الإمام أبو العباس أحمد بن علي
بن عبد الرحمان المنجور

926 هـ - 995 هـ / 1520 م - 1587 م

الحاشية الصغرى على شرح
كبرى السنوسي

الإمام أحمد بن علي
بن عبد الرحمن المنجور

926 هـ - 995 هـ / 1520 م ~ 1587 م

الحاشية الصغرى على شرح
كبرى السنوسي

لقد تم نشر هذا الكتاب بمبادرة من آل الإمام المنجور درية المرحوم عبد الهادي ابن العباس ابن محمد المنجور رغبة في إظهاره في صورة تكشف روائعه وتبرز كنوزه للقارئ المهتم بذخائر الثقافة المغربية الأصيلة والطالب الدارس لفحول الفكر الإسلامي في تقديم عصورنا الزاهية والباحث العالم المضلع في العقائد والأصول.

والله ولي التوفيق

عن أهل المنجور

ادريس المنجور أبو آدم محمد المنجور

الدار البيضاء في
محرم الحرام 1434 هـ
موافق نونبر 2014 م

بسم الله الرحمان الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله: «**وإزالة ضيقها عن حمل ذلك حرجها**» لا جرم أن المألوف من الصدور قبل انشراحها الضيق والركون إلى ما تعتاده من التحيز والتشكك والتجسم إلى غير ذلك مما هو محال في حق الصانع سبحانه، فناسب أن يدعى بشرح الصدر ليتحلى عن ذلك ويكون قابلا لما يرد عليه من الألوهيات وأنث مراعاة لجنس الصدور الذي هو في معنى الجمع، أو مراعاة لمعنى المضغة إذ الصدر هنا محار في القلب. وقد قال صلى الله عليه وسلم: «إن في الجسد مضغة» الحديث.

قوله: «**وسيأتي في محله**»: هو فصل التحسين والتقبيح، وذلك قوله: «وإذا عرفت بما ذكر عدم رجحان بعض الأفعال على بعض» إلى آخره.

قوله: «**لا ينظر ما لا يعلم وجوبه**» أصله أن يقول: لا أنظر حتى يجب علي النظر، ولا يجب حتى أعلم الوجوب، ولا أعلم الوجوب حتى أنظر، فوقف النظر على نفسه لأن الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء إلا أنه حذف.

القضية الثانية: وقوله في الجواب: وأما شرعيا فلأن النظر وجوبه متوقف على التمكين من العلم لا على العلم يدل على ما ذكرنا.

قوله: «**وأجيب بأنه مشترك**» هذا الجواب جدلي وليس فيه حجة لإثبات المطلوب، إلا أنه ألزم للخصم ما ألزم، كأنه يقول: نحن كلنا في ورطة فما ألزمتمونا يلزمكم وجوابكم هو جوابنا.

قوله: «**لتوقفه على مقدمات تفتقر إلى أنظار دقيقة**» هي عندهم أربع مقدمات: إفادة النظر العلم وأن المعرفة واجبة وأنها لا تحصل إلا بالنظر وإن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، والكل لا يثبت عندهم إلا بأنظار دقيقة.

قوله: **والحق إلى آخره** هذا جواب بالحل لأنه يحل ما تمسك به الخصم من الشبهة إما بإبطال الشرطية وحل ملازمتها، أو بإبطال الاستثنائية أو الصغرى أو الكبرى في الاقتراني ويسمى الجواب الحق، فقولهم: «لا أنظر حتى يجب» ترده العادة، لأن من العادة عدم تواطؤ العقلاء على الإعراض عن النظر في شيء من خوارق العادة، فلا يقول: لا أنظر فيه حتى لا يجب علي النظر، بل ينظر من غير توقف على وجوب، لكن إن سلمنا هذه المقدمة فقولهم: «لا يجب حتى أعلم» لا نسلمه، لأن الوجوب متوقف على التمكن من العلم بالوجوب لا على العلم بالوجوب، فبطلت الملازمة في قولهم: لو لم يجب عقلا لأفهم .

قوله: «**فلأن النظر**» وجوابه يحتمل قوله وجوب الرفع على الابتدائية والنصب على البدلية من النظر.

قوله: «**وأحسن منه وأسلم**» إنما كان أحسن منه وأسلم لأن التعريف البيضاوي فاسد، العكس: وإن شئت قلت: غير جامع لأنه يرد عليه التعريف بالفصل وحده وهو من الحد الناقص، والتعريف بالخاصة وحدها وهو من الرسم الناقص، إلا أنه قد يتعذر عنه بأن مذهب بعض الأقدمين منع التعريف بالمفرد، ولهذا عبر المؤلف بصيغة التفضيل والله أعلم.

وقول البيضاوي في تعريفه: أمور يشمل أمرين فصاعدا، لأن أقل الجمع في إطلاق المنطقيين اثنان، لكن قول المؤلف هما أمرين فصاعدا أصرح دلالة من هنا أيضا كان أحسن.

قوله: «**التخلف**» هو فاعل يمكن «أي أو هو عقلي، فلا يمكن التخلف عند نفي الآفات إلى آخره» والتخلف هو تخلف العلم بالنتيجة عن العلم بالمقدمتين، بأن يكون ذاكرا للمقدمتين عالماً بهما ولا يعلم النتيجة، وعلى أن الربط عادي يمكن ذلك، والآفات العامة هي الأضداد العامة للعلم، كما يأتي قريبا في قوله: واعلم أن للنظر في الشيء أضداد تخصه، وأضداد تعمه، وغيره وذلك كالنسيان والغشية والموت والنوم والجنون.

قوله: «**والنظر التذكري**» أي النظر الذي نَسيَه الناظر، ثم استعمل فكره فيه حتى ذكره، صح من خط المؤلف.

قوله: «**كالنظر الذكري الضروري**»: أي النظر الذي نسيه ثم ذكره من غير إعمال فكر، ولما كان بمحض خلق الله تعالى ولا أثر للناظر في ذكره إجماعا، وكانت حقيقة النظر التذكري مماثلة له، وافقت المعتزلة أهل الحق على عدم تأثير القدرة الحادثة في نتيجة هذا النظر التذكري، والحاصل أن الأنظار ثلاثة: نظر ابتدائي لم يتقدم للناظر علم به، ونظر تذكري، ونظر ذكري، أسند أهل السنة العلم بنتيجة الثلاثة إلى محض خلق الله تعالى، ولا أثر لغيره جل وعز في شيء منها، كما أن ذلك حكم سائر الكائنات عندهم، ووافقتهم المعتزلة في النظرين الأخيرين وهما التذكري والذكري دون الأول وهو النظر الابتدائي، فجعلوا نتيجته ـ أبعدهم الله تعالى ـ أثراً للقدرة الحادثة بواسطة تأثيرها في النظر، صح من خط المؤلف.

قوله: «**الضروري لا يختلف فيه العقلاء**»، الضروري هنا هو بأن النظر يفسد العلم إذ دعوانا أنه علم ضروري لا يختلف فيه اثنان من العقلاء، وصوابه أن هذا علم ضروري له سبب، وسببه هو العثور على النظر الصحيح، والنظر الصحيح هو المطلع على وجه الدليل، ووجه الدليل هو الحد الوسط في المقدمتين، ككون العالم دليلا على وجود الصانع، لكن إنما يوصل من نظر فيه من حيث الحدوث أو الإمكان، لا من حيث أن فيه ذات قائمة بنفسها مستغنية عن المحل أو قابل للمعاني، أو أن فيه حالا في محل أو موجوداً، أو معدوما فإنه لا دلالة له، ولا إشعار فهم لم يطلعوا على النظر الصحيح حتى يشاركونا في العلم.

قوله: «**هوية**» الهوية: الحقيقة وكثيرا ما يريدون بها الحقيقة باعتبار الشخص، وأريد هنا الروح، وقد اختلف فيها على نحو ثلاثمائة قول.

قوله: «**الحكم على الشيء فرع تصوره**»، ويقال أيضا: الكلام في الشيء رداً أو قبولا فرع عن كونه معقولا.

قوله: «**إنما يتوقف على تصور ما**» يعني وقد تصورنا الإله بوجه ما، كعلمنا بكونه موجوداً أو خالقاً للعالم، إلى غير ذلك من التصورات؛ فيه على هذا البحث فيما يتعلق بصفاته وأحكامه، ألا ترى أنك ترى شبحاً من بعيد وتحكم عليه بأنه متحرك أو أبيض أو أسود إلى غير ذلك، وأنت لم تتحقق ذاته اكتفاء منك بتصور ما.

قوله: «**من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضين** لهما» الترتيب هو ما يرجع إلى تقديم الصغرى على الكبرى في النفس، وبه فارق الشكل الأول الرابع، والهيئة هي كون الحد والوسط محمولا في الصغرى موضوعاً في الكبرى، فهذه هيئة وهو الشكل الأول، وعكسه هيئة أخرى وهو الرابع، وكونه محمولا فيهما هيئة أخرى وهو الثاني، أو موضوعاً فيهما هيئة أخرى وهو الثالث، وعلى هذا فيستغنى بالهيئة عن الترتيب، فانظره.

قوله: «**وإن كان الخلل في مادته**» فقولان: مادة الدليل هي مقدماته، والخلل فيها بأن تكون كاذبة كلها أو بعضها كقول الحشوي: الإله موجود قائم بنفسه، وكل موجود قائم بنفسه جسم، فهذا لا خلل في نظمه، لكن مادته مختلة لكون الكبرى كاذبة، فهل له نتيجة مرتبطة بها وهي الإله جسم أولا؟

الأول: قول المنطقيين وهو الصحيح، ولهذا قالوا في القياس: «قول مؤلف من أقوال متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر» فزاد: «وأسلمت لتدخل الشبهة»، والقياس قول مركب في النفس على وجه مخصوص، وكل مركب فله علل أربع: العلة الفاعلة والمادية والصورية والغائية، ومادة الشيء ما به الشيء بالقوة كالعشب والخيط للحصير والخشب والمسامر للسرير، وصورة الشيء: ما به الشيء بالفعل، كالهيئة الحاصلة من اجتماع الخيط والعشب في الحصير، فإن الحصير يكون بها.

والثاني: مذهب المتكلمين وهو المشهور.

قوله: «**عقيب نظره في شبهة على النقيض**» يعني كالناظر مثلا في شبهة النصارى فإنما تقوده إلى أن الإله معنى لا يقوم بنفسه لأنه مركب عندهم من الأقانيم الثلاثة، ومن نظر عقيب نظره فيها في شبهة الحشوية تقوده إلى أنه جسم، فقد وقع الشك في الإله عند هذا الناظر، هل هو جسم؟ أو معنى؟ لا يقوم بنفسه، وكلاهما فاسد ـ تعالى عن ذلك علوا كبيراً ـ، وكذلك الناظر في شبهة القدرية فإنها تقوده إلى أن للعبد قدرة بها يخلق أفعاله، فإن نظر عقيبها في شبهة الجبرية على

أنه لا قدرة للعبد أصلا، قادته إلى الشك، هل له قدرة بها يخلق أفعاله؟ أو لا قدرة له أصلا، وكلاهما فاسد.

قوله: «**وهو في الحقيقة**» ضمير هو عائد على الحاصل الناظر في الشبهتين المتعارضتين.

قوله: «**أو تنتهي إلى الضرورية**» هذا إذا ركب الدليل من مقدمات كلها نظرية أو بعضها، فإنه يحتج عليه ويبين صدقها بقياس آخر حتى تنتهي إلى الضرورية، كقولك: العالم حادث، وكل حادث له صانع، فقولك: "العالم حادث" مقدمة نظرية فلابد من الاستدلال عليها بقياس آخر حتى تنتهي إلى الضرورية كأن تقول: "العالم متغير وكل متغير حادث"، فينتج العالم حادث، فانظر كيف وقع الاستدلال عليها بالتغير الذي هو ضروري، إذ هو مشاهد على أن استلزام التغير للحدوث ينتج إلى نظر آخر حسب ما نبّه عليه المؤلف بعد في قوله: (تنبيه، اعترض على الصغرى إلى آخره) فلم تكن الكبرى ضرورية لكنها لا تنتهي إليها ولابد من انتهاء النظرية إلى الضرورية وإلا لم يحصل العلم، لأن النظرية إذا لم تنته إلى الضرورية نقلنا الكلام إلى النظرية الأخرى وهكذا، فإن القطع لزم الدور وإلا لزم التسلسل، وما دار أو تسلسل لا يتحصل.

قوله: «**كالعلم به والجهل**»، إن قلت: كيف يكون العلم والجهل والظن والشك والوهم أضداداً خاصة مع أن العلم كما يضاد النظر يضاد جميع ما ذكر معه من جهل وشك وغيرهما، وكذلك يضاد النوم ونحوه من الآفات العامة، ومثل ذلك يرد أيضا في الظن لأنه كما يضاد النظر، يضاد سائر ما ذكر معه، وكذلك سائر الأضداد الخاصة يرد فيها هذا.

قلت: لأن الأضداد العامة تزيد بالإرادة فهي كما تضاد الظن والعلم، وجملة أضداده تضاد الإرادة، فلا يكون قاصداً للشيء قائماً أو ميتاً أو ناسياً له أو ذاهلاً عنه، بخلاف الأضداد الخاصة فإنها تضاد الإرادة، فلما زادت الآفات العامة بالإرادة، سميت عامة، وسميت الأخرى خاصة، وإلى نحو هذا أشار المقترح في "شرح الإرشاد" وقد أوضحه الشريف زكرياء في شرحه.

قوله: قالوا: ونظر العالم في دليل آخر: هذا جواب عن سؤال استشعره كأن قائلا قال له: كيف تقول أن النظر يضاد العلم مع أن العالم بالشيء ينظر فيسمع كونه عالماً به، فأين التضاد؟ فأجاب بقوله: قالوا إلخ، لكن يرد على هذا الجواب أن يقال: من شرط النتيجة أن تكون مبثوثة في المقدمتين، والنتيجة هي صحة دلالة الدليل، وليس في الدليل الثاني تعرض لصحته ولا لسقمه، ولهذا تبرأ المؤلف بقوله: قالوا والله أعلم.

قوله: «**وجملة أضداده**» أي أضداد العلم، قيل فيه نظر، لأن العلم يضاد الجهل البسيط، ولا يضاده الظن، وسمعت شيخنا الإمام أبا عبد الله محمد بن أحمد

اليسيتني قدس الله روحه يقول: هذا لا يرد لأن الجهل البسيط سلباً فهو كالنقيض للعلم لا ضده، يريد لأنه عدم إدراك الأمر.

قوله: «**غير مخالف لما قبله**» بيانه أن قول من قال: أول واجب النظر، يعني به أول ما يجب أداؤه من الواجبات، فمراده: أولية الامتثال والأداء، والذي قال: «أول واجب المعرفة» مراده: أول ما أوجب من المقاصد، وخوطب به الملك وأوجب عليه المعرفة، والقولان للأشعري، ولا اختلاف بينهما، وكذا يأتي هذا التوفيق والجمع بين قولي القصد والمعرفة وفيهما، قاله المقترح، ويصح أيضا بين المعرفة وأول جزء من النظر.

قوله: «**وهي أقرب ما قيل فيها**» أشار إلى أن فيها أقوالا أخرى، وعدّ اليفرني في شرح البرهانية اثني عشر قولا.

قوله: «**وهذا كاشف لعورته وكل كاشف لعورته مذموم**» وجدت في طرة بخط المؤلف إن هذا مثال للحميّة نحو: «هذا قتل أخوه» إلى آخر القياس، ونصّ الطرة: هذا مثال للحكم الذي سببه الحمية، فينبغي أن يؤخر عن المثال الذي بعده، إذ هو مثال للرقة، وهذا والآخر مثال للحمية، انتهى. وهو موافق لما ذكره أهل المنطق.

قلت: ولا يمتنع أن يكون سببه المصلحة العامة، كمدح العدل والصدق، لما يؤدي إليه كشف العورة من الزنى المؤدي إلى انقطاع عالم الإنسان.

قوله: «**مثل هذا يدور في الليل بالسلاح، وكل ما يدور في الليل بالسلاح فهو لص**» هذا مثال لما تركب من مقدمات مظنونة، صح من خط المؤلف.

قلت: والظن في هذا المثال في الكبرى، وأما الصغرى فقد تكون يقينية في الحس أو غيره، ولا يخرجه ذلك عن كونه خطابة.

قوله: «**وهذا فرس**» أصله هذا مثال فرس أو صورة فرس، ولو جيء به على حقيقته ما أنتج لعدم الحد الوسط، وكذلك قوله: هذا يكلم العلماء بألفاظ العلم حتى يسكتهم، وكل من يكلم العلماء بألفاظ العلم حتى يسكتهم فهو عالم، هو قياس مؤلف من مقدمات شبيهة بالمقدمات المشهورة، إذ قلنا: وكل من يكلم العلماء بألفاظ العلم حتى يسكتهم عالم من المشهورات، والأصل أن يقول في الذي يخبط في البحث: هذا في صورة من يكلم العلماء أو شبيه به في الصورة، أو نحو ذلك، وحينئذ لا ينتج لعدم الحد الوسط.

قوله: «**البراهين القاطعة**» أي المقطوع بها لأن فاعلا هنا بمعنى مفعول، كماء دافق وعيشة راضية، هذا على طريق النحاة، وأما على طريق البيانيين ففاعل في محله، ولكنه إسناد مجازي مما بُني للفاعل وأسند إلى المفعول.

قوله: لكان أبين وأحسن كان كذلك لأن ما في الأمر فيه عطف العام على الخاص وهو نوع من التكرار، وأيضا فليس فيه تصريح باشتراط القطع في الدليل النقلي، وإنما فيه الإشارة إلى ذلك فقط في قوله: «ساطعة»، وأيضا دلالة الأدلة على الدليل

النقلي ليس بطريق النص، وإنما هو من باب دلالة العام على أفراده، بخلاف قوله: «البراهين العقلية والقواطع السمعية» فإنه سالم من ذلك كله.

قوله: «**اعلم أن الحكم الحادث**» احترز بالحادث من القديم، فإنما يكون مع العلم لاستحالة اتصاف الإله بالظن والشك والوهم والعقد.

قوله: «**ولا يعتد بخلاف من خالف في ذلك**»: المخالف هو عبيد الله العنبري والجاحظ وهما معتزليان، وقد أخذ الجاحظ عن "النظام" ومذهبهما أن الكافر إذا اجتهد وأداه اجتهاده إلى صحة الكفر فهو معذور وغير آثم، وهذا خلاف الإجماع مع أنه لا يخلو أيضا عن تقصير في اجتهاده لكثرة الأدلة على صحة الإسلام وجلائها، وقد وقع للبيضاوي قريبا مما للعنبري والجاحظ.

قوله: «**فالذي عليه الجمهور والمحققون من أهل السنة**» يعني الجمهور من المتكلمين وإلا فجمهور الفقهاء والمحدثين على أن المقلد مؤمن من أهل النجاة، قاله غير واحد، على أن الذي يعطيه سياق كلام المؤلف وفحواه أن مراده جمهور علماء السنة على العموم، وهذا تشديد كثير من الشيخ رحمه الله ونفعنا به على المقلد، قيل: وبسببه نازعه أهل عصره من أهل تلمسان كالشيخ ابن زكري وجماعة، وأنكروا عليه تكفير المقلد ونسبة ذلك إلى الجمهور، ويقال أن كبراه هذه هي أول ما ألف من عقائده، وقد رجع في شرحي الصغرى والمقدمات عن هذا التشديد، فراجعهما.

قوله: **وقد حكى غير واحد الإجماع عليه**: يحتمل أن يكون أدخل في قوله غير واحد، إمام الحرمين في الشامل حيث حكى الإجماع على أن من عاش بعد البلوغ زمنا يمكنه فيه النظر ولم ينظر فهو كافر، ويكون المؤلف حمل كلام إمام الحرمين على ظاهره من أنه في المقلد الجازم، ولما حكى الإجماع مع شهرة الخلاف، اعتذر له المؤلف بقوله: إما لظهور فساده وعدم متانة علم صاحبه إلى آخره. ولم يكتف بهذا العذر في شرح الصغرى فقال: «ولعل كلامه فيمن لم يجزم بالعقائد ولو بالتقليد».

قوله: «**اعتقاد جازم لقول غير معصوم**»: لفظة جازم تأكيد الاعتقاد فهي صفة مؤكدة كـ"نفخة واحدة" و"إلاهين اثنين"، وجازم بمعنى مجزوم به، وقد تقدم مثله في قوله: «البراهين القاطعة» وما كان يحتاج إلى لفظة جازم لأن الحدود مبنية على الاختصار، وقد يجاب بأن الاعتقاد قد يطلق على ما يشمل الجزم ولاسيما الشيخ ابن عرفة لأن عادته الاعتناء بالاختصار، وقد يجاب بأن الاعتقاد قد يطلق على ما يشمل الجزم والظن، فعن هذا الإطلاق احترز بقوله جازم، وقد حقق هذا الحد رحمه الله بزيادة قوله: «غير معصوم»، وغيره يقول في حده: هو أخذ قول الغير بغير دليل أو العمل بقول غيرك من غير حجة مع أن هذا يخرج قول الرسول صلى الله عليه وسلم والإجماع فيما لا تتوقف دلالة المعجزة عليه كالسمعيات

وأحكام الحلال والحرام، إلا أن حد الشيخ أبين في هذا المعنى، وأما اعتقاد قول الرسول فيما تتوقف دلالة المعجزة عليه كاعتقاد قوله أن الله موجود أو عالم أو قادر، وفي معناه اعتقد قوله أنه رسول فهو تقليد بلا شك ويشمله الحد، ولا يخرج من قوله: معصوم لأن الحيثية مراعاة في حدود الأمور التي تختلف باختلاف الاعتبار، فالتقليد اعتقاد جازم لقول غير معصوم من حيث أنه معصوم، فالخارج من الحد إنما هو اعتقاد قول المعصوم من حيث أنه معصوم، ومن اعتقد قوله في وجود الصانع من لا علم يعتقده من حيث أنه معصوم، إذ العصمة فرع معرفة دلالة المعجزة وما تتوقف عليه من معرفة وجوده تعالى ومعرفة صفاته التي لا تثبت دلالة المعجزة ولا بعد معرفتها، وقد أشار إلى هذا في شرح الوسطى.

قوله: «**ومعرفة مدلول الشهادتين**»: معرفة بالرفع عطفاً على اعتقاد وهو خارج من المعتقد المذكور في الحد.

قوله: «**معجوز عن تقديره**» هو نعت لدليل إجمالي على سبيل الكشف، لأن ذلك هو حقيقة الدليل الإجمالي، وكذلك قوله: «مقدور عليهما» فيه هو نعت لقوله تفصيلي على سبيل الكشف أيضاً فالنعت فيه كما في قوله: «إلا لمعنى الذي يظن بك الظن» كأن قد رأى وقد سمع.

قوله: «**ففي إيمان ذي التقليد فيهما**»:ضمير «فيهما» يحتمل أن يعود إلى الإجمالي والتفصيلي وأحسن منه وأبين من جهة المعنى أن يعود إلى مدلول الشهادتين والمعاد والفتنة بتأويل جعل المعاد والفتنة قسما آخر.

قوله: «**مع مقتضى قول الفهري**»: هو شرف الدين بن التلمساني شافعي المذهب مصري الدار، وهو أحد تلامذة تقي الدين المقترح أبي يحيى زكرياء شارح الأسرار العقلية والإرشاد.

قوله: «**وقول الشامل قد يوهم أنه عطف على نقل المقترح**» ولا يصح لأن قوله: «**لنقل المقترح**» علة وجود الأقوال الثلاثة وإثباث لها، وما حكاه عن الشامل خارج عن ذلك وليس واحداً من تلك الأقوال، فلا يتجه عطفه عليه. سمعت شيخنا الإمام أبا عبد الله يقول: كان يشكل علينا عند سيدي يحيى السوسي لأنه ليس واحدا من تلك الأقوال، ولعله اختلاف طريقة. قلت: والذي يظهر لي أنه بالخفض عطفاً على قول الفهري، والمعنى أن القول الثالث هو قول أبي هاشم وهو مقتضى قول الفهري وقول الشامل، لكونه حكى الإجماع على كفر من مات بعد مضي ما يسعه للنظر وتركه اختيارا، وهو يقتضي كفر المقلد، وكذا حكايته الخلاف فيمن من مات قبل مضي ما يسعه وتركه اختياراً إنما ينبني على القول بكفره لاسيما مع جعله الأصح كفره، وأما على القول بصحة إيمان المقلد فلا يأتي الخلاف فيما ذكر، وجعله القول بكفر المقلد مقتضى قول الشامل هو بناء على حمله على ظاهر، وقد مرّ أنه تأوله في شرح الصغرى.

قوله: «**نقل الآمدي عن الإمام وغيره قائلا إلى آخره**»: أحد القولين وهو المصرح به أن المعرفة فرض عين بالدليل الإجمالي، وفرض كفاية بالتفصيلي، وهذا نقل الآمدي عن إمام الحرمين، ومراده أن الإجمالي تبرأ به الذمة، وفرض العين بالحقيقة إنما هو مطلق الدليل لا خصوص الإجمالي، والقول الآخر وهو نقل الآمدي عن غير الإمام أنها فرض عين بالتفصيلي ولا يخرج الإجمالي عن عهدة الوجوب، ثم المعرفة بالتفصيلي عند هذا القائل ليست نفس الإيمان ولا شرطا فيه، وإنما هي من الواجبات الفرعية كالصلاة ونحوها، تاركها يعصي وإيمانه صحيح إذا طابق اعتقاده وإن لم يستند إلى مطلق دليل ولو إجماليا، بل ولا إلى شبهة يقيمها على اعتقاده الصحيح، لظنه أو اعتقاده أنها تستلزم ذلك الاعتقاد وتربط به، وهي في نفس الأمر لا ارتباط بينها وبينه ولا استلزام، فالقول الثاني وجوب المعرفة بالتفصيلي على الأعيان لا عدم وجوب المعرفة أصلا كما قد يتوهم من اللفظ، ومزيل الوهم هو قوله: «قائلا إلى آخره» لأنه حال مما يليه الذي هو غير صاحب القول الثاني، وهذا إنما يناسب القول بالوجوب لا القول بنفيه رأساً، وكذا في الأبكار للآمدي، أعني أن القول الثاني وجوبها على الأعيان بالتفصيلي من غير شرطية لا نفي الوجوب.

قوله «**عملا بمقتضى عكس النقيض الموافق**»: هو تبديل كل من طرفي القضية بنقيض الآخر، مع بقاء الإيجاب والسلب بحاله، كقولنا: في كل إنسان حيوان كل لا حيوان لا إنسان، وكل من ليس بحيوان وليس بإنسان، وكقولنا: «فيمن اتبعني على بصيرة» من ليس على بصيرة فليس متبعاً لي، وعكس النقيض المخالف: هو تبديل الموضوع بنقيض المحمول، والمحمول بعين الموضوع مع الاختلاف بالإيجاب والسلب، كقولنا: «في كل إنسان حيوان، لا شيء من الحيوان بإنسان»، والعكس المستوي هو أشهر العكوس تبديل العين بالعين مع بقاء الإيجاب والسلب بحاله كقولنا: «كل إنسان بعض الحيوان إنسان» وكل قضية يلزمها عكسها، وعكس نقيضها الموافق والمخالف، بمعنى: أنه يلزم من صدق الأصل صدق العكس.

قوله: «**إن الله أمر عباده المؤمنين**»: أصل الاستدلال بهذا الحديث على أن التقليد لا يكفي للفهري، وفيه من البحث أن يقال: إن سياق الحديث قد يستدل به على أنه في أكل الحلال والأعمال الصالحات، فإن نصحه في صحيح مسلم: «إن الله تعالى طيب لا يحب إلا طيبا، وإن الله تعالى أمر عباده المؤمنين بما أمر به المرسلين، فقال تعالى (يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا إني بما تعملون عليم) وقال تعالى (يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم)، ثم ذكر: «الرجل يطيل السفر أشعث أغبر يمد يديه إلى السماء يا رب يا رب ومطعمه حرام ومشربه حرام وملبسه حرام وغذي بالحرام، فأنى يستجاب لذلك»

قوله: «**فإنها لم تزل تذم التقليد**» أي الصحابة رضي الله عنهم، فمن ذلك قول عبد الله بن مسعود: «لا تكن إمّعة، إن كفر الناس كفرت، وإن آمن الناس آمنت، ألا لا يوطئنّ أحدكم نفسه على ذلك»، والإمّعة هو الذي يميل مع كل أحد لضعف عقله ومن ذلك وصية علي بن أبي طالب كرم الله وجهه الطويلة لكهيل بن زياد النخعي: «الناس ثلاثا: عالم، ومتعلم على سبل النحاة، وهمج رعاع أتباع كل ناعق يميلون مع كل ريح» إلى آخره، وانظر شرح المقترح للإرشاد.

قوله: «**التقليد في علم التوحيد محال**»: أي الأمر بالتقليد يدل عليه ما بعده.

قوله: «**وعن هذا قال الغزالي: لا تحرك عقائد العامة**»: انظر ما أول به كلام الغزالي، وفي سياق كلامه في الإحياء في غير ما موضع، ما يقتضي خلاف ذلك، وأن ذلك الكلام مبني على أن اعتقادهم صحيح، والمقلد من أهل النجاة وتحريك عقائدهم يؤدي إلى التزلزل والشك، فلهذا قال: «لا تحرك عقائدهم»، وتأمل كلامه في الإحياء، وقد ألف كتاباً سماه "إلجام العوام عن الخوض في مسائل الكلام".

قوله: «**من المصادرة عن المطلوب**»: المصادرة عن المطلوب عند الجدليين جعل الدعوى جزءاً من الدليل، فهو يستدل على الشيء بنفسه، كقول هذا: بعض المقلدين أقوى إيمانا من نظر، لأن النزاع وقع في كونه مؤمناً، فكيف يكون أقوى إيماناً من الناظر، فالأقوى إيماناً فرع كونه مؤمناً فهو مستدل به وفيه النزاع.

قوله: «**جهلة العصاة**» وصفهم بالجهل إشارة منه إلى فشو هذه العقيدة بين المسلمين خاصتهم وعامتهم، فلا تخفى عن الجهلة، فلذلك يعتذر جهلة العصاة بالقدر، ويحتمل أن يكون أشار إلى أن الاعتذار عن المعصية بقدرة الله تعالى جهل وغير صواب، وإن كان في العقيدة كذلك، وإن الله أراد كل كائن طاعة أو معصية أو غيرهما، لكن الاعتذار بذلك فيه تمسك بالحقيقة دون الشريعة، لأن الشرع لم يعذره بل الصواب أن يرجع على نفسه باللوم، وما ورد في الصحيح من قوله: «فحاج آدم موسى» : أي غلبه بالحجة حيث قال: «أتلوموني على أمر قد قدره علي قبل أن أخلق» فلا دليل فيه لأن آدم عليه السلام لم يعص شرعا، وإنما أكل من الشجرة ناسياً فلم يعتذر عن معصية. وقد ذكر الإمام المازري في "المعلم" أجوبة أخرى، قال أبو العباس القرطبي في "المفهم" و"أسر الأجوبة": عَلِم موسى عليه السلام بتوبة الله تعالى عليه، والعلم بالتوبة يرفع عنه اللوم، وهو شبه قياس الضمير وهو حذف أحد مقدمتي القياس للعلم بها، فالمعنى: «أفتلومني على أمر سبق وقبلت التوبة منه».

قوله: «**وإنكار الشفاعة**» عطف على قوله: «ما أنكره المعتزلة»، لا على قوله: «جواز الفساد المعنى».

قوله: «**حجة عليه**» لا له، هذا لأن المراد بدين العجائز على ما حقق؛ الدين المشهور بين السلف والخلف، وبين ما يحسن النظر ومن لا يحسنه، والمتمسك به

على الحقيقة أهل النظر الذين حصنوه بالأدلة وبينوا دقائق معانيه ودفعوا عنه كل متعرض لإبطاله، فمعنى: «عليكم بدين العجائز»: عليكم بنصرته وتحصينه، ولا يخفى أن المقلد غير ساع في شيء من ذلك، فليس المراد قطعاً، صح من خط المؤلف.

قوله: «**لولا ما نهض إليه رجال الله من العلماء**»: يعني مثل البخاري ومسلم والنسائي وأبي داوود وابن خزيمة وابن حبان وابن ماجة وابراهيم الحربي وابن حنبل والترمذي والدارقطني وابن عبد البر وغيرهم من المحدثين فإنهم معتنون بالرد على المبتدعة بالأحاديث النبوية، وكعبد الله بن سعيد بن كلاب، وأبي العباس القلانسي، والشيخ أبي الحسن الأشعري، وابن مجاهد المتكلم، وأبي الحسن الباهلي صاحبي الأشعري، والقاضي أبي بكر الباقلاني، والأستاذ أبي إسحاق الإسفرايني، وأبي بكر بن فورك و أبي المظفر الأسفرايني صاحب الأوسط وإمام الحرمين وشيخه أبي القاسم الاسفرايني تلميذ الأستاذ أبي إسحاق، ونحو هؤلاء من العلماء المعتنين بالرد على المبتدعة بالبراهين العقلية والقواطع السمعية رضي الله تعالى عن جميعهم، ونفعنا بهم.

وقدمت المحدثين وإن كان كلام المؤلف بالمتكلمين أشبه وأنسب زيادة تبرك بالمحدثين ،لأنهم السابقون لإثبات العقائد السنية بالأحاديث النبوية، والمتكلمون ناصرون لهم.

قوله: «**وفي إيمان صاحبه ما علم**» الواو: واو الحال، صح من خط المؤلف.

قوله: «**نهاية إقدام العقول عقال**»: هذا بالنسبة إلى حقيقة ذات الله وصفاته، لأنها لا تدرك بالكنه، فالعقول وإن أقدمت وخاضت في ذلك ما عسى أن تخوض، فهي معقولة مقيدة عن إدراك الكنه. وفي قوله: «نهاية إقدام العقول» تورية بالكتاب الذي سماه "نهاية العقول" .

قوله: «**ولهذا تجد الجهل بالعقائد**» إن زماننا يخفي كثرة من انتفع من طلبة أهل المغرب بل ومن عامتهم بعقائد هذا الشيخ لمبالغته في إيضاحها مع صلاحه وحسن نيته.

قوله: «**ما لا دليل عليه ولا أمارة**» أراد بالدليل ما يدل قطعاً وبالإمارة ما يدل ظناً، وهذا هو اصطلاح المنطقيين في الدليل، لأنهم لا يطلقونه على ما يدل ظناً، بخلاف أهل أصول الفقه، فإنهم يطلقونه على ما هو أعم.

قوله: «**المصدوق**» أي المحدث بالصدق، وكذلك المكذوب هو المحدث بالكذب، ومنه ما ورد في الحديث من قول أبي ذر رضي الله عنه: «ما كذبت ولا كذبت» أي ما حدثت بالكذب.

قوله: «**ممن عمّ نوره البسيطة**» أي عمّ بركة رسالته الأرض، أما شمول نوره للمؤمنين فبين، وأما للكافرين فلارتفاع المسخ ونحوه من العذاب عنهم ببركة بعثته صلى الله عليه وسلم.

قوله: «**ومن العقول كلها بالنسبة إلى عقله كمن أخذ حصاة من رمال الدنيا كلها على ما روى وهب بن منبه**» أي عن الكتب الماضية المنزلة على الرسل عليهم الصلاة والسلام، لأن وهباً كان ينظر فيها ويروي عنها كثيراً.

قوله: «**لا لغة ولا عرفاً**»: هذا لأن الصحبة لغة اللزوم، ويقال صحب الشيء إذا لزمه. وعرفا: الخلة والألفة.

قوله: «**إلا الثقلين**» سمي الجن والإنس بالثقلين لما عليهما من ثقل التكاليف، وقيل لأنهما ثقلا الأرض.

قوله: «**أو تصور**» تصور يستعمل متعدياً ولازماً، تصورت الشيء وتعقلته وأدركته، وتصور الشيء أمكن، قاله السعد في حاشيته على العضد.

قوله: «**ولا يغتر المقلد ويستدل أنه على الحق بقوة تصميمه إلخ**» كيفية نضم هذه الشبهة أن يقال: أنا جازم بعقائدي مصمم عليها، لا أرجع عنها ولو نشرت بالمناشير، كثير التعبد لله، وكل من كان كذلك فاعتقاده حق، فأنا اعتقادي حق، والرد عليه في كلية الكبرى لأنها إنما تصدق جزئية، وشرط الشكل الأول كلية الكبرى، فلا ينتج قياسه.

قوله: «**فالرد عليه أن حجتها لا تعرف إلا بالنظر العقلي**» بيانه أن الكتاب والسنة وردا على لسان الرسول وكلامه إنما يثبت دليلا ويحتج به لصدقه وعصمته، وذلك متوقف على ثبوت المعجزة وهي فعل الله تعالى إلى آخره، فتوقف على العلم بوجود الفاعل موجوداً بالصفات المصححة للفعل، فخرج من هذا أنه لابد من النظر العقلي، فكيف يحرمه هذا القائل، وأيضاً لو ثبت شيء من هذه العقائد بالكتاب أو السنة على سبيل الاستقلال للزم الدور.

قوله: «**وسنتعرض إن شاء الله لذكر شروط الولي**» وعد به وغفل عن ذكره، وذكره في شرح القصيد وغيره، فقال ناقلا عن السعدي في شرح المقاصد: «الولي هو العارف بالله وصفاته، المواضب على الطاعات، المجتنب عن المعاصي، المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات» انتهى.

وبعد أن يريد بشروط الولي ما يؤخذ من حده للكرامة بقوله: ظهور خارق للعادة على يد عبد ظاهر الصلاح، ليس بشيء في الحال ولا في المقال.

قوله: **فهو في قوة قضية كلية موجبة قائلة**: كل مؤمن فهو عارف عكس النقيض الموافق لهذا: كل من ليس بعارف فليس بمؤمن، أو كل غير عارف فغير مؤمن، أو كل لا عارف فهو لا مؤمن، وعكس النقيض المخالف: لا شيء من غير العارف بمؤمن، وركب المؤلف هذا مع نقيض مسلم صدقها وهي قولنا: كل مقلد

فهو غير عارف لأن التقليد اعتقاد والاعتقاد غيره والمعرفة في حل هذه القضية صغرى القياس وعكس النقيض المخالف كبره فنظمه هكذا: «كل مقلد فهو غير عارف، ولا شيء من غير العارف بمؤمن»، ينتج من الضرب الثاني من الشكل الأول:لا شيء من المقلد بمومن كذا أيضا لو ركبت هذه القضية مع عكس النقيض الموافق و ان استغنى المؤلف بالمخالف و نظمه كل مقلد غير عارف وكل غير العارف فغير مومن ينتج من الضرب الأول من الشكل الأول كل مقلد فغير مؤمن.

قوله: «**فإذا كان هذا الخلاف بعد تحقيق المستدل حدوث العالم**» إلى قوله: «فكيف بأغمض منه»: بيان هذا أنه اختلف في دلالة الحدوث على وجود الصانع هل هي معلومة بالضرورة أو بالنظر، مع أن دلالة الحدوث على وجود المحدث في غاية الجلاء المستدل عليه وهو وجود الصانع أظهر العقائد إذ لم يخالف فيه، إلا من لا يعتد به وهم الدهرية، فكيف يكون غير هذه العقيدة معلوماً بالضرورة مع أنه أغمض منها.

قوله: «**وما يتوقف شيء من ذلك عليه خاصا به**»: انتصب خاصاً على الحال من [ما] والعائد على [ما] هو ضمير عليه، وضمير "به" في قوله «خاصا به» عائد إلى قوله: «شيء من ذلك»، و[ما] واقعة على جواز العالم وحدوثه، ولا شك أن بعض أحكام الألوهية يتوقف على ذلك كالعلم بوجود الصانع وحياته وعلمه وقدرته وإرادته، وجواز العالم وحدوثه لا يتوقف عليها غير أحكام الألوهية وهو معنى قوله: «خاصا به» بخلاف فن المنطق فإنه كما يتوقف عليه تحقيق هذا العلم، يتوقف عليه تحقيق غيره من العلوم، لأن به يعرف صحيح الفكر من سقيمه، ولهذا قال: «فيخرج علم المنطق» أي بقوله: «خاصا به».

قوله: «**بفساد عكسه**» أي لكونه غير جامع، لأن فساد العكس هو أن ينتفي الحد ولا ينتفي المحدود، وقد انتفى حد ابن التلمساني في السمعيات وهو من المحدود الذي هو علم الكلام، بخلاف حد ابن عرفة لدخولها في قوله: «وصدقها في كل أخبارها».

قوله: «**وأما موضوعه**» إلى قوله: «وأفعاله»: موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، فموضوع الطب بدن الإنسان، لأن الطب يبحث لما يعرض له من صحة وسقم وموضوع اللغة: الكلمات العربية المفردة. وموضوع النحو: الكلمات العربية باعتبار التركيب، لأنه يبحث عما يعرض لها في حال تركيبها من رفع ونصب وجزم وخفض وغير ذلك. وموضوع الفقه: فعل المكلف لأنه يبحث عما يعرض له من جواز ومنع. انظر تحقيق الموضوع في الرسالة الشمسية وشرحها للقطب. ويتأكد الاعتناء بتحقيقه لأن به تتمايز العلوم.

قوله: «**وصفاته عطف على موجدها**»: أي على وجوب وجود موجدها، ووجوب وجود صفاته. وأما قوله وأفعاله فلا يحسن عطفها على موجدها، بل لا يصح لأنه لا يجب الأفعال، وإنما هو عطف على وجوب أي: وعلى أفعاله.

قوله: «**ويعنون بها أعراضاً مخصوصة وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق**» كون الاجتماع والافتراق من الأعراض هو قول جمهور المتكلمين، والتحقيق قول الأقل أنهما إضافيان، فالتأليف وهو الاجتماع إضافة ونسبة بين جوهر وهو أمر واحد، ونسبته إليهما نسبة واحدة، وكذا الافتراق، فلو كان التأليف أو الافتراق عرضاً فلا يخلو إما أن يقوم بمجموع الجوهر أو بكل منهما أو بأحدهما فقط، والأول باطل لأنه يؤدي إلى انقسام ما لا ينقسم، وكذا الثاني لأن الواحد بالشخص لا يوجد في محلين، وكذا الثالث لأن نسبته إليهما نسبة واحدة فلا يقوم بأحدهما فقط، ولأنه يلزم أن يكون الآخر غير مؤلف، ولا يقال: «قام بكل منهما تأليف» لأن التأليف أمر واحد لا تعدد فيه كالأخوة في الأخوين، ومثل هذا يتقرر في الافتراق وكذا سائر الإضافات، فثبت أنهما من الأمور الإضافية التي لا ثبوت لها في الخارج، وإنما تثبت في الذهن كالأخوة والبنوة والفوقية والتحتية والقبلية والبعدية والأصلية والفرعية والقياس ونحوه، وليس من الأعراض لأنها موجودة في الخارج، وقد أشار المقترح في شرح الإرشاد إلى القولين في أنه إضافة أو عرض، وحقق الشريف أبو يحيى زكرياء في شرحه أنه إضافة، واستدل على بطلان كونه عرضاً فطالعه تطلع قوله: «الثالث الاستدلال بأحد مسببي سبب واحد إلى آلخ» يمكن أخذ هذا القسم من القسمين الأولين لأنك تقول: كلما وجد هذا المسبب، كغليان الماء وجد سببه مجاورة النار،و كلما وجد سببه وجد السبب الآخر لحرارة الماء فينتج كلما وجد هذا المسبب وجد السبب الان ففيه الاستدلال بوجود المسبب على وجود السبب، وبوجود السبب على وجود المسبب، وهما القسمان الأولان، فقد تركب هذا القسم منهما.

قوله: ((**وفي أنفسكم أفلا تبصرون**)) قد يتوهم من كلامه أن قوله: (في أنفسكم) يتعلق بـ (تبصرون)، والصناعة العربية تمنع منه لأن الاستفهام له الصورية فهو إذن عطف على الأرض في قوله: ((**وفي الأرض آيات للموقنين**)) أو خبر عن مبتدأ محذوف أي: في أنفسكم آيات للمؤمنين، وانظر الصفاقسي أو غيره وهذه الآية كقوله تعالى ((سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق)).

قوله: "**قضايا كليه ولوازمها**": القضايا الكلية هنا هي مقدمات الأقيسة واللوازم هي: النتائج ونظم القياس هنا: هذا صوت الخشبة وكل صوت الخشبة بدون الخشبة محال هذا بدون الخشبة محال، والكبرى هي الكلية هنا، والصغرى

شخصية ولكن جعلها قضايا كلية باعتبار قياس آخر وآخر، ولهذا قال: لوازم بالجمع أيضا.
قوله: "طريقة من يشوب الحدوث بالإمكان": هذا محتمل لكون العلة مجموع الحدوث والإمكان، أو الإمكان بشرط الحدوث لأن في كل منهم شوب الحدوث بالإمكان.
قوله: **وقد اختلف المتكلمون في منشأ احتياج الحادث إلى الصانع**: هذا كقولنا: اختلفوا في الصحيح لتعلق القدرة بالمقدور، وبهذا عبر في شرح المقدمات.
قوله: **"وقيل الحدوث وهو عمدة أكثر المتكلمين"**: بهذا استدل إبراهيم عليه السلام على وجود الصانع في احتجاجه على أبيه حسبما يظهر ذلك من الآية.
قوله: **"من ضرب أربعة في اثنين"**: قال بعض المتأخرين: الطرق المستدل بها على وجود الفاعل المختار أربعة:
الأول: الإمكان وهو أن ينظر في ذات الممكن بحسب قبوله الوجود والعدم والمقدار والزمان والصفات وغير ذلك، فنقول الممكن قابل لهذه الأشياء ذاته فاختصاصه بأحد المتقابلين منها بلا مخصص محال.
الثاني: الحدوث وحقيقته، الوجود بعد العدم فنقول: الأجرام حادثة لملازمتها الحوادث، وكل حادث فلابد له من الفاعل المختار يستند إليه، وهذه المقدمة أعني: الكبرى مختلف في العلم بها هل هو ضروري أو نظري وهو الصحيح، واختلف أيضا في الربط بين الدليل والنتيجة هل هو عادي أو عقلي؟ وهو الصحيح، والنتيجة هنا: فالأجرام لابد لها من الفاعل المختار.
الثالث: الإمكان والحدوث معا: فنقول اختصاص الحادث بالوجود في الوقت المعين بدلا عن العدم المجوز يوجب افتقاره إلى مخصص وإلا لكان أحد الأمرين المتساويين مساويا لذاته راجحا لذاته وذلك محال.
تنبيه: الاستدلال على افتقار الحادث إلى سبب هو طريق مجموع الإمكان والحدوث.
الرابع: الإمكان بشرط الحدوث وهو كالذي قبله إلا أن فائدة كون الحدوث جزءاً أو شرطاً أن العلم بوجود الفاعل المختار يحصل ضرورة إذا كان جزءا لوجوب طرد الدليل، ولا يلزم ذلك إذا كان شرطا لعدم اطراده.
وهذه الطرق إما أن تعتبر في الأجرام أو في الأعراض فتكون الطرق الموصلة إلى العلم القطعي بوجود الله سبحانه ثمانية من ضرب أربعة في اثنين، وإن اعتبرت في المتقابلات الست تكون ثمانية وأربعين من ضرب ثمانية في ستة هذا على الجملة، وأما بحسب التفصيل بأن تعتبر أفراد كل قسم. أعني قسم الأجرام وقسم الأعراض وقسم المتقابلات الست، وتعتبر النسبة والإضافات فلا يحيط بها عقل ولا يعلم ذلك إلا الله تعالى فقد استبان لك أن العالم مفتقر إلى الفاعل المختار

لا علة ولا طبيعة، وتقتضي ذلك بإمكانه وحدوثه ومقدره وصفاته وأزمنته وسائر أحواله، ثم هذا الفاعل لابد أن يكون واجب لذاته وإلا لافتقر إلى ما افتقر إليه العالم، انتهى.

قلت: وقوله: "في الطريق الأول فاختصاصه بأحد المتقابلين بلا مخصص محال": إذ ليس له الوجود من ذاته لفرض قبوله لهما وهو محال، قدر الوجود الذي اختص به ذات الممكن قديما أو حادثا إذ المراد من الإمكان المستدل به على وجود المقتضى كون الموجود من حيث هو، هو لا يمتنع وجوده ولا عدمه فيلزم من هذا الطريق العلم بوجود الصانع لمجرد العلم بإمكان الوجود من غير توقف على حدوث، بمعنى أن الذي يستدل بهذا الطريق قد لا يعلم حدوث العالم إلا بعد علمه بوجود الصانع حسبما بينه المؤلف في الشرح عند تفريقه بين هذا الطريق وغيره من الطرق وما رتبه هذا القائل في التنبيه على الطريق الثالث هو رتب أيضا على الرابع لأنهما لا يفترقان إلا فيما ذكره بعد بدليل.

قوله: **"وهو كالذي قبله"** إلخ، ثم ما ذكره من فائدة الاختلاف لم يتبين لي إذ لا يجب الطرح في شرط الدليل ولا في جزئه.

قوله: **"وفي غيره يتقدم"**: أي يتقدم العلم بالحدوث على العلم بوجود الصانع، لأن معرفة الدليل قبل معرفة المدلول والحدوث على الأقوال الثلاثة دليل تام أو جزء دليل أو شرط دلالة الدليل.

قوله: **"وثبوت تمكن مما لا العدم أي مما لا يصح ثبوته في العدم"** يصح كونه في أي عدوم فهو تمكن من إيجاد الوجود وهو معنى تحصيل الحاصل في الوجود، فعطفه على ما قبله للبيان وكون مصدر كان التامة.

قوله: **"استغنى فيه بذكر المقدمة الصغرى"**: نظيره قولنا: هذا فيجب الإحسان إليه.

قوله:**"الممكنات متساوية في الإمكان المصحح لتعلق القدرة"**: هذا مبني على أحد الأقوال الأربعة في منشأ احتياج الحادث إلى الصانع وهو الإمكان.

قوله: **"فبين أن وجه اللاهوتية سلامته من محال يختص بإيجاده نفسه وهو الجمع بين أمرين متنافيين"** إلى قوله: **"وهو قول متهافت"** هذا الكلام بين أن إضافة زيادة إلى التهافت إضافة بيان إلى الزيادة التي هي التهافت دل على ذلك قوله: **"سلامته"** من محال يختص بإيجاده نفسه ويبين أيضا أن عطفه لقوله: **"والجمع بين متنافيين"** للبيان أيضا فالزيادة هي التهافت والتهافت هو الجمع بين متنافيين رد على ذلك قوله: وهو قول متهافت.

قوله: **"ودليلكم مبني على أن نفس الذات لم تكن ثم كانت"** إلخ هذا من قوله: لم أكن ثم كنت إذ لم يقل صورتي لم تكن.

قوله: **"إذ أنا ونحوه من الكائنات عبارة عن الهيكل المخصوص من روح وبدن لا عن بعضه عند المحققين"** وهذا لا ينافي قوله فيما سبق، وبأن أقرب الأشياء إلى الإنسان هويته التي يشير إليها بأنا وفيها من كثرة الخلاف ما علم لأن ذلك حكاية عن المهندسين وهم ممن يقول: "أنا" إشارة إلى الروح فقط ولا يقول ذلك المحققون.

قوله: **"بعد الانفصال"**: وجد الظرف متعلق بوجد.

قوله: **"ويلزمه أن يكون حيا عالما قادرا مريدا"**: الضمير في "يلزمه" عائد إلى الفاعل المختار.

قوله: **"والثاني إنما يتوقف اقتضاؤه"** أي تأثيره.

قوله: **"ولا في نموها وإلا لكنت تنمو أبدا"**: هذا رد لما يتوهم أن يقال: نسلم أن النطفة لم تؤثر في تخصيص البعض بكونه يداً والبعض بكونه رجلاً والبعض بكونه رأساً لكن ما المانع من أن تؤثر في النمو الذي هو شيء واحد، وجوابه أن يقال: لا نسلم أن النمو شيء واحد بل هو مختلف سلمناه لكن لو أثرت في النمو لكانت تنمو أبدا هكذا يقتضي ترتيب الجدل والمؤلف عكس في الشرح وقدم الجواب الثاني على الأول والعذر له أنه اقتصر عليه في الأم على أن ذلك الترتيب ليس بواجب.

قوله: **"إذ كله مثلك جرما يعمر فراغا"**: جملة: **"يعمر فراغا"** نعت لجرم على سبيل الكشف لا على سبيل التخصيص إذ الجرم هو ما يعمر فراغا.

قوله: **"إذ هذا الزائد أجرام متحيزة وأعراض قائمة بها"** قصد بهذا إلى أن الأجرام كلها متماثلة لا فرق بين نورانيها وظلمانيها حتى جرم الطير مماثل لجرم القمر لاشتراكهما في صفات النفس من التحيز وقبول الأعراض الحادثة من حركة وسكون وغيرهما، والتخصيص بالمقدار والمساحة وغيرها، وإنما تمايزت بأمور عرضية كالضوء والظلمة ونحوها، وحتى الإنسان مماثل لغيره من أجرام الحيوانات والجمادات، ولهذا صح مسخه قرداً ونحوه، وإلا فلا يجوز تبدل الحقائق واختلال الأجناس كأن يصير الجوهر عرضاً والعرض جوهرا، أو الحركة سكونا أو اللون طعما أو القدرة إرادة أو علما ونحو ذلك، وما يقال كثيرا من أن الإنسان حقيقة والفرس حقيقة أخرى وكذا الحمار والسابح والنابح والطائر، وإنما تمايزت بأوصاف نفسية فصول كالناطقية والصاهلية فذلك مذهب الفلاسفة وبعض المتكلمين، وعليه جرت المناطقة في جعلهم الحيوان جنسا وما تحته أنواع له مختلفة بالحقائق.

قوله: **"وبرهانه ما يأتي من كون القدم لو كان جائزا للقديم"** أي ما يأتي في فصل البقاء.

قوله: **"فهو معترض بين الشرط وجوابه"** فائدة هذا الاعتراض فهم الملازمة من أول مرة بحيث لا يتشوق عند سماع الجواب إلى بيان الملازمة.
قوله: **"وهو لا يكون إلا صفة نفسية أو لازما لها"** أي الحكم الواجب لا يكون إلا صفة نفسية كالتحيز للجرم أو لازما لها كالقدم فإنه سلب فلا يكون صفة نفسية، فلو اختص به بعض العالم كالفلك مثلا لاختص بصفة نفسية عن الزائد من الذات على النطفة لأن اختصاصه بحكم واجب يقتضي اختصاصه بصفة نفسية وهذا مثلا كما يجب للفرس عدم قبول صفة العلم والكتابة بخلاف الإنسان فيجب له القبول فاختصاصه بحكم واجب يقتضي اختصاصه عنه بصفة نفسية وهي الصاهلية وهذا رأي المنطقيين ومقتضى التقدير السابق أن اختصاص أحد الأمرين عن الذات بحكم واجب يقتضي اختصاصه عنه بصفة نفسية، وعلى هذا فالحكم ملزوم للصفة النفسية و المؤلف عبر عنه بأنه لازم لها، لكن لما كان بينهما التلازم من الجانبين في كل منهما أنه لازم وملزوم ثم التعبير بالملزوم أنسب والله أعلم.
قوله: **"مذهب المتكلمين انحصار العالم في الجواهر وأعراضها"** أشار بذلك إلى مذهب الحكماء لأنهم يثبتون قسما ثالثا في العالم ليس بجوهر ولا عرض أي لا بمتحيز ولا قائم بمتحيز وسموه بالمجردات أي المجردة عن التحيز والصورة، وجعلوا من ذلك النفوس والأرواح البشرية والعقول وتبعهم الغزالي وبعض الصوفية في النفوس خاصة فهي عندهم لا تتقدر ولا تتشكل ولا تعمر فراغا، ولا يلزم من ذلك مماثلتها للبارئ تعالى لأنها إما شاركته في سلب وهو التقدس عن المقدار والشكل والتحيز كمشاركة كلامنا النفسي لكلامه تعالى في نفي الحرف والصوت، والمماثلة إنما تكون بالاشتراك في أوصاف النفس.
قوله: **"ليس نفس حقيقته جل وعلا ولا نفس حقيقة صفاته"** يعني أن الذي انتهى إليه التقسيم ليس حقيقة ذات الله ولا حقيقة صفاته لأنه انتهى إلى سلب وهو سلب التحيز والقيام بالمتحيز.
قوله: **"لا يتوقف عليه السمع"** أشار به إلى سؤال استشعر وروده وهو أن يقال: هلا أثبتم حدوث الجواهر والأعراض أيضا بالسمع؟ وجوابه أن يقال: تتوقف حجيته السمع على حدوث شيء من العالم كالجواهر والأعراض فلو ثبت حدوث العالم كله بالسمع لدار، وبيانه: أن حجية السمع تتوقف على صدق الرسول وهو على دلالة المعجزة والمعجزة على وجود الصانع موصوفا بالصفات المصححة للفعل والعلم بوجود الصانع على العلم بحدوث شيء من العالم، فخرج من هذا أن حجية السمع تتوقف على ثبوت حدوث العالم، فلو توقف حدوث العالم كله على السمع لدار كما تقدم.
قوله: **"وأيضا لو نظرتم إلى تغير صفات العالم"** إلخ: هذا الدليل المشهور بين المتكلمين في حدوث العالم وهو الاستدلال بحدوث أحد المتلازمين وهي الأعراض

على حدوث الاخر وهي الجواهر فيفتقر إلى ثبوت الأعراض وحدوثها واستحالة تعري الجواهر عنها وإبطال حوادث لا أول لها وحينئذ يلزم حدوث الجواهر، وحدوث الأعراض يتوقف على أربعة أمور: إبطال الكمون والظهور وإبطال قيامها بنفسها وإبطال انتقالها وإبطال عدم القديم فصار هذا الدليل يتوقف بهذا الاعتبار على سبعة أمور، ووجه ذلك في شرح الإرشاد للمقترح، وبالغ المؤلف في شرح الوسطى في بيان ذلك، وأما الدليل الذي ذكره المؤلف أولا فهو عزيز الوجود في تصانيف علم الكلام وقد ذكره الشيخ ابن مرزوق في عقيدة له، والدليل الثاني: هو الذي في الإرشاد وغيره وهو الذي سلكه في الصغرى.

قوله: **"هذا خلف"** يصح أن يضبط بضم الخاء أي كذب وباطل وبفتحها أي ما يرمى خلف الظهر لبطلانه.

قوله: **"وإن قدر أن النفي مع وجود الطبيعة لظن بأن ضده"** إنما خصص الطبيعة دون العلة لأنها هي التي ينتفي مطبوعها لعدم الشرط أو لوجود المانع و لا كذلك العلة فإن مدلولها لا يتخلف فلا يحسن فيها هذا التقرير.

قوله: **"لئلا يلزم التسلسل في احتياج القبول إلى قبول وهلم جرا"** يعني: أن القبول لو كان عرضياً للجوهر يطرأ عليه كطريان الحركة والسكون والعلم ونحو ذلك لتوقف على قبول آخر بمعنى أن الجوهر لا يتصف به حتى يقبله وكذلك القول الثاني لأنه عرضي طارئ على هذا الغرض فإن توقف على الذي توقف عليه دار أو على غيره إلى هلم جرا تسلسل فلزم أن يكون نفسياً فلا تختلف فيه إذن أجناس المقبولات، فقبول الجوهر للأكوان كقبوله للألوان والطعوم والروائح والشكوك والإرادات ونحو ذلك من الأعراض فلو خلا عن بعض المقبولات لخلا عن جميعها، إذ الوصف النفسي لا يختلف كما لا يتخلف.

قوله: **"اعترض على الصغرى بأنا لا نسلم أن صفات زائدة على وجودها لذوات العالم "** إلى آخر الاعتراض في ذكر هذا المنوع المدلول عليها فلا نسلم وترتيبها إشارة إلى بيان توقف حدوث الأعراض على الأمور الأربعة حسبما نقلناه عن المقترح.

قوله: **تكمن فيه بظهور حكم ضدها وتارة تظهر بظهور حكمة حاكياً عن المعترض لكن تارة "** أشار بذلك إلى تفسير الكمون والظهور عندهم، وأن كمون العرض ليس على معنى الاستتار كما هو في الأجرام وكذا ظهوره، ولكن كمون العرض عندهم أن يوجد في المحل ولا يوجب له حكما، وظهوره إيجابه الحكم للمحل الذي وجد فيه.

قوله: **"وقد أطال المتكلمون معهم في الاستدلال على وجودها من غير حاجة إليهم أصلا"** في أكثر النسخ إليهم بضمير الجمع على حذف مضاف أي مكالمتهم أو مجادلتهم أو نحو ذلك وفي بعض النسخ إليه بالإفراد أي إلى الاستدلال.

قوله: **"إلى اجتماع الضدين في المحل الواحد"** كأنهم يرون أن التضاد إنما هو بين الأحكام ككون الشيء متحركاً وكونه ساكناً ولا يصح لأن الأحكام أحوال لا تتميز ولا تتماثل ولا تتخالف إلا بالتبعية للمعاني التي أوجبتها، فالتضاد الذي بين التحركية والساكنين إنما يكون لتضاد الحركة والسكون وهو معنى ما ذكره المقترح.

قوله: **"وأيضاً الكمون والظهور اللذان قاما بالعرض ويتعاقبان عليه"** إلخ أشار بهذا إلى أن الكمون والظهور عندهم وجوديان وهو لازم لمن أثبتهما لأن كون السكون مثلا كامناً حكم جائز له فيتعلل فيكون كامناً بكمون وكذلك الظهور.

قوله: **"وأيضا لو انتقلت للزم قيام الانتقال بها"** هذا من جهة أن الانتقال إن قيل به فإنما يكون حكما جائزا فيتعلل فتكون الحركة منتقلة بانتقال فيؤدي إلى التسلسل وقيام المعنى بالمعنى وما لزم ذلك الأمر أوجب جوازه فيلزم تعليله ولو أمكن أن يكون واجباً أو وصفاً نفسيا لم يلزم محال لأن المعنى يتصف بالحكم الواجب والوصف النفسي ومثله ما ألزمناهم من كون الحركة كامنة بكمون من أجل أن كونها كامنة حكم جائز أيضا وكذا كونها ظاهرة.

قوله: **"لكن فراغ العدد يستلزم انتهاء طرفيه"** أصل لكن في القياس الاستثنائي أن تدخل على الاستثنائية التي هي نقيض التالي أو عين المقدم فأصل الكلام أن يقال: لو وجدت حوادث لا أول لها لفرغ ما لا نهاية له عدداً قبل ما وجد منها الآن لكن لا يفرغ ما لا نهاية له عدداً لأن فراغ العدد يستلزم انتهاء طرفيه فينتج: لا توجد حوادث لا أول لها ولكنه أدخل لكن على بيان نفي التالي وذكر التالي بعده لقطع تشوف الناظر عن تطلب بيانه فقول المؤلف: "وتقديرها" إلى قوله: "الآن" هي الشرطية التي قدمنا. وقوله: "ففراغ ما لا نهاية له" مجال هي الاستثنائية، وقوله قبله "لكن فراغ العدد يستلزم انتهاء طرفيه" هو بيان نفي التالي وأدخل عليه لكن للنكتة المذكورة هكذا كان يقرره شيخنا الإمام أبو عبد الله محمد ابن أحمد عن شيخه سيدي يحيى السوسي.

قوله: **"وتبعهم على ذلك بعض من ينسب نفسه إلى الإسلام وليس له فيه نصيب"** الإشارة بالبعض إلى ابن سينا والفارابي ونحوهما ممن يقول بنفي الاختيار وقدم العالم ونفي المعاد البدني وغير ذلك من أمراء الفلاسفة، ويظهر الإسلام تسترا به وعصمة لماله ودمه لا غير.

قوله: **"والاشتغال بتفاصيل مذاهبهم يطول"** هو إشارة إلى نحو قولهم: أنه كان عن واجب الوجود عقل ثم كان عن هذا العقل عقل الفلك الأول ونفسه و مادته وصورته، ويعنون بالفلك الأول فلك العرش ثم كان عن عقل الفلك الأول عقل الفلك الثاني وهو فلك الكرسي ونفسه ومادته وصورته وهكذا إلى أن وصلوا إلى عقل فلك سماء الدنيا وسموه بالعقل الفياض وهو الذي يعطي لهذا العالم السفلي ما

يتهيأ له إلى غير ذلك من ترهاتهم التي لا يقول بها عاقل وقد انتصب المقترح في شرح الإرشاد لإبطاله ذلك فراجعه.
قوله: **"يلزم على حوادث لا أول لها"** ألزم بعضهم التناقض في حوادث لا أول لها لأن لفظ الحادث لا يطلق إلا على ما له أول بل ذلك حقيقته وأجيب بانفكاك الجهة فلا تناقض لأنهم أرادوا بحوادث حوادث بحسب الشخص ولا أول لها بحسب النوع ومن شرط التناقض أن يرد النفي والإثبات على شيء واحد.
قوله: **"وتلك الخدمات كلها مجتمعة في الأزل إذ لا ترتيب فيها"** بيان اجتماع الخدمات كلها في الأزل أنا نفرض حوادث ثلاثة مثلا مترتبة الوجود ثم نتوهم في عدم الحادث الأول أنه خط صار منه إلى الأزل ثم الحادث الثاني بعد الأول عدم آخر صار منه إلى الأزل ثم كذلك الثالث فيلزم على هذا أن كلا من الحوادث مسبوق بعدم صار إلى الأزل وتلك الخدمات مجتمعة في الأزل لا ترتيب فيها، ألا ترى أنه لا يقال: كان عدم هذا قبل عدم هذا بخلاف الوجود فإنك تقول: كان وجود هذا بعد وجود هذا لأن وجود الأول سابق على وجود الثاني، ووجود الثاني سابق على وجود الثالث وهكذا، فقد اجتمعت إذن عدوماتها في الأزل.
قوله: **"ويستحيل أيضا أن يكون أحدهما أكثر من الآخر"** إلخ: هذا التقرير قد يعترض لأنه مبني على أن حقيقة الأقل ما يصير عند العد ثانياً قبل الآخر والأكثر عكسه وذلك غير مسلم لأن لقائل أن يقول: الزائد هو الأكثر والناقص هو الأقل، ولا نأخذ في حقيقة الأقل بناء قبل الأكثر، أو يقول القسمة في العدد ثلاثية مساواة وأقلية وأكثرية به وزيادة ونقصان، ولا خفاء ببعد هذا. أو يقول: القسمة ثنائية مساواة وزيادة ونقصان، والأقلية والأكثرية نوع من الزيادة والنقصان، فما من الطوفان إلى الأزل أقل مما هو من الأزل إلى الآن، ولذلك قرر جماعة كالفخر والفهري والبيضاوي وسعد الدين والعضد في المواقف والمراصد وكذا المؤلف في شرح الوسطى غير هذا التقرير، وبيان تقريرهم أن يقال: لو تسلسلت الحركات متعاقبة بلا نهاية، كان لنا أن نفرض من حركة ما كدورة معينة، مثلا إذا ما لا بداية له جملة واحدة ونفرض أيضا من حركة قبلها بمقدار مُتناه كعشر دورات مثلا جملة أخرى ثم نطبق الجملتين الجزء الأول من إحداهما بالأول من الأخرى والثانية بالثاني وهكذا لا إلى نهاية، فإن كان بإزاء كل من أجزاء الجملة الزائدة جزءاً من أجزاء الجملة الناقصة كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره، فيكون الزائد مساوياً للناقص وهذا باطل وإلا وجد في أجزاء الزائدة ما لا يوجد بإزائه من الناقصة جزء فتنقطع الناقصة ضرورة فتكون متناهية، والزائدة إنما تزيد عليها بمتناه، والزائد عن المتناهي بمتناه بلا شبهة فتكون الزائدة أيضا متناهية فيلزم تناهيها وهو خلاف المفروض. أعني: عدم تناهيها في تلك الجهات فلو كانت الحركات غير متناهية كانت متناهية وما استلزم وجود عدمه كان محالا قطعا،

وعلى هذا التقرير درج الشيخ أبي زكرياء في قصيدته حيث قال: ولا يصح نفي الأولية عن الحوادث ولو نوعية برهانه بالقطع والتطبيق، تقريره عند ذوي التحقيق جملة ما حدث للطوفان طبق ليومنا على البيان إن لم يكن في الثاني خلق الأول فالكل والجزء سواء في المثل فالمتناهي بالنقيض حققا بقطع الأول التناهي صدقا والجمع بين النفي والنهاية والانقضاء مستحيل غاية.

قوله: **"وأما بيان لزوم هذا المحال"** أي بيان أنه يلزم على كون الحكم الأول أن يوجد عدد متناه زيد عليه واحد فصار الجميع غير متناه.

قوله: **"لكن حكم عليه عند تمام الألف مجموعا إلى الحركة الواحدة"** أي على ما قبل الواحد وألف حال كونه مجموعا.

قوله: **"وإن شئت فاقتصر على ما قبل هذه الحركة"** يشير بهذا الكلام وما قبله إلى أن ما من قوله في الأم لزم أن ما يتناهى لا يتناهى بزيادة واحد يحتمل أن تكون واقعة على ما قبلها التي انقطع عنها الحكم وما بعدها، ويحتمل أن تكون واقعة على ما قبلها فقط وهو الأقرب.

قوله: **"عن مقارنة متجدد بمتجدد"** هذه المقارنة هي النسبة بين المتجددين وهما حادثان والنسبة متأخرة عن المنتسبين كتأخر الأخوة عن وجود الأخوين فتكون تلك النسبة حادثة ضرورة أن المتأخر عن الحادث حادث، وبعض الفقهاء يقول في حقيقة الوقت إذا اقترن خفي بجلي فالجلي وقت للخفي كأن يقول لمن خفي عليه: "سافر زيد دون طلوع الشمس" "سافر زيد وقت طلوع الشمس"، ولو كان أعمى مثلا علم بسفر زيد دون طلوع الشمس قيل له: طلعت الشمس وقت سفر زيد.

قوله: **"إذ لا واسطة بينهما في حق كل موجود"** أي لا واسطة بين القدم والحدوث إذ أحدهما مساو لنقيض الآخر فقدم مساو للاحدوث وحدوث مساو للأقدم، وكما لا يخرج الشيء عن النقيضين إذ النقيضان لا يرتفعان، كذلك لا يخرج عن الشيء وما يساوي نقيضه.

قوله: **"في تعريف الدور توقف الشيء على ما يتوقف عليه إما بمرتبة أو بمراتب"** هذا أعني قوله: بمرتبة لا ينافي قوله قبله: يلزم في الدور توقف تقدم الشرع على نفسه الشيء على نفسه بمرتبتين وتأخره عنها بمرتبتين لأن المرتبة الواحدة في التوقف والمرتبتان في التقدم فلا تنافي، وأيضا المرتبتان هما باعتبار الشيء ونفسه والمرتبة باعتبار الشيء وفاعله الذي هو غير نفسه، فإذا توقف (أ) على (ب) وتوقف (ب) على (أ) فقد توقف الشيء الذي هو (ب) الذي كان يتوقف على (أ) بمرتبة، أي كان فاعله الذي كان يتوقف على (ب) بمرتبة، أي كان فاعله بلا واسطة، فقوله: بمرتبة يتعلق بتوقف الثاني. ثم إذا كان (ب) فاعل (أ) أو كان (أ) فاعل (ب) فإذن (ب) متقدم على (أ) المتقدم على نفسه لكونه هو أيضا فاعل (ب) فقد تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين وتأخر عنها بمثل ذلك، إذ (ب) من حيث

هو فاعل في المرتبة الأولى، و(أ) في الثانية لوجوب سبق الفاعل على فعله، ومن حيث أن (ب) أثرا يتأخر عنه فيكون في المرتبة الثالثة، فلزم أن يكون في الأولى من حيث أنه مؤثر، وفي الثالثة من حيث أنه أثر، وإنما تكون المرتبة الواحدة لو كان من حيث أنه أثر في المرتبة الثانية، ولا يكون كذلك لأنه قد حصل في الثانية أثره الذي هو (أ) فقد تقدم على نفسه بمرتبتين وتأخر عنها بمرتبتين، فإذن أقل الدور مرتبتان إذ هذا التقدير في الدور الذي يكون بلا واسطة فقد بان بهذا أنه لا تناقض في كلام المؤلف والله سبحانه أعلم. وأبين من هذا الجواب أن ما قدمناه أن يقال: المرتبتان في تقدم الشيء على نفسه وتأخر عنه، والمرتبة الواحدة في توقف الشيء على غيره المتوقف على ذلك الشيء، فالأول في التقدم باعتبار النفس، والثاني في التوقف باعتبار الغير والله تعالى أعلم.

قوله: **"صفة نفسية"**: أي ليس بزائد على الذات ومرجعه إلى الوجود المستمر أزلا" انظر هذا مع أن الوجود عند الأشعري والجمهور عين الموجود، فليس بصفة وإنما هو الموصوف بالصفات والمعتزلة ممن يقول أن القدم وصف نفسي، ويقولون أنه أخص أوصاف الله تعالى وليس الوجود بأخص حتى على القول بأنه حال أوصاف الله تعالى وليس الوجود بأخص حتى على القول بأنه حال كقول الفخر والمعتزلة إلا أنه عند المعتزلة عرضي فان ويطرأ على الماهية، وعند الفخر عرضي لازم بأنه لا يقول بشيئية المعدوم فتفسيره إذن مشكل وقد فعل ذلك في شرح الصغرى ففسر القدم والبقاء على أنهما نفسيان بالوجود ولعل القائل بأن القدم استمرار الوجود في الماضي والبقاء استمرار في المستقبل يقصد بهذا التفسير السلب، وقد فسر المقترح البقاء باستمرار الوجود مع كونه يرى أنه سلب بدوام الوجود فتأمل ذلك.

قوله: **"ورد بأنه لو كان نفسيا للوجود لما عرى عنه وجود كيف والجوهر في أول أزمنة وجوده لا يتصف بالقدم**: انظر كيف رد القول بأن قدم الصانع نفسي له لطريان العدم على الجوهر مع أن قدم الجوهر غير قدم للصانع كما نبه عليه بقوله: اعلم أن القدم يطلق في مقتضى اللسان بإزاء معنيين. وقال بعد ذكره للمعنى الأول «وهو قدم الجوهر»: وهذا الاعتبار مستحيل في حقه جل وعلا لأن وجوده ليس وجوداً زمانياً فلا يلزم إذن من طرو قدم الجوهر عدم كون قدم الصانع نفسياً لأنهما قدمان مختلفان إلا أن يقال مرجعهما إلى استمرار الوجود أو لا، وإن كان أحدهما مقيدا بزمان وهو قدم الجوهر، والآخر غير مقيد به فقد اشتركا في مطلق استمرار الوجود أولا. ثم هذا الذي رد به المؤلف قد سبق إليه غيره والمؤلف تابع. وانظر الأسرار للمقترح وشرح الإرشاد له، ورد أيضا في شرح الصغرى كون القدم والبقاء نفسيين بصحة تعقل الذات بدونهما، والوصف النفسي لا تعقل الذات بدونه، وفيه أيضاً أن يقال: إنما يتوقف على تعقل الوصف النفسي تعقل الذات بالكنه، أما مطلق التعقل والشعور بالذات بوجه ما فلا يتوقف على الوصف النفسي كإدراك شبح من بعيد بدون معرفة حقيقته وبدون تعقل أوصاف نفسه أو شيء منها، وكذا يقال في البارئ سبحانه لأنه

إنما يعقل بوجه ما لا بالكنه والحقيقة وذلك لا يتوقف على تعقل أوصاف النفس أو شيء منها، فانظر وتأمل لفظه في شرح الصغرى أيرد عليه هذا أولا.

قوله: «**ويجب أن يكون بقدم موجود زائد على ذلك القدم قائما به**» فإن هذا القائل جعل كونه قويا وصفا معنويا معللا بالقدم فهو عنده دليل على قيام القدم بالذات، كما تدل العالمية على العلم والقادرية على القدرة للتلازم الذي بين العلة والمعلول عقلاً وبالأحوال المعنوية استدل أهل السنة على ثبوت صفات المعاني فيقال لهذا القائل: القدم موصوف أيضاً بكونه قديماً كالذات فيلزم قدم قائم به وإلا لزم نقض الدليل وهو أن يوجد بدون مدلوله وهو محال، ولا يصح أن يكون القدم قديما بنفسه حتى تكون قديميته وصفاً نفسياً له، فلا يلزم قيام المعنى بالمعنى لأن فيه نقض الدليل، ولا يصح أن يكون قديماً بقدم الذات لأن المعنى إنما يوجب الحكم بمحل قام به، فقدم الذات إنما يوجب القديمية لها، ومثل هذا أيضا يتقرر أيضا في قدم العلم والقدرة والإرادة وسائر الصفات، وكذلك يلزم مثله في البقاء لو جعل وصفا وجودياً كما هو مذهب الأشعري لأنه يقول الباقي باق ببقاء فيرد عليه ما سبق في القدم.

قوله: «**وهذه الأقوال الثلاثة مقررة أيضا في صفة البقاء**»: القول بأنه نفسي نسب للقاضي والإمام، والقول بأنه صفة معنى قول الأشعري كما سبق، وفيه قال القاضي: اللّه أعلم إني لم أخالف أشياخي لأذكر ولكن التقليد في علم الكلام ممتنع.

قوله: «**وأن تجويز العدم اللاحق يوجب ثبوت العدم السابق**: هذا عكس النقيض الموافق لما قبله أعني قوله: وجوب القدم يستلزم أبداً وجوب البقاء إذ هو في قوة قولنا: كل ما ثبت قدمه استحال عدمه وعكسه بعكس النقيض الموافق: كل ما لم يستحل عدمه لم يثبت قدمه وهذا معنى قوله: وإن تجويز العدم اللاحق يوجب ثبوت العدم السابق، وكل قضية يلزمها عكسها وعكس نقيضها، والمراد بعكس هذا المستوى وبعكس نقيضها الموافق والمخالف، فيلزم من صدق الأصل صدق العكس، وإن شئت قلت: قولنا تجويز العدم اللاحق يوجب ثبوت العدم السابق في قوته.

قولنا: «القديم باق وعكسه الموافق غير الباقي ليس بقديم، أو قولنا: كل قديم يجب له البقاء، و عكسه أيضا الموافق كل ما لا يجب بقاؤه، فليس بقديم.

قوله: «**والدليل المشهور المتكلمين فيه طول وتقسيم بين** » هذا الدليل هو الذي سلكه في الإرشاد ذكره في الكلام على حدوث العالم لأن استحالة عدم القديم من الأصول السبعة التي يتوقف عليها حدوث العالم، لأن الحركة مثلا إذا عدمت فلا يلزم من عدمها حدوثها إلا إذا استحال عدم القديم.

قوله: «**والمقتضى المختار لا يفعل العدم إذ ليس بفعل**»: زيد في تقريره: ولا فرق بين فعل العدم ولم يفعل شيئاً، والعدم لا شيء، ومن فعل لا شيء لم يفعل شيئا، وهذا القسم هو الذي وقع النزاع فيه لأن القاضي يقول: إن العدم يكون بإيثار واختيار، ولا يسلم أنه لا فرق بين فعل العدم ولم يفعل شيئا، بل فعل العدم في الوجود أثر ظاهر و هو مختار الشيخ السنوسي ولهذا قال في رسم القدرة: صفة يتأتى بها ايجاد الممكن وإحداثه على وفق الإرادة، وعلى مذهب الشيخ والأستاذ والجمهور لا يكون القدم بالقدرة، فعدم العرض واجب لعدم صحة بقائه، فلا تتعلق بالقدرة لإن تعلقها ممكن، وكذا عدم الجوهر واجب عند قطع الله أمرا لأنه بالأعراض فيجب عدمه، وعلى مذهب القاضي يكون العدم بالقدرة.

قوله: «**وغير المختار إما عدم الشروط عند عدم شرطه فاذا أراد الله تعالى عدم الجوهر قطع عنه الامداد بالأعراض فيجب عدمه على مذهب القاضي يكون العدم بالقدرة قوله و**

غير المختار اما عدم شرط أو طريان ضد» جعل الحصر في ثلاثة: الفاعل المختار، وعدم الشرط، وطريان الضد باعتبار الخصوم، إذ ليس ثم من يقول: إن العدم يكون بقسم رابع، فكفانا ذلك مئونة التعرض لإبطاله وإلا فالحصر في الثلاثة ليس بعقلي، أشار إلى هذا المقترح في شرح الإرشاد.

قوله أيضا: «**فالضد إن قام بالقديم لذى اجتماع الضدين وإلا بطل اقتضاؤه لعدم الاختصاص**»: هذا وجه آخر مخالف للأول وهو قوله: إن هذا قبل انعدام القديم لزم اجتماع الضدين، وإن طرأ بعد انعدامه وقد انعدم القديم بغير مقتضى لأن التقسيم يخالف التقسيم من حيث العجز، ومثل هذا كثير في الجدل، ومعنى: «بطل اقتضاؤه لعدم الاختصاص»: أي بطل إيجابه للقديم العدم لعدم اختصاصه به أي قيامه به، والمعنى أن ما يوجب الحكم في محل قام به ولو صح أن يوجب المعنى الحكم لما لم يقم به، لزم أن العلم مثلا إذا قام بجوهر ماء أوجب لكل جوهر كونه عالما وهو باطل على الضرورة، وبيان الملازمة أن نسبته إلى جميع ما لم يقم به نسبة واحدة.

قوله: «**قالوا بل بنفس وجودها تنعدم ولا بقاء لها أصلا**»: يعني أن الجوهر الأبيض تتوالى عليه البياضات فينعدم بياض ويخلفه آخر، لأن تجربة الماء وخيط منكانة الرمل فما رأى من بياض الجوهر الزمن الثاني غير ما رأى في الزمن الأول، وإن كان الحسر يغلط فيتوهم الإنسان أن ما رأى ثانيا هو ما رأى أولا وإن كان ذلك البياض دائم باق، وكما قد يتوهم ذلك في جرية الماء، وقد أشار بعض العلماء إلى أن هذا إشارة مقوله تعالى (بل هم في لبس من خلق جديد) والحس يغلط كثيرا بسبب مشاركة الخيال،وإنما يعمل بمقتضاه حيث لا يعارضه العقل، ومن علله إدراك المريض لطعم الماء مرّا:

قد تنكر العين ضوء الشمس من رمد** وينكر الفم طعم الماء من سقم

ومنه الذي يدير شعلة نار في يده بسرعة يراه هو وغيره دائرة وليس كذلك، إنما هو نقطة والقمر على قدر القصعة الكبيرة وقد قام البرهان في علم الهيئة على خلاف ذلك، ومنه رؤية الأحول الواحد اثنين، ومنه رؤية الضوء بعد الفجر فإن حاكم الحس يتوهم أنه اندمج بهذا، وكذا نمو الصغير والنبات ونحو ذلك، ومنه توهم أن البياض ونحوه من الأعراض على الجوهر كرواق عليه متصل به وليس كذلك، وإلا كان البياض جوهر. وانظر المعيار للغزالي فقد ذكر من هذا النوع كثيرا.

قوله: «**لو بقيت لاستحال عدمها**»: بيان الملازمة: أن العدم حينئذ يكون طارئا والطارئ لابد له من مقتضى والمقتضى محصور في ثلاثة كما ذكر وهي كلها باطلة، فإذن يستحيل العدم كيف والعدم معلوم فيها قطعا، فإذن لا تبقى بل يكون العدم واجبا لها فلا يفتقر إلى مقتض لعدم طرده.

قوله: «**لاستحال وجود جرم لا نهاية له**»: أتى بهذا دليلا على لزوم اختصاص الجرم بمقدار فيلزم حدوثه، وقد برهن في الحكمة على استحالة جسم لا نهاية له من جميع الجهات، وأيضا لو كان البارئ سبحانه كذلك لمنع وجود غيره من الأجسام، وهو باطل على الضرورة وأن رجحان متناهيا من بعض الجهات لزم تناهيه من سائرها، لأنه تجوز حركته إلى الجهة المتناهية ويلزم منه تناهيه من الجهة الأخرى لا محالة لأن الحركة تفريع واشتغال فلا يشغل من جهة إلا وقد فرغ من الجهة الأخرى فيجب تناهيه من الطرفين لا محالة.

قوله: «**وأيضا فلو كان جسما مركبا من جزئين فأكثر**» إلخ: البرهانان السابقان قبل هذا على استحالة كونه جرما مطلقا فيبطل بهما كونه جسما أو جوهرا فردا وهذا مختص بإبطال

الجسمية والتركيب، وهو أن التركيب يستحيل على الإله مطلقا، كان التركيب من أجزاء حسية كالجسم عند المتكلمين لأنه مركب عندهم من جواهر إذ يثبتون الجوهر الفرد أو من أجزاء عقلية، إما من مادة وصورة كالجسم عند الحكماء إذ ينفون الجوهر الفرد، أو من جنس وفصل كالإنسان والطائر والبياض والسواد.

قوله: «**فإنهم اعتقدوا أن معبودهم جوهر**»: أي أصل الأقانيم: أشار بهذا التفسير إلى أنهم أرادوا بالجوهر غير الجوهر في اصطلاح المتكلمين وهو المتحيز فما أطلقوه على معنى المتحيز وإنما أرادوا به أصل الأقانيم.

قوله: «**وجعلوا الذات تتركب من مجرد أحوال لا وجود لها أو وجوه واعتبارات لا توجد إلا في الأذهان**»: أشار بهذا إلى قولين لهم في هذه الأقانيم، فمنهم من يزعم أنها أحوال ثابتة في الخارج لم تنته إلى درجة الوجود فهي واسطة. ومنهم من قال: هي وجوه واعتبارات في الذهن لا ثبوت لها في الخارج أصلا، وهذا أظهر في البطلان مما قبله.

قلت: كذا كنت أعتقد أو أظن ثم طالعت شرح الإرشاد للمقترح فوقع الشك هل المراد الإشارة إلى القولين أم لا؟ وذلك أن صاحب الإرشاد قال: «الأقانيم عندهم هي بمنزلة الأحوال عند القائلين بها»، وقال المقترح عليه ما نصه: «تشبيها على أصلهم بالوجوه والاعتبارات على رأي بعض نفاد الأحوال أقرب، فإن الأحوال صفات عديدة لموصوف واحد على رأي من أثبت الأحوال، والنصارى نفوا التعدد» انتهى. فكأن المؤلف أراد أن يشير إلى ما قاله الإمام في الإرشاد وما قاله المقترح فردد الأقانيم بين الأحوال والاعتبارات كصنع الفهري قبله.

قوله: «**أي لا يفتقر إلى محل ولا مخصص**»: أراد بالمحل: محل الصفات وهي الذات التي تقوم بها الصفات، ويطلق ويراد به الحيز الذي يعمره الجوهر، وكذا يطلق أيضا ويراد به المكان والمكان جرم لأنه إذا تمكن جرم على جرم فالأسفل مكان للأعلى. وقيل: هو عرض وهو قول الحكماء، وقيل هو اسم للفراغ الذي يشغله الجسم.

قوله: «**وفيه أيضا القول بانتقال المعنى وهو محال على الصفات العرضية فكيف بما هو نفسي عندهم**»: الفهري، وقد اختلف النصارى في تفسير ما ادعوه من حلول الكلمة بناسوت المسيح، فصار بعضهم إلى قيامها بها قيام الصفة بالموصوف وهو محال، فإنه إن بقي الجوهر القديم موصوفا بها امتنع اتصاف المسيح بها لامتناع حصول الشيء الواحد في محلين، هذا في الصورة المختصة بوجود الكلمة عندهم ليس لها وجود يخصها، وإنما نسبة الكلمة إلى الذات نسبة حال نفسية أو وجه واعتبار في العقل، فامتناع نسبتها إلى محلين يكون أولا، فإن لم يبق الأزلي موصوفا بذلك فهو محال. هذا ما يتعلق به الغرض من كلام الفهري.

قوله: «**وأيضا فالاتحاد إن كان واجبا لزم قدم الناسوت، وإن كان جائزا افتقر إلى مخصص** أي إن وجب اتحاد العلم بذات عيسى لزم قدم عيسى وهو باطل وإن جاز في العلم أن ينسم افتقر إلى مخصص يخصصه بالإتحاد الجائز وهذا تصرف في العلم وتأثير فيه فيلزم حدوثه، ولفظ الفهري وإن كان جائزا افتقر إلى مقتض، واحتياجه إلى مقتض يؤثر فيه أو في شيء من صفاته ينافي وجوبه.

قوله: «**وسمعت من بعضهم عند المباحثة يقول**: نسبته كنسبة ضياء الشمس إلخ. الفهري، ومنهم من فسره: فلان حلوله فيه كنسبة المتشمس من الشمس، وهذا أيضا باطل فإن المتصل من الشمس بالمتشمس شعاعها وهي أجسام لطيفة مضيئة ولذلك يوصف بالانتقال فأين هذا من الكلمة التي وجه واعتبار في العقل، والله أعلم.

قوله: «**وقد قالوا إن عيسى صلب**»: عزى الإمام فخر الدين الرازي رحمه الله في هذا:

عجبا للمسيح بين النصارى إلى أيّ والد نسبوه
أسلموه إلى اليهود وقالوا إنهم بعد قتله صلبوه
فإذا كان ما يقولون حقّا فاسألوهم أين كان أبوه؟
حين خلى ابنه رهين الأعادي أتراهم أرضوه أم أغضبوه؟
فإذا كان راضيا بأذاهم فاشكروهم لأجل ما عذبوه
وإذا كان ساخطا لاذاهم واعبدوهم لأنهم غلبوه

قوله: «**وعزى أصحاب المقالات**: أي الذين ذكروا مقالات الفرق التي افترقت عليها هذه الأمة أو غيرها كأراء فرق اليهود والنصارى والمثنوية والمجوس»: والقول في ذلك فهم أصحاب نقل مقالات أرباب المذاهب.

قوله: «**أو مرتسما في خياله**»: هذا لأنه إنما يتخيل صور ما ألفه من المحسوسات الجسمية والجسمانية فهو: قيل رؤية ذي الخيال في حقه تعالى مسلم، وأما بعدم رؤية الله تعالى فسمعت شيخنا الإمام أبا عبد الله اليسيتني

رحمه الله يقول: سئل الشيخ سيدي أحمد ابن زكري التلمساني عن المؤمنين إذا رأوا ربهم يوم القيامة هل يتخيلون بعد الرؤية، ووقت حجبهم عنها، فأجاب بعدم التخيل لأن ما في الخيال مثل والله عز وجل لا مثل له. قال شيخنا: وعندي في هذا نظر، لأن الدليل إنما قام على نفي المثل له جل وعز في الخارج لما يلزم عليه من التمانع والفساد، والموجود بالخيالات أو الأذهان ليس بموجود في الخارج، فما وجد استحالته. هذا كلام شيخنا. وانظر كلام المؤلف على قول أبي عبد الله الحوضي: وكل ما يخطر بالجوانح من التصورات والجوارح فربنا الله العظيم المالك جل وعز بخلاف ذلك.

قوله: «**لقد طفت**»: البيتين أنشدهما الشهرستاني في النهاية، فقيل هما لأبي علي بن سينا، وقيل لأبي بكر بن الصائغ السرقسطي.

وقوله: «**فلم أرى إلا واضعا كف حائر على ذقن**»: هذا متحير معترف بالعجز عن الإدراك، وقد أصاب.

قوله: «**أو قارعا سن نادم**»: هذا حسر وخاض في الحقيقة أو أخطأ في العقيدة وبأن له خطأه فندم فقرع سنه من الندم:

لِتَقْرَعِنَّ عَلى السِّنّ مِنْ نَدَمٍ*** إذا تَذَكَّرْتِ يَوْماً بَعْضَ أخْلاقي.

قوله: «**ثم أمضى على ذلك**»: أي بأن تقول في بيان استحالة العرضية: الله ليس بحادث، وكل عرض حادث فالله تعالى ليس بعرض، ومثله في استحالة الجهة والآن تسلم في الخيال راجحا بمحاذاته.

قوله: «**ويجب لهذا الصانع أن يكون قادرا**»: هذا ابتداء الكلام على الأحكام والصفات المعنوية وقدمها هنا على المعاني وعكس في الصغرى، ولكل وجه بوجه ما فعل هنا لأن المعنوية متفق عليها بين أهل السنة والعربية بخلاف المعاني فإن المعتزلة ينفونها لأن المعنوية دليل على إثبات المعاني ومعرفة الدليل قبل معرفة المدلول ووجه ما فعل في الصغرى أن المعاني كالأصل والمعنوية كالفرع لأن المعاني وجودية تتميز على حيالها وتتعقل وتتماثل وتخالف لذواتها، والمعنوية أحوال لا تتعقل ولا تماثل ولا تخالف إلا بالتبعية لمعانيها التي أوجبتها، ولهذا أطلق على المعاني علل، وعلى المعنوية معلولات، وإن كان التعليل يعني التلازم عند أهل السنة لا بمعنى إفادة العلة معلولها الثبوت.

قوله: «**لأن القدرة نسبتها إلى جميع الممكنات نسبة واحدة**»: يعني أن المختص بالبياض مثلا كما هو سبحانه قادر على بياضه هو قادر على سواده، أو كما هو قادر على إيمانه هو قادر على كفرانه، وكذا المقدار المخصوص الذي هو عليه وغيره من المقادير، والجهة التي هو فيها وغيرها من الجهات، والزمان الذي وجد فيه وغيره من الأزمنة وكذا الأمكنة، فقدرة الله تعالى على ذلك كله على حد السواء فلا يكون الاختصاص والترجيح بالقدرة لثبوت التساوي.

قوله: «**وإذا بطل مراعاة المصلحة حتما**»: العامل في حتما مراعاة بمعنى أن الله تعالى لا يتحتم عليه مراعاة المصلحة، وإنما مراعاته لها بطريق التفضيل لا بالوجوب العقلي، فيجوز أن يخلق ما لا يشتمل على مصلحة فقد حصل الترجيح في هذا المعنى مع عدم اشتماله على المصلحة، فلا يكون الاشتمال هو المرجح لعدمه هنا، وإنما يلزم على مذهب المعتزلة فعليهم يرد السؤال .

قوله: «**ثم قد يخلق الله تعالى مع هذين الفعلين وهما القدرة والمقدور علما للعبد وإرادة لما خلق فيه وتارة لا يخلق ذلك**»: أي العلم والإرادة كالناكث في الأرض بقضيب ذاهلا فإن نكته مقدور له ولا قصد ولا شعور لأن الذهول ينافي العلم والإرادة، وكذا المتقلب حال نومه فإن حركته مقدورة له غير معلومة ولا مقصودة لأن النوم يضادهما.

قوله: «**كما أنه تعالى مع إفراده الفعل**» إلخ: أي إذا خلق للعبد الفعل ولم يخلق له القدرة، فقد يخلق له شعورا بالفعل كحركة المرتعش مع علمه بها. وقد لا كحركة المرتعش مع ذهوله عنها أو نومه ولم يذكر المؤلف مع العجز عن الفعل قصدا لأنه لا معنى للقصد إلى الفعل المجبر عليه، وإنما يتصور فيه العلم فقط.

قوله: "**لا يختص لزومه بفرض قدم العلة أو الطبيعة**": إن قلت لم خصصه هو قبل بالقديمتين حيث قال: ويلزم أيضا على تقدير العلة أو الطبيعة قديمتين وجود ما لا نهاية له. قلت: لظهور بطلان كونهما حادثين يلزم نفيهما بالدور أو التسلسل الواضح الاستحالة، فلم يحتج إلى أن يلزم على حدوثهما دخول ما لا نهاية له في الوجود دفعة.

قوله: "**وقد ضل ابن سينا وكذب**" إلخ: هذا من البيت الأخير وهو قوله: ولو يكون الجسم منها واحدا. البيت

لا يقال بنى الملازمة على العادة فاللزوم عنده عادي لا عقلي فلا يضلل لأنا نقول: لم تتقرر عنده عادة فجسم حيوان بسيط لم يلحقه فساد حتى يبني اللازمة عليه، فتعين أن اللزوم عنده عقلي فجاء القول بالطبيعة ونفي اختيار الصانع سبحانه.

قوله: "**يدل على أن امتزاج العناصر لا أثر له في حصول الأنواع المختلفة والأشخاص المتباينة**": عنصر الشيء: أصله، فيعني بالعناصر مواد المركبات كشراب من عسل وخل فإنه تذهب عند امتزاجهما كيفياتان هما حلاوة العسل وحموضة الخل، ويحدث نوع آخر من الكيفيات عند امتزاجهما مخالف للكيفيتين المختلفين ومباين لهما فإن أخذت تلك الكيفية من حيث تعيينها بشخص، وإن أخذتها من حيث كليتها الشاملة لكيفية غير ذلك الشراب وغيره من نوعه فنوع، وهو معنى قوله: الأنواع المختلفة والأشخاص المتباينة، وهكذا سائر المركبات من المطابيخ وغيرها، ويحتمل أن يعني بالعناصر خصوص الماء والنار والتراب والهواء، أو يعني بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة.

قوله: "**ومن جوز صدور تلك العجائب**" هذا التجويز هو اعتراض على الملازمة في قولنا: لو لم يكن صانعك عالما لم تكن أنت متقنا.

قوله: **"والتسوية في ذلك خلاف الحس والعادة والعقل"**: العقل راجع إلى قوله: "وإذا لم تنتج المقدمة الواحدة فلا تنتج المقدمتان فإن اقتضاء المقدمتين للنتيجة بالعقل والعادة راجعان إلى عدم إفادة التواتر العلمي وعدم إرواء كثير الماء، فإن ذلك خلاف الحس والعادة إذ يجد من نفسه الري من كثير الماء، وجرت العادة بأنه يروي، وكذلك إفادة خبرالتواتر العلم هي بالعادة ولا يقضي بها العقل، ويجد من نفسه العلم عند خبر التواتر.

قوله: **"سوى أن الأكوان خصصت الجواهر بأحيان"**: الكون: هو حصول الجوهر في الحيز وبحصول الجوهر في الحيز اختص الجوهر به حتى مانع عليه غيره.

قوله: **"ولا اختصاص للأكوان بالدلالة على العلم"**: لما رد الأحكام إلى الكون قال هذا الكلام وذلك لأنه كما يدل خلقه تعالى للأكوان على علمه، فكذا خلقه للطعوم والروائح والألوان والجواهر والأجسام.

قوله: **"إلى مجرد تخصص الجواهر بأكوان"**: أي تخصص الجواهر بأحيائها بأكوان فالمتخصص به محذوف وباء "بأكوان" للسببية أو الاستعانة، فرجع إلى معنى ما سبق.

قوله: **"ثم دلالة غير الأحكام من وقوع الفعل على وفق الاختيار وإن كان متبجا لا يمنعه إلى آخره"**: ضمير كان عائد إلى الفعل أي وإن كان الفعل متبجا أي غير متقدم من قولهم: تبج الكلام والكتاب إذا لم يبينه، والمعنى: أن وقوع الفعل على سبيل الاختيار يدل على علم الفاعل، وإن كان ذلك الفعل غير محكم، ثم هو لا يمنع من دلالة الإتقان على العلم بل دلالة الإتقان أوضح من دلالة الاختيار.

قوله: **"لئلا يتصور من الله بناء على ذلك الاحتمال وقوع ذلك على خلاف ما هو عليه"**: عبارة ابن التلمساني أوضح والله أعلم وهي: فلا يتصور من الله بناء على ذلك كله، لاحتمال أن وقوع ذلك على خلاف ما هو عليه أي لاحتمال وقوع ذلك في عقده أو ظنه على خلاف ما هو عليه في الخارج، أو يكون على العكس أي لاحتمال وقوع ذلك في الخارج على خلاف ما هو عليه في عقده أو ظنه، ولعل الأول أوضح، والله أعلم، وعلى عبارة المؤلف يكون أطلق الاحتمال على العقد أو الظن لأنه جعل الاحتمال وصفا لاسم الإشارة فتأمله.

قوله: «**ولما كانت الماهيات**" إلخ: هذا كقولنا: لا يوجد النوع إلا في فرد من أفراده ولابد في الفرد أن يتخصص بما ذكره، وإذا كان لابد من تخصصه بتلك الأمور كلها فيكون عالما بها، إذ القصد دليل العلم والقصد إلى الشيء بدون العلم به محال فيكون عالما بالشيء من جميع وجوهه لا كما تقوله الفلاسفة من أنه يعلم الكيفيات دون الجزئيات، أي يعلم حقيقة الإنسان والبياض مثلا من حيث هي هي لا أشخاص الإنسان وأشخاص البياض لقولهم إنها تتغير فيلزم أن يتغير علمهم لتغيرها وهذا لا يلزم والمتغير المعلوم فقط كما سيأتي تحقيقه في تعلق العلم عند الكلام على تعلق العلم بالكائن وبما سيكون، وهذا أعني قولهم أنه لا يعلم الجزئيات أحد الثلاثة التي كفّرها الغزالي: فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا، وثانيهما: نفيهم المعاد البدني، وثالثها: قولهم بقدم العالم. وقد أشار إليها الإمام أبو العباس ابن زكري في رجزه الذي سماه بمحصل المقاصد: «وإذا تبين أنه سبحانه يعلم الجزئيات بل يعلم الشيء من جميع وجوهه، لا كعلمنا نحن الذي هو في الأغلب إجمالي أي نعلم الشيء من بعض الوجوه دون بعض، فهو سبحانه يعلم الشيء تفصيلا، وهل يجوز أن يقال يعلم الشيء جملة وتفصيلا، أي يعلم الإنسان مثلا من حيث الحقيقة الكلية، ومن حيث جميع الأشخاص وأحوالها، وكذا يعلم زيدا من حيث إنسانيته وهي الحقيقة الكلية ومن حيث تعيينه وتشخيصه وعدد شعراته وعروقه ووزن دمه

ولحمه وشحمه وعدد جواهر الفرد ونحو ذلك، أو لا يقال إلا التفصيل ولا يقال جملة لأنه يوهم أنه يعلمه من بعض الوجوه دون بعض وإن أريد به معنى صحيح، واللفظ الموهم في الذات أو الصفات لا يطلق إلا أن يرد به سمع نحو: (على العرش استوى)، ورأى في القول الأول أنه لا إيهام فيه وإنما يفهم منه ما سبق. ومن شيخنا الإمام أبي عبد الله فمنه سمعت هذا الخلاف.

قوله: **"ووضع"**: انظر هل أراد بالوضع الشكل أو قرب الجوهر من الجوهر وبعده منه، أو أراد الوضع الذي هو أحد المقولات عند الحكماء وهو الهيئة الحاصلة لمجموع الجسم بسبب حصول النسبة بين أجزائه من الموازات والمحاذات والانحراف والبعد والقرب، وهي ضربان: طبيعي مثل ترتيب أجزاء بدن الإنسان، وعرضي مثل القيام والقعود والاضطجاع، وهذا الثالث أقرب أو متغير.

قوله: "أمكن" إلخ: وقد وقع في كلام الفهري تعاطف الأشكال والأوضاع، فالأشكال ترجع لمقولة الكيف، والأوضاع لمقولة الوضع.

قوله: **"وسنعيده فيما يأتي"**: أي في فصل قدم الصفات وقد قرر في الأم قاعدة أن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده.

قوله:**"ألا ترى أن اللذة والألم في الشاهد كمال"**: يعني لأنه لا يتكيف بهما من الأحياء إلا لمن لم تقم به آفة تفسد جسمه، صح من خط المؤلف.

قوله: **"وذاته جل وعلا لم تعرف حتى يعلم أن هذه الأوصاف"** إلخ: قد يظهر أن هذا اعتراض على الملازمة في قولنا: لو لم يتصف بها لاتصف بأضدادها، وما قبله اعتراض على نفي التالي وهو قولنا: لكن لا يتصف بأضدادها لأنها نقص وإذا كان هذا فترتيب الجدل يعطي تقديم الاعتراض الثاني على الأول بأن يقال: لا نسلم الملازمة إذ هي مبنية على صحة اتصافه تعالى بها وقبوله لها، والقابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده، ولا نسلم صحة الاتصاف بأن ذاته تعالى لم تعرف بالكنه حتى يعرف ما يصح أن يتصف به وما له، وإنما يعرف من صفاته ما دل عليه فعله فإنه لم يدل الفعل لهذه الأوصاف، إذ يصح الفعل من الأصم والأبكم والأعمى، لجأنا إلى السمع سلمنا الملازمة لكن لا نسلم نفي التالي لأن كون أضدادها نقصا هو في الشاهد، ولا يلزم كون الغائب كذلك، ألا ترى أن اللذة والألم والنوم ونحوها كمال في الشاهد، وأضدادها نقص وفي الله سبحانه على العكس.

قوله: **"وإذا ثبت أن الاتصاف بهاتين الصفتين لا يتوقف عقلا على الاتصالات الجسمانية"**: أي: وإنما يتوقف عليها عادة، والسمع والبصر لا اتصال فيهما أيضا على مذهب أهل الحق لكن لما كان تعلقهما مختصا عادة بما ليس بعيدا جدا ولم يكن دونه حجاب، نزل ذلك منزلة الاتصال فعبر به عنه.

قوله: **"ولا يجوز للتأويل لا عقلا ولا سمعا وحمل اللفظ على احتماله البعيد مجاز"**: هذا منه إشارة إلى أن السميع البصير محمولان على صفتين زائدتين على العلم ولا يؤولان بالعالم بالمسموعات والعالم بالمبصرات، لأن حملهما على ذلك مجاز يفتقر إلى

قرينة، ولا قرينة لا عقلا ولا سمعا فلا يتأولان بالعلم كما تأول ذلك الشعبي وأبو الحسين البصري.

قوله: **"وأما دليل كونه متكلما من السمع فقال الإمام الفخر أجمع الأنبياء والرسل على كونه تعالى متكلما "**: قال ابن التلمساني: وقد تمسك الأصحاب في ذلك بالمعقول والمنقول، أما المنقول بما ذكره وهو أن جميع الرسل أخبروا وهم الصادقون إما بالمعجزة أو بتصديق من ثبت صدقه أن اللّه تعالى مكلف للعباد بالأوامر والنواهي، وأنه تعالى وعد بالثواب للطاعات، وتوعد بالعقاب على المخالفات، وجميع ذلك يرجع إلى الكلام فثبت أنه متكلم. وقد أجمع المسلمون أيضا على ذلك في الجملة وإن اختلفوا في تفسير الكلام.

قوله:**"وجوابه أن من ادعى أنه رسول الملك"** إلخ: حاصل الجواب أن دلالة قول الرسول لا تتوقف على الكلام النفسي، الذي الكلام فيه، فلا يلزم دوران توقف الكلام النفسي عليها.

قوله: **"ويكفي في العلم بتصديقه إيجاد الفعل الدال على إرادة تصديقه كما يدل التخصيص في الأفعال على إرادة وقوعها على ذلك الوجه"**: هذا التقرير مبني على أن دلالة المعجزة عقلية من باب دلالة الاختصاص على إرادة المخصص وهذا أحد الأقوال الثلاثة الآتية.

قوله: **"وقولهم أن المعجزة تتنزل منزلة التصديق بالقول مسلم ولكن تتنزل منزلة المواضعة على قول يدل على إرادة ذلك"**: يشير بهذا إلى عدم توقف دلالة المعجزة على القول النفسي الذي الكلام فيه، وإنما تتنزل منزلة الأقوال اللسانية المتواضع عليها، فهي تدل على إرادة تصديقه كقول لساني يتواضع على دلالته على إرادة التصديق.

قوله: **"كل صفة جائزة لابد وأن تستند إلى صفة أزلية وإلا استحال ما علم جوازه"**: هذا من أجل افتقار الممكن إلى مقتض وعند عدم المقتضى لا يصح الإمكان.

قوله: **"والطريق الأولى تؤول إلى نفي النقائص"**: يعني الاستدلال على الكلام بكونه تعالى ملكا، ولا يتم الملك إلا بأمر ونهي، وذلك أن الملك مع البكم ناقص، فيقال على نحو ما سبق: هذا في ملك الشاهد ولا يلزم أن يكون ذلك في ملك الغائب وهو اللّه سبحانه وهو معنى قوله: وقد علم ما في الاستناد في نفيها إلى العقل، وهذا مراده بدليل العقل لكن دليل عقلي على نفي النقائص.

قوله: **"واعترض شرف الدين ابن التلمساني بأنه إثبات قضية كلية إلى قوله: لا يساعد الخصم على تسليمه"**: نص شرف الدين وهذا فيه نظر فإن إثبات قضية كلية إلخ.

قوله: **"وأخذ القضايا الكلية من المحسوسات والوجدانيات"** إلخ: مع ما اتصل به قبله، يشير به إلى أن استلزام العلم للخبر ليس بكلي وإنما هي قضية جزئية أي بعض العالم تجد في نفسه خبرا مطابقا لمعلومه ولا تتم كليتها إلاباستقراء عادات وبعد الاستقراء فهو استلزام عادي وربنا سبحانه حاكم على الفوائد ولا تحكم عليه وإنما يشمله سبحانه التلازم العقلي فيقال على قوله: العالم يجد في نفسه خبرا مطابقا

لمعلومه فهي قضية جزئية فلا دليل فيها سلمنا كليتها بعد الاستقراء لكنها عادية فلا يتم الدليل أيضا وهذا ظاهر لكن المؤلف لم يلتفت إليه آخر الكتاب حيث قال: فلو انتفى لا انتفى العلم ملزومه.

قوله: «**وسلب الآفة لا اختصاص له بغير من سلبت عنه**»: أي لا تعلق له بغير من سلبت عنه تلك الآفة، فأراد بالاختصاص التعلق وقد عبر بالتعلق بدله في قوله بعد هذا: وقال النجار: معنى كونه مريدا أنه غير مغلوب ولا مستكره، وفسر الصفة الوجودية بصفة سلبية لا تعلق لها أصلا بغير من اتصف بها، ويوجد في كثير نسخ الشرح: «بغير من سلب عنه» بغير تاء، والذي في نسخ شرح ابن التلمساني «سلبت» بالتاء ولا يتضح المعنى إلا بذلك فتأمله.

قوله: «**وهو الشيء المطابق لما في الخارج**»: في شرح ابن التلمساني الشبح بدل الشيء و هو أحسن المثال.

قوله: «**لزم توقف الصفة النفسية على شرط وهو محال**»: إنما استحال في الصفة النفسية أن تتوقف على شرط لأن الصفة النفسية تتقدم النفس أي الذات والحقيقة بها فلا تقبل النفي مع ثبوت الذات.

قوله: «**وهذا الإلزام صحيح على من يقول المدرك لنا هو المثال المنطبع**» إلخ: نص ابن التلمساني ما ذكره لازم على من يقول: أن المدرك لنا هو المثال المطابق فعلى هذا ينبغي أن يكون مثال الصغير صغيرا ومثال الكبير كبيرا، وأما من يقول أن إدراك ذلك المثال سبب لإدراك مطابقه للخارج فغير لازم.

قوله: «**فهو من معنى ما قبله** «: أي فيرد على أحد القولين دون الآخر.

قوله: «**وإن أراد مطلق الانطباع**»: هو معنى قول ابن التلمساني: «وإن عنى بارتسام الطول والعرض مطلقا لا صغيرا ولا كبيرا لأن الناظر نقله إلخ.

قوله: «**وألزم الإمام أيضا على القول بالانطباع في السمع أن تعرف جهة الصوت وفيه نظر**»: هذا التنظير لابن التلمساني، قال الفخر: «وأما الثاني فلأنا إذا سمعنا صوتا علمنا جهته وذلك يدل على إدراكنا الصوت في الخارج». قال ابن التلمساني: «يعني لا من الانطباع الداخلي كما يقول الخصم وحينئذ يقال: إنما علمنا جهته أي جهة الصوت لتعلقها بذي الصوت واستلزامها له، فكون الصوت في جهة من الخارج سبب للعلم بجهته لأن ورود الهواء على الصماخ من تلك الجهة كما يأتي صوت الرعد من فوقنا وخرير المياه من تحتنا».

قوله: «**وأن لا تسمع الحروف وراء الجدار وفيه أيضا بحث**»: هو بحث ابن التلمساني قال في المعالم: «ولأنا نسمع كلام الإنسان من وراء الجدار ولو كنا لا نسمع الكلام إلا بعد وصوله إلينا وجب أن لا نسمع الحروف من وراء الجدار لأن ذلك التموج لما وصل إلى الجدار لم يبق على شكله الأول». قال ابن التلمساني: «والاعتراض عليه أن يقال: صورة ما ألزمته في السماع من وراء الجدار إن

عنيت أنا نسمع الصوت مع انسداد سائر الجهات والمنافذ فيمتنع حصول السماع». والحالة هذه وإن كان الفرض مع انفتاح جهة أو كوة فلا مانع من الوصول من تلك الجهة كما يشرق شعاع الشمس المضيء علينا منها بأدنى مقابلة.

قوله: «**كالشهيد والخبير فإنهما يرجعان إلى تعلق العلم على وجه خاص**»: الوجه الخاص هو أن الشهيد العالم بالأمور التي تحضر وتشهد، وثمرة الحضور الإحاطة بما يحضر لدى الحاضر حتى لا يعزب عنه شيء، والخبير هو العالم بخفايا الأمور التي يحتاج في العلم بها عادة إلى خبرة.

قوله: «**فإن مجرد التفرقة لا ينتج أن تكون التفرقة بينهما تفرقة نوعية**»: أي بين العلم والبصر أو العلم والسمع بحيث يكون البصر نوعا وحقيقة، والعلم حقيقة أخرى وكذا السمع مع العلم.

قوله: «**ولا أنهما نوعان خارجان عن نوع العلم**»: انظر هذا العطف فإن المعطوف هو غير المعطوف عليه فهو من عطف الشيء على نفسه فيكون للبيان ولكن لا يؤتى بلا بعد الواو، إلا في عطف المغاير إذ لا يقال: ما عند فلان حنطة ولا قمح أو عسجد ولا ذهب، فانظره لكن كثيرا ما يقع في كلام المصنفين مثل هذا، وكون الإدراكات من جنس العلم وحقيقته أو مخالفة له مسألة صعبة عليها إشكالات قوية من الجانبين، وطالع شرح الإرشاد للمقترح. وصعوبة هذه المسألة وإشكالها كمسألة الأحوال، ولكل من القولين فيها أيضا حجج كثيرة. وقد قال المؤلف الكلام في المسألتين.

قوله: «**إلا بالموجود المعلوم**»: عبارة ابن التلمساني الموجود المعين وهي العبارة الواضحة والتعيين بالمعلوم ليس ببين فانظره، وكذا قوله: والمطلق والمقيد عبارة ابن التلمساني فيه: والمطلق والمعين واحترز المعين والمعلوم عن الحقيقة الكلية وهي المراد بالمطلق فإنها لا تدرك إلا بالعلم ولا تدرك بالبصر ونحوه من سائر الحواس.

قوله: «**واحتج على ذلك بما احتج به الفخري**»: انظر هل ترجع الإشارة بذلك إلى القول الأول فيكون كاحتجاج الفخر، أو هي راجعة إلى الثاني وهو ظاهر لفظه فيكون احتجاجا على الزيادة وعلى هذا فقوله: وما ذكرناه من الأشكال وارد عليه أي بأن يقال: التفرقة لا تنتج الزيادة ولا مانع من رجوع التفرقة إلخ، وانظر على القول بأنهما من جنس العلم فإنه يلزم على الاتصاف بهما اجتماع المثلين إذ لا تركيب فيهما حتى يقوم هذا بمحل وهذا بآخر كما هو في الشاهد.

قوله: «**ومن قال من المعتزلة أنه سميع بصير لنفسه فهو يردهما إلى العلم**»: يعني بأن هذه المقالة ترجع إلى قول الكعبي لا إلى قول الجبائي الذي يردهما إلى سلب آفة بالحي لأن التعبير بقوله: سميع بصير لنفسه يناسب صفة النفس لا السلب ورجوعهما إلى العلم على قول هذا القائل لعله لفهمهم عن المعتزلة أنهم ينفون

زيادة صفتي السمع والبصر على العلم وإلا فلفظه لا يلزم منه هذا لاحتمال لفظه أن يكون عنده صفتين نفسيتين زائدتين على العلم كما يقولون في القدرة أنه قادر لنفسه وهي مع ذلك لا ترجع إلى العلم.

قوله: «**والمقابلة أو ما في حكمها**»: الإشارة بما في حكمها إلى رؤية الإنسان نفسه في المرآة و الماء فإنه وإن لم يقابل نفسه لكنهم قالوا هو في حكم المقابل لانعكاس الأشعة إليه لعدم تشبتها بالمرآة والماء لعدم التضاريس كما سيأتي.

قوله: «**ولما اعتقد بعض العلماء الملازمة العقلية بين الاتصال وبينها أو إيهام ذلك منع أيضا إثبات هذه الإدراكات**»: البعض القائلون بنفيها هم الجمهور وبثبوتها، قال القاضي والإمام والفخر: وتعبيره هنا بالإدراكات جمعا حسن فإنها ثلاث صفات: إدراك المشمومات، وإدراك المذوقات، وإدراك الملموسات، حسب ما في الإرشاد وغيره لا صفة واحدة وإدراك واحد كما يقتضيه قوله: «بعد وإنما لم يعدها ثمانية بزيادة كونه مدركا، وكذا وقع له مثل هذا التعبير في شرح الصغرى، ولا يصح على إثباتها إلا أنها ثلاث صفات فإدراك الذوق زائد على إدراك اللمس، كما أن إدراك البصر زائد على إدراك السمع ولا يعدان صفة واحدة. وفي شرح الوسطى التصريح بأنها ثلاث، وفي شرح المقدمات كما هو كالنص في أنها أربع بزيادة إدراك اللذائذ والآلام، فواضح العبارة إذن يقال: وإنما لم يعدها عشرا بزيادة كونه مدركا للمشمومات و مدركا للمذوقات و مدركا للملموسات أو أحد عشر بزيادة كونه مدركا للذائذ والآلام، على قول القاضي في أن ذلك بإدراك زائد على العلم. والنافي لها اعتقد الملازمة العقلية أو إيهامها بين الاتصال وبينها، والمثبت يرى اللزوم عاديا أي يرى الاتصال شرطا عاديا، ويرى دليل العقل في السمع والبصر تاما، والمتوقف يرى أيضا الاتصال شرطا عاديا وأن الدليل التام هو دليل السمع ولم يرد، ولا يلزم من نفي الدليل نفي المدلول فيتوقف.

قوله: «**فريق ينفي الحال وفريق يثبتها**»: قال ابن خطاب في شرح الأسرار العقلية: «والناس مثبت للحال وناف لها، ونفاتها ثلاث فرق: الأولى لا نسلم ثبوت زائد على الذات والعدم والخصوص من عوارض الألفاظ كما نقول في اللونية فإنها تدل على ذوات متعددة، والسوادية راجعة إلى لفظ يدل على شيء واحد، وهذا المذهب فاسد فإنا لو قدرنا ذهاب اللغات ودروس العبارات لاستقلت العقول بدرك المعقولات، وأيضا يلزم عليه أيضا إبطال الحدود لأنها من جنس وفصل وهما من عوارض المعاني، فالقول بألا عموم في المعاني يلزم منه هذا المحال. الثانية: من نفات الأحوال مذهب المنطقيين قالوا:هذه الوجوه والاعتبارات ثابتة في الأذهان، وهذا فاسد فإنها في الذهن متعددة ومن خارج متحدة والواحد لا يتعدد ويتحد، على أنا نقول: إن عنيتم بأنها في الأذهان معلومة غير موجودة فيبطل

بالمستحيلات لأنها كذلك، فلتكن أحوالا. الثالثة: من نفات الأحوال سلموا وجود زائد على الذات وهو وجه واعتبار لا صفة، والأولى منعته زائدا على الذات، والثانية منعته وقالت: ما تخيلتموه زائدا من أجزاء الحقيقة، والمثبتون دليلهم: لو أخبر صادق بوجود موجود علمنا وجوده مع شكنا في أنه جوهر أو عرض أو سواد أو بياض، وإذا أخبر أنه عرض تجدد معلوم غير الأول، ولو قال: هو لون تجدد بآخر، ولو قال: هو سواء تجدد آخر وهذا الذي يتجدد هو الذي نسميه حالا. قالوا: دليلكم أنتج زائدا على الوجود ونحن سلمناه، ونقول: هو وجه واعتبار وليس بصفة، والدليل على أنه ليس بصفة هو أنه لو كان صفة لكان ثبوتا مضافا لأن الثبوت المطلق لا يعقل كالوجود المطلق وإذا كان كذلك كان على حقيقة وخاصية هو في نفسه عليها لم توجد في غيره وهي جهة الخصوص، كالسوادية مثلا فقد شاركت سائر الأحوال في الجهة العامة وهي كونها حالا وخالفتها بصفة خاصة بنوعها لم توجد في غيره كالسوادية للسمراء في أصل ابن خطاب: كالسوادية للسواد والبياضية للبياض، فثبت للحال حال عامة وحال خاصة وكل واحد من هاتين الحالين لابد وأن يكون ثبوتا مضافا كما تقدم وله خصوص وعموم، فعمومها مشارك لسائر الأحوال، وخصوصها كالسوادية، وكذلك هاتان الحالان يلزم فيهما إثبات عموم وخصوص ويتسلسل، انتهى. وفيه تحقيق ومناسبة للتنبيه بعد.

وقال ابن التلمساني: «والتحقيق في المعقول هاهنا أربعة: ذات وصفات وأحوال وتعلقات»، فالقاضي أثبت الجميع، والشيخ أبو الحسن والأستاذ أثبتا الجميع إلا الأحوال فإن ما زعموا أنه حال وهو الاختصاص الزائد على معقول الذات، والصفة وهو مجرد نسبة في العقل فقط، والمعتزلة أثبتوا الذات بدون الصفات، وأبو الحسين البصري أثبت الذات والمتعلقات كما صار إليه الفخر قاضيا بصحة تجددها على الذات العلية.

قوله: «**صفة إثبات لا تتصف بالوجود ولا بالعدم** أي صفة إثبات لموجود» إلخ: لأن الحال ثابتة في الخارج لم تصل إلى درجة الوجود فلا تقوم بمعدوم وإلا قامت بنفسها ولا بحال أخرى وإلا تسلسل فلا يتصف بها إذن إلا الموجود، وقد بنى المؤلف هذه العقيدة وغيرها من عقائده على ثبوت الحال مع قوله في حدوث العالم: المحققون أن الحال حال وأنه لا واسطة بين الوجود والعدم.

قوله: «**وكثير من المحققين ليس عندهم من الصفات إلا صفات المعاني**»: أي من الصفات الثبوتية القائمة بالذات وإلا فهم لا ينفون الصفة السلبية وصفة الفعل.

قوله: «**إما أن يكون الغير الذي تحقق به ذات موصوفة أو معنى يقوم بموصوفه**»: أطلق الذات هنا على الحقيقة حتى يشمل المعنى إذ اللونية نفسية للبياض فالبياض موصوفها والذات لفظ مشترك في إطلاقهم يطلقونها على حقيقة

الشيء كما هنا، وكذلك النفس أيضا فنفس الشيء: ذاته وحقيقته، وتطلق الذات أيضا على ما يقوم بنفسه فتكون مقابلة للصفة ومنه قولنا: «ربنا» ذات لا صفة.

قوله: «**والتحقيق أنها عبارة عن نفي كل ما يمتنع**»: أي تحقيق اللفظ وإيضاحه وإلا فالذي قال: «من كل ما يمتنع» إنما أراد حذف المضاف ولم يرد ظاهر اللفظ قطعا حتى تكون الجسمية ونحوها وصفا لله.

قوله: «**عبارة عن كل حال ثابتة للذات غير معللة**»: غير: نعت لحال أو حال منه أو من ضمير ثابتة، ولا يصح كونه حالا من الذات إذ لا معنى له، ولأنه احتراز عن الحال المعللة وهو الصفة المعنوية وكذلك قولهم: حال ثابتة للذات مادامت الذات غير معللة بعلة، فغير نعت للحال ودام تامة.

قوله: «**لا يصح توهم انتفائها**»: هذا يغني عن التقييد بقولهم غير معللة بعلة لأن المعللة عرضية قد يتوهم انتفاؤها مع بقاء الذات من حيث تقرر الذات بدونها في العقل كعالمية الجرم وأبيضيته ونحوه ذلك، ثم ترك لفظ صحة ثم توهم النفي في صفات الله تعالى هو اللائق وكذا لفظ عرضية.

قوله: «**والتحقيق رجوع هذه الصفات إلى السلب**»: أما الأزلية والأبدية وهما القدم والبقاء فظاهر وقد مر، وأما الوجوب فسلب أيضا لأنه نفي قبول الانتفاء وكذا الاستحالة والجواز عدميان لأن الاستحالة نفي قبول الوجود ولا تكون ثبوتية لأن الموصوف بها الذي هو المستحيل معدوم وكذا الجواز هو صحة قبول الوجود والعدم وهذه الصحة ليست وصفا ثبوتيا للممكن بدليل أن المعدوم يتصف بالإمكان والوصف الثابت لا يقوم بالمعدوم إذ المعدوم ليس بشيء فلو قام به لقام بنفسه وهو قلب لحقيقته.

قوله: «**وأما الأفعال فهي عبارة عن صدور الآثار عن قدرته وإرادته**»: هذا الصدور هو الذي يعنى بالتعلق التنجيزي للقدرة والإرادة، ويشكل إطلاقنا على الفعل أنه صفة لله حيث يقال: هذا من صفاته الفعلية والصفة هي المعنى القائم بالموصوف والفعل كالخلق والرزق حادث فلا يقوم بالله تعالى فكيف أطلق عليه أنه صفة له؟ وقد يجاب بأن الخلق والرزق ونحوهما ترجع إلى كون الذات تعلقت قدرته القديمة بشيء وهذا معنى إضافي اعتباري قائم بالخالق بمعنى تعلقه بالخالق واتصاف الخالق به وليس صفة حقيقية متقررة فيه لا يلزم كون القديم محلا للحوادث، ونعني بهذا التعلق: التعلق التنجيزي وهو أمر حادث عنده تحدث الحوادث وهو من حيث انتسابه إلى العالم صدور العالم، ومن حيث انتسابه إلى القدرة إيجاب القدرة للعالم، ومن حيث انتسابه إلى الذات الموصوفة بالقدرة القديمة هو خلق العالم فمعنى الخلق: كون الذات تعلق قدرته القديمة بشيء فبهذا الاعتبار أطلق على الأفعال أنها صفات لله. وانظر تحقيق ذلك في شرح العضد لأصول ابن الحاجب في الكلام على الاشتقاق وفي حواشي السعد عليه.

قولـه: «**ينـدرج فيـه سـائر الأقسـام السـتة**»: أي باقيهـا وهـي الخمسـة السـابقة، وسائر يطلق بمعنى جميع من سور المدينة وهو ما أحاط بها، وبمعنى باق كهذا الموضع من سؤر الطعام والشراب الذي هو بقيتهما. قال الشهاب القرافي ما معناه: ويدل على أن الجلال الذي هو صفة جامعة شامل للنفي والإثبات أنه يقال جل بكذا وجل عن كذا، فالأول ثبوت والثاني نفي.

قوله: «**ومن المحققين من يقسم صفات البارئ باعتبار آخر» إلخ**: انظر كيف جعل هذا القول وهو أن التعلق إضافة لا وجود لها في الأعيان متبدلة متغيرة، قول المحققين مع أنه خلاف ما ذهب إليه الأشعري والجمهور من أن التعلق وصف نفسي للمتعلق فيكون قديما لا يتبدل ولا يتغير وهو نفس الصفة المتعلقة على مذهب من ينفي الأحوال، وعلى أن التعلق نفسي يستحيل أن يمنع منه مانع إلخ، وعلى ذلك اقتصر في شرح الصغرى قال في الكلام على الحياة ونصه: «فهذا التعلق نفسي لتلك الصفات كما أن قيامها بالذات نفسي لها أيضا»، ويرد عليه أن ربنا سبحانه إذا تعلق علمه بوجود «زيد» مثلا ثم انعدم «زيد» فقد انعدم تعلق العلم بالموجود وتعلق بالعدم، فأما على من يقول: هو إضافة أي نسبة بين العلم والمعلوم فلا إشكال فيه لأنه لا يمتنع أن يتصف القديم بالإضافات الحادثة إذ هي في الخارج سلب ككونه تعالى مع العالم أوبعده أو معه لأن حدوثه لم تكن قبل إيجاد العالم، وكذا بعدميته أيضا إنما تحدث بعد إعدام العالم، وأما على قول من يقول: التعلق نفسي، فجوابه: أن التعلق لم ينعدم ولم يتغير، وإنما المتغير والمتبدل هو المتعلق بفتح اللام ويأتي تحقيقه بعد إن شاء الله في السؤال الذي أورده المؤلف في أن العلم بما سيكون هل هو نفس العلم بالكائن؟ وجعله أيضا التعلق من صفات البارئ تجوز لأنه وصف للصفة لكن الصفة لا قيام لها بنفسها بل تقوم بالذات فتكون صفتها كأنها صفة الذات أو جعلها صفة للذات من حيث أن تعلق القدرة مثلا بكون الذات تعلقت قدرته بكذا وقس على ذلك، والقول بأن التعلق إضافة هو قول الفخر ومن تبعه كالبيضاوي والعضد والسعد وبه قال الأسدي وهو مقتضى قول عبدالله ابن سعيد ابن كلاب حيث قال بقدم الكلام وحدوث الأمر والنهي ونحوهما من أقسامه.

قوله: "**والثاني بتجويز القيام، وفيه نظر**": للذي ينفي الحال جواب على الثاني أقوى من هذا وأسد وهو أن يقول: أن اللونية والسوادية ليسا بوصفين للسواد، وإنما هما عبارة عن ذاته فالسوادية ذات السواد وكذا اللونية غاية ما في ذلك أن اللونية مشتركة لفظا بين السواد والبياض وغيرها، فلونية السواد غير لونية البياض بخلاف سوادية السواد فإنها عينه، فهما لفظان مترادفان على شيء واحد وهذا راجع إلى الجواب عن الموجود بأنه عين الوجود لا زائد على ماهيته حتى يرد الترديد فيه هل هو موجود أو معدوم؟، فوجود زيد غير وجود عمر، ووجود السواد غير وجود البياض، لكن يرد على الاشتراك اللفظي أن سوادية السواد هي

ذاته، وإنما ذلك الاختلاف عبارة أن يقال: لو قدر دروس العبارات وذهاب اللغات لاستقلت العقول بإدراك التماثل في المثماثلات والاختلاف في المختلفات، ومعرفة ما تشترك فيه المختلفات من الأحكام وما تفترق، وأن ما به الافتراق ليس ما به الاشتراك، ولم يذكر المؤلف دليلا لإثبات الحال المعللة والدليل الذي ذكره صاحب الإرشاد على إثبات النفسية وهو ما مرّ من كلام ابن خطاب يطرد فيهما وذلك أن الدليل أن صحة العلم بأحد أمرين مع الشك في الآخر يدل على التغاير في المفهومية والمعلومية، وهذا يطرح في الأحوال المعللة فإن العلم بالعالمية والقادرية والمتحركية يثبت ضرورة، وبالدليل الدال على إثبات الأعراض يستدل على إثبات المعاني الموجبة لها، فلو كان المعلوم من كون الجوهر متحركا أو عالما هو عين قيام الحركة أو العلم لما صح أن يعلم ذلك بالضرورة، ويعلم ثبوت المعنى بدليل لدليل، ولما تصور أن ينكر نفات الأعراض وجودها مع اعترافهم بثبوت هذه الأحكام بالجواهر، ويرد على هذا الدليل أن يقال: أن المعلوم الزائد نسبة بين الذات وبين المعنى فيكون إضافة والإضافة ليست بحال، والمطلوب أن المعلوم الزائد حال قال معناه تقي الدين المقترح.

قوله: "**إن القول ينفيها يسد باب التعليل والحدود والمقدمات الكلية في الأدلة**": سد القول بنفي الحال لباب التعليل ظاهر فلا يقال: هذا عالم لقيام العلم به أو متحرك لقيام الحركة به أو نحو ذلك، إذ ليس عند النافي تمايز بين العلم والعالمية فلا يكون الشرع علة لنفسه، وسده لباب الحدود يتبين بما قاله الإمام الغزالي في المستصفى ونصه: "ولا تظن أن منكري الحال يقدرون على حد شيء البتة، والمتكلمون يسمون اللونية حالا لأن منكر الحال إذا ذكر الجنس واقتصر عليه بطل عليه الحد وإن زاد شيئا للاحتراز فيقال له: الزيادة عين الأول أو غيره فإن كان عينه فهو تكرار وإن كان غيره فقد اعترف بأمرين: فإذا قال في حد الجوهر أنه موجود بطل بالعرض، وإن زاد أنه متحيز فيقال: قولك متحيز مفهومه غير مفهوم الموجود أو عينه، فإن كان عينه فكأنك قلت: موجود وموجود والمترادفة كالمتكررة فهو أيضا باطل بالعرض، وإن كان غيره حتى اندفع النقض بقولك: متحيز، ولم يندفع بقولك: موجود، فهو غير بالمعنى لا باللفظ فوجب الاعتراف بتغاير المعنى في العقل" انتهى.

وسده لباب المقدمات الكلية يظهر بكلام المقترح وذلك أنه قال ما معناه: أن من نفى الأحوال ورد اللونية والبياضية والبياض إلى شيء واحد، وأن الاختلاف في العبارة فقد تعذرت عليه الحدود والبراهين ولا يستقيم له فهم مقدمة كلية وإدراج خاص تحت عمومها بناء على وجود أمر عام حكم عليه وفي ذلك رد المعقولات ودخول في جمود الظاهرية والوقوف مع اللفظ والإعراض عن المعنى، كيف ولو قدر دروس العبارات وذهاب اللغات لاستقلت العقول بإدراك التماثل في

المتماثلات والاختلاف في المختلفات ومعرفة ما تشترك فيه المختلفات وما تفترق، وأن ما به الافتراق ليس ما به الاشتراك، صح منه وجله باللفظ.

قوله: **"واستثنى معتزلة البصرة كونه جل وعلا مريدا فقالوا: مريدا بإرادة حادثة لا في محل"**: تعليلهم المريدية حيث قالوا: مريدا بإرادة ألجأهم إليها زعمهم أن الصفة النفسية تعم ومن أصلهم خروج كثير من الممكنات عن إرادة الله، وقالوا بحدوث هذه الإرادة لاستحالة تعدد القدماء عندهم، ولهذا نفوا صفات المعاني وقالوا: لا في محل لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى ولو قامت بذات أخرى لأوجبت الحكم إلا لتلك الذات.

قوله: "ثم يلزمهم أيضا قيام الحوادث بذاته تعالى" إلخ: قد يقال: هذا الإلزام تكرار لأنه قد ألزمهم ذلك أو لا حيث قال: فالتزموا في ذلك ثلاثة أمور كلها مستحيلة: أحدها تجدد الأحوال الحادثة على الأزلي جل وعلا إلخ"، وقد يجاب عن ذلك بأن المقصود من الكلام الأول إلزامهم حدوث الذات من حدوث الحكم، والمقصود من هذا إلزامهم الوقوع فيما فروا منه بقولهم: لا في محل لأنهم قالوا ذلك لئلا تقوم الحوادث بذاته تعالى فما فروا منه وقعوا فيه والله تعالى أعلم.

قوله: **"وذهب الكعبي والنجار وأتباعهما إلى إنكار هذه الصفة أصلا"** يعني أنهم أنكروا كون البارئ تعالى قاصدا لوقوع أحد طرفي الممكن وتأولوا لفظ المريد حيث ورد في السمع وهذا القول يقابل قول معتزلة البصرة، والذي حملهم على نفي الإرادة بالكلية هو أن القول بأنه مريد بإرادة حادثة لا في محل تبين بطلانه من وجوه، وكونه مريدا لنفسه يخالف أصلهم من أن الصفة النفسية تعلم فلم يسعهم إلا نفي ذلك.

قوله: **"فلو صح وجود عالمية ولا علم لصح ثبوت علم ولا عالمية"**: أطلق الوجود في العالمية على الثبوت، لأن العالمية حال لم تنته إلى درجة الوجود، وأطلق الثبوت في العلم على وجوده لأنه معنى وجود فجاء على عكس الاصطلاح لكنه تعبير صحيح من حيث اللغة.

قوله: **"فإن الجواز في الشاهد دليل على تعليل الأحكام المعنوية بمعانيها"**: يعني أن عالميتها مثلا لما كانت حكما جائزا لزم أن يكون لها مقتض ولا مقتضى بالسبر والتقسيم إلا العلم وهو سبر طويل به أثبت الأعراض في الإرشاد. انظر تحقيق الدليل في المقترح.

قوله: **"لأن التضاد من خواص المعاني"**: بيانه أن التضاد هو التمانع على المحل الواحد أي الذات الواحدة كتمانع البياض والسواد والحركة و السكون والذات لا تمانع غيرها على المحل إذ هي قائمة بنفسها لا تقوم بمحل.

قوله: **"هل يجوز أن يكون خاصيتا عرضين مختلفتين"** إلخ: أراد بالمختلفين: الخلافين كالسواد والحلاوة فلا يجوز في الضدين كالبياض والسواد قولا واحدا، وقد أشار إلى هذا بعد في قوله: "فإن السواد لا يضاد الحلاوة".

قوله: **"قال المقترح: واعلم أن مسألة سواد الحلاوة إنما تلزم على مذهب من قال بثبوت الأحوال"**: أي إنما يلزم اجتماع إثبات التضاد ونفيه فيها على مذهب من أثبت الحال لأن خاصية السواد زائدة على ذاته وكذا خاصية الحلاوة فكان الموضوع واحدا فجاء لزوم التناقض.

قوله: **"أما من نفاها وقال أخص وصف الشيء وجوده"** إلخ: اكتفى المؤلف بهذا الكلام للمقترح عن بيان كلامه هو في الأم وذلك أن قوله على القول بنفي الأحوال هو راجع إلى قوله: "وأن يكون الوجودان فأكثر وجودا واحدا" يعني: أن اللازمين الأولين وهما إثبات التضاد ونفيه على ذات واحدة، وكونه ملزوما للمحل وغير ملزوم له إنما يلزمان على القول بثبوت الحال، وأن أخص وصف العلم مثلا أمر زائد عليه وكذا القدرة وغيرها، فإذا ثبتت للذات هذه الخاصات جاء اللازمان الأولان وفيه اجتماع النقيضين على ذات واحدة وهي ذات الإله وهو محال، فملزومه الذي هو قول المعتزلة محال، وأما على القول بنفي الحال فأخص وصف العلم مثلا الذي هو التعلق بالشيء على سبيل الإحاطة والكشف هو نفس العلم، فالمثبت للذات أخصات الصفة مثبت للصفات أنفسها، لكن القديم عندهم واحد لا يتعدد فلزم على قولهم أن يكون الوجودان فأكثر وجودا واحدا وهو الإيجاد، ولأنه يرد على هذا اللازمان الأولان لتعدد الموضوع وإنما التناقض عند اتحاد الموضوع إما مع تعدده كقولنا: "زيد قائم" "عمرو لا قائم" فلا تناقض إذ لم يرد الإثبات والنفي على شيء واحد.

قوله: **"لزم تأخر المعلول عن علته بالزمان وهو محال"**: احترز بالزمان عن الذات فإن المعلول متأخر عن العلة بالذات والعلة متقدمة عليه بالذات.

قوله: **"وظاهر كلام المقترح أن الخلاف جار أيضا في التعليل الواجب"**: هل هو بمعنى التلازم أو إفادة العلة معلولها الثبوت، وأن من أهل السنة من يقول إن علم الله تعالى أفاد عالميته الثبوت وهذا الظاهر هو من قوله: "ومن قال بأن المعنى يوجب قال الحكم لا يجب إلا باعتبار وجوب معناه"، فظاهره أنه وإن قال: "المعنى يوجب الحكم" أي يفيده الثبوت لكن المعنى واجب عنده والحكم تابع للمعنى فوجوب المعنى وجوب للحكم، وتأول المؤلف هذا الكلام وأخرجه عن ظاهره بما ذكر بعد على معنى أن مراد هذا القائل أن التعليل بمعنى الإفادة المذكورة لا يتصور إلا في العلة الجائزة، أما الواجبة فلا يتأتى معها إلا وجوب الحكم للتبعية للمعنى في التميز والتماثل والتخالف وغير ذلك.

وقوله: "**فكيف ينفي ما باعتباره وجب**": قال شيخنا أبو عبد الله محمد ابن أحمد: [ما] واقعة على المعنى، وضمير [وجب] عائد إلى الحكم. انتهى. قلت: فالمعنى على هذا فكيف ينفي المعنى الذي وجب الحكم باعتباره أي باعتبار ذلك المعنى وهذا لأن الحكم حال فما يثبت فيه من تمييز أو حكم وجوب أو غيره فإنما هو بالتبعية لما أوجبه لا من حيث معقوليته ويكون هذا ردا على المعتزلة في إثباتهم للأحكام أحكاما من وجوب وغيره مع نفيهم المعاني الموجبة لها.

وقوله: "**وبقي النزاع في مجرد إطلاق لفظي هو لفظ الإيجاب؟ والله أعلم**، أي هل يقال: أوجب علم الله عالميته أو لا يقال ذلك؟ والحق المنع لأنه لفظ فوهم لحدوث العالمية ولم يرد به سمع فلا يطلق وإن أريد به صحيح وهو التلازم.

قوله: "**والتقدم على واجب الوجود محال**": هذا راجع إلى قوله: ومتأخرا عنه في العقل أي يلزم أن يكون المشروط متأخرا عن الشرط في العقل وهو قضاء العقل أن الشرط متقدم على المشروط بالذات فكان التقدم على واجب الوجود عندهم محال مطلقا لا التقدم في الخارج ولا إشكال في استحالته ولا التقدم في العقل وهو التقدم بالذات وهو باطل ومحل النزاع.

قوله: "**فلم قلتم إن هذا التوقف في العلم أو الموجود الذي سميتموه أنتم افتقارا" إلخ**: المراد بالعلم التصور وهذا يفهم من كلام ابن التلمساني ونصه قولهم: كل مركب مفتقر إلى جزئه ما تعنون بافتقاره إلى غيره؟ إن عنيتم أن ذلك الغير يفيده الوجود فمسلم أنه ينافي وجوبه لذاته، وإن عنيتم أنه تميزه الوجود وإنما المعنى به أنه لا تتصور ماهيته ولا توجد إلا موصوفة به، فلِمَ قلتم أن هذا التوقف في العلم والوجود الذي سميتموه افتقارا إلخ.

قوله: "**ولما اعتقد الفخر صحة هذه الحجة**": يعني شبهة الفلاسفة في أن الافتقار بمعنى مطلق التوقف يوجب الإمكان، وأن كل مركب مفتقر إلى جزئه وجزء غيره، والمفتقر إلى الغير لا يكون إلا ممكنا، وتوهم التركيب باعتبار الصفات."واستعمل هذه المقدمات في الاستدلال" إلخ: هي مقدمات أربع: الأولى كثرة الصفات توجب تركيب الموصوف أو ذو الصفات مركب، والثانية: وكل مركب مفتقر إلى جزئه، والثالثة: هو جزء المركب غيره، والرابعة: والمفتقر إلى الغير لا يكون إلا ممكنا. اعتقد الفخر صحة هذه المقدمات كلها ولا تصح الأولى ولا الرابعة لأن الموصوف لا يتكثر بصفاته، كما أن الافتقار بمعنى مطلق التوقف لا يقتضي إمكان المفتقر، وأول من قال بهذه المقالة الفخر حتى قال القطب رحمه الله: "وبودنا أنه لم يخالف الأصحاب، لكن جف القلم بما هو كائن وتبعه جماعة كالبيضاوي والعضد والسعد ونحوهم ممن مزج الكلام بالفلسفة، وبه قال الآمدي على اعتبار الأبكار، ورد المحققون وهو الحق الموافق لنصوص المتقدمين إن الصفات واجبة الوجود كالذات ولأصولهم إذ القول بأن الإمكان لا ينافي القدم يهدم

كثيرا من مسائل أهل السنة ويؤدي إلى القول بالإيجاب الذاتي لأن الصفات إذا كانت ممكنة من حيث ذاتها افتقرت إلى مقتض فننقل الكلام إليه، فإن قيل: هو ممكن من حيث ذاته أيضا، قلنا: يفتقر إلى مقتض ويتسلسل، أو يقال: إن المقتضى هو مجرد الذات فيجب له القول بالعلة أو الطبيعة، فالقائل بهذا القول قد سرقته أصول الفلاسفة واغتر بشبهتهم الواهية.

وقوله: "**الافتقار بمعنى مطلق التوقف يوجب الإمكان**": هو قوله بعد: المفتقر إلى الغير لا يكون إلا ممكنا.

قوله: "**يمنعون إطلاق الغيرية في صفاته تعالى**" إلى قوله: "**من معنى الاتحاد**": الغيرية تعتقد ولا تطلق لأن صفات الله تعالى تخالف حقيقتها حقيقة الذات كما هي متخالفة في حقائقها أيضا، ولكن لفظ الغير يوهم بالمفارقة، إذ الغير أن في العرف العام ما يصح وجود أحدهما مع عدم الآخر، فلا يقال: قدرته غير ذاته، ولا قدرته غير علمه. والجهنية تمنع اعتقادا وإطلاقا، ويصح أن يقال في العينية تمنع إطلاقا لا اعتقادا كالغيرية وذلك إذا أريد بها سلب الغيرية حتى يكون المعنى فهي [هو] أنها ليست غيره، وهذا السلب صحيح لما مر من منع إطلاق لفظ الغير، لكن يمنع أن يقال هي [هو] وإن أريد به هذا المعنى الصحيح لما يوهمه اللفظ من الاتحاد، وإن أريد باللفظ ظاهره الذي هو الاتحاد لم يصح إطلاقا ولا اعتقادا كما مر، ولعل الوجه الثاني هو ظاهر كلام المؤلف لقوله: "كما يمنعون أن يقال".

قوله: "**وإذا تمايزت واختلفت اقتضت وجوها مختلفة في المقتضى**": أصل هذا الكلام لابن التلمساني ونصه تاما اقتضت وجوها مختلفة في المقتضى لها، فالوجه الذي أوجب الحياة غير الوجه الذي أوجب العلم، والوجه الذي أوجبهما غير الوجه الإرادة، وكذلك في القدرة.

قوله: "**والأحسن لا محل لهذه الجملة وإن جعلها بعضهم حالا**": على جعلها حالا فصاحب الحال فيما ينحل إليه الكلام والتقدير في قولنا: "لا ينظر إلى الفقير فضلا عن إعطائه" لا يثبت عدم النظر حال كونه قد فضل فضلا عن إعطائه، فصاحب الحال هو عدم النظر.

قوله: "**والحدوث والقدم ليس بذاتيين لعدم توقف فهم الماهية عليهما فإنا نتعقل العلم" إلخ**: هذا الدليل مسلم في الحدوث لأنا نتعقل العلم الحادث بالكنه مع الغفلة عن كونه حادثا، والذاتي لا تعقل الحقيقة بدونه، وأما القدم فلا يتم فيه هذا الدليل إلا لو كنا نتعقل العلم القديم بالكنه بدون القدم، ونحن إنما نتعقله إجمالا إذ كنه الذات والصفات محجوب عنا، والتعقل الإجمالي لا يتوقف على تعقل الوصف النفسي، وقد تقدم مثل هذا البحث في فصل القدم، ثم يرد على تسليمه اشتراك العلم القديم للحادث في أخص وصف الحادث وهو التعلق بالمعلوم المعين أن يقال: إذا اشتركا في الأخص فهما مثلان، والمثلان لا يفترقان فيما يجب والقدم لا يكون إلا

واجبا للقديم كما سبق في حدوث العالم حيث قال: "إذ لو جاز أن يكون بعض العالم قديما إلخ" والصواب أن المثلية لا تسلم إذ لا مثل لله تعالى في ذاته ولا في صفاته.

قوله: **"ولا إفصاح في هذه المقالة عن هذه الصفة"**: وهي مع ذلك باطلة من وجهين: الأول أن الموجب إنما يكون معنى وجوديا والحال لا توجد وإلا أدى إلى التسلسل في الأحوال، والثاني: أن المعنى لا يوجب حلا واحدا لا أكثر وقد جعل الموجب هاهنا يوجب أربعة أحكام وهو خلاف المعقول.

قوله: **"قال ابن التلمساني: ولا حجة في ذلك فإن [ما] كما يسأل بها ويراد بالسؤال فهم الحقيقة قد تطلق لطلب تمييز الحقيقة"**: وعن هذا أيضا جواب آخر وهو أن جواب موسى عليه السلام من الأسلوب الحكيم وهو تلقي المخاطب بغير ما يترقب و السائل بغير ما يتطلب، سلك به مسلكه تجاهل العارف كما في قوله تعالى (يسألونك عن الأهلة) تعريضا منه بفرعون وبغباوته، فسؤاله عن من لا تدرك حقيقته و تركه ما هو أولى بالسؤال وهو الصفات الظاهرة الدالة على الوجود والتقدس ونحو ذلك، ولهذا قال فرعون لمن حوله (ألا تسمعون) أي: ألا تستمعون جوابه أسأله عن الحقيقة فيجيبني عن غيرها، وأسأله عن الذاتيات فيجيبني بالعرضيات، وكذا قوله ثانيا: (إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون)، وموسى عليه السلام يجيبه بالأوضح فالأوضح مما يتميز به البارئ سبحانه وكأنه يقول له: اضرب عن السؤال عن الحقيقة فلا سبيل لك إلى الوصول إليها فإنه لا يعرف الله إلا الله. قال الأصبهاني في شرحه على الطوالع: "إثر ما ذكر أن معرفة الذات غير متصورة للبشر ولذلك لما سئل موسى عليه السلام أجاب بذكر خواصه وصفاته حيث قال: (رب السماوات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين) تنبيها على أن حقيقة ذاته لا تعلم إلا بذكر مقوماته، ولا مقوم له ولا تركيب، ولم ينتبه فرعون له فلهذا (قال لمن حوله ألا تستمعون) أي سألته عن حقيقته فأجاب بذكر صفاته فلم يذكر مطابقا للسؤال فلم يتعرض موسى عليه السلام لبيان غلط جهله فذكر صفاته أبين فقال(ربكم ورب آبائكم الأولين) لينتبه فرعون عن غلطه فلم ينتبه ونسبه إلى الجنون كما قال تعالى حكاية عن فرعون (قال إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون) فذكر موسى عليه السلام صفات أبين وأشار إلى أن السؤال عن حقيقته ليس من أدب العقلاء حيث (قال رب المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون).

قوله: **"وإذا تبين لك أن أخص وصف البارئ مجهول عرفت أن ذاته تعالى غير معروفة للبشر"**: في هذا أن الأخص ثابت له لا محالة وإنما النزاع في كونه معلوما لنا أو مجهولا، والذي اختاره الشريف أبو يحيى زكرياء شارح الأسرار العقلية نفيه بالكلية محتجا على نفيه بوجوه كاستحاله اشتراك القديم مع الحادث في حقيقة ما قلت: "ولاقتضاء التركيب في حقيقة البارئ سبحانه من جنس وفصل إذ

الأخص هو الذاتي المبين للحقيقة عما يشاركها في الجنس، ولا خفاء ببطلان هذا وأنه لا جنس للبارئ سبحانه ولا تركيب فيه".

قوله: "**(لا تدركه الأبصار)** على وجه، فالوجه هو أن يراد بالإدراك ما هو أخص من مطلق الرؤية وهو أن يرى رؤية إحاطة.

قوله: "**وأما الإضافية وهي العالمية والقادرية**": يعني بالإضافية: الأوصاف المتعلقة وعبر عنها بذلك لأن التعلق عنده إضافي كما مر.

قوله: "**لأن ذاته جزء حقيقي**": احترز بالحقيقي من الجزئي الإضافي فإنه أعم من الحقيقي، وهو عند المنطقيين ما اندرج تحت أعم فهو جزئي بالإضافة إلى ما فوقه فيشمل الفرد المعين والنوع والجنس وغير ذلك، فزيد مندرج تحت الإنسان، والإنسان تحت الحيوان وهو تحت الجسم النامي، ثم كذلك.

قوله: "**عن الحكماء في تعريف الكيفية لا تستدعي نسبة**": فهو مخرج للأعراض النسبية كمقولة المتى والفعل والإضافة.

وقوله: "**ولا قسمة**": احتراز عن المقدار ونحوه من مقولة الكم.

وقوله: "**لذاته**": إدخال لنحو بياض الجسم وعلمه فإنهما من الكيف وإن انقسما بانقسام الجسم القائمين هما به على اعتقاد الحكماء أن العرض يجوز قيامه بمجموع الجسم.

قوله: "**وهي عند الأشعرية إما حقائق ذوات إضافات**": هذا راجع للمعاني بناء على أن التعلق إضافة كما يقول الفخر ومن تبعه.

وقوله: "**أو أحكام لمعان ذوات إضافات**": هذا في المعنوية كالعالمية فإنها حكم لمعنى ذي إضافة، فأو للتفصيل وهذا الكلام يشعر بأن التعلق للمعاني دون المعنوية وفيه خلاف.

قوله: "**فإن أراد الإمام ذلك فالكلام لا يرجع إلى مناقشة لفظية" إلخ**: يعني أن إطلاقه على المعاني والمعنوية إضافية إن كان باعتبار وصفها بالإضافة التي هي التعلق فيكون مجازا فالمناقشة معه لفظية لأنه لفظ موهم أن الصفات نفسها إضافة وإن أراد ظاهر اللفظ، وأن العالم والعالمية مثلا إضافة أي نسبة بين الذات والمعلوم، فالمؤاخذة معنوية لأن الإضافة لا ثبوت لها في الخارج فهذا تعطيل كمذهب الفلاسفة.

قوله: "**وهو قولنا النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان**": في شرح المعالم أثر هذا فلابد من تصور معقول النفي والإثبات والاجتماع والارتفاع.

قوله: "**لأنه بناء على رأيه في التصورات أنها كلها غير مكتسبة**": رأيه هذا هو أن النظر لا يفيد إلا التصديقات وأن الحد والرسوم لا تكتسب بها التصورات ومعه نزاع طويل في هذا وطالع شرح الإرشاد للشريف زكرياء فقد أطال معه البحث في ذلك.

قوله: **"إذ وجه الدلالة واحد"**: وجه الدلالة هو التلازم بين الصفة والموصوف واستحالة عرو الموصوف عما يقبله وذلك أنا لو استدللنا على حدوث أجرام العالم بحدوث أوصافها وهي الأعراض للملازمة التي بينهما فيلزم أن لو كان شيء من صفاته تعالى حادثا حدوث ذاته.

قوله: **"أي يجب لها ذلك القبول ما دامت الذات غير معللة بمعنى"**: هو بنصب غير معلل على الحال من قوله: ذلك القبول وليس خبر دام إذ لا معنى لتعليل الذات وإنما أراد أن القبول وصف نفسي فلا يتعلل، وكذا لو قلنا في الوصف النفسي هو حال ثابتة للذات مادامت الذات غير معللة بعلة، فقولنا: غير معللة هو نعت آخر لقولنا: حال أو هو حال من ضمير ثابتة، ودام تامة ولا يصح أن يجهل خبر دام إذ الذات لا تعلل ولأن المقصود به الاحتراز عن الحال المعنوية التي هي معللة.

قوله: **"وإذا ثبت أن القبول نفسي للذات"** إلخ: إنما لزم أن تكون نسبة جميع الصفات إلى الذات نسبة واحدة على أن القبول نفسي لأن الوصف النفسي لا يطلق كما أنه لا يختلف وإنما ذلك في العرضيات، فلونية البياض ليست أقوى من لونية السواد، وكذلك ناطقية زيد وعمرو فإن قبول الجوهر للألوان والطعوم والروائح والقدر والإرادات ونحوها سواء لا اختلاف فيه لكونه نفسيا، فلو خلا عن بعضها لخلا عن جميعها .

وإلا اختلف الوصف النفسي.

قوله: «**والذي يوجب استحالة العرو الثاني لا الأول إلخ**»: خبر المبتدأ هو الثاني والعرو محفوظ بالإضافة، والمراد بالثاني هو الوجوب مطلقا بحسب الذات والأول هو أن يكون الوجوب وقتيا والمطلوب هو الضرورية المطلقة والدليل إنما أنتج وقتية مطلقة وهي أعم من الضرورية المطلقة لأنه كما أوجب المحمول للموضوع بحسب الذات وجب له بحسب الوقت ولا ينعكس فيصدقان معا في قولنا: «كل إنسان حيوان»، وتصدق ضرورية مطلقة بأن تقول: كل إنسان حيوان بالضرورة، ووقتية مطلقة بأن تقول: كل إنسان حيوان بالضرورة وقت كونه إنسانا ولا مفهوم عند أهل المنطق وتنفرد الوقتية المطلقة بنحو قولنا: كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة وقت الكتابة، وإذا كان الدليل إنما أنتج الأعم فمستلزم الأعم لا يستلزم الأخص إذ لا يلزم من ثبوت الأعم ثبوت الأخص وهو معنى قوله: «وملزوم الأعم غير ملزوم الأخص والملزوم هو الدليل والأعم هو الوقتية المطلقة والأخص هو الضرورية المطلقة والله تعالى أعلم.

قوله: «**وهذا الثاني هو معناه الأصلي**»: إنما كان معناه الأصلي لأن الكسب هو تعلق القدرة الحادثة بالمقدور، ويستحيل أن يكون علم الله هكذا من وجهين: الأول: أنه لو كان مقدورا لكان حادثا متجددا كما ذكروا، الثاني: أن قدرة الله قديمة وإنما هو سبحانه مخترع لا مكتسب.

قوله: «**لأن قبول الجوهر للعلم والقدرة عليه نفسي له**» إلى قوله: «**وإذا عرفت استحالة الكسب**»: قصد بهذا أن يبطل كون النظر شرطا عقليا في قبول الجوهر للعلم أو القدرة عليه أو شرطا عقليا في حصول العلم فأبطل الأول بأن القبول وصف نفسي كما مر والوصف النفسي لا يشترط بشرط وإلا لانتفا عند انتفاء شرطه وهو لا يقبل النفي مع بقاء النفس، وإلى هذا أشار بقوله: لأن قبول الجوهر للعلم والقدرة عليه نفسي له، وأبطل الثاني وهو أن يكون شرطا في حصول القدرة على العلم لأن القدرة على العلم هي مع العلم لا تتقدم عليه لأن الاستطاعة مع الفعل عند الأشعري والنظر مناف للعلم والمنافي للشيء مناف لمصاحب ذلك الشيء فلا يصح أن يكون شرطا في القدرة وإلا وجد المشروط بدون شرطه وإلى هذا أشار بقوله: وتقدم النظر لا يصح أن يكون شرطا للقدرة إلى قوله: وأما وأبطل أن يكون شرطا عقليا في حصول العلم بالاتفاق على أن العلم النظري أن يقع ضروريا والمشروط لا يوجد بدون شرطه فدل على أنه ليس بشرط له وما من قوله: ما لا يوجد موصوفة أو موصولة والعائد إليها ضمير عدمه، وضمير يوجد عائد إلى الشيء أي لا يصح أن يكون شرطا لشيء أمرا لا يوجد ذلك الشيء الأصل عدم ذلك الأمر.

قوله: «**وتسمية الجزاء بالعلم من باب تسمية المتعلق باسم المتعلق**»: الأول بفتح اللام، والثاني بكسرها وذلك لأن العلم متعلق بالمعلوم فأطلق العلم المتعلق بكسر اللام على الجزاء المتعلق بفتحها.

وقوله: «**وهو مجاز شائع في اللسان**» يعني لأن إطلاق المصدر على المفعول كثير كضرب الأمير ونسج اليمن بمعنى مضروبه ومنسوجه،وكقوله تعالى: (هذا خلق الله) بمعنى مخلوقه والمصدر له تعلق بسائر المعمولات بالفاعل والمفعول وغيرهما وهذا هو التعلق الذي عنى أولا لا التعلق الكلامي، وقد وقع أيضا العكس أعني إطلاق المتعلق بالفتح على المتعلق بالكسر، ومنه قوله تعالى (بأيكم المفتون) على تأويل أي الفتنة وقيل: هو حقيقة والباء زائدة، وقيل ظرفية.

قوله: «حركة ضرورية» أي كحركة المرتعش والمسحوب والنازل من علو إذ كل واحدة من هذه الحركة معجوز عنها لا قدرة عليها.

قوله: «**الثاني ما علم بغير دليل الثالث ما علم من غير تقدم نظر**»: الثالث أعم من الثاني لأن ما علم بغير تقدم نظر قد يعلم بغير دليل وقد يعلم بدليل يدل ضرورة ولا يتوقف في دلالته على نظر كما مر أن الإحكام يدل على العلم بالضرورة والاختيار إنما يدل عليه بالنظر هو الذي يغلب على الظن في الفرق بينهما والله تعالى أعلم.

قوله **في البديهي: «وهو كالضروري إلا أنه لا يقترن بضرر ولا حاجة»**: مقتضى هذا الكلام أن البديهي والضروري قراء فإن فيما عدا المعنى الرابع للضروري،

والذي بالإرشاد وغيره أن العلم الضروري هو المعنى الرابع وهو ما قارنه ضرر أو حاجة وقصد، فالضروري العلم الحادث غير مقدور للعبد مع الاقتران بضرر أوحاجة والبديهي كالضروري غير أنه لا يقترن بضرر ولا حاجة، قال: وقد يسمى كل واحد من هذين القسمين باسم الثاني، قال: والعلم الكسبي هو العلم الحادث المقدور بالقدرة الحادثة. هذا كلامه، والمقدور بالقدرة الحادثة يشمل الاستدلالي والمكتسب بالحواس كتقليب الحدقة في البصر والإصغاء في السمع، ومثال البديهي العلم بأن الواحد نصف الاثنين وأن الكل أعظم من جزئه وأن الضدين لا يجتمعان وأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وأن الواحد بالشخص لا يكون في زمن واحد في مكانين.

قوله: «**فتعالى أن يكون فعله بواسطة أو علاج**»: قال ذو النون المصري رحمه الله ونفعنا به: التوحيد أن تعلم أن قدرة الله في الأشياء بلا مزاج وصنعه لها بلا علاج وعلة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه، انتهى.

قال الشريف أبو يحيى زكرياء ما معناه: إنا لا ندري كيفية التعلق التنجيزي للقدرة بالممكن فهو من مواقف العقول لا من مجاريها بل مختاره التوقف في التعلق مطلقا تنجيزيا كان أو صلاحيا فلا نجزم في الصلاحي بأنه نسبي أو إضافة وكذا تعلق العلم ولا يكون إلا تنجيزيا.

قوله: «**وذهبت الحشوية المنتمون إلى الظاهر**»: سموا حشوية لقول الحسن البصري لما تكلموا بكلام ساقط بمجلسه وكانوا يجلسون برئاسته ردوا هؤلاء إلى حشي الحلقة أي طرفها، كما سمي المعتزلة معتزلة لقول الحسن أيضا في رئيسهم واصل بن عطاء وكان يجلس إليه فاعتزل مجلسه يقرر المنزلة بين المنزلتين في مرتكب الكبيرة قد اعتزل عنا، ومعنى قوله في مرتكب الكبيرة له بالمنزلة بين المنزلتين أنه ليس بمؤمن ولا كافر تجري عليه أحكام الإسلام في الدنيا ويخلد في النار على حكم الكفرة في الآخرة.

قوله: «**ولكنه صمت وأكنه**»: أي ستره وهم ممن يقول بكمون الأعراض وظهورها، صح من خط المؤلف.

قوله: «**فإن الحروف المكتوبة الدالة على اسم الله سبحانه**» هي لفظة الله، صح من خط المؤلف.

قوله: «**قال الإمام أبو حامد: يلزم أن يحرق ما يكتب فيه اسم النار**»: يعني لأن سبب مقالتهم في أن المكتوب هي المعبود بالحق أن الاسم هو المسمى على ظاهره ومسمى النار يحرق فيلزم أن الكتابة الدالة عليها تحرق وكذا الناطق بها يلزم فيه ذلك، ومن يقول: الاسم هو المسمى من العقلاء وهي مسألة اختلف فيها قديما وحديثا فلا يعنون به ظاهر الكلام وأن التسمية التي هي الحرف والصوت هي نفس المسمى وإلا فكيف يكون الصوت الدال على زيد الذي هو مجموع الزاي والياء

والدال هو نفس زيد فيكون العرض نفس الجوهر والقول بمثل هذا خروج عن دائرة العقل وإنما يعني من قال الاسم هو المسمى أن لفظ اسم حقيقة في المسمى وإطلاقها على التسمية التي هي اللفظ والكلمة مجاز كقوله تعالى (فسبح باسم ربك العظيم) فالمراد بالاسم هو ذات الله أي نزهه عما لا يليق به ومنه أيضا (ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها) وإنما عبدوا المسميات وقد يعني بالاسم في الأولى التسمية وأن اسم الله تعالى ينزه ويعظم ولا ينشئ عليه ولا يمتهن وكذا الأسماء في قوله: (إلا أسماء) قد يعني بها الألفاظ لأن الأصنام لما لم تستحق العبادة ولا تليق بها الألوهية بوجه وهم وضعوا عليها اسم الإله صاروا كأنهم عبدوا ألفاظا وضعوها لا ما ثبت له حكم الألوهية في نفسه ومن إطلاق الاسم على التسمية وهو مجاز عند القائل بإن الاسم هو المسمى.

قوله عليه الصلاة والسلام: «إن لله تسعا وتسعين اسما» لأن المسمى واحد وكذا قوله تعالى (ولله الأسماء الحسنى) فالذي يقول الاسم هو المسمى يريد به أن إطلاق الاسم على المسمى حقيقة وإطلاقه على التسمية مجاز والآخر يعكس. وذهب أبو منصور الماتريدي من علماء ما وراء النهر إلى أن الاسم حقيقة فيهما لإطلاقه عليهما والأصل في الإطلاق الحقيقة هذا معنى هذا الخلاف في أن الاسم هو المسمى أو لا كما يعطيه ظاهر اللفظ حسبما اقتضاه قول الحشوية وعلى هذا ألزمهم أبو حامد ما ألزمهم، وقيل هذا الخلاف على معنى أن الخالق والرازق ونحوهما من أسماء الله الدالة على فعله هل يقال فيه هو الله أو يقال هو غيره، وكذا الدال على صفته تعالى أما العليم والقدير هل هو هو؟ أو لا؟ ومذهب الأشعري أن الله والأول والآخر ونحوها يقال فيهما هو وصفات الفعل كالخالق والرازق وغيره، وصفات الذات كالعليم والقدير لا هو ولا غيره، وقيل في الأسماء مطلقا هي هو باعتبار دلالتها على الذات وأن كل ذلك في بعضها باعتبار صفة كالعليم أو فعل كالرازق وإليه ميل المقترح وهذا مختار الإمام أبي العباس بن زكري في معنى النزاع في الاسم هل هو المسمى؟ وطالع تحقيق ذلك في نظم الفرائد ومبدي الفوائد لمحصل المقاصد.

قوله: «**صرح بعض المتفقهة في زمن الغزالي**»: ليس هذا المتفقه ابن حزم الظاهري وإن كان قد حكي عنه هذا في شرح الصغرى وهو من أهل هذه المقالة لأنه لم يكن في عصر الغزالي بل هو سابق عليه في عصر الشيخ الغزالي وهو إمام الحرمين وكذا قوله في شرح الصغرى وحكي عن ابن حزم أنه قال في الملل والنحل أن الله قادر على اتخاذ الولد إلى أن قال: وذكر الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني أن أول من أخذ منه هذا المبتدع وأشياعه ذلك بحسب فهمهم الركيك (لقصة) إدريس عليه السلام فإن أبا إسحاق لا يريد بقوله: هذا المبتدع ابن حزم فإن التاريخ يأباه لأن الأستاذ سابق على ابن حزم في طبقة أشياخه وإنما أراد الأستاذ

بالمبتدع أول من سبق إلى هذه المقالة فلينظر من هو في كتب أصحاب المقالات.
قوله: «**وذلك جهل منهم بما يتعلق به الاقتدار والعجز**»: إذ متعلق القدرة هو الممكن وبذلك أيضا يتعلق العجز ويتعلق الضدين من حيث جنسه واحد كالعلم فإنه يتعلق بالأجناس الثلاثية وكذا الجهل وسائر أضداد العلم وكذا البصر إنما يتعلق بالموجود وبه يتعلق ضده الذي هو العمى فإنما يعمى الحيوان عن الموجود لا عن المعدوم.
قوله: «**والبعد عن ممارسة العلوم العقلية على مقتضى التنبيهات الشرعية**»: استعمال العقل على تنبيه الشرع هو بمعنى أنه لا يخرج في نظره إلى ما لا يسوغ شرعا كالأشعري والقاضي والأستاذ وإمام الحرمين فإنهم مزجوا المنقول بالمعقول مزجا لا ينافي الشرع، بخلاف المعتزلة فإنهم متبعون للفلاسفة يحذون حذوهم لا يبالون بما يخالف الشرع من المعقول وهم أعداء الأحاديث، وقد طهر الله منهم المذهب المالكي والقطر المغربي، وممن أولع باستعمال الفلسفة بالمنقول الفخر والبيضاوي ومن حذا حذوهما، وقد اعتذر السعد والتفتازاني عن ذلك في أول شرح المقاصد بأن من قواعد الفلسفة ما لا يقدح في العقائد الدينية ولم يناسب غير الكلام من العلوم الإسلامية فلذلك خلطوه بالكلام وإفادة لما عسى يستعان به في التقصي عن المضائق، وزعم بعضهم كابن حسن الظاهري والحفيد ابن رشد أنه لا منافاة بين الشريعة والحكمة التي هي الفلسفة وأنهما مجتمعان، وهو باطل قطعا بل لا يجتمعان ككثير من الأمور أعني الفلسفة المدنسة والشريعة المطهرة.
قوله: «**غير أن المعتزلة لم يقولوا بقيام الحروف والأصوات به سبحانه وتعالى لما تفطنوا لحدوثها وأدركوا أن قيام الحوادث بذاته تعالى محال**»: يعني بخلاف الحشوية فإنهم لم يتفطنوا لحدوث الحروف والأصوات وإليه أشار بقوله: وهؤلاء قد حكموا بذلك لعظيم غباوتهم، يعني: بخلاف الكرامية وهم أصحاب محمد بن كرام السجستاني فإنهم قالوا بقيام الحوادث بذاته تعالى فلم يدركوا أن قيام الحوادث بذاته تعالى محال.
قوله: «**ولأن العبارات بالجعل والمواضعة والتوقيف**»: يحتمل أن يكون عطف المواضعة على الجعل للبيان، ويحتمل المغايرة بأن يكون الجعل للقول بأن واضع اللغة هو الله سبحانه، وتكون المواضعة للقول بأن اللغة اصطلاحية إلا أن هذا المعنى أو فيه أنسب من الواو والتوقيف الذي هو الإعلام والاطلاع لابد منه على القولين، ويؤيد الاحتمال الأول أنه أسقط المواضعة في قوله: لا بالجعل والتوقيف.
قوله: «**ويردون الخبر إلى العلم بنظم الصيغة**»: أي يردون الطلب إلى الإرادة ويردون ما يجده في نفسه عند الخبر إلى العلم بنظم الصيغة وعبارة بعضهم إلى العلم بكيفية نظم الصيغة والمعنى متقارب.
قوله: «**الأول أن الله أمر الكفار بالإيمان والعصاة بالطاعة ولم يرد ذلك منهم**»:

لما كانت هذه دعوى لا يسلمها الخصم إذ المعتزلة يقولون: أراد ذلك منهم أثبتها بالعقل والنقل أشار إلى الأول بقوله: إذ لو أراد ذلك لوقع وإلا لزم النقض فهو ذو مشيئة العبد دون مشيئة الله تعالى وإلى الثاني بقوله: وقد اتفق السلف إلخ.

قوله: «**فلو تضمن الأمر الإرادة لكان قد شاء الله وقوعه فكان يجب أن يحنث**»: إنما ما كان يجب أن يحنث حينئذ لأن مضمون قوله: «والله لأقضين غريمي غدا إن شاء الله»: هو إن شاء الله أن أقضي غريمي ولم أقضه فعلي كفارة فهذا الحالف إذا كان مليا ولم يمنعه مانع فهو مأمور بالقضاء لقوله عليه الصلاة والسلام: «مطل الغني ظلم» فلو تضمن الأمر المشيئة كما يقولون للزم أن يحنث فتلزمه الكفارة لوجود ما علق عليه لكن لا حنث عليه بالإجماع فدل أنه لا إرادة مع هذا الأمر.

قوله: «**ومثله لازم للأشعرية في الطلب اليقيني**»: هو النفسي وبالنفسي عبر الفهري في شرح المعالم وهو أوضح ووجه التعبير عنه باليقيني أن الأمر يتيقنه حيث يجده في نفسه وكذلك الناهي، وورد هذا أيضا على الأشعرية لزعمهم أن الأمر يستلزم الاقتضاء في النفس بل هو نفسه، على أن حجة الأشعرية تتم بوجود الاقتضاء مع أن الأمر يستلزم الاقتضاء حقيقة أخرى مغايرة للعلم والإرادة، فقد ثبت في النفس كلام ليس بحرف ولا صوت، والخصم يدعي كلية سالبة والجزئية الموجبة تنقضها.

قوله: «**لأن نظم الصيغة يختلف باختلاف الصيغ الدالة على المعنى والخبر النفسي لا يختلف**»: هذا شكل ثان وتباين اللوازم يقتضي تباين الملزومات ولكنه يتوقف والله أعلم على تعدد العلم بعدد المعلوم، فإذا اختلف نظم الصيغة تعدد العلم المتعلق بتلك الصيغ لأن علمنا يتعدد بتعدد متعلقاته، وكذا سائر أوصافنا المتعلقة كما سيأتي، وما لا يختلف غير ما يختلف.

قوله: «**ولأن الصيغة الواحدة قد تستعمل في الخبر والطلب معا والعلم بنظمها لا يختلف وما في النفس يختلف**»: هذا أيضا من الشكل الثاني، والذي في النفس هو الخبر والطلب وهما مختلفان، وهذا الاستدلال عكس ما قبله باعتبار الموصوف بالاختلاف أو الموصوف بعدم الاختلاف.

قوله: «**وإنما كذبهم بالنسبة إلى ما تكنه ضمائرهم**»: هذا جواب حسن عن استدلال الناظم بالآية وهو رجوع التكذيب إلى الخبر النفسي لا اللفظي لصدقه فلسانهم يقول: أنت رسول الله، وقلبهم يقول: لست برسول، والمعتبر ما في القلب إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم، وهذا الجواب زائد على الأربعة التي ذكر السعد ثلاث منها في الأصل، وزاد السعد رابعا وهو: رجوع التكذيب إلى قولهم: لم يقولوا ما حكى زيد بن أرقم عنهم: (لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا) من حوله، ولو رجعنا من عنده: (ليخرجن الاعز منها الأذل).

قوله: «**والذي استقر عليه رأي الشيخ أبي الحسن أنه مشترك**»: يعني: وكان أولا يقول أنه حقيقة في النفساني مجاز في اللساني.
قوله: «**ولا يمتنع أن يكون حقيقة لغوية في النفس وحقيقة عرفية في اللفظي**»: هذا اختيار شرف الدين ابن التلمساني وهو راجع إلى القول بأنه حقيقة في النفساني مجاز في اللساني، أي مجاز لغوي وحقيقة عرفية، وهو الجواب عن استدلالهم بتبادر اللساني إلى الفهم لأن التبادر من أقوى أمارات الحقيقة وجوابه: أن تبادر اللساني مع كون الكلام مجازا لغويا فيه لكونه صار حقيقة عرفية وغلب استعمال المجاز على الحقيقة اللغوية حتى صارت كالمهجورة.
قوله: «**وإذا عرفت مذهب أهل الحق في كلام الله عرفت أن إطلاق السلف على كلام الله تعالى أنه محفوظ في الصدور ومقروء بالألسنة، مكتوب في المصاحف لا يحمل على الحلول**»: بإطلاق المحفوظ في الصدور والمقروء والمكتوب على كلامه تعالى من باب إطلاق اسم الدال على المدلول، لأن الحفظ والقراءة والكتابة من أوصاف الدال، ومعنى كون القديم محفوظا ومقروءا ومكتوبا أنه مدلول عليه بما يتخيل في الصدور بالقراءة وبالكتابة.
قوله: «**بل لما كانت هذه الأشياء دالة على كلامه جل وعلا أطلق عليها كلامه**»: هذا إطلاق آخر وهو إطلاق كلام الله على المتخيل في الصدور وعلى القراءة وعلى الكتابة كقوله تعالى: (فأجره حتى يسمع كلام الله) وكقول عائشة رضي الله عنها: «اقرءوا ما بين دفتي المصحف كلام الله وكان يقال: في صدري كلام الله وهو من باب إطلاق اسم الدال على المدلول عكس الإطلاق الأول، وظاهر كلام الشيخ: بل لما كانت هذه الأشياء دالة على كلامه جل وعلا أطلق عليها كلامه من باب إطلاق اسم الدال على المدلول خلاف هذا الذي قررنا، وأن الإطلاق الثاني من إطلاق اسم الدال على المدلول، وليس الأمر كذلك بل هو على ما حققنا أولا كما أشار هو إلى ذلك في شرح القصيد وذكر الإطلاقين معا حسب ما ذكرنا، ويحتمل أن يكون قوله من باب إطلاق اسم الدال على المدلول راجعا إلى الإطلاق الأول وهو بعيد لا ينتظم معه الكلام، ولهذا قال: قد يوجد في بعض النسخ من باب إطلاق اسم المدلول على الدال.
قوله: «**ولأن الشيء له وجودات أربع إلى آخره**»: هو توجيه لإطلاق كلام الله تعالى على القراءة والكتابة والمتخيل في الصدور والوجود الأصلي هو العيني والذهني تابع له، واللساني للذهني، والبياني للساني، والأولان ثابتان قاران والأخيران يختلفان باختلاف الأعراف، وهذا كالحجر له وجود في الخارج وهو معلوم، ووجود في الذهن وهو ما يبقى في الخيال بعد رؤيته من صورته ووجود بالبنان وهي الكتابة الدالة عليه ويطلق عليها اسم حجر كقولنا: "الحجر في كتاب زيد" أو: "كتبت الحجر"، ووجه أيضا السعد إطلاق كلام الله على قراءتنا

ونحوها، بأن جهة الإضافة تختلف، فكلام الله في المعنى القائم إضافة صفة إلى موصوف كعلم الله وقدرته وجمال زيد وحسنه، وفي الحادث إضافة ملك إلى مالك كغلام زيد وثوبه.

قوله: «**لأن الأول من كل قسمين حادث: لا إشكال في حدوثه وقوله: والثاني قديم**»: فيه إطلاق في محل التقليد يظهر بكلام الشهاب القرافي في شرح الأربعين، قال فائدة يعلم بها ما هو قديم من كلام الله تعالى، وما ليس بقديم منه: فإن أكثر الناس من علماء الأصول في زماننا يعتقدون أن ألفاظ القرآن محدثة، وأن مدلولها قديم، وليس كذلك بل الحق أن في ذلك تفصيلا كثيرا سيظهر لك الحق منه إن شاء الله تعالى وهو أن تقول: القرآن قسمان: أدلة ومدلولات، فالأدلة: هي الألفاظ وهي كلها محدثة، والمدلولات: مفردات ومسندات، فالمفردات قسمان: ما يرجع منها إلى ذات الله تعالى وصفاته العلى فهي قديمة وماعدا ذلك فهو محدث، فإن من مدلولات ألفاظ القرآن المفردة: فرعون وهامان والسماوات والأرض والجبال وغير ذلك، وهي بأسرها محدثة، وأما مدلول قولنا: العظيم السميع البصير ونحوه مما هو مدلول اللفظ فهو قديم، والمسندات قسمان: حكايات وإنشاءات، فالإسنادات التي هي الإنشاءات كلها قديمة كانت مدلول لفظ الخبر أو الأمر أو النهي أو الإذن أو النداء، فإن الألفاظ دالة على هذه المعاني وهي قائمة بذات الله تعالى وهي في نفسها واحدة ترجع إلى الكلام، وقد تقدم بيان تعددها بحسب تعلقاتها مع اتحادها في أصلها، والمدلولات المسندات التي هي الحكايات هي أيضا قسمان: حكاية عن الله تعالى وحكاية عن غيره، فالحكاية عن غيره تعالى نحو قوله تعالى: (وقال نوح رب لا تدر على الأرض من الكافرين ديارا) الآية، وقوله تعالى: (قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين) ونحو ذلك، فالحكايات قديمة لأنها خبر الله تعالى عن المحكي، والمحكي محدث فإنه إسناد محدث، وإسناد المحدث محدث، وأما الحكاية عن الله تعالى فنحو قوله تعالى: (وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) (وإذ قلنا يا موسى) والحكاية والمحكي قديمان لأن الحكاية إسناد الله تعالى وخبره، والمحكي إسناد الله تعالى وخبره وخبرالله تعالى القائم بذاته الذي هو مدلول اللفظ قديم ضرورة.

فيحصل من التفصيل المتقدم أن في القرآن ثلاثة أقسام محدثة: ألفاظ دالة، ومفردات مدلولة وهي غير ذات الله وصفاته، ومسندات مركبات محكيات عن الغير.

وفيه ثلاثة أقسام قديمة: مدلولات مفردة: وهي ذات الله تعالى وصفاته ومدلولات مسندة: هي إنشاءات ومدلولات مسندة: هي حكايات وتراجم عن إسناداته تعالى في أخبار وأوامر ونواهي ونحو ذلك صادر عنه تعالى. وإذا أحطت علما بهذه الستة، علمت ما هو قديم من القرآن وما هو محدث، وهو تلخيص جليل قلّ من يحيط به فاضبطه، انتهى.

وهذا الذي قال يتبين بمعرفة الكلام النفسي ما هو، وقد قال ابن الحاجب فيه: وهو نسبة بين مفردين قائمة بنفس المتكلم، فإذا قيل: "زيد قائم" أو "ليس زيد قائما" فالنفسي هو إثبات القيام لزيد أو نفيه عنه، فإذا علم هذا فقوله تعالى: (والله يعلم) مدلولات مفرداته قديمة وهي الله، والعلم وضمير الله وكذا إسناد العلم لله وهو الكلام النفسي، وقوله: (وأنتم لا تعلمون) مدلولات مفرداته حادثة وهي ذواتنا التي هي مدلولات "أنتم"، والواو وجهلنا مدلول: "لا تعلمون"، وإسناد الجهل لنا قديم قائم بذاته تعالى، وكذا: (أقيموا الصلاة) مدلولات مفرداته الثلاثة إقامة الصلاة التي هي وصفنا، ومدلول الواو والصلاة كلها حادثة، وإسناد طلب إقامة الصلاة منهم إلى الله قديم وكذا قوله: (وقال نوح رب لا تدر) فمدلولات المفردات ما عدا رب وضميره في تدر وفي نوح، وقوله: ومدلول "لا تدر" وهو إهلاك الكفار كلها حادثة، وإسناد قائلية هذا القول لنوح قديم، وإسناد طلب الإهلاك من الله حادث، لأن الأول كلام الله والثاني إسناد نوح، وأما قوله: (وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) فمدلولات المفردات كلها ماعدا الرب، وقوله حادثة وإسناد القول للرب قديم، وكذا إسناد طلب السجود لآدم من الملائكة قديم أيضا، فالإسناد الذي اشتملت عليه الحكاية وإسناد المحكي قديمان، والمفردان في الحكاية المسند والمسند إليه قديمان أيضا والباقي حادث.

قوله: «**حتى قيل إنما سمي فن أصول الدين بعلم الكلام لأجله**»: ويحتمل أنه سمي بذلك لأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم أو لترجمة المتكلمين كتبهم بقولهم: الكلام في كذا، وطالع شرح السعد التفتازاني لعقيدة النسفي فقد ذكر وجوها لتسميته بعلم الكلام.

قوله: «**ودعوى الاتصاف بذلك لمن تنزه عن الحدوث في ذاته وجميع صفاته جل وعلا كفر لا محالة**»: يعني دعوى اتصاف ذات الله بالحدوث، فالإشارة "بذا" راجعة إلى حدوث الذات ودعواه هي التي توجب الكفر بلا نزاع لأنه يلزم منه نفي الإله لزوما بينا، وأما دعوى الحدوث في الصفات كما تقول الكرامية فهي من جملة البدع المختلف في كفر صاحبها.

قوله: «**وتوكيد الفعل بالمصدر في الآية يمنعه**»: هذا لأنه يجوز قولك: "قتلت زيدا" إذا ضربته ضربا شديدا وهو مجاز، فإذا قلت: "قتلته قتلا" تعينت حقيقة القتل ولا يصح المجاز.

قوله: «**لكن إنما يدفعه في الآية أن لو وقع بالمعنوي**»: المعنوي: هو النفس والعين وكل وأجمع وذلك أنه إذا قيل: "قتل الأمير زيدا" احتمل أن يكون الإسناد مجازا من الإسناد إلى السبب، فإذا قلت نفسه كان الإسناد حقيقة ولا يحتمل المجاز أصلا.

قوله: «**والاستعارة مطلقا**»: معنى الإطلاق كانت تبعية أو أصلية تحقيقية أو

تخييلية.
قوله: «**بمجرد بيت شعري يحتمل أمورا**»: ما يحتمل أن يكون التوكيد بالمصدر لضرورة وزن بالبيت، ويحتمل أن يكون البيت موضوعا فلا يحتج به.
قوله: «**كتقدير خروج بعضها عن الجملة ونسبة الجملتين ولزوم تطرق الأقل والأكثر بما لا يتناهى، فإن فرض نفي الواجب محال بخلاف الحادث**»: هذا كله تعبير عن برهان القطع والتطبيق أي كتقدير خروج بعض الحوادث عن جملتها والجملتان جملة الحوادث وجملة ما بقي بعد خروج البعض كحوادث حركة الفلك من الآن إلى الأزل مع ما مرّ من الطوفان إلى الأزل، والبعض الخارج ما من الأزل إلى الطوفان، ثم تنسب إحدى الجملتين من الأخرى وهو معنى تطبيق إحداهما على الأخرى فيلزم تطرق الأقل والأكثر لما لا يتناهى، إذ لا مساواة لتحقيق الزيادة في إحداهما، وقوله: «**فإن فرض نفي الواجب محال بخلاف الحادث**»: هو بيان لكون برهان القطع والتطبيق لا يجري في علوم قديمة لا نهاية لها، وذلك أنا إذا قطعنا بعض الحركات وفرضناها غير داخلة في الوجود كان فرضا ممكنا، فإنها كانت قبل حصول ذلك القطع كذلك فالذي فرضناه ممكن، والعلم القديم واجب لا يقبل العدم والنفي، وفرض نفي الواجب محال.
قوله: «**وكذلك الاستدلال بالجمع بين عدم النهاية والانقضاء لا يطرد هنا لوجوبها**»: أي لوجوب العلوم القديمة فلا تنقضي وهذا هو الدليل الأول في الأم على إبطال حوادث لا أول لها، ونظمه لو وجدت حوادث لا أول لها لانقضى ما لا نهاية له عددا قبل ما وجد منها الآن، لكن التالي باطل فالمقدم مثله وقد مر تقريره.
وقوله: «**وكذلك الاستدلال بأن كل واحد مسبوق بعدم نفسه فالكل مسبوق بالعدم**»: قد يحتمل هذا أن يكون إشارة إلى الدليل الثاني في الأم وهو قوله: أن يقارن الوجود الأزلي عدمه ولا إشكال في عدم تأتيه هنا أيضا، أعني: فيما قاله أبو سهل من علوم قديمة لا نهاية لها، وظاهر كلام السعد في شرح المقاصد أو نصه أنه غيره لأنه ذكرهما وجهين، قلت:
والعجب من المؤلف حيث سلم لابن التلمساني أنه لا دليل على علوم قديمة لا نهاية لها إلا الإجماع مع قوله بعد: وأما دليل وحدتها فإنها لو تعددت بعدد متعلقاتها لزم دخول ما لا نهاية له في الوجود وهو محال، وقرر إحالته في الشرح بأن كل ما يدخل الوجود لابد من صحة تميزه وتميز ما لا يتناهى محال، وقد بين بهذا وجه استحالة دخول من لا نهاية له في الوجود، وكذلك سلك هذا في استحالة تعدد الإله.
قوله: «**فإن قيل كيف يستقيم القول بوحدة العلم إلى آخر السؤال والجواب**»: هذا الجواب وقع في شرح المعالم جوابا عن هذا السؤال بهذا اللفظ وبلفظ آخر ونصه: «الخامس: أنه إذا كان بين العلم بما سيكون والعلم بالكائن تناف من حيث التعلق وقد سلمت من أن البارئ سبحانه عالم بما سيكون، فبعد الكون هل يبقى علمه بما

سيكون أو لا؟ فإن بقي لزم أن يكون أحدهما تعلق بالشيء على خلاف ما هو عليه على زعمكم وإن لم يبق لزم عدم القديم» انتهى.

قلت: وحاصل الجواب منع أن العلم بما سيكون والعلم بالكائن حال كونه علمان أحدهما يستلزم عدم الكون والآخر يستلزم الكون حتى يلزم ما ألزم بل هما علم واحد، والكائن هو ما سيكون، وإنما جاء الوهم من تبديل الصيغ عند الأخبار فهذا اختلاف في التعبير عن المفهوم الواحد بالماضي والحال والمستقبل لا اختلاف في حقيقة المفهوم فإن الوجود المضاف إلى الزمان المعين أو عبر عنه قبل كونه فبصيغة المستقبل، وحال وجوده فبصيغة الحال، وبعد ثبوته بالماضي، فالاختلاف في قولنا الآن وكان وسيكون، راجع إلى مقارنة الخبر اللساني مخبره وعدم المقارنة، فإذا قارن سميناه حالا وإذا تأخر عن مخبره سميناه ماضيا، وإن تقدم عليه سميناه مستقبلا، والشيء الواحد في نفسه لا يتغير عن حقيقته باعتبار تعاقب هذه الأسماء عليه، فعلم واحد متعلق بوجود في الأحوال الثلاثة وإن اختلف التعبير اللساني عنه بالماضي والحال والاستقبال، لأن هذه الأزمنة ظرف للفعل وهو وجود زيد لا للعلم فالجواب يرد فرض المسألة أنه يحتاج إلى علمين، فالإلزام بعده مبني على فاسد والمبني على الفاسد فاسد.

قوله: «**فبالإضافة إلى الزمان صفة للعلم لا ظرف للعلم**»: كذا رأيته في عدة نسخ (صفة العلم)، والذي رأيته في نسختين من شرح المعالم (صفة الفعل)، وظهر لي أنه هو، ثم وجدته في نسخة صحيحة من الأصل مصححا بخط المؤلف (صفة للفعل) كما في شرح المعالم.

قوله: «**فالقدرة صفة يتأتى بها إيجاد كل ممكن**»: هذا التعريف مبني على مذهب الشيخ والجمهور أنها لا تعلق لها بالعدم خلاف مذهب القاضي، والذي اختاره في مقدماته هو مذهب القاضي واحتج له في شرحها بلا مزيد عليه.

قوله: «بالنظر إلى ذاته»: راجع إلى القدرة والإرادة معا أي القدرة صفة يتأتى بها إيجاد كل ممكن بالنظر إلى ذاته، والإرادة صفة يتأتى بها تخصيصه بالنظر إلى ذاته، ويدل على هذا قوله بعد ليدخل ما لا يتأتى إيجاده ولا تخصيصه من الممكنات إلى آخره، فالإيجاد للقدرة والتخصيص للإرادة.

قوله: «**كتعلق قدرة الله بعدم وقوعه**»: يدخل تحت الكاف وجود ضده في المحل، إذ لا يجتمع الضدان وهذا أيضا مما يتأتى إيجاده بالنظر إلى ذاته، ويمتنع لوجود ضده.

قوله: «**لما ذكر الأئمة أن كل عالم بمعلوم فإنه متكلم بمعلومه**»: هذا سلوك لطريق الأستاذ في إثبات الكلام وقد سلكها أيضا في وجوب الصدق له واستحالة الكذب عليه حيث قال: فلو انتفى لانتفى للعلم ملزومه مع أنه ذكر عن الفهري اعتراضهما بوجه بين فانظره.

قوله: «**ولو كان من تقسيم الكلي إلى جزئياته لقال: وهو الواجب والجائز والمستحيل**»: يعني: لأن الحكم العقلي جنس وجزئياته أنواع لا أشخاص، فتأمله.

قوله: «**لأن كذلك الخصوص عادي لا عقلي**»: أي فيصح عقلا إدراكه بالثلاثة لكل موجود وما صح في حقه تعالى وجب له، إذ لا يتصف بجائز.

قوله: «**وبقية الإدراكات لا يجوز أن تعم الموجودات**»: يعني: بل يختص عقلا بما تعلقت به في الشاهد والسمع لا يصلح عقلا لغير الصوت وإدراك الشم لا يصح لغير الرائحة، وهكذا قول الكلابي والقلانسي.

قوله: «**يعني والله أعلم بل يدرك بصفة العلم**»: هذا منه تحسين ظن بعبد الله بن سعيد وحمل له على ما يبعد جدا من جلالته وتحقيقه وذلك بأن يكون قد تأول سماع موسى الكلام بإدراكه بصفة العلم فذلك أقرب من أن يقال بنفي إدراكه له بالكلية ثم هو مع ذلك خلاف القاطع وهو بالإجماع على إدراكه لكلامه تعالى بسمعه وكثرة الظواهر في ذلك، والظواهر إذا كثرت في شيء أفادت القطع به.

قوله: «**من أن الوجود هو المصحح للرؤية**»: أي وهو قطع به في سائر الإدراكات إذ فيها وقع النزاع في الرؤية.

قوله: «**التي هي متعلق للرؤية في وقتنا اتفاقا**»: لفظ المقترح التي هي: في وقتنا متعلق للرؤية اتفاقا وأشار بقوله: [في وقتنا] إلى أن رؤيتنا للأكوان ليست واجبة بل يجوز أن لا نراها كما في غيرهما وأشار إلى أن الأكوان يجوز تعلق اللمس بها بلا إشكال وإنما الكلام هل هو واقع أو لا؟ ففائدة قوله: [في وقتنا]تظهر فيما بعد وهو [اللمس] ويحتمل على لفظ المقترح أن يكون في [وقتنا] حالا من [هي] أي التي هي حال كونها كائنة في وقتنا متعلقة للرؤية، ويكون احترازا على الأكوان السابقة التي انعدمت أو التي توجد بعد، فليست متعلقة للرؤية ولا للمس لأن الإدراك لا يتعلق إلا بالموجود.

قوله: «**الثاني امتناع كون الرؤية مطلقا مرئية**»: انظر ما وجه اختصاص هذا الخلاف بالرؤية دون غيرها مما لا تراه من الموجودات فأن التسلسل في الموانع في الجميع فحيث لا نرى العلم أو الشهوة أو الغضب أو الروح أو مكة أو غيرها مما غاب عنا فلمانع كما سيأتي، ثم ننقل الكلام إلى المانع ونقول: هو موجود أيضا يصح أن يرى فإذا لم نره فلمانع أيضا ويتسلسل فلو كان موضوع الخلاف المانع مطلقا مانع للرؤية أو غيرها هل يصح أن يرى أو لا؟ لم يكن إشكال وتفصيل القول الثالث يأباه فانظره، ويحتمل أن يكون الخلاف في المانع مطلقا وإنما خصصت الرؤية بالذكر لأن الثالث إنما يتأتى فيها، وقد يقال: يتأتى أيضا في غيرها فطالع لعلك تقف على التحقيق، وفي شرح المعالم في الكلام على رؤيته تعالى بالأبصار وما قد يأخذ منه أن موضوع الخلاف هو صحة رؤية المانع وأن ذلك هو المؤدي إلى التسلسل ونصه: «لا يقال لو كان امتناع الرؤية لمانع مما

يصح رؤيته، ونحن لا نرى المانع لاستدعى ذلك مانعا ويتسلسل لأنا نقول لا مانع من الانتهاء إلى مانع يمنع من رؤية نفسه وغيره» انتهى، ووقع مثل هذا في شرح الأسرار العقلية للشريف أبي يحيى في مواضع منه.

قوله: **فقصر الصفة في التعلق منع لما علمت صحته**»: أشار بقوله [صحته] إلى الجواز في قوله [لاستحال ما علم جوازه] بمعنى [الإمكان العام] وهو صحة وجود الشيء وجب وجوده أولا وليس المراد [الإمكان الخاص] إذ تعلق القدرة بكل ممكن واجب فالجواز إذن فيه بمعنى صحة ثبوته لا بمعنى أنه يصح ثبوته ونفيه.

قوله: «**أما إذا كان امتناع تعلقها به لا من ذاتها لم يلزم الجمع بين الجواز والاستحالة**»: هذا المانع كان يقال من قبل المعتزلة فعل المكلف يجوز تعلق القدرة القديمة به لذاته وإنما امتنع لعارض التكليف لأنه لو كان بعد التكليف مقدورا لله لزم التكليف بالمحال لأن المعنى حينئذ افعل يا من لا فعل له وافعل ما أنا فاعله.

قوله: «**وقد سبق استحالة العدم مطلقا في صفاته**»: معنى الإطلاق: كان العدم سابقا على وجود الصفة أو لا حقا لوجودها.

قوله **و إلا لزم قيام المعنى بالمعنى** يعني إذا لم يكن التعلق نفسيا واجبا بل عرضيا جائزا لزم أن يتعلل لكونه حكما جائزا فتعلق القدرة مثلا بمعنى قام بها أوجب لها ذلك وفيه قيام المعنى بالمعنى.

قوله: «**أجاب في العقيدة بمنع الملازمة**»: أي الملازمة في قولنا: لو كان التعلق نفسيا لزم أن لا يرتفع تعلق صفاتنا المتعلقة عن بعض ما تصلح له، والجواب بمنع الملازمة مبني على أن يكون المعنى لا يرتفع تعلق صفاتنا أي لا يرتفع مطلقا لا منفردا ولا مع الصفة وأما لو كان المعنى لزم أن لا ترتفع مع بقاء الصفة فإنما يكون الجواب بمنع بطلان التالي فتأمله.

قوله: «**لصحة ذهولنا عن أحد المعلومين مع بقاء الآخر**»: يريد أنه لو كان العلم المتعلق بهما واحد لزم عند الذهول عن أحدهما اجتماع الضدين بخلاف ما لو تعدد فلا تضاد حينئذ لاختلاف المتعلق كالقدرة على أمر والعجز عن غيره على رأي من أجاز وقال لا تضاد إذا اختلف التعلق.

قوله: «إما أن تتعدد بحسب تعدد المتعلقات التي عرفت أنها لا تتناهى»: يدخل في هذا العلم والكلام والقدرة والإرادة بخلاف الإدراكات لتناهي متعلقاتها فإذن إنما يقال فيها وفي الحياة إما أن لا يتناهى أو لا إلى آخره.

قوله: «**وتمييز ما لا يتناهى محال**»: انظر ما بيان إحالته.

قوله: «**وأيضا يلزم توزيع ما لا يتناهى من المتعلقات على ما يتناهى من الصفات**»: أي يلزم أن يكون كما لا يتناهى نصف إن قدر علمان أو قدرتان وثلث أو ربع إن قدر أن الصفة ثلاث أو أرباع وما كان كذلك يعده العدد الذي انقسم عليه ويعنيه فإذا تناهى وقد فرض غير متناه هذا خلف.

قوله: «**لكن يعكر عليه ادعاء أئمتنا وحدة الكلام**»: أي أنه حقيقة واحدة وإن انقسم إلى أمر ونهي وغيرهما، فعلى هذا يأمر سبحانه بما به ينهى ويخبر بما به يأمر أو ينهى، ولا يصح ذلك في العلم والإرادة ونحوهما من غير أقسام الكلام.

قوله: «**فإن الخبر لا يضاد النهي**»: يعني: لأنه يصح أن يخبر عن الشيء وينهى عنه.

قوله: «**والأمر يضاده**»: أي يضاد النهي إذ لا يكون آمرا بالشيء ناهيا عنه أي طالبا لفعله والكف عن فعله، قلت: إلا على جواز التكليف بالمحال.

قوله: «**فلو كان على معنى واحد خبرا طلبا لضاد ولم يضاد**»: أي فإذا كان الخبر لا يضاد النهي والأمر يضاد النهي فلو كان الخبر والأمر والنهي صفة واحدة وأن ما به يخبر هو ما به يأمر وينهى لكانت تلك الصفة من حيث أنها أمر تضاد النهي ومن حيث لا تضاده ومن حيث أنها خبرلا تضاده من حيث أنها نهي تضاد الأمر ومن حيث أنها خبر لا تضاده فإذن لا يخبر بما به يأمر أو ينهى وإلا اجتمع النقيضين كما لا يقوم العلم مقام القدرة.

قوله: «**قال ابن التلمساني: ويمكن أن يجاب بأن بعض الأخبار يراد بها الإنشاء إلى آخره**»: يرد عليه أن الأستاذ إن رد الأمر والنهي إلى الخبر الذي يراد به الإنشاء كطلقت وبعث قاصدا لإنشاء الطلاق والبيع فقد ردهما إلى الإنشاء وحقيقته غير حقيقة الخبر فأين انتظام القول بالوحدة الذي هو مطلب الأستاذ.

قوله: «**ورد عليه بأن العفو من الله تعالى مأمول في حق غير الكافر مع تحقق الأمر والنهي**»: ويرد على الفخر أيضا أمر الندب ونهي الكراهة إذ لا عقاب فيهما وكأنه اكتفى بإيرادهما على الأستاذ فهو تنبيه على ورودهما على الفخر.

قوله: «و**بهذا بطل على المعتزلة حد الواجب بذلك**»: أي لأنه منهم من حده بما يعاقب تاركه فرد بجواز العفو فيخرج عنه الواجب المعفو عن تركه ومنهم من حده بما أوعد بالعقاب على تركه ليندفع ذلك وهو غير مندفع لأن إبعاد الله حق فيستلزم العقاب على الترك ويعود ما قلنا وهذا الحد الأخير هو المناسب لمقالة الفخر فلعله مراد المؤلف.

قوله: «**والقاضي يقول: لو قدر ورود الأمر الجازم بدون الوعد والوعيد لتحقق الأمر وخالفه الإمام والغزالي إلى آخره**»: هذا الكلام له تعلق بالرد على الفخر في قوله: **الأمر والنهي خبر على حلول العقاب** إذ لا يتعقل الأمر والنهي عند القاضي بدون عقاب وإنما كان كلام الإمام والغزالي ينحو إلى علية الأعمال وإن لم يقصدا ذلك من حيث أن وعد الله ووعيده خبره، وخبره لا يجوز فيه خلف فإذا استلزم الأمر ذلك عقلا فقد استلزمت الأعمال الثواب والعقاب عقلا وهذا نفس مذهب المعتزلة وإليه يشير كلام شرف الدين.

قوله: «**كالإنسان المنقسم إلى الأعضاء المختلفة من يد ورجل ورأس ونحوهما**

فإنهما غير مستوية في الماهية»: هذا على طريق الفلاسفة لأن هذا من اصطلاحهم وإلا فالجواهر كلها متماثلة عند المحققين من المتكلمين وقد مر هذا أول العقيدة.

قوله: «**الواحد في اصطلاح الأصوليين**»: أي أهل أصول الدين لا أصول الفقه.

قوله: «ونقل عن القاضي والإمام أنها صفة نفسية»: قد لا يريد القاضي والإمام ظاهر اللفظ بل السلب على معنى أن الله يتصف بكونه واحدا لنفسه لا لمعنى يقوم به بل على معنى سلب الكثرة، وما بطل به كون القدم والبقاء نفسيين به يبطل كون الواحد كذلك ولم يذكر القول بأنها من صفات المعاني وأن الواحد واحد بوحدة لظهور فساده إذ يلزم فيه التسلسل وقيام المعنى بالمعنى لأن العرض كالبياض والحلاوة واحد بمعنى: نفي الانقسام فيكون واحد بوحدة وإلا لزم نقد الدليل، وكذا صفات الله تعالى يجب لها الوحدة أيضا ومنها الوحدة على هذا القول، وقد مر مثل هذا في القدم والبقاء.

قوله: «**فهذه أقسام سبعة**»: أي للواحد الإضافي وهي مع الحقيقة ثمانية.

قوله: «**فجهة الوحدة إما أن تكون نفس الماهية لمعروض الكثرة إلى آخره**»: أي نفس ماهية ما عرضت له الكثرة كزيد وعمرو في قولنا: واحد في الإنسان وكالإنسان والفرس في قولنا: هما واحد في الحيوان وقس على هذا، والإنسان واحد من وجه كثير وكذا الحيوان وغيره من الكليات.

قوله: «**الثالث: وحدته تعالى بمعنى مخالفته لجميع الحوادث**»: أي لا مثل له تعالى منها يدخل معه تحت حقيقة واحدة ويساويه في جميع صفات النفس والنظير المنفي في المطلب الثاني هو الموصوف بأوصاف الألوهية كالله سبحانه كان قديما أو لا، وذكر أن المطلب الأول قد مر، وأن الثاني تعرض هنا وسكت عن الثالث وقد مر أيضا في قوله: ومن هنا تعلم أيضا وجوب تنزهه تعالى أن يكون جرما أو قائما به إلى آخره ولعله لو قال: أما المطلب الأول والثالث فقد سبق الكلام عليهما لكان أحسن.

قوله: «**لما يؤدي إليه من اجتماع النقيضين أو ما في حكمهما**»: الذي في حكمهما هما الضدان وكل متقابلين غير النقيضين.

قوله: «**ثالثها: أنه يلزم عليه عجز الإله الذي نفدت إرادته أيضا لأنهما مثلان فيجب لأحدهما ما وجب للآخر**»: هذا هو الصواب في رد هذا القسم لا ما قاله ابن رشد من أن هذا يحصل به المطلوب الذي هو الوحدانية لأن الذي نفدت إرادته هو الإله والآخر من جملة العالم، قال الشيخ أبو العباس بن زكري: من صحح القسم الذي قد نفدت إرادة الواحد فيما وجدت: لم يعتبر قوله في ذا الحد كالتابعين فيه لابن رشد والحكم في المثلين عجز المثل: مجوز في مثله كالأصل.

قوله: «**ويلزم أيضا في الاتفاق الواجب وعدم وجوب الوجود لكل واحد منهما**»:

هذا اللفظ أعني: قوله عدم وجوب الوجود قلق لأن الإسناد دليل الوجوب فلا يلزم من عدمه عدم الوجوب، لكن بين مراده بقوله بعد فلا يتحقق وجوب الوجود لكل واحد منهما فيحمل اللفظ الأول على حذف المضاف أي عدم تحقق وجوب الوجود وبهذا يعتذر عن لفظ الأم إلا أنه ليس في لفظ الأم ما يدل على الحذف وإلى الدرك على لفظ الأم، وبيان المراد في الشرح أشار بقوله: لأن السابق قد يدعى فيه أنه من باب التمسك بعكس الدليل وإن كنا نحن قد قررناه على وجه لا يرد عليه.

قوله: «**وأيضا يستحيل أن يتصف الإله بالعجز مطلقا لأنه في حق كل حي نقص**»: لا يصدق بهذا قياس الغائب على الشاهد كما في أضداد السمع والصبر والكلام حتى يعرض لأن كون العجز نقصا في عموم الحي معلوم بالضرورة ككون العلم حسنا والجهل قبيحا.

قوله: «**لأنا نقول: معنى القدرة: صفة يتأتى بها إيقاع الفعل إلى آخره**»: حاصله أنه يصح تعلق القدرة على معنى الفعل والصلاحية بخلاف العجز لأن الصالح لأن يعجز ليس بعاجز في الحال بخلاف من تأتى منه أن يفعل فإنه قادر، فالقدرة للقادر كالعلم يعده الكاتب ليكتب به في الوقت الذي يصح فيه الفعل، هذا تقريب فهم وجود القدرة في الأزل مع عدم الممكن فيه ولله المثل الأعلى، وكذا الإرادة تتعلق أيضا على معنى التأتي الصحيح بخلاف العلم فلا يتعلق إلا تنجيزيا لأن التأتي منه أن يعلم ليس بعالم في الحال كما في الفخر، وللأمر تعلق معنوي وتنجيزي وإن شئت قلت: عقلي وخارجي والأول قديم والثاني حادث، لأن توجه الأوامر هو على المكلفين لتنجيزي الفعل إنما هو بعد وجودهم بشرائط التكليف. وأما السمع والبصر فلهما التعلق التنجيزي ومنه قديم وهو تعلقهما في الأزل بالذات العلية وبسائر الصفات الوجودية وحادث وهو تعلقهما بالعالم بعد وجوده، لكن يرد عليه أن التعلق نفسي للمتعلق والمتعلق قديم فكيف يكون وصفه النفسي حادثا؟ إلا أن يقال: يتعلقان بالحادث في الأزل تعلقا صلاحيا وهو وصفه النفسي والتنجيزي حادث، ويشكل على القول بأن الإدراك من جنس العلم لأن العلم يمتنع أن يكون له تعلق صلاحي أو يقال: التنجيزي الذي هو وصف نفسي لهما مطلق تعلقهما بالموجود وهو حاصل في الأزل وطالع النوازل المازونية في مسألة تعلق السمع والبصر فقد أورد السؤال في رؤية المعدوم وسمعه وأجوبة الأئمة سيدي محمد بن مرزوق وسيدي سعيد العقباني وسيدي عيسى الغبريني والإشارة إلى ما قلناه في جواب ابن مرزوق وعلى أن التعلق نسبة وإضافة كقول الفخر ومن تبعه فلا إشكال.

قوله: «**وأما العجز فمعناه تعذر ما يحاول إيجاده**»: في هذا التعريف للعجز تسامح لأن العجز وجودي يضاد القدرة والتعذر يشعر بالعدم وقد يتجوز بإطلاق العجز على نفي القدرة كقولنا: فلان عاجز عن الصعود إلى السماء والدخول في تخوم الأرض ونحو ذلك.

قوله: «**وإذا عرفت بطلان أن يكون معه قسيم عرفت بطلان ما ذهب إليه الثنوية القائلون بإلهين اثنين**»: الثنوية فرق كالمجوس والصائبة وغيرهم وهم القائلون بفاعل الخير وسموه أزدان وفاعل الشر وسموه هرمز، وبهذا تديّن الفرس قبل الإسلام، والمانوية من هذا القبيل وهم أصحاب ماني بن مائن الكذاب وقالوا: أعني الثنوية فاعل الخير الضوء وفاعل الشر الظلمة مع حدوث الضوء والظلمة وعدم قيامهما بأنفسهما لأنهما عرضان متجددان وقيل: هما جسمان وبه قال الثنوية وإلى الرد على هؤلاء الإشارة بقوله تعالى: (الحمد لله الذي خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون) وإليهم أشار أبو الطيب أحمد بن الحسين المتنبيى بقوله: وكم لظلام الليل عندك مريد: تخبر أن المانوية تكذب. وقاك رد الأعداء تسري عليهم. وزارك فيهم ذو الدلال المحجب. وباين بعضهم بين الثنوية والمجوس وقسم كلا منها إلى فرق.

قوله: «**ووجه دلالة الفعل بالتضاد**»: يدل على اختلاف الفاعل بالتضاد هكذا في النسخ ولم يظهر لي وجهه، والذي في نسخة من شرح المعالم: [واختلاف دلالة الفعل بالتضاد يدل على أن فاعل الخير غير فاعل الشر] وفي أخرى منه: [واختلاف وجه الدلالة في الفعل بالتضاد إلى آخره] ولا يظهر إلا ما في شرح المعالم، والله تعالى أعلم.

قوله: «**فإن قتل الشخص المعين شيء واحد قد يكون شرا بالنسبة إلى أوليائه وخيرا بالنسبة إلى أعدائه**»: بين بهذا لأن الخيرية والشرية ليستا صفتي نفس لأن صفة النفس لا تتخلف بالإضافة بل هي قارة بها تقومت الماهية.

قوله: «**وأما قول المعتزلة: فاعل الشر شرير فليس بلازم إلى آخره**»: أي لا يلزم من كون فاعل الشر يطلق عليه شريرا أن يطلق على الله لأن أسماءه تعالى توفيقية، أي لا نسميه سبحانه إلا بما جاء به الشرع ووقفنا عليه.

قوله: «**إذ لو استدل بالسمع على هذه الأمور للزم الدور**»: بيانه: أن دليل السمع راجع إلى قوله عليه الصلاة والسلام أما الحديث فظاهر، وأما الكتاب فلوروده على لسانه وأما الإجماع فلقوله: «أمتي لا تجتمع على ضلالة» وكان القياس لعمل السلف به شائعا ذائعا من غير نكير فكان إجماعا ولقوله تعالى: (فاعتبروا يا أولي الأبصار) والاعتبار قياس الشيء بالشيء، وحجية قوله عليه الصلاة والسلام موقوفة على ثبوت الصدق وهو موقوف على المعجزة وهي موقوفة على وجود الفاعل موصوفا بالحياة والعلم والقدرة والإرادة والقدم والبقاء، فلو أخذ شيء من هذه العقائد بالسمع لدار.

قوله: «**وأثبت صدقه بتصديقه له**»: أي أثبت الرسول صدق نفسه بتصديق الواجب بذاته الحي العالم القادر المريد له.

قوله: «**فقد أثبت وجوده**»: يعني فقد أثبت هذا الحادث وجود الواجب بذاته

الموصوف بما ذكر صح من خط المؤلف.

قوله: «**نعم آي القرآن مرشدة إلى وجه الاستدلال العقلي على الوحدانية**»: أي لا يستقل القرآن بالدلالة على الوحدانية لأنه من دليل السمع فلا يدل من حيث أنه قرآن وارد على لسان الرسول، لكن قد أرشد العقول إلى دليل العقل على الوحدانية وفطنها إلى كيفية الاستدلال بدون كبير تعب.

قوله: «**فالآية الأولى كاشفة لوجه الاستدلال على إبطال إلهين عامي القدرة والعلم وسائر الصفات لما يفضي إليه من الفساد والتمانع المانع من وقوع الممكنات**»: جعل قياس الآية برهانيا فيكون فساد السماوات والأرض كناية عن عدم وجودهما أي لم توجد، أو يكون إشارة إلى البرهان السابق في قولنا: لو كان معه إله آخر لم يخل إما أن يتفقا أو يختلفا على حكم التضاد، لكن التالي باطل فالمقدم مثله أو يركب هكذا: لو كان معه إله آخر مانعا على الفعل ما لم يوجد لكن التالي باطل فالمقدم مثله، وذهب حجة الإسلام الغزالي وتبعه السعد التفتازاني وجماعة إلى أن قياس الآية خطابي لا برهاني، والملازمة مبنية على ما ألف عند تعدد السلطان في القطر الواحد من الفساد واختلال النظام ففسادهما إذن محمول على ظاهره ويجيء بالخطاب دون البرهاني لأن الخطاب مع عموم الناس والبرهان لا يفهمه إلا الخاصة. قال السعد في شرح عقيدة النسفي: واعلم أن قوله تعالى: (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) حجة إقناعية والملازمة عائدة على ما هو لائق بالخطابيات فإن العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم، طالع تمام كلامه.

قوله: «**وإلى قريب منها أشار في العقيدة**»: أي إلى قريب من حجة ابن التلمساني وإنما قال [إلى قريب منها] ولم يقل [إليها] لما بينهما من مخالفة ما في تقرير تلك الحجة وإن كانا يحومان معا على شيء واحد.

قوله: «**على العقيدة المنسوبة لابن الحاجب**»: ولم يقل عقيدة ابن الحاجب لأنه لا يتحقق أنها له إذ بعض من تعرض لذكر تآليفه لم يذكرها فيها وإنما يظن ذلك، وعلى هذا الظن اعتمد في باب الرؤية حيث أتى هنالك بالإطلاق الثاني.

قوله: «**إن دلالة الخارق على صدق من تحدى به عقلية على أحد القولين**»: في دلالة المعجزة على الصدق ثلاثة أقوال: عقلية، وضعية، عادية، وإنما جعلها هنا قولين لأن الوضعية راجعة إلى العقلية وإنما اختلفا في تقرير كون الدالة عقلية حسبما نبه عليه المؤلف في ذلك المحل.

قوله: «**لأنه دور معية والبرهان إنما قام على استحالة دور التقدم**»: دور المعي هو أن يتوقف وجود كل من الأمرين في الخارج أو في الذهن على مصاحبته للآخر كما في الجوهر والعرض كالأبوة والبنوة، الأول: للخارج، والثاني: للذهن، ودور التقدم أن يتوقف كل منهما على تقدم الآخر عليه وهو المحال لما مرفي

فصل القدم.

قوله: «**على ما يأتي فيه من البحث**»: يعني في قول هذا القائل يدل على إرادة الله لتصديقه وذلك لأن تصديق الله قوله للرسول: صدقت أو أنت رسولي فتصديقه تعالى كلامه ولا تتعلق الإرادة بالقديم وقد ذكر المؤلف فيما بعد جوابين.

قوله: «**إن أراد أنه يدل عليهما من وجه فلا يخفى فساده**»: وجهه أن دلالة الخارق على الصدق من حيث كونه خارقا مقارنا للدعوى على وفق التحدي مع العجز عن المعارضة ودلالته على الوحدانية من حيث صدور فعل كان خارقا أو لا، إذ لو تعدد الإله لتمانعا فلا يوجد فعل من الأفعال لا هذا الخارق ولا غيره.

قوله: «**فوجب الذات الواحدة لذلك**»: أي لأنه لا يتحقق الوجود دون ذات واحدة فالواحد لابد منه وإن كان الواحد واجبا فلا يتخصص بإرادة لكونه لا يتعلق إلا بالممكن.

قوله: «**لأنا نقول المراد بالممكنات**»: هو متعلق بقوله لا يلزم.

قوله: «**حاكيا مذهب القدرية ولا جريان لها على وفق إرادته**»: أي لا تجري كلها على وفق إرادته بل بعضها وهو الخير، أو يكون الجريان المنفي في مذهبهم، أو يكون الله سبحانه هو المؤثر في تخصيص الفعل.

قوله: «**بل على أقدار قدرها الله**»: أي أرادها بمعنى: أن إيجاد فعل العبد بقدرته وتخصيصه بالوجود والزمان والمحل وغير ذلك بإرادة الله فوزع القضية وجعل المخصص غير الفاعل ولا معنى لتخصيصه للفعل إلا إيجاده له على وجه مخصوص فالمخصص هو فاعل. وكأن هذا القول يروم به صاحبه الجمع بين العقل والنقل بناء على أن التكليف ينافي الجبر ويقتضي عقلا ألا يكلف العبد بفعل غيره بل يفعله، واختراعه والنقل يدل على عموم خلقه تعالى كقوله: (خالق كل شيء) (إنا كل شيء خلقناه بقدر) (أفمن يخلق كمن لا يخلق) فحمل الخلق في هذه الآي ونحوها على التقدير كقوله: وكانت تغري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يغري فهو سبحانه الذي يخلق كل شيء بمعنى: يقدره أي يريد كونه على مقدارو وجه مخصوص، ونحن نمنع أن التكليف ينافي الخبر كما سيأتي، فيحمل الخلق على ظاهرة وهو الاختراع.

قوله: «**فيقال أوجدها وأحدثها**»: ليس تفسير الإضافة المنفية حتى يلزم نفي هذا القول وإنما هو تفسير لقوله: فإن الحركة من حيث كونها حركة تنسب إلى فعل الله تعالى إيجادا. وقوله: «ولا يقال أنه متحرك بها»: تفسير لقوله: ولا يتصف بها اتصاف قيام فلا تضاف إليه من العبد من حيث خصوصها ففيه لف ونشر مرتب، صح من خط المؤلف.

قوله: «وهي حال لا يختلف معقولها»: يعني: الوجود وأعاد الضمير بلفظ التأنيث باعتبار الصيغة أو مراعاة للخبر إذ يجوز تأنيث الحال وقد أنثها في ضمير

معقولها، وكذا رأيت في نسخة وهي ضمير تأنيث بإصلاح المؤلف.

قوله: «**فإن ذلك الوجه لا تختلف فيه الأفعال**»: يعني بذلك الوجه: الوجود لأنه عندهم زائد على الماهية مشترك معنى بين جميع الموجودات، فلم يكلف العبد بالصلاة ولا أثيب عليها، ومدح من حيث الوجود والفعل وإلا لزم أن يكلف بكل فعل ويثاب ويمدح على كل فعل، ولم ينه عن السرقة إلا عوقب وذم عليها من حيث وجودها وكونها فعلا وإلا نهى عن كل فعل وعوقب وذم عليه، وبالجملة فيلزم أن لا تفترق الأفعال بالأمر والنهي والثواب والعقاب والمدح والذم، واللازم باطل.

قوله: «**فإنهم أثبتوا الأشياء على حقائقها في العدم**»: هذا لأنهم قالوا بشيئية المعدوم الممكن وأن حقيقته وأوصافها النفسية ثابتة به متقررة في حال عدمه، والوجود عندهم زائد على الماهية مشترك بالاشتراك المعنوي حال أي واسطة بين الوجود والعدم كما مر في التنبيه الذي فيه الاستدلال على ثبوت الحال.

قوله: «**والتكليف لم يتوجه بطلب تلك الحال**»: أي الوجود يعني أنه لو توجه التكليف بطلب الوجود للزم التكليف بكل ما يقبل الوجود فيكلف إذن بكل فعل كما مر وهو باطل قطعا فالتكليف إذن بالخصوصيات، فلم يأمر بالصلاة من حيث إمكانها وإلا أمر بكل ممكن، ولا من حيث كونها حركات وسكنات مثلا، وإلا أمر بكل حركة وسكون، ولكن من حيث كونها صلاة وهو أخص أوصافها، كما أن كون البياض بياضا هو أخص أوصافه لكنهم قالوا: الحقائق وأوصافها النفسية ومن جملتها الأخص ثابتة متقررة في حال العدم فلا يكون الأخص مقدورا، فالمطلوب غير مقدور والمقدور الذي هو الوجود غير مطلوب كما مر، بخلاف مذهب القاضي فإنه لا يقول بشيئية المعدوم فوصف النفس الأخص مقدور للعبد، فصح التكليف به، هذا بيان كلام الشهرستاني قوله: «حيث قالوا للأشعرية»: يتعلق بتشنيعات.

قوله حاكيا عن المعتزلة: «**إن حاصل التكليف على هذا التقدير: افعل يا من لا فعل له، وافعل ما أنا فاعله**»: جوابه: إنا نقول بهذا الحاصل وكان ماذا، ولله الحجة البالغة وحاصل التكليف نصب إمارة للثواب والعقاب، وينصب إمارة على ذلك ما شاء، ولو جعل الألوان والأشكال أو المقادير أو نحو ذلك إمارة على ذلك أفعالا خاصة يخلقها في العبد، أو نقول العبد مكتسب والفعل تابع لغرضه وتصميمه وهو طوع يده بحسب الظاهر حتى توهم كثير أنه مخترعه، فصح أن يقال له: افعل ولا تناقض.

قوله: «**وهل ذلك إنما صدر منهم في مناظرة جدلية لإفحام خصم قويت منافرته للحق فاحتالوا لسوقه إلى الحق بتدريج**»: هذا كأن يقول القدري: كيف يكلف بما ليس مقدورا له وذلك تناقض، أو كيف يثيبه أو يعاقبه على غيرما فعل فيقول له

الإمام: يزول ما ألزمت بتقدير أن يكون الموجد هو العبد، وإن كان التخصيص بإرادة الله وفيه مع ذلك موافقة المنقول الدال على خالق كل شيء فيحمل الخلق على التقدير، ومن أين يلزم أن يكون التخصيص بإرادة العبد، ويقول له القاضي والأستاذ: التكليف إنما وقع بالأخص وهو المقابل بالثواب والعقاب فيكون هو فقط بخلق العبد واختراعه، ومن أين يلزم أن ذات الفعل بخلق العبد بل الذي يدل عليه قوله: (خالق كل شيء) (والله خلقكم وما تعملون) إن ذات الفعل بخلق الله واختراعه فإذا انساق الخصم إلى هذا فيقرب سوقه بعد إلى الحق، إذ هذا أقرب إلى الحق من مذهبه، والسوق بتدريج أمكن وأسهل.

قوله: «**وإذا قال هذا في مقالة القاضي وا مع خفتها بالنسبة إلى ما نقل عن إمام الحرمين**»: لأستاذإنما كانت مقالة القاضي والأستاذ خفيفة بالنسبة إلى مقالة الإمام لأنهما يقولان: ذات الفعل وأوصافه النفسية العامة بإيجاد الله واختراعه، وإنما تؤثر عندهما قدرة العبد في الأخص، بخلاف الإمام فإن ذات الفعل وأوصافه النفسية عنده بقدرة العبد فكانت أشنع.

قوله: «**إنما نفرض حركتين متحدين في الجهة والحيز**»: فرضهما متحدتين فيهما ليحصل التماثل من كل وجه، فحينئذ لا ترجع التفرقة إلى نفس الحركة بأن يقال: ما نجده من الفرق عند الكسبية راجع إلى نفسها وذاتها لفرض تماثلها، بخلاف ما لو فرضهما مختلفين في الجهة والحيز فقد يدعي هذا.

قوله: «**وإلى ذات المتحرك لأن معقولها في الحالين واحد**»: أي لا يصح رجوع التفرقة إلى نفس المتحرك وذاته لأنها حاصلة في الحالين، وأيضا لو كانت لذات المتحرك لاستمرت مادامت ذاته، إذ ما بالذات لا يتخلف، وليس الأمر كذلك فتعين أن التفرقة راجعة إلى أمر زائد عليه وذلك الزائد لا يخلو إما أن يكون نفيا أو إثباتا، لا جائز أن يكون نفيا وعدما صرفا لأن العدم لا يحس، فتعين رجوع التفرقة إلى أمر ثبوتي للقادر وذلك الأمر الثابت إما أن يكون حالا أو وجودا، ولا جائز أن يكون حالا لأن الحال لا تطرأ بمجردها على الجوهر إذ لا يصح أن تعقل على حيالها بل بالتبعية للنفس أو للمعنى الموجب وإلا لزم أن تتميز بحال أخرى تقوم بها ويتسلسل لأن إحداثها على حيالها يستدعي القصد إليها وهو يستدعي تميزها والعلم بها وذلك عند مثبتي الحال بحال فيتسلسل فتعين أن يكون ذلك الأمر وجودا، ولا جائزا أن يكون صحة البنية إذ قد تكون حالة الاضطرار وهي حال كون الغير محركا يده، ولا يصح التفرقة بما فيه الاشتراك، فرجعت إلى عرض آخر وهو إما أن يكون مما يشترط في ثبوته الحياة أو لا، والثاني باطل إلى آخر الدليل.

قوله: «**ثم بطل كونه علما أو حياة أو كلاما**»: تسامح وتجاوز في جعل الحياة من الأول الذي يشترط في ثبوته الحياة، إذ لو كانت الحياة مشروطة بالحياة لتسلسل، وعلاقة المجاز أنه لا يتصف بالحياة إلا الحي كالقدرة والإرادة والعلم.

قوله: «**ومذهب القدرية وهو كون العبد مخترع أفعاله بالقدرة التي خلق الله تعالى له**»: وافقت القدرية على أن القدرة التي في العبد بخلق الله لا بخلق العبد لأنه كان يؤدي إلى التسلسل، إذ لا يخلقها العبد إلا بقدرة أخرى ويتسلسل.

قوله: «**قد تفضل سبحانه بإسقاط التكليف به نفيا وإثباتا**»: التكليف بنفيه بأن ينهى عنه والتكليف بإثباته بأن يأمر به فلا ينهى الساقط من علو في حال هويه عن الوقوع بأن يقال له: "تنح عنه ولا تقع عليه" ولا يؤمر بالوقوع عليه بأن يقال له: "قع عليه ولا تتنح عنه" وكذا المرتعش لا يؤمر بتلك الحركة ولا ينهى عنها.

قوله: «**أمارة على ما شاء من ثواب أو عقاب أو غيرهما**»: المجعول إمارة على الثواب فعل الواجب والمندوب والكف عن الحرام والمكروه بنية، وعلى العقاب فعل الحرام والكف عن الواجب، وعلى غيرهما الذي هو عدم الثواب والعقاب فعل المباح والمكروه والكف عن المندوب وكذا الكف عن المنهي بلا نية الامتثال.

قوله: «**لأن الدلالة في ذلك جعلية لا عقلية**»: هو علة لقوله: أو جعل غيره في مكانه أي بحيث لا يدل الإيمان والصلاة على الثواب، ولا يدل الشرك والزنا على العقاب بل يعكس أن يكون الدال على الثواب البياض والطول مثلا وعلى العقاب السواد والقصر مثلا، وهذا لأن دلالة الإيمان والصلاة على الثواب، والشرك والزنا على العقاب بالوضع والجعل، فصح التحويل لا بالعقل حتى لا يصح إذ الدليل العقلي لا يتصور وقوعه غير دال لما يلزم من انقلاب الدليل شبهة والعلم جهلا وقلب الأجناس محال ويحسن أيضا أن يكون تعليلا لهذا، ولقوله: قبله صح جعله مجردا عن غيره أي يصح أن يجعل الفعل المجرد عن القدرة كحركة الاضطرار أمارة على الثواب والعقاب لأن فعل الاختيار ليس علة عقلية لهما حتى يترتب على غيره.

قوله: «**لأنه قد جاء بإسقاط التكليف بالأفعال التي لا يتمكن العبد فيها عادة من الاتصاف بوجودها وعدمها**»: أشار بقوله: عادة إلى أن عدم تمكنه حيث لا قدرة عادي لا عقلي كما أن كون عبد مختارا متمكنا من الفعل وهو في طاقته وطوع يده بحسب الظاهر والعادة، وأما بحسب العقل وما في نفس الأمر فليس في طاقته اختراع شيء ما، وأشار بالاتصاف إلى أن فعل العبد وصفه لا اختراعه.

قوله: «**والاعتماد في الأحكام العقلية سيما بالنسبة إليه جل وعلا على مجرد عرف اصطلاحي**»: الذي اعتمدوا عليه هنا هو بطلان مدح الإنسان وذمه بما يفعله غيره وهذا أمر عرفي ولا ينضبط مع ذلك لأنه قد يمدح الشيء عن فاعلي فعل غيره كالمدح بالجمال وحسن الخلق ومدح الجمادات كاللؤلؤة والثوب والبناء.

قوله: «**ومسألة العلم مع خلق الداعي والقدرة هي التي حلقت لحي المعتزلة**»: أي فضحتهم وأفحتهم ويعني بالعلم: علم الله المحيط بكل شيء، إذ لو صح للعبد أن يحتج على ربه لاحتج بالعلم وخلق الداعي والقدرة حتى على مذهبهم بأن يقول: لم

خلقت لي القدرة وأنت تعلم أني أعصي بها.

قوله: «**عن بعض أذكيائهم لتمت الدسة لنا**»: يوجد في بعض النسخ [الدسة] بتشديد السين وهذا اعتراف بأنهم زنادقة أظهروا الإسلام ليدسوا فيه اعتقادات الكفر، وهكذا كان غالب أوائل المبتدعة أعاجم أظهروا الإسلام ليتمكنوا من إفساد الدين والتنفير عن الشريعة المطهرة واحتيالا على استدلال العوام، والذي رأيته في نسخة صحيحة من المحصل للفخر [الدست] بسكون السين وكذا في شرح المعالم للفهري، ويوجد كذلك في بعض نسخ هذا الشرح [الدست] مشترك بين معان، والمناسب هنا اللعبة من الشطرنج ونحوه، ويكون ذلك استعارة للغلبة أو للحيلة لأن هذه العقائد التي أدخلوها في الإسلام يحتالون بها على إفساده وإظهار اختلاله والتنفير عنه، ونص المحصل: ولقد كان واحد من أذكياء المعتزلة يقول: هذان السؤالان هما العدوان للاعتزال ولولاهما لما تمت الدسة لنا. انتهى. ويعني بالسؤالين العدوين لهم جوابين لأهل السنة عن إشكالات أوردها المعتزلة عنهم، فأجابهم أهل السنة بأن هذه الإشكالات ترد عليهم من وجهين: أحدهما: أن ما علم الله تعالى بأنه يوجد كان واجب الوقوع، وما علم الله أنه لا يوجد كان ممتنع الوقوع. الثاني: أنه لم يوجد رجحان الداعي امتنع الفعل، وإن وجد وجب، فكان الإشكال واردا عليهم في هذين المقامين، وقد بالغ المؤلف رحمه الله في بيان الإلزام وجوابه قوله: «وقد جاء القرآن والسنة بملاحظة الأفعال تارة نحو: (ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون) ونحوه قوله: «وتارة بلغوه إلى قوله: ويحتمل هذا الجمع بين الآية والحديث من جهة أنه جعل علمه سببا للثواب لما فيه من الاختيار بحسب الظاهر، ولم يعتبره في الحديث من حيث ما فيه من الجبر في الباطن، فكان كالأفعال الضرورية كحركة المرتعش ونحوها، وكالألوان والطعوم مما لا يكون سببا في ثواب أو عقاب، والوجه الآخر من الجمع أن يعتبر عمله فيهما لما فيه من الاختيار بحسب الظاهر، لكن سببية الآية المثبتة شرعية، وسببية الحديث المنفية عقلية، فما ورد النفي والإثبات على شيء واحد بل الإثبات على السببية الشرعية والنفي على السببية العقلية.

قوله: «**وملاحظة نفي الدلالة عنه عقلية**»: هو بنصب عقلية على الحال من الدلالة، وقول عياض في معنى الآية ورجوعها للحديث أي أدخلوها بأعمالكم رحمة من الله لا استحقاقا عليه، هو راجع إلى هذا الجمع الأخير عند المؤلف. وقال النووي: معنى الآية ادخلوا الجنة بالعمل لكن الهداية له وقبوله إنما هو بفضل الله فصح أنه لم يدخل الجنة بمجرد العمل.

قوله: «**وبهذا المعنى فسر بعضهم الكسب**»: إلى هذا التفسير يشير الإمام أبو العباس ابن البنا المراكشي بقوله في بعض تآليفه: فصل في الكسب كل أحد يجد من نفسه استطاعة على الإقدام والإحجام ولا يدرك أن القدر يمنعه من أحدهما

ويجيزه على الآخر، فلم يقدم أو يحجم لأجل اطلاعه على مراد الله من ذلك، بل يقدم أو يحجم لما يجده من نفسه من إرادته وشهوته وما يقدر من استطاعة وبعد الوقوع يعلم أنه كان مجبورا في غير اختياره ذلك لا قبل الوقوع، فالجهة التي منها أقدم وأحجم بحسب إدراكه هو كسبه والجهة التي هو منها حق ذلك هو الجبر، وكلاهما حق فالكسب هو من حال الخليقة، والجبر من وجه الحقيقة و التكليف والثواب والعقاب كل ذلك رتبه الله تعالى على الكسب من وجه الخلق لا على الجبر من وجه الحق، وهذا القدر كاف في الإرشاد إلى سبيل الرشاد وينبغي ترك الخوض في تقرير الشبهات والأجوبة عنها، وتدقيق البحوث مع الخصوم فإنه وإن كان مدافعة ومحاربة كلامية فهي اليوم جهاد في غير أعداء وكمدح في صفاء قلوب الألباء لأن كثرة النظر إلى الباطل يكدر صفاء نور الحق بظلام القلوب وهو من أكبر العيوب.

قوله: «**فإنهم زعموا أن الطبيعة تؤثر في مفعولها ما لم يمنعها مانع**»: يدخل في المانع انتفاء الشرط إذ تأثير الطبيعة يتوقف على ثبوت الشرط وانتفاء المانع.

قوله: «**وليست كالعلل العقلية الموجبة الأحكام لذواتها إذ لا يجوز أن يمنعها مانع**»: هذا كعلمنا لعالميتنا والبياض للأبيضية وحركة الأصبع للخاتم أو المفتاح أو نحو ذلك مما هو عندهم فاعل بالتعليل.

قوله: «**ومذهبهم في التولد يلزمهم ما فروا منه من نسبة فعلها إليه**»: هذا لأن الموجب عندهم لكون العبد فاعلا للمسبب كحركة الحجز كونه فاعل السبب كحركة اليد فيلزم لا محالة أن يكون الباري تعالى فاعلا كفر العبد وسرقته وزناه ونحو ذلك لأنه الفاعل للعبد وقدرته وتصميمه والباعث على الفعل وغيرها من أسباب الفعل.

قوله: «**وذهب حفص الفرد إلى ما يقع مباينا لمحل القدرة على قدر اختيار المسبب فهو فعل فاعل السبب إلى آخر مذهبه**»: هذا التفصيل الذي ذهب إليه الفرد هو الآتي على شبهتهم الآتية في قوله: احتجوا على التولد بأنا نجد المسببات واقعة على حسب المقصود والدواعي.

قوله: «**فقال قوم: لا يزال مقدورا إلى حين وقوع سببه فيجب ثبوته فينقطع أثر القدرة فيه**»: في هذا التعبير عن هذا القول إشارة إلى توجيهه وهو أن المسبب إذا وجب عند وقوع سببه لم تتعلق به القدرة إذ لا تتعلق بالواجب.

قوله: «**واختلفوا في الألوان والطعوم هل يجوز أن تقع متولدة أم لا**»: معنى هذا الاختلاف أن ما يحدث من لون بفعل الصباغ والغسال ومنضف الثوب وجابذ العسل بعد طبخه للتبيض ونحو ذلك، هل هو أثر بالتولد عن فعله وإنما هو بخلق الله تعالى ولا أثر للعبد ولا لفعله في ذلك، وكذلك الطعوم الحادثة بالطبخ وتركيب الأشربة والمعاجين ونحوها.

قوله: «**ويلزمه أن يكون قادرا على الإحياء أيضا على الجملة لأنه ضده والقدرة على الشيء عندهم قدرة على ضده**»: أي أنهم يقولون: القدرة على الحركة هي القدرة على السكون والقدرة على الإيمان بها يقدرعلى الكفر، وهذا لا يصح عندنا لتعدد قدرتنا بتعدد المقدور، ولأن الاستطاعة مع الفعل عندنا فلو تعلقت قدرة واحدة بالضدين لاجتمعا، وقد عقد في الإرشاد فصلا لإبطال زعمهم هذا.

قوله: «**وإن أجابوا عن قولهم بعدم التولد في تلك الأمور التي ألزموها بأنهم إنما قالوا فيها بعدم التولد لعدم اطرادها**»: بيان عدم اطرادها أنه يقصد إلى الشبع بقدر من الطعام ولا يشبعه، وإلى الري بقدر من الماء ولا يرويه، وإلى إسقام غيره بضرب ونحوه ولا يسقم، وكذا الطبيب قد يعالج المريض للبرء ولا يبرأ، وكذا قد يقصد بالقدح سقط النار ولا تسقط، ويفهيم المخاطب ولا يفهم وتخجيله ولا يخجل، وتوجيله ولا يوجل، وكذا الحرارة عند الحك قد لا تقع.

قوله: «**وارتفاع الجزء المبهم محال**»: إبهام الجزء هو أن يؤخذ كليا بأن يقال أثر في أحد أجزاء ذلك الجسم لا بعينه وكان محالا لأن الكلي لا يوجد إلا في أحد أفراده ولا وجود له منفصلا عنها، فإن أخذ في فرد منها فهو التأثير في جزء معين وهو القسم الثاني، وإن أخذ لا في فرد فهو عدم ولا شيء فيستحيل رفعه والتأثير فيه، والله تعالى أعلم.

قوله: «**والفرض أن هذا الحامل إذا كان بانفراده يستقل بالحمل بجميع الأجزاء**»: هو دليل نفي الأولية في قوله: إذ ليس تعيين جزء بأولى من جزء، وذلك لأن أحد الحاملين لو كان لا يستقل بحمل الجميع لظهر وجه تعيين الجزء المحمول وهو ما يلي رأسه مثلا لكونه قد لا يقدر على أكثر منه وكذا الآخر، والآخر بخلاف ما لو كان كل مستقلا بالحمل فلا وجه للتعيين حينئذ.

قوله: «**عين ما تولد من فعل أحد الحاملين تولد من الآخر أم لا إلى آخره**»: أي يقال لمن قال إثر كل واحد في كل جزء ما تولد من هذا الجزء من فعل زيد هل هو عين ما تولد من فعل عمرو، بمعنى أن الرفع الذي هو أثر زيد هو الرفع الذي هو أثر عمرو، أم هذا أثر في هذا الجزء رفعا، وهذا أثر فيه رفعا آخر، فإن كان الأول لزم أثر بين مؤثرين وهذا ظاهر، وإن كان الثاني فارتفاع الجسم قد حصل بأحد الأثرين ولا فائدة للزائد وهو ظاهر أيضا.

قوله: «**لأن النظر إذا تعدى بحرف إلى كان ظاهرا في معنى الرؤية**»: هذا لأن للنظر مصارف يرد بمعنى التفكر فيتعدى ففي نحو: (أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض) وبمعنى الانتظار فيتعدى بنفسه نحو: (انظرونا نقتبس من نوركم) وكقوله: وشدت على دهم المطايا رحالنا ولم ينظر الغادي الذي هو رائح وقد يتعدى [بإلى] كقول امرأة من العرب: أنا ناظرة إلى ما يفعل الله به، وبمعنى الرؤية فيتعدى [بإلى]، وبمعنى العطف فيتعدى [باللام] نحو: نظرت له أي عطفت

عليه، وقد يتعدى أيضا [بإلى] نحو: (ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة) ولهذا كان المتعدي بإلى ظاهرا في الرؤية لا نصا، ولأن حروف الجر قد يبدل بعضها عن بعض.

قوله: «**ومن الأدلة السمعية سؤال موسى عليه السلام للرؤية إذ معلوم أنه لا يجهل إلى آخره**»: ظاهر لفظ الأم في هذا مشكل أن استثنى نقيض التالي، تأويله أن الأصل في نظمه أن يقال: لو كانت مستحيلة لجهل أمرها، لكن ما جهل أمرها فليست مستحيلة فأقام المؤلف الاستثنائية مقام التالي. سمعت شيخنا الإمام أبا عبد الله محمد بن أحمد يحكي هذا عن شيخه سيدي يحيى السوسي رحمة الله عليهما.

قوله: «**لا تضامون أو لا تضارون في الرؤية**»: يصح ضبط كل واحد منهما بثلاثة أوجه: فتح التاء مع تشديد الميم والراء على حذف إحدى التاءين والماضي [تضام وتضار]، وضم التاء مع تخفيف [الميم والراء] بالبناء للمفعول مع [الضم] والضمير، وضم [التاء] مع تشديد [الميم] و [الراء] والبناء للمفعول أو الفاعل من المضامة والمضارة والماضي [ضام وضار]. قيل غير أن هذا الوجه الثالث في [تضامون] لم يرويه الحديث، وإن صح لغة ومعنى، والله أعلم.

قوله: «**يكاد أن يكون نصا في جواز الرؤية**»: لم يجعله نصا في الجواز بل يقرب من النص لاحتمال أن موسى إنما سأل الرؤية لأجل قومه حين قالوا: (وأرنا الله جهرة) (وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة) وأضاف السؤال لنفسه ليمنع، فيعلم قومه امتناعها بالنسبة إليهم بطريق الأولى ولهذا قال: (أتهلكنا بما فعل السفهاء منا) وهذا تأويل الجاحظ وأتباعه وإن كان تأويلا غير مسلم بل مردود بما يوقف عليه في المطولات ولأن قوله: إليك يحتمل حذف المضاف وكذا قوله: تراني ولن تراني ومجرد الاحتمال وإن كان ضعيفا يؤثر في القطع.

قوله: «**تلقته الأئمة بالقبول**»: إنما ذكر هذا المعنى لأن تلقي الأمر يخبر بالقبول يدل على صدقه، فالجمهور على القطع، وذهب القاضي وإمام الحرمين إلى الظن.

قوله: «**مسلم أنه يكفي ذلك في تكذيبها لأنه المحقق**»: أي السالبة الجزئية هي التي يتحقق في تكذيب الكلية الموجبة وهذا لأن الإيجاب الكلي إذا كذب فالسلب الجزئي صادق لا محالة، إذ يصدق السلب الكلي كقولنا: "كل إنسان حجر" ويلزم صدق السلب الجزئي وقد لا يصدق السلب الجزئي، كقولنا: "كل حيوان إنسان" فالجزئي إذن هو المحقق، وإنما لزم من صدق الكلي صدق الجزئي لأن الكلي أخص، إذ كل ما انتفى الحكم عن كل فرد فقد انتفى عن البعض بخلاف العكس، وكذا الإثبات، ويلزم من صدق الأخص صدق الأعم بخلاف العكس، ولكون الجزئي هو المحقق كانت المهملة في قوة الجزئية.

قوله: «**وإذا كذبت بالسالبة إلى آخره**»: فهذا مسلم بعد تكذيب السالبة الكلية إلى تمام كلامه: كذبت بتشديد الدال والبناء للمفعول وكذب بالتشديد والبناء للفاعل،

والمعنى بهذا صحيح بعد ثبوت أن السالبة الكلية صادقة مكذبة للموجبة الكلية الكاذبة، فحينئذ تصدق السالبة الجزئية أيضا فتكون مكذبة للموجبة الكلية كما كذبتها السالبة الكلية، لأن الكلية أعم من الجزئية، فإذا كذب الأخص غيره كذبه الأعم أيضا، وتكذيبه غيره يستلزم صدقه هو، ولا شك أنه إذا صدق الأخص صدق الأعم، لكن لا يلزم من كذب الموجبة الكلية صدق السالبة الكلية، كقولنا: "كل حيوان إنسان" فلابد من دليل على صدق السلب الكلي، وحينئذ يؤخذ نقيضها مكذبا للإيجاب الكلي الكاذب، وليس مجرد كون الإيجاب الكلي كاذبا مقتضيا لصدق السلب الكلي وأخذه مكذبا له، ولا يلزم بين الكليتين تناقض، أي لا يلزم من كذب إحداهما صدق الأخرى كقولنا: "كل حيوان إنسان"، وقولنا: "كل أبيض حيوان" فالكليتان معا الموجبة والسالبة كاذبتان.

قوله: «**أعني: من كل من يقول بالعموم**»: أي فإن العموم صيغا وضعت له تستعمل فيه حقيقة، وفي الخصوص مجازا وقد اختلف في الصيغ المستعملة في العموم ككل و جميع الموصولات و أسماء الشرط هل هي حقيقة في العموم أو استعمالها في الخصوص مجازا وبالعكس أو هي مشتركة بين العموم والخصوص.

قوله: «**بل ظاهر كلامهم أنه مع النفي كالمجرد**»: يعني بالمجرد: المجرد من النفي وهو المثبت فإنه للعموم نحو: (والله يحب المحسنين) وظاهر كلامهم أن الجمع المعرف بأل مع النفي للعموم أيضا وأنه كلية لا كل أي لنفي الحكم عن كل فرد فرد لا عن المجموع.

قوله: «**وتخريج سلب العموم في تعلق النفي بأل على سلب العموم في تعلقه [بكل] إلى قوله للاستغراق**»: أي [كل] إذا وردت في سياق النفي هي لسلب العموم كقولنا: ليس كل حيوان إنسانا ولم يقم كل إنسان، وقوله: "ما كل ما يتمنى المرء يدركه" فلا يتخرج مثله في سلب المقترن [بأل] بجامع أن [أل] أو [كلا] أو كلاهما في الإثبات للاستغراق لأن هذا قياس في اللغة والصحيح منعه، وعلى تسليمه فالفارق بين المقيس والمقيس عليه ظاهر فلا يصح القياس وذلك أن [كلا] هي للإفراد لا للحقيقة، ونفي الإفراد هو سلب العموم ولا يلزم منه عموم السلب و[أل] تحتمل الحقيقة ونفي الحقيقة يستلزم نفي الحكم عن كل فرد فهي لعموم السلب.

قوله: «**وما ذكر بعده كلام منصوب في غير محل**»: كان منصوبا في غير محل لكونه لا يناسب أن يخاطب به إلا من يمنع الرؤية محتجا بالآية كالمعتزلي، فإذا اعترض المعتزلي جوابا للسني عن احتجاجه، انتقل السني إلى جواب آخر ليسلم من الاعتراض، وابن التلمساني الذي يخاطبه ابن زكري سني لا يحتج بالآية على المنع، بل لا يقول بالمنع أصلا، وهو ممن يتأول الآية ويقول بصحة بعض الأجوبة، فكيف يقال له إذن: لم تسلم هذا الجواب فعندنا أجوبة أخرى، لا يخاطب

بمثل هذا إلا المعتزلي وشبهه ممن يحتج بظاهر الآية على استحالة الرؤية، وكذا ما احتج به آخرا من قرينة التمدح لا ينتج سلب العموم وإنما ينتج عدم الاستحالة، وأن انتفاء الرؤية بمنع الله وتصرفه وهو مقصوده بالاستدلال فهو وصف له سبحانه بالاقتدار التام، وهو لا ينافي عموم السلب الذي أثبته ابن التلمساني بقرينة التمدح وإنما هو رد على المعتزلة في استدلالهم بالآية على الاستحالة فهو من جملة ما قبله منصوب في غير محل.

قوله عن المعتزلة: «**والمجاز والنقل على خلاف الأصل**»: أي [لن] هي حقيقة في التأبيد، فعليه تحمل في قوله تعالى (لن تراني) لأن حملها على غيره مجاز ونقل وكلاهما على خلاف الأصل فلا تحمل على أحدهما إلا بدليل ولا دليل، والمراد بالنقل: الحقيقة العرفية أو الشرعية كالدابة والصلاة والله أعلم.

قوله: «**والجواب على قولهم أن [لن] للتأكيد ممنوع**»: أي: والجواب أن تقول: هو ممنوع فممنوع خبر مبتدأ محذوف لا خبر عن الجواب لفساد المعنى، وجعله خبر [إن] قبله بناء على فتح همزتها فيه قلق لا يخفى والأظهر كسر [إن] على الحكاية بالقول.

قوله: «**وهم يتمنونه في النار**»: أي يتمنون الموت بدليل قوله تعالى (ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا) وقوله سبحانه: (ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك).

قوله: «**وإلى هذا المعنى أشرت بقولي: وقد يستأنس إلى آخره**»: قال: يتأنس ولم يجعله حجة تامة لأن التناقض من خواص الخبر ولا نقيض للإنشاء..... سمعت ذلك من شيخنا الإمام أبي عبد الله عن شيخه سيدي يحيى السوسي رحمة الله عليهما.

قوله: «**وإلا لصح تعلقها بالمعدوم كالعلم**»: أي فإنه لما لم يكن له مصحح تعلق بالموجود والمعدوم.

قوله: «**وإلا لزم تعليل الأحكام المتساوية بالنوع بالعلل المختلفة**»: أي فلا يصح تعليل صحة الجوهر والعرض بما به الافتراق كأن تعلل صحة رؤية الجوهر بكونه جوهرا وصحة رؤية العرض بكونه عرضا لأن صحة رؤيتها واحدة بالنوع فعليتها واحدة فلا تعقل إذن بما فيه الافتراق كما لا يصح تعليل عالمية زيد وعالمية عمرو بأمرين مختلفين في الحقيقة.

قوله: «**فإن لم يتقيد بالوجود امتنع رؤية الموجود**»: قد يقال هذه عبارة غير محررة إذ اللازم على عدم تقييد الثبوت بالوجود أن يرى الموجود والحال لأن مطلق الثبوت أعم إذ قد لا ينتهي إلى درجة الوجود فيكون حالا وقد ينتهي إليها لأن اللازم أن يصح رؤية الحال فقط، ويمتنع رؤية الموجود، وقد حرر الشريف شارح الأسرار العقلية العبارة كشيخه المقترح في شرح الإرشاد قال الشريف: «ثم الذي وقع فيه الاشتراك لا يصح أن يكون عدما فبقي أن يكون ثبوتا وهو إما وجود أو

حال والحال لا يصح أن تكون مصححة للزوم عدم رؤية الموجود فيلزم أن يكون وجودا، وأيضا فإن الحال لا تكون علة وأيضا فيلزم منه أن ترى الأحوال المعللة، ويلزم منه أيضا أن ترى الصفة العامة ككون العرض عرضا واللون لونا، فلم يبق إلا أن يكون وجودا وهو مطرد في كل موجود فيلزم أن يكون كل موجود يصح أن يرى، فإذن وجود الله تعالى علة لصحة رؤيته، وإذا حصلت العلة حصل الحكم وهو كون المرئي فيصح على هذا أن يكون الباري مرئيا». هذا كلام الشريف، ويجاب بأن الفرض في شيء معين مشترك بين الجوهر والعرض وهو على صحة رؤيتهما، وإذا كان ثابتا لم يتقيد بالوجود فهو منحصر في الحال لا أعم، وإنما يكون الثابت غير المقيد بالوجود أعم من الحال والموجود إذا لم يوجد في شيء معين، ومعنى كون المعين موجودا في شيئين أنه موجود في أحدهما ومثله في الآخر.

قلت: وتقرير الدليل العقلي بعبارة أخرى حتى يزداد وضوحا أن نقول: الباري تعالى موجود وكل موجود يصح أن يرى، وقد مر بيان الصغرى في أول العقيدة، وبيان الكبرى: أن صحة الرؤية موقوفة على مصحح وإلا لصح تعلق الرؤية بالمعدوم كالعلم لما لم يتوقف على مصحح تعلق بالموجود والمعدوم، وقد تعلقت الرؤية بالأشياء المختلفة كالحقائق كالجوهر والعرض والكون واللون. وصحة رؤية الجوهر والعرض مثلا حكم واحد بالنوع غير مختلف فمصححه إذن الذي هو علته حقيقة واحدة، إذ لا يصح تعليل الأحكام المتساوية بالنوع كعالمية زيد وعالمية عمرو بأمرين مختلفين بالحقيقة، فلابد أن يكون أمرا وقع فيه اشتراك الجوهر والعرض، إذ لو كان ما افترقا فيه كتعليل صحة رؤية الجوهر بكونه جوهرا أو صحة رؤية العرض بكونه عرضا لكان تعليلا للحكم الواحد بالنوع بأمرين مختلفين بالحقيقة كتعليل عالمية زيد بأمرين يخالف علة عالمية عمرو وهو باطل، وذلك مشترك إما أمر عدمي أو ثبوتي لا جائز أن يكون عدميا كالإمكان فإنه يوصف به المعدوم فلا يكون ثبوتيا، وكالحدوث فإنه وصف اعتباري، وأن يكون الحادث حادثا بحدوث وإلا تسلسل كما سيأتي، إذ لو كان أمرا عدميا لصح رؤية المعدوم وامتنع رؤية الموجود لأن علة حجة رؤية العدم فلا يرى إذن إلا المعدوم ولا خفاء ببطلانه، ولكان العدم علة للأمر الثبوتي ولا يصح ذلك كما برهن عليه ابن الحاجب في باب القياس من مختصره الأصلي. وصحة الرؤية أمر ثبوتي فتعين أن يكون ذلك المشترك أمرا ثبوتيا، ولا يخلو إما أن يتقيد ذلك المشترك الثابت بالوجود أو لا يتقيد به بأن يكون ثابتا غير موجود، فإن لم يتقيد امتنع رؤية الموجود ولم يصح أن يرى إلا الحال وهو باطل، وإن تقيد بالموجود فلا يصح أن يتغير الوجود بكونه صفة أو بكونه موصوفا لأجاز أن يتقيد بأحدهما بأن يقال: "ريء الشيء" لكونه وجودا صفة أو لكونه وجودا موصوفا، وإلا لما

رأى الآخر وهو باطل، فتعين أن علة صحة رؤية الشيء مطلق وجوده أعم من أن يكون صفة أو موصوفا، هذا بيان قولنا: وكل موجود يصح أن يرى، فأنتج ذلك ربما يصح أن يرى.

قوله: «**وإمام الحرمين قد التزم هذا وصحح تعلق الإدراكات الخمسة به تعالى إلى آخره**»: قد يقال: هذا هو الجواب عن السؤال الثاني وأن ما ألزمه الفخر من صحة تعلق إدراك اللمس به تعالى نلتزمه ولا نسلم دفعه بنظر العقل فضلا عن بديهته فكيف صاغ للمؤلف أن يدعي قوته مع هذا فانظره.

قوله: «**خلاف ما ذهب إليه عبد الله بن سعيد والقلانسي من منع تعلق باقي الإدراكات به تعالى**»: يعني بباقي الإدراكات ما عدا الرؤية وهذا هو الجاري على مذهبهما أن باقي الإدراكات مختصة عقلا بما تعلقت به في الشاهد، وقد سبق التنبيه على ذلك في قوله: والسمع والبصر والإدراك على القول به بكل موجود.

قوله: «**الأول: منع أن الصحة حكم ثبوتي وجوابه إلى قوله: واستحالة تقابل تعيين**»: حاصل الجواب أن قولنا: لا صحة نفي لحمله على المستحيل ووصف المعدوم لا يكون ثبوتيا وإلا قام بنفسه فلا صحة إذن سلب معنى كما هو كذلك لفظا وصحة نقيضه فيكون ثبوتا إذ لو كان سلبا أيضا لتقابل نفيان وهو باطل وإنما التقابل بين ثبوتين كالحركة والسكون أو ثبوت ونفي كالوجود والعدم ولا تقابل بين نفي البياض ونفي السواد لصحة اجتماع هذين النفيين في الموصوف بالحمرة مثلا وكذا نفي الحركة ونفي السكون لاجتماعهما عند ارتفاع الجوهر وفي العرض أيضا.

وبالجملة فالعدمات يتصف بها المعدوم فصح اجتماع النفيين في المعدوم في الجملة، لكن يرد علينا تقابل العدم والحدوث مع كونهما معا سلبيين في التحقيق، وانظر هل يكفي الجواب بأن أحدهما مساو لنقيض الآخر فلذا تقابلا.

قوله: «**ومن قال بهذا كالقاضي أمكنه الاستدلال بالطريقة السابقة**»: وهو المسلك العقلي الذي أورده عليه الاعتراضات فرجع الضميرين مختلف.

قوله: «**وقلتم أن الحدوث لا يكون علة إلى قوله: وقلتم أن الجوهر**»: حاصله أنه أبطل أن يكون الحدوث علة لصحة الرؤية بأمرين:

الأول: أنه راجع إلى العدم السابق على الوجود ولهذا قال بعضهم في تعريفه هو: عدم كون الشيء قبل كونه وإنما الذي يصح أن يرى الوجود فلو كان الحدوث علة لكانت العلة سابقة على معلولها بالزمان، والعلة يجب مقارنتها لمعلولها، وكذا يلزم هذا لو كان العدم السابق جزءا من مفهوم الحدوث لا نفسه، وهو ظاهر كلام المؤلف، إلا أن هذا قد يرد عليه أن يقال: لا نسلم عليه عدم حصول المقارنة لأن حصول المركب بآخر أجزائه فقد حصلت المقارنة، ومن أين يلزم أن يقارن المعلول جميع أجزاء العلة، وليس كل من تلك الأجزاء علة، وإنما العلة مجموعها

تعم فيه تركيب العلة العقلية ولا يصح.
والثاني: أن الحدوث عدمي وصحة الرؤية أمر ثبوتي، والأمر العدمي لا يكون علة للأمر الثبوتي ولا جزءا من علته.
قوله: «**وقلتم أن الجوهر لا يصح أن يقال: [ريء] لأنه على صفة خاصة من كون أو لون لما يلزم في ذلك من التركيب في العلة العقلية**»: أي لا يقال: العلة مجموع الجوهرية والمتحركية أو مجموع الجوهرية والأبيضية مثلا، وإلى هذا يرجع قولنا: [ريء الجوهر] لكونه متحركا أو أبيض لأن العلة لو كانت الصفة فقط كالحركة والبياض لما ريء الجوهر، وإنما لم يصح ما ذكر لما يلزم من تركيب العلة العقلية وهو باطل.
قوله: «**وفي السؤال الرابع وهو قوي**»: كان قويا لأن الدليل إنما أنتج أن مصحح الرؤية الوجود، والمصحح أعم من العلة والشرط ولا يلزم من ثبوت الأعم ثبوت الأخص، والمطلوب كون الوجود علة فيلزم ثبوت صحة رؤية كل موجود للزوم طرد العلة، ولا يلزم ذلك من كونه شرطا في الصحة إذ لايلزم من ثبوت الشرط ثبوت المشروط.
قوله: «**فإن اللونية مشتركة ووجودها معلل بخصوصيات الألوان**» أي اللونية في الأبيض والأسود والأحمر ونحو ذلك، أحكام متساوية بالنوع وثبوتها معلل بخصوصيات الألوان، أي لونية الأبيض معللة بالبياض، ولونية الأسود بالسواد، ولونية الأحمر بالحمرة، بمعنى: أنه لما قام به البياض كان ذا لون وقس على ذلك، والبياض والسواد والحمرة مختلفة الحقائق.
قوله: «**وأما لزوم اللونية بخصوصيات الألوان فمسلم والممنوع كون الأخص علة للأعم**»: أي المسلم في اللونية وخصوصية الألوان أن اللونية لازمة الخصوصيات وهي ملزومة للونية لا أن اللونية معلول والبياض ونحوه علة فهما لازم وملزوم لا معلول، وعلة الذي فيه النزاع أي يلزم من بياض الجوهر مثلا لونيته، وقد يثبت اللازم ولا يثبت الملزوم، ولو كان من باب التعليل لزم من ثبوت المعلول الذي هو اللونية ثبوت البياض، ومن نفى العلة الذي هو البياض نفى المعلول الذي هو اللونية وإلى هذا أشار بقوله: والممنوع كون الأخص علة للأعم أي ولو كان علة للزم من نفي الأخص نفي الأعم، ومن ثبوت الأعم ثبوت الأخص واللازم باطل، وقد مر قريب من هذا في قوله: ثم الإيجاب للأخص في باب التماثل ممتنع لوجود الاشتراك في الأعم مع انتفائه في الأخص.
قوله: «**وعلى هذا فلا يلزم من كون وجودنا علة لصحة رؤيتنا أن يكون وجود الباري علة لصحة رؤيته**»: هذا تمام هذا السؤال وما في الأم هو ابتداؤه وبيان ذلك أن يقال: إذا كان الوجود مشتركا بين الموجودات لفظا لا معنى وأن وجود كل شيء عينه فلا يصح كون وجودنا علة لرؤيتنا، لأن وجود ذواتنا وكذا وجود

صفاتنا هو عينها فلا تكون علة لصحة رؤيتها، إذ العلة معنى قائم بها له الحكم من ذلك المعنى، والحكم هنا هو لتلك الصفة فلا تكون هي علته، ويتقرر مثل هذا في ذات الله وصفاته سلمنا أن ذلك لا يمنع من التعليل به، لكن لا يلزم من كون وجودنا علة لصحة رؤيتنا أن يكون وجود الباري كذلك، لأن وجوده ذاته وهي مغايرة لذاتنا في الحقيقة، فاقتصر في الأم على الأول بقوله: «لأن الوجود عين الموجود فلا يصح علة»، وفي الشرح على الثاني بقوله: «وعلى هذا فلا يلزم إلى آخره»، ولأجل أنه سؤال واحد قال في الشرح بعد ذكر الأسئلة: «واقتصرنا في العقيدة على أحد هذه الاعتراضات وهو السابع»، وإلا فما ذكره في الأم مغاير لما ذكره في الشرح عند ذكر السابع.

قوله: «**وإلا لكانت حادثة أيضا ولزم التسلسل**»: يعني: لأن الحادث إذا كان حادثا بحدوث قام به فالحدوث أيضا معنى موجود من جملة العالم فيكون حادثا بحدوث وننقل الكلام إلى حدوث الحدوث ويتسلسل.

قوله: «وحصركم منخرم بالإمكان أو المركب منه ومن غيره»: أي كمجموع الإمكان والحدوث أو مجموع الإمكان والوجود.

قوله: «**والاعتماد على الوجدان لا يفيد العلم**»: أي اعتماد المستدل على عدم الوجدان بأن يقول: لم أجد مشتركا بين الجوهر والعرض سوى الوجود والحدوث، ولا يصح التعليل بالحدوث، فتعين الوجود لا يفيد العلم بعد ثبوت أمر مشترك، إذ لا يلزم من عدم الوجدان عدم الوجود.

قوله: «**ثم ظهور وصف صالح للتعليل بعد إبطال ما حصر من الأوصاف لا يوجب انقطاعه**»: رتب هذا على ما زعمه من أنه يكفي المستدل هنا أن يقول: بحثت فلم أجد فإذا كفاه هذا فإبداء المعترض لوصف صالح للتعليل لما يذكره المستدل لا يوجب انقطاعه بل يعود المستدل إلى ذلك الوصف فيبطله ويسلم سبره وهو معنى قوله: فتعين إبطاله أي إذا كان ذلك لا يوجب انقطاعه فحينئذ يتعين عليه إبطال ما أبداه المعترض.

قوله: «**ثم أبطل علية الإمكان إلى آخره**»: فاعل أبطل عائد إلى بعض التلمسانيين المتقدم وهو الشيخ أبو العباس ابن زكري، والمعنى: أنه أبطل علية الإمكان فبعض التلمسانيين المتقدم وهو الشيخ أبو العباس ابن زكري، والمعنى: أنه أبطل علية الإمكان فإن الإمكان لو كان علة للصحة لصح رؤية كل ممكن موجودا كان أو معدوما، ولا تصح رؤية المعدوم قطعا، وأبطل علية المركب من الإمكان ومن غيره، وذلك بأن تكون العلة مجموع الإمكان والحدوث، أو مجموع الإمكان والوجود، وبأنه لو كانت العلة أحد الأمرين لزم تركيب العلة العقلية وهو باطل أيضا.

قوله: «**على أن إبطاله علية الإمكان منفردا بعدم صحة رؤية كل ممكن فاسد**»:

لأنا نقول هذا الذي رد به على ابن زكري من أن الممتنع وقوع رؤية المعدوم لا صحة رؤيته، دعوى لا تصح والله تعالى أعلم، بل المعدوم لا تصح رؤيته قطعا، ولو صحت رؤيته وإنما انتفى في حقنا الوقوع فقط لكان ربنا سبحانه يرى المعدوم إذ ما صح في حقه وجب له، وهذا باطل قطعا ويلزم منه قدم العالم وأن المعدوم شيء، ولم يقل بصحة رؤية المعدوم إلا السالبية دون سائر أهل البدع، وإن كان منهم من يقول: المعدوم الممكن شيء ولا يلتفت إلى ما وقع في قوت القلوب لأبي طالب المكي وشعب الإيمان لسيدي عبد الجليل القصري من أن الله يرى المعدوم ويسمعه، وقد بالغ الإمام العلامة سيدي أبو عبد الله محمد ابن مرزوق في إبطال ذلك، وجوابه على المسألة في نوازل المازوني. ثم بعد أن كتبت هذا رأيت كلاما للإمام ابن زكري يرد به هذا المحمل من كلام المؤلف بقريب مما ذكرت، قال: وما ادعاه يعني المؤلف من أن معلول الإمكان الصحة لا الوقوع صريح في تحقيق الحقائق في العدم وهو المذهب الاعتزالي الملزوم لقدم العالم لفقدان صحة رؤية ما لا حقيقة له قطعا، فلما اطلع المؤلف على رد ابن زكري هذا أجاب بما نصه: «وقد تحاملت أيها المعترض على هذا المصنف بإلزامك له ما لا يلزمه». بل كلامه صريح في دفعه بأن يدعي أن للخصم أن يبحث مع السني عندما يبطل أن الإمكان علة لصحة رؤية كل ممكن بل يقول: لا يلزم ما ذكرت إلا لو كان يلزم من صحة الرؤية وقوعها، ومعلوم أن ذلك ليس بلازم، ألا يرى أن كثيرا من الموجودات تصح رؤيتنا لها إجماعا بيننا وبينكم، ومع ذلك لم تقع رؤيتنا لها لمانع يمنع من وقوع رؤيتنا أو تخلف شرط لها، فكذا ندعي أن كل ممكن تصح رؤيته لكن شرط وقوع الرؤية له الوجود، كما يقول أحد المذاهب أن الإمكان سبب احتياج الممكن إلى الفاعل لكن شرط وقوع ذلك في الخارج الحدوث، فقولك: لو كان له أدنى تمييز للعلم ما يلزمه من صحة رؤية المعدوم، نقول له بأدنى تمييز يعلم نفي لزوم ما ألزمت على الوجه الذي أردت إذ مرادك أنه يلزمه صحة رؤية المعدوم حال كونه معدوما، ومن أين لك هذا والخصم إنما يدعي أن كل ممكن من حيث أنه ممكن تصح رؤيته موجودا كان أو معدوما، الموجود بلا شرط والمعدوم بشرط الوجود، فالإمكان عنده هو السبب في صحة رؤية الكل، لكن وقوعها موقوف على الوجود وهذا كما يقال: يصح أن يوجد الله كل ممكن وإن كان معدوما لم يرد الله أن يوجده أبدا، إذ لا يلزم من صحة إيجاد الله تعالى له وقوع الإيجاد لتوقفه على تعلق الإرادة به.

والحاصل أن قولك: يلزم الخصم صحة رؤية المعدوم إن أردت بقيد كونه معدوما كما هو الظاهر من بحثنا منعنا الملازمة إذ لا يلزم من اقتضاء المطلق لأمر اقتضاؤه باعتبار كل قيد من قيوده، ألا ترى أن مطلق الممكن يصح أن يقع بقدرة الله تعالى، ومع ذلك إذا اعتبرته مقيدا بحال كونه معدوما أو غير مراد وقوعه لله

تعالى، لم يصح وقوعه مع الاتصاف بهذين القيدين، فكذلك الممكن عند الخصم تصح رؤيته من حيث الإمكان المطلق، أما إذا قيد بقيد الإمكان لم تصح رؤيته مع القيد الفرضي، ولا يقدح ذلك في سببية صحة الرؤية بسبب الإمكان المطلق، كما لا يقدح عدم صحة وقوع الممكن بقيد كونه غير مراد الله تعالى في صحة وقوع رؤية كل ممكن من حيث النظر إلى حقيقة الإمكان المطلقة، وإن أُردت أنه يلزم صحة الرؤية للمعدوم لا بقيد كونه معدوما، سلمنا الملازمة ومنعنا بطلان التاني لأنا نقول بصحة رؤية المعدوم، لكن لا يقيد كونه معدوما بل يقيد كونه موجودا، وبهذا تعرف بطلان ما ألزمه آخرا من القول بشيئية المعدوم، لأنه بناه على ما ألزم من صحة رؤية المعدوم بقيد كونه معدوما، فيلزم أن يكون متقررا إذ ذاك لتصح رؤيته، وقد عرفت أن ذلك ليس بلازم على أن المصنف إنما ساق ذلك الجواب من ناحية الإمام وبحثه في دليل السني، والإمام ساقه من ناحية المعتزلي فلزم أن ما أجاب به المصنف عن جواب الفقيه التلمساني إنما هو جواب يتوجه عليه من جهة المعتزلي، ولا شك أن المعتزلي يلزم ما ألزمه له من شيئية المعدوم إذ هو مذهبه، وبالجملة فاعتراض هذا المعترض باطل من أوجه كثيرة لا يسع بسطها.

قوله: «**وإنما تقع الرؤية عندهم بالطرف بطرف تلك الأشعة**»: الطرف الأول مسكن الراء وهو طرف العين، والثاني بفتح الراء، وباء الأول للآلة، وباء الثاني للسببية، أو يتعلق الأول بالرؤية، والثاني بتقع. ويحتمل أن يكون الثاني بدل اشتمال من الأول أي إنما تقع الرؤية بطرف أشعة الطرف.

قوله: «**وأهل الحق يقولون: الإدراك معنى يخلقه الله تعالى في المدرك فإن خلق في جزء من العين إلى آخره**»: هذا الكلام إنما يتأتى على أن الإدراك من جنس العلم ولا يأتي على القول الآخر.

قوله: «لأن ذلك المعنى إنما يقوم بجوهر فرد»: أي لأنه لو قام بمجموع جوهرين فأكثر لقبل الانقسام بانقسام ذلك المجموع، والمعنى لا يقبل القسمة.

قوله: «**ولا أثر للجواهر المحيطة به إلى آخره**»: حاصله: أنه أبطل أن تكون إحاطة الجوهر بالجوهر الفرد الذي قام به المعنى شرطا في قبول الجوهر للمعنى، فإن قبول الجوهر للمعنى نفسي كما مر، والنفسي لا يتوقف على شرط وإلا لانتفى بانتفاء ذلك، وهو لا يقبل الانتفاء مع بقاء النفس، ومن حقيقة الجوهر قبوله للمعنى فلا يشترط القبول بشرط وإلا لانتفى القبول عن الجوهر بانتفاء الشرط كيف وهو من حقيقة الجوهر، وإلى هذا أشار بقوله: «ولا أثر» إلى قوله: «لا يتوقف على شرط» وقد مر مثل هذا التقرير في بيان أن تقدم النظر ليس شرطا عقليا في العلم المكتسب، وباطل أن تكون إحاطة الجوهر شرطا في قيام المعنى بالجوهر، فإنها لو كانت شرطا في القيام لوجد المشروط مع انتفاء شرطه، إذ الشرط في محل المشروط وليس الأمر هنا كذلك، إذ الجواهر المحيطة بجوهر الإدراك في أحياز

وهو في حيز آخر هذا إن أريد بالشرط الجواهر المحيطة بجوهر الإدراك، وإن أريد ظاهر اللفظ الذي هو الإحاطة فكذلك لأن إحاطة الجواهر بجوهر الإدراك وصف قائم بالجواهر المحيطة لا بجوهر الإدراك، وإلى هذا أشار بقوله: ولا يصح أن تكون إحاطة الجوهر إلخ. قلت: وقد يقال إحاطة الجواهر بجوهر الإدراك راجعة إلى اجتماعها معه وانضمامها إليه، وقد مر أن التحقيق في الاجتماع أنه نسبة وإضافة لا معنى وجودي، لكن الدليل قام معه لأن تلك النسبة ليست صفة للمحل المشروط بل للمجموع، فليس الشرط إذن في محل المشروط لأن المراد بقوله: يوجد في محل المشروط أنه يكون وصفا له سواء كان وجوديا أو عدميا، فبنى بهذا كله بطلان اشتراط البنية في الرؤية.

قوله: «**في العمى هل هو معنى وجودي إلخ**»: في هذا اتفاق أئمتنا على أن العمى وجودي يضاد الإدراك، وقد يقال هو مخالف لما قال في شرح الصغرى أن العمى والبصر من قبيل العدم والملكة، وأن العمى هو عدم البصر عما من شأنه أن يبصر فجعله أمرا عدميا، وجوابه: أن تمثيله به للعدم والملكة هو على رأي الفلاسفة تبع في التمثيل به أهل المنطق وأهل المنطق للفلاسفة هم وضعوه وأول من تكلم فيه، وكأنه يقول: مثال العدم والملكة: العمى والبصر على رأي الفلاسفة وإن كنا نحن نقول: هما من قبيل الضدين لكن من حقه أن ينبه على هذا، إذ إطلاقه يوهم حقية كونه عدميا، وقد يجاب: بأنه اعتمد على ما في الكبرى وعلى ما له في شرح إيساغوجي في المنطق فقد صرح فيه بأن كون العمى والبصر من قبيل العدم والملكة إنما هو على رأي الفلاسفة لا على رأي المتكلمين.

قوله: «**ولا مراعاة صلاح ولا أصلح**»: فهو نفي لأمرين فاسدين أحدهما: أن يقال: يجب عليه سبحانه أعلى مراتب صلاح العبد، والثاني أن يقال: الواجب مراعاة مطلق الصلاح حتى لو كان الصلاح مراتب اكتفى بأدناها، ومقابل الصلاح ما ضده فساد، والأصلح دونه، وقد أبطل الأول بقوله بعد: ولو وجب عليه الأصلح لما خلق الكافر الفقير، وأيضا الأصلح للعباد أن يخلقهم في الجنة، وأبطل الثاني بقوله: لو وجب عليه الصلاح لما كلفه، وهذا لأن الفائت في الأول والثاني الأصلح لا مطلق الصلاح، وفي الثالث مطلقه، فتأمله، لكن المناسب لهذا المعنى في العبارة تقديم الأصلح أي لا يجب عليه مراعاة الأصلح بل ولا مطلق الصلاح، ولولا أنه إشارة إلى نفي هذا من الأمرين لما كانت فائدة في نفي الأصلح بعد نفي الصلاح.

قوله: «**لا يتطرق لذاته العلية من ذلك كمال ولا نقص**»: أي لا يتطرق لذاته العلية من ذلك كمال فيجب ولا نقص فيستحيل.

قوله: «**أي لا علة لشيء من الأفعال مشتملة على حكمة تبعثه على إيجاد ذلك الفعل أو إعدامه**»: جعل العلة غير الحكمة وهو كذلك كما يقول: علة القصاص القتل العمد العدوان، والحكمة في ترتيب القصاص عليه حفظ النفوس والزجر عن

القتل، والعلة في تحريم الخمر الإسكار، والحكمة: حفظ العقول والزجر عن إفسادها وبالـجملة فالحكمة ما يحصل من ترتيب الحكم على العلة من جلب مصلحة أو درء مفسدة.

قوله: «**ولأن غرض الفعل إنما هو حصول لذة أو دفع ألم، والله تعالى قادر على إيصال ذلك من غير واسطة فعل**»: في المحصل للفخر محتجا على نفي الغرض لنا أن كل من كان كذلك كان مستكملا بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته، ولأن كل غرض يفرض فهو من الممكنات فيكون الله تعالى قادرا على إيجاده ابتداء فيكون توسط ذلك الفعل عبثا لا يقال: لا يمكن تحصيله إلا بتلك الواسطة لأنا نقول: الذي يصلح أن يكون غرضا ليس إلا إيصال اللذة إلى العبد وهو مقدور لله تعالى من غير شيء من الوسائط.

قوله: «**وما ذكره فقهاء أهل السنة من علل الأحكام إنما هو بالجعل الشرعي ورعيه تفضلا لا بالحكم العقلي وإيجابه الأحكام**»: أي: وأما فقهاء المعتزلة فتعليلهم للأحكام هو عندهم على الوجوب العقلي، وعلى مذهب أهل الحق فيجوز خلق ما ليس فيه حصول مصلحة ولا درء مفسدة: (لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون) ولا يجيز هذا أهل الاعتزال، ورعيه بالخفض عطفا على الجعل، وضميره عائد على الشرع المفهوم من الشرعي وكذا قوله: وإيجابه هو بالخفض عطفا على الحكم وضميره عائد على العقل المفهوم من العقل، أي إنما هو برعي الشرع تفضلا لا بإيجاب العقل والأحكام.

قوله: «**فتجعل اللام في قوله تعالى: (ليعبدون) لام الصيرورة**، والتقدير عليه: خلقت الجن والانس فصاروا وآل أمرهم إلى التكليف والأمر بالعبادة لا إلى الإهمال.

قوله: «**أو هي من باب الاستعارة التبعية على ما تقرر في فن البيان**»: بيانه: أن أصل لام التعليل أن تدخل على الغرض في الشيء والباعث عليه وهي علته الغائية فتدل على ترتبها على معلولها، والعبادة ليست علة للخلق وكذا الأمر بها المقدر لأن المعنى: ما خلقتهم إلا للأمر بالعبادة، إذ لا غرض لله تعالى ولا باعث له على فعل أو ترك أو حكم، لكن ترتب الأمر بالعبادة على الخلق كترتب العلة الغائية للشيء عليه، إذ هي وإن تقدمت في الذهن على معلولها لكونها باعثة عليه، متأخرة عنه في الخارج كسكنى الدار فإنها علة لبنائها، والسكنى سابقة في الذهن على البناء متأخرة عنه في الخارج، وكنجر الكرسي للجلوس عليه، فإن الجلوس سابق في الذهن متأخر في الخارج فشبه ترتب الأمر بالعبادة على الخلق بترتب علته الغائية عليه، فاستعير اسم الترتب المشبه به لترتب المشبه تقديرا فتبعته [اللام] التي أصلها ومتعلق معناها هو: ترتب العلة الغائية على معلولها فوقعت الاستعارة أولا في متعلق [اللام] وتبعث في [اللام] هذا طريق صاحب المفتاح في

تقرير الاستعارة التبعية في الحرف، وطريق صاحبي الكشاف والتلخيص أن يشبه الأمر بالعبادة في ترتبه على الخلق بالعلة الغائية، فتستعمل أولا العلة الغائية للأمر بالعبادة تقديرا وتتبع في اللام، فالاستعارة في اللام تابعة لاستعارة مجرورها، فمجرور الحرف عندهما هو متعلق معناها الذي وقع التشبيه به أولا، والطريق الأول أصح.

قوله: «**لما حقق أن مذهب أهل السنة أن الأفعال كلها مستندة إلى الله تعالى ابتداء من غير واسطة لا تأثير لغيره في شيء منها لزم أن الأفعال كلها مستوية لا يتصف بعضها بالحسن إلى قوله: فلا مجال**»: يبين هذا الكلام قول المؤلف بعد: والرد على الجميع ما مضى من كون الأفعال لا تأثير للعباد في شيء منها حتى يحسن عقلا طلبا منهم أو النهي عنها، ومعنى لفظ الأم أن تساوي الأفعال بالنسبة إليه تعالى يدل على انتفاء الحسن والقبح العقليين، وإذا انتفيا فليس تم حكم يدركه العقل دون شرع، وخالفت المعتزلة في الأمرين فأثبتوا القبح والحسن العقليين وقالوا: العقل مدرك للأحكام لثبوتها عندهم قبل مجيء الشرع، فنفى المؤلف أن يكون العقل مدركا للأحكام بانتفاء تحسين العقل وتقبيحه.

قوله: «**ثم اختلفوا فذهب القدماء إلى آخر الأقوال الأربعة**»: حاصله أن القول الأول: تحسن الأفعال وتقبح لنفسها لا لمعنى فهما ذاتيان لا عرضيان. والثاني: أنها تحسن وتقبح لصفة لازمة أوجبت لها ذلك، فهي حسنة لما قام بها من حسن لازم، وقبيحة لما قام بها من قبح لازم، فهما عرضيان لازمان وجوديان، وفيه قيام المعنى بالمعنى لأن الفعل عرض. والثالث: بالتفصيل فتحسن لذاتها وتقبح لصفة لازمة وهما وصفان حقيقيان على الأقوال الثلاثة. والرابع: هما وصفان اعتباريان لا حقيقيان فقد يحسن الفعل باعتبار ويقبح باعتبار آخر، وعبر العضد عن هذا بقوله: وقال الجبائي: يحصل أي كل من الحسن والقبح بصفة توجبه فيهما لكنها ليست صفة حقيقية بل وجوه واعتبارات كلطم اليتيم للتأديب وللتعذيب.

قوله: «**وإلا اجتمع النقيضان في قول القائل: لأكذبن غدا صدق أو كذب**»: أي لو اتصف الفعل بالحسن والقبح لذاته أو لصفة لازمة لاجتمع النقيضان إلى آخره، يقول: إن هذا الإلزام والذي قبله إنما هو على الأقوال الثلاثة السابقة لا على الرابع، لكون الفعل قد يتصف عليه بالحسن والقبح معا، لكن باعتبارين مختلفين بخلاف غيره من الأقوال بكل من الحسن والقبح عليه وصف لازم حقيقي لا يزول ولا يجامع الآخر، وأطلق التناقض بالمعنى اللغوي الذي هو التنافي لا بالمعنى الاصطلاحي الذي هو إثبات الشيء ونفيه، إذ الحسن والقبح ثبوتيان على كل من الأقوال الثلاثة، وحمل الأصبهاني النقيضين على المعنى الاصطلاحي وأن اللازم اجتماع الحسن والأحسن، كما جعل أيضا اجتماع النقيضين في الخبر الغدوي لا اليومي، والمحققون على أن ذلك في الخبر اليومي كما هو ظاهر عبارة المؤلف وهي عبارة ابن الحاجب في أصوله، وبيان اجتماع النقيضين على ما حققه السعد في حاشية العضد أن قوله: لأكذبن غدا إن طابق الواقع كان

حسنا لصدقه وقبيحا لاستلزامه وقوع متعلقه الذي هو صدور الكذب عنه في الغدو وإن لم يطابق الواقع كان قبيحا لكذبه وحسنا لاستلزامه انتفاء متعلقه الذي هو الكذب القبيح، ولا شك أن انتفاء القبيح وتركه حسن، والتقدير: أن ملزوم الحسن حسن وملزوم القبيح قبيح، وأن كل حسن أو قبح فذاتي فيلزم في الكلام اليومي اجتماع صفتي الحسن والقبح الذاتيين وهما متناقضان ضرورة، وأن القبيح لا حسن هذا كلامه وفيه حمل التناقض على معناه الاصطلاحي بضرب من التأويل وهو أن كل من الحسن والقبح مساو لنقيض الآخر فكأنهما نقيضان، ومراده بالذاتيين: ما هو أعم من النفسي والمعلل بصفة لازمة، وخص الأصبهاني بيان الملازمة أنه إذا قال: "لأكذبن غدا" فلا يخلو إما أن يكون في الغد أو يصدق، فإن كان الأول يلزم قبحه لكونه كذبا مستلزما لصدق الخبر الأول والمستلزم للحسن حسن، فيجتمع في الخبر الثاني الحسن والأحسن وهو اجتماع النقيضين، وإن كان الثاني يلزم أيضا حسن الخبر الثاني من حيث أنه صدق وقبحه من حيث أن مستلزم لكذب الخبر الأول فيلزم اجتماع النقيضين.

مبحث النبوة:

قوله: «**ولا مكتسبة كما صار إليه الفلاسفة**»: هذا الكلام يوهم أن النبوة عندنا هي النبوة عندهم، لأنه جعل قولهم خلافا وليست بخلاف، إذ من شرطه اتحاد الموضوع والنبوءة التي زعموا أنها تكتسب بالرياضة وهي التخلية والتحلية هي صفاء مرآة القلب وجلاؤه إلى أن يتهيأ لما لا يتهيأ لإدراكه غيره، ونحن نقول لاكتساب هذا المعنى لكن لا نسميه نبوءة والنبوة عندنا هي: اختصاص بسماع وحي من الله بواسطة ملك أو دونه ولاشك في عدم اكتسابها بهذا المعنى فلم نختلف معهم في الاكتساب وعدمه فليس إذن بخلاف معنوي إذ من شرطه أن يرد الإثبات والنفي على شيء واحد وإنما هو اختلاف لفظي راجع إلى التسمية أن النبوة اسم لماذا؟ فنحن لا نسمي ما وصفوه بالنبوة ولذا لا نقول بالاكتساب وكذلك هم لا يسمون ما وصفناه باسم النبوة فلذا لا يقولون بعدم الاكتساب بل هم نافون للوجه الذي نقوله في النبي من مخاطبة الملك له حقيقة وأن ذلك موجود في الخارج، ويزعمون أن الصورة التي تخاطب النبي لا وجود لها من خارج وإنما هي من أفاعيل الخيال قالوا: والذي يراه في النوم واحد منا من أشخاص تحدثه وتخاطبه لا وجود لتلك الأشخاص من خارج وإنما هي شيء متخيل فيحدث للنبي في اليقظة ما يحدث للواحد منا في النوم، هذا مذهبهم ولا إشكال في أنه كفر وتكذيب على أن قول المؤلف: "فأنهم يرون التزكية والتحلية" إلى آخره يزيل الإيهام ويبين المراد.

قوله: «**وقيل: هما متباينان**»: انظر كيف يصح هذا القول مع أن سيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم قد وصف في كتاب الله تعالى بالنبي وبالرسول، وكذا قال سبحانه في كل من موسى وإسماعيل عليهما السلام: (وكان رسولا نبيا).

قوله: «**وأحالتها البراهمة**»: لهم على ذلك حيلا مبنية على تحسين العقل وتقبيحه وقد استحصل ذلك، ومن أقوى شبههم ما ذكره المؤلف بعد في قوله: "واحترز بقوله خارقا من المعتاد" وذلك قولهم قد استقر في أذهان العقلاء ما توصل إليه الحكماء من العلوم إلى آخره، وزعم بعضهم أنهم سموا براهمة لأنهم لا يصدقون إلا بإبراهيم عليه السلام وشبههم تقتضي خلاف هذا وأنهم يكذبون جميع الرسل عليهم السلام.

قوله: «**كما يتسامح في الجهل ويطلق على انتفاء العلم**»: أي انتفاء إدراك الأمر وهذا بناء على أن الجهل حقيقة في المركب منه وهو اعتقاد الأمر على خلاف ما هو به وإطلاقه على

البسيط مجاز، وقيل: هو القدر المشترك بينهما وهو انتفاء العلم بالمقصود سواء لم يدرك أصلا أو أدرك على خلاف هيئته في الواقع، فيكون حقيقة في كل منهما والقولان في جمع الجوامع.

قوله: «**ولا يشترط كون الخارق معينا من جهته اتفاقا**»: أي بل يكفي أن يقول: آية رسالتي أن يخرق الله غدا عادته من غير أن يعين الخارق، وإنما يتعين بفعل الله سبحانه فإذا فلق الله البحر أو شق القمر في الغد فقد صدقه، وإنما اختلف بماذا يعارض مثل هذا، فقيل: يعارض بأي خارق نظرا إلى دعواه التي لا تعين فيها، وقيل:/ [45] إنما يعارض بمثل ما وقع كما لو شق القمر فهل يعارض بفلق البحر؟ وقد أشار المؤلف إلى هذا بعد في شرح قوله: فتحدى به قبل وقوعه وذلك حيث قال: ثم المعجزة إن ادعيت معينة فشرط المعارضة مماثلته لها وإن كانت غير معينة، فقال سيف الدين إلى آخره.

قوله: «**وبهذا تعرف الفرق بين المعجزة والسحر** وهو أن السحر له سبب عادي يرتبط به بخلاف المعجزة ولهذا عرف الشيخ ابن عرفة السحر بقوله: «أمر خارق للعادة إلى آخره»: هذا الذي في الشرح كالنص على أن السحر عنده خارق لا معتاد، وهو خلاف ما في الأم فمعتمده فيها ما قاله القرافي، وكأنه في الشرح رجع عنه وظهر له أن الصواب خلاف ما قاله.

قوله: «**يعني على القول بجواز ادعائها وفيه خلاف**»: قد ذكر الأستاذ أبو القاسم القشيري القولين في رسالته، والصحيح عند المقترح أنه لا يجوز ادعاؤها، ويعلم الولي أنه ولي بخلق علم ضروري له بذلك وأي مانع من هذا فحينئذ يتحدى بها ويقول: أنا ولي الله وآية ولايتي أن أطير في الهواء أو أتحلق في جو السماء أو ينشق القمر أو ينفلق البحر وقت كذا، فلا تفترق المعجزة والكرامة إلا بدعوى الرسالة فقط على الصحيح، وعلى القول بأنه لا يجوز دعوى الرسالة فقد افترقنا بمطلق الدعوى.

قوله: «**وأصله في الحداء أن يتبارى فيه الحاديان**»: كتب المؤلف هنا الحدى [بالياء] بعد [الدال] كما يكتب الفتى ونحوه وهذا يقتضي أنه مقصور، والذي في صحاح الجوهري: [الحداء] هو بضبط القلم بضم [الحاء] والمد. وقال غيره: هو بضم [الحاء] وتخفيف [الدال المهملتين] بمد وقصر سوق الإبل بضرب مخصوص من الغناء.

قوله: «**وهذه المسألة إنما تفرض في حق الرسول ولو كان نبيا لم يأمر الخلق بمتابعته لجاز ذلك**»: إنما جاز ذلك في النبي الذي ليس برسول لأن المعجزة من أصلها في حقه غير لازمة لعدم التكليف بمتابعته بخلاف الرسول فإن إرساله بدون معجزة محال إلا على القول بجواز تكليف ما لا يطاق إذ التكليف بتصديق من لا دليل على صدقه من ذلك، وقد أشار المؤلف بعد إلى هذا المعنى بقوله هذا: إن قلنا بأن تكليف ما لا يطاق غير سائغ وأما إن سوغناه فالأمر في ذلك واضح.

قوله: «**وأنها لا تدل دلالة أدلة العقول وإنما هي مرتبطة عند اجتماع شرائطها بالصدق ضرورة**»: هذا كله عبارة عن كون دلالتها عادية وضرورة معمول مرتبط، وإنما قال ذلك لأن الدليل قد يدل نظرا وقد يدل ضرورة، وقد مرّ هذا في الاستدلال على العلم بالإتقان أو بالاختيار والمستفاد من العادة من الثاني لا من الأول والعلوم العادية من الضروريات لا من النظريات، وقد نبه على هذا أيضا عند تقرير كون الدلالة عادية.

قوله: «**وقد اعترض هذا القول بأن التصديق عندنا خبر عن الصدق إلى آخره**»: هذا الاعتراض هو الذي أشار إليه بالبحث في قوله في فصل الوحدانية على ما يأتي فيه من البحث في موضعه إن شاء الله تعالى، وقد نبهنا على هذا أيضا في ذلك المحل.
قوله: «**وقد يجاب بأن التصديق الذي تعلقت به الإرادة هو التصديق بهذا الخارق إلى آخره**»: هذا الجواب الأول هو الذي اعتمد عليه في تقرير كون الدلالة عقلية حيث قال: «لأن خلق الله تعالى لهذا الخارق على وفق دعواه» إلى آخره.
قوله: «**أحدهما للأستاذ والإمام قالا بكل عالم في نفسه حديث يطابق معلومته إلخ**»: اعتمد هذا في الأم والشرح وقد ذكر قبل في شرح قوله، والتحقيق الاعتماد في هذه الثلاثة على الدليل السمعي اعتراض شرف الدين عليه بوجه لا غبار عليه، وقد نبهنا على هذا في ذلك المحل.
قوله: «**ويستحيل منهم الكذب عقلا**»: يعني الكذب في الأحكام كما نبه عليه بعد، ومراده بالعقل ما يقابل السمع بحيث يشمل الأقوال الثلاثة في دلالة المعجزة.
قوله: «على أنه قال: تصور المسألة كالممتنع فإن المعاصي إنما تكون بعد تقرير الشرع إذ لا يعلم كون الفعل معصية إلا من الشرع»: انظر هذا فإنما يتم لو كان الكلام في أول رسول فقط، كيف والكلام يعم الأنبياء قبل البعثة، وتصور المسألة حينئذ لا امتناع فيه، إذ قد يكون النبي قبل البعثة مكلفا بشريعة من قبله وكذا يوشع بن نون فتى موسى عليهم السلام ونحو ذلك كثير، وقد اختلف في نبينا محمد صلى الله عليه وسلم هل كان متعبدا قبل النبوة بشريعة أو لا؟، وعلى التعبد فاختلف في تعيين تلك الشريعة على أقوال، والعجب كيف ذهب هذا عن القاضي، ولعلنا نحن لم نفهم.
قوله: «**فقال القاضي والمحققون بدليل السمع**»: المراد بدليل السمع هنا الإجماع.
قوله: «**مع العجز عن معارضته من تحدى علي**»: [من] فاعل بمعارضته وهو مصدر للمفعول والضمير عائد إلى المتحدي.
قوله: «**هي المشتملة على آي التعجيز**»: إلى قدر السورة المشتملة على آي التعجيز كسورة يونس وسورة هود وسورة الإسراء، ويدل على ما قدرنا قول المؤلف بعد: «فلا يقيد بمثلها قدرا».
قوله: «**الوجه الرابع: أنه نقل عنه معجزات كانشقاق القمر وتسليم الحجر إلخ**»: تجوز في إطلاق المعجزة على بعض هذه الأمثلة لكونه لم يتحد به والمعجزة مشروطة بالتحدي، نعم كلها آيات على صدقه صلى الله عليه وسلم، والآية أعم من المعجزة كما نبه عليه المؤلف قبل.
قوله: «**الثاني: إذا قلنا بعدم الأجسام فالمعاد تلك الأجسام المعدومة إلى آخر التنبيه**»: جعل هذا الكلام في تنبيه يدل على أنه ليس من الأم، وأن ما يوجد في بعض نسخها من قوله لعين هذا البدن لا لمثله إجماعا، وفي كونه عن تفريق أو عدم محض تردد إلخ، لا يصح إدخاله في الأم وإن كان لا يبعد من نظمها، ولعله لم يكن منها أولا ثم ألحقه الشيخ بعد الشرح، والله تعالى أعلم.
قوله: «**قلنا المنفى أن يذوقوا في الجنة غصص الموت التي لم تثبت إلا للأولى**»: الاستثناء منقطع على مقتضى استدلالهم وعلى تأويلنا أيضا لأن المعنى على الأول: لا يموتون في الجنة لكن ماتوا الموتة الأولى وهي موتة الدنيا، وعلى الثاني: لا يذوقون في الجنة غصص الموت لكن ذاقوا غصص موتة الدنيا فليس فيه تغير نفي موتة ثانية وهي موتة القبر، وإنما

فيه على القول بالمفهوم نفي غصص الموتة الثانية وهو كذلك، لأنه نفي الاشتباك الذي بين الروح والبدن بالموتة الأولى، وذلك الاشتباك هو سبب الألم في خروج الروح، ففي القبر تدخل الروح، وتخرج الروح من غير ألم في دخولها أو خروجها.

قوله: «**ومن يرى أنه لا ينعقد إلا بإجماعهم إلى انقراض عصرهم يريد التعريف إلى انقراض العصر**»: إنما زاد ذلك لأن التعريف هو للإجماع الذي هو حجة تثبت به الأحكام، وهو قبل انقراض العصر ليس بحجة عند ذلك القائل، فوجبت تلك الزيادة ليكون التعريف مطردا مانعا.

قوله: «**ومن يرى أن الإجماع لا ينعقد مع سبق خلاف مستقر من ميت أو حي وجوز وقوعه بين يد لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر**»: في هذا إشارة إلى القول أقوال ثلاثة في هذه المسألة وهي ما إذا اختلف أهل العصر الأول على قولين، واتفق أهل العصر الثاني على أحدهما بعدما استقر خلافهم وقال كل بمذهب الأول: للأشعري وأحمد وإمام الحرمين والغزالي أنه يمتنع وقوع الإجماع على هذا الوجه.

الثاني: يجوز وهو حجة كما لو لم يستقر الخلاف.

القول الثالث يجوز وليس بحجة ورد القول بالامتناع بأنه قد وقع كاختلاف الصحابة في بيع أمهات الأولاد ثم أجمع من بعدهم على المنع منه، وفي الصحيح عن عمر كان يمنع من المتعة أي متعة الحج إلى العمرة. قال البغوي: ثم صار إجماعا أي صار جوازه مجمعا عليه، وانظر حجج الأقوال في أصول ابن الحاجب وعلى الأولين فلا يحتاج إلى زيادة في التعريف الذي ذكر المؤلف للإجماع، أما على الأول فلزعمه امتناع وقوع هذه الصورة فلا معنى للاحتراز عنها، وأما على الثاني فلأنها من الإجماع المحتج به، فالمراد إدخالها فكيف يحترز عنها، وأما على الثالث فلا يأمن زيادة تخرجها لإمكان تلك الصورة مع كونها ليست من الإجماع المحدود وهذا مأخوذ من كلام المؤلف لأنه قال: ومن رأى أن الإجماع لا ينعقد وجوز وقوعه يزيد، فمفهومه أن من رأى انعقاد الإجماع أو لم يجوز وقوعه فلا يزيد.

قوله: «**لاتساع مقدماته وكثرة الغلط فيه**»: مقدمات القياس ما يتوقف القياس عليه فمنها حكم الأصل وكونه معللا وأن العلة كذا ووجودها في الأصل ووجودها في الفرع وعدم معارض في الأصل وعدم معارض في الفرع وما اتسعت مقدماته كثر الغلط فيه.

قوله: «**كل من تبثت صحبته لا يسأل عن عدالته ولا يتوقف في روايته عُرف أو لم يعرف**»: يريد إلا من ثبتت جرحته فإنه مردود، والعصمة إنما تجب للأنبياء عليهم السلام وإنما فارقت الصحابة غيرهم بأن المجهول الحال منهم عول على العدالة بخلاف من غيرهم، وقد حد النبي صلى الله عليه وسلم في الزنى وفي السرقة وفي القذف وفي غير ذلك، وقد يشعر بهذا قول المؤلف: لا يسأل عن عدالته ولا يتوقف في روايته عُرف أو لم يعرف، أي عُرف بالعدالة أو لم يعرف بعدالة ولا جرحة، ولابد من هذا القيد أيضا في قول الأم كلهم عدول، وقد نبه جلال الدين المحلى على هذا القيد في شرح جمع الجوامع ونصه: من طرأ له منهم قادح كسرقة أو زنى عمل بمقتضاه.

قوله: «ولا نصيفه»: النصيف لغة في النصف.

قوله: «**أقوال أخر غير مرضية ومحلها علم الأصول**»: هذه الأقوال كالقول بأنه يسأل عنهم كغيرهم إلا من يكون يظهر العدالة، أو مقطوعها كالشيخين رضي الله عنهما وكالقول بأنهم عدول إلى حين قتل عثمان رضي الله عنه فيبحث عن عدالتهم لو قدم ألفيته بينهم من حينئذ: وكالقول بأنهم عدول إلاّ مَن قاتل عليا رضي الله عنه. قوله: «والذي عليه الكثير السنة

وإجماع من يعتد بإجماعه ما تقدم وهو أنهم كلهم عدول من غير تفصيل»: أي من غير تفصيل من عرف بالعدالة ومن جهل حاله، وبين زمان من قتل عثمان وما قبله، وبين من قاتل عليا وبين غيره لأنهم مجتهدون في قتالهم له، وإن كان هو الإمام الحق وليس مراد من غير تفصيل بين من طرأ له قادح وبين غيره لما قدمنا.

قوله: «**ويحتمل وقفه وقف من يقتدى به أنه لما وقع من الاختلاف إلخ**»: هكذا في ما رأيت من نسخ هذا الشرح [وقف من يقتدى به] بدون عطف فيكون منصوباً مفعولا يحتمل، وأن ومعمولها بدل منه، أو يكون مرفوعاً بدلا من [وقفه] وأن ومعمولها مفعول يحتمل [يقتدى به] على الوجهين مبني للمفعول، والموافق لكلام عياض في الإكمال أن يكون [وقف] مقرونا بواو العطف، [واقتدى] بصيغة الماضي والبناء للفاعل وفاعله عائد إلى مالك، أي: ويحتمل أن يكون توقف مالك وتوقف من اقتدى مالك به لما وقع من الاختلاف والتعصب، بمعنى أنه يحتمل أن يكون [وقفا] على ظاهره أي [وقف] حيرة لتعارض الأدلة وبهذا الاحتمال جزم المؤلف أولا في قوله: وإليه نحا مالك، ويحتمل أن لا يكون على ظاهره بل كف مالك ومن اقتدى به من أشياخه عن الفتوى بأن عثمان أفضل، وإن كان ذلك مذهبهم لما وقع من الاختلاف والتعصب ونص الإكمال: «واختلف في تأويل قوله في الكف عن عثمان وعلي وما تقدم في ذلك قبل فقيل: هو على ظاهره، وقيل: أنه راجع عنه إلى القول الأول ويحتمل أن يكون كفه وكف من اقتدى به لما كان يجري به من الاختلاف والتعصب حتى كان الناس متميزين بلقبين: علوية وعثمانية، لهذا وقد قيل أن بسبب قوله بالتفضيل بينهما طلبته العلوية حتى امتحن رحمه الله».

هذا كلامه وقول المؤلف: وقيل هو راجع إلى القول الأول لعل صوابه كما في الإكمال، وقيل: أنه رجع عنه إلى القول الأول وهذا الذي يلتئم مع قوله إثره، ويحتمل وقفه إلخ.

قوله: **وقيل [هو]** أي الوقف راجع للقول الأول أنه على ترتيبهم في الخلافة وهو نفس قوله: ويحتمل وقفه إلخ، فكيف يعطف عليه عطفا يوهم أنه احتمال ثالث، وإنما المناسب له أن يقال: ويكون وقفه إلخ، والغالب على الظن أن كلام المؤلف مأخوذ من عياض لأن جميع ما ذكره المؤلف من مسائل التفضيل هي في الإكمال عدا ما ذكره عن ابن العربي.

ونقل الأبي كلام عياض بلفظ المؤلف عدا [وقف] فإنه فيه بالعطف، ولعل المؤلف اعتمد على نقل الأبي وهو كثيرا ما ينقل كلام عياض بالمعنى على حسب فهمه.

قوله: «**والقاضي نصر كلا من القولين**»: كذا رأيت في نسخ من هذا الشرح [نص] بالنون وتضعيف الصاد، ولعل صوابه: [نصر] بالصاد المخففة والراء، وكذا رأيت في نسخة من المعلم مقروءة على مؤلفها، وكذا نقله عياض أيضا والمعنى أنه وجه كل من القولين واحتج له وبالله التوفيق لا رب غيره.

ترجمة الإمام أبو العباس

أحمد بن علي

بن عبد الرحمان المنجور

هو الإمام العلامة مفخرة أهل زمانه ، صدر علماء عصره النابغة الشيخ أحمد أبي العباس بن علي بن عبد الرحمان المنجور ، كبير فقهاء المغرب الأقصى في أواخر القرن العاشر الهجري ، أصل سلفه من مدينة مكناس ثم انتقل منهم من انتقل إلى سكنى مدينة فاس ، وكان أبوه علي كبير دار ملك بني وطاس وأمينها والقيم على أمورها ، كما كان جده عبد الرحمان من الأمناء أيضا ، وبفاس ولد المترجم عام 929 هـ على الأرجح ، ونشأ وأخذ عمن كان بها من علماء وفقهاء ضمن الفهرس أسماءهم وعرف فيه بهم وذكر مروياته عنهم ، كمحمد بن أحمد اليسيتني – وهو كان عمدته – وعبد الرحمان سقين العاصمي وعبد الواحد بن أحمد الونشريسي وعلي بن هارون المطغري ومحمد ابن مجبر المساري وعبد الوهاب الزقاق .

وكان المنجور ثاقب الذهن ذكي القلب نجيبا مجدا مجتهدا سريع الفهم حسن الإدراك حريصا على تحصيل العلوم واستيعاب الفنون حتى استكمل حفظها وأتقن فهمها وصار ممن يشار إليه بالبنان فيها مع صغر سنه وفتاء عوده ووجود من هم أكبر منه سنا ، ولما أكمل التعلم والدراسة انصرف إلى التدريس والتأليف فأقبل عليه الطلبة من كل الآفاق وتنافسوا في حضور مجالسه العلمية لمهارته في التبليغ،

واستحسانهم طريقته في التدريس وقدرته على إيضاح الغامضات وحل المشكلات كما تنافس محبو العلم والمنسوبون إليه في استنساخ مؤلفاته و الاستشهاد بأقواله واستنتاجاته ، ومازالت درجته تعلو حتى صار شيخ الجماعة بلا منازع ، وطارت شهرته في جميع الآفاق وأدناه السلاطين والأمراء والولاة ، وتوددوا له وصاروا يستشيرونه ويحترمون رأيه ويعملون بنصحه عندما تدعوهم الحاجة إلى استشارته والتماس نصيحته ، وكان السلطان أحمد المنصور السعدي – على الخصوص يجله ويصله بجوائز سنية فلا يلقي لها بالا ويفرقها على الأرامل والضعفاء .

وصفه مترجموه بعبارات طنانة رأينا أن نجمع شتاتها لنستدل منها مجوعه على قيمته ورأي الناس فيه ، وهي : إمام فقيه معقولي ، محدث أصولي ، آية من آيات الله في المعقول والمنقول ،واسع العارضة والاطلاع ،ذو مهارة كاملة في جميع الفنون، احفظ أهل زمانه واعرفهم بالتاريخ والبيان والمنطق والكلام والأصول والحديث والتفسير ، متبحر في العلوم كلها من معقول ومنقول ، عارف " برجال الحديث ، شديد العناية بالتحصيل ، قوي التحقيق عند الإلقاء والتقرير ، معتن بالمطالعة والتقييد والإقراء لا يمل ولا يضجر ، منصف " في البحث والمذاكرة ، جنوح إلى الصواب مهما تعين وعند من تعين، يميل مع الحق حيث كان،صدوق في النقل متثبت في الإملاء ، قوي الإدراك ثاقب الدهن صافي الفهم ، ذو خط فائق وأدب رائق ، خدم العلم عمره حتى ألقت إليه العويصات زمامها وبرز على الأقران وصار شيخ الجماعة في وقته ، وكان يحض على تعلم جميع العلوم ويتعلمها ويقول أنها كلها نافعة ، حتى أنه تعلم لعب الشطرنج فأتقنه ومهر فيه ، وصار المشار إليه بالبنان في معرفة دقائقه ، وتعلم تلاحين عود الغناء فكان يحرك بجس أوتاره قلوب العاشقين ، وبلغ الغاية القصوى في العقائد ، أما الأصول فهي عشه الذي فيه يدرج ، ويدخل فيه ويخرج ، وانفرد عن أهل زمانه بمعرفة تاريخ الملوك والسير والعلماء على طبقاتهم ومعرفة أيامهم ، وكان طبعه يحتد في بعض الأوقات حدة تمنع المتعلم من مراجعته والإكثار من مباحثته ، وكان مولعا بأمثلة العامة خصوصا عامة الأندلس ويستحسن لغتهم ولكنتهم ويثني عليهم وعلى بلادهم ويتشوق إليها ، وكان العلماء والطلاب يقولون أن فهمه لا يقبل الخطأ ، وكانت له طريقة خاصة في التدريس ، يجيد ترتيب النقول ويتأنق في كيفية الإلقاء ، عبد من عباد الله الصالحين ، لا يفتر عن قراءة القرآن إلا في ساعة المطالعة أو التأليف أو الإقراء أو ضروريات الإنسان ، أروع الناس في النقل ، كاد أن لا يفارق لسانه : لا أدري ، أو حتى انظر، أو كلام يقرب من هذا ، دمث الأخلاق رقيق الحاشية ، متقشف " قانع " بما تيسر من المأكول والملبوس لا يحسن تدبير الدنيا ، وبالجملة فهو – كما قال بعضهم – آخر الناس في فاس ، ولم يكن مثله في الفنون بالمغرب ولا جاء بعده من أتقن مثل الذي أتقن من العلم .

أخذ عنه عدد عديد من الطلبة صاروا فيما بعد من العلماء المبرزين والمؤرخين المرموقين ، منهم السلطان أحمد المنصور السعدي الملقب بالذهبي وأجازه وألف برسمه عددا من كتبه ، والشيخ يوسف بن محمد الفاسي المشهور بكنية أبي المحاسن ، وأحمد بابا السوداني مؤلف نيل الابتهاج وأحمد بن محمد ابن القاضي صاحب المؤلفات العديدة في التاريخ وغيره وأجازه ، لازمه كثير – كما يقول عنه في درة الحجال – من سنة خمس وسبعين إلى وفاته ، وما فارقه إلا زمن رحلته للمشرق أو زمن أسره فقط أو مدة أقامها بمراكش .

ألف المنجور عدة تآليف ذكر أكثرها في آخر فهرسته ، جلها في الفقه والكلام والبلاغة ، منها :

1- أجوبة في القراءات توجد منه نسخة مكتوبة بخط المؤلف على ما يظهر محفوظة تحت نمرة 8011 بالخزانة الحسنية بالرباط .
2- أجوبة مجموعة في الفقه والكلام يوجد منها مخطوط مصور نمرته 318 ر73 بالخزانة العامة بالرباط.
3- تقريب لفهم شواهد الخزرجى في العروض توجد منه نسخة مخطوطة نمرتها603 بالخزانة الحسنية بالرباط .
4- حاشية كبرى على شرح كبرى السنوسي في العقائد أمره السلطان أحمد المنصور السعدي بإخراجها من مبيضتها الصعبة الدقيقة خط الطرر الملحقة الكثيرة جدا المدمجة ، فانقذت بذلك بعدما كادت تندثر، توجد منها نسختان مخطوطتان بالخزانة الحسنية بالرباط ، أولاهما في مجلد ضخم نمرته 5011 والثانية نمرتها 575 كتبت في جمادى الثانية عام 1000 هـ .طبع من طرف آل المنجور في ذي القعدة 1433 موافق أكتوبر2012.
5- حاشية صغرى على شرح كبرى السنوسي ، توجد منها نسخة مخطوطة نمرتها 8054 بالخزانة الحسنية بالرباط .
6- شرح المنهج المنتخب ، إلى قواعد المذهب ، وهو شرح لأرجوزة علي بن قاسم الزقاق التجيبي الفاسي في قواعد المذهب المالكي ، طبعت مرتين بفاس طبعة حجرية وانه الآن في الطبع من طرف أل المنجور.
7- مراقي المجد ، لآيات السعد ، تفسير للآيات القرآنية الواردة في شرح سعد الدين التفتزاني لتلخيص المفتاح ، يوجد مخطوطا بالخزانة الحسنية بالرباط محفوظا تحت نمرات 176 و 5038 و 5302 .و انه الآن في الطبع من طرف آل المنجور.

8- نظم الفرائد ، ومبدى الفوائد ، لمحصل المقاصد ، وهو شرح لقصيدة في التوحيد من نظم الفقيه أحمد بن محمد ابن زكري التلمساني متقدم الترجمة (5: 97 ع 1440) .
9- مختصر نظم الفرائد ، وهو مختصر الكتاب السابق توجد منه نسخة عتيقة في 300 صفحة كتبت في أواخر ذي القعدة عام 997 محفوظة تحت نمرة 4147 بالخزانة الحسنية بالرباط . طبع من طرف آل المنجور. في محرم 1435 موافق26 نونبر2013.
10- شرح إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام أبي عبدا لله مالك ،شرح لكتاب يضم 118 قاعدة من قواعد المذهب المالكي التي سببت تفسيراتها اختلافا بين فقهائه من تأليف أحمد بن يحيى الونشريسي سابق الترجمة (5: 108 ع 1444).
11- شرح نظم علاقات المجاز ومرجحاته ، والنظم لأبي الفضل ابن الصباغ المكناسي ، توجد منه نسخة مخطوطة نمرتها 1032 د بالخزانة العامة بالرباط .
12- الفهرس ، كتاب ذكر فيه شيوخه ومروياته عنهم أجاز به السلطان أحمد المنصور السعدي ، طبع بالرباط عام 1396هـ - 1976م بتحقيق الأستاذ محمد حجي قيدوم كلية الآداب بالرباط ، الذي أشار في هذا الأخير مؤلفين اثنين للإمام أحمد المنجور عدا ما ذكر آنفا وهما :
13- المختصر المذهب من شرح المنهج المنتخب، وهو اختصار للشرح السابق مخطوطة المكتبة الملكية بالرباط عدد 8054.
14- شرح المختصر من ملتقط الدرر
مخطوطات المكتبة الملكية بالرباط أعداد 172 و 5038 و 5302

توفي رحمه الله بفاس ليلة الاثنين 16 ذو القعدة عام 995 هـ موافق 19 أكتوبر 1587 م ودفن بمطرح الجلة (القبب) خارج باب فتوح متصلا قبره بقبر شيخه اليسيتني ، قال ابن القاضي في درة الحجال : صارت الدنيا تصغر في عيني كلما تذكرت أكل التراب للسانه والدود لبنانه .

أخذ ت عن " أعلام المغرب العربي " عن الإمام أبو العباس أحمد بن علي بن عبد الرحمان المنجور لعبد الوهاب بن منصور ص-202-203-204-205-206.