بسم الله الرحمن الرحيم

يا من تقدس ذاته عن احاطة الافكار وتنزهت صفاته عن ادراك الانظار نحمدك احمد
نفرت في رياض القدس زهراته ونشرت في محافل الانس نفحاته ونصلي على من ولي فوق
يشعر الافهام واولى بما يجيط الاوهام ويجلى الذين امم كسفينة نوح حام من ركبها
واصحابهم الذين هم كالنجوم من اقتدى بهم اهتدى اما بعد فيقول العبد المسكين عبد
شمس الدين ام الشيخ العقايد النسفية للملك العلام العلوم والهمام العالم الذي
المله والحق الدين الفائز في الكونين منجح ومنجح قد اشهر بالفحول وتوالت ايدي الطلبة
فاحاطوا عنه الحواشي وكتبوا عليه الحواشي ثم ان منها ما عاقه الفاضل المحقق والالمعي المد
الدقيق للطف معانيه وحسن مبانيه وقد امت عليها خواطر وشهرت لاجلها عين الدين
لكن ما الفوا بما يرد الغليل او يشفي العليل مما انطباعه عن خطبة كالغارب ومحمد لهم
بحجته لا يجلي للاطراب فعرفني بعض من في عنفوان الشباب في مبتاه واشربت قرحة
عن اعين الزمان التحقق معناها فقيدت اوابده وابت شوارده وحققت مقاصده وبينت
مصادره وموارده اخذه الفخ الفاخرين ومجيبا عن الشبهة ان ظرين فيها بحمد الله تعا
موافقا للمأمول ومنحهم بعون الله تعالى مطابقا للسؤل ثم لحقيقة بحرانه من نقل بايا يه
كوا السؤال الاحتراز بكرة عصة عن الزمان عمر ربيع الحافظين بحسن معدولة و
وشرشتمل للطايق بلطف سلطنة وهو النبراس الاعظم الرفيق في مدارج السعادة والسعو
الاكبر المسعود بتاج الخلافة مالك رقاب الملوك الجامع بين السلطنة والسلوك مؤس
مقاصد الفضل والعلم ومرخص قواعد الجود والحلم مجاهد الكفرة العادين في الله تعالى حق
لجهاده وجاعدهم حوزة السباع في ابوادي والوحاد مرجومين بالشذف النار والرماح الطب
الحاحي هتف الهاتف فدجاء الحق وزهق الباطل لنشر بين العلماء والعلماء ما في الملة
المؤيد بجنود من عند الله تعالى الالم الجاري ابو المظفر شهاب الدين شاه جهان بادشا
غازي الذي يتولاه وحاية سيد المرسلين بالترتيب والتكميل بغير وتطفل ما فيه من خطاء
السهو من التعطيل والتبطيل الذي هو اجل الرابط فلذا هو الرعاية الكبرى من حضرة ولعن

الاخرى

والاخرى من دولته ولقد تاتى بهذا بتة في جميع الاحوال حتى تؤدي من سرد في الهلال ما وفي
احد مثلها ولتبت عاد من ربك بما ذريت فهو الملك الولي القائم على القالب المجتهد والاجنة
المسعد بتشريفه الدين الاحدي من التجالي جنابه فقد فاز شرفا عاجل وهو من صدق ظنه
لم يجد نصراء الاولياء الا ذا عقبة ملتزم الاكابره وسيدته مسلم شفاء الجابرة التهم بالطفا
بالعباد وبارؤفا بهم بوم التنادار زقه الاستقامة والسعادة قوله للحمد لله اهداه اي لشيخ
في الصحاح تقول فلان اهل لكذا ولا تقل ما هو والعامة يقولون لكن في القاموس ان اهله
اكوجيه لغة جديدة وانكار الجوهري باطل وقال القاضي في قوله الفاتحة لا يابتدا بل
الا بحمد الله فان قلت اسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد السماع في اسماء الله تعالى قلت الله
العلم الموضوع العام ذهابا الى ان المحامد كلها مختصة بذاته لا بذاته المخصوصة كما عبر عن ذاته بما في قوله تعا
والسماء وما بناها فقد الوصف اي شئ اتصف بالبناء دون ذاته المخصوصة او اعتبر ورود احد
المترادفين ورود الآخر فقد ورد في الحديث المسألة والعفو والعافية الحمد والشكر من مذهب
القائل من ان اذا اتصف ذاته بصفة يجوز اطلاق اللفظ الدال عليها فلم يوجد القضية وفيها
نظر والصحة فعلم من صحح اذا دعى وبواسم يوضع موضع المصدر تقول صحت صحة ولا
تقول صحبة فالقضية ورود شاذ وسيد من ساد قومه يسود سيادة مثلثة الشين
فيجمع على سادة كقرى وشرفة ولا تقلب لهما الالف لما علم ذلك انه جمع على ساند بالهمزة مثل
تبع وتبع وقال البصريون الفعل جمع على فعلة كانهم جمعوا سيد كفاند وفادة وعلى
وساند بالهمزة على خلاف القياس بلا همزة كذا في الصحاح وآل محمد قيل اتباعه وقيل امته و
وقيل اهل بيته وقيل آل الرجل ولده وقومه وقيل المراد الذي حرمت عليهم الصدقة في رواية
الشيخين سئل النبي عليه السلام من آل محمد قال كل مؤمن تقي كذا في الشفاء والصحيح الصاحب كركب
وراكب من صحب يصحب صحبة وصحابة بمعنى صحبت كريد وياري كردن والمراد هم الذين طالت
صحبتهم مع الرسول عليه السلام مسلمين وقيل بشرط الرؤية وقيل هم مسلمين رأوا النبي عليه السلام فذكر بعد
الآل تخصيص بعد التعميم او تعميم بعد التخصيص والسبيل جمع السبيل وهو الطريق يذكر ويؤنث
قال الله تعالى قل هذه سبيلي وقال الله تعالى وان يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلا والمراد بها سنة
وآدابه واخلاقه فقد ولك جواب اما باعتبار الاخبار والاعلام وهو اسم فعل بمعنى خذ او
ظرف بمعنى قدامك والنبراس بكسر النون وسكون الباء الموحدة المصباح على الاولين منصوب على
المفعولية وعلى الثاني مرفوع على الابتداء وابها الساري من السراية بمعنى شب رفتن من خانه
فرب منادي محذوف حرف النداء وقد معترضة شرح طالب الاسرار العقايد النسفية بدون هذا الكتاب

بالتاء في خلة الليل في تخيره وعدم الابتداء الى مقصده وبهذا الكتاب بالحصيص في كونه آلة الاهتداء
ثم استعمل لفظ المشبه به في المشبه ويجوز ان يكون استعارة تمثيلية على تشبيه الهيئة بالهيئة كتاب
خبر مبتدا اي هذا كتاب والجملة استيناف لبيان كونه تبيانا والمكارم جمع مكرمة ككلمة وكلم
اذا اختق ووصفه بالحقية للمبالغة اي المواضع الحقيقة غاية الحقاء والاكوان الحين والجمع اوانة
كزمان وازمنة والدعة السكينة والجادة بشد يد الدال معظم الطريق والايجاز كونه كوزن
سخن والنغمة صوت معين في البيت تقيد بوشيده كردن وهي من الشعر واحد من علل الاصل
اذا البس والفاذ من الفرق في كلامه اذا علم مراده والاسم واللغز والجمع الفاز وجئت على صيغة
المتكلم من حام الطائر وغيره حول الشيء يحوم حوما فانا حائم مصدر ية رمت من باب
يروم رومة وما طاب عطف عليه واراد باشتياق السائل الحالية بالدلائل وبالبيان الحالية
عنها على ما ذكره قدس سره في حواشي المطول او اراد الحروف المقوحة وغير المقوحة بذكر الجاحظ
واراده العام والمعنى حينما رمت تصحيح الفاظه صرفا عن اللغو اللفظي والمعنوي وفي الخطة
اشارة الى انه في خزانة نفائس اخرى هذا الكتاب من علقها ثمنا وتوثبها وفي بعض النسخ
الحفز وهو تصحيف اذ الاتحاف لا يكون الى اخزانه ولو سلم فالواجب التحفز بزيادة الباء في
الصحيح التحفز ما التحفز الرجل من الرفعة والعلو والبر والشرف فان صحت قصرت وان فتحت
مددت المثل بفتح الميم والثاء المثلثة اقتباس من قوله تعالى ولله المثل الاعلى في السموات و
الارض الصحب بمعنى الوزير لانه بصاحب السلطان الدستور بضم الدال فارسي معرب
وهو الوزير الكبير الذي يرجع في احوال الناس الى ما يرسم واصل الدفتر الذي جمع فيه قوانين
الملك وضوابطه يطلق على صيغة المجهول من الطي بمعنى دربوتن ردبدن من اخذ ضرب الجمع
بفتح الفاء وتشديد الجيم الطريق الواسع بين الجبلين العريض والصيق وهو ضد البر والفج
والوادي وفي اختيار الفج اشارة الى كثرة الواردين على بابه من محل المشاق بستقبل
من الاستقبال بمعنى الشدائد الآمال جمع امل وهو الرجاء عبر عن ذي الامال اشارة الى انهم
لاعتيادهم على مكارمه اخلاقه يصيرون حين التوجه الى باب الفضل الامال السعي البعيد ... باهت ٤
من البهاء وهي المفاخرة البتاج جمع تاج والهامة الرأس والجمجمة هان والحلاحلة بضم الحاء
وتشديد اللام اذا ورد الشبه البتجان والحلل باشباع ضمة ذو مفاخرة بكتابه تهم على
طريق الاستعارة بالكناية واثبت لها الباهات تخييل والمقصود ان الوزارة والامانة
قد استقرت في موطنه وكملت بذاته ولعل وجه بتجانا اشارة الى جاريته جمع وجوه الوازرة
والفضيل من الولاية من حدب في التاج الولاية والحدب والنعت والاوفق الواو وهو الجمع

ويجوز

ويجوز فتحها فعلى هذا الصواب واو لكن ذكر في شرح المواقف الاساء الحسنى الولي الخير
وقيل هو بمعنى المتولي للامر اولقب به الايادي جمع الايدي جمع اليد بمعنى النعمة فالنعم
عطف تفسيري لشبه هيئة ترتيبية للعلماء وتزويجه للعلوم وحفظها عن الضياعة بهيئة
من اخذ ايد آخر عن المزلقة وحفظه عن الوقوع فيها فقوله اخذ ايد العلماء والعلوم تمثيلية
تمثيلية الالوية جمع اللواء بكسر اللام محدود العلم الصغير ويقال له البرق وفي اختيارها
دلالة على الاعلام اشارة الى احيا رمراسم الشرع صغيرها وكبيرها والرسوم جمع رسم وهي
العلامة عطف تفسيري للالوية ويجوز ان يخص الاول بما يوشعار الاسلام جائز باحا
المهملة والزاء المعجمة اسم فاعل من الحوز وهو حازه يحوزه حوزا وحيازة والمظفر الماشر
جمع مأثرة بفتح الثاء وضمها وهي المكرمة لانها تؤثر اي تذكر ويأثرها فرق عن فرق يحدثون
بها والفاخرة جمع مفخرة بفتح الفاء وضمها المسلم المأثرة فرينكر يبا الاول غير لفظه للتقرير
ويجوز ان يراد بالاول المكارم الحسبية ومن الثاني النسبية فمفخرة الفخاء فخرا اذا كانت اكرم
منه اباء وامة والاول والآخر يدل على الرياسات والذم عوض عن الضمير حاوي اولي الرياسات
وآخرها وهو كناية عن احاطته بجميعها والمدارج جمع مدرجة بفتح الميم وهي المذهب والمسلك
المقاد فقال اللغة من فقدت الدراهم اذا اخرجت عند الزيف والمعارج والمصاعد جمع
معرج من عرج في الدرجة ارتقا والوقاد المستفل من حد ضرب الطوو بفتح الطاء ولكون
الواو السوسع والطافة وقولهم بلحة الامكان اغراق خارج عن حد الامكان الدالة والدلولة
راء تمودن والحيت الذكر الجليل الذي لشتر فيه الناس واصله من الواو انقلت لانكسار ما قبلها
كالنهم بنوة على فعلى بكسر الفاء الفرق بين الصوت وبين المعدوم وحيث جمال فاعل يدل
وغوائم مفعول وما في ما قيل نافية والخيل والليل بمعنى اشتمل وطفت الخيال بمعجمتين بالنوم
يقال طاف الخيال يطيف طيفا ومطافا والخيال صورة كه بخواب بيند وات اسم فاعل من السمو وهو العنوان فرارة مبالغة من المنظور والديوان صاحب الدفتر
الذكور واصل ذلك الدفتر دون الكتاب جمعته وقرينة بعضهم الى بعض يعني ان الوزراء
ينظرون اليها تماما متزجين لما يا هو مرعوف يقال هو بمبالغة في ان ظرف بمعنى الحافظ
فالديوان بمعنى الدفتر كذا في حواشي المطالع اصفهم وزير سليمان عم استعارة للمدح
باعتبار وصفه المشهور من كونه وزيرا عظيما نافذ الحكم جامعا لمحاسن الافعال ومكارم
الاخلاق حلل بضم الحاء وتشديد اللام المهملتين اي جميعها والضمير في يراجعها للكوكبة
اهل الفضل فاعل كفى والباء زائدة وبرهانا مفعول ويجوز العكس والباح البيت

بزيادة كما في قوله ام كيف المراد امكان يحدث بكما يسع والباء وتكما للملابسة فيكون
الجار والمجرور حالا حق البدء المحذوف واعني هو والنسبية وفي الاوج حالا من ضمير الحامل
العائد على قدم عبر عناية للوزن وبزر خبر المبتدء المحذوف اي هو مشابسا بكما لوبيب
كما بدر كما مايكون البدر في الاوج والزاخر بالزاء والخاء المعجمتين والراء المهملة من زخر
الدرع اذا امتدجدا وارتفع السوال العطاء والباء كما عرفت في بكما في كل علم متعلق بتجر
في العلم اي تفنن وتوسع في فن متعلق بتجال اي باذا نه وعالم بفتح اللام اي له من العلم بكما العلم
سجان اسم رجل من بني وائل يا بغا يضرب به المثل في البيان على وزن فعلان من العجاب
من العي خلاف البيان وقد عني في منطوقه وعي ايضا فهو على وزن فعلى فعل فعيل وعني على
وزن فعل ومعن بفتح الميم وسكون العين المهملة معن زائدة الشيباني كان جواد العرب و
البليغ من البلوغ وهو الوصول من حد نصر والنجل ضد البخل والافضال الاحسان
والتدبير في الامر النظر الى مايؤل اليه عاقبة والثاقب المضيء اي ترك مفعول ببذل
قصدا الى التعميم ليس بمسك لفظ مؤكد ولذا يترك العطف فكانما لفاظه من ماله في حق
الانتفاع والبذل وفي اشارة الى انتفاع الناس بماله والبذل اياه امر مقرر لا ريب فيه والتزام
ابو هي كرون الوجنان جمع وجنة مثلثة الواو ساكنة الجيم ما ارتفع من الخدين ومشرف
اسم فاعل من يشرف اي ليس لشرف وفي فعل افعل مطلقا يرفع الانوار اشارة الى ان
جميع ما وقف عليه من الفضائل كنوز شدن من مدخر وترك المتعلق للتعميم العزة
بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم وغرة كل شيء اوله واكرمه فعلى الاول استعارة بالكناية
وتخييلية وعلى الثاني في حقيقة والمقصود دعاؤه باجتماع العز اليه دائما وفيه من المبالغة مالا
يخفى مدين قرية شعيب عليه السلام وايكة اربع مائة وهي الحاجة واضافة الدين من قبيل طيبة
الثناء والسوق ترشيح لذلك التشبيه والامة الجماعة وضمير فيه للماء وفي تلميح الى قوله تعالى وما ورد
ماء مدين وجد عليه امة من الناس يسقون فان رفد عطف لحقيقة والسماك كان كوكبان
منيران من الثوابت السماك الاعزل السماك الرامح واضافته الى القبول كالجبين الماء وكذا
كوكب الامر ولا يخفى ما في ذكر السعادة والكواكب والبرج من لطافة تلازم الشهرة والله
ولي الاعانة وكفى به وكيلا جملتان انشائيتان انشاء الاستعارة تفاؤلا والتوكل عليه اورده
دفعا لما يوهم مايسبق من التجاسر في حصول الامل الى قبول المدوح كناية رب يسير بالخير
للدلالة على غاية والصلوة على سيد نبي وعلى آله واصحابه واحبابه قوله الخوبير في الصحاح
الخوبير العالم المتقن وتقوله التحرير البيع في العرف كالتجر الشيء على وجه وقد يقال التجرة

كتابا كذا عدا اي علمه حق الحق العلم كذا ذكره الجاربردي في شرح الكشاف وما يقال
انه لفظ يوناني فغير ثابت اشتهى يعني ان التحرير بالمعنى المذكور ماخوذ باعتبار اصل اللغة
من الفرو وهو في اللغة مثل الذبح في الحلق والمناسبة الغلبة وانما قال كانه لعدم الجزم بالاخذ جاز
ان يكون موضوعا لهذا المعنى بالاصالة لكن تعميم التحرير بحيث يشمل العلم والعمل مما لا يظهر سره
وجريان الماخوذ في التحرير ليس لاكمال العلم ولعل المراد بمعناه اولا العلم وتكرارا فان الاتقان
والبلوغ والكمال لا يحصل الا بها قوله عامله آه العامل ههنا بمعنى العمل اختارها للتعدية
والمبالغة والتخطيء ما قدر كذا في الحاشية قوله بعد ما تيمن بالتسمية آه كذا ما عندي وفي
زيادة لفظ التيمن اشارة الى ان التعلق الحقيقي للباء في بسم الله متروكا اعني ملتبسا ومتبركا
وما قيل ان متعلق الباء ابتدائي ليس بمعتمد فانه الجار والمجرور ظرف لغو واقع موقع
المفعول لابتداء بل المراد به انه ظرف مستقر واقع موقع الحال والعامل فيها ابتداء هكذا افاده الفاضل
الشارح في حواشي التلويح ووجه ذلك بان المقصود بالترك في تصنيف الكتاب كلا باسم الله
لا مجردا قوله في تعقيب التسمية بالتحميد اي اكتفى في ذكر الحمد بعد التسمية فان مدخول الباء
هو العقب فان قلت هذه العبارة بعد قوله بعد ما تيمن بالتسمية مسكوك فان ريا بتوهم
من ذلك ان النكاة انما هي ايراد الحمد بخصوصه وليس كذلك فان ايراد التحميد مطلقا بعد التسمية
يتضمن النكات المذكورة وان تلك النكات المذكورة انما هي في ايراد التحميد بعد التسمية و
اختياره على شيء آخر من غير ان يكون لتلك التسمية مدخل فيجوز ان يكون معنى العبارة
المذكورة قال الشارح بعد التسمية الحمد لله لم يورد بعده شيئا آخر لكذا على ما قال الفاضل
البهروي في حواشيه على المطول ان معنى قولهم افتتح كتابه بعد ما تيمن بالتسمية بالحمد لله انه افتتح ما
بالتسمية بالحمد لله ولم يورد شيئا آخر اه ولا خفاء في ان الاجماع لم ينعقد على انه لابد من ذكر
الحمد بعد التسمية فلا يذكر بعدها امر آخر بل على انه اذا ذكر الحمد ذكر بعد التسمية على ما يدل عليه كلام
الشارح في التلويح وانه ليس الامتثال بالحديثين في ذكر الحمد دون امر آخر بل في ذكرهما قال المحشي
المدقق انما ذكره بعد قوله بعد ما تيمن بالتسمية لانه لا فائدة في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد اذ
لا معنى للتيمن في حق الملك المجيد اقول ذكر القاضي البيضاوي في تفسير سورة الفاتحة بعد
حمل الباء في التسمية على الملابسة بهذا اي التسمية وما بعدها الى آخر السورة مقولا عن
السنة العباد فعلى هذا يتحقق تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد في كلام المجيد بدون لزوم
التيمن في حق الملك المجيد ثم لا يخفى على ذي فطنة ان كل واحد من النكات مستقل فان التعقيب
اسلوب الكتاب المجيد ومما انعقد عليه الاجماع وانه لم ينعقد على ذكرهما وفي امتثال

الحديث الى الابتداء ولا حاجة الى ما قيل تقلا عن الطيبي ههنا امور ثلثة احدها الابتداء بالتسمية والثاني تاخير التحميد من التسمية والثالث جمع التسمية والتحميد وفي الاول اعمل بما شاع وفي الثاني اقتداء باسلوب الكتاب وفي الثالث امتثالا بالحديثين وبما ذكرنا ظهر انه ليس ترك التحميد بعد التسمية على ما فعل بعض المحشين حرفا للاجماع لانه انما انعقد على التعقيب ولا مانع من عدم الامتثال فيه في ما صرح به بعض الشراح البخاري بان في صحة حديث التحميد نظرا فلا يصلح للحجة وقد وقع كتب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الى الملوك وكتبه للقضايا مفتتحة بالتسمية دون التحميد ولانه ذكر الامام النووي في اول شرح المهذب انما بداء بحمد والتحميد بحديث ابي هريرة رضي الله تعالى عنه كل امر ذي بال لم يبدء فيه بحمد الله فهو ابتر وفي رواية بالحمد فهو اقطع وفي رواية فهو اجزم وفي رواية بذكر الله وفي رواية بسم الله الرحمن الرحيم ثم ذكر في باب كتابه صلى الله عليه وسلم الى حمير قال بالتسمية فقط ان المراد بالحمد ذكر الله لانه امر الكتاب بالتسمية فقط دون التحميد فلهذا ذهب الشيخ ابن الحاجب الى ان لفظ الحمد انما يحتاج اليه في الخطب دون الرسائل والوثائق ولان الحمد حقيقة ليس الا اظهار صفات الكمال وهو حاصل في التسمية وعترض الجلبي على هذا الوجه بانه انما يتم لو كان عبارة الحديث بحمد الله وانى اذا كان الحمد لله على ما سمعناه من الاستاذين فلا يتم الامتثال الا بذكر العبارتين اقول لا يخفى ان ليس المراد بالحمد لله وغيره مبتدئا بالحمد لله وممتثلا به خلاف المقرر عند الكل على انك قد سمعت الاختلاف في الرواية فوجب الجمع ان يجمع في كلها على اظهار صفات الكمال ذكر فيما المأمور به في الحديثين هو الابتداء بهما دون التعقيب فلا يتحقق الامتثال بما قول ان اراد بقوله انما المأمور به الابتداء مطلقا سواء كان في ضمن التعقيب اولا فلا شك ان التعقيب يستلزم الامتثال بهذا المعنى وان اراد الابتداء بشرط عدم التعقيب فهو بالمنع ولذا قيل ان الابتداء بهما يستلزم بالتعقيب انما يتحقق الابتداء الذكري بهما بدون التعقيب فتامل وما يتوهم من تقارضهما اه ووجه التعارض ان ابتداء معناه التقدير ومعنى بدأت الكتاب بكذا جعلت في اول بناء على ان الباء والجار والمجرور واقع موقع المفعول به وهو لا يتصور بالامرين فالعمل باحد الحديثين يفوت العمل بالاخر فتامل لعل المجيء الابتداء على العرفي اه يعني ان المراد بالابتداء في الحديثين العرفي وهو ذكر الشيء قبل المقصود هذا امر متد يمكن الابتداء بهذا المعنى بامور متعددة من التسمية والتحميد وغيرهما وهذا المعنى يتحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد يتحقق في ضمن الاضافي فلا حاجة الى ما قال الفاضل الجلبي من ان المراد من الابتداء الواقع في حديث الحمد على العرفي اذ هو

المأمور به

تخصيص

تخصيص بلا فائدة بعيد عن عبارة المحشي اذ المناسب ان يقال اما ان يحمل الابتداء في احدهما على الحقيقي وفي الآخر على العرفي او الاضافي فتامل او يحمل احدهما على الحقيقي اه المراد بالابتداء الحقيقي ما يكون بالنسبة الى جميع ما عداه والاضافي ما يكون بالنسبة الى البعض على ما سمعت فيحمل الحقيقي والاضافي فلا يرد ما قيل ان كون الابتداء بالتسمية حقيقيا غير مطابق للواقع اذ الابتداء الحقيقي انما يكون باول اجزاء السمة اذ الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لا يأبى ان يكون بعض اجزائها متصفا بالتقديم على البعض كما ان الضاد في القرآن يكون في اعلى مرتبة البلاغة بالنسبة الى ما سواه لا يأبى ان يكون بعض سوره ابلغ من بعض فتامل او ذلك ان يجعل الباء للاستعانة الخ يعني ان المراد بالابتداء في الحديثين الابتداء الحقيقي والباء في قولهم بسم الله ليس صلة الابتداء بل هو للاستعانة فيصير المعنى ان كل امر ذي بال لم يبدأ ذلك الامر بالاستعانة التسمية والتحميد يكون اجزم وافضل ولا خفاء في انه يمكن الاستعانة في امر بامور متعددة فيجوز ان يستعان في الابتداء ايضا في التسمية والتحميد بامور اخر لكن يلزم ان لا يكون شيء من الحمد والتسمية جزءا من البداءة اذ لا يجوز الاستعانة في الشيء بجزئه اذ لا يكون جزء الشيء آلة له ويمكن ان يلتزم ذلك ومن ادعى البداهة فعليه البيان ويلزم ترك التأدب باسم الله بجعله آلة لكن قال السيد الشريف قدس سره في حواشي الكشاف ان يكون اسم الله آلة ليس الا باعتبار ان يتوسل اليه بتبركه فقد رجع الى معنى التبرك وقد يرجح الاستعانة بانه يدل على ان الفعل بدون اسم الله كلا فعل فتوهموا من هذه الجملة من لحن على الناس قيل فيه نظر لان اللائم في ان الابتداء مستعينا بامرين في الابتداء مستعينا بامر آخر وانه لم يكن بين الاستعانتين تنافٍ وهنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في اللفظ بالتسمية دون الابتداء مستعينا بالتحميد وبالعكس قول لا يتم الابتداء اثنا باستعانة التسمية يوجد في اللفظ بها فقط فان الاستعانة بها تبقى وتستمر الى تمام الامر المشروع فيه وكذا الحال في الاستعانة بالتحميد اذ ليس الاستعانة في اللفظ فقد يلزم ان لا يكون بها بترك الحاصل بذكرهما وهو باق في اول المشروع وفيه الى آه ولو كان الاستعانة في اللفظ فقط يلزم ان لا يكون الامر الذي شرع فيه متصفا بذكر التسمية مستعانا بها لعدم وجود اللفظ بالتسمية وقت الشروع في ذلك الامر نعم هذا الاعتراض جار على تقدير المداومة على ما يأتي في رفعه ولعل منشأ الاعتراض توهم ان الاستعانة بها الاستعانة بالالات الفاعية حيث ينقطع الاستعانة بها عند تركها وجواب المحشي المدقق بان معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كون المبتدأ بحيث لو كان قد وقع منه الاستعانة بها لعدم تخلل ثالث بين الابتداء

ويحمد للكاتب

الالتزام بعدم الجزئية

وذكر ﴿قوله﴾ او الملابسة اه اى يجوز ان يكون الباء فى الحديثين للملابسة والابتداء محمول فى كليهما على الحقيقى فيكون المعنى كل امر ذى بال لم يبدء باسم الله وبحمده يكون اجزم وافطع اى لم يبدء ذلك الامر اصلا لكون ذلك الشخص او ذلك الامر ملتبسا حين الابتداء بهما يكون اجزم وافطع ﴿قوله﴾ لا يخفى ان الملابسة اه دفع ذلك الاعتراض المقدر وهو ان يقال التلبس بهما حين الابتداء ممنوع لان التلبس بهما لا يتصور الا بذكرهما معا وذكرهما معا ممتنع فلو ابتداء حين ذكر التسمية بالتلبس بهما لا يكون ملتبسا بالتحميد ولو على لا يكون ملتبسا بالتسمية وحاصل دفعه ان الملابسة معناها الملاصقة والاتصال وهو عام يشمل الملاصقة بالشئ على وجه جزئية بان يكون ذلك الشئ جزء ذلك الامر ويشمل الملاصقة بان يذكر الشئ قبل ذلك الامر بدون تخلل زمان متوسط بينهما فيجوز ان يجعل الحديث من الكتاب ويذكر التسمية قبل الحمد ملاصقا بها بلا تواسط زمان بينهما فيكون ان الابتداء ان تلبس المبتدء بهما اما التلبس بالتحميد فقط فظاهر ان الابتداء بعينه ان التلبس بالتحميد لابتداء الامر بعينه ابتداء التحميد لكونه جزءا منه واما بالتسمية فلكونها مذكورة قبله بلا توسط زمان ولم يرد المحشى بقوله ان الابتداء ان التلبس بهما ان الابتداء اى المصاحبة والمقارنة بهما حتى يرد عليه ان كلا واحد من التسمية والتحميد زمانى لا يمكن اجتماعهما فى زمان واحد فالتلبس باحدهما قبل التلبس بالآخر فكيف يتصور مقارنتهما ومصاحبتهما فى آن واحد فالمحشى المدقق وفيه ان يكون الملابسة التى هى معنى الباء بمعنى الاتصال محو بحث مع ان الظاهر ان المقصود من الحديث بيان على تقدير ان الملابسة الابتداء او المبتدى بهما او ملابسة الابتداء بهما ﴿قوله﴾ اذ ذكر الشيخ المحقق جلال الدين السيوطى فى شرحه للالفية قال اصحابنا باء الملابسة نوعان احدهما الباء التى لا يصح الفعل الا معها نحو مررت بزيد اى التصق المرور بمكان يقرب منه زيد بحيث كان ملتصقا بزيد والآخر الباء التى تدخل على المفعول المنوب بفعله اذا كانت تفيد مباشرة الفعل المفعول نحو امسكت بزيد لاصل امسكت زيدا فادخلوا الباء ليعلموا ان امساكك اياه كان لمباشرة منك بخلاف نحو امسكت زيدا دون الباء فانه يطلق على المنع من التصرف بوجه من غير مباشرة انتهى فعلم ان باء الملابسة تستعمل بمعنى الالتصاق بلا فصل كما فى مررت بزيد وبمعنى المقارنة والمباشرة بلا دخول نحو امسكت بزيد فاندفع البحث الاول واندفع ما ورده بعض الفضلاء من ان باء الملابسة تستدعى صدور الفعل عن فاعل الفعل الذى هى فى حيزه او تعلقه بمفعول حال كونه مجروره ومن البين المكشوف ان ذلك ينافى عن الابتداء بالمجرور على وجه الجزئية وان الجزئية من المبتدء غير متأت كما علمت فى امسكت بزيد من ان المجرور فيه عين ممسوك

وللجزئية

وللابتداء ح

وبالجزئية من الابتداء غير لازم واما ذكره بقوله مع ان الظاهر ان المراد ان تلبس المبتدى بهما او ان كان قبل الابتداء لانطباق التعريف

لان تلبس الابتداء مع ان المبتدى والمبتدى ملابس بالابتداء والابتداء ملابس بينهما فكان ملابسا بهما واعلم ان ما ذكره المحشى انما هو على تقدير ان يراد الملابسة الحقيقية اما اذا حمل على ملابسة التبرك بهما كما هو المقصود فلا حاجة الى جعل احدهما جزءا كما لا يخفى ثم اعلم ان الملابسة انما يجرى فيها اذا كان المبتدا مما يمكن ان يكون احدهما جزءا منه ولا يجرى فى نحو الخبز واكل وما قيل ان التبرك وجه لجزئية يفوت المقصود من حمل الباء على الملابسة اعنى التلبس باسم الله فى تمام التخفيف فغير المحشى لم يعين جزئية التسمية بل يجب ان يجعل جزءا للا يفوت التعقيب المجمع عليه على التزام الجزئية للفوت المذكور بحمل ترداد ذى التلبس بهما او التبرك او التيمن بهما لا مدخل له فى هذه الجزئية والخروج فان المحشى المدقق معترف بكون الابتداء ملابسا بهما ان الابتداء وقع محالا كون بحث كان وقع فى الملابسة بالشئ اه ولا يخفى ان قوله يعم وقوع الابتداء بالشئ اه يأبى عن هذا التوجيه فانه يدل على ان الانحصار قسم من الملابسة ويمكن ان يوجه كلام المحشى ويكون المراد بالتلبس هو المصاحبة بالفعل وبقوله ان الابتداء ان التلبس باطل وفى الاخير من التسمية فيكون الزمان الذى فيه الابتداء هو الزمان المركب من ذينك الآنين وهو بعينه زمان التلبس بهما كما لا يخفى لكن قوله اه يأبى عن هذا التوجيه ايضا ﴿قوله﴾ اظهر ان الباء هذه الموحدة اه يعنى ان الباء فى قوله بحمد ربنا لا يصلح معنى التوجيه اليه والجار والمجرور ظرف لغو سواء كان الباء للظرفية كما يشعر به عبارة المحشى او للاستعانة مأخوذ من وصف الشئ اذا ربطه بآخر وهذا هو الظاهر لانه لا يحتاج الى التكلف الذى يحتاج اليه معنى الملابسة لان معنى التوحيد المتعدى بالباء الانفراد والاستقلال يحسب ما يقال توحد برأيه اى استقل وتفرد به فمعنى التوحد بحمد الذات المتفردة بحمد الذات بمعنى عدم شركة الغير فيه والاستقلال به من غير ملاحظة الثبوت بدو ونحو او الكمال وان امكن اعتبارهما لا نخلاف قياس الاستعانة عنه ولا يقصد فيه معنى الكمال ولا عدم دخول الغير فى ثبوت الوحدة بالذات بل بمجرد الاستقلال وان امكن اعتبارهما ﴿قوله﴾ او الذات الجليلة على نهج حصول الصورة اى يكون الاضافة للجلال الى الذات اضافة الصفة الى الموصوف كما فى حصول الصورة كما نقل عنه قدس سره فيرد ما قد اعتمد المعتزلة حيث قالوا ان ذات الواجب وذوات الممكنات مشاركة فى تمام الماهية التى فى بعض الافاضل هذا الرد انما يتم لو كان المراد بالذات فى قولهم والذات الجليلة الماهية اما لو كان المراد ما يقابل الصفة عن الماهية الشخصية القائمة بذاتها فلا قول لا معنى حينئذ لوصف كتاب بانه توحيد فيه اذ كل احد متفرد بذاته الشخصية فيتعين ان يكون المراد الماهية الكلية وبتم المراد فليتأمل ﴿قوله﴾ ويحتمل ان يكون الملابسة اى يكون

بهما وان كان قبل الابتداء لانطباق التعريف ح

بهما ان زمان الابتداء زمان التلبس بهما لان الابتداء الذى هو بعينه ان التلبس بالتحميد ملاصق للابتداء الذى هو ان التلبس بالتسمية ح

الملابسة فاعل الفعل بعد دخول الباء حال قيامه به لا الباء لان الجار والمجرور ظرف مستقر حال عن ضمير المتوحد بجلال الذات المتصف بالوحدة حال كونه ملتبسا بجلال الذات وبما ذكرنا لك من المعنى الحدثي ايضا الفعل في مدخول الباء ومعنى الملابسة تلبس فاعله به واما على الاول ظرف لغو وعلى الثاني ظرف مستقر فظهر وجه التامل بين التوجيهين وان رفع ما قال الفاضل المحشي من انه بقي ههنا بحث وهو ان الباء لما جعلت ههنا للملابسة فينبغي ان يكون الملابسة سواء جعلت حالا للتوحد ولم يجعل فلا يحسن ان يجعل كونها للملابسة قسيما لكونها حالة للتوحد وانما قلنا ينبغي ان يكون للملابسة لان الباء المعاني مذكورة في علم النحو والمناسب ههنا هو معنى الالصاق او معنى الظرفية وظاهر ان معنى الملابسة يكون من قبيل معنى الالصاق حتى تجعلوا ذلك معنى مغايرا لمعنى الالصاق فلم يتم في اي حين اذا كان الباء للملابسة لابد لا باختيار صيغة الفعل من نكتة لانه كلام البليغ فصيغة الفعل اعني التوحد اما بمعنى الصيرورة بدون صنع كما في قولهم تجحر الطين اي صار حجرا بلا عمل وخروج من الغير بحيث الفعل ومعنى الصيرورة ان كان هو الكون والاتصاف فلا اشكال في اتصافه تعالى به ففي اختيار صيغة التوحد على الواحد اشارة الى ان اتصافه بالوحدة من ذاته ليس للغير مدخل فيه بخلاف الواحد فلم يتم والتكلف اي اما ان يكون صيغة الفعل على تقدير الملابسة للتكلف كما في قولهم توضع فلان اذا اختيار على كلفة ومشقة لاعلى طبعه وهذا مع فساده في ذاته تعالى فوجب ان يحمل على ان المعنى الفعل الذي يجعل بالكلفة يكون على وجه الكمال من اختيار المتوحد على الواحد اشارة الى ان اتصافه بالوحدة الكاملة بخلاف الواحد فانه غير مشعر بشيء من هذا المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعده ارباب اللغة معنى مستقلا وانما فايدهنا ما ذكرنا فيخصوصية زائدة ليست في اصل التكلف اشتهى فيرد فيما قيل ان الصيرورة ليست في الفعل حقيقة عند ارباب اللغة فينبغي ان يقتصر على التكلف ولعل وجه الوعية ان الفعل الذي يكون على وجه التكلف والمشقة يلزم صيرورة الفاعل من حال الى حال فاستعمل صيغة التكلف في الصيرورة مطلقا وهو الاغلب في الاستعمال على ما ذكره الشيخ الرضي في شرح الشافية ولذا قوم المحشي هذا التوجيه لكنه اعتبر معها قطعا خصوصية كونه بدون صنع وهذه ليست متحققة في اصل التكلف بل يكون بالصنع غالبا فلذا صحت المقابلة بينهما وبما ذكرنا اندفع ما قال المحشي المدقق فبان يكون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث فوا فعن التوحد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية اي على تقدير ان يكون الباء للملابسة وصيغة التوحد للصيرورة اعني الكون بمعنى التوحد اي المتصف بالوحدة التي منشأها الذات مع ملابسة جلال الذات وعلى تقدير ان يكون للتكلف

معنى الكون بمعنى التوحد الكلام معناه المتصف بالوحدة الكاملة وعلى الوحدة في الذات والصفات بلا مدخلية الغير في ملابسة جلال الذات تقرر عنه وعلى تقدير ان يحمل على الكمال يحتمل ان يجعل الباء للسببية التي وذلك ان الجلال عبارة عن الصفات السلبية وبها كمال الوحدة واما على تقدير حمله على الكون فلا يصح لانه يلزم ان يكون لجلال الذات مدخل في الاتصاف بالوحدة الذاتية فيلزم ان لا يجوز ذاته وكذا لا يصح عطف الكمال عليه هذا نهاية تحرير الكلام المحشي موافقا لظاهر عبارته وهو الشيء وقال الفاضل الجلبي في توجيهه ان معنى قولهم في اي حين اذا تقرر انه يجوز ان يكون الباء هذه اولى للملابسة فاعلم ان صيغة التفعيل للصيرورة مع الصنع المختار نحو قطعته فتقطع او بدون الصنع نحو تحجر الطين واما للتكلف ولما استعمال حمل صيغة الفعل في شانه تعالى على الحقيقة اللغوية سواء كانت صيرورة او تكلفا وجب التجوز عنها بان يحمل على الكمال فيقال في المتكبر ونحوه فان صيغة التفعل للكمال دون الصيرورة والتكلف اما استحالة الصيرورة مع الصنع والتكلف فظاهر واما الصيرورة بدون صنع فلانه ان اريد معناها الحقيقي اما يكون بطريق الانتقال كالتحجر والتولد فهي ايضا ظاهر وان اريد مطلق الكون فلان الصيرورة لا يستعمل في اللغة الا على الحوادث فلا يجوز اطلاق صيغة التفعل بمعنى الصيرورة والتكلف على الله تعالى واما اذا كان صيغة التفعل في شانه تعالى محمولة على الكمال في التوحد بجلال الذات على تقدير ان يكون الباء هذه الالصاق بالوحدة الذاتية الكاملة غاية الكمال اتصافا كاملا غاية الكمال وعدم شركة الغير في جلال ذاته الجليلة او الاتصاف بالوحدة الكاملة مع ملابسة جلال الذات على تقدير ان يكون الباء للملابسة اقول لا يخفى انه تكلف محض بوجوه اما اولا فلانه لا وجه لظهور كون الباء هذه للتوحيد لانه على كلا التقديرين يحتاج الى حمل صيغة التوحد على الكمال واما ثانيا فلان قوله في اي حين اذا كان الباء يفهم منه ان الكلام يقوم وصيغة الفعل بدون التفريع واما ثالثا فلان قوله بدون الصنع مع تقويته بقوله كقولهم تحجر الطين الى قوله ومنه التكون والتولد تصير مسندركا اذ يكفي في ان يقول وصيغة التفعل اما للصيرورة واما للتكلف بل يحتاج بناء على هذا التقدير لانه ثم ان صيغة التفعل يجب الاستعمال مختصرة في الصيرورة بدون صنع في التكلف بل هو مستعمل للصيرورة مع الصنع بل لمعان اخر ايضا فتقييده بقوله بدون مع تاييده او دليل على انه اراد ان صيغة التوحد محمولة في شانه تعالى على الصيرورة بدون صنع كما لا يخفى على من له اطلاع باسلوب الكلام واما رابعا فلان لا مناسبة بين الصيرورة والكمال حتى يحمل في شانه تعالى عليه واما خامسا فلانه اذا كان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية اشارة الى معنى التوحد على ان يكون الباء للملا

يكون ما سبق من قوله فمن التوحيد مجاز إلى الذات عدم شركة الغير في جلال الذات والذات لها
الجليلة مستدركا على ان حرف الاضافة بالوحدة الذاتية على ذلك التقدير تكلف بارد
غاية البرودة ثم قال واما حملها تجويزا على الكون المطلق وان جاز ايضا لكن حملها على الكمال
اولى وفي حملها على الكون المطلق ليس باعتبار التجويز بل بتجريده من بعض المعاني فيكون
حقيقة قاصرة ليست شرعي ما وجه اولوية الحمل على الكمال مع ان مؤدى احد واحد فالمعنى
على تقدير الحمل على الكون المطلق المتصف بالوحدة التي ليس للغير مدخل فيه بل منشاءها
ذاته وعلى تقدير الكمل المتصف بالوحدة الكاملة وهي التي يكون في الذات والصفات ولا يكون
للغير مدخل في الاتصاف بها بل الحمل على الكون اولى لانها اعلى بالحقيقة القاصرة بخلاف
الكمال فانه مجاز بذكر الملزوم واراده اللازم تأمل قوله والاولى كون الضمير لله اعلم ان
الاحتمالات هنا اربعة لان ضمير بجحه اما ان يكون لله او للنبي وعلى كلا التقديرين اما ان يكون
اضافة السطع للبجح بمعنى من اولاضافة الصفة الى موصوفها فعلى تقدير كون الضمير لله يفيد
ان آية نبيناعليه السلام اعظم من ايات سائر الانبياء عليهم الصلوة والسلام اذ يجب المعنى
المؤيد بالساطع من بين بجح بجح الله تعالى اي المعجزات الدالة على صدق الانبياء وان البجح انما
يقال باعتبار العلية على العظم والمؤيد بجح الساطعة بناء على ان البجح الخافق يفيد
الاستمرار على ما يقرر في الاصول فلو كان غير نبينا عليه السلام مؤيدا بالبجة الساطعة لكان
نبينا هم مؤيدا بالساطع من بجح الله تعالى او شبه البجح الساطعة لكن عبارة المحشي ناظرة
الى التقدير الاول لعدم كون الضمير راجعا الى الله تعالى اضافة الساطع الى البجح بمعنى من حيث
قال يفيد ان آية نبيناهم ولم يقل ايات نبينا عليه السلام وعلى تقدير ان يكون الضمير لمحمد
صلى الله تعالى عليه وسلم ينبغي ان يجعل اضافة الساطع الى البجح على اضافة الصفة الى الموصوف
ليفيد المدح بان نبيناهم مؤيد بحجج جيهات ساطعة بخلاف ما اذا كانت بمعنى من فانه يخلو من
هذه النكتة اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بجح البجح التي اظهرت على يديه بل لا مدح فيه
اذ سائر الانبياء اما مؤيد بحجة ساطعة من بجح بجحهم او بجحهم مساوية فيلزم تساويهم
معه او فضلهم عليه وذلك فرع الحشي على تقدير كون الضمير لمحمد عليه السلام قوله وقد
بجحه من قبيل اخلاق شباب وبما ذكرنا اندفع ما قيل من انه على تقدير ان يكون الضمير لله تعالى
افادت ان آية نبيناهم اعظم من ايات سائر الانبياء عليهم السلام تماثيم اذا كان في الاية
اشعار بان سائر الانبياء لم يؤيدوا بامثال هذه البراهين في السطوع والخفاء انما غير
مشعرة لانه اذا كان البجح المضاف للاستغراق كما هو الاكثر في اشعار العبارة بها فظاهر ان المتبادر

من الساطع

من بين الساطع من بين بجح البجح ان يكون ساطعا بالنسبة الى كلها كما هو يقال هذا الشجر
مرتفع من بين الاشجار اي بالنسبة الى كلها نعم الى انها لا يدل عليه بطريق القطع لكن المقام
خطابي يكفي فيه الظن قال المحشي المدقق في توجيه قوله يفيد ان آية نبيناهم اعظم من ايات
سائر الانبياء عليهم السلام بناء على ان المراد بافراد البجح التي جمعت بمن بالقياس اليها بجحة
كل واحد واحد من الانبياء بان يكون بجح بجح هذا النبي فردا وبجح بجح نبي آخر فردا آخر
وهكذا فكانه قال بساطع بجح البجح الله تعالى التي اكرم بها الانبياء على ان الاضافة للاستغراق
والالم يفد عمت آية نبيناهم على اية سائر الانبياء عليهم السلام على ما يحقق
وليس المراد كل واحد واحد من بجح الله تعالى مطلقا ولا كل واحد واحد من بجح الانبياء
كذلك والالحق المعنى المؤيد بساطع بجح بجح الله تعالى وان بعضها بجحة نفسها لا يفيد
سطوع بجح البجح بل سطوع بعضها والمفهوم الاول على ما نقل عنه في الحاشية على قول فاضل بجح
من قبيل اخلاق شباب فالمعنى بالبجح الساطعة فيد على سطوع بجح بجحة قول لا يخفى انه لا يخلو
لو تكلف اعتبار بجح البجح بجحة واحدة وجعلها فردا من البجح التي جمعت بمن بالقياس اليها بل الظاهر
ان المراد كل واحد واحد من بجح الله تعالى جاءت بها الانبياء واما عدم افادة سطوع بجح
بجح نبيناهم فلا يضر لان المقام التبجح واظهار شرفه مرتبة على سائر الانبياء وهو حاصل
لان بجحة ساطعة على بجح البجح وان كان بعض تلك البجح بجحة نفسها مخالفة بجح سائر الانبياء وبناء
على ذلك قول يفيد ان آية نبيناهم آه باوراد لفظ الاية وبالنقل من الحاشية على قول فاضل
بجحة اي هو على تقدير ان لا يكون الضمير لمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم فتح لو لم يجعل من قبيل اضافة الصفة
الى الموصوف لا يفيد التبجح واظهار شرفه على سائر الانبياء عليهم السلام على ما قررنا فتأمل قوله
اما على تقديرها اي على تقدير كونها بمعنى من والفرق بين توهم اما تقديرها ان معنى التوهم حكم العقل
بواسطة الوهم انها مذكورة في النظم بواسطة اعتباره بها في امثال هذا المقام فيكون
حكما كاذبا ومعنى التقدير انها مقدرة فيه ويجعل في الاحكام كالمذكورة فهو حكم مطابق
للواقع وبالجملة كلا الوجهين ذكرهما السيد الشريف وتبعهم من جاء بعده لكن الشيخ رضي الله عنه
بان تقديرا ما مشروطة بكون ما بعد الفاء امرا او نهيا او قيدا منصوبا كقولك تعالى وربك
فكبر والاولى ان يقال ان الفاء لا جزاء الظرف بجزء شرطه كما ذكره الشيخ الرضي في قوله تعالى
واذا لم يهتدوا به فسيقولون قوله بطريق تعويض الواو ومنعها بالتقدير لا يجوز الجمع
بينهما واما لانها في او انما الكلي اما من الاقتضاب او فصل الخطاب كما هو المشهور وكلا
هما يقتضيان الانقطاع عما قبلها واما على تقدير التوهم فالواو اما لعطف الجملة على الجملة

صح ع

او نهيا ع

بناء على ان هذا البلد لائق بمدح العلم والمختصرة او على ان جملة الحمد والصلوة اخبارية
لما ان الاخبار بالحمد يستلزم الحمد وبالصلوة يدل على التعظيم اما العطف فلقصة على القصة
والجامع السابق تمهيد لتأليفه وهذا بيان لسببه والفارق معلوم اقول المفهوم من
السابق قوله كما وقع في عبارة المفتاح او حيث قال واما بعد فان خلاصة الاصلين ذكر
بعض المحققين انه اذا قصد باما فلجا الاجمال بعد التفصيل بكون بمنزلة ان يقول وبالجملة
يجوز الجمع بينهما وبين الواو وفائدته تأكيد مضمون الكلام وما وقع في المفتاح من هذا
القبيل يؤيده قوله في خلاصته واما اذا كان الاقتضاب او وقف للخطاب كما في نحن فيه فيجوز قوله
القواعد جمع قاعدة وهي الاس او يعني ان القاعدة هنا بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي
يعني القضية الكلية المنطبقة احكام الجزئيات قوله لان العقايد اه حاصله ان العقايد سواء
كان العقل كافيا في اثباتها او لا يتوقف اثباتها على الشرع كمسئلة وجوب الواجب وعلمه
وقدرته وكلامه وارادته او لا يكون كمسئلة الحشر واحوال الجنة فان ثبوت امثال هذه انما
هو بالشرع يجب ان يؤخذ جميع تلك العقايد من الكتاب والسنة ليعتد بها ويعتمد عليها و
الا لكانت كمسائل الحكمة الالهية العقلية الصرفة التي لا يصلح للاعتماد اذ كثير ما يحكم العقل
بمقتضيات الوهم التي يجب تنزيه تعالى اذا كانت من حيث الاعتماد هو موقوفة على الكتاب
والسنة يكون اساسا لها والحاصل ان ثبوت الكتاب والسنة يتوقف على المسائل الكلامية
من كون الواجب موجودا وقادرا وعالما ومريدا ومرسلا للرسل ومصدقا لها اذ لو لم
يثبت كلا منها لم يثبت الكتاب والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام اساسا للكتاب والسنة
الذين هما اساسان للعقايد الاسلامية فان قلت اولا ان العقايد من الكلام وكون الكلام
اساسا اساسا يقتضي كون الشئ اساسا نفسه اذ لا يتوقف الاعلى المسائل الاعتقادية
وثانيا ان الكلام اساس العقايد لان الاساس الاساس اساس والكتاب والسنة
اساس علم الكلام لان العقايد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس
العقايد فالقرينة الثانية تشتمل الكتاب على الاول قلت اولا الحصر ممنوع سلمنا فالعقايد
يجب اعتمادها يتوقف على الكتاب المتوقف على العقايد يجب ذاتها وثانيا ان المتبادر من
اساس الشئ هو الاساس بالذات وان سلم فاساس الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض
مسائله وان سلم فاساس الكتاب هو الذات العقايد والكتاب انما هو اساس العقايد من حيث
الاعتماد فلا يكون اساسا لاساسها من حيث هو اساس فليتأمل انتهى فاذكره اولا
ابطال التوجيه المذكور لكونه اساسا الاساس بانه يستلزم اساسية الشئ نفسه لان توقف العقايد

الكتاب والسنة

على ما

على ما ذكر ثم يقف على الكتاب وهو لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية فلا بد الايراد
بالمسائل التي جعلتموها اساسا لتلك المسائل الاعتقادية فيلزم ان يكون بعض العقايد
اساسا لبعضها ومن جملتها ذلك البعض فيلزم اساسية الشئ لنفسه ولا يخفى ان قول العقايد
من الكلام مما يحتاج اليه اللهم الا ان يقال المقصود منه الاشارة الى ان كلا يلزم اساسية
العقايد لقسيمها لا يلزم اساسية الكلام لنفسه وذلك لانا نقول العقايد من الكلام فاساسها
اساس فالكتاب اساس الكلام والكلام اساس لها فيكون اساسا لنفسه وما ذكرنا ثانيا دفع
لا فادة القرينة الثانية للشرقي وحاصله ان الكلام اساس العقايد لانه اساس الكتاب الذي
هو اساس العقايد واساس الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقايد من
الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس الكلام لان العقايد من الكلام وانت كما اقول فلا يفيد
الشرقي في المدح واجاب اولا عن الاعتراض الاول بان الحصر المستفاد من قوله اذ لا يتوقف
الكتاب الا على المسائل الاعتقادية مم اذكرها يتوقف عليها يتوقف على مبادي تلك المسائل
وعلى مباحث النظر ايضا فالمراد بالمسائل الكلامية مبادي تلك المسائل ومباحث النظر
ايضا فلا يلزم اساسية الشئ لنفسه لكن لما كان في منع الحصر المذكور نوع مكابرة اذ ثبوت
الكتاب والسنة انما يتوقف بالذات على ثبوت الواجب وقدرته وارادته وكلامه عليها
يجئ وتأتي عليها وبها فانما هو بالواسطة فجعل الكلام اساسا باعتبار ما بها دون
نفسها ثم كذا جعل اساسا باعتبار مباحث النظر يستلزم ان يكون المتعلق واهول
الفقه اساس اساس العقايد لان مباحث النظر جزء منه على انه في توقف الكتاب على
مباحث النظر نظر قال ولو سلم اه اي ولو سلم الحصر المذكور فقول الفرق بالاعتبار محقق اه
لان العقايد من حيث الاعتماد يتوقف على الكتاب والكتاب يتوقف عليها من حيث
الذات ولا استحالة فيه قال الفاضل المحشي في توجيه منع الحصر لا نسلم ان الكتاب لا يتوقف الا
على المسائل الاعتقادية لم لا يجوز ان يثبت الكتاب باعجاز ه بسبب بلاغته القاهرة
لاهل البلاغة انتهى اقول توجيه المنع بهذا الطريق غير الموجه لان ح لا يتوقف الكتاب
على المسائل الكلامية اصلا فلا يكون اساسا اساس العقايد على ان الاعجاز بسبب البلاغة
انما يدل على انه خارج من طوق البشر واما كونه من الله تعالى فموقوف على ثبوت موجود
قادر مريد متكلم ويجيء التحقيق هذا واجاب ثانيا عن الاعتراض الثاني بمنع المقدم الاولى اعني
قوله الكلام اساس العقايد بسند ان المتبادر من الاساس ما يكون اساسا بالذات
والكلام ليس اساس العقايد بالذات بل بالواسطة وبمنع المقدمة الثانية اعني قوله والكتاب

فان سلمنا اساسه فالكتاب اساس اساس
فالقرينة الثانية في اشتمالها الكتاب

اساس الكلام يستدعي ان اساس الفن ما يتوقف كل مسئلة عليه لا بعض مسائله والا لزم ان
يكون المنطق اساس الكلام بل علوم العربية يتوقف بعض مسائله عليها بل الكلام اساس
لنفسه لتوقف بعض مسائله على بعض مقدماته ولئن سلم كان المقدمتين فاساس الكتاب
اساس العقايد من الاعتداد فلا يكون الكتاب اساسا لاساس العقايد من حيث
هو اساس وفيه ان المعنى الاساسية هو التوقف من اي جهة كانت فاعتبار الجهة ليس
بواجب في كون اساسا الاساس ولعله اراد هذا بقوله فليتأمل فوله ففي هذه القرينة نوع
في المدح اه تقريبه على ما سبق يعني اذا كان المراد بالقواعد الكتاب والسنة ففي هذه نوع من
الكلام ليس في قوله مبنى علم الشرايع والاحكام لان القرينة الاولى شاملة للكتاب والسنة
ففي هذه لكونها ابعض مبنى الاحكام الشرعية العلمية بل لكونها مبنى لها اولا وبالذات لما
لاستنباطها منها ولكون الكلام مبنى لها باعتبار توقفها عليه بخلاف الثانية فانها غير
شاملة للكتاب والسنة اذ لا يحد في عليها اساس اساس العقايد الاسلام قال الله
الفاضل المدقق وفي ان قوله هو علم التوحيد بالضمير الدال على الحصر بدل على ان الاولى يختص
بعلم التوحيد والصفات غير متناولة للكتاب والسنة وان كان على سبيل الالتحاق فلا يناسب
ملاحظة الترقي بالوجه المذكور في القرينة الثانية الشرعي ولا يخفى ان هذا الاعتراض بعد تسليم
دلالة الضمير على الحصر المذكور انما يرد لو تقدم الاخبار على العطف فيكون الحصر بالنسبة الى الكل من
القرينتين اما لو كان العطف مقدما على الاخبار فيكون بالنسبة الى مجموع القرينتين ولا شك انه
قصر حقيقي وليس غير الكلام منحصرا مجموع ما في القرينتين فوله ويمكن ان يقال اه يعني ان المراد
بالقواعد الادلة النقلية وهي الادلة العقلية والنقلية المذكورة في بيان تلك العقايد
على التفصيل والكلام اساس تلك الادلة بناء على ان استلزام تلك العقايد وصحتها وفسادها
يعرف بالكلام لان الخارج منه على ما اختاره المتأخرون فيكون اساسا اساس العقايد
فالبعض الفضلاء وفيه انه انما يفيد مدح كلام المتأخرين حيث جعلوا مباحث النظر العلم الى
التوحيد والصفات جزءا منه لا كلام القدماء مع ان المنحصر فيه وانه يلزم ان يكون المنطق
اساس العقايد الاسلام والبيان في مباحث النظر انما هو عوارض الادلة لا نفسها
وعينها او على العلوم ما بين فيها نفسها والا يلزم ان يكون المنطق اعلى من الالهي وهو بعيد
يخرج قدس سره في حواشي العضدية فتأمل الشرعي فوله بناء على ان مباحث النظر اه الاولى
ان يقال بناء على ان اثبات تلك الادلة واقامة الدليل عليها انما هو في الكلام حتى لا يرد عليه
ما سبق والذي يخطر في البال في توجيه عبارة الشارح وارجو ان يكون هو الاظهر ان المراد من

عقايد الاسلام

احدوبه يح

عن التوحيد

من القواعد القضايا الكلية التي يتوقف عليها العقايد من الامور العامة والجواهر والاعراض
فالكلام اساس لتلك القواعد لانها يتبين فيه الدلائل القطعية والفضلاء في توجيه عبارة
الشارح عبارة كثيرة تركنا جميع ما يرد عليها مخافة الاطناب فوله اي علم يعرف فيه ذلك
المائل المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته قال بعض الافاضل وهو كلام اهل السنة والجماعة
للمعتزلة لانهم ينفون الصفات وكلامهم علم التوحيد الصرف وفيه ان المعتزلة لم ينفوا الصفات
وبعض عدم البحث عنها حتى يكون كلامهم علم يعرف فيه التوحيد دون الصفات بل نفيهم عدم
اثباتها زائدة على الذات فيحتاج على كلامهم علم يعرف فيه التوحيد دون الصفات بل نفيهم
لا يبحث فيه عن احوال الصفات بانها ليست زائدة على ذات الواجب فوله فنسبة الوسم اه حيث
قال الموسوم بالكلام قبل هذا ناظر الى توجيه بعض ان الشارح اورد الوسم بعد قوله علم
التوحيد بناء على ان لفظ الكلام كان الشهير باسماء الكلام وعندي انه ناظر الى التوجيه الاخير
ودفع اعتراض يرد عليه وهو انه اذا كان علم التوحيد والصفات لقبا له فلا معنى لنسبة
الوسم الى الكلام بل الواجب ان يقول الموسوم بعلم التوحيد والصفات والكلام فتخصيص
الوسم بدل على انه يريد المعنى اللقبي ودفعه المحشي بقوله فنسبة الوسم اه يعني انا نسبة الوسم
الى الكلام مع كون كل منهما علما له لاشتماله به فيكون قوله الموسوم بالكلام صفة موضحة لمنزلة
عطف البيان كما يفاد اجاء في ابو حفص الموسوم بعمر فوله من فوايد اه اشارة الى ان الفوايد
كثيرة كما ذكر في شرح المواقف فوله فان الشريعة اي الاحكام التي شرح الله تعالى لعباده من
الاعتقاديات والعمليات من حيث انها تطاع لربها وبين يقال راعاه اي ذكره طاعة ومن حيث
انها يكتب ملة يقال املت الكتاب واملاه اي كتبه فوله اضافي فالنسبة الى الملة والدين اضافية
بانه مقتضى اهل العلم والعمل لان الكتابة شعار العلماء والعمل شان الاتقياء في تأخير الدين
عن الملة اشارة الى شرف العلم على العمل فوله والاملاء يجيء الاملاء نقول عنه هذا جواب سؤال
مقدر وهو ان يقال كيف يقال الشرعية من حيث انها تملى ملة والحال ان الملة من المضاف
اليهما من ان قص فوله سميت اه يعني ان الدار لما كان مركبا اضافيا كسيت الجنة به لانها
اسم العلم عن اجزائها اولا نظر المخاطبون بالكلام وعلى هذين التقديرين يكون لفظ
الكلام الصادر عن الله تعالى من اسماء الله تعالى فحقه ان يلحق الجنة التي هي شريفة لها كما يقال ناقة
الله للمعجبة لكلام فيكون لفظ الكلام صفة مشبهة فوله ومعنى هذا الاسم هو الذي
الكلام اي في المبتدأ وبه الكلام اي في المعاد ومعناه تر والكلام عن جميع
ما يص فوله فوجه التخصيص اه يعني اذا كان الكلام من اسماء الله تعالى فوجه تخصيص

آثر على تعلق مح

الحصاص فانه الدار البيدون اسم اشرف ظاهر لان معنى الاسم هو المعطى للسلامة والبانية دار السلامة فيؤل امنهما معنى السلامة قوله كما يه عن الاعتراض اه لان العرض عن الشيء يطوى كشحه عنه فذكر اللازم الذي هو طي الكشح واراد الملزوم وهو الاعراض ويجوز ان يكون الاستعارة تخييلية مرشحة بان شبه في نفسك المقال بمالكشح فاثبت الكشح له تخييلا ورشحه بالطي والمال واحد ولا تعداد المتبوع نقل عن هذا جواب سؤال مقدر وهو ان الاعراب للتابع يكون واحدا فلم تقدر الاعراب هنا فاجاب بقوله ولانه تعداد اه وحاصله ان المتبوع ايضا متعدد معنى فكانه ذكر كل من المتبوعين على حدة وعقب بتابعه قوله بان الجملة الثانية وهي قوله لنعم الوكيل انشائية لان افعال المدح وضعت لانشاء الجملة الاولى اعني هو حسبي جملة اخبارية فلا يجوز عطف احدهما على الاخرى بالواو لكمال الانقطاع وكذا لا يجوز عطفه على حسبي اما على تقدير عدم ان تؤول فلانه يلزم عطف الجملة على المفرد وهو غير جائز تامر واما على تقدير تاويله بحسبي فلانه وان حصل المناسبة بينهما بان كلا منهما جملة فعلية لكن الاولى خبرية والثانية انشائية على هذا التقدير ايضا قوله ويرد عليه اه يعني الجملة الاولى وان كانت خبرية صورة لكنها واقعة في محل الدعاء والمقصود منه انشاء الكفاية لا الاخبار بانه تعالى كافيه في نفس الامر وهو ظاهر قال الافاضل بقي الكلام اي عطف على قوله فما زلت وجعد انشاء الشرح بعيد جدا قول جده والله الهادي ليس معطوفا على جملة فما زلت حتى يلزم البعد بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما في قوله ان الثمانين ولغتها فكانه قيل اللهم اهدني الى سبيل الرشاد واعطني العفو والسداد وعدا الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما في الحمد قوله وايضا يجوز اه ومعنى عطف القصة على القصة على نسبة الشريف قدس سره ناقلا عن صاحب الكشاف انا بعطف جملة موقع المفرض على جملة موقع المفروض آخر للمناسبة بين الغرضين فلما كانت الشركة المعطف حسن من غير نظر الى كون الجملة خبرية او انشائية فعلى هذا يشترط في عطف القصة على القصة ان يكون كلا من المعطوف والمعطوف عليه جملا متعددة وهو ليس كذلك ولعل المحشي رحمه الله تعالى ارتكب عطف القصة على القصة حاصل مضمون احد الجملتين على حال مضمون جملة الاخرى من غير تقدير لفظ وهذا العطف ما جوزه الشارح في شرح التلخيص في بحث الفصل والوصل ووقف بالدقة والحسن وايده بما اورده صاحب الكشاف وهو ذيبا في بالقيد والاتقاء وبشير عروا بالعفو والاغضاء والله سبحانه اعلم قوله قال السيد السند اه لكن بقي ههنا بحث وهو ان الشارح اورد هذا العطف

في عبارة

في عبارة التلخيص اذ لا يمكن جعل وهو حسبي في انشاء ولا يقول صاحبه بعطف القصة على القصة بشيء من المعينين على ما نص عليه الشارح في بحث الفصل والوصل منه فلا يتم جواز الحذف المذكور من قبل نعم لو قال فقد الشارح هذا العطف مطلقا لتم لكن ليس كذلك كيف وقد اعترف به في شرح الكشاف ووقوعه في القرآن نحو وابهم جهنم وبئس المهاد قوله واراده بعض اه اي رده السيد المحققين رد ان ج هذا العطف في حاشيته على شرح التلخيص بانه يجوز عطف نعم الوكيل على مجموع هو حسبي بالتقدير المبتدا في المعطوف اما عقد مالي المعطوف عليه اي هو نعم الوكيل فيكون المخصوص مقدما عليه نحو نعم الرجل علي ماصرح به صاحب المفتاح وغيره من ان مخصوص مقدم عليه واما مؤخرا اي نعم الوكيل هو ويكون المخصوص المؤخر مبتدا على مذهب من يجعل مبتدا واما لم يعترض السيد السند لهذا الاحتمال لانه لا يتم على مذهب من يجعل خبر مبتدا محذوف بخلاف الاحتمال الاول اذ لا خلاف في ان ذلك مقدما قوله سيعين الابتداء ولا يخفى عليك انه بعد تقدير المبتدا لم يبق نعم الوكيل بجملة في حد ذاته يكون الجملة اعني انشائية اذ الجملة الاسمية التي خبرها انشاء انشائية كما ان التي خبرها فعل فعلية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل في انه محمول كل منهما نسبة غير محتمل للصدق والكذب وبعد ان يؤول لا يكون المعطوف جملة نعم الوكيل بجملة متعلق خبرها نعم الوكيل واعترض ح اي ما هو في عطف نعم الوكيل على انه بعد ان يؤول يفوت انشاء المدح العام الذي وضع الافعال المدح له فيصير للاخبار الخاص وهو انه معقول في حد نعم الوكيل قوله ايضا يجوز اه ثم قال بعض الفضلاء في رد الشارح بانه يجوز عطف نعم الوكيل على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسن ان ترد ان في وجهين والشارح كما ان الاولى رد لاول وجهين لكن حاجة في عطفه على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسن لانه وان كان اخبارا لكنه محل من الاعراب لوقوعه خبر المبتدا ويجوز عطف انشاء على الاخبار الذي لا محل من الاعراب فان فات الموجب لترك العطف كمال الانقطاع وهو ما في صورة يكون الاخبار محلا من الاعراب فاوجه في جوابه قلنا الوجه ان الجملة التي لها محل من الاعراب واقعة موقع المفردات لان نسبتها بالذات مقصودة بالذات فلا التفات الى عقدها بالانشائية والاخبارية بل الملحوظ في حكم المفردات التي وقعت موقعها فيجوز عطف تلك الجملة بعضها على بعض كالمفردات ومن هذه بين وجه جواز عطف الجملة التي لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس في يجوز عطف جملة نعم الوكيل على حسبي بلا تاويل بحسبي لان جملة نعم الوكيل لها محل من الاعراب صرح به السيد السند في حاشية المطول هذا

وقد ذكره الشيخ الرضي ان نعم الرجل بمعنى المفرد وتقديره رجل جيد فح لا اشكال في عطف على حسب قوله ويدل عليه قطعا له على ان عطف الانشاء على الاخبار الذي لا محل من الاعراب جائز قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فان نعم الوكيل معطوف على حسبنا الله وهو اخبار لا محل من الاعراب لانه مقول قالوا قوله لان هذه الواو اه دفع لتوهم انه لم لا يجوز ان يكون مجموع الجملتين مقول قالوا بثبوت الواو بينهما بان يكون المقول على سبيل الحكاية حسبنا الله ونعم الوكيل فلا يكون عطف الانشاء على الاخبار فيما لا محل من الاعراب ووجه الدفع ان الواو من الحكاية اي من كلام الحاكي اي قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل ولا يجوز ان يكون من المحكي لانه لا يصح العطف ح اذ يلزم عطف الانشاء على الاخبار فيما لا محل من الاعراب الا بتاويل بعيد وهو ان يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير لا يلتفت عليه لعدم تبادره الى الذهن اليه لا دلالة لقرينة عليه مع انه لا مناسبة بين مفروم الجملتين على وجه يحسن العطف بالواو قوله وليس هذا مختصا بما بعد القول حتى يتوهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان بعد القول لان الصحيح هو اذا كان الجملة محل من الاعراب يكون بمنزلة المفرد الذي وقع في موقعه وهو مشترك في جميع المواد وليس مختص بما بعد القول على ما يشهد بحسن قولنا زيد ابوه عالم وما اجهد فان جملة ما اجهد لا محل لها فتجب عطفه على ابوه عالم وهو خبرية قوله ويرد عليه اي على ما قاله بعض الفضلاء من ان الاية دالة على جواز العطف المذكور قطعا اذ يجوز ان يكون الواو من القول المحكي فيكون مدخول الواو معطوفا على ما قدر بتقدير المبتدا اما مؤخرا لان العطف عليه فان حسبنا خبر والله مبتدا لان الحسب بمعنى المحسوب اضيف الى ضمير الكلام بلفظه والا فالمبتدا والخبر انما كانا معرفتين يجب تقديم المبتدا على الخبر في كلام البلغاء بقرينة ذكره في المعطوف عليه وجي خذف في الاستعمال والانتقال الذهن اليه واما مقدما رعاية لقرب المرجع مع ما سبق وبما ذكرنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من ان تقدير المبتدا مقدما تاويل بعيد المشهور المخصوص بالمدح موخرا وعلى هذا يكون من قبيل عطف الانشاء على الاخبار واما على تقدير المبتدا في قوله وهو حسبي ونعم الوكيل فليس ببعيد لان المبتدا مذكور في المعطوف عليه مقدما على الخبر بخلاف حسبنا الله اذ لم يذكر في اسم الله تعالى مبتدا مقدما على الخبر لان التاويل المذكور انما يكون بعيدا اذ لم يكن قرب المرجع داعيا الى تقديره مقدما كما ان تقدم المعطوف عليه قرينة على تقديره في المعطوف مقدما وهو حسبي ونعم الوكيل وعلى تقدير ان خبره لا يكون من عطف الانشاء على

مدخول واو

الاخبار

على الاخبار على احد المذهبين وهو ان يكون المخصوص بالمدح مبتدا وهذا القدر كاف لنقوله لانه قطعي قوله او عطف اه يعني يجوز ان لا يكون الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل معطوفا على حسبي الذي هو خبر مقدم على المبتدا فيكون من عطف الجملة التي لها محل من الاعراب على المفرد لانه يجوز ان يكون خبرا على المفرد والسيد السند يجوز عطف الجملة على المفرد اذا كان لها محل من الاعراب على ما صرح به في حاشية على التلخيص لان عطف الانشاء على الاخبار هذا ثم بعد تسليم كون الواو من الحكاية لا يدل على الجواز المذكور قطعا لجواز ان يكون قالوا مقدرا في المعطوف بقرينة ذكره في المعطوف عليه فيكون من عطف الجملة الفعلية الخبرية على الجملة الفعلية الخبرية نقول عنه ان تقدير المبتدا يبطل اصل الاستدلال واما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور ايضا لانه على الاول لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما لا محل من الاعراب وعلى الثاني لا يكون الواو من الحكاية واعلم ان ما اورده المحشي انما يرد لو كان معنى قوله قطعا يقينا اما لو كان معناه دلالة تقطع مادة الاعتراض ولو الزاما فلا لانه لا يمكن للمعترض ان يعترف بهذه التوجيهات اذ لو اعترف بها لم يكن لاعترافه توقف جزما بانها في حسبي ونعم الوكيل قوله للحكم معان ثلثة اه يعني قد يطلق الحكم على نفس النسبة الخبرية ايجابية كانت او سلبية وهذا المعنى هو المعروف وقد يطلق على ادراك النسبة يعني ان النسبة واقعة او ليست واقعة يعني ادراكها بطريق الاذعان والقبول وهذا مصطلح المنطقيين فاعلم انه قد تحقق النسبة الواقعة بين زيد وقائم هو الوقوع بعينه او اللاوقوع كذلك وليس هناك نسبة اخرى موردها الايجاب والسلب وانه قد يتصور بهذه النسبة في نفسها من غير اعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر بل باعتبار انها متعلق بين الطرفين تعلق الثبوت او الانتفاء وتسمى نسبة حكمية وموردها الايجاب والسلب في نسبة ثبوتية ايضا نسبة العام الى الخاص عن الثبوت لانه المتصور اولا وقد تتعلق سلبية اي باعتبار انتفاء الثبوت وقد يتصور باعتبار حصولها او لا باعتبار حصولها في نفس الامر فان تردد فريق الشك وان ازعن بحصولها او لا حصولها فريق الخديو المسمى بالحكم بالمعنى الثاني عند المنطقيين فالنسبة الثبوتية يتعلق بها علوم ثلثة اثنان تصوريان احدهما لا يحتمل التصديق والثاني تحتمل والثالث تصديقي فقد ظهر ان المعنى الاول ايضا مغاير للوقوع او اللاوقوع كما هو قضية المحشي المدقق حيث جعل الوقوع معنى آخر للحكم وان معنى قوله النسبة الخبرية تتعلق اما بالوقوع او اللاوقوع كما كان او لا وقوعا ان كان الايجاب والسلب بمعنى الوقوع او اللاوقوع وتتعلق امر آخر سواء كان مورد الايجاب او مورد السلب اذ كانا

بمعنى ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة صرح بذلك الاطلاقيين الشارح في شرح الشمسية وان معنى قولنا ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها ادراك ان النسبة الثبوتية او واقعة في نفس الامر او ليست بواقعة فيها ثم انه ذكر السيد السند انه يجوز ان يفسر الحكم بالتصديق فقط وان يفسر بالتصديق والتكذيب وهذا بناء على ان ادعاء ان النسبة ليست بواقعة ادعاء بالنسبة الى الواقع فعلى هذا يجوز ان يعرف الحكم بادراك الوقوع فقط وان يعرف بادراك الوقوع واللاوقوع معا فما في ذكره الخشي المدقق من ان يكون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها يشعر بان المراد بالنسبة النسبة التقييدية يرد عليها الايجاب والسلب لا النسبة التامة اذ يعتبر التعلق للتغاير بين فيكون تعلق الحكم بكلا المعنيين بكيفية العمل من قبيل تعلق العارض بالمعروض لكونها احد طرفيه وبالاعتقاد من قبيل تعلق ذي الغاية بالغاية لانه الموجد منها فلا حاجة الى التأويل في قولنا بالاعتقاد بالمعقدات واما ما قاله المحشي الفاضل من انه على تقدير ان يكون المراد بالحكم ادراك النسبة يجب تأويل الاعتقاد بالمعقدات والا اريد مطلق التعلق او لا معنى لتعلق الادراك بالاعتقاد الذي هو الادراك فليس بشيء اولا شك في صحة قولنا الادراك الذي يقصد منه التصديق فقط لا العمل يسمى علم التوحيد والصفات فان غاية العلوم الغير العملية حصولها النفسي كما حققه السيد السند قدس سره في شرح حاشية المطالع قده وانما يعتبر التعلق بنفس العمل او بمعنى ان اريد بمطلق التعلق بكيفية العمل يتعلق بالعمل ايضا فلم يعتبر بالنسبة الى نفس العمل للاشارة الى نكتة وهي ان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية فان الاحكام الفقهية انما تتعلق بفعل المكلف من حيث الوجوب والندب ونحوهما بخلاف اكثر الاحكام الاثنية اعني ما يتعلق بالاعتقاد فانها تتعلق بنفس الاعتقاد لا باعتبار كيفية وفائدة الاحكام لان الاحكام متعلقة له بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله تعالى واجبة اي الاعتقاد بوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد وهذا حاصل ما تفوه به بقوله يعني ان اريد به مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفيته لكن الاثنية الى الاولى اذ قيل اشارة الى نكتة وقد وقع في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب اولى من عبارته انتهى وما ينبغي ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه العوارض الذاتية للعمل الا تخصيص والاتيان على وجه الشروع والا لم يصح قوله وتعلق عامة الاحكام الاثنية الخ لانها ايضا متعلقة بصحيح الاعتقاد والاتيان به على وجه الشروع وليس معنى قولنا تعلقها بالعمل من حيث الكيفية الا تعلقها به من حيث انه مقيد بهذه الحيثية ومنبه معربا كما في قولهم الاثنية موضع الطلب

ان ادراك عدم وقوع النسبة ادراك لشيء يحصل عليه ما يحصل عند ادراك وقوعها فقط ايجابا او سلبا بل ادراك نفسها على وجه الاذعان كذلك ليس شيئا كما لا يخفى على انك قد عرفت ان ليس ان نسبة سوى الوقوع واللاوقوع وهي النسبة التامة الخبرية واما النسبة التقييدية الغابرة لها فيما مضى لا يتأتى لو الا لزم اذ ذاك اجزاء الخبر وتصورات التصديق على اربعة اوجه وقد يطلق على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير وهذا مصطلح الاصوليين من الاشاعرة والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير وبإضافته الى الله تعالى خرج خطاب سواه والمراد به ههنا الكلام النفسي لان اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه صرح به السيد السند قدس سره في حواشي العضدي سواء فسر الخطاب بما يفهمه المخاطب اي من شأنه ان يخاطب فيكون خطابا في الازل كما ذهب اليه الشيخ الاشعري من قدماء الحكم والخطاب بناء على تعلقات الكلام وتنوعه في الازل امرا او نهيا او غيرهما او فسر بالكلام الذي قصد منه افهام من هو متهيء الفهم فيكون خطابا فيما لا يزال كما ذهب اليه ابن القطان لان الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث الكلام تعلقات الكلام الذهني وعدم تنوعه في الازل وهذا معنى ما قالوا ان الحكم والخطاب حادثان بإجماع اقدام الكلام مع قدمه وما خوطب به اي ما ثبت بالخطاب وهو الاثر المترتب عليه كوجوب الصلوة وح يكون المراد بالحكم ما حكم به بمعنى نفس ما قضاه الكلام تعلقه بفعل من افعالهم لا يجب اقدامهم على ما يعم اضافة بلى من الاستغراق والا لم يوجد حكم اصلا لان الخطاب يتعلق بجميع الافعال فيشمل حوادث الدهر ايضا لا يقال اذا كان المراد بالخطاب الكلام النفسي ولا شك انه صفة واحدة فيتعلق خطاب واحدة متعلقة بجميع الافعال لانا نقول الكلام وان كانت صفة واحدة لكن ليس خطابا الا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات فلا يكون خطاب واحد متعلقا بالبعض وخرج بقولنا التعلق بافعال المكلفين الخطاب بان المتعلق باحوالهم ذاتا وصفا وتسميتها كقولنا ولم يكن كقولنا احد ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب وطلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او طلب الفعل بدونه وهو الندب او طلب الترك بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب الفعل والترك وهو الاباحة وهذا القيد لاخراج خطاب الاقتضاء المتعلق بافعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء والتخيير كالنصب للبينة لافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فان قبل اذا كان الخطاب في الازل متعلقا بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير كما قاله الشيخ الاشعري يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهو كما قد تقرر انما هو طلب عن المعدوم حال عدمه وامتثاله على تقدير وجوده

لفهمه

على ثلثة اوجه نسخه

اي مبني على التحقيق

فلك اذا فد لم ترجع ابنا فامره بضاب القصر حين الوجود ويسمى ما يتعلق لهذا البحث
قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما من الندب والتحريم والكراهة اذا كان المراد
بالخطاب ماخوطب به فمطابقة المثال المذكور ظاهر وان كان المراد به ما يقع به التخاطب
فالمراد بهو الايجاب مثلا الوجوب الذى هو اثر الايجاب المترتب عليه بالفاء يقال
اوجبته فوجب فالتشبيه مبنى اما على المجاز واما على ما ذكره بعض المحققين من
ان الايجاب والوجوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار فان الخطاب اذا انتسب الى الحكم
يكون ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يكون وجوبا والترتب بالفاء ايضا باعتبار
هذين الاعتبارين على ما ذكره الشارح فى التلويح قوله وهذا الاخير غير مراد اه يعنى ليس
المراد بقولهم الاحكام الشرعية مصطلح الاصوليين لان المتبادر من الافعال عندنا فلان
افعال الجوارح الظاهرة للاعتقاد فلو كان المراد ههنا مصطلح الاصوليين لم يكن علم الكلام علما
بالاحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالافعال بل بالاعتقاد ولو تكلفنا وعممنا الفعل
بنا على ان الاعتقاد فعل القلب يلزم الخطا فى مسائل علم الكلام فى العلم بالوجوبية والحرمة
من حيث يقصد به الاعتقاد اذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع
والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات ان العلم المتعلق بالخطابات المتعلقة بالافعال
بالاقتضاء والتخيير من حيث انه متعلق بكيفية العمل يسمى ويخص باسم علم الشرائع والعلم
المتعلق بتلك الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد يسمى ويخص باسم علم التوحيد
والصفات فانه فى النسبة معنى التخصيص ولا شك فى ان معنى تعلق العلم بتلك الاحكام
فى القرينة الاولى كون تلك الاحكام معلومات لكنها هو الظاهر السابق الى الفهم لكونها
بعض من معلوماته والام يطابق قوله لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الى
الفهم عند ذكر الاحكام الا اليها فانه يغير معناه ان تلك الاحكام لما لم يكن مستفادة الا
من جهة ولم يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الا غيرها خص ذلك الاسم بالعلم المتعلق بمعلومات
يكون تلك الاحكام بعضا منها ولا يخفى ركاكته واذا كان المتعلق فى القرينة الاولى من قبيل
تعلق العلم بالمعلوم فكذا فى القرينة الثانية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون معنى انه
التعلق فى الثانية كونها بعضا من معلومات فيصير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطابات
بعضا منها يسمى علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام فى تلك الخطابات على انه يبنى
الوجوب ونحوه فى الكلام فى غاية الندرة وهو فى مثل قولهم النظر فى معرفة الله تعالى واجب
ومعرفة الله تعالى واجبة فالتعبير عنه بما يتعلق فى غاية الاستقامة قوله والتدارك قيد الشرعية

لان اخذ الخطاب الخ فان الله تعالى فى تعريف شيء بكونه شرعيا انهم الا ان يتكلف فى دفعه ان
الاستدراك فيحمل على تجريد الاول اى لفظ الاحكام عن الاضافة الى الله تعالى ويقال الخطابات
الشرعية او يقال فى الثانية اى لفظ الشرعية تاكيد لانه تقريح بما علم ضمنا او يجعل التعريف
تعريف الحكم الشرعى على ما نقل عن اصحاب هذا التعريف لا للحكم المطلق قوله فالمراد يعنى
اذا كانت ارادة المعنى الثالث تعسفا فالمراد اما المعنى الاول او المعنى الثانية الجزئية
وتوجيهه ظاهر ح ازيجعل حمل العلم فى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام
والثانية علم التوحيد والصفات على كل واحد من المعانى الثلثة للعلم عن تصديقات بالنسبة
ونفس المسائل والملكة الحاصلة عنها بلا تكلف فعلى الاول وهو الاظهر يكون من قبيل تعلق
العلم بالمعلوم وعلى الثانى تعلق الكل بالجزء اذ النسبة جزء المسئلة وعلى الثالث تعلق
السبب بالسبب بخلاف المعنى الثانى فانه لا يأتى فيها التوجيهات الثلث بلا تكلف كما
ستطلع عليه نقلا عنه وبيده قوله فيما سيجيء وسموا بيده معرفة الاحكام فان المراد بالحكم
هناك الاول قطعا لا معنى لافادة معرفة التصديق قوله والثانى اه يعنى ان المراد اما المعنى
الثانى فادراك تلك النسبة لا بد ان يجعل العلم الذى فى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع
اه والعلم المتعلق بالثانية عبارة عن المسائل فالمعنى المسائل المتعلقة بالادراك المتعلقة بذلك
بكيفية العمل يسمى علم الشرائع والمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد يسمى التوحيد
فح يكون التعلق تعلق المعلوم بالعلم او يجعل العلم عبارة عن الملكة فانه يطلق العلم على الملكة
كما قالوا فلان يعلم النحو فح يصير المعنى الملكة الحاصلة من تلك الادراكات او ح يكون التعلق تعلق
السبب بالسبب اى الملكة انما يحصل بسبب تلك الادراكات وانما قلنا لا بد ان يجعل ال
العلم عبارة عن المسائل او الملكة اذ فى حملها على التصديقات يحتاج معنى التعلق الى تكلف
بان يقال المجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الشرعية العملية بعنى تاليف منها يسمى علم
الشرائع والمجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية يسمى علم التوحيد او يقال العلم عبارة
عن التصديق على مذهب امام فيكون المعنى التصديقات المتعلقة بالاحكام العملية تعلق الكل
بالجزء يسمى علم الشرائع والتصديقات المتعلقة بالاحكام الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات
وهذا حاصل ما نقل عنهم بالجملة وهو عدم التكلف فى معنى التعلق اذ لا يخفى ان جعل التصديقات
متعلقة بما هى من افراد معانى التصديقات المخصوصة او جعل التصديقات محمولة على مذهب
الامام متعلقا بالحكم الذى هو جزء منه تكلف مخض قوله وعلى التقديرين اه اى سواء كان المراد
المعنى الاول او الثانى معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع بلا تكلف التعلقات بالنسبة الى فهم

قوله ما هو اه اشارة الى ان المراد من المتعلق بالفتح هو الافراد
هو الكل المجموع ومن المتعلق بالفتح هو الافراد منها المجموع
اتحادهما وانما يلزم اذا اريد منها المجموع
فان قلت فاذا تعسف كل واحد من
المجموع قلت دفعا تسمية كل واحد من
وهو خلاف المشهور فتامل كتبه مصححه

تعلق الاحكام بالاعتقاد اما من قبيل تعلق المعلوم بالعلم اذا كان المراد منها التصديق هو الاعتقاد لانهم قالوا غاية العلوم الغير الآلية نفسها
غير تعلق ذي الغاية بالغاية اذا كان المراد منها التصديقات لانه الغاية من التصديق هو الاعتقاد لانهم قالوا غاية العلوم الغير الآلية نفسها
كلام منها هذا اذا حمل الاعتقاد على المعنى الحقيقي واما اذا اريد المعنى المجازي يعني المعتقد على التاء المشهور يكون تعلق الاحكام بالاعتقاد

العلم بالمعلوم كالمعتقد بالمعتقد

لم يعتبره اشارة الى ان القصر لغباوة المخبر
خيين ومنشائه التردد او ارادة مطلق التعلق كما
هو سلكه في بقوله اذا اريد مطلق التعلق

الاخذ لما يتوقف عليه بحيث لا يدركه لولا خطاب الشارع والا لزم خروج اكثر المسائل الكلامية
عن القسم لان وجوده وعلمه وتوحيده وغير ذلك لا يتوقف على الشرع لكن يجب اخذها ايضا
منه ليصلح للاعتماد اذ كثير مما يعارض الوهم العقل فيوقعه في الهلكة كما الهى للفلاسفة بحكمهم
بخلاف ما اذا كان مؤيدا بالوحي المفيد للحق اليقين فانه لا مدخل للوهم فيه ان اريد بطلق
التعلق فالامر ظاهر اي ان اريد به كون الشيء منسوبا الى الخر على اي وجه كانت فالامر صحيح
التعلق في كلا الموضعين ظاهر اذ يجوز ان يعتبر التعلقات متغايرة بحيث يكون تعلق الحكم
بكلا القسمين بكيفية العلم من قبيل تعلق العارض بالمعروض لكونها احد طرفيه وبالاعتقاد من
قبيل تعلق ذي الغاية بالغاية لانها ملحوظ منها فلا حاجة الى التاويل في قوله بالاعتقاد بالمعتقد
واما ما قال الاعتقاد بالمعتقدات وان اريد بطلق التعلق اذ لا معنى لتعلق الادراك بالاعتقاد
الذي هو الادراك فليس بشيء اذ لا شك في صحة قولنا الادراك الذي يقصد منها التصديق فقط
لا العلم بمسائل علم التوحيد والصفات فان غاية العلوم الغير الالهية حصولها في انفسها كما حققه
السيد السند قدس سره في شرح حاشية المطالع قال واما لم يعتبر التعلق بنفس العلم اه يعني ان اريد
بطلق التعلق فكما انها تتعلق بكيفية العلم تتعلق بالعلم ايضا فلم يعتبر بالنسبة الى نفس العلم
للاشارة الى نكتة وهي ان تعلقها بالعلم من حيث الكيفية فان الاحكام الفقهية انما تتعلق افعال
بفعل المكلف من حيث الوجوب والندب ونحوهما بخلاف اكثر الاحكام الثابتة اعني ما
يتعلق بالاعتقاد فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار كيفيته فالاعتقاد بالاحكام لان بعض
الاحكام متعلق بكيفية الاعتقاد ومتى عرفت الله تعالى واجبة اي الاعتقاد بوجوده وصفاته
واجب فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد وهذا حاصل ما نقل عنه بقوله يعني ان اريد بطلق
التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العلم والى كيفيته لكن الثاني اولى اذ في اشارة الى نكتة
وقد وقع في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب اولى من عبارتها لتنزه و
ومما ينبغي ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه العوارض الذاتية للعلم لا تصحيحا والا فالعلم
على وجه الشروع والالتزام فرد وتعلق العامة الاحكام الثابتة له لانها ايضا متعلقة بالعلم لا
الاعتقاد والاتيان به على وجه الشروع وليس معنى قولنا تتعلق بها العلم من حيث الكيفية ان تتعلق به
من حيث انه مقيد بهذه الهيئة ومعه معها كما في قولهم الانسان مصنوع موضوع الحلية ما
حيث الصحة والفساد حتى يرد انه يلزم ان لا يكون الكيفية عبارة عن الاحوال المبينة في الفقه بل
قيد الموضوع وتتمة ربما يعطى ان تتعلقها به من حيث انه ثبت له الكيفية وانها عن عوارضها لا من
حيث ذواتها ولا من جهة اخرى فتدبر قوله وان اريد اه اي اريد بالتعلق التعلق الخصوص

وهو

تصحيح

قوله ومما ينبغي اه رد لما قيل وهو ان الاشارة الى الكلية
انما يصح اذا كان المراد بالكيفية في قولك الكيفية
لا يعني التصحيحي فانه حينئذ يجعل العوارض
الذاتية مرادفا للكيفية ح فاشار المحشي بجعله وتعلق الاحكام
السياق والشهرة فالمراد بوجوده في حيز الكيفية
الضابع في العوارض محرره محمد

وهو يتعلق الاسناد بطرفيه على تقدير ان يكون الحكم نفس النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل اي
الكيفية والعمل طرفاه او تعلقها التصديق بالقضية وعلى تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة
بكيفية لا حاجة الى التاويل ولكن يجب التاويل في قولنا ما يتعلق بالاعتقاد اذ الاعتقاد
ليس طرفا للنسبة ولا قضية وان المراد بالاعتقاد المعتقدات ما يتعلق به الاعتقاد في الجملة سواء
كان بالذات كتعلقه بالنسبة او بالواسطة كتعلقه بالطرفين فانه يتعلق بهما بواسطة النسبة
كما بين في محله فلا يرد ما ذكره المحشي المدقق من ان تعلق النسبة بالمعتقد يغني تعلق الاسناد
بطرفيهم لان المعتقد هو نفس النسبة او مجموع الطرفين والنسبة لا كل واحد ولا هما بدون النسبة
كما لا يخفى قوله في فيه اشارة اه يعني ان المراد من التعلق تعلق الاسناد بالطرفين او تعلق ال
التصديق بالقضية فلا بد من ذكرها لكن في اعتبار تعلقه بالكيفية اضافة الى العمل اشارة الى
نكتة وهو ان موضوع الفقه العمل لان المبادر من تعلق الاسناد والتصديق بكيفية العمل كونها
مسندا ومتعلقا والعمل مسند اليه ومتعلقا بناء على انهم اذا عبروا عن الحكم الخبري بالنسبة
اضافوا المحكوم به الى المحكوم عليه كما قالوا معنى قولنا زيد قائم ابوه زيد قائم الاب فيكون
الكيفية محمولا على العمل في الفقه وهي الثابتة له فيكون موضوعا لاذلا
لموضوع العلم الا ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اي بيث يرد ويحمل عليه قوله وليس موضوع العمل
اي ليس موضوع تلك المسئلة العمل لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عوارضه الذاتي
ولا باعتبار نوع عرضه الذاتي اذ ليس الوقت شيئا منها فلا يرد ما ذكره الفاضل المحشي من ان
موضوع العلم اعم من موضوع المسئلة فلا يلزم من عدم كونه موضوعا العمل عدم كونه
موضوع العلم لان معنى قوله ليس موضوعه العمل انه ليس موضوعه العمل بوجه من الوجوه السابقة
والحال انه يجب ان يكون موضوع المسئلة راجعا الى موضوع العلم بوجه من تلك الوجوه على ما بين
في موضوعه قوله كما ان قولهم النسبة اه قال الفاضل المحشي النسبة فعل القلب فيكون موضوع
العلم فعل حاجة الى التاويل اقول المراد بالعمل عمل الجوارح والا لزم ان يندرج الاعتقاد فيه
فلا يكون بعض مسائل الكلام وهو الذي يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم معرفة الله تعالى
واجبة داخلا في الفقه وليس كذلك في الشك في احتياجه الى التاويل قوله ثم انه ينبغي اه جواب
عن قولهم ولانهم عدوا اه يعني ينبغي ان يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين الورثة
اذ البين فيها حوال قسمتها بين الورثة والقدر من افعال الجوارح فيكون موضوعه العمل
ايضا قوله وبالجملة فيه اي مسئلة ايجاب موضوعها راجعا الى فعل المكلف يجب تاويلها حتى يرجع
موضوعها اليه كمسئلة المجنون والصبي فانها راجعة الى فعل الولي قوله هذا من قبيل عطف هو على

احد

عليهن اه يعني باعادة الجار فلا يرد ما قيل ان الظاهر ان هذا من قبيل عطف على معمولي عاملين
على مذهب من يجوز ومطلقا اذ الجر ليس بمقدم لا في المعطوف ولا في المعطوف عليه فان
المعطوف والمعطوف عليه مجروران بالجار والمجرور ولا في المعطوف عليه فعل فقوله وبالثانية اه وقع
عند المحشي بدون الباء الجارة ويجوز ان يكون لفظ العلم مرفوعا خبر مبتدا محذوف اي و
والعلم بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة والاحكام الشرعية
النظرية اه اي يكون الموضوع النظر والاعتقاد وهي مقابلة للعملية التي يكون الموضوع منها العمل
قوله لان حجية الاجماع من مسائل الاصول الفقه قيل لا يتم ان حجية الاجماع من مسائل اصول
الفقه بل هو مسائل الكلام اورد في حواشي المدينة وتكميل الصناعة ولا يخفى ان الاجماع من
موضوعات اصول الفقه والحجة عرض ذاتي لرتبة في الاصول فجعل هذه المسئلة من قبيل
تكميل الصناعة لا معنى له فهذا اعرض المحشي عن هذا الجواب الى التزام ان المسئلة مشتركة
بين الاصولين اي اصول الدين وهو الكلام واصول الفقه لكن جهة البحث مغايرة لانها
من حيث انها يتعلق بها اثبات العقائد الدينية فمسئلة الاحكام ومن حيث انها يتعلق بها
استنباط الاحكام مسئلة اصول الفقه فان موضوعه الادلة الاربعة من حيث استنباط الاحكام منها
قوله يشير الى ان المباحث التي يأتي في الاشهرة في المباحث الا ان المباحث اخر لكن ليس في
تلك المرتبة من الشهرة وهذا فاد عند من يقول ان موضوع الكلام اعم من الذات كالموجود مطلقا
او ذات الله وذات المخلوقات او المعلوم من حيث يتعلق بها اثبات العقايد الدينية
على ما هو المختار فان مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض من الكلام وليست
في الشهرة بتلك المرتبة من الشهرة واما عند من يقول ان موضوعه ذات الله تعالى وصفاته فلا يتم
في صحة تلك الاشارة ان الصفة الخالقة اي الغير المقيدة بقيد عندهم هي الصفات الذاتية
الوجودية ولذا زاد لفظ التوجيد ولم يكتفوا بعلم الصفات مع ان التوجيد ايضا من الصفات
في بحث غير الصفات الذاتية الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية والفعلية من الكلام ليست
تلك المباحث في الشهرة قوله ولهذا اي ولاجل ان المراد من الصفة المطلقة الوجودية الذاتية
لم يعدوا مباحث الاحوال اي الصفات السلبية مثل ان الله ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم
ولا فعال وهي مباحث الحدوث والتكوين والنبوة والامامة من مباحث الصفات بل جعلوا
الكلام منها مبحثا على حدة وان امكن ان يرجع الكل الى صفة تما فان الاحوال راجعة الى الصفات
الغير الموجودة والافعال الى الصفات الوجوبية الغير الذاتية والنبوة بمعنى ارسال الانبياء والامامة
بمعنى نصب الامام راجعة ايضا الى صفات الفعل كذا نقل عنه قوله على الثانية عطف على قوله عن الصفة

المطلقة اه اي على تقدير ان الصفة بمعنى الوجود الذاتية وغيرها فان الامامة من المسائل الفقهية
المتعلقة بكيفية العمل لان مرجعها الى ان نصب الامام واجب على المسلمين فيكون راجعا الى
العمل المكلف ولا معنى ارجاعه الى صفة من صفاته تعالى وان امكن ذلك بناء على ان افعال
العباد افعاله تعالى حقيقة والحال انها من مقاصد علم الكلام اذ صرح الشارح في آخر
هذا الكتاب ان مقاصد علم الكلام مباحث الذات والصفات والافعال والنبوة والامامة فيصح
ان مباحث التوحيد والصفات الشهيرة مباحث الامامة لان مبحث الامامة ليس بمشهور مثلها فاندفع
ما قال المحشي المدقق وفيه ان كون الامامة من الفقهيات لا دخل له في ان يكون الصفة المطلقة
عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية على ما لا يخفى فان معنى الجمد علاوة على ان الذات لا يسمى الا
بالنظر في قوله وان رجع الكل الى صفة ما حتى يكون علاوة لا يتم ان كون الصفة المطلقة عندهم
هي الصفة الذاتية الوجودية فان قيل اذا كان مباحث الامامة متعلقة بكيفية العمل فلم جعلت
من مقاصده على تقدير جعلها من المقاصد لم لم يجعل الموضوع اعم من الذات قلت جعلها
من مقاصده لدفع خرافات اهل الهوى الباطلين في تقرير عقايد المسلمين والقدح في الخلفاء
الراشدين واما عدم تعميم موضوعه فلدم كونها من مسائله في الحقيقة لعدم تعلقها بالاعتقاد
قال في شرح المقاصد انما لم نشترط في ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام
بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات اذ هي امور ممكنة
يتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا يتم النظام الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة
من غير ان يقصد حصولها من كل واحد واحد في ان ذلك من الاحكام العملية ولكن لما
شاعت بين الناس في بحث الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة كثيرة من تاركي
فقه والخوارج ومالوا كلها الى نصب امام تنقاد له الامور فضل كثير من قواعد الاسلام نقض
عقايد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس البحث عن احوالهم و
افعالهم كثير تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون بهذا الباب بابواب الكلام وزادوا
رجوعا في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الامام من حيث ذاته وصفاته والنبوة والامامة
والمعاد وما يجب ذلك عليه في قانون الاسلام اشتمل كلامه فعدم درج مباحثها بالنظر الى
الحقيقة والدرج بالنظر الى الظاهر لكونها من المقاصد فاندفع ما قال المحشي المدقق ان بين
كون الامامة مقاصد الكلام وبين كونها من الفقهيات لا غير عندنا كما يدل عليه الحصر المستفاد
من انما وقوله الا عند بعض الشيعة منافات اذ هي في الاصل من المسائل الفقهية لا غير عندنا
لكنها جعلت من مقاصد علم الكلام لما ذكرنا قوله الا عند بعض الشيعة اه فان مرجعها

عندهم الى ان نصب الامام المتصف بالصفات المخصوصة واجبة على الله تعالى فيكون عندهم من
المسائل المتعلقة بالاعتقاد قوله والذي عند الصحابة وان بعيد هذا انما يصح اذا لم يكن ابو حنيفة
من ان يعين كما يشير اليه عبارة الفتاوى السراجية والا فقد صنف لفظ الاكبر في الكلام قوله لما
اهملوه الى آخره لانهم الواضعون احكام الشرعية وكانت عادتهم في ذلك ارشاد السائل الى
فوكان تدوين الاحكام الشرعية شرفا وعائقة حميدة لفعلوه كذا نقل عنه ومحصل الرفع انهم
قد وضعوها ولكن لم يدونوها لان الارشاد يحصل في ذلك الزمان بدون التدوين لقلة الوقائع
والاختلافات قوله مع ما عطف عليه وهو فور وقرب العهد ولقلة الوقائع يعني للاهتمام اي بغير
الاخص من مثل العناية بالدليل الذي هو الاصل ومثل ورد لحكم اولا ابتداء مدللا معللا فانه
لا يتطرق اليه الشبهة او الالام ومثل كون العرض متعلقا بالسبب لحكم وهذا امثال ذلك كذا نقل
عن مثل اذا توهم كونه دعوى بلا دليل قوله لما ينوهم آه اشارة الى ان الاختصاص اضافي
بالنظر الى ما يوهم لا حقيقي بمعنى انه ليس لعدم التدوين وجه سوى ما ذكر اصلا تأمل قوله مع انه من
ان يعين فيه ان ما من تبعهم على ما قال في التقريب في تمثيل رواية الاكابر عن الاصاغر وتابعي
عن تبعهم كذهري والاعمش عن مالك رحمه الله تعالى قوله ان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام
حيث عرفوه بان العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية وقال ابو حنيفة الفقه
معرفة النفس مالها وما عليها قوله المعرفة ههنا المسائل يعني ان العلم قد يطلق على التصديق
بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل فالمعرفة بالتعريف المشهور هو علم الفقه بمعنى التصديق
بالمسائل والمعرفة ههنا اي في عبارة الشارح هو العلم الفقه بمعنى نفس المسائل فالمعنى وستوا
المسائل المدللة التي تفيد العلم بالاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه وانما قيد المسائل
بالمدللة لان المفيدة للعلم بالاحكام عن الادلة التفصيلية للمسائل نفسها ومعنى افادتها
للعلم المذكور ان من طالع تلك المسائل ووقف على دلائلها حصل له معرفة تلك الاحكام
للمسائل عن دلائلها وهذا القدر كاف لصحة الافادة كما يقال اخبر الرسول ليفيد العلم لاستلزام
يعني ان من طالع خبر الرسول مع دليل صدقه يعلم ان هذا خبر من ثبت صدقه بالمعجزات وكل خبر
ثبت كذلك فيعلم ان مضمون هذا الخبر حق فحصل العلم بحكم ذلك الخبر على استدلالي نقل عنه في مراده بالاحكام
المعنى الاول من المعاني الثلاثة السابقة يعني النسبة الخبرية اما عدم ارادة ادراك النسبة او
عبارة عن التصديق وقد عرفت آنفا ان هذا المعنى نفس المعرفة فظاهر واما عدم ارادة
خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير فلاستدراك قيد العملية لكنه على
تقدير الحمل على المعنى الاول لا بد من قيد الشرعية ليخرج معرفة الاحكام العقلية الغير الشرعية

عن

لكن الشيخ

عن الدلائل على الحكمة العلية الهم ان يراد بالادلة السمعية قوله ولك ان تقول آه لك
ان تقول في الجواب عن السؤال المذكور ان المراد بما في قوله ما يفيده العلم بالاحكام الكلية
مثل الصلوة واجبة والصوم واجب لانها الفقه والمراد بمعرفة الاحكام معرفة الاحكام الجزئية
المخصوصة بشخص دون شخص مثل الصلوة واجبة على زيد بقرينة اضافة المعرفة اليها
فان المعرفة تستعمل في الجزئيات فالمعنى سواء العلم بالاحكام الكلية المفيدة للعلم بالاحكام
الجزئية بالفقه او بغيره صحيح ومطابق لما هو المشهور قال الفاضل المحشي وهذا
التوجيه وان كان صحيحا في نفسه لكن لا يناسب ما ذكره فيما بعد من قوله ومعرفة احوال
الادلة اجمالا آه كما لا يخفى قوله وبين في ذلك ما يدفعه في بيان ذلك القول فلا نذكره هنا
فيبحث وهو ان المأخوذ من الادلة التفصيلية هي الاحكام الكلية الجزئية قال المحشي المدقق
ويمكن دفعه باعتبار ان الاحكام الكلية اذا كانت مأخوذة منها يكون جزئياتها تلك
الاحكام ايضا مأخوذة منها بالواسطة واجيب بانه يمكن ان يكون قوله عن ادلتها حالا
عن خبر يفيد فالمعنى ستوا العلم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة احكام الجزئية حال كون العلم
بتلك الاحكام الكلية مأخوذة عن ادلتها التفصيلية فقد اندفع الاشكال بقي شيء وان هذا
التوجيه يخرج التعريف عن الف ولكن اي فائدة في اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية
للاحكام الجزئية في التعريف قدس قوله وقد وقع فيه القابر الاعتباري كما فاه بان يقال
العلم بالمعنى المذكور يتعلق بالعالم من حيث يتعلق بالمعلوم فهو باعتبار تعلقه بالعالم
قيام به مفيد لنفسه ومفاده من حيث تعلقه بالمعلوم وصيرورة آلة للاحاطة ومفاده
افادة الاعتبار الاول للاعتبار الثاني فان قيام العرض بالجوهر كما يقال العلم زيد يفيده
صفة كما فاده من حيث قيامه به مفيد لنفسه ومن حيث انه امر يخرج به محله عن القوة الى
الفعل ويليق به ومحصله افادة قيامه به لمحله وجوده عن القوة الى الفعل مع اللياقة فلا يخفى
المدقق قدر التصديق من غير اعتبار حصولها في النفوس الانسانية مفيدة ومن حيث
حصولها فيها مفادة انتهى كلامه وفيه ان الحصول في الذهن معتبر في حقيقة العلم
فالتصديق بقطع النظر عن حصولها في النفوس الانسانية لا يكون اعلوما وايضا
المعنى لا فادتها مع قطع النظر عن حصولها فيها ثم لا يخفى ان اعتبار التقابل الاعتباري
تكلف لا يليق بمقام التعريف فتدبر قوله والاحسن ان يقال ان المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام
والمفاد هو كل علم واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتي لتقابل الكل والجزء بالذات
ومعنى الافادة استلزام معلومية الكلية معلومية الجزئية انتهى كلامه وفيه ما مر في التوجيه الذي

لكن وجه

قوله واما جعل العرف اي ما جعل العرف يقول ما يفيد معرفة الاحكام اه ملكة اتت صاحبها
السائل عن ادلتها واتحفظ رعايا بانخشم كسجد يدفان العلم كما يطلق على السائل
والتصديق بها كذلك يطلق على الملكة الحاصلة منها كما صرح الشارح في شرح التنقيح وجعل
كون التعريف للملكة ارجح فيما بأباه قوله تدوين العلمين وترتيب الابواب والفصول لان التد
وين والترتيب لا يضافان الى الملكة عرفا بخلاف العلم فان تدوين معلوم يعتد تدوينه عرفا نقل
عنه واما الجواب الثاني والثالث فيدلان لما ان تدوين المعلوم يعتد تدوينا العلم عرفا
يقال كتب علم فلان وسمعته واما تدوين الملكة فمما يأباه الذوق السليم انتهى ولذا قال
في شرح التنقيح في بيان قول وينحصر في ثمانية ابواب فلا مر هذا الكتاب الكلام يقتضي ان
لا يكون العلم عبارة عن نفس الاصول والقواعد انتهى فاندفع ما قاله الفاضل الجلبي انه
يجوز ان يعتد تدوين المعلومات التي تحصل بممارسة علوم الملكة تدوينا للملكة كما يعتد
تدوين المعلومات تدوين العلوم انتهى كلامه ويرد على قوله يقال كتب علم فلان وسمعته
انه يجوز ان يكون المراد من العلم ههنا المعلوم قوله لكن يرد عليه اولا الاجوبة الزوم
فقاهة المقلد آه فان المقلد اي غير المجتهد اذا طالع المسائل مع الدلائل يحصل له العلم باحكام
تلك المسائل عن ادلتها فيكون فقيها مع ان الاجماع على ان الفقيه هو المجتهد قال في شرح
المختصر العضدي اورد على حد الفقه انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا
عرف بعض الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال لا ناشر يدبه العالم بل منا من يبلغ
درجة الاجتهاد وقد يكون عالما بمكنة ذلك العلم ببعض الاحكام عن ادلتها التفصيلية مع انه ليس
بفقيه اجماعا قال المحققين في حاشيته فان الفقيه عندهم هو المجتهد فلا يكون علم
فقهه التي كلامه فاندفع ما قاله الفاضل الحشي بقوله وفيه نظر لان الفقه على والاجوبة
هو المسائل المدللة المفيدة بمعرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية واما المقلد فهو الذي حصل
له المعرفة المفادة بالادلة فلا يلزم فقاهة المقلد على انا نمنع طالع المسائل المعرفة بتلك المسائل
المدللة ووقف على ادلتها التفصيلية لا يكون مقلدا بل متعلما مجتهدا في تحصيل المعرفة بتلك
المسائل ووجه الدفع ظاهر فان قيل هذا الايراد كما يرد على الجواب الاول كذلك يرد على الثاني
والثالث ايضا فان المقلد اذا كان له علم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية
عن ادلتها على تقدير الجواب الثاني او معرفة نفس تلك الاحكام الكلية عن ادلتها على
على تقدير الجواب الثالث يلزم ان يكون فقيها مع انه ليس بفقيه اجماعا لان الفقيه مختص
بالمجتهد عند جميع المسلمين قلت يندفع عنهما بجعل المعرفة بمعنى اليقين وجعل الادلة

بمعنى

بمعنى الامارة اعني الادلة الظنية فالمعنى الفقه العلم بالاحكام الكلية المفيدة لليقين بالاحكام
الجزئية او بنفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد ولا يوجد في غيره وذلك
لان المجتهد اذا نظر في دليل ظني وحصل له ظن بحكم يجب عليه العمل بذلك الحكم قطعا وكما
وجب عليه يكون معلوما عنده قطعا فاذا حصل للمجتهد ظن بحكم يكون معلوما عنده
قطعا اما الاول فلانعقاد الاجماع على ان الحكم المظنون الذي ادى اليه اجتهاد المجتهد يجب العمل
به قطعا وكثرة الاخبار في ذلك حتى صارت متواترة المعنى واما الثاني فلان وجوب العمل
بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب العمل به والحاصل ان الحكم
الظني من حيث الاستناد الى الدليل الظني ظني لكون وجوب العمل والاتباع عليه قطعا
اوصل الى العلم بثبوته قطعا فاندفع ما قيل الموجب اذا كان ظنيا كيف يكون العلم الحاصل
بتحقيقا لانه من حيث استناده الى الدليل الظني ظني وكونه يقينا مستفادا من خارج
فثبت ان تحصيل اليقين من الادلة الظنية مختص بالمجتهد لانعقاد الاجماع بوجوب العمل في
حقه بخلاف المقلد فان ظنه لا يقضي الى اليقين لعدم الانعقاد الاجماع بوجوب العمل في
حقه بل انعقد على خلافه فلا يلزم من تقليد المقلد فقيها بهذا المعنى وهذا التوجيه اعني حمل المعرفة
على اليقين والادلة على الامارة للباقي في الجواب الاول اذ يجيء المعنى وسموا المسائل المدللة
المفيدة لليقين بالاحكام عن الادلة الظنية بالفقه واخفاء في عدم صحته لان مطالعة
المسائل مع الدلائل لا تفيد اليقين بالاحكام عن الامارات وان كان المطالع مجتهدا لانه يرى
انه لو اداه رأيه في الزمان الثاني الى خلاف ما اداه اليه رأيه اولا ثم طالع المسئلة التي اداه اليه رأيه
ودليله لا يفيد له وجوب العمل فلا يفيد اليقين بحكم يجد وتصديق المجتهد بحكم فانه
يفيد اليقين بعدم امارته ما دام ذلك التصديق باقيا واما اذا اداه رأيه الى خلافه فلا يبقى
ذلك التصديق هذا تحقيق ما نقل عنه من قوله واما على بناء في الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة
بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتخصيص اليقين من الامارات انما هو شان المجتهد
لا غير وهذا التوجيه لا يأتي في الجواب الاول كما لا يخفى انتهى وبما ذكرنا من وجه عدم تأتي
هذا التوجيه في الجواب الاول كما لا يخفى اندفع ما قيل هذا الكلام مبني على عدم تقيد المسائل
باليقينية الحاصلة من الامارات والا فالسؤال والجواب كما لا يخفى لان مطالعة المسائل ليست
مفيدة باليقين بالاحكام سواء كانت يقينية او غير يقينية بل المفيد له هو تصديق المجتهد
بذلك عن الدليل فانه ما دام باقيا فاليقين باق واذا زال زال اليقين كما ذكرنا فتدبر فانه
دقيق ولعل هذا المباحث زيادة تقصير وان اردت لاستيفائها فعليك بحاشية سيد على شرح
المختصر العضدي

من مباحث الاجتهاد وتعريف الفقه قوله وغاية ما يقال الخ جواب عن الايراد الثالث بقوله ولا يرد الخ وحاصله انا لا نسلم ان المقلد ليس بفقيه بهذا المعنى بل ذلك باعتبار معنى آخر للفقه غير ممكن حصوله للمقلد ما دام مقلدا قوله والتوفيق بين الاجماع الخ اي يمكن التوفيق بين الاجماعين المذكورين بهذا الوجه وقد تقدم في اول الكتاب تحقيق هذا المقام فليراجع ثمة قوله فيما ان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم ان يكون المقلد الغير المجتهد العالم بتلك المسائل المدونة فقيها اذ لا معنى للفقيه الا العالم بالفقه والفقه هي المسائل المدونة والاجماع على عدم فقاهة الغير المجتهد ينافيه فوجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك التوفيق الا بان يحمل للفقيه معنيان احدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل المدونة فيما عدا رحجوده بكل فقيه والثاني ما لا يمكن وجوده الا العلم بمعنى اليقين بالاحكام عن الامارات فيما عدا رعدم حصوله للمقلد ليكون فقيها قوله بحيث حظه الخ اي قيد الحيثية ماخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا ان كثيرا يحذف عن اللفظ لوضوحه على ما صرح به الشارح التلويح في بحث الحقيقة والمجاز قوله فانه بالحدس يعني علم جبرئيل والرسول بالمسائل المكتسبة عن الدلائل المرتبة بدون حركة فكرية فان قيل لم يخرج بهذا القيد علم الله تعالى بالمسائل الفقهية قلت انه غير داخل لان المراد بالعلم علم الحادث قوله للرسول علم اجتهادي اي بهذا الاعتراض انما يرد على مذهب من جوز الاجتهاد للرسول في بعض الاحكام لكن فيه اختلاف والاقالون بالجواز اختلفوا فمنهم من قال بالوقوع عليه عند الحاجة ومنهم من نفاه واختلفوا ايضا في الجواز البعض حمد على الخطاء والسهو ومنهم آخرون قالوا بتعيين بانهم معصومون عن الخطاء والسهو في الاجتهاد وهذا في امور الدين واما في امور الدنيا فيجوز الخطاء والسهو قوله تعريف الاحكام بمعنى المراد بالاحكام جميعها فالمعنى سوق العلم بجميع الاحكام عن ادلتها بطريق الاستدلال في بعض الاحكام وهو بالفقه فلا اشكال بعلم الرسول انه علم بطريق الاستدلال في بعض الاحكام والمراد بجميع الاحكام الاحكام الحاصل لبعض انه يكون علم بجميع الاحكام الحاصلة حاصلا عن الاستدلال فلا يرد ان العلم بالجميع محال لان المسائل تستند الى يوم القيامة ويخرج عن التعريف فقه مثل مالك لثبوت لا ادري في حقه حين سئل عن اربعين مسئلة واجاب عن اربعة قوله فقيه مثل ما مر آنفا اي في هذا القول مثل ما مر في قوله ما يفيد معرفة الاحكام العملية من السؤال والجواب اقول تحرير السؤال والجواب موقوف على حل العبارة فنقول قوله اجمالا امتياز عن نسبة عن المعرفة الى الاحوال اي معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال اي على وجه كلي في ضمن القواعد الكلية غير متعلقة بدليل دليل او حال عن الادلة اي معرفة احوال الادلة حال كونها مجملة

او حال عنها ج

تنطبق ج

غير محمول عليه حكم على الاول المراد بالادلة الادلة التفصيلية التي يضبط بالاحكام اذ لو اريد بالادلة الادلة الاجمالية لم يكن لتقييد المعرفة بقوله اجمالا فائدة اذ ليس لمعرفة احوال الادلة الاجمالية على وجه جزئي وقوله في افادتها متعلق بالاحوال حال عنه وقوله من حيث افادتها الخ اي سواء كان افادتها بطريق الاجمال او الادلة الاجمالية من حيث افادتها الاحكام باحوال الفقه فقوله اجمالا اخراج معرفة احوال الادلة التفصيلية مثل العلم باحوال صلوا وذكوا وقوله في افادتها الاحكام لاخراج العلم باحوال الادلة اجمالا لكن ليس من حيث افادتها للاحكام مثل العلم بكونها قديما او حادثا بسيطا او مركبا وكونها جملة اسمية او فعلية او غير ذلك والمراد بمعرفة تلك الاحوال العلم بشؤونها اما بنفسها كقولنا الامر للوجوب او بالنوع كقولنا الامر للوجوب او عرضها كقولنا العام يفيد القطع او نوع عرضها كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن فالعلم بهذه الاحكام الكلية سمي اصول الفقه وانما اختار هذا التعريف اشارة الى ان موضوع اصول الفقه الادلة من حيث افادتها الاحكام وان تلك الاحوال اعراض ذاتية مبحوثة لها في ذلك العلم ان تقرر هذا فاعلم انه اذا كان قوله معرفة احوال الادلة معطوفا على قوله معرفة الاحكام يرد عليه ان اصول الفقه نفس معرفة تلك الاحوال ولا معرفي بالعلم بالقواعد الكلية ليتوصل بها الى استنباط الاحكام لما يفيدها ويمكن الجواب بان المعرف بالتعريف المذكور المشهور هو العلم بمعنى التصديق بالمسائل والمعرفة ههنا بمعنى المسائل فالمعنى سوق المسائل التي يفيد معرفة احوال الادلة الاجمالية باحوال الفقه ولا شك في صحته فان من طالع مثلا الامر للوجوب والنهي للتحريم والعام يفيد القطع الخ يحصل له العلم باحوال الادلة الاجمالية وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالادلة او يقال المراد بما في قوله ما يفيد العلم باحوال الكلية الادلة الاجمالية مثل العلم بان الصلوة للامر للوجوب وبقوله معرفة الاحوال الادلة العلم باحوال الجزئية للادلة التفصيلية مثل العلم بان صلوا للوجوب ولا شك ان العلم بان الامر للوجوب يفيد العلم بان صلوا وذكوا وغير ذلك للوجوب لاشتمالها عليها فالمعنى سوق العلم باحوال الكلية للادلة الاجمالية المفيدة لمعرفة الاحوال الجزئية للادلة التفصيلية بطريق الاجمال اي في ضمن القضايا الكلية باصول الفقه وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالعلم ويمكن الجواب بان القضايا الاعتبارية كما في وهو ظن ويمكن ان يراد بها الملكة المفيدة لمعرفة الاحوال الادلة الاجمالية لكن التدوين والترتيب يأباه قوله وقع عليه معرفة العقائد يعني يرد عليه الاعتراض السابق من ان الكلية هو نفس المعرفة

اي قوله بالاحوال
الادلة ج
الحاج

العقايد ولذا عرفوه بانه العلم بالعقائد الدينية عن ادلتها التفصيلية اليقينية لا ما يفيد بها فالجواب
بان العرف بهذا المعنى والذى استولت المسائل الدقيقة مع فقه العقايد الدينية عن ادلتها
بالكلام ولا شك فى صحته فان من طالع المسائل الكلامية ووقف على ادلتها حصل له معرفة
العقايد الاسلامية عن ادلتها او يقال التغاير الاعتبارى كما فى صحة الافادة وقال الفاضل
المحشى وتت الجواب الثانى فلا يجرى ههنا لان العقايد الاسلامية اكثرها شخصية لان مو
موضوعها ذات الله تعالى الله عالم والله واحد وموجود وقديم ومحمد نبى صادق وغير
ذلك فلا يتصور فيها الا يقال العلم بالعقايد الكلية يفيد العلم بالعقايد الجزئية اقول قد يقال
ما ذكر تم من فروع العقايد والقواعد ان مبدء العالم عالم واحد وقدير ويؤيده قول
المحشى المحدث للعالم هو الله الواحد القديم الحى العليم اه فالعلم بهذه القواعد الكلية يفيد
العلم بالعقايد الجزئية مثلا ان ذات الله تعالى اى الجزئى الحقيقى عالم وواحد فبناء على ان مبدء ال
وكذا القاعدة من ادعى النبوة واظهر المعجزة فانه يجب التصديق به وهذه القاعدة يفيد العلم بان محمدا
يجب التصديق وقد علم ذلك بوقائعه وفى ان بيان صدق النبى ام من اثبات المسائل الا
وجعلها قرعا بسر على ما ينبغى فالاولى ان يقال قولنا محمد نبى صادق يجب تاويله بان الله تعا
ارسله بالحق وصدقه بالمعجزات لما تقرر من ان موضوع المسئلة يجب رجوعه الى موضوع العلم
والحق ما يقال انه لا يجرى فى المسائل السمعية لكونها سمعية واحدا وعكسا فانه
ماورد السمع الا فى ان الله تعالى واحد لعدم كونها من المسائل المكاسبة ولذا حكم المحقق الدوا
فى تعليقاته على شرح الشريفية على شرح المختصر الاصولى فى بحث تعريف اصول الفقه ان مسائل
الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية واما ما قيل من ان موضوعها وان كان جزئيا حقيقيا
لكنه لا يتصور الا بوجه كلى فيكون قضايا كلية موضوعها منحصرة فى فرد فرضى على تقدير تسليم لا
يفيد فيما نحن فيه لانا لا نحقق ح عقايد جزئية يستفاد منها قاعدة كلية للوافق اه ووجهه
السيد الشريف بانا كما ان للعلماء طريقة معلومة فى علومهم يسلكونه كذلك لهم طريقة
فى علومنا سميناه كلاما ولا يخفى ان اعتبار الاشتراك فى جهة النفع وهو كما ان المنطق فى
علومهم كذلك الكلام مورث الكلام فى علومنا فالوجهان واحد وان تغيير الاشتراك
فى تلك الجهة فهو لا يجدى وجها موجبا لتسمية باسم يكون باؤه المنطق اعنى الكلام كما تسمى
فلذا جمعها الشارح وجعلهما وجها واحدا ولقد احسن غاية الحسن حيث عبر باعتبار اه لانه لو لم
يعتبر اشتراك القوة للكلام لا يكون معللا لكونه باؤه للمنطق وجه موجه انا لا اشتراك انهما ناشئة
وان كان نفع الكلام بطريق الرياسة ونفع المنطق بطريق الخدمة او فى السند او العلوم

فان الكلام

فان الكلام يستمد به باعتبار المبادى والمنطق باعتبار ما يعرض لها ليس تحتها الكلام بان ك
القوى فى النحو والصرف فان نفعهما بطريق الخدمة والاستمداد منهما ايضا باعتبار ما يعرض لها
المباحث فيها او فى بعده التسمية فتح اقول اه لم يفد الاطلاق بقولنا او الاتضاح اما قيد
الاول فى قولنا او ما يجب اه او ضاح ذكره التخصيص فى الثانى اعنى قولنا ثم خص به اه لانه ان كان
سبب اطلاق لفظ الكلام عليه كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر قيد الاول
ضايعا لعدم الحاجة اليه لظهوره ترك المحشى وان كان هو كونه اولا مما يجب ان يعلم ويتعلم بالا
بالكلام لكان ذكر وجه التخصيص ضايعا اذ لا شركة لغير الكلام فى كونه اولا وحق بذكر وجه التخصيص
فقوله اذ لا شركة دليل لقوله ذكر وجه التخصيص لا يجوز قوله اما قيد الاول اه وذكر وجه التخصيص فى ايراد
ما قاله المحشى المدقق فيرد ان المدعى لزوم ذكر ضم احد الامرين والدليل انما يفيد لزوم ضم
ذكر وجه التخصيص بخلاف ما قيد الاطلاق بقولنا اولا فانه يكون ذكر كل من الامرين فى موقعه ويصح
المعنى اطلق اسم الكلام عليه اولا لانه اولا مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام ولم يطلق على غيره
ثانيا مع تحقق وجه الاطلاق وهو كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام ميز اياه عن عداه فقول
الشارح ثم خص به على هذا كالجواب عن سؤال مقدر بقرينة ما ذكره تمهيدا لما يذكره من تخصيص الاسم به
اولا ابتداء دون التخصيص به مطلقا بان لا يسمى به غيره اصلا فوجه التخصيص بحيث لم
يطلق على غيره اصلا فجاب بما سمعت ثم اعلم انه تقدم عنه هذا تقليل للمعنى الذى فى حرف
التفسيرى هذه الحاشية منوطة على قوله لم يقيد به يعنى انه تعليل للمعنى المستفاد من
التفسيرى اعنى الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لو لم يقيد به اه والمحشى المدقق جعلها منوطة
على قوله اذ لا شركة فقال اى اعنى الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لا شركة اه اعترض عليه بانه لا يخفى
انه بناء الفاسد للفاسد قال واما احتمال تسمية الغير الى اه جواب سؤال مقدر كانه قيل ان
اطلاق اسم الكلام عليه باعتبار كونه اولى مما يجب ولا يلزم من تدارك وجه التخصيص لانه يجوز
ان يكون لدفع احتمال ان يسمى غير الكلام بهذا الاسم لغير هذا الوجه فاجاب بان هذا الاحتمال
قائم فى الوجوه المذكورة ايضا فوجب الغرض فيها مثل ان يقال ولانه يورث قدرة على
الكلام خص به ولم يطلق بخبره تمييزا مع انه لم يغرض فى غير هذا الوجه فعلم ان ذكر وجه التخصيص
لدفع احتمال تسمية الغير بهذا الوجه وهو انما يصح لو قدرا ولا قال والتسمية بالكلام لما
وقعت لهذا جواب سؤال كانه قيل ولم وجب التسمية بين ذكر كلام المتقدمين فذكر
وكلام المتأخرين ولم يذكر بعد صانع ان الخلل لك اجاب بقوله وتسمية اه كذا نقل
عنه وحاصله ان وضع اسم الكلام لتلك المسائل انما كان من المتقدمين فذكروا وجه التسمية

بعد ذكر الكلام معهم او في خلاف المتأخرين فانهم يقولهم في ذلك السبب قوله الواسطة بين الايمان
والاقرار هذا القول منهم بناء على جعلهم الاعمال الايمان بالواجبات وتركه المنهيات
جزء من حقيقة الايمان والفسق عبارة عن التكذيب فمرتكب الكبيرة ليس بمؤمن لعدم
جزء اعني تركه المنهي عنه وليس بكافر لكونه مصدقا ومقرا بما جاء به النبي عليه السلام فيكون واسطة بين
الكفر والايمان عندهم وهو الفسق قوله لا بين الجنة والنار رد لما وقع في كلام البعض غافلا
مذهبهم عن عبارتهم من انهم يثبتون الواسطة بين الجنة والنار ليكون محلا لمرتكب الكبيرة
لانه ليس بمؤمن ليكون محله الجنة ولا كافر ليكون محله النار يعني ليس المراد باثبات المنزلة بين
المنزلتين اثبات الواسطة بين الجنة والنار فيكون مقر الفاسق كما هو الظاهر من العبارة
لان الفاسق عندهم مخلد في النار ان مات بلا توبة كما هو من مذهبهم فهم لا يثبتون لمرتكب الكبيرة
مقرا يكون واسطة بين الجنة والنار فاندفع ما قال المحشي ان كون الفاسق مخلدا عندهم
لا ينافي ان يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار جواز ان يكون احدا غير الفاسق لكن يدخل
فيها والاحسن بحكم الله بما شاء الآن مقصود المحشي ليس الاستدلال على انه لا يمكن لهم القول
بالواسطة بل وقع ما ينوهم ذلك البعض قوله قال البعض اسقط الواو والفاء اي وقال البعض
الفاسق يثبتون الواسطة بين الجنة والنار لانهم الاعراف فلا وجه لتخصيص واصل
ابن عطاء بهذه الاثبات وجعل بيانا للاعتزال قوله لكن ما كرهم الى الجنة قال الفاضل في تفسير
قوله تعالى وعلى الاعراف رجال يعرفونه كلا بسماهم اي رجال من الموحدين قصروا في السعي
فيحبسون بين الجنة والنار حتى يقضي الله تعالى بينهم بما شاء قوله زمان فترة من الرسل
اي زمان تفقد النبي عليه السلام وعدم وصول دعوتهم اليهم معذورون لعدم اطلاعهم على الامور
به والمشي عن قال المعتزلة انهم يعذبون بترك الواجبات لان العقل كاف في معرفتها
وفيها ورد عليهم قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا قوله الكافر فيصرف الى الكافر
الجاهد اعلم ان المحشي اثبت الواسطة بين الايمان ونوع الكفر وهو الكفر بطريق الجحد
والمعتزلة يثبتون الواسطة بين الايمان ومطلق الكفر فيكون اعتزالا عن مذهبه لانه لا يثبت المنزلة
بين المنزلتين لان الفاسق عندهم منافق وداخل في الكافر لان النفاق نوع من الكفر فان قيل
لم يحمل قول المعتزلة على ما قال المحشي رحمه الله بان يكون المراد بقولهم مرتكب الكبيرة ليس
بكافر انه ليس بكافر مطلقا بل هو منافق لدليلهم الآتي لاثباتهم حيث قالوا ان اهل الملة
في النار اهل الكبائر على قولهم الا فاطمية الخوارج حيث قالوا انهم كافرون والمرجئة سوى ابن شبرمة والحسن البصري
واتباعه فقيل فاخذنا المختلف فيه وهو الفسق وتركنا المختلف فيه فاي الطريقة اثبت

امر مغاير

الايمان التصديق واجراء الاحكام على الفاسق بدليل

امر مغاير للايمان والكفر والنفاق ونقل عن بعض المتأخرين من المعتزلة انا لا نخطئ في
نفي الاسم والحكم عنه بل نقول هو الذي نسميه بالايمان الناقص ونقول عن النفاق فحينئذ لا
يكون واسطة بين الايمان المطلق والكفر بل بين نوع الايمان والكفر وكان هذا رجوع منه
عن مذهبهم واعراض عنه فيل يمكن حمل قول الحسن انه ليس بمؤمن ولا كافر بل هو منافق
على انه ليس بمؤمن بالايمان الكامل بل هو منافق في الاعمال فالايمان المنفي هو الايمان الكامل
الذي يعد الخلل فيه نفاقا فلا اعتزال بين المنزلتين اقول هذا التوجيه مخالف لما نقل عنه من
الاستدلال عليه فانه قال ان اقدام الشخص على المعصية المضية الى العذاب يدل على انه كاذب
في دعوى تصديقه بما جاء به النبي عليه السلام فان من اعتقد من العقلاء ان في هذه الجرعة لا يدخل
بسببها ذلك فان جل فيه علم انه كان لا يعتقد وفي هذا الدليل يدل على انه يقول انه منافق
في التصديق وقد رجح الحسن عن هذا المذهب على نقل في البداية قوله بناء على كونها لا
دار ثواب وعقاب يعني على اضافة الدار الى كل من الثواب والعقاب على اللام واجراء
الاختصاص فيفيد انهما موضوعان للثواب والعقاب وهو بناء في تخصيص
والعقاب فيهما قوله ولو سلم اي ولو سلم ان معنى كونها دار ثواب
يدخلها ثواب وبقاء فهو بالنسبة الى المستحق
مذهبهم من ترتب الثواب والعقاب
عادي فيجوز ان يثاب بلا اطاعة ويعاقب بلا معصية علما سيجيء تفصيله فالمراد بقوله
ادخل ان الدخول بدون الثواب متحقق عندهم في الصغائر قوله كما يدل عليه الباقي من
وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي قوله وذهب الدخول الى نفسه اي الى نفس الصغير
اشارة الى ان يدخل الجنة بالاختيار بحيث يجب على الله تعالى ادخاله قوله وقوله عليه
فدخلت اي دخولا معاقبا بها مستحقا لها لان الكلام فيه وتقريره على الكفر والعصيان ولذا
نسبه الى نفس ذلك الصغير اي دخلت دخولا باختيار قوله ذهب المعتزلة بصرة
المقصود من هذا الكلام دفع ما قيل ان الاشعري قد اطال على نفسه في تعريف الجبائي
ازيكفي ان يقول ان الكلام في ان الكافر المعذب ان لا يخلق او يبقى بعد الموت ولا حاجة
الى ذكر الصغير وغيره وحاصل الدفع ان مقصود الاشعري ابطال مذهب المعتزلة بصرة وكلامه
على مذهبه ومذهب غيره ولا يخفى انه انما يتم في عادة الصغير والعاصي وما ذكر من عادة
المطيع فهو لازم الجبائي العقلي وطلب البيان قوله قالوا لو اتركه بخلا او سفها لانه ان علم الله بما فيه
نفع العبد في دينه وتركه يكون بخلا وان لم يعلم يكون سفها يجب تنزيه الله عنهما كذا

كذا نقل عنه ففيه تأمل والاولى ان يقال اشركه بخلا وجهلا فوجب اى اوجب الجبائى على الله تعالى ان يعطى العبد ما علم تفضل فى دينه فلزم عليه لزوما عقليا اى امر عظيم لا يمكن ان يعبر عنه معبر وهو السكوت فى عادة العاصى لان الواجب على الله تعالى على حسب عبده فى حقه ان لا يخلقه او يميته صغيرا او يسلب عنه عقله فالاصلح تفضل فى دفع الزام الاشعرى عن الجبائى بانه لزوم ان يقول الاصلح واجب على الله اذا لم يوجب تحفظا اصلح آخر فوق بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة لكفر ابويه واخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية الاصلح لكثيرين فات الاصلح له اقول هذا الجواب غير تام على مذهبه اذ هو يقول بوجوب اعطاء ما هو الاصلح للعبد على الله تعالى فترك الاصلح فى حقه لاجل اصلح شخص آخر ظلم فى حقه يجب تنزيه الله تعالى عنه ثم هذا الجواب اذا كان المراد بالاصلح الاوفق بالحكمة فان الحكمة يقتضى ان ترك الخير الكثير لاجل القليل قبيح وقد ايضا فى دفعه بان الجبائى لا يقول بان الابقاء ايصال الالم فهو واجب عليه تعالى حتى يرد عليه ما ذكر هذا حاصل كلامه وفيه بحث من وجوه الاول ان اللطف والتمكن والاقدار عليه كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل وانزال الكتب واجب على الله تعالى عند المعتزلة امر آخر سوى وجوب الاصلح فكان الاجوبة الثلثة المذكورة فى الموافق انما هى بالاخرة قال فى الموافق انما المعتزلة فاوجبوا عليه تعالى شيئا على اصلهم امورا الاول اللطف وهو ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعد عن المعصية كعطاء الآلات والثانى الثواب على الطاعة والثالث العقاب على المعصية والرابع الاصلح للعبد وبعضهم اى بعض المعتزلة بصرة لم يعتبر جانب الله تعالى بل قالوا يجب على الله ان يعرض للثواب والدخول فى اعلى المنزلتين وان علم انه يكفر عند كونه مكلفا فلا يلزم عليهم من مذاهبهم الا ما هو الواجب على الله تعالى تعريض للثواب وتكليف وهو حاصل فى حقه والكفر انما حصل بقدرته ولا مدخل لقدرة الله تعالى فيه على ما قالوا لكن يلزمهم ترك الواجب فيمن مات صغيرا لعدم التكليف فى حقه فان قيل يرد عليهم من مات كافرا ولم يصل اليه دعوة نبى فقط فانه ترك فى حقه ما هو الواجب عليه تعالى قلت تعريض الثواب عندهم ليس بواجب وعلى ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف فى معرفة الله تعالى وحسن الاشياء وقبحها وما ورد التكليف عليه وارسال الرسل لطف يقرب العبد الى الطاعة نعم يرد عليهم من مات مجنونا قال بحسب الاوفق بمعنى ما يقتضيه حكمة الالهية وتدبير نظام العالم يجب على الله تعالى فضلا وفيما ترك سواء كان فيه نفع العبد فى الدنيا او فى الدين او فى كليهما فلم يكن فى يرد عليهم شىء مما ذكر كما لا يخفى قال ابو المعين النسفى الماتريدى هو تلميذ ابى نصر

العياضى

العياضى تلميذ ابى بكر البرجانى تلميذ محمد بن الحسن الشيبانى من اصحاب الامام الاعظم ابى حنيفة رحمه كذا فى شرح المقاصد قال كسائر الكونين وغيرها من الاشياء من الايمان وسائر ايمان المقلد على ما سيجىء قال الظاهر القول بمجموع ما فى هذا الكتاب ان اراد بالقول بمجموع ما فى هذا الكتاب لان القرينة لا تدل على تخصيص البعض المراد بمجموع ما فى الكتاب بمجموع المسائل التى يصح ان يكون محلا لقول بمجموع فلا يرد انه يلزم على هذا التقدير ان يكون قوله خلافا للسوفسطائية ايضا محل القول فيكون بواطنه مقصودا بالنقض مع انه ليس كذلك وان قوله والالهام ليس من الباب المعرفة عند اهل الحق يأباه عنه لان قوله خلافا للسوفسطائية يتم ان يكون معقول المقول لانه حال اى قائلا اهل الحق حق حقا بين الثنائية والعنادية متحققين حال كونهم مخالفين للسوفسطائية وكذا قوله والالهام او حملية اسمية وقعت حالا اى قائلا اهل الحق ان الباب المعرفة ثلثة الحواس والعقل والخبر الصادق والحال ان ليس الالهام من الباب المعرفة عندهم فلا يكون معقول القول بما ذكر فلا يلزم شىء مما ذكره الفاضل الجلبى اجاب عن الاباء بانه يجوز ان يكون اعادة لفظ اهل الحق فى قوله والالهام للتوكيد انتهى ولا يخفى ان هذا الجواب مما يأباه الطبع السليم اذ هو ليس محل التأكيد مع انه يلزم ان يكون قوله والالهام الخ مقصودا بالنقل وليس كذلك فانى ذكر الدفع بجلا ان حصر الباب العلم فى الثلثة كما سيجىء ان شاء الله تعالى ويحتمل ان يراد من يكون آه اى على تقدير ان يكون المقول هو قول اهل الحق الاشياء يجوز ان المراد بما هو الحق اهل السنة والجماعة ووجه تخصيصهم بالذكر مع انه غيرهم ايضا شاركونهم فى هذه المسئلة للاعتداد بهم والاشارة الى ان غيرهم بمنزلة العدم قال فيرفع الباء لكون المغيرة فى حق المطابقة من جانب الواقع وانما يحصل ذلك الرعاية بملاحظة الحيثية اى لكم المطابق للواقع من حيث انه مطابق للواقع اذ لولا اعتبار الحيثية وملاحظتها الصحة تعريف الحق على الصدق ايضا اذ يصدق عليه ان الحكم المطابق للواقع لان المطابقة بين الشيئين يقتضى نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة كما علم فى باب المفاعلة لكنه ليس من حيث انه مطابق بل من حيث انه مطابق على ما سيجىء قال لكن لا يلائمه قوله اذ فلو قوله والصدق يدل على ان الفرق بين الحق والصدق بحسب الاسم اعنى شيوع الصدق دون الحق فى الاقوال لا بحسب المفهوم والمعنى وقد يقرر ويؤيد على ان ليس الفرق بينهما بحسب الاسم بما ذكر فلو كان الباء فى قوله الحكم المطابق مفتوحا يكون بمعنى الفرق والمبين بقوله فيفرق آه اذ لا قائل باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما حتى يحتمل قوله لحكم المطابق عليه تأمل قال بشير الاشارة

كذا نقل عنه ففيه تأمل والاولى ان يقال اشركه بخلا وجهلا فوجب اى اوجب الجبائى على الله تعالى ان يعطى العبد ما علم تفضل فى دينه فلزم عليه لزوما عقليا اى امر عظيم لا يمكن ان يعبر عنه معبر وهو السكوت فى عادة العاصى لان الواجب على الله تعالى على حسب عبده فى حقه ان لا يخلقه او يميته صغيرا او يسلب عنه عقله فالاصلح تفضل فى دفع الزام الاشعرى عن الجبائى بانه لزوم ان يقول الاصلح واجب على الله اذا لم يوجب تحفظا اصلح آخر فوق بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة لكفر ابويه واخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية الاصلح لكثيرين فات الاصلح له اقول هذا الجواب غير تام على مذهبه اذ هو يقول بوجوب اعطاء ما هو الاصلح للعبد على الله تعالى فترك الاصلح فى حقه لاجل اصلح شخص آخر ظلم فى حقه يجب تنزيه الله تعالى عنه ثم هذا الجواب اذا كان المراد بالاصلح الاوفق بالحكمة فان الحكمة يقتضى ان ترك الخير الكثير لاجل القليل قبيح وقد ايضا فى دفعه بان الجبائى لا يقول بان الابقاء ايصال الالم فهو واجب عليه تعالى حتى يرد عليه ما ذكر هذا حاصل كلامه وفيه بحث من وجوه الاول ان اللطف والتمكن والاقدار عليه كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل وانزال الكتب واجب على الله تعالى عند المعتزلة امر آخر سوى وجوب الاصلح فكان الاجوبة الثلثة المذكورة فى الموافق انما هى بالاخرة قال فى الموافق انما المعتزلة فاوجبوا عليه تعالى شيئا على اصلهم امورا الاول اللطف وهو ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعد عن المعصية كعطاء الآلات والثانى الثواب على الطاعة والثالث العقاب على المعصية والرابع الاصلح للعبد وبعضهم اى بعض المعتزلة بصرة لم يعتبر جانب الله تعالى بل قالوا يجب على الله ان يعرض للثواب والدخول فى اعلى المنزلتين وان علم انه يكفر عند كونه مكلفا فلا يلزم عليهم من مذاهبهم الا ما هو الواجب على الله تعالى تعريض للثواب وتكليف وهو حاصل فى حقه والكفر انما حصل بقدرته ولا مدخل لقدرة الله تعالى فيه على ما قالوا لكن يلزمهم ترك الواجب فيمن مات صغيرا لعدم التكليف فى حقه فان قيل يرد عليهم من مات كافرا ولم يصل اليه دعوة نبى فقط فانه ترك فى حقه ما هو الواجب عليه تعالى قلت تعريض الثواب عندهم ليس بواجب وعلى ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف فى معرفة الله تعالى وحسن الاشياء وقبحها وما ورد التكليف عليه وارسال الرسل لطف يقرب العبد الى الطاعة نعم يرد عليهم من مات مجنونا قال بحسب الاوفق بمعنى ما يقتضيه حكمة الالهية وتدبير نظام العالم يجب على الله تعالى فضلا وفيما ترك سواء كان فيه نفع العبد فى الدنيا او فى الدين او فى كليهما فلم يكن فى يرد عليهم شىء مما ذكر كما لا يخفى قال ابو المعين النسفى الماتريدى هو تلميذ ابى نصر

العياضى

شيخنا فلم اصف هذا الاصلح وجب فوت الاصلح والعلة فى نسل صلحاء كان الاصلح لهم صح

علامة الاسفرائينى صح

فى معقول المقول صح

شمخ صح

فلانة ذو الحق

فى ان بقاء الفرق بينهما بهذا الاعتبار ليس مبنيا فى السابق صح

آخره اى بفتح الباء

ثم مقصود ح

مستفادة من الشيوع والخصوص فانه اذا كان الشيوع مختصا بالقول كان اصل الاخلاق باقيا
في غيره بناء على ان كل قيد وقع في الاثبات والنفي يكون في النفي كما صرح به الشيخ عبد القاهر
لا بطريق المفهوم كما زعم الفاضل المحشي قوله اذ المنظور فيه اولا التعليق الحكم المحلوي اي اعني
الحكم باعتبار كونه مطابقا بالفتح للواقع بالحق لان المنظور فيه اولا انما هو الذي يخطر فيه
ويلاحظ اولا حصول هذا الاعتبار للحكم اعني كونه مطابقا بفتح الباء هو الواقع فان الحكم
انما يصير مطابقا بفتحها اذا نسب اليه الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الواقع
الحكم والواقع متصف بالحق بالمعنى اللغوي اعني الثابت من حق بمعنى ثبت فنقل الحق
عن اللغوي الذي هو صفة الواقع ويسمى به كون الحكم مطابقا لنسبة الشيء بوصفه
ما هو منظور في حصوله اولا ثم اخذ منه صفة مشبهة ووصف العقد والحكم به فالحق ثلثة
معان احدها اللغوي الثابت والثاني كون الحكم مطابقا والثالث المطابق وبهذا اللحق
يوصف الحكم بالحق بالمواطأة فيقال حكم حق وانما قيد بقوله اولا لان الحكم ايضا منظور فيه
من جهة الفاعلية لكن ثانيا لانه اذا لم يكن منسوبا الى الواقع من جهة الفاعلية لا يتصف
بكونه مطابقا بالفتح فانه مقتضى باب المفاعلة النسبة بالفاعلية والمفعولية من الطرفين
وكذلك الواقع منظور فيه بذلك الاعتبار لكن ذلك منظور فيه ثانيا اذ الفاعل الصحيح المطابق
على هذا الاعتبار هو الواقع قوله هو الواقع الموصوف اه اي الواقع المنسوب اليه الثبوت
فقطع النظر عن اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشيء اما بالثبوت
او بالانتفاء مع قطع النظر عن حصولها في الذهن لا بد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية اولية
لانه اما ان يكون هذا ذلك او لم يكن وتلك النسبة هو الواقع في الخارج ونفس الامر ومعنى
ثبوتها وتحققها انها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر لانها موجودة في الخارج
فلا يرد ان النسب امور اعتبارية فلا معنى لثبوتها وتحققها قوله واما المنظور فيه اولا فهي
انما تسمى كون الحكم مطابقا بكسر الباء للواقع بالصدق لان المنظور في هذا الاعتبار اولا
هو الحكم فانه انما يصير الحكم مطابقا بكسرها اذا نسب الى الواقع واعتبر من جهة الفاعلية
صريحا فيقال طابق الحكم الواقع والحكم متصف بالمعنى اللغوي للصدق اعني الانباء
عن الشيء على ما هو عليه فيكون نسبته بهذا الاعتبار بالصدق انما نسبة الشيء بوصف
ما هو منظور فيه اولا فان قلت لم يجعل الامر بالعكس بان يسمى كون الحكم مطابقا بفتحها
بكون الحكم مطابقا بكسرها بالحق نسبة الشيء بوصف ما هو منظور فيه ثانيا اجيب
بان النسبة بوصف المنظور اولا ارجح من النسبة بوصف المنظور ثانيا لقربه من النسب

للافهام

معناه ح

الصفة المشبهة المأخوذة من هذا المصدر التي ح

على هذا الاعتبار ح

ضمنا لا صريحا ح

لفظ ح

لان الفهم اولا من وصف المنظور فيه ثانيا قوله وهو الانباء فالانباء فاعل المحشي
وفي نظر لان الانباء صفة المتكلم والمقام هنا بيان حال الصدق الذي هو صفة الحكم
والجواب انما يرد هذا لو كان الانباء مصدرا مبنيا للفاعل اي الاخبار فانه صفة المتكلم اما
لو كان مصدرا مبنيا للمفعول اعني كون الشيء مخبرا عنه على ما هو عليه فلا شك في
كونه صفة الحكم ويقال ان هذا مبني على التسمح فان اخبار المتكلم عن الشيء على ما هو
عليه يستلزم كون الشيء بحيث يخبر عنه على ما هو عليه كما هو في تعريف الدلالة بالفهم الذي
هو صفة السامع والمعنى فانه يستلزم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى كما حققه السيد السند
قدس سره في حاشية المطول وقال المحشي المدقق لكن اتصاف الحكم باي معنى كان بالانباء عن
الشيء على ما كان عليه محل كلام الشيخ ويحتمل ان يكون مراده ما مر في كلام الفاضل المحشي وقد عرفت
جوابه ويحتمل ان يكون مقصوده ان كون الانباء المذكور صفة الحكم انما يصح لو كان كل حكم
ثابتا في نفس الامر ومدلولا لما هو في نفس الامر اذ حينئذ يصح ان يقال كل حكم صادق اي مخبر عن
ما هو عليه والجواب انه لا يلزم في وجه النسبة اتصاف وجه الحكم بالوصف المذكور بل يكفي
اتصاف بعضها به وان لم يدل الكلام في نفس الامر على ان الكذب انما هو حتما لعقوبة على ان
دلالة الالفاظ بالوضع قطعية بقي الكلام في كون الانباء المذكور بمعنى لغوي للصدق فانه لم يوجد في الصحاح وغيره من الكتب المشهورة قوله وهذا اولى مما قيل لانه يبدو على وجه الكتب
في النسبة على وفق ما ذكر في الحق على ان التسمح المطلوب لا يكفي في وجه النسبة قوله فان المفهوم
وقع فيما يقال ان الحقيقة صفة الحكم ومطابقة الواقع اياه اي صفة الواقع فلا يصح تعريفها بها
وحدها عليها بوجه اصلا لدوره ان المطابقة وحدها وان كانت صفة للواقع لكن المفهوم
الحاصل منها من مطابقة الواقع اياه اعني المطابقة المتعلقة بالحكم صفة الحكم لا يرى انه يصح
ان يقال الحكم موصوف بالمطابقة الواقع اياه فان معنى مطابقة الواقع اياه بوجه ما معنى
كون الحكم بحيث يطابقه الواقع تأمل قوله الا انه مركب جواب عن يقال انه لو كان صفة الحكم
يصح ان يشتق منه صفة لكل ما يشتق من الحقيقة فيقال احكم حق قوله كذا افاده الشارح
حيث قال في شرح التلخيص وعرفوا الدلالة الوضعية اللفظية بانها فهم المعنى من اللفظ و
اعترض عليه ان الفهم ان كان مصدرا مبنيا للفاعل اعني الفاهمية فهو صفة الفاهم وان
كان مصدرا مبنيا للمفعول اعني المفهومية فهو صفة المعنى فلا يصح حمله على الدلالة التي هي صفة
اللفظ ثم اجاب بانا لا نسلم انها ليست صفة اللفظ فان الفهم وحده وان كان صفة الفاهم وكذا
الافهام وحده صفة المعنى الا ان فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ فان معنى فهم المعنى من اللفظ

الحاشية في بعض النسخ هنا الى قوله والا فالمعنى

الشمس نصفا بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود ويصفه به فيقول وجد الضوء للشمس
واما بان يكون اثر الفاعل المايية باعتبار الوجود لا من حيث نفسها ولا من حيث كونها
تلك المايية على ما ذهب اليه المشاؤن وغيرهم القائلون بان المايية ليست بمجعولة فانهم قالوا
اثر الفاعل هو ثبوت المايية في الخارج ووجودها فيه بمعنى ان يجعل المايية المتصفة بوجود ما
فيها اثرا له باعتبار الوجود لا من حيث هي بان يكون نفس المايية صادرة عنه ولا من حيث
كونها تلك المايية بان يجعل المايية ماهية فعلى كلا التقديرين اثر الفاعل الشيء الوجود
في الخارج اما بنفسه او باعتبار الوجود قال واما بالشيء بمعنى ليس اثر الفاعل كون الشيء
ذلك الشيء بل اما نفس المايية او المايية باعتبار الوجود واما كون الماهية مايية فليس بمجعول
لجاعل ضرورة انه لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور بينهما جعل وايجاد للتمايز في العدمات
فانها هو الخارج لا في نفسها فان المايات متمايزة بعضها عن بعض في انفسها والمجاز الشائع
في هذا وان فسره بعضهم فقولهم المايية مجعولة او غير مجعولة يراد لا يعقل صحته على ما يشهد به
الفطرة السليمة انما النزاع في كون المايية مجعولة او غير مجعولة بالمعنى الذي مر من ان اثر الفاعل
نفس المايات او المايات باعتبار الوجود فاندفع ما قال البعض الفضلاء ان هذا الجواب
انما يستقيم على مذهب من قال ان المايات غير مجعولة واما من قال بان المايات مجعولة
فلا اذ لم يذهب احد الى ان المايات بمجعولة بمعنى كون تلك المايية مايية اذ لا معنى لورود الجعل
محلا للنزاع وان ثبت مصداقا ما ذكرناه فعليك الرجوع الى شرح المواقف والحواشي
شريفية وحكمة العين وشرح الزوراء للمحقق الدواني قال فيه والاشكال اذ يجب تحقق التعريف
مايية الموجود وهذا يصدق على العدم الفاعلية قلت بعد التسليم اه يعني لا نسلم ولا ان
الشيء ههنا بمعنى الموجود بل بمعنى يصح ان يعلم ويخبر عنه ولو مجازا وان سلم باعتبار
ان الاصل في التعريفات الحمل على الحقيقة والاحتراز عن المجاز وان كان مشهورا بخلاف الاستعمال
لكن فرق بين مايية الموجود موجودة فاعلة وبين مايية الموجود ذلك الموجود فاية المايية
فان معنى الاول الامر الذي بسببه الشيء الموجود متصف بالوجود وماذا لك الا الفاعل ومعنى
الثاني الامر الذي بسببه الشيء الموجود وهو ذلك الشيء الموجود الممتاز عن جميع ما عداه
وماذا لك الا المايية اذ لا مدخل للفاعل في كون هذا الموجود الممتاز هذا الموجود الممتاز بل
تاثيره اما في نفسه او في اتصافها بالوجود على ما حققنا فان قيل لا مغايرة بين الشيء ومايته
حتى يتصور بينهما بسببية قلت هذا من ضيق العبارة والمقصود انه لا يحتاج الشيء
في كونه ذلك الشيء الى غير ما هذا كما قالوا في الجواهر ما يقوم بنفسه اذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه

او افهامهم المعنى منه هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان الدلالة يصح
ان يشتق منه صفة يحمل على اللفظ وفهم المعنى او افهامه منه مركب لا يمكن اشتقاق فهامة منه صفة
الا باواسطة مشوان اللفظ افهم منه المعنى قوله وبعض الافاضل اراد به السيد السند قدس سره
حيث رد ما قاله الشارح في شرح التهذيب ما حصله ان كون فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ
باطل كون معناه كون اللفظ بحيث يفهم المعنى ظاهر البطلان نعم انه يستلزمه وبين الاستلزام
من الاتحاد قال وفي الذيل اذا مثل هذا يحمل على التسامح من القوم واعتذروهم على ظهور ان الدلالة
صفة اللفظ والفهم صفة السامع فلا بد ان يقصد بتعريفها بما هو صفة اللفظ اعني كون اللفظ
بحيث يفهم منه المعنى ودلالة فهم المعنى من اللفظ على كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى دلالة
واضحة لا يشتبه فالحق من فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى قوله فالمعنى
يعني اذا لم يكن مطابقة الواقع اياه صفة للحكم بل يحمل على التسامح في على ما حققه بعض
الفضلاء يكون معناه كون الحكم بحيث يطابق الواقع بناء ظهور دلالته عليه واعتمادا على
فهم السامع قال المحشي المدقق لكن على هذا التقدير يكون التخلور او في اعتبار المطابقة
بوالحكم ايضا في الحقيقة فما الفرق بين المراد بكونه مخلورا فيه او لا اذ يذكر في اعتبار المطابقة
او لا حتى يرد ما ذكر بل المراد الذي يلاحظ او لا في حصول هذا المفهوم اعني كون الحكم
مطابقا بفتح الباء هو الواقع لانه الفاعل على الصريح لها سواء ذكر معه ما او مؤخرا او لا يخفى
انه ثابتة على هذا التقدير تامل قوله لا يخلو هذا صادق يعني ان الظاهر ان يكون الباء في قوله
مايه للسببية والضمير الشيء فالمعنى الامر الذي بسببه الشيء ذلك الشيء ولا شك
انه يصدق على الفاعل لان الانسان مثلا انما كان متمايزا عن جميع ما عداه بسبب الفاعل
وايجاده اياه ضرورة ان المعدوم لا يكون انسانا بل لا يكون متمايزا عن غيره لما تقرر من
ان لا تمايز في المعدومات فيمكن ان يكون الفاعلية ماهية لمعلولاتها ويوجد قوله لان التقول
الفاعل ما به الشيء موجود اي الفاعل مايية الشيء موجود في الخارج وذلك اما بان
يكون ايجاد الفاعل نفس مايية ذلك الشيء استعمال الاستيعاب الصواب الشمس والعقل ينتزع
منه الوجود ويصفها به على ما قال الاشراقيون وغيرهم القائلون بان الماهيات مجعولة
فانهم ذهبوا الى ان المايية هي اثر المترتب على تاثير الفاعل ومعنى تاثير الاستتباع ثم
العقل ينتزع منها الوجود ويصفها به مثلا مايية زيد يستتبع الفاعل في الخارج ثم يصفها
العقل بالوجود والوجود ليس لاعتبار عقلي النزاعي كما انه يحصر من الشمس متصف
بالوجود اثر في مقابلها من الضوء المخصوص وليس بشيء هو امر ثابت في نفسه بجعلها

حتى يتصور القيام بينهما قوله وبه يظهر اى بما ذكرنا فى بيان الفرق من ان الماهية ما بالشئ
ذلك الشئ قوله وقد يجعل احد بما الخ اى احد ضميرى الخ راجع الاول الى الضمير الثانى تحملوا على
الاول والمحوا هو الماهية لا الذات فالمعنى الامر الذى غير ذلك الامر فيرجع محصل التعريف الى ما قالوا
فى تعريف الذاتى بالمعنى الاعم بانه لا يعقل ثبوت الذات قوله فلا يتوهم الاشكال الى اخره اذ الفاعل
ليس الامر الذى بسببه الصدور ذلك الفاعل لعدم الحمل بالمواطاة بينهما قوله لكن يتقض ظاهر
التعريف بالعرض اقول ظاهر التعريف لا ينافى التعريف على ما بينا هو ان لا يحتاج فى
كونه ذلك الامر الى غير ذلك الامر والعرض ليس كذلك فان الماهية فى اتصافها بسواء كان
لازما او مفارقا يحتاج الى غير ذلك العرض يكون علة لثبوته سواء كان نفس تلك الماهية
او غيرها مثلا الانسان فى كونه حكما يحتاج الى ما هو مناط كونه حكما من التعجب
لكونه بالقوة ضاحكا بالذاتى بمعنى الجزء ظاهرا وباطنا فان الانسان فى كونه ناطقا لا يحتاج
الى امر غيره ناطق لان نطقه لا يكون لغير معلل شئ واما بالغير فقط واما بنفس الذات فلا تقدح عليها
فما قال الفاضل الجلبى من اندفاع النقض بالذاتى والعرض باطل سهو ولعله الخشى انما
لم يتعرض لهذا النقض لان المقصود تعريف الماهية بحيث يمتاز عن العرض كما يدل عليه
قول الشارح بخلاف الضاحك الخ مدخول الذاتى فى تعريفها لا يضر بالمقصود ويؤيد
ما قلنا ما ذكره بعض الفضلاء من انه جرت عادة القوم فى ابتداء بحث الماهية من
الامور العامة ببيان الفرق بين الماهية وعوارضها دون ذاتياتها لانه قد تشتبه الماهية
بالعوارض فى اذا عرض الشئ انفكاكا كليا بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه بينهما بخلاف
الكلى والجزئى فتدبر قوله جعل هو هو اه رد لما قيل ان هو هو عكم بالاتحاد والمتعلق
بالاتحاد المفهوم من هو هو والمراد من الاتحاد الاتحاد فى المفهوم فالمعنى ما به يتحد
الشئ فى المفهوم فلا يجدى التعريف على الفاعل لانه غير متحد به ولا على العرضى لانه غير متحد
فى المفهوم ووجه الرد ان المفهوم المتبادر من هو هو الاتحاد فى الحمل وعليه لا محصل
فالمعنى حمل المواطاة اعنى هو هو اتحاد المتغايرين فى الحمل فلا يرد عليه خلاف المتبادر و
الاصطلاح الذى يجب الاحتراز عنه فى التعريفات فلا يرتكب مع ان الوجه الصحيح وهو
والظاهر ان الشئ ظاهر متبادر سالم عن ورود النقض على انه يرد على هذا التقدير ان يكون
المحدود ما به الاتحاد لا ما يصدق عليه ما به يتحد الجميع انه ليس كذلك قوله هذا يتحد بهذا
او هذا كما ذكرنا قوله لكان اخصر لكن الذكر اظهر واسبق الى الفهم قوله اى بالكنه المتوهمة
دفع ما يرد على ظاهر عبارة الشارح من انه يلزم ان يكون الذاتيات ايضا من العوارض

لانه

لانه لا يمكن تصور الشئ بدونها بان يتصور بالوجه فتخط لا بالكنه وحاصل الدفع ان المراد
بالتصور فى قوله مما يمكن تصوره الاعم من التصور المطلق والا التصور بالوجه فقط حتى
يرد ما ذكر بل المراد التصور بالكنه فالمعنى انما يمكن تصور الشئ بالكنه بدونه فهو
من العوارض وتصور الشئ بالكنه بدون تصور ذاتياته وما بينه مع فالفاضل الخ
لا يخفى عليك ان الموقوف تعريف الماهية تمييزها عن سواها فينبغى ان يخرج اجزاء الماهية
عن تعريفها كما يخرج عوارضها عن تعريفها مع انه على تقدير ارادة التصور بالكنه يبقى
الاجزاء واخذ فيها اقول هو الخارج من قول بخلاف اه بيان مغايرة الماهية بعوارضها
اللازمة والمفارقة لان بعض المفهومات كان يعرض لنفسها كالمفهوم والمعلى فكان
محل ان يتوهم ان حقيقة العارض والمعروض واحدة واما مغايرة الماهية لاجزائها
فقد ظهر من تعريف الماهية اى المراد بقوله السببية التامة وكذلك فى جميع الكلمات
ان ماهية الشئ مغايرة لجميع عوارضه اللازمة والمفارقة مع عدم التعرض لبيان المغايرة
بين الماهية واجزائها قوله واما تصوره بالوجه بيان لسبب تغير التصور بالتصور بالكنه
يعنى لو لم يغير به لدخل الذاتى بالمعنى الاعم فى العوارض لانه مما يمكن تصور الشئ بدونه
بالوجه اى كما يمكن تصوره بدون العرض قوله قيل عليه اه يعنى يستفاد من تفريع قوله
فان من العوارض على قوله مما يمكن تصوره بدون ان العرضى ما يمكن تصور الشئ بدونه
فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص اعنى ما يمنع انفكاكها عن الشئ ويلزم
تصوره تصورها اذ يصدق عليها انه لا يمكن تصور الشئ بدونها ضرورة انه
تصوره مستلزم لها بحيث يستحيل انفكاك بينهما فينقض تعريف الذاتى منعا
كذلك ينقض تعريف العرضى بهما جميعا فاختار الاستفادة فى توجيه هذا الاعتراض
فقلوبل لك خوفه اذ يكفى ان يقال انه يرد على التعريف المذكور للعرض اللوازم البينة
بالمعنى الاخص اللهم الا ان يقال المراد من ذكر الاستفادة الاشارة الى ورود الاعتراض
عن تعريفهما ودفعهما فعنهما ويكون ضمير قوله ويرد عليه راجعا الى كل واحد من
التعريفين تأمل قوله وجوابه اه يعنى لا نسلم الاستفادة اولا فان بيان حكم العرض
لاجل مغايرته بالماهية لا يستلزم ان يكون حكم الذاتى بخلافه وعلى تقدير تسليم الاستفادة
لانسلم ان الاستفادة المذكورة يكون بطريق التعريف بحيث يصح ان يكون معرفا للذاتى
ساويا له لا يجوز ان يكون المستفاد حكما عاما شاملا له وغيره كما ان ذكره اعنى
ما يمكن تصوره بدونه ليس معرفا ساويا للعرض يدل عليه من البعيضية فى قوله فانه

من العوارض ويؤيده ما قاله في شرح المطالع للذاتي خواص ثلث الاولى ان يمتنع رفعه
عن الماهية على معنى انه اذا تصور الذاتي وتصور معه الماهية امتنع الحكم بسلبه عنها الثانية
يجب ثبوته لها على معنى انه ليس يمكن تصور الماهية الا مع تصوره مع التصديق بثبوته
لها وهما ليستا بخاصتين مطلقتين لان الاولى يشمل اللوازم البينة بالمعنى الاعم والثانية
بالمعنى الاخص انتهى كلامه وعلى تقدير الاستفادة بطريق التعريف نقول في الجواب انا
نمنع عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي اذ لا يمكن تصور ذلك بالكنه بدونه بوجه من
الوجوه سواء كان بطريق الاحضار بان اللزوم ملحوظا قصدا وبالذات او لا بان يكون
ملحوظا تبعا اذ ليس تصور ذلك الشيء الا تصورا تاما فلا يمكن بدونه اصلا والملزم
لتصور اللازم ليس الا تصور اللزوم بطريق الاحضار بان يكون اللزوم ملحوظا
قصدا وبالذات ويمكن تصور الملزوم بدون ذلك اللازم في الجملة وهو ما اذا لم يكن الملزوم
متصورا بطريق الاحضار والقصد والا لزم ان يكون الذهن منتقلا من ملزوم واحد
الى لازمه واللازم لازمه بالغا بالغة حتى يحصل اللوازم باسرها في الذهن وهو ممنوع
فلا يجدي تعريف الذاتي عليها فان قيل قد صرح السيد السند في حاشية المطالع بان الخاصة
الثانية للذاتي اعني ما لا يمكن تصوره بدونه مما لا بد فيه من تصور الذاتي والماهية بطريق
الاحضار ولا يكفي في احضار الماهية فضلا عن تصورها فلت المحتاج اليه هو التصديق
بثبوت الذاتي لها ضرورة انه تصديق لا بد فيه من تصور طرفين بالذات لان التلازم تصور ها
تصور بر شدك اليه عبارة الشارح المحقق على ما نص عليه في حواشي المطالع قال السيد الشريف
في بيان قولهم بان الملزوم لتصور اللازم تصور اللازم التفصيلي فربما يطرء الذهول عما يوجب
اعراضه عن اللزوم فلا يستلزم ذلك ادعاء تصور اللزوم وكان ملحوظا قصدا فحصل ان بالالتزام
تصور على هذا الوجه تصور لازمه القريب وفي هذا المقام بحث نص عليه في حواشي
المطالع فليرجع اليها وايضا نمنع ان تصور اللازم جواب ثان عن الايراد المذكور
بمعنى ان معنى قولنا الذاتي ما لا يمكن تصور الشيء بدونه انه لا يمكن تصور الشيء بالكنه
في زمان لا يكون الذاتي متصورا في ذلك الزمان ضرورة ان تصور الشيء بالكنه لا يكون الا تصورا
ذاتيا فيكون تصور الشيء عين تصور ذاتيه فلا بد ان يكونا في زمان واحد بخلاف
تصور اللازم فانه في زمان غير زمان تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم مغايرة
لتصور الملزوم وتابعة له وامتناع توجه النفس نحو الشيئين في زمان واحد اذا كانا
زمانا تصور بهما متغايرين صدق انه يمكن تصور الملزوم بدون اللازم لانفكاكه

عنه في زمان تصوره فلا يتقضي حد الذاتي باللوازم المذكورة نقول عنه ان الملزوم معدا تصور
اللازم لا سبب موجب له والا لما جاز بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم يجب له
بالضرورة ثم ان تحقق معنى اللزوم بين المعد العلة والمعلول مما لا يخفى ولذا قالوا الدليل
ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والعلم بما يلزم من تصوره تصور شيء آخر مع ان
البادي معدات للحاتب فان قيل فما معنى قولهم تصور اللازم البين لا ينفك عن تصور
الملزوم قلت معناه ان تصوره بعقب تصور الملزوم بدون فصل ولقائل ان يمنع بغاية
ما في الضرورتين فان من تمسك بامتناع توجه النفس في زمان واحد الى الشيئين يرد
عليه ان الاحكام الحاصلة في تصور الذاتي كذلك ايضا تأمل والاولى في الجواب ان يقال عدم
امكان تصور الشيء بلغة بدون الذاتي عدم امكان ملاحظته بحيث لا عنه كما ان معنى امكانه
بدون العرضي امكان ملاحظته بحيث عنه انتهى ان اراد به معدا حقيقة فهو باطل
لان المعد ما يمنع تصورا حتى عدم المعلول ضرورة ان يتوقف على وجوده وعدمه
وتصور الملزوم قد يجامع مع تصور اللازم وان اراد انه بمنزلة المعد في عدم لزوم الا
جتماع كما يدل عليه قولهم ان البادي معدات فان المعدات الحقيقية هي بحركة الواقعة
فيها وتسمية البادي معدات على سبيل التشبيه نص بذلك السيد الشريف قدس سره
في حواشي شرح الرسالة فهو لا يفيد اذ يجوز اجتماعهما فيرد نقضا على تقدير
الاجتماع وهذا البحث مندفع بقولنا ان يمنع تغاير زمانيهما في التصورين كما لا
يخفى وحاصل معنى اللزوم الذي اعتبر الجمهور في اللوازم البينة هو ان لا يتخلل زمان
بين تعقل الملزوم وتعقل اللازم وبذلك صرح العلامة التفتازاني في شرح المقاصد
في بحث الاضافة ومنع تغاير زمانيهما في التصورين بعد الاستدلال عليه راجع الى دليله والا
فهو غير موجود وحاصل ان الدليل المذكور انما يتم فيما اذا كان تصور الملزوم معدا وذلك
غير لازم في جميع الملزومات بالنسبة الى لوازمها البينة لجواز ان لا يتوقف اللازم على
ملزوم اصلا بل يكون الامر بالعكس كالاعدام بالنسبة الى ملكاتها فان الاضافات
داخلة في مفهوماتها وتعقل الاضافة يتوقف على تعقل الملكات لكونها طرفا لها والملكات
الاعدام موقوفة عليها ولا يتوقف شيء منها على الاخر المتضايفين فانهما يحصلان معا
من غير ان يتوقف احدهما على الاخر والا لدار المعية وخلاصته ان اللازم منحصرة في
العلة والمعلول او بين معلولي علة واحدة فعلى تقدير ان يكون الملزوم علة معدة يكون
زمان تصور الملزوم مغايرا لزمان تصور اللازم وعلى تقدير الاخير يكون زمان عد

تصور اللزوم وهو زمان تصور اللازم وبما حررنا لك توجيه المنع ظهر ان اعتراض المحشي الدقيق بعد تفرهذه الحاشية بان جواب الشارح لا يجري في الاعدم بالنسبة الى امكانها وفي المتخالفين مبني على عدم التدبر في توجيه المنع المذكور ووجه التامل ان وجود الملزوم ليس الا وجود اللازم فلا يكون تصور الذات مغايرا بالذات لتصور الذاتي ولذا قالوا بالتغاير بالاجمال والتفصيل بين الحد والمحدود بخلاف الملزوم واللازم فان اللزوم مغاير بالذات لتصور اللازم كما لا يخفى والجواب الحق ما ذكره بقوله والاولى الخ وحاصله ان في الذاتي تصور الذات بدون غير ممكن لان وجوده عين وجودها كما ان المتصور ايضا غير ممكن وفي اللازم التصور ممكن لكن المتصور هو انفكاك اللزوم عن اللازم محالا وهذا لما قالوا ان في كلية ان الفرضية فرض الاشتراك ممكن وان كان المفروض محالا بخلاف الجزئية فان الفرض والمفروض فيها محال وتفصيل ذلك في حواشي السيد الشريف قدس سره على شرح مختصر الاصول فافهم وهذا القدر يكفي في هذا المقام يعني هذا القدر من الانفكاك اعني كون زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم يكفي في الفرق بين الذاتي واللازم واما في قسمه الخارج عن الذاتية الى اللازم والمفارق فلا يجب فيه الانفكاك بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب فتوهذه اشارة الى دفع ما يتوهم ان القول بالانفكاك هدم قاعدة اللزوم وحاصل دفع الانفكاك الملازم للزوم هو بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب لا بمغايرة بالزمان تامل فتر وقيل ايضا اعتراض ثان على قوله ما يمكن اه يعني ان اريد بالامكان في قوله ما يمكن تصور الاول بدونه الامكان الخاص اعني سلب الضرورة عن جانبي الوجود والعدم يلزم جواز تصور كنه الشئ بالعرض وهو محال اذ العارض لا يفيد معرفة حقيقة المعروض والا لم يكن عرضا اذ يصير محصلا ان تصور كنه الاول بدون العرض وتصوره لا بدونه اعني لا ضروريين فيكون تصور كنه الاول جائزا اذ لو امتنع لوجب ان يكون تصور كنهه بدونه ضروريا هف وان اريد امكان العام اعني سلب الضرورة عن احد الجانبين فهذا المعنى حاصل في الذاتي ايضا كما يصدق على العرض ان تصور الاول بدونه واجب وكل واجب ممكن بالامكان العام كذلك يصدق على الذاتي ان تصور الاول بدونه ممتنع ممكن بالامكان العام وتلخيصه انه لما لم يفد الامكان العام شيئا من الطرفين كان صادقا على كل من الواجب والممتنع فتر وجوابه يعني انا نختار ان المراد بالامكان الامكان الخاص ونمنع لزوم جواز تصوره كنه الشئ بالعرض بان يكون بسبب الحصول الذي هو محال بل اللازم جواز تصور كنه الشئ مع العرض بان يكون بسبب مقارنته فان الجانبين المتقابلين في قولنا ما يمكن تصور

الاول بدونه وتصور الاول بدونه يعني معه لا بد ان المقابل بقولنا بدونه معه لا بد فالمعنى تصور الاول بالكنه مقارنا لغير العرض وتصوره معه ليسا بضروريين ولا استحالة فيه فانه يجوز ان يتصور الشئ بالكنه بحيث يلزمه تصور الامور العرضية من اللوازم البينة افول هذا الجواب انما يتم لو كان الباء في قوله بدونه للملابسة اما لو كان للسببية فالمقابل بقولنا بدونه هو قولنا به لا معه فالسؤال باق ولعل هذا وجه التسليم في قوله ولو سلم فتامل يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد يعني ان الامكان في قولنا ما يمكن تصور الاول بدونه داخل على تصور المقيد بقيد بدونه فالامكان ان اعتبر كيفية لنسبة التصور الى بدونه حتى يكون المعنى كون التصور بالكنه بدون العرض وبه ليسا ضروريتين يلزم ما ذكر من جواز التصور بالكنه بالعرض اما لو اعتبر كيفية نسبة الوجود لذات التصور المقيد حتى يصير المعنى التصور بالكنه المقيد بكونه حاصلا بدون العرض ممكن يعني ليس وجوده ولا عدمه ضروريا بمعنى انه قد لا يحصل فلا استحالة فيه لان الامكان ح رجع الى ذات التصور لا الى بدونه حتى يلزم ما ذكر تقوعنه وتوضيحه ان قيل الروي الابيض ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الروي لان الامكان اعتبر كيفية لنسبة الوجود الى ذات الروي لا كيفية نسبة البياض فههنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدون العرض لا كيفية النسبة بان يكون بدون العرض اليه فعدم التصور بدونه مثل عدم الروي الابيض بان لا يوجد اصلا لا بان يوجد ولا يوجد وصفا فتامل انتهى كلامه وجه التامل ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المقيد بقيد يابى عنه الذوق السليم فانه يصير المعنى بخلاف الضاحك والكاتب من الامور الذي الامر الذي يكون تصور الشئ الحاصل بدونه غير ممكن ومن هذا يخرج جواب آخر لا اعتراض السابق اعني صدق تعريف الذاتي على اللوازم البينة بالمعنى الاخص وهو ان تصوره بدون اللوازم ممكن لكن المتصور بخلاف الذاتي فان التصور بدون غير ممكن اذ ليس تصور الشئ الا تصور ذاتياته فلا يكون بدونه ممكنا بخلاف التصور اللازم فانه ممكن تصور اللازم فيجوز تصوره بدونه والمتم يوجد وهذا هو الجواب الثاني الذي اشار اليه فيما نقل عنه اي على ان لسلمنا ان يتقابلا بل قولنا بدونه به وان الامكان بكيفية النسبة الى المقيد فنقول ان تصور الشئ بالكنه بالعرض بان يكون العرض لبا بحصول المقيد غير ممتنع اذ يجوز ان يكون للعرض نسبة ثابتة بها يصير المعروض يلزم من العلم به العلم بكنهه كيف لا وقد قالوا انه يجوز للبينين نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم بما بين آخرين ان لم يطرد في جميع العوارض فتر ويمكن الجواب عن الاعتراض باختيار الشق الثاني وهذا

قد يحصل و ؟

بدونها ممكنا فانه من العوارض اقول يستفاد من هذا ان الذاتي لا مر الذي يكون تصور الشئ بالكنه الحاصل صحيح صح ؟؟؟

وهذا جواب الاسلم الاسبق الى الفهم يعني انا نختار ان المراد بالامكان في قولهما يمكن
تصور الانسان بدون الامكان العام لكن لا مطلقا حتى يرد انه متحقق في الذاتي بل مقيد
بكونه من جانب الوجود فمعنى قولهما يمكن تصور الانسان بدون انه تصور الانسان بالكنه
بدون العرض ممكن وجوده يعني عدم التصور بالكنه بدون العرض ليس بضروري وبهذا
المعنى الامكان المقيد يجانب الوجود غير حاصل في الذاتي اذ لا يصح ان يقال تصور
الانسان بدون الذاتي يمكن وجوده يعني عدم التصور بالكنه بدون الذاتي ليس بضروري
نعم الامكان المقيد بجانب العدم حاصل فيه كما مر لكن هذا ليس بضروري الا عتبا
في الوضع فقد اطلقها على الماهية ان اريد من الماهية باعتبار التشخص كما هو الظاهر
فهذا الاطلاق غير مشهور بين القوم وان اريد بالماهية مع التشخص فعدم شهرته
في حيز المنع قال السيد السند والحقيقة الجزئية شيء هوية وفي شرح التجريد وقد يراد
بالذات ما صدقت عليه الماهية من الافراد والحقيقة الجزئية وشيء هوية او ورد الفاء
يعني الفاء في قوله فالحكم بثبوت اه ايذانا بان هذا السؤال ناشئ عما سبق واما الفاء في قوله
فان قيل هو دال على تفرعه وورود على ما قبله سواء كان منشاء ذلك او لا على ما هو طريق
سائر الاسئلة المورودة في الكتب ثم قال ان الفاء الثاني فان كيف ما يكان شيء هو مجموع امور
ثلثة احدها تعريف الحقيقة بماهية الشيء هو ثانيها كون الشيء بمعنى الموجود وثالثها
كون الثبوت بمعنى الوجود فانه يصير المعنى الامور التي بها الموجودات تلك الموجودات موجودة
ولا خفاء في فساد هذا الحكم ان عقد الوضع مستلزم لعقد الحمل لزوما بينا كما قيل الامور
الثابتة ثابتة اذ حقايق الاشياء ليست الا نفس تلك الاشياء فوجودها وجودها
وبما ذكرنا اندفع ما قيل انا ان اردنا بالحقيقة بمعنى الماهية لا نسلم فساد هذا الحكم اذ المعنى ما بيان
الجزئيات الموجودة في الخارج موجودة كيف ووجود الكل الطبيعي موكول بين العقلاء اذ
ليس المراد بالحقيقة بهذا المعنى الماهية الكلية المفسرة بما يجاب به عن السؤال بما هو فان ذلك
اصطلاح اهل المنطق ان حتى يكون المعنى الطبايع الكلية للجزئيات الموجودة اذ لا اختصاص
لهذا الخلاف بالوقوعية بل المراد ان الاشياء التي تشاهدها وتسميها من الاسماء
المخصوصة لها حقايق هي بها هي تلك الحقايق التي هي نفس الاشياء المخصوصة هو
موجودة ليست بثابتة لاعتقادنا واذهاننا وان هذا من ذلك وتحقيق ان لفظ
الماهية يطلق على معنيين ما يجاب به عن السؤال بما هو وما به الشيء هو هو والنسبة بين
المعنيين عموم من وجه فتحقق الاول بدون الثاني في الجنس بالقياس الى النوع والثاني بدون

الاولى في الماهيات الجزئية واجتماعهما في الماهيات النوعية بالقياس الى النوع الثانية
بالمعنى الثاني لا يكون الا نفس ذلك الشيء فاذا كانت تلك الاشياء موجودة كانت حقايقها
موجودة والبحث لم يفرق بين المعنيين فقال ما قالوا وما قال الفاضل الجوهري باعتراض
في بيان قوله تعريف الحقيقة اي تعريف الماهية باعتبار التحقق والوجود فليس
بشيء اما اولا فلان الحقيقة بمعنى الماهية الموجودة غير مراد في قولهم حقايق الاشياء ثابتة
لانه يكون ذكر الاشياء مستدركا اذ يصير المعنى الماهيات الموجودة للامور الموجودة
موجودة ولهذا اعتبر الشارح هذا المعنى بقوله اشارة الخ وانه غير مرضي في هذا المقام
فتوجيه الاعتراض على ذلك التعريف لا وجه له واما ثانيا فلانه لا مدخل لكون الشيء بمعنى
الموجودة في لغوية الحكم اذ في قولك الماهيات الموجودة موجودة لا خفاء في لغوية الحكم
واما ثالثا فلانه يجب على الحتي ان يقول اذ لا لغوية في قولنا عوارض الاشياء موجودة
وماهيات الاشياء موجودة لان المقابل للحقيقة بهذا المعنى اما العارض او الماهية مع قطع
النظر عن الوجود فلا يكون الشيء بمعنى الموجود قابلا بعض الفضلاء ان يكون الشيء بمعنى
الموجود لم يلزم مما سبق بل اللازم الصادق والتالي ولا مدخل لذا وي في لغوية
الحكم اقول معنى قولنا الشيء عندنا الموجود ان معناه موجود حيث قال في شرح المقاصد
اما انه هل يطلق على المعدوم لفظ الشيء حقيقة فبحث لغوي فعندنا هو اسم للموجود لما
نجده شايعا لا ستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله في المعدوم مجازا وما ذكره ابو
الحسن البصري من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم وهو مذهب بعيد وقال في شرح
المواقف خاتمة للمقصد السادس وفيها بحثان الاول في تحقيق معنى الشيء وبيان اختلاف
الناس فيه وهذا بحث لفظي يتعلق باللغة والشيء عندنا الموجود فاذا لغوية بيان
كون الشيء بمعنى الامور الثلثة وحاصله انه لو لم يفسر الامور الثلثة بما ذكرنا بل بمعنى
مثلا لو فسر الحقيقة بالعارض فيكون المعنى عوارض الموجودة موجودة او فسر الاشياء بمعنى
سوى الوجود كالتصور مثلا فيكون المعنى الامور التي بها الوجود هي بها متصورة فلم يلزم
لغوية الحكم فثبت ان المشار اليه بمجموع الامور الثلثة فما ذكره الفاضل المحشي انه فرق
بين المورد والمشار اليه والمحشر غير المورد وليس بشيء مشاء وقد تدبر ومتابعة
الظاهر فيجاب اذ لا لغوية في قولك اه اقول فلا يحتاج يعني ان رب للتقييد وقد لا يحتاج با
باعتبار قلة المحتاجين اعني اصحاب الاذهان القاصرة كما في مثاله فان المعنى ان
ما تفقده وتسبه لواجب الوجود فهو موجود في نفس الامر لان ما هو واجب وجوده

في نفس الامر موجود فيه والحاصل ان اخذ موضوع هذه القضية بحسب الاعتقاد
والذي حقيقة عرفية كما هو التحقيق من مذهب الشيخ من ان اتصاف ذات الموضوع
بوصفه بالفعل بحسب الفرض مشهور بين الناس بل هي الحقيقة اللغوية والعرفية العامة
على ما ذكر المحقق الرازي في شرح الرسالة من ان ما ذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة قال
السيد السند في حواشي المطول ان اهل الميزان لا يخالف اهل العربية اذ هم بصدد
بيان مفهومات الفاظها بحسب العرف واللغة ولا يحتاج في افادتها لذلك المعنى الى
بيان الا قليلا بالنسبة الى الاذهان القاصرة الغير الواقفة على الاصطلاح بخلاف
قول السائل الثابت ثابت على ما ذكره فان اخذ الموضوع بحسب نفس الامر ولذا حكم
بلغوية وبخلاف قولك شوى شوى فانه وان كان مفيدا لكنه محتاج الى بيان المعنى
بالنسبة الى الوجيه الاذهان لان اخذ المحمول مقيدا بالوصف المذكور معنى مجازي والمعنى
المجازي وان اشتهر لابد من بيان لان المتبادر المعنى الحقيقي على ما تقرر في موضعه وبهذا
معنى قوله في الحاشية الآتية بهذا ناظر الى قوله بهذا الكلام مفيد وقوله ولامثل ابو النجم
ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء من ان اخذ الموضوع
على وجه المذكور كما هو مشهور فيما بينهم كذلك اخذ اصل في شوى شوى على وجه المذكور
فيما بينهم تدبر قوله واما بالنسبة الى القاصرين فهما تاويلا فالفرق غير بين لان اخذ
اصل في شوى شوى على وجه المذكور وان كان مشهورا لكنه مجاز والمعنى المجازي لابد
من البيان البتة بخلاف اخذ الموضوع على الوجه المذكور فانه حقيقة اصطلاحية بالنسبة
وعرفية ايضا فلا حاجة الى البيان قوله وليس مثل المثال الذي ذكره السائل اذ لا فرق بين الا
مور الثابتة ثابتة وبين الثابت ثابت كذا نقل عنه قوله اذ قد اعتبره يعني ان السائل اعتبر
المثال باتحاد الموضوع والمحمول لاخذه الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر ولذا حكم
بلغوية وفيه اشارة الى انه لو لم يعتبر كذلك بل اخذ الموضوع بحسب الفرض كما هو التحقيق
يكون مفيدا وبهذا اندفع ما اورده بعض الفضلاء من ان الفرق بين العنوانين
تكلف لان اذا قلنا كل ج ب يكون مفهوما بحسب العرف واللغة ثبوت ا لباء ج بالفعل
بحسب نفس الامر كما هو ظاهر مذهب الشيخ وفهم المتاخرين او بالفعل بحسب فرض العقل
على ما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازي في شرح المحاكمة لان من الشرطية
انه فرق عنوان قولنا حقايق الاشياء ثابتة وبين عنوان الثابت ثابت حيث
اخذ الاول بحسب الفرض والثاني بحسب نفس الامر بمقصوده ان السائل قد اخذ

العنوان في الثاني كذلك وليس قولك من ذلك القبيل قوله ولك ان تقول في توجيه
وربما يحتاج ان قولك حقايق الاشياء ثابتة يحتاج في افادته الى البيان لعدم ظهوره
بالنسبة الى الاذهان لكن ذلك البيان ليس بطريق التاويل والصرف عن الظاهر له
لشهرته في المعنى المراد منه وبتادره لكونه معنى حقيقيا بخلاف شوى شوى فانه يحتاج
الى التاويل والصرف عن الظاهر لعدم شهرته في المعنى المراد وتبادره منه فعلى تقديره
شهرته فهو معنى مجازي والفرق بين هذين التوجيه والتوجيه السابق ان السابق
كان ناظرا الى كلمة القليل حيث قال فان شوى شوى يحتاج البتة الى البيان معناه
لغفاء وهذا ناظر الى مدخولها اعني الاحتياج الى البيان حيث قال فانه يحتاج
الى التاويل وفيه انه لا يكون لقوله ولامثل ابو النجم وشوى شوى مدخل في بيان
عدم اللغوية الا ان يراد به افادة ظهور الافادة في هذا القول وعدم ظهورها في
شوى شوى كذا نقل عنه وما قاله الفاضل الجلي انه ان اراد ان حقايق الاشياء المستعملة
في الموضوع له وليس فيه مجاز فهو امر بديهي البطلان وان اراد ان المعنى المراد منه وان
كان معنى مجازيا لكنه لشهرته صار كالحقيقة في التفهم من اللفظ من غير احتياج
الى القرينة فهو لا يوجب الاستغناء عن التاويل ليس بشئ لان المعنى المراد منه حقيقة
على ما قالوا من ان التحقيق من مذهب الشيخ ان عقد الوضع هو اتصاف ذات الموضوع
بمفهوم بحسب الاعتقاد قوله وبهذا المعنى لا يحصل دفع توهم كون شوى شوى غير محتاج
الى التاويل لان الشرط المقيد بالان او المعهود بما مضى او المتصف بالبلاغة بعض
من الشعاء فلو جعل اضافة شوى للعهد يكون المراد ان بعض شوى المعهود وهو
شوى الان كبعض شوى المعهود وهو المقيد بما مضى او المتصف بالبلاغة يكون معنى
على ما هو الظاهر المتبادر من المعنى الحقيقي للاضافة بلا تاويل وحاصل الدفع
ان معنى العهدية ارادة بعض الاشعار المعين واما ملاحظة بقيد كونه الان او فيما
مضى او موصوفا بالبلاغة فهو مما لا يدل عليه الاضافة فارادته ليس الا بالتاويل والصرف
عن الظاهر قوله وكم فرق اه اي من فرق بين شوى الان كشوى فيما مضى او هو معروف
بالبلاغة وبين ارادة البعض المعين سواء كان بالتعيين الشخصي او النوعي لعدم دلالة
ارادة المعين على القيد المذكور بشئ من الدلالات الثلاث على ان العهد يقتضي الذكر
الحقيقي لفظا او تقديرا والحكم والكلي متحقق ههنا كذا نقل عنه وما ذكرنا اندفع
ما قال بعض الفضلاء ان شوى الان كشوى فيما مضى او المعروف بالبلاغة بعض

بعض الاشخاص معينة لكن بالتعيين النوعي والتعيين المعتبر في العهد ليس مقصورا
على الشخص فيجوز ان يراد بالاضافة التعيين النوعي وهو نحو المعروف بالبلاغة
او فيما مضى لان الاضافة تفيد على ان المراد بعض الاشعار سواء كان معينا بالنوع
او بالشخص اما المعينة باعتبار كونه فيما مضى او موصوفا بالبلاغة فمما لا دلالة
عليه قوله والمشهور يعني ان التوجيه المشهور في بيان قوله ربما يحتاج الى البيان
انه ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام ومطابقة لنفس الامر وهو البيان بالدليل
بالنسبة الى بعض الاشخاص كالسوفسطائية فيكون ذكره تأكيدا للافادة فان الاثبات
للسائل انكر الافادة اكيد بانه يحتاج الى الدليل فكيف ينكر كونه مفيدا بخلاف التصديق
السابق فان في ذكره بيان ظهور الافادة على ما مر قوله ويرد عليه ان الشعري يعني يرد
على هذا التوجيه ان الشعري الشاعر قد يحتاج الى بيان صدقه ومطابقته لنفس
الامر بدليل كما انه في استقامة معناه يحتاج الى تأويل وتقدير اذ لا يدل اثبات
ان الشعري الآن كالشعري فيما مضى والشعر المعروف بالبلاغة من شاهد خصوصا ما
بالنسبة الى الاذهان القاصرة عن فهم البلاغة فاندفع ما قيل ان الشعري يحتاج
الى التأويل لا الى البيان صدقه بالدليل فلا يكون قوله ولا مثل انا بو النجم وشعري شعري
ناظرا الى قوله ربما يحتاج الى البيان واما جعل قوله ولا مثل انا بو النجم وشعري شعري
لم نذكره في الكتاب مما لا يرتضيه من له ادنى دراية بالاساليب كذا نقل عنه من سهنا
ظهر ركاكته ما قاله بعض الافاضل من ان المراد بالبيان البيان بالدليل فيكون تأكيدا
بالافادة وقوله لا مثل انا بو النجم آه نفي التوجيه المشهور في اتحاد المسند
والمسند اليه لانه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان قوله واعلم آه جواب حسن لدفع
الاعتراض المذكور بقوله فان قيل آه وحاصله ان المراد بالحقيقة ما بالشيء هو هو
وبالشيء ما يعم الموجود والمعدوم ومجازا عن ما يصح ان يعلم ويخبر عنه والثبوت
الوجود فالمعنى ما يبنى الامور التي يصح ان يعلم او يخبر عنه ثابتة في الخارج فلم يرد
السؤال باللغوية وعلى ما ذكرنا لا يرد شيء مما ذكره الفاضل الجلي بقوله عليه يرد ان الحقيقة
بالمعنى المذكور لا يطلق الا على الموجود بالوجود الاصلي ففي تقدير تقييم الاشياء لا يجوز
اضافة الحقايق اليها ونقول ان اللغوية وعدم الافادة باق في الكلام المذكور
سواء كان المراد بالشيء الموجود او اعم منه ومن المعدوم لان الوجود معتبر في الحقيقة
كما عرفت لان هذا مبني على ما ذكره سابقا في توجيه السؤال من ان المراد بالحقيقة

الماهية باعتبار الوجود مبنية على ما ذكره سابقا في توجيه السؤال من ان المراد ليس
لذلك على ما عرفت سابقا فبناء هذين الاعتراضين عليه بناء فاسد فان قيل الحكم
بان ما بيانات الامور التي يصح ان يعلم ويخبر عنه ثابتة لا يصح لان من تلك الامور المعدوم
مات فيلزم ان يكون الماهيات المعدومات ثابتة وليس كذلك قلت المراد بالامور
الجنس كما بحققه الشارح في قوله والعلم بها متحقق وثبوت ما بيانة جنس ما يصح
ان يعلم ويخبر عنه يكفيه ثبوت ما بيات بعض افراده هو الوجودات تأمل قوله والتصديق
بها اي التصديق بثبوتها في نفسها وباحوالها اي التصديق بثبوت الاحوال والا يتجه
ما قيل ان الكلام في العلم بالحقايق فكيف يصح عد التصديق بالاحوال من العلم بها لان
التصديق بحال الشيء من حيث انه لذلك الشيء علم بذلك الشيء قوله فاللام اه
في العلم للاستغراق الانواع يعني ان لام التعريف في قوله والعلم للاستغراق انواع العلم من التصور
والتصديق فالمعنى جميع انواع العلم بالحقايق من التصور والتصديق متحقق وانما
حمل على الاستغراق الانواع لانه لو اريد به استغراق الافراد يلزم ان يكون جميع افراد
العلم بالحقايق ثابتا وهو غير صحيح كما لا يخفى بخلاف انواعه فانها ثابت ولو باعتبار
بعض الافراد وانما اختار الجمهور المقام لان جعل الاستغراق للانواع مما لم يعهد عند اهل
العربية حقيقة وانما هو باعتبار ان معنى الاستغراق هو استيفاء الافراد وافراد الجنس
او لانواعه قوله بمعونة المقام يعني انما جعل اللام للاستغراق بمعونة المقام الرد
على اللاادرية وهو لا يحصل بجعل اللام للجنس لانهم لا ينكرون ثبوت جنس العلم ضرورة
انهم معترفون بالشك والشك من التصور بل ينكرون التصديق بها وايضا المتبادر
الاسبق اعني الاستدلال بوجود المحدثات لا يتم الا بالتصديق بها وباحوالها ولا قرينة
على العهد حتى يخص بالتصديق مع ان التصديق لا يحصل بدون التصور فيجب
الحمل على الاستغراق ويكون المعنى جميع انواع العلم من التصور والتصديق متحقق فان قيل
ان مقام الرد لا يستدعي الاستغراق مطلقا فضلا عن الاستغراق النوعي اذ ثبوت جنس
العلم كاف فيه ليس بشيء كما لا يخفى قوله ثم ان الاستدلال يعني ان الاستدلال على ان الصانع
موجود متصف بالعلم والقدرة والحيوة وغيرها كما يحتاج العلم بان الحقايق
ثابتة يحتاج الى العلم باحوالها بانها ممكنة وحادثة كما سيجيء في بيان ان الصانع
اذا تقرر هذا فاعلم ان من قدر لفظ الثبوت في قوله العلم بها ووجه التقدير الثبوت
بان الاستدلال على وجود الصانع انما هو بوجود المحدثات فلا بد من تقدير الثبوت

ليفيد ان العلم بوجود الحقايق محققة فقد غلط في توجيهه غلطين الاول ظن وجوب
التقدير حيث قال لا يتم غرض الاستدلال الا باراد لا معنى للعلم الا تصورها والتصديق بها
وباحوالها فلا حاجة الى التقدير والثاني في ظن كفاية العلم بالثبوت والا فلا وجه للتخصيص
التقدير بل لا بد من العلم بالاحوال ايضا على ما سيجيء اقول ويمكن توجيه كلام من خص
الثبوت بحيث يرد عليه غلطه الثاني في بيان المراد بثبوتها اعم من ثبوتها في نفسها
او ثبوت الاحوال لها فيشمل العلم بالاحوال ايضا قوله فقد غلط غلطين نقل عنه الاول
ظن كفاية العلم بالثبوت فلذا قدره ولم يقدره غيره والغلط الثاني في ظن وجوب
التقدير قوله والثبوت باعتبار المضاف اليه نقل عنه فانه مصدر ثابته المستدعي
ضمير الحقايق وهو ثبوت الحقايق في ضمن مصدرية مضاف والضمير لكن في قوله تعالى
اعدلوا هو اقرب للتقوى انتهى كلام بعض الفضلاء فيه ان كفاية الاضافة بحسب المعنى
محل الحدث ممنوعة لانه غير مراد لان المقصود من قولنا والعلم بها متحقق الرد على اللادرية
المنكرين للعلم مطلقا فكيف يتم اثبات العلم الاجمالي بجميع الحقايق ولا حاجة الى العلم
التفصيلي بها قوله وان اريد اجمالا اي ان اريد بقولنا عدم العلم عدم العلم الاجمالي بان يلاحظ
بوجه شامل جميع الحقايق فعدم هذا العلم مما نقول حقايق الاشياء ثابتة
يتضمن العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو العلم الاجمالي مع انه قد سبق ان المراد ما نتعقله
حقايق الاشياء والاعتقاد لا يتحقق بدون العلم وهذا القدر كاف في العلم الاجمالي
لا يقال نحن نقيد العلم اي يعني اذا تحققنا ان المراد عدم العلم تفصيلا ونقول انه مضر لان
العلم في قولنا العلم بها متحقق على تقدير عدم ارادة الثبوت مقيد بالكنه وذلك لانا
اذا لم نقدر الثبوت يكون المراد بالعلم العلم التصوري لانه المتبادر من العلم بالحقايق
نفسها اذ التصديق علم باحوالها وح لا بد ان يقيد العلم بالكنه والا لم يحصل الرد على
اللادرية لانهم ايضا معترفون بالعلم بالوجه ضرورة ان الشك فرع التصور
فحيث حاصل الاستدلال ان لا بد من تقدير الثبوت اذ لو لم يقدر لكان المراد العلم بها
بالكنه وهو باطل للقطع بانه لا علم بالحقايق لتعسرها فضلا عن ان يكون بالكنه والفاضل
الجلي فهم ان مراد المحشي انا نقيد العلم بالكنه على تقدير ارادة الثبوت فاعترض بان
بينهما تنافيا فان الاول علم تصوري والثاني تصديقي فكيف يصح ان يقال نحن نقيد
العلم على التقدير بارادة الثبوت بالكنه لا يخفى ان ما ذكره بعيد عن المحشي بمراحل فان
الفاضل المحشي في قوله نحن نقيد العلم بالعلم المذكور في قولنا اذ لا علم بجميع الحقايق

ولا يخفى

ولا يخفى ان القول في الجواب لا دليل على تعميم الشرط فيه اب عن ذلك قوله لانا نقول لا دليل اخره
عليه اي لا دليل على تقييد العلم بالكنه والمراد بالكنه والرد على اللادرية يحصل بدونه بان يكون
المراد العلم الشامل للتصور بالكنه وبالوجه فيكون المعنى العلم بالحقايق اي تصورها بالكنه
وبالوجه متحقق قوله مع ان تعميم الشرط فيه بين ان تعميم الشارح العلم في قوله والعلم بها متحقق
بحيث يشمل التصور والتصديق بها واحوالها ينافي ان يقيد العلم بالكنه لان التقييد بما
بالكنه مبني على ان يكون المراد بالعلم تصورها وان لا يكون بها شاملا للتصديق بها واحوالها
على ما مر وقول الشارح بدل على شمول التصور والتصديق قوله ولو سلم قطع النظر عما في ولم
ان المراد العلم بالكنه لكن لا يلزم من بطلان هذا التقييد وجوب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك
القيد اعني بالكنه ويكون المراد العلم مطلقا سواء كان تصورا بالكنه او بالوجه او تصديقا بها
واحوالها كما فعله الشراح الظاهر من ذلك البطلان كما يكون تقدير الثبوت يكون بترك
القيد المذكور ونعمم العلم ايضا كما لا يخفى وحاصل الجواب انا لا نلتزم تحقق تقييد العلم
على تقدير ارادة الثبوت ولو سلم فالقضية المركبة من قضيتين اتفاقية فلا يلزم من بطلان القيد
التقييد تقدير الثبوت وذلك لان بين الثبوت والتقييد بالكنه مع الجمع والاعم ان الذان بينهما
منع الجمع لا يستلزم عدم احدهما عين الآخر بل عين احدهما عدم الآخر فلا يستلزم
عدم تقدير الثبوت التقييد المذكور وبما حررنا اندفع ما قال المحشي المدقق فيلزمه على
تقدير تسليم التقييد لا يجوز ترك التقييد فيجب تقدير الثبوت لانا انما سلم تحقق التقييد
على ذلك التقدير وح يجوز ان يكون بطلان ذلك المقيد بانتفاء التقدير اذ لا علاقة بينهما
وما لم يلزم التقييد لذلك التقدير حتى لا يمكن ترك التقييد على ذلك التقدير فيكون له
استحالة مستندة الى استحالة ذلك التقدير فيجوز تقدير الثبوت فتدبر قوله وقد يقال الثبوت
الكوني معلوم حاصل ايراد النقض على ما قال المراد العلم بثبوتها يعني ان اريد بقول العلم
بثبوت الحقايق التصديق بثبوت جميع الحقايق فهو ليس بصحيح لان ثبوت الكل غير معلوم
وان اريد التصديق بثبوت بعض الحقايق فلا وجه للعدول عن الظاهر وتقدير الثبوت
اذ كما يعلم ثبوت بعض الحقايق يعلم بعض الحقايق ايضا قال المحشي المدقق ان قيل ثبوت
الكل معلوم اجمالا لان ما مر من قولنا حقايق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي
بالجميع والمراد بهذا القائل فلا يكون العدول موجها انتهى كلامه وفيه تامل قوله والجواب ان المراد
الجنس يعني ان المراد بقولنا حقايق الاشياء في المعنى جنس حقايق الاشياء ثابتة والعلم
بذلك الجنس متحققا سواء كان في ضمن فرد واحد او اكثر فح يرجع الى الايجاب الجزئي وذلك

اخره يعني و

فيجب

الثبوت سم

بقولنا حقايق الاشياء ثابتة

كاف في الرد على الخصم لانه يدعي سبب الحلي في مقامين فقد يرد عليه اه يعني ارادة الجنس والدفع بها الاشكال وحصل به الرد على الخصم لكن لا يحصل ما هو المهم من التصديق بها بين التقييد ما هو الحق لان الحق منه التنبيه على وجود ما شاء بعد من الاعراض والاعيان و تحقق العلم بها يتوسل به الى معرفة الصانع على ما صرح به الشراح اذا كان المراد الجنس لا يلزم ان يكون ثبوت العلم في ضمن ذلك البعض لجواز ان يكون في ضمن فرد آخر سوى ما شاء بعد فلا يحصل التنبيه على وجوده فقد وجوابه اه يعني ان المراد في قولنا التنبيه على وجود ما شاء بعد التنبيه على وجود جنس ما شاء بعد اذ التوسل الى معرفة الصانع انما يتوقف على وجود الحدث والعلم بها سواء كان ما شاء بعد او لا وقول بعد الجواب لا يدفع الاعتراض اذ وجود جنس ما شاء بعد لا يكون الا في ضمن ما شاء بعد لان معنى قولنا التنبيه على وجود جنس ما شاء بعد التنبيه على وجود ما شاء بعد سواء كان في ضمن فرد واحد او اكثر كما ان معنى قولنا جنس حقايق الاشياء ثابتة ان ما هية حقايق الاشياء ثابتة سواء كان في ضمن حقيقة واحدة او اكثر على ما هو مدلول لام الجنس نعم يرد فيما اذا كان المراد بالجنس الجنس المنطقي اذ يجوز ان يكون وجود ما شاء بعد هذا المعنى في ضمن ما شاء بعد او غيره لكونها فردين لكن حمل على هذا المعنى بعيد مع ان تقدير لفظ الجنس ايضا بعيد لا بد له من قرينة فالجواب اما مبني على التبادر او التبادر تامل موقوف فقد فالكلام السابق على حذف المضاف وهو لفظ الجنس فقد الفاضل المحشي الحاجة الى تقدير المضاف لان ما في قولنا ما شاء بعد اما موصولة او موصوفة وايا ما كان فهما يفيد معنى الجنس او معنى الاستغراق على ما علم في موضعه وحملت بهما على الجنس ليس بشيء اما اولا فلانه يخفى انه ليس بشيء لانه يصير معنى التنبيه على وجود الجنس الشامل والجنس ليس بشامل بعد اصلا فلا بد من تقدير المضاف او بوّل الشامل بعد او اراده فقد او نقول يعني نقول التنبيه على وجود ما شاء بعد صادق مع ان الكلام السابق ليس على حذف المضاف لان الكلام اعني قولنا حقايق الاشياء ثابتة تنبيه على وجود شيء من الحقايق واثبات شيء منها فالحق بالثبوت الانسان في بداءة الطفولية هي الشامل بعد لانها اظهر وجودا واسبق حصولا من غيرها ولذا لا يخلو عنه الانسان في بداءة الطفولية لكن في كفاية هذا القدر في التنبيه تامل فقد وهم العادية الفرق بين مذهب العادية والعندية ان العادية ينكرون ثبوت الحقايق بالمرة وتميزها في نفس الامر حلقا بتبعية الاعتقاد ويدعون ثبوت ما يتوهم منفيا الحقايق بالمرة لانها اذا لم يكن مميزة في نفسها ارتفعت بالمرة فالحقايق

منزلك

عندهم

ثبوتها

اذ تشكك المحدثات في تصورها والتصديق بها وبما حولها

يكون تلك الحقيقة واحدة او كثيرة لا يلزم ان يكون ما شاء بعد كذلك بل الامر بالعكس كما سبق هذا فيورد الاشكال قبل التبادر

التنبيه

عندهم كالسراب الذي يحسبه الضمآن ماء وليس له ثبوت في نفس الامر ولا تبعية للاعتقاد بدليل ذلك قولهم المحق ويدعون لزوم بعدم تحقق نسبة امر الى آخر حيث نفي التحقق اي التقرر والعندية ينكرون ثبوتها وتميزها في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا يعني انه لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقايق عن نفس الامر بالمرة لعدم تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وتقررها في نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقادات وتبعيتها وهذا كما ذهب اليه الصوفية من تصويب كل مجتهد كما في قواعد العربية فانها ليست من العلوم الحقيقة الثابتة في نفسها مع قطع النظر عن اعتبار لغة العرب لكن لها ثبوت فيها بتوسطها ولذا قال يتصف بالصدق والكذب فالاعتقادات عندهم ليست في عروضها ولذا قال تابعة للمعاني كما هو عندنا فانا نقول نجد هذا الشيء مرادا له في نفسه كذلك وهم يقولون هذا الشيء مراد لا نجد كذلك ومن هذا تبين معنى مذهبهم كما ان لكل واقعة حقا بالنسبة اليه عندهم لانه لما كان ثبوت الاشياء في نفسها تابعة للاعتقاد كان اعتقاد كل شخص حقا بالنسبة اليه فقد يكون حقا كما يقال ان تقديم المضاف اليه على المضاف وحقا بناء على لغة العرس والعكس ايضا حق بناء على لغة العرب والحجة لما قيل من ان الحق بها على مذهب الظام كما يجيء قال بعض الفضلاء ان الفرق بين المذهبين ان العادية ينفون كون نفس الامر ظرفا لنفسها والعندية كونها ظرفا للثبوت ولا يخفى ان بهذا الفرق انما يتم لو كان الثبوت في قولهم بمعنى الوجود بناء على ان نفي ظرفية نفس الامر لوجود شيء لا يستلزم انتفاء ذلك الشيء بخلاف ظرفيتها لنفسها حقا في محل اما اذا كان بمعنى التميز كما سبجيء فانتفاء ظرفية نفس الامر لتميزها يستلزم انتفاءها بالمرة فلا يكون ظرفا لنفسها ايضا فالتعويل على ما ذكرنا فان قيل عبارة الشارح في بيان المذهبين ناظرا الى الفرق اعتبر بعض الفضلاء حيث قال زاد لفظ الثبوت والثاني دون الاول قلت اخذ الشارح السيد قدس سره بما ان نفي التميز مطلقا يستلزم الانتفاء بالمرة وانتفاء التميز بتوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت في نفس الامر فقد لانهم بعاندون اي يعاندون العقلاء الجازمين بثبوت الاشياء من الواجب والممكن ويدعون لزوم بعدم ثبوت امر الى آخر في نفس الامر حتى نسبة التميز فلا يكون الحقايق الا اوهاما هو وجالات كالسراب وليس في الحقيقة رب ولا عبد ولا شيء والامر كل لان الكل راجع الى اصل واحد في الحقيقة هو الوجود المجرد العاري عن الكثرة والتعين

الشرح

الحق

نفس الامر

ظرفية نفس الامر لوجود شيء لا يستلزم انتفاء ذلك الشيء كما ان نفي ظرفية نفس الامر لتحقق في محل لا يستلزم انتفاءه بالمرة فلا يكون ظرفا لنفسها ايضا

نفسها كما حقق في محله اما اذا كان بمعنى التميز كما سبجيء فانتفاء ظرفية نفس الامر لتميزها يستلزم انتفاءها بالمرة فلا يكون ظرفا لنفسها ايضا

بتوسط الاعتقاد

لانهم لا ينكرون الثبوت مطلقا لما عرفت من انا لو اعتقدنا بثبوت شئ فهو ثابت
على رايهم لكن بالنسبة الى المعتقد انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان التقرير على
هذا المعنى مع انه خلاف المصطلح يكون المعتقد اخص من الثبوت لانه اراد به الوجود
الذى يكون على قرار واحد حيث قال لا ينكرون الثبوت مطلقا والثبوت هو الوجود
الذى سواء كان على قرار واحد او لا فلا يكون حقايق الاشياء ثابتة ردا على العدمية
لانهم ايضا يقولون بثبوت لحقايق وانما ينفون عنها التقرر ولو حمل الثبوت فى قوله
حقايق الاشياء ثابتة على التقرر لم يكن كذلك ردا فى الثبوت والوجود والكون مع تر
ك المعنى الحق وجها واما ثانيا فلانا ذكرنا وجها بنفى الثبوت بالتقرر وهو قوله
لانا عرفت انه بمعنى جار فى التقرر بان يقال لو اعتقدنا تقرر الشئ فهو متقرر على رايهم
لكن بالنسبة الى المعتقد فحينئذ ان لا ينكرون التقرر فيكون مذهب كل قوم حقا فان
قيل ما معنى الحق والباطل هيهنا اذ ليس هيهنا نسبة خارجية تطابقها الحكم اولا تطابقه
هو ما ذهب اليه النظام ومطابقة الحكم الاعتقاد وعدم مطابقته له قول قد سمعت
مناسبة ما يظن من اعتبار هذا التحمل مع انه على هذا التحمل لا فائدة فى ايراد
هذه المقدمة بعد عدم القول بان الحقايق عندهم تابعة للاعتقاد قوله هذا الزعم
بمعنى القول البعد الدال على نسبة لا يطابق الواقع سواء اعتقدها القائل او لا فلا يرد
ما قال بعض الافاضل القول العارى عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ليس بخبر
ليكون صادقا او كاذبا لانه حكم ولا بالزعم ويؤيده ما قالوا قال الشريف المحقق فى بحث
الامر والخبرى لا يقال الشاك ليس بخبر ليكون صادقا او كاذبا لانه حكم معه ولا
تصديق بل مجرد تصور كما صرح به ارباب المعقولات لانا نقول لا حكم ولا تصديق
للشاك وبمن انه لم يدرك وقوع النسبة اولا وقوعها او ذهنية لم يحكم بشئ من النفى
والاثبات ولكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية كما اذا قيل فى الدار فكلامه خبر لا محالة قوله
قال الشارح انه لم يحقق نفى الاشياء اى انه لم يثبت نفى جميع الاشياء الذى ادعيتم
بقولكم لا شئ من الحقايق فى نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد فقد ثبت شئ فى
نفس الامر ضرورة انه لو لم يثبت السلب الكلى تحقق الايجاب الجزئى والا لزم ارتفاع
النقيضين وان ثبت النفى فى نفس الامر فقد ثبت ما بينا فى نفس الامر لا حقيقة من الحقايق
قال بعض الفضلاء فى تحرير هذه العبارة انه لم يتحقق نفى الاشياء اى انه لم يتصف
شئ من الاشياء بصفة النفى لم يكن منها منفيا اذ المنفى ما اتصف بالنفى وقام به النفى

انما يوجب التعبات الوهمية كما ذهب اليه الصوفية الوجود شئ قال المحقق
الدواني الصوفية طائفة نفت حقيقة سوى الحق فيكون راجعا الى مذهب الصوفية لم يتبين كلامهم
ولم يتخصص دلائلهم وبما حررنا اندفع ما يتوهم ان قوله ويدعون الجزم بعدم تحقق
نسبة امر ما اخر فى نفس الامر يدل على انهم لا ينكرون تحققها ان انكارهم مختص
بالنسبة وليس كذلك فانهم منكرون لنفس الحقايق نسبة كانت او لا على ما عرفت فا
فالاولى ان يقال يدعون الجزم بعدم امر فى نفس الامر ولعل الباعث على تحقيقه النسبة
ان قول لو ما من قضية بديهية او دليل لما ادعوه وهو انما يدل على عدم تحقق النسبة
النسبة فقط وليس كذلك لانه بيان منشاء غلطهم فيجوز ان لا يختص منشاء مذهبهم
قال فى شرح المواقف ومنهم فرق تسمى العنادية وهم الذين يعاندون ويدعون
انهم جازمون لا بموجود اصلا وانما انتفت مذاهبهم من الاشكالات المعارضة قوله
ويه يظهر اى بما ذكرنا من وجه التسمية ونقل عن مذهبهم يدل على انكارهم ليس
مخصوصا بالحقايق الموجودات بل يعم المعدوم الثابت فى نفس الامر لانكارهم
نسبة امر ما اخر مطلقا قوله فتخصيص اه يعنى ان تخصيص الشارح انكارهم بحقايق
الموجودات بالذكر حيث قال ومنهم من ينكر حقايق الاشياء جرى على وفق المابق
فان الكلام فى ثبوت حقايق الموجودات قوله والاظهر اه يعنى ان الاظهر ان يحمل
الاشياء هيهنا اى فى قول الشارح منهم من ينكر حقايق الاشياء على المعنى الاعم الشامل
للموجودات والمعدومات اى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه قوله اى تقررها اه يعنى
ليس المراد بالثبوت معناه الحقيقى اعنى الوجود الخارجى بل الاعم الشامل للوجود
والمعدوم ولو مجازا وهو تقررها وامتيازها مع قطع النظر عن وجه الفارق
لانكارهم ايضا لا يختص بالموجودات الخارجية بل يعمها والمعدومات فالمعنى
انهم ينكرون كون الاشياء متصفة بالتقرر والامتياز بحسب نفس الامر مع قطع
قطع النظر عن وجه الفارق لانكارهم ايضا لا يختص بالموجودات الخارجية
بل يعمها والمعدومات فالمعنى انهم ينكرون كون الاشياء متصفة بالتقرر والا
متياز بحسب الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد قال الفاضل الجلى اى تقررها وكونها
على قرار واحد فانه لما كان احوال الاشياء بحسب الاعتقاد قلوا اعتقدنا فى بعض
الاوقات وجود شئ فهو موجود ثم اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون
شئ من الاشياء تقرر وقرار فى شئ من الاوصاف وانما قررنا الثبوت بالتقرر

لانهم

اذ هو ملزوم لم فلزوم الثبوت وان تحقق النفي فقد ماهية من الماهيات الثبوت الذكور صح

وان لم يتصف بالنفي لزم الاتصاف بنفي النفي والنفي اثبات ونحن كذا الاتصاف بنفي النفي من جملتها اقول فيه بحث لانا لانسلم انه لم يتصف الاشياء بالنفي يلزم ان يتصف بنفي النفي لجواز ان لا يكون الاشياء ثابتة في نفسها فلا يتصف بشيء منهما ولو قيل ان عدم الاتصاف بالنفي يستلزم الاتصاف بنفي النفي بناء على تلازم الموجبة المعدولة المحمول والسالبة البسيطة بين ان الزام منكري اجلى البديهيات بمقدمة خفية عند العلماء بل فاسدة عند الاذكياء على ان شيء الترديد ليس على طرف النقض اذ قد حمل التحقق في شق الاول على الاتصاف وفي الثاني على الثبوت والا يلزم ثبوت ما ابية النفي اذ اتصاف شيء بشيء انما يستلزم ثبوت المثبت له لا ثبوت المثبت تأمل فتدبر ورد عليه يعني ان عدم ارتفاع النقيضين وكذا اجتماعهما من جملة المحالات الباطلة عندهم فلا يلزم من عدم ثبوت نفي الاشياء في حد ذاته ثبوت امر ما في نفسه بل يجوز ان يرتفعا ويكون محالة من جملة المحالات قال الفاضل والحق ان الالزام عليهم ليس مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين حتى يرد عليه ما ذكره بل حاصله ان ما ادعيتم من نفي الاشياء ان زعمتم انه تخيل فقد ثبت مقصودنا وهو ابطال ما ادعيتم من نفي الاشياء وان زعمتم انه متحقق ثابت فقد قررتم بثبوت غرضنا ايضا وايا ما تزعمون فرجا بالوفاء بقول المؤمن الاستدلال باثبات احقية الاشياء ثابتة لا مجرد ابطال مذهبهم يثبت غرضنا بمجرد كون النفي مجلا بدليا على ذلك قولا ثالث ان تحقيقا والزاما قلت فالصواب ان يقتصر على الاخير حاصله انكم جزمتم بنفي الحقايق معللة موجودة كانت او معدومة من حيث فلزم لاشيء من الحقايق في نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقايق وقد ادعيتم بانها ثابتة في نفس الامر حيث فسكم في اثباته بالشبهة فقد ثبت بعض ما نفيتم فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء ان يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر مثل ان يقال النفي من جملة المحالات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت ما نفي قلت قد يتوهم ان بعض الناس توهموا ان السوفسطائية انما ينكرون الحقايق الموجودة في الخارج فلا يلزم من ثبوت النفي ثبوت الحقيقة الخارجية فكلفوا في توجيه الالزام بانه اذا ثبت النفي ثبت الحقيقة الموجودة في الخارج لانه قسم من العلم الذي هو قسم من العرض الموجود في الخارج لانه اما كيف او انفعال على ما قيل قلت ويرد عليه اولا حاصله انه كيف يمكن الالزام لمنكري اجلى البديهيات بامر خفي فان لهم ان يقولوا لانسلم ان العلم موجود بل هو من جملة المخيلات والدلائل المشبهة لها باطلة كيف وقد ذكره

جماعة

جماعة مشبهة للحقايق فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لا ينافي كونه ملزوما بما يجب كون الملزوم به معتقدا لمن تمسك به اعني المحشي انه لا يتم الالزام عليهم بل توسيع دائرة مقالهم لان التمسك بهم المتكلموا ولم يقولوا بوجود العلم حتى يرد ما ذكر قلت لا يقال حاصله انه لا حاجة في توجيه الالزام على تقدير ان يكون انكارهم متصورا على الموجودات لانا نقول بل تام بدونه لان تردد هذا الزام في التحقق وهو بمعنى الوجود فيصير المعنى انا لم نوجد في الخارج نفي الاشياء فقد ثبت شيء منها وان وجد النفي في الخارج فقد ثبت امر موجود في الخارج ولا شك ان تلك المقدمة مستدركة لانا نرد بين وجود النفي وعدمه فان قالوا بعدمه يلزم وجود الاشياء وان قالوا بوجوده فهو المدعى قال الفاضل الحلبي في تحرير هذا السؤال يعني ان هذا الايراد مشترك الورود بين قول ذلك المتوهم وبين قول الشارح لانا الشارح ايضا اخذ الوجود في الدليل الالزامي لان ترديده هذا الالزام في التحقق اذ محصل الترديد نفي الاشياء اما متحقق او غير متحقق وهو اي التحقق بمعنى الوجود فيحتاج كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة والا لم يثبت شيء من الاشياء على تقدير الشق الاول على تقدير تحقق النفي انتهى اقول فيه بحث لانا لا نسلم احتياج تصحيح شق الترديد الى هذه المقدمات بان يكون ترديدا في الامور الممكنة الموجودة فانا اذا لم نتبين بتلك المقدمات وجود النفي يكون الشق الاخير متحتما فرضيا ما يشعر به قوله فيحتاج كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة فتقول كون الترديد بين الامور الممكنة ليس بلازم ان يجوز وقوعه في الامور الممتنعة سد الطريق الخصم بحيث لا يمكن له التكلم بما مؤداه الكتب وان اريد انه على تقدير فرض الشق الثاني لا يلزم تحقق شيء من الاشياء بدون تلك المقدمات على ما يشعر به قوله والا لم يثبت وجود شيء من الحقايق على تقدير الشق الثاني فهو باطل بديهية لانا اذا فرضنا وجود النفي فقد ثبت المدعى سواء كان محالا او ممكنا قلت لانا نقول ليس هناك الا حاصله ان التحقق هنا اي في الترديد ليس بمعناه الحقيقي اعني الوجود الخارجي اذ لو كان بمعناه لا يكون الشق الاول من الترديد اعني قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت صحيحا لان كون المعنى ان لم يوجد النفي في الخارج يلزم وجود الاشياء في الخارج ولا شك ان عدم وجود النفي في الخارج لا يستلزم ان يكون الاشياء موجودة في الخارج لجواز ان يكون نفي المتصف بجميع الاشياء ثابتا في نفس معدوما في الخارج لجواز ان يكون فلا يلزم وجود الاشياء فيه ان يجوز

قال الفاضل الحلبي

شق

تحقق

ان يكون تلك الاشياء متصفة بالنفي المعدوم كما لممتنع المتصف بالامتناع قوله عدم تم
على الاادرية هذا انهم لا يدعون الجزم بمقدمة من المقدمات حتى يتصور النزاع الزام ح
معهم بخلاف ما تقتضيه الباقيتين فان العنادية يدعون الجزم بعدم الحقايق و
والعندية يدعون الجزم بعد ثبوتها في نفسه قوله ففيه تأمل لنقل عنه وجه تأمل ان
حاصل قولهم بنفي تقرر الاشياء وثبوتها فهو انه لا نسبة متحققة في نفس الامر متقررة
فح يمكن ان يقال انهم يحققون نسبة النفي في نفسها فقد تحقق نسبة الثبوت اذ الواقع
لا يخلو عن احد النسبتين نعم يرد عليه مثل ما ورد في الذام العنادية من ان ارتفاع ال
النقيضين من جملة المحالات عندهم انتهى يريد ان ليس مرادهم بهذا القول نفي
التقرر في نفسه اذ لا نزاع في كونه اعتباريا بل مرادهم نفي نسبة التقرر الى الاشياء
فالمراد بقوله لا نسبة متحققة اما نفي جنس نسبة التقرر الى الاشياء او نفي جنس
مطلقا النسبة لانه اذا لم يثبت نسبة التقرر لم يثبت شيء من النسب وبالجملة فح يكون
يمكن ان يقال انهم يحققون نسبة الثبوت في نفس الامر اذ الواقع لا يخلو عن احد
النسبتين فيلزم ثبوت الاشياء وان تحقق نسبة النفي فقد تحقق حقيقة من
من الحقايق في نفس الامر فيه اثبات بعض ما نفيتم ويرد عليه ان عدم خلو الواقع
عن احد هما كما يدل عليه البرهان فلا نسلم ذلك بل اللازم ان يكون ذات احديهما باقية
الا يرى ان ليس شيء من نسبة ثبوت الامتناع وسلبه الى شريك الباري مع تنا
قضيهما في نفس الامر والثانية فلكونها كاذبة واما الاولى فلانها لو كانت متحققة
في نفس الامر لوجب تحقق طرفيها اعني اتصاف بالامتناع فيه لكن اتصاف
شيء بشيء لا يستلزم ثبوت المثبت له فضلا عن ثبوت النسبة كما تقرر في موضعه
والمراد بالواقع لا يخلو عن ذات احديهما بمعنى ان الاشياء واما متصف بهذا و
بذلك فتختار انها نسبة السلب ولا يلزم من اتصاف الاشياء بها ثبوتها وتحققها
حتى يكون فيه اثبات بعض ما نفيتم لجواز ان يكون اعتباريا مع اتصاف الاشياء
بكما ذكر فلزوم اللزوم ووحدة الوحدة لا غير ذلك مما يتكرر نوعه قلت فيه بحث
ليس المراد بالتحقق الوجود بل التقرر والتميز في نفس الامر فاذا كان النفي امرا
في نفسه كان متميزا عما هو فرض محض ولو في الذهن ولا يكون تابعا للاعتقاد والفرض

الثاني متحققا ح

المحض

كل زعم العندية بهذا مما عندي ولعل ما عند غيري احسن من هذا قوله قال
في شرح المقاصد تأييد لقول فيه تأمل بعض انه قام على العندية على ما قال في شرح
المقاصد واشار الى ان بين كلاميه نوع تدافع قوله حيث اعترفوا بحقيقة اثبات
الشيء ونفيه وفي بعض النسخ بحقيقة اثبات الشيء او نفيه والترديد نظرا لقوله كل
منهما اعني انكار حقايق وادعاء كونها خيالات وانكار ثبوتها وادعاء كونها
تابعة للاعتقاد واما اورد كلمة او مع انهم اعترفوا بهما نظرا الى ان اثبات الشيء تاقض
يكفي احدهما قوله بهذا دليل الاادرية وفيه اشارة الى دليل العندية الصحيح
قال في الصفاوي يجوز التركيب قوله وحاصله لا وثوق بالعيان اه اما انه لا وثوق
بالعيان اي بالبداية فلتطرق الشبهة الى الحس وبداية العقل واما انه لا وثوق بالبيان
اي بالدليل فلتعرضه على الحس فانه قوله وغرضهم دفع ما يتوهم من ان كلام الادار
رية ايضا ناقض فان تمسكهم بما ذكر تدل على ان غرضهم اثبات امر ونفيه اي لجواز ثبوت
امر وانتفاطع مع انهم يدعون الشك في جميع الحقايق بل في الشك ايضا وآكد فيظهر
قوله على انقداء يجوز ان يكون الغلط قليلا بالنسبة الى الاحساس الواقع كثيرا
في نفسه ولا مناقشة بين القلة الاضافية والكثرة في نفسه فيكون المعنى والحس يغلط
غلطا بالنسبة الى عدم غلطه كثيرا في نفسه قال الفضلاء هذا مبني على ما هو المشهور
والتحقيق ان قد الداخلة على المضارع تفيد القلة بحسب الذهان ولا شك ان ثبوت
القلة بحسب الذهان لا يفي في الكثرة الاضافية بحسب المادة تأمل قوله لعل وجه اثبات القلة
المنوعة بقولنا غلط الحس اه بان الادارية لما تمسكوا بان الحس يغلط في بعض المواد
ومتى كان كذلك يجوز ان يغلط في جميعها فالحس يجوز ان يغلط في جميعها
فلا يكون مفيدا للعلم في منع الشرطية القياس بانا لا نسلم انه اذا ان غلطا في بعض المواد
يلزم جواز غلطه في جميعها فان الغلط في البعض انما هو لاسباب جزئية وهو لا يفي
الجزم في بعض آخر بسبب انتفاء جميع الاسباب الموجبة لاعدام السند وقال الاقوال
متى كان الغلط في بعض المواد ثابتا يجوز ان يغلط في جميع المواد ثابتا لجواز ان
يكون للغلط العام سبب عام متحقق في جميع المواد والجزم بانتفاء المطلق سبب
الغلط متعذر فلا يحصل الجزم ببعض المواد وهو المطلوب بما حررنا لك

ملا في الحاشية الصغاوي

ظهر ان جواز وجود سبب العام كاف في اثبات المقدمة الممنوعة وان قوله في ايجاد
يجزم مقدمة لا مدخل لها في اثبات الممنوعة لانه رد على الشريف قال الفاضل الحلبي
من ان قوله الشريف غلط الحشاه في قوله ان قضية فلانة تجامعه لقول الحشي
ان قلت لعل آه اما ولا فلانا اورد كلامه بلعل المفيد للجواز والاحتمال دون الجزم
واليقين فلا يتم اثبات المقدمة الممنوعة واما ثانيا فلان الشارح يدع الجزم باتفاق
مطلق الاسباب الغلط ليس بشيء قلت آه حاصل منع المقدمة القائلة بانه يجوز
ان يكون سبب عام للغلط العام بانا لا نسلم ذلك بان بديهة العقل جازمة باتفاق
في بعض الموارد كما في مثل ادراك حلاوة العسل جزما عاديا لا يتطرق اليه شائبة
وهم الغلط وامكان تحققه في نفس الامر لا ينافي الجزم العادي المذكور كما في العلوم العادية
فانا نجزم ان جبلا احدم لم يقلب ذهبا جزما مع امكان الانقلاب في نفسه وقد يقال
لا حاجة الى الالتزام بذلك بل الواجب اتفاقي في نفس الامر وهو حاصل في حصول الجزم
بالمحسوس من بداهة العقل وفيه بحث لان مشاهدة الحس لما صار منشأ لها بالغلط
لا يكفي في حصول العلم عدم غلطه في نفس الامر بل لا بد من العلم بكونه صحيحا غير
غلط قوله وان صح ذكره يعني وان صح ذكر المضموم في تعريف العلم لعدم احتصاصه
باليقين بل يشمل الظن والجهل المركب كما ان العلم المعرف هنا كذلك وما قال
الفاضل المحشي في توجيه هذه العبارة من انه اشارة الى رد ما قيل لو جعل المذكور
من الذكر بالضم يلزم تعريف الشيء بنفسه لان مجموع العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب
بان الذكر بالضم اعم من العلم لشموله الظن والجهل المركب لان كل واحد منهما مما
يحصل بالقلب كما ان العلم يحصل بالقلب فجاز التعريف به ليس بشيء اذ لا معنى
لتوهم الدور لان الذكر بالمعنى اللغوي والعلم المعرف بالمعنى العرفي على الله اذا كان المذكور
عاما والعلم خاصا يجب ان يحمل التجلي على الانكشاف التام ليكون التعريف
بالمساوي فلا معنى لقول الشارح اي يتضح ويظهر فانه تعميم للتجلي بحيث يشمل
التام وغيره بدل على قوله لكنه ينبغي ان يحمل التجلي آه قوله حاصله لقوله وانما يحمل
من المضموم في شرح المقاصد ما نصه بان الذكر المضموم حيث قال اي صفة يكشف
بها المذكور ويلتفت اليه لكن الشراف بعده وقد يتوهم ان المراد بالمذكور المعلوم
الا ان ترك ذكر المعلوم تقاريا عن الدور انتهى ولا يخفى ان قوله قد يتوهم يدل
على انه ليس من الذكر المعلوم المضموم فلا بد ان يقال ان نسبة التوهم ليس لاجل

ان جعل المذكور بمعنى المعلوم يستلزم الدور وان تغيير اللفظ يدفعه واما ما قال الفاضل
المحلي من ان ما ذكره ههنا وبين ما ذكره في شرح المقاصد تدافع حيث جعل المذكور
فيه من المذكور المضموم فليس بشيء لان اخبار نوجيه في كتاب في آخر ليس من
التدافع في شيء قوله لكن عدها على خلاف العرف واللغة نقل عنه ولا يمكن الفرق
في ادراك الحس بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علما كما يشعر به
كلامه من قوله لمن قامت به غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى ويمكن ان
يقال ان العلم المنفي عن البهائم هو العلم الغير الاحساس واما العلم الاحساس فهو
ثابت لها فالمراد في لغة وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لا نفس
الاحساس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل انه يصح ان الحواس انما هو
آلات للادراك فلا يرد المخالفة قوله اي نقيض التمييز فيكون التقدير صفة توجب
تمييزا لا يحتمل نقيض التمييز والمعنى انه امر حقيقي قائم بمحل اعني النفس يوجب له
ان يميز الشيء عما عداه تمييزا لا يحتمل ذلك الشيء المتعلق نقيض ذلك التمييز فلا
بد من اعتبار المحل لان التمييز لو لم يقل توجب تمييزا او لم يقل تمييز تمييزا ولا بد من
من اعتبار المتعلق فان تمييزا انما هو لشيء يتعلق به وهو الذي لا يحتمل نقيض التمييز
فقوله صفة يتناول العلم وغيره من الصفات كالحياة والسواد وغيرهما لان التمييز لشيء
وبقوله توجب تمييزا خرج عن الحد الصفات الادراكية فان القدرة التي توجب لمحلها
التمييز عن غيره فقط لا التمييز لشيء وهو احد الصفات الادراكية فان القدرة مثلا
توجب ان يكون محلها متميزا عن العاجز لا ان يكون محلها متميزا لشيء بخلاف الصفات
الادراكية فانها توجب لمحلها التمييز للاشياء كما توجب التميز عن الاشياء وبقوله
لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل نقيض التميز بوجه من الوجوه خرج الظن والشك والوهم
والجهل المركب والتقليد فان الظن والشك والوهم يوجب لمحلها تمييزا يحتمل النقيض
في الحال والجهل المركب والتقليد يوجبان تميزا يحتمل النقيض في الحال اما الجهل فلان
الواقع في نفس الامر خلافه فيجوز ان يطلع عليه فيما بعد واما في التقليد فلعدم استناده
الى موجب من تحسن ابديهة او عادة او برهان فيجوز ان يزول بتقليد آخر ثم ان كان
المعرف العلم الشامل لعلم الواجب وغيره يجب ان يترك الايجاب المفهوم من قوله
يوجب عاما سواء كان بطريق الاسببية كما في العلم الواجب او بطريق العادة كما في
علم الخلق وان كان المعرف علم الخلق يجب تخصيصها بالايجاب العادي على ما هو مذهب

الذي اوجب الصفة انما هو صفة اخرى فان
هي النفس والصفة هي آلة للتمييز صح

من الاستاد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء فالمعنى ان العلم صفة قائمة بالنفس يخلقها الله تعالى عقيب تعلقها بالشئ توجب ان يكون مميزا لتميزا لا يحتمل النقيض فالبعض الفضلاء في اخراج الشك والوهم من تعريف العلم لا يعرف وجهه لان كلا منهما تصور على ما بين في موضعه والتصور داخل في التعريف بناء على انه لا نقيض له اصلا فلا وجه لاخراجه بل لا وجه لعدم اعتبار قيدات الشك والوهم من حيث انه تصور للنسبة من حيث هي هي لا النقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان في العلم وباعتبار انه يلاحظ في كل منهما النسبة مع كل واحد من النفي والاثبات على سبيل التجويز المساوي والمرجوح ولذا يحصل التردد والاضطراب فلا نقيض فان النسبة من حيث تعلق به الاثبات يناقضها من حيث يتعلق بها النفي وهما بهذا الاعتبار خارجان عن العلم صرح بهذين الاعتبارين السيد السند في حاشية على شرح مختصر الاصول قده كما هو الظاهر لانا لا نسبق الى الفهم اذ هو مذكور صريحا ولانه موافق لما قالوا اعتبار الشئ كذا مع انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال ان لا يكون كذا احتمالا مرجوحا ظن وفيه اشارة الى جواز وجه آخر لكنه غير ظاهر بان يراد بنقيض المتعلق ويكون المراد بالتميز المعنى المصدري اعني الكشف والايضاح فالمعنى صفة توجب لمحلها ان ينكشف لمتعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق نقيضه ح يكون الصفة نفس الصورة والنفي والاثبات لما يوجبها او يكون المراد بالتميز الصورة والنفي والاثبات فح يكون الصفة ما يوجبها ولا يخفى ما فيه لان الشئ لا يكون محتملا النقيض اصلا اذ الواقع لا يكون الا احد بديها فلا وجه لذكرها الا ان يقال ان المتعلق وان لم يكن محتملا النقيض في نفس الامر لكن يحتمل عند المدرك بان يحصل كل منهما بدل الآخر فكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب كشفا وايضاحا لا يحتمل متعلقه النقيض عند المدرك اما في التصور فلانتفاء النقيض واما في التصديق فلان متعلقه اعني وقوع النسبة مثلا في نفس الامر لا نقيض له هو لا وقوعها فان لم يكن التصديق اعني ادراك الوقوع او اللاوقوع جازما مطابقا ماخوذا من حس او بديهة او برهان او عادة محتملا متعلقه اعني الوقوع مثلا النقيض وهو اللاوقوع واذا كان بجميع الشرائط المأخوذة لا يكون متعلقه محتملا النقيض اصلا في الحال والمآل فيكون متعلق التصديق على هذا التقدير وقوع النسبة اولا وقوعها لا الطرفين اذ لا معنى لاحتمالهما نقيض نفسهما وهذا اعني حمل الاحتمال على حصول احد بديلي الآخر مع ان المتبادر من احتمال الشئ الآخر انما يجوز ان يتصف به كما في الاعتقاد الظني فان طرفيه يجوز ان يتصف به ونقيضه

وقوع صح

وهو وجه

وهو وجه عدم ظهور هذا الوجه ويحتمل ان يراد بنقيض الصفة وسيجئ تحريره ان شاء الله تعالى قوله الصفة المتعلقة يعني ان ضمير الفاعل المستتر في يحتمل يرجع الى المتعلق الدال عليه لفظ التميز فان التميز انما يكون شيئا وان لم يكن يرجع الى نفس التميز لان كان المراد به المعنى المصدري فلا نقيض له اصلا لا في التصور ولا في التصديق وان كان هاهنا التميز عن التصورة والنفي والاثبات فلا معنى لاحتمال نقيض نفسه الا ان يكلف بمثل ما مر او بان المراد ورود كل منهما بدل الآخر على متعلقه فيرجع الى احتمال التعلق لهما مع مخالفة المشهور من اعتقاد الشئ كذا مع العلم بانه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال ان لا يكون كذلك فانه صريح في ان المتعلق اعني الشئ يحتمل قوله انما وصف به التميز مجازا وهنا التعلق اسم فاعل بصفة المتعلق اسم مفعول قوله ثم التميز يعني انه اذا كان المراد بالنقض نقيض التميز قوله مرادا بالتميز اي الامر الذي به تميز النفس الشئ لا المعنى المصدري اعني كون النفس متميزا ازيل النقيض يحتمل المتعلق لا في التصور ولا في التصديق وهو ضد وذلك الامر في التصور الصورة مطابقة لها وفي التصديق النفي والاثبات مثلا اذا تعلق علمنا بما بية الانسان حصل عند النفس صورة مطابقة لها لا نقيض لها اصلا بها تميز هاعما عداها واذا تعلق علمنا بان العالم حادث حصل عندنا اثبات احد الطرفين للآخر بحيث تميز هاعما عداها لكن قد يكون مطابقا جازما مأخوذا من بديهة او حس او دليل فلا يحتمل النقيض اعني النفي وقد لا يكون فيحتمله فخلاصة تعريف العلم انه امر قائم بالنفس توجب لها امرا به تتميز الشئ عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشئ نقيض ذلك الامر ويرد عليه امور الاول انه يلزم ان لا يكون العلم نفس الصورة والنفي والاثبات بل ما يوجبها مثلا لا يكون العلم بالاثنينية صورة الحاصلة عندها بل ما يوجب تلك الصورة الثاني انه يلزم ان لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم لان التصور على ما قالوا هو الصورة الحاصلة والتصديق هو النفي والاثبات الثالث الصورة فرع الوجود الذهني والمعرفة للعلم بهذا التعريف ينكرون المرابه ان ارادة الصورة عن التميز خلاف الظاهر من ان النفي والاثبات اليا من نقضين لارتفاعهما عن الشك اقول ويمكن الجواب عن الاول بان المعرفين للعلم بهذا التعريف يلتزمون ان العلم ليس نفس الصورة والنفي والاثبات فانهم يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة يخلقها الله تعالى بعد استكمال العقل والحواس والخبر الصادق حتى ان كشاف الاشياء اذا تعلقت بها كما ان القدرة

ما به التميز صح

او يرد من طرف الضلال

والسمع والبصر كذلك ولذا كتب المحشي في هذا المقام والعلم ليس نفس الصورة بل صفة توجبها وما هو المشهور من ان العلم هو الصورة الحاصلة فهو مذهب الفلاسفة القائلين بانطباع الاشياء في النفس وهو منفوي وعن الثاني بانا ان اردنا بقولنا انه يلزم ان لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم ان لا يكون منقسما اليهما بالذات فلم نسلم الضرر في ذلك وان اردنا انه يلزم ان لا يكون منقسما اصلا فهو ممنوع فان العلم باعتبار ايجابه النفي والاثبات تصديق وباعتبار عدم ايجابه شيئا منهما تصورات والمحشي الى ذلك يقول والعلم بهذا المعنى اه واما ان التصور والتصديق ليسا لا نفس التصور والاثبات فقد عرفت انه محتمل والفاضل في الثالث ان المراد بالصورة الشبح والمثال الشبيه بالمتخيل في المرآة واين هذا من الوجود الذهني فان مرادهم بالوجود الذهني اعم بشارك الوجود الخارجي في تمام الماهية وبما ندفع الرابع انه مبني على المسامحة والاعتماد على فهم السامع للقطع بان المحتمل لنقيض هو التميز بمعنى الاثبات والصورة بالمعنى المصدري وعن الخامس بان المراد بالنفي والاثبات المعنى اللغوي وهو اثبات احد الطرفين للاخر وعدم اثبات احدهما للاخر ولذا جعلوا متعلقهما الطرفين لا ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة على ما هو مصطلح الفلاسفة تأمل فان هذا المقام من مطارح الانظار قال وهكذا وقع عبارة السيد السند في حاشية شرح المختصر الاصول والظاهر ان المراد بالمعنى اللغوي وهو ما يتعلق بالطرفين اعني المثبت والمثبت له واما كون متعلقهما النسبة اي الوقوع او اللاوقوع او الجموع فمن مصطلح اهل المنطق وتدقيقاتهم ولعمي الشيخ مهتما شون عن ذلك قال والعلم بهذا المعنى ينقسم جواب سؤال وهو ان العلم على هذا التقدير لا يكون منقسما الى التصور والتصديق وقد سبق تحريرهما قال فان المعاني ليست دليلا للقول بناء على عدم اه يعني ان شمول التعريف لادراك الحواس مبني على انه لم يقيد بالمعاني بخلاف ما لو قيد وقال صفة توجب تميزا بين المعاني لا يحتمل النقيض فانه لا يشمل فان المعاني ههنا ما يقابل الاعيان واعلم ان التقييد بالمعاني وعدمه مبني على ان ادراك الحواس قسم من العلم ام لا فمن قال انه قسم منه كالشيخ الاشوري ومتابعه ترك قيد المعاني فيدخل فيه الاحساس ومن لم يقل انه علم بل هو ادراك مخالف بالماهية للعلم يحصل بالحواس ذكر قيد المعاني واراد بها ما يقابل الامور المحسوسة بالحس الظاهر ثم منهم من نفى الحواس الباطنة قال لان النفس مدركة للجزئيات المعنوية فلم يقيد المعاني بالكلية ومنهم من اثبتها فقيدها فقيد بها

اخرجا

اخرجا الادراك الحواس الباطنة فان ادراك المعاني الجزئية ويسمى ذلك الادراك تخيلا او توهما قال ويرد عليهم اه يعني ورد على ما ذكر قيد المعاني انهم صرحوا بان لزوم ثبات العين المحسوس بالحس الظاهر قد ترك علما بان تدرك بجميع العوارض اللاحقة لها بحيث يتميز عن كل ما عداه بدون حضور مواده عند الحس كما اذا علم زيد قبل رؤيته بعوارض مشخصة له بحيث يتميز عن جميع ما عداه وقد تدرك احساسا بان تدرك ملبسة باللواحق والعوارض المادية مع حضور المواد عند الحس كادراك زيد عند رؤيته والمدرك على كلا التقديرين الجزئي المحسوس مع انه يلزم من هذا التقدير ان لا يدرك لزوم ثبات العين علما لانه لا يوجب تميزا بين المعاني بل بين الاعيان المحسوسة قال وغاية ما يتكلف اه حاصل الجواب ان المراد المدرك بدون احضاره عن الحس معنى لا عينا لان ادراكه بهذا الاعتبار على وجه كلي اذ هو مشخصات كلية يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين لعدم ملاحظة خصوصية للادراك لكن الحضر في الخارج في فرد واحد فهو ادراك لامر كلي الحضر في فرد واحد ولا يكون ادراكا للجزئيين المحسوس بخلاف ادراكه باحضاره عن الحس فانه على وجه جزئي فهو ادراك العين المحسوس الظاهر والامر في ادراكه اه يعني ان الامر على ما ذكر قيد المعاني في ادراك عين المحسوس بعد غيوبته عن الحس الظاهر اذ ليس ادراكه احساسا للغيوبة عن الحس ولا علما لانه ادراك العين المحسوس على وجه جزئي في ضرورة ان ادراك الشخصات مخصوصة معرضة للحال كما في الاحساس مثلا الغيوبة الحاصلة من زيد عند النفس بعد الغيوبة عن البصر ادراك له والملاحظة انه يجب بتمامه الاشتراك فيها ولا يمكن ان يقال انه تخيل او توهم لان من اطلق قيد المعاني لا يقول بالحواس الباطنة والا انتقض تعريف العلم بها قال المحشي المدقق المدرك اولا وبالذات بعد الغيوبة عن الحواس امر خيالي يصح تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعاني لكن لملاحظة الامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفة الشيء الحال اقول فيه بحث اذ لا يخفى على ذوي البصيرة ان المدرك هو ما تعلق به العلم اوجب تميزه عما عداه فالامر الخارجي انما يكون مدركا اذا اوجب صفة العلم تميزه بان حصل صورته عند المدرك وفي ما نحن فيه ليس كذلك لان كلامنا انما هو في صورة هي لملاحظة العين الغائب عن الحواس لا في صورة ملحوظة بالذات حتى يكون مدركا وكانه لم يفرق ما بالاولى ادراك والمدرك فاجاب بما اجاب قال اي تميزها الذي هو الصورة يعني ان الكلام بتقدير المضاف فالتصور صفة توجب تميزا وهو الصورة

لمتعلقها الذي هو الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل الماهية المتصورة نقيض تلك الصورة فلا يرد لتعلقها ان التصور غير التمييز اذ هو صفة موجبة له على ما مر والمعتبر في تعريف العلم عدم احتمال المتعلق لنقيض التمييز لا نقيض الصفة فلا يصح بناء ادخال التصورات في تعريف العلم على انه لا نقيض لها قال الشارح في شرح الشرح معنى قوله لا نقيض للتصور الا نقيض لمتعلقه يعني الماهية المتصورة فعلى ان يكون المراد بالنقيض نقيض المتعلق وقد تخفيف قوله ومن ههنا اي من ورود الاعتراض ظاهر الوارد نقيض التمييز قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقوله لا يحتمل صفة للصفة لا للتمييز وضميره يحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تمييزا بمعنى لا يحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة فالتصور نفس الصورة لا ما يوجبها والتمييز بالمعنى المصدري وهو الكشف والايضاح والاشكال انه يصح بناء الذكور لان مقام التصور صفة توجب كشف الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل تلك الماهية نقيض ذلك التصور اذ لا نقيض له على ما زعموا لكن لا يخفى ان خلاف الظاهر ان يكون لا يحتمل صفة التمييز لا يحتمل النقيض ومخالف تعريف العلم عند القائلين بانه من باب الاضافة حيث قالوا هو التمييز لا يحتمل النقيض فانه لا يمكن ان يراد فيه نقيض الصفة قوله وقد يجاب اه قد يجاب عن الاعتراض عدم صحة البناء بدون ان يكون الكلام على تقدير المضاف وان يكون المراد نقيض الصفة بان نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصور فاذا لم يكن لنفي التصور نقيض لا يكون لتمييزه الذي يوجبه نقيض قوله لكن لا يخفى اه يعني ادعاء ان نقيض التمييز فرع عدم نحو نقيض التصور امر لا دليل عليه الا يرى ان في التصديق نقيضا للتمييز ولا نقيض له وقد يقال ان عدم نقيض الفروع المتصورة وعدم نقيض التصور وعدم نقيض التمييز امور متلازمة لا يتصور الانفكاك بينها فعدم النقيض بواحد منها يستلزم عدم نقيض للآخر اقول ادعاء التلازم ايضا لا يدل من دليل ودعوى البديهية غير مسموعة قوله فان قلت اه اعتراض على قوله بناء حاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات كما يصح باعتبار انها لا نقائض لها كذلك يصح باعتبار انها غير محتملة لنقائض لان كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة فعلى تقدير تسليم ان للتصور نقيضا يصح شمول العلم للتصورات لكونها غير محتملة لها فلا وجه لبناء شمول التصورات على انها لا نقائض لها قوله فلو سلم ان للتصور اي لتمييز التصور لما مر قلت لك واحد ان شمول العلم التصورات بناء على انها غير محتملة للنقائض انما يتم في التصورات بالكنه اذ كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة لما انه لا يمكن تعدد حقيقة الشيء

واما

وبمنتبه ص

واما في التصور بالوجه فلانه يمكن ان يكون لشيء واحد لوازم متعددة فكما يمكن احضاره باحدها يمكن احضاره بالآخر بخلاف بناء على انه لا نقائض لها فانه شامل للتصور بالكنه وبالوجه قوله على ان اه علة لقوله لا نقائض لها اي على تقدير تسليم ان لكل متصور بالكنه او بالوجه لا يحتمل غير صورته الحاصلة ان بناء دخول التصورات على انه لا نقائض لها انما هو بحسب الواقع على زعمهم وهو لا ينافي ان يكون كذلك الدخول مبنيا آخر هو عدم النقيض بحسب التقدير والفرض فيجوز ان يكون مبنيا بحسب الواقع عدم النقيض وبحسب الفرض عدم الاحتمال وللفاضل الحلبي في تحرير هذا المقام ما قد بلغ في نهاية البعد عن المرام وهو بزعمه انها نهاية تحقيق المقام قوله لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق اه بعد قولهم عكس النقيض من قواعد المنطق لا يخلو عن تسامح لان القاعدة قضية كلية والتعريف ليس كذلك واما قولهم نقيضا المتباينين متباينان فهو قاعدة بالامر ية لصدق التعريف عليه شرح المطالع من القواعد قوله والتحقيق اه هذا التحقيق مستفاد من ايد السند وحاصله ان نفس النقيضان بالامرين المتناقضين بالذات اي الامرين الذين يتناقضان ويتدافعان بحيث يقتضي لذاتهما تحقق احدهما عند نفي الامر انتفاء الآخر فيه وبالعكس كالايجاب والسلب اذا تحقق الايجاب بين الشيئين انتفى السلب وبالعكس لا يكون للتصور اي الصورة نقيض اذ لا يستلزم تحقق صورة انتفاء الاخرى لان صورتي الانسان واللانسان كلتاهما حاصلتان لا تدافع بينهما الا اذا اعتبر نسبتهما الى الشيء فانه يحصل نقيضان متنافيان نحو ان لم يجعل السلب راجعا الى نسبة الانسان الى الشيء بل اعتبر جزء منه وان جعل السلب راجعا اليهما كانا متنافيين نحو صدقا وكذبا وكذا الحال في القضايا التقييدية والانشائية لا تدافع بينهما الا بملاحظة وقوع النسبة وارتفاعها او بالاعتبارين المذكورين في المفردين فان قلت ان مفهوم نسبة الانسان الى زيد ومفهوم سلبها عنه كلاهما من قبيل التصور وبينهما تنافي صدقا وكذبا فيكون كلاهما نقيضا للآخر بالمعنى المتعارف للنقيض فقد تحقق النقيض للتصور ايضا والجواب كلاهما ان لوحظا من حيث انهما آلة ورابطة بين الطرفين فالتناقض بينهما عين التناقض في القضايا وان لوحظا من حيث انهما مفهومان وحمل على زيد كقولك زيد منسوب اليه الانسان وهو ايضا راجع الى تناقض القضايا لان قولك زيد منسوب اليه الانسان معناه زيد انسان لا فرق بينهما الا ان اعتبر نسبة الانسان اليه ثانيا وحمل عليه وقس على السلب وان فسر النقيضان بالآخرين المتنافيين اي الامرين اللذين يكون

الاحتمال ح

حلبي ح

وعده ح

كل منهما مناف للآخر لذاته سواء كان نفيا في التحقيق والانتفاء كما في قضايا او مجرد تباعد في المفهوم بان اذا في احدهما الى الآخر كان ذلك اشد بعدا مما سواه كما في التضايف نقيض كالانسان واللانسان وذلك ظ قوله ومما ذكرنا قيل آه من تقسيمات قضيبان ثابت فيبين فيقض كل شيء رفعه ذكر قدس سره في حاشية شرح المطالع ان المفهوم المفرد اذا اعتبر في نفسه لم يتصور لنقيض الا بان يضم اليه معنى كلية الشيء فيحصل مفهوم آخر في غاية البعد حتى يرفع المفهوم في نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شيء فنقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلب ذاك الصدق ورفعه اعتبر صدقه عليه والاول نقيض بمعنى العدول والثاني بمعنى السلب انتهى كلامه فعلم من هذا ان النقيض في التصورات متحقق بقسميه اعني رفعه في نفسه ورفعه شيء بالاعتبارين واما في التصديقات فلا يتحقق فيها الا القسم الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها وحملها على شيء وان معنى قولهم نقيض كل شيء رفعه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء انما هو اعتبار ذلك الشيء في نفسه كان نقيض رفعه في نفسه واعتبر صدقه على شيء كان نقيض رفعه عن ذلك الشيء قال المحشي المدقق فيه من وجهين الاول انه لا يصدق على نقيض الباب الثاني ان قولنا ورفعه عن شيء يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن الانسان مثلا نقيض الضاحك وليس كذلك بل هو نقيض لاثباته انتهى ويمكن الجواب اما عن الاول فبانه يجوز ان يكون اطلاق النقيض على الايجاب باعتبار انه لازم مساو لنقيض السلب اعني سلب السلب ويؤيده ما قالوا من ان نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية مع انه نقيض رفع الايجاب الكلي وما صرحوا في بحث القضايا المؤقتة ان النقيض عندنا اعم من ان يكون رفعا لذلك الشيء او لازما مساويا وان كان النقيض حقيقة هو رفع ذلك الشيء والاوجه ان يقال رفع كل شيء نقيض ما وقع في عبارة السيد السند في حاشية شرح مختصر الاصول واما عن الثاني فيما عرفت من ان المراد انه اذا اعتبر الشيء في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه واذا اعتبر من حيث صدقه على شيء كان نقيضه رفعه عن ذلك الشيء لان كلا من قسمي النقيض متحقق بالنظر الى اعتباره في نفسه قوله وقولهم المطلقين محمول على المجاز اي قولهم المطلقين من اثبات التقابل للتصورات محمول على المجاز باعتبار انه لو اعتبر النسبة بينهما حصل التنافي اما في الصدق والكذب او في الصدق فقط على ما عرفت ولذا عرفوا التناقض بانه اختلاف القضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته ان يكون صدق احديهما وكذب الاخرى

قوله و

سيد المحققين في مواضع كتبه وحاصله ان الانسانية الى الشيئية من ذلك صح صح بخ المرتضى

قوله وايضا يلزم آه عطف على قوله يبطل كثيرا آه ووجه آخر لبيان ضعف قولهم ان لا تقابل للتصورات وحاصله انه اذا لم يكن للتصورات تقابل يبطل خروج التصور في تعريف العلم مع ان عدم صدق العلم عليه لان المطابقة معتبرة في العلم ولا مطابقة في بعض التصورات فلا يكون التعريف مانعا قوله واجيب آه بهذا افاده الشيخ علم الهدى تصوري للانسان وآلته لملاحظة ومطابق لبحث لا يحتمل غير تلك المقارنة لهذه الصورة في الواقع فلا خطاء في الصورة بمطابقتها للمعلوم بها واما الخطاء في الحكم المقارن لهذه الصورة وهو ان هذه الصورة صورة لذلك المرئي الذي هو الحجر وبهذا سؤال مشهور وهو ان مدار المطابقة اما الشيء الذي يتناوله من الصورة او الشيء الذي كان تلك الصورة صورة له فان المدار الاول يلزم جريان المطابقة والمطابقة في الصورة التصورية من غير محتاج الى ملاحظة الحكم والالتفات اليه اذ لا شك ان الصورة المنتزعة من الانسان مثلا قد يكون مطابقة له وقد لا يكون بدون ملاحظة الحكم وان كان المدار الثاني يلزم ان يتصف التصديق بعدم المطابقة ايضا اذ لكل صورة تصديقية لا يكون الا مطابقة لا بهي صورة له فان الصورة التصديقية لقولنا العالم مستغن عن المؤثر مطابقة لا بهي صورة له اعني ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم ويمكن الجواب بان الصورة التصورية والتصديقية وان كانت مطابقة لمعلومها لكن معلوم كل صورة تصورية واقع في نفس الامر ضرورة انه لا تمانع بين المعلومات التصورية اذ كل متصور فهو ماهية من الماهيات في نفسها مع قطع النظر عن ذهن العقل وان الممتنع المفروض وجودها واوصافها فيكون كل صورة تصورية مطابقة للواقع فلا يتصف بعدم المطابقة اصلا بخلاف معلوم الصورة التصديقية فانه قد يكون واقعا في نفس الامر كما في قولنا العالم حادث مثلا وقد لا يكون كما في قولنا العالم قديم ضرورة تحقق الممانعة بالذات بين المعلومات التصديقية والصورة التصديقية قد يكون مطابقة وقد لا يكون الا يرى انا اذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الحجرية وحكمنا بان هذه الصورة لذلك المرئي كان كل من الصورة التصورية والتصديقية مطابقا لما في نفس الامر ضرورة ان كلا المعلومين واقع فيه واذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الانسانية وحكمنا عليه بذلك الحكم فالصورة التصورية مطابقة لما في نفس الامر وهو الماهية الانسانية والصورة التصديقية غير مطابقة لعدم

سلوميه فيه وثبوت تلك الصورة للجر فالحصل ان الصورة الحديقية يتصف بالمطابقة
وعدم المطابقة لما في نفس الامر والصورة الحوية دائما متصفة بمطابقتها تامل
فانه دقيق قوله واما الخطاء في الحكم اي انما الخطاء في الحكم المقارن لذلك الحور فان
الحكم بان الصورة الشيء من صورة لقد صار ملكة للنفس فاذا كانت تلك الصورة
صورة لاشيء ثبت في نفس الامر يكون حكما مطابقا لما في نفس الامر واذا لم يكن
صورة له لا يكون حكما مطابقا وبهذا معنى تحقق المطابقة واللامطابقة في الحكم مع
مطابقة الصورة لما هي صورة له في الصورتين وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان الحكم بان
هذه الصورة لذلك المرئي فرع الحكم بالفعل ومن البين ان لا حكم فيه بالفعل بل يمكن
الحكم والا لزم التسلسل لانه انما يلزم التسلسل لو كان الحكم الحاصل بواسطة تلك الملكة
حكما حاضرا ملتفتا بالذات يفصل فيه جميع ما يحصل اعتبر فيه من الصورات والرجوع
الى الوجدان يكذب ذلك قوله ويرد عليه انه فرق آه حاصله ان كون تلك الصورة تصور
او ادراكا للانسان موقوف على ان يكون العلم بالوجه عين العلم بالشيء من ذلك الوجه
حتى يكون العلم بالشيء من وجه الانسان عين العلم بالانسان الذي هو وجه لكن
الفرق ثابت فان معنى العلم بالوجه هو ان يحصل في الذهن صورة يكون آلة لملاحظة
ذلك الوجه ان يكون الوجه آلة لملاحظة فالحاصل في الذهن نفس ذلك
الوجه والمعلوم بواسطتها ذلك الشيء فالعلم بالوجه بالمثال المذكور اعني العلم
بالانسان وان كان مطابقا لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه ليس بمطابق والمرئي
في المثال المذكور هو هذا المنصور هو الشبح والصورة الانسانية آلة لملاحظة يجب
بانا اراد بان المنصور هو الشبح انه منصور من حيث الجرية فهو بط بالضرورة والصورة
المذكورة آلة لملاحظة فرد من افراد الانسان دون الجر فكيف يكون الجرية منصورا به
وان اراد انه منصور بذلك الوجه من حيث الانسانية فلا خطاء في تلك الصورة
اذ هو مطابق لمنصوره وانما الخطاء في ان هذه الصورة آلة لملاحظة ذلك الشبح المرئي
وان ذلك الشبح فرد من افراد الانسان نقل عنه توضيحه انا اذا رايا شبحا من بعيد
في الواقع حجر فيحصل في اذهاننا صورة الانسان فاعتقدنا انه انسان فربما نحكم
الى ذلك الشبح بوصف الانسان ونجعله عنوانا بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على
ذلك بانه قابل للعلم والفهم فالمعلوم عليه في هذا الحكم الوارد على الماخوذ بهذا العنوان

معلوم

معلوم لنا بهذا الوصف بالشبحية وصورة آلة لملاحظة المحكوم عليه اعني
الشبح ووجد ذلك الشبح والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد
تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم الذي هو آلة لملاحظة
الشبح وبين العلم بالشبح من ذلك الوجه وهو ههنا العلم بالشبح من حيث
هو مفهوم الانسان ولا شك ان العلم بالشبح الذي هو الحجر في الواقع
بوصف الانسانية غير مطابق وهكذا الحال في قولهم الماهية المجردة عن
عن العوارض الذهنية والخارجية موجودة في الذهن واللامعلوم لا يعقل
واللاشيء كلي وامثال ذلك انتهى وحاصله انه بعد حصول صورة الانسان
من الشبح واعتقادنا انه انسان نحكم عليه بانه قابل للعلم مثلا والمحكوم
عليه لابد ان يكون معلوما لان الحكم على الشيء فرع تصوره وليس معلوما الا
بوصف الانسانية فثبت ان الحجرية منصور بوصف الانسانية وهو علم غير مطابق
بمعلومه ولا يمكن ان يقال المعلوم هو الحجر من حيث انه انسان لانه لا يكون
المعلوم هو الانسان فلا يكون فرق بين العلم بالشبح بالوجه الذي هو الانسان
ههنا وبين العلم بذلك الوجه وعلى هذا ظهر ان المعلوم هو الشبح من حيث
انه حجر لا من حيث انه انسان وانت فهو الجواب المذكور فانه مبني على عدم
الفرق بين العلم بالوجه وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وتحقيق الجواب انا لسنا
انه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقاد انه انسان لاجل الاشتباه
الحاصل على الحس بواسطة المشاكلة بين الانسان والحجر يجعل الوصف المذكور
عنوانا ويحكم عليه لكن المعتبر في اتصاف افراد الموضوع العنواني وهو
الاتصاف بالفعل يجب الاعتقاد على ما هو المتحقق والحجر المذكور وان
كان حجرا يجب نفس الامر انه يجب الاعتقاد فيجوز ان يكون الصورة
الانسانية آلة لملاحظة الانسان الذي هو حجر في الواقع ويكون معنى الحكم
عليه ان الامر الذي اعتقد انه متصف بالانسانية موصوفة بكونه قابل العلم
والفهم فيكون التصور مطابقا لمتصوره الذي هو الانسان المفروض ومع
ذلك يكون المحكوم عليه هو الحجر لانه حجر في نفس الامر والخطاء انما هو في الاعتقاد
بان ذلك الحجر الانسان الذي هو ناش من عدم امتياز الحس بين الامور
المتشاكلة وقد يجاب بوجهين اخرين احدهما ان المحكوم عليه

هو الجزء لكنه معلوم بالوجه المطابق ودعوى انه ليس معلوما لنا الا بوصف
الانانية في حيز المنع غاية ان ذلك الوجه غير مشعور به وذلك لا يوجب
اتفاقه في نفس الامر ولا يخفى انه نوع مكابرة وتانيهما ان المرئي من بعيد
هو الهوية المشتركة بين الواجب والجوهر والعرض على ما سيجيء في مبحث
الرؤية والصورة الانتزاعية ليست غير مطابق لها لان الوجه الاخص لا يباين
الاعم ولا يخفى انه مع عدم تمامه في نفسه غير مفيد لان عدم المطابقة محقق قوله
اي ذاته كما في آه قوله لذاته بهذا اشارة الى ان ليس المراد بان علم يترتب
على ذاته الانكشاف والتميز من غير توسط صفة زائدة على ذاته كما ذهب
اليه المعتزلة والفلاسفة ثم قيد الكفاية لقوله لا حاجة الى شيء يفضي الى العلم
وتعلقه المستفاد من قوله الشرائط من الاسباب اشارة الى ان مع الكفاية
انه لا يحتاج في العلم وتعلقه الى سبب مفض لانه لا يحتاج الى شيء اصلا وبهذا
اندفع المناقشة التي اوردها بعض الفضلاء من كفاية الذات في تعلقه محل
خدشة اذ التعلق نسبة يتوقف على المتسبين وهما العالم والمعلوم هنا لان
توقف على العلوم انما هو لكونه متعلقا له لا انه سبب مفض اليه فيصح ان ذاته
كاف في تعلقه بمعنى عدم الاحتياج الى سبب مفض وكان يحتاج الى متعلق قوله
اختيار الشق الاخير وهو ان المراد السبب المفضي في الجملة قوله في ما لا يفتقر اليه
انما قال ذلك لان لهم ايضا تدقيقات لكن ذلك فيما يفتقر اليه وهو سائل الى
الشرعية التي يبتني عليها السعادات الدنيوية والاخروية يعني ان آه ردا لولانا
زاده حيث قال ارجع الحواس المجردة عن العقل كحواس البهائم سببا للعلم قوله فانها
مبني على ان النفس آه اتفق المحققون على ان المدرك للكليات والجزئيات هو
النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين واحد
واختلفوا في ان صورة الجزئيات المادية ترتسم فيها او في آلاتها فذهب جماعة
الى ان النفس ترتسم فيها صورة الكليات ولا يرتسم فيها صورة الجزئيات المادية
وارتسامها في آلاتها بناء على انها بسيطة مجردة وتكيفها بالصورة الجزئية
ينافي بساطتها فادراك النفس للجزئيات ارتسامها في آلاتها وليس هناك
ارتسامان ارتسام بالذات في الآلات وارتسام بالواسطة في النفس الناطقة
على ما توهم وذهب جماعة الى ان جميع الصور الكلية والجزئية انما ارتسم

في النفس الناطقة لانها المدرك للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة
لابدانها وذلك لانا في ارتسام الصورة فيها غاية ما في الباب ان الحواس
صارفة لذلك الارتسام مثلا عالم تفتح البصر لم تدرك الجزء المبصر لم ترتسم فيها
صورته واذا افتحت ارتسمت وهذا هو الحق فمن ذهب الى الاول اثبت للحواس
الباطنة ضرورة انه لابد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيبوبتها
وغير المحسوسة المنتزعة عنها من محل ومن ذهب الى الثاني نفاها قوله وعلى ان الواحد
آه اذ على تقدير الثبوت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الجزئيات لا ترتسم
في النفس يلزم القول بالحواس الباطنة لان وجود الآثار المختلفة من اجتماع
الصور المحسوسات وحفظها وادراك معاني الجزئيات وحفظها وتفصيلها
وتركيبها يقتضي ان يكون لكل منها مصدر غير النفس وهو الحس المشترك
والخيال والحافظة والوهم والمتصرفة واما على تقدير بطلانها فيجوز ان يكون
النفس الناطقة مبدأ لتلك الآثار المختلفة فلا حاجة الى اثباتها قوله فيه اشارة
ان في قوله يتلاقيان ثم يفترقان فان التلاقي والافتراق يشعر بعدم التقاطع
وان كان التلاقي محققا صورة التقاطع ايضا اذ المناسب ان يقول يتقابلان
فيندفع بان المراد العينين بدون ذكر الافتراق كما لا يخفى على من له ادنى تتبع في التشريح
ان قد ثبت من جانب مقدم الدماغ من تحت محل التقاء عصبتان مجوفتان
متقاربتان حتى اتصلتا وصار تجويفهما واحدا ثم يتباعدان الى ان اتصلتا
بالعينين وذلك التجويف الذي في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة وسمي
مجمع النورين واختلفوا في اتصالهما بطريق التقاطع بدون الانطباق بان يتصل
العصب الايسر من العين اليمنى والايمن باليسرى فتذهب صورة الصيب وهي تتقاطع
خطان ويذهب كل منهما الى جانب الآخر فيتصل الايمن بالعين اليمنى والايسر
باليسرى وهو الاكثرون وذهبوا الى الاول واختاره الشريف في شرح المقاصد قوله لا يقال
الحركة آه حاصله ان الحركة من الاعراض النسبية وقالوا انها امور اعتبارية ليس
لها تحقق في الخارج اصلا فكيف تدرك بالحس الذي لا ادراك الحسي فرع الوجود
الخارجي قال الفاضل المحشي فيه بحث لان الاجتماع والافتراق والاتصال كلها
من الاعراض النسبية مع انهم قد عدوها من المبصرات فكون الشيء من الاعراض
النسبية لا ينافي كونه من المبصرات ولا يخفى انه لا يدفع الاعتراض قوله لانا نقول آه

فصل

او بطريق التاوي فقط كما مر في صدر الاليين ان بين
محدب كل منهما متصل بمحدب الآخر

بعنى المتكلمين وان انكروا وجود الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة اذ قد
اتفقوا على وجود الاين منها وسموه بالكون وقسموه الى الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق وقالوا بوجوده ضروري بشهادة الحس وكذا انواعها الاربعة مالنها
واما حاصلها ح.. عائد الى الكون والتميزات امور اعتبارية لا حقيقة منوعة نحو كونه منسوبا كون
آخر وغير سبوق ونحو امكان تحلل الثالث بينهما او عدمه كما في الافتراق والاجتماع
شرح ح كذا في الواقف قوله ولزوم النسبة يعنى ان لزوم النسبة والاضافة الى الكائنين
والآنين لها لا ينافي ان يكون الحركة المتصفة بها محسوسا جوازا تصاف الامور الحسية
بالامور العدمية كاتصاف ذات الاعمى بالعمى اعلم انه قد اختلف في الاكوان فقال
بعضهم انها محسوسة ومن انكر الاكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله فقال بعضهم
انها محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمتفرقين واما وصف
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا نشاهد فجعل الحركات من قبيل البصريات
انما يصح على احد المذهبين قوله وما يقال اه قائله مولانا اصلاح الدين الروى اى
ما يقال في توجيه قوله والحركات ليندفع الاعتراض المذكور من ان معنى كون الحركة بحيث
ان يحس بعد مشاهدة الجسم في مكانين ادراك الحركة لا ان نفسها مشاهدة
فليس شيء من ادراك الشيء كالحركات مغايرا بوجه لاحد احساس الآخر كالجسم
لا يسمى احساسا ولا يسمى ذلك الشيء المدرك محسوسا والا لزم ان يعد
العمى من المبصرات لانه يحصل بعد مشاهدة الاعمى ادراكه عماه مع انه نقيض وقضلا
عن ان يكون محسوسا والضمير في قوله وهو الحركة اما راجع الى مجموع الكونين وانما
واما قوله واللمس لا يدرك الجسم اه فمن تتمة ما يقال ودفع الاعتراض وما يرد
والى الكون المذكور وفي الكونين ح عليه وان يقال يلزم مما ذكر تم من معنى كون الحركة مبصرة ان يكون الحركة ملموسة
ايضا لانه يحصل بعد ملابسة الجسم ادراك الحركة فانا نلمس شيئا متحركا مع قطع النظر عن ادراك الحركة ولذا ذهب الجبائي الى ان الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر
البصر واللمس وحاصل الدفع ان اللمس لا يدرك الجسم في مكان ولا يقدر على بيان
كيفية تمكنه بل يدرك وهو الى اللمس فلا تجدد الوصول الشبيه الحال بتجدد
الوصول الشبيه الحال بتجدد الحركة التي هي الكون في مكانين بخلاف البصر فانه
يدرك الجسم في المكان ويقدر على بيان كيفية تمكنه فيحصل منه ادراك الكونين
ولا يخفى انه ليس بشيء لانه ادراك الحركة ملابسة الجسم المتحركة امر خلاف واقعا

بادراك اللمس الجسم في مكان اولا فعلى هذا قوله فلا يدرك الحركة على صيغة المجهول
اى لا يحصل ادراك الحركة بسببه او على صيغة المعلوم والضمير للمس اى لا يكون
سببا لادراك او للعقل وفي بعض النسخ والحس لا يدرك في مكان آنى يكون
بيانا لقوله ادراك العقل منه الحركة يعنى انما قلنا ادراك العقل الحركة او الحس
لا يدرك كون الجسم في مكان على حذف المضاف اى لا يدرك كون الجسم في مكان
والضمير في قوله ومثله راجع الى الشيء بعنى الشيء المدرك بوساطة الاحساس
الآخر لا يعد محسوسا كما لا يعد ادراك احساسا قوله اشارة الى ان تقديم قوله
اه كما بين في علم المعاني من ان تقديم ما حقه التأخير يفيد الاختصاص قال الفاضل
المحشي المعنى المستفاد من التقديم المذكور هو انه ما يدرك ما وضع كل حاسة لادراكها
لا يغيرها الا ما ذكره من انه لا يدرك بالحاسة الاخرى على ما لا يخفى والفرق ذا لو
لكنه ما تلازمان قوله اى مركب تام اه يعنى ليس المراد من الكلام ههنا ما هو المستعمل
في الايام والمتبادر عند الحواس والعوام ان يكون المركب اعنى ما يتكلم به بل
هو مصطلح النحاة اعنى ما يتضمن كلمتين بالاسناد والا لزم ان يكون المركب
التقييدي خبرا ان يصدق عليه انه كلام ونسبت خارج تطابقه تلك النسبة
او لا تطابقه فان قولنا زيد الفاضل كلام نسبت خارج وهو اتصاف زيد
بالفاضلية في نفس الامر او عدمه وتطابقه تلك النسبة وقد لا تطابقه وكان
الفاضل الجلبي ظن ان ليس للكلام معنى يشمل المركب الوصفي وغيره فلا معنى للانتقاض
ولعمرك ان بعض الظن اثم قيل لا حاجة الى تقييده بالمركب التام لخروج المركب
التقييدي بقوله نسبة اذ المراد بها الايقاع والانتزاع وهذا مبني على ان الالفاظ
موضوعة للصور الذهنية لكنه خلاف مرضي الشريف قوله على وجه ذلك ملتبس
بذلك الوجه اى في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام الذي
دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت بان هذا ذاك او بالنفي بان هذا
ليس ذاك مع قطع النظر عما في الذهن من النسبة لا بد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية
او سلبية لانه امارة هذا ذاك اولم يكن فالاخبار عن تلك النسبة على وصف
للمخبر به يتصف به النسبة في حد ذاتها من الثبوت او الانتفاء صدق والاخبار على خلاف
ذلك كذب قوله وهو الاوفق اه المخبر به في الحقيقة هو النسبة لا ذات الموضوع او
المحمول اى عبارة عن الاثبات اى كونه مثبتة او منفية بمعنى للصدر المبني للمفعول

اذ هو الذي يتصف به النسبة كما لا يخفى قوله يعني لا يشترط فيه آه واشتراط الخمس
مذهب القاضي ابا قلاني وهو يقول ينبغي ان يحصل التواتر بما فوق الاربعة لانا
التزكية واجبة في شهود الزنا لعدم حصول اليقين بشهادتهم ويوجد في الخمسة
واعترض عليه بان التزكية في الخمس ايضا واجبة فعلم انه ليس كما زعم قوله واثني عشر
قال السيد المحققين بعدد النقباء المبعوثة من بني اسرائيل على ما قال الله تعالى وبعثنا
منهم اثني عشر نقيبا وبعثهم لتبليغ احكام دين موسى عم وتشهيرها وتواتر ها
فعلم ان التواتر يحصل بهذا العدد واشتراط العشرين لقوله تعالى وان يكن منكم
عشرون صابرون يغلبوا مائتين وهو بعيد جدا واشتراط اربعين لقوله تعالى
يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين روي ان المتبعين المؤمنين
كانوا اربعين والنبي مامور بتشهير الاسلام واشتراط سبعين لقوله تعالى واختار
موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وفي اكثر النسخ التلويح او سبعين بدل ويرد
عليه ان هذا قول لم يقل به احد قوله بل ضابطة اي ضابطة كون الخبر متواترا هو
ان يقع العلم بعده بحيث لا يحتمل النقيض اصلا قال بعض الفضلاء انت خبير بان لا
طلاع على ان الحاصل عقيبه لا يحتمل النقيض لا حالا ولا مآلا امر دونه خرط القتاد
انتهى ولا يخفى عليك ان اتفاق الجم الغفير المحصور على شيء مستند الى الحس يخترع لا يشوبه
لوث نفس الامر مع تباين آرائهم واخلاقهم واوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل
يحكم قطعيا بانهم لم يواطئوا على الكذب او انهم اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر
غير محتمل للنقيض بمعنى سلب تجويز العقل وقوع شيء بدلا كما في العلوم العادية
لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب وبالجملة انا نجد من انفسنا علما
ضروريا بوجود مكة وبغداد بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذلك الا بالاخبار
والاشكال انما نشأ من اخذ عدم الاحتمال بمعنى عدم الامكان العقلي تأمل كذا
في التلويح قوله قيل عليه يعني ان التواتر مدخل في افادة العلم لان الخبر انما يفيد بسببه
فيكون افادة العلم موقوفا على التواتر فاثبات التواتر بالعلم على ما ذكرتم من ان
وقوع العلم دليل يلزم منه التواتر دليل على ان التواتر موقوف على العلم وانه دور
وحاصل الجواب ان نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بان الحاصل عقيبه
علم سبب العلم بتواتر الخبر فالموقوف عليه العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا
دور ويدل على ذلك ان جعلوا وقوع العلم دليلا على التواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم

وقوع العلم من غير تشهير مع الفساد

العلم

العلم شيء آخر وفيه انه يلزم على هذا ان يكون العلم بتواتره موقوفا على ملاحظة
العلم ثابتا والتصديق بانه علم وليس كذلك فانه يجوز حصول العلم بحكم العقل
بتواتره ويمكن الجواب بان العلم اذا كان حاصلا بطريق الاحضار والتوجيه
الى المعلوم بالذات يكون العلم والعلم بالعلم معا حاصلين في الذهن فلا يكون
ولا يكون حاجة الى الاحضار العلم ثانيا ولذا ذهب الامام الى ان العلم والعلم
بالعلم متحدان فيما نحن فيه كذلك فان بعد الخبر انما يحصل بعد التوجيه اليه و
القصد الى احضاره بخلاف اذا لم يكن حاصلا بطريق الاحضار فانه لا بد من
ملاحظة حتى يحصل العلم بالعلم تأمل قوله وهكذا حال كل معلول آه فان نفس العلة
تفيد نفس المعلوم او العلم بالمعلول يفيد العلم بالعلة لخفية بمعنى انه اذا تحقق العلة
تحقق المعلول واذا علم تحقق المعلول تحقق العلة وانما قيد العلة بالخفية لانه
لو كان العلة ظاهرة يستفاد بها بدون العلم بالمعلول كالدخان المحسوس للدخان
فان الاولى تركه لان العلم بالمعلول يوجب العلم بالعلة سواء كانت ظاهرة او خفية
والاستفادة من وجه آخر لا ينافيه قوله فان قلت آه حاصل هذا السؤال منع قوله
ان وقوع العلم من غير تشهير يدل على بلوغ حد التواتر وسند المنع ان للعلم اسبابا
شتى من الحس والبداهة وغير ذلك والمعلول الاعم لا يدل على العلة المعينة فيجوز
ان يكون وقوع العلم بسبب آخر لا بسبب التواتر فلا يكون دليلا عليه قوله قلت
عدم الدلالة آه هنا انتفاء سائر العلل معلوم لان العلم بوجود مكة مثلا
لا يحتمل العلة غير التواتر كذا نقل عنه قوله تأمل وجه التأمل آه ان العلم بانتفاء
سائر العلل في حيز المنع فانه يجوز ان يكون العلة الموجبة له متحققة من غير ان يكون
وجوده وانتفاؤه معلوما لنا وعدم العلم لا يدل على عدم تحققه قوله وقع
في التلويح يعني ان الشرقاني في التلويح واما خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام
فتواتره مم هنا واما خبر النصارى فوجه كلام بعضهم بان الخبر هنا بمعنى
الاخبار واضافة الى النصارى اضافة المصدر الى المفعول فالمعنى واما اخبار
اليهود للنصارى فلا ينافيه لكن احتيج في عطف قول واليهود بتأييد بين
موسى عليه السلام الى تكلف وهو ان يقدر لفظ الخبر ويكون اضافته اليه
اضافة المصدر الى الفاعل ويكون معطوفا على خبر النصارى اذ لا يصح عطفه
على النصارى لان يقتضي ان يكون اليهود ايضا مفعولا وليس كذلك وانما

وانما لم يجعل عبارة التلويح من اضافة المصدر الى المفعول لئلا يحتاج الى التحمل في هذه العبارة لا تخالف للقضية على زعم الموجه قوله لكن بعض النصارى اه يعني ذلك التوهم بعد ولا حاجة الى جعل الاضافة الى المفعول لان بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل فيكون كلا الكتابين اضافة المصدر الى الفاعل ولا يكون عطف اليهود على النصارى محتاجا الى التحمل التقدير مر عني كما لا يخفى قوله فيه بحث لان اشتراك النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك في الاخبار لجواز ان يكون الاخبار مختصا باليهود والمشار اليه في الكشاف هو الاول نعم اذا ثبت ان بعض النصارى مع اليهود في اخبار القتل ثم الفي كما في الكشاف الكبير حيث قال وكذا اخبار النصارى بقتله لم يثبت بالتواتر فان خبر قلة منهم مستندة الى اربعة منهم قوله بل لم تبلغ عدد المخبرين اه اي بالاتفاق فان الذين دخلوا على عيسى عم وزعموا انهم قتلوه كانوا سبعة او ستة والغالب انه لا يوجد العلم باخبار السبعة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر في الطائفة الاولى على اخبارهم انما كانت عن شبهة كما اخبر اخبره تقاعنه وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فلا يتحقق التواتر اصلا وفيه ان اخبارهم لم يكن عن شبهة لهم باعتقادهم حتى ينافي وقوع العلم بل عن امر محسوس لا شبهة لهم فيه على ما يدل عليه قولهم حكاية عنهم انا قتلنا المسيح نعم مشاهدتهم كانت مطابقة لنفس الامر ولم يشترط في الخبر ان يكون عن امر ثابت في نفس الامر مستفادا منه تأمل قوله وعرف اليهود اه قيل ان بحث النصر قتل اليهود وكسر اصنامهم لانهم حرفوا التوراة وزادوا فيها ونقصوا حتى لم يبق منها الا شرذمة قليلة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الوسطى ايضا وكانت بحث النصر ملكا قبل العشرة قابض لمشارق الدنيا ومغاربها سمي بذلك لانه وجد لقيطا عند صنم سمي بذلك قوله وبالجملة اه اي بمجمل كلام الشرح وخلاصة قوله فتواتره مم ان تحقق وقوع العلم به اعلى عدم تحققه لانه فذلكة لقوله بل لم يبلغ عدد المخبرين اه على ما توهم قوله وفيه اشارة اي في اتيان لفظ رب سواء كان للتقليل او للتكثير اشارة الى انه لا تخالف حالة الانفراد حالة الاجتماع لما تحققا في جميع المواد كما في كل جسم ممكن لكن هذا القدر كاف في الجواب عن السؤال المذكور اذ السؤال المذكور معارضة والاستدلال على ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم والجواب منع لمقدمة دليله اعني قوله وظن الظن لا يوجب اليقين وكذب كل واحد يوجب كذب المجموع وحاصله انا لا نسلم ذلك لانه

موقوف

ان العلم بان هذا الخارق معجزة انما يتوقف على العلم بان تلك الدعوى صادقة فان العلم بان هذا الخارق معجزة انما يتوقف على العلم بالمعجزة عن اتيان مثل هذا التحدي تأمل قوله والحق اه اي في الجواب ان السحر ليس امرا خارقا للعادة كما ان الطلسم وما يترتب عليه خصائص بعض الاشياء كالمغناطيس والكهربا ليس امرا خارقا للعادة فلا يدخل في المعجزة لان معنى قولهم هو ان يظهر امرا لم يعهد ظهوره مثله وهنا ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المختصة يترتب عليها ذلك بطريق العادة وما قيل انه لا يندفع به اساس المعجزة باسرها على هذا التقدير فدفوع بما مر مبني من انه لا يمكن معارضة المعجزة لانه فعل لا يدخل مباشرة الاسباب فيه يخلقه على يد الصادق فحصل التصديق بخلاف السحر فان فيه مدخلا لمباشرة الاسباب يخلقه على كل يد من مباشره عادة قال الفاضل المحشي والحق ان السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى اثر نحو لا يكون مقدورة للبشر كالوقت والمكان ونحوهما الشرعي وفيه انه لا يشترط في عدم الفعل من الخوارق ان يكون جميع ما يحتاج اليه مقدورا بل يكفي ان يحصل بعد مباشرة الاسباب سواء كان مقدورة او لا والا لزم ان يكون حركة البطش ايضا من الخوارق لتوقفها على سلامة الاعصاب والعضلات وصحة اليدين التي ليست مقدورة للبشر قلت وهو ان اسئ الجواب لا يدفع النقض بل الخارق الذي يظهر على يد المتنبي بدون المباشرة للاسباب فلا بد من الالتجاء الى الجواب الاول من انه لا يظهر على يده حين ادعاء النبوة ولهذا اهمل القوم هذا الجواب لانهم لم يتفطنوا لعدم كون السحر من الخارق بل الاظهر ان مرادهم بسحر المتنبي مطلق الخارق الذي يظهر على يده ولو مجازا قوله فان قيل كرارا اه انتقاض تعريف المعجزة بطريق الجمع بان يخرج منه كرامات الاولياء لعدم قصد اظهاره صدق النبي عم ومنعهم انهم عدوها من المعجزات لان الموجد من خلق الخارق على يد الولي اظهار كرامته وشرافته بين الخلايق وان دل على صدق النبي عم ايضا باعتبار انه حصل للولي هذه الكرامات لمتابعته وما قيل من الجواب من ان ليس المراد بقصد اظهار الصدق ان يكون منه اظهار الصدق لان افعال الله تعالى ليست معللة بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه ولا شك ان كرامات الولي دال على صدقه وينكشف صدقه ففيه انه لو كان ظهور الخارق على يد غير مدعي النبوة دالا على صدقه لم يشترطوا في المعجزة ان يكون ظاهرا على مدعي النبوة ليعلم انه تصديق لمقالته تأمل قوله فدفوع الا رهاصات اه جمع ارهاص وهو الخارق الذي يظهر قبل بعثة النبي عم

سمى ارهاصا لكونه تاسيسا لقاعدة النبوة من ارهصت الحائط اذا اسسته قوله
على سبيل التشبيه بتعلق بالكرامات اى تشبيه ما ظهر على يد الولى بما ظهر على يد النبى
باعتبار انه صدر عن الولى بسبب متابعة النبى ع فكانه صدر عن النبى ع والقلب
متعلق بالارهاصات اى تقلب ما صدر بعد البعثة على صدر قبلها قوله هو
الامكان الخاص يعنى ان الخلاف ان يكون هذا الامكان مقصورا على الامكان الخاص
والمعنى ان التوصل بالنظر الصحيح فى الدليل الى العلم ليس بضرورى ولا عدم التوصل
به اليه ضرورى اى يجوز ان يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان لا يتوصل لان
اصحاب هذا التعريف هم الستة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح
انما هو بطريق جرى العادة وليس بضرورى فى قول الفاضل المحشى اى يجوز ان يتوصل
ولا يتوصل بالنظر الى ذات الدليل كالعالم فانه يجوز ان يتوصل به الى العلم بوجود
الصانع وان لا يتوصل واما الضرورة الحاصلة عند حصول النظر الصحيح فيه
فهو لا ينافى الامكان فى نفسه والامكان العام ههنا هو الظاهر المتبادر كما لا يخفى
وفائده لا يخفى قوله ولكنا نأخذه امكانا عاما اى لكنا ان نأخذه الامكان العام القيد
بجانب الوجود فالمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضرورى
سواء كان التوصل به ضروريا اما بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء
او بطريق التوليد كما ذهب اليه المعتزلة او لا يكون ضروريا بل بطريق جرى
العادة كما هو مذهب اهل السنة فيصح التعريف على مذهب الثلثة قال السيد
الشريف قدس سره فى حاشية شرح مختصر العضدى وانما قيل يمكن التوصل تنبيها
على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر التوصل فيه بالفعل بل يكفى امكانه ولا يخرج
عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا وان اعتبر وجوده يخرج عن التعريف دليل
لم ينظر احد فيه ابدا وقيد النظر بالصحيح اى مشتمل على شرائط صورة ومادة لان
الفاسد لا يمكن التوصل به اذ ليس هو بسبب للتوصل ولا آلة وان كان قد يفضى اليه
فذلك اتفاقى وليس من حيث كونه دليلا فلو لم يقيد بقيد وارید العموم خرجت
الدلائل باسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها ولو اريد على الاطلاق اى نظر ما
لم يكن هناك تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح فى هذا الحكم وتقييد المطلوب
بالخبرى لاخراج الفضول الشارح انتهى كلامه وهذا التعريف مختص بالبرهان لان
التوصل الى العلم بالمطلوب التصديقى اى اليقينى انما هو بالبرهان وحد العلم على الاصح

ان مل الجهل والظن خلافا لمصطلح المتكلمين كما ان التعريف الثانى اعنى قول المؤلف
من اقوال آه مختص به اذ لا استلزام فى الظنيات فى نفس الامر اذ لا علاقة بين
الظن وبين الشئ يستفاد منه لانتفائه مع بقاء سببه الذى يتوصل منه اليه وانما
حمل الاستلزام على العقلى بمعنى انه متى وجد فى الذهن وجد الاخر فيدخل الامارات
فى التعريف ايضا فهو مخالف لما ذكره الشارح فى حواشى شرح المختصر العضدى من ان
الاستلزام بين الظن وما يوجبه قوله انما يقال لذاتها آه يعنى فى ايراد الضمير الواحد
المذكور الراجع الى المؤلف الواحد باعتبار هيئته العارضة من التاليف اشارة
الى ان الصورة الحاصلة بعد ترتيب المقدمتين مدخل فى استلزام النتيجة ولا
يخفى انه ان اراد بالاستلزام الذاتى امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو
المتبادر لا يصح التعريف الا على مذهب الحكماء والمعتزلة وان اريد امتناع الا
نفكاك فى الجملة سواء كانت عقليا او ادعائيا يصح على رأى الاشاعرة ايضا
والمراد بقوله لذاته ان لا يكون بواسطة مقدمة غريبة اما اجنبية كما فى القياس
المساوات او لازمة لاحدى المقدمتين بطريق عكس النقيض وباقى القيود ظاهرة
قوله فان قلت التعريف آه يعنى ان القوم اتفقوا على ان التعريف للدليل بانه
مؤلف من اقوال تشمل دليل الملفوظ والمعقول على ما ذكر فى الكتب مع ان تلفظ
الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح قولهم بالشمول وبما حررنا لك ظهر ان لا
حاجة الى ان يقال اى يجب ان يفهما بناء على ان الملفوظ فلمن افراد المعرف كالمعقول
ولا يرد ايضا ما قيل الاولى ان يقول بدل التعريف المعرف بالفتح وما قيل ان النظر
انما يقع فى الدليل العقلى دون اللفظى فحمل التعريف على ما يعم الدليل اللفظى لا يناسب
المقام لان مق المحشى ليس ان تعريف الدليل ههنا محمول على ما يعم اللفظى والعقلى
بل المق بيان ان التعميم كيف يصح قوله قلت آه حاصله ان تلفظ الدليل يستلزم التعقل
بالنسبة الى العالم بالوضع بمعنى ان التلفظ آلة لاحضار تلك المتعقل فى الذهن فالملفوظ المستلزم
ههنا هو المعانى الآلية قالب الالفاظ فيصدق عليه انه مؤلف يستلزم لذاته
قولا آخر بمعنى انه كلما تلفظ به العالم بالوضع لزم العلم بالمطلوب الخبرى
غاية ما فى الباب ان يكون الاستلزام بالنسبة الى بعض الاشخاص وليس
المراد ان الملفوظ يستلزم المعقول وهو يستلزم المدلول فالملفوظ يستلزم

لان لازم اللازم لازم حتى لايكون الاستلزام لذاته بل بمقدمة اجنبية اذ ليس تعقل
الملفوظ الا بتعقل معانيه فليس ههنا قياس ماخوذ فلا مستلزم للمعقول مستلزم
للدليل حتى يلزم ماذكر فتأمل **قوله** هذا في القول الاول اى هذا التعميم والشمول
للملفوظ والمعقول انما هو في لفظ قول المذكور في اول التعريف الذي هو دليل
واما لفظ القول المذكور في آخر الذي هو مدلول فهو مختص بالمعقول اذ لا يجب
تلفظ المدلول فلا يلزم فلا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل ولا من تعقله
والاظهر ان يقال هذا في المؤلف واما القول فيختص بالمعقول هذا والحق ان اطلاق
الدليل على الملفوظ مجاز باعتبار دلالته على ما هو الدليل في الحقيقة اعني المعقول
قوله هذا الحصر المستفاد مبني على آه اى الحصر المستفاد من تعريف المبتدا بلام جنس
وهو ان الدليل مقصور على المفرد كالعالم مبني على ان يكون المراد بالنظر فيه في قوله
ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه في احواله وصفاته بان يطلب في احواله ما هو وسط
مستلزم للحال المطلوب اثباته حاصل للمحكوم عليه ويرتب مقدمتان احديهما من
الوسط المحكوم عليه والثانية من الوسط والحال المطلوب اثباته ويحصل منهما المطلب
الخبري واما اذا كان المراد بالنظر فيه ما يعم النظر في احواله وفي نفسه على ما هو الظاهر
فلا يصح الحصر اذ يلزم ح ان تكون المقدمات غير الماخوذة مع الترتيب ايضا دليلا
لانه يمكن التوصل بالنظر الى نفس تلك المقدمات بان يترتب ترتيبا صحيحا مستجمعا
بشرائط الانتاج الى المطلوب واما المقدمات الماخوذة مع الترتيب فلا يصدق
التعريف عليه اصلا اذ لا معنى للنظر فيه كذا حققه السيد الشريف في حاشية شرح
المختصر العضدي وشرح المواقف وبما ذكرنا ظهر فساد ما زعمه الفاضل الجلبي في حل
قوله يلزم كون المقدمات المرتبة وترتيبها دليلا **قوله** حتى يلزم كون متعلق النفي
لا بالنفي **قوله** لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر يعني لا يخفى ان يكون المراد من النظر فيه
النظر في احواله فقط خلافا لبعض العلوم بل ان يكون في نفسه كما هو المتبادر من النظر فيه
وخلاف الاصطلاح لانهم متفقون على انقسام الدليل الى المفرد وغيره في التعريف
المذكور يكون مختصا بالمفرد على ما مر فلا يصح الارادة المذكورة فلا يصح الحصر
الذي ذكره الشارح بان الحصر في قوله هو العالم ليس حقيقيا بل بالاضافة
الى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع فالحاصل ان الدليل على التعريف
الاول هو العالم اى ليس مثل قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع يعني المقدمات

الماخوذة

الماخوذة مع الترتيب فلا يرد في تقييد الدليل على التعريف الاول الى المفرد وغيره من
المركبات الغير الماخوذة مع الترتيب وقال بعض الفضلاء في ان صحة هذا
التقسيم مبنية على ان يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه فلا يصح الحصر الا في
اذ يلزم ان يكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع دليلا على
وجود الصانع على الاول ايضا اقول ان اراد انه يلزم ان يكون المقدمات الماخوذة تان
مع الترتيب دليلا على الاول فلا نسلم لزوم ذلك اذ لا معنى للنظر فيها هكذا وان اراد انه يلزم
ان يكون المقدمتان بدون اعتبار الترتيب دليلا فالزوم مسلم وهو لا يأتي في
الحصر المذكور اذ الحصر بالنسبة الى المقدمات الماخوذة مع الترتيب تأمل والفاضل
الجلبي في هذا المقام مقالة يعاب بها قال المحشي الحصر ههنا اضافي بالنسبة الى المقدمات
الماخوذة مع الترتيب لانه اعتبر في تعريف امكان التوصل ولا امكان في المقدمات
الماخوذة مع الترتيب اذ لا يتصور فيه عدم التوصل ولا يخفى انما يتم على تقدير ان يكون
المراد بالامكان الامكان الخاص ولو سلم فعدم تصور عدم التوصل انما هو مذهب
من جعل النتيجة ملازمة للدليل عقلا والاشاعرة ينكرونه على ما مر **قوله** المراد بالعلم
التصديق يعني العلم من الالفاظ المشتركة لمعان متعددة والمراد ههنا التصديق
بالقرينة الحالية وهو ان المقام مقام التعريف للدليل فانه لا يطلق الا على الموصل الى
التصديق والقرينة اذا دلت على تعيين المعنى المراد من اللفظ يجوز استعماله في التعريف
فخرج من التعريف المعرفات بالنسبة الى معرفاتها وكذا اللوازم والتصورات بالنسبة
الى لوازمها البينة فانها انما يستلزم تصورها لا التصديقات بها وبما حررنا تبين
اندفاع ما قاله ايضا الجلبي من ان مثل هذه القرينة مما لا يلتفت اليه في التعريفات
والا فيمكن تتميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة
وفيه من الفساد ما لا يخفى فان هذا الاعتراض ناش من عدم الفرق بين الاعم و
المشترك وليس ههنا تخصيص الاعم بل تعيين المشترك وهو جائز تأمل
ثم المراد بالتصديق اما اليقين او ما يشمل الظن ايضا بناء على انهم قد يجعلون
الدليل بالبرهان وقد يجعلون شاملا للامارة ايضا **قوله** ويلزمه آه عطف على
قوله بالعلم انما المراد يلزم ان يكون ذلك العلم الآخر حاصلا منه بان يكون العلة له
بطريق العادة او الاعداد والتوليد لرجح القضية الواحدة المستلزمة عليها للعلم
بقضية اخرى كالعلم النتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة سواء كانت بديهية

كالعلم

او كسبية و انما وصف القضية الثانية بقوله بديهية او كسبية لكون العلم بها حاصلا من العلم
بالقضية الاولى لانها حاصلة بالبديهة او بالنظر ولم يظهر لى فائدة توصيف الاولى بما
بالواحدة فان كل قضيتين فرضنا ان يستلزم العلم بهما العلم باحديهما من غير ان يكون
علة لها ايضا خارجا بهذا القيد وانما القضية المستلزمة بعكسها فهى خارجة
بقيد اللزوم بين العلمين اذ اللزوم هنا انما هو بين المعلومين بحسب الصدق لا
بين العلمين لانا نعقل القضية مع الغفلة عن عكسها قال الفاضل المحشى فيه بحث
بينا ان ادنى تخصص الموضوع للشكل المخصوص فانا نحكم او لا بوجود سواده وشكله ثم نحكم
ثانيا بوجوده وكذا اذا رأينا انسانا يقاوم الاسد فانا نحكم اولا بمقاومة الاسد
ثم نحكم بشجاعته وامثال ذلك لا تعد ولا تحصى ولا شك ان العلم بالقضية الثانية فى الصورة
المذكورة كان حاصلا من العلم بالقضية الاولى فلا يخرج امثال ذلك من التعريف
الا ان يعتبر قيد النظرية على ما ذكره فى قوله اللهم الا ان يراد اه انتهى اقول العلم فى الصورة
المذكورة ليس حاصلا من العلم بالقضية الاولى فقط بل هو حاصل بانضمام قضية اخرى
وهى كل السود فهو موجود وكل من يقاوم الاسد فهو شجاع حتى انه لو فرض عدم العلم
بالمقدمة الثانية لم يحصل العلم بتلك القضية اصلا فان كان بطريق الحدس فهو داخل فى
قوله ايضا يرد عليه اه فان كان بطريق النظر فهو من افراد الدليل فعدم خروجها
محاسب قوله ولكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول اه يعنى وان اندفع التعرض المذكور
عن التعريف لما ذكرنا لكن تعترض بما عدا الشكل الاول غير مندفع اذ اللزوم بين العلم
بالمقدمات غير هيئة الشكل الاول وبين العلم بالنتيجة وان كان بين المعلومين يلازم بحسب
الصدق فى نفس الامر لا بينا او بوظ ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم وان لا يكون
تصور الطرفين كافيا فى الجزم باللزوم بل محتاجا الى غيره وهو فرع تحقق اللزوم
واللزوم فيها والا لامتنع تحقق العلم بها بديهيا بدون العلم بنتائجها كما مر
لا يتحقق بدون تساوى زواياه لقائمتين والحق ان اللازم يمنع انفكاكه عن الملزوم
بينا كان او غير بين والتوقف انما يظهر فى العلم باللزوم وما اورده بعض الفضلاء
من ان معنى غير البين هو الاحتياج الى الواسطة لا يستدعى الوجود فى غير البطلان
اذ لو لم يستدع غير البين وجود الملزوم لما كان قسما من اللازم والجواب عن النقض
المذكور ان نقطن كيفية الاندراج شرط الانتاج فى كل شكل فالمراد ما يلزم من العلم به
بعد تقطن كيفية الاندراج ولا شك فى تحقق اللزوم فى جميع الاشكال ويمكن ان يقال

اعتبار

النقوض

القياس الاستثنائى

اطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على ما هو دليل حقيقة وهو
الشكل الاول لما ذكره السيد سند فى حاشية شرح المختصر العضدى ان حقيقة الدليل
ما استلزم للعلم حاصل المحكوم عليه ووجه الدلالة موضوع الصغرى بعض موضوع
الكبرى فيندرج فى حكمه ولا شك ان كلا من الامرين منحصر فى الشكل الاول فمن لاحظ
الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على الاول احصل العلم بالنتيجة من غير انفكاك
بين العلمين قوله ويرد عليه اه يعنى يرد على هذا التعريف وكذا على السابق اعنى قوله
مؤلف من قضيتين اه انها غير مانعين لصدقها على المقدمات التى يلزم منها النتيجة
بطريق الحدس وهو ان تجد المبادى المرتبة فى الذهن فينتقل منه الى المطلوب سريعة مع ان
انها ليست بدليل لان الدليل مختص بما يقع فيه الحركة دائما من المطلوب الى
المبادى الغير المرتبة ثم منها الى المطلوب قوله اللهم الا ان يراد اه فح لا انتقاض بها فقد
النظر فيه لانه عبارة عن الحركتين المذكورتين والحركة الثانية مفقودة فى الحدس وانما قال
اللهم اشارة الى ضعف لان الاستلزام عام بظاهره ولا قرينة على تخصيصه وجعل
الموقوف قرينة على تخصيص الموقوف غير معقول نعم ان يصح قرينة على تعيين المراد من اللفظ
المشترك على ما مر تأمل هذا لكن بقى شئ وهو الاليق بالبيان ان يذكر ان المراد بالعلم
التصديق لان اللزوم مقدم فى الذكر على العلم ويخرج الملزومات التصورية والتصديقية
بالنسبة الى لوازمها بقيد واحد قوله فيا ثانى اوفق اه لان لزوم العلم بشئ آخر من غير ان
يتوقف على امر انما هو من المقدمات مع الترتيب دون المفردة والمقدمات الغير
المأخوذة مع الترتيب قوله لكن يمكن تعليقه على الاول اه يعنى يمكن تطبيق هذا التعريف
على التعريف الاول على ما يشعر به ايراد صيغة المفعول التفضيل بان يقال المراد باللزوم شرط
النظر والدليل المفرد بشرط النظر فى احوال يستلزم العلم الخبرى فان العلم بالعالم من حيث
الحدوث بان يتوسط بين حد فى المطلوب فيقال العالم حادث وكل حادث لصانع يستلزم
بان العالم لصانع قوله ولا يذهب اه حاصله انه على تقدير ارادة اللزوم شرط النظر لا
يحصل التطبيق ايضا لان هذا التعريف اعنى ما يلزم من العلم اه على ذلك التقدير
شامل للمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة او مرتبة بخلاف
التعريف الاول على ما اخذه الشرمن ان المراد بالنظر فيه النظر فى احوال فانه غير شامل
المقدمات فيكون هذا التعريف اعم فلا يكون معادلا ومعنى التعريفين اذ يكون ما
متساويين وههنا ليس كذلك وقال المراد بالمقدمات المرتبة فقد قصر النظر فلا تكن

من القاصرين وانما قال في باب التعريفات لان العالم يوافق الخاص في باب التصديقات
لان الحكم على العام حكم على الخاص قوله وتخصيصه مثل الاول اه جواب سؤال مقدر بان يقال
المراد انه يمكن تطبيق هذا التعريف على الاول بان يراد من اللزوم اللزوم في نفس
النظر في احواله وشكك اح لا يصدق على المقدمات فيحصل التطبيق وحاصل الجواب
تخصيص هذا التعريف مثل الاول خروج عن مذاق الكلام اذ لا قرينة ظاهرة الدلالة
على ارادة اللزوم بشرط فاين التخصيص بالنظر الى احواله فهو تكلف في التكلف ولذا
قال الخروج عن مذاق الكلام قوله والجواب تعميم الاول اه يعني ان الجواب تعميم التعريف
الاول بان يراد بالنظر فيما يعم النظر في نفسه واحواله فيكون كلا التعريفين شاملا
للمفرد والمقدمات فيحصل التطبيق ولا يكون خلاف الخلو والاصطلاح ايضا ولذا حكم
ان التعميم صوب قوله يريد ان الخارق الدال اه الحق من هذا الكلام بيان فائدة قوله تصديقا له
اي يريد الشرعي قوله تصديقا الاشارة الى ان الخارق الذي يدل على صدقه وهو
الذي اظهره الله تعالى على يده فقد امنه اظهار صدقه عند الخلق اما الخارق الذي
لم يقصد الله به اظهار صدقه كالخارق الذي يظهر على يد المتنبي فانه لم يقصد به اظهار
صدقه لان كذبه معلوم بالجزم فان حالا من الحدث والاحتياج يكذب مقالا بل قصد
الاستدراج والابتلاء لغيره في الاعتقاد به كالخارق الذي يظهر على يد المتنبي ولا يكون
موافقا لدعواه فانه لم يقصد به تصديقه بل قصد به اهانته فان قيل من اين يعلم انه لم
قصد به التصديق ام لا قلت من القرائن فانه اذا ظهر خارق موافق للدعوى على يد مدعي
النبوة علم انه قصد به اظهار التصديق واذا لم يظهر شيء من ذلك بان لا يكون خارقا
او لا يكون موافقا او لا يكون على يد مدعي النبوة علم انه لم يقصد به التصديق قوله
اذ لو جاز كذبه في ذلك اه بمكان ذكره السيد الشريف في شرح المواقف حيث قال اجمع اهل الملل
والشرايع على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب في دلالة المعجزة القاطعة على صدقهم
كدعوى الرسالة وما يتعلق بها من الله تعالى الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التعمد والاختراع
في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال انتهى كلامه وفيه بحث اما
اولا فلان المعجزة انما يدل على صدقهم في دعوى الرسالة لا على صدقهم في الاحكام
الآتية اليها قبة والا لزم عليهم اظهار المعجزة بعد تبليغ كل حكم فعلى تقدير جواز كذبهم
في الاحكام الى قبة لا يلزم ابطال الدلالة للمعجزة فلو جاز اذا ولا المعجزة على صدقهم
في دعوى الرسالة وقد ثبت بالادلة القطعية ان الانبياء معصومون عن الذنوب

يستلزم

يستلزم صدقهم في الاحكام التبليغية وغيرها واما ثانيا فلان دلالة المعجزة على صدقهم
دلالة عادية والجواز العقلي لا ينافي الدلالة العادية فجواز الكذب عقلا لا يستلزم
ابطال الدلالة المعجزة عادية كما في العلوم العادية فانا نجزم ان جبل احد لم ينقلب
ذهبا مع جوازه عقلا ويمكن الجواب بان المراد بقولهم اذ لو جاز كذبه عقلا انه لو جاز
وفرض كذبه عقلا وشك ان امكان نقيض العلوم العادية في نفسه وان لم يكن منافيا
لها لكن جوازوقوعه لها منافر لها على ما بين في محله ونقول ان هذا على مذهب
الشيخ ومتابعته من انه دلالة المعجزة على الصدق دلالة قطعية واظهارها على يد الما
الكاذب ممتنع غير مقدور الله تعالى وان لم نطلع على وجه استحالته قوله هذا في الامور اه
اي بين ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على انه خبر يوجب العلم في الامور ال
التبليغية والمدعى عام وهو ان خبر الرسول سواء كان في الامور التبليغية او غيرها
يوجب العلم والوجه في ايجاب خبر الرسول العلم فيما عداها هو انه ثبت بالدلالة
القطعية ان النبي معصوم فلا يكون كاذبا في اخباراته لانه ذنب قوله قيل عليه
اذ تصور اه قائل هو لان اصل الدين الرعوي وهي وحاصل كلامه ان خبر الرسول من حيث
انه خبر الرسول من غير ان يلاحظ معه حال المخبر يحتاج في افادته الى الاستدلال بانه
خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق واما على تقدير ملاحظة المخبر معه حال
بانه رسول وانه خبر الرسول فايجابه العلم بديهي غير محتاج الى ترتيب المقدمات فانا
من قولهم البينة للمدعي واليمين على من انكر وعلم ان خبر الرسول يحصل العلم بمضمونه
بدون ان يحتاج الى الاستحضار تينك المقدمتين بخلاف ما اذا سمع ولم يعلم بانه
خبر الرسول او لم يلاحظ هذا الوجه فانه يحتاج اليه قوله واجيب اه حاصله ان تصور
المخبر بوجه الرسالة في العلم بثبوت الرسالة وهو موقوف على الاستدلال بان هذا
المخبر ادعى الرسالة واظهر المعجزة وكل من ادعى ذلك فهو رسول فيتوقف خبره في كونه
صادقا ايضا على الاستدلال بالواسطة لان الخبر في كونه صادقا موقوف على تصور
مخبره بانه رسول وتصور المخبر بهذا الوجه موقوف على الاستدلال والموقوف على الشيء
موقوف على ذلك الشيء فالخبر في كونه صادقا يتوقف على الاستدلال فلا يكون افادته
العلم استدلاليا وفيه ان الاستدلالي ما حصل استدلال لا ما يتوقف عليه والا لزم ان
لا يكون تصوره بوجه الرسالة استدلاليا قال الفاضل المحشي في بحث لان تصور المخبر
بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل بالضرورة العادية لمن تأمل فيما ذكر

المعجزة

في شرح المواقف انتهى القول المذكور في شرح الموقف انا ندعي ان ظهور المعجزة يفيد علما بالصدق وان كونه مفيدا معلوم لنا بالضرورة العادية وهذا الكلام انما يدل على ان العلم بافادة ضروري عادي وكون افادة الدليل معلوما بالضرورة لا يقتضي ان يكون العلم بالمدلول ضروريا والعجب ان ذلك نزاع في كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هو عادية او عقلية وهو يؤكد الاستفادة فكيف زعم منه دلالته على كون حاصلا بالضرورة قوله والغلط اي السؤال او الجواب لان تصور الخبر بالرسالة لا يجعل صدقه نظريا بديهيا فلا يعم السؤال وهو ظ والجواب لانه يتوقف صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة لكونه موقوفا عليه بلا واسطة وذلك لانا نعم تصور ان مخبر هذا الخبر رسول وان هذا الخبر خبر الرسول لا يجعل العلم بتصديق الخبر عالم يلاحظ معه مقدمة اخرى اعني كل ما يخبر به الرسول فهو صادق فجواز ان يكون مخبر الخبر رسولا في دعوى الرسالة ولا يكون خبره صادقا فثبت ان العلم بان هذا الخبر صادق استدلالي موقوف على استحضار المقدمتين اي هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق قوله ثم تصوره بيان لمنشأ غلط السائل والمجيب يعني ان تصور خبر الرسول من حيث انه خبر صدق عند قطع النظر عن كونه ما بلغه الرسول او من قبل نفسه استدلالي محتاج الى استحضار المقدمتين السابقتين وتصوره بعنوان انه خبر بلغه الرسول من الله الى الخلق وليس للرسول فيه مدخل سوى تبليغه فهو في الحقيقة خبر الله بلغه الى الخلق يجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج الدليل فباعتبار عنوان يحتاج الى الاستدلال وباعتبار عنوان اخر غير محتاج والسائل والمجيب لم يفرق بين العنوانين فغلط الاول ان تصور خبره بان عذاب القبر حق من حيث انه خبره بدون ملاحظة انه مبلغ يفيد العلم الاستدلالي وموقوف على استحضار تينك المقدمتين ومن حيث انه خبر بلغه الرسول وهو حقيقة خبر الله تعالى المنزه عن الكذب والنقائص يجعل صدقه بديهيا ويفيد العلم الضروري من غير احتياج الى الدليل قال الفاضل المحشي ان قوله تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا ممنوع وذلك لان تصور مخبر هذا الخبر بالرسالة يكون في المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان انه خبر الرسول ولما كان صدق هذا الخبر في الصورة الثانية بديهيا كما ذكر لزم ان يكون صدقه في الصورة الاولى ايضا بديهيا لان الرسالة في الصورتين كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة هي منشأ البداهة على ما ذكره القول ان اراد ان تصور المخبر

بالرسول سواء كان في هذا الخبر او لا بمنزلة تصور الخبر بعنوان ما بلغه فهو ممنوع جواز ان يتصور المخبر بوجه الرسالة وان رسول الله تعالى مع تصور الخبر بانه من قبل نفسه وان اراد ان تصور المخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر يستلزم تصور الخبر بعنوان ما بلغه فالملازمة مسلمة لكن المحشي انما حكم بعدم جعل صدق الخبر بديهيا على التقدير الاول فتأمل قوله لكن الكلام انه استدراك لدفع توهم ناشئ عن سابقه وانه يجوز ان يكون المراد بالمخبر الاول من قوله اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى ترتيب انه اذا تصور مخبر الخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر وليس له مدخل في ذلك الا من حيث الرسالة والتبليغ يكون صدق الخبر بديهيا من غير احتياج الى الترتيب المذكور فيرجع الى ان تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا فيكون السؤال والجواب صحيحا وحاصل الدفع ان كلامنا في صدق خبر الرسول من حيث خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه ما بلغه او غيره يدل على ذلك قوله وهو اي خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي حيث لم يقل اي ما بلغه الرسول يوجب العلم اه ولا شك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلالي يحتاج الى استحضار تينك المقدمتين على ما مر فلا معنى لاعتراضه بان خبره بعنوان ما بلغه يجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى الترتيب المذكور قوله ونظيره يعني ان نظير ما ذكر من اختلاف اعتبار عنوان الخبر مؤثر في جعل صدق الخبر بديهيا او استدلاليا انا اذا لوحظ العالم من حيث انه مع قطع النظر عن الاوصاف العارضة واثبت له الحدوث فيقال العالم حادث يكون ثبوت الحدوث له محتاجا الى النظر واذا لوحظ بوصف التغير ويقال المتغير حادث يكون ثبوت الحدوث له بديهيا غير محتاج الى الدليل مع ان الحكم في كلا القياسين على ذات العالم لكن بحسب اختلاف العنوان اختلف الحال في البداهة والكسبية وبما حررنا لك ظهر ان ما قاله الفاضل المحشي من ان قوله ومن حيث عنوان المتغير بديهي مما لا بد من ملاحظة الكبرى ايضا وهي قولنا كل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبرى بعد الصغرى وهو النظر والاستدلال ليس بشيء فانا نقلة التدبر نرى بديهيا ما يكون بديهيا لو كان ثبوت الحدوث للمتغير بديهيا وليس كذلك بل يحتاج الى اثبات ان ما ثبت قد مر امتناع الخبر عليه لكن المناقشة في المثال ليست من دأب المحصلين قوله هذا المعنى يعم الثابت اه يعني ينقض بمعنى عدم احتمال النقيض داخل فيه الثبات لان الظاهر المتبادر منه عدم الاحتمال حالا ولا مانع اعم مما في تعريف العلم فيكون ذكر الثبات بعد التيقن على هذا المعنى

التغير ح

الخبر

لغوا لافائدة في ذكره الا التكرار وبما ذكرنا من معنى العموم اندفع الاعتراض بان التيقن بالتقيد المذكور الذي ذكره المحشي ايضا يثبت الثبات ضرورة وجود لازم المطابق في الثبات وغيره وان ذكر العام لايوجب الغاء الخاص اذ لادلالة عليه اصلا لانا لسنا نريد بالعموم عموم الكلي بجزئياته بل عموم الكل باجزائه ولاشك ان الاثبات داخل في لازم المطابق وان الكليد لا جزائه والاظهر ان يقول هذا المعنى يعتبر في الاثبات قوله اللهم الا ان يراد الخ اي اللهم الا ان يحمل على خلاف الظاهر ويراد بعدم احتمال النقيض في نفس الامر بان لا يكون نقيضه ممكنا في ذاته ويخرج الجهل المركب والتقليد المحتمل ان نقيضها محتمل في نفسه وعدم احتمال النقيض عند العالم بان لا يجوز وقوع نقيضه بدله ويخص عدم احتمال عند العالم بعدمه في الحال فيخرج الظن ولا يفيد ذكر الثبات لان معناه عدم الاحتمال في المآل فيخرج به التقليد المحبب قوله وفيما قيد به وجه النظر انه تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدم الاحتمال في نفس الامر غير مقبول لان معنى عدم احتمال النقيض هو عدم الجواز العقلي للعالم به والامكان الذاتي على ما مر في تعريف العلم والا لزم خروج العلوم القطعية عن اليقينيات لاحتمال نقايضها في نفسها فان جهل احد معلوم لنا يقينا انه لم يذهب مع احتمال النقيض في نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه لا يجوز عند العقل وقوع نقيضه بدلا وعلى تقدير تسليم التعميم فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولا قرينة تدل عليه وبما ذكرنا لك ظهر ان ما قاله الفاضل المحشي من ان ليس في هذا التوجيه من البعد فيما من الحشو فيه لان عدم احتمال التيقن في اللغة هو زوال الشك على ما ذكر في الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال النقيض عند العالم واما كونه في الحال فهو المتبادر من العبارة فاذا قلنا هذا ادراك في اليقين يتبادر منه انه كذلك في الحال مع قطع النظر عن شائبة المآل فلا بد من ذكر الثبات ليظهر انه لا يزول بتشكيك المشكك في المآل في غاية لان منشاء البعد ليس ارادة عدم الاحتمال عند العالم بل تعميم الاحتمال بحيث يعم عدمه في نفس الامر وعند العالم كما عرفت مع ان دعوى التبادر المذكور لا بد له من دليل قوله فالاولى ان يقال ان يفسر اليقين بالجزم المطابق سواء كان ثابتا او غير ثابت فيخرج به الظن والجهل والتقليد المحتمل وبالثابت الجزم المطابق الذي ليس بثابت وهو تقليد المحب هذا لكن تفسير اليقين بما ذكره خلاف المتعارف والاولى ان يفسر اليقين بعدم احتمال النقيض عند العالم في الحال فيخرج الظن والثبات بعدم الاحتمال في المآل بانه لا يزول بتشكيك المشكك ولا بعد

الاطلاع

الى دفع شبهة اوردت في هذا المقام تركناها صونا عن اطالة الكلام قوله وجوابه ان الشارح اراد حاصله ان من اندرج الحيثية الضروري عرفه بما لا يكون القدرة مستقلة في حصوله والكسبي عرفه بما يكون القدرة مستقلة فيه فيدخل الحيثية في الكسبي النظري لتوقفها على امور غير مقدورة كما مر ومن اندرج الحيثية في الكسبي عرفه بما يكون للقدرة دخل في حصوله والضروري بما لا يكون كذلك فيدخل الحيثية في الكسبي لحصولها بالاحساس المقدور فان قيل كون القدرة مستقلة في الحصول خلاف المذهب وان النظريات قد يتوقف على مبادي ضرورية فلا يكون القدرة مستقلة في حصولها لتوقفها على المبادي الغير المقدورة قيل المراد بالاستقلال الاستقلال اعادة بمعنى ان الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا اعادة والضروري ليس كذلك وعن الثاني ان اللازم مما ذكرنا ان يكون الامور التي يتوقف عليها العلم الكسبي غير مقدورة لا ان يكون نفس العلم به غير مقدور قوله وجه التناقض الخ حاصله انه جعل الضروري اولا مقابلا للكسبي ثم جعله قسما من قسيم اعني الحاصل بنظر العقل فلزم كون قسيم الشيء قسما منه وهو يستلزم التناقض اذ يستفاد من الاول ان الضروري ليس بكسبي ومن الثاني انه كسبي وحاصل الدفع منع لزوم ما ذكر للتغاير بين القسم والقسيم قوله وليست شعوري اه يعني ان دفع التناقض فرع تحيله وهنا لا يتحيل التناقض وانما جعل الضروري معنى واحدا وهو ما يقابل الاكتسابي انما يلزم لو كان المفهوم من عبارة البداية ان الحاصل بنظر العقل المنقسم الى الضروري والاستدلالي من المقابل وليس كذلك لانه قد مر انه يتصور حصول العلم سواء كان ضروريا او نظريا بدون سبب من الاسباب وصاحب البداية قسم العلم الحاصل بسبب من الاسباب الى ما يحدث الله تعالى في العبد بلا توسط اختياره وصرف اسبابه والى ما يحدثه بتوسط الاختيار وصرف الاسباب ثم قسم مطلق ما اتى من الاسباب المباشرة وغيرها المتحقق في الضروري والاستدلالي على ما هو الظاهر من قوله واسبابه اي اسباب العلم من غير تقييد بالمباشرة وغيرها الى ثلثة اقسام ثم قسم الحاصل بالسبب الحاصر من هاهو بنظر العقل اي توجهه وملاحظته الى الضروري والاستدلالي ولا شك انه لا يلزم من ذلك كون قسيم الشيء قسما منه اذ ليس نظر العقل من الاسباب المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به علما حاصلا بسبب المباشرة فيكون داخلا في الكسبي ويكون الضروري قسما منه فيلزم التناقض بل هو ناش من نظر العقل وتوجهه الذي لا يكون على وجه المباشرة كما في الوجدانيات

النظري

الاسباب

كالعلم بوجوده وتغايرا حد الفردين حاصلة بملاحظة العقل التي ليست بمقدورة
للعبد اويكون على وجه المباشرة كما في النظريات والبديهيات التي سوى الوجدانيات
فانها حاصلة بملاحظة العقل التي بها حاصلة بالقصد والاختيار ما حصل منه بدون
المباشرة يكون ضروريا وما حصل منه بالمباشرة يكون نظريا بالمعنيين المذكورين اولا
هذا نهاية تحرير كلام المحشي ولو سلم ان القسم هو السبب المباشرة لكنه يجوز
ان يكون للقسم والقيود التي حصلت الاقسام المختلفة بسببها عموم من وجه فيجوز
ان يكون نظر العقل الذي هو الجزء الاخير من السبب المباشرة بحصل قسم منه اعم من وجه
من السبب المباشرة فان النظر العقلي متحقق في الوجدانيات وليس بمباشر والسبب
المباشر متحقق في الحسيات والخبر الصادق وليس بنظر العقل وكلاهما متحققان في النظريات
والقسم الضروري والاستدلالي في قوله ثم الحاصل بنظر العقل ضروري يحصل باول التوجه
اي هو العلم الحاصل بالاعم اي بنظر العقل الاعم الشامل للسبب المباشرة وغيره فلا يكون
الضروري داخلا في الكسبي فلا يلزم التناقض اصلا وبما حررنا لك اندفع ما قيل لا
يجوز ان يكون القسم والاقسام عموما من وجه يعرف ذلك من ملاحظة مفهوم القسم
والمراد بقولنا الحيوان اما ابيض او اسود الحيوان اما حيوان ابيض او حيوان اسود لانه
والا يجوز ان يكون بين الاول والقسم والاقسام عموم من وجه لكنه جائز بين القسم والقيود
التي حصل بها اقسام بل متحقق الا ترى ان الابيض الذي هو قيد محصل لقسم الحيوان
اعم من الحيوان وهذا القدر يكفينا كما لا يخفى ثم يرد على القسم الثاني نحو ما على ما
يحصل بدون فكر لكن الاسباب اذا لم يحل عليه يلزم التناقض بل لاجل انه لو حمل على ما
على ما يحصل باول التوجه من غير سبب مباشر لم يتحقق حصر ما حصل بنظر العقل في الضروري
والاستدلالي لخروج الحدسيات والتجريبيات ضرورية انهما حاصلتان بنظر العقل وليسا بداخلتين
في الضروري لعدم حصولهما باول التوجه لتوقفهما على الحدس والتجربة ولا في الاستدلالي
لعدم احتياجهما الى نوع تفكر فيحتاج في دفعه الى جعل قولهم من غير احتياج الى تفكر
تفسيرا للاول التوجه فيحصل للضروري معنى آخر وهو ما حصل بدون فكر فالباعث على
حمل الضروري على معنى آخر ليس لزوم محذور احتياج التناقض على ما ظن بل عدم استقامة
الحصر وانما يحمل التفكر في قولهم من غير احتياج الى التفكر على المعنى اللغوي اي من غير
احتياج الى سبب من الاسباب المباشرة فيكون الحدسيات والتجريبيات داخلة في الاستدلالي
ولم يحصل للضروري معنى ثان لان تمثيل الضروري الحاصل باول التوجه بقولنا العالم اعظم من الجزء

يعني نعم ان الضروري القسم الثاني

ع

يأبى

يأبى عن ذلك لاحتياجه الى التفات المقدور وتصوير الطرفين المقدور وبما حررناه لك
ظهر ان ما قال الفاضل المحشي وانت خبير بان هذا الكلام اعتراف منه بان الحدسيات والتجريبيات
وسائر الضروريات المقدورة كانت داخلة في الضروري ولا شك ان الضروري باعتبار
كونه مقدورا حاصلا بمباشرة الاسباب قسم من الاكتسابي وقد كان الضروري قسيما لا
كما ذكرت فيلزم ان يكون قسيما لنفسه فيحتاج الى الجواب الغريب بما حاصله ان المقصود
ان الضروري بالمعنى الاول شامل للحدسيات والتجريبيات والضروريات المقدورة بل مقصوده
انما ذكره الشارح من ان في حد الضروريات على معنى الثاني دفع التناقض ليس بصحيح
لعدم التناقض في كلامه بل فيدفع لبطلان الحصر وابين هذا من ذلك واعلم ان مقصود المحشي من قوله وليست شعري كيف يتخيل التناقض اه ان من لاحظ عبارة
البداية كما ينبغي لا يتخيل التناقض الذي يفضي الى اعتبار المعنيين للضروري ثم فيه
ايهام التناقض لكنه يرتفع بادنى تأمل قوله فيحتاج الى دفعه اه يعني لو كان الالهام
من الاسباب المفيدة للعلم بالنسبة الى عامة الخلق لبطل حصر الاسباب العامة في الثلثة
ويحتاج في دفعه الى ما يحتاج في دفع النقض بالحدس والتجربة والوجدان وهو
ان ليس لهم غرض متعلق بتفاصيلها وكان الحكم في جميع ذلك العقل ادرجوه في العقل
وكان بالنسبة الى الحدس والتجربة والوجدان والالهام لكنه ليس بسبب عامة الخلق فلا يكون
القسم داخلا في القسم اذ الاسباب العامة لسائر الخلق فلا احتياج في دفعه الى ما ذكر قوله
الا ان تخصيص لان الالهام ليس من الاسباب المعرفة بفتح الراء وكسرها اي والتخصيص يوهم
كونها من الاسباب قوله وجوابه اه خلاف المتبادر من اطلاق الصحة فانه
الفاسد والمريض قوله وفيه للمتدارك اه لانه يكفي ان يقال من الاسباب المعرفة بالشيء قبل
المعرفة يشمل التصور والتصديق والكلام ههنا في التصديق فاندرج لفظ الصحة
اشارة الى هذا قوله وايهام خلاف الحق لان الصحة يقال على ما يقابل المرض وعلى
الثبوت وعلى مطابقة الشيء للواقع فتي ارادة الثبوت منها بلا قرينة ايهام خلاف
الحق قيل المراد بالشيء الحكم الذي هو الوقوع او اللاوقوع ومعنى صحته مطابقته للواقع
وقد فسرها في شرح المقاصد في بيان تحقيق معنى الصدق والكذب فظهر صحة
وفائدة ادراجها الاشارة الى ان المراد بالمعرفة التصديق انتهى ولا يخفى ان ما ذكره
المحشي يقوله وجوابه يرد عليه فانه حمل على المطابقة خلاف المتبادر وفيه للمتدارك
لانه اذا كان المعرفة بمعنى العلم يكون المطابقة معتبرة في مفهومه وايهام خلاف الحق

كلمة كان هنا غير مرضية لانه قد جزم الشريف سابقا بان العلم عندهم لا يطلق عليه تعالى حقيقة
حيث حمل التجلي على الانكشاف التام بمعنى عدم احتمال النقيض حالا ومآلا فلا معنى لايراد
كلمة كان الشورة بالظن فتأمل وجه ان مثل هذه عبارة النص لا يدل عليه صريحا والعلم
قد يطلق على الادراك مطلقا فيشمل ما يشوبه ريب كما سبق ولكن ينبغي ان يحمل التجلي
حيث عم التعريف اولا وخصص ثانيا فان قيل حصر الاسباب في الثلاثة قرينة صريحة على
ان المراد بالعلم مطلق الادراك لان الاسباب كثيرة كالظن والمظنون والالهام وخبر الملك
والرؤيا قلت يجوز ان يكون الاسباب المتعددة مما يفيد العلم بلا خلاف وهذا القدر كاف
لمراد كلمة كان اشارة الى وجه التسمية اخذ ذكر هذا القيد في التعريف اشارة الى وجه التسمية
والمناسبة فالعالم مشتق من العلم بمعنى العلامة غلب في يعلم به كالخاتم فيما يختم به سمي به
ما هو الاكمل من الموجودات لانه مما يعلم به الصانع وليس في التعريف اي ليس جزء من التعريف
حقيقة والا يلزم الاستدراك لانه حمل الغير به على المعنى المصطلح فخرج الصفات وصار التعريف
جامعا ومانعا بدون والمشهور اذ جزء منه بناء على حمل الغير على المعنى اللغوي واخراج الا
الصفات به اذ لا يعلم به الصانع والمشهور اولى لان حمل الغير به على المصطلح بعيد عن الفهم
وعلى تقدير التسليم يلزم الاستدراك قولنا من الموجودات لان الغير لا يطلق عندهم الا
على الموجود يقال اشارة الى ان المراد انه بعض لما كان تعريف العالم بما ذكر موهما لخلا
الم من وجهين الاول جواز اطلاق العالم على البارئ تعالى فانها الموجودة بالذات ورد
اختصاص اطلاقه على المجموع حيث اورد صيغة الجمع وقال من الموجودات بيانا للموصول
ازاد بقوله يقال عالم الاجسام انه فان في اتيانه الاشعار من الاجناس اشارة الى عدم جواز
اطلاق على البارئ تعالى معنى قولنا من الموجودات من اجناس الموجودات وفي اطلاق العالم
على كل واحد من الاجناس اشارة الى انه موضوع للقدر المشترك بينهما اي بين جميع
الاجناس اعني كونها سوى الله تعالى فان القول بتعدد الوضع بحسب كل جنس كما فضل العين
قول بلا دليل وكذا جعل الوضع عاما والموضوع له خاصا فان خصوص المواضع متعددة
واذا كان موضوعا لمعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس يجوز اطلاق العالم على واحد
من الاجناس وعلى كلها اطلاق الكلي على جزئياتها كاطلاق الانسان على كل من زيد
وعمرو وبكر وعلى كلهم لانه اسم للكل عطف على قوله لاسم للقدر المشترك اي فيه اشارة
الى انه ليس اسما للمجموع والصحيح جمعهم كما في قولنا علماء العالمين والقول بالاشتراك اي فيه
اشارة الى انه بين الكل وكل واحد خلاف الاصل لا يصار اليه بلا ضرورة داعية اليه في الشرح

عالم الاجسام ج

في شرح

في شرح الكشاف هو اسم لكل جنس وليس اسما للمجموع بحيث لا يكون الافراد بل اجزاء فيمنع
جمع اشتهى كلامه فان فيه عبارة النص صريحة في ان العالم اسم للمجموع حيث قال يجمع اجزائه
دون جزئياته فتفكر بكلام الحبر بما ذكر يوضح ضرارة قلت لا تم ذلك فان قولنا العالم يجمع
اجزائه حادث قضية كلية معناه كل جنس يطلق عليه مفهوم العالم يجمع اجزائه حادث
ففيه اشارة الى ان كل جنس من الاجناس حادث مع حدوث الاجزاء التي تركب منها
في الخارج ومعنى تركبه منها في الخارج تركب جميع اجزائه منها كما يقال جنس البيت مركب
من الجدران والسقف فرسوا بالغ في الرد على الفلاسفة هذا والفضلاء في توجيه عبارة
المتن وجوه تركناها مخافة الاطناب وما ذكرناه فيه اقرب الى الفهم والصواب فتدبر
والمشهور ان الصور النوعية آنية فيلزم من هذا رفعه ما يتجه من انه كان على الشارح ان يقول و
صورها لكن بالنوع والجنس فان الفلاسفة قالوا ان الصور الجسمية للعناصر قديمة بنوعها
بمعنى ان الصورة الجسمية طبيعية نوعية لا تتعدد الا بامور خارجة عنها من كونها فلكية
او عنصرية نارية او هوائية بحسب تعدد افرادها الشخصية فيجوز خلو العناصر من افراد
الشخصية لا عن طبيعتها النوعية وان الصورة النوعية لها قديمة بحسبها بمعنى ان الصورة
النوعية طبيعية جنسية محفوظة في العناصر انواعها المقتضية للانارة الخفية قديمة بحسب
توارد تلك الانواع عليها فيجوز خلوها عن انواعها بطريق الكون والفساد بان
يحل الهواء صورة النوعية وبالعكس حتى جوزوا ان يكون نوع النار
حادثا بسبب حركاة الفلكية عن نوع الهواء ولا يجوز خلوها عن طبيعتها الجنسية وحاصل
الدفع ان المشهور وان كان الصورة النوعية قديمة بالجنس لكن يشكل عليه بقاء صورة
العناصر اي العناصر الاربعة فانها باعتبار تركب الجسم منها تسمى بالعناصر وباعتبار تحلل
بعضها عناصر فامر جميع المواليد الثلاثة اعني المعادن والنباتات والحيوانات القديمة بالنوع
فانهم صرحوا بان صور العناصر باقية على حالها في امزجة المواليد ولذا يحصل على واحد
منها بعد الافتراق بكثرتها وقديمة بالنوع عندهم يجب تواردها افرادها الشخصية من العدم
الى الوجود كما لزم من ذلك لزم قدم الصورة النوعية المختصة بكل عنصر بالنوع بحسب توارد
افرادها والا لم يكن المواليد قديمة بالنوع فلا معنى لكون الصورة النوعية قديمة بالجنس
ويجوز بحدوث نوع منها بان يجوز الانقلاب بحسب الكون والفساد في الافراد الشخصية
من كل نوع فلهذا اشتركوا ذكر الجنس وقال ان الصورة حادثة قديمة بالنوع ميلا الى هذا
التحقيق المفروم من الاشكال او اراد بالنوع الاصناف المعنى المندرج تحت آخر فيصدق

على الصورة النوعية ويكون موافقا للمشهور ض قيده بالاضافة او قيد القيام باضافة
الى العين والممكن احترازعن قيام الواجب بذاته تعالى فان معناه استغناؤه عن المحل
اما ان يكون تحيزه بنفسه او لا تحيز للواجب ض ثم لا يخفى انه ان تعريف قيام العين بالذات
يصدق على المركب من الخشب والهيئة العارضة لها بسبب التأليف فانه يصدق انه
متحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شئ آخر مع عدم صدق المعرف اعني قيام العين
عليه او المشهور انه ليس بعين فكيف يصدق عليه القيام بالذات المختص به وبما حررنا
لك اندفع ما قيل في دفع هذا النقض من ان الواحدة النوعية معتبرة في تقسيم
العالم الى العين والعرض والصورة المفروضة انما هي من اجتماع القسمين لان هذا الجواب
انما يتم لو قرر عبارة المحشي بانه يتحقق في الصورة المفروضة معنى القيام بالذات فيكون
عينا مع انه ليس بعين ويكون المقابل انحصار التقسيم وليس كذلك بل مقصوده
انه يصدق عليه ان تعريف قيام العين بالذات ولا يصدق المعرف لانه يختص بالعين
وهو ليس بعين وح لا فائدة في اعتبار تلك الواحدة النوعية في القسم كما لا يخفى وانما المشهور
لان بعضهم ذهبوا الى ان العين في عبارة عن الاجزاء المخصوصة التي اعتبرها العقل على
وضع وهيئة مخصوصة من غير ان يكون الهيئة مقومة فانها امر اعتباري غير موجود
فكيف يكون جزء للموجود واجيب عن الاشكال المذكور بان يكون معنى التحيز بنفسه ان يكون
في عرض التحيز والاظهر والحق بينهم لذلك المجموع انما عرض بواسطة جزئه الذي هو العين
ولا ينتقض تعريف قيام العرض ولا يصدق على ذلك المركب انه متحيز بواسطة موضوعه
بل بواسطة جزئه الآخر بل عين وجوده اه اعلم انه قد اشتهر فيما بينهم ان معنى
وجود العرض في الموضوع ان يكون وجوده هو وجوده في الموضوع وفسره السيد الشريف
في شرح المواقف بعدم غايرتهما في الاشارة الحسية والشرح فسره بانه يكون وجود العرض في
نفسه هو وجوده في موضوعه قيام به بمعنى انه ليس وجود امر آخر غيره ووجوده في قيامه
به على ما يدل عليه قول بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه ووجوده في
الحيز امر آخر غير وجوده ولذا علل امتناع الانتقال بوروده الشريف بانه ليس شئ ان يقال
وجد السواد في نفسه فقام بالجسم فحينئذ الغاء بينهما بحسب الذات وايضا امكان
ثبوت الشئ في نفسه مغاير لامكان ثبوته لغيره لانه كثيرا ما يتحقق الاول دون الثاني فان
البياض يمكن ثبوته في نفسه مع انه لا يمكن ثبوته للسواد وان كان الامكانان متغايرين فكيف
يتحد الممكنات اعني الثبوتين ويمكن الجواب بان عبارة الشرح محمولة على المشهور والمتحاد

التساوي كما في الاشارة

لان عين بالمعقولية نسخة

في الاشارة الحسية تأمل ض يعني البعد المفروض آه يعني ليس المراد بالطول والعرض والعمق ما هو
المتعارف يعني الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة بل المعنى الاعم وهو البعد المفروض
اولا وثانيا وثالثا وتأليف الجسم من ثلثة اجزاء انما يوجب حصول الابعاد بهذا المعنى
بان يتألف اثنان ويقع الثالث على ملتقاهما فيحصل مثلث جوهري من ثلثة خطوط
جوهرية فالامتداد المفروض اولا طول وثانيا عرض وثالثا عمق ض ليتحقق تقاطع
الابعاد اه اي ليمكن وجود الابعاد المتقاطعة فيه لانه يجب الابعاد الثلثة
متقاطعة كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وكذا في قوله ليتحقق الابعاد الثلثة
ض وبيان التقاطع اه يعني شرط لا يوجب الشرط الثاني لحصول باربعة بان يتألف
اثنان في الطول ويقوم الجزء الثالث بحدها فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع على الجزء
الذي قام بحد الثالث فيحصل العمق بان يتألف اجزاء ا و ب فحصل الطول وقام بحد
ب مثلا ج فحصل العرض وقام د على ج فحصل العمق فههنا ثلثة ابعاد احدها من ج
والثاني من ب او الثالث من ب متقاطعة على نقطة ب وهي الجزء المشترك بينهما وبما
ذكرنا ظهر لك اختلال عبارة المحشي فان قوله ليقوم عليه رابع صفة لقوله ثالثا والا لكان
ان قيام الرابع على الثالث لا يحصل به التقاطع وان حصل به الزوايا القائمة على هذه
الصورة ض فالاوجه فوق رابع اي فوق احدها رابع كما في الواقف اللهم الا ان يقال
ان صفة احدها يحذف الموصول اي الذي يقوم عليه رابع او يقال ان احدها لعدم
تعينه في حكم النكرة فيجوز ان يكون وقوع الجملة الجزائية صفة له على نحو ما قال الفاضل الجلبي
في حاشية المطول ان جملة كثيرا ما رأيته في قولنا فلان كثيرا ما رأيته صفة لفلان اما بتقدير
الموصول او بان علم الجنس في حكم النكرة ثم ان تقاطع الابعاد على القوائم في الخطوط
الجوهرية حاصل اذا فرضت متجاورة وذلك كما في ههنا فلا يرد ما قيل انه اذا كان احد
الجوهر بحيث لم يكن ضلع الزاوية خطا وما الواجب ان يكون كذلك كذا افاده بعض
الافاضل ض وان كان لفظيا اه لما من هذا بيان فائدة قوله راجعا الى الاصطلاح
وعدم مخالفته للموافق ودفع ما قيل من ان حاصل ما ذكره الشريف قول بل هو نزاع
في ان المعنى الذي وضع الجسم ان لفظ الجسم تطلق على كذا ولا شك انه نزاع لفظي
يعني انه ليس نزاعا لفظيا بمعنى كونه راجعا الى الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم اصطلاحيا
موضوعا للمركب من جزئين وفي اصطلاح للمركب من ثلثة وفي اصطلاح للمركب من غاية
اذ لا مشاحة في الاصطلاح وان كان نزاعا لفظيا بمعنى انه نزاع معنى لفظ الجسم بانه

التقاطع صح

طول عرض عمق

الظهور فائدة

هل يتحقق بعطف المركب بالتركيب من ثلثة او من ثمانية فالشريف السيد اللفظي بمعنى
الرجوع الى الاصطلاح وصاحب المواقف بشبيه بمعنى ان النزاع في احلاق اللفظ بحسب
الوضع واللغة فلا منافاة بين كلامهما معطابقا للواقع اه اذ معنى الانقسام العرضي
فرض شيء غير شيء بحسب العقل كليا ومعنى الانقسام الوهمي فرض شيء غير شيء بحسب الوهم تعقل
جزئيا وفائدة ايراد الفرض ان الوهمي ربما لا يقدر على استحضار ما انقسم لصعوبة او لانه
لا يقدر على احاطة ما لا يتناهى والفرض العقلي لا يبقى تعلقه بالجزئيات المتناهية على الصعوبة
والكيفيات التي لا تتناهى وغير المتناهي كذا في شرح الاشارات للمحقق الطوسي وبعضهم لم يفرق
بينهما لكن اعادة كلمة او في عبارة الشرح في الفرق ووجه امتناع انقسام الوهمي انه
لصعوبة لا يدرك الحس ولا يقدر على استحضاره واما وجه امتناع انقسام العقلي فلانه
امر غير منقسم في نفس الامر فتصوره بوجه الانقسام لا يكون تصورا مطابقا لما في نفس الامر
كما ان تصور الانسان بوجه الحمارية فانه وان كان ممكنا اذ للعقل ان يتصور المحالات والمختلفات
لكنه غير مطابق لنفس الامر وهذا معنى قولهم اي مطابق للواقع والا فالعقل فرض كل شيء
يعني ان الحد بعدم الامتناع فرض الغير الواقعية المطابق لما في نفس الامر لا مطلق
تصور العقل فيشمل لانه غير ممتنع في شيء من الاشياء او للعقل فرض كل شيء وتصور حتى عدم
نفسه وبما قررنا اندفع ما قال بعض الفضلاء انا لا نخفاء في ان هذه الكلية في حيز المنع
اذ لا يمكن فرض الاشتراك الجزئي الحقيقي في كثيرين اذ الفرض فيه ممتنع كالمفروض كما بين في
موضعه لانا نفرض الممتنع في الجزئي بمعنى التجويز العقلي لا بمعنى التقدير المعتبر في تعريف
المتصل اعني ملاحظة العقل وتصوره فانه غير ممتنع في شيء من الاشياء على ما حققوه
وحمل الفرض في عبارة الشرح على معنى التجويز العقلي لم يكن حاجة الى تقييده بالمطابق
فان تجويز النقائض ممتنع كتجويز الاشتراك للجزئي ومن لم يكن تصورها ممتنعين ولعل
المحشي ترك الاول لسبق الى الفهم قوله وان امكن دفعه اي ان امكن وقوع منع حصر
العين في الجسم والجوهر بالمجردات ونحوها بان المنع بالتقسيم والحصر المعين الذي ثبت
وجود المجردات ونحوها لم يثبت عند نفي خارج عن المقسم قوله لا يقال احتمال جزء
لا يبدل الدليل اه يعني لانه تم ان المنع حصر ما ثبت وجوده او لو كان كذلك يبقى احتمال
ان يكون جزء من اجزاء العالم غير المجردات لا يبدل الدليل على حدوثه وهذا بيان في غرض
المحشي ومقصوده بيان حدوث العالم بجميع اجزائه الشاملة للموجودة والمحتملة الـ
الوجود وانما قلنا انه يبقى احتمال جزء لا يبدل الدليل على حدوثه لان الدليل المذكور

على يحيى انما يدل على حدوث ما لم يكن في حيز والمجردات لا احياز لها فلا يدل على حدوثها وما
قاله الفاضل المحشي من ان هذا الاعتراض على هذا التقرير مع الجواب بعينه الاعتراض الاول
مع الجواب الذين ذكرهما الشريف سيأتي في قوله وههنا ابحاث اه فليس بشيء لان الاعتراض
الذي ذكره الشريف هو الفرق الدليل اعني العالم اما اعراض او اجسام او جواهر بانا لا نسلم
الحصر المذكور بجواز كونه مجردا والجواب اثبات المقدمة المسلمة بان المنع حصر ما ثبت وجوده
فالمجردات خارجة عن القسم والاعتراض الذي ذكره المحشي يقول لا يقال اه اعتراض
على هذا الجواب بانا لا نسلم ان المنع حصر ما ثبت وجوده لانا نبين في غرض المحصل فهذا الاعتراض
والجواب متأخر عنه بمرتبة كما يشهد به القطرة السليمة قال الفاضل الحلبي في تقرير
هذا الاعتراض لا يقال نعم ان وجود الجوهر المجردة غير ثابت لكن وجود جزء لا يتجزى
مبرهن ثابت بالدلائل القطعية فيحتمل ان يكون بعض منها قديما فلم يتم الاستدلال بالدليل
على حدوثه ولا خفاء انه بناء في غرض المحصل التي هي فيه بحث لان احتمال وجود جزء ذلك شيء
لان خلاصة الدليل على ما سيجيء ان كل ما لم يكن في الحيز فهو محل الحركة والسكون وكل ما هو
كذلك فهو حادث ولا شك ان وجود جزء بدون الكون في الحيز فيكون حادثا البتة فلا
معنى لعدم دلالة الدليل على حدوثه وايضا وجود جوهر مركب اما اعتراض على قول
الشرع بقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع اه بان مثل هذا المنع وارد على قوله
واما مركب من جزئين وهو الجسم بان يقال الانحصر المحصل المركب في الجسم لجواز ان يكون
المركب حاصلا من جوهرين مجردين فلا يكون جسما فلم يلتفت الى هذا المنع ولم يقل ما الجسم
قوله لانا نقول الغرض بيان اه هذا جواب عن الاعتراض الاول يعني ليس غرض المحصل من
قوله والعالم بجميع الاجزاء الاجزاء مطلقا بل الاجزاء المعلومة الوجود او الممكن منها ثبت انصاف
وصفاته وهو انما يعلم من اجزاء المعلومة الوجود فعدم حدوث المحتمل من المجردات ليس في
غرض المحصل قوله واحتمل المركب اي جواب عن الاعتراض الثاني حاصله ان التركيب من المجردات
وان كان محتملا الا انه لم يذهب اليه احد فلذا لم يلتفت اليه المحصل واورده بعبارة تفيد
حصر المركب في الجسم بخلاف المجردات فان كثيرا من الناس قائلون بها فالتفت اليه واداه بها
بعبارة التمثيل قوله اي مستقيم لان آه يعني نفي الخط بالمستقيم ليس للاصطلاح بل
بيان للواقع اذ اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي المستوي على تقدير تماسهما
بجزئين او اكثر وجود الخط المستقيم ضرورة ان ما به المماسة من الكرة يكون منطبقا على
السطح فيكون مستقيما لاستقامته وان كان وجوده مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيما

فلم يلتفت اليه

او غير مستقيم نافيا الكرة الحقيقية عندهم لامتناع وجود الخط بالفعل فرع التناهي في الوضع وهو
كون المقدار ايتارا الى طرفه اشارة حسية لانه طرف ونهاية عارضة له والكرة الحقيقية
غير متناهية في الوضع لعدم وجود نهايتها في الاشارة الحسية وان كان متناهيا في المقدار بمعنى
انه يمكن ان يفرض بقدر محدود فما قيل ان وجود الخط المستدير لاينافي الكرة الحقيقية
ليس بشيء وانما ينافي الفعل لان الخط المستدير بالقوة موجود فيها عندهم بمعنى انه لو قسم
حصل الخطوط المستديرة وانما قال عندهم لان بعض المتكلمين ذهبوا الى ان الجسم عندهم
مركب من الخطوط الجوهرية فيكون الخط المستدير موجودا فيها بالفعل عند ذلك البعض
هذا تحقيق عبارة المحشي ولا يخفى انه لا فائدة في تقييد الخط بالفعل في قوله الشرط الا كان فيها
خط بالفعل الخ فان وجود الخط المستقيم مطلقا يناني الكرة الحقيقية التي لا يمكن ان يكون بيانا
للواقع وانما انما يتم لو كان قيد الاستواء في قوله على سطح حقيقي مرادا محمولا على عنقه الشرط على ما
قاله بعض الافاضل والحق من عبارته ان المراد به ما يكون سطحا حقيقيا لاحتياجه
مطلقا سواء كان مستويا او غير مستو بالمحاصل الاستدلال انه لو وضع الكرة الحقيقية على سطح
الحق لم يكن المماسة الا بجزء غير منقسم لانها لو كانت بجزئين لكان في الكرة خط بالفعل اما
مستقيم ان وضع على السطح المستوي او غير مستقيم ان وضع على غير المستوي فلم يكن الكرة حقيقية
لان وجود الخط بالفعلين في الكرة الحقيقية عندهم على ما رعموا فتدبر واحفظه قوله
يرد عليه ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد اكثر اي بمعنى ان جميع مراتب الاعداد من
الواحد الى غير النهاية اكثر من المراتب التي بعد اي ينقص العشرة من تلك المراتب وهي
ما بعد العشرة فلفظ بعد بصيغة المضارع المجهول من العدي بمعنى الاسقاط وخلاصته ان
مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة لشمولها مرتبة الاحاد ايضا مع ان كلا منها غير متناهية
وقيل في توجيهه ان مراتب الاعداد اي كل واحدة منها اكثر من مرتبة بعد العشرة من تلك
مرتبة مثلا مرتبة الاحاد اكثر من مرتبة العشرات التي بعد العشرة من الاحاد وفيه ان العبارة
ومرتبة العشرات اكثر من مرتبة المأت التي بعد العشرة من العشرة ولا يخفى انه تكلف بعيد
عن الفهم مع ان العبارة الدالة على هذا المعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من عشراتها
وفي بعض النسخ ما بعد بلفظ الى الظرف المقابل للقبل فالمعنى ان جميع مراتب الاعداد
اكثر من المرتبة التي بعد العشرة التي احد عشرة الى ما لا يتناهى وكذا تعلقات قدرته تعالى اكثر
من تعلقات قدرته فان عدم تعلق بالواجب والممكن والممتنع بخلاف القدرة وان تخص
بالممكن مع كون كل منها غير متناهية عندكم ولفظ التعلقات يجوز ان يكون على معناه

اوغير

ويعني المتعلقات ويجاب عن هذا الاعتراض بان المراد ان القدر والكثرة في الامور الموجودة
لا يتصور بدون التناهي ومراتب الاعداد امور وهمية والموجود من المعلومات والمقدورات
متناهية وفيه بحث لان الاجزاء الموجودة في الجسم ايضا متناهية واما الاجزاء الممكنة
فهي لا تتفق لواحد كما لا تتفق للاعداد والمعلومات والمقدورات اليه قوله حاصل هذا الوجه
ان كل ممكن اه يعني ان كل واحد من الافتراقات الغير المتناهية التي يقبلها الجسم ممكن وكل ممكن
مقدور لله تعالى فلزان يوجد جميعها فكل مفترق واحد حادث من احاد تلك الافتراقات
جزء لا يتجزى اذ لو امكن افتراقه بوجه ما مرة اخرى لزم قدرته تعالى عليه ضرورة كونه ممكنا
فيكون موجودا داخلا تحت الافتراقات المفروضة الوجود فلم يكن ما فرضناه مفترقا
واحد غير قابل للافتراق مرة اخرى بل مفترقين هف وان لم يكن افتراقه مرة اخرى
بوجه من الوجوه ثبت المدعى اعني وجود جزء غير منقسم قوله وعلى هذا التقدير لا يرد
اعتراض الشروحي ما سيجيء بقوله والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء لانا لو كان
الافتراق ممكنا الى غير النهاية يكون جميع تلك الافتراقات مقدورا لله تعالى فلزان يوجد
كلها فثبت الجزء قال بعض الفضلاء ليس معنى قولهم ان الافتراق ممكن الى غير النهاية انه يمكن
خروج الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بان يكون في الوجود امور غير متناهية
بالفعل فان ذلك بط ببرهان التطبيق بل المراد انه من شانه وقوته ان يقبل الانقسام
دائما ولا ينتهي الى حد لا يمكن فيه فرض شيء غير منقسم فلا يوجد جميع الانقسامات الغير المتناهية
فلا يكون كل مفترق واحد جزءا لا يتجزى ولا يلزم من امكان افتراقه مرة اخرى خلاف
المفروض انتهى والاولى ان يقال يبطل ان جميع الانقسامات الغير المتناهية بالفعل
يمتنع اشتمال الجسم المتناهي المقدار على الامور الغير المتناهية في الخارج لا ببرهان التطبيق
لان الفلاسفة اشترطوا في جريانه الاجتماع والترتيب حتى جوزوا وجود الغير المتناهية
على التعاقب في النفوس المتفارقة عن الابدان لعدم الترتيب فاذا كان كل واحد من
الانقسامات الغير المتناهية المحققة في الجسم بالقوة ممكنا يكون جميعها ممكنة مقدورة لله
تعالى فيجوز خروجها من القوة الى الفعل مجتمعة او متعاقبة على رايهم وح يكون مفترقا
واحد جزءا لا يتجزى ويتم الدليل عليهم الزاما قوله فان قلت النقطة اه حاصله انهم
صرحوا بان النقطة نهاية عارضة للخط اولا وبالذات فلا يوجد بدونه اذ الاعراض
الاولية للشيء لا يوجد بدونه ولا خط بالفعل في الكرة على ما مر فلا نقطة فيكون ما به
التماس جزءا لا يتجزى قوله تلك القضية مهملة اه يعني قولهم النقطة نهاية للخط قضية مهملة

في قوة الجزئية لان كلية فانها نهاية احد سطحي الخروطي المستديرا عني السطح المستوى من القاطعة المنتهي الى النقطة في جانب الراس في كل امتداد به نقطة بلا خط وكذا مركز الكرة والدائرة نقطة بلا خط فيجوز ان يكون نهاية سطح الكرة نقطة بلا خط ايضا وما قيل من ان النقطة في الكرة كالخط في الدائرة لا نقطة فيها بالفعل ويجوز ان يحصل منها بعد التماس كما يحصل فيها بعد حركتها على نفسها من غير ان يخرج من مكانها نقطتان غير متحركتين هما قطبا الكرة والخروط الشكل يحيط به سطحان احدهما قاعدته والاخرى يبتدي منه ويضيق الى ان ينتهي بنقطة هي رأسها فان كانت مستديرين سمي صنوبريا ومستديرا والا مضلعا قوله لانه في الآخرة اي يعني ان اثبات الهيولى والصورة يؤدي الى نفي حشر الاجساد لان الحشر هو كان يجمع الاجزاء الاصلية المتفرقة او باعادتها بعد العدم اما يكون في الدار الاخرة فيناقيه لتمزز الاولى وعدم زوالها وهذا اولى مما قيل في بيانه ان هلاك البدن لا يكون بتفرق اجزاءه لامتناع وجود كل من الهيولى والصورة الجسمية والنوعية بدون الاخرى فلا يكون الحشر بجمعها بل بانتفاء الصورة والاعراض الشخصية ومن البين ان المعدوم لا يعاد لان هذا البيان انما يتم على تقدير تمامية امتناع اعادة المعدوم وروى بخرط القتاد قوله او لانه دوامها اي يعني ان الظاهر المتبادر ان قوله المبتني عليها صفة لكثير من اصول الهندسية فيكون اللعن فيكون المعنى ان فيها جاء عن كثير من اصول الهندسية التي يبتني عليها دوام حركة السموات لكن الاولى دوامها المتداولة في الكتب المتعارفة غير مبني عليها فيمكن ان يتكلف بان قوله وكثير من اصول الهندسية عطف على قوله لقدم العالم وقوله المبتني صفة لقوله اثبات الهيولى يعني مثل اثبات الهيولى والصورة الذي يؤدي الى القدم ويبتني عليه دوام الحركة فان دوام حركتها مبني على ان يكون قابلا للحركة المستديرة وذلك مبني على ان لا يكون المتقارب من اجزاءه لا يتجزى بل هو متصل واحد في نفسها على ما بين في محله قوله قيل لا اما الخروج بالكلية ما يعني ان كلمة ما في تعريف الوضع عبارة عن الممكن بقرينة ان قسما من اقسامها الصفات ليست بممكنة لان كل ممكن محدث والصفات قديمة فيكون خارجة عن القسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله ويحدث في الجسم لكن يرد عليه انه يلزم ان يكون الصفات واجبة لذاتها والواسطة بين الممكن والواجب كما زعم المتزعمون ذلك وقالوا انها قديمة واجبة لكن لا لذاتها ولا لغيرها بل بما ليست عينها ولا غيرها واجيب بان المعدود الواجب لذاته ولا يخفى ان تسمية هذا جوابا غير صحيح قوله واما لانها عرض اي يعني قيل ان قوله ويحدث اي ليس من تمام التعريف بل هو حكم من احكام الوضع غير داخل في جنسه افراده لان الصفات خارجة في تعريف الوضع ضرورة انها لو كانت لاحتياجها الى الذات الواجب غير قائمة بذاتها فالا لان

معنى القيام بالذات هو التحيز بنفسه ومعنى عدم القيام بالذات عدم التحيز بنفسه واما ان لا يكون متحيزا كالصفات او متحيزا بالتبعية كالاعراض فعدم القيام بالذات اعم من القيام بالغير واما ان عدم في شرح المواقف فلا يصح اخراجها عنه ولا يمكن ان يكون حادث بلا ما بالغير واما ان عدم في شرح المواقف فلا يصح اخراجها عنه ولا يمكن ان يكون حادث بلا ما يكون صدوره بطريق الاختيار والصفات صادرة عنه تعالى بطريق الايجاب وهذا مذهب البعض المتاخرين ودخولها في الوضع لا يوجب جواز اطلاق الوضع عليها لانها خلاف المقام اذ اطلاقه شائع في الحادث فلا يرد ان اطلاق الوضع على صفاته تعالى يرد به ان الشائع فيكون مندرج فيما قاله الفاضل الحلبي في توجيهه واما ان لان الصفات الحق حادثة في ذاته تعالى كما ذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها بقي وفيه ان هذا التوجيه ضعيف الاصح بل فاسد على بناء على مذهب الكرامية قوله ذكر في شرح التجريد قال البعض لكن الاولى المذكور في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة لا يحتاج الى اكثر من جوهر بمعنى ان يمكن وجودها في جوهر واحد اذ وجودها غير مشروط بالمزاج والتركيب عندنا خلافا للفلاسفة وما ذكره الشارح هنا من ان ما عدا الاكوان من الاعراض لا يوجد في غير الجسم بمعنى انه لم يجر عادته تعالى بخلقه في غيرها وان كان ممكنا فلا منافاة بينهما لان كلام شرح التجريد في الامكان والكلام الشارح في الوقوع قوله ولك ان تستدل اي يعني انك لك ان تستدل على حدوث الاعراض بان الوضع لا يبقى زمانين والامكان للبقاء معنا قائما به فيلزم قيام الوضع بالوضع وهو باطل لكن تركه الشارح هنا لانه مسلك خاص للشيخ قوله اذ القصد الى ايجاب الموجودات اي يعني ان اثر المختار يجب ان يكون حادثا اذ لو كان قديما لكان القصد الى ايجاده حال وجوده والقصد الى ايجاد الموجود مع بالضرورة لانه تحصيل الحاصل فلا بد ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا قوله واعترض اي حاصل ان اثر المختار انما يلزم ان يكون حادثا اذا كان تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان فيكون مقارنا لعدم الاثر وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون تقديم القصد الكامل على الوجود بحسب الذات كما ان تقديم الايجاد على ذلك فيجوز مقارنة القصد للوجود بحسب الزمان اذ لا منافاة بين التقديم الذاتي والمقارنة الزمانية كما يجوز مقارنة الايجاد والموجود لعدم كونه موجودا قبل الوجود لا يلزم حدوثه لعدم سبق القصد عليه بالزمان ولا القصد الى الايجاد الموجود لعدم كونه موجودا

القيام بالذات وان كان مساويا للاقيام بالغير لان مفهوم عدم القيام بالذات يخالف مفهوم عدم القيام بالغير كما ذكره السيد الشريف في حاشية شرح المواقف

بوجود فعل الايجاد كما لا يلزم شئ من ذلك من تقدم الايجاد عليه وانما قيد القصد
بالفاعل المختار ما يكون منزها للحق وهو قصد الواجب تعالى اخترازا عن القصد الذي
ليس بمختار واحوج حدوثا فانه متقدم على الايجاد والوجود بالزمان ضرورة فانه يحتاج
في حصول الحق الى مهلة كثيرة الاسباب والشروط لا يأتي بالجملة ان القصد اذا كان كافيا في حصول
الشئ يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث اثره واذا لم يكن كافيا فيتقدم عليه زمانا ايضا
فيكون اثره حادثا قطعا قوله اي مستمر الوجود لا يطرء عليه العدم وانما فسر القديم به
لان القديم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ليس مقصودا بالاثبات لانه مفروض بالمقايسة
القدم ينافي العدم فالحاصل انما يطرء عليه العدم لا يكون قديما لانه لو كان قديما فاما
ان يكون واجبا لذاته وحينئذ يمتنع عدمه او مستندا الى الواجب لذاته بطريق الايجاب
والمستند الى الواجب القديم لا يطرء عليه العدم والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة
قوله ان قلت يجوز ان يستنده يعني ان طريان العدم على القديم انما يستلزم تخلف المعلول
عن العلة التامة لو كان ذلك القديم مستندا الى الواجب بلا واسطة او بواسطة شرط
قديم لكن لم لا يجوز اسناده اليه بتوسط شروط حادثة على سبيل التعاقب بان يكون
وجود كل منها شرطا لوجود ذلك المستند ومعدا لوجود الآخر غير متناهية فجانب
الماضي ومتناهية في جانب المستقبل فيكون ذلك المستند قديما لعدم مسبوقية العدم
عليه ضرورة تحققه في الازمنة الماضية الغير المتناهية لتحقق علة التامة اعني الموجب
القديم مع واحد من الشروط ولا يكون مستمر الوجود لجواز ان يطرء عليه العدم بان ينتفي شرط
وجوده الذي ينتهي اليه جميع شروط بتعاقب شرط آخر لا يكون شرط لوجوده
فلا يلزم تخلف المعلول عن علة التامة بل عن ان قصر وهو جائز فقوله ولا يلزم
قدم بمعنى لا يلزم استمرار وهو التمثيل كما مثلا بان يكون سكون زيد صادرا عن الواجب
القديم بتوسط الحركات الجزئية الحادثة المتعاقبة المفروضة من مبدء معين الى غير النهاية
في جانب الماضي بان يكون كل واحد من تلك الحركات الجزئية شرطا لحصول سكون زيد
في الزمان الماضي فيكون سكون زيد غير مسبوق بالعدم لتحققه في جميع الازمنة الماضية الغير
المتناهية ضرورة تحققه على اعني الموجب القديم مع واحد من تلك الحركات المتعاقبة
الغير المتناهية ولا يكون مستمر الطرفين بان العدم عليه بواسطة انتفاء شرط اعني الحركة
الجزئية التي ينتهي اليها جميع الحركات التي هي شروط وجوده بتعاقب حركة اخرى
ليست من شروط وجوده والفاضلي فضل الحلبي حرر هذا الاعتراض بما حاصله ان

يجوز

يجوز ان يكون لذلك الحادث الزماني مستند الى القديم بتوسط استعدادات وشروط
غير متناهية فلا يكون المستند الى الموجب القديم قديما غير مسبوق بالعدم ولا يخفى ان
منع القدم بهذا المعنى لا يفيد شيئا اذ القديم بهذا المعنى مفروض والكلام في نفي العدم
ولذا فسره المحشي بالمستمر فيؤل منع على المعلل او معقود اثبات الحدوث الزماني
وقد عرفت ضعفه قوله فان قلت يبطل البرهان اه يعني ان الاتيان في الامور المتحققة في الوجود
سواء كانت متعاقبة او مجتمعة يبطل برهان التطبيق على ما يجيء ان شاء الله تعالى
فلا بد ان يكون تلك الشروط منتهية الى شرط يكون اسناده الى الموجب بلا واسطة ايضا
قديما حتى يكون كل ما هو مستند اليه بواسطة ايضا قديما مستمر الوجود ضرورة
امتناع تخلف المعلول عن علته التامة فثبت ان كل ما هو مستند الى الموجب القديم
مستمر قوله نعم يرد ان يقال اه يعني بجواز ان يكون القديم مستندا الى الموجب القديم
بتوسط امر عدمي ثابت في الازل كعدم حادث مثلا وحينئذ يكون ذلك المستند غير مسبوق
بالعدم ويجوز ان يطرء عليه العدم بزوال شرط اعني ذلك العدم بان يوجد ذلك الحادث
فيما لا يزال بسبب تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده فيكون انتفاء شرط
لا انتفاء علة حتى يلزم عدم الموجب القديم اجاب عنه بعض الفضلاء بان ذلك
الامر العدمي لا يخلو اما ان يستند الى الموجب القديم بالذات بلا واسطة شرط الحدوث
الى نهاية او الى الممتنع بالذات وايا ما كان يمتنع زوال العدم الحادث اما على الاول فظاهر
واما على الثاني فلان زواله لا يتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية
وزوالها يستلزم وجود امور غير متناهية وهو بيرهان التطبيق انتهى كلامه
فيبحث لانا لا نسلم ان الامر العدمي يحتاج الى علة فان الاعدام غير محتاجة الى سبب في عدمه
لاحتياج على ما ذهب اليه المتكلمون الحدوث وهو غير متحقق في حال العدم نعم لو كان
علة الاحتياج الامكان كما ذهب اليه الحكماء لتم الجواب المذكور لكن بحث المحشي على
ما ذهب اليه المتكلمون المستدلين بالدليل المذكور ولو سلم فيجوز ان يكون تلك الشروط
القدمية اعداما للاضافات الاعتبارية فزوالها لا يلزم وجود الامور الغير المتناهية
قوله وقيل اه يعني لو قيل بدل قوله فان كان مسبوقا يكون آخر في ذلك الخبر اه فان كان
مسبوقا يكون آخر في خبر آخر فان كان مسبوقا يكون آخر فوكه والا فكون لم يرد به
سؤال ان الحدوث بانه خارج عن الحركة والسكون الآتي بقوله فان قيل انه لا ينافي
يكون داخلا في السكون لان معنى قوله والا اي ان لم يكن مسبوقا يكون آخر في خبر آخر

فيجوز ان لا يكون مسبوقا بكون كما في ان الحدوث اولا يكون في حيز آخر بل في ذلك
الحيز هذا لكن يرد عليه انه يرجح عدم اعتبار اللبث في الكون وهو خلاف العرف
واللغة فهذا اخرج الشر عنهما قوله يرد عليه ان ما حدث آه يعني ما يرد على ظاهر
هذين التعريفين ما ذهب اليه البعض من ان الحركة والسكون عبارة عن مجموع الكونين
الحادث في مكان واستقر فيه آنين وانتقل منه في الآن الثالث الى مكان آخر لزم ان يكون
كون ذلك الحادث في الآن الثاني جزء من الحركة وليكون فان هذا الكون مع الكون الاول ليكون
سكونا ومع الكون الثاني يكون حركة فلا تمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى ان يكون
السكون في آن سكونا مع كون الآن الثاني شارعا في الحركة وذلك مما لا يقول به احد وبما
حررنا لك اندفع ما قيل ان المتبادر من قولهم الحركة كون ان آه ان الحال
ليس على ظاهره بل يحمل على المحاذاة والمراد ما ذكره فلا يرد ما ذكره المحشي بقوله يرد عليه
آه لان مؤدى المحشي بيان سبب حمل هذين التعريفين على خلاف الظاهر بانه يرد على ظاهر
هما الاعتراض ولطف ما ذكره الشارح فلم يحملهما عليه لانه يرد عليهما على تقدير حملهما على
ذلك واندفع ايضا ما قيل ان الاشتراك الشيئين في حيز لا يستلزم عدم تمايزهما عن
الآخر ان اراد بالامتياز الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير واجب في
الحركة والسكون ولا تصريح منهم به اذ ليس المراد بعدم تمايزهما بالذات انه ليس بينهما
تمايز بحسب الحقيقة بل انهما لا يتمايزان بحسب الوجود الخارجي بان يكون يتحقق كل منهما
في الخارج ممتازا عن الآخر فانه يلزم ان يكون الشيء في الآن الثاني متصفا بالحركة والسكون
معا وذلك مما لا يقول به احد قوله والحق ان الحركة كون او آه هذا بعينه ما ذكره الشارح
بقوله فان كان مسبوقا بكون آخر آه قوله وهو خلاف اي كون هذين التعريفين صحيحا
ظاهرا عند المجدد والاكوان يجب الاتيان على ما هو الشيء الاشوري من عدم بقاء الاعراض
اذ يتحقق الكون الاول والثاني واما على القول ببقاء الاكوان ففيه اشكال ايضا
اذ لا معنى لكون الكون اولا وثانيا لعدم تعدده ولانه يلزم اذا حدث في مكان و
استقر فيه آنين ان لا يكون كونه في الآن الثاني حركة لعدم كونه في مكان ثان ولا سكونا لعدم
كونه كونا ثانيا وانه اذا انتقل الى مكان آخر واستقر فيه آنين يلزم ان يكون كونه في الآن الثالث
حركة لكونه كونا اولا في المكان الثاني ولا يخفى عليك انما يرد على هذا التعريف على تقدير
بقاء الاكوان يرد على قولهم المذكور ايضا وعلى تقدير عدم بقائها يلزم ان لا يكون
الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود اللهم الا ان يقال يكفي

الثالث

في وجود الكون وجود ا جزائه ولو على سبيل التعاقب قوله ان فات جوازه آه يعني ان ما ثبت
قبل ان القدم ينافي طريان العدم وجواز الزوال لا يستلزم وقوع الزوال لجواز ان لا يخرج
من القوة الى الفعل فلم يجوز ان يوجد سكون قديم مستمر الى الابد مع كونه جائز الزوال
في نفسه فلا يلزم حدوثه قوله قلت جوازه آه يعني ان جواز الزوال وان لم يستلزم
طريان العدم عليه لكنه يستلزم سبق العدم عليه لان القدم ينافي طريان العدم مطلقا
اي بالفعل وبالامكان لان القديم ان كان واجب الزوال فظاهر انه يمتنع عدمه مطلقا وان كان
غير المستند اليه بطريق الايجاب بواسطة او بلا واسطة فلان امكان عدمه يستلزم امكان
عدم الواجب او امكان تخلف المعلول عن علته التامة فيجوز زوال الكون يكون ما
منافيا للعدم فيكون مسبوقا بالعدم فيكون حادثا به اي وبلزوم جواز الزوال السبق
بالعدم ثبت المدعى اعني اثبات حدوث الكون وان لم يستلزم طريان العدم ولا يخفى
عليك ان هذا انما يتم فيما يكون منافيات القدم للعدم ذاتيا كما في الواجب لذاته فيمتنع
فيه زواله امتناعا ذاتيا فلو يمكن زواله اصلا اما اذا كان المنافيات بالغير كما في القديم
المستند الى الموجب القديم فلا يجوز ان يكون عدمه ممتنعا بالغير ويمكن بحسب الذات
نعم لو ثبت قدم يمتنع عدمه بالذات باثبات ان كل ما هو قديم واجب لذاته على ما ذهب
اليه بعض المتاخرين لتم لكنه لم يثبت قوله والاستدلال عليه بان المجرد آه تقريره ان وجود المجرد
ممتنع اذ لو وجد شاركه الباري في التجرد ولكن التالي باطل والمقدم مثله اما الملازمة
فظاهرة واما بطلان التالي فانه لو شاركه لامتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب
لذاته المستلزم للامكان وهو مع وتقرير الجواب انا لا نسلم ان هذا المشاركة يستلزم
التركيب لانه مشاركة في العوارض السلبية اذ معنى التجرد عدم التحيز والمشاركة في العوارض
خصوصا السلبية لا يستلزم التركيب فانه يجوز ان يكون حقيقة بسيطة ممتازة عما
عداه بالذات مع مشاركته في العوارض وعلى تقدير تسليم ان مشاركة في امر ذاتي فلزوم ما به
الامتياز ايضا ذاتي حتى يلزم التركيب لم لا يجوز ان يكون بتعين عدمي خارج عن حد
حقيقته على ما ذهب اليه المتكلمون مع ان تعيين الواجب امر عدمي كما بين في محله قوله
ومنها ما يقال لا دليل آه تقريره ان المجردات لا دليل على وجودها وكل ما لا دليل على
وجوده يجب نفيه فالمجرد يجب نفيه اما الصغرى في بطلان الدلائل الدالة على وجوده
واما الكبرى فلانه لو لم يجب نفيه جاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لانا لا نراها ونحن
سفسطة وتقرير الجواب انا لا نسلم الكبرى فان الدليل ملزوم والمدلول لازم وانتفاء

وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز كونه اعم فيجوز ان يكون الشيء
محققا مع عدم الدلائل عليه كالصانع مع عدم العالم قوله على ان آه حاصله ان اريد
بقوله لا دليل على وجوده المجرد انه لا دليل في نفس الامر نفيناه لان عدم العالم بالشيء لا يستلزم
عدمه في نفس الامر وان اريد انه لا دليل عندنا فلم لكنه لا يفيد وجوب نفي جواز
ان يكون موجودا في نفس الامر فلا يكون المجرد مما لا دليل عليه فيجب نفيه قوله وعدم حضور المثال
آه جواب سؤال كانه قيل لم لا يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لعلم عدم حضور
المثال الا انا نقول فاجاب بانه معلوم بالبديهة لا بانتفاء المدلول او الدليل لحضور او
لكان العلم بالدلائل قوله حدوث سائر الاعراض آه يعني ان قوام حدوث الاعراض يختلف
بالمضاف والمراد حدوث سائر الاعراض يعني باقي الاعراض وهو ما لا يكون حدوثه معلوما
بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على خلافه ويكون المعنى حدوث جميع الاعراض يلزم
المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدوثها دليل حدوث
جميع الاعراض فيكون حدوث بعض الاعراض دليل نفسه ضرورة دخوله في الجميع قوله
فحدوث آه اي اذا كان المراد حدوث بعض الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة
والسكون مثلا دليل وحدوث البعض الآخر مما لا يعلم حدوثه بالمشاهدة والدليل كالاعراض
القائمة بالافلاك مثلا معدولا لانه فلا مصادرة وعندي انه لا حاجة الى تقدير المضاف
لان اللازم ان يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة او الدليل يكون
دليلا على حدوث المعلوم بوجه كونه قائما بالحادث مثلا حدوث الحركة والسكون المعلوم
بالمشاهدة او الدليل يكون دليلا على حدوث الاعيان وحدوثها دليلا على حدوث
جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحادث فاللازم ان يكون حدوث الحركة والسكون
المعلوم بالمشاهدة والدليل على حدوثها المعلوم من حيث كونها قائمة بالحادث قوله على
ان المطلق آه حاصله ان حدوث كل من الجزئيات انما يستلزم حدوث المطلق اذا كانت
متناهية في جانب الماضي فيلزم من تحقق البداية لها تحقق البداية المطلق في الخارج ضرورة
انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئيات اما اذا كانت الجزئيات غير متناهية في جانب الماضي فلا لان
المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي لبداية فيأخذ من تلك الجزئية اي حيثية تتحقق في ضمنه
حكم ذلك الجزئي من البداية كذلك يوجد في ضمن جميع تلك الجزئيات التي لا بداية لها يجب
ان يأخذ هذا الاعتبار حكمها ايضا من عدم البداية وح لا يلزم حدوث لبقائه في الازمنة
الماضية في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية كما لا يخفى قوله والاستحالة في انصاف آه جواب

كانه

كانه قيل انه يلزم ح انصاف الواحد بالمتقابلين اعني البداية واللابداية وهو باطل وحاصل الدفع انا انصاف المطلق بالمتقابلين لا يجوز بحسب اختلاف الجزئيات والاعتبار فان الجزء
متصف بالضحك والا ضحك باعتبار الجزئيات المختلفة من كونه ناطقا او لا ناطقا وايضا الوصف
آه نقض اجمالي وحاصله انه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية
المطلق يستلزم نهاية كل واحد من الجزئيات نهاية المطلق وليس كذلك والا لزم ان يوصف
نعيم الجنان بالتناهي ضرورة ان كل جزئي يوجد منها متناه فيلزم ان يكون مطلق
نعيم الجنان متناهيا مع انكم لا تقولون به وبما حررنا ظهر ان ما قيل في تمس نعيم الجنان
على انه كان قياسا مع الفارق لان الموجود بالفعل في كل مرتبة منها متناه ومعنى عدم
تناهيها ان لا ينتهي الى حد لا يوجد بعده مثلها بخلاف الحركات فان الموجود منها بالفعل
ولو معا فيه غير متناه ليس شيء لان هذا الفرق لا يفيد دفع النقض المذكور كما لا يخفى قوله
والاصوب ان يجاب آه اي يجاب عن السؤال الثالث بان لكل جزئي الموجود فيه من الحركة متناه
بناء على برهان التطبيق وانه جائز في الامور الموجودة مطلقا سواء كانت متعاقبة او
مجتمعة مرتبة او غير مرتبة كما يجيء ان شاء الله تعالى واذا كان جميع الجزئيات متناهية فبداية
يكون المطلق كذلك فيلزم حدوثه قطعا قوله خص بالذكر يعني خص الجسم بالذكر لان كلام
المعترض فيها والمدفوع كلا الا بيان ماهيته والا فماهية كل جزئي متعلقة بالجسم او الجوهر
بخلاف الزمان فانه يتعلق بالعرض فقط قوله ان قلت الصفة وكذا آه منع للملازمة وحاصله انا
لا نسلم انه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم وانما يلزم ذلك لو كان مغايرا للواجب
لكنه لم لا يجوز ان يكون ذلك الجائز الذي يستند اليه الحوادث صفة للواجب تعالى او مجموع
ذات الواجب وصفته فان كلا منهما جائز الوجود ضرورة احتياج الصفة الى الذات
والمكان الجائز يستلزم امكان الخلاء ليملأ من اجزاء العالم لعدم كونه سوى المتحيز والصفة
الصفة فقط واما المجموع فلانه ليس الا الذات والصفة وكل منهما ليس غير الذات فلا يكون
ايضا غيرهما ولانه لا مغايرة بين الكل والجزء قلت هذا لا يضرنا او يعني ثبوت الجائز
الذي لا يكون مغايرا للواجب لا يضرنا لان فيه تسليم المدعى ثبوت وجود الواجب تعالى
وهو كاف لان الازم سواء انتهى سلسلة الحدثان اليه او الى صفته او الى مجموعهما ضرورة
ان تحقق الصفة وكذا المجموع بدون الذات ممنوع قوله وكلامنا في الجائز المباين آه اي الموجود
في الخارج في قوله ان لو كان جائز الوجود الجائز المباين والمغاير للواجب ولا شك
في صحة الملازمة ح فقوله هذا لا يضرنا دفع مادة النقض وقوله وكلامنا محرر وبالله

كلامه

المتحيز

دليلا

للملازمة الممنوعة فهذا من تتمة الجواب فمن قال ان جواب ثان لم يات بشئ لعدم استقلاله
في الجواب واجاب بعض الافاضل بانا لا نم كونهما ما ويجوز وجوده لانهم لم يقولوا با
بامكان الصفات لا ان كل ممكن محدث عندهم انتهى اقول هذا الجواب لا يدفع مادة
الشبهة لانها اذا لم تكن ممكنة فاما ان يكون واجبة لذاتها وهو مع اوجبة لا لذاتها
والكبرى على ما سيجئ من ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها وح يرد انا لا نم
انه اذا لم يكن محدث العالم واجب الوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى يكون من جملة العالم
لم لا يجوز ان يكون الواجب الوجود لا لذاته ولا لغيره فلا بد من انتهاء الى ما ذكره المحشي
على ان هذا في الحقيقة قول بامكان الصفات كما ذكرنا وبما ذكرنا ظهر ايضا ركاكة ما
قيل في دفع الاعتراض المذكور من ان المراد بقوله اذ لو كان جائز الوجود انه لو كان
الذات جائز الوجود لكان من جملة العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه
انه مخلوق لله تعالى مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته تعالى لان ح يرد المنع المذكور بانا لا نم انه
لو لم يكن الذات الواجب الوجود لها ان الذات لجائز الوجود حتى يكون من جملة العالم
لم لا يجوز ان يكون صفة من صفاته تعالى اذ يوهم ان المانع نفي كون الذات لجائز الوجود
محدثا للعالم دون الصفة لجائزة الوجود وليس كذلك فتدبر لكن يرد عليه ايضا ان اريد
بالعالم في قول لكان من جملة العالم ما ثبت وجوده وحدوثه منعنا الصغرى لقائل
بانه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم مستندا بانه يجوز ان لا يكون منه وان اريد
به مطلق العالم منعنا الكبرى المدلول عليها بالفاء في قوله فلم يصلح محدثا للعالم اي
اذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثا لان المفروض محدثيته لما ثبت حدوثه لا لجميع
كما صرح به الشارح بقوله والحدوث لا بد من تحدث فيجوز ان يكون من جملة مطلق
العالم محدثا لما ثبت حدوثه ولا يكون منه فلا يلزم عليه الشئ بنفسه واشارة المحشي
الى المنع الاول بقوله يجوز ان لا يكون لما ثبت حدوثه والى الثاني بقوله فيصلح كونه محدثا
لذلك والقصر على ان منع الشرطية الاولى والثانية تقصير فلا تكن من القاصرين والجواب
بان هذا الدليل مبني على نفي المجردات ليس بتام لعدم تمامية نفي المجردات كما مر وكذا الجواب
بان هذا المنع لا يضرنا لانا اذا كان جائز الوجود ويجب انتهاؤه الى الواجب لامكانه ثبت
الوجب لان مرجع المحشي ان الاستدلال بطريق الحدوث غير تام اذ لا يلزم من كونه جائز
الوجود كونه ما ثبت حدوثه حتى لا يصلح لذلك وما ذكره المجيب استدلال بطريق الامكان
والكلام في سلامته وعدم ورود المنع عليه واجاب بعض الفضلاء بان كون ذلك

منع الاستثناء

لجائز ما ثبت وجوده وحدوثه لانم اما وجوده فلان علة الوجود لا يكون معدوما
بالاتفاق واما حدوثه فلان كل ممكن حادث انتهى كلامه ولا يخفى انما هذا يتم اذا ثبت
ان كل ممكن حادث ودونه خرط القتاد وحمل المحدث يعني ان الجواب عن المنع المذكور
باختيار الشق الثاني وحمل المحدث في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى على المحدث
بالذات يصير حاصل الاستدلال المحدث بالذات اي ما يكون محوجا من العدم الى الوجود
بذاته ولا يحتاج الى غير اصلا للعالم هو الذات الواجب الوجود اذ لو كان جائز الوجود
لكان من جملة مطلق العالم فلا يصلح محدثا بالذات لشئ منه لا يحتاج الى العلة مما لا
يخفاه كلام الشارح لان قوله بينة ضرورة امتناع آه صريح في ان المراد هو انه لا بد من انتهاء
المحدثات الى محدث مطلق سواء كان بالذات او بالغير لانه الضروري واما انه لا بد
من انتهاء المحدثات الى محدث مطلق سواء كان بالذات او بالغير لانه الضروري واما
الى محدث مستغن عن الغير فلا لانه مبني بطلان التسلسل ولانه لو كان المراد ما ذكر لكفى
ان يقال لو كان جائز الوجود لم يصلح محدثا للعالم ولا حاجة الى قوله لكان من جملة
العالم ولا ح يكون الاستدلال عائدا الى طريقة الامكان فلا يصلح قولا وهذا قريب
هذا تقرير كلام المحشي على ما فهمه من الاستاذين ويرد عليه ان حمل المحدث على المحدث
بالذات بالمعنى المذكور يجعل قوله هو الله تعالى بديهيا اذ يصير المعنى ان الموجود
المستغني عن الغير واجب الوجود ولا يكون من المسائل المطلوبة بالذات ولا يحتاج
الى الاستدلال وقال الفاضل الحلبي يعني حمل المحدث في قوله والعالم المحدث على المحدث
بالذات تحصيل الاستدلال لانه لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود لكان جائز الوجود
محتاجا الى الغير فيكون من جملة العالم الذي ثبت حدوثه الذاتي فلم يصلح محدثا لذلك
العالم ويندفع الاعتراض المذكور لان الجائز البين للواجب يجب ان يكون من العالم
الحادث بالذات سواء كان حادثا زمانيا او حادثا ذاتيا او قديما مما لا يخفاه كلام
الشارح ان جاز نظرا الى ظاهر عبارة المحشي حيث صرح هناك بان المراد بالمحدث المرجح
من العدم الى الوجود بمعنى ان كان معدوما فوجد فلا يتم الدليل انتهى كلامه
وفيه ان المتكلمين لم يقولوا بالحدوث الذاتي على ما صرح به الشارح في بحث التكوين بقوله ان
هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقوله الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث
ما له وجود بعد عدم اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه فالتوجيه المذكور ليس بصحيح
لانه مما لا يخفاه كلام الشارح والشئ لا يدل على نفسه يعني لو كان جائز الوجود لم

من جملة العالم ولو كان من جملة يصلح دليلا على وجود المبدء لان العالم اسم لما يصلح كونه
مدلولا على وجود المبدء لكنه لا يصلح دليلا على وجود المبدء اذ الشيء لا يكون دليلا على
نفسه فلا يكون مبدء ومدلولا للعالم اذ لا يكون ح اي حين عدم دلالته على نفسه من العالم
فان لم يكن من العالم لم يكن مبدء لما على ما يقتضيه الملازمة التي في قولك لو كان جائز الوجود
لكان من جملة العالم فيلزم حين كونه مبدء ان لا يكون مبدء وان يكون من العالم وان لا
يكون منه وانه تناقض ويحتمل ان يكون معنى قوله اذ لا يكون ح من العالم انه لا يكون بعضه
حين كونه مبدء ومدلولا من العالم الذي هو علامة دليل واذا لم يكن من العالم لا يكون
مبدء حين كونه مبدء من العالم فيلزم حين كونه مبدء ان لا يكون مبدء وان يكون من العالم
العالم وان لا يكون منه وانه تناقض فلا يكون مبدء ومدلولا للعالم وعندي ان الاول اظهر
واقرب للافهام وقد وقع في بعض النسخ بدل كلمة اذ في قوله اذ لا يكون او الفاصلة والمعنى
انه اذا لم يدل على نفسه يلزم ان لا يكون مبدء له وان لا يكون من العالم وعلى كلا التقديرين
يلزم التناقض لفرض كونه مبدء من العالم ولا يخفى انه تضعيف اذ لا معنى للترديد لتحقق
لزوم كلا الامرين فلا فائدة في ايراد كلمة او مع وجود اللازم الثاني وتركه في الاول قوله الا وطريقة
الحدوث اه حاصل الاول ان مبدء العالم لو كان جائز الامكان من جملة العالم الذي هو
محدث فلو يصلح مبدء له والا لكان الشيء علة لنفسه لكونه محدثا او محصل الثاني ان مبدأها
ممكنا لو كان جائز الامكان من جملة الممكنات فلم يصلح مبدء لها فلم ووجه القرب فد اذ لا
فرق بينهما الا بحسب الحدوث والامكان لكن الثاني اقوى على ما بين في موضعه فلم ابطال
اقامة دليل ينتج بطلانه سواء اقيم على بطلانه اولا واذا كان معنى الابطال ما ذكرا على
اقامة دليل ينتج بطلانه اه فالتمسك في اثبات الواجب باحدوثه بطلان الشر به افتقار
الى اقامة دليل ينتج بطلانه فيكون افتقارا الى ابطاله اذ لا معنى له الا اقامة دليل ينتج ابطاله
وهو متحقق فيكون محصول الشر وقد يتوهم ان هذا دليل اه قد يتوهم ان هذا لا يدل
على اثبات الواجب من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان الشر وليس كذلك بل هذا
الدليل من جملة ادلة بطلان الشر فالافتقار في اثبات الواجب الى اقامته افتقار الى
اقامة دليل ينتج بطلان الشر فلا يكون دليلا من غير افتقار الى بطلان الشر فلا يرد
عليه ما قيل ان الافتقار غير الاستلزام وما ذكره الشر بقوله بل هو اشارة الى احدوثه
بطلان الشيء يفيد ان هذا الدليل مستلزم وينتج ابطال الشر لا احتياج في اثبات
الواجب بهذا الدليل الى ابطاله المدعى هذا ان هذا الدليل اذا كان اشارة الى احدوثه

اقامتها

لا يصح العبارة المذكورة الا بتغيير المعنى بان هذا الدليل اشارة الى احدوثه اقيمت على بطلان الشر

اقامتها ينتج بطلان الشر فيكون الافتقار اليه افتقارا الى ابطاله فور وفي قوله ابطال الشر
اه يعني في اخبار الشر لفظ الابطال في قوله بل هو اشارة الى احدوثه ابطال الشر دون
ان يقول بطلانه اشارة الى ان معنى الابطال اقامة دليل ينتج البطلان مطلقا اذ لو كان
معناه اقامة الدليل على بطلان الشر ولا يخفى فساده لان هذا الدليل لم يقم على بطلانه
بل على اثبات الواجب نعم انهما واحد اذ لو اقامتها ينتج بطلانه لا يقال انما يلزم الفساد
المذكور لو كان عبارة الشر بل هو احدوثه بطلان الشر وليس كذلك فان عبارته صريحة
في اشارة الى احدوثه ابطال الشر ولا خفاء في ان كون هذا الدليل مقاما على اثبات
الواجب لا يتأتى في كونه اشارة الى دليل اقيمت على بطلان الشر انما يتأتى فيكونه نفس
ذلك الدليل على ما اعترفت به لانا نقول ليس مراد الشر من ايراد لفظ الاشارة انه ليس من ادلة
بطلان الشر وانما اشارة اليه اذ لا يكون هذا الدليل ح مستلزما لبطلان الشر فضلا
عن الافتقار اذ كون هذا الدليل اشارة وايماء الى الدليل لا يستلزم كونه مستلزما لينتج
ذلك الدليل بل مقصوده انه احد من ادلة ابطال الشر الا انه اورد لفظ الاشارة لانه ليس
صريحا في ابطال الشر انما يقم عليه بل على اثبات الواجب فيكون اشارة اليه ولا يخفى
انه يلزم الفساد على تقدير حمل الابطال على اقامة دليل على البطلان هذا والحق ان معنى
الابطال اقامة الدليل على البطلان كما يشهد به القطرة السليمة وقول الشر بل هو اشارة
الى احدوثه ابطال يحمل على المجاز ولهذا غيره في بعض النسخ الى البطلان فالايراد المذكور
في غاية القوة هذا غاية تنقيح الكلام والله الموفق لكل مرام فر لم يتم بعد خروج العدم ازلا
ثبت ان الممكن لا يجوز ان يكون علتها نفسها ولا بعضها بل يجب ان يكون خارجا عنها
ثبت الواجب لان الموجود الخارج عن الممكن ليس الا الواجب اذ لا موجود سوى الواجب
والممكن فر واما انقطاع اه اي واما انقطاع تلك السلسلة وعدم كونها غير متناهية
يحصل بضم مقدمات اخر الى الدليل المذكور وهي ان يقال ذلك لا مر الخارج عن السلسلة
يكون علة لبعض الممكن ضرورة انه لو كان كونه علة للكل وذلك البعض المستند الى الواجب
طرف ونهاية للكل اذ لو كان في اثنائها فلا يخ اما ان يكون الممكن الذي فوقه علة
للواجب او علة لذلك البعض وهو الاول يلزم ان يكون الواجب معلولا او دخول ما فرض
خارجا عن الكل وهو الثاني تواردا العلتين المستقلتين على معلول واحد والكل باطل
فتعين ان يكون ذلك البعض نهاية للسلسلة الممكنة فينقطع السلسلة عنده وبما ذكرنا
ظهر انه في تقرير المتن نقصانا كما لا يخفى فر فظهر اه فظهر مما ذكر ان ابطال الشر

مفتقر الى اثبات الواجب ضرورة كون دليل مقدماته من مقدمات دليله فيكون امر
الافتقار بالعكس لا كما زعمه الشريف ان دليل اثبات الواجب مفتقر الى ابطال التسـ
قوله واعلم انه يمكن ان يقال ان ما ذكره الشارح ذكره اما لان التسلسل لازم للدور وبطلان اللازم
يستلزم بطلان الملزوم واما لانهما يذكران معا فذكر احدهما يشعر بذكر الآخر وكلاهما
باطل لانه يستلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلته فانه اذا كان المجموع علة للمجموع يكون علة
لكل واحد من الجزئين اللذين هما علة المجموع فيكون علة لنفسه ولعلته وكذلك اذا كان
واحد منهما علة للمجموع لانه يكون علة لنفسه وللامر الثاني الذي هو علة له فان علة المجموع
علة لكل واحد من اجزائه وفي هذا المقام ابحاث كثيرة لا يليق ايرادها قوله فينقطع التوقف
اي لعدم توقف ذلك الخارج على واحد منهما قوله البرهان التابع اي احد البرهانين لسلسلة
المعلولات لا بد لها من علة خارجة فتنتهي السلسلة عندها واما بطلان عدم تناهي
المعلولات فلانه يدل عليه قوله وهي لا يكون اه اذ العلل لا يكون الا مجتمعة لان الكلام في العلل الموجودة
وهي اجتماعها مع المعلول في الوجود فيكون الدليل المذكور مختصا بالامور المجتمعة ايضا
وهذا البرهان اي برهان التطبيق يعم ابطال التسلسل في جانبي العلل و
المعلولات المجتمعة في الوجود اما مرتبة طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات او وضعا
كما في الابعاد او غير مرتبة كالمركبات الفلكية واليه ذهب المتكلمون
والحكماء اشترطوا الاجتماع والترتيب فلا يجري عندهم فيما ليس في الترتيب والاجتماع
قوله وبه يبطل عدم تناهي النفوس اي برهان التطبيق يبطل عدم تناهي النفوس
الناطقة المفارقة الذي ذهب اليه ارسطو ومن تبعه حيث قال ان النفس قديمة باقية
وافرادها المتعاقبة اذ لا ابد احادثة بحدوث الابدان التي هي شروط فيضانها من
المبدأ القديم والمفارقة عن الابدان غير متناهية بل لا تناهي فلا استحالة في عدم
تناهيها اما الابدان التي قابلت عليها الاستدارات فقضاء الادوار الفلكية التي لا تناهي
ولا استحالة في عدم تناهيها اما الابدان فلانها متعاقبة على حسب تعاقب الحركات
واما النفوس فلانها اذا كانت باقية بعد المفارقة عن الابدان فيلزم الامور الغير
المتناهية في الوجود لكن ليس بينها ترتيب طبعي ولا وضعي وانما للمفارقة لان المتعلقة
بالابدان متناهية عنده ايضا لان الابدان هي الابعاد قوله لانها مرتبة
او دليل لقوله وبه يبطل يعني برهان التطبيق يبطل عدم تناهي النفوس المفارقة
على تقدير اشتراط الترتيب في جريانه ايضا ذهب اليه الحكماء لانها وان لم يكن

مرتبة

مرتبة بحسب ذاتها لكنها مرتبة بحسب افاضتها الى الازمنة التي حدثت فيها
لترتب تلك الازمنة فنقول لو كانت النفوس الناطقة غير متناهية فلنفرض
جملة مبدأها ما حدثت في اليوم متسلسلة الى غير نهاية وجملة مبتداه بما حدث
في الامس كذلك ثم نطبق بينهما على حسب تطبيق الازمنة فان وقع باذاء كل جزء
من الناقصة لزم كون الناقص كالزايد والا يلزم متناهيهما قوله وما ذكره
بعض الافاضل اه يعني ما ذكره بعض الافاضل في عدم جريانه في النفوس المفارقة
بان هذا انما يتم اذا كانت النفوس الحادثة في الازمنة المتعاقبة متساوية في العدد
فيجب تطبيق الازمنة المترتبة ليحصل التطبيق بينهما لكنها ليس كذلك اذ قد تحدث
جملة من النفوس في زمان وجملة اخرى اقل من الاولى او اكثر في زمان آخر بحسب تفاوت
الابدان الحادثة في العدد وقد تحدث احاد الناس في ازمنة مرتبة لتحقق احاد
الابدان فيها فلا يحصل انطباق في افراد النفوس بانطباق اجزاء الزمان فجوابه
انهذا انما يدل على امتناع تطبيق فرد بفرد وهو غير لازم في التطبيق بل يكفي فيه
تطبيق المتناهي بالمتناهي اقل او اكثر فيكفي في انطباق النفوس انطباق اجزاء
الزمان المترتبة وان كانت الاجزاء متفاوتة بحسب قلة الافراد وكثرتها لان كل جملة
من النفوس في زمان واحد متناهية لان الابدان التي هي شرط حدوثها عند القائل
بعدم تناهيها متناهية لتناهي الابعاد التي تشغلها الابدان فيقع انطباق اجزاء
الزمان بحصول انطباق المتناهي من النفوس بالمتناهي كما في جريان المذكور كما
لا يخفى وبما ذكرنا اندفع ما قيل من ان هذا الاشتراط لا يتم على قول من ذهب الى انها
حادثة قبل حدوث البدن لقول عليه السلام خلق الارواح قبل الاجساد بالفي
مع عدم تناهيها عام لان القائل بحدوث النفس قبل البدن بعض المليين وهم لا يقولون
بعدم تناهيها قيل ذهب بعض الحكماء الى قدمها وعدم تناهيها وبرهان التـ
ـطبيق على الوجه الذي قرره المحشي لا يبطل عدم تناهيها على هذا المذاهب انتهى
اقول القائل بقدمها بالشخص قليلون ومن تبعهم ولا يقولون بعدم تناهيها
والقائل بقدمها بالنوع وعدم تناهي الافراد المتعاقبة الازمان فيتم عليهما مرّ
والقول بقدمها بالشخص مع عدم تناهيها لم ينقل عن احد من الحكماء في الكتب
المشهورة اللهم الا ان يكون مذهبا مرجوحا لا يعباء به قوله اي في البحث سواء كانت
مجتمعة مرتبة او غير مرتبة او متعاقبة هذا عند المتكلمين واما عند الحكماء

فلا يجري الا في الموجودة المرتبة قالوا اذا كانت الاحاد موجودة في نفس الامر معا كان بينها ترتب واذا جعل الاول من احد الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني هكذا في تم التطبيق واذا لم يكن موجودة معا لا يتم لان الامور المتعاقبة معدومة لا يوجد منها في زمان يفرض التطابق فلا يمكن الا باعتبار فرض وجود الاحاد فلا تطابق فيها بحسب نفس الامر فينقطع بانقطاع الاعتبار وكذا الامور الموجودة المجتمعة الغير المرتبة لا يلزم من كون الاول بازاء كل واحد من الاخر لكن لاختصار النفس ما لا نهاية له مفصلا فيقطع بانقطاع الاعتبار واستوضح ذلك بتوهم التطبيق بين الجملتين المبدين على الاستواء وبين اعداد الكفي فان الاول اذا طبق او لا احدهما باول الاخر كان كافيا في وقوع اجزاء كل منهما بمقابلة اجزاء الاخر بخلاف الخطي الحملي فانه لابد في تطبيقها من اعتبار التفصيل واعترض عليه المتكلمون بانه لا يخ اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة مفصلا وجعل كل جزء من احدهما بازاء الكل او يكفي ملاحظة احدهما ووقوع اجزاء احديهما بازاء اجزاء الاخر على سبيل الاجمالي وان كان الاول يلزم ان لا يجري في الامور المرتبة لان الذهن لا يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلا كانت مجتمعة او لا وايضا التطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم فلا وجه لتخصيص الموجودة وان كان الثاني فهو متحقق في الامور المتعاقبة ايضا بعد ملاحظة جملتين بحملا حكما اجماليا بانه اما ان يقع بازاء كل جزء من احديهما جزء من الاخر او لا يقع فعلى الاول يلزم التساوي وعلى الثاني التناهي قوله فيجري في الحركات الفلكية هكذا على ما ذهب اليه المتكلمون فانها اكوان متعددة وجود كل مسبوق بعدم الاخر واما على تحقيق مذهب الحكماء من الحركة القديمة عندهم اعني الحركة بمعنى التوسط بين المبدء والمنتهى امر واحد عارض للافلاك من الازل الى الابد لا تعدد فيه اصلا فلا يجري فيها وكذا الحركة بمعنى القطع فانها امر موهوم عندهم لا وجود لها اصلا قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم اه يعني ان التطبيق لا يجري في الامور الاعتبارية فانه لابد في جريانه من تحقق احاد السلسلة في نفس الامر ليحصل العقل منها جملتين ويفرض وقوع الانطباق بينهما فيلزم تناهي في نفس الامر او تساوي ما كان ناقصا فيه والامور الاعتبارية لا تحقق لها الا في الخارج فهو ظاهر والا في الذهن لان احاد السلسلة الغير المتناهية لا تحقق

الا جملا حظتها مفصلا اذ بالملاحظة الاجمالية لا يكون الاحاد حاصلة الا بوجود واحد وهو العلم الاجمالي المتعلق بها والذهن لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا فينقطع ملاحظة الاحاد في حد فينقطع التطبيق ولا يلزم تناهي ما لا تناهي في نفس الامر لعدم تحققها فيه قال الشارح في شرح المقاصد والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم تقابل جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في اتمام الدليل حكم العقل بانه لا بد من ان يقع بازاء جزء من تلك فالدليل جار في الامور الاعتبارية والموجودة لان للعقل ان يفرض من ذلك في ملاحظة الاحاد في حد فينقطع الكل على سبيل الاجمالي وان لم يكف ذلك في ملاحظة الاجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المرتبة المجتمعة اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى كلامه قيل ان تحصيل الجملتين والتطبيق وان كان بحكم العقل لكن احاد السلسلتين لا بد ان تكون موجودة ليكون الجملتان موجودتين ويكون وقوع احاد كل منهما بازاء الاخرى امرا ممكنا فيظهر من فرض وقوع الخلف تأمل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام قوله ولو سلم عدم الانقطاع اه اي لو سلم عدم انقطاع اعتبار العقل على سبيل التعاقب بان يكون النفس قديمة متعلقة بالابدان الغير المتناهية على سبيل التعاقب فلا ضرر لان كل ما دخل تحت الوجود الوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متناهيا لا محالة فالتطبيق لا يستلزم تناهي ما لا تناهى قوله ونظيره نعم اه لان معنى لا تناهيها على ما مر عدم الانتهاء في الوجود الواحد لا يوجد فوق آخر مع ان الموجود منه ان يكون متناهيا دائما قوله لكن بشكل بالنسبة الى علم الله تعالى اه حاصله ان مراتب الاعداد الغير المتناهية ونسبة الانطباق بينهما معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل شمول علمه لكن و المنع فعلى تقدير التطبيق يلزم تناهي ما ليس متناهيا في الوجود العلمي له تعالى هذا خلف قوله فتأمل اه لعله اشارة الى ان علم الشامل انما يشمل ما لا يمتنع العلم به كما ان القدرة الشاملة انما تشمل ما لا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة مما انتهى فان قيل فيلزم الجهل على الله تعالى قلنا الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح تعلقها به قوله وتوضيحه اه اي توضيح عدم ورود النقض على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات والمعلومات المشار اليه بقوله وذلك اه

التناهي واللاتناهي في الوجود سواء كان في الخارج او في الذهن فالشيء بدون الوجود
لا يتصف بالتناهي وعدمه فالاعداد والمعلومات والمقدورات مع قطع النظر عن
الوجود لا يكون متناهيا وغير متناه والمتصف منهما بالوجود ليس الا قوة متناهية
اما في الذهن فلانه لا يقدر على استحضار ما لا يتناهي واما في الخارج فلان كل ما هو
موجود في الخارج متناه فعلى كل تقدير لا يجري التطبيق ههنا لعدم كونها غير
متناه حتى يفوض الجلسان ويلزم تناهي ما لا يتناهي قال بعض الفضلاء كون التناهي
في الوجود محل تأمل بل الظاهر عدمه وايضا الاعداد من الموجودات الخارجية عند
جمهور الحكماء انتهى اقول الجواب عن الاول التناهي واللاتناهي ههنا ليس بمعنى
الايجاب والسلب بل بمعنى العدم والملكة اللذين لا يتصف شيء منهما الواجب منها
والنقطة والوحدة وموضوع العدم والملكة يكون وجوديا في الجملة وعن الثاني
ان هذا الجواب انما هو على طريق المتكلمين والاعداد عندهم من الامور الاعتبارية وانما
عند الحكماء فعدم جريان برهان التطبيق فيها لعدم الوجود بناء على ما قالوا من
ان الشيء من المراتب جزء لما فوقه بل كل مرتبة مركبة في وحدات مساوية لتلك المرتبة صرح به
السيد في شرح المواقف على ان المحقق الدواني ذكر في الحواشي القديمة ان الاعداد من
الامور الاعتبارية عند المحققين من الحكماء وان جعلها من اقسام الكم باعتبار
فرض وجودها قوله وما يقال من انها اجوبة سؤال كما انه قيل اذا لم يكن الاعداد
والمعلومات والمقدورات غير متناهية على شيء من التقديرين فما معنى عدم تناهيها
وحاصل الدفع ان اطلاق التناهي عليها مجازيا باعتبار انها لو وجدت
بالفعل كانت غير متناهية قال بعض الفضلاء عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى
عدم الانتهاء الى حد كما في المقدورات بل عدم تناهي في صورة العلم والمعلومات
بالفعل والا يلزم الجهل اقول انما يلزم الجهل لو كان المراد انه يمكن ان يتعلق العلم به
فهو محال لان تعلق العلم بالفعل من غير ان يتوقف على امر لكن تلك المعلومات لا يتصف بهذا
الاعتبار بالتناهي واللاتناهي لكونها فرع الوجود بل اتصافها بعدم التناهي
انما هو باعتبار انها لا تنتهي في الوجود الى حد معين وانها لو وجدت بالفعل
كانت غير متناهية ولا شك انه لا يستلزم الجهل كما لا يخفى نعم يرد ان يقال ان علمه تعالى
لما كان متعلقا بمعلومات غير متناهية امكن جريان التطبيق فيها باعتبار الوجود
العلمي فيلزم تناهيها وقدم الجواب عنه بانه يجوز ان يكون تعلق العلم بها على سبيل
الاجمال

منها

ان الاعداد الخ

انما تنتفي بحسب تعلق العلم الواحد وليس كذلك بل المراد صح منه

فحاصل ما

فيها بان

ويكون

ويكون التعلق بالفعل على سبيل التفصيل ممتنع الوقوع فيكون متناهية بالنسبة الى
علمه تعالى وان كانت غير متناهية بالنسبة الى وجودها مفصلة واعلم ان ما قال
المعترض من ان عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد على اطلاقه
غير صحيح ضرورة انه عالم بالجزئيات المتجددة على وفق تجددها على ما هو رأي
الاصحاب ولا شك ان الجزئي المتجدد لا ينتهي الى حد اذ نعم الجنان لانقطاع لها فعدم
الانتهاء الى الحد متحقق في التناهي في صورة العلم والمعلومات بكلا المعنيين اي بالفعل
وبمعنى عدم الانتهاء الى حد متحقق ولذا قال الشارح في شرح المقاصد ان علمه تعالى
غير متناه بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه حد ويحيط بما لا يتناهى كمراتب الاعداد
ونعم الجنان قوله فيه اشارة الخ يعني في عناية الوحدة في وجوب الوجود الى دفع
اشكال يتوهم من ظاهر عبارة المحشي وهو ان التناهي علم للجزئي الحقيقي فثبوت الوحدة
له ضروري اذ الجزئي الحقيقي لا يكون الا واحدا فلا معنى لذكره وجعلها من مسائل الفن
فانها قد تحتاج لا يكون الا نظرية وبما حررنا اندفع ما قال الفاضل المحشي من ان توهم
الاشكال جار في الصفات الاثبتة له تعالى ايضا من الحي العليم السميع القادر لما ان
هذه الصفات كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له
فلا بد من برهان وجعلها من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه قوله وحاصل الدفع
اه يعني ان الضرورة هو ثبوت الوحدة للجزئي الحقيقي في ذات الشخصية دون صفته
والمراد ههنا الوحدة في صفته اعني وجوب الوجود لا في ذاته الذي هو جزئي حقيقي
هذا تقرير عبارة المحشي وانت خبير لا دفع التوهم العناية المذكورة انما تتم اذا
كان المراد بلفظ الله تعالى في قولنا المحدث في العالم هو الله الجزئي الحقيقي واما اذا
كان المراد به واجب الوجود مطلقا على ما بينه الشارح فلم يكن وصفه بالواحد
بمنزلة وصف الواجب اذ يقال فالتوهم المذكور مندفع بتلك الارادة لا بارادة
الوحدة في صفة الواجب اذ يقال ليس المراد بالله الجزئي الحقيقي حتى يكون
ثبوت الوحدة له ضروريا بل واجب الوجود مطلقا وثبوت وحدانيته محتاج
الى الدليل فالاولى ان يقال فيه اشارة الى ان التوحيد هو عدم اعتقاد الشركة
في الالوهية وخواصها واراد بالالوهية وجوب الوجود وبخواصها الامور
المتفرعة عليه من كونه خالقا للاجسام مدبرا للعالم مستحقا للعبادة قوله
وهذا التوهم مع دفعه اه قيل على تقدير ان يكون هو لله سبحانه والله مبتدأ

واحد خبره فحينئذ يرد ان الله علم بالضرورة في ثبوت الوحدة لضروري فلا فائدة في هذا
الحكم فيدفع بان المراد وحدته في صفة الوجوب وما يتفرع عليه من استحقاق العبادة
وخلق العالم وتدبيره لا في ذاته ردا على الكفار الذين اعتقدوا اشتراك معبوداتهم
له تعالى في الامور المذكورة واما اذا كان هو مبتدأ وراجع الى الذي هو مسئول عنه والله
خبر واحد بدل منه او خبر بعد خبر على ما في الكشاف عن ابن عباس رضي الله تعالى
عنهما قالت قريش يا محمد صف لنا ربك الذي تدعونا اليه فنزلت يعني الذي سألتموني
من صفته هو الله احد فلا يتأتى التوهم المذكور كما لا يخفى قوله فلا يرد احتمال ان يكون
اه يعني اذا كان المراد بالالهين الصانعين القادرين على الكمال لا يرد منع الملازمة بان يعني
الالوهية الوجوب على ما مر ولا يلزم من امكان الواجبين امكان التمانع بينهما انما
يلزم لو كانا صانعين قادرين على الكمال لكن لم لا يجوز ان يكون احدهما قادرا كاملا
والآخر بخلافه بان يكون احدهما معطلا او ناقصا فحينئذ لا يمكن التمانع بينهما اما على موجبا
تقدير احدهما معطلا او ناقصا فظاهر واما على تقدير كونه موجبا فلانه لا يجوز ان
يكون الاثر الصادر عنه بطريق الايجاب هو الاثر الصادر عن الآخر بتوسط القدرة
فان قيل يجوز استناد النقيضين في وقتين الى القادر ولا يجوز الى الموجب لان مقتضى
الذات لا يكون الا احدهما قلت يجوز بتوسط شرط حادث فيجوز ان يكون اختيار
الواجب المختار شرطا لايجاده بالاقتضاء فكلما يختاره المختار يكون مقتضى ذات الموجب
المختار قوله فقوله في تقرير المدعى الخ اى اذا كان المراد بالالهين في الدليل الصانعين
القادرين على الكمال فقوله لا يمكن اه محل تأمل لانه يدل على ان المدعى نفي تعدد الواجب
مطلقا والدليل المذكور انما يدل على نفي تعدد الصانع القادر على الكمال الذي هو
اخص من الواجب مطلقا قوله الا ان يقال اه اى يخصص المدعى ايضا ويقال ان المراد
بقوله لا يمكن ان يصدق مفهوم الواجب الوجود الوجوب على وجه الصنع والقدرة
الكاملة فحينئذ يكون الدليل مطابقا للمدعى قوله ويقال اه اى لا يخصص المدعى بل يترك
على حاله ويبين استلزام الدليل بان التعطل والايجاب ونقصان القدرة يجب تنزيه
الواجب عنها فلا يكون الموجب والمعطل وناقص القدرة واجبا فالواجب لا يكون
الا صانعا قادرا على الكمال فلو امكن واجبان لامكن صانعان قادران على الكمال فامكن
التمانع بينهما قوله لكن يرد على هذا اه اى لكن يرد على هذا البيان انه لو كان الايجاب
نقصا لم يقم بان صفاته تعالى قديمة صادرة عنه بطريق الايجاب في ذاته تعالى

ليست

ليست فاعلة للصفات حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالنسبة اليها ونحن نقول ان علة
الافتقار عندهم هو الحدوث وصفاته ليست بحادثة فلا يكون لها فاعل ولا يخفى
انه ليس بشيء لانه اذا لم يكن مستندا الى الذات يلزم تعدد الواجب لذاته اذ كل موجود
لا يخلو من ان يكون موجودا من ذاته او من غيره فاذا انتفى الثاني تعين الاول ويلزم
الوجوب ولذا قال في شرح المقاصد استناد الصفات عند من يثبتها ليس الا بطريق
الايجاب وقولهم علة الاحتياج هو الحدوث ينبغي ان يختص بما عدا الصفات
وسيجيء في مباحث الصفات كلام يليق بهذا المقام قوله والفرق بين اه يعني انه يمكن
الفرق بين ايجاب الصفات وبين ايجاب ما عداها بان الاول كمال والثاني نقص
مثلا قيل الفرق واضح لان صفات الواجب كمالات لا ان الخلو عنها نقص بخلاف
غيرها ولا شك ان ايجاب الكمالات من الكمالات ولا يكون نقصا بخلاف ايجاب غير الكمالات
اقول افاضة الوجود على الممكنات خير وكمال فيلزم ان يكون بطريق الايجاب والقول
بان كمال السلطنة يقتضي ان يكون الواجب قبل كل شيء بعده مما لا يعتد به في المقامات
اليقينية على ان يكون الخلو عن الصفات نقصا في ذاته تعالى ممنوع لا بد له من دليل قوله
وهو بحثان الاول النقض اه اى في هذا الدليل بحثان الاول النقض الاجمالي بان
يقال ان دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح لانه جار في هذه المادة مع تخلف المدلول عنه
او لانه يستلزم المحال اعني عدم وجوب الواجب المختار بان يقال لو امكن الواجب
المختار لامكن تعلق ارادته باعدام ما صدر عن ذاته بطريق الايجاب اعني صفاته
تعالى لكونه امرا ممكنا في نفسه وكل ممكن مقدور الله تعالى فلا يخلو اما ان يحصل كل من
مقتضى الذات اعني وجود تلك الصفة ومقتضى الارادة اعني عدمها فيلزم اجتماع
النقيضين وانهما او لا يحصل احدهما فلا يخلو اما ان لا يحصل مقتضى الارادة فيلزم
عجز الواجب المتعال في الالوهية او لا يحصل مقتضى الذات فيلزم تخلف المعلول
عن علته التامة وهو محال واجاب بعض الفضلاء بانا نختار انه لا يحصل مقتضى الارادة
وقولكم يلزم منه العجز قلنا لا نسلم لزوم العجز المنافي للالوهية لان ذلك العجز ما نشأ الا
ايجابه من قبل ذاته والعجز الذي يأبى في الذات الالوهية بل المنافي لها العجز الذي
بستلزم يكون الغير طريق القدرة عليه قوله والثاني الحل اه اى البحث الثاني في النقض التفصيلي
اعني منع مقدمة معينة ولزوم العجز يعني لا نسلم انه لو حصل مراد احدهما دون الآخر
يلزم عجز الآخر لان عدم القدرة على الممتنع بالغير ليس عجزا انه ليس محلا للقدرة

ازهی تتعلق بالممکنات الصرفة الا یری انه تعالی لا یقدر علی اعدام المعلول مع وجود علته
التامة ولا شک ان ارادة احد الالهین وجود لحرکة مثلا تحیل عدمه وتجعله ممتنعا
فعدم قدرة الآخر علیه لا یکون عجزا اجاب عنه بعض الفضلاء بان عدم القدرة علی
الممکن الذاتی بناء علی سد الغیر طریق القدرة علیه هو العجز الناشی فی الالوهیة ولا شک
ان عدم القدرة علی اعدام الممکن الذاتی بواسطة وجود العلة التامة هو العجز لتجویز
الغیر اياه وانت تری کلامه وفیه انه یلزم علی هذا ان یکون الواجب قادرا علی اعدام المعلول
مع وجود علته دفعا للعجز وهذا یستلزم جواز تخلف المعلول عن علته وهو خلاف
تقریر القوم تامل قوله والجواب اه هذا جواب تلخیص الدلیل بحیث لا یجری فی مادة
النقض ولا یرد علیه المنع یعنی ان نقیض تعلق ارادتی الالهین معا ونقول ان المراد لو
لم یکن اثنان التمانع بان یرید احدهما حرکة زید فی زمان ارادة الآخر سکونه ولا شک
انه لا یجری فی صورة النقض لان ما یقتضیه ذات القادر المختار مقدم علی ما یقتضیه بتوسط
الارادة لا یتم الحد المذکور لان کل واحد من تعلق الارادتین صح بان یکون بالممکن الصرف
لعدم تقدم احدهما علی الآخر قوله ای لانتفائه اه یعنی ان المراد بالتضاد المعنی اللغوی
وهو المنافات مطلقا دون المعنی الاصطلاحی وان الملازم علی حذف المضاف واقیم
المضاف الیه مقامه فلذا قال وکذا تعلق الارادة بکل منهما الخ قوله ولم یرد بالتضاد اه
یعنی کون الامرین الوجودیین لا یجتمعان فی محل واحد من جهة واحدة ولا یتوقف
تعلق احدهما علی تعلق الآخر لان حصول الضدین فی المحلین جائز فعلی تحقق
التضاد بین تعلقهما لا محل فی صحة الدلیل لتقاربر متعلقهما ضرورة کون متعلق
احدهما السکون ومتعلق الاخری الحرکة فیجوز ذلک التعلقین ویتم الدلیل بلا
حاجة الی نفی التضاد بینهما قوله وایضا المانع اه ای وایضا یرد علی تقدیر ارادة
المعنی الاصطلاحی ان المانع من الاجتماع فی محل واحد لا یختص فی التضاد فان
کلا من التخایف والعدم والملکة والایجاب والسلب ایضا مانع من الاجتماع
فنفی التضاد بین تعلق الارادتین لا یکفی فی جواز اجتماعهما قال بعض الافاضل
خص التضاد بالنفی لان التعلقین وجودیان فلو ثبت بینهما التضاد لکان المانعان
متضادین وفیه انه لو کان المنفی بین التعلقین التضاد لکان المثبت بین المرادین
اعنی الحرکة والسکون ایاه ایضا ولیس کذلک کما لا یخفی قوله ای دلیلهما اه یعنی
لیس المراد بالامارة الدلیل الظنی حتی یرد بان الظن لا یفید فی المطالب الیقینیة

حصوص

حصوصا فی اثبات التوحید قوله اذ یلزم اه ای یلزم العجز والاحتیاج الی الغیر فی
تنفیذ القدرة وعدم سد الغیر طریقه والاحتیاج اه الغیر مطلقا سواء کان
فی الوجود او فی الایجاد او فی شیء آخر نقص یستحیل علی ذات الواجب فان الاجماع
منعقد علی ان وجوب الوجود معه کمال او بعده کل نقصان واذا کان الاحتیاج
مستحیلا علی ذات واجب الوجود لا یکون العاجز واجبا فیکون حادثا وممکنا
وبما قرره المحشی اندفع ما قیل ان اللازم الاحتیاج فی الایجاد وهو لا یستلزم الحدوث
والامکان بل المستلزم للاحتیاج فی الوجود وغیر لازم لکن یرد علیه ان هذا انما یتم
علی من یقول بحجیة الاجماع وانا لا نتم الاحتیاج مطلقا نقص فان الواجب یحتاج
فی ایجاده الی امکان المعلول تامل ولا یخفی ان قول الشروح وهو امارة الحدوث اه یدل
علی ان المدعی اثبات عدم تعدد الواجب مطلقا والا فلا حاجة الی هذه المقدمات لانه
اذا لزم العجز ثبت امتناع وجود الصانعین قادرین علی الکمال فتقریر قوله لو امکن الخ
البرهان بقولهای صانعان قادران علی الکمال لیس بشیء قوله ان قلت اه حاصله انا لا نم
ان عدم حصول مراد احدهما یستلزم عجزه والازم ان یقول المعتزلة بعجزه تعالی لانهم
قائلون بان الله تعالی اراد طاعة الفاسق وایمان الکافر ومع ذلک لا یحصل قوله قلت العجز
تخلف اه حاصل ان المعتزلة انما یقولون بعجزه تعالی لان الارادة عندهم قسمان قسم
ارادة قسر لا یجوز التخلف عنها وارادة تفویض تخلف عنها والمتعلق بطاعة الفاسق
وایمان الکافر هی التفویضیة دون القسریة فلا اشکال قوله وهو لا یستلزم انتفاءه اه
یعنی ان امکان التمانع کونه محالا انما یستلزم ان یکون التمانع المستلزم لمحالا
لان لا یوجد ممنوع بالفعل لجواز ان یوجد بارادة احدهما ابتداء من وقوع التمانع
فان الامکان لا یستلزم الوقوع فعلی هذا التقریر قوله وهو لا یستلزم راجع الی امکان التمانع
ویحتمل ان یکون راجعا لعدم تعدد الصانع فان الامکان انما یستلزم عدم تعدد
الصانع وهذا لا یستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم له هو ان لا یکون واحد منهما صانعا
یعنی السلب الکلی الذی یستلزمه وقوع التمانع وما الجواب علی التقریرین واحد وهو الملازمة
کما لا یخفی قوله وهذا الجواب مبنی اه یعنی الظاهر المتبادر من قولهم عدم کونهما عدم التکون
بالفعل او حاصل علی ما عرفت انا لا نم ان امکان التمانع یستلزم وقوعه فیجوز ان یوجد
بارادة احدهما قبل وقوعه فعلی قوله اه اذا عرفت ان هذا الجواب مبنی علی الظاهر اعلم
ان العلامة انما یمکن ان لا یبنی علی الظاهر المتبادر بل یفصل ویقال ان اردتم بلزوم عدم التکون

بالفعل بمنع اللازمة فان المستلزم للوقوع لا الامكان وان اردتم به عدم الكون بالامكان فاللازمة مسلمة فان امكان التمانع يستلزم امكان عدم التمانع لكن لا نم بطلان اللازمة لابد لها من دليل قوله فتدبر اه اى تدبر لما قلنا من تحرير العلاوة حتى يظهر انه يستلزم دفع ما قيل ان ما يسبق على العلاوة منع اللازمة فلا معنى لايراده بعينه في العلاوة قوله لو تعدد الآلهة لم يكن السماء والارض اى لم يكونا بالفعل كما هو الظاهر المتبادر قوله واما الثالث فلانه ترجيح اه لان مقتضى القادرية ذات الآلهة مصحح القدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون لبعض الممكنات خصوصية بالنسبة الى احدهما فلا يلزم الترجيح بلا مرجح قوله ويرد عليه ان الترديد اه يعني ان الترديد المذكور بقوله لان لكل منهما اما بمجموع اه اما تقدير التمانع المفروض بان يكون تقرير الدليل هكذا لو امكن الهان لم يكن السماء والارض لانه يمكن التمانع بينهما في الايجاد بان يريد كل واحد من الالهين ايجادهما على سبيل الاستقلال فعلى تقدير التمانع لكونهما اما بمجموع القدرتين فيلزم نقص قدرتهما لان ارادتيهما قد تعلقت بايجادهما على الاستقلال والقدرة لم تف به او بكل منهما فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح فلم يرد عليه منع اللازمة بانا لا نم انه لو تعدد الآلهة لم يكن السماء والارض لان وجود الالهين لا يستلزم وقوع التمانع في الايجاد عقلا حتى يلزم المحال بل امكانه وهو يستلزم الوقوع فيجوز ان يكون قبل وقوع التمانع بارادة واحد منهما او بتفويض احدهما الى الآخر وانما قال عقلا لان تعدد الحاكمين المستقلين يستلزم وقوع التمانع في الحكم عادة على ما في الشرح قوله واما على الاطلاق اه يعني ان الترديد المذكور اما ان يكون على الاطلاق بدون اعتبار التمانع على ما هو الظاهر القريب الى الفهم الغير المحتاج الى البيان فيختار الشق الاول وهو ان لكونهما واقعة بمجموع القدرتين فلكم ان تمنعوا في كمال القدرة قلنا يجوز ان يكون وقوعه بمجموع القدرتين بحسب تعلق الارادة على هذا الوجه اى بان يكون للقدرة الآخر مدخل فيه وهذا لا ينافي كمال القدرة في نفسها وانما المنافي لشيء ان يتعلق الارادة بوجود المقدور بحيث لا يكون للقدرة الآخر مدخل فيه وكان واقعا بمجموعهما فانه يلزم نقصان القدرة لان كمال القدرة ان يكون على وفق الارادة قوله كما في افعال العباد عند الاشاعرة فانه ذهب الى ان افعال العباد واقعة بمجموع قدرة الله تعالى وقدرة العباد وان قدرته تعالى وان كانت كاملة كافية في حصولها الا ان الارادة تعلقت بان يكون القدرة العبد ايضا مدخل فيها قوله وكذا يمكن اختيار الثالث وهو ان يكون التكوين باحدهما

تم

ولا نم انه يستلزم الترجيح بلا مرجح لم لا يجوز ان يكون المرجح ارادة احدهما الوجود بحيث قدرة الآخر او تفويض احدهما مستقلا في الايجاد لكن ارادة احدهما وجوده فوجد برده الآخر وجوده ولا عدمه ولا استحالة في ذلك قوله والتحقيق في هذا اه اى التحقيق في ان الآية حجة قطعية او اقناعية ان حمل الآية على نفي تعدد الصانع مطلقا سواء كان متوترا بالفعل فيهما او لا فهي حجة اقناعية لا تفيد القطع فانه سواء اريد بالفساد الخروج عن هذا النظام او عدم التكوين يرد منع الملازمة ان اريد بالفعل ومنع انتفاء اللازمة ان اريد بالامكان على ما بينه الشارح لكن الظاهر من مطوق الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الآية فانه ليس المراد بالفعل المعنى الحقيقي اعني الممكن لان الالهية تنزه عن الامكان في امكان فيكون المراد التصرف والتأثير فيهما والمعنى انه لو كان المؤثر فيهما آلهة لفسدتا اى لم يتكونا بكل منهما على حدة فالحق ح ان الملازمة قطعية والآية حجة اذ تأثير الالهين في تكونهما على سبيل التوارد بان يوجد بكل منهما على حدة مع امتناع التوارد فتأثيرهما في تكونهما اما على سبيل الاجتماع بان يكون بمجموع قدرتيهما او على سبيل التوزيع والتعاقب بان يكون المؤثر في بعض الآخر الآخر فقول لو امكن البرهان مؤثران فيهما على سبيل الاجتماع او التوزيع لامكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما صانعا تام القدرة لكن امكان التمانع ممنوع لاستلزامه الجمع فلا يكون احدهما صانعا فاذا لم يكن احدهما صانعا يلزم انعدام كل من السموات والارض وعدم وجوده ان كان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة انعدام جزء علة الكل مستلزم لانعدام علة وانعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لانتفاء علته التامة فعلى تقدير تعدد المؤثرة العالم يلزم ان يفقد العالم بمعنى ان لا يوجد هذا المحسوس لان التعدد يستلزم امكان التمانع المستلزم لان يكون احدهما صانعا المستلزم لعدم يكون العالم كلا او على تقدير الاجتماع او بعضا على تقدير التوزيع فمن قوله فيلزم انعدام اه انه على تقدير ان يكون التأثير على سبيل الاجتماع او التوزيع يلزم عدم وجود الكل او البعض عند عدم كون احدهما صانعا الذي يستلزمه امكان التمانع الذي يستلزم تعدد الصانع وبما حررنا لك ان مال المحشي المدقق فيه انه يجوز ان يتعدد الصانع بكون احدهما صانعا فقد يلزم انعدام الكل او البعض وان اريد انه يلزم انعدام الكل او البعض بالامكان فان اللازم مم ليس بشيء منشأه قلة التدبر فان عدم كون احدهما صانعا لازم لامكان التمانع الذي هو لازم لامكان التعدد كما لا يخفى والفاضل المحشي لما لم يحم حول المتن فوقع فيما وقع

فاعلم انه يمكن حمل قوله لايقال الملازمة قطعية على توجيه وح لايتم الجواب المذكور كما
لايخفى على المتامل هذا نهاية ما يسر لى من تحرير الكلام وتقرير المرام بعون الملك
العلام قوله ان يوجه الملازمة اى يمكن توجيه الملازمة فى الاية بحيث يفيد نفى تعدد
الصانع على سبيل القطع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل اولا وهو اى يقال المراد
بالفاء عدم التكوين بالفعل والمعنى لو امكن تعدد الواجب الذى من شانه التاثير
والايجاد لم يكن العالم ممكنا حينئذ تعدد الواجب فضلا عن ان يكون موجودا لان
وجوده فرع امكانه لكونه حادثا والا اى وان كان العالم ممكنا حين تعدد الواجب لم يكن
التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما قادرا تاما ومحقق مصحح مقدور فيهما اعنى امكان
الموضوع لكن امكان التمانع ممنوع لاستلزامه المحال على ما مر فلا يكون العالم ممكنا لان امكان
التمانع لازم من مجموع الامرين اعنى التعدد وامكان شئ من الاشياء فاذا كان التعدد
مفروضا يلزم ان لا يكون شئ من الاشياء ممكنا حتى يلزم امكان التمانع الذى هو ح
وبما حررنا لك اندفع ما قيل ان عدم امكان العالم لا يستلزم الفساد بمعنى عدم التكون
لجواز كونه واجبا لان عدم كون العالم واجبا معلوم مما سبق من كونه بجميع اجزائه حادثا
اذ الواجب لا يكون حادثا ولا يخفى عليك انه يمكن حمل نقد المحشى من شرح المقاصد على
هذا التوجيه بان يكون المراد بقوله لم يتكون السماء والارض لم يمكن تكونهما ويكون
التردد على تقدير التمانع الفرضى وهذا ظاهر عند التامل قوله لو اريد بالملازمة آه نقل عن
تقرير الدليل هكذا لو وجدا صانعان لامكن التمانع بان يريد كل واحد منهما ايجاد
المصنوع على وجه الاستقلال فامكن ان لا يوجد المصنوع مع وجود علة التامة وهى
الارادة كل منهما لامتناع ان يوجدها او بكل منهما او باحدهما لكن حمل الفساد فى الاية
على هذا المعنى مما لا يخفى بعد انتهى كلامه قوله لامتناع دليل قوله فامكن ان لا يوجد لان
المصنوع مع البعد ان ارادة عدم التكون من الفساد خلاف الظاهر فكيف تقييده بالامكان ثم
بمنع وجود العلة التامة قوله لم يتم الامر يعنى لم يتم الدليل فى كونه حجة قطعية لتحقق الملازمة
وانتفاء اللازمة قطعا اما الملازمة فلان التعدد يستلزم امكان التمانع وهو يستلزم عدم
التكون بالامكان الذاتى مع وجود العلة التامة واما انتفاء اللازم فلما تقرر ان عدم
المعلول مع وجود علته التامة ممتنع والا لم يكن العلة التامة تامة قوله فيلزم ان لا يكون
آه ان كان كلمة لو لا تفيد الا الدلالة على ان انتفاء الثانى لانتفاء الاول فى الزمان الماضى يلزم
ان يكون كل من الانتفاءين اعنى انتفاء التعدد وانتفاء الفساد امرين مقررين

معلومين

معلومين لكن قصد بادخال لو عليها تقابل الثانى بالاول كما ان فوك لو حقق
لاكرمتك بدل على ان كلا الامرين معلوم الانتفاء عند المتكلم لكن انتفاء الثانى لاجل
انتفاء الاول وهو ليس بمسلم من الاستدلال بل المنع منه بيان تحقق انتفاء الاول
بحسب الازمنة الماضية واللحة الحالية والمستقبلية بدليل تحقق انتفاء الثانى المقرر
عند المتكلم والاية لا تفيده فلا يكون استدلالا قوله ولو سلم الدلالة آه يعنى لو سلم دلالة
الاية على التعدد فى الزمان الماضى بسبب انتفاء الفساد فيه لم يتم المنع اعنى اثبات وحدة
الصانع مطلقا بدليل انتفاء الفساد فى الماضى لانه اذا ثبت انتفاء التعدد فى الماضى يكون
ما جاء به الينا فالكون الصانع واحدا قوله قدماء المتكلمين آه يعنى ان ما وقع فى
كلام بعض الحكيم يزاد فى الواجب والقديم مستقيم بان يكون المراد التساوى فى الصدق
دون ما هو المشهور من الاتحاد فى المفهوم فان قدماء المتكلمين قد يريدون بالترادف
التساوى فى الصدق حيث ذكره الشيخ ابو المعين ان الايمان والاسلام من الاسماء
المترادفة يعنى انه يصدق كل منهما على الاخر ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة وما قيل
من انه يحتمل ان يكون لكل منهما او لاحدهما معنيان احدهما مشترك بينهما والاخر
متغايران والترادف باعتبار الاشتراك وعدمه باعتبار المتغايرين فالتا بيد ليس
على ما ينبغى فجرد احتمال الا ليس فى عبارته ولا فى عبارة القوم ما يشعر بكونهما من
الالفاظ قوله يرد عليه آه اى على ما هو المفهوم من ظاهر هذا التصريح من ان وجود الله
الصفات وجود الواجب مقتضى ذاتها من غير احتياج الى شئ ان كل صفة محتاجة
فى وجوده الى موصوف فما كيف يكون واجب الذات قوله ويجبى تاويله آه اى تاويل
المذكور وهو ان المراد من كونها واجبة لذاتها انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس
بمعنى ان ذاته تعالى كافية فى اقتضائها من غير احتياج الى امر وما لم يتم تعالى واجبى صفات
لا يلزم كونه محل الحوادث ولا شك ان الواجب الذاتى بهذا المعنى اعنى عدم الاحتياج
الى الغير لا يعنى فى احتياجها الى موصوف فرع لا يرد لما ذكر وهذا خلاصة ما نقل
عنه لكن لا يرد على باطنه معنى كون الشئ موجودا بذاته ان لا يحتاج الى الغير فى وجوده
اصلا لا بمعنى عدم الاحتياج الى شئ اصلا فيكون الصفات واجبة لانها ليست غير الذات
انتهى كلامه وانت خبير بان هذا التاويل مع عدم تمامه فى نفسه لو وقف على القول
بان الايجاب نقص فى صفاته وبان قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان
انما هو فى غير الصفات وان قولهم كل ممكن حادث انما هو فيما اذا كان صادرا بالقصد

والاختيار وكل ذلك تخصيص في الاحكام العقلية مع عدم تحمل العبارة لان ضمير قوله
لذاته راجع الى الموصوف في الواجب وكما ان حمل الذات عليه يحمله واجب كذلك
حمل الصفات يجعلها واجبة لذاتها بلا تفاوت لا يطابق الاستدلال المذكور فان قوله
لكما نجائز العدم في نفسه صريح في ان المراد ان كلما هو قديم فهو واجب لذاته بمعنى ان ذاته
وحقيقته مقتضى لوجود من غير احتياج الى شيء اصلا اذ جواز العدم في نفسه انما
يقابل الوجوب بهذا المعنى قوله هذا يدل على ان وجود الصفة اه يعني ان قولهم ان المحدث
ما يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر يدل على ان الصفات القديمة لا يتعلق وجودها
بايجاد شيء العدم كونها محدثة وهذا وجه لم بينه فان بديهة العقل حاكمة بان الصفات
محتاجة في وجودها الى موصوفها فان قلت ما يحكم بالضرورة هو احتياج الصفة
الى وجود الموصوف لا الاحتياج الى ايجاده والا لزم كون الصفات مخلوقة فلا يلزم
المحال قلت ليس المراد بالايجاد ههنا الاخراج من العدم الى الوجود فانه غير لازم في
الاحتياج المخصص بل اقتضاء الوجود ولا شك ان وجود الصفة يتعلق باقتضاء
الموصوف وجودها هذا ويرد على الاستدلال بحث قوي وهو ان الاحتياج الى اقتضاء
المخصص وجوده لا يستلزم الحدوث بمعنى سبق العدم عليه الذي هو من في القدم بمعنى عدم
المسبوقية بالعدم فجواز ان يكون ذلك الاقتضاء بطريق الايجاب وما ذكره من ان كلما
هو محتاج في وجوده الى شيء فهو مسبوق بالعدم ليس بصحيح على اطلاقه بل فيما اذا كان
صادرا عنه بالاختيار والتمسك بان كلما سوى الله حادث والمحتاج الحادث حادث
لا يجدي نفعا لجواز ان يكون الحادث امرا عدميا ازليا قال بعض الفضلاء انما يلزم
المحالة البينة اذا كان محمولا على ظاهر كلامهم اعني اذا كان محمولا على ان دليل المذكور هو
ان لو لم يكن واجب الذات الواجب لذاته محتاجا الى المخصص بين مفارق فيكون
محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا ما يكون محتاجا في وجوده الى ايجاد شيء آخر مغايرا له و
الصفات ليست غير الذات فلا يكون محدثة فلا يلزم المحالة البينة اذ لا يلزم منه
ان لا يتعلق وجودها بايجاد شيء اصلا انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه
مع استلزامه استدراك قولهم والا لكان جائزا في نفسه اياه عنه يرد عليه انا لا نسلم لو لم يكن
واجب الذات تعالى لكان محتاجا الى المخصص بين مفارق لم لا يجوز ان يكون محتاجا
الى امر ليست غير الذات ولا عينه كان يكون قديما صادرا عن ذات الواجب تعالى بواسطة
صفة واجبة بذاته فلا يلزم حدوثه ولا كونه واجبا بذاته تعالى مما ذكر في مطالع الانظار

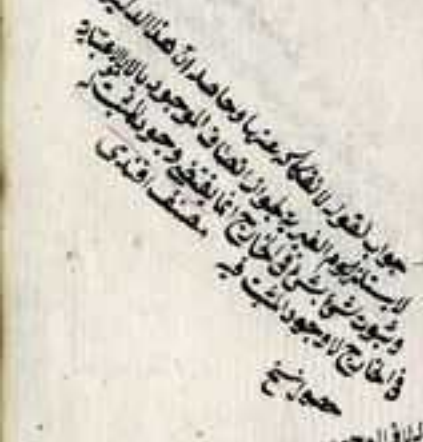
قوله

وجوده لان الشيء ما لم يجب لم يوجد وان الاول ان هذا محتاج
في وجوده الى شيء وكل ما هو محتاج في وجوده الى شيء
فهو مسبوق بالعدم فالاحتياج الى التخصص
وجوده يستلزم الحدوث فدفعه بقوله
ذكروا كقولهم الشيء ان لم يتخصص فقد تخصص
حادث فالمخصص حادث والمحتاج الى التخصص
الحدوث حادث فقد تم بقولهم والتمسك بان كل
فظاهر قوله البحث مصنف افندي

مطلب الفرق بين تعلق الصفات وبقاء
الاعراض وتعلق لا فرق بينهما في الحقيقة

مع ورود الاعراض لا يتوقف عليه يستلزم
استدراك قولهم والا لكان جائزا في نفسه
بل يأباه عنه راجع من مطالع الانظار

قوله وان قالوا اه يعني ان قالوا في دفع المحالة المذكورة ان المراد بقولنا كل ما هو
قديم فهو واجب لذاته القديم بالذات وهو ما لا يكون محتاجا الى شيء اصلا و
الصفة القديمة ليست بقديمة بالذات بل محدثة بالذات لاحتياجها الى موصوفها
فيكون داخلا في كون وجودها متعلقا بايجاد شيء فلا يلزم المحالة فيرد عليهم
انه لا يثبت حكمهم بكون الصفات واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات قوله
واما الاعراض اه يعني واما ما قالوا من ان الاعراض غير باقية لان بقاءها يستلزم
قيام المعنى بالمعنى ولان بقاءها لا ينفك عنها في حال الحدوث فانها في اول زمان الحدوث
موجودة وليست بباقية ضرورة ان غير الباقي يحصل في الزمان الثاني لانها عبارة
عن الوجود في الزمان الثاني او استمراره على ما سيجيء في الشرح قوله لكن يرد انا لا نسلم
اه يعني يرد على القول بان بقاء الصفة نفسها انا لا نريد بكونها نفسها الاتحاد في المفهوم
فذلك مما لا يجدي فائدة لان البقاء يضاف الى الصفة فيقال بقاء العلم والقدرة فكيف
يكون نفس المضاف اليه بحسب المفهوم وكذا يقال الصفة باقية وصفة الباقي يقتضي
زيادة البقاء كالعالم يقتضي زيادة العلم وان اريد به عدم الزيادة في الوجود الخارجي
بمعنى انه ليس في الخارج امر وراء الصفة سمي بالبقاء بل هو امر اعتباري يحصل في
العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني فلا شك في صحته لكن لم لا يجوز ان تكون
البقاء بهذا المعنى في الاعراض ولم لم يقولوا بان الاعراض باقية ببقاء هو نفسها بمعنى انها
ليست في الخارج الا الاعراض واما البقاء فليس امرا موجودا في الخارج زائدا عليها حالا
كحلول السواد في الجسم بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان
الثاني حتى يلزم القول بتجدد الاعراض في كل آن الذي هو معاد ريشما بمدة الحس وكونها
منكفة عن البقاء حال الحدوث وحصل الاتصاف به بعده انما يفيد الزيادة في العقل لا في
الوجود الخارجي بان يكون في الاعراض وجود فيه وللبقاء وجود آخر فيه ايضا فان
تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها موجودة في الخارج لجواز تجدد الاتصاف



بالامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج كعينية الباري للحادث فانه متصف بها
مع عدم كونها موجودة والا لزم كونه محل الحوادث تأمل فانه دقيق قوله على ما سيجيء
في التكوين حيث قال من قال ان التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا
فليس هناك الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو
ذلك فهو امر اعتباري يحصل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا محققا مغايرا

للفعول في الخارج قال يعني ان تصور الواجب اه يعني قد علم مما سبق ان الواجب محدث بجميع
مكواه فاذا تصور بعوان انه محدث بجميع ما سواه على النحط البديع وانتظام المحكم على ثبوت
الصفات المذكورة بالبديهة فان كون الاثر على النحط البديع يدل على العلم وكونه حادثا يدل
على القدرة والارادة وكونه عالما قادرا يدل على الحيوة فلا يرد ما يقال احداث العالم على
النحط البديع انما يدل على اتصافه بالصفات المذكورة اذا كان بلا واسطة لكن يحتمل ان
يحدث بوسط مختار صادرا عنه بطريق الايجاب من غير قصد وارادة كما هو مذهب
قدماء الفلسفة حيث ذهبوا الى ان العالم صادر عنه من غير قصد وشعور كحركة المرتعش
فيكون ذلك الوسط قادرا مريدا عالما حيا دون الواجب لان الايجاب بلا قصد لا يدل
على ثبوت العلم ولا على غيرها كما لا يخفى وانما قيدنا الايجاب بلا قصد لان الايجاب بتوسط
الارادة كما هو مذهب المتاخرين من الفلاسفة حيث ذهبوا الى انه فاعل مختار بمعنى انه
ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لكن الشرطية الاولى لازمة الوقوع والثانية ممتنعة بالنسبة
الى ذاته تعالى لا يدل على نفي الصفات المذكورة ولذا اثبتوها وقالوا انها عين الذات قال
لان ذلك اه متعلق بقوله فلا يرد ما يقال لان ذلك الوسط من جملة العالم ضرورة كونه مخلوقا
اذ لا يجوز ان يكون صفة من صفاته فيكون حادثا بحدوث العالم بجميعه جزءا فلا يصدر
عن القديم بالايجاب لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا قال ولا يخفى اه يعني ان هذا الجواب
انما يتم اذا بين ان جميع ما سوى الله تعالى حادث ولم يقتصر على حدوث ما ثبت وجوده من
الممكنات لكن لما ثبت فيما سبق يجوز ان يكون ممكن من الممكنات غير معلوم الوجود والحدوث
كالجواهر مثلا صادرا عنه بطريق الايجاب مختارا يحدث العالم بتوسطه قال ثم من اعتباره اه
يعني انما اعتبر الشرائط البديع والانتظام المحكم لان لها مدخلا في الحدوث وفي بديهة الحكم والا فيمكن
ان يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار لان اثر الموجب لا يتصور القديم لا يكون
حادثا وبثبوت العلم فان صدور الفعل بالقصد والاختيار لا يتصور الا مع العلم وبثبوتها
على ثبوت الحيوة اذ لا معنى للحيوة الا صفة توجب صحة العلم والقدرة قال وفي كلام الشر
يعني ان في كلام الفاضل الشريف دليلا على ان تصور الواجب بالعنوان المذكور توجب ثبوت السمع
والبصر ايضا لكن فيه تأمل اذ لا دلالة لاحداث على وجه الا تتفات عليهما اذ يكفي في ذلك العلم
بالمسموعات والمبصرات وايجاب بان المراد بالسمع والبصر ادراك المسموعات والمبصرات
او الموهما بيان جريان هذه المشتقات عليه تعالى واما مبادئها موجودة متغايرة
فذلك مطلب آخر يجيء بعد هذا في قوله واما صفات ازلية هي العلم اه قال وعلى هذا اه كما

كلام المحشي

كلام المحشي يدل على ان هذا الشيء مندرج في عبارة الشرح وليس كذلك فان المعنى ما يقابل
الذات ولا يخلو اما على الامر الموجود فالمعنى هذا مبني على ان بقاء الشيء امر موجود زائد
على وجوده وفي قوله والحق ان البقاء اه اشارة الى كلام المعتزلة اذ كونه عبارة عن
عدم الزوال على انه امر عدمي ليس بموجود وكونه حقيقة الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني
يدل على انه هو الموجود لكن العقل باعتبار النسبة الى الزمان الثاني يعبر عنه بالبقاء
الله لهم الا ان يقال مقصوده يتضح بما علم ضمنا في كلام الشرح قال يعني ان تغير القيام
اه يعني في قولهم في صفات الباري اشارة الى تغير القيام بالبقية في التحيز غير جار
في قيام صفات الواجب بذاته لعدم كونه تعالى متحيزا ورفع هذا بان عدم جريانه
لا يضر لانه تعريف لقيام الاعراض والصفات ليست باعراض قال هذا رد اجمالي اه
يعني ان نقض اجمالي للدليل الذي اورده على امتناع بقاء الاعراض وتقريره ان دليلكم
يجيء مقدماته فاسدة لانه يستلزم اه اعني مخالفة الضرورة قال لان اصحابنا جعلوه
نقلا عنه محصلا انما كان بقاء الاجسام ضروريا عند العقل مع جواز عدم بقائها
كان الحكم ببقاء الاعراض ايضا ضروريا اذ احتمال عدم البقاء موجود في الاجسام والاعراض
ولا تفرقة بينهما حتى يجعل احدهما باقيا والآخر غير باق ومن ادعى التفرقة فالبيان
الشرعي كلامه قول يمكن بيان التفرقة بان عدم بقاء الاجسام ابدا عند العقل بديهي لانه
يستلزم سقوط التكليف والقصاص والجزاء بخلاف بقاء الاعراض اذ لا بعد في تجدديها
فلذا جعل الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ابدا عند العقل ضروريا يحكم به بديهة العقل
دون الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام الحس والحس لا يتميز بين الامثال كما
في المتن قال فيلزم ان يكون اه اي فلو كان الواجب جوهرا يلزم ان يكون ممكنا هذا
خلف ويلزم ان يزيد وجوده الخاص على ماهيته لان موجودات زائدة على ما
هيتها عندهم مع ان وجوده الخاص عين ماهيته كما قالوا فلا يرد ما قيل ان الوجود
المطلق زائد في الواجب ايضا وما هو عينه هو وجوده الخاص قال للقطع بتغاير
المفهوم اه فان الله تعالى علم بالجزئي الحقيقي والواجب بمعناه ما يكون وجوده من ذاته
والقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم قال وايضا اه اي وايضا يرد انا لا نم ان الازلي
للشيء ازلي بمرادف فم ولا نم احتمال ان يكون ذلك المرادف واللازم موهمين للنقص
ولا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمجرد ادراك احتمال عدم اطلاعنا على وجه
ايهامه من التوقف واجب احتياطا لعظم الخطر في ذلك كما هو مذهب الشيخ الاشعري رحمه الله

اشارة الى ان قوله البقاء اه

اشارة الى ان قوله والحق اه

اشارة الى ان قوله وايضا اه

اعلم انه لا كلام في جواز اطلاق اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات انما الكلام في اطلاق الالفاظ الموضوعة لمعان هي الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه تعالى اسم يدل على اتصافه تعالى بتلك الصفة وجودية كانت او سلبية سواء كان ورود بذلك اذن الشرع اولا وكذلك في الافعال وقال القاضي ابو بكر منا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقف اذا لم يكن موهما لما لا يليق بذاته تعالى وقد يقال لا بد مع تنزيهه تعالى عن الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقف ذهب الشيخ واتباعه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط احترازا عن يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بعدم الدراك بل لا بد من الاستدلال باذن الشرع كذا في شرح المواقف قلت ولا شك في جوازه اه وكذا في جواز اطلاق المجاز عليه مع عدم جواز اطلاق ما يتبادر منه وكذا يجوز اطلاق العالم عليه مع عدم جواز اطلاق العارف والفقيه والفاضل لان المعرفة قد يراد بها علم بسيط غفل والفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بشيء من الجهل والعقل علم يمنع من الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقال وانما يتصور فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي والفطانة سرعة الادراك فتكون مبوقة بالجهل قلت وفي الطيبي اي وقيل في بيان وجه النظر انما لائم ان الاذن بالشيء اذن بلوازمه فان الطيب لا يطلق عليه تعالى مع جواز اطلاق الشاي قلت لكن يعتبر في التجوزي ما يشعر به لفظ التجوزي فان معناه قسم الشيء بحيث اجزائه قال بعض الفضلاء ذلك معتبر في الاخلال اذ هو عبارة عن بطلان الصورة وزوالها بخلو البعض والتبعض والتجزي فانه بمعنى الانقسام انتهى كلامه ولا يخفى انه يلزم على هذا ان يكون معتبرا في التجزي والتبعض ايضا على ما فسرهما الشارح لاعتباره الاخلال فيهما حيث قال او باعتبار اخلال ما اليها متبعض متحيز يا قلت لان معنى ما هو آه تعليل لقوله اي بجانسة الاشياء يعني انما فسرنا الماهية بالمجانسة لان معنى ما السؤال عن الجنس في الماهية الشيء الذي يقع جوابا عنه وهو الجنس فيكون المعنى والوصف بان لا يجانسا ولا يقال انه يجانس شيء من الاشياء قلت صرح به السكاكي وغيره يعني صرح السكاكي وغيره بان ما السؤال عن الجنس حيث قال في المفتاح واما ما فللسؤال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى ان اي الاجناس عندك جوابه انسان او فرس او طعام وكذا تقول ما الحلتة وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الكلام قلت وهذا هو المعنى الذي نفي عنه اي عن جعل كلمة ما هو

على معنى

مطلق الالفاظ الموضوعة من الصفات والافعال
يجوز اطلاقه عليه تعالى اصلا

الا ما هو اعني

على معنى ان آه مع

للوجوب

قال

على عمومها اي جنس من الاجناس مع ان لها معاني اخر ايضا مثل السؤال عن الحقيقة المختصة بالشيء على ما ذكره السيد الشريف في شرح المفتاح في بيان قوله تعالى ورب العالمين قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين انه يحتمل ان يكون فرعون قد سأل عن خصوصية ذاته تعالى كأنه قال اي شيء على الاطلاق تفيدنا عن حقيقة الخاصة ما هي وجاب موسى بالوصف تنبيها على ان خصوصية تلك الحقيقة مجهولة عن عقول البشر والسؤال عن الوصف على ما ذكره في المفتاح حيث قال وبالسؤال عن الوصف نحو قولك ما زيد وجوابه الكريم ونحوه لان العين الذي نفي عنه تعالى استدلال اهل التركيب الثاني في الجواب واما السؤال عن الحقيقة المختصة والوصف فلا يتعلق غرضا بنفي ذلك بل هو متعلق به عند المتكلمين وانما عرفت لان الفلاسفة لهم غرض متعلق بذلك في الجملة حيث يوصف الواجب عندهم بالحقيقة والاوصاف الغايرين لوجوده تعالى فان الواجب عندهم هو الوجود المجرد وقد الفاضل الحلبي في حل السؤال عن الحقيقة بالحقيقة النوعية وبحدكذا انه ليس بمغاير للاول بل هو داخل فيه لان المراد بالجنس اللغوي لكن يرد ان يقال آه يعني يرد ان يقال التقريب ليس بتمام لان المعتبر في الماهية المفسرة بأي جنس من الاجناس هو الجنس اللغوي بمعنى جنس الشامل للجنس المنطقي اي مقولا على مختلفين بالحقايق على ما يدل عليه ما نقل عن المفتاح فالجنس اللغوي اعم لشمول الحقيقة النوعية ايضا فانهم يعودون البشر جنسا وان كان المعتبر في الجانسة للجنس اللغوي الشامل للانواع الحقيقة فلا يلزم من اتصافه تعالى بالجانسة اللغوية التركيب في ذاته لجواز ان يكون له تعالى حقيقة نوعية بسيطة ولا يكون له فصل مقوم فان قيل اذا كان له حقيقة نوعية فلا بد من تعين تميزه عما يشاركه فيلزم التركيب في هويته لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز قلت يجوز ان يكون ذلك التعين امرا عدميا غير داخل في هويته تعالى فلم يلزم واجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بان المراد بالجانسة بالمعنى العرفي ان الجانسة المشاركة في الجنس الاصطلاحي ولا شك ان ثبوت الجنس الاصطلاحي له تعالى يستلزم التركيب في ذاته تعالى المعنى اللغوي وهو المشاركة في الجنس اللغوي حتى ما يرد ما ذكر في القرينة قول يوجب التمايز بفصول مقومة واما قوله لان معنى ما هو آه اشارة الى بيان المناسبة بين العرفي واللغوي لان هذا المعنى مراد ويؤيده ايضا ما سيأتي من قوله وما يجانسه شيء فتأمل قلت يعني ان البعد امتداد آه يعني ان كلمة او ليست للشك كما في التعريف بل للتقسيم المحدود فالحاصل ان البعد امتداد وله نوعان احدهما

القائم بالجسم وهو الجسم التعليمي والثاني الامتداد المجرد عن المادة القائم بنفسه بحيث لو لم يشغل الجسم لكان خلاء وهذان النوعان عند من يقول بوجود الخلاء البعد المجرد الذي يشغل الجسم والخلاء وان كثر اطلاقه على الحال عن الشاغل لكنه قد يطلق على ما للعين ايضا كما وقع في عبارة هداية الحكمة حيث قال المكان اما الخلاء او السطح واما عند القائلين بانه هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي ان فين لوجود البعد المجرد فالبعد هو النوع الاول فقط اعني الامتداد القائم بالجسم قوله وهذا التعريف اي يعني ان تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم او بنفسه انما هو للبعد الموجود الذي اثبته الحكماء حيث قالوا بوجود المقدار اذ القيام انما يتصور فيه واما تعريف البعد الموهوم الذي هو لاشيء محض كما هو مذهب المتكلمين القائلين بان في المقدار فيعرف بالمقايسة عليه بان يقال البعد امتداد موهوم مفروض في الجسم او في نفسه صالح لان يشغله الجسم ويتطبق البعد الموهوم قوله وهذا مبني على وجود الخلاء يعني لزوم قدم الحيز انما هو عند من يقول بوجود الخلاء كما هو مذهب الحكماء السابق من ان القدم والحدوث انما يكونان لاجل صفات الموجود واما عند المتكلمين القائلين بانه موهوم محض فيلزم من كونه في الازل قدمه فلا يتم استدلالهم في استحالة ازلية المعدوم على مذهبهم فلا يكون دليلا تحقيقا ولو اريد بالقدم ههنا يعني الازلي في استحالة ازلية المعدوم مم كيف وان الاعدام الازلية غير متناهية فلا الفاضل الخبيصي اراد بقدم الحيز الازلية وهذا الجامع في حقه تعالى اذ يلزم ان يكون الحيز وضع معين ازلي يشار اليه بالاشارة الحسية وان كان امرا وهميا وان يكون الواجب تعالى محتاجا الى ذلك الامر الوهمي في الازل وكل ذلك ممتنع عليه تعالى اورد بقدم الحيز وهو قدم التحيز وهو ممتنع عند المتكلمين اذ يلزم تناهي الاكوان الغير المتناهية في الازمنة الماضية الغير المتناهية ويحتمل برهان التطبيق انتهى كلام ويرد عليه انا لا نسلم لزوم الوضع الذي يشار اليه بالاشارة الحسية وان لا نسلم الى الامر الوهمي بناء على وجوب جواز ان يكون معتقض ذاته كسائر الصفات على تقدير التسليم فلا حاجة الى التطويل بكفي ان يقال انه تعالى ليس بمتحيز والا لزم احتياجه الى التحيز وهو محال وانا لا نسلم انه يلزم تناهي الاكوان الغير المتناهية بجواز ان يكون الله تعالى كون واحد في ذلك الحيز مسمى من الازل الى الابد انما يلزم لو كان كونه تعالى من قبيل الاعراض الحادثة التي لا يبقى زمانين قوله والاكوان من الموجودات العينية اي على ما مر من ان المتكلمين وان انكروا الاعراض النسبية بكلها الا انهم قالوا بوجود الاكوان الاربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق

يكون
يكونان من
فلا
تناهي

تحرير

ما

قوله هذا تزييف للترديد بانه دفع لما يتوهم من ان الترديد المذكور قبيح لانه يصور زيادة الشيء على حيزه او نقصانه في جميع المذاهب كما يشهد به الرجوع الى معناه وحاصل الدفع ان هذا الترديد لا ضرر بطلانه على جميع القادير المحتملة عند العقل سواء كان مذهبا لبعض احد او لا وقيل ان ترديد باسبة الى المعنى اللغوي للحيز اذ هم يطلقونه على الزائد وان نقص يقال زيد في المحد المسجد وعلى الكرسي قوله ثم ان هذا الدليل اي هذا الدليل على وجه قرره الشارح مبني على التناهي الابعاد وانما قلنا ذلك اذ لو قرر بانه اما ان ينقص عن الحيز فيكون متناهيا او يساويه او يزيد عليه فيكون محيزا لا يكون كائنا عليه كما لا يخفى قيل ان الدليل المذكور مبني ايضا على انه ليس جزء لا يتجزى لانه لا يترك عنه بل لا حفر الاشياء او احسرها والا فيجوز ان يكون ناقصا من الحيز ولا يكون متناهيا اذ التناهي من خواص المقدار والجواهر الفرد لا مقدار قوله وجه ضعفها حاصله منع الملازمة يعني لا نسلم انه لو اتصف اجزائه بصفات الكمال يلزم تعدد الواجب فان الاتصاف بالعلم والقدرة واخواتهما لا يستلزم الاتصاف بوجوب الوجود بل يرد ما ذكر وبعض الافاضل بين وجه ضعف هذه الملازمة الثانية يعني لا نسلم انه لو لم يتصف اجزائه بجميع صفات الكمال يلزم نقص الواجب وحدوثه انما يلزم لو لم يتصف المجموع ايضا وفيه ان نقص اجزاء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل انتهى كلامه اقول كون عدم الاتصاف ببعض الصفات نقصا بالنسبة الى الجزء مما لا بد له من دليل وعلى تقدير التسليم ثبوت ان نقص الجزء يستلزم حدوثه موقوف على ما اشتهر من ان النقصان من صفات الحدوث وان وجوب الوجود معدن كل كمال وبعد كل نقصان لكن لم يقم عليه دليل يعتد به يرد عليه اثبات الملازمة للمدعى يعني ان المراد بصفات الكمال جميعها على ان يكون الاتصاف للاستغراق ولا شك ان الاتصاف بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد الواجب لان من جملة تلك الصفات وجوب الوجود بل هو بالنسبة اليها فان قلت على هذا لا يكون الشرطية الثانية صحيحة اعني قوله لو لم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص والحدوث لان رفع الايجاب الكلي السالب الجزئي ولا يلزم من انتفاء بعض صفات الكمال الحدوث لجواز ان يكون متصفا بالوجوب قلت فح يلزم تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا مبني على ما قيل انه اذا لم يكن متصفا بجميع صفات الكمال لا يكون واجبا لان الوجوب معدن كل كمال وبعد كل نقصان فيكون حادثا لانح يكون ممكنا وكل ممكن حادث وقد عرفت ما فيه انتهى قوله او بجامعة الكمال اي توجيه آخر

منجزيا
لم يقم
بستلزم

لاثبات الملازمة يعني ان صفات الكمال العلم التام والقدرة التامة ونحوهما لا مطلق العلم
والقدرة مثلا فهي لا توجد الا في الواجب يرد ان هذا التصريح او يعني مقصود الشارح من قوله
وقد صرح ان تصريح صاحب البداية في كتابه ان قراءة بصيغة المعلوم او تصريح القوم ان قراءة على
صيغة المجهول بان المماثلة انما يثبت بالاشتراك من جميع الوجوه فانه يدل على ان الاشتراك بين
الشيئين في بعض الوجوه ينافض قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه فانه يدل على ان
الاشتراك بين الشيئين في بعض الوجوه كاف في مماثلتهما ووجه التوفيق ان المراد بالاشتراك
من جميع الوجوه فيما يماثل هذا ويمكن ان يكون معنى قوله فلا يماثل بوجه من الوجوه المبالغة
في نفي المماثلة يعني انه لاثبات المماثلة وجه اصلا فيكون قوله وقد صرح بيانا وتاييدا لقوله
لا يماثل والعين فلا يكون لاثبات المماثلة تحقيق اصلا والحال انه صرح بانه انما يثبت بالاشتراك
في جميع الاوصاف يرد عليه انه يجوز ان يكون المراد بالشيء الموجود على ما هو
المتعارف بيننا فح يرد عليه انا لا نسلم انه لو خرج عن علم شيء يلزم النقص والافتقار لجواز
ان يكون بعض الاشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونه قابلا لكذا كذات الواجب مثلا
عند من يقول بانه لا يعلم ذاته لان العلم يستدعي المغايرة بين العالم والمعلوم كما ان القدرة
لا تتعلق بالممتنعات لعدم كونها قابلة لها ولا يلزم النقص والافتقار وبما حررنا لك
اندفع ما قاله الفاضل الحلبي يرد عليه ان المراد بشمول العلم بالنسبة لجميع الموجودات
بل ما عدا صفات الواجب من بينها فان الشيء عندنا الموجود والثابت عندنا قدرة الواجب
وان جميع الموجودات صادرة بطريق الاختيار والايجاد بالاختيار يستدعي العلم بوجه
بالضرورة فلا نقض بالمادة التي اوردها لان كل ما يوجد يجب تعلق علم به لان تعلق
القدرة انما يستدعي العلم التام بالامور الموجودة التي يتعلق بها القدرة اعني الممكنات
دون الواجب هذا ولو حمل الشيء في عبارة المتن على ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او الممكن لم
يرد ما ذكر كما لا يخفى لكن لا يحصل الرد على الدهرية القائلين بعدم علم الله تعالى
بذاته لانه غير داخل في الممكن وليس مما يصح تعلق العلم به عندهم وما يجب ان يعلم ان
عبارة المتن قاصرة عن اداء المقام بالنسبة الى العلم ان حمل الشيء على الوجود او الممكن
لان دائرة العلم اوسع مما ذكر لشموله للممتنع ويستلزم ان يكون الممتنعات متعلق القدرة
ايضا ان اريد ما يصح ان يعلم لا يعلم الجزئيات يعني انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية
سواء كانت متغيرة او لا كالاجرام الفلكية الثابتة على اشكالها من حيث انها جزئيات
مافهم من فحوى الاشتراك بين كثيرين لان ادراكها على الوجه المذكور لا يمكن الا بالآيات

الجسمانية والله تعالى منزه عن ذلك بل يعلمها من حيث هي هي كليات غير مقتضية عن الشركة
على ما هو الثابت ان كلما يحصر بطريق التعلق العقل وهذا كما يعلم المنجم بان في ساعة كذا
خسوفا فانه قد يعلم الخسوف الجزئي الاعلى وجه الجزئي لان ما علم لا يمنع العقل بمجرد تصوره عن
حمله على خسوفات متعددة وان كان في الخارج لا يصدق الا على ذلك الخسوف بل لا بد في
ذلك من المشاهدة والاحساس وهو انما يحصر بعد ذلك الخسوف وهذا العقل مستمر
قرنا فقرنا وبعده في اصل مذهب الفلاسفة ان الله تعالى يعلم الاشياء كلها بطريق العقل
لا بطريق التخيل والاحساس لفقدان الآلة فلا يغيب عن علمه ذرة في الارض ولا في السماء
لكن علمه تعالى ما كان بطريق العقل لم يكن ذلك العلم مانعا من وقوع الشركة ولا يلزم من ذلك
ان لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى عن ذلك بل مما ندركه على وجه الاحساس والتخيل
يدركه تعالى وجه العقل فلا اختلاف في طريق الادراك لانا في المدرك هذا ما افاده العلامة
الدواني في تحقيقه واليه اشار المحقق الطوسي في شرح الاشارة والمشهور من مذهبهم
انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث جزئيات بل على وجه الكلي واما الجزئيات المتغيرة فهو
فيعلمها من حيث انها جزئيات ووجه بعض الافاضل بانه معنى انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة
بخصوصيته يغيرها بحسب الازمنة بانها واقعة الآن او غدا او امس فانها لو كان كذلك فلما
ان يتغير العلم بتغير المعلوم فيلزم تغير ذاته تعالى من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل
بل يعلمها بحيث لا مدخل للزمان بحسب الاوصاف الثلثة وهذا العلم مستمر لا يتغير احدا كما
العلم بالكليات وتوضيحه ان الممكن ما كان نسبة الى جميع الامكنة على السواء فلو
فلس بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لم يكن زمانيا كان نسبة الى جميع الازمنة
على السواء فليس بالقياس اليه بعضها ماضيا وبعضها حاضرا وبعضها مستقبلا وكذا
الامور الواقعة في الزمان فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه
كان وكائن وسيكون بل هي دائما حاضرة عنده في اوقاتها بلا تغير اصلا فعلى هذا يكون
قولهم انه لا يعلم الجزئيات رجعا الى ان علمه تعالى ليس زمانيا هذا لكن قال الامام الرازي
لهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة او لا لما يلزم في الاول من تغير العلم
وفي الثاني الافتقار الى الآلة الجسمانية وبالجملة ليس مرادهم ما توهم البعض من ان علمه تعالى
محيط بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها واحوالها هذا خلاصة كلام
المتفطن من فوائد علماء الاسلام منافي الايجاب هو القدرة اي يعني ان للقدرة معنيين
احدهما صحة الفعل والترك اي يصح منه الايجاد وتركه وليس شيء منهما لازما لذاته

من طرفي الفعل والترك واجب للفاعل لذاته الفاعل ولا مرخاج عنه وهذا المعنى اشبه الاعتبارية
وفي افعال العباد السوقة بالمشية ايضا ونفاه الحكماء عن الواجب في جميع افعاله تعالى حيث زعموا ان مشيته تعالى ايجابه
الصفة الكمالية وانتفاؤه في افعال العباد السوقة بالمشية يجبرية على ما هو الحق ما عليه الحكماء اثبتوا المعتزلة في افعال
العالم ونفوه في بعض آخر بايجاب الاصح فقد ثبت ان اثبات هذا المعنى في الواجب وغيره بالنسبة الى جميع افعالهم

بحث يستحيل الانفكاك عنه الى هذا ذهب الملبون وهو مناف للايجاب وتاثيرهما ان شاء فعل
وان لم يشاء لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيته
الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية زعما منهم
ان تركه نقص فيستحيل الانفكاك عنه فقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدمة الثانية
ممنوع الصدق والكلتا الشرطيتين صادقتان فى حقه تعالى اذ صدق الشرطية لا يستلزم صدق
طرفيها ولا يناقى كذبهما وهذا المعنى لا يناقى الايجاب فان دوام الفعل وامتناع الترك
بسبب الغير لا يناقى الاختيار بالنسبة الى ذاته كما ان العاقل ما دام عاقلا لا يغمض عينه كلما
قرب امرة من عينه لقصد الفرار فيها من غير تخلف مع انه يفعل باختياره وامتناع ترك
الاغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك لا ينافى الاختيار فافهم ذلك ثم يكون علمه عين ذاته
قوله متفق عليه بين الفريقين قد يقال كون القدرة بهذا المعنى متفقا عليه محل بحث لان مشيته
عندهم عبارة عن علمه تعالى بالاشياء على النظام الاكمل على ما صرح به فى شرح المواقف فى
بحث ارادة الواجب تعالى فمعنى قولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان علم فعل وان لم
يعلم لم يفعل ولما كان العلم لازما لذاته كان طرفا الفعل لازما لذاته وهذا معنى ان مقدم الشرطية
لازم اعند المتكلمين عبارة عن القصد فمعنى ان شاء فعل وان يشأ لم يفعل
ان قصد فعل وان لم يقصد لم يفعل ولما لم يكن نفى القصد لازما لذاته لم يكن شىء من الطرفين
فيه لازما لذاته وهذا معنى عدم لزوم الشرطية الاولى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين الا
فى اللفظ قوله هذا ما يدل اه يعنى ان مدلول المشتق ليس المفهوم الحدثى الذى هو من
جملة نسب والاعتبار كالعالمية والقادرية مثلا وصدق المشتق انما يدل على اتصاف الذات
ذلك المفهوم الحدثى ولا كلام فى زيادته على ذات الواجب انما الكلام والنزاع فى زيادة
حقيقة ذلك المفهوم وما يصدق هو عليه على ذاته بمعنى انه كما ان فى حقنا الكثرة فى الاشياء
ليس مجرد ذواتنا بل يحتاج الى صفة زائدة هى العلم فهل فى حقه تعالى الواجب كذلك
ذاته تعالى كاف فى ذلك الاكتفاء ويترتب على ذاته البحث ما يترتب على صفة العلم فيما
وكذلك الحال فى سائر الصفات ولا شك ان ثبوت المشتق لا يدل على ذلك فشأن هذا
الوجه عدم الفرق بين مفهوم الشىء وحقيقته قوله ان الاتصاف ثبوت اه يعنى ان الاتصاف
بان ثبوت المشتق يقتضى ثبوت المأخذ فى نفسه الخارج حتى يثبت كون الصفات موجودة
فلا نسلم ذلك فان اتصاف ذاته تعالى بالواجب والموجود لا يقتضى وجود الوجوب والوجود
اللذين هما مأخذهما فى الخارج لانهما امران اعتباريان على ما حقق وان الاتصاف يقتضى

ثبوت المأخذ الموصوف وهو يعنى ان صدق المشتق على الشىء يقتضى ان يكون ذلك الشىء متصفا
بمأخذ الاشتقاق قلنا لكن لا يتم غرضهم من اثبات وجود الصفات جواز ان يكون المأخذ من
الامور الاعتبارية ويجوز اتصاف الشىء بالامور الاعتبارية فى الخارج اجاب عنه بعض
الفضلاء بان المراد هو الثانى والمعنى منه ان المعنى الذى دل على زيادته تلك الالفاظ قائم
بذاته تعالى لا كما زعم المعتزلة من ان متكلم بكلام قائم بغيره وما شوشوا فى نقله فليكون الاوصاف
المذكورة من الامور العينية كالسواد والبياض ولا نعلم ثبوت ما خذ هذه الاوصاف فى حقه تعالى
وان الواجب ليس عالما وقادرا بذاته مثلا كون الضوء مضيئا بذاته بحكم المقدمة الثابتة بقوة علم
بالضرورة بثبوته فى نفسه فكما ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على ثبوت السواد فى الخارج اذ الوجود
الرابطى فى الامور العينية فرع الوجود العينى فكذا هاهنا فيما نحن فيه انتهى كلامه وفيه ان كون هذه
الاوصاف من الامور العينية غير مسلم عند الخصم قيل ان الترديد المذكور فى كلام المحشى قبيح
اذ كلام الشارح فى الثانى لا يحتمل الاول اصلا وفيه انما يتم لو كان الضمير المجرور فى قوله من غير
الرجوع الى الشىء لكنه يحتمل ان يكون راجعا اليه وان يكون راجعا الى المشتق فيحتمل كلام المحشى
كلا الامرين كما لا يخفى قوله وقد فرعوا عليه تأييدا لهم فى غرضهم من ذلك اثبات كون الصفات
موجودة قوله لعل مرادهم اه يعنى لعل مراد المعتزلة من قولهم عالم لا عالم لانه ليس العلم صفة
حقيقية زائدة على الذات وتعلق مخصوص بين العالم والمعلوم به يتميز الاشياء وينكشف
عنده لانتفى العلم مطلقا حتى يكون بمنزلة قولنا السواد لا سواد فى يكون راجعا الى ما ذهب
اليه جمهور المتكلمين من ان تعلق مخصوص به يصير العالم عالما والمعلوم معلوما قوله قلت
يأباه قولهم يعنى يأبى عن ان يكون المراد ما ذكرتم انتهى العالمية لذاته تعالى فانها ليست
صفة حقيقية ايضا عندهم بل اضافة مخصوصة بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما
على ما قالوا فى المواقف من ان العالمية عندهم تعلق الذات بالمعلوم فلو اثبتوا العلم بمعنى
الاضافة لذاته تعالى كان معنى العالمية الاضافة به بهذه الاضافة لا نفس الاضافة فعلم انهم
ينفون العلم رأسا ويجعلونه نفس الذات ويثبتون لذاته تعلقا بالمعلومات يسمونه العالمية
واعلم ان المراد بالعالمية ههنا على ما نقلنا من المواقف وصرح بالمحشى فيما بعد
حيث قال هو اضافة التميز والانكشاف التى يسميها المعتزلة عالمية هو التعلق بين
العالم والمعلوم ولم ينكره احد اذ لو انكر لزم عند انكار كونه تعالى عالما واما العالمية التى
هو حال فقد اثبتها ابو هاشم من المعتزلة القاضى ابا قادرى من الاشاعرة وقال
انها صفة لذاته تعالى الواجب ليست بموجودة ولا معدومة قائمة بموجودة لها تعلق

بالمعلومية وهي ليست بمرادة ههنا اذ هي ليست الا اضافة بل ذات اضافة ولم يثبتها احد
سوى بهمنيار وبما ذكرنا ظهر فساد ما قاله الفاضل المحشي ههنا فانه مبني على عدم الفرق بين
المعنيين فانظر فيه وفي توجيهه ان اثبات العالمية يأبى عما ذكر لان العالمية ايضا ليست
صفة حقيقة فلو كان المراد من قولهم لا علم له نفي كون العلم صفة حقيقة فالعالمية ايضا
كذلك فلا وجه لتخصيص العلم بالنفي بهذا المعنى دون العالمية اذ هما متساويتا الاقدام في ذلك
تأمل فخذ ما صفا فيه ما كدر قوله وكذا قولهم عالم بالذات اه يعني يأبى ما ذكر قولهم عالم
بالذات وهو ظاهر وقولهم علم عين ذاته وعالمية زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية
التي هي تعلق مخصوص زائدة على ذاته اذ لو كان المراد انه امر اعتباري زائد على ذاته تعالى
في الخارج والعالمية ايضا كذلك فلا وجه لجعلها زائدة فعلم انهم يثبتون العلم مطلقا و
يجعلون العالمية معللة بذاته تفكر فيه تأمل اي في دلالة صدور الافعال المتقنة على وجود
صفة العلم التي هي مبدأ الانكشاف والتميز تأمل اذ الصدور على وجه الاتقان انما يدل
على ان فاعلها متصف بالاضافة التي هي التميز والانكشاف هي التي يسميها المعتزلة عالمية
واما اتصاف فاعلها بصفة اخرى التي هي مبدأ تلك الاضافة ولذا قالوا صاحب الخواتم
انما الحجة على ثبوت امر سوى الاضافة التي بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما
قال المحقق الدواني في شرح عقايد العضدية اعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم
زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها التكفير احد الطرفين وقد سمعت عن بعض
الافاضل انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدمها وامثالها لا يدرك الا بكشف
ومن استدل الى الكشف في تمايزي انما كان غالبا على اعتقاده بحسب الفكري ولا ادري
باسا في اعتقاد احد طرفي النفي والاثبات في هذه المسئلة قوله لهم ان يقولوا اي للمقالتين
بعينية الصفات ان يقولوا اتحاد المفهومين كمفهوم العلم والقدرة مثلا محال ولا يلزم
ذلا نقول بان كونه قادرا عين كونه عالما بل نقول انا ما نجد صدق عليه القدرة اعني زائدا
تجد صدق عليه العلم واللازم اتحاد الذاتين وهو ليس بمحال اذ يجوز صدق المفهومات
المتغايرة على ذات واحدة قوله لهم ان يقولوا اه يعني لهم ان يقولوا ان ما صدق عليه
العلم وكذا سائر الصفات في شأنه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته تعالى بخلاف ما يصدق
عليه العلم في شأننا فانه غير قائم بذاته لكونه مغايرا للذوات ويجوز ان يكون للعلم
افراد بعضها قائم بذاته وبعضها بغيره بان يكون مقولا بالتشكيك قوله لا قصر على الاقل
اي نفي المغايرة بين الذات والصفات حيث قال لا هو ولا غيره ولم يقل ولا هي متغايرة

قوله

لكن اشارة يعني اشار المحشي بنفي تعدد الذات والصفات القديمة بنفي التغاير بينهما الى
ان التعدد فرع التغاير واذا كان التعدد فرع التغاير فعلم الجواب عن عدم لزوم تعدد الصفات
القديمة ايضا اذ ليست متغايرة بعضها مع بعض كما انها ليست مغايرة للذات والخلاف
المحشي فالاولى اشار اليه بقوله فلا يلزم لكثرة القدماء وهو جيد اذ ليس في كلام المحشي
قوله فلا يلزم تكثر القدماء وحد على قول الشرح لا معنى له قوله ولان الفرض الاولى عطف
على قوله لان الجواب التام اي انما قال اشار لان المتن الاصلي بيان حكم الصفات لا الجواب
اذ لا مدخل لقوله لا هو في الجواب بل هو يتم بنفي المغايرة قوله ولك ان تحمل كلام المحشي
اه يعني ان الشرح حمل كلام المصر على انه لا يلزم التعدد مطلقا ولا تكثر القدماء فورد
عليه الاعتراض الذي ذكره بقوله لقائل ان يمنع اه ولك ان تحمل كلام المحشي على انه لا يلزم
قدم غير الله وان كان يلزم التعدد ولا محذور في ذلك لعدم منافاة التوحيد لان النافي
لتعدد القدماء المغايرة وهو ليس بلازم فيكون عين ما ذكره الشرح بقوله والاولى ان
يقال المسجل اه ولا يرد السؤال الذي ذكره بقوله لقائل ان يقول لان ذكر السؤال
انما يرد على تقدير نفي التعدد مطلقا نقل عنه وهذا الحمل موافق لما قاله بعض المحققين
لان القديم اعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات
القديمة كما قال الشريف هذا لقد اجوبا عن المعتزلة فاقهم قوله انما حمل الشراي انما الشر
كلام المحشي على نفي التعدد دون نفي قدم الغير لان المشهور بين القوم وهو
نفي التعدد مطلقا وفي قول الشرح والاولى دون ان يقول والصواب اشارة الى ما ذكره
المحشي قوله ان لزوم الكفر المعلوم ايضا كفر يعني كما ان التزام الكفر كفر كذلك لزوم الكفر
كفر لان لزوم الشر مع العلم به التزام قوله ولذا قال في المواقف اه فان تقييده بقوله ولا
يعلم به يدل بالمفهوم المخالف على انه ان علم به يكفر قوله ولا شك ان لزوم الواحد الانتفاء
من اجلى البديهيات هذا انما يتم ان لو قالوا بالانتفاء بالمعنى الحقيقي واما لو قالوا
بالاشتراك او النقل عن بعض النصارى فلا نسلم الحدة في تكفيرهم ما ذكره بقوله
على ان قوله اه وما من الثلاثة الواحد يعني انهم انما كفروا لاثبات الاقانيم الثلثة للاله تم
اثبتوا القدماء الثلثة ومعنى اثباتهم الاقانيم الثلثة انهم سووا الثلثة في الربوبية والمختص في
العبادة على ما صرح به الشريف في بحث خذ في السند من شرح التلخيص انهم اثبتوا و
جوب الوجود لكل من الثلثة كيف وقد صرح في المواقف انه لا يخالف في مسئلة
توحيد واجب الوجود الا الثنوية دون الثنوية اي النصارى فاذكره المحشي كانوا

كانوا يقولون بالربة وزوات ثلثة محل بحث اذ الاشتراك في الالوهية بمعنى استحقاق
العبادة لا يدل على كونها ذوات معانٍ لاحاجة اليها اذ القول بتعدد المعبود كاف في
تكفيرهم فالصواب ترك قوله وزوات نقل عنه قال الامام الرازي في شرح الكملوان قول
النصارى ثالث ثلثة بانهم يقولون بالاقنوم الاب وهو الذات والاقنوم الابن وهو العلم و
الاقنوم الروح وهو الحيوة وهذا جواب مبني على التفسير انتهى كلامه يعني الجواب
المذكور بقول وجوابه مبني على هذا التفسير اما لو فسر قول النصارى ثالث ثلثة ان الله
ثالث الالهة الثلثة الله والمسيح ومريم ويشهد عليه قوله تعالى ءانت قلت للناس اتخذوني
وامي الهين من دون الله فوجه تكفيرهم هذه الاستة عليه اقوالهم بذوات ثلثة فتامل
وايضا ترتب اه يعني ان ترتب الحكم على المشتق يدل على ان مأخذ الاشتقاق علة لذلك
كما في قولك والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان ترتب حكم القطع على السارق
والسارقة يدل على ان علة القطع السرقة فكذلك فيما نحن فيه ترتب الحكم بالكفر على
ما ذكر يدل على ان اللة ثالث ثلثة يدل على ان علة كفرهم هو القول بان ثالث فان كان
علة الحكم منحصرا في التزام لكفر منهم لانهم محكوم عليه بالكفر قوله وعبارة
الشرح يشير الى الاول اه اي ان لزوم الكفر معلوم كفوجيت قال لكن لزمهم ذلك قوله
بالاقوم اه الاقنوم الاصل قال الجوهري حسبها انها رومية قيل انها يونانية ولما
فهم سموا الامور الثلثة اصولا لانها صفات متوحد بها نظام العالم ووجوده اولانها
اصول الالوهية قوله وقد يوجه بانه مبالاة قال في شرح المقاصد واقتصارهم على العلم
والحيوة دون القدرة والسمع والبصر وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون
القدرة راجعة الى الحيوة والسمع والبصر الى العلم انتهى وجه رجوع القدرة الى الحيوة
ان الحيوة عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن تخصيص الرجوع بالقدرة دون العلم جهالة
اخرى والاولى ان يقال كانه ميل منهم الى نفي ما سوى العلم والحيوة قوله لكن لا يلائمه قولهم بالقدرة
اه وكذا لا يوجه انتقال اقنوم العلم الى عيسى عليه السلام لانه اذا كان عين الذات لا معنى
لانتقاله قوله ان لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة اعني الذات والوجود والعلم والحيوة و
ان نظر الى اتحادها في الخارج فواحد اعني الذات يمكن ان يقال في قولهم بالقدماء الثلثة ما
باعتبار قطع النظر عن الاتحاد لكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود ولذا عبر بعض
الكتب عن اقنوم الاب بالذات قال القاضي في تفسيره ويريدون بالاب الذات وبالابن
العلم وبروح القدس الحيوة قوله العدد وهو اه الكم هو العرض الذي يمكن لذاته ان يفرض

فيه شيء فان كان بين اجزائه حد مشترك اي ذاتي وضعي يكون بذاته لاحدهما وبتبعه للاخرى
كالنقطة بين الخطين والخط بين السطحين والسطح بين الجسمين فهو متصل وان لم يكن
بين اجزائه حد فهو منفصل وهو العدد مثل ما فوق العشرة الى الستة واربعة كانت
انتهاء الستة من العشرة الى السادس وابتداء الاربعة من السابع لا من السادس ولا
شك ان هذا انفصال بهذا المعنى في الواحد فلا يكون عددا داخلا بل ليس كما ان الوحدة
تقبض الانفراد ولذا قالوا انها من قبيل الكيف على انه يمكن منع كونه عرضا لانه من الامور الا
عتبارية عند المحققين قوله ولذا فسروه اه العدد بما هو نصف اي واجزان الواحد ليس لكم
منفصل والعدد هو الكم المنفصل فسروا العدد بما هو نصف مجموع حاشية اي جانبا احدهما
جانب فوق والآخر جانب تحت فالواحد ليس بعدد اذ ليس له جانب تحت والاثنان عدد
لان نصف الاربعة التي هي مجموع جانبيها عني الواحد والثلثة وقس على ذلك قوله وكلام شراح
اي جعل الواحد من مراتب العدد اما مبني على هذا المذهب او على تغليب يعني اطلق اسم
المراتب التي هي ما بعد الواحد على ما يشمل تغليب الاكثر على الاقل قوله يرد على جعل الشر
بعض المراتب جزء من البعض انهم اتفقوا على ان جميع مراتب الاعداد انواع متخالفة با
لماهية مركب من وحدات بعددها تلك المرتبة مثل العشرة عشر واحدات لا اثنان
واربعة والستة وثلثة الى غير ذلك لامكان تصور العشر بكونها مع
الفضلة هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحد من وحداتها من غير
شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشر بلا شبهة وربما
يستدل بان تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس اولى من تركبها من الثلثة والسبعة
فان تركب بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركب عن الكل لزم استغناء الشيء عما هو
ذاتي له لان كل واحد منها كافية لتقويمها فيستغني عما عداها اجاب بعض الفضلاء
بان المراد بالجزء ما هو في حكم الجزء في عدم الانفكاك لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وتجوزا
او هو من قبيل اجزاء الكلام مفاهيم العرف قوله وقد يجاب اه يعني مع الملازمة اي لا نسلم
تعدد القدماء لان القديم الزماني قائم بنفسه غير محتاج الى الشيء والحصاة غير قائم بذاتها
لاحتياجها الى الزمان فلا يكون قديما وان كانت ازلية والمراد بالازلي ما لا ابتداء لوجوده
دون المعنى الاعم اعني ما لا ابتداء له اصلا قوله ولو سلم منع بطلان اللازم اي ولو سلم ان
القديم ما لا ابتداء لوجوده سواء كان قائما بنفسه اولا لم نسلم ان المستحيل تعدد ان
القدماء بالقدم الذاتي وهو عدم الاحتياج الى الغير لاستلزام تعدد الواجب بالذات

اذا استدارت من عشرة الى الستة عشر ... واستدارت الاربعة عشر ... انتهى الباسة

فالوا ان الوحدة لا توجد في الخارج الا منضمة الى غيرها وتوجد
معها بحسب الوجود وتوصف بانها واحدة وقد
تلزم التسلسل في الوحدات المتوجودة هذا ان كان
نفسه الوجود وقد يقال الكلام في الوحدة الموجودة وقد
الواحد في نفسه انضمام الحال الى المحل فان كان
الواحد يوجب انضمام الحال الى المحل الذي هو
صفة للمحل الذي هو صفة للمحل وان لم يكن
يلزم التسلسل في الوحدات المتوجودة هذا ان كان
نفسه الوجود وقد يقال الكلام في الوحدة الموجودة وقد
الواحد في نفسه انضمام الحال الى المحل فان كان
الواحد يوجب انضمام الحال الى المحل الذي هو
صفة للمحل الذي هو صفة للمحل وان لم يكن

وهو نافٍ للتوحيد دون القدم المطلق الشامل للقديم الذاتي والزماني المفسر
بما لا يكون مسبوقا بالعدم لعدم استلزام تعدد الواجب الزماني قهر ولا يخفى انه لا يتوقف
اه ان القول بالقدم الزماني والزماني من مخترعات الفلاسفة المتفرعة على كون الله تعالى موجبا
بالذات قهر قد سبق فيه اى قد سبق في الشرح ان القول بامكان الصفات بناء في قولهم ان كل
ممكن حادث بمعنى انه مسبوق بالعدم ولا يخفى عليك ان القول بمخالفة هذه الكلية اهون
من القول بعدم امكانها لانه يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف انتقاض تلك الكلية ولذا
خصص المحققون بان كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث وفي الشرح اشعار
بذلك حيث قال ولا يستحيل قدم الممكن قهر بقدم المشيئة حتى قالوا ان المشيئة صفة
واحدة ازلية تتعلق بجميع ما شاء الله ازلا من حيث انها محدثة والارادة حادثة متعددة
بتعدد المراد كذا في شرح المقاصد قهر وفسروه بالقدرة على التكلم قالوا المنتظم من الحروف
المسموعة حادث ومع حدوثه قائم بذات الله تعالى وان قول الله تعالى الكلام مقدرة على التكلم
وهو قديم وقول حادث الحدث وفرقوا بينهما بان كل ما لا ابتداء له كان قائما بالذات فهو
حادث بالقصد غير محدث وان كان له ابتداء بالذات فهو محدث بقولهم كن لا بالقدرة كذا في شرح
المقاصد قهر فالتفريع المذكور اه اى المذكور بقوله لصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية
الى نفي قدم الصفات غير ظاهر اذ لو كان ذهابهم الى نفي القدم لصعوبة المقام لوجب نفي قدم
الصفات مطلقا لان الصعوبة في اثبات البعض ايضا باق فعلم ان نفيهم قدمها ليس لصعوبة
هذا المقام بل لامر اخر وللفاضل المحشي والحلبي في تصحيح التفريع كلام لا يرضى بسماعه
الاذان الكريمة قهر قالوا اى بعض يصح التعبير المذكور بانه ماخوذ من العرف واللغة
اذا قلت ما في الدار غير زيد فقد صدقت اذا لم يكن فيها شخص اخر مع زيد وقدره فلو
كان الجزء غير الكل والصفة غير الموصوف لكنت كاذبا وحاصل الجواب ان المراد بالغير في
قولك غير زيد غيره من افراد الانسان والا لزم ان لا يغاير ثوبه وامتعة الدار وهو باطل قطعا
قهر سواء كان بحسب الوجود اه اشارة الى بيان وجه تفسير الشرح بقوله بحيث يتصور وجود احدهما
او يقدر انه يمكن الانفكاك بينهما يعني انه فسره بما ذكره اشارة الى ان امكان الانفكاك اعم من ان
يكون بحسب الوجود بان يتصور وجود احدهما مع عدم الاخر او بحسب الحيز بان يتحيز احدهما
في حيز لا يتحيز الاخر فيه لا ما يوهم قوله يتصور وجود احدهما مع عدم الاخر من تخصيص
امكان الانفكاك بحسب الوجود قهر فلا يرد النقض اه اى ان لم يكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود
لكونهما قديمين والعدم ينافي القدم على ما مر لكنه يمكن الانفكاك بينهما بحسب الحيز

ضرورة

ضرورة انهما لا يوجد لهما متحيزين قال بعض الفضلاء هذا النقض انما يرد لو اريد
بالامكان الامكان الوقوعي دون الذاتي اذ لا عدم ينافي امكان الوقوعي الذاتي فتعين
كلام القول لو اريد بالامكان الامكان الذاتي لزم ان لا يكون الصفة غير الذات اذ يمكن ان
يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتي لكونها ممكنة على ما هو الحق ولو اريد
بالامكان الانفكاك من الجانبين لزم التغاير بين الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود
بعضها بدون بعض بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة قهر لكن يرد الابعاد المفروضة
وكذا الجزءان المفروضان كالمعقول والنفوس التي بينها الفلاسفة لانه لا يمكن الانفكاك بينهما
في الوجود لكونهما قديمين ولا في الحيز لعدم تحيزهما قهر قلنا لما وجدنا تأمل ان المراد بالا
نفكاك الانفكاك بحسب الوجود والنقض المذكور مندفع لان لعدم تحققهما ومادة النقض
يجب ان يكون متحققة لان النقض ممتنع الا بعد ثبوت مادة النقض ويكفي مجرد الفرض
ومنه قال الفاضل المحشي من ان النقض انما يرد بالممكن لا بالممتنع ولا شك ان تعدد الاله ممتنع
فلا يرد النقض بالاثنين المفروضين بخلاف الجسمين القديمين فانهما ممكنان نظرا الى
ذاتيهما فليس بشيء لانه على تقدير تسليم كفاية امكان مادة النقض لا فرق في الاثنين والجسمين
القديمين لان وجود كل منهما ممتنع بالنظر الى الدليل عند المتكلمين وممكن بالنظر الى ذاتيهما
مع قطع النظر عما سواهما كما لا يخفى قهر لما كان عدم الانفكاك اه اى ان الشرح لما كان بصدد
بصدد بيان ان الصفات لا تغاير بينها وجب عليه بيان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز
كما بين عدم الانفكاك بحسب الوجود لكنه لم يلتفت اليه لانه ذكره لان عدم الانفكاك بينهما
بحسب الحيز كان ظاهرا ضرورة ان عدم كونهما متحيزين قهر والا فجزء اه اى وان لم يكن
عدم الغرض لكونه ظاهرا فجزء عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف لانتقاض بالجسمين
القديمين على ما عرفت ايضا ان مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود كاف والنقض المذكور
غير وارد ولذا اكتفى الشارح به قهر فانهم قالوا بمغايرة اه قال الامدي ذهب الشيخ الاشعري
وعامة الاصحاب الى ان من الصفات ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هو غيره
وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا
ومنها ما لا يقال انه عين ولا غير وهي ما يمتنع انفكاكه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة
والارادة وغير ذلك من الصفات القديمة لله تعالى بناء على ان المتغايرين موجودان
يجوز الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا فتلك الصفات لانها يمتنع الانفكاك بعضها
عن بعض لا يقال ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها كذا في شرح المواقف وما ذكرنا

78

ظهرك الا ما قال الفاضل المحشي لعله انهم لم يقولوا بمغايرة الصفات المحدثة بموصوفها كلام لا يخلو عن نظر وبهذا يظهر اي ومن عدم قولهم بعدم مغايرة الصفات ظهر ان استدلالهم السابق يعني انه لا يقال في اللغة او العرف ما في الدار غير زيد مع انه ذو بياض وقدرة ليس بصحيح لانه يدل على ان الصفة المحدثة ايضا لا تغاير الموصوف اذ قد انحصر زيد بالصفات المحدثة من القدرة والعلم والحيوة والمشية وغير ها مع صدق ذلك الكلام فح قد عرفت ان المراد انه يعني قد عرفت في حاشية السابقة من تقرير الشارح قوله لا يمكن ان يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر بقوله اي يمكن الانفكاك للاشارة الى نعم الانفكاك لا كما يفهم من تخصيصهم بالانفكاك في الوجود فقولهم المراد امكان الانفكاك من الجانبين ولا نقض بالعالم مع الصانع لا يجوز ان ينفك الصانع عن العالم في الوجود اذ يمكن وجوده مع عدم العالم وينفك العالم عن الصانع في الحيز فان العالم متحيز في حيز وليس الصانع متحيزا فيه لاستحالة التحيز على ذاته تعالى وكذا لا يرد الاشكال بالعرض مع المحل اذ ينفك المحل عن العرض في الوجود بان يعدم العرض مع بقاء المحل وينفك العرض عن المحل في الحيز فان حيز العرض هو المحل بمكانه فان قال الفاضل الحلبي ان النقض بالعرض مع المحل باق ليس بشيء منشأه قلة التدبر قال بعض الفضلاء رد هذا الجواب بان هذا يستقيم على ما هو المقرر المحقق عندهم من كلامه او في التعريف للتقسيم دون الترديد وحاصله ان المراد بالانفكاك ان قسما من الحد وحده هذا وقسما اخر حده هذا فالمعنى ان قسما من المتغايرين حده ما يمكن الانفكاك من الجانبين في الوجود وقسما منهما ما يمكن الانفكاك من الجانبين في الحيز فيرد ما ذكره الاشكال على ما انتفاه قول هذا الغير ان لو كان التعميم مستفادا من كلامه او وليس كذلك كيف وهو غير مذكور في تعريف الشريف هو مستفاد من ذكر لفظ الانفكاك في التعريف غير مقيد بقيد في الوجود او في الحيز حيث قال اي يمكن الانفكاك بينهما فالمعنى لغيران ما يمكن الانفكاك بينهما اي فرد كان من الانفكاك نعم لا يتم الجواب الذي ذكره المحشي اذ اخذ كلامه او في التعريف كما قال بعضهم الغيران ما يمكن الانفكاك بينهما في الوجود او في الحيز اذ لا يمكن التعميح لان كلامه او للتنقيح لا للترديد تأمل فح نعم يرد الاشكال بالعالم مع الصانع لو اريد الانفكاك من الجانبين على من قال الغيران ما يمكن الانفكاك بينهما في عدم او في حيز لعدم امكان انفكاك الصانع عن العالم في العدم لاستحالة عدمه تعالى وتقدس وفي الحيز ايضا لاستحالة تحيزه وكان يمكن انفكاك العالم في العدم والحيز جميعا فح ان قلت لعلهم اذا ادعوا امكان الانفكاك لعل مرادهم بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما قائما بالآخر او قائما بمحل مرتبهم

بجوز وان لا يكون

وهو غير المحل

وهو الوجود في مادة اخرى والثالث الانفكاك من الجانبين في الوجود دون الحيز ومن جانب اخر الانفكاك من جانب في الحيز دون الوجود وعلى هذا فالتقسيم في الحقيقة الى اقسام ثلاثة مصنف الدرس عفي عنه

وان لا يكون منقوما وحاصلا به فلا يكون الصفات مغايرة للذات لامتناع ان لا يكون الصفات قائمة بذاته تعالى والصفات بعضها مع بعض لعدم جواز ان لا يكون بعضها قائما بمحل البعض الآخر والجزء بالنسبة الى الكل لامتناع ان لا يكون الكل منقوما به ولا ينقض بالعالم مع الصانع لان العالم غير قائم بالصانع ولا بمحل ولا منقوم به لامتناع ان يكون الصانع محلا للعالم او محلا لمحل او جزء الشيء وكذا لا يرد النقض بالعرض بالنسبة الى المحل لانه يجوز ان لا يقوم العرض بالمحل بان يعدم مع بقاء محله فيكون غيرين فح فلك مثله حاصله ان لفظ امكان الانفكاك لا بد ان يحمل على المعنى المذكور وعلى هذا الانفكاك وتخصيصه بما خوج من خارج لخروج مورد النقض فعلى هذا يجوز تخصيص الكل بغير افراد هم ونعم الكل بغير افراد هم لاجل التخصيص الماوراء وهو فاسد كما لا يخفى فح على ان يرد اي مع كونه مما لم يلتفت اليه غير صحيح في نفسه لانه يرد عليه التشخص فانه على تقدير ان يكون موجودا غير محل مع عدم جواز ان لا يكون محلا منقوما به وكذا الاعراض اللازمة على تقدير وجودها لا يجوز ان لا يكون قائمة بمحلها مع كونها مغايرة له بالاتفاق وانما فاقن على تقدير وجودها لان الاعراض اللازمة غير موجودة عند الشيخ الاشعري ضرورة ان العرض لا يبقى زمانين وقيل وفيه جيء قوله على انه يرد على ان التشخص لا يجوز ان لا يكون قائما بمحل مع انه غير محل بالاتفاق وفيه ادخل في الاعراض اللازمة فلا وجه لافراده بالذكر هذا لكن يرد على كلام المحشي ان المادة والتقض لا بد ان يكون موجودة على تقدير وجوده لم ان يقولوا ان المخصص التشخص والاعراض اللازمة لا يكون مغايرة للشخص والمحال لها فح يرد عليهم ما صرحوا ان الكلام اي يعني انه لا يجوز وجود الذات بدون الصفة لانهم صرحوا بان الكلام بعدم المغايرة انما هو في الصفات اللازمة على ما صرح به فيما سبق من نقل الاجماع بل القديمة على ما ذكره الشرح وهذا الاعتراض انما هو باعتبار كون القديمة اخص من اللازمة من حيث المفهوم والا فمن حيث الصدق متلازمان ضرورة ان اللازم سوى صفات الواجب بناء على عدم الاعراض ولا يوجد الذات بدونها لانها اللزوم لها وقد يمنع الانفكاك لها عن الذات قال بعض الفضلاء المراد بالصفات الصفات المحدثة ولعل هذا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ من ان كل صفة لا يغاير الموصوف كالجزء مع الكل اشتهر كلامه فيه ان قد صرح في صدر الدرس بان الكلام في الصفات القديمة حيث قال بخلاف الصفات المحدثة فالمناسب ان يورد الاعتراض هو فقال قوله اولا على ان ما ذكر من عدم مغايرة الصفات المحدثة لم ينقل عن الشيخ الاشعري و

وهو غير المحل

وهو ايضا لا تخصيص فيه

فح موافقا لما توجيه حكم في الاول بان الصفة المحدثة لم يكن اولا والكلام فيه وفي الاول ليس غيرها فالمناسب بل الواجب ان يقال هذا انتقض التعريف

وان كان الدليل يقتضيه كيف وهو مخالف لما تقرر عنده من تجدد الاعراض ان يتحقق ح
الانفكاك من جانب الموجود بحسب الخارج قلت ومراده ما جواب سوال تقريره ان انفكاك اللازم
بل القضية عن الذات ممكن بالقياس الى ذاتها وان امتنع لزومها وقد مر عن الانفكاك كذلك امر
ممتاع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي وحاصل الدفع ان المراد بامكان الانفكاك جواز انفكاك
احدهما عن الآخر بلا مانع من وقوع ذلك الانفكاك عن الامكان الوقوعي وهو هنا منتف
لان اللزوم والقدم مانعان من وقوع عدم فلا يكفي مجرد الامكان بحسب الذات لقولنا انا لم نكتف بمجرد
الامكان كما في التغاير لزم ان لا يكون الذات مغايرا للعرض اللازم واقول في جوابه ان المراد
بالانفكاك كما عرفت اعم سواء كان بحسب الوجود او بحسب الحيز فافهم انتهى كلامه يعني ان العرض
اللازم يغاير المحل المتحقق الانفكاك بينهما من جانب واحد في الحيز لان حيز المحل مغاير لحيز
العرض كما لا يخفى قلت ان الطيبين آية بيان للقرينة الدالة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين يعني
ان اللام في الغيرين وهما لا يكونان الا موجودين قرينة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين
لان الطيبين غير موجودين في الخارج قلت وعدم تصور هذا العرض لان العرض الجزئي من جملة
مشخصات المحل الخاص فلا يمكن تصوره من حيث كونه جزئيا بدون تحقق قلت وبه يظهر اه اى
بان اعتبار وصف الاضافة يستلزم ان لا يكون بين العلة والمعلول تغاير يظهر بخلاف ما ذكره
بقوله والعالم قد يتصور اه لان تصور العالم بدون الصانع من حيث كونه معلولا محال لانه
يستلزم تصور احد المتضايفين بدون الآخر وتصوره بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن
وصف الاضافة غير مفيد في كونه مغايرا للصانع لان وصف الاضافة معتبر على ما اعترف
السائل قول الجواب عن النقض بالعالم مع الصانع على تقدير ارادة صحة الانفكاك من
الجانبين قد تم بقولنا المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولا يخفى انه على ذلك
التقدير لا يرد النقض بالجزء مع الكل والصفة مع الذات بل هو على تقدير ارادة الانفكاك
من احد الجانبين فاعتبار وصف الاضافة انما هو جواب على تقدير اختيار الشق الثاني
لا العبارة التي شرحت عبر عن الجواب الثاني بقوله بخلاف الجزء مع الكل انا قصصنا
عن ارادة الكل وموضحة بانه من تتمة الجواب السابق يرد على ما قلت قول الشارح في الجواب
ولو اعتبر وصف الاضافة حيث قصد عما قبله فان ما قبله رد للجواب الاول وقوله ولو
اعتبر اه رد للجواب الثاني للشارح البقولي بخلاف الجزء مع الكل وبما ذكرنا علمت انه لا
يظهر من اعتبار وصف الاضافة دخل في قول الشارح والعالم قد يتصور موجودا
ثم يطلب لانه جواب مستقبل لا دخل لاعتبار الاضافة فيه تأمل قال الفاضل المحشي

ان

التغاير بان وصف الاضافة في صورة العالم بالنسبة الى الصانع كان فرضيا وتقديريا
قبل اقامة البرهان فكان اللازم ههنا مبنيا على ان تصور العالم موجودا مع قطع النظر
عن اعتبار وصف العلية والمعلولية فان العلية والمعلولية غير ظاهرة بخلاف وصف الاضافة
في صورة الكل والجزء والعلة والمعلولية ونحو ذلك فان وصف الاضافة متحقق فرضي
فكان ابطال الشرهنكي مبنيا على اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على قطع النظر عنه
فلا يخفى ما في كلامه اقول كثيرا ما يصدق وجود الكل ثم يطلب بالبرهان وجود الجزء
لتحقق كونه جزءا فوصف الاضافة فرضي قبل اقامة البرهان في الفرق المذكور
غير بين يرد عليه ان مجرد التغاير كما يجب عند قائله يرد بان ما هو المفهوم من عبارة الشارح
ان التغاير يجب المفهوم شرحا لافادة الحمل فانه لا يفيد بدونه لانه كاف فيه ويمكن ان يقال اه
معنى التغاير في المفهوم ان يكون المفهوم المحمول امرا زائدا على ما يفهم من الموضوع فانه
القضية جزءا من جانب مفهوم المفهوم الموضوع تأمل وعلم ان تفسير الحمل بالاتحاد
في الهوية والتغاير في المفهوم لا يصح في العدميات فقيل شرط الحمل الاتحاد ذاتا بمعنى ان
ما صدق ذات واحدة والتحقيق ما ذكره في حواشي شرح التجريد ان الحمل في الذاتيات هو الاتحاد
وفي العرضيات هو الكفاف كذا قيل قلت بدل ان ان فيه فانه تصحيف فصرفه في عامة
النسخ الحواشي بدل ان ان فيه فعلى هذا قوله فصرفه بالحاء المهملة ومعناه تصحيف
فاحشا اى زائدا لا فائدة فيه ويؤيده ما نقل عنه من قبل ان ان فيه جيء فالكاف في قوله كما
الاولى نقل ما عليها حاشية فظهر ان ما بعض الاستناخ الدخول على الاسم ثم كلامه وفي بعض النسخ
بدل لن ان فيه بالواو المتصدرة مع النون وقوله فصرفه بالصاد المهملة فمعناه انه تصحيف
وتغيير بسبب فصل لامها من النون وفي بعض النسخ تصحيف محل قلت اذ لا يمكن
عطفه اه مثل ان يقال انه معطوف على قوله لصار بحسب المعنى اذ ما لو كان الواحد غيرها
يلزم ان يكون الواحد غير نفسه وان يكون العشرة بدونه او معطوفا على ضير كان
على ما وقع في بعض نسخ الشرح بدل لفظ صار فيكون المعنى لكان كون العشرة بدونه
وكل ذلك تعسف وتكلف نقل عنه اى بتقدير ان يقال لزم ان يكون العشرة بدونه
على هذا يكون معطوفا على قوله لصار وعلى تقدير ان ان فيه يكون معطوفا على قوله
لانه من العشرة وح لا يرد النقض بالاولى لانه يصدق على انه منه الشيء يعني انه وان صدق
على اللازم انه لا يكون بدون الملزوم لكن لا يصدق عليه انه بعض من الملزوم فلا يرد
النقض به على الدليل قلت ويتقض ايضا اى مع كونه محتاجا الى التكلف ينتقض باللازم

فان اللازم غير المزوم عند المعتزلة مع جريان الدليل المذكور فيه بان يقال لو كان اللازم
غير الملزوم لزم ان يكون الملزوم بدونه واردا عليه ويلزم ان لا يكون اللازم غيرا ويمكن ان يقرر ذلك
بالنقض التفصيلي بان يقال لا نم انه لو كان الواحد غير العشرة بدونه فان اللازم غير الملزوم
عندهم مع انه لا يكون الملزوم بدونه قوله ولا يقتضي التغاير العينية حتى يلزم من مغايرة
الشيء لمغايرة لنفسه ولا يخفى عليك ان لزوم مغايرة الواحد لنفسه غير موقوف على كونه جزء
من العشرة وعدم تحققه بدونه بل يستلزم التغاير فلو كان مغايرا لها لو سلم كانت لها يلزم
مغايرته لنفسه بل يتم بمجرد بيان ان ليس العشرة مغايرا لها سواء كانت نفسها او لا اذ يكفي في ذلك
انه من العشرة وهي لا يكون بدونه فلا يكون العشرة مغايرا له فلو كان الواحد مغايرا لها يلزم
مغايرته لنفسه لان المغاير للشيء مغاير لما ليس غيرا له لو كان عينه يلزم اتصافه بالغيرية
واللاغيرية بالنسبة الى شيء واحد فالصواب ان يقال في توجيه النظر ان كون الشيء من الشيء
وعدم تحققه بدونه لا يقتضي عدم المغايرة بينهما قوله وبالجملة مغايرة آه فلا يلزم من
مغايرة الواحد للعشرة ومغايرة يد زيد لمغايرتهما لنفسهما قوله فان للعلم تعلقات
علم تعالى على نوعين تعلقات في الازل من غير ان يكون مفيدا بالزمان شاملة لجميع ما يمكن
تعلق العلم به من الازليات والحدوثات لكن تعلقاته الازلية بالمتجددات باعتبار انها
سيتجدد اي من غير ان يكون مفيدا بالزمان على وجه كلي كما يتعلق بالامور المستقبلية الغير المتجددة
على ما مر تحقيقه وهذه التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل لضرورة عدم تناهي معه
متعلقاتها التي هي جميع ما يمكن ان يعلم من الامور الازلية والمتجددة باعتبار انها متجددات
في زمان الحال والاستقبال وهذه التعلقات حادثة متناهية بالفعل لضرورة حدوث
متعلقاتها وتناهيها لو سلم كان بحيث لا ينافي في الوجود لان كلا منها موجود بنفسه
ولا يلزم من متغيرات المتجددات بحسب تجدد الازمان ويبدلها تبدل ذات الواجب من
صفة الى صفة على ما زعمت الفلاسفة لان ذلك لا يوجب تغيرا في صفة العلم بل في تعلقاتها
التي هي امور اضافية ولا ضير في هذا ما عليه الجمهور وذهب بعض المحققين الى ان علم
الله تعالى بالمتجددات باعتبار وجودها فان من علم ان زيدا سيدخل الدار غدا فعند حصول
الغد يعلم بهذا العلم انه دخل الدار الآن اذ لو كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة من يلزم انقلاب
علمه جهلا او احتاج احدنا الى علم آخر بتجدد وقوعه انه دخل الآن نظرا الى غفلته عن الاول او الباقي
بحيث عليه الغفلة فيكون جاهلا سيوجد وانما قال متناهية بالفعل لان تلك التعلقات

علم ما لم يوجد على علمه

غير

غيرية هية بالفعل بمعنى انها لا يتنتهي لواحد لا يتصور فوقه تعلق آخر لان متعلقاتها ايضا
غيرية هية بهذا المعنى على ما مر في تحقيق ان مقدورات الله تعالى غيرية هية وبما قررنا لك
اندفع ما قاله الفاضل الحلبي من ان المتجددات سواء اخذت باعتبار انها ستتجدد او باعتبار
انها وجدت الآن وبالفعل متناهية بالبرهان الخلفي فيكون تعلقات العلم بذلك
ايضا متناهية سواء كانت التعلقات الازلية او متجددة والمكتوب معه انها ليست متناهية
العدد قلت ولو سلم ان موجود هذه الآثار هو هذه الجزئيات الازلية بمعنى قولنا للعلم تعلقات
قديمة غيرية هية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات ان للعلم تعلقات غيرية هية بالنسبة
بالنسبة الى كل واحد من الازليات والمتجددات بحيث يرد ما ذكره بل معناه ان تعلقاته غيرية هية
بالنسبة لا بمجموع الازليات والمتجددات ولا شك ان مجموع الازليات والمتجددات غيرية هية كما لا
يخفى قوله بجعلها ممكن الوجود اي بمعنى ان القدرة صفة تجعل المقدور ممكن
الوجود اي الصدور من الفاعل بمعنى انها صفة بها يمكن التاثير والايجاد من الفاعل لا بمعنى
انها تجعل المقدور ممكنا في الوجود فانه لا امكان بمعنى استواء الطرفين بالنسبة
الى ذات امر ذاتي للممكن تعلق القدرة به يقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك ليس بمقدور لانه
ممتنع ووجب فلا يصح ان يكون اثر القدرة ومحصول الكلام ان المتكلمين افترقوا فرقتين
منهم من نفى اثبات التكوين قال ان القدرة صفة من شانها صحة التاثير والايجاد من
الفاعل والتكوين صفة من شانها الايجاد بالفعل بمعنى ان الممكن الذي تعلقت القدرة
به في الازل وصح صدوره عنه اذا رجح بتعلق الارادة احد جانبيه تعلق التكوين بايجاده
فوجد فعلى هذا تعلقات القدرة القديمة كلها قديمة غيرية هية بالفعل لان الممكنات
يصح صدورها عن الواجب غيرية هية والمكون للتكوين قالوا ان القدرة صفة من
شانها الايجاد وما هو الصدور فهو امر لازم لامكانها الذاتي لانه اذا كان الطرفان
مستويين صلح كل منهما اثر الفاعل فلا يحتاج الى صحة الصدور الى المخصص انما المحتاج
صدور احدهما لا بعينه من الفاعل الى المخصص وهو الارادة فلا حاجة الى اثبات
التكوين ثم هؤلاء افترقوا فرقتين فقال بعضهم ان القدرة متعلقة في الازل بايجاد المقدور
لكن الارادة اذا تعلقت وجد المقدور فيما لا يزال فللقدرة وتعلقاتها كلها قديمة عندهم
ولا حاجة في حدوث الممكنات الى امر آخر فعندهم تكون المقدورات الله تعالى غيرية هية
بالفعل ضرورة انما يوجد فيما لا يزال غيرية هية بالقوة وقال بعضهم انها متعلقة فيما
لا يزال بايجاد المقدورات بمعنى ان الارادة اذا رجح احد طرفي الممكن تعلقت القدرة بايجاده

صفة مغايرة للقدرة والارادة ومنهم المخصص ومنهم من نفاه فمن اثبت التكوين

ح

وجود الصفة التي من شانها هذا الفعل والترك غير مختص بل هو ممتنع لاستلزامه رجحان
الذي هو ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وقد اجيب عنه بان اللازم هو ترجيحا حسنا
وبينا اي ايجادا من غير مرجح اي غير سبب وداع الى ايجاده وهو محال بل هو واقع في فان
المهارب اذا عنّ لاحد طريقان متساويين فانه يختار احدهما من غير داع وباعث وكذا
العطشان اذا كان عنده قدحان مملوءان متساويان من جميع الوجوه والجائع اذا كان عنده
رغيفان متساويان من جميع الوجوه انما المحال هو ترجيح احد المتساويين اي وقوع احد
هما من غير مرجح اي بلا فاعل موجود وهو غير لازم من كون الارادة مرجحة كما لا يخفى وانت
خبير بان هذا الجواب لا يجدي نفعا اذ يجوز ان يكون تخصص احد المقدورين بالوقوع
في وقت معين هي القدرة واستواء نسبتها الى الطرفين والاوقات انما يستلزم الترجيح بلا مرجح
لا الترجيح بلا مرجح اذ المرجح من يجب بوالذات وهو الذات وهو موجود والفرض بان يكون له
القدرة مرجحة يستلزم الترجيح دون الارادة فتامل على ان نقول قد صرح السيد الشريف
في شرح المواقف في بحث الامكان ان الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجح بلا مرجح هنا ولا محذور
عن هذا اللهم الا بان يقال ان التعلق الارادي بترجيح احد الطرفين يحتاج الى تعلق آخر
مخصص وهكذا الى ما لا نهاية له والتعلقات امور اعتبارية لا يجري فيها برهان التطبيق وما
قالوا فيها ليس بمرجح وفيه تامل فتدبر وتحقيقه اي تحقيق ان العلم غير الصفة التي ترجح احد
المقدورين بالوقوع انه لو كان عينها فلا يخ اما ان يكون مرجح احد الطرفين العلم بنفس
حقيقة المقدور او العلم بوقوعه ووجوده في الخارج وكل منهما لا يصير مخصصا اما اولا
فلانه عام شامل للواقع وغيره فانه تعالى يعلم الممكن والممتنع والواجب فلا يكون مخصصا
له وهو ظاهر واما الثاني فلان العلم بوقوع الشيء فرع وتابع لكونه متحققا في الحال او في
الاستقبال فان المعلوم هو الامر والعلم صورة له وظل له وحكاية عنه سواء كان معه
مقدما عليه وهو الفعلي او متاخرا عنه وهو الانفعالي والصورة والحكاية عن الشيء فرع
ذلك الشيء حتى لو لم يكن ذلك الشيء بتلك الحيثية التي تعلقت بها العلم لا يكون علما بل جهلا او
اذا كان العلم بوقوع الشيء فرع كون الشيء متحققا فلا يكون عين الارادة التي كون الشيء
متحققا فرع وتابع له وبما حررنا لك اندفع ما قيل ان كون العلم تصوريا او تصديقا انما يتم
في العلم الحصولي والعلم الله تعالى حضوري اذ ليس المراد بالتصور والتصديق ما هو في
العلم الحصولي اعني الصورة الحاصلة بدون الحكم او مع الحكم بل العلم بنفس حقيقة الشيء او
العلم بوقوعه سواء كان حضوريا او حصوليا واندفع ايضا ما قيل انا لا نسلم ان التصديق

فرع

فرع الوقوع انما يكون كذلك لو كان الزمان الماضي معتبرا في القضية المصدقة اما اذا كانت
القضية ممكنة عامة او مطلقة عامة او مقيدة بالزمان المستقبل فلا يكون التصديق بها فرع
وقوعها لان التصديق على هذا التقدير وان لم يكن فرعا للوقوع بمعنى تاخره عنه في الوجود
لكنه فرع له بالمعنى الذي ذكرناه اعني كونه علما وحكاية عنها وهذا القدر كاف لعدم
كونه متحدا لوقوعه كما لا يخفى على ذوي الافهام بقي ههنا بحث وما ذكره صاحب نقد
المحصل ان هذا مخالف لما تقرر عندهم من ان ما علم الله تعالى وقوعه يجب ان يقع تامل فتدبر
ويندفع قول الحكماء اي بما ذكرنا ان العلم بالوقوع سواء كان مقدما عليه او مؤخرا
عنه اندفع ما قال الحكماء ان العلم التابع لوجود الاشياء هو العلم الانفعالي الذي يكون
مستفادا من الوجود الخارجي كعلمنا بالسماء والارض دون العلم الفعلي الذي يكون الوجود
الخارجي مستفادا منه كما يصور النساج ثم يحصل وعلمه تعالى من قبيل الفعلي اذ هو يعلم
الاشياء كما هي قبل ان توجد فلا يكون تابعا بما يجوز ان يكون معها لوقوع الاشياء في اوقاتها
وانما قلنا انه يندفع لانهم ان اراد وا به انه ليس فاعلا وحكاية عنه فهو باطل وان اراد وا انه
ليس تابعا في الوجود الخارجي والتحقيق لانه مقدم عليه فهو مسلم لكنه لا يضر بهذا القدر
معها لوقوع المقدور كما لا يخفى نعم يرد ان يقال انه يعني يرد ان يقال انه يلزم من عدم
كون العلم بنفس المقدور او العلم بوقوعه معها ان لا يكون العلم مطلقا معها جوازا ان يكون
المرجح هو العلم بالمصلحة وهو ليس فرعا بوقوع الفعل بان يكون وقوع الفعل اصلا او
العلم به فيه من المصلحة فلا وحكاية عنه وهو ظاهر واجاب عنه بعض العلماء بان العلم
بالمصلحة انما يكون معها اذا كان مراعات الاصلح واجبة عليه تعالى وليس كذلك كما بين
في محله فيجوز ان يترك ما فيه المصلحة ويفعل ما لا مصلحة فيه فلا يكون مخصصا تامل
حتى يتكشف لك حقيقة الحال ويزيل القال فان قلت يلزم ان يكون الله لا يخفى
ان هذا انما يرد ان لو قدر قوله لا مغلوب اي لا يكون مضطرا في افعاله بل يكون الله
افعاله على نسق واحد اما لو قدر بعدم كونه مغلوب الطبيعة في افعاله فلا لان الجماد
يجوز الطبيعة في افعاله غير مختار فيها فلم يكن معنى كونه تعالى مريدا انه ليس اقاسر
في افعاله تعالى وليس بساه فيها ولا مغلوب الطبيعة فيها بل يفعل باختياره فلم يكن
راجعا الى نفي كون الارادة صفة ثبوتية زائدة على ذاته تعالى ولذا قال الشريف في شرح المقاصد
لا خفاء في ان هذا موافق للفلاسفة في نفي كون الواجب مريدا اي فاعلا على سبيل القصد
والاختيار ثم قوله ان قلت يلزم منه ان يكون الجماد مريدا تقريره ان هذا السلوب

نسخة الشارح

الارادة تابع للعلم التصوري لا للعلم التصديقي
فالعلم التصديقي بالوقوع تابع للارادة التابعة للعلم
التصوري فلا دور افاده لتعلق العلم التصوري
بالوقوع الذي هو تابع للارادة المتعلقة بالعلم التصوري

متحققة في الجماد فلو كان الاتصاف بمجرد هذا السلوب كافيا في كونه مريدا لزم ان يكون الجماد مريدا وجواب المحشي موافق له وهو ان هذا تفسير لارادة الواجب يعني ان هذه السلوب انما يكون الارادة للواجب لا في غيره فلون الجماد ليس بمكره ولا ساه ومغلوب لا يستلزم كونه مريدا وقال بعض الفضلاء ان مقصود المعترض انه لو كفى مجرد ذلك في صحة اطلاق المريد على الواجب لصح اطلاقه على الجماد لتحقق ما يوجب صحة الاطلاق فيه ولا يخفى ان جواب المحشي غير تام اقول هذا التقرير فاسد لانا لا نم تحقق ما يوجب صحة الاطلاق في الجماد لان الموجب لصحة الاطلاق كون الواجب غير مكره ولا ساه ولا مغلوب لا كون شيء من الاشياء كذلك على ما يشعر بذلك قوله اذ ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب بارجاع الضمير الراجع الى الواجب تف والحاصل انه ان اورد السؤال بان الجماد ايضا متصف بعدم المكره والسهو والمغلوبية فلزم ان يكون مريدا يكون موجها ويجاب بما اجاب به المحشي وان اورد بان التعريف صادق على الجماد فيلزم ان يكون مريدا فهو فاسد لعدم صدق التعريف عليه ضرورة اخذ الواجب في التعريف فتدبر فانه دقيق قوله نعم يرد عليه يعني يرد على ان الارادة اذا كانت عبارة عن السلوب المذكورة لا يكون موجبة لتخصيص احد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات لان نسبتها الى كل الاوقات والمقدورات على السوا كما لا يخفى قوله ان اريد اي اريد ان الفعل صادر عن الذات مع عدم كونه مكرها وساهيا ومغلوبا في ذلك فهو قولنا بان الواجب موجب في افعاله لكون الافعال مقتضى ذاته من غير ان يكون بتوسط صفة بها يجمع الفعل والترك قبل من فسر الارادة بالسلوب المذكورة اثبت المشية فلكن في المرجح قوله الملازمة غير مسلمة عندهم لان تخلف المراد عن الارادة جائز عندهم لان يقولون ان الله تعالى اراد ايمان الكافر وطاعة الفاسق لكنه لم يقع وبعضهم يسلمون الملازمة ويفرقون بين الارادة والمشية ويقولون تخلف المراد جائز دون ما تعلق به المشية ولعلهم يخصصون المشية القدرية قوله لكن الكلام على التحقيق فان التحقيق ان كل ما اراد الله تعالى فهو كائن ومراد لله ان لم يكن مرضيا وما مورا به بل قد يكون منهيا عنه اجماعا من اهل الحق ولقوله تعالى ولو شاء ربك لامن من في الارض كلهم جميعا وقوله تعالى ولو شاء لهداكم اجمعين ولقول عليه السلام ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن قوله قيل عليه اي قائل هو لانا ذاره الشارح الاخير للعقائد وحاصله ان الدليل انما يدل على ان المعنى الذي يجده المخبر حين الاخبار مغايرا للعلم بمعنى التصديق الذي لا مطلق العلم الشامل للتصور والتصديق فان كل عاقل

يجد

يصدر الاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة وعلى تقدير التسليم ان هذا الدليل غير تام في شأنه تف اذ لا يمكن ان يقال انه تف اخبر عما لا يعلم لانه يستلزم الجهل والكذب وكلاهما منزه عنهما ذاته تف وقياس الغائب على الشاهد على ما قال الامام الرازي من انه لما ثبت مغايرته للعلم في الشاهد فكذلك في الغائب اذ لا يختلف فيهما حقيقة الخبر بالاجماع غير مفيد في المطالب التي يطلب فيها اليقين واجيب عنه بان الذي يجعله ان يكون مدلولا للكلام الاخباري حتى يوجد العلم التصديقي دون العلم التصوري فلا حاجة الى بيان مغايرته لرواني قياس الغائب على الشاهد يفيد الالزام على الخصم بقولهم به وقد يقال المراد هنا مجرد تصور الكلام النفسي بحيث يمتاز عن الكلام الله اللفظي والعلم والارادة واما اثباته للواجب تف فذلك نقل عن الانبياء عليهم السلام ولا يخفى متانة الكل اما في الاول فلانه انما يتم اذا كان دلالة الكلام الاخباري عليه دلالة وضعية اما اذا كان دلالته الاثر على المؤثر فلا واما الثاني فلان الزام غير مسلم هنا بل المراد اثبات المعتقد الذي هو من جملة مهمات الامور الدينية واما الثالث فلان نقل عن الانبياء بالتواتر انما يدل على ثبوت الكلام لا على كونه مغايرا للسواه في ذاته فلا بد من بيان المغايرة والمغايرة في ذاته تف حتى يحمل تواتر النقل بثبوته على ظاهره ويؤل قوله واعلم هذا للقائم من مجازا لافهام نقل عنه يجوز بالبناء للمفعول والجيم انتهى فعلى الاول من جرت الموضع اجوره حوزا سلكته وسرت فيه وعلى الثاني من حاز الابل يحوزها ويحيزها بالجوز والجيز السوق اللين قوله المعنى الذي نجده اه يعني ان المعنى الذي نجده في انفسنا عند اخبارنا عن قيام زيد اعني النسبة الايجابية بينهما لا يتغير بتغير الجمل ومدلولاتها المتغيرة بتغيرها اعني المدلولات اللغوية التي يسمونها في الاصطلاح معاني اول وهو ظاهر فان العبارات تختلف بحسب الازمنة والامكنة والاقوام وبحسبها يختلف مدلولاتها من غير اختلاف وتغير في ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى بالعبارة يدل عليه بالكتابة والاشارة ايضا فعلم ان غير الكلام اللفظي الذي هو له العبارة ومدلولاتها التي تتغير بتغيرها بتغير العبارات فيلزم قيام الحادث بذاته تف قال بعض الفضلاء وانت خبير بان ما ذكره انما يتم اذا ثبت كون المعنى المذكور كلاما نفسيا ولم يثبت بعد وايضا ان الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي عند اهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول العبارات في توجيه كلامهم بعيد عن مقصودهم بمراحل اقول الذي هنا هو مجرد بيان ان المعنى الذي يعبر عنه بالعبارات والكنايات

جواب السؤال الاول منهم

والحق أو جواب عن الاعتراض المذكور وحاصل كلامه في صورة الاخبار حالة ذهنية موجودة في الخارج وفي صورة الامر حالة ذهنية موجودة في الخارج ايضا
وجد هناك التصديق بمضمون الخبر او لا كذلك وفي صورة الامر الموجود في الخارج غير الحالة التي يعبر عنها بالامر الموجود في الخارج
المجنون والساهي وامثالهما وجد طلب والارادة المأمور به او لم يوجد شيء منهما بل وجد الطلب والارادة بخلاف الامور والامر تعبير عن هذه الحالة ثم

والاشارات مغايرا للعلم واعلم ان الكلام نفسي ام لا فربما يطلب آخر اثبته الشارح بقوله
هذا الكلام نفسيا كما اشار اليه الاصطلاحي وليس المراد بقولهم الكلام النفسي مدلول
اللفظي او المدلول اللغوي الذي يتغير بتغيرات العبارات والاصطلاحات كيف
وهو مستلزم لقيام الحوادث بذاته تعالى بل المراد ان المعنى الذي هو غرض المتكلم من الكلام
الذي لا يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات وهو الاصلي بالنسبة الى الالفاظ المعتبرة عنه
بالمعاني الثانية في الاصطلاح قال ثم ان الشاك اما بيان لمغايرته للعلم يعني ان الشاك
يحصل التصورات الثلثة ويجد ذلك المعنى اعني النسبة الايجابية عند عدم قصد الا
الخبار عنها فيكون مغايرا للتصور ما اخبر به ثم انا اذا قصد الاخبار عن ذلك يجد في نفسه
تلك النسبة الايجابية التي يعبر عنها بزيد قائم او ثبت له القيام او اتصف بالقيام او نحو
ذلك مع عدم علمه بوقوع النسبة لكونه شاكا فيكون مغايرا للتصديق بما اخبر ايضا او
وفيه بحث من وجوه الاول انه يرد عليه بعض ما يرد على الاول من هذا الدليل غير تام في ذاته
تعالى اذ لا يصح كونه تعالى شاكا ولا اخبارا عن الجهل وقوعه وقيس الغائب على الشاهد
لا يفيد والثاني انا نمنع ان زيدا بعدم علمه بوقوع النسبة عدم التصديق به فلم لا يجوز
المغايرة لمطلق العلم وان اريد عدم تصوره ايضا فهو ممنوع والثالث وهو يرد على الاول
ايضا انا لا نم تحقق حقيقة الخبر في تلك الصورة بل ليس هنا الا مجرد لفظ اخبر ولعل
في قوله تدبر اشارة الى ما ذكرنا تأمل فانه من مطارح الاذكياء قال والحق ان عبارة عن
الحالة اي والحق ان الامر مغاير للارادة لان الامر تعبير عن الحالة التي تحصل في ذهن الآمر
عن قصد الامر اعني النسبة الايجابية التي هي بطريق الاشعار سواء اراد وقوع ما تعلق به
الامر او لم يرد عدم وقوعه وان كان هذا مغايرة قال فالمراد في التلويح ثبوت الشرع اي يعني
ان ثبوت شريعة نبينا عليه السلام موقوف على وجود الباري تعالى وعلمه وقدرته وكلامه
وعلى تصديق النبي عليه السلام بدلالة معجزاته اما توقفه على ما سوى الكلام فان
ثبوته موقوف على ثبوت نبوته عليه السلام وهو موقوف على ظهور امر خارق يكون فعل
الله تعالى او تصديق من حال ادعاء النبوة موافقا لدعواه ولا شك ان خرق العادة
حين الادعاء موافقا للدعوى موقوف على كونه تعالى قادرا مختارا موجودا عالما ولا يخفى
الرسول من ارسل الله تعالى لتبليغ الاحكام فلا بد ان يكون المرسل موجودا قادرا على
الارسال فلان يكون عالما بمعناه مختارا يختار لمن يشاء من عباده واما توقفه على الكلام
فلان اكثر الاحكام التي جاء بها نبينا عليه السلام مأخوذ من الكتاب وهو اقوى الادلة

اليه شرعيته واعلامها وثبوته موقوف على كونه تعالى متكلما وعاذكرنا ظهر ضعف ما قال
بعض الفضلاء ولعل تحقيق عدم توقف الشرع على التصديق بالكلام اذ يجوز
ارسال الملائكة بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا بارسالهم وما يتعلق بها من
الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها ويصدقهم بان يخلق المعجزة في ايديهم من
غير احتياج في شيء من ذلك الى اتصافه بالكلام لان الكلام في شريعة نبينا عليه السلام
وتوقف على التصديق بكلامه تعالى كما لا يخفى قال فبين كلاميه تدافع اه لانا نمنع التدافع
اذ الايمان بكلامه تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه ههنا يدل على انه يتوقف على الشرع حيث
اثبت كلامه تعالى باجماع الامة الذي هو موقوف على ثبوت الشرع وعلم انه لا تدافع
في اثبات هذا الدافع لان نفي هذا الكلام من التلويح فان الشارح صرح في هذا بانه ايضا
فان ثبوت الشرع موقوف على الكلام فلا يمكن اثبات الكلام به حيث قال في بيان قوله
اي العليم القادر السميع البصير الشاني المريد وايضا قد ورد الشرع بها وبعضها مما
لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود
الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه قال لا بد في التوفيق من التحمل
لاحاجة الى التحمل بل التوفيق بينهما جلي لان ما قال في التلويح هو ان ثبوت الشرع موقوف
على ثبوت كلامه تعالى وما قاله ههنا ان ثبوت الكلام موقوف على ثبوت الاجماع غير موقوف
على ثبوت الشرع حتى يلزم ما ذكر بل على صدق النبي عليه السلام لان مبناه قول عليه
السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وصدقه
عليه السلام موقوف على ظهور امر خارق على يده لا على ثبوت الشرع فالشارح المحقق
ان تكلم بمعنى الاتصاف بالكلام او اتصف به واقعا كان المتكلم بالكلام النفسي
من احدث في جسم الحركات كما هو العرف واللغة هو الاتصاف بالكلام اللفظي قائم
بالجسم الذي احدث فيه الحركات كما هو العرف واللغة هو الاتصاف بالكلام اللفظي
ان الكلام هو الاتصاف بالكلام النفسي وان لم يتصف باللفظي

لايستلزم قيام الكلام فان معنى التكلم ايجاد الكلام والقائم بذاته تعالى هو الايجاد والملزوم
عرض موجد موجود في محل آخر فلا يلزم ثبوت الكلام النفسي فيه ان المعتزلة غير
قائلين بقيام التكلم بمعنى خلق الكلام ايضا بل اطلاق المتكلم وغيره والخالق
عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل في غيره قال في شرح المختصر العضدي في مبادئ
لايشتق اسم الفاعل لشئ باعتبار معنى حاصل لغيره خلافا للمعتزلة قالوا اطلق
الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق وهو المخلوق انتهى كلامه كيف وهم غير قائلين بالصفة
والقيام والثبوت مع انهم يقولون بانه تعالى متكلم بمعنى انه موجد الكلام وحال الموجد
عليه تعالى لا يوجب قيام المأخذ به وايضا المختار عندهم ان الكلام هو الحروف والاصوات
القائم بذات الحافظ والقارئ التي يستحيل بقاؤها فايجاد تلك الحروف قائم بذات
الحافظ والقارئ لان افعال العباد مخلوقة لهم لا بذاته تعالى تأمل قوله وهو عدول
عن الخط واللفظ يعني ما قاله المعتزلة من ان معنى التكلم ايجاد الحروف وخلاف الخط واللفظ
فان المتحرك من قام به الحركة لا من اوجده ولو في محل آخر بخلاف ما اذا سمونا قائلا
يقولا انا قائم فانا نسميه متكلما وان لم نعلم ان الموجد لهذا الكلام اي شئ بل وان علمنا
ان موجده هو الله تعالى على رأي اهل الحق واما الكرامية فقالوا ان بحدوثه اي قالوا
بان الكلام المركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته تعالى وهو يسمونه قول الله
تعالى واما الكلام القديم عندهم فهو القدرة على التكلم على ما مر قال في شرح المقاصد
رأي الكرامية ان بعض السور هو من البعض وان مخالفة الضرورة الشرع من مخالفة الدليل
وذهبوا الى ان المتكلم من الحروف مع حدوثها قائم بذاته تعالى انتهى كلامه هذا هو المشهور
لكنه قال في المواقف في باب التركيبات ان الكرامية انما يقولون بقيام الحادث الذي يخلقه
الباري في ايجاد الخلق وهو قول الكن والارادة على اختلاف بينهما قوله هذا مذهب
بعض الاشاعرة وهو عبد الله بن سعيد القطان وجماعة من المتقدمين قالوا ان كلام
الله صفة واحدة لا تعدد فيها انما التعدد بحسب التعلقات الحادثة بحسب حدوث
المتعلقات وذلك فيما لا يزال فيقال يرد عليه انه اذا كان الكلام النفسي مدلول اللفظي لزم ان
يكون متعددا تعدد اللفظي ومن ثم ذهب الجمهور الى ازلية التعلقات اقول هذا انما يلزم
لو كان دلالة اللفظي عليه دلالة الموضوع له وليس كذلك عندهم بل هو دلالة الاثر على المؤثر
ولا يلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر قوله والحق اي الجواب الحق المطابق لمذهب الجمهور
ان عدم جواز وجود الكلام بدون التعلقات في الازل لانا في ان يكون ذلك الصفة

واحدة

واحدة حقيقة غير متكثرة بحسب الذات فان التكثر بحسب التعلقات والاضافات لا يوجب
التكثر بحسب الذات وانما كان هذا الجواب حقا لعدم الاحتياج فيه الى القول بان دلالة
اللفظي عليه دلالة الاثر على المؤثر الذي خلاف الظاهر واعترض على مذهب الحدوث
انه نقل عنه في الحاشية هذا الاعتراض ليس مختصا بمذهب الحدوث فلا وجه لاختصاص
وهو الذي ذكره الشارح جوابه فلا وجه لايراده الا ان يراد تلخيص السؤال والجواب
(الاعتراض الى هنا)
وح يرد الاول انتهى كلامه يعني ان هذا الاعتراض وارد على مذهب الجمهور القائلين
بان تعلقات الكلام ازلية بان يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير امر ولا شئ ولا
خبر ولا يمكن وجود العام الا في ضمن الخاص فلا وجه للتخصيص بمذهب الحدوث واجيب
بانه اورد السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما
لا يزال ولو جعل التعلق ازليا يعرف منه ايراد السؤال عليه والجواب عنه بالمقايسة و
منشأ الاعتراض اشتباه النفسي بالكلام اللفظي فان اللفظي لا يخرج عن هذه الاقسام
والا يوجد بدونها فكذا النفسي بالكلام اللفظي والا فجعل الاقسام انواعا
لصفة شخصية مما لا يقدم عليه احد قوله فان الامر من حيث هو اي ان الامر الذي
هو الطلب بطريق الاستعلاء من حيث هو كذلك غير الخبر الذي هو الاعلام من
وقوع النسبة او عدم وقوعها من حيث هو كذلك بداهة على ذلك الاختلاف في لوازمها
فان الاول غير محتمل للصدق والكذب بخلاف الثاني قوله بخلاف الكلام دفع لما عسى
ان يقال اذا كان الامر من حيث هو مغايرا للخبر يلزم ان يكون مغايرا للكلام لانه
عين الخبر على ما قالتم من انه صفة واحدة شخصية لا تكثر فيه بحسب الذات بل بحسب
التعلقات فيلزمكم ان يقولوا بانقسام الكلام الى الانواع المذكورة في الازل كما يلزم
لمن جعله في الازل خبرا وحاصل الدفع انه لا يلزم من مغايرة الخبر مغايرة للكلام
فان الامر من حيث هو كلام مخصوص يعني انه هو ذلك الصفة الشخصية الا ان حصل
لخصوصية باعتبار تعلقه بالمأمور به وهو لا يخرجه عن كونه ذلك الشخص نعم يخرجه عن
كونه متصفا بجهة اخرى من كونه خبرا او نهيا او الاستفهاما او نداء ونظيره ان زيدا
من حيث انه عالم يصدق عليه زيد وقائم يخرج بهذا الاعتبار عن كونه زيدا وقائما يصدق عليه
بذلك الاعتبار انه زيد من جهة اخرى كجهة كونه كاتبا والشريف ان هذه اضافات
عارضة لغير داخلة في هويته فلا تخرج بهذا الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص نعم
ان هذه التعلقات والاضافات متباينة فلا يصدق بعضها حين صدق البعض الآخر

بخصوصية اخرى نسخ

ولما حاصل ان ما نقل عنه مشتمل على امرين الاول ان تخصيص
هذا الاعتراض بمذهب الحدوث تخصيص بلا مخصص والثاني
والى ان هذا الاعتراض هو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه
ان هذا الاعتراض مستدرك واجيب عنهما بما اورد السؤال
لايراده والاستدراك انما هو ان لو وقع اي مع ان قد اقدى
كما وقع او هو ان الكلام في عدم
فعلم واعترض اي حاصل ان حدوث تلك الاقسام يستلزم
حدوث الكلام والا يخفى عليك ان السؤال لا يتم على هذا الوجه
وذكر لا عال ولا يخفى عليك ان السؤال كما وقع فيما بينهم
من جعل التعلقات ازلية وورده على مذهب الازلية
يقال في توجيه كلام ازلي وورده على مذهب الحادثة
على مذهب الحادثة وقيل يتم على هذا ايضا فان نفسي
لا يخلو التعلقات ازلية كانت او غير ازلية ليست من جنس الكلام
التعلقات ازلية كانت او غير ازلية ليست من جنس الكلام
بدون انواعها اذ لا وجود في الازل لنوع من تلك الانواع
على الوجود فيه هو الكلام فقط وانت خبير بما فيه فان
فان كانت التعلقات ازلية كانت الانواع ازلية ايضا و
صوفر واجب بالغير وان كانت الانواع ازلية لكنها
ليست انواعا حقيقية فيلزم وجود الجنس بدون
الانواع الحقيقية فيها القول بالامتناع ثم ثم

قال الفاضل الحلبي يرد عليه ان هذا لو تم لدل على كلية لفظ زيد الا يرى انه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من حيث هو كاتب ومن حيث هو عالم ومن حيث هو قائم الى غير ذلك من الاعتبارات التي لا يكاد ان ينهى ولا يخفى ان ليس شيء لان الصدق المعتبر في مفهوم الكلي المقول على المختلفين بالعدد ان يكون مقولا في جواب ما هو بحسب ما يسئل عنها بما هي يقع ذلك الكلي جوابا عنه لا ان يكون محمولا عليها ولا شك ان لو سئل ان زيد الكاتب والعالم والقائم وان تم ما هم يقال في جواب ان انه زيد على ما بين في موضعه فلا يوجب الاتحاد ولا التزم الاتحاد بين كل امرين بينهما ملازمة وذلك بديهي البطلان قال ولو سلم فحمل البعض اه اي ولو سلم ان الاستلزام يوجب الاتحاد فحمل الامر والنهي والاستفهام والنداء ونحوها على الخبر ليس اولى من عكسه اذ لا شك في وجود نوع الاستلزام بين الكل اذ ما من خبر الا يستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وطلب الاقبال عليه كما لا يخفى وبهذا ظهر فساد ما قاله الفاضل الحلبي ان استلزام الاخبار للانشاء غير بين ولا مبين ولو ادعي مجرد الجواز والامكان فهو غير مفيد وقد يقال في وجه الترجيح كما طلب في الكلام اللفظي يحصل بتصرف في نحو الكلام الخبري فان قولنا اضرب حصل بالتصرف في تطريب على ما بين في الصرف فيكون الخبر اصلا في اللفظي فكذا في النفسي وانت خبير بان هذا كله لا يفيد الجزم على ان الرجوع في اللفظي ايضا غير متفق قال يرد عليه ان فيه اه اي ان المتحقق في صورة تصور الرجل الابن وامره بشيء هو العزم على الطلب وتخيل وهو ممكن واما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل قبيحا بل هو هو لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال كذا في شرح المواقف وفيه انه محال اذا طلب ان يأتي بالفعل حال عدمه واما اذا طلب ان يأتي به بعد وجوده فلا قبح والحق ان نفس الطلب من المعدوم وان كان المطلوب الاتيان حال الوجود محال اذ المعدوم ليس بشيء فهو غير قابل للخطاب ولا يبعد للطلب وان كان المطلوب الاتيان حال الوجود من فهم الخطاب قال لا يقال ان يأمرنا النبي عليه السلام يعني ان ما ذكرتم من ان في الصورة المذكورة العزم على الطلب يقتضي ان لا يأمرنا النبي عليه السلام شيء ولا بينهما ما بل عزم الامر والنهي بالنسبة الينا وانه قطعي البطلان ضرورة ان خطاب النبي عليه السلام عام لكل مكلف يولد الى يوم القيمة ولذا وجب الامتثال او اختص خطابا بمن هو عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا قال لانا نقول فرق بين الامر الصريح يعني ان خطاباته عليه السلام ظاهرين بالقصد الحقيقة

كثيرين مختلفين يوضحه ان

قوله هذا اعلم اه هذا على تقدير بيان ان يكون الامر للعموم ماموراً في وقت وجوده وما لا فلا يكون ماموراً في ذلك الوقت فتدبر منه

والمختلفين

والخطاب بالنهي والنفي والخطاب للمعدوم ضمنا وتعاليقا سفها قال فان القرآن اه يعني اطلاق لفظ القرآن شايع على ذلك المؤلف عند اهل اللغة والقراء وعلماء اصول الفقه بخلاف كلام الله تعالى فانه وان كان للقرآن مشتركا بين اللفظي والنفسي لكن المتبادر منه ولو في عرف اهل السنة والجماعة هو النفسي وقيل وجه سبق الذهن من القرآن الى هذا المؤلف ان القرآن يشعر بالقراءة المتعلقة باللفظ دون المعنى قال وفيه تنبيه على التوارد اي في ذكر الكلام بعد القرآن تنبيه على توارد فهم كما يقال الانسان بشر ضاحك ولا يخفى ان التنبيه انما يحصل لان قول كلام الله تعالى عطف بيان لقوله والقرآن فانه حينئذ يكون متحدا معه في المفهوم اورد لتوضيحه لا بد له لان المتبادر هو الحكم على القرآن بانه غير مخلوق لا على كلام الله تعالى قال وقد ثبت الكلام اه دفع لما يقال انه اذا كان النقل مخالفا للعقل يجب صرفه عن الظاهر وههنا كذلك فانه لو حمل المتكلم على من ثبت له الكلام يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لا معنى للكلام الا المركب من الاصوات والحروف المشروطة بوجود البعض بانتفاء البعض الآخر وحاصل الدفع انا نقول قد ثبت الكلام النفسي الذي ليس فيه شائبة الحدوث فلا حاجة لنا الى العدول الى الظاهر وحمل المتكلم على موجد الحروف والاصوات قال يرد به الصحيح يجب اللغة اه دفع لما يقال انها قد تثبت بالاجماع صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لايهام معنى الانتصاف والقيام والتحيز ومايوهم الفساد وايضا قد توقف على ان الشرع عند المعتزلة يجلاف المتكلم اذ قد ورد به الشرع وحاصل الدفع ان المراد انه يصح وصف الباري بالمشتق عن الاعراض المخلوقة لا يجب اللغة بان يقال انه اسود وابيض ومتحرك ومنجسم ومتحيز الى غير ذلك ولا شك انه غير صحيح يجب اللغة الا يرى انه لا يصح ان يقال لمن القى الحجر واوجد الحركة فيه عندهم ورى المعتزلة ان ذلك الشخص متحرك قال يرد عليه اه يعني ان اللفظ المتبادر من قولنا واذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به حقيقة الموجود واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به الفاظ المتعلقة ان القرآن يطلق بالاشتراك او الحقيقة والمجاز على المعنيين النفسي واللفظي فاذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسي واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به اللفظي والمخيل والاشكال ويرد عليه ان المتحقق جواب المص على ما يدل عليه قول وتحقيقه وهذا جواب آخر لا تحقيق جواب المص لان حاصل جواب المص ان القرآن بمعنى الكلام النفسي يوصف بكونه مكتوبا ومقروءا ومسموعا ومحفوظا

باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن فهي اوصاف له باعتبار الامور الدالة عليه
لا باعتبار حقيقة بل من قبيل الاوصاف التي تجري على غير من هي له كما يقال زيد مكتوب و
ملفوظ ومسموع باعتبار وجوداته الاربعة وحاصل جواب الشارح الموصوف
بهذه الاوصاف اللفظي الحادث دون النفسي القديم وانما قلنا ان الظاهر من
قوله واذا وصف انه لا يمكن توجيهه بحيث يكون تحقيقا لجواب المحشي بان يقال معنى قوله
ويراد به الحقيقة الموجودة ان الملحوظ في هذه الصورة ذاته الموجودة في الخارج من
غير ملاحظة امر يدل عليها ذهنا من قبيل وصف الشيء بما هو حاله حقيقة بخلاف
ما اذا وصف بما هو من لوازم المحدثات اذ لا بد فيه من ملاحظة ما هو يدل عليه حتى
يظهر صحة الوصف به لعلاقة الدالية والمدلولية فعلى هذا معنى قوله يراد به الفاظ التي
يراد بها حقيقة من حيث هي بلا ملاحظة معها المخلوقة او المجعلة او الاشكال المنقوشة فيكون
تحقيقا لجواب المحشي كما لا يخفى قال الفاضل الحلبي هذا انما يرد لو كان معنى قوله الشارح وتحقيقا
تحقيق جواب المحشي وليس كذلك بل هو جواب آخر لان جواب المحشي لما كان بعيدا لخلافه
القاعدة الشريفة فقال الشارح وتحقيقا اي تحقيق الجواب الشهي ولا يخفى عليك انه لو كان معنى
مقصود الشارح ايراد جواب آخر غير جواب المحشي كما توهمه المعتزلي فلا معنى لايراد قوله ان اللفظ وجود
الاعيان اه بل الجواب ح ان يقول وتحقيقه ان القرآن يطلق عن معنيين الكلام النفسي
واللفظي فحيث يوصف بما هو من لوازم القديم يراد به والمدون من فصوله وتحقيقه
وتحقيقا اي تحقيق جواب المحشي لا تحقيق جواب آخر تأمل في هذا المقام فانه مزالق الاقدام
قوله والتفصيل انما تمسك اه يعني تفصيل الكلام في هذا جواب آخر لا تحقيق جواب
المحشي ان المعتزلي تمسك بان القرآن متصف بالاوصاف التي هي من سمات الحدوث فيكون
حادثا اجيب عنه تارة بان وصفه بالاوصاف المذكورة ليس حقيقة حتى يلزم حدوثه
بل هو مجاز عقلي من قبيل وصف المدلول بصفة الدال كما يقال اسمعت هذا المعنى من فلان
وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي وهذا حاصل جواب المحشي واجيب عنه تارة اخرى
بان الموصوف بهذه الاوصاف وهو اللفظي وهو حادث عندنا انما القديم هو النفسي وهو
غير متصف بهذه الاوصاف والقرآن يطلق عليهما اما بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز هذا
حاصل ما قرره الشارح بقوله فحيث يوصف قوله وقال بعضهم اه اي قال بعض من لم يجوز
سماع الكلام النفسي في وجه تخصيص موسى عليه السلام بالتكليم انه لما سمع كلام الله من جميع
الجهات على خلاف ما هو المعتاد خص به ولا يخفى ان هذا الوجه مندرج في عبارة الشارح

فان معنى

تحقيقا لجواب المحشي

فان معنى قوله فسمع موسى هو تاد الاعلى كلام الله تعالى بلا واسطة الملك والكتاب سواء
كان من جانب واحد لكن بصوت غير مكتسب العباد على ما هو من شان اسماعنا او
من جميع الجهات وكلاهما خرق العادة وانما قلنا عند من لم يجوز سماع الكلام الا
النفسي لانه من جوز سماعه كالشيخ الاشعري والامام الغزالي فهو يقول اخص بالله
سمع كلام الازلي بلا حرف ولا صوت كما يرى ذاته تعالى في الآخرة بلا كم وكيف وهم يجوزون
تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات قوله في اعتبار العلاقة
اي يعني ان قوله باعتبار دلالته عليه يدل على ان اطلاق كلام الله تعالى على اللفظ لعلاقة
دلالته عليه واعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لا مشتركا لان المشترك هو الذي
يكون معناه متعددا ولم يتخلل بينهما النقل مع ان المدعى ان كلام الله تعالى مشترك بين
الكلام النفسي القديم واللفظي الحادث ويلزم ايضا ان يكون استعمال الكلام مجازا في
المنقول عنه اعني الكلام النفسي بالنسبة الى الآن قوله ان اللفظ المنقول حقيقة في المنقول
عنه بالقياس الى الواضع الثاني الذي هو الآن قول على ما بيناه في محله وهو بعد لانه لو كان
مجازا في النفسي لصح نفيه عنه بأن يقال ليس معنى القديم كلام الله تعالى وهو ممنوع عندك قوله
وجوابه اه يعني ان النقل المعتبر في المنقول هو هجر المعنى الاول وتركه حتى لا يفهم بالقرينة
واعتبار العلاقة لا يقتضي ان يكون المعنى الاول مهجورا فانه يجوز ان يكون اللفظ اه
موضوعا بالاشتراك المعنوي بينهما علاقة مع عدم النقل والهجر كالانسان للعام
والخاص وفيما نحن فيه كذلك فان اطلاق الكلام على النفسي شايع فيما بينهم فيكون مشتركا
لا منقولا وانما قلنا ان النقل المعتبر في المنقول لان المجاز ايضا نقل لكن مع عدم هجر المعنى
الاول قال الفاضل الحلبي يرد عليه انا لا نسلم في ان الهجر معتبر في النقل بل المعتبر فيه كما حققه
الشارح في التهذيب هو الشهرة لمفظ في المعنى الثاني حيث قال ان تعدد مسمى اللفظ
فان وضع لها فمشترك والا فان اشتهر في الثاني فمنقول بسبب الاول والا فحقيقة و
مجاز انتهى كلامه اقول المراد من الاشتهار هو الاشتهار في المعنى الثاني بحيث يكون الاول
مهجورا على ما فسره شارحه بكيف ولو مطلق الاشتهار كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ
الذي اشتهر في المعنى المجازي منقولا قال في التلويح ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم
يتخلل بينهما نقل فهو مشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان فان
هجر الاول فمنقول والا فحقيقة وفي الثاني مجاز وايضا في شرح المطالع وان
كان معنى اللفظ متعددا فاما ان يتخلل بينهما نقل او لا فان تخلل فاما ان يكون ذلك لمناسبة

محل اضافة هو ان
بالاشتهار او المجاز

فان هجر الوضع الاول يسمى منقولا شرعيا او عرفيا او اصطلاحا على اختلاف الناقلين
وان لم يهجر المعنى الاول يسمى بالنسبة الى المعنى الاول حقيقة والثاني مجازا وكب بالقوة
مملوة من هذه البيان لحاجة الى النقل والاتيان قال اولا لهم فقول هذا بيان في الكونه
منقولا وبمجرد ذلك لا يتم جواب عن السؤال المذكور ولان لزوم الخ لا يكون مخصوصا بكونه
منقولا بل مع كونه مجازا في المعنى الاول يلزم المحال ايضا كما تقرر في السؤال واخفاء في
ان الهجر عن المعنى الاصلي غير معتبر في المجاز بل عدم الهجر معتبر فيه لا يفيد التفصي لفظ الوضع
في قوله الشرع وضعه لذلك مشعر باعتبار الوضع في المعنى الثاني واعتبار الوضع في المعنى الثاني
ينافي كونه مجازا اذ لا وضع في المجاز لانا نقول تحقق نوع وضع للمعنى الثاني بواسطة ملاحظة
المناسبة بينه وبين المعنى الاول مع ترك الاول مجازا بالنسبة الى المعنى الثاني حقيقة ما
بالنسبة الى المعنى الاول ولفظ الكلام على تقدير التاريخ كذلك فيلزم النقض انتهى اقول
لون لفظ الكلام كذلك على تقدير الشرع اذ معنى قوله وضعه لذلك باعتبار دلالته ان
تعيين لفظ الكلام لذلك الالفاظ لعلاقة الدالية والمدلولية ولا شك ان وضع شخصي
لكون كل من الموضوع له معينا وهو غير متحقق في المجاز والالم يبق فرق بينه وبين الحقيقة
بل المتحقق فيه الوضع النوعي بمعنى ان الواضع وضع مثلا نوع شخصي يجوز اطلاق لفظ
الدال على المدلول والملزوم على اللازم والملزوم اذا وجد القرائن بهذا شك لان ذلك
تتبع كتب اللغة والاصول فالفاضل المحشي والحق ان اعتبار العلاقة تقتضي كونه منقولا
لا مشتركا على ما هو المشهور قال في التلويح لما تعذر الاطلاع على ان النقل هل اعتبر العلاقة
اصلا اعتبر الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعل الاول منقولا وان لزم مجملا
فلزم في المرجل عدم العلاقة وفي المنقول وجود العلاقة انتهى كلامه اقول ادعاء ان
اقتضاء العلاقة كون المنقول مشهورا افتراء محض ليس في كتب المشهورة شائبة من
ذلك وما نقل من التلويح انما يدل ان وجود العلاقة معتبر في المنقول وعدم وجوده
معتبر في المرجل واما وجودها يستلزم كونه منقولا فلا كيف ولو كان مجرد العلاقة
كافيا في النقل لزم الا يكون اللفظ المستعمل في المعنى المجازي منقولا لتحقق العلاقة فيه
كما لا يخفى تأمل في هذا المقام فانه قد خبط فيه اولو الافهام منه وقد يجاب بان اعتبار العلاقة
اي قد يجاب عن الاعتراض المذكور بان تأخر الوضع الثاني معتبر في المنقول على ما هو
مقتضى النقل ومجرد اعتبار العلاقة لا يقتضي ان يكون الوضع الثاني متأخرا الوضع الاول
حتى يكون لفظ الكلام مجازا في المعنى جواز ان يعتبر الواضع العلاقة بين المعنيين

ويوضع لهما لفظا واحدا فيكون مشتركا لا منقولا كما لا يخفى منه وفي ان اثبات عدم
تعقب الوضع اه يعني في الجواب المذكور نظر لان المعترض لما كان مانعا لثبوت الاشتراك
الذي ادعاه الشريف بقوله ان الكلام الله اسم مشترك اه كان المجيب يقوله وقد يجاب مثبتا
للاشتراك فلا بد من اثبات عدم تعقب الوضعين وان الوضع الثاني غير متأخر عن الوضع
الاول لكن اثبات ذلك مشكل دونه خرط القتاد ولا ضرورة في التزام لوجود الجواب الذي
لا تخلف فيه وبما حررنا لك اندفع ما قاله الفاضل المحشي ان المجيب مانع لعدم تحقق الاشتراك
فكيفية الجواز ولا حاجة الى التزام اثباته تأمل منه وعليه ان الكلام اه يعني ان المراد
بقوله اسم اللفظ والمعنى ان اسم ذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه
بلساننا انزل على النبي عليه السلام كلاما حقيقة اذ ليس ذلك الشخص فان الاعراض لا
يتشخص بتشخص المحل وانه بعيد للقطع بان ما نقرأه هو القرآن المنزل على النبي
عليه السلام المتحدى به بذاته تعالى عن الالفاظ بأقصر سورة حتى يكفر منكر كونه كلام
الله تعالى وان اراد بانه اسم للنوع القائم بذاته تعالى عن الالفاظ المخصوصة مع قطع
النظر عن خصوصية المحل يلزم ان يكون اطلاق على الشخص القائم بذاته تعالى من حيث
خصوصية وشخصيته مجازا لكونه استعمال اللفظ في غير ما وضع له ازم بوضع اللفظ ذلك
الشخص بخصوصيته فهم في كلام الله تعالى عن الشخص القائم بذاته تعالى حقيقة
كما يصح ان يقال زيد ليس باسد وهو ظاهر البطلان وانما قيد بخصوصية لان اطلاق
العام على الخاص لا بخصوصه بل باعتبار عمومه وكونه فردا من افراده حقيقة لان
استعمال اللفظ فيما وضع له على ما بين في المحول وفيه بحث لانا ان اردنا بصحة النفي صحة
النوع عليه فلزومه ممنوع اذ لا يصح سلب النوع عن فرده حقيقة وان اردنا بصحة نفي
كون لفظ القرآن موضوعا بازاء بخصوصه فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع
وان اراد انه موضوع بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات الشخصية القائمة بذاته
تعالى وزوال القرآن يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث الجزئيات
القائم بذوات القراء ضرورة وجودها فيها بعد ما لم يكن وحدوث محالها ايضا مع
انه لا يقول بحدوثه اصلا بل يقول ان كلا واحد من اللفظ والمعنى الموضوع لفظ القرآن
قديم حيث قال القرآن اسم للفظ والمعنى وهو قديم انما الحدوث للقراءة العارضة له
ولا شك انه على هذا التدبير يلزم ان يكون اللفظ الذي وضع لفظ القرآن لحادثا
ضرورة ان الالفاظ القائمة باذهان القراء حادثة سواء اعتبرت مع الترتيب او بدونه

فان رفع بعد التعميم ما يقابل الخاص اختيار القول الاول
وما يقابله وكلاهما حد من كان بالذات وهو ما يقوم
الذات تحقق وان كان بغيره بالاعتبار تعلق فالتابع
فوجه الرفع ظاهر منه اقول

نعم انها مباينة للالفاظ القديمة القائمة بذاته تعالى وبهذا ظهر ما قاله الفاضل المحشي
من انه لا استحالة في وصف نوع كلام الله تعالى بالحدوث فان له افرادا متعددة بعضها
قديم وهو الشخص القائم بذاته تعالى وبعضها حادث وهو الاشخاص على هذا التقدير
ليست افرادا للقائمة بذوات المخلوقات فلا اشكال اصلا على ان هذه الاشخاص
على هذا التقدير ليست افرادا بل المعاني التي وضعت لكل واحد منها بالوضع العام
ولا يخلص الابان يجعل اه اي لا يخلص عن هذا الاعتراض الا بان يجعل لفظ الكلام
مشتركا بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع فلا يكون اطلاقه على ذلك الشخص
بخصوصه مجازا ولا يكون كلام متصفا بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورة تحقق
في ضمن الفرد القائم القائم بذاته تعالى ازلا وابدا نعم الحدوث لجزئيات الشخص تشخصات
المحال الحادثة نقل عنه بل لا يخلص الابان يجعل مشتركا بين ذلك النوع والفردين
الخاصين والا لزم ان يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على النبي عليه السلام كلام الله تعالى
مجازا وليس كذلك لما عرفت وفيه انه بقي لزوم ان يكون اطلاق الكلام على ما يقرأ
كل واحد منا بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه وذلك باطل بالاجماع وايضا يلزم ان يوصف
كلام الله تعالى بالحدوث حقيقة حدوث النظم المنزل على النبي عليه السلام قال بعض
الفضلاء فالمخلص اختيار الشق الاول وما يقرأ كل واحد منا كان بالذات هو ما
يقوم بذاته تعالى وان كان بغايره باعتبار تعلق قرأتنا به وفيه نظر يشكل الفرق بين
قيام صلوة زيد اه وكذلك يلزم ان لا يكون التحدي بكلام الله تعالى ضرورة ان معارضة البلغاء
على امور يقتضي ترتب الاجزاء من التقديم والتاخير واجيب بان غرضه ليس نفي الترتب
مطلقا بل الترتب الزماني الذي يقتضي وجود بعض الحروف في عدم الآخر كيف وان الحروف
بدون الهيئة والترتب الوضعي لا يكون كلمات ولا الكلمات كلاما ووجود الالفاظ المترتب
وضعا وان كان مستحيلا في حقنا بحاربي جرى العادة لعدم مساعدة الآلات لكن ليس
كذلك في حقه تعالى بل وجودها مجتمعة من لوازم ذاته وليس امتناع الاجتماع من مقتضيات ذواتها وفيه بحث اذ القول بالترتب الوضعي بين الحروف القائمة بذاته تعالى غير
مقبول لانه يتصور في الجسمانيات دون المجردات والا لزم انتفاؤها لما يرى ان الصور
القائمة بالنفس الناطقة ليس فيها ترتب وضعي وقد يقال في الجواب ان انتفاء الترتب
الزماني والوضعي لا يستلزم انتفاء الترتب الزماني والوضعي لا يستلزم فيها ترتب وضعي
لا يستلزم انتفاء الترتب مطلقا حتى يلزم عدم الفرق لجواز ان يكون هناك ترتب

وتاليف

وقد يحقق الفرق وعدم التصور به لا ينافي وجوده في نفس الامر قوله يرد على الجوابين
اه يلزم ان لا يكون الكلام المنزل على النبي عليه السلام وما يقرأ كل احد منا كلام الله تعالى
لان الكلام على هذا هو الالفاظ القائمة بذاته تعالى بالترتب الذي لا شعور به وهو غير متحقق
فيما ذكر ترتب هنا سوى الزماني وقيل في الجواب ان ذلك الذاهب يعترف بعدم الفرق
مطلقا فلا حاصل لتحقيقه ان كلام الله تعالى صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته الكمالية
وانما التعدد والتغاير بحسب التعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه ما ذكرا قوله وفيه بحث
اذ لا شعار في عبارته بان كلامه صفة حقيقية بسيطة كيف وكون الالفاظ القائمة
بذاته تعالى رجما بالحقيقة بسيطة مما لا يعقل ولا يتصور صحته قال لم يرد اه اي لم يرد
بالاخراج المعنى الاضافي الذي هو تعلق بين المخرج والمخرج اذ لا معنى لكونه حقا ان لنسبة
لا نسبة بينهما لا يتحقق الا بتحققهما فيكون حادثا البتة لحدوث المخرج بل اراد الصفة
الحقيقية التي هي مبدأ لهذه الاضافة وعدة لها وكذا سائر ما اراد به من الايجاد والاحداث
والابداع والاختراع والاحياء والاماتة والخلق والتخليق والترزيق الى غير ذلك فانه
ليس المراد معانيها التي هي الاضافات بل مبادئها قال يرد عليه انه يجوز بعض لانهم انما
ذهبوا الى التكوين حادثا يلزم ان يكون الصانع محلا للحوادث انما يلزم لو كان قائما بذاته
تعالى لا يجوز ان يقوم بغيره تعالى كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم
به فان رد هذا المنع ودفع بما سيجيء في الوجه الرابع من انه يلزم ان يكون كل جسم
مكونا لنفسه اذ لا معنى لكون الا من قام به التكوين اتحد الدليلان اعني الاول والرابع
وهو ظاهر قال وجوابه اه حاصله ان اتمام هذا الدليل وان دفع المذكور مبني على
امتناع قيام صفة الشيء بغيره بخلاف الوجه الرابع فانه لم يلتفت فيه الى هذه المقدمة
فاندفع المنع ولم يتحد الدليلان قال يرد عليه اه حاصله ان الارادة بالجواز الشرعي فالملازمة
ممنوعة لان الجواز الشرعي موقوف على عدم ايهام ما لا يليق بكبريائه كما هو رأي
المعتزلة والقاضي وعلى الشارع كما هو رأي الاصحاب وكلاهما مفقودان في شان
الاعراض المقدورة له تعالى وان اراد الجواز العقلي فالملازمة مسلمة لكن يحتاج التالي
منع لا بد لاثباته من دليل ويمكن الجواب بان المراد الجواز بحسب اللغة على ما ذكره المحشي
فيما سبق ولا شك انه لا يصح اطلاق لفظ على القادر على السواد فانه لا يقال على الرجل
الذي يقدر على جميع السواد والحمرة انه اسود واحمر مع انه يصدق عليه انه قادر عليهما
قال يرد عليه منع مشهور اه يعني لانه لو كان التكوين حادثا كان اما مكونا بتكوين

آخر وبدون التكوين لم لا يجوز ان يكون بالتكوين الذي هو نفس ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجود التكوين بلا تكوين الذي هو نفسه ويرد عليه انا لا نعني بكون تكوين التكوين عينه الا معنى لكون التأثير عين الاثر واجيب بان المراد بكون التكوين عينا انه ليس في الخارج الا المكون والتكوين واما تكوينه فامر يعتبره العقل وليس له تحقق في الخارج مما زاعم عن حجب الوجود الخارجي فلا يحتاج الى تكوين آخر لا بمعنى ان تكوين التكوين نفس حجب المفهوم حتى يرد كون التأثير عين الاثر وهذا هو المراد بقوله وقد اشرنا الى هذا وعليه اي قد اشرنا الى ما ينفعه وما يضره قوله ويمكن ان يقال نفس التكوين اه يعني لا نسلم انه لو كان التكوين حادثا لاحتياج الى تكوين آخر اوحدث بغير تكوين لم لا يجوز ان يكون نفس التكوين من حيث اتصاف الباري تعالى به وقيامه بذاته متعلقان اولا بوجود نفسه ثم بوجود سائر المحدثات ولا استحالة في سبق ذات الشيء مع قطع النظر عن الوجود على وجوده سبقا ذاتيا وان كان مقارنا له في الزمان فان وجود الصفات والاعراض انما هو لقيامها بمحالها على ما قالوا من ان المحل مقوم لها والا وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنها فيكون الصفات من حيث قيامها بالواجب مقدما بالذات على وجودها وان كانت مقارنة له في الزمان فيجوز ان يكون التكوين من حيث قيامه بذات الوجب تعالى متعلقا بوجود نفسه مقدما عليه بالذات مقارنا له بالزمان ولا استحالة في ذلك كما لا يخفى قال الفاضل المحشي المدقق انه اذا كان متعلق التكوين وجوده يكون المكون هو الموجود فان كان الوجود مكونا يكون الموجود وهو نفس التكوين ايضا مكونا ومتعلقا بالتكوين فالتكوين يكون متعلقا بنفس التكوين وان كان عينه يلزم سبق الشيء على نفسه وهو ظاهر وايضا لو كان وجود التكوين متعلقا بنفسه يكون وجوده لذاته تعالى فيكون واجبا وهو ينافي قيام ذات الباري تعالى انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان كلامه مشاؤه قلة التدبر وعدم الفهم فان اللازم هو ان يكون التكوين القائم بذات الواجب بحسب الذات مقدما على وجوده تقدما ذاتيا وهو لا يستلزم تقدم الشيء على نفسه لان المقدم هو نفس التكوين والمؤخر هو التكوين من حيث الوجود وكذا اللازم اقتضاء التكوين بشرط قيامه بالواجب وهو مدخلية ذاته في وجوده وهو لا يستلزم كونه واجبا لذاته والاستدراك باب اثبات الصانع تأمل لانه كلام لا شبهة فيه نعم يرد عليه انا نختار لزوم تقدم العرض مقدم على جوهره بالذات وعلته لكن السيد السند قدس سره رد عليه في شرح المواقف وقال لا نسلم شيء

آخر وبدون التكوين لم لا يجوز ان يكون التكوين الذي هو نفس ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجود التكوين بلا تكوين الذي هو نفسه ويرد عليه انا لا نعني بكون تكوين التكوين عينه الا معنى لكون التأثير عين الاثر واجيب بان المراد بكون التكوين عينا انه ليس في الخارج الا المكون والتكوين واما تكوينه فامر يعتبره العقل وليس له تحقق في الخارج مما زاعم عن حجب الوجود الخارجي فلا يحتاج الى تكوين آخر لا بمعنى ان تكوين التكوين نفس حجب المفهوم حتى يرد كون التأثير عين الاثر وهذا هو المراد بقوله وقد اشرنا الى هذا وعليه اي قد اشرنا الى ما ينفعه وما يضره قوله ويمكن ان يقال نفس التكوين اه يعني لا نسلم انه لو كان التكوين حادثا لاحتياج الى تكوين آخر اوحدث بغير تكوين لم لا يجوز ان يكون نفس التكوين من حيث اتصاف الباري تعالى به وقيامه بذاته متعلقان اولا بوجود نفسه ثم بوجود سائر المحدثات ولا استحالة في سبق ذات الشيء مع قطع النظر عن الوجود على وجوده سبقا ذاتيا وان كان مقارنا له في الزمان فان وجود الصفات والاعراض انما هو لقيامها بمحالها على ما قالوا من ان المحل مقوم لها والا وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنها فيكون الصفات من حيث قيامها بالواجب مقدما بالذات على وجودها وان كانت مقارنة له في الزمان فيجوز ان يكون التكوين من حيث قيامه بذات الوجب تعالى متعلقا بوجود نفسه مقدما عليه بالذات مقارنا له بالزمان ولا استحالة في ذلك كما لا يخفى قال الفاضل المحشي المدقق انه اذا كان متعلق التكوين وجوده يكون المكون هو الموجود فان كان الوجود مكونا يكون الموجود وهو نفس التكوين ايضا مكونا ومتعلقا بالتكوين فالتكوين يكون متعلقا بنفس التكوين وان كان عينه يلزم سبق الشيء على نفسه وهو ظاهر وايضا لو كان وجود التكوين متعلقا بنفسه يكون وجوده لذاته تعالى فيكون واجبا وهو ينافي قيام ذات الباري تعالى انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان كلامه مشاؤه قلة التدبر وعدم الفهم فان اللازم هو ان يكون التكوين القائم بذات الواجب بحسب الذات مقدما على وجوده تقدما ذاتيا وهو لا يستلزم تقدم الشيء على نفسه لان المقدم هو نفس التكوين والمؤخر هو التكوين من حيث الوجود وكذا اللازم اقتضاء التكوين بشرط قيامه بالواجب وهو مدخلية ذاته في وجوده وهو لا يستلزم كونه واجبا لذاته والاستدراك باب اثبات الصانع تأمل لانه كلام لا شبهة فيه نعم يرد عليه انا نختار لزوم تقدم العرض مقدم على جوهره بالذات وعلته لكن السيد السند قدس سره رد عليه في شرح المواقف وقال لا نسلم شيء

ان يجمع ان يكون وجود التكوين في نفسه فقام بالجسم وللفاضل المحشي بحث بالتمريد يظهر جوابه مما قررناه لك باختيار الشق الثاني بادنى تأمل فلا نجرح بمخافة الاطناب فانقل اذا كان التكوين قائما بذاته تعالى يكون قديما لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى فهذا المنع لا يطرقت هذا رجوع الى الدليل الاول ولا شك في تمامية انما الكلام في تمامية الدليل الثالث هذا غاية تنقيح المرام وجده بعون الملك العلام قوله فاحفظ فانه ينفعك في مواضع شتى اه مثل الدليل الذي اورد في قدم الارادة والقدرة بانهما لو وجدتا فاما ان بارادة وقدرة اخر فيلزم التسلسل او بدونهما فيلزم الايجاب ولا يخفى جريان المنع المذكور تأمل قوله كانه اراد ما عداه اه يعني اراد بالادلة الادلة الثلثة سوى الدليل الثاني فيكون الكلام على الحقيقة او اراد الجميع ومبنى الامر على تغليب الاكثر على الاقل فيكون الكلام على المجاز اما ابتناء ما سوى الثاني فلانه لم يكن صفة حقيقة بل امرا اعتباريا لا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل قيام التجدد وجاز ان يكون قبل كل شيء وبعده ولا تسلسل ولا استناد الحادث عن القديم لان اللزوم فرع كونه حادثا وهو فرع كونه موجودا واما عدم ابتناء الدليل الثاني فان مبناه لزوم الكذب والمجاز في خبره تعالى ولا اختصاص بكونه حادثا بل يعم الحادث والمتجدد كما لا يخفى قال بعض الافاضل الظاهر ان الدليل الثاني ايضا مبني على كونه صفة حقيقة اذ لو كان من الاضافات انجر ان يقال انه يجب الحد والمجاز لتعذر الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم اما قدم الممكنات او تحقق الاضافة بدون احد الطرفين وكلا الامرين محال انتهى ويخطر بالبال ان التكوين مغاير للقدرة والارادة لانا نجد بالضرورة في الفاعل عند تصوره بوجه لجهة معنى به يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسطها بالمفعول بحيث يصح ان يقال ان هذا فاعل وذاك مفعول ولا شك ان هذا المعنى متحقق في ذاته وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه مثلا نجد الضارب حين تصوره بجهة كونه ضاربا معنى به يمتاز عن غير الضارب ويرتبط بتوسطها بحيث يصح ان يقال ان الضرب اثره فان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون ذلك عين الضرب الذي هو اثر ومغاير للقدرة والارادة ايضا لان هذا المعنى متحقق في الفاعل الموجب بالنسبة الى اثره الحادث عنه بطريق الايجاب مع عدم تحقق القدرة والارادة بالقول ذلك المعنى متحقق في ذات الواجب بالنسبة الى صفاته الصادرة عنه بطريق الايجاب كالقدرة والارادة فيكون مقدما عليها بالذات فكيف لا يكون صفة مغايرة لهما وبما ذكرنا لك ان رفع ما قاله المحشي المدقق من ان في هذا المقام اعتراف بان صفاته

موجودة بالاختيار وهذا مشكل لا يتاتى القدرة بل فى العلم ايضا لانا نلزم ذلك لكونه
استفادها اليه بتوسط القدرة والارادة وليس كذلك بل الى الذات المتصف بالتكوين والايجاد
بطريق الايجاب والاشكال فيه بهذا مما اتفق عليه المتاخرون واستحسنوه فان قيل اذا كان
ذلك المعنى موجودا فالواجب بالنسبة الى القدرة والارادة بل الى سائر الصفات يكون
بالنسبة الى نفسه ايضا فيحتاج الى معنى آخر به يرتبط وينتازع عن غير ويستقل او يلزم
تحقق الفاعل بدون ذلك المعنى قلت ذلك المعنى صادر عنه بتوسط نفس ذلك المعنى
ولا يحتاج الى معنى آخر كما مر فى الحياة الى هنا فتامل نقل عنه واما انه موجود ام لا فهو
بحث آخر على ان طريق وجود سائر الصفات ان استقام او حمل الى انه موجود ايضا انتهى كلامه
يعنى ان الحق ههنا هو اثبات المعنى المغاير لسائر الصفات واما انه موجود او امر اعتبارى
يعتبره العقل بالنسبة الفاعل الى المفعول وليس فى الخارج امر زائد عليها فهو بحث آخر على
انه لو تم طريق اثبات وجود الصفات وزيادتها من انه تعالى عالم وقادر ومريد ولا معنى لهذا
الا من اتصف بالعلم والقدرة والارادة او حمل ذلك الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين
وزيادته على الذات بان يقال انه خالق كل شىء ولا معنى لكونه خالقا الا من اتصف بالخلق فلابد
ان يكون امرا موجودا زائدا على ذاته تعالى كسائر الصفات وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان
غاية الامتياز والارتباط نفس الذات وعلى تقدير تسليم كونه امرا زائدا على الذات سوى
القدرة والارادة يجوز ان يكون امرا اعتباريا ودعوى وجوب كون غاية الامتياز والارتباط امرا خارجيا غير مسموع مالم يقم عليه برهان وشهادة الوجدان وامثاله
هذه المباحث غير مقبول ووجه الاندفاع ظاهر لا حاجة عليه قوله او لكون التعلق آه يعنى
ان التكوين الموجد من اجزاء العالم قديم والمكون حادث لكون التعلق الازلى لوجوده فى وقت
مخصوص فيتوقف على وجود ذلك الوقت فيكون حادثا وان كان التكوين متعلقا به فى
الازل قوله وهذا هو الاقرب بالمتن لا يظهر وجه الاقربية فانه يحتمل ان يكون معنى
عبارة المص ان التكوين الذى يتعلق بالعالم وبكل جزء من اجزائه فى وقت وجوده فى كل
اشارة الى ان تعلقاته حادثة على حسب تجدد الاوقات ويحتمل ان يكون معناه هو تكوينه
الذى تعلق فى الازل بوجود العالم وبكل جزء من اجزائه فى وقت وجوده فى كل فيكون تعلقه
قديما ويكون حدوث المكونات بحدوث اوقات وجودها اللهم الا ان يقال ان الخلاف
الاحتمال الاول ان يقول هو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه عند تعلقه به فعدم تعرضه
للوقت يرجح الاحتمال الثانى قوله وحاصل منع الملازمة آه اى لانا نمنع انه لو قدم التكوين قديما

لزم

لزم قدم المكونات بالتكوين فوا بحدوثها اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بايجاد شىء وما قاله
الفاضل المحشى من ان لا تصور هذا الملازم فان التكوين نسبة متاخرة عن المكون عند القائل
بتجدد التكوين كما ان الضرب متاخر عن المضروب فلو كان التكوين قديما لزم القدم
المكون لان قدم النسبة يستلزم المنتسبين كما ان قدم الضرب يستلزم قدم المضروب
فهو خبط محض اذ لا معنى لتاخر التكوين عن المكون كيف والشرح حق فيما بعد على مذهب
القائلين بكون التكوين اضافة انه عبارة عن تعلق القدرة والارادة على وفق الارادة
بوجود المقدور فى وقت وجوده ولا شك ان ذلك التعلق مقدم على وجود المقدور
ولعل ذلك الخبط وقع عن تشبيههم التكوين بالضرب وهو ليس الا فى المجرد كونه من قبيل الاضافات لا فى كونه متاخرا عن المكون مثل الضرب عن المضروب على ما صرح به بعض الفاضل
فى حل قوله ولنا استدلال القائلون بوجوده قوله او قد ينوهم آه يعنى قد ينوهم ان قوله وما
يقال ليس جوابا عن استدلال القائلين بل هو اعتراض على قوله ان تعلق فاما ان يستلزم
آه وحاصله ان ترديد التعلق بين استلزام القدم والحدوث فيه غير محتمل لان تعلق
وجود شىء بشىء يستلزم احتياج الاول الى الثانى فى الوجود قوله وليس شىء آه يعنى ما يقو
هم فى توجيه ما يقال ليس شىء لان امثال هذا الترديد شايعة كثيرة الوقوع فى كتب
القوم والغرض منه توسيع الدائرة واحاطة الاحتمالات العقلية بحيث لا يبقى للخصم
مجال للكلام الا يرى ان قدرة والمريد والعالم بين التعلق بذاته وبصفة من صفاته
وبين من عدم التعلق مع ان عدم التعلق مما لا معنى له اذ لا يمكن ايضا ترجيح احدهما
فى الممكن بلا مرجح وقد سلم المعترض صحة هذا الترديد حيث لم يعترض عليه تامل قوله
على از يجوز ان يكون الجواب آه يعنى يجوز ان يكون الجواب الزاميا للزام الخصم
ويكون الترديد مبنيا على حدوث عند وان كانت فاسدة فى نفس الامر فان الخصم
القائل بحدوث التكوين يقول ان الاحتياج لا يستلزم الحدوث بل قد يكون الشىء
مع احتياجه قديما حيث قال لو قدم التكوين لزم قدم المكونات مع احتياجها
التكوين قال الفاضل المحشى فى توجيه العلاقة اى يكون الجواب الذى فى الترديد
المذكور جوابا الزاميا على القائلين بحدوث التكوين واذا كان الزاميا لا يلزم ان
يكون الترديد فيها فان للمجيب ان يذهب الى جميع الات العقلية الباطلة حتى يلزم الزام
انتهى ولا يخفى عليك فساد هذا التوجيه اذ هو عين ما ذكره بقوله وليس شىء لشىء

بحدوث التكوين نسخة

نظائره توسعا للدائرة فلا معنى للعلاوة قوله ومن اجل ان الامر اوجب ان يكون
بالحادث ما يكون مسبوقا بالعدم ومخرجا من العدم الى الوجود
ان التخصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من
كالهيولى والصورة لانه اذا كان معنى الحادث ما ذكر يكون التكوين الذى
الاخراج عن العدم الى الوجود فيكون ردا على من زعم ان بعض اجزاء
عن العدم بخلاف ما اذا كان معناه المحتاج الى الغير فى الوجود فانه يكون معنى التكوين
حتاج الى الغير فى الوجود فلا يحصل الرد على ذلك الزاعم لانه ايضا يقول بالحدوث
بهذا المعنى وبما حررنا لك اندفع ما قال بعض الافاضل ان مجرد ان الحادث عندنا ما
بذاته لا يوجب اضافة التكوين الى كل جزء من اجزاء العالم ردا على من زعم قدم شئ من اجزائه
ما ثبت ان اضافة التكوين يوجب لحدوث بمعنى البداية بالوجود وجه الاندفاع فلا
وفسر ذلك البعض قوله ومن هنا اى من اثبات اختيار الصانع كذلك ولا يخفى انه ايما فى عنه
قول الشرح فيما بعد والا فهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية كما لا يخفى على اولى
الافهام قوله جعل بعضهم من تتمة الجواب اه يعنى ان الشرح جعل قوله وغير المكون كلاما
مستقلا بيان المسئلة التى اختلف فيها الماتريدية والاشعرية حيث ذهب الماتريدية الى ان
غير المكون والاشعرية الى انه عينه وحمل الغير على ما يقبل العين بحسب المفهوم لان الدلائل
الموردة فى اثبات هذا المطلب انما ثبت المغايرة بحسب المفهوم لا التحقق وجعل بعض
الشراح هذا الكلام من تتمة جواب الشبهة التى اوردها القائلون بحدوث التكوين
وحمل الغير المذكور فيه على الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه فى الوجود وقال فى تقرير
الجواب انه لا يلزم من قدم التكوين قدم المكون لان تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه
يتعلق بوقت وجوده وهو غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين
لان التكوين ثابت فى الازل بدون المكون ضرورة تعلقه بالمكونات فيما لا يزال فى وقت وجوده
ها وكذا المكون منفك عنه فى الجملة فلا يكون اضافة كالضرب حتى يلزم ما ذكر بل صفة
حقيقية ذات اضافة والا وان كان اضافة لم يكن غير الامتناع انفكاكه حين كونه اضافة
من المكون ضرورة ان النسبة لا تتحقق بدون المنتسبين قوله وليس بشئ اه اى ما جعله
بعض الشراح ليس بشئ لان الصحة الانفكاك من جانب التكوين غير مسلم عند الخصم
لان التكوين عنده اضافة لا يتحقق بدون المكون وصحة الانفكاك فى جانب المكون
لا يفيد فى اثبات كونه صفة حقيقية حتى يلزم من قدم قدم المكونات لانها موجودة

حال كونه

وتصور ما ذكره يقول ان القديم ما يتعلق
وجوده بالغير والحادث ما يتعلق

مطلب ان التكوين عين عند الاشعرى
وغيره عند الماتريدية

حال كونه اضافة فان الكون حال بقائه موجود بدون التكوين فلا يتم الجواب عن الشبهة
المذكورة ويخطر بالبال ان الجواب المذكور غير موقوف على ان يكون صحة الانفكاك فى
جانب التكوين مسلمة عند الخصم القائل بحدوثه لان الشبهة المذكورة كانت واردة
على مذهب القائلين بقدم التكوين فيكفيها الجواب على مذهبهم كيف وحاصل الجواب
منع الملازمة اى لا نسلم انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات لان التكوين غير المكون عندنا
لصحة الانفكاك بينهما عندنا فلا يكون اضافة كالضرب ولا شك انه لا معنى ح لان يقال
انا لا نسلم صحة الانفكاك بينهما بدليل ما قلنا لتقرير الخصم قوله وهو غير المكون بقول عندنا
دلالة لا يشوبها ريبة على انه لو كان صحة الجواب موقوفا على تقدير الخصم لم يتم الجواب المذكور
لقوله وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه بوقت وجوده ايضا لان الخصم لا يكون
التكوين صفة يتعلق بالمكونات فى وقت وجودها بل عنده نفس التعلق قوله على ان
عدم الغيرية لا يكفيه اه منع للملازمة التى ذكرها ذلك البعض بقوله والا لما كان غير الربح
لانا نمنع انه لو كان اضافة لم يكن غيرا لان كونه اضافة انما يستلزم اللزوم من جانب واحد كما
لعرض المحل والجزئى والصفة المحدثة مع الذات فان اللزوم من جانب العرض والصفة
متحقق مع انهما مغايران للمحل والذات ولا يخفى ان هذا المعنى لا يضر اذ يكفى فى الجواب ان يقال
وهو غير الخصم لانفكاك بينهما من الجانبين عندنا فلا يكون اضافة عندنا كالضرب
والا لامتنع انفكاكه عن المكون من غير ذكر بقى الغيرية من البين قوله والصفة المحدثة
مع الذات اراد بالصفات المتجددة لذاته من كونه قبل كل شئ وبعده وارزقا وخالقا و
محييا ومميتا الى غير ذلك من اضافات فلا يرد ما قاله الفاضل الحلبى ان الصفات المحدثة
ذاخلة فى العرض فذكرها مستدرك قال فى شرح المواقف من الصفات ما هو غير الذات نحو
كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما قوله على ان التكوين قائم من جعل
قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب باحثا على كونه توجيه الشارح وحاصله ان الدليل لا يثبته
المدعى لان المدعى اثبات مغايرة التكوين الذى هو مبدء الفعل المكون على ما يدل عليه عندنا
فان التكوين عند المصرح من يوافق مبدء الفعل ولذا جعل صفة ازلية واللازم من الدليل
هو تغاير الفعل لا مبدأه قوله فلا يكون غيرا لامتناع انفكاكه عن المكون ضرورة عدم
تحقق الاضافة من المضافين ولو سلم غيريته بالمفعول يلزم ان يكون مغايرا للفاعل
ايضا لان الانفكاك من جانب واحد اعنى جانب الفعل يتحقق ههنا ايضا فيلزم ان
يكون الصفة غير الذات وهو مخالف لما تقرر عندهم من ان الصفات غير الذات

بدون
التضايفين
ح

الذى هو اثر للفعول ح

ولو سلم لم يكن غيرا يعنى لو سلم ان
التكوين نفس الفعل لصيرورته ح

ليست
ح

حال كونه اضافة

ولا يخفى عليك ان التسليمين غير واردين على الشق الاول اذ لم يحمل الغير على المصطلح بل على ما يقابل الغير بحسب المفهوم كما يتضح عند الدلائل المسوردة في اثبات الغيرية وقوله وهذا كله مبني على كون الحكم مغايرا له وجعله ايرادا على تقدير ان يكون قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب ولم يحمل الغير على المصطلح قوله وجوابه ان الكلام الزامي اه يعني ان هذا الاستدلال مبني على مذهب الخصم القائل بان التكوين عين المكون وانما فائدة العرض منه الزام وحاصله ان التكوين غير المكون لان التكوين على ما زعمت نفس الفعل فيغاير الفعل بالضرورة قوله ويمكن ان يراد اه اي ويمكن ان يقال في دفع الاعتراض ان المراد بالفعل مبدأ الفعل ومبدأ الماحقيقة عرفية فان الفعل والخلق والاختراع والاحداث والتكوين وان كان يدل على المعنى الاضافي لكن المراد في اصطلاحهم مبدأ على ما مر واما مجازا بتذكر اللازم وارادة الملزوم ويكون قوله كالضرب تنظيرا لا تمثيلا حتى يرد ان الضرب ليس مبدأ الفعل بل نفس الفعل فلا يكون موافقا للمثل له قوله وقد عرفت انفا اه لعل هذا الجواب من المحشي مبني على تقدير تسليم ان يكون المراد بالغير المصطلح المنقل عنه فان قوله ليس بشيء لان صحة الانفكاك اه جواب صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة المحدثة مع الزامات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل بمعنى الاضافة حادث ولا محذور في مغايرة الصفة المحدثة مع الزامات انتهى كلامه والاظهر ان يقول فان قوله على ان عدم الغيرية لا يكفي اللزوم من جانب واحد جواب صريح عن تسليم الاول وارادة بقوله حادث متجدد لان الفعل بمعنى الاضافة امر اعتباري لا وجود له في الخارج وكذا من الصفة المحدثة لعدم الصفة المحدثة لذاته تعالى والا لزم كونه محلا للحوادث بل الصفة متجددة ككونه قبل شيء وبعده ومحييا ومميتا ورازقا وخالقا الى غير ذلك من الاضافات والاعتبارات قوله اذ الاحتياج اليه يعني ان احتياج المكون الى الصانع انما هو في التكوين والايجاد واذا كان الايجاد عين ذاته يكون المكون محتاجا في وجوده الى ذاته اذ لو احتاج الى موجد غيره يكون الايجاد صفة كذلك الغير فلا يكون عين المكون وهذا خلف فيكون مستغنيا عنه وقديما لاقتضاء ذاته وجوده قيل تفسير التكوين بالايجاد اشارة الى ان المراد بالتكوين الاضافة لا مبدأها فيكون هذا الكلام الزاميا ايضا قوله القدم اما لغوي يعني ان القدم اما مأخوذ من القدم اللغوي وهو معنى الزماني الطويل المعبر عنه بالفارسية بسي بودن فالمعنى انه دوم من العالم والسبق منه بالزمان بمعنى انه مضى عليه زمان طويل لم يطرئ عليه عدم على العالم ضرورة انه حادث

وهذا

وهذا على تقدير ان لا يلاحظ لزم قدم العالم واما من القدم الاصطلاحي بمعنى عدم سبق العدم فالمعنى اقوى قدما واولى من العالم وهذا على تقدير ان يلاحظ لزم قدم العالم فان التكوين اذا كان نفسه كان قديما لانه لا يكون قديما كالواجب لانه قديم بالتكوين لان وجوده فلابد ان يلاحظ المكون بعنوان كونه عين التكوين في حكم العقل بكونه قديما حتى لو غفل عن هذا الملاحظة لا يحكم بقدمه بخلاف الواجب تعالى فان ذاته علة مقتضية لوجوده فلا حاجة في الحكم بقدمه الى ملاحظة ذاته بعنوان امر آخر لو غفل عنه لم يحكم بقدمه فيكون الواجب اشد واقوى قدما عند العقل وهذا على طبق ما قال الحكماء ان للموجود الذي وجوده عينه اقوى موجودية من الموجود الذي وجوده مقتضى ذاته اذ لا يمكنه تصور الخلق عن الموجود الاول بخلاف الثاني واذا كان الخلق من الموجود فيهما محالا في الخارج فتدبر ولا تلتفت ما قاله الفاضل المحشي من ان كون الواجب اقوى قدما محل بحث قوله وذلك بحكمه اه يعني كون نظام على الوجه الاتم والاصح دليلا على كونه صانعا قادرا لحكم يدعو الى ايجاب من الضرورة فانه اذا كان موجبا لم يكن على الوجه الاصح بل على الوجه المتعين الذي لا وجه وراءه هذا لكن دعوى الضرورة في محل المناقشة خصوصا اذا ادعى الخصم ان مبناه لما كان كاملا من جميع الوجوه يكون اثره ايضا على الوجه الاكمل غير مسموع لابد له من دليل قوله نعم يمكن المناقشة باحتمال الواسطة بان يقال بكمال العالم على الوجه المذكور انما يدل على كون ذلك المؤثر عالما قادرا مختارا ولم يقتض ان يكون الواجب كذلك اذ يجوز ان يكون ذلك المؤثر وسطا مختارا صادرا عن الواجب بطريق الايجاب والجواب بان ما سوى الله حادث ولا يمكن الاستناد الا بطريق الاختيار غير تام لانه مبني على اثبات حدوث جميع ما سوى الله وهو لم يثبت جدا بل انما يثبت حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات والمستدل بعض الاكابر بان كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن محتاج الى مؤثر وكل محتاج حادث لان تأثير المؤثر فيه بالايجاب لا يجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود ففي ان يكون اما حال الحدوث او حال العدم على التقديرين يلزم حدوث الاثر وفيه انه لو تم لاستلزم انما القول بحدوث صفاته تعالى او القول بانها واجبة بالزات وكلا الامرين مشكل نبشير الى ان الرؤية اه اي بشير بتقرير الرؤية بالاصالة كما في الكبرى صفة المرئي والمصدر المبني للفاعل اي كون الشخص رائيا صفة الرائي وانما حمل الشر على الاول مع ان الثاني ايضا محتمل لتبادره من غير تقدير في العبارة ولان المتنازع فيه ان الخصم

الموجود في نسخ

بان الرؤية مصدر مبني للمفعول بمعنى كونه مرئيا لان الادراك في صفة المرئي

مطلب في غيرية التكوين

قوله

انما روى المانع من جانب المرئى وان كان كل منهما لازما للآخر فعلى هذا يكون قولنا اثبات الشئ ايضا مصدرا ميميا للمفعول اى كون الشئ مثبتا لكن قولنا فيما بعد ون بالنسبة البحالة مخصوصة هى السماة بالرؤية على انه مصدر مبنى للفاعل ويمكن ان يقال ان تقدير الرؤية بالانكشاف تقدير باللازم فلا حاجة الى التأويل ويكون موافقا لما فى شرح المقاصد اما اذا عرف الشمس بحد اورسم كان نوعا من المعرف ثم اذا ابصرنا وغمضنا كان نوعا آخر من الادراك فوق الاول واذا فتحنا العينين كان نوعا آخر من الادراك فوق الاولين كذا بالرؤية **قوله** هذا هو الامكان الذهنى يعنى عدم الحكم بامتناعها بعد التخلية هو الامكان المفسر بجواز الذهن وضمير عدم المانع الشامل للممتنع الذى يكون العلم بامتناعه كسبيا اذ يصدق عليه ان العقل بعد التخلية وعدم ملاحظة الدليل لا يحكم بامتناعه وليس محل النزاع لان الخصم قائل بامكان الرؤية بهذا المعنى فانه يقول ان العقل بعد التخلية لا يحكم بامتناع الرؤية لكن بعد ملاحظة الدليل من كونه مجردا عن المكان والجهة وعدم كونه جسما مكيفا بالعوارض التى هى شرط الرؤية يحكم بامتناعها فالنزاع فى الامكان الذاتى المقابل للامتناع المفسر بان لا يكون الوجود والعدم مقتضى الذات فالجواب ان يقول ان العقل اذا خلى ونفسه يحكم بعدم امتناع رؤيته ويمكن ان يقال ان الامكان الذهنى كاف فى هذا المقام وان عقل عن السلف الكرام لان العقل اذا لم يحكم بامتناعه بعد التخلية علمنا بالظواهر الدالة على الوقوع مالم يقم دليل على امتناعه اذ لا يمكن الوقوف على الظواهر ولا التوقف فيها بمجرد احتمال ان يظهر دليل عقلى على الامتناع اذ لو كفى مجرد ذلك فى الصرف والتوقف لوجب الصرف والتوقف فى جميع الظواهر الواردة فى الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل عقلى على امتناعه فعلم ان عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخلية كاف فى العمل بالظواهر ويؤيد ذلك ان الفوم لم يتوقفوا فى اثبات الامكان الذاتى فى سائر السمعيات كالسمع والبصر والكلام وعذاب القبر وغير ذلك بل اكتفوا على انها امور ممكنة اخبر بها الصادق ومن ادعى الامتناع فعليه البيان ولعمرى ما احسن الشر فى اختصار مسلك الجواب **قوله** يرد عليه ان ارادة اى اريد بالفرق بالبصر الفرق برؤية البصر بين جسم وجسم وعرض وعرض فهو مما يجعل الدليل جزء الدليل اذ بصر الكلام هكذا انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض لانا نفرق بالرؤية جسم وجسم وعرض وعرض وكلما كنا معترفين برؤية البصر فيها من بيان ولا يخفى فساده وان اريد به الفرق باستعمال البصر فيه لا يفيد فى اثبات المطلب

الامكان الخ

الجواب الخ

عن كون الاعراض والاعيان مرئيا فانا نفرق باستعمال البصر بين الاعيان والاقطع مع عدم كونهما مرئيين لدخول العدم فى مفهومهما لانهما عبارتان من عدم البصر وعدم اليه والتحقيق ان الفرق بتوسط الاستعمال البصر لا يستلزم كون المفروق مبصرا لجواز ان يكون المبصر عوارضه وبتوسط ذلك الادراك يفرق العقل بينه وبين امر آخر قيل ان الضرورة قاضية بان الرؤية لا يتعلق الا بالموجود لاختصاص لها بشئ من الاعيان والاعراض وبهذا القدر يحصل المتوخى فمن ان يكون الحكم بعدم اختصاص الرؤية بشئ من الاعيان والاعراض كمن الالوان والاضواء وغير ذلك على ما بين فى محله **قوله** يرد عليه ان التحيز المخلوق اى يعنى ان الخصم اذا التحيز المخلوق اعنى كون الشئ شاغلا للحيز سواء كان بالذات او بالعرض والوجوب بالغير فلكونه مقابلا للمرئى بل الامور الشاملة كلها مشتركة بينهما فيجوز ان يكون علة صحة الرؤية واحد منها قال الفاضل المحشى فى كون وجوب الوجود علة الرؤية ايضا نظر لان فيها نظرا وهو صحة رؤية الواجب ليتحقق ومجرد الوجود واما كونه بالغير فربما اعتبارى محض فلا يجعل علة لصحة الرؤية ومتعلقا لها انتهى كلامه وفيه انا لا نسلم ان كونه بالغير امرا اعتباريا وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون شرطا لعلية الوجوب اجيب بما مر من انا نعلم بالضرورة مدخلية الوجود فى العلية ولا يخفى ان هذا القدر لا يثبت العلية **قوله** فان قلت علية الامور المذكورة على تقدير تمامها انما يدفع النقض بالامور الشاملة للمفهومات بالسرها كالماهية المعلومة لا المفهومات الشاملة للجوهر والعرض فقط كالمخلوقية والكثرة مثلا والجواب الخاص لمادة الشبهة ما سيجئ من ان المراد بالعلة متعلق الرؤية ولا شك ان شيئا من الامور العامة لا يصلح متعلقا لها لكونها امورا اعتبارية غير موجودة فى الخارج **قوله** قلت يجوز ان يشترط علية واحد من تلك الامور بشئ من خواص الممكن الموجود كالحدوث وغيره طرفى الوجود والعدم الخ ذاته الى غير ذلك فلا يمكن تحقق ذلك الامر من حيث كونه علة للرؤية فى الواجب والمعدوم فلا يلزم صحة رؤيتها وبما حررناك ظهر فساد ما قاله الفاضل المحشى واما قوله فيجوز ان يشترط بشئ من خواص الموجود الممكن فدفوع بما بينا فيما بعد من ان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة اذ لم يجعل شئ من خواص الموجود الممكن شرطا لوجود الرؤية حتى يتم ما ذكره بل شرطا لعلية ذلك الامر ولا شك ان اذا كان الشئ من تلك الخواص شرطا للعلية لا يكون ذلك الامر من حيث العلية متحققا فى الواجب فلا يلزم صحة رؤيته **قوله** وايضا لو علمت انه

ضرورى يحتاج تأمل وكيف وقد ذهب كثير من الفضلاء الى ان المرئى هو الاعراض فقط

يعني لو كان علة صحة الرؤية الامكان يصح رؤية المعدوم الممكن لتحقق الامكان فيه لكنه منتف
للضرورة **قوله** وفي نظر نقل وجه النظر انه يجوز ان يشترط علية الامكان فيه لحكم شيء من
خواص الموجود كالتأثير اليه اشار **قوله** لان التأثير صفة اثبات اه هذا الكلام من السيد
الشريف مبني على ظاهر ما يفهم من عبارة المواقف من قوله وهذه العلة لا بد ان يكون
مشتركة والزم تعليل الواحد بالعلل المختلفة وذلك غير جائز لما مر في مباحث العلل الشرعية
والا فالعلة ليست ههنا بمعنى المؤثر بل بمعنى متعلق الرؤية كما سيجيء يعني ان العلة
لا بد ان تكون مؤثرة والتأثير صفة اثبات فتقوم فرع ثبوت المثبت له فلا يتصف بالعدم
المحض ولا ما يشترك منه والقول ان الرؤية لا تتعلق بالمعدوم لان صحيحا في نفسه لكن لا ينتظم
بظاهر كلام الشرح **قوله** ورد انه لا يمنع اه يعني ان الدليل المذكور انما يدل على انه لا يمكن ان
يكون العدم نفس العلة الفاعلية اوجزءها ولا يدل على انه لا يمكن بان يكون شرطا له فيجوز
ان يكون الوجود شرطا لحدوث او الامكان علة لرؤية فلا يثبت صحة رؤية الواجب نقل عن
وانت خبير بان احتمال الشرطية لا يقتضي على العدم بل يجوز ان يناقش باحتمال ان يشترط
علة الوجود بل ما يختص بالممكن انتهى وسيجيء بهذا ظهر ان ما ذكره الفاضل المحشي في دفع
هذا لا يرد في انه قد صرح الشارح ان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل والاخفاء في لزوم
كونه وجوديا وهذا معنى ما ذكره في شرح المواقف ويؤيد ما ذكرنا ان المراد بالعلة ههنا صحة
الرؤية لا ما يؤثر في الصحة واحتاج الصحة الى العلة بمعنى المتعلق فمن البديهي والمعلوم بالضرورة
ان متعلق الرؤية امر موجود لان المعدوم لا يصح رؤيته فحينئذ انتهى كلامه لا يدفع
الايراد المذكور اذ يجوز ان يكون امر وجودي من خواص الممكن شرطا للوجود على ان
حمل العلة على ههنا على المتعلق مما يحل بنظم الكلام على ما مر في الحاشية السابقة **قوله**
فان امتناع وجودية الرؤية اه تعليل للعدمية المطوية تقريره ان هذا الامتناع على تقدير
ثبوته لا يخرج ان امتناع وجوده يعني امتناع الرؤية موقوفة على ثبوت كون شيء من
خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا لم يثبت وعلى تقدير ثبوته لا يخرج فانه
امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او تحقق مانع يمنع الصحة المطلوبة اعني الصحة
بحسب الذات مع قطع النظر عن الامور الخارجية **قوله** يرد عليه ان حاصله اه يعني ان
حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الرؤية مشترك بين الجوهر والعرض بحسب الواقع
فان خلاصته ان متعلق الرؤية وجودي وليس في رؤية الشيء من حيث خصوصيته
الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهذا الكلام لا يدفع الاعتراض المذكور بقوله فالواحد

فالواحد

وما لم يكن جنسيا
فالظاهر ما يفهم
من عبارة المواقف

فالواحد النوعي اه عن الطريق المذكور بقوله انا قاطعون برؤية الاعيان اه وخلاصته
انا لا نسلم ان لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة لم لا يجوز ان يكون ذلك واحدا نوعيا فيعلل
بالمختلفات فلا يستدعي علة مشتركة ودفعه انما يكون باثبات المقدمة الممنوعة وهي ان لا بد
للحكم المشترك من علة مشتركة والكلام المذكور لا يثبته فانه انما يدل على ان علة امر مشترك
في الواقع لا ان لا بد ان يكون مشتركا ولقائل ان يجيب بان هذا جواب بتغيير الدليل وهو شائع
فيما بينهم وليس تحريرا للطريق المذكور بحيث يندفع عنه الاعتراضات حتى يرد ما ذكره
المحشي وفيه بحث اذ هو ان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل والاخفاء في لزوم
كونه وجوديا وهذا يدل دلالة جلية على ان الجواب تحرير للطريق السابق يندفع به الاعتراض **قوله**
ويستلزم اه عطف على قوله لا بد فهو يعني ان هذا الكلام يستلزم استدراك الفرق بين
رؤية الجوهر والعرض والاشتراك الحاصل بينهما والاستلزام الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول
اذ يقضي ان يقال اذا رأينا زيدا لا ندرك منه الانية ما ولونه موجودا من الموجودات
ولا نقدر على تحصيل ما فيه من الجوهر والاعراض فعلم ان متعلق الرؤية اولا وبالذات
هو الهوية المطلقة وهي مشتركة بين الواجب والممكن فيجب ان يرى ولا حاجة الى
المقدمات المذكورة كما لا يخفى هذا خلاصة كلام المحشي وللفاضل المحشي ههنا كلام
لا حاجة بنا الى ذكره كما يظهر بادنى تأمل **قوله** ورد بان مفهوم اه هذا الرد ذكره السيد السند
في شرح المواقف وحاصله ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات امر اعتباري
لزوم الحقيقة والماهية فلا يصح ان يكون متعلقا للرؤية والا لزم صحة رؤية المعدوم
بل المرئي من الشيء البعيد هو خصوصية الموجودة فيه الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به
على تفصيلها فان مراتب الاجمالي متفاوتة قوة وضعفا فلس كل اجمالي وسيلة الى تفصيل
الا يرى الى قولنا كل شيء فهو كذا فانه لا تكاد الخصوصية مدخل في الرؤية فلا يصح رؤية الواجب
قوله ثم اعلم ان هذا الدليل اه يعني ان الدليل المذكور لاثبات صحة رؤية الواجب منقوض
بصحة الملموسية فان الدليل المذكور بعينه جار فيها مع امتناع كون الواجب ملموسا ونقوله
ان الملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض لانا نفرق باللمس بين جسم وجسم فانا نميز
الطويل من العريض والطويل من الاطول والاطول والعرض عرضين فائتين بالجسم
كما تقرر من ان الجسم مركب من الجواهر الفردة فلس الطول والعرض هو لس الجواهر
التي تركب منها الجسم وكذا نفرق باللمس بين عرض وعرض فانا نميز الرطب من اليابس
والخشن عن الاملس فالملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض ولا بد للحكم المشترك

من علة قائمة مشتركة وهي ليس الا الوجود وبما حررناك ظهر ضعف ما قال الفاضل المحشي
يمكن ان يقال ان حجة الملوسية مختصة بالاعراض فلا تقض بحجة الملوسية لعدم جريان الدليل
فيها لان الدليل الذي اورد على رؤية الاعيان جارية بعينها في الملوسية الاعيان بلا تفاوت
على ما حررتا فان تم تم في الموضعين فلا واجاب عنه بعض الفضلاء بانا نلتزم حجة ملوسة
الوجب فان ما قرر من الشيخ الاشعري من انه يجوز ان يدرك كل حاسة ما يدرك به حاسة اخرى
يفيد التزام حجة الابصار حجة اللمس لانه قائم بعينه كما يرد النقل بالتسليم بقي لنا البحث
عن حجة وانت خبير بان ما ذكر يقتضي حجة المذوقية والمسموعية وهو غلط لا يقبله
الطبع السليم ولذا قال في شرح المقاصد واما النقض بحجة الملوسية فقوي فالانصاف ان
ضعف هذا الدليل جلي لا يرد عليه ان يصح ان يقال انه يعني انا لا نسلم ان المعلق بالممكن ممكن
فانه يصح ان يقال ان انعدام المعلول انعدام العلة ايضا والعلة قد يكون ممتنع العدم مع
امكان عدم المعلول في نفسه كالصفات بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة اليه على الحكماء
فيجوز ان يكون الرؤية الممتنعة متعلقا بالاستقرار الممكن والشرط في جواز تعليق الممتنع بالممكن
ان لا يرتبط بين المعلق عليه انما هو بحسب الوقوع بمعنى انه اذا وقع المعلول وقع عقيبه
العلة والممكن الذاتي قد يكون ممتنع الوقوع كالممتنع الذاتي فيجوز التعليق بينهما بحسب الوقوع
وليس الارتباط بحسب بينهما الا امكان حتى يلزم من امكان المعلق عليه امكان المعلق اجيب
بان المراد بالممكن المعلق عليه الممكن الصرف الخالي عن الامتناع مطلقا ولا شك ان امكان
المعلول المعلق فيما امتنع عدم علته ليس كذلك بل التعليق بينهما انما هو بحسب الاتفاق
بالغير فان استلزام عدم التصفات وعدم العدم العقل الاول عدم العوالم من حيث وجود
كل منهما واجب وعدم ممتنع بوجود الواجب واما بالنظر الى ذاته تعالى مع قطع النظر عن
الامور الخارجية فلا استلزام بخلاف استقرار الجبل فانه ممكن صرف غير ممتنع لا بالذات ولا بالغير
وانما الرد بالمعلق عليه لاستقرار الجبل بعدم النظر بدليل الفاء وحين تعلقت ارادة الله تعالى
بعدم استقراره عقيب النظر استحال استقراره وان كان بالغير فليس بشيء لان استقرار الجبل
حين تعلق الارادة بعدم الاستقراره ايضا ممكن بان يخلق بدل الاستقرار وانما المحال
استقراره مع تعلق ارادته بعدم الاستقرار كما يفصح عن بيان الشرقاوي الفاضل المحشي
والحق ان التركيب المذكور لا يصح في اللغة بل الصحيح ان يقال ان انعدام العلة انعدام
المعلول وليس بشيء اذ لا شك في صحة قولنا اذا انتفى اللازم انتفى الملزوم مع انه قد يكون اللازم
ممتنع الانتفاء قيل ان سلمنا ان الارتباط بينهما بحسب الوقوع لكنه اذا فرض وقوع الشرط

الذي

وبالحكم ان امكان المعلول فيما امتنع عدم علته مسلم
وبالحكم ان عدم امكان المعلول فيما امتنع اه مسلم

صفحة ١٠٢ من الشرح

الذي هو ممكن في نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون ايضا ممكنا والا فلا
معنى للتعليق وايراد الشرط والمشروط وفيه بحث اذ الارتباط والتعليق يجب بحسب
الوقوع في نفس الامر لا الفرض فيجوز ان يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع
المشروط فتأمل قوله منها الرؤية مجاز عن العلم الضروري يعني ان الرؤية
في ارني مجاز عن العلم الضروري اي ما يكون حاصلا بلا نظر ولا فكر بطريق ذكر
الملزوم وارادة اللازم وذلك شايع فمعنى ربي ارني انظر اليك اجعلني عالما
بك علما ضروريا وبهذا تأويل الجاحظ ومن تبعه قوله والجواب بان النظر الموصل
بالي نصر في الرؤية لا يحتمل سواه فلا يترك باحتمال قوله مع ان طلب العلم اه
علاوة اي على ان طلب العلم الضروري يدل على ان موسى عليه السلام لم يكن عالما
بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك غير معقول لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد
وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا في شرح المواقف قوله يرد عليه ان المراد
اي يرد على العلاوة فان المراد بارني هو العلم بربوبيته تعالى الخاصة به والخطاب لا يقتضي
العلم بالربوبية الخاصة بل العلم بوجه كلي فان من يخاطبنا من وراء الجدار انما نعلم
بوجه كلي لا بربوبيته الخاصة قيل ان اريد بالعلم بربوبيته الخاصة انكشاف بربوبيته تعالى
عند موسى عليه السلام انكشاف المشاهدة فهو رؤية بعينها وان اريد وقوع نوع آخر من
الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان امكانه في حقه تعالى ولزوم الرؤية وعدم
لزوم الخطاب حتى يحمل كلام المأول عليه ان ارتضاه اقول المراد بالعلم بربوبيته
الخاصة هو انكشاف بربوبيته على وجه جزئي بحيث لا يمكن عند العقل صدقه على
كثيرين كما في المرئي بحاسة البصر ولا شك في كونه ممكنا وفي وقوعه لانه قادر
على ان يخلق في عبد علما ضروريا بربوبيته الخاصة على الوجه الجزئي بدون الحواس
الباصرة كما يخلق بعده وفي عدم لزوم الخطاب فان الخطاب انما يقتضي العلم بالمخاطب
بامور كلية يمكن صدقها على كثيرين عند العقل وان كانت في الخارج منحصرة في
شخص واحد فهو من قبيل التعقل وبما قلنا ظهر فساد ما قال الفاضل الجلبي
ان اريد العلم بربوبيته الخاصة على الوجه الاجمالي فهو حاصل في الخطاب ايضا وان
اريد من حيث الخصوصية فهو لا يتصور الا بطريق الاحساس لانا لا نسلم انه لا
يتصور بدون الاحساس اذ ليس للحواس مدخل في العلم بل هو بمحض خلق الله تعالى
على القاعدة المختارة من الشيخ الاشعري فيجوز ان يخلق ذلك العلم الجزئي في

قوله بعني لو كان الرؤية بمعنى العلم الضروري لكان النظر المذكور بعده ايضا بمعناه وليس كذلك فان النظر ح

في النفس لناطقة بدونه للحاسر كما لا يخفى قوله روى ان موسى عليه السلام اه
انه تكاسر هان يأتيه في سبعين من بني اسرائيل فاختار من كل سبط ستة فزاد
اثنان فقال من يتخلف منكم فجثوا فقال ان لمن قعد اجر من خرج فقعد
كالب ويوشع وذهب مع الباقين فلما دنوا من عتيب الجبل غمام فدخل موسى
بهم الغمام وخروا سجدا فسمعوا يكلمه يأمره وينهاه ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه
وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة كذا في انوار التنزيل قوله فعلم انهم ارتدوا
اي فعلم من هذه الرواية ان هؤلاء السبعين الحاضرين مع موسى عم ارتدوا
وكفروا بعدما كانوا من اخيار المؤمنين فلا يرد الاشكال الذي اورده الشارح
لانا نختار انهم كانوا كافرين ولا نسلم تعرض عليهم بامتناع الرؤية على ان يصدقوه
في حكم الله تعالى بل نراني لانهم كانوا حاضرين في وقت السؤال سامعين للجواب
الصادر من جانب قوله تعالى بل نراني وكما سمعوا الاوامر والنواهي حين سجدوا و
غشي الغمام كذلك يجوز ان يسمعوا هذا نعم يتوقف على تصديقهم لو كان
القائلين بلن نؤمن لك الكفار الذين لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب
على ما في شرح المواقف وما قيل من ان السبعين وان سمعوا الجواب لكن موسى عم
هو المخبر بان المسموع كلام الله تعالى فيتوقف على تصديقه ففيه انا لا نسلم ان
كون كلام الله تعالى موقوفا على اخبار موسى عم فان فيه علامات وقرائن
دالة على انه ليس من جنس كلام البشر كعدم التركيب والاستماع من
واحد مثلا هذا ما سنح بخاطري العليل وذهني الكليل في وجه حل الا
شكال الجليل وللفضلاء في توجيهه مقالات كلها تعسفات تركتها
مخافة التطويل قوله وللمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو في هذا النوع
من الرؤية التي يخلق الله تعالى في الدنيا في الحيوانات هل يجوز ان يتعلق
بذات الله تع هذا النوع من الرؤية وينكشف عنده كالمبصرات الجسمانية
او لا يجوز فعندنا لا يجوز ذلك ولا نزاع لنا معكم في هذا النوع الاخير من الرؤية
المخالفة في الحقيقة والماهية واللوازم واشتراط المسافات عندكم بل انكشاف
التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد اقول الحكم بعدم نزاعهم
في هذا النوع من الانكشاف انما يحسن لو جوز وان يحصل الانكشاف التام
البصري بدون الشرط المذكور لكن النظر من مذهبهم عدم جواز ذلك حيث قالوا

لتحلف
فشاوروا

قالوا

وانوهذا الادراك البصري مشروط بالشروط فالنزاع ازا معنوي لان العلم
الضروري عندهم هو العلم بهوية الخاصة بدون توسط الابصار وعندنا
الرؤية هو الادراك بالبصر بدون الشروط المذكورة والحاصل انهم جعلوا
بالانكشاف التام العقلي المعرفة بالانكشاف التام الحسي وهم ينكرونه
فالتحاكم من غير تراضي الخصمين قوله يرد عليه اه يعني ان الالتزام الشرطية
المذكورة بقوله لو امتنعت الرؤية لما حصل التمدح بها فان ما عدم صفة مدح
يجوز ان يكون في صورة الامتناع اقوى في المدح وعدم تمدح المعدوم لعدم الرؤية
لانه ان الامتناع هنا بل لانتفاء على العدم الذي هو معدن كل نقص فيجوز ان يكون

نقيصة

هذا النفي ايضا من صفات نقيصة الا يرى ان الاصوات والروائح يمكن رؤيتها مع
انه لا يفيد نقيصة عنها التمدح لكونها معدومين بعلامات النقص من الحدوث
والامكان والتجدد والسر في ذلك ان الموصوف اذا كان كاملا من جميع الوجوه
يكون كل ما ينفى عنه من صفات النقص والالم يكن كاملا من جميع الوجوه فيفيد ذلك
النفي التمدح بخلاف ما اذا كان ناقصا فانه يجوز ان يكون المنفي صفة كمال نفي
عنه كما نفي صفات اخر من صفات الكامل ويكون هذا ايضا من سمات نقيصة
فلا يفيد التمدح قوله والحق اي الحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذا
كان المنفي من صفات النقص بل الامتناع يدل على كمال المدح فانه اذا كان المنفي من
صفات النقص كما كان النفي اقوى كان التمدح اقوى الا يرى انه قد ورد التمدح بنفي
الشريك والولد في القرآن العظيم مع امتناعهما في حق الله تعالى قوله واما الا
الكسب فيكفيه اه وقع لما سيورد انكم اثبتم للعبد كسبا الافعال بالاختيار
فنقول لو كان العبد كاسبا كان عالما بتفاصيلها ضرورة ان كسب الشيء بالقدرة
والاختيار لا يكون الا بعد العلم بذلك الشيء بالتفصيل والتالي بطل فالملزوم
مثله وحاصل الدفع ان الكسب يكفيه القصد والعلم الاجمالي ولا حاجة الى
العلم بتفاصيل المكسوب ولا شك في كون العبد عالما بالافعال على سبيل
الاجمال قوله والحاصل انه فرق بين الخالق والكسب يعني حاصل الجواب انه فرق بين الخالق والكسب
فان الخالق يقتضي العلم التفصيلي دون الكسب لان الخالق افادة الموجود فهو موقوف على
العلم التفصيلي لان الازيد والانقص مما لا يتمكن وكذا كل فعل من افعاله يكون وقوعه
على وجوه مختلفة والخاص شيء فوقوع ذلك المعين لاجل القصد بخصوصه والقصد

فرق بين الخالق والكسب

اليه بخصوصه صح وقوع العلم به كذلك لان القصد الجزئي لا يبعث عن العلم الكلي
كما يشهد به البداهة بخلاف الكسب فانه صرف القدرة والارادة نحو المقدور من
غير ان يكون له تاثير في ايجاده فيكفيه العلم الاجمالي هذا قيل والحق ان بيان الفرق
بين الخلق والكسب في اقتضائهما العلم مشكل على انه على تقدير تمامه لا يفيد ذا
للمعتزلة ان يقولوا ان العلم بالتفصيل انما يشترط في الخلق الكامل واما في الخلق
الناقص الذي يتصف به العباد فيكفيه العلم الاجمالي اقول لا اشكال لان العلم يجب انما
تتوقف تعلق القصد عليه ولا شك ان قصد العبد انما يتعلق بالفعل بوجه عام فباي وجه
يريده العبد يتعلق به العلم ايضا بخلاف الخلق فانه اعطاء الوجود لامر جزئي فلم
يتصور بوجه جزئي لا يتعلق به الارادة به فلا اشكال في الفرق واما ان الخلق ناقص
لا يقتضي العلم بوجه جزئي فمكابرة محضة لان القصد ما لم يتعلق لا يوجد الفعل
الاختياري فلا بد من العلم بوجه جزئي في الايجاد سواء كان ناقصا او كاملا انما الفرق
بينهما في اشتمال الحكم والمصالح فتدبر والله الموفق **قوله** وبه يندفع ما يقال اه
اي وبما ذكرنا من انه لا شهود بتفاصيل الافعال في حال المباشرة مع ان العلم بالعلم
بعد التوجه ضروري ولذا قيل انه علم ضروري يتبع النظر اندفع ما قيل يجوز ان يكون
العبد عالما بتفاصيل افعاله ولا يكون له العلم بعلمه او يجوز ان يكون له الشعور وعلم
لذلك التفصيل ولا يبقى زمانا طويلا ووجه دفع الاول ان العلم بالعلم ضروري
بعد الالتفات وههنا ليس كذلك ووجه دفع الثاني انه لا علم به حال المباشرة ايضا
فان المحرك اصبعه يتأمل في تفصيل اجزائه عند الحركة ولا يشعر به فلا يكون مشعورا
بالتفاصيل ولا بالحركة اجزاء وانكار ذلك مكابرة **قوله** ينبغي ان يجعل هذا المصدر
اي ينبغي ان يجعل المصدر المذكور وهو علمك بمعنى المعلوم اعني المفعول ليصح تعلق
الخلق به لان المعنى المصدري اعني الايقاع والاحداث امر اعتباري لا تحقق له في الخارج
والا لزم التسلسل في الايقاعات فلا يكون متعلقا للخلق ثم ينبغي حمل اضافة المصدر
والضمير الخطاب على الاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام المدح وان كان اصل
الاضافة العهد على ما بين في موضعه اذ لو لم يحمل على الاستغراق لم يتم المقام اذ لا
شك ان المعلوم يصدق على مثل السرير بالنسبة الى النجار اعني ما يتعلق به الوقوع
اذ يقال للسرير انه معلوم النجار باعتبار انه تتعلق به الافعال والحركات الصادرة
عنه حتى صارت معدات لوجوده فعلى تقدير ان لا يكون الاضافة للاستغراق

يجوز ان يكون المراد ببعض المجهولات امثال هذا المعلوم فلا يتم المق وبهذا ثبت ان جميع
افعال العباد ومجهولاتهم مخلوقة لله تع ولا الزد على المعتزلة اذ لا خلاف لهم في ان
امثال هذا المعلوم من الجواهر مخلوقة لله تعالى لا مدخل للعبد فيها انما الخلاف
فيما يقع بكسب العبد ويستند اليه من الاعراض مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب
والقيام والقعود ونحو ذلك قيل لا حاجة الى حمل الاضافة على الاستغراق لان المراد
بالفعل المعلوم بمعنى الحاصل بالمصدر وهو لا يصدق على مثل السرير فانه معلوم
بمعنى ما يتعلق به الوقوع والخلاق المصدر على الحاصل بالمصدر وان كان مجازا
من قبيل اطلاق اللازم وارادة الملزوم الا انه كثير الوقوع في كلامهم بحيث
يفهم بلا قرينة تدل عليه فيتم المق بلا ريبة قلنا لا يتم المق على هذا التقدير ايضا
اذ المق ان جميع الافعال سواء كان على سبيل المباشرة او التوليد مخلوقة له اولا و
بالذات والمعلوم على هذا المعنى لا يشمل المتولدات كحركة المفتاح المتولدة من
حركة اليد وهو ظ فلا بد من ان يراد بالمعلوم ما يتعلق به العلم بمعنى ترتبه عليه ويحمل
الاضافة على الاستغراق فيشمل افعال المباشرة والتوليد وما يتعلق به العلم
على سبيل الوقوع عليه ويتم المق كما لا يخفى **قوله** وما الموصولية اه يعني ان ما
اذا حمل على الموصولة فلا حاجة الى ارادة الاستغراق بمعونة المقام لان لفظة
ما عامة موضوعة للاستغراق فالمعنى والله خلقكم وجميع ما تعملونه بخلاف
الاضافة فانها موضوعة في الاصل للعهد اذ هو الاصل في التعريف فلا بد من ارادة الا
ستغراق ههنا من بمعونة المقام **قوله** او بالجملة حذف الضمير اه حاصل الكلام ان حذف
الضمير العائد الى الموصول اقل تكلفا بخلاف ما جعل ما مصدرية وجعل الشيء ما مصدرية بانه
لا يحتاج فيه الى حذف الضمير ليس كما ينبغي قيل غرض الشيء مجهوليته وجعل ما مصدرية
لا ترجعه على الموصول حتى يرد ما ذكره ويمكن ان يقال غرض المحشي ايضا مجهوليته ترجيحه
التوجيه الثاني على الاول لا الرد على الشيء **قوله** وقد يوجه اه اي قد يوجه من جانب المعتزلة بان
الاية بان المراد بالخلق خلق الجواهر والمعنى الذين يخلقون الجواهر لكن لا يخلقها دون
خلق الاعراض والافعال الحسية وقد يوجه ايضا بان المراد الخلق بلا آلة وما
شوة اسباب وكلا هما خلاف الظاهر لا قرينة تدل على التخصيص كيف وجعل
الخلق المتعدي منزلة اللازم بحذف المفعول ليدل على ان المراد من اتصف
بالخلق مطلقا ليس ممن لا يتصف بالخلق **قوله** ويمنعه كون الخلق اه يعني ان

المعتزلة لا يثبتون الشريك في وجوب الوجود واستحقاق العبادة ويمتنعون كون الخلق
مطلقا مناطا لاستحقاق العبادة بل مناط خلق الجواهر والخالق الذي يكون بلا
آلات واسباب ويمتنع ورود الآية السابقة اعني قوله افمن يخلق فكمن لا يخلق
في مقام المدح وفي فتح قوله وهو ان المكلف به امر اختياري لانه اذا كان الفعل
يخلق الله يكون الافعال الصادرة عنه بمنزلة افعال الجمادات ولا يكون لاختيار
فيها ولا يكون المكلف به اختياريا واللازم بط وقد اتفقوا على ان ما وقع التكليف به
اختياري البتة وان اختلفوا في انه هل يجوز به الابطاق ام لا قوله يجوز ان
يمدح اه حاصله ان اللازم الشرطية المذكورة بقوله لو لم يكن العبد خالقا لبطل المدح و
الذم والثواب والعقاب فانه يجوز ان يكون المدح والذم باختياره المحلية وان
ترتب الثواب والعقاب على الافعال المذكورة ترتبا عاديا مثل ترتب الاحراق على
مماس النار وهو نص قوله في الحاشية قلا يسئل عن لميتها بما يقال لم ترتب الثواب
على هذه الافعال ولم ترتب العقاب على ذلك كما لا يقال لم ترتب الاحراق على مماس النار
قيل هذا انما يتم لو لم يكن المدح استحسانيا والذم استقباحيا كما لا يخفى وانما
ترك الشارح هذا الجواب لانه كما ينفعنا ينفع الجبرية ايضا فهو علينا لا لنا من كل وجه
والجواب باثبات الكسب الاختياري هو العمدة فلهذا اختاره قوله فان الذي جرى
يعني ان قوله تعالى كن حقيقة والله تعالى قد اجرى عادته في تكوين الاشياء الذين يكونها
بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكونها بغيرها والمعنى يقول له احدث فيحدث عقيب هذا
القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذاته لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات لانه
حادث فيحتاج الى خطاب آخر فيتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف
بذاته تعالى ولما يتوقف خطاب التكوين على الفهم والشمل على اعظم الفوائد وهو
الوجود جاز تعلقه بالمعدوم وانما قال اكثر لانه لا يبعد ان اكثر المقدورين ذهبوا
الى ان قوله تعالى كن مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكان قدرته تمثيلا
للغائب اعني تأثيره قدرته في المراد بالشاهد اعني امر المطاع للمطيع في حصول
المأمور به من غير توقف وامتناع ولا اقتدار الحق على اولية امر والمتكلمان آلة وليس
ههنا قول ولا كلام وانما يكون وجود الشيء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم و
والقدرة والارادة كما ذكره الشارح في التلويح قوله ويؤيده قوله تعالى فقضيهن
سبع سموات قال الشارح في التلويح التحقيق ان القضاء امام الشيء اي قوله لكاف

التكليف

في قوله تعالى فقضيهن سبع سموات اي خلقهن واتقن امرهن انتهى كلامه فعلم مما
ذكره ان ما وقع في شرح العمدة ان القضاء يذكر ويراد به الحكم كما قال الله تعالى وقضى
ربك الا تعبدوا الا اياه اي امر ويذكر ويراد به
الامر كما قال الله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا
الا اياه اي امر ويذكر ويراد به

مطلب الفرق بين القضاء والقدر

والالم في قوله تعالى ليقضي الله امرا كان مفعولا للتعليل انتهى وقال في شرح
المواقف القضاء في اللغة عبارة عن الفراغ عن الشيء يقال قضى فلان حاجته اي فرغ
منها ومنه قوله تعالى فاقض ما انت قاض اي فرغ مما انت فارغ منه وقال في شرح العمدة
ان القضاء يذكر ويراد به الحكم كما قال الله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه
والامر واحد وكذا الاعلام والتبيين كما قيل المراد بالقضاء في قوله تعالى وقضينا
الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض الاعلام والتبيين الفاظ مرجعها واحد
اعني اتمام الشيء قولا يعتبر بحسب مناسبة المقام بواحد منها قوله اه فهي من
التعلقات الفعلية اي ان كلا منها بالمراد به الخلق مع زيادة الحكم يكون من التعلقات الفعلية
فمرجعه الى تعلق التكوين واما الى تعلق القدرة عقيب الارادة على ما عرفت فيما سبق
قوله وفي شرح المواقف ان قضاء الله تعالى قال فيه العلم ان قضاء الله تعالى عند الاشارة
هو الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال واما عند الفلاسفة
فهو علم بما ينبغي ان يكون الوجود عليه حتى يكون على احسن النظام واكمل
الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية الازلية التي هي مبدأ الفيضان الموجود من حيث
جلتها على احسن الوجوه واكملها انتهى وما وقع في شرح
الطوالع للاصفهاني من ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ
وفي الكتاب المبين مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع فهو راجع الى تفسير الحكماء و
ما اخذوه منه فان المراد بالوجود الاجمالي الوجود الظلي للاشياء وباللوح المحفوظ جوهر
عقلي مجرد عن المادة وذاته وفعله يقال له العقل في عرف الحكماء وانما قلنا المراد
ذلك لان ما ذكر منقول عن شرح الاشارات للمحقق الطوسي حيث قال اعلم ان القضاء
عبارة عن وجود جميع المخلوقات الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل
الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد
كما جاء في التنزيل وقوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم
كذا ذكره المعين النسفي في حواشيه ويؤيده ما وقع في التلويح حيث قال القضاء في كلام الحكماء
عبارة عن وجود المخلوقات وبما ذكرنا في هذه الحاشية وفيما سبقها ظهر ان ليس للقضاء
الا ثلثة معان احدها اللغوي والثاني مصطلح الاشاعرة والثالث مصطلح الفلاسفة
فما قيل ان القضاء ستة معان فمأخوذ من قلة التدبر فتدبر قوله لكنه اه يعني العالم يفسر
الشيء القضاء بما هو مذكور لانه يؤدي الى زيادة التكرار وكذا تفسيره بالحكم ايضا يؤدي
الى التكرار فقد قيل عليه انه لا معنى للرضاء يعني انه لا معنى للرضاء بصفة الله تعالى

في شرح المواقف ح

ان القائل برضيت بقضاء الله لا يريد انه رضي بصفة من صفات بل يريد انه راض بمقتضى
تلك الصفة وهو المقتضى وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان الرضاء بالكفر انما يكون
كفرا اذا كان مع الاستحلال وعدم الاستقباح بخلاف الرضاء بكفر الكافر مع استقباحه قصدا
لزيادة عقوبته كما قال الله تعالى حكاية ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا
يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم وقيد ذلك انما هو في الرضاء بكفر الغير واما الرضاء بكفر
نفسه فهو كفر مطلقا في الايات والروايات من رضي بكفر نفسه فقد كفر ومن رضي بكفر غيره
فقد اختلف المشايخ فيه والاوضح انه لا يكفر بالرضاء بكفر الغير انه كان لا يحب الكفر ولا
يستحسنه قوله وانت خبير بان رضاء القلب بفعل الله تعالى الخ يعني ان ما ذكره المعترض
من انه لا معنى للرضاء بصفة من صفاته تعالى لما معنى له اذ تعلق رضاء القلب بفعل
الله تعالى على تقدير كونه عبارة غير القصد مع زيادة الاحكام بل بتعلق صفة على تقدير
كونه عبارة عن الارادة الازلية مما لا سترة في صحته ولا شك ان الرضاء بهما
يستلزم الرضاء بمتعلق تلك الصفة من حيث انه متعلق وردة ان الرضاء بالفعل
وتعلق الصفة لا يتصور الا بالرضاء بطرفيه من حيث كونهما متعلقين له فيكون
هذا الجواب للشارح وما ذكره المعترض بقوله فالصواب اه واحد الخصمين المعنى والرضا
انما يجب بالقضاء المستلزم للرضاء بالمقتضى من حيث كونه بالمقتضى من حيث ذاته ولا
من سائر الحيثيات اه وانما اختار الشارح هذا الطريق ولم يقل والرضاء انما يجب
بالقضاء المستلزم للرضاء بالمقتضى من حيث كونه متعلقا له بالمقتضى من حيث
ذاته ولا من سائر الحيثيات لهذه الشبهة كما هو وانما اختار الشارح هذا الطريق ولم يقل
والرضاء انما يجب بالمقتضى من حيث كونه مقتضيا له من حيث ذاته لان الرضاء بالشيء
اعني القضاء هو الاصل والمتعلق الثاني اذ الرضا بالمتعلق انما يجب لتعلق الرضا به
فان قيل لا فرق بين هذه الصفة وبين غيرها في وجوب الرضاء بذاتها وبتعلقها بما
وجه التخصيص حيث قالوا الرضاء بالقضاء واجب واجيب بان هذه الصفة لما كانت صدور
الالام من آثارها كانت مظنة ان يعترض العباد فيها ولم يرضوا بهذه الصفة وبتعلقها
فلدفع هذا التوهم قالوا يجب الرضاء بالقضاء وقد قالت المعتزلة انه اه يعني
قالت المعتزلة في التقصي عن لزوم النقص والمغلوبية بانه لو اراد ايمان العبد اختيارا
منهم لما وجد فلا نقص في عدمه وقوعه لعدم دلالته على عجزه بخلاف تخلف المراد عن
الارادة القسرية فانه نقص مشعر بالعجز كما لا يخفى قوله وليس بشيء اه اي

اي

اي ما قالت المعتزلة في التقصي ليس بشيء اذ عدم وقوع مراده ولو بالارادة التفويضية نوع
نقص ومغلوبية ولا اقل من الشناعة حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبيد والخدام
كذا في شرح المقاصد قوله وقيل لا يفهم من الارادة اي وقيل في التقصي عن لزوم النقص والشناعة
على المعتزلة انه لا يفهم من ارادته تعالى ايمان العباد رغبته واختياره الا الرضاء به فهم لا يلزمهم
يتخلف المراد عن الارادة التفويضية قول بتخلف المرضي عن الرضاء وهو مذهب اهل السنة
والجماعة فكما لم يلزم فيهم النقص والشناعة كذلك لا يلزم المعتزلة ايضا قوله وهو كلام
اي ما قيل كله ليس له معنى محصل اما ذلك فلما يفيد لو كان الرضاء عندنا هو الرضا عند المعتزلة
وليس كذلك فان الرضا عند المعتزلة هو الارادة مطلقا من غير تقييد بعدم الاغراض
فالقول بتخلف المرضي عن الرضا عندهم قول بتخلف المراد عن الارادة فيلزمهم النقص
والشناعة بخلاف الرضاء عندنا فانه الارادة مع ترك الاعتراض ونفس الترك
فلا يلزم من القول بتخلف عن المرضي تخلف المراد عن الارادة فانه امر قد يجامع
تعلق الارادة كما في ايمان وقد لا يجامعه كما في كفر الكافر فانه تعلق به الارادة دون الرضاء
ولا يلزم من تخلفه عن المرضي نقص وشناعة في ذاته تعالى نعم تخلف المراد عن الارادة نقص
عندنا لكن الرضاء لا يستلزمه كما لا يخفى وكذا لا يفيد ما قال الفاضل المحشي من ان للمعتزلة
ان يقولوا ان الارادة التفويضية هو الامر والنهي ولا شك ان مخالفة الامر والنهي لا يستلزم
نقصه ولا مغلوبية اجماعا لان ذلك انما يتم لو كان معنى الامر عندهم ما فر به القوم من
طلب المأمور به سواء كان مرادا او لا وليس كذلك فان الامر عندهم هو الارادة فتخلف المأمور به
عن الامر تخلف المراد عن الارادة فيلزمهم النقص والمغلوبية بالذريبة قولا وبلا تأثير
لقدرته اه فهو مذهب الاشعري فان الله اجرى عادته بان العبد اذا امر فقدرته
او ارادته الى الفعل اوجده عقيب ذلك من غير ان يكون لقدرته وارادته تأثير في وجوده
فذلك الفعل مخلوق لله ومكسوب للعبد وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى قولا وقدرة
العبد فقط بلا ايجاب اه ولا يخفى انه لا يظهر مما ذكره فرق بين مذهب الحكماء والمعتزلة
لان عدم الايجاب والاضطرار انما هو بالنسبة الى نفس القدرة واما مع تمام الشرائط من
الارادة وغيرها فليس الا الايجاب والاضطرار وهو لا ينافي الاختيار بالنسبة الى الذات ولذا
قال في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة و
والارادة وانما يوجبان وجود المقدور وقال في شرح الجديد للتجريد ومذهب الحكماء والمعتزلة
ان انتهاء واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار نعم بين الذاتين

فرقا باعتبار ان خلق القدرة والارادة في العبد عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند المقلا
سفة بالايجاب قولهم وهو مذهب الفلاسفة هذا مبني على ظاهر كلام الحكماء فان تحقيقهم
باسرهم انه تعالى فاعل الحوادث كلها وان مراتب شروطها معدة لافاضة المبدأ على ما مر في الاشارات حيث قال ان الكل متفقون على صدور الكل عنه تع وان الوجود معلول له على الا
طلاق والمشاءون منهم وافقوا متكلمينا وما نقل عن افلاطون من ان العالم كرة والارض مركوزة والا
فلاك قسي والحوادث بسببهم والانسان بالحد فوالله تعالى اعلم فاين المفر ويشهد لذلك ما ذكره
المحقق الدواني في بعض تصانيفه والمروي عن امام الحرمين اه قال في شرح المقاصد هذا القول
من الامام وان اشتهر في الكتب الا انه خلاف ما صرح به في الارشاد وغيره حيث قال ان الخالق هو الله تعالى
للخالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرته تعالى من غير توقف بين ما يتعلق بقدرة العباد وما لا
يتعلق قوله او مجموع القدرتين اي قدرة الله تعالى وقدرة العبد على ان يتعلق المجموع بالفعل
نفسه ويؤثر في اصل الفعل لا يخفى ان قدرة العبد غير مستقل بالتأثير فاذا انضمت اليه قدرة الله
صار مستقلا بتوسط هذه الاعانة وهذا قريب من الحق وان اشتهر في الكتب انه جعل كلا
منهما مؤثرا تاما وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد فانه بظاهره يجعله موصوفا
اه كما في لطم اليتيم تأديبا وايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وكونه طاعة على الاول
ومعصية على الثاني بقدرة العبد والظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة
والمعصية والا لزم عليه ما لزم على المعتزلة بل اراد ان للقدرة موحظا في ذلك الوصف فهو
بالنسبة الى العبد طاعة ومعصية كذا ذكره المحقق الدواني ويرد على هذا البيان ان هذه الصفة
امور اعتبارية يلزم فعل العبد باعتبارها موافقته لامر الله سبحانه او مخالفته فلا وجه
لجعل اثر القدرة قوله والمق اه يعني ان قوله والعباد افعال اه لا يصدق الا على مذهبي المذهبين
فان قوله للعباد افعال رد على الجبرية اذ لا فعل لهم عندهم وكذا على القائلين ان للعباد عنده
اوصاف الافعال لا انفسها وقوله اختيارية رد على الحكم حيث قال فعل العبد بقدرته
بالايجاب واضطرار واما الرد على المعتزلة فقد سبق ولذا لم يشر اليه ههنا الا ان يحمل الاول
لا يجري اه وهو قوله ولانه لو لم يكن للعبد فعل لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب
على افعاله واما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب ففيه نظر مر ذكره وهو ان ترتب الثواب
والعقاب امر عادي كترتب الاحراق عقيب مماسة النار فكما لا يقال لم ترتب الاحراق على مماسة
كذلك لا يقال لم ترتب على هذا الفعل الثواب وعلى ذلك العقاب قوله وقد يرد ايضا على الجبرية اه
اي كما يرد على الجبرية بعدم صحة التكليف يرد بعدم فائدة نحو التكليف والدعوة والبعثة

والتأديب

والتأديب لان فائدة التكليف طلب الفعل او الترك ولما لم يكن من شان العبد الفعل صار التكليف
بلا فائدة ولا يرد هذا على الاشعري بانه يقال لو لم يكن للعبد قدرة العبد تاثير في الافعال لم يفد
التكليف لجواز ان يكون ذلك التكليف داعيا الى اختياره الفعل ومرفوقة والارادة اليه فيترتب
عليه خلق ذلك الفعل ترتبا عاديا وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي يصير الفعل طاعة اذا
وافق ما دعاه الشرع او معصية اذا خالفه ويصير علامة الثواب والعقاب قوله هذا بيان
الجبر وعدم التمكن اه مقصوده دفع ما يورد من ان هذا السؤال والجواب قد سبقا حيث قال
قان قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره اه فهذا تكرار محض وحاصل الدفع ان هذا بيان للجبر
بالنسبة الى كل ما يمكن ان يتعلق به العبد من الفعل والترك حيث عمم وقال اما ان يتعلق بوجود الفعل
او بعدمه وما مر من قوله فان قيل بالنسبة الى الافعال الصادرة عنه فقط حيث خصص الاعتراض
بالنسبة الى الكفر والفسق مع انه قرر فصل في السؤال والجواب ههنا بايراد السؤال الثاني مع الجواب
عنه بالحل والنقض مما لم يفصل في ذلك المقام فلا تكرار واعلم ان جعل الكفر والفسق من
الافعال الموجودة اما مبني على العرف او المراد الموجودات في العبد بمعنى اتصافه بها في الخارج
لا وجودها في انفسها والا فهما امران عدميان لا تحقق لهما في الخارج قوله وبكذا والا
متناع بان يقال ما علم الله تعالى وارادة عدمه يمتنع ان لم يمتنع جاز وقوعه فيلزم انقلاب علمه تعالى
جهلا وتخلف المراد عن ارادته تع قوله وانت خبير بانه الاعدام الازلية اه يعني ان تعميم ارادة
الله تعالى ليس الا بالنسبة الى الموجودات لان اعدام الحوادث ازلية فلو كانت مسبوقة
بارادة لكانت حادثة لان اثر الارادة حادث على الصحيح المتفق عليه
بين الجمهور فتعميم اثر الارادة بالنسبة الى جميع الممكنات محل بحث ويأباه
ما في شرح المواقف العدم ليس اثرا المجعول لا المقادر كالوجود بل معنى استناده اليه انه لم
يتعلق مشيته بالفعل فلم يوجد الفعل فالاستناد العدم الى القادر يقتضي حدوثه كما في
الوجود فيلزم ان لا يكون شيء من العالم ازليا واما الجواب بانا لا نم كون اثر الارادة حادثا البتة
لجواز تقدم القصد على العدم كتقدم الايجاد على الوجود على ما مر ولو سلم فيجوز تعميم الا
رادة بالعدم حتى يشمل ابقاء الشيء على العدم فليس بجيد لان المنع الاول وان كان
محلصا عن هذا الاعتراض لكنه يلزم الا يكون الله تعالى فاعلا مختارا على كون العالم
حادثا واما الثاني فلان بقاء الشيء على العدم ليس الا اتصافه بالعدم في الزمان الثاني
بلا امر زائد واذا لم يكن العدم شيئا لا يكون اثرا فنسبته الى جميع الازمنة على السواء
بل الحق ان بقاء الشيء على العدم مستند الى بقاء عدم مشية الفعل كما لا يخفى وغايته ما

عدم

ما يتكلف ان يقال ان عدم الاشياء كوجودها مرتبط بارادته الانا ارتباط الموجود بوجودها و
ارتباط العدم بعدمها ولا نعني بتعلق الارادة بالعدم الا ان يقتضي الارادة بالعدم باعتبار عدمها
قوله ولذا وقع في الحديث فانه اسند عدم الفعل الى عدم المشية للاشعار بمناسبة العدم كذا نقل عنه
قوله والا يمتنع اه اي وانما لم يتعلق الارادة بالوجود يمتنع وجوده لكان الارادة علة
الوجود فعدم العلة علة عدم المعلول ومن ههنا ظهر وجه اخر لعدم كون العدم اثر
الارادة لانه لو كان الارادة علة له وعدم الارادة ايضا علة له يلزم توارد علتين
مستقلتين على معلول واحد بالشخص قوله والمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة
اه يعني ان المعتزلة لما قالوا ان تخلف المراد عن ارادته تعالى كان متعلقا بفعل غيره
جائز الارادة تفويضية بجواز تخلف المراد عنها عندهم من غير نقص على ما لم يتوجه السؤال
عليهم بان تعميم ارادة الله بافعال العبد يستلزم الجبر لانهم يقولون انا نعلم ان تعلق الارادة
بالوجود يجب والا يمتنع بل يمكن وجوده وعدمه لان التخلف ممكن نعم يرد على اكثرهم
السؤال تعميم علمه تعالى فان تخلف المعلوم عنه يستلزم الجهل وهو نقص وانما قيدنا بالاكثر
لان الحسين وان قال بتعميم العلم لكنه يقول انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها فعنده
لا يتصور الجبر بالنسبة الى العلم ايضا قوله فهو يمنع بهذه المقدمة اي كما يمنع مناقاة
كون الفعل الاختياري واجبا او ممتنعا للاختيار كذلك يمنع نفس جعل تعلق العلم والارادة
بفعل الاختياري واجبا وممتنعا لان العلم تابع للمعلوم بمعنى ان الاصل في المطابقة المعلوم والعلم
ظل وحكاية عنه فانه انكشاف الشيء على ما هو عليه وحدوثه لا يدور ان صورة الفرس انما
يكون على اذكاء مطابقا لها حتى لو خالفه بوجه ما لم يكن علما بل جهلا فعلم انه لا مدخل للعلم في جعل
الفعل واجبا وسلب القدرة والاختيار عن فاعله وكذلك ليس للارادة ايضا مدخل في سلب الاختيار
لان الارادة متفرعة عن علمه تعالى وتابعة له والعلم تابع للمعلوم الذي صدوره عن العبد بالاختيار فهي ايضا
تابعة الاختيار العبد فلا يكون موجبا للفعل واما قولهم والا لجاز انقلابه علما جهلا وتخلف المراد عن
الارادة فقلنا بهذه لا يثبت الايجاب بل الاستلزام والفرق ظاهر قوله فلا يكون فعل العبد محركة بجبار
اه اي اذكاء الوجوب والامتناع بتوسط الاختيار محققا للاختيار في نفس الفعل لا يكون ذلك الفعل
محركة بجبار الذي لا مدخل لاختياره فيه اصلا وهو المنفي في الجبر في الافعال الذي يدعيه الجبرية وبهذا
القدر كاف واما الكلام في ان ذلك الاختيار ليس فعل العبد لانه لا يوجد شيئا على ما تقرر عليه اهل
الحق فيكون مخلوق الله فيلزم الجبر فالشيخ الاشعري يسلمه ويقول ان العبد مجبور على
الاختيار فانه محل الارادة التي احدثت فيه جبرا وهو جبر متوسط لا يستلزم الجبر في الافعال على ما

حر بنا لان تعلق

سيجئ

سيجئ تحقيقه واما الذاهبون الى مذهب الاستاذ فلم يصر حوا بلزومه ولا بعدمه لكنه لهم ان يقولوا
ان كون الاختيار مخلوقا لله تعالى لا يستلزم الجبر لان الاختيار الذي هو المخلوق له تعالى بمعنى الارادة وهي
صفة من شانها ان يتعلق بكل من الطرفين الفعل والترك من غير رجحان ومرجح كما في قدرة العباد
فكونه من الله تعالى لا يستلزم الجبر في الافعال لان اعطاء صفة من حيث كونها صفة ليس
جبرا انما يكون الجبر بالنسبة الى الافعال واعطاء الارادة لا يستلزم شيئا منها الا يرى ان صدور
الارادة من ذاته تعالى بطريق الايجاب من غير شائبة الاختيار لا ينافي كونه تعالى مختارا بالاتفاق
فكذلك صدور ارادة العبد من ذاته تعالى ايضا لا يستلزم الجبر ولا ينافي كونه مختارا اذ لا تنافي
بينهما في عدم كون كل منهما باختيار صاحبه نعم لو كان الاختيار بمعنى الارادة المتعلقة
الطرفين او الارادة التابعة للداعي منه تعالى لزم الجبر لعدم التمكن من احد طرفي الفعل
مطلقا وعند وجود الداعي لكنه ليس كذلك لما ولا يخفى عليك ان ما ذكره انما يتم لو كان
كونه مجبورا في الافعال الصادرة بتوسط الاختيار واما في نفس الاختيار فهو مختار
قطعا كما انه تعالى موجب بالنسبة الى الارادة وغيرها من الصفات وان كان مختارا بالنسبة
فعال الصادرة بتوسطها والشيخ الاشعري انما يقول لو لم يكن مجبورا في الاختيار لزم
الصادرة بتوسطه تامل قوله توجيه ينتقض بالعلم بان يقال ما علم الله وجوده في الازل يجب
وما علم عدمه يمتنع فلا يكون الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال اختيارية مع انها اختيارية
بالاتفاق من المتخاصمين قوله واما بالارادة فمبني اه اي النقض بارادته تعالى مبني على ان تعلقات
الارادة ازلية فيقال ما اراد الله تعالى في الازل وجوده يجب والا يمتنع فلا يكون له اختيار في الافعال
الصادرة عنه فيما لا يزال اما ان كانت حادثة فلا يتم لان لا يكون للارادة تعلق سابق على وجود
الاشياء بايجاب او يمتنع قال فاضل الحلبي ان النقض وارد لو كانت تعلقاتها بما حادثة بان يقال ان
تعلقت بايجاد شيء فيما لا يزال يجب وجوده وان لم يتعلق يمتنع وجوده فيبطل الاختيار وفيه
بحث لان بهذه الوجوب بالاختيار حين الايجاد وهو لا ينافي في الاختيار لتحقق الفكنة بين
والترك قبل الايجاد وانما ينافي له الوجوب بالحاصل قبل [illegible] في الازل وهو ظاهر وقد يجاب بان الاختيار انما هو
حال ارادة الشيء لا بعدهما فالوجوب بالحاصل بعد ارادته لا ينافي الاختيار وبهذا حاصل في ارادته تعالى
بالنسبة الى الارادة لانه كان يمكنه في الازل ان تعلق ارادته تعالى بكل من الطرفين على السبيل البدل
وكذا بالنسبة الى العلم ايضا لانه ليس قبل تعلق ارادة تعالى موجبا لتعلق الارادة لان متعلقاتها
اولية ولا تصور القبلية والبعدية في الازل بخلاف ارادة العبد فان تعلقها متاخر عن تعلق علمه تعالى

والارادة الازلية فيتحقق الوجوب او الامتناع قبله فلا يكون له التمكن من الطرفين حين تعلق
الارادة وقد يجاب عن النقض بالارادة بان المرجح للموجب في افعاله تعالى هو ارادته المستندة الى ذاته
بطريق الايجاب بخلافها في افعال العباد فانه ارادة الله فيلزم الجبر فيه قطعا قوله تأمل لعل وجه
التأمل ان معنى الايجاب على ما ذكرتم هو عدم التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة بان يكون
متعلقها متقررا على شيء تابعا له ان وجد وجد والا فلا وهذا انما يستدعي القبلية الذاتية
لا الزمانية فالايجاب يتحقق بهذا المعنى في ذاته تعالى ان تعلق العلم وان لم يكن مقدما على
تعلق الارادة بالزمان لكنه مقدوم عليه بالذات فان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم ومتفرع
عليه فيتحقق وجوب الفعل وامتناعه قبل تعلق الارادة ذاتية بخلاف ارادة العبد فانها
ليست متبوعة لتعلق علم تعالى وارادته ضرورة توقفهما على تعلقها بطريق جرى العادة وان كان
تعلق ارادة العبد متاخرا عن تعلقها بالزمان فلا يلزم الايجاب وسلب القدرة والاختيار
قوله اي الدوران والترتب المحض اه دفع لما يتوهم من ظاهر عبارة من ان قولنا ان لقدرة العبد
وارادته مدخلا في بعض الافعال يدل على قدرته تأثيرا فيه وهو مناف للحكم المستفاد من
قولنا ان الخالق هو الله وحاصل الدفع انما يحكم به بديهة العقل هو ان القدرة العبد مدخلا
في بعض الافعال بالدوران بانه متى تحقق القدرة تحقق الفعل ومتى لم توجد لم يوجد
والترتب المحض الخالص عن الحكم بالتأثير او بعدمه كما يحكم بدوران الاحراق على مماسة
النار وترتبه عليه لا ان يحكم العقل بان لقدرة مدخلا فيه بالتأثير حتى يصير منافيا لقولنا
بان الخالق هو الله اذ لا حكم للضرورة فيه كما انه لا حكم لها في عدم التأثير بل كل منهما خارج
ثبت بالدليل وبما ذكره اندفع الشبهة التي اوردت لنفي الجبر المتوسط فمان بداهة
العقل كما يحكم بوجود صفة في العبد فارقة بين حركة البطش والارتعاش يحكم بثبوت
تأثير لها فان صدق حكمها الاول صدق حكمها الثاني فيكون مذهب القدرية حقا
وان كذب الثاني كذب الاول فيكون مذهب الجبرية حقا فعلى التقديرين لا توسط اذ لا
حكم للبديهة في تأثير القدرة الحادثة سيما حين ثبوت انتفائه بالقواطع انما حكم بالبداهة
بالدوران والترتب المحض كما لا يخفى قوله صرف القدرة جعلها يعني معنى صرف القدرة جعلها
متعلقة بالفعل وذلك الصرف يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل لا بمعنى ان سبب مؤثر في حصوله
ذلك الصرف اذ لا مؤثر الا الله تعالى بل بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله في العبد
قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة في التأثير لاوجد الفعل واما صرف القدرة و
جعلها متعلقة بالفعل فليست مخلوقة لله حتى يلزم الجبر بل هو لذاتها فانها صفة

من شانها

من شانها ترجيح احد المتساويين بل المرجوح من غير داع ومرجح كما عرفت في ارادة الله من انه صفة
توجب تخصيص احد المقدورين بلا وقوع في بعض الاوقات من غير احتياج الى مرجح وكما ان صدور
الارادة القديمة من ذاته تعالى بطريق الايجاب لا يوجب كونه مجبورا الجبر في افعاله كذلك صدور
ارادة العبد من ذاته تعالى كذلك لا يوجب كونه مجبورا في افعاله واعلم ان لهذا المقام ليستدعي بسطا
في الكلام فنقول وبالله التوفيق ان افعال العباد منها ما يتعلق بها ارادة الله تعالى بالتوسط
اختيار العبد بمعنى ان الله يوجدها سواء تعلق بها ارادة العبد او لا ومنها ما يتعلق بها ارادته تع بتوسط
اختياره وارادته بمعنى ان الله تع اوجد في العبد قدرة بها يتمكن من الفعل والترك وارادة ترجح
احدهما فاذا رجحت ارادة العبد احد الطرفين وتفرعت عليه تعلق قدرته وصرف الآلة
والدواعي اليه بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تع في العبد صفة متعلقة
بالفعل بحيث لو كان لها تأثير بالاستقلال لاوجد الفعل ثم تعلقت ارادة الله تع وقدرته بخلق
ذلك الفعل عقيب ذلك اعني تعلق ارادة وقدرته وصرف الآلة اليه تعقيبا عاديا فان قيل ذلك
الترجيح المتفرع عليه تعلق القدرة وصرف الدواعي اما ان يكون مخلوقا لله فالجبر باق او فعل
العبد فيكون العبد خالقا لبعض افعاله قلت ذلك الترجيح من مقتضيات الارادة على ما بين في
موضعه من ان الارادة صفة من شانها ترجيح احد المتساويين فان قيل اذا كان الترجيح من
مقتضيات ذات الارادة فما فائدة التكليف اذ الارادة تتعلق باحد هما بالضرورة قلت قد
يصير التكليف داعيا لتعلق الارادة بناء على ان الارادة تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف
واقع بمكذا فهو حسن يصير ذلك داعيا لتعلق ارادته وترجيحه فيصير في القدرة والدواعي اليه
فيخلق الله الفعل عقيبه عادة وباعتبار ذلك التعلق اعني تعلق الارادة المرتب على الداعي
يصير الفعل طاعة وعلامة للثواب والحاصل ان الله تع خلق في العبد علما اجماليا بالافعال
الاختيارية قبل صدورها على حسنها وقبحها وترتب الثواب والعقاب عقيبها عليها
ماخوذة من لسان الشارع وخلق فيه ارادة تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة
متعلقة بالفعل تابعة لتلك الارادة بحيث لو كانت مستقلة في الايجاد لاوجدت فالعلم
العلم بالحسن والقبح الداعي الى تعلق الارادة ان تعلقت ارادته بالقبح ليستحق الذم باعتبار
المحلية والعقاب بطريق جرى العادة وان تعلقت بالحسن ليستحق المدح والثواب
كذلك ولذا لو فعل قبيحا لم يعلم قبحه لا يستحق الذم والعقاب ولو تعلق ارادته بقبح
وعزم عليه مع العلم بقبحه يستحق المؤاخذة وان لم يخلق بعده فان قيل تلك الا
رادة التي من شانها الترجيح حادثة فهي اما بارادة العبد فيلزم التسلسل واما بارادة الله

وعلمها

لاوجد لها

فيكون مجبورا قلت تلك الارادة مخلوقة للرب والعبد مجبور في نفس تلك الصفة وهو لا
يستلزم الجبر في الافعال الصادرة بتوسطها كما في افعال الباري فانها صادرة بتوسط الارادة
المستندة الى ذاته بطريق الايجاب والالزم حدوثها مع انه مختار فيها اذ لا فرق بين ان يكون
مستندة الى ذاته بطريق وبين ان يكون مستندة الى غيره في عدم كونهما بالاختيار والسر
فيه ان الارادة المخلوقة في مطلقة من غير ايكون متعلقة بالحسن او القبح بهذا المحصول
ماذكره الشارح في هذا الكتاب من تحقيق خلق الافعال والله اعلم بحقيقة الحال قوله
وقيل صرف القدرة اه اي وقيل في بيان معنى صرف القدرة ومغايرته لصرف الارادة ان
صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها وذلك القصد غير صرف الارادة لانه عبارة عن
القصد الذي يحدث عنده القدرة كما سيجيء في بيان ان الاستطاعة مع الفعل من الله تعالى
القدرة صفة يخلقها الله تع عند قصد اكتساب لانه بسبب عادي لخلق القدرة والمتقدم
غير المتأخر اذ الوكاء عينه يلزم تقدم الشيء على نفسه قوله وليس بشيء لان قصد الاستعمال
اه اي ماذكره صاحب القيل ليس بشيء اما بيان منع صرف القدرة بقصد الاستعمال
فلانه يقتضي ان يوجد القدرة في العبد ولا يكون مستمرا لان استعمالها موقوف على القصد
ومتأخر عنه بالزمان لان قصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان على ما تقرر عليه رأي جمهور
المتكلمين فلا يكون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لان الفعل معاون للاستعمال القدرة المتأخر
بالزمان عن القصد المقارن بوجود القدرة مع ان مذهب من يقول بحدوثها عند قصد
الفعل اعني الاشعري انها مقارنة للفعل بالزمان لا ما قبله واما بيان مغايرة القصدين
فلان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تأخره بحسب وصفه فيجوز ان يكون القصد
من حيث ذاته متقدما على القدرة ومتأخرا عنه باعتبار وصفه اي بالنظر الى استعمال
القدرة فلا يثبت مغايرة القصدين كما في قولك رماه فقتله فان الرمي المخصوص
باعتبار اقضائه الموت يكون قتلا وانما يتحقق بعد الموت فيكون الرمي متأخرا
عن الموت باعتبار كونه قتلا مع انه متقدم عليه باعتبار ذاته ولذا صح دخول
الفاء في قولك رماه فقتله بهذا هو التعقيب الذاتي اي كون الفعل عقيب
مجموع صرف القدرة والارادة هو التعقيب الذاتي وان كان بالنسبة الى صرف الارادة
تعقيبا زمانيا بل التشبيه بالذاتي لان خلق الله الفعل لا يتوقف على صرف العبد قدرته
وارادته بحيث يمتنع وجوده بدونه اذ هو من الاسباب العادية التي ليست سببيتها
الا وهمية فكذا التعقيب ذاتيا. قوله والا فالقدرة اه اي وان يكون التعقيب ذاتيا

بل زمانيا لم يكن القدرة مع الفعل بل قبله وهو خلاف مذهب الشيخ الاشعري قوله قيل
عليه فالشركة اه حاصله ان تفسير الشركة بما ذكر يقتضي ان لا يكون الشركة في مذهب
الاستاذ لعدم انفراد كل من قدرة الله تع وقدرة العبد بمقدور بل مجموعهما مؤثر
في مقدور واحد مع ان مذهبه اقبح شركة من مذهب المعتزلة لانه يدل على قدرته تع غير
كاملة في الايجاد بل هو نوع نقصة محتاجة الى الاعانة بخلاف مذهب المعتزلة فانه لا
يدل على النقصان بل على انه لا يقدر على بعض الامور ولا نقصان في ذلك كما لا نقصان
في عدم قدرته على الممتنعات قوله وليس بشيء الخ اي ماذكر ليس بشيء لان كلا من
المؤثرين اعني قدرة الله تع وقدرة العبد ينفرد بماله من دخل في التأثير على انا لا نسلم
انه اقبح شركة من المعتزلة قدرة العبد في بعض الامور بجعل الله وخلقه مؤثرا
فيها ليس اقبح من نفي دخل قدرة الله بالكلية وجعل العبد خالقا بالاستقلال و
القياس على الممتنعات قياس مع الفارق ولا يجري في ملكه الخ قيل الواو
للحال اقول يجوز ان يكون معطوفا على قوله دخل قدرة الله بتقدير ان المصدرية
وهو داخل في الفرض وتنظم المعنى كما لا يخفى اي علة عادية وهي ما يدور عليه
الفعل وجودا وعدما كالنار مع الاحراق والشرط العادي ما يتوقف عليه تأثير الفاعل
عادة لا حقيقة وليكن دائرا معه كبيس الملاقي فان تحقق البيس لا يستلزم تحقق
الاحراق فما قال الفاضل المحشي من انه لا يظهر الفرق بين كون القدرة علة عادية و
بين كونها شرطا عاديا ليس بشيء ولهذا عدل الشيخ حيث ينفي كون شان القدرة
الحادثة التأثير فتسميتها علة او شرطا مجاز وله ان تقول الخ لهذا ما وقع
في كلام الامدي من ان شان القدرة الحادثة التأثير وان لم يؤثر بالفعل لوقوع منه
متعلقاتها بقدرة الله تع فتسميتها علة او شرطا حقيقة فما قال فاضل المحشي
من ان كون شان القدرة التأثير غير مسلم عند اصحابنا فلا يحسن ايراده غير مسلم لانهم
انما ينفون التأثير بالفعل لا يكون شانه التأثير يشير الى وجه الذم في ترك الواجبات
يعني ان وجه الذم واستحقاق العقاب في ترك الواجبات بمعنى عدم اتيانها وان لم يكتسب
القبح وهو تضييعه لقدرة فعل الخير ترك القصد اليه وهذا مبني على ما هو الاصح من
ان عدم الفعل ليس متعلق القدرة والارادة بل هو متعلق عدم القدرة والارادة على ما مر
من ان الاعدام ليست متعلق المشية والقدرة واما عند من يرى انه مقدور حاصل بصرف
الارادة والقدرة اليه فعنده وجه استحقاق الذم في ترك الواجبات كسب القبح

بقصد فعل الشر وصرف القدرة اليه للتضييع فقط وانما فسرنا ترك الواجبات بعدم
اتيانها لان الترك بمعنى كف النفس عنها عند تهيأ الاسباب وميلان النفس الى فعل المنهي
حاصل بصرف الارادة والقدرة بالاتفاق وكان كف النفس عن المنهي عند تهي الاسباب
والميلان الى فعل الواجب فاستحقاق الذم والعقاب فيه لكسب القبيح بالاتفاق ومما
ينبغي ان يعلم ان قول الشر فيستحق الذم والعقاب ليستفاد منه انه قد يستحق الذم والعقاب
بترك قصد الفعل ايضا وانه قد لا يعاقب بعقوم التتابع او سهوا ونحو ذلك ومعنى
الاستحقاق انه لو عوقب بذلك كان ملايما لنظر الشارع لا ان حق لازم لانه ليس
مذهبنا قال بعض الفضلاء انه لو كان استحقاق الذم والعقاب لاضاعة ميدأ
فعل الخير لكان معاقبا بقصد فعل الشر لحصول التضييع فيمنع ان قصد فعل الشر
معفو مالم يتحل قول الاصح ان المعفو هو خطور فعل الشر بدون القصد واما القصد
فلا قال في تمهيد المعرفة ثم اعمال القلوب من الفكرة والنية هل يحاسب امر لا فقال بعضهم
لا يحاسب وبعضهم يحاسب والاصح انه ان خطر بباله ولم يعتقد ولم ينو ذلك فانه لا
يحاسب وان كان كفر ان ذلك الخطر مما لا يمكنه الاحتراز عنه فاما اذا خطر بباله
واعتقد ذلك ونوى عليه فانه يسأل ويحاسب لقوله تع وان تبدوا ما في انفسكم او
تخفوه يحاسبكم به الله وقوله تعالى ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤلا
وهو لا ينافي اه اي كون التضييع سبب الذم والعقاب في ترك الواجبات لا ينافي ان يكون
وجه الذم فعل المنهيات لشيء آخر غير صرف القدرة عليه على ما سيجيء في قوله وصحة الا
استطاعة تعتمداه حيث قال لانه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره الخ وانما قلنا
انه لا ينافي ذلك لان ترك الواجب وان كان من المنهيات الا انه من المتروك فيجوز ان يكون
وجه الذم والعقاب فيه مغايرا لما في فعلها وهو الكلام الذي اه بهذا الدليل على
وجوب المقارنة دليل الرامي مبني على مذهب الخصم القائل بتأثير القدرة فحاصل الدليل
انه لو كانت الاستطاعة وكن وجوده سابقة على الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة
وكن وقوعه بدونها ممتنع عندكم لانه يستلزم تخلف الاثر عن المؤثر والا اي وان لم يكن الركن
بل تحقيقيا مبنيا على مذهب الحق فلا يفيد وجوب المقارنة لان استحالة وقوع الفعل
بدون الاستطاعة ح مم اذ لا دخل للاستطاعة في وجود الفعل عنده حتى يستحيل
وجود الفعل بدونها قيل عليه انه قد عرفت انفا ان الاستطاعة عندهما اما علة
عادية او شرط عادي له وعلى التقديرين ليستحيل وجوده بدونها عادة اقول ان كان

ان كان للمدعي

ان كان المدعي ان الاستطاعة يجب ان يكون مع الفعل ولا يجوز تقدمها اصلا فلا يفيد ان يجعل
الكلام الزاميا لانه لو جعل تحقيقيا انما يدل على انه يلزم خلاف جرى العادة وهو لا يستلزم
امتناع تقدمها مطلقا وان كان المدعي ان الاستطاعة يكون مع الفعل بطريق جرى
العادة فلا حاجة الى جعل الزاميا ولعل المحشي حمله على الاول بناء على دعاية ظاهر
قول الشر وان كان الاستطاعة عرضا وجب ان يكون مقارنة بالفعل لعدم بقاء الا
عراض فلا نقض بقدرة الله اي حين اذ كان مقارنة القدرة الحادثة مبنية
على امتناع بقاء الاعراض لا يرد النقض بقدرة الله تع وتقرير النقض لو كان القدرة
مع الفعل لما قبله لزم حدوث قدرة الله او قدم مقدوره اذ الفرض كون القدرة مع
الفعل فيلزم من حدوث مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته قدم مقدوره
كلاهما باطلا بل قدرته ازلية اجماعا ومتعلقة في الازل بمقدوره فقد ثبت
تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كانت ممتنعة في القدرة الحادثة كانت
ممتنعة في القدرة القديمة ايضا كذا في شرح المواقف وحاصل الدفع ان القدرة
الحادثة غير باقية لانها من الاعراض وهي ممتنعة البقاء والا لزم قيام المعنى
بالمعنى على ما مر فلو كانت قبل الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة بخلاف
القدرة القديمة فانها باقية ازلا وابدا فلا يلزم من تقدم على وجود المقدور
محال ليست من قبيل الاعراض لان العرض عبارة عن ممكن يكون تحيزه
تابعا لتحيز شيء والصفات ليست كذلك حاصله انه ليس نفس وجود
المثل الخ يعني حاصل الجواب ان مدعى الشيخ الاشعري ان القدرة مقارنة للفعل
سواء سبقها مثل او لا وليس نفي وجود المثل السابق داخلا في دعواه حتى يرد ان دليله
انما يدل على وجوب المقارنة لان لا يوجد قبل الفعل فلجواز ان يكون باقية بتجدد
الامثال فلا يلزم على ما هو مذهبه في جميع الاعراض فتكون قبل الفعل مع مقارنة له
بتجدد الامثال فلا يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة وفيه بحث الخ حاصل ان
نفي المثل السابق داخل في دعواه اه اذ مذهبه ان لا قدرة قبل الفعل ومذهب المعتزلة
جواز ما قبله حيث قالوا لانه لا بد من مثل القدرة سابق على حصول الفعل والا لزم
تكليف العاجز على ما استعرفه فالنزاع بين الفريقين ان القدرة قبله ام لا قال في المواقف
قال الشيخ واصحابه القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة
القدرة قبل المقدور فمنهم من قال ببقائها حال فعل بتجدد ومنهم من نفاه وبهذا

ظهر وكما كنت قوله لابد من مثل سابق والاولى ان يقول لابد من قدرة سابقة لان وجود
المثل انما هو عند بعض المعتزلة القائلين بان القدرة باقية حال الفعل بتجدد
الامثال واما عند من يقول ببقاء حال الفعل ولو ببقي ببقاء والاعراض فليس عنده
مثل سابق بل نفس القدرة التي يعتمد عليها التكليف كما لا يخفى قوله يرد عليه انه
يجوز ان يكون اه حاصله انما يلزم قيام العرض بالعرض لو كان الامر الحادث فيها
في الحالة الثانية امرا موجودا حتى يكون عرضا فانه قسم الموجود الممكن واما اذا
كان امرا يعتبره العقل وينتزعه من غير ان يكون له تحقق في الخارج زائدا على نفس
القدرة كالرسوخ فان الكيفية النفسانية من حيث استحكامها في موضعها
ولو يتعاقب الافراد والامثال تسمى راسخة وليس الرسوخ امرا زائدا عليها
في الخارج فلا كما لا يخفى قال بعض الافاضل لهذا البحث مندرج في النظر الذي ذكره
الشيخ بقوله وفيه نظر لان حاصل قوله لانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء
الشرط اه انه يلزم من عدم حدوث معنى فيها ان يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية
فامتناعه في الاولى حكما يجوز ان يكون وجود الشرط في الحالة الثانية من حدوث
وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة ولا يلزم قيام العرض بالعرض او غير
ذلك من الامور المناسبة اقول ان قول الشرح مع ان القدرة التي هي صفة القادر
في الحالتين على السواء ينافي ما ذكره لان القدرة الراسخة الحادثة في الحالة الثانية
ليست مساوية للقدرة الحادثة في الجملة الاولى لعدم كونها راسخة الحادثة فالحاصل
ان الشارح اراد انه يجوز ان يكون الحادثة في الحالة الثانية امورا خارجة تكون شروطا
لتاثيره لما قال لا يلزم قيام العرض بالعرض وهو الامام الرازي اي قال في الموافق
قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبداء الافعال المختلفة
ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء من قبل الفعل وتطلق على القوة مع
المستجمعة لشرائط التاثير بمرتبتها ولا شك انها لا تتعلق بالضدين بل
هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى الامر لا خلاف في الشرائط وهي مع الفعل
ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة بشرائط التاثير والمعتزلة
اراد وا مجرد القوة فلا نزاع الا ان الشيخ لما لم يقل الخ دفع لما اورد عليه ما
قال الامام الرازي من ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح
ان يقال انه اراد بالقوة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير وحاصل الدفع

ان المراد بالتاثير ما يعم الكسب بان يكون المراد القدرة المستجمعة لجميع شرائط حصول
الفعل سواء كانت مؤثرة او مقارنة عادة فيطابق مذهب الشيخ وصار الحاصل
ان القدرة مع الجميع الجهات التي يحصل الفعل بها اي بسببها كما هو راي المعتزلة او معها
اي مقارنا لها كما هو راي الشيخ مقارنة للفعل غير سابقة عليه وبدون تلك الجهات
سابقة عليه قوله وفي كلام الآمدي الخ اي وقع في كلام الآمدي ان القدرة الحادثة من شانها
التاثير وانما لم تؤثر بالفعل لان متعلقاتها وقعت بقدرة اللة تع حتى لو لم يسبقها
قدرة تع لكان كافيا في التاثير وح للاشكال في صحة ما ذكره الامام ولا حاجة الى تعميم
التاثير لما يعم الكسب كما لا يخفى قوله بمعنى تبعيتهما في التحيز انما فسر القيام بهذا
لان القائل بامتناع قيام العرض بالعرض انما يفسره بهذا المعنى فمن قال الاولى ان يقال
بمعنى اختصاص الناعت او التبعية في التحيز لم يات بشيء والا فليس الخ اي وان
لم يمتنع قيامهما معا بالمحل بل جاز قيامهما بالمحل فليس جعل احدهما وصفا للاخر بان يقال
السواد باق اولى من العكس بان يقال البقاء اسود ووجه الصعوبة الخ حاصله انه
يجوز ان يكون بين الامرين القائمين بمحل خصوصية ذاتية بها يصير احدهما صفة للاخر
دون العكس وانما لم يذكره وجه صعوبة المقدمتين الاوليين لانه قد مر ذكره بما في الشرح
يعني ان للمكلف وصفا اضافيا الخ يعني حاصل جواب الشرائط للمكلف وصفا بحال
متعلقة وهو كونه اسبابه والآته سالمة عن الافة والعاهة يعبر عن تارة بلفظ مجمل
دال على الاضافة وكونه وصفا بحال متعلقة ضمنا وهو الاستطاعة ويعبر عنه تارة بلفظ
مفصل دال على الاضافة صريحا وهي سلامة الاسباب والآلة قوله وكونه الاستطاعة
وصفا ذاتية فهم يعني واما توجيه كلام الشرح بان السلامة مطلقا وان لم يكن وصفا له لكن
المراد سلامة اسبابه وهو وصف ذاتي للمكلف كما ان الاستطاعة وصف ذاتي له لان المكلف
كما يتصف بالاستطاعة كذلك يتصف بذلك حيث يقال ذو سلامة اسباب فيصح
تفسير بها بها فيه وان كون الاستطاعة وصفا ذاتيا مم والاصح تفسيرها بسلامة
اسبابه لانه وصف له باعتبار متعلقه ولا يصح تفسير الوصف الذاتي بالاضافي وان
قولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد حملها على المكلف لكونها وصفا ذاتيا له حتى يفيد صحة
تفسير الاستطاعة بذلك وبهذا ما سنح بخاطري الكليل وذهني العليل وبعض من تصدى
لحل هذا الكتاب جعل قوله واما كون الاستطاعة وصفا ذاتيا فم والاصح تفسيرها
بسلامة اسبابه داخلا في تقرير الجواب وقال يعني ان الاستطاعة والسلامة كلاهما

وصفان اضافيان لا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل ولا يمكن ان الاستطاعة وصف ذاتي والعالم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه وجعل قوله وقولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد الجواب سؤال وهو ان يقال لانم انه لا يصح تفسيرها بسلامة اسباب لان سلامة الاسباب ايضا وصف ذاتي له حيث يقال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها بذلك وحاصل الجواب ان قولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد صحة الحمل لكونها صفة ذاتية له حتى يفيد صحة التفسير ولا يخفى ما فيه اما اولا فلانه يصير والعالم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه مصادرة وان امكن دفعه بالتكلف واما ثانيا فلان قولنا ذو سلامة اسباب الخ يصير كلاما على السند الغير المساوي وهو خارج عن قانون المناظرة على ان المنع المذكور لا يضر لان فيه تسليم صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب فلا حاجة الى دفعه واما ثالثا فلان اسلوب الكلام يأبى عن ذلك كما لا يخفى على من له ذوق سليم وطبع مستقيم والاقرب مما افاده بعض الافاضل الخ ارادة السيد الشريف وحاصل التأويل ان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب الا انهم تسامحوا في ذلك اذ لم يقصدوا معناه الصريح بل ما يفهم منه اعني كونه بحيث سلمت اسبابه و اعتمد واعلى ظهور ان الاستطاعة صفة للمكلف والسلامة ليس صفة له فلا يدان يقصد بما ذكر وا في تعريفها معنى يوصفه اعني كونه بحيث سلمت اسبابه ودلالة سلامة الاسباب عليها واضحة وكذا الكلام في وصف الشيء بحال متعلقة مثل قولنا الدلالة مزيلة للمعنى من اللفظ وزيد قائم ابوه والحق مطابق الواقع اياه هذا خلاصة ما ذكره السيد الشريف في كلية شرح التلخيص وقد سبق مثلة قوله مطابق الواقع اياه فتذكر تحرير المقام اه اقول تحرير محل النزاع على ما هو رأي المحققين فانه حكي عن امام الحرمين والامام الرازي جواز التكليف بالمحال بالوقوع مستدلين بما ذكر في المحكي بقولهم وقد يقال ان ابا لهب قد كلف به وقد نسب ذلك الى الشيخ الاشعري واثبت تصريحه به وقد مر في الاصلين الاولين انه لا تأثير لقدرة العبد في افعاله فهي مخلوقة لله ابتداء وثانيا بها الى القدرة مع الفعل لا قبل والتكليف قبل الفعل فلا يكون حين استطاعة والقدرة ليست بشرط لان ذلك لا يكون جميع التكاليف عنده تكليفا بما لا يطاق على كما سيذكره المحشي ولانه لا معنى لتأثير العبد في افعاله الا القصد اليها باختياره وان لم يحصل الفعل عقيب قصده والتكليف انما يعتمد على سلامة الاسباب لا على القدرة المقارنة ما يمتنع وجوده كاعدام القديم وقلب الحادث فانه يمكن من العبد اما بان لا يكون من جنس ما يتعلق بالقدرة الحادثة كخلق الجواهر او يكون كذلك من نوعها وصنف لا يتعلق به التكليف كحمل الجبل والطيران الى السماء

الحقايق

قوله

قوله لكن تعلق عدم علمه الخ فان ما علم الله وارد عدمه امتنع وقوعه وان كان ممكنا في نفسه فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة به فالاول لا يجوز اي التكليف به بالممتنع الذاتي لا يجوز ولا يقع اتفاقا فمن المحققين منا صحابنا بناء على تجويز التكليف بالمحال على ما مر واستدلوا على ذلك بانه لو صح التكليف بالمستحيل لكان مستدعى الحصول اذ لا معنى للتكليف الا الطلب واستدعاء الحصول واللازم باطل لان طلبه فرع تصوره ووقوعه ولا يتصور وقوعه اذ لو تصور لتصور مثبتا ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهية ينافي ثبوته والعالم يكن ممتنع الذات وهذا كتصور الاربعة بانه ليس بزوج فانه تصور على خلاف ماهيته لان كل ما ليس بزوج ليس باربعة وتحقيق هذا الكلام في شرح المختصر العضدي والثانية لا تقع اتفاقا لا بشهادة الآية والاستقراء فان الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها يجوز عند نا الخ الجواز ان يخلق الله فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة فان قيل فيجوز تكليف الجماد وليس كذلك قلت فرق بينهما فان الجماد ليس محلا للتكليف لعدم فهم الخطاب بخلاف العبد قوله والثالثة يجوز ويقع اه فان من مات على كفره ومن اخبر الله بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصيا فهذا توجيه الخ يعني ان قولنا التكليف بما تعلق علم وارادته بعدمه واقع توجيه ما قيل ان التكليف بما لا يطاق واقع عند الاشعري وليس المراد ان التكليف بالممتنع لذاته او ما لا يمكن من العبد واقع عنده وكيف وهو مخالف لقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها وبشهادة الاستقراء قوله ومن لا يقول به لا يعد بما الخ دفع لما يتوهم من انه اذا كان مراد الاشعري ما ذكر فلا معنى للخلاف فيه فان وقوع مثل هذا التكليف متفق عليه وحاصل الدفع ان من لا يقول بوقوع تكليف ما لا يطاق لا يعد بهذه المرتبة اي الثالثة من مراتب ما لا يطاق نظرا الى انه ممكن في نفسه من العبد وقد يوجه ايضا الخ وقد يوجه ما قيل ان القدرة غير مؤثرة في الفعل عند الشيخ وغير سابقة عليه والتكليف قبله فيكون التكليف بما لا يطاق بهذا الاعتبار قوله بما يمكنه في نفسه الخ يعني ان المراد بقوله ما ليس في الوسع المرتبة الوسطى بقرينة قوله وانما النزاع في الجواز فان النزاع انما هو في جوازه اذ التكليف بالمرتبة الاولى لا يجوز اتفاقا وبالمرتبة الثالثة جائز واقع باتفاق قوله ولك ان تأخذ بما اي لك ان تأخذ كلا القولين على الاطلاق ولا تفيد بما بالمرتبة الوسطى ولا يلزم منه ان يكون الحكم بعدم الوقوع

وبالنزاع في الجواز في جميع مراتبه لان الاطلاق لا يستلزم العموم وشمول جميع الافراد
لان المطلق موضوع لحصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير تعين ولا شمول
الا يرى انه من قال اطعم رجلا واكس رجلا لا يستلزم الامر باطعام جميع الرجال واكساءهم فكذا الكلام في عدم وقوع تكليف مالا يطاق بالنزاع في جوازه لا يستلزم ان يكون في جميع
مراتبه والمحشي المدقق جعل الضمير في قوله ولك ان تأخذ بما الى الامكانين وقال ولك
ان لا تقيد الامكانين اعني ما يمكن في نفسه ولا يمكن في العبد وفي نفسه بقوله في نفسه ولا
يستلزم شمول الممتنع لانه خارج من قوله ما يمكن وكذا لا يستلزم شمول ما يمكن من العبد
لانه خارج بقرينة قوله وانما النزاع ولا يخفى انه لغو من الكلام لا مدخل له في المقاصلا

وقد يقال ان ابا لهب اذا يعني ان ابا لهب كلف بايمان والايمان عبارة عن تصديق
النبي ﷺ بجميع ما علم مجيئه به من عند الله ومن جملة ما علم مجيئه به ان ابا لهب لا يؤمن
ولا يصدقه فان لا يصدقه صحيح فيما اخبر به فقد كلف بان يؤمن به بانه لا يؤمن به وان لا
يصدقه فان لا يصدقه وانه صحيح لان اذعان الشيخ باهر علم في باطنه خلافه وذلك الامر
مستحيل فطعا يعني ان الشيخ ان كان مصدقا كان عالما بتصديقه علما ضروريا
فلا يمكنه تصديق بعدم التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون
علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه في الاخبار بانه لا يصدق فيقع التكليف بالمرتبة
الاولى اعني الممتنع لذاته فضلا عن جوازه قوله وفيه بحث لانه يجوز اه يعني انه انما
يجد في نفسه خلافه لو كان له علم بالتصديق الذي حصل له ويجوز ان لا يخلق الله
فيه العلم بالعلم فلا يجد في نفسه خلافه فيجوز ان يذعن بعدم التصديق لعدم
العلم له بتصديقه مع حصوله فلا يكون تكليفا بالممتنع لذاته نعم ان خلق العلم
بالعلم ضروري لا يتخلف عنه عادة فهو ممتنع عادي فيكون من المرتبة الوسطى
وفيه انه يلزم ان يقع التكليف بالمرتبة الوسطى مع انه ذكر فيما قبل انه لا يقع
التكليف به اتفاقا وايضا ان هذا الجواب انما يتم لو بين استحالة ان يصدقه فان لا
يصدقه بان اذعان ما وجد في نفسه خلافه مستحيل اما لو بين بان تصديقه في
الاخبار بانه لا يصدقه في شيء مما جاء به يستلزم عدم تصديقه في ذلك الاخبار
ايضا ضرورة انه شيء مما جاء به وما يكون وجوده مستلزما لعدمه ممتنع فلا يتم
كما لا يخفى وهذا التقرير اختياره الشريف في حواشي العضدي ويمكن الجواب على
هذا التقرير بان الايمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم مجيئه به فمعنى لا يؤمن به

الشخص ؟

رفع الايجاب الكلي لا السلب الكلي فلا ينافي التصديق في بعض الاخبار تأمل وفي قوله
والذي يحسم مادة الشبهة اشارة الى ما ذكرنا من المنافسات قوله والذي
يحسم مادة الشبهة بهذا الجواب اختاره السيد الشريف في شرح المواقف وحاصله
حاصله ان الايمان الاجمالي في حقه غير مستلزم للمحال انما المحال هو التفصيلي ووجوبه
مشروط بالعلم التفصيلي فالتصديق بانه لا يؤمن المستلزم للمحال انما يكلف به اذا
علمه ووصل اليه بخصوصه وهو مع وعلم الله تعالى واخباره للرسول لا ينافي ذلك
فهو كقوله تعالى لنوح ع م لا يؤمن من قومك الا من قد امن الآية ولا يخفى ان بهذا
الجواب انما يدفع الشبهة عن الوقوع لا عن الجواز لان وصول ذلك الاخبار اليه ع
ممكن والمعلق بالممكن ممكن قوله لو صح بهذا التقرير الخ وفيه اختلاف الايمان بحسب
اختلاف الاشخاص وهو مستبعد لان الايمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها
بحسب الاشخاص قوله لو صح بهذا التقرير الخ ما ذكره الش بقوله وحاصلها نقض
تفصيلي منع للملازمة وما ذكره المحشي نقض اجمالي وحاصله ان دليلكم يجيء مقدمة
بطلانه تخلف الحكم عنه في مادة مثل ابي لهب حيث وقع التكليف بالايمان فضلا عن
الجواز مع جريان الدليل فيه بان يقال انه لو كان جائزا لكان لزم من فرض وقوعه
محال لكنه يلزم لانه يستلزم الكذب في كلام الله تع حيث اخبر عنه بانه لا يؤمن قوله
مع انا نعلم بالضرورة الوجدانية الخ دفع لما يتوهم من ان المدعى ان لا شيء من المتولدات
بمكسوب العبد والدليل انما يتم على المتولدات الغير القائمة بمحل القدرة
واما المتولدات القائمة بمحلها فلا كالعلم الحاصل بعد النظر القائم بمحله والعالم
الحاصل من ضرب الشخص لنفسه ونحو ذلك وحاصل الدفع انا نعلم بالضرورة
ان حالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة
في غيرنا في ان ليس شيء منهما مقدورا لنا ولا ممكنا من عدم حصولهما فعلم
انه لا اكتساب في جميع المتولدات قوله يرد عليه ان عدم تمكن العبد الخ حاصله ع
ان اريد بعدم التمكن من عدم حصولها عدمها قبل مباشرة ما يوجب حصوله
فهو مم وان اريد عدمها بعد مباشرة ما يوجب حصوله فمسلم لكن عدم التمكن
بعد مباشرة السبب لا ينافي كونه مكتسبا للعبد الا يرى ان فعل العبد لا يمكن
تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله اعني صرف الارادة والقدرة مع ان العبد ع
مختار فيه فكذا في المتولدات قال الفاضل المحشي يمكن ان يقال ان كلام الش

مبنى على افعال المباشرة الممتدة زمانا او المتولدات الممتدة زمانا وحاصله انك
اذا ضربت انسانا حتى حصل فيه الم ممتد زمانا فانك لا تقدر على دفع امتداد
هذا الالم في ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا ممتدا زمانا فانك ازاء ارادة ترك
مباشرة هذا الضرب الممتد فانك قادر على ترك امتداده فظهر من ذلك ان الكلا
الاكتساب للعبد في المتولدات الممتدة زمانا اذ هي ليست قائمة بمحل القدرة ولذا
لا يتمكن العبد من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف افعاله الاختيارية الممتدة زمانا
فانها قائمة بمحل القدرة مع ان العبد يتمكن من تركها متى شاء وقس على هذا سا
المتولدات الغير الممتدة اذ لا قائل بالفصل اقول ما ذكره كلام اوهن من نسيج العنكبوت
لانا نمنع ترك امتداد المتولدات الممتدة متحقق حين مباشرة اسبابها امثلا حين
مباشرة الضرب لنا نمكن على ان نضرب ضربا شديدا ليحصل الم ممتدا وضعيفا فيحصل
غير ممتد وبعد المباشرة غير متحقق فافعال المباشرة ايضا فانا بعد تحقق الضرب
لا نقدر على عدم مباشرة ضرب ممتد وعلى تقدير التسليم فعدم القدرة على امتداد
لا يدل على ان لا يكون نفس المتولدات مكسوبا وهو المقدور لنا بل له من دليل
ولو لم يقتل لجاز ان يموت لا ذ على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه
فلا قطع بالموت والحيوة من غير قطع بامتداد اللواء على ما ذهب اليه بعض
المعتزلة من انه لو لم يقتله لعاش الى الامد بواجله ولا قطع بالموت بدل القتل على ما
ذهب ابو الهذيل منهم فانه قال لو لم يقتل لمات بدل القتل وتمسك بانه لو لم يمت
لكان القاتل قاطعا الاجل قدرة الله تع في علمه وبموح والجواب ان عدم القتل انما
يتصور على تقدير علم الله تع بانه لا يقتل وح لا يثبت مح كذا في شرح المقاصد قوله
او لم يوصله اليه يعني انه تع لما اقدر القاتل على قتله فقد قطع عليه الاجل ولم يوصل
الى اجله فضمير الفاعل في لم يوصله راجع الى الله تع لا الى القاتل على ما زعم الفاضل الخبيصي
حتى يرد عليه ما قاله من ان التفسير بقوله لم يوصله مبني على ان يكون عبارة الشرح
هكذا ان القاتل قد قطع عليه الاجل لكن الواقع في اكثر النسخ ان الله تع قد قطع عليه
الاجل وح لا يوافق قوله فهم اي المعتزلة او المراد اكثرهم لما عرفت من خلاف
ابي الهذيل قوله وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف اليه اللام من هذا التقرير تبيان
الفرق بين مذهب جمهور المعتزلة والحق السنة ودفع ما يقال اذا كان الاجل زمان
بطلان الحيوة في علم الله تع كان المقتول ميتا باجله قطعا من غير تصور خلاف

وان فيه بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن فكان
كذلك قطعا

ع

فكان الخلاف لفظيا على ما يراه الاستاد وكثير من المحققين وتقرير الجواب ان المراد
باجله المضاف زمان بطلان حيوته بحيث لا تخلص عنه ولا تقدم ولا تاخر على ما
يشير اليه قوله تع اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون ويرجع
الخلاف الى انه هل تحقق ذلك في حق المقتول ام لا المعلوم في حقه ان قتل مات وان لم
يقتل يعيش اكذا قرر السؤال والجواب في شرح المقاصد ولعله جواب باختيار
ان المراد زمان بطلان الحيوة في علم الله تع لكنه لا مطلقا بل ما علم وقدره بطريق
القطع وح يصلح محلا للخلاف لانه لا يلزم من عدم تحقق ذلك في المقتول تخلف العلم
عن المعلوم لجواز ان يعلم تع يتقدم موته بالقتل مع تاخر الاجل الذي لا يمكن تخلفه عنه
قوله قلت قوله لا يستقدمون الخ يعني ان قوله لا يستقدمون معطوف على قوله اذا
جاء اجلهم لا على الجزاء فمعنى الاية لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون
عنه ولكل امة اجل لا يستقدمون عليه هذا هو المشهور ولا يخفى ان فائدة
تقييد قوله لا يستاخرون فقط بالشرط غير ظ وان صح مع ان المتبادر الى الفهم
السليم كونه معطوفا على لا يستاخرون قال بعض المحققين ان قوله لا يستقدمون
عطف على قوله لا يستاخرون وانه سبحانه وتعالى نبه بذلك على ان عند مجيء الا
جل كما يمتنع التقديم عليه باقصر مدة اي الساعة كذلك يمتنع التاخر عنه وان كان
الثاني ممكنا عقلا وذلك لان خلاف ما قدره وعلم مح ولجمع بينهما عدها فيما
ذكره كالجمع بين من يسوق التوبة ثم تاب عند حضور الموت ومن مات على الكفر
في نفي التوبة عنه في قوله تع وليست التوبة للذين يعملون السيئات بحيث الاية
ولعل هذا مراد ما ذكر في حواشي شرح التلخيص انه عطف على الجزاء بناء على
ان يكون معنى قوله لا يستاخرون ولا يستقدمون لا يستطيعون تفسيرا
على نحو قوله تع ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ومن هذا الباب قولهم
كلمته فما رد علي سوداء ولا بيضاء فلا يرد عليه ما قال الفاضل المحشي انت خبير
بان هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء بدون قوله لا يستقدمون والحق ان معطوف
على مجموع الشرط والجزاء على ما هو المشهور قوله فالوا المسئلة بديهية الخ يعني
ان المعتزلة ادعوا الضرورة في هذه المسئلة قالوا الاشتهارات المذكورة
في بيانها تنبيهات فاطلاق الشارح لفظ الحجة على تنبيهاتهم حيث قال احتجت
بطريق الاستعارة لكونها في صورة الحجة ويمكن ان يقال فيه اشارة الى فساد

زعمهم فادعاء الضرورة وما ذكره المفاضل الخ من ان من ادعى الضرورة فمن المعتزلة
هو ابو الحسين ومن تابعه وان الجمهور كانوا يقولون بان المسئلة استدلالية وما
ذكره الشارح يقوله واحتجت الاشعرية على مذهب الجمهور من المعتزلة فلا حاجة الى
ان يجعل لفظ الاحتجاج مجازا عن التنبيه فليس بشئ لان المعتزلة قاطبة ادعوا
الضرورة في تولد موت المقتول من فعل القاتل بل في سائر المتولدات قال في شرح
المواقف قالوا انه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله وادعوا فيه اي في تولده من
فعل القاتل وبقائه لولا القتل الضرورة كما ادعوها في سائر المتولدات وانتفاؤها
انتهى عند انتفائها انتهى الخلاف الذي نقله بين ابي الحسين وغيره من
المعتزلة انما هو في كونها مستندة الى العباد لا في كونها متولدات من افعالهم
فابو الحسين يدعي الضرورة في كونها فعل العبد وجمهور المعتزلة يستدلون
عليه وتمام بن الرشد يقول انها حوادث لا محدث لها والنظام ان كلها من
فعل الله لا من فعل العبد الى غير ذلك من الاختلاف المذكور فيما بينهم على ما ذكر
السيد الشريف في شرح المواقف قوله يرد عليه انه لا يوافق الخ يعني ان المفهوم
من تحرير محل النزاع ان الاجل وهو الزمان الذي يبطل فيه الحيوة من غير تقدم
وتأخر زمان واحد لا يتصور فيه تعدد والاختلاف انما هو في تحققه في
المقتول وهذا الجواب يدل على تعدد الاجل احدهما اربعين على تقدير والاخر سبعين
قيل ليس محصل الجواب انه تعالى قدر عمره اربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى
يلزم تعدد الاجل بل محصله انه قدره سبعين بحيث لا يتصور التقدم والتاخر عنه
لعلمه بان طاعته يصير سببا لثلثين فيصير مع اربعين يستحقه من غير طاعته
سبعين قوله او المراد الزيادة بحسب الخير والبركة الخ يعني ان المراد بان الطاعة
تزيد في العمر بانها تزيد فيما هو المبقي الدائم من العمر وهو اكتساب الكمالات والخيرات
والبركات التي بها يستكمل النفوس الانسانية فيفوز بالسعادة الابدية قوله
فانه خالف المعتزلة السابقة لحاصل الخلاف ان الاجل في الحيوة الزمان الذي علم الله
انه يموت فيه وللناس اجل واحد عند غير الكعبي الا انه لا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة
ويتقدم عند المعتزلة وقال الكعبي انه متعدد احدهما القتل والثاني الموت
والمقتول ليس بميت عنده بناء على ان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تع
او مفعوله والشرع عند قوله فيتناوله الخ فسر الاكل بالتناول والشرب ايضا قوله قد

يفسر

يفسر اي قد يفسر الرزق بما ساقه الله تع الى الحيوان فانتفع به سواء كان حلالا
او حراما من المطعومات والمشروبات والملبوسات وغير ذلك وهو التعريف المعول
عليه عند الاشاعرة قوله فعلى هذا اي فعلى هذا التعريف يلزم ان يكون العواري رزقا
لانه مما ساقه الله فانتفع به وفي جعلها رزقا بعد فانه لا يقال للعارية في العرف انه
مرزوق ويلزم ان يأكل شخص رزق غيره لانه يجوز ان ينتفع به احد من غير جهة
الاكل وينتفع به الآخر بالاكل قوله ويوافقه اي يوافق هذا التعريف قوله ومما
رزقناهم ينفقون فانه يجوز ان يكون الانتفاع به من جهة الانفاق على الغير بخلاف
التعريف الاول فانه لا يوافقه لان ما يتناوله لا يمكن انفاقه على الغير قوله وقد يقال
على تقدير تفسير الرزق بالمعنى الاول اطلاق الرزق على المنفق مجاز لكونه بصدده
قوله والا فالحلال اي ان لم يكن المراد المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي لخلا تعريف
الرزق عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم ايضا كما
سيجئ في الشرح حيث قال مبني هذا الاختلاف اه قوله فحينئذ يدفع بملاحظة الحيثية
اي حين اذ كان المراد ما ذكر ينتفع بملاحظة الحيثية اي مملوكا يأكله المالك من
حيث انه مملوك بان يكون مأذونا في اكله مما اورد من انه ينتقض التعريف بخمر المسلم
وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتهما فانهما مملوكان له عند ابي حنيفة رحمه الله فيصدق
عليهما اذا اكلهما المالك مع كونهما حرامين وانما قلنا يندفع لانهما من الاصل لا يكون
ليسا مملوكين له قوله في بعض الكتب اه قيل في شرح نظم الاوحدي ان الحرام ليس
بملك عند المعتزلة فحينئذ يندفع النقض بالخمر والخنزير ظاهر لعدم كونهما مملوكين
قوله مع ان ظاهر قوله تعالى وما من دابة الخ انما قال ذلك ان يجوز ان يقال المراد
كل دابة مرزوق اه يقال ان الحكم على الكل على سبيل التغليب لكنه خلاف الظاهر قوله
يقتضي ان يكون كل دابة مرزوقة مع ان الدواب لا يتصور في حقها ملك وكذا
يخرج رزق العبيد والاماء اذ لا ملك لهم قال المحشي المدقق واعلم ان قولهم مالا
يمنع من الانتفاع به ان كان المراد بلفظ ما الملك او بالمنتفع ذا العقل يرد ما كول الدواب
عليه ايضا فلا وجه لتخصيصه بالاولاد والا فلا يصح قولهم وذلك لا يكون الا حلالا
لان الدواب لا يتصور في حقها حل ولا حرمة على ما في المواقف اقول معنى قوله وذلك
لا يكون الا حلالا ان ذلك لا يكون بالنسبة الى المكلف الا حلالا بقرينة ان النزاع
في رزق العبد لا في مطلق الرزق الشامل لرزق الدواب ايضا فح يكون مالا يمنع

من الانتفاع به بالنسبة الى العبد مقصورا على الحلال لا مطلقا فلا يلزم خروج رزق
الدواب عن التعريف الثاني قوله اجيب عنه اه اي اجيب عن هذا الاعتراض بحيث
يندفع عن التعريف الثاني بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات ولم يمنعه من
الانتفاع الا انه اعرض عنها واشتغل باكل الحرام بسوء اختياره واما النقض عن
التعريف الاول فغير مندفع حيث اعتبروا فيه الاكل قوله على انه منقوض بمن مات
ولم يأكل اه اي على ان ما ذكر تم انه يلزم ان لا يكون اكل الحرام مرزوق وهو باطل للقوله تع
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها منقوض بمن مات ولم يأكل شيئا اصلا او لا
حراما فانه يلزم ان لا يكون مرزوقا وهو بط بالاية المذكورة فما هو جوابكم عن
هذه المادة فهو جوابنا عن تلك المادة فان قالوا الانام وجود مثل ذلك الشخص فانه
قد انتفع بدم الحيض والحيوة والقوى الحيوانية فكذا نقول في مادة من اكل الحرام
وهذا النقض انما يرد لو اثبت بطلان كون من اكل الحرام طول عمره غير مرزوق بالاية
المذكورة على ما في شرح المقاصد واما لو ثبت بكونه خلاف الاجماع قبل ظهور المعتزلة
على ما في الموقف فلا يرد كما لا يخفى قوله وايضا فيه فوات مقابلة مما آه اذ لا مقابلة بين
بيان طريق الحق وبين وجدان العبد ضالا او تسميته ضالا وهو ظن من ان المفهوم من
الاية والمعلوم من المحاورات وجود المقابلة بينهما قوله وكذا قوله تع واما ثمود
فهديناهم آه وكذا الهداية مجاز عن الدعوة وبيان طريق الحق في قوله تع واما ثمود
فهديناهم آه لامتناع حمله على الحقيقة اذ لا معنى لاستحبابهم العمى على الهدى بعد
خلق الهداية فان استحبابهم العمى على الهدى على ما هو المشهور كناية عن عدم
اهتدائهم فالمعنى واما ثمود فدعوناهم الى طريق الحق واوضحنا لهم سبيل الرشد
وسيرنا لهم مقاصدنا فاستحبوا العمى اي الكفر على الهدى في الاية على معنى ه الحقيقة
ويكون المعنى واما ثمود فخلقنا فيهم الهدى فارتدوا واستحبوا العمى على الهدى فيكون
الهداية حاصلة لهم الا انهم تركوها بارتدادهم وانما قلنا يحتمل ان يكون المراد
كذلك اذ لا دلالة لسابق الاية ولا للاحقها على انهم لم يؤمنوا اصلا ولم
يحصل لهم الهداية فيجوز ان يكون الهداية حاصلة لهم واستحباب العمى كناية
عن ارتدادهم بعد حصولها فلا حاجة الى ارتكاب المجاز والصرف عن الحقيقة
قوله وايضا اه اي ويرد على هذا المعنى ايضا ان الناس مختلف في الهداية فبعض
منهم مهدي وبعضهم ليس كذلك وبيان طريق الثواب يعم الكل فلا يصح

تفسيره بما به قوله

تفسيره بما به قوله وايضا يقال في مقام المدح اه يعني انه يقال في مقام المدح فلان
مهدي فلو كان الهداية بمعنى البيان لكان معناه فلان مبين له طريق الحق ولا مدح
فيه اذ لا مدح الا بحصول الهداية والبيان لا يستلزمه قال بعض الافاضل لو اريد
بالبيان اظهار ذات طريق الصواب لم يوافق الاية والحديث ويلزم الاعتراض
بصفات الثلثة التي ذكره المحشي اما لو اريد به طريق الصواب من حيث انه طريق
الصواب فهما يوافقان لان المرسول لا يمكنه بيان طريق الصواب من حيث
انه صواب بل هو محض خلق الله تعالى ويندفع الاعتراضات المذكورة ايضا
كما لا يخفى قوله وما يقال اه اي ما يقال ان البيان وان لم يستلزم لحصول الهداية
الا انه يفيد الاستعداد التام لحصولها وهو فضيلة في نفسه فيجوز ان يكون
المدح باعتبار ذلك الاستعداد الحاصل منه فدفوع بان الاستعداد التام لحصول
المقارن مع عدم منه مذمة يقتضي الذم عليها فضلا عن ان يكون ممدحة قوله
وفيه بحث اي فيما يقال في دفع ما يقال بحث لان الاستعداد والتمكن في نفسه فضيلة
مستحقة لان يمدح بها في حد ذاته ويمكن ان يقال ان المراد بقولنا انه يقال في مقام
المدح فلان مهدي انه يقال في مقام المدح الذي يقال فيه مهتد مهدي بمعنى انه لا
يفرق في مهدي ومهتد في المدح مع ان بيان الطريق لا يستلزم ما وانه المهتدي
في المدح وح لا ورود لهذا البحث قوله نعم التمكن اي نعم يمكن ان يقال في دفع ما يقال
ان الاستعداد والتمكن في نفسه عام للكل فلا يناسب المدح وكونه تاما او غير تام
امر مبهم غير معين قدره حتى يصح ان يمدح باعتباره قوله لقوله تعالى اهدنا
الصراط المستقيم يعني لا يصح تفسير الهداية ببيان طريق الصواب لان طلب
الهداية محقق بشهادة الاية والحديث والطلب يقتضي عدم حصول المطلوب
اذ لا معنى لطلب الحاصل فيلزم ان لا يكون البيان المذكور حاصلا وليس كذلك
قوله ويرد على هذا اي على التمسك بالاية بانه بنا في التفسير بخلق الاهتداء ايضا
ضرورة ان الاهتداء حاصل مخلوق فيهم والطلب يقتضي عدم حصوله فلا
بد من الصرف عن الظاهر والحمل على المجاز فهي مجاز اما عن زيادة البيان على ما يقول
المعتزلة او عن التثبت والدوام عليها على ما يقوله معاشر اهل السنة فلا يصح
التمسك بها قوله ويمكن ان يقال اه اي يمكن ان يقال في دفع ما يفهم من
كلام الشارحين ان ما ذكره المشايخ مخالف لهما والمشهور لان ما هو المشهور

هو المشهور هو المعنى اللغوى او العرفى وما ذكره المشايخ هو المعنى الشرعى فلا منافاة بينهما قوله اذ الاصلح اى الانفع له فى الدين سواء اعتبر جانب علم الله تع اولم يعتبر قوله فان قلت بل الاصلح اى الانفع فى الدين الوجود والتكليف و التعريض للنعيم المقيم اى التمكن فيه لكونه اعلى المعنيين قوله وان اعتبر جانب علم الله تعالى يعنى ان الجواب المذكور انما هو على زعم من لم يعتبر فى الانفع جانب علم الله تع وقال ان من علم الله منه الكفر يجب تعريضه للايمان ونعيم الجنان على ما ذهب اليه المعتزلة بصرة واما اذا اعتبر فى الانفع جانب علم الله تع على ما ذهب اليه الجبائى وتابعوه فكون الاصلح فى حق الكافر الفقير عدم الخلق او الاماتة او سلب العقل اظهر وعدم ورود الاشكال المذكور اجلى بمداد واما ما ذهب اليه المعتزلة بغداد من ان معنى وجوب الاصلح وجوب الاوفق للحكمة فلا يرد عليه شئ مما ذكره الشارح المحقق وقد مر فى صدر الكتاب قوله فانهم قالوا اه حاصله ان المنة انما يكون فى الافعال الاختيارية واذا كان الاصلح واجبا على الله بحيث يستحيل تركه عنه تعالى لاستلزامه البخل والسفه والجهل الخ على ذاته تعالى على ما قالوا لا يكون لازما لذاته تعالى ولا يكون له تعالى اعتبار فيه فلا معنى للمنة فى مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلبه اذ لا يمكن له تركه و انما قيد الاصلح المقدور بغير المضر لانهم قالوا الاصلح المضر غير واجب على الله تع بل يجب تركه كاحياء الطفل والتكليف والتعريض للنعيم المقيم له فان ذلك وان كان اصلح له فى الدين الا انه مضر له اذ لو كلف يحتمل ان يطغى ويستكبر فيقع فى العقاب الاكبر قوله حاصله ان الاصلح امر لا بد منه اه يعنى لا نسلم ان ترك الاصلح يكون بخلا او سفها لان كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بعواقب الامور لا يكون خاليا عن المصلحة وان لم يكن الاصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل له رعاية لمصلحتهم واما الاصلح الى العبد فغير واجب عليه لانه محض حق الله تعالى فيجوز ان يفعله رعاية لمصلحة اخر قوله قيل عليه المعتزلة اى قيل عليه ان ما ذكرتم من جواز ترك الاصلح لاقتضاء الحكمة واشتماله المصلحة لا يخالف مذهب المعتزلة فانهم ايضا جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة على ما قال الزمخشرى فى الكشاف فى تفسير قوله تعالى ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم اى ان تغفر فذلك ليس بخارج عن حكمتك يعنى ان عدم المغفرة وان كان اصلح بالنسبة الى الكفار جزاء بما كانوا

يعلمون لكن ان تغفر لهم وتترك ما هو الاصلح بالنسبة اليهم فيجوز ذلك لانه لا يكون خلاف مقتضى حكمتك قوله وجوابه انه لا دلالة فى كلامه على ان اه يعنى ان كلام الزمخشرى لا يدل على ان عدم المغفرة اصلح حتى يكون المغفرة ترك الاصلح بسبب اقتضائه الحكمة ووجوب عدم المغفرة عنهم لا يدل على كونه اصلح لانه يجوز ان يكون لاجل استيجاب الكفر العقاب على ما هو مذهبهم من وجوب عقاب العاصى واثابة المطيع على الله تعالى ولو سلم كون عدم المغفرة اصلح فمع كلام الزمخشرى وهو قوله ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك انه على تقدير ان تغفر لهم يكون ذلك هو الاصلح لاقتضائه الحكمة فلا يلزم جواز ترك الاصلح ولا يلزم من ذلك ان يكون المغفرة فى نفسه اصلح لان كونها اصلح موقوف على وقوعها والوقوع ح فى حق الكفار عندهم فيجوز ان يستلزم الخ للمحال ولو سلم ان الاصلح على تقدير المغفرة فلا نسلم انه يلزم جواز ترك الاصلح لان تجويز ترك الاصلح الذى هو عدم المغفرة على تقدير الذى هو ان تغفر الله لهم لا ينافى كون ذلك الترك محالا فى نفسه فان مغفرة الكفار ح على الله تعالى عندهم وترك الاصلح الذى هو عدم المغفرة معلق به والمعلق بالمحال ح ولو سلم جميع ما ذكر فالكلام مع جمهور المعتزلة لا مع الزمخشرى قال الفاضل المحشى ولقائل ان يقول ليس مراد ذلك القائل فى كلام الزمخشرى دلالة على ان عدم المغفرة اصلح كما زعمتم بل مراده ان الزمخشرى جوز ترك الواجب اذا اقتضته الحكمة حيث جوز ترك عقاب الكفار اذا اقتضى الحكمة فعلم من ذلك انه يجوز ترك الاصلح اذا اقتضته الحكمة ترك اذا فرق بينهما فى ان كل واحد منهما ترك الواجب بسبب اقتضاء الحكمة وفيه بحث لانا لا نسلم انه يلزم من جواز ترك الواجب جواز ترك جواب آخر لجواز ان يكون له خصوصية بما يستحيل تركه فان ترك العقاب ترك واجب هو محض حق الله وترك الاصلح ترك واجب هو حق العبد فلا يلزم من جواز الاول جواز الثانى على ان فى لزوم جواز الاول من كلامه ايضا تردد اعلى ما ذكره المحشى قوله وههنا بحث اه اى فى الجواب الذى ذكره المش وهو انه انما يدل على انه يجوز له ترك الاصلح بناء على اقتضاء الحكمة لكن لا شك ان ترك ما فيه الحكمة مع عدم الحكمة فى الترك بخل وسفه وجهل يستحيل على الله فيجب على الله رعاية الحكمة ومذهب اصحابنا انه لا وجوب عليه تعالى اصلا فالجواب المذكور لا يحسم ما

مادة الشبهة قوله اللهم الا ان يقال اه اى اللهم الا ان يقال فى دفع هذا البحث
ان المراد بنفى الوجوب على الله تعالى نفى وجوب الخصوصيات على ما يقوله المعتزلة
من وجوب اللطف كبعثة الرسول وعقاب العاصى وثواب المطيع والعوض
على الالام والاصلح لا نفى رعاية مطلق الحكمة فانه لازم لحكمة العليم بعواقب الامور
قوله قيل معناه اقتضاه الحكمة اه يعنى معنى وجوب الشئ على الله اقتضاؤه
الحكمة مع كونه قادرا على تركه وبهذا غايره الوجوب بين الذين ابطلناهما الشارح بقوله
اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم آه قوله وجوابه انهم لما حاصله ان هذا
الوجوب بهذا المعنى عند المعتزلة بعينه الوجوب الذى هو مصطلح الفلاسفة
لانهم جعلوا الاخلال بما يقتضيه الحكمة نقصا مستحيلا على الله تعالى فسبب
لزوم المح كون ترك ما يقتضيه الحكمة مستحيلا وان صح ذلك الترك بالنظر الى
ذاته تع فيكون صدور ما يقتضيه الحكمة لازما لذاته لاقتضاء الحكمة وبهذا
بعينه مذهب الفلاسفة حيث قالوا يصح صدور العالم وتركه بالنظر الى ذاته تع
لكن طرف الفعل لازم لذاته تع لاشتماله على المصالح واقتضاؤه الحكمة واما نحن
معاشر اهل السنة فلا نقول باستحالة ترك ما يقتضيه الحكمة ولا باستلزام
نقصا لجواز ان يكون فى تركه حكم ومصالح لا قطع عليها وان كان يجب عليه
رعاية مطلق الحكم وبهذا كله بناء على قولهم بالحسن والقبح العقليين فانهم
لما قالوا ان ترك الاصلح واللطف وعقاب العاصى وثواب المطيع قبيح عقلا لا
يجوز على الله حكموا بوجوب تلك الخصوصيات وقالوا ان الاخلال به نقص
مستحيل على الله فلزمهم ما لزم الفلاسفة من نفى الاختيار قوله ويستندون
الى العناية الازلية اى يسندون الفلاسفة ايجاد العالم الى العناية الازلية اه
وهى علمه تع بوجه النظام الاكمل فى الازل قال ابن سينا العناية احاطة علمه
الاول بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام واكملها
فعلمه الاول بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير والجود
فى الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق تعالى وتقدس قوله ولهذا
اضطر متاخرون اه اى ولاجل ان الوجوب بهذا المعنى راجع الى الفلاسفة اه
اضطر متاخرون المعتزلة قالوا ان معنى الوجوب على الله انه يفعل البتة ويتركه
وان جاز ان يتركه فلا يكون شئ من طرفى الفعل والترك لازما لذاته بحيث يستحيل

الطرف

الطرف الاخر حتى يكون رجوعا الى مذهب الفلاسفة كما فى عاريات فان نعلم يقينا
ان جبل احد ينقلب ذهبا وان جاز ان ينقلب قوله واجيب بان الوجوب اه
اى اجيب عما قاله متاخرو المعتزلة بان الوجوب بهذا المعنى لا يسمى وجوبا اذ يكون ح محل
ان الله تعالى لا يتركه على سبيل جرى العادة وذلك ليس من الوجوب فى شئ بل اطلاق
الوجوب عليه مجازا واصطلاح قوله والعجب اه اى من التعجب من متاخرى المعتزلة
انهم لا يجعلون ما اخبر به الشارع من افعاله تعالى من مجئ القيامة والحشر و
الصراط والميزان والكوثر والتعذيب والتنعيم ونحو ذلك واجبا عليه تعالى مع
قيام الدليل بهو اخبار الشارع على ان يفعله البتة فان معنى الوجوب على ما قالوا
متحقق فى الافعال التى اخبر بها الشارع كما هو متحقق فى الامور التى اوجبوها على ذاته
تع من الاصلح واللطف والثواب والعقاب بزعمهم مع انهم لا يجعلون تلك الافعال
واجبة عليه تعالى وتقدس قوله لانه المالك على الاطلاق وله التصرف كيف يشاء
فلا يتوجه عليه الذم اصلا على فعل من افعاله بل هو المحمود فى كل افعاله وبهذا
بناء على بطلان كون الحسن والقبح للاشياء ذاتيا بل كل ما فعله الحكيم فهو حسن
والمعتزلة القائلون بالوجوب العقلى عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه سيكرون
وفى تقييد قوله ولا العقاب بالاتفاق اشارة الى ما ذكرنا من ان المعتزلة لا يتفقون
فى انه لا معنى فى الذم لانه المالك على الاطلاق قوله انما قيد بالامكان الخ من
اطلاق الامكان هنا وبما ذكره فى بحث الرؤية من عدم كفاية الامكان الذهنى
فى الحمل على الظواهر ان المراد بالامكان الذاتى المعتبر بحكم العقل بذلك على غاية
التوقف مع ان القوم لم يتعرضوا له فالحق ان المراد بالامكان الذهنى وانه كاف
فى الحمل على الظواهر على ما عرفت فى بحث الرؤية وح يكون المراد بقوله فى الممتنعات
العقلية الذهنية اى ما يحكم العقل بامتناعها وعلى التوجيه الاول ما يقابل العاديات
فتذكر قوله لتقدم العقل على النقل لان العقل اصل النقل لكونه موقوفا على
اثبات الصانع وكونه عالما قادرا ففى ابطال العقل بالنقل ابطال الاصل بالفرع
وفى ذلك ابطال الاصل والفرع جميعا قوله يجب تأويله بالاستيلاء والغلبة
كما فى قول الشاعر قد استوى عمر وعلى العراق من غير سيف ودم مهراق اى
استولى وغلب عليه فهو من قبيل التوارية وهو ان يطلق لفظ له معنيان
قريب وبعيد ويراد به البعيد ووجوب التأويل على زعم من لم يقف على قولنا

الا الله وبوصله بقوله والراسخون في العلم واما على راى من يقف عليه فلا يجب
التاويل بل يجب ان يفوض علمه الى الله تع وان يصدق بان كل ذلك من عند ربنا على
ما روى عن احمد بن حنبل رضه انه قال الاستواء معلوم وكيفيته مجهول والبحث
عنها بدعة لكن على هذا المذهب ايضا النقل الوارد في الممتنعات العقلية ليس
بدليل في حقنا لان علمه مفوض الى الله وما علينا الا ان نصدق بانه من عند الله تع
قوله ونحوه وبهو ما ذكره صاحب الكشاف انه لما كان الاستواء على العرش
وبهو سرير الملك مما يتبع الملك جعلوه كناية عن الملك ولما امتنع بهنا المعنى
الحقيقي صار مجازا وبهذا كما يقال استوى فلان على السرير اذا صار مالكا وان لم
يجلس على السرير بل لم يكن له سرير اصلا كقوله تعالى وقالت اليهود يد الله ٢
مغلولة اى يخيل بل يداه مبسوطتان اى بهو جواد من غير تصور يد ولا غل و
بسط قوله عرضهم على النار احراقهم بها العرض في اللغة پيش آوردن فتفسير
الله العرض بالاحراق تفسير باللازم لان الاحراق لازم لعرضهم على النار كما ان ٢
القتل لازم لعرضهم على السيف قوله وقوله تعالى ويوم تقوم الساعة ٢٥١
يعني وجه الاستدلال بهذه الاية ان عطف قوله ويوم تقوم الساعة على قوله
النار يعرضون عليها دليل على ان عرض النار قبل يوم القيمة ولا شبهة في كونه
بعد الموت لان الاية في حق الموت وما ذلك الا عذاب القبر اذ لا نعني به الا العذاب
الذي بهو بعد الموت وقبل قيام الساعة قوله وجه الاستدلال ان الفاء او بمعنى
ان الفاء تدل على ان ادخال النار عقيب الاحراق بلا مهلة ومعلوم ان ٢
عذاب القيامة متراخ عنه زمانا طويلا فقد ثبت عذاب بعد الموت قبل عذاب القيامة
وبهو المراد بعذاب القبر واما ما قال المنكرون من ان زمنة الدنيا في جنب ازمنة
الاخرة اقل قليل فلقلتها استعمل الفاء فتامل وبل للداعي اليه قوله جوز بعضهم
تعذيب غير الحي اه ذهب صالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري ومن الكرامية الى جواز
تعذيب غير الحي وبهو سفسطة ظاهرة لان الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه
قال الفاضل المحشي قد روى رواية مشهورة ان بعض الاشجار قد تكلم وصدق محمدا
عليه السلام وان بعض الاحجار قد صار يابسا حتى ينقطع ماؤه عنه خوفا عن
ان يكون وقود جهنم حين ما سمع قوله تع وقودها الناس والحجارة والله تعالى قادر
ان يخلق في الاشجار والاحجار ادراكا يكون سببا للتلذذ بها وتالمها انتهى كلامه ولا يخفى

عليك

عليك ان ليس المراد بالحي بهنا ما يعاد فيه الروح ويصدر عنه الافعال الاختيارية
بل ما يدرك الالم واللذة فاذا خلق الله فيه ادراكا سببا لادراك الالم واللذة يكون حيا
لا جمادا ولذا قال الشارح في الجواب يجوز ان يخلق الله في جميع الاجزاء او بعضها نوعا
من الحيوة قدر ما يدرك الالم واللذة قوله واما تعذيب المأكول اه دفع لما قيل ان
تعذيب من اكله السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه من بطونها وفواصلها ايضا
تعذيب سفسطة وحاصل الدفع انه واضح الامكان فان الدودة في الجوف وفي خلال اعضاء البدن
يتالم ويتلذذ مع عدم شعورنا بذلك قوله قالوا ان اعيد الوقت الاول اه اى قال
النافون لاعادة المعدوم بعينه انه لو اعيد فان اعيد وقته الاول ايضا اى وقت الحدوث
فيكون ذلك المعدوم مبدءا لا معادا لان المعاد بهو الواقع في الوقت الثاني من وقت
الحدوث وبهذا قد وجد في وقت الحدوث فيكون مبدءا والا اى وان لم يعد الوقت
الاول فلا يكون اعادة للمعدوم بعينه لان الوقت من جملة العوارض المشخصة
للشيء فانا نعلم بالضرورة ان للموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع
قيد كونه قبل هذا الزمان قوله اجيب اولا بان اعادة اه بهذا جواب باختيار الشق
الثاني يعني انا نختار انه لا يعاد الوقت الاول فلا يكون اعادة المعدوم بعينه
قلنا لا نسلم ذلك لان معنى اعادة المعدوم بعينه اعادة العين بالمشخصات المعتبرة ٢
في وجوده الخارجي ولا نسلم ان الوقت من المشخصات المعتبرة في الوجود الخارجي فان
زيدا الموجود في هذه الساعة بهو بعينه الموجود قبلها وما ذكرت من انا نعلم ٢
بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل
هذا الزمان فهو امر وهمي والتغاير الذي يحكم به الضرورة انما بهو بحسب الذهن
والاعتبار دون الخارج والا اى وان كان الوقت من المشخصات يلزم تبدل
الاشخاص بحسب تبدل الاوقات ضرورة ان تبدل المشخصات يستلزم تبدل الاشخاص
لا يقال انما يلزم التبدل لو كان كل وقت مع باقي المشخصات علة لشخص مغاير
لما سبقه وبهو لم لا يجوز ان يكون كل وقت مع باقي المشخصات علة لشخص
كان حاصلا في وقت السابق مع المشخصات الاخر وتوارد العلل المستقلة على
سبيل البدل جائز لانا نقول فح يحصل اعادة المعدوم بعينه من غير اعادة ٢
الوقت الاول لان الشخص الحاصل في الوقت الثاني بهو الحاصل في الاول بلا تفاوت
قوله لا يقال يحتمل ان يراد الخ يعني يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات لو جعل

ان تبدل المشخصات الى جملة

المستدل لاطلاق الوقت من جملة المشخصات لكن يحتمل ان يكون مراده بقوله ان
الوقت من جملة المشخصات ان وقت الحدوث من جملة المشخصات ح فلا يلزم تبدل
الاشخاص بحسب تبدل الاوقات لعدم تبدل وقت الحدوث قوله لانا نقول
لعل مراده انه كلام على السند اه يعني ان هذا الكلام مع كونه كلاما على السند اعني قوله
والا يلزم تبدل الاشخاص اه وعدم افادته المعلل لبقاء المنع للجزء اعني لانم ان الوقت
من المشخصات الخارجية بحاله مدفوع بانه لا يجوز ان يكون وقت الحدوث من جملة
المشخصات المعتبرة في الوجود لان المعتبر في الوجود الخارجي ما لا يتصور الوجود
بدونه ووقت الحدوث ليس كذلك فان الشيء موجود في الزمان الثاني مع انتفاء وقت
الحدوث بل وقت الحدوث من جملة موجوداته وجود الحادث فلا يكون من جملة
مشخصاته فلا يضر عدمه في الاعادة كما لا عدمه في حالة البقاء قوله وثانيا
بان المبداء هو الموجود اه اي اجيب ثانيا بان اه وحاصل اختيار الشق الاول وهو ان الوقت
معاد ايضا ولا نم انه لو كان معادا لزم ان يكون مبدأ على ما عرف ان المبداء هو الموجود اه
ان اجيب ثانيا في الوقت للمبداء وهو الذي لم يسبقه حدوث آخر والمفروض ان الوقت
ههنا معاد ومسبوق بحدوث آخر فلا يكون مبداء بل معادا فان كون الشيء مبداء
انما يعرض له باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث آخر وهذا امر غير متحقق في المعاد اه
ضرورة انه مع وقته مسبوق بحدوثه الاول وانما قال فرضنا لان اعادة الوقت حين
البعث غير واقع فان حشر جميع الاموات في وقت واحد مع ان اوقات ابدانهما
مختلفة ولان اعادة الوقت بعينه مح لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه
ضرورة ان الوقت السابق بعينه الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب بانه في الحقيقة تخلل
العدم بين زمان الوجود لانه يستلزم ان يكون للزمان زمان فخلاصة الجواب الثاني
انا لا نم على تقدير عدم اعادة الوقت يلزم ان يكون مبداء لان المفروض ان الوقت
ايضا معاد ولا يخفى انه لو قرر دليل امتناع اعادة المعدوم بانه اما ان يعاد الوقت
الاول وهو مح او لا يعاد فلا اعادة للمعدوم بعينه لم يتم الجواب الثاني قوله وقالوا
لو اعيد المعدوم اه اي قال النافون ايضا ان اعادة المعدوم بعينه مح لانه يستلزم
تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة ان الموجود سابقا بعينه الموجود لاحقا
بلا تفاوت وتخلل العدم بين الشيء ونفسه مح لانه يستدعي طرفين متغايرين والا
لزم تقدم الشيء بالموجود على نفسه فلا بد ان يكون الموجود بعد العدم غير الموجود

قبله

قبله حتى يتصور التخلل بينهما فلا يكون المعاد هو المبداء بعينه قوله واجيب بمنع
الاستحالة اه اي لا نم ان التخلل بهذا مح لان معنى التخلل انه كان موجودا ثم زال منه
الموجود في زمان آخر ثم اتصف بالوجود في الزمان الثالث وهو في الحقيقة تخلل العدم
وقع الاتصال بين زماني الوجود ولا استحالة فيه لوجود الطرفين المتغايرين بالذات
انما المح تخلل العدم بين ذات الشيء ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشيء ونفسه
بان يكون الشيء موجودا ولم يكن نفسه موجودا ثم يوجد نفسه وبهذا ليس كذلك
فان الشيء وجد مع نفسه في الزمان الاول ثم انصف مع نفسه بالعدم في الزمان الآخر
ثم اتصف مع نفسه بالوجود في الزمان الثالث فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشيء
ونفسه في زمان من الازمنة وبهذا لا كلبس شخص ثوبا معينا ثم خلعه ثم لبسه
ولا يخفى ان هذا الجواب مبني على ان الوقت ليس من المشخصات المعتبرة في الوجود والا
فلا بد من اعادته فلا يوجد الزمان قوله وقد يجاب بتجويز التميز بين الوقتين اه
وقد يجاب بمنع استحالة تخلل العدم بين الشخص المعدوم ونفسه لان التخلل
المح هو ان يكون بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه وهو غير لازم لجواز
ان يكون الشخص المعدوم مميزا عن نفسه في الوقتين اي في وقت الابداء و
الاعادة بالعوارض الغير اللاحقة في تشخصه مع بقاء تشخصه في كلا الحالين
فيكون اعادة المعدوم بعينه لبقاء المشخصات والتخلل بين الامرين المتغايرين
من وجه فان الشخص الماخوذ مع الامور العارضة له في الوقت الابداء غير الماخوذ
مع الامور العارضة له في وقت الاعادة والفرق بين هذا الجواب والجواب السابق و
ان كان في كليهما منع استحالة التخلل ان حاصل هذا الجواب ان التخلل حاصل بين
الشخص ونفسه ولكن باعتبارين مختلفين وهو ليس بمحال وحاصل جواب
السابق ان التخلل ليس بين الشخص ونفسه بل بين الزمانين المتغايرين بالذات
وايضا هذا الجواب غير مبني على عدم كون الوقت من المشخصات بخلاف السابق
وذلك ط قوله وايضا لو تم ذلك الخ جواب بالنقض الاجمالي يعني لو تم ما ذكرتم
من ان اعادة المعدوم يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه لامتنع بقاء
شخص من الاشخاص زمانا والا لتخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه لانه هو
موجود في طرفيه مع ان بقاء الاشخاص متحقق قوله وفيه بحث اه اي فيما ذكر
من الجواب الثاني والثالث بحث اما في الثاني فلان الاختلاف بين الشخص المبداء

والمعاد بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع لزوم تخلل العدم بين المشخصات
ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه وان دفع ذلك الاختلاف لزوم التخلل بين
الشخص الماخوذ مع تلك العوارض ونفسه لكن المتوان اعادة الشخص المعدوم
بعينه لا يستلزم تخلل العدم بين ذلك الشخص ونفسه وهو غير لازم فظهر التميز
بالعوارض الغير المشخصة وذلك ظاهر واما في الثالث فلان معنى التخلل انما يتصور
بقطع الاتصال بين الشيئين والوقوع في خلالهما فلا يتصور تخلل زمان البقاء بين
الشيء ونفسه في الشخص الباقي لعدم حصول قطع الاتصال بذلك الزمان بين
ذلك الشخص ونفسه بخلاف اعادة المعدوم بعينه فانه يستلزم التخلل العدم و
وقطع الاتصال بين الشيء ونفسه ضرورة انعدامه ثم انه حصل به التخلل بين طرفي
الزمان وهو لا يضر في بقاء ذلك الشخص فقوله اذ الاختلاف اه رد على قوله وقد
يجاب الخ وقوله ثم لا يخفى اه رد على قوله وايضا لو تم ذلك الخ قوله ذهب بعضهم الى
اعادة اه يلزمهم ان يقولوا بانعدام جميع ما سوى الله تعالى وهو مخالف لظاهر
قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات والارض الا من شاء الله قوله واجيب
بان الهلاك اه وكذا مثله يسمى فناء عرفا ولا يتم الاستدلال بقوله تع كل من عليها فان
على الاعدام ايضا قوله فالتفريق الملائم للكل اي للاجسام والاجزاء لخروجهما
عن صفاتهما المطلوبة منهما وقال حجة الاسلام في الاحياء الممكن في حد ذاته هالك
دائما انه يهلك ويدل على ذلك اتيان الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار وقال في مشكاة
الانوار ثم في العارفون من خصص المجاز الجزوية الحقيقة فرأوا بعين البصيرة انه ليس
في الوجود الا الله وان كل شيء هالك دائما انه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو
هالك ازلا وابدا قوله لعل الله يحفظه اه قيل عليه انه يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية
التي هي الانسان في الحقيقة يقبضها الملك باذن الله عند حضور الموت فلا يتعلق بها الاكل و
لا يختلط بالتراب ولا يحصل منها الثمار والنبات والحبوب اقول فيه انه مجرد احتمال لم يقم
يقم عليه شاهد بل مخالف لقوله تعالى قال من يحي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها
اول مرة فانه صريح في ان المحشور هي الاجزاء الرميمة المخلوطة بالتراب ويؤيده ما
قال المفسرون في اية نزلت في ابي بن خلف خاصم النبي واتاه بعظم قد رم وبلي وفتته
فقال يا محمد ترى الله يحيي هذا بعد ما رم فقال نعم يبعثك ويدخلك النار وقد يقال و
لو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية للماكول ولا دليل قطعا على كونها اجزاء للمولود

الجواز ان يكون الاجزاء الاصلية الاجزاء الترابية التي ينشر بها الملك على الجزم المنوي كما و
ورد في الحديث الصحيح قوله والفساد في الوقوع لا في الجواز يعني الاعتبار للاحتمال
العقلي لان الحصر في مقام الاستدلال على امتناع البحث فلا يفيده الاحتمال العقلي قوله
لان العذاب للروح المتعلق به لانه للمدرك للذة والالم سواء كان ذلك جسما لطيفا سار با
فيه على ما هو مذهب اكثر المتكلمين او جوهرا مجردا على ما هو مذهب المحققين او غير ذلك
ولو سلم ان الالم للاجزاء فيجوز ان يحفظ الله تلك الاجزاء الزائدة من التعذيب قوله
حاصل الجواب ان التناسخ تعلق النفس ببدن آخر لا يكون مخلوقا من اجزاء البدن الاول
وهو غير لازم واما تعلقه بالبدن المؤلف من الاجزاء الاصلية للبدن الاول بعينها مع
مغايرتها له في الهيئة والتركيب فليس بتناسخ فان الشخص يتبدل منا و لعمره الى آخره مع
هيئة وتركيبا ولا تناسخ قوله وانت خبير بان دعوى الخ يعني ان ما ادعيه المعترض ان
اتحاد اجزاء الجلدين غير مسموع لا بد له من دليل لم لا يجوز ان يكون اجزاء الجلد الثاني
غير اجزاء الجلد الاول نقل عنه ولعل المدعي يبني دعواه على ان مغايرة اجزاء الثاني للاول
يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى كلامه قال الفاضل المحشي معنى
تعلق الالم بالجلد غير معقول اذ القوة اللامسة تكون في الجلد في محل الالم قطعا وفيه انه ان
اراد بكونه محل الالم انه يتألم في كونه مركبا من الاجزاء الزائدة لعدم كونه معذبا فالالفا
ضل الجلي يرد عليه ان منع اتحاد اجزاء الجلدين ميل الى التناسخ وجور عن طريق الحق لان
المراد بالاجزاء في كلام المعترض الاجزاء الاصلية وفيه ان التناسخ هو ان يكون البدن
الثاني مغايرا للاول بحسب الاجزاء الاصلية لان يكون جلده مغايرا لجلده قوله والاصح
والاصح انه غيره فانه في الجنة اه سواء كان نهرا على ما في رواية او حوضا على ما في اخرى
قال في البوضاوي روي انه عم قال الكوثر نهر في الجنة وعدت به ربي كثير اماؤه احلى من
العسل وابيض من اللبن والين من الزبد وابرد من الثلج وقيل هو حوض فيها قوله والحوض
في الموقف على ما روي من اصحابه قالوا يا رسول الله اين نطلبك قال على الصراط فان لم تجدوا
فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فانه يدل على انه الحوض في المحشر قال الامام الرازي في تفسيره
روي في الاخبار ان الكوثر حوض على ظهر الملك يأتي به حيث يأتي النبي ع فان كان في الموقف
يأتي به في الموقف وان دخل في الجنة يأتي به في الجنة فعلى هذا كونه في الجنة لا ينافي كونه
في الموقف ايضا قوله ويجوز ان يكون لطمأ اه اشارة الى دفع توهم وهو ان هذا الحديث
يدل على انه لا يشرب ماء الحوض مرة اخرى لان الشرب انما يكون لدفع الظمأ وحاصل

الدفع ان وقوع الشرب الثاني غير معلوم وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون للتنعم لا للدفع
الظمأ قوله ويجوز ان لا يشربه الا من قدر له اه دفع توهم وهو ان يقال ان المبتلى
بالجحيم من المؤمنين لو شربه يجب ان لا يظمأ مع ان الظمأ لازم للاحراق بالنار
وفي قوله الا من قدر له السلامة اشارة الى ان الشرب قبل ورود النار وقيل ان
الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة عن النار قوله او لا يعذب بالظمأ اه اي
من شرب منه وقدر له دخول النار لا يعذب فيها بالظمأ بل يكون عذابه بغير ذلك
فان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الا من ارتد من الاسلام عياذا
بالله ولا نسلم ان الظمأ لازم للتعذيب بالنار قوله فوجهه ان الطلب اه نقل عنه فيجوز
ان يكون الميزان بين الحوض والصراط فطلبه ثم يجوز بان يطلب اولا في الحوض ثم
في الصراط بان يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم في الحوض وذكره ثم هذا الطريق الثاني
اشارة الى ان الصراط اقوى المظان فان الاحتياج اليه اكثر فالطلب فيه اولا اجدر انتهى
كلامه وبهذا اندفع ما قال الفاضل المحشي ان الاستيناف من كل طريق وان جاز عقلا لكن
التركيب يأبى عنه اذ لا يحسن ان يقال فان لم تجدوا في الموقوف المتأخر تأخرا زمانيا
بل المناسب ان يقال ان لم تجدوا في الموقوف المتقدم فاطلبوا في الموقوف المتأخر ووجه
الدفع انه يحسن الامر بالطلب في المتأخر للاشارة الى ان الطلب فيما قدم واجدر
قوله والقول بان تلك الجنة اه يعني ما قيل انه كان بستانا في الارض فلسطون كرة في
الشام او قريبة بالعراق او كان بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لادعم قوله
يرد عليه انه اه وايضا يجوز ان يكون الهبوط عبارة عن الانتقال من الاعلى الى الاسفل
بحسب الرتبة على ما قال ذلك القائل انه انتقل من ذلك البستان الى ارض الهند كما في قوله تع
اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم قوله اي لخلقها لاجلهم اه توجيه للمعارضة يعني
ان اللام في للذين للاجل والجعل تامة بمعنى الخلق فالمعنى يخلقها الله في المستقبل لاجل
الذين لا يريدون علوا ولا فسادا فانهم موجودة الآن قوله فان قلت يحتمل ان يجعل
اه يعني ان المعارضة المذكورة انما تتم لو كان الجعل تامة واللام للاجل لكن يحتمل ان يكون
الجعل متعديا الى مفعولين ويكون قوله للذين مفعولا ثانيا له فيصير معنى الآية تجعل
الجنة كائنة وحاصله لهم الان نفس الجنة غير كائنة الآن فلا معارضة وفي بعض النسخ
بدل قوله بغير الحاصل جعلها كائنة لهم فيصير الحاصل تجعلها كائنة لهم والمعنى واحد
قوله قلت يمكن ان يقال الخ يعني ان المنع وغاية القوة لكن يمكن ان يقال في دفعه ان

ان المتبادر من جعل الدار كائنة لزيد تمكين زيد وعدم منعه من التمكن فيها سواء
حصل له التمكن فيها او لم يحصل فمعنى تجعلها للذين تمكنهم في الاستقبال من التمكن فيها
ولا يخفى ركاكته لان التمكن من التمكن فيما لازم لوجود الجنة غير منفك عنه على ما يدل
عليه قوله تعالى اعدت للمتقين فلا يمكن ان يكون نفس الجنة حاصلة الآن ويكون
جعلها كائنة لهم في الاستقبال قوله واما الحمل على التمكن بالفعل فعدول عن الظ
يعني حمل الجعل في الآية على الآية على التمكن بالفعل والتمكين من التمكن وان كان لازما
لوجود الجنة لكن التمكن فيها بالفعل غير لازم له بل يكون فيما سيجئ فعدول عن الظ
المتبادر من قولهم جعلت الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها لاجل زيد متمكنا فيها
بالفعل قوله يرد على هذا الاستدلال لا يرد على هذا الاستدلال انه مشترك الالزام
بين الفريقين القائلين بوجودهما الآن والمنكرين له اذ المراد بالشيء الموجود مطلقا
سواء كان الآن او في المستقبل ومعنى الآية كل ما يوجد في وقت من الاوقات يصير بها
كما بعد وجوده فيصح ان يقال لو جد تا لوجب هلاك اكل الجنة تحقيقا للعموم قوله
كل شيء هالك الا وجهه لكن هلاكه بط لقوله تعالى اكلها دائم فوجود بها في الاستقبال
بط قوله لا الموجود وقت النزول اي ليس المراد بالشيء الموجود وقت نزول الآية
وقبل الحشر اعني الدنيا حتى يكون ما يوجد في الآخرة خارجا عن عموم الآية قال
الفاضل المحشي لعل المراد بالشيء في الآية الموجود في الدنيا فانها دار الفناء دون الموجود
في الآخرة فانها دار البقاء وبهذا الاحتمال كاف في عدم كونه مشترك الالزام انتهى وفيه
انه ان اراد ان معنى الشيء الموجود في الدنيا فهو ظاهر البطلان وان اراد ان المراد بها هنا
ذلك بقرينة كونه محكوما عليه بالهلاك وهو انما يكون في الدنيا دار الفناء كما هو
ظ كلامه فنقول انه تخصيص بالقرينة الخارجية ايضا فنحن ايضا نخصصه بغير الجنة
والنار بقرينة قوله تع اعدت للمتقين واعدت للكافرين واكلها دائم فلا يتم الاستدلال
قوله ومثله قوله تعالى خالق كل شيء الخ فان معناه كل ما يوجد في وقت من الاوقات فهو
خالقه وعالم به لانه خالق الاشياء الموجودة وقت نزول الآية وعالم بها قوله
يعني ان المراد بالدوام التجدد اه يعني حاصل جواب الشق ان المراد بالدوام
العرفي وهو عدم طريان العدم زمانا يعتد به وبهذا ما بينا في طريان العدم عليه
وانقطاعه لحظة وانما حمل الشق الدوام على الدوام العرفي لا الحقيقي على ما بينه
المحشي لانه الدوام المجمع عليه في بقاء الجنة والنار واما الدوام الحقيقي فانتبه

بعضهم ونقاه آخرون قال في شرح المقاصد الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما اي الجنة والنار ولانهما بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما في دوام الماكول فانه على التجدد والانقطاع قطعا قوله ولك ان تقول لاي لك ان تقول في الجواب ان المراد بالدوام المعنى الحقيقي وهو عدم طريان العدم مطلقا والمراد بدوام اكلها دوام نوع الاكل وبالهلاك في قوله كل شيء هالك هلاك الاشخاص ويجوز ان لا ينقطع النوع اصلا مع هلاك الاشخاص بان يكون هلاك كل شخص معين من الاكل بعد وجود مثله وبهذا الجواب مبني على ما ذهب اليه الاكثرون من ان الجنة والنار لا يطرء عليهما العدم لحظة واما على ما قيل من جريان العدم عليهما لحظة فلا يتم لانه يلزم انقطاع النوع جزما فلو اتركه الشر قوله اي المؤمنة واللابق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق قابلا للاكل وان صلح لمنفعة اخرى قوله ان اريد به مطلق الكفر فحاصله ان الانحصار في التسعة غير صحيح لانه ان اريد بالشرك مطلق الكفر فالسحر داخل فيه فيكون ثمانية والا ان لم يرد به مطلق بل اعتقاد الشريك في وجوب الوجود او في المعبودية فبقي انواع الكفر من انكار الولد وانكار النبوة و اثبات الحيز والجهة والجسمية خارجة عن الكبائر فلا ينحصر في التسعة ايضا ويمكن للجواب بان الكفر انما يوعد العمل بالسحر على ما ذكره الشر في شرح الكشاف من انه لا يروى خلافه في كون العمل به كفرا ويجوز ان يكون المراد بالسحر ههنا تعلمه وتعليمه على ما قطع به الجمهور حيث قالوا الصحيح انهما حرامان يؤيد ما ذكرنا انه وقع في رواية ابي طالب المكي ان الكبيرة سبعة عشر وبينها الى ان قال اربعة في اللسان هي شهادة الزور وقذف المحصنة واليمين الغموس والسحر حيث جعل السحر من كبائر اللسان وما في اللسان انما تعلمها وتعليمها قوله هذا مخالف لظاهر قوله تعالى اه فانه يدل على ان الكبائر متميزة بالذات عن الصغائر اذ لو كانا امرين اضافيين لم يتصور اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوا واحدة هي دون الكل وليس ذلك في وسع البشر كذا في شرح المقاصد قوله والتوجيه ما يجيء آه اي توجيه الآية في الشرح من ان المراد بالكبائر جزئيات الكفر وجمعه باعتبار الانواع المندرجة تحته او بحسب افراده القائمة بافراد المخاطبين على ما قيل من ان مقابلة الجمع يقتضي انقسام الاحاد الى الاحاد ويؤيده ما وقع في قراءة اخرى ان تجتنبوا اكبر ما تنهون عنه بصيغة المفرد فقول المحشي جزئيات الكفر يحتمل ان يكون المراد به الافراد الحاصلة بحسب تعلقاته بالمخاطبين فيكون

اشارة

اشارة الى الجواب الثاني ولا يخفى ان كلا التوجيهين في غاية البعد والبلاغة تقتضي ان يقال ان تجتنبوا الكفر لو جازته وموافقته لعرف اللسان على ان الآية لا تباين في كونهما اسمين اضافيين فان اكبر الكبائر الشرك واصغر الصغائر حديث النفس وبينهما وسائط فمن عن له امران منهما ودعت نفسه اليهما بحيث لا يملك فكفها عن اكبرهما كفر عنه ما ارتكبه لما استحقه من الثواب على اجتناب الاكبر ولعله هذا متفاوت بحسب الاشخاص والاحوال ولذا قيل حسنات الابرار سيئات المقربين قوله على وجه يفهم منه عدة حلالا يعني انه ليس المراد بالاستحلال عده حلالا لانه نفس تكذيب الشارع والكلام فيما جعله الشارع علامة التكذيب قوله لا يقال لا اجماع مع مخالفة الحسن آه فانه قال مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فقد اثبت المنزلة بين المنزلتين قوله لانا نقول الخ يعني ان الحسن انما اثبت المنزلة بين الكفر المجاهر والايمان لا بين مطلق الكفر والايمان فان النفاق كفر مضمر داخل في مطلق الكفر فيكون المنزلة بين الكفر المطلق والايمان مجمعا عليه قوله وقيل ان المراد اي قيل في جواب السؤال المذكور ان المراد باجماع السلف اجماع السلف المقدم على الحسن ومخالفته لا تضر في اجماع المقدم عليه قوله وهو غلط اي ما قاله صاحب القيل غلط لانه لو كان المراد به الاجماع المقدم على الحسن لما خالفه الحسن فانه مخالفة الاجماع كفر مع انه خالف على ما زعم هذا المجيب قوله لان المراد بالايمان يعني ان المراد الايمان الكامل لصرف المطلق الى الكامل لكنه ترك اظهار القيد مبالغة في النهي وهو استعارة الا انه لا ينبغي ان يصدر مثله عن المؤمن المطلق وقيل انه اذا كان الحديث وارد على التغليظ لا يكون على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمانه الذاتي كانه لم يحقق بالعدم قوله ووجه الاستدلال ان كلمة من الخ يعني ان كلمة من في الآية عامة شاملة لكل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل الفاسق المصدق ايضا لانه غير حاكم وعامل بما انزل الله تع قوله والجواب ان المراد اه يعني ان الآية متروكة الظاهر فان الحكم فان كان عاما شاملا لفعل القلب والجوارح لكن المراد عمل القلب وهو التصديق ولا نزاع في كفر من لم يصدق بما انزل الله تع قوله وايضا اه جواب آخر يعني ان الظاهر ان كان نفي العموم لان كلمة ما من الفاظ العموم لكنه معروف عن الظاهر والمراد عموم النفي بجعل ما على الجنس ولا شك ان من لم يحكم لشيء مما انزل الله غير مصدق فلا نزاع في كفره وفي المواقف ان المراد بما انزل الله تعالى التوراة بقرينة سابق الآية قوله ووجه

وجه الاستدلال ان ضمير الفصل يفيد قصر المسند على المسند اليه فيكون الفاسق مقصورا على الكافر فيكون كل فاسق كافرا قوله والجواب ان هذا الحصر ادعائي الخ يعني ان المراد هم الكاملون في الفسق الا انه ترك اظهار القيد وجعل مطلق مقصورا عليهم ادعاء مبالغة في كونهم فاسقين والا اي وان لم يكن الامر كذلك بل كان الحصر حقيقيا لزم ان يكون الفسق مقصورا على من كفر بعد الايمان وليس كذلك فان الفاسق يتناول من كفر بعد الايمان وقبل الايمان اجماعا بين الفريقين قوله الجواب انه محمول يعني انه مصروف عن الظاهر بحمل الترك على سبيل الاستحلال وعده حلالا ولا نزاع في كفر مستحله او يحمل الكفر على المعنى اللغوي وهو الستر اي من ترك الصلوة فهو ساتر لنعمة الله غير شاكر له ويقال يحتمل ان يكون المعنى من ترك الصلوة متعمدا فهو مشارك للكفار في عدم حرمة دمه وماله وقال الامام جمة الاسلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر اي قارب الكفر كما يقال من قارب دخول البلد دخله قوله وجه الاستدلال اه يعني ان تعريف المسند اليه سواء كان للجنس او الاستغراق يفيد قصره على المسند كما في قولهم الائمة من قريش والكرم في العرب فيفيد حصر العذاب على المسند اعني الكون على الكذب فلو لم يكن كل فاسق كافرا لم يصح حصر العذاب على الكافر اذ كون العاصي معذبا من ضروريات الدين قوله والجواب انه ادعائي يعني ان المراد حصر الفرد الكامل من العذاب على الكذب بقرينة ان شارب الخمر معذب مع عدم كونه مكذبا الا انه ترك اظهار القيد وجعل المطلق منحصرا ادعاء بجعل غيره بمنزلة العدم مبالغة في ذلك قوله وقس عليه نظائره يعني ان المراد في قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافر الخزي الكامل الموعود للكفار والحصر ادعائي مبالغة وكذا في قوله لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى قوله انما عبر المصنف عن الكفر بالشرك لما سيذكره الشارح من ملاحظة الآية الدالة على ثبوته وانما عبر في الآية بان كفار العرب كانوا مشركين وبتفصيل فرق الكفرة على ما ذكره في شرح المقاصد ان الكفار ان اظهر الايمان فهو المنافق وان طرء كفره بعد الايمان فهو المرتد وان قال بالشريك في الالوهية فهو المشرك ولم تدين ببعض الاديان والكتب المنسوخة فهو الكتابي وان ذهب الى قدم الدهر واسناد الحوادث اليه فهو الدهري وان كان لا يثبت الباري فهو المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي ينطوي عقايده على كفر بالاتفاق فهو الزنديق قوله فلا يرد ما قيل اه اي اذا

اذ كان

اذ كان ضمير بعضهم راجعا الى المسلمين مطلقا ومنهم المعتزلة فلا يرد ما قيل ان قوله ان مقتضيه الحكمة يقتضي اه قول بايجاب حكم الله تعذيب المشرك والايجاب بمقتضى الحكمة قول المعتزلة دون اهل السنة والجماعة وان قوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح العقلي مع ان مذهب اهل السنة ان الحسن والقبح شرعيان ويجوز للشرع ان يحسن القبح ويقبح الحسن وانما قلنا انه لا يرد لان القائلين بالامتناع العقلي هم المعتزلة وهم يقولون بمقتضى الحكمة والحسن والقبح العقليين ومنشأ الاعتراض توهم ان هذا الخلاف بين اهل السنة والجماعة والغفلة عن ان المسلمين الذي هو مرجع الضمير شامل للمعتزلة ايضا لانهم ايضا من اهل القبلة قوله على انه يجوز ان يكون الخ علاوة عن قوله فلا يرد اي على ان قوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح العقلي غير مسلم لانه يجوز ان يكون عدم الاباحة لمنافاتها مقتضى الحكمة لا للقبح العقلي الذي هو استحقاق الذم في العاجل والعقاب في الآجل فلا يستلزم القول بالقبح العقلي قوله نعم يرد ان يمنع اه نعم يرد على الدليل الثالث للمعتزلة منوعا اما على الاول فلانا لا نسلم ان مقتضى الحكمة التفرقة بين الشيء والحسن لجواز ان يكون في عدم التفرقة بينهما حكمة اخرى خفية لا نطلع عليها وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون التفرقة بينهما بوجه آخر غير الوجه الذي ذكرتم وتعذيب المسيء مثل اثابة المحسن دون المسيء وكونه في النار قبل وقوع الموت من العاصي وخروجه بعد خروجه بمدة طويلة في الغاية وكونه عن رؤية الله في الجنة والانحطاط درجة انحطاطا تاما وايضا لم لا يكفي التفرقة الدنيوية كاباحة دم الكافر وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه واما على الثاني فلانا لا نسلم ان الكفر لكونها نهاية في الجناية لا يحتمل العفو فان نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجناية والجواب بان قضية الحكمة تقتضي التفرقة فلا يجوز العفو رجوع الى الدليل الاول قد سبق تزييفه واما على الثالث فلانا لا نسلم ان اعتقاد الابد يوجب جزاء الابد فقوله يوجب جزاء الابدي دعوى لا اثباته من دليل وعلى تقدير التسليم ايجاب الجزاء لا نسلم ايجابه جزاء ابديا فقوله يوجب جزاء ابدي دعوى بلا دليل في الحقيقة ممنوعان قوله قد يظن ان الضمير اه اي قد يظن ان الضمير المنصوص في تخصصونها راجع الى الآية والاحاديث والمعنى والمعتزلة يخصصون الآية والاحاديث بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة فيعترض عليه بان هذا التخصيص مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل مما لا يكاد يصح وقوله تع ان الله لا يغفر ان يشرك به و

ويغفر ما دون

لما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف مع انه لا استحقاق بالصغائر عندهم اصلا ولما
ذكره المحقق الدواني في شرحه للعقائد العضدية واما الصغائر فيعفو عنها عندهم
قبل التوبة وبعدها ولهذا نفوا الشفاعة لدفع العذاب فان قيل يجوز ان يكون المراد
بقول المحقق الدواني واما الصغائر فيعفو عنها عندهم صغائر المجتنب عن الكبائر فلا
ينافي قول المحشي قلت لا يصح تفريع نفي الشفاعة لدفع العذاب عليه قوله ايضا
استطرد ذكره ههنا اي استطرد الشارح ذكر نفي الوجوب في جواب استدلال المعتزلة
المعتزلة على نفي وقوع مغفرة اهل الكبائر الذين لم يتوبوا وارد التمسك المعتزلة
بهذه الايات الواردة في وعيد العصاة في وجوب عقاب العاصي والا فلا دليل له
ههنا لان المتنازع فيه ههنا هو وقوع المغفرة للعصاة وعدمها لا وجوبها قوله
والجواب ههنا اي جواب المعتزلة عن استدلالهم بتلك الايات في مقام نفي وقوع
مغفرة العصاة قوله وقد كثرت النصوص الخ وحاصل الجواب ان المنصوص
كثيرة في العفو مثل قوله تعالى هو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات
وقوله تع او يوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير ولا معنى للعفو بالنسبة الى الصغائر
والكبائر المقرونة بالتوبة لانه ترك عقوبة المستحق ولا استحقاق فيهما عندكم
فيكون بالنسبة الى اهل الكبائر الذين لم يتوبوا فتعارض ادلة المغفرة والوعيد وتاريخ
النزول مجهولة فحكمنا بانها مقرونة فيصير البعض مخصصا للبعض فخصص المذنب
المغفور من بين عمومات الوعيد جمعا بين الادلة قوله وفي جواب آخر اه يحتمل ان يكون
معناه ان في قوله وزعم بعضهم جواب آخر للمعتزلة وحاصل الجواب ان ورود عمومات
الوعيد لا يستلزم الوقوع البتة لجواز التخلف فان الخلف في الوعيد كرم ويحتمل
ان يكون معناه ان في هذا المقام جواب اخر ويكون اشارة الى ما ذكره الشارح في شرح
المقاصد من ان القول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد
فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك
مع انهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر بل كذا
منتف بالاج
في كلا
بقولهم ا
مقتضى كر
مه ان يبتني اخ
خير عما يكون احوالهم في المستق
م الكذب
مع وهو بط بالاجماع قوله اقول له من اهم اي لعل
اخبر بالوعيد فالليق بحاله و
على المشبه بجميع العمومات الواردة في الوعيد

لما ذكره السيد

معلقة بالمشية وان لم يصرح بها ازجر للعاصين وامنع لهم فلا يلزم الكذب والتبديل
بخلاف وعد الكريم فانه يجب ان يكون قطعيا لان جواز التخلف فيه لوم لا يليق بشانه
فلا يجوز تعليقه بالمشية قوله ويجوز العقاب على الصغيرة اى من غير قطع بالوقوع
وعدم اشارة الى ان المراد بالجواز في عبارة المص هو الجواز الوقوعي بمعنى عدم الجزم
بالوقوع وعدم الجزم بعدم الوقوع فانه المتنازع فيه بيننا وبين المعتزلة لا الجواز
العقلي فانهم متفقون في ذلك على ما صرح به الشق بقوله لا بمعنى انه يمتنع عقلا
لعدم قيام دليل يعني انا حكمنا بالجواز الوقوعي ولم نجزم بالقطع او عدمه
لان المسئلة شرعية لا يستقل العقل باثباتها وما وجدنا دليلا شرعيا يدل على
تعيين احد الجانبين من الوقوع واللاوقوع فحكمنا بسببه انه فاعل مختار يفعل
ما يشاء ويحكم ما يريد انه يجوز ان لا يغفر ويجوز ان يأخذ فلا يرد ما يتوهم ان غاية عدم
وجدان الدليل التوقف لا الجزم بالجواز اذ لا بد له ايضا من دليل لان دليل الاختيار كاف
للجواز وانما التوقف في دليل يعين احد الجانبين من الوقوع واللاوقوع قوله وما ذكره الشق
من الادلة اه يريد ان المدعى مركب من جزئين احدهما انه لا قطع بالوقوع والثاني انه لا قطع
بعدم الوقوع والادلة التي اوردها الشق انما يثبت الجزء الاول من المدعى دون الثاني مع
ان الخصم اعني المعتزلة لا ينكر الجزء الاول اذ هو ايضا قائل بانه لا قطع بوقوع العقاب
وانما نخالفنا في الجزء الثاني حيث يدعي القطع بعدم وقوع العقاب ونحن نتردد فيه
ايضا فقد ترك الشق ما يعنيه واشتغل بما لا يعنيه هذا لكن اثبات ان ادلة الشق
انما يثبت الجزء الاول فيه دقة ولذا امر المحشي بالتامل فاستمع ما يتلى عليك من
مواهب الفياض ان الدليل الاول اعني قوله تع ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء انما يدل
على ان لا قطع بعدم الوقوع بوقوع العقاب على الصغيرة اذ لو كان كذلك لذكره الله

مع انه ثابت بقوله تع ان الحسنات يذهبن السيئات وايضا يلزم ح ان يكون المجازاة على
الصغائر قطعيا فتثبت الآية خلاف المدعى فعلم ان المجازاة على ما يحصى انما هو على تقدير
ثبوت الاستحقاق بعد مقابلة الحسنات بالسيئات فللخصم ان يقول ان مجتنب الكبائر لا يبقى
له استحقاق الصغائر التكفير بها الاجتناب فلا يثبت الجزء الثاني من المدعى بهذا ما وجدته
في تحقيق كلام المحشي وللفضلاء ههنا كلام لا يفيد شيئا سوى الملال اذ كله ابحاث منشؤه
سوء الظن وعدم الاعتقاد بما قال قوله حاصله ان التكفير اه اي حاصل الجواب ان
تكفير السيئات في الآية عند الاجتناب مقيد بالمشية والمراد ان تجتنبوا كبائر ما تنهون
نكفر عنكم سيئاتكم ان نشأ فلا يدل على قطع وقوع مغفرة صغائر المجتنب وانما كان مقيدا
بالمشية لان المراد بالكبائر انواع الكفر او اشخاصها المتعلقة بافراد المخاطبين لانه الكامل
فينصرف عند الاطلاق اليه فيكون ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر داخلا في السيئات
فلو لم يقيد بالمشية لصار مقتضى الآية اي تكفير ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر متعينة
اذ يصير معنى الآية ان ان تجتنبوا الكفر نكفر عنكم سيئاتكم التي هي ما عدا الكفر من الصغائر وهو
مخالف للاجماع المنعقد على ان تكفير ما عدا الكفر غير متعينة بل هي اما مقيدة بالمشية كما
هو راي اهل السنة او بالتوبة كما هو مذهب المعتزلة والمراد بالاجماع اجماع الفريقين
من اهل السنة والاعتزال والا فالمرجئة يدعون القطع بتكفير ما عدا الكفر قوله ولو لم
يحمل الكبيرة اه دفع وهم كانه قيل اذا كان التكفير مقيدا بالمشية فلا حاجة الى ان يتكلف
ويحمل الكبيرة على الكفر اذ يصير المعنى ان تجتنبوا الكبائر نكفر الصغائر ان نشأ فلا يكون وقوع
مغفرتها قطعيا وحاصل الدفع انه ولو لم يحمل الكبيرة على الكفر لزم المحذور اذ احد اسباب بقاء
تقييد التكفير بالمشية بلا دليل والثاني بقاء تعليق تكفير الصغائر بالاجتناب عن الكبائر
بلا فائدة لانه ح يكون المفهوم من الآية جواز مغفرة الصغائر انما هو على تقدير الاجتناب
عن الكبائر وليس كذلك لانه يجوز مغفرة الصغائر بدون الاجتناب ايضا للعموم قوله تع و
يغفر ما دون ذلك لمن يشاء هذا هو التحقيق الحق الذي وجده الخاطر الكليل والذهن العليل
ولله الفاضل ههنا كلام يتعجب عنه ذو الافهام مبناه ان قوله ولو لم يحمل اه اثبات بحمل الكبائر
على الكفر وهو باطل لان قوله لانه يجوز مغفرة الصغائر دونه مما لا يكاد يصح على هذا التوجيه
على ان المجيب مانع يكفيه الاحتمال العقلي ولا حاجة الى الاثبات وسند منعه ما ذكرنا من
المطلق ينصرف الى الكامل وبعضهم ادعى اثباته بان هذه الآية تحتمله وآية الغفران المعارضة
لها اعني قوله تع ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء محكمة فيجب تخصيص المحتملة ففيه ان تعارض

ضيمام لان معنى الآية المحكمة انه يغفر ما دون الكفر من الصغائر والكبائر لمن يشاء ويجوز
ان يكون من يشاء الله المغفرة في حقهم اصحاب الصغائر واصحاب الكبائر المقرونة بالتوبة و
وجوب الوقوع لا ينافي المشيئة غاية ما في الباب ان يكون الآية المحتملة مبينا للاية المحكمة قوله
اي المقبولة لان الشفاعة الغير المقبولة لا نزاع في وقوعه قوله لا يقال ان مرتكب المكروه يعني
ان مرتكب المكروه كراهة التحريم يستحق حرمان الشفاعة كما نص في التلويح في تعريف الفقه
وفي بحث الاحكام فاستحقاق اهل الكبائر لحرمان الشفاعة بالطريق الاولى لكونه فوق مرتكب
المكروه قوله لانهم الملازمة اي لانهم انه لو استحق مرتكب المكروه حرمان الشفاعة يلزم
استحقاق مرتكب الكبيرة لان جزاء الادنى وهو مرتكب المكروه لا يكون جزاء الاعلى وهو مرتكب
الكبيرة فان له جزاء اخر عظيما مثل التعذيب بالنار وكوسلم ذلك فلعل المراد بالشفاعة
في قوله يستحق حرمان الشفاعة للصدر المبني للفاعل اعني كونه شفيعا فالمعنى ان مرتكب المكروه
يستحق حرمان كونه شفيعا لاخر فيجوز ان يكون مشفوعا لرفع الدرجة او في بعض مواقف
المحشر مثل السؤال والحساب فيجوز ان يكون لرفع العذاب او في بعض اخر مثل الصراط
على ان استحقاق الحرمان لا يستلزم الوقوع كما ان استحقاق العذاب لا ينافي العفو هذا
لكن قوله ره من ترك بعض ما يتناول شفاعتي يدل على وقوع حرمان الشفاعة في حق تاركه
الا ان يقال انه وعيد يجوز الخلف فيه قوله اي لذنوبهم بقرينة ذكر الذنب سابقا قوله
وهي تعم الكبائر اي الذنوب تعم الكبائر فيلزم ثبوت الشفاعة للكبائر وبهذا دفع لما قيل
ان هذا انما يكون برهانا اذا ثبت عموم الذنب للصغائر والكبائر واما اذا خص بالصغائر
بقرينة قوله تع لذنبك فان ذنبه ﷺ صغيرة قطعا فلا يكون برهانا الزاما للامامية
لعدم استحقاق العذاب عندهم حتى يحتاج الى الشفاعة والاستغفار وحاصل
الدفع ان الذنب في اصل الوضع شامل لهما وكون ذنبه ﷺ خاصا لا يفيد تخصيص
الذنب للامة وذلك ظ قوله وعلى انها ليست لرفع الدرجة اه اي تلك الآية بحسب
بمقتضى الاسلوب على ان تلك الشفاعة التي نفي عن الكفار خاصة ليست لرفع الدرجة
لان عدم الشفاعة التي لرفع الدرجة لا يقتضي تقبيح الحال وتحقق البأس مع ان
الآية سيقت لنفي الشفاعة التي يقتضي عدمها تقبيح حالهم وتحقيق بأسهم
قوله لكن لا تدل على انها اه يعني ان هذه الآية بمقتضى الاسلوب انما تدل على ثبوت
اصل الشفاعة لكن لا تدل على انها في حق اهل الكبائر وقيل بل تدل لان وجه نفي النفع
في الكفر فاذا انتفى ثبت النفع بها مطلقا ولانها المحل للخلاف فاذا ثبت اصل الشفاعة

ثبت اصل المدعى [illegible] من الآية [illegible] فلا يدل على الحصر فيجوز ان يكون في اهل الكبائر او اخر وانما كان الشان
فلا [illegible] انه لا يدل عليه دلالة تحقيقية لانه لا يدل عليه دلالة النص اه
مبنية على [illegible] قوله ظاهر الآية ينفي اصل الشفاعة يعني ان هذه الآية
ليست [illegible] من كل وجه لان ظاهرها ينفي الشفاعة مطلقا مع انهم قائلون
بالشفاعة لزيادة الثواب فان صرفوها عن الظاهر وحملوا على نفي الشفاعة لرفع
العذاب فتقول [illegible] لا ينفي وجها قوله ثم انه يحتمل اه اي ثم انه لا تدل الآية على نفي
الشفاعة ايضا على [illegible] طلاق لانه يتم ان يكون الضمير في قوله منها للنفس الثانية
العاصية فيكون معنى [illegible] ولا تقبل منها شفاعة انها ان جاءت النفس العاصية
وحينئذ شفاعة الشفيع لم [illegible] منها فلعل الشفاعة تقبل وحينئذ بوجه آخر
بان [illegible] الشفيع بشفاعته وما قيل ان هذا التوجيه خلاف الظاهر بعيد عن المقام فليس
بشيء لان التوجيه مانع بكفيه لاحتمال العقلي وهو ظ قوله يشير الى منع الدلالة على العموم
الاشخاص وستد المنع جواز كون الكلام سلب العموم لا عموم السلب كذا في شرح المقاصد
قوله واعترض عليه بان النفس اه يعني ان لا معنى لمنع الدلالة على العموم لان النفس في قوله تع
لا تجزي نفس عن نفس اه نكرة في سياق النفي عامة والضمير في قوله منها راجع اليها فيعم الضمير
[illegible] العموم مرجعه فيدل على العموم في الاشخاص قوله ويمكن ان يجاب اه يعني انما يلزم
من عموم المرجع الذي هو النكرة [illegible] عموم الضمير لو كان الضمير راجعا اليها من حيث عمومها ولكن
ليس [illegible] ضرورة في رجوع الضمير اليها كذلك فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع لانها
موضوعة للفرد المبهم واذ لا يعم في الاثبات وعمومها بعد النفي عارض عقلي ضرورة ان
انتفاء الفرد [illegible] انتفاء جميع الافراد فيجوز ان يكون الضمير راجعا الى النكرة
بحسب معنى [illegible] فلا يلزم العموم الا يرى انه اذا قيل لا رجل في الدار وانما هو على السطح
ليس [illegible] له ان يكون جميع اجزاء الدار على السطح مع ان الضمير ههنا ايضا راجع الى النكرة وافقه
وسياق النفي وليس [illegible] الضمير الى النكرة المنفية بحسب معناه الوضعي فلا يلزم العموم
من الاستخدام كما [illegible] الجلي لا بد في الاستخدام من المعنيين ولم يستعمل النكرة
ههنا في المعنى [illegible] بل هي مستعملة في كلا الموضعين في معنى واحد وهو فرد المبهم الا ان
عرض [illegible] بسطة امر خارج وهو النفي كما نص عليه في التلويح وقد صرح بذلك
المحققون هن [illegible] مختصر ابن الحاجب قال الفاضل [illegible] يكون النكرة المنفية

خاصة بحسب الوضع مخالف لكتب اصول الفقه فان النكرة عامة بحسب الوضع قال
صدر الشريعة في التوضيح ان العام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح
له ثم عد النكرة المنفية من العام نحو لا يأكل راسا وليس بشيء لان المراد الحشو ان
بحسب الوضع الشخصي وهو لا ينافي كونها عامة بحسب الوضع النوعي الجائز بين ضرورة
ان دلالتها ابو اسطة قرينة وهي الوقوع وسياق النفي والوضع وتعريف العام اعم من
الشخصي والنوعي فيشمل النكرة المنفية ايضا صرح بذلك الشريف في التلويح فارجع اليه فانه
كاشف عن التوضيح قوله نعم لو قيل اه اي نعم لو قيل في دفع منع الدلالة على عموم الاشخاص
ان الضمير راجع الى النكرة فوقوع الضمير في سياق النفي كوقوع النكرة فيه فيكون قوله تعالى لا تقبل
منها كان يقال لا تقبل من نفس شفاعة فيعم ذلك الضمير كما يعم النكرة لم يبعد جدا ولعل هذا
هو مراد المعترض الا ان عبارته لا تساعده قيل وجه البعد في الجملة ان الضمير الراجع الى النكرة لا
يجب ان يكون نكرة فانه اختلاف بين النحاة ان الضمير الراجع الى النكرة معرفة او نكرة وان
كان المشهور انه نكرة قوله عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة تم
يعني عدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة تم لانه اذا لم يجتنب الكبيرة
كان مستحقا للعذاب على الصغيرة ايضا فيمتنع ان يكون تكفير الصغيرة للعقوبة المستحقة فيستحق
العفو بالنسبة اليه وعدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة المجتنب الكبيرة غير مفيد
في بيان ما قالت المعتزلة فبيان الشق غير تام وقال الفاضل المحشي من ان كلام الشق
مبني على ما هو المشهور من انه لا استحقاق بالصغيرة مطلقا عندهم على ما قال في شرح
المواقف ففيه ان قيد المجتنب عن الكبيرة مستدرك صح وسقط قوله فتامل وجه التامل
ان غير المجتنب يستحق الخلود في النار عندهم فلا يتحقق المغفرة والعفو بالنسبة اليه
ايضا وما قيل من انه يجوز ان يكون بتخفيف العذاب فيه فوقه ان العذاب عندهم مضرة
خالصة لا تشوبها ما ينافيه ولذا جعلوا جزاء الكافر بعينه جزاء مرتكب الكبيرة
فيه منع ظاهر لجواز اه فيه ان جزاء الايمان هو الجنة لا تجرد التخفيف لقوله ثم يدخل
الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وايضا تخفيف العذاب خلاف مذهبهم على
ما مر قوله وبنى هذا الاستدلال على ان العمل اه لانه على تقدير تناول المنهيات يكون معنى
الآية ان الذين امنوا وعملوا الصالحات من اتيان الاوامر وترك المنهيات كانت لهم جنات
الخلود وبس فلا يدخل مرتكب الكبيرة في حكم الآية فانه غير تارك للمنهيات بخلاف ما
اذا لم يتناولها فالعامل بالصالحات تحت الحكم فيتم الاستدلال ثم انه لا يدل على عدم

خلوده من العمل اه يعني ان الاستدلال بالاية على تقدير عدم التناول ايضا غير تام لانه
لا يدل على عدم خلود مرتكب الكبائر الذي لا عمل له غير الايمان لترتب الحكم بدخول
الجنة على الذين امنوا وعملوا الصالحات لكنه يبطل مذهب المعتزلة عن خلود جميع
اهل الكبائر في النار قوله فلا يرد جواز التفاوت اه اي لا يرد انه يجوز ان يكون عذاب
الكافر شديدا بالنسبة الى عذاب مرتكب الكبيرة وان كانا الخالدين في النار فلا يزيد
الجزاء على الجناية قوله وهذا الدليل الزامي اه اي مبني على مذهب المعتزلة القائلين
بالحسن والقبح العقليين والا فعند اهل السنة تصرفه تعالى لا يوصف بالظلم لان
الظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير وهذا ممتنع في حقه تعالى لان الكل ملكه وعلى وضع الشيء
في غير محله والله احكم الحاكمين واعلم العالمين وكل ما وضعه في موضعه يكون ذلك
احسن المواضع وان خفي وجه حسنه علينا ولا يخفى انه اذا كان الدليل الزاميا فلا حاجة
الى دفع الايراد السابق الى قوله على الاطلاق من غير تقييد بالشدة والضعف لانهم لا يقولون
بالتفاوت في العذاب والالم يكن مضرة خالصة قوله قالوا لولا الخلوص اه اي لولا الخلوص
عن شوائب النفع لم ينفصل عن مضار الدنيا فانها مضار من وجه دون آخر فيجب ان يكون
منافع الاخرة ومضارها خالصتين عن الغير قوله فيمكن منع اه اي يمكن منع قيد الخلوص
ايضا لكن هذا المنع غير مفيد لان النزاع في دوام اهل الكبائر في النار وخلودهم ومنع
الخلوص لا يستلزم نفي الدوام لا يقال منع الدوام موقوف على منع الخلوص لانه اذا كانت
المضرة منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول ذلك ممنوع لجواز ان لا يخلق الله في المعاقب
بذلك الانقطاع فلا يحصل الفرح كذا في شرح المواقف قوله لكن خلوده الخ استدراك
لدفع توهم انه اذا كان الخلود بمعنى المكث الطويل فيجوز ان يكون خلود الكفار ايضا
بذلك المعنى فلا يكون دوام الكفار في النار قطعيا ووجه الدفع ظ قوله لاحتمال
ان يكون الخ لان اسم الفاعل ضعيف العمل فيحتاج الى التقوية بخلاف الفعل لكن
الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد واما ما قيل من ان الايمان في قوله انؤمن لك و
اتبعك الارذلون ظني في الايمان الشرعي والكلام في الايمان اللغوي فيدفعه ان الايمان
الشرعي يفيد بعينه الايمان اللغوي قال في شرح المقاصد الايمان افعال من الامن
للمصدرية بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن من عذاب الله تعالى امن الرسول بما
انزل اليه والاعتراف والاذعان كقوله تع وما انت بمؤمن لنا اي بمتيقن كلامه فعلم ان الايمان
متعد بنفسه وهو الموقوف لما في الصحاح فمعنى قوله يتعدى باللام ويتعدى باللام

باعتبار معنى الاذعان وبالباء باعتبار معنى الاعتراف فاقيل انه خالف في جعل الايمان متعديا بالباء للبيضاوي حيث قال تعلق الباء بالايمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشيء قوله اي يحصل فيه منسوبية الصدق الخ يعني ان لفظ النسبة مصدر مبني للمفعول والمعنى ليس حقيقة التصديق اللغوي ان يحصل في القلب كون الصدق منسوبا الى الخبر او الخبر ويعقل ثبوت الصدق له في نفس الامر فانه من قبيل المعرفة المقابل للنكارة والجهالة دون التصديق المقابل للتكذيب والانكار المفسر بكرويدن وانما لم يجعله من المصدر المبني للفاعل بمعنى نسبة كردن صدق را بخبر اذ لا نه مستلزم الاذعان بل هو تعبير عنه ثم اعلم بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة خارجية عن التصديق اللغوي ان المعتبر في الايمان هو التصديق اللغوي اختلفوا في انها هل هي داخلة في التصور ام في التصديق المنطقي فرضي الشر انها داخلة في التصور ويجوز ان يكون الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصورا وان التصديق المنطقي بعينه التصديق اللغوي ولذا فسروا بيسهم في الكتب الفارسية بكرويدن وفي العربية بما يخالف التكذيب والانكار ويؤيده ما اورده السيد الشريف في حاشية شرح التلخيص ان المنطقي انما بين ما هو في العرف واللغة وعلى هذا قال الشر في التهذيب العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور وعند بعض المتاخرين وهو صدر الشريعة ان تلك المعرفة داخلة في التصديق المنطقي فان الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصديق قطعا فان كان حاصلا بالقصد والاختيار بحيث يستلزم الاذعان والقبول فهو تصديق لغوي وان لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شيء فعلم انه جدار او فرس فهو معرفة يقينية وليس بتصديق لغوي فالتصديق اللغوي عنده اخص من المنطقي هذا مجمل الكلام وتفصيله في شرح المقاصد قوله كما للسوفسطائي فان له يقينا بوجود العالم خاليا عن الاذعان والقبول وكما لبعض الكفار الذين يعرفون صدق النبي كما قال الله تع الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فقال وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا قوله هكذا حققه بعض المتاخرين يعني كون اليقين الحال عن الاذعان حاصلا للسوفسطائي كما حققه بعض المتاخرين وهو صدر الشريعة واما الشر فهو يمنع حصول اليقين بدون الاذعان ويمنع عدم حصول الاذعان القلبي للسوفسطائي وانما ينكرون عنادا قوله صرح بذلك رئيسهم ابن سينا اه قال الشر في رسالته في تحقيق الايمان ان ابن

ابن سينا اورد في الشفاء في مقابلة هذا التصديق التكذيب وقال في كتابه المسمى بدانش نامه علائي در نسبتي در كونه است يكي فهم كردن واندريافتن وانرا بتازي تصور خوانند وروم كرويدن وآنرا بتازي تصديق خوانند قوله ان قلت يلزمه اه اي اذا كان التصديق عند ابن سينا هو اللغوي المعبر عنه بكرويدن يلزمه احد الامرين اما اندراج يقين السوفسطائي ونحوه كاليقين الحاصل لبعض الكفار في التصور واما عدم انحصار تقسيمه العلم الى التصور والتصديق لخروج يقين السوفسطائي عنهما وكلا الامرين بط بالضرورة قوله قلت له ان يمنع حصول اليقين اه يعني ان النقض انما يتم اذا كانت مادته محققة وهو ممنوع لانا لانم حصول اليقين بدون الاذعان ولانم ان للسوفسطائي ونحوه يقينا بدون الاذعان فانه يذعن بوجود العالم الا انه ينكره باللسان عنادا واستكبارا قوله بقي ههنا بحث وهو ان المعنى الذي الخ حاصله انه كيف يكون المعنى الذي يعبر عنه بكرويدن بعينه معنى التصديق المنطقي والحال ان المعنى معبر عنه بكرويدن قطعي والتصديق المنطقي عام شامل للظن والجهل ايضا بالاتفاق لان المنطقيين يقسمون العلم بالمعنى الاعم الصورة الحاصلة عند العقل الى التصور والتصديق تقسيما حاصرا او سلبا بذلك التقسيم الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه التي منها القياس الجدلي المتالف من المشهورات والمسلمات ومنها القياس الشعري المتالف من المخيلات فلو لم يكن التصديق المنطقي عاما لم يثبت الاحتياج الى هذه الاجزاء وذلك ظ قوله قد نص عليه في شرح المقاصد حيث قال انما قلنا ان الايمان تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر عنه بكرويدن وراست دانستن وينافيه التوقف والتردد قوله ولذا يكفي في نحو قوله في باب الايمان اه اي ولاجل ان المعنى اللغوي يعبر عنه بكرويدن امر قطعي يكفي ذلك في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد الجزم بحيث لا يحتمل النقيض اصلا ولا يحتاج الى اعتبار كونه قطعا قال الفاضل المحشي والحق انه امر عام يتناول الظن والقطع وقوله وقد نص عليه في شرح المقاصد ايضا قد نص على ان الايمان امر قطعي لكن الايمان تصديق خاص قد اعتبر فيه شرائط منها كونه امرا قطعيا واما كون التصديق المنطقي امرا يقينيا فلم يذكره الشر انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان عبارته في شرح المقاصد على ما نقلناه صريح في ان المعنى المعبر عنه بكرويدن منافٍ للتردد والتوقف واما ثانيا فلان كون الايمان تصديقا خاصا

قد اعتبر فيه شرائط منها كونه امرا قطعيا مخالفا لما ذكره الشرح في التلويح في باب
المحكوم به من ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الاختصاص في المؤمن به فمعنى
التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وراست كوى دانستن وهو
المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم وجعله
حصر الاختصاص في المؤمن به وجعل التصديق المعتبر في الايمان هو اليقين محل نظر
بعينه التصديق المنطقي تأمل فانه من المزالق واما ما ذكره الفاضل المحشي من ان
القول بان المعتبر في الايمان هو اليقين محل نظر اذ قد صرح في شرح المواقف ان الظن
الذي الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا
حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل مدفوع بما نقل عنه من ان يكون الايمان
عبارة عن التصديق الجازم الثابت قول الجمهور والعلماء وكلامنا معهم وقال بعضهم
عدم كفاية الظن القوي الذي لا يخطر معه احتمال النقيض محل كلام انتهى كلامه
قوله اشارة الى ان الكفر اه يعني ان ما ذكر هنا مخالف لما في شرح المقاصد فان
قوله كان اطلاق اسم الكافر ونجعله كافرا يشير كل منهما الى ان الكفر في مثل هذه
الصورة اي في الصورة التي يكون التصديق مقرونا ببشيء من امارات التكذيب
في الظ وفي حق اجراء احكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح
المقاصد ان ذلك التصديق غير معتد به وانه بمنزلة العدم ويوافقه ما اورده
الشرح في رسالته في تحقيق الايمان وكذا البعض والعداوة للشارع اذا فرض حصوله
مع التصديق يجعل امارة التكذيب فلا يعتد بمثل هذا التصديق ويجعل بمنزلة
العدم انتهى ويمكن ان يقال ان المراد بقوله كان اطلاق الكافر الاطلاق الحقيقي
وبقوله نجعله كافرا بينه وبين الله تعالى ويؤيده ما في شرح المواقف فان سجود
الصنم بالاختيار يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظ فلذلك
حكمنا بعدم ايمانه حتى لو علم انه لم يسجد له على سبيل التعظيم واعتقاد الالوهية
بل سجد له وقلبه مطمئن بالايمان لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان
اجرى عليه حكم الكافر في الظ قوله قلت الكلام في الايمان التحقيقي لا الحكمي يعني ان
ايمان اطفال المؤمنين حكمي لا علم من الدين ضرورة لان النبي عم كان يجعل ايمان
احد الابوين ايمانا للاولاد قيل هذا منافٍ لما ذكره الشرح فيما بعد من ان الشارع
جعل المحقق الذي لم يطرء عليه ما يضاده في حكم الباقي الخ فانه تصريح

بان الكلام فيما هو اعم من الايمان التحقيقي والحكمي انتهى كلامه وانت خبير بان المفهوم من
كلام الشرح ان الشارع جعل المحقق الغير الباقي في حكم الباقي لانه جعل غير المحقق
في حكم المحقق فالكلام المذكور صريح في ان الكلام في الايمان المحقق سواء كان باقيا او في
حكم الباقي لا فيما هو اعم من الايمان التحقيقي والحكمي قوله هذا منافٍ لما عليه المتكلمون من النوم
اه فيه بحث لان ما عليه المتكلمون هو ان النوم ضد لادراك الاشياء ابتداء لانه منافٍ
لبقاء الادراكات الحاصلة حالة اليقظة وعلى تقدير التسليم فالاتحاد محل نظر عند
الاستاذ ويدل عليه قوله عم ينام عيني ولا ينام قلبي فتأمل قوله والذهول انما هو في حالة
النوم والغفلة الخ يعني ان الذهول الحاصل في حالة النوم والغفلة انما هو من حصول
ذلك التصديق فتلك الحالة اي حال النوم والغفلة انما هو حال الذهول المفسر بعدم ملاحظة
الصورة الحاصلة عند العقل لا حال عدم التصديق وعدم ملاحظة حصول التصديق
لا ينافي ان يكون نفسه حاصلا قوله واما حال الحضور فليس كذلك اه دفع لما يتوهم
من ظ قوله الشر والذهول انما هو عن حصوله من انه يدل بظاهره على ان الذهول عن
حصول التصديق في غير حالة النوم والغفلة مع انه ليس كذلك انما المنتفي في تلك الحالة
الذهول لا عن نفس المصدق به وحاصل الدفع ان مراد الشر ان حال النوم والغفلة حال
الذهول البتة واما حال عدم النوم والغفلة هو حال الحضور فليس الذهول لازما لها
بل قد يذهل فيها كما اذا كان التصديق حاصلا ولم يلاحظه ولم يلتفت اليه فيكون ذاهلا
عنه وقد يذهل فيها بان يلتفت الى نفس ذلك التصديق قصدا قال الفاضل المحشي كمن الظ
ان عدم الالتفات الى ما حضر في القلب لا يستدعي ذهولا باللغة ولا عرفا انتهى كلامه وفيه بحث
لانه قد نص الشر في التلويح الذهول عبارة عن عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل
بحيث يمكن من ملاحظتها اي وقت شاء وهذا صريح في ان عدم الالتفات الى الصورة
الحاصلة عند العقل يستدعي ذهولا قوله ولذلك اه اي ولاجل ان الشارع جعل المحقق
الذي لم يطرء عليه ما يضاده في حكم الباقي يكفي الاقرار مرة في العمر لمن هو قادر عليه
مع ان الاقرار جزء مفهوم الايمان والكل لا يتحقق بدون الجزء فان قلت اذا كان الاقرار
مرة في العمر كافيا فما معنى احتماله السقوط قلت معنى احتماله السقوط انه يجوز صدور
المنافي له عند الاضطرار بخلاف التصديق فانه لا يحتمله اصلا قوله على الامام
اي امام محلته وقريته وبلدته ليجبره على الاحكام من ترك الجزية وحرمة
دمه والصلوة عليه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشر والذكوة ونحو

ذلك بخلاف ما اذا كان دكتاه ذكر في شرح المقاصد فعلى هذا المذهب من صدق ٢
بقلبه ولم ينطق له الاقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله تع ولا يستحق
دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فا
فالاقرار لاجراء الاحكام عليه فقط انتهى كلامه والمذهب الاخير موافق لما في
الحديث يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان قوله لدلالتها على ان
محله اه يعني ان ههنا مطلبين الاول ان الاقرار ليس جزء من الايمان والثاني انه التصديق
لا غير اما الاول فلدلالة النصوص على ان محل الايمان هو القلب فلا يكون الاقرار الذي
هو فعل اللسان داخلا فيه واما الثاني وهو انه التصديق لا سائر ما في القلب من المعرفة
والقدرة والعفة والشجاعة وغير ذلك من الكيفيات النفسانية فلوجوه الاول
اتفاق الفريقين على انه ليس سوى التصديق والثاني ان الايمان في اللغة التصديق ولم يعين
في الشرع لمعنى آخر كما عين لفظ الصلوة والزكوة والصوم فلا يكون منقولا عن معناه
اللغوي الى سائر ما في القلب وان كان منقولا باعتبار خصوصية المتعلق اذ لو كان منقولا
كان الخطاب الوارد في الكتاب والسنة بالايمان خطابا بما لا يفهم الامة وهو مستلزم ٢
لعدم امكان الامتثال به من غير استفسار ولا توقف الى بيان وانما وقع الاحتياج الى
بيان ما يجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل بحيث قال النبي ع لمن سأله عن
الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ٢
ظهور معناه عندهم الثالث ان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل و
ههنا لا دليل ولا صارف فيكون باقيا على معناه الاصلي الذي هو التصديق قوله
ان قلت يحتمل ان يراد اه يعني ان دلالة النصوص على ان محل الايمان الشرعي القلب م
لم لا يجوز ان يكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه اللغوي فيكون المفهوم منها
ان محل الايمان اللغوي القلب لا ان محل الايمان الشرعي ذلك فيجوز ان يكون الاقرار جزء
من معناه الشرعي قوله لا نزاع في ان الايمان اه يعني ان متعلق الايمان الشرعي خاص
وهو ما جاء به النبي ع بخلاف الايمان بالمعنى اللغوي فان متعلقه مطلق النسبة الخبرية
فبالنظر الى خصوصية المتعلق به منقول وان لم يكن بالنظر الى نفس المعنى منقولا يدل
على ذلك ان النبي ع بين متعلقه دون معناه فقال ان تؤمن بالله وملائكته الحديث
فلفظ الايمان بالنسبة الى معناه اللغوي وهو التصديق مطلقا يكون مجازا لان المعنى
المنقول عنه مجازي عند الناقل وفي كلام الشارع وهو التصديق بما جاء به النبي ع ٢

يكون حقيقة عرفية والاصل في الاطلاق هو الحقيقة فيكون المراد بالايمان ٢
الواقع في النصوص معناه الشرعي لئلا يكون الكلام على خلاف الاصل قوله يرد عليه
انه يحتمل اه يعني ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام لانه يجوز ان يكون ذكر القلب
في الحديث لكونه محل جزء الايمان الذي هو التصديق فيكون معناه هل شققت
قلبه وعلمت انتفاء الجزء الذي هو التصديق القلبي ليلزم انتفاء الايمان فيجوز قتله
ولا يكون دمه محرما فيكون بد فوه ان قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه ان النصوص
معاضدة لكون الايمان لمجرد التصديق القلبي ولكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام ٢
فالنصوص الثلاثة الاول للاول وهذا الحديث للثاني قوله ولا يخفى انه انما يتم اه
يعني ان استدلال الكرامية بان اهل اللغة لا يفرقون منه الا الاقرار اللساني فيكون
معناه الحقيقي هو الاقرار لا امر آخر انما يتم اذا ضم ان الايمان غير منقول في الشرع عن
معناه اللغوي الذي هو التصديق اللساني ويرد عليه اي على هذه المقدمة ان عدم النقل
مم لان النصوص المعاضدة دالة على انه امر قلبي فيكون منقولا الى التصديق القلبي وانت
خبير بانه لو قرر فان قيل نعم الايمان هو التصديق اه بانه انكم اذا قلتم ان الايمان ٢
هو التصديق ونفيتم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان ٢
عبارة عن التصديق باللسان لان اهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك فلا يرد ٢
ما ذكره المحشي قوله يرد عليه انه ليس المعتبر اه يعني انه ليس المعتبر عند الكرامية
في الايمان مجرد لفظ حتى يلزم ان يكون الملتفظ بكلمة صدقت سواء كان مهملا
او موضوعا لمعنى سوى التصديق القلبي مصدقا للنبي ع في العرف واللغة بل
المعتبر عندهم في الايمان هو اللفظ الدال على التصديق القلبي من غير ان يجعل
التصديق جزء منه على معنى انه معتبر في الوضع الشرعي واللغوي للفظ الايمان
ولا شك ان الملتفظ بكلمة صدقت من حيث دلالته على التصديق القلبي
مصدقا للنبي ع في العرف واللغة بالبداهة وان لم يحصل له التصديق القلبي
قوله فيبطل ما قيل اه اي اذا قلنا ان معنى كون اللفظ الدال معتبرا عند ٢
الكرامية انه معتبر في الوضع واللغوي بطل ما قيل على الكرامية انه اذا اعتبر
في الايمان اللفظ الدال الدلالة على التصديق القلبي فلا معنى لاعتبار تلك الدلالة
واعتدادها عند عدم المدلول اذ الغرض من اعتبار الدلالة ان يكون ذلك اللفظ
علما على وجود المدلول فاذا لم يكن المدلول متحققا لا معنى لاعتبارها مع ان

ان الكرامية يعتبرونها ويجعلون المقر المغير المصدق مؤمنا وانما قلنا ببطلان ما قيل
اذ لا دخل ومشاحة في الاوضاع فان الواضع لما عين لفظ الايمان للفظ الدال على
التصديق القلبي مطلقا يجب ان يكون المتلفظ بذلك اللفظ مؤمنا لغة وشرعا
سواء تحقق مدلول ذلك اللفظ منه اولا ويمكن ان يقال لما عين اللفظ الدال مطلقا
مع انه لا فائدة في اعتبار الدلالة حين عدم المدلول قوله نعم لا اعتبار لها في
حق الاحكام اه تقرير لما سبق من انه لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول يعني نعم
انه لا اعتبار لتلك الدلالة ولا اعتداد بها عند عدم المدلول في حق الاحكام عند
الكرامية لان مقصود الواضع من اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول فاذا لم يكن
متحققا يكون المتلفظ بذلك اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة المتلفظ باللفظ
المهمل او الموضوع لمعنى آخر فلا يجري عليه الاحكام التي تجري على المتلفظ بذلك
اللفظ مع تحقق مدلوله قوله قالوا اه تأييد لقوله نعم لا اعتبار اه اي قالوا الكرامية
من اضمر الانكار واظهر الاذعان يكون مؤمنا لغة وشرعا لتحقق اللفظ الدال
على الدال وضع لفظ الايمان باذا له الا انه يستحق ذلك الشخص الخلود في النار لعدم
تحقق مدلول ذلك اللفظ الذي هو موقوف من اعتبار دلالته واما قوله ومن اضمر الا
ذعان اه فذكره استطرادي لا دخل له في التأييد المذكور قوله يسمى اي يطلق
عليه لفظ المؤمن اي ليس المراد بقوله يسمى مؤمنا لغة انه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لتحقق مدلوله لغة كما يفهم من ظاهر العبارة والحاصل ان يكون مدلوله
لغة مجرد الاقرار بل المراد انه يطلق عليه لفظ مؤمن لغة لقيام دليل الايمان الذي
هو التصديق القلبي كما يطلق الغضبان والفرحان على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل
الدالة عليهما اعني الاثار اللازمة للغضب والفرح قوله وفي المواقف ان الاقرار
اه قال في المواقف لا نزاع في انه اي التصديق اللساني يسمى ايمانا لغة ولا نزاع في انه
يترتب عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع فيما بينه وبين الله تعالى ويفهم بمعونة الكلام
السابق على هذا اعني قوله فالتصديق اما معنى هذه اللفظة الهوية وهذه اللفظة الدالة
على معنى هما انه حقيقة في الاقرار لا يقال لغتهم يجعلون اه هذا الاعتراض بعد ما صرح
في الحاشية السابقة بان المعتبر عندهم اللفظ الدال سواء تحقق مدلوله اولا غير وارد
كما لا يخفى التهم الا ان لا يلاحظ ذلك قوله هذا مذهب الرقاشي اه فعند الرقاشي يشترط
مع الاقرار المعرفة القلبية حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا وعند القطان يشترط

معه

معه التصديق المكتسب بالاختيار قوله رد آخر على الكرامية اه يعني ما ذكره الكرامية
من ان الايمان هو التصديق اللساني مخالف لما انعقد عليه الاجماع وهو الحكم بايمان من صدق
بقلبه ولم ينطق له الاقرار لمانع قوله لا على المعراة اي ليس رد على المعتزلة ومتابعيه على ما توهم
من انه رد على المعتزلة حيث جعل الاقرار جزء من الايمان فانه مخالف للاجماع المنعقد على
ايمان المصدق الذي لم ينطق له الاقرار وانما قلنا انه ليس رد عليه لان المعتزلة لم يجعل الاقرار
ركنا لازما بحيث لا يحتمل السقوط اصلا حتى يكون مخالفا للاجماع على ان قول الشارح ايضا صريح
في انه رد آخر على الكرامية قوله كما في قوله تعالى تنزل الملائكة اه فانه عطف الروح على الملائكة مع انه داخل فيهم بقطع النظر عن شانه كانه ليس داخلا في جنس الملائكة هذا على تقدير
ان يكون المراد بالروح جبريل عليه السلام واما اذا كان المراد خلقا آخر اعظم من خلق الملائكة
على ما قال القاضي في تفسير قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا فليس لما نحن فيه
لان جزء الشرط لا تعليل للزوم اشتراط الشرط بنفسه يعني لما كان العمل الصالح مشروطا
بالايمان الذي هو عبارة عن مجموع التصديق والعمل يلزم ان يكون مشروطا بنفسه لان جزء
الشرط شرط ايضا قوله لا يتصور في غير عصر النبوة لانقطاع الوحي واتمام الفرائض
وما يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان قوله لتكثره بحسب تكثر متعلقاته امور
متعددة من حيث وجوب الايمان بها فان المؤمن بالايمان الاجمالي اذا علم فرضية الصلوة
عليه التصديق بها ثم علم فرضية الصوم يجب عليه الايمان بها ايضا وهكذا فالمتعلقات
الايمانية التفصيلية متزايدة بحسب تعلق العلم بها وتزايد التصديقات المتعلقة بتلك المتعلقات
ايضا فيتزايد الايمان بخلاف الايمان الاجمالي فانه تصديق واحد متعلقه امر واحد وهو ما
جاء به النبي عليه السلام قوله وان لم يتكثر بحسب ذواتها اه بعد انقطاع الوحي امور متعددة
لا زيادة ولا نقصان في ذواتها قوله فليتأمل وجه التأمل ان التكثر بهذا الاعتبار انتقال
من الاجمالي الى التفصيلي وهو لا يفيد الزيادة وانما يفيد كما لا الاجمال الا يرى ان من علم شيئا
اجمالا ثم فصل ذلك الاجمال لا يقال انه علم زائد على الاول انما يقال انه كامل فيه بخلاف ما
اذا كانت المتعلقات متكثرة بذواتها كما في عصر النبوة فانه كما زادة تلك الجملة
ازداد التصديق المتعلق بها بالمحالة كما لا يخفى قوله وقد يتوهم ان حاصله الخ اي قد
يتوهم ان الحاصل ما قيل ان المنتهى والدوام على الايمان زيادة عليه هو ان الدوام على
العبادة عبادة اخرى زائدة على نفس تلك العبادة فالدوام على الايمان امر زائد وهذا
ليس بشيء لان النزاع في ان نفس الايمان هل يزيد ام لا وكون الدوام عبادة غير كونه ايمانا

فان الدوام على التصديق غير نفس التصديق وهو ظ[illegible] وقد يدفع بان المراد اه اى
يدفع النظر المذكور بان المراد بذيادته بزيادة الازمان ولاشك انه يزيد اعداده
[illegible] بحسب تعدد الازمان ولاشك ان عدم بقاء لا ينافى الزيادة
[illegible] بحسب العدد يرد عليه ان النزاع [illegible] حقيقة الايمان هل يقبل
الزيادة والنقصان ام لا [illegible] بحسب الاعداد او لا مدخل له فى زيادة ذاته و
وحقيقته وهو ظ[illegible] كما هو مذهب الخوارج اه هذا صريح فى ان الايمان مطلقا
جزء من الايمان عند الخوارج [illegible] والاعمال المفروضة جزء منه عند
الجبائى وهو [illegible] مقاصد حيث قال واما [illegible] ع وهو ان يكون الايمان
اسما لفعل [illegible] والجوارح [illegible] ار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالا
وكان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا فى الكفر واليه ذهب الخوارج وغير
داخل فيه وهو منزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفون فعند
ابى على وابى هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابى الهذيل وعبد الجبار و
تبعهما الخوارج فعل الطاعات واجبة كانت او مندوبة انتهى كلامه لكنه مخالف
لما فى شرح المواقف حيث قال وقال قوم انه عمل الخوارج والعلاف وعبد الجبار والله
الطاعة بايسرها وذهب الجبائى وابنه واكثر البصريين الى انه الطاعة المفروضة
فانه يدل عندهم هو الاعمال فقط والله اعلم بحقيقة الحال
هما ابو على وابنه ابو هاشم فهو من باب [illegible] تغليب كعمرين لابى بكر وعمر
عنهما فان قلت انتفاء اه يعنى ان [illegible] من حقيقته [illegible] يكون
فيكون الزيادة امرا ظاهرا محل بحث لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فلا مرية
على كل اجزاء الماهية فيكون زيادة ولا تحقق لها بدونه لتكون نقصانا قلت
التفاضل مما يقع اه حاصل الجواب ان الاعمال ليست مما جعله الشارع جزء من الايمان
حتى ينتفى بانتفائها بل هى تقع جزء منه ان وجدت فلم يوجد الاعمال فالايمان هو
الا[illegible] قرار واذا وجدت كانت [illegible] الايمان فيزيد الايمان على ما كان قبل
الاعمال [illegible] طاعة لا يخرج عنها اى ان طاعة شاملة لجميع الطاعات [illegible]
[illegible] اقل والفرائض وهذا [illegible] العلاف وعبد الجبار او واجب
لذلك اى واجب شامل لجميع الواجبات من الاعمال والفرائض وهذا مذهب
الجبائيين [illegible] فان التكليف بالبشر اه فان تكليف شئ بحسب نفسه يقتضى ان

يكون نفس ذلك الفعل مما يتعلق به القدرة الحادثة كالضرب بالمعنى المصدرى بخلاف التكليف
بالشئ بحسب التحصيل فانه يقتضى ان يكون تحصيله مما يتعلق به القدرة وذلك بان يكون
الاسباب المفضية اليه مقدورة له سواء كان نفسه مقدورا اولا وقد يكون الشئ
باعتبار ذاته غير مقدور به وباعتبار تحصيله مقدورا كالتسخن والتبرد والقيام
قال الشارح فى رسالته فى تحقيق الايمان اعلم ان ليس المراد بكون المأمور به اختياريا و
مقدورا ان يكون هو فى نفسه من مقولة الفعل على ما سبق الى بعض الاوهام بل ان
يتمكن المكلف من تحصيله ويتعلق به قدرته كالعلم والنظر والانفعالات كالتسخن و
التبرد وغير ذلك واذا نظرت لكثير من الواجبات بهذه المثابة فان الصلوة اسم
للهيئة المخصوصة التى تكون القيام والقعود والالفاظ والحروف من اجزائها ولا
يتمكن العبد من كسبها واجزائها ومع هذا تكون الواجب المقدور والمثاب عليه فى
الشرح الا نفس تلك الهيئة واذا تمثلت فراس الطاعات واساس العبادات اعنى
الايمان بالله من هذا القبيل فانه مفسر بالتصديق المعبر عنه بالفارسية بكرويدن
وباور استن وراست كوى دانستن المقابل للتكذيب ولا خفاء فى ان هذا المعنى
من مقولة الكيف دون الفعل ومعنى كون التحصيل الايمان من الافعال الاختيارية
انه يحصل باختيار العبد وكسبه كالعلم والقيام والتسخن على ما عرفت قوله واما
جعل التكليف بالايمان اه واما الجواب عن الاشكال الذى اورده الشارح من ان المأمور
لا بد ان يكون اختياريا والتصديق من الكيفيات على ما ذكره الامدى من ان التكليف
بالايمان تكليف بالنظر الموجب له لانه سبب مستلزم له بحيث يمتنع تخلفه عنه
فالخطاب الشرعى وان تعلق اولا بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتأويل لان القدرة
بالمسبب لا تتعلق الا بهذه الحيثية وهذا لكن يؤمر بالقتل الذى هو اذهاق
الروح وهو غير مقدور له فانه امر له بمقدوره الذى هو ضرب السيف قطعا
فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله تعالى واجبة اجماعا وقوله تعالى امنوا
بالله قوله والحق ان النظرى اه تأييد لجواب الشارح بما ذكره الامام الرازى اى الحق
ان العلم النظرى وهو ما يحصل بعد ترتيب المقدمات كالايمان مقدور بحسب التحصيل
وان لم يكن نفسه مقدورا ولذلك قد يعتقد نقيض ذلك العلم عند الغفلة عن النظر الذى
موجبه النظر فاذا غفل عن النظر امكنه ان يعتقد ما ينافض ذلك النظرى فيكون
النظرى مقدورا للبشر فلا يقبح التكليف به بخلاف الضرورى فانه لا يمكن ان يعتقد

نقيضه اذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا اوجب تصورهما حكما ايجابيا لم يمكنه
بعد تصورهما ان يعتقد السلب بينهما قوله فح اى حين اذ كان المراد بكونه مقدورا انه
مقدور بتحصيله يكون حاصلا كلام بعض المتاخرين وهو قوله ان تنسب باختيارك
الصدق الى الخبر او الخبر ان التصديق هو العلم اليقيني الذي بعد مباشرة الاسباب و
المعرفة اليقينية اعم من ان يكون حاصلا بالاختيار او لا فالتصديق عنده نوع من
المعرفة اليقينية لانه المعرفة اليقينية الاختيارية قوله يلزم ان يكون المعرفة
اه اذ لا واسطة بين التصور والتصديق فاذا لم يكن داخلا في التصديق تكون داخلة
في التصور قوله قلت التصديق الايماني اه يعني ان ما ذكره بعض المتاخرين من قوله
ان التصديق ان تنسب باختيارك اه تفسير للصدق المعتبر في الايمان وهو عنده نوع
من التصديق المنطقي المقابل للتصور الشامل للمعرفة اليقينية الغير الاختيارية
فالاختيارية فلا اشكال قوله وليس بمختار عند الشارع فان المختار عنده ان التصديق
الايماني واللغوي والمنطقي واحد وهو المعنى الذي يعبر عنه بكر ويدن لا فرق الا باعتبار
المتعلق وان حصول اليقين بدون الاذعان الذي هو امر اختياري ثم والعلم ان كان اذعانا
للنسبة فتصديق والا فتصور هذا مجمل كلامه وتفصيله في شرح المقاصد قوله يستلزم
الاتحاد المط وهو الاتحاد بحسب الصدق اعني كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن قوله
فتأمل وجه التأمل ان الاسلام هو الخضوع والانقياد مطلقا سواء كان بالجوارح او
بالقلب بخلاف التصديق فانه الانقياد القلبي فلا يكون مرادفا له بل اعم فلا يستلزم الا
تحاد المط قال الامام الغزالي في الاحياء الاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام و
بالاذعان والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد والتصديق محله خاصة وهو القلب واللسان
ترجمانه واما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق بالقلب هو
التسليم وترك الاباء والجحود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعات والانقياد
بالجوارح قوله اى لم نجد في قرية لوط اه يعني ان كلمة غير ليست صفة بل هي للاستثناء
والمستثنى منه احد من المؤمنين الا اهل بيت والمراد من البيت اهل البيت فيصير المعنى
لم نجد في قرية لوط احدا من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين فقد استثنى من المؤمن
فوجب ان يتحد الايمان والاسلام قوله وانما قلنا اه اى انما قلنا ان التقدير كذلك
لئلا يلزم الكذب ولئلا يتم كلمة من البيانية اذ لو كان كلمة غير صفة وكان التقدير
فما وجدنا بيتا غير بيت من المسلمين مثلا او كان المستثنى منه عاما فكان التقدير

فما وجدنا

فما وجدنا احدا الا اهل البيت من المسلمين مثلا يلزم الكذب لكثرة البيوت في تلك القرية
وكثرة الكفار ولو كان المراد بالبيت نفسه ويكون التقدير فما وجدنا بيتا من المؤمنين
الا بيتا من المسلمين مثلا لا يكون ملائما لكلمة من فان الظاهر انها بيانية فيدل على ان
المبين من جنس المبين والبيت ليس من جنس المسلمين فقوله لكثرة البيوت والكفار تعليل
لحمل كلمة غير على الاستثناء وجعل المستثنى منه خاصا وقوله ليلائم تعليل ليكون المراد
بالبيت اهل البيت والجمع تعليل لقوله وانما قلنا كذلك وان كان تكرارا لام التعليل مشعرا
بكون كل منهما وجها مستقلا لان قوله لكثرة البيوت والكفار لا يدل على ان المراد
بالبيت اهل البيت وقوله لا يدل على كون كلمة غير للاستثناء وكون مستثنى منه خاصا
فلا يكون كل منهما وجها مستقلا في اثبات التقدير المذكور وانما قال ليلائم
لجواز ان يكون كلمة من صلة بمقدر مثل الا بيتا كائنا من المسلمين وزائدة كما ذهب
الاخفش والكوفيين فانهم يجوزون زيادة من في الاثبات نحو قوله تعالى يغفر
من ابصارهم هذا وقد قال الفاضل الجلبي ان كلمة من في الآية للتبعيض وهو منهم
لانه قد اشترط فيها ان لا يصح اطلاق مدخولها على ما قبلها لانه لا يصح اطلاق
الكل على الجزء ولذا قال في اللباب وعندي عشرون من الدراهم ان المراد من دراهم
معينة اكثر من عشرين فمن تبعيضية لان العشرين بعضها وان كان المراد منها
جنس الدراهم فهي بيانية لصحة اطلاق الجزء على العشرين وغيره وههنا كذلك
لانه يصح اطلاق المسلمين على اهل البيت وغيره واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه
الآية على الاتحاد بحيث لا يحتاج فيه الى هذه المؤونات ولا يرد عليه الاعتراض الآتي
بان يقال ان الظاهر ان قوله من المسلمين صلة لفقد فما وجدنا اخر رعاية لفواصل الآي قال
فاصل الآية فما وجدنا من المسلمين غير بيت فلو كان المسلمون اعم او اخص لما صح لان
الحكم انما هو باخراج المؤمن
من المؤمنين فلا معنى لت
المسلمين لانه يدل على ان
على جنس واحد قوله و
تقدير حمله على الاستثنا
يتوقف على الاتحاد لجواز استثنا
فلم ترك الا بعض الاتحاد فانه صحيح مع ان الاتحاد

بقوله اه اى قد يستدل على اتحادهما بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فلو كان الايمان غير الاسلام لزم ان لا يكون مقبولا مع ان الاجماع منعقد على ان الايمان مقبول من طالبه قوله ويرد عليه اه يعنى انه ليس المراد بغير الاسلام ما هو مغاير له بحسب المفهوم والا لزم ان لا يكون الصلوة والصوم والزكوة وغير ذلك غير مقبولة لكونها مغايرة لمفهومه هو الظاهر بل المراد المتغاير له بحسب الصدق فمعنى من يبتغ ما لا يصدق عليه الاسلام فلن يقبل منه فح يحتمل ان يكون الاسلام اعم من الايمان ويكون الايمان حقيقة يصدق عليه الاسلام لكونه اخص منه فلا يثبت الاتحاد كما اذا قلت ومن يبتغ فى غير الكلام العلم الشرعى فقد سهى فانك لا تحكم بسهو من يطلب الكلام و لا يسعيه لان مرادك ان من يبتغ ما لا يصدق عليه العلم الشرعى فهو سهو والكلام من العلم الشرعى وبالجملة ذم غير الاعم لا يستلزم ذم الاخص فانك اذا قلت غير الحيوان مذموم لا يستلزم ان يكون الانسان مذموما قوله اى فيما ارسلوا اه دفع لما يرد على عبارة الشرح من ان قوله من اوامره ونواهيه بيان لما اخبر فيلزم ان يكون الاوامر والنواهى من جملة الاخبار وذلك باطل فساد وحاصل الدفع ان المراد بالاخبار الارسال فالمعنى فيما ارسل من اوامره ونواهيه او نقول ان الاخبار على معناه وانما جعل الاوامر والنواهى اخبارا لانها ستلزم اخبارا لها فان الامر بالشئ يتضمن الاخبار عن وجوبه والنهى عن الشئ يتضمن الاخبار عن تحريمه قوله وذا يستلزم التصديق اى التصديق بالوهيته تعالى يستلزم التصديق بجميع احكامه اجمالا واما تفصيلا فبعد ان يثبت كونها احكامه فلا يرد ان بعض الكفار كانوا يصدقون بالله تعالى مع انهم لا يصدقون بسائر الاحكام لان عدم تصديقهم لعدم ثبوت كونها احكام الله تعالى عندهم قوله فبينهما تغاير ظ اى اذا كان الاسلام مستلزما للايمان يكون بينهما مغايرة ظاهرة بحسب المفهوم بل الاتحاد ونفى التغاير بحسب الصدق قوله الاولى ان يقال اه حاصله انا لا نسلم ان الاية صريحة فى تحقق الاسلام بدون الايمان لان المثبت هو القول بالاسلام وهو لا يستلزم تحقق مدلوله فى نفس [illegible] ولذلك يصح ان يقال بدل قولنا [illegible] منا وجه الاولوية ان جواب الشرط [illegible] سلمنا من معناه الشرعى الى المعنى اللغوى المجازى يخلو فوهذا الجواب فانه مستعمل فى معناه الشرعى هذا ويرد عليه ان تفسير اللفظ يدل على المنع من قول امنا وتبديله باسلمنا فلو كان المراد هو القول بالاسلام لكان المناسب ان يقول امنا

وايضا

وايضا لا نسلم صحة اقامة امنا مقام اسلمنا اذ لا معنى لامرهم بان يقولوا امنا لانهم كانوا قائلين بذلك على ما يدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب امنا بل المناسب ان يقول قل لم تؤمنوا ولكن قولتم امنا قوله معارضة فى المقدمة اى مقدمة الدليل اعنى قوله لان الاسلام هو الانقياد والخضوع كما ان الاول اعنى قوله فان قيل قالت الاعراب اه معارضة فى المطلوب اعنى اتحاد لكن عندنا ما ينفيه وهو قوله تعالى قالت الاعراب الاية حيث نفى الايمان واثبت الاسلام وتحرير الثانية ان دليلكم وان دل على ان الاسلام هو الانقياد لكن عندنا ما ينفيه وهو قوله عم الاسلام ان تشهد الحديث حيث جعل الاسلام من اعمال الجوارح هذا لكن يرد عليه ان المعارضة انما يكون بعد اقامة الدليل والمعلل ما اقام الدليل على المقدمة المذكورة فالظاهر ان هذا منع لتلك المقدمة يعنى لا نسلم ان الاسلام هو الانقياد والاذعان لقوله عم الاسلام اه قوله وقد يقال اذا اشترط اه اى قد يقال فى جواب الاعتراض الثانى بانه اذا اشترط فى الشهادة التى هى جزء من الاسلام مواطاة القلب كما هو الظاهر يدل الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق لامتناع تحقق المشروط بدون الشرط فلا يرد سؤال على مذهب المشايخ القائلين بعدم انفكاك احدهما عن الاخر نعم لو لم يشترط المواطاة فى الشهادة كما هو مذهب الكرامية ينفك الاسلام عن التصديق لكن ذلك باطل على ما مر قوله وليس بشئ اه يعنى ما يقال ليس بشئ لان مراد المشايخ عدم انفكاك كل منهما عن الاخر على ما صرح الشارح فى تحرير المدعى بان مرادهم ان كل مسلم مؤمن وكل مؤمن مسلم وعلى تقدير اشتراط المواطاة انما يثبت استلزام الاسلام الايمان واما استلزام الايمان له فلا لان التصديق لا يستلزم الايمان ويمكن ان يقال ان النزاع انما هو فى تحقق الاسلام بدون الايمان واما تحقق الايمان بدونه فلم يذهب اليه احد فلا حاجة الى بيانه قوله على ان فيه عقولا عن توجيه الكلام يعنى فى هذا التوجيه عقول وعدول عن توجيه الكلام السابق الذى هو توجيه له اعنى قوله وذلك حقيقة التصديق فانه يدل على ان الاسلام يراد فى التصديق لانه يستلزمه اقول للموجه ان يقول معنى ذلك يستلزم حقيقة التصديق والتعبير هو عن الاستلزام للمبالغة فيه شايع فى كلامهم على ما مر من قول الشارح فى بيان قول لا هو ولا هو غيره فعدمها عدمه ووجودها وجوده فلا يكون عقولا ولا عن الكلام السابق قوله من الاجماع اى اجماع الاكثرين وعليه ابو حنيفة واصحابه و انما قلنا ذلك لما قال الشارح فيما قيل وقد ذهب اليه كثير من الصحابة والتابعين

وهو المحكي عن الشافعي والمروي عن ابن مسعود ان الايمان يدخله الاستثناء قوله انه
المنجي والمروي يعني ان المراد ان العبرة في الايمان المنجي والكفر المهلك والسعادة المعتد بها
اي التي يترتب عليها الثواب وكذا في الشقاوة المعتد بها المناهي بالخاتمة فان من ختم
بالخير فهو مؤمن وسعيد والا فهو كافر وشقي وليس المراد ان ايمان الحال ليس بايمان وكفر
الحال ليس فان ايمان الحال وكذا كفره معتبر في اجراء الاحكام الدنيوية قوله فلا
يرد ما قيل اه اي اذا قلنا ان المراد المنجي والمهلك لا يطلق الايمان والكفر فلا يرد ما قيل
قيل فان معناه على ان يكون المراد مطلق الايمان والكفر وهو ظ قوله اي ترجح جانبه يعني
ليس المراد باقتضاء الحكمة انها تقتضيه بحيث لا يمكن تركه بل المراد ان الحكمة ترجيح جانب وقوع
الارسال وتخرجه عن حد المساواة مع جواز الترك في نفسه وهذا الوجوب العادي
بمعنى انه يفعله البتة وان كان تركه جائزا في نفسه كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا
مع جوازه وليس من الوجوب الذي زعمه المعتزلة بحيث يكون تركنا موجبا للسفه
والعبث قوله كاستقامة احد الطريقين اه فان الاستقامة والامن يرجحان
وقوع سلوك الطريق المتصف بهما ويخرجان عن ان يكون مساويا بالطريق الغير
المتصف بهما مع جواز ترك سلوك المستقيم واختيار الغير المستقيم فان للمختار
ان يختار ايتهما شاء قوله يرد عليه ما سبق اه يعني ترجيح الحكمة جانب الوقوع انما
يتم اذا لم يكن في جانب ترك الارسال حكمة خفية لا نطلع عليها واما اذا كانت فلا
يرجح الوقوع على الترك قوله والحق ان عبارة اه يعني ان عبارة المتن مستغن عن ان
يقال بان مراده ان ارسال الرسل واجب عليه تعالى وانه مقتضى حكمته اذ معناه ٧
الصريح ان في ارسال الرسل حكمة وعاقبة حميدة قوله بانه لا يناسب سوق هذا
المقام اه لان سوق هذا المقام يقتضي ان ارسال الرسل رحمة باعتبار بيان امور الدين
حيث لا يتهيأ بها العقل على ما يدل عليه قوله الشر فكان من فضل الله تع ورحمة ارسال الرسل لا
انه رحمة باعتبار انهم امنوا عن الخسف والمسخ وهو ظ قوله قيل لا بد من قيد موافقة
اه يعني لا بد من زيادة قيد آخر في تعريف المعجزات وهو ان يكون موافقا للدعوى ليكون مانعا
من دخول الخارق الذي لا يكون موافقا له كنطق الجماد مفتريا كذبا فان ادعى احد النبوة وقال
معجزتي نطق هذا الجماد فنطق الجماد مفتريا كذبا فانه يصدق انه امر خارق للعادة يظهر
على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين مع انه ليس بمعجزة لانه لم يعلم به صدقه بل اذا ادى ٧
اعتقاد كذبه لان المكذب بنفس الخارق بخلاف ما اذا قال معجزتي ان احيي هذا الميت

فاحياه

فاحياه ثم نطق الميت بانه مفتر كذاب فانه معجزة لان معجزته هو احياؤه وهو غير
مكذب لدعواه والحي بعد الحيوة يتكلم باختياره ما يشاء واما في الصورة الاولى وان كان
المعجزة هو النطق مطلقا لكن ذا لا يتحقق الا في ضمن هذا الكلام فيكون الكلام الصادر عن
الجماد معجزة وهو مكذب له فلا يكون معجزة قوله واجيب بان ذكر التحدي اه يعني
ان ذلك القيد مذكور التزاما لان ذكر التحدي يستلزمه فان التحدي هو الطلب للمعارضة
في شاهد دعواه والشهادة بدون ان يكون الخارق موافقا للدعوى قوله وقد مر
في صدر الكلام اه اشارة الى جواب آخر ذكره فيما قيل وهو ان الله لا يخلق الخارق بحيث
يعجز عن الاتيان بمثله على يد الكاذب بحكم العادة فلا نقض بالفرضية المحضة قوله
على انه امر ونهي اه اي امر ونهي غير مقصورين على نفسه حيث كان التبليغ بهما الى حوا
ايضا فلا يرد ما قيل ان النبي ع علم ما عرفه في صدر الكتاب انسان بعثه الله تعالى
لتبليغ الاحكام فالامر والنهي بلا واسطة لا يستلزمان النبوة لجواز ان يقتصرا
على نفسه ولا يكونا للتبليغ قوله لم لا يكفي حوا اه قيل في دفع هذا المنع ان الجنة ليست
دار التكليف فنفي فيها الامر لبقاء الامة لنفي دار التكليف لا لانه ليس هناك انسان يصلح
ان يكون امة وفيه ان لا معنى للتكليف للامر والنهي وقد تحققا في مادة آدم وحوا ٧
في الجنة وترتب جزاء ارتكاب المنهي عنه ايضا فيكون دار التكليف بالنسبة اليهما قوله فيه
تأمل ام موسى بلا واسطة اي في كون الامر بلا واسطة مستلزما للنبوة تأمل لانه قد امر
ام موسى بلا واسطة بقوله تع ان اقذفيه في التابوت على ما يدل عليه صدر وهو قوله
اذا اوحينا الى امك ما يوحى وكذا امر عيسى بلا واسطة بقوله وهزي بجزع النخلة
على ما يدل عليه ما قبله وهو قوله تعالى فناديها اي جبرائيل الا تحزني قد جعل ربك ٧
تحتك سريا ويمكن دفعه بان المراد ان الامر من الله تع بلا واسطة النبي بالكلام المنظوم
في اليقظة ليستلزم الوحي المستلزم للنبوة كما في حق آدم ع على ما يدل عليه قوله تع واذا
قلنا يا ادم اسكن الاية فان هذا وحي ظاهر مختص بالنبي ع لم يثبت لغيره وتحقق الامر ٧
بهذه الحيثية في حقهما غير معلوم واما في حق ام موسى فلانه يجوز ان يكون بالالهام
او في المنام فان الايحاء يطلق في اللغة على القاء المعنى في الروع في اليقظة وعلى اسماع ٧
الكلام في المنام ايضا فلا يكون بالكلام المسموع في اليقظة ولو سلم فيجوز ان يكون على لسان
نبي في زمنه لانه كان في زمنه نبي واما في حق ام عيسى ع فلانه يجوز ان يكون الامر
من الله تع اما اذا كان القائل عيسى ع او قوله من تحتها اي فناديها الى اسفل اسفل مكانها

فقط واما اذا كان جبريل عم فيجوز ان يكون من قبل نفسه لا من الله تعالى قوله والحق ان
الامر بلا واسطة آه اى الحق ان الامر بلا واسطة النبى مستلزم النبوة اذ كان لاجل التبليغ
الى الغير لانه مشتمل بتحقق معنى النبوة وهو سفارة العبد بين الله وبين خليفته من ذوى الالباب
لتبليغ الاحكام وامر آدم كذلك لان حوا مشاركة فى ذلك الامر والنهى مع ان الخطاب لآدم
فقط على ما يدل قوله واذ قلنا يا آدم الاية وبهذا الدفع ما اورده فى الاربعين لو كان آدم
رسولا قبل الواقعة لكان رسولا من غير مرسل اليه لانه لم يكن فى الجنة سوى آدم وحوا وكان
الخطاب لهما بلا واسطة آدم لقوله ولا تقربا الاية والملائكة رسل الله فلا يحتاجون
الى رسول آخر لان الخطاب لآدم وحده وادخال حوا فى النهى من تغليب المخاطب على الغائب
على ما يدل عليه قوله اسكن انت وزوجك الجنة قوله مبنى الاستدلال الاول وهو قوله
اما نبوة محمد عم الى قوله وقد يستدل ارباب البصائر على اظهار المعجزة على النعتين وهو كلام
الله الذى اشار اليه بقوله احدهما او على سبيل الاجمال وهو سائر معجزاته التى اشار اليه
بقوله وثانيهما انه نقل عنه اه ومبنى الاستدلال الثانى وهو يستدل احدهما ما تواتر من
احواله ومبنى الاستدلال الثالث وهو قوله وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم اه قوله
وما روى من ان عيسى اه يعنى ما يورد من ان ما روى من ان عيسى يرفع الجزية عن الكفار
ولا يقبل منهم الا الاسلام مع ان قبول الجزية واجب فى شريعتنا يدل على نسخ شريعة محمد
وانتهاء نبوته فلا يكون خاتم النبيين فوجه دفع ذلك الايراد ان النبى عم بين انتهاء حكم وجوب
قبول الجزية الى وقت نزول عيسى فان انتهاءه يكون شريعة نبينا فلا نسخ قوله على انه
اه اى على انا نقول يجوز ان يكون رفع الجزية من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته فان علة
قبول الجزية الاحتياج اليه من جهة اعطائه عساكر الاسلام ليحصل لهم استطاعة
الجهاد مع الكفار وعند نزول عيسى يقرب القيامة وتكثر الاهوال بحيث لا يقبلها احد
فلا يحتاج عساكر الاسلام الى جزية الكفار قوله كما فى سقوط نصيب مؤلفة القلوب
اى كسقوط حصة مؤلفة القلوب عن مصارف الزكوة فانهم كانوا قوما قد اسلموا
ونيتهم ضعيفة فيه فيتألفهم بالاعطاء واشرافه يترتب باعطائهم ومراعاتهم اسلام نظائرهم واتباعهم وقيل اشرافيتا لفون على ان يسلموا وكان عم يعطيهم
من خمس الخمس والصحيح انه عم كان يعطيهم من خمس الخمس حال حضوره وكان نصيب
المؤلفة فى زمان النبى عم لتكثير سواد الاسلام فلما اعز الله وكثر اهله سقط
ذلك فى زمن ابى بكر رضى الله عنه فهذا من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته وقد نسخ

باجماع الصحابة

باجماع الصحابة وباجتهادهم على ما فى شرح التأويلات ولا يشترط لنسخ زمانه
على ما قال بعض المتأخرين كما فى النهاية وانما سمى بمؤلفة القلوب لانه قد ألفت قلوبهم على
الاسلام باعطاء الاموال قوله مثل العقل والضبط والعدالة اه اما العقل فهو نور فى الباطن
يدرك به حقايق المعلومات كما يدرك بالنور الحسى المبصرات ويعتبر كماله وهو مقدر بالبلوغ
فلا يقبل خبر الصبى والمعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه
ثم حفظ ببذل المجهود ثم الثبات عليه بحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على اشاءة
الظن بنفسه الى حين اداءه من حفظ فلا يقبل رواية من اشتهرت غفلته خلقة بان كان
سهوه ونسيانه اغلب من حفظه ومساهلة بعدم الاهتمام بشأن الحديث وان وافق
القياس لفوات اصل الضبط بالنسيان او بعدم الاهتمام واما العدالة فهى الاستقامة
فى الدين ويعتبر كماله بان يكون المرء متحرجا عن محظورات دينه بان لم يرتكب كبيرة ولم
يصر على صغيرة فلا تقبل رواية الفاسق لفوات اصل العدالة ولا المستور فى زماننا
وهو الذى لم يعرف فسقه وعدالته لقصور عدالته واما الاسلام فهو قبول الدين
الحق والتصديق بما جاء به محمد ولا يكتفى بظاهره وهو نشوه على طريقة المسلمين بثبوت
الاحكام بتبعيته الابوين بل اعتبر كماله ايضا وهو البيان اجمالا بان يصف الله تعالى كما
هو على سبيل الاجمال وان لم يقدر على التفصيل فلا يقبل رواية الكافر والمبتدع وان كان
عاقلا ضابطا عادلا فى دينه لانه يتحرج الكذب لاعتقاد حله فى الدين واما عدم الطعن فهو ان
لا يكون الراوى مجروحا فى روايته فلا يقبل رواية المطعون والطعن اما من الراوى بان
عمل بخلاف ما بعد الرواية فيصير مجروحا او من غيره فاما من الصحابى فيكون جرحا ان كان
فيما لا يحتمل الخطاء والا فلا وان كان من ائمة الحديث فان كان مجملا بان يقول هذا الحديث
غير ثابت او منكر او مجروح لا يكون جرحا وان كان مفسرا بما هو جرح شرعا اتفاقا
والطاعن من اهل التصحيح لا من اهل العداوة والتعصب يكون جرحا والا فلا و
تفصيل جميع ما ذكرنا فى كتب الاصول قوله اذ لو جاز اه يعنى لو جاز كذب النبى فى الاحكام
التبليغية جوازا وقوعيا لبطل دلالة المعجزة متفاوت فى تلك الصفة وانما تفاوت
مراتبها ودرجاتها من حيث تفاوت المنظم فان القرآن فى اعلى المراتب واقصاها لكون
نظمه فى اعلى المراتب من الفصاحة والبلاغة وان حمل على ان كلها كلام الله النفسى
فمعنى الوحدة ظ فان جميع الكتب واحد من حيث ذاتها لا تعدد ولا تفاوت فى انفسها
لكون جميعها كلاما نفسيا وصفة شخصيا لا تعدد ولا تكثر فيه بوجه من الوجوه وانما

تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها من حيث النظم اى من حيث الوجود اللفظى لا من حيث
العين قوله اى الكل متحد من حيث كونه اه حاصل التوجيهين ان كلام الله قد يطلق على الكلام
اللفظى المتعدد بالذات وقد يطلق على النفس الواحد من جميع الجهات وان اريد به فى قوله كلها
كلام الله اللفظى فمعنى قوله كلها كلام الله ط لكن قوله وهو واحد محتاج الى البيان وهو ان ضمير هو
راجع الى الكل والمراد بالوحدة الوحدة فى صفة كونه كلام الله فالمعنى ان جميع الكتب متحد من حيث
انه كلام الله تع غير متفاوت فى هذه الصفة وانما تتعدد ذواته وتفاوت مراتبه بحسب تعدد
النظم وتفاوت خصوصياته فان القرآن فى اعلى المراتب واقصى الدرجات كان نظمه فى اقصى
مراتب الفصاحة والبلاغة وان اريد بكلام الله تع فى قوله كلها كلام الله الكلام النفسى
فمعنى قوله كلها كلام الله كلها دليل على كلام الله الازلى القائم بذاته تعالى ومعنى قوله وهو
واحد ظ وهو ان كلام الله الازلى واحد شخصى لا تعدد فيه ولا تفاوت وانما التعدد و
التفاوت فى نظم المقروء اى فى الكلام اللفظى الدال عليه قوله فعطف التفاوت على التعدد اه
يعنى اذا كان المراد بكلام الله الكلام اللفظى ويكون معنى كل متحد من حيث كونه كلام الله تع
يكون عطف التفاوت على التعدد فى قوله وانما التعدد والتفاوت فى النظم المقروء قريبا
من العطف التفسيرى بمعنى انه كما يكون المتى بالبيان هو المعطوف المفسر ويكون ذكر
المعطوف عليه استطراديا لا يكون فيه كثرة فائدة كذلك المتى بالبيان فى بيان جهة تفاوت
الكتب وترجيح بعضها على بعض اذ الخفاء انما هو فيه دون بيان تعددها لان ذلك على ذلك
التقدير ظاهر غير محتاج الى البيان فذكرها استطرادى ليس فيه كثير فائدة ولذلك ترك المحشى
اخذ التعدد فى بيان حاصل التوجيه وقال وان تفاوت من حيث خصوصياته اه ولم يقل وان
تعدد وتفاوت من حيث تعدد النظم وتفاوت خصوصياته وانما لم يجعله عطفا تفسيريا
ليكون التعدد محمولا على معناه الحقيقى على ما مر تقريره قوله والاول انسب بقوله اى
التوجيه الاول انسب بقوله كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفصيل فان معناه
الخ كان القرآن كلام واحد لا يتصور فى كونه كلاما تفصيلا ثم باعتبار القراءة والكتابة
التى من جملة خصوصياته التى يكون بعض سوره افضل كذلك جميع الكتب كلام واحد لا
يتصور فيه تفاوت وتفضيل من تلك الحيثية الا باعتبار الخصوصيات مثل القراءة والكتابة
وذلك ظ وانما قال وانسب لانه يمكن توفيقه بالتوجيه الثانى بان يقال معناه كان القرآن
دال على كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفصيل ثم باعتبار القراءة والكتابة المتعلقة
بالكلام اللفظى الدال يكون بعض الكتب عليه يكون بعض السور افضل كذلك جميع الكتب دال

على كلام

على كلام واحد لا تفاوت فيها صلا ثم باعتبار الخصوصيات المتعلقة بالكلام اللفظى الدال
يكون بعض الكتب افضل من بعض لكنه خلاف الظاهر قوله يفهم منه ان المعراج اه وذلك
لان المفسر بالثابت بالخبر متعلق بالمجموع فيكون المعراج من السماء الى العلى ايضا مشهورا
قوله وما ثبت بطريق اه يعنى كون المعراج من السماء الى العلى ايضا مشهور ليس مخالفا
لما ذكره الشارح فيما بعد من قوله ومن السماء الى الجنة او الى العرش او الى طرف العالم لما الى مطلق
العلى حتى ينافيه قوله وقد يجاب بان المراد اه اى قد يجاب عن الاستدلال بالاية بانا
سلمنا ان المراد بالرؤيا الرؤيا فى المنام لكن لا نسلم ان الاية نازلة فى شان المعراج فان المراد بالرؤيا
الواقعة فيها رؤية هزيمة الكفار فى غزوة بدر فانه عم رأى فى المنام هزيمة الكفار
قبل وقوعها والاية نازلة فى شانه قوله وقيل اى فى الجواب عن الاية سلمنا ان المراد الرؤيا
فى المنام لكن المراد بها رؤيا انه سيدخل مكة فانه رؤها قبل دخول فيها على ما قال الله تع
صدق الله رسوله الرؤيا بالحق ليدخلن المسجد الحرام الاية قوله وقيل اه اى فى الجواب عن
الاية سلمنا ان المراد بالرؤيا الرؤيا فى المنام وان الاية نازلة فى شان المعراج لكن تسمية رؤيا
على طريق المشاكلة لقول المكذبين فانهم كانوا يقولون انها كانت رؤيا فسماه الله تعالى
بها تهكما واستهزاء بهم كما فى قوله تعالى اين شركائى فان المشركين كانوا يسمون ما يعبدونه
شركا فسماه الله تع شركا وايضا بطريق المشاكلة لقولهم تهكما واستهزاء قوله والاولى
ان يجاب اه انما كان اولى لانه قد وقع فى بعض الروايات ما فقد جسد محمد ليلة المعراج عن
مشاهدة ولا يخفى ان الجواب الذى ذكره الشارح لا يتم على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب
فانه يتم على كلا الروايتين فكان اولى ولانه ليس على هذا الجواب صرف الحديث عن الظاهر
الى الغير هذا لكن القول بتعددها من غير نص يدل عليه لا يخلو عن اشكال قوله وفيه نظر
بل هى ستة يعلم الا رهاصات اه يعنى لم يجعل الصحيح داخلا لانه ليس من الخوارق على ما مر
فى صدر الكتاب ووجه الضبط ان الخارق اما ظاهر عن المسلم او الكافر والاول
اما ان لا يكون مقرونا بكمال العرفان وهو معونة او يكون مقرونا به وح اما مقرون بدعوى النبوة فهو
المعجزة او لا وح لا يخلو اما ظاهر من النبى قبل دعواه فهو الارهاص والا فهو الكرامة
والثانى اعنى الظاهر على يد الكافر اما ان يكون موافقا لدعواه فهو الاستدراج او لا
وهو الاهانة قوله فيه بحث لان الخوارق الارهاصية اه يعنى لا نسلم ان المدعى ليس
الا ظهور امر خارق عن بعض الصالحين سوى الانبياء لان الخوارق الارهاصية
ليست محل النزاع فان المعتزلة ايضا قائلون بها والا ى وان كانت الخوارق الارهاصية

محل النزاع ايضا يكون النزاع فيها لفظيا في مجرد التسمية فان اهل السنة يسمونها كرامة والمعتزلة ارهاصا ولا يخفى فساد ذلك قوله على ان سؤال ذكريا انما بحث على قوله بل لم يكن لزكريا علم بذلك وحاصله انا لا نسلم ذلك قولكم والا لما سائل يقوله لك اني لك هذا قلنا يجوز ان يكون السؤال امتحانا لمعرفة مريم بمعجزته قوله اعلم ان بينا بالف الاشياع الى اعلم ان بين مصدر بمعنى الفراق فيقدر جلست بيننا اي مكان فراقنا او جعلت بين خروجك ودخولك اي زمان فراقهما وهو لازم الاضافة الى المفرد فلما قصد اضافته الى الجملة اشبعت الفتحة فتولدت الالف ليكون دليلا على عدم اقتضائه للمضاف اليه لانها انما تاتي للوقف وزيدت ما الكافة في آخره لانها تكف المقتضي عن الاقتضاء قوله وهو من الظروف الزمانية اي فانه اذا زيدت في آخره الالف اوكف بما واضيف الى الجملة لا يكون الا للزمان وان كان عند اضافته الى المفرد مستعملا في الزمان والمكان كما ذكرنا لانه لا يضاف من ظرف المكان الى الجملة الا حيث واما كونها لازمة الاضافة الى الجملة الاسمية فمما وقع في اللباب لكن قال الشارح الرضي يدخلان الماضي والمستقبل ايضا وقال ابن مالك يلزمان الاضافة الى الجملة وما قيدها بالاسمية قوله وفيهما معنى المجازاة اي في بينا وبينما معنى الشرط كما في اذا وهو تعليق امر بآخر قوله فان تجرد عن كلمتي المفاجاءة اي ان تجرد جوابه عن كلمتي المفاجاءة وهما اذا واذ كما في قولنا الناصحي فبينا نحن نرقبه اتانا فهو العامل في بينا اذ لا مانع يمنعه من العمل بمعنى قولنا فبينا نحن نرقبه اي اتانا بين اوقات نحن نرقبه وان لم يكن مجردا عن كلمتي المفاجاءة فالعامل في بينا وبينما معنى المفاجاءة الكائن في بينك كلمتين اي كلمتي المفاجاءة وليس العامل هو الجواب لانه مجرور باضافة اذا واذ اليه وما في صلة المضاف اليه لا يتقدم على المضاف لانه ما لم يتم كلمة واحدة بعض اجزائها مقدم من وجه مؤخر من وجه آخر فلذلك ما هو بمنزلتها في المعنى بمعنى قوله بينما رجل يسوق بقرة اذا التفت البقرة فاجاء زمان التفاوت البقرة بين اوقات رجل يسوق هكذا حققه في شرح اللباب ولعل هذا مبني على تجريد اذا واذ عن معنى الظرفية وفلا يخ اما ان يكون ظرف مكان كما هو مذهب المبرد فيكون العامل فيهما هو الجواب كما انه عامل في اذا واذ لان اذا واذ ليس غير مضاف اليه حتى يمنع عمله فان ظرف المكان لا يضاف الى الجملة الا حيث او ظرف زمان كما هو مذهب الزجاج وهو فاسد لانه لا يكون لفعل واحد ظرف الزمان والاحسن ما قال الشارح الرضي في بيان اعرابهما المحل عند دخول اذ واذا في جوابهما ان اذ واذا ان كانا ظرفي مكان غير مضافين فالعامل

هو الجواب

هو الجواب لعدم المانع فكان اذا واذ منصوبين في محل على انهما ظرفا مكان له وبينما وبينا له على انه ظرف زمان له فتقدير بينا زيد قائم اذا رأى هذا اذا رأى هذا بين اوقات قيام زيد في ذلك المكان اي مكان قيامه وان كانا ظرفي زمان فهما مضافان مخرجان عن الظرفية مبتدأن خبرهما بينا وبينما فالتقدير وقت رؤية زيد هذا كائن بين اوقات قيامه قوله وهو مستحيل منه لانه مبتدئ اه حتى لو ادعى الرسالة يظهر على يده المخارق عادة قوله وقد سبق في صدر الكتاب الى اشارة الى دفع ما يقال كيف يكون الكرامة معجزة لنبيه لان المعجزة ماخوذة في مفهومها ان يكون مقرونا بالدعوى ولا دعوى في الكرامة وحاصل الدفع ان عدها من المعجزة من قبيل الاستعارة المبنية على التشبيه لا على سبيل الحقيقة فلا اشكال قوله ومثل هذا السوق اه هذا دفع ما يقال ان منطوق الحديث نفي افضليته احد على ابي بكر لا نفي المساواة فلا يثبت افضليته حاصل الدفع ان مثل هذا الكلام انما يقال في العرف لاثبات الافضلية وان كان المنطوق لا ينفي بذلك فانك اذا قلت لا رجل افضل من زيد يفهم منه اثبات افضلية زيد قطعا قوله يرد عليه انه ان اريد بعد موت اه يعني اذا اريد البعدية الزمانية فان اريد بالزمان زمان موت النبي عم لم يفد التفضيل صريحا على من مات قبل موت النبي عم او بعد بعثته وان اريد زمان بعثة النبي عم يفيد منطوقه لكن على النبي عم او بعد بعثته فلا بد من تخصيص النبي عم وعلى كلا التقديرين سواء اريد بعد موت النبي عم او بعد بعثته لا يفيد التفضيل صريحا على سائر الامم وفائدة التقييد بقيده صريحا ومنطوقه ظاهرا حاجة الى البيان قوله وكذا الخضر والالياس اه وانما اكتفى الشارح بذكر عيسى لان اصابته ونزوله الى الارض واستقراره عليه قد ثبت باحاديث صحيحة بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يختلف فيه احد بخلاف الثلثة الباقية قوله اي اكثر اهل السنة والجماعة اه انما فسر السلف باكثر اهل السنة لئلا ينافي قول الشارح فيما بعد وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان قوله اذ لا يعلم الا بالاخبار من الله تعالى وليس الاختصاص بكثير اسباب الثواب موجبا لزيادته قطعا لان الثواب تفضل من الله تع فله ان يعاقب المطيع ويثيب غيره قوله واما كثرة الفضائل فما يعلم اه هذا مخالف بما قال الآمدي انه قد يراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في الآخر واما بزيادته فيها لكونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن مشاركة غيره وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر

بفضيلة اخرى والسبيل الى الترجيح لكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة
ارجح من فضائل كثيرة اما الزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم بافضلية
بهذا المعنى ايضا قوله والمشهور ان ابا بكر رض خطب اه يعني انما ذكره الشر من ان
اجتماع الصحابة كان في يوم وفات النبي عم مخالف لما هو المشهور ان ابا بكر رض خطب
في ذلك اليوم وان الاجتماع كان في يوم الثاني من وفاته وقت الصبح قوله سقيفة بني
ساعدة في الصحاح السقيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة قوله بشبهة هي
ترك القصاص عن قتلة عثمان رض متعلق بقوله بغوا يعني ان معاوية واحزبه بغوا
عن طاعة بشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان وظنه ان تاخير امرهم مع عظم
جنايتهم يوجب الاغراء بالائمة ويعرض الدماء للسفك وظن علي رض انه لتسليم عثمان
مع كثرة عشايرهم واختلاطهم بالعسكر يؤدي الى اضطراب امر الامارة اصوب في بدايتها
فراى التاخير اصوب بحثا قوله ويحتمل ان يراد اه اي يحتمل ان يراد بالخلافة الواقعة
في الحديث الخلافة على الولاء وهو ان لا يقع فيها فتور امارة سواء كانت كاملة لا يشوبها
شيء من الخلافة او لا فيتبين جواب الشر والمحشي فرق ظ فما ذكره الفاضل المحشي هذا المعنى
ليس مغايرا لما ذكره الشر وهم وهذا الجواب اولى من جواب الشر لانه يشكل عليه بخلافة
عثمان وعلي رضي الله عنهما فانه خالف معهما اهل البغي فكيف يصح ان الخلافة التي لا يشوبها
شيء من الخلافة ثلثين سنة وايضا حصر الخلافة الكاملة في ثلثين لا يقتضي ان يكون
بعد هاملكا وامارة خلافة غير كاملة قوله فان وجوب المعرفة يقتضيه اه فيه
بحث لانه بظاهره يدل على وجوب تحصيل المعرفة ان وجد الامام لا على وجوب نصبه
قوله وهذه الادلة اي قوله لقوله عم وقوله ولان الامة قد جعلوا اه وقوله ولان كثيرا
من الواجبات فلبطلان قاعدة الحسن متعلق بقوله لا على الله اصلا وقوله والحسن
والقبح العقليين متعلق بقوله لا يجب علينا عقلا قوله وقد يقال المراد بالامام
اي المراد بالامام في الحديث هو النبي عم كما في قوله اني جاعلك للناس اماما اي نبيا
فالمعنى من مات ولم يعرف نبي زمانه فقد مات ميتة جاهلية فلا اشكال قوله والمعصية
ضلالة اي انما كان عصيان الامة كلهم باطلا لانه ضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة
لقوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة قوله وقد يجاب بانه انما يلزم المعصية اه حاصله
تخصيص الحديث بان المراد من مات ولم يترك فيه نصب الامام لعجز واضطرار بدليل ان
الضرورات تبيح المحظورات وبهذا الحديث يندفع الاشكال بعد الخلفاء الراشدين العباسية

ايضا قوله ان قلت حقيقة المعصية على ما ذكره اه يعني ان العصمة على ما ذكره الشر عدم
خلق الذنب وخلق الذنب وجود الذنب فيكون غير المعصوم مذنبا فكيف لا يكون الله ظالما
وانت تعلم ان هذا الاعتراض مما لا ورود له لان الظلم على ما قرره المجيب اخص من المعصية
لا المعصية المسقطة للعدالة مع عدم التوبة فلا يلزم من كون غير المعصوم عاصيا
مذنبا ظالما اللهم الا ان يرجع هذا الاعتراض الى منع كون الظلم اخص من المعصية بناء
على ما اشتهر من ان الظلم وضع شيء في غير محله قوله قلت معنى قوله حقيقة العصمة
اه يعني التعريف الذي ذكره الشر ههنا تعريف بالغاية واما تعريفها الحقيقي على ما ذكره
في شرح المقاصد فهو انها ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وليس يلزم ان من ليس له
تلك الملكة ان يكون عاصيا بالفعل لجواز ان يكون ملكة الاجتناب مع عدم صدور الذنب
عنه دائما فغير المعصوم لا يلزم ان يكون عاصيا حتى يكون ظالما ولا يخفى عليك ان حمل قوله حقيقة
العصمة ان لا يخلق الله تع اه على ان غاية العصمة وما لها ذلك ينافيه اتيان لفظ الحقيقة والحق ان
العصمة كالشجاعة يقال على الملكة التي هي مبدأ الاثار وعلى نفس الاثار ايضا والشريف في
شرح المقاصد المعنى الاول وفي هذا الشرح المعنى الثاني فلا تدافع بين كلاميه قوله ثم
ان الظلم الخ جواب ثان عن الاعتراض يعني على تقدير ان يكون حقيقة العصمة عدم خلق الذنب
لا يلزم ان يكون غير المعصوم ظالما لان عدم العصمة انما يستلزم المعصية والظلم اخص من المعصية
~~ان يكون غير المعصوم~~ لانه التعدي على الغير فليس كل معصية ظلما حتى يكون غير المعصوم
ظالما وانما قيد الظلم بالمطلق لان الظلم المقيد بقيد نفسه يكون بمعنى التعدي على النفس
كما في وصف المؤمن بالظلم على نفسه قوله وقد يجاب اه اي وقد يجاب عن احتجاج المخالف
بقوله تع لا ينال عهدي الظالمين ان المراد بالعهد عهد النبوة على ما هو رأي اكثر المفسرين
بقرينة قوله اني جاعلك للناس اماما فان امامته بالنبوة لا بالرياسة الكاملة فمن قال
ان هذا الجواب خلاف الظ فقد عدل عن الظ قوله وقد يجاب بان معنى جعل الامامة
شورى اه يعني ان هذا الاعتراض انما يرد لو كان معنى قوله جعل الامامة شورى انه جعل
اقامة امر الامامة ذات مشورة بين ستة وليس كذلك بل معناه انه تعين الامامة
ذات مشورة بين ستة ويؤيده ما في تبصرة الادلة فوض اليهم لينظروا فنصبوا
للامامة اصلحهم بذلك لكن كلام الكشاف حيث قال في تفسير شورى لا ينفردون بامر
اجتمعوا عليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم ولذا مال اليه الشر قوله
وهو امر آني ابتداء زماني بقاء هذا الدفع ما يقال ان الاية انما تدل على نفي الوصول وهو

امر آتى للابقاء له فيدل على نفى حصول عهد الامامة للظالمين ولا يدل على بقائه حتى يدل
على انعزال الامام بالفسق وحاصل الدفع ان الوصول آنى ابتداء زمانى بقاء فان الشئ
اذا وصل لشئ يكون حدوث ذلك الوصول فى الآن ويكون ذلك الوصول باقيا الى زمان الاتصال
تفكك بينهما فيكون مفهوم الاية لا يصل عهدى الظالمين ابتداء وبقاء فيدل على
الانعزال قطعا قوله قلت الوصول اه حاصل الجواب ان مدلول الفعل المعنى المصدرى
والمعنى المصدرى للوصول امر آنى والباقى انما هو النسبة الحاصلة من المعنى المصدرى
المسمى بالحاصل بالمصدر وليس كذلك مدلول الفعل فلا تدل الاية الا على نفى وصول الامامة
للفاسق ابتداء قوله على ان صيغ الافعال اى على ان لو سلمنا انه مدلول الفعل الحاصل بالمصدر
لكن جميع الافعال موضوعة للحدوث فيكون مفهوم الاية لا يحدث وصول عهد الظالمين
ولا يدل على الانعزال ايضا قوله يرد عليه ان اريد بالعصمة اه يعنى ان اريد بالعصمة فى قوله
ولان العصمة ليست بشرط اه ملكة الاجتناب فسلمنا ان ليس بشرط ابتداء لكن
التقريب اعنى استلزام الدليل للمدعى غير تام اذ لم نسلم انه لا يشترط عدم الفسق
فى بقاء الامامة ولا يلزم من عدم اشتراط الملكة عدم اشتراط الفسق وان اريد
بالعصمة عدم الفسق فالتقريب تام لكن يمنع عدم اشتراطه فى الامامة ابتداء
وقوله قالوا اه تأييد لاشتراط عدم الفسق قوله اعلم ان مباحث الامامة اه
مقصود المحشى دفع ما يقال ان مباحث الامامة من المباحث الفقهية بافعال
المكلفين من حيث ان نصب الامام واجب عليهم ام لا كيف عدها الشارح من مقاصد الكلام
ووجه الدفع ظ قوله هو مكيال مخصوص اه اى النصيف مكيال مخصوص اصغر من المد فعلى
هذا ضمير نصيفه راجع الى احدهم وقد يجئ نصيف بمعنى النصف وعلى هذا التقدير ضمير
نصيفه للمد وهو ظ ومعنى الحديث لو انفق احدكم مثل احد ذهبا ما بلغ ثوابه
ثواب انفاق احدهم اصحابى مدا ولا نصفه وذلك لان انفاقهم كان فى الضرورة و
ضيق الحال فى نصرة النبى وصحابته مع صدق نيتهم وخلوص طويتهم وذلك مقصود
بعد غلبة الاسلام قوله اى فاجهم بحبى اشارة الى ان الجار متعلق بما بعدها دون
المعنى المصدرى والى ان الحب بمعنى المحبة والباء فى بحبى صلة واداة الفعل مكملة اياه وهو
احد معانى الباء على ما فى شرح المصباح وليست للسببية والا التسلسل على ما قال الفاضل المحشى
لفوات المعنى الذى ذكره المحشى بقوله بمعنى ان المحبة المتعلقة اه قوله والفروج على
السروج الفروج جمع فرج والمراد هو والفرج اعنى المرأة والسروج جمع السرج وفى الحديث

تعين الفروج على السروج قوله يدل على انه للتناط فان ترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية على ما بين فى الاصول
قوله اعلم ان اللفظ اذا ظهر المراد منه اه مثال الحكم قوله صم للهلال من يوم الغيم فان قوله يوم الغيم
سد باب النسخ مثال المفسر قوله تع فاقتلوا المشركين كافة فان قوله تع سد باب التخصيص لكنه يحتمل
النسخ لكونه حكما شرعيا مثال النص قوله تع مثنى وثلاث ورباع فانه يستعمل لبيان العدد فهو نص
فيه وظنى فى حل النكاح لانه قد علم الحل من آية اخرى عن قوله تع واحل لكم ما وراء ذلك ومثال الخفى
قوله تع السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه قد خفى فى النباش والطرار لاختصاصهما باسم
آخر ومثال المشكل قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه وقع الاشكال فى الفم فانه باطن من
وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شئ فى الفم فاعتبرنا
الوجهين فالحق بالظاهر فى الطهارة الكبرى حتى وجب غسله فى الجنابة وبالباطن فى الصغرى فلا
يجب غسله فى الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد
يدل على التكلف والمبالغة ومثال المجمل قوله تع وحرم الربوا لان الربوا فى اللغة الفضل وليس كل فضل
حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اى فضل ثم لما بين النبى عم بالاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب التأمل
ليعرف علته ويحكم فى غير الاشياء الستة ومثال المتشابه للمقطعات فى اوائل السور واليد والوجه ونحوها
كذا فى التوضيح قوله ولم يكن المستحيل اه يعنى ان تكفير هذا متصور بوجهين احدهما ان لا يكون
مؤولا اصلا ويكون مؤولا ولكن فى ضرورة الدين وعلى كلا التقديرين يكفر قوله فتأويل الفلاسفة اه
اى اذا كان عدم الكفر مشروطا بان لا يكون مستحيلا مأولا فى غير ضروريات الدين
فتأويل الفلاسفة لدلائل حدوث العالم ونحوه مثل الجنة والنار والنعيم والتعذيب لا يرفع
كفرهم لان ذلك من ضروريات الدين والتأويل فى ضروريات الدين لا يدفع الكفر قوله هذا فى
غير الاجماع اه يعنى كون استحلال المعصية الثابتة بالدليل موجبا للكفر انما هو فى غير الاجماع القطعى
فى الكتاب والسنة واما كفر منكر اجماع القطعى ففيه خلاف قال الشرنبلالى فى التلويح اما الحكم الشرعى
المجمع عليه فان كان اجماعه قطعيا فلا يكفر جاحده اتفاقا وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا يكفر و
الحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف فى غيره
قوله اى على تقدير كون الجازم عاصيا انما قيد بهذا ليصح ترتب قوله فيلزم ان يكون المعتزلى مطيعا
او عاصيا كافرا لانا نمنع الملازمة اه ويأس قوله معنى هذه القاعدة الخ دفع لما يقال ان من واظب طول
عمره على الطاعات ومع ذلك اعتقد قدم العالم يلزم ان لا يكفر لانه من اهل القبلة وحاصل الدفع
ان هذه القاعدة انما هو فى المسائل الاجتهادية لا فى ضروريات الدين اذ منكرها كافر بالاتفاق
ولا يخفى انه لا حاجة الى هذا التقدير لان اهل القبلة هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين

فن واظب على الطاعات مع عدم اعتقاد ضروريات الدين لا يكون من اهل القبلة قوله ثم ان هذه القاعدة
اه المقصود رفع ما ذكره الشارح فيما سيأتي بقوله هذا والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم
يكفر من قال بخلق القرآن ومثال المشكل ووجه الدفع ان هذه القاعدة من الشيخ الاشعري وتابعه
اكثر الفقهاء وهو المروي في الملتقى عن ابي حنيفة واما بعض الآخر من الفقهاء فلم يوافقهم في تلك القاعدة
وقالوا يكفر لشناعة والمعتزلة فلا تجد القائل بالقضيتين فلا احتياج الى الجمع قوله اي اطلاعه
اه يعني ليس المراد بالمطابقة ما يتبادر منه من كونه بلا واسطة بل الاطلاع مطلقا سواء
كان بلا واسطة او بواسطة القاء الجن قوله والمعنى انه تعلقا وقربا اه اي معنى انه مس
من الجن انه تعلقا وقربا من الجن لا المعنى الظاهر من المس وهو الملامسة قوله رئي من رأى يرى
رأيا فهو رئي بمعنى فاعل فالمعنى انه تعلقا وقربا من الجن قوله وتابعه اسم لفريق من الجن
والتاء فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية قوله وغوره الى قعر الارض غار الماء يغور غورا اي سفل
الى الارض قوله بضم الغاء اسم كالفتوى وبمعناه اذ هو ما افتي به الفقيه وقد تفتح الغاء قوله فقال
سليمان وهو ابن اثنتي عشرة سنة ومن هذا يعلم ان حكم سليمان كان بالاجتهاد لعدم سنة الوحي قوله
ثم يراد ونتاي يرد كل واحد من صاحب الحرث والغنم كل من الحرث والغنم الى صاحبه قوله فقال
داود نعم القضاء ما قضيت ومن هذا يعلم ان حكم داود عم كان بالاجتهاد والا لما جاز له الرجوع
عنه ولما جاز لسليمان خلافه قوله واعترض على هذا الدليل اه يعني لا نسلم انه لو كان كل من المجتهدين
صوابا لما كان لتخصيص سليمان عم بالذكر وجه لانه يجوز ان يكون تخصيصه عم بالذكر لكون ما فهم
احق وافضل وان كان ما فهم داود عم ايضا حقا ليشعر بذلك قوله تع وكلا آتينا حكما وعلما
فانه يفهم منه اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بامور الدين واما اعتراض سليمان عم بمبني
على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطأ عن غيرهم قوله اعترض عليه بان الاجماع اه يعني ان
الاجماع بان الثابت بالنص واحد انما هو في ما ثبت به صريحا وهو في غير الاجتهاديات والبحث في غير
الاجتهاديات الثابت حكمها بالنص معنى وكل ما هو ثابت بالنص صريحا فهو واحد قوله على ان القياس
اه اي انا لا نسلم ان القياس مظهر فانه عند الخصم القائل بان كل مجتهد مصيب مثبت للحكم فلا يتم الدليل
قوله اعترض عليه بانا ان اردنا اه يعني ان اردنا انه لا تفرقة في العمومات الواردة انه لا فرق بين
الاشخاص فيما ثبت في العمومات صريحا وهو الحكم الغير الاجتهادي فمسلم لكنه لا يثبت المطلوب
ان الحق في الاجتهاديات واحد وهو انما يتم لو ثبت التفرقة بين الاشخاص فيها وان اريد انه لا تفرقة
في العمومات بالنسبة الى الحكم الثابت به مطلقا سواء كان اجتهاديا او غيره فمم بل هو اول المسئلة
ومحل النزاع قال الشارح في التلويح والاصوب ان يقال لو كان كل مجتهد مصيبا يلزم الجمع بين المتنافيين

بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عاميان لم يلزم تقليد المجتهدين معين مجتهدين حنفيا وشافعيا
فافتاه احدهما باباحة النبيذ والآخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر على شيء
منهما وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه
والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا التقليد اذا صار مجتهدا قوله الوجهان الاول ان يفيد ان اه
يعني ان الوجهين الاولين وان كان يفهم منهما صريحا تفضيل ادم عم على الملائكة لا سائر الرسل
لكنهما يفيدان تفضيلا بناء على انه لا قائل بالفصل بين آدم وغيره من الرسل لكن لا يفيد ان
تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة قوله فاما ان يخصاه يعني ان تخصيص تفضيل عامة
البشر على رسل الملائكة يتصور في الاية بوجهين اما بان يخص من ان ابراهيم وآل عمران غير الانبياء
ويكون المراد هو الرسل من اولادهما فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط دون عامة
البشر على عامة الملائكة واما بان يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المراد ما سوى رسل
الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة من البشر على عامة الملائكة فقط ولا يفيد تفضيل
رسل البشر على رسل الملائكة وعلى كل التقديرين لا يثبت المدعى ويمكن ان يقال لم مفصود الشارح
ان الاية على عمومها باق ولا يخص آل ابراهيم وآل عمران ولا العالمين فيفيد تفضيل جميع الرسل
على جميع العالمين وانما يخص هذا الحكم من عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة فلا يرد
الاعتراض الذي اورده المحشي قوله لكن الثاني اولى يعني تخصيص العالمين اولى من تخصيص آل عمران
وآل ابراهيم لان الاحتياج الى التخصيص انما حصل بسببه قوله وقد قال عم افضل الاعمال
احمزها في حديث ابن عباس احسن الاعمال احمزها اي اشقها واقواها كذا في الصحاح
قوله وبه يظهر ان هذا الوجه ايضا يفيد اه لا يخفى عليك ان المنع الذي ذكره متجه في
عامة الملك بالنسبة الى عامة البشر اعني اتقياء المؤمنين فيتم الدليل على عمومه هذا
نهاية ما اوردت ايراده في هذا الكتاب مستعينا بالملك الوهاب
وعليه التكلان في كل باب الحمد لله اتمام والصلوة على سيدنا
خير الانام وعلى اله واصحابه الكرام