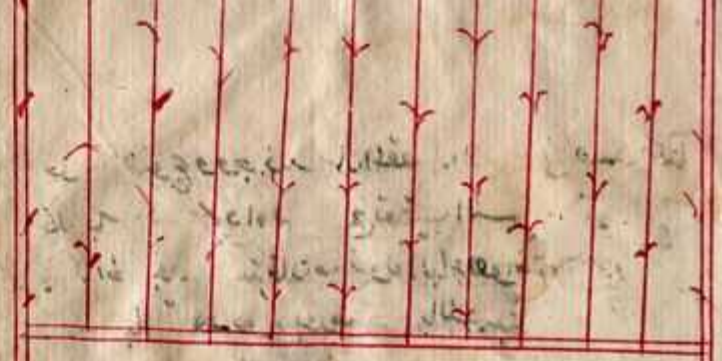
سبیلوکی علی الجبار



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه وعلى آله واصحابه واحبائه
قوله التحرير في الصحاح التحرير العالم المتقن ونقل عنه التحرير
البليغ في العلم كانه تحر الشيء علما وعملا وقد يقال تحرت كتابا كذا على
اى علمته حق العلم كذا ذكره الحارزوى في شرح الكشاف وما يقال
انه لفظ يوناني فغير ثابت انتهى يعني ان التحرير بالمعنى المذكور
ماخوذ باعتبار اصل اللغة من النحر وهو في اللغة مثل الذبح في الخلق
والمناسبة الغلبة وانما قال كانه لعدم الجزم بالاخذ لجواز ان
يكون موضوعا لهذا المعنى بالاصالة لكن تعميم التحرير بحيث
يشمل العلم والعمل مما لا يظهر له وجه لان المأخوذ في التحرير
ليس الا كمال العلم والعمل المراد به من ادلة العلم وتكراره فان
الاتقان والبلوغ الى الكمال لا يحصل الا بهما قوله عامله الخ اه
المعاملة هنا بمعنى العمل اختارها للتعدية والمبالغة في الحظر
ماله قدر كذا في الصحاح قوله بعد ما يتمن بالتسمية كلمة ما
مصدرية وفي زيادة لفظ التيمن اشارة الى ان المتعلق الخ
الحقيقي للباء في بسم الله متروك اعني متلبسا ومتبركا وما قيل
ان متعلق الباء ابتدئ ليس معناه ان الجار والمجرور ظرف لغو
واقع موقع المفعول للابتداء بل المراد به انه ظرف مستقر
واقع موقع الحال والعامل فيها ابتدئ هكذا افاده الشارح في حواشي

حواشي التلويح ووجه ذلك بان المقصود التبرك في تصنيف الكتاب
كله باسم الله لا مجرد اوله قوله في تعقيب التسمية بالتحميد اه اى
في ذكر الحمد بعد التسمية فان مدخول الباء هو المعقب فان قلت
هذه العبارة بعد قوله بعد ما يتمن بالتسمية مستدركة قلت
ربما يتوهم من ذلك ان النكات اغاهي في ايراد الحمد لله بخصوصه
وليس كذلك فان ايراد التحميد مطلقا بعد التسمية يتضمن النكات
المذكورة وان تلك النكات اغاهي في ايراد التحميد بعد التسمية
واختياره على شيء اخر من غير ان يكون لذكر التسمية مدخل او يجوز
ان يكون معنى العبارة المذكورة قال الله بعد التسمية الحمد لله ولم
يورد بعده شيئا اخر لكذا على ما قال الفاضل البهروي في حواشيه
على المطول ان معنى قوله افتتح كتابه بعد التيمن بالتسمية بحمد الله
انه بعد التيمن بالتسمية بالحمد لله ولم يورد بعده شيئا اخر اداء اه
ولا خفاء في ان الاجماع لم ينعقد على انه لا بد من ذكر الحمد لله
بعد التسمية ولا يذكر بعدها امر اخر بل على انه اذا ذكر الحمد بعد
التسمية على ما يدل عليه كلام الله في التلويح وان ليس الامتثال
بالحديثين في ذكر الحمد دون امر اخر بل في ذكرهما قال المحشي
المدقق انما ذكره بعد قوله بعد التيمن بالتسمية لانه لا اقتداء
في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد اذ لا معنى للتيمن في حق الملك
المجيد اقول ذكر القاضي في تفسير سورة الفاتحة بعد حمل الباء في التسمية
على الملابسة هذا اى التسمية وما بعده الى آخر السورة مقول على السنة
العباد فعلى هذا يتحقق تعقيب تيمن التسمية 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 وان لم ينعقد على ذكرها وفيه
امتثال لحديثي الابتداء ولا حاجة الى ما قيل ههنا امور ثلثة احدها

الابتداء بالتسمية والثاني تاخير التحميد من التسمية والثالث جميع
التسمية والتحميد وفي الاول عمل بما شاع وفي الثاني اقتداء باسلوب
الكتاب وفي الثالث امتثال بالحديثين وبما ذكرنا ظهر انه ليس
ترك التحميد بعد التسمية على ما فعله بعض المصنفين خرقا للاجماع
لانه انما انعقد على التعقيب واما لزوم عدم الامتثال فمدفوع لانه
صرح في بعض شرح البخاري بانه في صحة حديث التحميد مقال فلا
يصلح للحجية وقد وقع كتب رسول الله ﷺ الى الملوك وكتبه للقط
مفتتحة بالتسمية دون التحميد ولانه ذكر الامام النووي في اول
شرح المسلم انما بداء بالتحميد لحديث ابي جرير رض كل امر ذي بال
لم يبدأ فيه بالحمد فهو ابتر وفي رواية بالحمد فهو اقطع وفي رواية
اجزم وفي رواية الحمد بذكر الله وفي رواية ببسم الله الرحمن الرحيم
ثم ذكر بان كتابه ﷺ الى هرقل بالتسمية فقط فظهر ان المراد بالحمد
ذكر الله لانه ﷺ صدر الكتاب بالتسمية دون التحميد ولذا ذهب
الشيخ ابن الحاجب الى ان لفظ الحمد انما يحتاج اليه في الخطب دون
الرسائل والوثايق ولان الحمد حقيقة ليس الا اظهار صفات
الكمال وهو حاصل في التسمية واعترض الفاضل الحلبي على هذا الوجه
بانه انما يتم لو كان عبارة الحديث بحمد الله واما اذا كان بالحمد لله
على ما سمعنا من الاساتيذ فلا يتم الامتثال الا بذكر العبارتين
اقول لا يخفى ان ليس المراد بالحمد لله هذا اللفظ خاصة بل ما يؤدي
مؤداه والا لم يكن المبتدي بالحمد الله وغيره مبتدئا بالحمد لله
وممتثلا مع انه خلاف المقرر عند الكل على ان قد سمعت
اختلاف الروايات فوجه الجمع ان يحمل في كلها على اظهار صفات
الكمال قيل انما المأمور به في الحديثين هو الابتداء بهما دون
التعقيب فلا يتحقق الامتثال به اقول ان اراد بقوله انما المأمور به
الابتداء مطلق الابتداء سواء كان في ضمن التعقيب او لا

اولا فلا شك ان التعقيب يستلزم الامتثال بهذا المعنى وان اراد
الابتداء بشرط عدم التعقيب فهو بالبيان ممتنع ولذا قيل ان الامر
بالابتداء بهما بالتعقيب اذ لا يتحقق الا بتداء الذكري بهما بدون
التعقيب **قوله** وما يتوهم من تعارضهما ووجه التعارض ان البداء
والابتداء معناه التصدير ومعنى بدأت الكتاب هكذا جعلته في اوله
بناء على ان الجار والمجرور واقع موقع المفعول به وهو لا يتصور
لامرين فالعمل باحد الحديثين يفوت العمل بالاخر **قوله** مدفوع
اما بحمل الابتداء على العرفي اه يعني ان المراد بالابتداء في الحديثين
العرفي وهو ذكر الشيء قبل المقصود وهذا امر ممتد يمكن الابتداء
بهذا المعنى بامور متعددة من التسمية والتحميد وغيرهما وهذا المعنى
قد يتحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد يتحقق في ضمن الاضافي
ولا حاجة الى ما قال الفاضل الحلبي من ان المراد حمل الابتدا الواقع
في حديث الحمد على العرفي اذ هو تخصيص بلا فائدة بعيد عن عبارة
المحشي اذ المناسب حينئذ ان يقول اما بحمل الابتداء في احدهما على
الحقيقي وفي الاخر على العرفي او الاضافي **قوله** او بحمل احدهما على
الحقيقي المراد بالابتداء الحقيقي ما يكون بالنسبة الى جميع ما عداه و
بالاضافي ما يكون بالنسبة الى بعض ما عداه على قياس معنى قصر
الحقيقي والاضافي فلا يرد ما قيل ان كون الابتداء بالتسمية حقيقيا
غير مطابق للواقع اذ الابتداء الحقيقي انما يكون باول اجزاء البسملة
اذ الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينافي ان يكون بعض اجزائها
متصفا بالتقدير على البعض كما ان اتصاف القرآن بكونه في اعلى مرتبة
البلاغة بالنسبة الى ما سواه لا ينافي ان يكون بعض السورة
ابلغ من بعض **قوله** ولك ان تجعل الباء للاستعانة اه يعني ان
المراد بالابتداء في كلا الحديثين الابتداء الحقيقي والباء في قوله
ببسم الله وبحمد الله ليس صلة للابتداء بل هو بالاستعانة فيصير

المعنى ان كل امر ذى بال لم يبدأ فى ذلك الامر باستعانة التسمية والتحميد يكون اجزم واقطع ولا خفاء فى انه يمكن الاستعانة فى امر بامور متعددة فيجوز ان يستعان فى الابتداء ايضا بالتسمية والتحميد بل بامور اخر لكن يلزم ان لا يكون شىء من الجملة والبسملة جزأ من المبتداء اذ لا يجوز الاستعانة فى الشىء بجزئه اذ لا يكون جزء الشىء آلة له ويمكن ان يلزم ذلك ومن ادعى الجزئية فعليه البيان ويلزم ترك التأدب بلسم الله بجعله آلة لكن قال السيد السند قدس سره فى حواشى الكشاف ان كون اسم الله آلة ليس الا باعتبار انه يتوسل اليه ببركته فقد رجع الى معنى التبرك قد رجع الاستعانة بانه يدل على ان العقل بدون اسم الله كلا فعل فهو اولى من هذه الحيثية من الحمل على التلبس قيل فيه نظر لان الكلام فى ان الابتداء مستعينا بامر ينافى الابتداء مستعينا بامر اخر وان لم يكن بين الاستعانتين تنافيا وههنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد فى ان التلفظ بالتسمية دون الابتداء مستعينا بالتحميد وبالعكس اقول لانم ان ابتداء شىء باستعانة التسمية يوجد فى ان التلفظ بها فان الاستعانة بها تبقى وتستمر الى تمام الامر المشروع فيه وكذا الحال فى الاستعانة بالتحميد اذ ليس الاستعانة بهما الا الاستعانة بالتبرك الحاصل بذكرهما وهو باق من اول المشروع فيه الى اخره ولو كان الاستعانة فى ان التلفظ فقط يلزم ان لا يكون الامر الذى شرع فيه متصلا بذكر البسملة مستعانا بها لعدم وجود التلفظ بالتسمية وقت الشروع فى ذلك الامر نعم هذا الاعتراض جار على تقدير الملابسة على ما يأتى مع دفعه ولعل منشأ الاعتراض توهم ان الاستعانة بهما مثل الاستعانة بالالات الصناعية حيث ينقطع الاستعانة بهما عند تركها واجاب المحشى المدقق

المدقق بان معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كون المبتدى كان قد وقع منه الاستعانة بهما لعدم تحلل زمان بين الابتداء وذكرهما قوله او للملابسة اى يجوز ان يكون الباء فى الحديثين للملابسة والابتداء محموله فى كليهما على الحقيقى فيكون المعنى كل امر ذى بال لم يبدء ملتبسا بالله وحمده يكون اجزم واقطع اى لم يبدء ذلك الامر حال كون ذلك الشىء لم يبدء ذلك الامر ولا يكون ذلك الشخص او ذلك الامر ملتبسا حين الابتداء بهما يكون اجزم واقطع قوله ولا يخفى ان الملابسة اه دفع لاعتراض مقدر وهو ان يقال ان التلبس بهما حين الابتداء محال لان التلبس بهما لا يتصور الا بذكرهما معا وهو محال فلو ابتداء حين ذكر التسمية والتلبس به لا يكون متلبسا بالتحميد ولو عكسه لا يكون متلبسا بالتسمية وحاصل الدفع ان الملابسة معناها الملاصقة والاتصال وهو عام يشمل الملاصقة بالشىء على وجه الجزئية بان يكون ذلك الشىء جزأ لذلك الامر ويشمل الملاصقة بان يذكر الشىء قبل ذلك الامر بدون تخلل زمان متوسط بينهما فيجوز ان يجعل الحمد جزأ من الكتاب ويذكر التسمية قبل الحمد ملاصقا بها بلا توسط زمان بينهما فيكون ان الابتداء آن تلبس المبتدى بهما اما التلبس بالتحميد فظاهر لان الابتداء بعينه ان التلبس بالتحميد لان ابتداء الامر بعينه ابتداء التحميد لكونه جزأ منه واما بالتسمية فلكونه مذكورا قبله بلا توسط زمان ولم يرد المحشى بقوله آن التلبس بهما ان آن الابتداء آن المصاحبة والمقارنة بهما حتى يرد عليه ان كل واحد من التسمية والتحميد زمان لا يمكن اجتماعهما فى زمان واحد والتلبس باحدهما قبل التلبس بالاخر فكيف يتصور مقارنتهما ومصاحبتهما فى ان واحد قال المحشى المدقق فيه ان كون الملابسة التى هى معنى الباء بمعنى الاتصال

محل بحث مع ان الظاهر ان المتن من الحديث على تقدير الملابسة
ملابسة المبتدى او المبتدى بهما لا ملابسة الابتداء بهما اول ذكره
الشيخ المحقق جلال الدين السيوطى فى شرحه للالفية قال اصحابنا
باء الملابسة نوعان احدهما الباء التى لالصاق الفعل الى مفعوله الا
بها نحو مررت بزيد اى الصق المرور بمكان يقرب به زيد جعل كانه
ملتصقا بزيد والاخر الباء التى تدخل على المفعول المنتصب بفعله
اذا كانت تفيد مباشرة الفعل المفعول نحو امسكت بزيد الاصل
امسكت زيدا فادخلوا الباء ليعلموا ان امساكك اياه كان لمباشرة
منك بخلاف نحو امسكت زيدا بدون الباء فانه يطلق على المنع
من التصرف بوجه من غير مباشرة انتهى فعلم ان باء الملابسة
مستعملة بمعنى الاتصال بلا فصل كما فى مررت بزيد وبمعنى المقارنة
والمباشرة وبمدخوله كما فى امسكت بزيد فاندفع البحث الاول
واندفع ما اورده بعض الفضلاء ان باء الملابسة يستدعى
صدور الفعل عن فاعل الفعل الذى هى فى حيزه وتعلقه بمفعوله
حال تلبسه بمجرورها ومن البين المكشوف ان ذلك يأبى عن وقوع
الابتداء بالمجرور على وجه الجزئية فان الجزئية من المبتدى غير منفك
كما فى امسكت بزيد من ان المجرور فيه عين الممسوك والجزئية
من الابتداء غير لازم واما ما ذكره بقوله مع ان الظاهر اه
فاقول قد علمت ان المراد آن تلبس الابتداء مع ان المبتدى و
المبتدى ملابس بالابتداء والابتداء ملابس بهما فكانا
ملابسين واعلم ان ما ذكره المحشى انما هو على تقدير ان يراد الملابسة
الحقيقية اما اذا حمل على ملابسة التبرك بهما كما هو اعم فلا حاجة
الى جعل احدهما جزءا كما لا يخفى ثم اعلم ان وجه الملابسة انما يجرى
فيما اذا كان المبتدى مما يمكن ان يكون احدهما جزءا منه ولا يجرى
فى نحو الذبح والاكل وما قيل ان التلبس على وجه الجزئية يفوت ما هو

ما هو اعم من حمل الباء على الملابسة اعنى التلبس بالحمد لله تعالى فى عامة
التصنيف ففيه ان المحشى لم يعين جزئية التسمية بل يجب ان لا
يجعل جزءا لئلا يفوت التعقيب المجمع عليه على ان استلزام الجزئية
للفوت المذكور محل تردد اذ ليس التلبس بهما الا التبرك والتيمن
بهما ولا مدخل فى هذا الجزئية والخروج قال المحشى المدقق معنى كون
الابتداء ملابسا بهما ان الابتداء وقع حال كون المبتدى بحيث
كان وقع الملابسة بهما وان كان قبل الابتداء لاتصاله به انتهى
ولا يخفى ان قوله يعم وقوع الابتداء بالشىء اه يأبى هذا التوجيه
فانه يدل على ان الاتصال قسم من الملابسة ويمكن ان يوجه كلام
المحشى ويكون المراد بالتلبس هو المصاحبة بان المراد بقوله ان
الابتداء الذى هو بعينه ان التلبس بهما ان زمان الابتداء زمان
التلبس بهما لان ان الابتداء الذى هو بعينه ان التلبس بالتحميد
ملاصق للآن الذى هو ان التلبس بالحرف الاخير من التسمية
فيكون الزمان الذى فيه الابتداء هو الزمان المركب من ذينك
الآنين وهو بعينه زمان التلبس بهما كما لا يخفى لكن قوله يعم
اه يأبى عن هذا التوجيه ايضا قوله الظاهر ان الباء صلة التوحيد
يعنى ان الباء فى قوله بجلال ذاته آلة لايصال معنى التوحيد والجار
والمجرور ظرف لغو سواء كان الباء للظرفية كما يشعر به عبارة
كلام المحشى او للالصاق مأخوذا من وصلت الشىء اذا ربطته
باخر وهذا هو الظاهر لانه لا يحتاج الى التكلف الذى يحتاج اليه
حين الملابسة لان معنى التوحد المتعدى بالباء الانفراد والاستقلال
بمدخولها يقال توحد برأيه اى استقل وتفرد به فمعنى المتوحد
بجلال الذات المتفرد بجلال الذات بمعنى عدم شركة الغير فيه واستقلاله
به من غير ملاحظة الثبوت بدون صنع او الكمال وان امكن اعتبارها
لانه خلاف الاستعمال كما نقل عنه ولا يقصد فيه معنى الكمال ولا عدم

دخول الغير في ثبوت الوحدة بالذات بل بمجرد الاستقلال وان امكن
اعتبارها والذات الجليلة على نهج حصول الصورة اى يكون اضافة
الجلال الى الذات اضافة الصفة الى الموصوف كما في حصول الصورة
كما نقل عنه فعلى هذا فيه رد لقدماء المعتزلة حيث قالوا ان ذات الواجب
وذوات الممكنات متشاركة في تمام الماهية انتهى قال بعض الافاضل
هذا الرد انما يتم لو كان المراد بالذات في قوله او الذات الجليلة الماهية
اما لو كان ما يقابل الصفة اعني الماهية الشخصية القائمة بذاتها
فلا اقول لا معنى ح لوصفه تعالى بالتوحد فيه اذ كل احد منفرد
بذاته الشخصية فتعين ان يكون المراد الماهية الكلية ويتم الرد
قوله ويحتمل ان يكون للملابسة اى يكون لملابسة فاعل الفعل
بدخول الباء حال قيامه به لا لايصاله اليه والجار والمجرور ظرف
مستقر حال عن ضمير المتوحد اى متوحدا بجلال الذات المتصف
بالوحدة حال كونه متلبسا بجلال الذات وبما ذكرنا لك من ان
معنى الصلة ايصال الفعل الى مدخول الباء ومعنى الملابسة تلبس
فاعله به وانه على الاول ظرف لغو وعلى الثاني ظرف مستقر ظهر وجه
التقابل بين التوجيهين واندفع ما قال الفاضل الحشي من انه بقي
ههنا بحث وهو ان الباء لما جعلت للملابسة ينبغي ان يكون للملابسة
سواء جعلت صلة للتوحد او لم تجعل فلا يحسن جعل كونها للملابسة
قسيما لكونها صلة وانما قلنا ينبغي ان يكون للملابسة لان الباء
لها معان مذكورة في علم النحو والمناسب ههنا هو معنى الالصاق او
معنى الغائية وظن ان معنى الملابسة من قبيل معنى الالصاق حتى لم يجعلوا
ذلك معنى مغايرا للالصاق قوله ح اى حين اذا كان الباء للملابسة
لا بد لاختيار صيغة التفعل من نكتة لانه كلام البليغ فصيغة التفعل
اعني التوحد اما بمعنى الصيرورة بدون صنع كما في قولهم تحجر الطين
اى صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير بحسب الظاهر ومعنى الصيرورة انه كان

ان كان هو الكون والاتصاف فلا اشكال في اتصافه تعالى وان كان
هو الكون معنى الانتقال فلا بد من تجريده عنه لاستحالته عليه تعالى
ففي صيغة المتوحد على الواحد اشارة الى ان اتصافه بالوحدة من
ذاته وليس للغير مدخل فيه بخلاف الواحد قوله واما للتكلف اى
واما ان يكون صيغة التفعل على تقدير الملابسة للتكلف كما في قولهم
تدرع فلان اى اختاره على كلفة ومشقة لا على طبع وهذا ح
في ذاته تعالى فوجب اى يحمل على لازمه اعني الكمال لان الفعل
الذي يحصل بالكلفة يكون على وجه الكمال ففي اختيار المتوحد
ح على الواحد اشارة الى اتصافه بالوحدة الكاملة بخلاف
الواحد فانه غير مشعر به نقل عنه اعني الاول من فروع التكلف
ولذا لم يعده ارباب اللغة وانما قابله ههنا لان فيه خصوصية
زائدة ليست في اصل التكلف انتهى فيه دفع لما قيل ان الصيرورة
ليس معنى التفعل حقيقة عند ارباب اللغة فينبغي ان يقصر على
التكلف ولعل وجه الغرابة ان الفعل الذي يكون على وجه الكلفة
والمشقة يلزمه صيرورة الفاعل من حال الى حال فاستعمل صيغة
التكلف في الصيرورة مطلقا وهو الاغلب في استعماله على ما ذكره
الشيخ الرضي في شرحه للشافية ولذا قدم الحشي هذا التوجيه لكن
اعتبر ههنا معها خصوصية كونه بدون صنع وهذه ليست متحققة
في اصل التكلف بل يكون بالصنع قطعا فلذا صحت المقابلة بينهما
وبما ذكرنا اندفع ما قال المحشي المدقق فيه ان كون المعنى الاول
من فروع التكلف محل بحث قوله فمعنى التوحد بجلال الذات
الاتصاف بالوحدة الذاتية اى على تقدير ان يكون الباء للملابسة
وصيغة التوحد للصيرورة اعني الكون معنى التوحداه المتصف
بالوحدة التي منشأها الذات مع ملابسة جلال الذات وعلى
تقدير ان يكون التكلف اعني الكمال معناه المتصف بالوحدة

الكاملة وهي الوحدة في الذات والصفات بلا مدخلية الغير مع
ملابسة جلال الذات نقل عنه وعلى تقدير حمله على الكمال يجعل الباء
للسببية انتهى وذلك لان الجلال عبارة عن الصفات السلبية
وبها كمال الوحدة وعلى تقدير حمله على الكون فلا يصح لانه يلزم
ان يكون لجلال الذات مدخل في الاتصاف بالوحدة الذاتية
فيلزم ان لا يكون ذاتية وكذا لا يصح عطف الكمال عليه هذا نهاية
تحرير كلام المحشي موافقا لظاهر عبارته وحواشيه قال الفاضل
الحلبي في توجيهه ان معنى قوله فخ اي فحين اذا تقرر انه يجوز
ان يكون الباء صلة او للملابسة فاعلم انه صيغة التفعل بحسب اللغة
اما للصيرورة مع الصنع نحو قطعته فتقطع او بدون الصنع نحو
تحجر الطين واما للتكلف ولما استحال حمل صيغة التفعل في شانه
تعالى على الحقيقة اللغوية سواء كانت صيرورة او تكلفا وجب
التجوز التحرز عنها عينها بان يحمل على الكمال كما في المتكبر ونحوه
فان صيغة التفعل فيه للكمال دون الصيرورة والتكلف اما استحالة
الصيرورة مع الصنع والتكلف فظاهر واما الصيرورة بدون
الصنع فلانه ان اريد معناها الحقيقي اي الكون بطريق الانتقال
كالتحجر والتولد وهو ايضا ظاهر واما اذا اريد مطلق الكون فلان
الصيرورة لا تستعمل في اللغة الا على الحوادث فلا يجوز اصلا في
صيغة التفعل بمعنى الصيرورة والتكلف على الله تعالى واذا كان
صيغة التكلف في شانه تعالى محمولة على الكمال فمعنى التوحد بجلال
الذات على ان تقدير ان يكون الباء صلة الاتصاف بالوحدة
الذاتية الكاملة غاية الكمال اتصافا كاملا غاية الكمال وعدم
شركة الغير في جلال ذاته او ذاته الجليلة او الاتصاف بالوحدة
الكاملة مع ملابسة جلال الذات على تقدير ان يكون للملابسة
اقول لا يخفى انه تكلف محض بوجوه الاول انه لا وجه لتطهير

تطهير كون الباء صلة للتوحد لانه على كلا التقديرين يحتاج الى حمل
صيغة التوحد على الكمال والثاني ان قوله فخ يابى عنه اباء لا يخفى لذ
ذوي الفطانة اذ المناسب ان يقول وصيغة التفعل بدون التفريع
والثالث ان قوله بدون صنع مع تفويته بقوله كقولهم تحجر الطين
الخ قوله ومنه التكون والتولد يكون مستدركا اذ يكفي ان يكون
وصيغة التفعل اما للصيرورة واما للتكلف بل يحمل على هذا التقدير
لانا لا نسلم ان صيغة التفعل بحسب الاستعمال منحصر في الصيرورة
بدون صنع وفي التكلف بل هو مستعمل للصيرورة مع الصنع
بل لمعان اخر ايضا فتقييده بقوله بدون صنع مع تاييده اول
دليل على انه اراد ان صيغة التوحد محمولة في شانه تعالى على
الصيرورة بدون صنع كما لا يخفى على من له الاطلاع باسلوب الكلام
واما رابعا فلانه 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 صلة يكون
ما سبق من قوله فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير
في جلال الذات او الذات الجليلة مستدركا على ان حمل قوله الاتصاف
بالوحدة الذاتية على ذلك التقدير تكلف بارد غاية البرودة ثم
قال واما حملها بتجوز على الكون المطلق فهو وان جاز ايضا لكن
حملها على الكمال وفيه ان حملها على الكون المطلق ليس بالمطلق
باعتبار التجوز بل بتجريده عن بعض المعاني فيكون حقيقة قاصرة
وليت شعري ما وجه اولوية الحمل على الكمال مع ان مؤداها واحد
اذ المعنى على تقدير الحمل على الكون المطلق المتصف بالوحدة التي
ليس للغير مدخل فيه بل منشأها ذاته وعلى تقدير الكمال المتصف
بالوحدة الكاملة وهي التي يكون في الذات والصفات ولا يكون
للغير مدخل في الاتصاف بهما بل الحمل على الكون اولى لانه عمل

بالحقيقة القاصرة بخلاف الكمال فانه مجاز بذكر الملزوم وارادة
اللازم تأمل قوله الاولى كون الضمير اه اعلم ان الاحتمالات
ههنا اربعة لان ضمير حجه اما ان يكون راجعا الى الله او الى النبي
عم وعلى كلا التقديرين اما ان يكون اضافة الساطع الى الحج بمعنى
من او اضافة الصفة الى موصوفها فعلى تقدير كون الضمير
لله يفيد ان اية نبيناعم اعظم من ايات سائر الانبياء اذ يصير
المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حج الله تعالى اى المعجزات الدالة
على صدق الانبياء فان الحج انما يقال باعتبار الغلبة على الخصم
او المؤيد بجميع حجه الساطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد
الاستغراق على ما قرر في الاصول فلو كان غير نبيناعم مؤيدا
بالحجة الساطعة لم يكن نبيناعم مؤيدا بالساطع من جميع الحج
او بجميع الحج الساطعة لكن عبارة الحشي ناظرة الى التقدير
الاول من كون الضمير راجعا الى الله تعالى واضافة الساطع
الى الحج بمعنى من حيث قال ليفيد ان اية نبيناعم ولم يقل ايات
نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير راجعا له عم ينبغي ان تحمل اضافة
الساطع الى الحج على اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد التمدح
بان نبيناعم مؤيد بحج جميعها ساطعة بخلاف ما اذا كان بمعنى
من فانه يخلو عن هذا التمدح اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من جميع
الحج التي اظهرت على يده بل لا مدح فيه اذ سائر الانبياء عم اما
مؤيد بحجة ساطعة من جميع حججهم او بحججهم متساوية فيلزم تساويهم
معه او فضلهم عليه ولذلك فرع الحشي على تقدير كون الضمير
لمحمد عم قوله فساطع حجه من قبيل اخلاق ثياب وبما ذكرنا اندفع
ما قيل انه على تقدير ان يكون الضمير لله افادته ان اية نبيناعم
اعظم من ايات سائر الانبياء انما يتم اذا كان في العبارة اشعار
بان سائر الانبياء لم يؤيدوا بامثال هذه البراهين في السطوع

السطوع والظاهر انها غير مشعرة لانه اذا كان الجمع المضاف
للاستغراق كما هو اكثري فاشعار العبارة بما ظاهر لان المتبادر
من الساطع من بين جميع الحج ان يكون سطوعه بالنسبة الى كلها
كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار اى بالنسبة الى كلها
نعم انها لا تدل عليه بطريق القطع لكن المقام خطابي يكفي فيه
الظن قال المحشي المدقق في توجيه قوله ان اية نبيناعم اعظم
من اية سائر الانبياء بناء على ان المراد بافراد الحج التي جمعت
هي بالقياس الى حجة كل واحد واحد من الانبياء بان يكون
جميع حج هذا النبي عم فردا وجميع حج نبي اخر فردا اخر وهكذا
فكانه قال بساطع جميع حج الله التي اكرم بها الانبياء وليس
المراد كل واحد واحد من حج الله مطلقا ولا كل واحد واحد من
حج الانبياء كذلك والا لصار المعنى المؤيد بساطع جميع حج الله
وان كان بعضها حجة نفسه وح لا يفيد سطوع جميع حجه بل
سطوع بعضها والمقصود هو الاول على ما نقل عنه في الحاشية
على قوله فساطع حجه من قبيل اخلاق ثياب من قوله فالمعنى الحج
الساطعة ليدل على سطوع حجه اقول لا يخفى انه لا حاجة الى تكلف
اعتبار جميع حج نبي حجة واحدة وجعلها فردا من الحج التي جمعت
بالقياس اليها بل الظاهر ان المراد كل واحد واحد من حج الله
التي جاءت به الانبياء واما عدم افادته سطوع جميع حج نبينا
فلا يضر لان المقصود التمدح واظهار شرف مرتبته على سائر
الانبياء وهو حاصل لان حجته ساطعة على جميع الحج وان كان
بعض تلك الحج حجة نفسه بخلاف حج سائر الانبياء ويدل على
ذلك قوله ليفيد ان اية اه بافراد لفظ الاية وما نقل من الحاشية
على قوله فساطع حجه انما هو على تقدير ان يكون الضمير لمحمد عم
فانه ح لو لم يجعل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لا يفيد

التمدح واظهار شرفه على سائر الانبياء على ما قررنا فتامل قوله
اما على توهم اما وعلى تقديرها اه الفرق بين تقدير اما وتوهمها ان
معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في النظم بواسطة
اعتباره بها في امثال هذه المقام فيكون حكما كاذبا ومعنى التقدير
انها مقدرة فيه ويجعل في الاحكام كالمذكورة فهو حكم مطابق للواقع
وبالجملة كلا الوجهين ذكرهما السيد السند قدس سره وتبعه من جاء بعده
لكن الشيخ الرضي صرح بان تقدير اما مشروطة بكون ما بعد الفاء
امرا او نهيا وما قبلها منصوبا كقوله تعالى وربك فكبر والاولى
ان يقال اتيان الفاء لاجراء الظرف بجرى الشرط كما ذكره الشيخ
الرضي في قوله تعالى واذا لم يهتدوا به فسيقولون هذا بطريق قوله
تعويض الواو متعلق بالتقدير اذ لا يجوز الجمع بينها وبين اما لانها
في اوائل الكلم اما من الاقتضاب او فصل الخطاب كما هو
المشهور فكل منهما يقتضيان الانقطاع عما قبله واما على تقدير
التوهم فالواو اما لعطف الجملة على الجملة بناء على ان هذه الجملة
الانشائية مدح العلم او المختصر او على ان جملة الحمد والصلوة اخبارية
لان الاخبار بالحمد يستلزم الحمد وبالصلوة يدل على التعظيم واما
لعطف القصة على القصة والجامع ان السابق تمهيد للتاليف
وهذا بيان لسببه والظرف معمول اقول المفهوم من السياق قوله
كما وقع في عبارة المفتاح حيث قال واما بعد فان خلاصة الاصلين
ذكر المحققين انه اذا قصد ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون
بمنزلة ان يقول وبالجملة فيجوز الجمع بينها وبين الواو وفائدتها
تاكيد مضمون الكلام وما وقع في المفتاح من هذا القبيل يؤيده
قوله خلاصة واما اذا كان من الاقتضاب او فصل الخطاب كما في
نحن فيه فلا يجوز قوله القواعد جمع قاعدة اه يعني ان القاعدة
ههنا بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي اعني القضية الكلية المنطبقة

المنطبقة على احكام الجزئيات قوله لان العقايد اه حاصله
ان العقايد سواء كان العقل كافيا في اثباتها ولا 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 لتعتمد بها ويعتمد عليها والا كانت كمسائل الحكمة الالهي
القضية الصرفة التي لا يصلح للاعتماد واكثر احكام العقل عند
بمقتضيات الوهم التي يجب سد بابه تعالى عنها واذا كانت مرجع
الاعتماد موقوفة على الكتاب والسنة يكون الكتاب والسنة ا
اساسا لها والحال ان ثبوت الكتاب والسنة يتوقف على المسائل
الكلامية من كون الواجب موجودا وقادرا ومريدا وعالما و
مرسلا للرسل ومصدقا لها او لم يثبت كل منها لم يثبت الكتاب
والسنة كما لا يخفى فيكون الكتاب اساسا للكتاب والسنة الذين
هما اساسان للعقايد الاسلامية نقل عنه فان قلت او لا
العقايد من الكلام وكون الكلام اساس لها يقتضي كون
الشيء اساس نفسه او لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية
وثانيا ان الكلام اساس العقايد لان اساس الاساس اساس والكتاب
اساس الكلام لان العقايد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس
اساس العقايد فالقرينة الثانية يشمل الكتاب مثل الاولى
قلت اولا الحصر المذكور ممنوع وان سلم فالمراد العقايد بحسب اعتقادهم
تتوقف على الكتاب المتوقف على العقايد بحسب ذاتها وثانيا ان
المتبادر من اساس الشيء هو الاساس بالذات وان سلم واساس الفن
ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات
العقايد والكتاب انما هو اساس العقايد من حيث الاعتقاد فلا
يكون اساسا لاساسها من حيث هو اساس فليتامل انتهى ما ذكره

اولا ابطال للوجه المذكور بكونه اساسا للمس بانه يستلزم اساسية
الشيء لنفسه لان جميع العقايد على ماذكرتم يتوقف على الكتاب وهو
لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية فلا بد ان يراد بالمسائل التي جعلوها
اساسا له تلك المسائل الاعتقادية فيلزم ان يكون بعض العقايد
اساسا لجميعها ذلك البعض فيلزم اساسية الشيء لنفسه ولا يخفى ان قوله
العقايد من الكلام مما لا يحتاج اليه اللهم الا ان يقال المقصود منه
الاشارة الى انه كما يلزم اساسية العقايد لنفسها يلزم اساسية الكلام
لنفسه وذلك لان العقايد من الكلام فاساسها اساس الكلام
فالكتاب اساس الكلام والكلام اساس له فيلزم الكلام اساسا لنفسه
وماذكره ثانيا منع لا فائدة القرينة الثانية للترقي وحاصله ان الكلام
اساس العقايد لانه اساس الكتاب الذي هو اساس العقايد واساس
الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقايد من الكلام فبعضها
اساس فالكتاب اساس اساس العقايد فالقرينة الثانية في اشتمالها
الكتاب والسنة كالاولى فلا يفيد الترقي في المدح واجاب اولا عن
الاعتراض بان الحصر المستفاد من قوله اذ لا يتوقف الا على المسائل
الاعتقادية مم اذ كما يتوقف الكتاب عليها يتوقف على مبادي
تلك المسائل وعلى مباحث النظر ايضا فالمراد بالمسائل الكلامية
مبادي تلك المسائل او مباحث النظر فلا يلزم اساسية الشيء
لنفسه لكن ما كان في منع الحصر المذكور نوع مكابرة اذ ثبوت الكتاب
والسنة انما يتوقف بالذات على ثبوت الواجب وقدرته وارادته
وكلامه على ما سيجيء واما على مباديها فانما بالواسطة فجعل الكلام اساسا
الاساس باعتبار مباديها دون نفسها تحكم وكذا جعله اساسا
باعتبار مباحث النظر يستلزم ان يكون المنطق واصول الفقه
اساسا لاساس العقايد مع ان مباحث النظر جزء منه على ان في توقف
الكتاب على مباحث النظر نظر قال ولو سلم اه اي ولو سلم الحصر المذكور

المذكور فنقول الفرق بالاعتبار متحقق لان العقايد من حيث
الاعتقاد يتوقف على الكتاب والكتاب يتوقف عليها من حيث
ذاتها فالملازم توقف العقايد من حيث الاعتداد على نفسها
من حيث الذات ولا استحالة فيه قال الفاضل المحشي في توجيه
منع الحصر لانم ان الكتاب لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية
لم لا يجوز ان يثبت الكتاب باعجازه سبب بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة
انتهى اقول توجيه المنع بهذا الطريق يضر الوجه لانه لا يتوقف
الكتاب على المسائل الكلامية اصلا فلا يكون اساس اساس العقايد
على ان الاعجاز بسبب البلاغة انما يدل على انه خارج من طوق
البشر واما كونه من الله تعالى فموقوف على ثبوت انه موجود و
قادر ومريد ومتكلم وسيجيء التفصيل هذا واجاب ثانيا من
الاعتراض الثاني بمنع المقدمة الاولى اعني قوله الكلام اساس
اساس العقايد بسند ان المتبادر من الاساس ما يكون اساسا
بالذات والكلام ليس اساس العقايد بالذات بل بالواسطة وبمنع
المقدمة الثانية اعني قوله والكتاب اساس الكلام بسند ان اساس
الفن ما يتوقف عليه كله لا بعض مسائله والا لزم ان يكون المنطق
اساس الكلام بل علوم العربية يتوقف بعض مسائله عليها بل
الكلام اساس نفسه لتوقف بعض مسائله على بعض اخر منه ولئن
سلم كلتا المقدمتين فاساس الكتاب هو نفس العقايد والكتاب
اساس العقايد من حيث الاعتداد فلا يكون الكتاب اساسا لاساس
العقايد من حيث هو اساس وفيه ان معنى الاساسية هو التوقف
من اي جهة كانت فاعتبار قيد الحيثية ليس بواجب في كونه اساس
الاساس ولعله اراد بقوله فليتأمل قوله ففي هذه القرينة ترق
في المدح تفريع على ما سبق يعني اذا كان المراد بالقواعد الكتاب
والسنة ففي هذه ترق في مدح الكلام ليس في قوله مبنى علم الشرايع

والاحكام لان القرينة الاولى شاملة للكتاب والسنة لكونهما
ايضا مبنى الاحكام الشرعية العملية بل كونهما مبنى لها بالذات
لاستنباطها منهما وكون الكلام مبنيا لها باعتبار توقفها
عليه بخلاف الثانية فانها غير شاملة للكتاب والسنة اذ لا يتوقف
عليهما اساس عقايد الاسلام قال الفاضل المدقق وفيه
ان قوله هو علم التوحيد بالضمير الدال على الحصر يدل على ان الاولى
مختص بعلم التوحيد والصفات غير صحيح ولا للكتاب والسنة وان
كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترقي بالوجه المذكور
في القرينة الثانية انتهى وله يخفى ان هذا الاعتراض انما يرد
لو تقدم الاخبار على العطف فيكون القصد بالنسبة الى كل من
القرينتين اما لو كان العطف مقدما على الاخبار فح يكون القصر
بالنسبة الى مجموع القرينتين ولا شك انه قصر حقيقي وليس غيض
الكلام متصفا بمجموع ما في القرينتين قوله ويمكن ان يقال يعني
المراد بالقواعد الادلة التفصيلية وهي الادلة العقلية والنقلية
المذكورة في بيان تلك العقايد على التفصيل والكلام اساس
لتلك الادلة بناء على ان استلزامها لتلك العقايد وصحتها و
فسادها يعرف بالكلام لان مباحث النظر جزء منه على ما اختاره
المتأخرون فيكون اساس اساس العقايد قال بعض الفضلاء
وفيه انه انما يفيد مدح كلام المتأخرين حيث جعلوا مباحث
النظر جزء منه لا كلام القدماء مع ان الحصر فيه وانه يلزم ان
يكون المنطق اساس عقايد الاسلام وايضا المبين في مباحث
النظر انما هو عوارض المبادي لا نفسها واعلى العلوم ما يبين
فيه نفسها والا يلزم ان يكون المنطق اعلى من الالهي ولم يقل به
احد وبه صرح قدس سره في الحواشي العضدية قوله بناء على ان
مباحث النظر اه الاولى ان يقال بناء على ان اثبات تلك الادلة

الادلة واقامة الدلائل عليها انما هو في الكلام حتى لا يرد عليه ما سبق
والذي يخطر في البال في توجيه عبارة الشه ونرجو ان يكون هو الاظهر
ان المراد من القضايا القواعد الكلية التي تتوقف عليها العقايد
من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض والكلام اساس
لتلك القواعد لانها تبين فيه بالدلائل القطعية وللفضلاء
في توجيه عبارة الشه وجوه كثيرة تركناها مع ما يرد عليها مخافة
الاطناب قوله اي علم يعرف فيه ذلك المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب
وصفاته قال بعض الافاضل وهو كلام اهل السنة والجماعة لا المعتزلة
لانهم نفوا الصفات وكلامهم على التوحيد الصرف وفيه ان المعتزلة
لم ينفوا الصفات بمعنى عدم البحث عنها حتى يكون كلامهم علم يعرف
فيه التوحيد دون الصفات بل نفيهم بمعنى عدم اثباتها زائدة
على الذات فيصدق على كلامهم انه علم متعلق بالتوحيد والصفات
لانه يبحث فيه عن احوال الصفات بانها ليست زائدة على ذات
الواجب قوله فنسبة الوسم اه حيث قال الموسوم بالكلام قيل
هذا ناظر الى التوجيهين معا يعني ان الشه انما اورد الموسوم
بعد قوله علم التوحيد بناء على ان لفظ الكلام كان اشهر اسما
للكلام وعندي انه ناظر الى التوجيه الاخير ووقع اعتراض
بيننا منه 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 يدل على انه لمجرد
المعنى اللقبي ودفعه المحشي بقوله فنسبة الوسم الى الكلام مع كون
كل منهما علما له لاشتهاره به فيكون قوله الموسوم بالكلام صفة
موضحة له بمنزلة عطف البيان كما يقال جاء ابو حفص الموسوم
بعمر قوله من فوائده اشارة الى ان فوائده كثيرة كما ذكر في شرح
المواقف قوله فان الشريعة اي الاحكام التي شرع الله لعباده

من الاعتقاد او العملية من حيث انها تطاع لها دين يقال دانه
اى ذله واطاعه ومن حيث انها تكتب ملة يقال املت الكتاب
واملية اى كتبته ففى اضافة النجم الى الملة والدين اشعار بانه
مقتدى اهل العلم والعمل لان الكتابة شعار العلم والعمل شان
الانقياد وفى تاخير الدين عن الملة اشارة الى شرف العلم على العمل
قوله والاملال بمعنى الاملاء نقل عنه هذا جواب سوال مقدر
وهو ان يقال كيف يقال الشريعة من حيث انها تملى ملة والحال ان الملة
من المضاعف والاملاء من الناقص قوله سميت اه ان دار السلام
مركب اضافى سميت الجنة به لان اهلها سالم عن الافات اولانهم
مخاطبون بالسلام وعلى هذين التقديرين يكون لفظ السلام مصدرا
اولان السلام من اسماء الله اضيفت الجنة اليه تشريفا لها كما
يقال بيت الله للمسجد الحرام فح يكون لفظ السلام صفة مشبهة
قوله ومعنى هذا الاسم هذى منه السلامة اى فى المبدأ واليه السلامة
اى فى المعاد او معناه ذو سلامة عن جميع النقايص قوله فوجه التخصيص اه
يعنى اذا كان السلام من اسماء الله فوجه تخصيص اضافة الدار اليه
دون اسم اخر ظاهر لان معنى الاسم هو المعطى للسلام والجنة
دار السلامة ففى كل منهما معنى السلامة قوله كناية عن الاعراض
لان المعرض عن الشىء يطوى كشحه عنه فذكر اللازم الذى هو
طى الكشح واراد الملزوم وهو الاعراض ويجوز ان يكون استعارة
تخييلية مرشحة بان نسبة فى نفسه المقال بحاله كشح فاثبت الكشح
تخييلا ورشحه بالطى والمال واحد قوله ولما تعدد المتبوع نقل عنه
هذا جواب سوال مقدر وهو ان الاعراب للتابع والبدل واحد
فلم تعدد الاعراب ههنا فاجاب بقوله ولما تعدد اه حاصله ان
المتبوع ايضا متعدد معنى فكانه ذكر كل من المتبوعين على حدة عقيب
تابعه قوله بان الجملة الثانية انشائية يعنى ان الجملة الثانية وهى

وهى قوله نعم الوكيل جملة انشائية لان افعال المدح وضع لانشاء والجملة
الاولى اعنى هو حسبى جملة اخبارية فلا يجوز عطف احديهما على الاخرى
بالواو لكمال الانقطاع وكذا لا يجوز عطفه على حسبى اما على تقدير عدم
التاويل فلانه يلزم عطف الجملة على المفرد وهو غير جائز عامر واما على
تقدير تاويله بحسبى فلانه وان جعل المناسبة بينهما بان كلا منهما
جملة فعلية لكن الاولى خبرية والثانية انشائية على هذا التقدير قوله
ورد عليه اه يعنى ان الجملة الاولى وان كانت خبرية صورة لكنها واقعة
فى محل الدعاء والمقصود انشاء الكفاية لا الاخبار بانه تعالى كاف فى نفس
الامر وهو ظاهر قال بعض الافاضل بنقل الكلام ح الى عطفه على قوله
الهادى وان جعل ذلك لانشاء المدح بنقل الكلام الى عطفه على قوله
فى ولت وجعله انشاء شرحه بعيد جدا اقول جملة والله الهادى
ليس معطوفا على جملة فى ولت حتى يلزم البعد بل هو جملة دعائية
والواو فيه اعتراضية كما فى قوله ان الثمانين وبلغتها فكانه قيل
اللهم اهدنى سبيل الرشاد واعطنى العصمة والسداد عدل الى
الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما فى الحمد لله قوله
وايضا يجوز عطف القصة على القصة على ما بينه السيد السند ناقلا
عن صاحب الكشاف ان يعطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض
اخر لمناسبة بين الغرضين فكلما كانت اشد كان العطف احسن من غير
نظر الى كون الجمل خبرية او انشائية فعلى هذا شرط فى عطف القصة
ان يكون كل من المعطوف والمعطوف عليه جملا متعددة وههنا ليس
كذلك ولعل المحشى اراد بعطف القصة على القصة عطف حاصل مضمون
احدى الجملتين على حاصل مضمون الاخرى من غير نظر الى اللفظ وهذا
العطف مما جوزه الشيخ فى شرحه للتلخيص فى بحث الفصل والوصل
ووصفه بالدقة والحسن وايده بمثال اورده صاحب الكشاف
وهو زيد يعاقب بالقيد والازهاق وبشر عمرا بالعفو والاطلاق

وان رده السيد هذا لكن بقي ههنا بحث وهو ان الشه اغار رد هذا الله
العطف في عبارة التلخيص ولا يمكن جعل وهو حبي فيه انشاء ولا يقول
صاحبه بعطف القصة على القصة بشيء من المعنيين على ما نص عليه
الشه في بحث الفصل والوصل منه فلا يتم جوابا لمحشي من قبله نعم لو كان
قصد الشه رد هذا العطف مطلقا لتم لكنه ليس كذلك كيف وقد اعترف
به في شرح الكشاف ووقوعه في القرآن نحو ثاوريهم جهنم وبئس
المهاد قوله ورده بعض الفضلاء اه ورد سيد المحققين رد الشه
هذا العطف في حواشيه على شرح التلخيص بانه يجوز عطف نعم الوكيل
على مجموع هو حبي بان تقدر المبتدا في المعطوف اما مقدما ليناسب
المعطوف عليه اي نعم الوكيل فيكون المخصوص مقدما عليه واما مؤخرا
اي نعم الوكيل هو ويكون المخصوص المؤخر مبتداء على مذهب من يجعله
مبتداء واخالم يتعرض السيد السند لهذا الاحتمال لانه لا يتم على مذهب
من يجعل المخصوص خبر مبتداء محذوف بخلاف الاحتمال الاول
اذ لا خلاف في انه اذا كان مقدما فهو متعين للابتداء ولا يخفى
عليك ان بعد تقدير المبتداء لو لم يؤل نعم الوكيل بمقول في حقه
ذلك يكون الجملة ايضا انشائية اذ الجملة الانشائية خبرها انشائية
كما ان التي خبرها فعل فعلية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين نعم
الرجل زيد وزيد نعم الرجل في ان مدلول كل منهما نسبة غير محتملة
للصدق والكذب وبعد التاويل لا يكون المعطوف جملة نعم الوكيل
بل جملة متعلق خبرها نعم الوكيل واعترض الشه انما هو في عطف
نعم الوكيل على انه بعد التاويل يفوت انشاء المدح العام الذي وضع
افعال المدح له بل يصير للاخبار بالمدح الخاص وهو انه مقول في حقه
نعم الوكيل قوله وايضا يجوز اه يعني لو قال بعض الفضلاء في رد الشه
بانه يجوز عطف نعم الوكيل على حبي باعتبار تضمنه معنى حبني
لانه وان كان اخبارا لكن له محل من الاعراب لوقوعه خبرا للهو ويجوز

ويجوز عطف الانشاء على الاخبار الذي له محل من الاعراب فان قلت
الموجب لمنع العطف كمال الانقطاع وهو باق في صورة يكون للاخبار
محل من الاعراب فما وجه في جوازه قلت الوجه ان الجملة التي لها
محل من الاعراب واقع موقع المفردات لان نسبتها ليست مقصودة
بالذات فلا التفات الى اختلافها بالانشائية والاخبارية بل
المحل حر في حكم المفردات التي وقعت موقعها فيجوز عطف تلك الجملة
بعضها على بعض كالمفردات ومن هذا تبين وجه جواز عطف الجملة
التي لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس فح يجوز عطف جملة نعم
الوكيل على حبي بلا تاويله بحبني لان جملة نعم الوكيل لها محل
من الاعراب صرح به السيد السند في حاشية المطول هذا وقد ذكر الرضي
ان نعم الرجل بمعنى المفرد وتقديره اي رجل جيد فح لا اشكال في عطفه
على حبي قوله ويدل عليه قطعوا اه اي يدل على ان عطف الانشاء
على الاخبار الذي له محل من الاعراب جائز قوله تعالى قالوا حسبنا الله
ونعم الوكيل معطوف على حسبنا الله وهو اخبار له محل من الاعراب
لانه مفعول قالوا قوله لان هذه الواو اه رفع لتوهم انه لم لا
يجوز ان يكون مجموع الجملتين مفعول قالوا بثبوت الواو بينهما
بان يكون القول على سبيل الحكاية حسبنا الله ونعم الوكيل فلا يكون
من عطف الانشاء على الاخبار فيما له 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 الكلام المحكي لانه لا يصح العطف ح
اذ يلزم عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب الا بتاويل
بعيد وهو ان يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير لا يلتفت
اليه لعدم انسياق الذهن اليه ودلالة القرينة عليه مع انه لا مناسبة
بين مفهوم الجملتين على وجه يحسن العطف بالواو قوله وليس هذا
مختصا بما بعد القول حتى يتوهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان بعد القول

لانه مصحح العطف هو انه اذا كان للجملة محل من الاعراب يكون
بمنزلة المفرد الذى وقع موقعه مشترك فى جميع المواد ليس
مختصا بما بعد القول على ما يشعر به حسن قولنا زيد ابوه عالم
وما اجمله فانه جملة لانشاء التعجب عطف على ابوه عالم وهو خبرية
قوله ويرد عليه اى على ما قاله بعض الفضلاء من ان الاية
دالة على جواز العطف المذكور قطعا انه يجوز ان يكون الواو من
القول المحكى فيكون مدخول الواو معطوفا على ما قبله بتقدير المبتدأ
اما موخرا ليناسب المعطوف عليه فان حسبنا خبر والله
مبتدأ لان الحسب بمعنى المحسب واضافته الى ضمير المتكلم
لفظية والا فالمبتداء والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدا
على الخبر فى كلام البلغاء بقرينة ذكره فى المعطوف عليه ويجئ
حذفه فى الاستعمال وانتقال الذهن اليه واما مقدما رعاية لقرب
المرجع مع ما سبق وبما ذكرنا اندفع ما قاله الفاضل المحشى من
ان تقديم المبتداء مقدما تأويل بعيد والمشهور تقدير المخصوص
بالمدح موخرا وعلى هذا يكون من قبيل عطف الانشاء على الاخبار
واما تقدير المبتداء فى قوله وهو حسبى ونعم الوكيل فليس ببعيد لان المبتدأ
مذكور فى المعطوف عليه مقدما على الخبر بخلاف حسبنا الله اذ لم يذكر
فيه اسم الله مبتدأ مقدما على الخبر لان التاويل المذكور انما يكون
بعيدا اذا لم يكن قرب المرجع داعيا الى تقديره مقدما كما ان
تقديمه فى المعطوف عليه قرينة على تقديره فى المعطوف مقدما وهو
حسبى ونعم الوكيل وعلى تقدير التاخير لا يكون من عطف الانشاء
على الاخبار على احد المذهبين وهو ان يكون المخصوص المقدر
مبتدأ وهذا القدر كاف لنفى قطعية دلالته قوله ويجوز عطفه
يعنى يجوز ان يكون الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل معطوفا
على حسبنا الذى هو خبر مقدم على المبتداء فيكون من عطف الجملة

الجملة التى لها محل من الاعراب لانه ح يكون خبرا عطف على المفرد
والسيد يجوز عطف الجملة على المفرد اذا كان لها محل من الاعراب
على ما صرح به فى حاشيته على شرح التلخيص لا فى عطف الانشاء
على الاخبار وهذا تم بعد تسليم كون الواو من الحكاية لا يدل على الجواز
المذكور قطعا لجواز ان يكون قالوا مقدارا فى المعطوف بقرينة
ذكره فى المعطوف عليه فيكون من عطف الجملة الفعلية الخبرية
نقل عنه ان تقدير المبتداء يبطل اصل الاستدلال واما العطف
على الخبر المقدم فانه يبطل السطر بق المذكور انتهى لانه على الاول
لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فضلا له محل من الاعراب
وعلى الثانى لا يكون الواو من الحكاية واعلم ان ما اورده المحشى
انما يرد لو كان معنى قوله قطعيا يقينيا اما لو كان معناه
دلالة تقطع مادة الاعتراض ولو التزاما فلا لانه لا يمكن
للمعترض ان يعترف بهذه التوجيهات اذ لو اعترف بها لم يكن
لاعتراضه موقف لجريانه فى حسبى ونعم الوكيل قوله للحكم معان
ثلثة اه يعنى قد يطلق الحكم على نفس النسبة الخبرية ايجابية كانت
او سلبية وهذا المعنى عرفى وقد يطلق على ادراك وقوع تلك
النسبة بمعنى ان النسبة واقعة او ليست بواقعة يعنى ادراكها
بطريق الاذعان والقبول وهذا مصطلح المنطقيين واعلم انه
قد تحقق ان الواقع بين زيد وقائم هو الوقوع بعينه او اللاوقوع ع
كذلك وليس هناك نسبة اخرى مورد الايجاب والسلب وانه
قد يتصور هذه النسبة فى نفسها من غير اعتبار حصولها او
لاحصولها فى نفس الامر بل باعتبار انها تتعلق بين الطرفين
تعلق الثبوت او الانتفاء يسمى حكمية ومورد الايجاب والسلب
ونسبة ثبوتية ايضا نسبة العام الى الخاص اعنى الثبوت
لانه المقصود اولا وقد يسمى سلبية ايضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت

وهو الايجاب او طلب الترك مع منع الفعل وهو التحريم او طلب
الفعل مع بدونه وهو الندب او طلب الترك بدونه وهو الكراهة
وهو معنى التخيير عدم طلب الفعل والترك هو الاباحة وهذا القيد
لاخراج خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء
والتخيير كالقصص المبنية لافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم
كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فان قيل اذا كان الخطاب في الازل
منه متعلقا بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير كما قال الاشعري يلزم
طلب الفعل والترك مع المعدوم وهو سفه قلت السفه انما هو طلب
الفعل عن المعدوم حال عدمه واما طلبه عنه على تقدير وجوده فلا كما
اذا قدر الرجل بناء فاوصاه لطلب العلم حين الوجود وسيجيء ما يتعلق
بهذا البحث قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما من الندب والتحريم
والكراهة وان كان المراد بالخطاب ما خوطب به مطابقة المثال ظ
وان كان المراد ما يقع به التخاطب فالحكم الايجاب مثلا للوجوب
الذي هو اثر الايجاب المترتب عليه بالقاء يقال اوجبته فوجب فالتمثيل
ح منه اما على المسامحة واما على ما ذكره بعض المحققين من ان الايجاب
والوجوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار فان الخطاب اذا نسب
الى الحاكم يكون ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يكون وجوبا
والترتيب بالقاء ايضا باعتبار هذين الاعتبارين على ما ذكره الشه
في التلويح قوله وهذا الاخير غير مراد به يعني ليس المراد بقوله الاحكام
الشرعية مصطلح الاصوليين لان المتبادر من الافعال عند الاطلاق
افعال الجوارح المقابلة للاعتقاد فلو كان المراد هاهنا مصطلح الا
الاصوليين لم يكن علم الكلام علما بالاحكام الشرعية لعدم تعلقه بما
يتعلق بالافعال بل الاعتقاد ولو تكلفنا وعممنا الفعل بناء على ان
الاعتقاد فعل القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام في العلم بالوجوب
واخواته من حيث يقصد به الاعتقاد اذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق

المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد
ان العلم المتعلق بالخطابات المتعلقة بافعال بالاقتضاء والتخيير من
حيث انه يتعلق بكيفية العمل يسمى ويختص باسم علم الشرائع والعلم
بتلك الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد يختص باسم علم التوحيد
والصفات فان في التسمية معنى التخصيص فلا شك في ان معنى
تعلق العلم بتلك الاحكام في القرينة الاولى كون تلك الاحكام
معلوما له كما هو الظاهر السابق الى الفهم لا كونها بعضا من معلوماته
والا لم يطابق قوله لما انها لا يستفاد الا من جهة الشرع
ولا يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الا اليها فانه يصير معناه
ح ان تلك الاحكام لما لم تكن مستفادة الا من جهة الشرع
ولم يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الى غيرها خص ذلك الاسم
بمعلومات تكون تلك الاحكام بعض منها ولا يخفى ركاكته واذا
كان التعلق في القرينة الاولى من قبيل تعلق العلم بالمعلوم فكذلك
في القرينة الثانية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون معنى التعلق في
الثانية كونها بعضا من معلوماته فيصير المعنى والعلم المتعلق
بمعلوماته تلك الخطابات او بعض منها يسمى علم التوحيد فلا يلزم
حصر مسائل الكلام في تلك الخطابات على ان بيان الوجوب ونحوه في
الكلام في غاية الندرة وهي في مثل قولهم النظر في معرفة الله واجب
ومعرفة الله واجبة فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية السخافة
قوله واستدراك قيد شرعية لان اخذ الخطاب المضاف الى الله
في تعريفه يشعر بكونه شرعيا اللهم الا ان يتكلف في دفع الاستدراك
فيحمل على تجريد الاول اي لفظ الاحكام اعني الاضافة الى الله
او يقال الخطابات الشرعية او يقال في الثاني اي لفظ الشرعية
تاكيد لانه تصريح بما علم ضمنا او يجعل التعريف تعريفا للحكم الشرعي
على ما نقل عنه عن اصحاب هذا التعريف لا للحكم المطلق قوله فالمراد يعني

وهو الايجاب او طلب الترك مع منع الفعل وهو التحريم او طلب
الفعل مع بدونه وهو الندب او طلب الترك بدونه وهو الكراهة
وهو معنى التخيير عدم طلب الفعل والترك هو الاباحة وهذا القيد
لاخراج خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء
والتخيير كالقصص المبنية لافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم
كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فان قيل اذا كان الخطاب في الازل
منه متعلقا بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير كما قال الاشعري يلزم
طلب الفعل والترك مع المعدوم وهو سفه قلت السفه انما هو طلب
الفعل عن المعدوم حال عدمه واما طلبه عنه على تقدير وجوده فلا كما
اذا قدر الرجل بناء فاوصاه لطلب العلم حين الوجود وسيجيء ما يتعلق
بهذا البحث قوله كالوجوب والاباحة ونحوها من الندب والتحريم
والكراهة وان كان المراد بالخطاب ما خوطب به فمطابقة المثال ظاهر
وان كان المراد ما يقع به التخاطب فالحكم الايجاب مثلا للوجوب
الذي هو اثر الايجاب المترتب عليه بالقضاء يقال اوجبته فوجب فالتمثيل
ح منه اما على المسامحة واما على ما ذكره بعض المحققين من ان الايجاب
والوجوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار فان الخطاب اذا انتسب
الى الحاكم يكون ايجابا واذا انتسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يكون وجوبا
والترتيب بالقضاء ايضا باعتبار هذين الاعتبارين على ما ذكره الشارح
في التلويح قوله وهذا الاخير غير مراد اه يعني ليس المراد بقوله الاحكام
الشرعية مصطلح الاصوليين لان الاعتبار في الافعال عند الاطلاق
افعال الجوارح المقابلة للاعتقاد فلو كان المراد هذا مصطلح الا
الاصوليين لم يكن علم الكلام علما بالاحكام الشرعية لعدم تعلقه بما
يتعلق بالافعال بل الاعتقاد ولو تكلفنا وعممنا الفعل بناء على ان
الاعتقاد فعل القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام في العلم بالوجوب
واخواته من حيث يقصد به الاعتقاد اذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق

المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد
ان العلم المتعلق بالخطابات المتعلقة بافعال بالاقتضاء والتخيير من
حيث انه يتعلق بكيفية العمل يسمى ويختص باسم علم الشرائع والعلم
بتلك الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد يختص باسم علم التوحيد
والصفات فان في التسمية معنى التخصيص فلا شك في ان معنى
تعلق العلم بتلك الاحكام في القرينة الاولى كون تلك الاحكام
معلوما له كما هو الظاهر السابق الى الفهم لا كونها بعضا من معلوماته
والا لم يطابق قوله لما انها لا يستفاد الا من جهة الشرع
ولا يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الا اليها فانه يصير معناه
ح ان تلك الاحكام لما لم تكن مستفادة الا من جهة الشرع
ولم يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الى غيرها خص ذلك الاسم
بمعلومات تكون تلك الاحكام بعض منها ولا يخفى ركاكته واذا
كان التعلق في القرينة الاولى من قبيل تعلق العلم بالمعلوم فكذلك
في القرينة الثانية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون معنى التعلق في
الثانية كونها بعضا من معلوماته فيصير المعنى والعلم المتعلق
بمعلوماته تلك الخطابات او بعض منها يسمى علم التوحيد فلا يلزم
حصر مسائل الكلام في تلك الخطابات على ان بيان الوجوب ونحوه في
الكلام في غاية الندرة وهي في مثل قولهم النظر في معرفة الله واجب
ومعرفة الله واجبة فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية السخافة
قوله واستدراك قيد شرعية لان اخذ الخطاب المضاف الى الله
في تعريفه يشعر بكونه شرعيا اللهم الا ان يتكلف في دفع الاستدراك
فيحمل على تجريد الاول اي لفظ الاحكام اعني الاضافة الى الله
او يقال الخطابات الشرعية او يقال في الثاني اي لفظ الشرعية
تاكيد لانه تصريح بما علم ضمنا او يجعل التعريف تعريفا للحكم الشرعي
على ما نقل عنه عن اصحاب هذا التعريف لا للحكم المطلق قوله فالمراد بعني

اذ كان ارادة المعنى الثالث تعسفا فالمراد اما المعنى الاول اعنى النسبة
التامة الخبرية وتوجيهه ظاهر اذ يصح حمل العلم فى قوله والعلم المتعلق
بالاول يسمى علم الشرايع والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات
على كل واحد من المعانى الثلثة للعلم اعنى التصديق بالمسائل ونفس
المسائل والملكة الحاصلة عنها بلا تكلف فعلى الاول وهو الاظهر
يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم وعلى الثانى يكون من قبيل تعلق الكل
بالجزء والنسبة جزء المسئلة وعلى الثالث من قبيل تعلق المسبب
بالسبب بخلاف المعنى الثانى فانه لا يتأتى فيه التوجيهات الثلثة بلا
تكلف كما ستطلع عليه نقل عنه ويؤيده قوله فيما سيجى قوله
وسموا ما يفيد معرفة الاحكام اه فان المراد بالحكم هناك هو الاول
قطعا ولا فائدة لافادة معنى التصديق قوله والثانى يعنى ان المراد
اما المعنى الثانى وهو ادراك تلك النسبة فح لابد ان يجعل العلمان
فى قوله والعلم المتعلق بالاول يسمى علم الشرايع والعلم المتعلق بالثانى
اه عبارة عن المسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بكيفية العمل
يسمى علم الشرايع والمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد
بالاعتقاد يسمى علم التوحيد فح يكون التعلق تعلق المعلوم بالعلم
او يجعل العلمان عبارة عن الملكة فانه يطلق العلم على الملكة كما يقال
فلان يعلم النحو فيصير المعنى الملكة الحاصلة من تلك الادراكات اه
وح يكون التعلق تعلق المسبب بالسبب اذ الملكة انما تحصل
بسبب تلك الادراكات وانما قلنا لابد من ان يجعل العلمان
عبارة عن المسائل او الملكة اذ فى حملهما على التصديقات بالمسائل
يحتاج معنى التعلق الى تكلف بان يقال مجموع التصديقات المتعلقة
بالتصديقات الشرعية العملية بمعنى مايلقى منها يسمى علم الشرايع
ومجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية يسمى
علم التوحيد او يقال العلمان عبارة عن التصديقات على مذهب الامام

الامام فيكون المعنى التصديقات المتعلقة بالاحكام العملية
تعلق الكل بالجزء يسمى علم الشرايع والتصديقات المتعلقة بالاحكام
الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات وهذا حاصل ما نقل عنه
وجه الجعل هو عدم التكلف فى معنى التعلق ح اذ لا يخفى ان
جعل جملة التصديقات متعلقة بما هى متألفة عنه اعنى التصديقات
المخصوصة اوجعل التصديقات على مذهب الامام متعلقا بالحكم
الذى هو جزء منه تكلف قوله وعلى التقديرين اى سواكان
المراد المعنى الاول والثانى معنى الشرعية مأخوذ من الشرع
بان لا يخالف القطعيات بالنسبة الى فهم الاخذ ما يتوقف
عليه بمعنى انه لا تدرك لولا خطاب الشارع والا لزم خروج
اكثر المسائل الكلامية عن القسم لان وجوده وعلمه وتوحيده
وغير ذلك لا يتوقف على الشرع لكن يجب اخذها بعضه منه
ليصلح للاعتماد اذ يكثر تعارض الوهم العقل فوقعه فى
المهلكة كالالهى للفلاسفة بخلاف ما اذا كان مؤيدا بالوحى
المفيد بحق اليقين فانه لا مدخل للوهم فيه قوله ان اريد به
مطابق التعلق اه اى ان اريد به كون الشئ منسوبا الى آخر
على اى وجه كان فان الامر فى صحة معنى التعلق فى كلا الموضعين
ظاهر فلا حاجة الى التاويل فى قوله بالاعتقاد واما قول
الفاضل المحشى من انه على تقدير ان يكون المراد بالحكم ادراك
النسبة يجب تاويل الاعتقاد بالمعتقدات وان اريد مطلق
التعلق اذ لا معنى لتعلق الادراك بالاعتقاد الذى هو
الادراك فليس بشئ اذ لا شك فى صحة قولنا الادراك
التى يقصد منه التصديق فقط لا العمل يسمى علم التوحيد و
الصفات فانه غاية العلوم الغير الالى التى حصول لها فى
انفسها كما حقق فى حاشية المطالع قوله وانما يعتبر ح

يعني اذا اريد مطلق التعلق فكما انها تتعلق بكيفية العمل
تتعلق بنفس العمل ايضا لكونها معروضا 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 الثابتة
اعني ما يتعلق بالاعتقاد فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار
كيفية وانما قال عامة الاحكام لان بعض الاحكام متعلق
بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله واجبة اي الاعتقاد بوجوده
وصفاته واجب فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد وهذا حاصل
ما نقل عنه بقوله يعني ان اريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر
بالنسبة الى نفس العمل والى كيفيته لكن الاولى اولى اذ فيه
اشارة الى نكتة وقد وقع في شرح المقاصد بدون لفظ الله
الكيفية وعبارة هذا الكتاب اولى من عبارته انتهى ومما
ينبغي ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه العوارض
الذاتية للعمل لا التصحيح او الاثبات على الوجه المشروع و
الا لم يصح قوله وتعلق الاحكام الثابتة اه لانها ايضا
متعلقة بتصحيح الاعتقاد او الاثبات به على الوجه المشروع
وليس معنى قوله تعلقها بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقها به
من حيث انها مقيدة بهذه الحيثية ومعتبر معها كما في قولهم
الانسان موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى يرد
انه يلزم ان لا يكون الكيفية عبارة عن احوال المبنية في الفقه
بل قيد للموضوع وتتمة له بل معناه ان تعلقها به من حيث انه
ثبت لها الكيفية وانه عوارضها لا من حيث ذاته ولا من
جهة اخرى فتدبر قوله وان اريد به اه اي وان اريد با
التعلق التعلق المخصوص وهو تعلق الاسناد بطرفيه على تقدير

على تقدير ان يكون الحكم بنفس النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل
ان الكيفية والعمل طرفاه او تعلق التصديق بالقضية على
تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة فمعنى تعلقه بكيفية
العمل انه ادراك الكيفية المشبهة للعمل ففي قوله منها ما يتعلق
بكيفية العمل لا حاجة الى التاويل ولكن يجب التاويل في قوله
منها ما يتعلق بالاعتقاد واذ الاعتقاد ليس طرفا للنسبة
ولا قضية وهو ان المراد بالاعتقاد المعتقدات اي 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 بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه لان المعتقد
هو نفس النسبة او مجموع الطرفين والنسبة لا كل من الطرفين
ولا احدهما بدون النسبة كما لا يخفى قوله اشارة اه يعني
اذا كان المراد تعلق الاسناد بالطرفين او تعلق التصديق
بالقضية فلا بد من ذكرهما لكن في اعتبار تعلقه بالكيفية المضافة
الى العمل اشارة الى نكتة وهي ان موضوع الفقه العمل لان المتبادر
من تعلق الاسناد والتصديق بكيفية العمل كونها مسندا او مشبتا
والعمل مسندا اليه ومشبتا له بناء على انهم اذا عبروا عن الحكم الخبري
بالنسبة التقييدية اضافوا المحكوم عليه كما قالوا معنى قولنا زيد
ابوه قائم زيد قائم الاب كذا نقل عنه قوله على ان اه علاوة
من قوله فلان الصفة المطلقة يعني على انا سلمنا ان الصفة
تشمل الوجودية الذاتية وغيرها فالامامة من المسائل الفقهية
المتعلقة بكيفية العمل لان مرجعه الى ان نصب الامام واجب
على المسلمين فيكون راجعا الى عمل المكلف ولا معنى لارجاعه الى
صفة من صفاته تعالى وان امكن ذلك بناء على ان افعال الله

حقيقة والحال انها من المقاصد في علم الكلام صرح الشارح في آخر هذا الكتاب
ان مقاصد علم الكلام مباحث الذات والصفات والافعال و
النبوة والامامة فيصح ان مباحث التوحيد والصفات اشهر المباحث
لان بحث الامامة ليس مشهورا مثلها فاندفع ما قاله المحشي
المدقق وبه ان يكون الامامة من الفقهيات لا دخل له في اثبات
كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى
لجعله علاوة ههنا لانه ليس علاوة بالنظر الى قوله وان رجع الكل
الى صفة ما حتى يكون علاوة لاثبات كون الصفة المطلقة
الذاتية الوجودية فان قيل اذا كان مباحث الامامة متعلقة ما
بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصده وعلى تقدير جعلها من المقاصد
لم لم يجعل موضوعه اعم من الذات وغيره قلت جعلها من مقاصده
لدفع خرافات اهل الاهواء والباطلين في نقض عقايد المسلمين
والقدح في الخلفاء الراشدين واما عدم تعميم موضوعه فلعدم كونها
من مسائله في الحقيقة لعدم تعلقها بالاعتقاد وقال في شرح
المقاصد انه لا نزاع ان مباحث الامامة بعلم الفروع الليق
لرجوعها الى القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات
المخصوصة من فروض الكفايات اذ هي امور ممكنة يتعلق بها مصالح
دينية او دنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع
تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد ولا
خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية ولكن لما شاعت بين الناس
في بحث الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة ربما
من الروافض والخوارج ومال كل منها الى تعصبات تكاد تفضي
الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقايد المسلمين والقدح
في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم و
افضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون هذا الباب

الباب بالواب الكلام وربما ارجوه في تعريفه حيث قالوا هو
العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد
وما يتصل بذلك على قانون الاسلام انتهى كلامه فعدم درج
مباحثها بالنظر الى الحقيقة والدرج بالنظر الى الظاهر لكونها
من المقاصد فاندفع ما قال المحشي المدقق ان بين كون الامامة من
مقاصد الكلام وبين كونها من الفقهيات لا غير عندنا كما يدل
عليه الحصر المستفاد من انما وقوله الا عند بعض الشيعة مناف
اذ هي في الاصل من المسائل الفقهية لا غير عندنا لكنه جعلت من
مقاصد علم الكلام لما ذكرنا قوله الا عند بعض الشيعة فانه
مرجعها عندهم الى ان نصب الامام المتصف بالصفات المخصوصة
واجب على الله تعالى فيكون عندهم من المسائل المتعلقة بالاعتقاد قوله
لا في عهد الصحابة والتابعين هذا انما يصح اذا لم يكن ابو حنيفة من
التابعين كما يشعر به عبارة الفتاوى السراجية والا فقد صنف الفقه
الاكبر في الكلام قوله لما [illegible] لانهم الواضعون وكانت عادتهم
في ذلك ارشاد المسترشدين فلو [illegible] بدون الاحكام الشرعية
شرفا وعاقبة جيدة لفعلوه كذا نقل عنه ويحصل الدفع انهم قد وضعوها
ولكن لم يدونوها لان الارشاد يحصل في ذلك الزمان بدون التدوين
لقلة الوقايع والاختلافات قوله مع ما عطف عليه وهو قوله وقرب
العهد ولقلة الوقايع اه قوله للاهتمام اي للاهتمام لغير الاختصاص
مثل العناية بالدليل الذي هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء مدللا
فانه لا يتطرق اليه الشبهة بل ورد الامر بخلاف ما اذا ذكر الحكم اولا
فانه يتطرق اليه الشبهة بل ورد الامر ومثل كون الغرض متعلقا بالسبب
لا بالحكم وامثال ذلك كذا نقل عنه مثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل
قوله لا ما يتوهم اه اشارة الى ان الاختصاص اضافي بالنظر الى ما
يتوهم لا حقيقي بمعنى انه ليس لعدم التدوين وجه سوى ما ذكر اصلا قوله

مع انه من التابعين فيه ان مالك شيخ من تبعهم على ما مال في التقريب
في تمثيل رواية الاكابر عن الاصاغر او تابعي عن تابعه كزهري والانصاري
عن مالك قوله الفقه نفس معرفة الاحكام حيث عرفوه بانه العلم بالاحكام
الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية وقال ابو حنيفة الفقه معرفة
النفس مالها وما عليها قوله المعرف ههنا المسائل يعني ان العلم
قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل فالمعرف
بالتعريف المشهور هو علم الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف
ههنا اي في عبارة الشه هو علم الفقه بمعنى نفس المسائل فالمعنى
وسموا المسائل المدللة التي تفيد العلم بالاحكام العملية عن ادلتها
بالفقه وانما قيد المسائل بالمدللة لانها المفيد للعلم بالاحكام
عن الادلة التفصيلية لا المسائل نفسها ومعنى افادتها للعلم
المذكور ان من طالع تلك المسائل ووقف على دلائلها حصل له
معرفة احكام تلك المسائل عن دلائلها وهذا القدر كاف لصحة
الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي يعني ان من طالع
خبر الرسول مع دليل صدقه وهو ان هذا خبر ما ثبت صدقه بالمعجزات
وكل خبر كذلك فهو صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر
علما استدلاليا نقل عنه فخر يراد بالاحكام المعنى الاول من المعاني
الثلثة يعني ان النسبة الخبرية اما عدم ارادة ادراك النسبة
او هو عبارة عن التصديق وقد عرفت انفا انه بهذا المعنى نفس
المعرفة فظ واما عدم ارادة خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء والتخيير فلا استدراك قيد العملية لكنه على تقدير حمل المعنى
الاول لابد من قيد الشرعية ليخرج معرفة الاحكام العملية الغير
الشرعية عن ادلتها كمسائل الحكمة العملية اللهم الا ان يراد بالادلة
السمعية قوله وذلك ان تقول اه اي وذلك ان تقول في الجواب
عن السوال المذكور انا المراد بما في قوله ما يفيد معرفة الاحكام الكلية

م

الكلية مثل الصلوة واجبة والصوم واجب لانها الفقه والمراد
بالاحكام الاحكام الجزئية المخصوصة بشخص شخص مثل الصلوة
واجبة على زيد بقرينة اضافة المعرفة اليها فان المعرفة تستعمل
في الجزئيات فالمعنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيدة للعلم
بالاحكام الجزئية بالفقه ولا اخفاء في صحة ومطابقة ما 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 اه كما لا يخفى اقول وسيأتي لك ما يدفعه في
بيان ذلك القول فلا نذكره بقي فيه بحث وهو ان المأخوذ
من الادلة التفصيلية هي الاحكام الكلية لا الجزئية قال المحشي المدقق
ويمكن دفعه باعتبار ان الاحكام الكلية اذا كانت مأخوذة منها
تكون جزئيات تلك الاحكام ايضا مأخوذة منها بالواسطة وايضا
بانه يمكن ان يكون قوله من ادلتها حالا عن ضمير يفيد فالمعنى سموا
العلم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية حال كون
تلك الاحكام الكلية مأخوذة عن ادلتها التفصيلية فقها فلا
اشكال بقي شيء وهو ان هذا التوجيه يخرج التعريف عن النفسا لكن
اي فائدة في اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية
في التعريف فتدبر قوله وقد يقال التغاير الاعتباري كاف اه
بان يقال العلم بالمعنى المذكور له تعلقان تعلق بالعلم وتعلق بالمعلوم
فهو باعتبار تعلقه بالعالم وقيامه به مفيد لنفسه من حيث تعلقه بالمعلوم
بالمعلوم وصيرورته له للملاحظة وماله افادة الاعتبار الاول
للاعتبار الثاني فان قيام العلم بسبب المعلومية كما يقال علم زيد
يفيده صفة كمال فانه من حيث قيامه به مفيد لنفسه من حيث
انه امر يخرج به عن محله من القوة الى الفعل ويليق به ومحصله
افادة قيامه به خروجه عن القوة الى الفعل مع اللياقة قال المحشي

ق

فذات التصديقات من غير اعتبار حصولها في النفوس الانسانية
مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة انتهى كلامه وفيه
ان الحصول في الذهن معتبر في حقيقة العلم فالتصديقات
مع قطع النظر عن حصولها في النفوس الانسانية لا يكون
علوما وايضا لا معنى لافادتها مع قطع النظر عن حصولها فيها
ثم لا يخفى ان اعتبار التغاير الاعتباري تكلف لا يليق بمقام
التعريف نقل عنه والاحسن ان يقال ان المفيد هو العلم بجميع
تلك الاحكام والمفاد هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق
بينهما ذاتي لتغاير الكل والجزء بالذات ومعنى الافادة استلزام
الكل معلومية الجزء انتهى كلامه وفيه ما مر في التوجيه الثاني قوله
واما جعل المعرف اه اي جعل المعرف بقوله ما يفيد معرفة الاحكام
اه ملكة استنباط المسائل عن ادلتها واستحضارها بالاجتهاد
كسب جديد فان العلم كما يطلق على المسائل والتصديقات بها كذلك
يطلق على الملكة فما ياباه قوله تدوين العلمين وترتيب الابواب
والفصول لان التدوين والترتيب لا يضاف الى الملكة عرفا
بخلاف العلم فان تدوين معلومه بعد تدوينه عرفا عقل عنه
واما الجواب الثاني والاول فيلائمه السياق لان تدوين المعلوم
بعد تدوين العلم عرفا يقال كتبت علم فلان وسمعته واما تدوين
الملكة فما ياباه الذوق السليم ولذا قال في شرح التلخيص في بيان
قوله وينحصر في ثمانية ابواب ظاهر هذا الكلام يقتضي ان يكون
العلم عبارة عن نفس الاصول والقواعد فاندفع ما قال الفاضل الحلي
انه يجوز ان يعد تدوين المعلومات التي تحصل بممارسة علوم الملكة
تدوينا للملكة كما يعد تدوين المعلومات تدوين العلوم انتهى كلامه ويرد
على قوله يقال كتبت علم فلان وسمعته انه يجوز ان يكون المراد من العلم
ههنا المعلوم قوله لكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد فان

فان المقلد اي غير المجتهد اذا طالع المسائل مع الدلائل يحصل له باحكام
تلك المسائل عن ادلتها فيكون فقيها مع ان الاجماع على ان الفقيه
هو المجتهد قال في شرح المختصر العضدي اورد على حد الفقه ان كان
المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام
عن الادلة التفصيلية بالاستدلال لانا نريد به العام بل من لم
يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما بمكن ذلك اي العلم ببعض
الاحكام عن الادلة التفصيلية مع انه ليس بفقيه اجماعا قال
السيد في حاشية فان الفقيه عندهم هو المجتهد فلا يكون عالما فقيها
انتهى كلامهما فاندفع ما قال الفاضل المحشي بقوله وفيه نظر
لان الفقه على اول الاجوبة هو المسائل المدلولة المفيدة لمعرفة
الاحكام عن ادلتها التفصيلية واما المقلد فهو الذي حصل له
المعرفة المفادة بلا دليل فلا يلزم فقاهة المقلد على ان من طالع
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 تقدير الثالث
يلزم ان يكون فقيها مع انه ليس بفقيه اجماعا لان الفقيه مختص
بالمجتهد عند جميع المتشرعة قلت يندفع عنها بجعل المعرفة بمعنى
اليقين وجعل الادلة بمعنى الامارات اعني الادلة الظنية فالمعنى
الفقه العلم بالاحكام الكلية المفيدة لليقين بالاحكام الجزئية او
بنفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية ولا شك ان تحصيل اليقين
بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد ولا يوجد في غيره و
ذلك لان المجتهد اذا نظر في دليل ظني وحصل له ظن بحكم يجب عليه

العمل بذلك الحكم قطعا وكلما وجب العمل به عليه قطعا يكون معلوما
عنده قطعا فاذا حصل للمجتهد ظن بحكم يكون معلوما عنده قطعا
اما الاولى فلانعقاد الاجماع على ان الحكم المظنون الذى ادى اليه
رأى المجتهد يجب العمل عليه قطعا وكثرت الاخبار فى ذلك حتى صارت
متواترا معنى واما الثانية فلان وجوب العمل بطريق القطع فرع
العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب العمل والحاصل ان
الحكم الظنى من حيث استفادته من الدليل الظنى ظنى لكن وجوب
العمل والاتباع عليه قطعا اوصله الى العلم بثبوته قطعا فاندفع ما
قيل الدليل الموجب اذا كان ظنيا كيف يكون العلم الحاصل يقينيا
لانه من حيث استفادته من الدليل ظنى وكونه يقينيا مستفاد
من خارج فثبت ان تحصيل اليقين من الادلة الظنية خاص
بالمجتهد لانعقاد الاجماع بوجوب العمل فى حقه بخلاف المقلد
فانه ظنه لا يقتضى الى علم لعدم انعقاد الاجماع بوجوب العمل فى
حقه بل انعقد على خلافه فلا يلزم كون المقلد فقيها بهذا
المعنى وهذا التوجيه اعنى حمل المعرفة على اليقين والادلة على
الامارات لا ينافى فى الجواب الاول اذ يصير المعنى وسموا
المسائل المدللة المفيدة لليقين بالاحكام من الادلة الظنية
بالفقه ولا خفاء فى عدم صحته لان مطالعة المسائل مع الدلائل
لا يفيد اليقين بالاحكام بالامارات وان كان المطالع مجتهدا الا
ترى انه لو ادى رأيه فى الزمان الثانى الى خلاف ما
ادى اليه رأيه اولا ثم طالع المسئلة التى ادى اليه رأيه اولا
مع دليله لا يفيد له وجوب العمل فلا يفيد له اليقين بحكمه
بخلاف تصديق المجتهد بحكم فانه يفيد اليقين عن امارته مادام ذلك
التصديق باقيا فاما اذا ادى رأيه الى خلافه فلا يبقى ذلك
التصديق هذا تحقيق نقل عنه من قوله واما على باقى الاجوبة

الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات
وتحصيل اليقين من الامارات انما هو شان المجتهد وهذا التوجيه
لا ينافى فى الجواب الاول كما لا يخفى انتهى وبما ذكرنا من وجه عدم
منافاة هذا الجواب فى الجواب الاول اندفع ما قيل هذا الكلام مبنى على
عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة من الامارات والادلة
سؤال ولا جواب كما لا يخفى لان مطالعة المسائل ليست مفيدة
لليقين بالاحكام سواء كانت يقينية او غير يقينية بل المفيد
له هو تصديق المجتهد بالحكم عن الدليل فانه ما دام باقيا
فاليقين باق واذا زال زال اليقين كما ذكرنا فتدبر فانه دقيق
ولهذه المباحث زيادة تفصيل ان اردت استيفاءها فعليك
بالحاشية للسيد على شرح المختصر العضدى ومن مباحث الاجتهاد
وتعريف الفقه قوله غاية ما يقال اه جواب عن الايراد الرابع
لقوله ولكن يرد اه حاصله انا لا نسلم ان المقلد ليس بفقيه بهذا المعنى
بل ذلك معنى اخر للفقيه غير ممكن حصوله للمقلد ما دام مقلدا قوله
والتوفيق بين هذين الاجماعين اه يعنى ان بين الاجماعين
تنافيا لان 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 هى المسائل المدونة
والاجماع على عدم فقاهة غير المجتهد ينافيه فوجب التوفيق
بينهما ولا يحصل ذلك التوفيق الا بان يجعل للفقه معنيين
احدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل المدونة فاعتبار
حصوله يكون فقيها والثانى ما لا يمكن وهو العلم بمعنى اليقين
بالاحكام عن الامارات فباعتبار عدم حصوله للمقلد لا يكون
فقيها قوله بملاحظة الحيثية اه فان قيد الحيثية مأخوذ
فى تعريف الامور التى تختلف بالاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف

عن اللفظ لوخوصه على ما صرح به الشارح في التلويح في بحث الحقيقة والمجاز

قوله فانه بالحدس يعني علم جبرائيل والرسول بالمسائل الفقهية قلت لانه غير داخل لان المراد بالعلم العلم الحادث قوله للرسول علم اجتهادي هذا الاعتراض انما يرد على مذهب من يجوز الاجتهاد للرسول في بعض الاحكام لكن فيه اختلاف والقائلون بالجواز اذا اختلفوا فمنهم من قال بالوجوب عليه عند الحاجة ومنهم من نفاه واختلفوا ايضا فجوزوا البعض حمله على الخطأ والسهو ومنعه اخرون قائلين بانهم معصومون عن الخطأ والسهو في الاجتهاد وهذا في امور الدين واما في امور الدنيا فيجوز الخطأ السهو قوله تعريف الاحكام يعني ان المراد بالاحكام جميعها فالمعنى سموا العلم بجميع الاحكام عن ادلتها بطريق الاستدلال بالفقه فلا اشكال بعلم الرسول لان علمه بطريق الاستدلال في بعض الاحكام والمراد بجميع الاحكام الاحكام الحاصلة يعني ان يكون علم جميع الاحكام الحاصلة له حاصلا عن الاستدلال فلا يرد ان العلم بالجميع محال لان المسائل تتزايد يوما فيوما وانه يخرج عن التعريف فقه مثل مالك للثبوت لانه ادرى في حقه حين سئل عن اربعين مسئلة واجاب عن اربعة قوله فقيه مثل ما مر اه اى ففي هذا القول مثل ما مر في قوله يفيد معرفة الاحكام العملية من السؤال والجواب وتحرير السؤال والجواب موقوف على حمل العبارة فاقول قوله اجمالا اما تمييز عن نسبة المعرفة الى الاحوال او حال عنها اى معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال اى على وجه كلي غير متعلق بدليل دليل او حال عن الادلة اى معرفة احوال الادلة حال كونها مجملة غير منوطة بحكم حكم وعلى الاول المراد الادلة التفصيلية التي سيطلق بالاحكام اذ لو اريد الادلة الاجمالية لم يكن لتقييد المعرفة بقوله اجمالا فائدة اذ ليس لنا معرفة باحوال الادلة الاجمالية على وجه جزئي وقوله في افادتها متعلق بالاحوال حاله عنه ولو قال من حيث افادتها كان اظهر فالمعنى سموا معرفة احوال

للسبية عن الدلالة المرتبة به وحركة فكرية فان قيل لم يخرج بهذا القيد علم الله تعالى بالمسائل ع

احوال الادلة بطريق الاجمال والادلة الاجمالية من حيث افادتها بالاحكام باصول الفقه فقوله اجمالا لاخراج معرفة احوال الادلة تفصيلا مثل العلم باحوال صلوا وزكوا وقوله في افادتها للاحكام لاخراج العلم باحوال الادلة اجمالا لكن لا من حيث افادتها الاحكام مثل العلم لكونها قديما او حادثا بسيطا او مركبا وكونها جملة اسمية وفعلية الى غير ذلك والمراد بمعرفة تلك الاحوال العلم بشوونها للادلة اما بجنسها كقولك الكتاب يثبت الحكم واما بنوعها كقولنا الامر للوجوب او بعرضها كقولنا العام يفيد القطع او بنوع عرضها كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن فالعلم بهذه الاحكام الكلية يسمى اصول الفقه وانما اختار هذا التعريف اشارة الى ان موضوع اصول الفقه الادلة من حيث افادتها الاحكام وان تلك الاحوال اعراض ذاتية مثبتة لها في ذلك في الحكم اذا تقرر هذا فاعلم انه اذا كان قوله معرفة احوال الادلة معطوفا على قوله معرفة الاحكام يرد عليه ان اصول الفقه نفس معرفة تلك الاحوال لا ما يفيدها ويمكن الجواب بان المعرف بالتعريف المذكور والمشهور هو العلم بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف ههنا نفس المسائل فالمعنى سموا المسائل التي يفيد معرفة احوال الادلة اجمالا باصول الفقه ولا شك في صحته فان من طالع مثل الامر للوجوب والنهي للتحريم والعام يفيد القطع الى غير ذلك يحصل له العلم باحوال الادلة الاجمالية هذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالادلة او يقال المراد بما يفيد العلم العلم بالاحوال الكلية للادلة الاجمالية مثل للعلم بان صلوا للوجوب ولا شك ان العلم بان الامر للوجوب يفيد العلم بان صلوا وزكوا وغير ذلك للوجوب لاشتماله عليها فالمعنى سموا العلم بالاحوال الكلية للادلة الاجمالية المفيدة لمعرفة الاحوال الجزئية للادلة التفصيلية مثل الحكم بطريق الاجمال في ضمن القضايا الكلية

باصول الفقه وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالمعرفة
ويمكن الجواب بان التغاير الاعتباري كاف وهو ظ ويمكن ان
يراد بها الملكة المفيدة لمعرفة احوال الادلة الاجمالية لكن التدوين
والترتيب يابى عنه قوله وعليه نفس قوله معرفة العقايد يعني يرد
الاعتراض السابق من ان الكلام هو نفس العقايد ولذا عرفوه
بانه العلم بالعقايد الدينية عن ادلتها التفصيلية اليقينية
لا ما يفيدها والجواب بان المعرف ههنا المسائل الادلة التي
تفيد معرفة العقايد الدينية عن ادلتها يسمى بالكلام ولا شك
في صحته فان من طالع المسائل الكلامية ووقف على ادلتها حصل
له معرفة العقايد الاسلامية عن ادلتها او يقال التغاير
الاعتباري كاف في صحة الافادة وقال الفاضل المحشي
واما الجواب الثاني فلا يجري ههنا لان العقايد الاسلامية
اكثرها شخصية بان موضوعها ذات الله مثل الله عالم والله
واحد وموجود وقديم ومحمد نبي صادق وغير ذلك ولا يتصور
فيها ان يقال العلم بالعقايد الكلية يفيد العلم بالعقايد الجزئية
اقول قد يقال ما ذكر من فروع العقايد والقواعد ان مبداء الكل
عالم وواحد وقديم ويؤيده قول المص والمحدث للعالم هو الله
الواحد القديم الحي العليم ح فالعلم بهذه القواعد الكلية يفيد
العلم بالعقايد الجزئية مثل ان ذاته تعالى اى الجزئ الحقيقي عالم
وواحد وقادر بناء على انه مبداء له واما قوله بمدعم نبي يجب
تاويله بان الله تعالى ارسله بالحق وصدقه بالمعجزات كما تقرر من ان
موضوع المسئلة يجب رجوعه الى موضوع العلم والحق ان ما يقال
تكلف لانه لا يجري في المسائل السمعية كقولنا سمعا واحدا
ومتكلما فانه ماورد السمع الا في ذاته تعالى والقول بعدم كونها
من المسائل مكابرة ولذا حكم المحقق الدواني في تعليقاته على الحواشي

الفقه ان مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية واما ما
قيل من ان موضوعها وان كان جزئيا حقيقيا لكنه لا يتصور الا بوجه
كلي فيكون قضايا كلية موضوعها منحصر في فرد فهو على تقدير تسليمه
لا يفيد فيما نحن فيه لانه لا يتحقق عقايد جزئية يستفاد منها قوله
عد في المواقف ح ووجهه السيد بانه كما ان للفلاسفة على نافعا في
علومهم سموه المنطق كذلك لنا علم نافع في علومنا سميناه كلاما
ولا يخفى انه ان اعتبر الاشتراك في جهة النفع وهو كما ان المنطق
مورث التفوق في علومهم كذلك الكلام مورث لنا في قوة الكلام
في علومنا فمآل الوجهين واحد وان لم يعتبر الاشتراك في تلك الجهة
فهو لا يصير وجها موجبا للتسمية باسم يكون باداء المنطق اعني الكلا
كما يجيء فلذا جمعهما الله وجعلهما وجها واحدا ولقد حسن غاية الحسن قوله
باعتبار ح لانه لو لم يعتبر ايراث القوة للكلام لا يكون لكونه بازاء المنطق
وجه موجه اذ الاشتراك في انهما نافعان وان كان نفع الكلام بطريق الدراية
ونفع المنطق بطريق الخدمة او في استمداد العلوم فان الكلام يستمد به
باعتبار المبادي والمنطق باعتبار ما يعرض لها ليس مختصا بالكلام بل ذلك
اقوى من النحو والصرف فان نفعهما بطريق الخدمة والاستمداد
منهما ايضا باعتبار ما يعرض المبادي فلهما اولى بهذه التسمية
قوله لضاع اما قيد الاول اه يعني لو لم يقيد الاطلاق بقوله
اولا لضاع اما القيد الاول في قوله اول ما يجب اه او ضاع ذكر
التخصيص في الثاني اعني قوله ثم خصه اه لانه ان كان سبب اطلاق
لفظ الكلام عليه كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر
قيد الاول ضايعا لا حاجة اليه وتظهوره تركه المحشي وان كان
هو كونه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر وجه التخصيص
ضايعا اذ لا شركة لغير الكلام في كونه اول ما يجب حتى يتركه وجه

التخصيص فقوله اذ لا شركة دليل لقوله او ذكر وجه التخصيص
لا مجموع قوله اما قيد الاول او ذكر وجه التخصيص فلا يرد ما
قاله المحشي المدقق فيه ان المدعى لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص
بخلاف ما اذا قيد الاطلاق بقوله اولا فلانه يكون ذكر كل
من الامرين في موقعه فيصير المعنى اطلق اسم الكلام عليه اولا
لانه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام ولم يطلق على غيره
ثانيا مع تحقق وجه الاطلاق وهو كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم
بالكلام تمييزا له عما عداه فقول الشه ثم خص به ع كانه جواب
سوال يقال ما ذكرت انما يدل على تخصيص الاسم اولا وابتداء
دون التخصيص مطلقا بان لا يسمى به غيره اصلا فاوجه التخصيص
به بحيث لم يطلق على غيره اصلا فاجاب بما سمعت ثم اعلم
انه نقل عنه هذا تعليل لمعنى الفعل الذي في حرف التقرير انتهى
هذه الحاشية منوطة على قوله اذ لم يقيده به يعني انه تعليل للفعل
المستفاد من حرف التقرير اى قرر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ
لو لم يقيده به ع والمحشي المدقق جعلها منوطة على قوله اذ لا
شركة ع فقال اى قرر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لا شركة ثم
اعترض عليه ولا يخفى انه بناء للفاسد على الفاسد قوله واما احتمال
تسمية الغير اه جواب سوال كانه قيل ان اطلاق اسم الكلام عليه
باعتبار كونه اول ما يجب ولا يلزم استدراك ذكر وجه التخصيص
لانه يجوز ان يكون لدفع احتمال ان يسمى غير الكلام بهذا الاسم
لغير هذا الوجه فاجاب بان هذا الاحتمال قائم في باقي الوجوه
المذكورة ايضا فوجب التعرض فيها مثل ان يقال ولانه يورث
قدرة على الكلام ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييرا مع انه لم
يتعرض في غير هذا الوجه فعلم ان ذكر وجه التخصيص لدفع احتمال
تسمية الغير بهذا الوجه وهو انما يصح لو قدر اولا قوله والتسمية

والتسمية بالكلام اه جواب سوال كانه قيل لم وسط وجه
التسمية بين كلام المتقدمين وكلام المتاخرين ولم يذكر بعدهما
مع انه الظاهر اجاب بقوله وتسمية ع كذا نقل عنه وحاصله ان
وضع اسم الكلام لتلك المسائل انما كانت من المتقدمين
فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم اولى بخلاف المتاخرين فانهم
تبعوا لهم في ذلك التسمية قوله اى الواسطة بين الايمان والكفر
ع هذا القول منهم بناء على جعلهم الاعمال اى الاتيان بالواجبات
وترك المنهيات جزء من حقيقة الايمان والكفر اعني التكذيب
فمرتكب الكبيرة ليس بمؤمن لعدم جزئه اعني ترك المنهيات
وليس بكافر لكونه مصدقا ومقرا بما جاء به النبي عم فيكون
واسطة بين الكفر والايمان عندهم وهي الفسق قوله لا بين الجنة
والنار ردا لما وقع في كلام البعض نقلا لمذاهبهم 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 ليكون مقرا للفاسق كما هو الظاهر من
العبارة لان الفاسق عندهم مخلد ان مات بلا توبة كما هو المشهور
من مذهبهم فهو 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 بجواز
ان يكون اهلها غير الفاسق او الفاسق لكن يدخل فيها الفاسق
اولا حتى يحكم الله بما شاء لان مق المحشي ليس الا الاستدلال
على انه لا يمكن لهم القول بالواسطة بلا دفع ما يتوهم ذلك
البعض تامل قوله وقال بعض السلف ع الواو للحال اى والحال
ان بعض السلف ايضا يقول بثبوت الواسطة بين الجنة و

بل دفع ص

والنار لاثباتهم الاعراف فلا وجه للتخصيص والفصل بين عطاء بهذا الاثبات وجعله سببا للاعتزال قوله لكن مآلهم الى الجنة قال القاضي في تفسير قوله تعالى وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم اى رجال من الموحدين تصورا في العمل فيحبسون بين الجنة والنار حتى يقضي الله بينهم بما شاء قوله زمان فترة من الرسل اى زمان تفقد النبي عم وعدم وصول دعوته اليهم فهم معذورون لعدم اطلاعهم على المأمور به والمنهي عنه وقال المعتزلة انهم معذبون بترك الواجبات لان العقل كاف في معرفة حسن الاشياء وقبحها ويرد عليهم قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا قوله الكافر ينصرف الى الكافر المجاهر حاصله ان الحسن انما يثبت الواسطة بين الايمان ونوع الكفر وهو الكفر بطريق الجهر والمعتزلة يثبتون الواسطة بين الايمان ومطلق الكفر فيكون اعتزالا عن مذهبه لانه لا يثبت المنزلة بين المنزلتين لان الفاسق عنده منافق داخل في الكفر لان النفاق نوع من الكفر فان قيل لم لا يحمل قول المعتزلة على ما قال الحسن بان يكون المراد بقولهم مرتكب الكبيرة ليس بكافر انه ليس بكافر مجاهر قلت هو منافي لدليلهم الاتي لاثباتهما حيث قالوا اهل الملة في اسماء اهل الكبائر على اقوال فالخوارج يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصري واتباعه منافقين فاخذنا المتفق عليه وهو الفسق وتركنا المختلف فيه لان المقصود اثبات امر مغاير للايمان والكفر والنفاق ونقل عن بعض المتاخرين من المعتزلة انا لا ننفي لانفي الايمان بمعنى التصديق واجراء الاحكام على الفاسق بل ننفي اسم المؤمن عنه اى نفي غاية المدح وهو الذي يسمونه بالايمان الكامل وينفونه عن الفساق ح لا يكون واسطة بين الايمان المطلق والكفر بل بين نوع الايمان والكفر فكان هذا رجوع منه عن مذهبه واعراض عنه

عنه قيل 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 عد العمل جزء منه فلا منزلة بين المنزلتين اقول هذا التوجيه يخالف لما نقل عنه من الاستدلال عليه فانه قال ان قيام الشخص على المعصية المقضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي عم فان من اعتقد من العقلاء ان في هذا الجحر حية لا يدخل يده فيها فان من ادخل فيها علم انه كان لا يعتقد فان هذا الدليل يدل على انه يقول انه منافق في التصديق ولذا رجع الحسن عن هذا المذهب على ما نقل في البداية قوله ينافي كونهما داري ثواب وعقاب يعني اضافة الدار الى كل من الثواب والعقاب بمعنى اللام واصل اللام الاختصاص فيفيد انهما موضوعان للثواب والعقاب ولا ينافي تحقق عدم الثواب والعقاب فيهما قوله لو سلم يعني لو سلم ان معنى كونهما داري ثواب وعقاب ان كل من يدخلهما يثاب ويعاقب فهو بالنسبة الى مستحقيهما وهم عند المعتزلة المكلفون بناء على مذهبهم من ان ترتب الثواب والعقاب على الاعمال على سبيل الوجوب اما عندنا فهو ترتب ادعائي فيجوز ان يثاب بلا طاعة وان يعاقب بلا معصية على ما سيجيء تفصيله قوله فالمراد بقوله ادخل ح لان الدخول بدون الثواب متحقق عندهم في الصغار قوله كما يدل عليه السياق من وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي قوله ونسب الدخول الى نفسه اى الى نفس الصغير اشارة الى انه يدخل الجنة بلا اختيار بحيث يجب على الله ادخاله قوله وقس عليه فدخلت ح اى دخول للمعاتبا بها مستحقا لها لان الكلام فيها ولتفرعه على الكفر والعصيان ولذا نسب الى نفس ذلك الصغير اه دخلت دخولا باختياره قوله وهب معتزلية بصرة المقصود من هذا الكلام ودفع ما قيل ان الاشعري قد اطال على نفسه في قوله فمهيت الجبائي اذ يكفيه ان يقول ان المناسب بحق الكافر

المعذب ان لا يخلق او يسلب عنه العقل ولا حاجة الى ذكر حال الصغير وغيره وحاصل الدفع انا نمنع الاشعري ابطال مذهب معتزلة بصرة واسكاته على مذهبه ومذهب غيره ولا يخفى انما نتم في مادة الصغير العاصي واما ذكر مادة المطيع فهو لارخاء العنان وطلب البيان قوله قالوا تركه بخل او سفه لانه ان علم الله بما هو الانفع للعبد في دينه وتركه يكون بخلا وان لم يعلم يكون سفها يجب تنزيه الله عنهما كذا نقل عنه وفيه تأمل والاولى ان يقال تركه بخل او جهل قوله فاوجب اوجب الجبائي على الله تعالى ان يعطي العبد من علم الفقه في دينه قوله فلزمه ما لزم اي لزمه امر عظيم لا يمكن ان يعبر عنه معنى وهو السكوت في مادة البيان لان الواجب على الله على حسب علمه في حقه ان لا يخلقه او يموت صغيرا او يسلب عنه عقله قال العلامة الاسفرائني في دفع الزام الاشعري عن الجبائي بان له ان يقول الاصلح واجب على الله اذ الم يوجب تركه حفظ اصلح اخر فوقه بالنسبة الى شخص اخر فلعله كان امانة الاخ الكافر موجبة لكفر ابويه واخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب ترك الاصلح له ولعله في نسله صلحي كان الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية الاصلح الكثير ربما فات الاصلح له اقول هذا الجواب غير تام على مذهبه اذ هو يقول بوجوب اعطاء ما هو الاصلح للعبد على الله فترك الاصلح في حقه لاجل اصلح شخص اخر ظلم في حقه يجب تنزيهه تعالى عنه نعم يتم هذا الجواب اذا كان المراد بالاصلح الاوفق للحكمة لان الحكمة يقتضي ان يترك الخير الكثير للشر القليل قبيح وقيل في دفعه ايضا بان الجبائي لا يقول بان الابقاء وايصال الانفع واجب على الله تعالى حتى يرد ما ذكر بل الواجب عنده اللطف والتمكن والاقدار عليه كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل وهذا حاصل في حق العاصي ولا يخفى ان وجوب اللطف على الله عند المعتزلة امر اخر سوى وجوب الاصلح فكان الاجيب خلطا احدهما

احدهما بالاخر قال في المواقف واما المعتزلة فاوجبوا عليه تعالى بناء على اصلهم امور الاول اللطف وفسروه بانه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثة الانبياء والثاني الثواب على الطاعة والثالث العقاب على المعصية والرابع الاصلح قوله وبعضهم اي بعض معتزلة بصرة لم يعتبر جانب علم الله بل قالوا يجب على الله تعالى ان يعرضه للثواب والدخول الاعلى المتن وان علم انه يكفر عند كونه مكلفا فلا يلزم عليهم من مات عاصيا لان ما هو الواجب على الله هو تعريضه للثواب وتكليفه وهو حاصل في حقه والكفر انما حصل له لقدرته ولا مدخل لقدرة الله تعالى فيه على ما قرر لكن يلزمهم ترك الواجب فيمن مات صغيرا لعدم التكليف في حقه فان قيل يرد عليهم من مات كافرا ولم يصل اليه دعوة نبي قط فانه ترك في حقه ما هو الواجب عليه تعالى قلت تعريض الثواب عندهم ليس موقوفا على ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف في معرفة الله وحسن الاشياء وقبحها ومدار التكليف عليه وبعثة الانبياء عم لطف يقرب العبد الى الطاعة ثم يرد عليهم من مات مجنونا قوله بمعنى الاوفق يعني ما يقتضيه حكمة الازلية وتدبير نظام العالم يجب على الله فعله ويقبح تركه سواء كان فيه انتفع العبد في الدين او الدنيا او في كليهما او لم يكن فح لا يرد عليه شيء مما ذكرنا كما لا يخفى قوله ابو منصور الماتريدي وهو تلميذ ابو نصر العياض تلميذ ابي بكر الجرجاني تلميذ محمد بن حسن الشيباني اصحاب الامام الاعظم ابو حنيفة الكوفي كذا في شرح المقاصد قوله كمسئلة التكوين وغيرها من مسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة الايمان على ما سيجيء قوله الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب اي الظاهر ان يكون مقول القول مجموع ما في الكتاب لان القرينة لا تدل على تخصيص البعض والمراد بمجموع ما في الكتاب مجموع المسائل التي تصلح ان تكون مقول القول مجموعا فلا يرد انه يلزم على هذا التقدير ان يكون قوله خلافا للصوفية ايضا مقول القول فيكون هو ايضا

مقصودا بالنقل مع انه ليس كذلك وان قوله والالهام ليس من
اسباب المعرفة عند اهل الحق ينافي عنه لان قوله خلافا للسوفسطائية
لم يصح ان يكون مقول القول لانه حال عن مقول القول اى قال اهل
الحق حقايق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق حال كون هذا المقول مخالفا
للسوفسطائية وكذا قوله والالهام المعتبر اه جملة اسمية وقعت حالا
اى قال اهل الحق والحال ان العلم منحصر في الثلثة الحواس والعقل والخبر الصادق
والحال انه الالهام من اسباب المعرفة عندهم فلا يكون ممن من مقول
القولين بل قيدا للقول فلا يلزم شيء مما ذكره الفاضل الجلي اجاب
عن الاباء بانه يجوز ان يكون اعادة لفظ عند اهل الحق في قوله والالهام
ليس من اسباب المعرفة للتاكيد ولا يخفى ان هذا الجواب مما ياباه الطبع
السليم اذ ليس هو محل التاكيد مع انه يلزم ان يكون قوله والالهام
مقصودا بالنقل وليس كذلك فانه انما ذكره لدفع بطلان حصر اسباب
العلم في الثلثة كما سيجيء قوله وتجعل اى وعلى تقدير ان يكون المقول
هو قوله حقايق الاشياء يجوز ان يكون المراد باهل الحق اهل السنة
والجماعة ووجه تخصيصهم بالذكر مع ان غيرهم ايضا يشاركونهم
في هذه المسئلة للاعتداد والاشارة الى ان غيرهم بمنزلة العدم في هذه
المسئلة قوله قد يفتح الباء اى بفتح الراء رعاية لكون المعتبر في الحق هو
المطابقة من جانب الواقع وانما تحصل تلك الرعاية بملاحظة الحيثية
اى الحكم المطابق للواقع من حيث انه مطابق للواقع اذ لو اعتبر الحيثية
وملاحظتها الصدق على الصدق ايضا اذ يصدق عليه ان الحكم المطابق
للواقع لان المطابقة بين الشيئين تقتضي نسبة كل منهما الى الاخر
بالمطابقة كما علم في باب المفاعلة لكنه ليس من حيث انه مطابق بل
من حيث انه مطابق على ما سيجيء قوله لكن لا يلائمه قوله اما قوله
اما الصدق فلانه يفهم منه ان الفرق بين اهل الحق والباطل
والصدق بحسب الاستعمال وشيوع الصدق في الاقوال دون
الحق قوله لا بحسب المفهوم اذ على تقدير فتح الباء يفهم الفرق

الفرق بحسب المفهوم واما قوله وقد يفرق فلانه يدل على ان الفرق
بينهما بهذا الاعتبار ليس مبنيا في السابق فلو كان الباء في قوله الحكم
المطابق مفتوحا يكون بعينه الفرق المبين بقوله وقد يفرق اذ لا قائل
باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما حتى يحمل قوله الحكم المطابق
عليه تامل قوله يشير اه الاشارة مستفادة من الشيوع و
الخصوصية فانه اذا كان الشيوع مختصا بالقول كان الاطلاع
باقيا في غيره بناء على ان كل قيد مرجع في الاثبات او النفي يكون
هو مقصود المتكلم منكما صرح به الشيخ عبد القاهر لا بطريق المفهوم
كما زعم الفاضل المحشي قوله اذ المنظور فيه اه تعليل للحكم المطوى
اى انما سمي الحكم باعتبار كونه مطابقا بالفتح للواقع بالحق لان
المنظور اولا يعني ان الذي ينظر اليه ويلاحظ اولا في حصول
هذا الاعتبار للحكم اعني كونه مطابقا بفتح الباء مطابقا 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 لفظ الحق عن
معناه اللغوي الذي هو صفة الواقع وبسبب كون الحكم مطابقا تسمية
الشيء بوصف ما هو منظور في حصوله اولا ثم اخذ منه صفة مشبهة
ووصف العقد والحكم به فالحق معان ثلثة احدها اللغوي وهو
الثابت المنقول عنه والثاني كون الحكم مطابقا والثالث الصفة
المشبهة المأخوذة عن هذه المعاني التي يوصف بها الحكم بالمواطاة
بان يقال حكم حق وانما قيد بقوله اولا لان الحكم ايضا منظور من
جهة الفاعلية في هذا الاعتبار لكن ضمنا لا صريحا لانه اذا لم يكن
منسوبا الى الواقع من جهة الفاعلية لا يتصف بكونه مطابقا بفتحها
فان مقتضى باب المفاعلة النسبة بالفاعلية والمفعولية من الطرفين
لكن ذلك منظور اليه ثانيا اى ضمنا اذ الفاعل الصريح للمطابقة هو

يرجع اليه الحكم

هذا الاعتبار هو الواقع قوله هو الواقع الموصوف اه الواقع النسب
الخبرية الثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام
الذي دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت او الانتفاء
مع قطع النظر عن حصولها في الذهن لا بد ان يكون بينهما
نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذلك او لم يكن
وتلك النسبة هو الواقع الخارج ونفس الامر ومعنى ثبوتها و
تحققها انها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر لانها موجودة
في الخارج فلا يرد ما قيل ان النسب امور اعتبارية فلا معنى
لثبوتها وتحققها قوله واما المنظور يعني انما سمي كون الحكم
مطابقا بكسر الباء للواقع بالصدق لان الملحوظ في هذا الاعتبار
اولا هو الحكم فانه انما يصير الحكم مطابقا بالكسر اذا نسب الى
الواقع واعتبر من جملة الفاعلية صريحا فيقال طابق الحكم
الواقع والحكم متصف بالمعنى اللغوي للصدق اعني الانباء
على ما هو عليه فيكون هذا الاعتبار بالصدق وايضا تسمية
الشيء بوصف ما هو منظور فيه اولا فان قلت لم لم يجعل
الامر بالعكس بان يسمى كون الحكم مطابقا بفتحها بالصدق وكون
الحكم مطابقا بكسرها بالحق تسمية للشيء باسم ما هو منظور فيه ثانيا
اجيب بان التسمية بوصف المنظور اولا ارجح من التسمية بوصف
المنظور ثانيا لقربه منه واسبقيته الى الفهم اولا من وصف المنظور
ثانيا قوله وهو الانباء قال المحشي وفيه نظر لان الانباء صفة المتكلم
والحق ههنا بيان حال الصدق الذي هو صفة للحكم اجيب بان هذا انما
يرد لو كان الانباء مصدرا مبنيا للفاعل اي الاخبار فانه صفة المتكلم
اما لو كان مصدرا مبنيا للمفعول اي كون الشيء مخبرا عنه على ما هو عليه
فلا شك في كونه صفة الحكم او يقال ان هذا مبني على المسامحة فان اخبار
المتكلم عن الشيء على ما هو عليه يستلزم كون الشيء بحيث يخبر عنه على ما

على ما هي عليه كما في تعريف الدلالة بالفهم الذي هو صفة السامع
او المعنى فانه يستلزم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى كما حققه
السيد في حاشية المطول وقال المحشي المدقق لكن اتصاف الحكم بأي
معنى كان بالانباء عن الشيء على ما كان هو عليه محل كلام انتهى
يحتمل ان يكون مراده ما مر في كلام الفاضل المحشي وقد عرفت جوابه
ويحتمل ان يكون مقصوده ان يكون الانباء المذكور صفة للحكم
انما يصح لو كان كل حكم ثابتا في نفس الامر مدلول كل حكم ما هو في
نفس الامر اذ حينئذ يصح ان يقال كل حكم صادق اي مخبر عنه على ما هو
عليه والجواب انه لا يلزم في وجه المناسبة اتصاف جميع افراد
الحكم بالوصف المذكور بل يكفي اتصاف بعضها به وان مدلول
الكلام في نفي الصدق والكذب احتمال عقلي بناء على ان دلالة
الالفاظ ليست قطعية بقي الكلام في كون الانباء المذكور معنى
لغويا للصدق محل تردد اذ لم يوجد في الصحاح وغيره من الكتب
المشهورة قوله وهذا اولى مما قيل اه لانه يدل على وجه المناسبة
في التسمية على وفق ما ذكره في الحق على ان التمييز المطلق لا يكفي
في وجه التسمية قوله فان مفهوم اه دفع لما يقال ان الحقيقة
صفة الحكم ومطابقة الواقع اياه صفة الواقع فلا يصح تعريف
بها وحملها عليه بهو هو وحاصل الدفع اي مطابقة الواقع
اياه اعني المطابقة المتعلقة بالحكم صفة الحكم الا ترى انه يصح
ان يقال الحكم موصوف بمطابقة الواقع اياه هو بعينه معنى كون
الحكم بحيث يطابقه الواقع تأمل قوله الا انه مركب جواب
عما يقال انه لو كان صفة الحكم يصح ان يشتق منه صفة له كما يشتق
من الحق فيقال حكم حق كذا افاده الشه حيث قال في شرح التلخيص
عرفوا الدلالة الوضعية اللفظية بانها فهم المعنى من اللفظ واعترض
عليه بان الفهم ان كان مصدرا مبنيا للفاعل اعني الفاعلية فهو

موصوف

صفة الفاهم وان كان مصدرا مبنيا للمفعول اعني المفهومية فهو صفة
المعنى فلا يصح حمله على الدلالة التي هي صفة اللفظ ثم اجاب اجمالا
بانا لا نسلم انه ليس صفة اللفظ فان كان 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 او افهام المعنى منه
هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان الدلالة
مفرد يصح ان يشتق منه صفة يحمل على اللفظ وفهم المعنى او
افهامه منه مركب لا يمكن اشتقاقها منه الا بواسطة مثل
ان يقال اللفظ منفهم منه المعنى قوله وبعض الافاضل اراد
به السيد السند حيث رد ما قاله الشيخ في شرح التلخيص لحاصله ان يكون
فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ باطل ومكون معناه كون اللفظ
بحيث يفهم منه المعنى ظاهر البطلان ثم انه يستلزمه وابين
الاستلزام من الاتحاد فالاولى ان يقال ان امثال هذا محمول على
التسامح من القوم واعتمادهم على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ
والفهم صفة السامع فلا بد ان يقصد بتعريفها به ما هو صفة
اللفظ اعني كون اللفظ بفهم منه المعنى دلالة واضحة لا شبهة
فالمقصود من فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث يفهم
منه المعنى قوله فالمعنى يعني اذا لم يكن مطابقة الواقع اياه صفة
للحكم بل محمولا على التسامح على ما حققه بعض الفضلاء يكون معنى
كون الحكم بحيث يطابق الواقع بناء على ظهور دلالته عليه واعتمادا
على فهم السامع قال المحشي المدقق لكن على هذا التقدير يكون المنظور
فيه اولا في اعتبار المطابق هو الحكم ايضا في الحقيقة اقول ليس
المراد بكونه منظورا فيه او لا انه يذكر في اعتقاد المطابقة اولا
حتى يرد عليه ما ذكر بل المراد ان الذي يلاحظ اولا في حصول
هذا المفهوم اعني لو كان الحكم مطابقا فيتبع الباء هو الواقع لا الفاعل

الفاعل المصرح لها سواء ذكر بعد ما او مؤخرا ولا يخفى انه ثابت على
هذا التقدير تأمل قوله لا يقال هذا صادق اه يعني ان لفظ ان
يكون الباء في قوله ما به للسببية والضمير ان للشيء فالمعنى الذي
بسببه الشيء ذلك الشيء ولا شك انه يصدق على العلة الفاعلية
لان الانسان مثلا انما يصير انسانا متميزا عما عداه بسبب الفاعل
وايجاده اياه ضرورة ان المعدوم لا يكون انسانا بل لا يكون متميزا
عن غيره لما تقرر من انه لا تمايز في المعدوم فيلزم ان يكون العلة
الفاعلية ماهية لمعلولها وهو باطل قوله لانا نقول الفاعل ما به
الشيء موجود اي الفاعل بالسببية الشيء موجود في الخارج وذلك
اما بان يكون اثر الفاعل نفس ماهية وذلك الشيء مستتبعا لاتباع
الضوء للشمس والعقل ينتزع منه الوجود ويصفها على ما قال
الاشراقيون وغيرهم القائلون بان الماهية مجعولة فانهم ذهبوا
الى ان الماهية هي اثر المترتب على تاثير الفاعل ومعنى التاثير الاستتباع
ثم العقل ينتزع منها الوجود ويصفها به مثلا ماهية زيد تستتبع
الفاعل في الخارج ثم يصفها العقل بالوجود والوجود ليس الا اعتبارا
عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس اثر في مقابلها من الضوء
المخصوص وليس ههنا ضوء متقرر ثابت في نفسه يجعلها الشمس
متصفا بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود ويصفه به ويقول وجه
الضوء بسبب الشمس واما بان يكون اثر الفاعل الماهية ماء
باعتبار الوجود لا من حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك
الماهية على ما ذهب اليه المشاؤن وغيرهم القائلون بان الماهية
ليست بمجعولة فانهم قالوا اثر الفاعل هو ثبوت الماهية في الخارج
ووجودها فيه بمعنى انه يجعل الماهية متصفا به في الخارج واما
الماهية هي اثره باعتبار الوجود لا من حيث هي بان يكون نفس
الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية بان تجعل

اما هيته ماهية فعلى كلا التقديرين اثر الفاعل الشيء الموجود
في الخارج اما بنفسه واما باعتبار الوجود قوله لا ما به الشيء اه
يعني ليس اثر الفاعل كون الشيء ذلك الشيء اما بنفس الماهية
والماهية باعتبار الوجود اما كون الماهية ماهية فليس بجعل
الجاعل ضرورة انه لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور بينهما
جعل واما عدم التمايز في المعدومات فانما هو في الخارج لا في نفسها
فان الماهيات ممتازة بعضها عن بعض في انفسها ولا مجال في النزاع
في هذا وان فسر بعضهم قولهم الماهية مجعولة او غير مجعولة اذ
لا يعقل ما يشهد به الفطرة السليمة انما النزاع في كون الماهيات
مجعولة او غير مجعولة بالمعنى الذي من اثر الفاعل نفس الماهيات
او الماهيات باعتبار الوجود فاندفع ما قال بعض الفضلاء من
ان هذا الجواب انما يستقيم على مذهب من قال ان الماهيات
غير مجعولة واما من قال ان الماهيات مجعولة فلا اذ لم يذهب
احد الى ان الماهية مجعولة بمعنى كون تلك الماهية ماهية اذ لا
معنى له ولا يصح محلا للنزاع وان شيئت مصداق ما ذكرناه فعليك
الرجوع الى شرح المواقف والحواشي الشريفية على شرح حكمة العين
وشرح الزوراء للمحقق الدواني قوله فيرد الاشكال اذ يصير حال
تحصل التعريف ما به الموجود موجود وهذا يصدق على العلة الفاعلية
قوله قلت بعد التسليم لانم اولا ان الشيء ههنا بمعنى الموجود
بل بمعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه ولو مجازا وان سلمنا باعتبار
ان الاصل في التعريفات الحمل على الحقيقة والاحتراز عن المجاز
وان كان مشهورا بحسب الاستعمال نفرق بين ما به الموجود موجود
اذ هو الفاعل وبين ما به الموجود ذلك الموجود فانه الماهية فان
معنى الاول الامر الذي بسببه الشيء الموجود متصف بالوجود
وما ذلك الا الفاعل ومعنى الثاني الامر الذي بسببه الشيء الموجود

الموجود وهو ذلك الشيء الموجود الممتاز عن جميع ما عداه وما ذلك
الا الماهية اذ لا مدخل للفاعل في كون هذا الموجود الممتاز عن هذا
الموجود الممتاز بل تأثيره اما بنفسه او في اتصافه بالوجود على ما حقق
فان قيل لا مغايرة بين الشيء وماهيته حتى يتصور بينهما سببية
قلت هذا من ضيق العبارة والحق انه لا يحتاج الشيء في كونه ذلك
الشيء الى غيرها وهذا كما قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه اذ لا مغايرة
بين الشيء ونفسه حتى يتصور القيام بينهما قوله وبه يظهر اي بما
ذكرنا في بيان الفرق من ان الماهية ما به الشيء ذلك قوله
وقد يجعل احدهما اي الثاني اذ لا صحة لرجوع الاول لان الضمير
الثاني محمول على الاول والمحمول هي الماهية لا الذات فالمعنى الامر
الذي بسببه الشيء ذلك الامر بمعنى انه لا يحتاج في ثبوت ذلك
الامر الذي غير ذلك الامر فيرجع محصل التعريف الى ما قالوا
في تعريف الذاتي بالمعنى الاعم بانه كل ما يعلل ثبوته بالذات قوله
فلا يتوهم الاشكال اه اذ الفاعل ليس الامر الذي بسببه المفعول
ذلك الفاعل لعدم الحمل بالمواطاة بينهما قوله ينتقض ظاهر
التعريف بالعرضي انما قال ظاهر التعريف لان مآل التعريف على ما
بيناه هو ان يحتاج في كونه ذلك الامر الى غير ذلك الامر والعرضي
ليس كذلك فان الماهية في اتصافها سواء كان لازما او مفارقا
يحتاج الى امر غير ذلك العرضي يكون علة الثبوتية سواء كان نفس
تلك الماهية مثلا الانسان في كونه ضاحكا يحتاج الى ما هو منشأ
كونه ضاحكا اعني التعجب لكن بقي الافتقار الذاتي بمعنى الجزء ظاهرا
وباطنا فان الانسان في كونه ناطقا لا يحتاج الى امر غير ناطق
لان ثبوته له غير معلل بشيء اما الغير فظاهر واما نفس الذات فلعدم
الاحتياج كما قاله الفاضل الحلي من اندفاع النقض بالذاتي
والعرضي باطنا سهو ولعل المحشي انما لم يتعرض لدفع النقض لان

ان المراد تعريف الماهية بحيث يمتاز عن العرض كما يدل عليه قوله
بخلاف الصاحك فدخول الذاتي في تعريفها لا يضر بالمراد ويؤيد ما
قلنا ما ذكره بعض الفضلاء من انه جرت عادة القوم في اوائل البحث
الماهية من الامور العامة ببيان الفرق بين الماهية وعوارضها
دون اثباتها لانه قد تشتبه الماهية بالعوارض فيما اذا عرض الشيء
لنفسه كالكل للكل بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكلي والجزئي
فتدبر قوله وجعل هو هو اه قيل ان هو هو علم في الاتحاد
والباء في به متعلق بالاتحاد المفهوم من هو هو والمراد من الاتحاد
في المفهوم فالمعنى ما به يتحد الشيء في المفهوم فلا يصدق التعريف
على الفاعل لانه غير متحد به ولا على العرضي لانه غير متحد في المفهوم
ووجه الرد ان المفهوم المتبادر من هو هو الاتحاد في الصدق
وعليه الاصطلاح فان معنى حمل المواطاة اعني هو هو اتحاد المتغايرين
في الصدق محمله عليه خلاف المتبادر والاصطلاح الذي وجب الاحتراز
عنه في التعريفات فلا يرد عليه من ان الوجه الصحيح وهو
ان تكون الباء للسببية والضمير للشيء ظ متبادر سالم عن
ورود النقض على انه يرد على هذا التقدير ان يكون الحد وماهية
للحد اذ يصدق عليه ما به يتحد الحد مع انه ليس كذلك قوله هذا اي خذ
هذا وهذا كما ذكرنا قوله لكان اخصر لكن الذكر اخصر واسبق الى الفهم
قوله اي بالكنه المقصود منه دفع ما يرد على ظاهر عبارة الشرح من انه
يلزم ان يكون الذاتيات ايضا من العوارض لانه يمكن تصور الشيء
بدونها بان يتصور بالوجه بالكنه وحاصل الدفع ان ليس المراد
بالتصور في قوله مما يمكن تصور للانسان مطلقا لا التصور بالوجه
فقط حتى يرد ما ذكر بل المراد التصور بالكنه فالمعنى ان يمكن تصور
الشيء بالكنه بدونه فخرج من العوارض وتصور الشيء بدون تصور
ذاتياته وماهيانه محال قال الفاضل الحمشي لا يخفى عليك ان المقصود

المقصود من تعريف الماهية تمييزها عما سواها فينبغي ان يخرج
اجزاء الماهية عن تعريفها كما يخرج عوارضها عن تعريفها مع
انه على تقدير ارادة التصور بالكنه يبقى الاجزاء داخلة فيها اقول
ما قاله من قوله بخلاف اه بيان مغايرة الماهية بعوارضها
اللازمة والمفارقة لان بعض المفهومات كان يعرض لنفسها
كالمفهوم والكل فكان محل ان يتوهم ان حقيقة العارض والمعروض
واحدة واما مغايرة الماهية لاجزائها فقد ظهر من تعريف الماهية
ان المراد بقوله ما به السببية التامة ولذا ذكر في جميع الكتب
الكلامية ان الماهية ليست بمغايرة لجميع عوارضها اللازمة
والمفارقة مع عدم امكان المغايرة بين الماهية واجزائها
واما تصوره اه بيان سبب تفسيره التصور بالتصور بالكنه
يعني لو لم يدخل الوجه بالمعنى الاعم في العوارض لانه يمكن
تصور الشيء بدونه بالوجه ايضا الى كما يمكن تصوره بدون
العرض قوله قيل عليه يستفاد يعني يستفاد من تفريع قوله
فانه من العوارض على قوله مما يمكن تصوره بدونه ان العرض
ما يمكن تصور الشيء بدونه والذاتي بخلافه اعني ما لا يمكن
تصور الشيء بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص
اعني ما يمتنع انفكاكها عن الشيء ويستلزم تصوره لتصوره
اذ لا يصدق عليها انه لا يمكن تصور الشيء بدونها ضرورة
ان تصوره مستلزم لها بحيث يستحيل الانفكاك بينهما
فينتقض تعريف الذاتي منعا كذلك ينتقض تعريف العرضي
بها جميعا فاختيار الاستفادة في توجيه هذا الاعتراض طويل
للملامة ويكفي ان يقال انه لم يرد على التعريف المذكور للعرضي
اللوازم البينة بالمعنى الاخص اللهم الا ان يقال المقصود
من ذكر الاستفادة اشارة الى ورود الاعتراض على تعريفهما

او دفعه عنهما وح يكون ضمير قوله ورد عليه راجعا الى كل
واحد من التعريفين تأمل قوله وجواه اه يعني لانم الاستفادة
اولا فان بيان حكم العرضي لاجل مغايرته بالماهية لا يستلزم
ان يكون حكم الذاتي بخلافه وعلى تقدير تسليم الاستفادة لانم
ان الاستفادة المذكورة يكون بطريق التعريف اي بحيث تصلح
ان يكون معرفا للذاتي ساويا له لم لا يجوز ان يكون المستفاد
حكما عاما شاملا له ولغيره كما ان ماذكره اعني ما يمكن تصوره
بدونه ليس معرفا ساويا للعرضي بل عليه التعيضية في قوله
فانه من العوارض يؤيده ماقال في شرح المطالع للذاتي خواص
ثلث الاولى ان يمتنع رفعه عن الماهية على معنى انه اذا تصور
الذاتي وتصور معه الماهية امتنع الحكم بسلبه عنهما الثانية
يجب ثبوته لها على معنى انه ليس يمكن تصور الماهية الا مع
تصوره ومع التصديق بثبوته لها وهما ليستا بخاصتين مع
مطلقتين لان الاولى تشمل اللوازم البينة بالمعنى الاعم
والثانية بالمعنى الاخص انتهى كلامه وعلى تقدير الاستفادة
بطريق التعريف فنقول في الجواب ان معنى عدم امكان تصور
الشيء بدون الذاتي انه لا يمكن تصور ذلك الشيء بالكنه بدونه
بوجه من الوجوه سواء كان بطريق الاخطار بان يكون ملحوظا
قصدا وبالذات اولا بان يكون ملحوظا تبعا اذ ليس تصور ذلك
الشيء الا تصور ذاتياته فلا يمكن بدونه اصلا والمستلزم لتصور
اللازم ليس الا لتصور الملزوم بطريق الاخطار بان يكون الملزوم
ملحوظا قصدا وبالذات فيمكن تصور الملزوم بدون ذلك اللازم
في الجملة وهو ما اذا لم يكن الملزوم متصورا بطريق الاخطار
والقصد والالزم ان يكون الذهن منتقلا من ملزوم واحد
الى لازمه والى لازم لازمه بالغا ما بلغ حتى تحصل اللوازم باسرها

باسرها في الذهن وهو محال فلا تصديق تعريف الذاتي عليها
فان قيل قد صرح السيد في حاشية المطالع بان الخاصة الذاتية اعني
ما لا يمكن تصوره بدونه مما لا بد فيه من تصور الذاتي والماهية مع
طريق الاخطار ولا يكفي فيه اخطار الماهية فضلا عن تصورها
قلت المحتاج اليه هو التصديق بثبوت الذاتي لها ضرورة انه تصديق
لا بد فيه من تصور طرفيه بالذات لاستلزام تصورها تصوره
يرشدك اليه عبارة قوله على ما نص عليه في حواشي المطالع قال السيد
في بيان قوله بان المستلزم تصور اللازم بتصور الملزوم التفصيلي
وبما يطرأ على الذهن ما يوجب اعراضه عن اللازم فلا يستمر اندفاعه
اي اذا تصور الملزوم وكان ملحوظا قصدا مخطرا بالبال استلزم
تصوره على هذا الوجه تصور لازمه القريب في هذا المقال بحث
نص عليه في حواشي المطالع فليراجع اليه قوله وايضا زمان تصور
اللازم اه جواب ثان عن الايراد المذكور يعني 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 بتصور ذاتياته فيكون تصور الشيء عين تصور
ذاتياته فلا بد ان يكون في زمان واحد بخلاف تصور اللازم فانه في
زمان فان زمان تصوره ظاهر غير زمان تصور الملزوم ضرورة ان
تصور اللازم من تصور الملزوم وتابع له وامتناع توجه النفس
نحو الشيئين في زمان واحد واذا كان تصورهما متغايرين صدق
انه يمكن تصور الملزوم بدون اللازم لانفكاكه عنه في زمان تصوره
فلا ينتقض حد الذاتي باللوازم المذكورة نقل عنه لان تصور الملزوم
معد لتصور اللازم لا سبب موجب والا لما جاز بقاؤه مع زوال
تصور الملزوم واللازم بطلا بالضرورة ثم ان تحقق معنى اللزوم بين
العلة والمعلول مما لا يخفى ولذا قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم

شيء اخر والمعرف ما يلزم من تصوره تصور شيء اخر مع ان
المبادى معدات للمطالب فان قيل فما معنى قولهم تصور اللازم
البين لا ينفك عن تصور الملزوم قلت معناه ان تصوره يعقب
تصور الملزوم بدون فصل ولقائل ان يمنع تغاير زماني التصورين
فان تمسك بامتناع توجه النفس في زمان واحد الى شيئين يرد عليه
ان الحاصل في تصور الذاتي كذلك ايضا تأمل والاولى في الجواب
ان يقال معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي عدم امكان ملاحظته
مجردا عنه كما ان معنى امكانه بدون العرضي امكان ملاحظته عنه انتهى
كلامه ان اراد انه معد حقيقة فهو باطل لان المعد ما يمتنع تصور
اجتماعه مع المعلول ضرورة انه يتوقف على وجوده وعدمه وتصور
الملزوم قد يجامع مع تصور اللازم وان اراد انه بمنزلة المعد في
عدم لزوم الاجتماع كما يدل عليه قوله مع ان المبادى معدات فان المعدات
الحقيقية هي الحركات الواقعة فيها وتسمية المبادى معدات على
سبيل التشبيه نص بذلك السيد في حواشي شرح الرسالة فهو
لا يفيد اذ قد يجوز اجتماعها مع ضد ونقضنا على تقدير الاجتماع وهذا
البحث مندرج في قوله ولقائل ان يمنع زماني التصورين كما لا يخفى
وحاصل معنى اللزوم الذي اعتبر في اللوازم البينة هو ان لا يخلل
زمان بين تعقل الملزوم وتعقل اللازم وبذلك صرح العلامة
التفتازاني في شرح المقاصد في بحث الاضافة ومنع تغاير زماني
التصورين راجعا الى دليله والا فهو غير موجه وحاصله 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 ملزومها اصلا بل يكون الامر بالعكس كالاعدام بالنسبة الى ملكاتها
فان الاضافة لما كانت داخلة في مفهوم مائها وتعقل الاضافة يتوقف
على الملكات لكونها طرفا لها كانت الاعدام موقوفة عليها والا يتوقف

يتوقف شيء منهما على الاخر كالمتضايفين فانهما يحصلان
معا من غير ان يتوقف احدهما على الاخر والا لبطل المعية وخلاصته
ان التلازم منحصر في العلة والمعلول او بين معلولي علة واحدة فعلى
تقدير الاخير لتكون الملزوم علة معدة يكون زمان تصور الملزوم
مغايرا لزمان تصور اللازم وعلى تقدير الاخير يكون زمان تصور
الملزوم هو زمان تصور اللازم وبما ذكرنا لك من توجه المنع
ظهر ان اعتراض المحشي المدقق بعد نقل هذه الحاشية بان جوابه
الثاني لا يجري في الاعدام بالنسبة الى ملكاتها وفي المتضايفين
مبني على عدم التدبر في توجه المنع المذكور ووجه التأمل ان
وجود الماهية بالتغاير ليس الا وجودات الاجزاء فلا يكون
تصور الذات مغايرا بالذات تصور الذاتي ولذا قالوا بالاجمال
والتفصيل بين الحد والمحدود بخلاف الملزوم واللازم فان
تصور الملزوم مغاير بالذات تصور اللازم كما لا يخفى والجواب
الحق ما ذكره بقوله والاولى اه وحاصله ان في الذاتي تصور
الذات بدونه غير ممكن لان وجوده وجوده كما ان للتصور
ايضا غير ممكن وفي اللوازم التصور ممكن لكن المتصور وهو
انفكاك الملزوم عن اللازم ممتنع وهذا كما قالوا ان في الكليات
الفرضية فرض الاشتراك ممكن وان كان المفروض محالا
بخلاف الجزئي قال الفرض والمفروض فيه محال وتفصيل ذلك
في حواشي السيد على شرح مختصر الاصول قوله وهذا القدر يكفينا
في هذا المقام يعني هذا القدر من الانفكاك اعني كون زمان
تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم يكفينا في الفرق بين
واللازم واما في قسيم الخارج عن الماهية الى اللازم والمفارق
فلا بل يجب عنه الانفكاك بمعنى الانفصال وعدم الاستتباع
ففي هذا اشارة الى دفع ما يتوهم ان القول بالانفكاك يهدم

قاعدة اللزوم وحاصله ان الانفكاك الهادم اللزوم هو
بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب لا المغايرة بالزمان قوله
وقيل ايضا اه اعتراض ثان على قوله مما يمكن اه يعني ان اريد بالامكان
في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان الخاص اعني
سلب الضرورة عن جانبي الوجود والعدم يلزم جواز تصور كنه
الشيء بالعرض وهو محال اذ العارض لا يفيد معرفة حقيقة
المعروض والا لم يكن عارضا اذ يصير محصله ان تصور كنهه
بالعرض جائز اذ لو امتنع لوجب ان يكون تصوره بدونه ضروريا
هف وان اريد بالامكان العام اعني سلب الضرورة عن احد
الجانبين وهذا المعنى حاصل في الذاتي ايضا اذ كما يصدق
على العرضي ان تصور الانسان بدونه واجب وكل واجب ممكن
بالامكان العام كذلك يصدق على الذاتي ان تصور الانسان
بدونه ممتنع وكل ممتنع ممكن بالامكان العام وتلخصه انه لما
لم يقيد الامكان العام بشيء من الطرفين كان صادقا على كل
من الواجب والممتنع قوله وجوابه اه يعني انا نختار ان المراد
بالامكان الامكان الخاص ونمنع لزوم جواز تصور كنه الشيء
بالعرضي بان يكون هو سبب لحصوله الذي هو محال بل اللازم
جواز تصور كنهه مع العرضي بان يكون مقارنا له فان الجانبين
في قولنا مما يمكن تصور الانسان بدونه وتصور الانسان بدونه
وتصور الانسان لا بدونه يعني معه لا به اذ المقابل لقولنا بدونه
معه لا به فالمعنى تصور الانسان بالكنه مقرونا بغير العرضي و
تصوره معه ليس بضروري ولا استحالة فيه فانه يجوز ان
يتصور الشيء بالكنه بحيث يلزم تصور الامور العرضية من
اللوازم البينة اقول وهذا الجواب وانما يتم لو كان الباء في قوله
بدونه للملابسة اما لو كان للسببية فالمقابل لقولنا بدونه هو قولنا

قولنا به لا معه فالسؤال باق ولعل هذا وجه التسليم من قوله
ولو سلم اه قوله يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد يعني ان الامكان
في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه داخل على التصور المقيد
بقيد بدونه فالامكان ان اعتبر كيفية نسبة التصور الى
بدونه حتى يكون المعنى كون التصور بالكنه بدون العرضي وهو
ليس ضروريين يلزم ما ذكر من جواز التصور بالكنه بالعرضي
اما لو اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور المقيد حتى يصير
المعنى التصور بالكنه المقيد بكونه حاصلا بدون العرضي ممكن
يعني ليس وجوده ولا عدمه ضروريا يعني انه قد يحصل وقد لا
يحصل فلا استحالة فيه لان الامكان ح راجع الى ذات التصور
لا الى بدونه حتى يلزم ما ذكر نقل عنه وتوضيحه ان قولنا الروي
الابيض ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومي لان
الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومي لا كيفية
نسبة البياض اليه فحينئذ يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة
الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدونه العرضي لا كيفية
نسبة الكون بدون العرضي اليه فعدم التصور بدونه مثل
عدم الروي الابيض بان لا يوجد اصلا لا بان يوجد اولا
يوجد وصفهما فتامل انتهى كلامه وجه التامل ان اعتبار الامكان
بالنسبة الى تصور المقيد بعيد يأبى عنه الذوق السليم فانه يصير
المعنى بخلاف الضاحك والكاتب من الامور التي يكون تصور
الشيء الحاصل بدونها ممكنا فانه من العوارض اقول ويستفاد منه
ان الذاتي الامر الذي يكون تصور الشيء بالكنه الحاصل بدونه غير
ممكن ومن هذا يخرج جواب اخر للاعتراض السابق اعني صدق
تعريف الذاتي على اللوازم البينة بالمعنى الاخص وهو ان
التصور بدون اللوازم ممكن لكن المتصور محال بخلاف الذاتي

فان التصور بدونه غير ممكن اذ ليس تصور الشيء الا تصور
ذاتياته فلا يكون بدونه ممكنا بخلاف تصور اللازم فانه مغاير
لتصور الملزوم فيجوز تصوره بدونه وان لم يوجد وهذا هو الجواب
الثاني الذي اشار اليه فيما نقل عنه قوله على ان التصور اه اي
على انا سلمنا ان مقابل قولنا بدونه به وان الامكان كيفية للنسبة
فنقول ان تصور الشيء بالكنه بالعرضي بان يكون العرضي سببا
لحصوله غير ممتنع اذ يجوز ان يكون للعرضي نسبة خاصة يلزم من
العلم بكنهه كيف لا وقد قالوا انه يجوز ان يكون للمباينين نسبة
خاصة يلزم من العلم به العلم بمباين اخر وان لم يطرد في جميع العوارض
قوله ويمكن اختياره اه جواب عن الاعتراض باختيار الشق
الثاني وهذا هو الجواب الاسلم الاسبق الى الفهم يعني انا نختار
ان المراد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان
العام لكن لا مطلقا حتى يرد انه يتحقق في الذاتي بل مقيدا بكونه
من جانب الوجود فمعنى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه ان
تصور الانسان بالكنه بدون العرضي يمكن وجوده يعني عدم التصور
بالكنه بدون العرضي اي التصور به ليس بضروري وهذا المعنى اي
الامكان المقيد بجانب الوجود غير حاصل في الذاتي اذ لا يصح
ان يقال تصور الانسان بدون الذاتي يمكن وجوده يعني التصور
به ليس بضروري نعم الامكان المقيد بجانب العدم حاصل فيه لكن
لكن هذا ليس بمعتبر في العرضي قوله قد اطلقها على الماهية ان كان
المراد باعتبار التشخص الماهية المشروطة بشرط التشخص
كما هو الظاهر فهذا الاطلاق غير مشهور بين القوم وان كان
المراد به الماهية مع التشخص فعدم شهرته في حيز المنع قال السيد
والحقيقة الجزئية تسمى هوية وفي شرح التجريد وقد يراد بالذات
ما صدقت عليه الماهية من الافراد والحقيقة الجزئية وتسمى هوية

هوية قوله او ردالفاء اه يعني اورد الفاء في قوله فالحكم بثبوت
اذ لا بيان هذا السؤال ناش عما سبق واما الفاء في قوله فان قيل
فعود الى على تفرعه وورود على ما صله سواء كانت منشأ ذلك
او لا على ما هو سائر الاسولة المورده في الكتب فمن قال ان الفاء
الثاني للتاكيد لم يات بشيء قوله مجموع امور ثلثة احدها تعين
الحقيقة بما به الشيء هو هو وثانيها كون الشيء بمعنى الموجود وثالثها
كون الثبوت بمعنى الوجود فانه يصير المعنى الامور التي بها الموجودات
تلك الموجودات موجودة ولا خفاء في لغوية هذا الحكم لان عقد
الوضع مستلزم لعقد الحمل لزوما بينا كانه قيل الامور الثلثة تلك
اذ حقايق الاشياء ليست الا نفس تلك الاشياء لوجودها وما
ذكرنا اندفع ما قيل انها اذا كانت الحقيقة بمعنى الماهية اللغوية
في هذا الحكم اذ المعنى ماهيات الجزئيات الموجودة في الخارج موجودة
كيف ووجود الكلي الطبيعي مختلف بين العقلاء اذ ليس المراد با
لحقيقة ههنا الماهية المغيرة بما به يجاب عن سوال عما هو
فان ذلك اصطلاح اهل الميزان حتى يكون المعنى الطبايع الكلية
الموجودة للجزئيات موجودة اذ لا اختصاص لهذا الخلاف مال
بالموضوعات بل المراد ان الاشياء التي نشاهدها ونسميها
بالاسماء المخصوصة لها حقايق هي بها هي تلك الحقايق التي
هي نفس الاشياء المخصوصة موجودة ليست بتابعة لاعتقادنا
وادراكنا واين هذا من ذاك وتحقيقه ان لفظ الماهية يطلق
على معنيين ما به يجاب عن السؤال بما هو وما به الشيء هو هو والنسبة
بين المعنيين عموم من وجه لتحقق الاول بدون الثاني في جنس
بالقياس الى النوع والثاني بدون الاول في الماهيات الجزئية و
اجتماعهما في الماهية النوعية بالقياس الى النوع والماهية بالمعنى
الثاني لا يكون الا نفس ذلك الشيء فاذا كانت تلك الاشياء موجودة

معركة نح

كانت حقايقها موجودة والباحث لم يفرق بين المعنيين
فقال ما قال واما ما قاله الحلي هربا عن هذا الاعتراض في بيان
قوله تعريف الحقيقة اي تعريفه بالماهية باعتبار التحقق والوجود
فليس شيء اما اولا فلان الحقيقة بمعنى الماهية الموجودة غير
مراد في قوله حقايق الاشياء ثابتة لانه يكون ذكر الاشباح
مستدركا اذ المعنى الماهية الموجودة للامور الموجودة موجودة
ولذا عبر الشه عن هذا المعنى بقد يقال اشارة الى انه غير مرضي في هذا
المقام فتوجيه الاعتراض عن ذلك التعريف لا وجه له واما ثانيا
فلانه لا مدخل لكون الشيء بمعنى الموجود في لغوية الحكم وقولنا
الماهيات الموجودة موجودة لاخفاء في لغويته واما ثالثا فلانه
يجب على المحشي ان يقول اذ لا لغوية في قولنا عوارض الاشياء
موجودة وماهيات الاشياء موجودة لان القائل بالحقيقة
بهذا المعنى اما العوارض او الماهية مع قطع النظر عن الوجود قوله
وكون الشيء بمعنى الموجود قال بعض الفضلاء ان كون الشيء
بمعنى الموجود ولو سلم مما سبق بل اللازم التصادق والتساوي
ولا مدخل للتساوي في لغوية الحكم اقول معنى قوله الشيء عندنا
الموجود ان معناه الموجود حيث قال في شرح المقاصد اما
انه هل يطلق على المعدوم لفظ الشيء حقيقة فبحث لغوي
فعندنا هو اسم الموجود لا يجده بتتابع الاستعمال في هذا
المعنى ولا نزاع في استعماله في المعدوم مجازا وما ذكره ابو الحسين
البصري من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم هو مذهب بعيد
وقال في شرح المواقف خاتمة للمقصد السادس وفيها بحثان الاول
في تحقيق معنى الشيء وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث
لفظي متعلق باللغة والشيء عندنا الموجود قوله اذ لا لغوية اه
بيان لكون الشيء بمجموع الامور الثلثة وحاصله انه لو لم يعتبر الامور

الامور الثلثة بما ذكر بل بمعنى اخر مثل لوفور الحقيقة بالعارض
فيكون المعنى عوارض الموجودات موجودة او وفور الاشياء بالمعدومات
والمعلومات فيكون المعنى الامور التي بها المعدومات هي هي موجودة
او وفور الثبوت بمعنى الامور سوى التي بها الموجودات هي هي متصفة
لم يلزم لغوية الحكم فثبت ان منشأ السؤال بمجموع الامور الثلثة
ما ذكره الفاضل المحشي من انه فرق بين المورد والمنشأ والمحشي
غيره المورد ليس بشيء منشأه قلة التدبر والمتابعة لظاهر قوله
اذ لا لغوية في قولك اه قوله فلم يحتاج اه يعني ان رب للتقليل
وقلة الاحتياج باعتبار قلة المحتاجين عن اصح الاذهان القاصرة
قوله كما في مثل اه فان المعنى انما سعده ونسميه بواجب الوجود
فهو موجود في نفس الامر لا ان ما هو واجب وجوده في نفس الامر
موجود فيه قوله والحاصل اه يعني ان اخذ موضوع هذه القضية
بحسب الاعتقاد الذي هو حقيقة عرفية كما هو التحقيق من
مذهب الشيخ من اتصاف الموضوع بوصفه بالعقل بحسب الفرض
مشهور بين الناس بل هي الحقيقة اللغوية العرفية العامة
على ما ذكره المحقق الدواني في شرح الرسالة من ان ما ذكره الشيخ
مطابق للعرف واللغة قال السيد في حواشي المطول ان اهل الميزان
لا يخالف اهل العربية اذ هم بصدد بيان مفهومات القضايا بحسب
العرف واللغة ولا يحتاج في افادتها لذلك المعنى الى بيان الا قليلا
بالنسبة الى الاذهان القاصرة الغير الواقفة على الاصطلاح بخلاف
قول السائل الثابتة الثابتة على ما زعم فانه اخذ الموضوع بحسب
نفس الامر ولذا حكم بلغويته وبخلاف قولك شعري شعري فانه
وان كان مفيدا لكن يحتاج الى بيان المعنى بالنسبة الى جميع الاذهان
لان اخذ الموضوع والمحمول مقيدا بالوصف المذكور معنى مجازي
والمعنى المجازي وان اشتهر لا بد من بيانه لان المتبادر المعنى

الحقيقي على ما تقرر في موضعه وهذا معنى قوله في الحاشية الآتية هذا ناظر الى قوله هذا الكلام مفيد وقوله ولا مثل انا ابو النجم اه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان وبما ذكرنا اندفع ما قال بعض الفضلاء من ان اخذ الموضوع على الوجه المذكور كما هو مشهور فيما بينهم كذلك احد طرفي شعري شعري على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم واما بالنسبة الى القاصرين فهما متساويان والفرق غير بين لان خد طرفي شعري شعري على الوجه المذكور وان كان مشهورا لكنه مجاز والمعنى المجازي لا بد من البيان البتة بخلاف اخذ الموضوع على الوجه المذكور فانه حقيقة اصطلاحية بل لغوية وعرفية ايضا فلا حاجة الى البيان قوله ليس مثل المثال الذي ذكره السائل اذ لا فرق بين الامور الثابتة وبين الثابت كذا نقل عنه قوله وقد اعتبراه يعني ان السائل اعتبر المثال متحد الموضوع والمحمول لاخذه الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر والحاكم باللغوية وفيه اشارة الى انه لو لم يعتبر كذلك بل اخذ الموضوع بحسب الغرض كما هو التحقيق يكون مفيدا وبهذا اندفع ما اورده بعض الفضلاء من ان الفرق بين العنوانين مخالف لانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه بحسب العرف واللغة ثبوت الباء ج بالفعل بحسب نفس الامر كما هو ظاهر مذهب الشيخ وفهم المتأخرين او بالفعل بحسب فرض العقل على ما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازي في شرح المطالع لان مقصوده الشيخ ليس انه فرق بين عنوان قولنا حقايق الاشياء ثابتة وبين عنوان الثابت ثابت حيث اخذ الاول بحسب الفرض والثاني بحسب نفس الامر بل مقصوده ان السائل قد اخذ العنوان في الثاني كذلك وليس قولنا مثل من ذلك القبيل قوله ولك ان تقول اه اي لك ان تقول في توجيه وربما يحتاج ان قولنا

قولنا حقايق الاشياء ثابتة فلما يحتاج في افادته الى البيان لعدم ظهوره بالنسبة الى الاذهان القاصرة لكن ذلك البيان ليس بطريق التأويل والصرف عن اللفظ شهرة المعنى المستفاد منه وتبادره لكونه معنى حقيقيا بخلاف شعري شعري فانه يحتاج الى التأويل والصرف عن اللفظ لعدم شهرة المعنى المراد منه وتبادره على تقدير شهرته فهو معنى مجازي والفرق بين هذا التوجيه والتوجيه السابق ان السابق كان ناظرا الى كلمة التقليل حيث قال فان شعري شعري يحتاج البتة الى بيان معناه لخفائه وهذا ناظر الى مدخولها اعني الاحتياج الى البيان حيث قال فانه يحتاج الى البيان وفيه انه لا يكون نقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري مدخل في بيان عدم اللغوية الا ان يراد به افادة ظهور الافادة في هذا القول وعدم ظهورها في شعري شعري كذا نقل عنه وما قاله الحلبي ان اراد ان حقايق الاشياء مستعملة في الموضوع له وليس فيه مجاز فهو امر بديهي البطلان وان اراد ان المراد المعنى المراد منه وان كان مجازا بالكنه شهرته صار كالحقيقة في انفهامه من اللفظ من غير احتياج الى القرينة فهو لا يوجب الاستغناء عن التأويل ليس شيء فان المعنى المراد منه حقيقي على ما قالوا ان التحقيق من مذهب الشيخ ان عقد الوضع هو اتصاف ذات الموضوع بمفهومه بحسب الاعتقاد قوله وهذا المعنى لا يحصل اه دفع لتوهم كون شعري شعري غير محتاج الى التأويل لان شعري المقيد بالان والمعهود بما مضى او المتصف بالبلاغة بعض من اشعاره فلو جعل اضافة شعري للعهد ويكون المراد ان بعض شعري المعهود وهو شعري والان كبعض شعري المعهود وهو المفيد لما مضى او المتصف بالبلاغة يكون معناه على ما هو الظاهر المتبادر من المعنى الحقيقي للاضافة

والمفهوم خ

بلا تأويل وحاصل الدفع ان معنى العهد هو ارادة بعض الاشياء
المعين واما ملاحظته بقيد كونه لان او فيما مضى او موصوفا بالبلاغة
ومما لا يدل عليه الاضافة فارادته ليس الا بتأويل والصرف
عن الظاهر قوله وكم فرق اى كم فرق بين شعرى الان كشعرى
فيما مضى او المعروف بالبلاغة وبين ارادة البعض المعين سواء
كان بالتعيين الشخصي او النوعي لعدم دلالة ارادة المعين
على التقييد المذكور بشيء من الدلالات على ان العهد يقتضي
الذكر الحقيقي لفظا او تقديرا او الحكم والكل منتف هنا كذا
نقل عنه وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الافاضل من ان شعرى
الان كشعرى فيما مضى او المعروف بالبلاغة بعض الاشعار
معينة لكن بالتعيين النوعي والتعيين المعتبر في العهد ليس
مقصورا على الشخصي فيجوز ان يراد بالاضافة التعيين النوعي
وهو الشعر المعروف بالبلاغة او فيما مضى لان الاضافة انما
تدل على ان المراد بعض الاشعار سواء كان معينا بالنوعي او
الشخصي اما ان تعيينه باعتبار كونه فيما مضى او موصوفا بالبلاغة
فمما لا دلالة لها عليه قوله والمشهور اه يعني ان التوجيه
المشهور في بيان قوله ربما يحتاج الى البيان ان المراد بالبيان
بيان صدق الكلام ومطابقته لنفس الامر وهو البيان فالمعنى
ان هذا الكلام مفيد بل يحتاج على هذا التقدير الى بيان صدقه
بالدليل بالنسبة الى بعض الاشخاص كالسوفسطائية فيكون
ذكره تأكيدا للافادة فان السائل لما انكر الافادة اكدانه محتاج الى
الدليل فكيف كونه مفيدا بخلاف التوجيهين السابقين فان في
ذكره بيان ظهور الافادة على ما مر قوله ويرد عليه ان شعرى اه
يعني يرد على هذا التوجيه ان شعرى شعرى اضافة تحتاج الى بيان
صدقه ومطابقته لنفس الامر بالدليل كما انه في استقامة معناه

معناه يحتاج الى تأويل وتقدير اذ لا بد لاثبات ان شعرى الان كشعرى فيما
مضى او المعروف بالبلاغة من شاهد خصوصا بالنسبة الى
الاذهان القاصرة عن فهم البلاغة فاندفع ما قيل ان شعرى شعرى
يحتاج الى التأويل لا الى بيان صدقه بالدليل فلا يكون قوله ولا مثل
انا ابو النجم وشعرى شعرى ناظرا الى قوله ربما يحتاج الى بيان واما
جعل قوله ولا مثل انا ابو النجم مبنيا على وجه لم يذكره في الكتاب
فمما لا يرضاه من له ادنى ورث نالا سالت كذا نقل عنه ومن
هنا ظهر ركاكة ما قاله بعض الافاضل من ان المراد بالبيان بالدليل
فيكون تأكيدا للافادة وقوله ولا مثل انا ابو النجم اه بقي للتوجيه
المذكور المشهور في اتحاد المسند والمسند اليه لانه ناظر الى
قوله ربما يحتاج الى البيان قوله واعلم اه جواب حسن لدفع
الاعتراض المذكور بقوله فان قيل فالحكم اه وحاصله ان المراد
بالحقيقة ما به الشيء هو هو بالشيء ما يعم الموجود والمعدوم
ولو مجازا اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه والثبوت الوجود فالمعنى
ماهيات الامور التي يصح ان يعلم ويخبر عنه ما سيه في الخارج فلم
يتوجه السؤال باللغوية وعلى ما ذكرنا لا يرد شيء مما ذكره الفاضل
الحلي بقوله ويرد عليه ان الحقيقة بالمعنى المذكور لا يطلق الا على
المعنى الموجود بالوجود الاصلي فعلى تقدير تعميم الاشياء لا يجوز
اضافة الحقائق اليها وقوله ان اللغوية وعدم الافادة باقيان في
الكلام المذكور سواء اريد 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 ليس
كذلك على ما عرفت سابقا فسقط هذين الاعتراضين عليه بناء
الفاسد على الفاسد فان قيل الحكم بان ماهيات الامور التي يصح
ان يعلم ويخبر عنه ما سيه لا يصح لانها من الامور المعدومة

فيلزم ان يكون ماهيات المعدومات ثابتة وليس كذلك قلت
المراد بالامور الجنس كما سيصرح به في قوله والعلم بها متحقق
وثبوت ماهيات جنس ما يصح ان يعلم ويخبر عنه يكفيه ثبوت
ماهيات بعض افراده هو الموجودات تأمل قوله والتصديق بها
اي التصديق بثبوتها في نفسها وباحوالها اي التصديق بثبوت
الاحوال ولا يخفى ما قيل ان الكلام في العلم بالحقايق فكيف يصح عند
التصديق بالاحوال من العلم بها لان التصديق بحال الشيء من
حيث النسبة الى ذلك الشيء علم لذلك قوله فاللام من العلم للاستغراق
الانواع يعني لام التعريف في قوله والعلم للاستغراق انواع العلم من
التصور والتصديق فالمعنى جميع انواع العلم بالحقايق اعني
التصور والتصديق متحقق وانما حمل على استغراق الانواع لانه
لو اريد استغراق الافراد يلزم ان يكون جميع افراد العلم بالحقايق
ثابتا وهو غير صحيح كما لا يخفى بخلاف جميع انواعه فانه ثابتا ولو
باعتبار بعض الافراد وانما قال بمعونة المقام لان جعل الاستغراق
اوللانواع مما لم يعهد عند اهل العربية حقيقة وانما هو باعتبار
ان معنى الاستغراق هو استيفاء الافراد وافراد الجنس اولا هي
الانواع قوله بمعونة المقام يعني انما حمل اللام على الاستغراق بمعونة
المقام لان المقام مقام الرد على اللادرية وهو لا يحصل لحمل
اللام للجنس لانهم لا ينكرون ثبوت جنس العلم ضرورة انهم هو
معترفون بالشك والشك من التصور بل ينكرون التصديق بها
وايضا المقصود الاهم اعني الاستدلال بوجود الصانع لا يتم الا
بالتصديق بها وباحوالها ولا قرينة للعهد حتى يحصل بالتصديق
مع التصديق لا يحصل بدون التصور فيجب الحمل على الاستغراق
ويكون المعنى جميع انواع العلم من التصور والتصديق متحقق
فما قيل من ان مقام الرد لا يستدعي الاستغراق مطلقا فصلا

فصلا عن الاستغراق النوعي اذ ثبوت جنس العلم كاف في الرد كما ان
ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه ليس بشيء وكما لا يخفى قوله ثم الاستدلال
يعني ان الاستدلال على ان الصانع موجود متصف بالعلم والقدرة
والحيوة ونحوها كما يحتاج الى العلم بان الحقايق ثابتة يحتاج الى
العلم باحوالها بانها ممكنة وحادثة كما سيجيء في باب اثبات
الصانع اذا تقرر هذا فاعلم ان من قدر لفظ الثبوت في قوله
والحكم بها ورد التقدير بان الاستدلال على وجود الصانع انما
هو بوجود المحدثات فلا بد من تقدير الثبوت ليفيد ان العلم
لوجود الحقايق متحقق فقد غلط في توجيهه غلطين الاول
ظن وجوب التقدير حيث قال لا يتم غرض الاستدلال لانه
اذ لا معنى للعلم بها الا تصورها والتصديق بها وباحوالها
فلا حاجة الى التقدير الثاني ظن كفاية العلم بالثبوت والا
فلا وجه لتخصيص التقدير به اذ لا بد من العلم بالاحوال ايضا
على ما سيجيء اقول ويمكن توجيه كلام من قدر الثبوت بحيث
لا يرد عليه الغلط الثاني بان المراد باثبوتها في نفسها او
ثبوت الاحوال لها فيشمل العلم بالاحوال ايضا قوله فقد غلط
غلطين الخ نقل عنه الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلذا قدره
ولم يقدر غيره والغلط الثاني ظن وجوب التقدير قوله
والتاء بتاء باعتبار المضاف اليه نقل عنه فان مصدر ثابتة المسندة
الى ضمير الحقايق هو ثبوت الحقايق ففي ضمنها مصدر مضاف
والضمير له كما في قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى انتهى
قال بعض الفضلاء فيه ان كفاية الاضافة بحسب المعنى محل
الحديث قوله لانه غير مراد فيه ان المقصود من قولنا والعلم
بها متحقق الورود على اللادرية المنكرين للعلم مطلقا فيكفيهم
اثبات العلم الاجمالي بجميع الحقايق ولا حاجة الى التفصيلي بها

قوله وان اريد اجمالا اه اى ان اريد بقوله لا علم عدم العلم الاجمالى
بان يلاحظ بوجه سملم بجميع الحقايق فعدم هذا العلم ثم فان قولنا
حقايق الاشياء ثابتة يتضمن العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو علم
الاجمالى مع انه قد سبق ان المراد ما يعقده حقايق الاشياء والاعتقاد لا
يتحقق بدون العلم وهذا القدر كاف فى الاجمالى قوله لا يقال نحن نقيد
العلم يعنى نحن ان المراد عدم العلم تفصيلا ويقول انه مضر لان العلم
فى قوله العلم بها متحقق على تقدير عدم ارادة الثبوت مقيد بالكنه وذلك
لانه اذا اريد بقدر الثبوت يكون المراد بالعلم بها العلم التصورى لان
المتبادر من العلم بالحقايق نفسها اذ التصديق علم باحوالها وح لابد
ان يقيد العلم بالكنه والا لم يحصل الرد على اللاادرية لانهم ايضا
معترفون بالعلم بالوجه ضرورة ان الشك فرع التصور فيصير حاصل
الاستدلال انه لابد من تقدير الثبوت اذ لو لم يقدر لكان المراد العلم
بها بالكنه باطل للقطع بانه لا علم بالحقايق تفصيلا حصلا عن ان يكون
بالكنه والفاضل الجلبى فهم ان مقصود الحشى ما يفيد العلم بالكنه على
تقدير ارادة الثبوت فاعترض بان بينهما تناقضا لان العلم علم تصورى
والثانى علم تصديقى فكيف يصح ان يقال نحن يفيد العلم على تقدير ارادة
الثبوت بالكنه ولا يخفى اما ما ذكره يفيد عن المقصود بمراحل والفاضل
الحشى فسر قوله نحن يفيد العلم بالعلم المذكور بقوله اذ لا علم بجميع
الحقايق ولا يخفى ان قوله فى الجواب لا دليل عليه مع ان تعميم الله
تاصر اب عن ذلك قوله لانا نقول لا دليل اه اى لا دليل على تقييد
العلم بالكنه والرد على اللاادرية يحصل بدونه بان يكون المراد العلم
الشامل للتصور بالكنه وبالوجه فصح المعنى العلم بالحقايق اى تصورها
بالكنه وبالوجه متحقق قوله مع ان تعميم الله تاصر اب يعنى ان تعميم الله
فى قوله والعلم بها متحقق بحسب شمل التصور والتصديق حيث قال
من تصورا تها والتصديق بها واحوالها ينافى ان يقيد العلم بالكنه

بالكنه لان التقييد بالكنه مبنى على ان يكون المراد بالعلم تصورها وان لا يكون
العلم بها متناولا بالتصديق بها واحوالها على ما مر وقول الله يدل
على شموله التصور والتصديق قوله ولو سلم اه يعنى لو سلم ان المراد
العلم بالكنه لكن لا يلزم من بطلان هذا المقيد وجوب تقدير الثبوت
بل يجوز ان يترك العبد اعنى بالكنه ويكون المراد مطلق سواء كان
تصورا بالكنه او بالوجه او تصديقا بها واحوالها كما فعله الله او الخلاص من
ذلك البطلان كما يكون بتقدير الثبوت يكون بترك القيد المذكور وتعميم العلم
ايضا كما لا يخفى وحاصل الجواب انا لا نم تحقق تقييد العلم على تقدير عدم ارادة
الثبوت ولو سلم ذلك فالقضية المركبة منهما اتفاقية فلا يلزم
من بطلان التقييد تقدير الثبوت وذلك لان بين تقدير الثبوت
والتقييد بالكنه منع الجمع والامر ان اللذان بينهما منع الجمع لا يستلزم
عدم احدهما عين الاخر بل عين احدهما الاخر فلا يستلزم عدم
تقدير الثبوت للقيد المذكور وبما حررنا اندفع ما قاله الحشى
المدقق فيه انه على تقدير تسليم القيد لا يجوز ترك القيد فيجب
تقدير الثبوت لانا انما سلم تحقق التقييد على ذلك التقدير
وح يجوز ان يكون بطلان ذلك المقيد بانتفاء قيده لا لانتفاء
التقدير اذ لا علاقة بينهما وما سلم لزوم التقييد لذلك التقدير
حتى لا يمكن ترك القيد على ذلك التقدير فيكون استحالة التقييد
مستلزمة لاستحالة ذلك التقدير فيجب تقدير الثبوت فتدبر
قوله وقد يقال بثبوت الكل غير معلوم اه حاصله ايراد النقض
على ما قال المراد العلم بثبوتها يعنى ان اريد بقوله 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
ايضا قال الحشى المدقق ان حصل بثبوت الكل معلوم اجمالا لان ما من

من قولنا حقايق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي بالجميع والمراد
هذا قلنا فلا يكون العدول موجها انتهى كلامه وفيه تامل قوله
والجواب اه يعني ان المراد بقوله حقايق الاشياء ثابتة جنس
حقايق الاشياء فالمعنى جنس حقايق الاشياء ثابتة والعلم بذلك
متحقق سواء كان في ضمن فرد واحد او اكثر فيرجع الى الايجاب الجزئي
وذلك كاف في الرد على الخصم لانه يدعي السلب الكلي في المقامين
قوله ويرد عليه اه يعني ان ارادة الحس وان اندفع بها الاشكال
وحصل بها الرد على الخصم لكن لا يحصل ما هو المقصود من التقدير
بها بين القضيتين لان المراد التنبيه على وجود ما شاهد من
الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها فيتوسل به الى معرفة الصانع
على ما صرح به الشه واذا كان المراد الجنس لا يلزم ان يكون ثبوته
والعلم به في ضمن ذلك النقص بجواز ان يكون في ضمن فرد اخر
سوى ما شاهد فلا يحصل التنبيه على وجوده قوله والجواب ان
المراد اه يعني ان المراد في قوله التنبيه على وجود ما شاهد السه
على وجود حس ما شاهد او التوسل الى معرفة الصانع انما
يتوقف على وجود المحدثات والعلم بها سواء كان مما شاهد او لا
اقول هذا الجواب لا يدفع الاعتراض اذ وجود حس ما شاهد
لا يكون الا في ضمن ما شاهد لان معنى قولنا السه على وجود ما
شاهد السه على وجود ماهية ما شاهد سواء كان في ضمن فرد
واحد او اكثر كما ان معنى قولنا حس حقايق الاشياء ثابتة ان
ماهية حقايق الاشياء ثابتة سواء كان في ضمن حقيقة واحدة
او اكثر على ما هو مدلول لام الحس ثم ندفعه اذا كان المراد بالحس
الحس المنطلق او يجوز ان يكون وجود حس ما شاهد بهذا المعنى
في ضمن ما شاهد او غيره لكونهما فردين له لكن حمله على هذا المعنى
بعيد مع ان تقدير لفظ الحس ايضا بعيد لا يدل عليه قرينة فالجواب

فالجواب اما مبني على ليس والليس ما مل عرف قوله فلا كلام السابق
على حذف المضاف وهو لفظ الحس قال الفاضل المحشي لا حاجة الى
تقدير المضاف لان ما في قوله ما شاهد اما موصولة او موصوفة
وايا ما كان فهو يفيد معنى الحس او معنى الاستغراق على ما حقق في
موضعه وقد حملت ههنا على الحس انتهى ولا يخفى انه ليس
بشيء مع ان كلام السابق ليس على حذف المضاف لان في الكلام
اعني قوله حقايق الاشياء ثابتة تنبيه على وجود شيء من الحقايق قوله
واذا ثبت شيء منها فالالحق بالثبوت هي المشاهدات لانها
اظهر وجودا واسبق حصولا من غيرها ولذا لا يلتفت عنه الانسان
في بداءة الطفولية لكن في كفاية هذا القدر في السه تامل قوله
وهم العنادية اي الفرق بين مذهب العنادية والعندية ان
العنادية ينكرون ثبوت الحقايق وعمرها في نفس الامر مطلقا
بتبعية الاعتبار وبدونه ويلزم من ذلك نفي الحقايق بالمرة لانها
اذا لم يكن متميزة في انفسها ارتفعت بالمرة فالحقايق عندهم كالسراب
الذي يحسبه الظمان ماء ليس له ثبوت في نفسه ولا تبعية اعتقاده
يدل على ذلك قول المحشي ويدعون الحرج لعدم تحقق السه امر اخر
حيث تنفي التحقق اي التقرر والعندية ينكرون ثبوتها وتميزها
في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادها يعني انه لو قطع النظر
عن الاعتقادات ارتفعت الحقايق عن نفس الامر بالمرة لعدم
بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون ثبوتها او تقررها فيحمل
سعة الاعتقادات وثبوتها وهذا كما ذهب اليه المصوبة من ان
كل مجتهد وكما في قواعد السه فانها ليست من العلوم الحقيقية
النابسة في نفسها مع قطع النظر عن اعتبار لغة العرب لكن
لها ثبوت ما في الوسطى ولذا يتصف بالصدق والكذب فالاعتقادات
عندهم ليست تابعة للمعاني كما هو عندنا فانا نقول بحدها الشيء مرا

لا نه في نفسه كذلك وهم يقولون هذا الشيء امر لا نا نجده كذلك ومن
هذا يبين معنى كون مذهب كل طائفة حقا بالنسبة اليه عندهم لا نه
لما كان ثبوت الاشياء في انفسها مانعة للاعتقاد كان اعتقاد كل
شخص مطابقا لما في نفس الامر فيكون حقا كما يقال ان تقديم المضاف
اليه على المضاف حق بناء على لغة العرب والعكس ايضا حق بناء على لغة
العرب ولا حاجة الى ما حاصل من ان الحق هنا على مذهب النظام كما
سيجيء وقال بعض الفضلاء ان الفرق بين المذهبين ان العنادية
سعون كون نفس الامر طرفا لنفيها والعندية سعون كونها طرفا
لثبوتها ولا يخفى ان هذا الفرق انما يتم لو كان الثبوت في قولهم
بمعنى الوجود بناء على ان نفي طرفيه نفس الامر بوجود شيء لا يستلزم
انتفاء ذلك بخلاف طرفيه لنفسه كما حقق في محله اما اذا كان معنى
التميز كما سيجيء فانتفاء طرفيه تميزها يستلزم انتفاءها بالمرة و
فلا يكون طرفا لنفسها ايضا فالتعويل على ما ذكرنا فان فصل عبارة الشه
في بيان المذهبين ناظر الى الفرق الذي اعتبره بعض الفضلاء
حسب ما دل لفظ الثبوت في الثاني دون الاول قلت احد الشارح
المحال فان نفي التميز مطلقا يستلزم الانتفاء بالمرة واثبات التميز
بوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت في نفسه قوله
لانهم معاندون اه اي يعاندون الفضلاء الحارسين بثبوت الاشياء
من الواجب والممكن ويدعون العدم بعدم ثبوت نسبة امر الى اخر
في نفس الامر حتى سموا التميز فلا يكون الحقايق الا اوهاما و
حالات كالسراب وليس في الحقيقة رب ولا عبد ولا مبعوث
ولا رسل لان الكل راجع الى اصل واحد في الحقيقة هو الوجود
المجرد العاري عن التكثر وان التميز انما هو بحسب النسبات
الوهمية كما ذهب اليه الصوفية الوجودية فمن قال مراد الصوفية
بنفي الحقيقة سوى الحق فيكون راجعا الى مذهب الصوفية لم يتتبع

لم يتتبع كلامهم فلم يشخص ولا سلفهم وبما حررنا اندفع ما يتوهم ان قوله
يزعمون العدم بعدم محفوظ امر الى اخره في بعض الامر يدل على انهم ينكرون
ثبوتها وان انكارهم مختص بالنسبة وليس كذلك فانهم ينكرون نفس
الحقايق نسبة كانت اولا على ما عرفت فالاولى ان يقال ويدعون العدم
بعدم امر في نفس الامر ولعل الباعث على تخصيصه السمه ان قوله اذ ما من
قضية بديهية اه دليل على ما ادعوه وهو انما يدل على عدم تحقق النسبة فقط
وليس كذلك لانه بيان لمنشأ علطهم فيجوز ان لا يختص مذهبهم ويختص
منشأ مذهبهم قال في شرح المواقف ومنهم فرقة سمي بالعنادية وهم
الذين يدعون انهم حارمون بان لا موجود اصلا وانما نشأ مذهبهم
من الاشكالات المعارضة قوله وبه يظهر اه اي بما ذكرنا من وجه التسمية
ونقل مذهبهم يدل على ان انكارهم ليس مخصوصا بحقايق الموجود بل عم
الموجود والمعدوم السالب في نفس الامر لانكارهم نسبة امر الى اخر
مطلقا قوله فتخصيص اه يعني ان تخصيص الشه انكارهم بحقايق الموجود
بالذكر حيث قال ومنهم من ينكر حقايق الاشياء حري على وفق ما سبق
فان الكلام في ثبوت حقايق الموجودات قوله والاظهر يعني ان الاظهر
ان يحمل الاشياء هنا اي في قول الشه منهم من ينكر حقايق الاشياء على
المعنى الاعم الشامل للموجود والمعدوم المعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه
قوله اي نفي رها اه يعني ليس المراد بالثبوت معناه الحقيقي اعني
الوجود الخارجي بل الاعم الشامل للموجود والمعدوم ولو مجازا وهو
نفي رها وامسارها مع قطع النظر عن فرض الفارض لان انكارهم
ايضا لا يختص بالموجودات الخارجية بل يعمها والمعدوم ما لا معنى انهم
ينكرون كون الاشياء متصفة بالنفي رو الامسار بحسب نفس
الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد قال الفاضل الحلبي اي نفي رها وكونها
على قرار واحد فانه لما كانت احوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو
اعتقدنا في بعض الاوقات وجود شيء فهو موجود ثم اعتقدنا عدمه

فهو معدوم فلا يكون سببا من ضرر وضرار في شئ من الاوقات
واما قولنا الثبوت بالضرر لانهم لا ينكرون الثبوت مطلقا
فعرفت من اباحوا عتقنا بثبوت شئ فهو ثابت على زاعمهم
لكن بالنسبة الى المعتقد انتهى وفيه بحث اما اولا فلان الضرر على
هذا المعنى مع انه خلاف المصطلح يكون اخص من الثبوت لانه اراد
به الوجود الذى يكون على مدار وحديث قال لا ينكرون الثبوت
مطلقا والثبوت هو الوجود سواء كان على مدار واحد اولا فلا
يكون قوله حقايق الاشياء ثابتة ردا على العندية لانهم ايضا
قائلون بثبوت الحقايق وانما ينكرون عنها الضرر ولو حمل الثبوت
فى قوله حقايق الاشياء ثابتة على الضرر لم يكن لذكر مرادف
الثبوت والوجود فائدة مع ترك المعنى الحق وحملها واما ثانيا
فلان ماذكر وحملها للضرر الثبوت بالضرر وهو قوله لما عرفت انه
نسبة حادثة الضرر بان يقال لو اعتقدنا ضررا لشئ فهو على
متقرر على زاعمهم يكون بالنسبة الى المعتقد فينبغى ان ينكروا الضرر
فيكون مذهب كل قوم اه فان حمل ما معنى الحق والباطل هنا اذ
ليس هنا نسبة خارجة مطابقها الحكم اولا اجيب هو ما ذهب
اليه النظام وهو مطابقة الحكم الاعتقاد وعدم مطابقه اقول
قد سمعت منا سابقا ما يغنى عن اعتبار هذا المحمل مع انه على هذا
لا فائدة فى ايراد هذه المقدمة بعد القول بان الحقايق عندهم
تابعة للاعتقادات قوله هذا الزعم بمعنى القول الباطل وهو
القول الدال على نسبة لا مطابقة الواقع سواء اعتقدها قائل اولا
فلا يرد ما قال بعض الافاضل ان القول العارى عن الاعتقاد
لا يوصف بالبطلان ولا الزعم ويؤيد ما قلنا ما قال الشارح المحقق
لا يقال المسكوك ليس بحر فيكون صادقا او كاذبا لانه لا حكم
معه ولا تصديق للشاك بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة اولا وقو

اولا وقوعها ذهنا لم يحكم شئ من النفى والاثبات لكنه اذا تلفظ
تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد فى الدار فكلامه حينئذ لا محالة
قوله ان لم يتحقق نفى الاشياء اى لم يثبت نفى جميع الاشياء الذى
ادعيتم بقولكم لا شئ من الحقايق فى نفسه مع قطع النظر عن الاعتقاد
فقد ثبت شئ من الاشياء فى نفسه ضرورة انه اذا لم يثبت السلب
الكلى تحقق الايجاب الجزئى والا لزم ارتفاع النقيضين وان ثبت
النفى فى نفسه فقد سلب ماهية فى نفس الامر لانه حقيقة من
الحقايق قال بعض الفضلاء فى تحرير هذه العبارة ان لم يتحقق نفى
الاشياء اى ان لم يتصف شئ من الاشياء بصفة النفى لم يكن
شئ منها منفيا اذ المنفى ما اتصف بالنفى وقام به النفى واذا لم
يتصف بالنفى لزم الاتصاف بنفى النفى ونفى النفى اثبات اذ هو يلزم
له فلزم الثبوت فان تحقق النفى فقد سلب ماهية من الماهيات
اذ من جملة الماهيات النفى وكذا الاتصاف بصفة النفى من جملتها
اقول فيه بحث لانا لا نسلم اذا لم يتصف الاشياء بالنفى يلزم ان
يتصف بنفى النفى لجواز ان لا يكون الاشياء ثابتة فى نفسها
فلا يتصف شئ منها ولو سلم ان عدم الاتصاف بالنفى يستلزم
الاتصاف بنفى النفى بناء على بلازم الموجبة السالبة المحمولة او لان
لزوم الدوام مكررى احلى الدوهباب بمقدمة حقية على العلماء
بل فاسدة عند الاذكياء على ان شق الترديد ليس على طريق المنفصلة
او قد حمل التحقق فى شق الاول على الاتصاف وفى الثانى على
الثبوت والا لزم ثبوت ماهية النفى اذا اتصاف شئ بشئ انما
يستلزم ثبوت المثبت له لا ثبوت المثبت تأمل قوله يرد عليه
يعنى ان عدم ارتفاع النقيضين وكذا اجتماعهما من جملة الموهومات
الفاسدة عندهم فلا يلزم من عدم ثبوت نفى الاشياء فى حد
ذاته ثبوت شئ ما فى نفسه بل يجوز ان يرتفعا ويكون محالة من

من جملة المحالات قال الفاضل الحشي والحق ان الالزام ليس
مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين حتى يرد عليه ما ذكر بل حاصله ان
ما ادعيتم من نفي الاشياء ان زعمتم انه محال فقد سلم مقصودنا
وهو ابطال ما ادعيتم وان زعمتم انه محقق ثابت فقد اقررتم
ثبوت غرضنا ايضا واما ما يزعمون فمرحبا بالوفاق اقول المدعى
المقصود من الاستدلال اثبات ان حقايق الاشياء ثابتة لا
مجرد ابطال مذهبهم ليست عن صاحبه مجرد النفي محال يدل على ان
ذلك قول الله لنا تحقيق الزاما قوله فالصواب ان يقتصر
على الشقاوة حاصله انكم جزمتم بنفي الحقايق مطلقا موجودة كانت
او معدومة حيث قلتم لا شيء من الحقايق في نفس الامر وهذا
النفي من جملة الحقايق وقد ادعيتم انه ثابت في نفس الامر حيث
تمسكتم في اثباته بالنسبة فقد سلم بعض ما نفيتم فلا يرد ما قاله
بعض الفضلاء انه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر مثل ان يقال
ان النفي من جملة المحالات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم
ثبوت ما نفي قوله قد يتوهم اه ان بعض الناس توهموا ان
السوفسطائية انما ينكرون الحقايق الموجودة في الخارج فلا يلزم
من ثبوت النفي ثبوت الحقيقة الخارجية فكلفوا التوجيه الزام
بانه سلم النفي ثبت الحقيقة الموجودة في الخارج لانه قسم
من العرض الموجود في الخارج لانه اما كيف او انفعال على ما قيل
قوله ويرد عليه اه حاصله انه كيف يمكن الالزام لمنكري احكى
البديهيات ما رجى فان لهم ان يقولوا لا نسلم ان العلم موجود بل
هو من جملة المحالات والدلائل المثبتة له محالات باطلة وقد انكره
جماعة مسلمة للحقايق فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء من ان عدم
وجود العلم عند كثير من المتكلمين لا ينافي كونه ملزوما له اذ لا
يجب كون الملزوم به معتقدا لهم نعم ما اورده الحشي انه لا يتم

لا يتم الالزام عليهم بل سوسع دائرة حقائقهم ولان المتمسك به
المتكلمون وهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكر قوله لا يقال
اه حاصله انه لا حاجة في توجيه الالزام على تقدير ان يكون
انكارهم مقصورا على الموجودات الى ما مر بل هو تام بدونه
لان ترديد هذا الالزام في التحقيق وهو بمعنى الموجود فيصير
المعنى ان لم يوجد في الخارج نفي الاشياء فقد ثبت شيء منها وان
وجد النفي في الخارج وجود النفي وعدمه فان قالوا العدم 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 الله لان الله ايضا اخذ
الوجود في الدليل الالزامي لان ترديد هذا الالزام في التحقيق
او حصل الترديد نفي الاشياء اما متحقق او غير متحقق هو اي
التحقيق بمعنى الوجود يحتاج كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة
والا لم يثبت وجود شيء من الاشياء على التقدير الثاني اي على
تقدير تحقق النفي انتهى اقول فيه بحث لانه ان اراد به يحتاج
بصحيح سعي الترديد الى هذه المقدمات بان يكون ترديدا في
الامور الممكنة الوجود فانه اذا لم يبين بتلك المقدمات وجود
النفي يكون الشق الاخير محض احتمال فرض على ما سمعه بقوله
فيحتاج كلامه الى المقدمات المذكورة فيقول كون الترديد بين
الامور ليس سلارما اذ يجوز وقوعه في الامور الممتنعة سد
طريق الحصم بحيث لا يمكن له التكلم بل يعلو منه الكذب وان اراد
به على تقدير فرض الشق الثاني لا يلزم تحقق شيء من الاشياء
بدون تلك المقدمات على ما سمعه قوله والا لم يسلم وجود شيء
من الحقايق على تقدير الشق الثاني فهو بط بداهة لانه اذا فرض
وجود النفي فقد سلم المدعى سواء كان محالا او ممكنا لانا نقول

ليس ههنا اه حاصله ان التحقيق ههنا اى فى التردد ليس
بمعناه الحقيقى اعنى الوجود الخارجى او معناه لا يكون الشق الاول
من التردد اعنى قوله ان لم يتحقق نفى الاشياء فقد سبق صحيحا
لانه يكون المعنى ان لم يوجد النفى فى الخارج يلزم وجود الاشياء
فى الخارج ولا شك ان عدم وجود النفى فى الخارج لا يستلزم ان
يكون الاشياء موجودة فى الخارج لجواز ان يكون النفى المتصف
به جميع الاشياء ما لها فى نفسه معدوما فى الخارج فلا يلزم وجود
الاشياء فيه او يجوز ان يكون تلك الاشياء متصفة بالنفى
المعدوم كما يمتنع المتصف بالامتناع قوله عدم تمامه على اللادرية
طالانهم يدعون الحرم بمقدمة من المقدمات تصورا للنزاع معلم
بخلاف الطائفتين الخاصتين فان العنادية يدعون الحرم بعدم
الحقايق والعندية الحرم بعدم ثبوتها فى نفسه قوله ففيه تامل
نقل عنه وجه التامل ان حاصل قولهم بنفى تقرر الاشياء وثبوتها
لا نسبة محققة فى نفس الامر متقرر ح يمكن ان يقال ان لم يتحقق
نسبة بالنفى فى نفسها فقد تحقق نسبة الثبوت او الواقع
لا ح عن احدى النسبتين يرد عليه مثل ما اورد فى الزام العنادية
من ان عدم الارتفاع من جملة المحالات عندهم انتهى يريد ان ليس
مرادهم نفى النسبة التقررية الى الاشياء فالمراد بقوله لا نسبة تحققة
اما نفى جنس نسبة التقرر الى الاشياء او نفى جنس مطلق النسبة
لانه اذا لم يثبت نسبة التقرر لم يثبت شئ من النسب وبالجملة
ح يمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة النفى يلزم ان يتحقق نسبة
الثبوت فى نفس الامر او الواقع لا ح عن احدى النسبتين
فيلزم ثبوت الاشياء ان يتحقق ثبوت النفى فقد تحقق حقيقة
من الحقايق فى نفس الامر ففيه اثبات ما نفيتم ويرد عليه
ان عدم خلو الواقع عن احدهما محل مع لاعتقادنا وليس فى نفس

فى نفس الامر منهما وهذا حاصل ما نقل عنه فان قلت ان اراد بقوله
الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين لانه لا يخلو عن تحقق احدهما
كما يدل عليه السياق فلا نسلم ذلك بل اللازم ان يكون ذات احدهما
فيه الا ترى ان ليس شئ من نسبة ثبوت الامتناع وسلبه الى
شريك البارى مع ما خصهما متحققا فى نفس الامر اما الثانية فلكونها
كاذبة واما الاولى فلانها لو كانت متحققة فى نفس الامر لوجب تحقق
طرفها مع انه متصف بالامتناع فيه لكن اتصاف شئ بشئ لا يستلزم
ثبوت المثبت له حصلا عن ثبوت السبة كما عرف فى موضعه وان اراد
الواقع لا يخلو عن ذات احدهما يعنى ان الاشياء اما متصف بهذا
او بذلك فيختار انها نسبة السلب فلا يلزم من اتصاف الاشياء
به ثبوته وتحققه حتى يكون فيه اثبات بعض ما نفيتم لجواز ان يكون
اعتبار ما مع اتصاف الاشياء به كما فى لزوم اللزوم ووحدة الوحدة
الى غير ذلك مما سكرر ذوعه قلت قد مران ليس المراد بالتحقق الوجود
بل التقرر والتميز فى نفس الامر فاذا كان النفى امرا فى نفسه كان
متميزا عما هو مفروض محض ولو فى الذهن ولا يكون ما نوا للاعتقاد
والفرض المحض كما زعمه العندية هذا من عندى ولعل عندهم
احس من هذا قوله قال فى شرح المقاصد تاييد بقوله ففيه تامل
يعنى انه تام على العندية على ما قال فى شرح المقاصد واشارة الى
ان بين كلامه نوع تدافع قوله بحسب اعترفوا بحقيقة اثبات
الشئ ونفيه وفى بعض النسخ بحقيقة اثبات الشئ او نفيه و
التردد يطرا الى قول كل منهما اعنى انكار الحقايق وادعاء كونها
حمالات وانكار ثبوتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد وانى
اورد كلمة او مع انهم اعترفوا بهما نظرا الى ان فى اثبات الناقص
يكفى احدهما قوله هذا دليل اللادرية وفيه اشارة الى دليل
العندية ايضا حيث قال فان الصفروى بحد السكر مرا قوله وحاصله

لانه لا وثوق بالعيان اه اما انه لا وثوق بالعيان او بالبداهة فمسلم لكن التهمة الحس وبديهية العقل واما انه لا وثوق بالبيان اى بالدليل فليفرع على العيان فقاده قوله عرضهم اه وقع لما يتوهم من ان في كلام الادرية ايضا تناقضا فان تمسكهم بما ذكر يدل على ان غرضهم اثبات امر او نفيه للجزم بثبوت امر انتفائه مع انهم يدعون الشك في جميع الحقايق بل في الشك ايضا ووجه الدفع ظ قوله اطلاق الغلط بناء على زعم الناس والا فهم يشكون في وجود الحس وفي افادته وفي غلطه بل في الشك ايضا قوله قلت قد تستفاد اه كما في قوله تعالى قد يعلم المعوقين قوله على ان القلة اه اى يجوز ان يكون الغلط قليلا بالنسبة الى الاحساس الواقع كثيرا في نفسه ولا منافاة بين القلة الاضافية والكثرة في نفسه فيكون المعنى والحس قد يغلط غلطا قليلا بالنسبة الى غلطه كثيرا في نفسه قال بعض الفضلاء هذا مبني على ما هو المشهور والتحقيق ان قد الداخلة على المضارع يفيد القلة بحسب الزمان ولا شك ان القلة بحسب الزمان لا تنافي الكثرة الاضافية بحسب المادة تأمل قوله ان قلت لعل اه اثبات للمقدمة الممنوعة بقولنا غلط الحس اه وان الادرية لما تمسكوا بان الحس قد يغلط في بعض المواد ومتى كان كذلك يجوز ان يغلط في جميعها فلا يفيد العلم ومنع الشيخ كبرى القياس بانا لا نسلم اذا كان غالطا في بعض المواد يلزم جواز غلطه في جميعها فان الغلط في البعض انما هو لاسباب جزئية وهو لا ينافي الجزم في بعض اخر بسبب انتفاء جميع الاسباب الموجبة له عاد المستدل وقال ان قولنا متى كان الغلط في بعض المواد يجوز ان يغلط في جميع المواد والجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط متعذر فلا يحصل الجزم ببعض المواد وهو المطلوب ما ظهر لك ان جواز

عدم صح

ان ثبوت

غلطه في جميعها

لم صح

العلامة

ثبات صح

للغلط العام سبب

ع المواد صح

ان جواز وجود السبب للعام كاف في اثبات المقدمة الممنوعة لانه يرد على الشيخ ما تكلم الجلبي من ان قول الشيخ قلنا غلط الحس اه في قوة المناقضة فلا وجه لقول الحشي ان قلت لعل اه اما اولا فلانه اورد كلامه بلعل المفيد للجزم دون الجزم واليقين فلا يتم اثبات المقدمة التامة واما ثانيا فلان الشيخ لم يدع الجزم بالانتفاء مطلق الاثبات شيئا حتى يتوجه عليه قوله ممن اين الجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط ليس بشيء قوله قلت اه حاصله منع المقدمة القائلة بانه يجوز ان يكون سبب عام للغلط العام بانا لا نسلم ذلك فان بديهة العقل جازمة بانتفائه في بعض المواد كما في مثل ادراك حلاوة العسل جزما عاد بالا ينظر في اليه شائبة وهم الغلط وامكان تحققه في نفسه لا ينافي الجزم العادي المذكور كما في العلوم العادية فانا نجزم لنا من ان جبل احد لم ينقلب ذهبا جزما بفينا مع امكان الانقلاب في نفسه وقد يقال لا حاجة الى الجزم بذلك بل الواجب انتفاؤه في نفس الامر ومصداقه حصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل وفيه بحث لان مشاهدة الحس لما صار منتهى بالغلط لا يكفي في حصول العلم عدم كونه غلطا في نفس الامر بل لابد من العلم بكونه صحيحا غير غالط قوله وان صح ذكره اه يعني وان صح ذكر الذكر المفهوم في تعريف العلم بعدم اختصاصه بالمفيد باليقين بل هو شامل للظن والجهل المركب كما ان العلم المعرف ههنا كذلك وما حاصله الفاضل الحشي في توجيه العبارة من انه اشارة الى رد ما قيل لو جعل المذكور بالضم يلزم تعريف الشيء بنفسه لانه بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب بان الذكر بالضم اعم من العلم لتناوله الظن والجهل المركب

وان قوله قلن
مدخوف اثبا

لان كل واحد منهما يحصل بالعلم في القلب فكما ان العلم يحصل بالقلب يحار
التعريف به ليس شيء اذ لا معنى لتوهم الدور لان الذكر بالمعنى اللغوي
والعلم المعرف بالمعنى العرفي على انه اذا كان المذكور عاما والعلم خاصا
يجب ان يحمل التجلي على الانكشاف التام ليكون التعريف بالمساوي
فلا معنى لقول الشارح اي يصح ويظهر فانه نعم للتجلي بحيث يشمل
التام وغيره يدل عليه قوله لكنه ينبغي ان يحمل على التجلي قوله جملة
اه علة لقوله وانما لم يحمل من المفهوم وفي شرح المقاصد ما
مايه من الذكر المفهوم حيث قال اي صفة ينكشف بها ما يذكر
ويلتفت اليه لكن قال بعده وقد يتوهم ان المراد بالمذكور المعلوم
بعاد ما عن الدور انتهى ولا يخفى ان قوله وقد يتوهم يدل على انه
ليس من الذكر المفهوم فلا بد ان يقال ان تسمية التوهم ليس لاجل
انه جعل المذكور بمعنى المعلوم بل لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم
الدور اي بقدر اللفظ بدفعه واما ما قاله الفاضل الحلبي من ان
بين ما ذكره ههنا وبين ما ذكره في شرح المقاصد بدافع ظاهر
حيث جعل المذكور فيه من الذكر المفهوم فليس بشيء لان اختيار
توجيه في كتاب واخر في اخر ليس من التدافع في شيء قوله
لكن عدها اه نقل عنه ولا يمكن الفرق في الادراك الحسي بين
البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء على ما يشعر به كلمة
من في 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 فلا مخالفة وقيل
المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لا بغير الاحساس
بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل انه ربما يقال ان الحواس
انما هو الالات للادراك فلا يرد الخ لقه قوله اي بقضي التميز
فيكون التقدير صفة يوجب تميزا لا يحتمل نقيض التميز والمعنى

والمعنى انه امر حقيقي قائم بمحل اعني النفس يوجب له ان يتميز شيء
عما عداه تميزا لا يحتمل ذلك الشيء المتعلق نقيض ذلك التميز فلا بد
من اعتبار المحل لان التميز الذي اوجبه الصفة الصفة انما صفة له
فان المتميز هو النفس والصفة آلة للتميز ولذا قيل يوجب تميزا ولم يقل
تميز تميزا لا بد من اعتبار التعلق فان تميزه انما هو شيء يتعلق به
وهو الذي لا يحتمل نقيض التميز فقوله صفة يتناول العلم وغيره
من الصفات كالحياة والسواد وغيرها وبقوله يوجب تميزا احرج عن
الحد الصفات التي يوجب لمحلها التميز فقط لا التميز وهي ما عدا
الصفات الادراكية فان القدرة مثلا توجب ان يكون محلها
متميزا عن العاجز لا ان يكون محلها متميزا بخلاف الصفات الادراكية
فانها توجب محلها التميز للاشياء كما يوجب التميز عن الاشياء
بقوله لا يحتمل النقيض التميز بوجه من الوجوه خرج الظن والشك
والوهم والجهل المركب والتقليد فان الظن والشك والوهم يوجب
لمحلها تميزا يحتمل النقيض في الحال والجهل والتقليد يوجب تميزا
يحتمل النقيض في المآل اما في الجهل فلان الواقع في نفس الامر
خلافه فيجوز ان يطلع عليه فيما بعد واما في التقليد فلعدم استناده
الى موجب من حس او بديهة او عادة او برهان فيجوز ان يروى
بتقليد آخر ثم ان كان المعرف العلم الشامل العلم الواجب وغيره
يجب ان يترك الايجاب المفهوم من قوله يوجب عاما سواء كان
بطريق النسبة كما في العلم الواجب او بطريق العادة كما في علم الخلق
وان كان المعرف علم الخلق يجب تخصيصه بالايجاب العادي وهو
المذهب من استناد جميع الممكنات الى الله ابتداء فالمعنى ان العلم صفة
قائمة بالنفس يخلقها الله عقيب تعلقها بالشيء ان يكون النفس
متميزا له بحيث لا يحتمل النقيض قال بعض الفضلاء فيه ان احرج ان
الشك والوهم من تعريف العلم لا يعرف وجه 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 لتصحيحه اصلا قلت
الشك والوهم من حيث انه متصور نسبة من حيث هي هي لا نقيض له
وهما بهذا الاعتبار داخلان في العلم واما باعتبار انه بلا حظ في كل
منهما السه مع كل واحد من النفي والاثبات على سبيل التحويز المساوي او المرجوح ولهذا يحصل التردد والاضطراب فله
نقيض فان النسبة من حيث انه يتعلق بها الاثبات ناقضها
من حيث يتعلق بها النفي وهما بهذا الاعتبار خارجان عن العلم صرح
بهذين الاعتبارين السعد في حاشية شرح مختصر الاصول قوله
كما هو الظاهر لانه الآلة سوق الى الفهم او هو مذكور صريحا ولانه موافق
لما قالوا ان اعتقاد الشيء كذا مع انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال
انه لا يكون كذا احتمال مرجوح حاطن وفيه اشارة الى جواز وجه اخر
لكنه غير ظاهر ما اراد بنقيض المتعلق ويكون المراد بالتمييز المعنى المصدري
اعني الكشف والايضاح فالمعنى صفة توجب لمحلها ان ينكشف له
متعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق نقيضه وح يكون الصفة نفس
الصورة والنفي والاثبات لا ما توجبها او يكون المراد بالتمييز
الصورة والنفي والاثبات ح يكون الصفة ما توجبها ولا يخفى
ما فيه لان الشيء لا يكون محتملا لنقيضه اصلا اذ الواقع لا يكون
الا احدها فلا وجه لذكره الا ان يقال ان المتعلق وان لم يكن
محتملا لنقيضه في نفس الامر لكن يحتمل عند المدرك بان يحصل
كل منهما بدلا لاخر فكل واحد من التصور والتصديق صفة
توجب كشفا وايضا ما يحتمل متعلقه نقيضه عند المدرك اما في
التصور فلانتفاء النقيض واما في التصديق فلان متعلقه اعني
وقوع النسبة مثلا في نفس الامر نقيضي هو لا وقوعها فيه
فاذا لم يكن التصديق اعني ادراك الوقوع او اللاوقوع جازما

جازما مطابقا ماخوذا من حس او بديهة او عادة او برهان
احتمل متعلقه اعني الوقوع مثلا نقيضه وهو اللاوقوع واذا
كان بجميع الشرائط الماخوذة لا يكون متعلقه محتملا لنقيضه
اصلا لا في الحال ولا في المآل فيكون متعلق التصديق على هذا
التقرير وقوع النسبة او لا وقوعها لا الطرفين اذ لا معنى لاحتمال
نقيض نفسها وهذا اعني حمل الاجتماع على حصول احدهما بدل
الاخر مع ان المتبادر من احتمال الشيء لاجرائه يجوز ان يتصف
به كما في اعتقاد الظن فان طرفيه يجوز ان يتصف به ونقيضه
هو وجه عدم الظهور هذا الوجه ويحتمل ان يراد نقيض الصفة
وسيجيء تحريره ان شاء الله تعالى قوله وعدم الاحتمال صفة
لمتعلقه اه يعني ان ضمير الفاعل المسرح يحمل راجع الى المتعلق
الدال عليه وعدم لفظ التمييز فان التمييز انما يكون شيء
واذا لم يكن راجعا الى نفس التمييز لانه ان كان المراد به المعنى
المصدري فلا نقيض له اصلا لا في التصور ولا في التصديق
وان كان ما به التمييز اعني الصورة والنفي والاثبات فلا معنى
لاحتماله نقيض نفسه الا ان يتكلف بمثل ما مر او بان المراد ورود
كل منهما بدل الاخر على متعلقه ح يرجع الى احتمالها لمتعلقها
مع مخالفته لما اشتهر من ان اعتقاد الشيء كذا مع العلم ما به
لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا ظن فانه صرح
ح ان المتعلق اعني الشيء يحتمل قوله وصف به التمييز مجازا
وصفا للمتعلق اسم فاعل نقيضه المتعلق اسم مفعول قوله
ثم التمييز اه اعني انه اذا كان المراد بالنقيض نقيض التمييز
فالمراد ما به التمييز اي الامر الذي بها تميز النفس للشيء لا
المعنى المصدري اعني كون النفس مميزا اذ ليس له نقيض
يحتمله المتعلق لا في التصور ولا في التصور وهو ظاهر وذلك

الامر في التصور الصورة وفي التصديق النفي والاثبات مثلا
اذا تعلق علمنا بماهية الانسان حصل عند النفس صورة مطابقة
لها لا تنقيض لها اصلا بها عما عداها واذا تعلق علمنا
بان العالم حادث حصل اثبات احد الطرفين للاخر بحيث تميزها
عما عداها لكنه قد يكون مطابقا جازما مأخوذة من بديهة او من
دليل فلا يحتمل النقيض اعني النفي وقد لا يكون محتملة فخلاصة
تعريف العلم انه امر قائم بالنفس يوجب لها امرا بها تميز الشيء
عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشيء نقيض ذلك الامر ويرد عليه
امور الاول انه يلزم ان لا يكون العلم نفس التصور والنفي و
الاثبات بل ما يوجبهما مثلا لا يكون العلم بالانسان صورة الى
عندنا بل ما يوجب تلك الصورة الثاني انه يلزم ان لا يكون
التصور والتصديق مسمى العلم لان التصور على ما قالوا هو
الصورة الحاصلة والتصديق هو النفي والاثبات الثالث
ان القول بالصورة فرع الوجود الذهني والمعترفون للعلم بهذا
التعريف ينكرونه الرابع ان ارادة الصورة من التميز خلاف
الظاهر الخامس ان النفي والاثبات ليسا بنقيضين 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 تتعلق الله
بعد استعمال العقل والجواب او الخبر الصادق سمع انكشاف
الاشياء اذا تعلقت بها كما ان القدرة 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 باطباع الاشياء في النفس وهم سفونه
وعن الثاني بانه ان اراد بقوله انه يلزم ان لا يكون التصور والتصديق

والتصديق يسمى العلم ان لا يكون العلم منقسما اليهما بالذات
فمسلم ولا ضير في ذلك وان اراد انه يلزم ان لا يكون منقسما
اصلا فهو ممنوع فان العلم باعتبار ايجابه النفي والاثبات تصديق
وباعتبار عدم ايجابه شيئا منهما تصور واشار المحشي الى
ذلك بقوله العلم بهذا المعنى ينقسم اه واما ان التصور والتصديق
ليس الا نفس الصورة والنفي والاثبات فقد عرفت انه مخالف
الفلاسفة وعن الثالث ان المراد بالصورة والنسبة والامثال
النسبة بالتخيل في المراد واين هذا من الوجود الذهني فان المراد
بالوجود الذهني امر يشارك الوجود الخارجي في تمام الماهية
وعوارضه وعن الرابع بانه مبني على اعتماده على فهم
السامع للقطع بان المحتمل للنقيض هو التميز بمعنى الصورة
والنفي والاثبات دون المعنى المصدري وعن الخامس بان المراد
بالنفي والاثبات المعنى اللغوي وهو اثبات احد الطرفين للاخر
وعدم اثبات احدهما للاخر ولذا جعلوا متعلق الطرفين لادراك
النسبة واقعة او ليست بواقعة على ما هو مصطلح الفلاسفة تامل
فان هذا المقام مطارح الاذكياء قوله ومتعلقه الطرفان هكذا
وقع في عبارة السيد في حاشية شرح مختصر الاصول والظاهر ان المراد
به المعنى اللغوي وهو ما يتعلق بالطرفين اعني المثبت والمثبت له
واما كون متعلقهما نسبة الوقوع واللاوقوع او المجموع ممن بعد
مصطلحات اهل المنطق وبعد صفاته والمانع يحاسون عن ذلك
قوله والعلم بهذا المعنى ينقسم اه جواب سؤال وهو ان العلم
على هذا التقدير لا يكون منقسما الى التصور والتصديق وقد
سبق تحريرها قوله فان المعاني ما ليست اه دليل بقوله بناء
على عدم اه يعني ان شمول التعريف لادراك الحواس مبني على
انه لم يقيد بالمعاني بخلاف ما قيد ويقال صفة توجب تميزا

بين المعاني لا يحتمل النقيض فانه لا يشمله لان المعاني ههنا
ما يقابل الاعيان قوله ان التقييد بالمعاني وعدمه مبني على
ان ادراك الحواس قسم من العلم ام لا ممن قال انه قسم منه كالاش
الاشعري ومتابعه ترك تقييد المعاني فدخل فيه الاحساس ومن
لم يقل انه علم بل هو ادراك مخالفة للماهية بالعلم يخصل بالحواس
زاد قيد المعاني واورد ما يقابل الامور المحسوسة بالحس الظا
هم منهم من نفى الحواس الباطنة وقال ان النفس مدركة للجزئيات
المعنوية فلم يفيد المعاني بالكلية من انها فقيدها بها اخراجا
للادراك الحواس الباطنة فانه ادراك للمعاني الجزئية وسمى
ذلك الادراك تعقلا او سوها قوله يرد عليه اه يعني يرد
على من زاد قيد المعاني انهم صرحوا ان الجزئيات العينية المحسوسة
الحس الظاهر وقد يدرك على بان مدرك بجميع العوارض اللاحقة
لها بحيث يمتاز عن كل ماعداه بدون حصول مواده عند الحس
كما اذا علم زيد قبل رؤيته بعوارض مشخصة له بحيث يمتاز عن
جميع ماعداه وقد يدرك احساسا بانه يدرك بكنهه باللواحق
والعوارض العادية مع حصول المواد عند الحس كادراك زيد
عند رؤيته والمدرك على كلا التقديرين الجزئي المحسوس
مع انه يلزم على هذا التعريف ان لا يدرك الجزئيات العينية
على الاانه لا يوجب تمييزا بين المعاني بل بين الاعيان المحسوسة
قوله وغاية ما يتكلف حاصل الجواب ان المدرك بدون
احضاره عند الحس بمعنى لا عين لان ادراكه بهذا الاعتبار
على وجه كلي اذ هو بمشخصاته كلية يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين
لعدم ملاحظة خصوصه المادة لكن الحصر في فرد واحد فلا
يكون ادراكا للجزئي الحسي قوله بخلاف ادراكه باحضارها
عند الحس فانه على وجه جزئي فهو ادراك العين المحسوسة قوله والامر

والامر في ادراكه اه يعني ان الامر على من زاد قيد المعاني في ادراك العين
المحسوسة بعد عسوسه عن الحس الظاهر مشكل اذ ليس ادراكه احس
بعد عسوسه عن الحس ولا علما لانه ادراك العين المحسوسة على وجه جزئي
ضرورة انه ادراك المشخصات ملحوظة خصوصه المحل كما في الاحساس
مثلا الصورة الحاصلة من زيد عند النفس بعد عسوسه عن البصر
ادراك والة ملاحظة بحيث يمتنع الاشتراك فيها ولا يمكن
ان يقال انه تخيل او توهم لان من اطلق قيد المعاني لانا نقول
بالحواس الباطنة والا لاستغنى تعريف العلم بها قال الخبيصي المدقق
المدرك اولا وبالذات بعد العسوسه عن الحواس امر حالي يصح تعلق
العلم به وليس من الاعيان بل من المعاني لكن لمطابقته الامر الخارج وكونه
وسيلة الى معرفة اسمه العلم اقول فيه بحث اذ لا يخفى على ذي بصيرة
ان المدرك هو ما تعلق به العلم واوجب تميزه عما عداه فالامر الحالي
انما يكون مدركا اذا اوجب صفة العلم تميزه بان حصل صوره عند المدرك
وفيما نحن فيه ليس كذلك لان كلا منا انما هو في صورة هو الة لملاحظة
العين العالم عن الحواس لا في الصورة الملحوظة بالذات حتى يكون
مدركا وكانه لم يفرق بين ما به الادراك والمدرك فاجاب بما اجاب
قوله اي تميزها الذي هو الصورة اه يعني ان الكلام بتقدير المضاف
فالتصور صفة توجب تميزا وهو الصورة المتعلقية الذي هو الماهية
المتصورة بحسب لا يحتمل الماهية المتصورة نقيض تلك الصورة فلا
يرد ان التصور غير المراد هو صفة موجبة له على ما مر والمعتبر في تعريف
العلم عدم احتمال المتعلق لنقيض التميز لا نقيضه الصفة فلا يصح بناء
ادخال التصور في تعريف العلم على انه لا نقيض لها قال الله في شرح
الشرح معنى قوله لا نقيض للتصور انه لا نقيض لمتعلقه لغير الماهية
المتصورة وهذا مبني على ان يكون المراد بالنقيض نقيض المتعلق وقد مر
تحقيقه قوله ومن ههنا اه اي ومن ورود الاعتراض ظاهر الوارد

نقيض التميز قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقوله لا يحتمل صفة للصفة لا للتميز وضمير لا يحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تميزا لا يحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة فالتصور ح نفس الصورة لا ما توجهها والتميز بالمعنى المصدري وهو الكشف والايضاح ولا شك انه يصح البناء المذكور ان التصور صفة توجب كشف ماهية المتصورة بحيث لا يحتمل تلك الماهية نقيض ذلك التصور اذ لا نقيض له على ما زعموا لكنه لا يخفى انه خلاف الظاهر ان يكون لا يحتمل صفة للتميز ومخالف التعريف عند القائلين ما به من باب الاضافة حيث قالوا هو التميز لا يحتمل النقيض فانه لا يمكن ان يراد فيه نقيض الصفة قوله وقد يجاب اه اى قد يجاب عن اعتراض عدم صحة البناء بدون ان يكون الكلام على تقدير المضاف او ان يكون المراد نقيض الصفة بان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور فاذا لم يكن لنقيض التصور نقيض لا يكون لتميزه الذي نوجبه نقيض قوله لكنه لا يخفى اه يعني ادعاء ان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور ايس لا دليل عليه الا يرى ان التصديق نقيض للتميز ولا نقيض له وقد يقال ان عدم نقيض المفهوم المتصور وعدم نقيض التصور وعدم نقيض التميز اورد متلازمة لا يتصور الانفكاك بينهما فعدم النقيض لواحد منهما يستلزم عدم نقيض الاخر اقول ادعاء التلازم ايضا لا بد له من دليل ودعوى البداهة غير مسموعة قوله قلت اه اعتراض اخر على قوله بناء حاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات كما يصح باعتبار انها لا نقايض كذلك يصح باعتبار انها غير محتملة لنقايضها لان كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة فعلى تقدير تسليم ان للتصور نقيضا يصح شمول العلم للتصورات لكونها غير محتملة فلا وجه لبناء شموله للتصورات على انها لا نقايض لها

لها قوله فلو سلم ان للتصور اى التميز التصور لما مر قوله قلت اه حاصله ان شمول العلم للتصورات بناء على انها غير محتملة للنقايض انما يتم في التصورات بالكنه اذ كل متصور بالكنه لا يحتمل غير صورته الحاصلة على انه لا يمكن بعد دقيقة الشيء واما في التصور بالوجه فلا اذ يمكن ان يكون لشيء واحد لوازم متعددة فكما يمكن احضاره باحدها يمكن احضاره بالاخر بخلاف ما مر على انه لا تقايض لها فانه شامل للتصور بالكنه وبالوجه قوله على ان اه علاوة ان بناء دخول التصورات على انه لا تقايض لها انما هو بحسب الواقع على زعمهم وهو لا ينافي ان يكون لذلك الدخول معنى اخر هو عدم الاحتمال للنقيض بحسب التقدير والفرض فيجوز ان يكون مبنى بحسب الفرض عدم الاحتمال وللفاضل الجلبي في تحرير هذا الكلام ما قد بلغ في نهاية النفع عن المرام وهو زعم انها نهاية تحقيق المقام قوله لانه يبطل كثيرا من قواعداه عد قولهم عكس النقيض جعل نقيض اه من قواعد المنطق لا يخفى على سامع لان القاعدة قضية كلية والتعريف ليس كذلك واما قولهم نقيض المتساويين متساويان وهو قاعدة بلا مرية لصدق التعريف عليه وعده في شرح المطالع من القواعد قوله والتحقيق اه هذا التحقيق مستفاد من السيد سند وحاصله ان فرد النقيضين بالامرين المتمانعين بالذات اي الامرين اللذين يمتنع ان و سدا معان بحيث يقتضي لذاته تحقق احدهما في نفس الامر انتفاء الاخر فيه وبالعكس كالايجاب والسلب فانه اذا تحقق الايجاب بين الشيئين انتفى السلب وبالعكس لا يكون للتصور اى الصورة نقيض اذ لا يستلزم تحقق صورة انتفاء اخرى فان صور لى الانسان واللاانسان كلتاهما حاصلتان لا بد لنا فيهما بينهما الا اذا اعتبر نسبتهما الى شيء فانه ح تحصل قضيتان متما

متباينان صدقا ان لم يجعل السلب راجعا الى نسبة الانسان الى شيء
بل اعتبر جزء منه وان جعل راجعا اليها كانا متناقضين صدقا
وكذبا وكذا الحال في التصورات التقييدية والاثنائية لا يدافع
بينهما الا بملاحظة وقوع تلك النسبة وارتفاعها او باعتبارين
المذكورين في القوس فان قلت ان مفهوم نسبة الانسان الى زيد
ومفهوم سلبه عنه كل منهما من قبيل التصور وبينهما تناف صدقا
وكذبا فيكون كل منهما نقيضا للاخر بمعنى المتعارف للنقيض فقد تحقق
النقيض للتصورات ايضا قلت الجواب ان كلا منهما ان لوحظ من
حيث انه الة ورابطة بين الطرفين فبين مفهوميهما عين التناقض
في القضايا وان لوحظ من انه مفهوم من المفهومات وحمل على زيد كقولك
زيد منسوب اليه الانسان فهو ايضا راجع الى تناقض القضايا
لان قولك زيد انسان لا فرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الانسان
اليه تاما وحمل عليه وقس عليه السلب وان قس النقيضان بالاعم
المتنافيين الى الامر الذي يكون كل منهما متنافيا للاخر لذاته سواء
كان عارضا في التحقق والانتفاء كما في القضايا او مجردا عن
المفهوم بانه اذا قس احدهما الى الاخر كان ذلك اسد بعد مما سواه
كان للتصور نقيض كالانسان واللاانسان وذلك ظاهر قوله ومن
ههنا حصل اه من تعميم النقيض بالمعاني صح نقيض كل شيء
رفعه ذكر قدس سره في حاشية شرح المطالع ان المفهوم المفرد
بانه اذا اعتبر في نفسه لم يتصور له نقيض الا بان يضم اليه معنى
كلمة النفي فيحصل مفهوم اخر في غاية البعد عنه وربما يرفع المفهوم
في نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شيء فنقيض ذلك المفهوم
بهذا الاعتبار سلبه اي سلب صدقه ورفعه عما اعتبر صدقه عليه
والاول نقيض بمعنى العدول والثاني بمعنى السلب انتهى
كلامه فعلم من هذا ان النقيض في التصورات متحقق بهما

نعم اعني رفعه في نفسه ورفعه عن 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 دانه اعتبر ذلك الشيء
في نفسه وان اعتبر صدقه على شيء كان نقيضه رفعه عن ذلك الشيء
قال المحشي المدقق فيه مناقشة من وجهين الاول انه لا يصدق على
نقيض السلب الثاني ان قوله او رفعه عن شيء يقتضي ان يكون
رفع الضاحك عن الانسان مثلا نقيض الضاحك وليس
كذلك بل هو نقيض لا سلبه انتهى ويمكن الجواب اما عن الاول
فبانه يجوز اطلاق النقيض على الايجاب باعتبار انه لازم مساو
لنقيض السلب اعني سلب السلب ويؤيده ما قالوا من ان
نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية مع ان نقيضه رفع
الايجاب الكلي وما صرحوا في بحث القضايا الموجبة من ان النقيض
عندنا اعم من ان يكون رفعا لذلك الشيء او لازما مساويا له و
ان كان النقيض حقيقة هو رفع ذلك الشيء والاوجه ان يقال
رفع كل شيء نقيضه على ما وقع عبارة السيد في حاشية شرح مختصر
الاصول واما عن الثاني فبما عرفت من ان المراد به اذا اعتبر
الشيء في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه واذا اعتبر من حيث صدقه
على شيء كان نقيضه رفعه عن ذلك الشيء الا ان كلا من النقيضين
يتحقق بالنظر الى اعتباره في نفسه قوله وقول المنطقيين يحمل
على المجاز اي قول المنطقيين من اثبات التناقض للتصورات
محمول على المجاز باعتبار انه لو اعتبر النسبة بينهما جعل التدافع
بينهما اما في الصدق والكذب او في الصدق فقط على ما عرفت
ولذا عرفوا التناقض باختلاف قضيتين بالايجاب والسلب
بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما كذب الاخرى قوله وايضه

متباينان صدقا ان لم يجعل السلب راجعا الى نسبة الانسان الى شيء
بل اعتبر جزء منه وان جعل راجعا اليها كانا متناقضين صدق
وكذبا وكذا الحال في القضايا التقييدية والاثنائية لا يدافع
بينهما الا بملاحظة وقوع تلك النسبة وارتفاعها او باعتبارين
المذكورين في القوس فان قلت ان مفهوم نسبة الانسان الى زيد
ومفهوم سلبه عنه كل منهما من قبيل التصور وبينهما تناف صدقا
وكذبا فيكون كل منهما نقضا للاخر بمعنى المتعارف للنقيض فقد تحقق
النقيض للتصورات ايضا فالجواب ان كلا منهما ان لوحظا من
حيث انه الدور رابطة بين الطرفين فبينهما عين التناقض
في القضايا وان لوحظا من انه مفهوم من المفهومات وحمل على زيد كقولك
زيد منسوب اليه الانسان فهو ايضا راجع الى تناقض القضايا
لان قولك زيد انسان لا فرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الانسان
اليه بانها وحمل عليه وقس عليه السلب وان فسر النقيضان بالامرين
المتنافيين الى الامر الذي يكون كل منهما منافيا للاخر لذاته سواء
كان مانعا في التحقق والارتفاع كما في القضايا او مجرد مانعا في
المفهوم بانه اذا صدق احدهما الاخر كان ذلك اسدا بعد ما سواه
كان للتصور نقيض كالانسان واللاانسان وذلك ظ قوله ومن
ههنا ظهر اه من تعميم النقيض بالمعاني صح نقيض كل شيء
رفعه ذكر قدس سره في حاشية شرح المطالع ان المفهوم المفرد
بانه اذا اعتبر في نفسه لم يتصور له نقيض الا بان يضم اليه معنى
كلمة النفي فيحصل مفهوم اخر في غاية البعد عنه ويسمى رفع المفهوم
في نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شيء فنقيض ذلك المفهوم
بهذا الاعتبار سلبه اي سلب صدقه ورفعه عما اعتبر صدقه عليه
والاول نقيض بمعنى العدول والثاني بمعنى السلب انتهى
كلامه فعلم من هذا ان النقيض في التصورات متحقق بقسميه

بقسميه اعني رفعه في نفسه ورفعه عن 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 وانه اعتبر ذلك الشيء
في نفسه وان اعتبر صدقه على شيء كان نقيضه رفعه عن ذلك الشيء
قال المحشي المدقق فيه مناقشة من وجهين الاول انه لا يصدق على
نقيض السلب الثاني ان قوله او رفعه عن شيء يقتضي ان يكون
رفع الضاحك عن الانسان مثلا نقيض الضاحك وليس
كذلك بل هو نقيض لا سلبه انتهى ويمكن الجواب اما عن الاول
فبانه يجوز اطلاق النقيض على الايجاب باعتبار انه لازم مساو
لنقيض السلب اعني سلب السلب ويؤيده ما قالوا من ان
نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية مع ان نقيضه رفع
الايجاب الكلي وما صرحوا في بحث القضايا الموجبة من ان النقيض
عندنا اعم من ان يكون رفعا لذلك الشيء او لازما مساويا له و
ان كان النقيض حقيقة هو رفع ذلك الشيء والاوجه ان يقال
رفع كل شيء نقيضه على ما وقع عبارة السيد في حاشية شرح مختصر
الاصول واما عن الثاني فمما عرفت من ان المراد به اذا اعتبر
الشيء في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه واذا اعتبر من حيث صدقه
على شيء كان نقيضه رفعه عن ذلك الشيء الا ان كلا من النقيضين
يتحقق بالنظر الى اعتباره في نفسه قوله وقول المنطقيين يحمل
على المجاز اي قول المنطقيين من اثبات التناقض للتصورات
يحمل على المجاز باعتبار انه لو اعتبر النسبة بينهما جعل التدافع
بينهما اما في الصدق والكذب او في الصدق فقط على ما عرفت
ولذا عرفوا التناقض باختلاف قضيتين بالايجاب والسلب
بحيث يقتضي لذاته صدق احداهما كذب الاخرى قوله وايضا

يلزم اه عطف على قوله يبطل كثيرا اه وجه اخر لسان وضعف قولهم
انه لا نقض للتصورات وحاصله انه اذا لم يكن للتصور نقض
يدخل جميع التصورات في تعريف العلم مع عدم صدق العلم عليه
لان المطابقة معتبرة في العلم والمطابقة في بعض التصورات
فلا يكون التعريف مانعا قوله واجيب اه هذا ما افاده سيد المحققين
في مواضع من كتبه وحاصله ان الصورة الاسانية المرتسمة من ذلك
الشيخ علم تصوري للانسان اله للاحظة مطابقة له بحيث لا يحمل
غير تلك الصورة في الواقع فلا خطأ في الصورة لمطابقتها للمعلوم
انما الخطأ في الحكم المقارن لهذا التصور وهو ان هذه الصورة صورة لذلك
المرئي الذي هو الحجر وههنا مشهور وهو مدار المطابقة اما الشيء الذي
ساء منه الصورة اذ الشيء الذي كان تلك الصورة صورة له فان
كان المراد الاول يلزم حرمان المطابقة واللامطابقة في التصور التصورية
من غير ملاحظة الحاكم الالتفات اليه اذ لا شك ان الصورة المنتزعة
من الانسان مثلا قد يكون مطابقة له وقد لا يكون بدونه ملاحظة
الحكم وان كان المراد الثاني يلزم ان لا يتصف بعدم التصديق
بعد المطابقة بعضه او كل صورة بعد بعضه لا يكون الا مطابقة
لما هي صورة له فان الصورة التصديقية كقولنا العالم مستغن
عن المؤثر مطابقة لما هي صورة له اعني ثبوت الاستغناء بان صورة
التصورية والتصديقية كانت مطابقة لمعلومها لكن معلوم
كل صورة واقع في نفس الامر ضرورة انه لا تمايز بين المعلوم
التصورية الا ترى ان كل متصور فهو ماهية من الماهيات
مع قطع النظر عن فرض العقل انما يمتنع والمفروض وجودها
او صافها فيكون كل صورة تصورية مطابقة للواقع فلا يتصف
بعدم المطابقة اصلا بخلاف الصورة التصديقية فانه قد يكون
واقعا في نفس الامر كما في قولنا العالم حادث وقد لا يكون كما في قولنا

قولنا العالم قديم ضرورة تحقق العالم بالذات بين المعلومات التصديقية
والصورة التصديقية قد يكون مطابقة للواقع وقد لا يكون الا ترى
انا اذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الانسانية وحكمنا بان هذه
الصورة لذلك المرئي كان كل من الصورة التصورية والتصديقية
انتفاء المطابقة في نفس الامر ضرورة ان كلا المعلومين واقع فيه واذا
رأينا حجرا وحصل منه الصورة الانسانية وحكمنا عليه لذلك الحكم
فالصورة التصورية مطابقة لما في نفس الامر وهو الماهية الانسانية
والصورة التصديقية غير مطابقة له لعدم معلوم فيه وهو ثبوت
تلك الصورة للحجر فالحاصل ان الصورة التصديقية يتصف بالمطابقة
وعدم المطابقة لا في نفس الامر والصورة التصورية انما هو
متصفة بمطابقتها له تامل فانه دقيق قوله وانما الخطأ في الحكم
اي انما الخطأ في الحكم المقارن لذلك التصور فان الحكم بان صورة
الانسانية من الشيء صورة له قد صار ملكة للنفس فاذا كانت تلك الصورة
صورة لما نشأت منه في نفس الامر يكون حكمه مطابقا لما في نفس الامر
واذا لم يكن صورة له في نفس الامر لا يكون مطابقا وهو هذا معنى
تحقق المطابقة واللامطابقة في الحكم مع مطابقة الصورة لما هي صورة
له في الصورتين وعاذكرنا اندفع ما قيل ان الحكم بان هذه الصورة لذلك
المرئي فرع الحكم بالفعل ومن البين ان لا حكم فيه بالفعل بل يمكن الحكم
والالتزام اليه لانه انما يلزم اليه لو كان الحكم الحاصل بواسطة تلك
الملكة حكما حاصلا متعلقا اليه بالذات يفصل فيه جميع ما اعتبر فيه
من التصورات والرجوع الى الوجه ان يكذب ذلك قوله ويرد عليه انه
فرق اه حاصله ان كون تلك الصورة تصورا وادراكا للانسان
موقوف على ان يكون العلم بالوجه عين العلم بالشيء من ذلك الوجه
حتى يكون العلم بالشيء من وجه الانسانية عين العلم بالانسان الذي
هو وجهه لكن الفرق بالانسان معنى العلم بالوجه وهو ان يحصل في الذهن

صورة يكون الة بملاحظة ذلك الوجه والوجه معلوم والحاصل
في الذهن عن صورته ومعنى العلم بالشيء من ذلك الوجه ان يكون
ذلك الوجه الة بملاحظته فالحاصل في الذهن نفس ذلك الوجه
والمعلوم بواسطتي ذلك الشيء فالعلم بالوجه في ذلك المثال المذكور
اعني العلم بالانسان وان كان مطابقا لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه
ليس بمطابق والحق في المثال المذكور هو هذا اذ المتصور هو الشبح
والصورة الانسانية الة لملاحظته اجيب بانه ان اراد بالمتصور
هو الشبح انه متصور من حيث الحجر به فهو باطل بالضرورة اذ الصورة
المذكورة الة لملاحظة فرد من افراد الانسان دون الحجر فكيف يكون
الحجر متصورا به وان اراد به متصور بذلك الوجه من حيث الانسانية
ولا خطأ تلك الصورة اذ هو مطابق لتصوره وانما الخطأ في ان هذه
الصورة الة لملاحظة ذلك الشبح المرئي وان ذلك الشبح فرد من افراد
الانسان نقل عنه توضيحه انا اذا رايا سوادا من بعد وهو في الواقع
حجر يحصل في اذهاننا صورة الانسان فاعتقدنا انه انسان فربما
يتوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ويجعله عنوانا بناء على
ذلك الاعتقاد ويحكم على ذلك بانه قابل للعلم والفهم مثلا فالمحكوم
عليه في هذا الحكم الوارد على الماخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا
الوصف بلا شبهة وصورة الانسان الة لملاحظة المحكوم عليه
اعني الشبح ووجه لذلك الشبح والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه
وقد يقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم الانسان
الذي هو الة لملاحظة الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه
وهو ههنا العلم بالشيء من حيث مفهوم الانسان ولا شك ان علم
الشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية غير مطابق وهكذا
الحال في قولهم الماهية المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية
موجودة في الذهن والا معلوم لا تعقل واللاشيء كلي وامثال ذلك

ذلك انتهى وحاصله ان بعد حصول صورة الانسان من الشبح
واعتقاديا انه انسان يحكم عليه بما به قابل للعلم مثلا والمحكوم عليه
لا بد ان يكون معلوما هو الحكم على الشيء فرع تصوره وليس معلوما
الا بوصف الانسانية حسب ان الحجر متصور بوصف الانسانية وهو
علم غير مطابق بمعلومه ولا يمكن ان يقال ان المعلوم هو الحجر من حيث
انه انسان لانه ح يكون المعلوم هو الانسان هنا وبين علم ذلك
الوجه وعلى هذا ظهر ان المعلوم هو الشبح من حيث انه انسان و
اندفع الجواب المذكور فانه مبني على عدم الفرق بين العلم بالوجه
بالشيء من ذلك الوجه وتحقيق الجواب انا سلمنا انه بعد حصول
صورة الانسان من الشبح واعتقاده انه انسان لاجل اشتباه الحس
على الحس بواسطة المناسبة بين الحجر والانسان يجعل الوصف
المذكور عنوانا ويحكم عليه لكن المعتبر في اتصاف افراد الموضوع
بالوصف العنواني هو الاتصاف بالفعل بحسب الاعتقاد على
ما هو التحقيق والحجر المذكور وان كان حجرا بحسب الاعتقاد فيجوز
ان يكون الصورة الانسانية الة لملاحظة الانسان الذي هو
حجر في الواقع ويكون معنى الحكم عليه ان الامر الذي اعتقده انه
متصف بالانسانية موصوف بكونه قابل العلم والفهم فيكون
المتصور مطابقا لمتصوره الذي هو الانسان المفروض ومع ذلك
يكون المحكوم هو الحجر لانه حجر في نفس الامر والخطأ انما هو في الاعتقاد
وبان ذلك الحجر انسان الذي هو ناشئ من عدم امتياز الحس
بين الامور المتناسبة وقد يجاب بوجهين اخرين احدهما سلمنا
ان المحكوم عليه هو الحجر لكنه معلوم بالوجه المطابق ودعوى انه
ليس معلوما لنا الا بوصف الانسانية في حيز المنع غايته ان ذلك
الوجه غير مشعور به وذلك لا توجب انتفاء في نفسه ولا يخفى
انه نوع مكابرة وثانيهما ان المرئي من بعيد هو الهوية المشتركة

بين الواجب والجوهر والعرض على ما سيجيء في بحث الرؤية و
الصورة الانسانية ليست بمطابقة لها لان الوجه الاخص
لا يباين الاعم ولا يخفى انه مع تمامه في نفسه غير مفيد لان عدم
المطابقة متحققة قوله اى ذاته كاف اه فسر قوله لذاته بهذا
اشارة الى انه ليس المراد بان علمه لذاته انه بسيط على ذاته لانكشاف
والتميز من غير توسط صفة زائدة على ذاته كما ذهب اليه المعتزلة
والفلاسفة ثم عدم الكفاية بقوله بلا حاجة الى شيء يفضي الى العلم
وتعلقه المستفاد من قول الشه لا سبب من الاسباب اشارة
الى ان معنى الكفاية انه لا يحتاج في العلم وتعلقه الى سبب مقتضي
لانه لا يحتاج الى شيء اصلا وبهذا اندفع المناقشة التي اوردها
بعض الفضلاء من ان كفاية الذات في تعلق العلم محل حدشة
اذ التعلق سمة سوف على المسمى وهنا العالم والمعلوم هنهنا
لان توقفه على المعلوم انما هو لكونه متعلقا له لانه سمة مضاف
اليه فيصح ان ذاته كاف في تعلقه يعني عدم الاحتياج الى سبب
مقتض وان كان يحتاج الى متعلق قوله اختيار للشق الاخير وهو
ان المراد السبب المقتضي في الجملة قوله اى فما لا يفتقر اليه انما قال
ذلك لان لهم ايضا تدقيقات لكن ذلك مما يعصى اليه وهو
المسائل الشرعية التي سمي عليها السعادة الدنيوية والاخروية قوله
يعني ان اه رد على زاده حيث قال انه جعل الحواس المجردة عن
العقل كحواس البهائم سببا للعلم فانها مسببة على ان النفس اه اتفق
المحققون على ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة
وان نسبة الادراك الى حواسها سمة القطع الى السكين واختلفوا
في ان صورة الجزئيات المادية سر سم فيها او في الاتها فذهب
جماعة الى ان النفس سر سم فيها صور الكليات والجزئيات المادية
ولا سر سم فيها صور
الجزئيات المادية وانما ارسامها في الاتها بناء على انها بسيطة

بسيطة مجردة وتكشفها بالصورة الجزئية سائر ساطتها فادراك
النفس للجزئيات ارسامها في الاتها وليس هناك ارسام بالذات
في الالة وارسام بالواسطة في النفس الناطقة على ما توهم وذهب
جماعة الى ان جميع الصور الكلية والجزئية انما ترسم في النفس الناطقة
لانها المدركة للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة
الاتها وذلك لا ينافي ارسام الصور فيها غاية ما في الباب
ان الحواس طرف لذلك الارسام مثلا ما لم يصح البصر لم يدرك
الجزئي البصري ولم ترسم فيها صوره مرادا صحح ارسمت
وهذا هو الحق لمن ذهب الى الاول اسس الحواس الباطنة صورة
انه لا بد لارسام الجزئيات المادية المحسوسة عند عسوسها
وعدم المحسوسة المسرعة عنها من محال ومن ذهب الى الثاني يعاها
قوله وعلى ان الواحد اه او على تقدير سوء ان الواحد لا يعد عنه
الا الواحد وان الجزئيات لا ترسم في النفس يلزم القول بالحواس
الباطنة لان وجود الآثار المختلفة من اجتماع صور المحسوسات
وحفظها وتفصيلها وتركيبها يقتضي ان يكون لكل منها مصدرا
غير النفس وهو الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة
واما على تقدير بطلانها فيجوز ان يكون النفس الناطقة عند الملك
الآثار المختلفة فلا حاجة الى اثباتها قوله فيه اشارة اى في قوله
بلا حائل ثم يعرف ان اللائي والا حس ان سوء لعدم التقاطع
وان كان اللائي متحققا في صورة التقاطع ايضا اذ المناسب
ح ان يقول متقاطعان فيتأدى ان الى العين بدون ذكر الافتراق
كما لا يخفى اعلم انه بين في التشريح انه عدس من جانبي مقدم الدماغ
من بحث محل اسم عضبتان مجوفتان متقاربتان حتى اتصلا و
صار تجويفها واحدا ثم يتباعدان الى ان اتصلتا بالعينين وذلك
التجويف الذي في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة وسمي مجمع النور

واختلفوا في ان اتصالها بطريق التقاطع بدون الانعطاف
بان ينصف العصب الايسر بالعين اليمنى والايمن باليسرى
محدب صورة الصلب وهو ان يتقاطع خطان ويذهب كل منهما
الى جانب الاخر او بطريق التلاقي والانعطاف كهيئة الدالين
اللذين محدب كل منهما متصل بمحدب الاخر فيتصل الايمن بالعين
اليمنى والايسر بالعين اليسرى والاكثرون ذهبوا الى الاول واختاره
الشه في شرح المقاصد قوله لا يقال الحركة اه حاصله ان الحركة من
الاعراض النسبية فانها هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبته الى ان
المكان والمتكلمون انكروا الاعراض النسبية وقالوا انها امور
اعتبارية ليس لها تحقق في الخارج اصلا فكيف يدرك بالحس
او الادراك الحسي فرع الوجود الخارجي قال الفاضل الحشي وفيه 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
لا يقول اه يعني ان المتكلمين وان انكروا وجود الاعراض النسبية
لكنهم اعترفوا بوجود الحركة او قد اتفقوا على وجود الاين منها
وسموها بالكون وقسموه الى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
وقالوا وجوده ضروري بشهادة الحس وكذا الواعه الاربعة
او حاصلها عائدا الى الكون والمميزات امور اعتبارية لاحقة
سوغه مسوغا يكون اخر وغير مسبوق ونحو امكان تحلل بالث
بينهما او عدمه كما في الافتراق والاجتماع كذا في المواقف قوله
ولزوم النسبة اه يعني ان لزوم النسبة والى الاضافة الى المكانين
والآنين لها لا ينافي ان يكون الحركة المتصفة بها محسوسا لجواز
اتصاف الامور المحسوسة بالامور العدمية كما تتصف ذات
العمى بالعمى اعلم انه قد اختلف في الاكوان فقال بعضهم محسوسة ومن

ومن انكر الاكوان فقد كابر حسه ظاهر ومقتضى عقله
وقال بعضهم انها غير محسوسة فانها لا تشاهد الا المتحرك والساكن
والمجتمعين والمفترقين واما وصف الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق فلا وتحصل الحركات من فصل المبصرات لها يصح على
احد المذهبين قوله وما يقابله اه قابله مولانا صلاح الدين
الروحي ان ما يقال في توجيه قوله والحركات لدفع الاعتراض
المذكور من ان معنى كون الحركة مبصرة تحصل بعد مشاهدة الجسم
في المكانين ادراك الحركة لان انفسها مشاهدة فليس شيء من ذلك
الشيء المدرك محسوسا والا لزم لان ادراك الشيء كالحركة مثلا
بواسطة احساس اخر كالجسم لا يسمى احساسا ولا يسمى ذلك الشيء
المدرك محسوسا والا لزم ان يعد الباقي من المبصرات لانه تحصل
بعد مشاهدة الاعمى ادراك شيء مع انه نفى صرف فضلا عن ان
يكون محسوسا والضمير في قوله وهو الحركة اما راجع الى مجموع الكونين
او الى الكون المذكور في ضمن الكونين واما قوله في اللمس لا يدرك
الحس من ثمة ما يقال ودفع الاعتراض يرد عليه وهو ان
يقال يلزم مما ذكرتم من معنى كون الحركة مبصرة ان يكون الحركة ملموسة
ايضا لانه يحصل بعد ملامسة اجزاء ادراك الحركة فان من يمس شيئا
متحركا يشعر عينه ادراك حركته ولذا ذهب الجبائي الى ان الحركة
والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس وحاصل الدفع ان
اللمس لا يدرك الحس في مكان والا يقدر على بيان كيفية تمكنه
بل يدرك وصوله الى الملموس فاذا تحدد الوصول اشتبه الحال بتحدد
الحركة التي هي الكون في مكانين بخلاف البصر فانه يدرك الحركة
في المكان ويقدر على بيان كيفية تمكنه فيحصل منه ادراك الكونين
ولا يخفى انه ليس شيء لان ادراك الحركة بعد ملامسة الجسم
المتحرك امر ظاهر سواء قلنا بادراك اللمس للجسم في مكان اولا

فعلى هذا قوله فلا يدرك الحركة على صيغة المجهول اى لا يحصل ادراك
الحركة بسببه او على صيغة المعلوم والضمير للحس ان لا يكون سببا لادراكه او للعقل فى بعض النسخ والحس يدرك فى مكان اوضح بكون
بيانا بقوله ادراك العقل منه الحركة يعنى انما قلنا ادراك العقل اذ
الحس لا يدرك كون الجسم فى مكان فلا يدرك الحس الحركة التى
هى الكون المخصوص فعلى هذا قوله فى مكان على حذف المضاف اى
لا يدرك كون الجسم فى مكان والضمير فى قوله ومثله راجع الى
الشئ يعنى الشئ المدرك بواسطة الحس الاخر لا يعلم نحو
كما يعلم ادراكه احساسا قوله اشارة الى ان تقديم قوله اه كما بين فى
علم المعانى من ان تقديم جزء الخبر يفيد الاختصاص قال المحشى
المدقق المعنى المستفاد من التقديم المذكور هو انه يدرك ما وضع
كل حاسة لها بها لا بغيرها لا ما ذكر من انه لا يدرك بها ما يدرك
بالحاسة الاخرى على ما لا يخفى والفرق ظ لكنهما متلازمان فح
قوله اى مركب تام اه يعنى ليس المراد من الكلام على ما هو المستعمل
فى الامام والمتبادر عند الخواص والعوام على ما يتكلم به بل هو مصطلح
النحاة اعنى ما تضمن كلمتين بالاسناد والا لزم ان يكون المركب
التقييدى خبرا اذ يصدق عليه انه كلام ليس خارج تطابقه تلك
النسبة او لا تطابقه فان قولنا زيد الفاضل كلام لنسبة خارج و
هو اتصاف زيد بالفاضل فى نفس الامر او عدمه قد يطابقه وقد
لا يطابقه وكان الفاضل الحلبى ظ ان ليس للكلام معنى سمل المركب
الوصفى وغيره فلا معنى لاستدراكه ولعمرك ان بعض الظن اثم
قيل لا حاجة الى نفى الكلام بالمركب التام بخروج المركب التقييدى
بقوله ليس اذ المراد بها الا يقاع والانتزاع وهذا مبنى على ان الالفاظ
موضوعة للصور الذهنية لكنه خلاف ما رضى الله قوله على وجه ذلك
المعنى ملتبس بذلك الوجه اى فى نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعبر

المعبر بانه ان الكلام الذى دل على وقوع النسبة بين الشيئين
اما بالثبوت بان هذا ذاك او بالنفى بان هذا ليس بذاك مع قطع ال
النظر عما فى الذهن من النسبة لا به وان يكون بينهما نسبة ثبوتية
او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذاك او لم يكن والاخبار عن
تلك النسبة على وجه متصف به النسبة فى حد ذاته من الثبوت والانتفاء
صدق والاخبار على خلاف ذلك كذب قوله وهو الاوفق اذ المخبر به
فى الحقيقة هو النسبة لا ذات الموضوع والمحمول اى عبارة عن الاثبات
اى كونه مثبتة او منفية بمعنى المصدر المبنى للمفعول اذ هو الذى
يتصف به النسبة كما لا يخفى قوله يعنى لا شرط فيه واشتراط
الحس مذهب القاضى الباقلانى وهو بعول ينبغى ان يحصل التواتر
عا فوق الاربعة لان التركيبة واجبة فى سهو الكرباء لعدم حصول
اليقين سها دهم و سوحد هو فى الجنة واعترض عليه بان التركيبة
فى الجنة ايضا واجبة فعلم انه ليس كما زعم قوله او اثنى عشر
قال سيد المحققين بعد و نقباء المبعوثة من بنى اسرائيل على ما قال
الله تعالى وبعثنا منهم اثنى عشر نقيبا و بعثهم لتبليغ احكام
دين موسى وسهر تها و تواترها 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 النبى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين دارى ان المؤمنين
كانوا اربعين والنبى مامور بالاحكام وتشهير الاسلام واشتراط
سبعين بقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا اه وف
اكثر شروح اللوبح او سبعين بدل سبعين ويرد عليه ان هذا قول
لم يقل به احد بل طالعليه وقوع العلم غير شبهة اى طالعلمه
كون الخبر متواترا هو ان يقع العلم بحيث لا يحتمل النقيض اصلا
قال بعض الفضلاء انت خبير بان الاطلاع على ان عقيبه مما لا يحتمل

النقيض لا حالا ولا مآلا دون حرط القتاد انتهى ولا يخفى
عليك اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مستند الى الحس مما يقع
بثبوت له في نفس الامر مع تباين اديانهم وارتباطهم مستحيل عقلا
بمعنى ان الحكم بحكم حكما قطعيا بانهم لم يواطؤا على الكذب وان ما اتفق
عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض بمعنى سلب تجويز
العقل عن تواطئهم على الكذب وبالجملة انا نجد من انفسنا علما ضروريا
بوجوده مكة وبغداد بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وماذاك الا
بالاخبار والاشكال انما نشأ من اخذ عدم الاحتمال بمعنى عدم الامكان
العقلي تأمل كذا في التلويح قوله قيل عليه اه يعني ان للتواتر مدخلا
في افادة العلم لان الخبر انما يفيده بسببه فيكون افادة العلم
موقوفا على التواتر فاثبات التواتر بالعلم على ما ذكرتم من ان العلم
دليل سلوعه حد التواتر يدل على انه موقوف على العلم وانه دور
حاصل الجواب ان نفس التواتر سبب لعلم العلم بان الحاصل عقيبه
علم مسبب للعلم بتواتر الخبر فالموقوف عليه العلم بالعلم والموقوف
نفس العلم فلا دور يدل على ذلك انه جعل وقوع العلم دليلا على
التواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء اخر وفيه انه يلزم
على هذا ان يكون العلم بتواتره موقوفا على ملاحظة العلم ما سار التصديق
بانه علم ليس كذلك لانه يجوز حصول العلم بحكم العقل بتواتره ويمكن
الجواب بان العلم اذا كان حاصل الطرق الاحضار والتوجه الى
معلوم بالذات يكون العلم والعلم بالعلم موا حاصلا في الذهن
ولا يكون حاجة الى احضار العلم ثانيا ولذا ذهب الامام الى ان
العلم والعلم بالعلم متحدان وفيما نحن فيه كذلك فان العلم بعد الخبر
انما يحصل بعد التوجيه اليه والقصد الى احضاره بخلاف ما اذا
لم يكن حاصلا بطريق الاحضار فانه لا بد من ملاحظة حتى
يحصل العلم بالعلم قوله وهكذا حال كل معلوم اه فان نفس العلة

العلة يفيد نفس المعلول والعلم بالمعلول يفيد العلم بالعلة الحقيقية
بمعنى انه اذا تحقق العلة تحقق المعلول واذا علم تحقق المعلول علم
تحقق العلة وانما قيد العلة بالحقيقية لانه لو كانت العلة ظاهرة
يستفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول كالنار للمحسوس للدخان
والاولى تركه لان العلم بالمعلول يوجب العلم بالعلة سواء كانت
ظاهرة او حقيقية واستفادته من وجه اخر لا ينافيه قوله فان قلت اه
حاصل هذا السؤال منع قوله ان وقوع العلم عن شبهة يدل على بلوغه
حد التواتر وسند المنع ان للعلم اسبابا شتى من الحس والبداهة
وخبر الرسول وغير ذلك والمعلول الاعم لا يدل على العلة المعينة
فيجوز ان يكون وقوع العلم بسبب اخر لا بسبب التواتر فلا يكون
دليلا عليه قوله قلت عدم الدلالة اه وههنا انتفاء سائر
العلل معلوم لان العلم بوجود مكة مثلا لا يحتمل لعلة غير التواتر
كذا نقل عنه قوله تامل وجه التامل ان العلم بانتفاء سائر العلل في حيز
المنع فانه يجوز ان يكون العلة الموصلة له متحققة من ان يكون
وجوده وانتفاؤه معلوما لنا وعدم العلم لا يدل على عدم تحققه
قوله وقع في التلويح اه يعني ان الشه قال في التلويح واما خبر اليهود
بقتل عيسى ع فتواتره ثم ههنا واما خبر النصارى فوجه كلامه
بعضهم بان الخبر ههنا بمعنى الاخبار واضافه الى النصارى اضافة
المصدر الى المفعول فالمعنى واما اخبار اليهود والنصارى اه فلا
تدافع لكنه احوج الى عطف قوله واليهود بتأييد دين موسى الى
تخلف وههنا ان يقدر لفظ الخبر ويكون اضافة اضافة المصدر الى
الفاعل ويكون معطوفا على خبر النصارى اذ لا يصح عطفه على النصارى
لانه يقتضي ان يكون اليهود ايضا مفعولا وليس كذلك وانما لم يجعل
عبارة من اضافة المصدر الى المفعول لئلا يحتاج الى التحمل في هذه
العبارة لانه مخالف للقضية على زعم الموجه قوله لكن بعض النصارى اه

يعني ذلك التوهم باطل ولا حاجة الى جعل الاضافة الى المفعول
لان بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل فيكون في كلام
الكشاف من اضافة المصدر الى الفاعل ولا يكون عطف اليهود على
النصارى محتاجا الى تحمل التقدير كما لا يخفى اقول فيه بحث لان اشتراك
النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك في الاخبار
عنه بجواز ان يكون الاخبار مختصا باليهود والمشار اليه في الكشاف
هو الاول نعم اذا ثبت ان بعض من اليهود في اخبار القتل مما هو كما
في الكشف الكبير حيث قال وكذلك اخبار النصارى بقتله لم يثبت
بالتواتر فانه خبر قتله منهم مسند الى اربعة منهم بل لم يبلغ عدد
المخبرين اه بالاتفاق فان الدين دخلوا على عيسى وزعموا انهم قتلوه
كانوا اوسع اوسع والعالم انه لا يوجد العلم باخبار الوسع ما
فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر في طبقه الاولى على ان اخبارهم انما
كان عن شبهة كما اخبر تعالى عنه 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 محسوس لا شبهة لهم
فيه على ما يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم انا قتلنا المسيح نعم
مشاهدتهم ما كانت مطابقة لنفس الامر ولم يشترط في الخبر
ان يكون عن امر ينافي نفس الامر مستفادا منه تامل قوله وعزموا اليهود
اه حاصل ان بخت نصر قتل اليهود وكسر اصنامهم لانهم حرفوا التورية
وزادوا فيها ونقصوا حتى لم يبق منها الا شرذمة فالمخبرون
لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الوسطى ايضا وكان بخت نصر
ملكا قبل البعثة قابض على مشارق الارض ومغاربها سمي بذلك
لانه وجد لقطا عند صنم سمي بذلك قوله وبالجملة اي محل كلام الشيخ
وحاصله قوله عدد المخبرين على ما توهم قوله فيه اشارة اه في اسناد
لفظ رسا سواء كان للتقليل او للتكثير اشارة الى ان مخالفة حالة الافراد

الافراد لحالة الاجتماع ليس كلها متحققا في جميع المواد كما في كل جسم يمكن
لكن بهذا القدر كاف في الجواب عن السؤال المذكور وان السؤال
المذكور معارضة واستدلال على ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم و
الجواب منع لمقدمة دليله اعني قوله وصم الظن الى الظن بوجب
الظن وكذب كل واحد يوجب كذب المجموع وحاصله انا لا نسلم ذلك
لانه موقوف على ان يكون منع الاجتماع لاما يكون مع الانفراد
وهو غير واقع في بعض المواد فيجوز ان يكون ما هنا كذلك قوله
والتحقيق اه اي تحقيق الجواب وحاصله ان اجتماع الاسباب يقتضي
قوة المسبب والخبر مسبب للاعتقاد فاذا تعدد الخبر باعتبار تعدد
المخبرين قوي الاعتقاد الى ان وصل الى العلم وفيه بحث لانه ان اراد
به اجتماع الاسباب التامة للشيء فهو محل لامتناع التواتر وان اراد به
الاجتماع الاسباب الناقصة فلا نسلم انه يوجب قوة المسبب بل يوجب
نفسه والجواب ان كل واحدة من الاخبار المتعددة يوجب ذلك
والاعتقاد المستفاد من خبر واحد مغاير للاعتقاد المستفاد من خبر
واحد مغاير للاعتقاد المستفاد من خبر مخبر اخر لتعاوبهما رما ما
ويحصل بمجموع تلك الاخبارات قوة لمطلق الاعتقاد يحيث
لا ينفي احتمال النقيض فلا يلزم شيء مما ذكر قوله واما وهم الكذب اه
جواب سوال كانه قيل كيف يكون الخبر المتواتر سببا للعلم مع انهما
كل خبر للتكذيب بناء على افادته كلهما فلكل خبر طرفان سوكد ان له
بطرفي الخبر فلا يحصل قوة المسبب المفضي الى العلم اصلا فاجاب
بانه لا مدخل للخبر في ايهام الكذب بل هو احتمال يحكم به العقل واما
الخبر فموجبه الصدق فان قولنا زيد قائم يدل بثبوت القيام لزيد
ضرورة انه موضوع له لكنه لما جاز تخلف المدلولات الوضعية عن
الالفاظ الدالة عليها لعدم العلاقة العقلية احتمل عند العقل
ان لا يكون مدلوله متحققا فلا يكون صادقا من هذا يحرج الجواب

من ان كذب كل واحد يوجب كذب الجميع تأمل قوله لتبليغ الاحكام
قال المحقق الدواني هذا لا يسلم لمن ادعى الله الكمالة في نفسه
من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما حصل في حق زيد بن عمرو بن
نفيل اللهم الا ان يتكلف انتهى وجه التكلف هو اعتبار المغايرة
الاعتبارية على انه بعد تسليم كونه سالما نم انه غير مبعوث الى
الخلق على ما نقل انه قال ايها الناس هلموا الى فانه لم يبق
على دين الخليل عم غيري والمراد بالاحكام النسب الخبرية و
الحمل على الخطاب وهم لانه يخرج الاعتقاديات التي هي رأس الاحكام
ورئيسها قوله ولو بالنسبة الى قوم اخرين وفيه تأمل من
انه يخرج عن التعريف الانساء بني اسرائيل الذين بعثوا لتقرير
دين موسى كيوشع وحاصل الدفع انهم وان لم يكونوا مبلغين
بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم لكنهم مبلغون بالنسبة الى
غيرهم هذا خلاصة ما نقل عنه من انه اورد على ظاهر التعريف
النقض بعض الانساء كيوشع امر بتقرير شرع من قبله فهو لم يبعث
للتبليغ لانه حصل عن قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة الى قوم
اخرين انتهى وحاصله التبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ
الاول اليهم قوله وهو بهذا المعنى اه هذا ما اختاره الله حيث قال
في شرح المقاصد النبي انسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام وكذا
الرسول انتهى ويدل عليه قوله وقد شرط فيه اه فانه يفهم عنه
انه غير مرضي عنده قوله لكن الجمهور اه اعلم انهم قد اختلفوا في الفرق
بين الرسول والنبي فقال بعضهم انهما متساويان فكل الرسول
نبي وكل نبي رسول لان الاخص المفهوم فانه من حيث انه قال
الله تعالى انا ارسلنا وما في معناه سمي بالرسول ومن حيث انه انباء
للخلق من الاحكام سمي بالنبي وهذا مذهب جمهور المعتزلة واليه ذهب
الاشعري وقال بعضهم ان النبي اعم لان الرسول اما صاحب كتاب او شريعة

او شريعة مجددة بخلاف النبي كما سيأتي الحشي وهذا مذهب اهل
السنة وقال بعضهم ان الرسول اعم وعرفوه بانه انسان اوحي اليه
بشرع بخلاف النبي فانه مختص بالانسان قوله بوحيه قوله
اه وجه التأييد ان العطف يدل على المغايرة فاما ان يكون الرسول
مساويا للنبي او ما وبا او اخص او اعم لا جائز ان يكون مساويا
لتحقق النبي في بعض المواد كما قال تعالى في حق كل من موسى واسمعيل
وكان رسولا نبيا ولا ان يكون مساويا او اعم لان نفي احدهما
وكذا الاعم يستلزم نفي المساوي الاخر والاخص فلم يصح الى ذكر
النبي بعده فتعين ان يكون اخص وفيه بحث لانه يجوز ان يكون
بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه مما سبق وعلى
تقدير التسليم يجوز ان يكون ذكره للاهتمام بشأنه الا يرى ان تحقق
الخاص مستلزم لتحقق العام مع انه ذكر النبي بعد الرسول كما في قوله
واذكر في الكتاب موسى انه كان مخلصا وكان رسولا نبيا وفي
قوله تعالى واذكر في الكتاب اسمعيل انه كان صادق الوعد وكان
رسولا نبيا ولا حاصل هذا قال الحشي بوحيه دون يدل عليه قوله
ويدل الحديث عليه اه تمامه قلت فكم كان النبي اعم روي انه عم سئل
عن عدد الانساء فقال مائة واربعة وعشرون الفا وقيل وكم الرسول
قال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا كذا في تفسير القاضي قوله فاشترط
اي اذا كان النبي اعم فاختلفوا في بيانه فقال بعضهم الكتاب شرط
في الرسول بخلاف النبي فانه يجوز ان يكون بالوحي وبالالهام و
بالنسبة في المنام قوله والكتب مائة اه روي انه عم سئل كم انزل الله
من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على ادم عشر صحف وعلى
شيث خمسون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحايف وعلى ادريس ثلثون
صحيفة وعلى عيسى وموسى وداود ومحمد التورية والانجيل
والزبور والفرقان قوله اللهم الا ان يكتفى هذا ما ذكره السيد

في شرح المواقف وقال ويشترط في الرسول ان يكون معه كتاب
سواء انزل عليه او على من قبله لكن يكون عاملا بالكتاب وفيه
ضعف اولا يساعده النقل ومجرد الاحتمال لا يكفيه ولذا ذكر اللهم
قوله ان يقال اه اى يمكن الجواب عن الاعتراض مع اشتراط
النزول بانه يجوز ان ينكر نزول الكتب كما ينكر نزول الفاتحة
فانه نزل مرتين بمكة ومرة بالمدينة ولذا سمي بالسبع المثاني لكن
فيه ايضا ما سبق من ان مجرد الاحتمال غير كاف في المرويات قوله
وتخصيص بعض الصحف جواب سؤال كانه قيل لو كان النزول منكرا
على جميع الرسل فما وجه تخصيصه بعض الصحف ببعض الانبياء
على ما مر في الحديث السابق وحاصل الجواب انا لا نم صحة الرواية
وعلى تقدير التسليم فوجه التخصيص بروله عليه اولا واشترط
بعضهم عطف على قوله فاشترط بعضهم يعني اشترط بعضهم السرعة
الحديد في الرسول وقالوا انه صاحب سرعة محدوده بخلاف النبي
فانه قد يكون لبعض بسرعة من صله قوله ورده الاسناد بان اسمعيل
كان من الرسول كما قال الله تعالى في حقه وكان رسولا سامع انه
لا سرع حديدا له لان اسماء ابراهيم عم كانوا على سرعة
كما صرح به القاضي حيث قال في تفسير قوله تعالى وكان رسولا لا
يدل على ان الرسول لا بد من ان يكون صاحب السرعة لان اولاد
ابراهيم عم كانوا على سرعة فينحصر الخبر الصادق في نوعه اه اذ لو
حصل الرسول يكون خبر النبي خارجا اذ ليس بمتواتر ولا خبر الرسول قوله
وبعد الحصر باسره اه فان الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة محصر
في المتواتر وخبر الرسول لكن بناء هذا التخصيص على عدم الخلق
في قوله واسباب العلم للخلق ثلثة قوله حاصل عليه بدخل المسي اه
حاصله ان تعريف المعجزة غير مانع لدخول سحر من يدعي النبوة
وليس بنبي فانه يصدق عليه انه امر خارق للعادة قصد اظهار

اظهار صدق مدعي النبوة والاولى ان يقول فيه خارق المتبني لبدخل
فيه الامر الخارق الذي يظهر على يد الكاذب على وفق مدعاه بلا مباشرة
الاسباب وحاصل الجواب الاول ان خلق الامر الخارق على وفق
مدعاه على يد الكاذب في دعوى النبوة ممتنع عادي من الله على الان
الخارق فعل الله بخلقه لاظهار صدق النبي فلو اظهر على يد الكاذب
يكون تصديقا للكاذب وهو محال على الله فظهور الخارق على وفق المدعى
على يد الكاذب المتبني محال وهذا الجواب مبني على ما شهر عندهم من ان
الامر الخارق الذي قصد به اظهار الصدق فعل الله بلا واسطة
لان التصديق كما لبس من صله صحلقه على يد الصادق اظهارا
لصدقه ولا خلقه على يد الكاذب لاستحاله تصديق الكاذب منه
تعالى لا كما زعم الفاضل الحلبي من انه مبني على ان جميع الممكنات صادق
باراده تعالى من غير واسطة فان تم تم وانما قيدنا الكاذب بكونه
في دعوى النبوة لانه يجوز ظهور الخارق الموافق على يد العالم لا لوجب
تصديق الكاذب لان افعاله يكذب بعضها ويرد عليه الارهاص
ظاهر او الاهانة وهو ان يظهر امر خارق للعادة على يد المسي
على خلاف مدعاه لانه خارق للعادة قصد به اظهار صدقه وليس
بمسلم ظهوره بل واقع على ما نقل في حق مسيلمة الكذاب انه ادعى الامور
فصار عسه الصحيحة عوراء فلا بد من قيد على وفق ما ادعاه الا
ان يقال المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لا افعال
غيره تعالى او لانه شرط في المعجزة ان يكون فعله تعالى وح لا يرد شئ
مما ذكره قوله ولا نقض بالفرضيات يعني ان جواز ظهور الخارق
على يد المتبني لا يصير نقضا لتعريف المعجزة اذ لا بد في النقض من تحقق
المادة والا لامكنه ان يقال يمكن ان يكون انسان ليس ناطقا فيه
رد على تعريف الحيوان الناطق قوله وايضا اظهاره يعني حرص ظهور
الخارق على يد الكاذب المسي فهو خارج عن التعريف لقوله قصد به

اظهار صدقه لان اظهار الصدق فرع وجوده ولا صدق في ماده
المسي فلا يكون الخارق الظاهر على يده معجزة فان صل على هذا يقع
الالتباس بين المعجزة وسحر المتنبي لان كلا منهما امر ان خارقان
للعادة ظهر على يد مدعي النبوة والاطلاع على انه قصد باحدهما
اظهار الصدق دون الاخر مشكل فيفوت ما هو الحكمة في اظهار
المعجزة وهو امتياز المتنبي عن غيره قلت تحصل الفرق بينهما بان
يقدر الله تعالى على معارضة المتنبي عند التحدي بخلاف المعجزة لئلا
يلزم تصديق الكاذب منه تعالى وبهذا ظهر فساد ما قال الحلي
من انه يرد عليه ان هذا صحيح لكن لا يفيد غرضنا اذ الغرض بيان
معرفة النبوة وهو لا تحصل فان ادعى النبوة واظهر على يده الخارق
ولا يعلم ان هذا الخارق معجزة ما لم يعلم ان تلك الدعوى صادقة
على التقرير المذكور والحال ان صدقها انما يعلم من المعجزة فيلزم الدور
لانا لا نسلم بان هذه الخارق معجزة فيتوقف على العلم بان تلك الدعوى
صادقة فان العلم بان هذا الخارق معجزة انما يتوقف على العلم بانه
بالمعجزة اسان مثله عند التحدي تامل قوله الحق اي الحق في الجواب
ان السحر ليس امرا خارقا للعادة كما ان الطب وما يترتب على
خصائص الاشياء كالمغناطيس والكهرباء ليس امرا خارقا للعادة
فلا يدخل في المعجزة لان معنى ظهور الخارق وهو ان يظهر امر
لم يعهد ظهوره مثله وههنا ليس كذلك لان من باشر الاسباب
المخصوصة يترتب عليها ذلك بطريق جري العادة وما قيل من انه
لا يندفع التباس المعجزة بالسحر على هذا التقرير فمدفوع بما مر من انه
لا يمكن معارضة المعجزة لانه فعل الله لا يدخل المباشرة الاسباب
فيه بخلقه على يد الصادق فقط لتصديقه بخلاف السحر فان فيه
مدخلا لمباشرة بخلقه على يد كل من باشره عادة قال الفاضل الحشي
والحق ان السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى سر انطلا يكون

لا يكون مقدورة للبشر كالوقت والمكان ونحوهما انتهى وفيه انه لا اثر لهذا
في عدم كون الفعل من الخوارق ان يكون جميع شرائطه مقدورة بل
يكفيه ان يكون بعد مباشرة الاسباب سواء كانت مقدورة
اولا والا لزم ان يكون حركة البطش ايضا من الخوارق لتوقفه
على سلامة الاعصاب والعضلات وصحة البدن التي ليست مقدورة
للبشر بقي شيء وهو ان سد الجواب لا يدفع النقض بالخارق
الذي يظهر على يد المسي بدون مباشرة الاسباب فلا بد من
الالتجاء الى الجواب الاول من انه لا يظهر على يده حين ادعى
النبوة ولذا اهمل القوم سد الجواب الاول كلا انهم لم يسقطوا
لعدم كون السحر من الخوارق بل الاظهر ان مرادهم بالسحر المسي
مطلق الخارق الذي يظهر على يده مجازا فان قيل اذا انتقض
تعريف المعجزة بطريق الجمع بانه يخرج كرامات الاولياء لعدم قصد
اظهار صدق المسي منه مع انهم عدوها من المعجزات لان القصد
من خلق الخارق على يد الولي اظهار كرامته وشرافة حاله
وان دل على صدق المسي ايضا ما عسى ان يحصل للولي هذه الكرامة
بمتابعته وما حاصل في الجواب من ان ليس المراد بقصد اظهار الصدق
ان يكون الغرض منه اظهار الصدق لان افعال الله ليست
معللة بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه ولا شك ان
كرامة الولي يدل على صدقه ويكشف به صدقه ففيه انه لو كان
ظهور الخارق على يد غير مدعي النبوة دالا على صدقه لما اشترطوا
في المعجزة ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة علم انه تصديق
له حاصل قوله قد عدوا الارهاصات جمع ارهاص وهو الخارق الذي
يظهر قبل بعثه النبي سمي ارهاصا لكونه ماسسا قاعدة النبوة
من ارهص الحائط اذا اسسه قوله على سبل النسبة متعلق
بالكرامات اي نسبة ما ظهر على يد الولي مما ظهر على يد المسي

يجب ان يعمها بناء على ان الملفوظ من موارد المعرف كالمعقول
ولا يرد ايضا ما قيل ان الاولى ان يقال بدل التعريف المعرف
ما يعم وما قيل ان النظر انما هو في الدليل العقلي دون اللفظي
فمحل التعريف على ما يعم الدليل اللفظي لا يناسب المقام لان
لان احق الحقيق ليس ان تعريف الدليل ههنا محمول على ما يعم
اللفظي والعقلي بل المق بيان تعميمه كيف يصح قلت اه وصلة
ان بلفظ الدليل يستلزم التعقل بالنسبة الى العام وليس المف
من التلفظ الا احضار تلك التعقل في الذهن فالمحفوظ الى
المستلزم ههنا هو المعاني الا انه حيث قال الالفاظ فيصدق عليه
انه مؤلف يستلزم لذاته قولا اخر بمعنى انه كلما يلفظ به العام
بالوضع لزم المطلوب حري عاده ما في الباب ان يكون الاستلزام
بالنسبة الى بعض الاشخاص وليس المراد ان الملفوظ يستلزم
المعقول وهو يستلزم المدلول فالملفوظ يستلزم المدلول
لان لازم اللازم لازم حتى لا يكون الاستلزام لذاته بل هو
بمقدمة احسبه اوليس بعقل الملحوظ الا بعقل معاسه فليس
ههنا قياس بلفوظ يستلزم للمعقول المستلزم للمدلول حتى
يلزم ما ذكرتم فتامل هذا في القول الاول اي هذا التعميم
والشمول للملفوظ والمعقول انما هو في لفظ القول المذكور
في اول التعريف الذي هو دليل واما لفظ القول المذكور في
اخره الذي هو مدلول فهو مختص بالمعقول اولا يجب
بلفظ المدلول ولا يلزم من بلفظ المدلول والاظهر ان يقال
هذا في المولف واما في القول فيختص بالمعقول سدا وحق ان
اطلاق الدليل على الملفوظ مجاز باعتبار دلالته على ما هو الدليل
في الحقيقة اعني المعقول هذا الحصر مبني اه اي الحصر
المستفاد من تعريف المسداء بلام الجنس هو ان الدليل مقصور

مقصور على المفرد كما العالم مبني على ان يكون المراد بالنظر فيه في قوله ما يمكن
التوصل بصحيح النظر فيه في احواله وصفاته بان يطلب من احواله ما هو
وسط مستلزم للمحمول المطلوب اثبات المحكوم عليه وسيرت مقدمة من
احد هما من الوسط والمحكوم عليه والثاني من الوسط والمحمول المطلوب
اثباته ويحصل منهما المطلوب الخبري واما اذا كان المراد بالنظر فيه ما يعم
النظر في احواله وفي نفسه على ما هو الظاهر فلا يصح الحصر اذ يلزم ان
يكون المقدمات المفرد الماخوذة مع الترتيب ايضا دليلا لانه يمكن
ان يتوصل بالنظر الى نفس تلك المقدمات بان يترتب ترتيبا صحيحا
صحيحا بسيطا الاسباح الى المطلوب الخبري واما المقدمات الماخوذة
مع الترتيب فلا يصدق عليه التعريف اصلا اذ لا معنى للنظر فيه كذا
حققه السيد في حاشية شرح مختصر العضدي وشرح المواقف وبما
ذكرنا ظهر فساد ما زعم الفاضل الحلبي في حل قوله حتى يلزم كون
المقدمات المرتبة او بسيطها دليلا قوله حتى يلزم كون اه متعلق
بالمنفي لا للنفي قوله لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر اه يعني لا يخفى ان كون
المراد من النظر فيه النظر في احواله فقط خلاف الظاهر او الظاهر
العموم بل ان يكون في نفسه كما هو المتبادر من النظر فيه وخلاف
الاصطلاح لانهم متفقون على انقسام الدليل الى المفرد وغيره و
على التقدير المذكور يكون مختصا بالمفرد على ما مر فلا يصح الارادة
المذكورة فلا يصح الحصر الذي ذكره الشارح واجيب 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 اي ليس مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع يعني
المقدمات الماخوذة مع الترتيب فلا ينافي تقسيم الدليل على
التعريف الاول الى المفرد وغيره من المركبات الغير الموخوذة
مع الترتيب قال بعض الفضلاء فيه ان صحة هذا التقسيم مبنية

على ان يراد النظر فيه مع النظر في نفسه فلا يصح الحصر الاضافي
اذ يلزم ان يكون لا مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع
دليل على وجود الصانع على الاول ايضا اقول ان اراد انه يلزم ان
يكون المقدمات الماخوذة مع الدرس دليلا على الاول فالملزوم
مسلم فهو لا ينافي الحصر المذكور اذ الحصر بالنسبة الى المقدمات الماخوذة
مع الدرس تامل وللفاضل الحلبي ههنا مقال لا يخفى قال الفاضل
المحشي الحصر ههنا اضافي بالنسبة الى المقدمات الماخوذة مع الدرس
اعتبر في الدرس امكان التوصل والامكان في المقدمات الماخوذة
مع الدرس اذ لا يتصور فيه عدم التوصل ولا يخفى انه انما يتم على
تقدير ان يكون المراد بالامكان الخاص ولو سلم فعدم تصور عدم
التوصل انما هو على مذهب من جعل السحر لازمة للدليل عقلا
والاشاعرة ينكرونه قوله المراد بالعلم التصديق يعني ان العلم من
الالفاظ المشتركة بين معان متعددة والمراد ههنا التصديق بالقرينة
الحالية وهي 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 عن التعريف
المعرفات بالنسبة الى معرفاتها وكذا الملزومات التصورية الى لوازمها
البينة فانها يستلزم تصورها التصديق بها وعاجزنا ذلك
اندفع ما قاله الفاضل الحلبي من ان مثل هذا الاعتبار لا يلتفت اليه
في التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص
كل تعريف بالاعم حتى تحصل المساواة وفيه من الفساد ما لا يخفى
فان هذا الاعتراض ناشئ من عدم الفرق بين الاعم والمشترك وليس
ههنا تخصيص الاعم بل تعيين المشترك وهو جائز تامل ثم المراد
بالتصديق اما التصديق او يشمل الظن بناء على انهم قد يحصون
الدليل بالبرهان وقد يجعلونه شاملا للاشارة ايضا قوله ويلزمه

ويلزومه معطوف على قوله اي المراد يلزوم العلم ان يكون ذلك
العلم الاخير حاصلا فيه بان يكون علة له بطريق جري العادة او
التوليد او الاعداد فخرج القضية المستلزمة علمها للعلم بقضية
اخرى كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة
منها سواء كانت بديهية او كسبية وانما وصف القضية
الثانية بقوله بديهية او كسبية اشارة الى عدم كون العلم بها
حاصلا من العلم بالقضية الاولى لانها حاصلة بالبديهة او
بالنظر ولم يظهر لي فائدة بوصف القضية الاولى بالوحدة
فان كل قضيتين فرضا يستلزم العلم بهما العلم باحدهما من غير ان
يكون علة لها فهما خارجان ايضا بهذا القيد واما القضية المستلزمة
لعكسها فهي خارجة بعد اعتبار اللزوم بين العلمين او اللزوم ههنا
انما هو بين المعلومين بحيث الصدق لا بين العلمين لانا بعقل
القضية مع الغفلة عن عكسها قال المحشي فيه بحث اذ اذا رأينا شخصا
اسود سكل مخصوص فانا نحكم اولا بوجود سواده وشكله ثم
نحكم ثانيا بوجوده وكذا اذا رأينا انسانا يقاوم الاسد فانا نحكم اولا
بمقاومته الاسد ثم نحكم بشجاعته وامثال ذلك لا تعد ولا تحصى
ولا شك ان العلم بالقضية الثانية في الصورة المذكورة كان حاصلا
من العلم بالقضية الاولى فلا يخرج امثال ذلك من التعريف الا ان
يعسر حمل المطر فيه على ما يذكر في قوله اللهم الا ان يراد اه انتهى
اقول العلم بالقضية المذكورة ليس حاصلا من العلم بالقضية
الاولى فقط بل بانضمام قضية اخرى وهو كل اسود موجود وكل من
يقاوم الاسد فهو شجاع حتى لو فرض عدم العلم بها لم يحصل العلم
بتلك القضية اصلا فان كان بطريق الحدس فهو داخل في قوله
وايضا يرد عليه اه وان كان بطريق النظر فهو من افراد الدليل فعدم
خروجها مطلقا قوله لكن يرد عليه ما عدا الشكل اه يعني وان اندفع الد

النفوس المذكورة عن التعريف بما ذكر لذلك بعضهم جعل ما عدا
الشكل الاول والقياس الاستثنائي غير مندفع واللزوم بين علم
المقدمات على عرفهم الشكل الاول وبين النتيجة وان كان بين
المعلومين تلازم بحسب الصدق في نفس الامر لما بينا وهو ظا
وغير بين لان معناه خفاء اللزوم وان لا يكون تصور الطرفين
كافيا في الجزم باللزوم بل محتاجا الى غيره وهو فرع تحقق اللزوم فيها
والا لزوم فيها والا لامتنع تحقق العلم بدون العلم بنتائجها
كالمثلث لا يتحقق بدون تساوي زواياه القائمة والحاصل ان
اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم سواء كان اوغير بين والنظرية انما
تتطرق في العلم باللزوم وما اورده بعض الفضلاء من ان معنى
غير البين هو الاحتياج الى الوسط دون خفاء اللزوم وان الخفاء
بمعنى الاحتياج الى الوسط لا يستدعي الوجود حتى ان بطلانه اذا لو
لم يستدع غير البين وجود اللزوم لما كان فيها هذا اللازم والجواب
عن البعض المذكور ان بعطس كبعد الاندراج شرط الانتاج في
كل شكل فالمراد ما يلزم من العلم به بعد بعطس كبعد الاندراج ولا
شك في تحقق اللزوم في جميع الاشكال ويمكن ان يقال اطلاق
الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على ما هو دليل حقيقة
وهو الاول لما ذكره السيد في حاشية شرح المختصر العضدي ان
حقيقة الدليل وسط مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه ووجد الدليل
موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى فيندرج في حكمه ولا شك
ان كلا وجهيه منحصران في الشكل الاول فمن لاحظ الاشكال
الباقية باعتبار اشتمالها على الاول حصل له العلم بالنتيجة من
غير انفكاك بين العلمين قوله يرد عليه اه يعني يرد على هذا التعريف
وكذا السابق اعني مؤلف من قضيتين اه انهما غير مأخوذتين
لتصدقهما على المقدمات التي يلزم منها النتيجة بطريق الحدس

الحدس وهو ان يجد المبادي المرسومة في الذهن فصل منه الى المطلوب
مع انها ليست بدليل لانه مختص بما يقع فيه الحركتين اعني الحركة
من المطلوب الى المبادي الغير المرسومة ثم منها مرسومة الى المطلوب
اللهم الا ان يراد اه ح الانتقاض النظر فيه لانه عبارة عن الحركتين
المذكورتين والتالية مفقوده في الحدس وانما قال اللهم اشارة
الى ضعفه لان الاستلزام عام سطاهرهم ولا قرينة على تخصيصه
وجعل المعرف مرسومة على تخصص المعرف غير مفقود مع انه يصح
مرسومة على تعيين المراد من اللفظ اشتراك على ما مر تأمل هذا
لكن بقي شيء وهو ان الانسب بالبيان ان يذكر المحشي اولا ان
المراد باللزوم من امر كونه ناشيا اه ثم يذكر ان المراد بالعلم التصديق
لان اللزوم مقدم في الذكر على العلم وليخرج الملزومات التصورية
والتصديقية بالنسبة الى لوازمها بعد واحد قوله فبالثاني اوفق
اه لان لزوم العلم شيء اخر من ان يتوقف على امر انما هو المقدمات
مع السرد دون المفرد والمقدمات المعبر الماخوذة مع السرد
قوله يمكن بطسعه اه يعني يمكن تطبيق هذا التعريف على التعريف
الاول على ما شعر به ايراد صيغة التفصيل بان يقال المراد باللزوم
اللزوم بشرط النظر والدليل المفرد شرط النظر في احواله مستلزم
لمطلوبه الخبري فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط بين
طرفي المطلوب فيقال العالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم
العلم بان العالم له صانع قوله ولا يذهب عليك اه حاصله انه
على تقدير ارادة اللزوم بشرط النظر لا يحصل التطبيق ايضا
لان هذا التعريف اعني ما يلزم من العلم ح على ذلك التقدير
شامل للمقدمات الغير الماخوذة مع السرد سواء كانت متفرقة
او مترتبة بخلاف التعريف الاول على ما احده الشه من ان المراد
بالنظر فيه النظر في احواله فانه غير شامل للمقدمات فيكون هذا

التعريف اعم منه فلا يكون مطابقا له لان معنى مطابقه التعريفين
ان يكونا متساويين وههنا ليس كذلك ومن قال المراد بالمقدمات
الخمس فقد قصر النظر فلا تكن من القاصرين انما قال في التعريف
لان العام يوافق الخاص في باب التصديقات لان الحكم على العام
حكم على الخاص قوله وتخصيصه مثل الاول اه جواب سوال مقدر
بان يقال اذا اريد به يمكن تطبيق هذا التعريف على الاول بان يراد
من اللزوم اللزوم بشرط النظر في احواله ولا شك انه لا يصدق
على المقدمات فحصل التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف
مثل الاول خروج عن مذاق الكلام اذ لا قرينة ظاهرة الدلالة على
ارادة اللزوم بشرط النظر فان التخصيص بالنظر في احواله فهو
تكلف ولهذا قال خروج عن مذاق الكلام قوله والصواب تعميم
الاول اه يعني ان الصواب تعميم التعريف الاول بان يراد بالنظر
النظر في نفسه واحواله فيكون كلا التعريفين شاملين للمفرد و
المقدمات فيحصل التطبيق ولا يكون خلاف اللغة والاصطلاح
ايضا ولذا حكم الشارح بان التعميم صواب قوله وبرد ان الخارق اه المقصود
من هذا الكلام بيان فائدة قوله تصديقه اي يريد الله من قوله
تصديقه الاشارة الى ان الخارق الذي يدل على صدقه هو الذي
اظهره الله على يده قصدا منه اظهار صدقه عند الخلق اما الخارق
الذي لم يقصد فيه اظهار صدقه كالخارق الذي يظهر على يد امتي
فانه لم يقصد به صدقه لان كذبه معلوم بالجزم فان قلت من الحدث
والاحتياج يكذب بمقاله بل قصد به الاستدراج له والابتلاء لغيره
في الاعتقادية وكالخارق الذي يظهر على يد المسيح ولا يكون موافقا
لدعواه فانه لم يقصد به تصديقه بل قصد اهانته قلت ان علم
علم ان قصد به التصديق ام لا قلت من القرائن فانه اذا ظهر
خارق موافق للدعوى على يد مدعي النبوة على انه قصد به اظهار

اظهار التصديق واذا قصد شيء عن ذلك بان لا يكون خارقا
او لا يكون موافقا او لا يكون على يد مدعي النبوة على انه لم يقصد
به التصديق قوله اذ لو جاز كذبه اه هكذا ذكره السيد الشريف
في شرح المواقف حيث قال اجمع اهل الملل والشرايع على وجوب
عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة القاطعة على صدقهم
فيه كدعوى الرسالة وما يلحقه من الله الى الخلائق اذ لو
جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال
دلالة المعجزة وهو اخر ما ذكره وفيه بحث اما اولا فلان المعجزة انما
يدل على صدقهم في دعوى الرسالة لا على صدقهم في الاحكام الناشية
والا لزم عليهم اظهار المعجزة بعد تبليغ كل حكم فعلى تقدير جواز كذبهم
في الاحكام الناشية لا يلزم ابطال دلالة المعجزة فالوجه انه اذا دل
المعجزة على صدقهم في دعوى الرسالة وقد ثبت بالادلة القطعية ان
الانبياء معصومون عن الذنوب يلزم 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
دلالة المعجزة عادة كما في العلوم العادية فانا نجزم بان جبل احد لا ينقلب
ذهبا مع جوازه عقلا ويمكن الجواب بان المراد بقوله اذ لو جاز كذبه
عقلا انه لو جاز وقوع كذبه عقلا ولا شك ان امكان نقيض العلوم
العادية في نفسه وان لم يكن منافيا لها لكن جواز وقوعه بدلها منافيا
لها على ما بين في محله او نقول ان هذا على مذهب الشيخ ومتابعيه من
ان دلالة المعجزة على الصدق دلالة قطعية واظهارها على يد الكاذب
ممتنع غير مقدور لله تعالى وان لم نعلم وجه استحالته قوله هذا في
الامور التبليغية يعني ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على ان
خبره موجب للعلم في الامور التبليغية والمدعى عام وهو ان خبر الرسول
سواء كان في الامور التبليغية او غيرها يوجب العلم والوجه في ان

خبر الرسول العلم فيما عداها هو انه سبب بالدلالة القطعية ان
النبي معصوم فلا يكون كاذبا في اخباره لانه ذنب قوله صلى عليه اه
قائله مولانا صلاح الدين الرومي وحاصل كلامه ان خبر الرسول
من انه خبر من غير ان يلاحظ معه حال الخبر يحتاج في افادته الى
الاستدلال بانه خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق
اما على تقدير ملاحظة حال المخبر معه بانه رسول وانه خبر الرسول
فالعلم بديهي غير محتاج الى ترتيب المقدمات فان من سمع
قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر وعلم انه خبر الرسول
يحصل له العلم بمضمونه بدون ان يحتاج الى استحضار تينك المقدمتين
بخلاف ما اذا سمعه ولم يعلم ما به صرح لم يلاحظ بهذا الوجه
فانه يحتاج اليه قوله واجيب اه حاصله ان تصور الخبر بوجه الرسالة
فرع العلم بثبوت الرسالة فهو موقوف على الاستدلال بانه ادعى
الرسالة واظهر المعجزة وكل من هذا شانه فهو رسول فيتوقف خبره
صادقا ايضا على الاستدلال بالواسطة لان الخبر في كونه موقوف
على تصور مخبره بانه رسول وتصور المخبر بهذا الوجه موقوف
على الاستدلال والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على
ذلك الشيء فالخبر في كونه صادقا موقوف على الاستدلال
لا ما يتوقف عليه والا لزم ان يكون تصوره بوجه الرسالة
استدلاليا قال المحشي فيه بحث لان تصور المخبر بالرسالة ليس
استدلاليا بل هو حاصل بالضرورة العادية لمن شاهد المعجزة على
ما ذكر في شرح المواقف انا ندعي ظهور المعجزة يعتمد على بالصدق
وان كونه مقصدا له معلوم لنا بالضرورة العادية وهذا الكلام
انما يدل على ان العلم بالعادة ضروري عادي كون ادادة الدليل
معلوم بالضرورة لا يقتضي ان يكون العلم بالمدلول ضروريا فالعجب
ان ذلك نزاع في كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول

الرسول هل هي عادية او غير عادية وهو كذا الاستفادة من
الدليل فكيف زعم منه دلالته على كونه حاصلا بالضرورة قوله والكل
غلط اي السؤال والجواب غلط لان تصور المحشي بالرسالة
لا يحصل صدق الخبر بديهيا فلا يصح السؤال وهو ظاهر ولا الجواب
بتوقف صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة لكونه موقوفا عليه
بلا واسطة وذلك لان تصور ان مخبر هذا رسول وان هذا الخبر
خبر الرسول لا يحصل العلم بصدق الخبر ما لم يلاحظ منه مقدمة اخرى اعني
كل ما هو خبر الرسول فهو صادق لجواز كون مخبر الخبر رسولا صادقا في
دعوى الرسالة ولا يكون خبره صادقا فثبت ان العلم بان هذا الخبر
استدلالي موقوف على استحضار المقدمتين اي هذا خبر الرسول وكل
ما هو خبر الرسول فهو صادق قوله نعم تصور الخبر اه بيان لمنشاء
غلط السائل والمجيب يعني ان تصور خبر الرسول من حيث انه خبر
صدر عنه مع قطع النظر عن كونه مما بلغه الرسول او من صل نفسه استدلا
يحتاج في صدقه الى استحضار المقدمتين السابقتين وتصوره بعنوان
انه من بلغه الرسول من الله الى الخلق وليس للرسول فيه مدخل سوى
التبليغ فهو في الحقيقة خبر الله بلغه الى الخلق ويجعل صدقه بديهيا
ولا يحتاج الى دليل فباعتبار عنوان يحتاج الى الاستدلال وباعتبار
عنوان اخر غير محتاج والسائل والمجيب لم يفرقا بين العنوانين
فغلط الاسري ان تصور خبره عم بان عذاب القبر حق من حيث انه
خبر بدون ملاحظة انه مبلغ له مقصدا العلم الاستدلالي وموقوف
على استحضار تلك المقدمتين ومن حيث انه خبر من بلغه الرسول وهو
حقيقة خبر الله تعالى المنزه عن الكذب والنقائص يجعل صدقه بديهيا
والمقصد العلم الضروري من غير احتياج الى الدليل قال الفاضل ان قوله
تصور الخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا مسلم وذلك لان تصور
مخبر هذا الخبر بالرسالة يكون في المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان

ما بلغه الرسول ولما كان صدق هذا الخبر في الصورة الثانية بديهيا
كما ذكره لزم ان يكون صدقه في الصورة الاولى ايضا بديهيا لان
الرسالة في الصورتين كانت مع ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة
هي منشاء البداهة على ما ذكره اقول ان اراد تصور الخبر بانه رسول
سواء كان في هذا الخبر ولا يميز تصور الخبر بعنوان ما بلغه فهو مسلم
لجواز ان تصور الخبر بوجه الرسالة وانه رسول من الله مع تصور الخبر
بانه من صل نفسه وان اراد ان تصور الخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر
يستلزم تصور الخبر بعنوان ما بلغه فالملازمة مسلمة لكن المحشي انما
حكم بعد جعله صدقه الخبر بديهيا على التقدير الاول فتأمل قوله
لكن الكلام مع استدراك لدفع توهم ناشئ عن سابقه وهو انه يجوز
ان يكون مراد السائل من قوله اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى
التدبر 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 التدبر المذكور يرجع الى ان تصور الخبر بعنوان
ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا يكون السؤال والجواب صحيحا
وحاصل الدفع ان كلامنا في صدق خبر الرسول من حيث انه اي من
حيث انه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه مما بلغه او غيره يدل على
ذلك قوله وهو ان خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي حيث لم يقل اي
ما بلغه الرسول يوجب اه ولا شك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلالي
يحتاج الى استحضار تلك المقدمتين على ما مر فلا معنى للاعتراض
بان خبره بعنوان ما بلغه يجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى التدبر المذكور قوله
ونظيره اه يعني ان نظير ما ذكر من ان اختلاف عنوان الخبر يؤثر في جعل
صدق الخبر به بديهيا واستدلاليا انه اذا لوحظ العالم من حيث ذاته مع
قطع النظر عن الاوصاف العارضة له وجب الحدوث فيقال العالم
حادث يكون ثبوت الحدوث محتاجا الى النظر واذا لوحظ بوصف التغير

العصر ويقال المتغير حادث يكون ثبوت الحدوث له بديهيا غير محتاج الى
الدليل مع ان الحكم في كلا الحالين على ذات العالم لكن بحسب اختلاف الحالين في
البداهة والمسببية وبما قررنا لك ظهر ان ما قاله الفاضل المحشي من
ان قوله ومن حيث عنوان المتغير بديهي سلم الخ رد ضمني من ملاحظة
الكبرى ايضا وهي قولنا وكل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبرى
بعد الصغرى هو النظر والاستدلال ليس شيء منشأه قلة التدبر
ثم يرد عليه انه انما يكون لو كان ثبوت الحدوث للمتغير بديهيا وليس
كذلك بل يحتاج الى اثباته ان ماس وامتنع التغير عليه لكن المناقشة
ليست من ذات المحصلين قوله هذا المعنى اه يعني ان النقض لعدم
عدم احتمال النقيض داخل فيه الساب لان اللفظ المتبادر منه عدم
الاحتمال حالا ومآلا على ما مر في تعريف العلم فيكون ذكر الساب بعد النقض
على هذا المعنى لغوا لا فائدة في ذكره الا التكرار وبما ذكرنا من معنى العموم
اندفع الاعتراض بان التيقن بالنقيض الذي ذكره المحشي ايضا يسمى
الساب ضرورة وجود الحرم المطابق في الساب وغيره وان ذكر العام
لا يوجب الفائدة الخاص اذ لا دلالة عليه اصلا لانه ليس المراد بالعموم
عموم الكلي بحسب ثباته بل عموم الكل لاجزائه ولا شك ان الساب ليس
داخلا في الحرم المطابق وان الكل يدل على اجزائه والاظهر ان يقول
هذا المعنى يعرضه الساب قوله اللهم الا ان يراد اه الا ان يحمل
على خلاف الظاهر مراد لعدم احتمال النقيض في نفسه بان يكون بعضه
ممكنا في ذاته بحسب الجهل المركب وتقليد المخطيء لان نقيضها يحتمل
في نفسه وعدم احتمال النقيض عند العالم بان لا يجوز وقوع نقيضه
بدله وبحصر عدم الاحتمال عند العالم لعدمه في الحال يخرج الظن و
لا يلغو ذكر الساب لان معناه عدم الاحتمال في الحال صحيح به
تقليد المصيب قوله وفيه ما فيه وجه النظر ان تعميم عدم الاحتمال
بحسب عدم الاحتمال في نفس الامر غير معقول لان معنى عدم احتمال

النقيض هو عدم العقل لما يعمه والامكان الذاتي على ما مر
في تعريف العلم والا لزم خروج العلوم العادية عن اليقينية
لاحتمال نقائضها في انفسها فان جبل احد معلوم لنا يقينا انه
لم ينقلب ذهبا مع احتمال نقيضه في نفسه وان كان غير محتمل عند
العلم فانه لا يجوز عند العقل وقوع نقيضه بدله وعلى تقدير
تسليم التعميم فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال
ولا ما يدل عليه وما ذكرنا ظهر ان ما قاله المحشي من انه ليس
في هذا التوجيه من بعد بل فيه من الحسن ما فيه لان معنى اليقين في
اللغة زوال الشك على ما ذكره في الصحاح وهذا معنى عدم احتمال النقيض
عند العالم واما كونه في الحال فهو المتبادر من العبارة فاذا قلنا هذا الا
الادراك مشابه ذلك الادراك في المعنى سابقا منه انه كذلك
في الحال مع قطع النظر عن بيانه في الحال فلا بد من ذكر السابق ليظهر
انه لا يزول بتشكيك المشكك في الحال في غاية البعد لان منشأ
البعد ليس ارادة عدم الاحتمال عند العالم بل تعميم الاحتمال بحيث
يعم عدمه في نفس الامر عند العالم كما عرفت مع ان دعوى السابق
المذكور لا بد له من دليل قوله فالاولى اه اي الاولى ان يفسر اليقين
بالحرم المطابق سواء كان ثابتا او غير ثابت صحيح به الظن والجهل
وتقليد المخطئ والسابق الحرم المطابق الذي ليس ثابت وهو
تقليد المصيب هذا لكن تفسير اليقين بما ذكره خلاف المتعارف
فالاولى ان يفسر اليقين بعدم احتمال النقيض عند العالم في الحال
صحيح الظن والسابق لعدم الاحتمال في الحال ان لا يزول بتشكيك
المشكك ولا لعدم الاطلاع على دليل يخالفه فيخرج التقليد لزواله
بالتشكيك والجهل لاحتماله الزوال بعد الاطلاع على دليل يخالفه
لعدم مطابقته الواقع على ما مر في تعريف العلم وفيه شيء واما قال
فالاولى اشارة الى ان له وجه صحة وهو ان يقال المق المبالغة في افاده

في افادة خبر الرسول اليقين احترازا عن العلم الحاصل به عن معرض التقليد
فلا بأس بتصريح ما علم ضمنا قال المحشي فيه بحث لانه ان اراد بالحرم الا
المطابق في الحال لا في المآل توجه عليه ما اورده بقوله وفيه ما فيه
فجوابكم جوابنا اقول لا معنى لهذا الترديد لان ما هو مطابق مطابق
في الحال لا في المآل وما ذكر من لعوبه ذكر السابق فمنشاه عدم التدبر
فان تقليد المصيب حرم مطابق في الحال والمآل وليس سابقا وهذا
اظهر من الشمس فكيف خفي عليه ومن العجب انه لم يطلع عليه من
وجه النظر فقال ما هو جوابكم فهو جوابنا قوله لا يخفى ان قوله
يعني ان قول الشارح فهو علم بمعنى الاعتقاد والمطابق صحيح يدل على ان
ما في المطا من قوله والعلم الثابت اه ان العلم الحاصل من خبر الرسول
علم بمعنى اليقين ولا يخفى على هذا التقدير يصير قوله والعلم الثابت
مستدركا لان قوله بوجب العلم الاستدلالي مغن عنه اذ يفهم
منه ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين اذ لا معنى للعلم عندهم سواه
واما قلنا ان قوله فهو علم اه يدل على ذلك لانه اورد الفاء
الدال على انه قد لكنه لما فصله اي اذا كان العلم الثابت بخبر الرسول
مشابها للعلم الثابت بالضرورة في اليقين والثبات يكون على
بمعنى الاعتقاد والمطابق الجازم الثابت واستدل عليه بقوله والا
لكان جهلا اي وان لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلا
او ظنا فلا يكون مساويا للعلم الضروري في اليقين او تقليدا فلا
يكون مشابها له في الثبات فانه صريح في ان المق من قوله العلم الثابت
اه ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين وعاد ما في الاعتذار عن هذا
الاعتراض ان يقال ان الوجه من قوله والعلم صح دفع ايهام حمل
العلم في قوله بوجب العلم الاستدلالي على مطلق الادراك فانه
وان لم يكن للعلم عندهم معنى سوى اليقين الا ان استعماله بمعنى
مطلق الادراك مشهور في الكتب متداول بين الناس وان ما قيل

من الادلة العقلية لا يفيد الا الظن كما مر مرارا والاستدلال
ما قاله الفاضل المحشي من ان العلم في قوله يوجب العلم الاستدلالي
محمول على التعريف المذكور اعني صفة يتجلى به المذكور وهو شامل
لليقينيات وغيرها فلا يكون قوله والعلم الثابت لغوا فليس شيء
لان تعميم التعريف المذكور خلاف الاصطلاح كما مر ولو سلم فانا
نصحح حمل العلم في قوله يوجب العلم ح على تقدير ان يكون العلم في
قوله واسباب العلم المسببة ايضا محمولا على المعنى الاعم وهو بط
والا لم ينحصر الاسباب في الثلثة وايضا يجب التصريح في الحواس
والخبر المتواتر والعقل بانه يوجب العلم بمعنى اليقين قوله وايضا
سائر العلوم النظرية ح يعني ويرد على تقدير حمل قول المص على المعنى
الذي ذكره الله اذ لا وجه لتخصيص العلم الحاصل بخبر الرسول بالذكر
فان جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور ويمكن
ان يقال وجه التخصيص الرد على من قال الدلائل النقلية لا تفيد اليقين
قوله والاقرب ان اه يعني ان الاقرب الى الفهم ان مراد المص
من قوله والعلم الثابت اه انه كما ان اليقين والسكون في العلم الضروري
في غاية القوة والكمال كذلك السكون والسكون في العلم الحاصل بخبر الرسول
ايضا في غاية القوة والكمال قال بعض الفضلاء هذا مخالف لرأي
المص لانه يقول بالتفاوت بين النفسانيات في التفاوت كما سيجيء
في بحث الايمان اقول رأي المص نفي الزيادة والنقصان عن
النفسانيات لا نفي القوة والضعف فان وجود القوة والضعف
بين النفسانيات بديهي الا يرى ان تصديقيا بالشرعيات ليس كتصديق
النبي كامل صلى ليس في كلام الله ما يدل على ان لم نحمل كلام المص
على هذا الاقرب ف قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق ادلا يفيد
انه لم يقصد ذلك بناء على انه يحتمل ان يكون مقصوده ان العلم
في قوله والعلم الثابت اه بالمعنى الاخص مما سبق لانه المناسب للمقام

للمقام اقول هذا التوجيه في غاية البعد اما اولا فلانه لا حاجة
الى تفسير العلم ههنا او قد صرح في قوله واسباب العلم ثلثة انه لا يطلق
العلم عنده الا على النفساني واما ثانيا فلانه لا وجه لتخصيص التفسير
وهذه المواضع وتركه في قوله يوجب العلم الضروري ويوجب العلم
الاستدلالي مع انه الاقدم والاحق بالتفسير واما ثالثا فلانه يجب
ح ذكر مفصلا بقوله والعلم الثابت واما رابعا فلانه لا معنى لاسناد
الشعر بذلك لما قبله واما خامسا فلانه لا فائدة ح في شرح ذكر
قوله والا لكان جهلا قوله وكانه اشارة اه يعني ان قوله المعنى
العلم الثابت ح اشارة الى ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي
لحق اليقين وليس لشائبة الوهم مدخل فيها كما ان ليس لمدخل
في العلوم الضرورية فيكونان متشابهين في قوة اليقين بخلاف
العلوم العقلية الحاصلة بمجرد الظن فانه قد يساوره الوهم اذ
الوهم له استيلاء على جميع الصور ومتصرف في المعقولات ايضا فيحكم
احكاما كاذبة فلا يكون العلوم العقلية حاليه عن ساوس الكدورة
على الحلي هذا مخالف لما تقرر في الاصول او الادلة النقلية طساس
للاحتياج الى معرفة الاوضاع والالفاظ وان مقصود التلفظ
بالعبارة ماذا هل هو الحقيقة او المجاز وليس لنا الى اليقين شيء
من ذلك سبيل اقول مرادنا بكون الادلة النقلية مفيدة للعلم
الذي هو في غاية السكون انه بعد ان تحصل العلم بوجه
دلالتها بطريق القطع ولا شك انه بعد السكون بجميع الامور
شيء لها مدخل في دلالتها بعد العلم الذي هو اقوى من العلم الحاصل
بالدليل العقلي لعدم شائبة الوهم فيه والسكون بوجه دلالتها تحصل في بعض
المواضع كما ذكر في شرح المواقف تامل قوله والا فهذا الحديث م
مشهور ح صل كلام الله ظ في ان هذا الحديث متواتر وكذا ما ذكره
في شرح المقاصد وهو رحمه ثقة فلا اعداد بالقول بانه ليس بمتواتر

الا بعد تصحيح النقل عن هو اوثق منه انتهى ذكره الكافي حتى صار
كالمتواتر وذكر في شرح الهداية ان هذا الحديث في نفسه من خبر الاحاد
الا انه في حكم المتواتر لان الامة قد اجتمعت على قبوله والعمل
بموجبه ويرد ما ذكره السيد في خلاصة الطيبي انه قال ابن الصلاح
من سئل عن انه از مثال للمتواتر في الاحاديث اعياه طلبه وحديث
من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار تراه مثالا لذلك
فانه نقله من الصحابة العدد الجم قوله انما قطع النظر عنها يعني
انما قطع النظر عن القرائن في افادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر
عن الدلائل بل خرج الخبر المقرون وبقي الخبر الرسول داخلا مع كون كل
واحد منهما امرا خارجا عن الخبر موجبا لصدقه لان الوجه في عده
الخبر الصادق سببا للعلم استفادة معظم المعلومات الدسه منه والا
فالخبر ليس سببا للعلم بل المعتمد العقل والخبر طريق له على ما مر في وجه
الحصر والخبر الذي مع الذي لخبر الرسول داخل في هذه الاستفادة
فلذلك لم يعتبر قطع النظر عن الدلائل كيلا يخرج منه ذلك الخبر المقرون
اذ لا يستفاد منه شيء من المعلومات الدسه فلا وجه لادخاله فيه
وجعله سببا سوى العقل فاعتبر قطع النظر عن القرائن قوله وقد يوجد
يعني قد تبين من وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل ان القرائن
ينفك عن الخبر وينتفي مع انتفاء الخبر كما اذا كان تحقق شارع
القوم الى دار زيد مع عدم قدومه بخلاف الدلائل فانه لا ينفك
عن الخبر بل كلما تحقق الدلائل تحقق الخبر فالقرائن لا تدل على
تحقق الخبر بالنسبة الى جميع الاوقات والازمان فلا يكون الخبر
المقرون مفيدا فلذلك قطع النظر عنها واسقط الخبر المقرون
عن وجه الاعتبار في الخبر الصادق بخلاف الدلائل فانها دالة على
الحقيقة في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاذهان فيكون الخبر
المدلل مفيدا للعلم دائما فلم يقطع النظر عنه قال الحبشي في توجيه قوله

بوجه قوله قد ينفك عن الخبر ان تقدم زيد عند شارع قومه
يفيد العلم وعند عدم شارع قومه لا يعد شارع قومه لا يلزم
كون الخبر المذكور بل ينفك عنه بخلاف الدلائل فانه دليل خبر
الرسول يلزمه لا ينفك عنه وهو ان هذا خبر الرسول وكل
ما هذا شانه فهو صادق اقول فيه بحث لان الخبر المقرون يلزمه
القرينة ولا ينفك اصلا والخبر المذكور لم يكن مقارنا قوله
وليس كذلك يعني ليس الامر كما قال الموجه اذا اراد بالقرينة ههنا
ما يدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لا يحتمل تخلفه عنها
على ما يدل عليه قول الشمع قطع النظر عن القرينة المفيدة لمعنى
بدلالة العقل ولا شك القرينة القطعية الدالة لا ينفك
عن الخبر كالدلائل عنه قال الحبشي اي ليس هذا التوجيه
صحيحا في نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر وحسه فلا يلزمه
بل ينفك عنه في بعض المواد وفي بعض الاشخاص وفي بعض
الازمان مع ان الخبر المتواتر كان مقبولا معدودا من اسباب العلم
اقول فيه بحث لان الخبر المتواتر بعد العلم ضرورة عند الحصر
ومنشؤه حصول العلم عقيبه لاجتماع قرب اجتماع تخلق الله
العلم عقيبه وقرب اجتماع لا تخلق الله فلا يكون افادته بالدليل
والقرينة فلا معنى لقوله فان دليل الحصر الخبر المتواتر وحسه
ينفك عنه وما ذكرنا اندفع ما قيل بقي اشكال قوي وهو ان الخبر
المتواتر ايضا لا يفيد مع قطع النظر عن قرائن المخبرين وعدم
امكان تواطئهم على الكذب وبهذا يتفاوت عدد المخبرين في
التواتر بحسب المقامات وبعد عدم بعد العلم في مقام دون اخر
فكيف اعتبر مع قطع النظر عن القرائن في الخبر الصادق لان منشأ
العلم ليس ملاحظة احوال المخبرين والقرائن الدالة على صدقهم
بل اجتماعهم من غير دخل للقرائن والاحوال قرب اجتماع تخلق الله

عكسه في مقام ولا يحلق بعده في مقام اخر بعده من خبر يليق للحال
والمقام فيه قال بعض الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القرائن
دون الدلائل هو ان القرائن ليست مما يمكن ان يضبط لا اجمالا و
لا تفصيلا اما اجمالا فظاهر واما تفصيلا فلكثرتها واختلافها
باختلاف الطبايع والافهام بخلاف الدلائل فانها ليست كذلك
اقول فيه بحث لانه يمكن ضبط القرائن بان يعتبر القرائن المفيدة
للسقن بالنسبة الى كل شخص واخبر المقرون بها يفيد اليقين بالنسبة
اليه فقال ايضه ان المراد بالقرائن في قوله مع النظر عن القرائن وما يعم
الدليل والقرينة فالمراد خبر يكون سببا للعلم وكونه خبرا مع قطع النظر
عن الامور الخارجية عنه من الدلائل والقرائن وخبر الرسول انما يفيد
العلم بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبر الرسول فيكون الاستدلال
النفس انما يكون بالنظر في احواله كما في العلم بالنسبة الى الصانع فيكون
نسبة الخبر هو كونه خبر الرسول بخلاف القرائن فانها امور خارجية
عن الخبر تامل انتهى اقول وجه التامل انه على هذا يدخل الخبر
المقرون ايضه في الخبر الصادق ان يصدق عليه انه انما يفيد العلم
بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبرا مقرونا فيكون الاستدلال
بنفس الخبر لكن بالنظر في احواله قوله لانه كذلك اى لان خبر
اهل الاجماع كالخبر المتواتر في كون كل منهما خبر قوم لا يحتمل عند
العقل تواطئهم على الكذب ولا فرق بينهما الا باعتبار ان كونه
خبر قوم كذلك ثابت في المتواتر بالبديهة من غير نظر وفي خبر
الاجماع بطريق النظر في الدليل مثل قوله ع لا تجتمع امتي على
الضلالة وفي قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين
له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين الخ وفيه انه اذا كان خبر
اهل الاجماع يفيد العلم الاستدلالي فلا يصح جعله داخلا تحت
المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب العلم الضروري اللهم الا ان يقال

انه قال ان ذلك الحكم ايضا بطريق المسامحة اى يوجب العلم الضروري
وما في حكمه قوله حاصل الجواب اه يعني خلاصة الجواب ان خبر
الصادق في النوعين مبني على التجوز فان المراد المتواتر وما في حكمه
لا على التحقيق اذ هو في الحقيقة خمسة انواع وفيه اشارة الى ان
ما ذكره من ادخال خبر الله والملك في خبر الرسول وخبر اهل الا
الاجماع في المتواتر ببيان ان الحصر مبني على المسامحة باراداتها في
حكمها سواء بين كيفية على ما قرره او على طريق اخر بان يرجع خبر
الاجماع الى خبر الرسول فانه سمعه خبر الرسول علم من طريق الاجماع
ويمكن اخراجه عن المقسم اذ ليس هو بعدا بالنسبة الى عامة الخلق
بالنسبة الى الخواص الذي يعلمون الاجماع وكيفه كذا صل قوله
ان قلت هذا اه قد سبق في وجه حصر اسباب العلم في الثلث
اى العقل لبست اله غير المدرك حيث قال السبب ان كان من
الخارج فهو الخبر والا فان كان اله غير المدرك فهو الحواس والا
وان لم يكن اله غير المدرك فهو العقل وتعريف العقل يدل على
انه اله غير المدرك لانه قال هو للنفس بها سعد فانه صريح في ان
المدرك النفس والعقل واسطة في ادراكها مغاير لها ضرورة
ان قوة الشيء ليس عينه قوله قلت ح حاصل الجواب انا لا نسلم انه
يفهم من التعريف ان العقل اله للنفس فان المفهوم منه ان العقل
هو ووصف للنفس سبها سعد للادراك ووصف الشيء
لا يسمى اله له اصلا اذ لا يقال في العرف واللغة ان حرارة النار
اله لاحراقه بل انما يطلق الاله على الامر الذي هو مغاير للفاعل
وواسطة في وصول اثره الى مفعوله واما اطلاق الاله على العلوم
الاله كالمنطق مثلا مع انها من اوصاف النفس فلعله اطلاق مجازي
والا فالنفس ليست فاعلة للعلوم الغير الاله ليكون تلك العلوم
واسطة في وصول اثرها اليها لكن بقي ان اطلاق الاله على العقل

بمعنى القوة شايع فى عباراتهم كما وقع فى الكشف الكبير فى بحث
الاهلية مرارا كثيرة وانه يكون ذكر غير المدرك فى وجه الحصر مستدركا
اذ يكفى ان يقال ان كان السبب خارجا فهو الحس والا فان كان آلة
فهو الحواس وان لم يكن آلة فهو العقل فان الظاهر من عبارة الشارح
ان مقصوده نفى كونه غير المدرك وان النفى متوجه الى القيد وانما
نفى الغيرية عنه مسامحة باعتبار ان له دخلا تاما فى الادراك
فانه سلطان القوى الدراكة فكانه المدرك ونظيره قولهم القدرة
صفة مؤثرة على وفق الارادة كذا افاده بعض الفضلاء ولا يخفى عن
تعسف قوله واما جعل الغير على المصطلح واما الجواب عن السؤال
المذكور بان المراد بالغير المذكور فى وجه الحصر الغير المصطلح وهو
ما يمكن انفكاكه فى الوجود عن المدرك فهو العقل ولا شك ان
نفى الغيرية عن العقل بهذا المعنى لا ينافى كونه قوة ووصفا للنفس
لان وصف الشىء ليس مغايرا له بهذا المعنى كما انه ليس عنه بمعزل
عن الفهم اذ المتبادر من اطلاق الغير هو اللغوى اعنى ما يكون مغايرا
فى المفهوم وعلى تقدير التسليم فهو غير صحيح لان نفى الغيرية بالمعنى
المذكور انما هو عن الصفات القديمة واما الصفات الحدثة فغيريتها
لموصوفاتها لانه يمكن وجود احدهما مع عدم الاخر بان يعدم الصفة
ويبقى الموصوف على ما سيجىء بالتفصيل ان شاء الله تعالى والعقل هو
مع النفس كذلك قوله هذا هو النفس نعم اذ هو الذى يدرك
العاديات والمحسوسات جميعا واما العقل المغاير للنفس فلا يدرك الا
العاديات اذ ادراك المحسوسات بالحواس هذا لكن قوله يدرك به صريح
فى انه مغاير للنفس لان النفس مدرك لا يدرك به اللهم الا ان
يقال بالمغايرة الاعتبارية او يجعل الباء زائدة من قبيل كفى بالله
وكيلا وكفى ذلك ان تقرأ قوله على صيغة المعلوم ويكون مسندا
الى العاديات ويجعل الادراك بمعنى الانكشاف والباء فى قوله به للتعدية
فيكون المعنى جوهر ينكشف له العاديات بلا وساطة الخ
واعلم ان الشارح ذكر فى التلويح فى بحث الاهلية ان العقل يطلق على
القوة التى بها الادراك وعلى الجوهر المجرد المتعلق بالجسم تعلق
التدبير والتصرف وهو الذى اراده بقوله عم اول ما خلق الله العقل
وان حال نفوسنا بالقياس اليه حال ابصارنا بالاضافة الى الشمس
فكما ان اضافة نور الشمس يدرك المبصرات كذلك باضافة نوره
يدرك المعقولات قال ظهر ان يجعل التعريف المذكور تعريفا للعقل
بهذا المعنى وانما ضعفه لانه بهذا المعنى ليس مرادا هنا لان الكلام
فى العقل الذى هو كنه صفات المكلف وسبب حصول علمه قوله
والعرف واللغة على مغايرتهما الخ يعنى ان العرف واللغة يدلان
على مغايرة العقل والنفس فلذلك قال صلى الله عليه وسلم اشارة الى ضعف اقول
هذا انما يتم ان لو كان القائل بهذا المعنى منكرا لاطلاق العقل
على القوى المذكورة اما لو كان قائلا بها ويكون مقصوده
من هذا التعريف انه يطلق العقل على النفس ايضا كما يطلق على
قوها كما يدل عليه قوله عم اول ما خلق الله العقل فصل له
اصل وفصل الحدث والا فالاولى ان يقال انما اورد الشارح بعض
اشارة الى ان هذا المعنى غير مراد ههنا لانه سببا للعلم قوله علم
بعضه يعنى عدم بعض العلم بالضرورى او الاستدلالى ونحوهما
ان يقول بعض العلم الالهيات او فى معرفة الصانع مع اتيانه
معرفا بلام الاستغراق اشارة الى العموم يعنى انه سبب لجميع
انواعه فاندفع ما قاله الحبشى من ان بعضه اشارة الى الاطلاق
لا الى العموم لان معنى الاطلاق هو عدم البعض ومعنى العموم
هو الاستغراق والذى يفهم من عدم تقييده هو الاول دون
الثانى قوله ففيه رد لقول المخالفين بخصوص الشارح السمنية
وبعض الفلاسفة حاصل الاولى منهم المنكرون لافادته مطلقا

والثانية المنكرون لافادته فيما سوى الهندسيات والحسابيات والثالثة
لافادته في النظريات فقط والرابعة لافادته في الالهيات فقط و
الخامسة لافادته في معرفة الله فقط قوله هذا دليل بعض الفلاسفة
يعني ان المراد بقوله ساعد على اكثر الخلاف ح كثرته في الالهيات فهو
دليل الفلاسفة المنكرين لافادته فيها فقط كما هو المذكور في
المواقف وليس دليلا للسيمه اذ دعواهم عام يعم جميع النظريات
من العدديات والهندسيات وغيرها والدليل مختص بما عداها اذ لا
كثرة اختلاف فيهما فلو جعل دليلا لهم لم يكن مثبتا لدعواهم
قوله لان هذا نسبة ح لما كان قولهم النظر الصحيح لا يعد العلم
بحسب الظاهر هذه من مسائل النظر الالهيات بقوله لان هذا نسبة
عدم المعلومية ح ليتحقق التناقض وحاصله ان هذا الحكم في الحقيقة
حكم من الالهيات لانه راجع الى ذات الله وصفاته لا يعلم بالنظر
فيكون النظر فيه بانه لو كان ذات الله وصفاته معلوما بالنظر
لما كثر الاختلاف وساقص الارائه فيه لكن اللازم مسلم فالملزوم
مثله نظري في الالهيات فلو كان مفيدا للعلم في الالهيات ساقص
والفرق بين الاحكام الايجابية والسلبية في افادة النظر
مما لا يرضى سماعه الاذان الكريمة قوله لكن يرد اه ح على هذا الجواب
انه انما يلزم الساقص لو ادعوا ان النظر لا يفيد شيئا مما فيه يرد
من الظن والعلم واما اذا اعترفوا بافادته العلم قوله على ما سيأتي الامام
من انه لا نزاع لاحد في افادته الظن وانما الخلاف في افادته اليقين
فلا ساقص لان لهم ان يقولوا ان نظر هذا يفيد الظن بان النظر
لا يفيد اليقين في الالهيات الا العلم بها حتى يساقص قوله يرد ح حاصله
انا لا نسلم انه لو افاد لم يكن ساقطا للجواز ان يكون مفيدا لالتزام
الخصم فانه معترف بان النظر يفيد العلم فهذا ايضا نظر يفيد العلم
عنده بانه لا يفيد العلم والحجج الالزامية اعني المركبة من المقدمات المسلمة

المسلمة عند الخصم شايعة في الكتب والقول بعدم افادته الالتزام لعدم
صدقه في نفس الامر حول بلا دليل لا يعبأ به قوله هذا انما ينفي العلم
اشارة الى ايراد اعتراض على قوله فان قيل اه وحاصله ان هذا الشبهة
لا يستلزم المدعى لانها على تقدير تمامها انما تدل على امتناع العلم بانا
النظر يفيد العلم لانه ليس مفيدا في نفسه لان حاصلها ان كون النظر
مفيدا لا يمكن ان يكون ضروريا حاصلا بدون الاستدلال ولا
ان يكون نظريا بالاستدلال ولا شك انه انما يلزم منه ان لا يكون
كون النظر مفيدا حاصلا اصلا وهو لا يستلزم عدم كونه مفيدا
في نفسه والمدعى الثاني قوله لكن القائل سلمها اه اشارة الى دفع
الاعتراض المذكور يعني ان القائل بالافادة يدعي العلم بها ايضا
اذ مقصوده الاستدلال وانما يترتب على العلم ولانه لا يمكن
دعوى شيء بدون العلم والمنكر ينكرها معا اي يدعي كون
النظر مفيدا غير معلوم لنا وانتفاء هذا المجموع اما بانتفاء نفس
الافادة او بانتفاء العلم بها فاذا افادت الشبهة المذكورة انتفاء
العلم بسند المنكر وخلاصه انا لا نسلم ان مدعي المنكر نفي نفس
الافادة بل نفي العلم بالافادة وهو اما بعدم الافادة او بعدم العلم
بها ولا يخفى عليك انه لو تمت هذه الشبهة لزم ثبوت بعض ما
ادعى المنكر الا ان مدعي الظن دون العلم قوله اثبات افادة النظر
يعني ان الكلام على تقدير المضاف والمعنى انه يلزم اثبات افادة
النظر المخصوص العلم بافادة ذلك النظر المخصوص في اثبات
القضية الكلية اعني كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر المخصوص
موقوف على افادته العلم بها ولا شك ان حكم هذا النظر اعني
كونه مفيدا مندرج تحت الكلية المذكورة فاثبات تلك الكلية
بالنظر المخصوص يستلزم اثبات حكم هذا المخصوص بعينه
افادة العلم وانه اثبات الشيء بنفسه قوله وقد يقال اه حاصل

هذا الجواب ان اللازم مما سبق اثبات افادة النظر المخصوص
ولا نسلم انه اثبات الشيء بنفسه لان معنى اثبات الحكم بالنظر ان الحكم
به يستفاد من النظر بان يعلم المقدمات مرسبة فيعلم الحكم وهذا
انما يتوقف على كون النظر مفيدا لا على العلم بافادته الا ترى انا نحصل
كثيرا من النتايج بالانظار الصحيحة مع الغفلة عن كونها مفيدة
للعلم فاللازم على تقدير اثبات تلك القضية الكلية بالنظر المخصوص
استفادة العلم بان النظر المخصوص مفيد من نفس الحكم
بكونه مفيدا ولا حاجة في استفادة العلم بالافادة من نفس افادته
لعدم لزوم اثبات الشيء بنفسه قوله وقد يشرح حاصل تزييفه
ان العلم بان النظر مفيدا مما يستفاد من العلم بذلك النظر
والعلم بافادته فيلزم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته
وهو دور باطل لان الصحة لازم للدليل والعلم باللازم انما
يلزم من العلم بالملزوم والعلم بتحقق الملزوم وهذا شرط الا
الشيخ للانتاج الشخصي لكنه اندراج الاصغر تحت الاوسط
لتحقق العلم بكبفية افادته وما ذكرت من انا نحصل كثيرا من
العلم بالانظار صحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة لا يدل
على عدم العلم بالافادة بل على عدم العلم بالعلم بالافادة كيف ولو
لم يكن العلم بالافادة لما حكمنا بافادتها لتلك النتايج قوله اي
توقف الشيء على نفسه ح يعني ليس المراد من الدور معناه الحقيقي
وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه لعدم وجود التوقف من
الجانبين ههنا بل المراد لازمه اعني توقف الشيء على نفسه او هو
اللازم من توقف افادة النظر على افادته قال بعض الفضلاء
يعني قوله دورا انه يستلزم الدور الحقيقي لان العلم بان كل نظر صحيح
مفيد على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بافادتها والحال
ان العلم بافادة هذا النظر على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف

موقوف على العلم بتلك الكلية لانه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد
من العلم بالاصل بضم الصغرى السهلة الحصول اليه بان يقال هذا
النظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فهذا مفيد فلا حاجة الى حمل
الدور معناه المجازي اقول فيه بحث لانا لا نسلم ان العلم افادة
النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفرع
مستفادا من الاصل بحمله الكبرى للصغرى السهلة الحصول
انما يدل على استلزامه اياه وابن الاستلزام من التوقف فان
العلم بالصحة مستفاد من الدليل المعين فليس موقوفا عليه لجواز
ان يحصل بوجه اخر نعم توقف الشيء على نفسه لازم لانا اثبتنا
الكلية بالنظر المخصوص فقد اثبتنا حكمه بنفسه وذلك ظاهر فلنا
حمل المحشي على المعنى المجازي قوله حاصله انا نثبت الكلية بالنظر
الخ يعني لا نسلم انه يلزم من اثبات افادة النظر بافادة النظر اثبات
الشيء بنفسه لان المسلم هو افادة النظر من حيث كونه نظرا او
المسلم افادته من حيث ذاته لانا سلمنا القضية العاملة ان كل
نظر صحيح مفيد بالقضية الشخصية العاملة بان هذا النظر من
حيث ذاته مفيدا او المسلم لتلك الكلية هو النظر المخصوص
من حيث ذاته من غير ان يكون معبرا بعنوان النظر حتى لو فرض
انه ليس من افراد النظر كما ايضا مثبتا لتلك الكلية فيكون
الموقوف عليه افادته من حيث ذاته واللازم اثبات تلك
الكلية بالقضية الشخصية اثباته الحكم بافادته النظر المخصوص
من حيث كونه نظرا لان اندراج هذا النظر تحتها انما هو من
حيث كونه نظرا فيكون الموقوف افادته من حيث كونه نظرا
اذ لا حلل فيه لتغاير المسند والمسند اليه وهذا خلاصة الجواب
واما بيان انه يجوز ان يكون القضية الشخصية من حيث
اخذه بعنوان شخصيته ضروريا وبعنوان كلية نظريا فلا حاجة

فى الجواب ولذا لم يعرض له الشه والحق منه دفع ما يورد من
ان هذه القضية الشخصية لا يكون ضرورية لدخولها فى تلك
الكلية فيكون نظرية ثابتة باحادة نظرى احر لها ويتكلم فيه
ايضه فاما ان يذهب او يعود فيلزم الدور او التسلسل وحاصل ان
الدفع ان تلك القضية المحصورة ضرورية اذا اخذ موضوعها من
حيث ذاتها مع قطع النظر عن كونه نظرى وهى بهذا الاعتبار مثبتة
على صيغة اسم الفاعل غير مندرجة تحت الكلية ونظرية اذا اخذ
موضوعه بعنوان الكلية من حيث كونه نظرا وهى بهذا الاعتبار
مثبتة على صيغة اسم المفعول مندرجة تحت الكلية والمحذور فى
ذلك فان القضية تختلف بداهة وكسبا باختلاف العنوان
فان قولنا خالق العالم موجود نظرى وقولنا واجب الوجود
موجود بديهى قوله والاولى اه يعنى ان قوله باول التوجه يدل
على ان المراد ما لا يحتاج الى سبب اصلا وقوله من غير احتياج
الى التفكر يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى النظر فان نفس
البداهة مناف لاخره فالاولى بانه يقال ما لا يحتاج الى سبب
اصلا اذ العلم الحاصل باول التوجه لا يحتاج الى سبب من الاسباب
سوى التوجه وانما قال الاولى لانه يمكن ان يقال ان المراد
بالتفكر المعنى اللغوى فالمعنى من غير احتياج الى ملاحظة امر اخر
من فكر او احساس او نحوه قوله وجعله تفسيرا اه يعنى
جعل قوله من غير احتياج الى التفكر تفسيرا وساما لاول التوجه
فليس المراد باول التوجه ان لا يحتاج الى شىء اصلا كما يفهم
منه ظاهرا بل ان يحتاج الى التفكر والسبب لا يلائمه يعترض
الشه لانه يدل على ان المراد بالضرورى ما لا يكون بمباشرة
الاسباب مدخل فى حصوله ولا يصح ان يقال ان ما حصل من
غير تفكر ونظر فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب لجواز ان يكون

ان يكون حصوله بالحدس والتجربة خارج عن المقسم كل ذلك
مما يتعلق بما سوى العقل من الحس والتكرار واقول هذا
مخالف لما مر فى وجه حصر الاسباب فى الثلاثة من ان الحدسيات
والتجربيات والبديهيات والنظريات مرجع الكل الى العقل فانه
المفضى الى العلم اما بمجرده او بانضمام حدس او تجربة او
ترتيب مقدمات فانه صريح فى ان ما سبب بالحدس والتجربة داخل
فى ما ثبت بالعقل وانما لا يلائم تقرير الشه لانه يلائم ما قرره
البعض من ان ما حصل بعد استعمال الحس فهو حاصل بدون
مباشرة الاسباب يعنى ان المباشرة ليس مستقلا فى حصوله
كما لا يخفى قوله الظاهر من عبارة المص ح يعنى ان الظاهر من مجموع
عبارة المص وتقرير الشه حيث ذكر المص الضرورى فى مقابلة
الاكتسابى المحسن بما ذكر ومعناه ان لا يكون حصوله بمباشرة
الاسباب وهو الموعود بقوله وسيرد عليه ويرد على ما هو الظاهر
من ان المثال الذى ذكره للضرورى ليس موافقا له بالمعنى
المذكور لان حصوله موقوف على الالتفات المقدور وتصور
الطرفين المقدور لكونه كسبا فلا يصدق عليه انه حاصل بدون
مباشرة الاسباب بالاختيار فصل ان المراد ما لا يكون تحصيله
مقدورا بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه بمسلة
بمباشرة الاسباب بصرف النظر فى الاستدلاليات وتقلب
الحدقة والاصغاء فى الحدسيات ولا يخفى انه تكلف مع انه يلزم ان
يكون الضرورى والكسبى قسمين للتصديق دون التصور
والاصطلاح على خلافه قوله وانه يلزم ح عطف على
قوله ان المثال المذكور اى يرد على ما هو الظاهر انه يلزم
على تقدير ان يكون الضرورى ما يكون حاصلا بدون
مباشرة الاسباب ان يكون حال بعض العلوم من

من التجربيات والحدسيات متروك البيان انه منه العلم الثابت بالعقل على ما صرح الله في وجه حصر الاسباب ضرورة انه ليس بضروري لعدم حصوله باول التوجه للوقوف على الحدس والتجربة ولا كسبي لعدم حصوله بالاستدلال والكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يثبت بالاستدلال وعاذكرنا ظهر ضعف ما قال الفاضل الحلي من انا لا نعلم ان الحدسيات والتجربيات متروكة في البيان لدخولها في الكسبي فان المراد بالكسبي ما يكون بمباشرة الاسباب مدخل فيه ولا شك ان استعمال الحس وتكرار المشاهدة مدخلا فيه على ما بين في محله لان الكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يكون بالاستدلال كما يدل عليه قول المص وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي وان كان الكسبي المطلق ما يكون حاصلا بمباشرة سبب من الاسباب صامل ويمكن ان يقال ان التجربيات والحدسيات داخلة في الضروري لان حصولها وان كان بواسطة بالحدس والتجربة لكن توسطها غير ملحوظ عند المشايخ لعدم تعلقها عندهم بتفاصيلها على ما مر وجه حصر الاسباب ولذا جعلوها مما ثبت بالعقل وان كان لاستعادة الحس والتجربة مدخل فيها قوله والاولى ح يعني ان المراد بالبديهيات عدم توسط النظر فالمعنى ما ثبت منه بدون توسط النظر فهو ضروري فيدخل الوجدانيات والحدسيات والتجربيات وقضايا قياساتها معها ويكون الاستدلالي والاكتسابي مترادفين وانما قال والاولى اشارة الى ان ما ذكره الله ايضا صحيح ولعل وجهه ما ستاه قوله كلمة ما عبارة الخ يعني ان المراد العلم الحاصل

قوله كلمة ما عبارة الخ يعني ان المراد العلم الحاصل بقرينة ان الضروري اقسام العلم الحادث والحدوث يستلزم الحصول لا ما نع الحاصل وما من شانه الحصول وان لم يحصل فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة الواجب فانه وان كان يصدق عليه انه من شانه الحصول وليس تحصيله مقدورا للبشر على ما هو مذهب اهل الحق من ان العلم بحقيقة تعالى ممكن غير حاصل بمباشرة الاسباب يعني انه لم تجر عادته تعالى بخلقه بعد استعمال اسباب العلم الا ان حقيقته ليس بحاصل بالفعل فمن قال ان النقض بالعلم بحقيقة الواجب انما يرد على مذهب من قال انه يمتنع العلم بحقيقة الواجب لم يات بشيء لان القائل بامتناع العلم بحقيقة الحكماء ونبذ المتاخرون والمعتزلة بهذا التعريف جمهور المتكلمين قال بعض الفضلاء الحصول معتبر في ماهية العلم ولا حاجة الى التقييد بالحاصل واطلاق العلم على ما ليس بحاصل لا يجوز لا سيما على ما ليس من شانه ان يحصل انتهى اقول اعتبار الحصول في ماهية العلم انما يظهر على ما عرفه الحكماء من ان الصورة الحاصلة واما على ما عرفه المتكلمون من انه صفة توجب تميزا وينكشف به مح فغير ظاهر لجواز ان يكون تلك الصفة حاصلة وغير حاصلة وعلى تقدير التسليم فاطلاق العلم على من شانه الحصول مسامحة شايعة فيما بينهم فيجوز ان يكون التقييد لدفع ذلك الابهام واما ان حقيقة علم الواجب ليس من شانه الحصول فهو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين والجمهور على خلافه كما صرح به في شرح المواقف قوله لكن يرد عليه الخ يعني ان شارح المواقف عرف الضروري بما عرفه الله وادرج الحسيات فيه وبين وجه الادراج بان الحسيات ليست حاصلة بمجرد الاحساس المقدور لنا والا يحصل الجزم في جميع الموادمع تخلفه في وجدان الصفراوي السكر مرا ورؤية الاحول الواحد اثنين ونحو ذلك بل لا بد في حصولها

مع الاحساس من امور اخر بنظر العقل الى الجزم بسبب تلك
الامور في بعض المواضع دون بعض وتلك الامور غير مقدورة
لنا اذ لا يعلم بتفاصيلها ولا زمان حصولها احصلت قبل
الاحساس ولا كيفية حصولها ولو كانت مقدورة لنا لكانت معا
معلومة لنا بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد النظر المقدور لنا
وليس لامر اخر مدخل فيها والقول بانه يجوز ان يكون ههنا امور
يتوقف عليها حصول الجزم ولا يعلمها مفصلة مخالف لصريح
العقل والا لجاز ان يكون البديهيات الاولية ايضا موقوفة
على امور لا نعلمها فيما قررنا لك اشارة الى دفع شبهة اوردت
في هذا المقام تركناها صونا عن الحالة المرام قوله وجوابه ان الشه
حل اي حاصله ان من ادرج الحسيات في الضروري عرفه بما لا يكون
القدرة مستقلة في حصوله والكسبي بما يكون القدرة مستقلة فيه
فيدخل الحسيات في الضروري لتوقفها على امور غير مقدورة كما
مر ومن ادرج الحسيات في الكسبي عرفه بما يكون للقدرة دخل في
حصوله والضروري بما لا يكون كذلك فيدخل الحسيات في الكسبي
لحصولها بالاحساس المقدور فان قيل كون القدرة مستقلة
في الحصول خلاف المذهب وان النظر قد يتوقف على مبادي
ضرورية فلا يكون القدرة بمستقلة في حصولها لتوقفها على
المبادي الغير المقدورة قبل المراد بالاستقلال الاستقلال عادة
بمعنى ان الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضروري ليس
كذلك اعني الثاني ان اللازم مما ذكر ان يكون الامور التي يتوقف
عليها العلم الكسبي غير مقدورة لا ان يكون نفس العلم به غير مقدور
قوله ووجه التناقض الخ حاصله انه جعل الضروري اولا مقابلا
للكسبي ثم جعل قسما من قسمه اعني الحاصل بنظر العقل فيلزم كونه
قسما من قسمه وهو يستلزم التناقض اذ يستفاد من الاول ان

ان الضروري ليس باكتسابي ومن الثاني انه اكتسابي وحاصل
الدفع منع لزوم ما ذكر للمغايرة بين القسم والقسم قوله وليست شعري
اي يعني ان دفع التناقض فرع تخيله وههنا بتخييل التناقض وان
جعل الضروري لمعنى واحد وهو ما يقابل الاكتسابي لانه انما يلزم
لو كان المفهوم من عبارة البداية ان الحاصل بنظر العقل منقسم
الى الضروري والاكتسابي قسم من المقابل له وليس كذلك لانه
قد مر انه لا يتصور حصول العلم سواء كان ضروريا او نظريا
بدون سبب من الاسباب وصاحب البداية قسم العلم الحاصل
بسبب من الاسباب الى ما يحدثه الله في العبد بلا توسط اختياره
وصرف اسبابه الى ما يحدثه بتوسط الاختيار وصرف
الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الشاملة لاسباب المباشرة
وغيرها المحققة في الضروري والاستدلالي على ما هو الظاهر
قوله واسبابه اي اسباب العلم من غير تقييد بالمباشرة وغيرها
الى ثلثة ثم قسم الحاصل ما لست الحاصل منها وهو نظر العقل
اي توجهه وملاحظته الى الضروري والاستدلالي ولا شك
انه لا يلزم من ذلك كون قسم الشيء قسما منه اذ ليس نظر العقل
من اسباب المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به حاصلا بسبب
مباشر فيكون داخلا في الكسبي ويكون الضروري قسما منه
فيلزم التناقض بل هو شامل لنظر العقل وتوجهه الذي لا يكون
على وجه المباشرة كما في الوجدانيات كالعلم بوجوده وبعض
احواله فانها حاصلة بملاحظة العقل التي ليست بمقدورة
للعبد ويكون على وجه المباشرة كما في النظريات والبديهيات
التي هي الوجدانيات فانها حاصلة بملاحظة العقل هي حاصلة
بالقصد والاختيار فيما حصل منه بدون المباشرة يكون ضروريا
وما حصل منه بالمباشرة يكون نظريا بالمعنيين المذكورين

اولا هذا نهاية تحرير كلام المحشي قوله ولو سلم فيجوز الخ اي ولو
سلم ان المقسم هو اسباب المباشرة لكنه يجوز ان يكون بين المقسم
والصور التي حصلت الاقسام بسببها عموم من وجه فيجوز ان
يكون نظريا بالعقل الذي هو اعم بقيد السبب المباشر حصل قسم منه
اعم من وجه من السبب المباشر فان نظر العقل متحقق في الوجدانيات
وليس بسبب مباشر والسبب المباشر متحقق في الحسيات والخبر
الصادق وليس بنظر العقل وكلاهما متحققان في النظريات والمقسم
بالضروري والاستدلالي في قوله ثم الحاصل بنظر العقل ضروري
يحصل باول التوجه الخ ثم العلم الحاصل بالاعم اي بنظر العقل
الشامل للسبب المباشر وغيره فلا يكون الضروري داخلا في
الكسبي فلا يلزم التناقض اصلا وظاهر لك اندفع ما قيل
لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه يعرف
ذلك من ملاحظة مفهوم التقسيم والمراد بقول الحيوان اما
ابيض او اسود الحيوان اما حيوان ابيض او حيوان اسود
لانه واذ لم يجز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه
لكنه جائز بين المقسم وقيود الاقسام بل متحقق الا يرى
ان الابيض الذي هو قيد لحصل تقسم الحيوان اعم من
الحيوان وهذا القدر يكفينا كما لا يخفى قوله نعم يرد على التقسيم
اه يعني ان الضروري في التقسيم الثاني محمول على ما يحصل بدون فكر
لكن لا لسبب انه لو لم يحمل عليه يلزم التناقض بل لاجل هذا
انه لو حمل على ما يحصل باول التوجه من غير سبب مباشر لم يصح
حصر ما حصل بنظر العقل في الضروري والاستدلالي لخروج
الحدسيات والتجربيات مع ان كلا منهما حاصلتان بنظر العقل
وليست بداخلتين في الضروري لعدم حصولهما باول التوجه
لتوقفهما على الحدس والتجربة ولا في الاستدلالي لعدم احتياج

احتياجهما الى نوع تفكر فيحتاج في دفعه الى جعل قوله من غير
احتياج الى تفكر تفسيرا لاول التوجه فيحصل للضروري معنى
اخر وهو ما حصل بدون فكر فالباعث على حمل الضروري
على معنى اخر ليس لزوم التناقض على ما ظن بل عدم استقامة
الحصر وانما لم يحصل التفكر في قوله من غير احتياج الى سبب
من الاسباب المباشرة فيكون الحدسيات والتجربيات داخلة
في الاستدلالي ولم يحصل للضروري معنى ثان لان عمله
للضروري الحاصل باول التوجه بقوله الكل اعظم من الجزء يأبى
عن ذلك لاحتياجه الى الالتفات المقدور وتصور الطرفين
المقدور وعاجزنا ان ماقال الفاضل المحشي وانت خبير بان هذا الكلام
اعتراف منه بان الحدسيات والتجربيات وسائر الضروريات المقدورة
كانت داخلة في الضروري باعتبار كونه مقدورا حاصلا بمباشرة
الاسباب قسم من الاكتسابي وقد كان الضروري قسيما للاكتسابي
فيلزم ان يكون قسيم الشيء قسما منه فيحتاج الى جواب الشه
بعد عن المتأمل المراحل اذ ليس الحق ان الضروري بالمعنى الاول شامل
للحدسيات والتجربيات والضروريات المقدورة بل مقصوده ان
ماذكره الشه من ان في جعل الضروريات على المعنى الثاني دفع التناقض
ليس بصحيح لعدم التناقض في كلامه بل فيه دفع لبطلان الحصر
واس هذا من ذلك واعلم ان مقصود المحشي من قوله وليت شعري
كيف يحل التناقض من ان من لاحظ عبارة البداية لا يحل التناقض
الذي يقتضي الى اعتبار المعنيين للضروري نعم فيه ابهام التناقض
لكن يرتفع بادنى تامل قوله فيحتاج الى دفعه الخ يعني لو كان الالتفات
من الاسباب المفيدة للعلم بالنسبة الى عامة الخلق لبطل حصر
الاسباب العامة في الثلثة ويحتاج في دفعه الى ما يحتاج في
دفع التناقض بالحدس والتجربة والوجدان وهو ليس لهم غرض

متعلق بنفاصيلها ولو كان الحاكم في جميع ذلك العقل اوجوده في العقل وان كان باستعانة من الحدس والتجربة والوجدان والالهام لكنه ليس سببا لعامة الخلق فلا يكون داخلا في المقسم اذ المقسم الاسباب العامة لسائر الخلق فلا احتياج في دفعه الى ماذكر قوله الا ان يخصص الصحة اه لان الالهام ليس من اسباب المعرفة لنفس الشيء بعينه والتخصيص توهم كونه من اسبابها قوله وجوابه انه خلاف الظاهر لان المتبادر من اطلاق الصحة ضد الفساد والمرض قوله وفيه استدراك لانه يكفي ان يقال من اسباب المعرفة شيء قبل المعرفة بشمل التصور والتصديق والكلام ههنا في التصديق فادرج لفظ الصحة اشارة الى هذا قوله وايهام خلاف الحق لان الصحة يقال على ما يقابل الفساد وعلى ما يقابل المرض وعلى الثبوت وعلى مطابقة الشيء للواقع ففي ارادة الثبوت منها بلا قرينة ايهام خلاف الحق قيل المراد بالشيء الحكم الذي هو الوقوع واللاوقوع ومعنى صحته مطابقته للواقع وقد فسرها في شرح المقاصد في بيان الصدق والكذب فظهر صحة الصحة وفائدة ادراجها الاشارة الى ان المراد بالمعرفة التصديق انتهى ولا يخفى ان ماذكره المحشي بقوله وجوابه يرد عليه فان حمله على المعنى المطابق خلاف المتبادر وفيه استدراك لانه اذا كان المعرفة بمعنى العلم يكون المطابقة معتبرة في مفهومه وايهام خلاف الحق قوله كلمة كان ههنا غير مرضية لانه قد حرم الشرفي فيما سبق بان العلم عندهم لا يطلق على غير اليقينيات حيث حمل التجلي على الانكشاف التام بمعنى عدم احتمال النقيض حالا ومآلا فلا معنى لايراد كلمة كان المشعرة بالظن فتأمل وجه التأمل ان عبارة المص لا يدل عليه صريحا والعلم قد يطلق بمعنى الادراك مطلقا فيشملها على ما يشعر به قوله فيما سبق ولكن ينبغي ان يحمل التجلي اه حيث عمم التعريف اولا وخصصه

خصصه ثانيا فان قيل حصر الاسباب في الثلثة قرينة صحيحة على ان ليس المراد بالعلم مطلق الادراك لان اسبابه كثيرة كالخبر المفرق والالهام الاحاد والرؤيا حلب يجوز ان يكون الحصر للاسباب المفيدة للعلم بلا تخلف وهذا القدر كاف لايراد كلمة كان قوله اشارة الى وجه التسمية اى انما ذكر هذا القيد في التعريف اشارة الى وجه التسمية والمناسبة فان العلم مسوق من العَلَم والعلم بمعنى العلامة لما يعلم به كالخاتم لما حكم به ثم غلب على ما سوى الله تعالى من الموجودات لانه لما يعلم به الصانع قوله وليس من التعريف اى ليس جزءا من التعريف حقيقة عند الشراح والا يلزم الاستدراك لانه جعل الغير على المصطلح مخرج الصفات وصار التعريف جامعا ومانعا بدونه والمشهور جزء منه بناء على حمل الغير على المعنى اللغوي واخراج الصفات به اذ لا يعلم بها الصانع وظن ان المشهور اولا لان حمل الغير على المصطلح بعد عن الفهم وعلى تقدير التسليم يلزم استدراك قوله عن الموجودات اذ الغير المصطلح لا يطلق الا على الموجود قوله يقال اشارة الخ يعني لما كان تعريف العالم بما ذكر موهما بخلاف المقصود من وجهين الاول جواز اطلاق العالم على الجزئيات فانها الموجودة بالذات والثاني اختصاص اطلاقه على المجموع وحيث اورد صيغة الجمع وقال من الموجودات بيانا للموصول ازالة بقوله عالم الاجسام فان في اتيانه الامثلة من الاجناس اشارة الى عدم اطلاقه على الجزئيات فمعنى قوله من الموجودات من احياس الموجودات وفي اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس اشارة الى انه اسم موضوع للقدر المشترك بينها اى بين جميع الاجناس اعني كونه ما سوى الله تعالى فان القول بعدد الوضع بحسب كل حس كلفظ العين قول بلا دليل وكذا حصل الوضع عاما والموضوع له خاصا فانه مخصوص بمواضع

عديدة واذا كان موضوعا بمعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس
يجوز اطلاقه على كل واحد منها وعلى كل اطلاق الكل على جزئياته
كاطلاق الانسان على كل زيد وعمرو وبكر وعلى كلها قوله لانه
اسم للكل عطف على قوله للقدر المشترك اى فيه اشارة الى انه
ليس اسما للمجموع والا لما يصح جمعه فى قوله العالمين والقول بالاشتراك
بين الكل وكل واحد خلاف الاصل لا يصار اليه بلا ضرورة داعية
اليه قال الشه فى شرح الكشاف هو اسم لكل جنس وليس اسما
للمجموع بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء فيمتنع جمعه انتهى فان
قيل عبارة المص صريحة فى ان العالم اسم للمجموع حيث قال بجميع
اجزائه دون جزئياته ففى تفسير كلام المص بما ذكر حزازة
قلت لا نم ذلك فان قوله العالم بجميع اجزائه حادث ففيه
كلية معناه وكل جنس يصدق عليه مفهوم اسم العالم بجميع
اجزائه حادث ففيه اشارة الى ان كل جنس من الاجناس مع حدوث
الاجزاء التى تركب منها فى الخارج ومعنى تركبه منها فى الخارج
تركب جميع جزئياته منها كما يقال حسن البسر مركب من
الجدران والسقف فهو ابلغ فى الرد على الفلاسفة هذا وللفضلاء
فى توجيه عبارة المتن وجوه تركنا مخافة الاطناب وما ذكرناه
اقرب الى الفهم والصواب قوله والمشهور ان الصورة النوعية
اه المقصود من هذا دفع ما يحتج من انه كان على الشه ان يقول
وصورها لكن بالنوع والجنس فان الفلاسفة قالوا ان الصورة
الجسمية للعناصر قديمة بنوعها يعنى ان الصورة الجسمية طبيعة
نوعية لا تصدر الا بامور خارجة عنها من لونها فلكية او
عنصرية او نارية او هوائية قديمة بحسب توارد افرادها
الشخصية فيجوز خلو العناصر عن افرادها الشخصية لا عن
طبيعتها النوعية وان الصورة النوعية صنعة جنية متحققة

متحققة فى العناصر انواعها المقتضية للاثار المختلفة قديمة
بحسب توارد تلك الانواع عليها فيجوز خلوها عن انواعها
بطريق الكون والفساد بان تخلع الهواء صورته وتلبس
الصورة النارية وبالعكس حتى جوزوا ان يكون نوع النار
بسبب الحركات الفلكية من نوع الهواء ولا يجوز خلوها
عن طبيعتها الجسمية وحاصل الدفع ان المشهور وان كانت
الصورة النوعية قديمة بالحس لكنه يشكل بسماء صورة الا
الاسطقسات اى العناصر الاربعة فانها باعتبار تركب الجسم
منها تسمى اسطقسات وباعتبار تحليله اليها العناصر فى
امزجة المواليد الثلثة اعنى المعادن والنبات والحيوانات
القديمة بالنوع فانهم جوزوا بان صور العناصر باقية على حالها
فى امزجة المواليد ولذا تنفصل كل واحد منها بعد الافتراق
بكثرتها وهى قديمة بالنوع عندهم بحسب توارد اشخاصها
من العدم الى الوجود كالحركة فيلزم قدم الصورة النوعية
المختصة بكل عنصر بالنوع بحسب توارد افرادها والا لم يكن
المواليد قديمة بالنوع فلا معنى لكون الصورة النوعية قديمة
بالحس وبحوز حدوث النار نعم انه يجوز الانقلاب بحسب
الكون والفساد فى الافراد الشخصية من كل نوع فكان الشه
ترك ذكر الحس وقال ان الصورة مطلقا قديمة بالنوع ميلا
الى هذا التحقيق المفهوم من الاشكال او اراد بالنوع النوع الاضافى
اعنى المندرج تحت الاخر فيصدق على الصور النوعية ويكون
موافقا للمشهور قوله مدده بالاضافة اى قيد القيام باضافته
الى العين او الممكن احترازا عن قيام الواجب بذاته فان معناه
استعداده عن المحل لان يكون محيزه نفسه اذ لا يحل الواجب
قوله ثم لا يخفى اه يعنى ان تعريف قيام العرض بالذات يصدق

على المركب من عس وعرض قائم بذلك العين كالسرير المركب
من الخشب والهيئة العارضة لها بسبب التأليف فانه يصدق
انه متحيز سف غير مانع تحيزه لغير شيء اخر مع عدم صدق
المعرف اعني قيام العين عليه او المشهور انه ليس بعين فكيف
يصدق عليه القيام بالذات المختص به وبحاصل ذلك اندفع
ما قيل في دفع هذا النقض من ان الوحدة النوعية معتبرة
في تقسيم العالم الى العين والعرض والصورة المفروضة انما
هي من اجتماع القسمين لان هذا الجواب انما يتم لو فسر عبارة
المحشي بانه يتحقق في الصورة المفروضة يعني القيام بالذات
فيكون عينا مع انه ليس بعين فيكون المق ابطال انحصار
التقسيم وليس كذلك بل موجودة انه يصدق عليه تعريف
قيام العين بالذات وهو ليس بعين وح لا فائدة في اعتبار
الوحدة النوعية في المقسم كما لا يخفى وانما قال والمشهور لان
بعضهم ذهبوا الى انه عين فانه عبارة عن الاجزاء المخصوصة
التي اعتبرها العقل على وضع هيئة مخصوصة من غير ان يكون
الهيئة معلومة فانها امر اعتباري غير موجود فكيف يكون
جزاء للموجود واجيب عن الاشكال المذكور بان معنى التحيز
بنفسه ان لا يكون في عرض المحل او واسطة والتحيز لذلك
المجموع انما عرض بواسطة حيزه الذي هو العين ولا سقض
تعريف قيام العرض اذ لا يصدق على ذلك المركب انه متحيز
بواسطة موضوعه بل بواسطة جزئه قوله اي ليس امر
اخر الخ اعلم انه قد اشتهر فيما بينهم ان معنى وجود العرض
في الموضوع ان يكون وجوده هو وجوده في الموضوع وفسره
السيد السند في شرح المواقف بعدم مغايرتها في الاشياء
الحسة وفسره بانه يكون وجود العرض في نفسه هو وجوده

وجوده في موضوعه وقيامه به يعني انه ليس وجود امر اخر
غير وجوده فيه وقيامه به على ما يدل عليه قوله بخلاف وجود
الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز
امر اخر ولذا علل امتناع الاشتقاق به ورده السيد بانه ليس
شيء او يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم وتحلل
الفاء يصح المغايرة بالذات وانما لو كان سوى الشيء في نفسه
مغايرا لامكان ثبوته لغيره لانه كثيرا ما يتحقق الاول دون
الثاني فان التناقض يمكن ثبوته في نفسه مع انه لا يمكن ثبوته
للسواد واذا كانا امكانان متغايرين فكيف يصح الامكانان اعني
الثبوتين ويمكن الجواب بان عبارة الشرح محمولة على الترجح
كالمشهور والمقصود اتحادهما في الاشارة الحسة تأمل قوله
بمعنى البعد المفروض الخ يعني ليس المراد بالطول والعمق والعرض
هو المتعارف اعني الابعاد الثلثة المتقاطعة على ذوايا قائمة
بل المعنى الاعم وهو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا لان
سالف الجسم من ثلثة اجزاء انما يوجب حصول الابعاد بهذا
المعنى بان سالف اثنان ويقع الثالث على ملتقاهما فيحصل
مثلث جوهري من ثلثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض
اولا طول وثانيا عرض وثالثا عمق قوله رد بان التقاطع
الخ يعني اشتراط التقاطع لا يوجب اشتراط المماسة
لحصوله باربعة بان سالف اثنان في الطول ويقوم الجزء
الثالث بجنب احدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع
على الجزء الذي قام بحسب الثالث فيحصل العمق بان سالف
مثلا جزاء اب فحصل الطول وقام بحيث ب ح فحصل
العرض وقام د على ب فحصل العمق فههنا ثلثة ابعاد
واحدها من اب والثاني من ب ح والثالث من ب د

ومتقاطعة على نقطة ب وهي الجزء المشترك بينهما وبما ذكرناه
ظهر لك اختلاف عبارة المحشي فان قوله يقوم عليه رابع صفة
لقوله ثالث ولا شك ان مقام الرابع على الثالث لا يحصل به التقاطع
وان حصل به الزوايا القائمة على هذه الصورة اج د فالاوجه
وفوقه رابع اي فوق احدهما رابع كذا في شرح المواقف اللهم الا
ان يقال انه صفة لاحدهما بحذف الموصول اي الذي يقوم عليه
رابع او يقال ان احدهما لعدم تعينه في حكم النكرة فيحو وقوع
الجملة الخبرية صفة له على نحو ما قال الحلبي في حاشية المطول
ان حمله كثيرا بأيديه في قولنا فلان كثيرا يؤديه صفة لفلان
اما بتقدير الموصول او بان علم الحس في حكم النكرة ثم ان بقاء
الابعاد على القوائم في الخطوط الجوهرية حاصل اذا فرضت
متجاوزة وذلك كاف ههنا فلا يرد ما قيل انه اذا كان احد
الجوهر ملتقى لم يكن ضلع الزاوية حطاء من الواجب ان يكون
كذلك كذا افاده بعض الافاضل قوله وان كان لفظيا راجعا
الخ الحق من هذا بيان فائدة قوله راجعا الى الاصطلاح وعدم
مخالفة لهما في المواقف ووقع ما قيل من ان حاصل ما ذكره
الشه بقوله بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم
ان لفظ الجسم يطلق على كذا وكذا ولا شك انه نزاع لفظي
بمعنى انه ليس نزاعهما لفظيا بمعنى كونه راجعا الى الاصطلاح كما
بان يكون لفظ الجسم في الاصطلاح موضوعا للمركب من
حرسين وفي اصطلاح موضوعا للمركب من ثلثة وفي اصطلاح
للمركب من ثمانية اذ لا مشاحة في الاصطلاح وان كان نزاعا
لفظيا بمعنى انه نزاع في معنى لفظ الجسم بانه هل يتحقق بمطلق
التركيب من ثلثة او ثمانية فالشارح نفى النزاع اللفظي بمعنى
الراجع الى الاصطلاح وصاحب المواقف اثبته بمعنى انه نزاع

نزاع في اطلاق الجسم بحسب العرف واللغة فلا منافاة بين كلامهما
قوله اي مطابقا للواقع اه يعني الانقسام العرضي وهو فرض
شيء غير شيء بحسب العقل كليا والانقسام الوهمي فرض شيء
غير شيء بحسب الوهم جزئيا وفائدة ايراد الفرض بان لا يقدر
على استحضارها بعضه لصغره او لانه لا يقدر على احاطة ما
لا يتناهى والفرض العقلي بالكليات المشتملة على الصغر والكبر
والمتناهي وغير المتناهي كذا في شرح الاشارات للمحقق
الطوسي وبعض لم يعرف بينهما لكن المادة لا في عبارة الشه
صريح في العرف ووجه امتناع الانقسام الوهمي انه لصغره
لا يدرك الحس ولا يقدر على استحضاره واما وجه امتناع
الانقسام العقلي فهو انه امر غير منقسم في نفس الامر فتصوره
بوجه الانقسام لا يكون تصورا مطابقا لما في نفس الامر كما
اذا تصور الانسان بوجه الحادثة فانه وان كان ممكنا اذ للعقل ان
يتصور المحالات والممتنعات لكن غير مطابق لنفس الامر
وهذا معنى قوله اي مطابق للواقع والا فللعقل فرض كل شيء يعني
ان المراد لعدم امتناعه فرضا القسمة الفرضية المطابقة لما في
نفس الامر لا مطلق تصور العقل منه شيئا غير شيء لانه
غير ممتنع في شيء من الاشياء او للعقل فرض كل شيء اذ
تصوره عدم نفسه وبما قررنا اندفع ما قال بعض الفضلاء
انه لا خفاء في ان هذه الكلية في جزء المسح اذ لا يمكن فرض
اشتراك الحرفي الحقيقي في كثيرين اذ الفرض منه ممتنع كما
بين في موضعه لان الفرض الممتنع في الحرف بمعنى التحوير
العقلي لا بمعنى التقدير المعتبر في تعريف المتصلة اعني ملاحظة
العقل وتصوره اعني غير ممتنع في شيء من الاشياء على ما
حققوه ولو حمل الفرض في عبارة الشه على معنى التحوير العقلي

لم يكن حاجة الى تقييده بالمطابق فان تصور الفاعل ممتنع كتصور اشتراك الحرفي وان لم يكن تصورها ممتنعين ولعل الشيخ تركه لان الاول اسبق الى الفهم قوله وان امكن دفعه الخ اي امكن دفع منع الحصر المذكور في الجسم والجوهر بالمجردات ونحوها بان الحق بالقسم والحصر المعنى الذي يثبت وجوده والمجردات ونحوها لم يثبت وجودها عندنا فهي خارجة عن المقسم قوله لا يقال احتمال جزء يعني لانم ان الحق حصر ما ثبت وجوده اذ لو كان كذلك لنفى احتمال ان يكون جزءا من اجزاء العالم اعني المجردات لا يدل الدليل على حدوثه وهذا ينافي الغرض المقصود اذ مقصوده بيان حدوث العالم بجميع اجزائه الشاملة للموجودة والمحتملة الوجود وانما قلنا ان نفي احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه لان الدليل المذكور على ما سيجيء انما يدل على حدوث ما له كون في الحيز والمجردات لا احياز لها فلا يدل على حدوثها وما قاله المحشي من ان هذا الاعتراض على هذا التقرير مع الجواب بعينه الاعتراض الاول مع الجواب الذي ذكرهما الشيخ مما سيأتي بقوله وههنا ابحاث الاول فليس شيء الا ان الاعتراض الذي ذكره الشيخ منع لصغرى الدليل اعني العالم اما اعراض او اجسام او جواهر بانا لانم الحصر المذكور لجواز كونه مجردا اذ الجواب اثبات المقدمة المحمة بان الحق حصر ما ثبت وجوده فالمجردات خارجة عن المقسم والاعتراض الذي ذكره المحشي بقوله لا يقال اه اعتراض على هذا الجواب بانا لانم ان الحق حصر ما ثبت وجوده لانه سيأتي عرض الحق فهذا الاعتراض الجواب متأخر عنه بمرتبة كما يشهد به الفطرة السليمة قال الحلبي في تقرير هذا الاعتراض لا يقال ان وجود الجواهر المجردة ثابت لكن وجود اجزاء لا يتجزى ثابت

ثابت بالدلائل القطعية فيحتمل ان يكون بعض منها قديما مسلما لا يدل الدليل على حدوثه ولا انتفاء به ينافي غرض المقصود انتهى وفيه بحث لان احتمال وجود جزء كذلك ممتنع لان خلاصة الدليل على ما سيجيء ان كل ما له كون في الجزء فهو محل الحركة والسكون وكل ما هو كذلك فهو حادث ولا شك ان وجود الجزء بدون الكون في الحيز محال فيكون حادثا البتة فلا معنى لعدم دلالة الدليل على حدوثه قوله وايضا وجود جوهر مركب اه اعتراض على قول الشيخ ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع الخ بان مثل هذا المنع وارد على قوله واما مركب من جزئين وهو الجسم بان يقال حصر الحق المركب في الجسم مم لجواز ان يكون المركب حاصلا من جوهرين مجردين فلا يكون جسما فلم لم يلتفت الى هذا المنع ولم يقل كالجسم قوله لانا نقول الخ هذا جواب عن الاعتراض الاول يعني ليس عرض المقدم قوله والعالم بجميع اجزائه محدث الاجزاء مطلقا بل الاجزاء المعلومة الوجود اذ الحق من اثبات الصانع وصفاته وهو انما يعلم من اجزائه المعلومة الوجود وعدم حدوث المحتمل اعني المجردات لا ينافي غرض الحق قوله واحتمال المركب اه جواب عن الاعتراض الثاني وحاصله ان التركيب من المجردات وان كان محتملا الا انه لم يذهب اليه احد فلذا لم يلتفت اليه المص واورده بعبارة تفيد حصر المركب في الجسم بخلاف المجردات فان كثيرا من الناس قال بها فالتفت اليه وادى بعبارة التمثيل قوله اي مستقيم يعني ان تفسير الخط بالمستقيم ليس للاصطلاح بل هو بيان للواقع لان اللازم وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي المستوي على تقدير عماسها حرس او اكثر وجود الخط المستقيم

ضرورة ان ما به الخامسة من الكرة يكون منطبقا على السطح فيكون
مستقيما لاستقامته قوله وان كان وجود مطلق الخط بالفعل
سواء كان مستقيما او غير مستقيم منافيا للكرة الحقيقية عندهم
لان وجود الخط بالفعل فرع التناهي في الوضع وهو كون المقدار
بحسب يشار الى طرفه اشارة حسية لانه طرف وبهاية عارضة
له والكرة الحقيقية غير متناهية في الوضع لعدم وجود نهاية
في الاشارة الحسية وان كان متناهيا في المبداء بمعنى انه يمكن ان
يفرض بعد محدود فاقول ان وجود الخط المستدير لا ينافي
الكرة الحقيقية ليس شيء وانما قال بالفعل لان الخط المستدير
بالقوة موجود فيها عندهم بمعنى انه لو قسم حصل الخطوط
المستديرة وانما قال عندهم لان بعض المتكلمين ذهبوا الى ان السطوح
عندهم مركب من الخطوط الجوهرية فيكون الخط المستدير موجودا
فيها بالفعل عند ذلك البعض هذا تحقيق عبارة المحشي ولا يخفى
انه لا فائدة ح في تفسير الخط بالفعل في قول الشه والا لكان
فيها خط بالفعل فان وجود الخط المستقيم مطلقا ينافي الكرة
الحقيقية اللهم الا ان يكون بيانا للواقع وانه ايضا يم لو كان
قيد الاستعلاء في قوله على السطح حقيقي مرادا محمولا على عقله الشه
على ما قاله بعض الافاضل والظاهر من عبارته ان المراد به ما يكون على
حقيقيا لاحيا مطلقا سواء كان مستويا او غير مستو فحاصل
الاستدلال انه لو كان وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي
لم يكن الخامسة الا بجزء غير مستقيم لانها لو كانت بحر من لكان
في الكرة خط بالفعل اما مستقيما ان وضع على السطح المستوى
او غير مستقيم ان وضع على غير المستوى فلم يكن الكرة حقيقية
لان وجود الخط بالفعل ينافي الكرة الحقيقية عندهم على ما زعموا
فتدبر واحفظه قوله قيد عليه ان العقل حاكم الخ يعني ان جميع

جميع مراتب الاعداد من الواحد الى غير النهاية اكثر من المراتب
الى بعدا سقص العشرة من تلك المراتب وهي ما بعد العشرة
فلفظ بعد لصقه المضارع المجهول من العد بمعنى الاسقاط
وخلاصته ان جميع مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة سموها
مرسه الاحاد اسمه مع انه كلا منهما غير متناهية وقيل في توجيهه
ان جميع مراتب الاعداد اى كل واحدة منها اكثر من مرتبة بعد
العشرة من تلك المرتبة مثلا مرتبة الاحاد من مرسه العشرات
التي بعد العشرة من الاحاد ومرسه العشرات اكثر من مرسه
المائات الى بعد العشرة من العشرات ولا يخفى انه تكلف بعيد عن الفهم
مع ان العبارة اللائقة بهذا المعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر
من عشراتها وفي بعض النسخ مما بعد بلفظ الظرف المقابل
للفصل فالمعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من المرتبة التي بعد العشرة
اعني احد عشر الى ما لا تناهي وكذا تعلقات علمه تعالى اكثر من
تعلقات قدرته فان علمه تعالى متعلق بالواجب والممكن و
الممتنع بخلاف القدرة فانه مختص بالممكن مع كون كل منهما غير
متناهية عندكم ولفظ التعلق محور ان يكون على معناه او بمعنى
المتعلقات واجيب عن هذا الاعتراض بان المراد القلة والكثرة
في الامور الموجودة لا يتصور بدون التناهي ومراتب الاعداد
امور وهمية من المعلومات والمقدورات متناهية وفيه بحث لان
الاجزاء الموجودة في الجسم ايضا متناهية واما الاجزاء الممكنة
فمما لا يقف الى احد كما لا يقف الاعداد والمقدورات والمعلومات
فيه قوله حاصل هذا الوجه الخ يعني ان كل واحد من الافتراقات
الغير المتناهية التي يقبلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور الله فله
ان يوجد جميعها فكل مفترق واحد حادث من احاد تلك الاجزاء
جزء لا يتجزى اذ لو امكن افتراقه بوجه ما مرة اخرى لزم قدرته

عليه ضرورة كونه ممكنا فيكون موجودا داخلا تحت الافتراقات المفروضة
الوجود فلم يكن ما فرضنا مفترقا واحدا عرفا للافتراق مرة
اخرى بل مفترقين هف وان لم يكن افتراقه مرة اخرى بوجه من
الوجوه ثبت المدعى وهو وجود جزء غير منقسم قوله وعلى هذا التقرير لا يراد اعتراض الشه وهو ما سيجيء بقوله والافتراق
ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء لانه اذا كان الافتراق ممكنا
الى غير النهاية يكون جميع تلك الافتراقات مقدورا منه تعالى
فله ان يوجد كلها يثبت الجزء قال بعض الفضلاء ليس معنى قولهم
ان الافتراق ممكن الى غير النهاية انه يمكن خروج الانقسامات
الغير المتناهية عن القوة الى الفعل بان يكون في الوجود امور
غير متناهية بالفعل فان ذلك باطل ببرهان التطبيق بل المراد
به من شانه وهو به ان يفعل الانقسام دائما ولا ينتهي الى حد
لا يمكن فيه فرض شيء غير شيء فلا يوجد جميع الانقسامات
الغير المتناهية فلا يكون مفترقا واحد جزءا لا يتجزى ولا يلزم
من امكان افتراقه مرة اخرى خلاف المفروض انتهى والاولى
ان يعلل بطلان خروج الانقسامات الغير المتناهية بالفعل بامتناع
اشتمال الجسم المتناهي القدر على الامور الغير المتناهية في الخارج
لا ببرهان التطبيق لان الفلاسفة اشترطوا في جريانه الاجتماع
والترتب حتى جوزوا وجود الحركات الغير المتناهية على التعاقب
والتوسط المعارضة من الاذعان لعدم الترتب فاذا كان كل واحد
من الانقسامات الغير المتناهية المتحققة في الجسم بالقوة ممكنا
يكون جميعها مقدورة له تعالى فيجوز خروجها من القوة الى الفعل
مجتمعة او متعاقبة على رأيهم وح يكون كل مفترق واحد جزءا لا يتجزى
وتم الدليل عليهم الزاميا قوله فان قلت النقطة الخ حاصله
انهم صرحوا بان النقطة بسيطة عارضة للخط اولا وبالذات فلا يوجد

يوجد بدونه اذ الاعتراض الاول انه للشيء لا يوجد بدونه
والاخط بالفعل في الكرة على ما مر فلا نقطة فيكون مائة العباس
جزءا لا يتجزى قوله تلك القضية مهملة اه يعني ان قولهم ان
النقطة نهاية الخط قضية مهملة في قوة الجزئية لا كلية فان نهاية
احد سطحي المحروطة المدورة اعني السطح المستدير من القاعدة
المنتهي الى النقطة في جانب الرأس في كلا امتداديه نقطة بلا خط
وكذا مركز الكرة والدايرة نقطة بلا خط فيجوز ان يكون نهاية
سطح الكرة نقطة بلا خط ايضا وما قيل انه لا نقطة في الكرة
كما لا خط والمراد به لا نقطة فيها بالفعل ويجوز ان يحصل فيها
بعد ما تركبها على نفسها من غير ان تخرج من مكانها نقطتان متحركتان
هما قطبا الكرة والمحروطة شكل يحيط به سطحان احدهما قاعدته
والاخر مبتداء منه وينتهي عليه الى ان ينتهي بنقطة هي راسها
فان كانا مستديرين سمي صنوبريا ومستديرا والا فضلعا قوله
لانه في الاخرة الخ يعني ان اثبات الهيولى والصورة يودي
الى عشر الاحاد لان الحشر سواء كان بجميع الاجزاء الاصلية
المتفرقة او باعادتها بعد العدم انما يكون في دار الاخرة مع
استمرار الاولى وعدم زوالها وهذا اولى مما قيل في بيانه ان
هلاك البدن لا يكون بتفرق اجزائه لامتناع وجود كل من
الهيولى والصورة الجسمية والنوعية بدون الاخرى فلا
يكون الحشر بجميعها بل باسقاء الصورة والاعراض الشخصية
ومن البين ان المعدوم لا يعاد لان هذا البيان انما يتم على
تقدير تمامية امتناع اعادة المعدوم ودونه خرط القتاد
قوله ادلة دوامها الخ يعني ان الخط المتبادر ان قوله المبني
عليها صفه لكثير من اصول الهندسة فيكون المعنى ان فيه نجاة
عن اكثر اصول الهندسة التي سمي عليها دوام حركة السموات

لكن ادلة دوامها المداءله في الكتب المتعارفة غير مبنى عليها
ويمكن ان يتكلف بان قوله وكثير من الاصول الهندسة عطف على
قدم العالم وقوله المبنى عليها صفة بعد صفة بقوله اثبات
الهيولى يعني مثل اثبات الهيولى والصورة التي يودي الى
العدم وبنى عليها دوام الحركة فان دوام حركتها مبنى على ان يكون
قابلة للحركة المستديرة وذلك مبنى على ان لا يكون المسافة مركبة من
اجزاء لا يتجزى بل متصلا واحدا في نفسها على ما بين في محله قوله
قيل لا اما مخرجها بكلمة ما معنى ان كلمة ما في تعريف كل ممكن محدث
والصفات قديمة فيكون خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها
بقوله ويحدث في الاجسام لكن يرد عليه انه يلزم ان يكون
الصفات واجبة لا واسطة بين الممكن والواجب لكن
التزموا ذلك وقالوا انها قديمة واجبة لكن لا لذاتها ولا
لغيرها بل لما لبس عينها وغيرها حاج والمحال لعدم الواجب
لذاته ولا يخفى انه سهو محض قوله واما لانها عرض يعني قبل
ان قوله ويحدث ليس من تمام التعريف بل هو حكم من
احكام العرض غير شامل بجميع افراده لان الصفات داخلة
في تعريف العرض ضرورة انها ممكنة لاحتياجها الى ذات
الواجب غير قائمة بذاتها اما لان معنى القيام بالذات هو التحيز
بنفسه ومعنى عدمه عدم التحيز فاما ان يكون متحيزا كالصفات
او متحيزا بالطبيعة كالاعراض فعدم القيام بالذات اعم من
القيام بالغير واما لان عدم القيام بالذات وان كان مساويا
بالغير الا انه فسر بالاختصاص عند المحققين كما ذكره
السيد في شرح المواقف فلا يصح اخراجها عنه ولا نسلم ان
كل ممكن حادث بل ما يكون صدوره بطريق الاختيار والصفات
صادرة عنه تعالى بطريق الايجاب وهذا مما ذهب اليه بعض

بعض المتاخرين ودخولها في العرض لا يوجب جوازا طلاق العرض
عليها لانها مخالفة الحق اذا طلاقه شايع في الحادث فلا يرد
ان اطلاق العرض على صفاته تعالى مما لم يرد به اذن الشارع فكيف
يندرج فيها قال الفاضل الحلي في توجيهه واما ان الصفات اعراض
محدثة في ذاته تعالى كما ذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها
انتهى وفيه ان هذا التعريف تعريف الاصحاب فلا معنى لحمله على
مذهب الكرامية قوله ذكر في شرح التجريد اه قال بعض الافاضل
المذكور في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة لا يحتاج الى الكشف
من جوهر بمعنى انه يمكن وجود ها في جوهر واحد اد وجودها غير
مشروط بالمزاج والتركيب عندنا خلافا للفلاسفة وما ذكره الشارح
ههنا من ان ما عدا الاكوان من الاعراض لا يوجد في غير الاجسام
بمعنى انه لم يجر عادته تعالى بخلقه في غيرها وان كان ممكنا فلا
منافات بينهما فان كلام شرح التجريد في الامكان وكلام الشارح
في الوقوع قوله ولك ان تستدل اه يعني لك ان تستدل
على حدوث الاعراض وان الاعراض لا تبقى زمانين والا لكان
البقاء معنى قائما به فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لكنه تركه
الشارح ههنا لانه مسلك خاص للشيخ الاشعري غير تام
عند غيره وبين حدوثها بوجه مقبول مع انه قد اشار اليه في بيان
حدوث الحركة والسكون بقوله واما حدوثهما فلانهما من الاعراض
وهي غير باقية قوله اذ القصد الى ايجاد الموجود محال يعني ان اثر المختار
يجب ان يكون حادثا اذ لو كان قديما لكان القصد الى ايجاد حال وجوده
والقصد الى ايجاد الموجود محال بالضرورة لانه يحصل الحاصل فلا بد
ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا
قطعا قوله واعترض اه حاصله ان اثر المختار انما يلزم ان يكون
حادثا اذا كان تقدم القصد على الوجوب بحسب الزمان ليكون

مقارنا لعدم الاثر وهو محال لما لا يجوز ان يكون تقدم القصد الكامل
على الوجود بحسب الذات كما ان تقدم الايجاد عليه كذلك فمحور
مقارنة القصد الموجود بحسب الزمان اذ لا منافات للتقدم الذاتي
والمقارنة الزمانية كما يجوز مقارنة الايجاد له وح لا يلزم حدوثه
لعدم سبق القصد عليه بالزمان والقصد الى ايجاد الموجود لعدم
كونه موجودا الوجود مثل هذا الايجاد كما لا يلزم شيء من ذلك
من تقدم الايجاد عليه وانما قيد القصد بالكامل اعني ما يكون مستلزما
للحق وهو قصد الواجب تعالى وبقدسه احترازا عن القصد الناقص
اعني قصد واحد فانه مقدم على الايجاد والوجود بالزمان ضرورة
انه يحتاج في حصول الحق يكون موه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث
اثره واذا لم يكن كافيا فتقدم عليه زمان ايضا فيكون امره حادثا
قطعا قوله اي مستمر الوجود لا يطرء عليه العدم وانما فسر العدم
به لان العدم بمعنى عدم المسبوقية ليس مقصودا بالاثبات لانه
مفروض بل الحق بيان ان القدم ينافي العدم فالحاصل ان ما يطرء
عليه العدم لا يكون قديما لانه لو كان قديما اما ان يكون واجبا
لذاته وح يمتنع عدمه او مستندا الى الواجب لذاته بطريق هذا
الايجاب والمستند الى الموجب القديم لا يطرء عليه العدم والا لزم
تخلف المعلول عن العلة التامة قوله ان قلت اه يعني ان طريان
العدم على القديم انما يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة لو
كان ذلك القديم مستندا الى الموجب بلا واسطة او بواسطة شرط
قديم لكن لم لا يجوز استناد ما هيه بتوسط شروط حادثة
على سبيل التعاقب بان يكون وجود كل منها شرطا بوجود ذلك
المستند مع الوجود الاخر غير متناهية في جانب الماضي ومتناهية
في جانب المستقبل فح يكون ذلك المستند قديما لعدم مسبوقية
العدم عليه ضرورة تحققه في الازمنة الغير المتناهية لتحقق عليه

عليه التامة اعني الموجب القديم مع واحد من تلك الشروط ولا
يكون مستمر الجواز ان يطرء عليه العدم بان سبقي شرطا اخر لا يكون
شرطا لوجوده الذي ينتهي اليه جميع شروطه يتعاقب شرط
اخر لا يكون شرطا لوجوده فلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة
بل عن الناقصة وهو جائز فقوله فلا يلزم قدمه بمعنى لا يلزم
استمراره ولتمثيل لذلك مثالا بان يكون سكون زيد صادرا عن
الموجب القديم بتوسط الحركات الجزئية الحادثة المتعاقبة
المفروضة من مبداء معين الى غير النهاية في جانب بان يكون
واحد من الحركات الجزئية شرطا لحصول سكون زيد في الزمان
الماضي فيكون سكون زيد غير مسبوق بالعدم لتحققه في جميع
الازمنة الماضية الغير المتناهية ضرورة تحقق عليه اعني الموجب
القديم مع واحد من تلك الحركات المتعاقبة الغير المتناهية
ولا يكون مستمر العدم عليه بواسطة انتفاء شرط اعني الحركة
الجزئية التي اليه جميع الحركات التي هي شروط وجوده يتعاقب
حركة اخرى ليست من شروط وجوده والفاصل الحلي حرر هذا
الاعتراض بما حاصله انه يجوز ان يكون ذلك الحادث الزماني
مستندا الى القديم بتوسط مسعدات وشروط غير متناهية
فلا يكون المستند الى الواجب القديم قديما غير مسبوق بالعدم
ولا يخفى ان منع القديم بهذا المعنى لا يفيد شيئا اذ العدم بهذا
المعنى مفروض والكلام في انه ينافي العدم ولهذا فسر المحشي
بالمستمر بل فيه تسليم مدعي المعلل اذ مقصوده اثبات الحدوث
الزماني وقد عرفهم به قوله قلت يبطله الخ يعني ان لا ساهي
الامور المحققة الوجود سواء كانت متعاقبة او مجتمعة يبطله
برهان التطبيق على ما سيجيء فلا بد ان يكون تلك الشروط
منتهية الى شرط يكون استناده الى الموجب بلا واسطة فيكون

قديما مستمرا غير ممكن الزوال ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته
التامة فسب ان كل ما هو مستند الى الواجب القديم مستمر قوله
نعم يرد الخ يعني يجوز ان يكون القديم مستندا الى الموجب القديم
بتوسط امر عدمي ثابت في الازل كعدم حادث مثلا وح يكون
ذلك الحادث فلا زال سبب تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده
فيكون اسناده سبب اسناء شرط لا اسناء عليه حتى يلزم عدم
الموجب القديم اجاب عنه بعض الفضلاء بان ذلك الامر العدمي
لا يخ اما ان يسند الى الموجب القديم بالذات بلا واسطة او
بواسطة شرائط العدمية لا الى نهاية او الى الممتنع بالذات
وايا ما كان يمتنع زوال عدم الحادث اما على الاول والثالث
فظ واما على الثاني فلان زواله لا يتصور الا بزوال تلك
الوسايط الغير المتناهية وزوالها يستلزم وجود امور غير
متناهية وهو باطل ببرهان التطبيق انتهى كلامه وفيه بحث
لانا لا نسلم ان الامر العدمي يحتاج الى علة فان الاعدام غير
محتاجة الى سبب اذ علة الاحتياج على ما ذهب اليه المتكلمون
الحدوث وهو غير متحقق في حال العدم نعم لو كان علة الاحتياج
الامكان كما هو مذهب الحكماء لم الجواب المذكور ولكن يجب
المحشي على مذهب المتكلمين المستدلين بالدليل المذكور وتسلم
فيجوز ان تلك الشروط العدمية اعدادا للاضافة الاعتبارية
فيزوالها لا يلزم وجود الامور الغير المتناهية قوله ولو قيل اه
يعني لو قيل بدل قوله مسبوقا بكون اخر في ذلك الحيز الخ وان كان
مسبوقا بكون اخر في حيز اخر فحركة والا فسكون لم يرد سؤال
ان الحدوث بانه خارج عن الحركة والسكون الاتي بقوله فان
قيل اه لا يخ يكون داخلا في السكون لان معنى قوله والا الخ وان
لم يكن مسبوقا بكون اخر في حيز اخر فيجوز ان لا يكون مسبوقا بكون

بكون اخر كما في ان الحدوث اولا يكون في حيز اخر بل في ذلك
الحيز فهذا لكن يرد عليه انه يلزم ح عدم اعتبار اللبث في السكون
وهو خلاف العرف واللغة فلذا اخرجه الشه عنهما بقوله قوله
يرد عليه اه يعني يرد على ظ هذين التعريفين على ما ذهب اليه البعض
من ان الحركة والسكون عبارة عن مجموع الكونين ان ما حدث في
مكانين واستقر فيهما بين فيه وانتقل في الان الى مكان اخر يلزم ان
يكون كون ذلك الحادث في الان الثاني جزء من الحركة والسكون
فان هذا الكون مع الكون الاول يكون سكونا ومع الكون الثالث
يكون حركة فلا يمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون
الساكن في ان سكونه اعني الان الثاني شارعا في الحركة وذلك
مما لا يقول به احد ومما حررنا لك اندفع ما قيل ان الحق من
قول الشه وهذا معنى قولهم الحركة كون ان الخ ان الكلام ليس
على ظاهره بل محمول على المسامحة والمراد ما ذكره فلا يرد ما اورد
المحشي بقوله ويرد عليه اه لان مقصود المحشي بيان سبب حمل
هذين التعريفين على خلاف الظاهر بانه يرد على ظاهرهما الاعتراض
والحق ما ذكره الشه فلذا حملها عليه لا انه يرد على تقدير حملها
على ذلك واندفع ايضا ما قيل ان اشتراك الشيئين في جزء
لا يستلزم عدم تمايزهما بالذات عن الاخر وان اراد بالامتياز
الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير واجب في الحركة
والسكون ولا تصريح منهم به اذ ليس المراد بعدم تمايزهما بالذات
ان ليس بينهما تمايز بحسب الحقيقة بل انهما لا يتمايزان بحسب
الوجود الخارجي بان يكون تحقق كل منهما في الخارج ممتازا
عن الاخر فانه يلزم ح ان يكون الشيء في الان الثاني متصفا
بالحركة والسكون معا وذلك مما لا يقول به احد قوله والحق
ان الحركة الخ هذا نفسه ما ذكره الشه بقوله فان كان مسبوقا بكون الخ

سكان

قوله وهذا ظاهر ای کون هذین التعریفین صحیحا ظاهرا عند من یحد الاکوان بحسب الاثبات علی ما هو مذهب الشیخ الاشعری من عدم بقاء الاعراض اوح یتحقق الکون الاول والثانی واما علی القول ببقاء الاکوان ففیه اشکال ایضا اولا صح ح لکون الاکوان اولا وثانیا لعدم تعدده ولانه یلزم انه اذا حدث فی مکان واسفر فیه اثنین اذلا یکون کونه فی الان الثانی حرکة لعدم کونه فی مکان ثان ولا سکونا لعدم کونه ثانیا وانه اذا انتقل الی مکان واسفر فیه اثنین یلزم ان یکون کونه فی الان الثالث حرکة لکونه کونا اول فی المکان الثانی ولا علیک ان ما ورد علی هذا التعریف علی تقدیر بقاء الاکوان یرد علی قولهم المذکور ایضا وعلی تقدیر عدم بقائها ان لا یکون الحرکة والسکون موجودین لعدم اجتماع الکونین فی الوجود اللهم الا ان یقال یکفی فی وجود الکل وجود اجزائه ولو علی سبیل التعاقب قوله ان قلت جوازه ای یعنی ان ما ثبت قبل ان العدم ینافی طریانا العدم وجواز الزوال لا یستلزم وقوع الزوال لجواز ان لا یخرج من القوة الی الفعل مع یجوز سکون قدیم مستمر الی الابد مع کونه جایز الزوال فی نفسه فلا یلزم حدوثه قوله قلت جوازه یعنی ان جواز الزوال وان لم یستلزم طریان العدم علیه لکنه یستلزم سبق العدم علیه لان العدم ینافی طریان العدم مطلقا وان کان غیر المسند الیه بطریق الایجاب بواسطة وبلا واسطة فلان امکان عدمه یستلزم امکان عدم الواجب وامکان تخلف المعلول عن علته التامة مع جواز زوال السکون یکون منافیا لعدمه فیکون مسبوقا بالعدم فیکون حادثا وبه ای بما یستلزم جواز الزوال سبق العدم ثبت المدعی اعنی اثبات حدوث السکون وان لم یستلزم طریان العدم ولا یخفی علیک ان هذا انما یتم فیما یکون منافات العدم للعدم ذاتیا کما فی الواجب لذاته فیمتنع زواله امتناعا ذاتیا

ذاتیا فلا یمکن زواله اصلا اما اذا کان المنافات بالغیر کما فی القدیم المستند الی الموجب القدیم فلا او یجوز ان یکون ممتنعا بالغیر وممکنا بالذات نعم لو ثبت ان ما ثبت قدمه یمتنع عدمه بالذات باثبات ان کل ما هو قدیم فهو واجب لذاته علی ما ذهب الیه بعض المتاخرین لتم لکنه لم یثبت قوله والاستدلال علیه اه تقریره ان وجود المجرد ممتنع اذ لو وجد یشارکه الباری فی التجرد لکن التالی باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهر واما بطلان التالی فلانه لو شارک لا متاز عنه بصدر احر فیلزم الترکیب فی ذاته تعالی المستلزم للامکان وهو محال وتقریر الجواب اما لا نسلم ان المشارکة یستلزم الترکیب لانه مشارکة فی العارض السلبی اذ معنی التجرد عدم التحیز والشرکة فی العوارض خصوصا السلبیة لا یستلزم الترکیب فانه یجوز ان یکون حصته بسیطة ممتازة عما عداه بالذات مع شرکته فی العوارض وعلی تقدیر تسلیم انه شرکة فی ذاتی فلا نسلم ان ما به الامتیاز ایضا ذاتی حتی لا یلزم الترکیب لم لا یجوز ان یکون بعدمی خارج عن حصته علی ما ذهب الیه المتکلمون من ان تعیین الواجب امر عدمی کما بین فی محله قوله ومنها ما یقال اه تقریره ان المجردات لا دلیل علی وجودها وکل ما لا دلیل علی وجوده نحکم بعدمه فالمجرد نحکم بعدمه اما الصغری فبابطال الدلیل الدال علی وجوده واما الکبری فلانه لو لم نحکم بعدمه لجاز ان یکون نحکم بانتفاء صاحب شاهده لا مراها وانه بسیطة وتقریر الجواب انا لا نسلم الکبری فان الدلیل ملزوم والمدلول لازم وانتفاء الملزوم لا یستلزم انتفاء اللازم لجواز کونه اعم فیجوز ان یکون الشیء متحققا مع عدم الدلیل علیه کالصانع مع عدم العالم قوله علی ان عدم الدلیل اه حاصله ان اردت بقوله لا دلیل علی وجوده المجرد انه لا دلیل فی نفس الامر معناه لان عدم العلم لا یستلزم

عدمه فى نفس الامر وان اريد انه لا دليل عندنا فمسلم لكنه لا يفيد
ففيه لجواز ان يكون موجودا فى نفس الامر فلا يكون الجرم عالما دليل
عليه لجعل نفسه قوله وعدم حصوراه جواب سؤال كانه قيل لو
لم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حصول الجسم
الشاهد فاجاب بانه معلوم بالبداهة لا بانتفاء دليل الحصور
والا لكان العلم به استدلال قوله حدوث سائر الاعراض يعنى
ان قوله حدوث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث سائر
الاعراض يعنى ما فى الاعراض وهو ما لا يكون حدوثه معلوما بالمشاهدة
ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره ويكون 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 فى الجميع قوله لحدوث
اه اى اذا كان المراد حدوث ما فى الاعراض يكون حدوث بعض
الاعراض كالحركة والسكون مثلا دليلا وحدوث بعض الاخر
مما لا يعلم بالمشاهدة والدليل كالاعراض القائمة بالافلاك مثلا
مدلولا فلا مصادرة وعندى انه حاجة الى تقدير المضاف لان
اللازم ان يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة
او الدليل دليلا على حدوثه 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 او الدليل دليلا على حدوثهما المعلوم
من حيث كونهما قائمين بالحادث قوله يرد عليه ان المطلق اه
حاصله ان حدوث كل جزء من الجزئيات انما يستلزم حدوث المطلق
اذا كانت متناهية فى جانب الماضى فيلزم من تحقق البداية لها

لها تحقق البداية للمطلق ضرورة انه لا وجود للمطلق فى الخارج الا فى
ضمن الجزئيات اما اذا كان الجزئيات غير متناهية فى جانب الماضى فلا
لان المطلق كما يوجد فى ضمن كل جزئ له بداية فتاخذ من تلك
الحيثية اى من حيث تحققه فى ضمنه حكم ذلك الجزئ اعنى البداية
كذلك يوجد فى ضمن جميع تلك الجزئيات التى لا بداية لها فصح
ان ياخذ بهذا الاعتبار حكمها ايضا اعنى عدم البداية وهو ح لا
لا يلزم حدوثه لبقائه فى الازمنة الماضية فى تلك الجزئيات
الغير المتناهية كما لا يخفى قوله ولا استحالة فى اتصاف اه جواب
سؤال كانه قيل انه يلزم ح اتصاف الواحد المتقابلين اعنى
البداية والا بداية وهو باطل وحاصل الدفع ان اتصاف المطلق
بالمتقابلين جائز بحسب اختلاف الحيثيات والاعتبار فان
الحيوان متصف بالضحك واللاضحك باعتبار الحيثيات المختلفة
من كونه ناطقا ولا ناطقا قوله وايضا لو صح اه نقض اجمالى
وحاصله انه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق
لاستلزم نهاية كل واحد من الجزئيات نهاية المطلق وليس
كذلك والا لزم ان يوصف نعيم الجنان بالتناهى ضرورة ان كل
جزئ منها متناه فيلزم ان يكون مطلق نعيم الجنان متناهيا
مع انكم لا تقولون به وعما حرر ظهر ان ما قيل ان مناسبة نعيم
الجنان على الحركات مناسبة مع الفارق لان الموجود بالفعل فى كل
مرتبة منها متناه ومعنى عدم تناهيها انه لا ينتهى الى حد لا يوجد
بعده مثلها بخلاف الحركات فان الموجود منها بالفعل ولو متعاقبة
غير متناهية ليس شئ لان الفرق لا يفيد فى دفع النقض
المذكور كما لا يخفى قوله والاصوب ان يجاب اه اى يجاب
عن السؤال الثالث بان الجزئيات من الحركة متناهية بناء على
برهان التطبيق فانه جار فى الامور الموجودة مطلقا سواء

كانت متعاقبة او مجتمعة مرسله كما سيجيء واذا كان جميع الحوادث
متناهية ذا بداية يكون المطلق كذلك فيلزم حدوثه قطعا قوله
حصه بالذكر يعني حصر الجسم بالذكر لان كلام المعترض في المقصد
دفع كلامه لا بيان ماهيته والا فماهية الحيز بالسعة الجسم او
الجوهر بخلاف المكان فانه بالسعة الحيز فقط قوله ان قلت
الصفة الخ منع للملازمة وحاصله انا لا نسلم انه لو كان جائز الوجود
لكان من جملة العالم وانما يلزم لو كان مغايرا للواجب لمن 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 وامكان الجزء يستلزم امكان
الكل وليسا من جملة العالم لعدم كونهما سوى الله تعالى اما الصفة
فظاهر واما المجموع فلانه ليس الا الذات والصفة وكل منهما ليس
غير الله تعالى فلا يكون ايضا غيرها فلانه لا مغايرة بين الكل والجزء
قوله قلت هذا لا يصح الخ يعني ثبوت الجائز الذي لا يكون
مغايرا للواجب لا يصح لانه فيه سلم المدعى اعني اثبات وجود
الواجب وهو للزم سواء سمي سلسلة المحدثات الله او الصفات
او الى مجموعهما ضرورة ان تحصل الصفة وكذا المجموع بدون الذات
لم قوله وكلامنا في الجائز اه اي المق بالنفي في قولنا اذ لو كان
جائز الوجود والجائز المباين والمغاير للواجب ولا شك في صحة
الملازمة ح فقوله هذا لا يصح دفع مادة النقض وقوله وكلامنا
تحرير واثبات للملازمة المذكورة فهو من تتمة الجواب فمن قال انه
جواب ثان لم يأت بشيء لعدم استقلاله في الجواب واجاب
بعض الافاضل بانا لا نسلم كونهما مما يجوز وجود لانهم يقولون با
بامكان الصفات لما ان كل ممكن محدث عندهم انتهى اقول هذا
الجواب لا يدفع مادة الشبهة لانها اذا لم يكن ممكنة فلا يخ اما

اما ان يكون واجبة لذاتها او هو مح او واجبة لا لذاتها ولا لغيرها على ما
سيجيء من ان الصفات عين الذات ولا غيرها وح يرد انا لا نسلم انه اذا
لم يكن محدث العالم واجب الوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى
يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون واجب الوجود لا لذاته ولا
لغيره فلا بد من التجاة الى ما ذكره المحشي على ان سدا في الحقيقة قوله
بامكان الصفات كما لا يخفى وبما ذكرنا ظهر ان ما صدر كاكة ما صدر في دفع
الاعتراض المذكور من ان المراد بقوله اذ لو كان جائز الوجود انه لو
لو كان الذات الجائز الوجود لكان من جملة العالم اذ كل ذات جائز
الوجود يصدق عليه انها سوى الله مما يعلم به الصانع بخلاف
صفات الله لا يصح يرد المنع المذكور بانا لا نسلم انه لو لم يكن
الذات الواجب الوجود لكان الذات الجائز الوجود حتى يكون
من جملة العالم لم لا يجوز ان صفاته تعالى على انه توهم ان المقصود
نفي كون الذات المباين الوجود محدثا للعالم دون الصفة الجائزة الوجود
وليس كذلك قوله لكن يرد عليه الخ يعني ان اريد بالعالم في قوله
لكان من جملة العالم ما سبق وجوده مسمى الصغرى القائلة بانه
لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم مستندا بانه يجوز ان لا يكون
منه وان اريد به مطلق العالم مسمى الكبرى المدلول عليها بالفاء
في قوله فلم يصلح محدثا للعالم اي اذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثا
له اذ المفروض محدوديته لما سبق حدوثه لاجماعه كما صرح به الشه
بقوله والمحدث لا بد له من محدث فيجوز ان يكون من جملة مطلق
العالم محدثا لما ثبت حدوثه ولا يكون منه فلا يلزم علة الشيء
لنفسه واشار المحشي الى المنع الاول بقوله يجوز ان لا يكون لما سبق
له حدوثه والى الثاني بقوله فيصلح كونه محدثا لذلك والقصر
على انه منع للشرطية الاولى والثانية سام المقصر فلا يكن
من القاصرين والجواب بان هذا الدليل مبني على نفي المجردات كما ليس

بعام لعدم تمامه بقي المحردات تمام وكذا الجواب بان هذا المنع
لا يصح لانه اذا كان حاثرا لوجود يحب انتهاؤه الى الواجب
فحسب الواجب لان مقصود المحشي الاستدلال بطريق الحدوث
غير تام اذ لا يلزم من كونه حائز الوجود كونه مما سبب حدوثه
حتى يصلح لذلك وما ذكره المجيب الاستدلال بطريق الامكان
ولا كلام في سلامته وعدم ورود المنع عليه واجاب بعض
الفضلاء بان كون ذلك الحاثر مما سبب وجوده وحدوثه لا زم
اما وجوده فلان عليه الموجود ولا يكون معدوما بالاتفاق واما
حدوثه فلان كل ممكن حادث انتهى كلامه ولا يخفى ان سدا غايتم
اذا ثبت ان كل ممكن حادث وحدوثه حرط الفساد قوله المحدث الخ
يعني ان الجواب عن المنع المذكور باختيار الشق الثاني وحمل المحدث
في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى على المحدث بالذات ليصير حاصل
الاستدلال المحدث بالذات اي ما يكون محتاجا من العدم الى الوجود
بذاته ولا يحتاج الى غيره اصلا للعالم هو الذات الواجب الوجود
اذ لو كان حاثرا لوجود لكان من جملة مطلق العالم فلا يصلح محدثا
بالذات لشيء منه لاحتياجه الى العلة مما لا يساعده كلام الله
لان قوله ضرورة امتناع سرح اخ صريح في ان المراد انه لا بد من
استناد المحدث الى محدث مطلقا لانه الضروري واما انه لا بد
من اسنادها الى محدث مسعى عن الغير فكلا لانه مبني على
بطلان التسلسل ولانه لو كان المراد ما ذكره يكفي ان يقال لو كان
حاثر الوجود لم يصلح محدثا للعالم ولا حاجة الى قوله لكان من
جملة العالم ولانه ح يكون الاستدلال عائدا الى طريقة الامكان
فلا يصلح قوله وهذا مريب هذا تحرير كلام المحشي على ما سمعته
من الاستاذين ويرد عليه ان حمل المحدث بالمعنى المذكور يجعل الحكم
عليه بقوله هو الله تعالى بديهيا اذ يصير المعنى ان الموجود المسمى

المسمى عن الغير واجب الوجود فلا يكون من المسائل المطلوبة
بالذات ولا يحتاج الى الاستدلال قال الفاضل الحلي يعني جعل المحدث
في قوله والعالم محدث على المحدث بالذات يصير محصول الاستدلال
انه لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود لكان حاثر الوجود محتاجا
الى الغير فيكون من جملة العالم الذي يثبت حدوثه الذاتي فلم يصلح
محدثا لذلك العالم ويندفع الاعتراض المذكور لان الحاثر المباين
للواجب يجب ان يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان حادثا
زمانيا او حادثا ذاتيا مما لا يساعده كلام الله وان جاز نظرا
الى ظاهر عبارة المص صريح هناك بان المراد من المحدث المحتاج من
العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما ووجد فلا يتم الدليل
انتهى كلامه وفيه ان المتكلمين لم يقولوا بالحدوث الذاتي على
ما صرح به الله في بحث التكوين بقوله ان هذا معنى القديم و
الحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين
فالحادث ما لوجوده بداية اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم
بخلافه فالتوجيه المذكور ليس بصحيح لانه لا يساعده كلام
الله قوله والشيء لا يدل على نفسه يعني لو كان حاثر الوجود
لكان من جملة العالم ولو كان من جملته لا يصلح على وجود المبدا
لان العالم اسم ما لا يصلح كل جزء منه دليلا على وجود مبدأ له
لكنه لا يصلح دليلا على وجود المبدأ اذ الشيء لا يدل على نفسه فلا
يكون مبدأ ومدلولا للعالم اذ لا يكون ح اي حين عدم دلالته
على نفسه من العالم واذا لم يكن من العالم لم يكن مبدأ على ما يقتضيه
اللازمة التي في قولنا لو كان حاثر الوجود لكان من جملة العالم فيلزم
ح كونه مبدأ وان يكون من العالم وان لا يكون منه وانه تناقض
ويحتمل ان يكون معنى قوله اذ لا يكون ح من العالم اي لا يكون ح كونه
مبدأ ومدلولا من العالم الذي هو علامة ودليل واذا لم يكن

من العالم لا يكون مبدأ وقد كان حين كونه مبدأ من العالم فيلزم حين
كونه مبدأ عن العالم فيلزم حين كونه مبدأ ان لا يكون مبدأ وان يكون
من العالم وان لا يكون منه وانه ساقص فلا يكون مبدأ ومدلولا له
للعالم وعندي ان الاول اظهر واقرب الى الفهم 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 مبدأ له وان لا يكون من العالم وعلى كلا التقديرين
يلزم التناقض لفرض كونه مبدأ من العالم ولا يخفى انه بصحيف
اذ لا معنى للتردد لتحقق لزوم كلا الامرين ولا فائدة في ايراد كلمة
او في اللازم الثاني وتركه في الاول قوله الاول طريقة الحدوث
الخ حاصل الاول ان مبدأ العالم لو كان حادثا لكان من جملة العالم الذي
هو محدث فلا يصلح مبدأ له والا لكان الشيء علة لنفسه لكونه و
محصل الثاني ان مبدأ الممكنات لو كان حادثا كان من جملة الممكنات
فلم يصلح مبدأ لها قوله ووجه الهرب ظاهر ولا فرق بينهما الا
بحسب الحدوث والامكان لكن الثاني اقوى على ما بين في موضعه
قوله وابطال التسلسل اقامه دليل ينتج بطلانه سواء افهم بطلانه
اولا واذا كان معنى الابطال ما ذكرنا فالتمسك في اثبات الواجب
بادلة بطلان التسلسل به افتقار الى اقامة دليل وذلك الدليل ينتج له
لبطلانه فيكون افتقارا الى بطلانه اذ لا معنى له الا اقامة دليل ينتج البطلان
وهو متحقق فيكون لحصول قول الشه وقد يتوهم ان هذا دليل الخ انه قد
يتوهم ان هذا دليل على اثبات الواجب من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج
بطلان التسه وليس كذلك بل هذا الدليل من جملة ادلة بطلان التسه
فالافتقار في اثبات الواجب الى اقامة افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان
التسه فلا يكون دليلا من غير افتقار الى ابطال التسه فلا يرد عليه ما قيل
ان الافتقار غير الاستلزام وما ذكره الشه بقوله بل هو اشارة الى احد
ادلة بطلان التسه انما نعهد ان هذا الدليل مستلزم وينتج لبطلان التسه

التسه لا احتياج في اثبات الواجب بهذا الدليل لا ابطاله والمدعى
هذا لان هذا الدليل اذا كان اشارة الى احد ادلة اقامتها ينتج لبطلان
التسه يكون الافتقار اليه افتقارا الى ابطاله قوله وفي قوله ابطال
التسه الخ يعني في اختيار لفظ الابطال في قوله بل هو اشارة الى احد ادلة
ابطال التسه دون ان يقول بطلانه اشارة الى ان معنى الابطال اقامة
دليل ينتج البطلان مطلقا اذ لو كان معناه اقامة الدليل على بطلان
التسه لا يصح العبارة المذكورة اذ يصير المعنى بل هذا الدليل اشارة
الى احد ادلة اقامة على بطلان التسه ولا يخفى فساده لان هذا الدليل
لم يقم على بطلانه بل على اثبات الواجب نعم انهما واحد من ادلة
اقامتها ينتج بطلانه لا يقال انما يلزم الفساد لو كان عبارة
الشه بل هو من احد ادلة ابطال التسه ولا خفاء في ان كون هذا
الدليل مقاما على اثبات الواجب لا ينافي كونه اشارة الى دليل
اقيم على بطلان التسر انما ينافيه كونه نفس ذلك الدليل على
ما اعترف لانا نقول ليس مراد الشه من ايراد لفظ الاشارة
انه ليس من ادلة بطلان التسر وانه اشارة اليه اذ لا يكون هذا
الدليل ح مستلزما لبطلان التسه فضلا عن الافتقار اذ لو كان دليل
اشارة وانما الى دليل لا يستلزم كونه مستلزما لسحة ذلك الدليل
بل مقصوده انه واحد من ادلة ابطال التسه الا انه اورد لفظ
الاشارة لانه ليس صريحا في ابطال التسه اذ لم يقم عليه بل على
اثبات الواجب فيكون اشارة اليه ولا يخفى انه ح يلزم الفساد
على تقدير حمل الابطال على اقامة الدليل على البطلان هذا والحق
ان معنى الابطال اقامة الدليل على البطلان كما يشهد به الفطرة
السليمة وقول الشه بل هو اشارة الى احد ادلة ابطاله محمول
على المسامحة ولذا عبر في السبح الى البطلان فالمراد المذكور
في غاية القوة هذا غاية تنقيح الكلام قوله ثم بجر دخروج العلة

يعني اذا ثبت ان الممكنات لا يجوز ان يكون علتها نفسها ولا بعضها
بل يجب ان يكون خارجا عنها ثبت الواجب لان الموجود الخارج
من الممكنات ليس الا الواجب اذ لا سواد سوى الواجد والممكن
قوله واما انقطاعها اى واما انقطاع تلك السلسلة وعدم كونها
غير متناهية فمحصل لضم مقدمة اخرى الى الدليل المذكور وهي ان
يقال ذات ذلك الامر الخارج عن السلسلة يكون علة لبعض
الممكنات ضرورة كونه علة السلسلة وذلك البعض المسند الى
الواجب طرف وبهانه للسلسلة اذ لو كان في اثنائها فلا يخ اما
ان يكون الممكن الذي فوقه علة للواجب او علة لذلك البعض
وعلى الاول يلزم ان يكون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا
عن السلسلة وعلى الثاني يلزم توارد العلتين المستقلتين على
معلول واحد والكل باطل فبعين ان يكون ذلك البعض نهاية سلسلة
الممكنات فينقطع السلسلة عنده وبما ذكرنا ظهر ان في تقرير المحشي
نقصانا كما لا يخفى قوله فظهر اه فظهر بما ذكرنا ان ابطال الدور
مفتقر الى اثبات الواجب ضرورة كون دليله مقدمة من مقدمات دليله
فيكون امر الافتقار بالعكس لا كما زعمه من ان دليل اثبات الواجب
مفتقر الى ابطال الدور قوله واعلم انه يمكن اه انما ترك الشيخ
ذكره اما لان الدور لازم للدور وبطلان اللازم يستلزم بطلان
الملزوم واما لانهما يذكران معا فذكر احدهما مشعر بذكر الاخر قوله
وهما باطلان لانه يستلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلته فانه اذا
كان المجموع علة المجموع يكون علة لكل واحد من الجزئين اللذين
هما علة المجموع فيكون علة لنفسه ولعلته وكذلك اذا كان واحد منها
علة للمجموع لانه يكون علة لنفسه والامر الثاني الذي هو علة له
فان علة المجموع علة لكل واحد من اجزائه وفي هذا المقام ابحاث
كثيرة لا يليق المقام ايرادها فينقطع التوقف الخ لعدم توقف ذلك

ذلك الخارج على واحد منها قوله البرهان السابق الخ حاصله ان
سلسلة المعلومات لا بد لها من علة خارجة فبهي السلسلة عندها
واما بطلان عدم تناهي المعلومات فلا يدل عليه قوله وهي لا يكون
الخ يعني ان العلل لا يكون الا مجتمعة لان الكلام من العلل الموجدة
وهي يجب اجتماعها مع المعلول فلا يكون الدليل المذكور مختصا
بالامور المجتمعة انصه قوله وهذا البرهان اي برهان التطبيق
نعم ابطال السر من جانب العلل والمعلولات المجتمعة في الوجود واما
مترتبة طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات او وضعا كما في الابعاد
او غير مترتبة كما في النفوس او المتعاقبة كالحركات الفلكية واليه
ذهب المتكلمون والحكماء اشترطوا الاجتماع والترتب فلا يجري
عندهم فيما ليس فيه الترتب والاجتماع قوله وبه يبطل عدم
تناهي النفوس الخ اي برهان التطبيق يبطل عدم تناهي النفوس
الناطقة المفارقة الذي ذهب اليه ارسطو ومن تبعه حيث
قال ان النفس الناطقة قديمة بالنوع وافرادها المتعاقبة ازلا
وابدا حادثة لحدوث الابدان التي هي شروط حصولها من
المبدأ القديم والمفارقة عن الابدان غير متناهية لتناهي
الابدان التي افاضت عليها لاستعدادها الى انقضاء الادوار
الفلكية التي لا تناهي والاستحالة في عدم تناهيها اما الابدان
فلانها متعاقبة على حسب تعاقب الحركات واما النفوس
فلانها وان كانت باقية بعد المفارقة عن الابدان فيلزم
اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود ولكم ليس بينها
ترتب طبيعي ولا وضعي وانما قيد بالمفارقة عن الابدان لان
المتعلقة بالابدان متناهية عنده انصه لتناهي الابدان ضرورة
تناهي الابعاد قوله لانها مترتبة الخ دليل لقوله وبه يبطل
يعني برهان التطبيق يبطل عدم تناهي النفوس المفارقة على

تقدير اشتراط الترتيب في جريانه ايضا كما ذهب اليه الحكماء لانهما
وان لم يكن مرتبة بحسب الذات لكنهما مرتبة بحسب اضافتهما الى
الازمنة التي حدث فيها امر تلك الازمنة وهو لو كانت
النفوس الناطقة غير متناهية فلفرض حملة ابتداء ما حدث في
اليوم سلسلة الى غير النهاية وحملة مساءة ما حدث في الامس
كذلك ثم نطبق على حسب تطبيق الازمنة فان وقع ما راء كل جزء
من التمامة جزء من الناقصة لزم كون الزايد كالناقص والالزم
تناهيهما قوله وما ذكره بعض الافاضل الخ يعني ما ذكره بعض
الافاضل في عدم جريانه في النفوس المفارقة ان هذا انما يتم
اذا كانت النفوس الحادثة في الازمنة المتعاقبة مساوية في
العدد فبحسب تطبيق الازمنة المرتبة يحصل التطبيق بينهما
لكن ليس كذلك اذ قد يحدث حملة من النفوس في زمان وحملة
اخرى اقل من الاول او اكثر في زمان اخر بحسب تفاوت الابدان
الحادثة في العدد وقد يحدث احاد النفس في الازمنة مترتبة
ليتحقق احاد الابدان فيجامع لا يحصل التطبيق في افراد النفوس
بانطباق اجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يدل على امتناع التطبيق
فردا بفرد وهو غير لازم في التطبيق بل يكفي فيه تطبيق المتناهي
بالمتناهي قل او كثر فيكفي في انطباق النفوس انطباق اجزاء
الزمان المرتبة وان كانت الاجزاء متفاوتة بحسب قلة الافراد و
كثرتها لان كل حملة من النفوس يوجد في زمان متناهية
لان الابدان التي هي شروط حدوثها عند القائل بعدم تناهيها
متناهية يتناهى الابعاد التي يشغلها الابدان ففي انطباق
اجزاء الزمان يحصل انطباق المتناهي من النفوس بالمتناهي و
هي كان فجريان البرهان المذكور كما لا يخفى وبما ذكرنا اندفع ما قيل
ان هذا الاشتراط لا يتم على قول من ذهب الى انها حادثة وقبل

وقبل حدوث البدن لقوله عم خلق الارواح قبل الاجساد بالفي
مائة عام لان القائل بحدوث النفس قبل البدن بعض وهم
لا يقولون بعدم تناهيها قيل ذهب بعض الحكماء الى قدم مع
عدم تناهيها وبرهان التطبيق على الوجه الذي حرره المحشي
لا يبطل عدم تناهيها على هذا المذهب انتهى اقول قول القائل
بقدمها بالشخص افلاطون ومن تبعه لا يقول بعدم تناهيها
والقائل بقدمها بالنوع مع عدم تناهي افرادها المتعاقبة يعاقب
الابدان يتم عليه كما مر والقول بقدمها بالشخص مع عدم
تناهيها لم ينقل عن احد من الحكماء في الكتب المشهورة اللهم
الا ان يكون بديهيا مرجوحا لا يعبأ به قوله اي في الجملة سواء كانت
مجتمعة مترتبة او غير مترتبة او متعاقبة هذا عند المتكلمين
واما عند الحكماء فلا يجري الا في الموجودات المجتمعة المرتبة قالوا
اذا كان الاحاد موجودة في نفس الامر معا كان بينهما ترتب
فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الاخرى كان
الثاني بازاء الثاني وهكذا ويتم التطبيق واذا لم يكن موجودا
معا لم يتم لان الامور المتعاقبة معدومة لا يوجد منها في كل زمان
الا احاد مع كل امكان معروض انطباق لا يمكن الا باعتبار معروض وجود
الاحاد فلا انطباق فيها بحسب نفس الامر فينقطع بانقطاع
الاعتبار وكذا الامور الموجودة المجتمعة الغير المتناهية اذ
لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني
وهكذا الا اذا لوحظ كل واحد من الاولى واعتبر بازاء كل
واحد من الاخرى لكن استحضار النفس ما لا نهاية به معضلة
محال فينقطع بانقطاع الاعتبار واسوصح ذلك سوء التطبيق
بين الجملتين المتمدس على الاستواء وبين اعداد
الحصوصاء في الاول واطبق اول احدهما ما دل الاخرى كان كما

في وقوع اجزاء كل منهما بمقابلة اجزاء الاخرى بخلاف الحصى فانه
لا بد في تطبيقها من اعتبار التفصيل واعترض عليه المتكلمون بانه لا
يخ اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الاحاد مفصلا وجعل كل
جزء من احدهما بازاء اجزاء الاخرى على سبيل الاجمال فان كان
الاول يلزم ان لا يجرى في الامور المرتبة لان الذهن لا يقدر على
ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلا سواء كانت مجتمعة او لا
وان صح التطبيق بهذا الوجه تم الموجود والمعدوم فلا وجه لتخصيص
الموجودة وان كان الثاني فهو متحقق في الامور المتعاقبة ايضا اذ
تحكم العقل بعد ملاحظة الجملتين تحملا حكما اجماليا بانه اما ان يقع
بازاء كل جزء من احدهما جزء من الاخرى او لا يقع فعلى الاول يلزم
التساوي وعلى الثاني التناهي **قوله** فيجري في الحركات الفلكية هذا
على مذهب المتكلمين ظاهر فانها اكوانات مستمرة الوجود وكل مسبوق
بعدم الاخر واما على تحقيق مذهب الحكماء من ان الحركة القديمة عندهم
اعني الحركة بمعنى التوسط بين المبدء والمنتهى امر واحد عارض
للافلاك مستمر من الازل الى الابد لا تعدد فيه اصلا فلا يجري
فيها وكذا الحركة بمعنى القطع فانه امر موهوم عندهم لا وجود له
اصلا فانه ينقطع بانقطاع الوهم يعني ان التطبيق لا يجري في الامور
الاعتبارية لان في جريانه لا بد من تحقق احاد السلسلة في نفس الامر
ليحصل العقل منها جملتين ويعرض وقوع الانطباق فيلزم تناهي ما
لا تناهي في الامر وساوي ما كان ناقصا فيه والامور الاعتبارية
لا تحقق لها في الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن لان احاد السلسلة الغير
المتناهية لا يتحقق الا بملاحظتها مفصلا او بملاحظة الاجمالية
لا يكون الاحاد حاصله الا بوجود واحد وهو العلم الاجمالي المتعلق بها
والذهن لا يقدر على استحضارها ما لا نهاية له مفصلا فينقطع عند
ملاحظة الاحاد في حد فينقطع التطبيق ولا يلزم تناهي ما لا تناهي

مالا يتناهي في نفس الامر وساوى ما كان ناقصا فيه والامور الاعتبارية
لا تحقق لها في الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن لان احاد السلسلة الغير
المتناهية لا يتحقق الا بملاحظتها مفصلا او بملاحظة الاجمالية
لا يكون الاحاد حاصله الا بوجود واحد وهو العلم الاجمالي المتعلق بها
والذهن لا يقدر عليا استحضارها مالا نهاية له مفصلا فينقطع
ملاحظة الاحاد في حد فينقطع التطبيق ولا يلزم تناهي مالا يتناهي
في نفس الامر لعدم تحققها فيه قال الشيخ في شرح المقاصد
والحق ان يحصل الجملتين من سلسلة واحدة ثم يقابل جزء من
هذه جزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان
كفى في اتمام الدليل حكم العقل ما نه لا بد من ان يقع بازاء جزء من
هذه جزء من تلك فالدليل جار في الامور الاعتبارية والموجودة
لان العقل ان يعرض ذلك في ملاحظة الاحاد في حد فينقطع الكل
على سبيل الاجمال وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء
الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة المجتمعة
اذ لا سبيل للعقل ذلك انتهى كلامه حاصل ان تحصل الجملتين و
التطبيق وان كان بحسب العقل لكن احاد السلسلتين لا بد
ان يكون موجودة ليكون الجملتان موجودتين ويكون وقوع احد
كل منهما بازاء الاخرى امرا ممكنا فيظهر من فرض وقوعه الخلف
تامل في هذا المقام فانه مزالق الاقدام **قوله** ولو سلم عدم الانقطاع
اى لو سلم عدم انقطاع اعتبار العقل على سبيل التعاقب فلا ضرر
لان كل ما دخل تحت الوجود الوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب
يكون متناهيا دائما فالتطبيق لا يستلزم تناهي ما لا يتناهي **قوله**
ونظيره تيمم الجنب لان معنى لا تناهيها على ما مر عدم الانتهاء
في الوجود الى حد لا يوجد فوقه اخر مع ان الموجود يكون متناهيا دائما **قوله**
لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى حاصله ان مراتب الاعداد الغير

المتناهية ونسبة الانطباق بينها معلومة لله تعالى على سبيل
التفصيل شمول علمه الممكن والممتنع فعلى تقدير التطبيق يلزم
تناهي مالیس متناهيا في الوجود العلم له تعالى هذا خلف قوله فتامل
نقل عنه وجه التامل ان علمه اذا لم يتناه شمل مالا يمتنع العلم كما ان
قدرته اذا لم تتناه شملت مالا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم
بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ممنوع انتهى فان قيل فيلزم الجهل
على الله قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق
القدرة بما يصح تعلقها به قوله وتوضيحه اى توضيح عدم ورود النقض
على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات والمعلومات المشار اليه
بقوله وذلك الخ ان المتناهي واللاتناهي فرع الوجود سواء كان
في الخارج او في الذهن فالشيء بدون الوجود لا يتصف بالتناهي
وعدمه فالاعداد والمعلومات مع قطع النظر عن الموجود لا يكون
متناهيا وغير متناه والمتصف فيهما بالوجود ليس الا قدرا متناهيا
الا في الذهن فلانه لا يقدر على استحضار ما لا يتناهى واما في الخارج
فلان كل ما هو موجود في الخارج متناه فعلى كل تقدير لا يجري التطبيق
ههنا لعدم كونها غير متناهية حتى يفرض الجملتان ويلزم تناهي مالا
يتناهى قال بعض الفضلاء كون التناهي واللاتناهي فرع الوجود
محل تامل بل انتفاء عدمه ايضا لاعداد من الموجودات الخارجية عند
جمهور الحكماء انتهى اقول الجواب عن الاول ان التناهي واللاتناهي
ههنا ليس بمعنى الايجاب والسلب بل بمعنى العدم والملكة اللذين
لا يتصف شيء منهما بالواجب والبعطلة والوحدة وموضوع العدم
والملكة يكون وجوديا ان في الجملة وعن الثاني ان هذا الجواب انما
هو على طريقة المتكلمين والاعداد عندهم من الامور الاعتبارية و
اما عند الحكماء لعدم جريان برهان التطبيق فيها لعدم الوجود بناء
على ما قالوا من انه لا شيء من المراتب جزءا هو بل كل مرتبة مركبة

مركبة من وحدات مبلغها تلك 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 غير متناهية اه جواب سوال
كانه قيل اذا لم تكن الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناهية
على شيء من التقديرين فما معنى عدم تناهيها وحاصل الدفع ان اطلاق
التناهي واللاتناهي عليها مجاز باعتبار انها لو وجدت باسرها كانت
غير متناهية قال بعض الفضلاء عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى
عدم الانتهاء الى حد كما في المقدورات بل عدم التناهي في صورة
العلم والمعلومات بالعقل ولا يلزم الجهل اقول انما يلزم الجهل لو كان
المراد انها لا تنتهي بحسب تعلق العلم الى حد وليس كذلك بل المراد
انما يمكن ان يتعلق العلم به فهو حاصل له تعالى بالعقل من غير ان يتعلق
علمي امر وتلك المعلومات لا تتصف 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 باسرها كانت غير متناهية ولا
شك ان لا يستلزم الجهل كما لا يخفى نعم يرد ان يقال علمه تعالى كان متعلقا
بمعلومات غير متناهية امكن جريان التطبيق فيها باعتبار الوجود العلمي
فيلزم تناهيها وقد مر الجواب عنه بانه يجوز ان يكون تعلق العلم على
سبيل الاجمال ويكون التعلق بالعقل على سبيل التفصيل ممنوعة الملازمة
فيكون متناهية بالنسبة الى علمه تعالى وان كانت غير متناهية بالنسبة
الى وجودها مفصلة واعلم ان ما قاله المعترض من ان عدم
تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد على اطلاقه غير
صحيح ضرورة انه عالم بالجزئيات المحدودة على وفق تحددها على ما
هو رأي الاصحاب ولا شك ان الجزئيات المحدودة لا تنتهي الى حد
اذ نعيم الجنان لا انقطاع بها فعدم التناهي في صورة العلم والمعلوم

بكلا المعنيين اى بالفعل وبمعنى عدم الانتهاء الى حد متحقق ولذا
قال الشريف فى شرح المقاصد ان علمه تعالى غير متناهية بمعنى انه لا ينتهى
الى حد لا يتصور فوقه ويحيط بما لا يتناهى كمراتب الاعداد ونعيم
الجنان **قوله** فيه اشارة الخ يعنى فى عبارة الوحدة فى وجوب الوجود
اشارة الى دفع استدراك يتوهم من فحوى عبارة المص وهو ان الله
علم للجزئ الحقيقى فثبوت الوحدة ضرورى اذ الجزئ الحقيقى لا يكون
الا واحدا فلا معنى لذكرها وجعلها من مسائل الفن فانها لا يكون
الا بطريق الاستدراك وحاصل ما اندفع ما قال الفاضل الحشى من ان توهم
الاستدراك حاصل فى الصفات الا الله تعالى من الحى السميع
العليم القادر لاحتمال ان هذه الصفات كانت مشهورة فى ضمن هذا
الاسم فلا حاجة الى ذكرها لان الصفات الا الله وان كانت مشهورة
فى ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له فلا بد من ذكرها
وجعلها من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه **قوله** وحاصل الدفع
يعنى ان الضرورة هو ثبوت الوحدة للجزئ الحقيقى فى ذاته الشخصية
دون صفته والمراد ههنا الوحدة فى صفته اعنى وجوب الوجود
لا فى ذاته هذا تقرير عبارة المحشى وانت خبير بان دفع التوهم الذى
العبارة المذكورة انما يتم اذا كان المراد بلفظ الله فى قوله الحمد لله
هو الله الجزئ الحقيقى اما اذا كان المراد به الواجب الوجود مطلق
على ما فسره الشيخ فيكون وصفه بالوحدة بمنزلة وصف الواجب
به فالتوهم المذكور مندفع بتلك الارادة لا بارادة الوحدة فى
صفته الواجب اذ يقال ح ليس المراد بالله الجزئ الحقيقى حتى يكون
ثبوت الوحدة له ضروريا بل واجب الوجود مطلقا وثبوت
وحدته محتاج الى الدليل فالوجه ان يقال فيه اشارة الى ان التوحيد
هو اعتقاد الشركة فى وجوب الوجود على ما قال فى شرح المقاصد
من ان التوحيد هو عدم اعتقاد الشركة فى الالوهية وخواصها

وخواصها واراد بالالوهية وجوب الوجود وبخواصها الامور المتفرعة
عليه من كونه خالقا للاجسام مدبرا للعالم مستحقا للعبادة **قوله** وهذا التوهم
مع دفعه ح قيل هذا على تقدير ان يكون الضمير للشان والله مبتداء واحد
خبره اذ ح يرد ان الله تعالى علم للجزئ فثبوت الوحدة له ضرورى فلا
فائدة فى هذا الحكم ويدفع بان المراد وحدته فى صفة الوجوب وما يتفرع عليه
من استحقاق العبادة وخلق العالم وتدبيره لا فى ذاته ردا على الكفار الذين
اعتقدوا اشتراك معبوداتهم له تعالى فى الامور المذكورة واما اذا كان
ضمير هو مبتداء راجعا الى الذى سألتمونى والله خبره واحد بدلا
منه او خبرا على ما فى الكشاف عن ابن عباس قالت قريش يا محمد صف
لنا ربك الذى تدعونا اليه فنزلت فعلى هذا الذى سألتمونى عن صفته هو
الواحد فلا يتاتى التوهم المذكور كما لا يخفى **قوله** فلا يرد ان يكون
يعنى اذا كان المراد بالالهين الصانعين القادرين على الكمال لا يرد
منع الملازمة بان معنى الاله واجب الوجود على ما مر والا يلزم من
امكان التمانع بينهما انهما يلزم ان لو كانا صانعين قادرين على الكمال لكن
لم لا يجوز ان يكون احدهما صانعا قادرا كاملا والاخر بخلافه بان يكون
معطلا او موجبا او ناقصا وح لا يمكن التمانع بينهما اما على تقدير
كون احدهما معطلا او ناقصا فظاهر واما على تقدير كونه موجبا فلانه يجوز
ان يكون الاثار صادرة عن الاخر بتوسط الاختيار فان قيل يجوز
استناد النقيضين المقصين فى وقتين الى القادر ولا يجوز الى الموجب
لان مقتضى الذات لا يكون الا احدهما قلت يجوز بتوسط شروط
حادثة ان يكون اختيار الواجب المختار شرطا لايجاده بالاقتضاء
فكل اثر يصدر المختار يكون مقتضى الذات الموجب بالايجاد **قوله**
فقوله فى تقرير المدعى فلا يمكن ان يصدق على اذا كان المراد بالالهين
فى الدليل الصانعين القادرين على الكمال فقوله لا يمكن ان يصدق
ح تامل لانه بدل على ان المدعى نفى تعدد الواجب مطلقا والدليل المذكور

انما يدل على نفي تعدد القدر على الكمال الذي هو اخص من الواجب
مطلق **قوله** الا ان يقال الا ان نخصص المدعى ايضا ويقال المراد
بقوله ويقال المراد بقوله ولا يمكن ان يصدق ح جواب على وجه المنع
والقدرة الكاملة ح يكون الدليل مطابقا للمدعى **قوله** او يقال الخ
اى لا نخصص بل يترك على اصله وسيأتي استلزام الدليل بان
التعطيل والايجاب ونقصان القدرة نقصان بحيث يريد الواجب
عنها فلا يكون المتصف بشيء منها واجبا فلو امكن واجبان
لامكن صانعان قادران على الكمال فامكن التمانع بينهما **قوله**
لكن يرد على هذا اى على هذا البيان انه لو كان الايجاب نقصانا فلم
قلم ان صفاته تعالى قديمة صادرة عنه بطريق الايجاب قيل
ذاته تعالى ليست فاعلة لصفاته حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا
بالنسبة اليها ومختارا ادلة الافتقار عندهم هذا الحدوث وصفاته
ليست حادثة فلا يكون لها فاعل ولا يخفى انه ليس شيء لانه اذا لم
يكن مسندا الى ذاته يلزم تعدد الواجب لذاته اذ كل موجود لابد من
ان يكون وجوده من ذاته او من غيره واذا انتفى الثاني تعين الاول ويلزم
الوجوب ولذا قال في شرح المقاصد اسناد الصفات عندمن يثبتها ليس
الا بطريق الايجاب وقولهم علة الاحتياج هو الحدوث ينبغي ان يختص
بما عدى الصفات وسيجيء في مباحث الصفات كلام يليق بهذا المقام
قوله والفرق ح يعني ان بيان الفرق بين ايجاب الصفات وبين
ايجاب ماعداها بان الاول كمال والثاني نقص مشكل قيل الفرق واضح
لان صفات الواجب كمالات له والخلو عنها نقص بخلاف غيرها ولا
شك ان ايجاب الكامل الكمالات لا يكون نقصا بخلاف ايجاب غير
الكمال اقول اخاصه الوجود حيرو كمال فيلزم ان يكون بطريق الايجاب
والقول بان كمال السلطنة يقتضي ان يكون الواجب فعل كل شيء
اذ نعده مما لا يعتد به في المقامات الخسيسة على ان كون الخلو عن الصفات

الصفات نقصا في ذاته تعالى ممنوع لا بد له من دليل **قوله** هذا
بحثان اى في هذا الدليل بحثان الاول النقص الاجمالي بان يقال لم
يجز مقدماته باطل لانه جار في هذه المادة مع تخلف المدلول عنه
اولانه يستلزم الخ اعني عدم وجود الواجب المختار بان يقال لو امكن
الواجب المختار لامكن تعلق ذاته باعدام صدر عن ذاته بطريق الايجاب
اعني صفاته تعالى لكونه امرا ممكنا في نفسه وكل ممكن مقدور الله اما
ان يحصل كل من مقتضى الذات اعني وجود تلك الصفات ومقتضى
الارادة اعني عدمها فيلزم اجتماع النقيضين وانه ح اما لا تحصل
احدهما فلا ح اما ان يحصل مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب المنافي
للالوهية اولا يحصل مقتضى الذات فيلزم تخلف المعلول عن علته
التامة وهو بط اجاب بعض الفضلاء بانا نختار انه لا يحصل مقتضى
الارادة فقولكم يلزم العجز قلنا لانم العجز المنافي للالوهية لان ذلك
العجز والاسناد جاء من قبل ذاته والعجز الذي من قبل الذات لا ينافي
الالوهية بل المنافي له العجز الذي بطريق القدرة عليه **قوله** والثاني
الخ اى البحث الثاني النقص التفصيلي اعني منع مقدمة معينة و
هو لزوم العجز يعني لانم انه لو حصل مراد احدهما دون الاخر يلزم
العجز للاخر لان عدم القدرة على الممتنع بالغير ليس بعجز لانه ليس محلا
للقدرة اذ هي تتعلق بالممكنات الصرفة الا ترى انه تعالى لا يقدر على
اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة احد
الالهين وجود الحركة مثلا يجعل عدمه ممتنعا فعدم قدرة الاخر عليه
لا يكون عجزا اجاب عنه بعض الفضلاء بان عدم القدرة على الممكن
الذاتي بناء على هذا الغير طريق القدرة عليه هو العجز المنافي للالوهية
ولا شك ان عدم القدرة على اعدام المعلول الممكن الذاتي بواسطة
وجود العلة التامة هو العجز بحسب العرف اه انتهى وفيه انه يلزم
على هذا ان يكون الواجب قادرا على اعدام المعلول مع وجود علته دفعا

للعجز وهذا لا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته تأمل قوله
والجواب الخ هذا جواب لمحصل الدليل بحيث لا يجري في مادة النقض
فلا يرد عليه المنع اما نقض تعلق ارادة الالهين معا ويقول ان
المراد لو امكن ايمان لامكن المانع بان يريد احدهما حركة زيد في
زمان ارادة الاخر سكونه ولا شك انه لا يجري في صورة النقض لان
ما يقتضيه الذات المحل مقدم على ما يقتضيه سوسط الارادة لا سيما
الحل المذكور لان كل واحد من تعلق الارادتين ح يكون بالممكن الصرف
لعدم تقدم احدهما على الاخر قوله اي لا يدافع ح يعني ان المراد بالتضاد
المعنى اللغوي وهو المنافات مطلق دون المعنى الاصطلاحي وان الكلام
على حذف المضاف اعني لفظ التعلق لان الكلام فيه حيث قال وكذا تعلق
الارادة لكل منهما امر ممكن في نفسه قوله ولم يرد بالتضاد ح يعني
كون الامرين الوجوديين بحيث لا يجتمعان في محل واحد من جهة
واحدة لا يتوقف تعلق احدهما على تعلق الاخر لان حصول الضدين
في محلين حاصل فعلى تحقق التضادين تعلقهما لا حلل في صحة الدليل
لتغاير متعلقهما ضرورة كون متعلق احدهما السكون ومتعلق
الاخر الحركة فيجوز حصول ذلك التعلقين ويتم الدليل بلا حاجة
الى نفي التضاد بينهما قوله وايضا المانع اي وايضا يرد على تقدير
ارادة المعنى الاصطلاحي ان المانع من الاجتماع في محل واحد لا يخص
في التضاد فان كل واحد من التضايف والعدم والملكة والايجاب
والسلب ايضا مانع من الاجتماع فنفي التضاد بين تعلقي الارادتين
لا يكفي في جواز اجتماعهما فالاولى بعض الافاضل حصر التضاد بالنفي لان
التعلقين وجودان فلوسب بينهما تناف لكان متضادين قوله
اي دليلهما يعني ان المراد بالامارة الدليل الظني حتى يرد بان الظني
لا يفيد في المطالب النفسية حصوصا في اثبات التوحيد قوله اد يلزم
اي يلزم العجز والاحتياج الى الغير في سعد القدرة وعدم سد الغير

الغير طريقة والاحتياج الى الغير مطلق سواء كان في الوجود او
في الايجاد او في شيء اخر نقص سحيل على ذات الواجب فان
الاجماع سعقد على ان وجوب الوجود معد من كل كمال ومسعد كل
نقصان واذا كان الاحتياج سحيلا على ذات واجب الوجود لا يكون
العاجز واجبا فيكون حادثا وممكنا وعاجزه المحشي اندفع ما قيل ان
اللازم الاحتياج في الايجاد وهو لا يستلزم الحدوث والامكان هو
بل المستلزم له الاحتياج في الوجود وهو غير لازم لكن يرد عليه ان
هذا انما يتم على من يقول بحسه الاحتياج وانا لا نسلم ان الاحتياج مطلق
نقص فان الواجب يحتاج في ايجاده الى امكان المعلول تامل ولا يخفى
ان قول الله وهو امارة الحدوث ح تدل على ان المدعى اسبات عدم
تعدد الواجب مطلقا والا فلا حاجة الى هذه المقدمات لانه اذا لزم
العجز بسبب امتناع وجود الصانعين قادرين على الكمال فصر قوله
لو امكن بقوله اي صانعان قادران على الكمال ليس شيء قوله
ان قلت ح حاصله انا لا نسلم ان عدم حصول مراد احدهما يستلزم عجزه
والالزم ان تقول المعتزلة بعجزه تعالى لانهم قائلون بان الله تعالى
اراد طاعة الفاسق وايمان الكافر ومع ذلك لا يحصل قوله العجز
تخلف ح حاصله ان المعتزلة انما لم يقولوا بعجزه تعالى لان الارادة عندهم
قسمان ارادة قسم لا يجوز التخلف عنها وارادة بعوصف بجواز التخلف
عنها والمتعلق بطاعة الفاسق وايمان الكافر وارادة المعوصف
دون القسم فلا اشكال قوله انتفاء المصنوع يعني ان
امكان التمانع لكونه محالا انما يستلزم ان يكون التعدد المستلزم
له محالا لان لا يوجد مصنوع بالفعل لجواز ان يوجد باراده
احدهما ابتداء من غير وقوع التمانع فان الامكان لا يستلزم
الوقوع فعلى هذا صمد قوله وهو لا يستلزم اه راجع الى الامكان
التمانع ويحتمل ان يكون راجعا الى عدم تعدد الصانع فان الامكان

انما يستلزم عدم تعدد الصانع وهذا لا يستلزم انتفاء المصنوع
بل المستلزم له هو ان لا يكون واحد منهما صانعا بمعنى السلب
الكلي الذي يستلزمه وقوع التمانع ومال ايجاب الجواب على التقديرين
واحد وهو منع الملازمة كما لا يخفى **قوله** وهذا الجواب مبني اه يعني
ان الظاهر المتبادر من قوله عدم تكونهما عدم التكوين بالفعل اذ الجواب
على ما عرفت انا لا نم ان امكان التمانع يستلزم عدم تكونهما بالفعل
فان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد بارادة احدهما
فعل وعدمه **قوله** يعني قوله اي اذا عرفت ان هذا الجواب مبني على الظاهر
فاعلم ان معنى العلاوة انه يمكن ان لا يبتنى على الظاهر المتبادر بل
يفصل ويقال ان اردتم بلزوم عدم التكوين بالفعل يمنع الملازمة
فان المستلزم له الوقوع لا الامكان وان اردتم به عدم التكوين
بالامكان فالملازمة مسلمة فان امكان التمانع يستلزم امكان
عدم التكوين لكن لا نم بطلان اللازم بل لا بد له من دليل **قوله**
فتدبر اي تدبر لما قلنا من تحرير العلاوة حتى يظهر انه يستلزم
دفع ما قيل ان ما سبق على العلاوة منع الملازمة فلا معنى لايراده
في العلاوة **قوله** لو تعدد الاله لم يكن في السماء والارض اي
لم يكونا بالفعل كما هو الظاهر المتبادر **قوله** واما الثالث اه لان مقتضى
القادرية ذات الاله وصحيح المقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات
الى الالهين المفروض على السوية **قوله** فاندفع ما قيل انه يجوز ان
البعض الممكنات خصوصية بالنسبة الى احدهما فلا يلزم الترجيح بلا
مرجح **قوله** يرد عليه اه يعني ان الترديد المذكور بقوله لان تكونهما
اما المجموع اه اما على تقدير التمانع المفروض بان يكون تقرير الدليل هكذا
لو امكن الهان لم تكون السماء والارض لانه يمكن التمانع
بينهما في الايجاد بان يريد كل واحد من الالهين احدهما على سبيل
الاستقلال فعلى التمانع تكونهما اما مجموع القدرتين فيلزم نقض

نقض قدرتهما لان ارادتهما قد تعلقت بايجادهما على الاستقلال
والقدرة لم يف به او لكل منهما فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم
الترجيح بلا مرجح يرد عليه منع الملازمة بانا لا نم انه لو تعدد
الاله لم تكون السماء والارض لان وجود الالهين لا يستلزم
وقوع التمانع في الايجاد عقلا حتى يلزم الخ بل امكانه وهو
الوقوع فيجوز ان يكونا صلوا وقوع التمانع بارادة واحد منهما او
بعوض احدهما الى الاخر وانما قال عقلا لان تعدد الحاكمين المستقلين
يستلزم وقوع التمانع في الحكم في العادة على ما في الشرح **قوله** واما
على الاطلاق يعني ان الترديد المذكور اما ان يكون على الاطلاق بدون
اعتبار التمانع على ما هو الظاهر القريب الى الفهم الغير المحتاج الى
البيان فح يختار الشق الاول وهو ان يكونهما واقع بمجموع القدرتين
قلكم انه لا ينافي كمال القدرة قلنا يجوز ان يكون وقوعه بمجموع القدرتين
بحسب تعلق الارادة على هذا الوجه اي بان يكون للقدرة الاخرى
مدخل فيه وهو لا ينافي كمال القدرة انما المنافي له ان يتعلق الارادة
بوجود المقدور بحسب لا يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وكان واقعا
بمجموعهما فانه يلزم نقصان القدرة لان كمال القدرة ان يكون على وفق
الارادة **قوله** كما في افعال العباد عند الاستاذ ح فانه ذهب الى
ان افعال العباد واقعة بمجموع قدرة الله وقدرة العبد وان قدرته تعالى
وان كانت كاملة وكافية في حصولها الا ان ارادته تعالى تعلقت بان
يكون لقدرة العبد ايضا مدخل فيهما **قوله** وكذا يمكن اختيار الثالث
وهو ان يكون التكون باحدهما ولا نم انه مستلزم للترجيح بلا مرجح
لم لا يجوز ان يكون المرجح ارادة احدهما الوجود بتوسط قدرة الاخر
او بعوض احدهما ارادة تكوين جميع الامور الى الاخر **قوله**
والتحقيق في هذا الى التحقيق في ان الاله حجة قطعية او اقناعية انه ان
حمل الاله على نفي تعدد الصانع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل او لا فعلى

حجة اقناعية لا يفيد القطع فانه سواء اريد بالفساد الخروج عن
النظام او عدم التكون يرد منع الملازمة اى اريد بالعدد ومنع
انتفاء اللازم ان اريد بالامكان على ما بينه الشه لكن الفساد من منطوق
الا نه نفى تعدد الصانع المؤثر فى السماء والارض حيث قال تعالى لو كان
فيهما الهة الا الله لفسدتا فانه ليس المراد بالظرفية المعنى الحقيقى اعنى
التمكن لتنزيه الله تعالى عنه فيكون المراد التصرف والتاثير فيهما والمعنى
انه لو كان المؤثر فيهما لفسدتا اى لم يكونا فالحق ان الملازمة قطعية
والا لم تكن قطعية اذ تاثير الاثنين فى تكوينهما على سبيل التوارد بان
يوجد كل منهما على حده محال لامتناع التوارد فما ظنك فى تكوينهما اما
على سبيل الاجماع بان يكون تكوينهما بمجموع قدرتيهما او على سبيل التوزيع
والتقسيم بان يكون المؤثر فى بعض منهما الة وفى البعض الاخر له اخر
فمعلول لو امكن الاثنان مؤثرا ان فيهما على سبيل الاجتماع او التوزيع
لامكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما صانعا تاما القدرة امكانا لكن
التمانع يح لاستلزامه الخ ولا يكون احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما
صانعا يلزم انعدام الكل من السماء والارض وعدم وجوده ان كان
التاثير على سبيل الاجتماع ضرورة انعدام جزء علة الكل المستلزم
لانعدام علته او انعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لانتفاء
علة التامة فعلى تقدير تعدد المؤثر فى العالم يلزم ان لا يفسد العالم يعنى
ان لا يوجد هذا المحسوس لان التعدد يستلزم امكان التمانع المستلزم
لعدم تكون العالم كلا على تقدير الاجتماع او بعضا على تقدير التوزيع
فمعنى قوله فيلزم انعدام يح انه على تقدير ان يكون التمانع على سبيل
الاجتماع والتوزيع يلزم عدم وجود الكل او الكل البعض عند عدم
كون احدهما صانعا الذى يستلزمه امكان التمانع الذى يستلزمه
تعدد الصانع وعما قررنا لك ظهر ان ما قاله المحشى المدقق فيه انه يجوز
ان لا يعدم كون احدهما صانعا فلا يلزم انعدام الكل او البعض وان اريد

اريد انه يلزم انعدام الكل او البعض بالامكان فانتفاء اللازم
مم ليس شيء منشاؤه قلة التدبر فان عدم كون احدهما صانعا
لازم لامكان التمانع الذى هو لازم لامكان التعدد كما لا يخفى و
الفاضل الحلى لم يحم حول الحق فوقع فيما وقع واعلم انه يمكن حمل قوله
لا يقال الملازمة قطعية على هذا التوجيه وح لا يتم الجواب المذكور
كما لا يخفى على المتامل هذا نهاية ما سنح لى من تقرير المقام بعون الملك
العلام قوله ويمكن ان يوجه الملازمة يح اى يمكن توجيه الملازمة
فى الاية بحيث يفيد تعدد الصانع على سبيل القطع مطلقا سواء
كان مؤثرا بالفعل اولا وهو ان يقال المراد بالفساد عدم التكون
بالفعل والمعنى لو امكن تعدد الواجب الذى من شانه التاثير والايجاد
لم يكن العالم ممكنا فضلا عن ان يكون موجودا الان ووجوده فرع
امكانه لكونه حادثا والا اى وان لم يكن العالم ممكنا حين تعدد الوا
لامكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما قادرا تاما وتحقق مصحح
مقدور بينهما اعنى امكان المصنوع يح لاستلزامه الخ على ما مر فلا يكون
العالم ممكنا لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين اعنى التعدد وامكان
شيء من الاشياء فاذا كان التعدد مفروضا يلزم ان لا يكون شيء
من الاشياء ممكنا حتى لا يلزم امكان التمانع الذى هو يح وعما قررنا
اندفع ما قيل ان عدم امكان العالم لا يستلزم الفساد يعنى عدم
التكون لجواز كونه واجبا معلوم مما سبق من كونه بجميع اجزائه حادثا
اذ الواجب لا يكون حادثا ولا يخفى عليك انه يمكن حمله على ما نقله
المحشى فى شرح المقاصد على هذا التوجيه بان يكون المراد بقوله لم يكونا
السماء والارض لم يمكن تكوينهما ويكون الترديد على تقدير التمانع
الفرضى وهذا ظاهر عند المتامل قوله لو اريد باللازم يح نقل عنه
وتقرير الدليل هكذا لو وجد صانعان لامكن التمانع بان يريد كل منهما
ايجاد المصنوع على وجه الاستدلال فامكن ان لا يوجد المصنوع يح

مع وجود علة التامة وهي ارادة كل منهما لامتناع ان لا يوجد بهما
او بكل منهما او باحدهما لكن حمل الفاء في الاية على هذا المعنى مما لا يخفى
بعده انتهى كلامه **قوله** لامتناع دليل بقوله فامكن ان لا يوجد المصنوع
ووجد البعد ان ارادة عدم التكون من الفاء الظم فكيف يفيده
بالامكان ثم بعده مع وجود العلة التامة **قوله** بتم الا يعني بتم امر
الدليل وكونه حجة قطعية لتحقق الملازمة وانتفاء اللازم قطعا
اما الملازمة فلان التعدد يستلزم امكان التمانع وهو يستلزم
عدم التكوين بالامكان مع وجود علة التامة وانتفاء اللازم فلما
تقرر ان عدم المعلول مع وجود علته التامة ممتنع والا لم يكن
العلة التامة تامة **قوله** فيلزم ان يكون ح اذا كان كلمة لو لا يفيد
الا الدلالة على انتفاء الثاني لانتفاء الاول في الزمان الماضي يلزم
ان يكون كلا الانتفائين الماضيين اعني انتفاء التعدد وانتفاء الفساد
امرين مقررين معلومين للسامع لكن قصد بادخال لو عليهما تعليل
الثاني بالاول كما ان قولك لو جئتني لاكرمتك يدل على ان الامرين
معلول الانتفاء عند السامع لكن انتفاء الثاني لاجل انتفاء الاول
وهو ليس بمقصود من الاستدلال بل المقصود منه بيان تحقق
الانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة الماضية والحالية والمستقبلة
بدليل انتفاء تحقق الثاني المقرر عند السامع والا لم يفده فلا
يكون استدلالا **قوله** ولو سلم بعني لو سلم دلالة الاية على ان انتفاء
الدلالة في الزمان الماضي بسبب انتفاء الفساد فيه لم يتم المطلوب اثبات
وحدة الصانع مطلقا بدليل انتفاء الفساد في الماضي لانه اذا ثبت
انتفاء التعدد في الزمان الماضي يكون ما جاء به التعدد في الحال والاستقبال
فلا يكون ما جاء به التعدد اطلاقا فيكون الصانع واحدا **قوله** فدعاء
المحققين ح بعني ان ما وقع في كلام البعض من الحكم بترادف الواجب
والقديم مستقيم بان يكون المراد التساوي في الصدق دون ما هو

هو المشهور من الاتحاد في المفهوم فانه قد صرح المتكلمون قد يريدون
بالترادف التساوي في الصدق حيث ذكر الشيخ ابو المعين ان
الايمان والاسلام في الاسماء المترادفة ثم بين كل منهما مفهوما
على حدة وما قيل من انه يحمل ان يكون لكل منهما او لاحدهما معنيان
احدهما مشترك بينهما والاخر ان سماه بان فالترادف باعتبار
المشترك وعدمه باعتبار المتغايرين فالتلبيس على ما ينبغي فمجرد
احتمال ادلبس في عبارة القوم ما يشعر بكونهما من الالفاظ المشتركة **قوله**
يرد على ظاهره اي يرد على ما هو المفهوم من ظاهر
هذا التصريح من ان وجود الصفات كوجود الواجب مقتضى ذاتها
من غير احتياج الى شيء ان كل صفة محتاجة في وجودها الى موصوفها
فكيف يكون واجبة لذاتها **قوله** وسيجيء تاويله اي تاويل التصريح
المذكور وهو ان المراد من كونها واجبة لذاتها واجبة لذات الواجب
بمعنى ان ذاته تعالى كافية في اقتضائها من غير احتياج الى الغير ان
الوجوب الذاتي بهذا المعنى اعني عدم الاحتياج الى الغير لا ينافي احد
احتياجها الى موصوفها ح لا يرد ما ذكر وهذا حاصل ما نقل عنه لكن
يرد على باطله لان معنى كون الشيء موجود الذاته ان لا يحتاج الى الغير
في وجوده اصلا لا بمعنى عدم الاحتياج الى شيء اصلا فيكون الصفات
واجبة لانها ليست غير الذات انتهى كلامه وانت خبير بان هذا
التاويل مع عدم تمامية في نفسه لتوقفه على القول بان الايجاب ليس
نقضا في صفاته وبان قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان
انما هو في غير الصفات وان كل ممكن حادث انما هو فيما اذا كان صادرا
بالقصد والاختيار وكل ذلك تخصيص في الاحكام العقلية مع عدم
تحمل العبارة له لان ضمير قوله لذاته راجع الى الموصول في الواجب
وكما ان حمل الله عليه بحمله واجبا لذاته كذلك حمل الصفات عليها
بجعلها واجبة لذاتها فلا معاوت لا يطابقه الاستدلال المذكور فان

قوله لكان جايز العدم في نفسه صريح في ان المراد ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته يعني ان ذاته وحقيقته يقتضي الوجود من غير احتياج الى شيء اصلا اد جواز العدم في نفسه انما يقابل الوجوب بهذا المعنى قوله هذا يدل على ان ح يعني ان قولهم ان الحدوث ما يتعلق وجوده بما حاد شيء اخر يدل على ان الصفات القديمة لا يتعلق وجودها بما حاد شيء لعدم كونها محدثة وهذه جهالة بينة فان بديهة العقل حاكمة بان المصفات محتاجة في وجودها الى موصوفها فان قلت ما يحكم بالضرورة هو احتياج الصفة الى وجود الموصوف لا الاحتياج الى الحاده والا لزم كون الصفات محلوله فلا يلزم الجهالة قلت ليس المراد بالاحاد ههنا الاخراج من العدم الى الوجود فانه لازم من الاحتياج الى المخصص بل اقتضاء الوجود ولا شك ان وجود الصفة يتعلق باقتضاء الموصوف وجودها هذا ويرد على الاستدلال بحث قولي وهو ان الاحتياج الى اقتضاء المخصص وجوده وهو لا يستلزم الحدوث بمعنى سبق العدم عليه الذي هو مناف للقدم بمعنى عدم المسبوق بالعدم ح لجواز ان يكون ذلك الاقتضاء بطريق الايجاب وما ذكروا من ان كل ما هو محتاج في وجوده الى شيء فهو مسبوق بالعدم ليس مصحح على الاطلاق بل فيما اذا كان صادرا عنه بالاختيار والتمسك بان كل ما سوى الله حادث والمحتاج الى المحدوث محدث لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المخصوص امرا عدميا زليا قال بعض الفضلاء الجهالة البينة انما يلزم اذا كان محمولا على ظاهر كلامهم اما اذا كان محمولا على التاويل المذكور ويكون المراد انه لو لم يكن واجبا لذاته اي لذات الواجب لكان محتاجا الى مخصص مباين مغاير فيكون محدثا اد لا نعني بالمحدث الا ما يكون محتاجا في وجوده الى الحادي اخر مغاير له والصفات ليست غير الذات فلا يكون محدثة فلا

فلا يلزم الجهالة اذ لا يلزم منه ان لا يتعلق وجودا بالحاد شيء اصلا انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه مع ورود الاعتراض عليه يستلزم استدراك قوله والا لكان حاصلا في نفسه بل ما في عنه فانه من مصارح الازكياء قوله وان قالوا يعني ان قالوا في دفع الجهالة المذكورة ان المراد بقولنا كل ما هو قديم فهو واجب لذاته القديم بالذات وما لا يكون محتاجا الى شيء اصلا والصفة القديمة ليست بقديمة بالذات بل محدثة لاحتياجها الى موصوفها فيكون داخلة في كون وجودها متعلقا بالحاد شيء فلا يلزم الجهالة فيرد عليهم انه لا يثبت ح حكمهم بكون الصفات واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات قوله واما الاعراض ح يعني واما ما قالوا من ان الاعراض غير باقية لان بقائها يستلزم قيام المعنى بالمعنى فلان بقائها غيرها لا نفكاكه عنها في حال الحدوث فانها في اول زمان الحدوث موجودة وليست بباقية ضرورة ان البقاء انما يحصل في الزمان الثاني لانها عبارة عن الموجود في الزمان الثاني واستمراره على ما سيجيء في الشرح قوله لكن يرد ان البقاء ح يعني يرد على القول بان بقاء الصفة نفسها انه ان اريد بكونها الاتحاد في المفهوم فذلك مما لا يخفى فساده لان البقاء يضاف الى الصفة فيقال بقاء العلم والقدرة فكيف يكون نفس المضاف اليه بحسب المفهوم وكذا يقال صفة باقية وصفة الثاني يقتضي زيادة البقاء كالعالم يقتضي زيادة العلم وان اريد به عدم الزيادة في الوجود الخارجي بمعنى انه ليس في الخارج امر وراء الصفة بل هو امر اعتباري يحصل في العقل عن نسبة وجودها الى الزمان الثاني فلا شك في صحته لكن لم يجوز نفسية البقاء بهذا المعنى في الاعراض ولم لم يقولوا بان الاعراض باقية ببقاء هو نفسها بمعنى ان ليست في الخارج الا الاعراض واما البقاء فليس امرا موجودا في الخارج زائدا حالا فيها كحلول السواد في الجسم بل هو

امر اعتباری یحصل فی العقل من نسبة وجودها الی الزمان الثانی
حتی لایلزم القول بتجدد الاعراض فی کل زمان الذی هو مصادم لصریح
الحس وکونها منفکة عن البقاء حال الحدوث وحصول الاتصاف به
بعده انما بعد الزیادة فی العقل لا فی الوجود الخارجی بان یکون للاعراض
وجود وللبقاء وجود اخر ایضا فان تجدد الاتصاف بصفة لا یقتضی
کونها موجودة فی الخارج لجواز تجدد الاتصاف بالامور الاعتباریة
التی لا تحقق لها فی الخارج کمعیة الباری تعالی للحادث فانه متصف
به مع کونها موجودة والا یلزم کونه محل الحوادث تأمل فانه
دقیق قوله علی ما سیجیء فی التکوین قال التکوین عین المکون اراد
ان الفاعل اذا فعل شیئا فلیس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنی
الذی یعبر عنه بالتکوین والایجاد ونحو ذلک فهو امر اعتباری یحصل
من نسبة الفاعل الی المفعول ولیس امرا محققا مغایرا للمفعول فی
الخارج قوله یعنی ان تصور الواجب ح یعنی قد علم مما سبق ان
الواجب محدث لجمیع ماسواه فاذا تصور بعنوان انه محدث لجمیع
ماسواه علی النمط البدیع والنظام المحکم یدل علی ثبوت الصفات
المذکورة بالبداهة فان کون الاثر علی النمط البدیع یدل علی العلم وکونه
حادثا یدل علی القدرة والارادة وکونه عالما قادرا یدل علی الحیوة فلا
یرد ما یقال ان احداثه العالم علی النمط البدیع انما یدل علی اتصافه با
لصفات المذکورة اذا کانت بلا واسطة لکن یحتمل ان یحدثه بواسطة
مختار صادر عنه بطریق الایجاب من غیر قصد وارادة کما هو مذهب
قدماء الفلاسفة حیث ذهبوا الی ان العالم صادر عنه من غیر قصد
وشعور کحرکة المرتعش فیکون ذلک الوسط قادرا مریدا عالما
حیا دون الواجب لان الایجاب بلا قصد لا یدل علی ثبوت العلم
ولا علی غیرها کما لا یخفی وانما قیدنا الایجاب بلا قصد لان الایجاب
بتوسط الارادة کما هو مذهب المتاخرین من الفلاسفة حیث

حیث ذهبوا الی انه فاعل مختار بمعنی انه ان شاء فعل وان لم یشأ لم یفعل
لکن الشرطیة الاولی لازمة الوضوح والثانیة ممنوعة بالنسبة الی ذاته لا
یدل علی نفی الصفات المذکورة ولذا اثبتوها وقالوا عین الذات قوله
لان ذلک ح متعلق بقوله لابد مما یقال لان ذلک الواسطة من جملة
العالم ضرورة کونه ماسوی الله ولا یجوز صفة من صفاته فیکون حادثا
بحدوث العالم بجمیع اجزائه فلا بعد عن القدیم بالایجاب لان اثر
الموجب القدیم لا یکون حادثا قوله ولا یخفی ح یعنی لا یخفی ان هذا الجواب
انما یتم اذا بین ان جمیع ماسوی الله حادث ولم یقتصر علی بیان حدوث ماثبت
وجوده من الممکنات لکن لم یثبت فیما سبق فیجوز ان یکون ممکن فی الممکنات
غیر معلوم الوجود الحدوث کالمجردات مثلا صادرا عنه بطریق الایجاب
مختارا لحدوث العالم بوسطه قوله ثم ان اعتبار ح یعنی انما اعتبر
انه النمط البدیع والنظام المحکم لان له مدخلا فی بداهة الحکم والا
فیمکن ان یستدل بحدوث العالم علی القدرة والاختیار لان اثر
الموجب القدیم لا یکون حادثا وبثبوت القدرة والاختیار علی ثبوت
العلم فان صدور الفعل بالقصد والاختیار لا یتصور الا مع العلم
وبثبوتها علی ثبوت الحیوة اذ لا معنی للحیوة الا صفة یوجب صحة
العلم والقدرة قوله وظاهر کلام الشه یعنی ان ظاهر کلام الشه
یدل علی ان تصور الواجب بالعنوان المذکور توجب ثبوت
السمع والبصر ایضا لکن فیه تامل اذ لا دلالة للاحداث علی وجه
الا تعان علیهما اذ یکفی فی ذلک العلم بالمسموعات والمبصرات
واجیب بان المراد بالسمع والبصر ادراک المسموعات والمبصرات والحق
ههنا بیان جریان هذه المقدمات علیه تعالی وان مبادیها موجودة
متغیرة فذلک مطلب اخر یجیء بعد هذا فی قوله وله صفات
ازلیة وهی العلم قوله وعلی هذا ح ظاهر کلام المحشی یدل علی
ان هذا المنع لیس مندرجا فی عبارات الشه ولیس کذلک فان المعنی

ما يقابل الذات لا يطلق الا على الامر الموجود فالمعنى هذا ابقى
ان بقاء الشيء اشارة الى كلا المعنيين اذ كونه عبارة عن
عدم الزوال يدل على انه امر عدمي ليس بموجود وكونه حقيقة او
الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني يدل على انه هو الوجود لكن
العقل باعتبار سبقه الى الزمان الثاني يعبر عنه بالبقاء اللهم الا
ان يقال مقصوده يصرح بما علم ضمنا في كلام الشه قوله يعني ان يفسر
القيام يعني في قوله كما في صفات الباري اشاره الى ان العام
اسعه في التحرير غير جار في قيام صفات الواجب بذاته لعدم كونه
تعالى متحيزا او دفع هذا بان عدم جريانه لا يضر لانه تعريف لقيام
الاعراض والصفات ليست باعراض قوله هذا رد اجمالي يعني انه
نقض اجمالي للدليل الذي اورده على امتناع بقاء الاعراض
وتقريره ان دليلكم بجميع مقدماته فاسد لانه يستلزم الخ اعني
مخالفة الضرورة قوله لانا اصحابنا جعلوا الخ نقل عنه حاصله
انه لما كان الحكم ببقاء الاجسام ضروريا مع جواز عدم
بقائها اذ احتمال عدم البقاء موجود في الاعراض والاجسام
ولا تفرقة بينهما حتى يجعل احدهما باقيا بالضرورة في
العقل والاخر غير باق ومن ادعى التفرقة فليبين انتهى
كلامه اقول يمكن بيان التفرقة بان عدم بقاء الاجسام
امر عدمي عند العقل بل الخ لانه يستلزم سقوط التكليف والقصاص
والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا عدم في تجددها
فلذا جعل الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم بداهة
العقل دون الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام الحس
والحس لا يميز بين الامثال كما في قوله فيلزم ان يكون اي فلو
كان الواجب جوهرا يلزم ان يكون ممكنا هف ويلزم ان يريد وجوده
الخاص على ماهيته لان وجوده الممكن زائدة على ماهيتها عندهم مع ان وجوده

وجوده الخاص غير ماهيته كما قالوا فلا يريد ما قيل ان الوجود المطلق
زائدة في الواجب ايضا وما هو عينه هو وجوده الخاص قوله
للقطع بتغاير المفهومات فان الله تعالى علم للجزم الحقيقي واجب
معناه ما يكون وجوده من ذاته والقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم
قوله وايضا الخ اي يرد ايضا انا لا نم ان الاذن للشيء اذن بمراده
ولازمه لاحتمال عدم اطلاعنا على وجه ابهام فالتوقف واجب
احتياطا لعظم الخطر في ذلك كما هو مذهب الاشعري ومتابعه
اعلم انه لا كلام في جواز اطلاق اسمائه الاعلام الموضوعة في اللغات
انما النزاع في الاسماء الماخوذة من الصفات والافعال فمذهب المعتزلة
والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه الصفة وجوديه او سلبيه
جاز ان يطلق عليه تعالى اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك
اذن الشرع او لا وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر مما
كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه تعالى بلا توقف
اذا لم يكن موهما لما لا يليق بذاته وقد يقال لا يدفع نفي ذلك
الايهام للاشعار بالعظم حتى يصح الاطلاق بلا توقف وذهب
الشيخ ومتابعوه الى انه لا بد من التوقف وهو المختار وذلك
الاحتياط احترازا عما توهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز
الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمجرد ادراكنا بل لا بد من
الاسناد الى اذن الشرع كذا في شرح المواقف قوله ولا شك في
جواز الخ وكذا في اطلاق الحواد مع عدم جواز اطلاق السخي الذي يريد به
وكذا يجوز اطلاق العالم عليه مع عدم جواز اطلاق العارف والفهم
والعاقل والفطن لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقها عمله والفهم
غرض المتكلم من كلامه وذلك بشعر بسابقة الجهل والعقل علم مانع
من الاقدام على ما ينبغي ما خوذ من العقال وانما يتصور فيمن يدعو
الداعي الى ما لا ينبغي والفطانة سرعة الادراك فيكون مسبوقا

بالجهل قوله وقيل الطيب الخ اى صل فى وجه بيان النقل انا لا نم
ان الاذن بالشئ اذن لمرادفه فان الطيب لا يتعلق عليه تعالى مع
جواز اطلاق الشاى قوله لكن البحرى الخ على ما يشعر به لفظ
البحرى فان معناه قسم الشئ الى احرانه قال بعض الفضلاء ذلك
معتبر فى الانخلال اذ هو عبارة عن بطلان الصورة وزوالها بخلاف
التبعض والبحرى فانه مطلق الانقسام انتهى ولا يخفى انه يلزم
على هذا ان يكون ذلك معتبرا فى البحرى والتبعض ايضا على ما فسرهما
الشه لاعتباره الانخلال فيهما حيث قال وباعتبار انخلاله اليهما
متبعضا او محرما قوله لان معنى ما هو الخ تعليل بقوله اى
مجانسة الاسناء يعنى انما فسرنا الماهية بالمجانسة لان معنى
ما السؤال عن الجنس فمعنى الماهية المنسوبة الى ما اعنى ما يقع
جوابا عنه وهو الجنس فيكون المعنى ولا يوصف بان له جنس
حسا ولا يقال انه مجانس لشئ من الاشياء قوله صرح به
السكاكى يعنى صرح السكاكى بان ما للسؤال عن الجنس حيث قال
فى المفتاح واما ما فللسؤال عن الجنس تقول عندك بمعنى ان
اى الاجناس عندك جوابه انه انسان او فرس او طعام وكذلك
تقول ما الكلمة وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الكلام قوله
وهذا هو المعنى نفى عنه اى انما حمل كلمة ما على معنى اى جنس من الاجناس
مع ان لها معان اخر ايضا مثل السؤال عن الحقيقة المختصة بالشئ
على ما ذكره السيد السند فى شرح المفتاح فى بيان قوله تعالى وما رب
العالمين قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين
انه يحتمل ان يكون فرعون قد سئل بما عن خصوصه وانه تعالى
كانه قال اى شئ على الاطلاق نفسا عن خصوصه الخاص ما هى
واجاب موسى عم بالوصف تنبيها على ان خصوصه تلك
الحقيقة محجوبة عن عقول البشر والسؤال عن الوصف على ما ذكره

ذكره فى المفتاح حيث قال ولك بما عن الوصف بقول ما ربك وجوابه
الكريم ونحوه لانه المعنى الذى نفى عنه تعالى لاستلزامه التركيب الممانى
للوجوب وما السؤال عن الحقيقة المختصة بالوصف فلا يتعلق عرضنا
ينفى ذلك بل هو متصف به عند المتكلمين وانما قال عرضنا لان
الفلاسفة لهم غرض متعلق بذلك فى الجملة حيث لا يوصف الواجب
عندهم بالحقيقة والاوصاف المتغايرين لوجوده تعالى فان الواجب
عندهم هو الوجود المجرد وقس الفاضل الحلى قوله مثل السؤال
عن الحقيقة بالحقيقة النوعية ويحدث انه ليس معنى مغايرا للاول
بل هو هو واصل فيه لان المراد بالجنس اللغوى قوله لكن يرد ان
يقال الخ يعنى يرد ان يقال التقريب ليس بتام لان المعرف الماهية
المفسرة باى جنس من الاجناس هو الجنس اللغوى بمعنى الشامل
لا الجنس المنطقى اى مقول على مختلفين بالحقايق على ما يدل عليه
ما نقل من المفتاح فالجنس اللغوى اعم لشموله الحقيقة النوعية
ايضا فانهم يعدون المرء جنسا واذا كان المعرف فى المجال الجنس
اللغوى الشامل للانواع الحقيقة فلا يلزم من اتصافه تعالى بالجنس
اللغوى التركيب فى ذاته لجواز ان يكون له تعالى حقيقة نوعية بسيطة
ولا يكون له فصل معوم فان قيل اذا كان له حقيقة نوعية فلا بد
من تعيين تميزه عما يشاركه فيلزم التركيب فى هويته لان ما به
الاشتراك غير ما به الامتياز قلنا يجوز ان يكون ذلك التعيين
امرا عدميا غير داخل فى هويته تعالى واجاب بعض الفضلاء عن
الاعتراض المذكور بان المراد بالمجانسة المجانسة بالمعنى العرفى اى
اى المشاركة فى الجنس الاصطلاحى ولا شك ان ثبوت الجنس
الاصطلاحى له تعالى يستلزم التركيب فى ذاته تعالى لا المعنى اللغوى
وهو المشاركة فى الجنس اللغوى حتى ما ذكروا بقرينة قوله يوجب
التمايز بفصول معومة واما قوله لان معنى ما هو اه فهو اشارة الى بيان

المناسبة بين المعنى اللغوى والعرفى لان هذا المعنى مراد ويؤيده ايضا
ماسيأتى من قوله ولا يماثله شيء فتامل قوله يعنى ان البعد الخ يعنى
ان كلمة او ليست للشك المنافى للتعريف بل للتقسيم المحدود فالمعنى
ان البعد امتداد له نوعان احدهما القائم بالجسم وهو الجسم التعليمى
والثانى الامتداد المجرد عن المادة القائم بنفسه بحيث لو لم يشغله الجسم
لكان خلاء وهذان النوعان عند من يقول بوجود الخلاء اى البعد
المجرد الذى يشغله الجسم والخلاء وان كثر اطلاقه على المكان الخالى
عن الشاغل لكن قد يطلق على هذا المعنى ايضا كما وقع فى عبارة هداية
الحكمة قال المكان اما الخلاء او السطح واما عند القائلين بانه هو
السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى الذين
لوجود البعد المجرد فالبعد هو النوع الاول فقط اعنى الامتداد القائم
بالجسم قوله وهذا التعريف الخ يعنى ان تعريف البعد بالامتداد
القائم بالجسم او بنفسه انما هو للبعد الموجود الذى اثبته الحكماء
حيث قالوا لوجود المقدار اذ القائم انما يتصور به واما تعريف البعد
الموهوم الذى هو لا شيء محض كما هو مذهب المتكلمين النافين
للمقدار فعرف بالمقايسة بان يقال البعد امتداد موهوم معروض
فى الجسم او فى نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم
قوله وهذا مبنى على وجود الحيز يعنى لزوم قدم الحيز انما هو عند من يقول
بوجود الحيز كما هو مذهب الحكماء لما سبق من القدم والحدوث انما يكون
من صفات الموجود واما عند المتكلمين القائلين بانه موهوم
محض فلا يلزم كونه فى الازل قدمه فلا يكون استدلالا لهم على مذهبهم
فلا يكون دليلا تحقيقا ولو اريد بالقدم ههنا معنى الازل باستحالة
ازلية المعدوم ثم كيف وان الاعدام الازلية غير متناهية قال الفاضل
الخبيصى اراد بقدم الحيز ازليته وهذا ايضا محال فى حقه اذ لا يلزم ح
ان يكون للمتحيز وضع معين ازلى يشار اليه بالاشارة الحسية وان

وان كان امرا وهميا وان يكون الواجب محتاجا الى ذلك الامر الوهمى
فى الازل وكل ح على اذا اراد بعدم الحيز قدم الحيز وهو ح عند
المتكلمين اذ يلزم ح تناهى الاكوان الغير المتناهية ويبطله
برهان التطبيق انتهى كلامه ويرد عليه انا لا نلتزم لزوم الوضع الذى
شار اليه بالاشارة الحسية وان الاحتياج الى الامر الوهمى ينافيه
وعوده لجواز ان يكون مقتضى ذاته كسائر الصفات وعلى تقدير
التسليم فلا حاجة الى التطويل بل يكفى ان يقال انه تعالى ليس بمتحيز
والا لزم احتياجه الى الحيز وهو ينافى الوجوب وانا لا نلتزم انه يلزم
تناهى الاكوان الغير المتناهية لجواز ان يكون له تعالى كون واحد فى
ذلك الحيز مستمر فى الازل الى الابد انما يلزم لو كان كونه من قبيل الاعراض
الحادثة التى لا تبقى زمانين قوله والاكوان من الموجودات العينية
الخ على ما مر من ان المتكلمين وان انكروا الاعراض النسبية باسرها
الا انهم قالوا بوجود الاكوان الاربعة الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق قوله وهذا التردد الخ دفع لما يتوهم من ان التردد المذكور
قبيح اذ لا يتصور شيء على حيزه اذ يقتضيه فى جميع المذاهب كما يشهد به
الرجوع الى معناه وحاصل الدفع ان هذا التردد لاظهار بطلانه على جميع
التقادير المحتملة عند العقل سواء ذهب الله احدا او لا وحاصل انه تردد
بالنسبة الى المعنى اللغوى للحيز اذ هم يطلقون على التزايد والتناقص
يقال زيد فى المسجد وعلى الكرسى قوله ثم ان هذا الدليل اى هذا
الدليل على وجه قررناه الشيء مبنى على تناهى الابعاد وانما قلنا ذلك
اذ لو قررنا بانه اما ان ينقص عن الحيز فيكون متناهيا او يزيد
او يساويه فيكون متحيزا لا يكون مبنيا عليه كما لا يخفى فعلم ان الدليل
المذكور مبنى ايضا على انه ليس جزء لا يتجزى لانه لا يتركب عنه غيره
ولانه احقر الاشياء واصغرها والا فيجوز ان يكون ناقصا من
الحيز ولا يكون متناهيا اذ التناهى من خواص المقدار والجوهر الفرد

لا مقدار له قوله ووجه ضعفه حاصله منع الملازمة يعني لانم لو اتصف
اجزاؤه بصفة الكمال يلزم تعدد الواجب فان الاتصاف بالعلم
والقدرة واخواتهما لا يستلزم الاتصاف بوجوب الوجود حتى
يلزم ماذكر وبعض الافاضل بين وجه ضعفه بمنع الملازمة
الثانية يعني لانم انه لو يتصف اجزاؤه بجميع الصفات الكمال يلزم
نقص الواجب وحدوثه انما يلزم لو لم يتصف الجميع ايضا وفيه
ان نقص الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يستلزم حدوث
الكل انتهى اقول عدم كون الاتصاف ببعض الصفات نقصا
بالنسبة الى الجزء مم لا بد له من دليل وعلى تقدير التسليم ثبوت ان
نقص الجزء يستلزم حدوثه موقوف على ما اشتهر من النقصان
من سمات الحدوث وان وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد
كل نقصان لكن لم يقم عليه دليل يعتد به قوله ويرد عليه انا نمنع
الملازمة الخ يعني ان المراد بصفات الكمال جميعها على ان يكون
الاضافة للاستغراق ولا شك ان الاتصاف بجميع صفات
الكمال يستلزم تعدد الواجب لان من جملة تلك الصفات وجوب
الوجود بل هو اصل بالنسبة اليها فان قيل على هذا لا يكون الشرطية
التامة صحيحة اعني قوله لو لم يتصف بصفة الكمال يلزم النقص
والحدوث لان رفع الايجاب الكلي السلب الجزئي ولا يلزم من
انتفاء بعض صفة الكمال الحدوث لجواز ان يكون متصفة بالوجوب
قلت نع يلزم تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض
الفضلاء هذا مبني على ما قيل انه اذا لم يكن متصف بجميع الصفات
لا يكون واجبا لان الوجوب معدن كل كمال ومبعد كل نقصان
فيكون حادثا لانه نح يكون ممكنا وكل ممكن حادث وقد عرفت ما فيه
انفا قوله وايضا صفة الكمال الخ يوجه اخر لاثبات الملازمة
يعني ان صفات الكمال العلم التام والقدرة التامة ونحوهما لا مطلق

مطلق العلم والقدرة مثلا وهي لا توجد الا في الواجب قوله يرد
ان هذا التصريح يعني مقصود الشه من قوله وقد صرح ان يقرح صاحب
الهداية في كتابه ان قرئ على صيغة المعلوم او تصريح القوم ان
قرئ على صيغة المجهول بان المماثلة انما تثبت بالاشتراك من
جميع الوجوه ساقص قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه
فانه يدل على ان الاشتراك بين الشيئين في بعض الوجوه كاف
في تماثلهما ووجه التوفيق ان المراد بالاشتراك من جميع الوجوه
فيما يثبت المماثلة هذا ويمكن ان يكون معنى قوله فلا يماثل بوجه من
الوجوه المتابعة في نفي المماثلة يعني انه ليس لاثبات المماثلة
وجه اصلا فيكون قوله وقد صرح بيانا وتاييدا لقوله لا يماثل
والمعنى فلا يكون لاثبات المماثلة وجه اصلا والحال انه صرح بانه
انما يثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف قوله يرد عليه انه يجوز
نح يعني ان الظن ان المراد بالشيء الموجود على ما هو المتعارف بينهم
نح يرد عليه انا لانم انه لو صرح عن علمه شيء يلزم النقص والاوصاف
نحو ان يكون بعض الاشياء مما يستحيل تعلم العلم به لعدم كونها
قابلة له فالمسلم ظنه كذات الواجب عند من يقول انه لا يعلم ذاته
لان العلم يستدعي المغايرة بين العالم والمعلوم كما ان القدرة لا
يتعلق بالممتنعات لعدم كونها قابلة ظاهرها لها ولا يلزم
النقص والاوصاف وبما حررنا اندفع ما قال الفاضل الحلي يرد عليه
ان المراد شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات صادرة عنه
بطريق الاختيار والايجاد بالاختيار يسد العلم السابق بالضرورة
فلا سقص بالمادة التي اوردها لان كل ما يوجد تحت تعلق علمه
لان تعلق القدرة انما يستدعي العلم السابق بالامور الموجودة التي
تعلق بها القدرة اعني الممكنات دون الواجب هذا ولو حمل الشيء
عن 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 القدرة به عندهم
ومما يجب ان يعلم ان عبارة المتن قاصرة عن اداء المقصود بالنسبة
الى العلم ان حمل الشيء على الموجود او الممكن لان دائرة العلم اوسع شيء
مما ذكر لشموله الممتنع ويستلزم ان يكون الممتنعات متعلق القدرة
ايضا ان اريد ما يصح ان يعلم قوله لا يعلم الجزئيات يعني انه تعالى
لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة اولا كالاجرام الفلكية
من حيث انها جزئيات وما بعده من فرض الاشتراك بين كثيرين
لان ادراكها على الوجه المذكور لا يحصل الا بالآلات الجسمانية والله
منزه عن ذلك بل يعلمها من حيث هو كليات وعبارته من الشركة
على ما هو شان كل ما يحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم المنجم ما في
ساعة كذا خسوفا به قد علم الخسوف الجزئي لا على الوجه 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 يحصل بعد ذلك الخسوف وهذا التعقل مستمر
قبل وقوعه وبعده فحاصل مذهب الفلاسفة ان الله تعالى يعلم الاشياء
كلها بطريق التعقل لا بطريق التخيل والاحساس لفقدان الآلة
فلا يغيب عن علمه ذرة لا في الارض ولا في السماء لكن علمه تعالى لما كان
بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم ما يعاين وقوع السرعة ولا
يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلومة له تعالى عن ذلك
بل ما يدركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه تعالى على وجه التعقل
فالاختلاف في طريق الادراك لا في المدرك هذا ما افاده العلامة
الدواني على التفصيل في مصاقعه والله اشار المحقق الطوسي في
شرح الاشارات والمشهور من مذهبهم انه لا يعلم الجزئيات
المتغيرة من حيث انها جزئيات بل على وجه الكلي واما الجزئيات

الجزئيات الغير المتغيرة فيعلمها من حيث انها جزئيات ووجه بعض
الافاضل بان معناه انه يعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصية تغيرها
بحسب الازمنة بانها واقعة الآن او غدا او امس فانه لو كان
عالما كذلك واما ان يتغير العلم بتغير المعلوم فيلزم تغير ذاته
تعالى من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل بعلمها بحيث
لا مدخل للزمان بحسب الاوصاف الثلثة وهذا العلم يكون
مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن
مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس بالقياس
الى قريب او بعيد او متوسط كذلك لما لم يكن زمانيا كان نسبته
الى جميع الازمنة على السواء فليس بالقياس اليه بعضها ماضيا
وبعضها حاضرا ومستقبلا وكذا الامور الواقعة في الزمان فالموجودات
من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن
وسيكون بل هو دائما حاضرة عنده في اوقاتها بلا تغير اصلا فعلى
هذا يكون قولهم انه لا يعلم الجزئيات راجعا الى ان علمه تعالى
ليس زمانيا هكذا لكن قال الامام ان اللائق باصولهم انه تعالى
لا يعلم الجزئيات وانما به سواء كانت متغيرة اولا يلزم في الاول
من تغير العلم وفي الثاني الافتقار الى الآلة الجسمانية وبالجملة
ليس مرادهم ما يتوهم البعض من ان علمه تعالى محيط بطبايع
الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها واحوالها هذا خلاصة
الكلام الملتقط من فوائد علماء الكلام قوله مناف الامكان
هو القدرة الخ يعني ان للقدرة معنيين احدهما صحة الفعل والترك
اي يصح منه الايجاب وتركه وليس شيء منهما لازما لذاته بحيث
يستحيل الانفكاك عنه والى هذا ذهب الليون وهو مناف الى
الايجاب وثانيهما ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا
المعنى متفق عليه بين الفريقين او الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل

كما لا يخفى لكن لا يحصل الرد على الدهرية القائلين بعدم علم الله تعالى
بذاته لانه غير داخل في الممكن وليس مما يصح تعلق اللوم به عندهم
ومما يجب ان يعلم ان عبارة المتن قاصرة عن اداء المقصود بالنسبة
الى العلم ان حمل الشيء على الموجود او الممكن لان دائرة العلم اوسع شيء
مما ذكر لشموله الممتنع ويستلزم ان يكون الممتنعات متعلق القدرة
ايضا ان اريد ما يصح ان يعلم قوله لا يعلم الجزئيات يعني انه تعالى
لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة اولا كالاجرام الفلكية
من حيث انها جزئيات وما بعده من فرض الاشتراك بين كثيرين
لان ادلاكها على الوجه المذكور لا يحصل الا بالآلات الجسمانية والله
منزه عن ذلك بل يعلمها من حيث هو كليات وعبارة من اشكر
على ما هو شان كل ما يحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم المنجم ما في
ساعة كذا خسوفا به قد علم الخسوف الجزئي لا على الوجه 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 يحصل بعد ذلك الخسوف وهذا التعقل مستمر
قبل وقوعه وبعده فحاصل مذهب الفلاسفة ان الله تعالى يعلم الاشياء
كلها بطريق التعقل لا بطريق التخيل والاحساس لفقدان الآلة
فلا يغيب عن علمه ذرة لا في الارض ولا في السماء لكن علمه تعالى لما كان
بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا من وقوع السرعة ولا
يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلومة له تعالى عن ذلك
بل ما يدركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه تعالى على وجه التعقل
فالاختلاف في طريق الادراك لا في المدرك هذا ما افاده العلامة
الدواني على التفصيل في مصاقعه والده اشار المحقق الطوسي في
شرح الاشارات والمشهور من مذهبهم انه لا يعلم الجزئيات
المتغيرة من حيث انها جزئيات بل على وجه الكل واما الجزئيات

الجزئيات الغير المتغيرة فيعلمها من حيث انها جزئيات ووجه بعض
الافاضل بان معناه انه يعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصية تغيرها
بحسب الازمنة بانها واقعة الآن او غدا او امس فانه لو كان
عالما كذلك واما ان يتغير العلم بتغير المعلوم فيلزم تغير ذاته
تعالى من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل بعلمها بحيث
لا مدخل للزمان بحسب الاوصاف الثلثة وهذا العلم يكون
مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن
مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس بالقياس
الى الله قريب او بعيد او متوسط كذلك لما لم يكن زمانيا كان نسبته
الى جميع الازمنة على السواء فليس بالقياس اليه بعضها ماضيا
وبعضها حاضرا ومستقبلا وكذا الامور الواقعة في الزمان فالموجود
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 راجعا الى ان علمه تعالى
ليس زمانيا هذا لكن قال الامام ان اللائق باصولهم انه تعالى
لا يعلم الجزئيات واعمه سواء كانت متغيرة اولا يلزم في الاول
من تغير العلم وفي الثاني الافتقار الى الآلة الجسمانية وبالجملة
ليس مرادهم ما يتوهم البعض من ان علمه تعالى محيط بطبايع
الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها واحوالها هذا خلاصة
الكلام الملتقط من فوائد على الكلام قوله مناف الاجاب
هو القدرة الخ يعني ان للقدرة معنيين احدهما صحة الفعل والترك
اي يصح منه الايجاب وتركه وليس شيء منهما لازما لذاته بحيث
يستحيل الانفكاك عنه والى هذا ذهب الليون وهو مناف الى
الايجاب وثانيهما ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا
المعنى متفق عليه بين الفريقين او الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل

من ذلك اثبات كون الصفات موجوده قوله لعل مرادهم يعني لعل
مراد المعتزلة من قولهم عالما لا علم له انه ليس العلم صفة حقيقية له بل
اضافة وتعلق مخصوص بين العالم والمعلوم بها يتميز الاشياء
وينكشف عنده لا نفي العلم مطلقا حتى يكون بمنزلة قولنا اسود لا
له فح يكون راجعا الى ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعلق
مخصوص بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما قوله قلت يأباه
قولهم يعني يأبى عن ان يكون المراد ما ذكر اثباتهم العالمية لذاته تعالى
فانها ليست صفة حقيقية ايضا عندهم بل اضافة مخصوصة بها
يصير العالم عالما والمعلوم معلوما على ما قال في المواقف من ان العالمية
عندهم نفس تعلق الذات بالمعلومات فلو اثبتوا العلم بمعنى الاضافة
لذاته تعالى لكان معنى العالمية الاتصاف بهذه الاضافة لا نفس
الاضافة فعلم انهم سموا العلم رأسا ويجعلونه نفس الذات و
يثبتونه لذاته تعالى تعلقا بالمعلومات سموه العالمية واعلم ان
نفس الذات المراد بالعالمية ههنا على ما يفهم من شرح المواقف
وصرح به المحشي فيما بعد حيث قال هو اضافة التميز والانكشاف
الى سميها المعتزلة العالمية هو التعلق بين العلم والمعلوم ولم يذكره
احد اد لو انكر عنه لزم انكار كونه تعالى عالما واما العالمية التي هي
حال فقد اثبتها ابو هاشم من المعتزلة والقاضي الباقلاني من
الاشاعرة وقالا انها صفة لذات الواجب ليست بموجودة ولا معدومة
قائمة بوجود لها تعلق بالمعلومات وهي ليست بمراد هنا اذ هي
ليست اضافة بل ذات اضافة ولم يثبتها احد سواهما وما ذكرنا
ظهر فساد ما قال المحشي الفاضل ههنا فانه مبني عدم الفرق بين
المعنيين فانظر فيه وقل في توجيهه ان اثبات العالمية ثابت بما ذكر
لان العالمية ايضا ليست صفة حقيقية له فالعالمية ايضا كذلك
فلا وجه لتخصيص العلم بالنفي بهذا المعنى دون العالمية اذ هما متساويتا

متساويتا الاقدام في ذلك تأمل فخذ ما صفا ودع ما كدر قوله وكذا
قولهم عالم بالذات يعني بالي ما ذكر قولهم عالم بالذات وهو ظاهر
وقولهم عالم عين ذاته وعالميته زائدة حيث جعلوا العلم ذاته و
العالمية التي هي تعلق مخصوص زائدة على ذاته اذ لو كان المراد انه
ليس امرا حقيقيا زائدا على ذاته تعالى في الخارج والعالمية ايضا
كذلك قوله فيه تأمل اي في دلالة صدور الاتقان المشعر على
وجود صفة العلم التي هي مبداء الانكشاف والتميز تأمل والصدور
على وجه الاتقان انما يدل على ان فاعلها متصف بالاضافة التي
هي التميز والانكشاف وهي التي سميها المعتزلة عالمية واما اتصاف
فاعلها بصفة اخرى هي مبداء لتلك الاضافة فلا ولذا قال صاحب
المواقف انه لا حجة على ثبوت امر سوى الاضافة التي بها يصير
العالم عالما والمعلوم معلوما قال المحقق الدواني في شرح العقايد
العضدية اعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست
من الاحوال التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت عن
بعض الاصحاب انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدمها
وامثالها لا يدرك الا بكشف ومن اسند الى الكشف فانما يدري
له ما كان غالبا على اعتقاده بحسب الفطن الفكري ولا ادري
ثباتا في اعتقاد احد بطرفي النفي والاثبات في هذه المسئلة قوله
لهم ان يقولوا اي للقائلين بعينية الصفات ان يقولوا اتحاد
المفهومين كمعهودا العلم والقدرة مثلا محال وهو ليس بلازم
اد لا يقول بان كونه قادرا عين كونه عالما بل يقول انما يصدق
عليه القدرة اعني ذات الواجب تعالى يصدق عليه العلم واللازم
اتحاد الذاتين وهو ليس بمحال د يحور صدق المفهومات المتغايرة على
ذات واحدة قوله لهم ان يقولوا يعني ان لهم ان يقولوا ان ما يصدق
عليه العلم وكذا سائر الصفات في شأنه تعالى قائم بذاته لانه عين

ذاته بخلاف ما يصدق عليه العلم فى شأن فانه غير قائم بذاته مع
كونه مغايرا لذواتنا ويجوز ان يكون للعلم افراد بعضها قائم بذاته و
بعضها بغيره بان يكون معقولا بالتشكيك قوله اقتصر على الاول
ببيان المغايرة بين الذات والصفات حيث قال لا هو ولا غيره
ولم يقل ولا هي متغايرة قوله لكن اشار المص بنفي تعدد الذات والصفات
القديمة بنفي المغايرة بينهما الى ان التعدد فرع التغاير واذا كان التعدد
فرع التغاير يعلم الجواب عن عدم لزوم تعدد الصفات القديمة
ايضا اذ ليست متغايرة بعضها مع بعض كما انها ليست متغايرة
للذات والفاضل المحشي قال اى اشار بقوله فلا يلزم بكسر القدماء
وهو حيطا اذ ليس فى كلام المص قوله فلا يلزم بكسر القدماء وحمله
على قول الله مما لا معنى له قوله ولان غرض الاصلي عطف على قوله لان
الجواب التام اى انما قال اشار لان الحق الاصلي بيان حكم الصفات
لا الجواب اذ لا مدخل لقوله لا هو فى الجواب بل هو يتم بنفي المغايرة
قوله وذلك ان يحمل كلام المص الخ على انه لا يلزم التعدد مطلقا ولا يكثر
القدماء فورد عليه الاعتراض الذى ذكره بقوله لقائل ان يمنع توقف
التعدد على التغاير وذلك ان يحمل كلام المص على انه لا يلزم قدم غير الله
وان كان يلزم التعدد ولا محذور فى ذلك لعدم منافاته للتوحيد
لان المنافى له تعدد القدماء المتغايرة وهو ليس بلازم فيكون
عين ما ذكره الله بقوله والاولى ان يقال المحمل الخ ولا يرد
السؤال الذى ذكره بقوله ولقائل ان يقول لان ذلك السؤال
انما يرد على تقدير نفي التعدد مطلقا نقل عنه وهذا الحمل موافق لما قاله
بعض المحققين ان القديم اعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب
ولا استحالة فى تعدد الصفات القديمة كما قاله الله فى هذا المقام
جوابا عن المعتزلة فافهم قوله وانما حمل الله الخ اى انما حمل الله
كلام المص على نفي التعدد دون نفي قدم الغير لان المشهور بين القدم هو

نفي التعدد مطلقا وفى قول الله والاولى ان يقول والصواب
اشارة الى ما ذكره المحشي قوله وان لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا
كما ان التزام الكفر كفر كذلك كلزوم الكفر المعلوم لان لزوم الشئ
مع العلم به التزام قوله ولذا قال فى المواقف الخ فان نفسه بقوله
ولا يعلم به يدل بالمفهوم المخالف على انه ان علم به يكفر قوله ولا شك
ان لزوم الدائية للانتقال من اجلى البديهيات هذا ان يدل ان
لو قالوا اما لا يعقل بالمعنى الحقيقي واما لو قالوا بالاشتراك والتعلق
على ما نقل عن بعض النصارى فلا فائدة فى تكفيرهم ما ذكره بقوله
على ان قوله تعالى وما من اله الا اله واحد يعني انهم انما كفروا لاثبات
الالهة الثلثة لانهم اسموا القدماء الثلثة ومعنى اثباتهم الالهة
الثلثة انهم سووا فى الرتبة استحقاق العبادة على ما صرح به الله
فى بحث حذف المسند اليه فى شرح التلخيص لانهم ينسبون وجوب
الوجود لكل من الثلثة كيف وقد قال فى المواقف انه لا يجب
فى مسئلة توحيد واجب الوجود الا الثنوية دون الوثنية اى
النصارى ما ذكره المحشي كما سوا ما له ذوات ثلث محل بحث او الاشتراك
فى الالوهية بمعنى استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذوات مع انه
لا حاجة اليه او القول بتعدد المعبود كاف فى تكفيرهم فالصواب
ترك قوله وذوات نقل عنه قال الامام الرازى فسر المتكلمون قول
النصارى ثالث ثلثة بانهم يقولون باقنوم اب وهو الذات
واقنوم الابن وهو العلم واقنوم الروح وهو الحيوة وهذا الجواب
مبني على هذا التفسير انتهى يعني الجواب المذكور بقوله وجوابه مبني
على هذا التفسير واما لو فسر قول النصارى ان الله ثالث ثلثة
ان الله ثلث اى الله الثلثة الله والمسيح ومريم ويشهد عليه قوله
أأنت قلت للناس اتخذوني وامي الهين اثنين من دون الله
قوله تكفيرهم ظاهرة لا يشترط عليه لقولهم بذوات ثلثة قوله وايضا

يتركب يعني ان ترتب الحكم على المشتق يدل على ان ماخذ اشتقاقه
علة لذلك الحكم كما في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
فان ترتب حكم القطع على السارق والسارق يدل على ان علة القطع
السرقة فكذلك فيما نحن فيه ترتب الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله ثالث
ثلثة يدل على ان علة كفرهم هو القول بانه ثالث ثلثة فان
كان علة منحصرة في التزام تعين التزام الكفر منهم لانهم يحكم عليهم
بالكفر وعبارة الشريف الى الاول اى لزوم الكفر المعلوم كفرهم
حيث قال لكن لزمهم ذلك قوله وما اقنوم الخ الاقنوم
الاصل قال الجوهري احسبها انها كيونية وكانهم سموا
الثلث اصولا لانها صفات متوسط بها نظام العالم ووجوده
او لانها اصول الالوهية قوله وقد وجه بانه الخ قال في شرح
المقاصد واقتصارهم على العلم والحيوة دون القدرة والسمع
والبصر الى العلم انتهى ووجه رجوع القدرة الى الحيوة لان الحيوة
عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن تخصيص الرجوع بالقدرة دون
العلم جهالة اخرى والاولى ان يقال كانه ميل منهم الى نفي ماسوى
العلم والحيوة قوله لكن لا يخلو انه قولهم الخ وكذا لا يخلو انه يقال
اقنوم العلم الى عيسى لانه اذا كان عين الذات لامعنى لاسناله قوله
اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة اعني الذات والوجود والعلم
والحيوة وان نظر الى اتحادها في الخارج فواحد وهو الذات يمكن
ان يقال قولهم اى القدماء الثلثة باعتبار قطع النظر عن الاتحاد
لكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود ولذا عبر في بعض الكتب
عن اقنوم الاب بالذات قال القاضي في تفسيره ويريدون بالاب
الذات وبالابن العلم وبروح القدس الحيوة قوله العدد هو
الكم المنفصل الكم العرض الذي يمكن لذاته ان يفرض فيه شئ
غير شئ فان كان بين اجزائه حد مشترك اى ذو وضع يكون

لرجوعهم

يكون بداية لاحدها ونهاية للاخر كالنقطة بين الخطين والخط
بين السطحين والسطح بين الجسمين فهو متصل وان لم يكن
بين اجزائه احد منفصل وهو العدد مثلا اذا ابتدات من العشرة
الى السادس مثلا انتهى الى الستة وابتداء الاربعة من السابع
لا من السادس ولا شك انه لا انفصال بهذا المعنى في الواحد
فلا يكون عددا بل ليس كما اذ الوحدة يقتضي اللاقسمة وكذا
قالوا انه من قبيل الكيف على ان يمكن منع كونه عرضا لانه من الامور
الاعتبارية عند المحققين قوله وكذا فروه اى ولاجل ان الواحد
ليس بكم منفصل والعدد هو الكم المنفصل فروا العدد بما هو نصف
بمجموع حاشيتيه اى جانبيه احدهما جانب فوقه والاخر جانب تحته
قالوا احد ليس بعدد اذ ليس له حاشيتان والاثنان عدد لانه
نصف الاربعة التي هي مجموع جانبيه اعني الواحد والثلثة وقس
على ذلك قوله فكلام الشه اى جعله للواحد من مراتب العدد اما
مبني على هذا المذهب او مبني على التغليب يعني اطلق اسم المراتب التي
هي ما بعد الواحد على ما يشمله تغليبا للاكثر على الاقل قوله يرد
عليه اى يرد على جعل الشه بعض المراتب جزأ من البعض انهم اتفقوا
على ان جميع مراتب الاعداد انواع مختلفة بالماهية مركبات في
وحدات مبلغها تلك المرتبة مثل العشرة عشر وحدات لا اكثر
لا خمسة ولا ستة واربعة وسبعة وثلثة الى غير ذلك لامكان
تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا
تصورت حقيقة كالواحد من وحداتها من غير شعور بخصوصيات
الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا
شبهة وربما يستدل بان ركب العشرة من الاثنين
والثلثة ليس باولى من تركيبها من الثلثة والسبعة فان تركبت
عن بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت من الكل لزم

استغناء الشيء عما هو الذاتي ولان كل واحد منهما كاف في
عدمها وسيغني عما عداها احاب بعض الفضلاء بان المراد
بالجزء ما هو في حكم الجزء في عدم الانفكاك لكنه عبر عنه بالجزء
مبالغة ونزويجا وهو من قبيل اجزاء الكلام على متفاهم العرف
قوله قد يجاب ايضا بالقديم الخ يعني منع الملازمة اي لا نسلم
تعدد القدماء لان القديم ازلي قائم بنفسه غير محتاج الى شيء
والصفات غير قائمة بذواتها لاحتياجها الى الذات فلا يكون
قديمة وان كانت ازلية والمراد بالاولى مالا ابتداء لوجوده
دون المعنى الاعم اعني مالا ابتداء له اصلا قوله ولو سلم منع لبطلان
اللازم اي لو سلم ان القديم مالا ابتداء لوجوده سواء كان قائما
بنفسه اولا فلا نسلم استحالة فان المستحيل تعدد القدماء بالقدم
الذاتي وهو عدم الاحتياج الى الغير لاستلزامه تعدد الواجب بالذات
وهو مناف للتوحيد دون القدماء المطلقة الشاملة للقديم
الذاتي والزماني المفسر بما لا يكون مسبوقا بالعدم استلزامه
تعدد الواجب لذاته قوله ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين
لان القول بالعدم الذاتي والزماني من مخترعات الفلاسفة
للشرع على كونه تعالى موجبا بالذات قوله قد سبق في الشرح
ان القول بامكان الصفات ينافي قولهم ان كل ممكن حادث بمعنى
انه مسبوق بالعدم ولا يخفى عليك ان القول بمخالفة هذه
الكلية انما هو من القول بعدم امكانها لانه يستلزم تعدد الواجب
لذاته بخلاف انتقاض تلك الكلية ولذا خصصه المحققون
بان كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث وفي عبارة
الشارح بدلك حيث قال ولا استحالة في قدم الممكن قوله
بقدم المسمى قالوا ان المسمى صفة واحدة ازلية هي الاولى جميع
ما شاء الله لها من حيث انها حادث والارادة حادثة متعددة بتعدد

المراد كذا في شرح المقاصد قوله وقروه بالقدرة على التكلم
قالوا المتكلم من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه قائم بذات
الله تعالى وانه قول الله لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم
وهو قديم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ما له
ابتداء لكان قائما بذاته فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان
مباينا للذات فهو محدث بقوله كذا في شرح المقاصد
قوله فالتفريع المذكور اي المذكور بقوله وتصويبه هذا المقام
يوجب نفي قدم الصفات مطلقا لان الصعوبة في اثبات البعض
باق فعلم ان بعضهم قدمها ليس لصعوبة هذا المقام بل لامر اخر
والفاضل الحلبي في تصحيح التفريع كلام اخر لا يرضى بسماعه الاذان
الكريمة قوله قالوا اي اثبتوا صحة التفسير المذكور بانه ماخوذ
من العرف واللغة لانك اذا قلت ما في الدار غير زيد فقد صدقت
اذا لم يكن فيها شخص اخر مع انه ذو يد وقدرة فلو كان الجزء
غير الكل والصفة غير الموصوف لكنت كاذبا وحاصل الجواب ان
المراد بالغير في قولنا غير زيد غيره من افراد الانسان والا لزم
ان لا يعار زيد ثوبه وامتعة الدار وهو باطل قطعا قوله سواء كان
بحسب الوجود الخ اشارة الى بيان وجه تفسير الشرح قوله بحسب
تصور وجود احدهما الخ بقوله اي يمكن الانفكاك بينهما يعني
انما فسره به اشارة الى امكان الانفكاك اعم من ان يكون بحسب
الوجود بان يتصور وجود احدهما مع عدم الاخر وبحسب الحيز
بان يتحيز احدهما في حيز لم يتحيز الاخر فيه لا بالوهم قوله يتصور
وجود احدهما مع عدم الاخر من اختصاص امكان الانفكاك بحسب
الوجود قوله فلا يرد النقض الخ لانه وان لم يمكن الانفكاك
بينهما بحسب الوجود لكونهما قديمين والعدم ينافي القدم
على ما مر لكنه يمكن بينهما بحسب الحيز ضرورة انهما لو وجدا كان

متحيزين بحيزين قال بعض الفضلاء هذا النقض انما يرد ولو اريد بالامكان الامكان الوقوعي دون الذاتي اذ العدم ينافي الامكان الوقوعي لا الذاتي انتهى اقول لو اريد الامكان الذاتي لزم ان يكون الصفات غير الذات لانه يمكن ان يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتي لكونها ممكنة على ما هو الحق ولو اريد امكان الانفكاك من الجانبين لزم المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها بدون بعض اخر بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة لكن يرد الكهان المفروضان وكذا المجردين المفروضين كالعقول والنفوس التي بينهما الفلاسفة لانه لا يمكن الانفكاك بينهما في الوجود لكونهما قديمين ولا في الحيز لعدم تحيزهما قوله فتامل وجه التامل ان المراد بالانفكاك الانفكاك بحسب الوجود والنقض المذكور مندفع لعدم تحققهما ومادة النقض يجب ان يكون متحققة لان الناقض مدعي فلا بد له من اثبات مادة النقض ولا يكفيه مجرد فرض الا له وما قاله الفاضل الحشي من ان النقض انما يرد بالممكن لا بالممتنع ولا شك ان تعدد الا له ممتنع فلا يرد النقض بالالهين المفروضين بخلاف الجسمين القديمين فانهما ممكنان نظرا الى ذاتهما فليس شيء لانه على تقدير تسليم كفاية امكان مادة النقض لا فرق في الالهين والجسمين القديمين في ان وجود كل منهما ممتنع بالنظر الى الدليل عند المتكلمين وممكن بالنظر الى ذاتهما مع قطع النظر عما سواهما كما لا يخفى قوله لما كان عدم الانفكاك الخ اي ان الشه لما كان بصدد بيان ان الصفات لا يغاير بينهما وجب عليه بيان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كما بين عدم الانفكاك بحسب الوجود ليتم البيان الا انه ترك له لان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كان ظاهرا لضرورة عدم

عدم كونهما متحيزين قوله والا فمجرد الخ وان لم يكن عدم التعرض لكونه ظاهرا فمجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف لاستدلال بالجسمين القديمين على ما عرفت وقد عرفت ايضا ان مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود كاف والنقض المذكور غير وارد وكذا الكتفي الشه به قوله فانهم قالوا الخ اي قال الآمدي ذهب الشيخ الاشعري وعامة الاصحاب الى ان الصفات منها ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ومنها لا يقال له عين وغير وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على ان المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه من الوجوه وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها كذا في شرح المواقف ومما ذكرنا ظهر لك ان ما قاله الفاضل الحشي انظه انهم لم يقولوا بمغايرة الصفات المحدثة لموصوفها كلام لا يعبأ به قوله وبهذا يظهر اي ومن عدم قولهم بعدم مغايرة الصفات ظهر ان استدلالهم السابق اعني انه يقال في اللغة والعرف ما في الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة فليس بصحيح لانه يدل على ان الصفة المحدثة ايضا لا يغاير الموصوف اذ قد اتصف زيد بالصفات المحدثة من القدرة والعلم والحيوة والمشية وغيرها مع صدق ذلك الكلام قوله قد عرفت ان المراد الخ يعني قد عرفت في الحاشية السابقة ان تفسير الشه بقوله ويمكن ان يقدر وبصور وجود احدهما مع عدم الاخر بقوله اي يمكن الانفكاك للاشارة الى تعميم الانفكاك لا كما توهم من تخصيصه بالانفكاك في الوجود فنقول المراد امكان الانفكاك من الجانبين ولا نقض

بالعالم مع الصانع لانه 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 العرض هو المحل وحيز المحل مكانه
هذا قاله الفاضل الحلبي ان النقض بالعرض مع المحل باق ليس شيء
منشاه قلة التدبر قال بعض الفضلاء وهذا الجواب بان هذا
لا يستقيم على ما هو المقرر المحقق عندهم من ان كلمة او في التعريف
للتقسيم دون الترديد وحاصله ان المراد باو ان قسما من
المحدود وحده هذا وقسما اخر حده هذا والمعنى ح ان قسما من
المتغايرين حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الوجود
وقسما منهما ما يمكن الانفكاك من الجانبين في الوجود ومنهما
ما يمكن الانفكاك من الجانبين في الحيز فيرد الاشكال على ما ترى
اقول هذا انما يرد ان لو كان التقسيم مستفادا من كلمة او وليس
كذلك كيف وهو غير مذكور في تعريف الشيء بل هو مستفاد من
ذكر لفظ الانفكاك في التعريف غير مقيد بقيد في الوجود او في
الحيز حيث قال اي يمكن الانفكاك بينهما فالمعنى الغير ان ما يمكن
الانفكاك بينهما اي فرد كان من الانفكاك نعم لا يتم الجواب الذي
ذكره المحشي اذا اخذ كلمة او في التعريف كما قال بعضهم الغيران
ما يمكن الانفكاك بينهما في الوجود او في الحيز اذ لا يمكن التقسيم لان
كلمة او للتقسيم لا للترديد تامل قوله نعم يرد الاشكال اي يرد
الاشكال بالعالم مع الصانع لو اريد الانفكاك من الجانبين على من قال
الغيران ما يمكن انفكاكهما في عدم او حيز لعدم امكان انفكاك
الصانع عن العالم في العدم والحيز جميعا قوله ان قلت لعلهم اراد وا ح

اح يعني لعل مرادهم بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما قائما
بالاخر او قائما بمحله وان لا يكون مقوما وحاصلا به فلا يكون
الصفات مغايرة للذات لامتناع ان لا يكون الصفات قائمة
بذاته تعالى ولا الصفات بعضها مع بعض لعدم جواز ان لا
يكون بعضها قائما بمحل البعض الاخر ولا الجزء بالنسبة الى
الكل لامتناع ان لا يكون الكل مقوما به ولا سقض بالعالم مع
الصانع لان العالم غير قائم بالصانع ولا بمحله ولا مقوم به لا
لامتناع ان يكون الصانع محلا للعالم ومحلا لمحله او جزء الشيء
وكذا لا يرد النقض بالعرض مع المحل لانه يجوز ان لا يقوم العرض
بالمحل بان يعدم مع بقاء محله فيكونان غيران قوله قلت
مثله اح حاصله ان لفظ امكان الانفكاك لا يدل على المعنى
المذكور وهل هذا الا تخصيص مأخوذ من خارج لاح اح مواد
النقض فعلى هذا يجوز تخصيص كل تعريف اعم وتقسيم كل تعريف
اخص لاجل تحصيل المساوات وهو فاسد كما لا يخفى قوله
على انه يرد اح اي مع كونه مما لا يلتفت اليه غير صحيح في نفسه لانه يرد
عليه السحص فانه على تقدير ان يكون محله مقوما له وكذا الاعراض
اللازمة على تقدير وجودها لا يجوز ان يكون قائمة بمحلها مع كونها مغايرة
له بالاتفاق وانما قلنا على تقدير وجودها لان الاعراض اللازمة
غير موجود وعند الشيخ الاشعري ضرورة ان العرض لا يبقى زمانين
وقيل في توجيه قوله على انه يرد عليه السحص لا يجوز ان لا يكون
قائما بمحله مع انه غير محله بالاتفاق وفيه انح داخل في الاعراض
اللازمة فلا وجه لافراده بالذكر لكن يرد على كلام المحشي ان مادة
النقض لا بد ان يكون موجوده على تقدير وجوده لهم ان يقولوا
ان الشخص والاعراض اللازمة لا يكون مغايرة للسحص ومحلها
قوله يرد عليه انهم صرحوا بان الكلام اح يعني لم يجوز وجود الذات

بدون الصفة لا نهم صرحوا بان الكلام بعدم المغايرة انما هو في
الصفات اللازمة على ما صرح به فيما سبق من نقل الآمدي بل القدرية
على ما ذكره الشه وهذا الاضراب انما هو باعتبار كون القدرية خص
من اللازمة من حيث المفهوم والاعم من حيث الصدق مثلا وان
ضرورة انه لازم سوى صفات الواجب بناء على تحد الاعراض
ولا توحد الذات بدونها لانها لازمها وقد مها يمتنع انفكاكها
عن الذات قال بعض الفضلاء والمراد بالصفات الصفات الحدثة
ولعل هذا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ من ان كل صفة لا
يغاير الموصوف كالجزء مع الكل انتهى فيه ان الشه قد صرح في صدر
الدرس بان الكلام في الصفات القديمة حيث قال بخلاف
الصفات المحدثة فالمناسب ان يورد الاعتراض موافقا لما قدره
والاعاذكر من عدم مغايرة الصفات المحدثة لم ينقل عن الشيخ
الاشعري وان كان الدليل نقيضه كيف وهو محل ما تقرر عنده
من تجدد الاعراض او يتحقق الانفكاك من جانب الموصوف
حسب الوجود ومن جانب الصفة حسب الحيز قوله ومرادهم
جواب سؤال تقديره ان انفكاك الصفات اللازمة بل القديمة
ممكن بالقياس الى ذاتها وان منع لزومها وقدمها عن الانفكاك
والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي وحاصل الدفع ان
المراد بامكان الانفكاك حوار انفكاك احدهما عن الاخر بلا مانع
من وقوع ذلك الانفكاك اعني الانفكاك الوقوعي وهو هنا منتف
لان اللزوم والقدم مانع عن وقوعه فلا يكون مجرد الانفكاك
كافيا في التغاير والا 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 يعني ان العرض
اللازم مغايرا لمحل يتحقق الانفكاك بينهما من جانب واحد

واحد في الحيز لان غير المحل مغاير بغير العرض كما لا يخفى قوله
لان الكلمين الخ بيان للقرينة الدالة على ان المراد العرض والمحل
الجزئيين يعني ان الكلام في الغيرين وهما لا يكونان الا موجودين
فهذا قرينة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين لان الكلمين
غير موجودين في الخارج قوله عدم تصور هذا العرض الخ لان
العرض الجزئي من جملة مشخصات المحل الخاص فلا يمكن تصوره
من حيث كونه جزئيا بدون محله اقول الجواب عن النقض بالعالم
مع الصانع على تقدير ارادة صحة الانفكاك من الجانبين قديم بقوله
المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الاخر 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
الا ان عبارة الشه غنى عن الجواب الثاني بقوله بخلاف الجزء مع الكل
ناقصة عن اداء المقصود وموهمة ما به تتمة الجواب السابق يدل
على ما قلنا قول الشه في الجواب ولو اعتبر وصف الاضافة
حيث فصله عما قبله فان ما قبله رد للجواب الاول وقوله ولو
اعتبر الخ رد للجواب الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع
الكل وبما ذكرنا علمت انه لا يظهر به من اعتبار وصف الاضافة
خلل في قول الشه وبه يظهر الخ اي وبان اعتبار وصف الا
الاضافة يستلزم والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب الخ لانه
جواب مستقل لا دخل لاعتبار الاضافة فتقدير ان لا يكون
بين العلة والمعلول تغاير يظهر خلل قوله والعالم قد يتصور الخ
لان تصور العالم بدون الصانع من حيث كونه معلولا له باطل
ط لانه يستلزم تصور احد المتضايفين بدون الاخر فتصور
بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد

في كونه مغايرا للعالم لان وصف الاضافة معتبر على ما اعتبر به
المماثل قال الفاضل المحشي انت خبير بان وصف الاضافة في
صورة العالم بالنسبة الى الصانع كان فرضيا و تقدير ما قبل اقامة
البرهان فكان الكلام ههنا مبنيا على ان تصور العالم موجودا
مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية والمعلولية غير ظ بخلاف
وصف الاضافة في صورة الكل والجزء والعلية والمعلولية ونحو
ذلك قال وصف الاضافة محقق لا فرضي فكان ابطال ان
هناك مبنيا على اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على قطع النظر
عنه فلا اشكال انتهى اقول كثيرا ما يصدق بوجود الكل ثم
يطلب البرهان بوجود الجزء لخفاء كونه جزءا فوصف الاضافة
ايضا فرضي قبل اقامة البرهان فالفرق المذكور غير بين قوله
يرد عليه ان مجرد التغاير الخ اجيب عنه بان ما هو المفهوم من
عبارة الشه ان التغاير بحسب المفهوم شرط لافادة الحمل فانه
يدور معه لانه كاف فيه ويمكن ان يقال معنى التغاير في المفهوم
ان يكون مفهوم المحمول امرا زائدا على ما يفهم من الموضوع
فالنقض بالمثال المذكور غير وارد ولكون مفهوم المحمول جزءا من
مفهوم الموضوع تأمل واعلم ان نفس الحمل بالايجاد في الهوية
والتغاير في المفهوم لا يصح في العدميات فصل شرط الحمل الايجاد
ذاتا بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة والتحقيق ما ذكر في
حواشي شرح التجريد ان الحمل في الذاتيات هو الايجاد وفي العرضيات
هو الاتصاف كذا فصل قوله بدل ان الناصه فانه تصحيف فصل
وقع في عامة نسخ الحواشي بدل ان الناصه فعلى هذا قوله فصل بالضاد
المعجمة ومعناه انه بتصحيف فصل ان زائده لا فائده فيه و
لو بدله ما نقل عنه من تمثيل ان الناصه حيث قال كما في قوله تعالى
ان كل نفس لما عليها حافظ لان لما بمعنى الا استثناء لدخوله

لدخوله على الاسم ثم كلامه وفي بعض النسخ بدل على ان الناصه
باللام المنفصله مع النون وقوله فصل بالصاد المهمله بمعناه انه
بتصحيف وعبر بفصل لانها عن النون وفي بعض النسخ
بتصحيف محل قوله اذ لا يمكن عطف الخ مثل ان يقال انه معطوف
على قوله لصار بحسب المعنى اذ مآله لو كان الواحد غيرها يلزم ان يكون
الواحد غير نفسه وان يكون العشرة بدونها او معطوفا على ضمير
كان على ما وقع في بعض نسخ الشرح بدل لفظ صار فيكون المعنى
لكان كون العشرة بدونه وعلى هذا يكون معطوفا على قوله لصار و
على تقدير ان يكون معطوفا على قوله لانه من العشرة وح لا يرد
النقض باللازم لانه لا يصدق عليه انه منه انتهى يعني انه و
ان صدق على اللازم انه لا يكون بدون الملزوم لكن لا يصدق
عليه انه نقض من الملزوم فلا يرد النقض به على الدليل قوله
وسقص ايضه الخ اي مع كونه محتاجا الى التكلف سقص باللازم
غير الملزوم عند المعتزلة مع جريان المذكور فيه بان يقال لو كان
اللازم غير الملزوم لزم ان يكون الملزوم بدونه وانه محال
فيلزم ان لا يكون غيرا ويمكن ان يقرر بالنقض التفصيلي بان
يقال لا نسلم انه لو كان الواحد غير العشرة يلزم ان يكون العشرة
بدونه فان اللازم غير الملزوم عندكم مع انه لا يكون الملزوم
بدونه قوله لا يقتضي النفسه اي العسه حتى يلزم من
مغايرة الشيء بمنزلة مغايرته لنفسه ولا يخفى عليك ان لزوم
مغايرة الواحد لنفسه غير موقوف على كونه جزءا من العشرة وعدم
تحققها بدونه يستلزم النفسه فلو كان مغايرا يلزم مغايرته
لنفسه بل يتم بيان ان لسن العشرة مغايرا له سواء كان نفسه
اولا او يكفي ان يقال انه من العشرة وهي ما لا يكون بدونها فلا يكون
من العشرة مغايرا له فلو كان الواحد مغايرا لها يلزم مغايرته لنفسه

لان المغايرة للشيء مغايرة لما لبس غيره اذ لو كان عينه يلزم اتصافه
بالاعشرية والاعشرية بالنسبة الى واحد فالصواب ان يقال
في توجيه النظر اذ كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي
عدم المغايرة بينهما قوله وبالجملة الخ فلا يلزم من مغايرة الواحد
للعشرة ومغايرة ريد له مغايرتهما لنفسهما قوله فان للعلم تعلقا
الخ حاصله ان تعلقات علمه تعالى نوعين تعلقات في الازل من غير ان يكون
مقيدا بالزمان شاملة لجميع ما يمكن تعلق العلم به من الازليات
والمتجددات لكن تعلقاته الازلية بالمتجددات باعتبار انها تتجدد
اي من غير ان يكون مقيدا بالزمان بل على وجه كلي كما تعلق تعلق
بالامور الكلية الغير المتجددة على ما مر تحقيقه وهذه التعلقات
قديمة غير متناهية بالفعل ضرورة عدم تناهي تعلقاتها اعني جميع
ما يمكن ان يعلم من الامور الازلية والمتجددة لشموله الممكن والممتنع
والواجب وتعلقات فيما لا يزال مختصة بالمتجددات باعتبار انها
متجددة في زمان الحال والاستقبال وهذه التعلقات حادثة متناهية
بالفعل ضرورة حدوث متعلقاتها ومتناهيها سواء كانت مجتمعة
او متعاقبة في الوجود لان كل ما هو موجود متناه ولا يلزم من العشرة
المتجددات حسب تجدد الازمان وسدلها سد 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 وهذا ما عليه
الجمهور وذهب بعض المحققين الى ان علمه بالمتجددات انها واحد
والعلم بانها سوى واحد فلا حاجة الى اثبات تعلقات حادثة لعلمه تعالى
بالمتجددات باعتبار وجودها فان من علم ريدا سيدخل الدار بعد
حصول العلم بهذا العلم انه دخل الدار الآن اذا كان علمه هذا مستمرا
بلا غفلة عن ريد اما محتاج احدنا الى علم آخر متجدد يعلم انه دخل الاول
سطل الغفلة عن الاول والباري تعالى ممتنع الغفلة عليه فكون علمه

علمه بانه وجد عين علمه بانه سوجد وانما قال متناهية بالفعل
لان تلك التعلقات غير متناهية بالقوة بمعنى انها لا تنتهي الى حد
لا يتصور فوقه تعلق اذ لان متعلقاته ايضا غير متناهية بهذا
المعنى على ما مر في تحقيق ان مقدورات الله غير متناهية وعلى قدرنا
لك اندفع ما قاله الفاضل المحشي من ان المتجددات سواء اخذت
باعتبار انها سوجد او باعتبار انها وجد الان او بالفعل متناهية
ببرهان التطبيق فيكون تعلقات العلم بذلك ايضا متناهية
سواء كانت التعلقات ازلية او متجددة اذ ليس معنى قوله
للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات
والمتجددات اذ ليس للعلم تعلقات غير متناهية بالنسبة الى
كل واحد من الازليات والمتجددات حتى يرد ما ذكر بل معناه
ان تعلقاته غير متناهية بالنسبة الى مجموع الازليات والمتجددات
ولا شك ان مجموع الازليات والمتجددات غير متناهية كما لا
يخفى قوله تعلقها ممكن الوجود الخ يعني ان القدرة صفة تحل
المقدورات ممكن الوجود اي الصدور من الفاعل بمعنى انها صفة
بها يمكن التأثير والايجاد من الفاعل لا بمعنى انها تحل المقدور
ممكنة الوجود في نفسها لان الامكان بمعنى استواء الطرفين
بالنسبة الى ذاته امر ذاتي للممكن تعلق القدرة به يقال هذا
مقدور لانه ممكن وذلك ليس بمقدور لانه ممتنع وواجب
فلا يصح ان يكون اثرا للقدرة ومحصول الكلام ان المتكلمين
اختلفوا فرقتين منهم من اثبت التكوين صفة مغايرة للقدرة
والارادة ومنهم المحض ومنهم من نفاه فمن اثبت التكوين
قال ان القدرة صفة من شانها صحة التأثير والايجاد من
الفاعل والتكوين صفة من شانها الايجاد بالفعل بمعنى ان الممكن
الذي تعلقت القدرة في الازل وصح صدوره عنه اذا تر جح

تعلق الارادة احدى حاسة تعلق التكوين بايجاده فوجد فعلي
هذا تعلقات القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل لان الممكنات
التي يصح صدورها من الواجب غير متناهية والباقون المكونية
قالوا ان القدرة صفة من شانها الايجاد واما صحة الصدور فهو
امر لازم لامكانها الذاتي لانه اذا كان الطرفان مستويين صح
كل منهما اثر الفاعل فلا يحتاج صحة الصدور الى مخصص انما
المحتاج صدور احدهما نفسه من الفاعل الى المخصص وهو الارادة
فلا حاجة الى اثبات التكوين ثم هؤلاء اختلفوا فقيل بعضهم
ان القدرة متعلقة في الازل بايجاد المقدورات لكن الارادة اذا
تعلقت وجد المقدور فيما لا يزال غير متناهية ضرورة ساعي
الموجودات غير متناهية بالقوة اولا ينتهي الى حد لا يصور
فوقه تعلق القدرة هذا محصول كلام المحشي والاولى ان يقول
على مذهبنا في التكوين ان للقدرة تعلقين احدهما ازلي بها يصح صدور
الممكنات من الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل لعدم
تناهي الممكنات وتعلق ثاني حادث بها يوجد المقدورات وهي تعلق
الحادث تعلق الارادة سرح احد جانبيه وهذه التعلقات متناهية
بالفعل غير متناهية بالقوة كما هو متعلقها قوله فذكرها للتنبيه
على الترادف قيل الاولى ذكرها مصل بالقدرة قوله او على
صحة الاطلاق الخ يعني ذكر القوة للتسمية على انه يصح اطلاق
القوي المشتق منه عليه تعالى فلا يرد ما قال الفاضل المحشي ان
كون المأخذ صفة لله لا يدل على صحة اطلاق المشتق منه فان
الاطلاق موقوف على الاذن الشرعي الا يرى ان الاستواء واليد
واليد والقدم صفة لله تعالى مع عدم صحة اطلاق المستوي و
غير ذلك عليه عندنا قوله وهما صفتان غير العلم اي هما صفتان
زائدتان على الذات ينكشف بهما المسموعات والمبصرات كما ينكشف

ينكشف باحدى هاتين الصفتين من غير ان يكون على سبيل الانطباع
به ووصول الهواء ومعاصريان للعلم او علمنا علما تاما وجليا بشيء
ثم ابصرناه او سمعناه حدث بالبداهة في هذين الحالتين ونعلم بالضرورة
ان الحالة الباسة مسلمة على امر زائد مع العلم فيهما فذلك الزائد
هو الابصار قوله عند الاشاعرة والجمهور من المعتزلة والكرامية
قال في شرح المقاصد الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الاشعري
في الاحكام من انه علم بالمحسوسات لجواز ان يكون مرجعها الى
صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات
انتهى وانما اثبت صفتين زائدتين لان القرآن والاحاديث
مملوة مع انه يمكن اتصافه تعالى به فلا حاجة الى تاويله قوله
واولهما غيرهم الخ اي فلاسفة الاسلام والكعبي وابو الحسين البصري
بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث العلو على وجه يكون سببا
للانكشاف التام الذي يكون لنا بعد اسماعنا تلك والحاسة
وحاصل كلامهم ان للعلم بالنسبة الى المسموعات والمبصرات تعلقين
تعلق ازلي بها ينكشف انكشافا تاما شبيها بالانكشاف
الحصولي الذي يكون لنا بعد استعمال العاقلة وتعلق اخر حادث يحصل
بعد حدوثها بها ينكشف انكشافا جليا شبيها بالانكشاف
التخيلي الذي يكون لنا بعد استعمالنا الحاستين المذكورتين
فهو باعتبار هذين التعلقين المسمى بالسمع والبصر قوله
فح لا يرد ان العلم الخ لان العلم تعلقان تحدث بحدوثهما قوله وفي
تمسك به اي من تمسك باثبات الصفتين المغايرتين للعلم بناء
ان يقول بالذوق والشم واللمس في ذاته تعالى ضرورة ان العلم
بالمذوقات والمشمومات والملموسات يكون وجودها الذوق
والشم واللمس انما يكون بعد وجودها او يكون هذه الصفات
مغايرة للعلم في ذاته تعالى فلا ينحصر الصفات عنده في السبع قوله

قال السيد في شرح المواقف وانما لم يوصف بالشم والذوق و
اللمس لعدم ورود النقل بها قال بعض المحققين الاولى الورود
النقل بها امنا بذلك وقد عرفنا انهما لا يكونان بالالسن المعروفين
واعرفنا لعدم الوقوف على حقيقتهما قوله عند من لا يقول
بالكون نقل عنه وايضه لا يصح على مذهب لا يقول بالكون
مطلقا على الاخرين منهم كما مر آنفا قوله اعترض عليه بما حاصله
ان الارادة التي من شانها التخصيص عند التعلق ان شاء يستويها
الى المتعلقين اعني تعلق الفعل والترك يحتاج الى مخصص اخر
والا يلزم الترجيح بلا مرجح وبنقل الكلام الى ذلك المخصص
فيلزم التسلسل او الدور وان لم يتساو بل من شانها التعلق
بجانب واحد لذاته يلزم الايجاب ونفي الاختيار يعني صحة
الفعل والترك الذي اثبته الشيخ الاشعري ضرورة ان احد
الطرفين لازم الارادة والارادة لازمة الذات فيكون احد
الطرفين لازم الذات وان كان المعنى ان شاء فعل وان لم يشاء
لم يفعل متحققا لا يقال له لا يجوز ان يكون الارادة او مخصص اخر
يوقع خصوصه باحد المتعلقين ولا تنتهي تلك الخصوصة الى حد
الوجوب فلا يلزم الايجاب ولا التسلسل لانا نقول ان الخصوصية
ما لم تنته الى حد الوجوب لا يكون مخصصا للوقوع لانه اذا صار
الوقوع بسبب تلك الخصوصية اولى بلا وجوب وكان
كافيا في وقوعه فلم يفرض وقوعه بها في وقت والعدم في وقت اخر
فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوقوع لمرجح يلزم الترجيح
بلا مرجح وان كان لمرجح لا يكون تلك الخصوصية كافية بل يقول
اذا لم يكن الاولوية واصله الى حد الوجوب يلزم ترجيح المرجح
لانه مع وجود تلك الاولوية لاحد الطرفين يجوز وقوع الطرف
الاخر لعدم انتهائها الى حد الوجوب فاذا فرض وقوع الطرف

الطرف الاخر مع وجود الاولوية لاحد الطرفين يلزم ترجيح المرجح
ولذا قالوا في التعريف الارادة صفة توجب تخصيص احد المقدورين
ولم يقولوا صفة ترجح احد المقدورين وقالوا ان المعلول
ما لم يجب وجوده عن العلة لم يوجد قوله لا يقال الارادة
صفة اه جواب عن الاعتراض حاصله انا نختار الشق الاول
ولا نسلم لزوم الاحتياج الى مخصص اخر فان الارادة صفة من شانها
ومقتضى ذاتها انها اذا تعلقت يصح صدور الفعل وتركه عن الفاعل غير
احتياج الى مخصص اخر ويجوز تخصصه بالمساوي بل للمرجوح قوله لانا
نقول الكلام مع بني لانا نسلم وجود الصفات التي من شانها صحة الفعل
والترك من غير مخصص بل هو ممتنع لاستلزامه مع الذي هو ترجح احد
المتساويين بلا مرجح وقد اجيب عنه بان اللازم وهو ترجح احد
المتساويين اي اختاره من غير مرجح اي من غير سبب وداع الى ايجاده
وهو ليس بمحال بل هو واقع فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان
متساويان فانه يختار احدهما من غير داع وباعث عليه وكذا العطشان
اذا كان له قدحان مسمومان من جميع الوجوه والجائع اذا كان عنده
رغيفان متساويان من جميع الوجوه انما المحال هو ترجح احد المتساويين
اي وقوع احدهما من غير مرجح اي موقع وموجد وهو غير لازم من كون
الارادة مرجحة كما لا يخفى وانت خبير بان هذا الجواب لا يجدي نفعا
لانه يجوز ان يكون مخصص احد المقدورين بالوقوع في وقت معين
بين القدرة والاسواء نسبتهما الى الطرفين والاوقات انما يستلزم
الترجيح بلا مرجح لا الترجح بلا مرجح اذا المرجح الموجود هو الذات وهو
موجود والفرق بان يكون القدرة من شانه يستلزم الترجح دون القدرة
فشكل على انا نقول قد صرح السيد في شرح المواقف في بحث الامكان
الترجح بلا مرجح يستلزم الترجح بلا مرجح ههنا ولا مخلص عن هذا
الا بان يراد الا بان يقال ان تعلق الارادة بترجح احد الطرفين محتاج الى

تعلق اخر مخصص له وهكذا الى ما لا نهاية والتعلقات امور اعتبارية
لا يجري فيها برهان التطبيق والتشبيه فيها ليس بمرجح وفيه تأمل قوله
تحقيقه اى تحقيق ان العلم غير الصفة التي ترجح احد المقدورين
بالوقوع انه لو كان عينها فلا يخ اما ان يكون العلم بنفس حقيقة المقدور
اذ العلم بوقوعه ووجوده في الخارج وكل لا يصير مخصصا اما الاول
فلانه عام شامل للواقع وغيره فانه تعالى يعلم الممكن والممتنع و
الواجب فلا يكون مخصصا له وهو ظ واما الثاني فلان العلم
بوقوع الشيء فرع تابع لكونه من يقع في الحال والاستقبال فان المعلوم
هو الاصل والعلم صورة له وظل وحكاية عنه سواء كان مقدما عليه
وهو العلم او مؤخرا عنه وهو الانفعالي والصورة والحكاية عن الشيء
فرع ذلك الشيء حتى لو لم يكن ذلك الشيء بتلك الحقيقة لكن
الحيثية التي تعلق به العلم لا يكون علما بل جهلا واذا كان العلم بوقوع
الشيء فرع كون الشيء مما يقع فلا يكون عين الارادة الشيء كون
مما يقع فرع وتابع له وبما حررنا لك اندفع ما قيل ان كون
العلم تصورا او تصديقا انما يتم في العلم الحصولي وعلم الله
حضوري اذ ليس المراد بالتصور والتصديق ما هو قسمي العلم
الحصولي اعني الصورة الحاصلة بدون الحكم او مع الحكم بل العلم بنفس
حقيقة الشيء او العلم بوقوعه سواء كان حصوليا او حضوريا
واندفع ايضا ما قيل انا لا نم ان التصديق فرع الوقوع وانما يكون
كذلك لو كان الزمان الماضي معتبرا في القضية المصدقة بها
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 فرع للوقوع بمعنى تأخره منه في الوجود
لكنه فرع له بالمعنى الذي ذكرناه اعني كونه ظلا وحكاية عنها و
هذا القدر كاف لعدم كونه مرجحا لوقوعه كما لا يخفى على ذوي
الافهام بقي ههنا بحث وهو ما ذكره صاحب نقد المحصل
ان هذا مخالف لما تقرر عندهم من ان علم الله وقوعه يجب ان يقع
تأمل قوله وبه يندفع قول الحكماء اي بما ذكرنا ان العلم الانفعالي
بالوقوع سواء كان متقدما عليه او متأخرا عنه اندفع ما قال
الحكماء ان الله تعالى علم بوجود الاشياء هو العلم الانفعالي الذي
يكون مستفادا من الوجود الخارجي كعلمنا بالسماء والارض
دون العلم الفعلي الذي يكون الوجود الخارجي مستفادا كما سيصور
اولا السر بريم تحصله وعلمه تعالى من قبيل الفعلي اذ هو يعلم
الاشياء كما هي حال ان وجد فلا يكون تابعا فيجوز ان يكون مرجحا
لوقوع الاشياء في اوقاتها وانما قلنا انه يندفع لانهم ان ارادوا
به انه ليس ظلا وحكاية عنه وهو بط وان ارادوا انه ليس
تابعا في الوجود الخارجي والتحقق لانه مقدم عليه فهو مسلم
لكنه لا يصير بهذا القدر مرجحا لوقوع المقدور كما لا يخفى قوله
نعم يرد الخ يعني به يرد ان يقال انه لا يلزم من عدم كون العلم
بنفس المقدور والعلم بوقوعه مرجحا ان لا يكون العلم مطلقا
مرجحا لجواز ان يكون المرجح هو العلم بالمصلحة وهو ليس فرعا
لوقوع الفعل بان يكون الفعل اصلا والعلم بما فيه من المصلحة ظلا
وحكاية عنه وهو ظ واجاب عنه بعض العلماء بان العلم بالمصلحة
انما يكون مرجحا اذا كان مراعاة الاصلح واجبة عليه تعالى وليس
كذلك كما في بين في محله فيجوز ان يترك ما فيه المصلحة ويفعل
ما لا مصلحة فيه فلا يكون مخصصا تأمل حتى ينكشف لك حقيقة
الحال وسر بريره المقال قوله ان قلت يلزم الخ لا يخفى ان هذا انما
يرد ان لو فسر قوله ولا مغلوب اي لا يكون مصطرا في افعاله
بل يكون في افعاله على نسق واحد اما لو فسر بعدم كونه مغلوب
الطبيعة في افعاله فلا لان الجماد مجبور الطبيعة في افعاله غير

مختارا فيها يكون معنى كونه تعالى مريدا انه ليس له قاسر في افعاله
وليس ساه فيها ولا مغلوب الطبيعة فيها بل يفعله باختياره فيكون
راجعا الى نفي كون الارادة صفة ثبوتية زائدة على ذاته ولذا قال
الشه في شرح المقاصد لا خفاء في ان هذا موافق للفلاسفة في نفي
كون الواجب مريدا اى فاعلا على سبيل القصد والاختيار ثم قوله
ان قلت يجوز ان يكون الجماد مريدا تقريره ان هذا الاسلوب متحققة
في الجماد فلو كان الاتصاف بمجرد هذه الاسلوب كافيا في كونه تعالى
مريدا لزم ان يكون الجماد مريدا وح جواب الحشي موافق له وهو
ان هذه التفسير ارادة في الواجب يعني ان هذه الاسلوب انما
يكون ارادة في الواجب لا في غيره فكون الجماد ليس بمكره ولا ساه
ولا مغلوب ولا يستلزم كونه مريدا وقال بعض الفضلاء
ان مقصود المعترض انه لو كفى مجرد ذلك في صحة الاطلاق المريد
على الواجب يصح اطلاقه على الجماد لتحقق ما يوجب صحة الاطلاق فيه
ولا يخفى ان جواب الحشي غير تام اقول هذا التقرير فاسد لانا لا نسلم
تحقق ما يوجب صحة الاطلاق في الجماد لان الموجب بصحة الاطلاق
كون الواجب غير مكره ولا ساه ولا مغلوب لا كون شئ من الاشياء
كذلك على ما يشعر بذلك قوله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب
باير اد الضمير الواجب الى الواجب تعالى والحاصل انه ان اورد السؤال
بان الجماد ايضا متصف بعدم الكره والسهو والمغلوبية فيلزم
ان يكون مريدا يكون السؤال موجها ويجاب بما اجاب به الحشي
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 ثم يرد الخ يعني يرد عليه ان الارادة اذا كانت
عبارة عن الاسلوب المذكورة لا يكون مرجحة لتخصيص احد المقدورين
بالوقوع في بعض الاوقات لان نسبتها الى كل الاوقات والمقدورات

المقدورات على السواء كما لا يخفى قوله ان اريد الخ اى ان اريد
ان الفعل يصدر عن الذات مع قدم كونه مكرها وساهيا ومغلوبا
في ذلك فهو قول بان الواجب موجب في افعاله لكون الافعال
ح مقتضى ذاته من غير ان يكون توسط صفة بها يصح الفعل و
الترك على ان من فسر الارادة باسلوب المذكورة اثبت المشية
فليكن هي المرجحة قوله الملازمة غير مسلمة عندهم لان تخلف
المراد عن الارادة جائز عندهم لانهم 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 يتعلق به المشية ولعلهم يخصصون المشية بالمشية
التكوينية قوله لكن الكلام على التحقيق فان التحقيق ان كل ما اراد
ما اراد الله تعالى فهو كائن ومراد له وان لم يكن مرضيا ومامورا به
بل قد يكون منهيا عنه اجماعا من اهل الحق وبقوله تعالى ولو شاء
ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا وقوله تعالى ولو شاء
لهدى كم اجمعين وبقوله عم ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن
قوله ضل عليه فاضله مولانا زاده الشارح الاخير للعقايد
وحاصله ان الدليل انما يدل على ان المعنى الذي يحده المحترزين
الاخبار مغايرا للعلم بمعنى التصديق النفسي لا لمطلق العلم
الشامل للتصور والتصديق فان كل عاقل يصدر الاخبار بحصل
في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة وعلى تقدير التسليم ان هذا
الدليل غير تام في شانه تعالى اذ لا يمكن ان يقال انه تعالى اخبر
عما لا يعلم لانه يستلزم الجهل والكذب وكلاهما محال على ذاته
وقياس الغائب على الشاهد على ما قال الامام الرازي من انه
لما ثبت مغايرته للعلم في الشاهد فكذلك في الغايب اذ لا
يختلف فيهما حقيقة الخبر بالاجماع غير مفيد في المطالب التي

التي يطلب فيها اليقين واجيب عنه بان الذي يصلح ان يكون
مدلولا للكلام الاخباري حاصله العلم التصديقي دون العلم
التصوري فلا حاجة الى بيان مغايرته له وان قياس الغائب على
الشاهد يفيد الالزام على الخصم بقوله له وقد يقال المقدار هنا
مجرد تصور الكلام النفسي بحيث يمتاز عن اللفظ والارادة واما
اثباته للواجب تعالى فذلك بما نقل عن الانبياء عم ولا يخفى ما في
الكل اما في الاول فلانه انما يتم اذا كان دلالة الكلام الاخباري
عليه دلالة وضعية اما اذا كان دلالة الاثر على المؤثر فلا و
اما الثاني فلان الالزام غير مقصود ههنا بل المق اثبات المطلو
الذي هو من جملة مهمات امور الدين واما الثالث فلان ما نقل
عن الانبياء عم انما يدل على ثبوت الكلام لا على كونها مغايرا
لما سواها في ذاته تعالى فلا بد من بيان المغايرة في امكان في ذاته تعا
بحمل تواتر النقل بثبوته على ظاهره ولا يؤل قوله واعلم ان هذا المقام
مجاز الافهام نقل عنه بجوز بالحاء المهملة والجيم انتهى فعلى الاول
من حزت الموضع احوزه احوزا سلكته وسرت فيه وعلى
الثاني من جاز الابل يجوز والجوز والجواز السوق اللين قوله
المعنى الذي نجده يعني ان المعنى الذي نجده في انفسنا عند اخبارنا
عن قيام زيد اعني النسبة الايجابية بينهما لا تتغير بتغير
العبارات ومدلولاتها المتغيرة بتغيرها اعني المدلولات اللغوية
التي يسمونها في الاصطلاح معان اول وهو ظاهر فان العبارات
تختلف بحسب الازمنة والامكنة والاقوام وبحسبها تختلف
مدلولاتها من غير اختلاف وتغيير في ذلك المعنى بل كما يدل على
ذلك المعنى بالعبارة يدل بالكتابة عليه والاشارة ايضا بعلم
انه غير الكلام اللفظي هو العبارة ومدلولاتها التي تتغير بتغيرها
فلا يرد ان يقال الكلام النفسي مدلولات الالفاظ والمدلو

والمدلولات حادثة لتغيرها بتغير العبارات فيلزم قيام الحوادث
بذاته تعالى قال بعض الفضلاء انت 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 ذكر من
من قوله فليس ذلك عين مدلول العبارة في توجيه كلامهم بعيد
عن مقصودهم بمراحل اقول المق ههنا هو مجرد بيان المعنى الذي
يعبر عنه بالعبارة او الكتابة او الاشارة مغايرا للعلم واما انه كلام
نفسي ام لا وهو مطلب اخر اثبته الله وسمى هذا الكلام نفسيا
كما اشار اليه الاخطل رح وليس المراد بقولهم الكلام النفسي مدلول
اللفظي انه مدلول اللغوي الذي يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات
كيف وهو مستلزم قيام بذاته تعالى بل المراد انه المعنى الذي
هو غرض المتكلم من الكلام الذي لا يتغير بحسب تغير العبارات
والاصطلاحات وهو الاصل بالنسبة الى الالفاظ المعبر بالمعاني
الثانية في الاصطلاح قوله ثم ان الشاك رح بيان لمغايرته
للعلم يعني ان الشاك يحصل له التصورات الثلث ولا يجد ذلك التغي
اعني النسبة الايجابية عند عدم قصد الاخبار فيكون مغايرا للتصور
ما اخبر به ثم انه اذا قصد الاخبار عن ذلك يجد في نفسه تلك
النسبة الايجابية الذي يعبر عنه بزيد قائم اذ ثبت له القيام
او اتصف بالقيام او نحو ذلك مع عدم علمه بوقوع النسبة لكونه
شاكا فيكون مغايرا للتصديق بما اخبر به ايضا وفيه بحث من
وجوه الاول انه يرد عليه ما يرد على الاول من ان هذا الدليل غير تام
في ذاته تعالى اولا يصح كونه تعالى شاكا ولا اخباره عما لا يعلم ووقوعه
وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد والثاني انه ان اريد بعدم علمه
بوقوع النسبة عدم التصديق به تسلم لكنه لا يفيد المغايرة لمطلق العلم
وان اريد عدم تصوره ايضا فممنوع والثالث وهو يرد على الاول ايضا

انا لا نم تحقق حقيقة الخبر في تلك الصورة بل ليس ههنا الا
مجرد لفظ الخبر ولعل في قوله تدبر اشارة الى ما ذكرنا تامل فانه
من مطارح الانظار قوله والحق ان التغيير عن الحالة اى والحق ان
الامر مغاير للارادة لان الامر يعبر عن الحالة التي تحصل في ذهن
الآمر عند قصد الامر اعني النسبة الايجابية التي بطريق الاستعلاء
سواء اراد وقوعه ما يتعلق به اولم يرد بل اراد عدم وقوعه
وانكار هذا مكابرة قوله قال في التلويح ح يعني ان ثبوت شريعة
نبينا ع موقوف على وجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى
تصديق النبي ع بدلالة معجزاته واما توقفه على ما سوى الكلام
فلان ثبوته موقوف على ثبوت نبوته ع وهو موقوف على
ظهور امر خارق يكون فعل الله لانه تصديق منه حال ادعاء
النبوة موافقا لدعواه ولا شك ان خرق العادة حين الادعاء
موافقا لدعواه موقوف على كونه تعالى قادرا مختارا موجودا
عالما وايضا الرسول من ارسله الله لتبليغ الاحكام فلا بد
ان يكون المرسل موجودا قادرا على الارسال عالما بغناه مختارا
يختار لمن يشاء من عباده واما توقفه على الكلام فلان اكثر
الاحكام جاء به نبينا ع مأخوذ من الكتب وهو اقوى الادلة
الشرعية واعلاها وثبوته موقوف على كونه متكلما وبما ذكرنا
ظهر ضعف ما قال بعض الفضلاء ولعل التحقيق عدم توقف الشرع
على التصديق بكلامه اذ يجوز ارسال الرسل بان يخلق الله فيهم علما
ضروريا بارسالهم وما يتعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات
الدالة على ذلك ويصدق بان يخلق الله في الدهم من غير احتياجهم
في شيء من ذلك الى اتصافه بالكلام لا الكلام في شريعة نبينا
وتوقفه على التصديق بكلامه على تعالى ظاهر كما لا يخفى قوله
وبين كلاميه تدافع ح لان ما في التلويح يدل على ان الايمان بكلامه

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 واعلم انه لا حاجة في اثبات هذا التدافع الى
نقل هذا الكلام من التلويح فان الشيخ صرح في هذا الكتاب ايضا
بان ثبوت الشرع موقوف على الكلام فلا يمكن اثبات الكلام
به حيث قال في بيان قوله الحي القادر العليم السميع البصير
الى آخره 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 قوله
لا بد في التوفيق من التمحل لا حاجة الى التمحل بل التوفيق بينهما جلي
لان ما قال في التلويح هو ان ثبوت الكلام موقوف على ثبوت
الاجماع وثبوت الاجماع غير موقوف على ثبوت الشرع حتى يلزم
ما ذكر بل على صدق النبي ع لان مبناه قوله ع لا يجتمع امتي
على الضلالة وما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن
وصدقه ع موقوف على ظهور امر خارق على يده لا على ثبوت
الشرع قال في شرح المقاصد انه متكلم متواتر النقل بذلك عن
الانبياء ع وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف
على اخبارهم الله عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور انتهى قيل
وجه التوفيق ان الموقوف عليه الشرع هو الكلام اللفظي والمثبت
بالشرع الكلام النفسي وقال المحشي المدقق في وجه التوفيق الذي
عاني التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع
واللازم مما ذكر هنا توقفه على نفس الشرع وفيه انه لا معنى لتوقفه
على نفس الشرع الا توقفه على ثبوته في نفسه كما لا يخفى قوله وقيامه
يستلزم ح دفع ما يقال ان مأخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام
وانما الكلام اثره كما ان النقوش الخطية اثر الكتابة فلا يلزم

من ثبوت التكلم بثبوت الكلام ووجه الدفع ظ قوله والمعتزلة اه
اى يقولون بان ثبوت المشتق يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق
وان ثبوت المتكلم يقتضى ثبوت التكلم لذاته تعالى لكن قيام التكلم
بذاته لا يستلزم قيام الكلام فان معنى التكلم ايجاد الكلام و
القائم بذاته هو الايجاد والكلام عرض موجود فى محل اخر فلا يلزم
ثبوت الكلام النفسى فيه ان المعتزلة غير قائلين بقيام التكلم
بمعنى خلق الكلام ايضا بل اطلاق المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم
باعتبار معنى حاصل فى غيره وقال فى شرح المختصر العضدى فى مسئلة
لا يشتق اسم الفاعل بشئ باعتبار معنى حاصل بغيره خلافا للمعتزلة
قالوا اطلاق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق هو المخلوق انتهى كلامه
كيف وهم غير قائلين بالصفات والقيام والثبوت مع انهم يقولون
بانه تعالى متكلم بمعنى موجد الكلام وحمل الموجد عليه تعالى لا يوجب
قيام المأخذ به وايضا المختار عندهم ان كلامه هو الحرف والاصوات
القائمة بذات القارئ والحافظ التى يستحيل بقاؤها فاتحاد
تلك الحروف قائم بذات الحافظ والقارئ لان افعال العباد
مخلوقة لهم لا بذاته تعالى تأمل قوله وهو عدول عن اللفظ واللغة
يعنى ما قاله المعتزلة من ان معنى التكلم ايجاد الحروف خلاف اللفظ
واللغة فان المتحرك من قام به الحركة لا من اوجده ولو فى محل آخر
بخلاف ما اذا سمعنا قايلا يقول انا قايم سميه متكلما وان لم يعلم
انه الموجد لهذا الكلام بل الظان علمنا ان موجده وهو الله على رأى
اهل الحق قوله واما الكرامية فقائلون بحدوثه اى قائلون بان الكلام
المركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته تعالى وهم سموه
قول الله واما الكلام القديم عندهم فهو القدرة على التكلم على ما مر
قال فى شرح المقاصد لما رأت الكرامية ان بعض السراهون بعض
وان مخالفة الضرورة اسوء من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من

من الحروف مع حدوثه قائم بذاته تعالى انتهى هذا هو المشهور لكنه قال
قال فى المواقف فى باب التنزيهات ان الكرامية يقولون بقيام الحادث
الذى يحتاج البارى الله فى ايجاد الخلق قوله كن امر للارادة التى
يحتاج اليه فى الايجاد قوله هذا مذهب ابى الاشاعرة وهو عبد الله
ابن سعيد القطان وجماعة من المتقدمين قالوا ان كلام الله تعالى
صفة واحدة لا تعدد فيه اصلا انما التعدد بحسب التعلقات
الحادثة بحسب حدوث المتعلقات وذلك فيما لا يزال قيل يرد
عليه انه اذا كان الكلام النفسى مدلول اللفظى لزم ان يكون
متعددا كتعدد اللفظ ومن ثمة ذهب الجمهور الى ازلية التعلقات
اقول هذا انما يلزم لو كان دلالة اللفظى عليه دلالة الموضوع على
الموضوع له وليس كذلك عندهم بل هو دلالة الاثر على المؤثر ولا
يلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر قوله والجواب الحق اى الجواب
الحق المطابق لمذهب الجمهور ان عدم وجود الكلام بدون
التعلقات فى الازل لا ينافى ان يكون ذلك صفة واحدة حقيقية
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 اللفظى عليه دلالة الاثر على
المؤثر الذى خلاف الظ قوله واعترض على مذهب الحدوث ح
نقل عنه فى الحاشية هذا الاعتراض ليس مختصا بمذهب الحدوث
ولا وجه للاختصاص وهو الذى ذكره الشه مع جوابه فلا وجه
لايراده الا ان يراد مختصر السؤال والجواب وح يرد الاول
انتهى يعنى ان هذا الاعتراض وارد على مذهب الجمهور القائلين
بان تعلقات الكلام ازلية بان يقال كيف صفة الكلام فى نفسها
غير امر ونهى ولا خبر ولا يمكن وجود العام الا فى ضمن الخاص فلا
وجه للتخصيص بمذهب الحدوث واجيب بانه اورد السؤال كما

كما وقع بينهم على بن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل التعلق ازليا يعرف منه ايراد السوال عليه والجواب عنه بالغاية ومنشاء الاعتراض اشتباه النفسي بالنفطي فان اللفظي لا يخرج من هذه الاقسام ولا يوجد بدونها فكذا النفسي والا يجعل الاقسام انواعا لصفة شخصية مما لا يقدم عليه احد قوله فان الامر من حيث هو امر يعني ان الامر الذي هو الطلب بطريق الاستعلاء من حيث هو كذلك غير الخبر الذي هو الاعلام عن وقوع نسبة او عدم وقوعها من حيث هو كذلك بدل على ذلك خلاف لوازمها فان الاول غير محتمل للصدق والكذب بخلاف الثاني قوله بخلاف الكلام وقع لمعاصي ان يقال انه اذا كان الامر من حيث هو مغايرا للخبر يلزم ان يكون مغايرا للكلام لانه غير الخبر على ما قلتم من انه صفة واحدة شخصية لا تكثر فيه بحسب الذات بل بحسب التعلقات فيلزمكم ان يقولوا بانقسام الكلام الى الانواع المذكورة في الازل كما لزم من جعله في الازل خبرا و حاصل الدفع انه لا يلزم من مغايرته للخبر مغايرته للكلام فان الامر من حيث هو كلام مخصوص يعني انه هو ذلك الصفة الشخصية الا انه حصل لخصوصية باعتبار تعلقه بالمامور وهو لا يخرجه عن كونه ذلك الشخص نعم يخرجه عن كونه متصفا بحيثية اخرى من كونه امرا او نهيا او استفهاما او نداء ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه زيد ولا يخرج بهذا الاعتبار عن كونه زيدا ولا يصدق عليه بذلك الاعتبار انه زيد من حيثية اخرى كحيثية كونه كاتبا وانر حه ان هذه اوصاف عارضة غير داخلة في هويته فلا يخرج بهذه الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص نعم ان هذه التعلقات والاضافات مساوقة فلا يصدق

يصدق بعضها حين صدق البعض الاخر قال الفاضل الحلي يرد عليه ان هذا لو تم لدل على كلمة مسمى لفظ زيد الا يرى انه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من حيث كاتب ومن حيث هو عالم ومن حيث هو قائم الى غير ذلك من الاعتبارات التي لا يكاد ان ينتهي ولا يخفى انه ليس بشيء لان الصدق المعتبر في مفهوم الكل المقول على كثيرين مختلفين بالعدد ان يحمل لا في جواب ما هو يعني انه لو سئل عنها بما هي يقع ذلك الكل جوابا عنه لان يكون محمولا عليها ولا شك انه لو سئل ان زيدا كاتب والعالم والقائم والنائم ما هم يقال في جوابه انه انسان لان زيد على ما بين في موضعه قوله لا يوجب الاتحاد والالزم الاتحاد بين كل امرين بينهما ملازمة وذلك بديهي البطلان قوله ولو سلم فجعل البعض اي لو سلم ان الاستلزام يوجب الاتحاد فجعل الامر والنهي والاستفهام والنداء راجعا الى 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 الافعال عليه كما لا يخفى وبهذا ظهر فساد ما قال الفاضل الحلي ان استلزام الاخبار للاشياء غير بين ولا مبين ولو ادعي بمجرد الجواز والامكان فهو غير مفيد وقد يقال في وجه التحريج كل طلب من الكلام اللفظي يحصل بتصرف في الكلام الخبري فان قولنا اضرب حصل بالتصرف في الضرب على ما بين في الصرف فيكون الخبر اصلا في اللفظي كذا في النفسي وانت خبير بان هذا ظن لا يفيد الجزم على ان الرجوع في اللفظي ايضا غير متيقن قوله يرد عليه الخ اي ان التحقق في صورة التصور الرجل الابن وامر بشيء هو العزم على الطلب وتحمله وهو ممكن واما نفس الطلب فلا شك في كونها سهلا بل صل هو محال لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال كذا في شرح المواقف وفيه انه

انما يكون محالا اذا طلب منه ان يأتي بالفعل حال عدمه واما اذا
طلب ان يأتي به بعد وجوده فلا كذا والحق ان يفسر الطلب من
المعدوم وان كان المطلوب الانسان حال الوجود بحيث اشكال اذا المعدوم
ليس بمفهوم عرفا فهم للخطاب ولا بد للطلب وان كان المطلوب
الانسان حال الوجود من فهم الخطاب قوله لا يقال يلزم منه ان لا
لا يأمرنا النبي عم اشيء ولا سهيا بل يعزم على الامر والنهي بالنسبة
الينا وانه قطعي البطلان ضرورة ان خطاب النبي عم عام لكل مكلف
يولد الى يوم القيمة ولذا وجب الامتثال واختصاص خطابه
باهل عصره وثبوت الحكم فيما عداهم بطريق القياس بعيد جدا قوله
لانا نقول فرق بين الامر الصريح يعني ان خطابه عم للحاضرين
بالقصد والصراحة وللغائبين بالتبع والضمن والخطاب للمعدومين
ضمنا وتبعا ليس كذلك قوله القرآن يعني اطلاق لفظ القرآن شائع
على ذلك المؤلف عند اهل اللغة والقراء وعلماء اصول الفقه بخلاف
كلام الله تعالى فانه وان كان كالقرآن مشتركا بين اللفظي والنفسي
لكن المتبادر منه ولو في عرف اهل السنة والجماعة هو النفسي وقيل
في وجه سبق الذهن من القرآن الى هذا المؤلف ان القرآن يشعر بالقراءة
المتعلقة باللفظ دون المعنى قوله وفيه تنبيه على الترادف اي في ذكر
الكلام بعد القراءة تنبيه على ترادفهما كما يقال الانسان البشر
ولا يخفى ان التنبيه انما يحصل لان قوله كلام الله عطف بيان بقوله
والقرآن فانه حينئذ يكون متحدا معه في المفهوم اورد لتوضيحه لا بد له
لان المق الحكم على القرآن بانه غير مخلوق لا على كلام الله قوله
وقد ثبت الكلام النفسي وقع في مقابلة ما يقال انه اذا كان النقل مخالفا للعقل
يجب صرفه عن ظاهره وههنا كذلك فانه لو حمل المتكلم على من ثبت له
الكلام يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى والمعنى للكلام الا المركب
عن الاصوات والحروف المشروطة وجود البعض بانتفاء البعض

يعني ان ما ذكرت من ان في الصورة المذكورة
العزم على الطلب يقتضي ان لا يأمرنا النبي

البعض الاخر وحاصل الدفع انه قد ثبت الكلام النفسي الذي ليس
فيه شائبة الحدوث فلا حاجة لنا الى العدول عن المظاهر وحمل المتكلم
على موجد الحروف والاصوات قوله يريد الصحة بحسب اللغة الخ
وقع لما يقال اتصافه تعالى بالاعراض بمعنى الايجاد صحيح وانما
لم يطلق عليه تعالى لايهامه معنى الاتصاف والقيام والشعر
ومايوهم الفساد اطلاقه موقوف على اذن الشرع عند المعتزلة
بخلاف المتكلم او قد ورد به الشرع وحاصل الدفع ان المراد
انه يصح وصف الباري بالمشتق عن الاعراض المخلوقة له
بحسب اللغة بان يقال الله اسود وابيض ومتحرك ومتجسم
ومتحيز الى غير ذلك ولا شك انه غير صحيح بحسب اللغة الا
يرى انه لا يصح ان يقال لمن التي الحجر واوجد الحركة فيه على ما هو
رأي المعتزلة ان ذلك الشخص متحرك قوله يرد عليه اي يعني
ان الظاهر المتبادر من قوله فاذا وصف بما هو من لوازم القديم
يراد به حقيقة الموجودة واذا وصف بما هو من لوازم الحدثات
يراد به الفاظ المنطوقة ان القرآن يطلق بالاشتراك او الحقيقة
والمجاز على المعنى النفسي واللفظي فاذا وصف بما هو من لوازم
القديم يراد به النفسي واذا وصف بما هو من لوازم الحدثات
يراد به اللفظي والمخيل او الاشكال ويرد عليه ان المق تحقيق
جواب المص على ما يدل عليه قوله وتحقيقه وهذا جواب اخر
لا تحقيق جواب المص لان حاصل المص ان القرآن بمعنى الكلام
النفسي بوصف بكونه مكتوبا ومقروا ومسموعا ومحفوظا
باعتبار وجوده في العبارة والكتابة والذهن فهي اوصاف به
باعتبار الامور الدال عليه لا باعتبار حقيقة بل من قبيل الا
الاوصاف التي جرت على غير ما هي له كما يقال زيد مكتوب
ومقروء ومسموع ومحفوظ باعتبار وجود انه الاربعة وحاصل

وحاصل جواب الشه ان الموصوف بهذه الاوصاف اللفظي الحادث
دون النفسي القديم وانما قلنا ان الظاهر المتبادر من قوله واذا
وصف ح يمكن توجيهه بحيث يكون تحقيقا لجواب المص بان يقال
معنى قوله يراد به حقيقة الموجودة لانه ان الملفوظ في هذه الصورة
وانه الموجودة في الخارج من غير ملاحظة امر يدل عليه اذ هو من
قبيل وصف الشيء بما هو حالة حقيقة بخلاف ما اذا وصف بما هو
من لوازم الحدثات اذ لا بد فيه من ملاحظة ما يدل عليه حتى
يظهر صحة الوصف به لعلاقة الدالية والمدلولية فعلى هذا معنى
قوله يراد به الالفاظ المتلوة يراد به حقيقة من حيث
يلاحظ نفس الالفاظ المتلوة والمتخيلة او الاشكال المنقوشة
ح يكون تحقيقا لجواب المص كما لا يخفى قال المحشي الفاضل الحلبي هذا
انما يرد لو كان معنى قول الشه وتحقيقه تحقيق جواب المص وليس
كذلك بل هو جواب اخر لان جواب المص لما كان بعيدا خلاف الظاهر
عدل الشه عنه فقال وتحقيقه اي تحقيق الجواب انتهى ولا يخفى انه
لو كان مقصود الشه ايراد جواب اخر عن شبهة المعتزلة ولا معنى
لايراد قوله ان للشيء وجود في الاعيان بل الجواب ان يقول
وتحقيقه ان القران يطلق على معنيين الكلام النفسي واللفظي
بحيث ح يوصف بما هو من لوازم القديم وبالدرس من قوله
وتحقيقه اي تحقيق جواب المص اخر تامل في هذا المقام فانه من
مزالق الاقدام قوله والتفصيل انه ح يعني يفصل الكلام في ان
هذا جواب اخر لا تحقيق جواب المص ان المعتزلة لا تمسكوا
بان القران متصف باوصاف التي هي من سمات الحدوث فيكون حاكيا
واجيب عنه تارة بان وصفه بالاوصاف المذكورة ليس باعتبار
حقيقته حتى يلزم حدوثه بل هو مجاز عقلي من قبيل وصف المدلول
بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب

الكتب وكتبته بيدي وهذا حاصل جواب المص واجيب عنه تارة
اخرى بان الموصوف بهذه الاوصاف هو اللفظ وهو حادث عندنا
انما القديم هو النفسي وهو غير متصف بهذه الاوصاف والقران
يطلق عليهما اما بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز هذا حاصل ما ذكره
الشه بقوله فحيث يوصف ح قوله قال بعضهم الخ اي قال بعض من لم
يجوز سماع الكلام النفسي في وجه تخصيص موسى بالكليم انا لا نسلم
كلامه تعالى من جميع الجهات على خلاف ما هو المعتاد خص به ولا
يخفى ان هذا الوجه مندرج في عبارة الشه فان معنى قوله بسمع موسى
صوتا دالا على كلام الله تعالى بلا واسطة الملك والكتاب سواء
كان من جانب واحد لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شان
سماعنا او جميع الجهات وكلاهما خرق للعادة وانما قلنا عند من
لم يجوز سماع الكلام النفسي لان من جوز سماعه كالاشعري
والغزالي فهو يقول خص به لانه سمع الازلي بلا حرف وصوت
كما يرى ذاته تعالى في الاخرة بلا كم ولا كيف وهم يجوزون تعلق
الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات قوله قيل يرد عليه
اعتبار العلاقة ح يعني ان قوله باعتبار دلالته عليه يدل على ان
اطلاق كلام الله على اللفظي لعلاقة دلالته يشعر كونه منقولا مشتركا
لان المشترك هو الذي يكون معناه متعددا عليه او لم يتحمل معنى
بينهما النقل مع ان المدعى ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين
الكلام النفسي القديم واللفظي الحادث ويلزم ايضا ان يكون
استعمال الكلام مجازا في المنقول عنه اعني الكلام النفسي بالنسبة
الى الناقل لان اللفظ المنقول حقيقة في المنقول اليه مجاز في
المنقول عنه بالقياس الى الوضع الثاني الذي هو النقل على ما بين
في محله وهذا باطل لانه لو كان مجازا في النفسي لصح نفيه عنه بان
يقال ليس المعنى القديم كلام الله تعالى وهو محال عندكم قوله وجوابه

ان النقل المعتبر في المنقول السبب المعنى الاول وتركه حتى لا يفهم بلا قرينة
واعتبار العلاقة لا يقتضي ان يكون المعنى الاول مهجورا فانه يجوز
ان يكون اللفظ موضوعا بالاشتراك لمعنيين بينهما علاقة
مع عدم النقل والهجر كالامكان للامكان العام والخاص وفيما نحن
فيه كذلك فان اطلاق الكلام على النفس شايع فيما بينهم فيكون
مشتركا لا منقولا وانما قلنا النقل المعتبر لان في المجاز ايضا نقل
يمكن عدم هجران المعنى قال الفاضل الحلي يرد عليه انا لا نم ان الهجر
معتبر في النقل بل المعتبر فيه كما حققه الشه في التهذيب هو اشتهار
اللفظ في المعنى الثاني حيث قال ان تعدد مسمى اللفظ فان وضع
لكل فمشترك والا فان اشتهر في الثاني فمنقول نسب الى الناقل
والا فحقيقة ومجاز انتهى اقول المراد من الاشتهار هو الاشتهار
في المعنى الثاني بحسب يكون الاول مهجورا على ما فسر شارحه
كيف ولو كان 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 يتحلل بينهما نقل فهو مشترك فان
تحلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل فان كان المناسبة فان
هجر المعنى الاول فمنقول والا فالاول حقيقة والثاني مجاز
وايضه في شرح المطالع وان كان مفهوم اللفظ متعددا فاما ان
يتحلل بينهما نقل اولا فان تحلل فاما ان يكون ذلك لمناسبة ما
فان هجر الوضع الاول يسمى منقولا شرعيا او عرفيا او اصطلاحيا
على اختلاف الناقلين وان لم يهجر المعنى الاول يسمى بالنسبة
الى المعنى الاول حقيقة والى الثاني مجازا وكتب القوم مملو
في هذا البيان لا حاجة الى النقل والاتيان قال ولو سلم فمنقول
هذا لا ينافي الا كونه منقولا وبمجرد ذلك لا يتم الجواب عن
السؤال المذكور لان لزوم الخ لا يكون مخصوصا بكونه منقولا

منقولا بل مع كونه مجازا في المعنى الاول يلزم الخ ايضا كما يقرر
في السؤال ولا خفاء في ان الهجر عن المعنى الاصلي غير معتبر بل عدم الهجر
معتبر فيه لا يقال لفظ الوضع في قول الشه ووضعه لذلك مشعر
باعتبار الوضع في المعنى الثاني واعتبار الوضع ينافي كونه مجازا
اذ لا وضع للمجاز لانا نقول تحقيق نوع وضع للمعنى الثاني بواسطة
ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى الاول مع عدم ترك الاول
مجازا بالنسبة الى المعنى الثاني وحقيقة بالنسبة الى الاول ولفظ
الكلام على تقدير الشه كذلك فيلزم المفرة انتهى اقول
كون لفظ الكلام كذلك على تقدير الشه م اذ معنى قوله ووضعه
لذلك باعتبار دلالته وتعيين لفظ الكلام كذلك الا لاجل
العلاقة الدالية والمدلولية ولا شك انه وضع شخصي لكون
كل من الموضوع والموضوع له معينا وهو غير المجاز والا لم يبق
فرق بينه وبين الحقيقة بل المحقق فيه الوضع النوعي بمعنى
ان الواضع وضع مثلا انه كون اطلاق لفظ الدال على المدلول
والكل على الجزء واللازم على الملزوم اذا وجد القرائن يرشدك
الى ذلك سبع كتب المعاني والاصول قال الفاضل المحشي والحق
ان اعتبار العلاقة يقتضي كونه منقولا لا مشتركا على ما هو مشهور
قال في التلويح لما تقدر الاطلاق على ان الناقل هي اعتبر العلاقة
ام لا اعتبر الا ان الظاهر وجود العلاقة وعدمها جعلوا الاول
منقولا والثاني مرتجلا يلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي
المنقول وجود العلاقة انتهى اقول ادعاء ان اقتضاء العلاقة
كونه منقولا مشهورا افتراء محض ليس من الكتب المشهورة
شائبة من ذلك وما نقل عن التلويح انما يدل على ان وجود
العلاقة معتبر في المنقول وعدم وجوده معتبر في المرتجل
واما وجوده فيستلزم كونه منقولا فلا كيف ولو كان مجرد

العلاقة كما فيما نقل لزم ان يكون اللفظ المستعمل في المعنى
المجازي منقولا لتحقق العلاقة فيه كما لا يخفى تأمل في هذا المقام
فانه قد ضبط فيه اولا الافهام قوله قد يجاب بان ح اى قد يجاب
عن الاعتراض المذكور بان تأخر الوضع الثاني معتبر في المنقول
على ما هو مقتضى العلاقة ومجرد اعتبار العلاقة لا يقتضي ان
يكون الوضع الثاني متأخرا عن الوضع الاول حتى يلزم لفظ
الكلام مجازا في اللفظين لجواز ان يعتبر الواضع العلاقة بين
المعنيين ولوضع لهما معا لفظا واحدا فيكون مشتركا لا منقولا
كما لا يخفى قوله وفيه ان اثبات مرتبة الوضع يعني في الجواب
المذكور سقط لان المعترض لما كان مانعا لثبوت الاشتراك
الذي ادعاه الشيء بقوله ان كلام الله اسم مشترك رح المجيب
بقوله وقد يجاب مثبتا للاشتراك فلا بد له مع اثبات عدم
تركب الوضعين وان الوضع الثاني غير متأخر عن الوضع
الاول لكن اثبات ذلك مشكل ودونه خرط القتاد ولا ضرورة
في التزامه لوجود الجواب الذي تكلف تكلف فيه ويجاء رنا
لك اندفع ما قال الفاضل المحشي ان المجيب مانع لعدم تحقق
الاشتراك فكيف الجواز ولا حاجة الى التزام اثباته تأمل قوله
يرد عليه رح يعني ان اراد بقوله اسم للفظ والمعنى انه اسم
لذلك الشخص القائم لذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قررناه
بل ما انزل على النبي عم كلاما ضرورة انه ليس ذلك الشخص
فان الاعراض لا تشخص بشخص المحال وانه بط للقطع بان
ما يقرأه هو القرآن المنزل على النبي عم المتحدى به باقصر سورة
حتى يكفر منكر كونه كلام الله تعالى وان اراد به انه اسم للنوع
القائم بذاته اعني الالفاظ المخصوصة مع قطع النظر عن
خصوصية وشخصية مجازا لكونه استعمال اللفظ في غير ما وضع له

وضع له اذ لم يوضع اللفظ لذلك الشخص بخصوصه فيصح نفي كلام
الله عن الشخص القائم بذاته حقيقة كما يصح ان يقال زيد ليس
بأسد وهو ظاهر البطلان وانما قيد بخصوصه لان اطلاق الكلام
على الخاص لا بخصوصه بل باعتبار عمومه وكونه فردا من افراده
حقيقة لان استعمال اللفظ فيما وضع له على ما بين في المطول
وفيه بحث لانه ان اراد بصحة النفي نفي صدقه عليه فلزومه
ممنوع اذ يصح سلب النوع عن فرده وان اراد انه يصح نفي كون القائم
موضوعا بازائه بخصوصه فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم
ممنوع وان اراد انه موضوع بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات
الشخصية القائمة بذاته تعالى وذوات القراء يلزم ان
يوصف كلامه تعالى بالحدوث لتحقق حدوث الجزئيات القائمة
بذوات القراء ضرورة ووجودها فيها بعد ما لم يكن حدوث
محالها ايضا مع انه لا يقول بحدوثه احد بل يقول ان كل واحد
من اللفظ والمعنى الموضوع لفظ القرآن له قديم حيث قال
القرآن اسم للفظ والمعنى وهو قديم انما الحدوث للقراءة
العارضة له ولا شك انه على هذا التقدير يلزم ان يكون
الذي وضع لفظ القرآن له حادثا ضرورة ان الالفاظ
القائمة باذهان القراء حادثة سواء اعتبرت مع الترتيب
او بدونه نعم انما مماثلة للالفاظ القديمة القائمة بذاته تعالى
وبهذا ظهر فساد ما قاله الفاضل المحشي من انه لا استحالة في
وصف نوع كلام الله تعالى بالحدوث فان افراده متعددة
بعضها قديم وهو الشخص القائم بذاته تعالى وبعضها حادث
وهو الاشخاص القائمة بذوات المخلوقات فلا اشكال اصلا
على ان هذه الاشخاص على هذا التقدير ليست افرادا له بل المعاني
التي وضعت لكل واحد منها بالوضع العام قوله ولا تخلص

لا مخلص عن الاعتراض الا بان يجعل لفظ الكلام مشتركا بين
الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع ثم لا يكون اطلاقه على ذلك
الشخص بخصوصه مجازا ولا يكون كلامه تعالى متصفا بالحدوث
لعدم حدوث النوع ضرورة تحققه فى ضمن الفرد القديم القائم
بذاته تعالى ازلا وابدا انما الحادث الجزئيات المتشخصة
بتشخصات المحال الحادثة نقل عنه بل لا مخلص عنه الا بان
يجعل مشتركا بين ذلك النوع والفرد الحاصلين والا لزم
ان يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على النبى عم كلام الله
مجازا وليس كذلك كما عرفت وفيه انه ينفى لزوم ان يكون
اطلاق الكل على ما يقرأه كل احد منا بخصوصه مجازا فيصح سلبه
عنه وذلك باطل بالاجماع وايضا يلزم ان يوصف كلام الله
بالحدوث حقيقة لحدوث النظم المؤلف المنزل على النبى عم
قال بعض الفضلاء فالمخلص اختيار الشق الاول وما يقرأه كل
احد كان بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى وان كان مغايرا باعتبار
تعلق فى اثباته قوله بشكل بقيام لم وملم ح وكذلك
يلزم ان لا يكون التحدى مع كلام الله تعالى ضرورة ان بدار البلاغة
على امور يقتضى ترتب الاجزاء من التقديم والتاخير واجيب
بان غرضه ليس نفى الترتيب مطلقا بل الترتيب الزمانى الذى
يقتضى وجود بعض الحروف عند عدم الاخر كيف وان الحروف
بدون الهيئة والترتيب الوضعى لا يكون كلمات ولا الكلمات
كلاما ووجود الالفاظ المترتبة وضعا وان كان مستحيلا
فى هذا بطريق جرى العادة لعدم مساعدة الالات لكنه ليس كذلك
فى حقه تعالى بل وجودها مجتمعة من لوازم ذاته وليس اجتماع
الامتناع من مقتضيات ذواتها وفيه بحث اذ القول بالترتيب
الوضعى بين الحروف القائمة بذاته غير معقول لانه انما يتصور

يتصور فى الجسمانيات دون المجردات والا لزم انقسامها الا يرى
ان الصور القائمة بالنفس الناطقة ليس فيها ترتيب ووضعى
وقد يقال فى الجواب ان انتفاء الترتيب الزمانى والوضعى
لا يستلزم انتفاء الترتيب مطلقا حتى يلزم عدم الفرق لجواز
ان يكون هناك ترتيب وتاليف يتحقق به الفرق وعدم الشعور
به لا ينافى وجوده فى نفس الامر اقول يرد على الجواب ان انه يلزم
ان لا يكون الكلام المنزل اعنى النبى عم وما يقرأه كل احد منا
كلام الله لان الكلام على هذا هو الالفاظ القائمة بذاته
بالترتيب الوضعى والترتيب الذى لا شعور به وهو غير متحقق
منا اذ لا ترتيب ههنا سوى الزمانى وقيل فى الجواب
ان ذلك الذاهب معترف لعدم الفرق مطلقا فان حاصل
تحقيقه كلام الله صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته الكمالية
وانما التعدد والتمايز بحسب التعلقات والاعتبارات
فلا يرد عليه ما ذكر اقول فيه بحث اذ لا اشعار فى عبارته بان
كلامه صفة حقيقية بسيطة كيف وكون الالفاظ القديمة
بذاته راجعة الى صفة حقيقية بسيطة مما لا سبيل ولا
يتصور قوله لم يرد ح لم يرد بالاحراج المعنى الاضافى الذى
هو تعلق بين المحرج والمحرج عنه اذ لا معنى لكونه صفة ازلية
منه سبحانه لا يتحقق الا بتحققهما فيكون حادثا البتة بل
لحدوث المحرج بل اراد ان الصفة الحقيقية التى هى مبدأ لهذه
الاضافة وعلة لها وكذا فى سائر العبارات ومن الايجاد
والاحداث والابداع والاحراج والاحياء والخلق والجعل
والترزيق الى غير ذلك فانه ليس المراد معانيها التى هى الاضافة
بل مبادئها قوله يرد عليه انه يجوز ح يعنى لانا نمنع انه لو كان
التكوين حادثا يلزم ان يكون الصانع محلا للحوادث انما يلزم

لو كانت قائمة بذاته تعالى لم لا يجوز ان يقوم بغيره تعالى
كما ذهب اليه ابو هزيل من ان تكون كل جسم قائم به فان هذا
المنع ورفعه سيجيء في الوجه الرابع من انه يلزم ان يكون كل جسم
يكون لنفسه اذ لا معنى للمكون الا من قام به الكون فاتحد
الدليلان اعني الاول والرابع وهو ظ قوله وجوابه ح حاصله ان
اتمام هذا الدليل واندفاع المذكور مبني على امتناع قيام صفة الشيء
بغيره بخلاف الوجه الرابع فانه لم يلتفت فيه الى هذه المعلقة
فاندفع المنع ولم يتحد الدليل قوله يرد عليه اه حاصله ان اراد
بالجواز الجواز الشرعي فالملازمة ممنوعة لان الجواز الشرعي
موقوف على عدم اتصاف مالا يليق بكبريائه كما هو رأي المعتزلة
والقاضي وان الشارع كما هو رأي الاصحاب وكلاهما مفقودان
في شأن الاعراض المقدورة له تعالى وان اراد الجواز العقلي فالملازمة
مسلمة لكن بطلان اللازم مما لا بد لاساسه من دليل ويمكن الجواب
بان المراد الجواز بحسب اللغة على ما ذكره الحشي فيما سبق ولا
شك انه لا يصح الاطلاق لغة على القادر على السواد اسود
فانه لا يقال للرجل الذي لا يقدر على صبغ السواد او الحمرة اسود
او احمر مع انه يصدق عليه انه قادر عليهما قوله يرد عليه منع
مشهور ح يعني لانا نمنع انه لو كان الكون حادثا لكان اما مكونا
بكون اخر او بدون الكون ليس لانا نجوز ان يكون مكونا
بالكون الذي هو نفس ذلك الكون فلا يلزم التسلسل
ولا وجود الكون بلا تكون ويرد عليه انه لا معنى لتكون
تكوين الكون عسى ان ليس في الخارج الا المكون والكون
واما تكوينه فلا اذ لا معنى لكون تاثير عين الاثر واجيب
بان المراد بتكون الكون عسى ان ليس في الخارج الا المكون
او الكون واما تكوينه فامر يعسر العقل وليس له تحقق في الخارج
الخارج ممتازا عنه بحسب الوجود الخارجي ولا يحتاج الى تكون
اخر لا بمعنى ان تكوين الكون نفسه بحسب المفهوم حتى
يرد كون التاثير عين المؤثر وهذا هو المراد بقوله وقد اشرنا
الى ما له وعليه يعني ما ينفعه ويضره قوله ويمكن ان يقال الخ
يعني لانا نمنع انه لو كان الكون حادثا لاحتاج الى تكوين
اخر او حدث يعسر تكوين لم لا يجوز ان يكون نفس الكون
من حيث اتصافه تعالى به وصامه به متعلقا او لا
لوجود نفسه ثم لوجود سائر الحدثات ولا استحالة في سبق
ذات الشيء مع قطع النظر عن الوجود وعلى وجوده سبقا
ذاتيا وان كان مقارنا في الزمان فان وجود الصفات
والاعراض انما هو بقيامها محالها على ما قالوا من ان المحل
مقوم لها وان وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع
ولهذا يصح الانتقال عليها فيكون الصفات من حيث قيامها
بالواجب مقدما بالذات على وجودها وان كان مقارنا له في
الزمان فيجوز ان يكون الكون من حيث قيامه بذات الواجب
متعلقا بوجود نفسه مقدما عليه بالذات مقارنا له بالزمان
ولا استحالة في ذلك كما لا يخفى قال الحشي المدقق فيه انه اذا
كان متعلق الكون وجوده يكون المكون هو الوجود فان كان
الوجود مكونا يكون الموجود وهو الله نفس الكون ايضا مكونا
ومتعلقا للكون فالكون المتعلق بنفس الكون ان كان
عسى يلزم سبق الشيء على نفسه وهو ح وايضا لو كان وجود
الكون متعلقا لنفسه يكون وجوده لذاته فيكون واجبا
وهو مناف لقيامه بذات انتهى ولا يخفى عليك انه كلام
منشؤه قلة التدبر وسوء الفهم فان اللازم هو ان يكون
الكون القائم بذات الواجب بحسب الذات مقدما على

وجوده تقدما ذاتيا وهو لا يستلزم تقدم الشيء على نفسه لان
المقدم هو نفس التكوين والمؤخر هو المكون من حيث الوجود وكذا
اللازم اقتضاء التكوين بشرط قيامه بالواجب ومدلوله ذاته
فيه لوجوده وهو لا يستلزم كونه واجبا لذاته واسد واب
اثبات الصانع تأمل فانه كلا سهله فيه نعم يرد عليه انه انما يتم
لو سلم ان قيام الاعراض مقدما على وجودها بالذات وعلله
لكن اسد رد عليه في شرح المواقف وقال انه ليس شيء اوضح
ان يقال وجه السواد في نفسه فقام بالجسم وللفاضل الحشي
بحث بالتردد يظهر جوابه مما قررنا لك باختيار الشق الثاني
فادن تأمل فلا سرح به لحامه الاطناب فان قيل اذا كان التكوين
قائما بذاته تعالى يكون قديما لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى
فهذا المنع لا سرعليه قلت هذا رجوع الى الدليل الاول ولا
شك في تماسه انما الكلام في تماسه الدليل سداعانه سبحانه
الكلام بعون الملك العلام قوله فاحفظه فانه ح قيل الدليل
الذي اورده قدم الارادة والقدرة بانهما لو حدثا فاما
بارادة وقدرة اخرى فيلزم التسلسل او بدونهما فيلزم الايجاب
ولا يخفى جريان المنع المذكور تأمل قوله كانه اراد ما عدا ح
يعني اراد بالادلة الادلة الثلثة سوى الدليل الثاني فيكون
الكلام على الحقيقة اد اراد الجمع ومبنى الامر على تغليب الاكثر
على الاول فيكون الكلام على المجاز اما انتفاء ما سوى الثاني فلانه
لو لم يكن صفة حقيقية بل امر اعتباريا لا يلزم قيام الحوادث
بذاته تعالى بل قيام التجدد وهو جائز لكونه فعل كل شيء وبعده
ولا النسر ولا اسبعاء الحادث عن التكوين لان اللزوم فرع
كونه حادثا وهو فرع كونه موجودا واما عدم ابتناء الدليل
الثاني فان مساه لزوم الكذب او المجاز في حقه تعالى ولا اختصاص

اختصاص لكونه حادثا بل يعم الحادث والمجدد كما لا يخفى قال
بعض الافاضل انظر ان الدليل الثاني ايضا مبني على كونه صفة
حقيقية اذ لو كان من الاضافات نحب ان يقال انه نحب العدول
الى المجاز لتعذر الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم اما عدم المكون
او تحقق الاضافة بدون احد المتضايفين وكلا الامرين محال قوله
ويخطر بالبال الخ يعني يخطر بالبال ان التكوين مغاير للقدرة والارادة
لانا نجد بالضرورة في الفاعل عند تصوره بهذه الحيثية يعني به
يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسط المفعول بحيث يصح ان يقال
ان هذا فاعل وذلك مفعول ولا شك ان هذا المعنى متحقق في ذاته
وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه مثلا نجد في الضارب حين
تصوره بحيثية كونه ضاربا معنى يمتاز عن غير الضارب ويرتبط
بتوسط المضروب بحيث يصح ان يقال ان الضرب اثره وهو مغاير
للصورة والارادة ايضا لان هذا المعنى متحقق في الفاعل
الموجب بالنسبة الى اثاره الصادرة عنه بطريق الايجاب مع
عدم تحقق القدرة والارادة بل نقول ذلك المعنى متحقق
في ذات الواجب تعالى بالنسبة الى صفاته الصادرة عنه بطريق
الايجاب كالقدرة والارادة فيكون متقدمة عليها بالذات
فكيف لا يكون صفة مغايرة لها وبما ذكرنا لك اندفع ما قاله
المحشي المدقق من ان في هذا الكلام اعتراف بان صفاته تعالى
موجودة بالاختيار وهذا مشكل لا سيما في القدرة بل في
العلم ايضا لانه انما يلزم ذلك لو كان استنادها اليه بتوسط
القدرة والارادة وليس كذلك بل الى الذات المتصف بالتكوين
والايجاد بطريق الايجاب ولا اشكال فيه بل هذا مما اتفق عليه
المتاخرون واستحسنوه فان قيل ذلك المعنى موجود في الواجب
بالنسبة الى نفسه ايضا فيحتاج الى معنى اخر القدرة والارادة

الى سايرالصفات يكون بالنسبة الى نفسه ايضه فيحتاج الى معنى
اخر به يرتبط ويمتاز عن غيره ويتسلسل ويلزم تحقق الفاعل
بدون ذلك المعنى صادرة عنه تعالى بتوسط نفسه ذلك المعنى
ولا يحتاج الى معنى اخر كما مر والحاشية السابقة ما مل نقل عنه
واما انه موجود ام لا ففيه بحث اخر على ان طريق وجود سائر
الصفات ان استقام اوصل الى انه موجود ايضا انتهى يعنى
ان المق هنا اثبات المعنى المغاير سائر الصفات وليس انه موجود
او امر اعتبارى بغير العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس
فى الخارج امر زائد عليها فهو بحث اخر على انه لو تم طريق
اثبات وجود الصفات وزيادتها من انه تعالى عالم وقادر و
مريد ولا معنى لها ان من اتصف بالعلم والقدرة والارادة اوصل
ذلك الطريق نفسه الى اثبات وجود التكوين وزيادته على الذات
بان يقال انه خالق كل شيء ولا معنى للخالق الا من اتصف بالخلق
فلا بد ان يكون امر موجودا زائدا على ذاته كسائر الصفات وبما
ذكرنا اندفع ما قيل ان ما به الامتياز والارتباط نفس الذات
وعلى تقدير تسليم كونه امرا زائدا على الذات سوى القدرة و
الارادة يجوز ان يكون امرا اعتباريا ودعوى وجوب كون ما به
الامتياز والارتباط امرا خارجا غير مسموع ما لم يقم عليه
برهان وشهادة الوجدان فى امثال هذه المباحث غير مقبول
ووجه الاندفاع ظاهر لا سره عليه **قوله** او يكون التعلق الخ
يعنى ان تكوينه لكل جزء من اجزاء العالم قديم والمكون حادث
لكون التعلق الازلى بوجوده فى وقت مخصوص فيتوقف
على وجود ذلك الوقت فيكون حادثا مثلا تعلق التكوين لوجود
زيد فى الازل فى وقت كون الشمس فى الاسد فيتوقف على تحقق
ذلك الوقت ويكون حادثا وان كان التكوين متعلقا به فى الازل

فى الازل **قوله** وهذا هو الانسب بالمتن الاظهر وجه الانسبية
فانه يحتمل ان يكون معنى عبارة المص تكوينه الذى يتعلق بالكل
ولكل جزء من اجزائه فى وقت وجوده الخ يكون تعلقاتها قديمة
ويكون حدوث المكونات بحدوث او قاتها اللهم الا ان يقال
الحمل على الاحتمال الاول ان يقول هو تكوينه للعالم ولكل جزء
من اجزائه عند تعلقه به فعدم تعرضه للتعلق وتعرضه للوقت
مرجح الاحتمال الثانى **قوله** وحاصله منع الملازمة يعنى لا نم
انه لو قدم التكوين قدم المكونات كيف والقول بتعلق
المكونات بالتكوين قول بحدوثها او القديم لا يتعلق وجوده
باتحاد شيء وما قاله الفاضل المحشى من انه لا يتصور منع الملازمة
فان التكوين سببه متاخرة عن المكون عند القائلين بحدوث
التكوين كما ان الضرب متاخر عن المضروب فلو كان التكوين
قديما قدم المكون لان قدم النسبة يستلزم قدم المنسوب
كما ان قدم الضرب يستلزم قدم المضروب فهو حيطة محض
اذ لا معنى لتاخر التكون عن المكون كيف والشيء حقق فيما
بعد على مذهب القائلين بكون التكون اضافة انه عبارة
عن تعلق القدرة والارادة على وفق الارادة لوجود المقدور
فى وقت وجوده ولا شك ان ذلك التعلق مقدم على وجود
المقدور ولعل ذلك الحيطة من تشبيههم التكوين بالضرب
وهو ليس الا مجرد كونه من قبيل الاضافات لا فى كونه متاخرا عن
المكون مثل الضرب عن المضروب على ما صرح به بعض الافاضل
فى قوله ولما استدل القائلون لوجود الخ **قوله** وبتوهم الخ يعنى قد
يتوهم فى قوله وما يقال ليس جوابا عن استدلال القائلين
وهو اعتراض على قوله ان متعلق فاما ان يستلزم الخ وحاصله
ان ترديد التعلق بين استلزامه القدم والحدوث قبيح غير محتمل

لان تعلق وجود شئ بشئ يستلزم احتياج الاول الى الثاني
في الوجود فيستلزم الحدوث اليه اذ لا معنى للحدوث الا الاحتياج
الى الغير في الوجود قوله ليس بشئ ح يعني ما يتوهم في توجيه ما
يقال ليس بشئ لان امثال هذا التردد شايعة كثيرة الوقوع
في كتب القوم والغرض توسيع دائره واحاطه الاحتمالات
العقلية بحيث لا يبقى للخصم مجال الكلام الا يرى انه قد ردد
في وجود العالم بين التعلق بذاته او لصفة من صفاته وبين عدم
التعلق مع ان عدم التعلق مما لا معنى له اذ لا يمكن ترجح احد
طرفي الممكن بلا مرجح وقد سلم المعترض ايضا صحة هذا التردد
حيث يتعرض عليه تامل قوله على انه يجوز ح يعني يجوز ان
يكون الجواب الزاميا لاسكات الخصم ويكون التردد مسا
على حدوثه عنده وان كانت فاسدة في نفس الامر فان القائلين
بحدوث التكوين يقولون الاحتياج لا يستلزم الحدوث
بل قد يكون الشئ مع احتياجه قديما حيث قال لو قدم التكوين
لزم قدم المكونات مع احتياجها الى التكوين قال الفاضل
الحشي في توجيه العلاوة اي يكون الجواب الذي فيه التردد
المذكور جوابا الزاميا فلا يلزم ان يكون التردد قبيحا فان
المجيب اما ان يذهب الى جميع الاحتمالات العقلية الممكنة
حتى يلزم الزام انتهى ولا يخفى فساد هذا التوجيه اذ هو
عين ما ذكره بقوله وليس لشئ سوى نظايره توسعا
للدائرة فلا معنى للعلاوة قوله ومن اجل ان المراد ح يعني
من اجل ان المراد بالحادثات يكون مسبوقا بالعدم ومخرجا
من العدم الى الوجود وبالقديم خلافه يقال ان التنصيص
على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى رد من زعم قدم العالم
ببعض اجزائه كالهيولى والصورة لانه اذا كان معنى الحادث

الحادث ما ذكر يكون معنى التكوين الذي هو نفس الاحداث الا
الاخراج عن العدم الى الوجود فيكون اذا على من زعم ان بعض
اجزائه غير مخرج من العدم بخلاف ما اذا كان معناه المحتاج
الى الغير في الوجود فانه يكون معنى التكوين الاحتياج الى الغير
في الوجود فلا يحصل الرد على الزاعم وذلك لانه ايضا يقول
بالحدوث هذا المعنى ومحاصرتنا لك اندفع ما قال بعض
الافاضل ان مجرد ان الحادث عندنا بوجوده بذاته لا يوجب
اضافة التكوين الى كل جزء من اجزاء العالم رد اعلى من زعم
قدم شئ من اجزائه ما لم يثبت ان اضافة التكوين يوجب
الحدوث بمعنى ثبوت البدايه للوجود ووجه الاندفاع
ظاهر وفرد ذلك البعض قوله ومن ههنا اي من اثبات
احتياج الصانع لذلك ولا يخفى انه ينافي عنه قول الشيخ
فيما بعد والافهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية
الخ كما لا يخفى على اولى الافهام قوله جعله بعضهم من تتمة
الجواب ح يعني ان الشيخ جعل قوله وهو غير المكون كلاما
مستقلا بيانا للمسئلة التي اختلف فيها الماتريدية والاشعرية
حيث ذهب الماتريدية الى انه غير المكون والاشعرية الى انه
عينه وحمل الغير على ما يقابل العين بحسب المفهوم لان
الدلائل المورودة في اثبات هذا المطلب انما تثبت المغايرة
بحسب المفهوم لا التحقق وجعله بعض الشراح هذا الكلام
من تتمة جواب الشبهة التي اوردها القائلون بحدوث التكوين
وحمل الغير المذكور فيه على الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه
في الوجود وقال في تقرير الجواب انه لا يلزم من قدم
التكوين قدم المكون لان تكوينه للعالم وتكل جزء من اجزائه
يتعلق في وقت وجوده وهو غير المكون عندنا لصحة الانفكاك

بينهما في الحاسن لان التكوين ثابت في الازل بدون المكون
ضرورة ان تعلقه بالمكونات فيما لا يزال وقت وجودها وكذا
المكون منفك عنه في الحين فلا يكون التكوين اضافة كالضرب
حتى يلزم ما ذكر بل صفة حقيقية ذات اضافة والا اى وان
كان اضافة لم يكن غيرا لامتناع انفكاكه حين كونه اضافة من
المكون ضرورة ان النسبة لا تتحقق بدون المنتسبين وليس شيء
اى ما جعله بعض الشراح ليس بشيء لان صحة الانفكاك من
جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم لان التكوين عنده اضافة
لا يتحقق بدون المكون صحة الانفكاك في جانب المكون لا يفيد
في اثبات كونه صفة حقيقية حتى يلزم من عدم المكون انتفاؤها
موجودة حال كونها اضافة فان المكون حال بقايه موجود بدوام
التكوين فلا يتم الجواب عن الشبهة المذكورة ويخطر بالبال ان
الجواب المذكور غير موقوف على ان يكون صحة الانفكاك في جانب
التكوين مسلمة عند الخصم القائل بحدوثه لان الشبهة المذكورة
كانت واردة على مذهب القايلين بقدم التكوين فكيف يصح
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 انه لا نسلم
صحة الانفكاك بينهما يدل على ما قلنا نص الخصم قوله وهو
غير المكون بقوله عندنا دلالة لا سوقها رسمه على انه لو كان
صحة الجواب موقوفا على تسليم الخصم لم يتم الجواب المذكور
بقوله وهو مكونه للعالم ولكل جزء من اجزائه بوقت و
وجوده ايضا لان الخصم لا يسلم كون التكوين صفة يتعلق
بالمكونات في وقت وجودها بل عنده نفس التعلق قوله على ان عدم

عدم الغيرية ح منع للملازمة التي ذكره ذلك البعض بقوله والا اى
كان غيرا لله يعني لانا نمنع انه لو كان اضافة لم يكن غيرا له لان كونه
اضافة انما يستلزم اللزوم وعدم الانفكاك من جانب
واحد وهو لا يستلزم عدم الغيرية اولا بكيفية اللزوم من
جانب واحد كالعرض الحال مع المحل المجزى والصفة المحدثة مع
الذات فان اللزوم من جانب العرض والصفة متحقق مع انتفى
مغايرتان للمحل والذات ولا يخفى ان هذا المنع لا يضر اذ يكفي
في الجواب ان يقال وهو غيره لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين
عندنا فلا يكون اضافة عندنا كالضرب والا لامتنع انفكاكه
ح عن المكون من غير ذكر نفي الغيرية قوله والصفة المحدثة
مع الذات ارادة الصفات المتحددة لذاته تعالى مركوزة
فعل كل شيء وعدمه ورازقنا وخالقنا ومحسنا وممسكا الى
غير ذلك من الاضافات فلا يرد ما قال الفاضل الحلي ان الصفة
المحدثة داخلة في العرض فذكرها مستدرك قال في شرح
المواقف من الصفات ما هي غير الذات كصفات الافعال
من كونه خالقا ورازقا ونحوهما قوله قيل عليه ان التكوين
ح قائله من جعل قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب باحثا
على توجه الشه وحاصله ان الدليل لا يثبت المدعى لان المدعى
اثبات مغايرة التكوين الذي هو مبداء الفعل للمكون على
ما دل عليه عندنا فان التكوين عندهم ومن وافقه مبداء
الفعل ولذا جعله صفة ازلية واللازم من الدليل هو مغاير الفعل
الذي هو اثره قوله ولو سلم لم يكن عبرح يعني لو سلم ان
التكوين نفس الفعل لا مبداءه فلا يكون غيرا لامتناع
انفكاكه ح عن المكون ضرورة عدم تحقق اضافته بدون
المضافين ولو سلم غيريته بالمفعول يلزم ان يكون مغايرا

للفاعل ايضا لان الانفكاك من جانب واحد اعني جانب الفعل
متحقق ههنا ايضا فيلزم ان يكون الصفة غير الذات وهو
مخالف لما يقرر عندهم من ان الصفات غير الصفات ولا
يخفى عليك ان التسليم غير وارد على الشيء اذ لم يحمل العدم على
المصطلح بل على ما يقابل العدم بحسب المفهوم كما سيصح عند
الدليل المورد في اثبات العدم وقوله وهذا كله تنبيه على
كون ح وجعلها ايرادا على ان يكون قوله وهو غير المكون من
تتمة الجواب بحمل الغير على المصطلح على ما قال المحشي المدقق
فليس شيء لان هذا الدليل اعني قوله لان الفعل يغاير
المفعول من الله وهو لم يحمل قوله هو غير المكون من تتمة
الجواب لم يحمل العدم على المصطلح قوله وجوابه ان الكلام ح
يعني ان هذا الاستدلال مبني على مذهب الخصم القائل بان
التكوين عين المكون وانه اضافة والغرض منه الزامه وحاصله
ان التكوين غير المكون لان التكوين على ما زعمت نفس الفعل
والفعل مغاير للمفعول بالضرورة قوله ويمكن ان يراد الخ
اي يمكن ان يقال في دفع الاعتراض ان المراد بالفعل ما به الفعل
اما حقيقة عرفية فان الفعل من الخلق والاختراع والاحداث
والتكوين وان يدل على معنى الاضافي لكن المراد في اصطلاحهم
مبدأ على ما مر واما مجازا بذكر اللازم وارادة الملزوم و
يكون قوله كالضرب بسطل او تمثيلا حتى يرد ان الصرب ليس
مبدأ الفعل بل نفس الفعل فلا يكون موافقا للمثل له قوله
وقد عرفت العلة لعل الجواب من المحشي مبني على تقدير تسليم
ان يكون المراد بالغير المصطلح تعلم عنه فان قوله ليس بشيء
لان صحة اه جواب صريح عن التسليم الاول وفي قوله الصفة
المحدثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل

الفعل بمعنى الاضافة حادث ولا محذور في مغايرة صفة المحدثة مع
الذات انتهى والاظهر ان يقول فان قوله على ان عدم العدم
لا يكفيه اللزوم من جانب واحد جواب صريح عن التسليم الاول
واراد بقوله حادث متجددة 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 له صفات متجددة كلما
حصل كل شيء وبعده ومحسا ومما الى غير ذلك من الاعتبارات قوله
او الاحتياج اليه يعني ان الاحتياج المكون الصانع انما هو في
التكوين والايجاد واذا كان الايجاد عين الذات يكون المكون
محتاجا في وجوده الى ذاته او لو احتاج الى موجد غيره يكون
الايجاد صفة لذلك الغير فلا يكون عين المكون وهذا خلف
فيكون مستغنيا عنه وقديما لاتصافه بالله وجوده قبل تعلق التكوين
بالايجاد واشارة الى ان المراد بالتكوين الاضافة لا مبدأها
فيكون هذا الكلام الزاميا ايضا قوله القدم اما لغوي يعني ان
الاقدم اما ماخوذ من القدم اللغوي وهو مضي الزمان الطويل
المعبر عنه بالفارسية ليس بدون فالمعنى انه اقدم من العالم
واسبق منه بالزمان بمعنى انه مضى عليه زمان طويل لم يمض
على العالم ضرورة انه حادث وهذا على تقدير ان يلاحظ لزوم
قدم العالم واما من العدم الاصطلاحي بمعنى عدم سبق العدم
فالمعنى افوى قدما واولى من العالم وهذا على تقدير ان يلاحظ
لزوم قدم العالم فان التكوين اذا كان نفسه قديما الا انه لا يكون
قديما كالواجب لانه قديم بالتكوين لان وجوده به فلا بد ان
يلاحظ المكون بعنوان كونه عين التكوين في حكم الفعل بكونه قديما
حتى لو غفل عن هذه الملاحظة لا يحكم بقدمه بخلاف الواجب تعالى
فان ذاته مع علة مقتضية لوجوده فلا حاجة في الحكم بقدمه الى ملاحظة

ذاته بعنوان امر يعقل لم يحكم بقدمه فيكون الواجب تعالى
اشد واقوى قدما عند العقل وهذا على طبق ما قال الحكماء ان الموجود
الذى وجوده عينه اقوى موجودية من الموجود الذى وجوده
مقتضى ذاته اذ لا يمكنه تصور الحلق عن الوجود فى الاول بخلاف
الثانى وان كان الوجود فيهما محالا ان فى الخارج فتدبر ولا يلتفت
الى ما قال الفاضل الحشى من ان كون الواجب تعالى اقوى محل بحث
قوله وذلك الحكم ح يعنى ان كون بطلان العالم على وجه الاوفق
والاصلح دليلا على كون صانعه قادرا مختارا حكيم يدعون الاصحاب
من الصورة فانه اذا كان موجبا لم يمكنه على الوجه الاصلح بل على
الوجه المتقص الذى لا وجه وراءه هذا لكن دعوى الضرورة
فى محل المناقشة خصوصا اذا ادعى الخصم ان مبداءه لما كان
كاملا من جميع الوجوه يكون اثره ايضا على الوجه الاكمل غير
مسموع لا بد له من دليل قوله ثم يمكن المناقشة باحتمال الواسطة
بان يقال نظام العالم على الوجه المذكور انما يدل على كون مؤثره
عالما قادرا مختارا اذ لم يخص ان يكون الواجب كذلك
او يجوز ان يكون ذلك المؤثر وسطا مختارا قادرا اعنى الواجب
بطريق الايجاب والجواب بان ما سوى الله حادث ولا يمكن
اسناده الا بطريق الاختيار غير تام لانه مبنى على اثبات حدوث
جميع ما سوى الله وهو لم يثبت حدا بل انما يثبت حدوث ما ثبت
وجوده من الممكنا واستدل عليه بعض الاكابر بان ما سوى الواجب
ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر وكل مفتقر محدث لان ما به المؤثر فيه
بالايجاد لا يجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود
ان يكون اما حال الحدوث او حال القدم وعلى التقديرين يلزم حدوث
الاثر وفيه انه لو تم لا يستلزم اما القول بحدوث صفاته او
القول بانها واجبة بالذات وكلا الامرين مشكل قوله سبيل الرد

ع اى تفسير الرؤية بالانكشاف بان الرؤية مصدر للمفعول بمعنى كونه
مرئيا لان الانكشاف صفة المرئى والمصدر مبنى للفاعل اى
كون الشخص رائيا صفة الرائى وانما حمل الشيخ على الاول مع ان
الثانى ايضا محتمل لتبادره منه من غير تقدير فى العبارة ولانه المتنا
فيه لان الخصم انما يرى المانع من جانب المرئى وان كان كل منهما
لازما للاخر فعلى هذا يكون قوله اثبات الشيء ايضا مصدرا مبنيا
للمفعول اى كون الشيء مثبتا لكن قوله فيما بعد ولنا بالنسبة
اليه حالة مخصوصة هى المسماة بالرؤية يدل على انه مصدر مبنى
للفاعل ويمكن ان يقال تفسير الرؤية بالانكشاف تفسير باللازم
فلا حاجة الى التاويل ويكون موافقا لما فى شرح المواقف اما
اذا عرفنا الشمس بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا
ابصرناها وعضنا كان نوعا اخر من الادراك فوق الاول واذا
فتحنا العينين كان نوعا اخر من الادراك فوق الاولين
سميناه بالرؤية قوله هذا هو الامكان الذهنى يعنى عدم
الحكم بامتناعها بعد التحليلة هو الامكان المفسر بتجويز الذهن
وصحة مع عدم المانع الشامل للممتنع الذى يكون بامتناعه
كسبيا اذ يصدق عليه ان العقل بعد التحليلة وعدم ملاحظة
الدليل لا يحكم بامتناعه وليس محل النزاع لان الخصم قائل بامكان
الرؤية بهذا المعنى فانه يقول ان العقل بعد التحليلة لا يحكم بان
بامتناع الرؤية لعدم ملاحظة الدليل من كونه تعالى مجردا عن
المكان والجهة وعدم كونه جسما متكيفا بالعوارض التى هى
شرط الرؤية يحكم بامتناعه ان النزاع فى الامكان الذاتى الى
المقابل للامتناع المفسر بان لا يكون الوجود والعدم مقتضى
الذات والصواب ان يقول ان العقل اذا خلى ونفسه يحكم بعدم
امتناع رؤيته ويمكن ان يقال ان الامكان الذهنى كاف فى

في هذا المقام وان عقل عنه السلف الكرام لان العقل اذا لم يحكم
بامتناعه بعد التحليه علمنا بالظواهر الدالة على الوقوع ما لم يقم دليل
على امتناعه اذ لا يمكن صرف الظواهر ولا التوقف فيها بمجرد احتمال
ان يظهر دليل عقلي على الامتناع اذ لو يكفي مجرد ذلك في الصرف
والتوقف يوجب الصرف والتوقف في جميع الظواهر الواردة في
الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل عقلي على امتناعها فعلم
ان عدم حكم العقل بالامتناع بعد التحليه كاف لنا في العمل بالظواهر
ويؤيد ذلك ان القوم لم يتعرضوا لاستحالة الامكان الذاتي
في سائر السمعيات كالسمع والبصر والكلام وعذاب القبر
وغير ذلك بل اكتفوا على انها امور ممكنة اخبر بها الصادق و
من ادعى الامتناع فعليه البيان ولعري ما احر الشه في
احتضار ملك الجواز قوله يرد عليه انه ان اريد بح اي ان
اريد بالفرق بالبصر الفرق برؤية البصر بين جسم وجسم و
عرض وعرض فهو مصادرة بجعل المدعى جزء الدليل اذ يصير
الكلام هكذا انا نفاطعون برؤيه الاعيان والاعراض انا نفرق
بالرؤية بين جسم وجسم وعرض وعرض وكل منهما مفروق
برؤية البصر فهما مرئيان ولا يخفى فاده وان اريد به
الفرق باستعمال البصر فهو لا يفيد في اثبات المطاعني
كون الاعراض والاعيان مرئيا فانا نفرق باستعمال البصر
بين الاعمى والاقطع مع عدم كونهما مرئيين لدخول العدم
في مفهوميهما لانهما عبارتان عن عدم البصر وعدم اليد
والتحقيق ان الفرق بتوسط استعمال البصر لا يستلزم
كون المفروق مبصرا لجواز ان يكون المبصر بعارضه وبتوسط
ذلك الادراك يفرق العقل بينه وبين امر اخر قيل ان
الضرورة قاضية بان الرؤية لا يتعلق الا بالموجود والابصار

والابصار للناسي من الاعيان والاعراض ضروريا محل تامل
كيف وقد ذهب كثير من العقلاء الى ان المرئي هو الاعراض من
الالوان والاضواء وغير ذلك على ما مر في محله قوله يرد عليه ان
التحيز يعني ان الحصر اعم او التحيز المطلق اعني كون الشيء شاغلا
للتحيز سواء كان بالذات او بالعرض والوجوب بالغير وكونه
مقابلا للمرئي بل الامور الستة كلها مشتركة بينهما فيجوز ان
يكون علة صحة الرؤية واحدا منها قال لعاصل المحشي في كون
وجوب علة الرؤية لا صل المعلل لان صحة الخط وهو صحة رؤيه
الواجب لتحقق وجوب الوجود واما كونه بالغير امر اعتباري
محض فلا يصلح علة لصحة الرؤية ومتعلقاتها انتهى وفيه
انا لا نسلم ان كونه بالغير امر اعتباري وعلى تقدير التسليم فيجوز
ان يكون شرطا لعلة الوجوب اجيب عام من انا نعلم بالضرورة
مدخلية الوجود في العلية ولا يخفى ان هذا القدر لا يسد العلة قوله
فان قلت عليه الامور التي هذا الجواب على تقدير عامه اي يدفع النقض
بالامور الشاملة للمفهومات باسرها كما ذهب اليه والمعلومية لا
المفهومات الشاملة للجوهر والعرض فقط كالمخلوقية و
الكثرة مثلا والجواب الحاسم لمادة الشبهة ما سبق من ان
المراد بالعلة متعلق الرؤية ولا شك ان شيئا من الامور
العامة لا يصلح متعلقاتها لكونها امورا اعتبارية غير موجودة
في الخارج قوله قلت يجوز ان شرطا يعني يجوز ان يشترط
عليه واحدة من تلك الامور التي من خواص الممكن الوجود
كالحدوث وتساوي طرفي الوجود والعدم الى ذاته الى غير ذلك
فلا يمكن تحقق ذلك الامر من حيث كونه علة للرؤية في
الواجب والمعدومات ولا يلزم صحة رؤيتهما وبما حررنا لك
ظهر لك ما قاله المحشي الفاضل واما قوله فيجوز ان يشترط

سی من خواص الموجود الممکن مدفوع بما ذکر فیما بعده من ان
امتناع وجود الرؤیة بعدم الشرط او وجود مانع لا ینافی الصحة
المطلوبة لم یحصل سی من خواص الموجود الممکن شرطا لوجود
الرؤیة حتی یتم ما ذکره بل شرطا لعلة ذلک الامر ولا شک
انه اذا کان سی من تلک الخواص شرطا للعلة لا یکون ذلک
الامر من حیث العلة متحققا فی الواجب فلا یلزم صحة رؤیته قوله
وایضا لو علمت اه یعنی لو کان علة صحة الرؤیة الامکان یصح
رؤیة المعدوم الممکن لتحقق الامکان فیه لکنه مخالف للضرورة
وفیه نظر یعلم عنه وجه النظر انه یجوز ان یشترط علة الامکان
سی من خواص الموجود کما اشرنا الیه انفا قوله التاثیر صفة
اضافیة یعنی هذا الکلام من السید الشریف مبنی علی ظاهر ما یفهم
من عبارة المواقف من قوله وهذه العلة لا بد ان یکون مشترکة
والا لزم تعلیل الواحد بالعلل المختلفة وذلک غیر جائز لما
مر فی مباحث العلة والا فالعلة لیست ههنا بمعنی المؤثر بل
بمعنی متعلق الرؤیة کما سبق یعنی ان العلة لا بد ان یکون مؤثرة
والتاثیر صفة اضافیة فثبوته فرع ثبوت المسند الیه لئلا یتصف
به العدم الصرف ولا ما یرکب منه ولو قیل ان الرؤیة لا تعلق
بالمعدوم لکان صحیحا فی نفسه لکن سطحی ظاهر کلام الشیخ قوله
ویرد علیه ان المنع ح یعنی ان الدلیل المذکور انما یدل علی انه
لا یمکن ان یکون العدم نفس العلة الفاعلیة او جزءها لا
یدل علی انه لا یمکن ان یکون شرطا لها فیجوز ان یکون الوجود
شرطا الحدوث والامکان علة للرؤیة فلا یسلم صحة رؤیة
الواجب یعلم عنه وانت خبیر بان احتمال الشرطیة لا ینافی
علی العدم بل یجوز ان یساوی باحتمال ان شرط علة الوجود
کل ما یخص بالممکن انتهی وبهذا ظهر ان ما ذکره الفاضل الحشی

الحشی ودفع هذا الایراد من انه قد صرح الشیخ ان المراد بالعلة متعلق
الرؤیة والقابل ولا خفاء لزوم کونه وجودیا وهذا معنی ما ذکر
فی شرح المواقف ویؤیده ما ذکر ان المراد بعلة صحة الرؤیة ما
یمکن ان یتعلق به الرؤیة لا ما یؤثر فی الصحة واحتیاج الصحة
الی العلة بمعنی المتعلق ضروری وعلم بالضرورة ان متعلق الرؤیة
انه موجود لان المعدوم لا یصح رؤیته قطعا انتهی لا یدفع
الایراد المذکور اذ یجوز ان یکون امرا وجودیا من خواص الممکن
شرطا للوجود علی ان حمل العلة ههنا علی المتعلق مما لا یسلم
الکلام علی ما مر فی الحاشیة السابقة قوله فان امتناع وجود
الرؤیة ح تعلیل للمقدمة المطلوبة تقریره ان الامتناع علی تقدیر
ثبوته لا ینفی فان امتناع وجوده ح یعنی ان امتناع الرؤیة موقوف
علی ثبوت کون شیء من خواص الممکن شرطا او من
خواص الواجب مانعا وهو لم یثبت وعلی تقدیر ثبوته لا ینفی
فان امتناع وجود الرؤیة لفقد شرطه او تحقق مانع لا یمنع
الصحة المطلقة اعنی الصحة بحسب الذات مع قطع النظر عن الامور
الخارجیة قوله ویرد علیه ان حاصل ح یعنی ان حاصل هذه الکلام
هو ان متعلق الرؤیة مشترک بین الجوهر والعرض بحسب الواقع
فان خلاصته ان متعلق الرؤیة وجودی ولیس صوره فی
رؤیة الشیء من حیث خصوصیته الجوهر والعرض بل الوجود المطلق
وهذا الکلام لا یدفع الاعتراض المذکور بقوله فالواحد النوعی
ح عن الطریق المذکور بقوله اما قاطعون برؤیة الاعیان
او خلاصته انا لا نسلم انه لا بد للحکم المشترک من علة مشترکة
له لا یجوز ان یکون ذلک الحکم واحدا نوعیا فیعلل بالمختلفات
فلا یستدعی علة مشترکة ودفعه انما یکون باثبات المقدمة
الممنوعة انه لا بد للحکم المشترک من علة مشترکة والکلام المذکور

لوسه فانه انما يدل على ان علته امر مشترك في الواقع لانه لابد
ان يكون مشتركا واجيب بان هذا الجواب سعد الدليل وهو شايع
فيما بينهم وليس تحرير الطريق المذكور بحيث يندفع عنه الاعتراض
حتى يرد ما ذكره المحشي وفيه بحث اذ قوله بان المراد بالعلة متعلق
الروية والقابل لها ولا خفاء في كونه وجوديا يدل دلالة جلية
على ان الجواب تحرير الطريق السابق بحيث يندفع الاعتراض ح
قوله وستلزم استدراك ح عطف على قوله لا يدفع يعني
ان هذا الكلام يستلزم استدراك التعرض لامور لروية
الجوهر والعرض واشتراك الصحة بينهما ولا يستلزم الاشتراك
في العلة الاشتراك في المعلول اذ يكفي ان يقال اذا راى ما يدل
يدرك الالهوية ما وكونه موجودا من الموجودات ولذا لا نقدر
على تفصيل ما فيه من الجواهر والاعراض فعلم ان متعلق الروية
اولا وبالذات هو الالهوية المطلقة وهي مشتركة بين الواجب
والممكن فيصح ان يرى ولا حاجة الى المقدمات المذكورة كما
لا يخفى هذا خلاصة كلام المحشي للفاضل المحشي كلام ههنا
لا طائل تحته كما يظهر بادنى تامل قوله ورد بان مفهوم
الالهوية ح هذا الرد ذكره السيد في شرح المواقف وحاصله
ان مفهوم الالهوية المطلقة المشتركة بين المفهومات امر
اعتباري كمفهوم الحقيقة والماهية فلا يصح ان يكون متعلقا
للروية والا لزم صحة روية المعدومات بل المراد من الشيء
البعيد هو الخصوصية الموجودة فيه اي ان ادراكها اجمالي
لا يمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة
وضعفا فليس كل اجمال وسيلة الى تفصيل الا يرى الى قولنا
كل شيء فهو كذا فلعل تلك الخصوصية مدخل في الروية
فلا يصح روية الواجب قوله ثم اعلم ان هذا الدليل ح يعني

يعني ان الدليل المذكور لاثبات صحة روية الواجب منقوض بصحة
الملموسية فان الدليل المذكور بعينه جار فيها مع امتناع كون الواجب
ملموسا تقريره ان الملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض لانا
نفرق باللمس بين جسم وجسم لانا نميز الطويل من العريض
والطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين وكذا
بالجسم لما تقرر من ان الجسم مركب من الجوهر الفرد وليس الطول
والعرض هو لمس الجواهر التي تركب منها الجسم وكذا نفرق باللمس
بين عرض وعرض فانا نميز الرطب عن اليابس والحس عن
الاملس فالملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض ولا بد في الحكم
المشترك من علة قابلة مشتركة وهو ليس الا الوجود وبما حررنا
لك ظهر ضعف ما قال المحشي الفاضل يمكن ان يقال صحة الملموسية
مخصصة بالاعراض فلا تنقض صحة الملموسية لعدم جريان الدليل
فيها لان الدليل الذي اورد على روية الاعيان جار بعينه في ملموسية
الاعيان بلا تفاوت على ما حررنا فان تم تم في الموضعين والا
فلا اجاب عنه بعض الفضلاء بانا نلتزم صحة ملموسية الواجب
فان ما تقرر من الشيخ الاشعري من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة
ما يدرك بالحاسة الاخرى يفيد استلزام صحة اللمس الا انه لما
لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته وانت خبير
بان ما ذكره يقتضي صحة المذوقية والمشمومية والمسموعية وهو
سفسطة لا يقبلها الطبع السليم ولذا قال في شرح المقاصد
واما النقض بصحة الملموسية فقوي فالانصاف ان ضعف هذا
الدليل جلي قوله يرد عليه انه يصح ان يقال ح يعني انا لا نسلم ان
المتعلق بالممكن يمكن فانه يصح ان يقال ان عدم المعلول عدم
العلة والعلة قد يكون ممتنع العدم مع امكان عدم المعلول
في نفسه كالصفات بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة

عند الحكماء فيجوز ان يكون الرؤية ممنوعة مطلقا بالاستقرار الممكن
والسر في جواز تعلق الممتنع بالامكان ان الارتباط بين المعلق
والمعلق عليه اى هو بحسب الوقوع يعني ان وقوع عدم المعلول
وقوع عدم العلة والممكن الذاتي قد يكون ممتنع الوقوع كالممتنع
الذاتي فيجوز التعلق بينهما بحسب الوقوع وليس الارتباط بينهما
بحسب الامكان 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 التعلق بينهما انما هو بحسب الامتناع الغير فان
استلزام عدم الصفات وعدم العقل الاول عدم الواجب من
حيث ان وجود كل منهما واجب وعدمه ممتنع لوجود الواجب واما
بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجة فلا استلزام
بخلاف استقرار الجبل فانه ممكن صرف غير ممتنع لا بالذات ولا بالغير فان
واما الرد بان المتعلق عليه استقرار الجبل بعد النظر بدليل انه
وحين تعلقت ارادة الله بعدم استقراره عقيب النظر استحال
استقراره وان كان بالغير فليس بشيء لان استقرار الجبل حين تعلق
ارادته بعدم استقراره ايضا ممكن بان يقع بدله الاستقرار
اى ايجاد استقراره مع تعلق ارادة بعدم الاستقرار كما يقضي عنه
سان السفه قال الفاضل الحشي والحق ان التركيب المذكور لا
لا يصح في اللغة بل الصحيح ان يقال ان انعدم العلة انعدم المعلول
وليس بشيء اذ لا شك في صحة قولنا ان النفي اللازم النفي الملزوم
مع انه قد يكون الملزوم ممتنع الانتفاء فلو ان سلمنا ان الارتباط
بينهما بحسب الوقوع لكنه اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن
في نفسه فانه يقع المشروط فيكون ايضا ممكنا والا فلا معنى لد
للتعليق وايراد الشرط والمشروط وفيه بحث اذ الارتباط والتعلق

والتعليق بحسب الوقوع في نفس الامر لا الفرض فيجوز ان
يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع المشروط فتامل قوله
منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري اي يعني ان الرؤية
في ارين مجاز عن العلم الضروري اى ما يكون حاصلا بلا نظر
وفكر بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم وذلك شايع فمعنى
رب ارني انظر اليك اجعل في عالمك علما ضروريا وهذا ما
تأويل ... ومن تبعه قوله والجواب بان النظر اي يعني لو كان
الرؤية بمعنى العلم الضروري لكان النظر المذكور بعده افاده بعلاه
وليس كذلك فان النظر الموصول بالى نص في الرؤية لا يحمل
سواه فلا يدرك الاحتمال قوله مع ان طلب العلم اي علاوه
اى على ان طلب العلم الضروري يدل على ان موسى عم لم يكن
عالما به ضرورة مع انه محاطه وذلك غير مقبول لان
المحاط في حكم الحاضر المشاهر وما هو معلوم بالنظر ليس
كذلك كذا في شرح المواقف قوله يرد عليه ان المراد اي يرد
على العلاوة ان المراد بالرؤية هو العلم بهويته تعالى الخاصة والمحاط
لا يقتضي العلم بالهويته الخاصة بل العلم بوجه كلي فان من محاطا
من وراء الجدار انما علمه بوجه كلي لا بهويته الخاصة فلو اريد
بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالى عند موسى عم على
انكشاف اتم هذه فهو الرؤية بعينها وان اريد نوع اخر من
الانكشاف فلابد من تصويره وبيان امكانه في حقه تعالى
والرؤية لرؤيته وعدم الرؤية لمحاطيته حتى يتم كلامه المقبول
اقول المراد بالعلم بهويته الخاصة هو انكشاف هويته على
وجه جزئي بحيث لا يمكن عند العقل صدقه على كثيرين كما في ا
المرئي بحاسة البصر ولا شك في كونه ممكنا في حقه تعالى
لانه قادر على ان يخلق في العبد علما ضروريا بهويته الخاصة

على الوجه الحرفي بدون استعمال الناصرة كما يخلق بعده في
عدم لزوم الخطاب فان الخطاب انما يقتضي العلم بالمخاطب
بامور كلية يمكن صدقه على كثيرين عند العقل وان كانت في
الخارج منحصرة في شخص واحد فهو من قبيل التعقل وعاقلنا
ظهر فساد ما قال الفاضل الحلي ان اريد العلم بهويته الخاصة
على وجه الاجمال فهو حاصل في الخطاب ايضا وان اريد من
حيث الخصوص 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 قاعدة اختيارية عند
الاشعري فيجوز ان يخلق ذلك العلم الحرفي في النفس
الناطقة بدون الاحساس كما لا يخفى **قوله** روي ان موسى ع
اختار الخ روي انه تعالى امره ان يأتيه في سبعين من بني اسرائيل
فاختار من كل سبط ستة فزاد اثنان فقال التخلف منكم رجلين
فصاروا فقال ان لمن صعد اخر خرج فصعد كالب ويوشع
وذهب مع النازلين فلما دنوا من الجبل بحسب غمام فدخل
بهم موسى الغمام وخروا سجدا فسمعوا كلم ربه وينهاه
ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه وقالوا لن نؤمن لك حتى
نرى الله جهرة كذا في انوار التنزيل **قوله** فعلم انهم اريد
اي فعلم من هذه الرؤية ان السبعين الحاضرين مع موسى ع
ارتدوا وكفروا بعد ما كانوا من خيار المؤمنين فلا يرد الا
الاشكال الذي اورده الشيخ اصلا لانا نختار انهم كانوا
كافرين ولا نسلم توقف علمهم بامتناع الرؤية على صدوره
في حكم الله لمن نرى لانهم كانوا حاضرين وقت السؤال
سامعين للجواب الصادرة من جناب قدسه تعالى لمن
يرى كما سمعوا الاوامر والنواهي حين السجدة وعسى الغمام

الغمام :. يتوقف على صدقه ع لو كان القائلون عن نؤمن
لك الكفار الذين لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب
على ما في شرح المواقف وما قيل ان السبعين وان سمعوا
الجواب لكن موسى هو المحرر بان المسموع كلام الله فيتوقف
على صدقه فهو انما لا يتم ان كون المسموع ظاهر كلام الله
موقوف على اخبار موسى ع فان فيه علامات وقرائن دالة
على انه ليس من جنس كلام البشر لعدم الريب والاستماع
من جانب واحد مثلا هذا ما سنح بخاطري العليل ذهني
الكليل في وجه حل الاشكال الجدلي والفضل في توجيهه موكول
كلها بعسفات سركيس مخافة التطويل **قوله** للمعتزلة ان يقولوا
الخ يعني للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو في هذا النوع من
رؤية التي يخلقه الله تعالى في الدنيا في الحيوانات هل يجوز
ان يتعلق بذاته تعالى هذا النوع من الرؤية وينكشف عنده
كالمبصرات الجسمانية اولا يجوز فعندنا انه لا يجوز ذلك ولا
نزاع لنا معكم في النوع من الرؤية المخالفة في الحقيقة والماهية
واللوازم والشرائط المسماة عندهم بالانكشاف التام وعندنا
بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد اقول الحكم بعدم نزاعهم
في النوع من الانكشاف انما يصح لو جوزوا ان يحصل الانكشاف
التام البصري بدون الشروط المذكورة لكن الظاهر من
مذهبهم عدم جواز ذلك حيث قالوا الادراك البصري مشروط
بالشروط فالنزاع اذن معنوي لان العلم الضروري عندهم
هو العلم بهويته الخاصة بدون توسط الابصار وعندنا هو
الادراك بدون الشروط المذكورة وهم ينكرونه لتوقفه
عندهم على الشروط المذكورة والحاصل انهم معترفون بالا
بالانكشاف التام العقلي ونحن انما نثبت الانكشاف التام

الحسى وهم ينكرونه والمحاكم المذكور يحاكم من عبر براص الحصى
قوله يرد عليه ان عدم المدح يعنى انما لازم الشرطية المذكورة
بقوله لو امتنع الرؤية لما حصل المدح بها فان ما عدمه صفة
مدح يحتمل ان يكون فى صورة الامتناع اقوى فى المدح وعدم
مدح المعدوم بعدم الرؤية لانم انه لامتناعها بل لاستحالة
على العدم الذى هو معدن كل نقص فيجوز ان يكون هذا النفى
ايضا من صفات نقص الا ترى ان الاصوات والروايح
يمكن رؤيتها مع انه لا تنفيها عنهما المدح لكونهما مقرونين
بعلامات النقص من الحدوث والامكان والتجدد والشرف
ذلك ان الموصوف اذا كان كاملا من جميع الوجوه يكون كل
ما نفى عنه من صفات النقص والا لم يكن كاملا من جميع الوجوه
فيفيد ذلك النفى التمدح بخلاف ما اذا كان ناقصا فانه يجوز
ان يكون المنفى صفة كمال نفى منه كما نفى صفات اخر من صفات
الكمال ويكون هذا ايضا من سمات نقصه فلا يفيد التمدح قوله
والحق الخ اى الحق ان امتناع الشىء لا يمنع بنفيه اذا كان من
صفات النقص بل الامتناع يدل على كمال المدح فانه اذا كان اى
المنفى من صفات النقص كلما كان النفى اقوى كان التمدح اقوى الا
ترى انه ورد التمدح بنفى الشريك والولد فى القرآن العظيم مع
امتناعهما فى حقه تعالى قوله واما الكتب فيكفيه الخ دفع ما يرد
انكم اثبتم للعبد كسب الافعال باختيار ومقول لو كان كسبا لكان
عالما بتفاصيلها ضرورة ان كسب الشىء بالقدرة والاختيار
لا يكون الا بعد العلم بذلك الشىء بالتفصيل واللازم باطل
والملزوم مثله وحاصله الدفع ان الكسب يكفيه القصد والعلم
الاجمالى ولا حاجة الى العلم بتفاصيلها المكسوب ولا شك
فى كون العبد عالما بافعاله على سبيل الاجمال قوله والحاصل انه فرق

فرق الخ يعنى حاصل الجواب انه فرق بين الخلق والكسب وان
الخلق يقتضى العلم التفصيلى دون الكسب لان الخلق افادة الوجود
فهو موقوف على العلم التفصيلى لان الاراءة والاقتضاء الى
ما يمكن كذا وكل فعل من افعاله تعالى ممكن وقوعه على وجوه مختلفة
والحاجة الى موضوع ذلك المعين لاجل القصد بخصوصه والقصد
اليه بخصوصه موقوف على العلم به كذلك لان القصد الحرفى
لا يثبت من العلم الكلى كما يشهد به البداهة بخلاف الكتب
فانه صرف القدرة والارادة نحو المقدور من غير ان يكون له
تاثير فى ايجاده فيكفيه العلم الاجمالى هذا ما قيل والحق ان بيان
الفرق بين الخلق والكتب فى اقتضاء هما العلم مشكل على انه على
تقدير تمامه لا يفيد اذ للمعتزلة ان يقولوا ان العلم بالتفصيل
انما شترط فى الخلق الكامل واما فى الخلق الناقص الذى يتصف
بها العباد فيكفيه العلم الاجمالى اقول لا اشكال لان العلم انما
يجب لتوقف تعلق القصد عليه ولا شك ان قصد العبد
انما يتعلق بالفعل بوجه عام فباى وجه يريده العبد يتعلق
العلم به ايضا بخلاف الخلق فانه عطاء الوجود لا مرحرفى مما
لم يتصور بوجه حرفى لا يتعلق الارادة به فلا اشكال فى
الفرق واما ان الخلق الناقص لا يقتضى العلم فمكابرة محضة
لان القصد ما لم يتعلق لا يوجد الفعل الاختيارى فلا بد
من العلم بوجه حرفى فى الايجاد وسواء كان ناقصا او كاملا
انما الفرق بينهما فى امر آخر مما يعلمه الله تعالى قوله
وبه يندفع ما يقال اى وبما ذكرنا من انه لا شعور بتفاصيل
الافعال فى حال المباشرة من ان العلم بالعلم بعد التوجه ضرورى
ولذا قيل انه علم ضرورى ينتج النظرى اندفع ما قيل بجواز
ان يكون العبد عالما بتفاصيل افعاله ولا يكون العلم بعلمه اذ يجوز

ان يكون له شعور وعلم بذلك التفصيل ولا يبقى زمانا طويلا
ووجه دفع الاول ان العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات وههنا
ليس بذلك ووجه دفع الثاني انه لا علم حال المباشرة ايضا
فان الحركة اصبعه يتامل في تفصيل اجزائه عند الحركة ولا شعور
فلا يكون شعورا بالتفاصيل ولا الحركة اجزائه وانكار ذلك
مكابرة قوله سعى له ان يجعل ذلك المصدر اي سعى ان يجري
المصدر بمعنى المفعول اعني المعمول ليصح تعلق الخلق به لان
المعنى المصدري اعني الايقاع والاحداث امر اعتباري لا تحقق
له في الخارج والا لزم انه في الايقاع فلا يكون متعلقا للخلق
ثم ينبغي حمل اضافة المصدر الى ضمير الخطاب على الاستغراق بمعونة
المقام اذ المقام مقام التمدح وان كان اصل الاضافة العهد
على ما بين في موضعه اذ لو حمل على الاستغراق لم يتم الحق اذ لا
لا شك ان المعمول يصدق على مثل السرير بالنسبة الى النجار
اعني ما يتعلق به الوقوع اذ يقال للسرير انه معمول النجار
باعتبار انه تعلق به الافعال والحركات الصادرة عنه حتى صارت
متعددة الوجود فعلى تقدير ان لا يكون الاضافة للاستغراق
يجوز ان يكون المراد ببعض المعمولات امثال هذا المعمول
ولا يتم الحق وهو اثبات بان جميع افعال العباد ومعمولاتهم
مخلوقة له تعالى والرد على المعتزلة اذ لا خلاف لهم فان امثال
هذا المعمول من الجواهر مخلوقة له تعالى لا مدخل للعبد فيها
وانما الخلاف فيما يقع بكسب العبد وقدرته الله من الاعراض
مثل الصلوة والصوم والاكل والشرب والقيام والقعود
ونحو ذلك قيل لا حاجة الى حمل الاضافة على الاستغراق
لان المراد بالعمل المعمول بمعنى الحاصل بالمصدر وهو لا يصدق
على مثل السرير فانه معمول تعلق به الوقوع واطلاق المصدر

المصدر وعلى المعنى الحاصل بالمصدر وان كان مجازا من قبيل اطلاق
اطلاق اللازم وارادة الملزوم الا انه كثير الوقوع في كلامهم
بحيث يفهم بلا قرينة تدل عليه فتم الحق بلا ريبة قلت لا يتم
الحق على هذا التقدير ايضا او الحق ان جميع الافعال سواء كانت
على سبيل المباشرة او التوليد مخلوقة له تعالى اولا وبالذات
والمعمول على هذا المعنى لا يشمل المولدات كحركة المفتاح المولد
من حركة اليد وظاهر فلا بد من ان يراد بالمعمول ما يتعلق
به العمل بمعنى ترتب عليه ويحمل الاضافة على الاستغراق فيشمل
الافعال المباشرة والتوليد وما يتعلق به العمل على سبيل الوقوع
عليه ويتم الحق كما لا يخفى قوله واما الموصولة اي يعني اذا حمل
ما على الموصول فلا حاجة الى ارادة الاستغراق بمعونة المقام
لان لفظ ما عامه موضوعة للاستغراق فالمعنى والله خلقكم
وجميع ما تعملون بخلاف الاضافة فانها موضوعة في الاصل
للعهد اذ هو الاصل في التعريف فلا بد في ارادة الاستغراق
ههنا الى استقامة المقام قوله وبالجملة محذف الضمير اقول اي
اي حاصل الكلام ان حذف الضمير العائد الى الموصول اقل
تكلفا بخلاف جعل ما مصدرية فترجيح الله ما المصدرية بانه
لا يحتاج فيه الى حذف الضمير ليس كما ينبغي قيل غرض الله مجرد
بيان وجه جعل ما مصدرية لا ترجيحه على الموصول حتى يرد ما ذكر
ويمكن ان يقال غرض المحشي ايضا مجرد بيان ترجيح التوجيه الثاني
لا الرد على الله قوله وقد يوجه اي قد يوجه من جانب المعتزلة
بهذه الاية بان المراد بالخلق خلق الجواهر والمعنى افمن يخلق
الجواهر كمن لا يخلقها دون خلق الاعراض والافعال الخمسة
وقد يوجه ايضا بان المراد الخلق بلا آلة ومباشرة اسباب
وكلاهما خلاف الظاهر اذ لا قرينة تدل على التخصيص كيف وجعل

الخلق المتعدى منزلا منزلة اللازم بخلاف المفعول لدل على
ان المراد ان من اتصف بالخلق مطلقا ليس ممن لا يتصف بالخلق قوله
ويمنعون كون الخلق ح يعني ان المعتزلة لا يثبتون الشريك في
وجوب الوجود ويمنعون استحقاق العبادة ويمنعون كون الخلق
مطلقا مما طالا استحقاق العبادة بل ما طا خلق الجواهر والخلق
الذي يكون بلا آلة واسباب ويمنعون ورود الآية السابقة
اعني قوله افمن يخلق كمن لا يخلق في مقام المدح وهو مدح قوله
انه المكلف به اما اختياري البتة لانه اذا كان الكل بخلق الله
يكون الافعال الصادرة عنه بمنزلة افعال الجمادات ولا يكون
له احساس بها فلا يكون المكلف به اختياريا واللازم ادعوا
اتفقوا على ان ما وقع به التكليف اختياري البتة وان اختلفوا
في انه هل يجوز التكليف بما لا يطاق ام لا يجوز قوله يجوز ان
المدح ح حاصله انا لا نم الشرطية المذكورة بقوله لو لم يكن
العبد خالقا لبطل المدح والذم والثواب والعقاب فانه يجوز ان
يكون المدح والذم باعتبار المحل ولا يكون سبب الثواب و
العقاب على الافعال المذكورة ترتبا عاديا مثل سبب الاحراق
على امتاس النار وهو تصرف له في حال صدوره فلا يسئل عن سببها
بان يقال لم رتب الثواب على هذا الفعل ولم يترتب العقاب على
ذلك كما لا يقال لم رتب الاحراق على مماس النار قيل هذا
انما يتم لو لم يكن المدح استحسانا والذم استقباحا كما لا يخفى
وانما ترك الشيخ هذا الجواب لانه كما ينفعنا ينفع الجبرية ايضا
فهو عليه لا لنا من كل وجه والجواب بالاسباب الكسب الاختياري
هو العمدة فلذا اختاره قوله فان الله اجرى عادته ح يعني ان
قوله تعالى كن حقيقة والله قد اجرى عادته في تكوين الاشياء
اي تكوينها بهذه الكلمة وان لم يسمع تكوينها بغيرها والمعنى بقوله

بقوله به احدث فحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام
الازلي القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات
لانه حادث فيحتاج الى خطاب اخر ولانه يستحيل قيام الصوت و
الحروف بذاته تعالى ولما توقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل
على اعظم الفوائد فهو الموجود جاز تعلقه بالمعدوم وانما قال
الشيخ لا سعد لان كسر المفرس الى ان قوله تعالى كمن مجاز عن
سرعة الايجاد وسهولته على الله وكمال قدرته تمثيل للغايب
اعني باسر قدرته في المراد بالشاهد اعني امر المطاع للمطيع حصول
المامور به من غير توقف وامتناع ولا اصغار المراد به امر
واستعمال اله وليس ههنا قول ولا كلام وانما يكون وجود
الشيء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة كذا
ذكره الشيخ في التلويح قوله ويؤيده قوله تعالى فقضيهن
سبع سموات قال الشيخ في التلويح التحقيق ان القضاء امام
الشيء اما قولا كما في قوله فقضيهن سبع سموات اي خلقهن
واتقن امرهن انتهى فعلم مما ذكرنا ان ما وقع في شرح
العمدة ان القضاء يذكر ويراد به الامر قال تعالى وقضى
ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي امر ويراد به الحكم قال تعالى
فاقض ما انت قاض حيث جعل ارادة الامر معنى مغايرا
للارادة والحكم ليس على ما سبق بل الحكم والامر وكذا الاعلام
والتبيين كما قيل المراد بالقضاء في قوله تعالى وقضينا الى بني
اسرائيل في الكتاب الآية الاعلام والتبيين الفاجمعهما
واحد اعني اتمام الشيء وله تعبير بحسب مناسبة المقام بواحد
منهما قوله فهي من الصفات الفعلية مرجعه اما الى تعلق التكوين
او الى تعلق القدرة عقيب الارادة على ما عرفت فيما سبق
قوله في شرح المواقف انه قضاء الله قال فيه اعلم ان قضاء الله

عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي
عليه فما لا يزال واما عند الفلاسفة فهو علمه بما ينبغي ان يكون
الوجود عليه حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو
بالعناية الازلية التي هي مبداء فيضان الموجودات من حيث حملها
على احسن الوجوه واكملها انتهى وما وقع في شرح الطوالع للاصفهاني
من ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ وفي
الكتاب مجمعة ومحملة على سبيل الاندفاع فهو راجع الى ما قاله الحكماء
وما خوذ منه فان المراد بالوجود الاجمالي الوجود والعلم الكائن
باللوح المحفوظ جوهر عقلي مجرد عن المادة في ذاته وفي فعله 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 الموجود في العالم العقلي مجمعة على سبيل الاندفاع
والقدرة عبارة عن وجودها في موادها الخارجة مفصلة واحدا
بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله تعالى وان من الاعداد ما حرام
وما يدرك الا بقدر معلوم كذا ذكر المعين الميموني في حواشيه
وبويده ما وقع في التلويح حيث قال القضاء في كلام الحكماء عبارة
عن وجود المخلوقات وما ذكرنا في هذه الحاشية وفيما سبق ظهر
ان ليس للقضاء الا اللغة معان احدها اللغوي والثاني المصطلح
الاشاعرة والثالث مصطلح الفلاسفة فما قيل ان للقضاء ستة
معان فهو من قلة التدبر فتدبر قوله لكن اه يعني انما لا يصير
الرضا بالقضاء بما هو مذكور في شرح المواقف لانه يؤدي الى زيادة
التكرار وكذا لغيره بالحكم ايضا يؤدي الى التكرار قوله قيل عليه
انه لا معنى للرضا بصفة الله او القائل رضيت بقضاء الله لا يريد به
رضى بصفة من صفاته بل امر بداته راض بمقتضى تلك الصفة
وهو المقضي وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان الرضا بالكفر

بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان له وعدم الاستفتاح
بخلاف الرضا بكفر الكافر مع استفتاحه الى زيادة عوانه
كما قال الله تعالى حكاية ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم
فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم وفيه ان ذلك انما هو
في الرضا بكفر الغير واما الرضا بكفر نفسه فهو كفر مطلقا قال
في التاتارخانية من رضي بكفر نفسه فقد كفر ومن رضي بكفر غيره
فقد اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضا بكفر الغير
ان كان لا يحب الكفر ولا يستحسنه قوله وانت خبير بان رضا
يعني ان ما ذكره المعترض من انه لا معنى للرضا بصفة من صفاته
تعالى مما لا معنى له او تعلق رضاء القلب بفعل الله على تقدير
عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام بل متعلق صفة على تقدير
كونه عبارة عن ارادته الازلية مما لا سترة في صحته ولا شك
ان الرضا بها يستلزم الرضا بمتعلق تلك الصفة من
حيث انه متعلق ضرورة ان الرضا بالفعل وتعلق الصفة
لا يتصور الا بالرضا بطرفيه من حيث كونهما متعلقين له
يكون ما قال جواب اه وما ذكره المعترض بقوله فالصواب ح
واحدا وصير المعنى والرضا انما يجب بالقضاء المتلزم
للرضا بالمقضي من حيث كونه متعلقا به لا بالمقضي من حيث ذاته
ولا من سائر الحساب وانما اختار اه هذا الطريق وله يقل
والرضا انما يجب بالمقضي من حيث كونه مقضيا لا من حيث ذاته
لان الرضا بالاول اعني القضاء هو الاصل والمنشاء للثاني ان
الرضا بالمتعلق انما وجب بتعلق الرضا به فان قيل لا فرق بين
هذه الصفة وبين غيرها في وجوب الرضا بذاتها وتعلقها
فما وجه التخصيص حيث قالوا الرضا بالقضاء واجب ح
قلت بان هذه الصفة لما كان صدور الاعلام من اثارها

كان مطلقا اعتراض العباد فيها ولم يرضوا بهذه الصفة وسعلقها
فلدفع هذا التوهم قالوا يجب الرضاء بالقضاء قالت المعتزلة
انه تعالى يعني قالت المعتزلة في النقض عن لزوم النقض والمغلوبية
بانه تعالى اراد ايمان العباد اختيارا منهم لا جبرا فلا نقض
في عدم وقوعه لعدم دلالته على عجزه بخلاف تخلف المراد عن
الارادة القدرية فانه نقض مشعر بالعجز كما لا يخفى قوله وليس
بشيء اى ما قالت المعتزلة في النقض ليس بشيء اوعدم وقوع
مراده ولو بالارادة التفويضية نوع نقض ومغلوبية ولا
اقل من الشناعة حيث لم يقع مراد الملك ووقع مراد العبد
والخدم كذا في شرح المقاصد قوله وقيل لا يفهم عن الارادة
اى قيل في النقض عن لزوم النقض والشناعة على المعتزلة
انه لا يفهم من ادوات ايمان ورغبة واحبار الا الرضا به
فقولهم تخلف المراد عن الارادة التفويضية قول تخلف المرضي
عن الرضاء وهذا مذهب اهل السنة والجماعة فكما لم يلزمهم
الشناعة كذلك لا يلزم المعتزلة ايضا قوله وهو كلام مع اى
ما قيل كلام ليس له معنى محصل لان ذلك انما يعد لو كان الرضاء
عندنا ما هو عند المعتزلة وليس كذلك فان الرضاء عند المعتزلة
هو الارادة مطلقا من غير نظر لعدم الاعتراض فالقول بتخلف
المرضي عن الرضاء قول بتخلف المراد عن الارادة فيلزمهم النقص
والشناعة بخلاف الرضاء عندنا فانه الارادة مع ترك الاعتراض
ونفس الترك لا يلزم من القول بل بتخلفه عن المرضي بتخلف المراد
عن الارادة فانه امر وجداني مع تعلق الارادة كما في ايمان المؤمن
وقد لا يجامعه كما في كفر الكافر فانه تعلق به الارادة دون الرضاء
ولا يلزم من تخلفه عن المرضي نقص وشناعة في ذاته يوجب
المراد عن الارادة نقص عندنا لكن الارادة لا يستلزمه كما لا يخفى

يخفى كذا لا يعد ما قاله الفاضل الحشي من ان للمعتزلة ان يقولوا ان
الارادة التفويضية هو الامر والنهي ولا شك ان مخالفة الامر
والنهي لا يسلم نقصه ولا مغلوبيته اجماعا وان ذلك انما يتم
لو كان فيه الامر عندهم ما فسره القوم من طلب المأمور به سواء
كان مرادا او لا وليس كذلك فان الامر عندهم هو الارادة فتخلف
المأمور عن النهي تخلف المراد عن الارادة فيلزمهم النقص و
المغلوبية بلا ريب قوله اذ لا تأثير لقدرته فهو مذهب الاشعري
ايضا فان الله اجرى عادته بان العبد اذا صرف قدرته وارادته
الى الفعل وجده عقيب ذلك من غير ان يكون لقدرته وارادته
تأثير في وجوده فذلك الفعل مخلوق الله ومكسوب للعبد
وسيجيء تحقيقه ان شاء الله قوله وقدرة العبد فقط بلا اجاب
لا يخفى انه لا يظهر مما ذكره فرق بين مذهب الحكماء والمعتزلة
لان عدم الايجاب والاضطرار انما هو بالنسبة الى نفس القدرة
واما مع تمام شرائطه ايضا من الارادة وغيرها فليس الا الايجاب
والاضطرار وهو لا ينافي للاختيار بالنسبة الى ذاته ولذا قال
في قواعد العقايد ان مذهب الحكماء والمعتزلة ان الله يوجب
للعبد القدرة والارادة وهما يوجبان وجود المقدور وقال
في شرح الجديد للتجريد وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة
بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باحداث
نعم فرق المذهبين باعتبار ان خلق القدرة والارادة في
العبد عند المعتزلة على سبيل الاختيار عند الفلاسفة بالايجاب قوله
فهو مذهب الفلاسفة هذا مبني على ظاهر كلام الحكماء فان
تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل الحوادث كلها وان المراتب
شروط معدة للاضافة المبداء على ما صرح به في شرح الاشارات
حيث قال ان الكل متفقون على صدور الكل منه وان الوجود معلول

على الاطلاق فان تساهلوا في مثالاتهم وما نقل عن افلاطون من
ان العالم كرة والارض مركز والافلاك مدر والحوادث
سهام والاسان هدف والله الرامي فان المفكر يشعر بذلك
كذا ذكره المحقق الدواني في بعض تصانيفه قوله والمروي عن
امام الحرمين رح 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 لا خالق سواه وان الحوادث كلها
حادثة بقدرته من غير فرق بين ما يتعلق بقدرة العباد
وما لا يتعلق قوله او مجموع القدرتين اي قدرة الله وقدرة
العبد على ان يتعلق المجموع بالفعل نفسه ويسرف اصل الفعل
بمعنى ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير فاذا انضمت اليها قدرة
الله صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة وهذا قريب من الحق
وان اشتهر في الكتب ان جعل كلا منهما مؤثرا تاما وجواز
اجتماع المؤثرين على اثر واحد فانه باطل صريحا قوله بان يجعله
موصوفا رح كما في نظم اليتيم تاديبا او ايذاء فان ذات النظم
واقعة بقدرته 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 عليهم ما لزم على المعتزلة
بل اراد ان لقدرة العبد مدخلا في ذلك الوصف فهو بالنسبة
الى العبد طاعة ومعصية كذا ذكره الدواني ويرد على هذا المذهب
ان هذه الصفات امور اعتبارية يلزم فعل العبد باعتبارها
موافقته لامر الله ومخالفته له فلا يكون وجه لجعله اثر القدرة
قوله والحق رح يعني ان قوله وللعباد افعال احسارية رح لا يصدق
الا على هذين المذهبين فان قوله للعباد افعال رد على الجبرية
اذ لا فعل له عندهم وكذا على القائلين وللعباد اوصاف الافعال

الافعال لا نفسها وقوله احسارية على الحكم حيث قال فعل العبد
بقدرته بايجاب واضطرار واما الرد على المعتزلة فقد سبق لنا
ثم نشير الله ههنا قوله الا ان بعض الادلة رح وقوله ولانه
لو لم يكن للعبد فعل لما صح تكليفه ولا سرب استحقاق الثواب
والعقاب على افعاله قوله ولا سرب استحقاق الثواب والعقاب
ففيه نظر مر ذكره وهو ان سرب الثواب والعقاب امر عادي
كسرب الاحراق عقيب مماسة النار فكما لا يقال لم سرب
الاحراق على مسلكه كذلك لا يقال لم سرب على هذا الفعل
الثواب وعلى ذلك العقاب قوله وقدير على الجبرية رح اي كما
يرد على الجبرية بعدم صحة التكليف يرد بعدم فائدة
التكليف والدعوة والبعثة والتاديب لان فائدة التكليف
طلب الفعل والترك وما لم يكن من شان العبد الفعل صار
التكليف بلا فائدة ولا يرد هذا على الاشعري بان يقال لو
لم يكن بقدرة العبد تاثير في الافعال لم يفد التكليف
لجواز ان يكون ذلك التكليف داعيا لاحسار الفعل و
صرف القدرة والارادة الله سرب عليه خلق ذلك الفعل
سر ساعاديا باعتبار ذلك الاختيار المسرب على الداعي حتى
يصير الفعل طاعة اذا وافق ما ادعاه الشرع ومعصية
اذا خالفه ويصير علامة الثواب والعقاب قوله هذا لسان
الحس وعدم التمكن رح مقصوده وقع ما يورد من ان هذا السؤال
والجواب حيث قال فان قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره الخ
فهذا تكرار محض وحاصل الدفع ان هذا بيان للحس بالنسبة
الى كل ما يمكن العبد من الفعل والترك حيث عمم وقال اما ان
يتعلق لوجود الفعل او لعدمه ما مر من قوله فان قيل بالنسبة
الى الافعال الصادرة عنه فقط حيث خص الاعتراض الى

الكفر والعصيان مع انه فصل في السؤال والجواب ههنا بايراد
السؤال الثاني مع الجواب عنه بالحل والنقض ما لم يفصل في ذلك
المقام فلا تكرار واعلم ان جعل الكفر والفسق من الافعال
الموجودة اما مبني على الفرق والمراد الموجودات في العين بمعنى
اتصافه بها في الخارج لا في وجودها في نفسها والا فهما امران
عدميان لا تحقق لهما في الخارج قوله في الامتناع بان يقال
ما علم الله واراد عدمه يمتنع اذ لو لم يمتنع لجاز وقوعه فيلزم
انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن ارادته وانت
خبير بان الاعدام الازلية ح بعني ان تعلم ارادة الله تعالى
ليس الا بالنسبة الى الموجودات لان اعدام الجواب ازلية فلو
كانت مستندة [illegible] بالارادة لكانت حادثة
لان اثر الارادة حادث على ما هو المقرر المتفق عليه بين
الجمهور فتعلم الله الارادة بالنسبة الى جميع الممكنات محل بحث
ويؤيده ما في شرح المواقف العدم ليس اثرا مجعولا للقادر
كالوجود بل معنى اسناده اليه انه لم يتعلق مشيته بالفعل
فلم يوجد الفعل لان اسناد العدم الى القادر يقتضي
حدوثه كما في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا
والجواب بانا لا نم كون اثر الارادة حادثا البتة لجواز تقدم
الوجود على العدم كتقدم الايجاد على الوجود على ما مر وكلم
فيجوز تعلم الارادة بالعدم حتى يشمل القاء الشيء على العدم
فليس بجيد لان المنع الاول وان كان محلصا عن هذا الاعتراض
لكن عدم الاستدلال بكونه فاعلا مختارا على كون العالم
حادثا واما الثاني فلان القاء الشيء على العدم ليس الا اتصافه
بالعدم في الزمان الثاني بلا امر زائد واذا لم يكن العدم صفة
لان يكون اثر النسبة الى جميع الازمنة على السواء بالحوان يقاء

القاء الشيء على العدم مستندا الى بقاء عدم مسه الفعل كما لا يخفى
وغاية ما يتكلف ان يقال ان عدم الاشياء كوجوداتها مرتبط بارادة
الان ارتباط الوجود بوجوداتها وارتباط العدم بعدمها ولا
يعني تعلق الارادة بالعدم الان يقتضي الا ارادة العدم باعتبار
عدمها قوله وكذا وقع في الحادث فانه اسند عدم الفعل الى عدم
المسه لا الى مسه العدم كذا نقل عنه قوله وان لم يمتنع اي وان
لم يتعلق الارادة بالوجود يمتنع وجوده لان الارادة بالوجود
يمتنع وجوده لان الارادة علة الوجود وعدم 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 قوله والمعتزلة لما
جوزوا ح يعني ان المعتزلة لما قالوا ان تخلف المراد عن ارادته
اذا كانت متعلقة بفعل غير جائز لانه ارادة [illegible] يجوز
تخلف المراد عنها عندهم من غير نقض على ما مر لم يتوجه السؤال
عليهم بان تعلم الارادة الله لافعال العباد يستلزم الجبر لانهم
يقولون انه اذا تعلقت الارادة بالوجود بحيث ان لا يمتنع
بل يمكن وجوده وعدمه لان التخلف ممكن نعم يرد على اكثرهم ان
السؤال بتعلم علمه تعالى فان تخلف المعلول عنه يستلزم الجهل
وهو نقص وانما قيد بالاكثر لان ابا الحسن وان قال بتعلم
العلم لكنه يقول انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها فعنده
لا يتصور الجبر بالنسبة الى العلم قوله قد يمنع هذه المقدمة ايضا
اي كما يمنع منافات كون الفعل الاختياري واجبا او ممتنعا لذاته
للاختيار كذلك يمنع نفس جعل تعلق العلم والارادة بفعله
الاختياري واجبا او ممتنعا لان العلم تابع للمعلوم بمعنى ان
الحاصل بالمطابقة المعلوم والعلم ظل وحكاية عنه فانه انكشاف

الشيء على ما هو عليه في حد ذاته الا يرى ان صورة الفرس
انما يكون علما اذا كان مطابقا له حتى لو خالفه بوجه ما لم يكن علما
بل جهلا فعلم انه لا مدخل للعلم في جعل الفعل واختيار سلب القدرة
والاختيار عن فاعله وكذلك ليس للارادة ايضا مدخل في سلب
الاختيار لان الارادة متفرعة عن علمه تعالى وتابعة له والعلم
تابع للمعلوم الذي صدر عن العبد بالاختيار فهو ايضا تابع
لاحساره فلا يكون موجبا للفعل واما قولهم والاجازة
انقلاب علمه جهلا وكشف المراد عن الارادة قلنا هذا لا يستلزم
الايجاب بل الاستلزام والفرق ظ قوله فلا يكون فعل العبد
كحركة الجماد اذا كان الوجوب او الامتناع بتوسط الاحسار
محققا لاختيار في نفس الفعل كحركة الجماد الذي لا مدخل للاختيار
فيه اصلا وهو الحق ههنا لان الحق نفي الجبرية في افعاله الذي
يدعيه الجبرية هذا القدر كاف له واما الكلام في ان ذلك الا
الاختيار ليس فعل العبد لانه لا يوجد شيئا على ما تقرر عليه
رأي اهل الحق فيكون مخلوق الله فيلزم الجبر فالشيخ الاشعري
سلم ويقول ان العبد مجبور على الاحسار فانه محل الارادة التي
احدثت فيه جبرا وهو جبر متوسط لا يستلزم الجبر في الافعال
على ما سيجيء تحقيقه واما الذاهبون على مذهب الاستاذ فلم يعرجوا
بلزومه ولا عدموا لكم لهم ان يقولوا كون الاحسار مخلوق الله
لا يستلزم الجبر لان الاختيار الذي هو مخلوق له تعالى بمعنى
الارادة وهو صفة من شانها ان تعلق بكل من الطرفين الفعل
والترك من غير داع ومرجح في قدمي العطاء فان كونه من الله لا يستلزم
الى الافعال الجبرية لان العطاء صفة من حيث كونها صفة ليس
جبرا ان يقال الجبر بالنسبة الى الافعال واعطاء الارادة لا يستلزم
شيا منها الا يرى ان صدور الارادة تعالى من ذاته بطريق الاختيار

الاختيار من غير سابقة الاختيار لا ينافي كونه فاعلا مختارا
بالاتفاق فكذلك صدور ارادة العبد من ذاته ايضا لا يستلزم
الجبر ولا ينافي كونه مختارا اذ لا فرق بينهما في عدم كون كل منهما
باختيار صاحبه ثم لو كان الاختيار بمعنى الارادة المتعلقة باحد
الطرفين والارادة تابعة للداعي من الله لزم الجبر لعدم التمكن
ح على احد طرفي الممكن اما مطلقا او عند وجود الداعي لكنه ليس
كذلك هذا ولا يخفى عليك ان ما ذكره انما يدل على عدم كونه
مجبورا في الافعال الصادرة بتوسط الاختيار واما في نفس
الاختيار فهو مضطر مجبور قطعا كما انه تعالى موجب بالنسبة
الى الارادة وغيرها من الصفات وان كان مختارا بالنسبة
الى الافعال الصادرة بتوسطها والاشعري انما يقول بكونه
مجبورا في الاختيار لا في الافعال الصادرة بتوسطه تامل قوله
سوء النقص ما علم ظاهر بان يقال ما علم الله وجوده في
الازل يحب وما علم عدمه يمتنع فلا يكون الافعال الصادرة
عنه فيما لا يزال احسارية مع انها احسارية ما يلائم المحاصمين
واما بالارادة فمعناه اي النقص بارادته تعالى مبني على ان تعلقات
الارادة ازلية فيقال ما اراد الله في الازل وجود يحب والا يمتنع
فلا يكون له احسار في الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال اما اذا
كانت حادثة فلا يتم اذ لا يكون للارادة تعلق سابق على وجود
الاشياء يحب او يمتنع قال الفاضل الحلي ان النقص وارد
لو كان تعلقاتها حادثة بان يقال ان تعلقت بايجاد شيء فيما
لا يزال يحب وجوده والا يمتنع وجوده فبطل الاختيار وفيه
بحث لان هذا الجواب بالاحسار حين الايجاد وهو لا ينافي
الاحسار لتحقق التمكن على الفعل والترك حال الايجاد وانما
المنافي له الوجود الحاصل حال الايجاد كما حاصل من تعلق الارادة

في الازل وهو ظ قوله وقد يجاب بان الاختيار مع حاصل الجواب
ان الاختيار عبارة عن التمكن عن ارادة العبد حال ارادة الشيء
لا بعدها فالوجوب الحاصل بعد ارادته لا ينافي الاختيار وهذا
حاصل في ذاته تعالى بالنسبة الى الارادة لانه كان يمكن في الازل
تعلق ارادة الله بكل من الطرفين على سبيل البدل وكذا بالنسبة
الى العلم ايضا لانه ليس له تعلق ارادته تعالى تعلق موجب بتعلق
الارادة لان تعلقاتهما ازلية ولا يتصور العلية والعلولية
في الازل بخلاف ارادة العبد فان تعلقها متاخر عن تعلق علمه
وارادته الازلي فيحقق الوجوب او الامتناع فلا يكون
له التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة وقد يجاب عن النقض
بالارادة بان المرجح الموجب في افعاله تعالى هو ارادته المسببة
الى ذاته بطريق الايجاب بخلاف ما في افعال العبد فانه ارادة
الله فيلزم الجبر فيه قطعا قوله تامل لعل وجه التامل
ان معنى الايجاب على ما ذكرتم هو عدم التمكن من الطرفين
حين تعلق الارادة بان يكون تعلقها متفرعا على شيء ما بحيث
له ان وجد وجد والا فلا وهذا انما يستدعي العلية الدائمة
لا الزمانية فان الايجاب بهذا المعنى حاصل في ذاته تعالى لان
تعلق العلم وان لم يكن مقدما على تعلق الارادة بالزمان لكنه
مقدم عليه بالذات فان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم وموقوف
تحقق وجوب العلم واستاعه فعل تعلق الارادة فعلية دائمة
بخلاف ارادة العبد فانها مسبوقة بتعلق علم تعالى وارادته
ضرورة توقفها على تعلقهما بطريق جري العادة وان كان تعلق
ارادة العبد متاخرا عن تعلقهما بالزمان فلا يلزم الايجاب
وسلب القدرة والاختيار قوله اي بالدوران والترتيب
دفعا لما توهم من ظاهر العبارة من ان قوله ان لقدرته وارادته

وارادته مدخل في بعض الافعال يدل على ان للقدرة تاثيرا
فيه وهو منافٍ للحصر المستفاد من قوله ان الخالق هو الله و
حاصل الدفع ان ما يحكم بديهة العقل هو ان لقدرة العبد
مدخلا في بعض الافعال بالدوران بان متى تحقق القدرة
تحقق الفعل ومتى لم يوجد لم يوجد والترتب المحض الخالص
عن الحكم بالتاثير وعدمه كما يحكم بدوران الاحراق مع مماس النار
وترتبه عليه لا انه يحكم العقل عليه بان لقدرته مدخلا فيه بالتاثير
حتى يصير منافيا بقوله بان الخالق هو الله او لا حكم للضرورة
فيه كما انه لا حكم لها في عدم التاثير بل كل منهما نظري ليست
بالدليل وبما ذكر اندفع الشبهة التي اوردت لمنع الجبر
المتوسط من ان بديهة العقل كما يحكم بوجود صفة في العبد
فارقة بين حركتي البطش والارتعاش يحكم بثبوت تاثيرها
فان صدق حكمها الاول صدق حكمها الثاني فيكون مذهب
القدرية حقا وان كذب الاول فيكون مذهب الجبرية
حقا وعلى التقديرين فلا توسط او لا حكم للبداهة في
تاثير القدرة الحادثة حين ثبوت انتفائه بالقواطع اغاهو
حكم البديهة بالدوران والترتب المحض كما لا يخفى قوله
صرف القدرة جعلها اي للقدرة جعلها متعلقة بالفعل
وذلك الصرف يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل لا بمعنى
انه سبب موثر في حصول ذلك الصرف اذ لا موثر الا الله
بل بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان خلق الله
في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستمرة
في الناس لا وجد الفعل واما صرف الارادة وجعلها
متعلقة بالفعل فليست مخلوقة لله تعالى حتى يلزم الجبر
بل هو لذاتها فانها صفة من شانها ترجيح احد المتساويين

بل المرجوح من غير داع والمرجح كما عرفت في ارادة الله من انه
صفة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات
من غير احتياج الى مرجح وكما ان صدور الارادة عن ذاته
تعالى بطريق الايجاب لا يوجب الجبر في افعاله كذلك صدور
ارادة العبد من ذاته لا يوجب كونه مجبورا في افعاله واعلم
ان هذا المقام يستدعي سطا في الكلام فنقول وبالله التوفيق
ان افعال العباد منها ما يتعلق بها ارادة الله بلا توسط
اختيار العبد بمعنى ان الله توحدها سواء تعلق بها ارادة
العبد او لا ومنها ما يتعلق بها ارادته تعالى بوسطة
اختياره وارادته بمعنى ان الله تعالى اوجد في العبد قدرة
بها يتمكن من الفعل والترك وارادة ترجح احدهما فاذا
رجحت ارادة العبد احد الطرفين وقعت عليه تعلقت قدرته
وصرف الاله والداعي الله بمعنى ان تعلق الارادة يصير
سببا عاديا لان يخلق الله في العبد صفة متعلقة بالفعل بحسب
ما كانت لها باسرها بالاستقلال لاوجد الفعل تعلقت ارادة
الله وقدرته بخلق ذلك الفعل عقيب ذلك بمعنى تعلق ارادته
وقدرته وصرف الاله الله بمقتضاه اما فان قيل ذلك الترجيح
المتوقع عليه تعلق القدرة وصرف الداعي اما ان يكون مخلوقا
مخلوق الله فالخبر 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 باحدهما بالضرورة قلت قد
يصير التكليف داعيا لتعلق الارادة بناء على ان الارادة تابعة للعلم
واذا علم المكلف ان التكليف واقع هكذا فهو حسن يصير ذلك

ذلك داعيا لتعلق ارادته وترجحه فصرف القدرة والداعي الله
خلق الله العلم عقيبه عادة باعتبار ذلك التعلق اعني تعلق الارادة
المرجح على الداعي بصير العقل طاعة وعلامة للثواب والحاصل
ان الله خلق في العبد علما اجماليا بالافعال الاختيارية قبل
صدورها وعلى حسنها وقبحها وبترتب الثواب والعقاب عليها
ما خوذ من سان السرع وخلق فيه ارادة تابعة لذلك مرجحة
لبعضها وقدرة متعلقة بالفعل تابعة لتلك الارادة بحسب
ما كانت مستقلة في الايجاد لاوجدها فرجح الحسن والقبح
الداعي الى تعلق الارادة ان تعلقت ارادته بالقبح سحق الذم
باعتبار المحلية والعقاب بطريق جرى العادة وان تعلقت
بالحسن سحق المدح والثواب كذلك ولذا لو فعل فسحا
لم يعلم صحة لا سحق الذم والعقاب ولو تعلق ارادته
بقبح وعزم عليه مع العلم بصحة سحق المواخذة وان لم يخلق
بعد فان قيل تلك الارادة التي من شانها الترجيح حادثة
فهي اما بارادة العبد فيلزم الله تعالى واما بارادة الله
فيكون مجبورا قلت تلك الارادة مخلوقة لله تعالى والعبد مجبور
في نفس تلك الصفة وهو لا يستلزم الجبر في الافعال الصادرة
بوسطها كما في افعال الباري فانها صادرة بوسطة الارادة
المسندة الى ذاته بطريق الايجاب والالزم حدوثها مع انه
مختار فيها اذ لا فرق بين ان يكون مسندة الى ذاته بطريق
الايجاب وبين ان يكون مسندة الى غيره في عدم كونها بالاختيار
والسر فيه ان الارادة المخلوقة فيه مطلقة من غير ان يكون
متعلقة بالحسن او القبح هذا محصول ما ذكره الشيخ في هذا الكتاب
في تحقيق خلق الافعال والله اعلم بحقيقة الحال قوله صرف القدرة
الخ الى وقيل في بيان معنى صرف القدرة ومغايرته بصرف الارادة

ان صرف القدرة عبارة عن قصد استيفائها وذلك القصد غير
صرف الارادة لانه عبارة عن القصد الذي يجب القدرة عنده
كما سيجي في بيان الاستطاعة مع الفعل من القدرة صفة خلق
الله تعالى عند قصد اكساب العبد واما قلنا بمغايرتهما لان صرف
القدرة متاخر بالذات عن قصد الاكتساب لانه سبب عادي
لخلق القدرة والمتقدم غير المتاخر اذ لو كان عينه يلزم تقدم
الشيء على نفسه قوله وليس شيء لان قصد الاستعمال ح اي ما ذكره
صاحب القيل اما بيان معنى القدرة بقصد الاستعمال فلانه
يقتضي ان يوجد القدرة في العبد ولا يكون مستعملا لان
استعماله موقوف على القصد ومتاخر عنه بالزمان لان قصد
الفعل مقدم على الفعل بالزمان على ما تقرر عليه اي جمهور المتكلمين
ولا يكون القدرة مع الفعل بل قلنا بالزمان لان الفعل مقارن
لاستعمال القدرة المتاخرة بالزمان عن القصد المقارن لوجود
القدرة مع انه مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل
اعني الاشعري انها مقارنة للفعل بالزمان لا قبله واما بيان
مغايرة القصد فلان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي ما جرم
بحسب وصفه فيجوز ان يكون القصد من حيث ذاته متقدما
على القدرة ومتاخرا عنه باعتبار وصفه اي كما بالنظر الى استعمال
القدرة فلا يثبت مغايرة القصد كما في قولك رماه فقتله
فان الرمي متاخر عن الموت باعتبار كونه قتلا مع انه متاخر عن
الموت باعتبار ذاته ولذا صح دخول الفاء في قولك رماه فقتله
هذا هو التعقيب الذاتي اي كون الفعل عقيب مجموع صرف القدرة
وصرف الارادة هو الذاتي وان كان بالنسبة الى صرف القدرة
مقتضيا زمانيا بل السبب بالذاتي لان خلق الله الفعل لا يتوقف
على صرف العبد قدرته وارادته بحيث يمتنع وجوده بدونه اذ هو

اذ هو من الاسباب والعادة التي ليست سببها الا وهبية فكذا
التعقيب قوله والا فالقدرة ح اي وان لم يكن التعقيب
ذاتيا بل زمانيا لم يكن القدرة مع الفعل بل قبله وهو خلاف مذ
مذهب الشيخ الاشعري قوله ح لا سركه ح حاصله ان
الشركة مما يقتضي ان لا يكون الشركة في مذهب الاسناد بعدم
انفراد كل من قدرة الله وقدرة العبد بمقدور بل مجموعهما مؤثر
في مقدور واحد مع ان مذهبه اصح شركة من المعتزلة لانه يدل
على ان قدرته تعالى غير كاملة في الايجاد بل هو ناقصة 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 سيء اي
ما ذكره ليس سيء لان كلا من المؤثرين اعني قدرة الله و
قدرة العبد مستقر بحاله من دخل في التاثير على انا نختار اصح
شركة من المعتزلة لانا سر قدرة العبد في بعض الامور جعله
الله وجعله مؤثرة صحيحا ليس اصح من نفي دخل قدرة الله بالكلية
وجعل العبد خالقا بالاستقلال والقياس على المحسوسات قياس مع الفارق
قوله ولا يجري في ملكه ح قيل الواو للحال اقول يجوز ان يكون
معطوفا على قوله دخل قدرة الله بتقدير ان المصدرية وهو داخل
في الفهم ونظم المعنى كما لا يخفى قوله اي على عادية وهي ما يدور
عليه الفعل وجودا اوعدما كالنار مع الاحراق والشرط العادي
ما يتوقف عليه تاثير الفاعل عادة لا حقيقة ولم يكن دائما معه
كبيس الملاقي فان تحقق اليبس لا يستلزم تحقق الاحراق مما قال
المحشي الفاضل من انه لا يظهر الفرق بين كون القدرة عليه
عادية وبين كونه شرطا عاديا ليس بشيء وهذا عند الشيخ حسب ينفي
كون شان القدرة الحادثة التاثير فيهما التاثير على او شرطا

لحار قوله وذلك ان نقول هذا على ما وقع في كلام الآمدي من ان
شان القدرة الحادثة التاثير وان لم يؤثر بالفعل لوقوع متعلق
بقدرة الله تع سمها علة او شرطا حقيقة كما قال الفاضل المحشي
من ان لنا ان نكون شان القدرة التاثير غير مسلمة عند اصحابنا فلا
نحن ايراده غير مسلم لانهم انما نقول التاثير بالفعل لا نكون
شانه التاثير قوله يشير الى وجه الذم بترك الواجبات اى وجه
الذم استحقاق العذاب في ترك الواجبات بمعنى عدم اثباتها
وان لم يكتب القبيح وهو تضييعه لقدره فعل الخير بترك 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 وحاصل بصرف الارادة والقدرة الله فعنده وجه استحقاق
الذم في ترك الواجبات كسب القبيح بقصد فعل الشر وصرف
القدرة اليه لا تضييع فقط وانما فسرنا ترك الواجبات بعدم
الاتيان لان الترك بمعنى كف النفس عنها عند سمنا الاسباب
وميلان النفس الى فعل المنهي حاصل بصرف الارادة والقدرة
بالاتفاق كما ان كف النفس عن المنهي عند سمنا الاسباب
والميلان فعل الواجب واستحقاق الذم والعقاب عند كسب القبيح
بالاتفاق ومما ينبغي ان يعلم ان قول الشه يستحق الذم والعقاب
بترك قصد الفعل ايضه وانه لا يعاقب بعفو من الله تع او هو
من العبد او نحو ذلك ومعنى الاستحقاق انه لو عوقب بذلك
لكان ملايما لنظر الشارع لا انه حق لازم لانه ليس مذهبنا قال
بعض الفضلاء انه لو كان استحقاق الذم والعقاب لاضاعة
ابتداء فعل الخير لكان معاقبا بقصد فعل الشر لحصول التضييع
مع ان فعل الشر معفو مالم يعمل اقول الاصح ان المعفو هو خطور

خطور فعل الشر بدون القصد واما القصد تعاقب عليه
في تمهيد المعرفة ثم اعمال القلوب من الفكر والنية هل
يحاسب والاصح انه خطر بباله ولم يقصد ولم ينو ذلك انه
لا يحاسب وان كان كفرا لان ذلك الخطر مما لا يمكن الاحتراز
عنه فانا اذا خطر بباله واعتقد ذلك وسب عليه فانه سئال و
يحاسب بقوله تعالى وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله وقوله ان السمع والبصر والفواد كل اولئك كان
عنه مسؤلا قوله وهو لا ينافي يح اى كون التضييع سبب الذم
والعقاب في ترك الواجبات لا ينافي بان يكون وجه الذم في
فعل المنهيات شيء اخر اعني صرف القدرة الله على سبيل في قوله
وصحة الاستطاعة قوله يعتمد يح حيث قال الا ان صرف قدرته
الى الكفر صنع باختياره يح 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 فعل قوله
هذا الكلام الرامي يح اى هذا الدليل على وجوب المقارنة
دليل الرامي مبني على مذهب الخصم القائل بالتاثير القدرة
فحاصل الدليل انه لو كانت الاستطاعة سابقة على الفعل يلزم
وقوع الفعل بلا استطاعة ولكن وقوعه بدونها محال عندهم
لانه يستلزم تخلف الاثر عن المؤثر والا اى وان لم يكن
الزاميا بل تحقيقيا مبنيا على مذهب اهل الحق فلا يفيد
وجوب المقارنة لان استحالة وقوع الفعل بدون الاستطاعة
ح م اذ لا دخل للاستطاعة في وجوب الفعل عنده حتى يستحيل
وجود الفعل بدونها قيل فيه قد عرفت انفا ان الاستطاعة
عندهم اما علة عادية او شرط عادي به على التقديرين يستحيل
وجوده بدونها عادة اقول ان كان المدعى ان الاستطاعة يجب

ان يكون مع الفعل ولا يجوز تقدمها اصلا فلا بد ان يجعل الكلام
الزاميا لانه لو جعل تحقيقيا انما يدل على انه يلزم خلاف جرى
العادة وهو لا يستلزم امتناع تقدمها مطلقا وان كان المدعى
ان الاستطاعة يكون مع الفعل بطريق جرى العادة فلا حاجة
الى جعله الزاميا والحال المحشي حمله على الاول بناء على رأيه قوله
الله واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان يكون بالفعل قوله
فلا نقض بقدرة العبد الى حين اذا كان مقارنة القدرة الحادثة
مبنية على امتناع بقاء الاعراض لا يرد النقض بقدرة الله وتقدير
النقض لو كانت القدرة مع الفعل لا قبله يلزم حدوث قدرة
الله وقدم مقدوره اذ الفرض كون القدرة مع الفعل فيلزم
من حدوث مقدورة حدوث قدرته من عدم قدرته عدم
مقدوره وكلاهما محال بل قدرته ازلية احالا ومتعلقة في
الازل بمقدوراته فقدست تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه
ولو كانت ممتنعة في القدرة الحادثة لكانت 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 بلا
استطاعة بخلاف القدرة القديمة لانها باقية ازلا
وابدا فلا يلزم من تقدمه على وجوده والمقدور ح قوله
ليست من قبيل الاعراض ح لان العرض عبارة عن الممكن يكون
تحيزه تابعا لتحيز شيء والصفات ليست كذلك قوله حاصله
انه لشيخ يعني حاصل الجواب ان مدعى الشيخ الاشعري ان القدرة
مقارنة للفعل سواء سبقها مثل وليس نفي وجود المثل السابق
دخلا في دعواه حتى يرد ان دليله انما يدل على وجود المقارنة لا
ان لا يوجد قبل الفعل فلجواز ان يكون باقية بتجدد الامثال على ما

ماهو مذهبه في جميع ضد يكون قبل الفعل مع مقارنته له بتجدد الامثال
فلا يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة قوله وفيه بحث ح حاصله
ان نفي المثل السابق داخل في دعواه او مذهبه ان لا قدرة
قبل الفعل ومذهب المعتزلة جوازها قبله حيث قالوا لانه لا
بد من قبل القدرة سابق على حصول الفعل والا لزم تكليف
العاجز على ما ستعرف فالنزاع بين الفريقين ان القدرة قبل
الفعل ام لا قال في المواقف قال الشيخ واصحابه القدرة الحادثة
مع الفعل ولا يوجد قبله وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل
فمنهم من قال ببقائها حال الفعل ومنهم من نفاه وهذا ظاهر
ركاكة قوله لا بد من مثل سابق والاولى ان يقول لا بد من
قدرة سابقة لان وجود المثل انما هو عند بعض المعتزلة
القائلين بان القدرة باقية حال الفعل بتجدد الامثال واما
عند من يقول ببقاؤه حال الفعل وهو مبني ببقاء الاعراض فليس
عنده مثل سابق بل نفس القدرة التي يعتمد عليها التكليف
كما لا يخفى قوله يرد عليه انه يجوز ان يكون ح 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 بتعاقب
الافراد والامثال سمي راسخا وليس الرسوخ امرا زائدا عليها
في الخارج كما لا يخفى قال بعض الافاضل هذا البحث يندرج في
النظر الذي ذكره الله بقوله وفيه نظر لان حاصل قوله
لا نسلم جواز ان يمنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء الشرط
ح انه يلزم من حدوث معنى فيها ان يكون وجوب الفعل

في الحالة الثانية وامتناعه في الاولى تحكما بجواز ان يكون
وجود الشرط في الحالة الثانية من حدوث وصف اعتباري لها
مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض او غير ذلك
من الامور المناسبة اقول اي قول الشيخ 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 الحالة الاولى لعدم كونها راسخة الحادثة فالحاصل
ان الشيخ اراد انه يجوز ان يكون الحادث في الحالة الثانية امرا
خارجا يكون شرطا لتاثيرها فلا يلزم قيام العرض بالعرض
قوله وهو الامام الرازي قال في المواقف تحاكم الامام الرازي
القدرة يطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة
ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء هي قبل الفعل ام لا
ويطلق على القدرة المجموعة شرائط التاثير وهي معه ولا شك
انها لا تتعلق بالضدين بل هي بالنسبة الى كل مقدور وغيرها بالنسبة
الى الاخرى لاختلاف الشرائط وهي مع الفعل ولعل الشيخ
الاشعري اراد بالقدرة القوة المجموعة شرائط التاثير والمعتزلة
اراد وا مجرد القوة فلا نزاع قوله الا ان الشيخ ح وقع لما اورد
على ما قال الرازي من ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند
الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المجموعة
بجميع شرائط التاثير وحاصل الدفع ان المراد بالتاثير ما يتم
الكسب بان يكون المراد القوة المجموعة شرائط حصول الفعل
سواء كانت مؤثرة او مقارنة عادة فيطابق مذهب الشيخ
وصار الحاصل ان القدرة مع جميع الجهات ان يحصل الفعل بها
اي بسببها كما هو راي المعتزلة او معها اي مقارنا لها كما هو
راي الشيخ مقارنة الفعل غير سابقة عليه وبدون تلك الجهات

الجهات سابقة عليه قوله وكلام الآمدي ح اي وقع في كلام
الآمدي ان القدرة الحادثة من شانها التاثير وانما لم يؤثر
بالفعل لان متعلقها تحاكم وقعت بقدرة الله او سبقها قدرته
تعالى .·. سالمة التاثير وح لا اشكال في صحة الامام حاصله الى
تعميم التاثير بما يتم الكسب كما يخفى قوله بمعنى سبقها في المحل 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 شيء قوله والا فليس ح
اي وان لم يمتنع قيامهما معا بالمحل فليس جعل احدهما وصفا
للاخر بان يقال السواد ما او اولى من العكس بان يقال البياض اسود
قوله ووجه الصعوبة ح حاصله بجوز ان يكون بين الامرين العامين
محل خصوصة والبة بها تصير احدهما صفة للاخر دون العكس
وانما لم يذكر وجه صعوبة المقدمتين الاوليين لانه قدم ذكرهما
في الشرح قوله يعني ان للمكلف وصفا اه يعني حاصل جواب الشيخ
ان للمكلف وصفا بحال متعلقه وهو كون اسبابه والآلة سالمة
عن الآفة والعاهة يعبر عنه تارة بلفظ بحال دال على الاضافة وكونه
وصفا بحال متعلقة ضمنا وهي الاستطاعة ويعبر عنه بلفظ مفصل
دال على الاضافة صريحا وهي سالمة الاسباب والآلة قوله واما
كون الاستطاعة وصفا ذاتيا ح يعني واما توجيه جواب الشيخ
بان السلامة مطلقا وان لم يكن وصفا لكن المراد بسلامة اسبابه
وهو وصف ذاتي للمكلف لان المكلف كما يتصف بالاستطاعة كذلك
يتصف بذلك حيث يقال ذو سلامة اسباب فصح تفسيرها بها فيرد
ان كون الاستطاعة وصفا ذاتيا تام والاصح تفسيرها سلامة اسباب وصف
له باعتبار متعلقه ولا يصح تفسير الوصف الثاني بالاضافي وان قولنا
ذو سلامة اسباب انما يفيد صحة حملها على المكلف لكونها وصفا ذاتيا له

حتى يفيد صحة نفس الاستطاعة بذلك هذا ما سح خاطري الكليل وذهني العليل وبعض من تصدى على هذا الكتاب جعل قوله واما كون الاستطاعة وصفا ذاتيا فهو والا لم يصح نفسها سلامة اسبابه داخلا في نفس الجواب وقال الاستطاعة والسلامة كلاهما وصفان اضافيان لا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل ولا يخفى ان الاستطاعة وصف ذاتي والا لم يصح نفسها سلامة اسبابه وجعل قوله وقولنا دو سلامة اسبابه جواب سؤال وهو ان يقول لا نسلم انه يصح نفسها سلامة الاسباب ايضا وصف ذاتي له حيث قال ذو سلامة اسباب فيصح نفسها بذلك وحاصل الجواب ان قولنا دو سلامة اسباب انما يفيد صحة الحمل لا كونها صفة ذاتية له حتى يفيد صحة النفس ولا يخفى ما فيه اما اولا فلانه يصير والا لم يصح نفسها سلامة اسباب مصادرة وان امكن دفعه بالتكلف واما ثانيا فلان قوله وقولنا دو سلامة اسباب يصير كلاما على السيد الغير المساوي وهو خارج عن قانون المناظرة على ان المنع المذكور لا يصير لان فيه سلم نفس الاستطاعة سلامة الاسباب فلا حاجة الى دفعه واما ثالثا فلان اسلوب الكلام يابى عن ذلك كما لا يخفى على من له ذوق سليم وطبع مستقيم قوله والاقرب ما افاده بعض الافاضل ارادة السيد الشريف وحاصل التاويل ان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب الا انهم تسامحوا في ذلك اولم يقصدوا معناه الصريح بل ما يلزم منه اعني كونه بحيث سلمت اسبابه واعتمدوا على ظهور ان الاستطاعة صفة المكلف والسلامة ليست صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكروه في نفس نفسها هو معنى صفته اعني كونه بحيث سلمت اسبابه ودلالة سلامة الاسباب عليها واضحة وكذا الكلام وكل صفة الشيء بحال متعلقه مثل قولنا الدلالة فهم المعنى من اللفظ وزيد قائم ابوه

ابوه والحق مطابقة الواقع اياه هذا خلاصة ما ذكره السيد في حاشية التلخيص وقد سبق مثله في قوله مطابقة الواقع اياه فتذكر قوله تحريرا للمقام ح اي تحريرا على ما هو رأي المحققين فانه حكى عن الامام الحرمين والامام الرازي جواز التكليف بالمحال بل الوقوع مستدلين بما ذكره المحشي بقوله وقد يقال ان ابا لهب قد تكلف ح وقد نسب ذلك الى الشيخ الاشعري ولم يثبت تصريحه به وذلك لاصلين الاول ان انه لا تاثير لقدرة العبد في افعاله فهي مخلوقة الله ابتداء ونيتهما ان القدرة مع الفعل لا قبله والتكليف فعل الفعل فلا يكون حين الاستطاعة والقدرة ليس شيء لانه يستلزم ذلك ان يكون جميع التكاليف عنده تكليفا بما لا يطاق على ما سيذكره المحشي ولانه لا معنى لامر العبد في افعاله الا القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله الفعل عقيب قصده والتكليف انما تعلق على سلامة الآلات لا على القدرة المقارنة قوله ما سمع في نفسه كاعدام العدم وقلب الحقايق ولا يمكن من العبد اما ان يكون من جنس ما تعلق به القدرة الحادثة كخلق الجواهر ويكون ذلك من نوع ووصف لا يتعلق به التكليف كحمل الجبل والطيران الى السماء قوله ويمكن ان يكون تعلقه به علم ح فان ما علم الله واراد عدمه امتنع وقوعه وان كان ممكنا في نفسه فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة قوله فالاولى لا يجوز ح ان التكليف بالممتنع الذاتي لا يجوز فلا يقع اتفاقا من المحققين من اصحابنا بناء على تجويز الامامين على ما مر واستدلوا على ذلك بانه لو صح التكليف بالمستحيل لكان مسببا على الحصول اذ لا معنى للتكليف الا الطلب واستدعاء الحصول واللازم بطل لان طلبه فرع تصوره وقوعه ولا يتصور وقوعه اذ لو تصور لتصور ممتنعا ويلزم منه تصور الامر

خلاف ماهيته فان ماهيته ينافي ثبوته والا لم يكن ممتنعا لذاته
وهذا كتصور الاربعة بانه ليس بزوج فانه يتصور على خلاف
ماهيته لان كل ما ليس بزوج ليس باربعة وتحقيق هذا الكلام
في شرح مختصر العضدي قوله والثانية لا يقع اتفاقا باستقراء
الايات والاستقراء يجوز عندنا لجواز ان يخلق الله فيه قدرة على ذلك
الفعل على خلاف العادة فان قيل فيجوز تكليف الجماد وليس كذلك
قلت فرق بينهما فان الجماد ليس محل التكليف لعدم فهم الخطاب
بخلاف العبد قوله والثانية يقع ح فان من مات على كفره و
من اخبر الله بعدم ايمانه يوقعا عاصيا قوله فهذا الوجه يعني
ان قولنا التكليف بما يتعلق علمه وارادته بعدمه واقع يوجه
ما صل ان تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري وليس المراد
ان التكليف بالممتنع لذاته فانه لا يمكن من العبد واقع عند كلف و
هو مخالف بقوله لا تكلف الله نفسا الا وسعها الاستقراء قوله
ومن لا يقول به لا يدفع ح 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
هذه المرتبة اي الثالثة ومراتب ما لا يطاق نظرا الى انه ممكن
في نفسه من العبد قوله وقد يوجه ايضا ح اي قد يوجه ما صل ان
القدرة غير مؤثرة في الفعل عند الشيخ وغير سالمة عليه التكليف
فعله فيكون التكليف بما لا يطاق بهذا الاعتبار قوله مما يمكن في
نفسه ح يعني ان المراد بقوله ما ليس في الوسع المرتبة الوسطى بقرينة
قوله انما النزاع في الجواز فان النزاع انما هو في جوازه اذ التكليف
بالمرتبة الاولى لا يجوز اتفاقا والثالثة جائز واقع اتفاقا قوله
ولك ان تاحد هما اي لك ان تاحد كلا القولين على الاطلاق ولا
تقيد هما بالمرتبة الوسطى ولا يلزم منه ان يكون الحكم بعدم الوقوع

الوقوع والنزاع في الجواز في جميع مراتبه لان الاطلاق لا يستلزم
العموم والشمول الافراد لان المطلق موضوع لحصة من الحقيقة
محمل قوله تحصص كثيره من غير تعيين ولا شمول الا ترى ان
من قال اطعم رجلا واكس رجلا لا يلزم الامر باطعام جميع
الرجال واكسائهم فكذا الحكم بعدم وقوع تكليف ما لا يطاق
وبالنزاع في جوازه لا يستلزم ان يكون في جميع مراتبه والمحشي
المدقق جعل الضمير في قوله ولك ان احدهما الى الامكانين وقال
ذلك ان لا يقصد الامكانين اعني ما يمكن في نفسه ولا يمكن من
العبد في نفسه بقوله في نفسه وهو لا يستلزم شمول الممتنع لانه
خارج من قوله ما يمكن وكذلك يستلزم شمول ما يمكن من العبد
لانه خارج بقرينة قوله وانما النزاع ولا يخفى انه بعموم الكلام
لا مدخل في مقصود المصنف اصلا قوله وقد يجاب بان المطلب
كلف بالايمان والايمان عبارة عن تصديق النبي ع بجميع
ما علم مجيئه من عند الله ومن جملة ما علم مجيئه ان ابا لهب لا يؤمن
به ولا تصديق فيما اتى به فقد كلف بان يؤمن به وان يصدقه
وانه ح لان ادعاء الشخص تمام علم في باطنه خلاف ذلك الامر
مستحيل قطعا يعني ان الشخص اذا كان مصدقا كان عالما به
بتصديقه على ضرورة فلا يمكنه ح التصديق بعدم التصديق
لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه
موجبا لتكوينه في الاحمار بانه لا يصدق ح وقع التكليف
بالمرتبة الاولى اعني الممتنع لذاته فضلا عن جوازه قوله وفيه
بحث 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 يدعي بعدم التصديق لعدم العلم
بتصديقه مع حصوله فلا يكون له تكليفا بالممتنع لذاته نعم ان

ان خلق العلم بالعلم ضروری لا یتخلف عنه عادة فهو ممتنع
عادی فیکون المرتبة الوسطی وفیه انه یلزم ان یقع التکلیف
بالمرتبة الوسطی مع انه لا یقع التکلیف به اتفاقا وایضا ان
هذا الجواب انما یتم لو بین استحالة ان یصدقه فی ان لا یصدقه
بان اذعان ما وحد فی نفسه خلافه مستحیل اما لو بین تصدیقه
فی الاخبار بان لا یصدقه فی شیء مما جاء به یستلزم عدم صدقه
فی ذلک الاخبار ایضا ضرورة انه سی مما جاء به یستلزم عدم
صدقه فی ذلک الاخبار ایضا ضرورة انه سی مما جاء به ومایکون
وجوده مستلزما عدمه یکون محالا فلا یتم کما لا یخفی وهذا التقریر
اختاره الله فی حواشی العضد یمکن الجواب علی هذا التقریر
بان الایمان عبارة عن التصدیق بجمیع ما علم بالضرورة انه مما
یؤمن به رفع الایجاب الکلی لا السلب الکلی فلا ینافیه التصدیق
فی هذا الاخبار تأمل وفی قوله والذی یحسم مادة الشبهة اشارة
الی ما ذکرنا من المتافات قوله والذی یحسم مادة الشبهة هذا
الجواب اختاره السید فی شرح المواقف وحاصله ان الایمان
الاجمالی فی حصه غیر مستلزم انما المحال هو التفصیلی ووجوبه شروطه
بالعلم التفصیلی فالتصدیق بانه لا یؤمن المستلزم للکفر انما لا یکلف
به اذا علمه ووصل الیه بخصوصه وهو مع علم الله واخباره
للرسول لا ینافی ذلک فهو کقوله تعالی لنوح لن یؤمن قومک الا
من قد امن الایة والظاهر ان هذا الجواب انما تدفع الشبهة عن
الوقوع من الجواز لان وصول ذلک الاخبار الیه ممکن المعلق
بالممکن ممکن قوله وفیه اختلاف الایمان بحسب اختلاف الاشخاص
وهو مستبعد لان الایمان حقیقة واحدة لا یتصور اختلافها
بحسب الاشخاص قوله لوضوح هذا التقدیر ما ذکره الله بقوله
وحلها نقض تفصیلی منع للملازمة وما ذکره المحشی نقض اجمالی وحاصله

وحاصله ان دلیلکم بجمیع مقدماته بطل لانه قد تخلف الحکم عنه
فی مادة مثل الی لهب حیث وقع التکلیف بالایمان فضلا عن
الجواز مع جریان الدلیل فیه بان یقال انه لو کان جایزا لما لزم
من فرض وقوعه محال لکنه یلزم لانه یستلزم الکذب فی کلام الله
حیث اخبر بانه لا یؤمن قوله مع انا نعلم بالضرورة الخ وقع
لما یتوهم من ان المدعی ان لا شیء من المولدات بمکسوب العبد
والدلیل انما ینتهض علی المولدات الغیر القائمة بمحل واما
المتولدات القائمة بمحل فلا کالعلم الحاصل بعد النظر القائم بمحله
والالم الحاصل من الضرب لنفسه ونحو ذلک وحاصل الدفع انا
نعلم بالضرورة ان حالنا بالنسبة الی المتولدات الحاصلة فینا
کحالنا بالنسبة الی المتولدات الغیر الحاصلة فی غیرنا فی ان لیس
شیء منهما مقدورا لنا ولا یمکن من عدم حصولهما فعلم انه
لا اکتساب فی جمیع المتولدات قوله یرد علیه انه عدم الخ حاصله
ان اریدبعدم التمکن عن عدم حصولها عدمها قبل مباشرة ما
یوجب حصوله فهو ممنوع وان اریدعنها بعد مباشرة ما یوجب
حصوله فلم لکن عدم التمکن بعد مباشرة السبب لا ینافی کونه
مکتسبا للعبد الا تری ان فعل العبد لا یمکنه ترکه بعد مباشرة
ما یوجب حصوله اعنی صرف الارادة والقدرة مع ان العبد
مختار فیه فکذا فی المولدات قال الفاضل المحشی یمکن ان یقال
ان کلام الله مبنی علی افعال المباشرة الممتدة زمانا والمتولدات
الممتدة زمانا وحاصله انک اذا ضربت انسانا حتی حصل فیه
الم ممتد زمانا فانک لا تقدر علی دفع امتداد هذا الالم فی
ذلک الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا ممتدا زمانا فانک
اذا اردت ترک مباشرة هذا الضرب الممتد فانک قادر علی
ترک امتداده فظهر من ذلک ان الاکتساب للعبد فی المولدات

الممتدة زمانا اذ هي ليست قائمة بمحل القدرة ولذا لا يمكن التمكن
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 هذه المتولدات الغير الممتدة اذ لا قائل
بالفصل اقول ما ذكره كلام اوهن من نسج بيوت العنكبوت
لان يمكن ترك امتداد المتولدات الممتدة متحقق حين مباشره
اسبابها مثل حين مباشره الضرب يمكن على ان يضرب ضربا
سديدا فحصل الالم عمدا وضعيفا فحصل غير عمد بعد المباشره
غير متحقق في افعال المباشرة ايضا فان بعد تحقق الضرب لو
يقدر على عدم مباشرة صرف عمد وعلى تقدير التسليم فعدم القدرة
على امتدادها لا يدل على ان لا يكون نفس المتولدات مكسوبا
ومقدورا لنا بل لا بد من دليل ولو لم يقل بجواز ان يموت او
على تقدير عدم الفعل لا قطع بوجود الاصل وعدمه فلا قطع
بالموت والحيوة قوله من غير قطع بامتدادها ح على ما ذهب
اليه جمهور المعتزلة من انه لو لم يقل لعاش الى امتداد اجله هو
اجله والا قطع بالموت بدليل القطع على ما ذهب اليه ابو الهذيل
منهم فانه قال لو لم يقتل لمات بدل القتل ويمكن بانه لو
لم يمت لكان القاتل قاطعا لاجل قدرة الله في علمه وهو ع والجواب
ان عدم الفعل انما يتصور على تقدير علم الله بانه لا يفعل وح
لا يتسبح كذا في شرح المقاصد وان لم يقتله الله ح يعني انه
تعالى لما اقدر القاتل على صلة فقد قطع عليه الاجل ولم يوصله
الى اجله فضمير الفاعل ولم يوصله راجع الى الله لا الى القاتل
على ما زعم الفاضل الحشي حتى يرد عليه ما قاله من ان النفس
بقوله لم يوصله مبني على ان يكون عبارة عن الشرح هكذا ان
القاتل قد قطع عليه الاجل لكن الواقع في اكثر النسخ ان الله

ان الله قد قطع عليه الاجل قوله ولا يوافق قوله فهم اي المعتزلة
والمراد اكثرهم كما عرفت من خلاف الى الهذيل فيه قوله حاصل النزاع
ان المراد بالاجل المضاف ح المقصود من هذا التحرير بيان الفرق
بين مذهب جمهور المعتزلة واهل السنة ودفع ما يقال اذا كان
الاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله لكان المقتول ميتا باجله
وان ضد بطلان الحيوة بان لا سبب على فعل من العبد لم يكن
كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظيا على
ما مر ان الاستاد وكثير من المحققين وتقرير الجواب ان
المراد باجله المضاف زمان بطلان حيوة بحسب لا يخلف
عنه ولا يقدم ولا يتاخر على ما اشار اليه قوله تعالى فاذا جاء
اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون ويرجع الخلاف
الى انه هل يتحقق ذلك في حق المقتول ان المعلوم في حقه ان
قتل مات وان لم يقتل يعش كذا قرر السؤال والجواب في
شرح المقاصد ولعله جواب باحسار ان المراد زمان بطلان
الحيوة في علم الله كلية لا مطلقا بل ما علم وقدر بطل بتحقق
القطع ويصلح محلا للخلاف لانه لا يلزم من عدم تحقق
ذلك في المقتول تخلف العلم عن المعلوم يجوز ان يعلم تقدم
موته بالقتل مع تاخر الاجل الذي لا يمكن تخلفه عنه قوله
قلت لا يستقدمون ح يعني ان قوله 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 ظاهر اذا صح مع ان المتبادر الى الفهم السليم ان
يكون معطوفا على لا يستاخرون قال بعض الفضلاء ان
قوله لا يستقدمون عطف على قوله لا يستاخرون وانه سبحانه

نبه بذلك على ان عند مجيء الاجل كما يمتنع التقديم عليه يمتنع التاخير عنه
هي الساعة كذلك يمتنع التاخير عنه وان كان الثاني ممكنا عقلا
وذلك لاخلاف ما قدرة الله وعلمه ح والجمع بينهما فيما ذكره
كالجمع بين السوف الى التوبة عند حضور الموت ومن مات
على الكفر في نفي التوبة عنه في قوله تعالى وليست التوبة للذين
يعملون السيات الاية ولعل هذا مراد ما ذكر في حواشي شرح
تلخيص المطول انه عطف على الجزاء بناء على ان يكون معنى قوله
لا يستاخرون ولا يستقدمون لا يستطيعون التغير على المط
قوله تعالى ولا رطب ويابس الا في كتاب مبين ومن هذا
الباب قولهم كلمته فما رد علي سودا ولا بيضاء فلا يرد عليه
ما قاله الفاضل انت خبير بان هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء بدون ذكر
قوله ولا يستقدمون والحق انه معطوف على مجموع الشرط والجزاء
على ما هو المشهور قوله قالوا المسئلة بديهية الخ يعني ان المعتزلة
ادعوا الضرورة في هذه المسئلة وقالوا الاستشهادات المذكورة
في ساير التنبيهات فاطلاق الشه لفظ الحجة على تنبيهاتهم حيث
قال اصبحت بطريق الاستعارة لكونها في صورة الحجة ويمكن
ان يقال فيه اشارة الى فساد زعمهم ادعاء الضرورة وما ذكره ان
الفاضل المحشي من ان من ادعى الضرورة من المعتزلة هو ابو الحسين
ومن تابعه وان الجمهور كانوا يقولون بان المسئلة استدلالية
وما ذكره الشه بقوله واحتج ح مبني على مذهب جمهور المعتزلة
فلا حاجة الى ان يجعل لفظ الاحتجاج مجازا عن التنبيه فليس
شيء لان المعتزلة قاطبة ادعوا الضرورة في تولد موت المقتول
من فعل القاتل بل في ساير المتولدات قال في شرح المواقف
قالوا انه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله واد عوا فيه اي
في تولده من فعل القاتل وبقائه لو لم يقتل الضرورة كما ادعوا

ادعوا في ساير المتولدات وانتفائه عند انتفائها انتهى كلامه
والخلاف الذي نقله انس الى الحسن وبين غيره من المعتزلة اي
هو في كونها متولدات من افعالهم قالوا الحسن يدعي الضرورة
في كونها فعل العبد وجمهور المعتزلة يستدلون عليه وتمام
ابن ارشد يقول انها حوادث لا يحدث بها والنظام ان كلها
من فعل الله لا فعل العباد الى هنا غير ذلك من الاختلاف المذكور
فيما بينهم على ما ذكره السيد في شرح المواقف قوله يرد عليه
انه لا يوافق ح يعني ان المفهوم من تحرير محل النزاع ان الاجل
وهو الزمان الذي يبطل فيه الحيوة من غير تاخر وتقدم
زمان واحد لا يتصور صحة تعدد والاختلاف انما هو في
تحققه في المقتول وهذا الجواب يدل على تعدد الاجل احدها
اربعين مثلا والاخر سبعين قيل ليس بمحصول الجواب
انه تعالى قدر عمره اربعين على تقدير وسبعين على تقدير
حتى يلزم تقدم الاجل بل محصله انه تعالى قدر سبعين
بحيث لا يتصور فيه التقدم والتاخر عنه بعلمه بان طاعته
تصير سببا للزيادة فيصير مع اربعين بسببه من غير الطاعة
سبعين قوله اد المراد الزيادة بحسب الحس والبركة ح يعني
ان المراد بان الطاعة يزيد في العمر بانها يزيد فيما هو المقصود
الاهم من العمر وهو اكتساب الكمالات والخيرات والمراتب
التي تشتمل النفوس الانسانية صعودا بسعادة الابدية قوله
فانه خالف المعتزلة اسا به حاصل الخلاف ان الاجل في الحيوان
الزمان الذي علم انه يموت وللناس اجل واحد عند غير الكعبي
الا انه لا يقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند
المعتزلة وقال الكعبي انه متعدد احدها القتل والثاني الموت
والمقتول ليس بميت عنده بناء على ان القتل فعل العبد والموت

لا يكون الا فعل الله اى مفعوله واثر صنعه قوله فيتناول اه فسر
الاكل بالتناول المسوغ ايضا قوله وقد تفرع اى قد يفسر الرزق
بما ساقه الله الى الحيوان فانتفع به سواء كان حلالا او حراما
من المطعومات والمشروبات او الملبوسات او غير ذلك وهذا
هو التعريف المقبول عليه عند الاشاعرة قوله فعلى هذا اى فعلى
هذا التعريف يلزم ان يكون العوادى رزقا لانه مما ساقه الله
فانتفع به قوله وفيه اى فى جعلها رزقا بعد فانه لا يقال للقاتل
فى العرف انه مرزوق ويلزم ان ياكل شخص رزق غيره لانه
يجوز ان ينتفع به احد من غير جهة الاكل وينتفع به الاخر
بالاكل قوله ويوافقه اى 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 تناوله
لا يمكن انفاقه على الغير قوله وقد يقال على تقدير تفسير الرزق
بالمعنى الاول اطلاق الرزق على المنفق مجاز لكونه بصدده قوله
والا فحلال اى وان لم يكن المراد المجعول ملكا بمعنى الاذن فى
التصرف الشرعى لحلا تعريف الرزق عن معنى الاضافة وهو
معتبر فى مفهوم الرزق عندهم ايضا كما سيجىء فى الشرح حيث قال
ومن حيث الاختلاف ح قوله ح يندفع بملاحظة الحسبة اى حين
اذا كان المراد ما ذكر يندفع بملاحظة الحسبة اى مملوك باكله
المالك من حيث انه مملوك بان يكون مادونا فى اكله ما اورد من
انه سيقض بحرمة المسلم وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتهما فانهما فلو
كان له عند الى صفة فيصدق عليها اذا اكلها المالك مع كونهما
حراما وانما قلنا يندفع لانهما من حيث الاكل ليسا مملوكين له
قوله فى بعض الكتب ح مثل فى شرح النظام الاوحدى ان
الحرام ليس بملك عند المعتزلة ح اندفاع النقض بالخمر والخنزير

والخنزير طاهر لعدم كونهما مملوكين قوله مع ان طاهر قوله تعالى
انما قال ذلك لانه يجوز ان يقال المراد كل دابة مرزوق او يقال الحكم
على الكل على سبيل التغليب لكنه خلاف الظاهر قوله يقتضى ان يكون
كل دابة مرزوقة مع ان الدواب لا يتصور فى حقها تلك وكذا ح
رزق العبد والاماء اذ لا ملك لهم قال المحشى الدقاق ان قولهم
مالا يمتنع من الانتفاع به ان كان المراد بلفظ ما الملك او المنتفع
فذا العقل يرد ما كول الدواب عليه ايضا فلا وجه لتخصيصه بالاول
ح والا لا يصح قولهم وذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب
لا يتصور فى حقها حل ولا حرمة على ما فى المواقف اقول معنى قوله
وذلك لا يكون الا حلالا ان ذلك لا يكون بالنسبة الى المكلف
الا حلالا لا يقرينة ان النزاع فى رزق العبد لا فى مطلق الرزق
الشامل لرزق الدواب ايضا ح يكون مالا يمتنع من الانتفاع به
بالنسبة الى العبد مقصورا على الحلال لا مطلقا فلا يلزم خروج رزق
الدواب عن التعريف الثانى قوله اجيب عنه بانه ح اى اجيب
عن هذا الاعتراض بحسب يندفع عن التعريف الثانى بانه تعالى
قد ساق اليه كثيرا من المباحات ولم يمنعه عن الانتفاع الا انه اعرض
عنها واشتغل باكل الحرام بسوء اختياره واما النقض عن التعريف الاول
فغير مندفع حسب اعترافه بالاكل قوله على انه منقوض ح بما
ولم ياكله ح على ان ما ذكرتم من انه يلزم ان يكون اكل الحرام مرزوقا
وهو باطل بقوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها منقوض
بمن مات ولم ياكل شيأ لا حلالا ولا حراما فانه يلزم منه ان لا يكون
مرزوقا وهو باطل لانه المذكور فما هو جوابكم عن هذه المادة فهو
جوابنا عن تلك المادة فان قالوا لا نم وجود مثل ذلك الشخص
فانه قد انتفع بدم الحيض والجنوة والقوى الحساسة فكذلك يقول
فى ماده من اكل الحرام وهذا النقض انما يرد لو ثبت مطلقا كون من اكل

الحرام طول عمره غير مرزوق بالاية المذكور على ما في شرح المقاصد
واما اذا ستكون خلاف الاجماع فمل ظهور المعتزلة على ما في المواقف
فلا يرد كما لا يخفى قوله وايضه فيه اذ لا مقابلة بين بيان طريق
الحق وبين وجدان العبد ضالا او مسمه وهو ظاهر مع المفهوم من
الايات والمعلوم من المحاورات وجود المقابلة بينهما قوله وكذا
قوله تعالى واما ثمود اي وكذا الهداية مجاز عن الدعوة وبيان الطريق
الحق في قوله تعالى واما ثمود فحملهما 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 الرشاد وسر
سيرنا لهم مقاصد فاستحبوا العمى اي الكفر على الهدى اي على الايمان
قوله ويحتمل ان يكون الهداية في الاية على معناه الحقيقي ويكون
المعنى واما ثمود فخلقنا فيهم الهداية فارتد وا واستحبوا العمى على
الهدى فيكون الهداية حاصلة لهم الا انهم تركوها بارتدادهم
وانما قلنا يحتمل ان يكون المراد كذلك اذ لا دلالة للاية ان بقاء
ولا للاحقة على انهم لا 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 وايضح اي يرد على هذا المعنى ايضا ان الناس مختلفون فيهم
في الهداية وبعضهم ليس بذلك وبيان طريق الثواب يعم الكل
فلا يصح تفسيرها قوله وايضه يقال في مقام المدح يعني انه يقال
في مقام المدح فلان مهدي فلو كان الهداية بمعنى هداه البيان
لكان معناه فلان مبين له طريق الحق ولا مدح فيه الا لحصول ان
الصواب لم يوافقه الحديث والاية ويلزم الاعتراضات الثلث
الذي ذكره الحشي اما لو اريد به اظهار طريق الصواب حيث انه

حيث انه طريق الثواب فهي يوافقانه لان الرسول لا يمكنه بيان طريق
الصواب من حيث انه صواب بل محض خلق الله تعالى ويندفع الاعتراض
المذكورة ايضه كما لا يخفى قوله وما يقال ح اي ما يقال ان البيان
وان لم يستلزم حصول الهداية الا انه يفيد الاستعداد التام
بحصولها وهو فضيلة في نفسه فيجوز ان يكون المدح باعتبار ذلك
الاستعداد الحاصل فيه فدفوع بالاستعداد التام الحصولي المقارن
مع عدم الحصول مذمة بقيد في الذم عليها فضلا عن ان يكون مدحه قوله
وفيه بحث اي فيما يقال في دفع ما يقال بحث لان الاستعداد
والتمكن في نفسه فضيلة والمذموم انما هو باعتبار مقارنته لعدم
الحصول وهذه المقارنة لا ينافي كونه فضيلة مستحقة لان عدم
بقائها في حد ذاته ويمكن ان يقال ان المراد بقولنا انه يقال
ما في مقام المدح فلان مهدي انه يقال في مقام المدح الذي يقال
فيه مهتد مهدي بمعنى انه لا يعرف في مهدي ومهدي في المدح
مع ان بيان الطريق لا يستلزم سوى اية المهدي في المهدي ولا
ورود لهذا البحث قوله نعم التمكن اي نعم يمكن ان يقال في دفع
ما يقال ان الاستعداد والتمكن في نفسه تمام للكل فلا يناسب
الكل المدح وكونه تاما او غير تام امر مبهم غير معين قدره حتى
يصح ان يمدح باعتباره قوله وبقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم
يعني لا يصح تفسير الهداية ببيان طريق الثواب لان طلب الهداية
تحقق بشهادة الاية والحديث والطلب يقتضي عدم حصول المطلوب
اذ لا معنى لطلب الحاصل فيلزم ان يكون البيان المذكور حاصلا وليس
كذلك قوله ورد على هذا اي على التمسك بالاية بانه ينافي التغير
بخلق الاهتداء ايضه ضرورة ان الاهتداء حاصل مخلوق فيهم
والطلب يقتضي عدم حصوله فلا بد من الصرف عن الظاهر و
الحمل على الجواز وهو مجاز اما عن زيادة البيان على ما يقول المعتزلة او

منه سحه
ممدوحة

او عن التثبيت والدوام عليها على ما يقول معاشر اهل السنة
فلا يصح التمسك بها قوله يمكن ان يقال ح اى يمكن ان يقال
فى دفع ما يفهم من كلام الشه من ان ماذكره المشايخ مخالف ومنافى
لما هو المشهور لان ما هو المشهور هو المعنى اللغوى او العرفى
وماذكره المشايخ هو المعنى الشرعى فلا منافاة بينهما قوله
او الاصلح اى الانفع له فى الدين سواء اعتبر جانب علم الله او
لم يعتبر قوله فان قلت بل الاصلح اى الانفع فى الدين الوجود
والتكليف والتعريض للنعيم المقيم اى التمكن فيكون اعلى المنزلتين
وان اعتبر جانب علم الله 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 على ما ذهب اليه الجبائى وما
عبر فيكون الاصلح فرض الكافر الفقير عدم الخلق اذ الاماتة
او سلب اطهس وعدمه ورود الاشكال المذكور اجلى على هذا واما
ما ذهب اليه المعتزلة البغداد من ان معنى وجوب الاصلح وجوب
الاوفق للحكمة فلا يرد عليهم شئ مما ذكره الشه والمحشى و
قدمر فى صدر الكتاب قوله فانهم قالوا حاصله ان المنة انما
يكون فى الافعال الاختيارية اذا كان الاصلح واجبا على الله
بحيث يستحيل تركه عنه تعالى لاستحيال البخل والسفه و
الجهل الخ على ذاته تعالى على ما قالوا يكون لازما لذاته تعالى ولا يكون
اختيارية فلا معنى للمنة فى مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلب
او لا يمكن به تركه وانما قيد الاصلح المقدور بغير المضر لانهم قالوا
الاصلح المقدور المضر غير واجب على الله بل يجب تركه كايتاء ال
الطفل والتعريض للنعيم المقيم له فان ذلك وان كان اصلح
له فى الدين الا انه مضر له او كلف يحتمل ان يطغى ويستكبر فيقع فى
العقاب الاكبر قوله حاصله ان الاصلح ح يعنى لانم ان ترك الاصلح

يعنى ان الجواب المذكور انما
هو على زعم من لم يعتبر فى الانفع
جانب علم الله تعالى ح

الاصلح يكون بخلا او سفها لان كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم
بعواقب الامور لا يكون حال عن الاصلحية وان لم يكن اصلح
بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل لرعاية لمصلحتهم
واما الاصلح الى العبد فغير واجب عليه لانه محض حق الله فيجوز
ان يفعله رعاية لمصلحة اخرى قوله قيل عليهم المعتزلة ح اى مثل
ان ماذكرتم من جواز ترك الاصلح لاقتضائه الحكمة واستلزامه المصلحة
لا يخالف مذهب المعتزلة فانهم ايضا جوزوا ترك الاصلح اذا
اقتضاء الحكمة على ما قال الزمخشى فى الكشاف فى تفسير قوله تعالى
ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز
الحكيم اى ان تعفر فذلك ليس بخارج عن حكمتك يعنى ان عدم
المغفرة وان كان اصلح بالنسبة الى الكفار جزاء بما كانوا يعملون لكن
ان يغفر لهم وترك ما هو الاصلح بالنسبة اليهم فيجوز ذلك
لانه لا يكون خلاف مقتضى حكمتك قوله وجوابه انه لا دلالة
فى كلامه يعنى ان كلام الزمخشرى لا يدل على ان عدم المغفرة
اصلح حتى يكون المغفرة ترك الاصلح بسبب اقتضائه الحكمة و
وجوب عدم المغفرة عندهم لا يدل على كونه اصلح لانه يجوز ان يكون
لاجل استيجاب الكفر العقاب على ما هو مذهبهم من وجوب عقاب
العاصى واثابة المطيع على انه ولو سلم كون عدم المغفرة اصلح فمعنى
كلام الزمخشرى ان يغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك
انه ان يغفر لهم يكون ذلك هو الاصلح لاقتضائه الحكمة فلا
يلزم جواز ترك الاصلح والا يلزم من ذلك ان يكون المغفرة فى
نفسه اصلح لان كونه اصلح موقوف على وقوعه ووقوعه ح فى حق
الكفار عندهم فيجوز ان يستلزم الخ الخ ولو سلم ان الاصلح على تقدير
المغفرة ايضا عدم المغفرة فلا نسلم انه لا يلزم جواز ترك الاصلح
لان تجويز ترك الاصلح الذى هو عدم المغفرة على تقدير الخ الذى هو

ان يغفر الله لهم لا ينافي كون ذلك الترك محالا في نفسه فان
مغفرة الكفار محال على الله عندهم وترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة
معلق به والمعلق بالمحال محال ولو سلم جميع ما ذكر فالكلام مع جمهور
المعتزلة لا مع الزمخشري قال الفاضل المحشي ولعائل ان يقول
ليس مراد ذلك القائل اي في كلام الزمخشي ولا نه على ان عدم
المغفرة اصلح كما زعمهم بل مراده ان الزمخشي جوز ترك الواجب
اذا اقتضت الحكمة حيث جوز ترك عقاب الكفار اذا اقتضت
الحكمة فعلم من ذلك انه يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة
تركه اذ لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما ترك الواجب بسبب
اقتضاء الحكمة وفيه بحث لانا لا نسلم انه يلزم جواز ترك الواجب
الاخر لجواز ان يكون له خصوصية بها تستحيل تركه فان ترك العقاب
ترك واجب هو محض حق الله تعالى وترك الاصلح به واجب هو
حق العبد فلا يلزم من جواز الاول جواز الثاني على ان لزوم
جواز الاول من كلامه يراد على ما ذكره المحشي قوله ههنا بحث
اي في الجواب الذي ذكره الله بحث وهو انه انما يدل على انه يجوز له
ترك الاصلح بناء على اقتضائه الحكمة لكن لا شك ان ترك ما فيه
الحكمة مع عدم الحكمة في الترك محل وسفه وجهل يستحيل على الله
رعايته ومذهب اصحابنا انه لا وجوب على الله تعالى اصلا فالجواب
المذكور لا يحسم ماده السفه قوله اللهم الا ان يقال ح اي اللهم
الا ان يقال في دفع هذا البحث ان المراد بنفي الوجوب على الله نفي
وجوب مخصوصات على ما يقول المعتزلة من وجوب اللطف ببعثة
الرسل وعقاب العاصي وثواب المطيع والعوض على الامام والاصلح
لا نفي رعاية مطلق الحكمة فانه لازم للحكيم العليم بعواقب الامور
قوله مثل معناه اقتضاء الحكمة ح يعني وجوب الشيء على الله اقتضاءه
الحكمة مع كونه قادرا على تركه وهذا غير الوجوب الذي ابطلته الاشعرية

بقوله وليس معناه استحقاق تاركه الذم ح قوله وجوابه انهم ح حاصله
ان هذا الوجوب بهذا المعنى عند المعتزلة بعينه الوجوب الذي هو
مصطلح الفلاسفة لانهم جعلوا الاخلال بما يقتضيه الحكمة
نقصا مستحيلا على الله فبسبب لزوم ح يكون ترك ما يقتضيه الحكمة
لازما لذاته لاقتضاء الحكمة وهو بعينه مذهب الفلاسفة حيث
قالوا يصح صدور العالم وتركه بالنظر الى ذاته تعالى لكن طرف الفعل
لازم لذاته لاشتماله على المصالح واقتضائه الحكمة واما نحن معاشر
اهل السنة فلا نقول باستحالة ترك خصوصيات ما يقتضيه الحكمة
ولا باستلزامه نقصا لجواز ان يكون في تركها حكم ومصالح لا يطلع
عليها وان كان يجب عليه رعاية مطلق الحكمة وهذا كله بناء على قولهم
الحسن والقبح العقليين فانهم كما قالوا ان ترك الاصلح وعقاب العاصي
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 نفي الاختيار ورد ح يسندونه الى العناية الازلية اي يسندون الفلاسفة
ايجاد العالم الى العناية الازلية وهي علم بوجه النظام الاكمل في الازل
قال ابن سينا العناية احاطة علم الاول تعالى بالكل بما يجب ان يكون
عليه الكل حتى يكون على احسن النظام واكملها فعلمه الاول يكفيه
الصواب في ترتيب وجود الكل مستتبع بفيضان الخير والجود في الكل
من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق تعالى وبعده قوله
ولذا اصطر ح اي ولاجل ان الوجوب بهذا المعنى راجع الى
الفلاسفة اصطر متأخرو المعتزلة وقالوا ان معنى الوجوب على الله
ان يفعله البتة ولا يتركه وان جاز ان يتركه فلا يكون شيء من طرفي
الفعل والترك لازما لذاته بحث يستحيل الطرف الاخر حتى
يكون رجوعا الى الفلاسفة كما في العاديات فانا نعلم يقينا ان
جبل احد لم ينقلب ذهبا وان جاز ان ينقلب قوله واجب ان الوجود

اجيب عما قاله متاخرو المعتزلة بان الوجوب ح مجرد تسمية اذ يكون
ح محصله ان الله لا يتركه على سبيل جرى العادة وذلك ليس من الوجوب
في شيء بل الخلاف الوجوب عليه مجرد اصطلاح قوله والعجب اه
اى العجب ومتاخرى المعتزلة انهم لا يجعلون ما اخبر به الشارع
من افعاله تعالى من مجيء القيامة والحشر والصراط والميزان والكوثر
والتعذيب والتنعيم ونحو ذلك واجبا على الله تعالى مع قيام الدليل
وهو اجبار الشارع على انه يفعله البتة فان معنى الوجوب على ما قالوا
متحقق في الافعال التي اخبر بها الشارع كما هو متحقق في الامور
التي اوجبوها على ذاته من الاصلح واللطف والثواب والعقاب
بزعمهم مع انهم لا يجعلون تلك الافعال واجبا عليه تعالى لانه
المالك على الاطلاق وله التصرف كيف شاء فلا يتوجه عليه الذم اصلا
على فعل من افعاله بل هو المحمود في كل افعاله وهو الذي على بطلان كون الحسن
والقبح للاشياء ذاتيا بل كل ما فعله الحكيم فهو حسن والمعتزلة القائلون
بالوجوب العقلي عليه تعالى لمعنى استحقاق تاركه الذم ينكرون ذلك
وهو في تقييد قوله ولا العقاب بالاتفاق اشارة الى ما ذكرنا من ان
المعتزلة لا يتفقون في انه لا معنى للزم لانه المالك على الاطلاق قوله
لتقدم العقل على النقل لان العقل اصل النقل لكونه موقوفا على اثبات
الصانع وكونه عالما وقادرا ففي ابطال العقل بالنقل ابطال الاصل
بالفرع جميعا اذ يجوز تاويله بالاستيلاء والغلبة كما في قول الشاعر قوله
قد استوى عمر على العراق من غير سيف ودم مهراق اى استولى وغلب
عليه فهو من قبيل راى النورية وهو ان يطلق لفظ له معنيان
قريب وبعيد ويراد به البعيد ويجوز التاويل على من لم يقف
على قوله تعالى الا الله ويوصله بقوله والراسخون في العلم واما على
راى من يقف عليه فلا يحب التاويل بل يحب ان يفوض علمه الى
الله وان يصدق كل ذلك من عند ربنا على ما روى عن احمد بن حنبل

حسل انه مجال الاستواء معلوم وكيفيته مجهولة والبحث عنها بدعة
لكن على المذهب ايضه النقل الوارد في الممتنعات العقلية ليس بدليل
في حقنا لان عليه معوض الى الله وما علينا الا ان يصدق بانه من
عند الله قوله ونحوه هو ما ذكره صاحب الكشاف انه لما كان الاستواء
على العرش وهو سرير الملك مما يسبق الملك جعلوه كناية عن الملك
وعما امتنع ههنا المعنى الحقيقي صار مجازا وهذا كما يقال استوى فلان
على السرير اذا صار ملكا وان لم يعل على السرير بل لم يكن له سرير
اصلا كقوله تعالى وقالت اليهود يد الله مغلولة اى بخيل بل يداه
مبسوطتان اى هو جواد من غير تصور لغل ولا بخل ولا بسط قوله
عرضهم على النار احراقهم بها العرض في اللغة عرض اوردن
فسر العرض بالاحراق بسر باللازم لان الاحراق لازم
لعرضهم على النار كما ان الفصل لازم لعرضهم على السيف قوله وقوله
ويوم يقوم الساعة اه 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 المؤمن واما ذلك الا عذاب القبر او لا سلمنا
به الا العذاب الذي هو بعد الموت وقبل قيام الساعة قوله وجه
الاستدلال اه يعني ان الفاء تدل على ان ادخال النار عقيب
الاحراق متحقق بلا مهلة ومعلوم ان عذاب القيمة متراخ عنه
زمانا طويلا فقد ثبت عذاب بعد الموت قبل عذاب القيمة و
هو المراد بعذاب القبر وما قال المنكرون من ان ازمنة الدنيا
في جنب ازمنة الاخرة اقل قليل فلقلتها استقل الفاء فتاويل
لا داعي اليه قوله جوز بعضهم تعذب غير الحي اه ذهب الصالحي
من المعتزلة وابن جوزي من الكرامية الى جواز تعذيب غير الحي
وهو مسفسطة ظاهرة لان الجماد ولا حس له فكيف يتصور تعذيبه

قال الفاضل المحشي قد روى رواية مشهورة ان بعض الاحجار
قد تكلم وصدق مجدوم وان بعض الاحجار قد صار بابا حين
ينقطع ماؤه عنه حوفا من ان يكون وقوده جهنم حين ما سمع قوله
وقودها الناس والحجارة والله قادر ان يخلق في الاشجار و
الاحجار ادراكا سببا للتلذذ بها وتألمها انتهى ولا يخفى عليك ان
ليس المراد بالحي ههنا ما يفاد فيه الروح ويصدر عنه الافعال الاختيارية
بل ما يدرك الالم واللذة فاذا خلق الله فيه ادراكا يكون سببا
لادراك الالم واللذة يكون حيا لا جمادا ولذا قال الشيخ في الجواب
انه يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء او بعضها نوعا من
الحيوة قدر ما يدرك الالم واللذة قوله واما تعذيب الماكول ح
دفع لما قيل ان تعذيب من اكله السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه
من بطونها وفواصلها ايضا سفسطة وحاصل الدفع انه واضح
الامكان فان الدودة في الجوف او في خلال البدن تتألم وتتلذذ مع
عدم شعورها بذلك قوله قالوا ان عيدت الوقت ح اي قال ان قولي
لاعادة المعدوم بعينه انه لو اعيدت اي اعدت وقته الاول
ايضا اي وقت الحدوث فيكون ذلك مبدأ لاعاد الان المعاد
هو الواقع في الوقت الثاني من وقت الحدوث فيكون مبدأ والا
اي وان لم يعد الوقت الاول لا يكون الاعادة للمعدوم بعينه
لان الوقت من العوارض المشخصة للشيء لانا نعلم بالضرورة ان
الموجود مع كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا
الزمان قوله اجيب اولا بان اعادة ح هذا جواب باختيار الشق
الثاني يعني انا نختار انه لا يعاد الوقت الاول قولك لا يكون
اعادة المعدوم بعينه قلنا لا نسلم ذلك لان اعادة عين المشخصات
المعتبرة في وجوده الخارجي ولا نسلم ان الوقت من المشخصات المعتبرة
في الوجود الخارجي فان زيد الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود

الموجود قبلها وما ذكرت من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع
قيد كونه في هذا الزمان هو امر وهمي والتغاير الذي يحكم به الضرورة
انما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج والا اي 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 ما في المشخصات علة لشخص مغاير
لما سبقه وهو ممنوع لانا نقول لا يجوز ان يكون كل وقت مع ما في المشخصات
علة لشخص كان حاصلا في الوقت السابق مع المشخصات
الاخر لتوارد العلل المستقلة على سبيل البدل جائز لانا نقول ح
يحصل اعادة المعدوم بعينه من غير اعادة الوقت الاول والشخص
الحاصل في الوقت الثاني حاصل في الاول بلا تفاوت قوله لا يقال
يحتمل ان مراده يعني انما يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات
لو جعل المبدل مطلق الوقت من جملة المشخصات ان وقت الحدوث
من جملة المشخصات ح لا يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات
لعدم تبدل وقت الحدوث قوله لانا نقول هذا مع انه كلام على
السند ح يعني ان هذا مع كونه كلاما على السند اغني قوله ولا يلزم
تبدل الاشخاص ح وعدم افادته المعلل لبقاء المنع الجلي اغني
لانا نمنع ان الوقت من المشخصات الخارجية بحاله مدفوع بانه يجوز
ان يكون وقت الحدوث من جملة المشخصات الخارجية بحاله
مدفوع لا يجوز ان يكون وقت الحدوث من جملة المشخصات المعتبرة
في الوجود ولان المعتبر في الوجود الخارجي ما لا يتصور الوجود
بدونه وقت الحدوث ليس كذلك لان الشيء موجود في الزمان
الثاني مع انتفاء وقت الحدوث من جملة سوى الحادث فلا يكون
من جملة مشخصاته فلا يضر عدمه في الاعادة كما لا يضر عدمه في
حالة البقاء قوله وثانيا بان المبدأ ح اي اجيب ثانيا بان المبدأ

حاصله اختيار الشق الاول وهو ان الوقت معاد ايضا ولا يتم انه لو كان
معادا لزم ان يكون مبدأ لا معادا لان المبدأ هو الوجود في الوقت
المبتدأ وهو الذي لم يسبقه حدوث اخر والمفروض ان الوقت ههنا
مسبوق بحدوث اخر فلا يكون مبدأ بل معادا وان كون الشيء مبدأ
انما عرض له باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث اخر وهذا الامر غير
متحقق في المعاد ضرورة انه مع وقته مسبوق بحدوث الاول وانما
قال فرضنا لان اعادة الوقت حين البعث غير واقع فان حشر
جميع الاوقات في وقت واحد مع اوقات ابتدائها متخالفة بولان
اعادة الوقت بعينه محال لانه يستلزم تحلل العدم بين الشيء ونفسه
ضرورة ان الوقت السابق بعينه الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب
بانه في الحقيقة تحلل العدم بين زمان الوجود لانه يلزم ان يكون
للزمان زمان فخلاصة الجواب الثاني انا لانم على تقدير عدم اعادة
الوقت يلزم ان يكون مبدأ لان المفروض ان الوقت ايضا معاد
ولا يخفى انه لو قرر دليل امتناع اعادة المعدوم بانه انما يفيد الوقت
الاول وهو محال اذ لا يفيد فلا اعادة للمعدوم بعينه لم يتم الجواب
الثاني وقال ايضا لو اعيد المعدوم ح قال قائلون ايضا ان
اعادة المعدوم بعينه ح لانه يستلزم تحلل العدم بين الشيء و
نفسه ضرورة ان الموجود سابقا بعينه الموجود لاحقا بلا تفاوت
وتحلل العدم بين الشيء ونفسه ح لانه يستدعي عدم طرفين متغايرين
والا لزم تقدم الشيء بالموجود على نفسه فلا بد ان يكون الموجود
بعد العدم غير الموجود قبله حتى يتصور التحلل بينهما فلا يكون
المعاد هو المبدأ بعينه قوله واجيب بمنع الاستحالة ح اي
لا نم ان التحلل ههنا ح لان معنى التحلل انه كان موجودا ثم زال
الوجود في زمان اخر ثم اتصف بالوجود في الزمان الثالث وهو
في الحقيقة تحلل العدم وقطع الاتصال بين زمان الوجود ولا

ولا استحالة فيه لوجود الطرفين المتغايرين بالذات عن انما المحال تحلل
العدم بين ذات الشيء ونفسه يعني قطع الاتصال بين الشيء ونفسه
بان يكون الشيء موجودا ولم يكن نفسه موجودا وههنا ليس كذلك
فان الشيء يوجد مع نفسه في الزمان الاول ثم اتصف مع نفسه بالعدم في
الزمان الاخر ثم اتصف مع نفسه في الوجود في الزمان الثالث فلم يتحقق
قطع الاتصال بين الشيء ونفسه في زمان من الازمنة وهل هذا
الا كلبس شخص ثوبا معينا ثم خلعه ثم لبسه ولا يخفى ان هذا الجواب
مبني على ان الوقت ليس من المشخصات المعتبرة في الوجود والاولا
بد من اعادته فلا يوجد الزمان قوله وقد يجاب يجوز ان يمنع وقد
يجاب بمنع استحالة تحلل العدم بين الشخص المعدوم ونفسه لان
التحلل المحال وهو ان يكون بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه
وهو غير لازم لجواز ان يكون الشخص المعدوم تميزا عن نفسه في
الوقتين اي وقت الابداء والاعادة بالعوارض الغير الداخلة
في شخصه مع بقاء مشخصاته في كلا الحالين فيكون اعادة المعدوم
بعينه لبقاء المشخصات والتحلل بين الامرين المتغايرين من وجه
فان الشخص الماخوذ مع الامور العارضة له في وقت الابداء غير
الماخوذ مع الامور العارضة له في وقت الاعادة والفرق بين هذا
الجواب والجواب السابق وان كان في كليهما منع استحالة التحلل
ان هذا الجواب ان التحلل حاصل بين الشخص ونفسه لكن باعتبارين
مختلفين وهو ليس بمح وحاصل الجواب السابق ان التحلل 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 سلم ذلك ح جواب بالنقض الاجمالي يعني
لو سلم ما ذكرتم من ان اعادة المعدوم يستلزم تحلل العدم بين الشيء
ونفسه لانه موجود في طرفيه مع ان بقاء الاشخاص متحقق قوله وفيه بحث

اى فيما ذكر من الجواب الثانى والثالث بحث اما فى الثانى ولان الاختلاف
بين المبداء والمعاد بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع لزوم تحلل
العدم بين المشخصات ونفسها وبين ذات الشيء ونفسه وان
ذلك الاختلاف لزوم التحلل بين الشخص الماحود مع تلك العوارض
ونفسه لكن الحق ان اعادة الشخص المعدوم بعينه لا يستلزم تحلل
العدم بين ذلك الشخص ونفسه وهو غير لازم ظاهر من التمسر
بالعوارض الغير المشخصة وذلك ظ واما فى الثالث فلان معنى
التحلل انما يتصور بقطع الاتصال بين الشيء والوقوع فى حلال
فلا يتصور بحلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه فى الشخص الثانى
بعدم حصول قطع الاتصال بذلك الزمان بين ذلك الشخص
ونفسه بخلاف اعادة المعدوم بعينه فانه يستلزم تحلل العدم و
قطع الاتصال بين الشيء ونفسه ضرورة انعدامه مع انه حصل
به التحلل بين طرفى الزمان وهو لا مضر فى بقاء ذلك الشخص فقوله
اذ الاختلاف ح رد على قوله وقد يجاب ح وقوله ثم لا يخفى ح رد
على قوله وبعضه لو تم ذلك ع قوله وذهب بعضهم ع يلزمهم
ان يقولوا بانعدام جميع ما سوى الله وهو مخالف لظاهر قوله
ونفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن فى الارض الا من
شاء الله قوله واجيب بان الهلاك ح وكذا مثله سيجيء فنأخذ فاولا
يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعدام ايضا قوله
فالتعريف للهلاك الكلى اى للاجسام والاعراض بخروجهما
عن صفاتهما المطلوبة وقال الامام حجة الاسلام فى الاحياء الممكن
فى حد ذاته هالك دائما لانه مهلك ويدل على ذلك ايضا الجملة
الاسمية الدالة على الاستمرار وقال فى مشكاة الانوار صرف العارفون
من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة فى ادا معنى البصيرة انه ليس
فى الوجود الا الله ان كل شيء الا هالك دائما لانه قصرها للحاضر فى وقت

فى وقت من الاوقات ازلا وابدا قوله لعل الله يحفظ ح قيل عليه
ظاهر على انه يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية التى هى الانسان فى الحقيقة
لم يحفظها الملك باذن الله عند حصور الموت فلا يتعلق بها الاكل
ولا يختلط بالتراب ولا يحصل منها الثمار والسباب والحبوب اقول
فيه انه مجرد احتمال لم يقم عليه شاهد بل يخالف بقوله تعالى من يحيى العظام
وهى رميم قل يحييها الذى انشأها اول مرة فانه صريح فى ان المحشور
هى الاجزاء الرميمة المخلوطة بالتراب ويؤيده ما قال المفسرون فى
انه نزلت فى ابى حاصم النبى عم واتاه بعظم قد رم وبلى نفيه بيده
فقال يا محمد اترى الله يحيى هذا بعد ما رم نعم يميتك ويدخلك النار
وقد يقال ولو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية للماكول ولا
دليل قطعى على كونها اجزاء اصلية للمولود بجواز ان يكون الاجزاء
الاصلية الترابية التى لبسها على الحرم المنوى كما ورد فى الحديث
الصحيح قوله والفساد فى الوقوع ح يعنى لا اعتبار للاحتمال العقلى
لان الخصم فى مقام الاستدلال على امتناع البعث فلا يفيده لاحتمال
العقل قوله لان العذاب للروح المتعلق به لانه المدرك اللذة
والالم سواء كان جسما لطيفا سار بافيه 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 عن التعذيب قوله حاصل الجواب ان التناسخ
تعلق النفس ببدن اخر لا يكون محلوقا من اجزاء البدن
الاول وهو غير لازم واما تعلقه بالبدن المولف من الاجزاء
الاصلية للبدن الاول بعينها مع مغايرته له فى الهيئة والتركيب
فليس بتناسخ فان الشخص يتبدل من اول عمره الى اخره هيئة
وتركيبا ولا تناسخ قوله وانت خبير بان دعوى ح يعنى ان
ما يدعيه المعترض فى اتحاد اجزاء الجلدين غير مسموعة لا بد له

من دليل لم لا يجوز ان يكون اجزاء الجلد الثاني غير اجزاء الجلد الاول
نقل عنه ولعل المدعي يبين دعواه على ان مغايرة الاجزاء الثاني للاول
يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى كلامه قال
الفاضل الحشي معنى تعلق الالم بالجلد غير معقول اذ القوة اللامسة
يكون في الجلد فهو محل الالم فقط وفيه انه ان اراد بكونه محل الالم
مسألم فهو ظاهر الفساد اذ الالم في الجلد الذي لا حيوة فيه وان اراد
انه الة واسطة لتألم الروح فهو مسلم لكنه لا يقدح في كونه مركبا
من الاجزاء الزائدة لعدم كونه معذبا قال الفاضل اعلى يرد عليه
ان منع اتحاد اجزاء الجلدين ميل الى المناسخ وحور عن طريق الحق
لان المراد بالاجزاء في كلام المعترض الاجزاء الاصلية يكون البدن
الثاني مغايرا للاول بحسب الاجزاء الاصلية لا ان يكون جلده مغايرا
لجلده والاصح انه غيره ح سواء كان نهر اعلى ما في رواية اخرى قال
البيضاوي روى انه عم قال الكوثر نهر في الجنة حافتاه كثير اماؤه
احلى من العسل وابيض من اللبن واللين من الزبد وابرد من
الثلج وصل هو حلو من فمها قوله والحوض في الموقف على ما روى من
ان الصحابة قالوا يا رسول الله ابن سطلك قال على الصراط
فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض عن الحشي قال
الامام الزاهدي في تفسيره روى في الاخبار ان الكوثر حوض
على طرف اعلك ثاني به حيث ثاني النبي عم فاذا كان في الموقف
ثاني به في الموقف فاذا كان في الجنة ثاني به في الجنة لا ينافي كونه في
الموقف ايضا قوله ويجوز ان يكون له طلم ح 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 لدفع الظمأ قوله
يجوز ان لا يشرب ح دفع توهم وهو ان يقال المبتلى بالحجيم من المؤمنين

المؤمنين لو شرب 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 والمجاز من
النار اذ لا يعذب بالظمأ ح اي من شرب منه وقدر له دخول النار
لا يعذب فيها بالظمأ بل يكون عذابه بغير ذلك فان ظاهر الاخبار
يدل على ان جميع الامة يشربون منه الا من ارتد من الاسلام اعادنا
الله ولا يلزم ان الظمأ لازم للتعذيب بالنار قوله يوجه ان الطلب
ح نقل عنه فيجوز ان يكون الميزان بعد الحوض عم في الصراط وبان
يجوز ان يطلب اولا في الحوض عم في الميزان عم في الصراط وبان
يطلب في الصراط عم في الميزان عم في الحوض وما ذكره عم هذا ان
الطريق الثاني اشارة الى ان الصراط اقوى المكان فان الاصح
اليه اكثر ما يطلب فيه اولى واجدر انتهى وبهذا اندفع ما قال الفاضل
الحشي ان الاسناف من كل طرف وان جاز عقلا لكن التركيب
ينافي عنه اذ لا يحسن ان يقال فان لم تجدوا في الموقف المتاخر
زمانيا فاطلبوا في الموقف المتقدم تقدما زمانيا بل المناسب
ان يقال ان لم تجدوا في الموقف المتقدم ففي الموقف المتاخر
ووجه الدفع انه يجب الامر بالطلب في المتاخر للاشارة الى
ان الطلب فيه لازم واجد ح قوله والقول بان تلك الحمة ح
على ما قيل انه لو كان بستانا في ارض فلسطين كورة في الشام
وقرية بالعراق او كان بين فارس وكرمان حلقه الله امتحانا
لادم عم قوله يرد عليه ح وايضا يجوز ان يكون الطويل اعبارة
عن الانتقال من الاعلى الى الاسفل بحسب المرتبة على ما قال
ذلك القائل لانه انتقل من ذلك البستان الى ارض الهند كما
في قوله اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم اي يحلفها لاحلهم ح
توجيه للمعارضة يعني ان اللازم في الدين الاحل والجعل بامة بمعنى

الخلق فالمعنى خلقها الله تعالى فى المستقبل لاجل الدين لا يبدون
علوا فى الارض ولا فسادا فلم يكن موجودا الآن قوله فان قلت يحمل
يعنى ان المعارضة المذكورة انما تتم لو كان الجعل تامة واللام للاجل
لكن يحتمل ان يكون الجعل مسندا الى مفعولين ويكون قوله الذين
مفعولا ثانيا مقدما يعنى الاية تجعل الجنة كائنة وحاصلة لهم
فى الزمان المستقبل قوله فغير الحاصل اى مايدل الاية على عدم
حصوله الان جعل الجنة كائنة وحاصلة لهم لان نفس الجنة
غير كائنة الآن فلا معارضة وفى بعض النسخ بدل قوله فغير
الحاصل جعلها كائنة لهم فمصير الحاصل جعلها كائنة لهم والمقصود
واحد قوله قلت يمكن ان يعنى ان المنع فى غاية القوة لكن يمكن ان
يقال فى دفعه ان المتبادر من جعل الدار كائنة لزيد يمكن ردوعدم
منعه من التمكن فيها سواء حصل له التمكن فيها اولم يحصل
فمعنى تجعلها للذين تمكينهم فى الاستقبال من التمكن فيها ولا
يخفى ركاكته لان التمكن والتمكين فيها لازم بوجود الجنة غير
منفك عنه على مايدل عليه قوله تعالى اعدت للمتقين فلا يمكن
ان يكون نفس الجنة حاصلة الآن ويكون جعلها كائنة لهم فى
الاستقبال قوله واما الحمل فى التمكن اه يعنى حمل الجعل فى الاية
على التمكن بالفعل والتمكين من التمكن وان كان لازما بوجود الجنة
لكن التمكن فيها بالفعل غير لازم له بل يكون فيما سيجئ فعدو
عن الظاهر المتبادر فان المتبادر من قولهم جعلت الدار لزيد تمكينه
من التمكن فيها لا بجعل زيد متمكنا فيها بالفعل قوله يرد على هذا
الاستدلال انه مشترك الالزام بين الفريقين القائلين
بوجودها الآن والمنكرين له اد المراد بالشئ الموجود مطلقا
سواء كان الآن او فى المستقبل ومعنى الاية كلما توجد توجد
فى وقت من الاوقات حصرها كما بعد وجوده فيصح ان يقال لو وجد

لو وجدنا لوجب هلاك اكل الجنة تحقيقا لعموم قوله تعالى
كل شئ هالك الا وجهه لكن هلاكه باطل بقوله اكلها دائم
فوجده وهاهنا فى الاستقبال باطل قوله لولا الموجود وقت
النزول اى ليس المراد بالشئ الموجود وقت نزول الاية و
جعل الحشر اعنى الدنيا حتى يكون ما توجد فى الاخرة خارجا عن
عموم الاية قال الفاضل الحشى لعل المراد بالشئ فى الاية الموجود
فى الدنيا فانها دار الفناء دون الموجود فى الاخرة فانها دار
البقاء وهذا الاحتمال كاف فى عدم كونه مشتركا الالزام
انتهى وفيه انه ان اراد ان معنى الشئ الموجود فى الدنيا وهو
ظاهر البطلان وان اراد المراد ههنا ذلك بقرينة كونه محكوما عليه
بالهلاك وهو انما يكون فى الدنيا لانه دار الفناء كما هو ظاهر كلامه
فمعلوم انه تخصيص بالقرينة الخارجية ايضا فنحن ايضا نخصص
بغير الجنة والنار بقرينة قوله اعدت للمتقين واعدت للكافرين
واكلها دائم فلا يتم الاستدلال قوله ومثله قوله تعالى فان معنى
كل ما يوجد فى وقت من الاوقات فهو خالق له وعالم به لانه خالق
الاشياء الموجودة وقت نزول الاية وعالم به قوله يعنى ان المراد
يعنى حاصل جواب الشه ان المراد بالدوام العرفى وهو عدم طريان
العدم زمانا يعتد به وهذا ينافى طريان العدم عليه وانقطاعه
لحظة وانما حمل الشه الدوام على العرفى لانه متفق على ما بينه المحشى لانه هو
الدوام المجمع عليه فى بقاء الجنة والنار واما الدوام الحقيقى فاثبته
بعضهم ونفاه اخرون قال فى شرح المقاصد الدوام المجمع عليه هو
انه لا انقطاع لبقائهما اى الجنة والنار لا انتهاء بحيث تبقيان
على العدم زمانا يعتد به كما فى الدوام الماكول فانه على التجدد ولا انقطاع
قطعا قوله وذلك ان تقول اى ذلك ان تقول فى الجواب ان المراد
بالدوام المعنى الحقيقى وهو عدم طريان العدم مطلقا والمراد بدوام

الكلها ودام نوع الاكل وبالهلاك في قوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه هلاك الاشخاص ويجوز ان لا ينقطع النوع اصلا مع
هلاك الاشخاص بان يكون هلاك كل شخص معين من الاكل
بعد وجود مثله وهذا الجواب مبني على ما ذهب اليه الاكثرون من ان
الجنة والنار لا يطرء عليهما العدم ولا لحظة واما ما قيل من طريان العدم
عليهما لحظة فلا يتم لانه يلزم انقطاع النوع جزما فلذا تركه الشه
قوله اي المقصود منه والا فهو محال كما يقال هلاك الطعام اذا لم يبق
قابلا للاكل وان صلح لمنفعة اخرى قوله ان اريد مطلق الكفر حاصله
ان الانحصار في السبعة غير صحيح لانه ان اريد بالشرك مطلق الكفر
فالسحر داخل فيه فيكون ثمانية والا اي وان لم يرد به مطلقه بل
اعتقاد الشريك في وجوب الوجود او في المعبودية فسبع انواع الكفر
من اتخاذ الولد وانكار النبوة واثبات الخمر والجهة والخمسة خارجة
عن الكبائر فلا تنحصر في السبعة ايضا ويمكن الجواب بان الكفر انما هو
العمل بالسحر على ما ذكره الشه في شرح الكشاف من انه لا يرى خلاف في
كون العمل به كفرا ويجوز ان يكون المراد بالسحر ههنا تعلمه وتعليمه
على ما قطع به الجمهور حتى قالوا الصحيح انهما حرامان وبه ما ذكرنا
انه وقع في رواية الى طالب المكي ان الكبيرة سبعة عشر وبينها الى
ان قال اربعة في اللسان هي شهادة الزور وقذف المحصنة
واليمين الغموس والسحر جعل السحر من الكبائر التي في اللسان الا
تعليمها وتعلمها قوله هذا مخالف ح فانه يدل على ان الكبائر
منحصرة بالذات عن الصغائر اذ لو كان امر بين اضافيين لم يتصور ح
اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون
الكل وليس ذلك في وسع البشر كذا في شرح المقاصد قوله والتوجيه
ما سيجيء اي وتوجيه الاية ما سيجيء في الشرح من ان المراد بالكبائر
الكفر وجمعه باعتبار الانواع المندرجة تحته او بحسب افراده التي

التقائمة باقراد المخاطبين على ما قيل من ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي
انقسام الاحاد وربوده ما وقع في قراءة اخرى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون
عنه بصيغة المفرد وقول المحشي حيث ح الكفر يحتمل ان يكون المراد الافراد
الحاصلة بحسب تعلقاته المخاطبين فيكون اشارة الى الجواب الثاني
ولا يخفى ان كلا التوجيهين في غاية البعد والبلاغة يقتضي ان يقال ان
تجتنبوا الكفر لو جاز به وما وقعه عرف اللسان على ان الاية لا تنافي
كونهما اسمان اجناس فان اكبر الكبائر الشرك واصغر الصغائر حديث
النفس وبينهما وسائط فمن عد له اسمان منهما ودعد نفسه انهما
تجتنب لا سيما لك فكفهما عن اكثرها كفر عنه ما ارتكب بما استحصه
من الثواب على اجتناب الاكبر ولعل هذا متفاوت بحسب الاشخاص
والاحوال ولذا قيل حسنات الابرار سيئات المقربين قوله على وجه يعلم
منه عده حلالا يعني انه ليس المراد بالاشخاص عده حلالا لانه نفس
تكذيب الشارع والكلام فيما جعله الشارع علامة التكذيب قوله
لا يقال الاجماع ح فانه قال مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر
بل منافق فقد اثبت المنزلة بين الكفر الجاهر والايمان لا بين
مطلق الكفر والايمان فان النفاق كفر مضمر داخل في مطلق الكفر
فيكون نفي المنزلة بين الكفر المطلق والايمان مجمعا عليه قوله
وقيل المراد اي صح 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 قال صاحب الفصل لانه لو كان المراد
به الاجماع المقدم على الحسن لما خالفه الحسن فان مخالفه الاجماع
كفر مع انه خالف على زعم هذا المحب قوله لان المراد بالايمان يعني
ان المراد الايمان الكامل بصرف المطلق الى الكامل لكنه ترك
اظهار مخالفته في النهي واشعار الى انه لا ينبغي ان يصدر مثله
عن المؤمن المطلق وقيل اذا كان الحديث واردا على التغليظ

لا يكون على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمان الذي كانه المسحق بالعدم قوله وجه الاستدلال ان كلمة ح يعني ان كلمة من في الاية شاملة لكل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل الفاسق المصدق ايضا لانه غير حاكم وعامل بما انزل الله قوله والجواب ان المراد ح يعني ان الاية متروكة الظاهر فان الحكم وان كان عاما شاملا لفعل القلب والجوارح لكن المراد عمل القلب وهو ولا نزاع في كفر من لم يصدق بما انزل الله قوله وايضا جواب اخر يعني ان الظاهر وان كان نفي العموم لان كلمة ما من الفاظ العموم لكنه مصروف عن الظاهر والمراد عموم النفي بحمل ما على الجنس ولا شك ان من لم يحكم بشيء مما انزل الله غير مصدق ولا نزاع في كفره في المواقف ان المراد بما انزل الله التورية بقرينة سابق الاية قوله وجه الاستدلال ح يعني ان ضمير الفصل يفيد قصر المسند على المسند اليه فيكون الفاسق مقصورا على الكافر فيكون كل فاسق كافرا قوله والجواب ان هذا الحصر ح يعني ان المراد هم الكاملون في الفسق الا انه ترك اظهار القيد وجعل مطلق الكفر 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 انها مصروفة على الظاهر بحمل الترك على سبيل الاستحلال وعده حلالا ولا نزاع في كفر مستحلها وبحمل 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 الكفار في عدم الجزم وبه قوله وجه الاستدلال ح يعني ان تعريف المسند اليه سواء كان للجنس او الاستغراق يفيد حصر المسند كما في قوله عم الائمة من قريش

قدس والكرم في العرب فيفيد حصر العذاب على المستدعى الكون على الكذب فلو لم يكن كل فاسق كافرا لم يصح حصر العذاب الكذب اذ كون المعاصي معذبا من ضروريات الدين قوله والجواب انه ادعائي يعني ان المراد حصر الفرد الكامل من العذاب على الكذب بقرينة ان شارب الخمر معذب مع كونه مبكتا بالا 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 الكافرين الخزي الكامل الموجود للكافر والحصر ادعائي مبالغة وكذا في قوله لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى قوله انما عبر عن الكفر ح انما عبر المصر عن الكفر بالشرك كما سيذكره الشارح من ملاحظة الاية الدالة على ثبوته وانما عبر في الاية لان كفار العرب كانوا مشركين وبتفصيل مرجع الكفر على ما ذكره في شرح المقاصد ان الكافر ان اظهر الايمان فهو المنافق وان اظهر كفره بعد الايمان فهو المرتد وان قال بالشريك في الالوهية فهو المشرك وان تدين ببعض الاديان كالقول بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه فهو الدهري وان كان لا يثبت الباري فهو المعطل وان مع اعترافه بنبوة النبي عم بعض عقائده اي كفر بالاتفاق فهو الزنديق قوله فلا يرد ما قيل ح اي اذا كان ضمير يعصلهم راجعا الى المسلمين مطلقا ومنهم المعتزلة فلا يرد ما قيل ان قوله ان قضية الحكمة يقتضي ح قول ما حاب حكمه الله بعدم الشرك والا حاب بمقتضى الحكمة قول المعتزلة دون اهل السنة والجماعة وان قوله لا يحمل الاباحة قول ما لصحح العقلي مع ان مذهب اهل السنة ان الحسن والقبح شرعيان ويجوز ان يحسن القبيح ويقبح الحسن وانما قلنا انه لا يرد لان القائلين بالامتناع العقلي هم المعتزلة وهم يقولون بمقتضى الحكمة الحسن والقبح العقليين ومنشأ الاعتراض توهم ان هذا الخلاف بين اهل السنة واجماعة العقلة عن ان المسلمين

الذى هو مرجع الضمير شامل للمعتزلة ايضا لانهم ايضا من اهل القبلة
قوله على انه يجوز ان يكون مرجع علاوة عن قوله فلا يرد اى على ان قوله
وقوله لا يحتمل الا اباحة حول بالفتح غير مسلم لانه يجوز ان يكون عدم
الاباحة عنافاتها مقتضى الحكمة للقبح العقلى الذى استحقاق الذم
فى العاجل والثواب فى الآجل فلا يستلزم القول بالقبح العقلى
قوله نعم يرد على الدليل الثلثة للمعتزلة منوعا اما على الاول فلانا
لا نسلم ان مقتضى الحكمة التفرقة بين المسئ والمحسن جواز ان يكون
فى عدم التفرقة بينهما بوجه اخر غير الوجه الذى ذكرتم من تعذيب
المسئ مثل اثابة المحسن دون المسئ وكوقوعه فى النار
قبل وقوع المؤمن العاصى وخروجه بعد خروجه بعدة طويلة
فى الغاية وكمنعه عن رؤية الله فى الجنة والخطاط روحه احباطا
تاما وايضا لم لا يكفى التفرقة الدنيوية كاباحة دم الكافر وماله
واسترقاقه وضرب الجزية عليه واما على الثانى فلانا لا نسلم ان الكفر
لكونه نهاية فى الجناية لا يحتمل العفو فان نهاية الكرم يقتضى
العفو عن نهاية الجناية والجواب بان مقتضية الحكمة التفرقة لا العفو
رجوع الى الدليل الاول وقد سبق تزييفه واما على الثالث فلانا
لا نسلم ان اعتقاد الابد يوجب الجزاء والابد بيانه من دليل وعلى
تقدير تسليم ايجاب الجزاء لا نسلم ايجابه جزاء الابد حوله وحوله
يوجب جزاء الابد دعوى بلا دليل فى الحقيقة منعان قوله
قد يظن ان الضمير اى قد يظن ان الضمير المنصوب فى يخصصونها
راجع الى الايات والاحاديث والمعتزلة يخصصون الايات
والاحاديث بالصغاير والكبائر المقرونة بالتوبة فيعترض عليه
بان هذا التخصيص مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل مما لا يكاد
يصح فى قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء اما انه لا يصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة

بالتوبة فلان المغفرة بالتوبة يعم الشرك ايضا فيلزم تساوى
ما نفى عنه المغفرة وما اثبت له المغفرة بالتوبة يعم كل عاص والتعلق
بالمشية بناء ضعيف فانه يفيد ان المغفور بعض العصاة وايضا لا يصح
التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة لان المغفرة بالتوبة واجبة عندهم
عقلا بناء على انها حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها فلا
يظهر لتعليقها بالمشية فائدة واما انه لا يصح التخصيص بالصغائر
فلان مغفرة الصغائر علة للجميع فلا معنى للتعليق بالمشية المفيد
للبعضية والصحيح ان الضمير للايات والاحاديث غلط والصحيح
ان الضمير المنصوب فى يخصصونها للمغفرة فالمعنى والمعتزلة يخصصون
مغفرة الله العصاة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة دون
الكبائر المقرونة بها ولا يخصصون الا به المذكورة بالصغائر
والكبائر المقرونة بالتوبة حتى يرد لا يصح بل هى على عمومها والمعنى
يغفر ما دون الشرك من الصغائر والكبائر لمن يشاء وهو
الثالث من نكت الصغائر دون من لا يشاء وهو من نكت الكبائر
الغير التائب فلا اشكال مما قيل انه لا فائدة فى ارجاع الضمير
الى المغفرة لانه لا بد من تخصيص الايات والاحاديث فيرد
عليهم الاعتراض المذكور كلام لا طائل تحته لانه لا حاجة لهم
الى تخصيص جميع الايات والاحاديث بل الايات الواردة بدون
التعليق دون المشية يخصصونها بالصغائر والكبائر المقرونة
بالتوبة كقوله تعالى ان ربك لذو مغفرة للناس وانه لغفور
رحيم وانه كان غفورا رحيما وغافر الذنب ونحو ذلك ومن
الايات الواردة بالتعليق يتركونها على عمومها ويقولون ان
من يتعلق به المشية هو اصحاب الصغائر والكبائر المقرونة
بالتوبة كما فى قوله تعالى يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء اى
يعذب الكفار واصحاب الكبائر الذين ماتوا قبل التوبة ويغفر

لاصحاب الصغائر والكبائر التائبين فالحاصل انهم مخصصون
المغفرة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة سواء مخصصون
الايات بها اولا تامل فانه من مزالق الاقدام قوله ولهم ان
يقولوا الكل مع جواب للاعتراض المذكور اى على تقدير ان يكون الضمير
للايات والاحاديث للمعتزلة ان يقولوا ان كلمة ما في قوله تعالى
ويغفر ما دون ذلك لم يرد مخصوصة بالصغائر جمعا بين ادلة
الوعيد وهذه الاية ولا نعم ما ذكرتم من عموم مغفرة الصغائر
اذ لا يجب على الله مغفرة صغيرة عن غير التائب بل يغفرها ان شاء
ويعذبها ان شاء فيصح التعليق بالمشية هذا لكن ما ذكره مخالف
لما ذكره السيد في شرح المواقف مع انه لا استحقاق بالصغائر عندهم
اصلا ولا ما ذكره المحقق الدواني في شرحه للعقائد العضدية
واما الصغائر فيعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها ولهذا
يقول الشفاعة لدفع العذاب فان قيل يجوز ان يكون المراد يقول الله
الدواني واما الصغائر فيعفو عنها عندهم المجيب عن الكبائر فلا
ريب في قول المحشي قلت لا يصح تفريع نفي الشفاعة لدفع العذاب
عنه قوله واما استطرادا شاء ذكر نفي الوجوب في جواب استدلال
المعتزلة على نفي وقوع مغفرة اهل الكبائر الذي لم يتوبوا وارادا
ليتمسك المعتزلة بهذه الايات الواردة في وعيد العصاة في وجوب
عقاب الفاسق والا فلا دخل 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 وقد كثرت النصوص اي وحاصل الجواب
ان النصوص كثيرة في العفو مثل قوله تعالى وهو الذي يقبل
التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله او يوبقهن بما
كسبوا ويعفو عن كثير ولا معنى للعفو بالنسبة الى الصغائر والكبائر

والكبائر المقرونة بالتوبة لانه ترك عقوبة المستحق ولا استحقاق
فيها عندهم فيكون بالنسبة الى اهل الكبائر الذين لم يتوبوا فتعارض
ادلة المغفرة والوعيد وتاريخ النزول مجهول فحكمنا بانها مغفرة
فيصير البعض مخصصا للبعض فخصص الذنب المغفور من بين
عمومات الوعيد جمعا بين الادلة قوله وفيه جواب اخر يحتمل
ان يكون معناه ان في قوله وزعم بعضهم جواب للمعتزلة وحاصل
الجواب ان ورود عمومات الوعيد لا يستلزم الوقوع البتة لجواز
التخلف فان التخلف في الوعيد كرم ويحتمل ان يكون معناه ان في
هذا المقام جواب اخر ويكون اشارة الى ما ذكره الله في شرح
المقاصد من ان يقول بالاحتباط وبطلان استحقاق الثواب
بالمعصية فاسد فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفا مذموما
ولم يكن ترك ثوابهم الجنة كذلك مع انهم داخلون في عمومات
الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر قوله بل كذب متفق
بالاجماع لانه اخبر عما يكون احوالهم في المستقبل فلو لم يقع
لزم الكذب في كلامه تعالى وهو بط بالاجماع قوله اقول لعل مرادهم
ح اى لعل مراد ذلك البعض ان الخلف في الوعيد كرم ان الكريم
اذا اخبر بالوعيد فالليق بحاله ومقتضى كرمه ان يبقى اخباره
على المشية فجميع العمومات الواردة في الوعيد متعلقة بالمشية
وان لم يصرح بها زجرا للعاصين ومنعا 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
وعدمه اشارة الى ان يكون الجواز 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 بقوله لا انه يمتنع عقلا لعدم الدليل
يعني انا حكمنا بالجواز الوقوعي ولم نجزم بالقطع الوقوعي او عدمه
لان المسئلة شرعية لا يستقل العقل بها وما وجدنا دليلا شرعيا
يدل على تعيين احد الجانبين من الوقوع واللاوقوع فحكمنا بانه
انه فاعل مختار يفعل ما شاء ويحكم ما يريد انه يجوز ان يعفو ويجوز
ان يأخذ فلا يرد ما يتوهم انه غاية عدم وجدان الدليل التوقف
لا الجزم بالجواز اذ لا بد له ايضا من دليل لان دليل الاختيار كاف
للجواز واما الفقدان في دليل تعيين احد الجانبين من الوقوع و
اللاوقوع قوله وما ذكره الشه من الادلة ح يريد ان المدعي
من ضربين احدهما انه لا قطع بالوقوع والثاني انه لا قطع بعدم
الوقوع والادلة التي اوردها الشه انما تثبت الجزء الاول وهو
ايضا قابل بانه لا قطع بوقوع العقاب وانما يخالفنا في الجزء الثاني
حيث يدعي القطع بعدم وقوع العقاب ونحن نرده وما يفيد
ما يعمه واسفل مما لا يعمه لكن هذا اثبات ادلة الشه قوله
انما يثبت الجزء الاول فيه دقة ولذا مر المحشي بالتامل فاسمع ما يتلى
عليك من مواهب الفياض ان الدليل الاول اعني قوله تعالى و
يغفر ما دون ذلك لمن يشاء انما يدل على ان قطع بوقوع العقاب
على الصغيرة اذ لو كان كذلك لذكره الله تعالى في جنب الكفر بقوله
لا يغفر ان يشرك به لكن لا يدل على ان لا قطع لعدم الوقوع
او للخصم ان يقول يجوز ان يكون من شاء الله في حقهم المغفرة
اصحاب الصغائر المجتنبون وكذا الاية الثانية انما يدل على ان
احصاء الصغائر والكبائر متحقق والاحصاء انما يكون للسؤال والجزا
والمجازاة ولا شك ان المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى فلا يكون
وقوع العقاب قطعيا على الصغائر فثبت الجزء الاول من المدعى
واما قلنا المجازاة غير واقع على كل ما يحصى اذ لو كان كذلك لزم ان يكون

يكون الصغائر والكبائر بعد الثبوت اسمه موجبا للعقاب وهو على الاجماع
ويبطل تكفير الحسنات السيئات مع انه ثابت بقوله ان الحسنات يذهبن
السيئات وايضه يلزم ان يكون المجازاة على الصغائر قطعا فثبت
الاية خلاف المدعى فعلم ان المجازوة على ما يحصى انما هو على تقدير ثبوت
الاستحقاق بعد مقابلة الحسنات بالسيئات وللخصم ان يقول ان
مجتنب الكبائر لا يبقى له استحقاق الصغائر لتكفيرها الاجتناب
فلا يثبت الجزء الثاني من المدعى هذا ما وجدته في تحقيق كلام المحشي
وللفضلاء ههنا كلام لا يفيد شيئا سوى الكلال او كله الحاث
من شاءه سوء الظن وعدم الاعتقاد بما قال قوله حاصله ان
التكفير ح اي حاصل الجواب ان تكفير السيئات في الايات عند الاجتناب
مقيد بالمشية والمراد ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه يكفر عنكم سيئاتكم
ان شاء فلا يدل على قطع وقوع مغفرة صغائر المجتنب وانما كان
مقيدا بالمشية لان المراد بالكبائر انواع الكفر واشخاصها المتعلقة
باحاد المخاطبين لانه الكامل فينصرف عند الاطلاق اليه فيكون
ما عدى الكفر والكبائر داخلا في السيئات فلو لم يقد بالمشية
والكبائر مقتضية مسعه اذ يصير معنى الاية ان تجتنبوا الكفر
نكفر عنكم سيئاتكم التي هي ما عدى الكفر من الصغائر وهو مخالف
للاجماع المنعقد على ان يكون ما عدا الكفر غير مقتضية بل هي
اما مقيدة بالمشية كما رأى اهل السنة او ما لسوء كما هو راي
المعتزلة والمراد بالاجماع اجماع الفريقين من اهل السنة والمعتزلة
والا فالمرجئة يدعون القطع بتكفيرها ما عدى الكفر قوله ولو
لم يحمل الكبيرة ح 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 شاء فلا يكون وقوع
مغفرتها قطعيا وحاصل الدفع انه لو لم يحمل الكبيرة على الكفر

لزم المحذور ان احدهما بقاء تقييد التكفير بالمشية بلا دليل والثاني
بقاء تعليق تكفير الصغائر بالاجتناب عن الكبائر بلا فائدة لانه حينئذ
يكون المفهوم من الآية جواز مغفرة الصغائر انما هو على تقدير الاجتناب
عن الكبائر وليس كذلك لانه يجوز مغفرة الصغائر بدون الاجتناب
ايضا لعموم قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وهذا هو التحقيق
الحق الذي وجده الحاصل الكليل والذهن العليل والله افاض علينا هذا
كلام يتعجب عنه ذوو الافهام معناه ان قوله لانه يجوز مغفرة الصغائر
دونه مما لا يكاد يصح على هذا التوجيه على ان الجيب مانع يكفيه الاحتمال
ولا حاجة الى اثبات وسند منعه ما ذكرنا في ان المطلق ينصرف الى
الكامل وبعضهم ادعى اثباته بان هذه الآية محتملة وآية الغفران
المعارضة لها اعني قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء محكمة
فيجب تخصيص المحتملة ففيه ان تعارضهما ممنوع لان معنى الآية
المحكمة ان يغفر ما دون الكفر من الصغائر والكبائر لمن يشاء ويجوز
ان يكون من شاء الله المغفرة في حقهم اصحاب الصغائر واصحاب
الكبائر المقرونة بالتوبة ووجوب الوقوع لا ينافي المشية غاية
ما في الباب ان يكون الآية المحتملة مبينا للآية المحكمة قوله اي
المقبولة لان الشفاعة الغير المقبولة لا نزاع في وقوعها قوله لا يقال
ان مرتكب المكروه يعني ان مرتكب المكروه كراهة التحريم يستحق
حرمان الشفاعة كما نص في التلويح في تعريف اللغة في بحث الاحكام
واستحقاق اهل الكبائر حرمان الشفاعة بالطريق الاولى لكونه
فوق مرتكب المكروه الكبيرة قوله لانهم الملازمة اي لانهم انه لو
استحق مرتكب المكروه حرمان الشفاعة يلزم استحقاق مرتكب
الكبيرة فانه لجزاء اخر عظيما مثل التعذيب بالنار ولو سلم ذلك
فلعل المراد بالشفاعة في قوله يستحق حرمان الشفاعة المصدر
المبني للفاعل كونه شفيعا فالمعنى ان مرتكب المكروه يستحق حرمان

حرمان كونه شفيعا للاخر فيجوز ان يكون مشفوعا ولو سلم ذلك
فالمراد حرمان كونه مشفوعا في رفع الدرجة او في بعض مواقف
المحشر مثل السؤال والحساب فيجوز ان يكون لدفع العذاب او في
بعض اخر مثل الصراط على ان استحقاق الحرمان لا يستلزم
الوقوع كما ان استحقاق العذاب لا ينافي العفو لكن هذا قوله عليه
من ترك سنتي لم ينل شفاعتي يدل على وقوع حرمان الشفاعة
في حق تاركه الا ان يقال المراد عدم جواز التخلف عنه قوله
اي لمذنوبهم بقرينة ذكر الذنب سابقا قوله وهي عم الكبائر
اي الذنوب يعم الكبائر فيلزم ثبوت الشفاعة للكبائر وهذا دفع
لما قيل ان هذا انما يكون برهانا اذا ثبت عموم الذنب للصغائر
والكبائر واما اذا اختص بالصغائر بقرينة قوله تعالى لذنبك
فان ذنبه عم صغيرة قطعا فلا يكون برهانا وان كان الزاما
للمعتزلة لعدم استحقاق العذاب بالصغائر عندهم حتى يحتاج
الى الشفاعة والاستغفار وحاصل الدفع ان الذنب في اصل
الوضع شامل لهما وكون ذنبه عم خاصا لا يفيد تخصيص
الذنب بالامة وذلك ظاهر قوله وعلى انا ليست ح بدل الآية
بمقتضى الاسلوب على ان تلك الشفاعة التي لرفع الدرجة
لا يقتضي تقبيح الحال وتحقيق البأس مع ان الآية سيقت
لنفي الشفاعة التي يقتضي عدمها تقبيح حالهم وتحقيق بأسهم
قوله لكن لا يدل على انها ح يعني ان هذه الآية بمقتضى الاسلوب
لا تدل على انها في حق اهل الكبائر قيل بل يدل لان جملة نفي
النفع فان انتفى ثبت النفع مطلقا ولانها المحل للخلاف
فاذا ثبت اصل الشفاعة ثبت اصل المدعى اقول فيه بحث اما
اولا فلان حصر جملة نفي النفع في الكفر غير معلوم من الآية
وترتيبه عليه لا يدل على الحصر فيجوز ان يكون في افعل الكبائر

اسراخرا ثانيا فلان المراد انه لا يدل عليه دلالة تحقيقه لا
انه لا يدل عليه دلالة التزامية مبنية على مذهب الخصم قوله ظاهر
الاية ينفي اصل الشفاعة يعني ان هذه الاية ليست للمعتزلة من
كل وجه لان ظاهرها ينفي الشفاعة مطلقا مع انهم قائلون باشفاعة
لزيادة الثواب فان صرفوها عن الظاهر وحملوها على الشفاعة ايضا
على الاطلاق لانه يحتمل ان يكون الضمير في قوله منها للنفس الثانية
العاصية فيكون معنى قوله لا يقبل الشفاعة انها ان جاءت النفس
العاصية في حقها شفاعة الشفيع لم يقبل منها فلعل الشفاعة في
حقها بوجه اخر بان يجيء الشفيع بشفاعة وما قيل ان هذا التوجيه
خلاف الظاهر بعيد عن المقام فليس بشيء لان الموجه مانع بكفيه
الاحتمال العقلي وهو ظاهر قوله يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص
وسند المنع جواز كون الكلام لاثبوت السلب كذا في شرح
المقاصد قوله واعترض عليه يعني ان لا نسلم عدم الدلالة على
العموم لان النفس في قوله لا تجزي نفس الاية نكرة في سياق
النفي عامة والضمير في قوله منها راجع اليها فيعم الضمير لعموم
مرجعه فيدل على العموم في الاشخاص قوله ويمكن ان يجاب يعني
انما يلزم من عموم المرجع الذي هو النكرة عموم الضمير راجعا اليها
من حيث عمومها لكن لا ضرورة في رجوع الضمير اليها كذلك فان
النكرة المنفية حاصة بحسب الوضع لانها موضوعة للفرد المبهم
ولذا لا يعم في الاثبات وعمومها بعد النفي عارض عقلي ضرورة ان
انتفاء الفرد المبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فيجوز ان
يكون الضمير الى النكرة بحسب معناه الوضعي فلا يلزم العموم
الا ترى انه اذا قيل لا رجل في الدار وانما هو على السطح لم يلزم
منه ان يكون جميع اجزائه على السطح مع ان الضمير هنا راجع الى نكرة
واقعة في سياق النفي وليس ارجاع الضمير الى النكرة المنفية بحسب معناه

معناه الوضعي من الاستخدام كما توهمه الفاضل الحلي لانه لا بد في
الاستخدام من المعنيين ولم يستعمل هنا في المعنيين بل هي مستعملة
في كلا الموضعين في معنى واحد وهو الفرد المبهم الا انه عرض له
العموم بواسطة امر خارج وهو النفي كما نص عليه في التلويح وقد
صرح بذلك المحققون من شارحي المختصر لابن الحاجب قال
الفاضل كون النكرة المنفية حاصة بحسب الوضع مخالف لكتب
اصول الفقه فان النكرة المنفية عامة بحسب الوضع قال صدر الشريعة
في التوضيح ان العام لفظ وضع للكثير محصور مستغرق بجميع
ما يصلح له ثم عد النكرة المنفية من العام نحو لا تاكل رأسا وليس
بشيء لان مراد المحشي انها حاصة بحسب الوضع الشخصي وهو
لا ينافي كونها عامة بحسب الوضع النوعي المجازي ضرورة ان
دلالتها بواسطة قرينة وهي الواقع في سياق النفي والوضع
في تعريف العام اعم من الشخصي والنوعي فيشمل النكرة المنفية
ايضا صرح بذلك ايشه في التلويح فارجع اليه فانه كاشف عن
التوضيح قوله نعم لو قيل ح اي نعم لو قيل في دفع منع الملازمة
على عموم الاشخاص ان الضمير راجع الى النكرة فوقوع الضمير في
النفي بيان الوقوع النكرة فيه فيكون قوله تعالى لا يقبل منها
كان يقال لا يقبل من نفس شفاعة فيعم ذلك الضمير كما يعم النكرة
لم يبعد جدا ولعل هذا مراد المعترض لان عبارة لا يساعده وصل
وجه البعد في الحملة 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 العفو بالنسبة
الى صغيرة يعني عدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب
عن الكبيرة لانه اذا لم تجتنب الكبيرة كان مستحقا للعذاب على
الصغيرة ايضا فتركه يكون تركا للعقوبة المستحقة فتحقق

العفو بالنسبة الله وعدم معنى العفو بالنسبة الى الصغيرة المجتنب غير
مفيد فى بيان ما قالت المعتزلة فبيان الشئ غير تام ولذا قال الفاضل
المحشى ان كلام الشئ مبنى على ما هو المشهور من انه لا استحقاق بالصغيرة
مطلقا عندهم على ما قال فى شرح المواقف نعم ان قيد المجتنب عن
الكبيرة مستدرك وهو ظ قوله فتامل لعل وجه التامل ان غير المجتنب
يستحق الخلود فى النار عندهم فلا يتحقق المغفرة والعفو بالنسبة اليه
ايضا وما قيل من انه يجوز ان يكون بتخفيف العذاب فيدفعه ان
العذاب عنده مغفرة حالصة لا يشوبها ما يخالفه ولذا جعلوا جزاء
الكفار بعينه جزاء من تكب الكبيرة قوله فيدخل ظاهر الجواز فيه ان جزاء
الاحسان هو الجنة لا مجرد التخفيف لقوله عم مدخل الجنة من كان فى
قلبه مثقال ذرة من الايمان وايضا تخفيف العذاب خلاف مذهبهم
على ما مر قوله وبنى الاستدلال ح لانه على تقدير تناول العمل لترك
المنهيات يكون معنى الآية ان الذين امنوا وعملوا الصالحات من اتيان
الامر وترك المنهيات كانت لهم جنات الفردوس فلا يدخل مرتكب الكبيرة
فى حكم الآية لانه غير تارك للمنهيات بخلاف ما اذا لم يتناولها العامل
بالصالحات يجوز ان يرتكب كبيرة بل كبائر فيدخل مرتكب الكبيرة
العامل بالصالحات تحته بحسب الحكم فيتم الاستدلال قوله ثم انه لا يدل
على عموم خلود من لا عمل ح يعنى ان الاستدلال بالآية على تقدير عدم
التناول ايضا غير تام لانه لا يدل على عموم خلود مرتكب الكبائر
الذى لا عمل له غير الايمان فيترتب الحكم بدخول الجنة على الذين
امنوا وعملوا الصالحات لكنه يبطل مذهب الاعتزال اعنى خلود
جميع اهل الكبائر فى النار قوله فلا يرد جوازه اى لا يرد انه يجوز
ان يكون عذاب الكافر شديدا بالنسبة الى عذاب من تكب الكبيرة وان
كانا مخلدين فى النار فلا يزيد الجزاء على الجناية قوله وهذا الدليل
النازى ح اى مبنى على مذهب المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين

والقبح العقليين والا فعند اهل السنة تصرفه لا يوصف بالظلم لان
الظلم قد يقال على التصرف فى ملك الغير وهذا المعنى محال فى حقه تعالى
لان الكل ملكه وعلى وضع الشئ فى غير محله والله احكم الحاكمين واعلم
العالمين وكل ما وضعه فى موضع يكون ذلك احسن المواضع وان خفى
وجه حسنه علينا ولا يخفى انه اذا كان الدليل النازى باطلا فلا حاجة الى
دفع الايراد السابق الى قوله على الاطلاق من غير تقييد بالشدة والضعف لانهم لا يقولون بالتفاوت فى العذاب والا لم يكن
مغفرة حالصة قوله لولا الخلوص ح اى لولا الخلوص عن شوائب
النفع لم ينفصل عن مضار الدنيا فانها مضار من وجه دون اخر
فيجب ان يكون المنافع الاخروية ومضارها خالصين عن المضر قوله
فيمكن منعه اى يمكن منع قيد الخلوص ايضا لكن هذا غير مفيد
ههنا لان النزاع فى دوام اهل الكبائر فى النار خلودهم ومنع الخلوص
لا يستلزم نفى الدوام لا يقال منع الدوام موقوف على منع الخلوص
لانه اذا كانت المضرة منقطعة لم يكن خالصة لانا نقول ذلك
مع جواز ان يخلق الله فى الموقف العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل
له فرح كذا فى شرح المواقف قوله لكن خلود ح استدراك لدفع
توهم انه اذا كان الخلود بمعنى المكث الطويل فيجوز ان يكون دخول
الكفار ايضا بذلك المعنى فلا يكون دوام الكفار فى النار قطعيا
ووجه الدفع ظ قوله لاحتمال ان يكون لان اسم الفاعل ضعيف
العمل فيحتاج الى التقوية بخلاف العمل لكن الاحتمال المرجوح لا يمنع
الاستشهاد واما ما صل من ان الايمان فى قوله انؤمن لك واتبعك
الارذلون ظ فى الاحتمال الشرعى والكلام فى الايمان اللغوى فيدفعه
ان الايمان الشرعى يفيد الايمان اللغوى قوله قال فى شرح المواقف
الايمان افعال من الامن للصيرورة بحسب الاصل كان المصدق
صار ذا امن من عذاب الله تعالى امن الرسول بما انزل اليه الاعتراف

والاذعان كقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا انتهى فعلم ان الاذعان
يتعدى بنفسه وهو الموافق لما في الصحاح فمن قوله يتعدى باللام
ويتعدى بالباء انه يتعدى باللام باعتبار معنى الاذعان وبالباء باعتبار
معنى الاعتراف فما قيل انه حالف في جعل الاذعان متعديا بالباء للسعد
حيث قال تعلق الباء بالاذعان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشئ قوله
اى يحصل فيه منسوبية الصدق ح يعني ان لفظ النسبة مصدر مبني للمفعول
والمعنى ليس حقيقة التصديق اللغوي ان يحصل في القلب كون الصدق
منسوبا الى المخبر او الى المجرى ويعقل ثبوت الصدق له في نفس الامر
فانه من قبيل المعرفة المقابل للانكار والجهالة دون التصديق المقابل
للتكذيب والانكار المفسر بكردن واغا لم نجعله من المصدر المبني
للفاعل بمعنى نسبت كردن صدق للمخبر لانه مستلزم للاذعان بل هو
معتبر عنه ثم اعلم بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة خارجة عن التصديق
اللغوي ان المعتبر في الايمان هو التصديق اللغوي اختلفوا في
انها هل هي داخلة في التصور ام في التصديق المنطقي فرضي الله
انها داخلة في التصور ويجوز ان يكون الصورة الحاصلة من النسبة
التامة الخبرية تصورا وان التصديق المنطقي بعينه التصديق اللغوي
ولذا فسر رئيسهم في الفارسية بكردن وفي العربية بما يخالف
التكذيب والانكار ويؤيده ما اورده الشريف العلامة في حاشية
شرح التلخيص ان المنطقي اعاس ما هو في المعروف وعلى هذا قول
الله 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 شئ فعلم انه جدار او فرس فهو معرفة يقينية وليس تصديقا

تصديقا لغويا فاللغوي عنده اخص من المنطقي هذا محصل الكلام
وتفصيله في شرح المقاصد قوله كالسوفسطائي فان له يقينا
بوجود العالم خاليا عن الاذعان والقبول وكما لبعض الكفار
الذين يعرفون صدق النبي عليه السلام كما قال تعالى الذين اتيناهم الكتاب
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وقال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم ظلما وعلوا قوله هكذا حققه بعض المتاخرين يعني كون
اليقين الحالي عن الاذعان حاصلا للسوفسطائي كما حققه
بعض المتاخرين وهو صدر الشريعة فهو يمنع حصول اليقين
بدون الاذعان ويمنع عدم حصول الاذعان القلبي للسوفسطائي
واغا ينكرون عنادا قوله صرح بذلك رئيسهم ابن سينا قال
الله في رسالته في تحقيق الايمان ان ابن سينا اورد في الشفاء
في مقابلة هذا التصديق التكذيب وقال في كتابه المسمى بدانش
نامه علائي دانستن وكونه است يكي فهم كردن واندريافتن
واسراري تصور خواندند ودودم كرديدن اسراري تصديق
خواندند قوله ان قلت يلزم ح اي اذا كان التصديق عند ابن
سينا هو اللغوي المعبر عنه بكردن يلزم احد الامرين اما
اندراج يقين سوفسطائي ونحوه كاليقين الحاصل لبعض الكفار
في التصور واما عدم انحصار تقسيم العلم الى التصور والتصديق
لخروج يقين السوفسطائي عنهما وكلا الامرين باطل بالبديهة
قوله قلت لان يمنع حصول اليقين ح يعني ان البعض انما يسلم
اذا كانت متحققة وهم لا انا لا نسلم حصول اليقين بدون الاذعان
فان يدعيه بوجود العالم الا انه ينكره باللسان عنادا واستكبارا
قوله بقي ههنا بحث وهو ح حاصله انه كيف يكون المعنى الذي
يعبر عنه بكردن بعينه معنى التصديق المنطقي والحال ان المعنى
المعبر عنه بكردن قطعي والتصديق المنطقي عام شامل للظني

والجمل ايضه بالاعتراض لان المنطقيين يسمون العلم بالمعنى الاعم
اعنى الصورة الحاصلة عند العقل الى التصور والتصديق بسما حاصرا
توسلا بذلك التقسيم الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه
التى منها القياس الجدلى المتألف من المشهورات والمسلمات
ومنها القياس الخطابى المتألف من المقبولات والمظنونات
ومنها القياس المشوى المتألف من المخيلات فلو لم يكن التصديق
المنطقى عاما لم يثبت الاحتياج الى هذه الاجزاء وذلك خلف قوله
قد نص عليه فى شرح المقاصد حيث قال اى المقصود ان الايمان
تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوى وهو ما يعبر عنه بكردن
وراست دانستن وينافيه التوقف والتردد ولذا يكفى فى باب
الايمان الخ اى ولاجل ان المعنى الذى يعبر عنه بكردن امر قطعى
يكفى ذلك فى باب كتاب الايمان الذى هو التصديق البالغ حد
الجزم بحيث لا يحتمل النقيض اصلا ولا يحتاج الى اعتبار كونه قطعيا
قال الفاضل والحق انه امر عام يتناول الظنى والقطعى وقوله و
قد نص عليه الايمان تصديق حاصل قد اعتبر عنه شرائطها منها
كونه امرا قطعيا واما كون التصديق المنطقى امرا يقينيا فلم يذكره
الشه انتهى كلامه وفيه ما اولا فلان عبارته فى شرح المقاصد
على ما نقلت صريح فى ان المعنى المعبر عنه بكردن مناف للتردد
والتوقف واما ثانيا فلان كون الايمان تصديقا حاصلا قد اعتبر
فيه شرائطها منها كونه امرا قطعيا يخالف لما ذكره الشه فى التلويح
فى باب المحكوم به من ان المراد بالايمان معناه اللغوى واما الاختصاص
المؤمن فمعنى التصديق هو الذى يعبر عنه بالفارسية بكردن
راست كواهى دانستن وهو المراد بالتصديق الذى جعله
المنطقيون احد قسمى الاول على ما صرح به رئيسهم وحيث حصل
الاختصاص فالمؤمن به وجعل التصديق المعبر فى الايمان بعينه

بعينه التصديق المنطقى باطل فانه من المزالق واما ما ذكره الفاضل
المحشى من ان القول بان المعتبر فى الايمان هو اليقين محل نظر
اذ قد صرح فى شرح المواقف ان الظن الغالب الذى لا يحطر معه
احتمال النقيض حكمه حكم اليقين فى كونه ايمانا حقيقيا فان اكثر العوام
من هذا القبيل مدفوع بما نقل عنه من كون الايمان عبارة عن التصديق
الجازم الثابت قول جمهور العلماء وكلا منا معهم وقال بعضهم
عدم كفاية الظن القوى الذى لا يحطر معه احتمال النقيض محل
كلام انتهى اشارة الى ان الكفر يعنى ان ذكره ههنا مخالف لما
فى شرح المقاصد فان قوله كون اطلاق اسم الكافر ويجعله كافرا
اشيء كل منها الى ان الكفر فى مثل هذه الصورة التى يكون التصديق
مقرونا بشيء من امارات التكذيب فى الظاهر وفى اجراء الكلام
احكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله وذكر فى شرح المقاصد
ان ذلك التصديق غير معتد به وانه بمنزلة العدم وتوافقه
ما اورده الشه فى رسالته فى تحقيق الايمان وكذا النقض والعداوة
للشارع اذا فرض حصوله مع التصديق يجعل امارات التكذيب
فلا يفيد بمثل التصديق ويجعل بمنزلة العدم انتهى ويمكن ان
يقال ان المراد بقوله كان اطلاق الكافر الاطلاق الحقيقى و
بقوله يجعل كافرا بينه وبين الله تعالى ويؤيده ما فى شرح المواقف
فان السجود للصنم بالاختيار يدل بظاهره على انه ليس بمصدق
ونحن نحكم بالظاهر فكذلك حكمنا بعدم ايمانه حتى لو علم انه لم يسجد له
على سبيل التعظيم واعتقاد الالوهية بل سجد له وقلبه مطمئن
بالايمان لم نحكم بكفره فيما بينه وبين الله وان اجرى عليه حكم الكافر
فى الظاهر قوله قلت الكلام فى الايمان الحقيقى لا الحكمى على ان
ايمان اطفال المؤمنين حكمى لما علم من الدين ضرورة لان النبى عم
كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد وقيل هذا مناف لما

ذكره الله فيما بعد من ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرء
عليه ما يضاده في حكم الباقي فانه تصريح بان الكلام فيما هو اعم
من الايمان الحقيقي والحكمي انتهى وانت خبير بان المفهوم
من كلام الله ان الشارع جعل المحقق العمر الباقي في حكم الناقي
لا انه 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 الحقيقي والحكمي قوله هذا مناف لما عليه المتكلمون ح فيه
بحث لان ما عليه المتكلمون هو ان النوم ضد الادراك الا
الاسماء لا انه مناف لبقاء الادراكات الحاصلة حالة اليقظة
وعلى تقدير التسليم فالاحاد محليتها لهما على ما ذهب اليه الاكثر ويدل
عليه قوله عم تنام عيني ولا ينام قلبي فتامل قوله والذهول
اي في حالة النوم ح يعني ان الذهول الحاصل في حالة النوم والغفلة
انما هو عن حصول ذلك التصديق فتلك الحال اي حال النوم و
الغفلة انما هو حال الذهول الحاصل بعدم ملاحظة الصورة
الحاصلة عند العقل لا حال عدم التصديق وهو ملاحظة حصول
التصديق لا ينافي ان يكون نفس حاصلا قوله واما حال الحضور
فليس كذلك ح دفع ما توهم من قوله الله والذهول انما هو
عن حصول من انه يدل بظاهره على ان الذهول عن حصول التصديق
في غير حالة النوم والغفلة مع انه ليس كذلك انما اعتنى في تلك الحالة
الذهول عن نفس التصديق به وحاصل الدفع ان مراد الله ان حال
حال النوم والغفلة هو حال الذهول واما حال عدم النوم والغفلة
هو حال الحضور فليس الذهول لازما لها بل قد يذهل منها كما اذا كان
التصديق حاصلا ولم يلاحظه ولم يلتفت اليه فيكون زاهلا عنه
وقد لا يذهل منها بان يلتفت الى نفس ذلك التصديق وقصدا
قال الفاضل الحشي لكن الظاهر ان عدم الالتفات الى ما حقق القلب

القلب لا سمي ذهولا لا لغة ولا عرفا انتهى وفيه بحث لانه قد
رضي الله في التلويح ان الذهول عبارة عن عدم الملاحظة للصورة
الحاصلة عند العقل بحيث يتمكن من ملاحظة اي وقت شاء وهذا
صريح في ان عدم الالتفات الى الصورة الحاصلة عند العقل سمي
ذهولا قوله وذلك ح اي لاجل ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرء
عليه ما يضاده من حكم الباقي يكفي مرة في العمر ممكن هو قادر عليه مع
ان الاقرار جزء مفهوم الايمان والكل لا يتحقق بدون الجزء قلت
اذا كان الاقرار مرة في العمر كافيا فما معنى لاحتمال السقوط قلت
معنى احتمال السقوط انه يجوز ضده المنافي عند الاضطرار بخلاف
التصديق فانه لا يحتمله اصلا قوله على الامام اي امام محلته
وقريته وبلده ليجري عليه الاحكام من ترك الجزية وحرمة وجوه و
الصلوة عليه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشر والزكوة
ونحو ذلك بخلاف ما اذا كان ركنا ح ذكره في شرح المقاصد فعلى
هذا لمذهب من صدق بقلبه ولم ينطق له الاقرار بالله في عمره
مرة لا يكون مؤمنا عند الله ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة
من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فالاقرار
ح لاجراء الاحكام عليه فقط انتهى والمذهب الاخير موافق
لما في الحديث يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان
فانه يدل دلالة على ان محل ح يعني ان ههنا مطلبين الاول ان الاقرار
ليس جزء من الايمان والثاني انه التصديق لا غير اما الاول فلان
دلالة 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 والشجاعة وغير ذلك
من الكيفيات النفسانية فلوجوه الاول اتفاق النص على انه
ليس سوى التصديق والثاني ان الايمان في اللغة التصديق ولم

ولم يعين الشرع لمعنى اخر كما عين لفظ الصلوة والصوم والزكوة فلا
يكون منقولا عن معناه اللغوى الى سائر ما فى القلب وان كان منقولا
باعتبار خصوصية المتعلق ولو كان منقولا لكان الخطاب الوارد فى
الكتاب والسنة بالايمان خطابا بما لا يفهم الامة وهو مستلزم لعدم
امكان الاتصال به من غير استفسار ولا توقف الى بيان وانما وقع
الاحتياج الى بيان ما يجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل
بحيث قال النبى لمن سأل عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه
الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم الثالث
ان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل وههنا لا دليل و
لا صارف فيكون باقيا على معناه الاصلى الذى هو التصديق قوله
ان قلت يحتمل ان يراد ح يعنى ان دلالة النصوص على ان محل الايمان
الشرعى القلب ح لم لا يجوز ان يكون المراد بالايمان الواقع فى النصوص
معناه اللغوى فيكون المفهوم منها ان محل الايمان اللغوى القلب
لا ان محل الايمان الشرعى ذلك فيجوز ان يكون الاقرار جزء من معناه
اللغوى قوله لا نزاع فى الايمان ح يعنى ان متعلق الايمان الشرعى
خاص وهو ما جاء به النبى عم بخلاف الايمان بالمعنى اللغوى فان
متعلقه مطلق النسبة الخبرية فبالنظر الى خصوصية المتعلق منقول
وان لم يكن بالنظر الى نفس المعنى منقولا يدل على ذلك ان النبى ع
بين متعلقه دون معناه فقال ان تؤمن بالله الحديث فلفظ الايمان
بالنسبة الى معناه اللغوى وهو التصديق مطلق يكون مجازا
لان المنقول عنه مجازى عند الناقل وفى كلام الله ظاهر شرعى
وهو التصديق بما جاء به النبى عم يكون حقيقة عرفية والاصل فى
الاطلاق هو الحقيقة فيكون المراد بالايمان الواقع فى النصوص
معناه الشرعى لئلا يكون الكلام على خلاف الاصل قوله يرد عليه ح
يعنى ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام لانه يجوز ان يكون ذكر

ذكر القلب فى الحديث لكونه محل جزء الايمان الذى هو التصديق فيكون معناه
هل شققت قلبه وعلمت انتفاء الجزء الذى هو التصديق القلبى ليلزم انتفاء
الايمان فيجوز قتله ولا يجوز ومه بحرها على ما دفعه ان قوله والنصوص
معاضده لذلك معناه ان النصوص معاضده لكون الايمان بمجرد التصديق
القلبى ولكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام فالنصوص امثلة الاول
وهو الحديث للثانى قوله ولا يخفى انه انما يتم ح يعنى ان استدلال الكرامية
بان اهل اللغة لا يعرفون منه الا اقرار اللسانى فيكون معناه الحقيقى
هو الاقرار لا امر اخر انما يتم اذا ثبت ان الايمان غير منقول فى الشرعى
عن معناه اللغوى الذى هو التصديق اللسانى ويرد على هذه المقدمة
ان عدم النقل لم لا يجوز ان النصوص المعاضدة دالة على انه امر قلبى
فيكون المنقول انه التصديق القلبى وانت خبير بانه لو قدر
قول الشه فان قيل نعم ان الايمان هو التصديق ح بانكم اذا قلتم
ان الايمان هو التصديق ونفيتم النقل عن المعنى اللغوى وجب
عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان لان اهل
اللغة لا يعرفون فيه الا ذلك فلا يرد ما ذكره المحشى قوله
يرد عليه انه ليس المعتبر ح يعنى انه ليس المعتبر عند الكرامية فى الايمان
مجرد اللفظ حتى يلزم ان يكون المتلفظ بكلمة صدقت سواء
كان مهملا او موضوعا بمعنى سوى التصديق القلبى مصدقا بالنبى ع
فى العرف واللغة بل المعتبر عندهم فى الايمان هو اللفظ الدال على
التصديق القلبى من غير ان يجعل التصديق جزء منه على معنى انه معتبر
فى الوضع الشرعى واللغوى للفظ الايمان ولا شك ان المتلفظ
بكلمة صدقت من حيث دلالته على التصديق القلبى مصدقا للنبى ع
فى العرف واللغة بلا ريبة وان لم يحصل التصديق القلبى قوله
فبطل ما قيل اى اذا قلنا ان معنى كون اللفظ الدال معتبرا عند الكرامية
انه معتبر فى الوضع الشرعى واللغوى بطل ما قيل على الكرامية انه اذا

اذا اعتبر في الايمان اللفظ الدال الدلالة على التصديق القلبي
فلا معنى لاعتبار الدلالة واعتدادها مع عدم المدلول اذ الغرض
من اعتبار الدلالة ان يكون ذلك اللفظ علما على وجود المدلول
فاذا لم يكن المدلول متحققا لا معنى لاعتباره مع ان الكرامية
يعتبرونها ويجعلون المعتبر الغير المصدق مؤمنا وانما قلنا بطل
ما قيل اذ لا دخل ولا مشاحة في الاوضاع فان الواضع انما عين
لفظ الايمان على التصديق القلبي مطلقا يجب ان يكون المتلفظ
بذلك اللفظ مؤمنا لغة وشرعا سواء تحقق مدلول ذلك اللفظ
فيه اولا ولا يمكن ان يقال لم عين اللفظ الدال مطلقا مع انه لا فائدة
في اعتبار الدلالة حين عدم المدلول قوله نعم لا اعتبار لها الخ
تقرير لما سبق من انه لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول يعني
نعم انه لا اعتبار لتلك ولا اعتدادها عند عدم المدلول في حق
الاحكام عند الكرامية لان مقصود الواضع من اعتبار الدلالة
هو تحقق المدلول فاذا لم يكن ذلك متحققا يكون التلفظ بذلك
اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة التلفظ المهمل والموضوع
لمعنى اخر فلا يجري عليه الاحكام التي تجري على التلفظ بذلك
اللفظ مع تحقق مدلوله قوله قالوا تاييد بقوله نعم اي قال الكرامية
من اضمر الانكار واظهر الاذعان يكون مؤمنا لغة وشرعا
لتحقق اللفظ الدال على الذي وضع لفظ الايمان باذائه
الا انه يستحق ذلك الشخص الخلود في النار لعدم تحقق
ذلك اللفظ الذي هو مقصود من اعتباره دلالته واما قوله ومن
اضمر الاذعان الخ فذكره استطرادي لا دخل له في التاييد المذكور قوله
سمي اي يطلق عليه المؤمن الخ اي ليس المراد بقولهم سمي بقوله
لغة انه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لتحقق مدلوله اللغوي كما
يفهم من ظاهر العبارة والا لزم ان يكون مدلوله لغة مجرد الاقرار

الاقرار بل المراد انه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لقيام دليل
الايمان الذي هو التصديق القلبي كما يطلق الغضنفر والعرجون
على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليهما اعني الاثار الدالة
للغضب والفرح قوله وفي المواقف ان الاقرار قال في المواقف
لانه الخ في انه اي التصديق اللساني يسمى ايمانا لغة ولا في انه
يترتب عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع فيما بينه و
بين الله وبفهم بمعونة كلامه السابق على هذا المعنى اعني قوله
فالتصديق اما معنى هذه اللفظة او هذه اللفظة لدلالتها
على معناها انها حقيقة في الاقرار قوله لا يقال لعلهم يجعلون
ح هذا الاعتراض بعد ما صرح في الحاشية السابقة بان المعتبر
عندهم اللفظ الدال سواء تحقق مدلوله او لا غير وارد كما لا
يخفى اللهم الا ان يلاحظ ذلك قوله هذا مذهب الرماني ح
فعند الرماني يشترط مع الاقرار المعرفة القلبية حتى لا يكون
الاقرار بدونها ايمانا وعند القطان يشترط مع التصديق
المكتسب بالاختيار قوله رد اخر على الكرامية ح يعني ما ذكره
الكرامية من ان الايمان هو التصديق اللساني مخالف لما انعقد
عليه الاجماع وهو الحكم بايمان من امن بقلبه ولم يتفق
عليه الاقرار لمانع قوله لا على النص اي ليس ردا على النص
وتابعيه على ما توهم من انه رد على النص حيث جعل الاقرار جزء
من الايمان فانه مخالف للاجماع المنعقدة على ان الايمان التصديق
القلبي والذي لم يتفق له الاقرار وانما قلنا انه ليس
ردا عليه لان النص لم يجعل الاقرار ركنا لازما لا يحتمل السقوط
اصلا حتى يكون مخالفا للاجماع على ان قول الاشعري ايضا ح
في انه رد اخر على الكرامية قوله كما في قوله تعالى نزل الملائكة
والروح فانه عطف الروح على الملائكة مع انه داخل فيهم

تعظيما لشانه كانه ليس داخلا في جنس الملائكة هذا على تقدير
ان المراد بالروح جبرائيل واما اذا كان المراد خلقا اخر اعظم من
الملائكة على ما قال القاضي في تفسير قوله يوم يقوم الروح والملائكة
الاية فليس مما نحن فيه قوله لان جزاء الشرط الخ تعليل
للزوم اشتراط الشيء بنفسه يعني لما كان العمل الصالح مشروطا
بالايمان الذي هو عبارة عن مجموع التصديق والعمل يلزم ان
يكون مشروطا بنفسه لان جزاء الشرط الخ قوله لا تصور في
غير عصر النبي ع لاختتام الوحي واتمام الفرايض وما يجب
الايمان به فلا يتصور مادة الايمان قوله لتكثره بحسب كثرة
متعلقاته امور متعددة من حيث وجوب الايمان بها فان
المؤمن بالايمان الاجمالي اذا علم فرضية الصلوة يجب التصديق
بها ثم اذا علم فرضية الصوم يجب عليه الايمان بها ايضا و
هكذا فمتعلقات الايمان التفصيلي تتزايد بحسب تعلق العلم
بها فتزايد التصديقات المتعلقة بتلك المتعلقات ايضا
فيزيد الايمان بخلاف الايمان الاجمالي فانه تصديق واحد
متعلقه امر واحد وهو ما جاء به ع قوله ان لم يتكثر بحسب
ذواتها لانها بعد اختتام الوحي امور معدودة لا زيادة ولا
نقصان في ذواتها قوله فلتأمل وجه التامل ان التكثير بهذا
الاعتبار انتقال من الاجمال الى التفصيل وهو لا يفيد الزيادة
وانما يفيد كمال الاجمال الا يرى ان من علم شيئا اجمالا ثم فصل
ذلك الاجمال لا يقال انه علم زائدا على الاول انما يقال انه
كامل فيه بخلاف ما اذا كان المتعلقات متكثرة بذواتها كما في
عصر النبي ع فانه كلما زادت تلك الجملة ازداد التصديق بها
لا محالة كما لا يخفى قوله وقد يتوهم ان حاصله الخ اي قد يتوهم
ان حاصل ما قبل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه هذا

عليه هو ان الدوام على العباده عباده اخرى زائدة على نفس تلك العباده
فالدوام على الايمان امر زائد على الايمان وهذا ليس بشيء لان النزاع
في ان نفس هل تتزايد ام لا وكون الدوام عبادة غير كونه اي ناشيا على
التصديق وهو ظاهر قوله وقد يدفع بان المراد الخ اي قد يدفع النظر
المذكور بان المراد بزيادته بزيادة الازمان انه يريد ان الوحدة
التي حصلت بحسب الازمان ولا شك ان البقاء لا ينافي الزيادة
هذا بهذا المعنى اعني الزيادة بحسب العدد ويرد عليه ان النزاع
في ان حقيقة الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان ام لا وكونه زائدا
بحسب الاعداد لا مدخل له في زيادة ذاته وحقيقته وظاهر هو
مذهب الخوارج ح هذا صريح في ان الاعمال مطلقا جزء من الايمان
عند الخوارج والعلاف وعند الجبار والاعمال المفروضة جزء
منه عند الجبائي وهو الموافق لما في شرح المقاصد حيث قال واما
على الرابع وهو ان يكون الايمان اسما بفعل القلب والجوارح على الايمان
انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك
العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهب الخوارج او غير
داخل فيه وهو المنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم
اختلفوا فعند ابي علي وابي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات
وعند ابي الهذيل وعبد الجبار وتبعه الخوارج فعل الطاعات واجبا كانت
او مندوبات انتهى لكنه مخالف لما في شرح المواقف حيث قال قال قوم
انه عمل الجوارح وذهب اليه الخوارج والعلاف وعند الحسار الى انه
الطاعات باسرها وذهب الجبائي وابنه واكثر المعتزلة الى انه الطاعات
المفروضة فانه بدل على ان الايمان عندهم هو الاعمال فقط والله اعلم
بحقيقة الحال قوله مذهب الجباسين هما ابو علي وابنه وابو هاشم
خصوص من باب التغليب كعمرين لابي بكر وعمر قوله فان قلت انتفاء
الخ يعني اذا كان الاعمال جزء من حقيقة الايمان يكون قوله الزيادة

ع
قوله

امر ظاهر امحل بحث لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فلا مزية على كل اجزاء الماهية ليكون زيادة لا محقق لها بدونه ليكون نقصانا قوله قلت الدواعي الخ حاصل الجواب ان الاعمال ليست مما جعله الشارع جزء من الايمان حتى ينتفي بانتفائها بل هي يقع جزء منه ان وجدت فلما لم توجد الاعمال فالايمان هو التصديق والاقرار واذا وجدت كانت داخله في الايمان على ما كان عمل الاعمال قوله انه طاعة لا يخرج عنها اي انه طاعة شاملة لجميع الطاعات التي اتى بها المكلف من النوافل والفرائض هذا مذهب العلاف وعند الجبائي قوله او واجب كذلك شامل لجميع الواجبات من الافعال والتروك هذا مذهب الجبائيين قوله فان التكليف بالشيء الخ فان تكليف الشيء بحسب نفسه يقتضي ان يكون نفس ذلك الفعل مما يتعلق به القدرة الحادثة كالضرب بالمعنى المصدري بخلاف التكليف بالشيء بحسب التحصيل فانه يقتضي ان يكون تحصيله مما يتعلق به القدرة وذلك بان يكون الاسباب المفضية اليه مقدورة له سواء كان نفسه مقدورا اولا وقد يكون الشيء باعتبار ذاته غير مقدور وباعتبار تحصيله مقدورا كالتسخن والتبرد والقيام قال الشيخ في رسالته في تحقيق الايمان اعلم ان ليس المراد بكون المأمور به اختياريا او مقدورا ان يكون نفسه من مقولة الفعل على ما سبق الى بعض اوهام بل انه يتمكن المكلف من تحصيله ويتعلق به قدرته كالعلم والنظر والالتفاتات كالتسخن والتبرد وغير ذلك واذا نظر كثير من الواجبات بهذه المثابة فان الصلوة اسم للهيئة المخصوصة التي يكون القيام والقعود والالفاظ والحروف من اجزائها ولا يتمكن العبد من كسبها واحداثها ومع هذا لا يكون الواجب المقدور والمثاب عليه الا نفس تلك الهيئة واذا املت

ملك اساس الطاعات واساس العبادات اعني الايمان ثابتة من هذا القبيل فانه مفسر بالتصديق المعبر عنه بالفارسية بگرويدن وباذاشتن او راست كوى داشتن المقابل للتكذيب ولا خفاء في ان هذا المعنى من مقولة الكيف دون الفعل ومعنى كون الايمان الافعال الاختيارية انه يحصل باختيار العبد وكسبه كالتعلم والقيام والتسخن قوله واما جعل التكليف بالايمان به واما الجواب عن الاشكال الذي اورده الشيخ من ان المأمور به لا بد ان يكون اختياريا والتصديق من الكيفيات بما ذكره الآمدي من ان التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموجب له لانه سبب مستلزم له بحيث يمتنع تخلفه عنه فالخطاب الشرعي وان تعلق في الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب لان القدرة بالمسبب لا يتعلق الا من هذه الحيثية وهذا كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له فانه امر له بمقدوره الذي هو ضرب السيف قطعا فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله واجبة اجماعا وقوله تعالى امنوا قوله والحق ان النظر الخ تاييد لجواب الشيخ بما ذكره الامام الرازي الحق ان العلم النظري 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 لان موجب النظر فاذا غفل عن النظر امكنه ان يعتقد ما يناقض ذلك النظر فيكون النظري مقدورا للبشر فلا يصح التكليف به بخلاف الضروري فانه لا يمكن ان يعتقد نقيضه اذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا وجب تصورهما حكما ايجابيا لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السلب بينهما قوله الخ اي حين اذا كان المراد بكونه مقدورا انه مقدور بحسب تحصيله بكون

حاصلا بالاختيار اولا فالتصديق عنده نوع من المعرفة الله
اليقينية الاختيارية قوله يلزم ان يكون المعرفة الخ اذ لا
واسطة بين التصور والتصديق فاذا لم يكن داخلة في
التصديق يكون داخلة في التصور قوله قلت التصديق
المعتبر في الايمان وهو عنده نوع من التصديق المنطقي
المقابل للتصور الشامل للمعرفة اليقينية الغير الاختيارية فلا
اشكال قوله وليس بمختار عند الاشعري فان المختار عنده ان التصديق
الايماني واللغوي والمنطقي واحد وهو المعنى الذي يعبر
عنه بكردن لا فرق الا بالاعتبار المتعلق وان حصول اليقين
بدون الاذعان الذي هو اس اختياري مم والعلم ان كان
اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور وهذا يجمل كلامه و
تفصيله في شرح المقاصد قوله يستلزم الاتحاد اعلم
وهو الاتحاد بحسب الصدق اعني كل مؤمن مسلم وكل مسلم
مؤمن قوله فتأمل وجه التأمل ان الاسلام هو الخضوع و
الانقياد مطلقا سواء كان بالجوارح او بالقلب بخلاف التصديق
فانه الانقياد القلبي فلا يكون مرادفا له بل اعم فلا يستلزم
الاتحاد المطلق قال الامام الغزالي في احياء العلوم الاسلام
عبارة عن التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد وترك
التمرد والاباء والانقياد والتصديق محل خاص وهو القلب
واللسان ترجمانه واما التسليم فانه عام في القلب واللسان
والجوارح فان تصديق بالقلب هو تسليم وترك الاباء و
الجحود وليس كذلك الاعتراف باللسان وكذلك الاطاعة
والانقياد بالجوارح قوله اي في لم يجد في قريته يعني ان كلمة
غير ليست صفة بل هي للاستثناء والمستثنى منه احد من
المؤمنين والمراد بالبيت اهل البيت فصير المعنى لم يجد في

لم يجد في قرية لوط احدا من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين
فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب ان يتحد الايمان والاسلام قوله
وانما قلنا الخ فيه انه يصح ان يكون غير صفة ولا يكون الحكم
كاذبا بان يقدر فما وجدنا غير اهل بيت من المسلمين اي انما
قلنا ان التقدير كذلك لئلا يلزم الكذب وليلازم كلمة من البيت
اذ لو كان كلمة غير صفة وكان التقدير كذلك لئلا يلزم فما وجدنا
بيتا غير بيت من المسلمين مثلا وكان المستثنى منه عاما فكان
التقدير فما وجدنا احدا الا اهل بيت من المسلمين مثلا يلزم الكذب
لكثرة السوء في تلك القرية وكثرة الكفار فيها ولو كان المراد بالبيت
نفسه ويكون التقدير فما وجدنا غير بيت من المؤمنين الا بيتا من
المسلمين مثلا لا يكون ملائما لكلمة من فان الظاهر انها بيانية فيدل
على ان المبين من حس المبين والسب ليس من جنس المسلمين
فقوله لكثرة البيوت والكفار تعليل بحمل كلمة غير على الاستثناء
وجعل المستثنى منه خاصا بقوله للائم تعليل لكون المراد بالبيت
اهل البيت والمجموع تعليل لقوله وانما قلنا كذلك وان كان
تكرار لام التعريف مشعرا بكون كل واحد منهما وجها مستقلا
لان قوله لكثرة البيوت والكفار لا يدل على ان المراد بالبيت
اهل البيت وقوله للائم لا يدل على اهل كون كلمة غير للاستثناء
وكون المستثنى منه خاصا فلا يكون كل منهما وجها مستقلا
في اثبات التقدير وانما قلنا قال للائم لجواز ان يكون كلمة من
صلة لقدر مثل الا بيتا كائنا من المسلمين او زائدة كما هو
مذهب الاخفش والكوفيين فانهم يجوزون زيادة من
في الاثبات نحو قوله تعالى يغضون من ابصارهم اي
ابصارهم هذا وقد قال الفاضل الحلبي ان كلمة من في الآية
للتبعيض وهو هم لانه قد شرط فيها ان يصح مدخولها

بدخولها على ما قبلها لانه لا يصح اطلاق الكل على الجزء ولذا قال في الباب و
عند عشرون من الدراهم ان كان المراد من دراهم معينة اكثر من عشرين
فمن تبعيضية لان العشرين بعضها وان كان المراد بها جنس الدراهم
فهي مبينية لصحة اطلاق الجزء على العشرين وغيره وههنا كذلك لانه
لا يصح اطلاق المسلمين على اهل البيت وغيره واعلم انه يمكن الا
الاستدلال بهذه الاية على الاتحاد بحيث لا يحتاج فيه الى هذه الوجوه
ولا يرد عليه الاعتراض الاتي بان يقال ان الله ان قوله من المسلمين
صلة لقوله فما وجدنا فيه رعاية لفواصل الاي فاصل الاية فما وجدنا
من المسلمين غير بيت فلو كان المسلم اعم او اخص لما صح لان الحكم انما
هو باخراج المؤمنين على ما يدل عليه قوله تعالى فاخرجنا من كان
فيها من المؤمنين فلا معنى لنفي وجدان سوى بيت الله الاعم
او اخص اعني المسلمين فلا بد ان يكون متساويين في الصدق
ليكون الحكم بالاخراج وعدم وجدان سوى بيت واحد على حد
واحد قوله واعترض عليه يعني ان هذه الاية على تقدير حمله على
الاستثناء ايضا لا يفيد لان المطلوب الاتحاد وصحة الاستثناء
لا يتوقف على الاتحاد لجواز استثناء الاخص من الاعم كما في قولنا
اخرجت العلماء فلم نترك الا بعض الفساق فانه صحيح مع ان الفساق اخص
من العلماء قوله وقد يستدل اي قد يستدل على اتحادهما بقوله تعالى
من 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 الخ يعني 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 للمفهوم منه وهو ظاهر
بل المراد المغاير له بحسب الصدق فالمعنى ومن يبتغ ما لا يصدق
الاسلام فلن يقبل منه الخ يحتمل ان يكون الاسلام اعم من الايمان

الايمان ويكون الايمان حقيقة يصدق الاسلام عليه لكونه
اخص منه فلا يثبت الاتحاد هذا كما اذا قلت ومن سمع غير الاسلام
الشرعي فقد سهى فانك لا تحكم بسهو من طالب الكلام وسماعه
لان مرادك ان شيئا لا يصدق عليه التسليم الشرعي فهو سماه والكلام من
العلم الشرعي وبالجملة ذم الاعم لا يستلزم ذم الاخص فانك اذا قلت
غير الحيوان مذموم لا يستلزم ان يكون الانسان مذموما قوله
اي مما ارسل به دفع ما يرد على عبارة الشارح من ان قوله من اوامره او
نواهيه بيان لما اخبر فيلزم ان يكون الاوامر والنواهي من جملة الاخبار
وذلك خطأ فادفع حاصل الدفع ان المراد بالاخبار الارسال فالمعنى
فيما ارسل من اوامره ونواهيه او يقول ان الاخبار على معناه وانما جعل
الاوامر والنواهي اخبارا لاستلزامها له فان الامر بالشيء يتضمن
الاخبار عن حكمه قوله او يستلزم التصديق ح اي التصديق بالوهيته
تعالى يستلزم التصديق بجميع احكامه اجمالا واما تفصيلا فمعلوم ان ثبوت
كون بعضها احكام الله تعالى عندهم قوله فبينهما تغاير ظاهر اي اذا كان الاسلام
مستلزما للايمان يكون بينهما مغايرة ظاهرة بحسب المفهوم لان
اللازم تغاير الملزوم الملزوم فعلم انهم لم يريدوا الاتحاد بحسب المفهوم
بل الاتحاد ونفي التغاير بحسب الصدق قوله الاولى ان يقال الخ
حاصله انا لا نسلم ان الآية صريحة في تحقق الاسلام بدون الايمان لان
المثبت هو القول بالاسلام وهو لا يستلزم تحقق مدلوله في نفس الامر
لان دلالة الالفاظ ليست قطعية ولذلك يصح ان يقال بدل قولنا
اسلمنا امنا بان يقال كل لم تؤمنوا ولكن قولوا آمنا وجه الاولوية
اي في جواب الشارح صرف لفظ اسلمنا عن معناه الشرعي الحقيقي الى
المعنى اللغوي المجازي بخلاف هذا الجواب فانه مستعمل في معناه

الشرعي ويرد عليه ان تغيير اللفظ يدل على المنع من قولنا امنا وبدله باسلمنا فلو كان المراد وهو القول بالاسلام لكان المناسب ان يقول امنا وايضا لا نسلم صحة اقامة امنا مقام اسلمنا اذ لا معنى لامرهم بان يقولوا امنا لانهم كانوا قائلين بذلك على ما يدل عليه قوله قالت الاعراب امنا بل المناسب ح ان يقول قل لم تومنوا ولكن قلتم امنا قوله هذا معارضة في المقدمة اي في مقدمة الدليل اعني قوله والاسلام هو الانقياد والخضوع كما ان الاول اعني قوله فان قيل قالت الاعراب ح قوله معارضة في المطلوب اعني اتحاد الايمان والاسلام وتحرير المعارضة الاولى ان دليلكم وان دل على الاتحاد ولكن عندنا ما ينافيه وهو قوله قالت الاعراب الاية حيث نفى الايمان واثبت الاسلام ان تشهد الحديث وتحرير الثانية ان دليلكم وان دل على ان الاسلام هو الانقياد ولكن عندنا ما ينافيه وهو قوله الاسلام ان تشهد الحديث حيث جعل الاسلام من افعال الجوارح وهذا لكن يرد عليه ان المعارضة انما يكون بعد اقامة الدليل والمعلل ما اقام الدليل على المقدمة المذكورة فالظاهر ان هذا منع لتلك المقدمة ان الاسلام هو الانقياد والاذعان قوله وقد يقال اذا اشترط اي قد يقال في جواب الاعتراض الثاني انه ظاهر فانه اذا اشترط في الشهادة التي هي جزء من الاسلام مواطاة القلب كما هو الظاهر يدل الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق لامتناع تحقق المشروط بدون الشرط فلا يرد سؤالا على مذهب الشارح القائلين لعدم انفكاك احدهما عن الاخر نعم لو لم يشترط المواطاة في الشهادة كما هو مذهب الكرامية ينفك الاسلام عن التصديق لكن ذلك بحث على ما سيجيء لان مراد الشارح عدم انفكاك كل منهما عن الاخر على ما صرح به الشارح في تحرير المدعى بان مرادهم كل مسلم مؤمن وكل مؤمن مسلم وعلى تقدير اشتراط

المواطاة انما يثبت استلزام الاسلام الايمان فلا لان التصديق لا يستلزم الاعمال ولكن ان يقال النزاع انما هو بتحقق الاسلام بدون الايمان واما تحقق الايمان بدونه فمما لم يذهب اليه احد فلا حاجة الى بيانه قوله على ان فيه غفول ح يعني في هذا التوجيه غفول وعدول عن توجيه الكلام السابق الذي هو التوجيه له اعني قوله ذلك حقيقة التصديق فانه يدل على ان الاسلام يرادف التصديق لا انه يستلزم اصول للموجه ان يقول معنى ذلك يستلزم حقيقة التصديق والتعبير هو عن الاستلزام للمبالغة فيه شايع في كلامهم على ما مر من قول الشارح في بيان قوله لا هو ولا غيره فعدمها عدمه ووجودها وجوده فلا يكون غفولا وعدولا عن الكلام السابق قوله من الاجماع اي اجماع الاكثرين وعليه ابو حنيفة واصحابه وانما قلنا ذلك لما قال الشارح فيما سيجيء وقد ذهب اليه كثير من الصحابة والتابعين وهو المحكي عن الشافعي والمروي عن ابن مسعود ان الايمان يدخله الاستثناء قوله المنجي والمرضي ح يعني ان المراد هو العبرة في الايمان المنجي والكفر المهلك والسعادة المعتد بها اي التي يترتب عليها الثواب وكذا في السعادة المعتد بها انما هي في الخاتمة فان من ختم بالخير فهو من مؤمن وسعيد والا فهو كافر وشقي وليس المراد ان الايمان الحال ليس بايمان وكذا الكفر ليس بكفر فان الايمان الحال وكذا كفره معتبر في اجراء الاحكام الدنيوية قوله فلا يرد ما قلنا ح اي اذا قلنا ان الايمان المنجي والمهلك لا مطلق الايمان والكفر فلا يرد ما قيل فان معناه على ان يكون المراد مطلق الايمان والكفر وهو ظ قوله اي يرجح جانب اه يعني ليس المراد بالقضاء الحكم انها يقتضيه بحيث لا يمكن تركه بل المراد ان الحكمة ترجح جانب وقوع الارسال ويخرجه عن حد الجواز الى الوجوب مع جواز الترك في نفسه

وهذا الجواب العادي يعني ان 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 تركها موجبا للسفه والعبث قوله
كاستقامة احد الطريقين ح فان الاستقامة والاعوجاج يرجحان وقوع
السلوك للطريق المتصف بهما ويرجحان عن ان يكون مساويا
للطريق الغير المتصف بهما مع جواز ترك سلوك المستقيم اختيارا
الغير المستقيم فان للمختار ان يختار احدهما ش قوله يرد عليه ما
يعني ترجيح الحكيم جانب الوقوع انما يتم اذا لم يكن في جانب
ترك الارسال حكمة حقيقة لا يطلع عليها واما اذا كانت فلا يرجح
الوقوع على الترك قوله والحق ان عبارة ح يعني ان عبارة المتن
مستغنى عن ان يقال بان مراده ان ارسال الرسل واجب عليه وداع
حكمة مقتضى حكمة اذ معنى الصريح ان في ارسال الرسل حكمة وغاية
حميدة قوله لانها ليست سوقا ح لان سوق هذا المقام يقتضي
ان ارسال الرسل رحمة باعتبار بيان امور الدين والدنيا حيث
لا يعرفها العقل على ما يدل عليه قوله الله فكان من فضل الله و
رحمته ارسال الرسل فلانه رحمة باعتبار انهم امنوا عن النسخ والحيف
وهو ظ قوله قيل لابد من قيد موافقة ح يعني لابد من زيادة قيد
اخر في تعريف المعجزة وهو ان يكون موافقا للدعوى ليكون مانعا
عن دخول الخارق الذي لا يكون موافقا له كتطلق الجماد بانه مفتر كذا
فان ادعى النبوة وقال معجزتي ان انطق هذا الجماد فينطلق الجماد بانه
مفتر كذاب فانه يصدق انه امر خارق للعادة يظهر على يد من يدعي
النبوة عند تحدي المنكرين مع انه ليس بمعجزة لانه لا يعلم به صدقه
بل ازداد اعتقاد كذبه لان الكذب نفس الخارق بخلاف ما اذا كان
قال معجزتي ان احيي هذا الميت فاحياه ثم انطق الميت بانه مفتر
كذاب فانه معجزة هو احياءه وهو غير مكذب لدعواه والى بعد المهوة

الحبوة يتكلم باختياره ما يشاء واما في الصورة الاولى وان المعجزة هو
النطق مطلقا لكن لا يتحقق الا في ضمن هذا الكلام فيكون الكلام
الصادر عن الجماد معجزة وهو يكذب له فلا يكون معجزة قوله
واجيب بان ذكر التحدي ح يعني ان ذلك القيد المذكور التزاما
لان ذكر التحدي يستلزمه فان التحدي هو طلب المعارضة في شاهد
دعواه ولا شهادة بدون ان يكون الخارق موافقا للدعوى قوله
وقدم في صدر الكلام اشارة الى جواب اخر ذكره فيما قبل وهو
ان الله تعالى لما خلق الخارق بحيث يعجز الاتيان بمثله على يد الكاذب
بحكم العادة فلا نقض بالغرضيات المحضة قوله على انه امر ونهي ح
اي امر ونهي غير مقصود بن على نفسه حيث كانا بتبليغهما الى حوى
ايضه فلا يرد ما قيل ان النبي على ما عرفت في صدر الكتاب انما
بعثه الله لتبليغ الاحكام فان الامر والنهي بلا واسطة لا يستلزم
انه النبوة لجواز ان يقتصر على نفسه ولا يكون للتبليغ ثم لا يكفي
حوى ح قيل في دفع هذا المنع ان الجنة ليست دار التكليف فبقي
الامر لبقاء دار التكليف لا لانه ليس هناك انسان يصلح ان
يكون امته وفيه انه لا معنى للتكليف الا الامر والنهي وقد
تحققا في مادة حوا وادم في الجنة وترتب الجزاء ارتكاب
المنهي عنه ايضه فيكون دار التكليف بالنسبة اليهما قوله فيه تامل
اي في كون الامر بلا واسطة مستلزما للوحي المستلزم للنبوة
تامل لانه قد امر ام موسى بلا واسطة لقوله ان احد صه في التابوت
على ما يدل عليه صدره وهو قوله اذ اوحينا الى امك ما يوحى و
كذلك ام عيسى بلا واسطة لقوله تعالى وهزي اليك بجذع النخلة
على ما يدل عليه ما قبله وهو قوله فناداها اي جبرائيل ان لا تحزني
وقد جعل ربك تحتك سريا ويمكن دفعه بان الامر من الله تعالى
بلا واسطة النبي بالكلام كلام والمعلوم في اليقظة يستلزم الوحي

المستلزم للنبوة كما في حق ادم على ما يدل عليه قوله تعالى واذ قلنا يا ادم
اسكن انت الاية فان هذا وحي ظاهر مختص بالنبي لم يثبت لغيره و
تحقق الامر بهذه الحيثية في حقهما غير معلوم اما في حق ام موسى
فلا يجوز ان يكون بالالهام او في المنام فان الايحاء تطلق في اللغة
على القاء المعنى في الروع في اليقظة وعلى سماع الكلام في المنام ايضا فلا
يكون بالكلام المسموع في اليقظة فلو سلم فيجوز ان يكون على لسان
نبي في وقته لانه كان في زمنه نبي واما في حق ام عيسى فيجوز ان يكون
الامر من الله اذ كان القائل عيسى وقوله من تحتها اي فناداها
تحتها اي اسفل مكانا فحذف واما اذا كان جبريل فيجوز ان يكون من
تحت نفسه لا من الله تعالى قوله والحق ان الامر بلا واسطة اي
والحق ان الامر بلا واسطة النبي يستلزم النبوة اذا كان لاجل
التبليغ الى الغير لانه مشعر بتحقق معنى النبوة وهو سفارة العبد
بين الله وبين خلقه من ذوي الالباب لتبليغ الاحكام وامر
ادم كذلك لان حوا شاركته في ذلك والنهي مع ان الخطاب لادم
فقط على ما يدل قوله واذ قلنا يا ادم الاية وبهذا اندفع ما
اورد في الاربعين لو كان ادم رسولا صلى الواحقه لكان رسولا
من غير مرسل اليه لانه لم يكن في الجنة سوى ادم وحوا وكان
الخطاب لهما بلا واسطة ادم لقوله ولا تقربا هذه الاية و
الملائكة رسل الله ولا يحتاجون الى رسول اخر لان الخطاب
لادم وحده وادخال حوا في النهي للتغليب الخ طيب على الغائب
على ما يدل عليه قوله اسكن انت وزوجك الجنة متى الاستدلال
الاول وهو قوله اما نبوة محمد عم الى قوله وقد يستدل ارباب
البصائر على اظهار المعجزة على اطلاقها ليقين وهو كلام الله الذي
اشار اليه بقوله احدها او على سبيل الاجمال وهو سائر معجزاته
التي اشار بقوله وثانيهما انه نقل ح ومبنى الاستدلال الثاني

الثاني وهو قد يستدل احدهما ما تواتر من احواله ومبنى الاستدلال
الثالث وهو قوله وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم الخ
قوله وما روي من ان عيسى عم حي يعني ما يورد من ان ما روي من
ان عيسى يرفع الجزية عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع ان
قبول الجزية واجب في شريعتنا يدل على نسخ شريعة محمد عم وانتهاء
نبوته فلا يكون خاتم النبيين فوجه ذلك الايراد ان النبي عم
بين انتهاء حكم وجوب قبول الجزية الى وقت نزول عيسى
فان الانتهاء يكون من شريعة نبينا فلا نسخ قوله على انه
اي على انا نقول يجوز ان يكون رفع الجزية من قبل انتهاء الحكم
لانتهاء علته فان علة قبول الجزية الاحتياج اليه من جهة
اعطاء عساكر الاسلام لتحصيل استطاعة مع الكفار و
عند نزول عيسى يقربه بقرب القيامة ويكثر الاموال حتى
لا يقبلها احد فلا يحتاج عساكر الاسلام الى جزية الكفار قوله
كما في سقوط نصيب مؤلفة القلوب اي كسقوط حصة مؤلفة
القلوب عن مصارف الزكوة فانهم كانوا قوما قد اسلموا و
بينهم ضعيفة فيتألف قلوبهم بالاعطاء واشراف يتألف
باعطائهم دفع شرهم اسلام نظائرهم واتباعهم وقيل اشراف
يتابعون على ان يسلموا وكان عم يعطيهم من خمس الخمس و
الصحيح انه عم كان يعطيهم من خمس الخمس من خالص ماله وكان نصيب
المؤلفة في زمان النبي عم لتكثير سواد الاسلام فلما اعز الله تعالى
وكثر اهله سقط ذلك في زمن ابي بكر رضي فهذا من قبيل انتهاء
الحكم لانتهاء علته وقيل نسخ باجماع الصحابة وباجتهاد ح على
ما في شرح الباب ولات ولا يشترط نسخ زمانه على ما قال
بعض المتأخرين كما في النهاية وانما سمي مؤلفة القلوب
لانه قد الف قلوبهم على الاسلام باعطاء الاموال قوله مثل

العقل والضبط والعدالة ح اما العقل فهو نور في الباطن يدرك
بها حقايق المعلومات كما يدرك بالنور الحسي المبصرات ويعتبر
كماله وهو مقدر بالبلوغ فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما
الضبط فهو سماع الكلام كما حق سماعه ثم فهم معناه ثم
حفظه ببذل المجهود ثم الثبات عليه بحافظة حدوده ومراقبته
بمذاكرته على اسائة الظن بنفسه الى حين ادائه فلا يقبل رواية
من اشتهر غفلته خلقة بان كان شهوة نسيانه على حفظه
او مساهلة لعدم الاهتمام بشان الحديث وان وافق
القياس لغوات اصل الضبط بالنسيان او لعدم الاهتمام
واما العدالة فهي الاستقامة في الدين وتعتبر كماله بان يكون
امرء للحر منزجرا عن محظورات دينه بان لم يرتكب كبيرة
ولم يصر على صغيرة فلا يقبل رواية الفاسق لفوات اصل
العدالة ولا المستور في زماننا وهو الذي لم يعرف فسقه و
عدالته لقصور عدالته واما الاسلام فهو قبول الدين الحق
والتصديق بما جاء به محمد ولا يكتفي لظاهره وهو نشوه على طريقة
المسلمين وثبوت الاحكام متبعة 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 عادلا لانهما ليسا عادلا في دينه لانه يتعمد الكذب للتعصب
في الدين واما عدم الطعن فهو ان لا يكون الراوي مجروحا حتى رواته
فلا يقبل رواية المطعون والطعن اما في الراوي بان عمل بخلافه
بعد الرواية فيصير مجروحا او من غيره فاما من الصحابة فيكون
جرحا ان كان فيما لا يحتمل الخفاء والا فان كان من ائمة الحديث
فان كان بحيث ان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح
لا يكون جرحا وان كان معتبرا فان كان كما هو جرح شرعا باتفاق

باعان الطاعن من اهل النصيحة لا من اهل العدوان والتعصب
يكون جرحا والا فلا وتفصيل جميع ما ذكر في كتب الآمدي قوله اذ لو
جاز ح يعني لو جاز كذب النبي عمدا جوازا وقوعيا في الاحكام التبليغية
لبطل دلالة المعجزة على صدقه فيما اتى به من الله تعالى مع ان دلالة
المعجزة على صدقه دلالة عادية قطعية وانما قيد بالجواز بناء على ان
الجواز العقلي لا ريب في الدلالة العادية فانا نعلم قطعا بالضرورة
ان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه في نفسه قوله وهكذا في
السهو ح اي هكذا لا يجوز صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية
سهوا عند الاستاذ وجمهور المحققين استدلوا به بابطال دلالة المعجزة
دلت على صدقه في جميع ما اتى به مطلقا قوله وقال القاضي ح اي قال
القاضي الباقلاني انه يجوز صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية سهوا
لان دلالة المعجزة في الاحكام التي يعمد ويقصد اليه واما ما صدر بلا عمد
وقصد فلا فائدة بحسب التصديق بالمعجزة فلا ينافي جواز الكذب
سهوا الدلالة المعجزة والمعتمد عليه انه لا يجوز الكذب عنهم في الاحكام
التبليغية او غيرها الكذب كل شر الذنوب والمعاصي قوله يرد عليه
اي يرد على ما قالوا انه لو تم فقد دل على ان يمتنع ظهور الكبيرة عنهم
لانه الموجب فلا يكون الدليل مطابقا للمقصود قوله اذا ولي الاولى
بالعصمة وقت الدعوة لقلة الموافقين بل عدمها وكثرة المخالفين
قوله فيه بحث الخ فهذا وارد على كلا وجهي الرد وليس خاصا بقوله
وايضا منقوض لدعوى ح وحاصله انه يجوز ان يكون دفع الخوف
في بعض الصور وفي بعض الاوقات اعلام من الله كما اعلم الله موسى
وهارون رفعه بقوله لا تخافا انني معكما قوله اي بطريق صرف النسبة
يعني ان المراد بصرف الفعل هو الفرد الحاصل وهو صرف نسبة الذنب
الى غير الاشياء كما في قوله تعالى في حق ادم وحوا وجعلا له شركاء فيما
اتى هما اي جعل اولادهما شريكا بدليل قوله تعالى عما يشركون وانما

قلنا ان المراد ذلك لان الحمل على ترك الاولى ايضه صرف عن الظاهر
فلا يحسن المقابلة بينهما قوله وفيه توجيه اخر اى فى عبارة الشه
توجيه اخر بان المراد بصرف الظاهر ماعدا ترك الاولى تحمل العام على
ماعدى الخاص بقرينة المقابلة قوله وفيه مافيه اى فيه من التكلف
مافيه بان دعوى كون اولاد ادم عم حقيقة عرفية فى نوع الانسان
ودعوى التبادر غير مسموعة ومجرد الاحتمال لا يكفى فى الاستدلال قوله
وقد توجه اى قد توجه الاستدلال بهذا الحديث بانه يدل على انه عم
فضل اولاد آدم ولا شك ان فى اولاده من هو افضل منه على اختلاف
الاقوال حقيل انه نوح لكثرة عبادته مع طول عمره وقيل ابراهيم عم لزيادة
توكله واطمينانه وقيل موسى عم لكونه كليم الله وحبيبه وقيل عيسى
لانه روح الله و.. والافضل من الافضل فيكون نبينا افضل
من ادم ايضه وهو الصحيح قوله والاولى ان يستدل بح واما قوله ع
لا تخيروني على اخى موسى وما ينبغى لاحد ان يقول انا خير من
يونس بن متى فتواضع منه ويجوز ان يكون توقفا منه قبل علمه
بكونه افضل او منعا منه فى اصل معنى النبوة وعلى ما قلنا اشير اليه
بقوله تعالى لا نفرق بين احد من رسله قوله اذ الاصل فى الاستثناء
الحقيقى هو المتصل لان الاستثنا الاخراج ولا يتصور الاخراج بدون
الدخول واما المنقطع فسمى الاستثناء بطريق المجاز فليس قسما
منه حقيقة وانما جعلوه قسما نظرا الى اللفظ قوله وقد يجاب بان امر
اى قد يجاب عن الاعتراض المذكور بقوله فان قيل ابليس قد كفر ح بان الجن ايضه
مأمورون مع الملائكة الا انه يستغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم للقطع بان
امر الاعلى يستلزم امر الادنى فانه اذا علم ان الاكابر مأمورون بالدليل
على ان الاصاغر ايضه مأمورون به فان ضمير قوله تعالى فسجدوا راجع
الى المتقابلين كانه قيل فسجدوا المأمورون الا ابليس فيه تأمل قوله
ح يكون اشارة الى الفرق بين هذا الجواب المذكور بقوله وقد يجاب

يجاب يعنى فعلى هذا الجواب يكون الامر بالسجود والطاعة من
الملائكة كانت ابليس داخلة فيهم وغيرهم من الملائكة تغليبا
للاكثر على الاقل وللاشرف على الادنى والاستثناء على حقيقته
لكونه داخلا فيهم لكن سمية ملكا مجازا باعتبار التغليب بخلاف الجواب الاول
فانه لا حاجة فيه الى تسمية ملكا على سبيل التغليب لان محصله ان
الامر للفريقين الا انه استغنى بذكر احدهما عن الاخر من حيث
كونه كلاما مكتفا غير متفاوت فى تلك الصفة وانما تفاوت مراتبها
ودرجاتها من حيث تفاوت النظم فان القرآن فى اعلى المراتب واقصاها
لكون نظمه فى اعلا المراتب من الفصاحة والبلاغة وان حمل على كلام
النفسى بمعنى الوحدة ظاهر فان جميع الكتب واحد من حيث ذواتها
لا تعدد ولا تفاوت فى انفسها لكون جميعها كلاما نفسيا وهو
صفة لا تعدد فيه ولا تكثر بوجه من الوجوه وانما تعددت ذواتها
وتفاوت مراتبها من حيث النظم اى من حيث الوجود اللفظى
لا من حيث الوجود العينى قوله اى الكل متحد ح حاصل التوجيهين
ان كلام الله قد يطلق على الكلام اللفظى المتعدد بالذات وقد يطلق
على النفسى الواحد من جميع الجهات فان اريد به فى قوله كلام الله الكلام
اللفظى فمعنى قوله كلها كلام الله ظه لكن قوله وهو واحد محتاج الى
البيان وهو ان ضمير هو راجع الى الكل والمراد بالوحدة فى صفة كونه
كلام الله فالمعنى ان جميع الكتب متحد من حيث انه كلام الله غير متفاوتة
فى هذه الصفة وانما تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها بحسب النظم
وتفاوت خصوصياتها فان القرآن فى اعلى المراتب واقصى الدرجات
لما ان نظمه فى اقصى مراتب الفصاحة والبلاغة وان اريد بكلام الله
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
ظه وهو ان كلام الله الازلى واحد شخصى لا تعدد فيه ولا تفاوت

قوله من حيث انه كلام

واما التعدد في النظم المقرو اى في الكلام اللفظي الدال عليه قوله
فعطف التفاوت على التعدد ح يعني اذا كان المراد بكلام الله تعالى
الكلام اللفظي ويكون معنى الكل متحدا من حيث كونه كلام الله يكون
عطف التفاوت على التعدد في قوله واما التعدد والتفاوت في النظم المقرو
قرينا من العطف التفسيري يعني انه يكون المبين بالبيناء هو المعطوف
المفسر ويكون ذكر المعطوف عليه استطراديا لا يكون فيه كثرة فائدة
كذلك المقصود بالبيان ح بيان جملة تفاوت الكتب وترجيح بعضها
على بعض او الخفاء انما هو فيه دون تباين تعددها لان ذلك على
ذلك التقدير ظاهر غير محتاج الى البيان فذكرها استطرادا فيه كثرة
فائدة ولذلك ترك الحشي اخذ التعدد في بيان حاصل التوجيه
وقال وان تفاوت من حيث الخصوصيات ولم يقل وان تعددت من حيث
تعدد النظم وتفاوت خصوصياته وانما لم يجعله عطفا تفسيريا ليكون
التعدد محمولا على معناه الحقيقي على ما مر تقريره قوله والاولى انسب
اى التوجيه الاول انسب بقوله كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور
فيه تفصيل فان معناه الظاهر كما ان القرآن كلام والا يتصور في كونه
كلاما تفصيل ثم باعتبار القراءة والكتابة هي من جملة خصوصياته التي
يكون بعض السورة افضل كذلك جميع الكتب كلام واحد لا يتصور
فيه تفاوت وتفضيل من تلك الحيثية الا باعتبار الخصوصيات مثل القراءة
والكتابة وذلك ظاهر انما قال انسب لانه يمكن توفيقه بالتوجيه الثاني
بان يقال معناه كما ان القرآن دال على كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت
وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة المتعلقة بالكلام اللفظي الدال
عليه يكون بعض السور افضل كذلك جميع الكتب دال على كلام واحد
لا تفاوت فيه اصلا ثم باعتبار الخصوصيات المتعلقة بالكلام اللفظي
الدال يكون بعض الكتب افضل من بعض لكنه خلاف الظاهر قوله ويفهم
منه ان المعراج ح وذلك لان الحق المفسر بالثابت بالخبر متعلق بالجزء

بالمجموع فيكون المعراج من السماء الى العلى ايضا مشهورا قوله وبالنسبة
يعني كون المعراج من السماء الى العلى ايضا مشهورا ليس مخالفا لما ذكره الله
فيما بعد من قوله ومن السماء الى الجنة او الى العرش او الى غير ذلك احادا لان
ما ثبت بطريق الاحاد هو خصوصية ما اليه من الجنة او الى العرش
او الى طرف العالم لا الى مطلق العلى حتى ينافيه قوله وقد يجاب بان المراد
ح اى قد يجاب عن الاستدلال بالاية بانا سلمنا ان المراد بالرؤيا
في المنام لكن لا نسلم ان الاية نازلة في شان المعراج فان المراد بالرؤيا
الواقعة فيها رؤياه في غزوة بدر فانه نام رأى في المنام هزيمة الكفار
فصل وقوعها والاية نازلة في شانه قوله وصل في الجواب عن الاية سلمنا
ان المراد بالرؤيا في المنام لكن المراد بها رؤيا انه سيدخل المكة بخ
رأها فصل وحوله فصها على ما قال تعالى لقد صدق الله رسوله الرؤيا
بالحق لتدخلن المسجد الحرام وصل اى في الجواب عن الاية سلمنا ان
المراد بالرؤيا في المنام وان الاية نازلة في شان المعراج لكن بسنده
رؤيا على طريق التمثيلية بقوله المكذبين فانهم كانوا يقولون انها
كانت فسماه الله بها تهكما واستهزاء كما في قوله تعالى ان شركاءي
فان المشركين كانوا يسمون ما يعبدونه شركاء فسماه الله شركاء ايضا
بطريق التمثيلية بقولهم تهكما بهم واستهزاء قوله والاولى ان
يجاب ح انما كان اولى لانه قد وقع في بعض الروايات ما قد حمد
محمد عليه السلام ليلة المعراج عن مشاهدة ولا يخفى ان الجواب الذي ذكره الشارح
لا يتم على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب فانه يتم على كلتا الروايتين
فكان اولى ولانه ليس على هذا الجواب صرف الحديث عن المتبادر الى الفهم
هذا لكن القول بعدها من غير بعض يدل عليه لا يخلو عن الاشكال وفيه انه
لا يفهم الا ما خص ح لم يحمل السحر واحلا لانه ليس من الحوارق على
ما مر في صدر الكتاب ووجه الضبط ان الخارق اما ظاهر على المسلم
او الكافر والاول اما ان لا يكون مقرونا بكمال العرفان ويسمونه او يكون ح

امل يقرون بدعوى السوء فهو المعجزة او لا وح لا يخلو اما ان يكون ظاهرا
من النبي صلى دعواه فهو الارهاص والا فهو الكرامة والثاني
اعني الظفر على يد الكافر اما ان يكون موافقا لدعواه فهو الاستدراج
والا فهو الاهانة قوله فيه بحث ح يعني لا نسلم ان المدعى ليس
الا ظهور امر خارق عن بعض الصالحين مطلقا بل المدعى ظهور امر
خارق عن بعض الصالحين سوى الانبياء لان الخوارق الارهاصية
ليست محل نزاع فان المعتزلة ايضا قائلون بها والا اي وان كانت
الخوارق الارهاصية محل النزاع ايضا يكون النزاع فيها لفظيا
في محرد التسمية فان اهل السنة يسمونها كرامة والمعتزلة ارهاصا
ولا يخفى فساد ذلك قوله على ان ذكر ما ذكر ايضا بحث على قوله بل لم يكن
لذكر ما علم بذلك وحاصله انا لا نسلم ذلك قولكم والا لما سأل بقوله
الى ذلك هذا قلنا يجوز ان يكون السؤال امتحانا لمعرفة مريم
بمعجزة قوله اعلم ان بينا بالف ح اعلم ان بين مصدر بمعنى الفراق
فتقدير جلست بينكما ان مكان من افكما وجعلت بين وجهك
ووجهك زمان فراقهما وهو لازم الاضافة الى المفرد وذلك
اضافة الى الجملة فلما قصد اضافة الجملة اشبعت الفتحة فتولدت
الالف ليكون دليلا على عدم انفصاله للمضاف اليه لانها انما
سوغت للوقف او ربدت مكافئة في اخره لانها تكفي المقتضي
عن الاقتضاء قوله وهو من الظروف الزمانية فانه اذا زيد
في اخره او كف بما اذا صيف الى الجملة لا يكون الا للزمان وان كان
عند اضافته الى المفرد مستعملا في الزمان والمكان كما ذكرنا لانه
لا يضاف من ظروف المكان الى الجملة الا حيث واما كونها لازم
الاضافة الى الجملة الاسمية فمما وضع في الكتاب لكن قال الرضي
يدخلان الماضي والمستقبل ايضا وقال ابن مالك يلزمان الاضافة
الى الجملة وما قيدها بالاسمية قوله وفيهما معنى الجزاء اي فيما بينا

بينا وبينما معنى الشرط كما في اذا وهو على ما مر قوله فان يجرد
كلمتي اي ان يجرد جوابه عن كلمة المفاجاة وهي اذ واذا كما في قول
الاصمعي فبينا نحن نرقبه اتانا فهو العامل في بينا اذ لا مانع منه
عن العمل ح لمعنى فبينا نحن نرقبه اتانا بين اوقات نحن نرقبه و
ان لم يكن مجردا عن كلمة المفاجاة فالعامل في بينا وبينما معنى
المفاجاة الكائن في تينك الكلمتين اي كلمتي المفاجاة وليس
العامل هذا الجواب لانه مجرور باضافة اذ واذا اليه وما في صلة
المضاف اليه لا يتقدم على المضاف لانها لم يعمل كلمة واحدة بعض
زمان اجزائها مقدم من وجه وموخر من وجه اخر فلذلك ما هو
بمنزلتها في المعنى ط لمعنى قوله بينما رجل يسوق الناقة اذا البعد
بين المرأة واحمار الناقة بين اوقات رجل يسوق هكذا
حققه في شرح اللباب ولعل هذا مبني على مجرد اذ واذا عن معنى
الظرفية والا فلا يخلو اما ان يكون ظرف مكان كما هو مذهب المبرد
فيكون العامل فيهما هو الجواب كما انه عامل في اذ واذا الان اذ و
اذا جاء غير مضاف اليه حتى عمل عمله فان ظرف المكان لا يضاف
الى الجملة الا حيث وظرف زمان كما هو مذهب الزجاج وهو فاسد
لانه يفعل واحد ظرفي الزمان ولا حسن قال الرضي في بيان اعرابهما
المحلي عند دخول اذ واذا ان كانا ظرفي مكان فهما غير مضافين
فالعامل هو الجواب لعدم المانع فحينئذ اذ واذا منصوبا المحل على
انهما ظرف مكان له وبينما على انه ظرف زمان له فتقدير سما
زيد قائم اذا زيد في مكان بين اوقات قيام في ذلك المكان اي مكان قيامه
وان كانا ظرفي زمان فهما مخرجان عن الظرفية مسندان خبرهما بينا
وبينما فالتقدير وقت رؤية زيد هذا كائن بين اوقاته قوله وهو
مستحيل منه لانه ح حتى ادعى الرسالة لا يظهر على يده الخارق عادة
قوله وقد سبق في صدر الكتاب ح اشارة الى دفع ما يقال كيف يكون الكرا

معجزة لنبيه لان المعجزة مأخوذة في مفهومها ان يكون مقرونة 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 السوقاح دفع ما يقال ان منطوق الحديث ينفي افضلية
احد على ابي بكر لا يستلزم المساوات فلا يثبت افضلية وحاصل 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 رد عليه انه ان اريد
يعني اذا اريد التقدير الزمانية فان اريد بالزمان زمان موت النبي ع
او بعد بعثته وان اريد زمان بعثة النبي يفيد منطوقه تفضيله
على النبي ايضا فلا مخصص النبي ع وعلى كلا التقديرين سواء اريد بعد
موت النبي ع او بعد بعثته لا يفيد التفضيل ص ح على سائر الامم
لعدم التقييد بعده ص ح ومنطوقه ظاهر لا حاجة اليه الى
البيان وكذا الخفي قلة اليأس وانما اكتفى الشه بذكر عيسى
لان حياته ونزوله الى الارض واستقراره عليه قد ثبت
باحاديث صحيحة بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يختلف فيه احد بخلاف
البقية قوله اي اكثر اهل السنة ح وانما خالف السلف باكثر اهل
السنة والجماعة لئلا ينافي قول الشه فيما بعد وكان السلف كانوا
متفقين في تفضيل عثمان رض ولا يعلم الا بالاخبار من الله وليس
الاختصاص بكثرة اسباب الثواب موجبا لرجحانه قطعا لان
الثواب يحصل من الله فله ان يعاقب المطيع ويثيب غيره قوله
واما كثرة الفضائل ع هذا مخالف لما قال الاسدي انه قد يراد بالفضل
اختصاص احدهما الشخص عن الاخر اما باصل فضيلة لا وجود لها
في الاخر واما بزيادته فيها لكونه اعلم فيها مثلا وذلك ايضا
غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ هما من فضيلة بس اختصاصه

ثم بعد التفضيل ص ح على من ذكر قبل موت النبي ع ح

قوله ادريس و

اختصاصه بواحد منهما والا لم يمكن مشاركة غيره له وبتقدير عدم
المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الاخر بفضيلة اخر ولا سبيل
الى الترجيح لكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة
ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة ما
كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا قوله المشهور ان ابا
بكر خطب ح يعني ما ذكره الشه من ان اجماع الصحابة كان في يوم
وفات النبي ع مخالف هو المشهور ان ابا بكر خطب في ذلك
اليوم وان الاجتماع كان في اليوم الثاني من وفاته وقت الصبح
قوله سعيه سي ساعده في الصحاح السعية الصحيفة ومنه سعيه
سي ساعده قوله بشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان متعلق
بقوله مبغوا يعني معاوية واخرا به بغوا عن اطاعته بشبهة هي ترك
القصاص عن قتلة عثمان وظنه ان تاخير قصاصهم مع عظم جنايتهم
يوجب الاغراء بالائمة وعرض الدماء للسفك وظن علي رض ان سلم
قتلة عثمان مع كثرة عشائرهم واحلاطهم بالعساكر يؤدي الى اضطراب
امر الامامة اصوب في بدايتها فرأى تاخيره اصوب قوله يحتمل
ان يراد ح اي يحتمل ان يراد بالخلافة الواقعة في الحديث الخلافة على
الاولى وهو ان لا يقع فيها فتور امارة سواء كانت كاملة لا يشوبها
شيء من المخالفة او لا فيتم جواب الشه وهم وهذا الجواب اولى
من جواب الشه لانه يشكل عليه بخلافة عثمان وعلي رضي عنهما فانه
معهما اهل النفي فكيف ان الخلافة التي لا يشوبها شيء من المخالفة
ثلثين سنة وايضا حصر الخلافة الكاملة في ثلثين سنة لا يقتضي
ان يكون بعدها ملكا وامارة خلافة غير كاملة قوله لان وجوب
معرفة ح فيه بحث لان نظائره يدل على وجوب تحصيل المعرفة
ان وجد الاحكام الاعلى وجوب نقله وهذه الادلة اي قوله بعوله
عم وقوله لان الامة قد جعلوا ح وقوله ولان كثيرا من الجوا قوله

فلا طلاق قاعدة الحسن متعلق بقوله لا على الله اصلا وقوله ولا
الحسن والقبح العقليين متعلق بقوله لا يجب علينا عقلا قوله
وقد يقال المراد بالامامة ع اى المراد بالامامة فى الحديث هو النبوة ع
كما فى قوله تعالى انى جاعلك للناس اماما اى نبيا فالمعنى من جاء
ولم يعرف بنى زمانه فقد مات ميتة جاهلية فلا اشكال قوله
والمعصية ع اى اذا كان عصيان الامة كلهم باطلا لانه ضلالة
والامة لا يجتمع على الضلالة قوله وقد يجاب بانه انما يلزم المعصية ع
حاصله تخصيص الحديث بان المراد من مات ولم يدرك نصب الامام
الا بحر واضطرار بدليل ان الضرورات تبيح المحظورات وبهذا الحديث
يدفع الاشكال بعد الحلف العلامة ايضا قوله ان قلت العصمة ع يعنى
ان العصمة على ما ذكره الشه عدم خلق الله الذنب وعدم خلق الذنب
وجود الذنب فيكون غير المعصوم منا مكلفا لا يكون ظالما ان
يعلم وانت تعلم ان هذا الاعتراض مما لا ورود له لان الظلم على ما
قرره المجيب اخص من المعصية لان المعصية المسقطة للعدالة مع
عدم التوبة فلا يلزم من غير المعصوم عاصيا منا ان يكون ظالما قوله
قلت يعنى حقيقة العصمة ع يعنى التعريف الذى ذكره الشه هنا تعريف
بالعاقبة واما تعريفها الحقيقى على ما ذكره فى شرح المقاصد فهو انها ملكة
اجتناب المعاصى 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 وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله الخ
على ان غاية العصمة ومع ذلك اين ساقه اسباق لفظ الحقيقة والحق ان
العصمة كما سيجيء سابقا على الملكة التى هى سداد الاثار وعلى نفس الاثار
والشه بين فى شرح المقاصد المعنى الاول وفى هذا الشرح المعنى الثانى
فلا تدافع بين كلاميه قوله ثم ان الظلم ع جواب بان عن الاعتراض

الاعتراض يعنى 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 لانه يعد على الغير فليس كل
معصية ظلم حتى يكون غير المعصوم ظالما وانما قيد الظلم بالمتعلق
لان الظلم المعد سعد يه يكون بمعنى التقدير على نفسه كما فى وصف
المؤدى بالظلم على نفسه قوله وقد يجاب ع اى وقد يجاب عن اصحاح
المحالفين بقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين ان المراد بالعهد عهد
النبوة على ما هو رأى اكثر المفسرين سعد يه قوله تعالى انى جاعلك
للناس اماما فان امامته بالنبوة لا بالرياسة الكاملة على ان هذا
الجواب خلاف الظه فقد عدل عن الظه قوله وقد يجاب بان المعنى جعل
الامامة شورى ع انه جعل امر امامه امر الامامة ذات مشورة هل
سعه وسوده ما فى السمرقندى لادلة نوص انهم لسطروا معصوا
للامامة اصلحهم ذلك كلام الكاف حيث قال فى تفسير سورى
لا سعدرون ما امر احمعوا عليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة
سهم ولذا قال الله الشه قوله وهو امر الى ابتداء زمانى سعا هذا
الدفع ما يقال ان الاية انما يدل على نفى الوصول وهو امر آنى لا
سعا له فيدل على نفى حصول عهد الامامة للظالمين ولا يدل على نفى
سعا له حتى يدل على انعزال الامام بالفسق وحاصل الدفع ان
الوصول الى ابتداء زمانى سعاء فان الشئ اذا وصل سى يكون
حدوث ذلك الوصول فى الان ويكون ذلك الوصول ماضيا الى
زمان الانفكاك سهما فيكون معنى الاية لا يصل عهدى الظالمين
اسدا مو سعاء فيدل على الانعزال قطعا قوله قلت الوصول حاصل
الجواب اى مدلول الفعل المعنى المصدرى والمعنى المصدرى للوصول
امر انى والباقى انما هو الكيفية الحاصلة من المعنى المصدرى المسمى بالحاصل
بالمصدر وليس ذلك مدلول الفعل فلا يدل الاية الا على نفى وصول

الامامة للفاسق ابتداء قوله على ان صيغ الافعال اى على انا
لوسلمنا ان مدلول الفعل الحاصل بالمصدر لكن صيغ الافعال موضوعة
للحدوث فيكون مفهوم الآية لا يحدث وصول عهدى الظالمين
ولا يدل على الاستمرار ايضا قوله بر دعليه ان اريد بالعصمة ح يعنى
ان اريد بالعصمة فى قوله ولا ينال عهدى الظالمين ملكة
الاحتراز فسلمنا انه ليس شرطا اداء لكن التعريف اعنى استلزام
الدليل للمدعى غير تام او نمنع انه لا شرط عدم الفسق فى بقاء الامامة
ولا يلزم من عدم اشتراط الملكة عدم اشتراط عدم الفسق واريد
بالعصمة عدم الفسق فالتقريب تام لكن يمنع عدم اشتراطه فى
الامامة ابتداء وقوله قالوا تأييد لاشتراط عدم الفسق قوله
اعلم ان مباحث الامامة مقصودة الحشى دفع ما يقال مباحث الامامة
من المباحث الفقهية لانها متعلقة بافعال المكلفين من حيث
ان نصب الامام واجب عليهم ام لا كيف عدها الشة من مقاصد
الكلام ووجه الدفع ظ قوله هو مكمل مخصوص ح الصنف مكمل
مخصوص اصغر من المدفعل هذا التقدير ضمير بصنفه للمد وهو ظ و
معنى الحديث لو انفق احدكم ذهبا ما بلغ ثوابه ثواب انفاق احد
من اصحابى مدا ولا نصفه وذلك لان انفاقهم كان فى الضرورة وفى
الحال فى نصرة النبى وصحابته مع صدق سهم وخلوص طويتهم
وذلك مفقود مع عليه الاسلام قوله اى فاحسانهم يحيى اشارة
الى ان الجار والمجرور متعلق بما بعدهما دون المعنى المصدرى والى
ان الحب بمعنى المحبة والباء فى يحبى صلة واداة الفعل مكملة اياه
وهو احد معانى الباء على ما فى شرح المصباح وليست للسببية
والالصاق على ما قال الفاضل الحشى لعوات المعنى الذى ذكره
الحشى بقوله بمعنى ان المحبة المتعلقة ح قوله والعروج على الروح قوله
العروج جمع فرج والمراد من الفروج اعنى المرأة والروح جمع الروح

الشرح وفى الحديث لعن الله الفرج على الروح يدل على انه الحلال وان
مرتب الحكم على الوصف يدل ∴ بالعلية على ما بين فى الاصول قوله
اعلم ان اللفظ اذا اطلق المراد ح مثال الحكم قوله عم الجهاد ماض
الى يوم القيمة فان قوله يوم القيمة سد باب النسخ مثال المفسر
قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة فان قوله تعالى كافة سد باب
التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا مثال النص قوله تعالى
مثنى وثلاث ورباع فانه سبق ببيان العدد فهو نص فيه وظاهر
فى حل النكاح لانه قد علم الحل من انه اجرى اعنى قوله تعالى واحل لكم
ماوراء ذلك ومثال الخفى قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما قد خفى فى الطرار والنباش لاختصاصها باسم اخر
ومثال المشكل قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه وقع الا
الاشكال فى القسم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع
الريق وظاهر من وجه حتى يفسد بدخول شئ فى القسم فاعتبر
بالوجهين فالحق بالفعل فى الطهارة الكبرى حتى وجب غسله
فى الجنابة وبالباطن فى الصغرى ولا يجب غسله فى الحدث الاصغر
وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا امال
بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة ومثال المجمل قوله تعالى وحرم
الربوا لان الربوا فى اللغة الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع
ولم يعلم ان المراد اى فضل ثم تبين النبى عم بالاشياء الستة حينئذ
بعد ذلك الى الطلب والتامل للوقوف عليه ويحكم فى غير الاشياء الستة
ومثال المتشابه المقطعات فى اوائل السور واليد والوجه ونحوها كذا
فى التوضيح قوله ولم يكف المستحل ح يعنى ان تكفير هذا متصور
لوجهين احدهما ان لا يكون مؤولا اصلا او يكون مؤولا لكن فى
ضروريات الدين وعلى ∴ يكفر قوله فتاويل الفلاسفة اى اذا
كان عدم الكفر مشروطا بان لا يكون مستحلا مؤولا فى غير ضروريات

الدين فتاويل الفلاسفة دلائل حدوث العالم ونحوه مثل الجنة
والنار والنعيم لايرفع كفرهم لان ذلك من ضروريات الدين
والتاويل لاتدفع الكفر قوله هذا في غير الاجماع ح يعني كون
استحلال المعصية الثابتة بالدليل موجبا للكفر انما هو في غير الاجماع
القطعي من الكتاب والسنة واما كفر منكر الاجماع القطعي ففيه اختلاف
قال الله في التلويح اما الحكم الشرعي المجمع عليه فان اجماعه ظنيا
فلا يكفر جاحده اتفاقا فان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لايكفر
والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين
يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره قوله اي على تقدير
كون الجازم عاصيا بها انما قيد بهذا ليصح ترتيب قوله فيلزم
ان يكون المعتزلي مطيعا او عاصيا كافرا لانه اما ان اويس
قوله معنى هذه القاعدة ح دفع ما يقال ان من واظب طول
عمره على الطاعات ومع ذلك اعتقد عدم العالم يلزم ان لايكفر
لانه من اهل القبلة وحاصل الدفع ان هذه القاعدة انما هو
في المسائل الاجتهادية لا في ضروريات الدين او منكرها كافر
بالاتفاق ولايخفى انه لاحاجة الى هذا التقدير لان اهل القبلة
هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين فمن واظب على
الطاعات مع عدم اعتقاد ضروريات الدين لايكون من اهل القبلة
قوله ثم ان هذه القاعدة المقصودة لدفع ماذكره الله في
سيأتي بقوله والجمع بين قولهم لايكفر احد من اهل القبلة
وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن وامثاله مشكل ووجه الدفع
ان هذه القاعدة من السيد الاشعري وتابعه اكثر الفقهاء
وهو المروي في المنتقى عن ابي حنيفة واما البعض الاخر من
الفقهاء فلم يوافقهم في تلك القاعدة وقالوا يكفر الشيعي
والمعتزلي فلا يتحد القائل بالقضيتين فلا احتياج الى الجمع قوله اي

اطاعة ح يعني ليس المراد بالمطالعة ما يتبادر منه بلا واسطة
بل الاطلاع مطلقا سواء كان بلا واسطة او بواسطة القاء الجن
قوله والمعنى انه تعلقا ح اي معنى انه لمس من الجن ان له
تعلقا وضربا من الجن لان المعنى المطلق من المس الملاسة قوله
رئي من رأى يرى فهو رئي بمعنى فاعل فالمعنى انه ضرب وتعلق
من الجن قوله وتابعه اسم فرس الجن والتاء فيه للنقل من
الوصفية الى الاسمية قوله وعوره الى غور الارض غارا ماء يغور
غورا اي سفل في الارض قوله بضم الفاء اسم كالفتوى ومعناه
اذ هو ما افتى به الفقيه وقد يفتح الفاء فقال سليمان هو
اثنى عشر سنة ومن هذا يعلم ان حكم سليمان كان بالاجتهاد
لعدم الوحي ثم يردون اي يرد كل واحد من صاحب الحرث
والغنم لكل من الحرث والغنم الى صاحبه قوله فقال داود القضاء
ما قضيت ومن هذا يعلم ان حكم داود كان بالاجتهاد والا فما
جاز له الرجوع عنه وانما جاز لسليمان خلافه قوله واعترض
على هذا الدليل يعني لانه لو كان كل من الاجتهادين صوابا
كان التخصيص سليمان بالذكر جهلا لانه يجوز ان يكون تخصيصه
بالذكر لكون ما فهمه احق وافضل وان كان ما فهم داود
ايضا حقا اشعر بذلك غير هذا اوفق بصيغة الفصل فكانه
قال هذا حق لكن احق يشعر بذلك قوله تعالى وكلا اتينا حكما
فانه سلبهم منه اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بامور
الدين واما اعراض سليمان فمبني على ان ترك الاولى من الانبياء
بمنزلة الخطأ في غيرهم قوله اعترض عليه بان الاجماع ح يعني
بان الثابت بالنص واحد انما هو فيما سبب به صريحا وهو
في غير الاجتهاديات والبحث في غير الاجتهاديات الثابتة حكما
بالنص معنى فلا يستلزم الدليل الخط لعدم تكرر الاوسط

او بنص الدليل هكذا اثبت بالقياس ثابت بالنص معنى وكل ما
هو ثابت بالنص صريحا فهو واحد قوله على ان القياس اه اى على انا
لا نسلم ان القياس مطلقا فانه عند الخصم العامل بان كل مجتهد مصيب
مثبت بالحكم فلا يتم الدليل قوله اعتراض عليه يعنى ان اريد انه لا فرق
فى العمومات الواردة انه لا فرق بين الاشخاص فيما سبب بالعمومات
صريحا وهو الحكم الغير الاجتهادى فمسلم لكنه لا سبب المطلوب المدعى
ان الحق فى الاجتهاديات واحد وهو انما يتم لو ثبت التفرقة
بين الاشخاص منها وان اردانه لا فرق فى العمومات بالنسبة
الى الحكم الثابت به مطلقا سواء كان اجتهاديا او غيره فمم يل هو
اول المسئلة ومحل النزاع قال الله فى التلويح والاصوب ان
يقول لو كان كل مجتهد مصيبا يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة
الى شخص واحد فيما اذا اسعى عامى لم يلزم تقليد المجتهد
يعنى مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ
والاخر بحرمته ولم يرجح احدهما عنده ولم يسعه على سبيل
منهما وايضا ادا العمل احدهما المجتهدين فان نفى الاول حقا لازم
اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم الترجيح بلا اجتهاد وكذا
المقلد اذا صار مجتهدا قوله الوجهان الاولان نعم ان يعنى
ان الوجهان الاولان وان كان يفهم منهما صريحا فصل آدم
على الملائكة لا سائر الرسل لكنهما يفيدان بفصلا بناء على
انه لا قائل بالفصل بين آدم وغيره من الرسل لكن لا يفيد او
بفصل عامة البشر على عامة الملائكة قوله فاما ان خص يعنى
ان التخصيص بفصل عامة البشر على رسل الملائكة متصور
فى الامة بوجهين اما ان خص من ال ابراهيم وال عمران غير
الانبياء ويكون المراد هو الرسل من اولادهما فبعد بفصل
رسل البشر على الملائكة فقط دون عامة البشر على عامة الملا

على عامة الملائكة واما بان خص من العالمين رسل الملائكة
ويكون المراد ما سوى رسل الملائكة فبعد بفصل الرسل
والعامة من البشر على عامة الملائكة فقط ولا بعد بفصل
رسل البشر على رسل البشر على رسل الملائكة وعلى كل تقدير
لا يثبت المدعى ولا يمكن ان يقال ان مقصود الله ان الادلة
على عمومها باقية ولا خص ال ابراهيم وال عمران ولا العالمين
فبعد بفصل جميع الرسل على جميع العالمين وانما خص هذا
الحكم من عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة فلا يرد الا
الاعتراض الذى اورده الحشى قوله لكن العالى ادنى يعنى
بخصص العالمين ادنى من تخصص ال عمران وال ابراهيم
لان الاحتياج الى تخصص انما حصل بسببه قوله وقد قال
ع افضل الاعمال احمزها عن ابن عباس رضى احمز الاعمال
احمزها اى امتنها واقواها كذا فى الصحاح قوله وبه يظهر
ان هذا التوجيه لا يخفى عليك ان المنع الذى ذكره متجه
فى عامة الملك بالنسبة الى عامة البشر اعنى انبياء المؤمنين
فيتم الدليل على عمومه هذا نهاية ما اردت ايراده فى هذا الكتاب
مستعينا بالملك الوهاب وعليه التكلان فى كل باب

تمت الكتاب بعون الله الملك
الوهاب عن يد احقر الطلبة
على بن مصطفى غفر الله
لهما والديه اجمعين
ولجميع المسلمين
يارب
العالمين
آمين