهذا المعنى وهذا النظر من طرف المعتزلة على جواب اهل السنة (لانهم ان ارادوا) اى المشائخ بالغيرية (صحة الانفكاك من الجانبين) اى كل واحد من الجانبين (انتقض) تفسير الغيرية (بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه) اى الصانع (ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل) فلا يكون تفسير الغيرية جامعا لخروج بعض افرادها عنه (وهو ظاهر) اى النقض المذكور (مع القطع بالمغايرة بينهما اتفاقا) اى عند المشائخ والمعتزلة (وان اكتفوا بجانب واحد) اى وان ارادوا به صحة الانفكاك من جانب واحد (لزمت المغايرة بين الجزء والكل) ولم يكن مانعا لان بين الجزء والكل لم يكن مغايرة (وكذا بين الذات والصفات للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل) وان لم يوجد الكل بدون الجزء (والذات بدون الصفات) وان لم يوجد الصفة بدون الذات ؛ وفيه بحث لانه لا يخلو اما ان يكون المراد ذات الواجب وصفته

[1] اى ويستحيل بقاؤها ۱۲
[2] القائمة بتلك الذات ۱۲
[3] ممكن اذ يجوز عدمها مع بقاء الذات وانما قيد الصفة بالتعيين لان الذات الموجودة لا بد لها من صفة فى الجملة واذا امكن وجود الذات بدون تلك الصفات فيكون تلك الصفات غير الذات لامكان الانفكاك وكذا الكلام فى بعض الصفات المتحد موصوفها بالنسبة الى البعض الآخر لجواز وجود بعضها بدون البعض الآخر ۱۲
(ابن عرس)
[4] الفرق بين غيرين ومختلفين ان الغيرين اعم فانهما قد يكونان متفقين فكل مختلفين غيران ولا عكس ۱۲
(كليات ابى البقاء)

marfat.com

فلا نسلم وجود الذات بدون الصفة لان الصفة لازمة له ووجود الملزوم بدون اللازم محال او ان يكون المراد الذات والصفات المحدثة ولا نسلم انهما ليسا بغيرين ويمكن ان يجاب عنه بان المراد ذات الواجب وصفته ويمكن وجود الذات من حيث هي بدون الصفة وان لم يكن من حيث ملزوميته لها (وما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة لما مر الفساد) هذا جواب ما يقال وهو ان يقال سلمنا لزوم المغايرة بين الذات والصفة على تقدير الاكتفاء بجانب واحد ولكن لا نسلم لزوم ذلك في الكل والجزء فان الجزء من حيث انه جزء من الكل لا يوجد بدون الكل كالكل بدون الجزء فلا يكونان عينين ولا غيرين فاجاب عنه من طرف المعتزلة بقوله (وما ذكر من استحالة بقاء الواحد الخ (لا يقال المراد به) اى بالتفسير المذكور (امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر) هذا جواب النظر من طرف اهل السنة باختيار الشق الاول وهو صحة الانفكاك من الجانبين يعنى ان الشيخ لم يرد وا بالتفسير المذكور صحة وجود كل واحد منهما بدون الآخر ولا صحة وجود احدهما بدون الآخر حتى يرد عليهم ما ذكرتم من عدم جامعية التعريف او عدم مانعيته بل المراد به معنى ثالث وهو امكان تصور كل واحد منهما بدون الآخر سواء صح وجود كل واحد منهما بدون الآخر ولو بالفرض) اى وجود كل واحد منهما بدون الآخر (وان كان محالا) اى وان كان المفروض محالا وهذا جواب لقوله ولا يتصور وجود العالم (والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع) هذا جواب عن قوله والعالم لا يتصور بدون الصانع يعنى تصور العالم ممكن قبل ثبوت البرهان على وجود الصانع بخلاف الجزء مع الكل) جواب لقوله وما ذكر من استحالة الخ (فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة) بل كان واحدا مطلقا قوله بخلاف الجزء مع الكل جواب عن سؤال مقدر وهو انتم قلتم ولو بالفرض وان كان محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان وجود الصانع فيلزم ان يتصور الجزء ثم يطلب بالبرهان على الكل فاجاب بقوله بخلاف الجزء مع الكل (والحاصل ان وصف الاضافة معتبر) يعنى ان الواحد والعشرة

لله يعنى المراد امكان فرض وجود كل منهما مع عدم الآخر ولم يبين الشارح عدم امكان وجود الذات بدون الصفة كان معرفة الحاصل بتكلفه اذ مع اعتبار اضافة الذات الى الصفة لا يمكن وجودها بدونها والاغناء عنه لانه يكفى فى نفى المغايرة بين الذات والصفة امتناع انفكاك الصفة عن الذات لان المعتبر فى المغايرة الانفكاك من الجانبين وانما تعرض لامتناع انفكاك الجزء عن الكل مع الغناء عنه بامتناع انفكاك الكل عن الجزء تنبيها لما نسب الى الظهور الفساد من قولهم ان الواحد يمتنع بدون العشرة (عصام)

marfat.com

من حيث انه واحد من العشرة لا يوجد بدون العشرة واضافة الصفة الى الموصوف كذلك ولقائل ان يقول اذا اعتبر الاضافة بين العالم والصانع باعتبار الخلق يلزم ان يكون العالم عين الصانع (وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر)[1] اى امتناع الانفكاك[2] على تقدير الاضافة ظاهر (لانا نقول قد صرحوا) اى اهل السنة (بعدم المغايرة بين الصفات) اى صفات الله تعالى (بناء على انها) اى الصفات (لا يتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع) الالف واللام عوض عن المضاف اليه تقديره مع قطع المغايرة قد يناقش فيه بان المراد امكان التصور بالكنه وحصوله ممنوع فى صفات البارى (بانه يتصور) الباء متعلق مع القطع (وجود البعض) بدون البعض (كالعلم مثلا ثم يطلب اثبات البعض الآخر) كالحياة (فعلم انهم لم يريدوا هذا المعنى) اى امكان تصور وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر بالبرهان ۱۲ حاصل هذا الجواب توسيع الدائرة وهو ان يقال لا يخلو من ان يكون مراد المشائخ بالتفسير المذكور للغيرية احد المعنيين المذكورين فيلزم ما ذكرنا من عدم الجامعية او عدم المانعية وان كان مرادهم هو المعنى الثالث لزم ان بعض الصفات مغاير للبعض الآخر مع انهم صرحوا بعدم المغايرة بينهما فلا يكون التعريف مانعا لدخول ما ليس منها فيه فلا يكون المذكور جائزا (مع انه) اى المعنى المذكور (لا يستقيم فى العرض مع المحل) يعنى والتغاير ثابت بين العرض مع المحل مع انه لا يصدق تعريف التغاير وهو امكان تصور وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر لان تصور العرض مع عدم المحل غير مستقيم (ولو اعتبر وصف الاضافة) اشارة الى جواب قوله والحاصل ان وصف الاضافة معتبر (لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين كالاب والابن وكالاخوين وكالعلة مع المعلول بل بين الغيرين لان الغير من الاسماء الاضافية ولا قائل بذلك) اى بعدم المغايرة (فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم انها) اى الصفات (لا هو بحسب المفهوم) لان مفهوم الذات مغاير بلا شبهة لمفهوم الصفات (ولا غيره بحسب الوجود) هذا السؤال جواب للسؤال الاول وهو فان قيل هذا النفى فى الظاهر رفع النقيضين الخ من طرف المصنف فى الجواب عن دفع التناقض وارتفاع النقيضين

[1] فيمتنع الانفكاك فى نفسه ولا يصح ايضا تصوره كما انه يصح تصور الانفكاك من الجانبين فى مسئلة العالم مع الصانع تعالى كما تبين فثبت المغايرة بين العالم والصانع تعالى وتنتفى بين الجزء والكل واذا تمهد هذا قال الشارح لا يقال ذلك لانا نقول فى الجواب لا يتم ان يحمل مرادهم بالانفكاك على تصوره وان كان غير ممكن لانهم قد صرحوا بما يمنع من ذلك حيث قالوا بعدم المغايرة آه ۱۲ (ابن عرس)

[2] الكل والجزء من الجانبين ۱۲

[3] فى كون الواحد جزء من العشرة ۱۲ (ابن عرس)

[4] اى بان المتضايفين ليسا غيرين بل القائلون بان الغيرين الموجودين القائلين للانفكاك قائلون بثبوت المغايرة ۱۲ (ابن عرس)

[5] لا يصح ان يكون مرادهم ذلك مع تفسيرهم الغيرية بما سبق الا ان لا يجعل هذا التفسير من الاشاعرة بل من غيرهم لاصلاح كلامهم (عصام)

marfat.com

حاصله ان يقال لا يلزم من قوله وهي لا هو ولا غيره ارتفاع النقيضين ولا اجتماعهما لان اتحاد الجهة شرط في التناقض وههنا ليس كذلك (كما هو حكم سائر المحمولات) اى التغاير بحسب المفهوم والاتحاد بحسب الذات (بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد[1] بينهما بحسب الوجود) رد عليه بالمحمول العدمي نحو زيد اعمى لان العدمي ليس له هوية خارجية وبالمحمول العرض كالكاتب مع زيد لان الوصف متأخر الوجود[2] عن الموصوف فلا يتحد معه في الوجود ؛ اجيب[3] عن الثاني بانه متأخر الوجود عن الموصوف في الذهن ومتحد معه في الخارج (ليصح الحمل[4]) لان المحمول لو كان منافيا للموضوع في الخارج لم يصح حمله[5] عليه (والتغاير بحسب المفهوم ليفيد كما في قولنا الانسان كاتب[6] بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح[7] وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد قلنا[8] لان هذا) اى الاتحاد بحسب الوجود والتغاير بحسب المفهوم (انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات) اى ذات الله تعالى (لا في مثل العلم) لانه غيره بحسب الوجود لان العلم غير الذات (والقدرة مع الكلام فيه) اى في العلم والقدرة (ولا في الاجزاء الغير المحمولة) اى لا يصح في الاجزاء الغير المحمولة (كالواحد من العشرة واليد من زيد) فالواحد من العشرة لا عينها ولا غيرها وكذا اليد ليس عين زيد ولا غيره مع انه لا يصدق عليهما لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود (وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد خالف في ذلك) اى كون الواحد غير العشرة (جميع المعتزلة وعد ذلك) اى المخالفة (من جهالته) اى جعفر (وهذا) اى بيان الجهالة (لان العشرة اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد مع اغياره) كالواحد من التسعة (فلو كان الواحد غيرها) اى غير العشرة (لصار) الواحد (غير نفسه لانه من العشرة) لان نفسه بعض تلك الآحاد فلو كان غير جميع الآحاد لكان غير نفسه (ولن يكون العشرة بدونه وكذا لو كان يد زيد غيره) اى غير زيد (لكان اليد غير نفسها هذا كلامه) اى كلام التبصرة (ولا يخفى ما فيه) لانه لا يلزم من كون الواحد غير العشرة كونه غير نفسه وكذا لا يلزم من كون اليد غير زيد كونها غير نفسها [illegible]

---

[1] واعلم ان تفسير الحمل بالاتحاد في الهوية او التغاير في المفهوم لا يصح في العدميات فقيل شرط الحمل في المفهوم بمعنى ان ما يصدق عليه ذات احدهما يصدق عليه الآخر فتندرج فيه المحمولات العرضية بل العدمية اقول بل الاجمع ان يقال هو الاتحاد في الوجود اما بالذات تحقيقيا كما في الذاتيات او تقديريا كما في المركب من الهيولى والصورة على رأى الحكيم واما بالعرض كما في حمل الاعراض الموجودة على الذات واما بالاعتبار كما في حمل الاعراض العدمية على الذات ولعل هذه القيود مرادة للشارح وان لم يصرح بها (حاشية عبد الحكيم وكنغروى ملخصا)

[2] وجود خارجي ١٢

[3] المجيب سيد شريف ١٢

[4] فيقال هو هو ١٢

[5] قوله والتغاير عطف على الاتحاد لا على الحمل ١٢ (قريمي)

[6] فان الانسان هو الكاتب من حيث الهوية وغيره من حيث المفهوم ١٢

[7] الحمل لتخلف شرطه ١٢

[8] في الجواب لا يجوز ان يكون ذلك مرادهم ١٢

marfat.com

على كل الافراد وكذا زيد لم يطلق على يده بل على المجموع الا يرى لو حلف بان قال والله ليس على لزيد عشرة وله عليه درهم واحد لم يحنث فعلم ان العشرة اسم لجميع الافراد لا لكل واحد من الافراد والآحاد وكذا اليد بالنسبة الى زيد (وهى اى صفاته الازلية العلم وهى[1] صفة ازلية[2] تنكشف المعلومات[3] عند تعلقها بها[4]) اى عند تعلق الصفة[5] بالمعلومات ولا يلزم من اخذ المشتق من المعرف من هذه التعريفات دور لان المعرف المعنى الاصطلاحى والمعرف المعنى اللغوى اولا نسلم جريان الاشتقاق بينهما (والقدرة وهى صفة ازلية تؤثر فى المقدورات عند تعلقها بها) اى عند تعلق القدرة بالمقدورات اى بالايجاد والاعدام يحدث لها تعلقات بالحوادث ومحل التعلق هو ذات الحوادث لا ذات الله تعالى فلا يلزم كون ذات الله تعالى محل الحوادث ولا شك ان كلا من التأثير والتعلق متجدد فى القدرة فمثله يمكن فى سائر الصفات ايضا (والحياة وهى صفة ازلية توجب صحة العلم) اعلم ان الحياة بمعنى القوة التابعة لاعتدال المزاج نقص فى البارى[6] تعالى يجب تنزيهه عنه وبمعنى صفة توجب صحة العلم غير قطعى الثبوت لجواز ان يكون ذاته منشأ لصحة العلم بلا حاجة الى صفة حقيقية من الحياة (والقوة وهى بمعنى القدرة) اورد اشعارا بانها تطلق على القدرة (والسمع صفة تتعلق بالمسموعات والبصر صفة تتعلق بالمبصرات فيدرك ادراكا تاما) فينكشف المسموعات والمبصرات للبارى تعالى (لا على سبيل التخيل والتوهم[7] ولا على طريق تأثير حاسة فى البصر ووصول هواء) فى السمع (ولا يلزم من قدمهما) اى قدم العلم والقدرة الخ (قدم المسموعات والمبصرات) هذا جواب ما يقال وهو ان يقال اذا كان السمع والبصر وكذا العلم والقدرة قديمة يلزم قدم المسموعات والمبصرات والمعلومات والمقدورات فيلزم قدم العالم والمطلوب خلافه واجاب بقوله ولا يلزم حاصله ان يقال انما يلزم القدم ان لو كانت التعلقات قديمة وليس كذلك بل حادثة والقديم انما هو مبدأ التعلقات وموصوفاتها فلا يلزم قدم المسموعات والمبصرات (كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها) اى العلم والقدرة (صفات قديمة يحدث لها تعلقات بالحوادث) قيل فحدوثها يحدث

[1] تأنيث ضمير العلم باعتبار خبره ومن لا يعرف القاعدة يحتاج الى تأويله بارجاعه الى صفة العلم ۱۲ (عصام)

[2] قائمة بذاته ۱۲

[3] اى الموجودات والمعدومات ۱۲

[4] ذكر المعلومات فى تعريف العلم يوجب الدور لتوقف معرفة المعلوم على العلم ولك ان تقول التوقف على معرفة العلم بالمعنى المصدرى لا العلم بمعنى الصفة الموجودة وان تقول ان التعريف لعلم الله والمأخوذ فى التعريف مطلق المعلوم وتعريف العلم مستغنى عنه لما عرفت به العلم سابقا ۱۲ (عصام)

[5] اى صفة العلم ۱۲

[6] التى هى الممكنات ۱۲

[7] قال الله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين ۱۲

[8] ويترك صفة السمع المقدس المسموعات لا على طريق تأثير حاسة ۱۲

marfat.com

انكشاف من جهة السمع والبصر غير حاصل قبله والا لزم قدم المسموع والمبصر لامتناع كون المعدوم مشاهدا بالسمع والبصر؛ فان قلت لا يلزم من امتناع شهوده بحواسنا امتناعه للبصر بلا حاسة وللبارى بلا حاسة؛ قلت الشهود الخارجى الحاصل لنا بالحاسة يستحيل حصوله حال عدم المشهود سواء بحاسة او بلا حاسة وهذا بديهى واما المشهود العقلى فهو عين العلم لا امر آخر ثم ان المشهود امر اضافى فلا يلزم من تجدده كون البارى تعالى محلا للحوادث ولا يلزم تجهيله لان ما شوهد كان معلوما له تعالى قبل ان يشاهد فيصدق قوله تعالى (وهو بكل شئ عليم) (والارادة والمشية وهما عبارتان عن صفة فى الحى توجب تخصيص احد المقدورين[1]) اى الفعل والترك (فى احد الاوقات بالوقوع[2] مع استواء نسبة القدرة[3] الى الكل) اى الى جميع المقدورات والازمان لان شان القدرة التأثير لا الترجيح كما فى الارادة فعلم منه ان الارادة غير القدرة (وكون) عطف على مع استواء (تعلق العلم تابعا للوقوع[4]) فعلم ان الارادة غير العلم فلا يكون مقتضيا للوقوع بل لابد قبل التعلق من صفة مقتضية للوقوع يعنى ليست الارادة نفس القدرة لان نسبة القدرة الى الضدين على السوية بالضرورة ولا نفس العلم كما قال الحكماء فان عندهم الارادة هو العلم لا غير لان العلم تابع للوقوع فلا يكون الوقوع تابعا له والا لزم الدور (وفيما ذكر) اى فى قوله وله صفات ازلية ثم تعداده هذه الاوصاف (تنبيه على الرد على من زعم ان المشية قديمة) اى رد على الكرامية حيث قالوا المشية صفة واحدة ازلية تتناول كل ما شاء الله (والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى) اى قال الكرامية الارادة حادثة متعددة بتعدد المرادات؛ رد عليه باستحالة قيام الحادث بذاته تعالى وبان صدور الارادة الحادثة عن البارى حينئذ ليس الا بالارادة فيتوقف على ارادة فيتسلسل وقيل ان الارادة الحادثة يجوز ان يستند الى المشية القديمة فلا يتسلسل كاسناد الارادة الجزئية الى الارادة القديمة عند اهل السنة (وعلى من زعم) اى رد على من زعم (ان معنى ارادة الله تعالى فعله اى فعل[5] الله (انه ليس بمكره[6]) ان مع اسمه وخبره خبران (ولا ساه ولا مغلوب) وهذا الزاعم من المعتزلة يقال له ابو القاسم محمد بن البلخى فانه يقول ان الله

[1] المتساويين بالنسبة الى القدرة من الفعل او الترك او الضدين كتخصيص الجسم بشكل معين ولون مخصوص دون ما عداه من الاشكال والالوان ۱۲ (ابن عرس)

[2] اى تخصيص احد المقدورين بوقوعه فى ذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات ۱۲ (ابن عرس)

[3] يريد ان الارادة غير القدرة لان القدرة لا تصلح للتخصيص لان نسبتها الى الكل ونسبة الكل اليها على السواء وغير العلم لانه تابع للوقوع فلا يصلح ان يكون مخصصا اذ لا معنى له الا الاحاطة بالشئ على ما هو به والمخصص متبوع فلا يكون علما ۱۲ (ابن عرس)

[4] اى وقوع احد المقدورين ۱۲

[5] اى على الرد ۱۲

[6] الصادر عنه تعالى ۱۲

[7] على ذلك الفعل ۱۲

marfat.com

تعالی لا یوصف بالارادة علی الحقیقة بل یوصف به مجازا فاذا قیل ارادة الله تعالی کذا فلا یخلو اما ان یکون فعل نفسه او فعل غیره فان کان فعل نفسه فمعناه انه فعل وهو غیر ساه ولا مکره ومضطر وان کان فعل غیره فمعناه انه امر به فحینئذ لا تکون الارادة صفة حقیقیة فی ذات الله تعالی (ومعنی ارادته تعالی فعل غیره انه) ای الله (امر به[1]) قوله ومعنی ارادته عطف علی المعنی الثانی السابق (کیف) الاستفهام للاستبعاد ای کیف تکون ارادة الله تعالی فعل غیره عبارة عن کونه آمرا به والحال ان الامر یوجد بدون ارادة الله تعالی ولو کانت عبارة عنه لما وجد بدونها (وقد امر کل مکلف) وهو من جاوز حد البلوغ غیر مجنون مؤمنا کان او کافرا ذکرا کان او انثی (بالایمان وسائر الواجبات) مثل الصلوة ونحوها (ولو شاء لوقع) ای لو شاء الله الایمان وسائر الواجبات لوقع ای یحصل الایمان وسائر الواجبات من جمیع المکلفین لانه امرهم بها لان الارادة توجب الوقوع بخلاف الامر واذا کان کذلک فلا یکون معنی الارادة کما زعمت المعتزلة واللازم باطل ای وقوع الایمان وسائر الواجبات من کل مکلف والملزوم مثله ای المشیة واذا کان بعد کیف اسم فهو فی محل الرفع[2] وان کان فعل[3] فهو فی محل النصب علی الحالیة قیل مشیة الله تعالی صفة ازلیة لا یطلع علیها اللوح ولا القلم ولا الانبیاء ولا الملائکة المقربون وارادته صفة ازلیة لا یطلع علیها المذکورون الا ان المشیة فی حقنا تقتضی الوجود والارادة تقتضی الطلب ولذا اذا قال الرجل لامرأته شئت طلاقک ینوی الطلاق یقع ولا یقع فی الارادة وان نوی لان الاول یقتضی الوجود والثانی یقتضی الطلب والطلب یقتضی وجود المطلوب ولا یقتضی الوقوع (والفعل والتخلیق عبارتان عن صفة ازلیة تسمی التکوین وسیجیء تحقیقه وعدل عن لفظ الخلق) یعنی لم یقل والخلق مع ان لفظ الخلق اخف (لشیوع استعماله) ای الخلق (فی المخلوق) یعنی لو قال والخلق لتوهم ان المخلوق صفة الخالق ولیس کذلک ولاجل ذلک عدل عنه (والترزیق هو تکوین مخصوص صرح به) ای صرح المصنف بالترزیق مع ان الفعل یتناول مثل التخلیق والترزیق وغیرهما لان الفعل اعم والاعم یتناول الاخص ولم یکتف بالتناول المذکور (اشارة الی ان مثل التخلیق والتصویر والترزیق والاحیاء والاماتة وغیر ذلک

[1] ای امر بذلک الفعل فاعله حتی ان ما لا یکون مأمورا به لا یکون مراد الله تعالی وهو قول الحسین البخاری من المعتزلة قال الشارح فی الرد علیه کیف یصح القول بذلک ۱۲ (ابن عرس)

[2] بالخبریة عنه نحو کیف زید ۱۲

[3] مثل کیف جئت ای علی ای حال جئت راکبا او ماشیا ۱۲ (جامی)

[4] وقسم من التخلیق ۱۲

marfat.com

مما اسند[1] الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات) اى بذات الله تعالى (هى[2] التكوين) اى الايجاد من العدم الى الوجود قوله كل منها خبران (لا كما زعم الاشعرى[3] من انها) اى المذكورات[4] (اضافات وصفات للافعال) لا صفات للذات يعنى ان صفات الذات قديمة قائمة بذاته تعالى كالعلم والحيوة والقدرة والارادة وصفات الفعل حادثة غير قائمة بذاته كالتكوين والاحياء والاماتة والمراد بصفات الذات الذى يلزم النقص من سلبها وبصفات الفعل الذى لا يلزم النقص من سلبها (والكلام وهى صفة ازلية عبر عنها) اى عن صفة (بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف) وهذا اذا عبر عنه باللسان العربى فقرآن وان عبر بالسريانى فزبور او باليونانى فانجيل او بالعبرى فتورية والمسمى فى الكل واحد وهو الكلام النفسى (وذلك[5] لان كل من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى[6]) وذلك المعنى لا يختلف باختلاف العبارات والاوضاع والكلام النفسى ليس عبارة عن الالفاظ المختلفة ضرورة اختلافها باختلاف العبارات (ثم يدل) اى يشير (عليه) اى على المعنى (بالعبارة[7] او الكتابة[8] او الاشارة وهو[9] غير العلم) اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان لا حاجة الى اثبات صفة الكلام لانه عين العلم فاجاب عنه بقوله وهو غير العلم (اذ قد يخبر الانسان بما لا يعلمه بل يعلم خلافه[10] وغير الارادة) اى الكلام غير الارادة (لانه) اى الانسان (قد يأمر بما لا يريده كمن يأمر عبده قصدا الى اظهار عصيانه[11]) اى عصيان عبده (وعدم امتثاله) اى عبده (لا وامره) الضمير راجع الى من هذا انما يدل على ثبوت مغايرة علم الانسان لكلامه ولا يتم التقريب بذلك واثبات المغايرة بين علم الله تعالى وكلامه كما امر الله تعالى لابى لهب بالايمان مع انه تعالى لم يرد ايمانه لانه لو اراد ايمانه يكون مؤمنا لان ارادته تعالى توجب الوقوع فلو كان الكلام عين العلم والارادة لما وجد بدونها واللازم منتف وكذا الملزوم وفيه نظر لانه لا يلزم من كون صفة الكلام غير العلم والارادة فى المخلوقات كونه غيرها فى الخالق (ويسمى هذا كلاما نفسيا[12]) اى المعنى الذى وجد فى النفس وكانت هذه العبارات دالة على المعنى القائم بذاته وهو كونه آمرا وناهيا ومخبرا وهو المعنى القائم بذات المتكلم وهو الذى يريده

---

[1] فعله فى الشرع نحو الاعزاز والاذلال والقبض والبسط والقهر والعفو والانعام والاكرام الى غير ذلك ۱۲ (ابن عرس)

[2] اى الصفة التى هى المرجع ۱۲

[3] اى الامام ابو الحسن ۱۲

[4] اى التكوين والترزيق والتصوير الى الصانع تعالى ۱۲

[5] اى ثبوت هذه الصفة امر لا بد منه بدليل ۱۲

[6] اى قبل وجود العبارة ۱۲

[7] اى المفهمة لذلك المعنى ۱۲

[8] اما دلالة الكتابة فظاهر واما الاشارة فكما يشير الانسان الى آخر بيده ان يأتيه بشئ ۱۲ (ابن عرس)

[9] اى ذلك المعنى الذى يجده من نفسه ويدل عليه بالعبارة ونحوها ۱۲ (ابن عرس)

[10] كما اذا اخبر بمجئ زيد ولا شعور له بذلك بل قد يخبر عن شئ وهو يعلم خلافه كما اذا اخبر عن مجئ زيد وهو يعلم انه لم يجئ فلو كان ذلك المعنى النفسى هو العلم بالشئ لزم امتناع الاخبار عما لا تعلق للعلم به واللازم باطل بالضرورة ۱۲ (ابن عرس)

[11] فانه يأمره ويريد ان لا يفعل ليظهر عذره عند من يلومه بضربه ۱۲

[12] اى يدل عليه الكلام النفسى ۱۲

المتكلم فى نفسه ويعبر عنه بهذه العبارات والالفاظ المركبة من الحروف وهو اختيار الشيخ ابى المنصور الماتريدى وهو قدوة اهل السنة فى باب العقائد جزاه الله تعالى خيرا (على ما اشار اليه الاخطل) وهو من قدماء الشعراء (بقوله: ان الكلام لفى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا) هذا انما يفيد اطلاق الكلام على ما فى النفس ولا يدل على مغايرة العلم والارادة (وقال عمر رضى الله تعالى عنه انى زوّرت) اى رتبت (فى نفسى[1] مقالة وكثيرا ما) نصب على الظرف لانه من صفة الاحيان وما لتأكيد معنى الكثرة والعامل فيه قوله (تقول لصاحبك ان فى نفسى كلاما اريد ان اذكره لك والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم) فانهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه امر بكذا ونهى عن كذا ويخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام: فان قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله تعالى اياه وانه اخبار عن كونه صادقا وهو كلام خاص له واثبات الكلام به دور: قلنا لا نسلم ان تصديقه له كلاما بل هو اظهار المعجزة على وفق دعواه هو الذى يدل على صدق ثبت الكلام اولم يثبت (مع القطع باستحالة التكلم) اى التلفظ (من غير ثبوت صفة الكلام) اى المعنى (فثبت) اى اذا كان كذلك (ان لله تعالى صفات ثمانية هى العلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام[2]) قيل الصفات الثمانية هى الحيوة والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر والكلام والبقاء وقيل تسع هى هذه الصفات مع التكوين (ولما) هو ظرف بمعنى اذا مستعمل استعمال الشرط يليه فعل ماض لفظا او معنى نحو لما لم يكن (كان فى الثلثة الاخيرة) كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان الارادة والتكوين والكلام تعلم مما سبق فما الحاجة الى ذكرها ثانيا وهو التكرار المتنفر عنه فاجاب عنه بقوله ولما كان فى الثلثة الاخيرة اى الارادة والتكوين والكلام (زيادة نزاع وخفاء كرر الاشارة الى اثباتها) اى اثبات الثلاثة الاخيرة (وقدمها وفصل الكلام بعض التفصيل فقال) اى المصنف (وهو اى الله تعالى متكلم بكلام هو صفة له) اى لله (ضرورة امتناع اثبات المشتق) وهو لفظ متكلم (للشئ من غير قيام

[1] وهممت ان اقولها فاشار الى ابو بكر رضى الله تعالى عنه ان اسكت وتكلم هو فلم يترك شيئا ما اردت ان اقوله الا قاله وكان ذلك فى امر الامامة يوم سقيفة بنى ساعدة الانصارى رضى الله تعالى عنهم اسم رجل من الاصحاب ۱۲

(ابن عرس)

[2] فالقدماء على هذا تسعة الذات المقدسة وقدمها ذاتى والصفات المقدسة وقدمها بقدم الذات وعند الاشعرية ثمانية لانهم لا يثبتون صفة التكوين وعند المعتزلة لا قديم الا الذات وعند قدماء الحنفية القدماء كثيرة لكثرة الصفات الثبوتية عندهم على ما يأتى وعند الفلاسفة الممكنات القديمة كثيرة جدا واتفق الكل على اختصاص الواجب تعالى بالقدم الذاتى ۱۲

(ابن عرس)

marfat.com

مأخذ الاشتقاق به) وهو لفظ التكلم (وفي هذا) اى في قول له صفة له
(رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره)
من الملك او النبي عليه الصلوة والسلام او اللوح المحفوظ او جبريل عليه السلام
(وليس صفة له تعالى) يعني قالت المعتزلة ان كلام الله تعالى مخلوق غير قائم
بذاته تعالى لانه عبارة عن الحروف والالفاظ الدالة على تلك المعاني
وهي حادثة قائمة بغير الله تعالى من ملك او نبي عليه السلام وغيرذلك فلا يكون
قائما بذاته تعالى بل بتلك الاجسام المخصوصة ومعنى كونه متكلما ايجاده هذه
الحروف والالفاظ على وجه مخصوص في الاجسام المخصوصة واستدلوا
على ذلك بان الكلام في الشاهد من جنس الحروف والالفاظ وكذلك
في الغائب وايضا ان دلالة الكلام مشتملة على الاخبارات عن المحدثات
بين العقلاء وغيرهم كالملائكة والانبياء والمؤمنين والكافرين والجبل
والطير وغير ذلك وهؤلاء لم يكونوا في الازل فلا يكون كلامه ازليا
والا لزم الاخبار عن المعدوم وهو سفه وعبث تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
(وازلية ضرورة امتناع قيام الحوادث به) اى بذاته تعالى لانه لو كانت حادثة
لكان التعري عن الكلام في الازل ثابتا فتغير عما عليه وقبول التغير من ارادات
الحدوث (ليس) الكلام (من جنس الحروف والاصوات ضرورة انهما
اى الحروف والاصوات اعراض حادثة مشروطة حدوث بعضها بانقضاء
البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي)
يعني ان الباري تعالى متكلم بكلام ازلي قائم بذاته ليس من جنس الحروف
والاصوات وهذه العبارات تسمى كلام الله تعالى لدلالتها عليه كما ان الله تعالى
تسمى بعبارات مختلفة بالالسنة وفي لسان بالفاظ مختلفة والمسمى واحد
قال الامام في الاحياء ولا يشبه كلامه كلام غيره كما لا يشبه وجوده وجود
غيره (وفي هذا) اى في قوله ليس من جنس الحروف (رد على الحنابلة
والكرامية القائلين بان كلامه تعالى عرض من جنس الاصوات والحروف
ومع ذلك فهو قديم) اى قديم عند الحنابلة لا عند الكرامية فانهم وان كانوا
قائلين بانه عرض من جنس الحروف والاصوات لكنهم لا يقولون بقدمها
كما صرح الشارح رحمه الله تعالى قبيل هذا بقوله وله صفات ازلية لا كما زعمت

له قال الحنابلة كلام حروف وصوت يقومان بذاته تعالى فانه قديم عند الكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذات الله تعالى لقولهم بقيام الحوادث به فقد قالوا بصحة القياس الثاني وقد حوائي كبرى القياس الاول وقالت المعتزلة كلامه تعالى اصوات وحروف لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل بخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ او جبريل او النبي عليه السلام وهو حادث فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم قد حوا في صغرى القياس الاول وهو ان كلامه تعالى صفته وهذا الذي قالته المعتزلة لا ننكره بل نقول بتسميه كلاما لفظيا ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته لكنا نثبت لهم اوراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس ونقول هو الكلام حقيقة وهو قائم بذاته تعالى فتمنع صغرى القياس الثاني (مواقف مع شرح)

marfat.com

الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة (وهو اى الكلام صفة اى معنى قائم بالذات) اى بذات الله تعالى (منافية للسكوت الذى هو ترك التكلم مع القدرة عليه) اى على التكلم (والآفة التى هى عدم مطاوعة الآلات) اى عدم المطاوعة على ارادة التكلم فى نفسه (اما بحسب الفطرة) اى الخلقة القابلة لقبول الدين الحق ومنه الحديث (كل مولود يولد على فطرة الاسلام) الحديث (كما فى الخرس[1] او بحسب ضعفها) اى الآلات (وعدم بلوغها) اى الآلات (حد القوة كما فى الطفولية فان قيل[2] هذا) اى كون الكلام منافية للسكوت والآفة (انما يصدق على الكلام اللفظى دون الكلام النفسى) والحال ان البحث فى الكلام النفسى لا فى الكلام اللفظى (اذ السكوت والخرس انما ينافى التلفظ) حاصل السؤال ان يقال ان قوله اولا ليس من جنس الحروف والاصوات يناقض قوله ثانيا وهو منافية للسكوت والآفة لانه يفهم من الاول ان الكلام ليس من جنس الحروف والاصوات فيكون المراد به الكلام النفسى وعن الثانى يفهم ان الكلام من جنس الحروف والاصوات فيكون المراد به الكلام اللفظى وما هذا الا تناقض او يقال ان هذا التعريف انما يصدق على الكلام اللفظى والمقصود تعريف الكلام النفسى (قلنا المراد السكوت والآفة الباطنيان بان لا يريد فى نفسه التكلم او لا يقدر على ذلك) اى على ارادة التكلم (فكما ان الكلام لفظى ونفسى فكذا ضده اعنى السكوت والخرس) فحينئذ يكون تقدير قوله هو ترك التكلم مع القدرة عليه هو ترك ارادة التكلم مع القدرة عليه وايضا يكون تقدير قوله هى عدم مطاوعة الآلات هى عدم القدرة على الارادة واعلم ان الكلام اللفظى مناف للسكوت والآفة اللفظيين كما ان الكلام النفسى مناف للسكوت والآفة النفسيين لان التكلم بالكلام الظاهرى لا بد ان يتدبر فى نفسه اولا ثم يتكلم بهذا الكلام الظاهرى وذلك التدبر منه كلام باطنى وهو مناف للسكوت الباطنى الذى هو عبارة عن عدم ذلك التدبر لان السكوت اللفظى ضد النطق اللفظى دون الكلام المعنوى الذى ضده السكوت المعنوى وكلامنا فى الكلام المعنوى دون مدلول الكلام اللفظى والفرق بين السكوت والآفة الباطنيين وبين السكوت والآفة الظاهريين وبين

[1] الخرس هو آفة فى اللسان لا يمكن معها ان يعتمد مواضع الحروف وهو اعم من البكم لانتظامه العارضى والاصلى والبكم مخصوص بالاصلى ۱۲ (كليات)

[2] اعتراضا على القول بمنافاة الكلام للسكوت والآفة ۱۲ (ابن عرس)

marfat.com

السکوت الباطنی والسکوت الظاهری وبین السکوت الباطنی والآفة الظاهری اما بین السکوت والآفة الباطنیین فعموم وخصوص مطلق لانه کلما لم یقدر علی التکلم فی نفسه لا یرید فی نفسه التکلم ولیس کلما لا یرید فی نفسه التکلم ان لا یقدر علی ذلک فی نفسه واما بین السکوت والآفة الظاهریین فهو التباین الکلی واما بین السکوت الباطنی والسکوت الظاهری فعموم وخصوص من وجه لانهما موجودان فی ترک التکلم مع القدرة علیه وعدم ارادة التکلم فی نفسه ووجود ترک التکلم مع ارادة التکلم فی نفسه ووجود عدم ارادة التکلم فی نفسه مع التکلم وکذا الفرق بین السکوت الباطنی والآفة الظاهری عموم وخصوص من وجه لوجودهما معا فی الطفل ووجود الآفة الاولی فی الاخرس ووجود الآفة الثانیة فی المجنون وتأمل النسبة بین الباقی (والله تعالی متکلم بها) ای بتلک الصفة (آمر ناه مخبر یعنی انه) ای الکلام (صفة واحدة تتکثر الی الامر والنهی والخبر) لا بمعنی ان یکون نوعا واحدا یتکثر الی الجزئیات الحقیقیة او مرکبا یتکثر الی الاجزاء الخارجیة لانها حینئذ لا تکون هویة واحدة کسائر الصفات بل المراد به جزئی حقیقی له تعلقات فباعتبارها یتکثر تکثرا اعتباریا ککون زید موجودا وکاتبا الی غیر ذلک (باختلاف التعلقات) ای ان تعلق صفة الکلام بالمامور به یکون امرا وان تعلق بالمنهی عنه یکون نهیا وان تعلق بالمخبر به یکون خبرا (کالعلم والقدرة وسائر الصفات) ای الارادة والتکوین (فان کلا منها صفة واحدة قدیمة والتکثر والحدوث انما هو فی التعلقات والاضافات لما ان ذلک) ای کون الصفات واحدة (الیق بکمال التوحید) لان کمال التوحید انما یکون بوحدة کل واحدة من الصفات فیه بحث لان هذا دلیل ظنی لجواز التکثر فی الصفات (ولانه لا دلیل علی تکثر کل منها فی نفسها) ای من الکلام والعلم وغیرهما وهو مدخول ایضا لان عدم الدلیل او عدم علمه لا یستلزم عدم المدلول والمسئلة مما یطلب فیه الیقین (فان قیل هذه) ای الامر والنهی والخبر (اقسام للکلام لا یعقل وجوده) ای الکلام (بدونها) ای بدون هذه الاقسام حاصل هذا السؤال هو المعارضة وهو ان یقال وان دل دلیلکم علی ان صفة الکلام صفة واحدة

---

۱ ذکر الثلثة لیس لانحصار الکلام فی الامر والنهی والخبر بل علی سبیل التمثیل لانه یکفی للتنبیه علی ان تکثر الاسماء له تعالی لیس باعتبار تکثر الصفات کیف وقد قیل کلامه تعالی خمسة هی الثلثة المذکورة والاستفهام والنداء وکون الاستفهام کلامه تعالی علی لسان العباد والا فهو منزه عن الاستعلام وحینئذ یزید علی الخمسة لوجود التعجب والتفقه والترجی وایضا واشار الشارح بقوله یعنی انها صفة واحدة الی دفع الاستغناء عن قوله والله تعالی متکلم بها بما سبق من السابق لاثبات الصفات وهذا لاثبات الوحدة ودفع توهم تکثرها من تعدد الاسماء والاضافات ویمکن توجیه آخر وهو انه اشارة الی انه متکلم بصفة للکلام لا بذاته ولا بآلة وجارحة ۱۲ (عصام)

۲ ولا یذهب علیک ان تعدد صفة الکلام کما یتوهم من الاقسام المذکورة یتوهم من تعدد کتبه تعالی والدفع واحد وهو ان تعدد الکتب تعدد الکتب بتعدد تعلقات صفة الکلام ۱۲ (عصام)

marfat.com

والتكثر الى الامر والنهى والخبر باختلاف التعلقات ولكن عندنا مايدل على خلافه وهو ان الكلام كلى منحصر فى هذه الاقسام ولا يتصور وجود الكلام بدون هذه الاقسام لان الكلى اذا انحصر فى الاقسام صار انتفاؤها مستلزما لانتفاء ذلك الكلى فقد وجد هذه الاقسام فى الازل ولا يكون صفة واحدة متكثرة الى تلك الاقسام باختلاف التعلقات (قلنا انه) اى كون الامر والنهى والخبر اقساما للكلام (ممنوع بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك) اى صيرورة احد الاقسام (فيما لايزال) اى فى المستقبل (واما فى الازل فلا انقسام اصلا) اى لا حقيقة ولا اعتبارا يعنى ان المقسم لا يوجد بدون الاقسام فى القسمة الحقيقية كقسمة الانسان الى افراده واما فى القسمة الاعتبارية كقسمة زيد الى الضاحك والكاتب فلا يجاز ان يوجد جنسها بدونها ومعها ايضا قيل كون كلام الله تعالى على هذه الصفة غير معقول فان قوله (اقيموا الصلوة) مع قوله (ولا تقربوا الزنا) كيف يتحدان فى الازل لفظا ومعنى حتى يتكثر بالاعتبارات وهل هذا الا كالقول بكون زيد مع عمر ومتحدين ثم تكثر او بطلانه بديهى ومثله بعض الفضلاء برجل اصطلح مع غلامه على انه اذا قال زيد كان هذا امرا بالصوم بالنهار وبالفطر بالليل ونهيا له عن الخروج عن الدار واخبارا بدخول الامير البلد واستخبارا عن ولادة المرأة ثم قال هذا الرجل زيد فهم منه هذه الاشياء فكان امرا ونهيا وخبرا واستخبارا ومع ذلك كلام واحد قيل هذا معقول فى الكلام اللفظى لا النفسى اذ لا يعقل معنى واحد يكون امرا ونهيا وخبرا (وذهب بعضهم وهو الامام الرازى (الى انه) اى الكلام (فى الازل خبر ومرجع الكل) اى سائر الاقسام (اليه) اى الخبر (لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك) اى تركه موجبا لعقاب يعنى اقم الصلوة ان قمت الصلوة فانت مثاب وان لم تقم الصلوة فانت معاقب (والنهى على العكس) اى حقيقة النهى الاخبار عن كون الامتناع من الفعل موجبا للثواب والاقدام عليه موجبا للعقاب (وحاصل الاستخبار) اى الاستفهام (الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة وردّ) ما ذهب اليه البعض

لع تحقيق المقام كما ان لصفة العلم والارادة تغايرها من الصفات المتعلقة هوية وتعلقا والمراد فى قولنا الله تعالى عليم بكل شئ مريد قادر على كل ممكن هو هويات تلك الصفات الحقيقية بشرط تعلقاتها بمتعلقاتها كذلك لصفة الكلام هوية خارجية وتعلقا والمراد بقولنا الله تعالى متكلم بكذا انه متصف بتلك الصفة المتعلقة بكذا لا المجرد تلك الصفة بدون التعلق ولا المجرد تعلقها ليكون من الاضافات تلك الصفة الحقيقية لما كانت امرا باعتبار تعلقها بطلب الفعل ونهيا باعتبار تعلقها بطلب الترك فى الازل كان القرآن كلام الله تعالى قائم بها غير مخلوق لكونه صفة حقيقية له تعالى ١٢ (كلنبوى فى تعليقات عبد الحكيم)

marfat.com

قیل لا یخفی ان هذا الرد توجه علی مختاره ایضا وهو ان الکل فی الازل واحد
ودفعه دفعه (بانا نعلم اختلاف هذه المعانی) ای الامر والنهی والخبر
(بالضرورة) لان الخبر هو یحتمل الصدق والکذب دون الامر والنهی
والاستخبار والنداء لکونها انشاآت واستلزام البعض لا یوجب الاتحاد
فی المفهوم) لان مفهوم الامر طلب الفعل علی سبیل الاستعلاء والخبر
باستحقاق الثواب علی الفعل والعقاب علی الترک لازم لهذا المفهوم (فان
قیل) ردّ علی قوله الله متکلم بها آمر وناه ومخبر (الامر والنهی بلا مأمور
ولا منهی سفه عبث) معنی السفه الخفة ومنه زمام سفیه[1] ای خفیف
العبث هو السعی لا لغرض صحیح (والاخبار فی الازل بطریق المضی کذب
محض یجب تنزیه الله تعالی عنه) یعنی سمعنا الله تعالی یقول (انا ارسلنا
نوحا الی قومه) کیف یستقیم الاخبار فی الازل عن ارسال نوح علیه السلام
بلفظ الماضی ونوح وقومه لم یوجد بعد وکذا اخبار الله تعالی عن عصیان
آدم علیه السلام بقوله (وعصی آدم) وعن ابراهیم علیه السلام (رب
اجعل هذا البلد آمنا) ونظائر هذا کثیرة قیل وجود هذه الافعال
یکون اخبارا عن الماضی وهذه الافعال غیر ماضیة بالنسبة الی الازل
فیلزم الکذب والکذب علی الله محال (قلنا ان لم نجعل کلامه فی الازل امرا
ونهیا وخبرا بل صفة حقیقیة فی الازل یتکثر الی الامر والنهی والخبر باختلاف
التعلقات فی المستقبل کما هو مذهب البعض وهو الحق (فلا اشکال) لان هذا
الاشکال مبنی علی کون کلامه تعالی امرا ونهیا وخبرا فی الازل یعنی اخبار الله
تعالی لا یتنوع الی الماضی والمستقبل بل هو قائم بذات الله تعالی فی الازل
وهو اخبار عن ارسال نوح علیه السلام مطلقا وانه باق من الازل
الی الابد فقبل الارسال کانت الصیغة الدالة علیه انا ارسلنا نوحا وبعد الارسال
انا ارسلنا نوحا وکذا فی عصیان آدم علیه السلام وغیره وهو نظیر علمه تعالی
فانه تعالی عالم بوجود زید قبل وجوده بانه سیکون وعند وجوده عالم
بانه کائن وبعد وجوده عالم بانه قد کان وتغیر هذه الافعال بالنظر الی المعلوم
لا بالنظر الی العالم وکذا التغیر الی المخبر به لا فی الاخبار ونظیره من المحسوسات
الاسطوانة المنصوبة اذا توجه الیها انسان کانت قدامه واذا حول

[1] ای مضطرب اصله الخفة والحرکة ۱۲ (اختری)

[2] کما ذهب الیه ابن سعید القطان ۱۲ (ابن عرس)

[3] لا توجه لهذا السؤال ۱۲ (ابن عرس)

marfat.com

ظهره كانت خلفه واذا حوّل يمينه كانت عن يمينه واذا حول يساره كانت عن يساره ولا تغير على الاسطوانة وانما التغير على الانسان والى هذا الجواب اشار الشارح رحمه الله تعالى بقوله والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشئ من الازمنة واذا كان منزها عن الزمان كان خطابه علميا فيكون مع مخاطب علمى بحسب زمانه وعلمه (وان جعلناه) اى ان جعلنا كلامه تعالى (امرا ونهيا وخبرا) كما كان مذهب البعض الآخر (فالامر فى الازل لايجاب تحصيل المامور به) كالصلوة والصوم (فى وقت وجود المأمور) اى العبد قوله لايجاب تحصيل المأمور به الخ اى انما يلزم السفه لو كان امر الله تعالى ونهيه لان يجب اتيانه وتركه وقت امره ونهيه فى الازل واما لو كان الامر والنهى من الله تعالى لايجاب وقت وجوده اى وقت تعلق الامر بالمكلف للامتثال فهو عين الحكمة التى هى ضد السفه (وصيرورته) اى المأمور (اهلا لتحصيله) اى لتحصيل المأمور به (فيكفى) الامر (لذلك) اى للايجاب المذكور (وجود المأمور فى علم الآمر) يعنى ان الامر للمعدوم الذى يجب فى الحال لايجوز واما الامر لايجاب وقت وجوده فجائز ونقول بعبارة اخرى المعدوم يجوز ان يكون مأمورا بتقدير الوجود الا يرى ان المنزل على النبى عليه الصلوة والسلام كان امرا ونهيا لمن كان موجودا ولمن يوجد الى يوم القيامة فكل من وجد وبلغ وعقل وجب الاقدام على المأمور به والانتهاء على المنتهى عنه بذلك الامر والنهى ولم يكن ذلك ممتنعا كذا هنا ويمكن ان يجاب عنه وهو ان يقال ان المخبر عنه على قسمين احدهما عقلى والآخر حسى والمخبر عنه المقارن للاخبار فى الازل هو العقلى لا الحسى لان الكلام النفسى يقتضى المخبر عنه العقلى والكلام الحسى يقتضى المخبر عنه الحسى والحاصل ان وجود المخبر عنه فى علم المخبر كاف للاخبار ولا يقتضى وجوده فى الخارج (كما اذا قدر الرجل ابنا له فامره) اى الرجل ابنه بان يفعل كذا بعد الوجود والاخبار) جواب على قوله والاخبار فى الازل بطريق المضى كذب محض (بالنسبة الى الازل لا يتصف بشئ من الازمنة اذ لا ماضى) وان كان فى صورة الماضى بل هو اخبار محض خال عن الزمان (ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى) لان الماضى ما سبق التكلم والحال ما يقارنه

امرا نفسيا ۱۲

عن الماضى ۱۲

له فى الازل منقسما اليها ۱۲ (ابن عرس)

له لا فى الازل بل فى وقت ۱۲

له فلا تحقق له وان وجدت صورة الماضى لان الازل لا يتصف الى آخره ۱۲

له فلا تحقق لهذه الازمنة فى الازل ۱۲

marfat.com

و الاستقبال ما يستقبله ولما كان تكلم تعالى ازليا لم يتصور فيه ذلك يتصف به كلامه بالنسبة الى توجه الخطاب السامع فان كان معنى الكلام سابقا على توجه الخطاب له كان ماضيا وان كان معه او بعده فالحال او الاستقبال (لتنزهه عن الزمان كما ان علمه ازلى لا يتغير بتغير الازمان) لان العلم صفة حقيقية لا يتغير بتغير الزمان بل يتغير تعلقه واضافته ولا يلزم من تغير التعلق والاضافة تغير الصفة الحقيقية (وانما صرح) اى المصنف (بازلية الكلام حاول التنبيه على ان القرآن ايضا قد يطلق على الكلام النفسى القديم كما يطلق على النظم المتلو اى الكلام اللفظى (الحادث فقال والقرآن) فعلان بمعنى المفعول جعل اسما لكلام الله تعالى المنزل على النبى عليه الصلوة والسلام وفى اللغة من القرئ وهو الجمع ويقال قرأت الماء فى الحوض اى جمعته فيه ومنه القرية اسم للمدينة لما يجتمع الناس فيها (كلام الله تعالى غير مخلوق) الكلام فى اللغة عبارة عما يفيد المستمع وعند الفقهاء عبارة من حروف منظومة واصوات مقطعة وفى اصطلاح المتكلمين انه عبارة عما يمنع فى السكوت والخرس (وعقب القرآن بكلام الله تعالى) يعنى قال المصنف القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولم يقل القرآن غير مخلوق مع ان هذا الحق من الاول و الخفة مطلوبة عندهم (لما ذكر المشائخ) تعليل عقب (من انه) بيان ما فى لما يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم) لان اطلاق القرآن على هذا المؤلف اكثر من اطلاقه على الكلام النفسى كما ان اطلاق الكلام على النفسى اشهر من اطلاقه على الكلام المؤلف (كما ذهب اليه الحنابلة) هم اصحاب احمد بن حنبل (جهلا) لما هو ثابت فى نفس الامر (وعنادا) حيث قالوا النظم المؤلف من الاصوات والحروف المترتب بعضها على بعض قديم قيل لهذا الكلام معنيان احدهما ترتب الاجزاء فى الوجود بحيث لا يوجد الجزء الثانى الا بعد عدم الاول والقول بقدم هذا خصه لا يصدر عن الطفل فضلا عن احمد رحمه الله تعالى وهو من المجتهدين والثانى ترتبها الذاتى بمعنى ان كل جزء منه بحيث اذا عكس ترتيبه فسد معناه وان سورة الاخلاص اذا عكس ترتيبه فى اللوح المحفوظ او القلب لم يكن

ذهب بعض الناس الى ان القرآن هو اسم علم غير مشتق خاص بكلام الله تعالى وهو مذهب قوم منهم الاشعرى انه مشتق من قرأت الشئ بالشئ اذا ضممت احدهما الى الآخر كالياآتى البقاء) ۱۲

ان علينا جمعه وقرآنه الآية ۱۲

المتقدمون من الماتريدية وغيرهم ۱۲

قوله لا يصدر عن الطفل فضلا عن احمد آه وقوله فيما سيأتى ونسبة احمد آه ليس فى محله اذ قوله ايضا هم اصحاب احمد بن حنبل الخ عنه شرح قول الشارح (الحنابلة) يظهر فى ان من ذهب الى قدم المؤلف من الاصوات والحروف هم بعض اصحاب احمد بن حنبل لا احمد نفسه فكيف يعم قوله لا يصدر آه مع ان التفتازانى لم يدع صدوره عنه ولم ينسب احمد الى الجهل والعناد حتى يكون هو من سوء الظن به لان الشارح التفتازانى لم يرد بقوله الحنابلة احمد بن حنبل فلعل الشاه ان يتفوه مثل هذا القول فانه امام جليل مجتهد صاحب المذهب فاذ عاء الشارح رحمه الله فى على الشاه ان يتفوه مثل هذا القول فانه امام جليل مجتهد صاحب المذهب فاذ عاء الشارح رحمه الله فى الى الجهل والعناد من سوء الظن لقائله مبنى على سوء الظن به فاحفظه فانه غفل عنه كثيرون قاله مصححه ۱۲

marfat.com

قرآنا وقدم مثله بالشخص ممكن او نقول ان تعاقب الوجود فينا لقصور الآلة قديم فى البارئ تعالى بلا تعاقب بناء على ان الموجود واحد والوجود مختلف ونسبة احمد الى الجهل والعناد من سوء الظن لقائله (واقام) اى المصنف (غير المخلوق مقام غير الحادث) يعنى قال المصنف كلام الله تعالى غير مخلوق ولم يقل القرآن كلام الله تعالى غير حادث مع انه اشهر من الاول (تنبيها على اتحادهما وقصدا الى جرى الكلام على وفق الحديث حيث قال النبى عليه الصلوة والسلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال) هذا من تتمة الحديث (انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيصا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين) اى المعتزلة واهل السنة (وهو ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا) اى لكون العبارة المشهورة فيما بين الفريقين ان القرآن مخلوق او غير مخلوق (تترجم المسئلة بمسئلة خلق القرآن) اى تسمى هذه المسئلة بمسئلة خلق القرآن ولا يقال مسئلة حدوث القرآن ؛ واعلم ان العلماء اختلفوا فى لفظ القرآن فقال قوم خلق الله تعالى صورة اللفظ على اللوح المحفوظ لقوله تعالى (بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ) وذهب قوم الى انه لفظ جبرائيل عليه السلام لقوله تعالى (انه لقول رسول كريم) والمراد به جبرائيل عليه السلام وزعم آخرون انه لفظ محمد عليه الصلوة والسلام لقوله تعالى (نزل به الروح الامين على قلبك) لان المنزل على القلب انما هو المعنى فيكون اللفظ لمحمد عليه الصلوة والسلام (وتحقيق الخلاف) فى ان القرآن مخلوق او غير مخلوق (بيننا وبينهم) اى المعتزلة (يرجع الى اثبات الكلام النفسى ونفيه والا) اى وان لم يرجع اليه (فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم) اى المعتزلة (لا يقولون بحدوث الكلام النفسى) بل بنفيه ولو اثبتوا الكلام النفسى لا يقولون بانه حادث (ودليلنا ما مر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء عليهم الصلوة والسلام انه متكلم ولا معنى له) اى للمتكلم (سوى انه متصف بالكلام) النفسى لان ثبوت المشتق بشئ يستلزم ثبوت مأخذ الاشتقاق واتصافه اما بالكلام النفسى القديم واما بالكلام النفسى الحادث والثانى باطل فتعين الاول (ويمتنع قيام اللفظى الحادث بذاته تعالى فتعين

له وبعد انتقاله صلى الله تعالى عليه وسلم الى عالم العلوى اجتمعت الخلفاء واشراف الصحابة عند ابى بكر الصديق رضى الله تعالى عنه وعنهم فتشاوروا فى الامور فقال على رضى الله تعالى عنه اول ما فرض علينا جمع كتاب الله تعالى وتدوينه واستحسنوا كلامه فشرعوا لتدوينه وفى ذلك المجلس سئل منهم عن كيفية نزول القرآن فقالت الخلفاء الاربعة واتفقت عليه كلمتهم انه اذا اراد الله تعالى انزال سورة او آية نظر بصفة العلم فى قلب جبريل عليه السلام فحصل فيه علم ضرورى ثم نظر بصفة الكلام ففتق الله تعالى لسانه عليه السلام على الفاظ القرآن مع النظم فانزله على نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فهذه الرواية مذكورة فى كتاب الموطأ لمالك بن انس رحمه الله تعالى وكل آية منه معجزة فى نفسها لان الناظم الحقيقى هو الله تعالى فلا يتغير ولا قدرة لاحد ان يبدله لان الفاظه التى تكسو المعانى المذكورة ليست بالفاظ محمد عليه السلام وسائر الكتب والصحف الالهية ليست نزولها كنزول القرآن لانها عبارة عما الهمه الله تعالى فى قلوب الانبياء عليهم الصلوة والسلام ۱۲

marfat.com

النفسی القدیم واما استدلالهم) ای استدلال المعتزلة بنفی الکلام النفسی (بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسماته) ای علامة (الحدوث من التالیف) بیان ما رد التنظیم والانزال والتنزیل والانزال نقل الشئ من الاعلی الی الاسفل وهو انما تلقی المعانی بتوسط لحوق الذوات الحاملة لها ولعل نزول الکتب الالهیة علی الرسل بان یتلقنه الملک من الله تعالی تلقنا روحانیا او یحفظه الملک من اللوح المحفوظ فینزل به الی الرسل فیلقیه علی الرسل والتنزیل قیل الانزال یستعمل فی الدفعی والتنزیل فی التدریجی (وکونه عربیا) کقوله تعالی (انا انزلناه قرآنا عربیا) والعربی انما یکون فی الالفاظ (مسموعا) کقوله تعالی (وان احد من المشرکین استجارک فاجره حتی یسمع کلام الله) والمسموع انما هو الالفاظ والحروف (فصیحا معجزا الی غیر ذلک فانما یکون) جواب اما ای الاستدلال المذکور (حجة علی الحنابلة) القائلین بقدم القرآن مع انه من جنس الحروف والاصوات (لا علینا لانا قائلون ایضا) ای کالمعتزلة (بحدوث التنظیم وانما الکلام) ای البحث (فی المعنی القدیم) ای الکلام النفسی (والمعتزلة لما لم یمکنهم انکار کونه تعالی متکلما ذهبوا الی انه متکلم بمعنی ایجاد الاصوات والحروف فی محلها) ای محل الاصوات والحروف بجبرائیل علیه السلام (او ایجاد اشکال الکتابة فی اللوح المحفوظ) واللوح المحفوظ خلقه الله تعالی من درة بیضاء دفتاه یاقوتة حمراء قلمه نور وکتابته نور عرضه کما بین السماء والارض ینظر فیه کل یوم ثلثمائة وستین نظرة یخلق الله تعالی بکل نظرة ویحیی ویمیت ویعز ویذل ویفعل ما یشاء (وان لم یقرأ) ای وان لم یقرأ الله تعالی من اللوح المحفوظ (علی اختلاف بینهم) ای المعتزلة ای ذهب بعضهم انه متکلم بالمعنی الاول وبعضهم بالمعنی الثانی (وانت خبیر) اشارة الی رد قول المعتزلة حاصله ان یقال لا نسلم ما بین المعتزلة انه متکلم بمعنی ایجاد الاصوات والحروف فی محلها او بمعنی ایجاد اشکال الکتابة فی اللوح المحفوظ فان المتکلم هو الذی قام به الکلام لا الذی اوجده (بان المحرک من قامت به الحرکة لا من اوجدها) ای الحرکة (والا) ای وان لم یکن المحرک من قام به الحرکة بل من اوجدها (لصح اتصاف الباری تعالی بالاعراض

لہ وکون التالیف للتنظیم من سمات الحدوث وبناء علی انها تستدعی التوقف علی الاجزاء فیکون محتاجا حادثا والانزال والتنزیل یوجب الانتقال من مکان عال الی سافل والمکانی حادث وکونه عربیا یوجب کونه من موضوعات العرب ومصنوعاتها وکونه فصیحا یوجب ان یکون کثیر الاستعمال والاستعمال حادث فکذا موصوفه لان محل الحادث حادث وکونه مسموعا حادث فیوجب حدوث محله وکونه معجزا حادث لانه یحدث بالقیاس الی المتحدی وعمل الحادث حادث وقوله الی غیر ذلک من انه لیس مجتمع الاجزاء بل جزء منه منقض وجزء مسبوق بالمنقضی ۱۲ (عصام)

لہ من کونه ذکرا لحدوثا ومجعولا وکاتبا فی اللوح المحفوظ ومختلفا باختلاف المحال ونحو ذلک من لوازم الحدوث (رعرس)

لہ یعنی ان قولهم یخالف قاعدة اللغة وقد ثبت الکلام النفسی فلا ضرورة فی العدول عن المعنی الحقیقی الی المعنی المجازی فلا یصح ان یقال ان المتکلم من اوجد الکلام مع ان معناه الحقیقی من قام به الکلام ۱۲ منه (کمال)

المخلوقة له) اى للبارئ بان يقال الله آكل بمعنى ايجاد الاكل فى الغير
او اسود بمعنى ايجاد السواد فى الغير وبقوله المخلوقة له احترز عن الاعراض
الغير المخلوقة لله تعالى عند المعتزلة كالافعال القائمة بالعباد (تعالى عن ذلك)
اى عن الاتصاف المذكور (علوا كبيرا) قيل الاتصاف بالاعراض
المخلوقة له تعالى بمعنى ايجادها صحيح وانما لم يطلق عليه لاشعاره معنى
الاتصاف له بها لغة فالاولى ان يقال والا لصح اطلاق اسم الاسود عليه
تعالى لغة ولم يصح لان معناه لغة هو المتصف بالسواد لا موجده فحينئذ كان
البحث لغويا (ومن اقوى شبه المعتزلة) فى نفى الكلام النفسى (انكم)
خطاب للمتكلمين (متفقون على ان القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتى) اى
جانبى (المصاحف تواترا وهذا) اى الاتفاق المذكور (يستلزم كونه)
اى القرآن (مكتوبا فى المصاحف مقروءا بالالسن مسموعا بالآذان وكل ذلك)
اى كونه مكتوبا ومقروءا (من سمات الحدوث بالضرورة فاشار) اى المصنف
(الى الجواب عنه) اى عن اقوى الشبه (بقوله وهو اى القرآن الذى هو كلام
الله تعالى مكتوب فى مصاحفنا اى باشكال الكتابة) اى بسبب اشكال
الكتابة (وصور الحروف الدالة عليه) اى على كلام الله تعالى (محفوظ فى قلوبنا
اى بالالفاظ المخيلة مقروء بالسنتنا بالحروف الملفوظة المسموعة مسموع بآذاننا
بذلك) اى بالحروف الملفوظة المسموعة (ايضا) اى كمقروء بالسنتنا
(غير حال فيها اى مع ذلك) اى مع كونه مكتوبا فى مصاحفنا (ليس) القرآن
(حالا فى المصاحف ولا فى القلوب والالسنة والآذان) اى القرآن
الازلى غير حال فيها بل الحال فيها انما هو مثله ومشاركه فى نفس المعنى فقط لا عينه
(بل معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم) اى النظم
اللفظى الحسى (الدال عليه) اى على معنى قديم (ويحفظ بالنظم المخيل
ويكتب بنقوش وصور واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه) الهاء يعود
الى معنى قديم (كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب
بالقلم ولا يلزم منه) اى من كون النار يذكر باللفظ ويكتب بالقلم
(كون حقيقة النار صوتا وحرفا) فالقول بكونه اى بكون المعنى القديم مكتوبا
ومحفوظا ومسموعا مجازا باعتبار وجوده فى الكتابة والعبارة والذهن وكذا

---

۱ قوله فاشار الى الجواب الخ لم يقل فاجاب لان الغرض الاصلى منه تفسير القرآن وبيان حكمه ۱۲ (عبد الحكيم)

۲ مع ذلك الاطلاق والوصف الذى ظاهره الحلول ۱۲ (عرس)

۳ الذى هو الصفة القديمة ۱۲

۴ التى قلنا انه مكتوب فيها ۱۲

۵ نفسى ازلى ۱۲

۶ وهذا بمنزلة قولنا الكلام صفة ازلية ۱۲

۷ وهذا بمنزلة قولنا مقروء بالالسنة ۱۲

۸ وهذا بمنزلة قولنا مكتوب فى المصاحف ۱۲ (عرس)

marfat.com

كونه منزلا لان جبرائيل عليه السلام ادرك كلام الله تعالى عند سدرة المنتهى ثم نزل
وافهم بلا نقل لذات الكلام واما القرآن الحادث فاتصافه بهذه الاوصاف
ظاهر ولو قيل القرآن لم يكتب فى المصاحف ولم يقرأ بالالسن ولم ينزل الى النبى
صلى الله تعالى عليه وسلم لم يصح فى الحادث ويصح فى القديم لكنه سوء ادب
حاصل جواب المصنف على المعتزلة ان يقال ان هذا الاتفاق المذكور بين العلماء
على كون القرآن مكتوبا ومقروأ ومسموعا لا يدل على نفى الكلام النفسى
وكون القرآن حادثا لانهم قائلون على ان الكلام النفسى مكتوب ومقروء
ومسموع مجاز[1] بواسطة الالفاظ واشكال الكتابة (وتحقيقه) اى تحقيق
الجواب المذكور (ان للشئ وجودا فى الاعيان[2]) اى الخارج فى نفس الامر
(ووجودا فى الاذهان[3] ووجودا فى العبارة ووجودا فى الكتابة[4]
فالكتابة تدل على العبارة وهى) اى العبارة (على ما فى الاذهان وهو
اى الاذهان (على ما فى الاعيان) اعلم ان الكتابة تدل على العبارة دلالة
وضعية والعبارة ايضا على ما فى الاذهان دلالة وضعية وما فى الذهن يدل
على ما فى الخارج دلالة ذاتية فيكون الكتابة دالة دون مدلولة وما فى الخارج
مدلولا دون دال والعبارة وما فى الذهن دالا ومدلولا معا (فحيث
يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما فى قولنا القرآن غير مخلوق
فالمراد به حقيقته الموجودة فى الخارج) اى الكلام النفسى (وحيث يوصف
بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات) كالانزال والتنزيل وكونه
معجزا وغير ذلك (يراد به الالفاظ المنطوقة والمسموعة كما فى قولنا قرأت
نصف القرآن) اى الالفاظ المنطوقة المسموعة هذا مثال وجود الشئ
فى العبارة (او المخيلة[5]) معطوف على الالفاظ (كما فى قولنا حفظت القرآن)
هذا مثال وجود الشئ فى الاذهان (او الاشكال المنقوشة كما فى قولنا
يحرم المحدث مس القرآن) هذا مثال وجوده فى الكتابة ووجود الشئ
فى الاعيان حقيقة ووجوده فى الاذهان وفى العبارة والكتابة مجاز وتعلق
المس بالقرآن لازم من لوازم المخلوقات لان تعلق المس حادث والمتعلق محل
الحوادث ومحل الحوادث حادث وهكذا فى القراءة والحفظ[6] (ولما كان دليل
الاحكام الشرعية[7] هو اللفظ دون المعنى القديم) هذا جواب عن سؤال

[1] وصف القرآن بالاوصاف المذكورة ليس باعتبار حقيقته حتى يلزم حدوثه بل هو مجاز عقلى من قبيل وصف المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته فى بعض الكتب وكتبته بيدى ۱۲

[2] لتحقق هوية الانسان فى الخارج ۱۲

[3] كحصول صورته فى الذهن ۱۲

[4] كما اذا رقمت حروفه ۱۲ (عرس)

[5] اذ النفسى لا يتجزى ۱۲

[6] يراد به الالفاظ ۱۲

[7] كانه جواب لان يقال لم يثبت الاصوليون الا الكلام اللفظى فاثبات الكلام النفسى مخالف لارباب الاصول الذين هم عمدة اهل الاسلام وتوجيهه ان عدم بحثهم عنه لانه ليس الدليل وبحثهم عن الدليل لا لانهم لا يثبتونه وينكرونه ۱۲ (عصام)

[8] مثل الايمان والصلوة والصوم والزكوة وغير ذلك

مقدر وهو ان يقال لو كان القرآن مقولا بالاشتراك على الكلام النفسي والكلام اللفظي لما عرفه ائمة الاصول بما يدل على الكلام اللفظي واللازم باطل وكذا الملزوم فاجاب عنه بقوله ولما كان الخ (عرّفه ائمة الاصول[1] بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه) اى جعل الائمة القرآن (اسما للنظم والمعنى جميعا) اى مدلول اللفظ دون المعنى القائم بذات الله تعالى (اى للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى) من غير اعتبار اللفظ ولا لمجرد اللفظ من غير اعتبار المعنى قوله لا لمجرد المعنى نفى لما روى عن ابى حنيفة انه اعتبر مجرد المعنى فى حق جواز الصلوة خاصة (واما الكلام القديم الذى هو صفة الله تعالى فذهب الاشعرى الى انه يجوز ان يسمع) استدل على ذلك بقوله (حتى يسمع كلام الله) وبسماع موسى عليه السلام كلام الله لكن سماع غير الصوت والحروف لا يكون الا بخرق العادة (ومنعه الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائنى وهو اختيار الشيخ ابى منصور رحمه الله فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه وهو) اى كلام الله تعالى قوله يسمع خبر قوله معنى (كما يقال سمعت علم فلان) وحقيقة العلم لا تسمع بل معناه سمعت خبرا دالا على علمه وكما يقال انظر الى قدرة الله تعالى اى ما يدل على قدرة الله تعالى (فموسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى) اى سمع صوتا خلقه الله تعالى فى كل جانب موسى عليه السلام (لكن لما كان) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان غير موسى عليه السلام من الانبياء عليهم السلام يسمع صوتا دالا على كلام الله تعالى فلم خصه بكونه كليما اجاب بقوله لكن لما كان (بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم) واما غيره من الانبياء عليهم السلام فلا يكلمهم الله الا بواسطة الكتاب والملك (فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة فى المعنى القديم مجازا) اى مجازا مرسلا تسمية الدال باسم المدلول (فى النظم المؤلف لصح نفيه عنه) اى نفى النظم المؤلف عن كلام الله تعالى (بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه) قوله والاجماع على خلافه اشارة الى بطلان اللازم وكذا الملزوم وهو كونه مجازا فى النظم

[1] الادلة الشرعية الاربعة وهى الكتاب والسنة والاجماع والقياس وجه الضبط ان الدليل اما وحى او غيره والوحى اما متلو فالكتاب والا فالسنة وغير الوحى ان كان قول كل مجتهد فى عصر فالاجماع والا فالقياس وهو اى الكتاب المرادف للقرآن فى العرف النظم وهو اللفظ الموضوع لمعنى مفردا كان او مركبا المنزل على رسولنا صلى الله عليه وسلم المنقول عنه تواترا خرج به جميع ما سوى القرآن من منسوخ التلاوة والقراآت الشاذة سواء نقلت بطريق الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضى الله عنه نحو فصيام ثلاثة ايام متتابعات اى فى كفارة اليمين او الآحاد كما اختص بمصحف ابى نحو فعدة من ايام اخر متتابعات اى فى قضاء رمضان ۱۲ (مرآت وازميرى)

marfat.com

المؤلف و نافية كافر اتفاقا الا قوله[1] بسم الله الرحمن الرحيم فى اوائل[2] السور فان نافيه لا يكفر لقوة الشبهة فى قرآنيته وكذا من زاد كلمة فى القرآن فقال انها منه كفر وفى الكشاف عن انس انه قرأ واصوب قيلا فقيل له انما هو اقوم قيلا فقال واصوب واقوم واحد فعلم منه ان ابدال كلمة بكلمة يجوز اذا اديت معناها فان قيل على اى شئ يرد هذا السؤال مما سبق قلت لعله يرد على قول المصنف وهو صفة ازلية ليس من جنس الحروف والاصوات لانه يفهم ان كلام الله تعالى حقيقة فى المعنى القديم مجاز فى اللفظ الحادث اولعله يرد على قول الشارح واما الكلام القديم الذى هو صفة الله تعالى لانه يفهم ايضا ان الكلام حقيقة فى المعنى القديم مجاز فى اللفظ الحادث اولعله على قول الشارح ايضا فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله حتى يسمع ما يدل على كلام الله لانه يفهم منه ان الكلام حقيقة فى المعنى القديم مجاز فى اللفظ الحادث اولعله ابتداء كلام فلا يرد على شئ مما سبق من الاشياء (وايضا[3]) اشارة الى دليل عقلى (المعجز المتحدى[4] به) التحدى طلب المعارضة لاظهار عجز المخاطب كما فى قوله تعالى (فأتوا بسورة من مثله) (هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بان ذلك) اى اظهار التحدى (انما يتصور فى النظم المؤلف المفصل الى السور اذ لا معنى لمعارضة القديمة) لانه لا يطلع على الصفة القديمة الا المؤيد من عند الله والمعارضة لا تكون الا بعد الاطلاع والكفار بعيد عن ذلك فلو لم يكن النظم المؤلف كلاما حقيقة لم يكن الاعجاز والتحدى فى كلام الله تعالى والحال ان الاعجاز والتحدى لا يكون الا فى كلام الله تعالى (قلنا التحقيق) وانما قال التحقيق ولم يقل ان كلام الله تعالى الخ اشارة الى ان عند البعض حقيقة فى المعنى ومجاز فى اللفظ فرد هذا المذهب بقوله التحقيق الخ (ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم ومعنى الاضافة) اى اضافة الكلام الى الله (كونه) اى الكلام (صفة لله تعالى وبين اللفظى الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة) فى قوله كلام الله (انه مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين) فعلى هذا يكون القول بكون الالفاظ لفظ جبرائيل عليه السلام اولفظ محمد عليه الصلوة والسلام ليس على ما ينبغى بل نظمه وتأليفه محض

[1] واما البسملة فالخلاف فيها متحقق بلا شبهة الا انه فى كونها آية من كل سورة كما هو القول الجديد للشافعى او من الفاتحة فقط وفى البواقى كتبت للتيمن كما هو قوله القديم او كونها آية فردة انزلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره الحنفية لا فى كونها من القرآن فى اوائل السور اذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم ۱۲ (شرح مواقف)

[2] احتراز عما وقع فى سورة النمل انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فانه لا شبهة فى كونه من القرآن ۱۲

[3] لا يقال هذا هو الاول بعينه لانا نقول هو غيره لان المحكوم عليه اولا النظم وههنا المعجز المتحدى به وهما غيران مفهوما ۱۲ (عرس)

[4] اى الذى يعجز عن الاتيان بسورة من مثله ويتحدى به النبى غيره فيعجزه ۱۲ (عرس)

marfat.com

خلق الله تعالى فلذا صار معجزا لا يكون للبشر معارضة (فلا يصح النفى اصلا) اى لما كان كلام الله تعالى حقيقة فى الكلام النفسى والكلام اللفظى لا يصح نفيه عنه اصلا لان الحقيقة لا يجوز نفيه من الموضوع له فلا يقال الحيوان المفترس ليس باسد وغيره (ولا يكون الاعجاز) جواب لقوله ايضا المعجز الخ (والتحدى الا فى كلام الله تعالى) لان النظم المؤلف يصدق عليه بين كلام الله تعالى بالاشتراك (وما وقع فى عبارة بعض المشائخ من انه مجاز) كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم قلتم انه اسم مشترك بين الكلام النفسى والكلام اللفظى وحقيقة فيهما مع ان بعض المشائخ من اهل السنة والحق صرح بان كلام الله تعالى مجاز فى الكلام اللفظى فاجاب عنه بقوله وما وقع فى عبارة بعض المشائخ الخ ؛ حاصله ان يقال ان المجاز مقول بالاشتراك اللفظى على معنيين الاول هو اللفظ المستعمل فى المعنى الغير الموضوع له كالاسد فى الرجل الشجاع والثانى هو الذى وضع لمعنى بواسطة شئ آخر والمراد بالمجاز فى عبارة بعض المشائخ هو المعنى الثانى دون المعنى الاول فالسائل لم يفرق بين المعنيين فاشتبه احدهما على الآخر فسأله وان فرق بينهما لم يصدر عنه هذا السؤال (فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل ان الكلام فى التحقيق وبالذات) اى بلا واسطة (اسم للمعنى القائم بالنفس) اى بذات الله تعالى (وتسمية اللفظ به) اى بالكلام (ووضعه) اى وضع كلام (لذلك) اى للنظم المؤلف (انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع لهم) اى للمشائخ (فى الوضع والتسمية) لان التسمية باعتبار معنى مجازى يكون حقيقة ايضا كما يكون باعتبار معنى حقيقى (وذهب بعض المحققين) وهو مولانا عضد الملة والدين (الى ان المعنى) اى لفظ المعنى (فى قول مشائخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس) معنى (فى مقابلة اللفظ حتى يراد به) اى بالمعنى (مدلول اللفظ ومفهومه بل فى مقابلة العين) اى الذات والجوهر (والمراد به) اى بالمعنى القديم (ما لا يقوم بذاته) فحينئذ يشتمل على اللفظ والمعنى لان كلا منهما ليس قائما بذاته (كسائر الصفات ومرادهم) اى مراد مشائخنا من قولهم كلام الله تعالى معنى قديم (ان القرآن اسم اللفظ والمعنى) لان المراد من المعنى ما يقابل

لانه حقيقة ۱۲

اى عن النظم ۱۲

اولا ۱۲

سنة ۱۲

خبران

۱ اورد عليه ان هذا يقتضى ان يكون منقولا فى اللفظ مهجورا فى المعنى لا مشتركا واجيب بانه لا يكفى فى النقل ملاحظة العلاقة بين المعنيين بل لا بد من كون المعنى الاول مهجورا ۱۲ (عصام)

۲ اى كلام الله تعالى ۱۲

۳ صاحب المواقف ۱۲

۴ اى معنى النظم ۱۲

marfat.com

العين فيعم اللفظ فيكون اللفظ قديما فى ذات الله تعالى حادثا فى الانسان (شامل لهما) اى اللفظ والمعنى خبر بعد خبر او صفة للاسم اى الاسم الذى هو شامل لهما وتحقيق هذا المعنى ان يقال ان المعنى مقول بالاشتراك اللفظى على معنيين الاول هو ما يقابل اللفظ ويقال هذا معنى اى ليس بلفظ وهو ما يستفاد ويراد من اللفظ سواء كان عينا او عرضا والمعنى الثانى ما يقابل العين ويقال هذا معنى اى ليس بعين سواء كان ما يستفاد من اللفظ او كان لفظا فيكون النسبة بين المعنيين عموم وخصوص من وجه فمراد الشارح بالمعنى فى قولهم كلام الله تعالى هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى هو المعنى الثانى متناول للمعنى المقابل للفظ والمعنى كلاهما معنيين قديمين قائمين بذات الله تعالى وصفتين له (وهو) اى القرآن الذى اسم للفظ والمعنى (قديم لا) اى ليس قديما (كما زعمت الحنابلة من قدم اللفظ المؤلف من الحروف ۱۲ المرتب الاجزاء) اى الموجود بعضها بعد بعض بل بمعنى ان اللفظ القائم بذات الله تعالى ليس بمرتب الاجزاء حتى يلزم من الترتيب الحدوث (فانه بديهى لاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء بل بمعنى) اضراب عن لا كما زعمت الحنابلة (ان اللفظ القائم بالنفس) اى بذات الله تعالى (ليس بمرتب الاجزاء) اى ليس وجوده مشروطا بعدم البعض (فى نفسه) اى فى ذاته فاذا لم يكن مرتب الاجزاء لم يكن حادثا (كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء تقدم البعض على البعض والترتب انما يحصل فى التلفظ والقراءة لعدم مساعدة) اى موافقة (الآلة وهذا) اى كون اللفظ قائما بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء وكون الترتب انما يحصل فى اللفظ (معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة) يعنى انهم لم يريدوا بالمقروء معنى مقابلا للفظ كما زعمه البعض بل ارادوا به نفس اللفظ فاللفظ القائم بذات الله تعالى مقروء وكلام نفسى قديم كمعناه واللفظ القائم بالسنتنا مقروء حادث (واما القائم) اى اللفظ (بذات الله تعالى فلا ترتب فيه) اى فى القائم بذات الله تعالى (حتى ان من سمع كلامه تعالى سمعه) اى كلامه (غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا) اى المذكور (حاصل كلامه) اى بعض المحققين (وهو) اى

---

۱ والمراد بالكلام النفسى هو هذا المعنى وهو القائم بالغير اعم من ان يكون لفظا او معنى لا مدلول اللفظ كما فهم اصحاب الاشعرى من كلامه الكلام هو المعنى النفسى ۱۲

(كليات)

۲ ولما كان هذا محل اشكال من حيث ان النظم متصف بسمات الحدوث كما سبق فانى يكون قديما وما وجه التشنيع على الحشوية وبعض الحنابلة القائلين بقدم الحروف اشار الى الجواب عن ذلك بقوله لا كما زعمت ۱۲

(ابن عرس)

۳ يعنى لم يرد هذا المحقق ومن تقدمه قدم النظم بهذا المعنى بل بمعنى ۱۲

۴ اى كاللفظ القائم بنفس الحافظ لذلك اللفظ فانه قائم به ۱۲

(عرس)

۵ من الاجزاء ۱۲

۶ من اللسان وغيره ۱۲

marfat.com

حاصل کلامه (جید لمن یتعقل لفظا قائما) حال من لفظا (بالنفس غیر مؤلف من الحروف المنطوقة او المخیلة المشروطة وجود بعضها) اى الحروف (بعدم البعض) هذا یشعر بان کلام الله تعالى لفظ غیر مرکب من الحروف والالفاظ لکن مراده نفى اشتراط وجود بعض الحروف بعدم البعض بان ترکبه منها مسلم عند الاشعرى (ولا من الاشکال) اى غیر مؤلف من الاشکال (المرتبة الدالة علیه) اى على اللفظ القائم بالنفس (ونحن) الواو للحال هذا طعن الشارح لذلك البعض مولانا عضد الملة والدین (لا نتعقل من قیام الکلام بنفس الحافظ الا کون صور الحروف مخزونة مرتسمة فى خیاله) اى فى خیال الحافظ (بحیث اذا التفت الیها) اى الى صور الحروف (کان) اى الکلام القائم بنفس الحافظ (کلاما مؤلفا من الفاظ مخیلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ کان) اى الکلام القائم بنفس الحافظ (کلاما مسموعا) اى لا نتعقل لفظا مسموعا قائما بالنفس بل ما نتعقله هو المعانى والحروف المخیلة بحیث اذا ذکرت کان مسموعا قیل قیام اللفظ المسموع بالنفس معقول لعموم قدرة الحق بل واقع فان السالك اذا ارتقى الى مرتبة ذکر القلب یسمع من قلبه الذکر ولسانه ساکت لکنه یسمع مرتب الاجزاء ایضا فالحق ان اللفظ المسموع غیر قار کالحرکة فلا یتصور قدمه الا بتجدد الامثال (والتکوین وهو المعنى الذى یعبر عنه) اى عن التکوین (بالفعل والخلق والتخلیق والایجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ویفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود) اثبته الحنفیة صفة حقیقیة مغایرة للقدرة والارادة وفسروه باخراج المعدوم من العدم الى الوجود وعبروا عنه بالخلق والتخلیق ونحوهما والظاهر من هذه العبارات کونه صفة اضافیة لا یتخلف عنه الکون لکنهم ارادوا بها مبدأ الاخراج وفرقوا بینه وبین القدرة بان اثره الوجود بالفعل واثر القدرة صحة الوجود ۔ یرد علیه ان الوجود بالفعل یحصل من تعلق القدرة مع الارادة بلا حاجة الى صفة اخرى قال الامام الرازى ان کان تأثیر التکوین على سبیل الجواز لم یمیز عن القدرة وان کان على سبیل الوجوب یکون الواجب موجبا لا مختارا والقول بان الوجوب بالاختیار لا ینافى الاختیار

له والمعنى ان هذا الکلام انما یستقیم اذا تصورنا تصورا صحیحا لفظا قائما بالنفس غیر مرتب الاجزاء ولا مؤلف من حروف منطوقة او مخیلة او منقوشة ۱۲ (ابن عرس)

۲ه بدون التلفظ ۱۲

۳ه والحاصل ان ما ذهب الیه هذا المحقق من کون النظم قائما بذاته تعالى غیر مرتب الاجزاء ولا مؤلف من حروف متعاقبة لا نتعقله لانه قاسه على الشاهد ونحن لا نتعقله فى الشاهد الا على الوجه الذى ذکرناه هذا وقال السید فى شرح المواقف ولا شبهة فى انه اى ما ذهب الیه صاحب المواقف اقرب الى الاحکام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة انتهى ولا یخفى ان اللفظ کیفیة فى الصوت او فى النفس او فى الذهن وانما یعقل تحققه على الوجه المذکور مترتبا وفى التلویح یستحیل قیام الصوت والحروف بذات الله تعالى وبالجملة فالبحث مشکل ۱۲ (ابن عرس)

marfat.com

راجع الى القسم الاول (صفة لله تعالى لاطباق) اى اتفاق (العقل والنقل
من الانبياء (على انه خالق للعالم) قال الله تعالى (خالق كل شئ)
(مكوّن له) اى للعالم (وامتناع اطلاق) اى حمل (الاسم المشتق
اى الخالق والمكون (على الشئ من غير ان يكون ماخذ الاشتقاق
اى الخلق والتكوين (وصفا له قائما به) اى بالشئ (ازلية) اى التكوين
ازلى والمكوّن حادث وتكوينه باق ابدا فيتعلق وجود كل موجود بتكوينه
الازلى فى وقت وجوده ونظير هذا رجل قال لامرأته فى شعبان اذا جاء
رمضان فانت طالق صار الرجل فى الحال مطلقا ولم تصر المرأة مطلقة
فى الحال بل تعلق طلاقها برمضان لان المطلق ما طلقها فى شعبان ليقع
فى شعبان بل اراد ظهور فعله فى رمضان (لوجوه الاول) اى الوجه
الاول من تلك الوجوه الدالة على ازلية التكوين (انه يمتنع قيام الحوادث
بذاته) اى بذات الله تعالى (لما مر) والثانى انه) اى البارئ (وصف)
ومدح (ذاته فى كلامه الازلى بانه الخالق فلو لم يكن فى الازل خالقا لزم
الكذب) والتمدح بما ليس فيه: اجيب بان الاخبار فى الازل لا يقتضى
ثبوته فيه كقوله تعالى (خلق لكم ما فى الارض جميعا) بل اخبار الله
بحسب حال المخاطب ولو كان الوصف ثابتا حال توجه الخطاب مع الوصف
والتمدح به ولو كان ثابتا قبله او بعده مع اخباره بصيغة الماضى والمستقبل
(او العدول الى المجاز) ان لم يجز الخالق على حقيقته (والالزم باطل) اى
الكذب والعدول الى المجاز باطل اما بطلان الكذب فلان الله تعالى صادق
محض لا يجوم حوله شائبة الكذب فضلا عن الكذب واما بطلان العدول اليه
انما يكون اذا تعذر الحقيقة وههنا لم يتعذر الحقيقة وكذا اللازم وهو لا يكون
(ذات الله تعالى خالقا فى الازل راى الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق
من غير تعذر الحقيقة) من متعلق الى المجاز اى لزوم العدول الى المجاز
من غير تعذر الحقيقة وههنا لم يتعذر الحقيقة (على انه) اى مع انه
(لو جاز اطلاق الخالق عليه) اى على الله (بمعنى القادر على الخلق لجاز
اطلاق كل ما يقدر هو) الله (عليه) الهاء راجع الى ما (من الاعراض)
بيان ما اى اطلاق كل مشتق يقدر على ماخذ الاشتقاق كالاسود بمعنى القادر

لله واتفاق العقل والنقل على ان خالق لجميع العالم لدلالة الدليل على استناد الكل اليه بلا واسطة وورد في خالق كل شئ والله خالق الخلق لا على الغير او اضافة الخلق الى العباد فلا يطابق النقل فيه العقل بل العقل منفرد فيه فلا وثوق عليه بل ليس فيه العقل بل الوهم البارز في معرض العقل وعليك بالفرق بين اطباق العقلاء والنقل وبين اطباق العقل والنقل فالامور تتضاءل الالباس في مضيق التردد في اطباق العقل والنقل لظنة ان الاختلاف في ان خالق جميع العالم يتأتى في ذلك الاطباق ١٢
(عصام)

٥٢ ليس قوله مكوّن له خبرا بعد خبر لعدم الفائدة فهو تأكيد بالمفظ المرادف لكنه لم يثبت في اللغة في غير الضمائر ١٢
(عصام)

٥٣ في الرد على الكرامية ١٢

marfat.com

على السواد والاحمر بمعنى القادر على الحمرة وغير ذلك مما لم يقل به احد يرد عليه ان الجواز العقلى مسلم والشرعى ممنوع لتوقفه على الاذن واللازم باطل وموجواز اطلاق ما يقدر هو عليه من الاعراض وكذا الملزوم وموجواز اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق (و الثالث انه) اى التكوين (لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال) والقول بان تكوين التكوين عينه باطل لان التأثير عين الاثر الحاصل منه باطل بل حقيقة ترجع الى سلب تكوين التكوين (و يلزم منه) اى من حدوث التكوين (استحالة تكوّن العالم لان تكوّن العالم مستلزم للتسلسل المحال والمستلزم للمحال محال (مع انه) اى تكون العالم (مشاهد وامّا بدونه) اى بدون تكوين آخر (فيستغنى الحادث) اى التكوين الاول (عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع) لانه اذا جاز حدوث حادث بدون التكوين جاز ايضا حدوث جميع الحوادث وفيه تعطيل الصانع وهو محال لان الله تعالى قال (كل يوم هو فى شأن) (والرابع انه) اى التكوين (لو حدث لحدث اما فى ذاته) اى فى ذات الله تعالى على ما ذهب اليه الكرامية (فيصير) الله (محلا للحوادث او فى غيره) اى فى غير ذات الله تعالى (كما ذهب اليه ابو الهذيل) من المعتزلة (من ان تكوين) العدوض بيان مافى كما (كل جسم قائم بالجسم) (فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه) لان المكون من قام به التكوين على ان هذا الكلام لا يصح فى الاعراض لما ان قيام الشئ بالعرض محال ولان التكوين لو كان هو المكون او قائما به لكان وجود المكون بنفسه واستغنى فى وجوده عن غيره فيكون قديما به والخصم انما امتنع عن القول بقدم التكوين تحرزا عن القول بقدم المكونات فقد وقع فيما تحرز عنه مع ركوب هذا المحال وهو قيام الشئ بالعرض (ولا خفاء فى استقامته ومبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقية اى لا يكون بالقياس الى الغير (كالعلم والقدرة) اى مبنى هذه الوجوه الدالة على ان التكوين صفة ازلية حقيقية قائمة بذات الله تعالى كما ذهب اليه البعض من العلماء واما اذا كان التكوين عبارة عن الاضافات والاعتبارات كما ذهب اليه المحققون من العلماء فلا نسلم هذه الادلة لانه

(ابن عرس)
ع۱ ان يكون حدوثه ۱۲
ع۲ ان يكون حدوثه ۱۲
ع۳ اى استقامة كون التكوين صفة لله تعالى قائمة بذاته تعالى والغرض ان التكوين صفة له تعالى ومن الحق قيام صفة الشئ بغيره ۱۲

(عرس)
ع۴ قوله وصيغة هذه الادلة آه كان الاولى ما عدا (ط) الدليل الثانى او ينزل الامر على التغليب (خيالى) (ط) لان الحدوث ملاحظة فى الادلة المذكورة سوى الدليل الثانى وهو يستلزم الوجود الخارجى والدليل الثانى انما الاضافات الازلية بالتكوين وهو لا يفيد وجوده حقيقة فى الخارج ۱۲ (قول احمد)
ع۵ الدالة على ازلية التكوين ۱۲

marfat.com

حينئذ لا وجود له فى الخارج بل هو اعتبار عقلى فلا يحتاج الى هذه الادلة المذكورة وعلى تقدير وجوده غير قائم بذات الله تعالى فلا يكون صفة له (والمحققون من المتكلمين على انه) اى التكوين (من الاضافات والاعتبارات العقلية) معنى الاعتبار النظر فى الامور ليعرف بها شئ آخر من جنسها وهذا ميل الى مذهب الاشعرى لانه هو القائل بكون التكوين صفة اضافية حادثة (مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شئ ومعه وبعده) لان القبلية والمعية والبعدية بالنسبة الى شئ آخر (ومذكورا) اى كون الصانع مذكورا (بالسنتنا ومعبودا لنا) بالنسبة الى عبادتنا (ومميتا ومحييا ونحو ذلك) مثل كونه موجدا (والحاصل فى الازل هو مبدأ) اى علة (التخليق والترزيق والاماتة والاحياء وغير ذلك) يعنى ان الحاصل فى الازل مبدأ هذه الاشياء مثل القدرة واما هذه الاشياء فقائم فيما يستقبل فان القدرة باعتبار تعلقه الى المخلوقات فيسمى تخليقا وباعتبار تعلقه الى المرزوقات يسمى ترزيقا وباعتبار تعلقه بالحيوة يسمى احياء وباعتبار تعلقه بالموت يسمى اماتة وغير ذلك من الاضافات والاعتبارات (ولا دليل على كونه اى التكوين صفة اخرى سوى القدرة والارادة) اى على كون ذلك المبدأ صفة مستقلة سوى القدرة الى آخره (فان القدرة) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال فلم لم يكن القدرة مبدأ التخليق والحال ان نسبتها الى وجود الممكن وعدمه على السواء فاجاب بقوله فان القدرة (وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين) اى العدم والوجود (ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون المكون) لان التكوين نسبة بين المكون والمكون والنسبة لا تتحقق بدون المنتسبين (كالضرب بدون المضروب فلو كان) التكوين (قديما لزم قدم المكونات وهو محال اشار) جواب لما (الى الجواب بقوله وهو اى التكوين تكوينه اى تخليق الواجب للعالم ولكل جزء من اجزائه) اى اجزاء العالم كالنفوس والعقول والهيولى والصورة وغير ذلك (لا فى الازل بل لوقت وجوده) اى العالم يعنى لا نسلم انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات وانما يلزم ذلك لو لم يكن تعلق التكوين

له ويخطر بالبال ان التكوين مغاير للقدرة والارادة لانا نجد بالضرورة فى الفاعل عند تصوره بهذه الحيثية معنى به يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث يصح ان يقال ان هذا فاعل وذاك مفعول ولا شك ان هذا المعنى متحقق فى ذاته وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه مثلا نجد فى الضارب حين تصوره بحيث كونه ضاربا معنى به يمتاز عن غير الضارب ويرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح ان يقال ان الضرب اثره وان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذى هو اثره وهو مغاير للقدرة والارادة ايضا لان هذا المعنى متحقق فى الفاعل الموجب عند الحكماء بالنسبة الى آثاره الصادرة عنه بطريق الايجاب مع عدم تحقق القدرة والارادة ۱۲ عبد الحكيم

له يعنى التكوين عين القدرة والارادة ۱۲

له صفة الفعل كما هو مذهب الاشاعرة او صفة محققة الوجود كما هو مذهب الكرامية ۱۲

(عرس)

marfat.com

للكونات حادثا وليس كذلك كما مر في العلم والقدرة على حسب علمه وارادته
اي مقتضى علمه في الازل فانه يوجد في وقته (وقالت التكوين باق ازلا وابدا
والمكون حادث لحدوث التعلق كالعلم والقدرة وغيرهما من الصفات
القديمة الخ) لا يلزم من قدمها اي الصفات (قدم متعلقاتها لكون
تعلقاتها) اي تعلق الصفات (حادثة) فتعلق وجود كل موجود وقت
وجوده بتكوينه الازلي كمن جرح انسانا يوم السبت فسرى حتى مات
المجروح يوم الجمعة كان الجارح قاتلا من يوم السبت وان ظهر اثره يوم
الجمعة فكذا هذا (وهذا) اي جواب المصنف (تحقيق ما يقال) وقائل
هذا القول صاحب الاصول الصابوني وقد ذكره صاحب البداية
(ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى او صفة من صفاته لزم تعطيل
الصانع واستغناء تحقق الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق) اي
ان تعلق وجود العالم بذاته تعالى او صفة من صفاته (فاما ان يستلزم ذلك
التعلق (قدم ما يتعلق وجوده به) والهاء في وجوده راجع الى ما وهو عبارة
عن العالم والضمير في به عائد الى ذات الله تعالى (فيلزم قدم العالم وهو
باطل) لانه ثبت بالبرهان ان العالم بجميع اجزائه حادث اعلم ان اهل السنة
لا يرون تعلق وجود الاشياء بهذا الامر وهو كن بل وجودها متعلق بخلق
الله تعالى وايجاده وتكوينه وهو صفته الازلية وهذا الكلام عبارة
عن سرعة حصول المخلوق بايجاده وكمال قدرته على ذلك (او لا) او يستلزم
التعلق المذكور قدم ما يتعلق به فحينئذ ثبت حدوث العالم (فليكن
التكوين ايضا) اي كذات الله تعالى وصفته (قديما مع حدوث المكون
للتعلق به) اي بالتكوين فيكون القسمان الاولان باطلين فتعين القسم
الثالث فيكون هذا الدليل من قبيل السبر والتقسيم (وما يقال) هذا اشارة
الى جواب شبهتهم في حدوث التكوين وهو ان يقال ان التكوين لو كان
ازليا لتعلق وجود المكون به في الازل وهو يقتضي قدم المكون (من ان القول
بتعلق وجود للمكون بالتكوين قول بحدوثه) اي المكون فكيف يلزم
قدم العالم (اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق
وجوده به) اي بالغير (ففيه نظر قوله ما يقال مبتدأ خبره نظر خبره

لك كالسمع والبصر الا ارادة ١٢
ك من التعلقات الحادثة
والقدرت والتعلقات الى
غير ذالك
ك الذي خرره المصنف
في قدم التكوين مع حدوث
المكونات ١٢

(عرس)
ك لما لزم من عدم تكوينه شيئا
سابقا عدم العالم الا تعلقه بها و
بصفة من صفاته وكلا طرفي
الى العلم يوجب بالدليل الالتزامي

(عرس)
ك وهو قليل تأثير قدرته
في ايجاده بالمعنى المطابق للمشيئة
في حصول المأمور من غير
احتياج او توقف او افتقار الى
مزاولة على واستعمال آلة
وهو قياس قدرة الله على
قدرة الخلق يعني ارد حقيقة
الحال ان شأنه تعالى اذا
اراد شيئا ان يكونه بقدرته
وارادته فيتكون من غير
توقف لاحتياج وليس ورائك
قول لكن للامر بالتكوين
لان الامر بالتكوين ان كان
حال وجود المكون فلا وجه
للامر وان كان قبل وجوده
فكذلك اذ العدم لا يأمر
للعدم بان يوجد بنفسه
الا انه خرج الكلام على
طريق الاستعارة التمثيلية
وليس هناك قول ولا امر
والامر امر حقيقة وانما هو
وجود الاشياء بالتكوين
مقرونا بالعلم والقدرة

(لان هذا[1] ای المذکور من تفسیر (معنی القدیم والحادث بالذات علی ما یقول به الفلاسفة[2]) حاصل هذا النظر ان یقال ان اللازم من هذا القول الحدوث الذاتی وهو لیس بمراد بل المراد هو الحدوث الزمانی الذی یکون مسبوقا بالعدم وهو غیر لازم وانما عند المتکلمین فالحادث ای الحادث الزمانی (ما لوجوده بدایة ای یکون مسبوقا بالعدم والقدیم بخلافه ای ما لا یکون لوجوده بدایة کالباری تعالی (وبمجرد تعلق وجوده) ای وجود الممکون (بالغیر لا یستلزم الحدوث بهذا المعنی) ای بالمعنی الذی یقوله المتکلمون والحال ان المراد بالحدوث فی العالم الحدوث بهذا المعنی (بجواز ان یکون محتاجا الی الغیر صادرا عنه) ای عن الغیر (دائما بان دام) ای دوام الغیر ولم یسبق له عدم اصلا (کما ذهب الیه الفلاسفة فیما ادعوا قدمه) الهاء عائد الی ما من الممکنات کالهیولی مثلا نعم یجاب به عن الاستفهام فی اثبات المستفهم عنه ونفیها وعینها مفتوحتان وبکسر العین ویجوز کسرهما جمیعا علی الاتباع هذا جواب قول القائل الم یکن القول بتعلق وجود الممکون بالتکوین قولا بحدوثه الزمانی اصلا علی تفسیر المتکلمین القدیم والحادث فاجاب بقوله نعم الی آخره یعنی ان القول بتعلق وجود الممکون بالتکوین هو القول بحدوث الزمانی اذا کان العالم صادرا بالاختیار (اذ ابین صدور العالم عن الصانع بالاختیار[3]) کما ذهب الیه اهل الحق (دون الایجاب) کما ذهب الیه اهل الفلاسفة والفاعل بالاختیار هو الذی ان شاء فعل وان شاء ترک والفاعل بالایجاب هو الذی کان صدور الفعل عنه واجبا ولم یکن مسبوقا بالقصد والاختیار کالاحراق من النار والاشراق من الشمس (بدلیل لا یتوقف علی حدوث العالم) الباء متعلق ببینا ومن ادلة الحدوث العالم کونه اثر المختار فحینئذ لا یصح الاستدلال بحدوثه علی الاختیار ولان حدوث العالم عندهم یتوقف علی کون الصانع فاعلا مختارا فهذا لو توقف علی الدلیل الذی یتوقف علی حدوث العالم لزم الدور المضمر (کان القول) جواب اذا (بتعلق وجوده) ای وجود الممکون (بتکوین الله تعالی قولا بحدوثه) لان ما یصدر بالاختیار فهو حادث لان الممکن اذا کان محتاجا الی موجد مختار یلزمان یکون حادثا

[1] ای الذی ذکر من معنی القدیم والحادث انما هو معنی القدیم بالذات الذی هو الله تعالی اذ الاتعلق لوجوده بغیره (عرس)

[2] الفلاسفة قالوا بقدم العالم بالزمان وصدوثه بالذات فهو واجب الوجود بالابتداء لوجوده عندهم الا انه حادث بالذات لافتقار وجوده متعلق بغیره ومستند الیه بالایجاب ۱۲ (عرس)

[3] حاصل هذا النظر ان یقال ان هذا الجواب لا یکون علی طریقة اهل الحق بل یکون علی طریقة الفلاسفة لان القدیم والحادث بالذات انما یکون عند الفلاسفة واما عند اهل الحق مما سوی الله تعالی حادث بالزمان ای المسبوق وجوده بالعدم ولا یلزم من تعلق وجود الممکون بالتکوین الحدوث بهذا المعنی بل یلزم منه الحدوث الذاتی الذی هو عبارة عن تعلق الوجود بالغیر

زمانيا مسبوقا بالعدم لانه لا يكون موجدا لحالة قصد الموجد ايجاده والا لزم تحصيل الحاصل فيكون عند القصد معدوما بخلاف ما اذا كان الموجد لا بالقصد والاختيار ومن ههنا[1] اى من اجل كون الصانع فاعلا بالاختيار واستلزام كون مصنوعه حادثا زمانيا وقيل ان من مجرد تعلقه بالغير لا يستلزم الحدوث بالمعنى الذى قصده المتكلمون (يقال ان التنصيص[2] اى التصريح (على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى والا) اى وان لم يكن المراد بالحادث هذا المعنى لما كان رد (رأيهم) اى الفلاسفة (انما يقولون بقدمها[3]) اى قدم الهيولى (بمعنى عدم المسبوقية بالعدم الا بمعنى عدم تكونه بالغير لا بمعنى انه لا يحتاج الى الغير (والحاصل) اى حاصل الجواب[4] المذكور وهو تكوينه للعالم (انا لا نسلم انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون وان وزانه) معطوف على انه لا يتصور (معه) وزان التكوين مع المكون (وزان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافية) اى متصور بالقياس الى الغير (لا يتصور بدون المتضايفين اعنى الضارب والمضروب والتكوين[5] صفة حقيقية هى مبدأ الاضافة التى هى اخراج المعدوم من العدم الى الوجود) الصلة مع الموصول محله مجرور صفة الاضافة (لا عينها[6]) اى لا عين الاضافة (حتى لو كانت عينها اى لو كانت الصفة عين الاضافة[7] (على ما وقع فى عبارة المشائخ) وهو الاشعرى على[8] ما سبق عند قوله والمحققون من المعتكلين على انه من الاضافات (لكان القول) جواب لو (بتحققها بدون المكون مكابرة وانكارا للضرورى) لان التكوين اذا كان عين الاضافة والاضافة لا تتحقق بدون المتضايفين (فلا يندفع[9] ما يقال) اى لا يندفع بهذا القول ما وقع فى عبارة المشائخ من ان التكوين عين الاضافة التى هى اخراج المعدوم من العدم الى الوجود وانه مع المكون وزان الضرب مع المضروب فحينئذ لا يوجد التكوين بدون المكون بخلاف كونه ازليا مع ان الضرب عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول) تعليل مقدم (ووصول الالم اليه من وجود المفعول معه) اى مع الضرب (اذ لو تأخر) مفعول (لانعدم هو) اى الضرب لان العرض لا يبقى زمانين (بخلاف فعل

[1] اى من اجل كون الصانع فاعلا بالاختيار الخ (عرس)
[2] اى التصريح الخ (عرس)
[3] اى قدم الهيولى الخ (عرس)
[4] اى حاصل الجواب الخ (عرس)
[5] اى التكوين الخ (عرس)
[6] اى لا عين الاضافة (عرس)
[7] اى لو كانت الصفة عين الاضافة الخ (عرس)
[8] اى على ما سبق الخ (عرس)
[9] اى لا يندفع بهذا القول الخ (عرس)

marfat.com

البارئ فانه ازلی واجب الدوام یبقی الی وقت وجود المفعول) حاصله الفرق بان الضرب صفة مستحیل البقاء والتکوین صفة واجبة البقاء والصفة التی هی مستحیل البقاء لا توجد بدون متعلقه بخلاف الصفة الواجبة البقاء (وهو) ای التکوین (غیر المکون[1] عندنا) ای عند اهل السنة خلافا للاشعری والمعتزلة شبهة الاشاعرة والمعتزلة (الماتریدیة) قوله تعالی (هذا خلق الله فارونی ماذا خلق الذین من دونه) وکذا قوله (ان فی خلق السموات والارض واختلاف اللیل والنهار لآیات لقوم یعقلون) وکذا فی المتعارف بقوله اجتمع خلق عظیم یریدون به المخلوق؛ اجیب عن هذا بان اطلاق المصدر علی اسم المفعول عند اهل اللغة شائع (لان الفعل یغایر المفعول[2]) ای المکون (بالضرورة) وفیه نظر لان التکوین لیس نفس الفعل بل مبدأه (کالضرب مع المضروب والاکل مع المأکول ولانه لو کان) التکوین (نفس المکون لزم ان یکون المکون مکونا مخلوقا بنفسه) ای نفس المکون (ضرورة) دلیل الملازمة (انه) ای المکون (مکوّن بالتکوین) ای بسبب التکوین (الذی هو عینه فیکون) المکون (قدیما مستغنیا عن الصانع وهو محال) ای اذا کان المکون مکونا مخلوقا بنفسه فیکون المکون مستغنیا عن الصانع الخالق والحاصل ان التکوین اذا کان عین المکون لم یقم بذات الله تعالی وان لم یکن قائما بذات الله تعالی لم یکن مکونا له لان المکون من قام به التکوین والتکوین لیس بقائم علی ذلک التقدیر بذات الله تعالی فیلزم ان یکون المکون قائما بنفسه (وان لا یکون[3] للخالق تعلق بالعالم سوی انه) ای الخالق (اقدم منه) ای من العالم (وقادر علیه) ای علی العالم (من غیر صنع وتأثیر فیه) ای فی العالم (ضرورة تکونه) ای العالم (بنفسه وهذا) ای عدم تعلق الخالق بالعالم (لا یوجب کونه) ای الخالق (خالقا والعالم) ای کونه (مخلوقا فلا یصح القول بانه) ای الله تعالی (خالق العالم وصانعه هذا خلف) ای عدم صحة القول بانه خالق العالم وصانعه؛ واعلم ان عدم تعلق الخالق بالعالم وعدم صحة القول بانه خالق وعدم کونه مکونا للاشیاء کلها معنی واحد مع اعتبارات تنتهی (وان لا یکون الله تعالی مکونا للاشیاء ضرورة انه لا معنی للمکون الا من قام به التکوین) الضمیر فی به راجع الی من (والتکوین اذا کان عین المکون لا یکون قائما بذات الله تعالی

[1] المکوّن اسم مفعول کما یفصح عنه بیان الشارح ذو کان المقصود الردّ علی من ینفی وجود التکوین وعدم زیادته فی الوجود علی الذات ویقول لیس فی الخارج تکوین بل هو امر عقلی ینبغی ان یقال وهو غیر المکون اسم فاعل لان من یثبته یثبته زائدا علی المکون قائما به لا زائدا علی المکون اسم مفعول والاظهر ان المراد انه غیر المکون من حیث انه مکون یعنی غیر التکوین القائم بالمفعول ۱۲ (عصام)

[2] تقدیر الکلام ان التکوین فعل وکل فعل یغایر المفعول فالتکوین یغایر المکون ۱۲ (عبد الرحمن)

[3] اما کونه لا تعلق به فمن حیث ان تکونه انما هو بنفسه واما کونه اقدم منه فلانه تعالی منزه عن التکوین غنی عن الاحتیاج مطلقا ۱۲ (عرس)

marfat.com

لان المكون غير قائم بذات الله تعالى والتكوين اذا كان عين المكون فلا يكون التكوين قائما بذات الله تعالى (وان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق السواد) لان المكون السواد الذى هو عين التكوين وهو قائم بالاسود خالقا له ومكونا له لان المكون من قام به التكوين والتكوين لو كان عين السواد لكان قائما بالاسود الذى هو نفس الحجر فيكون الاسواد خالقا له وكذا الحجر (اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما) اى الخلق والسواد (واحد فمحلهما واحد) وهو الحجر لان التكوين عين المكون بحسب الفرض والخالق والتكوين واحد فيكون السواد والخلق واحدا فاذا وصفت ذاتا بانه اسود لقيام السواد به لزمك ان تصفه بانه مكون لقيام التكوين به واذا لم يصف الله تعالى بانه اسود لان السواد لم يقم به لا يمكنك ان تصفه بانه مكون لان التكوين لم يقم به (وهذا كله) اى المذكور من الدلائل على كون التكوين مغايرا للمكون تنبيه على ذلك وهو اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان كون التكوين مغاير للمكون امر بديهى فلا يحتاج الى الدليل فى فما الحاجة المذكور من الدلائل فاجاب عنه بقوله وهذا كله (تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغى للعاقل ان يتأمل فى امثال هذه المباحث) اى كون التكوين عين المكون او غيره (ولا ينسب الى الراسخين) اى الثابتين وهم الاشاعرة واصحابه (من علماء الاصول) اى اصول الكلام (ما يكون) مفعول ينسب (استحالته بديهية ظاهرة على من له) الضمير فى له عائد الى من (ادنى تمييز) الف ادنى منقلبة عن واو لانه من دنى يدنو اذا قرب (بل يطلب لكلامه) اى لكلام القائل ان التكوين عين المكون (محملا يصلح محلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء فان من قال) بيان المحل (ان التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا) اى عند فعل الفاعل شيئا (الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذى يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو) اى التكوين (امر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا للمفعول فى الخارج) وعلى هذا تقول فى العلم ردا على المولى الشارح ان العالم اذا علم شيئا فليس هنا فى الخارج

لـه وقد وقعت هذه المسئلة فى مجلس كان مشحونا من الفضلاء وفيه الامام الرازى والامام المحقق صاحب البداية برهان الاسلام وتنازعا فيها وادعى الامام الرازى انهما يعنى القدرة والتكوين واحد ففرق الشيخ بينهما وقال ان حقيقة القدرة وراء صفة التكوين ولهذا صح ان يقال ان الله تعالى قادر على ايجاد الشموس ولم يصح ان يقال ان الله تعالى خالق الشموس فثبت انها وراء التكوين ۱۲ (حاشية قريمى)

marfat.com

الا العالم والمعلوم فاما العلم فامر يعتبره العقل وكذا القادر مع المقدور وغيره من الصفات فيلزم منه انكار الصفات الازلية وفيه رفض كثير من العقائد الاسلامية (ولم يرد) اى من قال ان التكوين عين المكون (ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون فيلزم المحالات) المذكورة فيكون النزاع بينهما لفظيا لا معنويا، وهنا بحث وهو ان المفهوم مما مر ان التكوين صفة حقيقية مبدأ الاضافة التى هى الاخراج والايجاد من العدم الى الوجود فلا يكون اعتباريا عقليا بل كان موجودا فى الخارج قائما بذات الله تعالى وان المفهوم من هذا المقام ان التكوين عبارة عن تلك الاضافة وما هذا الا تناقض صريح اللهم الا ان يقال ان هذا الكلام بناء على قول من قال ان التكوين من الصفات الاضافية وما مر بناء على ان قول من قال انه صفة حقيقية مغايرة للاضافية قائمة بذات الله تعالى فلا تناقض لاختلاف الجهة (وهذا) اى قول من قال ان التكوين عين المكون كانه اشارة الى جواب ما يقال وهو ان يقال هل لهذا الكلام نظير ام قلت من عند نفسك فاجاب عنه بقوله وهذا الى آخره اى لهذا الكلام نظير ولم اقل من عند نفسى (كما يقال[1] ان الوجود عين الماهية فى الخارج بمعنى[2] انه ليس فى الخارج للماهية تحقق ولعارضها) اى الماهية (المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا) اى الماهية والوجود (اجتماع القابل والمقبول كالجسم) قابل (والسواد) مقبول (بل الماهية اذا وجدت فتكونها) اى وجود الماهية (هو) اى المكون (وجودها) اى الماهية (لكنهما متغايران فى العقل بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود (لان الماهية ما به الشئ هو هو والوجود كون الشئ فى الاعيان فيجوز ان يتعقل احد المفهومين بدون الآخر (وبالعكس فلا يتم) اى اذا كان مراد من قال ان التكوين عين المكون ما ذكرنا من التحقيق المذكور فلا يتم (ابطال هذا الرأى اى رأى من قال التكوين عين المكون (الا باثبات ان تكون الاشياء وصدورها عن البارى يتوقف على صفة حقيقية) هى التكوين (قائمة بالذات) اى بذات الله تعالى لانه اذا كانت صفة حقيقية تكون موجودة فى الازل قائمة فحينئذ يكون وجودها مغايرة لوجود المكون بخلاف الصفة الاضافية لانها

[1] وقد يقال ان هذا النزاع فى الحقيقة راجع الى النزاع فى ان الوجود هل هو نفس الموجود ام زائد عليه ١٢

[2] يرد عليه ان هذا القدر لا يفيد كون احدهما عين الآخر لجواز ان يكون الوجود معدوما فى الخارج وعارضا للماهية فى نفس الامر كما ذهب اليه جمهور المحققين ١٢ (عبد الحكيم)

marfat.com

لا وجود لها فی الخارج (مغایرة للقدرة والارادة) لان القدرة لا تختص بطرف الایجاد بل تتحقق فی کلا الطرفین تتصف بالایجاد والاعدام ولان الارادة صفة توجب تخصیص احد المقدورین فی احد الاوقات (والتحقیق[1]) ای تحقیق الکلام فی التکوین (ان تعلق القدرة علی وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده) ای المقدور (اذا نسب) ای تعلق القدرة (الی القدرة یسمی) ای الی التعلق (ایجابا له) ایجاب القدرة للمقدور (واذا نسب الی القادر یسمی الخلق والتکوین ونحو ذلک) ای الایجاب (وحقیقته) ای حقیقة التعلق (کون الذات) ای ذات الباری (بحیث تعلقت قدرته) ای قدرة الذات (بوجود المقدور بوقته) ای فی وقت المقدور (ثم یتحقق بحسب خصوصیات المقدورات) وهی الرزق والحیاة والموت وغیرها (خصوصیات الافعال) فاعل تحقق (کالترزیق والتصویر والاحیاء والاماتة وغیر ذلک الی ما لا یکاد یتناهی) لا یقال تعلق القدرة صفة القدرة والخلق صفة الذات فکیف یتحدان لان نفس التعلق صفة القدرة وتعلق قدرته صفة الذات والتغایر اعتباری کحسن زید بحسن وجهه بخلاف حسن غلامه فانه لیس وصفا له بل کونه بحیث یحسن غلامه وصف له فظهر منه ان قوله وحقیقته کون الذات بحیث مما لا حاجة الیه (واما کون کل من ذلک) ای من الترزیق والتصویر وغیر ذلک (صفة حقیقیة ازلیة فما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر وفیه تکثیر[2] القدماء جدا وان لم یکن متغایرة) فی الوجود (والاقرب) الی الحق (ما ذهب الیه المحققون منهم) ای من علماء ما وراء النهر (وهو ان مرجع الکل الی التکوین فانه) ای التکوین (ان تعلق بالحیاة یسمی احیاء وبالموت اماتة وبالصورة تصویرا وبالرزق ترزیقا الی غیره ذلک فالکل تکوین وانما الخصوص) ای خصوص التکوین من الترزیق والتصویر وغیرهما (بخصوصیة المتعلقات) اعلم ان ما یعلم من تحقیق هذا الکلام ان فی التکوین والترزیق وغیرهما مذاهب ثلثة ۞ الاول ان کل واحد منها عبارة عن تعلق القدرة بوجود المقدور لوقت وجوده فیکون من قبیل الصفات الاضافیة لا من قبیل الصفات الحقیقیة کما ذهب الیه الشیخ ابو الحسن واتباعه ۞ والمذهب الثانی

[1] قوله والتحقیق الخ هذا میل من الشارح الی مذهب الشیخ الاشعری بانه امر اعتباری ۱۲ عبد الحکیم

[2] قوله تکثیر القدماء الخ فیه نوع ایماء الی ان التکثیر لیس امرا مستحسنا ۱۲ عبد الحکیم

marfat.com

ان كل واحدة من تلك الصفات صفة حقيقية ازلية قائمة بذات الله تعالى كالعلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات المذكورة كما ذهب اليه بعض مشايخنا وراء النهر، والمذهب الثالث هو ان التكوين صفة حقيقية قائمة بذات الله تعالى ازلية وان الترزيق والتصوير والاحياء والاماتة تحصل من تعلق التكوين بالمكونات على وجه مخصوص ولكن الاقرب الى الحق من هذه المذاهب الثلاث هو المذهب الثالث دون الاول والثاني (والارادة) اورد المصنف الارادة عقيب التكوين اذ بدون الارادة يلزم الجبر والله تعالى منزه عن كونه مجبورا في تكوينه فوجب بيان ثبوت الارادة بعد بيان ثبوت التكوين (صفة الله تعالى ازلية قائمة بذاته كرد ذلك) جواب سؤال مقدر تقديره وهو ان يقال كون الارادة صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى يعلم مما سبق فما الحاجة الى ذكره ثانيا فاجاب عنه بقوله كرد (تأكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات ببوجه دون وجه) عدم (في وقت) اى في الحال (دون وقت) اى لا في الماضي ولا في المستقبل لان نسبة القدرة الى جميع المقدورات على السواء فلا بد من صفة مخصصة للمكونات ببوجه دون وجه في وقت دون وقت آخر (لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار) شبهة الفلاسفة ان الارادة اذا تحققت فلا تخلو من ان تكون حادثة او قديمة وكل منهما ممتنع اما الاول فلاستلزامه قيام الحادث بذات الله تعالى واما الثاني فلاستلزامه زوال القديم لانه لا يبقى بعد الايجاد واجيب بانه قديم والزوال انما يرد على تعلقها بذلك الوقت وتعلقها حادث فلا يلزم زوال القديم بل زوال الحادث (والنجارية) اى لا كما زعمت النجارية (من انه مريد بذاته لا بصفته) اى لا بصفة الارادة والمشية (وبعض المعتزلة) اى لا كما زعمت بعض المعتزلة وهما ابو الهذيل وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم فانهم قالوا ان الله تعالى مريد بارادة حادثة لا في محل لان الارادة لو كانت قديمة لزم قدم المراد وهو محال والجواب عنه ما مر (من انه مريد بارادة حادثة لا في محل) هذا باطل فان تلك الارادة لو حدثت اما باحداث الله تعالى ايام بذاتها فان قال بذاتها لزم قيام العرض بنفسه لان الارادة الحادثة عرض

له وظني ان حاصل الكلام النزاع بين الفريقين لفظي لان الاشاعرة اخذوا القدرة مع الارادة ولم يفرقوا بين المبدأ وبينها والحنفية اخذوا القدرة مجردة عن الارادة وفرقوا بينها وبين تلك المبدأ (ولي الدين المفتي باقشهر)

marfat.com

وهو لا فی محل حال فان قال باحداث الله تعالی فنقول احداثها بارادة ام بغیر ارادة فان قال بغیر ارادة یکون مجبورا فی احداثها وان قال بارادة فنقول تلک الارادة قدیمة امر حادثة ان قال قدیمة فهی التی نثبتها وان قال حادثة نعود السؤال (والکرامیة) ای لانها زعمت الکرامیة (من ان ارادته حادثة فی ذاته) لانه لو کانت قدیمة لزم تعدد القدماء وهو محال والجواب ان المحال هو تعدد بالذات لا تعدد الصفات مع الذات (والدلیل علی ما ذکرنا) من کون الارادة صفة ازلیة قائمة بذاته تعالی (الآیات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشیة لله تعالی) هذا رد علی النجاریة (مع القطع بلزوم قیام صفة الشئ به) هذا الرد علی بعض المعتزلة (وامتناع قیام الحوادث بذاته تعالی) هذا رد علی الکرامیة (وایضا نظام العالم ووجوده علی الوجه الاوفق لما سیلح دلیل) قوله نظام العالم مبتدأ خبره دلیل (علی کون صانعه قادرا مختارا) هذا رد علی الفلاسفة (وکذا حدوثه) ای کذلک حدوث العالم دلیل علی کون صانعه فاعلا مختارا (اذ لو کان صانعه) ای العالم (موجبا بالذات لزم قدمه) ای قدم العالم (ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة الموجبة) اما لو کان صانعه مختارا لا یلزم تخلف المعلول عن العلة لانه صانع بالارادة ان شاء ترک (ورؤیة الله تعالی بمعنی الانکشاف التام بالبصر وهو) ای الانکشاف (معنی اثبات) ای ادراک (الشئ کما هو) ای کما هو حقه (بحاسة البصر وذلک) ای بیان الانکشاف (انا اذا نظرنا الی البدر ثم غمضنا العین فلا اخفاء فی انه) ای البدر (وان کان منکشفا لدینا فی الحالین لکن انکشافه) ای البدر (حال النظر الیه) ای الی البدر (اتم واکمل من حال الاغماض (ولنا بالنسبة الیه) ای الی البدر (حینئذ) ای حین النظر (حالة مخصوصة هی المسماة بالرؤیة) ثم الرؤیة غیر العلم بالکنه فان ما نراه لا نعرف کنهه فلذا قال علیه الصلوة والسلام (ما عرفناک حق معرفتک) مع حصول الرؤیة لیلة المعراج واما ان الرؤیة اقوی انواع الادراک ام العلم بالکنه فقد قیل بالاول ولذا تلذ المؤمنون برؤیة الله تعالی فوق ما تلذذون بمعرفته قیل هذا یدل علی کونه اقوی من بعض الوجوه لا علی کونه اقوی من الکنه کما هو المطلوب (جائزة فی العقل بمعنی ان العقل لم یحل) ای اذا جرد

له وحقیقة ان الابصار عبارة عن ادراک تام والکشاف بلیغ یحصل عقیب فتح البصر وهو فی الشاهد انما یحصل للحاذی والقریب وخروج الشعاع او الانطباع وفی حق الله تعالی فی الاخرة یحصل عند الادراک بدون تلک الشرائط وکما یلزم من کون تلک الشرائط شرطا فی هذه النشأة کونه شرطا فی النشأة الاخری ذلا شک فی قدرة الله تعالی ان یخلق فی البصر قوة یتمکن الشرائط کما قال من غیر موازاة ومقابلة وجهة بل عند الاشعری واتباعه تلک الشرائط اسباب عادیة فیجوز الابصار بدونها فی هذه النشأة الاولی کما عی الصین یری بقة الاندلس (جلال) الصین بلدة فی اقصی بلاد المشرق والاندلس بلدة فی اقصی بلاد المغرب البقة البعوضة (کلنبوی)

marfat.com

من العلائق (ونفسه) ای مع ذاته (لم يحكم بامتناع رؤيته) ای الباری تعالی لا يقال عدم الحكم بامتناع الرؤية لا يفيد الحكم بجوازها كما هو المطلوب لانا نقول عدم الحكم بالامتناع كاف لنا فی العمل بالنصوص المفيدة بوقوع الرؤية حتی يتفرع عليه قوله واجبة بالنقل ولو حكم العقل بامتناعها لوجب صرف النصوص عن ظاهرها فاذا لم يحكم بالامتناع فالاصل فی النصوص العمل بظواهرها والاولی ان يحمل كلام المصنف علی ظاهره فی الحكم بجواز الرؤية بما استدل عليه اهل السنة مع ان كل ما لم يقم البرهان علی امتناعه فهو فی حيز الامكان عقلا (ما لم يقم له برهان علی ذلك) ای الامتناع (مع ان الاصل عدمه) ای عدم الامتناع (وهذا القدر ضروری) فی امكان الرؤية (فمن ادعی الامتناع) ای امتناع الرؤية من المعتزلة والروافض والفلاسفة والخوارج (فعليه البيان وقد استدل اهل الحق) ای اهل السنة علی امكان الرؤية بوجهين عقلی وسمعی تقرير الاول انا قاطعون برؤية الاعيان (احدهما دليل ١٢ الآخر ١٢ الوجه ١٢) ای الجسم والجوهر ولو بواسطة الاعراض وانكر الامام رؤية الاعيان واحتج عليه بانا نری الطول والعرض وهما الجوهران اللتان يتركب الجسم منهما التحقيق فيه ان قيل بوجود المقادير التی هی الطول والعرض وغيرهما فالمرئی هو المقدار دون الجوهر المحجوبة به وان لم يقل به فالمرئی هو الجوهر لان اللون غير حاجب عنه (والاعراض) ای السواد والبياض (ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم) كالانسان مثلا (وجسم) كالفرس مثلا (وعرض وعرض) كالبياض مثلا وكالسواد مثلا (فلا بد للحكم المشترك) وهو الرؤية (من علة مشتركة) بين الاعيان والاعراض يعنی ان الرؤية تتعلق بالجسم والجوهر والعرض ولا يجوز ان يكون علة رؤية الجسم كونه جسما وعلة رؤية الجوهر كونه جوهرا وعلة رؤية العرض كونه عرضا لان تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة ممتنع (وهی) ای العلة (اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع يشترك بينهما) ای بين الصانع وغيره ويحتمل ان يكون بين الاعراض والاعيان ٭ قيل عليه ان التحيز المطلق والمقابلة وكون الوجود من الغير مشترك بينهما ٭ جوابه ان المراد بعلة الرؤية متعلقها ای نفس المرئی ولا شك ان المرئی من زيد

(الواحد ١٢ — فی ثبوته ١٢ — واحدة ١٢)

لـه لا يحتاج فی اثبات العلم به الی نظر واستدلال ١٢ (عرس)

لـه واما العقل فانا نری الاعراض كالالوان والاضواء وغيرهما والجواهر كالطول والعرض فی الجسم فلا بد من علة مشتركة بينهما يكون هو المتعلق الاول للرؤية وذلك الامر اما الوجود او الحدوث او الامكان والاخيران عدميان لا يصلحان لتعلق الرؤية بهما فلم يبق الا الوجود وهو مشترك بين الواجب والممكنات فيجوز رؤيته عقلا ١٢ (جلال)

لـه لان هذه الامور الثلثة هی المشتركة بين القسمين الاعيان والاعراض ١٢ (عرس)

marfat.com

فی الموضعین واحد وکل من المقابلة والتحیز مختلف فیهما غیر المرئی فیه واما کون الوجود من الغیر فامر نسبی کالامکان فهو حکمه (والحدوث عبارة) بیان عدم جواز الحدوث والامکان (عن الوجود بعد العدم والامکان عن عدم ضرورة الوجود والعدم) ای سلب الضرورة عن الطرفین (ولا مدخل للعدم فی العلیة) لان علة الشئ لابد وان تکون موجودة فلا یکون الحدوث علة لان فیه عدما لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا یصلح ان یکون جزء العلة وکذا الامکان لانه عبارة عن استواء طرفی الوجود والعدم واذا سقط العدم عن درجة الاعتبار بقی الوجود (فتعین الوجود) لان مفهوم الوجود وهو کون الشئ فی الاعیان وصف مشترک بین وجود الواجب ووجود الممکنات (وهو) ای الوجود (مشترک بین الصانع وغیره) من الاعیان والاعراض (فیصح ان یری) الله تعالی (من حیث تحقق علة الصحة) ای علة صحة الرؤیة (وهی) ای العلة (الوجود ویتوقف) الواو للحال کانه اشارة الی جواب سؤال مقدر وهو ان یقال لا یلزم من کون الوجود مشترکا بین الصانع وغیره ان یصح رؤیة الصانع لجواز ان یکون کون الشئ ممکنا شرطا للرؤیة او کون الشئ واجبا مانعا عن الرؤیة فاجاب بقوله ویتوقف (امتناعها) ای الرؤیة (علی ثبوت کون الشئ من خواص الممکن شرطا) وهو انطباع صورة المرئی فی عین الرائی واتصال الشعاع الخارجی منه بالمرئی (او من خواص الواجب مانعا) عن الرؤیة بان یکون ذاته تعالی غیر قابلة للرؤیة فانتفاء شرط من شرائطها او حصول مانع من موانعها لا ینافی صحة الرؤیة وبهذا التقریر اندفع السؤال وهو انه لو سلم ان علة الرؤیة هی الوجود لا الحدوث ولا الامکان لکن لم لا یجوز ان یمتنع رؤیته تعالی لاجل فوات شرط او لوجود مانع وذلک ان الحکم کما یعتبر فی تحققه حصول المقتضی فکذا یعتبر فیه حصول الشرائط وارتفاع الموانع فلعل هویة الله تعالی تنافی هذه الرؤیة لفوات شرط او لوجود مانع (وکذا یصح ان یری سائر الموجودات) المشترکة فی العلة هذا جواب عن سائل یقول لو کان الوجود علة للرؤیة لکان کل الموجودات مرئیا لنا لکن اللازم

خبر کون ۱۲ خبر ان یکون ۱۲

تعالی ۱۲

۱ لصحة الرؤیة فیصح ان یری دون الواجب ۲ علی ثبوت کون الشئ ۳ فیمتنع رؤیته تعالی مع تحقق العلة لتحقق المانع یعنی ان الاصل عدم ذلک وعلی مدعیه البیان بل لا یجوز ان یکون شئ من خواص الممکن شرطا ولا شئ من خواص الواجب تعالی مانعا لان المراد بعلة صحة الرؤیة علی ما سیأتی تمامه متعلق الرؤیة لا المؤثر فی الصحة المذکورة وذلک المتعلق هو الوجود المشترک وهو کون الشئ ذا هویة مع قطع النظر عن خصوصیات الهویات فلا اشتراط کون الشئ من الخواص شرطا او مانعا (ابن عرس) ۴ لیتحقق الوجود فیها

marfat.com

باطل لان بعض الموجودات غیر مرئی لنا والمقدم مثله لان بطلان اللازم یستلزم بطلان الملزوم فاجاب عنه بقوله ولکن ایخیم ان یری سائر الموجودات (من الاصوات والطعوم والروائح وغیر ذلک) من الملک والجن والارواح (وانما لایری بناء علی ان الله تعالی لم یخلق فی العباد رؤیتها) ای الموجودات (بطریق جری العادة لا بناء علی امتناع رؤیتها) وذلک کما ان الهرة ترى الفأرة فی اللیل ونحن لا نراها والمصروع یری الجن ونحن لا نراها والنبی علیه الصلوة والسلام یری جبرائیل علیه السلام ولا یراه الصحابة رضوان الله تعالی علیهم اجمعین الا نادرا فیکون امتناع رؤیة هذه الاشیاء بالغیر لا بالذات (وحین اعترض بان الصحة عدمیة) لانها عبارة عن عدم الوجوب والامتناع لان المراد منها الممکن المعدوم او یقال صحة الرؤیة عدمیة لانها عبارة عن امکان الرؤیة (فلا تستدعی علة) ای لانسلم ان صحة الرؤیة تستدعی العلة لانها امر عدمی والامر العدمی لا یقتضی العلة لان اقتضاء العلة من خواص الامر الوجودی فلا یکون الوجود والاعدم علة لصحة الرؤیة (ولو سلم فالواحد النوعی قد یعلل بالمختلفات) ای ولو سلم ان الامر العدمی یستدعی العلة ولکن لانسلم انه لابد للحکم المشترک من العلة المشترکة وانما یلزم ذلک ان لو کان الحکم المشترک واحدا بالشخص لان الواحد بالشخص لا یجوز ان یعلل بالعلل المختلفة واما اذا کان الحکم المشترک واحدا بالنوع فیجوز ان یعلل بالعلل المختلفة (کالحرارة المعللة (بالشمس والنار) والحرکة والرؤیة عن الواحد النوعی یعلل بعلل مختلفة فیکون علة الرؤیة خصوصیة الجوهر والعرض (فلا تستدعی) الرؤیة (علة مشترکة) فلا یلزم من کون علة الرؤیة فی الاعیان والاعراض هی الوجود کونها علة لرؤیة الصانع (ولو سلم فالعدمی یصلح علة للعدمی) ای ولو سلم استدعاء الرؤیة علة مشترکة لکن لانسلم ان یکون علتها وجودیة لانها عدمیة ینبغی ان یکون علتها عدمیة کالحدوث والامکان فلا یلزم منه ان یکون الباری مرئیا لانعدامه علة الرؤیة وهو الحدوث او الامکان (ولو سلم فلا نسلم اشتراک الوجود بل وجود کل شئ عینه) ای ولو سلم ان الامر العدمی لا یصلح ان یکون علة للامر العدمی ولکن لا نسلم ان الوجود

---

۵۱ والحرارة والبرودة والخشونة والنعومة ۱۲ (عرس)

۵۲ وانما قید بذلک احترازا عن خلق رؤیة شئ من ذلک لا بطریق جری العادة بل علی سبیل الکرامة ۱۲ (ابن عرس)

۵۳ انها لا یری ۱۲ ۵۴ علی هذا الدلیل المبنی علی تعلیل صحة الرؤیة بالوجود ۱۲ (عرس)

۵۵ ای الصحة وجودیة کما قال به الفلاسفة حیث صرحوا بان الامکان وجودی ۱۲

۵۶ الوحدة کون الشئ بحیث لا ینقسم الی امور متشارکة فی الماهیة وهی ثلثة الوحدة الجنسیة کالحیوان والوحدة النوعیة کالانسان والوحدة الفردیة الشخصیة کالرجل زید ۱۲ (تمات تعریفات سید)

marfat.com

مشترك بين الاعيان والاعراض بل وجود كل شئ عينه عند الشيخ ابي الحسن الاشعري فلا يكون دليلكم على جواز رؤيته تعالى صحيحا فلا يكون وجود الواجب مثل وجود الممكن ۞ اعلم ان في الوجود مذاهب ثلثة ۞ المذهب الاول ان وجود كل شئ سواء كان ذلك الشئ واجبا او ممكنا امر زائد عليه فيكون الوجود المطلق مشتركا بين تلك الموجودات ومقولا بالتواطئ عليها وهو مذهب المتكلمين ۞ والمذهب الثاني ان وجود الواجب عينه ووجود الممكنات امر زائد عليها فيكون الوجود المطلق مشتركا بين تلك الموجودات ومقولا بالتشكيك وهو مذهب الحكماء ۞ والمذهب الثالث ان وجود كل شئ سواء كان واجبا او ممكنا عينه فلا يكون الوجود مشتركا بينهما بالاشتراك المعنوي بل يكون بينهما بالاشتراك اللفظي وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ولكن مراده بالوجود هو ذات الشئ لا كون الشئ في الاعيان لانه معلوم بالبديهة ان الوجود بالمعنى الثاني ليس مشتركا بين الاشياء بل الوجود بالمعنى الاول فيكون النزاع بين الشيخ وبين الاوليين نزاعا لفظيا لان مراد من قال ان وجود كل شئ زائد عليه هو الوجود بمعنى كون الشئ في الاعيان ومراد من قال ان وجود كل شئ عينه هو الوجود بمعنى ذات الشئ (اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها) اى للرؤية (ولا خفاء في لزوم كونه) اى متعلق الرؤية (وجوديا) لان القابل لا يكون الا وجوديا (ثم لا نجوز ان يكون خصوصية الجسم من الانسان مثلا (او العرض) من السواد وغيره دفع لجواز ان يعلل الرؤية بالعلل المختلفة لا المشتركة (لانا نقول) افعل لا فعل له وقيل اصله اوءل من وأل فابدلت همزته واوا تخفيفا غير قياس اواء ول فقلبت همزته واوا وادغمت (فانرى) ومامصدرية (شبحا من بعيد انما ندرك منه) اى من الشبح (هويته ما) اى الشخص والقلب والقالب يعني المرئي اذ لا هوية المطلقة دون خصوصية جوهرية او عرضية بل انما نرى ذلك ثانيا (دون خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية او نحو ذلك) فلو كانت العلة لصحة الرؤية هي الخصوصية لزم ان لا يرى ما لا يعلم خصوصيته فالتالي باطل فالمقدم مثله فثبت ان العلة

لله يعني ثم لا يقال سلمنا ان متعلق الرؤية وجودي لكن لم لا يكون خصوصية الجسم وخصوصية العرض او امرا آخر مختصا بهما؟ (عرس) لله اول له استعمالان احدهما ان يكون اسما فينصرف ومنه قولهم ماله اول ولا آخر والثاني ان يكون صفة اى افعل تفضيل بمعنى الاسبق فيعطى له حكم غيره من صيغ افعل التفضيل من دخول من عليه ومنع العيني والاول في حق الله تعالى باعتبار ذاته هو الذي لا تركيب فيه واند للمنزه عن العلل واند لم يسبقه في الوجود شئ وفي حقنا هو الفرد السابق (كليات)

لله وندركه بحاسة البصر (عرس) لله من هويات الموجودات اى لله الهوية قد يراد به الشخص والماهية وقد يراد به الوجود الخارجي وهو المراد ههنا (نور الانوار)

marfat.com

لصحة الرؤية ليست الاهوية (وبعد رؤيته) اى الشيء (من رؤية واحدة متعلقة بهوية قد تقدر على تفصيلها الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد (تقدر) على تفصيله فان الرؤية تصل اولا الى الجملة ثم الى التفصيل ثانيا (فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما) فيه مسامحة بل متعلقها هو الهوية المخصوصة عبر عنها بالكون المذكور لئلا يتوهم ان العلة خصوص زيد من حيث انه زيد وليس كذلك كما عرفت (وهو المعنى بالوجود) وبهذا يندفع ما قيل ان الوجود من المعقولات فلا يكون رؤيته اصلا (واشتراكه) اى هوية ما (ضرورى) فيندفع الاعتراض الرابع (وفيه) اى فى الجواب (نظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية هى الجسمية وما يتبعها) اى يتبع الجسمية (من الاعراض) لا الهوية والجسمية ليست مشتركة لان الله تعالى ليس بجسم فينتفى لا يكون البارى تعالى مرئيا (من غير اعتبار خصوصية وتقرير الشانى) اى الدليل النقلى على صحة الرؤية ان موسى عليه السلام) مفعل من اوسيت رأسه اذا حلقته فهو مثل المسحوق والمسحول اعطى فهو معطى وقيل هو فعلى من ماس يميس اذا تبختر فى مشيه فموسى الحديد من هذا المعنى لكثرة اضطرابها وتحركها وقت الحلق قالوا وفى موسى بدل من الياء لسكونها وانضمام ما قبلها وموسى باعتبار اسم النبى عليه الصلوة والسلام لا يقضى عليه بالاشتقاق لانه اعجمى وانما يشتق موسى الحديد (قد سأل الرؤية) من ربه فى الدنيا (بقوله رب ارنى انظر اليك) صار جزما لانه جواب الامر قال الزجاج المعنى ارنى نفسك انظر اليك اى قد سمعت كلامك فانا احب ان اريك وكلمه ربه خصه الله تعالى بان سمعه كلامه من غير ان يكون بينهما احد + قال المفسرون لما اراد الله تعالى ان يكلم موسى عليه الصلوة والسلام أهبط الى الارض ظلمة سبع فراسخ فلما دنى موسى عليه الصلوة والسلام من الظلمة طردت عنه شيطانة وطى دهوام الارض ونحى عنه ملكان ثم كلمه الله تعالى وكشطت له السماء فرأى الملائكة قياما فى الهواء ورأى العرش بارزا وكان بعد ذلك لا يستطيع احد ان ينظر اليه لما غشى وجهه من النور ولعزوله على وجهه برقع حتى مات (فلو لم يكن ممكنا لكان طلبه) اى طلب موسى عليه الصلوة والسلام (جهلا) ان لم يكن موسى عليه السلام عالما بامتناع

له من خصوصيات جسم لو عرض ويكون ذلك هو المصحح لرؤية الشيء بدون الخصوصيات دون ان يكون المصحح هو الهوية المطلقة (ابن عرس)

٢ وهو يدل على الامكان ان نفى الرؤية دون امكانه فلو كان ممتنعا نفى الامكان تعين ان ممتنعة لذاته اعتقادا ومنه كلمة لكن حيث قال لكن انظر الى الجبل فانه فى قوة ولكن يمكن عند حصول استعداد ٢٥ عصام

marfat.com

الرؤية (بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز) فيها قالت المعتزلة الجهل لبعض احواله لا يضر اذا علم وحدانيته وشريعته التي هي اوامره ونواهيه ردّ عليهم بان جهل النبي الكليم بما يمتنع عليه تعالى بدعة شنعاء (او سفها وعبثا وطلبا المحال) ان كان عالما بامتناع الرؤية مخة السفة الخفة ومنه زمام سفيه اي خفيف والعبث في اللغة اللعب يقال عبث يعبث عبثا فهو عابث اي لاعب بما لا يعنيه كل لعب لا لذة فيه فهو عبث وما كان فيه لذة فهو لعب (والانبياء منزهون عن ذلك) لان طلب المستحيل من الانبياء محال خصوصا ما يقتضي الجهل بالله تعالى ولذلك ردّه بقوله لن ترائي دون لن ارى ولن اريك ولن تنظرني تنبيها على انه قاصر عن رؤيته تعالى فتوقفها على معدّ في الرائي ولم يوجد فيه بعد (وان الله تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل) بقوله تعالى (فان استقرّ مكانه فسوف تراني) اي اجعل بيني وبينك اقوى منك وهو الجبل فان استقرّ مكانه اي سكن وثبت فسوف تراني وان لم يستقرّ مكانه فانك لا تطيق رؤيتي واما قوله لن ترائي فكلمة لن ليست للتأبيد بل هي للتأكيد بحسب والدليل عليه قوله تعالى (فلن اكلم اليوم انسيا) قرنها باليوم والتأبيد مع التوقيت تنافي بينهما لكن المراد به في دار الدنيا لا في دار الآخرة ويدلّ عليه قوله تعالى (ولن يتمنوه) اي لن يتمنى الكفار الموت بما قدمت ايديهم ثم اخبر بانهم يتمنون الموت في دار الآخرة بقوله تعالى (ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك) اي الموت (وهو) اي استقرار الجبل امر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه) اي معنى تعليق الممكن بالممكن (الاخبار بثبوت المعلق) وهو رؤية الله تعالى (عند ثبوت المعلق به) وهو استقرار الجبل (والمحال لا ثبوت له على شئ من التقادير الممكنة) حاصل قوله ان الله تعالى علق الرؤية الخ هو ان يقال ان الله تعالى ما عاتب موسى عليه السلام عند سؤال الرؤية كما عاتب نوحا عليه السلام عند سؤال انجاء ابنه من الغرق من الله تعالى بل العتاب في سؤال موسى عليه السلام اولى من العتاب في سؤال الانجاء لان هذا لو كان جهلا منه بربه ليبلغ مرتبة الكفر بل علق رؤيته على الامر الممكن الذي هو استقرار الجبل مكانه فيكون الرؤية ممكنة لان المعلق بالممكن ممكن فان امكان الشرط مستلزم امكان المشروط (وقد اعترض

لله اي تاكيد للنفي في قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا اذكر ابو الاصول عن مسه (كليات) لله لانه جسم وكل جسم ممكن الاستقرار (شرح العقائد) لله انه تعالى بما ايأسه من ذلك وكما عاتبه عليه لو كان ذلك مما كما عاتب نوحا عليه السلام (روح البيان) لله وناداى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين قال يا نوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح فلا تسئلن ما ليس لك به علم اني اعظك ان تكون من الجاهلين (الاية سورة هود) اي اتمنعك لله منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري بان يكون حاصلا بلا نظر وفكر بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم وذلك شائع واجيب بان النظر الموصول بالى نص في الرؤية لا يحتمل سواه فلا يترك بالاحتمال مع ان طلب العلم الضروري لمن يخالجه ويناجيه غير معقول (خيالي و عبد الحكيم)

marfat.com

بوجوه اقواها) ای اقوی الوجوه (ان سؤال موسی علیه السلام کان لاجل قومه) اجل مصدر اجل شرا اذا جنا واستعمل فی تعلیل الجنایات ثم استعمل فی کل تعلیل ای لتبکیت قومه لا لاجل امکان الرؤیة هذا اشارة الی رد الدلیل الاول (حیث قالوا لن نؤمن لک) ولن کلمة فی نفی المستقبل غیر انه ابلغ تأکیدا وتشدیدا وهو حرف مرتجل عند سیبویه والخلیل فی احدی الروایتین عنه وفی الروایة الاخری اصله لا ان وعند الفراء لا فابدلت الفها ونونا (حتی نری الله جهرة فسأل) بقوله رب ارنی انظر الیک وانما اضاف الی نفسه لئلا یقولوا لو سألها لنفسه لرآه لعلو قدره (لیعلمهم) ای القوم (امتناعها کما علمه) ای الامتناع (هو ای موسی علیه السلام وبانا لا نسلم) اشارة الی رد الدلیل الثانی (ان المعلق علیه) وهو استقرار الجبل (ممکن) لان معنی قوله تعالی (فان استقر مکانه فسوف ترانی) ای فان اجتمع السکون والحرکة فسوف ترانی (بل هو استقرار الجبل حال الحرکة وهو محال) لانه علق الرؤیة باستقرار الجبل اما حال سکونه واما حال حرکته والاول ممنوع لانه لو علق علیه حال سکونه لزم وجود الرؤیة لحصول الشرط الذی هو استقرار الجبل وهو باطل فتعین انه علقه حال حرکته وهو محال (واجیب بان کلا من ذلک) ای من الاعتراض (خلاف الظاهر) لان الشخص اذا علم امتناع الشئ ثم سأل لاجل الغیر کان ممنوعا فی العادة (ولا ضرورة فی ارتکابه) ای ارتکاب موسی علیه السلام علی خلاف الظاهر (علی ان القوم) ای قوم موسی علیه السلام (ان کانوا مؤمنین کما هم قول موسی علیه السلام ان الرؤیة ممتنعة) اذ لو کانت الرؤیة ممتنعة لوجب ان یجهلهم ویزیح شبهتهم کما فعل بهم حین مر قومه علی قوم یعبدون الاصنام ویقیمون علی عبادتها قالوا یا موسی اجعل لنا الها نعبده کما لهم الهة یعبدونها قال لهم موسی علیه السلام انکم قوم تجهلون یعنی تکلمتم بغیر عقل وجهلتم الامر وفی قول الشارح ان کانوا مؤمنین الخ نظر بان السؤال لیس لیعلمهم بامتناع الرؤیة بل یسمعوا من الله تعالی خطاب لن ترانی فیخبروا الممن بعدهم والاستدلال بجواب قوله تعالی (لن ترانی) علی استحالة الرؤیة اشد خطأ اذ لا یدل الاخبار علی عدم رؤیته ایاه علی

لله ذکر بعضها الشارح فی الصحیفة الآتیة بقوله وزعم بعض المعتزلة هذا تأویل الجاحظ متبعیه (شرح مواقف) لله اما الاول فلان الظاهر ان السؤال لتحصیل المسئول واما الثانی فلان المذکور فی الآیة تعلیق الرؤیة باستقرار الجبل المطلق حیث قال انظر الی الجبل فان استقر مکانه ایا ما کان یعنی سواء کان مومنا او کافرا ۱۲ ع

marfat.com

ان لا يراه ابدا ولا يراه غيره اصلا فضلا عن ان يدل على استحالته ودعوى الضرورة فيه مكابرة او جهالة بحقيقة الرؤية (وان كانوا كفارا لم يصدقوه) اى قول موسى عليه السلام (فى حكم الله تعالى بالامتناع وايا ما كان يكون للسؤال عبثا والاستقرار حال التحرك ايضا) اى كامكان الاستقرار فى غير حال التحرك (ممكن بان يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون) فان معنى قوله تعالى (فان استقر مكانه فسوف ترانى) فان وقع السكون مكان الحركة فسوف ترانى لا ان اجتمع السكون والحركة فى زمان واحد فسوف ترانى كما توهمه المعترض قال بعض المحققين من ارباب المكاشفة ان موسى عليه السلام طلب رؤية ذاته تعالى مع بقاء هوية نفسه حيث قال رب ارنى انظر اليك مشيرا الى هويته بصيغة المتكلم فرد الله تعالى بقوله لن ترانى اى مع بقاء هويتك التى تخاطب بها ولكن انظر الى الجبل اى بذاتك وهويتك فان استقر مكانه ولم يكن فانيا فسوف ترانى بهويتك (فلما تجلى ربه) اى القى عليه من نوره فاضطرب بدنه من رهبة الله تعالى (جعله دكا وخر موسى صعقا) اى مغشيا وفناء عن هويته فرأى الحق بعين الحق (فلما افاق) من غشيته (قال سبحانك) تنزيها لك من السؤال (تبت اليك) الآن من مسئلتى الرؤية مع بقاء الهوية وذلك انه سألها بغير استيذان من الله تعالى فلذلك تاب (وانا اول المؤمنين) اى اول من آمن انه لا يراك احد قبل يوم القيامة قال القتيبى (وانا اول المؤمنين) اراد به فى زمانه كقوله تعالى (وانى فضلتكم على العالمين) وزعم بعض المعتزلة وهو ابو القاسم الكعبى ان موسى عليه السلام سأل ربه آية اى علامة يعلمه بها على طريق الضرورة قلنا هذا التأويل فاسد من وجوه احدها انه (قال رب ارنى انظر اليك) ولم يقل انظر اليها والثانى انه تعالى (قال لن ترانى) ولم يقل لن ترأيتى اى علامتى والثالث ان موسى عليه السلام كان معه من آيات الله تعالى من قلب العصا حية وانفجار الماء بضرب العصا من الحجر وفلق البحر بضرب العصا واليد البيضاء وغير ذلك من الآيات الحسية الدالة على وجود الصانع بطريق الضرورة بحيث يستغنى معها عن طلب آية اخرى وايضا ان موسى عليه السلام كان يتكلم مع الله تعالى بلا واسطة وفى مثل هذا الوقت يبعد

سلط (فلما تجلى ربه للجبل) اظهر له عظمته وتصدى له اقتداره وامره ومعنى ظهور عظمته واقتداره للجبل تعلقها به وظهور اثرها فيه وانما حمل على هذا المعنى لان ظهور ذاته للجماد غير معقول وقال الشيخ ابو منصور معنى التجلى للجبل ما قال الاشعرى انه تعالى خلق فى الجبل حيوة وعلما ورؤية حتى رأى ربه وهذا ايضا فيه اثبات كونه مرئيا (جعله دكا) مصدر لمعنى المفعول اى صيره مدكوكا مفتتا واذا حل بالجبل ما حل مع عظم خلقة فما ظنك يا ابن آدم قالوا اعذب اذ ذاك كل ماء وافاق كل مجنون وبرئ كل مريض وزالت الشوك عن الاشجار واخضرت الارض وازهرت وخمدت نيران المجوس وخرت الاصنام لوجوههن وانقطعت اصوات الملائكة وجعل الجبل ينهدم وينهال ويضطرب من تحت موسى حتى اندق كله فصارت ذرات فى الهواء وفى بعض التفاسير صار لعظمته ستة اجبل وقعت ثلثة بالمدينة احد ورقان ورضوى وثلثة بمكة ثور وثبير وحرا (وخر موسى صعقا) بقيه صفحه ۱۷۲

marfat.com

ان يقول يا الٰهى اظهر لى دليلا اعرف به وجودك (واجبة بالنقل) اى بالدليل السمعى (ورد الدليل السمعى) اى الكتاب والسنة واجماع الامة (بايجاب رؤية المؤمنين الله تعالى فى دار الآخرة اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة) قوله يومئذ اى يوم القيامة ناضرة ناعمة حسنة يقال شجر ناضر وروض ناضر ويقال نضر وجهه ينضر ونضره الله وانضره فانضر والمفسرون يقولون مضيئة مسفرة مشرقة (الى ربها ناظرة) ينظر الى الله تعالى يومئذ لا يحجب عنه وجوه مبتدأ وناضرة خبره وجاز الابتداء هنا بالنكرة لحصول الفائدة ويومئذ ظرف للخبر ويجوز ان يكون الخبر محذوفا اى ثم وجوه وناضرة صفة واما الى فمتعلقة بناضرة الاخيرة ؛ وجه الاستدلال ان النظر اما ان يكون عبارة عن الرؤية او عن تقليب الحدقة نحو المرئى طلبا لرؤيته والاول هو المطلوب والثانى تعذر حمله على ظاهره فيحمل على الرؤية التى هى كالمسبب للنظر بالمعنى الثانى واطلاق السبب وارادة المسبب من احسن وجوه المجاز ؛ ولقائل ان يقول ان النظر لا يدل على الرؤية ولهذا يقال نظرت الى الهلال فلم اره فاذا لم يدل النظر على الرؤية لم يتعين الرؤية للارادة من الآية بل يحتمل ان يكون المراد بها غيرها فلا يكون الآية دليلا على وجوب الرؤية ؛ فان قيل هذه الآية لا تدل على وجوب الرؤية فى الآخرة لاحتمال ان يكون الى واحد الآلاء التى هى النعماء الباطنة وان يكون النظر بمعنى الانتظار لا بمعنى الرؤية فيكون معنى الآية وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها منتظرة ولاحتمال ان يكون المضاف هو المحذوف وهو الثواب فيكون معنى الآية وجوه يومئذ ناضرة الى ثواب ربها ناظرة وبالاحتمال المذكور لا يثبت الرؤية فى الآخرة فضلا عن وجوبها ؛ قلت ان النظر المنسوب الى الوجه المقيد بكلمة الى لا يكون الا بنظر العين فلا يجوز حمل الى على واحد الآلاء ولا حمل النظر على الانتظار وكون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار لم يثبت من الثقات ولان حمل النظر على الانتظار لا يليق هنا اذ الآية مسوقة لبيان النعم والانتظار سبب للغم لانه موت احمر وان حذف المضاف غير جائز لان النظر على الثواب لا بد وان يحمل على اضمار رؤية الثواب

بقيه صفحه (۱۷۱)
اى سقط مغشيا عليه من هول ما رأى من عشية الخميس وهو يوم الجمعة قال حضرة الشيخ عرفة الاعشية يوم افتاء الجبل المذكور وان احترق ظاهره ولكن له وجود معنوى كان ذلك لعلا خالصا بانعكاس التجلى من موسى ولذلك رآه كاللعل وكالمه وذلك الجبل يدخل الجنة وان كان من الدنيا بسبب كونه مظهر التجلى كما ان الكعبة ومسجد المدينة وبيت المقدس تدخل الجنة (روح البيان)

قوله واجبة اى ثابتة واقعة اذ الكلام فيه وان الادلة النقلية المذكورة لا تفيد الا الوقوع وايضا ان الوجوب الشرعى لا يكون الا فى دار التكليف ولا وجوب عندنا الا الشرعى

قوله انما لم يكتف بهذا المدعى الاخير مع كون ثبوته مستلزما لثبوت المدعى الاول اعنى صحة الرؤية عقلا لزيادة الاهتمام بالمدعى الاخير عبد الحكيم

marfat.com

لا على تقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لانه ليس من النعم والآية لبيان النعم ولا بد من اضمار الرؤية حتى يكون من النعم واذا وجب اضمار الرؤية كان اضمار الثواب زيادة اضمار من غير دليل وهو لا يجوز (واما السنة فقوله عليه الصلوة والسلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر) هذا[1] تشبيه الرؤية بالرؤية فى اليقين والوضوح لا تشبيه المرئى بالمرئى فى الجهة وفى الخبر الصحيح (ان الله تعالى يأتى يوم القيامة فى صورة غير صورته التى تعرفونه فيقول انا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك فيأتيهم الله تعالى فى صورته التى تعرفونه فيقول انا ربكم فيقولون انت ربنا فيتبعونه) الحديث ثم السلف توقفوا فيه كما هو رأيهم والخلف اولوه بان الملك يأتيهم فانكروا عليه لما رأوه فى صورة الممكن والمراد بالصورة الثانية ان يتجلى الله لهم على صفة لا تشبه شيئا من مخلوقاته فيعرفون به عبر عنها بالصورة للمشاكلة (وهو مشهور) يفيد طمانينة القلب (رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين واما الاجماع فهو ان الايمة) والاصل فى الايمة ائمة لانها جمع امام ولكن لما اجتمعت الميمان ادغمت الاولى فى الثانية والقيت حركتها على الهمزة فصارت ائمة فابدل من الهمزة المكسورة ياء كراهية اجتماع الهمزتين (كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية فى الآخرة وان الآيات الواردة) هذا اشارة الى دفع كلام المعتزلة (فى ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم واقوى شبههم من العقليات) يعنى ان لهم على امتناع الرؤية دليلين عقلى ونقلى (ان الرؤية مشروطة بكون المرئى فى مكان وجهة ومقابلة من الرائى) اما حقيقة كما فى الرؤية بالذات او حكما كما فى رؤية وجهه فى المرآة المقابلة (وثبوت مسافة بينهما) اى بين الرائى والمرئى (بحيث لا يكون المرئى فى غاية القرب) من الرائى (ولا فى غاية البعد واتصال شعاع) عطف على قوله وثبوت (من الباصرة بالمرئى وكل ذلك محال فى حق الله تعالى والجواب منع هذا الاشتراط) بان يقال لا نسلم ان هذه الشروط المذكورة شرائط فى رؤية الله تعالى لانها لا يلزم من كونها شرائط فى المحسوسات كونها شروطا لرؤية الله تعالى لانه قياس الشاهد على الغائب وهو وهم محض

[1] يعنى ان الناظر الى القمر كما لا يشك فى رؤيته كذلك لا شك فى رؤيته تعالى ۱۲ (شرح اسحق زنجانى)

[2] والمعتمد فيه اجماع الامة قبل حدوث المبتدعين على وقوع الرؤية وهو مستلزم لجوازه وعلى كون الآية محمولة على الظاهر المتبادر ۱۲ (جلال)

[3] يعنى للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو فى هذا النوع من الرؤية التى يخلقه الله تعالى فى الدنيا فى الحيوانات هل يجوز ان يتعلق بذاته تعالى هذا النوع من الرؤية وينكشف عنده كالمبصرات الجسمانية او لا يجوز فعندنا لا يجوز ذلك ولا نزاع لنا فى النوع الاخير من الرؤية المخالفة له فى الحقيقة والماهية واللوازم والشرائط المسميات عندكم بالانكشاف التام وعندنا العلم الضرورى كذا فى شرح المقاصد ۱۲ (عبد الحكيم)

marfat.com

فان قلت فحينئذ لا نزاع حقيقة لان المعتزلة انكروا الرؤية بالمقابلة والانطباع وجوّز اهل السنة بدونهما قلت بل نزاع حقيقى فى ان الانكشاف الحاصل بهما هل يمكن بدونهما امرا (واليه) اى الى المنع (اشار بقوله فيرى) الله تعالى (لا فى مكان) قال بعض من ارباب المكاشفة ان الله تعالى يتجلى لاهل الجنة ويريهم ذاته فى حجاب صفاته لانهم لا يطيقون ان يروا ذاته بلا حجاب قال الامام حجة الاسلام الغزالى فى الاحياء ان الرؤية نوع كشف وعلم الا انه اوضح واتم من العلم فاذا جاز تعلق العلم به ليس فى جهة جاز تعلق الرؤية من غير جهة وكما جاز ان يعلم من غير كيفية وصورة جاز ان يرى كذلك من غير كيفية وصورة (ولا على جهة من مقابلة واتصال شعاع وثبوت مسافة بين الرائى وبين الله تعالى وقياس الغائب على الشاهد فاسد) يعنى لا يلزم من كون هذه الشروط شروط الرؤية الشاهد فى الحس وهو الموجودات المحسوسة ان يكون شرطا للغائب عن الحس وهو الله تعالى وان قياس الغائب على الشاهد وهم محض لا يفيد اليقين فى امتناع رؤية الله تعالى الذى هو مراد المخالفين (اعلم ان المتكلمين يسمون التمثيل استدلالا بالشاهد على الغائب والاصغر غائبا والمشبه به شاهدا والفقهاء يسمونه قياسا لما هو من حدا جزئى لجزئى والحاقه به قاس الشئ بالشئ اذا قدره على مثاله ويسمونه الاصغر فرعا والمشبه به اصلا لابتناء الاصغر عليه فى ثبوت الحكم عليه والاكبر حكما والاوسط جامعا وعلة (وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا) والباء متعلق ليستدل يعنى لو كانت هذه المذكورات شرائط للرؤية امتنع رؤية الله تعالى ايانا (وفيه) اى فى هذا الاستدلال (نظر لان الكلام) اى البحث (فى الرؤية بحاسة البصر) يعنى رؤية الله تعالى ايانا ليس بحاسة البصر ورؤيتنا اياه تعالى بحاسة البصر ولم يلزم من عدم اشتراط هذه الاشياء فى رؤية الله تعالى ايانا عدم اشتراطها فى رؤيتنا اياه تعالى فلا يلزم من كون هذه الاشياء شروطا للرؤية بحاسة البصر كونها شروطا للرؤية بغير حاسة البصر فلا يصلح هذا للاستدلال (فان قيل لو كان) الله تعالى (جائز الرؤية) هذا معارضة من طرف المعتزلة وان دليلكم على جواز رؤية الله تعالى لكن عندنا ما ينافيه (والحاسة) الواو للحال (سليمة لوجب ان يرى

هل يجوز ان يتعلق بذاته تعالى هذا النوع من الرؤية ويكشف عنه كالمبصرات الجسمانية او لا يجوز فنحن نقول انه لا يجوز ذلك والنزاع لنا معكم فى هذا النوع الاخير من الرؤية المخالفة لما فى الحقيقة والماهية واللوازم والشرائط المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضرورى قوله الحكم بعدم نزاعهم فى هذا النوع من الانكشاف انما يصح لو جوّز والا ان يحصل الانكشاف التام البصرى بهذه الشروط المذكورة لكن الظاهر من مذهبهم عدم جواز ذلك حيث قالوا الادراك البصرى مشروط بالشروط فالنزاع انما هو فى معنوى لان العلم الضرورى عندهم هو العلم بالمعية الخاصة بدون توسط الابصار وعندنا الرؤية هو الادراك بالبصر بهذه الشروط المذكورة وهم ينكرونه لتوقفهم عندهم على الشروط المذكورة والحاصل انهم معترفون بالانكشاف التام العقلى ونحن انما نثبت الانكشاف التام الحسى وهم ينكرون فالتحاكم المذكور تحاكم من غير تراضى الخصمين (عبد الحكيم)

marfat.com

فی الدنیا والا) ای وان لم تجب الرؤیة مع وجود هذه الشرائط (لجاز ان یکون بحضرتنا جبال شاهقة) ای عالیة (لا نراها) ای الجبال (وانه سفسطة) ای کون الجبل بحضرتنا وعدم رؤیتنا ایاه سفسطة ومغالطة (قلنا ممنوع) ای الملازمة ممنوعة وان وجوب الرؤیة علی تقدیر کون الحاسة سلیمة ممنوع ولا نسلم ایضا من عدم وجوب رؤیة الله تعالی جواز عدم رؤیة الجبل المذکور (فان الرؤیة عندنا بخلق الله تعالی ولا تجب عند اجتماع الشرائط) لانه یجوز ان لا یخلق الله تعالی الرؤیة عند اجتماع هذه الشرائط ولو سلم وجوبها فی الشاهد ولکنه لا نسلم وجوبها فی الباری تعالی بجواز اختلاف الرؤیتین فی الماهیة ولوازمها ولو سلم وجوبها فی الباری تعالی ایضا عند تمام الشرائط لکن لا نسلم تمامها فیه لما نقل فی السلف ان رؤیة الله تعالی لا یجوز فی الدنیا لضعف ترکیب اهلها وکون قوتهم فانیة متغیرة وفی الآخرة رزقوا ترکیبا باقیا وقوی باقیة فرأوا بها وعن انس بن مالک رضی الله تعالی عنه لا یری الباقی بالفانی بل یری الباقی بالباقی ؛ اعلم ان شرائط الرؤیة ثمانیة ؛ الاول سلامة الحاسة ؛ الثانی کون الشیء بحیث یکون جائز الرؤیة ؛ الثالث ان یکون مقابلا للرائی او فی حکم المقابل فالاول کالجسم المحاذی للرائی والثانی کالاعراض المرئیة فانها لیست مقابلة للرائی لان العرض لا یکون مقابلا للرائی ولکنه حال فی الجسم المقابل للرائی فکان فی حکم المقابل للرائی ؛ الرابع ان لا یکون المرئی فی غایة القرب الخامس ان لا یکون فی غایة البعد ؛ السادس ان لا یکون المرئی فی غایة الصغر ؛ السابع ان لا یکون فی غایة اللطافة الثامن ان لا یکون بین الرائی والمرئی حجاب (ومن السمعیات) عطف علی قوله ومن العقلیات (قوله تعالی لا تدرکه الابصار) ای لا تحیط به الابصار جمع بصر وهو حاسة النظر وقد یقال للعین من حیث انها محلها وفی هذا الکلام دلیل علی ان الخلق لا یدرکون الابصار ای لا یعرفون کیف حقیقة البصر وما الشیء الذی صار به الانسان بصیرا من عینه دون ان یبصر من غیرها من سائر اعضائه وانما خص الابصار بادراکه ایاها مع انه یدرک کل شیء لان الله تعالی یری الابصار ولا یری وهذا لله تعالی لان غیر الله تعالی لا یجوز ان یری البصر ولا یراه البصر وهو یدرک

(وجمیع الممکنات ۱۲ ای وایجاده ۱۲)

(ومطلق ۱۲)

له الجواز المذکور والقول به (عرس) ۲ ملاکرتم من وجوب الرؤیة علی الوجه المذکور ممنوع (عرس) ۳ کرؤیة اعمی الصین بقة اندلس ۴ فظهر من هذا ان من فنی عن ذاته وصفاته وافعاله واضمحل عن بشریته وهویته فجائز ان یری الله تعالی فی الدنیا بالبصیرة بعد الانسلاخ التام وحقیقة ذوق هذا المطلب الاعلی لا تعرف الا بالسلوک (روح البیان) ۵ فان المبصر اذا التصق به سطح البصر بطل ادراکه بالکلیة (شرح مواقف) ۶ وهو مختلف بحسب قوة الباصرة وضعفها (شرح مواقف) ۷ بان یکون کثیفا ای ذا لون فی الجملة وان کان ضعیفا ۸ ومن اقوی شبههم من السمعیات ۹ المراد بالابصار هنا النور الذی یدرک به المبصرات فانه لا یدرکه مدرک بخلاف جرم العین فانه یری (حاشیة شیخزاده علی القاضی)

marfat.com

الابصار وجه الاستدلال[1] بهذه الاية ان قوله تعالى (لا تدركه الابصار) يقتضى ان لا تدركه الابصار فى شئ من الاوقات لان قوله يدرك يناقض قوله لا تدركه الابصار بدليل استعمال واحد من القولين فى تكذيب الاخر وصدق احد النقيضين يستلزم كذب الاخر وصدق قوله تعالى (لا تدركه الابصار) يوجب كذب قوله (وهو يدرك الابصار) يحيط علمه بها ولا يخفى عليه شئ ولا يفوته (وهو اللطيف الخبير) فيدرك ما لا يدركه الابصار بالابصار ويجوز ان يكون من باب اللف اى لا تدركه الابصار لانه اللطيف[2] وهو يدرك الابصار لانه الخبير فيكون اللطيف مستعارا من مقابل الكثيف لما لا يدرك بالحاسة ولا ينطبع فيها (والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق) يريد ان اللام فى قوله تعالى (لا تدركه الابصار) ليس لاستغراق افراد البصر فلا يتم دليلكم ولو سلم استغراقها دون الجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر (وافادته) عطف تفسير (عموم السلب) اى شمول النفى لكل واحد (لا سلب العموم) اى نفى الشمول ورفع الايجاب الكلى فيكون سلبا جزئيا (وكون الادراك) معطوف على تسليم كون الابصار (هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئى) يعنى لا نسلم ان الادراك هو الرؤية مطلقا لجواز ان يكون الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئى فاذا كان كذلك فالرؤية مطلقا جائزة فسلم ان الادراك اخص من الرؤية ونفى الاخص لا يستلزم نفى الاعم (انه لا دلالة فيه) اى فى قوله تعالى (لا تدركه الابصار) (على عموم الاوقات) اى اوقات الدنيا والاخرة (والاحوال) فيحمل على نفى الرؤية فى الدنيا جمعا بين الادلة ٭ قوله انه لا دلالة خبر والمبتدأ قوله والجواب بعد تسليم الى اخره وايضا البصر فى اللغة والعرف هو القوة فالنفى يصرف اليها ضرورة اذ الخطاب لا يجرى الا بحسب العرف واللغة وهذا لا يضرنا اذ المدعى ان الله تعالى يعطى يوم الجزاء قوة لابصارنا تقوى بها على رؤيته (وقد يستدل بالاية على جواز الرؤية) يعنى الاستدلال على ان يكون كل من قوله (لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار) تمدحا على حدة واما اذا كان المجموع تمدحا واحدا فلا ويمكن ان يراد بادراك الابصار الادراك بمقابلة وجهه فلا يلزم منه عدم الرؤية

[1] وجه الاستدلال ان ادراك البصر عبارة عن الرؤية فقوله لا تدركه الابصار يقتضى ان لا يراه شئ من الابصار فى شئ من الاحوال بدليل صحة استثناء جميع الاشخاص فى جميع الاحوال منه بان يقال لا تدركه الابصار الا بصر كذا اولا فى الحالة الفلانية وصحة الاستثناء من جملة دلائل عموم المستثنى منه فثبت ان عموم الاية يفيد عموم النفى لكل الاشخاص فى جميع الاحوال واجاب اهل السنة عن هذا الاستدلال بان الرؤية جنس تحتها نوعان رؤية مع الاحاطة ورؤية لا مع الاحاطة فالتى تسمى بالادراك منها هى الرؤية مع الاحاطة وهى المنفية بهذه الاية ونفى احد نوعى الجنس لا يوجب نفى الجنس رأسا فلم يكن الاية دليلا (شيخزاده محشى القاضى)

[2] اللطيف من يعلم دقائق المصالح وغوامضها ثم يسلك فى ايصالها الى المستصلح سبيل الرفق دون العنف واذا اجتمع الرفق فى الفعل واللطف فى الادراك ثم معنى اللطيف والخبير هو الذى لا تعزب عنه الاخبار الباطنة ولا يجرى فى الملك والملكوت شئ ولا تتحرك ذرة ولا تسكن الا ويكون عنده خبرها وهو بمعنى العليم لكن العلم اذا اضيف الى الخفايا الباطنة سمى خبرة وسمى صاحبه خبيرا (روح البيان فى سورة الانعام)

marfat.com

مطلقا (اذ لو امتنعت) الرؤية (لما حصل التمدح بنفيها) اى الرؤية
على ثلثة اوجه اوله ان يمدحه فى وجهه فهذا الذى نهى عنه والثانى ان يمدحه
بغير حضرته ويعلم انه يبلغه فهذا ايضا منهى عنه ومدح ثالث يمدحه
فى حالة غيبته ولا يبالى بلغه او لم يبلغه ويمدحه بما هو فيه فهذا لا بأس
واعترض بان عدم الرؤية لو كان مدحا كان زواله نقصا فيلزم دوامه
فى الدنيا والآخرة ؛ اجيب بان النقص انما يلزم فيما يرجع الى الذات والصفات
واما المدح الذى يرجع الى الفعل فيجوز زواله بزوال الفعل بلا لزوم نقص
اذ لا يلزم منه التغير فى القديم والرؤية منه لانها بخلق الله تعالى واما الاعتراض
بالتمدح بنفى الشريك مع امتناعه فمردود بان التمدح فيه بالتفرد والاستقلال
لا بامتناع شريكه (كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته) اى المعدوم (لامتناعها)
اى الرؤية (وانما التمدح فى ان يمكن رؤيته) اعترض بعدم رؤية الاصوات
والطعوم اذ لا يمدح فيه مع امكان رؤيتها لكونها موجودة ؛ واجيب بان نفى
الرؤية عن الموجود الخالى عن سمات النقص المقرون بصفات الكمال
مدح وتلك الاعراض مقرونة بامارات الحدوث والنقص فلا مدح فى نفى
رؤيتها ؛ قيل كون عدم الرؤية كمالا انما هو فيما ينال اليه بالرؤية فلم ينل لتعززه
بحجاب الكبرياء واما ما ينال اليه بالشم والذوق فالكمال يمنع الوصول اليه
بالشم والذوق لا بالرؤية كما فى اكل الحبة ومشاربها (ولا يرى للتمنع)
اى للتفرد (والتعزز) العزة فى اللغة المنعة والغلبة ويقال عز الشئ اذا اشتد
ويقال العزيز الذى لا يعجز عما اراد ويقال العزيز الذى لا يوجد مثله فى وجوده
(بحجاب الكبرياء) الكبرياء الترفع على الغير قيل الكبرياء ان لا يحاط به
(وان جعلنا الادراك) فى قوله لا تدركه الابصار (عبارة عن الرؤية على
وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها)
اى الرؤية (اظهر لان المعنى) اى معنى الآية (انه مع كونه) اى كون الله تعالى
(مرئيا لا يدرك) الله تعالى (بالابصار) اى لا يرى بالاحاطة بل يرى
بغيرها (لتعاليه عن التناهى والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها)
اى من اقوى شبههم من السمعيات (ان الآيات الواردة فى سؤال الرؤية مقرونة
بالاستعظام) اى استعظام الرؤية (والاستنكار) اى عد الشئ منكرا

له قوله كالمعدوم لا يمدح
يرد عليه ان عدم مدح
المعدوم لاشتماله على
معدن كل نقص اعنى
العدم كما ان الاصوات
والروائح لا يمدح مع امكان
رؤيتها لكونها مقرونة
بسمات النقص والحق
ان امتناع الشئ لا يمتنع
المدح بنفيه اذا كان
من صفات النقص
بل الامتناع يدل على
كمال المدح فانه اذا كان
المنفى من صفات النقص
فكلما كان المنفى اقوى
كان التمدح اقوى الا يرى
انه قد ورد التمدح بنفى
الشريك والولد فى القرآن
العظيم مع امتناعها
فى حقه تعالى ۱۲
(خيالى وعبد الحكيم)

marfat.com

اى الشبهة المعتزلة انه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية فى موضع من كتابه الا وقد استعظمه وذلك فى ثلث آيات الاولى (وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا فى انفسهم وعتوا عتوا كبيرا) ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتيا اى مجاوزا للحد مستكبرا رافعا نفسه الى مرتبة لا يليق بها بل كان نازلا منزلة طلب سائر المعجزات: الآية الثانية (واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة) اى عيانا (فاخذتكم الصاعقة) اى الصيحة التى اهلكتهم (وانتم تنظرون) ولو امكنت الرؤية لما عاقبهم بسؤالها فى الحال: الآية الثالثة (يسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم) سمى الله تعالى ذلك السؤال ظلما وجازاهم به فى الحال باخذ الصاعقة اياهم ولو جاز كونه مرئيا كان سؤالهم هذا سؤالا للمعجزة زائدة ولم يكن ظلما ولا سببا للعقاب (والجواب ان ذلك) اى الاستعظام (لتعنتهم وعنادهم) التعنت طلب الايقاع فى امر شاق يعنى ان كفرهم والعقاب بسبب تعلق ايمانهم على الرؤية فى الدنيا تعنتا وعنادا (فى طلبها) اى الرؤية (لا لامتناعها) ولهذا استعظم انزال الملائكة فى الآية الاولى واستكبر انزال الكتاب فى الآية الثالثة مع امكانهما بلا خلاف (والا) اى وان لم يكن ذلك لتعنتهم وعنادهم (لمنعهم موسى عليه الصلوة والسلام عن ذلك) اى عن سؤال الرؤية (كما فعل) اى منع موسى عليه الصلوة والسلام (حين سألوا) اى قوم موسى عليه الصلوة والسلام (ان يجعل لهم آلهة) اى حيث قالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة (فقال) موسى عليه الصلوة والسلام (بل انتم قوم تجهلون فهذا) اى عدم منع موسى عليه الصلوة والسلام عن طلب الرؤية (مشعر بامكان الرؤية فى الدنيا ولهذا) اى ولاجل امكان الرؤية (اختلف الصحابة رضى الله تعالى عنهم فى النبى عليه الصلوة والسلام هل رأى ربه ليلة المعراج ام لا والاختلاف) اى الاختلاف بين الصحابة (فى الوقوع) اى وقوع الرؤية (دليل على الامكان) لان الامكان سابق على الوقوع روى مسلم عن ابى ذر رضى الله تعالى عنه ان النبى عليه الصلوة والسلام سئل هل رأيت ربك ليلة المعراج فقال (نور انى اراه) فيه دليل الفريقين اذ روى انى بفتح الهمزة

له قوله ام لا والجمهور على الثانى وقد روى انه سئل عليه السلام هل رأيت ربك فقال رأيته بفؤادى ۱۲

والنون وكسرهما فعلى الاول كان انكاراً للرؤية وعلى الثانى كان اثباتاً لها والمراد بالنور هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره وهو صادق على الله تعالى وقد ورد اذن الشرع قيل اطلاق النور يؤيد رواية الكسر فلعل رواية الفتح[1] للتلبيس على بعض المخاطب لقصوره عن ادراك معناه (واما الرؤية فى المنام) هذا جواب مايقال وهو ان يقال هل يجوز رؤية الله تعالى فى المنام ام لا فاجاب عنه بقوله واما الرؤية (فقد حكيت عن كثير من السلف) كابى حنيفة[2] رحمه الله تعالى وعن ابى يزيد رأيت ربى فى المنام فقلت له كيف الطريق اليك فقال اترك نفسك ثم تعال ؛ وروى ان حمزة القارى قرأ على الله القرآن من اوله الى آخره فى المنام حتى اذا بلغ الى قوله (وهو القاهر فوق عباده) قال الله تعالى ؛ قل يا حمزة وانت القاهر ؛ قيل هذا انما يدل على كونه كليم الله لا على رؤيته وعن اكابر الصحابة رضى الله تعالى عنهم كعمر رضى الله تعالى عنه (ولا خفاء فى انها) اى الرؤية فى المنام (نوع مشاهدة تكون بالقلب دون العين والله تعالى خالق لافعال العباد[3]) لما فرغ من مباحث ذات الله تعالى وصفاته شرع فى بيان افعال العباد من المكلفين وغيرهم فقال والله خالق لافعال العباد من الملك والانس والجن وخالق لافعال سائر الحيوانات لا خالق لها سواه وهو مذهب الصحابة رضى الله تعالى عنهم (من الكفر والايمان[4] والطاعة والعصيان) اى موجد لذوات الافعال اما مع صفاتها من كونها طاعة او معصية كما ذهب اليه الاشعرى او يستند صفاتها الى قدرة العبد كما قال القاضى ابو بكر او يراد انه خالق الافعال مع قدرة العبد كما رآه الاستاذ[5] فلا رد صريحا الا على المعتزلة ؛ فان قيل متى كانت القدرة والارادة والشعور والآلات بخلق الله تعالى والفعل انما يحصل من هذا المجموع فمتى ثبت هذا المجموع حصل الفعل ومتى لم يثبت فلا فكيف يصح اسناد الفعل الى العبد ؛ قلت لا شك ان اصل الارادة والقدرة بخلق الله تعالى لكن تعلقها بواحد من طرفى الفعل والترك مع الحركات والسكنات يصدر من العبد فبهذا صح اسناده الى العبد (لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله) وبه خرج الرد على الحكماء حيث قالوا العقول العشرة خالق بعضها لبعض ولعالم الاجسام ايضا والعبد خالق لافعاله وفرق بينهم وبين المعتزلة

[1] اى بفتح النون والراء بعده الف فنون مكسورة وتحتية مشددة منونة (على القارى فى شرح الشفاء الشريف) فى الجلد الاول فى بحث المعراج ۱۲

[2] قد صلى ابو حنيفة الفجر بوضوء العشاء اربعين سنة وحج خمسا وخمسين حجة ورأى ربه فى المنام مائة مرة فقال يارب بم ينجو عبادك يوم القيامة فقال سبحانه وتعالى من قال بعد الغداة والعشى ؛ سبحان الابدى الابد ؛ سبحان الواحد الاحد ؛ سبحان الفرد الصمد ؛ سبحان رافع السماء بغير عمد ؛ سبحان من بسط الارض على ماء جمد ؛ سبحان من قسم الرزق ولم ينس احد ؛ سبحان الذى لم يتخذ صاحبة ولا ولد ؛ سبحان الذى لم يلد ولم يولد ؛ ولم يكن له كفوا احد ؛ نجا من عذابى (حاشية در مختار مع رد مختار لابن العابدين فى الديباجة) ۱۲

[3] الاضطرارية والاختيارية ۱۲

[4] وهما اصل معصية وطاعة ۱۲

[5] ابو اسحق الاسفرائينى شيخ اهل السنة ۱۲

marfat.com

ان العبد موجد لافعاله بطريق الصحة عند المعتزلة وبالايجاب عند الحكماء
بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان المقدور
(وقد كانت الاوائل منهم) اى من المعتزلة كانه اشارة الى جواب سؤال
مقدر وهو ان يقال لا نسلم ان المعتزلة يطلقون لفظ الخالق على العباد وكان
القدماء منهم لا يطلقون لفظ الخالق بل يطلقون لفظ الموجد والمخترع
لا غير فاجاب عنه بقوله وقد كانت الاوائل منهم (يتحاشون) اى يمتنعون
وفى بعض النسخ لا يتجاسرون (عن اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون
بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك) كمبدع ومحدث (وحين رأى الجبائى)
من المعتزلة (واتباعه ان معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم
الى الوجود تجاسروا) اى تشاجعوا (على اطلاق لفظ الخالق) على كل
حى بالنسبة الى فعله حتى النملة والبقة (احتج اهل الحق) على ان الله
تعالى خالق لافعال العباد وسائر المخلوقات لا خالق لها سواه (بوجوه
الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله) هذا دليل عقلى (لكان عالما
بتفاصيلها) اى الافعال قيل هذا الدليل ينفى الكسب والخلق معا
لاشتراكهما فى كونهما بالقدرة والقصد والاختيار فنقول القصد الى الشئ
مسبوق بالشعور به ضرورة واتفاقا ثم القصد ان كان اجمالا فعله بالاجماع
وان كان تفصيلا فعله بالتفصيل ثم القصد الاجمالى كاف فى الكسب اتفاقا
كقصد المشى الى المسجد فليكن كافيا فى الخلق ايضا ودعوى البداهة
فى عدم كفايته ممنوع (ضرورة ان ايجاد الشئ بالقدرة والاختيار
لا يكون الا كذلك) اى يكون العالم بتفاصيلها (واللازم باطل) اى كون العبد
عالما بتفاصيلها (فان المشى من موضع الى موضع) هذا نظير الافعال الظاهرة
(يشتمل على سكنات متخللة) اى متوسطة (وعلى حركات بعضها اسرع
وبعضها ابطأ ولا شعور) الواو للحال (للماشى بذلك) اى بافعاله
من الحركات والسكنات (وليس هذا ذهولا) هذا جواب عن سؤال مقدر
وهو ان يقال لا نسلم ان العبد ليس بعالم بتفاصيل افعاله بل هو عالم الا انه
ذاهل عن العلم فان العلم بالشئ لا يستلزم العلم بذلك العلم والا لزم من علم شئ
واحد علوم غير متناهية وانه محال وعدم الشعور عبارة عن الذهول

كابنه ابى هاشم ۱۲

اى البعوضة ۱۲

من موجد ۱۲

له من الادلة العقلية والسمعية ۱۲

۲ وانا الكسب فيكفيه القصد والعلم مجملة والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب فان الاول افادة الوجود بخلاف الثانى فانه عبارة عن صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل فيكفيه العلم الاجمالى ۱۲ (خيالى مع چلپى)

marfat.com

عن العلم لا عبارة عن عدم العلم فاجاب عنه بقوله وليس ذهولا (عن العلم بل لو سئل) العبد والجمهور على همزة سئل ويقال سيل بالياء وهو لغة من قال سلت تسال بغير همزة اثبات والياء منقلبة عن واو لقولهم سوال وسلوانه (لم يعلم وهذا) اى عدم الشعور (فى اظهر افعاله واما اذا تاملت فى حركات اعضائه وهذا نظير الافعال الخفية (فى المشى والاخذ والبطش) اى الاخذ بالغلبة والقهر (ونحو ذلك وما يحتاج اليه) عطف على قوله فى حركات اعضائه (من تحريك العضلات) جمع عضلة وهى لحمة مجتمعة مكتنزة فى العصب (وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر اظهر) اى عدم العلم بتفاصيلها (الثانى) اى الدليل النقلى (النصوص) الظاهرة (الواردة فى ذلك) اى فى ان الله تعالى خالق لافعال العباد (كقوله[1] تعالى والله خلقكم وما تعملون اى عملكم) من الايجاد والايقاع ويلزمه ان يكون المعمول لله لانه اذا كان العمل لله يكون المعمول ايضا لله (على[2] ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير) لانه اذا كان ما موصولة لا بد من ضمير المفعول فى قوله وما تعملون اى ما تعملونه لانه وجب عود الضمير من الصلة الى الموصول بخلاف ما اذا كان ما مصدرية لانه لا يحتاج الى تقدير الضمير (او معمولكم[3] على ان ما موصولة ويشتمل الافعال) لانه اذا كان المعمول لله تعالى يكون العمل لله تعالى ايضا فحينئذ يكون المعمول مشتملا للافعال هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان هذه الآية لا تدل على المراد الذى هو كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى لانه يحتمل ان يكون ما مصدرية وان يكون ما موصولة وانما يلزم ان لو كان ما مصدرية لان معنى الآية حينئذ والله خلق انفسكم وافعالكم واما اذا كانت موصولة لا يلزم ذلك المدعى لان معنى الآية يكون حينئذ والله خلق انفسكم ومعمولكم والمعمول لا يتناول للافعال فلا يكون المطلوب حاصلا بالآية المحتملة للمعنيين فاجاب عنه بقوله ويشتمل الافعال لان المعمول يطلق على الافعال التى هى الحاصلة من المعنى المصدرى بل كون ما موصولة ادل على المقصود (لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى) كما ذهب اليه اهل الحق (او للعبد) كما هو مذهب اهل الاعتزال (لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الايجاد[4]

[1] فى سورة الصافات اول الآية قال اتعبدون ما تنحتون ۱۲
[2] اى وهذا التقدير بناء ۱۲
[3] المعنى خلق ۱۲
[4] لان ذلك امر اعتبارى لا وجود له فى الخارج انما الموجود خارجا الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر ۱۲ (ابن ابى شريف)

marfat.com

والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو) اى الحاصل متعلق الايجاد والايقاع) يعنى الفعل قد يراد به المعنى المصدرى[1] كالحركة فى المسافة وقد يراد به المعنى الحاصل بالمصدر[2] كالحالة التى يكون المتحرك عليها فى كل جزء من المسافة وهى اثر الاول ولا شك ان الثانى موجود واختلف فى الاول (اعنى ما يشاهد من الحركات والسكنات مثلا) على ما يدل عليه قوله يشتمل على سكنات مخللة وحركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ ولا شعور للماشى بذلك (وللذهول عن هذه النكتة) هى الفائدة التى تؤثر فى النفس تأثيرا عجيبا اى على ان المراد بالعمل والمعمول واحد وهو الحاصل بالمصدر وحينئذ يجوز الاستدلال بالآية وان كان لفظة ما موصولة (قد يتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية) قوله وللذهول تعليل مقدم لقد يتوهم (وكقوله تعالى خالق كل شئ اى ممكن) هذا اشارة الى جواب ما يقال وهو ان هذه الآية لا تدل على مطلوبكم لانها عام خص منه ذات الله تعالى وصفاته فان لفظ الشئ متناول لهما مع انهما ليسا بمخلوقين فاذا كانت عاما مخصوصا جاز ان يخرج منهما افعال العباد فيكون المراد من الشئ غير ذات الله تعالى وصفاته وغير افعال العباد فاجاب عنه بقوله المراد من الشئ هو الممكن لا مطلق الاشياء فلا يرد ما ذكرتم من السؤال (بدلالة العقل) كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان الشئ شامل لكل موجود واجبا كان او ممكنا وذكر العام وارادة الخاص لا يجوز من غير قرينة لان العام لا يدل على الخاص باحدى الدلالات الثلث فما القرينة هنا فاجاب بان القرينة هو العقل اى المخصص هو العقل فانه يحكم بان الممتنع غير مخلوق وكذا الواجب فلا ينافى كون العام قطعيا فى الباقى بخلاف ما اذا كان المخصص هو النقل كما بين فى الاصول ولان المفهوم فى العرف من مثل هذا الخطاب ان لا يدخل المخاطب تحت عموم الخطاب ليحتاج الى تخصيصه بدليل انا ضارب من فى الدار وهذا الضارب حاصل فى الدار فلا يلزم منه كونه ضاربا لنفسه (وكقوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق) الاستفهام للانكار فيكون المعنى ليس من يخلق اى الله تعالى كمن لا يخلق اى الاصنام (فى مقام التمدح بالخالقية) ولو شاركه فيه لانتقت

[1] وصيغة المصدر مشتركة بين المصدر المبنى للفاعل وبين المصدر المبنى للمفعول وبين الحاصل بالمصدر فالفاعل اذا صدر منه الفعل المتعدى لا بد هناك من حصول اثر حسى او معنوى فاشئ من الفاعل بلا واسطة واقع على المفعول من الفاعل او غيره قائم من حيث الصدور بالفاعل ومن حيث الوقوع بالمفعول فاذا نظرت الى قيام ذلك الاثر بذات الفاعل ولاحظت كون الذات بحيث قام به كان ذلك الكون ما يعبر عنه بالمصدر المبنى للفاعل واذا نظرت الى وقوعه على المفعول ولاحظت كون الذات بحيث وقع عليه الفعل كان ذلك الكون ما يعبر عنه بالمصدر المبنى للمفعول واذا نظرت الى عين ذلك الاثر كان ذلك الحاصل بالمصدر ١٢ (كليات ابى البقاء)

[2] الفرق بين المصدر والحاصل بالمصدر ان المصدر نفس الايقاع الذى هو امر معنوى والحاصل بالمصدر الاثر الذى يحصل بالايقاع ١٢ (فرقيه)

marfat.com

فائدة المدح بالخالقية فان قال قائل قد قال الله تعالى (فلا تزكوا انفسكم) فما الحكمة في انه نهى عباده عن مدح انفسهم ومدح نفسه، قيل له عن هذا السؤال جوابان احدهما ان العبد وان كان فيه خصال الخير فهو ناقص واذا كان ناقصا لا يجوز له ان يمدح نفسه والله تعالى تام الملك والقدرة فيستوجب به المدح فمدح نفسه ليعلم عباده فيمدحوه، وجواب آخر ان العبد وان كان فيه خصال الخير فتلك افضال من الله تعالى ولم يكن ذلك بقوة العبد فلهذا لا يجوز له ان يمدح نفسه والله تعالى انما قدرته وملكه ليس لغيره فيه مدخل فيستوجب به المدح ومثله هذا ان الله تعالى نهى عباده ان ينهوا على احد بالمعروف وقد من الله تعالى على عباده بالنهي الذي ذكرناه في المدح (لكونها) اي لكون الخالقية (مناطا) اي مرجعا (لاستحقاق العبادة) وهذا المطلوب لا يحصل الا بان يكون الخالقية مخصوصة لله تعالى (لا يقال) فالقائل) قائله جهلة المعتزلة (بكون العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين دون الموحدين) فلا يكون الاستدلال بهذه الآية حجة لهم لانهم ليسوا من الموحدين فلهذا ذمهم رسول الله عليه الصلوة والسلام بقوله (القدرية مجوس هذه الامة) قالت المعتزلة المراد به الجبرية القائلون بان كل شئ يخلق الله تعالى قيل ولو سلمنا ان المراد به المعتزلة فلعل المراد تقبيح رأيهم في هذه المسئلة والا فنسبة كشاف كتاب الله تعالى الى دين المجوس مشكل (لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك في الالوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس) فان عندهم الخالق اثنان احدهما خالق الخير ويقال له يزدان والآخر خالق الشر ويقال له اهرمن (او بمعنى استحقاق العبادة كما للعبدة) جمع عابد (الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك) اي الشريك (بل لا يجعلون) اي المعتزلة (خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره) اي العبد (الى الاسباب والآلات التي يخلق الله تعالى الآن مشايخنا وراء الفعل والوراء في الاصل مصدر جعل ظرفا ويضاف الى الفاعل فيراد به ما يتوارى به وهو خلفه والى المفعول فيراد به ما يواري وهو قدامه ولذلك عد من الاضداد وقد بالغوا في تضليلهم اي المعتزلة (في هذه المسئلة) اي مسئلة خلق الافعال (حتى قالوا) اي المشايخ (ان المجوس) جمع مجوسي (اسعد

له واما المعتزلة فمقتضى الوجه حمل منكفيهم لان الحق عدم تكفير اهل القبلة عه وان وقع الزام المعتزلة بما ذكر فهو الزام لهم بخلاف من خالف القواطع المعلومة بالضرورة من الدين مثل القائل بقدم العالم ونفي العلم بالجزئيات وكذا القول بالايجاب بالذات ونفي الاختيار فانه كفر للقائلين عه قوله وان وقع الزاما معناه وان وقع التصريح بكفر المعتزلة ونحوهم عند البحث معهم في رد مذهبهم بانه كفر اي يلزم من قولهم بكذا الكفر ولا يقتضي ذلك كفرهم لان لا ازم مذهب ليس بمذهب لنا فانهم ما قالوا لذلك الا لشبهة دليل قام عندهم على زعمهم وان اخطأوا فيه والرافضي ان اعتقد الالوهية في علي او ان جبريل غلط في الوحي او كان ينكر عصمة الصديق او يقذف السيدة الصديقة فهو كافر لمخالفة القواطع المعلومة من الدين بالضرورة بخلاف ما اذا كان يفضل عليا او يسب معاوية فانه مبتدع لا كافر رحاشية رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين مفتي الشام زيادة المؤلف من الشرح

marfat.com

حالا منهم) ای من المعتزلة (لا یقال هذا کفر وروی فی الفروع ان من قال النصرانیة خیر من الیهودیة فقد کفر[1] لانا نقول فیه ان الحکم بالخیریة لیس بکفر لا عقلا ولا شرعا بدلیل قطعی، اما عقلا فلانا نقول الممنوع هو الخیریة مطلقا[2] اما النصرانیة خیر من الیهودیة من جهة ان طبعهم وسهولة میلهم الی الاسلام والیهودیة خیر من النصرانیة من حیث ان کفرهم فی النبوة وکفر النصاری فی الالوهیة فلا واما قوله تعالی (وقالت الیهود عزیر ابن الله) فانما قاله طائفة من الیهود وحیث لم یثبتوا ای المجوس (الا شریکا واحدا او المعتزلة اثبتوا شرکاء لا تحصی واحتجت المعتزلة) علی ان العبد خالق لافعاله (بانا نفرق بالضرورة بین حرکة الماشی وحرکة المرتعش وان الاولی باختیاره دون الثانیة) حاصل هذا الدلیل ان یقال ان الحرکة الصادرة من العبد علی ضربین اختیاریة وغیر اختیاریة فلو کانت بخلق الله تعالی لزم ان یکون الکل اختیاریا او غیر اختیاری فعلم ان الحرکة التی هی اختیاریة بخلق العبد والحرکة الغیر الاختیاریة بخلق الله تعالی (وبانه لو کان الکل بخلق الله لبطل قاعدة التکلیف) لانه کالجمادات فکما ان تکلیف الجمادات باطل کذا هذا (والمدح) بالعمل ای الخیر (والذم) ای الشر (والثواب والعقاب وهو ظاهر) حاصل هذا الکلام لو کان افعال العباد بخلق الله تعالی لزم ان لا یکون العبد مکلفا بالاوامر والنواهی وان لا یکون مستحقا للمدح ببعض افعاله والذم بالبعض والعقاب بالبعض الآخر لان الکل بخلق الله تعالی لا اختیار للعبد لکونه مجبورا واللوازم کلها باطلة اما الملازمة فلانه یلزم تکلیف العاجز ویلزم ان لا یکون العبد مستحقا لهذه الاشیاء اما بطلان اللوازم فان الله کلف عباده بالاوامر والنواهی واستحق المدح والذم والعقاب بافعاله وکذا الملزوم، اعلم انه یتفرع علی مسئلة خلق الافعال مسائل منها ان التوالد عندنا بخلق الله تعالی کالام فی المضروب والانکسار فی الزجاج وعند المعتزلة بخلق العبد ومنها ان المقتول میت بالجل لان القتل فعل یحصل بخلق الله تعالی وعندهم مقطوع علیه لاجله ومنها انه مرید بجمیع الکائنات عینا او عرضا طاعة او معصیة لانه خالق بالاختیار فیکون مریدا لها ضرورة خلافا لهم فی المعصیة (والجواب عن الاستدلال

[1] بل یقول الیهودیة شر من النصرانیة (دامغ)

[2] لقد دین الله الناس مداهنة الذین آمنوا الیهود والذین اشرکوا ولتجدن اقربهم مودة للذین آمنوا الذین قالوا انا نصاری ذلک بان منهم قسیسین ورهبانا وانهم لا یستکبرون عن قبول الحق اذا فهموه اویتواضعون ولا یتکبرون وفیه دلیل علی ان التواضع والاقبال علی العلم والعمل والاعراض عن الشهوات محمودة وان کانت من کافر (قاضی فی سورة المائدة) ومن المعلوم ان کفر النصاری اغلظ من کفر الیهود ومع ذلک لم یشتد سخطه صلعم علی طلب الخیر لاشرفهم الله تعالی بقوله ولتجدن الخ واما الیهود فمع ان کفرهم اخف من کفر النصاری طردهم الله وخصهم بمزید اللعنة فکذلک الا بسبب حرصهم علی الدنیا (شیخزاده فی حاشیة القاضی) جلد ثانی ۱۲ —

المذكور (ان ذلك) اى الاحتجاج المذكور (انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفى الكسب) اى كسب العبد ومعنى الكسب الفعل لاجتلاب نفع او دفع ضرر ولهذا لا يوصف فعل الله بانه كسب (والاختيار) اى اختيار العبد (اصلا) بالكلية ؛ حاصل الجواب ان يقال ان هذا الاحتجاج المذكور وهو عدم الفرق بين الحركتين وبطلان قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب انما يكون حجة على الجبرية فانهم قائلون على ان لا كسب ولا اختيار للعبد اصلا فى افعاله بل كان افعاله بمنزلة حركات الجمادات لا علينا فانا قائلون بكسب العبد واختياره فلا يكون قاعدة التكليف باطلة لوجود الاختيار من العبد ولا المدح ولا الذم ولا الثواب ولا العقاب لان الافعال صادرة عنه باختياره ولاجل ذلك يستحق المدح والذم والثواب والعقاب فى مقابلة افعاله (واما نحن فنثبته) اى نثبت الكسب والاختيار (على ما نحققه) الضمير البارز عائد الى ما (ان شاء الله تعالى) فيصح التكليف ليختار ما كلف به ويستحق المدح والذم والثواب والعقاب لاختياره الفعل او لمحليته له ؛ فان قلت التكليف بالصلوة مثلا لايجادها واذا لم يكن هو الموجد كان تكليفا بما لا يطاق ؛ قلت لا نسلم ان التكليف بها لايجادها بل ليختارها فيرتب عليه ايجاد الله تعالى (وقد تمسك) اى المعتزلة (بانه لو كان الله خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والزانى والسارق الى غير ذلك وهذا) اى هذا التمسك (جهل عظيم) الجهل قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا[1] اما البسيط فهو عبارة عن عدم العلم بالشئ من كل الوجوه او من بعضها واما المركب فهو عبارة عن عدم العلم بالشئ مع اعتقاد انه عالم اما الجهل المركب فاستحال اجتماعه مع النظر لان صاحب هذا الجهل اعنى المركب لما اعتقد انه عالم بالمطلوب استحال فيه ان يطلبه لان اعتقاد العلم يمنعه عن الاقدام على طلب (لان المتصف بالشئ من قام به ذلك) والضمير فى به راجع الى من وذلك اشارة الى الشئ سواء كان موجدا او كاسبا او محلا فقط كطال زيد وقصر عمرو قال حجة الاسلام من اوجد معنى قائما بمحل فالموجد هو الفاعل الحقيقى والمحل هو الفاعل المجازى فالجلاد قاتل بالتجوز والله تعالى قاتل فى الحقيقة

[1] خبر ان الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق سمى به لانه يعتقد الشئ على خلاف ما هو عليه فهذا جهل آخر تركبا معا وللجهل انواع باطل لا يصلح عذرا وهو جهل الكافر بصفات الله تعالى واحكامه وجهل من خالف فى اجتهاده الكتاب والسنة كالفتوى ببيع امهات الاولاد بخلاف الجهل فى موضع الاجتهاد فانه يصلح عذرا وهو الصحيح وكذا فى موضع الشبهة واما جهل ذى الهوى بالاحكام المتعلقة بالآخرة كعذاب القبر والرؤية والشفاعة فجهل الكبائر وعفو ما دون الكفر فلم يكن هذا الجهل عذرا لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والمعقول لكنه لما نشأ من التأويل للادلة كان دون جهل الكافر وجهل مسلم فى دار الحرب لم يهاجر الينا بالشرائع كلها يكون عذرا حتى لو مكث ثمة مدة ولم يصل ولم يصم ولم يعلم انهما واجبان عليه لا يجب القضاء عليه بعد العلم بالوجوب ويلحق بهذا الجهل جهل الشفيع بالبيع والامة بالاعتاق والباكر بنكاح الولى والوكيل ۱۲ (كليات ابى البقاء)

marfat.com

ولذا نسب الله الافعال الاختيارية فى القرآن تارة الى نفسه واخرى الى عباده كما قال (وما رميت اذ رميت ولكن الله[2] رمى (لا من اوجده اولا يرون) اى المعتزلة (ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات فى الاجسام ولا يتصف بذلك) اى بذلك الصفات بحاصله ان يقال ان المعتزلة لم يفرقوا بين خلق الشئ وبين الاتصاف به فزعموا ان من خلق الشئ فهو متصف به وليس كذلك لان المتصف بالشئ من قام به ذلك الشئ لا من اوجده الا يرى ان الصباغ يصبغ الثوب بالسواد فالسواد قائم بالثوب الاسود والصباغ هو الموجد لانه سوّده ولانه لو كان كذلك لكان الله تعالى الاسود والابيض وغير ذلك لانه اوجده وليس كذلك بالاتفاق والاولى ان المتصف بالشئ من قام به مأخذ الاشتقاق لا من اوجد ذلك الشئ لان السواد والبياض قائم بالمحل فيتصف المحل به (وربما يتمسك) اى المعتزلة (بقوله تعالى فتبارك) اى استحق التعظيم والثناء بانه لم يزل ولا يزال (الله احسن الخالقين) معنى تبارك دام عظمته وجلالته دواما ثابتا لا انتقال له ولهذا لا يقال يتبارك الله مضارعا لان انتقال الازمنة على القديم محال (واذ تخلق من الطين كهيئة الطير) وجه التمسك بهاتين الآيتين ان قوله تعالى (احسن الخالقين) يدل على كثرة الخالق وان قوله (اذ تخلق من الطين كهيئة الطير) يدل على ان عيسى عليه الصلوة والسلام خالق لان الضمير فى تخلق عائد الى عيسى عليه السلام فيكون العبد خالقا لافعاله الاختيارية (والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير) فيكون معنى احسن الخالقين احسن المقدرين والمصورين ويكون ايضا معنى اذ تخلق اذ تقدر فمعنى الخلق فى اللغة التقدير اى ايجاد الشئ على تقدير واستواء يقال خلقت الاديم اذا قيسته لتقطع منه شيئا يقال رجل خالق اى صانع (وهى افعال العباد كلها بارادته ومشيته) اى بارادة الله تعالى ومشية الله تعالى (قد سبق انهما عندنا عبارة عن شئ واحد) اى اكثر المتكلمين لم يفرقوا بينهما وان كانا فى اصل اللغة مختلفين فان المشية فى اللغة الايجاد يقال شاء الله تعالى اوجده والارادة طلب الشئ (وحكمه لا يبعد ان يكون ذلك) اى الحكم (اشارة الى خطاب التكوين) فان مشية الله تعالى جرت على انه اذا اراد

[1] فى سورة الانفال ۱۲
[2] روى انه لما طلعت فى يوم بدر قريش من القعنقل قال عليه السلام هذه قريش جاءت بخيلائها وفخرها يكذبون رسولك اللهم انى اسئلك ما وعدتنى فاتاه جبريل وقال خذ قبضة من تراب فارمهم بها فلما التقى الجمعان تناول كفا من الحصباء فرمى بها فى وجوههم وقال شاهت الوجوه فلم يبق مشرك الا شغل بعينه فانهزموا وردفهم المؤمنون يقتلونهم ويأسرونهم ثم لما انصرفوا اقبلوا على التفاخر فيقول الرجل قتلت واسرت فنزلت فلم تقتلوهم بقوتكم ولكن الله قتلهم بنصركم وتسليطكم عليهم والقاء الرعب فى قلوبهم وما رميت يا محمد رميا توصلها الى اعينهم ولم تقدر عليهم اذ رميت اى اتيت بصورة الرمى ولكن الله رمى اتى بما هو غاية الرمى فاوصلها الى اعينهم جميعا حتى انهزموا وقد عرفت ان اللفظ يطلق على المسمى وعلى ما هو كماله والمقصود منه مثل الرحمن الرحيم ۱۲
(قاضى شيخزاده)
جلد ثانى ۳۰۲

شيئا ان يقول له كن فيكون وان كانت القدرة مع الارادة كافيتين فى خلقه فخطاب التكوين لا يقتضى وجود مخاطبه كما يقتضيه خطاب التكليف وقيل خطاب التكوين عبارة عن سرعة الايجاد (وقضيته اى قضائه وهو عبارة[1] عن الفعل مع زيادة احكام) لا يحتمل الزوال ؛ اعلم ان القضاء والقدر بمعنى الخلق والتقدير كما فى قوله تعالى (فقضٰهن سبع سموات) وقوله تعالى (وقدر فيها اقواتها) والمعتزلة انكروا القضاء والقدر بهذا المعنى فى افعال العباد وقد يجيئان بمعنى الايجاب والالزام كقوله تعالى (وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه) وقوله تعالى (نحن قدرنا بينكم الموت) فيكون الواجبات بالقضاء دون البواقى وقد يراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى (وقضينا الى بنى اسرائيل فى كتاب لتفسدن فى الارض) وقوله تعالى (الا امرأته قدرناها من الغابرين) اى اعلمنا بذلك وكتبناه فى اللوح (لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء) اى رضاء العبد (به) اى بالكفر (لان الرضاء بالقضاء) اى بقضاء الله تعالى (واجب واللازم باطل) اى الرضاء بالكفر (لان الرضاء بالكفر كفر) اعلم ان الرضاء بكفر نفسه كفر اتفاقا واختلفوا فى الرضاء بكفر غيره قيل كفر وقيل اساءة لا كفر وقيل الحق انه كفر ان كان يستحب الكفر ويستحسنه والا فلا كمن احب موت الشرير على الكفر حتى ينتقم الله منه فهذا ليس بكفر بدليل قوله تعالى (ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم) قيل هذا دعاء ليموت على كفره وهل يجوز الدعاء على المؤمن الشرير ليموت على الكفر فيه كلام ذكر فى بعض التفاسير ان موسى عليه الصلوة والسلام دعاء على بلعم بسلخ الايمان منه ؛ حاصل هذا السؤال ان يقال لا نسلم ان افعال العباد كلها بقضاء الله تعالى والا لزم ان لا يكون الرضاء بالكفر كفرا لانه من جملة افعاله وليس كذلك لانه لو كان كذلك لزم رضاء العباد به لان الرضاء بقضاء الله تعالى واجب واللازم باطل وكذا الملزوم فلا يكون افعال العباد كلها بقضاء الله تعالى (لانا نقول[2] الكفر مقضى) اى مخلوق (لا قضاء) وهو ايجاد الكفر وخلقه ؛ حاصل هذا الجواب ان يقال ان كون الكفر بقضاء الله تعالى يوجب الرضاء بقضائه

[1] قوله وهو عبارة عن الفعل يؤيده قوله تعالى فقضاهن سبع سموات قال الشارح فى التلويح التحقيق ان القضاء اتمام الشئ اما قولا كما فى قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اى حكم او فعلا كما فى قوله تعالى فقضٰهن سبع سموات اى خلقهن واتقن امرهن انتهى كلامه ۱۲ (خيالى وعبد الحكيم)

[2] محصل الجواب ان الدليل اعنى قوله لان الرضاء بالقضاء واجب لا يستلزم الملازمة لان القضاء ليس بكفر حتى يكون رضاؤه رضاء بالكفر وكيف لا والقضاء قائم بذاته تعالى والكفر قائم بذات العبد ۱۲ (عصام)

marfat.com

الا الرضاء بالكفر والكفر هو الرضاء بالكفر لا الرضاء بقضاء الكفر والسائل لم يفرق بين الرضاء بقضاء الكفر وبين الرضاء بالكفر وزعم انهما واحد وليس كذلك (والرضاء انما يجب بالقضاء) هو صفة الله تعالى (دون المقضى) وهو صفة العبد، يرد عليه ان من قال رضيت بقضاء الله تعالى يريد به رضاءه بما ورد عليه من البلاء وهو المقضى لا بما قام بذات الله تعالى وهو القضاء فالاولى ان يقال ان الكفر نسبة الى الله باعتبار ايجاده اياه ونسبة الى العبد باعتبار محليته له والرضاء انما يجب باعتبار النسبة الاولى وقضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده على وجه مخصوص وتقدير معين وعند الفلاسفة قضاء الله تعالى عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام وهو المراد بالارادة والقدرة عبارة عن خروج الموجودات الى الوجود العيني باسبابها على ما تقرر في القضاء (وتقديره وهو تحديد) اى تعيين (كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن) بيان لحد (وقبح ونفع وضر وما يجويه) اى يحيط والضمير المستتر في يجويه عائد الى ما والضمير البارز الى المخلوق (من زمان) بيان ما (ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب) وانما سمي الجزاء ثوابا وعقوبة لان المحسن يثوب اى يرجع اليه (والمقصود) اى مقصود المصنف (منه) اى من قوله وارادته ومشيته الى آخره (تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لما سوى الكل) اى المخلوقات بجميعها (بخلق الله تعالى وهو) اى الخلق (يستدعي القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار) اى لا يكره ولا يجبر شئ من الاشياء بل كله بقدرته وهو المراد بتقديره يعني ان الله تعالى مريد بجميع الكائنات جوهرها كان او عرضا وطاعة كان او معصية لانه تعالى خالق الكائنات كلها بالاختيار والعلم فيكون مريدا لها بالضرورة الا ان الطاعة بمشيته وارادته ورضائه ومحبته وقضائه وقدرته وان المعصية بقضائه وقدرته ومشيته دون رضائه ومحبته، فان قيل ما الفرق بين الارادة والمشية وبين الرضاء والمحبة وبين القضاء والقدرة، قلت هو ان الارادة تكون في الاكوان والاحكام وان المشية انما تكون في الاكوان فقط فيكون الارادة اعم من المشية

لـه قيل عليه انه لا معنى للرضا بصفة الله تعالى انا القائل برضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضي بصفة من صفاته تعم بل يريد انه رضي بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى وقد يجاب عنه بالاعتراض بان الرضا بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان اما عدم الاستقباح بخلاف الرضاء بكفر الكافر فمعلوم انه قصد الحالي زيادة غوايته كما قال الله تعالى حكاية لدعاء ابليس على لهم الهم اشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم ١٢ (عبد الحكيم)

marfat.com

وان الرضاء هو كمال ارادة وجود الشئ والمحبة[1] افراطها عليه فيكون وجود المحبة مستلزما لوجود الرضاء من غير عكس وان القضاء وجود جميع المخلوقات فى اللوح المحفوظ مجتمعة والقدرة وجودها منزلة فى الاعيان بعد حصول شرائطها (فان قيل) من طرف المعتزلة (فيكون الكافر مجبورا فى كفره والفاسق فى فسقه فلا يصح تكليفهما) اى الكافر والفاسق (بالايمان والطاعة[2]) يعنى اذا قدر الله تعالى كفر الكافر وفسق الفاسق قبل خلق الكافر والفاسق وتعلق له علمه ولا قدرة للكافر ان يخرج من تقدير الله تعالى ويفعل بخلاف ما تعلق به علمه فيكون مجبورا فى كفره وكذا الفاسق (قلنا ان الله تعالى اراد منهما) اى من الكافر والفاسق (الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر) اى اراد الله الفسق والطاعة باختيار عبده فيكون ارادته الازلية تابعة للاختيار الحادث ولا بعد فيه لمن احاط علمه بالحادث الآتى كمن علم اختيار عبده غدا واختار مختاره (كما انه علم) الله تعالى (منهما) اى من الكافر والفاسق (الكفر والفسق بالاختيار) يعنى الارادة تابعة للعلم فكل ما علم الله تعالى وقوعه فهو مراد الوقوع وكل ما علم الله عدمه فهو مراد العلم حاصل الجواب ان يقال لا نسلم من كون الكفر من الكافر والفسق من الفاسق بارادة الله وقدرته كون الكافر مجبورا فى كفره والفاسق مجبورا فى فسقه وانما يلزم ذلك ان لو كان ارادة الله تعالى منهما الكفر والفسق من غير اختيارهما وليس كذلك بل ارادته تعالى منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا يكونان مجبورين فى الكفر والفسق ويصح تكليف الكافر بالايمان وتكليف الفاسق بالطاعة فلا يرد ما ذكرتم من السؤال (ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة[3] انكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح حتى قالوا انه) اى الله تعالى (اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم) اى من المعتزلة (ان ارادة) الله تعالى (القبح قبيحة كخلقه وايجاده) اى كما ان خلق القبح قبيح وايجاد القبح قبيح عند المعتزلة (ونحن نمنع ذلك) اى نمنع كون ارادة الله تعالى للقبيح قبيحة كخلقه لان القبيح ليس ذاتيا للفعل بل صفة تعرض بالنسبة الى العبد (بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به) لا ارادته وايجاده وكذا خلقه

[1] والمحبة والرضى كل منهما اخص من المشية فكل رضى ارادة ولا عكس والاخص غير الاعم (كليات)

[2] الفرق بين الطاعة والعبادة العبادة ما لا يجوز لغير الله تعالى والطاعة له ولغيره ۱۲ (فرقيه)

[3] قالوا فعل العبد ان كان واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه المكروه عكسه واما المباح وافعال غير المكلف فلا يتعلق به ارادة ولا كراهة ۱۲ (عصام)

marfat.com

ان سلم كون العبد خالقا لفعله والحاصل ان الامر العدمي المسمى بالقصد[1] والاختيار وغيرهما هو الكسب وهو مناط كون الفعل طاعة ومعصية ومتعلق الثواب والعقاب والحسن والقبح والخير والشر اذ لا قبح في خلقها لجواز اشتمالها على مصلحة وحكمة بل القبح كسبها كما لو اعطى ملك رجلا الف درهم مع علمه بان ذلك الالف يصرف هذا الشخص الى اتلاف نفسه لكنه يعطيه ليتعظ به غيره فلا يسئله بعد ذلك احد ولا يصرفه الى مثله (فعندهم) اى عند المعتزلة (يكون اكثر ما يقع من افعال العباد) من المعاصي والجرائم (على خلاف ارادته تعالى) بل على وفق ارادة ابليس مع انه عدو الله تعالى (وهذا) اى كون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادته (شنيع جدا) قيل لانه يلزم عجزه تعالى ومغلوبيته لوقوع خلاف مراده في مملكته لان اكثر افعال العباد على وفق ارادة عدوه وهو الشيطان. قلنا اعتقاد عجزه تعالى ومغلوبيته كفر بالاجماع وهو محال عقلا لوجوب الوجود وانما حكم الشارح بشناعته دون استحالته لان المعتزلة لم يقولوا بانه تعالى يريد الايمان والطاعة بارادة جازمة حتى يلزم العجز بل قالوا انه تعالى يريدهما برغبة العباد واختيارهم فما لم يختاروه ولم يرد الله تعالى فلا عجز في الحقيقة (حكي عن عمرو بن عبيد) من المعتزلة (انه قال) عمرو بن عبيد (ما الزمني احد مثل ما الزمني مجوسي) مثل مفعول مطلق وما مصدرية او موصولة وهذا كقوله تعالى (مثل ما انكم تنطقون) (كان معي في السفينة فقلت له) اى للمجوسي (لم لا تسلم فقال) اى المجوسي (لان الله تعالى لم يرد اسلامي فان اراد اسلامي اسلمت فقلت للمجوسي ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك) والشيطان[2] فيعال من شطن[3] يشطن اذا بعد[4] ويقال شاطن وتشيطن وسمي بذلك كل متمرد لبعد عوده في الشر ويقال فعلان من شاط يشيط اذا هلك فالمتمرد هالك بتمرده ويجوز ان يكون سمي بفعلان لمبالغته في اهلاك غيره (فقال المجوسي فانا اكون مع الشريك الاغلب) يعني اذا وجد الكفر والمعاصي بارادة الشيطان يكون اكثر افعال العباد بارادته فيكون الشيطان شريكا غالبا في ايجاد افعال العباد وهو كفر وامر شنيع فيكون كل الافعال خيرا وشرا بارادة الله تعالى هذا الالزام انما يرد

[1] القصد امر اعتباري لا وجود له في الخارج بل هو ميل القلب ولا عدم له عند الماتريدي وهو شيء ثابت في نفس الامر يدركه عقل وهذا من قبيل اللاموجود واللامعدوم وهو معنى الحال فيكون من الامور الذهنية فلا يكون مخلوقا للرب ۱۲ (شرح اسحق زنجاني)

[2] اسمه الاصلي عزازيل ۱۲

[3] يعني مشتق من شطن ۱۲

[4] عن الحق او عن الرحمة ۱۲

على المعتزلة ان لو قالوا ان الله تعالى يريد اسلام الكافر ارادة جازمة وليس كذلك[1] كما مر وكان جواب عمرو للمجوسي ان يقال ان الله تعالى يريد اسلامك باختيارك فاذا لم تختره لم يرده فكان التقصير منك (وحكي ان القاضي عبد الجبار الهمذاني) وهو شيخ اهل الاعتزال (دخل على الصاحب) اى الصاحب ملك (بن عباد وعنده) اى عند الصاحب (الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني) وهو شيخ اهل السنة (فلما رأى) اى القاضي (الاستاذ قال) القاضي (سبحان من تنزه عن الفحشاء) يعني طعن عبد الجبار على الاستاذ بقوله سبحان من تنزه عن الفحشاء يعني ان المعتزلة لا يقولون باسناد القبائح والشرور على الله من جهة التقبيح واهل السنة يقولون به؛ سبحان واقع موقع المصدر وقد اشتق منه سبحت والتسبيح لا يكاد يستعمل الا مضافا لان الاضافة تبين من المعظم فاذا افرد عن الاضافة كان اسما علما للتسبيح لا ينصرف للتعريف والالف والنون في آخره ويضاف اليه مفعول به لانه المسبح ويجوز ان يكون فاعلا لان المعنى تنزهت وانتصابه على المصدر بفعل محذوف تقديره سبحت الله تسبيحا قال اهل اللغة اشتقاق سبحان من السباحة اى المشى لان الذى يسبح يباعد ما بين طرفيه فيكون فيه معنى التبعيد وقال بعضهم هذه لفظة جمعت بين كلمتى تعجب لان العرب اذا تعجبت من شئ قالت حان والعجم اذا تعجبت قالت فجمع بينهما فصار سبحان والفحشاء الذى يستوجب به العقوبة في النار وقيل يجب به الحد (فقال الاستاذ على الفور) في جوابه (سبحان من لا يجرى في ملكه الا ما شاء) يعني من هو كفر الكافر بدون مشية الله تعالى والحال ان الله تعالى لا يجرى في ملكه الا ما شاء يعني غرض القاضي الطعن له بان يقول هذا القول مستلزم لان يقال ليس تعالى خالق الفحشاء وقول الاستاذ طعن ايضا الا ان هذا الطعن اشد من الطعن الاول لان غرضه ان يقول انهم قائلون لوجود ما لا يشاء الله تعالى في ملكه وهو منزه عنه والغرض من هذين الحكايتين اثبات تعميم ارادة الله تعالى وقدرته كما اثبتت عند اهل الحق دون المعتزلة (والمعتزلة اعتقدوا ان الامر اى الامر بالشئ يستلزم الارادة اى ارادة ذلك الشئ والنهى عن الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا لا لله تعالى امر

[1] قالت المعتزلة لو دفع مغلوبيته تعالى حين اراد ايمان الكافر وطاعة الفاسق ولم يقع قالوا تعالى مراد العباد اياهم رغمة واختيارا والجبر ينافيه ولا اضطرارا فلا نقص ولا مغلوبية في عدم وقوع ما لم يرد كذلك كما للملك اذا اراد من القوم ان يدخلوا الدار فلم يدخلوا وليس بنقص ولا مغلوبية قلنا المنفصل عن لزوم المحذور المذكور ليس بشئ اذ عدم وقوع هذا المراد نوع نقص ومغلوبية ولو سلم فلا اقل من الشناعة التي ادعاها الشارح واى شناعة اعظم مما يقع مراد العبد والحال ان مراد السيد المطاع لا يقع ولا يصير على ذلك رئيس قوى من عباده فضلا عن الله عز وجل جلاله (خيال مع كنغروى)

[2] كذا في شرح المقاصد ثم قال وكل هذا مغلوبية ونقيصة هذا وبهذا ظهر ان عدم وقوع المراد نوع نقص ومغلوبية ولزم ان المراد من الشناعة في عبارة الشارح هو هذا لا ما يستفاد من تقريره مرارا لانه لم يكن هنا نقص ومغلوبية توجد الشناعة ايضا؛ (كنغروى)

marfat.com

على العباد بالايمان (وكفره غير مراد) لعدم امر الله تعالى على الكفار بالكفر (ونحن نعلم) هذا اشارة الى الجواب (ان الشئ قد لا يكون مرادا ويؤمر به) اى بالشئ فلا يكون مستلزما للارادة (وقد يكون) اى الشئ (مرادا) ككفر الكافر (وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها) اى المصالح (علم الله تعالى) فلا يكون النهى مستلزما لعدم الارادة (او لانه) معطوف على الحكم (لا يسئل عما يفعل) لانه مالك مطلق له ان يتصرف فى ملكه كيف يشاء لا ظلم لفعله اصلا[1] (الا يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره) اى السيد (بالشئ ولا يريده) اى لا يريد السيد الشئ (منه) اى من عبده قوله الا يرى توضيح للوجه الاول اخره من الوجه الثانى لئلا يقع الفصل بين الوجهين مع قصر الثانى جدا (وقد يتمسك من الجانبين) اى اهل السنة والمعتزلة (بالآيات وباب التأويل مفتوح على الفريقين؛ وللعباد افعال اختيارية) اى بارادته قال فى المقاصد كان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذى يريده ويناسبه ما فى الاحياء من ان الاختيار مسبوق بالتردد والارادة اعم (يثابون بها) اى بالافعال الاختيارية (ان كانت طاعة ويعاقبون عليها) اى على الافعال الاختيارية (ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية) فانهم نسبوا القبائح الى الله تعالى وابرؤا العباد من الذنوب وهى تخالف الجماعة (من انه لا فعل للعبد اصلا) اى لا اختياريا ولا غير اختيارى (وان حركاته) اى العبد (بمنزلة حركات الجمادات) والعروق النابضة ورئيس الجبرية جهم بن صفوان الترمذى قال اضافة الفعل الى الخلق مجاز على حسب ما يضاف الشئ الى محله لا الى محصله وعندهم قولك جاء زيد وذهب عمرو كقولك طال الغلام وابيض الشعر (لا قدرة عليها) اى على الحركات (ولا قصد ولا اختيار وهذا) اى زعم الجبرية (باطل لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش) هذا دليل عقلى (ونعلم ان الاول باختياره دون الثانى) قال بعض المحققين اختيار العبد ترجيح احد الطرفين بلا ايجاب له والله يوجده فيجب به الفعل والاول كسب والثانى خلق فعنده يكون لاختيار العبد دخل فى وجود الفعل لكن بالترجيح لا بالتأثير

[1] وانت خبير بان الظواهر متى تعارضت لم يصلح للتمسك بها خصوصا فى المسائل الاعتقادية فوجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية وقد مر منها ما فيه كفاية لاثبات مذهب اهل الحق قال الامام الرازى ان حال هذه المسئلة عجيبة فان الناس كانوا مختلفين فيها ابدا بسبب ان ما يمكن الرجوع فيها اليها متعارض متدافع فقول الجبرية على انه لا بد لترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد ومقول القدرية على ان العبد لو لم يكن واحدا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهى وهما مقدمتان بديهيتان اعتماد الجبرية على ان تفاصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد واعتماد القدرية على ان افعال العباد على وفق تصورهم ودواعيهم وهما متعارضان ومن الالزاميات الخطابيات ان القدرة على الايجاد صفة كمال لا يليق العبد وان فعل العباد قد يكون سفها وعبثا فلا يليق بجناب الحق واما الدلائل السمعية والقرآن مملو بما يوهم بالامرين وكذا الآثار فان امة من الامم لم يكن خالية من الفريقين وكذا الاوضاع والخطابات متدافعة من الجانبين ۱۲

(ولا انه لو لم يكن للعبد فعل اصلا) اى لا اختياريا ولا غير اختيارى هذا دليل عقلى لبيان (لما صح تكليفه) مصدر مضاف الى المفعول وهو الضمير (ولا ترتب استحقاق الثواب) مصدر مضاف الى المفعول وهو الثواب (ولا العقاب على افعاله) اى لا يصح ترتب استحقاق الثواب على بعض الافعال مثل الصلوة وسائر الحسنات وترتب العقاب على بعض الآخر مثل شرب الخمر ونحوه (ولا اسناد الافعال) اى لا يصح اسناد الافعال الى العبد (التى تقتضى سابقية القصد والاختيار اليه) اى الى العبد (على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب) فان كل واحد صلى وصام وكتب مسند الى العبد على سبيل الحقيقة مع ان كل واحد من هذه الافعال مسبوق بالقصد والاختيار (بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه) فان كل واحد من طال واسود لا يقتضى سابقية القصد والاختيار (والنصوص) الآتية هذا دليل نقلى (القطعية تنفى ذلك) اى تنفى ان لا يكون لقدرة العبد تأثير للافعال الاختيارية (كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون) يحصل من هذا دفع قولهم بانه لا فعل للعبد اصلا (وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وغير ذلك) من الآيات (فان قيل) هذا السؤال من طرف الجبرية منشأ السؤال قوله والمقصود تعميم ارادة الله تعالى (بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعا) لا يقال هذا السؤال عين ما ذكر فى قوله فان قيل فيكون الكافر مجبورا بكفره * لانا نقول ما ذكرناه على لزوم الجبر من كون الكل بخلق الله تعالى فهو جبر متعلق بالفعل فقط وهذا بناء على لزومه من تعلق العلم والارادة الازليين فهو جبر متعلق بالفعل والارادة معا فلذا ورد تعلقها لوجود الفعل وعدمه هنا (لانهما اما ان يتعلقا) اى علم الله تعالى وارادته تعالى (بوجود الفعل فيجب) الفعل (او بعدمه) اى بعدم الفعل (فيمتنع) الفعل (ولا اختيار مع الوجوب) اى مع وجوب الفعل (ولا امتناع) قوله والا امتناع يكون معطوفا على الوجوب فيكون معناه ولا اختيار مع وجوب فعل العبد وامتناعه واما على النسخة الاخرى وهو قوله ولا امتناع فحينئذ يكون معطوفا على لا اختيار فيكون معناه ولا امتناع للعبد على الفعل مع الوجوب ولا اختيار له ايضا فعلى هذه النسخة

---

٥٤ مما جزم بالبداهة انه لا تحقق للجبر دون القصد والاختيار (ابن عرس)

٥٥ جواب عن سؤال تقريره ان صحة الاسناد لا يقتضى ان يكون للعبد فعل اذ يصح الاسناد فى مثل ترشر الشيخ وطال الغلام من انتفاء كون الارتعاش والطول فعلين لهما فاجاب بان الكلام فى الافعال التى تقتضى بذواتها استنادها الى القصد والاختيار من اسندت اليه بخلاف الافعال التى لا يقتضى ذلك (عرس)

٥٣ وقل الحق من ربكم

٥٤ استشكال على ثبوت الاختيار للعبد مع القول بتعميم العلم والارادة (عرس)

٥٥ كل حدث عينا كان او فعلا

٥٦ حاصل الدفع ان هذا بيان للجبر بالنسبة الى كل ما يمكن من العبد من الفعل والترك حيث عم وقال اما ان يتعلقا بوجود الفعل او بعدمه وما مر بالنسبة الى الافعال الصادرة عنه فقط حيث خص الاعتراض بالنسبة الى الكفر والفسق

(عبد الحكيم)

marfat.com

يكون على تقدير واحد لا على التقديرين فعل كلا التقديرين يكون العبد مجبورا (قلنا يعلم الله ويريد ان العبد يفعله م اى فعلا (او يتركه م اى يترك الفعل (باختياره فلا اشكال م حاصل هذا الجواب ان يقال ان الجبر انما يلزم ان لو كان علم الله وارادته متعلقا بالفعل والترك من غير اختيار العبد وليس كذلك فان عادة الله تعالى جارية على ان علمه وارادته يتعلقان بالفعل والترك على وفق اختيار العبد فان اختار العبد الفعل تعلق علم الله وارادته وان اختار الترك تعلق علم الله تعالى وارادته فلا يلزم الجبر الذى ذكرتم (فان قيل فيكون حينئذ فعله الاختيارى واجبا م ان علم الله اراد وجود الفعل (او ممتنعا م ان علم الله تعالى اراد عدم الفعل (وهذا م اى كون الفعل الاختيارى واجبا او ممتنعا (ينافى الاختيار م اى اختيار العبد (قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار م رد عليه السيد ان اختيار العبد لا يستند اليه والا لاحتاج الى ارادة اخرى واذا اسند اختياره الى اختيار الصانع كان مجبورا م اجيب بان الارادة امر اضافى والمفتقر الى الارادة هو الوجود فقط فيستغنى الارادة عن ارادة اخرى كاستغناء التكوين عن تكوين آخر لذلك (لا منافاة له م لان المنافى للاختيار هو الوجوب بدون الاختيار فيجوز ان يكون الاثر الصادر عن الفاعل بالاختيار واجبا بالاختيار (وايضا م جواب آخر (منقوض بافعال البارى تعالى م لان علمه ان تعلق بوجود فعله فيجب وان تعلق بعدمه فيمتنع مع انه فاعل بالاختيار يعنى ان افعال البارى واجبة ومع هذا لا ينافى الاختيار واما النقض بفعل البارى تعالى فمدفوع بانه مفتقر الى اختيار قديم يتعلق فى الازل بالفعل الحادث فى وقته فالخلاص ان يقال ان اختيار العبد مستند الى الاستعداد الموضوع فيه بطريق الصحة لا الوجوب يعنى ان الله تعالى يخلق فى العبد صفة من شأنها ان يريد بها اى شئ كان فى اى وقت كان م لا يقال ان الوجوب فى فعل الله تعالى من ذاته تعالى فلا يكون الوجوب منافيا لاختياره بخلاف فعل العبد فان الوجوب فيه لا يكون الا من الله تعالى فيكون الوجوب منافيا لاختيار العبد م لانا نقول الكلام فى الفعل بعد وجوبه فالوجوب من حيث انه وجوب سواء كان من ذات الفاعل او غيره لا يتغير والا لا يكون واجبا بل ممكنا م فالجواب

لـ٥ هذا السؤال ناش عن جواب السؤال الاول ولذا جئ بالفاء الموذن للتفريع على ما قبله م

لـ٥ قد يمنع هذه المقدمة لان العلم تابع للمعلوم على ظل له وحكاية عنه فانه انكشاف الشئ على ما هو عليه فى حد ذاته لا يرى ان صورة الفرس المنقوشة انما كانت على هذه الهيئة لان الفرس فى حد ذاته كذلك فالصورة انما يكون علما اذا كان مطابقا له حتى لو خالفه بوجه ما لم يكن علما بل جهلا فعلم انه لا مدخل للعلم فى جعل الفعل واجبا وسلب القدرة والاختيار عن فاعله م (خيالى مع حاشيه عبد الحكيم وكنغروى)

لـ٥ اى اذا اراد الله ان العبد يفعله باختياره وعلم ذلك يكون فعل العبد الاختيارى واجبا واذا اراد ان يتركه باختياره وعلم ذلك يكون ممتنعا وهذا ينافى الاختيار م (حاشيه قزيمى)

لـ٥ اى الصالح لان يصدر باختياره م

لـ٥ فى الجواب منافاة هذا الوجوب والامتناع للاختيار ممنوع م (عرس)

لـ٥ وجوب الفعل ههنا معناه اقتضاء العلم والارادة وتوجه م (عرس)

marfat.com

ما قاله الشارح (فان قيل) من جانب الجبرية * وحاصله ان يقال لو كان للعبد قصد واختيار فى افعاله لزم ان يكون المقدور الواحد داخلا تحت قدرتين مستقلتين واللازم باطل وكذا الملزوم فلا يكون للعبد قصد واختيار فى افعاله (لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد و الاختيار وقد سبق) الواو للحال (ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وايجادها اى ايجاد الافعال (ومعلوم) والحال معلوم (ان المقدور الواحد) اى الفعل الواحد (لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين) لان كل واحدة من القدرتين لا تخلو من ان تكون كافية فى حصول ذلك المقدور او لا تكون كذلك فان كانت الاولى لزم الاستغناء عن القدرة الاخرى وان كانت الثانية لا تكون القدرة مستقلة والمقدر خلافه (قلنا لا كلام فى قوة هذا الكلام) يعنى لا نزاع فى قوة هذا السؤال (ومتانته الا انه) اى الشان (لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة) اى ثبت بالضرورة (ان لقدرة العبد واراداته مدخلا فى بعض الافعال) والقدرة هو التمكن من ايجاد الشئ وقيل صفة تقتضى التمكن وقيل قدرة الانسان هيئة بها يتمكن من الفعل وقدرة الله تعالى عبارة عن نفى العجز عنه واشتقاق القدرة من القدر لان القادر يوقع الفعل على مقدار قوته او على مقدار ما يقتضيه مشيته وفيه دليل على ان احداث حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدور وان مقدور العبد مقدور الله تعالى لانه شئ وكل شئ مقدور (كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا) جواب لما (فى النفى) اى الجاة (عن هذا المضيق الى القول) متعلق باحتجنا (بان الله تعالى خالق والعبد كاسب وتحقيقه) اى تحقيق ان الله تعالى خالق والعبد كاسب ان صرف العبد قدرته واراداته الى الفعل كسب) مسره فى التلويح بقصد القلب و جعله من الامور اللا موجودة واللا معدومة فلا يرد عليه ان الصرف فعل موجود فيستند الى البارى (وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك) اى عقيب ارادة العبد (خلق) قيل هذا يشعر بتقدم الكسب على الايجاد فيلزم كون العبد كاسبا لفعله حال عدمه * اجيب ايجاد الله تعالى متعلق بقصد العبد متأخر عنه تأخرا ذاتيا لا زمانيا وايضا القصد الى تمام الفعل

ملا قوله مدخلا فى بعض الافعال اى بالدوران و الترتب المحض كالاحراق بالنسبة الى النار لا بالتاثير اذ الحكم للضرورة فيه دفع لما يتوهم من ظاهر العبارة من ان قوله لقدرته واراداته مدخلا فى بعض الافعال يدل على ان لقدرته تاثيرا فيه و هو منافى للحصر المستفاد من قوله ان الخالق هو الله وحاصل الدفع ان مايحكم به بداهة العقل هو ان لقدرة العبد دخلا فى بعض الافعال بالدوران بانه متى تحقق القدرة تحقق الفعل ومتى لم توجد لم توجد والترتب المحض الخاص عن الحكم بالتاثير اوعدمه كما يحكم بدوران الاحراق مع مماس النار وترتبه عليه اما انه يحكم العقل عليه بان لقدرته مدخلا فيه بالتاثير حتى يصير منافيا لقوله بان الخالق هو الله او الحكم للضرورة فيه كما انه لا حكم لهما فى عدم التاثير بل كل منهما نظرى يثبت بالدليل (خيالى وعبد الحكيم)

marfat.com

فعند تمامه كان الفعل مكسوبا والقصد كسبا على الوجهين لا يلزم كسب الفعل حال عدمه (والمقدور الواحد) اى الفعل الواحد (داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل) الواحد (مقدور الله تعالى بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب) لان تعلق القدرة بالمقدور لا يجب ان يكون بالايجاد فان قدرة الله تعالى متعلقة فى الازل بالعالم بلا ايجاد ثم يتعلق به عند الايجاد نوع آخر من التعلق (وهذا القدر) اى الله تعالى خالق والعبد كاسب (من المعنى ضرورى وان لم نقدر على المزيد من ذلك) المعنى (فى تلخيص العبارة المصححة) اى موضحة ومسلمة (عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده) اى الله تعالى (مع مافيه اى فعل العبد (للعبد من القدرة والاختيار ولهم) جواب مايقال وهو ما الفرق بين الخلق والكسب حتى يقال ان الفعل مقدور لله تعالى من جهة الايجاد ومقدور العبد من جهة الكسب فاجاب عنه بقوله ولهم اى للمتكلمين (فى الفرق بينهما) اى بين فعل الله وفعل العبد (عبارات) منها ان يقال ان الخلق ايجاد اصل الفعل والكسب تخصيل صفته من كونه طاعة اومعصية وهو مذهب القاضى قيل كونه طاعة اومعصية انما هو لموافقته الامر اومخالفته وكل منهما لم يرجع الى علة سوى وجود الفعل فى الامر فلا دخل لقدرة العبد فى شئ منهما عنده نعم ان كون الفعل طاعة اومعصية لما عرضه بالنسبة الى محله ناسب ان ينسب الى قدرة المحل لذلك (مثل ان الكسب واقع بآلة والخلق لا بآلة) هذا الفرق واللذان بعده لا يفيد شيئا لان فعل العبد كصلاته مثلا ان وقع بآلة فليس بخلق اولا بآلة فليس بكسب فما معنى اجتماع الكسب والخلق فيه وايضا اما ان يكون فى محل قدرته اولا وايضا اما ان يتفرد القادر به اولا فلا يظهر معنى اجتماعهما فيه (والكسب مقدور وقع فى محل قدرته) اى قدرة العبد فان القيام مقدور العبد وقع فى محل قدرته وهو بدنه لان القيام قائم به وبدنه متصف به (والخلق مقدور لا فى محل قدرته) بين الخلق لا يقع فى ذاته وهما حاصلان اذ الخالق ايجاد الفعل فى امر خارج من ذاته واثر الكسب صفة فى فعل قائم به * قيل الخلق بالمعنى المصدرى فى محل قدرته وبمعنى المخلوق ليس

سلہ
من المعنى المطلوب ههنا ان هذا القبيل وهو اعمال كل من هذين المقتضيين بما يليق به بحسب الوسع ضرورى لا بد منه والا فيمتنع اعمال قدرة العبد باختياره بالكلية كما يمتنع القول بعدم تاثير قدرته واراداته تعالى فى وجود فعل العبد فتعين كون ماذكر ضروريا
(ابن عرس)

سلہ
والمعنى ان ما قررناه فى ذلك اقصى ما فى الوسع عند المحققين واحسن ما فى الباب من تحرير الفرق بين الخلق والكسب
(ابن عرس)

سلہ
اى ان وقع بلا آلة

سلہ
اجيب بان اجتماعهما فيه معقول بالنظر الى القادرين وهو ظاهر
(حاشيه كنغروى)

marfat.com

بمقصود لان تميزه من الكسب بين * قيل يريد المراد ان الخلق ما كان حاصله لا فى محل قدرته والكسب ما كان حاصله فى محل قدرته فيظهر الفرق بين الخلق والكسب ويمكن ان يراد الفرق بين المخلوق والمكسوب اذ به يظهر الفرق بين الخلق والكسب (والكسب لا يصح انفراد القادر به) اى بالكسب اى لا يكون مجرد الكسب الفعل موجودا بل لا بد من انضمام القدرة والخلق اليه (والخلق يصح) قال الشارح ان مقدور الله تعالى قسمان القسم الاول لا يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كما فى الموجودات التى لا صنع للعبد فيها والقسم الثانى ما يصح انفراد القادر به ولكن لا يكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخل فيه كالافعال الاختيارية للعباد الى غير ذلك (فان قيل) من جانب الجبرية ومنشأ السؤال قوله الله تعالى خالق والعبد كاسب (فقد اثبتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة) حاصل هذا السؤال ان يقال لو كان للعبد قصد واختيار فى افعاله لزم اثبات ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة بين الله وبين العبد واللازم باطل والملزوم مثله (قلنا ان الشركة ان يجتمع اثنان على شئ وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر) فلا شركة فى مذهب الاستاذ وهو ان الموجد مجموع القدرتين حال ان يتعلقا معا باصل الفعل * قيل ان اراد الاستاذ ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتأثير بتوسط اعانتها فقربت من الحق وان اراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل * قلنا والاظهر ان مراده كون الترجيح من العبد والايجاد من الحق كما قاله البعض اذ حينئذ يصح ان يقال ان القدرتين تعلقتا باصل الفعل لا صفته من كونه طاعة او معصية (كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكا لله بجهة الخلق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فان قيل) من طرف المعتزلة هذا السؤال على قوله والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح (فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفيها موجبا لاستحقاق

ط قيل فحينئذ لا شركة فى مذهب الاستاذ لعدم انفراد كل من قدرة الله تعالى وقدرة العبد بقدور واحد بل مجموعهما مؤثر فى مقدور واحد مع ان مذهبه اليه شركة من مذهب المعتزلة لانه يدل على ان قدرته تعالى غير كاملة فى الايجاد بل هى ناقصة محتاجة الى الاعانة بخلاف مذهب المعتزلة لانهم زعموا ان قدرة الله تعالى لا يتعلق بافعال العباد الاختيارية وليس بشئ يعنى انا لا نم الاستلزام المذكور لان الشركة موجودة فى مذهبه ايضا لان كلا من المؤثرين فى مذهبه منفرد بماله دخل فى التأثير احدهما بالخالقية والاخرى بالكاسبية ثم انا لا نم ان هذا اليه شركة من مذهب المعتزلة لان تأثير قدرة العبد فى بعض الامور بجعل الله وخلقه كذلك حيث تعلقت ارادته الحقيقية بحصول بعض الامور بانضمام قدرة العبد الى قدرته وان كانت قدرته كافية فى ايجاده ليس بالقبيح من نفى وجعل قدرته تعالى بالكلية كما هو مذهب المعتزلة (خيالى مع حاشيه عبد الحكيم وكنفروى)

marfat.com

الذم والعقاب بخلاف خلقه) حاصله ان يقال ان ههنا امرين الخلق والكسب فلم كان كسب القبيح قبيحا موجبا لاستحقاق الذم دون خلقه (قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم) الحكيم صفة من صفات الذات معناه انه ذو العلم القديم المطابق للمعلوم مطابقة لا يتطرق اليها خفاء ولا شبهة ولا يتصور زواله وانه اتقن الاشياء كلها (لا يخلق شيئا الا وله) اى للشئ (عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها) اى على العاقبة الحميدة فعلى هذا لو اطلع كاسب القبيح للعاقبة المحمودة فيه لحل له ذلك يؤيده ما ذكره فى تفسير القاضى ان بعض المشائخ سئل عن قتل الخضر معصوما فاجاب لو اطلعت ما اطلعه يحل لك ما فعله لكن يمكن ان يراد بما اطلعه الامر الخاص فلا يحل له ما لم يؤمر وقيل ان الخالق متصرف فى ملكه فلا يقبح منه شئ بخلاف الكاسب فعلى هذا يكون كسب القبيح قبيحا قطعا (فجزمنا بان ما نستقبحه) الهاء عائد الى ما (من الافعال) بيان ما (قد يكون له فيها) اى فى الافعال (حكم ومصالح كما فى خلق الاجسام الخبيثة الضارة) كالحيات والعقارب والخبيث ما يستقبحه الطبع السليم (المؤلمة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهى عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب والحسن منها اى من افعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح فى العاجل) اى فى الدنيا (والثواب فى الآجل) اى فى الآخرة كالايمان والصلوة والصوم وغير ذلك من الحسنات وهذا تفسير للحسن الشرعى بما يترتب عليه وكان عليه ان يفسر معناه حتى يظهر ترتب الحكم عليه فنقول الحسن عندهم ما امر به والقبيح ما نهى عنه فالمباح واسطة بينهما وقيل القبيح ما نهى عنه والحسن ما لم ينه فلا واسطة (والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقا بالذم والعقاب ليشمل المباح) اى يكون جائز الطرفين كالاكل والشرب والمشى وانما كان هذا التفسير احسن من التفسير الاول لان المباح على هذا التفسير كان من الحسن فان ما لا يكون متعلق الذم والعقاب اعم من ان يكون متعلق المدح والثواب كما فى المأمورات او لا يكون كذلك كما فى سائر الافعال المباحة كالاكل والشرب فيكون تعريف الحسن جامعا بخلاف التعريف الاول فانه لا يتناول المباح ولا يكون جامعا

له انما لم يكن كذلك (عرس)

عه ومن لازم ذلك انه تعالى

عه عن ابن عباس رضى الله عنهما ان نجدة الحرورى كتب اليه كيف قتله وقد نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن قتل الولدان فكتب اليه ان علمت من حال الولدان ما علمه عالم موسى فلك ان تقتل ۱۲ (بيضاوى)

عه اما الغلام فكان ابواه مؤمنين فخشينا ان يرهقهما طغيانا وكفرا فاردنا ان يبدلهما ربهما خيرا منه زكوة واقرب رحما ۱۲ الآية وفى الآية اشارات منها ان قتل النفس الزكية بلا جرم محظور فى ظاهر الشرع وان كان فيه مصلحة لغيره ولكنه فى باطن الشرع جائز عند من يكاشف بخواتم الامور ويتحقق له ان حياته سبب فساد دين غيره وسبب كمال فساد فوجدا عبدا من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما الآية ۱۲ (سورة الكهف)

marfat.com

والفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع فى التخيير الجمع ولا يمتنع فى الاباحة وفى تعريف الحسن على ضد التقدير نظر لان المكروه من القبيح يصدق عليه مالا يكون متعلقا للذم والعقاب وهو تعريف الحسن لا يصدق عليه فتعريف القبيح ليس بجامع وتعريف الحسن ليس بمانع والصواب ان يعرف الحسن بما لا يكون متعلق النهى والقبيح ما يكون متعلق النهى فنقول المكروه على نوعين كراهة تحريم وكراهة تنزيه فالاول داخل فى القبيح والثانى فى الحسن فلا يرد النظر (برضاء الله تعالى اى ارادته من غير اعتراض) اى منع من الله تعالى (والقبيح منهما) اى من افعال العباد (وهو ما يكون متعلق الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل) اعلم ان الحسن والقبيح مقول بالاشتراك على ثلثة معان * الاول هو ان الحسن ما يكون ملائما للطبع كالحلاوة والقبيح ما لا يكون كذلك كالمرارة * والمعنى الثانى هو ان الحسن ما يكون صفة كمال كالعلم والعدل والقبيح ما يكون صفة نقصان كالجهل والظلم * والمعنى الثالث هو ان الحسن ما يكون متعلق المدح فى العاجل والثواب فى الآجل كالايمان والقبيح ما يكون متعلق الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل كالكفر والاولان عقليان اتفاقا والمعنى الثالث عقلى عند المعتزلة والشرع كاشف عنه وشرعى عند اهل السنة فالشرع لو حسن القبيح او قبح الحسن يصح عندهم لا عند المعتزلة (لم يرض برضائه) اى الله تعالى (لما عليه) اى على القبيح من افعال العباد (من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعنى ان الارادة والمشية والتقدير يتعلق بالكل) اى بالحسن والقبيح والخير والشر خلافا للمعتزلة فانهم قالوا الارادة انما تتعلق بالحسن لا بالقبيح فالله تعالى يريد ايمان الكافر والمؤمن برغبتهم ولا يريد كفرهم ومعصيتهم اصلا بناء على الاصل المذكور (والرضاء) قيل الرضاء حالة نفسانية تعقب حصول ما يريح مع ابتهاج وانبعاث فهو غير الارادة بالضرورة لانها تسبق الفعل وهذا تعقبه فهو بهذا المعنى مجاز فى حق الله تعالى لانه لا يحدث له صفة عقيب امر البتة (والمحبة) محبة الله تعالى للعباد ارادة الهدى والتوفيق لهم فى الدنيا وحسن الثواب فى الآخرة ومحبة العباد له ارادة طاعته والتحرز عن معاصيه

لك الاباحة ترديد الامر بين شيئين يجوز الجمع بينهما واذا فى بواحد منهما كان استثنالا للامر كقولك جالس الحسن او ابن سيرين فلا يكون الا بين مباحين فى الاصل وهى تدفع توهم الحرمة كما ان التسوية تدفع توهم الرجحان واما التخيير فهو ترديد الامر بين شيئين ولا يجوز الجمع بينهما كقولك تزوج زينب او اختها فلا يكون الا بين ممنوعين فى الاصل ١٢ (كليات ابى البقاء)

المكروه هو ضد المحبوب قد يطلق على الحرام كقول القدورى ومن صلى الظهر فى منزله يوم الجمعة قبل صلوة الامام ولا عذر له كره له ذلك وعلى المكروه تحريما وهو ما كان الى الحرام اقرب وسببه محمد حراما ظنيا وعلى المكروه تنزيها وهو ما كان تركه اولى من فعله ويرادف خلاف الاولى فان كان نهيا ظنيا يحكم بكراهة التحريم الا لصارف للنهى عن التحريم الى الندب فان لم يكن الدليل نهيا بل كان مفيدا للترك الغير الجازم نهى تنزيهية ١٢ (حاشية درالمختار)

والكراهة عدم الرضاء وعند المعتزلة عدم الارادة ١٢ (حاشية ابن عابدين)

marfat.com

وعند الاشعری المحبة والرضاء یعمان کل موجود کالارادة لانهما عندهم بمعنی الارادة * واورد علیه بقوله تعالی ولا یرضی لعباده الکفر * فاجاب الاشعری بتأویل هذه الآیة بانه لا یرضی لعباده المؤمنین بدلیل الاضافة الیه (والامر لا یتعلق الا بالحسن دون القبیح والاستطاعة مع الفعل) الاستطاعة والقوة والقدرة والطاقة والوسع اسماء متقاربة عند اهل اللغة مترادفة عند المتکلمین وهی ثابتة للعباد فی الافعال الاختیاریة عند اهل السنة خلافا للجبریة فانهم قالوا العبد مجبور علی خلق الله تعالی کالجمادات وفی هذا القول ابطال الامر والنهی ورفع الشرائع وانکار الحسن والضروری والتحاق بالسوفسطائیة وقالت القدریة وکثیر من الکرامیة الاستطاعة ثابتة للعبد لکن قبل الفعل لیکون التکلیف للقادر وقال اهل السنة استطاعة الفعل مقارنة للفعل * قوله مع الفعل معیة زمانیة وان تقدمت علیه بالذات ضرورة تقدم العلة علی المعلول (خلافا للمعتزلة) قالت المعتزلة والکرامیة الاستطاعة سابقة علی الفعل اذ لو لم تکن سابقة علیه لکان الفاعل بلا استطاعة عند تکلیفه علی الفعل واذا لم تکن له استطاعة عند التکلیف یکون عاجزا اذ العاجز من الاستطاعة لو کلف علی الفعل حینئذ لزم تکلیف العاجز وهو باطل لما سیأتی ان تکلیف ما لا یطاق باطل بالاتفاق (وهی) ای الاستطاعة (حقیقة القدرة التی یکون بها) ای بالقدرة (الفعل) ای فعل العبد (اشارة الی ما ذکره) الهاء عائد الی ما (صاحب التبصرة) وهو رئیس الحنفیین فی علم الکلام (من انها) ای الاستطاعة (عرض یخلقه) ای العرض (الله تعالی فی الحیوان یفعل) ای الحیوان (به) ای بهذا العرض (الافعال الاختیاریة وهی) ای الاستطاعة (علة للفعل الاختیاری) لان الله تعالی علق خلق الفعل فی العبد علی خلق القدرة فیه هذا یشعر باولویة مذهبنا لان علة الشئ تقارن منه (والجمهور علی انها) ای الاستطاعة (شرط لاداء الفعل لا علة) لانها لیست من احدی العلل الاربع وهو ظاهر لان العلة هو الله تعالی او العبد وفیه اشارة الی ان مذهب المعتزلة اولی لان الشرط سابق (وبالجملة) ای سواء کانت الاستطاعة علة او شرطا (هی) ای الاستطاعة صفة یخلقها الله

له والظاهر ان مراده انه علة لکون الفعل مکسوبا للعبد والا فلا تأثیر له فی ایجاده ۱۲ (عرس)

له قوله علة للفعل ای علة عادیة للفعل ای جرت عادة الله تعالی بان یخلق الفعل ویترتب علی ذلک العرض الذی خلقه الله تعالی فی الحیوان لا علة مؤثرة للفعل اذ لا یمتنع ان یخلق الله تعالی الفعل من غیر خلقه الاستطاعة وان لم یجر عادة الله تعالی علی ذلک کالنار مع الاحراق والجمهور علی انه شرط عادی کشرطیة یبس الملاقی بالنار للاحراق فان عادة الله تعالی قد جرت بخلق الاحراق عند یبس ما یلاقی لا شرط حقیقی بمعنی الامر الموجود الخارج الموقوف للشئ لامکان خلق الله تعالی الحرق فی الحطب الرطب عند ملاقاته النار وان لم یجر عادته تعالی کذلک فلو کان شرطا حقیقیا لامتنع خلقه کذلک ۱۲ (خیالی مع محشیه عبد الرحمن)

marfat.com

تعالی عند قصد اکتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات وبهذا خرج العلم والارادة والحیوة لان کلا منها لیس مخلوقا عند قصد الاکتساب اما الحیوة والعلم فلسبقهما علی القصد ولو بمجرد الامثال واما الارادة فلانها عین القصد فلا یصدق علیه انه یخلق عند القصد (فان قصد) ای العبد (فعل الخیر خلق الله تعالی قدرة فعل الخیر وان قصد فعل الشر خلق الله تعالی قدرة فعل الشر فکان هو) ای العبد (المنشیء لقدرة فعل الخیر فیستحق) العبد الذم و (العقاب) لتضییعه قدرة الخیر ولصرف قدرته الی الشر (فلهذا) ای لتضییع العبد (ذم الکافرین بانهم لا یستطیعون السمع) اذ المراد نفی حقیقة القدرة لانفی الاسباب والآلات لانها کانت ثابتة لهم وانما انتفی عنهم حقیقة القدرة التی یتعلق الفعل بها ای بضیعون الاستطاعة للسمع اذ الذم یلحق بانعدام حقیقة القدرة وانعدام حقیقة القدرة حینئذ یکون بتضییعهم لاشتغالهم بضد ما امربهم ای لا یقصدون کلام الله تعالی علی وجه التأمل بل یستمعون علی وجه العناد والانکار (واذا کانت الاستطاعة عرضا وجب ان تکون مقارنة للفعل بالزمان لا یبقی زمانین لا سابقة علیه) ای علی الفعل (والا) ای وان لم تکن مقارنة للفعل (لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة علیه لما مر) تعلیل للزوم (من امتناع بقاء الاعراض فان قیل) من طرف المعتزلة (لو سلم استحالة بقاء الاعراض) یعنی لا نسلم اولا استحالة بقاء الاعراض فی الزمانین ولو سلم استحالة بقاء الاعراض باعیانها والشخاصها (فلا نزاع فی امکان تجدد الامثال عقیب الزوال) ای زوال الاعراض (فمن این یلزم وقوع الفعل بدون القدرة) الاستفهام للانکار فیکون المعنی لا یلزم وقوع الفعل بدون القدرة لانه بالقدرة الحاصلة بعد زوال القدرة الاولی (قلنا انما ندعی لزوم ذلک) ای وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة (اذا کانت القدرة التی بها الفعل هی القدرة السابقة) لان القدرة التی بها الفعل اذا کانت القدرة السابقة علی الفعل والحال ان العرض لا یبقی فی الزمانین فیلزم وقوع الفعل بلا قدرة وانه محال (واما اذا جعلتموها) ای القدرة التی بها الفعل (المثل المتجدد المقارن) للفعل (فقد اعترفتم بان القدرة التی بها الفعل لا تکون

سلہ وجود القدرة التی هی عبارة عن سلامة الاسباب فالقدرة بهذا المعنی سابقة علی الفعل وتسمی القدرة الممکنة (عرس)

سلہ وکانوا لا یستطیعون سمعا الآیة فی اواخر سورة الکهف * ما کانوا یستطیعون السمع وما کانوا یبصرون الآیة فی اوائل سورة هود

سلہ مبطوت ومتفرع علی ماذکره صاحب التبصرة بانها عرض یخلق الله تعالی آه (تأبردی)

سلہ ای التی بها یفرض وقوع الفعل.

سلہ علی الفعل فی الوجود.

marfat.com

القدرة (الا مقارنة له) فيلزم ترك مذهبكم هو ان القدرة التى بها الفعل تكون سابقة عليه لا مقارنة اياه (ثم ان ادعيتم انه لا بد لها) اى للقدرة المؤثرة (من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل) يعنى ان ادعيتم ان الفعل لا يمكن ان يحصل بأول ما يحدث من القدرة لانها ضعيفة فلا بد للقدرة التى بها الفعل من امثال سابقة حتى تتقوى القدرة بها فيمكن الفعل بها فالحاصل ان القدرة التى بها الفعل تتوقف فى حصول الفعل بها على امثال سابقة لانها لو لم تتوقف عليها لكانت هى اول ما يحدث ثم لا يحصل الفعل بها فيحتاج الى قدرة اخرى حتى يحصل بها الفعل فيكون هى من امثال سابقة وانما لم ندّع انه لا بد من بقاء القدرة لانه قد ثبت انها عرض لا يبقى مع ان البقاء لا يوجد تقويتها فافهم (بأول ما يحدث من القدرة) من بيان ما يعنى لا يمكن بحدوث القدرة اوّلا بل لا بد من بقاء القدرة او من قدرة اخرى حتى يمكن الفعل بأول القدرة (فليكم البيان) فاذا لم يثبتوا فيكون الفعل بالقدرة المقارنة للفعل فقط لانه ظاهر ان الفعل لا يحصل بدون القدرة (اما ما يقال) جواب آخر لقوله فان قيل هذا استدلال على ان الاستطاعة مع الفعل على تقدير تسليم بقاء القدرة وما ذكر اوّلا استدلال على تقدير امتناع بقاء القدرة (لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى آن) اى وقت (الفعل) والفرق بين آن وآنف ان الآن للزمان الذى انت فيه والآنف هو الزمان الذى قبل الزمان الذى انت فيه وهو الساعة السابقة على ساعتك (اما بتجدد الامثال وامّا باستقامة بقاء الاعراض) فى الزمانين باعيانها واشخاصها هذا تردد على المعتزلة من طرف اهل السنة (فان قالوا) اى المعتزلة (بجواز وجود الفعل بها) اى بسبب القدرة (فى الحالة الاولى) اى فى اول الحدوث (فقد تركوا مذهبهم) وحينئذ لا يلزم سبق القدرة على الفعل مع ان مذهبهم كذلك (حيث جوّزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه) امتناع الفعل فى الحالة الاولى (لزم التحكم) اى الدعوى بلا دليل (والترجيح بلا مرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير) الا كما فى الحالة الاولى يعنى لم تكن ضعيفة اوّلا ثم قويت ثانيا سواء كان المراد بالقدرة المثل المتجدد او غيره (ولم يحدث فيها) اى فى القدرة (معنى) فى كل الحالات اى فى الحالة الاولى والثانية

لـ رد ايضا على القائلين بسبق القدرة على الفعل حاصله انكم بعد الاعتراف بان القدرة التى بها الفعل لا تكون الا مقارنة على تقدير حمل القدرة المثل المتجدد ان ادعيتم انه لا بد للقدرة المقارنة للفعل من امثال سابقة عليها وقت التكليف حتى لا يمكن الفعل بأول الحدوث من القدرة فهذه دعوى مجردة عن البرهان ١٢

هذا الجواب اختيار صاحب التمهيد ومن تبعه ١٢ (قريمى)

فبقاء القدرة على التقدير الاول بنوعه لا بشخصه وعلى الثانى بشخصه ايضا (محى الدين)

كما هو مذهب الفلاسفة ١٢

غير سابقة عليه ١٢

بأثبات حكمين متنافيين لشئ واحد مع الاستواء فى النسبة اذ وجود الفعل بالقدرة فى الحالة الاولى مساو لوجوده بها فى الحالة الثانية اذ صلاحية الزمان لذلك واحدة ١٢ (عرس)

marfat.com

لاستحالة ذلك على الاعراض) اى حدوث معنى فى القدرة اى لم يكن فى اول القدرة مانعا يمنع حصول الفعل بها ولم يكن فى آخر القدرة داعيا الى الفعل لان التغير والحدوث عرض لا يقوم بالقدرة التى هى عرض ايضا والا لزم قيام العرض بالعرض (فلم صار الفعل بها) اى بسبب القدرة فى الحالة الثانية واجبا وفى الحالة الاولى ممتنعا ففيه نظر) جواب اما فى قوله واما ما يقال (لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية) اى مقارنة القدرة للفعل مقارنة زمانية حتى يلزم من جواز المقارنة الزمانية ترك مذهبهم (وبان كل فعل) اى ولا يقولون بان كل فعل (يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه) اى على الفعل (بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل فى زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط) لوجود الفعل * حاصل هذا الكلام ان يقال انا نختار القسم الاول من الترديد وهو ان وجود الفعل بالقدرة جائز فى الحالة الاولى ولكن لا نسلم انه يلزم ترك مذهبهم لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية ولا يقولون بان كل فعل يجب ان يكون القدرة سابقة عليه حتى يلزم ترك المذهب لجواز وجود الفعل بالقدرة فى الحالة الاولى بل يقولون ان القدرة يجوز ان تكون مع الفعل وقبله (ولانه يجوز ان يمتنع الفعل) هذا جواب للشق الثانى من الترديد (فى الحالة الاولى لانتفاء شرط او وجود مانع) عن وجود فعل (ويجب) الفعل (فى الثانية لتمام الشرائط مع ان القدرة التى هى صفة القادر فى الحالتين) اى فى الحالة الاولى والثانية (على السواء) حاصل هذا الكلام ان يقال انا نختار القسم الثانى من الترديد وهو ان يقال ان وجود الفعل ممتنع فى الحالة الاولى ولكن لا نسلم لزوم التحكم والترجيح بلا مرجح لانه يجوز ان يمتنع الفعل فى الحالة الاولى الى آخره (ومن ههنا) اى ومن اجل جواز امتناع الفعل فى الحالة الاولى لانتفاء شرط وارتفاع مانع مع بقاء القدرة فى الحالتين (ذهب بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير) وارتفاع الموانع (فالحق انها مع الفعل والا) اى وان لم يرد بها القدرة المستجمعة للشرائط المذكورة

(اى بالزمان)

(اى حال كونها)

(فى وجود الفعل)

---

[1] اى من وجودها

[2] بل يجوزون ذلك ولا يمتنع عندهم حدوث الفعل فى زمان حدوث القدرة وانما محل النزاع كون القدرة هل يجوز ان تسبق الفعل اولا فقلنا بامتناع السبق بناء على امتناع بقاء الاعراض وقالوا بجواز بناء على بقائها ففى ما ذكره نظر لما قلنا (ابن العرس)

[3] وهو قوله وان قالوا بامتناعه لزم التحكم

[4] ابتداء زمان حدوثها

[5] اى ولانه يجوز ايضا ان يجب (عرس)

[6] وهو الامام الرازى رحمه الله تعالى (عرس)

[7] مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها (قريمى)

marfat.com

بل اريد بها القوة العضلية التى اذا انضم اليها ارادة شئ حصل ذلك الشئ (فقبله) اى قبل ذلك الشئ قياسا على سائر القوى الحيوانية المخلوقة مع الحيوان ولان الوجدان الشاهد بثبوت القدرة فيما شاهد باستمرارها وثبوتها اى وقت يريد الحركة وقيل لانها جزء العلة وجزؤها متقدم على المعلول * قلنا جزء العلة انما يجب تقدمه بالذات لا بالزمان والكلام فى التقدم الزمانى المتقدم وهو كون الشئ بحيث يحتاج اليه شئ آخر ولا يكون مؤثرا فيه كتقدم الجزء على الكل وكتقدم الواحد على الاثنين والتقدم الزمانى كتقدم الاب على الابن فالوجه ما ذكرنا (واما امتناع بقاء الاعراض) هذه اشارة الى الطعن الى قوله واما باستقامة بقاء الاعراض (فمبنى على مقدمات صعبة البيان) معنى البيان اظهار المقصود بابلغ لفظ وهو من الفهم وذكاء القلب فلو ثبت هذه المقدمات لكان مذهب اهل السنة حقا مطلقا والا فمذهب المعتزلة اولى وهى (اى المقدمات ان بقاء الشئ امر محقق) هذا هو المقدمة الاولى (زائد عليه) اى على الشئ فلا نسلم ان بقاء الشئ كذلك بل البقاء هو استمرار الوجود وعدم زواله وهو عين الوجود (وانه) معطوف على ان بقاء الشئ اشارة الى المقدمة الثانية (يمتنع قيام العرض بالعرض) فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض وانما يكون كذلك ان لو كان بمعنى التحيز واما اذا كان بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت فلا امتناع (وانه) اشارة الى المقدمة الثالثة (يمتنع قيامهما بالمحل) فلم لا يجوز قيامهما معا بالمحل كالحركة والسرعة القائمتين بالجسم بمعنى اذا لم يكن بقاء الشئ زائدا عليه فلا يمتنع بقاء الاعراض واذا جاز قيام العرض بالعرض لو قيامهما بالمحل فلا يمتنع ايضا سبق القدرة على الفعل وبقاؤها الى زمان الفعل (ولما استدل القائلون اى المعتزلة (بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف) اى الامر (حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف) اى مامور (بالايمان وتارك الصلوة مكلف بها) اى بالصلوة (بعد دخول الوقت فلو لم تكن الاستطاعة حينئذ) اى حقيقة القدرة التى يوجد الفعل بها لزم تكليف العاجز) اى امر العاجز على الشئ باتيان ذلك الشئ (وهو باطل اشار) جواب لما

ه اى فهى توجد قبل الفعل ومعه وبعده ولذا قيل ان النزاع لفظى (قرى)

ه التقدم خمسة تقدم بالزمان كتقدم الاب وتقدم بالعلية كتقدم الامام على المأموم وتقدم بالذات كتقدم العلة على المعلول وتقدم بالطبع فالمحتاج اليه ان استقل بتحصيل المحتاج كان متقدما عليه تقدما بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح وان لم يستقل بذلك كان متقدما عليه تقدما بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين فان الاثنين يتوقف على الواحد ولا يكون الواحد مؤثرا فيه وتقدم بالشرف كتقدم المعلم على المتعلم وكذا التأخر خمسة لانه فى مقابلة التقدم

ه وهو ما له تقدم بالزمان

ه لما كان القول بجواز سبق القدرة على الفعل يقتضى بقاء العرض بالخصص اشار الى التزامه (عرس)

marfat.com

الی الجواب بقوله ویقع) ای یطلق (هذا الاسم یعنی لفظ الاستطاعة علی سلامة الاسباب) ای اسباب الفعل (والآلات) الآلات جمع آلة وهی الواسطة بین الفاعل ومنفعله فی وصول اثره ای اثر الفاعل الیه ای الی المنفعل کالمنشار للنجار فانه ای المنشار واسطة بینه ای بین النجار وبین الخشب فی وصول اثره ای اثر النجار الیه ای الی الخشب (والجوارح) ای الکواسب جمع جارحة (کما فی قوله تعالی ولله علی الناس حج البیت من استطاع) من بدل من الناس (الیه سبیلا) ای المراد بالآیة الکریمة الزاد والراحلة لاحقیقة قدرة الفعل * حاصل هذا الجواب ان الاستطاعة مقول بالاشتراک علی معنیین الاول هو القدرة الحقیقیة وهی القدرة المستمرة للفعل والثانی هو سلامة الاسباب والآلات والجوارح وهی القدرة الممکنة علی الفعل و صحة التکلیف تتوقف علی المعنی الثانی دون المعنی الاول فلا یلزم تکلیف العاجز لانتفاء المعنی الاول لوجود المعنی الثانی وانما یلزم ذلک لو انتفی المعنی الثانی (فان قیل) فی رد هذا الجواب من جانب المعتزلة (الاستطاعة صفة المکلف وسلامة الاسباب والآلات لیست صفة له) ای للمکلف (فکیف یصح تفسیرها) ای الاستطاعة (بها) ای بسلامة الاسباب حاصل هذا السؤال ان یقال ان تفسیر الاستطاعة بسلامة الاسباب والآلات والجوارح لیس بجائز لان السلامة مباینها والتفسیر بالمباین لا یجوز فلا یکون الجواب المذکور جوابا لاستلزامه المحال (قلنا المراد سلامة اسبابه) ای اسباب المکلف فالالف واللام عوض عن المضاف الیه (والآلة والمکلف کما یتصف بالاستطاعة یتصف بذلک) ای بالسلامة (حیث یقال هو ذو سلامة اسباب الا انه لترکبه لا یشتق منه اسم فاعل یحمل علیه) ای علی المکلف بحمل المواطأة (بخلاف الاستطاعة) فانه یقال المکلف مستطیع * قلنا سلامة الاسباب والآلات مما یحمل علی المکلف حمل الاشتقاق کالاستطاعة یقال المکلف ذو سلامة اسباب کما یقال انه ذو استطاعة او یشتق منه ما یحمل علی المکلف حمل التواطئ کما یشتق من الاستطاعة یقال المکلف سلیم الاسباب کما یقال المکلف مستطیع فلا فرق بینهما فی کونهما وصفا له کما سبق الی بعض الاوهام

له فیکون من موصولة فی محل الجر تقدیره علی من استطاع الیه واراد به قدرة سلامة ای قدر و اطاق علی الذهاب بالاسباب والآلات وهی تتقدم علی الفعل والاستطاعة التی هی شرط لوجوب الفعل هی الاستطاعة بهذا المعنی لا الاستطاعة التی شرط حصول الفعل وهی لا تکون الا مع الفعل لانها علة وجود الفعل وسببه فلا تکون الا معه فالاستطاعة الاولی شرط للوجوب لا للحصول لانها لو کانت شرطا له لکان لا یجب الحج علی من کان فی اقصی البلاد من مکة الا بحضورها لانه لا شک فی انه لم توجد فی حقه القدرة التی تتأدی بها افعال الحج لانها انما تودی فی مکة فلا یکون قادرا علی تلک الافعال الا بالحضور الی تلک الامکنة فیجب ان لا یلزم الحج الا بحضورها فکان له ان لا یحضر حتی لا یجب علیه الحج وایضا کل واحد من الاستطاعة والسبیل مطلق وقد فسره علیه الصلوة و السلام بالزاد والراحلة وکل واحد منهما من قبیل الاسباب لا من قبیل حقیقة القدرة الخ (شیخزاده (م ٦٥٣) جلد اول)

marfat.com

من ان سلامة الاسباب لا يشتق منها ما يحمل على المكلف بخلاف الاستطاعة (وصحة التكليف تعتمد) اى تتوقف (على هذه الاستطاعة التى هى سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول) اى القدرة الحقيقية التى بها الفعل (فان اريد بالجزم هذا حقيقة الجواب عن استدلال المعتزلة بانه لو لم يكن الاستطاعة قبل الفعل لزم تكليف العاجز (عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا تسلم استحالة تكليف العاجز) بالمعنى الاول بل يجوز فالملازمة مسلمة لكن لا نسلم استحالة اللازم وهو تكليف العاجز بهذا المعنى لصدق العاجز حينئذ على عادم شئ من شرائط صدور الفعل ومن جملتها قصد الفاعل ومباشرته باسباب الفعل والآلة فعادم القصد والمباشرة عاجز على هذا ولا خلاف فى صحة تكليفه بل لم يقع من التكاليف الا تكليف العاجز بهذا المعنى وانما رد فى الحجز ولم يرد فى الاستطاعة بان يقال المراد بها اما المعنى الاول او الثانى لان الاستطاعة المتنازع فيها هى القدرة التى بها الفعل وهو المعنى الاول (وان اريد بالمعنى الثانى فلا نسلم لزومه) اى لزوم تكليف العاجز اى لا نسلم الملازمة (لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم يحصل حقيقة القدرة التى بها الفعل) فان قلت الحجز باق مع سلامتها لعدم القدرة فلا جائز التكليف معها، قلت لما جرى سنة الله تعالى على خلق القدرة المؤثرة عند قصد الفعل اذا سلم الاسباب جعل سلامتها كالقدرة المؤثرة (ولقد اجاب) اى عن استدلال المعتزلة بان القدرة لو لم تكن قبل الفعل لزم تكليف العاجز (بان القدرة صالحة للضدين) اى القوة العضلية التى مر ذكرها واما القدرة المجتمعة لشرائط التأثير فغير صالحة للضدين اتفاقا عند ابى حنيفة حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هى بعينها القدرة التى تصرف الى الايمان لا اختلاف بينهما الا فى التعلق) لانه محل القدرة وهى آلة صالحة للضدين وكذا القدرة وهذا الان كل سبب من اسباب الفعل كالآلات والادوات المعدة لتتميم القدرة الناقصة صالحة للضدين كاللسان يصلح للصدق والكذب واليد لقتل الابرار والكفار وكذا القدرة الحقيقية، وتحقيقه ان الطاعة مع المعصية انما تختلفان بالنسبة

---

٥١ والسر فى اعتماد صحة التكليف على سلامة الاسباب وكفايتها فى الصحة ان سلامة الاسباب لا يتوقف وجود الفعل عندها الا على قصد العبد لان توقف الفعل على وجود القدرة ووجوبها عند سلامة الاسباب لا يتوقف الا على القصد فوجود الفعل عند السلامة لا يتوقف الا على القصد والقصد امر ممكن من العبد يصح التكليف به فكذا ما لا يتوقف الا على القصد يصح التكليف به فكذا اكتفى سلامة الاسباب لصحة التكليف ١٢ (خيالى مع حاشيته لابن شجاع)

٥٢ فى قوله لزم تكليف العاجز ١٢

٥٣ المقارن للفعل ١٢

٥٤ بالحجز عدم الاستطاعة بالمعنى الثانى ١٢

٥٥ بدل جواب المصنف بقوله ويقع هذا الاسم اه ١٢

٥٦ اى فى تعلق القدرة ١٢

marfat.com

الی الامر والنهی لا من حیث الذات فان السجدة لله تعالی طاعة وللصنم معصیة ولا تفاوت فی ذات السجدة ولا یتفاوت القدرة علیها الا انها اذا اقترنت بالطاعة سمیت توفیقا واذا اقترنت بالمعصیة سمیت خذلانا و هی فی ذاتها واحدة لانها وضع الجبهة علی الارض (وهو) ای الاختلاف فی التعلق (لا یوجب الاختلاف فی نفس القدرة فالکافر قادر علی الایمان المکلف به) ای بالایمان (الا انه صرف قدرته) ای الکافر (الی الکفر وضیع باختیاره صرفها) ای القدرة (الی الایمان فاستحق الذم والعقاب) واذا ثبت ان القدرة واحدة ثبت ان القدرة عند تکلیف الکافر علی الایمان ثابتة فلم یلزم تکلیف العاجز (ولا یخفی) هذا اشارة الی رد هذا الجواب (ان فی هذا الجواب تسلیما لکون القدرة قبل الفعل) اما بتجدد الامثال او بدونه (لان القدرة علی الایمان فی حال الکفر تکون قبل الایمان لا محالة فان اجیب) عن قوله ولا یخفی (بان المراد ان القدرة وان صلحت للضدین لکنها من حیث التعلق باحدهما لا تکون الا معه) ای مع احدهما فلا یلزم من هذا الجواب تسلیم کون القدرة التی بها الفعل قبل الفعل لان القدرة التی بها الفعل هی القدرة من حیث انها متعلقة بالفعل وهی لیست متقدمة علی القدرة المطلقة حتی یلزم ان یکون القدرة قبل الفعل (حتی ان ما یلزم مقارنتها للفعل هی القدرة المتعلقة بالفعل وما یلزم مقارنتها للترک) ای ترک الفعل (هی القدرة المتعلقة به) ای بالترک (واما نفس القدرة فقد تکون متقدمة متعلقة بالضدین قلنا هذا مما لا یتصور فیه نزاع) بین اهل الحق والمعتزلة فان کلهم قائلون بکون القدرة المتعلقة بالفعل معه لا قبله واما النزاع بینهما فی نفس القدرة التی بها الفعل هل هی متقدمة علی الفعل ام لا یکون کذلک (بل هو) ای الجواب المذکور (لغو من الکلام) وانما کان لغوا من الکلام لان قوله حتی ان ما یلزم مقارنتها للفعل هی القدرة المتعلقة بالفعل لا یکون له معنی لان المقارن للفعل لا بد وان یکون متعلقا بالفعل (فلیتأمل) وجه التأمل ان نفس القدرة لا یجوز ان تکون متقدمة متعلقة بالضدین عند اهل الحق اصلا (ولا یکلف العبد) التکلیف مأخوذ من الکلفة وهی المشقة (بما لیس فی وسعه)

غیر عاجز ۱۲

سله بهذا التضییع ۱۲

سله فی الجواب عن هذا الجواب ۱۲

سله قوله لا یکلف العبد الخ تحریر المقام ان ما لا یطاق علی ثلثة مراتب ما یمتنع فی نفسه وما یمکن فی نفسه ولا یمکن من العبد عادة وما یمکن منه لکن تعلق بعدمه علمه تعالی وارادته ای تحریر محل النزاع علی ما هو رای المحققین والا فقد روی عن امام الحرمین والامام الرازی جواز التکلیف بالمحال بل الوقوع مستدلین بما ذکره المحشی بقوله وقد یقال ان ابا لهب قد کلف الخ وقد نسب ذلک الی الشیخ الاشعری ولم یثبت تصریحه به ۱۲ (خیالی وعبد الحکیم)

marfat.com

الوسع ما يسع الانسان ولا يضيق عليه ولا يخرج فيه لان قاعدة التكليف اما للاداء كما قاله المعتزلة او للابتلاء ومعنى الابتلاء الاختبار والاختبار من الله تعالى ان يظهر حاله ليستوجب الثواب او العقاب لان الله تعالى لا يعطى الثواب او العقاب بما يعلم ما لم يظهر منه ما يستوجب الثواب والعقاب كما علم من ابليس الكفر ولم يلعنه ما لم يختبره ويظهر منه ما يستوجب اللعنة والعقوبة كما هو مذهبنا وهذا لا يتصور فيما لا يطاق واما الاداء فظاهر وكذا الابتلاء لانه اذا كان بحالة لا يتصور وجوده لا يتحقق معنى الابتلاء اذ هو انما يتحقق فى امر اذا اتى به يثاب ولو امتنع يعاقب فاذا فيما يتصور وجوده لا فيما يمتنع (سواء كان ممتنعا[1] فى نفسه كجمع الضدين[2]) وقلب الحقائق وتحصيل الحاصل (او ممكنا[3] فى نفسه لكن لا يمكن للعبد كخلق الجسم) والصعود الى السماء فانه ممكن فى نفسه لكن لا يكون فى وسع العبد[4] عادة (واما ما يمتنع[5]) اى ما يكون ممكنا فى نفسه وممتنعا بالنظر الى الغير (بناء على ان الله تعالى علم خلافه او اراد خلافه كايمان[6] الكافر وطاعة العاصى فلا نزاع فى وقوع التكليف به) اى بايمان الكافر وطاعة العاصى (لكونه مقدورا للمكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف) اى عدم وقوعه (بما ليس فى الوسع متفق عليه) نحو جمع الضدين وخلق الاجسام وان جوزه الاشعرى (بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها[7]) اى مقدورها وانت خبير بان الآية انما تدل على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق وهو لا يوجب انتفاء الجواز (والامر فى قوله تعالى انبؤنى باسماء هؤلاء للتعجيز دون التكليف) هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر تقديره ان التكليف بما لا يطاق لو كان غير جائز لما وقع والوقوع دليل الجواز وانه تعالى طلب الانباء من الملائكة مع انهم ليسوا بعالمين وطلب الانباء ممن ليس بعالم تكليف بما لا يطاق * الجواب ان طلب الانباء مع عدم علمهم انما يكون تكليفا لو كان الامر طلبا لتحقق المامور وليس كذلك بل لاظهار عجزهم حيث قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك فيكون اسكاتا لهم ودفعا لاعتقاد فضلهم على آدم عليه السلام وخطاب التعجيز جائز وهو الامر باتيان الشئ ولم يكن اتيانه مرادا ليظهر عجز المخاطب

[1] وهو المحال بالذات ۱۲

[2] نحو الجمع بين الحركة والسكون ۱۲

[3] اى ممتنعا بغيره ۱۲

[4] فى كلامه اشعار بان ما ليس فى وسع العبد ثلثة ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضديق وقلب الحقائق واعدام القديم وان لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة لا لنفس مفهومه سواء امتنع تعلقها به كخلق الاجسام اولا كالطيران الى السماء وهذا القسم هو محل النزاع وان يمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او تعلق ارادته بعدم وقوعه والتكليف بهذا جائز اجماعا (قريمى)

[5] والاول لا يجوز ولا يقع تكليفه اتفاقا والثانى لا يقع اتفاقا ويجوز عندنا خلافا للمعتزلة والثالث يجوز ويقع بالاتفاق فهذا توجيه ما قيل تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعرى (خيالى)

[6] من الافعال الاختيارية ۱۲

[7] الذى علم الله انه لا يؤمن ۱۲

[8] وما جعل عليكم فى الدين من حرج الآية ۱۲

marfat.com

وان كان ذلك محالا كالامر باحياء الصور التي يفعلها المصورون يوم القيامة ليظهر عجزهم ويحصل لهم الندم ولا ينفعهم الندم (وقوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به) ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق من العوارض اليهم كالقحط وغيره اشارة الى جواب سؤال مقدر وتقرير السؤال ان التكليف بما لا يطاق لو كان ممتنعا لما جاز الاستعاذة عنه في قوله تعالى (ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به) فان تحميل ما لا طاقة لنا تكليف من التكليفات والاستعاذة عنه استعاذة عن تكليف ما لا يطاق فدل على ان التكليف ليس بممتنع * قلنا لا نسلم انه استعاذة عن تكليف ما لا يطاق بل استعاذة على تحميله وهو مغاير لتكليفه اذ التكليف مختص بالامر والتحميل لا يختص به وعند نا يجوز ان يحمل الله تعالى عبده جبلا لا يطيقه فيموت ولا يبالي ولا يجوز ان يكلفه بحمل جبل بحيث لو حمل يثاب ولو امتنع يعاقب للزوم التبعية لان تكليف العاجز خارج عن الحكمة كتكليف الاعمى بالنظر والمقعد بالمشي فلا ينسب الى الحكيم (وانما النزاع في الجواز) اي عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه وانما النزاع في الجواز رفسنعه المعتزلة بناء على القبح العقلي لانه عبث عن العليم القادر الغني وهو محال (وجوزه الاشعري لانه لا يقبح من الله تعالى شئ وقد يستدل) من طرف المعتزلة (بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها على نفي الجواز) على متعلق بيستدل (وتقريره) اي تقرير الاستدلال (انه لو كان جائز المازم من فرض وقوعه محال) وهو كذب الله تعالى هذه مقدمة شرطية (ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم) وهو تكليف ما ليس في الوسع (حقيقة لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال) قوله لكنه لو وقع الى آخره مقدمة استثنائية يعني لكنه لزم من فرض وقوعه محال وهو اخبار الله تعالى بقوله (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) وهو محال (وهذا) الهاء للتنبيه وهذا اشارة والضمير مشار اليه (نكتة في بيان استحالة وقوع كل ما يتعلق به علم الله تعالى او ارادته) اي ارادة الله تعالى (واختياره) اي الله تعالى (بعدم وقوعه) الباء متعلق ببيتعلق والهاء في وقوعه عائد الى ما وحلها) اي حل النكتة (انا لا نسلم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه) اي في حد ذاته (لا يلزم من فرض

ل لانه تعريض على خالق الكون والعالم بالصور والقبح انما هو الشرع ثم ذهب المعتزلة الى ذلك قال به كثير من اهل السنة ومنهم الامام حجة الاسلام واليه يميل المصنف حتى قال بعضهم انه هو الحق (ابن عرس)

ل اي على امتناع تكليف ما ليس في الوسع *

ل اي التكليف بما لا يطاق

ل بين اللازم والملزوم

ل اي الملزوم محال وهو الوقوع *

ل الطريقة التي توصل بها الاستدلال *

(عن س)

ل اي دفع المكنة بالجواب

ل بالمنع * (قريني)

ل نقض تفصيلي منع للملازمة بتحاصله ان دليلكم هذا يقتضي ان كل ما علم الله عدم وقوعه فهو ممتنع مع انه ليس كذلك مثل ابي لهب حيث وقع التكليف بالايمان فضلا عن المحال وجواب الدليل فيه بان يقال انا لو سلمنا ان كل ما علم الله عدم وقوعه محال لكنه لا يلزم الا يستلزم الكذب في كلام الله تعالى حيث اخبر عنه بانه لا يؤمن * (عبد الحكيم)

marfat.com

وقوعه[1] محال وانما يجب ذلك) اے عدم لزوم المحال (لو لم يعرض له الامتناع بالغير والا) اے وان عرض له الامتناع بالغير (لجاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير) فان التكليف ما ليس فى الوسع جائز وممكن فى نفسه وممتنع بالغير وهو لزوم كذب كلام الله تعالى (الا يرى) وهو دليل على جواز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير (ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته) اے الله تعالى (واختياره) اے الله تعالى (فعدمه) اى العالم (ممكن فى نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه) اى العدم (تخلف المعلول عن علته التامة وهو) اى التخلف (محال والحاصل ان الممكن فى نفسه لا يلزم من فرض وقوعه) اى وقوع الممكن (محال بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امر زائد على نفسه) اى على نفس الممكن (فلا نسلم انه) اى من فرض وقوعه (لا يستلزم المحال وما يوجد من الالم فى المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار فى الزجاج عقيب كسر انسان قيد بذلك) اى بقوله عقيب ضرب انسان وعقيب كسر انسان (ليصلح محلا للخلاف فى انه هل للعبد صنع فيه ام لا) بخلاف كسر الله تعالى فانه ليس بمحل للخلاف بخلاف الانكسار عقيب كسر الانسان فانه محل الخلاف ؛ قوله قيد بذلك الى آخره اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم قيد بقوله عقيب ضرب انسان وبقوله عقيب كسر انسان ولم يقل وما يوجد من الالم فى المضروب والانكسار فى الزجاج فاجاب عنه بقوله قيد الى آخره (وما الشبهة كالموت عقيب القتل) اى عقيب الجرح او عقيب اذهاب الروح فان الموت ذهاب الروح وهو اثر الاذهاب فليس الموت عين القتل كما توهم ذلك (كل ذلك مخلوق الله تعالى) اى اثر فعل الله تعالى (لما مر من ان الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه) اى الى الله تعالى (بلا واسطة) والالم والانكسار ممكن ايضا (والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال) كالافعال الاختيارية والافعال المتولدة دون الافعال الاضطرارية (الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر) كصدور نفس الضرب مثلا (فهو بطريق المباشرة ولا) اى وان صدر بتوسط فعل آخر كالعرض الحاصل فى المضروب (فبطريق

[1] بل قد يكون الشئ ممكنا فى نفسه ويلزم من فرض وقوعه محال كما فيما ذكر ۱۲ (ابن عرس)

[2] من فرض وقوعه ۱۲

[3] فعدم العالم ممكن فى نفسه لكن عرض له الامتناع بغير الذى هو تعلق القدرة والارادة بضده الذى هو وجود العالم فلزم من فرض وقوعه محال هو التخلف المذكور بناء على ذلك الامتناع العارض له كاعمال ابى جهل ممكن فى نفسه لكن عرض له الامتناع بغيره الذى هو الاخبار الصادق بعدم وقوعه فلزم من فرض وقوعه محال هو كذب الاخبار بناء على ذلك الامتناع العارض له ۱۲ (ابن عرس)

[4] وهى القدرة والاختيار المتعلقين ۱۲

[5] من حل هذه المشكلة ۱۲

[6] اى ايقاع الامر المفضى الى الموت كالذبح مثلا ۱۲ (عرس)

marfat.com

التوليد ومعناه) اى معنى التوليد (ان يوجب الفعل لفاعله فعلا آخر)
والمراد بالفعل ههنا المعنى اللغوى فلا نقض بالعلم الحاصل عقيب النظر
(كحركة اليد توجب حركة المفتاح فالالم متولد من الضرب والانكسار
من الكسر وليسا) اى الالم والانكسار (مخلوقين لله تعالى) بل الكسر
والضرب فعل العبد والالم والانكسار متولد من الضرب والكسر فيكونان
فعلين للعبد بالواسطة فيكونان اثرين لفعل العبد (وعندنا الكل) اى كل
الافعال سواء كانت اختيارية او غير اختيارية وسواء كانت بطريق المباشرة
او بطريق التوليد (بخلق الله تعالى لا صنع للعبد فى تخليقه والاولى ان
لا يقيد بالتخليق) لانه يفهم من المفهوم المخالف ان للعبد صنعا فى المتولدات
فى الكسب مع انه ليس كذلك (لان ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيها)
اى فى المتولدات (اصلا) اى لا بحسب التخليق ولا بحسب الكسب (اما
التخليق) اى تخليق المتولدات هذا تفصيل لما اجمله فى صنع العبد (فلاستحالته
من العبد واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة)
اى قدرة الكسب فان الالم قائم بالمضروب دون الضارب والانكسار
قائم بالمنكسر الذى هو الزجاج دون الكاسر والموت قائم بالمقتول
دون القاتل الذى هو الفاعل ؛ قيل هذا منقوض بالالم الحاصل بضرب
نفسه ؛ قلنا قائم بمحل هو غير محل قدرة الضرب اذ القدرة متجزية
فى الاعضاء وايضا موت المقتول لو كان مكسوب القاتل لاطرد قيامه به
فلما لم يقم فى مقتول الغير علم انه ليس بمكسوب له لكن بقى النقض بالعلم
المتولد من النظر (ولهذا لا يتمكن) اى لم يقدر (العبد من عدم حصولها)
اى حصول المتولدات منع ذلك بانه يتمكنه ترك ما يوجبها (بخلاف الافعال
الاختيارية) فانه يتمكن[1] من عدم حصولها (والمقتول ميت باجله)
الاجل لغة الوقت ويقال لجميع المدة كلها وعليه قوله عليه الصلوة
والسلام (فليسلم الى اجل معلوم) وعلى منتهاها فيقولون انتهى الاجل وبلغ
الاجل آخره ويقولون حل الاجل فاذا جاء اجلهم يقال آخر مدة التأجيل
والمراد ههنا الآخر (اى الوقت المقدر لموته) اى لموت المقتول فى علم الله
تعالى ولو لم يقتل لجاز ان يموت فى ذلك الوقت وان لا يموت (لا كما زعم

[1] حاصله ان اريد بعدم تمكن العبد من عدم حصولها انه لا يتمكن منه قبل مباشرة ما يوجب حصولها الممنوع لوضوح تمكنه من ذلك قبل المباشرة وان اريد انه لا يتمكن منه بعد مباشرة ما يوجب حصولها فمسلم انه لا يمكن من ذلك بعد المباشرة لكنه لا ينافى كونه مكتسبا للعبد كما فى الافعال بطريق المباشرة فان من فعل فعلا لا يمكن من تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله اعنى صرف القدرة والارادة اليه مع انه مختار فى فعله وذلك مكسوب له فكذا فى المتولدات من غير فرق فلا وجه لقوله بخلاف افعاله الاختيارية اقول يمكن ان يقال ان معنى عدم تمكن العبد من عدم حصولها ان حصولها بعد مباشرة السبب ضرورى لا مدخل للعبد فى حصولها وعدم حصولها وان العلم الحاصل من النظر قائم بالنفس والنظر قائم بقواها ۱۲ (حاشية خيالى لعبد الله (كنغروى)

marfat.com

بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه اى على المقتول (الاجل) فانهم قالوا لو لم يمت من قتل القاتل ولو لم يقتل لعاش الى اجله الذى علم الله تعالى انه يموت فيه لولا القتل قال ابو الهذيل من المعتزلة انه لو لم يقتل لمات البتة فى ذلك الوقت والامكان القاتل مغير المعلوم الله تعالى وهو محال * واجيب بانه لا استحالة فى قطع الاجل المقدر لولا القتل لانه تقرير لمعلوم الله تعالى * بيان ذلك الكلام ان الله تعالى لما علم قتله كان قتل تقرير المعلوم له واما علمه تعالى بموت زيد بعد قتله لمعلق بعدم قتله وقطعه ليس تغييرا لمعلوم الله تعالى وانما يكون تغييرا ان لو علم علما باتا غير معلق بشئ مفروض * لكن بقى الاشكال على اهل السنة حيث قالوا لو لم يقتل لجاز ان يموت وان لا يموت لانهم ان ارادوا به عدم تعينه فى علم الحق فهو انكار للقضاء وان ارادوا به الامكان الذاتى فهو متفق بين الكل فلا بحث فيه بجوابه ان المراد عدم تعينه على العرض فلا يبنافى ذلك تعينه فى القتل (لنا) اى لنا دليل (ان الله تعالى قد حكم بآجال العباد) اى الاوقات المقدرة لموتهم (على علم الله من غير تردد وبانه) الباء متعلق بحكم (اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة) على ان المقتول ليس ميتا باجله (بالاحاديث الواردة فى ان بعض الطاعات يزيد فى العمر) كقوله عليه الصلوة والسلام (لا يزيد القدر الا الدعاء ولا ينقص فى العمر الا البر) وقال عليه الصلوة والسلام (من احب ان يبسط رزقه وينسأ له فى اجله فليصل رحمه) البر بالكسر الاحسان وهو فى حق الابوين والاقربين ضد العقوق وهو الاساءة اليهم والتضييع لحقهم * صلة الرحم كناية عن الاحسان الى الاقربين من ذوى النسب * والاحسان التعطف عليهم والرفق بهم والرعاية لاحوالهم فاذا جاز الزيادة بالحسنة جاز النقصان بالسيئة او بالقتل (وبانه) دليل عقلى للمعتزلة (لو كان) المقتول (ميتا باجله لما استحق القاتل ذما فى الدنيا ولا عقابا) فى الآخرة (ولا دية) فى قتل الخطأ (ولا قصاصا) فى قتل العمد * القصاص على وزن فعال من المقاصة وهى المساواة (اذ ليس موت المقتول بخلقه) اى بفعل القاتل (ولا بكسبه) اى القاتل (والجواب عن الاول) اى الاستدلال بالاحاديث (ان الله تعالى كما علم انه لو لم يفعل عبد طاعة لكان عمره اربعين سنة فعل ستين فزاد عمره باعانة الله تعالى اياه لعلمه بموته عند الستين لو لم يفعل الزيادة

ان لو وصل اليه فانه لو لم يقتل لعاش الى حد اجله (حياتى)

حد والمعتزلة تقولون القاتل على قتله فقتله قطع عليه اجله فلستم اولى من قطع وام يوصل انتم بالله تعالى من قبيل الاسناد الى السبب عندهم والاقوام يقولون بان القاتل قطع عليه ولم يوصل ١٢ (كنغروى)

حد قوله لمنا ان الله تعالى بانه اذا جاء اجلهم آه قد تكرر هذه الآية فى القنزيل مصدرة بقوله لكل امة اجل فتعيين الاجل لكل امة لا يستلزم تعيين الاجل لكل واحد من تلك الامة فمن الاستدلال بحث ١٢ (حاشية المصنف)

حد فى حق الطاعون سنة (٩٣٩) فى رسالة ابن نجيم صاحب الاشباه والنظائر قال الامام الغزالى ان قيل فما فائدة الدعاء مع ان القضاء لا مرد له قلت ان من جملة القضاء رد البلاء بالدعاء فالدعاء سبب لرد البلاء كما ان الترس سبب لدفع السلاح والماء سبب لانطفاء النار وخروج النبات من ينبغ من هذا سقط قول من يقول ان كان الله تعالى قد قدر لى الصحة فانا صحيح وان قدر لى المرض فانا مريض فلا حاجة الى الدعاء هذا الحديث حديث حسن صحيح (الجامع الصغير)

marfat.com

والنقصان بالنسبة الى علم الله تعالى فى علم الله تعالى لولا اسباب الزيادة والنقصان قيل هذا يعود الى القول بتعدد الاجل والمذهب انه واحد ؛ قلنا الحق ان تعدد الاجل بهذا المعنى غير محال بل المحال ان يعلم الله تعالى موته فى وقت معين بلا تعليق فيقطع القاتل اجله وليس هذا مذهبا لاحد (لكنه) اى لكن الله تعالى (يعلم انه يفعلها) اى الطاعة انما علق الاربعين على عدم فعله مع علمه بفعله ترغيبا على الطاعة وتنفيرا عن المعصية ولله تعالى حكم لا تحصى (ويكون عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لولاها) اى الطاعة (لما كانت) اى وجدت (تلك الزيادة) واصل هذا ان الله تعالى كما يعلم المعدوم الذى يوجد كيف يوجد يعلم المعدوم الذى لا يوجد انه لو وجد كيف يوجد كما اخبر عن اهل النار انهم لو ردوا الى الدنيا لعادوا الى الكفر مع علمهم انهم لا يردون لقوله تعالى ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه) ويمكن تأويل الاحاديث بان الطاعة يزيد فيما هو المقصود الاهم من العمر وهو اكتساب الكمال بالاعمال الصالحة التى بها تستكمل النفوس الانسانية فيعود بالسعادة وهذا التأويل وان كان لحسن بحسب المعنى لكن الاول اظهر من حيث اللفظ لعدم احتياجه الى تقدير شئ اويقال المراد من هذه الزيادة البركة فى رزقه بسبب التوفيق فى الطاعة وعمارة اوقاته بما ينفعه فى الآخرة وصيانتها عن الضياع فى غير ذلك اويقال بقاء ذكره الجميل فكأنه لم يمت اوهو رجوعه له ثواب عمله الصالح بعد موته اويقال انه بالنسبة الى ما يظهر بالملائكة فى اللوح المحفوظ ونحو ذلك فيظهر فى اللوح ان عمره ستون الا ان يصل رحمه فان وصل الرحم زيد له اربعون وقد علم الله ما سيقع له من ذلك وهو قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت) فالنسبة الى علم الله تعالى وما سبق به قدره لا تتصور زيادة بل هو مستحيل وبالنسبة الى ما يظهر للخلوقين يتصور الزيادة وهو المراد من الحديث (وعن الثانى) اى عن الاستدلال بالادلة العقلية (ان وجوب العقاب والغفران) اى الدية والقصاص (على القاتل تعبد) اى الطاعة واظهار العبودية (لا تكاب) اى القاتل (المنهى) وهو قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التى حرم الله الا بالحق) (وكسبه) اى القاتل (للفعل) اى القتل (الذى يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جرى العادة) لانه يمكن ان لا يخلق الله

لـ وقيل عن الضحاك فى قوله تعالى يمحو الله ما يشاء يثبت ان الرجل ليصل رحمه وقد بقى فى عمره ثلاثة ايام فيزيد الله تعالى من عمره ثلاثين سنة وان الرجل ليقطع رحمه وقد بقى من عمره ثلاثون سنة فيجعلها الله الى ثلاثة ايام واما الاشكال بان الآجال واجبة ومقدرة لا تستأخر فجاب عنه فى شرح المشارق بثبوت الاجل المعلق وهذا انما يكون بها الظهر الى الملائكة وكتب فى اللوح لا يعلمه عليه تعالى لعل المتفرق بالمعنى فهوا من علم الكلام فى غاية متشابه وليس لنا الا الحمل بالنصوص والآثار الصحيحة كفاية تصفه تعالى واسمائه كما هو طريقة خلف فى شرح الطريقة جلد ثانى صفحه (٢٣٦)

لـ اختلف فى تقدير مدة حياة المفقود قال الزيلعى المختار ان يفوض الى رأى الامام لانه مختلف فيه باختلاف البلاد (درر) لان الموت يختلف باختلاف الاقاليم بحرارة الهواء او برداوته لان الهواء تأثيرا

لـ نقل المفتى ابو السعود ان مصدر استفتح فاتحة خير عادة لا تفقد عادة راغا به يسأتى اليها اقل الناس بعادة ١٢ (جامع الصغير)

marfat.com

تعالى الموت عقيب القتل لكنه جرى عادة الله تعالى على ان يخلق الموت عقيب القتل (فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلقا والموت قائم بالميت مخلوق لله تعالى لا صنع للعبد فيه) اى فى الميت (تخليقا ولا اكتسابا ومبنى هذا) اى مبنى كون الموت قائما بالميت (على ان الموت وجودى) فيكون التقابل بين الموت والحياة تقابل التضاد لان المتضادين هما امران موجودان لا يجتمعان فى محل واحد من جهة واحدة كالسواد والبياض ولما كان الموت والحياة امرين موجودين كان بينهما تقابل التضاد (بدليل قوله تعالى خلق الموت والحياة) وتوجيه الاستدلال بهذه الآية ان الموت كان متعلق الخلق وهو لا يتعلق الا بالامر وجودى موجود فى الخارج فيكون الموت امرا موجودا فى الخارج (والاكثرون على انه) اى الموت (عدمى) اى معدوم فى الخارج لا قائم بالميت لان العدمى لا يحتاج الى المحل فيكون التقابل بين الموت والحياة تقابل العدم والملكة لان الموت عدم الحياة عن ما من شانه ان يكون حيا (ومعنى خلق الموت قدره) اى قدر الله تعالى الموت والتقدير اعم من الخلق لانه يتعلق بالموجود والمعدوم بخلاف الخلق الذى هو بمعنى الايجاد والاختراع من العدم الى الوجود فانه لا يتعلق الا بالموجود دون المعدوم (والاجل واحد لا كما زعم الكعبى) من المعتزلة ان للمقتول اجلين القتل والموت) فانه زعم ان المقتول ليس بميت لان القتل فعل العبد والموت فعل الله تعالى فكأنه يريد بالموت ما ليس بالقتل (وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله) اى اجل المقتول (الذى هو الموت) هذا القول باطل لانه يؤدى الى ان يكون العبد مانعا عن ابقاء الله تعالى عبده الى ما جعله اجلا له وهو محال لما فيه من العجز له تعالى (ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا وهو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين) كما فى حال الشيخوخة (واجالا اخترامية) الاخترام الانقطاع (بحسب الآفات) كالقتل (والامراض والحرام رزق) هو فى الاصل مصدر سمى المرزوق (لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله) اى فيأكل الحيوان الرزق (وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا) اى التفسير المذكور (اولى من تفسيره) اى من تفسير الرزق (بما يتغذى به الحيوان) الهاء

---

١ الاجل فى الشرح الزمان الذى علمه الله تعالى ان العبد يموت فيه ولذلك الاجل واحد عندنا والمقتول ميت باجله الذى قدره الله تعالى له فعلم انه يموت فيه وموته بفعله تعالى فلا يتصور تغيير هذا المقدر بتقديم ولا بتأخير والا لزم الجهل عن اجله وهو محال ١٢ (شرح منظومة زنجانى)

٢ بيانه ان القوة الغريزية تختلف احوالها بالقوة والضعف فتلك القوة فى سن النمو اى القريب من الثلثين تحصل حصة من الغذاء ما يزيد على القدر المتحلل بالحرارة الطبيعية فينمو الجسم الطبيعى بذلك ثم يعرض الى تلك القوة شئ من الضعف فيحصل من الغذاء ما يساوى المتحلل فيقف الجسم على حاله فلا ينمو ولا ينحط وذلك فى سن ما يقرب من الاربعين ثم يزداد ضعفه فلا يحصل ما يساوى المتحلل من الغذاء فينحط الجسم وذلك فى سن الانحطاط الخفى اى قريب من ستين وفى سن الانحطاط الجلى لا يزداد بحيث لا يقدر على تحصيل شئ من الغذاء فى مقابلة المتحلل فيعرض الموت (شرح منظومة زنجانى)

marfat.com

فی به عائد الی ما (لخلوه) تعلیل لقوله اولی والضمیر فی لخلوه عائد الی ما
یتعدی الخ (عن معنی الاضافة الی الله تعالی مع انه) ای معنی الاضافة (معتبر
فی مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام لیس برزق لانهم) ای المعتزلة
(فسروه) ای الرزق (تارة) ولفظ تارة اما ظرف ای فی بعض الاحیان
او مصدر وکذا مرة (بمملوک یأکله) ای الرزق (المالک وتارة بما لا یمنع من الانتفاع
به) ای بما (وذلک) ای التفسیران المذکوران للمعتزلة (لا یکون الا حلالا لکن یلزم
علی الاول) ای لکن یلزم من تفسیر المعتزلة علی الوجه الاول (ان لا یکون
ما یأکله الدواب رزقا) لان المالکیة غیر متصور ویلزم منه خلف وعد الله
تعالی وهو قوله (وما من دابة فی الارض الا علی الله رزقها) (وعلی الوجهین)
ای التفسیر الاول والثانی للمعتزلة (ان من اکل الحرام طول عمره لم یرزقه)
والهاء عائد الی من (الله اصلا) وهو باطل بالآیة المذکورة ؛ وقد اجیب
عنه بانه تعالی قد ساق الیه کثیرا من المباح الا انه اعرض عنه باساءته
(ومبنی هذا الاختلاف علی ان الاضافة الی الله تعالی معتبرة فی معنی الرزق)
یعنی ان ما کان رزقا کان من الله تعالی البتة (وانه لا رازق الا الله تعالی
وحده) معطوف علی ان الاضافة (وان العبد) معطوف علی ان الاضافة
(یستحق الذم والعقاب علی اکل الحرام وما یکون مستندا) ای مضافا
(الی الله تعالی لا یکون قبیحا) فلا یلزم کون الحرام رزقا حینئذ لانه لا یکون
رزقا مضافا الی الله تعالی فانه یکون قبیحا (ومرتکبه لا یستحق الذم والعقاب)
والحال ان من اکل الحرام یکون مستحقا للذم والعقاب فعلم ان الحرام لا یکون
رزقا ولا یکون مستندا[1] الی الله تعالی (والجواب ان ذلک) ای کونه مستحقا
للذم (لسوء مباشرة[2] اسبابه باختیاره) یعنی لو قال المعتزلة انه لا رازق
الا الله وحده فلا نزاع اصلا وکذا لو قال اهل السنة ان القبائح لا تستند
الی الله تعالی وما یستند الیه لا یکون قبیحا ولا یستحق مرتکبه الذم
والعقاب فلا نزاع اصلا فاذا لم یقل کل منهما علی ما یقوله الآخر
حصل الاختلاف قال صاحب التبصرة الرزق[3] فی اللغة اسم للقوت المقدر
وهو یذکر ویراد به الملک قال الله تعالی (ومما رزقناهم ینفقون) وقد یذکر
ویراد به الغذاء قال الله تعالی (وما من دابة فی الارض الا علی الله رزقها)

[1] وتحقیقه منع استناد القبیح الیه تعالی علی تقدیر جعل الحرام رزقا واتصافه بالقبح لانه لا یکون حراما وقبیحا الا من حیث اضافته الی کسب العبد واختیاره واما من حیث استناده الیه تعالی بالخلق والایجاد لا یوصف بقبح ولا حرمة وقد علمت سابقا ان الشئ الواحد قد یکون له جهتان جهة کسب وجهة خلق وان القبح انما یتصف به من جهة الکسب ویجعل الشرع وما ذکروه انما یتوجه علی اصولهم من کون العبد خالقا لافعاله من کون الحسن والقبح عقلیین ۱۲ (ابن عرس)

[2] باعتبار انه مصنوع الرب علی وفق الحکمة ۱۲

[3] ای الحرام واکتسابه تلک الافعال المفضیة الیه ۱۲

[3] الرزق یقال للعطاء الجاری دنیویا کان او دینیا وللنصیب ولما یصل الی الجوف ویتغذی به ۱۲ (کلیات)

marfat.com

والدواب لاملك لها لعدم الاسباب المشروعة له فكان المراد به ماحصل الاغتداء وقيل الخلاف من حيث العبارة لاغير وليس فى التحقيق خلاف وهو الصواب (وكل يستوفى رزق نفسه) اى كل حيوان يأكل رزقه خلافا للمعتزلة لان بعض الناس يمكن ان يستوفى كالانبياء وبعضه لا لان الحرام لايكون رزقه (حلالا كان اوحراما لحصول التغذى بهما جميعا) اى بالحلال والحرام يعنى كل احد لايزيد رزقه على عمره ولا عمره على رزقه وما زاد على عمره من مملوكاته وقت حياته فهو ليس من ارزاقه بل هو من ارزاق من ينتفع به بعده (ولا يتصور ان لا يأكل انسان رزقه او يأكل غيره رزقه لان ماقدره الله تعالى غذاء لشخص يجب ان يأكله) اى الغذاء (ويمتنع ان يأكله غيره واما بمعنى الملك فلا يمتنع) اى ان كان الرزق بمعنى الملك كما قاله المعتزلة هو مملوك يأكله المالك لايمتنع ان يأكله غيره وبعض اصحابنا نظرا الى انواع الاطعمة يسمى ارزاقا ويأمرها بالانفاق (والله يضل من يشاء ويهدى من يشاء بمعنى خلق الله الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده) اى يقدر ويحدث ضلالة من يريد ضلالته ويوجد هداية من يريد هدايته يعنى لايتحقق الضلالة وهى سلوك طريق لايوصل الى المطلوب ولا الاهتداء اى وجدان مايوصل الى المطلوب الا بارادة الله تعالى لانهما من الممكنات ولا يوجد ممكن بدون تعلق ارادة الله تعالى بوجوده واصل الدلالة الهلاك يقال ضل الماء فى اللبن اذا صار مستهلكا فيه (وفى التقييد) اى بالمشية فى قوله (يضل من يشاء ويهدى من يشاء) (اشارة الى انه ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق الخ) على ماقاله المعتزلة (لانه) اى البيان (عام فى حق الكل) اى المسلم والكافر (والاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا) المصدر مضاف الى المفعول اى وجدان الله العبد ضالا كما ذهب اليه المعتزلة (اوتسميته) اى العبد (ضالا اذ لامعنى لتعليق ذلك بمشية الله تعالى) رد لقول المعتزلة يعنى ان خلق الضلال بالله فتعلقه بمشية الله تعالى مفيد واما الوجدان او التسمية فليس بمخصوص بالله تعالى بل يصح نسبة الوجدان والتسمية الى العبد فلا معنى لتعليق ذلك بمشية الله تعالى والحاصل ان لتعليق خلق الضلالة بالمشية لامعنى لانه ليس

---

۱ لو ان ابن آدم هرب من رزقه كما يهرب من الموت لادركه رزقه كما يدركه الموت الحديث عن جابر ۱۲ (جامع الصغير)

۲ فيكون ما يتملكه رزقه سواء انتفع به او لا ۱۲ (عرس)

۳ يعنى فى تقييد الاضلال بمن يشاء اشارة الى انه ليس الاضلال عبارة الخ ۱۲ (ابن عرس)

۴ يعنى لامعنى لان يقال والله وجده ضالا لمن يشاء او سماه ضالا لمن شاء بل لايصح ان يكون اصله وجده ضالا او سماه ضالا (ابن عرس)

۵ الوجدان او التسمية ۱۲

عما فی حق الکل بخلاف الوجدان والتسمیة (نعم قد یضاف الهدایة الی النبی صلی الله تعالی علیه وسلم) کأنه اشارة الی جواب سائل وهو ان یقال لانسلم ان الهدایة عبارة عن خلق الاهتداء وان الاضلال عبارة عن خلق الضلالة والالما جاز اضافة الهدایة الی النبی علیه الصلوة والسلام بان یقال ان النبی علیه الصلوة والسلام هاد ولا اضافة الاضلال الی الشیطان بان یقال انه مضل اما الملازمة فلان غیر الله تعالی لیس بخالق واما بطلان التالی لانه جاز الاضافة الیها فیکون الهدایة عبارة عن بیان طریق الحق والاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا فاجاب عنه بقوله نعم قد یضاف الهدایة الی النبی علیه الصلوة والسلام (یقال) الجائز هو الکلمة المستعملة فی غیر ما وضعت له فی اصطلاح به القاطب من جاز الشیء یجوزه اذا تعداه واذا استعمل اللفظ فی معناه الجازی فقد جاز مکانه الاول ووضعه الاصلی فعلی هذا یکون الجاز مصدرا میمیا اصله جوز یستعمل بمعنی اسم الفاعل ثم نقل الی اللفظ المستعمل فی غیر ما وضع له وقد یوجه بان المتکلم جاز فی هذا اللفظ عن معناه الاصلی الی معنی آخر فهو علی الجواز فعلی هذا التوجیه یکون الجاز اسم مکان (بطریق التسبب) کما فی قوله تعالی (وانک لتهدی الی صراط مستقیم) والمراد البیان والدعوة (کما تسند الی القرآن) فی قوله تعالی (ان هذا القرآن یهدی للتی هی اقوم) لکونه سببا للاهتداء (وقد یسند الاضلال الی الشیطان جازا) فی قوله تعالی (ولاضلنهم) والفعل الواحد لایضاف الی الله تعالی والی غیره بجهة واحدة فکان المراد ما قلنا (کما یسند الی الاصنام) جازا کقوله تعالی حکایة عن ابراهیم علیه الصلوة والسلام (واجنبنی وبنی ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن کثیرا من الناس) فالمذکور فی کلام المشایخ الهدایة عندنا (ای عند الحق (خلق الاهتداء ومثل هداه الله تعالی فلم یهتد) هذا جواب عن سؤال مقدر تقدیره انه اذا کان الاضلال والاهتداء بخلق الله تعالی فکیف یکون لقوله هداه فلم یهتد معنی کأنه کان معناه حینئذ خلق فلم یخلق فلا یکون له اذا معنی فاجاب بقوله (فجاز) ای جاز مرسل من قبیل ذکر الملزوم واراده اللازم لان الدلالة والدعوة الی الاهتداء یلازم خلق الاهتداء (عن الدلالة والدعوة الی الاهتداء وعند المعتزلة لتبیان

ل قد یضاف الدلائل الفاضلة بین الحق والباطل والصلاح والفساد والایمان والکفر حیث قال وهدیناه النجدین وقال فهدینا هم فاستحبوا العمی علی الهدی ٣٠

ل الهدایة بالمعنی الاول والتزال الکتب والباعث علیه قوله وجعلناهم ائمة یهدون بامرنا وقوله ان هذا القرآن یهدی للتی ٣٠

ل ان یکشف عن کنه هذه السرائر وبرهم الاشیاء کما هی بالوحی والالهام وللنبیاء ذلک بالمشاهدة وهذا قسم خاص بنبیاء الانبیاء والاولیاء فالمطلوب ما زیادة ما سنوه من الهدی الواقعات علیها وحصول المراتب المرتبة علیه فلذا قاله العارف باللہ محض به ارشدنا لطریق السیر فیه الفتوحی هذا للذات احوالنا وخط غواشی ابدانا استعینی بنوره سلک فی ذلک بتوفیقه (قاضی)

marfat.com

طريق الصواب وهو باطل بقوله تعالى انك لا تهدى من احببت) يعنى لو كانت الهداية عبارة عن بيان طريق الثواب لم يكن لقوله تعالى (انك لا تهدى) اى لا تقدر على خلق الهداية ولو كان الهداية بيان طريق الصواب لما صح النفى عن النبى عليه الصلوة والسلام لانه عليه الصلوة والسلام بين الطريق الصواب لمن احبه وابغضه فيكون الهداية بمعنى خلق الاهتداء روى عن سعيد بن المسيب عن ابيه انه قال لما حضرت ابا طالب الوفاة جاءه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فوجد عنده ابا جهل وعبد الله بن امية ابن المغيرة فقال عليه الصلوة والسلام (يا عم قل لا اله الا الله كلمة احاج بها لك عند الله) قال ابو جهل وعبد الله بن امية اترغب عن ملة عبد المطلب فلم يزل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يعرضها عليه ويعاودانه تلك المقالة حتى قال ابو طالب آخر ما كلمهم به وانا على ملة عبد المطلب وابى ان يقول لا اله الا الله فانزل الله تعالى فى ابى طالب وقال الله تعالى لرسوله (انك لا تهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء) قوله من احببت يكون على معنيين احدهما احببته للقرابة والآخر احببت ان تهدى ولكن الله يهدى ويرشد من يشاء بدينه (وهو اعلم بالمهتدين) يعنى من قدر له الهدى (وبقوله عليه الصلوة والسلام اللهم) الميم عوض من يا ولذلك لا يجتمعان وهو من خصائص هذا الاسم كحول يا عليه مع لام التعريف وقطع همزته وتاء القسم وقيل اصله يا الله آمنا بالخير فخفف بحذف حرف النداء ومتعلقات الفعل وهمزته (اهد قومى مع انه بين) اى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم (الطريق ودعاهم الى الاهتداء) يعنى ان الهداية لو كانت عبارة عن بيان طريق الصواب لم يكن لقوله عليه الصلوة والسلام (اللهم اهد قومى) معنى لانه عليه الصلوة والسلام بين طريق الصواب لقومه فيكون طلب الهداية طلب الحاصل وهو محال منه عليه الصلوة والسلام لانه عبث فتعين ان الهداية خلق الاهتداء (والمشهور[1] ان الهداية عند المعتزلة هى الدلالة الموصولة) بالفعل (الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصل والاهتداء او لم يحصل وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى) اى من جملة اصول اهل الحق ان ما هو الاصلح للعبد ليس بواجب على الله تعالى

[1] قوله والمشهور آه وذلك ان المعتزلة لما كان من اصولهم الفاسدة ان الله تعالى لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح والصواب والعقاب حملوا الهداية على الدلالة على طريق الحق بالبيان ونصب الادلة ولما كان هذا المعنى الذى حملوا عليه الهداية لا يتأتى بالمشية فى قوله تعالى (تضل من تشاء وتهدى من تشاء) لان البيان عام للجميع قيدوا الدلالة بكونها موصلة الى المطلوب وزعموا ان ذلك معناه لغة وفى عرف الشرع والمشهور عند متأخرى اصحابنا ان معناها لغة الدلالة على ما يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول ام لا واما حقيقتها الشرعية فى غالب استعمالات الشرع فهى ما فسره المشائخ ١٢ (فى سورة القصص)

marfat.com

خلافاً للمعتزلة اختلف العقلاء فی انه هل یجب علی الله شئ من الاشیاء ام لا فقال اهل الحق انه لا یجب علیه شئ من الاشیاء لان الوجوب حکم من الاحکام والحکم لا یثبت الا بالشرع ولا حکم علی الشارع الذی هو الله فلا یجب علیه شئ ولانه لو وجب علیه شئ فان لم یستوجب الذم بترکه لم یتحقق الوجوب لان الوجوب هو کون الفعل بحیث یستحق تارکه الذم وان استوجب بترکه الذم کان الباری تعالی ناقصاً لذاته مستکملاً بفعله وهو محال علیه تعالی وقالت المعتزلة وجب علی الله تعالی امور وهو اللطف والثواب علی الطاعة والعقاب علی الکبائر قبل التوبة وان یفعل الاصلح لعباده فی الدنیا وان لا یفعل القبیح لها عقلاً واما اللطف فهو ان یفعل ما یقرب العبد الی الطاعة ویبعده عن المعصیة واما الثواب فهو نفع مستحق مقترن بالتعظیم والاجلال فهو واجب علی الله تعالی جزاء علی التکالیف والطاعة واما الاصلح فواجب علیه تعالی ان یفعل للعباد الاصلح واما العقاب قبل التوبة علی الکبائر فواجب علیه تعالی عقلاً ان لا یفعل القبیح لان الله تعالی عالم بقبح القبیح فیکون مستغنیاً عنه فوجب ان لا یفعل ذلک وغیر ذلک من الاشیاء واتفق الفریقان علی وجوب الاقدار والتمکین (والا لما خلق الکافر الفقیر المعذب فی الدنیا والآخرة) لان الاصلح ان یکون مؤمناً وغنیاً (ولما کان له) ای لله تعالی (منة علی العباد) بسبب اعطائهم النعم (واستحقاق شکر فی الهدایة وافاضة انواع الخیرات لکونها) ای المذکورات (اداء للواجب) واداء الواجب لا یوجب شیئاً من ذلک قیل ایجاب الحکمة واقتضاءها لا یغنی عن الامتنان الا یری ان منة الوالد المشفق واجب علی ولده عقلاً او شرعاً مع انه لا اختیار له فی شفقته علی ولده فکیف بمن له اختیار فی عدم لطفه ولکنه ارحم لعباده من الوالد لولده کما ورد فی الخبر الصحیح فایجاب رحمته وحکمته لا ینافی وجوب امتنانه علی عباده (ولما کان امتنانه) ای الله تعالی (علی النبی صلی الله تعالی علیه وسلم فوق امتنانه علی ابی جهل لعنه الله اذ فعل الله لکل منهما) ای من النبی صلی الله تعالی علیه وسلم وابی جهل (غایة مقدوره من الاصلح له) قیل التسویة بین النبی صلی الله تعالی علیه وسلم وغیره فیما یوجب الحکمة کاعطاء

---

۱ ای کان ذلک واجباً علیه تعالی ۱۲

۲ لا یقال الاب المشفق یستوجب المنة علی ولده فی شفقته شرعاً وعقلاً مع انه لا اختیار له فی شفقته لانا نقول لا منة فی شفقته الجبلیة بل فی افعاله الاختیاریة المنبعثة عنها ان وجدت (فیالی) ای ان وجدت الافعال الاختیاریة من الاب واما نفس الشفقة ففیها المنة لله لا للاب ۱۲ (قره کمال) والظاهر ان هذه المنة هی التی لم تکن علی سبیل توبیخ المنعم علیه وتحقیره بل علی تنبیه المنعم علیه لئلا یقع فی الکفران والا فالمنة علی سبیل التوبیخ مذمومة عقلاً وشرعاً ۱۲ (کنفروی)

۳ بالنسبة الی المحل ۱۲

القدرة والعقل والنبي لا يوجب التسوية في فضله عليهم والله فضل انبياءه باعطاء النبوة والعقل التام والتأييد بالملك فلذا امن عليهم فوق ما يمن على غيرهم مع ان النبوة من موجب الحكمة (ولما كان لسؤال العصمة) اى للحفظ عن المعاصي بان يقال اللهم اعصمني (والتوفيق وكشف الضراء) اى دفع البلاء (والبسط) اللهم ابسط (في الخصب والرخاء) عطف تفسير (معنى) اسم كان قيل السؤال من اسباب الحكم الموجبة للاجابة ولذا قال عليه الصلوة والسلام ان الله حيي كريم اذا رفع عبده يديه يستحي ان يردهما صفرا (بمعنى الحياء) تغير وانكسار ويغير الانسان من لقوة ويعاتب به ويذم والحياء في حقه تعالى محال فيحمل على مقتضاه وهو وجوب الاجابة (لان سالم يفعله) الضمير المستتر في لم يفعله راجع الى الله تعالى والهاء عائد الى ما (في حق كل واحد منهم مفسدة) اى ضد المصلحة (له) اى لكل احد (يجب على الله تعالى تركها) اى ترك المفسدة (ولم يبق في قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح العباد شئ اذ قد اتى بالواجب والخير) العمر بالضم والعمر بالفتح واحد فاذا قسموا فقروا العين لانه لان الفتح اخف عليهم وهم يكثرون القسم بلعمري ولعمرك فلزموا الاخف (ان مفاسد هذا الاصل اعني وجوب الاصلح بل اكثر) اى مفاسد اكثر (اصول المعتزلة اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى وذلك) اى الفساد (لقصور نظرهم) اى نظر المعتزلة (في المعارف الالهية) اى العلوم المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية (ورسوخ قياس الغائب) عن الحس (على الشاهد في طباعهم وغاية متشئهم) اى تمسكهم (في ذلك) اى في وجوب الاصلح (ان ترك الاصلح يكون جهلا وسفها) ان مع اسمه وخبره في موضع رفع يكون خبر امتناع وسبتدئ في غاية قالوا الحكيم اذا امر بطاعته وقدر على ان يعطي المأمور ما يصل به الى الطاعة ثم لم يفعل كان مذموما عند العقلاء معدودا من زمرة الجهلاء كما لو امر بالصلوة فلم يعطه القدرة ليتركها او لم يعطه بالصلوة عنه اظهر الجيب بان هذا انما يكون في حكيم يحتاج الى طاعة الاولياء ومعاونة الانصار (وجوابه ان منع ما يكون حق المانع) اى اللائق على الله تعالى ان يمنع (وقد ثبت) الواو للحال (بالادلة القاطعة كرمه وحكمته لطفه وعلمه بالعواقب)

لما صح عن رسالتي وهو الله خلقه الله تعالى في النفوس كلها كالحياء عن كشف العورة والطاعون الناس وايمانهم وهو ان يمنع المؤمن من فعل المعاصي خوفا من الله تعالى (تعريفات سيد)

عن اللام للابتداء وغيره مبتدأ لخبر وفي خبر محذوف سد جواب القسم مسده تقديره لعمري قسمي ويكون عمل على حذف المضاف اي لواجب عمري وكذا امثاله مما اقسم فيه غير الله كقوله تعالى (والشمس والقمر والليل) ويمكن ان يكون المراد بقولهم لعمري امثاله مما ذكر سورة القسم لتأكيد مضمون الكلام وترويجه فقط لانها تاتي من سائر المؤكدات حاصل من التأكيل بالقسم بالله تعالى لوجوب البر به وليس الغرض اليمين الشرعي وتشبيه غيره به في التعظيم وذكر سورة القسم على هذا الوجه لا بأس به كما قال عليه السلام تعالى وابيه (فروقي احمد جيل حقي)

عن الحياء انقباض النفس من شئ وتركه حذرا عن اللوم فيه ۲

marfat.com

اى عواقب الامور (كلها يكون) اى المنع المذكور (محض عدل[1] وحكمة) يكون مع اسمه وخبره فى موضع رفع بانه خبران فى قوله ان منع ما يكون وقوله وقد ثبت جملة معترضة يعنى ان رعاية الاصلح لعبده حق المولى وقد ثبت انه حكيم فلو منع الاصلح عن عبده كان ذلك لحكمة فلا يجب عليه رعاية الاصلح قيل[2] هذا يؤيد كلام المعتزلة لان الحكمة اذا اقتضت منع الاصلح كانه منعه واجبا لحكمة كوجوب الاصلح عند حكمته ولذا قال فى الكشاف (وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم) اى ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك حيث جوز مغفرة الكفر ايضا اذا اقتضاها الحكمة فهم لم يقولوا بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى مطلقا بل جوزوا عكسه بحسب الحكمة (ثم ليت شعرى) اى علمى (ما معنى وجوب الشئ على الله تعالى اذ ليس معناه) اى معنى الوجوب (استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر) اى عدم كون معنى الوجوب استحقاق تاركه الذم والعقاب ظاهر لانه وجوب شرعى ولا شارع عليه تعالى (ولا لزوم صدوره عنه تعالى) اى صدور الفعل عن الله تعالى (بحيث لا يتمكن) اى لا يقدر (من الترك بناء) تعليل لقوله ولا لزوم (على استلزامه) اى الترك (محالا من سفه) من بيان محالا (او جهل او عبث او بخل او نحو ذلك لانه) اى لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك (رفض لقاعدة الاختيار) لانه لو لم يكن البارى تعالى قادرا على فعله الى الترك لم يكن فاعلا مختارا وهو مذهب الفلاسفة (وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار) اى الفساد لانه قول بكون الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو مذهب الفلاسفة والحال ان المعتزلة قائلون بان الله تعالى فاعل بالاختيار وليس لهم فيه سبيل الى الانكار (مباحث عذاب القبر) (وعذاب القبر) اى العذاب قبل الحشر ولو فى قعر البحر وحواصل الطيور وبطون السباع اى من اصول اهل الحق ان عذاب القبر ثابت (للكافرين و لبعض عصاة المؤمنين) وهم الذين ماتوا قبل التوبة ثم قيل العذاب على الروح وقيل على البدن وقيل عليهما وينبغى ان نقر بحقيقته ولا نشتغل بكيفيته (خص) اى المصنف (البعض لان منهم من لا يريد الله تعذيبه فلا يعذب وتنعيم اهل الطاعة فى القبر بما يعلمه الله تعالى) متعلق بقوله وعذاب

[1] حيث وقع المنع من اهله فى محله وان كان غير ذلك المنع اصلح منه ولا يعد هذا المنع فى الشاهد بخلا ولا سفها مع كونه تركا للاصلح فكيف بالخلاق العليم الحكيم الذى اليه يرجع الامر كله (ابن عرس)

[2] قيل عليه ان ما ذكرتم من جواز ترك الاصلح لاقتضائه الحكمة واشتماله على المصلحة لا يخالف مذهب المعتزلة فانهم جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة على ما قال الزمخشرى فى الكشاف وجوابه ان كلام الزمخشرى لا يدل على ان عدم المغفرة اصلح حتى يكون المغفرة ترك الاصلح بسبب اقتضائه الحكمة ووجوب عدم المغفرة عنهم لا يدل على كونه اصلح لانه يجوز ان يكون لاجل استيجاب الكفر العقاب على ما هو مذهبهم من وجوب عقاب العاصى واثابة المطيع على الله تعالى ولو سلم ان كلامه دل على ان عدم المغفرة اصلح لكن لا يلزم من تجويز المغفرة الغير الخارجة عن حكمته تعالى كما صرح به تجويز ترك عدم المغفرة الذى هو الاصلح حتى يلزم تجويز ترك الاصلح الخ ۱۲ (حاشيا عبد الحكيم وكنغروى ملخصا)

marfat.com

القبر وتنعيم اهل الطاعة (ويريده وهذا اولى مما وقع فى عامة الكتب) اى اكثر الكتب (من الاقتصار) بيان ما (على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء) تعليل للاقتصار (على ان النصوص الواردة فيه) اى فى اثبات عذاب القبر (اكثر) من النصوص[1] الواردة من تنعيم اهل الطاعة فى القبر (وعلى ان عامة القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر) اى اليق من ذكر تنعيم اهل الطاعة اى تصريح تنعيم اهل الطاعة ايضا اولى من تركه وكون النصوص الواردة فى عذاب القبر اكثر من النصوص الواردة فى تنعيم اهل الطاعة لا يوجب الاقتصار على ذكر عذاب القبر دون تنعيم اهل الطاعة (وسؤال منكر ونكير) اى من اصول اهل الحق ان سؤال منكر ونكير سميا بهذا الاسم لان الميت لم يعرفهما ولم ير صورة مثل صورتهما والنكير بمعنى المنكر من نكر اذا لم يعرفه احد والمنكر بمعنى النكير (وهما ملكان يدخلان القبر فيسئلان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه) بان يقولا من ربك وما دينك ومن نبيك (قال سيد ابو شجاع) من المشائخ (ان للصبيان[2] سؤالا وكذا للانبياء عند البعض) والاصح ان الانبياء عليهم السلام لا يسئلون لان غير النبى يسئل عن[3] النبى فكيف يسئل عن نفسه ويسئل اطفال المؤمنين بالاتفاق وتوقف ابو حنيفة رحمه الله تعالى فى اطفال المشركين فى السؤال ودخول الجنة وقيل يسئلون ويدخلون الجنة ليكونوا خداما للمؤمنين وهم الغلمان المذكورة فى الكتاب الكريم (ثابت كل من هذه الامور) الثلثة (بالدلائل السمعية لانها امور ممكنة) قيد بالامكان لان الممتنع الذى اخبر به الصادق يجب تأويله كقوله تعالى (يد الله فوق ايديهم) (اخبر بها الصادق) اى النبى عليه الصلوة والسلام (على ما نطقت به النصوص قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا) النار من نار ينور نورا اذا نفر لان فيها حركة واضطرابا والنور مشتق منها والضمير فى عليها عائد الى النار ومعنى الغدو اول النهار ومعنى العشى هو آخر النهار من عشى العين اذا نقص نورها ومنه الاعشى ؛ قال ابن عباس رضى الله تعالى عنه يعرض ارواحهم على النار غدوا وعشيا ؛ وقال مقاتل رضى الله تعالى عنه يعرض كل كافر على منازلهم من النار كل يوم مرتين ؛ وقال ابن مسعود رضى الله تعالى

[1] قال الله تعالى فى سورة السبأ (وقليل من عبادى الشكور) وقال تعالى (وان تطع اكثر من فى الارض يضلوك عن سبيل الله ۱۲

[2] وكانه سؤال مخصوص لائق بمراتبهم الشريفة ۱۲ (ابن عرس)

[3] والاصح ما ذكره ابن الهمام فى المسايرة ان الانبياء لا يسئلون وفى اطفال المؤمنين وتوقف الامام فى اطفال المشركين ۱۲ (در مختار) ذكر الحافظ السيوطى من لا يسئل ثمانية الشهيد والمرابط والمطعون والميت زمن الطاعون بغيره اذا كان صابرا محتسبا والصديق والاطفال والميت يوم الجمعة او ليلتها والقارئ كل ليلة تبارك الملك وبعضهم ضم اليه سورة السجدة والقارئ فى مرض موته (قل هو الله احد) (حاشية در المختار) لابن عابدين فى الجلد الاول ۱۲

[4] اى من الكتاب والسنة اذ لا طريق لثبوتها الا ذلك ۱۲

عنه ارواحهم في اجواف طيور سود يردن منازلهم غدوة وعشية وقال بعضهم ارواح الشهداء في جوف طيور خضر تأوي الى قناديل معلقة بالعرش وارواح آل فرعون في جوف طيور سود تغدو وتروح على النار والآية تدل على اثبات عذاب القبر لانه ذكر دخولهم النار يوم القيامة وذكر انه يعرض عليهم النار قبل ذلك غدوا وعشيا قوله النار يعرضون عليها فيه وجهان احدهما النار مبتدأ وأو يعرضون خبره والثاني ان يكون بدلا من سوء العذاب ويقرأ بالنصب بفعل مضمر يفسره يعرضون عليها تقديره يصلون النار ويعرضون ذلك ولا موضع ليعرضون على هذا وعلى البدل موضعا حال اما من النار او من آل فرعون (ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب) فانه لما كان اشد العذاب في الآخرة فيكون العذاب الشديد في الدنيا قوله ادخلوا يقرأ بوصل الهمزة بكون آل فرعون منادى بها فحرف النداء تقديره يا آل فرعون ويقرأ بقطعها وكسر الخاء بكون آل فرعون مفعوله الاول اي يقول الله تعالى للملائكة يعني يقال يوم القيامة ادخلوا آل فرعون قرأ ابن كثير وابن عامر وابو عمر وادخلوا بضم الالف وهكذا اقرأ امامي في رواية الى بكر والباقون بنصب الالف وكسر الخاء فمن قرأ ادخلوا بالضم فمعناه ادخلوا يا آل فرعون اشد العذاب فصار الآل نصبا بالنداء ومن قرأ ادخلوا بالنصب معناه يقال للخزنة ادخلوا آل فرعون يعني قوم فرعون اشد العذاب يعني اسفل العذاب وصار الآل نصبا لوقوع الفعل عليه (وقال الله تعالى اغرقوا فادخلوا ناراً) الفاء للتعقيب فيكون ادخالهم النار عقيب الاغراق فيكون هذا الادخال قبل الادخال في جهنم الذي في القيامة انما هو عذاب القبر (وقال النبي عليه الصلوة والسلام استنزهوا) اي امتنعوا (عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقال عليه الصلوة والسلام يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر اذا قيل) اي يثبت الله الخ اذا قيل (له) اي الميت (من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول) الميت (ربي الله ودين الاسلام ونبيي محمد صلى الله تعالى عليه وسلم) والمراد بالقول الثابت كلمة لا اله الا الله (وقال عليه الصلوة والسلام اذا قبر) اي اذا وضع (الميت) هذا دليل على سؤال منكر ونكير اياه ملكان اسودان ازرقان

ل الويوم القيامة ۱۲
ل يعرضون على النار كل يوم مرتين فيقال يا آل فرعون هذه داركم ومقعدكم ابو ذر ان العرض ليس لمجرد التعذيب والاحراق بل هو جعل الافهام والابصار ولسان الكلام على القلب كما في قولهم عرضت الناقة على الحوض فلان اصله عرضت الحوض على الناقة يسوقها اليه وايراده عليه لكن اهنا اصل الكلام النار تعرض عليهم اي على ارواحهم بان تسلق الطير التي ارواحهم في اجوافها الى النار رشجيزاده فحشى القاضي ل علة زعمه الآية عذاب يوم القيامة على العذاب الذي هو دخول النار بصيغة الماضي مع انه مستقبل فعلم انه نزيد ولا شبهة في كونه قبل الانتشار من القبور لما يدل عليه نظم الآية بصيغة ۱۲

(شرح مواقف)

ل انيس للمواد بانهم يعرضون عليها في الدنيا لان العرض المذكور فيها ما كان حاصلا في الدنيا فثبت ان هذا العرض انما حصل بعد الموت وقبل يوم القيامة ۱۲ (غنجزاده)

ل اول الآية فوقاه الله سيئات ما مكروا وحاق بآل فرعون سوء العذاب النار يعرضون الخ ۱۲

عینا ها یقال لاحدهما منکر وللآخر نکیر الی آخر الحدیث وقال علیه الصلوة والسلام القبر روضة من ریاض الجنة او حفرة من حفر النیران) روی اسباط عن السدی رضی الله تعالی عنه قال لیس من رجل ظالم یدخل قبره الا اتاه ملک قبیح الوجه اسود اللون منتن الریح فاذا رآه قال ما اقبح وجهک فیقول کذلک کان عملک قبیحا فیقول ما انتن ریحک فیقول کذلک کان عملک منتنا فیقول من انت فیقول انا عملک فیکون معه فی قبره فاذا بعث من قبره یوم القیامة قال له انی کنت احملک فی الدنیا بالذات والشهوات فانت الیوم تحملنی فرکب علی ظهره حتی یدخله النار قال کذلک قوله وهم یحملون اوزارهم علی ظهورهم ولا نه یقال هذا علی سبیل المثل انهم یحملون اوزارهم یعنی وبال ذلک ویقال ذفرت ظهورهم من الآثام واصل الوزر فی اللغة قال المفسرون ان المؤمن اذا خرج من قبره استقبله احسن شئ صورة واطیبه ریحا فیقول انا عملک الصالح بحال ما رکبتک فی الدنیا فارکبنی انت الیوم فذلک قوله تعالی (یوم نحشر المتقین الی الرحمن وفدا) ای رکبانا (وبالجملة الاحادیث الواردة فی هذا المعنی) ای عذاب القبر ونعیم اهل الطاعة وسؤال منکر ونکیر روی کثیر من احوال الآخرة کالمیزان والصراط متواترة المعنی وان لم یبلغ آحاد احادیثه التواتر ای متواتر بطریق الاجمال وان کانت جزئیاتها لا تبلغ حد التواتر (وانکر عذاب القبر) ونعیمه وسؤال منکر ونکیر (بعض المعتزلة والروافض) ای الروافض العلویة قالوا ان الرسالة نزلت من الله تعالی الی علی رضی الله تعالی عنه وان جبرائیل علیه الصلوة والسلام قد اخطأ ویصلون علیه والجماعة تقول قال الله تعالی عز وجل (یحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا کلمة الکفر الآیة) وقال الله تعالی (ما کان محمد ابا احد من رجالکم ولکن رسول الله وخاتم النبیین) واستدلوا بقوله تعالی (لا یذوقون فیها الموت الا الموتة الاولی) ای الموت فی الدنیا وقوله تعالی (امتنا اثنتین واحییتنا اثنتین) ولو فی القبر احیاء لکان الاحیاء ثلاثا فی الدنیا وفی القبر وفی الحشر لان حیوة القبر یعقبه الموت والامانة اثنتین فی الدنیا وفی القبر اجیب بان اثبات الواحد والاثنین لا ینافی المزید وقوله امتنا اثنتین فالموتان فی الدنیا والقبر وکذا الاحیاء وترتیب

لله والکافر المتأخرون منهم فنسته الیوم وقالوا الله تقول فنادین عمرو وهم مرتدا منه ۱۲ (ابن عرس)

لله الاحیاء بان خلقت لهما اولا ثم صیرتنا امواتا ثم احییتنا فاقضاه انا لنا احییتنا اثنتین الاحیاء الاولی والاحیاء للبعث وقیل الاماتة الاولی عند انقراض الاجل والثانیة فی القبر بعد الاحیاء للسؤال والاحیاء ان فی القبر للبعث اذ المقصود اعتراضهم بهذا لکنا بما قلوا عنه ۱۲ (قاضی) فوجب ان یفسر الاماتتان بما کانت عقیب حیوة الدنیا وما کانت عقیب حیوة القبر للسؤال فانهم بعد ما سئلوا فی القبر یموتون ثانیا الی ان ینفخ للبعث وان یفسر الاحیاءتان بما کانت فی القبر وما کانت یوم البعث لان الاحیاء الاولی کان الاعتراف بها لم یکن بعد انکار وعلی هذا یکون صحیح الاماتة ظاهرا بخلاف ما نتائج الی التاویل ۱۲ (شیخی ادہ)

marfat.com

الأخرة لانها معاينة عند قولهم احييتنا قيل اثبات الواحد فى الاية الاولى بطريق الحصر فينتفى الزيادة واما حيوة القبر فستمرة الى الحشر والا لما استمر عذابه وتنعيمه لكن حياته كالموت بالنسبة الى حيوة الحشر فيصح القول بان الاحياء ثلث (لان الميت جماد لا حيوة له ولا ادراك فتعذيبه محال) وجوز بعض المعتزلة تعذيب الموتى بلا حيوة لان الحيوة ليست بشرط لادراك التنعيم والتعذيب * اجيب بان ادراك الجماد غير معقول * قال ابن الراوندى كل ميت حى مدرك لكن اعجزته الآفة عن الافعال الاختيارية * اجيب عن الاول بان انفكاك الادراك عن الحيوة لا يعقل اصلا وانفكاك الحيوة مع الادراك عن الافعال الاختيارية معقول كما فى المحبوس فلعل الروح بعد خراب البدن يبقى تعلقه بعنصره لكن لا يتحرك به لعدم كون العنصر فى حكمه وتصرفه (والجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى فى جميع الاجزاء) اى اجزاء الميت (او بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك الالم او لذة التنعيم) اتفق اهل الحق على انه تعالى يعيد فى القبر حيوة لكن توقفوا فى انه اهل يعاد الروح ام لا وامتناع الحيوة بلا روح ممنوع وانما ذلك فى الحيوة الكاملة التى منشأ الافعال الاختيارية قيل ارتكاب المعاصى انما هو اختيار الروح وشعوره فلا بد من عوده لتعذيبه * جوابه ان تعذيب الروح لا يحتاج الى عوده الى البدن (وهذا لا يستلزم) هذا جواب سائل وهو ان يقال ان فى خلق الله تعالى نوعا من الحيوة لزم اعادة الروح المؤدية الى النزع الجديد ولزم ان يتحرك الميت ويضطرب فى قبره ولزم ان يرى اثر العذاب عليه واللوازم كلها باطلة وكذا الملزوم فاجاب عنه بقوله وهذا لا يستلزم (اعادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب او يرى اثر العذاب عليه) اى على الميت بهذا خرج الجواب عن شبه المنكر بانا نضع الميت فى قبره ونراه باقيا بحاله ونضع الميت فى صندوق ضيق لا يتصور فيه جلوسه والقاصر لم يدر ان القادر على احيائه قادر على ابقائه بحاله وعلى توسيع الصندوق او تضييقه واتفق اهل الحق على ان الله تعالى لم يخلق فى الميت القدرة والافعال الاختيارية فلهذا لم يعرف حياته ولا يشكل عليه جوابه لمنكر ونكير لان الروح ينطق مسموع كنطق اللسان والملك يسمعه (حتى

ط لان من اخلى النار فى الشجر الاخضر قادر على اخفاء العذاب والنعمة مع ان الاصحاب بنزول جبرائيل يؤمنون وما كانوا يشاهدون ١٢ (شرح اسحاق زنجانى) واصحاب السكتة كذلك

ان الغريق) هذا دليل على عدم الاستلزام (في الماء والمأكول في بطون الحيوانات والمصلوب في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه ومن تأمل في عجائب ملكه) وهو عالم المشاهد المحسوس (وملكوته) وهو عالم المغيبات (وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن الاستحالة) ونصب فضلا اما على الحال او على المصدر (واعلم) كانه جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم افرد المصنف احوال القبر بالذكر ولم يدرج في بحث احوال البعث بل هو متوسط بين احوال الدنيا والآخرة فاجاب بقوله واعلم (انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط) لانها نهاية الدنيا وبداية الآخرة (بين امر الدنيا والآخرة افردها) المصنف (بالذكر ثم اشتغل ببيان حقية الحشر وتفاصيل ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكل) اى ما يتعلق باحوال الآخرة (انها امور ممكنة اخبر بها الصادق) اى الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم (ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقية كل منها تحقيقا وتاكيدا واعتناء بشانه) يعنى ان المصنف لم يصرح بحقية كل واحد من احوال الآخرة وعذاب القبر بل اكتفى بان يقول ثابت مرة واحدة وصرح بحقية كل واحد من احوال الآخرة بان ذكر بازاء كل واحد منها قوله حق فقال (والبعث وهو ان يبعث الله تعالى الموتى) جمع ميت (من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية) وهى الاجزاء التى يكون الحيوان خليقته عليها وهى الباقية من اول العمر الى آخره (ويعيد الارواح اليها حق لقوله تعالى قل يحييها الذى انشأها اول مرة) في جواب من يحيى العظام وهى رميم (وقوله تعالى ثم انكم يوم القيامة تبعثون الى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة الدالة بحشر الاجساد وانكره) اى البعث (الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه) يعنى شبهة الفلاسفة ان حشر الاجساد لا يتم الا مع القول بصحة اعادة المعدوم لكن هذا محال لانه لا يتصور ان يكون المعاد عين الاول ولم يبق المعدوم عين ولا اثر حتى يعاد قلنا الحادث جائز الوجود بعد وجوده فجواز وجوده اما ان يكون لذاته او لمعنى لا جائز ان يكون لمعنى والا لزم التسلسل واذا كان جواز وجوده لذاته يبقى جوازه ثانيا كما لم يمنعه اولا ثم العدم ينقسم في علم الله تعالى

سلـه اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم الآية في سورة يس وفيه تقبيح بليغ لانكاره حيث عجب منه بان رتب مخاصمة الملك الجبار على خلقة من هو اصله من اقر الاشياء (قاضى وشيخزاده)

سـه نزل هذه الآية حين خاصم النبى عليه السلام ابى بن خلف واتاه بعظم قد رم وبلى وفتته بيده وقال يا محمد اترى ان الله تعالى يحيى هذا قال يبعثك ويدخلك النار فانزل الله هذه الآية (شرح زنجانى)

marfat.com

الى ماسبق له الوجود والى مالا يسبق له الوجود كما ان المعدوم الاول ينقسم الى ماسيوجد والى مالا يوجد فمعنى الاعادة ان يبدل الله تعالى بالوجود المعدوم الذى سبق له الوجود وبعبارة اخرى ان الشئ اذا عدم فانه بعد العدم جائز الوجود والله تعالى قادر على جميع الجائزات فوجب القطع بكونه قادرا على اعادته بعد العدم (وهو مع انه دليل لهم عليه) اى على امتناع اعادة المعدوم (ويعتد به غير مضر بالمقصود) قوله وهو مبتدأ غير مضر خبره (لان مرادنا) بالبعث (ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية) التى صار معها حال التولد وهو العناصر الاربعة (للانسان ويعيد روحه اليه سواء سمى ذلك اعادة المعدوم او لم يسم) اعلم انهم اختلفوا فى ان حشر الاجساد بالايجاد بعد الفناء بالكلية او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق التوقف وهو اختيار امام الحرمين اذ لم يدل قاطع سمعى على تعيين احدهما احتج من قال بالايجاد بعد الفناء بالكلية باجماع الصحابة وقوله تعالى (كل شئ هالك الا وجهه) وقوله تعالى (كل من عليها فان) اجيب عن الاول بان الظاهر من الصحابة رضى الله تعالى عنهم لم يخوضوا فى البحث عن كيفية فناء العالم وعن الآيات بان هلاك الشئ خروجه عن الصفات المطلوبة منه وكان الفناء معرفا والخروج عنها بحصل بتفرق فى الاجزاء وان بقى دلالته على وجود الصانع وقوله تعالى (هو الاول والآخر) معناه هو الاول من كل شئ وهو الآخر منه فلا يدل على فناء العالم بالكلية وقيل معناه التفرد بالالوهية وصفات الكمال (وبهذا سقط) هذا اشارة الى قوله لان مرادنا بالبعث ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية (ما قالوا) اى قال الفلاسفة فى دليل امتناع اعادة المعدوم بعينه وامتناع حشر الاجساد (انه لو اكل انسان انسانا آخر بحيث صار) المأكول (جزأ منه) اى من الآكل (فتلك) التاء بمعنى الهاء واللام بمعنى ذا والكاف مشار اليه وكلاهما اشارة الى المؤنث (الاجزاء) اى الاجزاء التى كانت للمأكول ثم صارت جزأ للآكل (اما ان تعاد فيهما) اى فى الانسانين (وهو محال) لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه فى ان واحد فى شخصين متباينين (او فى احدهما فلا يكون الآخر معادا بجميع اجزائه وذلك) اشارة الى بيان سقوط ما قالوا (لان المعاد

حل بنى على تقدير تسليم الامتناع المذكور بجعل مطلوبنا من اثبات حشر الاجساد (ابن عروس)

حل ذهب كثير من علماء الاسلام الى القول بالمعاد الروحانى والجسمانى جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا رأى كثير من الصوفية والشيعة والكرامية وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية الا ان الفرق ان المسلمين يقولون بعدوث الارواح وردها الى الابدان لان هذا العالم بل ان الآخرة والتناسخية بقدمها وردها اليها ان العالم وبكرون الآخرة وما فيها من الجنة والنار وغير ذلك وانما نبهت على هذا الفرق لانه يغلب على طباع العامة ان هذا المذهب يجب ان يكون كفرا ضلالا لكونه مذهب التناسخية والنصارى ولا يعلمون ان التناسخية انما يكفرون لانكارهم القيامة والجنة والنار والنصارى لقولهم بالتثليث كذا فى نهايه العقول (شرح مقاصد)

marfat.com

انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره والاجزاء المأكولة
فضلة فى الآكل لا اصلية) فانا نعلم ان الانسان باق مدة والاجزاء التى يحصل
من الغذاء تتزايد عليه وتنزل وتنقص وكذا السمن والهزال وسائر الاوصاف
فيجوز ان يقال لا اعادة لها لانها ليست من اركان اصل الخلقة (فان قيل
من طرف الفلاسفة هذا اى البعث (قول بالتناسخ) والطائفة التناسخية
سموا تعلق روح الانسان ببدن انسان اخر نعما وببدن حيوان اخر سخطا وبجسم
نباتى فنعما وبجسم جمادى رخا والنسخ فى اللغة ازالة الصورة عن الشئ و
اثباتها لغيره كنسخ الظل للشمس (لان البدن الثانى ليس هو الاول لما ورد
فى الحديث من ان اهل الجنة) من بيان لما (ورد مُرْدٌ) قال عليه الصلوة
والسلام (يدخل اهل الجنة جردا مردا مكحلين ابناء ثلاث وثلثين)
عن معاذ بن جبل
الجرد جمع الاجرد وهو الذى لا شعر على جسده والمراد هو غلام لا شعر على
ذقنه وقيل ان حمل جرد على سوى الذقن وجاء مرد مبين الذقن كان تغيير
الوضع المجرد وان حمل على العموم كان مرد صفة مجرد لم يبد لان المجرد
قد يتناوله بعمومه فلا حاجة اليه قيل ان ينوى به التقديم اى مرد جرد
يحمل المرد على المعهود والجرد على سائر الاعضاء سوى الرأس هذا
الحديث يؤيد كون البدن الثانى غير الاول بحسب الشخص وكما قوله تعالى
(كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها) اتفقوا فى ان الاطفال
يحشرون بعد نفخ الصور فى تلك الصورة واما قبله فقد قالوا بانه طفل
(وان الجهنمى ضرسه مثل جبل احد) قال اهل اللغة اصل جهنم جهنام
وهى بئر لها قعر بعيد لحذف الالف وشد النون فسمى جهنم وقيل
معرب * كه افكن * يعنى كفن حمام (ومن همنا) اى من ان يكون القول
بالبعث قولا بالتناسخ (قال من قال ما من مذهب الا والتناسخ فيه قدم راسخ)
اى ثابت (قلنا) من طرف اهل الحق (انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن
الثانى مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول) فحينئذ لم يكن
للغيرية بينهما (وان سمى مثل ذلك) اى تعلق النفس للبدن الثانى الذى
هو المخلوق من الاجزاء الاصلية للبدن الاول (تناسخا كان نزاعا فى مجرد
الاسم) اى النزاع يكون لفظيا غاية ما سيجىء فى هذا المثل اعادة الروح

٥١ مرد * بالضم جمع امرد (اخترى)

٥٢ آخر الحديث لكل لا يفنى شبابهم و لا تبلى ثيابهم (مصابيح)

٥٣ اخرجه المسلم من حديث ابى هريرة (ابن عرس)

marfat.com

وتسميتهم تناسخا ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن) اى الذى هو المخلوق من الاجزاء الاصلية (بل الادلة قائمة على حقيته) اى على حقية اعادة الروح (سواء سمى تناسخا اولا * والوزن حق) اى من جملة اصول اهل الحق ان وزن الاعمال للكفار والمسلمين حق[1] (بقوله تعالى والوزن يومئذ[2] الحق) فيه وجهان احدهما والوزن مبتدأ يومئذ خبره والعامل فى الظرف محذوف اى الوزن كائن يومئذ والحق صفة للوزن او خبر مبتدأ محذوف والثانى ان يكون الوزن خبر مبتدأ محذوف اى هذا الوزن ويومئذ ظرف ولا يجوز على هذا ان يكون الحق صفة لئلا يفصل بين الموصول والصلة (والميزان[3] عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال) ذهب كثير من المفسرين على ان له كفتين ولسانين وساقين وقد ورد فى الخبر الصحيح تفسيره بذلك (والعقل قاصر عن ادراك كيفيته) فما يستحيل كيفيته يجب تاويله عند المعتزلة لا عند اهل السنة كمسئلة الرؤية بخلاف ما يستحيل ذاته حيث يجب تاويله اتفاقا كمسئلة الجهة والجسمية (وانكره[4] المعتزلة) ذاهبين الى ان المراد بالوزن فى الآية هو العدل او الادراك فميزان الالوان هو البصر والاصوات السمع والمعقولات العقل فلهذا ذكره بلفظ الجمع قال الله تعالى (فاما من ثقلت موازينه) الآية والا فالمشهور ان الميزان واحد * اجيب بان الجمع للتعظيم وقيل لكل مكلف ميزان قيل الظاهر ان نعتبر تعدده بالنظر الى الاشخاص وان اتحد ذاته (لان الاعمال اعراض ان امكن اعادتها لم يمكن وزنها[5]) اى لا نسلم اولا ان اعادة الاعمال ممكنة ولئن سلمنا انها ممكنة ولكن لا يمكن وزنها لانها ليست لها خفة ولا ثقلة لانهما لا يكونان الا بما له مقدار ولا مقدار للاعمال (ولانها معلومة لله تعالى فوزنها عبث والجواب) عن استدلال المعتزلة (انه قد ورد فى الحديث ان كتب الاعمال) اى الصحائف التى كتبت الحفظة فى الدنيا (هى التى توزن فلا اشكال) هذا جواب عن الاستدلال الاول * وروى عن ابن عباس رضى الله عنه يوزن الحسنات والسيئات فى الميزان فاما المؤمن فيؤتى بعمله فى احسن صورة فيثقل حسناته على سيئاته واما الكافر فيؤتى بعمله فى اقبح صورة ويثقل سيئاته على حسناته وقال بعضهم لا يوزن اعمال

---

[1] يعنى كيفية الوزن به لا فى وجوده ١٢

[2] فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون و من خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم مما كانوا باياتنا يظلمون الآية فى اول سورة الاعراف

[3] وميزان كل شئ بحسبه حتى ان ميزان الشعر العروض وميزان النظر المنطق وميزان الاعراب النحو (ابن عرس)

[4] فبعضهم احاله وبعضهم قال بالجواز دون الوقوع (ابن عرس)

[5] بالميزان الحسى لانه لا جرم لها ١٢

marfat.com

الكفار وانما يوزن الاعمال التى بازائها الحسنات وقيل انه سبحانه وتعالى يضع فى كفة ميزان السعداء ثقلة وفى كفة ميزان الاشقياء خفة وهى علامة للسعادة والشقاوة وقيل يجعل الحسنات اجساما لطيفة نورانيه والسيئات اجساما كثيفة ظلمانية ٥ قال ابوبكر رضى الله تعالى عنه انما ثقلت موازين من ثقلت موازينه يوم القيامة باتباعهم فى الدنيا الحق وثقلت عليهم وحق الميزان ان لا يوضع فيه الا الحق ان يكون ثقيلا وانما خفت موازين من خفت موازينه يوم القيامة باتباعهم فى الدنيا الباطل وخفت عليهم وحق الميزان لا يوضع فيه الا الباطل ان يخف (وعلى تقدير تسليم) هذا جواب عن الاستدلال الثانى للمعتزلة (كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض ولعل فى الوزن حكمة) غرض الحكمة احكام الشئ واصلاحه عن الخلل (لا نطلع عليها) يعنى لا نسلم اولا ان افعال الله تعالى التى من جملتها الوزن معللة بالاغراض والعلل الغائية بل انها ليست معللة بها فيجوز ان يوزن الاعمال وان كانت معلومة له تعالى ولئن سلمنا انها معللة بها ولعل فى الوزن بعد كون الاعمال معلومة له حكمة لا نعلمها وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث ٥ والكتاب (اى من جملة اصول اهل الحق ان الكتاب حق والكتب اى المكتوب (فيه طاعات العباد ومعصيهم يؤتى) صفة الكتاب او حال (المؤمنين بايمانهم وللكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم حق لقوله تعالى ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا) اى مفتوحا وقوله تعالى نخرج يقرأ بضم النون ويقرأ بياء مضمومة وباء مفتوحة وراء مضمومة وكتابا حال على هذا اى نخرج عمله مكتوبا ويلقاه صفة للكتاب ومنشورا حال من المفعول المنصوب ويجوز ان يكون نعتا للكتاب (وقوله تعالى فاما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا) اى سهلا لا يناقش فيه كما يناقش اصحاب الشمال (وسكت عن ذكر الحساب) يعنى لم يقل الصحف والحساب حق والحال انه من جملة اصول اهل الحق (اكتفاء بالكتاب) والحكمة فى الكتاب ان المكلف اذا علم ان اعماله تكتب عليه وتعرض على رؤس الاشهاد كان ازجر عن المعاصى وان العبد اذا وثق بلطف سيده واعتمد على عفوه وستره لم يحتشم استشعامه من خدمة المتطلعين عليه

على صحف اكتابنا ينطق عليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون الآية حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا (الحديث) ٥ لان الكتاب من احوال المحاسبة فاكتفى بذكره وكذا من احوالها شهادة الشهود المشرة الالسنة والايدى والارجل والسمع والبصر والجلود والارض والليل والنهار والحفظة الكرام كل ذلك ثابت بالنصوص ومنها تغير الالوان يوم تبيض وجوه وتسود وجوه ٥ ومنها المناداة بالسعادة والشقاوة ٥ والحكمة فى هذه المحاسبة واحوالها مع ان المحاسب خبير والشاهد بصير ظهور مراتب ارباب الكمال ونضائح اصحاب النقصان على رؤس الاشهاد زيادة فى لذات هؤلاء وحسرتهم والام اولئك واحزانهم ٥ ثم فى هذا ترغيب فى الحسنات وزجر عن السيئات ٥ وهل يظهر لك هذه الاصول فى الانبياء والاولياء وسائر الصلحاء فيه تردد ٥ والظاهر السلامة تنزل عليهم الملائكة الا تخافوا ولا تحزنوا الآية ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ٥ وقيل ان خوف الاكابر خوف اجلال واعظام وان كانوا آمنين من الفزع ٥ وبه يحصل الجمع بين الآيات والاحاديث المتعارضة (حاشيه كفوى)

marfat.com

(واذكره المعتزلة زعما منهم انه عبث والجواب ما مر ه والسؤال حق) اى من جملة اصول اهل الحق ان سؤال الله تعالى عن العباد حق (لقوله عليه الصلوة والسلام ان الله يدنى المؤمن) اى يقربه قرب كرامة لا قرب مسافة لان الله تعالى متعال عنه (فيضع عليه كنفه) اى حفظه بذيل عصمته الكنف الجانب و جناح الطير كنفه الساتر يقال فى كنف الامير اى فى حفظه ومعاونته (ويستره) عطف تفسير (فيقول) الله تعالى (اتعرف ذنب كذا اتعرف ذنب كذا فيقول) العبد (نعم اى رب حتى قرره بذنوبه) اى جعله مقرا بان اظهر له ذنوبه واجاء الى الاقرار بها (ورأى فى نفسه) اى راى المؤمن فى فاته والواو للحال (انه قد هلك قال الله تعالى ستر تها) اى الذنوب (عليك فى الدنيا وانا اغفرها لك اليوم) تقديم انا يفيد التخصيص لان الذنوب لا يغفرها يومئذ الا الله وانما لم يقل انا سترتها عليك لان الستر فى الدنيا كان بالكتاب للعبد ايضا (فيعطى كتاب حسناته واما الكفار) هذا الخ من تتمة الحديث (والمنافقون فينادى بهم على رؤس الخلائق) اى وسط الخلائق (هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظالمين) والكذب هو الخبر عن الشئ على خلاف ما هو به وه الا حرف يفتتح به الكلام لتنبيه الخاطب وقيل معناه حقا اصل اللعنة البعد والطرد يقال للشيطان اللعين لبعده عن الرحمة اذا تلاعن اثنان فان كان احدهما مستحقا اللعنة رجعت اللعنة اليه وان لم يستحق احدهما اللعنة ارتفعت اللعنة الى السماء فلم تجد هناك موضعا تقصد فترجع الى الذى تكلم بها ان كان اهلا والا لم يكن اهلا لذلك رجعت الى الكفار وفى بعض الروايات الى اليهود هذا السؤال فى الموقف عند الحساب واما قوله تعالى (ولا يسئل عن ذنبه انس ولا جان) فحين حشروا من قبورهم الى الموقف قيل مواقف القيامة الف سنة وقيل خمسون الفا وقيل على المؤمنين الف سنة وللكافرين خمسون الفا وقد ورد فى الحديث انه يكون على المؤمنين قدر صلوة مكتوبة صلوها فى الدنيا (والحوض حق) اى من جملة اصول اهل الحق الحوض حق (لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر) قال عليه الصلوة والسلام (الكوثر نهر فى الجنة وعدنيه ربى) وقيل انه حوض فى الجنة وقيل اولاد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم

سلم
اخرجه الشيخان من حديث ابن عمر رضى الله عنهما (ابن ملك)

سلم
وفى البخارى فى كتاب المظالم وفى التفسير والادب ومسلم فى الايمان

سلم
قوله تعالى (انا اعطيناك الكوثر) شيء الى ان الكوثر هو الحوض والاصح انه غير فانه فى الجنة والحوض فى الموقف (خيالى)
ولا نزاع فى وجود حوض فى الجنة حاصل من الكوثر بل النزاع فى حوض الموقف قال القرطبى الحوض حوضان حوض قبل الصراط وقبل الميزان على الاصح فان الناس يخرجون من قبورهم عطاشا فيردونه قبلهما والثانى فى الجنة وكلها يسمى كوثرا ممتدا بينهما النزاع والظاهر ان كلام الشارح مبنى عليه (حاشيه كنتروى

سلم
الخبر الغرط الكثير من العلم والعمل وشرف الدارين (قاضى)

marfat.com

واتباعه له وعلماء امته او القرآن (ولقوله عليه الصلوة والسلام حوضي مسيرة شهر وزواياه) اى اطرافه (سواء وماءه) والاصل فى ماء موه لقولهم ماهت الركية تموه وفى الجمع امواه فلما تحركت الواو وانفتح ما قبلها قلبت الفا ثم ابدلوا من الهاء همزة وليس بقياس (ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه) جمع كوز (اكثر من نجوم السماء) والهمزة فى السماء بدل من واو قلبت همزة لوقوعها طرفا بعد الف زائدة (من شرب منها فلا يظمأ) اى لا يعطش (ابدا والاحاديث فيه) اى فى اثبات الحوض (كثيرة) فان قلت اذا لم يظمأ ابدا انقطع استلذاذه * قلت يجوز استلذاذه بجهات اخر غير قطع العطش او معناه من شرب منه وقد قدر له دخول النار لا يعذب فيها بالظمأ ابدا (والصراط حق) اى من جملة اصول اهل الحق ان الصراط حق (وهو جسر ممدود على متن) اى ظهر (جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يعبره) اى يمره (اهل الجنة وتزل فيه اقدام اهل النار) اعلم ان الصراط صورة صراط الله الذى وضعه شريعة لعباده فى الدنيا فمن استقام فى الشريعة جاز عليه ومن لم يستقم فقد زلق الى دركات النار وكل عمل يكسب فى الدنيا يتمثل بصورة يناسبها يوم الحشر ولذا قال عليه الصلوة والسلام يحشر الناس يوم القيامة عشرة اصناف فى صورة الخنزير والقردة ونحو ذلك وفى صورة القمر ليلة البدر وذلك بحسب اعمالهم الحسنة والسيئة (وانكره اكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين) ذاهبين الى ان المراد طريق الجنة والنار والمشار اليهما بقوله تعالى (سيهديهم ويصلح بالهم) وقوله تعالى (فاهدوهم الى صراط الجحيم) وقيل الادلة الواضحة وقيل العبادات من الصلوة والزكوة ونحوهما (والجواب ان الله تعالى قادر على ان يمكن من العبور عليه ويسهله) عطف تفسير (على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف) اى اللامع (ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد) هو الفرس الذى يتحرك بسرعة (الى غير ذلك مما ورد فى الحديث) كالمشى على الماء والطيران فى الهواء (والجنة حق) الجنة المرة من الجن وهو مصدر جنه اذا ستره سمى بها الشجر المظلل لالتفاف اغصانه للمبالغة كانه يستر ما تحته سترة واحدة ثم سمى بها

له

قوله من شرب منها فلا يظمأ ويجوز ان لا يشرب الا من قدر له عدم دخول النار (خيالى) دفع لما يمكن ان يقال من ان الحوض اذا كان فى الموقف على المختار وكان الواردون شاربين منه الا من ارتد كما فى الاحاديث ثم دخل الفسقة منهم النار يلزم ان لا يظمأ وحاصل دفعه اولا يجوز ان لا يشرب منه الفسقة من الامة كالمرتدين وهذا قريب الى العقل ولذا قدمه لكنه مخالف لما فى الاحاديث الصحيحة من ان الممنوعين عن الحوض فى الموقف ليسوا الا المرتدين وثانيا بانا لا نسلم بان الظمأ لازم لتعذيبهم بالنار فاذا شربوا ثم دخلوا النار بفسقهم يكون عذابهم فيها بما عدا الظمأ وقيل الشرب للفسقة يكون بعد نجاتهم من النار وهذا قريب الى الوجه الاول وجمع بين الروايات لكن لا بد له من سند (كنغروى)

البستان لما فيه من الاشجار المتكاثفة المظللة ثم دار الثواب لما فيها من الجنان وقيل سميت بذلك لانه ستر فى الدنيا ما اعد فيها للبشر من النعم (والنار حق لان الآيات والاحاديث الواردة فى بيانهما اشهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى) لم يرد نص صريح فى تعيين مكانهما والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى (عند سدرة المنتهى عندها جنة الماوى) ولقوله عليه الصلوة والسلام (سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع) والحق تفويض علمه الى العليم الخبير قيل[1] ان جنة الماوى بعض الجنان ولو سلم انها الكل عند سدرة المنتهى لا يستلزم كون كل جزء منه عندها فان الارض عندك وليس كل جزء منها عندك واما الحديث فانما يعين سقف الجنة لا الجنة بل الظاهر ان الجنة ظهور جمال الحق والنار ظهور جلاله باى محل كان الا يرى ان المصلوب فى الهواء والماكول فى البطون يعذب بالنار او يتنعم بالجنة اتفاقا ومثل هذا لا يقتضى تعيين المحل و كفى بك حجة على هذا ما روى انه عليه الصلوة والسلام صلى صلوة الخوف فقالوا يا رسول الله رأيناك فى الصلوة تناولت شيئا ثم تأخرت فقال عليه الصلوة والسلام (انى رأيت الجنة فتناولت منها عقودا ولو اخذته لاكلتم منه ما بقيت الدنيا) وقال عليه الصلوة والسلام (الجنة اقرب الى احدكم من شراك نعله وكذا النار) (تمسك المنكرون) اى الفلاسفة (بان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السموات والارض وهذا[2] فى عالم العناصر محال) لان عالم العناصر اصغر من الجنة الموصوفة فالاكبر لا يكون موجودا فى الاصغر لانه لا يسعه (او) كانت موجودة (فى عالم الافلاك او فى عالم آخر خارج عنه) وهو ايضا محال (مستلزم لجواز الخرق والالتيام وهو باطل) على الافلاك واعلم ان الحكماء القائلين بعالم المثال يقولون بالجنة والنار وسائر ما ورد به الشرع لكن قالوا فى عالم المثال لا من جنس المحسوسات كما قاله الاسلاميون (قلنا هذا مبنى على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه فى موضعه وهما) اى الجنة والنار (مخلوقتان الآن موجودتان تكرير وتاكيد) لان قوله موجودتان يعلم من قوله مخلوقتان (وزعم اكثر المعتزلة انهما تخلقان يوم الجزاء) وتمسكوا بانهما لو وجدتا الآن فى عالم العناصر او فى عالم الافلاك او فى عالم آخر والكل محال كما قاله الحكيم ولزم

[1] اعلم ان قول هذا القائل يلوح عليه الالحاد و الزيغ يظهر من فساد سبك كلام وينادى بانى كلام باطل ولا يعتمد بمثل اهل الروية وارباب الصدر السليم وحسن الاعتقاد (احمدى)

[2] الذى شأنه ذلك وجوده ۱۲

[3] قلت اذا كانت الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث يكون عرضها كعرض السماء والارض من غير اشكال (جلال) قال عليه السلام ما السموات السبع والارضون السبع مع الكرسى الا كحلقة فى فلاة وفضل العرش على الكرسى كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة والآية غير محمولة على الحقيقة بل الظاهر انها كناية عن انها اوسع من السموات و الارض (كلنبوى)

marfat.com

من دليلهم نفي وجودهما مطلقا قال في شرح المقاصد لزوم ذلك ممنوع لان الفناء عن العالم وابيادعالم الجنة والنار لا يستلزم خرق الافلاك فيه تأمل (لقصة آدم وحواء عليهما السلام) وذلك ان الله تعالى لما خلق آدم واسكنه الجنة القى عليه النوم فكان آدم عليه السلام بين النوم واليقظة فخلق من ضلع من اضلاعه اليسرى حواء فلما استيقظ فقيل يا آدم ما هذه قال المرأة لانها خلقت من المرء فقيل ما اسمها قال حواء لانها خلقت من حي وقيل انما سميت حواء لانها كان على شفتيها حوة يعني خال ويقال لان لونها يضرب الى السمرة فسميت حواء من قولك احوى كقوله عز وجل رجفعله غثاء احوى) وآدم لبسم اعجمي كآزر وشالخ واشتقاقه من الادمة بالفتح بمعنى الاسوة او من اديم الارض لما روى عنه عليه الصلوة والسلام انه لما قبضة من جميع الارض سهلها وخربها فخلق آدم او من الادم والادمة بمعنى الالفة (واسكانهما الجنة) وكذا اخراجهما من الجنة فكذا النار اذ الدلائل بالفصل والآيات الظاهرة في اعدادهما مثل اعدت للمتقين واعدت للكافرين) بلفظ الماضي وقوله عليه الصلوة والسلام حكاية عن الله تعالى قال تعالى * اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر * واذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا) فان عورض من جانب المعتزلة بان يقال وان دل دليلكم على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله تعالى (تلك الدار الآخرة نجعلها) الآية فانها تدل على انهما غير مخلوقتين الآن (قلنا) اي في الجواب عن المعارضة (يحتمل الحال والاستقبال) يعني ان هذه الآية يحتمل ان تكون للاستقبال ويحتمل ان تكون للحال والاستمرار ومقصودكم انما يلزم ان لو كان المراد الاستقبال دون الحال والاستمرار وبالاستدلال لا يتم المقصود ويحتمل ان يكون الجعل بمعنى التمليك والتخصيص لا الخلق فلا يصلح حجة لهم (ولئن سلم فقصة آدم تبقى سالمة عن المعارضة) اي ولو سلم انه للاستقبال وانه معارض لقوله تعالى (اعدت للمتقين * واعدت للكافرين) ولكن قصة آدم وحواء تبقى سالمة عن المعارضة فتكون الجنة

فان قلت هذا الدليل لا يليق بالفلاسفة لوجود الجنة والنار اليوم الخ قلت ممنوع بل يكون ذلك بافناء هذا العالم بالكلية وايجاد عالم آخر فيه الجنة والنار وغيرهما من الانسان وسائر العنصريات من غير لزوم و التيام خرق وسائر المحالات (شرح مقاصد) ويمكن ان يقال ان مراد شارح المقاصد توجيه كلام القوم حيث ذكروا في كتبهم هذا التمسك لبعض المعتزلة من ان ذلك البعض اذا تمسك بهذه الادلة المبنية على جميع اصول الفلسفة غايته ان يقال ان العالم ما دام على هذه الحالة من كونه كري الشكل لا يمكن وجود الجنة والنار فيه لاستلزم اللوازم التي ذكرها الا ان يفنى بالكلية ويخلق عالم آخر فيه الجنة والنار (حاشيه كنكوروى)

قوله استدلال على الوجوه الآتي.

والنار مخلوقتين الآن ومن زعم ان الجنة لم تخلق بعد قال انه بستان فى ارض فلسطين او بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لآدم وحمل الاهباط على الانتقال منه الى ارض الهند كما فى قوله تعالى (اهبطوا مصرا) وفيه نظر وركاكة لان الهبوط قد يستعار للانتقال اذا ظهر امتناع حقيقته او استبعادها وهناك ليس كذلك (وقالوا) اى المنكرون على عدمها لانه (لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك) الهلاك فى الاصل انتهاء الشئ فى الفساد (اكل الجنة) اى الثمر الذى يوكل بمعنى المأكول (لقوله تعالى اكلها دائم لكن اللازم) اى دوام اكل الجنة (باطل لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه قلنا الاضافة فى انه لا يمكن دوام اكل الجنة) بعينه لان المراد بالاكل المأكول وهو ثمار الجنة بالتفاني المفسرين وذلك غير دائم ضرورة فنائه عند اهل الجنة باكلهم (وانما المراد) بقوله اكلها دائم (الدوام بانه اذا فنى منه اى من اكل الجنة (شئ جئ ببدله) يعنى المراد بالدوام الدوام بالنوع لا الدوام بالجزء والشخص (وهذا) اى الدوام المذكور (لا ينافى الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفى) فى الهلاك (الخروج عن الانتفاع به) كما فى حين الهلاك (ولو سلم) اى وان سلمنا ان الهلاك يستلزم الفناء (فجوز ان يكون المراد به) بقوله (كل شئ هالك الا وجهه) (ان كل ممكن فهو هالك فى حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكانى بالنظر الى الوجود الواجبى بمنزلة العدم) قال بعض ارباب المكاشفة لا وجود الا للواجب لكن يعكس ظله فى مرايا الماهيات فظن انها موجودة فكل ممكن هالك فى نفسه وكان الله ولم يكن معه شئ والآن كما كان وهذا قول خارج من طور العقل (حاصل هذا الجواب ان يقال لا نسلم ان اللازم باطل لانه لا تنافى بين هذين الآيتين فان المراد من دوام اكل الجنة فى قوله تعالى (اكلها دائم) هو الدوام النوعى لا الدوام الشخصى والمراد من الهلاك فى قوله تعالى (كل شئ هالك الا وجهه) هو الهلاك الشخصى لا الهلاك الدائمى فلا تنافى بين الدوام النوعى والهلاك الشخصى وانما التنافى بين الدوام الشخصى والهلاك الدائمى ولو سلم ان المراد به الدوام الشخصى لكن لا نسلم انه ينافى فى قوله تعالى (كل شئ هالك الا وجهه) لان المراد من الهلاك ليس الانعدام والانتفاء

ملخ قالت المعتزلة هى غير مخلوقة الآن لان نفسها وما اعد فيها من النعيم مؤبد لا يفنى منه شئ لقوله تعالى اكلها دائم وان من دخلها لا يخرج منها لقوله تعالى وما هم منها بمخرجين وقد ثبت ان الاشياء المخلوقة الآن هالكة و لا يبقى الا وجهه سبحانه ولان آدم قد خرج منها ولان دار الثواب لا تكليف فيها وقد كان آدم مكلفا بان لا يقرب الشجرة فوجب ان يكون المراد بهذه الجنة سوى دار الثواب ثم اختلفوا فى انها فى الارض او فى السماء فمنهم من قال انها كانت فى السماء السابعة استدلالا بقوله تعالى اهبطوا منها والهبوط يكون من اعلى الى اسفل وقال الآخرون انها كانت فى الارض ثم اختلفوا فى موضعها فقال بعضهم انها كانت بارض فلسطين وقال آخرون كانت فيما بين فارس وكرمان وقال اصحابنا تسميتها بدار الخلد وتوصيف اكلها بالدوام مبنى على دوامها بعد ان يدخلها المثابون جزما لا عبالهم فالشئ الواحد قد يوصف بأوصاف متضادة بحسب اختلاف الاوقات والاعتبارات وانها لا تكون دار التكليف فى الآخرة. (شيخ زاده فى اوائل البقرة (٢٣ جلد اول)

بل المراد به هو الخروج عن الانتفاع به وهو لا يستلزم الانعدام والانتفاء ولو سلم ان المراد بالهلاك هو الانعدام والانتفاء لكن لا ينافي قوله تعالى (اكلها دائم) لان المراد من قوله (كل شئ هالك الا وجهه) ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته (باقيتان لا تفنيان ولا يفنى اهلهما اى دائمتان لا يطرأ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها ابدا واما ما قيل) كانه اشارة الى جواب سائل وهو ان يقال ان قول المصنف باقيتان لا تفنيان ولا يفنى اهلهما ينافي ما قيل من ان الجنة والنار تهلكان ولو لحظة فاجاب بقوله وما قيل (من انهما تهلكان ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه فلا ينافي البقاء) جواب اما (بهذا المعنى) اشارة الى قوله لا يطرأ عليهما عدم مستمر (على انك قد عرفت) اشارة الى قوله على ان الهلاك لا يستلزم الفناء (انه لا دلالة في الآية) وهي قوله تعالى (كل شئ هالك الا وجهه) على الفناء وذهبت الجهمية الى انهما تفنيان ويفنى اهلهما) وهم اصحاب جهم بن صفوان وهو من الجبرية وهم قائلون بانه اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار فاستمتع اهل الجنة بقدر اعمالهم واهل النار اذاقهم الله العذاب بقدر اعمالهم وكفرهم ثم افنى الله تعالى الجنة والنار واهلهما احتجوا بقوله تعالى (هو الاول والآخر) واحتجوا بان القوة الجسمانية متناهية عدة ومدة فلا بد من فنائها وبان الاحراق يفني الرطوبة والبنية وهما شرط الحيوة فبقاء الحيوة معه خروج عن قضية العقل اجيب عن الاول بمنع تناهي القوة الجسمانية كما بين في موضعه وعن الثاني بان الحيوة بخلق الله تعالى بلا اشتراط البنية والرطوبة كما في السمندر فانه حيوان مأوته النار لا يتأذى به والاولى ان يقال حيوة الجهنمي تفنى وتجدد كل حين كما قال الله تعالى (كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها) (وهو) اى مذهب الجهمية (باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه) اى على مذهب الجهمية (شبهة فضلا عن حجة) اى دليلهم لا يفيد شبهة اى دليلا ظنيا فضلا عن ان يكون حجة قطعية (والكبيرة قد اختلفت الروايات فيها فروى ابن عمر رضي الله تعالى عنهما انها تسعة الشرك بالله) اى الكفر مطلقا وان لم يعبد الصنم (وقتل النفس) سواء قتل نفسه او غيره (بغير حق)

ملا التي هي مادة الحيوة

٥٢ وطور العقل باطل ايضا بالنصوص القاطعة مع انها مبنية على القواعد الفلسفية الظاهرة العوار غير مستقيمة عند القائلين بالقادر المختار (حاشيه كنغروى) و بهذا ظهر ان ما قاله بعض الاكابر من ان تسرمد العذاب لا يدل عليه دليل قطعي وان اهل النار وان كانوا خالدين فيها ابدا لكن ينقلب عذابهم بعد مدة مديدة عذوبة ويكونون مستريحين فيها حينئذ فيظهر سر قوله سبقت رحمتي غضبي كلام مخالف لاجماع الامة ومخالف لظواهر النصوص سيما لقوله تعالى (كلما نضجت جلودهم) الآية فالحق انه قدس سره غير مصيب في هذه المسئلة (كنغروى عفا الله عنه) حيوان موهوم وكذا النعامة يبلع الحديد المحماة من غير تألم بل ينتدبه (حاشيه مواقف)

٥٣ من المعاصي الكبيرة هي من الصفات الغالبة التي لا تكاد يذكر الموصوف معها (بريقة للخادمي ١٢٩)

٥٤ من حيث المفهوم ومن حيث العدد (ابن عرس)

marfat.com

احترازعن القصاص والقتل لنفسه يوجب القصاص وانما سقط فى الدنيا لتعذر الطلب (وقذف) اى شتم (المحصنة) بفتح الصاد وكسرها وهى الحرة المكلفة السلمة العفيفة احصنها الله تعالى عن القبائح والزنا وبالكسر التى احصنت فرجها من الزنا ويشترط معها فى الرجم الدخول بنكاح صحيح (والزنا) وهو الوطء فى قبل المرأة خال عن الملك وشبهته فوطء البهيمة واللواطة ليس بزنا وكذا الايلاج بلا غيبة الحشفة وكذا وطء المرأة ظهارا وجته اذ فيه شبهة الملك ولذا لا حد فيه (والفرار عن الزحف) وهو الجيش الذى يرى لكثرته كانه يزحف زحفا اى يدب دبيبا والمراد عمدا الفرار عن الجيش فى الغزو لكن يجب ان يقيد بالمثل والضعف (والسحر) هو اظهار امر خارق للعادة من نفس شريرة باعمال يجرى فيها التعلم ليخرج الجرة والكرامة اذ لا شر فيهما ولا تعلم وقيل السحر فعل بشئ يخيل الناظر انه قد فعل الشئ الفلانى وما فعله او تخييل انه قتل فلانا وما قتله واشبه ذلك (واكل مال اليتيم) الا بجهة الشرع كما قال الله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتى هى احسن) واما ما اخذه قضاة الزمان حق القسمة فاصله مشروع اذ لم يعين له من بيت المال حق وكميته مشكلة (وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد فى الحرم) اى الذنب فيه ولو صغيرة فالكبيرة فيه كبيرتان وقيل الالحاد فيه منع الناس عن عمارته والالحاد فى اللغة الميل عن القصد ولهذا سمى اللحد لحدا لانه فى ناحيته الملحد العادل عن الحق السد خل فيه ما ليس منه يقال قد الحد فى الدين ولحد (وزاد ابو هريرة رضى الله تعالى اكل الربا) وهو زيادة احد البدلين فى البيع مع اتحاد الجنس والدرهم مع الدينار مختلفان فى الجنس وكذا الحنطة مع الشعير وغيره من المحبوب وذكرا كله لكونه معظم منافعه (وزاد على رضى الله تعالى عنه السرقة) السرقة هو الاخذ خفية مال الغير قدر نصاب محرز بمكان او حافظ بلا تاويل شبهة ونصابها عشرة دراهم عند ابى حنيفة رحمه الله وربع دينار عند الشافعى رحمه الله تعالى وثلثة دراهم عند مالك رحمه الله تعالى (وشرب الخمر) وهو المسكر من ماء عنب عند ابى حنيفة واصحابه رحمهم الله تعالى والمسكر من اى

٥٥ فمن قذف محصنا او محصنة بصريح الزنا لعد بطلب المقذوف (ملتقى)

٥٥ والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة الآية

٥٥ اخرجه الشيخان من حديثه مرفوعا (ابن عرس)

٥٥ فصارت الكبائر اثنتى عشرة وورد على السرقة وشرب الخمر مع الزنا من حديث عمران بن حصين اخرجه البخارى فى الادب المفرد بسند حسن (ابن عرس)

marfat.com

ساء كان نيا او غير نيئ عند الشافعي رحمه الله تعالى (وقيل كل ما كان مفسدته مثل مفسدة شئ مما ذكر) كالمسكر وان كان من غير العنب او اكثر منه كقطع الطريق مع اخذ المال فانه فوق السرقة وكايذاء الرسول فانه فوق عقوق الوالدين (وقيل كل ما توعد عليه) الضمير في عليه عائد الى ما (الشارع بخصوصه) اى الله في القرآن او الحديث كالحد في الدنيا والوعيد بالنار في الآخرة واكل مال اليتيم وقيل شرط ان يكون الوعيد شديدا (وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عليها فهي صغيرة) ولهذا قال عليه الصلوة والسلام (ولا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار) (وقال صاحب الكفاية الحق انهما) اى الصغيرة والكبيرة (اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما) بل بالاعتبار (وكل معصية اذا اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة واذا اضيفت الى ما دونها) في الاثم (فهي كبيرة) فيه بحث لان الفقهاء فرقوا بينهما بان الكبيرة تسقط العدالة في الشهادة دون الصغيرة وكذا ائمة الحديث فرقوا بينهما بان الصغيرة تكفر بالحسنات دون الكبيرة كما ورد في الحديث (ان الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان مكفرات لما بينهن اذا اجتنب الكبائر) وحملوا عليه قوله تعالى (ان الحسنات يذهبن السيئات) وعلى ما ذكره صاحب الكفاية لا يجرى من الفرق بينهما بل معنى لغوى لا كلام فيه (والكبيرة المطلقة) بالنسبة الى نفسها بدون الاضافة (هي الكفر اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة) اى حاصل الكلام (المراد ههنا ان الكبيرة التي هي غير الكفر لا تخرج العبد المؤمن من الايمان لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين) اى بين الكفر والايمان يعني ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن لانتفاء الاعمال الصالحة التي هي جزء من حقيقة الايمان ولا كافر لبقاء التصديق الذي هو اصل الايمان فالمراد من مرتكب الكبيرة من اتى بالكبيرة ولا يأتي بالاعمال الصالحة اما من اتى الكبيرة واتى الاعمال الصالحة ايضا يلزم ان يكون مؤمنا عندهم لعدم انتفاء التصديق والاعمال الصالحة فلا يكون ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند المعتزلة

قال الروياني من اصحاب الشافعي الكبائر هذه الامور قتل النفس بغير الحق والزنا واللواطة وشرب الخمر والسرقة واخذ المال غصبا والقذف وشرب كل مسكر ملحق بشرب الخمر وضم اليها وشهادة الزور واكل الربا والافطار في نهار رمضان واليمين الفاجرة وقطع الرحم وعقوق الوالدين والفرار يوم الزحف واكل مال اليتيم والخيانة في الكيل والوزن وتقديم الصلوة على وقتها وتأخيرها عن وقتها بغير عذر وضرب المسلم بغير حق والكذب على النبي صلى الله عليه وسلم عمدا وسب الصحابة وكتمان الشهادة بلا عذر واخذ الرشوة والقيادة بين الرجال والنساء والسعاية عند السلطان ومنع الزكوة وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع القدرة ونسيان القرآن بعد تعلمه واحراق الحيوان بالنار وامتناع المرأة عن زوجها بلا سبب واليأس من رحمة الله والامن من مكر الله واهانة اهل العلم وحملة القرآن والظهار واكل لحم الخنزير (جلال)

marfat.com

على الاطلاق فيجوز ان يكون من اسمائه تعالى (بناء) مفعول له لقوله حيث زعموا (ان) اى لان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان (فلقائل ان يقول ان كانت الاعمال الصالحة جزء من حقيقة الايمان لزم ان يكون مرتكب الكبيرة كافرا عند المعتزلة لان انتفاء الجزء يوجب انتفاء الكل فلا تثبت المنزلة بين المنزلتين ١٢ اعلم ان المعتزلة قالوا ان السيئات يذهبن الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات للتنافى بين الاستحقاقين عندهم ورد عليه بقوله تعالى (ان الله لا يضيع اجر من احسن عملا) وبانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال طاعات العمر بتناول لقمة من الزبا او جوزة من الخمس كمن خدم كريما ثمانين سنة ثم خالف امرا من اوامره ثم انهم اختلفوا فى الاعمال فعند ابى على وابى هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابى الهذيل فعل افعال الطاعات واجتنابه او عند وبة الا ان الخمس وجزم عن الايمان وحسان ثم خول الجنة بترك المندوب مما لا ينبغى ان يكون مذهبا للعاقل (ولا تخلده اى العبد المؤمن فى الكفر خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضا كافر فانه لا واسطة بين الكفر والايمان) قيل ان النص قد نطق بصدور المعاصى عن الانبياء عليهم السلام فلا اقل من الصغيرة فان قالوا بكفر الانبياء عليهم السلام فقد كفر وان لم يقولوا فقد تركوا مذهبهم فظهر بطلان قولهم (لنا) اى دليلنا على ان مرتكب الكبيرة مؤمن لا كافر (وجوه الاول ما سيجئ من ان حقيقة الايمان) اى الايمان الشرعى (هى التصديق القلبى فلا يخرج المرئى من عن الاتصاف به) اى بالتصديق القلبى (الا ببيانيه) وهو الكفر فمن وجد منه الاقرار باللسان وتصديق بالقلب اتصف بكونه مؤمنا فانه قد حل التصديق بالتكذيب والاقرار بالانكار لا يوصف بكونه كافرا واذا لم يكن كافرا كان مؤمنا فلا واسطة بين التصديق والتكذيب الا بالشك والتوقف وانه كفر بالاتفاق (وجوه الثانى ما ورد على الكبيرة لغلبة شهوة الزنا وحمية او انفة) كالاصابة بمعنى الغيبة (او كسل فحمى ما اذا اقترن به خوف القلب) من الله تعالى (ورجاء العفو) العفو محو الجريمة من عطا اذا درس

له بل ذهب فرقة منهم الى ان مرتكب الصغيرة ايضا كافر بل قالت طائفة اخرى منهم من اقدم على فعل فى الايذاء احلال هى ام حرام كفر لانه يجب عليه الخوض اولا (ابن عباس) عد بما علم حرمته به عليه السلام

كذا فى ترك الصلوة

من اذنب ذنبا فعلم ان له ربا ان شا ان يغفر له غفر له وان شا ان يعذبه عذبه كان حقا على الله ان يغفر له الحديث عن انس من اذنب ذنبا فعلم ان الله قادر على عليه غفر له وان لم يستغفر الحديث عن ابن مسعود من اذنب وهو يضحك دخل النار وهو يبكى الحديث عن ابن عباس رجام الصغير الصغير (ط)

(والعزم) العزم فی اللغة توطین النفس علی الفعل (علی التوبة) التوبة عند المعتزلة علة موجبة للمغفرة وعندنا سبب محض للمغفرة والتوبة الی شروط فاذا وصف بها العبد کان رجوعا عن المعصیة واذا وصف بها الباری تعالی ارید بها الرجوع عن العذاب الی المغفرة والتوبة علی ضربین ظاهر وباطن فالظاهر هی التوبة من الذنوب الظاهرة وهی مخالفات ظواهر الشرع وتوبته ترک المخالفات واستعمال الجوارح بالطاعات والباطن هو توبة القلب من ذنوب الباطن وهی الغفلة عن الذکر حتی یتصف بحیث لو صحت لسانه لم یصمت قلبه وتوبة النفس قطع علائق الدنیا والاخلاد الیها من القناعة والتعفف وتوبة العقل الاشتغال فی مرّ الاوقات بانواع الخیرات والتفکر فی بواطن الآیات وآثار المصنوعات الملکوتیات وترک التطلع للکرامات والاعجاب بالنفس لما یرد علیه وبلقیه (لا ینافیه) ای لا ینافی الاتصاف بالایمان قوله مجرد الاقدام مبتدأ وقوله لا ینافیه خبره (نعم) جواب عن سؤال مقدر وهو ان یقال الیس الاقدام علی الکبیرة کفرا اصلا فاجاب بقوله نعم (اذا کان بطریق الاستحلال) ای عدّ الکفر حلالا او طلب کون الکبیرة حلالا (والا ستخفاف کان کفرا لکونه علامة (للتکذیب) ای تکذیب الله تعالی ورسوله (ولا نزاع فی ان من العاصی) ای بعض العاصی (ما جعله الشارع امارة للتکذیب وعلم کونه) ای کون ما جعله الشارع (کذلک) ای امارة معنی کذلک الکائن فی موضع رفع ای الامر کذلک ویجوز ان یکون نعتهما صفة لمصدر محذوف (بالادلة الشرعیة کجحود) جمع ساجد (الصنم والقاء المصحف فی القاذورات والتلفظ بکلمات الکفر ونحو ذلک مما ثبت بالادلة انه کفر) فاذا وجد ذلک العلامة ارتفع التصدیق القلبی ولا یکون الاقرار باللسان معتبرا (وبهذا) ای بما ذکرنا من قولنا ولا نزاع فی ان من العاصی الی آخره (یضمحل ما یقال ان الایمان اذا کان عبارة عن التصدیق والاقرار ینبغی ان لا یصیر المقر باللسان (والمصدق) بالقلب (کافرا) بسبب (بنحو من افعال الکفر والفاظه مالم یتحقق منه التکذیب او الشرک کالقاء الآیات والاحادیث الناطقة باطلاق المؤمن علی العاصی) ای علی مرتکب الکبیرة

لخلق آدم من ربه کلمات استقبلها بالاخذ والقبول والعمل بما حین علمها وهی قوله تعالی (قالا ربنا ظلمنا انفسنا) الآیة وقیل سبحانک اللهم وبحمدک وتبارک اسمک وتعالی جدک لا اله الا انت ظلمت نفسی فاغفرلی ذنوبی انه لا یغفر الذنوب الا انت فتاب علیه رجع علیه بالرحمة وقبول التوبة انه هو التواب الرجاع علی عباده بالمغفرة (قاضی) فاولئک اتوب علیهم بالقبول والمغفرة یعنی ان التوبة اذا اسندت الیه تعالی بان قیل تاب الله علیه او یتوب یکون بمعنی القبول وقبول التوبة یتضمن ازالة العقاب عمن تاب ولذلک عطف المصنف المغفرة علی القبول (شیخزاده)

ای علی وجه یفهم منه عدّه حلالا فان الکبیرة علی هذا الوجه علامة عدم التصدیق القلبی (خیالی) اراد انه لیس المراد من الاستحلال عدّه حلالا علی ما هو الظاهر لانه عین تکذیب الشارع والکلام فیما هو علامة عدم التصدیق القلبی وان کان ظاهر حاله التصدیق (حاشیه کفروی)

ای الوجه الثانی فی الاستدلال

كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا) يعنى صادقا فى توبته ويقال تنصحون لله تعالى فيها من غير نفاق ❊ سئل عن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه عن توبة النصوح قال هو الرجل يتوب من عمل السوء ثم لا يعود اليه ابدا (وقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية وهى كثيرة) اى الآيات والاحاديث الدالة على اطلاق المشى على مرتكب الكبيرة كثيرة ❊ حاصل الوجه الثانى ان يقال ان الكبيرة لو كانت تخرج المؤمن عن الايمان وتدخله الكفر فما اطلق الله تعالى فى آياته ورسوله فى احاديثه اسم المؤمن على مرتكب الكبيرة لكن اللازم باطل لورود الآيات والاحاديث على الاطلاق وكذا الملزوم (الثالث اجماع الامة) الاجماع العزم على امر محكم لا يخالف وقيل هو اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فى عصر على حكم شرعى (من عصر النبى عليه الصلوة وسلاما الى يومنا هذا بالصلوة على من مات من اهل القبلة من غير توقيف والدعاء) معطوف على بالصلوة (والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق) متعلق باجماع الامة (على ان ذلك) اى الصلوة والدعاء والاستغفار (لا يجوز لغير المؤمن) يعنى ان مرتكب الكبيرة لو لم يكن مؤمنا لما اجتمعت الامة بالصلوة على من مات من اهل القبلة من غير تفرقة بين المطيع والعاصى والدعاء والاستغفار عليه لان الصلوة على الكافر والدعاء والاستغفار غير جائز واللازم باطل فالملزوم مثله ❊ احتجت المعتزلة بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق) من قولهم فسقت الرطبة عن قشرها اذا خرجت والفاسق فى الشرع الخارج عن امر الله بارتكاب الكبيرة وله درجات ثلث ❊ الاولى التغابى وهى ان يرتكبها احيانا مستقبحا اياها ❊ والثانية الانهماك وهو ان يعتاد ارتكابها غير مبال بها ❊ والثالثة الجحود وهو ان يرتكبها مستصوبا اياها فاذا شارفنا هذا المقام وتخطى خطه خلع ربقة الايمان من عنقه ولابس الكفر ومادام هو فى درجة التغابى والانهماك فلا يسلب عنه اسم المؤمن لاتصافه بالتصديق الذى هو مسمى الايمان والمعتزلة لما قالوا الايمان عبارة

لله الاجماع فى اللغة يطلق على معنيين احدهما العزم التام كما فى قوله تعالى فاجمعوا امركم وقوله عليه السلام لا صيام لمن لا يجمع الصيام من الليل يعنى اللغوى يتصل من الواحد واثنين بهما الاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اتفقوا وفى الاصطلاح يطلق على اتفاق المجتهدين الحق وما هو حجة فى حقنا ان كان من الله فهو الكتاب والا فان كان من الرسول فهو السنة وان كان من غيرهما فان كان آراء جميع المجتهدين فهو الاجماع او رأى بعضهم فهو القياس ومخالفة الاجماع حرام بدليل قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى الى قوله وساءت مصيرا ١٢ (كليات ملخصا)

لله وان كان ميتا فيجاوز عنه ولقنه الامن ١٢ (دعاء جنازه)

marfat.com

عن مجموع التصديق والاقرار والعمل والكفر تكذيب الحق وجحوده جعلوا الفسق قسما ثالثا نازلا بين المنزلتين المؤمن والكافر (اختلفوا فى انه) اى الفاسق (مؤمن وهو مذهب اهل السنة او كافر وهو قول الخوارج او منافق وهو قول الحسن البصرى) المنافق فى اللغة اشتقاقه من نافقاء اليربوع ويكون لليربوع جحران احدهما نافقاء والآخر قاصعاء فيظهر نفسه فى احدهما ويخرج من الآخر ولهذا سمى المنافق منافقا لانه يظهر عن نفسه انه مسلم ويخرج[1] من الاسلام الى الكفر احتج الحسن البصرى بقوله عليه الصلوة والسلام (آية المنافق ثلث اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا أؤتمن[2] خان) وبان من اعتقد ان فى البيت مهلكا لم يدخل فيه ولو دخل فيه علم انه غير معتقد وجوابهما ما مر من الوجوه الثلثة ان الكبيرة لا تخرج عن الايمان ؛ واجيب عن الحديث ايضا بان هذه الثلث اذا صارت ملكة لشخص كانت آية نفاق والا فلا قيل كل فعل اصر عليه الفاعل كان ملكة فعلم منه ان اصرار الكبيرة آية النفاق (فاخذنا بالمتفق عليه) اى على الفاسق (وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق والجواب عنه) اى عن الوجه الاول (ان هذا) اى المذكور من الدليل (احداث للقول المخالف لما[3] اجمع) اللام متعلق بمخالف (عليه السلف من عدم) هو بيان ما فى لما (المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا) لان المخالف ما عليه القدماء باطل لا محالة (الثانى) اى الوجه الثانى للمعتزلة (انه) اى مرتكب الكبيرة (ليس بمؤمن لقوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون حيث جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله عليه الصلوة والسلام لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن[4]) وجه الاستدلال بهذا الحديث هو ان يقال ان قوله وهو مؤمن وقع حالا من قوله لا يزنى الزانى اى لا يزنى الزانى حال كونه مؤمنا (وقوله عليه السلام لا ايمان لمن لا امانة له) وجه الاستدلال بهذا الحديث انه عليه الصلوة والسلام سلب الايمان عمن لا يحفظ الامانة وعدم حفظ الامانة من الكبائر (ولا كافر) معطوف على قوله ليس بمؤمن (لما تواتر من ان الامة كانوا لا يقتلونه) اى مرتكب الكبيرة (ولا يجرون عليه احكام المرتدين ويدفنونه) اى مرتكب الكبيرة (فى مقابر المسلمين والجواب عنه) اى عن الوجه الثانى (ان المراد

[1] وان صام وصلى وزعم انه مسلم الحديث [2] رواه ابو هريرة لا يقال لا اجماع مع مخالفة الحسن (خيالى) [3] فان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فقد اثبت المنزلة بين المنزلتين مع انه من اهل الاجماع فلم يثبت الاجماع على ذلك حتى يخالفه ؛ لانا نقول ان الاجماع انما هو بالنظر الى الكفر المطلق والايمان اذ لا منزلة بينهما اجماعا والنفاق الذى اثبته الحسن رحمه الله تعالى كفر مضمر داخل فى الكفر المطلق الذى هو اعم من المضمر والمجاهر فلا تثبت المنزلة بين المنزلتين عنده ايضا كما هو عند السلف فلا يلزم منه مخالفة الاجماع (خيالى مع حاشية كنغروى) [4] ولا يشرب الخمر حين يشرب وهو مؤمن ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن ۱۲

بالفاسق فی الآیة هو الکافر فان الکفر من اعظم الفسوق) بدلیل ما بعده من قوله تعالی (وقیل لهم ذوقوا عذاب النار الذی کنتم به تکذبون) (والحدیث وارد علی سبیل التغلیظ والمبالغة فی الزجر) ای المنع (عن المعاصی) علی ان هذه الافعال لیست من شان المؤمن کان کأنها تنافی الایمان والاجتماعه ویجب الحمل لئلا یلزم نقل لفظ الایمان عن معناه اللغوی (بدلیل الآیات) هذا اشارة الی جواب سائل وهو ان یقال لم قلتم ان المراد بالفاسق هو الکافر وهو عام یتناول الکافر وغیره وان الحدیث وارد علی سبیل التغلیظ والمبالغة فی الزجر مع انه یتناول ذلک وغیره وذکر العام وارادة الخاص لایجوز لان العام لایدل علی الخاص من غیر قرینة فاجاب الشارح بقوله بدلیل الآیات والاحادیث یعنی ان بعض الآیات والاحادیث یدل صراحة علی ان الفاسق مؤمن وبعض الآیات والاحادیث یدل احمالا علیه فحمل المجمل علی المفصل لان القاعدة حمل المجمل علی المفصل دون العکس (والاحادیث الدالة علی ان الفاسق مؤمن حتی قال علیه الصلوة والسلام لابی ذر رضی الله تعالی عنه لما بالغ فی السؤال وان زنی وان سرق) قوله وان زنی وان سرق مقول القول (علی رغم انف ابی ذر) حین قال علیه الصلوة والسلام (من قال لا اله الا الله دخل الجنة) قال ابوذر یارسول الله وان زنی وان سرق وکرر ذلک حتی قال علیه الصلوة والسلام (وان زنی وان سرق علی رغم انف ابی ذر) (احتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة فی ان الفاسق کافر کقوله تعالی ومن کفر بعد ذلک) ای الایمان (فاولئک هم الفاسقون وقوله تعالی ومن لم یحکم) ای ومن لم یعمل (بما انزل الله فاولئک هم الکافرون وکقوله علیه الصلوة والسلام من ترک الصلوة متعمدا فقد کفر وفی ان العذاب) معطوف علی فان الفاسق (مختص بالکافر کقوله تعالی ان العذاب علی من کذب وتولی وقوله تعالی) ای اعرض اصل الاعراض المذهاب عن المواجهة الی جهة العرض لایصلاها) ای لایدخل النار (الا الاشقی الذی کذب وتولی وقوله تعالی ان الخزی الیوم) واصل الخزی ذل یستحیی منه والخزی ههنا لاعموم له عندنا فلایلزم انحصار الخزی مطلقا فی الکافر ولا نقول المراد علی عموم الخزی الکامل فیلزم انحصار

لہ عن ابی ذر قال اتیت النبی صلی الله علیه وسلم وعلیه ثوب ابیض وهو نائم ثم اتیته وقد استیقظ فقال ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات علی ذلک الا دخل الجنة ثم قلت وان زنی وان سرق قال وان زنی وان سرق هکذا ثلث مرات وکان ابوذر اذا حدث بهذا الحدیث قال وان رغم انف ابی ذر ای وان ذل وکره او غضب وقیل ان اضطرب ابوذر (شرح مصابیح) ای اتیجل یا اباذر برحمة الله فرحمة الله واسعة علی خلقه وان کرهت ذلک (طیبی) لہ رغم الانف ومعناه الی الی غام بالفتح وهو التراب وفیه مذلة لصاحبه یقال فعلته علی رغم ای علی خلاف مراده ای لاجل اذلاله والجار فی الحدیث متعلق بمحذوف ای قلت هذا علی رغم انفه (خیالی)

marfat.com

افراده فی الکافر لا انحصار افراد الخزی مطلقا فیه (والسوء علی الکافرین الی غیر ذلک) والسوء بالفتح الرداء والفساد وبالضم الضرر والمکروه (والجواب انها) ای النصوص (متروکة الظواهر) فالمراد من لم یحکم بما انزل الله اصلا ولا نزاع فی کفره والفاسق محمول علی الکامل فی فسقه لان مطلق الفسق لا ینحصر فی الکفر بعد الایمان والعذاب علی کذب مخصوص لا عام للاتفاق علی عذاب اهل الکبیرة وهم لیسوا بمکذبین والمراد من الحدیث من استحل ترک الصلوة عمدا فقد کفر (للنصوص القاطعة علی ان مرتکب الکبیرة لیس بکافر والاجماع) معطوف علی النصوص (المنعقد علی ذلک علی ما مر والخوارج خوارج عما انعقد علیه الاجماع فلا اعتداد بهم والله لا یغفر ان یشرک به) ای بالله الاشراک جعل احد شریکا باحد والمراد ههنا اتخاذ آله غیر الله تعالی ای الکفر مطلقا لا یغفر فان الکافر مطلقا من لا ایمان له فان اظهر الایمان واضمر الکفر فمنافق وان کفر بعد الایمان فمرتد وان قال بآلهین فمشرک وان تدین بدین فکتابی وان قال بقدم الدهر واسناد الحوادث الیه فدهری وان کان مع اعتراف النبوة واظهار الشرع فزندیق (باجماع المسلمین لکنهم اختلفوا فی انه هل یجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الی انه یجوز عقلا) وهو الاشعری الی جواز غفران الشرک عقلا لان العقاب حقه فیحسن اسقاطه مع ان فیه نفعا للعبد من غیر ضرر لاحد (وانما علم عدمه) ای عدم الغفران (بدلیل السمع) لان عند الاشعری لا یقبح من الله شئ (وبعضهم الی انه یمتنع عقلا لان قضیة الحکمة) یرد علیه لا نسلم ان قضیة الحکمة ذلک ولعل فی العفو حکمة لا نعلمها یؤیده قول عیسی علیه السلام (ان تعذبهم فانهم عبادک وان تغفر لهم فانک انت العزیز الحکیم) ولو سلم فلم لا یکفی التفرقة الدنیویة من اباحة دم الکافر وسببه وضرب الجزیة علیه ؛ اقول لما اخبر الله تعالی بخلود الکفار فی السقر علم منه ان قضیة الحکمة ذلک العفو ولا مجازاة الدنیا فقط ؛ لکن بقی علیه ان امتناع مغفرته بقضیة الحکمة هو معنی وجوبه وهو قول المعتزلة مقتضی الحکمة مقول بالاشتراک علی معنیین الاول کون الحی بحیث یعلم الاشیاء علی ما هی علیه فی نفس الامر وثانیهما

لہ المراد بالشرک مطلق (ط) الکفر بقرینة المقابلة لقوله تعالی (ویغفر ما دون ذلک الآیة) لان ذلک انما هو بالنظر الی ما عدا الکافر من مرتکبی الکبیرة والصغیرة وانما عبر بالشرک لما سیصرح به الشارح من ان فی تقریر الحکم ملاحظة للآیة الدالة علی ثبوته وانما عبر به فی الآیة لان کفار العرب کانوا مشرکین وهم المخاطبون بالآیة ۱۲ (خیالی مع کنفروی) (ط) ولو بتکذیب نبیه لان من جحد نبوة الرسول علیه الصلوة والسلام مثلا فهو کافر ولو لم یجعل مع الله الها آخر والمغفرة منتفیة عنه بلا خلاف ۱۲ (قسطلانی فی شرح البخاری فی بحث الایمان صحیفه ۹۵- ۱۲

كونه بحيث يصدر عنه الافعال المحكمة الجامعة (التفرقة بين المسئ والمحسن) لان الله تعالى حكيم وهو الذى يضع كل شئ فى موضعه والاساءة الى المحسن والانعام الى المسئ وضع الشئ فى غير موضعه فكان ظلما وذا يستحيل من الله تعالى والتصرف فى ملكه انما يجوز اذا كان على وجه الحكمة واما التصرف على خلاف قضية الحكمة يكون سفها (والكفر) اى والحال ان الكفر (نهاية فى الجناية) المصيبة (لا تحتمل) صفة الجناية (الاباحة ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة وايضا الكافر يعتقده) اى الكفر (حقا ولا يطلب له) اى للكفر (عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه) اى عن الكفر (حكمة وايضا) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان مثلها ينافى الخلود فالكافر يعذب مقدار عصيانه فاجاب عنه بقوله وايضا (هو) اى الكفر (اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد) يعنى ان عذابه بحسب اعتقاده واعتقاده ابدا وجزاؤه ابدا (وهذا) اى الكفر (بخلاف سائر الذنوب ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع[1] التوبة او بدونها) والتوبة ان يرجع عن القبائح ويعزم على ان لا يعود ؛ روى جابر رضى الله تعالى عنه ان اعرابيا دخل مسجد رسول الله عليه السلام وقال اللهم انى استغفرك واتوب اليك وكبر فلما فرغ من صلاته قال له على رضى الله تعالى عنه ان سرعة اللسان بالاستغفار توبة الكاذبين وتوبتك تحتاج الى التوبة فقال يا امير المؤمنين وما التوبة قال اسم يقع على ست معان على الماضى من الذنوب الندامة وتضييع الفرائض الاعادة ورد المظالم واذابة النفس فى الطاعة كما ربيتها فى المعصية واذاقة النفس مرارة الطاعة كما اذقتها حلاوة المعصية والبكاء بدل كل ضحك ضحكته قيل اقل ما لا بد منه فى التوبة الندم على الماضى والترك فى الحال والعزم على ان لا يعود فى المستقبل قال الآمدى اذا اشرف على الموت فندم على فعل صحت توبته باجماع السلف وان لم يتصور منه العزم على ترك الفعل لعدم تصور الفعل منه ولو ندم على المعاصى لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله لا يكون توبة واما التوبة الموقتة مثل ان لا يذنب سنة او المفصلة مثل ان يتوب على الزنا دون شرب الخمر فقيل لا تصح لان ندم المعصية

[1] التوبة واجبة لقوله تعالى (وتوبوا الى الله جميعا) وقوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا) وهى مقبولة عند الله تعالى لطفا ورحمة لا وجوبا ؛ التوبة فى الشرع الندم على المعصية من حيث هى معصية والاقلاع عنها فى الحال مع العزم على ان لا يعود اليها اذا قدر عليها ؛ وقيد المعصية لخروج الندم على المباحات والواجبات والمندوبات ؛ وقيد الحيثية لخروج الندامة عن شرب الخمر مثلا لا لكونه معصية بل للاحتراز عن المضار الدنيوية كالصداع وخفة العقل والاخلال بالمال والعرض ؛ وقيد الاقلاع فى الحال لخروج الندم والعزم مع الاشتغال فى الحال ؛ وقيد العزم لخروج الاقلاع مع الندم على ما مضى من غير عزم على عدم العود اذا قدر ؛ وفى صحة التوبة عن بعض المعاصى دون بعض خلاف مبنى على ان الندم لكونه مطلق الندم فيجب ان يعم الذنوب او لكونه ندما خاصا فلا يجب تعميمها والصحيح هو الثانى ولا يصح التوبة الموقتة (حلال)

لكونها معصية يعم معاصى الازمان ثم الذنوب على ثلثة اوجه ذنب فيما بين العبد وبين الله تعالى وهو الزنا واللواطة والغيبة والبهتان اذا لم يبلغ ذلك من بهته واغتابه فان ذلك كله ذنب فيما بين العبد وبين الله تعالى فاذا تاب الى الله تعالى فان الله يغفر فلما بلغ الى الذى بهته واغتابه فاذا جعله الذى بهته فى حل تاب الى الله تعالى فانا نرجو بان الله تعالى يغفر له ولكن لك اذا زنى بامرأة ولم يكن لها زوج وان كان لها زوج فان ههنا ما لم يجعل ذلك الرجل فى حل فان الله تعالى لا يغفر له لانه ههنا خصمه الآدمى واذا جعل زنا ذلك الرجل فى حل وتاب الى الله تعالى فانه يغفر له ويكتفى بجعل منه ولا يذكر الزنا ولكن قال كل حق لك علينا فقد جعلته فى حل وعفو وعن كل خصومة بيبى وبينك وذلك لان هذا اصلح بالمعلوم على المجهول والصلح بالمعلوم على المجهول جائز وهذا كرامة لهذه الامة لان الامم السالفة ما لم يذكر الذنب لا يغفر له وذنب فيما بينه وبين عمال الله تعالى هو ان يترك الصلوة والصوم والزكوة والحج فان التوبة لا يكفيه ما لم يقض الصلوة وغيرها لان ههنا لم يات بالتوبة على شرطها وشرط التوبة ان يؤدى ما ترك فاذا لم يؤد ما ترك فكانه لم يتب وذنب بينه وبين عباد الله تعالى وهو ان يغصب اموالهم او يضربهم او يشتمهم فان كله التوبة لا يكفيه ما لم يرض عنه خصمه (خلافا للمعتزلة) فانهم قالوا ان السيئات بين الحسنات حتى ذهب الجبهى رئيسهم الى ان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات للتناقى بين الاستحقاقين عندهم + ورد عليهم بقوله تعالى ان الله لا يضيع اجر من احسن عملا) وبانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال طاعات العمر بتناول لقمة من الربا او جرعة من الخمر كمن خدم كريما سنة ثم خالف امره امر او امره (وفى تقرير الحكم ملاحظة للاية الدالة على ثبوته) اى على ثبوت العفو يعنى فى المتن تقرير الآية لان المصنف قال ويغفر ما دون ذلك و الآية فى الاصل العلامة الظاهرة ويقال للمصنوعات من حيث انها تدل على وجود الصانع وعلمه وقدرته ولكل طائفة من كلمات القرآن المتميزة عن غيرها يفصل واشتقاقها من اى لانها آية تبين ايا ما من اتى او من اوى اليه واصلها اوية كثمرة او اوية كثمرة ابدلت عينها على غير قياس

له اى فى تقرير المصنف هذا الحكم وهو غفران الشرك وتجويز غفران بقية الذنوب بهذه العبارة واطلاق الآية يقتضى جواز غفران الذنوب مطلقا فلذا قال مع التوبة وبدونها (ابن عرس)

marfat.com

اوابية كرحلة فاعلت اوابية كرمكة فاعلت اوأثية كقاتلة فخذ فت الهمزة تخفيفا (والآيات والاحاديث فى هذا المعنى كثيرة) نحو قوله تعالى (ان الله يغفر الذنوب جميعا) وقوله (غافر الذنب وقابل التوب) وقوله (الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن وهم مهتدون) (والمعتزلة يخصصونها) اى المغفرة (بالصغائر وبالكبائر المقرونة بالتوبة) يعنى ان الله تعالى يغفر عندهم الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر الغير المقرونة بالتوبة ؛ وردّ بان الشرك مغفور بالتوبة ايضا فلا معنى لتخصيص ما دونه وايضا مغفرة التائب واجبة عندهم فلا يظهر فائدة قوله لمن يشاء قيل فائدته التنبيه على ان واجب الحكمة غير خارج عن مشيئة الله تعالى (وتمسكوا بوجهين الاول الآيات والاحاديث الواردة فى وعيد العصاة) كقوله تعالى (ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها) وقوله تعالى (ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها) وقوله تعالى (ان الفجار لفى جحيم) الوعد يستعمل فى الخير والشر يقال وعدته خيرا ووعدته شرا فاذا اسقط الخير والشر قالوا فى الخير الوعد والعدة وفى الشر الايعاد والوعيد وقد اوعده اى وعد العقاب على الكبائر واخبر به فلو لم يعاقب على الكبيرة لزم تخلف فى وعيده والكذب فى خبره وانه محال ؛ حاصل الوجه الاول ان يقال لو كان الله يغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر المطلقتين لما خوف الله تعالى ورسوله عصاة المؤمنين فى الآيات والاحاديث لكن اللازم باطل وكذا الملزوم (والجواب) على الوجه الاول (انها) اى الآيات والاحاديث (على تقدير عمومها) اى على المؤمنين والكافرين يعنى لا نسلم ان تلك الآيات والاحاديث عامة فى جميع العصاة لاحتمال ان تكون مختصة ببعض العصاة فيكون من قبيل العام الذى خص منه البعض (انما تدل على الوقوع) اى وقوع العذاب (دون الوجوب) اى وجوب العذاب حتى لا يجوز مغفرة ؛ قيل اذا سلم وقوع العذاب المخلد لهم ثبت دعوى المعتزلة من خلود صاحب الكبيرة وان لم يكن بطريق الوجوب (وقد كثرت) اى والحال قد كثرت (النصوص فى العفو) اى عفو العصاة (فتخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد وزعم بعضهم) من اهل السنة اى فى الجواب

لہ اول الآية قل يا عبادى الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله الآية (فى سورة الزمر)

لہ اى يغفر للمذنب المغفور عن عمومات الوعيد بان يقال ان داخل فى عمومات الوعد من الآيات الدالة على جواز كونه معفوا كقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء حيث وعد بالعفو عن كل ما سوى الكفر وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا (خيالى فى حاشية الجلال)

لہ هذا هو مذهب الاشاعرة ومن يحذو حذوهم اى يسلك مسالكهم (خيالى)

marfat.com

عن تمسك المعتزلة وهو ليس بمرضي عند الشافعي (ان الخلف كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف) اى كيف يجوز الخلف من الله تعالى فى الوعيد (وهو) اى الخلف (تبديل للقول وقد قال) الواو للحال (الله تعالى ما يبدل القول لدى) يعنى لا خلف لوعدى وقد قضيت ما انا قاض عليكم من العذاب فلا تبديل له وقال بعضهم ما يبدل القول الذى لا يكذب عندى فلا يغير القول عن جهته لانى اعلم الغيب اعلم كيف ضلوا وكيف اضللتموهم (الثانى ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك) اى عدم العقاب (تقريرا له) اى للعبد (على الذنب واغراء للغير عليه) اى على الذنب (وهذا) اى التقرير والاغراء (ينافى حكمة ارسال الرسل) لان ارسال الرسل انما هو للزجر عن الذنوب والمعاصى (والجواب ان مجرد) جواز (العفو عن الكبيرة لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف) اى كيف يكون موجبا للظن (والعمومات الواردة فى الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع) فحينئذ يكون عدم الوقوع مرجوحا فيكون وهما فلا يلزم من الوهم عدم وقوع العذاب للاغراء (بالنسبة الى كل احد وكفى به زاجرا) الجار زائدة اى كفاه (ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها) اى الصغيرة (الكبيرة ام لا لدخولها) اى الصغيرة (تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) وهذا يدل على جواز مؤاخذته تعالى بما دون الشرك وهو اعم من الصغيرة وجواز الحكم على الاعم يستدعى جواز الحكم على الاخص (ولقوله تعالى لا يغادر) اى لا يترك (صغيرة ولا كبيرة الا احصاها) اى عدها (والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة الى غير ذلك من الآيات والاحاديث) الدالة على جواز العقاب على الصغيرة (وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لا يقع كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم) اى صغائركم يعنى نكفر سيئات المخاطبين على تقدير اجتنابهم عن الكبائر وحينئذ يكون المراد من السيئات الصغيرة فيلزم دعوى المعتزلة لان دعواهم عدم جواز العقاب على الصغيرة على تقدير

له واعلم ان خلف الوعد ليس بجائز اتفاقا لان خلاف الكرم وحق العبد على الله احسن ؛ واما خلف الوعيد فظاهر ما فى بحر النسفى انه ليس بجائز عند المعتزلة لانه لا يخلف الميعاد وجائز عند اهل السنة لان الله تعالى عند وعيده يجوز ان يعذب وان يغفر ولا يعاقب ؛ وحاصل ما نقل الدوانى عن الوسيط للواحدى جوازه لما روى انس رضى الله تعالى عنه من وعده الله تعالى على عمله ثوابا فهو منجز له ومن اوعده على عمله عقابا فهو بالخيار ولان العرب لا تعد ذلك عيبا بل كرما وفضلا بل هو مستحسن عند الكل قال الموصلى ؛ بيت ؛ اذا وعد السراء انجز وعده ؛ وان اوعد الضراء فالعفو مانعه ؛ ولقد احسن يحيى بن معاذ بقوله ان الوعد حق العباد على الله فلا يخلف والوعيد حقه على العباد فان شاء عفا وان شاء اخذ واولاهما العفو والكرم لانه غفور رحيم

(بقيه بر صفحه ۲۴۹)

marfat.com

الاجتناب (واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل) فيفيد الآية ان المجتنب عن الكفر يكفر عنه سيئاته جوازا او وجوبا بالنصوص الواردة في حق اهل الكبائر ولو حمل الكبائر على مقابل الصغائر تفيد تكفير الصغائر وجوبا لان جوازه حاصل بلا اجتناب عن الكبائر (وجمع الاسم) اى اسم الكبائر هنا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لا نسلم ان المراد من الكبائر هي الكفر لانه لو كان المراد به ذلك لما جمع الاسم الذي هو الكبائر بل قيل ان تجتنبوا الكبيرة ما تنهون عنه الآية فلما جمع الاسم علم ان المراد من الكبائر ليس هو الكفر لان الكفر واحد لا تعدد فيه فيكون المراد به غير الكفر فلا يكون الجواب المذكور جوابا عن استدلال المعتزلة اجاب بقوله وجمع الاسم (بالنظر الى انواع الكفر) كاليهود والنصارى والمجوس وغير ذلك (وان كان الكل ملة واحدة في الحكم) اى في الكفر (او الى افراده) معطوف على انواع الكفر (القائمة بافراد المخاطبين بناء على ما تقدم من قاعدة ان مقابلة الجمع) وهو تجتنبوا (بالجمع) وهو كبائر (تقتضي انقسام الآحاد بالآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم) اى ركب كل فرد من افراد القوم دوابهم (ولبسوا ثيابهم) اى لبس كل واحد منهم ثيابهم فحينئذ يكون معنى الآية ان تجتنبوا انواع الكفر وان يجتنب كل منكم كفره يكفر عنكم سيئاتكم (والعفو عن الكبيرة) اى من جملة اصول اهل الحق ان العفو عن الكبيرة جائز (هذا مذكور فيما سبق) اى في قوله ويغفر ما دون ذلك (الا انه اعاده ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به) اى بالعفو قوله (اذ لم تكن عن استحلال) وهو عد الشئ حلالا او يطلب كون الشئ حلالا قيل عفوها اذ هابها ونحوها كما قال الله تعالى (ان الحسنات يذهبن السيئات) والمغفرة تبديلها كما قال الله تعالى (يبدل الله سيئاتهم حسنات) يعني مكان الشرك الايمان ومكان القتل الكف ومكان الزنا العفاف ومكان المعصية العصمة والطاعة وقيل التبديل لله تعالى في الآخرة مكان عمل السيئات حسنات، وروى عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه انه قال ان يوم القيامة اذا اعطى كتاب الانسان اليه فيرى في اوله المعاصي وفي آخره الحسنات فلما رجع الى اول الكتاب رأى كل حسنات

(بقيه صفحه ۲۴۸)
وقال التفتازاني المحققون على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقال الخيالي بل كذب صنعت بالاجماع، ثم قال لعل مراد هم الكريم واذا اخبر بالوعيد فالائق شانه ان يبقى اخباره على المشيئة وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فانه لا كذب ولا تبديل انتهى، والمفهوم من البعض انه لا كذب في المستقبل وان اورد عليه حاصل كلام الدواني انه ليس بمخلف لان نصوص الوعيد اما انشاء تهديد او من قبيل عام خص منه البعض اى المذنب المغفور بالكامل المفصلة او بمال الاستحقاق لا الوقوع فما حاصل كلام الدواني هو الجواب وان لم يكن على طريق المخلف (مرقاة الطارمي جلد اول ۳)

marfat.com

فحینئذ لا تکرار (والاستحلال کفر) ای اعتقاد حلها صغیرة او کبیرة اذا علم حرمتها بدلیل قطعی بخلاف استحلال البخر فان فی حرمته خلافا کما ذکر فی التوضیح وفی شرح الجمع لابن ملک (لما فیه من التکذیب المنافی للتصدیق القلبی (وبهذا) ای باستحلال المعصیة (یؤول النصوص الدالة علی تخلید العصاة فی النار) کقوله تعالی (من کسب سیئة واحاطت به خطیئته فاولئک اصحاب النار) خالدین فیها والفرق بین السیئة والخطیئة والسیئة قد یقال فیما یقصد بالذات والخطیئة فیما یقصد بالعرض لانه من الخطأ وکقوله تعالی (ومن یقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فیها) ابدا (او علی سلب الایمان عنهم) معطوف علی تخلید العصاة مثل قوله تعالی (وما هم بمؤمنین) (والشفاعة ثابتة للرسل والاخیار) مثل الاولیاء والعلماء والزهاد (فی حق اهل الکبائر بالمستفیض من الاخبار) فی الحشر وبعد دخول النار فی حق اهل الکبائر فان قلت الحکم فی المکروه ان یستحق مرتکبه حرمان الشفاعة کما ذکر فی التلویح فیکون حرمان اهل الکباش اولی ؛ قلت استحقاق حرمانها لا یوجب حرمانها بالفعل (خلافا للمعتزلة وهذا) ای الخلاف مبنی علی ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فالشفاعة اولی وعندهم) ای المعتزلة (لما لم یجز العفو لم تجز) ای الشفاعة ؛ اعترض علیه بان العفو عن الصغیرة جائز عندهم اذا اجتنب الکبائر مع ان الشفاعة لها لا تجوز قلنا العفو عن الصغیرة واجب عندهم والشفاعة انما تکون لجائز الطرفین لترجح احدهما (لنا قوله تعالی واستغفر) خطاب للنبی علیه الصلوة والسلام (لذنبک وللمؤمنین والمؤمنات) ای لذنب المؤمنین والمؤمنات وقد امر ان مرتکب الکبیرة مؤمن وطلب المغفرة لذنب المؤمنین والمؤمنات شفاعة لهم (وقوله تعالی فما تنفعهم شفاعة الشافعین فان اسلوب) ای طریق (هذا الکلام یدل علی ثبوت الشفاعة فی الجملة والا) ای وان لم یدل علی ثبوت الشفاعة فی الجملة (لما کان لنفی نفعها عن الکافرین عند القصد الی تقبیح حالهم وتحقیق بأسهم) البأس الشدة ومنه یقال لا بأس علیک یعنی لا شدة علیک فیقال لهذا اسمی الحرب بأسا لان فیه شدة (معنی) اسم کان (لان مثل هذا المقام) ای مقام تقبیح حالهم (یقتضی ان یوسموا بما یخصهم) ای

له والاصل ان من اعتقد الحرام حلالا فان کان حرامه لغیره لا یکفر وان کان حراما لعینه فان کان دلیله قطعیا کفر والا فلا (حاشیة الطحطاوی علی الدر المختار فی باب المرتد)

له یؤول النصوص الدالة

له ای المقبولة اذا نزاع فی وقوع الشفاعة الغیر المقبولة علی ما شهدت به النصوص القاطعة (کنفروی)

له المستفیض عند بعض الائمة ما یاوی المشهور وهو الذی یرویه ثلاثة جامعة لشروط الروایة لکن الاصح المستفیض ما یرویه اکثر من ثلاثة بشرط ان لا یظهر فیه حد التواتر لکن الظاهر ههنا انه بمعنی المشهور علی ما یظهر من تقریر الشارح (کنفروی)

له وقد امر بها علیه السلام علی العموم دون استثناء اهل الکباش (ابن عرس)

marfat.com

الكفار (لا بما يعمهم وغيرهم) فبهذا الاقتضاء ثبت صحة الشفاعة للمؤمنين اما الشفاعة لدرء العذاب او لزيادة الثواب فالآية عنه مطلق فيجري على اطلاقه (وليس المراد) من هذه الآية (ان تعليق الحكم) وهو عدم نفع الشفاعة (بالكافر يدل على نفيه) اي الحكم (عما عداه) فثبت الشفاعة للمؤمنين (حتى يرد عليه انه انما يقوم حجة) تمييز (على من يقول بمفهوم المخالفة) يعني انا لم نستدل بمفهوم المخالفة بان يقال لما لم تفد شفاعة الشافعين على الكافرين فتفيد على غيرهم حتى يرد علينا السؤال بل نستدل باسلوب هذا الكلام ومقتضى الكلام يعني بل نستدل بقولنا والا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين معنى عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق بأسهم اعلم ان المفهوم من الكلام عند البعض على ضربين الاول مفهوم الموافقة وهو ما يفهم من الكلام بطريق المطابقة والثاني مفهوم المخالفة وهو ما يفهم منه بطريق الالتزام ومفهوم المخالفة معتبر عند البعض كالشافعي دون البعض الآخر كالحنفي (وقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو مشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى) اي بالغ كلها حد التواتر وان لم يبلغ آحادها حد التواتر (واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا تقبل) بالتاء والياء (منها) اي من النفس (شفاعة) هذه الآية نزلت حين كانت اليهود يقولون نحن من ولد ابراهيم عليه السلام خليل الرحمن وهو اسحق ذبيح الله ردا عليهم يعني لا ينفع في ذلك اليوم نفس كافرة عن نفس مؤمنة نفعا (وقوله تعالى ما للظالمين من حميم) اي قريب (ولا شفيع يطاع) اي يقبل (والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة) يعني لا نسلم اولا ان هذه الآيات تدل على عموم الاشخاص وعموم الازمان وعموم الاحوال لاحتمال ان يكون المراد بعض الاشخاص والازمان والاحوال ولئن سلمنا ان هذه الآيات تدل على عموم الاشخاص والازمان والاحوال الا انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا وتلفيقا بين الآيات الدالة على ثبوت الشفاعة وبين الآيات الدالة على نفيها لان المعارضة في كلام الله تعالى غير جائزة

له والشفاعة لدفع العذاب ورفع الدرجات حق لمن اذن له من الانبياء والمؤمنين بعضهم لبعض لقوله تعالى يومئذ لا تنفع الشفاعة الا من اذن له الرحمن ورضي له قولا) وعند المعتزلة لما لم يجز العفو عن الكبائر بدون التوبة لم يجز الشفاعة له واما الصغائر فمعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها فالشفاعة عندهم لرفع الدرجات وشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل الكبائر من امته لقوله صلى الله عليه وسلم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو حديث صحيح وبذلك يبطل مذهب المعتزلة في انكارهم الشفاعة من الكبائر مستدلين بقوله تعالى (واتقوا يوما لا تجزي) اه وهو مشفع اي مقبول الشفاعة قيل هو صلى الله عليه وسلم مشفع في جميع الانس والجان الا ان شفاعته في الكفار لتعجيل فصل القضاء فيخفف عنهم اهوال يوم القيامة وللمؤمنين بالعفو ورفع الدرجات فشفاعته عامة قال الله تعالى (وما ارسلناك الا رحمة للعالمين) ولا يرد مطلوبه لقوله تعالى (فسوف يعطيك ربك فترضى) ولما ورد في الحديث ان الله تعالى يقول له اشفع تشفع وسل تعط وهو صلى الله عليه وسلم لا يرضى الا باخراج من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان من النار هذا هو الشفاعة الكبرى الذي خص بعض العلماء المقام المحمود (جلال)

marfat.com

(ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة) جواب لما (بالعفو) الجار متعلق بقالت (عن الصغائر مطلقا) اى سواء كان مرتكبها يموت قبل التوبة او بعدها بالتوبة (وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب) اى لطلب زيادة الدرجة للمشفوع يعنى قالت المعتزلة انما يكون الشفاعة لزيادة الثواب لا لدرء العقاب (وكلاهما فاسد ان اما الاول فلان التائب) عن الكبائر (وبتركب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم) اى المعتزلة (فلا معنى للعفو) قيل استحقاق العذاب ثابت لاهل الكبائر وسقوطه بالتوبة انما هو بالعفو غايته ان العفو واجب باقتضاء الكرم ووجوبه لا ينافى ثبوته (واما الثانى فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية) لا على ما ذهبوا اليه من طلب زيادة الثواب والدرجة والمرتبة قال بعض اصحابنا ان الشفاعة لا تكون الا لدفع المضار ولا لكنا شافعين للنبى عليه الصلوة والسلام حين شاء الله تعالى زيادة كرامته وهو باطل اتفاقا ولو شرط ان كون الشفيع اعلى من المشفوع له ؛ ورد عليه ان الشفيع قد يشفع لنفسه (لا على قيل ان الشفاعة انما تطلق على دعاء الرجل لغيره لا لنفسه يدل عليه اشتقاقه من الشفع لانه انما سمى شفيعا لكونه شفعا للمشفوع له فى طلب نجاته او زيادة ثوابه ولذا لا يطلق الشفاعة على دعاء الرجل لنفسه وانما لم تطلق على دعائه للنبى عليه الصلوة والسلام اما لاشتراط العلو فى الشفيع او لاشتراط العجز فى المشفوع له ؛ ثم اعلم بان زيادة الدرجة بدعاء الغير جائز اتفاقا واما ان الشفاعة تطلق عليه مطلقا او مع الشرط المذكور فبحث لغوى لا بحث فيه كذا الملا قاله على تخفيف الكافر بدعاء الرسول كما ورد الخبر الصحيح (واهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون فى النار وان ماتوا من غير توبة) اى من جملة اصول اهل الحق ان اهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون فى النار لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره اورد عليه ان حسنات الكافر محبطة بالكفر وسيئات المؤمن معفوة بالتوبة انما هو بالعفو غايته ان حسنات الكافر محبطة بالكفر وسيئات المؤمن معفوة باجتناب الكبائر فما معنى الجزاء بمثاقيل الذرة من الخير والشر واجيب بان حسنة الكافر تؤثر فى نقص عقابه وسيئة المؤمن تؤثر فى نقص ثوابه

طه ومعنى رؤية ما يعادل الذرة من خير وشر اما مشاهدة اجزيته لمن الاولى مختصة بالسعداء والخاص قوله اشتاتا اى فمن يعمل من السعداء مثقال ذرة خيرا يره والثانية بالاشقياء بقرينة اشتاتا اى فمن يعمل من الاشقياء مثقال ذرة شرا يره وذلك لان حسنات الكافر محبطة بالكفر وسيئات المؤمن المجتنب عن الكبائر معفوة وما قيل من ان حسنة الكافر تؤثر فى نقص العقاب يرده قوله تعالى (وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا) واما حسنات الكفار المقبولة بعد اسلامهم واما مشاهدة نفسه من غير ان يعتبر معه الجزاء ولا عدمه بل يفوض كل منها الى ساؤ الدلائل لنا طقة بعفو صفة المؤمن المجتنب واثابته بجميع حسناته ومحبوط حسنات الكافر ومعاقبته بجميع معاصيه فللمعنى ما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما ليس من مؤمن ولا كافر عمل خيرا او شرا الا راءه اياه اما المؤمن فيغفر له سيئاته ويثيب بحسناته واما الكافر يترد حسناته لحبر الله (تغمر ردوى البيلمى)

وقيل الاولى مخصوصة بالسعداء والثانية بالاشقياء قيل فعلى الجوابين لا يتعين الخروج من النار كما قاله الشارح المثقال عبارة عن الوزن ومعنى الذرة النملة الحمراء قال مقاتل اصغر نملة في الارض ويقال الذرة ما يرى في شعاع الشمس الخير يجئ على وجوه احدها المال كقوله تعالى (ان ترك خيرا) اى المال والثاني الايمان كقوله تعالى (ولو علم الله فيهم خيرا) اى ايمانا والثالث الافضل كقوله تعالى (وانت خير الراحمين) والرابع العافية كقوله تعالى (وان يمسك الله بخير) والخامس الاجر كقوله تعالى (لكم فيها خير) اى اجر (ونفس الايمان) هذا جواب ما يقال وهو ان يقال يمكن ان يرى العاصون ثواب ايمانهم اذ لا اثر جزاء عصيانهم اجاب بقوله ونفس الايمان (عمل خير لا يمكن ان يرى جزاؤه) اى عمل خير (قبل دخول النار ثم يدخل النار فيخلد لانه) اى رؤية جزاء عمل الخير قبل دخول النار (باطل بالاجماع) لانه لو جوزى لم يدخله في الجنة لان جزاء الاعمال الصالحة لا يكون الا في الجنة ولو دخل في الجنة كان خالدا فيها فلم يدخل النار لكن لا يلزم من دخوله في النار ان يكون خالدا فيها لان الخلود في النار مختص بالكافرين (فتعين الخروج من النار ولقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات وقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنّات الفردوس) الفردوس البستان الذي فيه الكرم والاشجار والجمع فراديس ومنه جنة الفردوس (الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة الدالة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان وايضا) دليل عقلي (الخلود في النار من اعظم العقوبات وقد جعل) اى والحال قد جعل الخلود (جزاء للكفر الذي هو اعظم الجنايات فلو جعي زي به) اى بالخلود في النار (غير الكافر كانت زيادة على قدر الجناية فلا يكون) الله (عدلا) لاستوائه مع الكفر في الابدية ويرد عليه جواز التفاوت بالشدة والضعف (وذهب المعتزلة الى ان من دخل النار فهو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم الذي لا يصدر عنه ذنب وعصيان (والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنبوا عن الكبائر ليسوا) اى المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة

لان جزاء الايمان هو الجنة والخروج عن الجنة بط بالاجماع فتعين الخروج عن النار وفيه منع ظاهر لجواز ان يراء في خلال العذاب بالتضعيف ونحوه (خيالي)

من قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم جنات تجري من تحتها الانهار ذلك الفوز الكبير) وقوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة) اى على الطلاق من غير تقييد بالشدة ونحوها فلا يرد جواز التفاوت بالشدة والضعف حتى لا يزيد الجزاء على الجناية وهذا الدليل الزامي اذ لا تتصرف تعالى في ملكه لا يوصف بالظلم (خيالي)

marfat.com

اذا اجتنبت الكبائر (من اهل النار على ما سبق من اصولهم) اى المعتزلة (والكافر مخلد فى النار بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة مات بلا توبة لوجهين الاول انه) اى صاحب الكبيرة (يستحق العذاب وهو) اى العذاب (مضرة خالصة دائمة) اى لا ينقطع ابدا (فينافى استحقاق الثواب الذى هو منفعة خالصة دائمة) والمتنافيان لا يجتمعان فيحبط الاعمال بالكبيرة كما تحبط بالكفر ورد عليه ان ابطال السيئة بالحسنة اولى من العكس كقوله تعالى (ان الحسنات يذهبن السيئات) ولقوله تعالى (من جاء بالحسنة فله عشر امثالها) الآية قال ابو على وابو هاشم ان المعاصى تحبط الطاعات اذا زادت عليها واذا زادت الطاعات احبطت المعاصى (والجواب منع قيد الدوام) بان يقال لا نسلم ان العذاب مضرة خالصة دائمة بل هو مضرة خالصة فلا تنافى بين الثواب والعقاب بل يعاقب ثم يثاب ولو سلم تنافيهما فلا يلزم منه تنافى الاستحقاقين بان يستحق المنفعة الدائمة من جهة الطاعات والمضرة الدائمة من جهة المعصية ولو سلم فابطال السيئة بالحسنة اولى كما مر (بل منع الاستحقاق بالمعنى الذى قصدوه وهو الاستيجاب وانما الثواب فضل من الله والعذاب عدل فان شاء عفا وان شاء عذب به عدة ثم يدخله الجنة) بان يقال لا نسلم ان صاحب الكبيرة الذى مات بلا توبة يستحق العذاب بالمعنى الذى قصدوه وهو وجوب العذاب (الثانى النصوص الدالة على الخلود) اى خلود صاحب الكبيرة الذى مات بلا توبة (كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد) اى يتجاوز (حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا) اى لاجل كون المؤمن مؤمنا (لا يكون الا كافرا وكذا من تعدى جميع الحدود) اى جميع المنهيات والمشروعات (وكذا من احاطت به خطيئته وشملته من كل جانب) والضمير البارز فى شملته راجع الى من (ولو سلم انه غير كافر) اى ولو سلم الخلود على معناه الاصلى (فالخلود قد يستعمل فى المكث الطويل كقولهم سجن مخلد) فخلود الكفار لا معارض له فبقى على الظاهر

لـه يعنى ان القاتل قصد قتله لاجل ان المقتول مؤمن ومن قتل بهذا القصد يكون كافرا

لـه لا يكون الا كافرا

marfat.com

وخلود اهل الكبائر له معارض فيحمل على المكث الطويل ؛ قال حجة الاسلام الكفرة ثلث فرق منهم من بلغه اسم نبينا وصفته ودعوته وهو المجاورون لدار الاسلام لا عذر لهم فهم الخالدون فى النار ومنهم من بلغه الاسم دون الصفة وسمعوا ان كذابا ملتبسا اسمه محمد ادعى النبوة ومنهم من لم يبلغه الاسم ولا الرسم وكل من هاتين الفريقين معذور فى الكفر ونقل مثله عن الاشعرى (ولو سلم فمعارض بالخصوص الدالة على عدم الخلود) اى عدم خلود صاحب الكبيرة فى النار (كما مر) اعلم ان اهل النار لم يقنط من الخلاص حتى اذا ذبح كبش الموت بين الجنة والنار نودى اهلهما بالخلود ايس اهل النار من الخلاص فاعتادوا بالعذاب ولم يتألموا حتى ال امرهم الى ان يتلذذوا به حتى لو هبت عليهم نسيم الجنة استكر هوه وتعذبوا به كالجعل يستطيب الروث ويتألم من الورد (والايمان فى اللغة التصديق) اى اذعان حكم المخبر وقبوله) معنى الاذعان يقال اذعنى بحق اى طاوعنى لما كنت النفس منه (وجعله صادقا) اى جعل حكم المخبر صادقا (افعال) اى الايمان من الافعال (من الامن) والهمزة فى الاصل للتعدية بمعنى جعل الغير امينا من الكذب او للصيرورة بمعنى ان المصدق صار ذا امن من تكذيبه لغيره فقوله (كأن حقيقة آمن به) اى لفظ آمن به (منه) اى المخبر (التكذيب) اى عن التكذيب (والمخالفة) بكلمة الظن اما لاحتمال الصيرورة او لتشبيه الايمان العرفى بالايمان اللغوى هذا الذى هو من الامن (يتعدى) اى الايمان (باللام) لاعتبار معنى الاذعان والقبول (كما فى قوله تعالى حكاية) عن اخوة يوسف عليه السلام لابيهم (وما انت بمؤمن لنا اى بمصدق وبالباء) لاعتبار معنى الاعتراف (كما فى قوله عليه الصلوة والسلام الايمان ان تؤمن بالله) جواب على السائل عن الوسول عليه الصلوة والسلام ما الايمان (الحديث) اى اقرأ الحديث اوتمم الحديث (اى ان تصدق وليس حقيقة التصديق) كما قال بعض المحققين (ان يقع فى القلب نسبة الصدق الى الخبر او المخبر) اى ليس تصور نسبة الصدق الى الخبر او المخبر (من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك) اى لوقوع نسبة الصدق الى الخبر او المخبر فى القلب (بحيث يقع عليه

لله والايمان فى اللغة عبارة عن التصديق مأخوذ من الامن كان المصدق أمن المصدق من التكذيب والمخالفة وتعديته بالباء لتضمينه معنى الاعتراف (قاضى) ثم الايمان بهذا المعنى منقول من الايمان بمعنى جعل احدا مأمنا من اثم فان الايمان افعال من الامن يقال منته فلانا اى جعلته أمنا منه وأمنته غيرى اى جعلت غيرى أمنا منه والثلاثى منه يتعدى الى مفعول واحد واذا نقل الى باب الافعال قيل يجوز فى أمن ان يتعدى الى مفعول ثان وان يكون بمعنى صار ذا امن فان الهمزة اذا دخلت على الفعل اللازم صدته واذا دخلت على الفعل المتعدى فالاكثر تعديته الى مفعول ثان وتجعل كالازما على معنى الصيرورة (شيخ زاده (۹۴) جلد اول)

marfat.com

اسم التسليم) اى الانقياد وتسميته تسليما لزيادة توضيح لمعنى الاذعان (على ماصرح به الامام الغزالى) حيث فسر التصديق بالتسليم فيكون مقابلا للانكار (وبالجملة هو) اى الايمان والتصديق (المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وهو معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال) تعليل لقوله المقابل (فى اوائل علم الميزان العلم اما تصور واما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا) اى صرح بان التصديق المنطقى هو التصديق اللغوى بعينه المعبر عنه بگرويدن (فلو حمل هذا المعنى) اى الاذعان والقبول هذا شروع للجواب من الاشكالات الواردة فى هذا المقام (لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه) اى على بعض الكفار فيه اشارة الى انه اذا سجد للصنم لا لتعظيمه لم يحكم بكفره بينه وبين الله تعالى وان اطلق عليه اسم الكافر واجرى عليه حكمه (من جهة ان عليه شيئا من امارات التكذيب) اى تكذيب الله ورسوله (فالانكار كما اذا فرضنا ان احدا اصدق بجميع ما جاء به النبى عليه الصلوة والسلام وسلمه واقر به وعمل به ومع ذلك شد الزنار بالاختيار وسجد للصنم بالاختيار تجعله كافرا لما ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم جعل ذلك) اى شد الزنار وسجود الصنم (علامة للتكذيب والانكار وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات المورودة فى مسئلة الايمان

واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان فى الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله) لفظ (فيكون المعنى الشرعى للايمان اخص من المعنى اللغوى لانه هو التصديق المطلق والمعنى الشرعى هو التصديق النبوى (اى تصديق النبى عليه السلام بالقلب فى جميع ما علم بالضرورة) اى فيما اشتهر كونه من دين الرسول بالخبر المتواتر بحيث يعلمه العامة بلا افتقار الى نظر واستدلال كوجود الصانع ووجوب الصلوات الخمس ووجوب صوم رمضان والزكوة والحج وحرمة الخمر وغيرها من الاحكام الظاهرة من دين محمد عليه الصلوة والسلام * قوله ما علم بالضرورة يخرج به ما لا يعلم بالضرورة كالاجتهاديات فانها لا يكون منكر الاجتهاديات كافرا (بمجيئه به) والضمير فى مجيئه عائد الى ما فى ما علم والضمير فى به عائد الى النبى

سلم الباء حرف جر بكسر الكاف الفارسية وفتح الراء وكسر الواو والمد وفتح الدال وسكون النون (رعصام) سلم ولا يريد بهذا الكلام ان التصديق هنا من اقسام العلم الذى هو حصول صورة الشئ فى العقل بل اراد ان مجرد التصور لا يكفى فى الايمان بل لا بد فيه من التصديق وان كان هذا التصديق نوعا ذلك التصديق لانه لا بد فيه من القبول بحيث يقع عليه اسم التسليم سلم اولبس القيار (شرح مواقف) سلم الى الاذعان المذكور

عليه الصلوة والسلام (من عند الله اجمالا) اى تصديقا اجماليا (وانه) اى الاجمال (كاف فى الخروج عن عهدة الايمان) يعنى جاء من حق الايمان وهذا الكلام من قبيل قول العرب خرج من حقه جاء من حقه ويكفى الاجمال فيما لوحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما لوحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة وحرمة الخمر عند السؤال عنهما كان كافرا (فلا ينحط درجته) اى درجة التصديق الاجمالى (عن الايمان التفصيلى) اى من آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وغير ذلك من العبادات (فالمشرك[1] المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة) لان الايمان فى اللغة التصديق والمشرك صدق بوجود الصانع لان قولنا الله واحد تصديق (دون الشرع لاخلاله) اى المشرك (بالتوحيد) اى توحيد الله الذى هو من جملة ما جاء به النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فلا يوجد الايمان الشرعى وان وجد الايمان اللغوى (واليه) اى الى عدم ايمان المشرك (الاشارة بقوله تعالى وما يؤمن[2] اكثرهم[3] بالله الا وهم مشركون) فانه يدل على اجتماع الايمان مع الشرك يقال الشرك ثلثة اولها ان يعبد غيره والثانى ان يطيع مخلوقا بما يأمره من المعصية والثالث ان يعمل لغير وجه الله فالاول كفر والاخران معصية فلا بد من حمل الايمان المذكور فيها على معناه اللغوى (والاقرار به اى باللسان الا ان التصديق ركن منه لا يحتمل السقوط اصلا) اى لا فى حالة الاختيار ولا فى حالة الاكراه حتى لو زال التصديق القلبى بالاكراه كان كافرا دون مؤمن (والاقرار قد يحتمله) اى يحتمل السقوط (كما فى حالة الاكراه) حتى لو وجد كلمة الكفر على لسانه ولكن قلبه ثابت بالايمان لم يكن كافرا بل مؤمنا البتة وقولهم انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل انما هو فى الماهية الحقيقية لا الاعتبارية واذا سقط الاقرار كان التصديق نفس الايمان وكونه نفسا او جزأ فى الحالين جائز فى الماهية الاعتبارية مع ان الجزء الساقط يقدر فى حكم الثابت كما فى حالة الاكراه وكما فى الاخرس لكن ثبوت اشارته مناب اقراره (فان قيل قد لا يبقى التصديق كما فى حالة النوم والغفلة قلنا التصديق باق فى القلب والذهول انما هو عن حصوله) اى عن علم حصوله فى القلب اما حال التذكر

[1] تفريع على صدر التعريف فان هذا المشرك لم يصدق نبينا صلى الله عليه وسلم فى شئ ان كان لم يؤمن ببعثه او لم يصدقه فى جميع ما جاء به ان كان صدقه فيما عدا التوحيد فلم يقم به الايمان الشرعى (ابن ابى شريف)

[2] فى اواخر سورة يوسف

[3] اى فى اقراره بان الله تعالى خلقه وخلق السموات والارض الا وهو مشرك حيث يثبت شريكا آخر فى المعبودية تقول عبدة الاصنام الله ربنا وحده والاصنام شركاؤه فى استحقاق العبادة وقالت اليهود ربنا الله وقالت النصارى ربنا الله وحده والمسيح ابن الله وليس المراد بقوله وما يؤمن اكثرهم حقيقة الايمان ولكن المعنى ان اكثرهم مع اظهارهم الايمان بالسنتهم مشركون (شيخ زاده فى اواخر سورة يوسف جلد ثانى ١٠٢)

marfat.com

فلا ذهول عما فی القلب وان ذهل عن تذکره وحصوله فی القوة الدراکة
(ولو سلم[1] فالشارع جعل المحقق) ای التصدیق القلبی (الذی لم یطرأ علیه)
ای لم یعرض علی المحقق (ما یضاده[2] فی حکم الباقی) فان التصدیق وان لم یبق
فی حالة النوم والغفلة الا انه فی حکم الباقی لانه لم یطرأ علیه ما یضاده
(حتی کان المؤمن) ای لفظ المؤمن (اسما لمن آمن فی الحال او الماضی ولا
یطرأ) ای والحال لا یطرأ (علیه) ای علی الایمان (ما هو علامة التکذیب
هذا الذی ذکره) ای الذی ذکره المصنف (من ان الایمان) بیان
الذی (هو التصدیق والاقرار) باللسان (مذهب بعض العلماء خبر
هذا الذی (وهو) ای ما ذکر (اختیار الامام شمس الائمة) السرخسی
(وفخر الاسلام) صاحب الکشف البزدوی وهو المروی عن ابی حنیفة
وهو الاولی لان الانسان عبارة عن الروح والجسد فیجب لکل منهما حصة
من الایمان فالتصدیق حصة الروح والاقرار حصة الجسد وانما خص الاقرار
به لکونه اخف وابین من سائر اعمال الجسد (وذهب جمهور[3] المحققین[4] الی انه)
ای الایمان (التصدیق بالقلب وانما الاقرار شرط) لا انه جزء من الایمان
لاجراء الاحکام فی الدنیا) کالصلوة علیه فی وقت موته (لما ان التصدیق
بالقلب امر باطن) لا یطلع علیه احد (لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه
ولم یقر بلسانه فهو مؤمن عند الله) لان التصدیق القلبی الذی هو
حقیقة الایمان موجود (وان لم یکن مؤمنا فی احکام الدنیا) لانتفاء شرطه
واما من جعل الاقرار رکنا من الایمان فعنده لا یکون تارک الاقرار مؤمنا
عند الله تعالی ولا یستحق النجاة عن خلود النار ثم الخلاف فیما اذا قدر التکلم
وترکه لا علی وجه الاباء اذ العاجز کالاخرس مؤمن وفاقا والمصر علی
عدم الاقرار مع المطالبة کافر وفاقا لکونه من امارات الانکار (ومن اقر
بلسانه ولم یصدق بقلبه کالمنافق[5] فبالعکس) یعنی مؤمن فی احکام
الدنیا وان لم یکن مؤمنا عند الله تعالی (وهذا) ای ما ذکر من الایمان
هو التصدیق القلبی والاقرار باللسان لاجراء الاحکام فی الدنیا (هو اختیار
الشیخ ابی منصور والنصوص معاضدة) ای مقویة (لذلک) ای لکون
الایمان هو التصدیق بالقلب والاقرار شرط (قال الله تعالی اولئک کتب

[1] منافاة النوم والغفلة للتصدیق ١٢ [2] من الجحود والانکار ١٢ ثم اختلف فی ان مجرد التصدیق بالقلب هل هو کاف لانه المقام لابد من اقتران الاقرار به للتمکن منه ولعل الحق هو الثانی (قاضی فی اوائل سورة البقرة (شیخزاده ٨٧) وتفصیل هذه المسئلة فی الشفاء الشریف فی الباب الاول من القسم الثانی ؛ [3] من الماتریدیة والاشعریة (عرس) [4] ظاهرة یدل علیه جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا (عرس) [5] الذی یظهر الاسلام و یخفی الکفر ١٢ [6] لما ان الشرع جعل الاقرار دلیل الایمان وکل السرائر الی الله (ابن العرس)

marfat.com

(فی قلوبهم الایمان وقال الله تعالی وقلبه مطمئن بالایمان) الاطمینان سکون النفس عن الاضطراب لشبهة (وقال الله تعالی ولما یدخل[1] الایمان فی قلوبکم) لایقال یجوز ان یراد بتلک النصوص الایمان اللغوی الذی هو جزء الایمان الشرعی خصه بالذکر لکونه اصلا مستتبعا لغیره فلا ینفی کون الاقرار رکنا اخر لانا نقول الاصل فی عبارة الشارح رحمه الله تعالی هو المعنی الشرعی فیکون الاقرار رکنا اخر احتمالا عن دلیل قیل کفی به دلیلا انه لم یحکم علی ایمان احد الا بعد اقراره (وقال النبی صلی الله تعالی علیه وسلم اللهم ثبت قلبی علی دینک) ای تصدیقک (وقال علیه السلام لاسامة) رضی الله تعالی عنه (حین قتل) ای اسامة رضی الله تعالی عنه (من[2] قال) مفعول قتل (لا اله الا الله هل شققت[3] قلبه) ای قال علیه الصلوة والسلام (ولم قتلته یا اسامة) قال اسامة علمته انه ما قال بقلبه قال علیه الصلوة والسلام (هل شققت قلبه) (فان قلت نعم الایمان هو التصدیق لکن اهل اللغة لا یعرفون منه الا التصدیق باللسان) دون التصدیق بالقلب هذا السؤال عام الورود علی المذهبین السابقین لان المفهوم منه ان الایمان عبارة عن التصدیق باللسان وهو الاقرار لا عن المجموع المرکب من التصدیق القلبی والاقرار عن التصدیق القلبی فقط کما هو المفهوم من المذهبین السابقین ولکن الظاهر ایراده علی المذهب الذی هو ان یکون الایمان عبارة عن التصدیق القلبی (والنبی علیه السلام واصحابه کانوا یقنعون من المؤمن بکلمة الشهادة ویحکمون بایمانه من غیر استفسار عما فی قلبه) فعلم من معرفة اهل اللغة ومن قناعة النبی صلی الله علیه وسلم واصحابه رضی الله تعالی عنهم ان الایمان هو التصدیق باللسان دون المجموع المرکب منهما ولا التصدیق القلبی (قلت لاخفاء فی ان المعتبر فی التصدیق عمل القلب) ای ان التصدیق عبارة عن فعل القلب لا عن فعل اللسان (حتی لو فرضنا) هذا دلیل علی ان التصدیق عمل القلب لا عمل اللسان (عدم وضع لفظ لتصدیق لمعنی او وضعه لمعنی غیر التصدیق القلبی) ای الاذعان والقبول (لم یحکم احد من اهل اللغة والعرف بان المتلفظ بکلمة صدقت مصدق للنبی

[1] قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا اذ الایمان تصدیق مع ثقة وطمانینة قلب ولم یحصل لکم والا لما منة علی الرسول بالاسلام وترک المحاربة (ولکن قولوا اسلمنا) فان الاسلام انقیاد ودخول فی السلم واظهار الشهادتین (ولما یدخل الایمان فی قلوبکم) توقیت لقولوا فانه حال من ضمیره ای قولوا اسلمنا ما دمتم علی هذه الصفة وهی ان لم یدخل الایمان فی قلوبکم قاضی و شیخزاده ٢٧٦ فی الحجرات

[2] هو رجل من اهل فدک اسمه مرداس بن نهیک وکان قد اسلم ولم یسلم من قومه غیره (شیخ زاده جلد اول فی سورة النساء ٦١)

[3] وشق متعد بنفسه وعداه بعن لتضمینه معنی التفتیش ای شققت قلبه لتفتش عما فیه من الاعتقاد أقاله ما قاله خوفا ام لا وهو کنایة عن استحالة الوقوف علیه لانه بشقه لا یدری ما فیه والذم فیه ظاهر لما فیه من التوبیخ علی ما لا یلیق به (شرح شفاء الشریف للشیخ شهاب الدین فی اوائل القسم الثانی)

[4] (ولا تقولوا لمن القی الیکم السلام لست مؤمنا تبتغون عرض الحیوة الدنیا فعند الله مغانم کثیرة) الایة نزلت الایة فی فی مرداس بن نهیک (شیخزاده)

marfat.com

صلے اللہ تعالی علیہ وسلم ومؤمن بہ) ای بالنبی صلی اللہ تعالی علیہ وسلم یعنی وجد فیہ لفظ التصدیق مع انہ لیس بمؤمن یرید بقولہ حتی لو فرضنا الی آخرہ الرد علی من زعم ان الایمان مجرد کلمۃ الشہادۃ لکن لا یتم ذلک لان منہم من شرط معرفۃ القلب او تصدیقہ ومنہم من لم یشترط ذلک لکن شرط الدلالۃ علی التصدیق القلبی وہم الکرامیۃ فالرد بالفرض المذکور لا یتوجہ علیہم لعل مراد الشارح رحمہ اللہ تعالی تائید المذہب السابق لا الرد علی مخالفیہم (وفیہ) ای والاجل ان مجرد الاقرار باللسان لا یکفی فی الایمان (صح نفی الایمان عن بعض المقرین باللسان) وہم القوم الذین یقرون باللسان ولم یقروا بالقلب (قال اللہ تعالی ومن الناس من یقول آمنا باللہ وبالیوم الآخر وما ہم بمؤمنین وقال اللہ تعالی قالت الاعراب آمنا) باللسان دون القلب (قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا) ای الانقیاد الظاہر دون الانقیاد الباطن (واما المقر باللسان وحدہ فلا نزاع فی انہ لیسمی مؤمنا لغۃ) ہذا اشارۃ الی جواب سؤال مقدر وہو ان یقال فعلی ما ذکرتم من الجواب یلزم ان لا یکون المقر باللسان وحدہ مؤمنا مع انہ یسمی مؤمنا فلا یکون ذلک الجواب جوابا فاجاب عنہ بقولہ واما المقر باللسان وحدہ فلا نزاع فی انہ یسمی مؤمنا لغۃ (ویجری علیہ احکام الایمان ظاہرا وانما النزاع فی کونہ مؤمنا فیما بینہ وبین اللہ تعالی والنبی صلی اللہ علیہ وسلم ومن بعدہ کما کانوا یحکمون بایمان من تکلم بکلمۃ الشہادۃ کانوا یحکمون بکفر المنافق فدل علی انہ لا یکفی فی الایمان فعل اللسان) بل لا بد من فعل القلب وہو الاذعان والقبول فعلم منہ ان معرفۃ اہل اللغۃ التصدیق باللسان وحکم النبی صلی اللہ تعالی علیہ وسلم واصحابہ باعتبار دلالتہ علی التصدیق القلبی (وایضا) یحتمل ان یکون عطفا علی قولہ فیما مر والنصوص متعاضدۃ لذلک فیکون المعنی کما ان النصوص متعاضدۃ لذلک کذلک الاجماع منعقد علی الایمان المذکور ویحتمل ان یکون عطفا علی مجموع الجوابین السابقین فیکون المعنی کان الجوابین السابقین یدلان علی ان الایمان ہو التصدیق القلبی کذلک الاجماع المنعقد علی ذلک (الاجماع منعقد علی ایمان من صدق بقلبہ وقصد الاقرار باللسان

۱ای النزاع فی الایمان الحقیقی الذی یترتب علیہ الاحکام الاخرویۃ (شرح مواقف) ۱۲

قال الکرامیۃ بانہ مؤمن بناء علی ان الایمان ہو التصدیق باللسان وقلنا لیس بمؤمن فیما بینہ وبین اللہ تعالی قطعا لکن الکرامیۃ مطبقون علی تخلید ہذا المؤمن فی النار وانہ یحشر مع الکفار لانہم وان قالوا بان حقیقۃ الایمان ہی التصدیق باللسان فان شرط کونہ منجیا فی الآخرۃ عندہم مطابقۃ الاعتقاد القلبی لہ ونحن نوافقہم علی اجراء احکام الایمان علیہ فی الدنیا فرجع الخلاف الی اطلاق لفظی (ابن عرس) ۱۲

قال اللہ فی حق المنافقین ولا تصل علی احد منہم مات ابدا ولا تقم علی قبرہ انہم کفروا باللہ ورسولہ (ع س) ۱۲

ومنعه منه) ای من الاقرار باللسان (مانع من خرس ونحوه فظهر) مما ذکرنا (ان لیست حقیقة الایمان مجرد کلمة الشهادة علی ما زعمت الکرامیة) ای زعموا ان الایمان مجرد کلمة الشهادة حتی ان من اضمر الکفر واظهر الایمان یکون مؤمنا الا انه یستحق الخلود فی النار کذا فی شرح المقاصد والمذکور فی تفسیر القاضی مذهب الکرامیة ان الایمان مجرد کلمة الشهادة اذا خلی قلبه عن الاعتقاد حتی لو اعتقد خلافه لم یکن مؤمنا یمکن التوفیق بینهما بان ما ذکره القاضی الایمان المنجی من النار والاول هو الایمان مطلقا (ولما کان مذهب جمهور المتکلمین والمحدثین والفقهاء ان الایمان تصدیق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالارکان اشار) المصنف (الی نفی ذلک بقوله فاما الاعمال ای الطاعات فهی تتزاید فی نفسها) یوما فیوما ساعة فساعة (والایمان لا یزید ولا ینقص فههنا) ای فی بحث الایمان (مقامان الاول ان الاعمال غیر داخلة فی الایمان لما مر من ان حقیقة الایمان هو التصدیق القلبی) ای لما ثبت من ان حقیقة الایمان هو التصدیق القلبی کما ذهب الیه ابو منصور او التصدیق مع الاقرار کما ذهب الیه غیره فعلی کلا التقدیرین لو کان الاعمال داخلة فیه لزم ان لا یکون حقیقة الایمان عبارة عما ذکر وهو خلاف ما ثبت بالدلیل (ولانه قد ورد فی الکتاب والسنة عطف الاعمال علی الایمان کقوله تعالی ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات مع القطع بان العطف یقتضی المغایرة وعدم دخول المعطوف فی المعطوف علیه) ای العطف یدل علی التغایر وعلی ان العمل لیس بداخل فی الایمان لان الشئ لا یعطف علی نفسه ولا الجزء علی کله قوله مع القطع بان العطف الی آخره ممنوع لجواز ان یعطف علی الشئ ما یدخل فیه لنکتة کما قال الله تعالی (تنزل الملائکة والروح) والنکتة ههنا ان الاعمال ثمرات الایمان فالایمان بلا عمل کشجر بلا ثمر (وورد فی الکتاب ایضا جعل الایمان شرط صحة الاعمال کما فی قوله تعالی ومن یعمل من الصالحات وهو مؤمن) وهذه الجملة وقعت حالا من ومن یعمل والحال قید العامل وشرطه (مع القطع بان المشروط لا یدخل فی الشرط لامتناع اشتراط الشئ بنفسه) لان الشرط لو کان داخلا فی المشروط لزم ان یکون الشئ شرطا لنفسه

سله کعروض اغماء او عته او اکراه علی عدم الاقرار ولو کان الایمان هو التصدیق باللسان لم یکن هذا المصدق مؤمنا (عرس)

سله واما عطف الجزء علی الکل کما فی قوله تعالی (تنزل الملائکة والروح) فبتأویل جعله خارجا من الکل لاعتبار خطابی وهو ان جبرائیل علیه السلام لکمال علوه و بلوغه الغایة القصوی من الکمال کأنه جنس آخر غیر جنس الملئکة فصح عطفه واما فی ظاهر الحال فلا یصح هذا العطف کما ههنا وکفی به حجة فی امثال هذا المقام هذا اذا کان المراد بالروح جبرائیل واما اذا کان المراد به خلق آخر اعظم من الملائکة کما فی بعض التفاسیر فلا یرد به السؤال قطعا (خیالی مع حاشیة کنغروی)

عه ای کفی ظاهر اقتضاء المعطوف المغایرة بینهما حجة علی الخصم القائل بکون الاعمال جزأ من الایمان (شجاع)

لان شرط الكل شرط لكل جزء من اجزائه (وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما في قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) فاثبت الايمان مع وجود القتال (على ما مر مع القطع بانه لا يتحقق القتل بدون تركه) اى لو كان الاعمال جزأ من الايمان لما جاز اثبات الايمان على ترك بعض الاعمال لان الكل لا يوجد بدون الجزء واللازم باطل وكذا الملزوم (ولا يخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها) اى الطاعات (يكون مؤمنا كما هو رأى المعتزلة لا) اى لا يكون حجة (على من ذهب الى انها) اى الاعمال (ركن من الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان) لكن يخرج عن الايمان الكامل (كما هو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى وقد مر بتمسكات المعتزلة باجوبتها فيما سبق والمقام الثاني ان حقيقة الايمان لا تزيد) بانضمام الطاعات (ولا تنقص) بارتكاب المعاصي هذا عند ابي حنيفة واصحابه رحمهم الله تعالى واختيار امام الحرمين وذهب الاشعري والمعتزلة الى انه يزيد وينقص وهو المحكي عن الشافعي وكثير من العلماء (لما مر من انه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان) ولو تقليدا كما ذهب اليه جميع الفقهاء وكثير من العلماء بل جعلوا الظن الغالب الذي لا يخطر بالبال نقيضه في حكم اليقين ومنع الاشعري والمعتزلة وكثير من المتكلمين صحة ايمان المقلد ثم منهم من اكتفى بايتنائه على قول الرسول او الاجماع ولم يشترطوا الاستدلال العقلي ومنهم من شرط ذلك وان لم يقدر على التعبير عنه والمجادلة مع الخصم والمعتزلة شرطوا الاقتدار على المجادلة وحل الاشكالات قال الشارح ليس الخلاف في الذين نشأوا في دار السلام وتواتر عندهم حال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ومعجزاته ولا في الذين يتفكرون في خلق السموات والارض فانهم كلهم من اهل النظر والاستدلال بل فيمن نشأ على شاهق الجبل ولم يتفكر وا في خلق السموات والارض (وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتمان من حصل له حقيقة التصديق فسواء اتى بالطاعات او ارتكب المعاصي تصديقه باق على حاله لا تغير فيه اصلا والآيات الدالة) جواب ما يقال وهو ان يقال وان دل دليلكم

لـ الايمان في كلام الشارح قد جاء بمعنى اصل الايمان وهو اليقين لا يعتبر فيه كونه مقرونا بالعمل كما في قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الخ وقد جاء بمعنى الايمان الكامل وهو المقرون بالعمل كما في حديث الايمان شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان والايمان بهذا المعنى هو المراد بالايمان المنفي في قوله عليه الصلوة والسلام لا يزني الزاني وهو مؤمن فالخلاف في المسئلة لفظي لانه راجع الى تفسير الايمان واما خلاف في المعنى فان الايمان المنجي من دخول النار هو الثاني باتفاق جميع المسلمين والايمان المنجي من الخلود في النار هو الاول خلافا للمعتزلة والخوارج فالحاصل ان السلف والشافعي انما جعلوا العمل ركنا في الايمان بالمعنى الثاني دون الاول وحكموا مع فوات العمل ببقاء الايمان بالمعنى الاول (عيني شرح بخاري)

على ان الايمان لا يزيد ولا ينقص ولكن عندنا ما يدل على خلافه وهو الآيات الدالة على زيادة الايمان فاجاب بقوله والآيات الدالة (على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله) اى القوم (كانوا آمنوا فى الجملة) اى اجمالا (مثلا الله واحد ومحمد رسوله والحق ما جاء به النبى صلى الله تعالى عليه وسلم مطلقا (شرياتى فرض) بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص) اى امنوا بما قال النبى صلى الله عليه وسلم مجملا واذا بين احكاما مفصلة واعتقد المؤمن عقيبه تلك الاحكام المفصلة زاد ايمانه واعتقاده (وحاصل) اى حاصل ما ذكره ابو حنيفة (انه) اى الايمان (كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به) يعنى لا يزيد بزيادة الاعمال كما ذهب اليه الشافعى بل يزيد بزيادة الفرائض (وهذا) اى زيادة الايمان لكل فرض خاص (لا يتصور فى غير عصر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وفيه) اى فيما ذكره الامام ابو حنيفة من ان الايمان لا يزيد الا بزيادة ما يؤمن به وذا لا يتصور الا فى عصر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم (نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن فى غير عصر النبى صلى الله عليه وسلم واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفاء فى ان التفصيلى ازيد) من الايمان الاجمالى بل اكمل اى عمله فى هذا الزمان بتفاصيل الفرائض كائنات فرض بعد فرض فى ذلك الزمان فالزيادة كما تتصور فى ذلك الزمان تتصور فى هذا الزمان * وتقرير النظر انا لا نسلم ان زيادة الايمان لا تكون الا بزيادة ما يجب الايتان به كما ذكرتم لم لا يجوز ان تكون زيادته بحسب كونه اجماليا وتفصيليا اذ لا خفاء فى ان الاجمالى منحط درجة عن التفصيلى فى الكمال وان كان لا ينحط فى الاتصاف باصل الايمان فمن حصل فيه ايمان تفصيلى كان ايمانه ازيد بل اكمل من الايمان الاجمالى الذى للآخر * والجواب عن هذا النظر انا لا نسلم ان التفصيلى اكمل وازيد بل الاجمالى والتفصيلى على السواء ولو كان كذلك لكان الايمان ناقصا فلم يكن ايمانا لان نقصان ذات الشىء يستلزم تغيره وتبدله * وما يقال من كون الاجمالى لا ينحط عن درجته انما هو فى الاتصاف باصل الايمان فهو فى غاية السقوط اذ اثبات الاصل والفرع فى نفس الايمان قول لم يقل به احد * قيل فى جواب النظر الظاهر ان مراد

---

٥ قال الامام هذا البحث لفضل لان المراد بالايمان ان كان هو التصديق فلا يقبلهما وان كان الطاعات فيقبلهما ثم قال الطاعات مكملة للتصديق وكل ما قام من الدليل على انا الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان كان معموفا الى اصل الايمان الذى هو التصديق وكل ما دل على كون الايمان يقبلهما فهو معروف الى الكامل وهو المقرون بالعمل - (عينى شرح البخارى)

٥٢ فرضت الصلوة فى الاسراء ليلة السبت سابع عشر رجب قبل الهجرة بسنة ونصف وكانت قبلة صلاتين قبل طلوع الشمس وقبل غروبها والزكوة فرضت فى السنة الثانية قبل فرض رمضان والصوم فرض بعد تحول القبلة الى الكعبة لعشر فى شعبان بعد الهجرة بسنة ونصف والحج فرض فى اواخر سنة

ابی حنیفة رحمه الله تعالی زیادة الایمان بزیادة مایجب به الایمان فی الواقع و ذا لایتصور فی غیر عصر النبی صلی الله تعالی علیه وسلم لانقطاع الوحی واما زیادة الایمان التفصیلی بحسب اطلاعه علی تفصیل الوحی او زیادته علی الایمان الاجمالی فلا کلام فیه (وما ذکر من ان الاجمالی لایحیط عن درجته فانما هو فی الاتصاف باصل الایمان وقیل) فی الجواب عن الآیات الدالة علی زیادة الایمان (ان الثبات والدوام علی الایمان زیادة علیه) ای علی الایمان (فی کل ساعة وحاصله انه یزید بزیادة الازمان لما انه) تعلیل لقوله یزید بزیادة الازمان (عرض لایبقی الابتجدد الامثال وفیه نظر) ای فیما ذکر من ان الایمان یزید بزیادة الازمان (لان حصول المثل بعد انعدام الشئ لایکون من الزیادة فی الشئ کما فی سواد الجسم مثلا) والجواب عن هذا بان یقال نظرك وارد علی حاصلات لان القائل بهذا القول لایعنی به انه یزید بزیادة الازمان حتی یرد هذا النظر بل مراده ان زیادته بالثبات نایة ما فی الباب ان الثبات لایکون الا بزیادة الازمان والثبات امر معنوی یعتبره العقل لیس بعرض حتی یبقی بتجدد الامثال وینظر فیه بان حصول المثل بعد انعدام الشئ لایکون من الزیادة فی الشئ (وقیل المراد) من الآیات الدالة علی زیادة الایمان (زیادة ثمرته واشراق نوره وضیائه فی القلب فانه یزید بالاعمال وینقص بالمعاصی) یؤیده ما روی ابن عمر رضی الله تعالی عنهما قال قلنا یا رسول الله الایمان یزید وینقص قال (نعم یزید حتی یدخل صاحبه الجنة وینقص حتی یدخل صاحبه النار) ولما روی انه علیه الصلوٰة والسلام قال (لو وزن ایمان ابی بکر مع ایمان جمیع الخلائق لرجح ایمان ابی بکر) یعنی من جهة نوره وضیائه لامن جهة الزیادة والنقصان (ومن ذهب الی ان الایمان لایتجزی من الایمان فقبوله) ای الایمان (الزیادة والنقصان ظاهر) ورد علیه بانه اذا انتفی بعض العمل انتفی الایمان حینئذ لانتفاء جزئه کما هو مذهب المعتزلة فلا یتصور الزیادة ونوقیل ببقاء الایمان مابقی التصدیق فهو قول بان العمل جزء من الایمان الکامل فلا کلام فیه قیل یجوز ان یکون انتفاء العمل بانتفاء وجوبه کانتفاء الحج والزکوٰة عن الفقیر وکسقوط الصلوٰة عن الحائض ولذا قال علیه الصلوٰة والسلام

لہ وحاصل النظر ان الایمان عرض لایبقی الا بتتابع الامثال فی الوجود ولا یعقل کون المثل الموجود زیادة فی المثل المعدوم (ابن العرس) سے الروحانی المشار الیه بقوله سبحانه فهو علی نور من ربه وفی الاثر ان علامة حصول هذا النور التجافی عن دار الغرور والانابة الی دار الخلود (ابن العرس) یسعی نورهم بین ایدیهم الآیة ۱۲ (سے فعناه انه یزید باعتبار اعماله الحسنة حتی یدخل صاحبه الجنة دخولا اولیا وینقص باکتساب اعماله السیئة حتی یدخل صاحبه النار اولا شرید خل الجنة بایمانه الخراجی هو مقتضی مذهب اهل السنة (شرح فقه الاکبر لعلی القاری) سے قال صلی الله علیه وسلم ما فضل علیکم ابو بکر بکثرة صوم ولا صلوٰة ولکنه شیئ وقر فی قلبه (زبدة الرسائل لمحمد الالاف المثانی احمد الفاروقی المعروف بالامام الربانی السرهندی)

marfat.com

(هن ناقصات العقل والدين) او يكون انتقاص العمل بانتقاص زيادته (لا بانتقاص اصله كقراءة نصف السورة في الصلوة فانها تنقص قرامتها تمامها (ولهذا قيل ان هذه المسئلة) اى قبول الزيادة والنقصان وعدم قبوله (فرع مسئلة كون الطاعات جزأ من الايمان) يعنى فمن قال ان الاعمال جزء من حقيقة الايمان فعنده هو قابل للزيادة بزيادة الاعمال وقابل للنقصان بنقصان الاعمال لان زيادة الجزء يستلزم زيادة الكل ونقصانه ومن قال ان الاعمال ليست بجزء منه قال ان الايمان لايقبل الزيادة والنقصان (وقال بعض المحققين) اى مولانا عضد الملة والدين رحمه الله تعالى (لانسلم ان حقيقة التصديق لاتقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبى صلى الله تعالى عليه وسلم والسر فيه ان القوة العقلية مستخرجة للقوة الحيوانية فالعقل وان يتيقن بان الله رب العالمين اخبر الوهم فيستولى عليه همى معاينته كمن يتيقن بان الميت جماد ثم يخاف منه يوم لكن اذا تظهر الروح عن الظلمات الحيوانية ونور بانوار الملكية استولى عقله على وهمه فاولئك الذين لاخوف عليهم ولا يحزنون وبان العقل متفاوتة و كذا القلوب والاعتقادات بالشدة والضعف فان قلوب الصديقين الحاشفين وعقولهم واعتقاداتهم لاتماثل غيرهم من الغافلين عن منازلهم ومقاماتهم وكذا قلوب المجتهدين بالدلائل العقلية والنقلية على تحقيق شئ من العلوم لتحصيل اليقين تتغاير قلوب اهل المقامين بطبقات ودرجات لايمكن وصفها والحق ان التصديق ان فسر بما يعم التسليم والظن الغالب كما ذهب اليه البعض فالتفاوت بين وان فسر باليقين فقد قيل انه لاتفاوت لعدم احتمال النقيض والحق انه يتفاوت فان اليقين بحدوث العالم ليس كاليقين بان الكل اعظم من الجزء اما فى الجلاء فظاهر واما فى القوة فلان التشكيك لايدور حول عظم الكل بخلاف حدوث العالم وكذا فى التصديق الواحد بالنظر الى شخصين (ولهذا) اى ولاجل زيادة التصديق (قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبى) حين قال (رب ارنى كيف تحيى الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى) فقد طلب الطمانينة فيما يعتقده ويصدقه بانضمام المشاهدة الى الدليل فانه يدل على قبول التصديق للزيادة

سلم وايمان اهل السماء اى من الملائكة واهل الجنة والاولياء من الانبياء وغيرهم وسائر المؤمنين من الاولاد و الاخلاء يزيد لاينقص اى من جهة المؤمن بنفسه لان التصديق اذا امكن على وجه التحقيق بكمال فى مرتبة الظن والتردد فيزيد فى مقام الاعتقاد والتحقيق ان الايمان لايقبل الزيادة والنقصان من حيثية اصل التصديق لامن جهة اليقين فان مراتب اهله متفاوتة فى كمال الدين فان مرتبة عين اليقين فوق مرتبة علم اليقين ولله در ليس الخبر كالمعاينة وعلى هذا فالمراد بالزيادة والنقصان القوة والضعف فان التصديق بطلوع الشمس اقوى من التصديق بحدوث العالم وان كانا متساويين فى اصل تصديق المؤمن به ونحن نعلم قطعا ان ايمان آحاد الامة ليس كايمان النبى عليه الصلوة والسلام وكايمان الصديق باعتبار هذا التحقيق وهذا معنى ماورد لو وزن ايمان ابى بكر آمة لرجح من جهة ثمرات الايمان من زيادة الاحتساب والتفاوت افراد الانسان من اهل الايمان فى كثرة الطاعات وقلة المعاصى وكمالات مرتبة النفس مع بقاء اصل وصف الايمان حتى كل من ضيعها بحبت الايقان فالخلود فى النار لاينافى ايمانهم لخطير الكفر والله اعلم بالحقائق

marfat.com

وفی ابراهیم لغات احدها ابراهیم بالالف والیاء وهو المشهور وابراهم
کذلک الا انه یحذف الیاء وابراهام بالفین وابراهم بالف واحدة وضم الهاء
وبکل لغة هو اسم اعجمی وجمعه اباره عند قوم وعند اخرین ابراهیم وقیل فیه
ابارهة وبراهمة والطمانینة زیادة توطین وتسکین یحصل للنفس علی ما ادرکته
فان کان المدرک یقینا فاطمینانها زیادة الیقین وکماله کما اذا اعتقد
بان الله رب العالمین وانه مالک الملک کله لم یضطرب عن حضور بهموم
حوائجه[1] ولو کان اهل الدنیا فی عیاله ولم یبال بعداوة غیر الله ولو کان
اهل الدنیا عدواله ولذا روی ان ابراهیم علیه السلام لما روی بالمنجنیق الی
نار نمرود لقیه جبرائیل علیه السلام فی الهواء فقال هل لک من حاجة فقال
ابراهیم اما الیک فلا وان کان المدرک ظنیا فاطمینانها رجحان جانب الظن
بحیث یکاد یدخل فی حد الیقین (وقد بقی ههنا) ای فی بحث الایمان (بحث
اخر وهو ان بعض القدریة) هو الذی یقول بان الافعال الصادرة عن
العباد بالاختیار تکون بقدرة العبد فقط لا تاثیر لقدرة الله تعالی (ذهب الی
ان الایمان هو المعرفة) ای معرفة الله ومعرفة رسوله قیل فان قال ذلک
بایمان المعاند فهو معاند والا فالمراد بالمعرفة والتصدیق واحد کما قال علی
کرم الله تعالی وجهه الایمان معرفة والمعرفة تسلیم والتسلیم تصدیق (واطبق)
ای اتفق (علماؤنا علی فساده) ای المعرفة (لان اهل الکتب) من الکفار
(کانوا یعرفون نبوة محمد علیه الصلوة والسلام کما کانوا یعرفون ابناءهم[2]
مع القطع بکفرهم لعدم التصدیق ولان من الکفار من کان یعرف الحق
یقینا وانما کان ینکر عنادا واستکبارا قال الله تعالی وجحدوا بها) ای انکروا
نبوة محمد صلی الله تعالی علیه وسلم (واستیقنتها انفسهم) اعلم ان الکافر
علی قسمین منهم من یجحد الباری تعالی ویعبد الاوثان ومنهم من یثبته
تعالی وهو علی ضربین منهم من یشرک معه غیره فهؤلاء اذا قالوا لا اله
الا الله کان ذلک اسلاما وکذلک اذا قالوا نشهد ان محمدا رسول
الله وذلک لانهم یمتنعون فی دینهم من کل واحد من الشهادتین فاذا اتوا بها
دل علی انتفائهم عما کانوا علیه وعلی هذا اذا قالوا وقد اسلمنا او نحن
مسلمون والضرب الثانی من اثبت الباری تع ولا یشرک معه غیره بل یقول

[1] المستریح من العباد من اطلعه الله تعالی سر القدر لانه یری ان کل مقدور یجب وقوعه فی وقته المعلوم وکل ما لیس بمقدور یمتنع وقوعه فاستراح من الطلب والانتظار لما لم یقع (تعریفات سید)

[2] وعن عمر رضی الله عنه انه سأل عبد الله ابن سلام عن رسول الله صلی الله علیه وسلم فقال انا اعلم به من ابنی لانی لست اشک فی محمد انه نبی واما ولدی فلعل والدته خانت ١٢

بالتوحيد ولكن يجحد الرسالة فانه لايكون مسلما بقوله لا اله الا الله لانه لم ينتقل عما كان عليه فان قال اشهد ان محمدا رسول الله كان مسلما وفرقة من اهل الكتاب يقولون ان محمدا رسول الله الى العرب دون بنى اسرائيل فهذه الفرقة لايكون احد منهم مسلما باتيان الشهادتين حتى يبدأ من الدين الذى كان عليه ولو قال واحد منهم انى مسلم او مؤمن لم يكن بذلك مؤمنا ومسلما لانهم يزعمون ان الايمان والاسلام ما هم عليه (فلا بد) فى معنى بد من لابد فصل من التبديد وهو التفريق (من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها) اى باحكام (و بين التصديق بها) اى بالاحكام وباعتقادها ليصح كون الثانى) اى التصديق (ايمانا دون الاول) اى معرفة الاحكام (والمذكور فى كلام بعض المشائخ هذا اشارة الى الفرق (ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو) اى ربط القلب (امر كسبى يثبت باختيار المصدق ولهذا) اى لاجل انه كسبى (يثاب عليه ويجعل) اى التصديق (رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما) و فى ربما لغات ضم الراء وفتحها مع التشديد والتخفيف وبناء التأنيث ربت وفيها التشديد والتخفيف وضم الراء وفتحها وما كافة عن الجر فيجوز دخوله على الفعل (تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل معرفة انه جدار او حجر) فحينئذ يكون المعرفة اعم من التصديق لانه يكون بالاختيار وغيره والتصديق لايكون الا بالاختيار والكسب فقط (وهذا) اى ما ذكر من الفرق (ما ذكره بعض المحققين) كصاحب التوضيح (من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك) اى نسبة الصدق الى المخبر (فى القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا) اى القول بان للنفس فعلا اختياريا هو ربط القلب ونسبة الصدق الى المخبر (مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية) فيكون التصديق من الكيفيات النفسانية ومع هذا ان المحققين صرحوا ان التصديق من الافعال الاختيارية (لانا اذا تصورنا النسبة) هذا بيان كون التصديق من الكيفيات النفسانية (بين الشيئين وشككنا فى انها) اى النسبة (بالاثبات

سلك قوله فلهذا ربما الخ فحينئذ يكون المعرفة اعم من التصديق لانه قد يكون بالاختيار وغيره والتصديق لا يكون الا بالاختيار والكسب اهلا زاده سلك الذى ذكره فى التصديق ۱۲ سلك العلم اما تصور واما تصديق ۱۲ سلك تصورنا لنسبة القيام الى زيد بالنفى واثبات وهى فى تصور النسبة الحكمية (عرس)

marfat.com

او بالنفی ثم اقیم البرهان علی ثبوتها فالذی یحصل لنا هو الاذعان والقبول)
وهذا لیس من الافعال الاختیاریة فلا فرق بین المعرفة والتصدیق (لتلک
النسبة وهو معنی التصدیق والحکم والاثبات والایقاع نعم) هذا جواب
عن سؤال مقدر تقدیره انه یلزم من کون التصدیق کیفیة نفسانیة ان لا یقع
التکلیف علی الایمان لان التکلیف مبنی علی الافعال الاختیاریة واذا کان
الایمان الکیفیة لا یقع التکلیف علیه فاجاب بقوله نعم (تحصیل تلک الکیفیة
یکون بالاختیار) وان لم یکن الکیفیة نفسها بالاختیار (فی مباشرة الاسباب)
المباشرة عبارة عن اتصال فعل الانسان الی غیره والسبب عبارة عن اتصال اثر
الفعل (وصرف النظر الیها ورفع الموانع) من الشرک وغیره (ونحو ذلک)
تحقیقه ان فی هذا المقام شیئین احدهما نفس تلک الکیفیة وثانیهما حصول تلک
الکیفیة والثانی فعل بلا شک والاول لیس بفعل والتصدیق هو الاول دون
الثانی (وبهذا الاعتبار یقع التکلیف بالایمان) ای التکلیف بالایمان انما هو
لکون اسبابه اختیاریا (وکان هذا هو المراد بکونه) ای التصدیق (کسبیا
اختیاریا) المراد به کون اسبابه اختیاریا او کون نفس الحکم کسبیا اختیاریا
ولو بواسطة وکلام الشارح ذو الوجهین فلهذا اتی بکلمة التشبیه (ولا تکفی
المعرفة لانها قد تکون بدون ذلک) ای لا تکفی المعرفة فی الایمان بدون
التصدیق لان المعرفة قد تکون بدون الاختیار ومباشرة الاسباب بل لا بد
من التصدیق (نعم یلزم ان تکون المعرفة الیقینیة المکتسبة بالاختیار تصدیقا
ولا بأس بذلک) ای بکون المعرفة المذکورة تصدیقا (لانه حینئذ یحصل المعنی
الذی یعبر عنه بالفارسیة بگرویدن ولیس الایمان والتصدیق سوی ذلک)
ای المعنی الذی یعبر عنه بالفارسیة بگرویدن (وحصوله) ای حصول
المعرفة الیقینیة المکتسبة کانه اشارة الی جواب سؤال مقدر وهو ان یقال
هذا المعنی التصدیق حاصل لبعض الکفار المعاندین المستکبرین مع انه
لیس بمؤمن ولا یکون التصدیق المذکور هو الایمان بعینه فاجاب عنه
بقوله وحصوله (للکفار المعاندین المستکبرین ممنوع) یعنی لا نسلم اولا
ان ذلک التصدیق حاصل للکفار المذکورین (وعلی تقدیر الحصول) ای
ولو سلم حصول ذلک التصدیق المذکور للکفار المعاندین (فکفرهم

سلہ من حال تلک النسبة بعد اقامة البرهان انما هو الکیفیة التی هی الاذعان والقبول (عرس)

سلہ والنفی والانتزاع

سلہ وتلخیص الکلام ان المعتبر فی الایمان نوع التصدیق المنطقی الذی هو اللغوی بعینه وذلک النوع هو التصدیق المنطقی المقرون بترک الجحود الباطنی والتبری عن سائر الادیان الباطلة فهو مشروط بالاختیار اما فی نفس التصدیق کما اذا حصل بمباشرة الاسباب اختیارا کالنظر وتقلیب الحدقة واما فی جعله مقارنا لذلک الترک کما اذا حصل له ذلک التصدیق ضرورة فذلک الشخص بعده مکلف بجعله مقرونا بذلک الترک (حاشیه کلنبوی علی الجلال وکنغروی)

سلہ قوله وبهذا الاعتبار ای باعتبار التحصیل فان التکلیف بالشیء بحسب نفسه غیر التکلیف به بحسب تحصیله والاول لا یتصور الا فی مقولة الفعل (خیالی)

marfat.com

يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار[1] وهو من علامات
التكذيب والانكار والايمان والاسلام واحد لان الاسلام هو الخضوع)
قريب المعنى من الخشوع لان الخضوع فى البدن والخشوع فى البصر والبدن
والصوت وقيل الخشوع السكون والتذلل (والانقياد) هذا يعم انقياد القلب
والجوارح لكن تفسيره بقوله (بمعنى قبول الاحكام) الشرعية (والاذعان)
خصه بانقياد القلب ولذا قال (وذلك) اى القبول والاذعان (حقيقة التصديق
على ما مر) والمفهوم منه كون الايمان والاسلام مترادفين (ويؤيده) اى
يؤيد كون الايمان والاسلام واحدا (قوله[2] تعالى فاخرجنا من كان فيها[3]
من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) هذه الآية تدل
على كون مفهومهما متحدا لان المسلمين مستثنى من المؤمنين ولولا[4] الاتحاد
فى المفهوم لم يستقم الاستثناء لان المراد من المؤمنين والمسلمين رجل
واحد وهو لوط عليه الصلوة والسلام هذه الآية نزلت فى حق قوم لوط عليه
السلام حين امر الله تعالى الاخراج فيما بينهم (وبالجملة لا يصح[5] فى الشرع
ان يحكم على احد بانه مومن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن ولا نعنى
بوحدتهما سوى هذا) اى سوى الاتحاد فى الذات لا للترادف (وظاهر كلام
المشائخ انهم ارادوا عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الآخر
لا الاتحاد بحسب المفهوم) بل الاتحاد بحسب الذات (لما ذكر فى الكفاية
من ان الايمان) من بيان ما (هو تصديق الله تعالى فيما اخبر من اوامره ونواهيه
والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته وهذا) اى الانقياد (لا يتحقق
الا بقبول الامر والنهى فان الايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران)
حاصل ما بالجملة الى هنا ان كان الاسلام بمعنى الخضوع والانقياد الذى هو
بمعنى قبول الاحكام الشرعية التى هى الاوامر والنواهى والاذعان بها كان
الايمان عين الاسلام بحسب الصدق لا الاتحاد فى المفهوم الذى هو مراد المشائخ
(ومن اثبت التغاير) اما بحسب المفهوم او بحسب الصدق (يقال له) اى
لمن اثبت التغاير (ما حكم) ما استفهام (من آمن ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن
فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر فيها والا فقد ظهر) جزاء لقوله من اثبت
(بطلان قوله) اى كلام الكفاية (فان قيل) من جانب من اثبت التغاير

[1] يعنى ان حصول التصديق بالقلب لا يكفى فى حصول الايمان الشرعى بل لا بد من تحقق شروطه من الاقرار وعدم التلبس بما هو من امارات الكفر واذا كان كذلك فلا منافاة بين الاذعان القلبى وثبوت صفة الكفر لتخلف شرط اعتبار الاذعان ايمانا شرعيا وقيام امارات التكذيب بجعل الشرع (ابن العربى)

[2] فامر باهلك بقطع من الليل) وفيه دليل على انه ببركة الحسن ينجو المسئ فان القرية ما دام فيها المؤمنون لم يهلك (شيخزاده)

[3] قال فما خطبكم ايها المرسلون قالوا انا ارسلنا الى قوم مجرمين لنرسل عليهم حجارة من طين مسومة عند ربك للمسرفين) الآية (فى سورة الذاريات)

[4] فى قرى قوم لوط

[5] سواء قلنا باتحادهما مفهوما او فى الصدق (عرس)

[6] تصوير للمدعى يعنى ان المراد بالوحدة عدم صحة سلب احدهما عن الآخر وهو اعم من الترادف والتساوى ويثبت بكل منهما (خيالى)

marfat.com

بينهما (قوله تعالى قالت الاعراب امنا) يعنى صدقنا (قل لم تؤمنوا) يعنى لم تصدقوا فى السر كما صدقتهم فى العلانية (ولكن قولوا اسلمنا) يعنى دخلنا فى الانقياد مخافة القتل والسبى (صريح فى تحقق الاسلام بدون الايمان) يدل عليه قول ابراهيم عليه السلام اسلمت لرب العلمين وقول ابراهيم واسمعيل عليهما السلام واجعلنا مسلمين لك اى مستسلمين لامرك فى مستقبل العمر ولم يكن معناه واجعلنا مؤمنين لانهما لم يزلا كانوا مؤمنين قيل معنى الاول اظهرت الاسلام ومعنى الثانى سؤال الثبات كما فى اهدنا الصراط المستقيم فليس فيه دليل على التغاير (قلنا المراد ان الاسلام المعتبر فى الشرع) اى الانقياد الظاهر والباطن (لا يوجد بدون الايمان وهو) اى الاسلام (فى الآية بمعنى الانقياد الظاهر) خوفا من السيف قوله وهو مبتدأ وقوله بمعنى الانقياد الظاهر خبره (من غير انقياد الباطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق فى باب الايمان) حاصل هذا الجواب ان الايمان له معنيان لغوى وهو التصديق وشرعى وهو تصديق الله ورسوله فيما اخبر من اوامر ونواه وكذا الاسلام له معنيان لغوى وهو الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن الباطن وشرعى وهو الانقياد الباطن فالمراد من الاسلام الذى اثبت للاعراب هو الاسلام اللغوى والايمان الذى نفى عنهم هو الايمان الشرعى فيكون الاية دالة على تغاير الاسلام للايمان الشرعى ومراد المشائخ ان الاسلام لا يغاير الايمان الشرعى والآية تدل على تغايرهما (فان قيل) من جانب من اثبت التغاير بينهما (قوله عليه الصلوة والسلام) حين سأل جبرائيل عليه السلام عن الاسلام (الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتى الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبى) فلا يكون الايمان والاسلام واحدا لا بحسب المفهوم ولا بحسب الذات (قلنا المراد به) اى بقوله عليه الصلوة والسلام ان تشهد الخ (ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك) اى ان تشهد ان لا اله الا الله الخ (كما قال عليه الصلوة والسلام لقوم) القوم فى الاصل مصدر قام نعت به فشاع فى الجمع او جمع لقائم كزائر وزور ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء

له اختلف العلماء فى ان الايمان والاسلام متحدان ام متغايران فذهب المحققون الى انهما متغايران وهو الصحيح وذهب بعض المحدثين والمتكلمين وجمهور المعتزلة الى ان الايمان هو الاسلام والاسمان مترادفان شرعا قال الخطابى والصحيح ان المسلم قد يكون مؤمنا فى بعض الاحوال دون بعض والمؤمن مسلم فى جميع الاحوال فكل مؤمن مسلم وليس كل مسلم مؤمنا واذا حملت الامر على هذا استقام لك تأويل الآيات ولم يختلف شئ منها واصل الايمان التصديق واصل الاسلام الاستسلام والانقياد فقد يكون المراد مسلما فى الظاهر غير منقاد فى الباطن وقد يكون صادقا فى الباطن غير منقاد فى الظاهر قلت هذا اشارة الى ان بينهما عموما وخصوصا مطلقا كما صرح به بعض الفضلاء والحق ان بينهما عموما وخصوصا من وجه لان الايمان ايضا قد يوجد بدون الاسلام كمن فى شاهق الجبل اذا عرف الله بعقله وصدق بوعدته وكذا فى الكافر اذا اعتقد جميع ما يجب به الايمان وفات فجأة قبل الاقرار والعمل والحاصل ان بيان النسبة بين الاسلام والايمان بالمساواة او بالعموم والخصوص موقوف على تفسير الايمان (عينى فى شرح البخارى ملخصا)

(وفدوا) صفة قوم ای اتوا واجتمعوا علی سبیل صاحب الرسالة (علیه) ای علی النبی (اتدرون) مقول قال (ما الایمان بالله وحده) سأل عن ثمرة الایمان لا عن ارکانه (فقالوا الله ورسوله اعلم قال رسول الله صلی الله تعالی علیه وسلم شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وایتاء الزکوة وصیام رمضان وان تعطوا من المغنم) ای من مال الغنیمة (الخمس) فاذا کان المراد ثمرات الاسلام فلا ینافی کون حقیقة الایمان هو التصدیق فیکون مرادفا للایمان کما یشعر به کلامه اولا قیل اتی جبرائیل علیه السلام الی النبی صلی الله تعالی علیه وسلم بمحضر الجماعة فقال ما الایمان فاجاب النبی علیه الصلوة والسلام (ان تؤمن بالله وملائکته وکتبه ورسله وبالقدر خیره وشره) ثم قال ما الاسلام فاجاب النبی علیه الصلوة والسلام (ان تشهد ان لا اله الا الله) الحدیث وهذا التفصیل فی السؤال والجواب صریح فی ان الایمان هو التصدیق والاسلام هو الطاعات ویؤیده عطف المسلمین والمسلمات علی المؤمنین والمؤمنات فی کتاب الله مرارا ولولا التغایر لما جاز العطف (وکما قال علیه الصلوة والسلام الایمان بضع) البضع بکسر الباء ما بین الثلث الی التسع من البضع وهو القطع او من اثنی عشر الی عشرین[1] (وسبعون شعبة[2]) الشعبة الطائفة من الشئ وغصن من الشجر والجمع شعب والشعب بالکسر الطریق فی الجبل وبالفتح القبیلة (اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذی) ای ازالة المؤذی (عن الطریق) والف ادنی منقلبة عن واو لانه من دنا یدنو الادنی تصرف علی وجوه فتارة یعبر به عن الاقل والاصغر فیقابل بالاکثر وتارة عن الاحقر والارذل فیقابل بالاعلی والافضل وتارة عن الاقرب فیقابل بالابعد وتارة عن الاول فیقابل بالاخر وعبر عنها عن الدنو فی القدر لانه مقابل بالافضل والمراد بالحدیث اطلاق الایمان علی ثمراته ولم یرد به الحصر فی العدد المذکور بل تکثیر الثمرات او یراد حصرها فی انواعها (واذا وجد من العبد التصدیق والاقرار صح[3] له ان یقول انا مؤمن حقا لتحقق الایمان) وهو التصدیق (و لا ینبغی ان یقول انا مؤمن ان شاء الله لانه) ای لفظ ان شاء الله (ان کان للشک فهو کفر لا محالة) لان الشک ینافی التصدیق (وان کان للتأدب) ای لرعایة

[1] معنی الحدیث شعب الایمان هی بضع وسبعون شعبة لا ان الایمان بضع وسبعون شعبة لانه لو کان الایمان کذلک اماطة الاذی عن الطریق داخلة فی الایمان ولیس کذلک (شرح طوالع)

[2] الحیاء شعبة من الایمان (الحدیث)

[3] الظاهر ان صح ههنا بمعنی ثبت کما فی قوله صح عند الناس انی عاشق فحینئذ یصح مقابلة صح بقوله ولا ینبغی اه ولو سلم ان صح بمعنی خلاف الباطل فقوله لا ینبغی حینئذ بمعنی لا یصح فلا کلام فی المقابلة بینهما واما الصور التی ذکر الشارح جواز الاستثناء فیها فلا ینافی هذه الکلام لانه یکون مفیدا اما اذا لم یرد به تلک الصور مثل التبرک بذکر الله وغیره لکن الشارح ادرج تلک الصور فی قول المصنف وحمل قوله ولا ینبغی علی خلاف الاولی فعنده یکون قول المصنف صح بمعنی الاولی والافضل فالمقابلة حینئذ بینهما موجودة (حاشیه کنفروی)

marfat.com

الادب مع الله تعالى (واحالة الامور الى مشية الله تعالى او للشك فى العاقبة والمآل لا فى الآن والحال) اى لا شك فى الآن والحال والآن لزمان يقع فيه كلام المتكلم وبنى[1] الآن لتضمنه لام التعريف واما اللام الظاهرة فليست للتعريف اذ شرط لام التعريف ان يدخل على النكرات فتعرفها والآن لم يسمع مجردا عنها وليس المراد بالحال الآن المختلف فى كونه زمانا موجودا كجزء لا يتجزى وهو عند اهل السنة موجود وعند الحكماء غير موجود بل المراد طرفا الآن معه والقدر المشترك بين الزمانين وهو نهاية الماضى وبداية المستقبل ولاجل ذلك يقال زيد يصلى الآن مع ان بعض صلاته ماض وبعضها مستقبل فالحال هو المقارن وجود لفظه لوجود جزء معناه نحو زيد يكتب الآن فيكتب مضارع فى معنى الحال وجود لفظه مقارن لوجود بعض الكتابة لا لوجود جميعها (او للتبرك[2] بذكر الله تعالى او التبرئ عن تزكية نفسه والاعجاب بحاله) عطف تفسير واعجاب النفس عبارة عن ان يرى الرجل نفسه شريفة وخيرا من غيره (فالاولى) جواب لقوله وان كان للتأدب الخ (تركه) اى ترك ان شاء الله تعالى (لما انه يوهم بالشك) قيل بل الاولى تركه ان لم يكن المتكلم بليغا وان كان بليغا متفطنا للادب فحسن على قصد التبرك ونحوه لان الكلام قد يحسن من متكلم دون آخر وروى ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم اذا دخل المقابر يقول (السلام عليكم يا اهل القبور وانا ان شاء الله بكم لاحقون) مع ان اللحوق مقطوع (ولهذا) اى ولاجل الوهم (قال لا ينبغى دون ان يقول لا يجوز لانه اذا لم يكن للشك فى الآن والحال فلا معنى لنفى الجواز كيف[3]) اى كيف يكون للنفى معنى (وقد ذهب) اى والحال قد ذهب[4] (اليه) اى الى الجواز (كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا) اى قول العبد انا مؤمن ان شاء الله هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان الشابية حاصلة متحققة فى هذه الحالة مع انه لا يصح ان يقال المتصف بها انا شاب ان شاء الله فلم جاز ان يقول المتصف بالايمان فى هذه الحالة انا مؤمن ان شاء الله لان الايمان شئ حقيقى معلوم الحد وهو تصديق محمد صلى الله تعالى عليه وسلم بما جاء به من عند الله فاجاب بقوله وليس هذا (مثل قولك انا شاب ان شاء الله لان الشباب

[1] الآن وجه البناء فيه شبهه بالحرف فى عدم التصرف بنزع اللام وبالتثنية والجمع والتصغير اذ تضمنه معنى اسم الاشارة او حرف التعريف (نتائج) [2] مع قطع النظر عن معنى الشرط [3] يقال لا يجوزه [4] روى ان عبد الله بن مسعود كان يقول ذلك وهو ظاهر الرواية عن الامام الشافعى (ابن عرس)

marfat.com

ليس من الافعال المكتسبة[1] فلا يتصور فيه الشك (ولا مما يتصور البقاء
عليه) اى على الشباب (فى العاقبة والمآل ولا مما يحصل به تزكية النفس
والاعجاب بل مثل قولك انا زاهد متق ان شاء الله) فانما اى الزهد
والتقوى من الافعال الاختيارية فيتصور فيهما الامور المذكورة والزهد بمعنى
الترك يقال زهد فى الامر اذا اعرض عنه و زهد عن الامر اذا مال اليه بخلاف
رغب فان لفظة رغب اذا كان بعدها الى معناه مال اليه وان كان بعدها عن معناه
اعرض[2] عنه (وذهب بعض المحققين الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة
التصديق الذى به يخرج عن الكفر لكن التصديق فى نفسه قابل للشدة
والضعف) لان تصديق الانبياء اشد من تصديق آحاد الامة (وحصول
التصديق الكامل المنجى) عن العذاب (المشار اليه بقوله تعالى اولئك
هم المؤمنون حقا لهم مغفرة و رزق كريم انما هو فى مشية الله تعالى) قوله
وحصول التصديق مبتدأ قوله انما هو فى مشية الله تعالى خبر فثبت ان يقال
انا مؤمن ان شاء الله بناء على ان حصول التصديق الكامل المنجى لا يكون
الا فى مشية الله تعالى هذا يدل على ان النجاة بكمال التصديق والحق انه ببقائه
فى الخاتمة ولو تقليدا ويمكن ان يقال كماله فى الحال سبب لبقائه فى الخاتمة (ولما نقل
عن بعض الاشاعرة) اى الجماعة المنسوبة الى الشيخ ابى الحسن الاشعرى
(انه يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله[3] بناء على ان العبرة فى الايمان و
الكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان
وان كان طول عمره على الكفر والعصيان والكافر الشقى من مات على الكفر
نعوذ بالله وان كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى
فى حق ابليس وكان من[4] الكافرين) قالوا ان ابليس حين كان معلما للملك
كان كافرا وكان الصحابة مؤمنين حين عبدوا الصنم ولا يرد عليه انهم لو كانوا
مؤمنين لما امر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بمقاتلتهم لان المقاتلة لصورة
كفرهم ويقال ابليس اسم اعجمى ولذلك لا ينصرف وهذا قول ابى عبيدة
وقال غيره وهو افعيل من ابليس يبلس اذا بأس وكذا قال ابن عباس فى رواية
ابى صالح انه ابلسه من رحمته وكان اسمه عزازيل ويقال عزازيل وانما
لم ينصرف لانه لما سمى له فاستثقل (وبقوله[5] عليه الصلوة والسلام السعيد

[1] للعبد بخلاف الايمان لانه وان لم يكن فى حد ذاته مكتسبا لكنه مكتسب بواسطة مباشرة اسبابه كما مر تقريره (ابن العرس)
[2] من رغب عن سنتى فليس منى ١٢ [3] لا بالنظر الى الايمان الحاصل فى الحال بل بناء على ان العبرة الخ (عرس)
[4] فى اول سورة البقرة ١٢ [5] اى على ما اشير اليه بقوله عليه السلام آه ١٢

من سعد فی بطن امه الشقی من شقی فی بطن امه) توجیهه ان من سعد فی بطن امه لا یضره الکفر الظاهر لان عاقبته تکون بالایمان البتة لتعلق علم الله بایمانه ومن شقی فی بطن امه لا ینفعه الایمان الظاهر لانه یکفر فی اخر عمره لتقدیر الکفر علیه (اشار) جواب لما قال الی ابطال ذلک (ای المنقول عن بعض الاشاعرة (بقوله والسعید قد یشقی بان یرتد بعد الایمان نعوذ بالله والشقی قد یسعد بان یؤمن بعد الکفر) قال بعض الحکماء علامة الشقاوة خمسة اشیاء کثرة الاکل والشرب والنوم والکلام والاصرار علی الذنب وتساوة القلب وکثرة الذنب ونسیان الموت والموقف ای نسیان الوقوف بین یدی الملک عز وجل (والتغیر یکون علی الشقاوة والسعادة دون الاسعاد والاشقاء وعما) ای الاسعاد والاشقاء (من صفات الله تعالی لما ان الاسعاد تکون السعادة والاشقاء تکون الشقاوة) ونفس التکوین صفة ازلیة لا تتبدل کما مر (ولا تغایر علی الله تعالی ولا علی صفاته لما مر من ان التقدیم لیکون محلا للحوادث والحق انه لا خلاف) بین الاشاعرة وبیننا فی قوله انا مؤمن حقا وقوله انا مؤمن ان شاء الله (فی المعنی) ای النزاع نزاع لفظی لانه ان اراد بالایمان والسعادة مجرد حصول المعنی) من الایمان والسعادة (فهو حاصل فی الحال) فحینئذ لا یکون انا مؤمن ان شاء الله جائزا بهذا الاعتبار (وان اراد ما یترتب علیه النجاة والثمرات) وهو الایمان الکامل وایمان العاقبة والفرق ان الاول حاصل بالفعل وغیر معلوم کحاله والثانی یعتبر حصوله فی العاقبة (فهو فی مشیة الله تعالی لا قطع بحصوله فی الحال) فحینئذ یجوز ان یقول انا مؤمن ان شاء الله تعالی والاشاعرة یعتبرون هذا القول (فمن قطع بالحصول) بقوله انا مؤمن حقا (اراد الاول ای بحث حصول المعنی (ومن فوض الی مشیة الله تعالی) کالاشاعرة بقوله انا مؤمن ان شاء الله (اراد الثانی) ای ما یترتب علیه النجاة (وفی رسائل الرسل) لما فرغ من الالهیات واحوال الاخرة شرع الان الی النبوة والاحوال المتعلقة بارسال الرسل (جمع رسول فعول من الرسالة وهی سفارة العبد) وهو ایصال الخبر من الله تعالی الی العبد (بین الله تعالی وبین ذوی الالباب من خلیقته) ای من مخلوق الله تعالی (لیتبلغ) ای

لہ قال ابن مسعود رضی الله تعالی عنه قال رسول الله صلی الله علیه وسلم ان خلق احدکم فی بطن امه اربعین یوما نطفة ثم یکون علقة مثل ذلک ثم یکون مضغة مثل ذلک ثم یرسل الیه الملک فینفخ فیه الروح ویؤمر باربع کلمات یکتب رزقه واجله وعمله وشقی او سعید ثم ینفخ فیه الروح فوالذی لا الٰه غیره ان احدکم لیعمل بعمل اهل الجنة حتی ما یکون بینه وبینها الا ذراع فیسبق علیه الکتاب فیعمل بعمل اهل النار فیدخلها وان احدکم لیعمل بعمل اهل النار حتی ما یکون بینه وبینها الا ذراع فیسبق علیه الکتاب فیعمل بعمل اهل الجنة فیدخلها الحدیث رواه مسلم فقد صرح النبی علیه السلام بان العبد یکون مؤمنا او کافرا فی ظاهر الحال والعبرة انما هی بالخاتمة المبنیة علی الاعمال فالکل متفقون فی ذلک لا یتصور بینهم نزاع (حاشیة کنوری)

marfat.com

بتنزيل الله تعالى (تبصرة) اى بالسفارة (عليهم) اى على ذوى الالباب (قوما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والاخرة وقد عرفت معنى الرسل والنبى فى صدر الكتاب حكمة اى مصلحة وعاقبة حميدة) المعاقبة الجنة وقيل النصر والظفر (يشير الى ان افعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح واختلف العلماء فى ان التعليل واجب او جائز بناء على مسئلة وجوب شئ على الله تعالى وعدم وجوبه وقيل الخلاف فى جواز التعليل وعدمه فان الاشاعرة منعوا جوازه فقالوا المصلحة اما ان تعم نفسه وهو محال او نفع غيره ونفع الغير كان اولى بالنسبة اليه تعالى مستكملا به واذا لم يكن اولى له لم يكن باعثا وعلة لفعله بالضرورة والقوم ادعوا ان نفع الغير يصلح باعثا له تعالى على الفعل وان لم يكن اولى بالنسبة اليه تعالى قيل كلام كل من الفريقين غير برهن ودعوى الضرورة مشكلة فالاولى ان يختار كون الغرض اولى بالنسبة اليه تعالى واستكماله تعالى بفعل نفسه جائز بل واقع فانه تعالى حين اوجد العالم قد استكمل بكمال الوجودية والمعروفية على ما نطق به قوله تعالى (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) اى ليعرفون وهو كمال اضافى يجوز تجدده والخلو عنه (وفى هذا) اى فى قوله ارسال الرسل (اشارة الى ان الارسال واجب) لا يعنون بكونه واجبا انه يجب على الله تعالى بايجاب احد وبايجابه على نفسه (لا بمعنى الوجوب على الله تعالى) اى لا الوجوب العقلى حتى لا يقدر على عدم ارساله ولا الوجوب الشرعى حتى يأثم بترك ارساله (بل بمعنى ان تضية الحكمة) اى مقتضى الحكمة (تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس) اى الارسال (بممتنع) عطف على قوله واجب + زعمت طائفة ان البعثة محال لان المبعوث لا بد وان يعلم ان مرسله هو الله تعالى ولا سبيل الى العلم به اذ العلم لعله كان من القاء الجن اجيب بان المرسل ينصب له دليلا على ذلك او يخلق فيه علما ضروريا (كما زعمت السمنية والبراهمة) قال البراهمة فى العقل كفاية عن البعثة لان ما حسنه العقل فحسن وما قبحه فقبح وما لم يحكم فيه بشئ يفعله عند الحاجة وجوابه يظهر من فوائد البعثة (ولا بممكن) اى ارسال الرسل ليس بممكن (ليستوى) صفة ممكن (طرفاه) اى الوجود والعدم لان الحكمة تشرجح

له قال الاشاعرة لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشئ من الاغراض والعلل الغائية وبرهانهم على ذلك بعد ابطال الحكم وطوائف الاطبيين وذهب المعتزلة الى جوازه تعليلها وقالت الفقهاء لا يجب ذلك لكن افعاله تعالى تابعة لمصالح العباد تفضلا واحسانا واما فى اثبات مذهبنا بعد ما بينا من انه لا يجب عليه شئ فلا يجب ان يكون فعله معللا بغرض ولا يقبح منه شئ ولا يقبح ان يجاد افعاله عن الاغراض بالكلية وجهان احدهما انه لو كان فعله لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان هو ناقصا لان انه مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا رجح ان يكون وجوده اصلح للفاعل وهو معنى لكما (بقيه برصحه ايندم)

marfat.com

جانب الوجود (كما ذهب اليه بعض المتكلمين) وهم الاشاعرة وهم الذين منعوا تعليل افعال الله تعالى بشئ وقالوا ارسال الرسل وان اشتمل على الحكم فالحكمة غير باعثة له بل يستوى ثبوتها وعدمها بالنسبة اليه تعالى ثم الرسل هم الذين اوحى اليهم بجبرائيل عليه السلام والانبياء هم الذين لم يوح اليهم بجبرائيل عليه الصلوة والسلام وانما اوحى اليهم بملك آخر او اروا في المنام او بشئ آخر من الالهام ثم الرسل من له درجة الرسالة والنبوة جميعا غير انه لا يؤمر باستعمال ما ظهر في درجة النبوة قبل ان يجئ جبرائيل عليه السلام بذلك فلو فعل بغير الوحى يكون ذلك منه زلة وصغيرة كما فعل داؤد عليه الصلوة والسلام في تزوج امرأة اوريا من غير انتظار الوحى بجبرائيل عليه السلام كان ذلك منه زلة ولما كان محمد عليه الصلوة والسلام انتظر الوحى بجبرائيل عليه السلام في تزوج امرأة زيد ولم يتزوج بما ظهر له في درجة النبوة نجا من الزلة كذا ذكر في شرح الفقه الاكبر (ثم اشار) المصنف (الى وقوع الارسال) بقوله وقد ارسل الله رسلا من البشر الى البشر (وفائدته) بقوله مبشرين ومنذرين (وطريق ثبوته) بقوله وايدهم (وتعيين بعض من ثبت رسالته) بقوله اول الانبياء عليهم السلام آدم عليه السلام (فقال وقد ارسل الله رسلا من البشر الى البشر مبشرين) البشارة الخبر السار فانه يظهر اثر السرور في البشرة ولذلك قال الفقهاء البشارة هو الخبر الاول حتى لو قال الرجل لعبيده من بشرني بقدوم ولدى فهو حر فاخبروه فرادى عتق اولهم ولو قال من اخبرني عتقوا جميعا واما قوله تعالى (فبشرهم بعذاب اليم) فعلى التهكم (لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب ومنذرين لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك) اى البشارة بالجنة الى آخره (مما لا طريق للعقل اليه) من غير انباء النبى (وان كان) اى وان كان للعقل طريق اليه (فبانظار دقيقة لا يتيسر الا لواحد بعد واحد) اى لا يحصل على كثيرين (ومبينين للناس) روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه انه قال انما سمى الانسان انسانا لان الله تعالى عهد اليه فنسى يعنى ترك وقال بعضهم مأخوذ من انس لانهم يستأنسون بامثالهم

(بقيه حاشيه صفحه ۲۷۵) فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه فان قيل لا نسلم الملازمة لان الغرض قد يكون عائدا الى الفاعل وقد يكون عائدا الى الغير اذ ليس كل من يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه بل ذلك في حقه تعالى مح لتعاليه عن التضرر والانتفاع فتعين ان يكون غرضه تعالى لعباده وهو الاحسان اليهم ولا محذور في ذلك مح قلنا نفع غيره والاحسان اليه ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الالزام لانه تعالى يستفيد مح بذلك النفع والاحسان ما هو اولى به واصلح له وان لم يكن اولى بل كان مساويا او مرجوحا لم يصلح ان يكون غرضا (مواقف مع شرحه

سله اى طريق الى معرفة بعض ۱۲ سه اول ناس اول ناس ۱۲

او انس بمعنى ظهر لانهم ظاهرون مبصرون ولذلك سموا بشرا كما سمى الجن
جنا لاستتارهم واللام فيه للجنس اصله انس لقولهم انسان وانس واناسى
فحذفت الهمزة وعوض عنها حرف التعريف ولذلك لا يكاد يجمع بينهما
فلا يقال الاناسى وقوله ان المنايا يطلعن على الاناسى الآمنينا شاذ (ما يحتاجون
اليه من امر الدين والدنيا فان الله تعالى خلق الجنة والنار واعد فيهما
الثواب والعقاب وتفاصيل احوالهما وطريق الوصول الى الاول) اى
الجنة والثواب (والاحتراز عن الثانى) اى النار والعقاب (مما لا يستقل به
العقل) قوله وتفاصيل مبتدأ ومما لا يستقل خبره (وكذا خلق الاجسام
النافعة والضارة) اى النباتات النافعة والنباتات الضارة * روى انه كان
ينبت فى محراب سليمان عليه الصلوة والسلام كل يوم نبات يقول
انا دواء علة فلان ودواء اكلى لكذا وقيل ان الاجسام النافعة فى الآخرة
والضارة فيها هى الحلال والحرام (ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال
بمعرفتهما) اى النافعة والضارة (وكذا جعل القضايا منها ما هى ممكنات
لا طريق الى الجزم باحد جانبيه) كاعداد الركعات واوقات الصلوة
واكثر الاحكام الشرعية كالبيع والشراء (ومنها ما هى واجبات
او ممتنعات) نحو صانع العالم واجب الوجود وشريكه ممتنع (لا يظهر للعقل
الا بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل اكثر مصالحه
فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك) اى الجنة والثواب
والنار والعقاب والاجسام النافعة والضارة والقضايا الممكنة والممتنعة
(كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين) اما رحمته للمؤمنين
فظاهر واما للكافرين فلانهم امنوا من الخسف والمسخ وقد فعل لمن قبلهم
(وايدهم اى الانبياء) عليهم السلام (بالمعجزات الناقضات للعادات)
كالعلم بالمغيبات وكلام الجمادات والمشى على الماء * فان قيل المعجزات
مشتبهة بالسحر فلا يوثق بها * قلنا لا يشتبه لوجود الفرق بينهما من
وجوه احدها ان التعليم والتلمذ لهما مدخل فى السحر دون المعجزات
وقد يكون التلميذ فيه احذق من الاستاذ والثانى ان السحر لا يكون بالتحكم
واقتراح المقترحين بل بحسب ما يعلمه بخلاف معجزات الانبياء عليهم

له اى الاحكام الشرعية بعض منها ممكن جائز كان او مباحا وبعض منها واجبات كالصلوة والزكوة ونحوهما وبعض منها ممتنعات كالزنا ونحوه ١٢ ٥ فانه عليه السلام بين امر الدين والدنيا لكل من آمن وكفر من السياسات الكاملة والاخلاق العظيمة المؤدية الى النجاة فى الآخرة ولا شك فى ذلك لكن منهم من اهتدى بهدايته وانتفع بكلالته ومنهم من لم يقبل هدايته وبقى فى حيرته وضلالته فالقصور انما هو من القوابل وقد يوجه كونه عليه السلام رحمة للعالمين بانهم امنوا بدعائه من الخسف والمسخ وانت خبير بانه لا يناسب سوق الكلام اذ سوق الكلام كونه عليه السلام رحمة لهم بالنظر الى بيان امورهم الدينية والدنياوية وهدايتهم الى السعادة الابدية وظاهر ان مثل الامن من الخسف المسخ من قبيل الامور الزائلة والحكمة فى ارسال الرسل ليس الا تنظيم امور دنياهم ودينهم (خيالى مع كنفروى)

marfat.com

السلام والثالث ان آثار المعجزات حقيقة كشبع الجماعة الكثيرة من الطعام اليسير وريهم من الماء القليل بخلاف السحر لانه تخيلات لا تدوم الا في اوقات مخصوصة وامكنة مخصوصة (جمع معجزة وهي امر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعي النبوة عند تحديه) اى طلب معارضة (المنكرين على وجه) متعلق بيظهر او بالمعجزة (المنكرين) والضمير في بعجز عائد الى امر (عن الاتيان بمثله وذلك) اى بيان تأييد الله تعالى انبياءه بالمعجزات (لانه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله) اى قول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (ولما بان) اى ظهر الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه) اى النبي (بطريق جرى العادة بان الله تعالى) هذا بيان قوله بطريق جرى العادة (يخلق العلم بالصدق) اى بصدق النبي في دعواه (عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم في نفسه ممكنا وذلك) اى حصول العلم بعد ظهور المعجزة (كما اذا ادعى احد بمحضر اى بمجلس (من جماعة انه) اى احدا (رسول هذا الملك اليهم) اى الجماعة (فقال احد الملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ذلك مرات ففعل) اى الملك (يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه) اى احد (في مقالته وان كان الكذب ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتي) هذا تعليل لقول القائل ان امكان الكذب ينافي العلم القطعي (بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع امكانه في نفسه فكذا هاهنا) اى في قول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وفي دعوى احد بمحضر (يحصل العلم بصدقه) اى بصدق الرسول (بموجب العادة لانها) اى العادة (احد طرق العلم كالحس ولا يقدح في ذلك العلم) اى العلم القطعي (امكان كون المعجزة من غير الله او كونها) اى المعجزة (لا لغرض التصديق) اى لا يكون غرض الله تعالى من تلك المعجزة التصديق (للرسل (او كونها) اى المعجزة (لتصديق الكاذب اضافة التصديق الى الكاذب اضافة المصدر الى المفعول (الى غير ذلك من الاحتمالات اى الاحتمالات العقلية التي لا تنافي العلم القطعي (كما لا يقدح في العلم

لله

وعلى دقائق العلوم والحكم الحقيقية والمعارف الربانية والمعالي السبحانية والمعاد والمعاش والاخلاق والآداب الى فنون الحكمة ومصالح الامة على ما يظهر المستعدين ويسهل للمستفكرين وعند الكاشفين الصفية وعلى انا لله تعالى صرف العقول عن المتكبرين عليه والمتعندة عليه ورد دعواهم بما قالوا فلان فصحاء العرب اشاء يتعجبون في حسن نظمه وبلاغته وسلاسته وجزالته ويرفعون رؤسهم عند سماع قوله تعالى ولا قيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وقيل وجه الاعجاز كونه على اسلوب غريب مخالف لما عليه كلامهم ورد بان خرافات مسيلمة مثل ما نقل عنه الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل وقيل اشتمل على دقائق العلوم والحكم والمصالح الخ (حاشية كنغروي جلبي تاني)

marfat.com

الضروری الحسی بحرارة النار امکان عدم الحرارة للنار بمعنی انه لو قدر
عدمها) ای الحرارة (لم یلزم منه محال) اعلم ان العلم القطعی اما عقلی نحو
الکل اعظم من الجزء واما عادی[1] نحو النار محرقة وامکان خلافه
قادح فی الاول لا الثانی بل وقوع خلافه بخرق العادة لا یقدح کنار نمرود
کانت بردا علی ابراهیم علیه الصلوة والسلام ولم یقدح ذلک فی القطع
بان کل نار حارة (واول الانبیاء ادم علیه السلام واخرهم محمد علیه الصلوة
والسلام اما نبوة ادم علیه السلام فبالکتاب الدال علی انه) ای ادم (قد امر
ونهی مع القطع بانه لم یکن فی زمنه نبی اخر فهو) ای الامر والنهی
بالوحی لا غیر) ای لا بالسحر (وکذا بالسنة والاجماع فانکار نبوته
علی ما نقل من البعض یکون کفرا واما نبوة محمد صلی الله تعالی علیه وسلم
فلانه ادعی النبوة واظهر المعجزة اما دعوی النبوة فقد علم بالتواتر واما
اظهار المعجزة فلوجهین احدهما انه اظهر کلام الله تعالی وتحدی به)
ای بکلام الله تعالی (البلغاء مع کمال بلاغتهم فعجزوا) ای البلغاء
عن معارضته باقصر سورة منه) ای من کلام الله تعالی (مع تهالکهم) ای مع
شدة حرصهم (علی ذلک) ای المعارضة (حتی خاطروا) ای اوقعوا
(بمهجهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف) ای الاتیان بالمثل (ای المفارعة
ای المنازعة (بالسیوف ولم ینقل عن احد منهم مع توافر الدواعی الاتیان)
فاعل لم ینقل (بشیء مما یدانیه) ای مما یقاربه ای کلام الله تعالی (فدل ذلک)
ای المذکور من المعجزة والاعراض وعدم النقل (قطعا علی انه) ای القرآن
من عند الله تعالی وعلم به) ای بکون القرآن من عند الله (صدق
دعوی النبی صلی الله تعالی علیه وسلم علما عادیا لا یقدح فیه) ای فی العلم العادی
(شیء من الاحتمالات العقلیة علی ما هو شان سائر العلوم العادیة) کعلمنا
الموت عقیب القتل لانا علمنا بان الله تعالی یخلق الموت عقیب القتل
وان کان عدم الخلق ممکنات فی نفسه * اعلم ان اعجاز القرآن ببلاغته نظری
لا یعلم الا بطریقین احدهما کمال البلاغة وهو للبلغاء سلیقیا ای طبیعیا
او کسبیا والثانی عجز البلغاء عن معارضته وهو لعامة الناس فقوله فعجزوا
عن معارضته تقریر للثانی واشارة الی الاول وفضل القرآن علی سائر المعجزات

[1] وفی شرح المواقف اذ دلالة المعجزة علی الصدق عادیة لا عقلیة اذ العلیة لا یتصور فیها انفکاک الدلالة کما فی دلالة الفعل علی وجود الفاعل بخلاف دلالة المعجزة حیث یتصور انها غیر دالة علی الصدق وصرح فی المواقف وغیره بان معنی کونها عادیة اجراء الله تعالی العادة بخلق العلم بالصدق عقیب ظهور المعجزة والعلم تارة یکون مع تجویز العقل کونه لا یکون کذلک فی نفس الامر کما فی العلم کون الجبل حجرا وتارة یکون بدون ذلک کما فی العلم بان الواحد نصف الاثنین اذ لا یجوز العقل انه لا یکون کذلک بحال مع القطع والجزم فی کل منهما (ابن العرس)

[1] واعلم انهم یریدون بالعلم العادی ما یحتمل النقیض کالعلم بکون الجبل حجرا مع تجویز العقل انقلابه ذهبا ویریدون بالعلم العادی ایضا ما جرت العادة بان الله یخلقه بسببه الظاهری من حس او حدث او نظر سواء احتمل متعلقه النقیض اولا فالعادی بالمعنی الاول لا خلاف فیه واما بالمعنی الثانی ففیه خلاف الفلاسفة لانهم یقولون بتاثیر الاسباب وخلاف المعتزلة لانهم یقولون بالتولید (ابن العرس)

بقاؤه ابد الدهر مع بيانه من المعارف ما هو سعادة الدارين (وثانيهما انه نقل عنه) اى عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم (من الامور الخارقة) بيان ما فى ما بلغ مقدم عليه (للعادة ما بلغ القدر المشترك منه) والضمير عائد الى ما فى ما بلغ (اعنى ظهور المعجزة) اى القدر المشترك بين الامور الخارقة هو ظهور المعجزة (حد التواتر) مفعول بلغ (وان كان تفاصيلها) اى الامور (آحادا كشجاعة على رضى الله تعالى عنه وجود حاتم) بكسر التاء (فان كلا منهما ثبت بالتواتر وان كان تفاصيلها آحادا) اى ان كان كل واحد منها خبرا واحدا لم يبلغ حد التواتر لكن القدر المشترك فى كل واحد بلغ حد التواتر (وهى مذكورة فى كتب السير وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين احدهما ما تواتر من احواله) اى احوال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم (قبل النبوة) اى ما تواتر قبل النبوة ليس بمعجزة عندهم لتقدمه على دعوى النبوة فذكره هنا لدلالته على النبوة لا لكونه معجزة (وحال الدعوة وبعد تمامها اى الدعوة (واخلاقه العظيمة واحكامه الحكمية واقدامه حين يهجم الابطال) جمع بطل وهو الشجاع (ووثوقه بعصمة الله تعالى فى جميع الاحوال وثباته على حاله لدى الاهوال بحيث لم يجد اعداءه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه) اى فى حق محمد صلى الله تعالى عليه وسلم (مطعنا ولا الى القدح فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور فى غير الانبياء) عليهم السلام ولو جوز الاجتماع فالتمهيل الى ابد الدهر مع ظهوره على الاديان كلها يقطع بامتناعه فى غير النبى (وان يجمع الله تعالى) اى فان العقل يجزم بامتناع ان يجمع الله تعالى (هذه الكمالات فى حق من يعلم انه) الضمير راجع الى من (يفترى عليه) اى على الله تعالى (ثم يمهله) معطوف على ان يجمع (ثلثا وعشرين سنة) هذا عمره بعد النبوة واما مجموع عمره فى الدنيا فثلث وستون سنة (ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على اعدائه ويحيى آثاره بعد موته الى يوم القيامة * وثانيهما انه) اى محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم (ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم) اى بين قوم غالب لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين) اى محمد عليه الصلوة والسلام

ملہ وهو كاف لنا فى اثبات النبوة ۳ قوله قد يستدل الخ اعلم ان الاستدلال بالمعجزة من برهان الان لان اظهار خارق العادة على يديه معلول النبوة ويتعين وقوعها و الاستدلال الثانى لارباب البصائر من برهان اللم فانه يتعين حقيقة النبوة وتبين ان تلك الحقيقة حصلت له على كل الوجوه ۱۲ عصام

۳ النبى اعم من الرسول اذ الرسول من امر بالتبليغ والنبى من اوحى اليه اعم من ان اومر بالتبليغ ام لا قال القاضى عياض والصحيح الذى عليه الجمهور ان كل رسول نبى من غير عكس وهو اقرب من نقل غيره الاجماع عليه.

(ملا على قارى)

marfat.com

(لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع واتمم مكارم الاخلاق
واكمل كثيرا من الناس في الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالايمان
والعمل الصالح واظهر الله دينه على الدين كله كما وعده) بقوله (ليظهره
على الدين كله) (ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذ ثبت نبوته)
اى محمد عليه الصلوة والسلام (وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه
على انه خاتم النبيين) لقوله تعالى (ولكن رسول الله وخاتم النبيين) وقوله
عليه الصلوة والسلام لعلى رضى الله تعالى عنه (انت منى بمنزلة هارون
من موسى عليه السلام الا انه لا نبى من بعدى) (وانه مبعوث الى كافة الناس)
لقوله تعم (وما ارسلناك الا كافة للناس) وقوله عليه الصلوة والسلام
(بعثت الى الناس كافة بل الى الجن والانس) كما فى سورة الرحمن
وسورة الجن (ثبت) جواب اذا (انه اخر الانبياء وان نبوته لا تختص
بالعرب كما زعم بعض النصارى) ولذا ورد فى الفتوى انه من قال لا اله الا الله
محمد رسول الله يقطع باسلامه (فان قيل قد ورد فى الحديث نزول عيسى عليه الصلوة والسلام
بعدى) فلا يكون خاتم النبيين (قلنا نعم لكنه يتابع محمدا عليه الصلوة والسلام
اى يكون على شريعته كما قال عليه الصلوة والسلام (لو كان موسى حيا ما وسعه
الا اتباعى) فان قلت فى الحديث الصحيح ان عيسى عليه السلام يكسر الصليب
ويقتل الخنزير ويزيد فى الحلال ورفع الجزية عن الكفار فلا يقبل الا الاسلام
فيكون ناسخا لشرع محمد عليه الصلوة والسلام * قلنا قد ثبت بنا - ان شريعته
هذه ستنتهى وقت نزول عيسى عليه السلام لان شريعته قد نسخت
فلا يكون اليه اى الى عيسى السلام (وحى ونصب احكام بل يكون
خليفة رسول الله شرالا صح انه) عيسى عليه السلام (يصلى
بالناس ويؤمهم ويقتدى به المهدى لانه افضل فلما مت اولى
من المهدى لان عيسى عليه السلام نبى والمهدى ولى ولا
يبلغ الولى درجة الانبياء (وقد ورد ببيان عدهم فى بعض
الاحاديث على ما روى ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم سئل
عن عدد الانبياء عليهم السلام فقال مائة الف واربعة وعشرون
الفا وفى رواية مائتا الف واربعة وعشرون الفا والاولى

سلف قيل معناه انه يترك
بعد نزوله نكون خلافيا لا
له فى الحلال لما ذكر بترك قبل
(حاشيه كنزدى) سلف اى
عليه السلام بعد انتهاء شوكة
هذه الحكام على الجزية وقت
نزول عيسى عليه السلام فانتهاء
المذكور بناء على بيان المدى
من شريعة نبينا فلا يبقى فى
هذا كون نبينا خاتم الانبياء
واما كسر الصليب وقتل الخنزير
فنظرا لما يحمله ويتناقان
الخنزير لكن فى نفس الامر هو
اقتناؤه والانتفاع به فى بيع
اتلافه ونقول فى دفع الاعتراض
المذكور يجوز ان يكون رفع
الجزية من قبيل انتهاء
الحكم لانتهاء علته فان
علة اخذ الجزية وقبولها
انما هو اختيار ابقاء هؤلاء
العاكر وتدبير معاشهم
وعند نزول عيسى عليه
السلام لا يحتاج الى ذلك
لتناهى البركات وقلة
المرغبات فى الاموال
لقرب الساعة كما فى
سقوط نصيب المؤلفة
قلوبهم وذا من مصارف
الزكوة كما قال الله تعالى
(انما الصدقات للفقراء
والمساكين والعاملين
عليها والمؤلفة قلوبهم)
فلما اعز الله تعالى الاسلام
وكثر اهله سقطا فى زمن
ابى بكر الصديق رضى الله
مع كنزدى ملخصا)

marfat.com

ان لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك) يعني سميناهم لك فانت تعرفهم (ومنهم من لم نقصص عليك) يعني لم نسمهم لك (ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم ان ذكر عددا اكثر من عددهم او يخرج منهم من هو منهم ان ذكر عددا اقل من عددهم يعني ان خبر الواحد) اى الحديث الذى سبق ذكره وهو قوله عليه الصلوة والسلام (مائة الف واربع وعشرون الفا) وقوله مائة الف وعشرون الفا (على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في اصول الفقه) من العدالة والعقل والاسلام والضبط والاسناد والرفع (لا يفيد الا الظن فلا عبرة بالظن في باب الاعتقادات) احتراز عن المعاملات كالبيع والشراء (خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه) اى بموجب الحديث (مما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبي عليه الصلوة والسلام ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبي من غير الانبياء او غير النبي من الانبياء بناء على ان اسم العدد اسم خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة ولا النقصان وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى لان هذا) اى كونهم مخبرين ومبلغين (معنى النبوة والرسالة صادقين ناصحين لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفي هذا) اى في كون الانبياء صادقين (اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرائع) اى في خبر الذى يتعلق بامر الشرائع كالخبر عن ايجاب الصلوة وغيره (وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عمدا) اى اما كونهم معصومين عمدا (فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين وفي عصمتهم عن سائر) اى جميع (الذنوب تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر) اى معصومون عن قصد الكبائر (عند الجمهور خلافا للحشوية) وهم يجوزون عليهم الاقدام على الكبائر والصغائر هم الذين جعلوا حكم الاحاديث كلها واحدة فعندهم تارك النفل كتارك الفرض (وانما الخلاف بين الجمهور والحشوية (في امتناعه) اى تعمد الكبائر (بدليل السمع) قال القاضي من الاشاعرة العصمة فيما وراء التبليغ لا تجب عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر مستفاد من السمع والاجماع (او العقل) وبه

له وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء ان ربك حكيم عليم ووهبنا له اسحق ويعقوب كلا هدينا ونوحا هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان وايوب ويوسف وموسى وهرون وكذلك نجزي المحسنين وزكريا ويحيى وعيسى والياس كل من الصلحين واسماعيل واليسع ويونس ولوطا وكلا فضلنا على العالمين (سورة آل عمران) آدم ادريس نوح هود صالح ابراهيم اسماعيل اسحق يعقوب يوسف ايوب شعيب لوط يحيى زكريا موسى هارون داود سليمان يونس الياس اليسع ذو الكفل عيسى محمد صلوات الله عليهم (٣٨)

٢ عدد الانبياء

٣ في ذكر العدد

٤ في بيان اقسام السنة

٥ لان دلالته قطعية فقولنا في الكيس مائة درهم دال على انه لا يكون فيه اكثر من ذلك ولا اقل (ابن عرس)

marfat.com

قالت المعتزلة بناء على اصلهم فى وجوب رعاية الاصلح (واما سهوا) اى ارتكاب الكبائر سهوا (فمجوزة الاكثرون واما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائى واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق) اى يجوز صدور الصغائر اتفاقا لا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف) وهو التنقيص فى الوزن والكيل (بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه) اى على الذنب (فينتبهوا عنه) اى عن فعل المعصية (هذا) اى المذكور (كله بعد العرض) اى بعد الوحى (واما قبل الوحى فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهبت المعتزلة الى امتناعها) قبل الوحى وبعده (لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعها) اى اتباع الانبياء (فيفوت مصلحة البعثة وهو الاتباع (والحق منع ما يوجب النفرة كعهر) اى زنا (الامهات) والهاء زائدة وكان اصله امات كما زيدت فى اراق فقيل اهراق (والفجور) اى الميل فقيل للكاذب والمكذوب والفاسق فاجر لانه مال عن الحق (والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة) اى طائفة من الروافض وهم يقولون ان عليا رضى الله تعالى عنه ولى رسول الله وليه من بعده والجماعة يقولون الولاء بعد النبى عليه السلام لابى بكر وعمر بن الخطاب وعثمان ابن عفان وعلى بن ابى طالب رضى الله تعالى عنهم (صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحى وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية) اى خوفا عن الاكراه (اذ انقرر هذا) اى عدم صدور المعصية عن الانبياء عليهم السلام (فما نقل عن الانبياء مما يشعر بكذب او معصية فيما كان منقولا بطريق الآحاد فمردود) لانه لا يفيد اليقين كما روى ان داود عليه السلام طمع فى امرأة اوريا فارسله الى الحرب ليموت وهو افتراء الحشوية، وعن على رضى الله تعالى عنه من قال لنبى يجب عليه حد القذف بل الثابت فيه انه خطب امرأة كان خطبها اوريا فتزوجها او سأل منه ان يطلق زوجها وكان ذلك عادة فى عهده فارسل الله تعالى ملكين للتنبيه على زلته فلما تنبه استغفر ربه به وخر راكعا واناب (وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن) قال مقاتل رضى الله عنه ان ابراهيم عليه السلام قد كذب ثلث كذبات ولحظ ثلث خطيئات وابتلى بثلث بليات وصدر

لـ ۱ اى التلبس بشعار ۲ ان هذا اخبار بالمين او بالصحبة له تسم و تسعون نجية ولى نجية واحدة هى الانثى من الضأن وقد يكنى بها المرأة فقال اكفلنيها اى ملكنيها وعزنى فى الخطاب خلبنى بخلابته اياى عاجة قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه آه وظن داؤد انما فتناه ابتلينا به بالذنب فاستغفر ربه وخر راكعا ساجدا على تسميته السجود ركوعا لانه سببه وتاب ورجع الى الله بالتوبة وما روى ان بعد وقع على امرأة فشتها وسعى حتى تزوجها وولدت منه سليمان ان صح فلعله خطب مخطوبة اما استنزله عن زوجته وكان ذلك معتادا فينا بينهم وقد واسى الانصار المهاجرين بهذا المعنى وما قيل انه ارسل اوريا الى الجهاد مرارا واراد ان يتقدم حتى قتل فتنه وجها هزو و افتراء (قاضى فى سورة ص شيخزاده ۱۷۹)

marfat.com

منه زلة ولما الكذب فقوله انى سقيم وقوله بل فعله كبيرهم وقول السارة حين قال اختى والخطايا قوله للبصر والقمر والشمس هذا ربى والبلبيات حين قذف فى النار والختان فى مائة وعشرين سنة والامر بذبح الولد وصدر عنه زلة حين عاد ابيه وهو مشرك وقال غير المقاتل لم يكذب ولم يخطئ ولم يصدر عنه زلة لانه قال انى سقيم يعنى سأسقم لان كل آدمى سيصيبه السقم او سقامة الحزن على عبادة قومه الاصنام وتكذيبهم ثم انهم لابراهيم عليه السلام وقوله بل فعله كبيرهم هذا قد قرنه بالشرط وهو قوله (ان كانوا ينطقون) او بطريق العرض لابطاله وقوله لسارة اختى فكانت اخته فى الدين وقوله هذا ربى كان على وجه الاسترشاد لا على التحقيق ويقال كان ذلك القول على سبيل الانكار والزجر يعنى امثل هذا ربى واما دعاؤه لابيه فلموعدة وعدها اياه وتبين الله تعالى بقوله (وما كان استغفار ابراهيم لابيه الا عن موعدة) الآية (والا فحصول على ترك الاولى) اى انه ليس بكذب ولا معصية بل هو ترك الاولى (او كونه قبل البعثة) كما فى قوله تعالى (فعصى آدم ربه فغوى) فانه يدل على صدور المعصية عن الانبياء فهذا محمول على انه قبل البعثة وكما فى قوله تعالى خطابا لمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم (عفا الله عنك لم اذنت لهم) فان العفو يدل على تقدم الذنب فالذنب محمول على ترك الاولى كما قيل حسنات الابرار سيئات المقربين (وتفصيل ذلك) اى تفصيل ذلك الجواب الاجمالى (فى الكتب المبسوطة) اى فى المطولات (واما فضل الانبياء محمد صلى الله عليه وسلم اختلفوا فى تفضيل آدم ومحمد عليهما السلام قال بعضهم آدم عليه السلام افضل من محمد عليه السلام وقال بعضهم محمد عليه السلام افضل من آدم فهذا امر من الاول (لقوله تم كنتم) خطاب لامة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم (خيرامة) الآية واشاك ان خيرية الامة بحسب كمالهم فى الدين وذلك) اى خيرية امة محمد عليه السلام (تابع لكمال نبيهم الذى يتبعونه) ونقوله عليه السلام (انا اكرم الاولين والآخرين ولا فخر) واما قوله عليه السلام (فلا تخيروني على موسى وما ينبغى لاحد ان يقول انا خير من يونس) فتوا ضع منه (او لاستدلال) على الافضلية (بقوله عليه السلام انا

لصوقيل فى ثمانين سنة ابراهيم عليه السلام فى تحمر نحوم الكلام فى اليوم التاسع وعمره الشريف (٥٠) فى رواية (٧٥) سنة كائنات ٥٣ فان اباه وقومه كانوا يعبدون الاصنام والكواكب فاراد ان يبين لهم ضلالتهم ويرشدهم الى الحق من طريق النظر والاستدلال وقوله هذا ربى على سبيل الوضع اى على سبيل التسليم صورة لاعلى سبيل الاخبار عن معتقده لئلا يلزمه صدور الكفر عن النبى قبل البعثة او على وجه النظر والاستدلال وانما قاله لزمان مراهقته وقوله ان بلوغه (تاخى مع شيخ زاده)

٥٤ اى ان لم يكن ذلك فما نقل من ذلك باسم المعصية فمحمول على ترك الاولى اذ ترك الاولى منهم بالنسبة الى مراتبهم الشريفة مما سمى ذنبا ومعصية فقد قالوا حسنات الابرار سيئات المقربين (ابن عباس)

٥٥ محمول على كونه قبل البعثة ٢

سيد اولاد آدم ولا فخر لى ضعيف) خبر الاستدلال (لانه لا يدل على كونه
افضل من آدم بل من اولاده) وقيل المراد باولاد آدم جنس آدم
كانه كالعلم لهذا الجنس (والملائكة) جمع ملأك كالشمائل جمع شمائل والتا
لتأنيث الجمع اى لتأكيد تأنيث الجمع وهو مقلوب مالك من الالوكة وهى الرسالة
لانهم وسائط بين الله وبين الناس وهم رسل الله او كالرسل اليهم و
اختلف العقلاء فى حقيقتهم بعد اتفاقهم على انها ذوات موجودة قائمة
بانفسها فذهب اكثر المتكلمين الى انها اجسام لطيفة قادرة على التشكل
باشكال مختلفة مستدلين كانوا يرونهم كذلك وقالت طائفة من النصارى
هى النفوس الفاضلة البشرية المفارقة للابدان وزعم الحكماء انها جواهر
مجردة مخالفة للنفوس الناطقة فى الحقيقة منقسمة الى قسمين قسم شانهم
الاستغراق فى معرفة الحق والتنزه عن الاشتغال بغيره كما وصفه فى محكم
تنزيله فقال (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) وهم العليون والملائكة
المقربون وقسم يدبرون من السماء الى الارض على ما سبق القضاء وجرى به
القلم الالهى (لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون) وهم المدبرات
امرا فمنهم سماوية ومنهم ارضية (عباد الله تعالى العاملون بامره على ما دل
عليه قوله تعالى لا يسبقونه بالقول) لا يقال قولهم (اتجعل فيها من يفسد فيها)
غيبة لابن آدم وعجب لانفسهم لانه استفسار عن الحكمة فى تقديم اهل
المعصية على اهل العصمة فى الخلافة لا الغيبة والعجب (وهم بامره يعملون
لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون) اى لا يعجزون (ولا يوصفون
بذكورة ولا انوثة اذ لم يرد بذلك) اى بالاتصاف بالذكورة والانوثة (نقل
ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام انهم بنات الله محال باطل وافراط
فى شانهم كما ان قول اليهود ان الواحد منهم) اى من الملائكة
(قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله بالمسخ) اى تبديل الصورة الى اقبح منها
(تفريط) خبران + الافراط يستعمل فى الزيادة والتفريط يستعمل فى النقص (و
تقصير فى حالهم فان قيل اليس قد كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل
صحة استثنائه منهم) اى من الملائكة كقوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم اجمعون
الا ابليس) اى خر والآدم لان السجود لله حقيقة لا للعباد ولآدم تكرمة

ـه

بل الاولى ان يستدل بكونه
مبعوثا الى كافة الناس بل
الى الثقلين وبكونه خاتم
النبيين وبكون شريعته باقية
غير منسوخة وبقيام شهادته
على جميع الامم يوم القيمة
وبكون امته امة وسطا
شهداء على الناس وغير
ذلك من خصائص لا يوجد
كل منها فى سائر الانبياء
عليهم السلام فضلا
عن مجموعها واما قوله عليه
السلام لا تفضلونى على
يونس بن متى فقد وجهه
الائمة بانه تواضع منه
او قبل علمه بافضليته او
نفى الافضلية فى النبوة
والرسالة على ما قال تعالى
(لا نفرق بين احد من رسله)
(حاشيه كنغروى)
فان قلت قوله تم (ان الله
اصطفى آدم ونوحا وآل
ابراهيم وآل عمران على
العالمين) وفضلناكم على
العالمين يدل على تفضيل
انبياء بنى اسرائيل على محمد
عليه السلام + قلت المراد من
العالمين الموجودين فتامل +
فان قلت ان قوله عليه السلام
انا سيد اولاد آدم اه انما يدل
على كونه افضل من اولاد
آدم عليه السلام لا منه
عليه السلام + قلت المراد
به جنس آدم فان آدم كالعلم
لهذا الجنس (شرح
زنجانى)

marfat.com

ظاهرة كالصلوة الى الكعبة والسجود الميل فى اللغة قيل لم يكن ثمة وضع الجبهة على الارض انما كان مجرد الانحناء (قلنا لا بل كان من الجن فسجد) اى خر وهو اعرف (عن امر ربه) فيه ملاحظة الآية الدالة على حقيقته لكن يحتمل ان يراد بالجن فيها طائفة من الملائكة مسماة بالجن كما قال البعض (لكنه) اى ابليس (لما كان فى صفة الملائكة فى باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا مغمورا) اى مستورا (فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليبا) اى تغليب الملائكة على ابليس (واما هاروت وماروت جواب سؤال مقدر وهو ان هاروت وماروت ملكان فكيف يصدر عنهما الكفر والكبيرة فلا يصح قوله الملائكة عباد الله المعاملون بما ذكر فاجاب عنه بقوله واما هاروت وماروت (ولا صح انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء عليهم السلام على الزلة والسهو وكانا يعلمان الناس السحر) السحر فعل شئ يخيل لنا ظاهرا انه قد فعل الشئ الفلانى وما فعله او يخيل انه قتل فلانا ولم يقتله وما اشبه ذلك (ويقولان انما نحن فتنة) والفتنة من الافعال التى تكون من الله تعالى ومن العبد كالبلية والمعصية والقتل والعذاب وغير ذلك من الافعال الكريهة وقد يكون الفتنة فى الدين مثل الارتداد والمعاصى (فلا تكفر) اى لا تتكلم معتقدا انه حق قال امام فخر الملة والدين كان الحكمة فى نزولهما اذ السحرة كانوا يستعرفون السحر من الشيطان ويلقون ما سمعوا بين الخلق وكان بسبب ذلك يشتبه الوحى النازل على الانبياء فالله تعالى انزلهما الى الارض ليعلما الناس كيفية السحر ليظهر بذلك الفرق بين كلامه وكلام السحرة والى الاشارة بقوله انما نحن فتنة اى نعلم السحر لتتوصلوا به الى الفرق بين المعجزة والسحر (ولا كفر) جواب عن سؤال مقدر وهو ان هاروت وماروت كانا يعلمان الناس السحر وتعليم السحر كفر فاجاب بقوله ولا كفر (فى تعلم السحر) قيل انه حرام وقيل مكروه وقيل مباح ينتفى منه او يفرق المعجزة عنده وقيل الحق وجهه لهذا الفرق وقيل ان كان فيه ما يخل شرطا من شرائط الايمان من قول او فعل كان كفرا والا لا لكن كفر المتعلم الساحر يقتل ذكرا كان او انثى اذا كان سعيه

لما صح ما نزل على الملكين سحرا ملكان نزلا لتعليم السحر ابتلاء من الله للناس ليكفروا فيعاقبوا فان الكلف اذا علم كيفية السحر انه يمكن له ان يتوصل بالله تعالى الى اللذات العاجلة فلا يجتنبوا واما ان يعلم نفسه عن العمل به ابتغاء لمرضاة الله تعالى واتيم نفسه هواها وتمييزا بينه وبين المعجزة كما قيل ان السحر قد كثرت فى ذلك الزمان وكانوا يدعون النبوة فبعث الله تعالى هذين الملكين ليعلما الناس طرق السحر وابوابه حتى يتمكنوا من معارضته او لئلا يدعون النبوة كذبا وكلا يفترى بهم احد لعلمه بوجه تحيلهم كان معهما من تعليم السحر بانهما هو على النبى المنزه من ذلك فلا جاز تعليم السحر وبيانه انه كيف يكون ومن اى جهة يتفق لان ما لا يكون معلوما امتنع النبى عنه نازل الفقيه اذا اراد ان ينهى عن الربا يصوره اولا ثم ينهى عنه فيقول من اخذ درهما بدرهمين فقد ارتبى فيكون المراد تعليم وافادة علم التعريف وما روى انهما مثلا بشوت وركب بهما اشياء فتعرضا لامرأة وقتلا لها زمرة فصلتهما

(بقيه برصفحه آينده)

marfat.com

بالافساد والاهلاك فی الارض واذا كان سعیه بالكفر فیقتل الذكر دون
الانثی (بل فی اعتقاده والعمل به) ای بالكفر فیهما یعنی ان اعتقد حقیقته
بمعنی انه لیس بباطل شرعا فكفر وبالعمل به فان كان بارتكاب الكفر فكفر
والا فلا اختلف العلماء فی حقیقة السحر بمعنی ثبوته فی الخارج فذهب الجمهور
الی ثبوته فیه واستدلوا علیه بقوله تم (ما یفرقون به بین المرء وزوجه) وانكر
المعتزلة ثبوته فی الخارج وادعوا ان السحر تمویه وتخییل یری الحبال حیات
لقوله تعالی (یخیل الیه من سحرهم انها تسعی) ولله تعالی كتب انزلها علی
انبیائه وبین فیها امره ونهیه ووعده ووعیده وكلها كلام الله تعالی وهو
واحد وانما المتعدد والتفاوت فی النظم المقروء والمسموع وبهذا الاعتبار
ای باعتبار ان التعدد والتفاوت الخ (كان الافضل هو القرآن) لان نظمه
معجز بخلاف سائر كتب الله تعالی فانها بلیغ لا معجز كذا فی تفسیر الكشاف
(ثم التوراة) من وری الزند وهو ما یظهر منه النور والضیاء فسمی التوراة
بذلك لانه قد ظهر بها النور والضیاء لبنی اسرائیل ومن تابعهم واختلفوا
فی اشتقاق التوراة فقال الفراء هی فی الاصل توریة علی وزن تفعلة فصارت
الیاء الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها وقال الخلیل وزنها فوعلة واصلها
وورية ولكن الواو الاولی قلبت تاء كما قالوا تولج اصله وولج وقلبت
الیاء الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها فصارت توریة وكتبت بالیاء علی اصل
الكلمة قال بعضهم من التوریة وهی تعریض بالشیء وكان اكثر التوراة
تعاریض وتلویح كان من غیر ایضاح وتصریح (ثم الانجیل) قال الزجاج
هو افعیل من النجل وهو الاصل قال الانباری النجل اصل القوم الذین
نزل علیهم لانهم یعملون بما فیه وانما سمی الانجیل انجیلا لانه اظهر الدین
بعد ما درس وقد سمی القرآن انجیلا ایضا (ثم الزبور) معنی الزبور هو الفرقة
والطائفة وجمعها زبر ومثلها زبرة ویقال الزبور جمیع الكتب یعنی التوراة
والانجیل والقرآن لان الزبور والكتاب فی معنی واحد یقال
زبرت وكتبت (كما ان القرآن كلام واحد لا یتصور فیه تفضیل ثم باعتبار
القراءة والكتابة یجوز ان یكون بعض السور افضل كما ورد فی الحدیث)
عن علی رضی الله تعالی عنه قال النبی صلی الله تعالی علیه وسلم (سید القرآن

(بقیه حاشیه صفحه ۲۸۶)
علی الشك والمعاصی ثم
صعدت الی السماء بما تعلمت
منهما فحكی عن
الیهود ببابل والمشهور
انه بلد من سواد الكوفة
هاروت وماروت عطف
بیان للملكین وما یعلمان من احد
حتی یقولا انما نحن فتنة
فلا تكفر فمعناه علی تقدیر
كونهما عطف بیان ما یعلمان
من احد حتی ینصحاه ویقولا
له انما نحن ابتلاء من الله فمن
تعلم منا وعمل به كفر ومن تعلم
وتوقی عمله ثبت علی الایمان
فلا تكفر باعتقاده جوازه
والعمل به وفیه دلیل علی
ان تعلم السحر وما لا یجوز
اتباعه غیر محظور وانما
المنع من اتباعه والعمل به
فیتعلمون منهما ما یفرقون به
بین المرء وزوجه وما هم
بضارین به من احد الا باذن
الله (قاضی مع
شیخزاده ملخصا ۱۲)
[1] ینتقض بالزبور لانه
لم یكن فیه الا الثناء
والادعیة ۱۲
(عصام)

marfat.com

البقرة وسيد البقرة آية الكرسي) وعن ابي سعيد رضي الله تعالى عنه انه قال
عليه الصلوة والسلام (اعظم ما ورد من القرآن الحمد لله رب العلمين هو
السبع المثاني والقرآن العظيم) وحقيقة التفضيل ان قراءته افضل
لما انه انفع او ذكر الله فيه اكثر ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها
وبعض احكامها) روى عن ابي ذر رضي الله تعالى عنه انه قال قلت
يا رسول الله كم كتب انزلها الله قال (مائة كتاب واربعة كتب من ذلك
انزل الله على آدم عشر صحائف وعلى شيث خمسين صحيفة وعلى ادريس
ثلثين صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف وانزل على موسى التوراة
وعلى داؤد الزبور وعلى عيسى الانجيل وانزل على نبيكم القرآن)
(والمعراج[1] لرسول الله عليه الصلوة والسلام في اليقظة بشخصه) اي
بجسده (الى السموات) جمع سماوة ابدلت الواو فيها همزة لوقوعها
طرفا بعد الف زائدة (ثم الى ما شاء الله من العلى حق اي ثابت بالخبر
المشهور[2] حتى ان منكره يكون مبتدعا) اي مخالفا للشرع (وانكاره
وادعاء استحالته انما يبنى على اصول الفلاسفة والا) اي وان لم يبن على
اصول الفلاسفة (فالخرق والالتيام على السموات جائز فالاجسام كلها
متماثلة) في تركيبها من الجواهر الفردة (يصح على كل ما يصح على الآخر)
فالاجسام العنصرية قابلة للخرق والالتيام وكذا الاجسام الفلكية ولو
جاز استبعاد صعود البشر لجاز استبعاد نزوله وهو يؤدي الى انكار
النبوة وهو كفر (والله قادر على الممكنات كلها) فيكون اي تعالى قادرا
على الخرق السموات لانه ممكن فيها (فقوله) اي قول المصنف (في
اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان في المنام على ما روي
عن معاوية) من الاصحاب (انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة
وروي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت ما فقد جسد محمد صلى الله
تعالى عليه وسلم ليلة المعراج وقد قال الله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي
اريناك الا فتنة للناس واجيب بان المراد) من قوله وما جعلنا الرؤيا التي
(الرؤيا بالعين) فهذا لا يكون في المنام (والمعنى[3]) اي معنى قول عائشة
رضي الله تعالى عنها ما فقد جسد محمد عن الروح بل كان مع روحه وكان

[1] الظاهر العروج الا انه اطلق المعراج واراد العروج اشارة الى ان العروج كان بالمعراج ١٢ [2] يفهم منه ان المعراج من السماء ايضا مشهور وما ثبت بطريق الآحاد هو خصوصية ما اشير اليه من الجنة او غيرها ١٢ خيالي [3] قوله والمعنى الخ الاولى ان يجاب بان المعراج كان مكررا مرة بشخصه ومرة بروحه وقول عائشة رض حكاية عن الثانية ١٢ (خيالي)

المعراج للروح والجسد جميعا وقوله بنحصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان
للروح فقط ولا يخفى ان للمعراج فى المنام او بالروح ليس مما ينكر كل الانكار
و الكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل كثير من المسلمين قد ارتدوا
بسبب ذلك اى بسبب الانكار وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من
زعم ان المعراج فى اليقظة لم يكن الا الى البيت المقدس وهو المسجد
الاقصى (على ما نطق به الكتاب) وهو قوله تعالى (سبحان الذى اسرى بعبده
ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى) (وقوله ثم الى ما شاء الله تعالى
اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل
الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم اى انتهاء العالم (فالاسراء اى السير
فى الليل (وهو من المسجد الحرام الى البيت المقدس قطعى ثبت بالكتاب
فيكفر جاحده لكن المنكر لكونه مع جحده لا يكفر لظاهر رواية معاوية و
عائشة والاسراء ليس بقطعى فى كونه مع الجسد لان نسبة الفعل الحسى الى
الروح شائع * اصل الكتاب ما كتب الله تعالى فى اللوح المحفوظ ثم يتفرع منه
معان يقال كتب بمعنى قضى كما قال الله تعالى (قل لن يصيبنا الا ما كتب الله
لنا) ويقال كتب بمعنى فرض كما قال الله تعالى (كتب عليكم الصيام)
ويقال كتب اى جعل كقوله تعالى (فاكتبنا مع الشاهدين) (والمعراج من
الارض الى السماء مشهور) اى ثابت بالخبر المشهور (ومن السماء الى الجنة او
العرش او غير ذلك آحاد) اى لم يبلغ حد الشهرة (ثم الصحيح انه عليه
الصلوة والسلام انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه) قال محمد بن كعب القرظى
وربيع بن انس سأل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هل رأيت ربك فقال
(رأيته بفؤادى ولم ار بعينى) ويكون ذلك على ان الله تعالى جعل بصره فى فؤاده
وخلق لفؤاده بصرا حتى رأى ربه رؤية غير كاذبة كما يرى بالعين وذهب
جماعة من المفسرين انه رآه بعينه وهو قول انس وعكرمة والحسن وكان
يحلف بالله لقد رأى محمد ربه فكل هؤلاء اثبتوا رؤية صحيحة اما بالعين و
اما بالفؤاد (وكرامات) جمع كرامة وهى التكريم والاكرام وهى تلو المعجزات و
متنها * اعلم ان الكرامات حق كما ان المعجزات حق وكلتاهما من عالم القدرة
ولكن الفرق بينهما ان المعجزة مقدورة للانبياء متى اراد وها اما باختيارهم واما

له

قوله قطعى ثبت وفى كتاب
المخالصة ان من انكر
المعراج بنظران انكر
الاسراء من مكة الى بيت
المقدس فهو كافر
وان انكر المعراج من بيت
المقدس لا يكفر وذلك
لان الاسراء من الحرم
ثابت بالآية هى ظنية
الدلالة والمعراج من بيت
المقدس الى السماء
ثبت بالسنة وهى ظنية
الرواية *
(ملا على قارى)

marfat.com

باقتراح الامة فكيف ما كان يسهل عليهم اظهارها واما الكرامات فهي بخلاف المعجزات فان الولي ربما يقدر ان يأتي بها وربما لا يقدر فرقا بينها وبين المعجزات (الاولياء حق الولي هو العارف بالله تعالى وصفاته حسب ما امكن) اي مهما امكن (المواظب) صفة للعارف اي المداوم والملازم (على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض) اصل الاعراض الذهاب عن المواجهة الى جهة العرض (عن الانهماك) اي الحرص (في اللذات والشهوات) الشهوة هو توقان النفس الى الشئ ميلا اليه ومن امارات الولي ان يديم الله تعالى توفيقه حتى لو خطر له مخالفة ظاهرا وباطنا عصمه الله من ذلك وذلك امارة السعادة وبعكسها امارة الشقاوة واخرى ان يرزقه الله تعالى في قلوب اوليائه شفاعة في خلقه ويقال معنى الاولياء المؤمنون ويقال احباء الله وهم حملة القرآن والعلم ويقال الذين يجتنبون الذنوب في الخلوات ويعلمون ان الله تعالى مطلع عليهم وقال وهب بن منبه قال الحواريون لعيسى بن مريم يا روح الله من اولياء الله قال الذين نظروا الى باطن الدنيا حين نظر الناس الى ظاهرها ونظروا الى آجل الدنيا حين نظر الناس الى عاجلها فاحبوا ذكر الموت واماتوا ذكر الحيوة ويحبون الله ويحبون ذكره (وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على حقية الكرامة ما تواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامر المشترك) اي مطلق الكرامة باي نوع كان الامر المشترك (وان كانت التفاصيل آحادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم) ومريم بمعنى [illegible] بدة وانما سميت مريم مريم ليكون فعلها مطابقا لاسمها (ومن صاحب سليمان عليه الصلوة والسلام) يعني آصف بن برخيا بن شمعيا وكان وزير سليمان ومؤدبه في حال صغره وكان يقرأ كتاب الله عز وجل ويعلم الاسم الاعظم وهو قوله يا حي يا قيوم ويقال يا ذا الجلال والاكرام قال انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك يعني قبل ان ينتهي اليك الذي وقع عليه منتهى بصرك وهو جاء اليك وقيل قبل ان تطرف فقال له سليمان عليه السلام لقد اسرعت ان فعلت ذلك فدعا بالاسم الاعظم فاذا السرير

---

[1] لا على وجه العصمة بل ربما يصدر منه المعصية سئل الجنيد عن ذلك فقال وكان امر الله قدرا مقدورا (عرس)

[2] قال علي رضي الله عنه ان من العصمة ان لا تجده

[3] يعني ان ظهور هذا الخارق من الولي مشروط بانتفاء هذه الدعوى اذ لو ادعى النبوة لاستحق الاهانة فضلا عن الكرامة ولا يشترط فيه انتفاء دعوى الولاية اذ مثل هذه الدعوى لا ينافي وكذا قصد اظهار الخوارق لا يسقطه عن مرتبته وان كان الافضل ترك الدعوى مطلقا وقد صرح الاكابر قدس الله اسرارهم بانه لو انكر منكر معجزة نبي من الانبياء عليهم السلام يجوز للولي ان ينصب نفسه ح ويظهر خارقا يحقق منصب هذا النبي (حاشيه كنغروي)

[4] اي الذي عنده علم من الكتاب انا آتيك الآية فلما رآه مستقرا عنده قال هذا من فضل ربي الآية (في سورة النمل)

[5] ففي الآية المذكورة دليل على ان قصد اظهار الخارق من الولي ودعواه الولاية لحكمة لا يمنع ولايته ولا يسقط عن رتبته على ما يقتضيه قوله تعالى (انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك كنغروي)

marfat.com

قبل ظهور يدى سليمان عليه السلام (وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز ثم اورد) المصنف (كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياته المستبعدة) عن العادة (بحسب اقتضاء) المصنف (فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة الاولى من قطع المسافة البعيدة فى المدة القليلة كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو آصف بن برخيا على الاشهر) وانما قال على الاشهر لانه فى غير الاشهر اتاه سليمان عليه السلام بنفسه وعلى هذا التقرير يكون معجزة لا كرامة وقيل هو جبرائيل وهو قول المعتزلة لانهم لا يرون كرامة الاولياء حقارة بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف) اى حركة العين (بعد المسافة وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة كما فى حق مريم فانه كلما دخل عليها زكريا المحراب) وهو موضع صلوة مريم (وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله والمشى على الماء) الاصل فى الماء موه وفى الجمع امواه فلما تحركت الواو وانفتح ما قبلها قلبت الفا ثم ابدلوا من الهاء همزة وليس بقياس (كما نقل عن كثير من الاولياء وفى الهواء كما نقل عن جعفر بن ابى طالب) وهو اخ علىّ رضى الله تعالى عنه ولذا قيل الطيار (ولقمان السرخسى وغيرهما وكلام الجماد والجماد) جمع جمع وهو ما لم يكن له تكلم من الحيوانات (اما كلام الجماد فكما روى انه كان بين يدى سلمان) اى قدام سلمان يقال وضعت الشئ بين يدى فلان يستعمل فى المكان الذى يقابل صدره ويكون بين يديه (وابى الدرداء قصعة فسبحت وسمعنا تسبيحها) اى سمع سلمان وابى الدرداء تسبيح قصعة (واما كلام الجماد فكتكلم الكلب لاصحاب الكهف وكما روى ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قال بينا رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذ التفت البقرة اليه) اى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم (وقالت البقرة انى لم اخلق لهذا اى الحمل (وانما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله بقرة تكلم فقال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم آمنت بهذا لان ربى قادر على تكلم الحيوانات (وغير ذلك من الاشياء مثل رؤية عمر رضى الله تعالى عنه وهو على المنبر) المنبر من نبرت الشئ انبره نبرا اذا رفعته (فى المدينة جيشه بنهاوند) اسم مكان فى العراق بينه وبين المدينة

٥٤
روى انه كان لا يدخل عليها غيره واذا خرج اغلق عليها سبعة ابواب وكان يجد عندها فاكهة الشتاء فى الصيف والصيف فى الشتاء وهو دليل جواز الكرامة للاولياء وجعل ذلك معجزة زكريا يدفعه اشتباه الامر عليه اذ لو كان ذلك معجزة له لكان عالما بحاله و لم يشتبه امره عليه قيل تكلمت مريم صغيرة كعيسى عليه السلام ولم ترضع ثديا قط وكان رزقها يأتيها من الجنة وقاضى مع شيخزاده ٦٢٢

٥٣
نقل عن البشر الحافى انه يعبر الدجلة ويضع عليها سجادته ويصلى عليها
(شرح منظومة زنجانى)

يبلغ خمس مائة فرخ فصاعدا حتى قال لامير جيشه ياسارية (اسم امير الجيش (الجبل الجبل) اى الزم الجبل (تحذيرا له من وراء الجبل لمكر العدو هناك وسمع (سارية كلامه) اى كلام عمر رضى الله تعالى عنه (مع بعد المسافة) يعنى ان عمر نادى على هذا المنبر امير جيشه الذى ارسله الى نهاوند فقال ياسارية الجبل حتى اشد عليه الحرب وسمع سارية ذلك النداء (وكشرب خالد السم من غير تضرر به وكجريان النيل بكتاب عمر رضى الله تعالى عنه كما روى ان النيل كان لا يجرى الا قليلا حتى تلقى اليه بنت باكرة فاذا القيت يجرى على عادته ولما كان الملك عمرو بن العاص فحكوا هذه القصة له فارسل المكتوب الى عمر رضى الله تعالى عنه باعلام الحال ثم كتب عمر رضى الله تعالى عنه مكتوبا اما نيل ان كنت تجرى باذن الله اجر فان لم تجر فلا تجر ابدا فاتوا بالمكتوب فالقوا الى النيل فجرى ماء النيل على ما كان عادته (وامثال هذا اكثر من ان يحصى ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبهت بالمعجزة فلم يتميز النبى من غير النبى) واستدلوا ايضا بقوله تعالى (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول) اذ لو جاز الكرامة لجاز اخباره بالغيب * جوابه ان المراد به سلب العموم اى لا يظهر على كل غيبه احدا فلا ينافى اظهار بعض غيبه او المراد به وقت القيامة بقرينة السباق فلا يبعد ان يطلع عليها بعض الرسل لكن المستفاد من النصوص ان لا يعلمها الا الله كقوله تعالى (يسئلونك عن الساعة ايان مرساها) الآية وكقوله عليه السلام (ما المسئول عنها باعلم من السائل) واشار الى الجواب بقوله (ويكون ذلك اى ظهور خوارق العادات من الولى الذى هو من آحاد الامة معجزة للرسول الذى ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها) اى بتلك الكرامة (انه ولى) فاعل يظهر (ولن يكون وليا الا وان يكون محققا فى ديانته حيث يأتى الاقرار بالقلب واللسان برسالة رسوله مع الطاعة له فى اوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولى الاستقلال بنفسه وعدم التابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده) على سبيل الولاية وان ظهر يظهر على سبيل الاستدراج (والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبى معجزة سواء ظهر من قبله او من قبل آحاد امته وبالنسبة الى الولاية كرامة لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبى لابد من علمه بكونه نبيا ومن خصه

٥١ قوله وسماع الخ جعل سمع كلامه كرامة لسارية والاظهر ان يجعل كرامة لعمر رضى الله عنه كرؤية الجيش من بعيد حيث اوصل كلامه الى سمع سارية فتدبر (ع)

٥٢ قال فى شرح المقاصد انكار الكرامة ليس بعجيب من اهل البدع والاهواء اذ لم يشاهدوا ذلك من انفسهم قط ولم يسمعوا بها من رؤسائهم الذين هم ليسوا اهل غرض مع اجتهادهم فى امر العبادات واجتناب السيئات ولم يعرفوا ان مبنى هذا الامر على صفاء العقيدة ونقاء السريرة واعتقاد الطريقة واصطفاء الحقيقة (كفتروى)

marfat.com

اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا) بان يقول انا نبي (بموجب المعجزات بخلاف الولي وافضل[1] البشر بعد نبينا والاحسن ان يقال بعد الانبياء) لان هذه العبارة توهم ان يكون ابو بكر رضي الله تعالى عنه افضل من الانبياء غير نبينا وليس كذلك واذا قيل بعد الانبياء لم يلزم ذلك (لكنه اراد البعدية الزمانية[2] وليس بعد نبينا نبي ومع ذلك) اي مع ارادة البعدية الزمانية (لا بد من تخصيص[3] عيسى عليه السلام بان يقول افضل البشر سوى عيسى عليه السلام (اذ لو كل بشر يوجد بعد نبينا) سواء وجد في وجه الارض او في السماء (انتقض بعيسى عليه السلام ولو اريد كل بشر يولد بعده) اي بعد نبينا (لم يفد التفضيل على الصحابة) اي تفضيل ابي بكر رضي الله تعالى عنه لان اكثر الصحابة يولد قبله (ولو اريد كل بشر هو موجود على وجه الارض لم يفد التفضيل على التابعين) لانهم لم يوجدوا بعد (من بعدهم ولو اريد كل بشر يوجد على وجه الارض في الجملة) اي سواء كان في زمان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم او بعده (انتقض بعيسى عليه السلام ابو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه الذي صدق النبي صلى الله تعالى عنه وسلم في النبوة من غير تلعثم) اي من غير مكث وفكر (وفي المعراج بلا تردد) اي قال في المعراج حق بلا تردد (ثم عمر الفاروق رضي الله تعالى عنه الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات ثم عثمان ذو النورين رضي الله تعالى عنه لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم زوجه رقية ولما ماتت زوجه ام كلثوم ولما ماتت قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لو كان عندي ثالثة لزوجتها لك ثم علي المرتضى رضي الله تعالى عنه من خواص عباد الله وخلص اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على هذا) اي على الترتيب المذكور في الافضلية (وجدنا السلف[4] والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك) اي على الترتيب المذكور (لما حكموا بذلك) اي بذلك الترتيب (واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين) وهما اهل السنة والشيعة (متعارضة ولم نجد هذه المسئلة) اي مسئلة تفضيل هذه الاربعة على بعضه (مما يتعلق به شئ من الاعمال) اي بان يتوقف عليه شئ من الاعمال (او يكون[5] التوقف فيه مخلا بشئ من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان رضي الله تعالى عنه على علي المرتضى حيث جعلوا من علامات السنة والجماعات تفضيل الشيخين) اي ابي بكر

---

[1] اي اكثر ثوابا عند الله لا انه اعلم واشرف نسبا اذ لا شك ان عليا المرتضى رضي الله عنه اشرف نسبا من ابي بكر الصديق وان كان كونه اعلم منه غير مسلم ثم ان الاولى كما اشار اليه الشارح ان يقال وافضل البشر بعد الانبياء لكن الغرض ههنا انما هو رد المخالفين الذين فضلوا عليا على غيره من اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم ولم ينقل عنهم انهم فضلوه ولا احدا من اصحابه عليه السلام على الانبياء فلذا صرح بما هو الحق ولم يبال بما يشعر به ظاهر العبارة مما لم يذهب اليه احد من الفرق المعتد بهم (حاشيه كنفروى)

[2] اذ ربما يتوهم انه اراد البعدية من حيث المرتبة فيلزم المحذور (ابن العرس)

[3] وكذا ادريس والخضر والياس عليهم السلام اذ قد ذهب العظماء من العلماء الى اربعة من الانبياء في زمرة الاحياء الخضر والياس في الارض وعيسى وادريس في السماء (خيالى)

[4] قيل وجه التصريح به دون غيره من الانبياء الثلثة الاتفاق في وجوده ظاهرا والاختلاف فيهم (بحر الافكار)

marfat.com

وعمر رضی الله تعالی عنهما وعجبة الختنین ای عثمان وعلی رضی الله تعالی عنهما
(والاضافة ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة) لان كثرة الثواب
والكرامة عند الله لا يعلمها الا الله وليس ذلك بكثرة الفضائل (وان اريد كثرة
ما يعده ذوو العقول من الفضائل فلا) اى فلا جهة للتوقف فيه لان عليا رضى
الله تعالى عنه اعلم الصحابة وافهمهم وازهدهم عن الدنيا واكثرهم
سجودا وجودا واسبقهم اسلاما كذا فى شرح المقاصد (وخلافتهم اى نيابتهم
عن الرسول فى اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم اتباع ثابتة على هذا
الترتيب ايضا) اى كالافضلية (يعنى ان الخلافة بعد رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم لابى بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلى رضى الله تعالى عنهم)
قالت الروافض اولهم العلوية قالوا ان الرسالة نزلت من الله تعالى الى على
وان جبرائيل قد اخطأ ويصلون عليه والجسامة تقول قال الله تعالى
(محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار) الآية (وقال الله عزوجل
(ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين)
الخلافة الحقة بعد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لعلى الجملة مقول قالت
لكثرة فضائله ولورود النص فى حقه وكلاهما مردود اما الاول فلان المفضول
ربما يكون اليق للقيام بمصالح الناس ولامامتهم واما الثانى فلما سيأتى (مع
العلم بان زيادة المحبة لقرابة النبى او الاعتقاد لزيادة كماله ليس ورفض بل
فرض بين الصحابة لان
الاعتقاد بان الخلافة بعد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم له وبهذا يندفع توهم الليل ان الفرض من كلام
الشارح (وذلك) اى بيان الترتيب المذكور (لان الصحابة قد اجتمعوا قبل
دفن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم (يوم توفى رسول الله تعالى عليه وسلم
فى سقيفة بنى ساعدة) اسم رجل من الصحابة (واستقر رأيهم بعد
المشاورة والمنازعة على خلافة ابى بكر رضى الله تعالى عنه على متن
باستقرار فاجمعوا على ذلك) اى الخلافة (وبايعه على رضى الله تعالى
عنه على رؤس الاشهاد) اى على رؤس الخلائق (بعد توقف كان منه)
اى كان التوقف من على اى توقف مدة حياة فاطمة وهى ستة اشهر فى الاصح
ارسل على رضى الله تعالى عنه بعد وفات فاطمة الى ابى بكر البيعة
فلما صلى ابو بكر الظهر اقبل معه على المنبر فشهد وذكر شأن على وفضله

(تتمه ۲۹۳)

(۵۵) اى اكثر اهل السنة وقد ذهب البعض الى تفضيل على على عثمان والبعض الاخر الى التوقف بينهما ۱۲ (خيالى)

(۵۶) وشئ من الاعتقاد الذى يكون ۱۲

(۵۷) (فللتوقف جهة الخ) لم يرد على فضلهما على ما ورد به النقل كما ورد فى الشيخين ۱۲ ح

(۵۸) الفعلية والعملية ۱۲

(۵۹) اى بواحد السنة ۱۲

(۶۰) اى بل الرفض ۱۲

(۶۱) على صيغة المجهول

(۶۲) فان الصحابة رضى الله عنهم قد اجتمعوا يوم وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سقيفة بنى ساعدة فقال الانصار منا امير ومنكم امير فقال لهم ابو بكر رضى الله عنه منا الامراء ومنكم الوزراء واحتج عليهم بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش فاستقر راى الصحابة رضى الله عنهم على خلافة ابى بكر (جلال)

marfat.com

عن البيعة وعذره الذى اعتذر اليه وروى ان فاطمة رضى الله تعالى عنها
سالت من ابى بكر رضى الله تعالى عنه ميراثها من رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم ومنعها ابو بكر فقال قال عليه الصلوة والسلام انا معاشر الانبياء
لا نورث ما تركناه صدقة ولذا لم تتكلم مدة حياتها (ولو لم يكن الخلافة حقا له
اى لابى بكر (لما اتفق عليه الصحابة ولنازعه على رضى الله تعالى عنه كما
نازع معاوية ولاحتج[1]) اى غلب (عليهم لو كان فى حقه) اى فى حق على (نص
كما زعمت الشيعة) زعموا ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قال لعلى
رضى الله تعالى عنه انت الخليفة من بعدى وقال عليه الصلوة والسلام انه امام
المتقين وغير ذلك من الاخبار والكل مدفوع لانه لو كان فى حقه نص صريح
لكان هو واصحابه الكل ظالما وقال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ذلك برئ
من ان يتخذ الظلمة صحابة واركانا لدينه وايضا كيف يتصور كتمه من البلوى
العام حين شاور كبار الصحابة عند وفاة النبى صلى الله تعالى عليه وسلم
(وكيف يتصور فى حق اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الاتفاق على
الباطل) وهو خلافة ابى بكر (وترك العمل بالنص الوارد ثم ان ابا بكر
لما ايس) اى صار يومئذ (من حياته[2] دعا عثمان رضى الله عنه واملى) اى كتب
(عليه كتاب عهده لعمر رضى الله تعالى عنه) اى قال له اكتب بسم الله الرحمن
الرحيم هذا ما عهد ابو بكر فى آخر عهده من الدنيا واول عهده من العقبى فانى
استخلفت عمر بن الخطاب فان عدل فذاك ظنى به وان جار فلكل امرئ ما اكتسب
والخير اردت فلا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون (فلما
كتب الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا لمن فى الصحيفة فبايعوا
حتى مرت) اى التصقت (بعلى رضى الله تعالى عنه فقال بايعنا لمن فيها) اى فى
الصحيفة (وان كان عمر رضى الله تعالى عنه وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته
ثم استشهد عمر رضى الله تعالى عنه) على يد غلام للمغيرة بن شعبة طعنه
وهو فى الصلوة (وترك الخلافة شورى) بمعنى التشاور اى حين علم بالموت جعل
الخلافة شورى (بين ستة عثمان وعلى وعبد الرحمن وطلحة والزبير وسعد
ابن ابى وقاص ثم فوض الامر خمستهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه
فاختار عثمان رضى الله تعالى عنه وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوا وانقادوا

[1] كما احتج ابو بكر ۱۲
[2] لا تجتمع امتى على الضلالة ۱۲
[3] بعد ما مضت على خلافته سنتان واربعة اشهر او ستة اشهر ۱۲ (خيالى)

marfat.com

لاوامره ونواهيه وصلوا معه الجمع والاعياد (اى صلوة العيد العيد السرور ولذلك سمى يوم العيد عيدا (فكان) الخلافة الحقة (اجماعا ظاهرا استشهد بعثمان رضى الله تعالى عنه (وترك الامر مهملا) اى لم يتعين الخلافة لاحد (فاجتمع كبار المهاجرين) الذين هاجروا الى المدينة من مكة (والانصار الذين نصروا الرسول (على على رضى الله تعالى عنه واتسوا) اى طلبوا (منه) اى من على رضى الله تعالى عنه (قبول الخلافة وبايعوه) لما كان افضل اهل عصره واولاهم فى الخلافة (وما وقع من) المخالفات بين على ومعاوية والمحاربات لم يكن) خبر ما وقع (عن نزاع فى خلافته بل عن خطأ فى الاجتهاد اى فى استخراج المسئلة وهو ترك القصاص من قتلة عثمان قال على رضى الله تعالى عنه اخواننا بغوا علينا وليسوا كفارا (وما وقع من الاختلاف بين الشيعة واهل السنة فى هذه المسئلة) اى مسئلة التفضيل (واد عاء كل من الفريقين) اى اهل السنة والشيعة (النص فى باب الامامة وايراد الاسئلة والاجوبة من الجانبين فمذكور فى المطولات بجواب ما وقع (والخلافة ثلثون سنة ثم بعدها ملك) جمع ملك (واسارة لقوله عليه الصلوة والسلام والخلافة بعدى ثلثون سنة ثم يصير ملكا) بكسر الميم وسكون اللام وحكى بضم الميم وسكون اللام وقيل بفتح الميم وكسر اللام ان كان العضوض بمعنى الفاعل (عضوضا) اى يكون ظالما بعضهم لبعض فعبر عن الظلم به لان الظالم كانه يعض ويأكل المظلوم ومدة الخلافة لابى بكر سنتان وعشرة لعمر واثنا عشر لعثمان وستة لعلى رضى الله تعالى عنهم وقد تم ثلثون يوم قتل على رضى الله تعالى عنه وكذا استشهد على على رأس ثلثين سنة بعد وفات النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فمعاوية ومن بعده لا يكون خلفاء بل هو ملوكا واسراء وهذا اى كون الخلافة ثلثين سنة بعد وفات الرسول (مشكل لان اهل الحل والعقد) والمراد من اهل العقد اهل الحرم اى اهل مكة والمدينة فقط واهل الحل هو سائر الناس من المسلمين (من الامة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض الروافض كعمر بن عبد العزيز مثلا ولعل) والام الاول اصل عند جماعة وانما يحذف تخفيفا فى قولك علك وقيل زائدة والاصل علك ولعل حرف والحذف تصرف والحرف

٥٥

يعنى ان معاوية واحزابه من الصحابة الذين خالفوا عليا بنوا عن طاعته بشبهة هى ترك القصاص من قتلة عثمان لانهم ظنوا ان تأخير امرهم مع عظم جنايتهم يوجب اضطراب امر الامامة وتعرض الدماء للسفك وظن على رضى الله عنه ان تسليم قتلة عثمان مع كثرة عشائرهم واختلاط عالم بالعساكر يؤدى الى اضطراب امر الامامة فى بدايتها فرأى التاخير اصوب و احق فكان الشبهة المذكورة سبب العدم دخولهم فى بيعته وان سلموا انه افضل زمانه واحق بالامامة فهم وان سلموا انه افضل زمانه لكنهم اخطأوا فى اجتهادهم بالشبهة المذكورة فاقبلوا بيعته ويؤيد ماقلناه ما ذكره يحيى بن سليمان احد شيوخ البخارى عن ابى مسلم الخولانى انه قال لمعاوية انت تنازع عليا فى الخلافة وانت مثله قال لا والله انى لاعلم انه افضل منى واحق بالامر ولكن الستم تعلمون ان عثمان قتل مظلوما وانا ابن عمه وليه اطلب بدمه فاتوا عليا فكلموه فقال يدخل فى البيعة و يحاكمهم الى فامتنع ٥ (حاشيه كفوى)

marfat.com

بعيد منه بل اشارة الى دفع الاشكال اى مراد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم من الحديث ان الخلافة الكاملة التى لا يشوبها شئ من المخالفة وميل اى اعراض عن المبايعة يكون ثلثين سنة وبعدها قد تكون وقد لا تكون ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب وانما الخلاف فى انه هل يجب على الله ذهب الامامية بناء على انه لطف فيجب على الله تعالى رد عليه بانه لو وجب على الله لما خلا زمان من امام ظاهر جامع لشرائط الامامة اجيب بان وجود الامام لطف وانما عدم من جهة اساءة العباد راو على الخلق بدليل سمعى) الباء متعلق بقوله نصب (راو عقلى والمذهب) اى المذهب المختار (انه يجب على الخلق سمعا له لقوله عليه الصلوة والسلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة) بكسر الميم للنوع و الهيئة ما فارقه الروح من غير تزكية (جاهلية) صفة ميتة يعنى صار باغيا فاذا مات على تلك الحالة مات على الضلالة كما يموت اهل الجاهلية عليها قيل المراد من الامام من هذا الحديث هو النبى الذى بعضا فى ذلك الوقت فعلى هذا لا يرد ما قاله الشارح بعيد هذا بقوله فيعمى الامة كلهم ويكون ميتتهم ميتة جاهلية ولا يحتاج الى ذلك الجواب بالتكلف ويزول الاشكال بالكلية على ما لا يخفى (ولان الامامة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفات رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم نصب امام حتى قدموه على الدفن) اى دفن الرسول (وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرا من الواجبات الشرعية) كامور الجمع والاعياد (يتوقف عليه) اى على الامام (كما اشار اليه بقوله والسلون لابد لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم) على ما تقتضيه القوانين الاسلامية (وسد ثغورهم) الثغور موضع المخافة من خروق البلدان (وتجهيز جيوشهم) والجهاز ما يعد من الامتعة للثقلة كعدة السفر وما يحمل من بلدة الى اخرى وما تزف به المراة الى زوجها راو اخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة) من اللص (وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار جمع صغير (والصغائر) جمع صغيرة (الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنائم ونحو ذلك من الامور التى لا يتولاها) اى لا يكون وليا (آحاد من الامة فان قيل لم) ههنا استفهام وحذفت الفها مع حروف الجر للفرق بين الاستفهامية والخبرية

لله ويحتمل ان سيراد بالخلافة الواقعة فى الحديث الخلافة على الاطلاق بكون ثلثين سنة وعلى ان لا يقع فيها تغور رسوله كما كانت كاملة لا يشوبها شئ من المخالفة وميل من المتابعة اولا فالفرق بينه وبين جواب الشارح ظاهر اذ يمكن ان لا توجد الخلافة الكاملة كما ذكر الشارح بل ودون ان توجد الخلافة على الاطلاق والنظر الى هذا الاحتمال الثالث يكون ما فى الجوابين واحدا لا مطلقا واما ما قيل فى الفرق بينهما وفى تزييف جواب الشارح منه انه يشكل على الظاهر بخلافة عثمان وعلى لانه خالف معهما اهل البغى فكيف يصح ان الخلافة التى لا يشوبها شئ من المخالفة ثلثون سنة و ايضا حصر الخلافة الكاملة فى ثلثين سنة لا يقتضى ان يكون ما بعدها ملكا واسارة بل خلافة غير كاملة انتهى رحاشية)

لله حاصله على ما اشار اليه الشارح بقوله ولان كثيرا من الواجبات الخ اه ان نصب الامام مما يتوقف عليه كثير من الواجبات الشرعية وما يتوقف عليه الواجب الشرعى فهو واجب شرعا (حاشية كنغروى)

marfat.com

(ولا يجوز الاكتفاء المذكور بذى شوكة فى كل ناحية ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا لانه يؤدى الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلاف امر الدين والدنيا كما نشاهد فى زماننا هذا فان قيل فليكتف بذى شوكة الرياسة العامة اماما كان او غير امام) لان المقصود من نصب الامام ذلك فاذا حصل بذى شوكة ذلك فلا يحتاج الى اجتماع الامة على نصب الامام (فان انتظام الامر يحصل بذلك) اى بالاكتفاء المذكور (كما فى عهد الاتراك قلنا نعم يحصل بذلك بعض النظام فى امر الدنيا ولكن يختل امر الدين وهو المقصود الاهم) لان صاحب الشوكة قد يكون جاهلا لا يعلم الاحكام الشرعية فيختل امر الدين بذلك (والعمدة العظمى) العمدة ما يعتمد اليه (فان قيل فعلى ما ذكره من ان مدة الخلافة ثلثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين) هم ابو بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله تعالى عنهم (خاليا عن الامام فيعصى الامة كلهم ويكون ميتتهم ميتة جاهلية قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة) فلا يلزم من انتفاء هذه الخلافة انتفاء الخلافة المطلقة لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام (ولو سلم فلعل دور الخلافة ينقضى دون دور الامامة بناء على ان الامام اعم) لان الخليفة من كان طريقته وحكومته على طريقة النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وحكومة الامام والسلطان اعم (لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده للقوم) يعنى لم نجد الاصطلاح متعارفا فيما بينهم (بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم ولهذا) اى ولاجل ان الخليفة اعم من الامام عند الشيعة (يقولون بخلافة الائمة الثلاثة) ابو بكر وعمر وعثمان رضى الله تعالى عنهم (دون امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل لان الامام من قريش وغيره لا يكون اماما كما قال به الرسول فعلى هذا يكون الامر مشكلا لقوله عليه الصلوة والسلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية (ثم ينبغى ان يكون الامام ظاهرا ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام والا مختفيا من اعين الناس خوفا) والفرق بين الخوف والحزن ان الخوف على المتوقع والحزن على الواقع (من الاعداء وللظلمة) معطوف على قوله من الاعداء تقديره خوفا (من الاستيلاء) للظلمة (ولا منتظرا) اى مترقبا (خروجه) اى خروج الامام (عند صلاح الزمان) اى امن الزمان وانقطاع مواد الشرور والفساد (وانحلال) او ذهاب (نظام

---

٥١ المراد بالرياسة الرياسة العامة فى الدنيا ليصح قوله اماما كان او غيره فان من له الرياسة فى الدين والدنيا فى نيابة الرسول لا يكون غير امام (عصام)

٥٢ يريد ان اللازم بط لما ان فى الازمنة الماضية بعد الخلفاء الراشدين اكابر الامة من التابعين وتبعهم الى غير ذلك من الائمة المجتهدين الذين لا خفاء فى جلالة قدرهم فى الدين وقيل لان اجتماع الامة على الضلالة لا يجوز وقد يجاب عن الشبهة بانه انما يلزم المعصية لو تركوا نصب الامام عن قدرة واختيار ومحصوله تخصيص (حاشيه)

٥٣ والتحقيق انه لا اشكال اما اولا فلان هذا الحديث انما هو للحث على طاعة الامام واما ثانيا فلان صاحب الشوكة اذا استولى وجبت طاعته وصار اماما حكما حالة الاضطرار (ابن عرس)

marfat.com

اهل الظلم والفساد لا كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم) قالت الامامية لا يكون الدنيا بغير امام من ولد حسين وان الامام عالم اهل الارض والجماعة تقول ان الامة بعضهم ائمة لبعض فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر (ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على رضى الله تعالى عنه ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه على زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه على الرضا ثم ابنه محمد التقى ثم ابنه على النقى ثم ابنه الحسن العسكرى ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدى وقد اختفى) والواو للحال (خوفا من اعدائه وسيظهر فيملأ الدنيا قسطا[1]) يقال قسط الرجل فهو مقسط اذا عدل وقسط يقسط فهو قاسط اذا جار (وعدلا كما ملئت جورا وظلما[2]) يملك سبع سنين فذهب العلماء الى انه امام عادل من اولاد فاطمة رضى الله تعالى عنها (ولا امتناع فى عمره) اى مهدى (وامتداد ايامه كعيسى والخضر[3]) روى عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فى بعض الاخبار انه ذكر قصة الخضر فقال انه ابن ملك من الملوك فاراد ابوه ان يستخلفه من بعده فلم يقبل فهرب منه ولحق بجزائر البحر فطلبه ابوه فلم يقدر عليه قال مجاهد انما سمى الخضر خضرا لانه اذا صلى بمكان اخضر ما حوله وقال عكرمة انما سمى الخضر خضرا لانه لم يكن بارض الا اخضرت (وانت خبير) هذا رد مذهب الشيعة (بان اختفاء الامام وعدمه سواء فى عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام و ان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب) الخوف (اختفاء دعوى الامامة كما فى حق آبائه) اى آباء المهدى (الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة وايضا) معطوف على قوله وانت خبير (فعند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام اشد وانقيادهم له) اى الامام (اسهل) من عكسه اى من احتياج الناس الى الامام عند امن الزمان وعدم اختلاف الآراء وعدم استيلاء الظلمة (ويكون من قريش[4] ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببنى هاشم واولاد على رضى الله تعالى عنه) يعنى يشترط ان يكون الامام قريشيا (لقول النبى صلى الله تعالى عليه وسلم الائمة من قريش وهذا) جواب ما يقال وهو ان قوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش خبر الواحد ولا يفيد العلم بل يفيد غلبة الظن فاجاب عنه بقوله وهذا (وان كان خبر واحد لكن لما رواه ابو بكر رضى الله تعالى عنه محتجا به

[1] القسط بالكسر العدل وبالضم الجور والظلم ومنه قوله تعالى واما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا وبابه جلس ۱۲ (اختری)

[2] عن ابى سعيد قال عليه السلام المهدى منى اجلى الجبهة اقنى الانف يواطى اسمه اسمى يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا يملك سبع سنين ۱۲ (صلاح الدين)

[3] قال الامام النووى رحمه الله تعالى اسمه بليا ولقبه الخضر واطلاق الاسم على اللقب جائز شائع اخرج احمد والبخارى ومسلم والترمذى عن ابى هريرة وكذا اخرجه الطبرانى عن ابن عباس مرفوعا انما سمى الخضر خضرا لانه جلس على فروة بيضاء فاذا هى تهتز تحته خضرا وابوه ملكان ابن فالغ قال ابن سفيان راوى صحيح مسلم وهو الذى يقتله الدجال ثم يحييه وانما طالت حياته لانه شرب من ماء الحياة و ليكذب الدجال ۱۲ (اعلام المسكر لكيالى زاده)

[4] قريش تصغير قرش دابة فى البحر ذات باس وشدة وهو احد وجوه تسميتهم بذلك وهم بنو النضر بن كنانة ۱۲ (ابن الهمام)

marfat.com

يحمل اللطف العبد (على فعل الخير ويزجره) اى يمنعه عن الشر (مع بقاء الاختيار تحقيقا) علة لبقاء الاختيار (للابتلاء) والابتلاء فى الاصل التكليف بالامر الشاق من البلاء لكنه لما استلزم الاختيار بالنسبة الى من يجهل العواقب ظن ترادفهما اى ترادف التكليف والاختيار (ولهذا) اى لبقاء الاختيار (قال الشيخ ابو منصور العصمة لا تزيل المحنة) اى التكليف (وبهذا) اى بالتكليف والاختيار (يظهر فساد قول من قال انها) اى العصمة (خاصية فى نفس الشخص او فى بدنه يمتنع بسببها) اى الخاصية (صدور الذنب عنه كيف) اى كيف لا يظهر فساده[1] (ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا عليه ولا ان يكون افضل من اهل زمانه لان المساوى فى الفضيلة بل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها واقدر على القيام بموجبها خصوصا اذا كان نصب المفضول ادفع للشر وابعد من اثارة) اى انتشار (الفتنة) واصل الفتنة الاختبار يقال فتنت الذهب فى النار اذا ادخل فيها ليعلم جودته (ولهذا) اى لما ذكرنا من انه لما كان المساوى فى الفضيلة بل المفضول (جعل عمر رضى الله تعالى عنه الامامة شورى بين ستة) اى ستة اشخاص (مع القطع بان بعضهم افضل من البعض فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين ستة مع انه لا يجوز نصب امامين فى زمان واحد قلنا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين يجب اطاعة كل منهما على الانفراد اذ لا يلزم فى ذلك من امتثال احكام متضادة لان كل واحد من الامامين يريد حكما يغائر حكم الآخر (واما الشورى فالكل) اى الستة المذكورة (بمنزلة امام واحد واشترط ان يكون الامام من اهل الولاية) الولاية بالفتح النصرة والتولى وبالكسر السلطان (المطلقة الكاملة اى مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا) هذه الاوصاف الاربعة مع العدالة شرط الامامة اجماعا والجمهور على انه شرط ايضا ان يكون مجتهدا فى الاصول والفروع (اذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا) اى اشارة الى علة كون الامام مسلما ولا يكون الكافر صالحا للامامة (والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقر فى اعين الناس) فلا يكون العبد صالحا للامامة (وللنساء ناقصات عقل ودين) فلا يكون النساء صالحة للامامة (والصبى والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف فى مصالح الجمهور) اى اكثر الناس (سايسا) اى مالكا للتصرف فى امور المسلمين بقوة رأيه ورويته ومعونة بأسه

[1] اضا كان هذا فاسدا لانها اذا كانت كما ذكره تكون لازمة لماهية او وجوده وعلى كلا التقديرين تمتنع انفكاكها ١٢ (كنفروى)

[2] وقد يجاب ايضا بان معنى جعل الامامة شورى ان يتشاوروا فينصبوا واحدا منهم ولا يتجاوزهم الامامة لا النصب والتعيين وح لا اشكال اصلا (خيالى) وكذا صرح به الامام البخارى ١٢

وشوكته قادرا بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته) ليحفظ دار الاسلام (على تنفيذ الاحكام) اى الاحكام الشرعية (وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم اذ الاخلال بهذه الامور محل بالغرض من نصب الامام ولا ينعزل الامام بالفسق اى بالخروج عن طاعة الله تعالى والجور اى الظلم على عباد الله) الظلم وضع الشئ فى غير موضعه (لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف) الواو للحال (كما لا ينفادون لهم) اى للامراء (يقيمون الجمع والاعياد باذنهم) اى باذن الامراء (ولا يرون) اى السلف (الخروج عليهم) اى على الامراء (ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء فبقاء اولى) اى بعد الامامة اول (وعن الشافعى رحمه الله ان الامام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وامير و اصل المسئلة ان الفاسق ليس من اهل الولاية عند الشافعى رحمه الله تعالى فلا يكون الفاسق اماما لان الامام لا يكون الا من اهل الولاية (لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند ابى حنيفة هو الفاسق (من اهل الولاية حتى يصح لاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة) فيجوز ان يكون الفاسق اماما ولا ينعزل بالفسق (والمسطور فى الكتب الشافعية ان القاضى ينعزل بالفسق) كاخذ الرشوة او الزنا او شرب الخمر (بخلاف الامام وفى رواية الزواد (اسم الكتاب من الفتاوى (عن العلماء الثلثة) ابو حنيفة ومحمد وابو يوسف رحمهم الله تعالى انه لا يجوز قضاء) القاضى (الفاسق وقال بعض المشائخ اذا قلد) اى نصب (الفاسق ابتداء يصح ولو قلد وهو) الواو للحال (عدل ينعزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته فلم يرض بقضائه بدونها) اى بدون العدالة لا بأس بالدخول فى القضاء لمن يثق بنفسه لانه فرض كفاية ولكونه امر معروف ويكره الدخول فيه لمن يخاف الجور وقيل كره الدخول باختياره ولو وثق بنفسه لقوله عليه الصلوة والسلام من جعل على القضاء فكانما ذبح بغير سكين الصحيح ان الدخول فيه رخصة طمعا للعدل والترك عزيمة الا اذا تعين هو للقضاء فحينئذ يفرض عليه التقليد صيانة لحقوق العباد ولو كان فى البلاد امثاله فامتنع كل منهم عن القضاء اثموا ان كان السلطان لا يفصل بينهم والا فلا (وفى فتاوى قاضيخان اجمعوا على انه)

والفاسق اهل للقضاء ويصح تقليده ويجب ان يقلد حتى لو قلد كان المقلد اثما كما يصح قبول شهادة الفاسق حتى لو قبل القاضى وحكم بها كان آثما لكنه ينفذ ويجب ان لا تقبل شهادته وفى الشمنى اجتماع هذه الشرائط من الاجتهاد و العدالة وغيرهما متعذر فى عصرنا لخلو العصر عن المجتهد والعدل فالوجه تنفيذ قضاء كل من ولاه سلطان ذى شوكة وان كان جاهلا فاسقا (ملتقى مع شرحه مجمع الانهر)

المسلم اقدم على كبيرة او اصر على صغيرة

القضاء بالحق من اقوى الفرائض وافضل العبادات (ملتقى)

ولو فوق القاضى العدل باخذ الرشوة وغيره من الزنا وشرب الخمر يستحق العزل ولا ينعزل فى ظاهر المذهب وعليه مشى الخصاف وهو الصحيح وعليه الاعتماد (ملتقى وداماد)

marfat.com

اى القاضى (اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا اخذ القاضى القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه) روى عن وهب بن منبه انه قيل له الرشوة حرام فى كل شئ قال لا انما يكره من الرشوة ان ترشو لتعطى ما ليس لك او تدفع حقا قد لزمك فاما ان ترشو لتدفع عن دينك ودمك ومالك بالرشوة فلا وهذا كما روى عن عبد الله بن مسعود رضى الله تعالى عنه انه كان بالحبشة فرشى دينارين وقال وانما الاثم على القابض دون الدافع روى عن انس رضى الله تعالى عنه قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من اخذ الرشوة فى الحكم كانت سترا بينه وبين الجنة (ويجوز الصلوة خلف كل بر) بفتح الباء صفة بمعنى المحسن وبكسرها بمعنى الاحسان البر كل فعل مرضى وقيل اسم لكل خير يفضى صاحبه الى الجنة واصله التوسع فى فعل الخير ماخوذ من البر (وفاجر[1] لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر ولان علماء الامة يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء او البدع من غير نكير وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلوة خلف المبتدع فمحمول على الكراهية اذ لا كلام فى كراهية الصلوة خلف الفاسق والمبتدع هذا) اى جواز الصلوة خلف الفاسق (اذا لم يؤد الفسق والبدعة الى حد الكفر واما اذا ادى اليه) اى الى الكفر (فلا كلام فى عدم جواز الصلوة) الكفر فى اللغة ستر النعمة واصله الكفر بالفتح هو الستر ومنه قيل للزراع والليل كافر واكمام الثمرة كافور وفى الشرع انكار ما علم بالضرورة مجئ الرسول به (ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلوة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا ويصلى على كل بر وفاجر اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله عليه الصلوة والسلام لا تدعوا) اى لا تتركوا (الصلوة على من مات من اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل) اى المسائل المذكورة من جواز الصلوة خلف كل بر وفاجر وغير ذلك (انما هى من فروع الفقه فلا وجه لايرادها فى اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد حقية ذلك واجب وهذا من الاصول) اى اصول الكلام (فجميع مسائل الفقه كذلك) بهذا الاعتبار (قلنا انه) اى المصنف (لما فرغ عن مقاصد علم الكلام من مباحث

[1] قال بعض الاكابر الظ ان المراد بالفاجر هو الفاجر قبل دخول الصلوة فهو مجاز مرسل بعلاقة الكون فيها معنى كما فى قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم الآية والا فالعبد بعد الدخول فى الصلوة لا يبقى فاجرا حقيقة لتوبته وانابته الى الله تعالى بالدخول فى الصلوة فيكون برا ايضا فلا كلام فى جواز الصلوة خلفه ح (وغرض النبى عليه السلام نهى امته عن النظر الى سابق فجوره قبل دخول الصلوة لما ان ذلك النظر متقرب بين الناس فالكل حين الدخول بر نعم لا شك فى افضلية البر قبل الدخول على الفاجر قبله ولهذا وصفه بوصف السابق تعزيرا له وقدم البر عليه تشريفا له انتهى) اقول هذا توجيه دقيق نشأ من حسن الظن بامة محمد جميعا لما اجمعوا عليه من اطلاق الفاجر على مثله حقيقة حين الدخول فى الصلوة بناء على ان اسم الفاعل حقيقة فى الماضى وفى الحال بل فى المستقبل ايضا ١٢ (حاشيه)

marfat.com

الذات والصفات والافعال والمعاد (اى الآخرة) والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ (اى شئ يسير من المسائل) كما يقال اصاب الارض نبذ من المطر اى شئ قليل من المطر (التى تميزبها اهل السنة عن غيرهم مما خالف) بيان مسائل (فيه المعتزلة) الضمير فى فيه عائد الى مما (والشيعة او الفلاسفة او الملاحدة او غيرهم) من اهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد (ونكف عن ذكر الصحابة الا بخير لما ورد فى الاحاديث الصحيحة فى مناقبهم) المناقب جمع منقبة وهى الفضيلة والشرف (ووجوب الكف عن الطعن فيهم لقوله عليه الصلوة والسلام لا تسبوا اصحابى فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا) تمييز (ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه) المد ربع الصاع والنصيف نصف الشئ كما يقال للعشرة عشير وللخمس خميس وللثمان ثمين والضمير فى نصيفه راجع الى احدهم لا الى المد والمعنى ان احدا كم لا يدرك بانفاق مثل احد ذهبا من الفضيلة ما ادرك احدهم بانفاق مد من الطعام او نصف منه (ولقوله عليه الصلوة والسلام اكرموا اصحابى فانهم خياركم) اى عنا ركم (الحديث ولقوله عليه الصلوة والسلام الله الله) منصوب بفعل مقدر اى اتقوا الله (فى اصحابى) اى فى حق اصحابى (لا تتخذوهم غرضا) اى حقيرا (من بعدى فمن احبهم) فمن موصولة لاغرطية بدليل دخول الفاء على الخبر وان كانت شرطية لا يدخل الفاء لان الماضى اذا كان جزاء الشرط لا يدخل الفاء عليه (فبحبى احبهم ومن ابغضهم فببغضى ابغضهم ومن اذاهم فقد اذانى ومن اذانى فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك) اى يقرب (ان يأخذه) اى يأخذه الله للتعذيب والعقاب (ثم فى مناقب كل من ابى بكر وعمر وعثمان وعلى والحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة) رضى الله تعالى عنهم (احاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات) هذا جواب سؤال مقدر تقديره لم لم تجيزوا ذكر الصحابة الا بخير لما وقع المنازعات والمحاربات بينهم فان ذلك يدل على ان ذكر بعض بعضا قد يكون بغير الخير فلا يكون قول المصنف ونكف الخ

لعل الظاهر ان الخطاب المذكور بالنظر الى الموجودين وقت الخطاب الذين شاهدوا النبى عليه السلام منهم الب الآخر او كشف له عليه السلام انه يعيش بعد وفاته وبالنظر الى من لم يكن من الاصحاب من الاتباع ومن بعدهم فيكون من قبيل التغليب كما فى قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكاة والاخصيص الخطاب بالنظر الى ما عدا الاصحاب ممن لم يكن موجودا وقت الخطاب مما لا وجه له ثم انه على تقدير الثانى يكون الخطاب فى قوله عليه السلام فلو ان احدكم الخ بالنظر الى الاتباع ومن بعدهم وذلك واضح واما بالنظر الى الاول فالخطاب يكون بالنظر الى الذى لم يعرف قدر الآخر من افاضل الصحابة من المهاجرين والانصار وذلك ثابت ايضا بقوله تعالى لا يستوى منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل اولئك اعظم درجة من الذين انفقوا الآية وكذا الحال فى الحديثين الآخرين.

marfat.com

جائزا فاجاب بقوله وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات (فله محامل اقل تلك المحامل وقوع الخطأ فى الاجتهاد) لان المجتهد قد يخطئ ويصيب (وتأويلات فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فيكفر كقذف عائشة رضى الله تعالى عنها) بالزنا لورود النص القطعى على براءتها كقوله تعالى (والذين يرمون المحصنات) الآية (والا) اى وان لم يكن مما يخالف الادلة القطعية (فبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية) وهو اسم رجل من اصحاب النبى صلى الله تعالى عليه وسلم نازع مع على رضى الله تعالى عنه فى امر الخلافة اللعن طرد وبعد من الله تعالى (واحزابه لان غاية امرهم البغى والخروج على الامام وهو لا يوجب اللعن وانما اختلفوا فى يزيد بن معاوية حتى ذكر فى الخلاصة وغيره انه لا ينبغى اللعن عليه ولا على الحجاج) اسم ملك من ملوك العرب (لان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة وما نقل) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان ما نقل من لعن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لبعض من اهل القبلة يخالف ما ذكر من ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم نهى عن اللعن الخ فما التوفيق بينهما فاجاب بقوله وما نقل (من لعن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لبعض من اهل القبلة فلما انه) اى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم (يعلم من احوال الناس) بيان ما فى لما (ما لا يعلمه غيره) والضمير البارز فى يعلمه عائد الى ما والضمير فى غيره راجع الى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم يعنى يحتمل ان يكون الشخص الذى لعن النبى صلى الله عليه وسلم لم يكن مؤمنا بل منافقا (وبعضهم) اى العلماء (اطلق اللعن عليه) اى على يزيد بن معاوية (لما انه كفر حين امر بقتل الحسين رضى الله تعالى عنه واتفقوا) اى العلماء والواو للحال (على جواز اللعن على من قتله او امر به او اجازه او رضى به والحق ان رضاء يزيد بقتل الحسين واستبشاره) اى يزيد (بذلك) اى بالقتل (واهانته) يزيد (اهل بيت النبى عليه السلام مما تواتر) خبران (معناه) قال حجة الاسلام لم يثبت اصلا ان يزيد قتل الحسين او امر بقتله او رضى به فلا تجوز نسبة مسلم الى كبيرة بلا تحقيق * قيل

ولا عقاب بترك اللعن من احد * * فى حق ابليس فهو الكافر الجانى * * فلن يزيد يزيد منه مفسدة * * فاسكت فلا ترض لوما باسم لعان * * (قصيدة نونيه لخضر بك)

لن يغلب معاوية احد الحديث ۱۲

marfat.com

قد تواتر ان يزيد ارسل الجند على الحسين فقتلوه واهانوا اهل بيت النبى عليه السلام فيكون الامر امرا وراضيا بما فعله جنده بجنسه وهو جلى عند العقل فالقول بعدم الرضاء من حسن الظن لاهل الفسقة (وان كان تفاصيلها آحادا فنحن لا نتوقف فى شانه) اى فى شأن يزيد (بل فى ايمانه لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه) قيل لو سلم ان يزيد قتل الحسين لم يكفر لان قاتل عثمان رضى الله تعالى عنه لم يكفر مع كونه افضل من الحسين اذ التكفير بالقتل رتبة الانبياء عليهم السلام ولو سلم انه كفر حين قتله فاللعن على الكافر المعين لا يصح فلعله تاب بعده قيل تكفير قتل الحسين ليس كقتل الصحابى بل لاهانته اهل بيت النبى عليه السلام ولم يوجد ذلك فى عثمان رضى الله تعالى عنه (ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبى عليه السلام حيث قال عليه السلام ابو بكر فى الجنة وعمر فى الجنة وعثمان فى الجنة وعلى فى الجنة وطلحة فى الجنة والزبير فى الجنة وعبد الرحمن بن عوف فى الجنة وسعد ابن ابى وقاص فى الجنة وسعيد بن زيد فى الجنة وابو عبيدة بن الجراح فى الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين لما ورد فى الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وسائر الصحابة لا يذكرون الا بخير ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين و لا نشهد بالجنة او النار لاحد بعينه بل نشهد بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين من اهل النار) وكذا اطفالهم تبعا لهم وقيل هم فى الجنة اذ لا اثم لهم وقيل هم فى الاعراف ووجهه ان عدم التيقن لعدم العلم بخاتمته واذا مات ولد المؤمنين طفلا لخاتمته بالايمان لاحالة تبعا لابيه الا ان يكون تابعا لخاتمة ابيه وهو غير معلوم (ونرى المسح على الخفين فى السفر و الحضر خلافا للروافض (لانه) اى المسح (وان كان زيادة على الكتاب) اى كتاب الله تعالى وهو قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين) لا يفهم منه جواز المسح على الخفين (وهى جائزة) اى الزيادة على الكتاب (بالخبر المشهور وسئل) والجمهور على اثبات همزة سئل وسيل بالياء وهو على لغة من قال سلت تسال بتغيير همزة والياء منقلبة عن واو لقولهم

٥٤
قوله فنحن لا نتوقف الخ فى قوله فنحن لا نتوقف فى شانه منافاة لما قال الغزالى فى الاحياء فى لعن الاشخاص خطر فليجتنب فلا خطر فى السكوت عن لعن ابليس افضلا عن غيره ١٢ (عصام)

٥٥
اما مسح الخفين للمقيم فثابت بالتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا شبهة قال الامام تاج العارفين الشيخ الحسن البصرى قد سمعت عن سبعين من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم انه صلى الله عليه وسلم مسح على الخفين ١٢ اركان اربع

marfat.com

سأل وسألته (على بن ابى طالب عن المسح على الخفين فقال جعل رسول
الله ثلثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم) جعل له معان كثيرة
واحد المعنى منها صير كقوله تعالى وجعلنا ها نكالا لما بين يديها اى صيرناها
والثانى بمعنى الايجاب كقوله وما جعلنا القبلة اى اوجبنا القبلة وامرنا بها
والثالث بمعنى القول كقوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا اى قلناه وانزلناه
والرابع بمعنى الخلق كقوله تعالى وجعل الظلمات والنور اى خلق الظلمات
والنور (وروى ابو بكر عن رسول الله انه عليه الصلوة والسلام رخص للمسافر
ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه ان يمسح عليهما)
مفعول رخص (وقال الحسن البصرى ادركت سبعين نفرا) اى نفسا من الصحابة
يرون المسح على الخفين ولهذا) اى لما ذكرنا من الاحاديث (قال ابو حنيفة رحمه
الله تعالى ساقلت) اى لم اكن قائلا (بالمسح حتى جاء فى فيه) اى فى حق المسح
(مثل ضوء النهار وقال الكرخى) رجل من اصحاب ابى حنيفة رحمه الله تعالى
(اخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لان الآثار) اى روايات الصحابة
(التى جاءت فيه فى حكم التواتر) فمن انكر موجب الخبر المتواتر كان كافرا (وبالجملة
من لا يرى) اى لا يجوز (المسح على الخفين فهو من اهل البدعة حتى سئل انس
ابن مالك رضى الله تعالى عنه عن السنة وبالجماعة فقال ان تحبين ولا تطعن
فى الختنين) اى عثمان وعلى رضى الله تعالى عنهما (وتمسح على الخفين ولا يحرم نبيذ
الجرة وهو ان ينبذ تمر او زبيب فى الماء فيجعل فى اناء من الخزف) وهو ما يتخذ
من التراب (فيحدث فيه لذع كما فى الفقاع فكانه نهى عن ذلك فى بدء الاسلام
لما كانت الجرار) جمع جرة (اوانى الخمور ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد اهل
السنة خلافا للروافض وهذا) اى ما ذكر من عدم حرمته (بخلاف ما اذا اشتد و
صار مسكرا فان القول بحرمة قليله وكثيره مما ذهب) خبران (اليه كثير من اهل
السنة ولا يبلغ ولى درجة الانبياء لان الانبياء معصومون مأمونون عن خوف
الخاتمة مكرمون بالوحى ومشاهدة الملك مأمورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام
بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولى
افضل من النبى كفر وضلال) فان قلت ورد فى الخبر الصحيح انه قال عليه الصلوة
والسلام ان من عباد الله لانا سا ما هم بانبياء ولا شهداء ينبطهم الانبياء و

ع٥ وجعلنا الليل شيئ عذابا ٣
ع٥ وبمعنى بعث هو وجعلنا منه اخاه هارون وزيرا وبمعنى التسمية وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا وجعلت زيدا اخاك نسبته اليك وجعل له كذا اى شارطه (كليات)
ع٥ ولا بأس بالنقاء النبيذ فى الدباء والحنتم وهو الجرة الخضراء وقيل هو الجرة الحمراء يجعل فيها الخمر ويلقى فيها من نواحى اليمن وقار مزفت هو الوعاء المطلى بالزفت والتقير هو الخشب المنقور لان هذه الظروف كانت مختصة بالخمر فلما حرمت الخمر حرم استعمال هذه الظروف تشديدا فى تحريم الخمر ليتركه الناس فلما مضت الايام ايح استعمالها لاستقرار الامر بالتمام ١٢ ملتقى الابحر مع شرحه مجمع الانهر)
ع٥ وذهب بعض الائمة الى اباحة قليله والمختار التحريم لكنه لا يحد منه الا بالسكر (عرس)
ع٥ فضل النبى جل فى نعوته ٥ قالت ولايته فى قول اخوان ٥ (فصيلاه نونيه ٢)

marfat.com

(بقيه صفحه ٣٠٧)

الشهداء يوم القيامة لقرب مقعدهم من الله فقالوا يا رسول الله من هم وما اعمالهم لعلنا نحبهم فقال عليه الصلوة والسلام قوم تحابوا بروح الله بغير ارحام بينهم ولا اموال يتعاطونها بينهم والله ان وجوههم لنور وانهم لعلى منابر من نور ولا يخافون اذا خاف الناس ولا يحزنون اذا حزن الناس وبيقين منه كون الولى افضل من النبى ء اجيب بان شان الانسان ان يتمنى ما رآه حسنا وان كان له مثله او خير منه (نعم قد يقع تردد فى ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع ان النبى متصف بالمرتبتين م اى النبوة والولاية (وانه افضل من الولى الذى ليس بنبى) وقال بعض الصوفية الولاية اى ولاية النبى افضل من نبوته لانها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شان خواص السالك و المقربين منه والنبوة تنبئ عن الانباء والتبليغ كما هو حال رسول الملك الى الرعايا التبليغ احكامه الا ان النبى افضل فلا يقصر تجمعه بين الدارجتين ء اجيب بان النبوة تنبئ عن التبليغ من الحق الى الخلق ففيها ملاحظة الجانبين فلا يقصر عن مرتبة ولاية غير النبى لقصور ولايته عن غاية الكمال لان علامة غايته هى النيل الى مرتبة النبوة (ولا يصل العبد ما دام عاقلا م احترازعن المجنون (بالغا م احترازعن الصبى (الى حيث يسقط عنه الامر والنهى لعموم الخطابات الواردة فى التكاليف واجماع المجتهدين على ذلك م اى على عدم وصول العبد (وذهب بعض الباحثين الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة م اى محبة الله تعالى (وصفا قلبه واختار الايمان على الكفر من غير نفاق سقط عنه الامر والنهى ولا يدخله الله النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى انه يسقط عنه م اى عن العبد (العبادات الظاهرة) كالصلوة ونحوها (ويكون عبادته التفكر وهذا اكفر ضلال فان اكمل الناس م الفاء للتعليل (فى المحبة والايمان هم الانبياء خصوصا حبيب الله مع ان التكاليف فى حقهم اتم واكمل واما قوله عليه الصلوة والسلام م هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم قال ان ما ذهب اليه الباحثين وبعضهم كفر وقد قال عليه الصلوة والسلام (اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب) فاجاب بقوله واما قوله عليه الصلوة والسلام (اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب ضمناه الله م اى الله (عصمه) اى العبد (من الذنوب فلم يلحقه ضررها ومعناه انه اذا صدر من العبد ذنب ينبهه الله تعالى عليه فتاب واستغفر وغفر الله له الذنوب (فلم يضره) اى لم يلحقه ضرر (والنصوص من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها كما اخبر الله تعالى من الحور و

(بقيه بر صفحه ٣٠٩)

لان انه يجب لما علم من الدين بالضرورة (عرسم)
لا الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون الآية ء
فمنهم من قال بالاول بناء على ان النبوة تكميل للغير وهو بعد الكمال و فوقه فى الجماعة وبؤيده حديث فضل العالم على العابد كفضلى على ادناكم ومنهم من قال بالثانى زعما بان الولاية عبارة عن العرفان بالله وصفاته وقرب منه وكرامة عنده والنبوة عبارة عن سفارة بينه وبين عباده وتبليغ احكامه اليه والقيام بخدمة متعلقة بمصلحة العبد وقاسوا الغائب على الشاهد والخالق على المخلوق فانهم شبهوا الولى بجليس الملك والنبى بالوزير فى قيام امر الملك ولم يعرفوا ان مقام جمع الجمع حاصل للانبياء ولكمال اتباعه مزلة اقدام وهوان لا تحجبهم الكثرة عن الوحدة ولا الوحدة عن الكثرة وهو فوق مرتبة التوحيد الصرف الذى هو مقام عموم الاولياء فقول بعض الصوفية ان الولاية افضل من النبوة معناه ان ولاية النبى افضل من نبوته

(بقيه بر صفحه ٣٠٩)

marfat.com

القصور والانهار والاشجار والاطعمة وعذاب اهل النار من الزقوم والحميم و السلاسل والاغلال (مما لم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي يشعر ظواهرها بالجهة) كقوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) (والجسمية) كقوله تعالى (يد الله فوق ايديهم) (وغوذلك لا يقال ليست هذه) اى الالفاظ التي لا يراد ظواهرها (من المنصوص بل من المتشابه لانا نقول المراد من النص ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل يعم اقسام النظم) اى الظاهر والنص والمفسر والمتشابه والخفي والمشكل والمجمل (على ما هو المتعارف) عند اهل اصول الكلام اللفظ اذا ظهر منه المراد نبي ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح بان سيق الكلام لاجله يسمى نصا ثم ان زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص يسمى مفسرا ثم ان زاد حتى سد باب احتمال النسخ يسمى محكما (والعدول عنها اى عن الظواهر الى معان يدعيها اهل الباطن وهم الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم) اى الله (قصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية الحاد اى ميل وعدول عن الاسلام) الالحاد في اللغة الميل عن القصد ولهذا سمي اللحد لحدا لانه في ناحية (واتصال) واتصاف (بالكفر لكونه) اى العدول عن ظواهر النصوص (تكذيبا للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم فيما علم مجيئه به بالضرورة واما ما ذهب اليه بعض المحققين) جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان قول المصنف في العدول عن ظواهرها الى معان يدعيها اهل الباطن كفر والحاد يخالف ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص محمولة على ظواهرها فاجاب عنه بقوله واما ما ذهب اليه بعض المحققين (من ان النصوص محمولة على ظواهرها ومع ذلك فيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك) اى الانبياء والاولياء والدقائق المشار اليها بقوله عليه الصلوة والسلام (ان للقرآن بطنا وفي بطنه بطن الى سبعة ابطن او الى سبعين بطنا) على اختلاف الروايتين مثاله قوله عليه الصلوة والسلام (لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب) والقلب بيت هو منزل الملائكة ومهبط انوارهم ومحل استقرارهم والصفات الردية مثل الغضب والشهوة والحقد والحسد والكبر والعجب كلاب نابحة فان بيت خلو الملائكة وهو مشحون بالكلاب (يمكن التطبيق بينهما) اى بين الدقائق (وبين الظواهر المرادة فهو جواب اعم من كمال الايمان ومحض

(بقيه صفحه ۳۸
اذ قد عرفت ان النبوة والرسالة اكمل في علو درجته وهذا لا ينافي اجماع العلماء على ان الانبياء افضل من الاولياء
(علي القاري)
لك اعلم ان للنظم تقسيمات باعتبارات منها تقسيمه باعتبار ظهوره المراد منه وخفائه منه فاللفظ اما ان يظهر منه المراد منه اولا فان ظهر ذلك فاما ان يقبل النسخ اولا والثاني المحكم كقوله تعالى ازالله بكل شئ عليم والاول اما ان يقبل التاويل والتخصيص اولا والثاني المفسر وقوله تعالى فاقتلوا المشركين كافة سد باب التاويل والتخصيص لكنه لكونه حكما شرعيا يقبل النسخ هذا بالنظر الى وقت النزول والوحي والا فالمفسر بعد انقطاع الوحي يكون محكما والاول اى الذي يقبل التاويل اما ان يساق لاجل ذلك المراد اولا والثاني الظاهر والاول النص كقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع فانه ظاهر في الحل نص في العدد وان لم يظهر المراد منه فاما ان يخفى لعارض او لنفسه والاول الخفي والثاني اما ان يدرك اولا والثاني المتشابه
(بقيه بر صفحه ۳۱۰)

marfat.com

العرفان) من الالحاد والكفر ورد النصوص بان ينكر الاحكام التى دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلا كفر لكونه (اى رد النصوص تكذيبا صريحا لله تعالى ورسوله فمن قذف عائشة رضى الله تعالى عنها بالزنا كفر لانه ثبت تنزيهها بالدليل القطعى (واستحلال المعصية صغيرة كانت او كبيرة كفر اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعى وقد علم ذلك) اى استحلال المعصية (لما سبق والاستهانة) اى عدها امرا حقيرا (بها) اى بالنصوص (كفر والاستهزاء) اى عدها سهلا (على الشريعة كفر لان ذلك) اى الاستهانة والاستهزاء (من امارات التكذيب وعلى هذه الاصول) اى الاصول المذكورة من العدول ورد النصوص وغيرها (يتفرع ما ذكر فى الفتاوى) والواقعات (من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان كان حرمته لعينه كلحم الخنزير وقد ثبت بدليل قطعى يكفر والا فلا بان يكون حرمته لغيره كالمغصوب والمسروق الغاصب والسارق كذا قيل * قلنا هذا اشكل فان استحلال ما ثبت حرمته بدليل قطعى تكذيب الشرع وهو كفر وفاقا اللهم الا ان يؤول بان ذاته حلال وانما لزمت الحرمة من صفة كالغصب والسرقة (واثبت بدليل ظنى وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراما قد علم صفة حراما فى دين النبى صلى الله تعالى عليه وسلم تعريفه كنكاح ذوى المحارم اوشرب الخمر او اكل ميتة او دم او لحم خنزير من غير ضرورة فكافر وفصل هذه الاشياء بدون الاستحلال فمن ومن استحل شرب النبيذ الى ان يسكر كفر اما لو قال بحرام هذا حلال لترويج السلعة او بحكم الجهل) يعنى لا يعرف حلالا او حراما (فلا يكفر) قيل اما ان يؤول هذا بما ذكرنا او يؤول بانه للاشارى حيث شراه (ولو تمنى ان لا يكون الخمر حراما او لا يكون صوم رمضان فرضا لا يشك عليه لا يكفر) وهو الصحيح لان قوله تعالى فاعتزلوا النساء فى المحيض وان كان صريحا فى النهى لكنه معلل بالاذى كما قال تعالى قل هو اذى والنهى بسبب المخالفة لا يفيد الحرمة القطعية كما بين فى الاصول (بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه يكفر لان حرمة هذا ثابتة فى جميع الاديان موافقة للحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله ما ليس بحكمة وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسى فى كتاب الحيض انه لو استحل وطئ امرأته الحائض يكفر وفى النوادر عن محمد رحمه الله تعالى انه لا يكفر هو الصحيح و ف

(بقيه صفحه ٣٠٩)

والاول اما ان يدرك عقلا او نقلا والثانى المجمل والاول المشكل فالخفى كآية السرقة اعنى قوله تعالى والسارق والسارقة الآية خفيت فى حق النباش والطرار اختصتا باسم آخر فينظر ان كان الخفاء لمزية يثبت فيه الحكم كما فى الطرار و لنقصان كما فى النباش والمشكل نحو قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال فى الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شئ فى الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر فى الطهارة الكبرى حتى وجب غسله فى الجنابة وبالباطن فى الصغرى فلا يجب غسله فى الحدث الاصغر والمجمل كآية الربوا فان قوله تعالى وحرم الربوا مجمل لان الربوا فى اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اى فضل هو ثم لما بين النبى عليه السلام الربوا فى الاشياء الستة احتج بعد ذلك

(بقيه بر صفحه ٣١١)

marfat.com

استحلال اللواطة مع امرأته لا يكفر على الاصح ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به
او سخر باسم من اسمائه او بامر من اوامره او انكر وعده او وعيده يكفر وكذا لو تمنى
ان لا يكون نبي من الانبياء على قصد استخفاف او عداوة) هذا يدل على انه اذا
لم يكن على استخفاف بل لما يشق عليه لا يكفر كذا في بعض الفتاوى قيل اذا تمنى
عدم النبي فقد خرج عن الحكمة كتمنى عدم حرمة الزنا فينبغي ان يكفر وايضا تمنى
عدم النبي يتضمن تمنى عدم ما يشرعه وهو كفر كما مر (وكذا لو ضحك على وجه الرضا
ممن تكلم بالكفر) ولو كان كلامه عجيبا يضحك السامع بالضرورة فلا يكفر كذا في الفتاوى
(وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسألونه مسائل ويضحكونه ويضربونه
بالوسائد يكفرون جميعا وكذا لو امر رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يامره يكفر)
والعزم في اللغة توطين النفس على الفعل (وكذا لو افتى لامرأة بالكفر لتبين) اي
تكون حراما (لزوجها) والفتوى على انها لا تبين بالكفر لئلا تتخذه طريقا للبينونة
(وكذا لو قال عند شرب الخمر والزنا بسم الله وكذا اذا صلى بغير القبلة) القبلة في
الاصل الحال التي عليها الانسان من الاستقبال فصارت عرفا للمكان المتوجه اليه
للصلوة (او بغير طهارة متعمدا يكفر وان وافق ذلك القبلة) وان كان له طهارة
في الواقع فلو قامت الجماعة الى الصلوة فصلى معهم حياء من عدم الطهارة قيل
لا يكفر وينبغي لمن يضطر اليه ان لا يقصد باركان الصلوة ولو صلى بثوب نجس وهو
واجد للطاهر يكفر وفي كل من هذه المسائل خلاف الجمهور على انه لا يكفر اذا لم يستحله
ولو اقتدى بصبي او امرأة او جنب عمدا لا يكفر اتفاقا (وكذا لو اطلق كلمة الكفر
استخفافا لا اعتقادا الى غير ذلك من الفروع واليأس من الله تعالى كفر) بان يقال
انه تعالى لا يرحم عبدا من عباده (لانه لا ييأس من روح الله) اي من رحمة الله
(الا القوم الكافرون والامن من الله تعالى كفر لانه لا يأمن من مكر الله الا القوم
الخاسرون فان قيل الجزم بان العاصي يكون في النار يأس من الله تعالى وبان المطيع
يكون في الجنة امن من الله تعالى فيكون المعتزلة كافرا مطيعا كان او عاصيا لانه اما
آمن او آيس ومن قواعد الواو للحال (اهل السنة ان لا يكفر احد من اهل
القبلة) والحال ان المعتزلة من اهل القبلة (قلنا هذا ليس بيأس ولانه على
تقدير العصيان لا ييأس ان يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى
تقدير الطاعة لا يأمن ان يخذله الله فيكتسب المعاصي وبهذا) اي بالجواب

(بقيه صفحه ٣١٠)
الى الطلب والتأمل ليعرف علة الربوا والتشابه كالمقطعات في أوائل السور واليد والوجه ونحوهما كذا في اصول الفقه ،
(حاشيه كنفروى)
متعلق صفحه ٣١٠

له
قوله ولو تمنى الخ والضابطة ان متمنى حل الحرام في زمان دون زمان ليس بكافر ومتمنى الحرام في كل ازمنة كافر ،
(عبد الحكيم)

٥٢
قوله وهذا جهل منه بربه فيه نظر لان التمنى يكون في المحالات فلو تمنى مع علمه باستحالة وجوده واستحالة ان يحكم به تعالى كيف يكون جهلا بربه ،
(عصام)

متعلقه صفحه هذا

له
معنى هذه القاعدة انه لا يكفر في المسائل الاجتهادية اذ لا تراع في تكفير من انكر ضروريات الدين ثم ان هذه القاعدة للشيخ الاشعري وبعض تابعيه واما البعض الآخر فلم يوافقهم فهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة في بعض المسائل فلا احتياج الى الجمع لعدم اتحاد القائل ؟ (خيالي)

marfat.com

المذكور (يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي اذا ارتكب كبيرة لزم ان يصير كافرا ليأسه من رحمة الله تعالى ولاعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك) اى ظهور الجواب عما قيل (لانا لانسلم ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس وان اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء على انتفاء الاعمال يوجب الكفر) خبران (هذا) اى خذ هذا (والجمع) اى التوفيق (بين قولهم انه لا يكفر احد من اهل القبلة بذنب (وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن او استحالة الرؤية او سب الشيخين) ابو بكر وعمر رضى الله تعالى عنهما (او لعنهما وامثال ذلك كقتل الحسين مشكل وتصديق الكاهن بما يخبر به عن الغيب كفر لقوله عليه الصلوة والسلام من اتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله على محمد والكاهن هو الذى يخبر عن الكوائن فى مستقبل الزمان ويدعى معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان فى العرب كهنة) جمع كاهن (يدعون معرفة الامور فمنهم) اى من الكهنة (من كان يزعم ان له رئيا من الجن وتابعة يلقى اليه الاخبار ومنهم من كان يدعى انه يستدرك) اى يعلم (الامور بفهم اعطيه) والضمير البارز عائد الى من (والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب امر تفرد به الله سبحانه وتعالى ولا سبيل اليه) اى الى العلم بالغيب (للعباد الا باعلام منه) اى من الله تعالى والنصوص تدل على انه تعالى متفرد بعلم الغيب كله لقوله تعالى ولا يعلم الغيب الا الله (وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو) وسبب تخصيص الخمس فى قوله تعالى (ان الله عنده علم الساعة) الآية ان رجلا جاء الى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فسأله عنها فنزلت لكن لما رأوا ان كثيرا من الاولياء يطلع الغيب من هذه الخمس وغيرها حملوا الآية على ان لا يعلمها بذاته الا الله (او الهامر بطريق المعجزة او الكرامة او ارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن ذلك) اى الاستدلال (فيه) والضمير فى فيه راجع الى ما فى فيما (ولهذا ذكر فى الفتاوى ان قول القائل عند رؤية هالة القمر يكون) اى يحدث (مطر مدعيا علم الغيب لا بعلامة كفر) قيل دعوى المنجم انما هو بعلامة الاتصالات الكوكبية وهالة القمر من جملة العلامة للمطر ونسبة الحوادث الارضية الى الاتصالات

له حاصل الدفع ان القول بعدم التكفير للشيخ الاشعرى وعليه اكثر الفقهاء واما بعضهم فلم يوافقوهم فى تلك القاعدة وقالوا بكفر من قال بخلق القرآن او استحالة الرؤية او سب الشيخين او غير ذلك مما فصل فى محله فلم يتحد القائلان فلا يلزم الاشكال وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائينى نكفر من يكفرنا ومن لا فلا واختار الامام الرازى ان لا يكفر احد من اهل القبلة والتفصيل فى شرح المقاصد ۱۲ (حاشيه كنفروى)

له الكاهن من يتعاطى الخبر عن الكائنات فى المستقبل ويدعى معرفة الاسرار والعراف المنجم والحاصل ان الكاهن من يدعى معرفة الغيب باسباب وهى مختلفة فلذا انقسم الى انواع متعددة كالعراف والرمال والمنجم وهو الذى يخبر عن المستقبل بطلوع النجم وغروبه

(بقيه بر صفحه ۳۱۳)

marfat.com

الفلكية مما نطق به الكتاب السماوى حيث قال الله تعالى (وسخر لكم ما فى السموات وما فى الارض جميعا منه ان فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون) (والمعدوم ليس بشئ ان اريد بالشئ الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون) من اهل السنة ان الشئ مختص بالموجود (من ان الشيئية ترادف الوجود والثبوت والعدم يرادف النفى فهذا حكم ضرورى لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت فى الخارج) قالت المعتزلة المعدوم الممكن ثابت فى الازل ثبوتا لا يترتب عليه الآثار ولا يلزمهم قدم الاشياء ولا امتناع خلق البارى لها لان الموصوف بالقدم او المخلوقية هو الموجود الذى يترتب عليه الآثار لكن يرد عليهم ان ثبوت الشئ فى الخارج بلا ترتب آثاره عليه غير معقول بل المعقول ثبوته كذلك فى الذهن وهم لا يقولون به وان اريد ان المعدوم لا يسمى شيئا فهو بحث لغوى مبنى على تفسير الشئ بانه الموجود او المعدوم او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الى النقل وتتبع موارد الاستعمال (وفى دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم اى صدقة الاحياء عنهم اى عن الاموات نفع لهم اى للاموات خلافا للمعتزلة تمسكا بان القضاء لا يتبدل[1]) اصل القضا الفصل بتمام الامر (وكل نفس مرهونة بما كسبت والمرء مجزى بعمله لا بعمل غيره) جوابه ان تعليق الرحمة بالدعاء او الصدقة من القضاء ايضا اذ لا يتبدل فان كل قدر يجرى على سبب كما تراه فى امر الحرث والنسو وغيرهما والدعاء من جملة الاسباب (ولنا ما ورد[2] فى الاحاديث الصحاح) جمع صحيح (من الدعاء للاموات خصوصا فى صلوة الجنازة وقد توارثه) اى الدعاء (السلف فلو لم يكن للاموات نفع فيه) اى فى الدعاء (لما كان له معنى) ولنا ما ورد من الادلة قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه) امر بالصلوة على النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فتجب فى العمر مرة او كلما جرى ذكره على اختلاف بينهم ثم الدعاء بالصلوة يختص بالانبياء وعلى آلهم بتبعيتهم ولا يشكل قوله تعالى (هو الذى يصلى عليكم وملائكته) وقوله عليه الصلوة والسلام (اللهم صل على آل ابى اوفى) لان الصلوة حق النبى والله وليه فلهما ان ينصرفا فى حقه الى من يشاء (وقال عليه الصلوة والسلام ما من ميت يصلى عليه امة) اى جماعة (من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون) اى يطلبون (له) اى للميت (الا شفعوا) اى

(بقيه صفحه ۳۱۲)
والذى يضرب بالحصا و الذى يدعى ان له صاحبا من الجن يخبره عما سيكون والكل مذموم شرعا محكوم عليهم وعلى مصدقيهم بالكفر وفى البزازية يكفر بادعاء علم الغيب وباتيان الكاهن وتصديقه آه ه قلت و حاصله ان دعوى علم الغيب معارضة لنص القرآن فيكفر بها الا اذا استند ذلك صريحا او دلالة الى سبب من الله تعالى كوحى او الهام وكذا لو استند الى امارة غاية يجعل الله تعالى قال صاحب الهداية فى كتابه مختارات النوازل واما علم النجوم فهو فى نفسه حسن غير مذموم اذ هو قسمان حسبانى وانه حق وقد نطق به الكتاب قال تعالى الشمس والقمر بحسبان اى سيرهما بحساب والاستدلال بسير النجوم وحركة الافلاك على الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره وهو جائز كاستدلال الطبيب بالنبض على الصحة والمرض ولو لم يعتقد بقضاء الله تعالى او ادعى علم الغيب بنفسه يكفر (حاشيه رد المحتار) (متعلقه صفحه هذا)

[1] قوله لا يتبدل الخ

(بقيه بر صفحه ۳۱۴)

marfat.com

قبلت شفاعتهم (فيه) اى فى حق الميت (وعن سعد بن عبادة انه قال يارسول الله ان ام سعد ماتت فاى صدقة فى حقها افضل قال عليه الصلوة والسلام الماء فحفر) سعد رضى الله تعالى عنه (بئرا وقال هذه) اى البئر (لام سعد) وقال عليه الصلوة والسلام الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ غضب الرب وقال عليه السلام ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما والاحاديث اى قول الرسول عليه الصلوة والسلام (والآثار) صواخبار الصحابة (فى هذا الباب) اى فى نفع الدعاء للاموات (اكثر من ان تحصى والله تعالى يجيب الدعوات ويقضى الحاجات لقوله تعالى ادعونى استجب لكم) معناه وحدونى اغفر لكم ويقال ادعونى بلا غفلة استجب لكم بلا مهلة ويقال ادعونى بلا جفاء استجب لكم بالوفاء ويقال ادعونى بلا خطا استجب لكم مع العطاء (ولقوله عليه الصلوة والسلام يستجاب دعاء العبد مالم يدع باثم اى ما لم يدع حال مقارنته الاثم (اوقطيعة رحم مالم يستعجل ولقوله عليه الصلوة والسلام) ان ربكم حيى كريم يستحيى من العبد اذا رفع يديه اليه اى الى ربكم (ان يردهما صفرا) اى خاليا روى عن سعد بن ابى وقاص رضى الله تعالى عنه قال سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول ان لا علم كلمة لا يقولها مكروب الا فرج عنه كلمة اخى يونس عليه السلام فنادى فى الظلمات ان لا اله الا انت سبحانك انى كنت من الظالمين وفى الآثار من حزبه امر فقال خمس مرات (ربنا) انجاه الله مما يخاف قال ابراهيم بن ادهم رحمه الله تعالى وكان فى موعظة للناس حين سألوه عن قول الله تعالى ادعونى استجب لكم وانا ندعوه فلا يستجيب لنا فقال ماتت قلوبكم من عشرة اشياء اولها عرفتم الله تعالى ولم تؤدوا حقه وقرأتم كتاب الله ولم تعملوا به وادعيتم عداوة الشيطان ووالتموه وادعيتم حب رسول الله وتركتم اثره وسنته وادعيتم حب الجنة ولم تعملوا لها وادعيتم خوف النار ولم تنتهوا عن الذنوب وادعيتم ان الموت حق ولم تستعدوا له واشتغلتم بعيوب غيركم وتركتم عيوب انفسكم وتاكلون رزق الله ولا تشكرون وتدفنون موتاكم ولا تعتبرون (واعلم ان العمدة فى ذلك) اى فى اجابة الدعوات (صدق النية) قوله صدق النية ان لا يضمر شيأ فتور (وخلوص الطوية اى تجرد النية عما سواه وتمام الخلوص ان يتجرد العبد عن الارادة بالكلية فحينئذ يقبل فيه ارادة الحق فيقع كل ما اراده لانه مراد الحق وتحته مراتب لا ييأس العبد

(بقيه صفحه ۳۱۳)
فالجواب بان عدم تبدل القضاء بالنسبة الى الاموات لا ينافى رفعه وعدم اجابة بعض الدعوات فان ذلك النفع بالدعاء يجوز ان يكون بالقضاء ۱۲ منه بل جاء فى القرآن آيات كثيرة متضمنة للدعوات للاموات كقوله تعالى رب ارحمهما كما ربيانى صغيرا وقوله اغفر لى ولوالدى والمؤمنين يوم يقوم الحساب (على القارى فى شرح الفقه الاكبر) متعلقه صفحه هذا لله قد صرح الجلال السيوطى بانه لا اصل له ۱۲ (على الفتاوى)

۵۲
عن سعد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوة ذى النون وهو فى بطن الحوت لا اله الا انت سبحانك انى كنت من الظالمين فانه لم يدع بها رجل مسلم فى شئ الا استجاب الله له رواه احمد والترمذى ۱۲ سابح)

marfat.com

عن بعضها (وحضور القلب لقوله علیه السلام ادعوا الله وانتم) الواو للحال (موقنون بالاجابة) ای قوله (واعلموا ان الله تعالی لا یستجیب الدعاء من قلب غافل لاه واختلف المشائخ فی انه هل یجوز ان یقال یستجاب دعاء الکافر فمنعه الجمهور لقوله تعالی وما دعاء الکافرین الا فی ضلال ولانه) ای الکافر (لا یدعو الله لانه لا یعرفه وان اقر به فلما وصفه بما لا یلیق به فقد نقض اقراره وما روی فی الحدیث) اشارة الی جواب سوال مقدر وهو ان یقال ما ورد فی الحدیث یخالف قول الله فما التوفیق بینهما (من ان دعوة المظلوم وان کان کافرا مستجاب فمحمول علی کفران النعمة) یعنی تقدیر الحدیث ان دعوة المظلوم وان کان علی کفران النعمة تستجاب (وجوزه بعضهم لقوله تعالی حکایة عن ابلیس رب انظرنی الی یوم یبعثون) ای امهلنی الی الساعة ولا تمتنی سریعا (فقال) الله تعالی (انک من المنظرین وهذه اجابة والیه) ای الی الجواز (ذهب ابو القاسم الحکیم وابو نصر الدبوسی وقال الصدر الشهید وبه) ای بالجواز (یفتی) مقول القول (وما اخبر به النبی صلی الله تعالی علیه وسلم من اشراط) جمع شرط (الساعة ای علاماتها من خروج الدجال) من الدجل وهو اللبس والتمویه یقال دجل اذا لبس وموه وقیل یسمی دجالا لانه یضرب فی الارض ای یسیر فیها ویقطع اکثرنواحیها یقال دجل فلان الحق بها طله اذا غطاه ودجله سحره وکذبه وکل کذاب دجال قیل ولد فی زمن النبی علیه الصلوة والسلام یدل علیه حدیث تمیم الداری وقیل یولد فی آخر الزمان قال علیه الصلوة والسلام (یخرج من ارض المشرق یقال لها خراسان) (ودابة الارض) وهی حیوان یخرج من الارض لا یدانی قبله من دبره من کثرة الشعر وما بین الفصلین اثنا عشر ذراعا بمذراع آدم علیه السلام * وعن علی رضی الله تعالی عنه یخرج ثلثة ایام فلا یخرج الا ثلثها (ویأجوج ومأجوج) وکان یأجوج رجلا و ماجوج رجلا وهما اخوان من بنی یافث بن نوح علیه السلام فکثر نسلهما ینسب الیهما یهمزان معا وقیل یهمز الاول دون الثانی ولا یقدرون علی اتیان مکة والمدینة وبیت المقدس وخروجهم یکون بعد ویقال سمی یأجوج ومأجوج لکثرتهم وازدحامهم لانهم یموج بعضهم فی بعض روی عن ابی هریرة رضی الله عنه انه قال قال رسول الله صلی الله تعالی علیه وسلم ان یأجوج ومأجوج یحفرون السد فی کل یوم حتی اذا کادوا یرون شعاع الشمس قال الذی علیهم ارجعوا فستحفروه غدا ولا یقولون ان شاء الله فیعیده الله کما کان حتی اذا بلغت مدتهم قال الذی علیهم ارجعوا فستحفروه ان شاء الله

له وبعضهم قالوا یستجاب لان الله قال لی من ابلیس انک من المنظرین وهذه اجابة منه وفیه بحث لجواز ان یکون اخبارا من کونه من المنظرین فی قضاء الله السابق دعا او لم یدع وقیل یستجاب دعاء المکافرین فی امور الدنیا ولا یستجاب فی امور الاخرة وبه یحصل التوفیق بین الآیة والحدیث (خیال)

له الدجال وهو مهدی الیهود وینتظرونه کما ینتظر المؤمنون المهدی و نقل انه رجل طویل عریض بین الصدر مطموس یدعی الربوبیة معه جبل من خبز وجبل من اجناس الفواکه وارباب الملاهی یضربون بین یدیه بالطبول والعیدان فلا یسمعه احد الا اتبعه الا من عصمه الله ومن امارات خروجه ان تهب ریح کریح عاد ویسمعون صیحة علیة وذلک عند ترک الامر بالمعروف و النهی عن المنکر وکثرة الزنا ویخرج من ناحیة المشرق من قریة تسمی سرا باد دین او مدینة اصبهان ویخرج علی حمار وهو ثنا ول السما بیداه ویخوض فی البحار الی کعبیه ویستظل فی اذنه ستون الفا من کل نوع من الخلق کثیر ویبقی اربعین یوما ثم تطلع الشمس

(بقیه بر صفحه ۳۱۶)

marfat.com

فيعودون اليه فاذا هو كهيئة حين تركوه فيحفرونه فيخرجون على الناس فيشربون الماء كلها ويتحصن الناس فيدعو عيسى عليه السلام عليهم بهلاكهم فيبعث الله نغفا اى دودا فى اقفيتهم فيهلكهم بها جميعا من آخرهم (ونزول عيسى عليه السلام) من السماء عند المنارة البيضاء فى شرق دمشق وورد فى الحديث (ويمكث عيسى فى الارض سبع سنين) وليس بين اثنين عداوة ثم يرسل الله ريحا باردا من قبل الشام فلا يبقى على الارض احد فى قلبه مثقال ذرة من خير الا قبضه فيبقى شرار الناس فامرهم الشيطان بعبادة الاوثان (وطلوع الشمس من مغربها فهو حق) فى الخبر الصحيح انه قال عليه الصلوة والسلام (ان للتوبة بابا عرضه سبعين سنة وانه لا يغلق حتى تطلع الشمس من مغربها) قال بعض المحققين باب التوبة كناية عن عمر المؤمن اختصاصه بسبعين اشارة الى قوله عليه السلام (اكثر اعمار امتى ما بين ستين الى سبعين) وذكر العرض لانه اقل من الطول وللانسان اجل جسمانى متناه فى هذا العالم واجل روحانى غير متناه فى عالم الآخرة والاول عرض والثانى طول وغلق بابه كناية من انتهاء عمره واليه اشار قوله عليه الصلوة والسلام (ان الله يقبل التوبة ما لم يغرغر) وطلوع الشمس من مغربها كناية عن مفارقة الروح عن البدن (لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق) اعنى النبى عليه السلام (وقال حذيفة بن اسيد الغفارى اطلع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذاكرون قالوا نذاكر الساعة قال عليه السلام انها لن تقوم حتى تروا قبلها) اى قبل الساعة (عشر آيات) اى علامات (فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويأجوج ومأجوج وثلثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم) اوله بعض العلماء بفتنة الاتراك واولوا خروج الدجال بظهور الشر والفساد ونزول عيسى عليه السلام لاندفاع ذلك وظهور الخير والصلاح قالت الحكماء طلوع الشمس من مغربها تاويله بانعكاس الامور وجريانها على عكس ما ينبغى (و الاحاديث الصحاح فى هذه الاشراط كثيرة جدا وقد روى احاديث وآثار فى تفاصيلها وكيفياتها فليطلب فى كتب السير والتفسير والتواريخ والمجتهد

بقيه صفحه ٣١٥

حمراء ويوما صفراء ويوما سوداء ثم يصل المهدى خليفة الله بعسكر الاسلام وعساكره الى الدجال فيلقاه ويقتل من اصحابه ثلثين الفا وينهزم الدجال ثم يهبط عيسى عليه السلام الى الارض وهو متعمم بعمامة خضراء متقلدا بسيف راكبا على فرس وبيده حربة فيأتى اليه فيطعنه بها فيقتله ١٢ متعلقه صفحه هذا

له ويحكم شرقا وغربا ويتزوج فى المدينة و تولد له بنات ويمكث فى الارض خمسا واربعين سنة وحواريوه اصحاب الكهف ويدفن فى روضة المصطفى صلى الله عليه وسلم (بريقه)

عه منارة الجامع الاموى

عه حتى ترعى الغنم مع الذئب ويلعب الصبيان مع الحيات ١٢

عه الدخان عبارة عما يصيب قريشا من القحط حتى يرى الهواء لهم كالدخان وعلى حقيقته فانه عليه السلام سئل عنه فقال يملأ ما بين السماء والارض ويمكث اربعين يوما والمؤمن يصير كالزكام والكافر كالسكران شرح منظومه زنجانى)

marfat.com

فی العقلیات والشرعیات الاصلیة والفرعیة) والمراد من الشرعیات الاصلیة اصول الکلام والفرعیة الفقه (قد یخطئ ویصیب وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الی ان کل مجتهد فی المسائل الشرعیة الفرعیة التی لاقاطع فیها) ای لادلیل فیها قطعی (مصیب وهذا الاختلاف مبنی علی اختلافهم فی ان لله تعالی فی کل حادثة حکما معینا) ای الحق واحد ام متعدد وذهب الاشاعرة والمعتزلة الی انه متعدد ولهذا قالوا کل مجتهد مصیب (ام حکمه) ای حکم الله تعالی فی المسائل الاجتهادیة ما ادی الیه رأی المجتهد وتحقیق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادیة اما ان لا یکون لله تعالی فیها حکم معین قبل اجتهاد المجتهد او یکون وحینئذ) ای علی تقدیر ان یکون له حکم (اما ان لا یکون من الله تعالی علیه) ای علی حکم معین (دلیل او یکون وذلک الدلیل اما قطعی او ظنی فذهب الی کل احتمال جماعة) فهذه اربعة مذاهب (والمختار) من المذاهب الاربعة (ان الحکم معین وعلیه دلیل ظنی ان وجده) ای الدلیل الظنی المجتهد (اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غیر مکلف باصابته) ای الحکم (لغموضه) ای الحکم (وخفائه فلذلک کان المخطئ معذورا بل ماجورا) لبذل وسعه فی طلب دلیل الحکم الشرعی (فلا خلاف علی هذا المذهب فی ان المخطئ لیس باثم وانما الخلاف فی انه مخطئ ابتداء وانتهاء ای بالنظر الی الدلیل والحکم جمیعا والیه ذهب بعض المشائخ وهو مختار الشیخ ابی منصور او انتهاء فقط ای بالنظر الی الحکم حیث اخطأ فیه وان اصاب فی الدلیل حیث اقامه علی وجهه مستجمعا لشرائطه وارکانه فانی بما کلف به من الاعتبارات) لقوله تعالی (فاعتبروا یا اولی الابصار) (ولیس علیه) ای علی المکلف (فی الاجتهادیات اقامة الحجة القطعیة التی مدلولها حق البتة والدلیل علی ان المجتهد قد یخطئ بوجوه الاول قوله تعالی ففهمناها سلیمان والضمیر للحکومة والفتیا) جمع فتوی قیل فهمناها بالوحی لکن ینسخ وحی داؤد علیه السلام بوحی سلیمان علیه السلام ولا تکون حجة فیما نحن فیه (ولو کان کل من الاجتهادین) ای اجتهاد داؤد وسلیمان علیهما السلام (صوابا لما کان لتخصیص سلیمان بالذکر وجهة لان کلا منهما قد اصاب الحکم حینئذ) ای حین یکون الاجتهادین صوابا

ط

روی ان غنم قوم افسدت لیلا زرع قوم فحکم داؤد علیه السلام بالغنم لصاحب الحرث فقال سلیمان علیه السلام وهو ابن احدی عشرة سنة غیر هذا ارفق بالفریقین وهو ان یدفع الحرث الی ارباب الشاة یقومون علیه حتی یعود الی هیئته الاولی وتدفع الشاة الی اهل الحرث ینتفعون بها ثم یتراددون فقال داؤد علیه السلام القضاء ما قضیت وحکم بذلک ومن هذا یعلم ان حکم داؤد علیه السلام کان بالاجتهاد والالما جاز له الرجوع عنه ولما جاز لسلیمان علیه السلام خلافه ۱۲ (خیالی عبد الحکیم)

marfat.com

(وفهمه) ای فهم الصواب (الثانی الاحادیث والآثار الدالة علی ترویج الاجتهاد بین الصواب والخطأ بحیث صارت متواترة المعنی قال علیه الصلوة والسلام) بیان التردید (ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفی حدیث آخر جعل) الله تعالی (المصیب اجرین والمخطئ اجرا واحدا وعن ابن مسعود رضی الله تعالی عنه ان اصبت فمن الله والا فمنی ومن الشیطان وقد اشتهر مخطئة الصحابة بعضهم بعضا فی الاجتهادیات * الثالث ان القیاس) هذا دلیل الاجماع (مظهر لا مثبت له) فالمثبت عند ذلك القیاس هو النص (فالثابت بالقیاس ثابت بالنص معنی) یتضح ان الثابت بالقیاس واحد فاذا کان کذلك فالمجتهد قد یخطئ ویصیب (وقد اجمعوا) الواو للحال (علی ان الحق فیما ثبت بالنص واحد لا غیر * الرابع) دلیل معقول (انه لا تفرقة فی العمومات الواردة فی شریعة نبینا علیه السلام بین الاشخاص فلو کان کل مجتهد مصیبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافیین من الحظر) ای الحرمة (والاباحة والفساد والصحة والوجوب وعدمه) یعنی اثبت المجتهد الواحد بحرمة اکل الثوم الفلانی وآخر اثبت حله فلو کان کل منهما مصیبا لزم ان یکون الفعل الواحد متصفا بالمتنافیین هما الحرمة والحل قیل لا نسلم امتناع ذلك بالنسبة الی شخصین کاختلاف احکام الرسل بالنسبة الی اقوام شتی فان نبینا علیه السلام وان بعث الی کافة الناس والکافة للجملة لانها تکلف الاجزاء من التفرق ونصبه علی الحال لکن یجوز ان یبعث الیهم باحکام مختلفة یؤیده قوله علیه السلام علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل (وتمام تحقیق هذه الادلة والجواب عن تمسکات المخالفین یطلب من کتاب التلویح فی شرح التنقیح * ورسل البشر افضل من رسل الملائکة ورسل الملائکة افضل من عامة البشر افضل من عامة الملائکة اما تفضیل رسل الملائکة علی عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضیل رسل البشر علی رسل الملائکة وعامة البشر علی عامة الملائکة فلوجوه * الاول ان الله تعالی امر الملائکة) وهو الظاهر من الجمع المعرف باللام اما اذا کان الامور ملائکة الارض کما قیل فلا یثبت افضلیة آدم علیه السلام علی الملائکة کلهم (بالسجود لآدم علیه السلام علی وجه التعظیم والتکریم بدلیل

اعترض علیه بان الاجماع یعنی ان الاجماع بان الثابت بالنص واحد انما هو فیما ثبت به صریحا وهو فی غیر الاجتهادیات والبحث فی الاجتهادیات الثابتة حکما بالنص معنی فلا یستلزم الدلیل المطلق لعدم تکرار الاوسط اذ یصیر الدلیل هکذا الثابت بالقیاس ثابت بالنص معنی وکل ما هو ثابت بالنص صریحا فهو واحد. (عبد الحکیم)

اعلم ان الوجهین الاولین وان کان یفهم منهما صریحا تفضیل آدم علیه السلام علی الملائکة لا سائر الرسل لکنهما یفیدان تفضیلا بناء علی انه لا قائل بالفصل بین آدم وغیره من الرسل لکن لا یفید ان تفضیل عامة البشر علی عامة الملائکة. (عبد الحکیم)

marfat.com

قوله تعالى حكاية ارأيتك) اى اخبرنى يارب (هذا الذى كرمت على انا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس * الثانى ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الآية ان المقصد منه تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم * الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم و نوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والملائكة من جملة العالم (فان قيل يشكل هذا بقوله تعالى فى بنى اسرائيل وانى فضلتكم على العالمين فان مقتضى ماذكرتم دلالة هذه الآية على تفضيل انبياء بنى اسرائيل على محمد صلى الله تعالى عليه وسلم والجواب ان تخصيص آية معينة لا يدل على تخصيص سائر الآيات وايضا شرط العام ان يكون موجودا او محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ماكان موجودا حال وجود بنى اسرائيل واما الملائكة فانهم موجودون حال جود آل ابراهيم وآل عمران (وقد خص من ذلك) يعنى اذا فضل آل ابراهيم على العالمين يفهم منه ان عامة البشر افضل من الملائكة رسلا او غيرهم (بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فبقى) عامة البشر (معمولا به فيما عدا ذلك) اى فيما عدا تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة (ولاخفاء) الجواب مايقال وهوان العام المخصوص كيف يكون حجة قطعية لمن الحكم القطعى فاجاب بقوله ولاخفاء (فى ان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية * الرابع ان الانسان قد يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح) اى ظهور (الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات ولاشك ان العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف اشق واكثر دخل فى الاخلاص فيكون افضل وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه * الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل مبراة عن مبادى الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال الفعلية عالمة اللوائح ماضيها وآتيها من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية دون الاسلامية (لان الملائكة ليسوا بمجردات عند الاصول الاسلامية بل اجسام لطيفة (الثانى ان الانبياء عليهم السلام مع كونهم افضل البشر يتعلمون

له قال الشق واخرجه فيكون افضل وقد قال النبى عليه السلام افضل اعمالكم اضرها وقال سحنا عبد الحكيم

معلقا عليه وفى حديث ابن عباس رضى الله عنه ان احسن الاعمال اضرها اى استهدافا لوقوع الآفات فى العبد كما قاله عبد الحكيم

marfat.com

ويستفيدون منهم (اى من الملائكة (بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى (يعنى جبرائيل عليه الصلوة والسلام (وقوله تعالى نزل به (اى بالقرآن (الروح الامين (ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله والملائكة انما هم المبلغون ٭ الثالث انه قد اطرد فى الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء عليهم السلام وماذاك الا لتقدمهم فى الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم فى الوجود اولان وجودهم (اى وجود الملائكة (اخفى فالايمان بهم اقوى وبالتقديم اولى ٭ الرابع قوله تعالى لن يستنكف المسيح (اى عيسى عليه الصلوة والسلام قال المفسرون الاستنكاف والاستكبار واحد قال الكلبى لن يتعظم وقال الاخفش ذهب قتادة لن يأنف وقال الزجاج ليس يستنكف الذى تزعمون انه آله (ان يكون عبدالله ولا الملائكة المقربون فان اهل النار يفهمون من ذلك (اى القول (افضلية الملائكة المقربين من عيسى عليه الصلوة والسلام اذ القياس فى مثله (اى مثل هذا الكلام (الترقى من الادنى الى الاعلى يقال (لا يستنكف من هذا الامر الوزير (الوزير اشتقاقه من الوزر وهو الجبل الذى يعتصم به الجيش من المهلكة فالوزير يعتمد الملك على رأيه فى الامور ويثق اليه (ولا الملك ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفصل (اى بالفرق فى امر النبوة (بين عيسى عليه الصلوة والسلام وغيره من الانبياء عليهم السلام (هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان يقال غاية ما فى الباب انه يلزم من هذه الآية ان يكون الملائكة افضل من عيسى بن مريم ولا يلزم منه ان يكون افضل من جميع الانبياء الذى هو المطلوب فاجاب بقوله ثم لا قائل بالفصل (والجواب ان النصارى يستظل المسيح (اى عدوا امرا عظيما (بحيث يرتفع من ان يكون عبدا من عباد الله تعالى بل ينبغى ان يكون ابنا له لانه مجرد لاب له وقال الله تعالى يبرئ الاكمه والابرص (اى الذى يبصق جدته بيض وبعضه اسود (ويحيى الموتى بخلاف سائر عباد الله من بنى آدم فرد الله عليهم بانه لا يستنكف من ذلك (اى كونه عبدالله (المسيح ولا من هو اعلى منه (اى من المسيح (فى هذا المعنى (اى فى كونه مجردا وهم الملائكة المقربون الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون باذن الله تعالى على افعال اقوى واعجب من ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى والقتل) من الذين قلل الاصل (والعلوا تا هوى فاهم القبر واظهار الآثار القوية الا فى مطلق الشرف) الشرف فى الفعلة لكان الرفيع العالى (والكمال فلا دلالة على افضلية الملائكة والله سبحانه تعالى اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب ؛

حله بالتقديم اولى بالحاصل انه ليس حله التقديم هو الشرف كما زعمتم وجوزان يكون التقديم لتوقف الايمان بالرسل على الايمان بالملائكة لانهم المبلغون الوحى والامر والنواهى ٭ ش ٭ جواب عن سؤال مقدر تقريره ان يقال غاية ما فى الباب انه يلزم من هذه الآية ان يكون الملائكة افضل من عيسى عليه السلام ولا يلزم منه ان يكون افضل من جميع الانبياء الذى هو المطلوب فاجاب بقوله ثم لا قائل بالفصل ؛

خاتمة الطبع

بعد الحمد لله الواحد القهار والصلوة والسلام على النبى المختار بشرى لكم يا معشر الطلاب ان هذا الكتاب المستطاب اعنى الحاشية لرمضان افندى على شرح العقائد للتفتازانى قد استتب طبعه وتكميله بازدياد حواشى جديدة ٭ و تحلية انيقة من المولى المتوال ومولانا عبد الحكيم وغيرهما وقد وقع الفراغ من طبعه فى اوائل الصفر المظفر من شهور سنة سبع وعشرين بعد الالف ومائتين من هجرة سيد المرسلين مطابق الشهر الماج ١٠٩ له من السنة العيسوية تحت ادارة الفقير الى الله الصمد محمد عبد الحفيظ الله نشر ملتى ناصحه الله الملك الجبار الواقع فى بلدة دهلى ؛

فهرست حاشية شرح العقائد لرمضان افندى

صفحه	مضمون	صفحه	مضمون	صفحه	مضمون
٣	ببسم الله	٥٧	واما العقل وهو قوة للنفس	١٥٤	والتكوين
٥	المتوحد بجلال ذاته	٦٠	وماثبت منه اى من العلم الثابت	١٥٥	وهذا تحقيق مايقال
٨	وبعد فان مبنى علم الشرائع	٦٣	والالهام المفسر بالقاء معنى	١٥٨	وهواى التكوين غير
١٣	اعلم ان الاحكام الشرعية	٦٥	واما خبر الواحد العدل		المكون عندنا
١٤	ولان مسئلة الكلام	٦٩	اشار الى دليل حدوث العالم	١٦٢	والارادة صفة الله تعالى
١٩	وذلك ان رئيسهم	٧٥	وعند الفلاسفة لاوجود للجوهر	١٦٣	ورؤية الله تعالى بمعنى
	واصل بن عطاء	٧٨	واما ادلة النفى		الانكشاف
٢٢	ثم لما نقلت الفلسفة	٨٢	اما الاعراض فبعضها	١٦٨	ان موسى عليه السلام قد
٢٣	لما كان مبنى الكلام	٨٦	وههنا ابحاث الاول		سئل الرؤية بقوله رب ارنى
	على استدلال	٨٩	والمحدث للعالم هو الله تعالى	١٧٣	وقد يستدل على عدم الاشتراط
٢٥	قال اهل الحق	٩٢	والواقع الواحد	١٧٩	والله تعالى خالق لافعال العباد
٢٦	حقائق الاشياء ثابتة	٩٣	واعلم ان قوله تعالى لوكان	١٨٩	وهى افعال العباد كلها
٢٧	والشئ عندنا الموجود		فيهما آلهة		بارادته تعالى
٣٠	والعلم بها اى بالحقائق	٩٩	اعنى القادر	١٨٩	فان قيل فيكون الكافر
٣٣	خلافا للسوفسطائية	١٠٣	وذهاب المجسمة		محبورا فى كفره
٣٥	واسباب العلم	١١١	ومعنى الجوهر مايتركب عنه غيره	١٩٣	فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى
٣٧	فيشمل ادراك الحواس	١١٣	ولا يشبهه شئ	١٩٥	وايجاد الله تعالى الفعل
٤٠	ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة	١١٨	وله صفات لما ثبت انه	١٩٦	والكسب مقدور
٤٢	وان العالم حادث	١٢٢	قائمة بذاته	٢٠٠	والامر لا يتعلق الا بالحسن
٤٥	وبكل حاسة منها	١٢٦	فان ذات الله وصفاته ازلية	٢٠٥	فان قيل الاستطاعة
٤٧	خبر الصادق بالاضافة	١٣٢	تنبيه على الرد على من زعم		صفة المكلف
٤٩	فههنا امران	١٣٣	والفعل والتخليق	٢٠٧	ولا يكلف العبد بما ليس فى وسعه
٥١	والرسول انسان	١٣٥	وهو متكلم بكلام هو صفة له	٢١١	والمقتول ميت باجله
٥٣	والعلم الثابت به	١٤٣	وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم	٢١٦	والله يضل من يشاء
٥٥	فى المسموع من فى رسول الله	١٤٨	وايضا المحدى به	٢٢١	مباحث عذاب القبر

marfat.com

ص	مضمون
٢٢٩	ثقال والبعث وهو
٢٢٩	والوزن حق
٢٣١	والحوض حق
٢٣٢	والصراط حق
٢٣٢	والجنة حق والنار حق
٢٣٦	والكبيرة قد اختلفت الروايات
٢٤١	احتجت المعتزلة
٢٤٣	احتجت الخوارج
٢٤٨	ويجوز العقاب على الصغيرة
٢٥١	واحتجت المعتزلة
١٥٢	وتحقيق هذا المقام
٢٥٨	وذهب جمهور المحققين
٢٦٠	والاجماع منعقد على ان الايمان
٢٦٣	حقيقة الايمان لا تزيد
٢٦٥	وقال بعض المحققين
٢٦٩	وبالجملة لا يصح في الشرع
٢٧٣	وذهب بعض المحققين
٢٧٦	وقد ارسل الله رسلا من البشر
٢٧٨	واول الانبياء آدم عليه السلام
﴿	واما نبوة محمد عليه السلام

ص	مضمون
٢٨١	وانه مبعوث الى كافة الناس
٢٨٣	وافضل الانبياء محمد عليه الصلوة والسلام
٢٨٥	والملائكة عباد الله
٢٨٧	ولله كتب انزلها على انبيائه
٢٨٨	والمعراج لرسول الله تعالى عليه الصلوة والسلام
٢٩٩	وكرامات الاولياء
٢٩٣	وافضل البشر بعد نبينا
٢٩٤	وخلافتهم اى نيابتهم
٣٠١	واما الشورى فالكل بمنزلة واحد
٣٠٣	ويجوز الصلوة خلف كل بر وفاجر
٣٠٤	ونكف عن ذكر الصحابة الا بخير
٣٠٦	ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة
٣٠٦	ونرى المسح على الخفين
٣٠٧	ولا يبلغ ولى درجة الانبياء
٣٠٨	والنصوص من الكتاب والسنة

ص	مضمون
	تحمل على ظواهرها
٣١٠	ورد النصوص بان ينكر الاحكام
٣١١	لا يكفر احد من اهل القبلة
٣١٢	ونتصدين الكاهن بما يخبر به
٣١٣	والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية
٣١٣	والمعدوم ليس بشئ
٣١٣	وفى دعاء الاحياء للاموات
٣١٤	ويستجاب دعاء العبد
٣١٥	وما اخبر به النبى من اشراط الساعة من خروج الدجال الخ
٣١٧	والمجتهد قد يخطئ ويصيب
٣١٨	ورسل البشر افضل من رسل الملائكة

تمت

marfat.com