

al-Siyā l-kutī, 'Abd al-Hakīm

Siyā l-kutī 'alā
al-Khayālī



(RECAP)

2272
7007
926
.2
.1853

سبلكوني
على الخبالي

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من تقدست ذاته عن احاطة الافكار * ونزهت صفاته عن ادراك الانظار *
تحمداً لك جدا نضرت في رياض القدس زهراته * وانتشرت في محافل الانس
نفحاته * ونصلي على من ولي فوق ما يسهه الافهام واولى ما لا يحيط به
الاوهام وعلى آله الذين هم كسفينة نوح عليه السلام من ركبها نجى *
واصحابه الذين هم كالبحر من اقتدى بهم اهتدى * وبعد * فيقول العبد
المسكين عبد الحكيم بن شمس الدين ان شرح العقائد النسفية للملك القمام
والقرم الهمام العالم الرباني سعد الملة والذين التفاتوا لكونه خير منجب
ومنتخب قد اشتهر بين الفحول وتناولته ايدى القبول فاما طوا عنه الفواشي
وكتبوا عليه الحواشي * ثم ان منها ما علقه الفاضل المحقق والامعي المدقق
للطف معانيه وحسن مبانيه قد امتدت عليه اعناق الخواطر * وسهرت
لاجله اعين الداجر * لكن ما اتوا بما يروى الغليل او يشفي الغليل * لما
ان ابكاره آية عن خطبة كل عازب * ومخدراته متحججة لانجلي لكل طالب *
فصرفت برهة من عنفوان الشباب في حل مبانيه * وانتهت فرصة
عن اعين الزمان لتحقيق معانيه * فقيدت اوابده والسنت شوارده * وحققت
مقاصده * وينبت مصادره وموارده * اخذا بضع القاصرين * ومجيبا عن شبهة
الناظرين * فجاء بحمد الله تعالى موافقا للامول ونم بعون الله تعالى مطابقا
للسؤل ثم الحقته بخزانة من تقديبا يديه كواهل الاحسان * وازال بكرمه
الضنة عن الزمان * عمر ربيع الخافقين بحسن معدلته * وشمل شمل الخلائق
بلطف سلطنته * وهو النير الاعظم المرتقى في مدارج السعادة والسوء

الاكبر

الاكبر المسعود بتاج الخلافة مالك رقاب الملوك الجامع بين السلطنة
 والسلوك مؤسس مقاصد الفضل والعلم * ومرصص قواعد الجود والحلم *
 مجاهد الكفرة واهل العناد في الله تعالى حق الجهاد * وجاعلهم حرز السباع
 في البوادي والوهاد * مرجومين بقذف النيال ورماح الهواطل * هتف
 الهاتف قل جاء الحق وزهق الباطل * سرى العلماء والصلحاء على الملّة النضراء
 المؤيد بجنود من عهده الله الاله المجازي ابو المظفر شهاب الدين شاه جهان بادشاه
 فهو الذي يتولاه ووخانية سيد المرسلين بالترقية والتكميل بغير الوسائط
 لما فيه من صفاء السر من التعطيل والتبطل التي هو اجل الروابط فله
 الرعاية الكبرى من حضرته، والعناية الوفرى من دولته ولقد تأسى به هداية
 في جميع الاحوال حتى تودى من وراء سمرات الجلال ما اوقى احد مثل
 ما اوتيت عطاء من ربك بما اوتيت فهو الملك المولى القائم على القلب المجتهدى
 الاوحدى المستعد بترويج الدين الاحدى ثم من التجأ الى جنبه فقد حاز شرفا
 غلبا ومن صدق عنه لم يجد نصيرا ولا وائلا لزال عتبه ملتزم الاكبره وصدته مستم
 شفاها الجبارة اللهم يا لطيفا بالعباد وبارؤفا يوم الشاد ارزقه الاستقامة والسداد
 (قوله الحمد استأهله) اى استوجبه في الصحاح تقول فلان اهل لكنا ولا تقبل
 مستأهل والعامه نقوله لكن في القاموس استأهله استوجبه لغة جيدة
 وانكار الجوهرى باطل وقال القاضى في تفسير القاتحة لا يستأهل لان محمدا لـ
 فان قلت اسماء الله تعالى توفيقية ولم يرد المستأهل في اسماء الله تعالى قلت
 اراد به المعنى الوصفى العام ذهابا الى انحصاره في ذاته لاذاته المخصوصة كما عبر
 عن ذاته بما في قوله تعالى والسما وما بينهما قصدا الى الوصف اى شئ اتصف
 بالبناء دون ذاته المخصوصة او اعتبر ورودا حد المترادفين مورا الاخر وقد ورد
 في الحديث اهل النعمة والفضل والثناء الحسن او اختار مذهب القاضى من انه
 اذا اتصف ذاته بصفة يجوز اطلاق اللفظ الدال عليه اذا لم يوهم النقص وفيهما
 نظر (قوله والصلوة) فعلة من صلى اذا دعا وهو اسم بوضع موضع المصدر تقول
 صليت صلوة ولا تقول تصلية والتصلية درود فرستادن (والسيد من ساد قومه
 يسود سيادة مهتر شدن فعيل جمع على سادة كسرى وسراة ولا نظير لهما
 بدل على ذلك انه جمع سياد بالهمزة مثل تباع وتبايع وقال البصر بون

2-8-68
 1958

فيعل جمع على فعلة كأنهم جمعوا سائدا كقائد وقادة وعلى سبأئد بالهمزة
 على خلاف القياس كجيد والقياس بلاهمزة ككذا في الصحاح (وآه قيل
 اتباعه وقيل امته وقيل اهل بيته وقيل آل الرجل ولده وقيل قومه وقيل
 اهله الذين حرمت عليهم الصدقة وفي رواية انس سئل النبي صلى الله عليه
 وسلم من آل محمد قال كل مؤمن تقي كذا في الشفاء (والصحب جمع صاحب كركب
 وراكب من صحب يصحب صحبة وصحابة بمعنى صحبت كردن ويارى كردن
 والمرادهم الذين طالت صحبتهم مع الرسول عليه السلام مسلمين وقيل بشرط
 الرؤية وقيل هم مسلمون رأوا النبي عليه السلام فذكرها بعد الال تخصيص
 بعد تميم او تميم بعد تخصيص (قوله والسبل) جمع السبيل وهو الطريق
 يذكر ويؤنث قال الله تعالى قل هذه سبيلي ادعوا وقال تعالى وان يروا سبيل
 النجى يتخذوه سبيلا والمراد به استنائه وآدابه واخلاقه (فدونك جواب اما باعتبار
 الاخبار والاعلام وهو اما اسم فعل بمعنى خذا ونظر بمعنى قدامك) والبراس
 بكسر التون وسكون الباء الموحدة المصباح فعلى الاول منصوب على المفعولية
 وعلى الثاني مرفوع على الابتداء (فأيها السارى من السراية بمعنى شب
 رقتن من حد ضرب منادى بحذف حرف النداء وقع معترضاً شبه طالب
 اسرار العقائد النسفية بدون هذا الكتاب بالسارى في ظلمة الليل في تحيره وعدم
 الاهتداء الى مقصده وهذا الكتاب بالمصباح في كونه آله الاهتداء ثم استعمل
 لفظ المشبه به في المشبه ويجوز أن يكون استعارة تمثيلية على تشبيه الهيئة
 بالهيئة (كتاب خبر مبتدأ محذوف اي هو كتاب والجملة استئناف لبيان
 كونه نبراسا) المسكان جمع مكن من كمن كونا اذا اختفى ووصفه بالخفية
 للمبالغة اي المواضع الخفية غاية الخفاء (الوان الحين والجمع آونة كزمان وازمنة
 و) (الدعة السكينة و) (الجادة بالجيم وتشديد الدال معظم الطريق و) (الايجاز
 كواته كردن سخن و) (التعمية عميت معنى البيت تعمية پوشيده كردن ومنه المعنى
 من الشعر واصله عمى الامر اذا التبس و) (الافاز من الغزفي كلامه اذا عمى مراده
 والاسم للغزو والجمع الفاز) (وجت على صيغة المتكلم من حام الطائر وغيره
 حول الشيء يحوم حوما وحوما ناي دار و) (ماء صدرية و) (رمت من رام يروم
 روما طلب عطفه عليه و اراد بالثين المسائل الحالية باللائل و) (بالسين

الخالية عنها على ما ذكره قدس سره في حواشي المطالع او اراد الحرف
 المنقوطة وغير المنقوطة بذكر الخاص وازادة العام والمعنى حين مارمت
 تصحيح الفاظه حرفا حرفا من سقيم اللفظ والمعنى وفي (الحقته اشارة الى ان
 في خزائنه نفائس اخرى هذا الكتاب من ملحقاتها وتوابعها وفي بعض النسخ
 تحفته وهو تصحيف اذا التحوف لا يكون الى خزائنه ولو سلم فالواجب التحفت به
 بزيادة الباء في الصحاح التحفة ما تحفت به الرجل من البرو (العلی الزفمة
 والشرف فان ضمت قصرت وان فتحتم مدت) (المثل بقبح الميم والثاء المثلثة
 الصفة اقتباس من قوله تعالى ﴿ وله المثل الاعلى في السموات والارض
 ﴾ (الصاحب مطلقا الوزير لانه يصاحب السلطان (الدستور بضم الدال
 فارسي معرب وهو الوزير الكبير الذي يرجع في احوال الناس الى ما رسمه واصله
 الدفتر الذي جمع فيه قوانين الملك وضوابطه) (يطوى على صيغة المجهول
 من الطي بمعنى درنورديدن من حد ضرب) (الفتح بفتح الفاء وتشدد الجيم
 الطريق الواسع بين الجبلين) (العقيق ذو العمق وهو قعر البئر والفتح والوادي
 وفي اختيار الفج اشارة الى كثرة الواردين على بابه مع تحمل المشاق
 (يستقبله من الاستقبال يبشواشدين) (الامال جمع امل وهو الرجاء عبر عن ذوى
 الامال الامال اشارة الى انهم لا يعتمدون على مكارم اخلاقه يصيرون حين التوجه
 الى بابه انفس الامال) (السحيق البعيد) (باهت من المباهاة وهي المفاخرة
 (والتيحان جمع التاج) (والهامة الرأس والجمع هام) (والحلل جمع حلة بضم الحاء
 وتشديد اللام ازاروردها شبه التيحان والحلل باشخاص ذوى مفاخرة بسبب
 كالاتهم على طريق الاستعارة بالكناية واثبت لها المباهاة تخيلا والمقصود
 ان الوزارة والامارة قد استقر في مقره وكمثل بذاته ولعل وجه جمع تيحان والحلل
 اشارة الى حيازته جميع وجوه الوزارة والامارة (ولى فصيل من الولاية من حد
 حسب في التاج الولاية والى شدن والنعت والى وقع الواو حينئذ هو الوجه
 ويجوز كسر ها الولاية دوست شدن والنعت ولى وكسر الواو حينئذ وهو الوجه
 ويجوز فتحها فعلى هذا الصواب والى لكن ذكر في شرح المواقف في الاسماء
 الحسنى الولى النصير وقيل هو بمعنى المتولى الامر والقائم به (الايادى
 جمع الابدى جمع اليد بمعنى النعمة) (فالنعم عطف تفسيرى له شبه هيثة

ترينة للعلماء ونزويجه للعلوم وحفظهما عن الضياع بهيئة من اخذ
 يد آخر عند المرافقة وحفظه عن الوقوع فيها فقوله اخذ ايدى العلماء
 والعلوم استعارة تمثيلية (الاولية جمع اللواء بكسر اللام ممدودا العلم
 الصغير ويقال له اليرق وفي اختيارها على الاعلام اشارة الى انصافه
 من اسم الشرخ صغيرها وكبيرها) والرسوم جمع رسم وهي العلامة
 تحذف تفسيري لاولية ويجوز ان يخص اى الاول بما هو شعار الاسلام
 (حار بالخاء المهملة والراء الموحدة اسم فاعل من الحوز وهو الجمع حازه
 يجوزه حوزا وحيازة) والمأثر جمع مأثرة بفتح التاء وضمتها وهي المكرمة
 لانها توثق اى تذكر وتوثقها قرنا عن قرن فيحدثون بها (والفاخرة جمع فخيرة
 بفتح الخاء وضمتها المأثرة فهو تكرير الاول من غير لفظه لتقرر ويحوز
 ان يراد بالاول المكارم الحسبية ومن العسائى التسمية يقال فختره افخره
 فخرا اذا كنت اكرم منه ابا واما (الاول والآخر يدل عن الراسل واللام
 عوض عن الضمير اى منتهى اوله الراسل وآخرها وهو كناية عن اعلمته
 بحجتها) والمدارج جمع منه رجنة بفتح الهميم وهي المذهب والمسلك
 (التمناد فعلك للباس لغة من تقدمت الدراهم اذا اخرجت عنه الزيف
) والمعارج المصاعد جمع معرج من عرج في الدرجة ارتقى (والوقاه
 المشتعل من حد ضرب (الطوق بفتح الطاء وسكون الواو الوسع
 والطاقة وقوله بل عن حد الامكان اخراق خارج عن حد الامكان (الدلالة
 راه نمودن) والصبب الذكر الجبل الذى ينشتر فى الناس واصله من الواوى
 انقلب لانكسار ما قبلها كانهم بنوه على فعل بكسر الغاء للفرق بين
 الصوت السموغ وبين الذكر المعلوم) وصبب جلاله فاعل بدل (والوهم
 مفعوله) وما فى ماخيل نافية (والخيل والخيلة بندا شن) (وطيف الخيال مجيئه
 بالنوم يقال طاف الخيال يطيف طبفا ومطافا والخيال صورتي كه بخواب
 ينشد) والسلمى اسم فاعل من السمو وهو الغلو (والناظورة مبالغة
 فى المنظور) والديوان صاحب دفتر المذكور واصله ذلك الدفتر
 من دولت الكتاب جسته وقرنت بعضه الى بعض يعنى ان الوزراء ينظرون
 اليه دائما مترقبين لمساها منهم وقد يقال وهو مبالغة فى الناظر بمعنى الحافظ
 فالديوان بمعنى الدفتر كذا فى حواشى المطالع (أصف علم وزير سلجيان
 عليه السلام استعارة للمدوح باعتبار وصفه المشهور من كونه وزيرا

عظيما فاذا لحكم جا معا لمحاسن الافعال ومكارم الاخلاق (طرا بضم
 الطاء وتشديد الراء المهملتين اى جيعا و الضمير في به راجع الى كونه محمودا
) اهل الفضل فاعل كفى والباء زائدة وبرهان مفعوله ويجوز عكسه والباء
 حيث زادت بزيادة كما في قوله صلى الله عليه وسلم كفى بالمرء كذبا ان
 يحدث بكل ما سمع ولباء في بكماله امالا للملابسة فيكون الجار والمجرور حالا
 من المبتدأ المحذوف اعنى هو او للسببية (وفي الاوج حال من ضمير كامل
 قدم عليه رعاية للوزن) و بعد ر خبر المبتدأ المحذوف اى هو ملتبسا بكماله
 او بسبب كماله بدر كامل حال كون البدر في الاوج (والآخر بالراء والخاء
 للمجتمتين والراء المهملة من زخر الوادى اذا امتدجتا وارتفع (والنوال
 العطاء والباء كما عرفت في بكماله في كل علم متعلق بمنجهر يقال ينجهر في العلم
 اى تعمق وتوسع (وفي فن متعلق بحياه اى بازائه (وعالم بفتح اللام اى له
 من الحلم ما بكل العالم (سبحان اسم رجل من بنى وائل كان لسانا بليغا
 يضرب المثل في البيان (عى على وزن فعل من يعجز عن افادة المراد
 من العى وهو خلاف البيان وقد عى في منطقه وهى ايضا فهو عى
 على وزن فاعيل وعى على وزن فعل (معن بفتح الميم وسكون العين المهملة
 معن بن زائدة الشيباني كان اجود العرب (والبليغ من البلوغ وهو الوصول
 من حد نصر) والجمل ضد الجود (والافضال الاحسان (والتدبير
 فى الاخر ان ينظر الى ما يؤل اليه فاقبته (الثاقب المضى ترك مفعول بيتذل
 قصدا الى التعظيم (لبس بفتح لفظه مؤكدة له ولذا ترك العطف فكأنما
 الفاظه من ماله في حق الانتفاع والبذل وفيه اشارة الى انتفاع الناس
 بماله وبذله اياما مقرر لا ريب فيه (والتراحم ان يوهى كردن (الوجنات
 جمع وجنة مثلثة الواو وساكنة الجيم ما ارتفع من الخدين (المتبرقع اسم
 فاعل من تبرقع اى لبس البرقع وفي جعل افعاله مطلقا برقع الانوار اشارة
 الى ان جميع افعاله جبلة (فشا ما مضى من الغشوى براكده شدن من حد نصر
 وترك المتعلق للتعظيم (الغرة بياض في جهة الفرس فوق الدرهم وغرة
 كل شىء اوله واكرمه فعلى الاول استعارة بالكناية ونحيلية وعلى الثانى
 حقيقة والمقصود دعاؤه باحتياج الغير اليه دائما وفيه من المبالغة ما لا يخفى
 (مدين قرية شيب عليه السلام (والمأرب جمع مأربة وهى الحاجة
 و اضافته المدين اليه من قبيل لجين الماء والمال والسقى ترشيع لذلك التشبيه

(والامة الجماعة وضمير منه الماء وفيه تلويح الى قوله تعالى * ولما ورد ماء
 مدين وجد عليه امة من الناس يسقون) فان رفعه عطف على الحقته
 (والسما كان كوكبان نيران من الثوابت السماك الاعزل و السماك الراح
 واطرافه الى القبول كلجين الماء وكذا (كوكب الامل) ولا يخفى ما في ذكر
 السعادة والكوكب والبرج والشرف من لطافة التلازم الشعرى (والله
 ولي الاعانة وكفى به وكبلا) جلتان انشاءا لئلا يانشاء الاستعانة به تعالى
 واتوكل عليه اورده دفعا لما بوجهه ماسبق من التجائه في حصول الامل الى
 قبول الممدوح كتابه * رب بسم بالخير (قوله النحر بر في الصحاح النحر بر العالم
 المتقن وتقل عنه النحر بر البلغ في العلم كذا ينحرف الشيء علماء وعمل وقد يقال
 نحررت كتاب كذا علما اي علمته حق العلم كذا ذكره الجار بردي في شرح
 الكشف وما يقال انه لفظ يوناني فغير ثابت انتهى يعني ان النحر بر بالمعنى
 المذكور مأخوذ باعتبار اصل اللغز من النحر وهو في اللغة مثل الذبح
 في الخلق والمناسبة الغلبة وانما قال كانه لعدم الجزر بالاخذ لجواز ان يكون
 موضوعا لهذا المعنى بالاصالة لكن تعميم النحر بر بحيث يشتمل العلم والعمل
 مما لا يظهره وجه لان المأخوذ في النحر بر ليس الاكمال العلم ولعل المراد به
 مزاولة العلم وتكراره فان الاتقان والبلوغ الى الكمال لا يحصل الا بها
 (قوله عاملة الى آخره) اي جزاءه على عمله المعاملة ههنا بمعنى العمل اختارها
 للتعدية والمبالغة للمتناسا بلفظه سمي جزاء العمل عملا بطريق المشاكلة
 ثم خي منه صيغة المفاعلة (والخطير ماله قدر كذا في الصحاح (قوله بعد
 ماتين بالتسمية) كلمة ما مصدرية وفي زيادة لفظه التمين اشارة الى
 ان المتعلق الحقيقي للباء في بسم الله متروك اعني ملتبسا ومتبركا وما قيل
 ان متعلق الباء ابتدئ بلس معناه ان الجار والجرور ظرف لغو واقع موقع
 المفعول لا ابتدئ بل المراد به ظرف مستقر واقع موقع الحال والعامل فيها
 ابتدئ كذا افاده الشارح في حواشي التلويح ووجه ذلك بان المقصود التبرك
 في تصنيف الكتاب كله باسم الله لا مجرد اوله (قوله في تعقيب الى آخره) اي في ذكر
 الحمد بعد التسمية فان مدخول الباء هو المعقب فان قلت هذه العبارة بعد
 قوله بعد ماتين بالتسمية مستدركة قلت ربما يتوهم من ذلك ان النكات
 انما هي في ايراد الحمد لله بخصوصه وليس كذلك فان ايراد التمجيد مطلقا
 بعد التسمية يتضمن النكات المذكورة وان تلك النكات انما هي في ايراد

التعميد بعد التسمية واختصاره على شيء آخر من غير ان يكون لذكر التسمية
 مدخل اذ يجوز ان يكون معنى العبارة المذكورة حال الشارح بعد التسمية
 الحمد لله ولم يورد بعده شيئاً آخر كذلك اعلی ما قاله الفاضل الهروي في حواشيه
 على المطول ان معنى قوله افتتح كتابه بعد التمين بالتسمية بحمد الله انه افتتح بعد
 التمين بالتسمية بالحمد لله ولم يورد بعده شيئاً آخر الى آخره ولا خفاً في ان الاجماع
 لم يعتمد على انه لابد من ذكر الحمد لله بعد التسمية ولا يذكر بعدها امر آخر
 بل على انه اذا ذكر الحمد ~~تذكر~~ بعد التسمية على ما يدل عليه كلام الشارح
 في التلويح وان لبس الامتثال بالحدِيثين في ذكر الحمد دون امر آخر بل
 في ذكرهما قال المحشي المذوق انما ذكره بعد قوله التمين بالتسمية لانه لا اقتداء
 في تعقيب التمين بالتسمية بالتعميد اذ لا معنى للتمين في حق الملك المجيد اقول
 في ذكر الفاضل البيضاوي في تفسيره الفائحة بعد جل الباء في التسمية على
 الملازمة هذا اي التسمية وما بعدها آخر السورة مقول على السنة
 العباد فعلى هذا فيحتمل تعقيب التمين بالتسمية بالتعميد في الكلام المجيد دون
 لزوم التمين في حق الملك المجيد ثم لا يخفى على ذي فطنة ان كل واحد من النكات
 مستقل فان التعقيب اسلوب الكتاب المجيد وما انعقد عليه الاجماع وان لم يعتمد
 على ذكرهما وفيه امثال بعد شي الابتداء فلا حاجة الى ما قبل ههنا ومورثثة
 احدها الابتداء بالتسمية وانما في ناخير التعميد على التسمية والثالث جمع التسمية
 والتعميد وفي الاول عمل بما شاع وفي الثاني اقتداء بأسلوب الكتاب وفي الثالث
 امتثال بالحدِيثين وبما ذكرنا ظهر انه ليس ترك التعميد بعد التسمية
 على ما قلناه بعض المصنفين خرقاً للاجماع لانه انما انعقد على التعقيب
 واما لزوم عدم الامتثال فمدفوع لانه صرح بعض شراح البخاري بان في صحة
 حديث التعميد مقالا فلا يصلح للحجة وقد وقع كتب رسول الله
 صلى الله تعالى عليه وسلم الى الملوك وكتبه للقضاة مفتحة بالتسمية
 دون التعميد ولانه ذكر الامام النووي في اول شرح مسلم انما بدأ
 بالحمد لحديث ابي هريرة رضي الله عنه كل امرئ بال لم يبدأ فيه بحمد الله فهو ابتر
 وفي رواية بالحمد فهو اقطع وفي رواية اجنم وفي رواية بذكر الله وفي رواية
 بسم الله الرحمن الرحيم ثم ذكر في باب كتابه صلى الله عليه وسلم الى هرقل بالتسمية
 فقط فعلم ان المراد بالحمد ذكر الله لانه صلى الله تعالى عليه وسلم صدر الكتاب

بالتسمية دون التحميد ولهذا ذهب الشيخ بن الحاجب الى ان لفظ الحمد انما
 يحتاج اليه في الخطب دون الرسائل والوثائق ولان الحمد حقيقة تلبس الاظهار
 صفات الكمال وهو حاصل في التسمية واعتراض الفاضل الجلي على هذا
 الوجه بانه انما يتم لو كان عبارة الحديث بحمد الله واما اذا كان بالحمد لله
 على ما سمعنا من الاستاذين فلا يتم الامثال الا بذكر العبارتين اقول لا يخفى
 انه ليس المراد بالحمد لله هذا اللفظ خاصة بل ما يؤدي مؤداه والا لم يكن
 المبتدئ بحمد الله وغيره مبتدأ بالحمد لله ومثلا مع انه خلاف المقرر عند
 الكل على انك قد سمعت اختلاف الروايات فوجه الجمع ان يحمل في كلها
 على اظهار صفات الكمال قبل ان المأمور به في الحديثين هو الابتداء بهما دون
 التعقيب فلا يتحقق الامثال به اقول ان اراد بقوله ان المأمور به الابداء
 مطلق الابتداء سواء كان في ضمن التعقيب او لا فلا شك ان التعقيب
 يستلزم الامثال بهذا المعنى وان اراد الابتداء بشرط عدم التعقيب فهو
 باللسان ممنوع وان اقبل ان الامر بالابتداء بهما يستلزم الامر بالتعقيب اذ لا يتحقق
 ان ابتداء الذكرى بهما بدون التعقيب (قوله وما يتوهم من تعارضهما الى آخره)
 ووجه التعارض ان البدأ والابتداء معناه التصدير ومعنى بدأت الكتاب بكذا
 جعلته في اوله بناء على الجار والمجرور واقع موقع المفعول به وهو لا يتصور
 بالامر ين فالعمل باحد الحديثين يفوت العمل بالآخر (قوله قد فوع اما
 بحمل الابتداء على العرفي الى آخره) يعني ان المراد بالابتداء في الحديثين العرفي
 وهو ذكر الشيء قبل المقصود وهذا امر معتد يمكن الابتداء به هذا المعنى بامر
 متعدد من التسمية والتحميد وغيرهما وهذا المعنى قد يتحقق في ضمن
 الابتداء الحقيقي وقد يتحقق في ضمن الابتداء الاضافي فلا حاجة الى ما قال
 الفاضل الجلي من ان المراد حل الابتداء 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 الآخر على العرفي او الاضافي
 (قوله او يحمل احدهما على الحقيقي) المراد بالابتداء الحقيقي ما يكون
 بالنسبة الى جميع ما عداه وبالاضافة ما يكون بالنسبة الى بعض على قياس
 معنى القصر الحقيقي والاضافي فلا يرد ما قيل ان كون الابتداء بالتسمية
 حقيقة غير مطا بق للواقع اذ الابتداء الحقيقي انما يكون باول اجزاء
 التسمية لان الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينافي ان يكون بعض اجزائها

متصفا بالتقديم على البعض كما ان اتصاف القرآن بكونه في اعلى مرتبة
 البلاغة بالنسبة الى ما سواه لا ينافي في ان يكون بعض سورة ابلغ من بعض
 (قوله ولك ان تجعل الباء آه) يعني ان المراد بالابتداء في كلا الحدين
 الابتداء الحقيقي والباء في قوله بسم الله وبمحمد الله ليس صلة للابتداء
 بل هو للاستعانة فبصير المعنى ان كل امر ذي بال لم يبدأ ذلك الامر
 باستعانة والتسمية والتحميد يكون اجزءم واقطع ولاخفا في انه يمكن
 الاستعانة في امر بامور متعددة فيجوز ان يستعان في الابتداء ايضا بالتسمية
 والتحميد بل بامور آخر لكن يلزم ان لا يكون شيء من الجزاءة والبسطة
 جزءا من المبتدأ اذ لا يجوز الاستعانة في الشيء بجزءه اذ لا يكون جزء الشيء
 آله ويمكن ان يلزم ذلك ومن ادعى الجزئية فقلبه البيان ويلزم
 ترك التأسد في بسم الله يجعله آله لكن قال السيد الشريف قدس سره
 في حواشي الكشاف ان كون اسم الله آه ليس الا باعتبار انه يتوسل اليه
 بركته ففد رجع الى معنى التبرك وقد رجح الاستعانة بآه بدل على ان الفعل
 بدون بسم الله كلا فعل فهو اول من هذه الحثية من الحمل على التلبس
 قبل فيه نظرا لان الكلام في ان الابتداء مستعينا بامر بنا في الابتداء مستعينا
 بامر آخر وان لم يكن بين الاستعانتين تناف وههنا كذلك لان الابتداء
 مستعينا بالتسمية يوجد في ان التلغظ بالتسمية دون الابتداء مستعينا
 بالتحميد وبالعكس اقول لانفس ان الابتداء بشيء باستعانة التسمية يوجد
 في ان التلغظ بها فقط فان الاستعانة بهاتين وتستم الى تمام الامر المشروع
 فيه وكذا الحال في الاستعانة بالتحميد اذ ليس الاستعانة بهما الا الاستعانة
 بالتبرك الحاصل بذكرهما وهو باق من اول المشروع فيه الى آخره
 ولو كان الاستعانة في ان التلغظ فقط يلزم ان لا يكون الامر الذي شرع
 فيه متصلا بذكر البسطة مستعانا بها لعدم وجود التلغظ بالتسمية في وقت
 الشروع في ذلك الامر نعم هذا الاعتراض جار على تقدير الملازمة
 على ما يأتي مع دفعه ولعل منشأ الاعتراض توهم ان الاستعانة بهما مثل
 الاستعانة بالآلات الصناعية حيث ينقطع الاستعانة بهما عند تركها واجاب
 المحشي المدقق بان معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء
 حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما لعدم تخلل ثالث
 بين الابتداء وذكرهما (قوله او للملازمة آه) اي يجوز ان يكون الباء

في الخليليين للملابسة والابتداء محمول في كليهما على الحقيق فيكون المعنى
 كل امر ذخي نال لم يبدأ ملتبسا باسم الله ويحمده يكون اجزماً واقطع
 احد لو بدى ذلك الامر ولا يكون ذلك الشخص اوتلك الامر ملتبسا
 حين الابتداء بهما يكون اجزماً واقطع (قوله ولا يخفى ان الملائسة الى آخره)
 دفع لاعتراض مقدر وهو ان يقال ان التلبس بهما حين الابتداء محال
 لان التلبس بهما لا يتصور الا بد كرهما وذكرهما معا محال فلما ابتداء
 حين ذكر التسمية والتلبس بهما لا يكون ملتبسا بالتحميد ولو عكس لا يكون
 ملتبسا بالتسمية وحاصل الدفع ان الملائسة معناها الملاصقة والاتصال
 وهو عام يشتمل الملاصقة بالشيء على وجه الجزئية بان يكون ذلك الشيء جزءاً
 لتلك الامر المبتدأ ويشتمل الملاصقة بان يذكر الشيء قبل ذلك الامر
 بدون تخلل زمان متوسط بينهما حينئذ يجوز ان يجعل الحمد جزءاً من التكبيرة
 ويذكر التسمية قبل الحمد ملاصقاً به بلا متوسط زمان بينهما فيكون ان الابتداء
 ان تلبس المبتدئ بهما اما التلبس بالتحميد فظاهر لان ان الابتداء بعينه
 ان التلبس بالتحميد لان ابتداء الامر بعينه ابتداء التحميد لكونه جزءاً منه
 واما بالتسمية فلكونها مذكورة قبله بلا متوسط زمان ولم يرد المحشى بقوله فيكون
 ان الابتداء ان التلبس بهما ان ان الابتداء ان المصاحبة والمفارنة بهما
 حتى رد عليه ان كل واحد من التسمية والتحميد زمانى لا يمكن اجتماعهما
 في زمان واحد فالتلبس باحدهما قبل التلبس بالآخر فكيف تصور مفارقتهم
 ومصاحبتهم في آن واحد قال المحشى المدقق وفيه ان كون الملائسة التي
 هي معنى الباء بمعنى الاتصال محل بحث مع ان الظاهر ان المقصود من الحديثين
 على تقدير الملائسة ملابسة المبتدئ او المبتدأ بهما لا ملابسة الابتداء بهما
 اقول ذكر الشيخ المحقق جلال الدين السبوطي في شرحه اللافية قال اصحابنا
 باه الملائسة نوعان احدهما الباء التي لا يصل الفعل الى مفعوله الا به نحو مرت
 يزيد لا التصق المرور بمكان يقرب منه زيد جهل كانه ملتصق بزيد والاخر الباء
 التي تدخل على المفعول المنتصب بفعله اذا كانت تفيده مباشرة الفعل للمفعول
 نحو امسكت بزيد الاصل امسكت زيدا فارحلت الباء ليعلم ان امساكك اياه
 وكان بما شرة منك بخلاف نحو امسكت زيدا بدون الباء فانه يطلق
 على المنع من التصرف بوجه من غير مباشرة انتهى فعلم ان باه الملائسة

تستعمل بمعنى الاتصال بلا فصل كما في مررت بزيد وبمعنى المقارنة
 والباثنية بمدخوله كما في امسكت بزيد فاندفع البحث الاول
 واندفع ماورده بعض الفضلاء ان باء الملايسة تستدعي صدور الفعل
 عن فاعلي الفعل الذي هو في حيزه او تعلقه بمفعوله حال تلبسه بمجرورها
 ومن التبيين المكشوف ان ذلك بابي عن وقوع الابتداء بالمجرور على وجه
 الجرئية فان الجرئية من المبتدى غير منافية كما علمت في امسكت بزيد من ان
 المجرور فيه عين المسوك والجرئية من الابتداء غير لازم وامامنا ذكره بقوله
 مع ان الظاهر الى آخره فاقول قد علمت ان المراد ان تلبس المبتدى
 لان تلبس الابتداء مع ان المبتدى والمبتدأ ملابس بالابتداء والابتداء
 ملابس بهما فكانا ملاسين بهما واهل ان ما ذكره المحشي انما هو
 على تقدير ان يراد الملايسة الحقيقية اما اذا جمل على الملايسة بمعنى التبرك
 بهما كما هو المقصود فلا حاجة الى جعل احدهما جرأ كما لا يخفى
 ثم اعلم ان وجه الملايسة انما يجرى فيما اذا كان المبتدأ مما يمكن ان يكون
 احدهما جزءاً منه ولا يجرى في نحو الذبح والاكل وما قيل ان التلبس
 على وجه الجرئية يفوت ما هو المقصود من حل الباء على الملايسة اعني
 التلبس باسم الله في تمام التصنيف ففيه ان المحشي لم يبين جرئية التسمية
 بل يجب ان لا يجعل جرأ للتلايفوت للتعقيب المجمع عليه على ان امتلزم
 الجرئية لا يفوت المذكور محل تردد اذ لبس التلبس بهما الا للتبرك والتعين بهما
 ولا مدخل في هذا الجرئية والخروج قال المحشي المدمعني قبح كوننا الابتداء
 ملايساً بهما ان الابتداء واقع حال كون المبتدى بحيث كان قد وقع منه
 الملايسة بهما وان كان قبل الابتداء لالصاله به انتهى ولا يخفى ان قوله يعم
 وقوع الابتداء بالشيء الى آخره بابي عن هذا التوجيه فله يدل على ان الاتصال
 قسم من الملايسة ويمكن ان بوجه كلام المحشي ويكون المراد بالتلبس هو
 المصاحبتان المراد بقوله ان الابتداء ان التلبس بهما ان زمان الابتداء زمان
 التلبس بهما لان ان الابتداء الذي هو بعينه ان التلبس بالحميد ملاصق
 لان الذي هو ان التلبس بالحرف الاخير من التسمية فيكون الزمان الذي
 فيه الابتداء وهو الزمان المركب من ذينك الاتين هو بعينه زمان التلبس بهما
 كما لا يخفى لكن قوله يعم آباي عن هذا التوجيه ايضا (قوله الظاهر ان الباء
 صلة التوحيد) يعني ان الباء في قوله بجلال ذاته آله لا يوصل معنى التوحيد

اليه والجار والمجرور ظرف لغو سواء كان الباء فيه للظرفية كما يشعر به
عبارة المحشى او اللصاق مأخوذ من وصلت الشئ اذا ربطته باخر
وهذا هو الظاهر لانه لا يحتاج الى التكلف الذى يحتاج اليه حين الملابس
لان معنى التوحد المتعدى بالباء الانفراد والاستقلال بمدخولها يقال
توحد برأيه اى استقل وتفرده بمعنى التوحد بجلال الذات المتفرد بجلال
الذات بمعنى عدم شركة الغير فيه واستقلاله به من غير ملاحظة الصيرورة
بدون صنع او الكمال وان امكن اعتبارهما لانه خلاف الاستعمال كما نقل
عنه ولا يقصد فيه معنى الكمال ولا عدم مدخلية الغير في ثبوت الوحدة
بأن ذات بل بمجرد الاستقلال وان امكن اعتبارهما معنا ايضا (قوله او الذات
الجليلة على نهج آه) اى يكون اضافة الجلال الى الذات اضافة للصفة
الى الموصوف كما فى حصول الصورة نقل عنه فعلى هذا فيه رد على قدماء
المعتزلة حيث قالوا ان ذات الواجب وذوات الممكنات مشاركة في تمام
الماهية وانما الامتياز بالاحوال والاصناف انتهى قال بعض الفضلاء
هذا ارد انما يتم لو كان المراد بالذات فى قوله او الذات الجليلة الماهية
الكلية اما لو كان المراد ما يقابل الصفة اعنى الماهية الشخصية القائمة
بذاتها فلا قول لامعنى حينئذ لو صفة تعلل بالتوحد فيه اذ كل احد مستقل
ومتفرد بذاته الشخصية فتعين ان يكون المراد الماهية الكلية ويتم الرد
(قوله ويحتمل ان يكون للملابسة) اى يكون للملابسة فاعل الفعل بمدخول
الباء حال قيامه به لا لا يصاله اليه والجار والمجرور ظرف مستقر حال
عن ضمير المتوحد فتح معنى التوحد بجلال الذات المتصف بالوحدة حال
كونه ملتبسا بجلال الذات وبما ذكرناك من ان معنى الصلة اىصال الفعل
الى مدخول الباء ومعنى الملابس تلبس فاعله به وانه على الاول ظرف
لغو وعلى الثانى ظرف مستقر ظهر وجه التقابل بين التوجيهين واندفع
ما قاله الفاضل المحشى من انه بقى ههنا بحث وهو ان الباء لما جعلت
للباسه ينبغى ان يكون للملابسة سواء جعلت صلة للتوحد اولم يجعل
فلا يحسن جعلها للملابسة قسما لكونها صلة وانما قلنا ينبغى ان يكون
للباسه لان الباء لها معان مذكورة فى علم النحو والمناسب ههنا هو
معنى اللصاق او معنى الظرفية وظاهر ان معنى الملابس من قبيل معنى
الاصاق حتى يجعلوا ذلك معنى مغايرا للاصاق (قوله حينئذ) اى حين

اذ كان الباء للملابسة لا بد لا اختيار صيغة التفعّل من نكتة لانه كلام
 البلغ فصيغة التفعّل اعني التوحيد اما بمعنى الصيرورة بدون صنع كما في قولهم
 تحجر الطين اى صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير بحسب الظاهر
 ومعنى الصيرورة ان كان هو الكون والاتصاف فلا اشكال في اتصافه
 تعالى به وان كان هو الكون مع الانتقال فلا بد من تجريد عنه لاستحالة
 على الله تعالى في اختيار صيغة المتوحد على الواحد اشارة الى ان اتصافه
 بالوحدة من ذاته ليس للغير مدخل فيه بخلاف الواحد (قوله واما للتكلف)
 اى اما ان يكون صيغة التفعّل على تقدير الملابس للتكلف كما في قولهم
 تورع فلان اى اختاره على كلفة ومشقة لاعلى طبع وهذا محال في ذاته
 تعالى فوجب ان يحمل على لازمه اعني الكمال لما ان الفعل الذى يحصل
 بالكلفة يكون على وجه الكمال في اختيار المتوحد على الواحد
 اشارة الى اتصافه بالوحدة التامة بخلاف الواحد فانه غير مشر به
 نقل عنه المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعده ارباب اللغة معنى مستقلا
 واما قابله به ههنا لان فيه خصوصية زائدة ليست في اصل التكلف انتهى
 فيدفع لما قيل ان هذه الصيرورة ليست معنى التفعّل حقيقة عند ارباب اللغة
 فينبغي ان يقتصر على التكلف ولعل وجه الفرعية ان الفعل الذى يكون
 على وجه الكلفة والمشقة يلزم صيرورة الفاعل من حال الى حال فاستعمل
 صيغة التكلف في الصيرورة مطلقا وهو الاغلب في استعمال على ما ذكره
 الشيخ الرضى في شرحه للشافية ولذا قدم المحشى هذا التوجيه
 لكن اعتبر معها ههنا خصوصية كونه بدون صنع وهذه ليست متحققة
 في اصل التكلف بل يكون بالاصنع قطعاً فلذا صحت المقابلة بينهما
 وبما ذكرنا اندفع ما قال المحشى المدقق فيه ان كون المعنى الاول
 من فروع التكلف محل بحث (قوله فعنى بجلال الذات الاتصاف بالوحدة
 الذاتية) اى على تقدير ان يكون الباء للملابسة وصيغة التوحيد للصيرورة
 اعني الكون معنى التوحيد آه المتصنف بالوحدة التى منشأها الذات
 مع الملابس جلال الذات وعلى تقدير ان يكون التكلف محمولا على الكمال
 معناه المتصنف بالوحدة الكاملة وهى الوحدة في الذات والصفات
 بلا مدخلية الغير مع الملابس جلال الذات نقل عنه وعلى تقدير حمله
 على الكمال يحتمل ان يجعل الباء للسببية انتهى وذلك لان الجلال عبارة

عن الصفات السلبية وبها كمال الوحدة. واما على تقدير حمله على الكون
 فلا يصح لانه يلزم ان يكون خلال الذات مدخل في الاتصاف بالوحدة
 الذاتية فلزم ان لا يكون ذاتية وكذا لا يصح عطف الكمال عليه هذا
 نهاية تحريم كلام المحشي موافقا لظاهر عبارته وحواشيه قال الفاضل الجلي
 في توجيهه ان معنى قوله فحيث انى حين اذا تقرر انه يجوز ان يكون الباء صلة
 او الملايسة فاعلم ان صيغة التفعّل بحسب اللغة اما للضرورة مع الصنع
 نحو قطعته فتقطع او بدون الصنع نحو تحجر الطين واما للتكلف ولما
 استحال حمل صيغة التفعّل في شانه تعالى على الحقيقة اللغوية سواء
 كانت ضرورة او تكلفا وجب التجوز عنها بان يحمل على الكمال كاقبل
 في المتكبر ونحوه فان صيغة التفعّل فيه للكمال دون الضرورة والتكلف
 اما استحالة الضرورة مع الصنع او التكلف فظاهر واما الضرورة بدون
 الصنع فلانه ان اريد معناه الحقيقي لى الكون بطريق الانتقال كالصخر
 والتولد فهو ايضا ظاهر واما اذا اريد مطلق الكون فلان الضرورة
 لا تستعمل في اللغة الاعلى الحوادث فلا يجوز اطلاق صيغة التفعّل بمعنى
 الضرورة والتكلف على الله تعالى و اذا كان صيغة التفعّل في شانه تعالى
 محمولة على الكمال فمعنى التوحيد بحلال الذات على تقدير ان يكون الباء
 صلة الاتصاف بالوحدة الذاتية الكاملة غاية الكمال اتصافا كاملا في غاية
 الكمال وعدم شراكة غيره في جلال ذاته او ذاته الجليلة او الاتصاف
 بالوحدة الكاملة مع ملايسة جلال الذات على تقدير ان تكون للملايسة
 انتهى اقول لا يخفى انه تكلف محض لوجوه اما اولها لانه لا وجه حيث
 لظهور كون الباء صلة للتوحيد لانه على كلا التقديرين يحتاج الى حمل
 صيغة التوحيد على الكمال واما ثانيا فلان قوله فحيث انى عنه ابله لا يخفى
 على ذي الفطنة اذ المناسب ان يقول وصيغة التفعّل بدون التفرّيع
 واما ثالثا فلان قوله بدون صنع مع تقويته بقوله كقولهم تحجر الطين
 الى قوله ومنه التكون والتولد بصيرته متدركا اذ يكفي حيث ان يقول وصيغة
 التفعّل اما للضرورة واما للتكلف بل مخجل على هذا التقدير لان استعمال
 ان صيغة التفعّل بحسب الاستعمال فمحصر في الضرورة بدون صنع
 وفي التكلف بل هو مستعمل للضرورة مع الصنع بل لعان اخر ايضا
 فتعيده بقوله بدون صنع مع تأييده ادل دليل على انه اراد ان صيغة

التوحيد محمولة في شأنه تعالى على الصيرورة بدون صنع كما لا يخفى على من له
 اطلاع بأسلوب الكلام واما رابعاً فلانه لامناسبة بين الصيرورة والكمال
 حتى يحتمل في شأنه تعالى عليه واما خامساً فلانه اذا كان قوله الانصاف
 بالوحدة الذاتية اشارة الى معنى التوحيد على ان يكون الباء صلة يكون
 سابق من قوله فعنى التوحيد بحلال الذات عدم شركة الغير في جلال
 الذات او اللغات الجملية مستمركاً على ان جعل قوله الانصاف بالوحدة
 الذاتية على ذلك التقدير تكلف بآراء غاية البرودة ثم قال واما جعلها
 تجوزاً على التكوين المطلق فهو وان جاز ايضاً لكن جعلها على الكمال
 لمول وبقية ان جعلها على التكوين المطلق ليس باعتبار التجوز بل بغيره
 عن بعض المصنفين فيكون حقيقة قاصرة وليت شعري ما وجه اولوية
 الجمل على الكمال مع ان مؤداهما واحد اذا لمعنى على تقدير الجمل على التكوين
 المطلق المتصف بالوحدة التي ليس للغير مدخل فيه بل منشأها ذاته
 وعلى تقدير الجمل على الكمال المتصف بالوحدة الكاملة وهي التي تكون
 في اللغات والصفات ولا يكون للغير مدخل في الانصاف بهما بل الجمل على الكون
 المطلق اولى لانه حمل بالحقيقة القاصرة بخلاف الكمال فانه مجاز يذكر
 الملزوم وارادة اللازم تأمل (قوله الاولى كون الضمير لله الى آخره) اهم ان
 الاحتمالات هي ثمانية لان ضمير بحجبه اما ان يكون لله او للنبي وعلى كلا
 التقديرين اما ان يكون اضافة الساطع الى الحجج بمعنى من اضافة الصفة
 الى موصوفها فعلى تقدير كون الضمير لله يفيد ان آية نبينا اعظم من آيات
 سائر الانبياء اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله تعالى
 اى المميزات الدالة على صدق الانبياء فان الحجج انما يقال باعتبار الغلبة
 على الخصم او المؤيد بجميع حججه الساطعة بناء على ان الجمع المضاف
 يفيد الاستغراق على ما تقرر في الاصول فلو كان ضمير نبينا مؤيداً بالحجة
 الساطعة لم يكن نبينا مؤيداً بالساطع من جميع حجج الله تعالى او بجميع
 الحجج الساطعة لكن عبارة المحشى ناظرة الى التقدير الاول اعنى كون الضمير
 راجعاً الى الله تعالى واطافة الساطع الى الحجج بمعنى من حيث قال ليفيد
 ان آية نبينا ولم يقل ان آيات نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير ل محمد عليه
 السلام ينبغي ان يحتمل اضافة الساطع الى الحجج على اضافة الصفة
 الى الموصوف ليفيد التمدح بان نبينا مؤيد بحجج جميعها ساطعة بخلاف

ما اذا كانت بمعنى من فانه يخلو عن هذا التمدح اذ بصير المعنى المؤيد بساطع
 من جميع الحجج التي اظهرت على يده بل لمدح فيه اذ سائر الانبياء امام مؤيد
 بحجة ساطعة من بين جميع حججهم او جمع حججهم منساوية فيلزم تساويهم
 معه او فضلهم عليه ولذلك فرغ المحشى على تقدير كون الضمير لمحمد عليه
 السلام (قوله فسا طع حجج من قبيل اخلاق ثياب) وبما ذكرنا تدفع
 ما قيل انه على تقدير ان يكون الضمير لله فافادته ان آية نبينا اعظم من آيات
 سائر الانبياء انما يتم اذا كان في العبارة اشارة بان سائر الانبياء لم يؤيدوا
 بامثال هذه البراعين في السطوع والظواهر انها غير مشعرة لانه اذا كان
 الجمع المضاف للاستغراق كما هو الاكثر فاشعار العبارة بها ظاهر لان المتبادر
 من الساطع من بين جميع الحجج 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 خطا بي يكفى فيه الظن قال المحشى
 المدقق في توجيه قوله ليقيد ان آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء
 بناء على ان المراد بافراد الحجج التي جمعت هي باقيا سائر اليها حجة كل واحد
 واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي فردا وجميع حجج نبي آخر
 فردا آخر وهكذا فكانه قال بساطع جميع حجج الله التي اكرم بها الانبياء
 وعلى ان الاضافة للاستغراق والالتم تداء عظيمة آية نبينا على آيات سائر
 الانبياء على ما لا يخفى وليس المراد بها كل واحد واحد من حجج الله مطلقا
 ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا يصير المعنى المؤيد بساطع
 جميع حجج الله وان كان بعضها حجة نفسه وحينئذ لا يفيد سطوع جميع
 حججه بل سطوع بعضها والمقصود هو الاول على ما نقل عنه في الحاشية
 على قوله فسا طع حججه من قبيل اخلاق ثياب من قوله فالعنى الحجج
 الساطعة فبدل على سطوع جميع حججه اقول لا يخفى انه لا حاجة الى تكلف
 اعتبار جميع حجج نبي حجة واحدة وجعلها فردا من الحجج التي جمعت هي
 باقيا سائر اليها بل الظاهر ان المراد كل واحد واحد من حجج الله تعالى التي
 جاءت بها الانبياء واما عدم افادته حينئذ سطوع جميع حجج نبينا فلا يضر
 لان المقصود التمدح واطهار شرف مرتبته على سائر الانبياء وهو حاصل
 لان حجته ساطعة على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجج حجة نفسه
 بخلاف حجج سائر الانبياء وبدل على ذلك قوله ليقيد ان آية نبينا الى آخره بما فراد

لفظ الآلية وما نقل من الحاشية على قوله فساطع بحججه انما هو على تقدير ان يكون الصمير لمحمد عليه السلام فانه حينئذ لو لم يجعل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لا يفيد التمدح و اظهار شرفه على سائر الانبياء على ما قررنا فتأمل (قوله اما على توهم اما الى آخره) والفرق بين توهم اما وتقديرها ان معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في النظم بواسطة اعتباره بها في امثال هذا المعنى فيكون حكما كاذبا ومعنى التقدير انها مقدرة فيه ويجعل في الاحكام كالمذكورة فهو حكم مطابق للواقع وبالجملة كلا الوجهين ذكرهما السيد قدس سره و تبعه من جاء بعده لكن الشيخ الرضى صرح بان تقدير اما مشروطة بكون ما بعد الفاء امرا او نهيا و ما قبلها منصوبا به كقوله تعالى * وربك فكبير * والاولى ان يقال اتيان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضى في قوله تعالى * واذ لم يهدوا به فسيقولون هذا * (قوله بطريق نحو بين الواو) متعلق بالتقدير اذ لا يجوز الجمع بينها وبين اما لانها في اوائل الكتب اما من الاقتضاب او فصل الخطاب كما هو المشهور و كلاهما يقتضيان الانقطاع عما قبله و اما على تقدير التوهم فالواو اما العطف الجملة على الجملة بناء على ان هذه الجملة لا نشاء مدح العلم والمختصر او على ان جملة الحمد والصلوة اخبارية لما ان الاخبار بالحمد يستلزم الحمد بالصلوة بدل على التعظيم و اما العطف القصة على القصة والجامع ان السابق تمهيد للتأليف وهذا بيان لسببه والظرف معول اقول المفهوم من السياق (قوله كما وقع في عبارة المفتاح) حيث قال و اما بعد فان خلاصة الاصلين الى آخره ذكر بعض المحققين انه اذا قصد باماضية الاجمال بعد التفصيل يكون بمنزلة ان يقول وبالجملة فيجوز الجمع بينها وبين الواو وقد تأكد مضمون الكلام وما وقع في المفتاح من هذا القبيل يؤيده قوله خلاصة الى آخره و اما اذا كان من الاقتضاب او فصل الخطاب كما في المتن فيده فلا يجوز (قوله القواعد) جمع قاعدة وهي الاساس يعني ان القاعدة ههنا بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي اعني القضية الكلية المنطبقة على احكام الجزئيات (قوله لان العقائد) حاصله ان العقائد سواء كان العقل كما فيا في اثباتها ولا يتوقف اثباتها على الشرع كما في وجود الواجب وعلمه وقدرته وكلامه و ارادته

او لا يكون كافيا كمسئلة الحشر واحوال الجنة فان ثبوت امثاله انما
 هي بالشرح يجب انراخذ جميع تلك العقائد من الكتاب والسنة ليعتمد بها
 ويعتمد عليها والا كانت كسائل الحكمة الالهية العقلية الصرفة التي
 لا تصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يحكم العقل بمقتضيات الوهم التي يجب
 تنزيه الله تعالى عنها واذا كانت من حيث الاعتداد موقوفة على الكتاب
 والسنة يكون الكتاب والسنة اساسا سالها والحال ان ثبوت الكتاب والسنة
 يتوقف على المسائل الكلامية من كون الواجب موجودا وقادرا وطالبا
 ومريدا ومرسلا للرسول ومصداقها اذ لو لم يثبت كل منها لم يثبت الكتاب
 والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام اساسا للكتاب والسنة اللذين هما اساسان
 للعقائد الاسلامية نقل عنه فان قلت او لان العقائد من الكلام وكون
 الكلام اساس اساسها يقتضي كون الشيء اساسا لنفسه اذ لا يتوقف الكتاب
 الاعلى المسائل الاعتقادية وثانيا ان الكلام اساس العقائد لان اساس
 اساس اساس والكتاب اساس علم الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها
 اساسه فالكتاب اساس اساس العقائد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب
 والسنة مثل الاولى قلت او لا الحصر المذكور ممنوع وان سلم فالعقائد بحسب
 اعتدادها تتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذاتها وثانيا
 ان المتبادر من اساس الشيء هو اساس بالذات وان سلم فاساس الفن
 ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد
 والكتاب انما هو اساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون اساسا
 لاساسها من حيث هو اساس فليتامل انتهى فاذا ذكره اولا ابطال للتوجيه
 المذكور لكونه اساس اساس بانه يستلزم اساسية الشيء لنفسه لان جميع
 العقائد على ما ذكرتم يتوقف على الكتاب وهو لا يتوقف الاعلى المسائل
 الاعتقادية فلا بد ان يراد بالمسائل التي جعلتموها اساسا لتلك المسائل
 الاعتقادية فيلزم ان يكون بعض العقائد اساسا لجمعها ومن جعلتها ذلك
 البعض فيلزم اساسية الشيء لنفسه ولا يخفى ان قوله العقائد من الكلام
 مما لا يحتاج اليه اللهم الا ان يقال المقصود منه الاشارة الى انه بما يلزم اساسية
 العقائد لنفسه كذلك يلزم اساسية الكلام لنفسه وذلك لان العقائد من الكلام
 فاساسها اساسه فالكتاب اساس الكلام والكلام اساس له فيكون الكلام
 اساسا لنفسه وما ذكره ثانيا منع لافادة القرينة الثانية للترقي وحاصله

ان الكلام اساس العقائد لانه اساس الكتاب الذي هو اساس للعقائد واساس
الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها
اساسه فالكتاب اساس اساس العقائد فالقرينة الثانية في اشتمالها الكتاب
والسنة كما في الترتيب في المدح واجاب اولاً عن الاعتراض الاول
بل الحصر المستفاد من قوله اذ لا يتوقف الكتاب الاعلى المسائل الاعتقادية
ممنوع اذ كما يتوقف الكتاب عليها يتوقف على مبادئ تلك المسائل وعلى
مباحث النظر ايضاً فالمراد بالمسائل الكلامية مبادئ تلك المسائل او مباحث
النظر ايضاً فلا يلزم اساسية الشيء لنفسه لكن لما كان في منع الحصر المذكور
نوع مكاربة لان ثبوت الكتاب والسنة انما يتوقف بالذات على ثبوت الواجب
وارادته وقدرته وكلامه على ما سيجي واما على مبادئها فانما هو بالواسطة
فجعل الكلام اساس الاساس باعتبار مبادئها دون نفسها تحكيم وكذا
جعله اساساً باعتبار مباحث النظر يستلزم ان يكون المنطق واصول
المفقه اساس اساس العقائد لما ان مباحث النظر جزء منه على ان في توقف
الكتاب على مباحث النظر نظر قال وان سلم الى آخره اي ولو سلم الحصر المذكور
فنعقول الفرق بالاعتبار من تحقق لان العقائد من حيث الاعتداد يتوقف
على الكتاب والكتاب يتوقف عليها من حيث ذاتها فاللازم توقف العقائد
من حيث الاعتداد على نفسها من حيث الذات ولاستحالة فيه قال
الفاضل المحشي في توجيه منع الحصر لان تسليم ان الكتاب لا يتوقف الا على
المسائل الاعتقادية لم يلهو زان يثبت الكتاب باعجازه بسبب بلاغته
الظاهرة لاهل البلاغة انتهى اقول توجيه المنع بهذا الطريق بضر للوجه
لانه حينئذ لا يتوقف الكتاب على المسائل الكلامية لصلا فلا يكون
اساس اساس العقائد على ان الاعجاز بسبب البلاغة انما يدل على انه خارج
عن طوق البشر واما كونه من الله فتوقف على ثبوت انه موجود قادر
مريد متكلم وسجي تفصيل هذا واجاب ثانياً عن الاعتراض الثاني
بمنع المقدمة الاولى اعني قوله الكلام اساس العقائد بسند ان المتبادر من الاساس
ما يكون اساساً بالذات والكلام ليس اساس العقائد بالذات بل بالواسطة
وبمنع المقدمة الثانية اعني قوله والكتاب اساس الكلام بسند ان اساس
اللفظ ما يتوقف عليه كله لانه من مسائله واللازم ان يكون المنطق
اساس الكلام بل عاوم العربية لانه يتوقف بعض مسائله عليها

بل الكلام اساس نفسه لتوقف بعض مسائله على بعض آخره واثم سئلنا
 كلنا المقدمتين فاساس الكتاب هو نفس العقائد والكتاب انما هو اساس
 العقائد من حيث الاعتماد فلا يمكن الكتاب اساسا لاساس العقائد من حيث
 هو اساس وفيه ان معنى الاساسيه هو التوقف من اى جهة كانت فاعتبار
 قيد الحثية ليس بواجب في كونه اساس الاساس ولعله اراد هذا بقوله
 فليتا مل (قوله في هذه القرينة ترقى في المدح الى آخره) فترجع على مانسب
 يعنى اذا كان المراد بالقواعد الكتاب والسنة في هذه ترقى في مدح الكلام
 ليس في قوله مبنى علم الشرايع والاحكام لان القرينة الاولى شاملة للكتاب
 والسنة لكونها ايضا مبنى الاحكام الشرعية العملية بل كونها مبنى لها
 اولاً وبالذات لاستنباطها منها وكون الكلام اساسها باعتبار توقفها عليه
 بخلاف الثانية فانها غير شاملة للكتاب والسنة اذ لا يصدق عليهما اساس
 عقائد الاسلام قال المحشى المدقق وفيه ان قوله هو علم التوحيد والصفات
 بالضمير الدال على الحصر يدل على ان الاولى يختص بعلم التوحيد والصفات
 غير متناوئة لا كتب والسنة وان كان على سبيل الادعاء فلان سبب ملاحظة
 الترقى بالوجه المذكور في القرينة الثانية انتهى ولا يخفى ان هذا الاعتراض
 بعد تسليم دلالة الضمير على الحصر المذكور انما يرد لتقدم الاخبار على
 العطف فيكون القصر بالنسبة الى كل من القرينتين واما لو كان العطف
 مقدما على الاخبار فحينئذ يكون القصر بالنسبة الى مجموع القرينتين ولا شك
 انه قصر حقيقي وليس غير الكلام متصفا بمجموع ما في القرينتين (قوله
 ويمكن ان يقال الى آخره) يعنى ان المراد بالقواعد الادلة التفصيلية وهى
 الادلة العقلية والنقلية المذكورة في بيان تلك العقائد على التفصيل
 والكلام اساس لتلك الادلة بناء على ان استلزامها لتلك العقائد وصحتها
 وقسادهما يعرف بالكلام لان مباحث النظر جزء منه على ما اختاره المتأخرون
 فيكون اساس اساس العقائد قال بعض الفضلاء وفيه انه انما يفيد مدح
 كلام المتأخرين حيث جعلوا مباحث النظر جزءاً منه لا كلام القدماء مع
 ان المختصر فيه وانه يلزم ان يكون المنطق اساس عقائد الاسلام وايضا المين
 في مباحث النظر انما هو عوارض المبادئ لانفسها واعلى العلوم ما بين
 فيه نفسها والا يلزم ان يكون المنطق اعلى من الالهى ولم يقبل به احد
 وبه صرح قدس سره في حواشى العضدية فتأمل انتهى (قوله بناء على

انما حجة النظر الى آخره) الاولى ان يقال بناء على ان اثبات تلك الادلة
واقامة الدليل عليها انما هو في الكلام حتى لا يرد عليه ما سبق وانذى
خطر بالبال في توجيه عبارة الشارح وارجو ان يكون هو الاظهر ان المراد
من القواعد القضايا الكلية التي تتوقف عليها العقائد من مباحث الامور
العامة والجواهر والاعراض والكلام اساس لتلك القواعد لانها يبين فيه
بالدلائل القطعية والفضلاء في توجيه عبارة الشارح وجوه كثيرة تركاها مع
ما يرد عليها مخافة الاطباب (قوله اى علم يعرف فيه ذلك الى آخره) اى
المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته فان بعض الفضلاء وهو كلام اهل
السنن والجماعة لا المعترلة لانهم يتفنون الصفات فكلامهم علم التوحيد الصريح
ونفيه ان المعترلة لم يتفوا الصفات بمعنى عدم البحث عنها حتى يكون
كلامهم علما يعرف فيه التوحيد دون الصفات بل نفهم بمعنى عدم اثباتها
زايدة 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 الى آخره) حيث قال الوسم بالكلام قيل هذا ناظر
الى التوجيهين معا يعنى ان الشارح انما اورد الموسوم بعد قوله علم التوحيد
بناء على ان لفظ الكلام كان اشهر اسماء الكلام وعندي انه ناظر الى التوجيه
الاخير و قد فع اعتراض نشأ منه وهو انه اذا كان علم التوحيد والصفات
لقباله فلا معنى لنسبة الوسم الى الكلام بل الواجب ان يقول الموسوم
بعلم التوحيد والصفات والكلام فخصيص الوسم يدل على انه لم يرد
المعنى اللغوي يدفعه المحشى بقوله فنسبة الوسم الى آخره يعنى انما نسب الوسم الى
الكلام مع كون كل منهما علما له لاشتهاره به فيكون قوله الموسوم بالكلام
صفة موضحه له بمنزلة عطف البيان كما يقال جاءني ابو حفص الموسوم
بغير (قوله من فوائده) اشارة الى ان فوائده كثيرة كما ذكر في شرح
المواقف الى آخره (قوله فان الشريعة الى آخره) اى الاحكام التي شرع
الله تعالى لعباده من الاعتقادات والعلليات من حيث انها تطاع ليهادى يقال
بانه اى ذل واطاعه ومن حيث انها تكتب له يقال املا الكتاب وامليته
اى كتبه ففي اضافة النجم الى الملة والدين اشعار بان مقتدى اهل العلم
والعمل لان الكتابة شعار العلماء والعمل شان الاتقياء وفي تأخير الدين عن الملة
اشارة الى مشرف العلم على العمل (قوله والاملال معنى الاملاء الى آخره) نقل عنه

هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال صكيف يقال الشر بعقمن حيث
 انها تملى ملة والحال ان الملة من المضاهفة الاملاء من الناقص (قوله
 سميت الى آخره) يعني ان دار السلام مكر كباضاني سميت الجنة به اما لان اهلها
 سالم من الآفات اولانهم مخاطبون بالسلام وعلى هذين التقديرين يكون
 لفظ السلام مصدرا اولان السلام من اسماء الله تعالى اضيف الجنة اليه
 تشرىضالها كما يقال بيت الله للمسجد الحرام فيبتدئ يكون لفظ السلام صفة
 مشبهة (قوله ومعنى هذا الاسم هو الذي منه السلامة) اى في المبتدأ وبه
 السلامة اى في المعاد او معناه ذو السلامة عن جميع التقاض (قوله فوجه
 تخصيص هذا الاسم) يعنى اذا كان السلام من اسماء الله فوجه تخصيص
 احضافه الدار اليه دون اسم آخر ظاهر لان معنى هذا الاسم المعطى للسلامة
 والجنة دار السلامة فى كل منهما معنى السلامة (قوله كناية عن الاعراض)
 لان المعرض عن الشيء يظنوى كشيء عنه فذصكر اللازم الذى هو وظى
 الكذبح و اراد الملزوم وهو الاعراض ويجوز ان يكون استعارة تخييلية
 مرشحة بان شبه فى نفسه المقتال جماله كشيء فاقب كشيء تخيلا ورشحه
 بالطى والمأل واحد (قوله لولا تعدد المتبوع الى آخره) نقل عنه وهذا جواب
 سؤال مقدر وهو ان يقال ان الاعراب للتابع يكون واحد فلم تعدد الاعراب
 ههنا فاجاب بقوله ولما تعدد الى آخره وحاصله ان المتبوع ايضا متعدد معنى
 فكانه ذكر كلا من المتبوعين على حدة وعقب بشابيه (قوله بان الجملة
 الثانية انشائية الى آخره) يعنى ان الجملة الثانية وهى قوله نعم الموكبل جملة
 انشائية لان افعال المدح وضع لانشاءه والجملة الاولى اى قوله
 وهو حسبي جملة اخبارية فلا يجوز عطف احد بهما على الاخرى بالواو
 لكمال الانقطاع وكذا لا يجوز عطفه على حسبي اما على تقدير عدم التأويل
 فلاته يلزم عطف الجملة على المفرد وهو غير جائز لما مر واما على تقدير
 تأويله بحسبى فلاته وان حصل المناسبة بينهما بان كلاتهما جملة فظية لكن
 الاولى خبرية والثانية انشائية على هذا التقدير ايضا (قوله ويرد عليه
 الى آخره) يعنى ان الجملة الاولى وان كانت خبرية بصورة لكنها والجملة
 فى محل الدعاء والمقصود بها انشاء الكفاية لا الاخبار بانه تعالى كافى
 فى نفس الامر وهو ظاهر قال بعض الافاضل يتحمل الكلام حينئذ الى
 عطفه على قوله والله الهادى وان جعل ذلك لانشاء المدح فينقل الكلام

الى عطفه على قوله فخاوت وجمله انشاء لشرحه بعيد جدا اقول جملة
 والله الهادي ايس معطوفا على جملة فخاوت حتى يلزم البعد بل هو جملة
 دائية و الواو فيه اعتراضية كما في قوله ان الثمانين وبلغتها فكانه
 قال اللهم اهدني الى سبيل ارشاد واعطني العصمة والسداد و عدل
 الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما في الحمد لله (قوله وايضا
 يجوز عطف القصة على القصة الى آخره) معنى عطف القصة على القصة
 على ما بينه السيد الخميني ناقلا عن صاحب الكشاف ان يعطف بحمل
 مسوقة لغرض على جملة مسوقة لغرض آخر لتناحية بين الغرضين
 فكلمة كانت اشهد كالمعطف احسن من غير نظر الى كون الجملة خبرية
 او انظما ينفصل هذا بشرط في عطف القصة على القصة ان يكون كل
 من المعطوف والمعطوف عليه مجزئا متعدده متوهنتا ايس كذلك ولعل
 المحشى اراد بعطف القصة على القصة عطف حاصل مضمون احدي
 الجزئين على حاصل مضمون الاخرى من غير نظر الى اللفظ وهذا العطف
 مما جوزه الشارح في شرح التلخيص في بحث الفصل والوصل ووصفه
 بالدفء واللين وايدى بمحال اوردته صاحب التلخيص وهو زيد يعاقب
 بالقيء والارهاق وبشعر عجز وبالغفو والاطلاق وان رده السيد السند
 هذا لكن بقي ههنا بحث وهو ان الشارح انما رده هذا العطف في عبارة
 التلخيص ولا يمكن بحصل وهو حسي فيه انشاء ولا يقول صاحب
 بعطف القصة على القصة بشئ من المعنيين على ما نص عليه الشارح
 في بحث الفصل والوصل منه فلا يتم بجواب المحشى من قبله نعم لو كان
 قصد الشارح رد هذا العطف مطلقا لم يكن ايس كذلك فكيف وقد
 اعترف به في شرح الكشاف وقوهه في القرآن * نحو ما ويهم جهنم
 وبئس المهاد * (قوله ورده بعض الفضلاء الى آخره) اني رد سيدا المحققين
 رد الشارح هذا العطف في حاشيته على شرح التلخيص بانه يجوز عطف
 نعم الوكيل على مجموع هو حسي بان يقدر المبدأ في المعطوف اما قدما
 لينا سبب المعطوف عليه اي هو نعم الوكيل فيكون المخصوص مقدا على
 نعم الوكيل نحو زيد نعم الرجل على ما صرح به صاحب المفتاح وغيره من
 ان المخصوص مقدم عليه واما مؤخرا اي نعم الوكيل هو ويكون المخصوص
 المؤخر مبتدا على مذهب من يجعله مبتدا وانما تعرض السيد السند لهذا

الاحتمال لانه لا يتم على مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف
 بخلاف الاحتمال الاول اذ لا خلاف في انه اذا كان مقدا فهو متعين
 للابتداء ولا يخفى عليك انه بعد تقدير المبتدأ اول يؤل نعم الوكيل بمقول
 في حقه ذلك يكون الجملة ايضا انشائية اذ الجملة الاسمية التي خبرها انشاء
 انشائية كما ان الجملة التي خبرها فعل فعالية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق
 بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل في ان مدلول كل منهما نسبة غير محتملة
 للصدق والتكذب وبمد التاويل لا يكون المعطوف جملة نعم الوكيل بل جملة
 متعلقة خبرها نعم الوكيل واعتراض الشارح انما هو في عطف نعم الوكيل على
 انه بعد التاويل يفوت انشاء المدح العام الذي وضع افعال المدح لانشاء
 بل يصير لاخبار المدح الخاص وهو انه مقول في حقه نعم الوكيل (قوله وايضا
 يجوز الى آخره) يعني ثم قال بعض الفضلاء في رد الشارح انه يجوز عطف
 نعم الوكيل على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه وان كان اخبارا
 لكن له محل من الاعراب لوقوعه خبر الهو 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 فا الوجه
 في جوازها قلت الوجه ان الجمل التي لها محل من الاعراب واقعة
 موقع المفردات لان نسيها ليست مقصودة بالذات فلا تنفقت الى اختلافها
 بالانشائية والاخبارية بل الجمل حينئذ في حكم المفردات التي وقعت موقعها
 فيجوز عطف تلك الجمل بعضها على بعض كالمفردات ومن هذاتين وجه
 جواز عطف الجمل التي لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس حينئذ
 يجوز عطف جملة نعم الوكيل على حسبي بلانأوله يحسبني لانها جملة لها
 محل من الاعراب صرح به السيد السنيدي في حاشية المطول هذا وقد
 ذكر الشيخ الرضوي ان نعم الرجل بمعنى المفرد وتقديره اي رجل جيد حينئذ
 لا اشكال في عطفه على حسبي (قوله وبدل عليه قطعا) اي بدل على
 ان عطف الانشاء على الاخبار الذي له محل من الاعراب جائز كقوله
 تعالى وقالوا حسبن الله نعم الوكيل فان نعم الوكيل معطوف على حسبن الله
 وهو اخبار له محل من الاعراب لانه مقول قالوا (قوله لان هذه الواو
 من الحكاية لامن المحكي الى آخره) دفع لتوهم انه لم لا يجوز ان يكون مجموع
 الجملتين مقول قالوا بثبوت الواو بينهما بان يكون المقول على سبيل الحكاية

حسبنا الله ونعم الوكيل فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له
 محل من الاعراب ووجه الدفع ان الواو من الحكاية اى من كلام الحكاكي
 اى قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل ولا يجوز ان يكون من الكلام المحكى لانه
 لا يصح العطف اذ يلزم عطف الانشاء على الاخبار فيما للمحل له من الاعراب
 الا تأويل بعيد وهو ان يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير
 لا يلتفت اليه لعدم انسباق الذهن اليه ولا قرينة دالة عليه مع انه الامتدادية
 بين مفهومى الجنتين على وجهه يحسن العطف بالواو (قوله ولبس هذا
 مختصا بما بعد القول) حتى يتوهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان بعد القول
 لان مصحح العطف هو انه اذا كان للجمله محل من الاعراب فيكون بمنزلة
 المفرد الذى وقعت في موقعه وهو مشترك في جميع المواد ولبس مختصا
 بما بعد القول على ما يشهد به حسن قولنا زيد ابوه عالم وما وجهه
خان جله وما وجهه لانشاء انتجب عطف على ابوه عالم وهو خبرية (قوله
 ويرد عليه) اى على ما قاه بعض الفضلاء من ان الآية دالة على جواز
 العطف المذكور قطعا انه يجوز ان يكون الواو من القول المحكى ويكون
 مدخول الواو معطوفا على ما قبله بتقدير المبتدأ اما مؤخر اليناسب المعطوف
 عليه فان حسبنا خبر والله مبتدأ لان الحسب بمعنى المحسب واصله الى
 ضمير المتكلم الغظية والاف المبتدأ والخبر اذا كانا معا فحين يجب تقديم المبتدأ
 على الخبر في كلام اللغاة بقرينة ذكره في المعطوف عليه ومجى حذفه
 في الاستعمال وانتقال الذهن اليه واما مقدما رابطة لقرب المرجع مع ما سبق
 وبما ذكرنا اندفع ما قاله الفاضل المحشى من ان تقدير المبتدأ مقدما
 تأويل بعيد اذا المشهور تقدير المخصوص بالمدح مؤخرا وعلى هذا يكون
 من قبيل عطف الانشاء على الاخبار واما تقدير المبتدأ في قوله وهو حسبي
 ونعم الوكيل مقدما فلبس بعيد لان المبتدأ مذكور في المعطوف عليه مقدما
 على الخبر بخلاف حسبنا الله اذ لم يذكر فيه اسم الله مبتدأ مقدما على الخبر لان
 التأويل المذكور انما يكون بعيدا اذا لم يكن قرب المرجع داعيا الى تقديره
 مقدما كما ان تقديره في المعطوف عليه قرينة على تقديره في المعطوف مقدما
 في فهو حسبي الله ونعم الوكيل وعلى تقدير التأخير لا يكون من عطف الانشاء
 على الاخبار على احد المذهبين وهو ان يكون المخصوص المقدر مبتدأ
 وهذا القدر كاف انبنى قطعية دلالاته (قوله او عطفه الى آخره) يعنى يجوز

ان لا يكون الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل معطوفاً عنى حسبنا الذى
 هو خبر مقدم على المبتدأ فيكون من عطف الجملة التى لها محل من الاعراب
 لانه حينئذ يكون خبراً عطفياً على المفرد والسيد السند قدس سره
 يجوز عطف الجملة على المفرد اذا كان لها محل من الاعراب على ما صرح به
 فى حاشيته على شرح التلخيص لامن عطف الانشاء على الاخبار وهذا
 ثم بعد تسليم كون الواو من الحكاية لا يدل على الجواز المذكور قطعا
 لجواز ان يكون قالوا مقدر فى المعطوف بقربته ذكره فى المعطوف عليه
 فيكون من عطف الجملة الفعلية الخبرية على الجملة الفعلية الخبرية
 نقل عنه ان تقدير المبتدأ يطل اصل الاستدلال واما العطف على الخبر
 المقدم فانه يطل الطريق المذكور انتهى لانه على الاول لا يكون من عطف
 الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب وعلى الثانى لا يكون الواو
 من الحكاية واعلم ان ما اورد المحشى انما يريد لو كان معنى قوله قطعاً
 يقيناً اما لو كان معناه دلالة تقطع مادة الاعتراض ولو الزاماً فلا لانه
 لا يمكن للمعتز ان يعترف بهذه التوجهات اذ لو اعترف بها لم يكن
 الاعتراضه موقعاً لجرانها فى حسي ونعم الوكيل (قوله للحكم معان
 ثلثة الى آخره) يعنى قد يطلق الحكم على نفس النسبة الخبرية ايجابية كانت
 او سلبية وهذا المعنى عرفى وقد يطلق على ادراك تلك النسبة يعنى ان النسبة
 واقعة او لم يثبت بواقعة يعنى ادراكها بطريق الاذعان والقبول وهذا
 مصطلح المنطقيين واعلم انه قد حقق ان النسبة الواقعة بين زيد وقائم
 هو الوقوع بعينه او اللا وقوع كذلك وليس ههنا نسبة اخرى هي
 مورد الايجاب والسلب وانه قد يتصور هذه النسبة فى نفسها من غير
 اعتبار حصولها او لا حصولها فى نفس الامر بل باعتبار انها تعلق
 بين الطرفين تعلق الثبوت والانتفاء ويسمى نسبة حكمية ومورد الايجاب
 والسلب ونسبة ثبوتية ايضا نسبة العام الى الخاص اعنى الثبوت لانه
 المتصور او لا وقد يسمى سلبية ايضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد يتصور
 باعتبار حصولها او لا حصولها فى نفس الامر فان تردد فهو الشك وان
 اذعن بحصولها او لا حصولها فهو التصديق المسمى بالحكم بالامنى الثانى
 عند المنطقيين فالنسبة اشبوتية تتعلق بها علوم ثلثة اثنان تصور بان
 احدهما لا يمتثل التقيض والثانى يمتثله والثالث تصدق فقد ظهر

ان المعنى الاول اى نسبة امر الى آخر ليس امرا مغايرا للوقوع واللاوقوع
 كما فهمه المحشى المدقق حيث جعل الوقوع معنى آخر للحكم وان معنى
 قوله نسبة امر الى آخر تعلق امر الى آخر وقوما كان اولا وقوما ان كان
 الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع او تعلق امر باخر سواء كان
 مورد الايجاب او مورد السلب ان كان بمعنى ادراك ان النسبة واقعة
 او ليست بواقعة صرح بكل الاطلاقين الشارح في شرح الشرح لمختصر
 المنتهى وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها ادراك ان النسبة
 الثبوتية واقعة في نفس الامر او ليست بواقعة فيهما ثم انه ذكر السيد
 الشريف انه يجوز ان يفسر الحكم بالتصديق فقط وان يفسر بالتصديق
 والتكذيب وهذا بناء على ان ادعان ان النسبة ليست بواقعة اذعان
 بان النسبة السلبية واقعة فعلى هذا يجوز ان يعرف الحكم بادراك الوقوع
 فقط دون تعريف بادراك الوقوع واللاوقوع معا فاذا ذكر المحشى
 المدقق من ان كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها يشعر
 بان المراد بالنسبة النسبة التقييدية التي يرد عليها الايجاب والسلب لالنسبة
 التامة الخيرية لان الحكم على تقدير كونها تامة ليس هو ادراك وقوعها
 فقط ايجابا او سلبا بل ادراك نفسها على وجه الاذعان كذلك ليس بشئ
 كما لا يخفى على ائمة قد عرفت ان ليس لنا نسبة سوى الوقوع واللاوقوع
 وهما النسبة التامة الخيرية واما النسبة التقييدية المغايرة لها فمما لا يثبت له
 والازم ازيدا اجزاء القضية وتصورات التصديق على اربعة وقد يطلق
 على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وهذا مصطلح
 الاصوليين من الاشاعرة والخطاب في اللغة توجبه الكلام نحو الغير
 وايضا فته الى الله خرج خطاب من سواء والمراد به ههنا اما التكلام
 النفسى لان اللفظى ليس بحكم بل هو دال عليه صرح به السيد السند
 قدس سره في حواشى العضدية سوله فسر الخطاب بما يقع به الخطاب
 اى من شانه الخطاب فيكون خطابا في الازل كما ذهب اليه الشيخ الاشعري
 من قدم الحكم والخطاب بناء على ازيلية تعلقات الكلام وتنوعه في الازل
 امر او نهيا وغيرهما او فسر بالكلام الذى قصد منه افهام من هو متهم
 لفهمه فيكون خطابا فيما لا يزال كما ذهب اليه ابن القطان من ان الحكم
 والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه في الازل

وهذا معنى ما قاله ان الحكم والخطاب خادمان بل جميع اقسام الكلام يمنع
 قدمه مع قدمه او ما خوطب به اى ما ثبت بالخطاب وهو الاثر المترتب
 عليه كوجوب الصلوة ٩ وحينئذ يكون المراد بالحكم ما حكم به. ومعنى تعلقه
 بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم لا بجمع افعالهم على رايهم
 اضافة الجمع من الاستغراق والام بوجود حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق
 بجمع الافعال فيشمل خواص النبي عليه السلام ايضا لا يقال اذا كان
 المراد بالخطاب الكلام النفسى ولا شك انه صفة ازلية واحدة فتحقق خطاب
 واحد متعلق بجمع الافعال لاناقول الكلام وان كان صفة واحدة لكن
 ليس خطبا بالاعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات فلا يكون
 خطاب واحد متعلقا بالجميع وخرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين الخطابات
 المتعلقة باحوال ذاته وصفاته وتزيينها كقوله تعالى * ولم يكن له كفوا
 احد * ومعنى الاقتضاء الطلب وهو ما طلب الفعل مع المنع عن الترتب
 وهو الايجاب او طلب الترتب مع المنع عن الفعل وهو التحريم او طلب الفعل
 بدونه وهو الندب او طلب الترتب بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم
 طلب الفعل والترتب وهو الاباحة وهذا القيد لاخراج خطاب الله المتعلق
 بافعال المكلفين لكن بالاقتضاء والتخيير كاقصص المنشة لافعالهم
 والخبار المطلقة باعمالهم كقوله تعالى * والله خلقكم وما تعلمون * فان قيل
 اذا كان الخطاب فى الازل متعلقا بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير كما قال
 الشيخ الاشعري يلزم طلب الفعل والترتب من المعدوم وهو سفسه قلت
 لسفسه انما هو طلب الفعل عن المعدوم حال عدمه واما طلبه منه على
 تقدير وجوده فلا كما اذا قدر الرجل ابنا فارسه بطلب الفعل حين الواجود
 وسبب ما يتعلق بهذا البحث (قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما)
 من الندب والتحريم والكراهة ان كان المراد بالخطاب ما خوطب به
 فطابقة المثال وان كان المراد ما يقع به الخطاب فالحكم حينئذ هو الايجاب
 مثلا لا الوجوب الذى هو اثر الايجاب المترتب عليه بالقاء يقال اوجبه
 فوجب فالتمثيل حينئذ مبنى اعلى 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

٩ وحينئذ يكون المراد الخ
 والام يمكن التعريف بالخطاب
 صحيحا لان الحكم ايجاب مثلا
 والخطاب بهذا المعنى اثره
 واجب عنه ايضا بان الحكم
 هو الايجاب والتحريم ونحوهما
 والسلافة على الوجوب
 والحرمة تسامح وايضا الايجاب
 والوجوب متحد بالذات متغاير
 بالاعتبار فتأمل (مص)

الشاويح في القلوب (قوله وهذا الاخير الى اخره) يعني ليس المراد بقوله الاحكام
 الشرعية مصطلح الاصوليين لان المتبادر من الافعال عند الاطلاق
 افعال الجوارح المقابلة للاعتقاد فلو كان المراد ههنا مصطلح الاصوليين
 لم يكن علم الكلام علما بالاحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالافعال
 بل بالاعتقادات ولو تكلفنا وعمدنا الفعل بنا 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 بالاولى يسمى علم
 الشرايع والاحكام وبالثانية علم التوحيد ان العلم المتعلق بالخطابات
 المتعلقة بالافعال بالاقتضاء والتخصير من حيث انه متعلق بكيفية العمل
 يسمى ويختص باسم علم الشرايع والعلم المتعلق بتلك الخطابات من حيث
 تعلقه بالاعتقاد يسمى ويختص باسم علم التوحيد والصفات فان في التسمية
 معنى التخصيص ولا شك في ان معنى تعلق العلم بتلك الاحكام في القرينة
 الاولى كون تلك الاحكام معلومات له كما هو الظاهر السابق الى الفهم
 لا كونها بعضها من معلوماته والالام يطالب بقوله لما انها لا تستفاد الا
 من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الا اليها فانه يصير
 معناه حينئذ ان تلك الاحكام لما لم تكن مستفادة الا من جهة الشرع ولم يسبق
 الفهم عند ذكر الاحكام الى غيرها خص ذلك الاسم بالعلم المتعلق بمعلومات
 يكون تلك الاحكام بعضها منها ولا يخفى ركائمه واذا كان التعلق
 في القرينة الاولى من قبيل تعلق العلم بالمعلوم فكذا في القرينة الثانية
 فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون معنى التعلق في الثانية كونها بعضها
 من معلوماته فيصير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطابات بعضها
 منها يسمى علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام في تلك الخطابات
 على ان بيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية الندرة وهو في مثل قولهم
 النظر في معرفة الله واجب ومعرفة الله واجبة فالتعبير عنه بما يتعلق
 في غاية السخافة (قوله واستدراك قيد الشرعية الى آخره) لان اخذ الخطاب
 المضاف الى الله في تعريفه يشعر بكونه شرعيا اللهم الا ان يتكلف
 في دفع الاستدراك فيحمل على تجريد الاول اي لفظ الخطاب عن الاضافة
 الى الله ويقال الخطابات الشرعية او يقال في الثاني اي لفظ الشرعية
 تأكيد لانه تصريح بما علم ضمنا او يجعل التعريف تعريفا للحكم الشرعي

على ما نقل عن اصحاب هذا التعريف لا للعلم المطلق (قوله فالمراد)
يعنى اذا كانت ارادة المعنى الثالث تعسفا فالمراد اما المعنى الاول اعني
النسبة التامة الخبرية وتوجيهه ظاهر اذ يصح جل العلم بقوله والعلم المتعلق
بالاولى يسمى علم الشرايع والاحكام والثانية علم التوحيد والصفات
على كل واحد من المعاني الثلاثة للعلم اعني التصديقات بالمسائل ونفس
المسائل والملكة الحاصلة عنها بلا تكلف فعلي الاول وهو الاظهر يكون
من قبيل تعلق العلم بالمعلوم وعلى الثاني يكون من قبيل تعلق السائل
بالجزء اذ النسبة جزء المسئلة وعلى الثالث من قبيل تعلق المسبب بالسبب
بخلاف المعنى الثاني فانه لا يتأتى فيه التوجهات الثلاث بلا تكلف
كما ستطالع عليه نقل عنه ويؤيد قوله فيما سيجي وسوما ما يفيد معرفة
الاحكام فان المراد بالعلم هناك هو الاول قطعا اذ لا معنى لافادة معرفة
التصديق (قوله والثاني الى آخره) يعنى ان المراد اما المعنى الثاني وهو ادراك
تلك النسبة فحينئذ لا بد ان يجعل العلمان في قوله والعلم المتعلق بالاولى يعنى علم
الشرايع والعلم المتعلق بالثانية الى آخره عبارة عن المسائل فالمعنى
المسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بكيفية العمل يسمى علم الشرايع والمسائل
المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد فحينئذ 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 الى آخره وحينئذ يكون التعلق تعلق المسبب بالسبب اذ الملكة
انما تحصل بسبب مراد تلك الادراكات وانما قلنا لا بد ان يجعل العلمان عبارة
عن المسائل او الملكة اذ في جملة ما على التصديقات بالمسائل يحتاج
معنى التعلق الى التكلف بان يقال مجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات
الشريعة العملية ٢ بمعنى ما هي متألفة منها يسمى علم الشرايع ومجموع
التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية يسمى علم التوحيد او يقال
العلمان عبارة عن التصديق على مذهب 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 الجمل هو عدم التكلف في معنى التعلق حينئذ
اذ لا يخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي متألفة منه اعني

٤٣ بمعنى ما هي الخ اشارة الى ان
المراد من المتعلق بالكسر هو
الكل المجموعى ومن المتعلق
بانفصح هو الافرادى فلا يلزم
اتحادها وانما يلزم اذا اريد
منها المجموعى او الافرادى فان
قلت فاذا عكس الامر لا يلزم
فلم اخير من الاول المجموع
قلت دفعا لتسمية كل واحد
من المسائل العلم وهو خلاف
المشهور فنأمل (مص)

التصديقات

التصديقات المخصوصة او جعل التصديق على مذهب الامام متعلقا
 بالحكم الذي هو جزء منه تكلف محض انتهى (قوله وعلى التقديرين)
 اي سواء كان المراد المعنى الاول والثاني معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع
 بان يخالف القطعيات بالنسبة الى فهم الاخذ لاميات وقف عليه بمعنى
 انه لا يدرك لولا خطاب الشارع والالزام خروج اكثر المسائل الكلامية
 عن المقسم لان وجوده وعلمه وتوحيده وغير ذلك لا يتوقف على الشرع
 لكن يجب اخذها ايضا منه ليصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يعارض الوهم
 العقل فيوقع في المهلكة كما وقع الفلاسفة في الالهيات بخلاف ما اذا كان مؤيدا
 بالوجه القيد الحق القين فانه لا مدخل للوهم فيه (قوله ٣ ان اريد به
 مطلق التعلق الى الآخرة) اي ان اريد به كون الشيء منسوبا الى آخر على اي وجه
 كان فالامر في صحة معنى التعلق في كلا الموضوعين ظاهر اذ يجوز حينئذ ان يعتبر
 التعلقان متغايرين فيكون تعلق الحكم بكل الالهيين بكيفية العمل
 من قبيل تعلق العارض بالعرض لكونها احد طرفيه وتعلقه بالاعتقاد
 من قبيل تعلق ذي الغاية بالغاية لانه المقصود منها فلا حاجة حينئذ الى التأويل
 في قوله بالاعتقاد واما قول الفاضل المحشي من انه على تقدير ان يكون
 المراد بالحكم ادراك النسبة يجب تأويل الاعتقاد بالاعتقادات وان اريد
 مطلق التعلق اذ لا معنى لتعلق الادراك بالاعتقاد الذي هو الادراك فليس
 بشيء اذ لا شك في صحة قولنا الادراكات التي يقصد منها التصديق فقط
 لا العمل يسمى علم التوحيد والصفات فان غاية العلوم الغير الالهية حصولها
 في نفسها كما حققه السيد السند قدس سره في حاشية شرح المطالع
 (قوله وانما لم يعتبر التعلق الى الآخرة) يعني اذا اريد مطلق التعلق فكما انها
 تتعلق بكيفية العمل تتعلق بنفس العمل ايضا لكونه معروضها ايضا
 فلم لم 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 وتجوها بخلاف اكثر الاحكام الثانية اعني
 ما يتعلق بالاعتقاد فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار كيفيته وانما قال
 عامة الاحكام لان بعض الاحكام متعلقة بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله
 تعالى واجبة اي الاعتقاد بوجوده وموصفاتاه واجب فيكون متعلقا بكيفية
 الاعتقاد وهذا حاصل ما نقل عنه بقوله يعني اذا اريد مطلق التعلق يجوز

باعتبار ان الحكم الذي هو جزء منه تكلف محض انتهى
 اي سواء كان المراد المعنى الاول والثاني معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع
 بان يخالف القطعيات بالنسبة الى فهم الاخذ لاميات وقف عليه بمعنى
 انه لا يدرك لولا خطاب الشارع والالزام خروج اكثر المسائل الكلامية
 عن المقسم لان وجوده وعلمه وتوحيده وغير ذلك لا يتوقف على الشرع
 لكن يجب اخذها ايضا منه ليصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يعارض الوهم
 العقل فيوقع في المهلكة كما وقع الفلاسفة في الالهيات بخلاف ما اذا كان مؤيدا
 بالوجه القيد الحق القين فانه لا مدخل للوهم فيه (قوله ٣ ان اريد به
 مطلق التعلق الى الآخرة) اي ان اريد به كون الشيء منسوبا الى آخر على اي وجه
 كان فالامر في صحة معنى التعلق في كلا الموضوعين ظاهر اذ يجوز حينئذ ان يعتبر
 التعلقان متغايرين فيكون تعلق الحكم بكل الالهيين بكيفية العمل
 من قبيل تعلق العارض بالعرض لكونها احد طرفيه وتعلقه بالاعتقاد
 من قبيل تعلق ذي الغاية بالغاية لانه المقصود منها فلا حاجة حينئذ الى التأويل
 في قوله بالاعتقاد واما قول الفاضل المحشي من انه على تقدير ان يكون
 المراد بالحكم ادراك النسبة يجب تأويل الاعتقاد بالاعتقادات وان اريد
 مطلق التعلق اذ لا معنى لتعلق الادراك بالاعتقاد الذي هو الادراك فليس
 بشيء اذ لا شك في صحة قولنا الادراكات التي يقصد منها التصديق فقط
 لا العمل يسمى علم التوحيد والصفات فان غاية العلوم الغير الالهية حصولها
 في نفسها كما حققه السيد السند قدس سره في حاشية شرح المطالع
 (قوله وانما لم يعتبر التعلق الى الآخرة) يعني اذا اريد مطلق التعلق فكما انها
 تتعلق بكيفية العمل تتعلق بنفس العمل ايضا لكونه معروضها ايضا
 فلم لم 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 وتجوها بخلاف اكثر الاحكام الثانية اعني
 ما يتعلق بالاعتقاد فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار كيفيته وانما قال
 عامة الاحكام لان بعض الاحكام متعلقة بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله
 تعالى واجبة اي الاعتقاد بوجوده وموصفاتاه واجب فيكون متعلقا بكيفية
 الاعتقاد وهذا حاصل ما نقل عنه بقوله يعني اذا اريد مطلق التعلق يجوز

(كنزى)

وحاصل تعريف الاصلية حينئذ انها الاحكام التي تتعلق بالمعتقد تعلق النسبة بطرفيها او تعلق التصديق بالقضية ولا يخفى انها صادقة على الاحكام الفرعية ايضا مع ان التعلق بالاعتقاد انما سبق لاخراجها فالصواب ان يبقى الاعتقاد على معناه الحقيقي ويحمل تعلق الاحكام بالاعتقاد وبكيفية العمل اى بالعمل المكيف من حيث انه مكيف على الاسناد المجازي بان يستند حال الغرض من تدوين تلك الاحكام اليها مجازا فان الغرض من تدوين الاصلية يتعلق بنفس اعتقادها ومن تدوين الفرعية بتعلق بالعمل بها من حيث الكيفية ولاجلها معنى ان اهل الفقه انما دونوا احكام الواجبات ليعمل بها المكلفون من حيث الوجود ولاجلها لا لامر آخر كالاشتهار بالزهد وانما دونوا احكام المحرمات ليعتزلوا من حيث الحرمة ولاجلها الامر آخر كالحوف عن الناس فتأمل في هذا المقام فانه من محارم الافهام تعاليمات (كاتبى)

ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كفيته لكن الثاني اولى اذ فيه اشارة الى نكته وقد وقع في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب اولى من عبارته انتهى وما ينبغي ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه العوارض الدائبة للعمل لا يصححها والابتنان به على الوجه المشروع والام يصح قوله وتعلق عامة الاحكام الثانية الى آخره لانها ايضا متعلقة بتصحح الاعتقاد والابتنان به على الوجه المشروع وابس معنى قوله تعلقها بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقها به من حيث انه مقيد بهذه الخئية ومعتبر معها كما في قولهم الانسان موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى يرد انه يلزم ان لا يكون الكيفية عبارة عن الاحوال الميئنة في الفقه بل قيدها للموضوع وتمذله بل معناه ان تعلقها به من حيث انه يثبت له الكيفية وانها من عوارضه لامن حيث ذاته ولا من جهة اخرى فتدبر (قوله وان اريد به الى آخره) اى وان اريد بالتعلق التعلق المخصوص وهو تعلق الاسناد بطرفه على تقدير ان يكون الحكم نفس النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل ان الكيفية والعمل طرفان او تعلق التصديق بالقضية على تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل انه ادراك الكيفية المثبتة للعمل ففي قوله ما يتعلق بكيفية العمل لا حاجة الى التأويل ولكن يجب التأويل في قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد اذا الاعتقاد ليس طرفا للنسبة ولا قضية وهو المراد بالاعتقاد المعتقدات اى 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 المحشى المدقق من ان تعلق النسبة بالمعتقدات بمعنى تعلق الاسناد بطرفه ثم لان المعتقد هو نفس النسبة او مجموع الطرفين والنسبة لا كل واحد من الطرفين ولا كلاهما بدون النسبة كما لا يخفى (قوله حينئذ فيه اشارة الى آخره) يعنى اذا كان المراد تعلق الاسناد بالطرفين او تعلق التصديق بالقضية فلا بد من ذكرهما لكن في اعتبار تعلقه بالكيفية المضافة الى العمل اشارة الى نكته وهى ان موضوع الفقه العمل لان المتبادر من تعلق الاسناد والتصديق بكيفية العمل كونها مسندا ومثبتا والعمل مسندا اليه ومثبتا له بناء على انهم اذا عبروا عن الحكم الخبرى بالنسبة التقييدية اضافوا المحكوم به الى المحكوم عليه كما قالوا معنى

قولنا زيدا ابوه قائم زيد قائم الاب فيكون الكيفية محمولا على العمل
 في الفقه وهي من العوارض الذاتية له فيكون موضوعا له اذ لا معنى
 لموضوع العلم الا ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اى يثبت له ويحمل
 عليه (قوله ولبس موضوعه العمل الى آخره) اى لبس موضوع تلك المسئلة
 العمل لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عرضة الذاتى ولا باعتبار
 نوع عرضة الذاتى اذ ليس الوقت شيئا منها فلا يرد ما ذكره الفاضل
 المحشى من ان موضوع العلم اعم من موضوع المسئلة فلا يلزم من عدم كون
 موضوعها العمل عدم كونه موضوع العلم لان معنى قوله لبس موضوعه
 العمل انه لبس موضوعه العمل بوجه من الوجود السابقة والحال انه
 يجب ان يركز موضوع المسئلة راجعا الى موضوع العلم بوجه من تلك
 الوجود على ما بين في موضعه (قوله كما ان قولهم النية الى آخره) قال الفاضل
 المحشى انية فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلا حاجة الى التأويل
 اقول المراد بالعمل عمل الجوارح والارزم ان يتدرج الاعتقاد فيه فيكون
 بعض مسائل الكلام وهو الذى يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم
 معرفة الله اجبة داخلا في الفقه ولبس كذلك فينبذ الاشك في احتياجه الى
 التأويل (قوله ثم انه ينبغى آه) جواب عن قولهم ولانهم عدوا الى آخره بمعنى
 ينبغى ان يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين الورثة اذ الملبين فيه
 احوال قسمة ما بين الورثة والقسمة من افعال الجوارح فيكون موضوعه
 العمل ايضا (قوله وبالجملة آه) في كل مسئلة لبس موضوعها راجعا الى فعل
 المكلف يجب تأويلها حتى يرجع موضوعها اليه كسئلة المجنون والصبي فانها
 راجعة الى فعل الولي (قوله هذا من قبيل العطف على معمولى عاملين الى آخره)
 يعنى باعادة الجارح فلا يرد ما قيل ان الظاهر ان هذا من قبيل العطف على معمولى
 عاملين على مذهب من يجوز له مطلقا اذا الجرور لبس بمقدم لاقى المعطوف
 ولا لاقى المعطوف عليه فان المعطوف والمعطوف عليه مجموع الجارح والجرور
 فلعل قوله وبالثانية آه وقع عند المحشى بدون الباء الجارة ويجوز ان يكون
 لفظ العلم مرفوعا خبر مبتدأ محذوف اى والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد
 والصفات او منصوبا بتقدير الفعل والفاعل اى يسمى العلم المتعلق بالثانية
 علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة (قوله والاحكام
 الشرعية النظرية آه) اى ما يكون الفصد منه النظر والاعتقاد وهي مقابلة

للعملية التي يتكون القصد منها العمل (قوله لأن حجية الاجماع من مسائل
 اصول الفقه) قيل لان قيل ان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه بل هو
 من مسائل الكلام اورد فيه بطريق البدائية وتكميل الصناعة ولا يخفى ان
 الاجماع من موضوعات اصول الفقه والحجية عرض ذاتي له ثبت في الاصول
 بفعل هذه المسئلة من تحييل تكميل الصناعة لاعتنى له فلذا عرض المحشى عن
 هذه العبارات الى التزام ان المسئلة مشتركة بين الاصوليين اى اصول الدين
 وهو الكلام واصول الفقه لكن جهة البحث مقابلة لانها من حيث انها
 يتعلق بها اثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام ومن حيث انها يتعلق بها استنباط
 الاحكام مسئلة اصول الفقه فان موضوعه الادلة الاربعة من حيث استنباط
 الاحكام هي (قوله ويشير الى ان له مباحث الى آخره) اى يشير باضافة الاشهر الى
 المباحث الى ان له مباحث اخرى لم يكن ليس في تلك المرتبة من الشهرة وهذا
 ظنه من يقول هو موضوع الكلام اعم من الذات كالموجود مطلقا او ذات الله
 وذات المخلوقات او المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية
 هي ما هو المختار فان مباحث الامور الطاهرة والجواهر والاعراض من الكلام
 وليست في الشهرة بمثابة المباحث الالهية واما عند من يقول ان موضوعه
 ذات الله تعالى وصفاته فالوجه في صحة تلك الاشارة ان الصفة المطلقة
 اى الغير المقيدة بقيد عدمهم هي الصفات الذاتية الوجودية ولذا زادوا
 لفظ التوحيد ولم يتكفوا بعلم الصفات مع ان التوحيد ايضا من الصفات
 لمباحث غير الصفات الذاتية الوجودية تشمل مباحث الصفات السلبية
 والاعلية من الكلام ليس بمثابة تلك المباحث في الشهرة (قوله ولذا) اى
 لولا جلي ان المراد من الصفات المطلقة الوجودية الذاتية لم يصدوا مباحث
 الاحوال اى الصفات السلبية مثل ان الله ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم
 مؤلف من اجزاء وهي مباحث الخلق والتكوين والنسب والامامة من مباحث
 الصفات بل جعلوا الشكل منها ممثلا على حدة وان امكن ان يرجع الشكل
 الى صفة ما فان الاحوال راجعة الى الصفات الغير الوجودية والافعال
 الى الصفات الوجودية الغير الذاتية والنسب والامامة بمعنى نصب
 الامام راجعتان الى صفة الفعل كذا نقل عنه (قوله على ان الامامة) علاوه
 عن قوله فلان الصفة المطلقة اى على انا ان سلمنا ان الصفة تشمل الوجودية
 الذاتية وغيرها فالامامة من المسائل الفقهية المتعلقة بكيفية العمل

لان مرجعها 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 العباد افعال الله تعالى حقيقة والحال انها من مقاصد علم
 الكلام قال الشارح في اخر هذا الكتاب ان مقاصد علم الكلام مباحث
 الذات والصفات والافعال والنبوة والامامة فيصح ان مباحث التوحيد
 والصفات اشهر المباحث لان مبحث الامامة ليس مشهورا مثلها فاندفع
 حقايقه المحشى المدقق فيه ان تكون الامامة من القهسيات لادخل له
 في اثبات كون الصفات المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية
 على ما لا يخفى فلا معنى لجله علاوة ههنا لانه ليس علاوة ههنا بالنظر
 الى قوله وان رجع الكل الى صفتها حتى يكون علاوة لاثبات كون الصفة
 المطلقة الذاتية الوجودية فان قيل اذا كان مباحث الامامة متعلقة
 بكيفية العمل فم جعلت من مقاصده وعلى تقدير جعلها من المقاصد فلم
 لم يجعل موضوعه اعم من الذات قلت جعلها من مقاصده لدفع خرافات
 اهل الاهواء والباطالين في نقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين
 واما عدم تعميم موضوعه فلعدم كونها من مسائله في التحقيق لعدم تعلقها
 بالاعتقاد قال في شرح المقاصد انه لا نزاع في ان مباحث الامامة
 بعلم الفروع البق رجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف
 بالصفات المخصوصة من فروع الكفائيات اذ هي امور ككلمته يتعلق
 بها مصالح دينية ودينية لا ينتظم الامر الا بمحصلها 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 مبحث الامامة
 اعتقادات فاسدة واختلافات باردة سيما من الروافض والخوارج ومالت
 كل منهما الى تصابات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام
 ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس
 للبحث عن احوالهم وفضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين الحق انكلمون
 هذا الباب باب بواب الكلام وربما ادرجوه في تعريفه حيث قالوا هو العلم
 الباحث عن احوال الصانع وصفاته والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل
 بذلك على قانون الاسلام انتهى كلامه فعدم درج مباحثها بالنظر الى
 الحقيقة ودرجها بالنظر الى الظاهر لكونها من المقاصد فاندفع ما قال المحشى

المدقق ان بين كون الامامة من مقاصد الكلام وبين كونها من الفقهيات
لاضير عندنا كما يدل عليه الحصر المستفاد من كلمة انما وقوله الاعتد بعض
الشبهة منافاة اذ هي في الاصل من المسائل الفقهية لاغير عندنا لكنها
جعلت من مقاصد الكلام لما ذكرنا (قوله الاعتد لبعض الشيعة الى آخرة)
فان مر جمعها عندهم الى نصب الامام المتصف بالصفات المخصوصة
واجب على الله فيكون عندهم من المسائل المتعلقة بالاعتقاد (قوله ولا
في عهد الصحابة والتابعين) هذا انما يصح اذا لم يكن ابو حنيفة رجه الله
من التابعين كما يشعره عبارة فتاوى السراجية والا فقد صنفه الفقهاء
الاكبر في الكلام (قوله لما اهملوه) لانهم الواضعون للاحكام الشرعية
وكانت عادتهم في ذلك ارشاد المترشدين فلو كان لتدوين الاحكام
الشرعية شرف وعاقبة جيدة لعلوه كذا نقل عنه ومحصل الرفع اذ هم
قد وضعوها ولكن لم يدونها لان الارشاد يحصل في ذلك الزمان بدون
التدوين لقلّة الوقايح والاختلافات (قوله مع ما عطف عليه) وهو قوله
وقرب العهد وقلّة الوقايح وتمكنهم (قوله للاهتمام) اي الاهتمام بغير
الاختصاص مثل العناية بالدليل الذي هو الاصل ومثل ورود الحكم
ابتداء مدلاله لانه لا يتطرق اليه الشبهة حيث في اول الامر بخلاف ما اذا
ذكر الحكم اولاً فانه يتطرق اليه الشبهة في اول الامر ومثل كون الغرض
متعلقا بالسبب لا بالحكم وامثال ذلك كذا نقل عنه مثل ازالة توهم كونه
دعوى بلا دليل (قوله لاماتوهم الى آخرة) اشارة الى ان الاختصاص امر
اضافي بالقياس الى ما يتوهم لامر حقيقي بمعنى انه ليس لعدم التدوين
وجه سوى ما ذكر اصلاً (قوله مع انه من التابعين) فيه ان ما لكارجه الله
من تبعهم على ما كان في التقريب في تمثيل رواية الاكار عن الاصاغر
او تابعي عن تابعه كالعمرى والانصارى عن مالك (قوله فان قلت الفقه
نفس معرفة الاحكام) حيث عرفوه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية
عن ادلتها التفصيلة وقال ابو حنيفة رجه الله الفقه معرفة النفس مالها
وما عليها (قوله قلت المعرف ههنا والمسائل) يعني ان العلم قد يطلق
على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل فالمعرف بالتعريف
المشهور وهو علم الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف ههنا اي في عبارة
الشارح هو علم الفقه بمعنى نفس المسائل فالمعنى وسماوا المسائل المدللة التي

كان منهم لا يصح دليل بطلان
النال اذ قد صنف والجواب
بانه لم يكن من التابعين فلذا
قال المحشي يشمردون بدل
ولوسلم انه من التابعين
في اثاره الصحيح ان ولادة
ابي حنيفة كانت في سنة
ثمانين ووفاته في سنة خمسين
بهاثة فلان لم يعدم الصحة
اذ المراد من التدوين التدوين
المخصوص بتمهيد القواعد
وترتيب الابواب وتكثير المسائل
بإدلتها وابداء الشبه باجوبتها
على ما صرح به ومثل هذا
التدوين لم يكن في عهد
التابعين (مصر)

٣ وقال ابو حنيفة الخ و اراد
بالمعرفة سبب المعرفة الحاصلة
وهي ادراك الجزئيات عن دليل
اعنى الملكة الحاصلة من تتبع
القواعد بقرينة تعلقها بالعامتين
اعنى مالها وما عليها فان العادة
قاصية بانما ع معرفة كل مالها
وما عليها لاعن دليل وقوة
استنباط ولا ينافي ذلك عدم
معرفة من هو فقيه بالايجاب
بعض الاحكام كالك لجواز
ان يكون ذلك لعدم التمكن
من الاجتهاد في الحال لا تدعاه
زمانا ولا امر آخر و اراد بانفس

النفس الانسانية وبما لها وما
عليها احكام ما تنتفع به
ويتضرر رذوية كانت او
اخريه لفظ هوران الفقه ايس
عبارة عن تصور الصلوة ولا
عن التصديق بشئها في الواقع
فكانه قال الفقه ملكة تصدق
بها النفس الانسانية بحكم كل
ما تنتفع به وتتضرر تصديقه
ناشئا عن الدليل وقاعدة القيد
معلوم لمن تأمل (مص)

ا. او معنى افادتها للعلم المذكور
اشارة الى دفع ما يترجم وهو انه
ان اريد بالمسائل المد للجموع
المسائل والدلائل فاطلاق
اسامي العلوم على المجموع
غير معقول وان اريد نفس
المسائل مقرونة بالدلائل
فيحتاج في التعريف الى المجاز
السببية لان المقيد للعلم ايس
المسائل مقرونة بالدلائل بل
ظاهرة هو الدلائل والمجاز خير
المقيد ايضا في التعريف
وحاصل الدفع اختيار الشق
الثاني بانه يلزم المجاز لكنه لا تعسف
فيه ولذا قال المحشى وهذا القدر
كاف في صحة الافادة ومثل
بخبر الرسول لكن الفرق بينه
وبين خبر الرسول ثابت لان
المقيد في خبر الرسول هو اللفظ

تفيد العلم بالاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه وانما قيد المسائل
بالمدلة لانها المفيدة للعلم بالاحكام عن ادلتها 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 الراسول يفيد العلم الاستدلالى يعنى ان من طالع
خبر الراسول مع دليل صدقه وهو ان هذا خبر من ظهر صدقه بالمعجزات
وكل خبر هذا شأنه فهو صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر علما استدلاليا
نقل عنه فثبت براد بالاحكام المعنى الاول من المعانى الثلاثة انتهى بمعنى النسبة
الخبرية اما عدم ارادة ادراك النسبة وهو عبارة عن التصديق وقد عرفت
انما انه بهذا المعنى نفس المعرفة فظاهر واما عدم ارادة خطاب الله ان يتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخير فلا استدراك قيد العملية لكنه على
تقدير الحمل على المعنى الاول لا بد من قيد الشرعية ليخرج معرفة الاحكام
العملية الغير الشرعية عن ادلتها كما سئل الحكمة العملية اللهم الا ان يراد
بالادلة الادلة السميعة (قوله ولك ان تقول الى آخره) اى لك ان تقول في الجواب
عن السؤال المذكور ان المراد بما في قوله ما يفيد الى آخره العلم بالاحكام الكلية
مثل الصلوة واجبة والصوم واجب لانه الفقه والمراد بالاحكام الاحكام
الجزئية بالخصوصة بشخص شخص مثل الصلوة واجبة على زيد بقريته
اضافة المعرفة اليها فان المعرفة اليها تستعمل في الجزئيات فالمعنى سمو العلم
بالاحكام الكلية المقيدة للعلم بالاحكام الجزئية بالفقه ولا خفا في صحته
ومطابقته لما هو المشهور قال الفاضل المحشى هذا التوجيه وان كان صحيحا
في نفسه لكن لا يسا ب ما ذكره فيما بعد من قوله ومعرفة احوال الادلة
اجبالا الى آخره كما لا يخفى اقول وسأنى لك ما يدفعه في بيان ذلك القول فلان ذكره
بقي فيه الاشكال وهو ان مأخوذ من الادلة التفصيلية هي الاحكام الكلية
لا الجزئية قال المحشى المدقق ويمكن دفعه باعتبار ان الاحكام الكلية
اذا كانت مأخوذة منها فتكون جزئيات تلك الاحكام ايضا مأخوذة
منها بالواسطة واجب بانه يمكن ان يكون قوله عن ادلتها حالا عن ضمير
يفيد فالمعنى سمو العلم بالاحكام الكلية المقيدة لمعرفة الاحكام الجزئية حال
كون العلم بتلك الاحكام الكلية مأخوذا عن ادلتها التفصيلية فقها فلا
اشكال بقي شئ وهو ان هذا التوجيه يخرج التعريف عن الفساد ولكن

اي فائدة في اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية في التعريف
 فتدبر (قوله وقد يقال التقدير الاعتباري كافي الى آخره) بان يقال العلم بالمعنى
 المذكور له تعلقان تعلق بلعالم وتعلق بالمعلوم فهو باعتبار تعلقه بالعالم
 وقيامه به مفيد لنفسه من حيث تعلقه بالمعلوم وصيرورته آلة للملاحظة
 ومآله افادة الاعتبار الاول للاعتبار الثاني فان قيام العلم بسبب المعلومية
 كما يقال علم زيد بقيدته صفة كمال فانه من حيث قيامه يزيد مفيد لنفسه
 من حيث انه امر يخرج به علمه عن القوم الى الفعل ويليق به ومحصله
 افادة قيامه به بخروجه عن القوة الى الفعل مع الميساقه قال المحشي المدقن
 فذات التصديقات من غير اعتبار حصولها في النفوس الانسانية مفيدة
 ومن حيث حصولها فيها مفادة انتهى كلامه وفيه ان الحصول في الذهن
 معتبرة في حقيقة العلم والتصديقات مع قطع النظر عن حصولها في النفوس
 الانسانية لانكون علوما وايضا لا معنى لافادتها مع قطع النظر عن
 حصولها فيها ثم لا يخفى ان اعتبار التغير الاعتباري تكلف لا يلحق بمعام
 التعريف نقل عنه والاحسن ان يقال ان المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام
 والمقادير هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتي لتساوي
 الشكل والجزء بالذات ومعنى الافادة استلزام معلومية الكل معلومية الجزء
 انتهى وفيه ما مر ٨ في التوجيه الثاني (قوله واما جعل المريف) أي اما
 جعل المريف بقوله ما يفيد معرفة الاحكام الى آخره ملكة استنباط المسائل
 عن ادتها واستحذة اربابا لاجلهم كسب جديد فان العلم كما يطلق على
 المسائل والتصديقات بها كذلك يطلق على الملكة الحاصلة منها كما
 صرح به شارح في شرح التلخيص وجعل كون التعريف للملكة لارجح
 فيما ياباه قوله تدوين العيين وترتيب الابواب والفصول لان التدوين
 والترتيب لا يضاف الى الملكة عرفا بخلاف العلم فان تدوين معلومة بعينه
 تدوينه عرفا نقل عنه واما الجواب الثاني والثالث فيلزم السباق لان
 تدوين المعلوم بعد تدوين العلم عرفا يقال كتبت علم فلان وسماه واما
 تدوين الملكة فما ياباه الذوق السليم انتهى ولذا قال ٩ في شرح التلخيص
 في بيان قوله ويحصر في ثمانية ابواب ظاهر هذا الكلام يقتضي ان يكون
 العلم عبارة عن نفس الاصول والقواعد انتهى فاندفع ما قيل انه يجوز
 ان يعد تدوين المعلومات التي تحصل بممارسة علومها الملكة تدوين

والمفيد فيما نحن فيه هو المسائل
 والمعاني المعقولة وكل واحد
 منهما يصح افادته للعلم كما
 صرح في قوله المقدمة في كذا
 (مص)

٨ من اي فائدة في اعتبار افادة
 العلم بجميع الاحكام للعلم بكل
 واحد من الاحكام فتدبر
 وجه التدبر ان هذا التعريف
 رسم والمقصود ايضا
 المريف بايراد صفة كاشفة
 (مص)

٩ قال في شرح التلخيص
 استشهد على قوله فما ياباه
 الذوق السليم وتنويره (مص)

والباعث للتفسير تعيين المراد
من اللفظ المشترك فان المقلد
يطلق على مايقابل المستدل
وهو العا مى كما يطلق على
مايقابل المجتهد (مص)

قوله صح انه ليس اه يرد في عرف
المشرعة فان الفقيه عندهم
هو المجتهد فلا يكون علمه فقهها
مع دخوله في حده والقول بانه
اجتهاد في بعض الاحكام عند
من يقول بتجزيه بفضي الى منع
ذلك الاجماع او كون بعض
المجتهد غير فقيه واللازم باطل
(مص)

قوله قان دفع ما قاله اه ومنشأ
اشباهه الفاضل بين معنى
المقلد والمجتهد فان المقلد قد
يذكر في مقابلة المجتهد وقد يذكر
في مقابلة المستدل وما نحن فيه
هو المقلد بمعنى الاول وما ذكر
الفاضل بالمعنى الثاني وكذا
المجتهد يطلق ويراد به
المستنبط وقد يطلق ويراد به
البازل جهده وطاقته مطلقا
والمقابل للمقلد الذي نحن فيه
هو المجتهد بالمعنى الاول
وما ذكره هو الثاني (مص)

المسئلة كما يمد تدوين المعلومات تدوين العلوم انتهى ويرد على قوله
كقوله علم خلافه ونصحه انه يجوز ان يكون المراد من العلم ههنا المعلوم
لا قوله لكن يرد على اول الاجوبة لزوم ففائدة المظنة الى اخره فان المقلد
اي غير المجتهد اذا لطلاع المسائل مع الملاثل يحصل له العلم باحكام تلك
المسائل من تلقاها فيكون فقيها مع ان الاجماع على الفقيه هو المجتهد
ساق في شرح الخضر المصطفى اورد على حد الفقه انه ان كان المراد
بالاحكام العلم ليعتبر ذلك دخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام من الادلة
التفصيلية فلا يستدل بالاجماع به العا مى بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد
وقد يكون عالما يمكنه ان لا يعمى العلم ببعض الاحكام عن ادلة التفصيلية
بما صح انه ليس بغيره بل ما قال سيد المحققين في حاشيته فان الفقيه عندهم
هو المجتهد فلا يكون علمه فقهها انتهى كلامه في ما قد دفع ما قاله القاصد المحسى
وتوجه نظر لان الفقيه على اول الاجوبة هو المسائل المدللة المفيدة لمعرفة
الاحكام عن ادلتها التفصيلية واما المقلد فهو الذي حصل له المعرفة
بالمسائل قبل ان يتلها فلا يلزم فقائه المقلد على ان من طالع المسائل المدللة
بوقوعه على اظنها التفصيلية لا يكون مقلدا بل مقبلا مجتهدا في تحصيل
المعرفة بتلك المسائل ووجه الدفع ظاهر فان قبل هذا الايراد كما يرد على
الجواب الاول يرد على الجواب الثاني والثالث ايضا فان المقلد اذا كان له
علم بالاحكام الكلية المفيدة معرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها على تقدير
الجواب الثاني ولو عرفه بنفس تلك الاحكام الكلية عن ادلتها على تقدير
الجواب الثالث يلزم ان يكون فقيها مع انه ليس بفقيه اجماعا لان الفقيه
يخص بالمجتهد عندهم قلت بدفع ههنا بمجمل 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 محتص
بالمجتهد ولا يقدر في غيره وذلك لان المجتهد اذا نظر في دليل ظني وحصل
له ظن بحكمه يجب عليه العمل بذلك الحكم قطعا وكذا وجب العمل به
عليه قطعا يكون معلوما عنده قطعا فلا يحصل للمجتهد ظن بحكمه يكون
معلوما عنده قطعا اما الاول فلانه تاد الاجماع على ان الحكم المظنون
الذي ادى اليه رأى المجتهد يجب له العمل عليه قطعا وكثرة الاخذ في ذلك

ه قوله يجب عليه العمل
 اى يجب عليه واتباع ظنه
 الحاصل من الامارات الشرعية
 لان الشارح جعل ظنه علامة
 للحكم ومناطه كما جعل الفاظ
 العقود علامة عليها ومناطها
 لثبوتها فتأمل فان فيه دقة
 وبحسنا (مص)

حتى صارت متواترة المعنى واما الثانية فلان وجوب العمل بطريق القطع
 فرع العلم بطريق القطع حتى اولم يكن معلوماً لم يجب العمل به والحاصل
 ان الحكم الظنى من حيث استفادته من الدليل الظنى ظنى لكن وجوب العمل
 والاتباع اليه قطعاً اوصله الى العلم بثبوته قطعاً فاندفع ما قبل الدليل
 الموجب اذا كان ظنياً كيف يكون العلم الحاصل به يقيناً لانه من حيث
 استفادته من الدليل الظنى ظنى وكونه يقيناً مستفاد من خارج فثبت ان
 تحصيل اليقين من الامارات خاص بالمجتهد لان عقاد الاجماع بوجود
 العمل في حقه بخلاف المقلد فان ظنه لا يفضى الى علم بعدم انعقاد الاجماع
 بوجود العمل في حقه بل انعقد على خلافه فلا يلزم كون المقلد فقيهاً
 بهذا المعنى وهذا التوجيه اعنى حل المعرفة على اليقين والادلة على
 الامارات لا يتأتى في الجواب الاول اذ يصير المعنى وسما المسائل المدللة
 المفيدة لليقين بالاحكام عن الادلة الظنية بالفقه ولاخفاً في عدم صحته
 لان مطالعة المسائل مع الدلائل لا يفيد اليقين بالاحكام عن الامارات
 وان كان المطالع المجتهد الابرى انه لو ادى رأيه في الزمان الثانى الى خلاف
 ما ادى اليه رأيه او لاثم مطالع المسائل التي ادى اليه رأيه او لامع دليل
 لا يفيد له وجوب العمل فلا يفيد له اليقين بحكمه بخلاف تصديق المجتهد
 بحكمه فانه يفيد اليقين به عن اماراته مادام ذلك التصديق باقياً واما
 اذا ادى رأيه الى خلافه فلا يبقى ذلك التصديق هذا بتحقيق ما نقل
 عنه من قوله واما على باقى الاجوبة فيندفع يجعل المعرفة بمعنى اليقين
 والادلة بمعنى الامارات ونحصيل اليقين من الامارات انما هو شان المجتهد
 لا غير وهذا التوجيه لا يتأتى في الجواب الاول كما لا يخفى انتهى وبما ذكرنا
 من وجه عدم تأتى هذا التوجيه في الجواب الاول اندفع ما قبل هذا الكلام
 مبنى على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة من الامارات والا فلا مسائل
 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
 من الدليل فانه مادام باقياً لليقين باقياً واذا زال زال اليقين كما ذكرنا فذكرناه
 دقيقاً واهذه المباحث زيادة تفصيل وان اردت استبغها فاعليك بحاشية السيد
 الشريف على شرح المنتصر العضدى من مباحث الاجتهاد وتعرف الفقهاء
 (قوله غاية ما يقال الى آخره) جواب عن الابرار السابق بقوله لكن يرد الى آخره

وحاصله انما لا تعلم ان المقلد ليس بفقير بهذا المعنى بل ذلك باعتبار معنى آخر للفقير
غير ممكن حصوله للمقلد مادام مقلدا (قوله والتوفيق بين هذين الاجاعين)
يعني ان بين الاجاعين تافيا لان الاجاع على ان الفقه من العلوم المدونة
يستلزم ان يكون المذهب الغير المجتهد العالم بتلك المسائل المدونة فقيها
اذ لا معنى للفقير الا العالم بالفقه والفقه هو المسائل المدونة والاجاع
على عدم فقاهة غير المجتهدين فوجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك
الابان يجعل للفقيه معنيان احدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل
المدونة فباعتبار حصوله له يكون فقيها والثاني ما لا يمكن حصوله وهو العلم
بمعنى اليقين بالاحكام عن الامارات فباعتبار عدم حصوله له لا يكون فقيها
(قوله ٦ بملاحظة الحثية الى آخره) فان قيد الحثية مأخوذة في تعريف الامور
التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه
على ما صرح به الشارح في التلويح في بحث الحقيقة والمجاز (قوله فانه بالحدس)
يعني ان علم جبرائيل والرسل بالمسائل المكتسبة عن الدلائل المرتبة بدون
حركة فكرية فان قلت لم يخرج بهذا القيد علم الله تعالى بالمسائل الفقهية
قلت لانه غير داخل لان المراد بالعلم العلم الحادث (قوله للرسل علم اجتهادي)
هذا الاعتراض انما يرد على مذهب من يجوز الاجتهاد للرسل في بعض
الاحكام لكن فيه اختلاف والقائلون بالجواز اختلفوا فتنهم من قال
بالوجوب عليه عند الحاجة ومنهم بدمه واختلفوا ايضا في جواز البعض حله
على الخطأ والسهو ومنه آخرون قائلين بانهم معصومون عن الخطأ
والسهو في الاجتهاد وهذا في امور الدين واما في امور الدنيا فيجوز الخطأ
والسهو (قوله تعرف الاحكام آه) يعني ان المراد بالاحكام جميعها فالعنى
سما العلم بجميع الاحكام عن ادلتها بطريق الاستدلال بالفقه فلا اشكال
بعلم الرسول لان علمه بطريق الاستدلال في بعض الاحكام والمراد بجميع
الاحكام الاحكام الحاصلة له يعني ان علمه بجميع الاحكام الحاصلة له حاصل
بالاستدلال فلا يرد ان العلم بجميع محال لان المسائل تتزايد يوما فيوما
وانه يخرج عن التعريف مثل فقه امام مالك رضي الله عنه لثبوت لادري في حقه
حين سئل عن اربعين واجاب عن اربعة (قوله فقيه مثل ما مر من الكلام
الى آخره) ٨١ من السؤال والاجابة السابقة في قوله ما يفيد معرفة الاحكام
اقول تحرير السؤال والجواب موقوف على حل العبارة فاقول قوله اجالا

٦ قوله بملاحظة الحثية الخ
لا يقال حثية الدليلية انما تخرج
المعرفة الحاصلة بالحدس
لوعرفوا الدليل بما نظر فيه
بالفعل و يوصل الى المجهول
النظري وليس كذلك بل
الدليل الاصولي معرف بما يمكن
التوصل بصحيم النظر فيه او في
احواله الى مجهول نظري
ولا يشترط بالنظر بالفعل بل
المقدمات مطلقا دليل عندهم
وان لم ينظر فيها احدا باما
صرح به الشريفي في كتابه
فعلى هذا حثية الدليلية عبارة
عن امكان التوصل بها بصحيم
النظر فيها وتلك الحثية حاصلة
في المقدمات المرتبة في صورة
الحدس فلا يخرج بها المعرفة
الحاصلة بها الا نقول لما سئمت
تلك المقدمات مرتبة للحدس
لم يمكن له التوصل بصحيم النظر
فيها وانما يمكن ذلك لتغير
الحدس فحثية امكان التوصل
بصحيم النظر فيه تخرج مقدمات
الحدس كالا يخفى (كثبوى)
٧ قوله والمراد بجميع الاحكام
فيه ان هذا التحريم يستلزم
فقاهة من عرف الاحكام الثلاثة
عن ادلتها وليس بفقير قطعا

اما تفسير عن نسبة المعرفة الى الاحوال او حال عنهما اي معرفة الاحوال
 الادلة بطريق الاجمال اي على وجه كلي بان يكون فيه ضمن القواعد
 الكلية غير متعلقة بدليل دليل او حال عن الادلة اي معرفة احوال الادلة حال
 كونها مجمل غير منوطه بحكم وحكم وعلى الاول المراد بالادلة الادلة التفصيلية
 التي ينطت بالاحكام اذ لو اريد الادلة الاجالية لم يكن لتفريد المعرفة
 بقوله اجالية فائدة ان ليس لنا معرفة باحوال الادلة الاجالية على وجه
 جزئي وقوله في افادتها متعلق بالاحوال حال عنده ولو قال من حيث افادتها
 لكان اظهر فالمعنى سموا معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال او الادلة
 الاجالية من حيث افادتها الاحكام باصول الفقه فقوله اجالا لخراج
 معرفة احوال الادلة تفصيلا مثل العلم باحوال صلوا وزكوا وقوله
 في افادتها الاحكام لخراج العلم باحوال الادلة اجالا لكن ليس من حيث
 افادتها الاحكام مثل العلم بكونها قربة او حادثا بسيطا او مركبا وكونها
 جملة اسمية او فعلية لى غير ذلك والمراد بمعرفة تلك الاحوال العلم بشيئها
 بالادلة اما لتفسيها كقولنا الكتاب يشتم الحكم واما لتوحيها كقولنا الامر
 للوجوب او لعرضها كقولنا العام يفيد القطع او لتوحيها 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 متبذلة لها في ذلك العلم اذ انتمز به فاعلم انما ذلك قوله لمعرفة
 احوال الادلة معطوفا على قوله معرفة الاحكام رد عليه ان اصول الفقه
 نفس معرفة تلك الاحوال ولذا عرف قوم بلاء العلم بالقواعد الكلية ما يوصل بها
 الى استنباط الاحكام لا ما يفيدها ويمكن الجواب بان المعروف بالتعريف
 المذكور هو العلم بمعنى التصديق بالمسائل والمعروف ههنا نفس المسائل
 فالمعنى سموا المسائل التي تفيد معرفة الاحوال الادلة الاجالية باصول
 الفقه ولا شك في صحته فان من طالع مثلا الامر للوجوب والنهي للتحريم
 والعام يفيد القطع الى غير ذلك يحصل له العلم باحوال الادلة الاجالية
 وهذا على تقدير ان يكون قوله اجالا متعلقا بالادلة او يقال المراد بما يفيد
 العلم باحوال السكبية للادلة الاجالية مثل العلم بان الامر للوجوب وقوله
 معرفة احوال الادلة العلم بالاحوال الجزئية للادلة التفصيلية مثل العلم

فلا صواب ان يجعل الاحكام
 على جميع الاحكام في حمل
 المعرفة على ملكة الاستنباط
 وثبت لا ادري عن مالك
 رحمه الله تعالى لتعارض الادلة
 لا لعدم الملكة فلا اشكال
 (كاتبوي)

اقوله اي من التساؤل اقول
 ومن التساؤل بلزوم العطف
 على معمولي عاملين مختلفين
 ويتدفع الاشكالان معا بالتزام
 العطف على الوصول فافهم
 (تعليقات كاتبوي)

اذا حاصل احوال الادلة
 الاجالية قواعد كلية هي
 مسائل اصول الفقه وبسببها
 قواعد كلية اخرى تكون تلك
 مسائل اصول الفقه فروعا لها
 تكون معلوم مقف ضمن قواعد
 اخرى (مصنف)

بان صلوا وتوكلوا للوجوب ولا شك ان العلم بان الوجوب يفيد العلم بان
 بان صلوا وتوكلوا وبذلك اوضح ذلك للوجوب لا شتمها على نفسها فالتالي سئل العلم
 بالاحوال الكلية للإدلة الاجمالية المقيدة لمعرفة احوال اهل بيعة الادارة
 الفظة ليست بطريق الاجلال في ضمن القضية الكلية باصول المقيدة
 وهذا على قصد بيان يكون قوله اجتمعا قطعنا بالعرفه وتوكلوا الجواب
 بان للتغلب الاعتباري كاف وهو ظاهر ويمكن ان يراه بها الملكة المقيدة لمعرفة
 احوال الخلافة الاجمالية لكن الترتيب والتدوين بأبي حنيفة (قوله) وقس عليه
 قوله معرفة العقائد بمعنى يرد عليه الاعتراض السابق من ان الكلام
 نفس معرفة العقائد ولذا عرفوه بالعلم بالعقائد الدينية عن ادلتها
 التخصصية باليقينية لا لمليدها والجواب بان المعرفة ههنا المختار المتدبر
 والمعنى سوا المسائل المنطوية التي تفيد معرفة العقائد الدينية عن ادلتها
 بالكلام ولا شك في صحته فلان من طالع المسائل الكلامية ووقف على ادلتها
 حصل له معرفة العقائد الاسلامية عن ادلتها او يقال بالتأخير الاعتباري
 كاف في صحة الافادة وقلي الفاضل بالحشي واما الجواب الثالث فلا يجري
 ههنا لان العقائد الاسلامية اكثرها شخصية لان موطوعها ذات الله تعالى
 مثل الله تعالى علم وواحد وهو وجود وقديم ومحمد نبي صادق وغير ذلك
 فلا يتصور فيها ان يقال العلم بالعقائد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية
 اقول قد يقال ما ذكر من فروع العقائد والقواعد الكلية ان مبدأ العالم عالم
 وقدير وواحد ويؤيده قول المصنف رحة الله تعالى عليه والحمد لله للعالم
 هو الله تعالى الواحد القديم الحى الطليم آه فالتعلم بهذه القواعد الكلية
 يفيد العلم بالعقائد الجزئية مثلا ان ذات الله تعالى اى الجزئى الحقى عالم وواحد
 وقادر بناء على انه مبدأه وكذلك القاعدة من ادعى النبوة وظهر المعجزة فانه يجب
 التصديق به وهذه القاعدة تفيد العلم بان محمدا عليه السلام يجب التصديق به
 وفس على ذلك بواقبه وفيه نظر والاولى ان يقال قوله محمد نبي صادق يجب
 تأويله بان الله تعالى ارسله بالحق وصدقه بالمعجزات لا تقرر من ان موضوع
 المسئلة يجب رجوعه الى موضوع العلم هذا والحق ان ما يقال تكلف لانه لا يجرى
 في المسائل السمعية ككونه سميا وصبورا وتكلما فانه ما ورد السمع الا ذاته تعالى
 والقول بعدم كونهما من المسائل مكابرة ولذا جزم المحقق الدواني في تعليقاته

على الحواشي الشريفة على شرح مختصر الاصول في بحث تعريف
 اصول الفقه ان مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية وامام قبل
 من ان موضوعها وان كان جزئيا حقيقة بل لا يتصور الابوجه كلي
 فيكون قضيا كلية موضوعها مختصر في فرد فهو على تقدير تسليمه
 لا يغير فيما نحن فيه لانه لا يتحقق حينئذ عقائد جزئية يستفاد منها (قوله
 عد في المواقف) وجهه السيد الشريف بانه كان للغلاسفة علما نافعا
 في علومهم سموه بالنطق كذلك لنا علم نافع في علومنا سميناها كلاما
 ولا يخفى انه ان اعتبر الاشتراك في جهة النفع وهو كما ان المنطق مورث
 للنطق في علومهم كذلك الكلام مورث لنا قوة الكلام في علومنا فأن
 الوجهين واحد وان لم يعتبر الاشتراك في تلك الجهة فهو لا يصير وجهها
 موجها لتسميته باسم يكون بازاء المنطق اعنى الكلام كما سيجي فلذا
 جمعها الشارح وجعلها وجهها واحد اولقد احسن غاية الحسن (قوله
 باعتباره الى آخره) لانه لو لم يعتبر ابراهم القوة للكلام لا يكون لقوله بازاء المنطق
 وجه موجه اذا الاشتراك في انهما نافعان وان كان نفع الكلام بطريق
 الدراسة ونفع المنطق بطريق الخدمة او في استمداد العلوم فان الكلام
 يستمد به باعتبار المبادى والمنطق باعتبار ما يعرضها لبس مختصا بالكلام
 بل ذلك اقوى في النحو والصرف فان نفعهما بطريق الخدمة والاستمداد
 منهما ايضا باعتبار ما يعرض المبادى فهما اول بهذه التسمية (قوله لضع
 اما قيد الاول) يعني لو لم يقيد الاطلاق بقوله اول لضع اما قيد الاول
 في قوله اول ما يجب الى آخره اوضاع ذكر وجه التخصيص في الثاني اعنى قوله
 ثم خص به لانه ان كان سبب اطلاق لفظ الكلام عليه كونه مما يجب ان يعلم
 ويتعلم بالكلام لكان ذكر قيد الاول ضائعا لا حاجة اليه ولظهوره تركه
 المحشى وان كان هو كونه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر وجه
 التخصيص ضائعا اذ لا شركة لغير الكلام في كونه اول ما يجب حتى يذكر
 وجه التخصيص فقوله اذ لا شركة دليل لقوله اذ ذكر وجه التخصيص
 لا لمجموع قوله اما قيد الاول اذ ذكر وجه التخصيص فلا يرد ما قاله المحشى
 المدقق فيه ان المدعى لزوم ضياع احد الامرين والدليل انما يقيد لزوم
 ضياع وجه التخصيص انتهى بخلاف ما اذا قيد الاطلاق بقوله اول
 فانه يكون ذكر كل من الامرين في موقعه و بصير المعنى اطلاق اسم الكلام

قال المولى الحياى اى ما يفيد
 آه اى اشارة الى التعريف لا
 اشارة الى المسمى بالكلام لهذه
 لوجوه كما ذهب اليه البعض
 قال واما تسمية كلام
 المتأخرين كلاما فن تسمية
 الكل باسم الجزء وانت خير
 بانه خلاف ظاهر العبارة ولعدم
 المطابقة لقوله وهذا كلام
 المتأخرين (مصنف)

٣ قوله فعلم آه فيه نظر لانه لا
 كانت تسمية الغير باسم الكلام
 لغير هذا الوجه ظاهرا متبادرا
 من هذا الوجه بخلاف سائر
 الوجوه تعرض لوجه
 التخصيص ههنا دون سائر
 لوجوه ولانه يجوز عدم
 التعرض للاعتداد على هذا
 الوجه ويمكن دفع كل منهما
 اما لاول فلان الظاهر في هذا
 الوجه دون البواقي تحكم واما
 الثانى فلان المقايسة في الوسط
 غير معروف فافهم (مصنف)

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
 تميزه له بمعداه فقول الشارح ثم خص به على هذا كانه جواب سؤال يقال
 ما ذكره انما يدل على تخصيص الاسم به اولا وابتداء دون التخصيص
 مطلقا بان لا يسمى به غيره اصلا فوجه التخصيص به بحيث لم يطلق
 على غيره اصلا فاجاب بما شكمت ثم اعلم انه نقل عنه هذا تعليلا لمعنى
 الفعل الذى في حرف التفسير انتهى هذه الحاشية منوطة على قوله اذ لو
 لم يقبله يعنى انه تعليلا للفعل المستفاد من حرف التفسير اى افسر الاطلاق
 يا اطلاق اولا اذ لو لم يقبله الى آخره والمحشى المدقق جعلها منوطة على قوله
 اذ لا شركة فقال اى افسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لا شركة الى آخره ثم
 اعترض عليه ولا يخفى انه بناء الفاسد على الفاسد (قوله ٢ واما احتمال
 تسمية الغير به) جواب سؤال مقدر 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 السلام بهذا الاسم لغير هذا
 الوجه فاجاب بان هذا الاحتمال قائم في باقى الوجوه المذكورة ايضا فوجب
 التعرض فيها مثل ان يقال ولانه يورث قدرة على الكلام ثم خص به
 ولم يطلق على غيره تميزا مع انه لم يتعرض في غير هذا الوجه ٣ فعلم
 ان ذكر وجه التخصيص لدفع احتمال تسمية الغير بهذا الوجه وهو انما
 يصح لو قدر اولا (قوله و التسمية بالكلام لما وقعت منهم) جواب سؤال
 كانه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام المتقدمين و كلام المتأخرين
 ولم يذكر بعدهم مع ان الظاهر ان يتأخر عنهما اجاب بقوله والتسمية آه كذا نقل
 عنه وحاصله ان وضع اسم الكلام لتلك المسائل انما كانت من المتقدمين
 فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم اولى بخلاف المتأخرين فانهم
 تبعوا لهم في تلك التسمية (قوله اى الوساطة بين الايمان والكفر) هذا
 القول منهم بناء على جعلهم الاعمال اى الايمان بالواجبات وترك المنهيات
 جزءا من حقيقة الايمان والكفر عبارة عن التكذيب فتركب الكبيرة لبس
 بمؤمن لعدم جزئه اعنى ترك المنهيات و لبس بكا فركونه مصدقا ومقرا
 بما جاء به النبي عليه السلام فيكون واسطة بين الايمان والكفر عندهم
 وهى الفسق (قوله لا بين الجنة والنار الى آخره) رد لما وقع كلام البعض

خالطاً مذهبهم من عباراتهم من انهم يثبتون الواسطة بين الجنة والنار
ليكون محلاً لمرتكب الكبيرة لانه ليس بمؤمن ليكون محله الجنة ولا كافر
ليكون محله النار يعني ليس المراد بالثابت المعتزلة بين الميزلتين اثبات
الواسطة بين الجنة والنار ليكون مقر الفاسق كما هو الظاهر من عبارتهم
لان الفاسق عند هم مخلد في النار ان مات بلا توبة كما هو المشهور من
مذهبهم فهم لا يثبتون لمرتكب الكبيرة مقراً يكون واسطة بين الجنة والنار
فاندفع ما قاله القاضى المحشى ان كون الفاسق مخلداً في النار عندهم لا ينافي
ان يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار لجواز ان يكون اهلها غير الفاسق
او الفاسق لكن يدخل فيها الفاسق اولا حتى يحكم الله تعالى بما يشاء لان مقصود
المحشى لبس الاستدلال على انه لا يمكن لهم القول بالواسطة بل دفع
ما يوتوهم ذلك البعض (قوله وقال بعض السلف) لما اوجبت الالوهية والخالص
ان بعض السلف ايضا يقول بثبوت الواسطة بين الجنة والنار لا يثبتون
الاعراف فلا وجه لتخصيص اصل بن عطية بهذا الالوهية وجعله سبباً
للاعتزال (قوله لكن ما اكهم الى الجنة) قال القاضى في تفسير قوله تعالى
وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم * اى رجال من المؤمنين
قصر وان في العمل فيحسبون بين الجنة والنار حتى يقضى الله تعالى بينهم
بما شاء (قوله زمان فترة من الرسل) اى زمان تفقد النبي او عدم
وصول دعوته اليهم فانهم معذورون لعدم اطلاقهم على المسأورة
والنهى عنه وقالت المعتزلة انهم معذبون بترك الواجبات لان العقل كلف
في معرفة حسن الاشياء وقبحها وبرد عليهم قوله تعالى * وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا * (قوله الكافر ينصرف الى الكافر الجاهر) حاصله
ان الحسن رضى الله تعالى عنه انما يثبت الواسطة بين الايمان ونوع الكفر
وهو الكفر بطريق الجهر والمعتزلة يثبتون الواسطة بين الايمان ومطلق
الكفر فيكون اعترافهم بانه لا يثبت المعتزلة بين الميزلتين لان الفاسق
عنده منافي داخل في الكافر لان النفاق نوع من الكفر فان قيل لهم لم يحمل
قول المعتزلة على ما قاله الحسن البصرى رحمه الله تعالى بان يكون
المراد بقولهم من ارتكب الكبيرة ليس بكافر انه ليس بكافر مجاهر قلت هو
مناق لادليلهم الاثباتها حيث قالوا ان اهل الجنة في اسماء اهل الكبراء
على اقوال الفخوارج يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصرى

اي حسن
البحر

اي حسن
البحر

توابعه

اي اثبات الميزلتين المرئيتين

قوله وهو يتأني تحقيق عدم
 انثواب والعقاب فيها تحقيق
 الكلام ان ما يقيد الاضافة
 الالامية هو الاختصاص
 الاضا في بالنسبة الى عدم
 الثواب والعقاب فتفيدان كل
 من يدخلهما يثاب او يعاقب
 فعدم ثواب الصغير وعقابه
 ينافيه فهذا هو منشأ السؤال
 والجواب الاول مبنى على ان
 الحصر المذكور بالنسبة الى
 العقاب والثواب فان معنى كون
 الجنة دار الثواب انها مختصة
 بالثواب لا تتجاوزها الى العقاب
 لانها لا تتجاوزها الى عدم الثواب
 كما توهمه الاسائل فعلى هذا ان
 تلك الاضافة انما تفيد الكلية
 القاثة بان كل مثاب داخل
 في الجنة وهي لا تنعكس الى
 نفسها والجواب الثاني مبنى
 على ما ذهب اليه السائل يمكن
 على ان يكون موضوع الكلية
 الماثلة بان كل داخل في الجنة
 مخصوصا بالثواب والعقاب
 ولا حاجة الى بناء الجواب الاول
 على صرف ما يقيد الاضافة
 من الاختصاص الحصري الى
 الاختصاص الارتباطي الاعم
 فان المتبادر هو الاول وان كان
 معنى اللام هو الثاني كما لا يخفى
 (تعليقات كاشوي)

وتابعه منافقين فاخذنا المتفق عليهم هو النفاق وتركنا المختلف فيه
 عليه في الحقيقة اثبات امر مغاير للإيمان والكفر والنفاق ونقل عن بعض
 المتأخرين من المعتزلة ان الاتقي الإيمان بمعنى التصديق واجراء الاحكام
 على الفاسق بل تنفي بمعنى استحقاق غايه المدح وهو الذي يسمونه بالإيمان
 الكامل وينفونه عن الفاسق فحينئذ لا يكون الواسطة بين الإيمان المطلق
 والكفر بل بين نوع الإيمان والكفر وكان هذا رجوع منه عن مذهبه
 و اعراض عنه قيل يمكن جعل قول الحسن انه ليس بمؤمن ولا كافر بل هو
 منافق على انه ليس بمؤمن بالإيمان الكامل بل هو منافق في الاعمال فالإيمان
 المنفي هو الإيمان الكامل الذي كان العمل جزءاً منه فلا منزلة بين المتزتين
 اقول هنا التوجه مختلف لما نقل عنه من الاستدلال عليه فانه قال
 ان اقدام الشخص على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب
 في دعوى تصديقه بل جازمه التي عليه اسلام فان من اعتقد من العقلاء
 انفي هذا الجرحية لا يدخل يده في ذلك الجرح فان ادخل فيه علم انه كان
 لا يستعده فان هذا الدليل يدل على انه يقول انه منافق في التصديق ولذا
 رجع الحسن عن هذا المنهج على ما نقله في البداية (قوله يتأني في كونها
 داري ثواب وعقاب) يعني ان اضافة الدار الى كل من الثواب والعقاب
 بمعنى اللام واصل اللام اختصاص فيقردها انها موضوعان للثواب
 والعقاب فهو يتأني تحقيق عدم الثواب والعقاب فمعها (قرنه ولو سلم) اي
 ولو سلم ان معنى كونها داري ثواب وعقاب ان كل من يدخلها يثاب ويعاقب
 فهو بالنسبة الى مستحقة بها وهم عند المعتزلة المكلفون بناء على منزهة من
 ترتيب الثواب والعقاب على الاعمال على سبيل الوجوب اما عندنا فهو ترتيب
 عادي فيجوز ان يثاب بلا طاعة وان يعاقب بلا معصية على ما سيبي تفصيله
 (قوله فالمراد بقوله فادخل الى آخره) لان الدخول يدور الثواب تحقيق عندهم
 في الصغار (قوله كليل عليه السابق) من وجوب الثواب للطبع والعقاب
 للعاصي (قوله ونسب الدخول الى نفسه الى آخره) اي الى نفس الصغير اشارة
 الى انه يدخل الجنة بالاختيار بحيث يجب على الله تعالى ادخاله (قوله وقس
 عليه في دخلت) اي دخولا معاقباً بها مستحقاً لها لان الكلام فيه وتفرعه
 على الكفر والعصيان ولذا نسبته الى نفس نطق الصغير اي دخلت دخولا
 باختياره (قوله ذهبت معتزلة بصرة) المقصود من هذا الكلام دفع ما قبل
 (٧)

ان الاشعري قد اطال الكلام على نفسه في بهت الجبائي اذ يكفيه ان يقول
ان المنا سب بحق الكافر المذبذبان لا يخلق او يسلب عنه العقل والاحاجة
الى ذكر حال الصغير وغيره وحاصل الدفع ان مقصود الاشعري ابطال مذهب
معتزلة بصره واسكانه على مذهبه ومذهب غيره ولا يخفى انه اثبتهم
في مادة الصغير والعاصي واما ذكر مادة المطيع فهو لا رخاء العنان
وطلب البيان (قوله قالوا تركه بخجل اوسغه) لانه ان علم الله تعالى بما هو انفع
للعبد في دينه وتركه يكون بخلا وان لم يعلم يكون سفها يجب تنزيه الله تعالى
عنهما كذا نقل عنه وفيه تأمل والاولى ان يقال تركه بخجل اوجهل (قوله
فاوجب الى آخره) اي اوجب الجبائي على الله تعالى ان يعطي العبد ما علم
نفعه في دينه (قوله فلزمه ما لزم) اي لزمه امر عظيم لا يمكن ان يعبر عنه
معينا وهو السكوت في مادة العاصي لان الواجب على الله تعالى على حسب
علمه في حقه ان لا يخلق له او يميته صغيرا او يسلب عنه عقله قال الفاضل
الاسفرايني قد دفع الزام الاشعري عن الجبائي بان له ان يقول الاصلح
واجب على الله تعالى اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح آخر فوجه بالنسبة الى
شخص آخر فله ان كان امانة الاخ الكافر موجبة لتكفر ابويه واخيه
لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح
وجب فوت الاصلح له ولعله في نسله صلحاء كلن الاصلح لهم ايجادهم
فلرعاية الاصلح لكثيرين فات الاصلح له اقول هذا الجواب غير تام على
مذهبه انه يقول بوجوب اعطاء ما هو الاصلح للعبد على الله تعالى فتركه
الاصلم في حقه لاجل اصلح شخص آخر ظلم في حقه يجب تنزيه الله تعالى
عنه نعم يتم هذا الجواب عنه اذا كان المراد بالاصلم الاوفى للحكمة
فان الحكمة تقتضي ان ترك الخير الكثير للشر القليل فيبيع في حقه تعالى
وقبل ايضا في دفعه بان الجبائي لا يقول بان الابقاء وايصال الانفع واجب
عليه تعالى حتى يرد عليه ما ذكر بل الواجب عنده اللطف والتمكين
والاقدار عليه كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل وهذا حاصل
في حق العاصي ولا يخفى ان وجوب اللطف على الله تعالى عند المعتزلة
امر آخر سوى وجوب الاصلح فكان المحيب خلط احدهما بالآخر قال
في المواقف واما المعتزلة فاوجبوا على الله تعالى بناء على اصلهم ثمورا
الاول اللطف وفسروه بانه الفعل الذي يقرب العبد الى اللطافة وبعده

هو قوله قلت تعر بض الثواب
 الخ التعر بض جعله متصديا
 قريبا من الثواب يقال عرضة
 فتعرض اى تصدى ولتصدى
 اصله تصدذهن الصدد بمعنى
 القرب قلت الدال الثانية ياء
 كما فى نفضى ابازى وبالجملة
 التعر بض عبارة عن اللطف
 المفسر عندهم بما يقرب العبد
 الى الطاعة فيلزمهم الترك فيمن
 مات صغيرا فانهم لا يقولون
 بالاصلح بمعنى الاوفق للحكمة
 حتى لا يجب الابقاء الى البلوغ
 وما بعده بل بالاصلح للعبد
 فى الدين وذلك ان يكبر الصغير
 فيعرض للثواب وقد يجرى
 التعر بض بمعنى الاشارة والتنبيه
 بالكلام (كشوى)

٦ قوله فثبت لم يرد عليهم شئ
 مما ذكره واما ابطال الاشعى
 وتابعيه مذهبهم فلقولهم
 بايجاب شئ على الله تعالى كما
 سيجئ (تعليقات كشوى)
 ٩ عن معمول القول اى قال
 اهل الحق حقايق الاشياء ثبوت
 والعلم بهما متحقق حال كونهم
 مخالفين (نسخه)

عن المعصية كعبنة الانبياء والثانى الثواب على الطاعة والثالث العقاب
 على المعصية والرابع الاصلح للعبد (قرله وبعضهم) اى بعض معتزلة
 بصرة لم يعتبر جانب علم الله تعالى بل قالوا يجب على الله تعالى ان يعرضه
 للثواب والدخول فى اعلى المنزتين وان علم انه يكفر عند كونه مكلفا فلا يلزم
 عليهم من مات عاصيا لان ما هو الواجب على الله هو تعر بضه للثواب
 وابلغته الى مبلغ الرخاى وتكليفه وهو حاصل فى حقه والكفر انما حصل له
 بقدرته ولا مدخل لقدرة الله تعالى فيه على ما قالوا لكن يلزمهم ترك الواجب
 فيمن مات صغيرا لعدم التكليف فى حقه فان قيل يرد عليهم من مات كافرا
 ولم تصل اليه دعوة نبى قط فانه ترك فى حقه ما هو الواجب عليه تعالى
 دقلت تعر بض الثواب عندهم ليس بموقوف على ارسال الرسل فانهم قالوا
 العقل كافى فى معرفة الله وحسن الاشياء وفحها ومدار التكليف هلته
 وارسال الرسل لطف يقرب العبد الى الطاعة نعم يرد عليهم من مات
 مجنوناً (قوله بمعنى الاوفق) يعنى ما يقتضيه حكمته الازلية وتدبير نظام
 العالم يجب على الله تعالى فعله وقيام تركه سواء كان فيه نفع العبد فى الدنيا
 او فى الدين او فى كليهما اولم يكن فثبت لم يرد عليهم شئ مما ذكر كما لا يخفى
 (قوله ابو منصور المازيندى) هو تليذ ابى نصر العياض تليذ ابى بكر
 الجرجاني تليذ محمد بن الحسن الشيباني من اصحاب الامام الاعظم
 ابى حنيفة الكوفى رحة الله عليه كذا فى شرح المقاصد (قوله كسئلة
 التكوين وغيرها) من مسئلة الاستثناء فى الايمان ومسئلة ايمان المقلد على
 ما سيجئ (قوله الظاهر ان المقول مجموع ما فى الكتاب الى آخره) اى اظاهران يكون
 مقول القول مجموع ما فى الكتاب لان القرينة لا تدل على تخصيص البعض
 والمراد بمجموع ما فى الكتاب مجموع المسائل التى تصلح ان تكون مقول
 القول فلا يرد انه يلزم على هذا التقدير ان يكون قوله خلافا للسوفسطائية
 ايضا مقول القول فيكون هو ايضا مقصودا بالنقل مع انه ليس كذلك
 وان قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة عند اهل الحق يابى عنه
 لان قوله خلافا للسوفسطائية لم يصلح ان يكون مقول القول لانه حال
 ٩ عن مقول القول اى قال اهل الحق حقايق الاطباء ثابتة والعلم بهما متحقق
 حال كون هذا القول مخالفا للسوفسطائية وكذلك قوله والالهام المفسر
 بالقاء معنى فى القلب آه جملة اسمية وقعت حال اى قال اهل الحق واسباب العلم

محصرة في الثلاثة الحواس والعقل والخبر الصادق والحال انه ليس الالهام
من اسباب المعرفة عندهم فلا يكونان معقول القول بل قبله ولا يلزم شيء
مما ذكره والفاضل الخليل اجاب عن الابهام بأنه يجوز ان يكون إعادة لفظ هذا
الحق في قوله والا الهام ليس من اسباب المعرفة الى آخره لئلا كيد الخبيث
ولا يخفى ان هذا الجواب مما ياباه الطبع السليم اذ هو ليس محل التأكيد
مع انه يلزم ان يكون قوله والالهام الى آخره مقصودا بالنقل وليس كذلك
فانه انما ذكره لدفع بطلان حصر اسباب العلم في الثلاثة كما سيجي (قوله
ويحصل الى آخره) اي على تقدير ان يكون معقول القول هو قوله حقايق
الاشياء يجوز ان يكون المراد به على الحق اهل السنة والجماعة ووجه
تخصيصهم بالذكر مع ان غيرهم ايضا يشاركون لهم في هذه المسئلة
للاعتناء بهم وللإشارة الى ان خيرهم بمنزلة العدم في هذه المسئلة (قوله
قد يقع البناء) اي يقع البناء على ما هو عليه المتعبر في الحق المطابقة من
جانب الواقع وانما يحصل تلك الرعاية بملاحظة الحقيقة اي الحكم المطابق
من جانب الواقع وتوصل تلك الرعاية من حيث انه مطابق للواقع اذ لا
اعتبر الحقيقة وملاحظتها الصدق تعزى بالحق على الصدق ايضا اذ يصدق
عليه انه الحكم المطابق للواقع لان المطابقة بين الشئين تقتضى نسبة كل
منهما الى الآخر بالمطابقة كما علم في باب المفاعلة لكشفه ليس من حيث انه
مطابق بل من حيث انه مطابق على ما سيجي (قوله لكن لا يلازمه قوله
الى آخره) فان قوله وانما الصدق اهبط على ان الفرق بين الحق والصدق
بحسب الاستعمال وشيوع الصدق في الاقوال دون الحق لا يحسب المفهوم
اذ على تقدير فتح البناء يفهم الفرق بحسب المفهوم واما قوله وقد يفرق
فلانه يدل على ان الفرق بينهما بهذا الاعتبار ليس مبنيا في السابق بهذا
الاعتبار فلو كان البناء في قوله الحكم المطابق مفتوحا لكانت عينه الفرق المبين
بقوله وقد يفرق الى آخره اذ لا قائل باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما
حتى يحمل قوله والحكم المطابق عليه تأمل (قوله يسير) الاشارة مستفادة
من الشيوع والخصوص فانه اذا كان الشيوع مختصا بالقول كان اصل
الاطلاق باقيا في غيره بناء على ان كل قيد يرجع اليه الحكم سواء وقع
في اثبات او النفي يكون هو مقصودا المتكلم منه كما صرح به الشيخ عبد القاهر
لا يطريق المفهوم كما زعم الفاضل المحشي (قوله اذ المنظور فيه اولا الى آخره)

تعاين

تعليل للحكم المطوى اى انما سمي الحكم باعتبار كونه مطابقا بالفتح للواقع
 بانطق لان المنظور فيه اولاً الى آخره يعنى ان الذى ينظر اليه وبلا حظ اولاً
 فى حصول هذا الاعتبار للحكم اعنى كونه مطابقاً بفتح الساء هو الواقع
 فان الحكم انما يصير مطابقاً بفتحها اذا نسب اليه الواقع واعتبر من جهة
 الفاعلية صريحاً فيقال طابق الواقع الحكم والواقع متصف بالحق بالمعنى
 اللغوى اعنى الثابت من حق بمعنى ثبت فنقل الحق عن معناه اللغوى الذى
 هو صفة الواقع وسمى به كون الحكم مطابقاً تسمية للشئ بوصف ما هو
 منظور فى حصوله ولا ثم اخذ منه صفة مشبهة ووصف العقد والحكم به
 فلحق معان ثلثة احدها اللغوى وهو الثابت المنقول عنه والثانى كون
 الحكم مطابقاً والثالث الصفة المشبهة المأخوذة من هذا المعنى التى يوصف
 بها الحكم بالمواطأة بان يقال حكم حق ٨ وانما قيد بقوله اولاً لان الحكم
 ايضا منظور فيه من جهة الفاعلية فى هذا الاعتبار لكن ضمناً لاصريحاً
 لانه اذا لم يكن منسوباً الى الواقع من جهة الفاعلية لا يتصف بكونه
 مطابقاً بفتحها فان مقتضى باب المفاعلة النسبة بالفاعلية والمفعولية
 من الطرفين وكذلك الواقع منظور فيه بذنبك الاعتبارين لكن ذلك
 منظور اليه ثانياً اى ضمناً اذا فاعل الصريح للمطابقة على هذا الاعتبار هو
 الواقع (قوله هو الواقع الموصوف بكونه حقا) الواقع هو النسبة الخيرية
 الثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعبر بانه ان الكلام الذى دل على وقوع
 النسبة بين الشئين اما بالثبوت او بالانقضاء مع قطع النظر عن حصولها
 فى الذهن لابد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا
 ذلك او لم يكن وتلك النسبة هو الواقع فى الخارج ونفس الامر ومعنى ثبوتها
 وتحققها انها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعبر لانهما موجوده
 فى الخارج فلا يرد ما قيل ان لنسب امور اعتبارية فلامعنى لثبوتها وتحققها
 (قوله واما المنظور الى آخره) يعنى انما سمي كون الحكم مطابقاً بكسر الباء للواقع
 بالصدق لان المحوظ فى هذا الاعتبار اولاً هو الحكم فانه انما يصير الحكم
 مطابقاً بكسرها اذا نسب الى الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحاً
 فيقال طابق الحكم الواقع والحكم متصف بالمعنى اللغوى للصدق اعنى
 الانباء عن الشئ على ما هو عليه فيكون تسميته بهذا الاعتبار بالصدق
 ايضا تسمية للشئ بوصف ما هو منظور فيه اولاً فان قلت لم لم يجعل

٨ جواب سؤال مقدر تقريره
 ان الصغرى اعنى اذا المنظور
 اولاً ان اريد بها التقدم
 فى الذكر فهو ممنوع وان اريد
 بها التقدم فى العلم فكذلك
 لان الكونان اعنى كون الحكم
 مطابقاً بالفتح وكون الواقع
 مطابقاً بالكسر متضادان
 متعطلان بها وحاصل الجواب
 ان الواقع بهذا الاعتبار
 مستند اليه صريحاً كما اشار اليه
 السياكوتى فى نثره بخار الشق
 الثمانى ويندفع المحذور (مص)

٨ قوله فلاشك في كونه صفة الحكم اقول لا يخفى ما فيه بل انما يكون صفة للواقع فانا اذا اخبرنا عن قيام زيد فانا اخبرنا عن القيام الواقع لاعن النسبة المستفادة من قولنا زيد قائم وهي الحكم ولو سلم ان النسبة الكلامية مخبر عنها فلاشك في كونه صفة للواقع ايضا فلا بد ان يشار الى ما ذكره الشريف من ان تسمية الاعتبار اثباتي بالصدق تميرا والحق في دفع ذلك النظر ان هذا الكلام من المحشى المحقق مبنى على ان الانباء مصدر مبنى للفاعل وانه بمعنى الاعلام بدليل تعديته بعن لا بمعنى التكلم بالجملة الخبرية والاعمال الدور الذي هرب الشارح عنه في المطول والانباء بمعنى الاعلام كما يكون صفة للتكلم يكون صفة للحكم اعني النسبة الكلامية الحاكية للواقع ولا يكون صفة للواقع لاستحالة اعلام الشيء لنفسه نعم يتجه عليه ان الاحكام السكا ذمة لاتصف بالانباء بهذا المعنى واتصاف بعض الاحكام اعني الصادقة لا يجدي ههنا لان بعض الاحكام تصف بالحق الثابت ايضا فلا يكون صفة

الامر بالعكس بان يسمى كون الحكم مطابقا بفتحها بالصدق وكون الحكم مطابقا بكسرها بالحق تسمية للشيء بوصف ماهو منظور فيه ثانيا اجيب بان التسمية بوصف المنظور اولا ارجح من التسمية بوصف المنظور فيه ثانيا لقر به منه وانساقه الى الفهم اولا من وصف المنظور فيه ثانيا (قوله وهو الاتية) قال الفاضل المحشى وفيه نظر لان الانباء صفة للتكلم والمقصود ههنا بيان حال الصدق الذي هو صفة للحكم والجواب ان هذا انما رد لو كان الانباء مصدرا مبنيا للفاعل اي الاخبار فانه صفة للتكلم اما لو كان مصدرا مبنيا للمفعول اعني كون الشيء مخبرا عنه على ماهو عليه ٨ فلاشك في كونه صفة الحكم او يقل ان هذا مبنى على التسامح فان اخبار المتكلم عن الشيء على ماهو عليه يستلزم كون الشيء بحيث يخبر عنه على ماهو عليه كما في تعريف الدلالة بالفهم الذي هو صفة السامع او المعنى فانه يستلزم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى كما حققه السيد الشريف في حاشية المطول وقال المحشى المدقق لكن اتصاف الحكم باى معنى كان بالانباء عن الشيء على ما كان عليه محل كلام انتهى كلامه بحيث ان يكون مراده ما مر في كلام الفاضل المحشى وقد عرفت جوابه ويحتمل ان يكون مقصوده ان يكون الانباء المذكور صفة للحكم اما يصح لو كان كل حكم ثابت في نفس الامر ومدلول كل ما هو في نفس الامر اذ حينئذ يصح ان يقال كل حكم صادق اي يخبر عنه على ماهو عليه والجواب انه لا يلزم في وجه المناسبة اتصاف جميع افراد الحكم بالوصف المذكور بل يكفي اتصاف بعضها به وان مدلول الكلام في نفسه الصدق والكذب احتمال عقلي بناء على ان دلالة اللفاظ ليست قطعية بئى الكلام في ان كون الانباء المذكور معنى لقوا بالصدق في محل تردد اذ لم يوجد في الصحاح وغيره من الكتب المشهورة (قوله وهذا اولى مما قيل الى آخره) لانه يدل على وجه المناسبة في التسمية على وفق ما ذكره في الحق على ان التبرير المطابق لا يكفي في وجه التسمية (قوله فان مفهوم الى آخره) دفع لما يقال الحفيدة صفة للحكم ومطابقة الواقع اياه صفة للواقع ٩ فلا يصح تعريفها بها وحملها عليها بهو هو وحاصل الدفع ان المطابقة وحدها وان كانت صفة للواقع لكن المفهوم الحاصل من مطابقة الواقع اياه اعني المطابقة المتعلقة بالحكم صفة الحكم الا يرى انه يصح ان يقال الحكم هو وصف بمطابقة

الرافع

الواقع اليه فان معنى مطابقة الواقع اياه هو بعينه معنى كون الحكم بحيث
 يطابقه الواقع تأمل (قوله الا انه مركب) جواب عما يقال انه لو كان
 صفة للحكم لصح ان يشتق منه صفة له كما يشتق من الحقيقة فيقال حكم
 حقي (قوله كذا افاده الشارح) حيث قال في شرح التلخيص عرفوا الدلالة
 الوضعية اللفظية بانها فهم المعنى من اللفظ واعترض عليه بان الفهم
 ان كان مصدرا مبنيًا للفاعل اعنى القايمية فهو صفة القاهم وان كان
 مصدرا مبنيًا للمفعول اعنى المفهومية فهو صفة المعنى فلا يصح حمله
 على الدلالة التي هي صفة اللفظ ثم اجاب باننا نسلم بانه ليس صفة اللفظ
 فان الفهم وحده وان كان صفة القاهم وكذا الانفهام وحده صفة
 المعنى الا ان فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ فان معنى فهم المعنى من اللفظ
 او انفهام المعنى منه هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية
 ما في السبب ان الدلالة مفرد يصح ان يشتق منه صفة تحمل على اللفظ
 وفهم المعنى وانفهامه منه مركب لا يمكن اشتقاقها منه الا بواسطة
 مثل ان يقال اللفظ متفهم منه المعنى (قوله ولبعض الافاضل) اراد به
 السبب الشرعي حيث رد ما قاله الشارح في شرح التلخيص بما حاصله ان كون
 فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ باطل وكون معناه كون اللفظ بحيث يفهم
 منه المعنى ظاهر البطلان نعم انه يستلزمه وابن الاستزمار من الاتحاد فالاول
 ان يقال ان امثال هذا محمول على التباس من القوم واعاد هم على ظهور
 ان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة السامع فلا بد ان يقصد بتعريفها به
 ما هو صفة اللفظ اعنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى دلالة فهم
 المعنى من اللفظ على كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى دلالة واضحة
 لا يشبهه فالمقصود من فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى
 (قوله فالمعنى) يعنى اذا لم يكن مطابقة الواقع اياه صفة الحكم بل محمولا
 على التباس على ما حققه بعض الفضلاء يكون معناه كون الحكم بحيث
 يطابقه الواقع بناء على ظهور دلالاته عليه واعتمادا على فهم السامع قال
 المحشى المدقق لكن على هذا التقدير يكون المنظور اولا في اعتبار المطابقة
 هو الحكم ايضا في الحقيقة اقول ليس المراد بكونه منظورا فيه اولا انه
 يذكر في اعتبار المطابقة اولا حتى يرد عليه ما ذكره بل المراد ان الذي
 يلاحظ اولا في حصول هذا المفهوم اعنى كون الحكم مطابقا بفتح الباء

الحق الثابت مخصوصا بالواقع
 فيختل الوجهان وبهذا يظهر
 اختلال ما يأتى منه من قوله
 والجواب انه لا يلزم في وجه
 المناسبة اتصاف جميع افراد
 الحكم بالوصف المذكور بل
 الحق في الجواب ههنا وفيما يأتى
 هو الجواب الذي ذكره بقوله
 وان مدلول الخبر الصدق
 والمكذب احتمال عقلي فكل
 حكم مني عن النسبة على
 ماهى عليه وان تخلف عنه
 المدلول في بعض المواد هكذا
 يجب ان يفهم المقام (ككتابى)

٩ لان موصوف الحق الحكم
 وموصوف المطابقة الواقع
 والصفات متميزة وبمنازة
 يتخصص الحمل المشخص فكان
 بين الصفات امتياز في الخارج
 فلا يصح حمل احدهما على
 الآخر لان الحمل التفسير في
 المفهوم والاتحاد في الخارج

(نص)

هو الواقع لانه الفاعل الصريح لها سواء ذكر مقدما او مؤخرًا ولا يخفى
 انه ثابت على هذا التقدير تأمل (قوله لا يقال هذا صادق) يعني ان الظاهر
 ان يكون الباء في قوله ما به للسببية و الضمير ان للشيء فالمعنى الامر الذي
 بسببه الشيء ذلك الشيء ولا شك انه يصدق على العلة الفاعلية لان الانسان
 مثلا انما يبصر انسانا متميزا عن جميع ما عداه بسبب الفاعل واليجاد اياه
 ضرورة ان المعدوم لا يكون انسانا بل لا يكون متميزا عن غيره لما تقر
 من انه لا تمايز في المعدومات فلزم ان يكون العلة الفاعلية ماهية لمعلول لانها
 وهو باطل (قوله لا نقول للفاعل ما به الشيء موجود الى آخره) اي الفاعل
 ما بسببه الشيء موجود في الخارج هو ذلك اما بان يكون اثر الفاعل على نفسه
 ماهية ذلك الشيء مبيته عاله استنباع الضوء للشمس والعقل ينزع منه
 الوجود ويصفها به على مطلق الاشراقون وغيرهم القائلون بان الماهيات
 مجعولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية هي الامر المترتب على تأثير الفاعل
 ومعنى التأثير الاستنباع ثم العقل ينزع منها الوجود ويصفها به مثلا
 ماهية زيد يستتبع الفاعل في الخارج ثم يصفها العقل بالوجود والوجود
 ليس الاعتباريا عقليا امتزا عما كما انه يحصل من الشمس اثر في مقابها
 من الضوء المخصوص صر و ايس هنا ضوء وتقرر ثابت في نفسه يجعلها الشمس
 متصفا بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود ويصفه به فيقول وجد العنصر
 بسبب الشمس واما بان يكون اثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لامن حيث
 نفسها ولا من حيث كونها تلك الماهية على ما ذهب اليه المشايخ وغيرهم
 القائلون بان الماهيات ليست مجعولة فانهم قالوا اثر الفاعل هو ثبوت
 الماهية في الخارج و وجودها فيه بمعنى انه يجعل الماهية متصفا به في الخارج
 واما الماهية فهي اثره باعتبار الوجود لامن حيث هي بان يكون نفس
 الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية بان يجعل الماهية ماهية
 فعلى كلا التقديرين اثر الفاعل الشيء الموجود في الخارج اما بنفسه واما
 باعتبار الوجود (قوله لا ما به الشيء الى آخره) يعني ليس اثر الفاعل كون الشيء
 ذلك الشيء بل اما نفس الماهية او الماهية باعتبار الوجود واما كون الماهية
 ماهية فليس يجعل الفاعل 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 متمايزة بعضها عن بعض في انفسها ولا يخفى

قال بعضهم الماهية ليست
 مجعولة مطلقا اذ لو كانت
 الانسانية مثلا يجعل الجاهل
 لم يكن الانسانية عند عدم
 جعل الجاهل واللازم باطل اما
 بيان الملازمة فلانه حينئذ يكون
 اثر الجاهل وما يكون اثر الله ينفي
 بانتفائه واما بطلان الثاني فلانه
 سلب الشيء عن نفسه وهو
 محال واجيب بالنع فانما اريد
 بقوله لم يكن الانسانية انسانية
 قضية معدولة يكون وضوحها
 موجودا فلان سلم هذا وان اريد
 قضية سالبة فلان سلم استحالة
 سلب الشيء عن نفسه الا يرى
 ان المعدوم في الخارج دائما
 مطلوب عن نفسه فاذا ارتفع
 الجاهل في وقت اود انما ارتفعت
 الانسانية كذلك فبصدق
 قولنا ليست الانسانية انسانية
 وقال بعضهم انها مجعولة
 مطلقا فلانه لو لم يكن الماهية
 مجعولة اصلا لارتفع المجعولة
 بالكلية سواء كانت في نفسها
 اوفى وجودها او انصافها
 بالوجود ولو ارتفعت بالكلية
 لزم استغناء الممكن عن المؤثر

والمتراجع

للزراع في هذا وان فسر بعضهم قولهم الماهية بمجولة او غير مجولة لثبته
 اذ لا يعقل صحته على ما يشهد به الفطرة السليمة انما النزاع في كون الماهيات
 مجولة او غير مجولة بالمعنى الذي مر من ان اثر الفاعل نفس الماهيات
 او الماهيات باعتبار الوجود فاندفع مقال بعض الفضلاء وان هذا الجواب
 انما يستقيم على مذهب من قال ان الماهيات غير مجولة وانما من يقول
 بان الماهيات مجولة فلا ان يذهب احد الى ان الماهيات مجولة بمعنى كون
 تلك الماهية ماهية اذ لا معنى له ولا يصلح محلا للنزاع وان شئت مصداق
 ما ذكرناه فعليك الرجوع الى شرح الموافيق والحواشي التي يفتيها على
 شرح حكيمه العدين وشرح الزواجر للمحقق الدواني (قوله فيرد
 الاشكال) اذ يصير محصل التعريف عليه الموجود موجودا وهذا يصدق
 على العلة لفا عليه (قوله قلت بعد التسليم الى آخره) يعني لانسان اولان الشيء
 ههنا بمعنى الموجود بله بمعنى . يصلح ان يعلم ويخبر عنه ولو مجازا وان سلم باعتبار
 ان الاصل في التعريفات الجهل على الحقيقة والاحتراز عن المجاز وان كان
 مشهورا بحسب الاستعمال لكن فرق بين ماهية الموجود موجوده الفاعل
 وبين ماهية الموجود ذلك الموجود فاه الماهية فان معنى الاول الامر الذي
 بسببه الشيء الموجود متصف بالوجود وما ذلك الا الفاعل ومعنى الثاني
 الامر الذي يسببه الشيء الموجود هو ذلك الشيء الموجود المتنازع
 ما عداه وما تلك الا لاهية اذ لا مدخل للفا على في كون هذا الموجود المتنازع
 هو الموجود المتنازل تأثيرا ما في نفسه او في اتصافه بالوجود على ما حقق
 فان قيل لامقارنة بين الشيء وماهيته حتى يتصور بينهما سببية قلت هذا
 من ضيق العبارة والمقصود انه لا يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء الى غيرها
 وهذا كما قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه اذ لا مقارنة بين الشيء ونفسه حتى
 يتصور القيام بينهما (قوله وبه يظهر) اي بما ذكرنا في بيان الفرق
 من ان الماهية ماهية الشيء ذلك الشيء (قوله قد يجعل احدهما) اي الثاني
 اذ لا صحة لرجوع الاول لان الضمير الثاني محمول على الاول والمحمول
 هي الماهية لذات فالعنى الامر الذي بسببه الشيء ذلك الامر بمعنى انه
 لا يحتاج في ثبوت ذلك الامر الى غير ذلك الامر فيرجع محصل التعريف
 الى ما قالوا في تعريف الذي بالمعنى الاعم انه لا يعمل بثبوته لذات (قوله
 ولا يتوهم الاشكال الى آخره) اذ الفاعل ليس الامر الذي يبيته الماويل

فيخرج انه اوله يك مجموعا لزم
 الاستثناء والتالي بالحل والمقدم
 مثله فثبت نقيضه واجب
 بان المجولة هوية الوجود
 لماهية الوجود فلا يلزم من
 ارتفاع المجولة عن الماهيات
 باسرها ارتفاع المجولة رأسا
 واستثناء الممكن عن الفاعل
 المؤثر (مص)

٣ قوله قلت هذا من ضيق
 العبارة والمقصود انه لا يحتاج
 بل نقول لاحاجة في دفعه الى
 ذلك اذ غاية الامر لزوم سببية
 الماهية لكونها تلك الماهية لان
 الماهية متطابقة بالنسبة في الفضية
 فقلت لانه ان ذلك الشيء هو
 وتلك النسبة هي ذلك الكون
 لا نقس الماهية الا يرى ان هذا
 المحشى فرق فيما سبق بين
 الماهية وبين كون الماهية
 تلك الماهية وجعل قول الخليل
 ان الماهية ليست يجعل جانبا
 على الثاني لتطبيق الجواب
 السابق على مذهبي الاشرافية
 والمثابرة وغفل عنه ههنا
 (كاتبوى)

في قوله بمعنى انه لا يحتاج في ثبوت
 ذلك الامر الخ هذا المعنى

ذلك الفاعل لعدم الجمل بالمواطأة بينهما (قوله لكن ينتقض ظاهر التعريف بالعرضي) انما قال ظاهر التعريف لان مأل التعريف على ما بيناه هو ان لا يحتاج في كونه ذلك الامر الى غير ذلك الامر والعرضي ليس كذلك فان الماهية في انصافها به سواء كان لازما او مفارقا يحتاج الى امر غير ذلك العرضي يكون علته ثبوته سواء كان نفس تلك الماهية او غيرها مثلها الانسان في كونه ضاحكا يحتاج الى ما هو منشأ كونه ضاحكا اعني التمجيب لكن بقي الانتقاض بالذاتي بمعنى الجزء ظاهرا وباطنا فان الانسان في كونه ناطقا لا يحتاج الى امر غير الناطق لان ثبوته له غير معطل بشيء اما بالغير فظاهر واما بنفس الذات فلتقدمه عليها فاقاله الفاضل الجلي من انه فاعل النقض بالذاتي و العرضي باطنا سهو ولعل المحشي انما يتعرض لهذا النقض لان المقصود تعريف الماهية بحيث يمتاز عن العرضي كما يدل عليه قول الشارح بخلاف الضاحك الى آخره فدخل الذاتي في تعريفها لا يضر بالمقصود و يؤيد ما قلنا ما ذكره بعض الفضلاء من انه جرت عادة القوم في ابتداء مجت الماهية من الامور العامة بيان الفرق بين الماهية وعوارضها دون ذاتياتها لانه قد يشبه الماهية بالعوارض فيما اذا عارض الشيء نفسه كالكل للكل بخلاف الذاتيات فانه لا اشباه بين الكل والجزء فتدبر (قوله وجعل هو هو الى آخره) رد لما قيل ان هو هو علم في الاتحاد والباء في به متعلق بالاتحاد المفهوم من هو هو والمراد بالاتحاد في المفهوم فالعنى ما به يتحد الشيء في المفهوم فلا يصدق التعريف على الفاعل لانه غير متحد به ولا على العرضي لانه غير متحد به في المفهوم ووجه الرد ان المفهوم المتبادر من هو هو الاتحاد في الصدق وعليه الاصطلاح فان معنى حمل المواطأة اعني حمل هو هو اتحاد المتضادين في الصدق فحمله عليه خلاف المتبادر والاصطلاح الذي وجب الاحتراز عنه في التعريفات فلا يرتكب مع ان الوجه الصحيح هو ان يكون الباء لاسببية والضميرين للشيء ظاهر متبادر رسال من ورود النقض على انه يرد على هذا التقدير ان يكون المحدود ماهية الحد اذ يصدق عليه انه ما به يتحد الحد مع انه ليس كذلك (قوله هذا) اي خذ هذا او هذا خذ كما ذكرنا (قوله لكان اخصر) لكن الذكر اظهر واسبق الى الفهم (قوله اي بالكنه) اي المقصود منه دفع ما يرد على ظاهر عبارة الشارح من انه يلزم ان تكون الذاتيات ايضا داخلية في العوارض

مستفاد من كون تقديم الضرف اعني به المحصور وهذا يظهر انه لا يرد على التوجيه الاول للنقض بالذاتي بمعنى الجزء لان كون الانسان انسانا ليس بمجرد الحيوان فقط او بمجرد الناطق فقط بل بمجموعهما فلا يصح اخصر بالنسبة الى جزء الماهية و انما يصح بالنسبة الى نفس الماهية والحقيقة ولذا خص الغرض بالذاتي الجزء بالتوجيه الثاني (كتبوني)

فانه يمكن تصور الشيء بدونها بان يتصور بالوجه لا بالكنه وحاصل الدفع
ان ليس المراد بالتصور في قوله مما يمكن تصور الانسان بدون التصور مطلقا
ولا التصور بالوجه فقط حتى يرد ما ذكر بل المراد التصور بالكنه فالمعنى
ان ما يمكن تصور الشيء بالكنه بدون فهو من العوارض وتصور الشيء
بالكنه بدون تصور ذاتياته وماهية محال قال الفاضل المحشي لا يخفى
عليك ان المقصود من تعريف الماهية تميرها عما سواها فينبغي ان يخرج
اجزاء الماهية عن تعريفها كما يخرج عوارضها عن تعريفها مع انه على
تقدير ارادة التصور بالكنه تبقى الاجزاء داخلها فيها اقول مقصود الشارح
من قوله بخلاف اى آخره بيان مغايرة الماهية بعوارضها اللازمة والمغايرة لان
بعض المفهومات كان يعرض لنفسها كما لمفهوم الكلى فكان محال
ان يتوهم ان حقيقة العارض والمعرض واحدة ولما مغايرة الماهية
لاجزائها فقد ظهر من تعريف الماهية اذا المراد بقوله ما به السببية التامة
ولذا ذكر في جميع الكتب الكلامية ان ماهية الشيء مغايرة لجمع عوارضه
اللازمة والمغايرة مع عدم التعرض لبيان المغايرة بين الماهية واجزائها
(قوله واما تصوره بالوجه آه) بيان لسبب تفسير التصور بالتصور بالكنه
يعنى لو لم يفسره لدخل الذاتي بالمعنى الاعم في العوارض لانه مما يمكن
تصور الشيء بدون بالوجه ايضا اى كما يمكن تصوره بدون العرضى (قوله
قبل عليه يستفاد الى آخره) يعنى يستفاد من تعريف قوله فانه من العوارض
على قوله مما يمكن تصوره بدون ان العرضى ما يمكن تصور الشيء بدون
والذاتى بخلافه اعنى ما لا يمكن تصور الشيء بدون فبدر عليه الوازم الينته
بالمعنى الاخص اعنى ما يمنع انفكاكها عن الشيء ويستلزم تصوره تصورها
اذ يصدق عليها انه لا يمكن تصور الشيء بدون ضرورة ان تصوره
مستلزم لها بحيث يستحيل الانفكاك بينهما فينتقض تعريف الذاتى
منعاه وكذلك ينتقض تعريف العرضى بهما جها اختيار الاستفادة في توجيه
هذا الاعتراض تطويل للمسافة اذ يكفي ان يقال انه يرد على التعريف
المذكور لالعرضى الوازم الينته بالمعنى الاخص اللهم الا ان يقال المقصود
من ذكر الاستفادة الاشارة الى ورود الاعتراض على تعريفهما ودفعه
عنهما وحينئذ يكون ضمير قوله ويرد عليه راجعا الى كل واحد من التعريفين
تأمل (قوله وجوابه اى آخره) يعنى لانتم الاستفادة اولافان بيان حكم العرضى

ه ولا يخفى عليك انه كما ينتقض
تعريف الذاتى بالوازم
المذكورة كذلك آه
(نسخة)

لاجل مغايرته بالماهية لا يستلزم ان يكون حكمه الذاتي بخلافه وعلى تقدير
 تسليم الاستفادة لانسلم ان الاستفادة المذكورة تكون بطريق التعريف
 اى بحيث تصلح ان تكون معرفاً للذاتى مساوياً له لم لا يجوز ان يكون
 الاستفادة حكماً عاماً شاملاً له وبغيره كما ان ما ذكره احدى ما يمكن تصوره
 وهو انه ليس معرفاً مساوياً للمعنى يدل عليه من التعيينية في قوله فانه
 من المهورات ويؤيده مقال في شرح المطالع للذاتى خواص ثلث الاولى
 انما يمنع رفعه عن الماهية على معنى انه اذا تصور الذاتى 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
 بخاصيتين حقيقيتين لان الاولى تشمل اللوازم اليبته بالماضى الاصح والثانية
 بالماضى الاخص انتهى كلامه وعلى تقدير الاستفادة بطريق التعريف
 فنقول في الجواب ان معنى عدم امكان تصور الشئ بدون الذاتى انه لا يمكن
 تصور ذلك الشئ بالكنه بدون وجه من الوجوه سواء كان بطريق
 الاخطار بان يكون ملحوظاً بقصد بل بالذات او لا بان يكون ملحوظاً تبعاً
 اذ ليس تصور ذلك الشئ الا تصور ذاته فلا يمكن بدون اصله والمستلزم
 لتصور اللازم ليس الا تصور الملزوم بطريق الاخطار بان يكون الملزوم
 ملحوظاً بقصداً وبالذات فيمكن تصور الملزوم بدون ذلك اللازم في الجملة
 وهو ما اذا لم يكن الملزوم متصوراً بطريق الاخطار والقصد واللازم
 ان يكون الملهن مستقلاً عن الملزوم وامد الى لا ترمه والى لازم لازمه بانها
 ما يلزم حتى يحصل اللوازم بانها في الملهن وهو محال فلا يصدق تعريف
 الذاتى عليها فان قيل قد مر ح السيد الشريف في حاشية المطالع بان
 الخاصية الثانية للذاتى اى ما لا يمكن تصوره بدونها لا يذوقه من تصور
 للذاتى والماهية بطريق الاخطار ولا يمكن فيه اخطار الماهية فضلاً
 عن تصور ذاتها قلت المحتاج اليه وهو التصديق بثبوت الذاتى لها ضرورة
 انه تصديق لا بد فيه من تصور طرفيه بالذات لا استلزام تصورهما تصوره
 يرشدك اليه عبارته (قوله على ما نص عليه في حواشى المطالع) قال السيد
 الشريف قدس سره في بيان قوله بان المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم
 التفصيلي فربما يطراً على الذهن طلبو جب اعراضه عن اللازم فلا يستمر
 اندفاعه اى اذا تصور الملزوم وكان ملحوظاً بقصداً محظراً اباناً استلزام

تصوره

تصوره على هذا الوجه تصور لازمه القريب وفي هذا المقلم بحث نص عليه في حواشي المطالع فليرجع اليه (قوله وايضا زمان تصور اللازم) جواب ثان عن الايراد المذكور يعني ان معنى قولنا الذاتي ما لا يمكن تصور الشيء بدون انه لا يمكن تصور الشيء بالكنه في زمان لا يمكن الذاتي منصورا في ذلك الزمان ضرورة ان تصور الشيء بالكنه لا يكون الا تصور ذاتياته فيكون تصور الشيء عين تصور ذاتياته فلا بد ان يكونا في زمان واحد بخلاف تصور اللازم فانه في زمان غير زمان تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم مغاير لتصور الملزوم وتابع له وامتناع توجه النفس نحو الشئيين في زمان واحد واذا كان زمانا تصور بهما متغايرين صدق انه يمكن تصور الملزوم بدون اللازم لانفكاكه عنه في زمان تصوره فلا ينتقض حد الذاتي باللازم المذكورة نقل عنه لان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لاسبب موجب له والا لما جاز بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق معنى اللزوم بين المعد والمعلول مما لا يخفى ولذا قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر والمعرف ما يلزم من تصوره تصور شئ آخر مع ان المبادئ معدات للمطالب فان قيل فما معنى قولهم تصور اللازم البين لا ينفك عن تصور الملزوم قلت معنا، ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل ولقائل ان يمنع تغاير زمانى التصورين فان من تمسك بامتناع توجه النفس في زمان واحد الى شئيين يرد عليه ان الحال 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 العرضى امكان ملاحظته مجردا عنه انتهى كلامه ان اراد انه معد حقيقة فهو باطل لان المعد ما يمنع تصور اجتماعه مع المعلول ضرورة انه يتوقف على وجوده وعدمه وتصور الملزوم قد يجامع تصور اللازم وان اراد انه بمنزلة المعد في عدم لزوم الاجتماع كما يبدل عاينه قوله مع ان المبادئ معدات فان المعدات الحقيقية هي الحركات الواقعة فيها وتسمية المبادئ معدات على سبيل التشبيه نص بذلك السيد الشريف في حواشي شرح الرسالة فهو لا يفيد اذ حيث يجوز اجتماعهما فيرد عليه نقض على تقدير الاجتماع وهذا البحث مندرج في قوله ولقائل ان يمنع تغاير زمانى التصورين كما لا يخفى وحاصل معنى اللزوم الذي اعتبره

في اللوازم البينة هوان لا يتخلل زمان بين تعقل الملزوم وتعقل اللازم
وبذلك صرح العلامة التفتازاني في شرح المقاصد في بحث الاضافة
ومنع تغاير زمانى التصورين بعد الاستدلال عليه راجع 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 ملزومه اصلا بل يكون الامر بالعكس
كالاعدام بالنسبة الى ملكاتها فان الاضافة لما كانت داخلية في مفهوماتها
وتعقل الاضافة يتوقف على تعقل الملكات لكونها طرفا لها كانت الاعدام
موقوفة عليها ولا يتوقف شئ منهما على الاخر كالتضايغين فانهما
يحصلان معان غير ان يتوقف احدهما على الآخر والابطل المعية
وخلاسته ان امتلازم منحصر في العلة والمعلول او بين معلولى دلة واحدة
فعلى تقدير ان يكون الملزوم علة معدة يكون زمان تصور الملزوم مغايرا
لزمان تصور اللازم وعلى تقدير الاخير يكون زمان تصور الملزوم هو
زمان تصور اللازم وبما حررتك من توجيه المنع ظهر ان اعتراض
المحشى المدقق بعد نقل هذه الحاشية بان جوابه ٦ الثانى لايجرى في الاعدام
بالنسبة الى ملكاتها وفي التضايغين مبنى على عدم التدبر في توجيه المنع
المذكور ووجه التأمل از وجود الماهية بالتفاير لبس الوجود الاجزاء
فلا يكون تصور الذات مغايرا بالذات لتصور الذاتى ولذا قالوا بالتفاير
بالاجل والتفصيل بين الحد والمحدود بخلاف الملزوم واللازم فلت تصور
الملزوم مغاير بالذات لتصور اللازم كما لا يخفى والجواب الحق ما ذكره بقوله والاولى آه
٧ وحاصله ان فى الذاتى تصور الذات بدونه غير ممكن لكن التصور ممكن لان
وجوده عين وجودها كما ان التصور ايضا غير ممكن وفى اللوازم التصور ممكن
لكن المتصور وهو انفكك الملزوم عن اللازم محال وهذا كما قالوا ان فى الكليات
الفرضية فرض الاشتراك ممكن وان كان المفروض محالا بخلاف الجزئى
فان الفرض والمفروض فيه محال وتفصيل ذلك فى حواشى السيد الشربف
قدس سره على شرح مختصر الاصول (قوله وهذا القدر كفيها فى هذا
المقام) يعنى هذا القدر من الانفكك اعنى كون زمان تصور اللازم غير
زمان تصور الملزوم كفيها فى الفرق بين الذاتى واللازم واما فى قسمه
الخارج عن الماهية الى اللازم والمفارق فلا يلزم يجب فيه الانفكك بمعنى

٦ اى الذى اشير فى الحاشية
لا الجواب الثانى المذكور
فى اصل الحاشية اعنى وايضا
(مصنف)

٦ وانما اضيف الجراب الى
المحشى لان الجواب الاول اعنى
بعد تسليم آه جواب القوم واما
الجواب فى اصل الحاشية
والجواب فى الحاشية فهما
للمحشى فاذا وصف بالثانى
لا بالثالث (مصنف)

٧ قوله وحاصله الخ لا ينضم
هذا الحاصل الابان المراد من

الانفصال وعدم الاستعقاب ففي هذا اشارة الى دفع مايتوهم ان القول بالانفكاك هدم قاعدة اللزوم وحاصله ان الانفكاك الهادم للزوم هو بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب لا المغايرة بل زمان تأمل (قوله وقبل ايضا الى آخره) اعتراض ثان على قوله مما يمكن الى آخره يعني ان اريد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان الخاص اعنى سلب الضرورة عن جأبي الوجود والعدم يلزم جواز تصور كنه الشيء بالعرض وهو محال اذ العارض لا يفيد معرفة حقيقة المروض والام يمكن عرضا اذ يصير محمله ان تصور كنه الانسان بدون العرضي وتصوره لا بدونه اعنى به لبا ضرور بين فيكون تصور كنه الانسان بدون العرضي وتصوره لا بدونه جائزا اذ لو امتنع لو جب ان يكون تصور كنهه بدون ضروريا هف وان اريد بالامكان العام اعنى سلب الضرورة عن احد الجانبين وهذا المعنى حاصل في الذاتى ايضا اذ كما يصدق على العرضي ان تصور الانسان بدونه واجب وكل واجب ممكن بالامكان العام كذلك يصدق على الذاتى ان تصور الانسان بدونه ممتنع وكل ممتنع ممكن بالامكان العام وتلخيصه انه لما لم يقيد الامكان العام بشئ من الطرفين كان صادقا على كل من الواجب والممتنع (قوله وجوابه الى آخره) يعنى اننا نختار ان المراد بالامكان الامكان الخاص ونتمتع لزوم جواز تصور كنه الشيء بالعرضي بان يكون هوسيا لحصوله الذي هو محال بل اللازم جواز تصور كنهه مع العرضي بان يكون مغارنا له فان الجانبين المتقابلين في قولنا مما يمكن الى آخره تصور الانسان بدونه وتصور الانسان لا بدونه يعنى معه لابه اذ المقابل بقولنا بدونه معه لابه فالمعنى تصور الانسان بالكنه مقرونا بغير العرضي وتصوره معه لبا بضرور بين ولا استحالة فيه فانه يجوز ان يتصور الشيء بالكنه بحيث يلزمه تصور الامور المرضية من اللوازم البينه اقول وهذا الجواب انما يتم او كان الباء في قوله بدونه للملازمة اما لو كان للسببية فالقابل لقولنا بدونه هو قولنا به لامعه فالتساؤل باق ولعل هذا وجه التسليم في قوله ولو سلم (قوله يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد) يعنى 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 او بهامسا ضرور بين يلزم ما ذكر

ملاحظته مجرد اعنه ملاحظته
من غير ان يكون اللزوم من
اجزائه التي بهما يتقوم اللزوم
في الخارج والذهن فان تصور
البيت بدون مواده محال وبدون
لوازمه ممكن وان كان المقصود
اعنى كونه بدون اللوازم محالا
في الواقع هذا لكن هذا الجواب
يبنى على كون الباء في قوله بدونه
للملازمة مع ان الحق انها
للسببية فالحق في الجواب ان
المراد من التصور هو التصور
بطريق الاكتساب بدليل الباء
السببية ولا شك ان اكتساب
الكنه انما يمكن بمدخلية
الذاتيات لا بمدخلية العرضيات
فلا اشكال تدبر (كلنبوى)

٧ وفيه ان لسببية العرضي
وان كان ممكنا لكن سببية
عدمه مح الا ان يقال ان سببية
العدم كناية عن عدم السببية
فافهم فانه دقيق فلذا قال المولى
السبا كوتى اما لو كان الى آخره
بالعرض اعنى كلمة او (مصنف)

من جواز التصور ولكنه بالعرضي اما لو اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات
 التصور المقيد حتى يصير المعنى التصور ولكنه المقيد بكونه حاملا بدون
 العرضي ممكن يعني ايس وجوده ولا عده ضروريا بمعنى انه قد يحصل
 وقد لا يحصل فلا استحالة فيه لان الامكان حينئذ راجع الى ذات التصور
 لا الى بدونه حتى يلزم ما ذكر نقل عنه وتو ضيحه ان قولنا الروحي الابيض
 ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الروحي لان الامكان اعتبر كيفية
 نسبة الوجود الى ذات الروحي لا كيفية نسبة البياض اليه فهنا يجوز
 ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدون
 العرضي لا كيفية نسبة الكون بدون العرضي اليه فعدم التصور بدونه
 مثل عدم الروحي الابيض بان لا يوجد اصلا حينئذ لان يوجد ولا يوجد وصفهما
 فتأمل انتهى كلامه وجه التأمل ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور
 المقيد بعيد بآبي عنه الذوق السليم فانه يصير المعنى بخلاف الضاحك
 والكتب من الامور التي يكون تصور الشيء الحاصل بدونها ممكنا فانه
 من العوارض اقول ويستفاد منه ان الذات الامر الذي يكون تصور
 الشيء ولكنه الحاصل بدونه غير ممكن ومن هذا يخرج جواب آخر 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 اذا بس تصور الشيء الا تصور ذاتياته فلا يكون
 بدونه ممكنا بخلاف تصور اللازم فانه مغاير لتصور الملزم فيجوز تصوره
 بدونه وان لم يوجد وهذا هو الجواب الثاني الذي اشار اليه فيما نقل عنه
 (قوله على ان تصور الى آخره) اي على انا وسلمنا ان مقابل قولنا بدونه به
 وان الامكان كيفية للنسبة فنقول ان تصور الشيء ولكنه بالعرضي بان يكون
 العرضي سببا لحصوله غير متمتع اذ يجوز ان يكون للعرضي نسبة خاصة
 يلزم من العلم به العلم بكنهه كيف لا وقد قالوا انه يجوز ان يكون للبساين
 نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم ببيان آخر وان لم يطرد في جميع العوارض
 (قوله ويمكن اختيار الى آخره) جواب عن الاعتراض باختبار الشق الثاني
 وهذا هو الجواب الاسلم السابق الى الفهم يعني اننا نختار ان المراد بالامكان
 في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان العام لكن لا مطلقا حتى
 يرد انه متحقق في الذاتي بل مقيدا بكونه من جانب الوجود فمضى قوله

كما يمكن تصور الانسان بدون ان تصور الانسان بالكلمة بدون العرضي
 يمكن وجوده بمعنى عدم التصور بالكلمة بدون العرضي اى التصوريه ليس
 بضرورى وهذا المعنى اى الامكان العلم المقيد بجانب الوجود غير فصل
 فى الذات اذ لا يصح ان يقال تصور الانسان بدون الذاتى يمكن وجوده
 بمعنى التصور به ليس بضرورى نعم الامكان المقيد بجانب العلم حاصل
 فيه كما مر لكن هذا ليس بمعتبر فى العرضي (قوله قد اطلقها على الماهية)
 ان كاتبة المراد من الماهية باعتبار الشخص الماهية المشروطة بشرط
 الشخص كما هو الظاهر فهذا الاطلاق غير مشهور بين القوم وان كان
 المراد به الماهية مع الشخص فعدم شهرته فى غير المنع قال السيد السند
 قدس سره والحقيقة الجزئية تسمى هوية وفى شرح البحر يد وقد يراد
 بالذات ما عرفت عليها الماهية من الافراد والحقيقة الجزئية وتسمى
 هوية (قوله اورد الفاء) يعنى اورد الفاء فى قوله فالحكيم بثبوت الى آخره ايدانا
 بان هذا السؤال ناش عما سبق واما الفاء فى قوله فان قيل فهو دال على
 نفعه ووروده على ما قبله سواء كان متشاؤم ذلك او اعلى ما هو طريق
 سائر الاسئلة الموردة فى الكتاب فن قال ان الفاء التى لنا كيد لم يأت
 بشئ (قوله مجموع امور ثلثة) احدها تعريف الحقيقة بتعابه الشئ هو هو
 وثانيها كون الشئ بمعنى الوجود وثالثها كون الثبوت بمعنى الوجود فانه
 يصير المعنى الامور التى بها الموجودات تلك الموجودات موجودة ولا خلقه
 فى انوية هذا الحكم لان عقد الوضع مستلزم لعقد الجملى لزوما بينما كانه قيل
 الامور الثابتة ثابتة اذ يحقق الاشياء ليست الا نفس تلك الاشياء فوجودها
 وجودها وبما ذكرنا تدفع ما قبل انما اذا كان الحقيقة بمعنى الماهية لا لغوية
 فى هذا الحكم اذا المعنى ماهيات الجزئيات الموجودة فى الخارج موجودة
 كيف ووجود الكلنى الطبيعى معركة بين العقلاء اذ ليس المراد بالحقيقة
 ههنا الماهية الكلية المفصرة بما به يجاب عن السؤال بما هو فان ذلك
 اصطلاح اهل الميزان حتى يكون المعنى الطبايع الكلية للجزئيات موجودة
 اذ لا اختصاص لهذا الخلاف بالسوفسطائية بل المراد ان الاشياء التى
 نشاهدنا ونسميها بالاسماء المخصوصة لها حقايق هى بهاهى فتلك
 الحقايق التى هى نفس الاشياء المخصوصة موجودة ليست بتابعة لاعتقادنا
 واذها نشا واين هذا من ذلك وتحققه ان لفظ الماهية يطلق على معينين

مابه يجاب عن السؤال بما هو وما به الشيء هو هو والنسبة بين المعنيين
 عوم من وجه لتحقيق الاول بدون الثاني في الجنس بالقياس الى النوع
 والثاني بدون الاول في الماهية الجزئية واجتماعهما في الماهية التوعوية
 بالقياس الى النوع والماهية بالمعنى الثاني لا يكون الانفس ذلك الشيء
 فاذا كانت تلك الاشياء موجودة كانت حقايقها موجودة والساحف
 لم يفرق بين المعنيين فقال ما قال واما ما قاله الفاضل الجلي هربا عن هذا
 الاعتراض في بيان قوله تعريف الحقيقة اى تعريفه بالمهية باعتبار التحقق
 والوجود فليس بشئ اما اولا فلان الحقيقة بمعنى الماهية الموجودة غير
 مراد في قوله حقايق الاشياء ثابتة لانه يكون ذكر الاشياء حينئذ مستدركا
 اذ يصير المعنى المساهيات الموجودة للامور الموجودة موجودة ولذا عبر
 الشارح عن هذا المعنى بقديقال اشارة الى انه غير مرضى في هذا المقام
 فتوجيه الاعتراض على ذلك التعريف لوجه له واما ثانيا فلانه لا يدخل
 حينئذ كون الشيء بمعنى الموجود في لغوية الحكم اذ قولنا الماهيات الموجودة
 موجودة لا يخفاء في لغويته واما ثالثا فلانه يجب على المحشى ان يقول
 اذ لا لغوية في قولنا عوارض الاشياء موجودة وماهيات الاشياء موجودة
 لان المقابل للحقيقة بهذا المعنى اما العوارض او الماهية مع قطع النظر
 عن الوجود (قوله وكون الشيء بمعنى الموجود) قال بعض الفضلاء ان كون
 الشيء بمعنى الموجود لم يلزم مما سبق بل اللازم التصادق والنسايوى ولا
 مدخل للنسايوى في لغوية الحكم اقول معنى قوله الشيء عندنا الموجودة
 ان معناه ان الشيء بمعنى الموجود حيث قال في شرح المقاصد اما له هل يطلق
 على المعلوم لفظ الشيء حقيقة فبحث افوى فعندنا هو اسم الموجود
 لما تجده شايع الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله في المعلوم
 مجازا وما ذكر ابو الحسين البصرى من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعلوم
 هو نهنا بعينه وقال في شرح المواقف خاتمة للمقصد السادس وفيها
 بحثان الاول في تحقيق معنى الشيء وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث
 لفظى متعلق بالغة الشيء عندنا الموجود (قوله اذ لا لغوية الى آخره) بيان لكون
 المنشأ بمجموع الامور الثلاثة وحاصله انه لو لم يفسر الامور الثلاثة بما ذكر
 بل بمعنى آخر مثلا لو فسر الحقيقة بالعارض فيكون المعنى عوارض
 الموجودات موجودة او فسر الاشياء بالمعلومات او المعلومات فيكون المعنى

الامور التي بها المعنومات هي هي موجودة او فسر الثبوت بمعنى سوى
 الوجود كالتصور مثلا فيكون المعنى الامور التي بها الموجودات هي هي
 متصورة لم يلزم لغوية الحكم فثبت ان المنشأ للـ و ال هو مجموع الامور
 الثلاثة فاذا ذكره القائل المحشى من انه فرق بين المورد والمنشأ والمحشى
 غير المورد ايس بشئ منشأؤه قلة التدبر والمتابعة لظاهر قوله اذ لا لغوية
 في قولك الى آخره (قوله فلما يحتاج الى بيان) يعني ان رب التقليل وقلة الاحتياج
 باعتبار قلة المحتاجين اعني اصحاب الازهان القاصرة (قوله كما في مثل الى آخره)
 فان المعنى ان ما نعتقه ونسميه بواجب الوجود فهو موجود في نفس
 الامر لان ما هو واجب وجوده في نفس الامر موجود فيه (قوله والحاصل)
 يعني ان اخذ موضوع هذه القضية بحسب الاعتقاد الذي هو حقيقة
 عرفية كما هو التحقيق من مذهب الشيخ من ان اتصاف ذات الموضوع
 بوصفه بالفعل بحسب الغرض مشهور بين الناس بل هي الحقيقة اللغوية
 والعرفية العامة على ما ذكره المحقق الرازي في شرح ارسالة من ان
 ما ذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة قال السيد السند قدس سره في حواشي
 المطول ان اهل الميراث لا يخالف اهل العربية اذ هم بصدد بيان مفهومات
 القضايا بحسب العرف واللغة ولا يحتاج في افادتها لذلك المعنى الى بيان
 الاقلية بالنسبة الى الازهان القاصرة الغير الواقفة على الاصطلاح
 بخلاف قول السائل الثابت ثابت على ما زعمه فانه اخذ الموضوع بحسب
 نفس الامر ولذا حكم بلغويته وبخلاف قولك شعري شعري فانه وان كان
 مفيدا للكنه محتاج الى بيان المعنى بالنسبة الى جميع الازهان لان اخذ
 الموضوع والمحمول مقيدا بالوصف المذكور معنى مجازي والمعنى المجازي
 وان اشتهر لابد من بيانه لان المتبادر المعنى الحقيقي على ما تقر في موضعه
 وهذا معنى قوله في الحاشية الامة هذا ناظر الى قوله هذا الكلام مفيد وقوله
 ولا مثل انا ابو النجم الى آخره ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان وبما ذكرنا
 اندفع ما قاله بعض الفضلاء من ان اخذ الموضوع على الوجه المذكور
 كما هو مشهور فيما بينهم كذلك اخذ طرفي شعري شعري على الوجه المذكور
 مشهور فيما بينهم تدبر واما بالنسبة الى القاصرين فهما متساويان والفرق
 غير بين لان اخذ طرفي شعري شعري على الوجه المذكور وان كان
 مشهور للكنه مجاز والمعنى المجازي لابد له من البيان البتة بخلاف اخذ

ايضا قد يحتاج الى بيان صدقه ومطابقته لنفس الامر بالدليل كما انه
 في استقامة معناه يحتاج الى تأويل وتقدير اذ لابد لايات ان شعري
 الآن ككشعري فيما مضى او الشعر المعروف بالبلاغة من شاهد
 خصوصا بالنسبة الى الازهان القاصرة عن فهم البلاغة فلدفع ما قيل
 ان شعري شعري يحتاج الى التأويل لالى بيان صدقه بالدليل فلا يكون
 قوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان
 واما جعل قوله ولا مثل انا ابو النجم الى آخره منبعا على وجه لم يذكره في الكتاب
 فما لا يرصاه من له ادنى دربة بالاساليب كذا نقل عنه ومن ههنا ظهر
 ركابة ما قاله بعض الافاضل من ان المراد بالبيان البيان بالدليل فيكون
 تأكيد الالفادة وقوله ولا مثل انا ابو النجم الى آخره نفي للتوجيه المشهور في انحاء
 المسند والمسند اليه لانه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان (قوله واجعل
 الى آخره) جواب حسن لدفع الاعتراض المذكور بقوله فان قيل فالحكم آه
 وحاصله ان المراد بالحقيقة ما بالشيء هو هو وبالشيء ما يعم الموجود والمعدوم
 ولو يجازا اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وبالشيء الوجود فالمعنى ما هيئات
 الامور التي يصح ان يعلم ويخبر عنه ثابتة في الخارج فلم يتوجه السؤال
 باللغوية وعلى ما ذكرنا لا يردي شي مما ذكره الغاضل الخلى بقوله ويرد عليه
 ان الحقيقة بالمعنى المذكور لا يطلق الاعلى الموجود بالوجود الاصلى فعلى
 تقدير تعميم الاشياء لا يجوز اضافة الحقايق اليها ونقول ان اللغوية وعدم
 الالفادة باقى في الكلام المذكور سواء اريد بالشيء الموجود او اعم منه ومن
 المعدوم لان الوجود معتبر في الحقيقة كما عرفت انتهى لان هذا مبنى على
 ما ذكره سابقا في توجيه السؤال من ان المراد بالحقيقة الماهية باعتبار
 الوجود وليس كذلك على ما عرفت سابقا فبناء هذين الاعتراضين عليه
 بناء الفاسد على الفاسد فان قيل الحكم بان ماهيات الامور اني يصح ان يعلم
 ويخبر عنه ثابت لا يصح ظاهرا لان من تلك الامور المعدومات فيلزم
 ان يكون الماهيات المعدومات ثابتة وليس كذلك قلت المراد بالامور الجنس
 كما سيحققه الشارح في قوله والعلم بها متحقق وثبت ماهيات جنس
 ما يصح ان يعلم ويخبر عنه يكفيه ثبوت ماهيات بعض افراده وهو
 الموجودات فتأمل (قوله وان تصديق بها) اى التصديق بثبوتها في نفسها
 (و باحوالها) اى التصديق بثبوت الاحوال لها ولا يتجه ما قيل ان الكلام

قوله لان التصديق حال الشيء
الحقول والاولى ان يقال حل
الشارح الظرف في قوله العلم
بها على الظرف المستقر للتعظيم
اي العلم المتعلق بها سواء
بانفها او باحوالها لا على
الظرف الالف وللعلم والاتجاه
انما يتوجه على الثاني لا على
الاول (كاتبوري)

في العلم بالحقايق فكيف يصح عند التصديق بالاحوال من العلم بها لان
التصديق بحال الشيء من حيث النسبة الى ذلك الشيء علم بذلك الشيء
(قوله فاللام في العلم الاستغراق الانواع) يعني لام التعريف في قوله والعلم
لاستغراق انواع العلم من التصور والتصديق فالعلمي جميع انواع العلم
بالحقايق اعني التصور والتصديق متحقق وانما حل 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 ثابت ولو باعتبار
بعض الافراد وانما قال بمعونه المقام لان جعل الاستغراق للانواع مما
لم يعهد عند اهل العربية حقيقة وانما هو باعتبار ان معنى الاستغراق
هو استيفاء الافراد افراد الجنس الاوالمى الانواع (قوله بمعونه المقام)
يعني انما حل اللام على الاستغراق بمعونه المقام لان المقام مقام الرد
على اللادرية وهو لا يحصل بجعل اللام للجنس لانهم لا يتكرونها ثبوت
جنس العلم ضرورة انهم معترفون بالشك والشك من التصور بل يتكرونها
التصديق بها وايضا المقصود الاهم اعني الاستدلال بوجود المحدثات لا يتم
الا بالتصديق بها و باحوالها ولا قرينة للعهد حتى يخص بالتصديق مع
ان التصديق لا يحصل بدون التصور فيجب الحمل على الاستغراق ويكون
المعنى جميع انواع العلم من التصور والتصديق متحقق فما قيل ان مقام الرد
لا يستدعي الاستغراق مطلقا فضلا عن الاستغراق النوعي اذ ثبوت جنس
العلم كاف في الرد كما ان ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه لئس بشيء كما لا يخفى
(قوله ثم ان الاستدلال) يعني ان الاستدلال على ان الصانع موجود متصف
بالعلم والقدرة والحياة وغيرها كما يحتاج الى العلم بان الحقايق ثابتة يحتاج
الى العلم باحوالها بانها ممكنة او حادثة كما سيجي في باب اثبات الصانع اذا
تقرر هذا فاعلم ان من قدر لفظ الثبوت في قوله والعلم بها الى آخره ووجه التقدير
بان الاستدلال على وجود الصانع انما هو بوجود المحدثات فلا بد من تقدير
الثبوت ليفيد ان العلم بوجود الحقايق متحقق فقد غلط في توجيهه غلطين
الاول ظن وجوب التقدير حيث قال لا يتم غرض الاستدلال الا به اذ المعنى
للعلم بها الاتصويرها والتصديق بها و باحوالها فلا حاجة الى التقدير
والثاني ظن كفاية العلم بالثبوت والا فلا وجه لتخصيص التقديره اذ لا بد
من العلم باحوال ايضا على ما سيجي اقول ويمكن توجيه كلام من قدر

الثبوت بحيث لا يرد عليه الغلط الثاني بان المراد بثبوتها اعم من ثبوتها
 في انفسها او ثبوت الاحوال لها فيشمل العلم بالاحوال ايضا (قوله فقد
 غلط غلطين) نقل عنه الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلذا قدره وام
 بقدر غيره والغلط الثاني ظن وجوب التقدير (قوله والتأنيث باختيار
 المضاف اليه) نقل عنه فان مصدرا ثابتة المسندة الى ضمير الحقائق هو
 ثبوت الحقائق ففي ضمنها مصدر مضاف والضمير له كما في قوله تعالى
 * اعدلوا هو اقرب للتعوي * انتهى كلامه ظله بعض الفضلاء فيه
 ان كفاية الاضافة بحسب المعنى محل حذشه (قوله لانه غير مراد الى آخره)
 لان المقصود من قولنا والعلم بها متحقق اذ على اللادرية المنكرين لا علم مطلقا
 فكيفهم اثبات العلم الاجمالي بجميع الحقائق ولا حاجة الى العلم التفصيلي بها
 (قوله وان اريد اجالا الى آخره) اي ان اريد بقوله لاعلم الى آخره عدم العلم
 الاجمالي بان يلاحظه بوجه يشمل جميع الحقائق فعدم هذا العلم ممنوع فان قوتنا
 حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم بحجبها بوجه الثبوت وهو العلم الاجمالي
 مع انه قد سبق ان المراد ما نعتقه حقائق الاشياء والاعتقاد لا يتحقق
 بدون العلم وهذا القدر كاف في العلم الاجمالي (قوله لا يقال نحن نقول العلم
 الى آخره) يعني نختار ان المراد عدم العلم تفصيلا ونقول انهم مضرون لان العلم في قوله
 والعلم بها متحقق على تقدير عدم ارادة الثبوت مقيد بالكنهه وذلك لانه
 اذا لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بها العلم التصوري لانه المستدرك من العلم
 بالحقايق انفسها اذ التصديق علم باحوالها وحجتها لا بد من ان يقيد العلم
 بالكنهه والالم يحصل اذ على اللادرية لانهم ايضا معتزون بالعلم بالوجه
 ضرورة ان الشك فرع التصور فيصير حاصل الاستدلال انه لا بد من تقدير
 الثبوت اذا لم يقدر لكان المراد بالعلم بها بالكنهه لكنه باطل للقطع بانه لا علمي
 بالحقايق تفصيلا فضلا عن ان يكون بالكنهه والفاضل الجملي فهم ان المقصود
 المحشى انا نقيد العلم بالكنهه على تقدير ارادة الثبوت فاعترض بان بينهما اتفاقا
 ظاهر لان الاول علم تصوري والثاني علم تصديقي فكيف يصح ان يقال نحن نقيد
 العلم على تقدير ارادة الثبوت بالكنهه ولا يخفى ان ما ذكره به يدعي المقصود بمراخل
 والفاضل المحشى فسر قوله نحن نقيد العلم بالعلم المذكور في قوله اذ لا علم بجميع
 الحقايق ولا يخفى ان قوله في الجواب لادليل عليه ومع ان تعميم الشرح بنا فيه
 آت عن ذلك (قوله لانا نقول لادليل عليه الى آخره) اي لادليل على تقييد العلم

بالبكنهه

٣ قوله حاصل الاستدلال
 الخ قول لا يخفى ان الموافق
 لكلام الخيال فيما بعد ان يقرر
 الاستدلال استثنائيا مؤلفا
 من المنفصلة والمجملة هكذا
 اما ان يكون المراد العلم بثبوتها
 واما ان يكون المراد العلم بانفسها
 بالكنهه لكن اشان باطل لقوله
 اذ لا علم بجميع الحقايق فتعين
 الاول فان قول الخيال فيما بعد
 لادليل على التقييد مع ان تعميم
 الشارح يتأني فيه منع ان تلك
 المنفصلة بان يقال بل الواقع
 اما ان يكون المراد العلم بثبوتها
 او العلم بها مطلقا سواء بالكنهه
 او بالوجه وسواء تعلق
 بانفسها او باحوالها وقوله
 واولم فبطلان المقيد الخ منع
 للتقريب بنا على ان بين ارادة
 العلم بثبوتها وبين ارادة العلم
 بانفسها بالكنهه منع جمع لامع
 خلو لجواز ارادة العلم بانفسها
 مطلقا سواء بالكنهه او بالوجه
 وارادة العلم المتعلق بها سواء
 تعلق بانفسها او باحوالها كما
 هو مرضي الشارح واذا كان
 المنفصلة ما زمة الجمع لا يلزم
 من بطلان احدا الجزئين ثبوت
 الجزء الآخر وان لم يكن العكس
 وتفصيل ما ورد الخيال ينبغي

ان يكون بالثريد بان يقال
 ولو سلم ان المراد باحد جزئي
 المنفصلة العلم بالكنه فان
 اريد بهامعنى مائة الخوفتلك
 المنفصلة ممنوعة لما عرفت
 من احتمال ارادة العلم بانفسها
 مطلقا و ارادة العلم المتعلق بها
 مطلقا وان اريد بهامانعة الجمع
 فمسئلة لكن التقريب حينئذ
 ممنوع اذ لا يلزم من بطلان
 احد جزئي مانعة الجمع وقوع
 الجزء الاخر فاهرف
 (كلمتوى)

قوله مع ان تعميم الشارح الخ
 لا يخفى ان الغائل خصم الشارح
 ولا معنى للتدح في كلامه بمنافاته
 لكلام خصمه اللهم الا ان يقال
 ان تعميم الشارح ليصح الرد
 على اللادرية لانهم لا يتفون
 العلم التصوري بل العلم
 التصديقي فقط فخالصه مع
 ان التعميم الواجب ههنا يتنافيه
 فتأمل (كلمتوى)

بالكنه والرد على اللادرية يحصل بدونه بان يكون المراد العلم الشامل لتصور
 بالكنه وبالوجه فيكون المعنى العلم بالحقايق اى تصورهما بالكنه او بالوجه
 متحقق (قوله مع ان تعميم الشارح يتنافيه) يعنى ان تعميم الشارح العلم بقوله
 والعلم بهامتحقق بحيث يشغل التصور والتصديق حيث قال عن التصور بها
 والتصديق بهما وباحوالها يتناقى ان يقيد العلم بالكنه لان التقيد بالكنه يعنى
 على ان يكون المراد بالعلم تصورهما وان لا يكون العلم بهامتنا ولا التصديق بها
 وباحوالها على ما مر وقولى الشارح يدل على شموله التصور والتصديق (قوله
 ولو سلم فبطلان الى آخره) يعنى ولو سلم ان المراد بالعلم العلم بالكنه يمكن لا يلزم من
 بطلان هذا المقيد بوجود تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد اعنى بالكنه
 ويكون للمؤلف العلم مطلقا سواء كان تصورا بالكنه او بالوجه او تصديقا بها
 او باحوالها كما فعله الشارح اذ الخسلاص من ذلك البطلان كما يكون
 بتقدير الثبوت يكون بترك القيد المذكور وتعميم العلم ايضا كما لا يخفى وحاصل
 الجواب انا لا نسلم تحقق تعييد العلم على تقدير عدم ارادة الثبوت ولو سلم ذلك
 فالقضية المركبة منهما اتفاقية فلا يلزم من بطلان التقيد بتقدير الثبوت
 وذلك لان بين تقدير الثبوت والتعبيد بالكنه منع الجمع والامر ان اللذان
 بينهما منع الجمع لا يستلزم عدم احدهما عين الاخر بل عين احدهما عدم الاخر
 فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت للتعبيد المذكور وبما حررنا تدفع مقاله
 المحشى المدقق فيه انه على تقدير تسليم التقيد لا يجوز ترك القيد فيجب
 تقدير الثبوت انتهى لانه انما سلم تحقق التقيد على ذلك التقدير وحينئذ
 يجوز ان يكون بطلان ذلك المقيد بانتفاء قيده لا بانتفاء التقدير اذ لا
 علاقة بينهما وما سلم لزوم التقيد لذلك التقدير حتى لا يمكن ترك التقيد
 على ذلك التقدير فيكون استحالة التقيد مستلزما لاستحالة ذلك التقدير
 فيجب تقدير الثبوت فتدبر (قوله وقد يقال ايضا ثبوت الكل غير معلوم الى آخره)
 حاصله اراد التخص على مقاله من ان المراد للعلم 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 فلاوجه للعدول عن الظاهر وتقدير الثبوت اذ كما يعلم بثبوت بعض
 الحقايق يعلم بعض الحقايق ايضا قال المحشى المدقق فان قيل ثبوت الكل
 معلوم اجالا لان ما مر من قوانا حقايق الاشياء ثابتة الى آخره يتضمن العلم

٥ وجه التأمل هو انه يجوز

ان يكون العدول التصريح بالمقصود وازالة توهم ارادة العلم التفصيلي والتصوري منه

٦ قوله على التلبس اي تلبس المحشى على الموز دبانه حل الجنس في قول الشارح واجواب المراد حل الجنس اه على الجنس القوي المراد بلام الحقيقة وحل الجنس المقدر في دفع الابراد على المنطقي وهذا حيلة ودفعه لا يرضى عنه العقلاء

منه

٧ قوله و التلبس اي اشتباه المحشى للجنس في قول الشارح واجواب المراد الجنس الخ من ان مراد الشارح الجنس المنطقي ولذا حل الجنس في دفع الابراد عليه وهذا لا يلبق على الفعي خصوصا على الذي وفي ههنا صور اربع تأمل تنل (مصنف)

الاجالي بالجميع والمراد هذا قلنا فلا يكون العدول موجها انتهى كلامه وفيه تأمل ٥ (قوله واجواب ان المراد الجنس الى آخره) يعني ان المراد بقوله حقايق الاشياء ثابتة جنس حقايق الاشياء فالمعنى جنس حقايق الاشياء ثابتة والعلم بذلك الجنس متحقق سواء كان في ضمن فرد واحد او اكثر فثبتذ يرجع الى الايجاب الجزئي وذلك كاف في الرد على الخصم لانه يدعى السلب الكلي في المقامين (قوله ويرد عليه الى آخره) يعني ان ارادة الجنس وان دفع بها الاشكال وحصل بها الرد على الخصم لكن لا يحصل ما هو المقصود من التصديرين بهاتين القضيتين لان المقصود منه التنبيه على وجود ما نشاهده من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بهالتوسل به الى معرفة الصانع على ما صرح به الشارح واذا كان المراد الجنس لا يلزم ان يكون ثبوته والعلم به في ضمن ذلك البعض لجواز ان يكون في ضمن فرد آخر سوى ما نشاهده فلا يحصل التنبيه على وجوده (قوله وجوابه الى آخره) يعني ان المراد في قوله التنبيه على وجود ما نشاهده التنبيه على وجود جنس ما نشاهده اذ التوسل الى معرفة الصانع انما يتوقف على وجود المحدثات والعلم بها سواء كان مما نشاهده او لا اقول هذا الجواب لا يدفع الاعتراض اذ وجود جنس ما نشاهده لا يكون الا في ضمن ما نشاهده لان معنى قولنا التنبيه على وجود جنس ما نشاهده التنبيه على وجود ماهية ما نشاهده سواء كان في ضمن فرد واحد او اكثر كما ان معنى قولنا جنس حقايق الاشياء ثابتة ان ماهية حقايق الاشياء ثابتة سواء كان في ضمن حقيقة واحدة او اكثر على ما هو مدلول لام الجنس نعم يدفعه اذا كان المراد بالجنس الجنس المنطقي اذ يجوز ان يكون وجود جنس ما نشاهده بهذا المعنى في ضمن ما نشاهده او غيره لكونهما فردين له لكن حله على هذا المعنى بعيد مع ان تقدير لفظ الجنس ايضا بعيد لا يدل عليه قرينه فالجواب اما بيني على التلبس ٦ والتلبس ٧ تأمل تعرف (قوله فالكلام السابق على حذف المضاف) وهو لفظ الجنس قال الفاضل المحشى لاحاجة الى تقدير المضاف لان ما في قوله ما نشاهده اما موصولة او موصوفة وايا ما كان فهي تفيد معنى الجنس او معنى الاستفراق على ما علم في موضعه وقد حلت ههنا على الجنس انتهى ولا يخفى انه ليس بشيء لانه يصير المعنى التنبيه على وجود الجنس المشاهد او جنس مشاهد والجنس ليس بشيء اصلا فلا بد من تقدير المضاف

او يؤول بالمشاهدة افراده (قوله او نقول) يعنى نقول التنبيه على وجود
 ما يشاهد حاصل مع ان الكلام السابق ايس على حذف المضاف لان
 فى الكلام اعنى قوله حقايق الاشياء ثابتة تنبيه على وجود شئ من الحقايق
 واذا ثبت شئ منها فالاحق بالثبوت هى المشاهدات لانها اظهر وجودا
 واسبق حصولا من غيرها ولذا لا يخلو عنه الانسان فى بدأ الطفولية
 لكن فى كفاية هذا القدر التنبيه تأمل (قوله وهم العنادية الى آخرة) الفرق
 بين مذهب العنادية والعندية ان العنادية ينكرون ثبوت الحقايق وتميزها
 فى نفس الامر مطلقا بتبعية الاعتقاد وبدونه ويلزم من ذلك نفي الحقايق
 للمرة لانها اذا لم تكن متميزة فى انفسها ارتفعت بالمره فالحقايق عندهم
 كالسراب الذى يحسبه الظمان ماء ليس له ثبوت فى نفسه ولا بتبعية
 اعتقاد. يدل على ذلك قول المحشى ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة
 امر الى آخر حيث نفي التحقق اى التقرر والعندية ينكرون ثبوتها وتميزها
 فى نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا يعنى انه لو قطع النظر عن
 الاعتقادات ارتفعت الحقايق عن نفس الامر بالامر بالمره لعدم بقاء غير بعضها
 عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وتقررها فيها بتبعية الاعتقادات وتوسطها
 وهذا كإذهب اليه المصوبه من تصويب كل مجتهد وكأق قواعد العربية
 فانها ليست من العلوم الحقيقية الثابتة فى نفسها مع قطع النظر عن اعتبار
 لغة العرب لكن لها ثبوت فيها بتوسطها ولذا تصنف بالصدق والكذب
 فالاعتقادات عندهم ليست تابعة للمعاني كما هو عندنا فانا نقول نجد هذا
 المشئ مر الا انه فى نفسه كذلك وهم يقولون هذا المشئ مر لانا نجده
 كذلك ومن هذا تبين معنى كون مذهب كل طائفة حقا بالنسبة اليه
 عندهم لانه لما كان ثبوت الاشياء فى انفسها تابعة للاعتقادات كان اعتقاد
 كل شخص مطابقا لما فى نفس الامر فيكون حقا كما يقال ان تقديم المضاف
 اليه على المضاف حق بناء على لغة الفرس والعكس ايضا حق بناء على
 لغة العرب ولا حاجة الى ما قبل من ان الحق ههنا على مذهب النظام
 كما سيجئ وقال بعض الفضلاء ان الفرق بين المذهبين ان العنادية يتفنون
 كون نفس الامر طرفا لنفسها والعندية يتفنون كونها طرفا لثبوتها ولا يخفى
 ان هذا الفرق ايضا انما يتم لو كان الثبوت فى قولهم بمعنى الوجود بناء على
 ان نفي ظرفية نفس الامر لوجود شئ لا يستلزم انتفاء ذلك الشئ بخلاف

ظرفيتها لنفسه كما حقق في محله اما اذا كان بمعنى التميز كما سيجي فان انتفاء
 ظرفية نفس الامر لتمييزها يستلزم انتفاءها بالمرة فلا يكون ظرفا لنفسها
 ايضا فالتعويل على ما ذكرنا فان قيل عبارة الشارح في بيان المذهبين
 ناظر الى الفرق الذي اعتبره بعض الفضلاء حيث زاد لفظ الثبوت في الثاني
 دون الاول قلت اخذ الشارح قدس سره بلأل فان نفى التميز مطلقا
 يستلزم الانتفاء بالمرة واثبات التميز يتوسط الاحتقاد يستلزم انتفاء الثبوت
 في نفس الامر (قوله لانهم يعاندون الى آخره) اي يعاندون العقلاء الجازمين
 بثبوت الاشياء من الواجب والممكن ويدعون الجزم بعدم ثبوت نسبة
 امر الى آخر في نفس الامر حتى نسبة التميز فلا يكون الحقايق الا اوهاما
 وخيالات كالسراب فليس في الحقيقة ربه ولا عبده ولا نبي ولا مرسل
 لان الكل راجع الى اصل واحد في الحقيقة هو الوجود المجرد الطاري
 عن التكثر وان التمايز انما هو بحسب التعينات الوهمية كما ذهب اليه
 الصوفية الوجودية فن قال مراد السوفسطائية نفي حقيقة سوى اخلق
 فيكون راجعا الى مذهب الصوفية لم يتبع كلامهم ولم يتفحص دلائلهم
 وبما حررنا اندفع ما يتوهم ان قوله ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة
 امر الى آخر في نفس الامر يدل على انهم ينكرون ثبوتها وان انكارهم
 مختص بالنسبة وليس كذلك فانهم ينكرون نفس الحقايق نسبة كانت
 اولها على ما عرفت فالاولى ان يقال ويدعون الجزم بعدم امر في نفس الامر
 ولعل الباحث على تخصصه بالنسبة ان قوله لثما من قضية بديهية ان آخره
 دليل لما ادعوه وهو انما يدل على عدم تحقق للنسبة فقط وليس كذلك
 لانه يبان انشأ غلطهم فيجوز ان لا يختص مذهبهم ويختص منشأ مذهبهم
 قال في شرح الواقف ومنهم فرقة تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون
 ويدعون انهم جازمون بان لا وجودا صلا وانما منشأ مذهبهم من الاشكالات
 المعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا لم يحل من ان ينهضي قبوله
 للانقسام فيلزم الجزم وهو باطل لادله تعانده او لا ينهضي وهو ايضا باطل
 لادله مثبتة ولو كان شيء موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل
 للاشكالات المعارضة للوجوب والامكان (قوله وبه يظهر الى آخره) اي وبما
 ذكرنا من وجه التسمية ونقل مذهبهم يدل على ان انكارهم ليس مخصوصا
 بمقايق الموجودات بل يعم الموجود والمعدوم الثابت في نفس الامر

لانكارهم

لانكارهم نسبة امر الى آخر مطلقا (قوله فتخصيص آه) يعني ان تخصيص
 الشارح انكارهم بحقايق الموجودات بالذكر حيث قال ومنهم من ينكر
 حقايق الاشياء جرى على وفق ماسبق فان الكلام في ثبوت حقايق
 الموجودات (قوله والاطهر اى آخره) يعني ان الاظهر ان يحمل الاشياء ههنا
 لى في قول للشارح ومنهم من ينكر حقايق الاشياء على المعنى الاعم الشامل
 للموجود والمعدوم اعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه (قوله اى تقررها الى آخره)
 يعنى لبس المراد بالثبوت معناه الحقيقى اعنى الوجود الخارجى بل الاعم
 الشامل للموجود والمعدوم ولو مجازا وهو تقررها وامتيازها مع قطع النظر
 عن فرض الفارض لان انكارهم ايضا لا يختص بالموجودات الخارجية
 بل بعمها والمعدومات فالمعنى انهم ينكرون كون الاشياء متصفة بالتقرر
 والامتياز بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقادات قال الفاضل
 الحلبي اى تقررها وكونها على قرار واحد فانه لما كانت احوال الاشياء
 بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا في بعض الاوقات وجود شئ فهو موجود
 نعم اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون لشيء من الاشياء تقرر وقرار
 في شئ من الاوصاف وانما فسرنا الثبوت بالتقرر لانهم لا ينكرون الثبوت
 مطلقا لما عرفته من اننا لو اعتقدنا ثبوت الشئ فهو ثابت على رأيهم لكن
 بالنسبة الى المعتقد انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان التقرر على هذا
 المعنى مع انه خلاف المصطلح يكون اخص من الثبوت لانه اراد به الوجود
 الذى يكون على قرار واحد حيث قال لا ينكرون الثبوت مطلقا والثبوت
 هو الوجود سواء كان على قرار واحد اولا فلا يكون قوله حقايق
 الاشياء ثابتة ردا على الضدية لانهم ايضا قائلون بثبوت الحقايق وانما
 ينفون عنها التقرر ولو حل الثبوت في قوله حقايق الاشياء ثابتة على التقرر
 لم يكن لذكر ترادف الثبوت والوجود والكون مع ترك المعنى المقصود وجه
 واما ثانيا فلان ما ذكره وجهها لتفسير الثبوت بالتقرر وهو قوله لما عرفت
 الى آخره بعينه جار في التقرر بان يقال لو اعتقدنا تقرر الشئ فهو متقرر على
 رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد فينبغى ان لا ينكرون التقرر (قوله يقولون
 مذهب كل قوم حق الى آخره) فان قيل مامعنى الحق والباطل ههنا اذ لبس
 ههنا نسبة خارجية يطابقها الحكم اولا اجيب هو ما ذهب اليه النظام
 وهو مطابقة الحكم للاعتقاد وعدم مطابقتها له اقول قد سمعت منا سابقا

ما يغني عن اعتبار هذا التحمل مع انه على هذا لا يثبت في ايراد هذه المقدمة
 بعد القول بان الحقايق تابعة عندهم للاعتقادات (قوله هذا الزعم بمعنى
 القول الباطل) وهو القول الدال على نسبة لا تطابق الواقع وسواء اعتقدها
 الفاعل اولا فلا يرد ما قال بعض الافاضل ان القول العارى عن الاعتقاد
 لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم ويؤيد ما قلنا ما قاله الشارح في المطول
 في بحث الاستناد الخبري لا يقال المشكوك ليس بخبر ليكون صادقا او كاذبا
 لانه لا يحكم منه ولا تصديق بل هو مجرد تصور كما صرح به ارباب المعقولات
 لانا نقول لا حكم ولا تصديق للشك بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة
 اولا وقوعها وذهنه لم يحكم بشئ من النبي والاثبات لكنه اذا تلفظ
 بالجملة الخبرية وقال زيد في الدار مثلا مع الشك فكلامه خبر لا محالة (قال
 الشارح ان لم يتحقق في الاشياء الى آخره) اي ان لم يثبت في جميع الاشياء التي
 ادعيت بقولكم لاشئ من الحقايق في نفسه مع قطع النظر عن الاعتقاد
 فقد ثبت شئ من الاشياء في نفسه ضرورة انه اذا لم يثبت السلب الكلي
 تحقق الايجاب الجزئي والازم ارتفاع التقيضين وان ثبت النبي في نفسه
 فقد ثبت ماهية في نفس الامر لانه حقيقة من الحقايق قال بعض الفضلاء
 في تحريره هذه العبارة ان لم يتحقق في الاشياء اي ان لم يتصف شئ من
 الاشياء بصفة النبي لم يكن شئ منها منغيا اذا لم يمتنع ما انصف بالنبي وقام به
 النبي واذا لم يتصف بالنبي لزم الاتصاف بنبي النبي ونبي النبي اثبات اذ هو
 ملزوم له فلزم الثبوت وان تحقق النبي فقد ثبت ماهية من الماهيات اذ
 من جملة الماهيات النبي وكذا الاتصاف بصفة النبي من جملة اقول فيه
 بحث لانا لانسلم انه اذا لم يتصف الاشياء بالنبي يلزم ان يتصف بنبي النبي
 لجواز ان لا يكون الاشياء ثابتة في نفسها فلا تنصف بشئ منهما ولو قبل
 ان عدم الاتصاف بالنبي يستلزم الاتصاف بنبي النبي بناء على تلازم الموجبة
 السالبة المحمول والسالبة لزم الزام منكري اجلي البديهيات بمقدمة حقيقة
 على العلماء بل فاسدة عندنا لا ذكاء على ان شق التردد ليس على طريق
 النقض اذ قد جعل التحقق في الشق الاول على الاتصاف وفي الثاني على
 الثبوت والاما لزم من الاتصاف ثبوت ماهية النبي اذا اتصاف شئ بشئ
 انما يستلزم ثبوت المثبت له لا ثبوت المثبت تأمل (قوله يرد عليه الى آخره) يعني
 ان عدم ارتفاع التقيضين وكذا اجتماعهما من جملة الموهومات الفاسدة

٨ واعلم ان الجملة ان حكم
 بوقوع وجودي على وجودي
 محصلة توجية وان حكم بعدم
 وقوعه عليه فسالبة بسيطة
 والا فعدوله وهي اماموجبة
 معدولة المحمول ان كان الحكم
 بالايجاب واما سالبة معدولة
 للمحمول ان كان الحكم
 بالانتزاع وههنا قضية خامسة
 تسمى الموجبة السالبة
 المحمول وهي التي حكم بثبوت
 السالبة على الموضوع فالاول
 والرابع متلازمان فيما وجد
 الموضوع فهو اخص من
 الرابع فيما لم يوجد والثاني اعم
 من الثالث اتفاقا لانه يتحقق
 فيما لم يوجد للموضوع بخلاف

بطل

الثالث وكذا اعم من الخامس
 عند التحقيق لان الخامس
 مساو لثالث عند فلا اعم منه
 اعم منه واما عند الآخرين
 ان الثاني اى السالبة البسيطة
 مساو للخامس اى الموجبة
 السالبة المحمول فهو اعم من
 اثالث اى الموجبة المعدولة
 المحمولة فاذا تقرر هذا فان
 قوله اما اذا لم يتصف آه مرجعه
 الى قولنا لاشئ من الاشياء
 بتصف بالثني وهو اما سالبة
 بسببة فلا يلزم منه قولنا
 الاشياء متصف بالثني وهو
 اما موجبة معدولة المحمول
 او موجبة سالبة المحمول
 لان العام لا يستلزم الخاص
 فيجوز ان لا يكون الاشياء ثابتة
 فلا يتصف بالثني ولا بالثني
 لانها موجبتان تقيضتان
 ثبوت الموضوع مطلقا فلا
 موضوع ههنا واما سالبة
 معدولة المحمول فلا يلزم
 من قولنا لاشئ من الاشياء
 بتصف بالثني قولنا الاشياء ثابتة
 وهو موجبة محصلة لانه اعم
 من المحصلة فلا لزوم بينهما
 فعلم من هذا التحقيق ان في
 عبارة المحشى نوع قصورا مل
 فانه دقيق (مصنف)

عندهم فلا يلزم من عدم ثبوت نفي الاشياء في حد ذاته ثبوت شئ ما في نفسه
 بل يجوز ان يرتفعا ويكون محيلة من جملة الخيلات قال الفاضل المحشى
 والحق ان الازام عليهم ايس مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين حتى يرد
 عليه ما ذكر بل حاصله ان ما ادعيتهم من نفي الاشياء ان زعمتم انه محيل
 فقد ثبت مقصودنا وهو ابطال ما ادعيتهم وان زعمتم انه متحقق ثابت
 فقد اقرتم بثبوت غرضنا ايضا واما تزعمون فرجا بالوافق اقول المقصود
 من الاستدلال اثبات ان حقايق الاشياء ثابتة لا بمجرد ابطال مذهبهم ليثبت
 غرضنا بمجرد كون النفي محلا يبدل على ذلك قول الشارح اننا نتحققا
 وازماله (قوله فالعنوان في الازام ان يقتصر على الشق الاخير)
 وحاصله انكم جزئتم نفي الحقايق مطلقا موجودة كانت او معدومة حيث
 قلتم لاشئ من الحقايق في نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقايق اذ قد
 ادعيتهم به ثابت في نفس الامر حيث تمسكنم في اثباته بالشبهة فقد ثبت
 بعض مانعهم فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء انه يرد عليه مثل ما يرد على
 فاذا كر مثل ان يقال ان النفي من جملة الخيلات الباطلة عندهم وكذا يلزم
 فلا يلزم ثبوت مانعي (قوله قد يتوهم الى آخرة) يعني ان بعض الناس توهموا
 ان السوفسطائية انما ينكرون الحقايق الموجودة في الخارج فلا يلزم
 من ثبوت النفي ثبوت الحقايق الخارجية فنكفوا في توجيه الازام به اذا
 ثبت النفي ثبت الحقايق الموجودة في الخارج لانه قسم من العلم الذي هو
 قسم من العرض الموجود في الخارج لانه اما كيف او انفعال على ما قيل
 (قوله ورد عليه الى آخرة) حاصله انه كيف يمكن الازام لتكري اجلى البديهيات
 بامر خفي فان لهم ان يقولوا لان العلم موجود بل هو من جملة الخيلات
 والدلائل المثبتة له محيلات باطلة كيف وقد انكره جماعة مثبتة للحقايق
 فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء من ان علم وجود العلم عند كثير من المتكلمين
 لا ياتي في كونه ملزوما به اذ لا يجب كون المرزوم به مصفدا لمن تمسك به اذ مقصود
 المحشى انه لا يتم الازام عليهم بل توسيع دائرة مقالهم لان المتسك بهم
 المتكلمون وهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكر (قوله لا يقال الى آخرة)
 حاصله انه لا حاجة في توجيه الازام على تقدير ان يكون انكارهم مقصورا
 على الموجودات الى ما مر بل هو تام بدونه لان ترديدها الازام في التحقيق
 وهو بمعنى الوجود فبصير المعنى ان لم يوجد في الخارج نفي الاشياء فقد ثبت

شيء منها وان وجد النبي في الخارج فقد ثبت امر موجود في الخارج ولا شك
 ن تلك المقدمات مسندركة لانه ترديد بين وجود النبي وعدمه فان قالوا بعدمه
 يلزم وجود الاشياء وان قالوا بوجوده فهو المدعى قال الفاضل الحلبي في تحريره
 هذا السؤال يعني ان هذا الايراد مشترك الورود بين قول ذلك التوهم
 وبين قول الشارح لان الشارح ايضا اخذ الوجود في الدليل الارامى
 لان ترديد هذا الارام في التحقق اذ يحصل الترديد في الاشياء اما متحقق
 او غير متحقق وهو اي التحقق بمعنى الوجود فيحتاج كلامه ايضا الى
 المقدمات المذكورة والالم يثبت وجود شيء من الاشياء على هذا التقدير الثاني
 اي على تقدير تحقق النبي انتهى اقول فيسه بحث لانه ان اراد انه يحتاج
 تصحيح شئى الترديد الى هذه المقدمات بان يكون ترديدا في الامور الممكنة
 الموجودة فانه اذا لم يبين بتلك المقدمات وجود الشئى يكون الشئى الاخير
 محض احتمال فرضى على ما يشعر به قوله فيحتاج كلامه ايضا الى المقدمات
 المذكورة فنقول كون الترديد بين الامور الممكنة ايسى بل لازم اذ يجوز وقوعه
 في الامور المتممة سد الطريق الخصم بحيث لا يمكن له التكلم بل يملو منه
 الكتب وان اراد انه على تقدير فرض الشئى الثاني لا يلزم تحقق شئى
 من الاشياء بدون تلك المقدمات على ما يشعر به قوله والالم يثبت وجود
 شئى من الحقائق على تقدير الشئى الثاني فهو باطل بديهية لانه اذا فرض
 وجود النبي فقد ثبت المدعى سواء كان محالا او ممكنا (قوله لا نقول
 لبس ههنا الى آخره) حاصله ان التحقق ههنا شئى في الترديد ليس بمعناه
 الحقيقي اعنى الوجود الخارجى اذ لو كان بمعناه لا يكون الشئى الاول
 من الترديد اعنى قوله ان لم يتحقق نبي الاشياء فقد ثبت صحبها لانه يكون
 المعنى ان لم يوجد النبي في الخارج يلزم وجود الاشياء في الخارج ولا شك
 ان عدم وجود النبي في الخارج لا يستلزم ان يكون الاشياء موجودة في الخارج
 لجواز ان يكون النبي المتصف به جميع الاشياء ثابتا في نفسه معدوما في الخارج
 فلا يلزم وجود الاشياء فيه اذ يجوز ان يكون تلك الاشياء متصفة بالنبي
 المعدوم كما تمتع المتصف بالامتناع المعدوم (قوله عدم تمامه على الالادرية
 ظاهر) لانهم لا يدعون الجزم بمقدمة من المقدمات حتى يتصور الارام
 معهم بخلاف الطائفتين الباقيات فان العنادية يدعون الجزم بعدم الحقائق
 والعنادية الجزم بعد ثبوتها في نفسه (قوله فقبه تأمل) نقل عنه وجه

اتأمل ان حاصل قولهم نبي تقرر الاشياء وثبوتها هو انه لانسبة محققة في نفس الامر حتى تقرر فينبذ يمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة النبي في نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن احدي النسبتين نعم رد عليه مثل ما اورد في الزام العنادية من ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة الخيلات عند هم انتهى يريد ان ليس مرادهم بهذا القول نبي التقرر في نفسه اذ لا نزاع في كونه اعتباريا بل مرادهم نبي نسبة للتقرر الى الاشياء فالمراد بقوله لا نسبة محققة اما نبي جنس نسبة التقرر الى الاشياء او نبي جنس مطلق النسبة لانه اذ لم يثبت نسبة التقرر لم يثبت شيء من النسب وبالجملة فينبذ يمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة النبي في انفسها يلزم ان يتحقق نسبة الثبوت في نفس الامر اذ الواقع لا يخلو عن احدي النسبتين فليزم ثبوت الاشياء وان تحققت نسبة النبي فقد تحققت حقيقة من الحقائق في نفس الامر فبها اثبات بعض مانقتهم ويرد عليه ان عدم خلو الواقع عن احدهما محيل تابع للاعتقاد نا وليس في نفس الامر شيء منهما هذا حاصل ما نقل عنه فان قلت ان اراد بقوله الواقع لا يخلو عن احد النسبتين انه لا يخلو عن تحقق احديهما كما يدل عليه السياق فلا نسلم ذلك بل اللازم ان يكون ذات احديهما باقية الا ترى انه ليس شيء من نسبة ثبوت الامتناع وسلبه الى شريك الباري مع تناقضهما متحققا في نفس الامر اما الثانية فلكونها كاذبة واما الاولى فلانها لو كانت محققة في نفس الامر اوجب تحقق طر فيها نعم انه متصاف بالامتناع فيه لكن اتصاف شيء بشيء لا يستلزم ثبوت المثبت له فضلا عن ثبوت النسبة كما تقرر في موضعه وان اراد ان الواقع لا يخلو عن ذات احديهما يعني ان الاشياء امام تصفة بهذا او بذلك فختار انها نسبة السلب فلا يلزم من اتصاف الاشياء بها تحققها وثبوتها حتى يكون فيه اثبات بعض مانقتهم لجواز ان يكون اعتباريا مع اتصاف الاشياء بها كما في لزوم الوحدة الى غير ذلك مما يتكرر نوعه قلت قد مر ان ليس المراد بالتحقق الوجود بل المراد التقرر والتعبر في نفس الامر فاذا كان النبي امر في نفسه كان متمرا عما هو فرض محض ولو في الذهن ولا يكون تابعا للاعتقاد والفرض المحض كما زعم العندية هذا ما عندي ولعل ما عند غيري احسن من هذا (قوله قال في شرح المقاصد تأييد لقوله ففيه تأمل) يعني انه تام على العندية على ما قال في شرح

المقاصد و اشارة الى ان بين كلاميه نوع تدافع (قوله حيث اعترفوا بحقيقة اثبات الشيء ونفيه) وفي بعض النسخ بحقيقة اثبات الشيء او نفيه والتزديد ناظر الى قول كل منهما اعني انكار الحقايق وادعاء كونها خيالات وانكار ثبوتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد وانما اورد كلمة او مع انهم اعترفوا بهما نظرا الى ان في اثبات التناقض يكفي احدهما (قوله هذا دليل اللادرية) وفيه اشارة الى دليل العندية ايضا حيث قال فان الصفراوى يجد السكر في غده مرأ (قوله وحاصله انه لاوثوق بالبيان الى آخره) اما انه لاوثوق بالبيان او بالبدية فلتطرق التهمة الى الحس وبدية العقل واما انه لاوثوق بالبيان اى بالدليل فلتفرعه على البيان ففساده فساد (قوله وغرضهم الى آخره) دفع لما يتوهم من ان في كلام اللادرية ايضا تناقضا فان تمسكهم بما ذكر يدل على ان غرضهم اثبات امر او نفيه اى الجزم بثبوت امر او انتفاءه مع انهم يدعون الشك في جميع الحقايق بل في الشك ايضا ووجه الدفع ظاهر (قوله اطلاق الغلط منهم) بناء على زعم الناس والافهم بشكون في وجود الحس وفي افادته وفي غلظه الى آخره بل في الشك ايضا (قوله قلت قد تستعار) كما في قوله تعالى * قد يعز الله المعوقين * (قوله على ان القلة الى آخره) اى يجوز ان يكون الغلط قليلا بالنسبة الى الاحساس الواقع كثيرا في نفسه ولا منافاة بين القلة الاضافية و الكثرة في نفسد فيكون المعنى والحس قد يغلط قليلا قليلا بالنسبة الى عدم غلظه كثيرا في نفسه قال بعض الفضلاء هذا فبنى على ما هو المشهور والتحقيق ان قد الداخلة على المضارع يفيد القلة بحسب الزمان ولاشك ان ثبوت القلة بحسب الزمان لا ينافي الكثرة الاضافية بحسب المادة تأمل (قوله ان قلت لعل الى آخره) اثبات المقدمة المنووعة بقوله غلط الحس الى آخره فان اللادرية لما تمسكوا بان الحس قد يغلط في بعض المواد ومتى كان كذلك يجوز ان يغلط في جميعها فالحس يجوز ان يغلط في جميعها فلا يكون مفيدا للعالم ومنع الشارح العلامة كبرى القياس باننا لانسلم انه اذا كان غاططا في بعض المواد يلزم جواز غلظه في جميعها فان الغلط في البعض انما هو لاسباب جزئية وهو لا ينافي الجزم في بعض آخر بسبب انتفاء جميع الاسباب الموجبة له عاد المستدل وقال ان قولنا متى كان الغلط في بعض المواد ثابتا يجوز ان يغلط في جميع المواد ثابتا لجواز ان يكون للغلط العام سبب عام متحقق في جميع

المواد و الجزم بانتفاء طنق سبب الغلط متعذر فلا يحصل الجزم ببعض
 المواد وهو المطلوب وبما حررتك ظهر ان جواز وجود السبب للعام كاف
 في اثبات المقدمة المنووعة وان قوله فن ان يجوز مقدمه لها مدخل
 في اثبات المقدمة المنووعة لانه رد على الشارح بما قاله الفاضل الحلبي
 من ان قول الشارح قلنا غلط الحس الى آخره في قوة المناقضة فلا وجه لقول
 المحشي ان قلت لعل الى آخره اما اوله لانه اورد كلامه بلعل المقيد فيجوز
 والاحتمال دون الجزم واليقين فلا يتم به اثبات المقدمة المنووعة واما ثانيا
 فلان الشارح ليدع الجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط حتى يتوجه عليه قوله
 فن ان يجوز بانتفاء مطلق اسباب الغلط ليس بشئ (قوله قلت الى آخره)
 حاصله منح للمقدمة الفائتة بانه يجوز ان يكون سبب عام للغلط العام بانا
 لانم ذلك فان بديهة العقل جازمة بانتفائه في بعض المواد كما في مثل ادراك
 خلاوة العسل جزما عاديا لا يتطرق اليه شائبة وهم الغلط وامكان تحققه
 في نفسه لا يتسا في الجزم العادي المذكور كما في العلوم العادية لانا نجزم
 ان جبل احد لم يتقلب ذهابا جزما يقينا مع امكان الانقلاب في نفسه
 وقد يقال لا حاجة لنا الى الجزم بذلك بل الواجب انتقاؤه في نفس الامر
 ومصداقه في حصول الجزم بالمحسوس من بدهة العقل وفيه بحث
 لان مشاهدة الحس لما صار متبعا بالغلط لا يكتفي في حصول العلم عدم غلطه
 في نفس الامر بل لا بد من العلم بكونه صحيحا غير غلط (قوله وان صح
 ذكره الى آخره) يعني وان صح ذكر الذكر المضموم في تعريف العلم لعدم
 اختصاصه باليقين بل هو شامل للظن والجهل المركب كما ان العلم المعروف
 ههنا كذلك وما قاله الفاضل المحشي في توجيه هذه العبارة من انه اشارة
 الى رد ما قيل لوجعل المذكور من الذكر بالضم يلزم تعريف الشيء بنفسه
 لانه بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب بان الذكر بالضم اعم من العلم
 لتاوله الظن والجهل المركب لان كل واحد منهما يحصل في القلب كما
 ان العلم يحصل في القلب فجاز التعريف به ليس بشئ اذ لا معنى لتوهم الدور
 لان الذكر بالمعنى اللغوي والعلم المعروف بالمعنى العرفي على انه اذا كان
 المذكور عاما والعلم خاصا يجب ان يحمل الجعلي على الانكشاف التام ليكون
 التعريف بالمساوي فلا معنى لقول الشارح اى يتضح ويظهر فانه تعميم
 للجعلي بحيث يشمل التام وغيره ويدل عليه قوله ولكنه ينبغي ان يحصل

الجملي آه (قوله جلاله الى آخره) علة لقوله وانما لم يجعله من المضموم وفي شرح
 المقاصد ما يشعر به من الذكر المضموم حيث قال اي صفة يتكلف بها
 ما يذكر ويقتضيه اليه لكن الشارح قال بعده وقد يتوهم ان المراد بالذكور
 المعلوم الا انه ترك ذكر المعلوم فنادى عن الدور انتهى ولا يخفى ان قوله
 وقد يتوهم يدل على انه ليس من الذكر المضموم فلا بد ان يقال ان نسبة
 التوهم ليس لاجل انه يجعل المذكور معنى للمعلوم بل لاجل توهم ان ذكر
 المعلوم يستلزم الدور وان تغير اللفظ يدغمه واما ما قاله الفاضل الحلبي
 من ان بين ما ذكره الشارح ههنا وبين ما ذكره في شرح المقاصد تدلغا
 ظاهرا حيث جعل المذكور فيه من الذكر المضموم فليس بشئ لان اختيار
 توجيهه في كتاب وآخر في كتاب آخر ليس من التداق في شئ (قوله لكن
 عددا علما بخالف العرف والفتنة) نقل عنه ولا يمكن الفرق في الادراك
 الختني بين البهائم وغيرها ويجعل الاحساس من العقلاء علما كما يشعر به كلمة
 من في قوله لمن قامت هي به خير فبذل لانه يرجع الى مجرد تحكيم واصطلاح
 انتهى ويمكن ان يقال ان العلم المتني عن البهائم هو العلم الغير الاحساسي
 واما العلم الاحساسي فهو ثابت لها فلا يخلفه وقيل المراد بادرارك الحواس
 ادراك العقل بالحواس لان احساس الاحساس بدليل قولهم المدرك المتوهم
 العقل وبدليل انه سمي ان الحواس اعلمى آلات للادراك فلا يرد المخالفة
 (قوله اي قبض التمييز) فيكون التقدير صفة توجب تميز الا لا يحتمل متطرفة
 قبض التمييز والمعنى له امر حقيقي قائم بمسألة محض النفس ووجهه ان يميز
 الشيء عما عداه تميزا لا يحتمل ذلك الشيء المتعلق قبض تلك التمييز فلا بد
 من اعتبار المحل لان التمييز الذي اوجبه الصفة انما هو صفة هيئات المميز
 ظاهرا هي النفس والصفة المعال للتمييز ولذا قيل توجب تمييزا ولم يقل
 تميزا تمييزا بولاد من اعتبار المتعلق فان تمييزا انما هو الشيء المتعلق به وهو
 الذي لا يحتمل قبض التمييز فقوله صفة يتناول العلم وغيره من الصفات
 كالحيوة والسواد وغيرهما وبقوله توجب تميزا خرج من احد الصفات
 التي توجب محلها التمييز فقط لا التمييز وهي ما عدا الصفات الادراكية
 فان القدرة مثلا توجب ان يكون محلها تميزا عن الصاجز لان يكون
 محلها تميزا لشيء بخلاف الصفات الادراكية فانها توجب محلها التمييز
 للاشياء كما توجب التمييز عن الاشياء وبقوله لا يحتمل التمييز لئلا لا يحتمل

تخص الغير بوجه من الوجوه خرج الظن والشك والوهم والجهل
 لما مركب والتقليد فان للظن والشك والوهم توجب تحاها تميزا يحتمل
 التقيض في الحال والجهل المركب والتقليد يوجبان تميزا يحتمل تقيضا
 في المال لما في الجهل فلان للزواج في نفس الامر خلافة فيجوز ان يطالع
 عليه فيما بعد ٢ واما في التقليد فلو علم استناده الى موجب من حس او بديهية
 او سادتا و برهان فيجوز ان يزول بتقليد آخر ثم ان كان المعروف العلم الشامل
 لجميع الواجب وغيره يجب ان يترك الايجاب المفهوم من قوله توجب عاما
 سواء كان بطريق التسمية كما في علم اللواجب او بطريق العادة كما في علم الخلق
 وان كان المعروف علم الخلق يجب تخصيصها بالايجاب العنادى على
 ما هو المنه من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى لابتداء عالمه ان العلم
 صفة قائمة بالنفس يخلقها الله تعالى عقيب تعلقها بالشيء توجب ان يكون
 النفس غير انه تميزا لا يحتمل التقيض قلل بمعنى الفصل عنه ان اخراج
 الشك والوهم من تعريف العلم لا يعرف وجهه لان كلا منهما تصور على
 ما بين في محله والتصور داخل في التعريف بنسبه على انه لا تقيض له اصلا
 فلاوجه لاجراجه بل لوجه لصحة اصلا قلت الشك والوهم من حيث
 انه تصور للنسبة من حيث هي هي لا تقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان
 في العلم واما باعتبار انه يلاحظ في كل منهما النسبة مع كل واحد من النبي
 والاثبات على سبيل الجوز المساوي او المرحوح ولذا يحصل التردد
 والاضطراب فله تقيض فان النسبة من حيث انه يتعلق بهما الاثبات
 يناقضهما من حيث انه يتعلق بهما النبي وهما بهذا الاعتبار خارجان
 عن العلم صرح بهذين الاعتبارين السيد السند قدس سره في حاشية
 شرح مختصر الاصول (قوله كما هو الظاهر) لانه الاسبق الى الفهم لانه
 مذكور وصرحا ولانه موافق لما قالوا ان اعتقادا شيئا كذا مع اعتقاد انه
 لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا احتملا مر جواظن وفيه
 اشارة الى جواز وجه آخر لكنه غير ظاهر بان يراد تقيض المتعلق ويكون
 المراد بالتمييز المعنى المصدرى اعني الكشف والايضاح فالمعنى صفة توجب
 لمحلها ان يكشف لتعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق تقيضا وحيث يكون الصفة
 نفس الصورة والنفي والاثبات لاما يوجبها او يكون المراد بالتمييز الصورة
 والنفي والاثبات وحيث يكون الصفة ما يوجبها ولا يخفى ما فيه ٣ لان الشيء

٢ قوله فيجوز ان يطالع عليه
 فيما بعد اي في المستقبل كذا
 في شرح المواقف واقول يتجه
 عليهم انه على هذا يلزم ان
 يخرج عن التعريف المذكور
 كثير من العلوم لجواز طريان
 النسيان وزوالها بل ربما
 يحصل الجزم بقا بعضها في
 المستقبل فانا كثيرا ما نتيقن
 شيئا ثم ننسى فيحصل الشك
 او ينجزم تقيضه وهذا اشكال
 قوي عليهم كما لا يخفى
 (كاشيوي)

٣ قوله لان الشيء لا يكون محتملا
 لتقيضه اذ لو احتمل له لانصف
 الشيء بتقيضه لان معنى
 الاحتمال والجواز والامكان
 الاضافي مطابقا لو كان المعنى
 هكذا لزم ان يكون متعلق
 الظن والشك بل مطلق
 الادراك متصفا بتقيضه وهو
 محال (مضنف)

لا يكون محتملا لتقيضه اصلا اذا الواقع لا يكون الا احد هما فلا وجه لذكره
 الا ان يقال انما المتعلق وان لم يكن محتملا لتقيضه في نفس الامر لكن يحتمله
 عند المدرك بان يحصل كل منهما بدل الآخر فكل واحد من التصور
 والتصديق صفة توجب كسفا وايضا لا يحتمل متعلقه تقيضه عند
 المدرك اما في التصور فلا تنفاه التقيض واما في التصديق فلان متعلقه
 اعني وقوع النسبة مثلا في نفس الامر له تقيض هو الالاقوع فيسه فاذا
 لم يكن التصديق اعني ادراك الوقوع او الالاقوع جازا مطابقا مأخوذا
 من حس او بدية او بآلة او برهان احتمل متعلقه اعني الوقوع مثلا
 لتقيضه وهو لا وقوعها واذا كان بجميع الشرائط المأخوذة لا يكون متعلقه
 محتملا لتقيضه اصلا لافي الحال ولا في المأل فيكون متعلق التصديق على
 هذا التقدير وقوع النسبة او الالاقوعها لا لاطرفين اذ لا معنى لاحتمالهما
 تقيض نفسيهما وهذا اعني حل الاحتمال على حصول احدهما بدل الاخر
 مع ان المتبادر من احتمال الشيء لا آخره يجوز ان يتصف به كما في الاعتقاد
 الظني فان طرفيه يجوز ان يتصف به ويتقيضه هو وجهه عدم ظهور
 هذا الوجه ويحتمل ان يراد تقيض الصفة وسيجيئ تحريره ان شاء الله تعالى
 (قوله وعدم الاحتمال صفة لمتعلقه الى آخره) يعني ان ضمير الفاعل المستتر في
 لا يحتمل راجع الى المتعلق اذ ال عليه لفظ التمييز فان التمييز انما يكون
 لشيء وانما لم يكن راجعا الى نفس التمييز لانه ان كان المراد به المعنى
 المصدرى فلا تقيض له اصلا لافي التصور ولا في التصديق وان كان مابه
 التمييز اعني الصورة والتي والاثبات فلا معنى لاحتماله تقيض نفسه الا ان
 تتكلف بمثل ما مر او بان المراد ورود كل منهما بدل الآخر على متعلقه
 فحينئذ يرجع الى احتمال المتعلق لهما مع مخالفته لما اشتهر من ان اعتقاد
 الشيء كذا مع العلم بانه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون
 كذا ظن فانه صريح في ان المتعلق اعني الشيء محتمل (قوله وصف به
 التمييز مجازا وصف للمتعلق) اسم فاعل بصفة المتعلق اسم مفعول
 (قوله ثم التمييز الى آخره) يعني انه اذا كان المراد بالاقبض تقيض التمييز فالمراد
 بالتمييز مابه التمييز اي الامر الذي بهما تمييز النفس للشيء لا المعنى
 المصدرى اعني كون النفس مميزا اذ ليس له تقيض يحتمله المتعلق
 لافي التصور ولا في التصديق وهو ظاهر وذلك الامر في التصور الصورة

٤ يعني حصل كل واحد من
 الوقوع والالاقوع بدل الاخر
 عند المدرك لا بمعنى انصف
 متعلقه وهو الوقوع بتقيضه
 وهو الالاقوع والالاقوع
 الاتصاف بتقيضه وهو محال
 (مصنف)

٩ قوله يجوز انه يتصف به
 وان كان ذلك الاتصاف
 بطريق البدل ايضا تأمل
 (كاتبوى)

وفي التصديق النبي والآيات مثلا اذا تعلق علمنا بما هيبة الانسان
 حصل عند النفس صورة مطابقة لها لانقبض اهلها اصلا بها تميزها
 عما عداها واذا تعلق علمنا بان العالم حادث حصل عندها اثبات
 احد الطرفين للاخر بحيث تميزها عما عداها لكنه قد يكون مطابقا
 جازما ما نحو ذا من بديهته او حس او دليل فلا يحتمل النقبض اعني
 النبي وقد لا يكون فيحتمله فخلاصة تعريف العلية امر قائم بالنفس
 يوجب لها امرا به تميز الشيء عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشيء نقبض
 ذلك الامر ويرد عليه امور الاول انه يلزم ان لا يكون العلم نفس الصورة
 والنبي والآيات بل ما يوجبها مثلا لا يكون العلم بالانسان صورته الحاصلة
 عندها بل ما يوجب تلك الصورة ضرورة والثاني انه يلزم ان لا يكون
 التصور والتصديق قسما للمسلم لان التصور على ما قالوا هو الصورة
 الحاصلة والتصديق هو النبي والآيات والثالث ان القول بالصورة فرع
 الوجود الذهني والمعرفون للعلم بهذا التعريف ينكرونه والرابع ان ارادة
 الصورة عن التمييز خلاف الظاهر والخامس ان النبي والآيات ليسا بتقبيين
 لارتفاعهما عند الشك اقول ويمكن الجواب عن الاول بان المعرفين للعلم
 بهذا التعريف يلزمون بان العلم ليس نفس الصورة والنبي والآيات فانهم
 يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة يخلقها الله تعالى بعد استعمال
 العقل والحواس او الخبر الصادق تستدعي انكشاف الاشياء اذا تعلق بها
 كما ان القدرة والسمع والبصر كذلك ولذا كتب المحشي في هذا المقام والعلم
 ليس نفس الصورة بل صفة توجهها وما هو المشهور من ان العلم هو الصورة
 الحاصلة فهو مذهب الفلاسفة القائلين بانطباع الاشياء في النفس
 وهم يتفوهون وعن الثاني بانه ان اراد بقوله انه يلزم ان لا يكون التصور
 والتصديق قسما للعلم ان لا يكون العلم منقسما اليهما بالذات فسلم ان لا ضمير
 في ذلك وان اراد انه يلزم ان لا يكون منقسما اليهما اصلا فهو مع فان العلم
 باعتبار ايجابه النبي والآيات تصديق و باعتبار عدم ايجابه لشيء منهما
 تصور اشار المحشي الى ذلك بقوله والعلم بهذا المعنى يتقسم الى آخره واما
 ان التصور والتصديق ليسا النفس الصورة والنبي والآيات فقد عرفت
 انه مختزع الفلاسفة وعن الثالث بان المراد بالصورة الشئ والمثال الشئ بالتخييل
 في المرآة و اين هذا من الوجود الذهني فان مرادهم بالوجود الذهني

امر يشارك الوجود الخارجي في تمام المناهية ويمثله وعن الارب بانه يفتي
 على المساهلة والاعتماد على فهم السامع للقطع بان المحتمل للفتي
 هو التمييز بمعنى الصورة والتفي والاثبات دون المعنى المصدرى
 وعن الخامس بان المراد بالتفي والاثبات المعنى اللغوي وهو اثبات احد
 الطرفين للآخر وعدم اثبات احدهما للآخر ولنا جعلنا متعلقهما
 الطرفين لادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة على ما هو مصطلح
 الفلاسفة تأمل في هذا المقام فله من مطارح الاذكاء (قوله ويعلقه
 الطرفان) هكذا وقع في عبارة السيد السيد قدس سره في حاشية شرح
 مختصر الاصول والظاهر ان المراد به المعنى اللغوي وهو انما يطلق الطرفين
 اعنى مثبت والمثبت له واما كون متعلقها النسبة او الوقوف على الامر وقع
 او المجموع من مصطلحات اهل المنطق وتدقيقا لهم والمحتاج بحاشية
 عن ذلك (قوله والعلم بهذا المعنى ينقسم الى آخره) جواب سؤال وهو
 ان العلم على هذا التقدير لا يكون منقسما الى التصور والتصديق وقد سبق
 نحريرهما (قوله فلان المعنى ما لم يست الى آخره) دليل لقوله بله على عدمه الى آخره
 يعنى ان شمول التعريف لادراك الخواص مبنى على انه لم يقيد بالمعنى بخلافه
 ما لو قيد ويقال بانه صفة توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل التقييد فلهذا لا يشك
 لان المعاني ههنا ما يقابل الاعيان * واعلم ان التقييد بالمعنى وعدمه
 مبنى على ان ادراك الخواص قسم من العلم لا من قل ان قسم منه
 كالشيخ الاشعري ومتابعه ترك قيد المعنى فيدخل فيه الاحساس ومن لم
 يقل انه علم بل هو ادراك مختلف بلا هيبة العلم يحصل بالخواص ذكر قيد المعنى
 وارادها ما يقابل الامور المحسوسة بالحواس الظاهرة ثم ان منهم من نفى الخواص
 الباطنة وقال ان النفس مدركة للجزئيات الموضوعية فلم يقيد المعنى بالكلية
 ومنهم من اثبتها فقيدها بها اخراجا لادراك الخواص الباطنة فله ادراك
 للمعنى الجزئية ويسمى ذلك الادراك تخيلا او توهم (قوله ولكن يرد
 عليهم الى آخره) يعنى يرد على من زاد قيد المعاني انهم صرحوا بان الجزئيات
 العينية المحسوسة بالحواس الظاهرة قد تدرك علما بان تدرك بجميع العوارض
 اللاحقة لها بحيث يمتاز عن كل ما عداها بدون حضور موادها عند الحس
 كما اذا علم زيدا قبل رؤيته بعوارض مشخصة له بحيث يمتاز عن جميع ما عداها
 وقد تدرك احساسيا بان تدرك مكيفة بالواحق والعوارض السادية مع

بإحدى

* حضور *

ان الزيادة

حضور المواد عند الحس كادراك زيد عند رؤيته وبالمدرك على كلام
 التقديرين الجزئي المحسوس مع انه يلزم على هذا التعريف ان لا تدرك
 الجزئيات العينية علما لانه لا يجب تمييزا بين المعاني بل بين الاعيان
 المحسوسة (قوله وغاية ما يتكلف آه) حاصل الجواب ان الامر بالمدرک
 بدون احضاره عند الحس معنى لا عين لان ادراكه بهذا الاعتبار على
 وجه كلي اذ هو بمشخصات كلية يجوز العقل اشتراكها بين شيئين
 لعدم ملاحظة خصوصية المادة ان كان المحصر في الخارج في فرد واحد
 فهو ادراك الامر كالحس المحصر في فرد واحد فلا يكون ادراكا كالحس في
 المحسوس بخلاف ادراكه باحضاره عند الحس فله على وجه جزئي فهو
 ادراك العين المحسوسة (قوله والامر في ادراكه آه) يعني ان الامر على من
 زاد قيد المعاني في ادراك العين المحسوس بعد غيبوته عن الحس الظاهر
 مشكل اذ ليس ادراكه احساسا لغيبوته عن الحس ولا علما لانه ادراك العين
 المحسوس على وجه جزئي ضرورة انه ادراك الشخصيات ملحوظة
 معها خصوصية المحل كما في الاحساس مثلا الصورة الحاصلة من زيد
 عند النفس بعد غيبوته عن البصر ادراك له وآلة للملاحظة بحيث
 يمنع الاشتراك فيها ولا يمكن ان يقال انه تخيل او توهم لان من اطلق
 قيد المعاني لا يقول بالحواس الباطنة والالاتمض تعريف العسل بها قل
 المحسوس المدقق المدرك اولا وبالذات بعد الغيبوبة عن الحواس امر
 خيالي يصح تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعاني لكن لم يطبقه
 لامر خارجي وكونه وسيلة الى معرفته اشبه الحال اقول فيه بحث
 اذ لا يخفى على ذوى بصيرة ان المدرك هو ما تعلق به العلم واوجب تمييزه
 عما عداه فالامر الخيالي اما يكون مدركا اذا اوجب صفة العلم تمييزه
 بان حصل صورته عند المدرك وبما نحن فيه ليس كذلك لان كلامنا
 انما هو في صورة هي آلة للملاحظة العين الغائب عن الحواس لاقى الصورة
 الملحوظة بالذات حتى يكون مدركا او كأنه لم يفرق بين ما به الادراك والمدرك
 فاجاب بما اجاب (قوله اي تميزها الذي هو الصورة آه) يعني ان الكلام
 بتقدير المضاف فالتصور صفة توجب تمييزا وهو الصورة لتعلقها الذي
 هو الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل الماهية المتصورة تقبض تلك الصورة
 فلا يرد ان التصور غير التمييز اذ هو صفة موجبة له على ما س

احضاره عند الحس

ادنى للاحاطة الحسنة

الصورة ان العين لا

والمعتبر في تعريف العلم عدم احتمال المتعلق لتقبض التمييز لا لتقبض
الصفة فلا يصح بناء ادخال التصورات في تعريف العلم على انه لا تقبض
لها قال الشارح في شرح الشرح معنى قوله لا تقبض للتصور انه لا تقبض
لمتعلقه يعني لغير الماهية المتصوره وهذا مبني على ان يكون المراد بالتقبض
تقبض المتعلق وقد مر تحقيقه (قوله ومن هنا الى آخره) اي ومن ورود
الاعتراض ظاهر الوارد بتقبض التمييز قيل المراد بالتقبض تقبض الصفة
وقوله لا يحتمل صفة للصفة لا للتمييز وضمير لا يحتمل راجع الى المتعلق
فالعلمي صفة توجب تمييزا لا يحتمل متعلقها تقبض تلك الصفة فالتصور
نفس الصورة لاما بوجها و التميز بالعلمي المصدري وهو الكشف
والابصاح ولا شك انه يصح البناء المذكور لان التصور صفة توجب
كشف الماهية المتصورة بحيث لا تحتمل تلك الماهية تقبض ذلك التصور
اذ لا تقبض له على ما زعموا لكن لا يخفى انه خلاف اللفظ اذ اللفظ ان يكون
لا يحتمل صفة للتمييز ومخالف لتعريف العلم عند القائلين بانه من باب
الاضافة حيث قالوا هو تمييز لا يحتمل التقبض فانه لا يمكن ان يراد فيه
تقبض الصفة (قوله وقد يجاب) اي قد يجاب عن اعتراض عدم صحة
البناء المذكور بدون ان يكون الكلام على تقدير المضاف او ان يكون المراد
تقبض الصفة بان عدم تقبض التمييز فرع عدم تقبض التصور فاذا لم يكن
لنفس التصور تقبض لا يكون لتمييزه الذي بوجبه تقبض (قوله
لكنه لا يخفى الى آخره) يعني ادعاء ان عدم تقبض التمييز فرع عدم تقبض
التصور امر لا دليل عليه الا يرى ان في التصديق تقبضا للتمييز ولا
تقبض له وقد يقال ان عدم تقبض المفهوم المتصور وعدم تقبض
التصور وعدم تقبض التمييز امور متلازمة لا يتصور الانفكاك بينهما
فعدم التقبض لواحد منها يستلزم عدم تقبض الاخر اقول ادعاء التلازم
ايضا لا بد له من دليل ودعوى البداية غير مسموعة (قوله ان قلت الى آخره)
اعتراض آخر على قوله بناء وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات
كما يصح باعتبار انها لا تقايب لها كذلك يصح باعتبار انها غير محتملة
لنفاذها لان كل متصور لا يحتمل غير صورته الخاصة فعلى تقدير تسليم
ان للتصور تقبضا يصح شمول العلم للتصورات لكونها غير محتملة لها
فلا وجه ابتداء شموله للتصورات على انها لا تقايب لها (قوله فلو سلم ان

للتصور نقیضاً) ای تمیز التصور بالامر (قوله قات آه) وحاصله ان شعور
 تعریف العلم بالتصورات بناء علی انها غیر محتملة للتناقض انما یمکن فی التصورات
 بالکنه اذ کل تصور بالکنه لا یمکن غیر صورته الخاصة لما انه لا یمکن
 تعدد حقیقة الشئ واما فی التصور بالوجه فلا اذ یمکن ان یکون لشیء
 واحد لوازم متعددة فکما یمکن احضاره باحدها یمکن احضاره بالآخر
 بخلاف بناءه علی انها لا تقاوض لها فانه شامل للتصور بالکنه وبالوجه (قوله
 علی ان آه) علاوه علی تقدیر تسلیم ان کل تصور بالکنه او بالوجه
 لا یمکن غیر صورته الحاصلة وحاصله ان بناء دخول التصورات علی انه
 لا تقاوض لها انما هو بحسب الواقع علی زعمهم وهو لا ینافی ان یمکن لذلك
 الدخول منی آخر هو عدم الاحتمال للتفیض بحسب التقدير والفرض
 فیصور ان یمکن بناء بحسب الواقع عدم التفیض وبحسب الفرض عدم
 الاحتمال وللعاضل الجلی فی تحریر هذا الکلام ما قد بلغ فی نهاية البعد
 عن الرام وهو یزعم انه نهاية تحقیق المقام (قوله لانه یمکن کثیراً من قواعد
 المنطق آه) عد قولهم عکس التفیض جعل نقیض آه من قواعد المنطق
 لا یخلو عن تسامح لان القاعدة قضیة کلیة والتعریف لبس كذلك
 واما قولهم نقیضاً المتساویین منساویان فهو قاعدة بلا مرية لصدق
 التعریف علیه وعه فی شرح المطالع من القواعد (قوله والحقیق آه)
 هذا الحقیق مستفاد من کلام السید السند قدس سره وحاصله ان
 فسر التفیضان بالامرین المتماثلین بالذات ای الامرین اللذین یتماثلان
 وبتدافعان بحیث یقضي لذاته تحقق احدهما فی نفس الامر انتفاء
 الاخر فیه وبالعکس کالایجاب والسلب فانه اذا تحقق الایجاب بین
 الشبثین اتفی السلب وبالعکس لا یمکن للتصور ای الصورة نقیض
 اذ لا یتسلم من تحقق صورة انتفاء الاخری فان صورتی الانسان
 والا انسان کلنا همما حاصلتان لا تدافع بينهما الا اذا اعتبر نسبتهما
 الی شیء فانه ح یحصل قضبتان متافيتان صدقا فقط ان لم یجعل السلب
 راجعاً الی نسبة الانسان الی شیء بل اعتبر جزءاً منه وان جعل السلب
 راجعاً الیهما کانتا متافيتین صدقا وکذبا وکذا الحال فی التصورات
 التفیضية والانشائية لا تدافع بينهما الا بملاحظة وقوع تلك النسبة
 وارتفاعها وبالاعتبار بن المذكورین فی المفردین ٦ فان قلت ان مفهوم

٦ قوله او بالاعتبارین
 المذكورین فی المفردین الخ
 یعنی اعتباره فی نفسه واعتبار
 صدقه علی شیء و فیه بحث
 لان المفرد بهذین الاعتبارین
 مفهوم تصوری فیلزم
 ان یمکن للتصورات
 نقیض وهو خلاف التحقيق
 الذی ذکره الشریف
 فی شرح المواقف ولذا قال
 فی شرح المواقف واطلاق
 التفیض علی اطراف القضايا
 سواء اخذت تلك الاطراف
 بمعنی السلب او بمعنی العدول
 مجازاً علی التأویل انتهى
 ✽ کتبوی ✽

نسبة الانسان الى زيد ومفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل التصور
 وينبغي ان يتألف صدقا وكذبا فيكون كل منهما تقيضا للاخر بالمعنى المتعارف
 للتقيض فيقتضي تحقق التقيض للتصورات ايضا والجواب ان كلا منهما
 ان لو يحظر من حيث انه الله ورابطة بين الطرفين فالشاقص بينهما
 عين التناقض في القضايا وان لو يحظر من حيث انه مفهوم من المفهومات
 ويحمل على زيد كقولك زيد منسوب اليه للانسان وليس ينسب اليه الانسان
 فهو راجع ايضا الى تناقض القضايا لان قولك زيد منسوب اليه الانسان
 معناه زيد انسان لافرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الانسان اليه ثانيا وحمل عليه
 وقس عليه السلب وان فسر التقيضان بالامرئين المتماثلين اي الامرئين
 اللذين يكون كل منهما سلبا في الاخر لثباته سواء كان تمانع في التحقق والانتفاء
 كالحق والقضايا او مجرد تباعد في المفهوم بانه اذا قيس احدهما الى الاخر
 كان فلك اشد بعدا مما سواء كان للتصور تقيض كالانسان واللاتسان
 وبذلك يظهر قوله ومن ثم لا يحمل الى آخره اي من تفسير التقيضين بالتماثلين
 قبل تقيض كل شيء رفعه ذكر السيد الشريف قدس سره في حاشية شرح
 المطالع ان المفهوم المفرد اذا اعتبر في نفسه لم يتصور له تقيض الا بان يضم
 اليه معنى كلمة النبي فيحصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه ويسمى رفع
 المفهوم في نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شيء فنقبض ذلك
 المفهوم بهذا الاعتبار سلبه اي سلب صدقه ورفع عما اعتبر صدقه عليه
 والاول تقيض بمعنى العدول والثاني بمعنى السلب انتهى كلامه في قوله من هذا
 ان التقيض في التصورات محقق بقسميه اعني رفعه في نفسه ورفع عن شيء
 بالاعتبارين واما في التصديق فلا يتحقق فيها الا القسم الاول اذ لا يمكن
 اعتبار صدقها وحملها على شيء وان معنى قوله تقيض كل شيء رفعه
 سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء ان كان اعتبار ذلك الشيء في نفسه
 كان تقيضه رفعه في نفسه وان اعتبر صدقه على شيء كان تقيضه رفعه عن
 ذلك الشيء قال المحشي المدقق فيدنا قسمة من وجهين الاول انه لا يصدق
 على تقيض السلب الثاني ان قوله او رفعه عن شيء يقتضي ان يكون رفع
 الضاحك عن الانسان مثلا تقيضا ايضا احك مع انه ليس كذلك بل
 هو تقيض لاثباته انتهى كلامه ويمكن الجواب اما عن الاول فيسأله يجوز
 ان يكون اطلاق التقيض على الايجاب باعتبار انه لازم مساهلة تقيض

٧ قوله فعمل من هذا ان التقيض
 الخ اقول ويدل عليه تدقيق
 المتأخرين و تقسيمهم
 القضية الموجبة الى ثلاثة
 اقسام محصلة ومعدومة
 وسالبة المحمول او
 الموضوع (كشوي)

السلب اعني سلب السلب ويؤيده ما قالوا من ان نقبض الموجبة الكلية
السالبة الجزئية مع ان نقبضه رفع الايجاب الكلي وما مر حوا في بحث
القضايا الموجهة من ان النقبض عندنا اعم من ان يكون رفعاً لذلك الشيء
او لازماً مساوياً له واذا كان النقبض حقيقة هورفع ذلك الشيء فلا وجه
ان يقال رفع كل شيء نقبضه على ما وقع في عبارة السيد السند قدس سره
في حاشية شرح مختصر الاصول واما عن الثاني فيما عرفت من ان المراد
انه اذا اعتبر الشيء في نفسه كان نقبضه رفعه في نفسه واذا اعتبر من حيث
صدقه على شيء كان نقبضه رفعه عن ذلك الشيء لان كلامن قسمي
النقبض محقق بالنظر الى اعتباره في نفسه (قوله وقول المنطقيين محمول
على المجاز) اي قول المنطقيين من اثبات النقائص للتصورات محمول على
المجاز باعتباراته لو اعتبر النسبة بينهما حصل اتداف بينهما اما في الصدق
والكذب او في الصدق فقط على ما عرفت ولذا عرفوا التناقض باختلاف
القضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما كذب
الآخرى (قوله وايضاً يلزم الى آخره) عطف على قوله يبطل كثيرا الى آخره
ووجه آخر لبيان ضعف قولهم انه لا تناقض للتصورات وحاصله انه اذا لم يكن
للتصورات نقائص يدخل جميع التصورات في تعريف العلم مع عدم صدق
العلم عليه لان المطابقة معتبرة في العلم ولا مطابقة في بعض التصورات
فلا يكون التعريف مانعاً (قوله واجيب الى آخره) هذا ما اخذه سيد السند
في مواضع من كتبه وحاصله ان الصورة الانسانية الناشئة من ذلك
الشبح علم تصوري للانسان وانه للاحظته ومطابق له بحيث لا يشمل
غير تلك الصورة في الواقع فلا خطأ في الصورة لمطابقتها لمعلومها وانما
الخطأ في الحكم المقارن لهذه الصورة وهو ان هذه الصورة صورة لذلك
المرئي الذي هو الحجر وههنا سؤال مشهور وهو ان مدار المطابقة اما الشيء
الذي نشأ منه هذه الصورة او الشيء الذي كانت تلك الصورة صورة له فان
كان المدار الاول يلزم جريان المطابقة واللامطابقة في الصورة التصورية
من غير ملاحظة الحكم والاتفات اليه اذ لا شك ان الصورة المنتزعة
من الانسان مثلاً قد يكون مطابقة له وقد لا تكون بدون ملاحظة
الحكم وان كان المدار الثاني يلزم ان لا تصف التصديق بعدم المطابقة
ايضاً اذ كل صورة تصدق به لا يكون الامطابقة لما هي صورة له

فان الصورة التصديقية كقولنا العالم مستقن عن المؤثر مطابقة لما هي
 صورة له اعني ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم ويمكن الجواب بان
 الصورة التصورية والتصديقية وان كانت مطابقة لمعولهما لكن معلوم
كل صورة تصورية واقع في نفس الامر ضرورة انه لا تمنع بين
 المعلومات التصورية الا يرى ان كل متصور فهو ماهية من الماهيات
 في نفسها مع قطع النظر عن فرض العقل انما المنع المفروض وجودها
 واوصافها فيكون **كل صورة تصورية مطابقة للواقع** فلا يتصف
 بهدم المطابقة اصلا بخلاف معلوم الصورة التصديقية فانه قد يكون
 واقعا في نفس الامر كما في قولنا العالم حادث مثلا وقد لا يكون واقعا كما في قولنا
 العالم قديم ضرورة تحقيق الممانعة بالذات بين المعلومات التصديقية
 فالصورة التصديقية قد تكون مطابقة للواقع وقد لا تكون الا يرى انا
 اذا رأينا حجر او حصل منه الصورة الخيرية وحكمنا بان هذه الصورة لذلك
 المرئي **كان كل من الصورة التصورية والتصديقية مطابقتا** لما في نفس
 الامر ضرورة ان كلا المعلومين واقع فيه وانا رأينا حجرا وحصل منه
 الصورة الانسانية وحكمنا عليه بذلك الحكم فالصورة التصورية مطابقة
 لما في نفس الامر وهو الماهية الانسانية والصورة التصديقية غير مطابقة
 له لعدم معلوميته فيه وهو ثبوت تلك الصورة للحجر فالخاص ان الصورة
 التصديقية تنصف بالمطابقة وعدم المطابقة لما في نفس الامر والصورة
 التصورية دائما متصفة بمطابقتها له تأمل فانه دقيق (قوله وانما الخطأ
 في الحكم) اي انما الخطأ في الحكم المقارن لذلك التصور فان الحكم
 بان الصورة الناشئة 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 وهذا معني
 تحقيق المطابقة واللامطابقة في الحكم مع مطابقة الصورة لما هي صورة له
 في صورتين وبما ذكرنا اندفع ما قبل ان يكون الخطأ في الحكم بان هذه
 الصورة صورة لذلك المرئي فرع الحكم بالفعل ومن البين ان لاحكم فيه
 بالفعل بل لا يمكن الحكم والالزام التسلسل لانه انما يلزم التسلسل لو كان
 الحكم الحاصل بواسطة تلك الملكة حكما صريحا ملتقا اليه بالذات
 يفصل فيه جميع ما اعتبر فيه من التصورات والرجوع الى الوجدان يكذب

ذلك (قوله ويرد عليه انه فرق الى آخره) 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 الانسان عين العلم بالانسان
 الذي هو وجهه لكن الفرق ثابت فان معنى العلم بالوجه هو ان يحصل
 في الذهن صورة تكون آلة للملاحظة ذلك الوجه فالوجه معلوم والحاصل
 في الذهن صورته ومعنى العلم بالشيء من ذلك الوجه ان يكون ذلك الوجه
 آلة للملاحظة فالحاصل في الذهن نفس ذلك الوجه والمعلوم بواسطتها
 ذلك الشيء فالعلم بالوجه في المثال المذكور اعني العلم بالانسان وان كان
 مطابقا لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه ليس بمطابق والمق في المثال
 المذكور هو هذا اذا المتصور هو الشيخ والصورة الانسانية آلة للملاحظة
 اجيب بانه ان اراد بان المتصور هو الشيخ انه متصور من حيث التجريبية
 فهو باطل بالضرورة اذ الصورة المذكورة آلة للملاحظة فرد من افراد
 الانسان دون الحجر فكيف يكون الحجر متصورا به وان اراد انه متصور
 بذلك الوجه من حيث الانسانية فلا خطأ في تلك الصورة اذ هي مطابق
 لتصوره وانما الخطأ في ان هذه الصورة آلة للملاحظة ذلك الشيخ المرئي
 وان ذلك الشيخ فرد من افراد الانسان نقل عنه توضيحه انا اذ ارأينا
 شيئا من بعيد وهو في الواقع حجر فحصل منه في اذهاننا صورة الانسان
 فاعتقدنا انه انسان وربما توجه الى ذلك الشيخ بوصف الانسانية ونجعله
 عنوانا بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك بانه قابل للعلم والفهم مثلا
 فالمحكوم عليه في هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا
 بهذا الوصف بلا شبهة وصورة الانسان آلة للملاحظة المحكوم عليه
 اعني الشيخ ووجه لذلك الشيخ والشيخ معلوم لنا من حيث ذلك الوجه
 وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم الانسان الذي
 هو آلة للملاحظة الشيخ وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو ههنا
 العلم بالشيء من حيث انه مفهوم الانسان ولاشك ان العلم بالشيخ الذي
 هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية غير مطابق وهكذا الحال في قولهم
 الماهية مجرد عن العوارض الذهنية والخارجية موجودة في الذهن
 واللامعوم لا يعقل ٨ والاشيء كلتي ٩ واما مثال ذلك انتهى كلامه وحاصله
 انه بعد حصول صورة الانسان من الشيخ واعتقادنا انه انسان فنحكم

٨ يعني اذا قصدنا ملاحظة
 ذات الالام معلوم وخصنا
 مفهومه وجعلناه آلة للملاحظة
 فحصل منه صورة فاعتقدنا
 بانه كذا ثم حكمنا عليه بانه
 لا يعقل فان العلم الحاصل من
 مفهوم الالام معلوم علم غير
 مطابق لانه متعقل منه

٩ يعني اذا قصدنا ملاحظة
 الاشياء وخصنا مفهومه
 وجعلناه آلة للملاحظة حصل
 منه صورة فاعتقدنا بان له
 افرادا ثم حكمنا عليه بانه كلتي
 فالعلم الحاصل من مفهوم
 الاشياء علم غير مطابق لانه
 ليس له فرد في الواقع منه

عليه بأنه قابل للعلم مثلاً والمحكوم عليه لابد أن يكون معلوماً لأن الحكم على الشيء فرعاً لتصوره وليس معلوماً إلا بوصف الأنسائية فثبت أن الحجر متصور بوصف الأنسائية وهو علم غير مطابق لمعلومه ولا يمكن أن يقال إن المعلوم هو الحجر من حيث أنه إنسان لأنه لا يكون المعلوم هو الإنسان فلا يكون فرق بين العلم بالشيء بالوجه الذي هو الإنسان ههنا وبين العلم بذلك الوجه وعلى هذا ظهر لنا المعلوم هو الشيء من حيث أنه حجر لأن حيث أنه إنسان وتدفع الجواب المذكور فإنه مبني على عدم الفرق بين العلم بالوجه وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وتحقيق الجواب إذا سلمنا أنه بعد حصول صورة الإنسان من الشيء واعتقادنا أنه إنسان لأجل اشتباه الحال على الجنس بواسطة المشاكلة بين الإنسان والحجر يجعل الوصف المذكور عنواناً وتحكم عليه لكن المعتبر في اتصاف أفراد الموضوع بالوصف المنوئى هو الاتصاف بالفعل بحسب الاعتقاد على ما هو التحقيق والشيء المذكور وإن كان حجراً بحسب نفس الأمر ولكنه إنسان بحسب الاعتقاد فيجوز أن يكون الصورة الأنسائية آلة للملاحظة الإنسان الذي هو حجر في الواقع ويكون معنى الحكم عليه أن الأمر الذي اعتقد أنه متصف بالأنسائية موصوف بكونه قابل للعلم والفهم فيكون التصور مطابقاً لتصوره الذي هو الإنسان المفروض ومع ذلك يكون المحكوم عليه هو الحجر لأنه حجر في نفس الأمر والخطأ إنما هو في الاعتقاد بأن ذلك الحجر إنسان الذي هو ناش من عدم امتياز الجنس بين الأمر والمنشاكلة وقد يجاب بوجهين آخرين أحدهما سلمنا أن المحكوم عليه هو الحجر لكنه معلوم بالوجه المطابق ودعوى أنه ليس معلوماً لنا إلا بوصف الأنسائية في حيز المنع غاية أن ذلك الوجه غير مشعور به وذلك لا يوجب انتفاؤه في نفس الأمر ولا يمتنع منه نوع مكارهة وثانيهما أن المرئي من بعيد هو الهوية المشتركة بين الواجب والجوهر والعرض على ما سيجي في بحث الرؤية والصورة الأنسائية ليست غير مطابق لها لأن الوجه الأخص لا يباين الأعم ولا يمتنع منه مع عدم تمامه في نفسه غير مفيد لأن عدم المطابفة متحققة (قوله أي ذاته كآه) فسر قوله لذاته بهذا إشارة إلى أن ليس المراد بأن علمه لذاته أنه يترتب على ذاته الانكشاف والتبخر من غير توسط صفة زائدة على ذاته كما ذهب إليه المعتزلة والفلاسفة ثم قيد الكفاية

بقوله بلا حاجة الى شئ يفضى الى العلم وتعلقه المستفاد من قول الشارح
 لا بسبب من الاسباب اشارة الى ان معنى الكفاية انه لا يحتاج في العلم وتعلقه
 الى سبب مفض لان لا يحتاج الى شئ اصلا وبهذا اندفع المناقشة التي
 اوردها بعض الفضلاء من ان كفاية الذات في تعلق العلم محل خدشة
 اذا تعلق نسبة تتوقف على المنسبين وهما العالم والمعلوم ههنا لان توقعه
 على المعلوم انما هو اكونه متعلقا له لانه سبب مفض اليه فيصح ان ذاته
 كاف في تعلقه بمعنى عدم الاحتياج الى سبب مفض وان كان يحتاج الى
 متعلق (قوله اخيرا اختيار للشرح الاخير) وهو ان المراد بالسبب السبب المفضي
 في الجملة (قوله اي فيما لا يتفق اليه) انما قال ذلك لان لهم ايضا تدقيقات
 لكن ذلك فيما يتفق اليه وهو المسائل الشرعية التي تبني عليها السعادة
 الدنيوية والاخروية (قوله يعني ان الى آخره) ردلولي زاده حيث قال انه جعل
 الحواس المجردة عن العقول كحواس البهائم سببا للعلم (قوله فاتها مبنية
 على ان النفس الى آخره) اتفق المحققون على ان المدرك للكليات والخريجات
 هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى مسكين
 واختلفوا في ان صور الجزئيات المادية ترسم فيها اوفى آلتها فذهب
 جماعة الى ان النفس ترسم فيها صور الكليات ولا ترسم فيها صور الجزئيات
 المادية وانما ارتسامها في آلتها بناء على انها بسبب مجردة وتكيفها
 بالصورة الجزئية بناء في بساطتها فادرك النفس للجزئيات ارتسامها
 في آلتها وليس هنالك ارتسامان ارتسام بالذات في الآلات وارتسام
 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 لذاتها وذلك لا يتناقض في ارتسام
 الصور فيها غاية ما في الباب ان الحواس طرف لذلك الارتسام مثلا ما لم يفتح
 البصر لم يدرك الجرتي المبصر ولم ترسم فيها صورته واذا فتحت ارتسمت
 وهذا هو الحق فن ذهب الى الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة انه
 لا بد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيبوتها وغير المحسوسة
 المنزعة عنها من محال ومن ذهب الى الثاني نفاها (قوله وعلى ان الواحد
 الى آخره) ادعى تقدير ثبوت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الجزئيات
 لا ترسم في النفس بل زمه القول بالحواس الباطنة لان وجود الآثار المختلفة

٢ (قوله وعمومه) فيه انه
 لا يدخل لعموم الحس وشموله
 غير ذوى الاحلام في عمده سببا
 للعلم الانساني اللهم الا ان يقال
 المراد عمومه في جميع افراد
 ذوى العقول الحاصل في ضمن
 النجوم المذكور وكان في قوله
 اشارة الى هذا نسخه

لان الشارح قال فيه قد تقرر في علم الشرح انه ثبت من الدماغ اوداج سبعة من العصب فالودج الاول مبدأ من غور البطينين المقدمين من انبرماغ عند جوار الزندتين الشبيهتين بحلقتي الثدي وهو اصغر مجوف يتسامن النابت منها يسارا وينتاسر النابت منها يمينا ثم يتقاطع على تقاطع صلبى ثم يبعد النابت يسارا الى الحدقة اليمنى والنابت يمينا الى الحدقة اليسرى فاندفع ما اورده الناظرون على السيل الكوتى من انه لا ينظر الى شرح المقاصد فقال ما قال بل اختار الشارح فيه ما اختاره هنا لانهم لم يجدوا نسخة صحيحة بل وجدوا النسخ هكذا ثم بعد انابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى والحق النسخة الاولى بقريته السابق فتأمل (مص)

٧ قوله ونحو امكان آه واعتبر امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين يتخلل الخلاء قاله لالثالث بينهما ما يفعل بل بالامكان (م ص)

من اجتماع صور المحسوسات وحفظها وادراك معاني الحزيبات وحفظها تقسيمها وتركيبها يقتضى ان يكون لكل منها مصدر غير النفس وهو ليس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفه واما على تقدير بطلانها فيحوز ان يكون النفس الناطقة مبدأ لتلك الانوار المختلفة فلا حاجة الى اثباتها (قوله فيه اشارة) اى في قوله بتلاقيان ثم يفترقان التلاقي والافتراق يشعران بعدم التقاطع وان كان التلاقي متحققا في صورة التقاطع ايضا اذا المناسب حيث ان بقول يتقاطعان فيأديان الى العينين بدون ذكر الافتراق كما لا يخفى اعلم انه بين في علم الشرح ٣ انه قد ثبت من جانبي مقدم الدماغ من تحت محل الشم عصبتان مجوفتان متقاربتان حتى اتصلتا وصارتا تجويفيهما واحدا ثم يتباعدان الى ان اتصلتا بالعينين وذلك هو الذي في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة ونسبى مجمع النورين واختلفوا في ان اتصلا لهما بطريق التقاطع بدون الانطباق بان يتصل العصب اليبسر بالعين اليمنى والايمن باليسرى فيحدث صورة الصليبية فيجوهوان يتقاطع خطان ويذهب كل منهما الى جانب الاخر او بطريق التلاقي والانطباق كهيئة الدالين اللذين محذب كل منهما متصل بمحذب الاخر فيتمسك اليمين باليمين واليسرى باليسرى والاكثر ان اذهبوا الى الاول واختاره الشارح في شرح المقاصد (قوله لا يقال الحركة الى آخرة) حاصله ان الحركة من الاعراض النسبية فانها هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتته الى المكان والمتكلمون انكروا الاعراض النسبية وقالوا انها امور بلعبتارية لیس لها تحقق في الخارج اصلا فكيف تدرك بالحس اذ تدرك الحس فرع الوجود الخارج قال القاضى المحشى وفيه بحث لان الاجتماع والافتراق والاتصال كلهما من الاعراض النسبية مع انهم قد عدوها من البصريات فكون الشيء من الاعراض النسبية لا يتا في كونه من البصريات ولا يخفى انه لا يدفع الاعتراض (قوله لانا نقول الى آخرة) يعنى ان المتكلمين وان انكروا وجود الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة اذ قد انفقوا على وجود الاين منها وسموه بالكون وسموه بالحركة والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا وجوده ضرورى بشهادة الحس وكذا انواعه الاربعة اذ حاصلها عائد الى الكون والتميزات امور اعتبارية لاحقيقة متوعدة نحو كونه مسبوقا بكون آخر او غير مسبوق ٧ ونحو امكان

تخلل

تخل ثالث بينهما او عدده كما في الافتراق والاجتماع كذا في المواقف (م)
 ولزوم النسبة الى آخره) يعني ان لزوم النسبة والامتناع في المكانين والاشياء
 لها لا ينافي ان يكون الحركة المتصفة بها محسوسا لجواز اتصاف الامور
 المحسوسة بالاورادمية كاتصاف ذات الاعمى بالعمى اذ لانه قد اختلفت
 في الاكوان فقيل بعضهم انها محسوسة ومن انكر الاكوان فقدد كونه
 جسده ومقتضى عدله. وقال بعضهم انها غير محسوسة فان لا نشأ من
 المتحرك والسكن والجنوعين والمفترقين واما وصف الحركة والاشياء
 والاجتماع والافتراق فلا يجعل الحركات من قبيل المضرات التي ترجع
 على احد المذهبين (قوله وما يقال الى آخره) فانه مولانا صلاح الدين كوفي
 اى ما يقال في توجيه قوله والحركات ليندفع الاعتراض المذكور ان
 معنى كون الحركة مبصرة انه يحصل بعدم مشاهدة الجسم في مكانه فادراك
 الحركة لان نفسها مشاهدة فليس بشئ لان ادراك الشئ كالخبرة مثلا
 بواسطة احساس الاخر كالجسم لا يسمى احساسا ولا يسمى ذلك الشئ
 المدرك محسوسا والالزم ان يعد العمى من البصيرات لانه يحصل بعد
 مشاهدة الاعمى او ادراك عماء مع انه نفي 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 وليس لا يدرك الجسم آه فنتمه ما يقال ودفع
 الاعتراض يرد عليه وهو ان يقال يلزم مما ذكرتم من معنى كون الحركة
 مبصرة ان تكون الحركة ملموسة ايضا لانه يحصل بعد ملامسة الجسم
 ادراك الحركة فان من لمس شئ متحركا فمغمضا عينه ادرك حركته
 ولذا ذهب الجبائي الى ان الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر
 واللمس وحاصل الدفع ان اللمس لا يدرك الجسم في مكان ولا يقدر
 على بيان كيفية تمكنه بل يدرك وصوله الى اللمس فاذا تجدد الوصول
 اثنيه الحال بتجدد الحركة التي هي الكون في المكانين بخلاف البصر
 فانه يدرك الجسم في المكان ويقدر على بيان كيفية تمكنه فيحصل منه
 ادراك الكونين ولا يخفى انه ليس بشئ لان ادراك الحركة بعد ملامسة
 الجسم المتحرك امر ظاهر سواء قلنا بادراك اللمس للجسم في مكان او لا فملى
 هذا قوله فلا يدرك الحركة على صيغة المجهول اى لا يحصل ادراك
 الحركة بسببه او على صيغة المعلوم والضمير اللمس اى لا يكون سببا

لا درا كه اول العقل وفي بعض النسخ والحس لا يدركه في مكان آه فتح يكون
 بياناً لقوله ادرك العقل منه الحركة يعني انما قلنا ادرك العقل منه الكونين
 وهو الحركة اذا الحس لا يدرك كون الجسم في مكان فلا يدرك الحس الحركة
 التي هي الكون المخصوص فعلى هذا قوله لا يدركه في مكان على غرض
 المصنف اي لا يدرك كون الجسم في مكان والضمير في قوله ومثله راجع الى
 المحشى يعني الشئ المدرك بواسطة احس الاخر لا بعد محسوساً كما لا بعد
 ادراكه احساساً (قوله اشارة الى ان تقديم قوله آه) كما بين في علم المعاني
 من ان تقديم ما حقه التأخير يفيد الاختصاص قال المحشى المدقق المعنى
 المستفاد من التقديم المذكور وهو انه يدرك ما وضع كل حاسة له بها لا يغيرها
 لا ما ذكره من انه لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى على ما لا يخفى
 والضمير ظاهر لكنهما متلازمان (قوله اي مركب تام آه) يعني ليس المراد
 من الكلام ما هو المستعمل في الانام و المتناذر عند الخواص والعوام اعني
 ما يتكلم به بل المراد ما هو مصطلح النحاة اعني ما تضمن كلمتين بالاستناد
 والالزام ان يكون المركب التقييدي خيراً لذو صدق عليه انه كلام لنسبته
 خارج تطابقه تلك النسبة او لا تطابقه فان قولنا زيد الفاضل كلام لنسبته
 خارج وهو اوصاف زيد بالفاضل في نفس الامر او عدمه قد تطابقه
 تلك النسبة وقد لا تطابقه وحسب كان الفاضل الجلي ظن ان ليس للكلام
 معنى يشمل المركب الوصفي وغيره فلا معنى للاتقاض والعمري ان بعض
 الفطن ثم قيل للاجابة الى تفسير الكلام بل المركب التام لخروج المركب التقييدي
 بقوله لمنسبته اذا المراد جعلها للايقاع والانتزاع وهذا معنى على ان الالتقاط
 هو صورة للصور الذهنية ولكنه خلاف مرضى الشارح (قوله اي
 على وجه ذلك الشئ ملتبس بذلك الوجه) اي في نفس الامر مع قطع
 النظر عن اعتبار المتبر يساهم ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين
 الشئين اما بالثبوت بان هذا ذلك او بالنفي بان هذا ليس ذلك فخطع النظر
 عما في الذهن من النسبة لا بد وان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه
 اما ان يكون هذا ذلك او لا يكن فالأخبار عن تلك النسبة على وجه يتصف
 به النسبة في حد ذاته من الثبوت او الانتفاء صدق والاخبار على خلاف
 ذلك كذب (قوله وهو الا وفق) اذا المخبر به في الحقيقة هو النسبة لا ذات
 الموضوع او المحمول (قوله عبارة عن الأثبات) اي كونها مثبتة او منقبة

معنى

معنى المصدر المبني للمفعول اذ هو الذي يتصف به النسبة كما لا يخفى (قوله)
 يعني انه لا يشترط فيه عدد اهـ) واشتراط الخمس مذهب القاضي الباقلاني
 وهو يقول ينبغي ان يحصل التواتر بما فوق الاربعه لان الترتيبية واجبة
 في شهود الزنا لعدم حصول اليقين بشهادتهم ويوجد هو في الخمسة
 واعترض عليه بان الترتيبية ايضا واجبة في الخمسة فعلم انه ليس كما زعمه رح
 (قوله او اثني عشر اهـ) قال سيد المحققين بعد رد النقباء المبعوثه من بني
 اسرائيل على ما قال الله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وبعثهم لتبليغ
 احكام دين موسى عليه السلام وتشهيرها وتواترها فعلم ان التواتر يحصل
 بهذا العدد واشتراط العشرين بقوله تعالى وان يكن منكم عشرون
 صابرون يغلبوا مأتين وهو بعيد جدا واشتراط اربعين بقوله تعالى
 يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين (روى ان المؤمنين كانوا
 اربعين والنبي عليه السلام ما مور بنشر الاحكام وتشهير الاسلام
 واشتراط سبعين بقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا
 ليقاننا وفيه كثر نسخ التلويح او خمسين بدل سبعين ويرد عليه ان هذا
 قول لم يقل به احد (قوله بل ضابطه وقوع العلم بعده من غير شبهة)
 اي ضابط كون الخبر متواترا هو ان يقع العلم بعده بحيث لا يَحتمل النقيض
 اصلا وقال بعض الفضلاء انت خبير بان الاطلاع على ان الحاصل
 عقبيه مما لا يَحتمل النقيض لاحالا ولا مالا امر دونه خراط القناد انتهى
 ولا يخفى عليك ان اتفاق الجمع الغير المحصور على شئ مستند الى الحس
 مخترع لا يثبت له في نفس الامر مع تباين آرائهم واخلاقهم واوطانهم
 مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعا بانهم لم يتواطؤا على
 الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض بمعنى
 سلب تجوز العقل وقوع شئ آخر بدله كافي العلوم العادية لا بمعنى سلب
 الامكان للعقلي عن تواطؤهم على الكذب وبالجملة انا نجد من انفسنا علما
 ضروريا بوجود مكة وبفساد بحيث لا يَحتمل النقيض اصلا وما ذلك
 الا بالاخبار والاشكال اما نشأ من اخذ عدم الاحتمال بمعنى عدم الامكان
 العقلي تأمل كذا في التلويح (قوله قيل عليه الى آخره) يعني ان التواتر دخلا
 في افادة العلم لان الخبر انما يفيد بسببه فيكون افادة العلم موقوفا على التواتر
 فاثبات التواتر بالعلم على ما ذكرتم من ان وقوع العلم دليل بلوغه حد التواتر

يدل على ان التواتر موقوف على العلم وانه دور وحاصل الجواب ان نفس
 التواتر سبب نفس العلم والعلم بان الحاصل عقبيه علم سبب للعلم بتواتر الخبر
 فالوقوف 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 بشئ
 آخر وفيه انه يلزم على هذا ان يكون العلم بتواتره موقوفا على ملاحظة العلم
 ثانيا واتصديق بله علم واپس كذلك فانه بمجرد حصول العلم بحكم
 العقل بتواتره ويمكن الجواب بان العلم اذا كان حاصلنا بطريق الاحضار
 والتوجه الى معلومه بالذات يكون العلم والعلم بالعلم معا حاصلين في الذهن
 ولا يكون حاجة الى احضار العلم ثانيا ولذا ذهب الامام الى ان العلم والعلم
 بالعلم متعبدان وفيما نحن فيه كذلك فان العلم بعد الخبر انما يحصل بعد
 التوجه اليه والقصد الى احضاره بخلاف ما اذا لم يكن حاصلنا بطريق
 الاحضار فانه لا بد من ملاحظته حتى يحصل العلم بالعلم تأمل (قوله وهكذا
 حال كل معلول ظاهرا) فان نفس العلة تنيد نفس المعلول والعلم بالمعلول
 يفيد العلم بالعلم الخفية بمعنى انه اذا تحقق العلة تحقق المعلول واذا علم
 بتحقيق المعلول علم بتحقيق العلة وانما قيد العلة بالخفية لانه لو كان العلة ظاهرا
 يستفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول كما اننا المحسوس للذات والاولى
 تركه لان العلم بالمعلول يوجب العلم بالعلم سواء كان ظاهرا او خفيا
 واستفادته من وجه آخر لا ينافيه (قوله فان قلت الى آخره) حاصل هذا
 السؤال منع قوله ان وقوع العلم من غير شبهة يدل على بلوغ حد التواتر
 وسند المنع ان العلم اسبابا شتى من الحس والتبديهة وخبر الرسول وغير ذلك
 والمعلول الاعم لا يدل على العلة المعينة فيجوز ان يكون وقوع العلم
 بسبب آخر لا بسبب التواتر فلا يكون دليلا عليه (قوله قلت عدم
 الدلالة الى آخره) وههنا انتفاء سائر العلل معلوم لان العلم بوجود مكة مثلا
 لا يتحمل لعله غير التواتر كذا نقل عنه (قوله تأمل) وجه التأمل ان العلم
 بانتفاء سائر العلل في حيز المنع فانه يجوز ان يكون العلة الموجبة له متحققة
 من غير ان يكون وجوده وانتفاؤه معلوما لنا وعدم العلم لا يدل على عدم
 تحققه (قوله وقع في التلويح) يعني ان الشارح قال في التلويح واما خبر
 اليهود بقتل عيسى عليه السلام فتواتره ممنوع ههنا واما خبر النصاري
 الى آخره فوجه كلامه بعضهم بان الخبر ههنا بمعنى الاخبار واصله الى

النصارى اضافة المصدر الى المفعول فالمعنى واما اخبار اليهود للنصارى الى آخره فلا تدفع لكنه احتيج حثيثا في عطف قوله واليهود يتأيد بن موسى عليه السلام الى تكلف وهو ان يقدر لفظ الخبر ويكون اضافة اليه اضافة المصدر الى الفاعل ويكون معطوفا على خبر النصارى اذ لا يصح عطفه على انصارى لانه يقتضى ان يكون اليهود دايبضا مفعولا واپس كذلك وانما لم يجعل عبارة التلويح من اضافة المصدر الى المفعول اثلا يحتاج الى التعمل في هذه العبارة لانه مخالف للقصة على زعم الموجه (قوله لكن بعض النصارى الى آخره) يعنى ذلك التوهم باطل ولا حاجة الى جعل الاضافة الى المفعول لان بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل فيكون في كلاهما بين اضافة المصدر الى الفاعل ولا يكون عطف اليهود على النصارى محتاجا الى تحمل التقدير كما لا يخفى (اقول بحث لان اشتراك النصارى مع اليهود مع في اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك في الاخبار عنه لجواز ان يكون الاخبار مختصا باليهود والمشار اليه في الكشف هو الاول نعم اذ اثبت ان بعض النصارى مع اليهود في اخبار القتل تم المقصود كما في الكشف الكبير حيث قال وكذلك اخبار النصارى بقتله لم يثبت بالتواتر فان خبر قتلهم مسند الى اربعة منهم (قوله بل لم يبلغ اصل الخبرين الى آخره) اى بالاتفاق فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا انهم قتلوه كانوا سبعة اوستة والغالب انه لا يوجد العلم باخبار السبعة فالخبرون لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الاولى على ان اخبارهم انما كان عن شبهة كما اخبر الله تعالى عنه * وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم * فلا يتحقق التواتر اصلا وفيه ان اخبارهم لم تكن عن شبهة لهم باعتقادهم حتى ينافى وقوع العلم بل عن امر محسوس لا شبهة لهم فيه على ما يدل عليه قوله تعالى حكايبة عنهم انا قتلنا المسيح زعموا مشاهدتهم ما كانت مطابقة لنفس الامر ولم يشترط في الخبر ان يكون عن امر ثابت في نفس الامر بل كونه في نفس الامر مستفادا منه نأمل (قوله وعرق اليهود الى آخره) قبل ان ينجت نصر قتل اليهود وكسر اصنامهم لانهم حرفوا التوراة وزادوا فيها وتقصوها حتى لم يبق منها الا شذوذة فالخبرون لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الوسطى ايضا وكان ينجت نصر ملكا قبل البعثة فابضا لمشارك الارض ومقار بها سمي بذلك لانه وجد لقبطا

عند صنم مسمى بذلك (قوله وبالجملة) اى يحمل كلام الشارح و خلاصة قوله
فتواتره ثم ان تخلف وقوع العلم بدل على عدم تحققه لانه فذا كذا لقوله
يلزم يبلغ عدد المخبرين الى آخره على ما توهم (قوله وفيه اشارة) اى في اتيان
لفظة رب سواء كان التقليل او للتكثير اشارة الى ان مخالفة حالة الانفراد
لحالة الاجتماع ليس كليا متحققا في جميع المواد كافي لكل جسم يمكن ان يكون هذا
القدر كافي في الجواب عن السؤال المذكور اذا السؤال المذكور
معارضة واستدلال على ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم والجواب منع لمقدمة
دليله اعنى قوله وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين وكذب كل واحد
يوجب كذب المجموع وحاصله انا لا نعلم ذلك لانه موقوف على ان يكون مع
الاجتماع ما يكون مع الانفراد وهو غير واقع في بعض المواد فيجوز ان
يكون ما ههنا ايضا كذلك (قوله والتحقيق الى آخره) اى بتحقيق الجواب
وحاصله ان الاجتماع الاسباب بقوى المسبب والخبر سبب للاعتقاد
فاذا تعدد الخبر باعتبار تعدد الخبرين قوى الاعتقاد بل ان وصل الى العلم
وفيد بحث لانه ان اراد به اجتماع الاسباب التامة للشيء فهو محال لامتناع
اتوارده فيها وان اراد اجتماع الاسباب الناقصة فلازم انه يوجب قوة
المسبب بل يوجب نفسه والجواب ان كل واحد من الاخبار المتعددة
موجب للاعتقاد والاعتقاد المستفاد من خبر مخبر مغاير للاعتقاد المستفاد
من خبر مخبر آخر لتفاوتهما رجحانا ويحصل بجمع تلك الاخبار قوة
لمطلق الاعتقاد بحيث لا يبقى احتمال النقيض فلا يلزم شيء مما ذكر (قوله
واما وهم التكذب الى آخره) جواب سؤال مقدر كانه قيل كيف يكون الخبر المتواتر
سببا للعلم مع ايهام كل خبر للتكذب بناء على افادته كانه سبب لكل خبر طرفا
يؤكدان بطرف في الخبر السابق فلا يحصل قوة المسبب المفضي الى العلم
اصلا فاجاب بانه لا مدخل للخبر في ايهام التكذب بل هو احتمال يحكم به
العقل واما الخبر فوجه الصديق فان قولنا زيد قائم بدل على ثبوت التعجب
لزيد ضرورة انه موضوع له لكن لما جاز تخلف المبادلات الوضعية عن
الافاظ الدالة عليها لعدم العلاقة العقلية احتمال عند العقل ان لا يكون
مدلوله متحققا فلا يكون صادقا من هذا يخرج الجواب عما مر من ان كذب
كل واحد يوجب كذب المجموع تأمل (قوله لتبلغ الاحكام الى آخره) قال المحقق
الدواني هذا لا يشمل لمن اوحى اليه فيحتاج اليه لكماله في نفسه من غير

ان

ان يكون مجموعا الى غيره كما قيل في حق زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا
 ان يتكلف انهمي وبعيد التكلف هو اعتبار المغير ما لا يعتبر به على انه بعد
 تسليم كونه نبيا لانتم انه خير مبعوث الى الخلق على ما قيل عند انه قال
 ايها الناس هو المراد بالاحكام النسب الخيرية والمجمل على الخطايا وهم ثلاثة
 يخرج الاعتقاد بنبوت النبي من الاحكام ويرثها (قوله ولو بالنسبة
 الى قوم آخر عنه) دافع لما قيل من انه يخرج عن النبوة بقا اتياء بني اسرائيل
 الذين بسطوا القرون ودينهم موسى عليه السلام كغيره عليه السلام واصلها
 بالذم في انهم وانهم كغيرهم بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم تكليفهم
 بمنازلة بالنسبة الى غيرهم وهذا خلاصة ما نقله عن من اورد على ظاهر
 الترخيص المنقضي ببعض التاثيرات كغيره عليه السلام امر بتقريبه شرع
 من قبله فهو لم يبعث لتبليغ الله حاصل عن قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة
 الى القوم الذين انهمي واصلها ان تبليغ الخلق ليس بالنسبة الى من بلغ
 الخلق اليهم (قوله وهو هذا المعنى يساوي الى آخره) هذا ما اختاره المفسر
 حيث قال في شرح الحاشية التي انسان بمسألة الله تعالى لتبليغ احكام
 المشرع وكذا المرحول انه هي وبدل عليه قوله وقد بشر طرفه الى آخره
 فخصيهم منه انه غير مرضى عند لا قوله لكن بالجمهور الى آخره اعلم انه قد
 اختلف في الفرق بين الرسول والنبي فقل بعضهم انهم متساويان فكل نبي
 رسول وكل رسول نبي للفرق الابهت بالمصطلح المصهور فانه من حيث انه قال الله تعالى
 انا ارسلناك وما في عبادي يعي بالرسول ومن حيث انه نبي الخلق عن
 بالاحكام يسمى بالنبي وهذا مذهب جمهور المعتزلة واليه ذهب الشارح
 هو قال بعضهم النبي اعم لان الرسول اما صاحب كتاب او بشر بعد منجدة
 بخلاف النبي كما بينه المحشي وهذا مذهب اهل السنة والجماعة وقال بعضهم
 ان الرسول اعم وعرفوه بانه انسان لوملك مبعوث بخلاف النبي فانه مختص
 بالانسان (قوله ورويه قوله فعلك الى آخره) كوجه التأييد ان العطف يدل
 على انصافه فانه ان يكون الرسول ميا يتلاني او مسلوبا او اخص او اعم
 لا جاز ان يكون ميانا لتحقيقهما في بعض المواد كما قال الله تعالى في حق
 موسى واسمه عليه السلام وكذلك رسولان نبيا ولا ان يكون مساويا
 او اعم لان نبي احد المتساويين وكذلك اعم يستلزم نبي المتساوي الاخر

والاخص فله ينجح الى ذكر النبي بعده فتمين ان يكون اخص وفيه بحث
لانه يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه
مما سبق وعلى تقدير النسخ يجوز ان يكون ذكره للاهتمام بنفيه الا يرى
ان تحقق الخاص مستلزم لتحقيق العام مع انه ذكر النبي بعد الرسول كما
في قوله تعالى * واذا ذكر في الكتاب موسى انه كان مخلصا وكان رسولا نبيا *
وفي قوله تعالى * واذا ذكر في الكتاب اسمعيل انه كان صادقا الوعد وكان
رسولا نبيا * ولاجل هذا قال المحشي ويؤيده دون بدل عليه (قوله وقد
دل الحديث الى آخره) تأييد ثان لكون النبي اعم روى انه عليه السلام مثل
عن عدد الانبياء فقال مائة واربعه وعشرون الفا وقيل كم الرسول منهم
قال ثلثا مائة وثلاثة عشر جا غفيرا كذا في تفسير القاسمي (قوله فاشترط
الى آخره) اي اذا كان النبي اعم فاختلفوا في بيانه فقال بعضهم الكتاب شرط
في الرسول بخلاف النبي فانه يجوز ان يكون بالوحى وبالالهام وبالتنبيه
في المنام (قوله والكتب مائة واربعه الى آخره) روى انه عليه السلام سئل
كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعه كتب منها على آدم عشر صحف
وعلى شبت خمسون صحيفة وعلى ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم
عشر صحائف وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد عليهم السلام التوراة
والانجيل والزبور والفرقان (قوله اللهم الان يكتفي) هذا ما ذكره
السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف وقال ويشترط في الرسول
ان يكون معه كتاب سواء انزل عليه او على من قبله لكن يكون عاملا
بالكتاب وفيه ضعف اي لايساعده النقل بمجرد الاحتمال لا يكفيه ولذا
ذكره بالهم (قوله ويمكن ان يقال الى آخره) اي يمكن ان يجاب عن الاعتراض
المذكور مع اشتراط النزول بانه يجوز ان يتكرر نزول الكتب كما تكرر نزول
الفاصلة فانها نزلت مرة بمكة ومرة بمدينة ولذا سمي بال سبع المثاني لكن
فيه ايضا ما سبق من ان مجرد الاحتمال غير كاف في باب المرويات (قوله
وتخصيص بعض الصحف الى آخره) جواب سؤال كاه قبل لو كان انزل
متكررا على جميع الرسل فوجه تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء
على ما مر في الحديث السابق وحاصل الجواب انا لانم صحة الروايات
وعلى تقدير التسليم فوجه التخصيص نزوله عليه اولا (قوله واشترط بعضهم
الى آخره) عطف على قوله فاشترط بعضهم آه يعني اشترط البعض الشرع

الجديد في الرسول وقالوا انه صاحب شريعة متجددة بخلاف النبي فانه قديكون بتقرير شريعة من قبله (قوله) ورده المولى الاستاذ بان اسمعيل عليه السلام كان من الرسل (كما قال الله تعالى في حقه وكان رسولا نبيا مع انه لا شرع جديد له لان ابناء ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعته كما صرح به القاضي حيث قال في تفسير قوله تعالى وكان رسولا نبيا بدل ضلي ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة لان اولاد ابراهيم عليه السلام سكنوا على شريعته (قوله) ليخصر الخبر الصادق في نوعه) اذ لو خص الرسول يكون خبر النبي خارجا اذ ليس بمتواتر ولا خبر الرسول (قوله) ويعتبر الحصر بالنسبة آه) فان الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة مخصص في المتواتر وخبر الرسول لكن يتأني عن هذا التخصيص تعميم الخلق في قوله واسباب العلم للحاق ثلثة (قوله) قبل عليه يدخل فيه سحر المتنبى آه) حاصله ان تعريف العجزة غير مانع لدخول سحر من يدعى النبوة ولبس بنبي فانه يصدق عليه انه امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من يدعى النبوة والاولى ان يقول يدخل فيه خارق المتنبى ليدخل فيه الامر الخارق الذي يظهر على يد الكاذب على وفق ما ادعاه بلا مباشرة الاسباب بخلاف السحر فانه بمباشرة الاسباب وحاصل الجواب الاول ان خلق الامر الخارق على وفق ما ادعاه على يد الكاذب في دعوى النبوة ممنوع طدى من الله تعالى لان الخارق فعل الله تعالى يخلفه لاظهار صدق النبي فلو اظهره على يد الكاذب يكون تصديقا للكاذب وهو محال على الله تعالى فظهر الخارق على وفق المدعى على يد الكاذب المتنبى محال وهذا الجواب مبنى على ما نقرر عندهم من ان الامر الخارق الذي قصد به اظهار الصدق فعل الله تعالى بلا واسطة لان التصديق لا يحصل فيه بما لبس من قبله فيخلق على يد الصادق اظهارا لصدقه ولا يخلق على يد الكاذب لاستحالة تصديق الكاذب منه تعالى لا كما زعم الفاضل الحلبي من انه مبنى على ان جميع الممكنات صادرة بارادة الواجب من غير واسطة فان تم ثم والافلا وانما قيدنا الكاذب بكونه في دعوى النبوة لانه يجوز ظهور الخارق الموافق على يد المتأله لانه لا يوجب تصديق الكاذب لان حاله مكذب لمفاته ويرد عليه الاهانة وهو ان يظهر امر خارق للعادة على يد المتنبى على خلاف ما ادعاه لانه خارق للعادة قصد به اظهار صدقه

قوله اذ لا بد في النقض اي
 في نقض غير الحد التام لما قالوا
 ان الحد التام يجب ان يكون
 مساويا للحدود مفهومه ما
 وصدقا بحسب الواقع فعلى
 هذا فالصواب ان يقول والا
 لا يمكن ان يقال تعريف
 الانسان بالجسم الناطق باطل
 منعاً لصدق على الجسم
 الناطق الغير الناحي او غير
 الحساس مع انه لبس بانسان
 اذ الانسان جامع لجميع الذاتيات
 فالعقل لا يجوز انسانا لم
 يتصف ببعض الذاتيات
 فقوله يمكن ان يكون انسانا
 لبس بنطاق باطل في الواقع
 وفي نظر العقل فلبس له امكان
 ذاتي ولا امكان عقلي بمعنى
 الاحتمال العقلي فلا يجوز
 عقل اصلا بخلاف ما ذكرنا
 (كلمبوى)

٣ وجه التأمل هذا الجواب
 مبنى على هذا مذهب الصرقة
 في المجزئة فان تم والا فلا
 (مص)

وليس يمنع ظهوره بل واقع على ما قيل في حق مسطرة الكذاب انه دعى
 لا عود فصاوت عينه الصحيحة حورا فلا بد فيه من قيد على وفق ماداه
 الا ان يقال المراد بانقصد اداة الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لا فاعل
 فيه تعالى اولاته بشرط في المجزئة ان يكون فعله تعالى وحيث لا يراد شي
 بل ذكر (بقوله ولا نقض بالقرضات) يعني ان جواز ظهور الخارق على يد
 للمنتهي لا يصير نقضا لتعريف المجزئة اذ لا بد في النقض من تحقق المدة والا
 لا يمكن ان يقال يمكن ان يكون انسانا لبس بنطاق فيرد على تعريفه
 بالجهوان الناطق (قوله ولبسنا اطهار الشيء فرغ وجوده الى آخره) يعني
 لو فرض صدق ظهور الخارق على يد الكاذب المنتهي فهو خارج عن التعريف
 بقوله قصده اطهار صدق من ادعى املا ان اطهار الصدق فرغ
 وجوده ولا يصدق في مادة الشيء فلا يكون الخارق الظاهر على يد المجزئة
 (فان قيل على هذا يقع الالتباس بين المجزئتين وسهر للمنتهي لان كلاهما
 امر اخار فظن العادة ظهر على يد مدعى النبوة والاطلاع على انه قصد
 باحدهما اطهار الصدق دون الاخر مشكك فيقوت ملهو الحكمة في ظهور
 بالمجزئة وهو امتياز النبي عن غيره (قلت يحصل الفرق بينهما بان يقهر الله
 تعالى غيره على ملاءمة للمنتهي عند التجدي بخلاف المجزئة فلا يلزم
 تصديق الكاذب منه تعالى وبهذا ظهر فساد ما قلناه القاضل الخالي من انه
 يريد عليه ان هذا صحيح لكن لا يفيد غير هذا لان الفرض بيان طرق معرفة
 الشهادة وهو لا يحصل فان من ادعى النبوة وظهر على يد الخارق لا يعلم
 انها لان هذا الخارق مجزئ ما لم يعلم ان ذلك الدعوى صادقة على التقدير
 المذكور ولطالما ان صدقها فلا يعلم من المجزئتين ان الضرور لا الاتقان العلم
 بل ان هذا الخارق مجزئ يتوقف على العلم بان تلك الصورى صادقة فان العلم
 بتأمل (قوله والحق آه) ان الحق في الجواب ان السجرات ليس امر اخار فظن
 بل علمه كما ان العظم وما يترتب على خصائص بعض الاشياء كما ان العظم ليس
 والكهر باليس امر اخار فالمصداة فلا يدخل في المجزئة لان معنى ظهور
 بالخلق هو ان يظهر امر لم يسهه ظهوره مثله عن مثله وههنا لبس كذلك
 لان مكل من ياتر الاسباب المختصة يترتب عليها ذلك بطريق جرى
 الصادة وما قيل من انه لا يرفع الالتباس المجزئة بالحر على هذا التقدير

موضوع

٤ قوله بل المراد ان يكون ذلك
 الفعل دالا عليه الخ وفيه
 ان قيد الارادة على هذا يكون
 مستدركا في التعريف وانتفاء
 التعليل من افعال الله تعالى
 لا يوجب انتفاء ارادة الصدق
 بالكلية بيق او انتفت ارادة
 الله تعالى اظهار الصدق لا
 وقع الاظهار بالمعجزات ايضا
 لامتناع وقوع ما ليس بمراد الله
 تعالى فالحق ان الاظهار مراد
 الله تعالى من غير ان يكون ارادته
 تاملا باعناعلي ايجاد الخارق
 لئلا يلزم التعليل بالاعراض
 فعلى هذا فالحق في الجواب
 ههنا ان الكرامات معجزات
 من حيث قصد الله تعالى
 باظهار صدق النبي المتبوع
 وكرامات من حيث اراد بها
 اظهار شرف الولى كما لا يخفى
 (كاتبوى)

٥ قوله لما شرطوا الخ فيدان
 شرطهم لاخراج ما ظهر على
 اليد من ليس مدعى النبوة ولا
 تابع له فحتمه يدفع هذا
 الايراد ولعله وجه التأمل
 (كاتبوى)

قد فوج بما مر من انه لا يمكن معارضة المعجزة لانه فعل الله تعالى لا مدخل
 لمباشرة الاسباب قيد يخلقه على يد الصادق فقط لتصديقه بخلاف السحر
 فان فيه مدخلا لمباشرة الاسباب يخلقه على يد كل من باشره عادة قال
 القاضى المحشى والحق ان السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج
 الى شرائط لا تكون مقدورة للبشر كالموت والمكان ونحوهما انتهى
 وفيه انه لا يشترط في عدم كون الفعل من الخوارق ان يكون جميع شرائطه
 مقدورا بل يكفي ان يحصل بعد مباشرة الاسباب سواء كانت مقدورة
 اوليا والارتم ان تكون حركة البطش ايضا من الخوارق اتوقفه على سلامة
 الاعصاب والعضلات وصحة البدن التي ليست مقدورة للبشر بى شئ
 وهو ان هذا الجواب لا يدفع الانتقاض بالخارق الذى يظهر على يد المتنبئ
 بدون مباشرة الاسباب فلا بد من الالتجاء الى الجواب الاول من انه لا يظهر
 على يده حين ادعائه النبوة ولذا اهل القوم هذا الجواب لانهم لم يتفطنوا
 لعدم كون السحر من الخوارق بل الاظهر ان مرادهم بسحر المتنبئ
 مطلق الخارق الذى يظهر على يده ولو مجازا (قوله فان قيل كرامة آه)
 انتفاض تعريف المعجزة بطريق الجمع بانه يخرج منه كرامات الاولياء
 لعدم قصد اظهار صدق النبي منه مع انهم عدوها من المعجزات لان النبي
 من خلق الخارق على يد الولى اظهار كرامته وشرافته بين الخلائق
 وان دل على صدق النبي ايضا باعتبار انه حصل للولى هذه الكرامة
 مما يعنيه وما قيل في الجواب من انه ليس المراد بقصد اظهار الصدق
 ان يكون الغرض منه اظهار الصدق لان افعال الله تعالى ليست بعمله
 ٤ بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه ولا شك ان كرامات الولى
 تدل على صدقه ويتكشف به صدقه ففيه انه لو كان ظهور الخارق
 على يد غير مدعى النبوة دالا على صدقه لما شرطوا في المعجزة ان يكون
 ظاهرا على يد مدعى النبوة ليعلم انه تصديق له تأمل (قوله قد عدوا
 الارهاصات آه) جمع الارهاص وهو الخارق الذى يظهر قبل بعثة
 النبي سمي ارهاصا لكونه تأسبا لقاعدة النبوة من ارهصت الحائط
 اذا اسسته (قوله على سبيل التشبيه) متعلق بالكرامات اى تشبيه ما ظهر
 على يد الولى بما ظهر على يد النبي باعتبار انه صدر عن الولى بسبب متابعة
 النبي فكأنه صدر عن النبي والتغليب متعلق بالارهاصات اى تغليب ما صدر

٦ قوله وليس من حيث مع ان البناء السببي في قوله الصحيح النظر يدل على كون الدليل وسيلة (ككتبوى)

٧ قوله وهذا التعريف مختص الخ حيث اخذ فيه العلم المختص باليقين وحيث لم يقبده اهل الاصول بقيد العلم بل قالوا الى مطلوب خبر لم يختص بالبرهان لانهم يبحثون عن غير البرهان كدليل الوجوب والسكرانه (ككتبوى)

٨ قوله كما ان التعريف الثاني الخ فيه سهو ظاهر اذا استلزام في التعريف الثاني استلزام بين المعلومات اعنى الدليل وتيجته لا بين العلمين كما في التعريف الثالث والاستلزام بين المعلومات متحقق في بعض الامارات كقولهم هذا رجل يطوف بالليل وكل من يطوف بالليل فهو سارق بل هو مختص بالقياس برهانا كان او غيره وما سبأني منه من انه ان اريد بالاستلزام الذاتي امتناع الانفكاك عنه عقلا كما هو المتبادر لا يصح التعريف الا على مذهب الحكماء والمعتزلة

بعد البعثة على ما صدر قبلها (قوله هو الامكان الخاص) يعنى ان الظاهر ان يكون هذا الامكان مقصورا على الامكان الخاص والمعنى ان التوصل بالنظر الصحيح في الدليل الى العلم ليس بضرورى ولا عدم التوصل به اليه ضرورى اى يجوز ان يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان لا يتوصل لان اصحاب هذا اعتبر يف اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جرى العادة وليس بضرورى فما قاله الفاضل المحشى اى يجوز ان يتوصل به وان لا يتوصل بالنظر الى ذات الدليل كالعالم فانه يجوز ان يتوصل به الى العلم بوجود الصانع وان لا يتوصل واما الضرورة الحاصلة عند حصول النظر الصحيح فيه فهو لا ينافى الامكان في نفسه والامكان العام ههنا هو الظاهر المتبادر كما لا يخفى ففساده لا يخفى (قوله ولك ان تأخذه امكانا عاما) اى ولك ان تأخذ الامكان الاستلزام العام المقيد بجانب الوجود فالعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضرورى سواء كان التوصل به اليه ضروريا اما بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة ولا يكون ضروريا بل بطريق جرى العادة كما هو مذهب اهل السنة فيصح ان يرف على المذاهب الثلاثة كالمسند للمحققين قدس ستمره في حاشية شرح المختصر العوضى وانما قيل يمكن التوصل تنبيهها على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالذات بل يكفي امكانه ولا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجوده يخرج عن التعريف دليل لم ينظر فيه احد ابدا وقيد النظر بالصحيح اى المشتغل على شرائطه صورة ومادة لان الفاسد لا يمكن التوصل به اذ ليس هو سببا للتوصل ولا آذله وان كان قد يفضى اليه فذلك افضاء اتفاقي ٦ وليس من حيث كونه وسيلة فلولا بقيدته واريد العموم خرجت الدلائل باسرها اذ لا يمكن اتوصل بكل نظر فيها ولو اراد على الاطلاق اى نظر مالم يكن هناك تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح في هذا الحكم وتقييد المط بالخبري لاجراي القول الشارح انتهى كلامه ٧ وهذا التعريف مختص بالبرهان لان التوصل الى العلم بالمط اى اليقين انما هو بالبرهان وحل العلم على الاعم الشامل للجهل والظن خلاف مصطلح المتكلمين ٨ كما ان التعريف الثاني اعنى قوله قول مؤلف من اقوال آه مختص به اذلا استلزام في الظنيات في نفس الامر اذ لاعلاقة

بين

يعنى ان القاثلين بالاعداد
 والتوليد الخ فبني على هذا
 السهو وايضا لان مختاران المراد
 هو الاستلزام بمعنى امتناع
 الانفكاك عنه. لا لكن بين
 المعلومين وما كان مختلفا فيه
 بين الفرق الثلاثة اعنى الحكماء
 والمعتزلة والاشاعرة بكونه
 اعدايا وتواليا وعايا بانها
 هو الاستلزام بين العلمين فمع
 كون الاستلزام الذاتى بهذا
 المعنى يصح التعريف على
 جميع المذاهب فاعرف
 (كاتبوى)

٩ قوله ولا يخفى آه نحو تحقيق المقام
 ودفع لما قيل من ان هذا
 التعريف مختص بالمنطقي
 وحاصل الدفع انه ان اريد
 بالاستلزام العقلى
 المقابل بالعادة لا ما يقابل النفس
 الامرى كان هذا التعريف
 مختصا به وان اريد به الاستلزام
 العادى والعقلى لم يكن
 مختصا به (وص)
 ٢ قوله والمراد بقوله لذاته آه
 اى لا يرا د للضرورة الذاتية
 والوقية والوصفية مطلقا
 معينة او غير معينة تأمل فانه
 دقيق (مصنف)

بين الظن وبين شئ يستفاد منه لاتفاه مع بقاء سببه الذى يتوصل منه
 اليه واما جل الاستلزام على العقلى بمعنى انه متى وجد فى الذهن وجد
 الاخر فيه ايدخل الامارات فى التعريف ايضا فهو مختلف لما ذكره الشارح
 فى حواشى شرح المختصر العسدى من انه للاستلزام بين الظن وما يوجبه
 (قوله لئلا لم يقل لذاتهها آه) يعنى فى ايزاد الضمير الواحد المذكور اراجع
 الى المؤلف الواحد باعتبار الهيئة العارضة من التأليف اشارة الى ان
 للصورة الحاصلة بعد ترتيب المقدمتين مدخلا فى استلزامه النتيجة ٩
 ولا يخفى انه ان اريد بالاستلزام الذاتى امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا
 كما هو المتبادر لا يصح التعريف الاحلى مذهب الحكماء والمعتزلة وان اريد
 بامتناع انفكاك فى الجملة سواء كان عقليا او عايا يصح على رأى الاشاعرة
 ايضا ٢ والمراد بقوله لذاته ان لا يكون بواسطة مقدمة غريبة اما اجنبية
 كما فى قياس المساواة واللازمة لاحدى المقدمتين بطريق عكس التفض
 وباقى القبول ظاهرة (قوله فان قلت التعريف الى آخره) يعنى ان القوم اتفقوا
 على ان التعريف الدليل بانه مؤلف من اقوال يشتمل الدليل المفظوظ والعقول
 على ما ذكره فى الكتب مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح
 قولهم بالشمول وبما حررتك ظهر ان لا حاجة الى ان يقال اى يجب
 ان يعمها بناء على ان المفظوظ من مواد المعرف كالمعقول ولا يرد ايضا
 ما قيل ان الاولى ان يعجز بدل التعريف بالمعرف بالقبح وما قيل ان النظر
 انما هو فى الدليل العقلى دون اللفظى فعمل التعريف على ما بهم الدليل
 اللفظى لا يناسب المقام لان مقصود المحشى ايس ان تعريف الدليل ههنا
 محمول على ما بهم اللفظى والعقلى بل المتى بيان ان تعميمه كيف يصح (قوله
 قلت الى آخرا) حاصله ان تلفظ الدليل يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم
 بالوضع بمعنى ان التلفظ آله ملاحظة ذلك التعقل بالنسبة الى العالم
 بالوضع وليس المتى من تلفظ الا احضار ذلك التعقل فى الذهن فالمفظوظ
 المستلزم ههنا هو المعانى الالهة فى قالب الالفاظ فيصدق عليه انه
 مؤلف يستلزم لذاته قولنا آخر بمعنى انه كلما تلفظ به العالم بالوضع لزمه
 العلم بمطلوب خبرى غاية ما فى الباب ان يكون الاستلزام بالنسبة الى بعض
 الاشخاص وليس المراد ان المفظوظ يستلزم المعقول وهو يستلزم المدلول
 فالمفظوظ يستلزم المدلول لان اللازم لازم حتى لا يكون الاستلزام لذاته

بل مقدمة اجنبية اذ ليس تعقل الملقوظ لا تتعقل معانيه فليس هناك
 قياس ملقوظ مستلزم للمقول المستلزم للدلوك حتى يلزم ما ذكره فتأمل
 (قوله هنا في القول الاول) اي هذا التحميم والشمول للملقوظ والمقول
 انما هو في لفظ القول المذكور في اول التعريف الذي هو دليل واما لفظ
 القول المذكور في آخره الذي هو دليل فهو مختص بالمقول اذ لا يجب
 تلفظ المدلوك فلا يلزم تلفظ المدلوك من تلفظ الدليل ولا من تعقله والظاهر
 ان يقال هذا في المؤلف واما القول فيمنع بالعمول هذا والحق ان اطلاق
 الدليل على الملقوظ مجازا باعتبار دلالة على ما هو الدليل في الحقيقة ان
 العمول (قوله هذا للحصر حتى الى آخره) اي الحصر المستفاد من تعريف
 المبدأ بلام الجنس وهو ان الدليل مقصور على المقرد كالعالم حتى على
 ان يكون المراد بالنظر فيه في قوله ما يمكن التوصل بصحح النظر فيه النظر
 في احواله بوصفاه بان يطلب من احواله ما هو وسط مستلزم للحل المط
 اثباته حاصل المحكوم عليه ويرتب بعد متان اجنبية حتى الوسط
 والمحكوم عليه والثاني من الوسط والحل المط اثباته يحصل منه ما المط
 الخبزي واما اذا كان المراد بالنظر فيه ما يتم النظر في احواله وفي نفسه على
 ما هو الظاهر فلا يصح الحصر اذ يلزم ان يكون المقدمات للغير المأخوذة
 مع الترتيب ايضا دلالة لانه يمكن ان يتوصل بالنظر في نفس تلك المقدمات
 بان يرتب ترتيبا صحيحا مستجيبا بشرائط الانتاج الى الملط الخبزي واما
 المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا يصح في عليه التعريف اصلا اذ لا يمكن
 للنظر فيه هكذا حقه السيد السيد قدس سره في حاشية شرح المختصر
 العسدي وشرح المواقف وبما ذكرنا ظهر فساد ما زعم القاضل الخبزي
 في حل قوله حتى يلزم كون المقدمات اي كون المقدمات المرتبة او ترتيبها
 دليلا (قوله حتى يلزم كون الى آخره) متعلق بالنفي لا النفي (قوله يمكن لا يخفى
 انه خلاف الظاهر الى آخره) يعني لا يخفى ان كون المراد من النظر فيه النظر
 في احواله فقط خلاف الظاهر اذ الظاهر العموم بل ان يكون في نفسه كما هو
 المتبادر من النظر فيه وخلاف الاصطلاح لا فهم متفقون على انقسام
 الدليل الى المفرد وغيره وعلى التقدير المذكور يكون مختصا بالمفرد على
 ما مر فلا يصح الازادة للمذكورة فلا يصح الحصر الذي ذكره الشارح
 واجيب بان الحصر في قوله هو العالم ليس حقيقة قسابل بالاضافة المثل

قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع والحاصل ان الدليل على التعريف
الاول هو العالم اى ليس مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع
يعنى المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا يتا في تقسيم الدليل على التعريف
الاول الى المفرد وغيره من المركبات الغير المأخوذة مع الترتيب قال بعض
الفضلاء فيه ان صحة هذا التقسيم مبنية على ان يراد بها النظر فيه ما يتم
النظر في نفسه فلا يصح حينئذ الحصر الاضافى ايضا اذ يلزم ان يكون مثل
قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع دليلا على وجود الصانع على
الاول ايضا اقول ان ارادته يلزم ان تكون المقدمات المأخوذة مع الترتيب
دليلا على الاول فاللزم ممنوع اذ لا معنى للنظر فيه وان ارادته يلزم
ان يكون المقدمات بدون اعتبار الترتيب دليلا فاللزم مسلم وهو لا ينساق
الحصر المذكور اذا الحصر بالنسبة الى المقدمات المأخوذة مع الترتيب تأمل
وللفاضل الجلبى في هذا المقام مقال لا يما به قال الفاضل المحشى الحصر
ههنا ايضا في النسبة الى المقدمات المأخوذة مع الترتيب لانه اعتبر في التعريف
امكان التوصل و لا يمكن في المقدمات المأخوذة مع الترتيب اذ لا يتصور فيه
عدم التوصل ولا يخفى انه انما يتم على تقدير ان يكون المراد بالامكان
الامكان الخاص و لو سلم عدم تصور عدم التوصل انما هو على مذهب
من جعل النتيجة لازمة للدليل عقلا والاشاعرة ينكرونه على ما مر (قوله
المراد بالعالم التصديق اى) يعنى ان العلم من الالفاظ المستعملة لمعان متعددة
والمراد ههنا هو التصديق بالقرينة الحالية وهى ان المقام مقام التعريف
للدليل فانه لا يطلق الا على الموصول الى التصديق والقرينة اذا دلت
على تعيين المعنى المراد من اللفظ يجوز استعماله في التعريف فخرج
من التعريف المعارف بالنسبة الى معارفها وكذا الملزومات التصورية
بالنسبة الى لوازمها البينة فانها انما تستلزم فصوراتها لا التصديقات بها
ومما حررنا لك اندفع ما قاله الفاضل الجلبى من ان مثل هذه القرينة بما
لا يفت اليه في التعريفات والافئكن تعميم كل تعريف بالاختصاص وتخصيص
كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة وقبه من الفساد لا يخفى فان هذا
الاعتراض ناش من عدم الفرق بين الاعم والمشارك ولبس ههنا تخصيص
الاعم بل تعيين المشارك وهو جائز تأمل ثم المراد بالتصديق اما اليقين
او ما يشمل الظن ايضا بناء على انهم قد يخصون الدليل بالبرهان وقد يجعلونه

شاملا للإمارة أيضا (قوله وبلزومه آه) عطف على قوله بالعلم أي المراد بلزوم العلم أن يكون ذلك العلم الآخر حاصلًا منه بأن يكون علة له بطريق جرى العادة أو التوليد أو الأعداد فخرج القضية الواحدة المستلزمة عليهما للعلم بقضية أخرى كالعلم بالنتيجة فإنه يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة لها سواء كانت بديهية أو كسبية وإنما وصف القضية الثانية بقوله بديهية أو كسبية إشارة إلى عدم كون العلم بها حاصلًا من العلم بالقضية الأولى لأنها حاصلة بالبدية أو بالنظر ولم يظهر لي فائدة توصيف القضية الأولى بالوحدة فإن كل قضيتين فرضنا يستلزم العلم بهما العلم بأحدهما من غير أن يكون علة لهما فهما خارجتان أيضا بهذا القيد وأما القضية المستلزمة لعكسها فهي خارجة بقيد اعتبار اللزوم بين العليين إذ اللزوم ههنا إنما هو بين المعلومين بحسب الصدق لا بين العليين لانهقل القضية مع العقائد عن عكسها قال الفاضل المحشي فيه بحث لانا إذا رأينا شخصا اسود ذا شكل مخصوص فانا نحكم اولا بوجود سواده وشكله ثم نحكم ثانيا بوجوده وكذا إذا رأينا انسانا يقاوم الاسد فانا نحكم اولا بجماعته والاسد ثم نحكم ثانيا بشجاعته وامثال ذلك لا يعد ولا يحصى ولا شك ان العلم بالقضية الثانية في الصورة المذكورة كان حاصلًا من العلم بالقضية الأولى فلا يخرج امثال ذلك من التعريف الابان باعتبار قيد النظر فيه على ما ذكره في قوله اللهم الا ان يتراد آه انتهى اقول العلم في الصورة المذكورة ليس حاصلًا من العلم بالقضية الأولى فقط بل هو حاصل بانضمام قضية أخرى وهي كل اسود موجود وكل من يقاوم الاسد فهو شجاع حتى انه لو قرض عدم العلم بالمقدمة الثانية لم يحصل له العلم بتلك القضية اخلافاً فان كان بطريق الحدس فهو داخل في قوله وايضا يرد عليه آه وان كان بطريق النظر فهو من افراد الدليل فعدم خروجها مطلوب (قوله) لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول آه) يعني وان اندفع النقوض المذكورة عن التعريف بما ذكرنا لئلا يكتنفه جمعا بما عدا الشكل الاول والقياس الاستثنائي غير مندفع اذ اللزوم بين العلم بالمقدمات على غير هيئة للشكل الاول وبين علم النتيجة وان كان بين المعلومين تلازم بحسب الصدق في نفس الامر لا بينا وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم وان لا يكون تصور الطرفين كافيا في الجزم باللزوم بل محتاجا الى غيره وهو فرح بتحقق اللزوم ولا لزوم فيها والا لا يمنع بتحقق

العلم بها بدون العلم بتا يجهها كالمثلث لا يتحقق بدون تساوي زواياه لقائمتين
 والحاصل ان اللزوم يمتنع انفكاكه عن اللزوم بينا كان او غير بين والتفرقة
 انما تظهر 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 في البطلان اذ لو لم يستدع غير البين وجود اللزوم
 لما كان قسما من اللزوم والجواب عن النقص المذكور ان تقطن كيفية
 الاندراج شرط الاحتياج في كل شكل فالمراد ميل لزوم من العلم به بعد تقطن
 كيفية الاندراج ولا شك حينئذ في تحقق اللزوم في جميع الاشكال ويمكن
 ان يقال اطلاق الالهي على الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على ما هو دليل
 حقيقته وهو الشكل الاول كما ذكره السيد السند في حاشية شرح المختصر
 الفاضلي ان حقيقة الدليل وسط مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه
 ووجه الدلالة ان موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى فيدرج
 في حكمه ولا شك ان كلا الامرين منحصرا في الشكل الاول فنلاحظ
 الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على الاول حصل له العلم بالنتيجة من غير
 انفكاك بين العليين (قوله وايضا يرد عليه آه) يعني يرد على هذا التصريف
 وكذا على السابق اعني قوله مؤلف من قضيتين آه انهما غيرا نصين
 لصدقهما على المقدمات التي يلزم منها النتيجة بطريق الحدس وهو
 ان نجد المبادئ المرتبة في الذهن فتنتقل منها الى المطلوب بسرعة مع انها
 ليست بدليل لانه مخصص بما يقع فيه الحركة من المطلوب الى
 المبادئ الغير المرتبة ثم منها المرتبة الى المطلوب (قوله اللهم الا ان يراد آه)
 فحينئذ لا يتقاضى بها لغعد ان التفرقة لانه عبارة عن الحركتين المذكورتين
 والحركة الثابتة مفقودة في الحدس وانما قال اللهم اشارة الى ضعفه
 لان الاستلزام عام بظاهره ولا قرينة على تخصيصه وجعل المعرف قرينة
 على تخصيص المعرف غير معقول نعم انه يصح قرينة على تعيين المراد
 من اللفظ المشترك على ما مر تأمل هذا لكن بقي شيء وهو ان الابق بالبيان
 ان يذكر المحشي اولان المراد باللزوم من آخر كونه ناشيلا ثم يذكر ان المراد
 بالعلم التصديق لان اللزوم مقدم في الذكر على العلم وينخرج اللزومات
 التصورية والتصديقية بالنسبة الى لوازمها بقسند واحد (قوله فبالذني
 اوفق آه) لان لزوم العلم بشيء آخر من غير ان يتوقف على امر انما هو

من المقدمات المأخوذة مع الترتيب دون المفرد والمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب (قوله لكن يمكن تطبيقه على الاول آه) يعني يمكن تطبيق هذا التعريف على التعريف الاول على ما يشعر به المراد صحفة افضل التفضيل بان يقال المراد بالزوم للزوم بشرط النظر والدليل المفرد بشرط النظر في احواله يستلزم المطلوب لطبيعيه فان لم يتصل العلم من حيث الحدوث بان توسط بين طرفي المطلوب فيقال للعالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم العلم بان العالم له صانع (قوله ولا يدعي عليك آه) حاصله انه على تقدير ارادة الزوم بشرط النظر لا يحصل التطبيق ايضا لان هذا التعريف يعني ما يلزم عن العلم به آه على ذلك للتقدير شامل للمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب سواء كانت صرفة لوجوده بغيره بخلاف التعريف الاول على ما يتخذ الشارح من ان المراد بالنظر فيه النظر في احواله فانه غير شامل للمقدمات فيكون هنا التعريف اعم منه فلا يكون وطبا بقوله لان معنى مطابقا للتعريفين ان يكونا متساويين وهما ليس كذلك ومن قال المراد بالمقدمات المقدمات للرتبة فقد قصر النظر فلا تكن من القاصرين وانما قال في باب التعريفات لان العلم بواجب الخاص في بلب التصديقت لان الحكم على العلم حكم على الخاص (قوله وتخصيصه مثل الاول آه) جواب سؤال مقترن بان يقال المراد انه يمكن تطبيق هذا التعريف على الاول بان يراد من الزوم للزوم بشرط النظر في احواله ولا شك انه حيث لا يصدق على المقدمات فيحصل للتطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف مثل الاول لا يخرج من مطلق الكلام لانما يظهر به انه لا يصدق على ارادة الزوم بشرط النظر فان التخصيص بالنظر في احواله فهو تكلف في تكلف ولهذا قال خروجه عن مفاق الكلام (قوله والصواب تعميم الاول الخ) يعني ان الصواب تعميم التعريف الاول بان يراد بالنظر فيه ما يعبر عنه بنفسه واحواله فيكون كلاً التعريفين شاملين للفرع والمقدمات فيحصل التطبيق ولا يكون على خلاف الظاهر والاصطلاح ايضا لوذا الحكم بان التعميم صواب (قوله يراد ان الخارق الدال آه) المقصود من هذا الكلام بيان فائده قوله تصديقه اي يزيد الشارح من قوله تصديقه الاشارة الى ان الخارق الذي يدل على صدقه هو الذي يظهره الله تعالى على يد مقصده امنه الظاهر صدقه عند الخلق اما الخارق الذي لم يصدقه الله به اظهر صدقه كالخارق

الذي يظهر على يد المتأله فانه لم يقصد به اظهار صدقه لان كذبه مطوم
 بالجرم فان حاله من الحدوث والاحتياج يكذب لثقله بل يقصد به الاستدراج
 له والابتلاء تعيره في الاعتقاد بمكا لخارق الذي يظهر على يد المتنبئ ولا
 يكون موافقا له سواء فانه لم يقصد به تصد يقد بل يقصد به اهاتمه فان قيل
 من اين يعلم انه قصد به التصديق ام لا قلت من القرائن فانه اذا ظهر امر
 خارق موافق للدعوى على يد مدعى النبوة علم انه قصد به اظهار
 التصديق واذ الخقد شيء من ذلك بان لا يكون خارقا اولا يكون موافقا
 اولا يكون على يد مدعى النبوة علم انه لم يقصد به التصديق (قوله اذ لو جاز
 كذبه آه) هكذا ذكره السيد السند قدس سره في شرح المواقف حيث
 قال اجع اهل الملل والشرايع على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب
 فجادل المجزة القاطعة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يستفون من الله
 تعالى الى الخلائق اذ لو جاز عليهم القول والافتراء في ذلك عقلا لادى
 الى ابطال دلالة المجزة وهو محال انتهى كلامه وفيه بحث اما اول فلان
 المجزة اما تدل على صدقهم في دعوى الرسالة لاهل صدقهم في الاحكام
 الباقية والازم عليهم اظهار المجزة بعد تبليغ كل حكم فعلي تقدير جواز
 كذبهم في الاحكام الباقية لا يلزم ابطال دلالة المجزة مخالوجه انه اذا عدل
 المجزة على صدقهم في دعوى الرسالة وقد ثبت بالادلة القطعية ان الانبياء
 معصومون عن الذنوب يلزم صدقهم في الامور التبليغية وغيرها واما ثانيا
 فلان دلالة المجزة على صدقهم دلالة عادية والجواز العقلي لا ينافي الدلالة
 العادية جواز الكذب عقلا لا يستلزم ابطال دلالة المجزة عادة كافي المعلوم
 العادية فانما المجزم بان جبال احد لم ينقلب ذهابا مع جواز عقلا ويمكن
 الجواب بان المراد بقوله اذ لو جاز كذبه عقلا انه لو جاز وقوع كذبه عقلا
 ولا شك ان امكان تعويض المعلوم 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 المجزة على الصدق دلالة قطعية واظهارها
 على يد الكاذب متعذر غير مقدور الله تعالى وان لم نطلع على وجه استحالة
 (قوله هذا في الامور التبليغية آه) يعني ان هذا الدليل على نقد يرغما
 انما يدل على ان خبره بوجوب العلم في الامور التبليغية والمدعى عام وهو ان خبر
 الرسول سواء كان في الامور التبليغية او غيرها بوجوب العلم والوجه في ايجاب

ان يكون مراد السائل من قوله اذا تصور مخبره بالرسالة لم يتخرج الى الترتيب
انه اذا تصور مخبر الخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر وليس له مدخل
في ذلك الامر الا من حيث الرسالة والتبليغ يكون صدق الخبر بهيما من غير
احتياج الى الترتيب المذكور فحينئذ يرجع اليه ان تصور الخبر بعنوان ما بلغه
الرسول يجعل صدقه بدورها فحينئذ يكون السؤال والادواب صحها وحاصل
الدفع ان كلامنا في صدق خبر الرسول من حيث ذاته اي من حيث انه خبر
الرسول مع قطع النظر عن كونه مما بلغه او غيره يدل على ذلك قوله وهو
اي خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالى حيث لم يقل اي ما بلغه الرسول
يوجب العلم آسى لا شك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلالى يحتاج الى
استحضار تلك المقدمات على ما مر فحينئذ لا معنى للاعتراض بان خبره بعنوان
ما بلغه يجعل صدقه بدورها ولا يحتاج الى الترتيب المذكور (قوله ونظيره آه)
يعنى ان نظير ما ذكر من ان اختلاف اعتبار عنوان الخبر يؤثر في جعل صدق
الخبر بهيما واستدلالها انها لو حظ العالم من حيث ذاته مع قطع النظر
عن الاوصاف العارضة له المتضمنة لحدوثه واثبت له الحدوث فيقال العالم
حدث يكون ثبوت الحدوث له نظير بالحس الى النظر واذا لو حظ يومئذ
التعريف يقال العالم المتغير حيث يكون ثبوت الحدوث له بدورها غير محتاج
الى اللبيل مع ان الحكم في كلا الطرفين على ذات العالم لكن بحسب اختلاف
العنوان اختلاف الجاهل في البداهة والكسبية وبما مر ذلك يظهر ان ما قلناه
القا بل المحشى من ان قوله ومن حيث عنوان المتغير بدورها ممنوع اذ لا بد منه
من ملاحظة الكبرى اجتمعا وهي قولنا وكل متغير حادث ولائذ لكان ملاحظة
الكبرى بعد الصغرى هو النظر والاستدلال ليس بشئ من شأنه قلة التدبير
نعم يرد عليه انه انما يكون بدورها لو كان ثبوت الحدوث للمتغير بدورها
كذلك بل يحتاج في اثباته الى اثبات ان ثابت قدمه امتنع التغير عليه لكن
الناقشة في المثال ليست من دأب المحصلين (قوله هذا المعنى نعم الثبات آه)
يعنى ان التيقن بمعنى عدم احتمال النقيض داخل فيه الثبات لان الظاهر
المتبادر منه عدم الاحتمال حالا ومالا على ما مر في تعريف العلم فيكون
ذكر الثبات بعد التيقن على هذا المعنى لغوا لا فائدة في ذكره الا التكرار
وبما ذكرنا من معنى العموم اندفع الاعتراض بان التيقن بالتفسير الذي ذكره
المحشى ايضا يشمل الثبات ضرورة وجود الحرز المطابق في الثبات وغيره

وان

وان ذكر العلم لا يوجب الظاهر الخاص الا لانه لا يثبت عليه اصلا له ليس
 للبرهان بالضموم عموم الكللي بل عموم الكل لا جزاءه ولا ذلك ان الثبات
 ليس باختلاف ايلزم المصانق وان الكل يدل على اجزائه وان الظاهر
 ان يقول هذا المعنى بصير فيه الثبات آه (قوله اللهم الا ان يراكم آه) اي اللهم
 الا ان يحصل على خلاف الظاهر ويراد بعدم احتمال النقيض عدم احتمال
 النقيض في نفس الامر بان لا يكون نقضه ممكنا في ذاته فيخرج الجهول
 المر كسوق تقليد الخلفي ^{الاولى} تقتضيها محتمل في نفسه وعدم احتمال النقيض
 عند العالم بان لا يجوز وقوع نقضه بده وبخص عدم الاحتمال عند العالم
 بده في الحال فيخرج المظنون ولا ياتوا ذكر الثبات لان معناه عدم الاحتمال
 في المال فيخرج جهة تباين التصيب (قوله وفيه عاقبه) ووجه النظر ان تعميم
 عدم الاحتمال بحيث يعم عدم الاحتمال في نفس الامر غير معقول لان معنى
 عدم احتمال النقيض وهو عدم الجوز العقلي لتمامه والامكان الذاتي
 على ما مر في نهري بقية العلم والازم خروج العلوم العادية عن الجينات
 لاحتمال تباينها في انفسها فان جبل احد صطوم لسابقا انه لم يتقلب
 ذهبا مع احتمال نقضه في نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه لا يجوز
 عند العقل وقوع نقضه بل هو على تقدير تسليم التعيم خلاوجه لتخصيص
 عدم الاحتمال ضد العلم بالخال ولا قرينة تدل عليه عليه وما ذكرنا ان ظهر
 ان عاقبه الفاضل الحسني من الله ليس في هذا الوجوه من البعد شي بل فيه
 من الحسن ما فيه لانه معنى التيقن في اللغة هو زوال الشك على ما ذكر
 في الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال النقيض عند العالم واما كونه في الحال
 فهو المتبادر من الصلابة فانما قلنا هذا الادراك يشابه ذلك الادراك
 في التيقن بقادومته انه كذلك في الحال مع قطع النظر عن ثباته في المال فلا بد
 من ذكر الثبات ليعلم انه لا يزول بشكك المشكك في المال في غاية البعد
 لان منشا البعد ليس ارادة عدم الاحتمال عند العالم بل تعميم عدم الاحتمال
 بحيث يعم عدمه في نفس الامر وعند العالم كالمعنى فتعني ان دعوى التبادر
 انه كور لا بدله من دليل (قوله فلاولى آه) اي الاول ان يفهم التيقن
 بالجزم المطلق سواء كان ثابتا او خبر ثابت فيخرج به الظن والجهل المركب
 وتقليد الخلفي وبالثبات الجزم المطلق الذي ليس بثابت وهو تقليد
 العيب هذا لكن تفسير التيقن بما ذكره خلاف المتعارف فلاولى ان يفهم

التيقن بعدم احتمال التقيض عند العالم في الحال فيخرج الظن والتبني
 بعدم الاحتمال في المأل بان لا يزول بشكك المشكك ولا بعدم الاطلاع
 على دليل يخالفه فيخرج التقليد لزواله بالشكك والجهل لاحتماله الزوال
 بعد الاطلاع على دليل يخالفه لعدم مطابقته الواقع على ما مر في تعريف
 العلم وفيه شيء ٢ وانما قال فالاولى اشارة الى ان له وجه الصحة وهو ان يقال
 ان المقصود بالمبالغة في افادة خبر الرسول التيقن اخراجا للعلم الحاصل به عن
 معرض التقليد فلا بأس بتصريح ما علم ضمنا قال الفاضل المحشي فيه بحث
 لانه ان اراد بالحزم المطابق ما هو في الحال والمأل كان ذكر الثبات لغوا
 وان اراد به الحزم المطابق في الحال لافي المأل توجه عليه ما ورد به قوله
 وفيه ما فيه فجاوبكم جوابنا قول لامعنى لهذا التردد لان ما هو مطابق للواقع
 مطابق في الحال والمأل وما ذكر من لزوم لغوية ذكر الثبات فنشاؤه عدم
 التدبر فان تقليد المصعب جزم مطابق في الحال والمأل وليس بثابت وهذا
 اظهر من الشمس فكيف خفي عليه ومن العجب انه لم يطلع على وجه
 النظر وقال فاهو جوا بكم فهو جوا بنا (قوله لا يخفى ان قوله بوجب العلم آه)
 يعني ان قول الشارح فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق آه يدل على
 ان مقصود المصنف من قوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة آه
 ان العلم الحاصل من خبر الرسول علم بمعنى اليقين ولا يخفى انه على هذا التقدير
 يصير قوله والعلم الثابت آه مستدركا لان قوله وهو بوجب العلم الاستدلال
 مضمون عنه اذ يفهم منه ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين اذ لا معنى للعلم
 عندهم سواه وانما قلنا ان قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد آه يدل على ذلك لانه
 اورد بالفاء الدال على انه فذلك لما قبله اي اذا كان العلم الثابت بخبر الرسول
 مشابها للعلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات يكون علما بمعنى الاعتقاد
 المطابق الحازم الثابت واستدل عليه بقوله واللكان جهلا آه اي وان
 لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلا او ظنا فلا يكون مشابها للعلم
 الضروري في التيقن او تقليدا فلا يكون مشابها له في الثبات فانه صريح
 في ان المقصود من قوله والعلم الثابت آه ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين وغاية
 ما يتكلف في الاعتذار عن هذا الاعتراض ان يقال ان المقصود من قوله
 والعلم آه دفع ايها م حمل العلم في قوله بوجب العلم الاستدلال على مطلق
 الادراك فانه وان لم يكن للعلم عندهم معنى سوى اليقين الا ان استعماله بمعنى

٣ وهو ان تخصيص اليقين
 بعدم احتمال التقيض في الحال
 ايضا غير متعارف

مطلق الادراك مشهور في الكتب المتداولة بين الناس وان ما قيل من ان الادلة العقلية لانفيد الا لظن كان مؤيد الارادته واما ما قاله الفاضل المحشي من ان العلم في قوله يوجب العلم الاستدلال محمول على التعريف المذكور اعني صفة يتجلى بها المذكور الى آخره وهو شامل لليقينيات وغيرها فلا يكون قوله و العلم الثابت مستدركا فليس بشئ لان تعميم التعريف المذكور خلاف الاصطلاح اذ العلم مختص باليقين عندهم كما مر وعلى تقدير التسليم فانما يصح حمل العلم في قوله يوجب العلم الى آخره على تقدير ان يكون العلم في قوله واسباب العلم ثلثة ايضا محمولا على المعنى الاعم وهو باطل والا لم يحصر الاسباب في الثلثة وايضا يجب ان تصرح في الحواش والخبر المتواتر والعقل بانه يوجب العلم بمعنى اليقين (قوله وايضا سائر العلوم النظرية الى آخره) يعني ويرد على تقدير حمل قول المصنف على المعنى الذي ذكره الشارح انه لا وجه لتخصيص العلم الحاصل بخبر الرسول بالذكر فان جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور ويمكن ان يقال وجه التخصيص الزد على من قل ان الدلائل العقلية لانفيد اليقين (قوله والا قرب ان مراده الى آخره) يعني ان الاقرب الى الفهم ان مراد المصنف من قوله و العلم الثابت الى آخره انه كان اليقين والثبات في العلم الضروري في غاية القوة والكمال كذلك اليقين والثبات في العلم الحاصل بخبر الرسول ايضا في غاية القوة والكمال قال بعض الفضلاء هذا مخالف لرأى المصنف لانه لا يقول بالتفاوت بين اليقينيات في القوة والضعف كما سيجي في بحث الايمان اقول رأى المصنف نفي الزيادة والتفصل عن اليقينيات لانفي القوة والضعف فان وجود القوة والضعف بين اليقينيات بدبهي الا ترى ان تصديقنا بالشرعيات ليس كتصديق النبي عليه السلام تأمل قبل لبس في كلام الشارح ما يدل على انه لم يحمل كلام المصنف على هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق للجازم الثابت الخ لا يقيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه يحتمل ان يكون مقصوده ان العلم في قوله و العلم الثابت به يضاهي العلم الثابت به بالمعنى الاخص مما سبق لانه المناسب للمقام اقول هذا التوجيه في غاية البعيد اما اول فلانه لا حاجة الى تفسير العلم ههنا اذ قد صرح في قوله واسباب العلم ثلثة انه لا يطلق العلم عندهم الاعلى اليقينيات واما ثانيا فلانه لا وجه لتخصيص التفسير في هذا الموضع وتركه في قوله فهو يوجب العلم الضروري و يوجب العلم

الاستدلال مع انه الاقدم واللاحق بالتفسير واما ثالثا فلاه يجب حينئذ ذكره
 متصلا بقوله وللعلم للثابت واما رابعا فلاه لا معنى لاثبات الغناء المشعر بانه
 فنلكه لما قبله واما خامسا فلاه لا فائدة حينئذ في ذكر قوله والالكان جهلا آه
 (قوله وكنه اشارة آه) يعني ان قول المصنف العلم الثابت بخبر الرسول مشابه
 للعلم الضروري في قوة التيقن آه اشارة الى ان الادلة النقلية مستندة
 الى الظن والغير لحق اليقين ولبس لشائبة الوهم مدخل فيها كما انه لبس له
 مدخل في العلوم الضرورية فيكونان منشا بهين في قوة اليقين بخلاف
 العلوم العقلية الحاصلة بمجرد نظر العقل فان فيه شائبة الوهم اذ الوهم له
 استيلاء على جميع القوى فيتصرف في المقولات ايضا فيحكم احكاما
 كاذبة فلا يكون العلوم العقلية تالية عن شائبة الكدور مقال الفاضل الحلبي
 هذا مخالف للفقهاء في الاصول من ان الادلة النقلية ظنيات فلا يحتاج
 الى معرفة اوضاع الالفاظ وان من التلغظ بالعبارة ما اهل هو الحقيقة
 او المجاز ولبس لنا الى التيقن بشئ من ذلك سبيل لقول خردنا يكون
 الادلة النقلية مفيدة للعلم الذي هو في غاية التيقن انه يفيد بعد ان يحصل
 العلم بوجوه دلالتها بطريق القطع ولا شك انه بعد التيقن بجميع الامور
 التي لها مدخل في دلالتها يفيد العلم الضروري الذي هو اقوى من العلم
 الحاصل بالدليل العقلي لعدم شائبة الوهم فيه و التيقن بوجوه دلالتها
 يحصل في بعض المواضع كما ذكر في شرح المواضع تأمل (قوله والافهنا
 الحديث مشهور آه) قيل كلام المشرح ظاهر في ان هذا الحديث متواتر
 وكذا ما ذكره في شرح المفاهيم وهو رحمة الله ثقة فلا اعتداد بالقول بانه
 لبس بمتواتر الا بعد تصحيح النقل ممن هو اوثق منه انتهى ذكر في المكافي
 لانه هذا الحديث مشهور بطلقه الامة بالقبول حتى صار كالتواتر وذكر
 في شرح الهداية بان هذا الحديث في نفسه من خبر الآحاد الا انه في حكم
 المتواتر لانه الامة قد اجتمعت على قبوله والعمل بموجبه وبؤيده ما ذكره
 السيد السند قدس سره في خلاصة الطيبي مقال ابن الصلاح رحمه الله
 عليه من سئل عن ابراهيم بن المتواتر في الاحاديث اعيان عليه وحديث
 من كذب على متعمدا فلينبأ مقعد من النار تراه مثلا لذلك فانه نفسه
 من العجاجة العمد الجم (قوله انما قطع النظر عنها الى آخره) يعني انما قطع
 النظر عن القرائن في اعادة الخبر الصادق وانما يقطع النظر عن الدلائل فخرج

الخبر المقرون وبقى خبر الرسول داخل مع كون كل واحد منهما امر اخبار جاز
 عن الخبر موجبا لصدقه لان الوجه في عدم الخبر الصلوق سببا للعلم استفادة
 معظم المعلومات الدينية منه و الا فالخبر ليس سببا للعلم بل المتعبه له العقل
 والخبر الصادق طريق لا يحل على ما مر في وجه الحصر والخبر الذي هو مع الدليل كخبر
 الرسول داخل في هذه الاستفادة فذلك لم يعتبر قطع النظر عن الدليل
 كيلا يخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقرون اذ لا يستفاد منه شيء من المعلومات
 الدينية فلا وجه لادخاله فيه وجعله سببا سوى العقل فاعتبر قطع النظر
 عن القرائن (قوله و قدبو جه الى آخره) يعني قديمين ممن وجه قطع النظر
 عن القرائن دون الدلائل بان القرائن تنفك عن الخبر وتبقى مع انتفاء الخبر
 كما اذا كان تحقق تسارع القوم الى دار زيد مع عدم الخبر بقدمه بخلاف
 الدلائل فانها لا تنفك عن الخبر بل كلما تحقق للدلائل تحقق الخبر فالقرائن
 لا تدل على تحقق الخبر بالنسبة الى جميع الاوقات والاذهان فلا يكون الخبر
 المقرون مفيدا دائما فذلك قطع النظر عنها واسقط الخبر المقرون عن
 تزجته الاعتبار في الخبر الصادق بخلاف الدلائل فانها دالة على تحققه
 في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاذهان فيكون الخبر المدلل مفيدا للعلم
 دائما فيقطع النظر عنه قال القاضل المحشي في توجيه قوله بان القرائن
 قد تنفك عن الخبر كما ان الخبر بقدم زيد عند تسارع قومه بغير العلم وعند عدم
 تسارع قومه لا يفيد له لكن تسارع قومه لا يلزم الخبر المذكور بل ينفك عنه
 بخلاف الدلائل فان دليل خبر الرسول يلزمه ولا ينفك عنه وهو ان هذا خبر
 الرسول وكل ما هو هذا شأنه فهو صادق اقول فيه بحيث لان الخبر المقرون
 يلزمه القرينة ولا ينفك عنه اصلا والخبر المذكور لم يكن مقرونا (قوله
 ولبس كذلك الى آخره) يعني لبس الامر كما قال الموجه اذا المراد بالقرينة
 ههنا ما يدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لا يحتمل تخلفه عنها على ما يدل
 عليه قول الشارح مع قطع النظر عن القرينة المضادة لليقين بدلالة العقل
 ولا شك ان القرينة القطعية الدلالة لا تنفك عن الخبر كما لا ينفك الدليل
 عنه قال القاضل المحشي اي لبس هذا التوجيه صحيحا في نفس الامر فان دليل
 الخبر المتواتر وقرينته لا يلزمه بل ينفك عنه في بعض المواد او في بعض
 الاشخاص او في بعض الاذهان مع ان الخبر المتواتر كان مقبولا معدودا
 من اسباب العلم اقول فيه بحيث لان الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري

عند المصنف ومنشأ حصول العلم عقبيه الاجتماع فرب اجتماع يخلق الله العلم
 عقبيه ورب اجتماع لا يخلق الله فلا يكون افادته بالدليل او القرينة فلا معنى
 لقوله فان دليل الخبر المتواتر وقرينته تنفك عنه و بما ذكرنا اندفع ما قيل بقي
 هنا اشكال قوى وهو ان الخبر المتواتر ايضا لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن
 صدق المخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب وبهذا يتفوت عدد
 المخبرين في التواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام دون مقام
 آخر فكيف احسب مع قطع النظر عن القرائن في الخبر الصادق لان منشأ
 العلم ليس بملا حظة احوال المخبرين والقرائن الدالة على صدقهم بل
 اجتماعهم من غير دخل للقرائن والاحوال فيه فرب اجتماع يخلق الله العلم
 عقبيه في مقام ولا يخلق بعد في مقام آخر من غير تأثير الحال والمقام
 فيه قال بعض الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل
 هو ان القرائن ليست مما يمكن ان يضبط لاجالها ولا تفصيلها اما لاجل اللفظ
 واحاطة تفصيلها فليكثر ثباتها واختلافها باختلاف الطبائع والافهام بخلاف
 الدلائل فانها ليست كذلك اقول فيه بحث لانه يمكن ضبط القرائن
 اجمالا بان يصير القرائن المقيدة لليقين بالنسبة الى كل شخصي والخبر
 المقرون بها يفيد اليقين بالنسبة اليه فقال ايضا ان المراد بالقرائن في قوله
 مع قطع النظر عن القرائن ما يعم الدليل والقرينة فالمنعنى المراد خبر يكون
 سبب العلم بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه من الدلائل
 والقرائن وخبر ال سول انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو
 كونه خبرا ل سول فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في احواله كما
 في العالم بالنسبة الى الصانع فيكون سبب الخبر هو بمجرد كونه خبرا ل سول
 عليه السلام بخلاف القرائن فانها امور خارجة عن الخبر تأمل انتهى اقول
 وجه التأمل انما على هذا يدخل الخبر المقرون ايضا 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 الى آخره) اي لان خبر اهل الاجماع كالخبر المتواتر في كون كل منهما خبر
 قوم لا يتحمل ضد العقل تواطئهم على الكذب ولا فرق بينهما بالاعتبار
 ان كونه خبر قوم كذلك ثابت في المتواتر بالبداهة من غير نظر وفي خبر الاجماع
 بطريق النظر في الدليل مثل قوله عليه السلام لا تجتمع ابي على الضلالة

وقوله تعالى * ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير
 سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم * الآية وفيه انه اذا كان خبر
 اهل الاجماع بغيد العلم الاستدلالى فلا يصح جملة داخل تحت التواتر
 المحكوم عليه بانه بوجوب العلم الضرورى اللهم الا ان يقال ان ذلك الحكم
 ايضا بطريق المسامحة اى بوجوب العلم الضرورى وما فى حكمه (قوله
 وحاصل الجواب ان الحصر مبنى آه) يعنى خلاصة الجواب ان حصر الخبر
 الصادق فى النوعين مبنى على التجوز فان المراد المتواتر وما فى حكمه وخبر
 الرسول وما فى حكمه لا على التحقيق اذ هو فى الحقيقة خمسة انواع وفيه
 اشارة الى ان مقصود الشارح من ادخال خبر الله تعالى والملك فى خبر الرسول
 وخبر اهل الاجماع فى التواتر بيان ان الحصر مبنى على المسامحة بارادة
 ما فى حكمهما سواء بين كيفية الرجوع على ما قرره او على طريق آخر
 بان يرجع خبر الاجماع الى خبر الرسول فان خبر الاجماع بعينه خبر الرسول
 الا انه علم من طريق الاجماع ويمكن اخراجه عن المقسم اذ ليس هو مفيدا
 بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص الذى يعلمون الاجماع
 وكيفية كذا فيل (قوله ان قلت هذا آه) يعنى قد سبق فى وجه حصر
 اسباب العلم فى الثلاثة ان العقل ليس آله غير المدرك حيث قال السبب ان كان
 من الخارج فهو الخبر والافان كان آله غير المدرك فهو الخواص و الاى
 وان لم يكن آله غير المدرك فهو العقل وتعريف العقل يدل على انه آله
 غير المدرك لانه قال قوة للنفس بها تستعد فانه صريح فى ان المدرك النفس
 والعقل واسطة فى ادراكها مغاير لها ضرورة ان قوة الشئ ليست عينه
 (قوله قلت آه) حاصل الجواب اننا لانسلم انه يفهم من التعريف ان العقل
 آله للنفس فان المفهوم منه ان العقل قوة ووصف للنفس بـ بـ بها تستعد
 للادراك ٣ ووصف الشئ لا يسمى آله اصلا اذ لا يقال فى العرف واللغة
 ان حرارة النار آله لاحراقه بل انما يطلق الآله على الامر الذى هو
 مغاير للفاعل فى الوجود واسطة فى وصول اثره الى منفعله واما اطلاق
 الآله على العلوم الآلية كالنطق مثلا مع انها من اوصاف النفس فلعله
 اطلاق مجازى و الا فالنفس ليست فاعلة للعلوم الغير الآلية فيكون ذلك
 العلوم واسطة فى وصول اثرها اليها لكن يبقى ان اطلاق الآله على العقل
 بمعنى القوة شائع فى عباراتهم كما وقع فى الكشف الكبير فى بحث الاهلية مرارا

٣ قوله ووصف الشئ لا يسمى
 آله اقول والخواص ايضا
 اوصاف المدرك فيلزم ان لا
 يكون آله اللهم الا ان يقال
 بل هى اوصاف الجسم فى
 اعضاء مخصوصة والمدرك
 هو مجموع الجسم والروح
 عند المتكلمين او النفس
 الناطقة عند الحكماء فولى هذا
 لا يكون الخواص اوصافا
 للمدرك بخلاف العقل بمعنى
 القوة كما سبق ولك ان تقول دل
 كلامه فى شرح المقاصد على
 انه لا نزاع فى ان المدرك عند
 الحكماء والمتكلمين هو النفس
 وان النفس عند المتكلمين هو
 الروح الانسانى مجردا كانا
 ماديا فلا يكون الخواص
 اوصافا للمدرك ايضا بخلاف
 القوة لعاقلة (كاشورى)

كثيرة وانه يكون حيث ذكر غير المدرك في وجه الحصر مستدركا اذ يمكن
 ان يقال ان كان السبب خارجا فهو الخير والافان كان آلة فهو الحواس
 وان لم يكن آلة فهو العقل فالظاهر من عبارة الشارح ان مقصوده نفي كونه
 غير المدرك وان الذي يتوجه الى القيد وانما في الغيرية عنه مسامحة باعتبار
 ان له دخلا تاما في الادراك فانه سلطان القوى الداركة فكانه المدرك
 ونظيره قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة كذا افاده بعض
 الفضلاء ولا يخلو عن تصسف (قوله) واما جل الغير على المصطلح فبعد اياه
 اى واما الجواب عن السؤال المصعب بان المراد بالغير المذكور في وجه
 الحصر الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه عن الآخر في الوجود فالمعنى
 ان لم يكن آلة يمكن انفكاكه في الوجود عن المدرك فهو العقل ولا شك
 ان نفي الغيرية عن العقل بهذا المعنى لا يتناقض في كونه قوة ووصفا للنفس لان
 وصف الشيء ليس مغاير له بهذا المعنى كما انه ليس عليه فبعد عن الفهم
 ان المتبادر من اطلاق الغير هو النفي اعني ما يمكن مغايرته في المفهوم وعلى
 تقدير التسليم فهو غير صحيح لان نفي الغيرية بالمعنى المذكور بما هو عن الصفات
 القديمة واما لصفات الحديثة فغايرة لموصوفاً لها لانه يمكن وجود احدهما
 مع عدم الآخر بان يعدم الصفة ويبقى المرصوف على ما سيجئ بالتفصيل
 ان شاء الله تعالى والعقل مع النفس كذلك (قوله هذا هو انفسهم يعنيها)
 اذ هي التي يدرك بها الغائبات والمحسوسات جميعا واما العقل المغاير للنفس
 فلا يدرك به الا الغائبات اذ ادراك المحسوسات بالحواس هو هذا لكن قوله
 يدرك به صريح في انه مغاير للنفس لان النفس يدرك لامدرك به اللهم
 الا ان يقال بالغايرة الاعتبارية او يجعل الباء زائدة من قبيل وكفى بالله وكيفا
 ولك ان تقرأ قوله يدرك على صيغة المعلوم ويكون مستندا الى الغائبات
 وتجعل الادراك بمعنى الانكشاف والباء في قوله به للتعدية فيكون المعنى
 جوهر يتكشف له الغائبات بالوساطة واعلم ان الشارح ذكر في التلويح
 في بحث الاهلية ان العقل يطابق على القوة التي بها الادراك وعلى الجوهر
 المجرد الغير المتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف وهو المشار اليه بقوله
 عليه السلام اول ما خلق الله العقل وان حال نفوسنا بالقياس اليه كحال
 ابداننا بالاضافة الى الشمس فكما ان باضائة نور الشمس يدرك البصرات
 كذلك باضائة نوره يدرك العقول فالظاهر ان يجعل التعريف المذكور

قوله اللهم الا ان يقال الخ
 اقول الصواب ان يقال لما
 لم يكن هناك جوهر يدرك به
 الغائبات والمحسوسات جميعا
 ما عدا النفس فلا بد من ان
 يحمل المغايرة المستفادة من الباء
 على المغايرة الاعتبارية سواء
 كان النفس ماديا كما هو عند
 جمهور المكلتئين او مجردا كما
 هو عند الحكماء وبعض
 المكلتئين (كاتبيري)

تعريفا

٥ قوله لان الكلام في العقل

الذي هو من صفات الخ لان
الكلام فيها هو ليس بخارج عن
ذات العالم المكلف وصفاً له
والعقل بهذا المعنى خارج
وفيه انه على هذا لا يصح
حصر الخارج في الخبر الصادق
اللهم الا ان يكون الكلام في
الانساب القريبة والاوجب
ان يعد الشمس منها لان لها
دخلاً في الادراك بواسطة
البصر وقس (كاتبوى)

٦ قوله فنخصيص الشارح
السمية الخ يشير الى ان غرض
المحشى من هذا التعميم هو
التعريف بالقصور والحق
ان غرض المحشى انه اول ما يحل
عدم التقييد على العموم لم يكن
مخلاً لفا للسمية وبعض
الفلاسفة فلم يكن رد الهمما وان
حل على العموم فكما يكون
رد الهمما يكون رد السائر
المخالفين كما لا يخفى ويمكن دفعه
باختيار الثاني ويحمل كلام
الشارح على التمثيل او على
تنزيل غيرهما بمنزلة العدم بناء
على عدم الاعتداد بغيرهما
(كاتبوى)

٧ قوله لم يكن مثبلاً دعواهم

تعميماً لا يستل بهذا المعنى وانما ضمه لانه بهيئنا المعنى ليس عمداً ههنا
لان الكلام في العقل الذي هو من صفات المكلف وسبب طلصول عليه
(قوله بواصف والصفة على مغايرتهما) يعني ان العرف والصفة يدلان على
مغايرة العقل والنفس فلذلك قال قبل اشارة الى ضعفه اقول هذا الخاتيم
ان لو كان المقائل بهذا المعنى متكرراً لاطلاق للعقل على القوة المذكورة اما
لو كان قائلاً بها و يكون مقصوده من هذا التعريف انه يطلق العقل على
النفس ايضاً كما يطلق على قوتها كما يدل عليه قوله عليه السلام بول
ما خلق الله العقل فعلمها قبل ما قبل الحديث وقوله عليه السلام ان الله
تعالى خلق العقل في اربعين صوره متفاله اقبل فاقبل فقال لوبرخادر فقال
انت اكرم خلقك اكرم ربك اكرم ربك اكرم ربك اكرم ربك اكرم ربك اكرم ربك
ان يقال انما اورد الشارح بقوله اشارة الى انه بهذا المعنى غير مراد ههنا
لانه بهيئنا المعنى ليس سبباً للعلم (قوله عدم تقييد آه) يعني عدم تقييد العلم
بالضهورى او الاستدلال او نحوهما بان يقول يفيد العلم في الالهيات اوفى
معرفة الصانع مع اتيناه معرفة بالعلم الاستغراق اشارة الى العموم يعنى انه
سبب لجميع انواعه فاندفع ما حمله القاضل المحشى من ان عدم تقييده
اشارة الى الاطلاق لالى للعموم لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى
العموم هو الاستغراق والذى يفهم من عدم تقييده هو الاول دون الثاني
(قوله فبيده رد لفرق المختلفين آه) فنخصيص الشارح السمية وبعض
الفلاسفة فاصبر لان المختلفين خمس فرق الاولى منهم المنكرون لافادته
مطلقاً والثانية المنكرون لافادته فيما سوى الهندسيات والحسابيات والثالثة
لافادته في النظرية فقط والرابعة لافادته في الالهيات فقط والخامسة
لافادته في معرفة الله فقط (قوله هذا دليل بعض الفلاسفة آه) يعنى ان المراد
بقوله بناء على كثرة الاختلاف آه كثرة في الالهيات فهو دليل الفلاسفة
المنكرين لافادته فيها فقط كما هو المذكور في المواقف وليس دليلاً للسمية
اذ دعواهم عام يشمل جميع النظريات من الهندسيات والهندسيات وغيرهما
والدليل مختص بما عداهما اذ لا كثرة اختلاف فيهما فلو جعل دليلاً لهم
لم يكن مثبلاً دعواهم (قوله لان هذا نسبة آه) انما كان قولهم النظر الصحيح
لا يفيد العلم في الالهيات بحسب الظاهر مسألة من مسائل النظر لا الالهيات
خافادة النظر للعلم بهذه النسبة لانكون مناقضاً لدعوتهم اثبت كونه

من الالهيات بقوله لان هذا نسبة عدم المعلومية آه ليحقق التناقض
 وحاصله ان هذا الحكم في الحقيقة حكم من الالهيات لانه راجع الى ذات الله
 تعالى وصفاته لا يعلم بالنظر فيكون النظر فيه بانه لو كان ذات الله وصفاته
 معلوما بالنظر لما كثراختلاف وتناقض الآراء فيه لكن اللازم منتف
 فاللزوم مثله نظرا في الالهيات فلو كان مفيدا للعلم به لكان النظر مفيدا
 للعلم في الالهيات فيتناقض والفرق بين الاحكام الايجابية والسلبية في افادته
 النظر مما الارضى بسماحه الاذان الكريمة (قوله لكن يرد آه) يعني ٨ يرد على
 هذا الجواب انه انما يلزم التناقض لو ادعوا ان النظر لا يفيد شيئا من الظن
 والعلم واما اذا اعترفوا بافادته للظن على ما نقل عن الامام من انه لا نزاع
 لاحد في افادته للظن وانما الخلاف في افادته اليقين فلالتناقض لان لهم
 ان يقولوا ان نظرا هذا يفيد الظن بان النظر لا يفيد اليقين في الالهيات
 لا العلم به حتى يتناقض (قوله يرد عليه آه) حاصله اننا نسئل انه لو افاد شيئا
 لم يكن فاسدا لجواز ان يكون فاسدا في نفسه ومفيدا لازام الخصم فانه
 معترف بان النظر يفيد العلم فهذا ايضا نظر يفيد العلم عنده بانه يفيد
 العلم والحجج الازمانية اعني المركبة من المقدمات المسئلة عند الخصم شائعة
 في الكتب والقول بعدم افادته الازم لعدم صدقه في نفس الامر قول
 بلا دليل لا يعبا به (قوله هذا انما ينفي العلم آه) اشارة الى ايراد اعتراض على
 قوله فان قيل آه وحاصله ان هذه الشبهة لا تستلزم المدعى لانها على تقدير
 تمامها انما تدل على امتناع العلم بان النظر لا يفيد العلم لانه ليس مفيدا في نفسه
 لان حاصلها ان كون النظر مفيدا للعلم لا يمكن ان يكون ضروريا حاصل
 بدون الاستدلال ولان يكون نظريا حاصل بالاستدلال ولا شك انه انما
 يلزم منه ان لا يكون كون النظر مفيدا حاصلنا اصلا وهو لا يستلزم عدم
 كونه مفيدا في نفسه والمدعى الثاني (قوله لكن القائل بنفسها آه) اشارة
 الى دفع الاعتراض المذكور يعني ان القائل بالافادة يدعى العلم بها ايضا
 اذا المقصود الاستدلال وهو انما يترتب على العلم ولانه لا يمكن دعوى شيء
 بدون العلم به والمنكر ينكرهما معا اي يدعى كون النظر مفيدا غير معلوم لنا
 وانتفاء هذا المجموع اما بانتفاء نفس الافادة او بانتفاء العلم بها فاذا افادت
 الشبهة المذكورة انتفاء العلم ثبت مدعى المنكر وخلاصة الجواب اننا نسئل
 ان مدعى المنكر نفي نفس الافادة بل نفي العلم بالافادة وهو اما بعدم الافادة

اي في زعمهم والافادته عدم
 تمام التقريب وهو ليس اولى
 من فساد المادة ببرائة دليلهم
 فلا يدل على انه ليس دليلا
 للسمنية فان من استدلل بفساد
 المادة يجوز ان يستدل بفساد
 الصورة تأمل (كاشف)

٨ قوله يرد على هذا الجواب
 الخ لكن هذا اليراد مد فوع
 عن الشارح بسياق كلامه فان
 قوله فيما بعد بمعنى اما ان يفيد
 شيئا من افراد اليقين فلا يكون
 فاسدا او لا يفيد فلا يكون
 معارضا وان افاد الظن لان
 ما افاد الظن لا يكون معارضا
 لما افاد اليقين كما لا يخفى
 (كاشف)

أو يهدم العلم بها ولا يخفى عليك أنه لو تمت هذه الشهية لزم ثبوت يقين
 مادعي المنكر إلا أن يدعي النظر دون العلم (قوله أي أثبات افادة النظر إلى آخره)
 يعني أن الكلام على تقدير المضاف والمعنى أنه يلزم أثبات افادة النظر
 بخصوص العلم بافادة ذلك النظر بخصوص له لأن أثبات القضية الكلية
 القائلة اعنى كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر بخصوص موقوف على افادة
 العلم بها ولا شك أن حكم هذا النظر اعنى كونه مفيدا مندرج تحت الكلية
 المذكورة فاثبات تلك الكلية بالنظر بخصوص يستلزم أثبات حكم هذا
 بخصوص بنفس افادته العلم وأنه أثبات الشيء بنفسه (قوله وقد يقال إلى آخره)
 حاصل هذا الجواب أن اللازم مما سبق أثبات افادة النظر بخصوص بافادة
 النظر بخصوص ولا نسلم أنه أثبات الشيء بنفسه لأن معنى أثبات الحكم بالنظر
 أن العلم به يستعاد من النظر بأن يعلم المقدمات مرتبة فيعلم الحكم وهذا إنما
 يتوقف على كون النظر مفيدا لا على العلم بافادته إلا يرى أن يحصل كثيرا
 من النتائج بالانتظار الصحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة للعلم فاللازم
 على تقدير أثبات تلك القضية الكلية بالنظر بخصوص استفادة العلم بأن
 النظر بخصوص مفيد من نفس الحكم بكونه مفيدا ولا خلل في استفادة
 العلم بالافادة من نفس افادته لعدم لزوم أثبات الشيء بنفسه (قوله وقد يزعمه
 الشارح إلى آخره) وحاصل تزيينه أن العلم بأن النظر مفيد إنما يستفاد من العلم
 بذلك النظر والعلم بافادته فيلزم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته فيعود
 المحذور لأن النتيجة لازمة للدليل والعلم باللازم إنما يلزم من العلم باللازم
 والعلم بتحقيق الملزوم ولذا شرط الشيخ في الاتجاج التعطين بكيفية اندراج
 الاصفرتحت الاوسط ليحقق له العلم بكيفية افادته وما ذكرته من أن يحصل
 كثيرا من العلوم بالانتظار صحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة لا بدل على
 عدم العلم بالافادة بل على عدم العلم بالعلم بالافادة وكيف وأولم يكن العلم
 بالافادة لما حكمنا بافادتها لتلك النتائج (قوله أي توقف الشيء على نفسه آه)
 يعني ليس المراد من الدور منضاه الحقيقي وهو توقف الشيء على ما يتوقف
 عليه لعدم وجود التوقف من الجانبين ههنا بل المراد لازمه اعنى توقف
 الشيء على نفسه اذ هو اللازم من توقف افادة النظر على افادته قال بعض
 الفضلاء معنى قوله وأنه دور أنه يستلزم الدور الحقيقي لأن العلم بأن كل نظر
 صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر بخصوص موقوف على العلم بافادته لها

والحال ان العلم بافاده هذا النظر على تقدير اثباته بالنظر المخصوص من موقوف
 على العلم بتلك الكلية لانه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل
 بضم الصفري السهلة الحصول اليه بان يقال هذا النظر صحيح وكل نظر
 صحيح مفيد فهذا مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه المجزى اقول
 فيه بحيث لانا لا نسلم ان العلم بافاده للنظر المخصوص من موقوف على العلم بتلك
 الكلية وكون للعلم بالفرع مستفادا من الاصل يجعله كبرى للصفري السهلة
 الحصول اغلبل على استلزامه اليه وابن الاستلزام من التوقف فان العلم
 بالنتيجة مستفاد من الدليل المبين فليس موقوفا عليه لجواز ان يحصل بوجه آخر
 نعم لذتوقف الشيء على نفسه لانه اذا اثبتنا الكلية بالنظر المخصوص
 فقد اثبتنا حكمه بنفسه وذلك ليس بهور حقيقة فلذا حمل المحشى على المعنى
 المجزى (قوله حاصله اثابت الكلية اليه اخرى) يعنى لانتم انه يلزم من اثبات
 افادة النظر بافاده النظر اثبات الشيء بنفسه لان المثبت هو افادة النظر
 من حيث كونه نظرا والمثبت هو افادته من حيث ذاته لانا ثبت القضية
 الكلية القائلة بان كل نظر صحيح مفيد بالقضية الشخصية الفا لانا بان هذا
 النظر من حيث ذاته مفيد اذا ثبتت لتلك الكلية هذا النظر المخصوص
 من حيث ذاته من غير ان يكون معتبرا بعنوان النظر المخصوص حتى لو فرض
 انه ليس من افراد النظر كان ايضا مثبتا لتلك الكلية فيكون الموقوف عليه
 افادته من حيث ذاته واللازم من اثبات تلك الكلية بالقضية الشخصية اثبات
 الحكم بافاده النظر المخصوص من حيث كونه نظرا لان اندراج هذا النظر تحتها
 انما هو من حيث كونه نظرا فيكون الموقوف افادته من حيث كونه نظرا ولا يخل
 فيه اعتبار المثبت والمثبت بالاعتبار وهذا خلاصة الجواب واما بان انه يجوز
 ان يكون القضية الشخصية من حيث اخذها بعنوان شخصيتها ضروريا
 و بعنوان كليتها نظريا فلا دخل له في الجواب ولذا لم يتعرض له الشارح
 والمقصود منه دفع ما يورد من ان هذه القضية الشخصية لا تكون ضرورية
 لدخولها في تلك الكلية فتكون نظرية ثابتة بافاده نظرا آخر لها ويتكلم فيها ايضا
 فاما ان يدعى هو دفي لزم الدور او التسلسل وحاصل الدفع ان تلك القضية
 الشخصية ضرورية اذا اخذ موضوعه من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه
 نظرا وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم الفاعل غير مندرجة تحت الكلية

ونظريه اذا اخذ موضوعه بعنوان الكلية من حيث كونه نظرا وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم المفعول من درجته تحت الكلية ولا محذور في ذلك فان القضية تختلف بداهة وكسبا باختلاف العنوان فان قولنا خالق العالم موجود نظري وقولنا واجب الوجود موجود بديهي (قوله والاول الى آخره) يعني ان قوله باول التوجه يدل على ان المراد بالاحتياج الى سبب اصلا وقوله من غير احتياج الى التفكير يدل على ان المراد بالاحتياج الى النظر ظول تفسير البهامة من اخره فالاولى ان يقال ملاي يحتاج الى سبب اصلا اذ العلم الحاصل باول التوجه لا يحتاج الى سبب من الاسباب سوى للتوجه وانما قاله والاولى لانه يمكن ان يقال ان المراد بالتفكير المعنى اللغوي فالعنى من غير احتياج الى ملاحظة امر آخر من فكر او احساس او حدس او تجرب (قوله وجعله تفسير الاول التوجه الى آخره) يعني جعل قوله من غير احتياج الى التفكير تفسيرا وبيانا لاول التوجه فليس المراد باول التوجه ان لا يحتاج الى شيء اصلا كما يفهم منه ظاهر ابل ان لا يحتاج الى الفكر والترتيب لا بل لانه تقرير الشارح لانه يدل على ان المراد بالضرورة ما لا يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله حيث فسر الاكثسابي المقابل له بما يكون بمباشرة الاسباب مدخل في حصوله ولا يصح ان يقال ان ما حصل من غير فكر ونظر فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب لجواز ان يكون حصوله بالحدس والتجربة الحاصلتين باستعمال الحس قال بعض الافاضل فيه بحث لان الحاصل بالحدس والتجربة خارج عن المقسم فان كلا من ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس والتكرار اقول هذا مخالف لما في وجه حصر الاسباب في الثلاثة من ان الحدسيات والتجربيات والديهيات والنظريات مرجع الكل الى العقل فانه المفضي الى العلم اما بمجرد الالتفات او بانضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فله صريح في ان ما ثبت بالحدس والتجربة داخل فيما ثبت بالعقل وانما قال لا يلزم تقرير الشارح لانه يلزم لما قرره البعض من ان ما حصل بعد استعمال الحس فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب بمعنى ان مباشرة الاسباب ليست مستقلة في حصوله كما لا يخفى (قوله الظاهر من عبارة المصنف آه) يعني ان الظاهر من مجموع عبارة المصنف وتقرير الشارح حيث ذكره المصنف الضروري في مقابلة الاكثسابي وفسره الشارح بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار

ان الضرورى ههنا في مقابلة الاكثسابى المفسر بما ذكر ومعناه ما لا يكون
 حصوله بمباشرة الاسباب وهو الموعود بقوله وسنعرفه (قوله ويرد عليه آء)
 اى يرد على ما هو الظاهر ان المثال الذى ذكره للضرورى ايس موافقاه
 بالاعنى المذكور لان حصوله موقوف على الالتفات المقذور وتصور الطرفين
 المقذور لكونه كسبيا فلا يصدق عليه انه حاصل بدون مباشرة الاسباب
 بالاختيار قبل ان المراد ما لا يكون تحصيله مقذورا بعد الالتفات وتصور
 الطرفين كما يشير اليه تمثله لمباشرة الاسباب بصرف العقل والنظر
 في الاستدلالات وتقلب الحدقة و الاصفاء في الحسبات ولا يخفى ان ذلك
 تكلف مع انه يلزم ان يكون الضرورى والكسبي قسمين للتصديق دون
 التصور والاصطلاح على خلافه (قوله وانه يلزم الى آخره) عطف على قوله
 ان المثال المذكور اى يرد على ما هو الظاهر انه يلزم على تقدير ان يكون
 الضرورى ما يكون حاصله بدون مباشرة الاسباب ان يكون حان بعض
 العلوم من التجريبات والحدسيات متروك البيان مع انه من العلم الثابت
 بالعقل على ما صرح به الشارح في وجه حصر الاسباب ضرورة انه ليس
 بضرورى لعدم حصوله باول التوجه لتوقفه على الحدس والتجربة
 ولا كسبي لعدم حصوله بالاستدلال والكسبي من العلم الثابت بالعقل ما ثبت
 بالاستدلال وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قاله الفاضل الحلبي من ان لا نسلم
 ان الحدسيات والتجريبات متروكة في البيان لدخولهما في الكسبي فان المراد
 بالكسبي ما يكون لمباشرة الاسباب مدخل فيه ولا شك ان استعمال الحس
 وتكرار المشاهدة له مدخل فيها على ما بين في محله لان الكسبي من العلم الثابت
 بالعقل ما يكون بالاستدلال كما يدل عليه قول المصنف واثبت منه بالاستدلال
 فهو اكنسابى وان كان الكسبي المطلق ما يكون حاصله بمباشرة سبب
 من الاسباب فتأمل اقول ويمكن ان يقال ان التجريبات والحدسيات داخله
 في الضرورى لان حصولها وان كان بواسطة الحدس والتجربة لكن
 توسطها غير ملحوظ عند المشايخ لعدم تعلق غير ضمهم بتفاصيلها على
 ما مر في وجه حصر الاسباب ولذا جعلوها ثابتة بالعقل وان كان لاستعانة
 الحدس والتجربة بمدخل فيها (قوله فالاولى الى آخره) يعنى ان الاولى ان المراد
 باليدىة عدم توسط النظر فالمعنى ما ثبت منه بدون توسط النظر فهو
 ضرورى فيشتمل الوجدان والحدسيات والتجريبات وقضاياها قبا ساتها

معها ويكون الاستدلال والاكتسابي مترادفين وانما قال فالاولى آه اشارة
الى ان ما ذكره الشارح ايضا صحيح ولعل الوجه ما بيناه (قوله كلمة ما عسارة آه)
يعنى ان المراد العلم الحاصل بقربنة ان اضرورى من اقسام العلم الحادث
والحدوث يستلزم الحصول لاما يعلم الحاصل وما من شأنه الحصول وان
لم يحصل فلا يرد النقص بالعلم بحقيقة الواجب فانه وان كان يصدق عليه
انه علم من شأنه الحصول وليس تحصيله مقدورا للبشر على ما هو مذهب
اهل الحق من ان العلم بحقيقة الواجب ممكن غير حاصل بمباشرة الاسباب
بمعنى انه لم يميز عاداته تعالى بخلقه بعد استعمال اسباب العلم الا ان حقيقته
ليس بحاصل بالفعل فبن قال ان النقص بالعلم بحقيقة الواجب انما يرد على
مذهب من قال انه يمنع العلم بحقيقة الواجب لم يأت بشيء لان القائل
بامتناع العلم بحقيقته تعالى الحكماء ونيز من المتأخرين والمعروفون 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
سما على ما ليس من شأنه ان يحصل انتهى اقول اعتبار الحصول في ماهية
العلم انما يظهر على ما عرفه الحكماء من انه الصورة الحاصلة واما على
ما عرفه المتكلمون من انه صفة توجب تمييزا او يتكشف به آه فقبر ظاهر
لجواز ان يكون تلك الصفة حاصلة او غير حاصلة وعلى تقدير التسليم فاطلاق
العلم على ما من شأنه الحصول مسامحة شائعة فيما بينهم فيجوز ان يكون
التقييد لدفع ذلك الابهام واما ان حقيقة الواجب ليس من شأنه الحصول
فهو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين والجمهور على خلافه كما صرح به
في شرح المواقف (قوله لكن يرد آه) يعنى ان شارح المواقف عرف
الضرورى بما عرفه الشارح وادرج الحسابات فيه وبين وجه الاندراج
بان الحسابات ليست حاصلة بمجرد الاحساس المقدور لنا والاحصل الجزم
في جميع المواد مع تخلفه في وجدان الصفر اوى السكر مرار ووية الاحول
الواحد اثنين وبحج ذلك بل لا بد في حصولها مع الاحساس من امور اخر
يضطر العقل الى الجزم بسبب تحقق تلك الامور في بعض المواضع دون
بعض وتلك الامور غير مقدورة لنا اذ لانعلم بتفاصيلها ولا زمان حصولها
احصلت قبل الاحساس او مع الاحساس ولا كيفية حصولها فلوكانت
مقدورة لنا لكانت معلومة لنا بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد

ان الضرورى ههنا فى مقابلة الاكثسا فى المفسر بما ذكر ومعناه ما لا يكون
 حصوله بمباشرة الاسباب وهو الموعود بقوله وسنعرفه (قوله ويرد عليه آه)
 اى يرد على ماهو الظاهر ان المثال الذى ذكره للضرورى ايس موافقاه
 بالمعنى المذكور لان حصوله موقوف على الالتفات المقذور وتصور الطرفين
 المقذور ولكونه كسبيا فلا يصدق عليه انه حاصل بدون مباشرة الاسباب
 بالاختيار قيل ان المراد ما لا يكون تحصيله مقدورا بعد الالتفات وتصور
 الطرفين كما يشير اليه تمثيله لمباشرة الاسباب بصرف العقل والنظر
 فى الاستدلالات وتقلب الحدقة والاصفاء فى الحسبات ولا يخفى ان ذلك
 تكلف مع انه يلزم ان يكون الضرورى والكسبي قسمين للتصديق دون
 التصور والاصطلاح على خلافه (قوله وانه يلزم الى آخره) عطف على قوله
 ان المثال المذكور اى يرد على ماهو الظاهر انه يلزم على تقدير ان يكون
 الضرورى ما يكون حاصلًا بدون مباشرة الاسباب ان يكون حال بعض
 العلوم من التجريبات والحدسيات متروك البيان مع انه من العلم الثابت
 بالعقل على ما صرح به الشارح فى وجه حصر الاسباب ضرورة انه ليس
 بضرورى لعدم حصوله باول التوجه لثوقته على الحدس والتجربة
 ولا كسبي لعدم حصوله بالاستدلال والكسبي من العلم الثابت بالعقل ما ثبت
 بالاستدلال وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قاله الفاضل الجلبى من اننا لانعلم
 ان الحدسيات والتجريبات متروكة فى البيان لذخراهما فى الكسبي فان المراد
 بالكسبي ما يكون لمباشرة الاسباب مدخل فيه ولا شك ان استعمال الحس
 وتكرار المشاهدة له مدخل فيها على ما بين فى محله لان الكسبي من العلم الثابت
 بالعقل ما يكون بالاستدلال كما يدل عليه قول المصنف وما ثبت منه بالاستدلال
 فهو اكنساي وان كان الكسبي المطلق ما يكون حاصلًا بمباشرة سبب
 من الاسباب فتأمل اقول ويمكن ان يقال ان التجريبات والحدسيات داخله
 فى الضرورى لان حصولها وان كان بواسطة الحدس والتجربة لكن
 توسطها غير ملحوظ عند المشايخ لعدم تعلق غير ضمهم بتفاصيلها على
 ما صرح فى وجه حصر الاسباب ولذا جعلوها ثابتة بالعقل وان كان لاستعانة
 الحدس والتجربة بمدخل فيها (قوله فالاولى الى آخره) يعنى ان الاولى ان المراد
 بالبدية عدم توسط النظر فالمعنى ما ثبت منه بدون توسط النظر فهو
 ضرورى فيشمل الوجدانات والحدسيات والتجريبات وقضاياها ساتها

معها ويكون الاستدلال والاكتساب مترادفين وانما قال فالاولى آه اشارة
 الى ان ما ذكره الشارح ايضا صحيح ولعل الوجه ما بيناه (قوله كلمة ما عبارة آه)
 يعني ان المراد العلم الحاصل بقربته ان اضرورى من اقسام العلم الحادث
 والحادث يستلزم الحصول لا ما يعم الحاصل وما من شأنه الحصول وان
 لم يحصل فلا يرد النقص بالعلم بحقيقة الواجب فانه وان كان يصدق عليه
 انه علم من شأنه الحصول وليس تحصيله مقدورا للبشر على ما هو مذهب
 اهل الحق من ان العلم بحقيقة الواجب ممكن غير حاصل بمباشرة الاسباب
 بمعنى انه لم يجز عاده تعالى بخلفه بعد استعمال اسباب العلم الا ان حقيقته
 ليس بحاصل بالفعل فن قال ان النقص بالعلم بحقيقة الواجب انما يرد على
 مذهب من قال انه يمنع العلم بحقيقة الواجب لم يأت بشيء لان القائل
 بامتناع العلم بحقيقته تعالى الحكماء وينبذ من المتأخرين والمعروفون 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
 سما على ما ليس من شأنه ان يحصل انتهى اقول اعتبار الحصول في ماهية
 العلم انما يظهر على ما عرفه الحكماء من انه الصورة الحاصلة واما على
 ما عرفه المتكلمون من انه صفة توجب تمييزا او ينكشف به آه فغير ظاهر
 لجواز ان يكون تلك الصفة حاصلة او غير حاصلة وعلى تقدير التسليم فاطلاق
 العلم على ما من شأنه الحصول مسامحة شائعة فيما بينهم فيجوز ان يكون
 التقييد لدفع ذلك الابهام واما ان حقيقة الواجب ليس من شأنه الحصول
 فهو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين والجمهور على خلافه كما صرح به
 في شرح المواقف (قوله لكن يرد آه) يعني ان شارح المواقف عرف
 الضرورى بما عرفه الشارح وادرج الحسابات فيه وبين وجه الاندراج
 بان الحسابات ليست حاصلة بمجرد الاحساس المقدر لنا والحاصل الجزم
 في جميع المواد مع تخلفه في وجدان الصفراوى السكرى او روية الاحول
 الواحد اثنين ونحو ذلك بل لا بد في حصولها مع الاحساس من امر اخر
 يضطر العقل الى الجزم بسبب تحقق تلك الامور في بعض المواضع دون
 بعض وتلك الامور غير مقدورة لنا اذ لانعلم بتفاصيلها ولا زمان حصولها
 حصلت قبل الاحساس او مع الاحساس ولا كيفية حصولها فلو كانت
 مقدورة لنا لكانت معلومة لنا بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد

النظر المقذور لنا وليس لآخر مدخل فيها و القول بأنه يجوز ههنا
 ان يكون اموريه توقف عليها حصول الجزم ولا نعلمها مفصلة بحسب الف
 لصريح العقل والالغاز ان يكون البديهيات الاولية ايضا موقوفة على امور
 لانعلمها وفيما قررتلك اشارة الى دفع شبهة اوردت في هذا المقام تركها
 صوتا عن اطالة المرام (قوله وجوابه ان الشارح حل التحريف اه) حاصله
 ان من ادرج الحسابات في الضروري عرفه بما لا يكون القادرة مستقلة
 في حصوله و الكسبي عرفه بما لا يكون القادرة مستقلة فيه فمدخل الحسابات
 في الضروري لتوقفها على امور غير مقبورة كل مر ومن ادرج الحسابات
 في الكسبي عرفه بما لا يكون القادرة دخل في حصوله والضروري بما لا يكون
 كذلك فمدخل الحسابات في الكسبي لحصولها بالاحساس المقذور فان قيل
 كون القادرة مستقلة في الحصول خلاف المذهب وان النظريات قد تتوقف
 على مبادئ ضرورية فلا يكون القادرة مستقلة في حصولها لتوقفها على
 المبادئ الغير المقبورة قبل المراد بالاستقلال الاستقلال جاد في معنى ان الكسبي
 يتوقف على مجرد قدرتنا على ذلك والضروري ليس كذلك وعن الثاني
 ان اللازم مما ذكر ان يكون الامور التي يتوقف عليها العلم الكسبي غير مقبورة
 لان يكون نفس العلم به غير مقبور (قوله وجه التناقض اه) حاصله انه
 جعل الضروري او لا يقابل للكسبي ثم جعل قسما من قسمه اعني الحاصل
 بنظر العقل فيلزم كون قسم الشيء قسما من قسمه وهو يستلزم التناقض
 اذ يستفاد من الاول ان الضروري ليس باكثسابي ومن الثاني انه اكثسابي
 وحاصل الدفع منع لزوم ما ذكر للتعارض بين التقسيم والقسم (قوله وليت شمري اه)
 يعني ان دفع التناقض فرج تخلفه وههنا لا يتخلف التناقض وان جعل
 الضروري لمعني واحد وهو ما يقابل الاكثسابي لانه انما يلزم لو كان المفهوم
 من عبارة البداية ان الحاصل بتغير العقل المنقسم اليه الضروري
 والاستدلال في 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 في قسم العلم الحاصل بسبب من الاسباب الي ما يجب به الله تعالى
 في العبد بلا توسط اختياره و صرف اسبابه والى ما يجد به توسط الاختيار
 و صرف الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الشاملة الى الاسباب المباشرة
 وغيرها المحققة في الضروري والاستدلال على ما هو الظاهر من قوله

واسبابه اعم واسباب العلم من غير تعيين بل بسبب شرفه وغيرها ان ثلاثة اسباب
 ثم قسم الحاصل بالسبب الخاص منها وهو نظير العقل ان توجههم من ملاحظة
 الى الضروري والاستدلال ولا شك انه لا يلزم من ذلك كون قسم المسمى
 قسمته ان ليس نظير العقل من الاسباب المباشرة حتى يكون المسمى الحاصل به
 علما حاصله بسبب المباشرة فيكون فاختلا في المكسبي ويكون للضروري
 قسمته فيلزم التفاضل بل هو شامل لنظر العقل وتوجهه الذي لا يكون
 على وجه المباشرة كقوى الوجدانيات كالموجود وتغير اجزائه فانها
 حاصلة بلا حطة العقل التي ليست بمشيرة للصدق بل يكون على وجه
 المباشرة كقوى النظرية والديه التي هي حوى الوجدانيات فانها حاصلة
 بلا حطة العقل التي هي حاصلة بالقصد والاختيار فا حصى منه مشيرون
 المباشرة يكون ضروريا وما حصل منه بالمباشرة يكون نظريا بالمعنيين
 المذكورين اولا هذا نهاية تحرير كلام المحشى (قوله ولو سلم فيميز آه) الى
 ولو سلم ان القسم هو الاسباب المباشرة لكنه يجوز ان يكون بين القسم
 والعموم التي حصلت الاقسام المختلفة بسببها عموم من وجه فيميز ان يكون
 نظير العقل الذي هو اعم بقيد السبب المباشر حصل منه قسم اعم
 من وجه من السبب للمباشرة فان نظير العقل متحقق في الوجود اثبات وليس
 بسبب المباشر والسبب المباشر متحقق في السلبات والظواهر الصادق وليس
 بنظر العقل وكلاهما متصفان في النظريات والمقسم للضروري والاحتلال
 في قوله ثم انما حصل بنظر العقل ضروري يحصل باول التوجه آه هو العلم
 الحاصل بالاعم اي بنظر العقل بالاعم الشامل للسبب المباشر وغيره فلا يكون
 الضروري داخلا في البكسبي فلا يلزم التفاضل اصلا ويحذر ان ذلك
 يدفع لمقابل لا يجوز ان يكون بينه المقسم والاقسام عموم من وجه يعرف ذلك
 من ملاحظة مفهوم التقسيم والمراد بقولنا الطبيعة انما ابيض او اسود
 الحيوان اما حيوان ابيض او حيوان اسود لانه وان لم يميز ان يكون بين
 المقسم والاقسام عموم من وجه لكنه جائز بين المقسم وقيود الاقسام
 بل متحقق الا ترى ان الابيض الذي هو قسده محصل لقسم الحيوان اعم
 من وجه من الحيوان وهذا القدر يكفي كالاخفى (قوله نعم يرد على التقسيم
 الثاني آه) يعني نعم ان الضروري في التقسيم الثاني محمول على ما يحصل
 بل ومن فكر لكن لا سبب انه لو لم يحصل عليه يلزم التفاضل بل لاجل انه

لو حل على ما يحصل باول اتوجه من غير سبب مباشر لم يصح حصر
 ما حصل بنظر العقل في الضروري والاستدلال في الخروج الحدسيات
 والتجربيات ضرورة انها حاصلتان بنظر العقل وليستسا بدا خلتين
 في الضروري لعدم حصولهما باول التوجه لتوقفهما على الحدس والتجربة
 ولا في الاستدلال لعدم احتياجهما الى نوع تفكر فيحتاج في دفعه الى جعل
 قوله من غير احتياج تفكر تفسير الاول التوجه فيحصل للضروري
 معنى آخر وهو ما حصل بدون فكرة بالبعث على حل الضروري على معنى
 آخر ليس لزوم التناقض على ما ظن بل عدم استقامة الحصر وانما لم يحل
 التفكير في قوله من غير احتياج الى تفكر على معنى اللغوي اي من غير
 احتياج الى سبب من الاسباب المباشرة فيكون الحدسيات والتجربيات
 داخلة في الاستدلال وليحصل للضروري معنى ثان لان تمثله للضروري
 الحاصل باول اتوجه بقوله الكل اعظم من الجزء بأبي عن ذلك لاحتياجه
 الى الالتفات المقصور وتصوير الطرفين المقذور وبما جرت نالك ظهران
 ما قاله الفاضل المحشي وانت خبير بان هذا الكلام اعتراف منه بان الحدسيات
 والتجربيات وسائر الضروريات المقدورة كانت داخلة في الضروري
 ولا شك ان الضروري باعتبار كونه مقصورا حاصلًا بمباشرة الاسباب قسم
 من الاكسائي وقد كان الضروري قسمًا للاكسائي فيلزم ان يكون
 قسم الشيء قسمًا منه فيحتاج الى جواب الشارح بعيد عن المقصود بما رحل
 اذ ليس المقصود ان الضروري بالمعنى الاول شامل للحدسيات والتجربيات
 والضروريات المقدورة بل مقصوده ان ما ذكره الشارح من ان حل
 الضروريات على المعنى الثاني دفع التناقض ليس بصحيح لعدم التناقض
 في كلامه بل فيه دفع لبطلان الحصر وبن هذا من ذلك واعلم ان مقصود
 المحشي من قوله وليت شعري كيف يتخيل التناقض ان من لاحظ عبارة
 الابدائية كما ينبغي لا يتخيل التناقض الذي ينضى الى اعتبار المعنيين
 للضروري نعم فيه ايهام التناقض لكنه يرتفع بادني تأمل (قوله فيحتاج
 الى دفعه آه) يعني لو كان الالهام من الاسباب المفيدة للعلم بالنسبة الى عامة
 الخلق لطل حصر الاسباب العامة في الثلاثة ويحتاج في دفعه الى ما يحتاج
 في دفع النقض بالحدس والتجربة والوجدان وهوانه ليس لهم غرض
 متعلق بتفاصيلها وكان الحاكم في جميع ذلك العقل فلذا ادرجوه في العقل

وان كان باحتمانه من الحس وتجربة والوجدان والالهام يمكنه ان
 سبب العامة الخلق فلا يكون داخل في المقسم اذ المقسم لاسباب لعامة اسائر
 الخلق فلا احتياج في دفعه الى ما ذكر (قوله الا ان تخصيص الصحة الى آخره)
 لان الالهام ليس من اسباب المعرفة بفساد لشيء ايضا والتخصيص يوهم
 كونها من اسبابها (قوله وجوابه انه خلاف الظاهر الى آخره) لان المتبادر
 من اطلاق الصحة ضد الفساد والمرض (قوله وفيه استدراك الى آخره) لانه
 يكفي ان يقال من اسباب المعرفة بالشيء قبل لمعرفة يشمل التصور والتصديق
 والكلام ههنا في التصديق قادر على افظ الصحة اشارة الى هذا (قوله وايهام
 خلاف المقصود) لان الصحة يقال على ما يقابل الفساد وعلى ما يقابل المرض
 وعلى الثبوت وعلى مطابقة الشيء للواقع في ارادة الثبوت منها بلا قرينة
 ايهام خلاف المقصود قبل المراد بالشيء الحكم الذي هو الوجود واللاوجود
 ومعنى صحته مطابقته للواقع وقد فسرهما في شرح المقاصد في بيان تحقيق
 معنى الصدق والكذب بهذا المعنى فظهر صحة الصحة وقائدها راجعها اشارة
 الى ان المراد بالمعرفة التصديق انتهى ولا ينبغي ان ما ذكره المحشي بقوله
 وجوابه الى آخره يرد عليه فان حله على معنى المطابقة خلاف المتبادر وفيه
 استدراك لانه اذا كان المعرفة بمعنى العلم تكون المطابقة معتبرة في مفهومه
 وايهام خلاف المقصود (قوله كلمة كان ههنا غير مرضية) لانه قد جزم
 الشارح فيما سبق بان العلم عندهم لا يطلق على غير اليقينات حيث جعل
 التجلي على الانكشاف اتمام بمعنى عدم احتمال النقص حالاً ومألاً فلا معنى
 لاياد كلمة كان المشعرة بالظن (قوله فتأمل) وجه التأمل ان عبارة المصنف
 لا تدل عليه صريحاً والعلم قد يطلق بمعنى الادراك مطلقاً فبشملهما على
 ما يشعر به قوله فيما سبق ولكن ينبغي ان يحمل التجلي الخ حيث عبر التعريف
 او لو خصه ثانياً فان قيل حصر الاسباب في الثلاثة قرينة صريحة على ان
 ليس المراد بالعلم مطلق الادراك لان اسبابه كثيرة كالحبر المقرون بالصدق والالهام
 وخبر الآحاد والزوايا قلت يجوز ان يكون الحصر للاسباب المعتد بها في المفيدة
 للعلم بلا تخلف وهذا المقدر كاف لا يزداد كلمة كان (قوله اشارة الى وجه
 التسمية) اي انما ذكر هذا التفسير في التعريف اشارة الى وجه التسمية
 والمناسبة فان العالم مشتق من العلم بمعنى السلامة فبما يعلم به كالحاتم
 لما تختم به ثم سمي به ماسوى الله تعالى من الموجودات لانه مما يعلم به الصانع

٢ قوله المفيدة للعلم بلا تخلف
 اقول فيعود النقص بالالهام
 العلوم اي علم كونه الهاما
 من جانب الله تعالى لانه مفيد
 للعلم القطعي بلا تخلف
 وان كان مطلق الالهام لا يفيد
 بلا تخلف لعدم القطع بالهامية
 بعض افراده ولذا كثيرا ما
 يظهر الخطأ فيما يدعى انه
 الكشف والالهام وهذا كما
 ان السبب الحواس السليمة
 والنظر الصحيح لا مطلق
 الحواس والنظر الا ان يقال
 ان الالهام العلوم انما يفيد
 العلم بلا تخلف لمن الهام اليه
 فلا يكون سبباً عاماً لعلمه الخلق
 والكلام فيستأمل (كلشيوي)

(قوله ولبس من التعريف) أي لبس جزء من التعريف حقيقة عند الشارح
والإيلزم الاستدراك لأنه جعل الغير على المعنى المصطلح فخرج الصفات
وصار التعريف جامعا وما ناعا بمونه والمشهور أنه جزء منه بناء على جعل
الغيرية على المعنى اللغوي وإخراج الصفات به إذ لا يعلم بها الصانع وظني
أن المشهور راول لأن جعل الغير على المصطلح بعيد عن الفهم وعلى تقدير
للتسليم يلزم استدراك قوله من الموجودات لأن الغير المصطلح لا يطلق
عندهم الا على الموجود (قوله يقل عالم الاجسام اشارة الى ان المراد الى آخره)
يعني لما كان تعريف العالم بما ذكره من خلاف المقصود من وجهين الاول
جواز اطلاق العالم على الجزئيات فانها الموجودة بالذات والثاني اختصاص
اطلاقه على المجموع حيث اورد صبغة الجمع وقال من الموجودات بيانا
للموصول اذ لا يقوله يقال عالم الاجسام الخ فان في اتيانه الاشارة الى
اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات حيث معنى قوله من الموجودات
من اجناس الموجودات وفي اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس اشارة
الى انه اسم موضوع للقدر المشترك بينهما أي بين جميع الاجناس اعني كونه
ما سوى الله تعالى فان القول بتعدد الوضع بحسب كل جنس كلفظ العين
قول يلا دليل وكذا جعل الوضع عاما والموضوع له خاصا فانه مخصوص
بمواضع عديدة واذا كان موضوعا لمعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس
يجوز اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس وعلى كلها اطلاق الكل
على جزئياته كما اطلاق الانسان على كل واحد من زيد وعمرو وبكر وعلى
كلها (قوله لانه اسم للكل الى آخره) عطف على قوله اسم للقدر المشترك
أي فيه اشارة الى انه لبس اسما للمجموع واللامع جمعه كما في قوله تعالى
رب العالمين والقول بالاشتراك بين الكل وكل واحد خلاف الاصل لا يبصار
اليه بلا ضرورة داعية اليه قال الشارح في شرح الكشاف وهو اسم لكل
جنس ولبس اسما للمجموع بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء فيجتمع جمعه
لتسهي كلامه فان قيل عبارة المصنف صريحة في ان العالم اسم للمجموع حيث
قال بجميع اجزائه حادث دون جزئياته ففي تفسير كلام المصنف بما ذكره نوع
حزازه قلنا لا نسلم ذلك فان قوله العالم بجميع اجزائه حادث قضية كلية مع اكل
جنس يصدق عليه مفهوم اسم العالم بجميع اجزائه حادث فغنيه اشارة
الى ان كل جنس من الاجناس حادث مع حدوث الاجزاء التي يتركب منها

في الخارج ومعنى تركيبه منها في الخارج تركيب جميع جزئياته منها كما يقال
جنس البيت مركب من الجدران والسقف فهو ابلغ في الازد على الفلاسفة
هذا والفضلاء في توجيه عبارة المتن وجوه تركبها لمخافة الاطباب وما ذكره
فيه اقرب الى الفهم والصواب (قوله والمشهور ان الصورة النوعية الى آخره)
المقصود من هذا دفع ما يتجه من انه كان على الشارح ان يقول وصورها لكن
بالنوع والجنس فان الفلاسفة قالوا ان الصورة الجسمية للعناصر قديمة
بنوعها بمعنى ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية لا يتحدد الا بامور خارجة
عنها من كونها فلكية او عنصرية تارية او هوائية غير قديمة بحسب تواردها
افرادها الشخصية فيصور خلوه العناصر عن افرادها الشخصية لا عن
طبيعتها النوعية وان الصورة النوعية قديمة بجنسها بمعنى ان الصورة
النوعية طبيعة جنسية متحققة في ضمن العناصر اتوا عنها المقضية للاسكان
المختلفة غير قديمة بحسب تواردها تلك الانواع عليها فيصور خلوهها عن انواعها
بطريق الكون والفساد بان يتخلع الهواء صورته النوعية ويلبس الصورة
التارية وبالعكس حتى يجوز وان يكون نوع النار دائما بسبب الحركات
الفلكية من نوع الهواء ولا يجوز خلوها عن طبيعتها الجنسية و حاصل
الدفع ان المشهور وان كانت الصورة النوعية قديمة بالجنس لكنه يشكك
عليه ببقاء صور الاسطوانات اى العناصر الاربعة فانها باعتبار تركيب
الجسم منها يسمى اسطوانات وباعتبار تحليلها اليها عناصر في امزجة المواليد
الثلاثة اعنى المعادن والنباتات والحيوانات القديمة بالنوع فانهم صرحوا
بان صور العناصر باقية على حالها في امزجة المواليد ولذا يتصل كل واحد
منها بعد الافتراق بمركبها وهى قديمة بالنوع عندهم بحسب تواردها
الشخصية من العدم الى الوجود كالحركة فيلزم قدم الصور النوعية المختصة
بكل عنصر بالنوع بحسب تواردها وافرادها والالم تكن المواليد قديمة بالنوع
فلا معنى لكون الصورة النوعية قديمة بالجنس وتجاوز حدوث نوع النار
نعم انه يجوز الانقلاب بحسب الكون والفساد في الافراد الشخصية من كل
نوع فكان الشارح ترك ذكر الجنس وقال ان الصورة مطلقا قديمة بالنوع
مبلا الى هذا التحقيق المفهوم من الاشكال او اراد بالنوع النوع الاضافي
اعنى التدرج تحت الآخر فيصديق على الصور النوعية ويكون موافقا
للمشهور (قوله قيد، بالاضافة آه) اى قيد القيام باضافته الى العين او الممكن

احترازاً عن قيام الواجب بذاته فان معناه استغناؤه عن المحل لان يكون
 تحيزه بنفسه اذ التحيز للواجب (قوله ثم لا يخفى الى آخره) يعني ان تعريف قيام
 العين بالذات يصدق على المركب من عين و عرض قائم بذلك العين
 كالسمر المركب من الخشب والهيئة العارضة لها بسبب التأليف فانه
 يصدق عليه انه متحيز بنفسه غير تابع تحيزه التحيز بشئ آخر مع عدم صدق
 المعرفة اعني قيام العين عليه اذا المشهور انه ليس بعين فكيف يصدق
 عليه القيام بالذات المتخصص به وبما حرر لذلك اندفع ما قيل في دفع هذا
 النقص من ان الوحدة النوعية معتبرة في تقسيم العالم الى العين والعرض
 والصورة المفروضة انما هي من اجتماع القسمين لان هذا الجواب انما يتم
 ان لو قرر عبارة المحشى بانه يتحقق في الصورة المفروضة معنى القيام بالذات
 فيكون عينا مع انه ليس بعين ويكون المقصود ببطال انحصار التقسيم وليس
 كذلك بل المقصود انه يصدق عليه تعريف قيام العين بالذات ولا يصدق
 المعرفة لانه يختص بالعين وهو ليس بعين وحينئذ 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 مقومة فانها امر اعتباري غير موجود
 فكيف يكون جراً للوجود واجب عن الاشكال المذكور بان معنى التحيز
 بنفسه ان لا يكون عرض التحيز له بواسطة في العروض والتحيز لذلك
 المجموع انما عرض بواسطة جزئه الذي هو العين ولا ينتقض تعريف قيام
 العرض اذ لا يصدق على ذلك المركب انه متحيز بواسطة موضوعه بل
 بواسطة جزئه (قوله ليس امر آخر بل عين وجوده الى آخره) اعلم انه قد اشتر
 فيما بينهم ان معنى وجود العرض في الموضوع ان يكون وجوده في نفسه
 هو وجوده في الموضوع وفسره السيد السند في شرح المواقف بعدم
 تمايزهما في الاشارة الحسية والشارح فسر بان يكون وجود العرض في نفسه
 هو وجوده في موضعه وقيامه به بمعنى انه ليس وجوده امر آخر غير
 وجوده فيه وقيامه به على ما يدل عليه قوله بخلاف وجود الجسم في الجز
 فان وجوده في نفسه امر ووجوده في الجز امر آخر ولذا علل امتناع
 الانتقال به ورد السيد السند بانه ليس بشئ اذ يقال وجد السواد في نفسه
 فقام بالجسم وتخلل الغاء بينهما يصح العبارة بحسب الذات وايضا ان كان

٣ فالقيام متأخر بالذات عن وجوده فكيف يكون نفسه وفيه انما لا نسلم صحة هذا القول وقد قلتم ان الموضوع شرط لوجود العرض ولو كان الوجود مقدما على قيامه يمكن الموضوع محتاجا اليه ولو سلم فلا يمكن الترتيب بالذات للتغاير الاعتباري كما في قولهم رماه فقتل (مص)

٤ وحاصله ان امكان الوجود الربطي متغاير لامكان الوجود المحمول لمتحقق الاول في الامور الاعتبارية انما هي كائني والثاني في الذوات القائمة بنفسها فيكون لوجود ان متغايرين وفيه ان التغاير بين الامكانين في العرض ممنوع وثبوته فيما عداه لا يجدي نفعا اذ الشارح العلامة يقول ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع (مص)

ثبوت

ثبوت الشيء في نفسه مغاير لامكان ثبوته لغيره لانه كثيرا ما يتحقق الاول دون الثاني فان البياض يمكن ثبوته في نفسه مع انه لا يمكن ثبوته للسواد واذا كان الامكانان متباينين فكيف يتحد الممكنان اعني اثبتين ويمكن الجواب بان عبارة الشانج محمولة على التسامح كالمشهور والمق اتحادهما في الاشارة الحسية فتأمل (قوله بمعنى البعد المفروض آه) يعني لبس المراد بالطول والعرض والعمق ماهو المتعارف اعني الابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة بل المعنى الاعيم وهو البعد المفروض اولاً وثانياً وثالثاً لان تأليف الجسم من ثلاثة اجزاء اعني يجب حصول الابعاد بهذا المعنى بان يتألف اثنان ويقع الثالث على ملتقاهما فيحصل مثلث جوهرى من ثلاثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض اولاً وطول وثانياً عرض وثالثاً عمق (قوله ليحقق تقاطع الابعاد آه) اعني يمكن وجود الابعاد المتقاطعة فيه اذ لا يجب الابعاد الثلاثة فضلاً عن كونها متقاطعة كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وكذا في قوله ليحقق الابعاد الثلاثة (قوله رد بان التقاطع الى اخره) يعني ان اشتراط التقاطع لا يجب اشتراط التثنية لحصوله باربعة بان يتألف اثنان في الطول ويقوم الجزء الثالث بجانب احد هما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع على الجزء الذي قام بجانبه الثالث فيحصل العمق بان يتألف مثلثاً جزئياً فيحصل الطول وقام بجانب مثلثه فيحصل العرض وقام د على ب فيحصل العمق فهنا ثلثة ابعاد احدها من اب والثاني من ب ج والثالث من ب د متقاطعة على نقطة ب وهي الجزء المشترك بينها وبما ذكرنا ظهر لك الاختلال في عبارة المحشى فان قوله يقوم عليه رابع صفة لقوله ثالث ولاشك ان قيام الرابع على الثالث لا يحصل به التقاطع وان حصل به الزوايا القائمة على هذه الصورة ٩ فالوجه فوقه رابع اى فوق احدهما رابع كافي المواقف اللهم الا ان يقال انه صفة لاحدهما بخذف الموصول اى الذى يقوم عليه رابع او يقال ان احدهما لعدم تعيينه في حكم الكرة فيجوز وقوع الجملة الخبرية صفة له على نحو ما قال الفاضل الحلبي في حاشية المطول ان جملة كثر اياديه في قولنا لان كثر اياديه صفة لفلان اما بتقدير الموصول او بان علم الجنس في حكم الكرة ثم ان تقاطع الابعاد على القوائم في الخطوط الجوهرية حاصل اذا فرضت متجاوزة وذلك كاف ههنا فلا يزد ما قيل انه اذا كان احد الجواهر ملتحق لم يمكن

٩
ب
ج

ضلع الزاوية خطأ ومن الواجب ان يكون كذلك كذا افاده بهن الافاضل
 (قوله وان كان لفظيا راجحا) المقصود من هذا بيان فائدة قوله راجحا الى
 الاصطلاح وعدم مخالفته للمقارنات وفتح ما قبل من ان حاصل مذاكره
 الشارح بقوله بل هو نزاع في ان المعنى الذى وضع لفظ الجسم آه ان لفظ
 الجسم يطلق على كذا وكذا ولا شك انه نزاع لفظي يعنى انه ليس راجحا
 لفظيا يعنى كونه راجحا الى الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم في اصطلاح
 موضوعا للمركب من جزئين وفي اصطلاح للمركب من ثلاثة وفي اصطلاح
 للمركب من ثمانية اذ لامشاحة في الاصطلاح وان كان راجحا لفظيا يعنى
 انه نزاع في معنى لفظ الجسم باله هل يتحقق بمطلق التركيب او بالتركيب
 من ثلاثة او من ثمانية فالشارح نفي النزاع اللفظي يعنى الرجوع الى الاصطلاح
 وصاحب المقارنات لثبته يعنى انه نزاع في اطلاق اللفظ بحسب العرفه
 واللغه فلا منافاه بين كلاميهما (قوله في مطابقة الواقع) انه معنى الانقسام
 الفرضي هو فرض شي غير شي بحسب تعقل كل ايه معنى الانقسام الوهمي
 فرض شي غير شي بحسب التوهم جزئيا وفائدة ايراد الفرض ان الوهم
 ربما لا يتدر على استحضار ما قسمه لصغره اولانه لا يقدر على احاطة
 ما يتناهى والفرضي العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير
 والكبير والمتناهى وغير المتناهى كذا في شرح الاشارات للمحقق الطوسي
 وبعضهم لم يفرق بينهما كمن املده كلمة لاق عبارة الشارح صريح في الفرقه
 ووجه امتناع الانقسام الوهمي انه لصغره لا يدركه الحس ولا يقدر على
 استحضاره واما وجه امتناع الانقسام العقلي فهو انه امر غير منقسم
 في نفس الامر فنصوره بوجه الانقسام لا يكون تصورا مطابقا لما في نفس
 الامر كما اذا تصور الانسان بوجه الجارية فانه وان كان ممكنا اذ للعقل
 ان يتصور المستحيلات والمتنعات لكنه غير مطابق لنفس الامر وهذا معنى
 قوله اي مطابقا للواقع والافلا عقلي فرض كل شي يعنى ان المراد بعدم انقسامه
 فرضا عدم القسمة الفرضية المطابقة لما في نفس الامر عدمه لا يطلق تصور
 العقل فيه شيئا غير شي لانه غير ممنوع في شي من الاشياء اذ لله قبيل فرض
 كل شي وتصوره حتى عدم نفسه وبما قررنا الدفع ما قاله بعض الفضلاء
 انه لا يخفى في ان هذه الكلية في حيز المنع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي
 الحقيق في كثيرين اذ الفرض فيه ممنوع كالفروض كما بين في موضعه

لان الفرض الممتنع في الجزئي الحقيقي بمعنى التجويز العقلي لا بمعنى التقدير
المعتبر في تعريف المتصلة اعني ملاحظة العقل وتصوره فانه غير ممنوع
في شئ من الاشياء على ما حققوه ولو حمل الفرض في عبارة الشارح على معنى
التجويز العقلي لم يكن حاجة الى تقييده بالمطابقة فان تجويز انقسامه
ممنوع كتجويز اشتراك الجزئي وان لم يكن تصورهما ممتنعين ولعل المحشى
تركه لان الاول اسبق الى الفهم (قوله وان امكن دفعه آه) اي وان امكن
دفع ممنوع حصر العين في الجسم والجوهر بالمجردات ونحوها بان المقصود بالتقسيم
حصر العين الذي ثبت وجوده والمجردات ونحوها لم يثبت عندنا فافهم
خارجة عن المقسم (قوله لا يقال احتمال جزء لا يدل الدليل آه) يعني لان نسلم
ان المقصود حصر ما ثبت وجوده اذ لو كان كذلك لبقى احتمال ان يكون جزء
من اجزاء العالم اعني مجردات لا يدل الدليل على حدوده وهذا يناقض غرض
المصنف اذ مقصوده بيان حدوث العالم بجميع اجزائه الشاملة للوجود
والمحتملة الوجود وانما قلنا انه بقي احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوده
لان الدليل المذكور على ما سيجي انما يدل على حدوث ماله كونه في حيز
والمجردات لا حيز لهما فلا يدل على حد وثبها وما قال الفاضل المحشى من
ان هذا الاعتراض على هذا التعزيز مع الجواب بعينه الاعتراض الاول
مع الجواب اللذين ذكرهما الشارح فيما سباني في قوله وههنا اباحت آه
فليس بشئ لان الاعتراض الذي ذكره الشارح ممنوع لصغري الدليل اعني
العالم اما اعتراض اوجسام او جوهر بانا لان نسلم الحصر المذكور لجواز
كونه مجردا والجواب اثبات المقدمة المتنوعة بان المقصود حصر ما ثبت وجوده
فالمجردات خارجة عن المقسم والاعتراض الذي ذكره المحشى بقوله لا يقال
آه اعتراض على هذا الجواب بانا لان نسلم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده لانه
ينافي غرض المصنف فهذا الاعتراض والجواب متأخر عنه بمرتبة كما يشهده
الفطرة السليمة قال الفاضل الجليلي في تقرير هذا الاعتراض لا يقال نعم
ان وجود الجوهر المجردة غير ثابت لكن وجود جزء لا يتجزى مبرهن ثابت
بالدلائل القطعية فيحتمل ان يكون بعض منها قديما مستمرا لا يدل الدليل
على حدوده ولا خفا في انه يناقض غرض المصنف انتهى وفيه بحث لان احتمال
وجود جزء كذلك ممنوع لان خلاصة الدليل على ما سيجي ان كل ماله كونه
في الحيز فهو محل الحركة والسكون وكل ما كان كذلك فهو حادث ولا شك

ضلع الزاوية خطأ ومن الواجب أن يكون كذلك كذا افاده بعض الافاضل
 (قوله وان كان لفظيا راجعا) المقصود من هذا بيان فائدة قوله راجعا الى
 الاصطلاح وعدم مخالفة للمقارنات ويقع ما قيل من ان حاصل ما ذكره
 الشارح بقوله بل هو نزاع في ان المعنى الذى وضع لفظ الجسم آه ان لفظ
 الجسم بطلق على كذا وكذا ولا شك انه نزاع لغظي يعنى انه ليس نزاعا
 لفظيا بمعنى كونه راجعا الى الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم في اصطلاح
 موضوعا للتركيب من جزئين وفي اصطلاح للتركيب من ثلثة وفي اصطلاح
 للتركيب من ثمانية اذ لامناحة في الاصطلاح وان كان نزاعا لفظيا بمعنى
 انه نزاع في معنى لفظ الجسم بانه هل يتحقق بمطلق التركيب او بالتركيب
 من ثلثة او من ثمانية فالشارح بنى النزاع اللغظي بمعنى الراجع الى الاصطلاح
 وصاحب المقارنات ثبته بمعنى انه نزاع في اطلاق اللفظ بحسب العرف
 واللغة فلا مناخاة بين كلاميهما (قوله اي مطابقة الواقع) انه معنى الانقسام
 الفرضي هو فرض شيء غير شيء بحسب تعقل كذا وبمعنى الانقسام الوهمي
 فرضي شيء غير شيء بحسب التوهم جزئيا وفائدة ايراد الفرض ان الوهم
 ربما لا يقدر على استحضار ما قسمه لصغره اولانه لا يقدر على احاطة
 ما يتناهى والفرضي العقلي لا يقدر لتعلقه بالكلمات المشتملة على الصغير
 والكبير والمتناهي وغير المتناهي كذا في شرح الاشارات للشيخ الطوسي
 وبعضهم لم يفرق بينهما كذا كلمة لاق عبارة الشارح صريح في الفرق
 ووجه امتناع الانقسام الوهمي انه لصغره لا يدرك الحس ولا يقدر على
 استحضاره واما وجه امتناع الانقسام العقلي فهو انه امر غير متقسم
 في نفس الامر فتصوره بوجه الانقسام لا يكون تصورا مطابقا لما في نفس
 الامر كما اذا تصور الانسان بوجه الجزئية فانه وان كان ممكنا اذ للعقل
 ان تصور المستحيلات والمنتهات لكنه غير مطابق لنفس الامر وهذا معنى
 قوله اي مطابقا للواقع والافعال العقل فرض كل شيء يعنى ان المراد بعدم انقسامه
 فرضا عدم القسمة الفرضية المطابقة لما في نفس الامر عدم لامطلق تصور
 العقل فيه شيئا غير شيء لانه غير ممنوع في شيء من الاشياء اذ العقل
 كل شيء وتصوره حتى عدم نفسه وبما قررنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء
 انه لا يخفى في ان هذه الكلية في حيز المنع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئ
 الخلق في كسبها اذ الفرض فيه ممنوع كما افترض كما بين في موضعه

لان الفرض الممتنع في الجزئي الحقيقي بمعنى التجوير العقلي لا بمعنى التقدير
 المتعبر في تعريف المتصلة اعني ملاحظة العقل وتصوره فانه غير ممتنع
 في شيء من الاشياء على ما حققوه ولو حمل الفرض في عبارة الشارح على معنى
 التجوير العقلي لم يكن حاجة الى تقييده بالمطابقة فان تجوير انقسامه
 ممتنع كتجوير اشتراك الجزئي وان لم يكن تصورهما ممتنعين ولعل المحشي
 تركه لان الاول اسبق الى الفهم (قوله وان امكن دفعه آه) اي وان امكن
 دفع ممتنع حصر العين في الجسم والجوهر بالمجردات ونحوها بان المقصود بالتقسيم
 حصر العين الذي ثبت وجوده والمجردات ونحوها لم يثبت عندنا فهي
 خارجة عن المقسم (قوله لا يقال احتمال جزء لا يدل الدليل آه) يعني لا نسلم
 ان المقصود حصر ما ثبت وجوده اذ لو كان كذلك ابقي احتمال ان يكون جزء
 من اجزاء العالم اعني مجردات لا يدل الدليل على حدوده وهذا يناقى غرض
 المصنف اذ مقصوده بيان حدوث العالم بجميع اجزائه الشاملة للوجود
 والمحتملة الوجود وانما قلنا انه بقي احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوده
 لان الدليل المذكور على ما سيجيء انما يدل على حدوث ماله كونه في حيز
 والمجردات لا حيز لها فلا يدل على حد وثبها وما قال الفاضل المحشي من
 ان هذا الاعتراض على هذا التقرير مع الجواب بعينه الاعتراض الاول
 مع الجواب اللذين ذكرهما الشارح فيما سياتي في قوله وههنا بحاث آه
 فليس بشيء لان الاعتراض الذي ذكره الشارح منع لصغري الدليل اعني
 العالم اما اعتراض اوجسام اوجواهرنا لا نسلم الحصر المذكور لجواز
 كونه مجردا والجواب اثبات المقدمة المتنوعة بان المقصود حصر ما ثبت وجوده
 فالمجردات خارجة عن المقسم والاعتراض الذي ذكره المحشي بقوله لا يقال
 آه اعتراض على هذا الجواب باننا لا نسلم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده لانه
 يناقى غرض المصنف فهذا الاعتراض والجواب متأخر عنه بمرتبة كما يشهد به
 الفطرة السليمة قال الفاضل الجلي في تقرير هذا الاعتراض لا يقال نعم
 ان وجود الجوهر المجردة غير ثابت لكن وجود جزء لا يتجزى مبرهن ثابت
 باللائل القطعية فيحتمل ان يكون بعض منها قديما مستمرا لا يدل الدليل
 على حدوده ولا خفا في انه يناقى غرض المصنف انتهى وفيه بحث لان احتمال
 وجود جزء كذلك ممتنع لان خلاصة الدليل على ما سيجيء ان كل ماله كونه
 في الحيز فهو محل الحركة والسكون وكل ما كان كذلك فهو حادث ولا شك

ان وجود الجزء بدون الكون في الجزم محال فيكون حادنا البتة فلا معنى
لعدم دلالة الدليل على حدوثه (قوله وايضا وجود جوهر مركب آه)
اعتراض على قول الشارح ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع آه
بان مثل هذا المنع وارد على قوله وامامركب من جزئين وهو الجسم بان يقل
ان حصر المصنف المركب في الجسم ممنوع لجواز ان يكون المركب حاصلا من
جوهريين مجردين فلا يكون جسمالم يلتفت الى هذا المنع ولم يقل كالجسم
(قوله لانا نقول الغرض بيان آه) هذا جواب عن الاعتراض الاول يعني
لبس غرض المصنف من قوله والعالم بجميع اجزائه لاجزاءه مقابل الاجزاء
المعلومة الوجود اذا المقصود منه اثبات الصانع وصفاته وهو انما يعلم من اجزائه
المعلومة الوجود فعدم بيان حدوث المحتمل اعني المجردات لايتا في غرض
المصنف (قوله واحتمال المركب آه) جواب عن الاعتراض الثاني وحاصله
ان التركيب من المجردات وان كان محتملا الا انه لم يذهب اليه احد فلذا
لم يلتفت اليه المصنف واورده بعبارة تفيد حصر المركب في الجسم بخلاف
المجردات فان كثيرا من الناس قائل بها فالتفت اليه وادى بعبارة التمثيل
(قوله اي مستقيم لان اللازم آه) يعني ان تفسير الخط بالمستقيم ليس للاصلاح
بل هو بيان للواقع اذ اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي
المتسوي على تقدير تماسها بجزئين او اكثر وجود الخط المستقيم ضرورة
ان مابه المماس من الكرة يكون منطبقا على السطح فيكون مستقيما لاستقامته
وان كان وجود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيما او غير مستقيم منافيا
للكرة الحقيقية عندهم لان وجود الخط بالفعل فرع التماس في الوضع وهو
كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية لانه طرف ونهاية عارضة له
والكرة الحقيقية غير متناهية في الوضع لعدم وجود نهايتها في الاشارة الحسية
وان كان متناهما في المقدار بمعنى انه يمكن ان يفرض قدر محدود غير قابل
ان وجود الخط المستدير بالفعل لايتا في الكرة الحقيقية ليس بشئ وانما قال بالفعل
لان الخط المستدير بالقوة موجود فيها عندهم بمعنى انه لو قسم حصل
الخطوط المستديرة ولايتا في الكرة الحقيقية وانما قال عندهم لان بعض المتكلمين
ذهبوا الى ان السطوح مركبة من الخطوط الجوهرية فيكون الخط
المستدير موجودا فيها بالفعل عند ذلك البعض هذا تخفي بعبارة المحشي
ولا يخفى انه لا فائدة حينئذ في تقييد الخط بالفعل في قول الشارح الا ان كان فيها

خطبا فعمل الى آخره فان وجود الخط المستقيم مطلة بثاق الكرة الحقيقية للهم
 الا ان يكون بيانا للواقع ايضا وايضا انما يتم لو كان قيد الاستواء في قوله على
 سطح حقيقي مرادا محمولا على غفلة الشارح على ما قاله بعض الافاضل
 والظاهر من عبارته ان المراد به ما يكون سطحا حقيقيا لا حسبا مطلقا سواء
 كان مستويا او غير مستوي فحاصل الاستدلال انه لو وضع الكرة الحقيقية
 في نفس الامر لبحسب الحس على السطح الحقيقي لم يكن المماسه الامجزه
 غير منقسم لانها لو كانت بجزئين لسكان في الكرة خط بالفعل اما مستقيما
 ان وضع على السطح لمستوى او غير مستقيم ان وضع على غير المستوي
 فلم يكن الكرة حقيقية لان وجود الخط بالفعل بثاق الكرة الحقيقية عندهم
 على ما ذكره واقتدر واحفظ (قوله يرد عليه ان العقل جازم بان جمع مراتب
 الاعداد اكثر الى آخره) يعني ان جمع مراتب الاعداد من الواحد الى غير النهاية
 اكثر من المراتب التي يعد اي بنقص العشرة من تلك المراتب وهي ما بعد
 العشرة فللفظ يد بصيغة المضارع المجهول من العد بمعنى الاسقاط
 وخلاصته ان جمع مراتب الاعداد اكثر مما يعد العشرة اشمولها مرتبة
 الاحاد ايضا مع ان كلامهما غير متاهية وقيل في توجيهه ان جمع مراتب
 الاعداد اى كل واحدة منها اكثر من مرتبة يد العشرة من تلك المرتبة
 مثلا مرتبة الاحاد اكثر من مرتبة العشرات التي يعد العشرة من الاحاد
 ومرتبة العشرات اكثر من مرتبة المئات التي يعد العشرة من العشرات
 ولا يخفى انه تكلف بعيد عن الفهم مع ان العبارة اللاتقة بهذا المعنى ان جمع
 مراتب الاعداد اكثر من عشراتها وفي بعض النسخ مما بعد بلفظ الظرف
 المقابل للقبول فالمعنى ان جمع مراتب الاعداد اكثر من المرتبة التي يعد العشرة
 اعني احد عشر الى ما لا يتناهى وكذا تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات
 قدرته فان علمه تعالى يتعلق باللواجب والممكن والمنع بخلاف القدرة فانه
 مختص بالممكن مع كون كل منهما غير متاهية عندكم ولفظ التعلقات يجوز
 ان يكون على معناه او بمعنى التعلقات واجيب عن هذا الاعتراض بان المراد
 ان القلة والكثرة في الامور الموجودة لا يتصور بدون التاهي ومرتبات الاعداد
 امور وهمية والموجود من المعلومات والمقدورات متاهية وفيه بحث
 لان الاجزاء الموجودة في الجسم ايضا متاهية واما الاجزاء الممكنة فهي
 لا تقف الى حد ~~صك~~ لا تقف الاعداد والمعلومات والمقدورات اليه

ان وجود الجزء بدون الكون في الحيز محال فيكون حادثا البته فلا معنى
 لعدم دلالة الدليل على حدوثه (قوله وايضا وجود جوهر مركب آه)
 اعتراض على قول الشارح ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع آه
 بان مثل هذا المنع وارد على قوله واما مركب من جزئين وهو الجسم بان يقل
 ان حصر المصنف المركب في الجسم ممنوع لجواز ان يكون المركب حاصلا من
 جوهرين مجردين فلا يكون جسمالم يلتفت الى هذا المنع ولم يقل كالجسم
 (قوله لانا نقول الغرض بيان آه) هذا جواب عن الاعتراض الاول يعنى
 لبس غرض المصنف من قوله والعالم بجمع اجزائه الاجزاء مطلقا بل الاجزاء
 المعلومة الوجود اذا المقصود منه اثبات الصانع وصفاته وهو انما يعلم من اجزائه
 المعلومة الوجود فعدم بيان حدوث المحتمل اعنى المجررات لايتا في غرض
 المصنف (قوله واحتمال المركب آه) جواب عن الاعتراض الثاني وحاصله
 ان التركيب من المجررات وان كان محتملا الا انه لم يذهب اليه احد فلذا
 لم يلتفت اليه المصنف واورده بعبارة تفيد حصر المركب في الجسم بخلاف
 المجررات فان كثيرا من الناس قائل بها فالتفت اليه وادى بعبارة التمثيل
 (قوله اى مستقيم لان اللازم آه) يعنى ان تفسير الخط بالمستقيم ليس للاصلاح
 بل هو بيان للواقع اذ اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي
 المتسوى على تقدير تاسها بجزئين او اكثر وجود الخط المستقيم ضرورة
 ان ماله المماس من الكرة يكون منطبقا على السطح فيكون مستقيما الاستقامة
 وان كان وجود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيما او غير مستقيم منافيا
 للكرة الحقيقية عندهم لان وجود الخط بالفعل فرع التماس في الوضع وهو
 كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسبة لانه طرف ونهاية عارضة له
 والكرة الحقيقية غير متناهية في الوضع لعدم وجود نهايتها في الاشارة الحسبة
 وان كان متناهما في المقدار بمعنى انه يمكن ان يفرض قدر محدود مخاقل
 ان وجود الخط المستدير بالفعل لايتا في الكرة الحقيقية ليس بشئ وانما قال بالفعل
 لان الخط المستدير بالقوة موجود فيها عندهم بمعنى انه لو قسم حصل
 الخطوط المستديرة ولايتا في الكرة الحقيقية وانما قال عندهم لان بعض المتكلمين
 ذهبوا الى ان السطوح مركبة من الخطوط الجوهرية فيكون الخط
 المستدير موجودا فيها بالفعل عند ذلك البعض هذا تخفيع عبارة المحشى
 ولايتا في انه لا فائدة حينئذ في تقييد الخط بالفعل في قول الشارح الا انكار فيها

خطبا فعمل الى آخره فان وجود الخط المستقيم مطلة بتأني الكثرة الحقيقية لهم
 الا ان يكون بيانا للواقع ايضا وايضا انما يتم لو كان قيد الاستواء في قوله على
 سطح حقيقي مرادا محمولا على غفلة الشارح على ما قاله بعض الافاضل
 والظاهر من عبارته ان المراد به ما يكون سطحا حقيقيا لا حسيبا مطلقا سواء
 كان مستويا او غير مستوي فاصل الاستدلال انه لو وضع الكرة الحقيقية
 في نفس الامر لا يحسب الحس على السطح الحقيقي لم يكن المماسه الاجزء
 غير منقسم لانها لو كانت يجزئين لكان في الكرة خط بالفعل اما مستقيما
 ان وضع على السطح لمستوى او غير مستقيم ان وضع على غير المستوى
 فلم يكن الكثرة حقيقية لان وجود الخط بالفعل يتأني الكثرة الحقيقية عندهم
 على ما ذكره باقتدار واحفظ (قوله يرد عليه ان العقل جازم بان جمع مراتب
 الاعداد اكثر الى آخره) يعني ان جمع مراتب الاعداد من الواحد الى غير النهاية
 اكثر من المراتب التي يعد اي يتعاضد العشرة من تلك المراتب وهي ما بعد
 العشرة فللفظ يد بصيغة المضارع المجهول من العد بمعنى الاسقاط
 وخلصته ان جمع مراتب الاعداد اكثر مما يعد العشرة اشمولها مرتبة
 الاحاد ايضا مع ان كلامهما غير متاهية وقيل في توجيهه ان جمع مراتب
 الاعداد اي كل واحدة منها اكثر من مرتبة يد العشرة من تلك المرتبة
 مثلا مرتبة الاحاد اكثر من مرتبة العشرات التي بعد العشرة من الاحاد
 ومرتبة العشرات اكثر من مرتبة المئات التي بعد العشرة من العشرات
 ولا يخفى انه تكلف بعد عن الفهم مع ان العبارة اللاتعة بهذا المعنى ان جميع
 مراتب الاعداد اكثر من عشراتها وفي بعض النسخ بما بعد بلفظ الطرف
 المقابل لا قبل فالمعنى ان جمع مراتب الاعداد اكثر من المرتبة التي بعد العشرة
 اعني احد عشر الى ما لا ينهي وكذا تطلق علمه تعالى اكثر من تعلقات
 قدرته فان علمه تعالى يتعلق بالواجب والممكن والمنتع بخلاف القدرة فانه
 مختص بالممكن مع كون كل منهما غير متاهية عندكم ولفظ التعلقات يجوز
 ان يكون على معناه او بمعنى التعلقات واجيب عن هذا الاعتراض بان المراد
 ان القلة والكثرة في الامور الموجودة لا يتصور بدون التاهي ومرتبات الاعداد
 امور وهمية والموجود من المعلومات والمقدورات متاهية وفيه بحث
 لان الاجزاء الموجودة في الجسم ايضا متاهية واما الاجزاء الممكنة فهي
 لا تقف الى حد كمالها لا تقف الاعداد والمعلومات والمقدورات اليه

(قوله حاصل هذا الوجه ان كل ممكن الخ) يعني ان كل واحدا من الافتراضات الغير المتلهية التي قبلها الجسم ممكن و كل ممكن مقسود والله تعالى فله تعالى ان يوجد جميعها فكل مفترق واحد حادث من ايجاد تلك الافتراضات جزء لا يتجزى اذ لو امكن افتراقه بوجه ما حرة اخرى لزم قدرته تعالى عليه ضرورة كونه ممكنا فيكون موجودا داخل تحت الافتراضات المفروضة الوجود فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا غير قابل للافتراق مرة اخرى بل مفترقين هذا خلف وان لم يكن افتراقه مرة اخرى بوجه من الوجوه ثبت المدعى اعني وجود جزء غير منقسم (قوله وعلى هذا التقرير لا يرد اعتراض الشارح) وهو ما سيجي بقوله والافتراق ممكن لال نهاية فلا يستلزم الجزم لانه اذا كان الافتراق ممكنا الى غير النهاية يكون جميع تلك الافتراضات مقسودا لله تعالى فله ان يوجد كلها فثبت الجزء قال بعض الفضلاء ليس معنى قولهم ان الافتراق ممكن الى غير النهاية انه يمكن خروج الانقسامات للغير المتناهية من القوة الى الفصل بل ان يكون في الوجود امور غير متناهية بالفعل فان ذلك باطل بمرهان التطبيق بل المراد انه من شانه وقوته ان يقبل الانقسام دائما ولا ينتهي الى حد لا يمكن فيه فرض شيء غير شيء فلا يوجد جميع الانقسامات الغير المتناهية فلا يكون كل مفترق واحد جزءا لا يتجزى ولا يلزم من امكان افتراقه مرة اخرى خلاف المفروض انتهى والاولى ان يقال بطلان خروج الانقسامات الغير المتناهية بالفعل بامتناع اشتمال الجسم المتاهي المقدار على الامور الغير المتناهية في الخارج لا يبرهان التطبيق لان للفلاسفة اشتراط في جريانه الاجتماع والترتيب حتى يجوزوا وجود الحركات الغير المتناهية على التلقين والنفوس المغارقة عن الابدان لعدم الترتيب فاذا كلن كل واحدا من الانقسامات الغير المتلهية المتحققة في الجسم بالقوة ممكنا يكون جميعها ممكنة مقدورة لله تعالى فيجوز خروجها من القوة الى الفعل مجتمعة ومتعلقة على رأيهم وحينئذ يكون كل مفترق واحد جزءا لا يتجزى ويتم الدليل عليهم الزاميا (قوله ان قلت النقطة الى آخره) حاصله انهم صرحوا بان النقطة نهاية عارضة للمخط او لا وبالذات فلا يوجد بدونه اذ لا اعتراض الاولية للشيء لا يوجد بدونه ولا خط بالفعل في الكرة على ما مر فلانقطة فيكون ما به التماس جزء لا يتجزى (قوله تلك القضية مضملة الى آخره) يعني ان قولهم النقطة نهاية الخط قضية مضملة في قوة الجزئية

لا كلية فان نهاية احد سطحي المخروط المستدير احني السطح المبسدى
من القاعدة المنتهى الى النقطة في جانب الرأس في كلا امتداديه نقطة
بلاخط وكذا مركز الكرة والدايرة نقطة بلاخط فيجوز ان يكون نهاية سطح
الكرة نقطة بلاخط ايضا وما قيل من انه لانقطة في الكرة بلاخط فالمراد
انه لانقطة فيها بالفعل ويجوز ان يحصل فيها بعد التماس كما يحصل فيها
بعد حر كنها على نفسها من غير ان يخرج عن مكانها نقطتان غير متحركتين
هما قطبا الكرة والمخروط شكل يحيط به سطحان احدهما قاعدته والاخر
مبتدأ منه ويضيق عليه الى ان ينتهي الى نقطة هي رأسها فان كانا
مستديرين يسمى صنوبريا ومستديرا والفضلعا (قوله لانه في الآخرة الى آخرة)
يعني ان اثبات الهوى والصورة يؤدي الى نفي حشر الاجساد لان الحشر
سواء كان يجمع الاجزاء الاصلية المنفرقة او يامادتها بعد العدم انما يكون
في دار الآخرة فيا فيه استمرار الاولى وعدم زوالها وهذا اولى مما قيل
في بيان ان هلاك البدن لا يكون بتفرق اجزائه لامتناع وجود كل من الهوى
والصورة الجسمية والنوعية بدون الاخرى فلا يكون الحشر بجمعها بل
بانقضاء الصورة والاهراض الشخصية ومن البين ان المدوم لا يعاد لان هذا
البيان انما يتم على تقدير تمامية امتناع اعادة المدوم ودونه خرط القساد
(قوله ادلة دوامها الى آخرة) يعني ان الظاهر المتبادر ان قوله المبني عليها صفة
لكثير من اصول الهندسة فيكون المعنى ان فيه نجاة عن كثير من اصول
الهندسة التي يبتنى عليها دوام حر كة السموات لكن ادلة دوامها المتداولة
في الكتب المتعارفة غير مبنية عليها ويمكن ان يتكلف بان قوله وكثير
من اصول الهندسة عطف على قوله قدم العالم وقوله المبني صفة بعد
صفة لقوله اثبات الهوى يعني مثل اثبات الهوى والصورة التي تؤدي
الى القلم ويبتنى عليها دوام الحر كة فان دوام حر كنها مبني على ان يكون
قابلا للحر كة المستديرة وذلك مبني على ان لا يكون المسافة مركبة من اجزاء
لا تجزى بل متصلا واحدا في انفسها على ما بين في محله (قوله وقيل لا اما
خروجها بكلمة ما الى آخرة) يعني ان كلمة ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن
بقريته انه قسم من اقسامه والصفات ليست بممكنة لان كل ممكن محدث
والصفات قديمة فيكون خارجة عن القسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله
ويحدث في الاجسام لكن يرد عليه انه يلزم ان تكون الصفات واجبة

اذلا واسطة بين الممكن والواجب لكنهم التزموا ذلك وقالوا انها قديمة
واجبة لمكن لذاتها ولاغيرها بل لما ثبت عينها ولاغيرها والمحل تمدد
الواجب لذاته ولايحتج انه تستر محض (قوله واما لانها عرض الى آخرة) يعني
قبل ان قوله ويحدث الى آخرة ليس من تمام التعريف بل هو حكم من احكام
العرض غير شامل لجميع افراده لان الصفات داخلة في تعريف العرض
ضرورية انها ممكنة لاحتمالها الى ذات الواجب غير قائمة بذاتها اما
لان معنى القيام بالذات هو التحيز بنفسه ومعنى عدم القيام بالذات عدم
التحيز بنفسه فاما ان لا يكون متحيزا كالصفات او متحيزا بالعمية كالأعراض
فعدم القيام بالذات اعم من القيام بالغير واما لان عدم القيام بالذات وان كان
مساويا للقيام بالغير الا انه مفسر بالاخصاص عند المحققين كما ذكره
السيد السند في شرح الموقف 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 المتأخرين ودخولها
في العرض لا يوجب جواز اطلاق العرض عليها لابهامه خلاف المقصود
اذ اطلاقه شايع في الحادث فلا يرد ان اطلاق العرض على صفته تعالى
مالم يرد به اذن الشارح فكيف تندرج فيه قال الفاضل الحلبي في توجيهه
واما لان الصفات اعراض مجردة في ذاته تعالى كما ذهب اليه الكرامية
فلا يجوز اخراجها انتهى وفيه ان هذا التعريف تعريف الاصحاب فلا معنى
لجملة على مذهب الكرامية (قوله ذكر في شرح الجريد) قال بهص الافاضل
المذكور في شرح الجريد ان الاعراض المحسوسة لا تحتاج الى اكثر من
جوهر بمعنى انه يمكن وجودها في جوهر واحد اذ وجودها غير مشروط
بالمزاج والتركيب عندنا خلافا للفلاسفة وما ذكره اشارح ههنا من ان
ماعد الاكوان من الاعراض لا يوجد في غير الاجسام بمعنى انه لم يجز
عنده تعالى بخلقه في غيرها وان كان ممكنا فلانما فاة بينهما لان كلام شرح
الجريد في الامكان وكلام الشارح في الوقوع (قوله ولك ان تستدل الى آخرة)
يعني لك ان تستدل على حدوث الاعراض بان العرض لا يبق زمانين والا
لكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لكن تركه
الشارح ههنا لانه مسلك خاص للشيخ الاشمري غير تام عنه وغيره وبين
حدودها بوجه مقبول مع انه قد اشار اليه في بيان حدوث الحركة والسكون

بقوله

بقوله واما حدوثها فلانه ما من الاعراض وهي غير باقية (قوله اذا القصد الى ايجاد الموجود مح آه) يعني أن أثر المختار يجب أن يكون حادثا اذا لو كان قديما لكان القصد الى ايجاده حال وجوده والقصد الى ايجاد الموجود مح بالضرورة لانه تحصيل الحاصل فلا بد ان يكون القصد مقارنا لعدم الأثر فيكون أثر المختار حادثا قطعاً (قوله واعتراض آه) حاشا له ان أثر المختار انما يلزم ان يكون حادثا اذا كان تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان فيكون مقارنا لعدم الأثر وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون تقدم القصد الكامل على الوجود بحسب الذات كما ان تقدم اليجاد عليه كذلك فيجوز مقارنة القصد للوجود بحسب الزمان اذ لا منافاة بين التقدم الذاتي والمقارنة الزمانية كما يجوز مقارنة اليجاد له بحسب الزمان وحينئذ لا يلزم حدوثه لعدم سبق القصد عليه بالزمان ولا القصد الى ايجاد الوجود لعدم كونه موجودا بوجود قبل هذا اليجاد عليه كما لا يلزم شيء من ذلك من تقدم اليجاد عليه وانما بقيد القصد بالكامل اعني ما يكون مستلزما المقصود وهو قصد الواجب تعالى وتقدس احتراز عن القصد الناقص اعني قصد واحدنا فانه متقدم على اليجاد والوجود بالزمان ضرورة انه يحتاج في حصول المقصود بعده الى مباشرة الاسباب واستعمال الالات وبالجملة ان القصد اذا كان كافيا في حصول المقصود يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث اثره واذا لم يكن كافيا في تقدم عليه زمانا ايضا فيكون اثره حادثا قطعاً (قوله اي مستمر الوجود) لا يطرأ عليه العدم وانما قسر القديم به لان القدم بمعنى عدم المسبوبة بالعدم ليس مقصودا بالاثبات لانه مفروض بل المقصود بيان ان القدم يتا في العدم فالخاصل ان ما يطرأ عليه العدم لا يكون قد بما لانه لو كان قديما فاما ان يكون واجبا لذاته وحينئذ يمتنع عدمه او مستندا الى الواجب لذاته بطريق الابقاب و المستند الى الواجب القديم لا يطرأ عليه العدم والازم تخلف المعلول عن العلة التامة (قوله ان قلت يجوز ان يستند آه) يعني ان طريق 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 ان يكون استناده اليه بتوسط شروط حادثة على سبيل التعاقب بان يكون وجود كل منها شرطا لوجود ذلك المستند ومعدا اوجود الاخر غير متناهية في جانب الماضي ومتناهية في جانب المستقبل فيثبت يكون

ذلك المستند قديما لعدم مسبوقة العدم عليه ضرورة تحققه في الازمنة
 الماضية الغير المتناهية لتحقيق علته التامة اعني الموجب القديم مع واحد
 من تلك الشروط ولا يكون مستمرا لجواز ان يطرأ عليه العدم بان ينتفي
 شرط لا وجوده الذي ينتهي اليها جميع شروطه بتعاقب شرط آخر لا يكون
 شرط الوجوده فلا يلزم تخلف المعلوم عن علته التامة بل عن التامة
 وهو جازف قوله فلا يلزم قدمه بمعنى لا يلزم استمراره وتمثل لك مثالا بان يكون
 سكون زيد صادرا عن الموجب القديم بتوسط الحركات الجزئية الحادثة
 المتعاقبة المقروضة من مبداء معين الى غير النهاية في جانب الماضي بان يكون
 كل واحد من تلك الحركات الجزئية لشرط الحصول سكون زيد في الزمان
 الماضي فيكون سكون زيد غير مسبوق بالعدم لتحقيقه في جميع الازمنة
 الماضية الغير المتناهية ضرورة تحقق علته اعني الموجب القديم مع واحد
 من تلك الحركات المتعاقبة الغير المتناهية ولا يكون مستمرا اطرا بان العدم
 عليه بواسطة انقضاء شرطه اعني الحركة الجزئية التي ينتهي اليها جميع
 الحركات التي هي شروط وجوده بتعاقب حركة اخرى ليست من شروط
 وجوده والقاضل الجلي حرر هذا الاعتراض بما حاصله انه يجوز ان يكون
 ذلك الحادث الزماني مستندا الى القديم بتوسط استعدادات وشروط غير
 متناهية فلا يكون المستند الى الموجب القديم قد يما غير مسبوق بالعدم
 ولا يخفى ان منع القديم بهذا المعنى لا يفيد شيئا اذ القديم بهذا المعنى مفروض
 والكلام في انه ينافي في العدم ولذا فسره المحشي بالمستمر بل فيه تسليم مدعى
 المعلل اذ مقصوده اثبات الحدوث الزماني وقد اعترفت به (قوله قلت
 يبطله برهان آه) يعني ان لا ينسأهي الامور المحققة الوجود سواء كانت
 متعاقبة او مجتمعة يبطله برهان التطبيق على ما سيجي ان شاء الله تعالى فلا بد
 ان يكون تلك الشروط مشبهة الى شرط يكون استناده الى الموجب بلا
 واسطة فيكون قديما مستمرا وحيث يكون كل ما هو مستند اليه بتوسطه ايضا
 قديما مستمرا غير ممكن الزوال ضرورة امتناع تخلف المعلوم عن علته
 التامة ثبت ان كل ما هو مستند الى الموجب القديم مستمر (قوله نعم مرد
 ان يقال آخره) يعني يجوز ان يكون القديم مستندا الى الموجب القديم بتوسط
 امر عدمي ثابت في الازل كقدم حادث مثلا وحيث يكون ذلك المستند غير
 مسبوق بالعدم ويجوز ان يطرأ عليه العدم بزوال شرطه اعني ذلك

آخر لا يكون شرط الوجود
 الذي آه (نسخه)

العلم بان يوجد تلك الحدوث في الازال بسبب تحقق جميع ما يتوقف عليه
 وجوده فيكون اتفاقه بسبب انتفاء شرطه لانتفاء علته حتى يلزم
 عدم الموجب القديم لطلبه عند بعض الفضلاء بان ذلك الامر القديم
 لا يتخلو اما ان يستلزم الى الموجب للقدم بالذات بلا واسطة او بواسطة
 شيئا ثم يطلبه للعديمية لان النهاية او الى المنع بالذات واما ما كان يمتنع زوال
 عدم الحدوث اما على الاول والثالث فظاهر واما على الثاني فلان زواله
 لا يتصور الا برؤا تلك الوسائط الغير المنتهية وزوالها يستلزم وجود امور
 غير متناهية وهو باطل ويهان التطبيق التام كلامه وفيه بحث لاننا نسلم
 ان الامر القديم يحتاج الى علته فان الاعمى غير محتاجة الى سبب افعله
 الاحتياج على ما ذهب اليه المتكلمون الجله وث وهو غير متحقق في حال
 العدم نعم لو كان علته الاحتياج الامكان كما ذهب اليه الحكماء لم الجواب
 انه كور لكن بمسند المحشي على ما ذهب اليه المتكلمون المستدلون بالدليل
 المذكور ولو سلم فيجوز ان يكون تلك الشروط العدمية اعداما للاضافات
 الاعتبارية فيروا الهلا ينتم وجود الامور الغير المنتهية (قوله او قبل الى آخره)
 يعني لو قبل يدل قوله فان كان مسبوقا يكون آخر في ذلك الخبر فهو ما كان
 فان كان مسبوقا يكون آخر في خبر آخر فحركة والافسكون لم يرد سؤال
 ابن الجبروت بان يخرجه عن الحركة والسكون الا في بقوله فان قيل آه لانه
 حيثن يكون داخل في السكون لان معنى قوله والاي ولفظ لم يكن مسبوقا يكون
 آخر قد خبر آخر فيجوز ان لا يكون مسبوقا اصلا يكون آخر كماله في ان
 الجبروت اول يكون في خبر آخر بل في ذلك الخبر هذا لكن يرد عليه انه
 يلزم حيثن عدم اعتبار البعث في السكون وهو خلاف العرف والاعتقاد فلذا
 اخرج الشارح عنهما (قوله يرد عليه ان ما حدث آه) يعني يرد على ظاهر
 هذين التعريفين على ما ذهب اليه البعض من ان الحركة والسكون عبارة
 عن مجموع الكونين ان ما حدث في مكان واستقر فيه آئين وانقل منه في الآن
 الثالث الى مكان آخر لم ان يكون كون ذلك الحادث في الآن الثاني جزءا من
 الحركة والسكون فان هذا الكون مع الكون الاول يكون سكونا ومع الكون الثالث
 يكون حركة فلا تمتاز الحركة عن السكون بل بذات بمعنى انه يكون الساكن
 بالذات في ان سكونه اعني الآن الثاني شارفا في الحركة وذلك مما لا يقول به
 احد وبما حررتك اندفع ما قيل ان المقصود من قول الشارح وهذا معنى قولهم

الحركة كونان آه ان الكلام لبس على ظاهره بل محمول على المسامحة والمزاد
 ما ذكره فلا برد ما اورده المحشى بقوله ويرد عليه آه لان مقصود المحشى
 بيان سبب حل هذين التعريفين على خلاف الظاهر بانه برد على ظاهرهما
 الاعتراض والحق ما ذكره الشارح فلذا حملهما عليه لانه برد على تقدير
 حملهما على ذلك واندفع ايضا ما قبل ان اشترك الشبثين في جزء لا يستلزم
 عدم تمايزهما بالذات عن الآخر وان اراد بالامتيار الثاني الامتياز بنفس
 الذات لا بالجزء فذلك غير واجب في الحركة والسكون ولا يصريح منهم به
 اذ لبس المراد بعدم تمايزهما بالذات انه لبس بينهما بما يرجح الحقيقة
 بل انهما لا يتمايزان بحسب الوجود الخارجي بان يكون تحقق كل منهما
 في الخارج ممازعا عن الآخر فانه يلزم حينئذ ان يكون الشيء في الآن الثاني
 متصفا بالحركة والسكون معا وذلك مما لا يقول به احد (قوله والحق ان
 الحركة كون اول آه) هذا بعينه ما ذكره الشارح بقوله فان كان مسبوقا
 بكون آخر آه (قوله وهذا ظاهر) اى كون هذين التعريفين صحيحا ظاهر
 عند تجديد الاكوان بحسب الآتات على ما هو مذهب الشيخ الاشعري
 من عدم بقاء الاعراض اذ حينئذ يتحقق الكون الاول والثاني واما على
 القول ببقاء الاكوان ففيه اشكال ايضا اذ لا معنى حينئذ لكون الكون اولا
 وثانيا لعدم تعدده اللهم الا ان يفرض تعددها بحسب تنالي الآتات ولانه
 يلزم انه اذا حدث في مكان واستقر فيه آئين ان لا يكون كونه في الآن الثاني
 حركة لعدم كونه في مكان ثان ولا سكونا لعدم كونه كونا ثانيا وانه اذا نقل
 الى مكان واستقر فيه آئين يلزم ان يكون كونه في الآن الثالث حركة لكونه
 كونا اول في المكان الثاني ولا يخفى عليك ان ما برد على هذا التعريف
 على تقدير بقاء الاكوان برد على قولهم المذكور ايضا وعلى تقدير عدم
 بقائها يلزم ان لا يكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين
 في الوجود اللهم الا ان يقال بكفى في وجود السكلى وجود اجزائه ولو على
 سبيل التعاقب (قوله ان قلت جوازه آه) يعنى ان ما ثبت قبل ان القدم
 يتا في طريقان لعدم جواز الزوال لا يستلزم وقوع الزوال لجواز ان لا يخرج
 من القوة الى الفعل حينئذ يجوز ان يوجد سكون قديم مستمر الى الابد مع كونه
 جائزا للزوال في نفسه فلا يلزم حدوثه (قوله قلت جوازه آه) يعنى ان جواز
 الزوال وان لم يستلزم طريقان لعدم عليه لكنه يستلزم سبق العدم عليه

والمتحقق ان الحركة كون آئين
 في مكانين والسكون في آن في
 مكان واحد نسخة

لان القدم بنا في طريقان العدم مطلقا اى بالفعل وبلامكن لان القديم
 ان كان واجبا لذاته فظا هراته يمتنع عدمه مطلقا وان كان غيره المستند
 اليه بطريق الايجاب بواسطة او بلاواسطة فلان امكان عدمه يستلزم
 امكان عدم الواجب اوا مكان تخلف العلول عن علته التامة جواز زوال
 السكون يكون مناقيا لعدمه فيكون مسبوقا بعدمه فيكون حادثا وبه اى
 باستلزام جواز الزوال سبق العلم ثبت المقصود اعنى اثبات حدوث السكون
 وان لم يستلزم طريقا ان العدم ولا يخفى عليك ان هذا انما يتم فيما يكون منافاة
 القدم للعدم ذاتيا كما في الواجب لذاته فيمتنع زواله امتثالا ذاتيا فلا يمكن
 زواله اصلا اما اذا كان المنافاة بالغير كما في القديم المستند الى الواجب القديم
 فلا اذ يجوز ان يكون عدمه ممثلا بالغير وممكننا بحسب الذات نعم لو ثبت
 ان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه بالذات باثبات ان كل ما هو قديم فهو واجب
 لذاته على ما ذهب اليه بعض المتأخرين ثم لم يثبت (قوله والاستدلال
 عليه بان المجرى الى آخره) تقريره ان وجود المجرى يمتنع اذا ووجد لشاركة الباري
 في التجرد لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهر واما بطلان
 التالي فانه لو شاركه لا امتياز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب في ذاته تعالى المستلزم
 للامكان وهو محال وتقرر الجواب بان لا نسلم ان هذه المشاركة تستلزم التركيب لانه
 مشاركة في العوارض السلبية اذ معنى التجرد عدم التميز والشركة
 في العوارض خصوصا في السلبية لا تستلزم التركيب فله يجوز ان يكون حقيقة
 بسيطة ممتازة عما عداها باثبات مع شريكته في العوارض وعلى تقدير تسليم
 انه شركة في امر ذاتي فلا نسلم ان ما به الامتياز ايضا ذاتي حتى يلزم التركيب
 لم لا يجوز ان يكون بتعيين عدمي خارج عن حقيقته على ما ذهب اليه
 المتكلمون من ان تعيين الواجب امر عدمي كايين في محله (قوله ومنها ما يقال
 ما لا دليل الى آخره) تقريره ان المجرى ذات لا دليل على وجودها وكل ما لا دليل
 على وجوده يجب نفيه بالمجردات يجب نفيها اما الصغرى فبإبطال الدلائل
 الدالة على وجودها واما الكبرى فلانه لو لم يجب نفيه لجاز ان يكون
 بمحض ننا جبال شاهقة لآزها وانه سفسطة وتقرر الجواب بان لا نسلم الكبرى
 فان الدليل ملزوم والمدلول لازم وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم
 لجواز كونه اعم فيجوز ان يكون الشيء متحققا مع عدم الدليل عليه كالصانع
 مع عدم العالم (قوله على ان عدم الدليل الى آخره) حاصله ان ارد بقوله لا دليل

على وجود المجردات انه لا دليل في نفس الامر منعناه لان عدم العلم لا يستلزم
 عدمه في نفس الامر وان اريد انه لا دليل عندنا فاقسم لكنه لا يفيد وجوب
 نفيه لجواز ان يكون موجودا في نفس الامر فلا يكون المجردات عملا لا دليل
 عليه فيجب نفيه (قوله وعدم حضور الجبال الشاهقة الى آخره) جواب سؤال
 مقدر كانه قيل اولم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور
 الجبال الشاهقة فاجاب عنه بانه معلوم بالبداهة لا بانتفاء دليل الحضور والا
 لكان العلم به استدلاليا (قوله حدوث سائر الاعراض) يعني ان قوله حدوث
 الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث سائر الاعراض بمعنى باقى
 الاعراض وهو ما لا يكون حدوثه معلوما بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان
 على ظاهره ويكون المعنى حدوث جميع الاعراض يلزم المصادرة لان حدوث
 بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدثها دليل حدوث جميع
 الاعراض فيكون حدوث بعض الاعراض دليل حدوث نفسه ضرورة
 دخوله في الجميع (قوله حدوث الى آخره) كى اذا كان المراد حدوث باقى الاعراض
 يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلا دليلا وحدث
 البعض الآخر مما لا يعلم حدوثه بالمشاهدة والدليل كالاعراض القائمة بالافتلاك
 مثلا مدلولو لا فلا مصادرة ٣ وعندى انه لا حاجة الى تقدير المضاف لان اللازم
 ان يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة او الدليل دليلا
 على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائما بالحدوث مثلا حدوث الحركة والسكون
 المعلوم بالمشاهدة او الدليل يكون دليلا على حدوث الاعيان وحدثها
 دليلا على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحدوث فاللازم
 ان يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل دليلا على
 حدوثها المعلوم من حيث كونها قائمة بالحدوث (قوله برده عليه ان المطلق اه)
 خاصته ان حدوث كل من الجزئيات تمام يستلزم حدوث المطلق اذا كانت
 متاهية في جانب الماضي فيلزم من تحقق البداية لها تحقق البداية للمطلق
 ضرورة انه لا وجود للمطلق في الخارج الا في ضمن الجزئيات اما اذا كانت
 الجزئيات غير متاهية في جانب الماضي فلا لان المطلق كما يوجد في ضمن
 كل جزئ له بداية فيأخذ من تلك الهيئة اى من حيث تحققه في ضمن حكم
 ذلك الجزئ اعنى البداية كذلك يوجد في ضمن جميع تلك الجزئيات التى
 لا بداية لها فيجب ان يأخذ بهذا الاعتبار حكمها ايضا اعنى عدم البداية

قوله لتغاير الموقوف والموقوف
 عليه بالذات

وحيثذ لا يلزم حدوده لبقائه في الأزمنة الماضية في ضمن تلك الجزئيات الغير
 المتناهية كلابيخى (قوله ولا استحالة في انصاف الى آخره) جواب سؤال مقدر
 كانه قيل انه يلزم حينئذ انصاف الواحد للمتقابلين اعنى البداية واللابدانية
 وهو باطل وحاصل الدعوى ان انصاف المطلق بالتعاقبات جازم بحسب
 اختلاف الحثيات والاعتبارات فان الحيوان منصف بالضحك واللاضحك
 باعتبار الحثيات المختلفة من كونه ناطقا ولا ناطقا (قوله وايضا لو وضع الى آخره)
 نقض اجابى وحاصله انه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية
 المطلق لاستلزم نهائية كل واحد من الجزئيات نهائية المطلق وليس كذلك
 واللازم ان بوصف نعيم الجنان بالتاهى ضرورة ان كل جزئى يوجد منها
 متناه فيلزم ان يكون مطلق نعيم الجنان متاهيا مع انكم لا تقولون به وبما
 حررنا ظهر ان ما قيل ان قياس نعيم الجنان على الحركات الجزئية قياس
 مع الفارق لان الموجود بالفعل في 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 متناه ليس بشئ لان هذا الفرق لا يفيد في دفع
 النقض المذكور كلابيخى (قوله والاصوب ان يجاب الى آخره) اى يجاب عن
 السؤال الثالث بان الجزئيات الموجودة من الحركة متناهية بناء على برهان
 التطبيق فانه جار في الامور الموجودة مطلقا سواء كانت متعاقبة او متجمعة
 مرتبة او غير مرتبة كما سيجي ان شاء الله تعالى واذا كان جميع الجزئيات
 متناهية ذابداية يكون المطلق كذلك فيلزم حدوده قطعاً (قوله خصه
 بالذكر) يعنى خص الجسم بالذكر لان كلام المعترض فيه والمقصود دفع كلامه
 لايمان ماهية الخير والاقاهية الخير ما يشغله الجسم او الجوهر بخلاف
 المكان فانه ما يشغله الجسم فقط (قوله ان قلت الصفة وكذا الى آخره) منع
 للملازمة وحاصله اننا لنسلم انه لو كان جازم الوجود لكان من جهة العالم وانما
 يلزم ذلك لو كان مغايرا للواجب لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الجازم الذى
 يستند اليه الحوادث صفة للواجب تعالى او مجموع ذات الواجب وصفته
 فان كلا منهما جازم الوجود ضرورة احتياج الصفة الى الذات وامكان
 الجزء يستلزم امكان الكل واسبان جهة العالم لعدم كونهما سوى الله تعالى
 اما الصفة فظاهرة واما المجموع فلانه ليس الا الذات والصفة وكل منهما
 ليس غير الذات فلا يكون المجموع ايضا غيرها ولانه لا مغايرة بين الكل

والجزء (قوله قلت هذا لا يضرنا الى آخره) يعني ثبوت الجائر الذي لا يكون مغايرا
للواجب لا يضرنا لان فيه تسليم المدعى اعني اثبات وجود الواجب تعالى
وهو لازم سواء بنهية سلسلة المحدثات اليه او الى صفة او الى مجموعهما
ضرورة ان تحقق الصفة وكذا المجموع بدون الذات محال (قوله وكلامنا في
الجائر المبين الى آخره) اي المقصود بالتالي في قولنا اذ لو كان جائزا لوجود الجائر
المباين والمغاير للواجب ولا شك في صحة الملازمة حيثئذ فقوله هذا لا يضرنا دفع
مادة النقص وقوله وكلامنا الى آخره تحرير واثبات للملازمة المنوعة فهذه من تمة
الجواب فن قال انه جواب ثان لم يأت بشئ لعدم استقلاله في الجواب واجاب
بعض الافاضل باننا لا نسلم كونهما مما يجوز وجوده لانهم لم يقولوا بإمكان
الصفات لما ان كل ممكن محدث عندهم انتهى اقول هذا الجواب لا يدفع مائة
الشبهة لانها اذ لم تكن ممكنة فلا يتخلوا ما ان تكون واجبة لذاتها وهو محال
او واجبة لذاتها وللقبرها على ما سيحكي من ان الصفات ليست عين الذات
ولا غيرها وحيثئذ يرد اننا لا نسلم انه اذ لم يكن محدث العالم واجب الوجود لذاته
لكان يمكن الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون الواجب
الوجود لذاته ولا لغيره فلا يرد من الاتجاه الى ما ذكره المحشي على ان هذا
في الحقيقة قول بل يمكن الصفات كما لا يخفى وبما ذكرنا طهر ابطار كما كفة
ما قيل في دفع الاعتراض المذكور من ان المراد بقوله اذ لو كان جائز الوجود
انه لو كان الذات الجائر الوجود لكان من جملة العالم اذ كل ذات جائز
الوجود يصدق عليه ما سوى الله تعالى مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته
تعالى لانه حيثئذ يرد المنع المذكور باننا لا نسلم انه لو لم يكن الذات الواجب الوجود
لكان الذات الجائر الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون
صفة من صفاته تعالى على انه يوهوم ان المقصود نفي كون الذات الجائر الوجود
محدثا للعالم دون الصفة الجائر الوجود وليس كذلك (قوله ولكن يرد
عليه الى آخره) يعني ان اريد بالعالم في قوله لكان من جملة العالم ما ثبت وجوده
وحدوثه منعنا الصغرى القائمة بانه لو كان جائزا لوجود لكان من جملة
العالم مستندا بانه يجوز ان لا يكون منه وان اريد به مطلق العالم منعنا الكبرى
المدلول عليها بالفاء في قوله فلم يصلح محدثا للعالم اي اذا كان من جملة العالم
لم يصلح محدثا له اذ المفروض محدثته لما ثبت حدوثه لا لجمعه كما صرح به
الشارح بقوله ومعلوم ان المحدث لا يبدله من محدث فيجوز ان يكون من جملة

مطلق العالم ويكون محدثا لما ثبت حدوثه ولا يكون منه فلا يلزم عليه
الشيء لنفسه وأشار المحشي الى المنع الاول بقوله يجوز ان لا يكون مما ثبت
حدوثه والى الثاني بقوله فيصالح كونه محدثا لذلك والقصر على انه منع
للشرطية الاولى او الثانية تقصير فلا تكن من القاصرين والجواب بان هذا
الدليل مبني على نفي المجردات لبس بنام لعدم تمامية نفي المجردات كما مر وكذا
الجواب بان هذا المنع لا يضرنا لانه اذا كان جائزا الوجود يجب انتهاؤه
الى الواجب لامكانه فثبت الواجب لان مقصود المحشي ان الاستدلال بطريق
الحدوث غير تام اذ لا يلزم من كونه جائزا الوجود كونه مما ثبت حدوثه حتى
لا يصلح اذ لك وما ذكره المحجب الاستدلال بطريق الامكان ولا كلام
في سلامته وعدم ورود المنع عليه واجاب بعض الفضلاء بان كون ذلك
الجائز مما ثبت وجوده وحدوثه لازم اما وجوده فلان علة الوجود لا يكون
معدوما بالاتفاق واما حدوثه فلان كل ممكن حادث انتهى كلامه ولا يخفى
ان هذا انما يتم اذا ثبت ان كل ممكن حادث ودونه خسر القساد (قوله وحل
المحدث آه) يعني ان الجواب عن المنع المذكور باختيار الشق الثاني وحل
المحدث في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى على المحدث بالذات لبصير
حاصل الاستدلال المحدث بالذات اى ما يكون مخرجا من عدم الوجود
بذاته ولا يحتاج الى غيره اصلا للعالم هو الذات الواجب الوجود اذ لو كان
جائزا الوجود لسكان من جملة مطلق العالم فلا يصلح محدثا بالذات لشيء
منه لاحتياجه الى العلة مما لا يساعده كلام الشارح لان قوله ضرورة رامتاع
ترجم آه صريح في ان المراد هو انه لا بد من اسناد المحدثات الى محدث مطلقا
سواء كان بالذات او بالغير لانه الضروري وامانه لا بد من استنادها الى محدث
مستغنى عن الغير فلا لانه مبني على بطلان النسلسل ولانه لو كان المراد
ما ذكره لكني ان يقال لو كان جائزا الوجود لم يصلح محدثا للعالم ولا حاجة
الى قوله لسكان من جملة العالم ولانه حينئذ يكون الاستدلال عاذا الى طريقة
الامكان فلا يصح قوله وهذا قريب آه هذا تقرير كلام المحشي على ما سمعته
من الاستاذين ويرد عليه ان حل المحدث على المحدث بالذات بالمعنى المذكور
بجمل الحكم عليه بقوله هو الله تعالى بديها اذ بصير المعنى ان الموجود
المستغنى عن الغير هو الذات الواجب الوجود فلا يكون من المسائل المطلوبة
بالذات ولا يحتاج الى الاستدلال وقال الفاضل الحلبي يعني حل المحدث

في قوله والعالم بجميع اجزائه محدث على المحدث بالذات لبصير محصول
 الاستدلال انه لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود لكان جائز الوجود
 محتاجا الى الغير فيكون من جملة العالم الذي ثبت حدوثه الثاني فلم يصلح
 محدثا لذلك العالم ويندفع الاعتراض المذكور لان الجائز المسمى للواجب
 يجب ان يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان حادثا زمانيا او قديما
 مما لا يساعده كلام الشارح وان جاز نظرا الى ظاهر عبارة المصنف حيث
 صرح هناك بان المراد بالمحدث المخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه
 كان معدوما فوجد فلا يتم الدليل انتهى كلامه وفيه ان المتكلمين لم يقولوا
 بالمحدث والذات على ما صرح به الشارح في بحث التكوين بقوله ان هذا
 معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين
 فالحدث ما لوجوده بداية اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه فالتوجه
 المذكور ليس صحيحا لانه مما لا يساعده كلام الشارح (قوله والثاني لا يدل
 على نفسه آه) يعني لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ولو كان
 من جملة يصلح دليلا على وجود المبدأ لان العالم اسم لما يصلح كل جزء
 منه دليلا على وجود المبدأ لكنه لا يصلح دليلا على وجود المبدأ اذ الشيء
 لا يكون دليلا على نفسه فلا يكون مبدأ ومدلول للعالم اذ لا يكون حينئذ اي حين
 عدم دلالاته على نفسه من العالم واذ لم يكن من العالم لم يكن مبدأ له
 على ما تقتضيه الملازمة التي في قولنا لو كان جائز الوجود لكان من جملة
 العالم فيلزم حين كونه مبدأ ان لا يكون مبدأ وان لم يكن من العالم وان لا يكون
 منه وانه تناقض ويحتمل ان يكون معنى قوله اذ لا يكون حينئذ من العالم انه
 لا يكون حين كونه مبدأ ومدلول من العالم الذي هو علامة ودليل واذ
 لم يكن من العالم لا يكون مبدأ وقد كان حين كونه مبدأ ومدلول من العالم
 الذي هو علامة ودليل فيلزم حين كونه مبدأ ان لا يكون مبدأ وان يكون
 من العالم وان لا يكون منه وانه تناقض فلا يكون مبدأ ومدلول للعالم
 وعندى 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 او ان لا يكون من العالم وعلى كلا التقديرين يلزم التناقض
 لفرض كونه مبدأ ومن العالم ولا يخفى انه تصحيف اذ المعنى للترديد لتحقيق
 لزوم كلام الامرين ولا فائدة في ايراد كلمة او حينئذ في اللزوم الثاني ونزكه

في قوله واذا لم يكن من العالم
 لم يكن مبدأ له الخ فيه انه لا معنى
 له فالصواب ان مراد المحشى
 الخيالي هو ان مبدأ العالم يجب
 ان يكون مبدأ لكل جزء من
 اجزاء العالم ومدلول لكل جزء
 فلو كان جائز الوجود لكان
 من جملة العالم ولو كان من جملة
 العالم يلزم ان لا يكون مبدأ
 ومدلول لبعض اجزائه الذي
 هو نفسه على ذلك التقدير اما
 الضمير فظاهر لان كل ممكن
 لما لم يكن وجوده مقتضى ذاته
 كان دالا على وجود مبدأ له
 ويكون من جملة العالم واما
 الكبرى فلانه لو كان من جملة
 العالم فمع كونه من جملة العالم
 يلزم ان لا يكون من جملة العالم
 اذ لو كان من جملة العالم لدل
 على وجود مبدأ له هو نفسه
 او واحد من معلولاته التي هو
 مبدأها وعلى التقديرين يلزم
 ان يكون دالا على نفسه على
 ان مبدأه لكن اللزوم باطل
 اذ الشيء واجبا كان او ممكنا
 لا يدل على نفسه بهذا المعنى
 لاستلزامه توقف الشيء على
 نفسه فلما ثبت ان الشيء لا يدل
 على نفسه بالضرورة فلو فرض
 مبدأ العالم من جملة العالم فمع
 كونه من جملة العالم يلزم

ان لا يكون

من جملة العالم لكن ثبت ان
 الشيء لا يدل على نفسه فيثبت
 الملازمة القائلة بانه لو فرض
 من جملة العالم فمع كونه من جملة
 العالم يلزم ان لا يكون من جملة
 العالم فقول الخيال والشيء
 لا يدل على اشارة الى المقدمه
 الاستثنائية من هذا القياس
 الاستثنائي المسوق لبيان تلك
 التكبري الشريطة وقوله اذلا
 يكون حيث من جملة العالم اي
 حين عدم دلالة على نفسه
 اشارة الى شرطية ذلك القياس
 الاستثنائي فدلنا ان اشارة الى انه يلزم
 تناقض من وجهين احدهما
 ان يكون من جملة العالم وان
 لا يكون وانها ان يكون مبدأ
 ومطلوبا لجميع اجزاء العالم وان
 لا يكون لبعض الاجزاء الذي
 هو نفسه على ذاته لا يتقدم وانما
 الى ان الاول مع كونه تناقضا
 في نفسه يستلزم تناقضا آخر
 هو الثاني وهذا التغير ان يقع
 عنده ان الاول ان قوله ان
 يكون حيث من جملة العالم
 ممنوع لان ظاهر من جملة العالم
 ما يدل على وجود مبدأ له
 لا ما يدل على نفسه الثاني
 انه لم يكن من جملة العالم فالعالم
 ما عداه فليكن مبدأ وما ولا
 شامل (كاتبوي)

في الاول (قوله الاول طريقة حدوث آه) حاصل الاول ان مبدأ العالم
 لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم الذي هو محدث فلا يصلح مبدأ له
 والامكان الذي عليه نفسه لتكونه محدثا ويحصل الثاني ان مبدأ الممكنات
 لو كان جائزا لكان من جملة الممكنات فلم يصلح مبدأ لها (قوله ووجه
 القرب ظاهر) ان الفرق بينهما الاحتمال الحدوث والامكان لكن الثاني
 اقوى على ما بين في موضعه (قوله ابطال التسلسل آه) يعني معنى الابطال
 التسلسل اقامة دليل يتبع بطلانه سواء اقيم على بطلانه او لا واذا كان
 معنى للابطال ما ذكره اعني اقامة دليل يتبع آه فالقسط في اثبات الواجب
 باجماله بطلان التسلسل المتعارف بل اقامة دليل يتبع بطلانه فيكون
 اقامة الى ابطاله لا معنى له الا اقامة دليل يتبع بطلان وهو متحقق
 فيكون محمول قول الشارح وقد يتوهم ان هذا ليس آه انه قد يتوهم
 انه هذا دليل على اثبات الواجب من غير افتقار الى اقامة دليل يتبع بطلان
 التسلسل وليس كذلك بل هذا الدليل من جملة ادلة بطلان التسلسل
 فلا افتقار في اثبات الواجب الى اقامته افتقار الى اقامة دليل يتبع بطلان
 التسلسل فلا يكون دليلا من غير افتقار الى ابطال التسلسل فلا يرد عليه
 ما قيل ان الافتقار غير الاستلزام وما ذكره الشارح بقوله بل هو اشارة
 الى احد اطله ابطال التسلسل كما يفيد من هذا الدليل مستلزم ويتبع ابطال
 التسلسل لا الاستلزام في اثبات الواجب بهذا الدليل الى ابطاله والمسمى
 هو آه لانه هذا الدليل انما كان اشارة الى احد ادلة اقامته يتبع بطلان
 التسلسل بكونه الافتقار اليه اذ اقتضاها الى ابطاله (قوله وفي قوله ابطال
 التسلسل آه) يعني في اختيار الشارح لفظ الابطال في قوله بل هو اشارة
 الى احد ادلة ابطال التسلسل دون ان يقول بطلانه اشارة الى ان معنى
 الابطال اقامة دليل يتبع بطلانه مما لو كان معناه اقامة الدليل
 على بطلان التسلسل يصح العبارة المذكورة اذ يصير المعنى بل هذا الدليل
 اشارة الى احد ادلة اقامته على بطلان التسلسل ولا يخفى فساد لان هذا
 الدليل لم يرد على بطلانه بل على اثبات الواجب نعم انه واحد من ادلة
 اقامته يتبع بطلانه لا يقال انما يلزم الفساد المذكور لو كان عبارة الشارح
 بل هو من احد ادلة ابطال التسلسل وليس كذلك فلان عبارة صريحة
 في اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل ولا خفا في ان كون هذا الدليل

٥ قوله لان هذا الدليل اذا كان

اشارة الى احد ادلة الى آخره
هذا دليل لقوله فلا يرد الخ
لكن الاحتياج بعد انما ثبت او
انحصر دليل بطلان النسلسل
في هذا الدليل واذا لا انحصار
فلا احتياج الا ان يحمل على
ان ايراد دليل ماعلى البطلان
هو المحتاج اليه لا ايراد هذا
الدليل بخصوصه فأن مل
(ككتوبى)

٦ قوله فحينئذ يكون الدليل
المذكور مختصا فيه انه لا يفرغ
على ما قبله من كون الكلام
في العسل الموجودة الواجبة
الاجتماع مع المعلول لجواز ان
يجرى البرهان فيما فيه الكلام
وفيما ليس فيه الكلام بل الحق
ان وجد اختصاص البرهان
بالعلل المتعمدة عدم جريانه
في العسل المتعاقبة اذا وقيل او
وجدت المتعاقبة الى غير النهاية
فالعلة الموجودة لا تكل ليست
عينها ولا جزؤها بل خارجة
عنها ولا بد ان يكون تلك العلة
الخارجة علة للبعض وذلك
البعض طرف السلسلة
والا يلزم كون الواجب معلولا
ودخول ما فرض خارجا
او توارد العلتين على معلول
واحد شخص والشكل باطل
يتوجه المع على

مقاما على اثبات الواجب لا ينشأ كونه اشارة الى دليل اقيم على بطلان
النسلسل بل انما يتا فيه كون نفس ذلك الدليل على ما اعترف به لانقول
ليس مراد الشارح من ايراد لفظ لاشارة انه ليس من ادلة بطلان النسلسل
وانه اشارة اليه اذ لا يكون هذا الدليل حينئذ مستلزما بطلان النسلسل فضلا
عن الافتقار اذ كون هذا الدليل اشارة واثما الى دليل لا يستلزم كونه مستلزما
لتنتيجة ذلك الدليل بل مقصوده انه واحد من ادلة ابطال النسلسل الا
انه اورد لفظ الاشارة لانه ليس صريحا في ابطال النسلسل اذ لم يقل عليه
بل على اثبات الواجب فكون اشارة اليه ولا يخفى انه حينئذ يلزم الفساد على
تقدير حمل الابطال على اقامة الدليل على البطلان هذا والحق ان معنى
الابطال اقامة الدليل على البطلان كما يشهد به القطرة السليمة وقول
الشارح بل هو اشارة الى احد ادلة ابطاله محمول على المسامحة ولهذا غيره
في بعض النسخ الى البطلان فالاراد المذكور في غاية القوة هذا غاية نتيج
الكلام والله الموفق لتليل المرام (قوله يتم بمجرد خروج العلة الى آخره) يعنى
اذا ثبت ان الممكنات لا يجوز ان يكون علتها نفسها ولا بعضها بل يجب
ان يكون خارجا عنها ثبت الواجب لان الموجود الخارج عن الممكنات ليس
الا الواجب اذ لا موجود سوى الواجب والممكن (قوله واما انقطاعها آه)
اى واما انقطاع تلك السلسلة وعدم كونها غير متناهية فيحصل بضم
مقدمات اخرى الى الدليل المذكور وهى ان يقال ان ذلك الامر الخارج
عن السلسلة يكون علة لبعض الممكنات ضرورة كونه علة للسلسلة وذلك
البعض المستند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة اذ لو كان في اثناها
فلا يخلو اما ان يكون الممكن الذى فوقه علة للواجب او علة لذلك البعض
وعلى الاول يلزم ان يكون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا عن
السلسلة وعلى الثانى يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد
والشكل باطل فتعين ان يكون ذلك البعض نهاية لسلسلة الممكنات فيقطع
السلسلة عنده وبما ذكرنا ظهر ان في تقرير المحشى نقصانا كما لا يخفى (قوله
فظهر آه) اى فظهر بما ذكرنا ان ابطال النسلسل مقتدر الى اثبات
الواجب ضرورة كون دليله مقدمة من مقدمات دليله فيكون امر الافتقار
بالعكس لا كما زعمه الشارح من ان دليل اثبات الواجب مقتدر الى ابطال
النسلسل (قوله واهم انه يمكن آه) انما ترك الشارح ذكره اما لان النسلسل

لازم للدور وبطلان اللازم يستلزم ببطلان المزوم وان لانها يذكران
مضاف ذكر احدهما مشعر بذكر الاخر (قوله وهما باطلان) لانه يستلزم
كون الشيء حلة لنفسه واعلمته فانه اذا كان المجموع علة للمجموع يكون
علة لكل واحد من الجزئين اللذين هما علة للمجموع فيكون حلة لنفسه
واعلمته وكذلك اذا كان لكل واحد منهما علة للمجموع لانه يكون حلة لنفسه
وللامر اثباتي الذي هو علة له فان حلة لمجموع علة لكل واحد من اجزائه
وفي هذا المقام يدت كثيرة لا يلبق المقام ايرادها (قوله فينة طمع التوقف آه)
لعدم توقف ذلك الخرج على واحد منهما (قوله لبرهان السابق الى آخره)
اذ حاصله ان سلسلة المعلومات لا بد لها من حلة خارجة فينتهي السلسلة
عندها واما ببطلان عدم تناهي المعلومات فلا يدل عليه (قوله وهي
لا تكون الى آخره) يعني ان العلة لا تكون الاجتمعة لان الكلام في العمل
الموجدة وهي يجب اجتماعها مع المعاول ٦ فيثبت بكون الدليل المذكور مختصا
بالامور المجتمعة ايضا (قوله وهذا البرهان الى آخره) اي برهان التطبيق بعم
ببطلان التسلسل من جانب العلة والمعلومات المجتمعة في الوجود اما مرتبة
طبعا كما في سلسلة لعل والمعلومات او وضا كما في الابعاد او غير مرتبة كما في النفوس
او المتعاقبة كالحر كات الفلكية و اليه ذهب المتكلمون والحكمة اشترطوا
الاجتماع والترتيب فلا يجزى عندهم فيما ليس فيه الترتيب والاجتماع (قوله
وبه يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة الى آخره) اي ببرهان التطبيق يبطل
عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة الذي ذهب اليه ارسطو ومن تبعه
حيث قال ان النفس الناطقة قديمة بالنوع وافرادها المتعاقبة ازلا وابدأ
حادثه بحدوث الابدان التي هي مشروطة فيضاتها من المبدأ القديم والمفارقة
عن الابدان غير متناهية بل لانهاى للابدان التي فاضت عليها لاستنادها
الى اقتضاء الادوار الفلكية التي هي لانهاى ولا استحالة في عدم تناهيها
اما الابدان فلا انها متعاقبة على حسب تعاقب الحركات واما النفوس
فلانها اذا كانت باقية بعد المفارقة عن الابدان فيلزم اجتماع الامور الغير
المتناهية في الوجود لكن ليس بينها ترتيب طبيعي ولا وصى وانما قيد
بالمفارقة عن الابدان لان المتعلقة بالابدان متناهية عنده ايضا لانهاى
الابدان ضرورة تناهي الابعاد (قوله لانها مترتبة الى آخره) دليل لقوله وبه
يبطل يعني ببرهان التطبيق يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة

بطلان التوارد ههنا اذا العمل
المتعاقبة علة ناقصة الى آخره
فلا يلزم تواردهما العلتين المتعاقبتين
كلا بل يخفى فتأ مل (كلمة بوى)
٧٧ قوله ولكنها مرتبة بحسب
اضافتها الى الازمنة الخ هكذا
ذكر المتكلمون واقول لاحاجة
اليه اذ لو كانت تلك النفوس
بوجوده في الخارج لعرض لها
مراتب الاعداد المترتبة الغير
المتناهية في الخارج لاني التوهم
فقط ويجزى البرهان في
اعدادها المترتبة وبطلان
اللازم يبطل المزوم وقد صرح
الشيخ الرئيس ان الاعداد كما
تعرض للمبادئ تعرض
للمجردات وبهذا الطريق يبطل
عدم تناهي الدورات الفلكية
الغير المتناهية قطعاً فتأ مل
(كلمة بوى)
٨ قوله اذ يحكم العقل حكماً
اجالياً آمو هذا الحكم الاجمالي
هو التطبيق بالفعل ولا شك
في امكانه وليس المراد من
التطبيق بالفعل تحريك احدي
السلسلتين الى الاخرى حتى
يتوجه ما قبل يجوز ان يكون
التطبيق بالفعل محالاً مستلزماً
لاحد المحالين فيما لم يكن
السلسلتان من الاجسام
والجسمانيات القائمة بالاجسام
الغير المتناهية من سلسلتها

المجردات ومن سلسلة المركبات القائمة بجسم واحد هو الفلك فان شيئاً من مجردات و الاعراض القائمة بجسم واحد ليس يمكن التحريك اما مجردات قطباهر واما الاعراض القائمة بجسم واحد فلان تحريك الاعراض انما يمكن بتحريك المعروضات فلا ينظم سلسلة غير متناهية قابلة للتحريك من الاعراض الا بانتظام سلسلة كذلك من الاجسام فانه مدفوع بما عرفت (ككتوبى)

قوله وكذا الحركة بمعنى القطيع آه فيه نظير ظاهر فان معنى كونها موهومة عندهم انها مع وصفها الامتداد موهومة لوجودها في الخارج كالدائرة المربعة من الشغل الجوال مع ان الموجود في الخارج شرارة لان تلك الدائرة واما انها لا وجود لها في الخارج اصلا لا مجتمعة الاجزاء ولا متماثلة الاجزاء فظاهري الفساد والان كانت الدائرة المربعة كغير المربعة المتوهمة من غير شرارتها هناك وكانت الدورة المحققة امس كالدورة الالية الغير المحققة وهو باطل قطعاً فكل دورة محققة عندهم بوجود اجزائها على سبيل انه تقب وهو وجود

على تقدير اشتراط الترتيب في جريانه ايضا كما ذهب اليه الحكماء لانها وان لم تكن مترتبة بحسب الذات لكن مترتبة بحسب اضاعتها للاراضة التي حدثت فيها لترتيب تلك الازمنة فنقول لو كانت النفوس الناطقة غير متناهية فلنفرض جملة مبداءة مما حدثت في اليوم هذه سلسلة الى غير النهاية وجملة مبداءة مما حدثت في الامس كذلك ثم يطبق بينهما على حسب تطبيق الازمنة فان وقع بازاء كل جزء من التامية جزء من الناقصة لزم كون الباقي كالأزمنة والافلزيم تناهيهما (قوله وما ذكره بعض الافاضل الى آخره) يعني ما ذكره بعض الافاضل في عدم جريته في النفوس المتعارفة بان هذا الخطيئة اذا كانت النفوس الحادثة في الازمنة المتعاقبة متساوية في العدد فحسب تطبيق الازمنة المترتبة يحصل التطبيق بينهما ولكنها ليست كذلك اذ قد تحدث جملة من النفوس في زمان واحد وجملة اخرى اقل من الاولى او اكثر في زمان آخر بحسب تفاوت الابدان الحادثة في العدم وقد تحدث احد النفوس في اربعة مترتبة لتحقيق اعداد الابدان فيها حينئذ لا يحصل الانطباق في افراد النفوس بانطباق اجزاء الزمان بجوابه ان هذا المبدأ على امتناع تطبيق فرد بفرده وهو غير لازم في التطبيق بل يمكن فيه تطبيق المتناهي بالمتناهي قليلا وكثيرا فيكون في انطباق النفوس انطباق اجزاء الزمان المترتبة وان كانت الاجزاء متفاوتة بحسب قلة الافراد وكثرتها لان كل جملة من النفوس توجد في زمان واحد متناهية لان الابدان التي هي شروط وحدوثها عند القائل بعدم تناهيهما متناهية لتناهي الابعاد التي يشغلها الابدان ففي الطيات اجزاء الزمان يحصل انطباق المتناهي من النفوس بالمتناهي وهو كلف في جريان البرهان المذكور كما لا يخفى ويما ذكرنا المدفع ما قبل ان هذا الاشتراط لا يتم على قول من ذهب الى انها حادثة قبل حدوث الابدان لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد يالني عام لان القائل بحدوث النفس قبل البدن بعض الملمين وهم لا يقولون يعلم تناهيهما قبل ذهب بعض الحكماء الى قدمها بالشخص مع عدم تناهيهما ويزعم ان التطبيق على الوجه الذي قررره المحشي لا يبطل عدم تناهيهما على هذا المذهب انتهى اقوال القائل يقدمها بالشخص افلاطون ومن تبعه ولا يقول بعدم تناهيهما والقائل يقدمها بالنوع مع عدم تناهيهما بافرادها المتعاقبة يتبع الابدان هو ارسطو ومن تبعه فتم عليه كما مر والقول يقدمها بالشخص مع عدم

تناهيهما

غريب ولئلا الزمان على
استحسان الامور الغير المشابهة
ذلك على انها لا تكون موجودة
في الخارج لاي وجود متعارف
هو وجودها مجتمعة الاجزاء
ولا يوجد وجود غير متعارف هو
وجودها متعارفة الاجزاء
كما حقه الدواني في
شرح العقائد العصرية وتوويل
على ما ذكرنا ان الحكماء مع
تصريحهم بان الزمان مقدار
الحركة ولا مقدار في الحركة
يعني التوسط بل المقدار
في الحركة بمعنى القطع اثبتوا
قدم الزمان واثبت المتكلمون
حدوثه مع ان القديم والحادث
من اقسام الموجود الخارج
عند كل من الفريقين فاعلم
هذا المقام فانه نمازل فيه
الاقدام (كلنوي)
قوله يعني ان التطبيق لا يجري
الح ان تطبيق غير المتاهي
بغير المتاهي اما يمكن في سلسلة
يجمع آحادها موجودة في نفس
الامر فرضا لا فيما كان بعض
آحادها موجودة في نفس الاجز
خارجا وذهنا والبعض الاخر
اليس كذلك بل موهومة
محصنة كراتب الاعداد
فلا يرد ان هذا التطبيق
الاجالي جار في الكل ويثبت

تتاهيها لم ينقل عن احد من الحكماء في الكتب المشهورة اللهم الا ان يكون
منها من جوهر لا يصابه (قوله اي في الجملة) مراء كانت مجموعة مترتبة
او غير مترتبة او متعاقبة هذا عن المتكلمين واطاعنا الحكماء فلا يجزى الا
في الموجودات المجتمعة المتوطينة لولا اذا كانت الآحاد موجودة في نفس الامر
وما كان بينها ترتب فاذا جعل الاول من احدى الجزئين بل بالاول من الجملة
الاخرى كان الثاني بازاء الثاني وهكذا ويتم التطبيق واذا لم يكن موجوده
مع لم يتم لان الامور المتعاقبة معدومة لا يوجه منها في كل زمان الا واحد
ففي كل زمان يفرض التطبيق لا يمكن الابعثاد كوض وجوده الا خلا فلا
تطابق فيها بحسب نفس الامر فيقطع باقطع الاعتبار وكذا الامور
الموجودة المجتمعة الغير المترتبة اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون
الثاني بازاء الثاني وهكذا الا اذا لوحظ كل واحد من الاول واعتبر بازاء كل
واحد من الاخرى لكن استحصار النفس مالا نهاية لمفصلا محال فيقطع
بالتقطع لا اعتبار واستوضع ذلك بتوهم التطبيق بين الجزئين المترتبين
على الاستواء وبين احداهما الحصى فان في القول انما يطبق اول احدهما
بالاخر كان كافيا في وقوع اجزاء كل منهما بمقابل اجزاء الاخرى بخلاف
الحصى فانه لا بد في تطبيقها من اعتبار التفضيل واعتراض عليه المتكلمون
بله لا يخلوا اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الآحاد مفصلا وجعل
كل جزء من احديهما بازاء جزء الاخر او يكتفي بملاحظة آحادها وقوع اجزاء
احديهما بازاء اجزاء الاخرى على سبيل الاجمال فان كان الاول يلزم ان
لا يجري في الامور المترتبة لان الذهن لا يقدر على ملاحظة الامور الغير
المتشابهة مفصلا سواء كانت مجتمعة اولا وايضا التطبيق بهذا التوجه يعنى
الموجود والمعدوم فلا يوجد لتخصيصه بالموجودة وان كان الثاني فهو
منحقق في الامور المتعاقبة ايضا اذ يخرج العقل بعد ملاحظة الجزئين
بمجملا حكما اجاليا باءا فان يقع بازاء كل جزء من احديهما جزء من الاخرى
او لا يقع فمضى الاول يلزم التساوى وعلى الثاني المتاهي (قوله فيجربى
في الجزكان العقلية) هذا على مذهب المتكلمين ظاهر فانها اكوانات متعددة
وجود كل مسبوق بعدم الاخر واما على تحقق مذهب الحكماء من ان
الحركة القديمة عندهم اعنى الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمتهى امر
واحد مارض للافلاك مستمر من الازل الى الابد لاتعدد فيه اصلا فلا يجزى

تتأهي النكل فالصواب للشارح
 ان يقول وهذا البرهان انما
 يحتاج اليه في الامور الموجودة
 في الخارج لاني الامور المرهومة
 فان تتأهيها ثابت من غير
 احتياج الي هذا البرهان ونحن
 نقول بل فيما ذكره الشارح اشارة
 الى جواب ما ذكره الحكماء
 من ابطال عدم تتأهي الابعاد
 ببرهان التطبيق وحاصل
 الجواب انه انما يجري فيها
 لو كانت تلك الابعاد موجودة
 كما قال افلاطون بوجودها
 وتأهيها عند تحريك الفلك
 الاعلى وبسبب تلك الابعاد
 الغير المتأهية بوجوده
 في الخارج عند المتكلمين بل
 موهومة محضة فلا يجري
 ابرهان فلذا اجاز للمتكلمين
 ان يقولوا بعدم تتأهيها وكذا
 لا يجري في الاعداد الاربعة
 الغير المتأهية عند النكل لان
 وجودها موهوم محض فتأمل
 (كثيري)
 قوله لكن بشكل بالنسبة الي
 علم الله آه من شأن هذا الاشكال
 تعميم الوجود في كلام الشارح
 من الوجود الخارجي والذهني
 كما يشير اليه فان قلت هذا
 تعميم بلا دليل بل الوجود
 عند المتكلمين النافين للوجود

فيها وكذا الحركة بمعنى انقطع فانه امر موهوم لا وجود له عندهم اصلا
 (قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم الى اخره) يعني ان التطبيق لا يجري في الامور
 الاعتبارية لان في جريته لا بد من تحقق آحاد السلسلة في نفس الامر ليحصل
 العقل منها جلتين ويفرض وقوع الانطباق بينهما فيلزم تتأهي ما لا يتأهي
 في نفس الامر او تساوي ما كان ناقصا فيه والامور الاعتبارية لا تحقق لها
 لاني الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن لان آحاد السلسلة الغير المتأهية
 لا يتحقق الا بملاحظتها مفعلا اذ بلا لحظة الاجالية لا تكون الآحاد
 حاصلة فيها الا بوجود واحد وهو العلم الاجالي المتعلق بها ولذهن لا يقدر
 على استحضار ما لانهاية له مفعلا فينقطع ملاحظة الآحاد في جدد
 فينقطع التطبيق ولا يلزم تتأهي ما لا يتأهي في نفس الامر لعدم تحققها
 فيه قال الشارح في شرح المقصد والحق ان نحصيل الجلتين من سلسلة
 واحدة ثم تقابل جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج
 فان كفي في تمام الدليل حكم العقل بله لا بد من ان يقع بازاء جزء من هذه
 جزء من تلك فالدليل نجار في الامور الاعتبارية توا وجوده لان للعقل ان
 يفرض ذلك في ملاحظة الآحاد في حد فينقطع النكل على سبيل الاجمالي
 وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجلتين على التفضيل ليرتفع
 الدليل في الموجودات المترتبة المحتمة اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى كما
 قيل ان تحصيل الجلتين والتطبيق وان كان بحسب العقل لكن آحاد
 السلسلتين لا بد ان تكون موجودة لتكون الجلتان موجودتين يكون وقوع
 آحاد كل منهما بازاء الاخرى امرا ممكنا فينقطع من فرض وقوعه الخلف
 تأمل في هذا المقام فانه من مراتب الاقدام (قوله واولس لم عدم الانقطاع الى اخره)
 اي واولس لم عدم انقطاع اعتبار العقل على سبيل التعاقب بل يكون النفس
 قديمة ومتعلقة بالابدان الغير المتأهية على سبيل التماسخ فلا ضرر لان كل
 ما دخل تحت الوجود الوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متأهيا
 دائما فالتطبيق لا يستلزم تتأهي ما لا يتأهي (قوله و نظيره نفيم الخيزان)
 لان معنى لانهاية على ما مر عدم الشهادة في الوجود الى حسد لا يقدر
 فوجه آخر من الوجود منه يكون متأهيا دائما (قوله لكن بشكل بالنسبة
 الى علم الله تعالى الى اخره) حاصله ان مراتب الاعداد الغير المتأهية بالنسبة
 الانط. اي بينهما معلومة لله تعالى على سبيل التفاضل لشمول علمه الممكن

فهي الاشكال متوجه على ما
 توهبه المحشى من التعميم لاعلى
 مراد الشارح قلت صرح
 الشارح في شرح المقاصد
 باثبات الوجود الذهني على
 خلاف المتكلمين وفي كلامه
 ههنا دليل على التعميم ايضا
 هو قوله فانه ينقطع بانقطاع
 الوهم اذ لو حصر الوجود
 في الخارجى لقال دون ماهو
 وهمى محض فلا يرد النقص
 بالاعداد والمعلومات
 والمقدورات اذ السلسلة الغير
 المتناهية من هذه الاشياء
 وهو مزال الوجود لا يحكم بها
 الا الوهم تكلمه بوجود ابعاد
 غير متناهية في الخارج وان اريد
 النقص بالوجودات منها
 فالدليل جار لكن حكم المدعى
 غير مختلف لان الموجودات
 منها متناهية فلما عدل
 عن ذلك الى ما ترى علم
 ان مراده من الوجود اعم
 من الوجود الخارجى والذهني
 فينوجه الاشكال المذكور سواء
 خص الوجود الذهني بالوجود
 في اذهان المخلوقين او اعم من
 الوجود في علم الخالق ان يحمل
 الذهن على مطلق المدرك
 اشامل الخالق والمخلوق كما
 حلوه في اثبات الوجود

والممتنع فعلى تقدير التطبيق يلزم تناهي ما ليس متناهيا في الوجود العيني له
 تعالى هذا خلف (قوله فتأمل) نقل عنه وجه اتأمل ان علمه الشامل
 انما يشمل ما لا يمتنع العلم به كما ان قدرته الشاملة انما تشمل ما لا يمتنع وجوده
 ٤ وان كان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلا بمنوع انتهى فان قيل يلزم
 الجهل على الله تعالى قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما
 ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح ان تعلق به فتأمل (قوله وتوضيحه آه)
 اى توضيح عدم ورود النقص على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات
 والمعلومات المشار اليه بقوله وذلك آه ان التناهي واللاتناهي فرع الوجود
 سواء كان في الخارج او في الذهن فالشيء بدون الوجود لا يتصف بالتناهي
 وعدمه فالاعداد والمعلومات والمقدورات مع قطع النظر عن الوجود
 لا يكون متناهيا ولا لاتناهيًا والمتصف منها بالوجود ليس الا قدر متناهيا
 اما في الذهن فلانه لا يقدر على استحضار ما لا يتناهى واما في الخارج فلان
 كل ماهو موجود في الخارج متناه فعلى كل تقدير لا يجرى التطبيق ههنا
 لعدم كونها غير متناهية حتى تفرض الجملتان ويلزم تناهي ما لا يتناهى قال
 بعض الفضلاء كون التناهي واللاتناهي فرع الوجود محل تأمل بل الظاهر
 عدمه وايضا ان الاعداد من الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء
 انتهى كلامه اقول الجواب عن الاول ان التناهي واللاتناهي ههنا ليس
 بمعنى الايجاب والسلب بل بمعنى العدم والملكية للذين لا يتصف بشيء منهما
 الواجب والنقطة والوحدة ونوع العدم والملكية يكون وجوديا في الجملة
 وعن الثاني ان هذا الجواب انما هو على طريقة المتكلمين والاعداد عندهم
 من الامور الاعتبارية واما عند الحكماء فعدم جريان برهان التطبيق فيها
 لعدم الترتيب بينها لالعدم الوجود بناء على ما قالوا من انه لا شيء من المراتب
 جزء لما فوفه بل كل مرتبة من رتبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة يدل على
 ما قلنا كلام السيد السند في شرح المواقف على ان المحقق الدواني ذكر
 في حواشى البحر يدان الاعداد من الامور الاعتبارية عند المحققين من الحكماء
 وان جعلها من اقسام الكيم باعتبار فرض وجودها (قوله وما يقال من انها
 غير متناهية آه) جواب سؤال مقدر كانه قيل اذا لم تكن الاعداد والمعلومات
 والمقتدورات تخير متناهية بشيء من التقديرين فامعنى عدم تناهيها
 وحاصل الدفع ان اطلاق التناهي واللاتناهي عليها مجاز باعتبار انها

الذهني ونفيه فلذا اورد المحشي
 هذا الاشكال (كاشوي)
 قوله وامكان تعلي العلم الخ
 بهذا المنع لا يرتضيه جمهور
 المتكلمين واعلمهم منعوا جريان
 البرهان في الموجودات العلمية
 التي هي من الامور الاعتبارية
 عندهم ولما قال الشارح والمحشي
 بالوجود الذهني بمعنى الوجود
 العلمي مطلقا اضطر الى هذا
 المنع الذي هو منع المختلف اذا لم
 يكن مع الجريان ومع ذلك هذا
 المنع اول من منع المحقق الدواني
 حيث حصر علم الواجب
 تعالى في العلم الاجلوي والمحشي
 اثبت العلم التفصيلي بحسب
 الامكان واثبت العلم الاجلوي
 فيما وراءه بالاجلوي (كاشوي)
 بقوله لكونهما فرع الوجود
 الخ فبانه لا وجه له بعد تعميم
 الوجود من الوجود الخارجي
 والذهني الا ان يقال هذا المحشي
 حل الوجود الذهني في كلام
 المولى الخبالي على الوجود
 في ذهن المخلوق ثم اورد عليه
 بقوله نعم رد الخ بناء على
 ان الوجود العلمي الواجب
 كالوجود الذهني في انه وجود
 وراء الوجود الخارجي فكيف
 حكم الوجود الذهني فتأمل
 (كاشوي)

لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية قال بعض الفضلاء عدم تنامي
 المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كافي المقديرات بل عدم التناهي
 في صورة العلم والمعلومات بالفعل والايانم الجهل اقول انما يلزم الجهل
 لو كان المراد انها لا تنتهي بحسب تعلق العلم الى حد وليس كذلك بل المراد
 ان العلم بما يمكن ان يتعلق العلم به فهو حاصله تعالى بالفعل من غير ان يتوقف
 على امر لكن تلك المعلومات لا تصنف بهذا الاعتبار بالتناهي واللاتناهي
 لكونها مفرغ لوجود بل اتصافها بعدم التناهي انما هو باعتبار انها لا تنتهي
 في الوجود الى حد معين وانها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية
 ولاشك انه لا يستلزم الجهل كالايجي نعم يرد ان يقال ان علمه تعالى لها كان
 متعلقا بمعلومات غير متناهية امكن جريان التطبيق فيها باعتبار الوجود
 العلمي فيلزم تنهايتها وقبيلها الجواب عنه بانه يجوز ان يكون تعلق العلم بها
 على سبيل الاجال ويكون التعلق بالفعل على سبيل التفصيل ممنوع الوقوع
 فيكون متناهية بالنسبة الى علم الله تعالى وان كانت غير متناهية بالنسبة
 الى وجودها مفصلة واعلم ان ما قاله البعض من ان عدم تنامي المعلومات
 ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد على اطلاقه غير صحيح ضرورة انه عالم
 بالجزئيات المتجددة على وفق تجددها على ما هو رأي الاصحاب ولاشك
 ان الجزئيات المتجددة لا تنتهي الى حد اذا زعم الجبان لانقطاع لها فعدم
 التناهي في صورة العلم والمعلومات بكلا المعنيين اي بالفعل ومعنى عدم
 الانتهاء الى حد متحقق ولذا قال الشارح في شرح المقاصد ان علمه تعالى
 غير متناه بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يتصرف فوقه حد ويحيط بما لا ينتهي
 كراتب الاعداد ونعيم الجنان (قوله فيه اشارة آه) يعني في عنابة الوحدة
 في وجوب الوجود اشارة الى دفع استدراليتوهم من ظاهر عبارة المصنف وهو
 ان الله علم الجزئي الحقيقي فتبوت الوحدة له ضروري اذ الجزئي
 الحقيقي لا يكون الا واحدا فلا معنى لذكرها وجعلها من مسائل الفن فانها
 لا تكون الا نظرية وبما حردنا تدفع ما قاله الفاضل المحشي من ان توهم
 الاستدرال جار في الصفات الآتية له تعالى ايضا من الحى العليم السميع
 القادر لان هذه الصفات كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم فلا حاجة
 الى ذكرها لان الصفات الآتية وان كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم
 لكنها ليست ضرورية الثبوت له فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل

المن بخلافه فطعن فيه (قوله وحاصل المفع ان المراد الى آخره) يعني حاصل
 الدفع ان الضمير هو ثبوت الوحدة الجزئي الحقيقي في ذاته الشخصية
 دون صفة المراد بالوحدة ههنا الوحدة في صفة المعنى وجوب الوجود
 لا في ذاته الذي هو جزئي حقيقي هذا تقرير يظهر عبارة المحشي وانت خبير
 بل دفع التوضيح بلجناية البذكرة اتفاقا انما يتم اذا كان المراد بلفظة الله في قوله
 والحمد لله للعالم هو الله تعالى الجزئي الحقيقي واما اذا كان المراد به واجب
 الوجود مطلقا على ما ينه المشرح فحينئذ يكون وصفه بالواحد بمزلة وصف
 الواجب ذاته هو المسمى كونه مفع بتلك الازمة لا بامارة الوحدة في صفة
 الوجود لانه يقال حيثما ليس المراد بالله الجزئي الحقيقي حتى يكون ثبوت
 الوحدة ضمنه بل يلزم واجب الوجود مطلقا وثبوت وحدانية محتسبا على
 السبيل لا فالوجه ان يقال بعد اشارة الى ان التوحيد هو اعتقاد عدم الشرك
 في وجوب الوجود على مطلقا في شرح المقلد من ان التوحيد عبارة
 عن اعتقاد عدم الشرك في اللوهمية وخواصها و اراد باللوهمية وجوب
 الوجود وبخواصها الامور المتفرقة على من كونه خالفا للاجسام مدبرا
 للعالم مستحبة للعبادة (قوله وهذا التوهم مع دفعه الى آخره) قيل هذا على تقدير
 ان يكون ضمير هو الانسان والله تعالى واحدا خفيه الى آخره فحينئذ يدان الله علم
 الجزئي الحقيقي فثبتت الوحدة له ضروري فلا فائدة في هذا الحكم ويدفع
 بان المراد وحدة في صفة الوجوب وما يتفرع عليه من استحقاق للعبادة
 وخلق للعالم وتبره لا في ذاته ربما على النكفار الذي اعتقوا المشرك
 معبودا وهم له تعالى في الامور المذكورة ولما اذا كان ضميره ومبته اراجعا
 الى النبي سألتموني والله خبير واحده لا منه لو خيرا بعد خبر على مافي الكشاف
 عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قالت قريش يلهمد صف لنا ربك
 الذي تدعون اليه فزلت يعني النبي سألتموني عن صفته هو الله احد فلا يتأتى
 التوهم المذكور كما لا يخفى (قوله فلا يرد احتمال ان يكون الى آخره) يعني
 اذا كان المراد باللاهين المصانعين القادرين على الكمال لا بد من الملازمة
 بان معنى الاله واجب الوجود على ملزم ولا يلزم من امكان الواجبين امكان
 التنازع بينهما انما يلزم لو كانا صانعين قادرين على الكمال لكن لم لا يجوز
 ان يكون احدهما صانعا قادرا كاملا والاخر بخلافه بان يكون معظلا
 لوجه جبا وان اقصا وجهي فلا يمكن التنازع بينهما اما على تقدير كون احدهما

٧. قوله فالوجه ان يقال الخ
 اقول بل الالوجه ان يقال
 جعل الشارح قول المصنف
 والمخلص للعالم هو الله تعالى
 مدعى مشير الى احد د ابلى
 بطلان التسلسل بناء على ان
 التعليق بالاشتق يدل على
 عملية المأخذ ومن البين ان
 المثابت بهذا الدليل ليس
 الاصل كونه واجب الوجود
 لا وحدته ولا اتصافه بسائر
 الكليات فلذا جعل الشارح
 افظة الله هناك على معنى
 واجب الوجود فلا استدراك
 اصلا ولا يلزم وقوع الجزئي
 الحقيقي محمولا ايضا
 (كاتبوى)

٨ قوله افاضه الوجود على
 الممكنات خير وكال اقول
 لكنه كاليجوز الخلو عنه في
 بعض الاوقات بخلاف
 الصفات الذاتية اذ لا يجوز
 الخلو عنها في وقت عند
 الاشاعرة لانهم انما اثبتوها
 لعدم كفاية الذات يكون
 الذات عالما باعتبار وحلها
 باعتبار آخر مثلا كما قال
 القائلون بعينية الصفات
 فلو خلا الذات عنها يلزم
 صفات النفس التي هي
 اضدادها وهو محال نعم
 يرد عليهم ان عدم كفاية
 الذات ممنوع في ذاته لكنه
 بحث آخر وبني العلاوة
 الآتية فتأمل (كاشفوي)

٩ قوله لان ما يقتضيه الذات
 بطريق الايجاب مقدم
 الخ اي مقدم بالزمان او بالرتبة
 لان تعلق الارادة ان كان
 حادثا كما هو المشهور فالاجاب
 الذات مقدم عليه بالزمان
 وان كان ازليا كما ذهب اليه
 المحققون فالرتبة لان الواجب
 تعالى لما كان قادرا
 مختارا في افعاله وموجبا
 في صفاته

معطلا او ناقصا فظاهر واما على تقدير كونه موجبا فلانه يجوز ان يكون
 الآثار الصادرة عنه بطريق الايجاب هي الآثار الصادرة عن الآخر
 بتوسط الاختيار والقدرة فان قبل يجوز استناد انقبضين في وقتين الى القادر
 ولا يجوز الى الموجب لان مقتضى الذات لا يكون الا احدهما قلت يجوز
 بتوسط شروط حادثة فيجوز ان يكون اختيار الواجب المختار شرطا
 لايجاد بالاقضاء فكل ما يختار المختار يكون مقتضى ذات الموجب بالايجاب
 (قوله فقوله في تقرير المدعى الى آخره) اي اذا كان المراد بالالهين في الدليل
 الصانعين القادرين على الكمال فقوله لا يمكن ان يصدق آه محل تأمل
 لانه يدل على ان المدعى نفي تعدد الواجب مطلقا والدليل المذكور انما يدل
 على نفي تعدد الصانع القادر على الكمال الذي هو اخص من الواجب
 مطلقا (قوله الان يقال الى آخره) اي الان يخصص المدعى ايضا ويقال
 ان المراد بقوله ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الوجوب على
 وجه الصنع والقدرة الكاملة فحينئذ يكون الدليل مطابقا للمدعى (قوله
 او يقال اي آخره) اي ولا يخصص المدعى بل يتركه على حاله وبين استلزام
 الدليل له بان التعطيل ولايجاب ونقصان القدرة نقصان يجب تنزيه الواجب
 عنها فلا يكون الموجب والمعطل وناقص القدرة واجبا فالواجب لا يكون
 الا صانعا قادرا على الكمال فلو امكن واجبان لامكن صانعا قادرا على
 الكمال فامكن التمايز بينهما (قوله لكن يرد على هذا آه) اي يمكن يرد على
 هذا البيان انه لو كان الايجاب نقصا فلم قلتم بان صفاته تعالى قديمة صادرة
 عنه بطريق الايجاب قبل ذاته تعالى ليست فاعلة لصفاته حتى يلزم ان يكون
 تعالى موجبا بالنسبة اليها او مختارا اذ علة الاقتدار عند هم هو الحدوث
 و صفاته ليست بحادثة فلا يكون لها فاعل ولا يخفى انه ليس بشيء لانه
 اذا لم يكن مستندا الى ذاته تعالى يلزم تعدد الواجب لذاته اذ كل موجود
 لا يخلو من ان يكون وجوده من ذاته او من غيره فاذا اتى الثاني تعين
 الاول ويلزم الوجوب ولذا قال في شرح المقاصد استناد الصفات عند
 من اثبتها ليس الا بطريق الايجاب وقولهم علة الاحتياج هو الحدوث
 ينبغي ان يخصص بماعدا لصفات وسبجي في مباحث الصفات كلام بليغ
 بهذا المقام (قوله والفرق بين آه) يعني ان بيان الفرق بين ايجاب الصفات
 وبين ايجاب ما عداها بان الاول كمال والثاني نقص مشكل فيل الفرق

امكن عدم تعلق الارادة في نفسها ولا يمكن عدم ايجاب صفاته التي تخلو عنها نقص يستحيل في حقه تعالى فاجاب الصفة سواء كان بالذات كافي ايجاب صفة الحيوة او بالواسطة كافي ايجاب غيرها مقدم على تعلق الارادة هذا على مذهب المتكلمين القائلين بحدوث العالم وبكونه تعالى قادر مختارا وكذا يتم هذا البرهان على مذهب الحكماء القائلين بكون الواجب تعالى موجبا في افعاله لان تعلق الارادة عندهم عبارة عن ايجاب الذات والذات الواحدة لا توجب شيئين متضادين الا بشروط متعارفة عندهم فلا يتصور تعلق الارادة بخلاف ما اوجبه الذات عندهم كما لا يخفى (كلمة)

٢ قوله لان حصول الضدين في المحلين جائز ولغائل ان يقول وكذا مطلق المتناقضين كقيام زيد وعدم قيام عمرو فالذي اوردته في ارادة التضاد الاصطلاحي جار في نفي مطلق التناقض وايضا وهو تنقيص مدعا ولا يتخلص الا بفتح الجريان بان مراده من التناقض

واضح لان صفات الواجب كالات له والخلو عنها نقص بخلاف غيرها ولا شك ان ايجاب الكامل الكمال لا يكون نقصا بخلاف ايجاب غير الكمال اقول اما فاضة الوجود على الممكنات خبر وكال فيلزم ان يكون بطريق ايجاب والقول بان كمال السلطنة يقتضي ان يكون الواجب قبل كل شيء وبعده مما لا يعتد به في الامارات القينية على ان يكون الخلو عن الصفات نفسا في ذاته تعالى ممنوع لا بد له من دليل (قوله ههنا بحثان الاول النقض اه) في هذا الدليل بحثان الاول النقض الاجمالي بان يقال ان دليلكم مجيب مقدماته باطل لانه جار في هذه المادة مع تخلف المدلول عنه اولاه يستلزم المحل اعني عدم وجود الواجب المختار بان يقال لو امكن الواجب المختار لا يمكن تعلق ارادته باعدام ما صدر عن ذاته بطريق ايجاب اعني صفاته تعالى لكونه امرا ممكنا في نفسه وكل ممكن مقدور والله تعالى فلا يخلو اما ان يحصل كل من مقتضى الذات اعني وجود تلك الصفة ومقتضى الارادة اعني عدمها فيلزم اجتماع التقيضين وانه مح اول يحصل احدهما فلا يخلو اما ان يحصل مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب الذاتي الالوهية او لا يحصل مقتضى الذات فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو يوجب بعض الفضلاء بان اختار انه لا يحصل مقتضى الارادة فقولكم يلزم العجز فلنا لزم زوم العجز الذاتي للالوهية لان ذلك العجز والانسداد جاء من قبل ذاته والعجز الذي من قبل الذات لا يتنافى لاوهية بل المتنافي لهما العجز الذي يكون لسد الغير طريق القدرة عليه (قوله والثاني الحل آه) اي البحث الثاني النقض التفصيلي اعني منع مقدمة معينة وهو لزوم العجز يعني لزم انه لو حصل مراد احدهما دون الاخر فيلزم عجز الاخر لان عدم القدرة على المتنع بالغير ايسر بعجزه لانه ايسر 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 تحيل عدمه وتجعله ممتعا فعدم قدرة الاخر عليه لا يكون عجزا ايجاب عنه بعض الفضلاء بان عدم القدرة على الممكن الذاتي بناء على سد الغير طريق القدرة عليه هو العجز الذاتي للالوهية ولا شك ان عدم القدرة على اعدام المعلول الممكن الذاتي بواسطة وجود العلة التامة هو ايسر الالعجز لتعجز الغير اياه انتهى كلامه وفيه انه يلزم على هذا ان يكون الواجب قادرا على

اغم من المعاندة المتسببة
 في انفصالات اي لبس بينهما
 تعد في التحقق في الواقع
 او ارادة التقيضين
 او الاخصين منهما واقع
 بين شخصين وفي الاجتماع
 في الواقع لا يخوف على لهما
 لا يصبران في محل واحد وفي
 محين الا يرى ان ضرورة التثنية
 وزوجية الخصصة لا يجتمعان
 في الواقع فينبغي ان كانا
 في محين والحاصل انه لا اعتبار
 في هذا المقام لكونهما لا يجتمعان
 في محل واحد ولا يجتمعان وانما
 الاعتبار بانهما ليسا بمقتضيان
 في الواقع ولا يجتمعان سواء كانا
 في محل واحد وفي محين غنى
 التضاد في هذا المعنى مما لا وجه
 له اذ يجوز ان لا يكونا متضادين
 ومع ذلك يجوز ان لا يجتمعان
 في الواقع كعين الملزوم وتقيض
 اللازم تأمل (كثيري)
 ٣ قوله فلا معنى لارادته
 قد دفعه المحشي بما ترى لا يقال
 بل الحق في دفعه ان يقال ان
 ما بعد العلاوة مبني على ان
 امكان التنازع لا يستلزم وقوع
 لجواز الاتفاق فينبع الملازمة
 ان اريد عدم التكون بالفعل
 وبطلان اللازم ان اريد عدم

اعدام المعلوم مع وجوده التامة دفع العجز وهذا يستلزم جواز تخلف المعلوم
 عن علية التامة وهو خلاف مقرر القوم تأمل (قوله والمعلوم آية) هذا جواب
 بتلخيص الدليل بحيث لا يجري في مادة النقص ولا يرد عليه المنع يعني ان
 نفي ض تعلق ارادتي الالهية مع ما ونقول ان المراد للمعلوم يمكن الالهية
 لا يمكن التنازع بان يريد احدهما بعد كذا في زمان ارادة الاخر سكوتة
 ولا شك انه لا يجري في صورة النقص لان ما تقتضيه الذات بطريق
 الايجاب مقدم على ما تقتضيه بتوسط الارادة لا قوله ولا يتم الجمل المذكور
 (ايضا) لان كل واحد من تعلق الارادتين ح يكون بالممكن الحصر في علم
 تقدم احدهما على الاخر (قوله اي لا تدافع بين تعلقيهما آية) يعني ان
 المراد بالتضاد المعنى الخاص وهو المناقاة المطلقة دون المعنى الاصطلاحي لما
 سيجيء وان الكلام على حنف المضاد اصي لفظ لتعلق لان الكلام في حث
 قال وكذا تعلق ارادة بكل منهما امر ممكن في نفسه (قوله ولم يرد بالتضاد
 المعنى الاصطلاحي آية) يعني لم يرد بالتضاد كون الامر بين الموجودين بحيث
 لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة ولا يخف تعقل احدهما على تعقل
 الاخر لان حصول التضاد في المحالين جائز فعلي تقدير تحقق التضاد بين
 تعلقيهما الاخلل في صحة الميل انظر منطقيهما ضرورة كون تعلق احدهما
 السكون ومعلق الاخر الحركة فيجوز حصول نيتك التعلقين ويتم الدليل بلا
 حاجته الى التضا بينهما (قوله وايضا المنع آية) اي ويجزيه على تقدير ارادة
 المعنى الاصطلاحي ان المنع من الاجتماع في محل واحد لا يصح في التضاد فان
 كل واحد من التضاد في العدم والممكنة والايجاب والمطلب ايضا مانع من
 الاجتماع فبني التضادين تعاني الارادتين لا يمكن في جواز اجتماعهما قال
 بعض الافاضل خص التضاد بالنفي لانه متملقين بوجوديان فلو ثبت بينهما
 تناف لكانا متضادين وفيه انه لو كان المنفي بين المتعلقين التضاد الاصطلاحي
 لكان المثبت بين المرادين اعني الحركة والسكون اياه ايضا وبس كذلك
 كما لا يخفى (قوله اي بالجمعا آية) يعني ليس المراد بالامارة الدليل الغلطي معني
 رد بان الغلطي لا يفيد في المطلب اليقينية خصوصا في اثبات التوحيد
 (قوله اذ يلزم الجزاه) اي يلزم العجز الاحتياج الى الغير في تنفيذ القدر وعدم
 سد غير طريقه والاحتياج الى الغير مطلقا سواء كان في الوجود او في اليجاد
 او في شئ آخر نقص بسفيل على ذات الواجب فان الاجماع منع قد على

ان تكون بالاعتكاف عن قياس
 المتع السابق وما قبل العلوة
 متى على تنظيم ان امكان التمايع
 يستلزم وقوعه بناء على انها
 سر بارية بمعنى مع لانسليمه
 فغاصل ما قبل العلوة ان الو
 قرضنا ان امكان التمايع في
 اجداث العالم يستلزم وقوعه
 بالفعل فعلى تقدير التمايع اما ان
 لا يقبل احد الواجبين على
 الاخر فيلزم ان لا يكون شئ
 منها مفعلا لم تعاقب
 الا راثنين واما ان يقبل
 لحدتها على الاخر فيكون
 احدهما مصادا لآخر
 وعلى تقدير بلزم ان لا يكون
 الصانع من الواجبين متعددا
 فغاية ما لم على تقدير التمايع
 بالفعل ان لا يكون للصانع
 متعددا وهو لا يستلزم انتفاء
 المصنوع بالكلية لجواز ان
 يكون احد المتمايعين قابعا على
 الاخر ويكون هو صانعا للعالم
 واما يستلزم ملو من التمايع
 بالفعل عدم كون شئ منهما
 صانعا لتمايع الارادتين وهو
 غير لازم كما عرفت وبهذا اندفع
 ما قبل ان هذا المتع قبل العلوة
 يتضمن لاعتراف المدعى الذى
 هو عدم تعدد الصانع لان
 المدعى عدم تعدد الواجب

ان وجود معدن كل كيا ووجد كل تقصمات واذا كان الاحتياج
 مستتبلا على ذلك الواجب الموجود لا يكون المصانير واجبا فيكون نساخا
 وتمكنا وبناقره للمطابق اندفع ما قبل من ان اللازم للاحتياج في الوجود
 وهو لا يستلزم للحدوث والامكان بل المستلزم له الاحتياج في الوجود وهو
 غير لازم لكن يرد عليه ان هذا انما يتم على من تحول بحجبه الاجلوع والما
 ان الاحتياج مطلقا تقص فان الواجب بمحتاج في العبادة الى امكان المطول
 تأمل ولا يخفى عليك ان قول للشارح وهو من اماراة الحدوث آه يدل على
 ان المدعى اثبات عدم تعدد الواجب مطلقا ولا فلا ساجدة الى هذه المقدمات
 لانه اذا لزم العجز ثبت امتناع وجود الصانعين القادرين على الكمال فغنى
 قوله لو امكن الهان بقوله اى صانعين قادران على الكمال فليس بشئ (قوله
 ان قلت الى آخره) حاصله ان الام ان عدم حصول مراد احدهما يستلزم
 عجزه واللازم ان يقول المعتزلة بعجزه لا تطلى لانهم قالون بان الله تعالى
 اراد طاعة الفاسق وابعان الكافر ومع ذلك لا يحصل (قوله قلت العجز
 مختلف الى آخره) حاصله ان المعتزلة انما لم يقولوا بعجزه تعالى لان الإرادة
 عندهم قسم ان اراد قسرا لا يجوز الخلف عنها والارادة فهو بعض يجوز الخلف
 عنها والمتعلق بطاعة الفاسق وابعان الكافر هي التوفيقية دون القسرية
 فلا اشكال (قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع آه) يعنى ان امكان التمايع
 لسكونه محالا انما يستلزم ان يكون التعدد المستلزم له محالا لان لا يوجد
 مصنوع بالفعل لجواز ان يوجد بارادة احدهما ابتداء من غير وقوع التمايع
 فان الامكان لا يستلزم الوقوع فعلى هذا التقدير ضمير قوله وهو لا يستلزم آه
 راجع الى امكان التمايع ويحتمل ان يكون راجعا الى عدم تعدد الصانع
 فالعنى ان امكان التمايع انما يستلزم عدم تعدد الصانع وهذا لا يستلزم انتفاء
 المصنوع بل المستلزم له هو ان لا يكون واحدا منها حاصرا بمعنى السلب الكلى
 الذى يستلزمه وقوع التمايع واما الجواب على كذا التقديرين واحد وهو
 منع الملازمة كما لا يخفى تأمل فانه دقيق (قوله وهذا الجواب مبنى آه) يعنى
 ان الظاهر المتبادر من قوله عدم تكو نهما عدم التكون بالفعل اذ حاصل
 الجواب على ما عرفت ان الامكان التمايع يستلزم عدم تكو نهما بالفعل
 فان امكان التمايع لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد بارادة احدهما قبل
 وقوع التمايع (قوله فعنى قوله آه) اى اذا عرفت ان هذا الجواب مبنى

بالذات لا عدم كبر كلا
 الواجبين صانعا وهو الذي
 قضته سد المنع لا الاول لانا
 نقول اما ان يغلب احدهما على
 الاخر فلا يكون المطلوب هما
 واما ان لا يغلب شيء منهما
 على الاخر مع ارادة الغلبة
 فيكون كل منهما عاجزا عن
 تنفيذ ارادته فلا يكون شيء
 منهما لها اذن من شان الاله
 كمال القدرة كما سبقه الخالي
 عن شرح المقاصد فلا يمكن
 تعدد الصانع القادر على
 الكمال فلا مجال لمنع الملازمة
 قبل الملاوة الابداء على جواز
 الاتفاق مع امكان التنازع كما
 سبق ولذا ذهب المحشي
 في تقرير ما بعد العلاوة الرما
 ذهب وامر بالتدبر (ككنبوي)
 ٤ وتفصيل الدليل على هذا
 بان يقال لو وجد صانعان
 قادران على الكمال مؤثران
 في هذا العالم المحسوس اما على
 سبيل الاجتماع مع قدرة كل
 منهما بالانفراد او على سبيل
 التوزيع لا بانفراد كل منهما
 بناء على بطلان التوارد لا يمكن
 بينهما تنازع لان امكان التنازع
 لازم لتعدد الصانع القادر سواء
 كانا مؤثرين في العالم باحد

على الظاهر فاعلم ان معنى العلاوة انه يمكن ان لا يبنى على الظاهر المتبادر
 بل يفصل ويقال ان اردتم بلزوم عدم التكون عدم التكون بالفعل فمنع الملازمة
 فان المستلزم له الوقوع لا الامكان فيجوز ان يوجد بارادة احدهما قبل
 وقوعه وان اردتم به عدم التكون بالامكان فالملازمة مسلمة فان امكان التنازع
 يستلزم امكان عدم التكون لكن لا تم بطلان اللازم بل لا بد له من دليل
 (قوله فتدبر) اي تدبر فيما قلنا من تحريم العلاوة حتى يظهر لك انه يستلزم
 دفع ما قبل ان ماسبق على العلاوة منع الملازمة ٣ فلا معنى لا يراده بعينه
 في العلاوة (قوله لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض) اي لم يتكونا
 بالفعل كما هو الظاهر المتبادر (قوله واما اثالث فلانه ترجيح آه) لان مقتضى
 القادرية ذات الاله ومصحح المقدورية امكان الممكن نسبة للممكنات الى
 الالهين المفروضين على السوية فاندفع ما قبل انه يجوز ان يكون لبعض
 الممكنات خصوصية بالنسبة الى احدهما فلا يلزم الترجيح بلا مرجح (قوله
 ويرد عليه ان الترديد آه) يعني ان الترديد المذكور بقوله لان تكونها اما
 بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما اما على تقدير التنازع انفردت
 بان يكون تحريم الدليل هكذا او امكن الهان لم يتكون السماء والارض
 لانه يمكن التنازع بينهما في اليجاد بان يرد كل واحد من الالهين ايجادها
 على سبيل الاستقلال فعلى تقدير التنازع تكونها اما بمجموع القدرتين فيلزم
 نقص قدرتهما لان ارادتهما قد تعطلت بايجادهما على سبيل الاستقلال
 والقدرة لم تفبه او بكل منهما فيلزم التوارد او باحد هما فيلزم اترجيح
 بلا مرجح فحينئذ يرد عليه منع الملازمة بانا لانم انه لم تعدد اذله لم يتكون
 السماء والارض لان وجود الالهين لا يستلزم وقوع التنازع في اليجاد عقلا
 حتى يلزم المحال المذكور بل امكانه وهو لا يستلزم الوقوع فيجوز ان يتكونا
 قبل وقوع التنازع بارادة واحد منهما او بتفويض احدهما الى الاخر وانما
 قال عقلا لان تعدد المالكين المستقلين يستلزم وقوع التنازع في الحكم عادة
 على ما في الشرح (قوله واما على الاطلاق الى آخره) يعني ان الترديد المذكور
 اما ان يكون على الاطلاق بدون اعتبار التنازع على ما هو الظاهر القريب
 الى الفهم فيحتاج الى البيان فحينئذ نختار الشق الاول وهو ان تكونهما
 واقع بمجموع القدرتين وقولكم انه يتناقض كمال القدرة قلنا يجوز ان يكون وقوعه
 بمجموع القدرتين بحسب تعلق الارادة على هذا الوجه اي بان يكون

هذين الطريقتين اولا وكلما

امكن التمانع بينهما يلزم ان لا يوجد هذا العالم المحسوس كلا او جزأ لما عرفت من الشارح ان امكان التمانع المستلزم للحال يستلزم عدم تعدد المصانع القادرة مطلقا على سواء كانا مؤثرين في العالم باحد الطريقتين اولا فعلى تقدير امكان التمانع يلزم ان لا يوجد احد للمصانعين المفروضين ولان تأثيره في العالم بالضرورة فبتفتي العالم كلالا ان فرض تأثيرهما في العالم على سبيل الاجتماع لا يتغيا جزء العلة التامة او جزأ ان فرض تأثيرهما فيه على سبيل التوزيع وما توهمه قول احد من انه يجوز ان لا يعدم احد المصانعين فلا يلزم انتفاء الكل ولا البعض فتوهم فاسد اذ على هذا يكون المؤثر احد هما لا كلاهما والمفروض ان كليهما مؤثران في هذا العالم باحد الطريقتين فلو جاز ما ذكره يلزم خلاف المفروض وهو اجتماع التقيضين نعم يتوجه مثل ذلك اذا لم يقيد المصانعان في جانب المقدم بالتأثيرين في العالم ولذا قال المولى الخبالي ان جل الاية على اني تعدد المصانع مطلقا

للقدرة الاخرى مدخل فيه وهو لابنا في كمال القدرة في نفسها وانما المناقاة ان تتعلق الارادة بوجود المقدور بحيث لا يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وكان واقعا بمجموعهما فانه يلزم نقصان القدرة لان كمال القدرة انما يكون على وفق الارادة (قوله كما في افعال العباد عند الاستاذ آه) فانه ذهب الى ان افعال العباد واقعة بمجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد وان قدرته تعالى وان كانت كاملة وكافية في حصولها الا ان ارادته تعالى تعلقت بان يكون لقدرة العبد ايضا مدخل فيها (قوله وكذا يمكن اختيار الثالث آه) وهو ان يكون اتكون باحد هما ولان انه يستلزم الترجيح بالمرجح لا يجوز ان يكون المرجح ارادة احدهما الوجود بتوسط قدرة الاخر او تفويض احدهما بارادته تكون جميع الامور الى الاخر وكذا يجوز ان يكون كل منهما مستقلا في الابدان لكن اراد احدهما وجوده فوجد ولم يرد الاخر وجوده ولا عدمه ولا استحالة في ذلك (قوله والتحقيق في هذا آه) اي التحقيق في ان الاية حجة قطعية او قناعية انه ان جل الاية على اني تعدد المصانع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل او لافهى حجة اقصا لانتفاء القطع فانه سواء اريد بالفساد الخروج عن هذا النظام او عدم التكون يرد مع الملازمة ان اريد بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان على ما بينه الشارح لكن الظاهر من منطوق الاية اني تعدد المصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال الله تعالى او كل فيهما آلهة الا الله لفسد تافاه ابس المراد بالظرفية المعنى الحقيقي اعني التمكن لان الاله منزوع عن التمكن في مكان فيكون المراد التصرف والتأثير فيهما والمعنى انه لو كان المؤثر فيهما آلهة لفسد تافاهى لم تتكونا فالحق حيث ان الملازمة قطعية والاية حجة قطعية اذ تأثير الالهين في نكوتهما على سبيل التوارد بان يوجد كل منهما على حدة محال لامتناع التوارد فتأثيرهما في نكوتهما اما على سبيل الاجتماع بان يكون نكوتهما بمجموع قدرتيهما وعلى سبيل التوزيع والتقسيم بان يكون المؤثر في بعض منهما اله وفي بعض آخراه آخر فنقول لو امكن الهان مؤثران فيهما على سبيل الاجتماع او التوزيع لامكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما صانعا تام القدرة لكن امكان التمانع محال لاستلزامه المح فلا يكون احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما صانعا يلزم انعدام كل من السماء والارض وعدم وجوده ان كان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة انعدام جزء علة الكل

اي سواء كان مؤثرا بالذوق او لا
 فهي حجة اخذعية وان حل
 على نفي تعدد الصانع المؤثر
 فيها فهي برهان ونحن نقول
 غاية ما لزم من هذا البرهان
 فساد العالم كلا او بعضا كما
 اعتق به وهذا البعض لا يجب
 ان يتحقق في ضمن البعض من
 كل منهما كما هو مقتضى اسناد
 الفساد الى كل من السماء
 والارض بل يجرى ان يتحقق
 في ضمن البعض من احدهما
 فقط فيندفع منع الملازمة من
 جهة ويعود من جهة اخرى
 نعم لو قبل لفساد العالم كانت
 الملازمة قطعية كما لا يخفى
 (كلنبوي)

وله لاستلزامه المحل هو اما
 اجتماع الضدين واما ان لا يكون
 احدهما صناعا قادرا على
 الكمال وقد فرض انهما
 صانعان قادران على الكمال
 فيلزم اجتماع التقيضين فنقرر
 البرهان بتعدد اصناف القادر
 على الكمال المؤثر في هذا العالم
 المحسوس لامكان التمايز وكما
 امكن التمايز يلزم ان لا يتعدد
 الصانع وكلام يتعدد يلزم
 اعدام هذا العالم المحسوس
 كلا او جزا وهو المراد بانفساد
 (كلنبوي)

المستلزم لانعدام علته او اعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لانهما
 علته التابعة فعلى تقدير تعدد المؤثر في العالم يلزم ان يفسد العالم بمعنى ان
 لا يوجد هذا المحسوس لان التعدد يستلزم امكان التمايز المستلزم لان لا يكون
 احدهما صناعا المستلزم لعدم تكون العالم كلا على تقدير الاجتماع وبه حجة
 على تقدير التوزيع فعنى قوله فيلزم اعدام الكل الى آخره انه على تقدير ان يكون
 التساير على سبيل الاجتماع والتوزيع يلزم هدمه ويجرد لكل واحد البعض
 عند عدم كون احدهما صناعا الذي يستلزم امكان التمايز الذي يستلزمه
 تعدد الصانع وبمعنى ثالث يظهر ان ما قاله المحشى المذوق فيه انه يجرى
 ان لا يعدم كون احدهما صناعا فلا يلزم اعدام الكل ولا به من وان اراد
 انه يلزم اعدام الكل او البعض بالامكان فانتهى الملازم مما ليس بشئ منسوخه
 قلة التدبير فان عدم كون احدهما صناعا لازم لامكان التمايز الذي هو لازم
 لامكان التعدد كما لا يخفى والفاضل الجليل ابراهيم حول المقصود فوق فيم وقع
 واعلم انه يمكن حل قوله لايقبال الملازمة قطعية على هذا التوجيه وجبته
 لا يتم الجواب المذكور كما لا يخفى على التامل هذا نهاية ما تبصر لي من تحريم
 الكلام وتقرير المرام بعون الله الملك العلام (نوله) ويمكن ان يوجه الملازمة
 الى آخره) اي يمكن توجيه الملازمة في الاية بحيث يفيد في تعدد الصانع على
 سبيل القطع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل او لا وهو ان يرد المراد بالعدم
 عدم التكون بالفعل والمعنى لو امكن تعدد الواجب الذي من شأنه التاثير
 والايضا لم يكن العالم ممكنا فضلا عن ان يكون موجودا لان وجوده
 فرج امكانه لكونه حادثا والا اي وان كان العالم ممكنا حين تعدد الواجب
 لامكان التمايز بينهما ضرورة ككون كل منهما قادرا تاما وتحقق مصحح
 مقدور بينهما اعنى امكان المصنوع لكن امكان التمايز مع استلزامه الحاصل
 ما حصر فلا يكون العالم ممكنا لان امكان التمايز لازم لمجموع الامر في المعنى
 التعدد وامكان شئ من الاشياء فاذا كان التعدد مفروضا يلزم ان لا يكون
 شئ من الاشياء ممكنا حتى لا يلزم امكان التمايز الذي هو محجوب بما جردنا
 اندفع ما قبل ان عدم امكان العالم لا يستلزم اعدامه بمعنى عدم التكون
 لجواز كونه واجبا لان عدم كون العالم واجبا مطلقا مما سبق من كونه يجمع
 اجزائه حادثا اذ الواجب لا يكون حادثا ولا يخفى عليك انه يمكن جعل ما قلناه
 المحشى من شرح المقاصد على هذا الوجه بان يكون المراد بقوله لم يتكون

في السمع

السما والارض لم يكن تكوّنهما ويكون التزديد على تقدير التمتع الفرضي
وهذا ظاهر عند المتأمل (قوله اوار بد باللازم الى آخره) نقل عنه وتقرير بالدليل
هكذا لو وجود صانعان لا يمكن التمتع بان يريد كل منهما إيجاد المصنوع على
وجه الاستقلال فامكن ان لا يوجد المصنوع مع وجود علته التامة وهي
ارادة كل منهما لا تمتنع ان يوجد بهما او بكل منهما او باحدهما لكن حمل
الفساد في الآتي على هذا المعنى مما لا يخفى بعده انتهى كلامه (قوله لا تمتنع آه)
دليل لقوله فامكن ان لا يوجد المصنوع ووجه البعد ان ارادة عدم التكون
من العبدان خلاف الظاهر فكيف يقبده بالامكان ثم يقبده مع وجود العلة
التامة (قوله تم الامر الى آخره) يعني التمس الدليل وكونه حجة قطعية لتحقيق
الملازمة وانتفاء اللازم قطعاً اما الملازمة فلان التعدد يستلزم امكان التمتع
وهو يستلزم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة واما انتفاء اللازم
فلما تقرر من ان عدم المعلول مع وجود العلة التامة متمنع والا لم يكن العلة
التامة تامة (قوله فيلزم ان يكون الى آخره) اذا كان كلفه لا تنفي الدلالة على
ان 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 جئني
لا كرمك يدل على ان كلا الامرين معلوم الانتفاء عند السامع لكن انتفاء
الثاني لاجل انتفاء الاول وهو ليس بمقصود من الاستدلال بل المقصود منه بيان
تحقق انتفاء الاول بحسب جميع الازمنة الماضية والحالية والمستقبلية بدليل
تحقق انتفاء الثاني المقرر عند السامع والآية لانفيده فلا يكون استدلالاً
(قوله ولو سلم الدلالة الى آخره) يعني ولو سلم دلالة الآية على ان انتفاء التعدد
في الزمان الماضي بسبب انتفاء الفساد فيه لم المقصود اعني اثبات وحدة الصانع
مطلقاً بدليل انتفاء الفساد في الماضي لانه اذا ثبت انتفاء التعدد في الزمان
الماضي يكون ما جاء به التعدد في الحال والاستقبال حادثاً والحادث لا يكون
آهياً فلا يكون ما جاء به التعدد آهياً فيكون الصانع واحداً (قوله قدما
المتكلمين الى آخره) يعني ان ما وقع في كلام البعض من الحكم بترادف الواجب
والقديم مستقيم بان يكون المراد به النساي في الصدق دون ما هو المشهور
من الاتحاد في المفهوم فان قدما المتكلمين قد يدون بالترادف النساي
في الصدق حيث كر الشيخ ابو المعين ان الايمان والاسلام من الاسماء

المترادفة بمعنى انه يصدق كل منهما على الآخر ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة و ما قيل من انه يحتمل ان يكون لكل منهما اولا حدهما معنيان احد هما مشترك بينهما والاخران متغايران والترادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايرين فالثابت ليدل على ما ينبغي فمجرد احتمال اذ ليس في عبارته ولا في عبارة القوم ما يشعر بكونهما من الالفاظ المشتركة (قوله يرد على ظاهره آه) اي يرد على ما هو المفهوم من ظاهر هذا التصريح من ان وجود الصفات كوجود الواجب مقتضى ذاتها من غير احتياج الى شئ ان كل صفة محتاجة في وجودها الى موصوفها فكيف تكون واجبة لذاتها (قوله وسيجيء تأويله) اي تأويل التصريح المذكور وهو ان المراد من كونها واجبة لذاتها انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس بمعنى ان ذاته تعالى كائنة في اقتضاها من غير احتياج الى امر وماله الى انه تعالى موجب في صفاته ائلا يلزم كونه محل الحوادث ولا شك ان الوجوب الذاتي بهذا المعنى اعني عدم الاحتياج الى الغير لا ينافي احتياجها الى موصوفها حيث لا يرد ما ذكر وهذا حاصل ما نقل عنه ٦ لكن لا يرد على باطنه لان معنى كون الشئ موجودا بذاته ان لا يحتاج الى الغير في وجوده اصلا لا بمعنى عدم الاحتياج الى شئ اصلا فتكون الصفات واجبة لانها ليست غير الذات انتهى كلامه وانت خبير بان هذا التأويل مع عدم تمامته في نفسه لتوقفه على القول بان الايجاب ليس نقصا في صفاته وبان قولهم حلة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان انما هو في غير الصفات وبان قولهم 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 جل الله عليه يجعله واجبا لذاته كذلك جعل الصفات عليها يجعلها واجبة لذواتها بالاتفاوت لا يطابقه الاستدلال المذكور فان قوله لكان جائز العدم في نفسه صريح في ان المراد ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بمعنى ان ذاته وحقيقته مقتضى لوجوده من غير احتياج الى شئ اصلا اذ جواز العدم في نفسه انما يقابل الوجوب بهذا المعنى (قوله هذا يدل على ان وجود الصفة الى آخره) يعني ان قولهم ان المحدث ما يتعلق بوجوده بما يجاد شئ اخر يدل على ان لصفات الذبابة لا يتعلق وجودها بما يجاد شئ لعدم كونها محدثة وهذه جهالة بينة فان

٦ قوله لكن لا يرد على باطنه الخ مربوط بقوله يرد ظاهره الخ (كتبوى)

بدية العقل حاكمة بان الصفات محتاجة في وجودها الى موصوفها فان قلت ما يحكم بالضرورة هو احتياج الصفة الى وجود الموصوف للاحتياج الى ايجادها والا لازم صكون الصفات مخلوقة فلا يلزم الجهالة قلت ليس المراد بالايجاد ههنا الاخراج من العدم الى الوجود فانه غير لازم في الاحتياج الى المخصص بل اقتضاء الوجود ولاشك ان وجود الصفة يتملق باقتضاء الموصوف وجودها هذا ويرد على الاستدلال بحث قومي وهو ان الاحتياج الى اقتضاء المخصص وجود لا يستلزم الحدوث بمعنى سبق العدم عليه الذي هو منافق لا قدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لجواز ان يكون ذلك الاقتضاء بطريق الايجاب وما ذكرنا من ان كل ما هو محتاج في وجوده الى شئ فهو مسبوق بالعدم ليس بصحيح على اطلاقه بل فيما اذا كان صادرا عنه بالاختيار والتك بان كل ما سوى الله حادث والمحتاج الى الحادث حادث لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المخصص امرا عدميا اذ لنا قال بعض الفضلاء الجهالت البينة انما يلزم اذا كان مجموعا على ظاهر كلامهم واما اذا كان مجموعا على التأويل المذكور ويكون المراد انه لو لم يكن واجبا لذاته اي لذات الواجب لكان محتاجا الى مخصص مبين مفارق فيكون محدثا اذ لا نغني بالمحدث الا ما يكون محتجا في وجوده الى ايجاد شئ آخر مغاير له والصفات ليست غير الذات فلا تكون محدثة فلا تلزم الجهالة البينة اذ لا يلزم منه ان لا يتملق وجودها بايجاد شئ اصلا انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه مع استلزامه استدراك قوله والا لكان جائزا في نفسه وابانه عنه ٧ ومع ورود الاعتراض السابق عليه انا لا نسلم انه لو لم يكن واجبا لذاته تعالى لكان محتاجا الى مخصص مبين مفارق لم لا يجوز ان يكون محتجا الى امر ليست غير الذات مولا عينه كأن يكون قديما صادرا عن ذات الواجب تعالى بتوسط صفة واجبة بذاته تعالى فلا يلزم حدوثه ولا كونه واجبا بذاته تعالى تأمل فانه من مطارح الاذكياء (قوله وان قالوا آه) يعني وان قالوا في دفع الجهالة المذكورة ان المراد بقوانا كل ما هو قديم فهو واجب لذاته القديم بالذات وهو ما لا يكون محتجا الى شئ اصلا والصفة القديمة ليست بقديمة بالذات بل محدثة بالذات لاحتياجها الى موصوفها فتكون داخلية في كون وجودها متعلقة بايجاد شئ فلا يلزم الجهالة فيرد عليهم انه لا يثبت حينئذ حكمهم بكون

٧ مع ورود الاعتراض السابق عليه يستلزم استدراك قوله والا لكان جائزا لعدم في نفسه بل يأبى عنه تأمل فانه من مطارح الاذكياء نسجه

الصفات واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات (قوله واما الاعراض آه) يعني واما ما قالوا من ان الاعراض غير باقية لان بقاءها يستلزم قيام المعنى بالمعنى فلان بقاءها غيرها لانفكاكه عنهما في حل الحدوث فانها في اول زمان الحدوث موجودة. وليست بباقية ضرورة ان البقاء انما يحصل في الزمان الثاني لانها عبارة عن الوجود في الزمان الثاني واستمراره على ما سيجيء في الشرح (قوله لكن يرد ان البقاء آه) يعني يزد على القول بان بقاء الصفة نفسها انه ان لم يكن بكونها بنفسها الاتحاد في المفهوم فذلك مما لا يخفى فسادة لان البقاء يضاف الى الصفة فيقل بقاء العلم والقدرة فكيف يكون بنفس المضاف اليه بحسب المفهوم وكذا يقال صفة باقية وصفة الباقى تقتضى زيادة البقاء كالعلم يقتضى زيادة العلم وان لم يرد به عدم الزيادة في الوجود الخارجى بمعنى انه ليس في الخارج امر وراء الصفة يسمى بالبقاء بل هو امر اعتبارى يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني فلا شك في صحته لكن لم يجوز وان نسبة البقاء بهذا المعنى في الاعراض ولم لم يقولوا بان الاعراض باقية ببقائه هو نفسها بمعنى انها ليست في الخارج الا الاعراض واما البقاء فليس امر موجودا في الخارج زلندا عليها حالها فيها كالحول السوادى في الجسم بل هو امر اعتبارى يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني حتى لا يلزم القول بتجدد الاعراض في كل زمان الذى هو مصادم لمشاهدة الحس وكونها منفكة عن البقاء حال الحدوث وحصول الانصاف به بعده انما يفيد الزيادة في العقل لا في الوجود الخارجى بل ان يكون للاعراض وجود فيه وللبقاء وجود آخر فيه ايضا فان تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضى كونها موجودا في الخارج بل يواز تجدد الاتصاف بالامور الاعتبارية التى لا تحقق لها في الخارج كمية البارى تعالى مع الحوادث فانه متصف بها مع عدم كونها موجودة في الخارج واللازم كونه محل الحوادث تأمل فانه دقيق (قوله على ما سيجيء) في التكوين حيث قال من قال ان التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذى يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتبارى يحصل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا متحققا مغايرا للمفعول في الخارج (قوله بمعنى ان تصور الواجب الى آخره) يعنى قد علم مما سبق ان الواجب محدث لجميع اجزائه ما سواه فاذا تصور بعضوان انه محدث

لجميع ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم علم ثبوت الصفات المذكورة
 له بالبديهة فان كون الاثر على النمط البديع يدل على العلم وكونه حادثا يدل
 على القدرة والارادة وكونه عالما قادرا يدل على الحيوة فلا يرد ما يقال ان
 احداثه تعالى العالم على النمط البديع انما يدل على اتصافه بالصفات
 المذكورة اذا كان بلا واسطة لكن يحتمل ان يحدثه بوسط مختار صادر
 عنه بطريق الايجاب من غير قصد و ارادة كما هو مذهب قدماء الفلاسفة
 حيث ذهبوا الى ان العالم صادر عنه من غير قصد وشعور كحركة المر تعش
 فيكون ذلك الوسط قادرا مريدا عالما حيا دون الواجب لان الايجاب بلا قصد
 لا يدل على ثبوت العلم ولا على غيرها كما لا يخفى وانما قيدنا الايجاب بـ بلا قصد
 لان الايجاب بتوسط الارادة كما هو مذهب المتأخرين من الفلاسفة حيث
 ذهبوا الى انه فاعل مختار بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
 لكن الشرطية الاولى لازمة الوقوع والثانية ممتعة بالنسبة الى ذاته لا يدل
على نفي الصفات المذكورة ولذا اثبتوها وقالوا انها عين الذات (قوله لان
ذلك آه) متعلق بقوله لا يرد بمعنى لا يرد ما يقال لان ذلك الوسط من جملة العالم
 ضرورة كونه ماسوي الله تعالى اذ لا يجوز ان يكون صفة من صفاته فيكون
 حادثا بحديث العالم بجميع اجزائه فلا يصدر عن القديم بالايجاب لان اثر الموجب
 القديم لا يكون حادثا (قوله ولا يخفى آه) يعني لا يخفى ان هذا الجواب انما
 يتم اذلين ان جميع ماسوي الله تعالى حادث ولم يقتصر على بيان حدوث
 ما ثبت وجوده من الممكنات لكن لم يثبت فيما سبق فيجوز ان يكون ممكن
 من الممكنات غير معلوم الوجود والحدوث كالمجردات مثلا صادرا عنه
 بطريق الايجاب مختارا بحدوث العالم بتوسطه (قوله ثم ان اعتبار آه) يعني
 انما اعتبر الشارح النمط البديع والنظام المحكم لانه مدخلا في بديهة المحكم
 والاف يمكن ان يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار لان اثر الموجب
 القديم لا يكون حادثا و بثبوت القدرة والاختيار على ثبوت العلم فان صدور
 الفعل بالقصد والاختيار لا يتصور الا مع العلم و بثبوتها على ثبوت الحيوة
 اذ لا معنى بالحيوة الا صفة توجب صحة العلم والقدرة (قوله و ظاهر كلام
 الشارح آه) يعني ان ظاهر كلام الشارح يدل على ان تصور الواجب
 بالعنوان المذكور يوجب ثبوت السمع والبصر ايضا بديهة لكن فيه تأمل
 اذ دلالة للاحداث على وجه الاتقان عليهما اذ يكفي في ذلك العلم بالمسموعات

والمبصرات واجيب بان المراد بالسمع والبصر ادراك المسموعات والمبصرات
 اذ الحق ههنا بيان جريان هذه المشتقات عليه تعالى واما ان ما ديهما
 موجوده متغايرة فذلك مطلب آخر يجي بعد هذا في قوله وله صفات ازلية
 وهى العلم آه (قوله وعلى ان هذا آه) ظاهر كلام المحشى يدل على ان هذا
 المنع لیس مندرجا في عبارة الشارح ولبس كذلك فان المعنى ههنا بمعنى
 ما يقابل الذات وهو بهذا المعنى لا يطلق الاعلى الامر الموجود فالمعنى هذا
 مبنى على ان بقاء الشيء امر موجود زائد على وجوده وفي قوله والحق ان
 البقاء آه اشارة الى كلا المنعين اذ كونه عبارة عن عدم الزوال يدل على انه
 امر علامي لبس بموجود وكون حقيقته الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني يعبر عنه
 يدل على انه هو الوجود لكن العقل باعتبار نسبتته الى الزمان الثاني يعبر عنه
 بالبقاء اللهم الا ان يقال مقصوده تصريح بما علم ضمنا في كلام الشارح (قوله
 يعنى ان تفسير القيام آه) يعنى في قوله كما في صفات البسارى اشارة الى تفسير
 القيام بالتعبئة في التحيز غير جار في قيام صفات الواجب بذاته تعالى لعدم
 كونه تعالى متحيزا ودفع هذا بان عدم جريانه لا يضر لانه تعريف لقيام
 الاعراض والصفات لبست باعراض (قوله هذارد اجاب آه) يعنى انه
 نقض اجالى للدليل الذى اوردوه على امتناع بقاء الاعراض ونقر به ان
 دليلكم بجميع مقدماته فاسد لانه يستلزم المح اعنى مخالفة الضرورة (قوله
 لان اصحابنا جعلوا آه) نقل عنه محاصله انه لما كان بقاء الاجسام ضروريا
 مع جواز عدم بقائها عند العقل كان الحكم ببقاء الاعراض ايضا ضروريا
 مع جواز عدم بقائها اذا حتمت عدم البقاء موجود في الاجسام والاعراض
 ولا تفرقة بينهما حتى يجعل احدهما باقيا بالضرورة عند العقل والاخر
 غير باق ومن ادعى التفرقة فليبين انتهى كلامه اقول يمكن بيان التفرقة
 بان عدم بقاء الاجسام ابعد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط التكليف
 والقصاص والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا بعد في تجدها فلذا
 جعل الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم به بديهته العقل دون
 الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام الحس والحس لا يعبر بين الامثال
 كمال التميز كما في المتن (قوله فيلزم ان يكون آه) اى فلو كان الواجب جوهر
 يلزم ان يكون ممكنا هذا خلف ويلزم ان يزيد وجوده الخاص على
 ماهيته لان وجودات الممكنات زائدة على ماهيتها عندهم مع ان وجوده

الخاص عين ماهيته كما قالوا فلا يرد ما قبل ان الوجود المطلق زيد في الواجب
 ايضا وما هو عينه هو وجوده الخاص (قوله للقطع بتفسير المفهومات)
 فان الله علم للجزئي الحقيقي والواجب معناه ما يكون وجوده من ذاته والقديم
 ما لا يكون مسبوقا بالعدم (قوله وايضا الى آخره) اي يرد ايضا الا لان الاذن
 للشيء اذن بمرادفه ولازمه لاحتمال ان يكون ذلك المرادف واللازم موهومين
 للنقص ولا يجوز الاكتفاء في عدم ايها المباطل ببلوغ ادراك الاحتمال عدم
 اطلاعنا على وجه ايهاهامة فالتوقف واجب احتياطا لعظم الخطر في ذلك
 كما هو مذهب الشيخ الاشعري ومتابعيه اعلم انه لا كلام في جواز اطلاق
 اسمائه الاعلام الموضوعية في اللغات انما النزاع في الاسماء المأخوذة من
 الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على
 اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه تعالى اسم يدل
 على اتصافه تعالى بها سواء ورد بذلك اذن الشرع او لا وكذا الحال
 في الافعال وقال القاضي ابو بكر منا كل لفظ دل على معنى ثابت فيه جاز
 اطلاقه عليه بلا توقف اذا لم يكن موهوما بما لا يليق بذاته تعالى وقد يقال
 لا بد مع نفي ذلك الابهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقف
 وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط
 احترازا عما يوهوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم
 ايها المباطل ببلوغ ادراكه بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع كذا في شرح
 المواقف (قوله ولا شك في جوازه الى آخره) وكذا في جواز اطلاق الجواد
 عليه مع عدم جواز اطلاق السخي الذي يرادفه وكذا يجوز اطلاق العالم
 عليه مع عدم جواز اطلاق العارف والفقير والعائن ^{بالمعنى} لان المعرفة
 قد يراد بها علم يسبقه غفلة والفقير فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك
 مشعر بسابقة الجهل والعقل علم مانع من الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذ
 من العقاب وانما يتصور فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي والفتنة سرعة
 الادراك فتكون مسبوقه بالجهل (قوله وقيل الطيب الى آخره) اي قيل في بيان
 وجه النظر ان الاذن بالشيء اذن بمرادفه فان الطيب لا يطلق
 عليه تعالى مع جواز اطلاق الشافي (قوله لكن يعتبر في الجزى الى آخره) على
 ما يشعر به لفظ الجزى فان معناه قسمة الشيء الى اجزائه قال بعض الفضلاء
 ذلك معتبرا في الانحلال اذ هو عبارة عن بطلان الصورة وزوالها بخلاف

التبعض والتجزى فانه بمعنى مطلق الا تقسام انتهى كلامه ولا يخفى انه يلزم على هذا ان يكون ذلك معتبرا في التجزى والتبعض ايضا على ما فسرهما الشارح لاعتباره الانحلال فيها حيث قال وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومجزيا (قوله لان معنى ما هو الى آخره) لتعليل لقوله اى مجانسة الاشياء بمعنى انما فسرنا الماهية بالمجانسة لان معنى ما هو سؤال عن الجنس فعنى الماهية المنسوب اليها ما عني ما يقع جوابا عنه وهو الجنس فيكون المعنى ولا يوصف بان له جنسا ولا يقال انه مجانس لشي من الاشياء (قوله صرح به السكاكي) يعنى صرح السكاكي وغيره بان ما للسؤال عن الجنس حيث قال في المفتاح واما ما للسؤال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى ان اى الاجناس عندك وجوابه انه انسان او فرس او طعام وكذلك تقول ما الكلمة وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الكلام (قوله وهذا هو المعنى الذي نفي عنه) اى وانما ساجل كلمة ما على معنى اى جنس من الاجناس مع ان لها معان اخر ايضامثل السؤال عن الحقيقة المختصة بالشي على ما ذكره السيد الشريف في شرح المفتاح في بيان قوله تعالى قال فرعون وما رب العالمين قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين انه يحتمل ان يكون فرعون قد سأل بما عن خصوصية ذاته تعالى كانه قال اى شي على الاطلاق فتبشعا عن حقيقة الخاصة ماهي واجاب موسى عليه السلام بالوصف تنبها على ان خصوصية تلك الحقيقة محجوبة عن عقول البشر والسؤال عن الوصف على ما ذكره في المفتاح حيث قال ويسأل بما عن الوصف تقول ما زيد وجوابه الكريم ونحوه لانه المعنى الذي نفي عنه تعالى لا يستلزمه التركيب المناسفي للوجوب واما السؤال عن الحقيقة المختصة والوصف فلا يتعلق غرضنا بنفي ذلك بل هو متصف به عند المتكلمين وانما قال غرضنا لان القلاسة لهم عرض متعلق بذلك في الجملة حيث لا يوصف الواجب عندهم بالحقيقة والوصف المعابر تين لوجوده تعالى فان الواجب عندهم هو الوجود المجرد وفسر القاضل الحلبي قوله مثل السؤال عن الحقيقة بالحقيقة النوعية ونحوه انه ليس معنى مغابرا للاول بل هو داخل فيه لان المراد بالجنس الجنس اللغوي (قوله لكن يردان يقال الى آخره) يعنى يردان يقال التقريب ليس تام لان المعنى في الماهية المفصرة باى جنس من الاجناس هو الجنس اللغوي بمعنى الاسم الشامل لا الجنس المنطقي اى المقول على مختلفين بالحاقبق على ما يدل عليه

ما نقل من المغناطيس فالجنس اللغوي اعم لشمولة الحقيقة النوعية ايضا فانهم
 يعتبرون البشر جنسا واذا كان المعبر في المجانسة الجنس اللغوي الشامل
 للانواع الحقيقية فلا يلزم من اضافة تعالي بالمجانسة اللغوية التركيب
 في ذاته بل وان يكون له تعالي حقيقة لو عبء بسيطة ولا يكون له فصل
 مقوم فان قيل اذا كان له حقيقة لو عبء بسيطة فلا بد له من تعين بغيره عما
 يشتركه فيجزم التركيب في هو ذاته لان غاية الاشتراك غير ما الامتياز قلبت
 يجوز ان يكون ذلك التعين امر اهدنيا غير داخل في هو به تعالي فتأمل
 واجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بان المراد بالمجانسة المجانسة
 بالمعنى العربي اى المشاركة في الجنس الاصطلاحي ولا شك ان ثبوت الجنس
 الاصطلاحي له تعالي يستلزم التركيب في ذاته تعالي لا بالمعنى اللغوي وهو
 المشاركة في الجنس اللغوي حتى يرد ما ذكره القرينة قوله بوجوب التمايز
 بفصول مقومة واما قوله لان معنى ما هو آه فهو اشارة الى بيان المناسبة
 بين المعنى العربي واللغوي لان هذا المعنى مراد ويؤيده ايضا ما سأتى
 من قوله ولا يمتداده على فتأمل (قوله يعنى ان البعد امتداده آه) يعنى ان كلمة
 او ليست للشك المناق في التعريف بل لتقسيم الحدود فالحاصل ان البعد
 امتداده نوعان احدهما القائم بالجسم وهو الجسم التعليمي والثاني الامتداد
 المجرد عن المادة القائم بنفسه بحيث اول يشغله الجسم لكان خلاه وهذان
 النوعان عند من يقول بوجود الخلاء اى البعد المجرد الذى يشغله
 الجسم والخلاء وان كثرة اطلاقه على المكان الخالي عن الشاغل لكن قد
 يطلق على هذا المعنى ايضا كما وقع في عبارة هداية الحكمة حيث قال المكان
 اما الخلاء او السطح واما عند القائلين بانه هو السطح الباطن من الجسم
 الحائوي المماس للسطح الظاهر من المحوى النافين لوجود البعد المجرد
 فالبعد هو النوع الاول فقط اعنى الامتداد القائم بالجسم (قوله وهذا
 التعريف آه) يعنى ان تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم او بنفسه انما هو
 للبعد الموجود الذى اثبتة الحكاه حيث قالوا بوجود المقدار اذ القيام انما
 يتصور فيه واما تعريف البعد الموهوم الذى هو لاشئ محض كما هو مذهب
 المتكلمين النافين للمقدار فيعرف بالمقايسة عليه بان يقال البعد امتداد
 موهوم مفروض في الجسم اوفى نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق
 عليه بعده الموهوم (قوله وهذا مبنى على وجود الخبر) يعنى لزوم قدم الخبر

التبعض والتجزى فانه بمعنى مطلق الاقسام انتهى كلامه ولا يخفى انه يلزم على هذا ان يكون ذلك معتبرا في التجزى والتبعض ايضا على ما فسرها الشارح لاعتباره الانحلال فيهما حيث قال وباعتبار انحلاله اليها متبعضا وتجزيا (قوله لان معنى ما هو الى آخره) لتطيل لقوله اى مجانسة الاشياء يعنى انما فسرنا الماهية بالمجانسة لان معنى ما هو سؤال عن الجنس فعنى الماهية المنسوبة اليها ما عنى ما يقع جوابا عنه وهو الجنس فيكون المعنى ولا يوصف بان له جنسا ولا يقال انه مجانس لشي من الاشياء (قوله صرح به السكاكي) يعنى صرح السكاكي وغيره بان ما للسؤال عن الجنس حيث قال في المفتاح واما ما لسؤال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى ان اى الاجناس عندك وجوابه انه انسان او فرس او طعام وكذلك تقول ما الكلمة وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الكلام (قوله وهذا هو المعنى الذي نفي عنه) اى وانما جعل كلمة ما على معنى اى جنس من الاجناس مع ان لها معان اخر ايضا مثل السؤال عن الحقيقة المختصة بالشي على ما ذكره السيد الشريف في شرح المفتاح في بيان قوله تعالى قال فرعون وما رب العالمين قل رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين انه يحتمل ان يكون فرعون قد سأل على عن خصوصية ذاته تعالى كانه قل اى شي على الاطلاق فتبسط عن حقيقة الخاصة ماهي واجاب موسى عليه السلام بالوصف تنبيه على ان خصوصية تلك الحقيقة تنحجب عن عقول البشر والسؤال عن الوصف على ما ذكره في المفتاح حيث قال ويسأل عما عن الوصف تقول ما زيد وجوابه الكريم ونحوه لانه المعنى الذي نفي عنه تعالى لا يستلزمه التركيب المناسي للوجوب واما السؤال عن الحقيقة المختصة والوصف فلا يتعلق غرضنا بنفي ذلك بل هو متصف به عند التكلمين وانما قال غرضنا لان الغلاصة لهم غرض متعلق بذلك في الجملة حيث لا يوصف الواجب عندهم بالحقيقة والوصاف المغايرتين لوجوده تعالى فان الواجب عندهم هو الوجود المجرد وفيه القاض الحلي قوله مثل السؤال عن الحقيقة بالحقيقة النوعية وبخبرته انه ليس معنى مغايرا للاول بل هو داخل فيه لان المراد بالجنس الجنس الغوي (قوله لكن يردان يقال الى آخره) يعنى يردان يقال التقريب اى تام لان المعنى في الماهية المفسرة باى جنس من الاجناس هو الجنس الغوي بمعنى الاسم الشامل للجنس المنطوق اى المقول على مختلفين بالحقائق على ما يدل عليه

ما نقل من المفتاح فالجنس اللغوي اعم لشموله الحقيقة النوعية ايضا فانهم
 يعدون البشر جنسا واذا كان المعبر في المجانسة الجنس اللغوي الشامل
 للانواع الحقيقية فلا يلزم من انصافه تعالى بالمجانسة اللغوية التركيب
 في ذاته بل وان يكون له تعالى حقيقة نوعية بسيطة ولا يكون له فصل
 مقوم فان قيل اذا كان له حقيقة نوعية بسيطة فلا بد له من تعين يميزه عما
 يشترك فيه فيلزم التركيب في هويته لان ماهية الاشتراك غير ماهية الامتياز قلت
 يجوز ان يكون ذلك التعيين امر احد ما غير داخل في هويته تعالى فتأمل
 واجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بان المراد بالمجانسة المجانسة
 المعنى العربي اي المشابهة في الجنس الاصطلاحي ولا شك ان ثبوت الجنس
 الاصطلاحي له تعالى يستلزم التركيب في ذاته تعالى لا بالمعنى اللغوي وهو
 المشراك في الجنس اللغوي حتى يرد ما ذكره القرينة قوله بوجوب التمايز
 بفصول موقوفة واما قوله لان معنى ما هو آه فهو اشارة الى بيان المناسبة
 بين المعنى العربي واللغوي لان هذا المعنى مراد ويؤيده ايضا ما سألني
 من قوله ولا يمتاز به شيء فتأمل (قوله يعني ان البعد امتداد له آه) يعني ان كلمة
 والبعد للشئ المنافي للتعريف بل لتقسيم الحدود فالخاصل ان البعد
 امتداد له نوعان احدهما القائم بالجسم وهو الجسم التعليمي والثاني الامتداد
 المجرد عن المادة القائم بنفسه بحيث اول يشغله الجسم لكان خلاه وهذا ان
 النوعان عند من يقول بوجود الخلاء اي البعد المجرد الذي يشغله
 الجسم والخلاء وان كثر اطلاقه على المكان الخالي عن الشاغل لكن قد
 يطلق على هذا المعنى ايضا كما وقع في عبارة هداية الحكمة حيث قال المكان
 اما الخلاء او السطح واما عند القائلين بانه هو السطح الباطن من الجسم
 الحساوي المماس للسطح الظاهر من المحوى الناظرين لو جود البعد المجرد
 فالبعد هو النوع الاول فقط اعني الامتداد القائم بالجسم (قوله وهذا
 التعريف آه) يعني ان تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم او بنفسه انما هو
 للبعد الموجود الذي اثبتته الخلاء حيث قالوا بوجود المقدار اذ القيام انما
 يتصور فيه واما تعريف البعد الموهوم الذي هو لا شيء محض كما هو مذهب
 المتكلمين الناظرين للمقدار فيعرف بالمقايسة عليه بان يقال البعد امتداد
 موهوم مفروض في الجسم اوفى نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق
 عليه بعده الموهوم (قوله وهذا مبني على وجود الخير) يعني لزوم قدم الخير

انما هو عند من يقول بوجود الخير كما هو مذهب الحكماء لما سبق من ان القدم والحدوث انما يكونان من صفات الموجود واما عند المتكلمين القائلين بانه موهوم محض فلا يلزم من كونه في الازل قدمه فلا يتم استدلالهم على مذهبهم فلا يكون دليلا لتحقيقا ولو اريد بالقدم ههنا معنى الازل فاستحالة ازالة المعدوم ممنوع كيف وان الاعدام الازلية غير متناهية قال الفاضل المحشي ولعل الشارح اراد بقدم الخير ازيلته وهذا ايضا محال في حقه تعالى اذ يلزم حينئذ ان يكون للخير وضع معين ازل يشار اليه بالاشارة الحسية وان كان امر او هميا وان يكون الواجب محتاجا الى ذلك الامر الوهمي في الازل وكل ذلك محال عليه تعالى او اراد بقدم الخير قدم التحيز وهو محال عند المتكلمين اذ يلزم حينئذ تنالي الاكوان الغير المتناهية في الازمنة الماضية الغير المتناهية ويطوله برهان التطبيق انتهى كلامه ويرد عليه اننا لنسلم لزوم الوضع الذي يشار اليه بالاشارة الحسية وان الاحتياج الى الامر الوهمي يتاني وجوبه الذاتي لجواز ان يكون مقتضى ذاته كسائر الصفات وعلى تقدير التسليم فلا حاجة الى التطويل بل يكفي ان يقال انه تعالى ليس بمخير و الازم احتياجه الى الخير وهو يتاني في الوجوب وانما لنسلم انه يلزم تنالي الاكوان الغير المتناهية لجواز ان يكون له تعالى كون واحد في ذلك الخير مستمر من الازل الى الابد وانما يلزم لو كان كونه تعالى من قبيل الاعراض الحادثة التي لا تتبقي زمانين (قوله و الاكوان من الموجودات العينية آه) على ما مر من ان المتكلمين وان انكروا الاعراض النسبية بأسرها الا انهم قالوا بوجود اكوان الاربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (قوله هذا الترتيد آه) دفع لما يتوهم من ان الترتيد المذكور قبيح اذ لا يتصور زيادة الشيء على غيره او نقصانه في جميع المذاهب كما يشهد به الرجوع الى معناه وحاصل الدفع ان هذا الترتيد لا يظهر بطلانه على جميع التقادير المحتملة عند العقل سواء ذهب اليه احد اولوا قبل انه ترديد بالنسبة الى المعنى اللغوي للخير اذ هم يطلقونه على الترتائد والتاقص يقال زيد في المسجد وعلى الكرسي (قوله ثم ان هذا الدليل) اي هذا الدليل على وجه قرره الشارح مبني على تناهي الابعاد وانما قلنا ذلك اذ لو قرر بانه اما ان يتقص عن الخير فيكون متناهيا او يساويه او يزيد عليه فيكون منجزيا لا يكون مبنا عليه كما لا يخفى قيل ان الدليل المذكور مبني ايضا على انه تعالى ليس

٧ قوله يعني ان المراد الى آخره
 تلخيص الدليل على هذا ان
 يقال اما ان يكون كل جزء منه
 متصفا بوجوب الوجود فيلزم
 تعدد الواجب او لا يكون بعضه
 متصفا به فيلزم امكان ذلك
 الجزء فيلزم امكان الكل فلا
 يكون واجبا بالذات وهو محال
 مستلزم لاجتماع التقيضين
 اعني ان يكون واجبا بالذات
 وان لا يكون ولا غبار عليه
 (كلمبوي)

٨ قوله وهي لا توجد الا في
 الواجب الخ هذه المقدمة
 مسئلة عند اهل السنة وغير
 مسئلة عند الحكماء فانهم اثبتوا
 للعقول علما مساويا للعلم الواجب
 كما يعرفه من يراض في كلامهم
 ولا حاجة الى مثل هذا التكرير
 المؤدى الى ذلك اذ المراد من
 قول المستدل فاجزؤه اما ان
 يتصف بصفات الكمال ان
 جزأ منه اما ان يتصف بواحد
 من صفات الكمال على وجه
 يقتضيه ذاته فيلزم ان يكون
 ذلك الجزء واجبا بالذات لان
 العلم والقدرة وغيرهما من
 صفات الكمال من توليع
 الوجود الخارج فلا يكون
 شئ منها مقتضى الذات الا
 بان يكون وجود الموصوف

جزءه لا يتجزى لانه يترك عنه غيره ولانه احقر الاشياء واخسها والافيجوز
 ان يكون ناقصا من الخير ولا يكون مثاها اذ التاهي من خواص المقدار
 مواجوهاز المفرد لامقداره (قوله وجه ضعفه الى آخره) حاصله منع الملازمة
 يعني لا نسلم انه لو اتصف اجزؤه بصفات الكمال يلزم تعدد الواجب
 فان الاتصاف بالعلم والقدرة واخواتهما لا يستلزم الاتصاف بوجوب الوجود
 حتى يلزم ما ذكره وبعض الافاضل بين وجه ضعفه بمنع الملازمة الثانية يعني
 لانسلم انه لو لم يتصف اجزؤه بجميع صفات الكمال يلزم نقص الواجب وحدوثه
 وانما يلزم لو لم يتصف بالمجموع ايضا وفيه ان نقص الجزء يستلزم حدونه
 وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل انتهى كلامه اقول كون عدم الاتصاف
 ببعض الصفات نقصا بالنسبة الى الجزء ممنوع لابده من دليل وعلى تقدير
 التسليم ثبوت ان نقص الجزء يستلزم حدونه موقوف على ما اشتهر من
 ان النقصان من سمات الحدوث وان وجوب الوجود معدن كل كمال ومعدن
 كل نقصان لكن لم يعم عليه دليل يعتد به (قوله ويرد عليه الى آخره) اثبات
 الملازمة المنوعة ٧ 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 الثانية صحيحة اعني قوله
 لو لم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص والحدوث لان رفع الايجاب الكلي
 يستلزم السلب الجزئي ولا يلزم من انتفاء بعض صفات الكمال الحدوث لجزاز
 ان يكون متصفا بالوجوب قلت فحينئذ يلزم تعدد الواجب وقد عرفت
 بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا مبني على ما قيل انه اذا لم يكن متصفا
 بجميع صفات الكمال لا يكون واجبا لان الوجوب معدن كل كمال ومعدن عن
 كل نقصان فيكون حادثا لانه حينئذ يكون ممكنا وكل ممكن حادث وقد عرفت
 ما فيه آتفا (قوله وايضا صفة الكمال الى آخره) توجه آخر لاثبات الملازمة
 يعني ان صفات الكمال العلم التام والقدرة التامة ونحوهما لا مطلق العلم والقدرة
 مثلا وهي لا توجد الا في الواجب (قوله يريد ان هذا التصريح الى آخره) يعني
 ان مقصود الشارح من قوله وقد صرح ان تصريح صاحب البداية في كتابه
 ان قرئ بصيغة المعلوم او تصريح القوم ان قرئ على صيغة المجهول
 بان المماثلة اثبات بالاشترار من جميع الوجوه تنافض قوله فلا يثبت علم

الخلق بوجه من الوجوه فانه بدل على ان الاشتراك بين الشبثين في بعض
 الوجوه كاف في مماثلتها ووجه التوفيق ان المراد بالاشتراك من جميع الوجوه
 فيما به المماثلة هذا ويمكن ان يكون معنى قوله فلا يماثل بوجه من الوجوه
 المبالغة في نفي المماثلة يعني انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا فيكون قوله
 وقد صرح بيانا وتأييدا لقوم لا يماثل والمعنى فلا يكون لاثبات المماثلة وجه
 اصلا والجمال انه صرح بانه انما ثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف (فقد له
 يرد عليه انه يجوز الى اخره) يعني ان الظاهر ان المراد بالشيء الموجود على ماهو
 المتعارف بينهم فينشد يرد عليه انا لا نسلم انه لو خرج عن علمه شيء يلزم
 النقص والافتقار لجواز ان يكون بعض الاشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم
 كونه قابلا له كذات الواجب مثلا عند من يقول بانه لا يعلم ذاته لان العلم
 يستدعي المقابلة بين العالم والمعلوم كما ان القدرة لا تتعلق بالمتجات لعدم
 كونها قابلة لها ولا يلزم النقص والافتقار وبما حررنا انفع ما لا يفاضل
 الجلي يرد عليه ان المراد شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات فان الشيء عندنا
 الموجود ولما ثبت عندنا قدرة الواجب وان جميع الموجودات صادرة بطريق
 الاختبار والايجاد بالا اختيار يستدعي العلم السابق بالضرورة فلا نقض
 بالمادة التي اوردها المحشي لان كل ما يوجد يجب تعلق علمه به لان تعلق
 القدرة انما يستدعي العلم السابق بالا مور الموجوده التي يتعلق بها القدرة
 اعني الممكنات دون الواجب هذا ولو جمل الشيء في عبارة المن على ما يصح
 ان يعلم ويحير 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 ٢ وليس
 مما يصح تعلق العلم به عندهم وبما يجب ان يعلم ان صلبة المن فاصرة عن اداء
 المقصود بالنسبة الى العلم ان جمل الشيء على الوجود او الممكن لان دائرة العلم
 اوسع مما ذكر لشموله المنتع ويستلزم ان يكون المتعلقات متعلق القدرة ايضا
 ان اريد ما يصح ان يعلم (قوله لا يعلم الجزئيات) يعني انه تعالى لا يعلم الجزئيات
 المادية سواء كانت متغيرة او لا كالاجرام الفلكية الثابتة على اعكاسها من
 حيث انها جزئيات مانعة من فرض الاشتراك بين كثيرين لان ادراكها
 على الوجه المذكور لا يمكن الا بالآلات الجسمانية والله تعالى منزه عن ذلك
 بل بعلمها من حيث هي كليات غير مانعة من الشراكة على ماهو شان كل
 ما يحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم المجمع بان في ساعة كذا خسوفا

مقتضى الذات ايضا اولا
 يتصف به على ذلك الوجه
 فيلزم ان يكون ذلك الجزء
 ناقصا في ذاته من كل وجه
 وان كان متصفاه ازا وايدا
 باقتضاء غيره اياه والناقص في
 ذاته من كل وجه ممكن ذاتي فلا
 يكون واجبا بالذات كما لا يخفى
 (ككتبوى)

١ قوله كذات الواجب مثلا
 انما قال مثلا لان الجزئيات المادية
 والمتغيرة كذلك بناء على استحالة
 تغير علم الواجب واتصافه تعالى
 بالآلات جسمانية كما قال الحكماء
 تأمل (ككتبوى)

٢ لعل وجهه عدم اندفاع ما
 اورده الفاضل الجلي على تقدير
 جعل الجزئيات المادية مصرفا
 لقوله مثلا (للمحمد سعيد الاملى)
 ٣ قوله وليس مما يصح تعلق
 العلم به عندهم الخ لا يخفى ما فيه
 لانهم انما ينفون تعلق علمه تعالى

فانه قد علم الخسوف الجزئي لا على الوجه الجزئي لان ما علم لا يتبع العقل بمجرد تصوره عن حله على خسوفات متعددة وان كان في الخارج لا يتصدق الاعلى ذلك الخسوف بل لا بد في ذلك من المشاهدة والاحساس وهو انما يحصل ذلك بعد ذلك الخسوف وهذا العقل مستمر قبل وقوعه وبعده فخالص مذهب الفلاسفة ان الله تعالى يعلم الاشياء كلها بطريق التعقل لا بطريق التخيل والاحساس لفقده ان الاله فلا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن لما كان علمه تعالى بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا عن وقوع الشراكة ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى عن ذلك بل ماندر كه على وجه الاحساس والتخيل يدركه هو تعالى على وجه التعقل فالاختلاف في طريق الادراك لا في المدرك هذا ما افاده العلامة الدواني في تصانيفه واليه اشار المحقق الطوسي في شرح الاشارات والمشهور من مذهبهم انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات بل على الوجه الكلي واما الجزئيات الغير المتغيرة فيعلمها من حيث انها جزئيات ووجه بعض الافاضل بان معناه انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصية تغيرها بحسب الازمنة بانها واقعة الآن او غدا او امس فانه لو كان عالما كذلك فاما ان يتغير العلم بتغير المعلوم فيلزم تغير ذاته تعالى من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل بل يعلمها بحيث لا مدخل للزمان بحسب الاوصاف الثلاثة وهذا العلم يكون مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكائلا كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء فلبس بالقياس بالقياس اليه قريب وبعيد وموسط كذلك لما لم يكن زمانيا كان نسبتته الى جميع الازمنة على السواء فلبس بالقياس اليه بعضها ماضيا وبعضها حاضرا وبعضها مستقبلا وكذا الامور الواقعة في الزمان فالوجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته ٤ ولبس في علمه كان وكائن وسبكون بل هي دائما حاضرة عنده في اوقاتها بلا تغير اصلا فبلى هذا يكون قولهم انه لا يعلم الجزئيات راجعا الى ان علمه تعالى لبس زمانيا هذا لكن قال الامام ان اللاتق باصولهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة او لا يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني من الافتقار الى الالآت الجسمانية وبالجملة لبس مرادهم ما يتوهم البعض من ان علمه تعالى محيط بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها واحوالها هذا

٣ بكنه ذاته لاتعلقه به بوجه ما ولو بعنوان واجب الوجود او صانع العالم لانه انما بوجوب المتغايرة بين ذاته العالم وبين هذا الوجه ولا شك انهما متغايران وان قولهم ما يمكن ان يعلم بمعنى ما يمكن ان يعلم بوجه صحيح للحكم عليه بدليل قولهم وتغير عنه لا معنى ما يمكن ان يعلم بكنهه وهو ظاهر فعلى هذا التقدير يحصل الرد على الدهرية كما لا يخفى (كاتبوى)

٤ قوله ولبس في علمه كان وكائن وسبكون على ان يكون تلك الازمنة المستفادة من هذه الكلمات مقبسة اليه تعالى وان كان في علمه تعالى ذلك على ان يكون تلك الازمنة مقبسة اليها كما في قوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيغابون وقوله تعالى سيعلمون سيدخلون وامثالها كثيرة في القرآن جدا فتأمل (كاتبوى)

خلاصة الكلام المتلفظ من فوائد علماء الكلام (قوله منافي الايجاب هو القدرة الى آخره) يعني ان القدرة معنيين احدهما صحة الفعل و الترتك اى بصح منه اليجاد و تركه ولبس شئ منهما لازما لذاته بحيث يستحيل الانفكاك عنه تعالى والى هذا ذهب الملبون وهو منافي الايجاب وثانيهما ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين لان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذى هو الغيبض والوجود لازمة لذاته كمن وم العلم وسائر الصفات الكمالية زعمانهم ان تركه نقص فيستحيل انفكاكه عند تقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية تمتع الصدق وكلنا الشرطيتين صادقتان في حقه تعالى اذ صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما وهذا المعنى لا ينافي الايجاب فان دوام الفعل وامتناع الترتك بسبب الغير لا ينافي الاختيار بالنسبة الى ذاته كما ان العاقل مادام عاقلا يغمض عينيه كلما قرب ابرة من عينيه لقصد الغمز فيها من غير تخلف مع انه يفعله باختياره وامتناع ترك الاعراض بسبب كونه عالما بضرر الترتك لا ينافي الاختيار فاظنك بمن يكون علمه عين ذاته (قوله غنق عليه بين الفريقين) قد يقال كون القدرة بهذا المعنى متفقا عليه محل بحث لان مشية الله تعالى عندهم عبارة عن علمه تعالى بالاشياء على النظام الاكس على ما صرح به في شرح المواقف في بحث ارادة الواجب تعالى فعنى قولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم لم يفعل ولما كان العلم لازما لذاته تعالى كان طرف الفعل لازما لذاته وهذا معنى ان مقدم الشرطية الاولى لازم له وعند المتكلمين عبارة عن القصد فعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان قصد فعل وان لم يقصد لم يفعل ولما لم يكن تعلق القصد لازما لذاته لم يكن شئ من الطرفين لازما لذاته وهذا معنى عدم لزوم الشرطية الاولى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين الا في اللفظ (قوله هذا انما يدل على زيادة الى آخره) يعني ان مدلول المشتق ليس الالمفهوم الحديث الذى هو من جملة النسب والاعتبارات كالعالمية والقادية مثلا وصدق المشتق انما يدل على زيادة ذلك المفهوم الحديث ولا كلام في زيادته على ذات الواجب انما الكلام والنزاع في زيادة حقيقة ذلك المفهوم وما يصدق هو عليه على ذاته بمعنى انه كان في حقا انكشاف الاشياء ليس بمجرد ذواتنا بل يحتاج الى صفة زائدة هي العلم فهل في حق الواجب كذلك ام ذاته

هو قوله فلا يكون الاتفاق بين الفريقين الا في مجرد اللفظ الخ فيه نظر ظاهر اذا و كان كذلك لكان المشية مجازا على قول الحكماء اذ لم توضع للعلم بل المشية عند الفريقين مستعملة في معناها الحقيقي الذى هو القصد لكن ذلك القصد عند الحكماء يتحقق في ضمن العلم لا في ضمن شئ آخر وراه بخلافه عند المتكلمين فالالاتفاق من حيث اللفظ والمعنى جميعا (كاتبوى)

تعالى كاف في ذلك الانكشاف ويترتب على ذاته البحث ما يترتب على صفة العلم فينا وكذا الحال في سائر الصفات ولا شك ان ثبوت المشتق لا يدل على ذلك فغشياً هذا الوجه عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته (قوله ان اراد اقتضاء ثبوت آه) يعني ان اراد بان ثبوت المشتق للشيء يقتضى ثبوت ما أخذ الاشتقاق له انه يقتضى ثبوت المأخذ في نفسه في الخارج حتى يثبت كون الصفات موجودة فلان سلب ذلك فان اتصاف ذاته تعالى بالواجب والموجود لا يقتضى وجود الوجوب والوجود اللذين هما مأخذهما في الخارج لانهما امران اعتباريان على ما حقق وان اراد انه يقتضى ثبوت المأخذ لموصوفه بمعنى ان صدق المشتق على الشيء يقتضى ان يكون ذلك الشيء متصفاً بما أخذ الاشتقاق فسلم لكن لا يتم غرضهم من اثبات وجود الصفات لجواز ان يكون ذلك المأخذ من الامور الاعتبارية ويجوز اتصاف الشيء بالامور الاعتبارية في الخارج اجاب عنه بعض الفضلاء بان المراد هو الثاني والمقصود منه ان المعنى الذي دل على زيادة تلك الالفاظ قائم بذاته لا كما زعمه المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره واما ثبوته في نفسه فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد والبياض ولما علم ثبوت ما أخذ هذه الاوصاف لموصوفه وان الواجب لبس طلسا وقادرا بذاته مثل كون الضوء مضبئاً بذاته بحكم المقدمة السابقة هم بالضرورة ثبوته في نفسه فكما ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على ثبوت السواد في الخارج اذا الوجود الرابطي في الامور العينية فرع الوجود العيني فكذا الحال فيما نحن فيه انتهى وفيه ان كون هذه الاوصاف من الامور العينية غير مسلم عند الخصم قيل ان التردد المذكور في كلام المحشى فيجيب اذ كلام الشارح نصف في الثاني لا يحتمل الاول اصلاً وفيه انه ما يتم لو كان الضمير المجرور في له متعين الرجوع الى الشيء لكنه يحتمل ان يكون راجعاً اليه وان يكون راجعاً الى المشتق فيحتمل كلام الشارح كلا الاحتمالين كما لا يخفى (قوله وقد فرغوا) تأييد لان غرضهم من ذلك اثبات كون الصفات موجودة (قوله لعل مرادهم آه) يعني لعل مراد المعتزلة من قولهم عالم لا علم له انه لبس العلم صفة حقيقية له بل اضافة وتعلق مخصوص بين العالم والمعلوم بها تمييز الاشياء وتكشف عنده لان في العلم مطلقاً حتى يكون بمنزلة قولنا اسود لاسواذله فحينئذ يكون راجعاً الى ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعلق

٦ قوله فعلم انهم يتفون العلم
 رأسا اي لاصفة حقيقة ولا
 اعتبارية بناء على ان العلم عندهم
 ليس من مقولة الاضافة والا
 لسموا التعلق علم العالمية هذا
 واقول لعل مراد المعتزلة لاعم
 صفة زائدة وان كان له علم هو
 عين ذاته فلا يكون قولهم
 بمنزلة هذا السود لاسود له بل
 بمنزلة سواده اسود لاسودا زائدا
 عليه بل هو اسود بسواد هو عينه
 كما لا يخفى (كاتبوى)

٧ قوله وقيل الخ اقول وهذا
 التوجيه اوجه اذ على توجيهه
 السابق يلزم استدراك قوله
 فانها ليست صفة حقيقة ايضا
 اذ يكتفى حينئذ ان يقال لو كان
 العلم عندهم اضافة مخصوصة
 بين العلم والمعلوم لاسمواها
 بالعالمية المعلقة بالعلم بل بنفس
 العلم سواء كانت العالمية صفة
 حقيقة او اعتبارية بخلاف
 هذا التوجيه فان حاصله
 لو كان له تعالى علم زائدا اعتبارى
 لا بدتوه ايضا كما لا بدتوا العالمية
 لانهما وصفان اعتباريان
 لا حقيقيان وثابت احدهما
 دون الآخر تحكم والاولى
 عندى الجمع بين التوجيهين
 (كاتبوى)

مخصوص بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما (قوله قلت يا ابا قولهم آه)
 يعنى يأتى عن ان يكون المراد ما ذكر اثباتهم العالمية لذاته تعالى فانها ليست
 صفة حقيقة ايضا عندهم بل اضافة مخصوصة يصير بها يصير العالم عالما
 والمعلوم معلوما على ما قال في المواقف من ان العالمية عندهم نفس تعلق
 الذات بالمعلومات فلو ثبتوا العلم بمعنى الاضافة لذاته تعالى لكان معنى العالمية
 الانصاف بهذه الاضافة لانفس الاضافة ٦ فعلم انهم يتفون العلم رأسا
 ويجعلونه نفس الذات ويثبتون لذاته تعلقا بالمعلومات يسمونه العالمية (واعلم
 ان المراد بالعالمية ههنا على ما قبلنا من المواقف وصرح بالحشى فيما بعد
 حيث قال هو اضافة التميز والانكشاف التى يسمونها بالمعتزلة عالمية هو التعلق
 بين العالم والمعلوم ولم يكره احد اذ اولئك لم يكرهوا انكار كونه تعالى عالما
 واما العالمية التى هي حال فقد اثبتوا ههنا من المعتزلة والقاضى بالاقلاق
 من الاشاعرة وقالوا انهم اضافة لذات الواجب ليست موجودة ولا بعيدة
 فأنهم موجودا ههنا تعلق بالمعلومات وهى ليست بمراد ههنا اذ هى
 ليست اضافة بل ذات اضافة ولم يثبتها احد سواهما ويجازى كذا ظهري
 ما قال القاضى المحشى ههنا فانه مبنى على عدم الفرق بين المعنيين فانظروا
 فيه ٧ وقيل في توجيهه ان اثبات العالمية يأتى عاذا ذكر لان العالمية ليست
 صفة حقيقة له فلو كان المراد من قولهم لا علم له نبي كون العلم صفة حقيقة
 له فالعالمية ايضا كذلك فلا وجه لتخصيص العلم بالنبي بهذا المعنى
 دون العالمية اذ هما منسوبة الاقدام في ذلك تأمل فخذما صفا ودع
 ما كدر (قوله وكذا قولهم عالم بالذات) يعنى يأتى ما ذكر قولهم عالم
 بالذات وهو ظاهر وقولهم علمه عين ذاته والعالمية ذاتة حيث جعلوا العلم عين
 ذاته والعالمية التى هي تعلق مخصوص زائدة على ذاته اذ لو كان المراد
 ليس امرا حقيقيا زائدا على ذاته تعالى في الخارج والعالمية ايضا كذلك
 فلا وجه لجعلها زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التى هي تعلق
 مخصوص زائدة فعلم انهم يتفون العلم مطلقا ويجعلون العالمية معلقة بذاته
 تعالى (قوله فيه تأمل آه) اي في دلالة صدور الافعال المنتجة على وجود
 صفة العلم التى هي مبدأ الانكشاف والتميز تأمل اذ الصدور على وجه
 الاقناع انما يدل على ان فاعلها متصف بالاضافة التى هي التميز والانكشاف
 وهى التى يسمونها بالمعتزلة عالمية واما انصاف فاعلها بصفة اخرى التى هي

وبدا

مبدأ تلك الأضافه ولغا فال صاحب المواقف انه لا يجبه على ثبوت
 أمر سوى للاضافه التي بها يصير العالم عالم والمعلوم معلوماً فال محقق
 الدواني في شرح العقائد الفصديه اعلم ان مسئله زياده الصفات وعدم
 زيادتها ليست من الأصول التي يتعلق بها تكثير احد الطرفين وقد سمحت
 عن بعض الاعمال انو قال عوى ان زياده الصفات وعدمها وامثالها
 مما لا يدرك الا بالكشف ومن اخذها الى غير الكشف فالما يرى له ما كان
 قائماً على اعتقاد بحسب الفطوره الفكرى ولا اذى بأنا في اعتقاد اخيه
 طوف للنفي والاثبات في هذه المذاهب (قولهم ان يقولوا) على الفيلسوفين
 بصيغه الضميره ان يقولوا بنحو المظهرين بكلام ومع العلم والتدبره وملا محال
 وهو ليس بلازم ان لا يكون بل ان كونه محالاً حين كونه قائماً بل يقول ان ما
 يصدق عليه الفطوره اعلى فكن الواجب تعالى يصدق عليه العلم فاللازم
 اتحاد اللذاتين وهو من محال ان يجوز صديق المفهومات المتشابهة على ذات
 واحده (قوله لهم ان يقولوا) معنى لهم ان يقولوا ان ما صدق عليه العلم
 وكذا سائر الصفات في مثله تعالى قائم بذاته حين ذاته تعالى بخلاف
 ما يصدق عليه العلم في ذاته فله غير قائم بذاته تعالى لكونه مفصلاً لغواً
 ويجوز ان يكون للعلم افراد بعضها قائم بذاته وبعضها ليس به بل يكون
 مقولاً بالتشكيك (قوله فقد اقتصصر على الاول) اي بيان اني المغايرة
 بين الذات والصفات حيث قلنا له وهو لا غيره ولا يقل ولا هي متغايرة (قوله
 لكن اشارة آت) يعني اشارة المصنف بنى تعدد الذات والصفات القديمة
 بنى التباين بينهما الى ان التعدد خرج التباين وانما يمكن التمسك به من التباين
 فعمل الجواب من لزوم تعدد الصفات القديمة ايضاً اذ ليست متغايرة بعضها
 مع بعض كما انها ليست مغايرة للذات والفاضل المحشى قلنا اشارة اي اشارة
 بقوله فلا يلزم تكثر القدماء وهو خبط ان ليس في كلام المصنف قوله فلا يلزم
 تكثر القدماء وحده على قول الشارح مما لا معنى له (قوله ولان الفرض
 الاصلى) محطف على قوله لان الجواب التمسك اي انما قلنا اشارة لان المقصود
 الاصلى بيان حكم الصفات لا الجواب اذ لا مدخل لقوله لا هو في الجواب
 بل هو يتم بنى المغايرة (قوله ولك ان تحمل كلام المصنف آه) يعني ان الشارح
 حل كلام المصنف على انه لا يلزم التعدد مطلقاً ولا تكثر القدماء فورد عليه
 الاعتراض الذي ذكره بقوله لغا ان يمنع توقف التعدد على التباين ولك

٧ قوله ويجعلون العالمية الخ
 فيهم انهم لم يجعلوها معللة
 بالذات بل قالوا ان عالمية تعالى
 واجبة فلا تسئل بشي لان
 الواجب لا يعمل وانما اوردوا
 عليهم بانهم ان ارادوا بالواجب
 الواجب بلذات فضرورى
 للذات ان وان ارادوا باللازم
 للذات فهو لا ينسأ في تعليله
 بعلم زائد اذ اللازم للذات
 قد يكون بوسط الا ان يقال
 ان الخيال اشارة بقوله قولهم
 عالم بالذات فخر يرمز ادهم بان
 العالمية معاملة بعلم وعين لذات
 لا بعلم زائدة فيندفع ما اوردوا
 عليهم ان كونه تعالى عالم ابلاغ
 بمنزلة كون الجسم اسود
 بلا سواد فمامل (كاتبوى)

ان تحمل الكلام المصنف على انه لا يلزم قدم غير الله تعالى وان كان يلزم التعدد
 ولا محذور في ذلك لعدم منافاته للتوحيد لان المنافي له تعدد القدمات المتفارقة
 وهو ليس بلازم فيكون عين ما ذكره الشارح بقوله فالاولى ان يقال المستحيل
 آه ولا يرد السؤال الذي ذكره بقوله ولقائل ان يمنع لان ذلك السؤال انما يرد
 على تقدير نفي التعدد مطلقا نقل عنه وهذا الجمل موافق لما قاله بعض
 المحققين ان القديم اعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب والاستحالة
 في تعدد الصفات القديمة كما قاله الشارح في هذا المقام جوابا عن المعتزلة
 فافهم (قوله وانما حمل الشارح الى آخره) اي انما حمل الشارح كلام المصنف
 على نفي التعدد دون نفي قدم الغير لان المشهور بين القوم هو نفي التعدد
 مطلقا وفي قول الشارح والاولى دون ان يقول والصواب اشارة الى ما ذكره
 المحشى (قوله ان لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا) يعني كما ان التزام الكفر
 كفر كذلك لزوم الكفر المعلوم كفر لان لزوم الشيء مع العلم به التزام بقوله
 ولذا قال في الموافقات (ان تقييده بقوله ولا يعليه يدل بالمفهوم المخالف
 على انه ان علم به يكفر) قوله ولا شك ان لزوم الذاتية للانتقال ٩ من اجلي
 البديهيات) هذا مما ياتي ان لو قالوا بالانتقال بالمعنى الحقيقي واما قالوا
 بالاشراق والتعلق على ما نقل عن بعض انصارى فلا فالعمدة في تكفيرهم
 ما ذكره بقوله على ان قوله تعالى * وما من اله الا اله واحد * يعنى انهم انما
 كفروا باليات الالهة الثلاثة لانهم اثبتوا القدمات الثلاثة ومعنى اثباتهم
 الالهة الثلاثة انهم سوا الثلاثة في الرتبة واستحقاق العبادة على ما صرح به
 الشارح في بحث حذف المسند من شرح التلخيص لانهم يثبتون وجوب
 وجود لكل من الثلاثة كيف وقد صرح في الهيات المواقف انه لا يخالف
 في مسألة توحيد واجب الوجود الا الشوية دون الوثنية اي النصرانية
 بما ذكره المحشى كما في قولون بالهبة وذوات ثلثة محل بحث اذا اشترك
 في الاوهية بمعنى استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذوات مع انه لا حاجة اليه
 اذ القول بتعدد المعبود كاف في تكفيرهم فالصواب ترك قوله وذوات نقل
 عنه قال الامام الرازي فسر المتكلمون قول النصرانية ثالث ثلثة بانهم
 يقولون بافانوم الاب وهو الذات واقوم الابن وهو العلم واقنوم الروح
 وهو الحية وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى كلامه يعني الجواب
 المذكور بقوله وجوابه آه مبني على هذا التفسير واما لو فسر قول النصرانية

٩ قوله من اجلي البديهيات
 اذا العقل لا يجوز استحفاظ
 وشخص القائم بالغير بتعاقب
 المحال المشخصة وان يجوز مثله
 في القائم بذاته كما قالوا في الهبول
 من ان تشخصها محفوظ
 بتوارد الصور وتعاقبها مع انه
 غيره معقول ايضا لان تشخصها
 يكون عبارة عن تشخص ما
 لاعت تشخص معين والوجود
 بالشخص المبهم غير معقول
 فليتأمل (كلمة)

ان الله ثالث ثلثة بان الله ثالث الالهة الثلاثة الله والمسيح ومريم ويشهد عليه
 قوله تعالى * مات قبلت للناس اتخذوني واي الهين من دون الله * فوجه
 تكفيرهم ظاهر لاسترة عليه لقولهم بدوات ثلثة (قوله وايضا ترتب آء) يعني
 ان ترتب الحكم على المشتق يدل على ان مأخذ اشتقاقه على لذلك الحكم كما
 في قوله تعالى * والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما * فان ترتب حكم القطع
 على السارق والسارقة يدل على ان علة القطع السرقة فكذلك فيما نحن
 فيه ترتب الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله ثالث ثلثة يدل على ان علة
 كفرهم هو القول بانه ثالث ثلثة فان كان علة الحكم محضرا في التزامه تعين
 التزام الكفر من ثمة لانهم محكوم عليهم بالكفر (قوله وعجازه الشرح تفسير
 الى الاول) اي ان لزوم الكفر المعلوم كفر حيث قالوا لكن زعمهم ذلك (قوله
 وبلاقوم الى آخره) الاقنوم الاصل قال الجوهرى احسبها نهارومية وقيل
 انها يونانية وكانهم سمو الامور الثلاثة اصولا لانها صفات منوط بها نظام
 العالم ووجوده او لانها اصول الالهية (قوله وقد ربو جهنانه ميل الى آخره)
 قال في شرح الملة صد واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة والسمع
 والبصر وغيرها جهالة اخرى وكانهم يحملون القدرة راجعة الى الحياة
 والسمع والبصر الى العلم انتهى ووجه رجوع القدرة الى الحياة ان الحياة
 عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن تخصيص الرجوع بالقدرة دون العلم
 جهالة اخرى والاولى ان يقال كانه ميل منهم الى نفي ماسوى العلم والحياة
 (قوله لكن لا يلايمه قولهم باقدماته الى آخره) وكذا لا يلايمه انتقال اقنوم العلم
 الى عيسى لانه اذا كان عين الذات لا معنى لانقاله (قوله اذ لو قطع النظر
 عن الاتحاد فاربعة) اعنى الذات والوجود والعلم والحياة وان نظر الى اتحادها
 في الخارج فواحد وهو الذات يمكن ان يقال قولهم باقدماته بالثمة باعتبار
 قطع النظر عن الاتحاد لكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود والذاعبر
 في بعض الكتب عن اقنوم الاب بالذات قال الفاضل في تفسيره ويريدون
 بالاب الذات وبالابن العلم وبروح القدس الحياة (قوله العبد هو الكم
 المنفصل الى آخره) الكم هو العرض الذى يمكن لذاته ان يفرض فيه شى غير
 شى فان كان بين اجزائه حد مشترك اى ذو وضع يكون بداية لاحدهما
 ونهاية للاخر كالنقطة بين الخطين والخط بين السطحين والسطح بين
 الجسمين فهذه متصل وان لم يكن بين اجزائه حد فهو منفصل وهو العبد

مثلا إذا قسمت العشرة الى ستة واربعة كان اثني عشر من العشرة
 الى التسلسل وانتهى الاربعة من السابعة لامن السادس ولاشك انه لا انفصال
 بهذا المعنى في الواحد فلا يكون عددا داخل بل ليس كما ان الوحدة تقتضي
 للاهمية ولذا قلوا انه من قبيل الكيف على انه يمكن منع كونه عرضا لانه
 من الامور الاعتبارية عند المحققين (قوله ولذا فسرناه) اي ولا جعل
 انها الواحد ليس بكم منفصل و العدد هو لكم المنفصل فسرنا العدد
 بانه نصف مجموع حاشيته اي جانبه احدهما جانب فوقه والاخر
 جانبه تحته فالواحد ليس بعدد اذ ليس له جانب تحته والاثنان عدد لانه
 نصف الاربعة التي هي مجموع جانبيه اعني الواحد والثلاثة وقس على ذلك
 (قوله فكلام البشارح الى آخره) اعني جملة الواحد من مراتب العدد ما هي
 على هذا المذهب لومعنى على التغليب يعني المطلق انهم المراتب التي هي
 ما بعد الواحد على ما يشعده نظريا للاكثر على الاقل (قوله برده عليه) اي يرد
 على جعل الشارح بعض المراتب جزءا من البعض انهم اتفقوا على ان جميع
 مراتب الاعداد انواع مختلفة بالماهية من صكبة من وحدات يبلغها
 تلك المرتبة مثلا للعشرة عشر وحدات لاختلافها ولا ستة واربعة ولا سبعة
 وثلاثة الى غير ذلك لا يمكن تصور العشرة بكنها مع التخلية عن هذه
 الاعداد خلت اذا تصورت حقيقة كل واحد من وحداتها من غير شعور
 بخصوصيات الاعداد المتدرجة تحتها فتصورت حقيقة العشرة بلا شهنة
 ويرى ما استدل بان تركيب العشرة من الاثنين والثمانية ليس ياولى من تركيبها
 من الثلاثة والسبعة فان تركيبها عن بعضها لزم الترجيع بلا مرجع وان تركيب
 من الكل لزم استقلاله الشيء على هذائي له لان لكل واحد منها كافي تقويها
 فيستغنى عما صاها اجاب بعض الفضلاء بان المراد بالجزء ما هو في حكم
 الجزء في عدم الانفكاك لكنه صبر عنه بالجزء بمبالغة وترويح وهو من قبيل
 اجراء الكلام على متفاهم العرف (قوله وقد يجب ايضا بان القديم الى آخره)
 يعني منع الملازمة اي لا نسلم لزوم تعدد القدماء لان القديم اذ لم قائم بنفسه
 غير محتاج الى شيء والصفات غير قائمة بذواتها لاحتياجها الى الذات
 فلا تكون قديمة وان كانت لازية والمراد بالازلي ما لا ابتداء له لو جوده
 دون المعنى الاعم اعني ما لا ابتداء له اصلا (قوله ولو سلم) منع البطلان
 اللزوم اي ولو سلم ان القديم ما لا ابتداء له لو جوده سواء كان قائما بنفسه او لا

فلا نسلم استحالة فان المستحيل تعدد القدماء بالقدم الذاتي وهو عدم
 الاحتياج الى الغير لاستلزامه تعدد الواجب بالذات وهو مناف لتوحيد
 دون القدماء المطلقة الشاملة للقدم الذاتي والزمانى المفسر بما لا يكون
 مسبوقا بالعدم لعدم استلزامه تعدد الواجب لذاته (قوله ولا يخفى انه
 لاوافق مذهب المتكلمين) لان القول بالقدم الذاتي والزمانى من محترجات
 القلاسة المنفرع على كونه تعالى موجبا بالذات (قوله قد سبق ما فيه)
 اى قد سبق في الشرح ان القول بإمكان الصفات يتناقض قولهم ان كل ممكن
 حادث بمعنى انه مسبوق بالعدم ولا يخفى عليك ان القول بمخالفة هذه الكلية
 اهون من القول بعدم امكانها لانه يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف
 انتقاض تلك الكلية ولذا خصصه المحققون بان كل ممكن مسبوق بالقصد
 والاختيار فهو حادث وفي عبارة الشارح اشعار بذلك حيث قال ولا استحالة
 في قدم الممكن الى آخره (قوله بقدام المشية) قالوا ان المشية صفة واجبة لازلية
 يتناول جميع ماشاء الله لها من حيث انها تحدث والارادة حادثه متعددة
 بتعدد المراد كذا في شرح المقاصد (قوله وفسروه بالقدرة على التكلم)
 قالوا التكلم المنتظم من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه قائم بذات الله
 تعالى وانه قول الله لا كلامه تعالى وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم
 وقوله حادث لا يحدث وفرقوا بينهما بان كل ماله ابتداء ان كان قائما بذاته
 فهو حادث بالقدرة غير محادث وان كان مابينا للذات فهو محادث بقوله كن لا
 بالقدرة كذا في شرح المقاصد (قوله فانتزيع المذكور الى آخره) اى المذكور
 بقوله ولصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية الى نفي قدم الصفات غير ظاهر
 اذ لو كان ذهابهم الى نفي القدم لصعوبة المقام لو جب نفي قدم الصفات
 مطلقا لان الصعوبة في اثبات البعض ايضا باق فعلم ان نفيهم قدمها ليس
 لصعوبة هذا المقام بل لامر آخر وللفاضل المحشى والجلبي اتي صحيح التفرغ
 كلام لا ترضى بسماعه الاذان الكريمة (قوله قالوا آه) اى بينوا صحة
 التفسير المذكور بانه مأخوذ من العرف واللغة لانك اذا قلت ما في الدار
 غير زيد فقد صدقت اذا لم يكن فيها شخص آخر مع انه ذويد وقدرة
 فلو كان الجزء غير الكل والصفة غير الموصوف لكنت كاذبا وحاصل الجواب
 ان المراد بالغير في قولنا غير زيد غيره من افراد الانسان والالزم ان لا يتغير
 زيد ثوبه وامتعة الدار وهو باطل قطعا (قوله سواء كان بحسب الوجود الخ)

اشارة الى بيان وجه تفسير الشارح قوله بحيث يتصور وجود احدهما
 الى آخره بقوله اى يمكن الانفكاك بينهما يعنى انما يفهم به اشارة الى ان امکان
 الانفكاك اعم من ان يكون بحسب الوجود بان يتصور وجود احدهما مع
 عدم الآخر وبحسب الحيز بان يحيز احدهما في حيز لم يحيز الاخر فيه
 لانما يوهمه قوله يتصور وجود احدهما مع عدم الاخر من اختصاص امكان
 الانفكاك بحسب الوجود (قوله فلا يرد النقص الى آخره) لانه وان لم يمكن الانفكاك
 بينهما بحسب الوجود لكونهما قديمين والعدم يتاقي القدم على ما مر ولكنه
 يمكن الانفكاك بينهما بحسب الحيز ضرورة انها لو وجد الكائنا متحيزين
 بحيزين قال بعض الفضلاء هذا النقص انما يرد لو اريد بالامكان الامكان
 الوقوعى دون الذاتى اذ العلم يتاقي الامكان الوقوعى لا الذاتى انتهى كلامه
 اقول لو اريد بالامكان الامكان الذاتى لزم ان يكون الصفات غير الذات لانه
 يمكن ان يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتى لكونها ممكنة
 على ماهو الحق ولو اريد بالامكان امكان الانفكاك من الجانبين لزم المفارقة
 بين الصفات بعضها مع بعض لا مكان وجود بعضها بدون بعض آخر
 بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة (قوله لكن يرد الالهان المعروفان)
 وكذا التجردان المعروفان كالقول والنفس اللتين اثنتهما الفلاسفة لانه
 لا يمكن الانفكاك بينهما فى الوجود لكونهما قديمين ولا فى الحيز لعدم تحيزهما
 (قوله فلينأمل) وجه التأمل ان المراد بالانفكاك الانفكاك بحسب الوجود
 والنقصان المذكور ان مندفعان لعدم تحققهما ومادة النقص يجب ان تكون
 متحققة لان الناقض مدع لا بد له من اثبات مادة النقص ولا يكفيه مجرد
 فرض الاله وما قاله الفاضل المحشى من ان النقص انما يرد بالممكن لا بالمتع
 ولا شك ان تعدد الاله متمتع فلا يرد النقص بالالهين المفروضين بخلاف
 الجسمين القديمين فانهما ممكنان نظر الى ذاتهما فلبس بشئ لانه على تقدير
 تسليم كفاية امكان مادة النقص لافرقى فى الالهين والجسمين القديمين فى ان
 وجود كل منهما متمتع بالنظر الى الدليل عند المتكلمين ويمكن بالظن
 ان ذاتيهما مع قطع النظر عما سواهما كما لا يخفى (قوله لما كان عدم الانفكاك
 الى آخره) اى ان الشارح لما كان يصدد بيان ان الصفات لا تغاير الذات وجب
 عليه بيان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كما بين عدم الانفكاك بحسب
 الوجود لئتم البيان الاله لانه تركه لان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كان

٢ وهو ما ثبت قدمه امتنع عدمه
 وفيه نظر لجواز ان يكون قدمه
 مشروطا بعدم حادث فاذا
 وجد زوال القدم وثبت العلم
 ولو سلم فلا يرد النقص بالجسمين
 القديمين لان المراد بامكان
 الانفكاك نفي اللزوم وفى المادة
 المذكورة لم يوجد لزوم بل دوام
 واوسلم فانما المراد بالمعرف
 الغيبية المحققة والمادة
 المفروضة غير محققة عند
 المتكلمين كما اشار اليه المولى
 الخيالى بقوله فتأمل (مصنف)

ظاهرا ضرورة عدم كونهما متخيرين (قوله و الاخير آه) اى وان لم يكن
 عدم اتعرض لكونه ظاهرا ف مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف
 لانقاضه بالجسمين القديمين على ما عرفت وقد عرفت ايضا ان مجرد
 عدم الانفكاك بحسب الوجود كاف والنقض المذكور غير وارد ولذا اكتفى
 الشارح به (قوله فانهم قالوا بمغايرة آه) قال الامدى 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 خائفا ورازقا ومنها ما يتقال لاهين ولا غير وهي ما يمنع 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 النفسية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض
 لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها كذا في شرح المواظف
 وبما ذكرنا ظهر لك ان ما قاله الفاضل المحشي الظاهر انهم لم يقولوا بمغايرة
 الصفات المحدثة لموصوفها كلام لا يمتنع به (قوله وبهذا يظهر) اى ومن
 عدم قولهم بعدم مغايرة الصفات المحدثة ظهر ان استدلالهم السابق
 اعنى انه يقال في اللغة والعرف ما في الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدر وليس
 بصحيح لانه يدل على ان الصفة المحدثة ايضا لاتفسير الموصوفى اذ قد
 اتصف زيد بالصفات المحدثة من اقدرة والعلم والحيوة والمشيئة وغيرها
 مع صدق ذلك الكلام (قوله قد عرفت ان المراد آه) يعنى قد عرفت في الحاشية
 السابقة ان تفسير الشارح قوله يمكن ان يقدر ويتصور وجود احدهما مع
 عدم الآخر بقوله اى يمكن الانفكاك ٣ للاشارة الى تعميم الانفكاك لا كما يفهم
 من تخصيصه بالانفكاك في الوجود فنقول المراد امكان الانفكاك من
 الجانبين ولانقض 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 متخير في حيزه وليس الصانع متخييرا فيه لاستحالة التخيير على ذاته
 تعالى ٤ وكذا لا يرد الاشكال بالعرض مع المحل اذ ينفك المحل عن العرض
 في الوجود بان عدم العرض مع بقاء المحل وينفك العرض عن المحل في الحيز
 فان حيز العرض هو المحل وحيز المحل مكانه ٥ قاله الفاضل الجاهلي ان النقض
 بالعرض مع المحل باق لبس بشئ منشاؤه قلة التدبر قال بعض الفضلاء

٣ قوله للاشارة الى تعميم
 الانفكاك اى من الانفكاك في
 الواقع ومن الانفكاك في التصور
 اى في تجوز العقل من اول الامر
 بمجرد النظر اليهما مع قطع النظر
 عن الخارج والذلائل
 بعد التأمل (كما ترى)

٤ قوله وكذا لا يرد الاشكال الخ
 فيه نظر لان الحيز من خواص
 الاجسام كما يدل عليه تريفه
 بقراخ يشغله الجسم فلا ينفك
 العرض عن المحل في الحيز
 بان يكون حيز كل مفسر الحيز
 الاخر كما لجسمين القديمين
 فالحق ان مراد الجاهلي مجرد
 دفع النقض بالعالم مع الصانع
 لا تصحيح التعريف من كل وجه
 ولا يفرد عليه الجزء مع الكل
 ايضا بناء على ان الجزء ينفك
 عن الكل في الوجود والكل
 عن الجزء في الحيز فيما كانا
 جسمين بناء على ان حيز الجسم
 لا يمكن ان ينقص عنه ولا ان يزيد
 عليه كما سبق من الجاهلي غير
 الجزء غير حيز الكل الا ان يقال
 حيز الجزء من حيز الكل
 فلا يكونان غيرين فليتأمل
 (كما ترى)

قوله مع عدم جواز ان لا يكون محله متقوما به بناء على ان محله الشخص الذي هو زيد مثلا وزيد لكونه عبارة عن الحيوان الناطق مع الشخص هو متقوم بالشخص لانه جزؤه اقول ان كان الشخص جزءا من محله فعلى تقدير صحة ما يزعم ان لا يكون غيره عندهم فلا يصح قوله غير محله والا فلا يكون محله متقوما به فالحق ما قيل بعدوما اورده عليه مدفوع عنه انما جعله مقابلا للاعراض اللازمة لانهم ذكروه مقابلا لها لكونه مقابلا لها في الواقع الا ان يقال بالتقوم بمعنى الحصول فكون المحل متقوما بالشخص بمعنى متصلا موجودا بالشخص وهذا المعنى لا يوجب ان يكون الشخص جزءا من المحل بل يوجب كونه موقوفا عليه لو جوده جزءا كان او خارجا لازما فلا يصح ان يسلب التقوم بالشخص بهذا المعنى عن المحل نعم التقوم به ظاهر في الجزئية وكاف فيما سبق له من اخراج الكل والجزء من الغير وبقاقر ناظرا ان الشخص عرض لازم مقدم والاعراض اللازمة

قد هذا الجواب بان هذا لا يستقيم على ما هو المقر المحقق عندهم من ان كلمة اوفي التعريف للتقسيم دون التزديد وطا صلبه ان المراد بالاول قسميا من المحدود حده هذا وقسما آخر حده هذا فالمعنى حينئذ قسميا من الظاهرين حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الوجود وقسما منه ما يمكن الانفكاك من الجانبين في الخبر فيرد الاشكال على ما ارتضاه اقول ههنا انما يريد ان لو كان التعميم مستفادا من كلمة او ولاسي كذا لك كيف هو غير مذكور في تعريف الشارح بل هو مستفاد من ذكر لفظ الانفكاك في التعريف غير مفيد بقيد في الوجود اوفي الخبر حيث قال اي يمكن الانفكاك بينهما فالمعنى الغير انما يمكن الانفكاك بينهما اي فرد كان من الانفكاك نعم لا يتم الجواب الذي ذكره المحقق اذا اخذ كلمة اوفي التعريف كما قال بعضهم الغير ان ما يمكن الانفكاك بينهما في الوجود اوفي الخبر اذ لا يمكن التعميم حينئذ لان كلمة اهل التقسيم لا التزديد تأمل (قوله فهم يرد الاشكال آه) اي يرد الاشكال بالعالم مع الصانع لو اريد الانفكاك من الجانبين على من قال الغير ان ما يمكن انفكاكهما في عدم اوفي خبر لعدم امكن انفكاك الصانع عن العالم في العدم لاستحالة صدمه تعالى ولا في الخبر ايضا لامتناع تجزئه وان كان يمكن انفكاك العالم في العدم والخبر جهة (قوله ان قلت اعملهم ارايوا ه) يعني لعل مرادهم يجوز الانفكاك بجواز ان لا يكون احدهما قائما بالاخر او قائما بمحله وان لا يكون متقوما وجا صلا به فلا يكون الصفات متغيرة للذات لامتناع ان لا يكون الصفات قائمة ببنائه تعالى ولا الصفات بعضها مع بعض جواز ان لا يكون بعضها قائما بمحل البعض الآخر والجزء بالنسبة الى الكل لامتناع ان لا يكون الكل متقوما به ولا يتنقض بالعالم مع الصانع لان العالم غير قائم بالصانع ولا يعمل ولا متقوم به لامتناع ان يكون الصانع محلا للعالم او محلا لمحلته او جزء الشيء وكذا لا يرد التنقض بالعرض بالنسبة الى المحل لانه يجوز ان لا يتقوم العرض بالمحل بان يقدم معناه محله فيكونان غيرين (قوله قلت مثله الى آخره) حاصله ان لفظ اسكان الانفكاك لا يدل على المعنى المذكور وهل هذا الا تفسير وتخصيص ما اخذ من خارج لاخراج مواد النقص فعلى هذا يجوز تخصيص كل تعريف اعم وتعميم كل تعريف اخص لاجل نحصيل المساواة وهو فاسد كما لا يخفى (قوله على انه يرد الى آخره) اي مع كونه مما لا يلتفت اليه غير صحيح في نفسه لانه يرد

المفردة على الوجود اعراض
لازمة متأخرة و التخصيص
والوجود متلازمان في المشهور
متحدان في تحقيق الجلال
الدواني وتابعيه (كاتبوي)

٦ قوله عند الأشعري اقول
بل عند جميع اهل السنة لان
العرض الموجود اللازم لازم
عندهم بطريق جرى عادة الله
تعالى لا بطريق الازم العقلي
فانفكاك عن المحل يمكن عندهم
كما انفك الحار عن نار ابراهيم
عليه السلام الا ان يقال
لم ينفك اليه لان بعض
الاعراض اللازمة لازم لمحله
عقلا كايوم التغيير للجسم كما
اشار اليه الامام فخر الدين
الريزي وحققه العلامة الدواني
(كاتبوي)

٧ قوله يمكن بالقياس الى ذاتها
اي الى ذات الصفات لان
الصفات تكونها بمكات
الامتصاصي ذواتها هي ذاتها
الوجود والعدم فبالنظر الى
ذوات تلك الصفات يمكن
انفكاكها عن الموصوف وان
لم يمكن انفكاكها بالنظر الى
ذات الواجب تعالى بناء ان ذات
الواجب تعالى حلة تامه لو جوده
ووجوده يقتضي تلك الصفات

عليه التخصيص فانه على تقدير ان يكون موجودا غير محله ه مع عدم جواز
ان لا يكون محله متصوما به وكذا الاعراض اللازمة على تقدير وجودها
لا يجوز ان لا تكون قائمه بعلمها مع كونها مغايرة بالاتفاق وانما قلنا على
تقدير وجودها لان الاعراض اللازمة غير موجودة عند الشيخ الاشعري
ظهوره ان العرض لا يبق ز ما بين وقيل في توجيه قوله على انه يرد عليه
التخصيص لن التخصيص لا يجوز ان لا يكون قائما بمحله مع انه غير محله
الاتفاق وفيه انه حينئذ داخل في الاعراض اللازمة فلا وجه لافزاده بالذكر
هذا لکن يرد على كلام المحقق ان زيادة التخصيص لبدان تكون موجودة وعلى
تقدير وجودها لهم ان يقولوا ان التخصيص والاعراض اللازمة لا تكون
مغايرة للتخصيص وتحملها (قوله يرد عليه انهم صرحوا بان الكلام آه) يعني
انه لا يجوز وجود الذات بدون الصفة لانهم صرحوا بان الكلام بعدم المغايرة
المشاهرة في الصفات اللازمة على ما صرح به فيما سبق من نقل الامدى
بل القديمة على ما ذكره الشارح وهذا الاضراب انما هو باعتبار كون القديمة
اخص من اللازمة من حيث المفهوم والافق حيث الضدق متلازمان
ضرورة انه لا لازم سوى صفات الواجب بناء على تجدد الاعراض ولا
يوجد الذات بدونها لانها لزم ومنها وقدمها مع انفكاكها عن الذات
قال بعض الفضلاء ان المراد بالصفات الصفات المحدثة ولعل هذا على
ما هو المشهور من مذهب الشيخ من ان كل صفة لا يغير الموصوف كاجزاء
مع الكل انتهى كلامه فيه ان الشارح قد صرح في صدور الدرس بان الكلام
في الصفات القديمة بحيث قال بخلاف الصفات المحدثة فالتناسب ان يورد
الاصحراض موا فقلنا قررنا اوله على ان ما ذكره من عدم مغايرة الصفات
المحدثة لم ينقل عن الشيخ الاشعري وان كان الدليل يقتضيه كلف وهو
متخالف لما قرر عنده من تجدد الاعراض اذ يتحقق حينئذ الانفكاك من جانب
الموصوف بحسب الوجود ومن جانب الصفة بحسب الخبر (قوله ومرادهم آه)
جواب سؤال تقريره ان انفكاك الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات
يمكن بالقياس الى ذاتها وان منع لزومها وقدمها عن الانفكاك والامتناع
بالفسر لابنا في الامكان الذاتي وحاصل الدفع ان المراد بلمكان الانفكاك
جواز انفكاك احد هما عن الآخر بلا مانع عن وقوع ذلك الانفكاك
اعني الامكان الوقوعي وهو ههنا متلف لان الازم والقدم مانع عن وقوعه

فلو فرض انتفاء صفات
الواجب تعالى لزم عدم الواجب
فيتقلب الى الممكن ومحال
بالذات لكن الكلام ههنا
في اختيار الشق الثاني الذي
هو ان المعبر في الغيبة الانفكاك
من احد الجانبين وكذا
الاعراض اللازمة للممكنات
ليس مقتضى ما هيا نهما
اذا و فرض عدمها لم يلزم
انقلاب تلك الماهية الى ماهية
اخرى بل غاية الامر انه يلزم
عدم الماهية المعروضة ولا
استحالة فيه في شيء من الممكنات
الغير اللازمة لذات الواجب
تعالى وبالجملة لانفكاك صفات
الواجب تعالى عنه امكان ذاتي
بالنسبة الى ذوات الصفات وان
اوجب عدم الانفكاك امر
خارج عن الصفات هو ذات
الواجب تعالى وكذا لانفكاك
الصفات اللازمة للماهية الممكنة
عنها امكان ذاتي بانظر الى ذات
كل من الصفة اللازمة
وموصوفها وان اوجب عدم
الانفكاك ارادة الواجب تعالى
وهي خارجة عنها ولذا احتياج
الخيال الى حمل الجواز
على الامكان الوقوعي فقوله
لان للزوم ولقد ممانع الى آخرة
بما لا يحصل له فتأمل في هذا
المقام فانه من مزال الاقدام
(كاشيوي)

فلا يكتفي بمجرد الامكان بحسب الذات نقل عنه اقول ان لم يكن بمجرد الامكان
كافيا في التغير لزم ان لا يكون الذات مغايرا للعرض اللازم واقول في جوابه
ان المراد بالانفكاك كما عرفت اعم سواء كان بحسب الوجود او بحسب الخبر
فافهم انتهى كلامه يعني ان العرض اللازم مغاير للمحل لتحقيق الانفكاك
بينهما من جانب واحد في الخبر ٨ لان خبر المحل مغاير لخبر العرض كما لا يخفى
(قوله لان الكلين آه) بيان للقرينة الدالة على ان المراد العرض والمحل
الجزئيين يعني ان الكلام في الغيرين وهما لا يكونان الامور جودين فهذا
قرينة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين ٩ لان الكلين غير موجودين
في الخارج (قوله وعدم تصور هذا العرض آه) لان العرض الجزئي من جملة
مشخصاته المحل الخاص فلا يمكن تصوره من حيث كونه جزئيا بدون محله
(قوله وبه يظهر آه) اي باعتبار ان وصف الاضافة يستلزم ان لا يكون بين
العلة والمعلول تغاير يظهر خلل ما ذكره بقوله والعالم قديتصور الى آخرة لان
تصور العالم بدون الصانع من حيث كونه معلولا محال لانه يستلزم تصور
احد المتضامتين بدون الآخر وتصوره بالنظر الى ذاته مع قطع النظر
عن وصف الاضافة غير مفيد في كونه مغاير للصانع لان وصف الاضافة
معتبر على ما اعترف به السائل اقول الجواب عن النقص بالعالم مع الصانع
على تقدير ارادة صحة الانفكاك من الجانبين قدم بقوله المراد امكان تصور
وجود كل منهما مع عدم الآخر ولا يخفى انه على ذلك التقدير لا يرد النقص
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 الشارح حيث عبر عن الجواب الثاني بقوله بخلاف
الجزء مع الكل ناقصة عن اداء المقصود وموهمة بانه من تمام الجواب السابق
يدل على ما قلنا قول الشارح في الجواب ولو اعتبر وصف الاضافة حيث
فصله عما قبله فان ما قبله رد للجواب الاول وقوله ولو اعتبر آه رد للجواب
الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل وبما ذكرنا علمت انه لا يظهر
من اعتبار وصف الاضافة خلل في قول الشارح والعالم قديتصور موجودا
ثم يطلب آه لانه جواب مستقل لا دخل لاعتبار الاضافة فيه تأمل قال
الفاضل المحشي انت خير بان وصف الاضافة في ضرورة العالم بالنسبة الى
الصانع كان فرضيا وتقديريا قبل اقامة البرهان فكان الكلام ههنا مبينا

٨ قوله لان حيز المحل مغاير
 لحيز العرض الخ قد عرفت
 ما فيه والصواب ان مراد
 المولى الخيالي ان الكلام ههنا
 في جواز الانفكاك في جانب
 واحد ولما كان الانفكاك اعم بما في
 الوجود وفي الحيز كان العرض
 اللازم غير المعروض بناء على
 ان المراد من الحيز الحيز
 الاصيل فينتك المعروض
 عن العرض في الحيز الاصيل
 لان للمعرض حيزا اصليا بس
 هو حيز العرض اصالة وان
 كان حيزه تبعا فلا اشكال
 (كلنوي)
 وقوله لان الكلين غير
 موجودين الخ هذا مبني على
 ان المراد من الموجود ان
 في تعريف التعيين الموجودان
 المحققان لا اعم من الوجودين
 المفروضين كالجسمين القديمين
 والالهيين المفروضين واطلاق
 التعيين عليهما مجاز كما اشار اليه
 الخيالي بالتأمل وان قيده وفي
 الحيز انما يحتاج اليه في التعريف
 لدفع النقص بالعالم مع الصانع
 فقط والا فالكليات على تقدير
 وجودها كما ذهب اليه
 القائلون بوجود الكلي
 لطبيعيهما غير ان قطع
 فلا وجه لتخصيصهما
 بالجزئين وبما

على ان تصور العالم موجودا مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية
 والمعلولية فان العلية والمعلولية غير ظاهر بخلاف وصف الاضافة في صورة
 الكل والجزء والعلية والمعلولية ونحو ذلك فان وصف الاضافة محقق
 لا فرضي فكان ابطال الشارح هناك مبني على اعتبار وصف الاضافة
 بالفعل لا على قطع النظر عنه فلا اشكال انتهى كلامه اقول كثيرا يصدق
 وجود الكل ثم يطلب بالبرهان وجود الجزء لحفاء كونه جزءا فوصف
 الاضافة فيه ايضا فرضي قيل اقامة البرهان فالفرق المذكور غير بين (قوله
 في لكن يرد عليه ان مجرد التغاير الى آخره) ه اجيب عنه بان ماهو المفهوم
 من عبارة الشارح ان التغاير بحسب المفهوم شرط لا فائدة للجزء فانه لا يفيد
 بدونه لانه كاف فيه ويمكن ان يقال معنى التغاير في المفهوم ان يكون مفهوم
 المحمول امرا زائدا على ما يفهم من الموضوع فالتقص بالمثال المذكور غير
 وارد ليكون مفهوم المحمول جزءا من مفهوم الموضوع تأمل واحتمل تفسير
 الجمل بالانحداد في الهوية والتغاير في المفهوم لا يصح في العدميات فقيل شرط
 الجمل الانحداد ذاتا بمعنى ان يصدق عليه ذات واحدة والتعيني ما ذكر
 في حواشي شرح التمهيد بان الجمل في الذاتيات هو الانحداد وفي العرضيات
 هو الاتصاف كذا قيل (قوله بدل ان النافية وانه تصحيف فاضل) وقع
 في عامة نسخ الحواشي بدل ان النافية فعلى هذا قوله فصل بالضاد المجمة
 ومناه حينئذ انه تصحيف فاضل اي زائد لا فائدة فيه ويؤده ما نقل عنه
 من تمثيل ان النافية حيث قال كما في قوله تعالى * ان كل نفس لها عليها حافظ *
 لان للمعنى الاستثناء لدخوله على الاسم ثم كلامه وفي بعض النسخ بدل ان النافية
 باللام المتصلة مع النون وقوله فصل بالصاد المهملة فعناه انه تصحيف وتغيير
 بسبب فصل لامها عن النون وفي بعض النسخ تصحيف محل (قوله اذ لا يمكن
 عطفه الى آخره) مثل ان يقال انه معطوف على قوله لاصار بحسب المعنى
 اذ ماله لو كان الواحد غيرها يلزم ان يكون الواحد غير نفسه وان يكون
 العشرة بدونه او معطوف على ضمير كان على ما وقع في بعض نسخ الشرح
 لا يذ لفظ صار فيكون المعنى لكان كون العشرة بدونه وكل ذلك تصحيف
 وتكلف نقل عنما يتقدير ان يقال ولزم ان يكون العشرة بدونه وعلى هذا
 يكون معطوفا على قوله لاصار ه وعلى تقدير ان النافية يكون معطوفا على
 قوله لانه من العشرة وحينئذ لا يرد التقص باللام لانه لا يصدق عليه انه

ذكر من حال الكلين يظهر
حال المختلفين الا ان يكون
احدهما كليا والاخر جزئيا
(كلينوي)

٢ قوله من جملة مشخصاته
المحل الخاص فاذا اتنى ذلك
المحل اتنى بعض مشخصاته
فيتنى ذلك المرض قطعاً واما
احتمال كون شخصه محفوظاً
تعاقب المحال المتعددة كما قالوا
ظهيره في استمفاظ شخص
الهيولي بتفاوت الصور فيما
لم يجوز مثله احد في الاعراض
وانما جوزوه في الجوهر ثم
الظاهر من كلام المولى الحلي
ان عدم التصور ظاهر في
الجزئين لا في الكلين وليس
كذلك بل هو في الكلين اظهر
اذ لا يجري فيه هذا الاحتمال
الذي قدمناه كما لا يجري ذلك
فيما كان المرض جزئياً والمحل
كليا نعم هو غير ظاهر فيما كان
المرض كليا والمحل جزئياً
للقطع ان هذا المحل الاسود
لا يتوقف عليه وجود مطلق
الاسود ولا ان تحمل مراد
الحالي عليه (كلينوي)
٣ قوله بل هو على تقدير ارادة
الح هذا بحسب اللفظ بعيد
وبحسب المعنى قريب جدا
فعليك باننا مل الصادق في
(كلينوي)

من المزموم انتهى يعني انه وان صدق على اللازم انه لا يكون بدونه المزموم
لكن لا يصدق عليه انه بعض من المزموم فلا يرد النقص به على الدليل
(قوله ٩. وينقض ايضا الى آخره) اي مع كونه محتاجا الى التكلف ينقض
باللازم فان اللازم غير المزموم عند المتر لمع جريان الدليل المذكور فيه بان يقال
لو كان اللازم غير المزموم ان يكون المزموم بدونه وانه محال فيلزم ان لا يكون
اللازم غيرا ٢ ويمكن ان يقرر بالنقض التفصيلي بان يقال لانتم انه لو كان
الواحد غير العشرة يلزم ان يكون العشرة بدونه فان اللازم غير المزموم
عندهم مع انه لا يكون المزموم بدونه (قوله لا يقتضي النسبة) اي العينية
حتى يلزم من مغايرة الشيء له مغايرته لنفسه ولا يخفى عليك ان لزوم مغايرة
الواحد لنفسه غير موقوف على ان كونه جزءاً من العشرة وعدم تحققها
بدونه يستلزم النسبة فلو كان مغايراتها يلزم مغايرتها لنفسه بل يتم بمجرد
بيان ان ليس العشرة مغايرها له سواء كانت نفسه او لا فلا يكفي ان يقال انه
من العشرة وهي لان يكون بدونه ٣ فلا تكون العشرة مغايرها له فلو كان الواحد
مغايرها لها يلزم مغايرته لنفسه لان المغاير للشيء مغاير للابس غيره اقلو كان
عينه يلزم اتصافه بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى شيء واحد فالصواب
ان يقال في توجبه النظر اذ كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي
عدم المغايرة بينهما (قوله وبالجملة مغايرة الى آخره) فلا يلزم من مغايرة الواحد
للعشرة ومغايرة يذريه مغايرتها لنفسهما (قوله فان علم تعلقات الى آخره)
حاصله ان تعلقات علمه تعلق على نوعين تعلقات في الازل من غير ان يكون
مقيدا بل زمان شاملة لجميع ما يمكن تعلق العلم به من الازليات والتجددات
لكن تعلقاته الازلية بالتجددات باعتبار انها مستجدة اي من غير ان يكون
مقيدا بل زمان بل على وجه كلي كما تعلق بالامور الكلية للغير المتجددة على
ما من تحققه وهذه التعلقات قد يمتد غير متناهية بالفعل ضرورة عدم
نهاى متعلقاتها اعني جمع ما يمكن ان يعلم من الامور الازلية والمتجددة
الشموله الممكن والمنسج والواجب وتعلقات فيما لا يزال وبمخسنة بالتجددات
باعتبار انها مستجدات في زمان الجمال والاستقبال وهذه التعلقات حادثه
متناهية بالفعل ضرورة حدوث متعلقاتها ونهايتها سواء كانت بجمعة
او متعاقبة في الوجود لان كل ما هو موجود متناه ولا يلزم من تغير التجددات
بحسب تجدد الازمان وتبدلها تبدل ذات الواجب من صفات اضافة على ما

فقوله لكن برده عليه الخ منشأ
 هذا الارادام العاقبة في قوله
 ليقيد اذا الظاهر منها ان يكون
 الاضافة مترتبة على التعاريف
 المذكور لكن يجوز ان يترتب
 عليه بواسطة الضم امر آخر
 ولذا اجيب عنه بما ذكره المحسبي
 (كلمة)

فقوله واجيب عنه الخ قد
 يورد عليه بان شرط الاضافة
 التعاريف الذهنية لا تعاريف المفهومية
 اذ قد يكون التعاريف الذهنية
 مع علم التعاريف بين المفهومية
 ويفيد الجمل كافي قولنا الانسان
 بشر حيث فهم الانسان
 بالحيوان الناطق والبشر
 بالضحك اى تصور المفهوم
 الواحد عبر اثنين مختلفين اقول
 المفهوم الواحد باعتبار صورته
 بوجه غيره باعتبار صورته
 بوجه آخر والمراد من التعاريف
 ههنا اعم من التعاريف الذاتى
 والاعتبارى فلا يرد ذلك وما
 يقال الناطق جزء الحيوان
 الناطق والجزء والكل ليسا
 متغايرين ضد المتكلمين فلا يرد
 ما اورده المولى الخيال فليس
 بشئ لان المتغايرة في تعريف
 الحمل لا هل المعقول هي
 المتغاير بالمعنى القوى لسابع

زعمت الفلاسفة لان ذلك لا يوجب تغيرا في صفة العلم بل في تعلقاتها التي
 هي امور اعتبارية واضافية ولا فساد فيه وهذا ما عليه الجمهور وذهب
 بعض المحققين الى ان علمه تعالى بالتجددات بانها وجدت والى بانها ستوجد
 واحد فلا حاجة الى اثبات تعلقات حادثه لعلمه تعالى بالتجددات باعتبار
 وجودها فان من علم ان زيدنا سيد دخل الدار عندا فعند حصول العلم يعلم
 بهذا الاعتباره دخل الدار الان اذا كان علمه هذا مستمرا بلا عطف من قبلة لا
 واما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد فيعلم انه دخل الان بطريان العقلة
 عن الاول والبارى تعالى يمنع العقلة عليه فيكون علمه بانه وجد عين علمه
 بانه سيوجد واما طال متناهية بالفعل لان تلك التعلقات غير متناهية بالقوة
 بمعنى انها لا تنهى الى حد لا يتصور وقوعه تعلق آخر لان متعلقاته ايضا
 غير متناهية بهذا المعنى على مامر في تحقيق ان مقصورات الله تعالى غير
 متناهية وبما قررنا اندفع ما قاله الفاضل المحسبي من ان التجددات سواء
 اخذت باعتبار انها ستجدد او باعتبار انها وجدت الان او قبل متناهية
 ببرهان التطبيق فيكون تعلقات العلم بذلك ايضا متناهية سواء كانت
 التعلقات ازيلية او متجددة اذ ليس معنى قوله للعلم تعلقات قد يغير متناهية
 بالفعل بالنسبة الى الازليات والتجددات ان للعلم تعلقات غير متناهية بالنسبة
 الى الكل واحد من الازليات والتجددات حتى يرد ما ذكره بل مضاه ان تعلقاته
 غير متناهية بالنسبة الى مجموع الازليات والتجددات ولا شك ان مجموع
 الازليات والتجددات غير متناهية كما لا يخفى (قوله يجعلها يمكن الوجود الى آخره)
 يعنى ان القدرة صفة تجعل المقدورات يمكن الوجود اى الصدور من الفاعل
 بمعنى انها صفة بها يمكن التاثير والايجاد من الفاعل لا بمعنى انها تجعل
 المقدورات ممكنة الوجود في نفسها لان الامكان بمعنى استواء الطرفين
 بالنسبة الى ذاته امر ذاتي للممكن تعلل القدرة به يقال هذا مقدور لانه
 يمكن وذلك ليس بمقدور لانه ممنوع او واجب فلا يصح ان يكون اثرا للقدرة
 وحصول الكلام ان المتكلمين اختلفوا فرقتين منهم من اثبت التكوين صفة
 مغايرة للقدرة والارادة ومنهم المصنف ومنهم من نفاه فن اثبت التكوين قال
 ان القدرة صفة من شأنها صحة التاثير والايجاد من الفاعل والتكوين صفة
 من شأنها الايجاد بالفعل بمعنى ان الممكن الذي تطلعت القدرة به في الازل
 وصح صدوره عنه اذا ترجع بتعلق الارادة احد جانيه بتعلق التكوين

الشامل للمفهومين الوجوديين
والعديين والمختلفين لا بالمعنى
المصطلح عند المتكلمين والا
المحمول كلى البنية والكلى ايس
بوجود ولو سلم فلا يصدق
على حل المحمولات العدمية
وامثالها تأمل (كلنوبى)

٦ قوله ويؤيده ما نقل عنه
من تمثيل ان النافية الخ لكن
يرد عليه ان الاعتبار للاعجام
فلا وجه للحكم بكونها مفتوحة
مصدرية لا بكونها مكسورة
نافية مع جواز دخول النافية
على كل من الفعل والاسم كما
ذكره صاحب المعنى فالحق ان
النسخة الصحيحة لن النافية
وان النافية تصحيف فصل
ايضا ولا اعتبار للشبه المنقولة
عنه (كلنوبى)

٧ قوله يدل صار الخ لاحاجة
اليه اذ يجوز ان يكون معطوفا
على ضمير صار مع حل الكون
على التامة اى ولصار وجود
العشرة بدونه كما لا يخفى
(كلنوبى)

٨ قوله وعلى تقدير ان النافية
يكون معطوفا الخ فيه انه
حطف الجملة على المفرد وهو
انما يجوز بتأويل المفرد بجملة

بإيجاده فوجد فعلى هذا تعلقات القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل
لان الممكنات التى يصح صدورها من الواجب غير متناهية والناقون للتكوين
قالوا ان القدرة صفة من شأنها الوجود وامام صحة الصدور فهو امر لازم
لا مكانها الذاتى لانه اذا كان الطرفان متساويين صلح كون كل منهما ازا
للفاعل فلا يحتاج صحة الصدور الى تخصيص انما المحتاج اليه صدور احدهما
ببینه من الفاعل الى المخصص وهو الارادة فلا حاجة الى اثبات التكوين ثم هؤلاء
افترقوا فرقتين فقال بعضهم ان القدرة متعلقة في الازل باليجاد المقدورات لكن
الارادة اذا تعلقت وجد المقدور فيما لا يزال فالقدرة وتعلقها كلها قديمة
هذههم ولا حاجة في حدوث الممكنات الى امر آخر فعندهم يكون مقدورات الله
تعالى غير متناهية بالفعل ضرورة ان ما يوجبها لا يزال غير متناهية بالقوة
وقال بعضهم انها متعلقة فيما لا يزال بيجاد المقدورات بمعنى ان الارادة
اذا رجحت احد طرفي الممكن تعلقت القدرة بيجادها فوجد فعلى هذا
تعلقات القدرة حادثة بحسب تجد المقدورات فعندهم مقدورته تعالى
متناهية بالفعل ضرورة تنامي الموجودات غير متناهية بالقوة اذ لا تنهى
الى حد لا يتصور فوقعه تعلق القدرة هذا محمول لام المحشى والاولى
ان يقول على مذهبا في التكوين ان للقدرة تعلق احدهما اذلى بها يصح
صدور الممكنات عن الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل لعدم
تنامي الممكنات وتعلق الثاني حادث بها وجود المقدورات وهى التعلق الحادث
بعد تعلق الارادة بجميع احد جانيه وهذه التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية
بالقوة كما هو متعلقاتها (قوله مخذ كرها للتنبيه على الترادف) قيل الاولى حينئذ
ذكرها متصلا بالقدرة (قوله او على صحة الاطلاق الى آخره) يعنى ان ذكر القوة
للتنبيه على انه يصح اطلاقها على الله تعالى بمعنى انه يصح ان يقال ان لقوة
صفته تعالى لا بمعنى انه يصح اطلاق القوى المشتق منه عليه تعالى فلا يرد ما قاله
الفاضل المحشى ان كون المأخذ صفة لله تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق
على الله فان الاطلاق موقوف على الاذن الشرعى الايرى ان الاستواء والوجه
واليد والقدم صفة له تعالى مع عدم صحة اطلاق المستوى وغير ذلك عليه تعالى
عندنا (قوله وهما صفتان غير العلم) اى هما صفتان زائدتان على الذات فتكشف
بهما السموات والبصرات كما يتكشف ابا حدى هاتين الصفتين من غير

او بتأويل الجملة مفردا كما ذكرنا
 في قوله تعالى فالتق الاصباح
 وجعل الليل سكنا فهو ايضا
 يحتاج الى تحمل والفرق تحكم
 وكذا الكلام على نسخة ان
 التافية وما قيل ان الجملة على
 هذه النسخة حالبة فاسد
 اذ يجب تجريد الجمل الحالبة عن
 ادوات الاستقبال كالسين
 وسوف وكذا ان والحق ان
 الجملة على التقديرين معطوفة
 على قوله من العشرة اعني خبر
 لان فلا اشكال (ككتبوى)

٩ قوله وينقض ايضا باللازم
 لا يقال هذا الدليل في الاصل
 مجروح كما اشار اليه الشارح
 بقوله ولا يخفى ما فيه فلا يكون
 انتفاضه بوجه آخر دليلا على
 التصحيف ههنا لانا نقول له
 ارادته لا بد من جعل كلام العاقل
 على لوجه الصحيح مهما امكن
 ثم انه لم يقل وسبق دليل الصيرورة
 بمجرد قوله لانه من العشرة مع
 ان الدليل مجموعة الحكمين كما
 سبشر اليه المحشى الخيال لان
 هدم اقتضاء النفسية مشتركة بين
 صورتين فتأمل (ككتبوى)
 ٢ قوله ويمكن ان يقصد بالنقض
 التفصيل الخ لعل مراده منه

ان يكون على سبيل الانطباع له ووصول الهواء ومغابرتان للعلم فاننا اذا علمنا
 علما تاما جليا بشئ ثم ابصرناه او سمعناه نجد بالابدية فرقا بين هاتين الحالتين
 ونعم بالضرورة ان الحالة الثانية مشتملة 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 الاحساس من انه علم بالمحسوس لجواز ان يكون خرجها الى صفة العلم
 ويكون السمع علما بالسموعات والبصر علما بالمبصرات انتهى كلامه وانما
 اثبت صفتين زائدتين لان القرآن والاحاديث مملو به مع انه يمكن اتصافه
 تعالى به فلا حاجة الى التساؤل (قوله واولهما غيرهم آه) اي فلا صفة
 الاسلام والكعبى وابوالحسين البصرى بالعلم بالسموعات والمبصرات من
 حيث تعلقه على وجه يكون سببا لاكتشاف اتامة الذى يكون لنا بعد
 استعما لنا تينك الحاستين وحاصل كلامهم ان للعلم بالنسبة الى السموعات
 والمبصرات تعلقين تعلق اولى بهما ينكشفان انكشافا تاما شبيها بالانكشاف
 التحفظي الذى يكون لنا بعد استعمال العاقله وتعلق آخر حادث يحصل بعد
 حدودهما بهما ينكشفان انكشافا جليا شبيها بالانكشاف التحفظي الذى يكون لنا
 بعد استعما لنا الحاستين المذكورتين فهذه باعتبار هذين التعلقين يسمى
 بالسمع والبصر (قوله فحينئذ لا يرد ان العلم آه) لان للعلم به تعلقا ثانيا يحدث
 بحدوثهما (قوله ومن تمسك به آه) اي ومن تمسك بآيات الصفتين المغابرتين
 للعلم يلزمه ان يقول بالذوق والشم واللمس في ذواته تعالى ضرورة ان العلم
 بالذوق والشمومات والملوسات يكون قبل وجودها والذوق والشم
 واللمس انما يكون بعد وجودها فتكون هذه الصفات مغايرة للعلم في ذاته
 تعالى فلا تنحصر الصفات عنده في السبع قال السيد الشريف قدس سره
 في شرح المواقف وانما لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود
 النقل بها قال بعض المحققين والاولى ان يقال ماورد النقل بهما آتيا بذلك
 وعرفنا انه لا يكونان بالاثنتين المعروفتين واعترقنا بعدم الوقوف على
 حقيقتيهما (قوله عند من لا يقول بالتكوين آه) نقل عنه و ايضا لا يصح
 على مذهب من لا يقول بالتكوين مطلقا بل على الاخرين منهم كما مر آتيا
 (قوله اعترض عليه آه) حاصله ان الارادة التي من شانها التخصيص عند
 التعلق ان تساوى نسبتها الى التعلقين اعني تعلق الفعل والترك يحتاج

جواب عما ورد في الخيال
 بان هذا النقص انما يرد لو كان
 المعطوف دليلا مستقلا
 والمعطوف عليه دليلا آخر او اما
 لو كانا دليلا واحدا فلا يجزى
 في عدم مغايرة اللازم انتهى
 وذلك لان منع لزوم اللازم
 الثاني موجه قطعاً (ككتوبى)
 قوله فلا يكون العشرة مغايرة
 له الخ لا يخفى انه لو ثبت هذا
 فلا حاجة الى قوله فلو كان
 الواحد الخ لان المغايرة بين
 الشئين من مقوله الاضافى لا
 يتصور وجود احد المتضامين
 بدون الاخر كما لا يخفى
 (ككتوبى)

٤ قوله لان المغايرة للمغايرة
 لما ليس الى آخره مثلاً عمرو
 المغاير لزيد مغاير لزيد الذى
 ليس هو مغاير لزيد اذ لو كان
 عمرو وعين يذ يدان انصاف
 عمرو بالغيرية واللاغيرية
 بالنسبة الى زيد لانه حيث
 باعتبار كونه عين بذر بدلا يكون
 غير يذ مع انه غيره باعتبار
 نفسه فيلزم ان يكون عمرو
 منصفا بالغيرية واللاغيرية
 لزيد وهو باطل لكن تفرغ قوله
 فلا يكون العشرة مغايرة له
 ممنوع كما اشار اليه بقوله
 فالصواب الخ لكن جمع ذلك
 مدفوع بحمل النسبة في كلام
 الخيال على عدم المغايرة بقرينة

الى مخصص آخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح وينقل الكلام الى ذلك
 المخصص فيلزم التسلسل او الدور وان لم يتساوى بل من شأنها التعلق بجانب
 واحد لذاته يلزم الايجاب ونفى الاختيار معنى صحة القول والترتكب الذي
 اثبتته الشيخ الاشعري ضرورة ان احسد الطرفين لازم الارادة والارادة
 لازم الذات فيكون احدا الطرفين لازم الذات وان كان المعنى الثاني انشاء فعل
 وان لم يتساوى لم يفعل فحقا لا يخلو لم لا يجوز ان يكون للارادة نوع خصوصية
 باحد التعلقين ولا انتهى تلك الخصوصية الى حد الوجود فلا يلزم الايجاب
 ولا التسلسل لا نقول ان الخصوصية مالم ينته الى حد الوجوب لا يكون
 مخصصا للوقوع لانه اذا صار الوقوع بسبب تلك الخصوصية مع اولي يلا
 وجوب وكان كافيا في وقوعه فلتفرض وقوعه بها في وقت والعدم في وقت
 آخر فان لم يكن اختصاص احد الطرفين بالوقوع لمرجح بل يلزم الترجيح
 بلا مرجح وان كان لم يرجح لانكون تلك الخصوصية كافية بل نقول اذا
 لم يكن الاولوية واصلة الى حد الوجوب يلزم ترجيح المبرجوح لانه مع وجود
 تلك الاولوية لاحد الطرفين يجوز وقوع الطرفين الاخر لعدم انتهائهما
 الى حد الوجوب فاقا فرض وقوع الطرفين الاخر مع وجود الاولوية لا يجد
 الطرفين يلزم ترجيح المبرجوح ولذا قالوا في تعريف الارادة صفة توجب
 تخصيص احد المقدورين ولم يقبلوا صفة ترجيح احد المقدورين وقالوا
 ان المعلوم مالم يجب وجوده عن العلة لم يوجب (قوله لا يقال الارادة صفة آه)
 جواب عن الاعتراض حاصله ان اختيار الشق الاول ولا نسأل لزم الاحتياج
 الى مخصص آخر فان لارادة صفة من شأنها مقتضى ذاتها انها اذا تعلقت
 يصح صدور الفعل وتركه عن الفاعل من غير احتياج الى تخصيص انتهى
 فيجوز تخصيصه للمساوى بل للبرجوح (قوله لا نقول الكلام في وجود
 تلك الصفة آه) يعنى لانسب وجود الصفة التي من شأنها صحة الفعل والترتكب
 من غير مخصص بل هو متمتع لاستزامه الخيال الذي هو ترجيح احد
 المنساويين بلا مرجح وقد اوجب عنه بان اللازم هو ترجيح احده المنساويين
 اى ايجاده من غير مرجح اى من غير سبب وداع الى ايجاده وهو ليس بحال
 بل هو واقع فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان منساويان فلو يختار
 احدهما من غير داع وباعت عليه وكذا العطشان اذا كان عنده قدحان ماء
 منساويان من جمع الوجوه والجامع اذا كان عنده رغبان منساويان

أن الكلام فيه وبقريته قوله
وبالجملة نوح اذ نجح المطابقة
بين الاجمال والتفصيل تأمل
(كاتبى)

ه قوله يلزم الترجيح بلا مرجح
الى آخره ان اراد به الترجيح اعني
وجود الممكن بلاعلة فظاهر
المنع وان اراد ترجيح الفاعل
بلامرجح فمسلّم لكنه ليس
بمحال من الفاعل المختار عند
التكلمين فالحق انه لا دليل بنفيه
هل هنا نعم الترجيح كما لالترجح
محال عند الحكماء ولومن
الفاعل المختار لئكن الكلام في
الكتب الكلامية مبنى على
مذهب المتكلمين (كاتبى)

من جميع الوجوه وانما المحال هو ترجيح احد المنسا وبين اى وقوع
احد هما من غير مرجح اى وقوع وموجد وهو غير لازم من كون
الارادة مرجحة كما لا يخفى وانت خبير بان هذا الجواب لا يجدى نفعاً لانه
حينئذ يجوز ان يكون تخصص احد المقدورين بالوقوع في وقت معين هي
القدرة واستواء نسبتها الى الطرفين والاقوات انما يستلزم الترجيح بلا مرجح
لا الترجيح بلا مرجح اذ المرجح الموجد هو الذات وهو موجود والفرق بان كون
القدرة مرجحاً يستلزم الترجيح بلا مرجح دون الارادة مشكل على ان نقول
قد صرح السيد الشريف في شرح المواقف في بحث الامكان ان الترجيح
بلا مرجح يستلزم الترجيح بلا مرجح هذا ولا يخلص عن هذا الايراد الا
بان يقال ان يتعلق الارادة بترجح احد الطرفين محتاج الى تعلق آخر
مخصص له وهكذا الى ما لا نهاية له والتعلقات امور اعتبارية لا يجزى فيها
برهان التطبيق فالتسلسل فيها ليس بمحال وقبه تأمل (قوله بتحقيقه) اى
تحقيق ان العلم غير الصفة التي ترجح احد المقدورين بالوقوع انه لو كان
صينها فلا يخلو اما ان يكون مرجح احد الطرفين العلم بنفس حقيقة المقدور
او العلم بوقوعه ووجوده في الخارج كل منهما لا يصير تخصصاً اما الاول
قلناه عام شامل للواقع وغيره فانه تعالى يعلم الممكن والمنع والواجب
قلا يكون تخصصاً له وهو ظاهر ٦ واما الثاني فلان العلم بوقوع الشيء فرع
وتابع لكونه مما يقع في الخيال اوفى الاستقبال فان المعلوم هو الاصل والعلم
صورة له وظل وحكاية عنه لا سواء كان مقدما عليه وهو الفعلي او مؤخرا
عنه وهو الانفعالي والصورة والحكاية عن الشيء فرع ذلك الشيء حتى
لو لم يكن ذلك الشيء بتلك الهيئة التي تعلق به العلم لا يكون علماً بل جهلاً ٧
واذا كان العلم بوقوع الشيء فرع كون الشيء مما يقع فلا يكون عين الارادة
التي كون الشيء مما يقع فرع وتابع له وبما حررتك اندفع ما قبل ان كون
العلم تصوراً او تصديقا انما يتم في العلم الحسولى وعلم الله تعالى حضورى
اذ ليس المراد بالتصور والتصديق ما هو قسمين للعلم الحسولى اعني الصورة
الحاصلة بدون الحكم او مع الحكم بل العلم بنفس حقيقة الشيء والعلم بوقوعه
سواء كان حصولها او حضورها وان دفع ايضا ما قبل انما لانسى ان الصديق
فرع الوقوع وانما يكون كذلك لو كان الزمان الماضي مشترافى القضية
المصدقة بها اما اذا كان القضية ممكنة عامة او مطلقة عامة او مقيدة

٦ قوله واما الثاني فلان العلم
بوقوع الشيء فرع لعل المراد
بالوقوع ههنا الوقوع في نفس
الامر ايشمل وقوع السوالب
اذ بما يكون المراد عدم الشيء
وهو احد المقدورين تأمل
(كاتبى)

٧ قوله سواء كان مقدما عليه
وهو الفعلي الخ لعله اصطلاح
آخر من المتكلمين في العلم الفعلي
والانفعالي والا فالعلم المقدم
على الوقوع انما يسمى فعليا
عند الحكماء لكونه سببا للوقوع
عندهم فان العلم عندهم ان كان
سببا للوجود الخارجى يسمى

فعلها وسببها به يسمى افعالها
كعلمنا بالشيء بعد رؤيته فالفعل
بهذا المعنى ليس عندنا الا
التصورات التي يتوقف عليه
الارادة فتسميه مطلق المقدم
سببا كان للوقوع او سببا عنه
تابعا له فعلمنا لا يوافق هذا
الاصطلاح كما لا يخفى
(كلمتوى)

٨ قوله وانما كان العلم بوقوع
الشيء الخ تلخيصه ان الوقوع
الاستنبالي صحيح لتعلق العلم
الازل به ولا يلزم ما قاله
ابو هاشم من العلم بالعلوم في
الازل لان الوقوع واللاوقوع
منصوران له تعالى في الازل
فالوقوع وجود علمي في ضمن
التصور وكونه مما سبق موجب
لتعلق العلم التصديقي به ايضا
دون اللاوقوع لان العلم
التصديقي بلا وقوع الواقع
جهل يستحيل في شأنه تعالى
وفيما ذكره المولى الخيال ههنا
اشارة الى دفع ما يمكن ان يورد
على القائلين بكون العلم تابعا
للو قوع بانه مستانزم للدور
الباطل لان وقوع الممكن
ووجوده تابع للارادة الازلية
ومن البين ان الارادة تابعة للعلم
ومتروكة عليه فلو كان العلم
بالوقوع تابعا للوقوع التابع

بازمان المستقبل فلا يكون التصديق بها فرع وقوعها لان التصديق على
هذا التقدير وان لم يكن فرعا للوقوع بمعنى تأخره عنه في الوجود لكنه
فرع له بالمعنى الذي ذكرناه اعني كونه ظلا وحكاية عنها وهذا القدر كاف
لعدم كونه مرجحا لوقوعه كما لا يخفى على ذوى الافهام بقى ههنا بحث وهو
ما ذكره صاحب نقد المحصل ان هذا مخالف لما تقرر عندهم من ان ما علم الله
تعالى وقوعه يجب ان يقع تأمل ٩ (قوله وبه يتدفع قول الحكماء آه) اي بما
ذكرنا من ان العلم بالوقوع سواء كان متقدما عليه او متأخرا عنه اندفع
ما قال الحكماء ان العلم اتابع لوجود الاشياء هو العلم الاضاعي الذي يكون
مستفادا من الوجود الخارجي كعلمنا بالسما والارض دون العلم الفعلي الذي
يكون الوجود الخارجي مستفادا منه كالتصور او الالسير ثم فصله وعلمه
تعالى من قبيل الفعلي اذ هو يعلم الاشياء كما هي قبل ان توجد فلا يكون
تابعا فيجوز ان يكون مرجحا لوقوع الاشياء في اوقاتها وانما قلنا انه يتدفع
لانهم ان ارادوا به انه ليس ظلا وحكاية عنه وهو باطل وان ارادوا انه ليس
بتابع في الوجود الخارجي والحققي لانه مقدم عليه فهو مسلم ٢ لكنه لا يصير
بهذا القدر مرجحا لوقوع المقدور كما لا يخفى (قوله ٣ نعم يرد ان يقال آه)
يعنى يرد ان يقال انه لا يلزم من عدم كون العلم بنفس المقدور او العلم بوقوعه
مرجحا ان لا يكون العلم مطلقا مرجحا لجواز ان يكون المرجح هو العلم
بالمصلحة وهو ليس فرعا لوقوع الفعل بان يكون وقوع الفعل اصلا والعلم
بما فيه من المصلحة ظلا وحكاية عنه وهو ظاهر واجاب عنه بعض العلماء
بان العلم بالمصلحة انما يكون مرجحا اذا كان مراعاة الاصلح واجبة عليه
تعالى وليس كذلك كما بين في محله فيجوز ان يترك ما فيه من المصلحة ويفعل
بما لا مصلحة فيه فلا يكون مخصوصا تأمل حتى تنكشف لك حقيقة الحال
وسريرة المقال (قوله وان قلت يلزم آه) لا يخفى ان هذا انما يرد ان لو فسر
قوله ولا مغلوب اي بان لا يكون مضطربا في افعاله بل يكون افعاله على نسق
واحد اما لو فسر بعدم كونه مغلوب الطبيعة في افعاله فلا لان الجراد مجبور
الطبيعة في افعاله غير مختار فيها فينثذ يكون معنى كونه تعالى مراد انه
ليس له قاصر في افعاله تعالى وليس بساء فيها ولا مغلوب الطبيعة فيها
بل يفعله باختياره فينثذ يكون را جمالي ففى كون الارادة صفة ثبوتية زائدة
على ذاته تعالى ولذا قال الشارح في شرح المقاصد لا خفا في ان ههنا

للارادة التابعة للعلم يلزم ان يكون العلم تابعا لنفسه وهو دور باطل وحاصل الدفع ان التابع للوقوع هو العلم التصديقي لا التصوري والارادة الازلية تابعة للعلم التصوري الكافي في الارادة كما تجده في انفسنا في ارادة بناء السرير فغاية يلزم ان يكون العلم التصديقي بالوقوع تابعا للعلم التصوري به ولا محذور فيه وبما ذكرنا علمت ان معنى كون العلم بالوقوع تابعا للوقوع كون الوقوع في نفسه علته لتعلق العلم التصديقي به لا كون العلم ظلالة وحكاية عنه كما ذكره هذا المحشي على وفق ما في شرح المواقف وغيره لانه جار في التصورات فيلزم ان يكون التصور ايضا تابعا للوقوع وليس كذلك كما ذكره الخيال اللهم الا ان يقال هذا مبني على ان كل منصور موجود في نفس الامر ولو في ضمن علوم المبادئ العالية ومراد الخيال من الوقوع الوقوع في الخارج لاني نفس الامر فكل علم تصورا كان او تصديقا مطابقا تابع للوقوع في نفس الامر حتى وقوع الالوقوع وفيه ما فيه (كجنوي)

موافق للفلاسفة في ثبوت كون الواجب مریدا أي فاعلا على سبيل القصد والاختيار ثم ان قوله ان قلت يلزم منه ان كون الجماد مریدا نقره ان هذه السلوب متحققة في الجماد فلو كان الاتصاف بمجرد هذه السلوب كافيا في كونه تعالى مریدا لزم ان يكون الجماد مریدا وحينئذ جواب المحشي موافق له وهو ان هذا تفسير ارادة الواجب يعني ان هذه السلوب انما تكون ارادة في الواجب لافي غيره فكون الجماد ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب لا يستلزم كونه مریدا وقال بعض الفضلاء ان مقصود المعترض انه لو كفي بمجرد ذلك في صحة اطلاق المرید على الواجب لاصح اطلاقه على الجماد لتحقيق ما يوجب صحة الاطلاق غيره ولا ينبغي ان جواب المحشي غير تام اقول هذا التقرير فاسد لانا لان سلم تحقيق ما يوجب صحة الاطلاق في الجماد لان الموجب لصحة الاطلاق كون الواجب غير مكره ولا ساه ولا مغلوب لا كون شيء من الاشياء كذلك على ما يشعر بذلك قوله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب بايراد الضمير الراجع الى الواجب والحاصل انه ان اورد السؤال بان الجماد ايضا منصف بعدم التكره وانسهو والمغلوية فيلزم ان يكون مریدا يكون السؤال دوجها ويجاب بما احبب به المحشي وان اورد بان التعريف صادق على الجماد فيلزم ان يكون مریدا فهو فاسد لعدم صدق التعريف عليه ضرورة اخذ الواجب في التعريف فتدبر فانه دقيق (قوله نعم برد الى آخره) يعني برد عليه ان الارادة اذا كانت عبارة عن السلوب المذكورة لا تكون مرجحة لتخصيص احد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات لان نسبتها الى كل الاوقات والمقدورات على السواء كما لا ينبغي (قوله وان اريد الى آخره) اي ان اريد ان الفعل يصدر عن الذات مع عدم كونها مكرها وساهيا ومغلوبا في ذلك فهو قول بان الواجب موجب في افعاله لكون الافعال حينئذ مقتضى ذاته من غير ان يكون متوسطا صفة بها يصح الفعل والتكليف ان من فسر الارادة بالسلوب المذكورة اثبت المشية فلتكن هي المرجحة (قوله الملازمة غير مسلمة عندهم) لان تخلف المراد عن الارادة جائز عندهم لانهم يقولون ان الله تعالى اراد ايمان الكافر وطاعة الفاسق لم يكنه لم يقع وبعضهم يسلمون الملازمة ويفرقون بين الارادة والمشية ويقولون تخلف المراد جائز دون ما يتعلق به المشية واملهم يخصصون المشية بالمشية القسرية (قوله لكن الكلام على التحقيق) فان التحقيق ان كل ما اراد الله تعالى فهو

قوله تأمل في إشارة إلى الجواب
الذي سبلا كره بان اللازم هو
الاستزام لا الايجاب فانظر
(كلمبوى)

قوله لكنه لا يصير الخ بل
المرجع هو ارادة الوقوع على التابعة
للعلم التصورى كما لا يخفى
(كلمبوى)

قوله نعم بدان يسأل الخ
اقول لما كان العلم التصديقي
بالشيء تابعا لوقوعه فالعلم
بالمصلحة المترتبة على الفعل تابع
لوقوع المصلحة ووقوعها تابع
لوقوع ذلك الفعل ووقوع
ذلك الفعل تابع لتعلق الارادة
فالعلم بالمصلحة تابع لتعلق
الارادة بذلك الفعل وتأخر
عنه مراتب فكيف يكون مرخا
لذلك التعلق مع ان المرجع
لشيء يجب تقدمه عليه كما
لا يخفى (كلمبوى)

قوله فكذلك في الغائب الخ
اقول بمثل هذا القياس ثبت
كون العلم والقدرة والارادة تصفة
سعيدية زائدة على كائنها
عندنا فالعبر هنا لا معتبر هنا
قندبر (كلمبوى)

قوله مجرد تصوير الكلام
النفسي ليس التصوير ههنا
بمعنى التعريف لان الدليل
المذكور في اشرح ابا بل بمعنى

كأن ومرادله وان لم يكن مرصيا ومأمورا به بل قد يكون منهما منه اجزا
من اهل الحق وقوله تعالى * ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا
وقوله تعالى * ولو شاء لهدىكم اجمعين * وقوله عليه السلام ماشا والله
كان يوما لم يشأ لم يكن (قوله قيل عليه الى آخره) فانه مولانا زاده الشارح
الاخير الحقايد وما صله ان الدليل انما يدل على ان المعنى الذي يجده الخبر
حينما الاخبار مغاير العلم بمعنى التصديق اليعنى لا المطلق العلم الشامل للتصور
والتصديق فان كل عاقل يصدق الاخبار يحصل في ذهنه صورة ما أخبر به
بالضرورة وعلى تقدير التسليم ان هذا الدليل غير تام في ذاته تعالى لاذلا يمكن
ان يقال انه تعالى اخبر عملا يعلم لانه يستلزم الجهل او الكذب وكلاهما محال
على ذاته تعالى وقياس الغائب على الشاهد على ما قال للانام الرازي من انه
لما ثبت مغايرته للعلم في الشاهد فكذلك في الغائب لانه لا يخلف فيهما معرفة
الخبر الا جامع خبر مفيد في المطالب التي يطالب فيها اليقين ووجب صفة
بان الذي يصلح ان يكون مدلول للكلام الاخباري حسا هو العلم التصديقي دون
العلم التصورى فلا حاجة الى ابيانه مغايرته وان قياس القابض على الشاهد
يفيد الالتزام على الخصم لقوله به وقد يقال المقصود ههنا مجرد تصوير الكلام
النفسي بحيث يمتاز عن الكلام للملفظي والعلم والارادة واما آياته الواجب
تعالى فذالك يعقل عن الايحاء عليهم السلام ولا يخفى ما في الكل لما الاول
فلايه اغلبيتم اذا كان دلالة الكلام الاخباري عليه دلالة وضعية اعمال وكان
دلالة الأثر على المؤثر فلا واما الثاني فلانه الالتزام غير مقصود ههنا بل المقصود
آيات المطاب الذي هو من جملة مهمات امور الدين واما الثالث فخلان
ما قيل على الايحاء عليهم السلام بالتواتر اعليد على ثبوت الكلام لا على كونه
مغاير لما سواه في ذاته تعالى فلا بد من بيان المغاير ولما كانه في ذاته تعالى حتى
يحمل تواتر النقل بثبوته على ظاهره ولا يؤول (قوله وما علم ان هذا المقام
من مجاز الإلهام) نقل عنه يجوز ما لم يحجم وان الحمد المهمة انتهى فعلى الاول
من جزئ الموضوع اجوزه يجوز اسلكته هسرت فيه وعلى الثاني من جاز
الاييل يجوزها ويجزها والجوار والخير السوق الين (قوله المعنى الذي
يجده) يعنى ان المعنى الذي يجده في انفسنا عند اخبارنا عن قيام زيد اعنى
النسبة الايجابية بينهما لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها للتغير بتغيرها
اعنى المدلولات اللغوية التي يعمونها في الاصطلاح معاني اوله وهو ظاهر

اثباته في الواقع ببيان وجوده في
الانسان بدليل قول الاخطل
كما لا يخفى، فالأولى ان يقال
المدعى هنا وجود مطلق
الكلام التقسي لا وجوده له
تعالى كالاجنبي (كلسوي)
٦ قوله عليه اي على الكلام
التقسي الذي يجده من انفسنا
(كلسوي)
٧ قوله مجاز الافهام الخ
الظاهره كناية عن الصعوبة
على ان يحمل المجاز على انه محل
جواز الافهام من غير نفوذ فيه
كما هو حال جواز الماء على المحال
الصعبة الصلبة ويمكن
ان يكون بمعنى محل الحيرة على
ان يكون بالحاه واره
(كلسوي)
٨ قوله والحق ان الامر تعبير
لم يقل عبارة للتنصب على
ان الكلام في الامر اللغوي
الذي صفة التكلم لافي الامر
الاصطلاحي الذي هو صفة
اقول فان كونها امرا انما هو
عند اهل الصرف والنحو
والكلام في الامر اللغوي في
قولهم امر يكذبوا الامر اللغوي
هو اراد لفظ يدل على الطلب
الباطني للفعل وهو المراد بالتعبير
عن الحالة الذهنية التي هي
الطلب الباطني الذي هو
الامر الباطني التقسي ولا طلب

فان الصارات تختلف بحسب الازمنة والامكنة والا قوام وبحسبها تختلف
مدلولها فيها من غير اختلاف وتغير في ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى
بالعبارة يدل عليه بالكتابة والاشارة ايضا فعمل انه غير الكلام اللفظي الذي
هو الصارات وغير مدلولها التي تتغير بتغيرها فلا يرد ان يقال ان الكلام
التقسي مدلولات الالفاظ والمدلولات حادثه لتغيرها بتغير الصارات فيلزم
قيام الحوادث بذاته تعالى قال بعض الفضلاء ولنت خير بان ما ذكره انما
يتم اذ ثبت كون المعنى المذكور كلاما نفسيا ولم يثبت بعد وايضا ان الكلام
التقسي مدلول للكلام اللفظي عند اهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك
عين مدلول الصارة في توجيه كلامهم بعيد عن مقصودهم بما حل اقول
المقصود ههنا هو مجرد بيان ان المعنى الذي يعبر عنه بالصارة او بالكتابة او بالاشارة
مما ير للعلم واما انه كلام نفسي ام لا فهو مطلب آخر اثبتته للشارح بقوله
ويسمى هذا كلاما نفسيا كما اشار اليه الاخطل الى آخره وليس المراد بقوله
الكلام التقسي مدلول اللفظي انه مدلوله اللغوي الذي يتغير بتغير الصارات
والاصطلاحات كيف وهو يستلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل المراد انه
المعنى الذي هو عرض المتكلم من الكلام التقسي لا يتغير بحسب تغير الصارات
والاصطلاحات وهو الاصل بالنسبة الى الالفاظ المعبر عنه بالمعنى الثانية
في الاصطلاح (قوله ثم ان الشاك الى آخره) بيان لغايتها للعلم يعني ان الشاك
يحصل له التصورات الثالث ولا يجد ذلك للمعنى المعنى النسبية الايجابية عند
عدم قصد الاخبار عنه فيكون مغايرا للتصور ما اخبر به ثم انه اذا قصد
بالاخبار عن ذلك يجد في نفسه تلك النسبية الايجابية التي يعبر عنها بزيد
فان اوثبت له القسام او اتصف بالقيام او نحو ذلك مع عدم علمه بوقوع
النسبية لكونه مثل كما فيكون مغايرا للتصديق بما اخبره ايضا وفيه بحث
ومن وجوه الاول انه يرد عليه بعض ما يرد على الاول من ان هذا الدليل
غير تام في ذاته تعالى اذ لا يصح كونه تعالى شاكوا ولا اخباره عما لا يعلم وقوعه
روقياس الغائب على الشاهد لا يفيد والشاك انما ان اريد بعدم علمه بوقوع
النسبة عدم التصديق به فليس لكنه لا يفيد المغايرة لمطلق العلم وان اريد
عدم تصوره ايضا فهو ممنوع والثالث وهو يرد على الاول ايضا انما لا نسلم
تحقق حقيقة الخبر في تلك الصورة بل ليس ههنا الا مجرد لفظ الخبر ولعل
في قوله تدبر اشارة الى ما ذكرنا تأمل فانه من مطارح الاذكياء (قوله والحق

في الباطن في صورة الاعتذار المذكور اذ العاقل لا يطلب ما يضره نعم فيما طلب ظاهري فا ذكره الخيال انما يفيد ان الامر بالظاهري مغاير للارادة ولا يفيد ان الامر الباطني ايضا مغاير لها مع ان الكلام في ان المعنى الذي يجده من انفسنا مغاير للعلم والارادة فالظاهر ان مراد من هذا التحقيق تقوية الاعتراض الذي اورده لالجواب عنه كما فهمه هذا المحشي اللهم الا ان يكون مبنيا على ان المراد من الحالة الذهنية التي يدور عليها حقيقة الامر الظاهري هي النسبة الابحائية المطلوبة بطريق الاستعلاء طلبا ظاهريا لا المطلوبه طلبا باطنا وتلك الحالة موجودة في صورة الاعتذار المذكور ولا يخفى ما فيه لان تلك الحالة متأخرة عن الكلام اللفظي والكلام النفسي مقدم على اللفظي فليتامل (كلمتي)

٩ تفسير الحالة لذهنية لا الامر وقيامه يستلزم قيام الكلام اقول انما يوضح هذا الاستلزام بعد تحقيق حقيقة التكلم اذ لو كان التكلم الحقيقي احداث الكلام اللفظي في الهواء بواسطة الآلات والمخارج ايجادا

٨ ان الامر تعبير عن الحالة الى آخره) اي والحق ان الامر مغاير للارادة لان الامر تغيير عن الحالة التي تحصل في ذهن الامر عند قصد الامر ٩ اعني النسبة الابحائية التي بطريق الاستعلاء سواء اراد وقوع ما يتعلق به الامر اوله برذل اراد عدم وقوعه وانكار هذا تكابرة (قوله قال في التلويح ثبوت للشرع اه) يعني ان ثبوت شريعة نبينا عليه الصلوة والسلام موقوف على وجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى تصديق النبي عليه السلام بدلالته معجزاته ما توقفه على ماسوى الكلام فلان ثبوت موقوف على ثبوت ثبوت عليه الصلوة والسلام وهو موقوف على ظهور امر خارجي يكون فعل الله تعالى لانه تصديق منه حال ادعائه النبوة موافقا لدعواه ولا شك ان خرق العادة حين الادعاء موافقا للدعوى موقوف على كونه تعالى قادرا بخيارا موجودا ما واو ايضا الرسول من ارسله الله تعالى لتبليغ الاحكام فلا بد ان يكون المرسل موجودا قادرا على الارسال طالما بمضاه مخارنا يتخار لمن يشاء من عباده واما توقفه على الكلام فلان اكثر الاحكام التي جابها نبينا عليه الصلوة والسلام مأخوذ من الكتاب وهو اقوى الادلة الشرعية واعلاها وثبوت موقوف على كونه تعالى متكلمنا وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قل بعض الفضلاء واصل التحقيق عدم توقف الشرع على التصديق بكلام اذ يجوز ارسال الرسل بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها ويصدق فهم بان يخلق المعجزة في ايديهم من غير احتياجهم في شئ من ذلك الى اتصافه تعالى بالكلام لان الكلام في شريعة نبينا عليه السلام وتوقفه على التصديق بكلامه تعالى ظاهر كما لا يخفى (قوله فبين كلامه تدافع الى آخره) لان ما في التلويح يدل على ان الايمان بكلامه تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه ههنا يدل على انه يتوقف على الشرع حيث اثبت كلامه تعالى باجاء الامه للذي هو موقوف على ثبوت الشرع (واعلم انه لاحاجة في اثبات هذا التدافع الى نقل هذا الكلام من التلويح لان الشارح صرح في هذا الكتاب ايضا بان ثبوت الشرع موقوف على الكلام فلا يمكن اثبات الكلام به حيث قال في بيان قوله الملمى القادر العظيم السميع البصير الشافي المريد وايضا قد ورد ان الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كما ان التوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه وبحود ذلك مما يتوقف ثبوت

أو كسبا كان الإنسان منكلما

منقول لا يكون الواجب تعالى
 منكلما لا يستلزم الامتناع الالات
 والمخارج في حق تعالى ولا يلزم
 هذا الاستلزام ايضا لان التكلم
 الحقيقي بهذا المعنى لا يستلزم
 قيام الكلام اللفظي بالتكلم بل
 بالهواء كما حقق في محله من ان
 الانفاظ والاصوات كيفيات
 قائمة بالهواء ونحن نقول لما ثبت
 قولنا الله تعالى متكلم بالاجماع
 وتواتر الانبياء عليهم السلام
 ولا قرينة على التجوز مع اطلاق
 الكلام على النفسى كما اشار اليه
 الاخطل ثبت ان التكلم الحقيقي
 مشترك بيننا وبين الله تعالى
 وذلك المعنى المشترك هو
 الانصاف بالكلام النفسى لا مجرد
 ايجاد الكلام اللفظى لان
 الافعال انما تستند حقيقة الى
 فاعلها لا الى موجدها
 والا كان الله الموجد لحرركات
 الجادات متحركا وهو متع فاعلم
 هذا الكلام (كلنوى)
 ٢ قوله وقيام التكلم يستلزم
 قيام الكلام لما صرح به
 الشارح ان التكلم الانصاف
 بالكلام كان المتحرك فهو ثابت له
 التحرك والتحرك هو الانصاف
 بالحرية وكذا المتزل والمتمشى
 والمتلون والتعلم وغيرهما يبنى
 من باب التفعّل وفيه
 ان التكلم بجوز

الشرع عليه (قوله لا بد في التوفيق من التعمّل آه) لا حاجة الى التعمّل بل
 التوفيق بينهما جلى لان ما قال في التلويح هو ان ثبوت الشرع موقوف على
 ثبوت كلامه تعالى وما قال ههنا ان ثبوت الكلام موقوف على ثبوت الاجماع
 وثبوت الاجماع غير موقوف على ثبوت الشرع حتى يلزم ما ذكر بل على
 صدق النبي عليه السلام لان مبناه قوله عليه السلام لا يجتمع امتى على الضلالة
 وماراه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وصدق عليه السلام موقوف
 على ظهور امر خارق على يده لاعلى ثبوت الشرع قال في شرح المقاصد انه
 منكم لتواتر النقل بذلك من الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المجزئة من غير
 توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور انتهى
 كلامه قبل وجه التوفيق ان الموقوف عليه للشرع هو الكلام اللفظى
 والمثبت بالشرع الكلام النفسى وقال المحشى المدقق في وجه التوفيق ان
 اللازم مما في التلويح عدم توقف الإيمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع
 واللازم مما ذكره هنا توقفه على نفس الشرع وفيه انه لا معنى لتوقفه على
 نفس الشرع الاتوقفه على ثبوته في نفسه كما لا يخفى (قوله ٢ وقيامه يستلزم آه)
 دفع لما يقال ان ما أخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام وانما الكلام اثره كان النقرش
 الخطية اثر الكتابة فلا يلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام ووجه الدفع ظاهر
 (قوله والمعترلة آه) اى يقولون بان ثبوت المشتق يقتضى ثبوت ما أخذ
 الاشتقاق وان ثبوت المتكلم له يقتضى ثبوت المتكلم لذاته تعالى لكن قيام التكلم
 بذاته تعالى لا يستلزم قيام الكلام به فان معنى التكلم ايجاد الكلام والقائم بذاته
 تعالى هو ايجاد الكلام بمرض موجود في محل آخر فلا يلزم ثبوت الكلام النفسى
 فيه ان المعترلة غير قائمين بقيام التكلم بمعنى خلق الكلام ايضا بل اطلاق المتكلم
 والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل في غيره قال في شرح المختصر
 العضدى في مسئله لا يشتق اسم الفاعل لشيء باعتبار معنى حاصل لغيره خلافا
 للمعترلة قالوا اطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق الذى هو حاصل بالخلق
 انتهى كلامه كيف وهم غير قائمين بالصفات والقيام والثبوت مع انهم يقولون
 بانه تعالى متكلم بمعنى انه موجد الكلام وحل الموجد عليه تعالى لا يوجب قيام
 المأخذه تعالى وايضا المختار عندهم ان كلامه هو الحروف والاصوات القائمة
 بذات الحافظ والقارى التى يستحيل بقاؤها فاجاد تلك الحروف قائمة بذات
 الحافظ والقارى لان افعال العباد مخلوقة لهم لا بذاته تأمل ٤ (قوله ٥ وهو

أن الكلام اللفظي أسبغ صفة
للمتكلم بل للهواء فقسأ مل
(كلموى)

٣ قوله وفيه أن المعتزلة غير
قائلين بالحق أى فلا يصح قول
الخبائى بأنهم يقولون بأن ثبوت
المشتق يقتضى ثبوت التكلم
والخلق الخ أقول وهذا مرفوع
بأن انكار ثبوت التكلم بعد ثبوت
المتكلم انكار البديهى فلا بد
أن يحمل مرادهم على انكار
ثبوت التكلم والخلق على أن يكونا
صفتين حقيقتين بل على انكار
هما ولو اختلفا بين اثنتين اختلفت
فهم يرد على المولى الخبائى أن ما
ذكره يوهم أن المعتزلة يقولون
بأن صفة تعالى بالتكلم حقيقة
لكنهم يمنعون استلزام التكلم
الحقيقي الانصاف بالكلام
وإس كذلك لانهم انما يقولون
بأن صفة تعالى بالتكلم مجاز
فأتمل (كلموى)

٤ قوله تأمل لعن وجه التأمل
انهم لا يثبتون تكلمه تعالى
في جميع الصور بل في صورة
ما اوجده تعالى فيما لا شعوره
كشجرة موسى عليه السلام
اذلوا بثنوا في جميع الصور لكان
كل من اكلم الله حيث نسمع
كلام الله تعالى عند قراءة
القارى وإس كذلك لانه متخض
بموسى عليه السلام (كلموى)

عدول عن الظاهر واللفظ (يعنى ما قاله المعتزلة من ان معنى التكلم ايجاد
الحروف خلاف للظاهر واللفظ فان المتحرك من قام به الحركة لا من اوجده
ولو في محل آخر بخلاف ما اذا سمعنا قائلاً يقول اننا قم فانا سمعنا متكلمنا
وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجد هو الله تعالى
لا هو على ما هو رأى اهل الحق (قوله واما الكرامة فقائلون بحدوثه)
اى قائلون بان الكلام المركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته تعالى
وهم يسوونه قول الله واما الكلام القديم عند هم فهو القدرة على التكلم
على ما مر قال في شرح المقاصد المقاصد لما رأيت الكرامة بان بعض الشرهون
من بعض وان مخالفة الضرورة ما شنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم
من الحروف مع حدوثه قائم بذاته تعالى انتهى كلامه هذا هو المشهور لكنه
قال في المواقف في باب التزيهات ان الكرامة انما يقولون بتمام الحادث
الذى يحتاج اليه في ايجاد الخلق وهو قوله كن او الارادة على
اختلاف بينهم (قوله هذا مذهب بعض الاشاعرة) وهو عبد الله بن سعيد
القطان وجماعة من المتقدمين ظلموا ان كلامه تعالى صفة واحدة لا تعد
فيه اصلاً انما التعدد بحسب العلاقات الحادثة بحسب حدوث العلاقات
وذلك فيما لا يزال قبل يرد عليه انه اذا كان الكلام النفسى مدلول الكلام
اللفظى لزم ان يكون متعددا كعدد اللفظى ومن ثم ذهب الجمهور الى
ازلية العلاقات ٧ أقول هذا انما يلزم لو كان دلالة اللفظى عليه دلالة الموضوع
على الموضوع له وإس كذلك عندهم بل هو دلالة الأثر على المؤثر لا يلزم
من تعدد الأثر تعدد المؤثر (قوله ٨ والجواب الحق) اى الجواب الحق
المطابق لمذهب الجمهور ان عدم جواز وجود الكلام بدون العلاقات فى الازل
لا ينافى ان يكون ذلك صفة واحدة حقيقة غير منكثرة بحسب الذات
فان التكرر بحسب العلاقات والاضافات لا يوجب التكرر بحسب الذات وانما
كان هذا الجواب حقا لعدم الاحتياج فيه الى القول بان دلالة اللفظى
عليه دلالة الأثر على المؤثر الذى هو خلاف الظاهر (قوله واخترض على
مذهب الحدوث آه) نقل عنه في الحاشية هذا الاعتراض أسبغ بمتخض
بمذهب الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذى ذكره الشارح منع جوابه
فلا وجه لبراهه اللهم الا ان يرد تلخيص السؤال والجواب وحينئذ يرد الاول
انتهى كلامه يعنى ان هنا الاعتراض وارد على مذهب الجمهور القائلين

قوله وهو عدول عن الظاهر
 واللغة لعل مراد الخيال منه انه
 عدول عن الظاهر ان حل
 التكلم على الجواز وعن اللفظ
 ان جلا على الحقيقة لان حقيقة
 التكلم ليست بايجاد الكلام
 والالكان حقيقة التحرك ايجاد
 الحركة وهو باطل وانما قلنا
 انه مراد من ذلك لانه به مدار تكلم
 الجواز لا يأس في العدول عن
 اللفظ لان في كل مجاز عدول
 عن المعنى اللغوي فبايناه
 (كلمبري)

٧ قوله اقول هذا الحق اقول
 هذا الجواب ليس بشي لانه في
 علي ان المؤثر مغير بالذات
 لا اثر ويأمله قول الشارح بل
 انما يصير احد تلك الاقسام
 عند التعلق وتلك هي الاثر
 بل الجواب الحق ان اللازم
 تعدد التعلقات لاعتمادها
 الكلام في ذاتها كما هو الجواب
 الحق الذي ذكره المؤلف لطالب
 كالأبني (كلمبري)

٨ قوله والجواب الحق اي
 الجواب الحق عن السؤال الذي
 اورده الشارح على المص غوله
 فان قبل هذه الاقسام للكلام
 الخ ولعل مراد الخيال ايضا
 ان الحق اسما لفظ الحدوث
 في قوله واد انكثر والحدوث

بأن تغلظت للكلام ازية بل يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير
 لمر ولا نهى ولا خبر ولا يمكن وجود الصام الا في ضمن الخاصية فلا وجه
 تخصيصه بمذهب الخلدوت واجب عنه بانه اورد السؤال كما وقع غيبا
 بينهم على ابن سديد حيث جعل حدوث الاقسام في الازال واجعل التعلق
 لولا جرحه في ايراد السؤال عليه والجواب عنه بالفايسة ومنشأ الاعتراض
 لتبنيه المعنى للكلام للمعنى فان اللفظ لا يخرج عن هذه الاقسام ولا
 يوجد في اللفظ الكلام المعنى وهو الاصل في الاقسام انواعا لصفة شخصية
 مما لا يتغير عليه احد الا قوله فان الامر من حيث هو امره (يعني ان الامر
 الذي هو اللطيف نظر في الاستحالة من حيث هو كذلك غير الخبر الذي
 هو الاستحالة من وقوع النسبة او عدم وقوعها من حيث هو كذلك ويدل
 على ذلك الاختلاف في اللفظ مما كان الاول غير محتمل للصدق والكذب
 بخلاف الثاني (قوله بخلاف الكلام) دفع لما عسى ان يقال انه اذا كان
 الامر من حيث هو مقابرا لطبريزم ان يكون مغايرا للكلام لانه عين الخبر
 على ما قلنا في انه صنفوا حصة شخصية لانكثر في حسب الذات بل
 بحسب التعلق فليزمنكم ان تقولوا باقسام الكلام الى انواع المذكورة
 في الاول كلام لمن جله في الاثر خيرا وحاصل اللفظ انه لا يلزم من مغايرته
 الخبر مغايرة للكلام فان الامر من حيث هو كلام مخصوص يعني انه هو
 ذلك الصفة الشخصية لانه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالمؤثر به
 وهو لا يخرج عن كونه ذلك الشخص نعم يخرج عن كونه متصفا بحقيقة
 اخرى من كونه خيرا او يهيا او استغفاما او نداء ونظيره ان زيدا من حيث
 هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يخرج بهذا الاعتبار عن كونه زيدا ولا
 يصدق عليه بذلك الاعتبار زيد من حيثة اخرى كقوله كونه كاتبها
 والسري ذلك ان هذه الاضافات عارضة له غير داخله في هوته فلا يخرج
 بهذه الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص نعم ان هذه التعلقات والاضافات
 متباينة فلا يصدق بعضها حين صدق البعض الآخر قال القاضل الجلي
 برد عليه ان هذا لو تم ادل على كونه معنى لفظ زيد الا يرى انه يصدق
 على كثيرين مختلفين بالمدد كزيد من حيث هو كاتب ومن حيث هو عالم
 ومن حيث هو قائم الى غير ذلك من الاعتبارات التي لا يكادان تنهى ولا يخفى
 انه ليس بشي لان الصدق المعترف في مفهوم الكلي المقول على كثيرين

تقرر مراد المصنف قبل هذا السؤال فان ذلك التصريح بذلك اللفظ انما يطابق مذهب ذلك البعض لا مذهب الجمهور اللهم الا ان يكون مبنيا على ان للكلام كالمثلين تعلقين عند الجمهور قديم وحادث (ككتوبى)

قوله لا يتا في ان يكون ذلك صفة حقيقة المح تحقيق المقام كما ان الصفة العلم والارادة وغيرهما من الصفات المتعلقة هوية وتعلقا والمراد في قولنا الله تعالى علم بكل شئ يريد قادر على كل ممكن هو هو بلت تلك الصفات الحقيقية بشرط تعلقها بتعلقها لا بمجرد تلك الهويات ولا بمجرد زعماتها كذلك ان اضافة الكلام هوية خارجية وتعلقا والمراد بقولنا الله تعالى متكلم بكذا انه متصف بتلك الصفة المتعلقه بكذا لا بمجرد تلك الصفة بدون التعلق ولا مجرد تعلقها ليكون من الاضافات فذلك الصفة الحقيقية لما كانت امرا باعتبار تعلقها بطلب الفعل ونهيا باعتبار تعلقها بطلب الترك في الازل ان كان القرآن كلام الله تعالى قديما غير مخلوق لكونه صفة حقيقة له تعالى (ككتوبى)

مختلفين بالعدد ان يكون مقولا في جواب ما هو بمعنى انه لو سئل عنها بما هي يقع ذلك الكلى جوابا عنه لا ان يكون محمولا عليها ولا شك انه لو سئل ان زيدا الكتاب والعالم والقائم والثائم ما هم يقال في جوابه انه انسان لانه زيد على ما بين في موضعه (قوله لا يوجب الاتحاد) والازم اتحاد بين كل امرين بينهما ملازمة وذلك بديهي البطلان (قوله ولو سلم فعمل البعض آه) اي ولو سلم ان الاستلزام يوجب الاتحاد فعمل الامر والنهي والاستفهام والنداء راجعا الى الخبر ليس اولى من عكسه اذ لا شك في وجود وقوع الاستلزام بين الكل اذ ما من خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وطلب الاقبال عليه كما لا يخفى وبهذا ظهر فساد ما قاله الفاضل الجلي ان استلزام الاخبار للانشاء غيريين ولا ميين ولو ادعى بمجرد الجواز والامكان فهو غير مفيد وقد يقال في وجه الترجيح ~~مكمل~~ طلب في الكلام اللفظي يحصل بتصرف في الكلام الخبري فان قولنا اضرب حصل بالتصرف في تضرب على ما بين في الصرف فيكون الخبر اصلا في اللفظي فكذا في النفس لا وان خبير بان هذا ظن لا يثبت الجزم على ان الرجوع في اللفظي ايضا غير مشيقن (قوله اعترض عليه بان فيه آه) اي ان المتحقق في صورة تصور الرجل الابن وامره بشئ هو العزم على الطلب وتقبله وهو ممكن واما نفس الطلب فلا شك في كونه سهيا بل قبل هو محال لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شئ محال كما في شرح الواقف و فيه انه انما يكون محالا اذا طلب منه ان يأتى بالفعل حال عدمه واما اذا طلب ان يأتى به بعد وجوده فلا قيل والحق ان نفس الطلب من المدوم وان كان المطلوب الاتيان حال الوجود محل اشكال اذا المدوم ليس بشئ فهو غير فاهم للخطاب ٨ ولا يد للطلب وان كان المقصود الاتيان حال الوجود من فهم الخطاب (قوله لا يقال يلزم منه ان لا يأمرنا النبي عليه السلام آه) يعني ان ما ذكرت من ان في الصورة المذكورة العزم على الطلب يقتضي ان لا يأمرنا النبي عليه السلام بشئ ولا ينهانا عن شئ بل عزم على الامر والنهي بالنسبة اليانا وانه قطعي البطلان ضرورة ان خطاب النبي عليه السلام تام لكل مكلف يولد الى يوم القيمة ولذا وجب الامثال واختصاص خطابه به باهل عصره وثبوت الحكم فيهم بطريق القياس به بعد جدا (قوله لانا نقول فرق بين الامر الصريح) يعني ان خطابه عليه السلام

قوله لعدم الاحتياج فيه الخ
 اقول فيه نظرا لان صفة الكلام
 القديمة اما ان يكون من جنس
 الملولات الوضعية للقرآن او
 من جنس آخر وعلى الاول
 لاحاجة الى ذلك القول الغير
 الظاهر سواء كان تعلقها
 ازلية او واحدة وعلى الثاني
 يكون دلالة اللفظي عليها من
 قبيل دلالة الأثر على المؤثر سواء
 كان تعلقها ازلية او واحدة
 ايضا بل الحق ان هذا الجواب
 انما كان حقا لان جعل كلام
 المص على مذهب بعض الا
 شاعرة كما يقتضيه الجواب الذي
 ذكره الشارح دون مذهب
 الجمهور مع امكان حمله عليه
 بما لوجه له لان مذهب ذلك
 البعض مرجوح بناء على ان
 القول بحدوث تعلقات صفة
 الكلام مخوفة تكثرها في الازل
 مبنى على توهم ان كثرة التعلقات
 في الازل بوجوب كثرة الصفة
 المتعلقة وذلك التوهم فاسد
 كما يدل عليه صفة العلم وعلى
 تقدير جعل كلام المص على
 مذهب ازلية التعلق كما هو
 مسذهب الجمهور يحصل
 التطابق بين الصفات وايضا
 اذا جعل كلام المص على
 مذهب الحدوث فلا وجه
 لما اوردوه

المباشرين بالقصد والضرحة والفتنيين تابع والضمين والخطاب للعدوم
 ضمنا وتجاوبس سبغها لقوله فان القرآن الى آخره) يعني ان اطلاق لفظ القرآن
 شامع على ذلك المؤلف عند اهل اللغة والقراء وعلماء اصول الفقه بخلاف
 كلام الله تعالى طانه وان كان كالقرآن مشتركاً بين اللطفي والنفسي لكن
 المتبادر منه ولو في عرف اهل السنة والجماعة هو النفسى وقيل في وجه
 سبق اللذهن من القرآن الى هذا المؤلف ان القرآن يشتر بالقرائة المتعلقة
 باللفظ دون المعنى (قوله وايضا فيه تنبيه على الترادف) اى في ذكر الكلام
 بعد القرآن تنبيه على ترادفهما كما يقال الانسان البشر ضاحك ولا يخفى
 ان التنبيه انما يحصل لان قوله كلام الله عطف بيان لقوله والقرآن طانه
 حينئذ يكون قصداً معناه في المفهوم واورد لتوضيحه لا بد له لان المقصود هو
 الحكم على القرآن بأنه غير مخلوق لا على كلام الله (قوله وقد ثبت الكلام
 النفسى الى آخره) دفع الميقال انه اذا كان النقل مجازاً للعقل يجب صرفه عن
 لظواهر وههنا كذلك فله لوجعل المتكلم على من ثبت له الكلام بلزم قسام
 الحوادث بذاته تعالى اذ لا معنى للكلام الا المركب من الاصوات والحروف
 المشروطة بوجود بعض يتفاء لبعض الاخر وحاصل الدفع انه قد ثبت الكلام
 النفسى الذى ليس فيه شائبة الحدوث فلا حاجة لنا الى العدول عن الظاهر
 وجعل المتكلم على موجود الحروف والاصوات (قوله يريد به المحجة بحسب اللغة
 الى آخره) دفع لا يقال من ان اتصافه تعالى بالاعراض معنى الابداع صحيح وانما
 لم يطلق عليه تعالى لايهامه معنى الانصاف والقيام والتحيز وما يوهم الفساد
 اطلاقه موقوف على اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ قد
 ورد به الشرع وحاصل الدفع ان المراد انه اصح وصف للبارى تعالى
 بالمشقة من الاعراض المخلوقة له بحسب اللغة بان يقال ان الله تعالى اسود
 وايض ومنحرك ومنجسم ونهيجر الى غير ذلك ولا شك انه غير صحيح بحسب
 اللغة الا يرى انه لا يصح ان يقال لمن اتى الحجر واوجد الحركة فيه على ماهو
 رأى المعتزلة ان ذلك الشخص متحرك (قوله يرد عليه ان هذا الى آخره) يعنى
 ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف بما هو من لوازم القديم يرايه حقيقة
 الموجوده واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يرايه الالفاظ المنطوقة
 ان القرآن يطلق بالاشترك او الحقيقة والمجاز على المعنيين النفسى واللفظى
 فاذا وصف بما هو من لوازم القديم يرايه النفسى واذا وصف بما هو من لوازم

الامروا انتهى بلا ما مورولا انتهى
في الازل سفه وصفت بخلاف
ما اذا حمل على مذهب الجمهور
٦ او على احد هما كما لا يخفى
(كاشغري)

٤ او على مذهب بعض الاشعرة
نسخه

٣ قوله بان يقال كيف يكون
صفة الكلام في نفسها غير امراض
الح وفيه ان هذا غير مستفاد
من كلام الشارح بل المستفاد
منه اتحاد الامر وانتهى مع صفة
الكلام ذاتا فالاولى في تقرير
الاعتراض المذكور على مذهب
الجمهور القائلين بالتعلق الاذنى
ان يقال كيف يكون صفة
الكلام صفة واحدة مع انه
منقسم في الازل الى هذه
الانواع ولا جود للعام الا في
ضمن الخاص والخاص قد
اعتبر في المدعى انه صفة واحدة
قديمة وهذا الاعتراض على
مذهب الجدوث باعتبار قيد
القدم في المدعى وعلى مذهب
الجمهور باعتبار قيد الوحدة
في المدعى فينبأ مل (كاشغري)
٤ قوله لو انفجمل الاقسام
انواعا اى حقيقة لانها انواع
اعتبارية على كلا المذهبين
مذهب الجمهور ومذهب

المحدثات يراد به اللفظي او المخيل او الاشكال ويرد عليه ان المقصود تحقيق
جواب المصنف على ما يدل عليه قوله وتحقيقه وهذا جواب آخر لا تحقيق
جواب المصنف لان حاصل جواب المصنف ان القرآن بمعنى الكلام النفسى
يوصف بكونه مكتوبا ومفروا ومسموعا ومحفوظا باعتبار وجوده فى الكتابة
والعبارت والذهن فهى اوصاف له باعتبار الامور الدالة عليه لا باعتبار
حقيقته بل من قبيل الاوصاف التى جرت على غير ما هى له كما يقال زيد مكتوب
ومفروا ومسموع ومحفوظ باعتبار وجوداته الاربعة وحاصل جواب الشارح
ان الموصوف بهذه الاوصاف اللفظي الحادث دون النفسى القديم وانما
قلنا ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف الى آخره انه يمكن توجيهه بحيث
يكون تحقيقا لجواب المصنف بان يقال معنى قوله يراد به حقيقة الموجودة
ان المحرظ في هذه الصورة ذاته الموجودة في الخارج من غير ملاحظة امر يدل
عليه اذ هو من قبيل وصفه الشئ بما هو حاله حقيقة بخلاف ما اذا وصف
بما هو من لوازم المحدثات اذ لا يد فيه من ملاحظة ما هو يدل عليه حتى
يظهر صحة الوصف به لعلاقة الالهة والمدلولية فعلى هذا معنى قوله يراد به
الالفاظ المنطوقه يراد به حقيقته من حيث يلاحظ مبدء الالفاظ المنطوقه
او المخيلة او الاشكال المنعومة فحينئذ يكون تحقيقا لجواب المصنف كما لا يخفى
قال الفاضل المحلى هذا انما ارد لو كان معنى قول الشارح وتحقيقه تحقيق
جواب المصنف وليس كذلك بل هو جواب آخر لان جواب المصنف لما كان
بعد اخلاف الظاهر عدل الشارح عنه فظل وتحقيقه لى تحقيق الجواب انتهى
ولا يخفى عليك انه لو كان مقصود الشارح يراد بجواب آخر عن شبهة المعتزلة
فلا معنى ليرادة بله ان الشئ موجودا في الاعيان آه بل الواجب حينئذ ان يقول
وتحقيقه ان القرآن يطلق على معنيين الكلام النفسى واللفظي فحيث يوصف
بما هو من لوازم القديم يراد به الى آخره وله در من فسر قوله وتحقيقه اى تحقيق
جواب المصنف لا تحقيق جواب آخر تأمل في هذا المقام فله من مراتب الاقدام
(قوله والتفصيل انه لما تمسكت الى آخره) يعنى تفصيل الكلام في ان هذا
جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف ان المعتزلة لما تمسكوا بان القرآن متصف
بالاوصاف التى هى من سمات الحدوث فيكون حادنا اوجب عنه تارة بان
وصفه بالاوصاف المذكورة ليس باعتبار حقيقته حتى يلزم ح. وه بل هو
بمحاز عقلى من قبيل وصف المدلول بصفة اراد كما يقال سمعت هذا

بعض الأشاعر ههنا كالأبختي

(كاتبوي)

ه قوله وهو لا يخرج منه عن كونه ذلك الشخص الخ اقول غاية ما افاده تقاير الصلقات والخصيات كون المصنف الشخصية متقاربة ومتعددة بلا اعتبار فكيف تصير بعينها انصافا متبينة هي الامر والنهي والاخبار المتباينة نعم تكون ضلقة بهذه الامور المتباينة وان جعلت تلك الامور عبارة عن متعلقات تلك الصفة الشخصية لاهيها ليرجع ما ظاهمه صاحب المواقف في رسالته لتحقيق كلام الله تعالى من الغاصد التي هي لزوم علم ما بين دفتي المصاحف كلام الله للفتيح وحلم انكرا من انكر كونه كلام لله حقيقة وعدم كون التعمدي والمعارضه بكلام الله حقيقة وغير ذلك وما ذكره من ان زيدا من حيث هو كاتب لا يصدق عليه انه زيد من حيث هو عالم كارتضاء الخيالي ففاسد كما استعرف منا

(كاتبوي)

٦ قوله ولا يخفى انه ليس بشيء الخ قول لم يصب ههنا المولى الخيالي ولا الفاضل الخيالي ولا هذا الخيالي اما الاول فلا غاية ما ذكره في هذا النظر التباين

المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي وهذا حاصل جواب المصنف واجب صدقناه اخرى بان الموصوف بههنا الاوصاف هو اللفظ وهو حادث عنه فانما القديم هو النفسى وهو غير متصف بهذه الاوصاف والقرآن يطلق عليهما املا بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز هذا حاصل ما قرره المشرح بقوله غيب يوصف الى آخره (قوله وقال بعضهم الى آخره) اي قال بعض من لم يجوز سماع الكلام النفسى في وجه تخصيص موسى عليه السلام بالكلام انه لما سمع كلامه تعالى من جبع الجبهات على خلاف ما هو المعتاد خص به ولا يخفى ان هذا الوجه مندرج في عبارة المشرح فان معنى قوله فسمع موسى صوتا الاعلى كلام الله تعالى بلا واسطة الملك والمكاتب سوله كان من جانب واحد لكن بصوت غير مكسب للعباد على ما هو شأن سماعنا لومن جبع الجبهات وكلاهما خرق للعادة وانما قلنا عند من لم يجوز سماع الكلام النفسى لان من جوز سماعه كالشيخ الاشعري والامام المغربي فهو يقول خص به لانه سمع كلامه الا ترى بلا حرف ولا صوت كما يرى فانه في الآخرة بلاكم ولا كيف وهم يجوزون تعلق الرواية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات (قوله قيل اعتبار العلاقة الى آخره) يعنى ان قوله باعتبار دلالة عليه يدل على ان اطلاق كلام الله تعالى على اللفظي لعلاقة دلالة عليه واعتبار العلاقة بشعر بكونه منفولا لا مشتركا لان المشترك هو الذى يكون معناه متعددا ولم يتخلل بينهما النقل مع ان المدعى ان كلام الله اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم واللفظي الحادث ويلزم ايضا ان يكون استعمال الكلام مجازا في المنقول عنه اعنى الكلام النفسى بالنسبة الى الناقل لان اللفظ المنقول حقيقة في المنقول اليه مجازا في المنقول عنه بالمقياس الى الوضع الثانى الذى هو النقل على ما بين في محله وهذا باطل لا يخلو كان مجازا في النفسى لصح نفيه عنه بان يقال ليس المعنى القديم كلام الله تعالى وهو محال عندكم (قوله وجوابه الى آخره) يعنى ان النقل المعبر في المنقول هو هجر المعنى الاول وتركه حتى لا يفهم بلا قرينة واعتبار العلاقة لا يقتضى ان يكون المعنى الاول مجزورا فانه يجوز ان يكون اللفظ موضوعا بالاشتراك للمعنيين بينهما علاقة مع عدم النقل والهجر كالا مكان للا مكان العلم والخاص وقتبا نحن فيه كذلك فان اطلاق الكلام على النفسى شايع فيما بينهم فيكون مشتركا لا منقولا وانما قلنا النقل المعبر في المنقول لان في المجاز ايضا نقل

بين حيثى العلم والكتابة ولا يلزم
 منه التباين بين معروضيهما
 اعنى زيد العالم وزيد الكاتب
 كيف وقد حقق في محله انا اذا
 اشترنا الى زيد بهذا العالم وهذا
 الكاتب فالهذيتان متصادقتان
 منساويتان واما الثاني فلاته لا
 شك في كلبه زيد بالنسبة الى
 افراده الا اعتبارية ولذا
 صدق زيد على كل منها كادل
 عليه كلام الخيال والشريف
 المحقق في الحاشية الصغرى
 وكلام الشارح في الشمسية
 من ان زيدا جز في حقيقى
 بالنسبة الى المساهبات الحقيقية
 وكلى بالنسبة الى الافراد الا
 اعتبارية ووافقهما المحقق
 الدواني وابوالفتح واما الثالث
 فلان الصدق الذى ذكره
 معتبر في مفهوم النوع لاني
 مفهوم مطلق الكلى فقبابة
 ما افاد ما ذكره لن زيد البس
 نوعا بالنسبة الى تلك الافراد
 الاعتبارية لانه ليس كلبا
 مطلقا ويرايد الجاهل يلزم الكلية
 لا يلزم الوعية على انه ثابت
 كلبه زيد وقد تقر في محله ان كل
 كلى نوع لما تحته من المحصص
 فلا نسلم ان زيد البس بنوع
 بالنسبة الى زيد العالم وزيد
 الكاتب كما لا يخفى (كاتبى)

لكن مع عدم هجر المعنى الاول قال الفاضل الحلبي يرد عليه انا لانفسه ان الهجر
 معتبر في النقل بل المعتبر فيه كما حققه الشارح في التهذيب هو اشتهاار اللفظ
 في المعنى الثاني حيث قال ان تعدد مسمى اللفظ فان وضع لكل مشترك
 والا فان اشتهر في الثاني فتقول ينسب الى الناقل والا حقيقة وبجواز انتهى
 كلامه اقول المراد من الاشتهاار هو الاشتهاار في المعنى الثاني بحيث يكون
 الاول مهجورا على ما فسر شارح حبه كيف ولو كان مطلقا الاشتهاار كافيا
 في النقل لزم ان يكون اللفظ الذى اشتهر في المعنى المجازى منقولا قال
 في التلويح ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك
 وان تخلل فان لم يكن النقل مناسبة فربما ان كان لمناسبة فان هجر المعنى
 الاول فتقول والا ففى الاول حقيقة وفي الثاني مجاز وايضا في شرح
 المطالع وان كان معنى اللفظ متعددا فاما ان يتخلل بينهما نقل اولافان
 يتخلل فاما ان يكون ذلك لمناسبة فان هجر الوضع الاول يسمى منقولا
 شرعا او صرفيا او اصطلاحيا على اختلاف الناقلين وان لم يهجر المعنى
 الاول يسمى بالنسبة الى المعنى الاول حقيقة والى الثاني مجازا وكشب القوم
 ملوه من هذا البيان لاحاجته الى النقل والابيان قال ولوسلم فتقول هذا
 لا يتانى الا كونه منقولا وبمجرد ذلك لا يتم الجواب عن السؤال المذكور
 لان لزوم المحال لا يكون مخصوصا بكونه منقولا بل مع كونه مجازا في المعنى
 الاول يلزم المحال ايضا كما تقرر في السؤال ولا خفا في ان الهجر عن المعنى
 الاصلى غير معتبر في المجاز بل عدم الهجر معتبر فيه لا يتال لفظ الوضع
 في قول الشارح ووضعه لذلك مشعرا باعتبار الوضع في المعنى الثاني
 وباعتبار الوضع ينسب في كونه مجازا اذ لا وضع في المجاز لاننا نقول تحقق نوع
 وضع للمعنى الثاني بواسطة ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى الاول مع
 عدم ترك الاول لا يبنى كونه مجازا بالنسبة الى المعنى الثاني وحقيقة بالنسبة
 الى المعنى الاول ولفظ الكلام على تقرير الشارح كذلك فيلزم المفسدة انتهى
 اقول كون لفظ الكلام كذلك على تقرير الشارح ممنوع ان معنى قوله ووضعه
 لذلك باعتبار دلالاته ان تعيين لفظ الكلام لتلك الالفاظ لاعلاقة الدالية
 والمدلولية ولا شك انه وضع شخصى لكون كل من الموضوع والموضوع لهمعينا
 وهو غير تحقق في المجاز والالهيى فرق بينه وبين الحقيقة بل المحقق فيه
 الوضع الوعى بمعنى ان الواضع وضع مثلا انه يجوز اطلاق لفظ الدال على

٧ قوله وانت خبير بان هذا

ظن الخ وانت خبير بان الظن
كاف في اثبات الاولوية التي
نفاها الخبيري والحكم الذي لا
يكفيه الظن هو كونه تعالى
متكلما لا كونه الكلام القم بذاته
خبيرا او انشاء او غيرهما فانه
يما يكفيه الظن لانه ليس
من ضروريات الدين
(كاتبوي)

٨ قوله فلا بد للطلب وان كان
المطاب الخ هذا مدفوع بما
ذكره الفاضل المصمم ههنا
من ان السفة بما يلزم في الكلام
اللفظي دون النفسي اقول
وهو الحق فان الانسان بما يرى
في نفسه كلاما مشتق على الامر
والتي لا ينهى المدوم ليخاطبه
بعد وجوده وهو ظاهر
(كاتبوي)

٩ قوله اذ لا بد من ملاحظة
ما هو الخ فيه ان مجرد ملاحظة
الموصوف بلوازم المحادثات
غير كاف في توجيه قول الشارح
يراد به الالفاظ المنطوقة
المسموعة اذ الملاحظة لا تستلزم
الارادة فالاولى ان يقال اذا المراد
بالموصوف بها حقيقة هو
الالفاظ المسموعة كما ان المراد
حقيقة في قولنا يد صام نهاره
صيام زيد فتأمل (كاتبوي)
١٠ قوله فلا معنى ليراد قوله ان

المدلول والكل على الجزء واللازم على الملزوم اذا وجد القرائن يرشدك
الى ذلك تتبع كتب المعاني والاصول قال الفاضل المحشي والحق ان اعتبار
العلاقة يقتضي كونه منقولا لامشتركا على ما هو المشهور قال في التلويح
لما تنذر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الامر الظاهر
وهو وجود العلاقة وعدمها فحملوا الاول منقولا والثاني من تجرلا فلزم
في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجود العلاقة انتهى كلامه اقول
ادعاء ان اقتضاء العلاقة كونه منقولا مشهورا افتراء محض لبس في التكبي
المشهوره شاذة من ذلك وما نقل من التلويح انما يدل على ان وجود العلاقة
معتبر في المنقول وعدم وجوده معتبر في المرتجل واما ان وجوده يستلزم كونه
منقولا فلا كيف ولو كان مجرد العلاقة كافي في النقل لم ان يكون اللفظ
المستعمل في المعنى المجازي منقولا لتعقيد العلاقة فيه كما لا يخفى تأمل في هذا
المقام فانه قد خبط فيه اولوا الافهام (قوله وقد يجاب بان اعتبار العلاقة آه)
اي قد يجاب عن الاعتراض المذكور بان تأخر الوضع الثاني معتبر في المنقول
على ما هو مقتضى النقل وبمجرد اعتبار العلاقة لا يقتضي ان يكون الوضع
الثاني متأخرا عن الوضع الاول حتى يكون لفظ الكلام مجازا في اللفظي
لجواز ان يعتبر الواضع العلاقة بين المعنيين ويوضع لهما معا لفظ واحد
فيكون مشتركا لا منقولا كما لا يخفى (قوله فيه ان اثبات عدم ترتيب الوضع آه)
يعني في الجواب المذكور نظرت لان المعترض لما كان مانعا لثبوت الاشتراك
الذي ادعاه الشارح بقوله ان كلام الله اسم مشترك آه كان المجيب بقوله
وقد يجاب مثبتا للاشتراك فلا بد له من اثبات عدم ترتيب الوضعين وان الوضع
الثاني غير متأخر عن الوضع الاول لكن اثبات ذلك مشكل ذونه خرط
القناد والاضرورة في التزامه لوجود الجواب الذي لا تكلف فيه و بما
حزننا لك اندفع ما قال الفاضل المحشي ان المجيب مانع لعدم تحقق الاشتراك
فيكفيه الجواز ولا حاجة الى التزام اثباته تأمل (قوله يد عليه ان كلام آه)
يعني ان اراد بقوله اسم لفظ والمعنى انه اسم لذلك الشخص القائم بذاته
تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه بل ما نزل على النبي عليه السلام كلاما
ضرورة انه انبس ذلك الشخص فان الاعراض تتشخص بشخص المحل
وانه باطل للقطع بان ما قرأه هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام المتحدى
بما تضمنه صورة يكفر منكر كونه كلامه تعالى وان اراد به انه اسم للنوع

للشيء الخ الى ما يقف لاثبات
 الوجودات الاربعه للشيء
 ثم بدأ جلوه فانه مستغنى عنه
 بالنسبة الى ذلك الجواب وانما
 يحتاج اليه في جواب المص وهو
 ظاهر وايضا ان الظاهر من
 قوله وتحقيقه ان الضمير راجع
 الى جواب المص وارجاعه الى
 مطلق الجواب في صفة بعيد
 جدا (ككتوبى)

مقوله لان المتعترض لما كان
 ما حالتيه بالاشترط الخ اقول
 فيه بحث اما اولافلان الجوابين
 اللذين ذكرهما المولى الحيايى
 صريحان في المنع حيث صرح
 بعم الاقتضاء فهما فلا يكون
 هذا المتعترض مانعا بل مستدلا
 على بطلان السند الذى هو
 توجيه كلام بعض المتشبح
 بان ليس مراده ان الكلام مجاز
 في الكلام اللفظى بل هو كالمجاز
 فى اعتبار العلاقة بين المعنويين
 وحاصل الاعتراض انه لو كان
 مراده انه كالمجاز فى اعتبار
 العلاقة لكان الكلام متقولا من
 النفس الى اللفظى ومجازا فى
 النفسى واللازم باطل وحاصل
 الجواب بين منع الملازمة وعلى
 هذا يتوجه ما قاله الفاضل
 المحشى ان الحبيب مانع غير
 ملازم لشيء فلا وجه لما اورده

القائم بذاته اعني الالفاظ المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصية المحل
 يلزم ان يكون اطلاقه على الشخص القائم بذاته تعالى من حيث خصوصيته
 وشخصيته مجازا لكونه استعمال لللفظ في غير ما وضع له اذ لو وضع اللفظ
 لذلك الشخص بخصوصه فيصح نفي كلام الله عن الشخص القائم بذاته
 حقيقة بل يصح ان يقال زيد ليس بلسان هو ظاهر البطلان وانما قيد
 بخصوصه لان اطلاق العام على الخاص لا بخصوصه بل باعتبار عموم
 وكونه فردا من افراده حقيقة لانه استعمال اللفظ في ما وضع له على ما بين
 في شرح التلخيص وفيه بحث لانه لما اراد بصحة النفي نفي تحديق النوع
 عليه فلو لم يمتنع منوع اذ لا يصح طلب النوع عن فرده ولما اراد به يصح نفي
 شخصه عن لفظ القارئ فهو موضوعا لاثباته بخصوصه والملازمة مستلزمة
 اللازم ممنوع وانما دلالة موضوع بل وضع العلم لكل واحد من ابدان
 الشخصية القائمة بذاته تعلمه ودلت القراء يلزم انه يوصف بكلامه تعالى
 بالحدوث حقيقة طدوث الجزئيات القائمة بذوات القراء بضرورة وجودها
 فيها بعد ما لم تكن وحدوث مجالها ايضا مع انه لا يقبل بحسب اصله بل
 يقبل ان كل واحد من اللفظ والمعنى الموضوع حفظ القرآن له فبموجب
 قاله القارئ اسم للفظ والمعنى وهو صميم اما الطدوث للقراءة العبارسة له
 ولا شك انه على هذا التقدير يلزم ان يكون اللفظ الذى وضع لفظ القارئ له
 حادثا بضرورة ان الالفاظ القائمة باذهان القراء حادثه سواء اعتبرت مع
 الترتيب او بدونه نعم انها مماثلة للالفاظ القديمة القائمة بذاته تعالى لوهبها
 ظهر فساد ما قاله الفاضل المحشى من انه لا استصالة فى وصف نوع كلام الله
 تعالى بالحدوث فان له افرادا متعددة بعضها قديم وهو الشخص القائم
 بذاته تعالى وبعضها حادث وهو الاشخاص القائمة بذوات الحيوانات فلا
 اشكال اصلا على انه هذه الاشخاص على هذا لتقدير ليست افرادا له
 بل المعنى الذى وضعت لكل واحد منها بل وضع العام لا قوله ولا المعنى الا
 بان يجعل آه) لى لا مخلص من هذا الاعتراض الا بان يجعل لفظ الكلام
 مشتركا بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع حينئذ لا يكون اطلاقه
 على ذلك الشخص بخصوصه مجازا ولا يكون كلامه تعالى متصفا بالحدوث
 لعدم حدوث النوع ضرورة تحققة فى ضمن الفرد القديم القائم بذاته تعالى
 اولا وايدا اما الحادث الجزئى المتشخص بشخصات المحال الحادثة نقل

عنه بل لا يختص عنه الابان يجعل مشتركا بين ذلك النوع والفردين الخاصين
والالزم ان يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على النبي عليه السلام كلام الله
تعالى مجازا وليس كذلك كما عرفت وفيه انه يترجم ان يكون اطلاق الكلام
على ما يقرو به كل واحد من بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه وذلك باطل
بالاجماع وايضا يلزم ان يوصف كلام الله تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث
النظم المنزل على النبي عليه السلام قال به بعض الفضلاء فالمنحص اختيار
الشيء الال وهو يقرو به كل واحد منا كان بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى
وان كان بغيره باعتبار تعلق قراءته به وفيه تأمل (قوله بتشكيل الفرق
بقيام آه) وكذلك يلزم ان لا يكون التخصيص مع كلام الله تعالى ضرورة ان مدار
البلاغة على الترتيب مقتضى ترتيب الاجزاء من التقديم والتأخير واجب بان
غرضه ليس في الترتيب مطلقا بل الترتيب الزماني الذي يقتضى وجود بعض
الحروف وعدمها بالآخر كيف وان الحروف بدون الهيئة والترتيب الوضعي
لا تكون كلمات ولا الكلمات كلاما ووجود اللفظ المترتبة وضعها وان كان
مستحيلا في حقا بطرق جرى العادة لعدم مساعدة الآلات لكتابتها ليس
كذلك في حقه تعالى بل وجودها مجتمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع
الاجتماع من مقتضيات ذاتها وفيه بحث اذ القول بالترتيب الوضعي بين
الحروف القائمة بذاته تعالى غير مقبول لانه انما يتصور في الجسمانيات دون
المجردات والالزم انقسامها الى الالهي ان الصورة القائمة بنفس الناطقة ليس
فيها ترتيب وضعي وقديمتها في الجواب ان انتهاء الترتيب الزماني والوضعي
لا يستلزم انتهاء الترتيب مطلقا حتى يلزم عدم الفرق لجواز ان يكون هنالك
ترتيب وتأليف يخفى به الفرق وعدم الشعور به لا ينافي وجوده في نفس
الامر اقول برده على الجوابين انه يلزم ان لا يكون الكلام المنزل على النبي عليه
السلام وما يقرو به كل واحد منا كلام الله تعالى لان الكلام على هذا هو
الانقضاء القائمة بذاته تعالى بالترتيب الوضعي او الترتيب الذي لا شعوره به
وهو غير متحقق فينا اذ لا ترتب هنا سوى الترتيب الزماني وقبل في الجواب ان ذلك
الذاهب اعترف بعدم الفرق مطلقا فان حاصل تحقيقه ان كلام الله تعالى
صفة حقيقة بسيطة كسائر صفاته الكمالية وانما التعدد والتمايز بحسب
التعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه ما ذكر اقول فيه بحث اذ اشعار
في عبارته بان كلامه صفة حقيقة بسيطة ٤ كيف وكون اللفظ القائمة

الخيالي غاية ويندفع ذلك
بان مراد الخيالي ابطال لسند
المجيب الثاني بانه يوجب
اختصاص الاشتراك بمتنفي
التأخر بين الوضعين هو
مشكل بين وضعي الكلام فيلزم
ان لا يثبت ههنا اشتراك وهو
باطل مخالف للتحقيق الذي
ذكره الشارح بخلاف جوابه
فان غاية ما يوجب اختصاص
الاشترراك بعدم هجر المعنى
الاصلي واثبات عدم الهجر
ههنا ليس بمشكل بل ثابت فلا
يخالف التحقيق المذكور واما
ثانيا فلانه على تقدير كونه معا
يكون معا لكون مراد بعض
المساخ ذلك لاثبات الاشتراك
ولامعنى لا يثبت الاشتراك في
الجوابين عنه بالتكلم في سنده
بان مجرد اعتبار العلاقة بين
المعنيين لا يقتضي التقل كما
لا يخفى فالخفي ما ذكرنا فاعلم
(كلمتوي)

٤ قوله اسم للفظ والمعنى الخ
يفهم من شرح المواقف ان
مراد ذلك المحقق من المعنى
ههنا ما فهمه الاصحاب من
المعنى القديم المدلول عليه بالفظ
المؤلف عقلا بان يوضع لفظ
اقرأ للقدرا اشتراك بين المعنى
واللفظ القديم القائمة به

تعالى اولكل منهما وهداه الى سواء
 ما صار اللفظ صفة قديمة له
 تعالى لاحاجة الى كون المعنى
 المذكور صفة قديمة له تعالى
 ولا الى الاستشهاد بكلام
 الاخطل ولا يمكن حل المعنى
 على معاني القرآن ومدلولاته
 الوضعية لان تلك المعاني ان
 كانت معاني باعتبار وجودها
 الخارجى فكثرها جواهر مثل
 السماء والارض وان كانت
 معاني باعتبار وجودها العلمى
 فهى صورة علمية وعلى تقدير
 ولا تكون صفة حقيقية قائمة
 بذاته تعالى ويفهم من كلام هذا
 المحشى فيما بعد ان مراد معنى
 لفظ القرآن فيكون من عطف
 تفسير فتأمل (كنشوى)
 قوله وان اراد به انه اسم للنوع
 الخ لعله اراد النوع الاعتبارى
 بان يوضع لفظ القرآن يزاء
 ما يطلق عليه اللفظ القائم بذاته
 تعالى او بذات الخلق مشابها له
 لا النوع الحقيقى المنطقى والا
 فيلزم المماثلة بين صفات الخالق
 والخلوق ولا يصح المجانسة
 فضلا عن المماثلة كما لا يخفى لكن
 اذا انتفت المماثلة الحقيقية اعنى
 الاتحاد فى الحقيقة النوعية يلزم
 وقوع تلك المحققى فيها حرب
 من لزوم عدم كون ما بين
 الدفتين

بذاته تعالى راجعة الى صفة حقيقية بسيطة مما لا يعقل ولا يتصور صحته
 (قوله لم يرد به آه) اى لم يرد بالاخراج المعنى الاضافى الذى هو تعلق بين
 المخرج والمخرج اذ لا معنى لكونه صفة ازايه اذ هو نسبة بينهما لا يتحقق الا
 بتحققهما فيكون حادثا البتة لحديث المخرج بل اراد الصفة الحقيقية التى
 هى مبدأ لهذه الاضافة وعلتها وكذا فى سائر المبارات من اليجاد
 والاحداث والابداع والاختراع والاحياء والامانة والخلق والتخليق
 والترزيق الى غير ذلك فى انه لبس المراد معانيها التى هى الاضافات بل مبادؤها
 (قوله يرد عليه انه يجوز آه) يعنى لانسليم 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 ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائمه فان ردد هذا
 المنع ودفع بما سيجى فى الوجه الرابع من انه يلزم ان يكون كل جسم مكونا
 لنفسه اذ لا معنى للمكون الامن قام به التكوين اتحاد الدليلان اعنى الاول
 والرابع وهو ظاهر (قوله وجوابه آه) حاصله ان اتمام هذا الدليل وان دفاع
 المنع المذكور مبنى على امتناع قيام صفة الشئ بغيره بخلاف الوجه الرابع
 فانه لم يلتفت فيه الى هذه المقدمة فاندفع المنع ولم يتحد الدليلان (قوله
 يرد عليه آه) حاصله ان اراد بالجواز الجواز الشرعى فاللازمة ممنوعة
 لان الجواز الشرعى موقوف على عدم ايها ما لا يلقى بغيره كاهورأى
 المعتزلة والقاضى وعلى اذن الشارع كاهورأى الاصحاب وكلاهما موقوفان
 فى مشتقات الاعتراض المقدورة له تعالى وان اراد الجواز العقلى فاللازمة
 مسلمة لكن بطلان اللازم ممنوع لا بدلائمه من دليل ويمكن الجواب بان المراد
 الجواز بحسب اللفظ على ما ذكره المحشى فيما سبقه ولا شك انه لا يصح
 اطلاق الاسود لفظه على القادر على السواد فانه لا يقال للرجل الذى يقدر
 على صبغ السواد والحجرة انه اسود واحمر مع انه يصدق عليه انه قادر
 عليهما (قوله يرد عليه منع مشهور آه) يعنى انا لانسليم انه لو كان التكوين
 حادثا لكان اما مكونا بتكوين آخر او بدون التكوين لم لا يجوز ان يكون مكونا
 بتكوين الذى هو نفس ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجودا بتكوين
 بلا تكوين ويورد عليه انه لا معنى لكون تكوين تكوين عينه اذ لا معنى
 لكون التأثير عين الاثر واجب بان المراد بكون تكوين التكوين عينه انه
 ليس فى الخارج الا المكون والتكوين واما ان يكون عينه فامر بمتبره العا وابس له

كلام الله حقيقة وان ادعى
الاشراك كما ادعى الشارح
فلا وجه للعدول عنه فتأمل
(كلمتوى)

٦ قوله وفيه بحث الخ هذا
البحث وارد عليه غير مندفع
عنه لكنه لا يجدى لذلك المحقق
النافي لحدوث ماهو كلام
الله تعالى حقيقة واعله لهذا
لم يلتفت اليه المولى الخيالى
فقوله ولا مخلص الخ بمعنى
لا مخلص لذلك المحقق على
وجه يرتضيه كما لا يخفى
(كلمتوى)

٧ قوله وبهذا ظهر فساد الخ
لانه جواب بما لا يرتضيه ذلك
المحقق (كلمتوى)

٨ قوله قال بهض لفضلاء الخ
اقول لا يصح هذا لاعلى ما
ذهب اليه الصوفية من ان
الشيء الواحد الموجود في عالم
الغيب يظهر في عالم الشهود
بصورة الحادث فالحدوث في
الظهور في عالم الشهود لاقى
وجوده في ذاته وذلك بما لا
يرتضيه ذلك المحقق وامل هذا
المجتمعي لهذا قل وفيه اي وفيه
ما لا يفاد بالبيان ولذا حذف
المبتدأ (كلمتوى)

٩ قوله الا يرى ان الصور القائمة
بالنفس الناطقة الخ فيه بحث
لان المحققين ذهبوا الى ان اجزاء

تتحقق في الخارج مما زعمه بحسب الوجود الخارجى فلا يحتاج الى تكوير آخر
لا بمعنى ان يتكوير التكوير نفسه بحسب المفهوم حتى يرد كون التأثير عين
الاثر وهذا هو المراد بقوله وقد اشرفنا الى ماله وما عليه اى وقد اشرفنا الى
مليئفسه وما يضره (قرله ويمكن ان يقال نفس التكوير الى آخره) بمعنى لانسلم
انه لو كان التكوير حادثا لا يحتاج الى تكوير آخر او حدث بغير التكوير
لم لا يجوز ان يكون نفس التكوير من حيث اتصاف البارى تعالى به وقيامه
به تعالى متعلقا اولا بوجود نفسه ثم بوجود سائر المحداث ولا استحالة في سبق
ذات الشيء مع قطع النظر عن الوجود على وجوده سبقا ذائبا وان كان
مقارناله في ازمان فان وجود الصفات والاعراض انما هو لقبها بما بحالها
على ما قالوا من ان المحل مقوم لها وان وجودها في نفسها هو وجودها
في الموضوع ولهذا يمنع لا تتقال عنها فيكون الصفات من حيث قيامها
بالواجب مقدما بالذات على وجودها وان كانت مقارنلة له في الزمان فيجوز
ان يكون التكوير من حيث قيامه بذات الواجب تعالى متعلقا بوجود نفسه
مقدما عليه بالذات مقارناله بالزمان ولا استحالة في ذلك كما لا يخفى قال المحشى
المدقق فيه انه اذا كان متعلق التكوير وجوده يكون المكون هو الوجود
فان كان الوجود مكونا يكون الوجود وهو نفس التكوير ايضا مكونا
ومتعلقا بالتكوير فالتكوير المتعلق بنفس التكوير ان كان عينه يلزم سبق الشيء
على نفسه وهو محمل وايضا لو كان وجود التكوير متعلقا بنفسه يكون وجوده
لذاته فيكون واجبا وهو مناف لقيامه بذات البارى تعالى انتهى كلامه
ولا يخفى عليك انه كلام منشاؤه قلة لتدبر وسوء الفهم فان اللازم هو ان يكون
التكوير القائم بذات البارى تعالى بحسب الذات متقدما على وجوده قدما
ذائبا وهو لا يستلزم تقدم الشيء على نفسه لان المقدم هو نفس التكوير
والاخر هو التكوير من حيث الوجود وكذا اللازم اقتضاء التكوير بشرط
قيامه بالواجب ومدخلية ذاته فيه او وجوده وهو لا يستلزم كونه واجبا لذاته
ولا انسداد باب اثبات الصانع تأمل فانه كلام لاشبهة فيه نعم يرد عليه انه
انما يتم لو تم ان قيام الاعراض مقدم على وجودها بالذات وعلة له لكن
السيد السند قدس سره رد عليه في شرح المواقف وقال انه ايس بشيء
اذ يصح ان يقال وجد الوداد في نفسه فقام بالجسم وللفاضل المحشى بحث
بالتريد يظهر جوابه مما قررنا لك باختيار اشق الشانى بادنى تأمل

الماهية كالجمم والحيوان
والناطق للانسان مع كونها
مختلفة الخلق وهي موجودة
في الخارج بوجود واحد هو
وجود الكل اعني الانسان واذ
اريد تحديده يجب تقديم الجنس
على الفصيل ولو لم يكن لها
ترتب وضعي في ذات الانسان
لما وجب ذلك التقديم عند
قصد التحديد تأمل
(كلمبوى)

٣ قوله اذ لا ترتب ههنا سوى
الزمانى الخ اقول هذا ظاهر
الفساد بل هنا ترتب وضعي
وزمانى اذ لو كنى مجرد الترتب
الزمانى لكان ملح قرأنا كلع
كالايخنى (كلمبوى)

والحق ههنا مع المحقق الدوائى
من ان كلام الله تعالى مشترك
بين مبدأ التكلم الذى هو صفة
شخصية قد بمة بمنزلة الملكة
فيما وبين اثره الذى هو الفاظظ
المرتبة الدالة على المعانى
المرتبة وتلك الفاظظ كليات
موجودة في علم الله تعالى
وحيث كانت مرتبة لا بعد خلية
احد من مخلوقات بل بمجرد
ذلك المبدأ امتاز القرآن عن
ديوان الحافظ لمرتب الاجزاء
في علم الله تعالى ايضا لان ترتيبها
بواسطة ملكة الحافظ وحيث
كانت كليات كان ما يقرؤه كل

فلا ينصرح به مخافة الاطباب فان قيل اذا كان التكوين قائما بذاته تعالى يكون
قد بما لا يحتاج قيام الحوادث بذاته تعالى فهذا المنع لا يضر قلت هذا يرجوع
الى الدليل الاول ولا شك في تمامته انما الكلام في تمامية الدليل الثالث هذا
غاية تنقيح الكلام وحده بعون الله الملك العلام (قوله فاحفظه فانه ينفعك
في مواضع شتى) مثل الدليل الذى اورد في قيم الارادة والقدره بانهما
لوحدهما فاما ارادة وقدرة آخر فيلزم التسلسل او بدونها فيلزم اليجاب
ولا يخفى حريان المنع المذكور تأمل (قوله كماه اراد ما عدا الى آخره) يعنى
اراد الادلة الادلة الثلاثة في دعوى الدليل الثانى فيكون الكلام على الحقيقة او اراد
الجميع ومعنى الامر على تغليب الاكثر على الاقل فيكون الكلام على المجاز
اما البناء ما سوى الثانى فلانه لو لم يكن صفة حقيقية بل امر الاعتبار بالايك
قيام الحوادث بذاته تعالى بل قيام التجدد وهو جائز لكونه قبل كل شئ
و بعده ولا التسلسل ولا استغناء الحادث عن التكوين لان اللزوم فرع كونه
حادثا وهو فرع كونه موجودا واما عدم ابتناء الدليل الثانى فان منبئه لزوم
الكذب او المجاز في خبره تعالى ولا اختصاص بكونه حادثا بل يعم الحادث
والتجدد كما لا يخفى وقال بعض الافاضل الظاهر ان الدليل الثانى ايضا مبنى
على كونه صفة حقيقية اذ لو كان من الاضافات ليجب ان يقال انه يجب العدول
الى المجاز لتعذر الحقيقة اذ لو حل على الحقيقة لزم ما قدم المكونات او تحقق
الاضافة بدون احد المضافين وكلا الامرين محال (قوله ويخطر بالبال
ان التكوين هو المعنى الذى الى آخره) يعنى يخطر بالبال ان التكوين مغاير للقدرة
والارادة لانا نجد بالضرورة في الفاعل عند تصوره بهذه الخلية ٧ معنى مابه
يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث يصح ان يقال ان هذا
فاعل وذلك مفعول ولا شك ان هذا المعنى متحقق في ذاته وان لم يوجد
المفعول فلا يكون عينه مثلانا نجده في الضارب حين تصور مبهية كونه
ضارب بالمعنى به يمتاز عن غير الضارب ويرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح
ان يقال ان الضرب اثره وان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى
عين الضرب الذى هو اثره وهو مغاير للقدرة والارادة ايضا لان هذا المعنى
متحقق في الفاعل الموجب عند الحكماء بالنسبة الى آثاره الصادرة عنه
بطريق الايجاب مع عدم تحقق القدرة والارادة بل نقول ذلك المعنى
متحقق في ذات الواجب تعالى بالنسبة الى صفاته الصادرة عنه بطريق

واحد منا قرأنا ومعنى كونه
 تعالى متكلماً انه منصف بكل من
 الكلامين ولا يتوجه شيء سوى
 ان تلك الالفاظ موجودات
 هلمية لا خارجية فلا توصف
 بان القرآن قديم لان القديم قسم
 الموجود الخارجي وان وصفت
 بانها ازلية ويمكن دفعه بان
 توصيف القرآن بالقديم باعتبار
 مبدئه وولته في نفسه ازل وبان
 القديم بمعنى الازلي ويؤيده ما
 وقع في عبارة بعض المشايخ
 من انه تعالى متكلم بكلام ازل
 زاعماً (كلبوي) بقوله كيف
 وكون الالفاظ القائمة بذاته
 تعالى الخ اقول انما لا ينص
 صحتها لو كانت تلك الالفاظ
 متباينة ومتغايرة بالذات واما اذا
 كانت متغايرة بالاعتبار كما قاله
 هذا المحب فلا بل الحق انه
 اقرب بما ذكره جمهور الاشاعرة
 من رجوع معاني القرآن الى
 صفة شخصية قديمة فان تلك
 المعاني ان كانت راجعة اليها
 باعتبار وجودها الخارجي
 فبأسد لانها باعتبار وجودها
 الخارجي من جللتها مقولات
 الجواهر والاعراض القائمة
 بالممكنات ولا معنى لرجوع شيء
 منها الى الصفة القديمة وان
 كانت راجعة اليها باعتبار

الايجاب كالقدرة والارادة فيكون مقدا عليها بالذات فكيف لا يكون صفة
 متغايرة لها وبما ذكرنا اندفع ما قال المحسني المذقي من ان في هذا الكلام
 اعتباران صفة تعالى موجودة بالاختيار وهذا مشكل لا سيما في القدرة
 والارادة بل في العلم ايضا لانه انما يلزم ذلك لو كان اسنادها اليه بتوسط
 القدرة والارادة وليس كذلك بل الى الذات المنتصف بالتكوين والايجاب
 بطريق الايجاب ولا اشكال فيه بل هذا مما اتفق عليه المتأخرون
 واستحسنوه فان قيل اذا كان ذلك المعنى موجودا في الواجب بالنسبة الى
 القدرة والارادة بل الى سائر الصفات يكون بالنسبة الى نفسه ايضا فيحتاج
 الى معنى آخر يرتبط به ويمتاز عن غيره وينسلسل او يلزم تحقق الفاعل
 بدون ذلك المعنى قلت ذلك المعنى صادر عنه تعالى بتوسط نفس ذلك المعنى
 ولا يحتاج الى معنى آخر كما مر في الحاشية السابقة فلما لم نقل عنه واما انه
 موجود ام لافهو بحث آخر على ان طريق وجود سائر الصفات انما يستقام
 يوصل الى انه موجود ايضا انتهى كلامه يعني ان المقصود ههنا هو اثبات
 المعنى المتغاير لسائر الصفات واما انه موجود او انه امر اعتباري يعتبره العقل
 من نسبة الفاعل الى المفعول وليس في الخارج امر زائد عليهما فهو بحث
 آخر على انه لو تم طريق اثبات وجود الصفات وزيادتها من انه تعالى عالم
 وقادر ومريد ولا معنى لها الا من اتصف بالعلم والقدرة والارادة لوصل ذلك
 الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين وزيادته على الذات بان يقال انه
 تعالى خالق كل شيء ولا معنى للمخلوق الا من اتصف بالخلق فلا بد ان يكون
 امر موجودا زائدا على ذاته تعالى كسائر الصفات وبما ذكرنا اندفع ما قيل
 لان مله الامتياز والارتباط نفس الذات وعلى تقدير تسليم كونه امر زائدا
 على الذات سوى القدرة والارادة يجوز ان يكون امرا اعتباريا ودعوى
 وجوب كون ما به الامتياز والارتباط امرا خارجيا غير مسموع عالم بغير
 عاينه بهان وشهادة الوجدان في امثال هذه المباحث غير معقول ووجه
 الالذاف ظاهر لا ستره فيه (قوله اولئك التعلق الى آخره) يعني ان تكون لكل
 من اجزاء العالم قديم والمكون حادث لسكون التعلق الازلي بوجوده في وقت
 مخصوص فيتوقف على وجود ذلك الوقت فيكون حادثا ٨ مثلا تعلق
 بالتكوين بوجوده زيد في الازل في وقت كون الشمس في الاسد فيتوقف على
 تحقق ذلك الوقت ويكون حادثا وان كان التكوين متعلقا به في الازل

وجودها العيني الازلي فهي
وهذا الاعتبار موجودات علمية
لا خارجية فكيف يكون راجعة
اليها منجدة معها بالذات
بخلاف رجوع الالفاظ الى
اللفظ الواحد كما لا يخفى
(كلنوي)

قوله ولا شك انه لا يصح
الطلاق السواد لغة الخ فيه
ان الكلام في الطلاق الاسود
المستعمل في القادر على السواد
بجازا وفي عدم صحة اطلاقه
شك قوي الا ان يقال مراده
انه لا يقال للقادر على صنع
السواد انه الاسود لا حقيقة
لقوية ولا مجازا لقويا لعدم
العلاقة بين الاسود وبين القادر
على السواد وفيه نظر لا يخفى
(كلنوي)

قوله نعم يد عليه الخ اقول
هذا انما يرد اوفسه المتصف
به الباري تعالى الى آخره في كلام
الخطابي بحجية قيام الصفة به
تعالى كما فسره بها واما الواسع
بحجية شخصيتها بذاته تعالى
بناء على ان شخص الصفات
والاعراض بحالها فلا اذ
لتشخص الشيء تقدم ذاتي على
وجوده فيقال تشخص فوجد
ولا يقال وجد تشخص فوجد
فليتأمل (كلنوي)

قوله معنى ما به يتنازع الخ اقول

(قوله وهذا هو الانسب بالمتن) لا يظهر وجه الانسية فانه يحتمل ان يكون
معنى عبارة المصنف هو تكونه الذي يتعلق بالعالم وبكل جزء من اجزائه
في وقت وجوده فحينئذ يكون اشارة الى ان تعلقه حادثه على حسب مجرى
الاقوات ويحتمل ان يكون معناه هو تكونه الذي يتعلق في الازل بوجوده
العالم وبكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فحينئذ يكون تعلقه قديمه ويكون
حدوث المكونات بحدوث اوقات وجودها اللهم الا ان يقال ان الظاهر على
الاحتمال الاول ان يقول هو تكونه للعالم ولكل جزء من اجزائه عند تعلقه به
فعدم تعرضه لا تعلق وتعرضه للوقت يرجح الاحتمال الثاني (قوله وحاصله
منع الملازمة الى آخره) اي لانتم انه لو قسم التكوين قدم المكونات كيف والقول
بتعلق وجود المكونات بالتكوين قول بحدوثها اذ اقدم ما لا يتعلق بوجوده
باجاد شيء آخر وما قاله الغاضل المحشي من انه لا يتصور منع الملازمة فان
التكوين نسبة متأخرة عن المكون عند القائلين بحدوث التكوين كما ان الضرب
متأخر عن المضروب فلو كان التكوين قديما يلزم قدم المكون لان قدم
النسبة يستلزم قدم المنسبين كما ان قدم الضرب يستلزم قدم المضروب
فهو خبط محض اذ لا معنى لتأخر التكوين عن المكون كيف والشارح جقق
فيما بعد على مذهب القائلين بكون التكوين اضافة انه عبارة عن تعلق
القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور في وقت وجوده ولا شك ان ذلك
التعلق مقدم على وجود المقدور ولعل ذلك الخبط وقع من تشبيههم
للتكوين بالضرب وهو ليس الا بمجرد كونه من قبيل الاصطافات لا في كونه
متأخرا عن المكون مثل الضرب عن المضروب على ما صرح به عن الافضل
في حل قوله ولما استدلال القائلون بحدوث آه (قوله وقديتوهم الى آخره)
يعني قديتوهم ان قوله وما يقال لبس جوابا عن استدلال القائلين بل هو
اعتراض على قوله ان تعلق فاما ان يستلزم الى آخره وحاصله ان ترد بان تعلق
بين استلزامه القدم والحدوث قبيح غير محتمل لان تعلق وجود شيء بشيء
يستلزم احتياج الاول الى الثاني في الوجود فبستلزم الحدوث البتة اذ لا معنى
لحدوث الا احتياج الى التعريف في الوجود (قوله ولبس بشيء الى آخره) يعني
ما توهم في توجيه ما يقال لبس بشيء لان امثال هذا التردد شائعة كثيرة
الوقوع في كتب القوم والفرض منه توسيع الدائرة واحاطة الاحتمالات
العقلية بمبحث لا ينبغي المحصر بحال الكلام الا يرى انه قد يردد المراد وجود

وذلك المعنى هو افاضة الوجود

المتحقق في الفاعل المختار والفاعل الموجب بالنسبة الى اثرهما لكنه في الفاعل المختار يتحقق بتوسط القدرة والارادة وفي الفاعل الموجب بدونها فلا يلزم كون الواجب تعالى مختارا في الصفات الذاتية كما وهم اقول لكن يلزم كونه تعالى خالقا ومكونا لصفاته الذاتية ولا محذور فيه لان الخلق بمعنى افاضة الوجود بدون توسط القدرة والارادة متحقق فيه تعالى بالنسبة الى تلك الصفات وانت خير بان الخلق مخصوص عند الشرع بافاضة الوجود بتوسط القدرة والارادة لا مطلق الافادة وانما فسروه باخراج المعلوم من العدم الى الوجود كما لا يخفى (كلمتوى)

٨ قوله مثلا تعلق الخ زعيمين الوقت يمكن للحادث التي وجدت بعد حدوث العالم وليس يمكن لنفس العالم الحادث لعدم الوقت المتمد من الازل الى وقت حدوث العالم كما لا يخفى تأمل ولذا قيل كون تعلق التكوين ازليا غير معقول (كلمتوى)

٩ قوله ولا شك ان ذلك التعلق مقدم الخ فيه شك قوى اذ العقل

العالم بين التعلق بذاته او بصفة من صفاته وبين عدم التعلق مع ان عدم التعلق مما لا معنى له اذ لا يمكن ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح وقد سلم المتعترض ايضا صحة هذا التردد حيث لم يعترض عليه تأمل (قوله على انه يجوز ان يكون الجواب آه) يعني يجوز ان يكون الجواب الزاميا لاسكات الخصم ويكون التردد مبنا على ماهو مسلم عنده وان كان فاسدا في نفس الامر فان الخصم القائل بحدوث التكوين يقول ان الاحتياج لا يستلزم الحدوث بل قد يكون الشيء مع احتياجه قديما حيث قال لو قدم التكوين لزم قدم المكونات مع احتياجها الى التكوين قال الفاعل المحشى في توجيه العلاوة اى يكون الجواب الذى فيه التردد المذكور جوابا الزاميا على القائلين بحدوث التكوين فلا يلزم ان يكون التردد فيها فان للمعجب حيثئذ ان يذهب الى جميع الاحتمالات العقلية الباطلة حتى يحصل الازمام انتهى كلامه ولا يخفى عليك فساد هذا التوجيه اذ هو عين ما ذكره بقوله ولبس بشي لشبوح نظائر توسعا للدائرة فلا معنى للعلاوة (قوله من اجل ان المراد آه) يعنى ومن اجل ان المراد بالحادث ما يكون مسبوقا بالعدم ومخرجا من العدم الى الوجود وبالقديم خلافه يقال ان التصبص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى رد من زعم قدم العالم ببعض اجزائه كالهوى والصورة لانه اذا كان معنى الحادث ما ذكر يكون معنى التكوين الذى هو نفس الاحداث الاخراج من العدم الى الوجود فيكون ردا 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 ذلك الزاعم لانه ايضا يقول بالحدوث بهذا المعنى وبما حررنا لك اندفع ما قال بعض الافاضل ان مجرد ان الحادث عندنا ما لوجوده بداية لا يوجب اضافة التكوين الى كل جزء من اجزاء العالم ردا على من زعم قدم شيء من اجزائه مالم يثبت ان اضافة التكوين بوجوب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود ووجه الانتفاع ظاهر وفسر ذلك البعض قوله ومن ههنا بقوله اى من اثبات اختيار الصانع كذلك ولا يخفى انه يابى عنه قول الشارح فيما بعد والافهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية آه كما لا يخفى على اولي الافهام (قوله جملة بعضهم ٣ من تمة الجواب آه) يعنى ان الشارح جعل قوله وهو غير المكون كلاما مستقلا بيانا للمسئلة التي اختلف فيها الماتريدي

لا يجوز لقدم الاضافة على شيء
 من المتصافين ولذا جعلوا
 الايجاب الذي هو نسبة بين
 المفردة التامة ووجود المعلول
 متباخرا عن الوجود وتخصما
 على الاتصافه اي اتصاف
 المعلول بالوجود فالصواب
 ههنا ايضا ما ذكره لاما ذكره
 هذا المحشي ونحقيق هذا المقلم
 ان التكوين في محل النزاع ههنا
 يعني ما يطلق عليه التكوين
 في الشرع لا بمعنى خصوصية
 الاضافة والا لم يكن الحكم
 بقدمه من المتريديه ولا بمعنى
 خصوصية البدأ والالم يمكن
 حكم الاشاعة بحدوثه حيث
 لا غير في كونه هذا القول منع
 للملازمة ولا حاجة الى ما ذكره
 هذا المحشي وامثاله من القاويل
 الباطلة كالابن سني (كلنبوي)
 قوله لانه اذا كان معنى الحادث
 الحقيقه ان هذه الملازمة انما تتم
 بلا حيلة ماسبق من حدوث
 العالم بجميع اجزائه وبذلك
 لا حاجة الى جعل التكوين بمعنى
 الاحداث اذا المراد وهو تكوينه
 للعالم وليكل جزء منه حادث
 الا ان يقال بعد ذلك بخصوص
 التكوين في الاحداث لكنه
 لا يوافق ماسبق من الخيالي من
 ان التكوين عام للفاعل الموجب
 والختار (كلنبوي)

والاشتمالية حيث ذهب المتريديه الى انه غير المتكون والاشتمالية الى انه عينه
 وحل الضمير على ما يقال العين بحسب المفهوم لان الملاثل المترادفة في اثبات
 هذا المطلب انما ثبت المتبادر بحسب المفهوم لا العنقوي ويحمل بمعنى
 الشراح هذا الكلام من نعمة جواب الشبهة التي اوردها القائلون بحروب
 التكوين وحل الضمير المذكور في غير على الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه
 في الوجود او في الخبير وقال في تقرير الجواب انه لا يلزم من قدم التكوين
 قدم المكون لان تكوينا للمعلول وليس كل جزء من اجزائه يمتلئ في وقت وجوده
 وهو غير المكون عندئذ الصحة الانفكاك بينهما من الجانبين لان التكوين
 ثابت في الازل بدون المكون ضرورة ان تملئه بالمكونات في الازل الوقت
 وجوده وكذا المكون منزه عنه في الحيز فلا يكون التكوين اضافة
 كالضرب حتى يلزم ما ذكره بل صفة حقيقية ذات اضافة والاى وان كان
 اضافة لم يكن غير الاحتياج انفكاكه حين كونه اضافة عن المكون ضرورة
 ان النسبة لا تتحقق بدون المتشبهين (قوله سولمي بشي آه) اي ما جملة بعض
 الشراح ابن سني لان صحة الانفكاك من جانب التكوين غير مستلزمة
 عند الخصم لان التكوين عند اضافة لا يتحقق بدون المكون وصحة
 الانفكاك في جانب المكون لا يفيد في اثبات كونه صفة حقيقية حتى لا يلزم
 من قدمه قدم المكونات لانها موجودة حان كونه اضافة فان المكون حال
 بقائه موجود بدون التكوين فلا يتم الجواب عن الشبهة المذكورة ولا يخاطر
 بالبال ان الجواب المذكور غير موقوف على ان يكون صحة الانفكاك في جانب
 التكوين مسئلة عند الخصم القائل بحدوثه لان الشبهة المذكورة كانت واردة
 على مذهب القائلين بقدم التكوين فكيفها الجواب على مذهبهم كبقية
 وحاصل الجواب منع الملازمة اي لانسلم انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات
 لان التكوين غير المكون عندئذ الصحة الانفكاك بينهما عندنا فلا يكون اضافة
 كالضرب ولا شك انه لا معنى حيثذ لان يقال انما انتم صحة الانفكاك بينهما لامل
 على ما قلنا تفسير المصن قوله وهو غير المكون بقوله عندنا لانه لا يشوبه بارية
 على انه لو كان صحة الجواب موقوفا على تسليم الخصم لم يتم الجواب المذكور
 بقوله وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده ايضا لان
 الخصم لا يسلم كون التكوين صفة تتعلق بالمكونات في وقت وجودها بل
 عند نفس التعلق (قوله ٨ على ان عدم الغيرية لا يرقبه آه) منع للملازمة

والتي

ثقله من ثقله الجواب الخ
 من زعمه الجواب بأن يكون جوابا
 آخر وليس المراد أن الجواب
 الأول يخص لا يتم بدونه كالأ
 سفي (كظنوي)
 بقوله صحة الانفكاك بينهما
 من الجانبين الخ أقول الصواب
 حذف قوله من الجانبين في تحرير
 كلامه للقاتل لأن قول القائل
 لا متناع انفكاكه حيث قد عن
 المكون صريح في أن كلامه مبنى
 على أن الزورم من جانب واحد
 كاف في نفي التعرية ولذا ورد
 عليه المحشى بالعلامة وأيضا
 لا وجه على هذا القول الخ
 وفي المكون وجوده في الإضافة
 أيضا فالحق أن كلام القائل
 يحمل الوجهين وكلام المولى
 الخيالي مبنى على الوجودين يقال
 إن أراد صحة الانفكاك من
 الجانبين فانفكاك التكوين
 عن المكون في الوجود والغير
 عنده الختم وإن أراد صحة
 الانفكاك في أحدهما ولو من
 جانب واحد فسلم عند الكل
 أن المكون منقك عن التكوين
 في الخير يمكن التثليل حيث جار
 في الإضافة ومنه يلزم لأن لا يكون
 الاضافة له إضافة وهو اجتماع
 التبيينين هكذا يجب أن يفهم
 هذا المضم (كظنوي)

التي ذكرها ذلك البعض بقوله والامساك غير له يعنى ان الامساك لو كان
 احدا فسلم يكن غير الان كونه احدنا فماذا يسلط للزورم وعدم الانفكاك
 من جانب واحد وهو لا يستلزم عدم التعرية اذ لا يكفيه الزورم من جانب
 واحد كالعرض الجزئي مع الجهل الجزئي والصفة المحدثة مع الذات فان
 الزورم من جانب العرض والصفة متعلق مع انها غير ان للجهل والذات
 ولا يخفى ان هذا المنع لا يضر اذ يمكن في الجواب ان يقال وهو غيره لصحة
 الانفكاك بينهما من الجانبين عندنا فلا يكون اضافة عندنا صحة التصريح
 والافاضة انفكاكه حيث قد عن التكون من غير ذكر نفي التعرية في التين قوله
 او المصفة المحدثة مع الذات بان اضافة الصفات المتحدثة لذاته تعالى آمن
 كونه قسطن على في بوجهه مورا ترقا وخالفه ومحيا وبمسا الى غير ذلك من
 الاجتناب فلا يريد ساقا للفاضل الخ لاني ان الصفات المحدثة داخله في العرض
 عند كونه مستحضره كما في شرح المواضع من الصفات ما هي غير الذات
 كصفت الانفكاك من كونه خائفا ورزقا ونحوهما (قوله قيل عليه ان التكوين
 آمن فانه من جعل قوله وهو غير التكون من ثقله الجواب باحتمال توجهه
 للشارح ومما يسهل ان الدليل لا يثبت المدعى لان المدعى اثبات معيار التكوين
 الذي هو مبدأ الفعل للتكون على ما يدل عليه عندنا فان التكوين عند
 المصنف ومن يوافق مبدأ الفعل ولذا جعله صفة ازيله واللازم من الدليل
 هو تقاير الفعل الذي هو اثره المقبول (قوله ولو سلم لم يكن غيرا اه) يعني
 لو سلم ان التكوين نفس الفعل لا مبدأ له فلا يكون غيرا لامتناع انفكاكه
 عن المكون ضرورة عدم تحقق الاضافة بدون المضافين ولو سلم غيريته
 بالمفصول يلزم ان يكون مقابرا للفاضل ايضا لان الانفكاك من جانب واحد
 اعني من جانب للفاضل متحقق ههنا ايضا فيلزم ان يكون الصفة غير
 الذات وهو مخالف لما نقرر عندهم من ان الصفات ليست غير الذات ولا يخفى
 عليك ان التبيين غير وارد على الشارح اذ لم يحمل الغير على المصطلح
 بل على ما يقابل العين بحسب المفهوم كما يقع عند الدلائل الموردة
 في اثبات التعرية وقوله وهذا كله فبيده على كون الحكم اه و جعله ما اراد
 على تقدير ان يكون قوله وغير المصنوع من ثقله الجواب بحمل الغير على
 المصطلح على ما قاله المحشى المدقق فليس بشيء لان هذا الدليل اعني قوله
 لان الفعل يقاير المقول من الشارح وهو لا يحمل قوله وهو غير المكون من ثقله

ة قوله لان التكوين حادثة

اضافة الخ وهذا حاصل ما قال المحشى الكمال يعنى ان صحة انفكاك التكوين عن المكون كانت مبنية على كون التكوين صفة حقيقية ازلية وهذا غير مسلم عند الخصم بل هو محل النزاع فذلك البعض يلزمه المصادرة في جوابه انتهى اقول بل الصحة مبنية على كونه تعالى خاقا في الازل في كلامه الازلى ولا يكون في الازل ويلزم منه ان لا يكون اضافة بل صفة حقيقية فلا يلزم المصادرة كما لا يخفى (كاتبى)

7. قوله فان المكون حال بقائه الخ هكذا ذكرهنا كثير من أصحاب الحواشى وفيه ما فيه اما او لافلان دوام المكون وبقائه بدوام تعلق القدرة او التكوين وبقائها فلا بد ان يحمل تفسيرهم بالاخراج على ما يعم حالة البقاء ايضا واما ثانيا فلان ما به قول الخيال ههنا ايضا حيث قال وفي المكون موجوده في الاضافة ايضا اى كما كانت موجودة في مبداء الاضافة ومن البين ان مبداء الاضافة صفة قديمة وما ثبت قديمه استحصال عدمه فلا يصح انفكاك المكون عنه في وجوده فالصواب ان يقال

الجواب ولم يحمل الغير على المصطلح (قوله وجوابه ان الكلام الزامى آه) يعنى ان هذا الاستدلال مبنى على مذهب الخصم القائل بان التكوين عين المكون وانه اضافة والفرض منه الزامه وحاصله ان التكوين غير المكون لان التكوين على ما عرفت نفس الفعل والفعل يغير المفعول بالضرورة (قوله ويمكن ان يراد آه) اى يمكن ان يقال في دفع الاعتراض ان المراد بالفعل ما به الفعل ومبدأه اما حقيقة عرفية فان الفعل والخلق والخلق والاختراع والاحداث والتكوين وان كان يدل على المعنى الاضا في لكن المراد في اصطلاحهم مبدأه على ما مر واما مجازا بذكر اللازم واردة للملزوم ويكون قوله كما ضرب تنظيرا لا تمثيلا حتى يرد ان الضرب ليس مبدأ الفعل بل نفس الفعل فلا يكون موافقا للممثل له (قوله وقد عرفت انفسا جواب آه) لعل هذا الجواب من المحشى مبنى على تقدير تسليم ان يكون المراد بالغير المصطلح نقل عنه فان قوله ليس بشئ لان صحة الانفكاك آه جواب صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة المحدثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعنى ان الفعل بمعنى الاضافة حادث ولا محذور في مقابلة الصفة المحدثة مع الذات انتهى كلامه والظاهر ان يقول فان قوله على ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب واحد جواب صريح عن التسليم الاول واراد بقوله حادث متجدد لان الفعل بمعنى الاضافة امرى اعتبارى لا يرجده في الخارج وكذا من الصفة المحدثة اذ هم الصفة المحدثة لذاته تعالى والازم كونه محلا للمراتب بل له صفات متجددة ككونه قبل كل شئ وبعبارة ومحييا ومميتا وازا قة وخالقا الى غير ذلك من الاضافات والاعتبارات (قوله اذ الاحتياج اليه) يعنى ان احتياج المكون الى الصانع انما هو في التكوين والايضا فاذا كان عين ذاته يكون المكون محتاجا في وجوده اى ذاته اذ لو احتاج الى موجود غيره يكون لايجاد صفة لذلك الغير فلا يكون عين المكون وهذا خلف فيكون مستغنيا عنه وقد بما لاقتضاء ذاته وجوده قيل تفسير التكوين بالايجاد اشارة الى ان المراد بالتكوين الاضافة لا مبدأها فيكون هذا الكلام الزاميا ايضا (قوله انفسا ما عوى آه) يعنى ان القدم اما ما خوذ من القدم اللغوى وهو مضى الزمان الطويل المعبر عنه بالفارسية يدش بودن فالعنى انه اقدم من العالم واسبق منه بالزمان بمعنى انه مضى عليه زمان طويل لم يمض على العالم ضرورة انه حادث وهذا

ههنا فان التكون مهيذون

التكوين اضلغة كان او مبدؤا
كما لا يخفى وبهذا يندفع عن
الخيال ما توهمه اصحاب الكمال
فتأمل (كلنبوى)

٧ قوله ويخطر بالبال الخ
اقول كلام المولى الخيالى مبنى
على ما هو الظاهر من كلام
الفائل من كون هذا الكلام
من المصنف حكما مشيرا

الى المعارضة فى المقدمة اعنى
قول المستدلين بانه لو كان قديما
لزم قدم المكونات فان هذه
الملازمة مدللة فى استدلالهم
ولذا فرعوا على قولهم
ان التكوين لا يتصور بدون
المكون ~~كما~~ المضرب بدون
المضروب او معارضة فى هذه
القول ان جعل قوله كالضرب
آدليا عليه لئلا يلزم انقضيه
او حل على تجويزه والحاصل
ان الظاهر هو الاستدلال بان
يقال ان التكوين ليس باضافة
فتصور بدون المكونات او فلا
يلزم من قدمه قدم المكونات
فعلى هذا لا يتجه ما اورده عليه
هذا المحشى من انه مقابلة المنع
بالنسخ وهو ليس بموجه
(كلنبوى)

٨ قوله على ان عدم التغيير الخ
غاية هذه العلاوة ان يكون
الجواب متوقفا عند تلخيص وهو
لا يدل على عدم جعل ناص

على تقدير ان لا يلاحظ لزوم قدم العالم ولما من القدم الاصطلاحى بمعنى
عدم سبق القدم فالمعنى اقوى قدما واولى من لعالم وهذا على تقدير
ان يلاحظ لزوم قدم العالم فان التكوين اذا كان نفسه يكون قد بما الا انه
لا يكون قدما كالتوجب لانه قد يتم بالتكوين لان وجوده به فلا بد ان يلاحظ
المكون بعنوان كونه عين التكوين فى حكم العقل بكونه قديما حتى لو غفل
عن هذه الملاحظة لا يحكم العقل بقدمه بخلاف الواجب تعالى فان ذاته
صلته مقتضية لوجوده فلا حاجة فى الحكم بقدمه الى ملاحظة ذاته بعنوان
امن آخر لو غفل عنه لم يحكم بقدمه فيكون الواجب اشده اقول قدما عند
للعقل وهذا على طبق ما قال الحكماء ان الموجود الذى وجوده عينه اقوى
بوجودية من الموجود النبوى وجوده مقتضى ذاته اذا لم يكن تصور الخلو
عن الوجود فى الاول بخلاف الثاني وان كان الخلو عن الوجود فيهما محالا
فى الخارج يثير ولا تلبث الى ما قال الفاضل المحشى من كون الواجب
اقوى قدما محل بحث (قولهم وذلك بحكم الى آخره) يعنى كون نظام العالم على
الوجه الاوفى والاصح دابلا على كون صانعه قادرا مختلرا حكم يدعونه
الاصحاب من لضرورة فانه اذا كان موجبا لم يكن على الوجه الاصح بل
على الوجه التام الذى لا وجه وراه هذا لكن دعوى الضرورة فى محل
الناقشة خصوصا اذا ادعى الخصم ان مبداءه لما كان كاملا من جميع الوجوه
يكون اثره ايضا على الوجه الاكمل غير مسموع لانه لا بد له من دليل (قوله
نعم يمكن المناقشة باحتمال الواسطة) بان يقال نظام العالم على الوجه المذكور
انما يدل على كون مؤثره عالما قادرا مختارا وام يقتض ان يكون الواجب كذلك
ان يجوز ان يكون ذلك المؤثر وسطا مختارا صبرا عن الواجب بطريق
الايجاب والجواب بان ما سوى الله حادث ولا يمكن استناده الا بطريق
الاختيار غير تام لانه مبنى على اثبات حدوث جميع ما سوى الله وهو لم يثبت
جدا بل انما يثبت حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات واستدل عليه بعض
الاكابر بان كل ما سوى الواجب تعالى ممكن وكل ممكن مقتدر الى مؤثر
وكل مقتدر محدث لان تأثير المؤثر فيه بالايجاد ولا يجوز ان يكون حال البقاء
لاستحالة ايجاد الموجد فتنى ان يكون اما حال الحدوث او حال العدم وعلى
التقديرين يلزم حدوث اثره وفيه انه لو تم لاستلزم اما القول بحدوث صفاته
تعالى او القول بانها واجبة بالذات وكلا الامرين مشكل (قوله يثير الى

هذا القول من بركة الجواب
 المذكور لجواز ان يكون مسلما
 عند المصنف (كليني)

١ قوله ولا يخفى انه هذا المعنى
 الخ لا يخفى ان ما ذكره اثبات
 بتغير الدليل وهو لا يرفع المعنى
 عن الدليل المنسوخ (كليني)

٢ قوله من كونه قبل كل شيء
 الخ فيه انها صفات اعتبارية
 غير موجودة في الخارج والميران
 موجود ان فيه ظاهرا وب
 لا يقتصر على صفات الافعال
 كقوله شرح الموقف فان المراد
 بهامدا تلك الافعال من حيث
 تعلف بمخوضات المتعلقات
 فان ذلك البدأ وان لم يكن
 غير الذات بالنظر الى ذاته لكنه
 غيره بشرط تعلفه بالتمكثات
 لانه بشرط التعلق بالذات
 منفك عن الذات فيكون غيرا
 قدير (كليني)

٣ قوله كما يفصح عنه الدلائل
 الواردة الخ لانها باطلان
 نقض المدعى بحول النسبية
 والعينية تهيضا للخبرية ومن
 البين انها انما تكون نقضا
 للخبرية الغوية لا للخبرية
 المصطلحة لشبوت الواسطة
 بينهما هي ان لا تكون عينه
 ولا غيره وايضا هذه الادلة
 انما تكون نقيضات على المخايرة
 الاغوية بينهما لا على المخايرة

ان الرؤية آه) اي يشير بتفسير الرؤية بالانكشاف الى ان الرؤية مصدر
 مني للمفعول بمعنى كونه تعالى مرئيا لان الانكشاف صفة المرق والمصدر
 المسمى للفاعل اي كونه الشخص رايا صفة للرائي وانما جعل الشارح على الاول
 مع ان الثاني ايضا محتمل لتبادره منه من غير تقدير في العبارة ولانه المتنازع
 فيه لان الخصم اعلم يري المانع من جانب المرق وان كان كل منهما لازما للآخر
 فعمل هذا يكون قوله وآيات الشيء ايضا مصدرا مبنيا للمفعول اي كونه
 الشيء ممتنا لكتن قوله فجاهد ولنا بالنسبة اليه حلة مخصوصة هي الشهادة
 بالرؤية يدل على انه مصدر مبنى للفاعل ويمكن ان يقال تفسير الرؤية
 بالانكشاف تفسير باللازم فلا حاجة الى التأويل ويكون موافقا لما في شرح
 المقاصد اننا نعلم ان الشمس يحد نورها من الاضداد فوق الاول ثم اذا انقضت العين كان نورا
 ونحوها كان نورا آخر من الاضداد فوق الاول ثم اذا انقضت العين كان نورا
 آخر من الاضداد فوق الاولين سمينا بالرؤية (قوله هذا هو الامكان
 النهي آه) يعني عدم امكانها معها بعد التخلية هو الامكان المغضرب يصور
 للذهني وفرضه مع عدم المدفع الشامل للمنتج الذي يكون العلم بامتناجه
 كسبها اخر يصدق عليه ان العقل بعد التخلية وعدم ملاحظة الدليل لا يحكم
 بامتناجه وهو ليس محل النزاع لان الخصم فائق بالمكان الرؤية بهذا المعنى
 فانه يقول ان العقل بعد التخلية لا يحكم بامتناج الرؤية بل يمكن بعد ملاحظة
 الدليل من كونه تعالى مجردا عن المكلف والجهة وعدم كونه جسما كما
 بالعوارض التي هي شرط الرؤية يحكم بامتناجه اما النزاع في الامكان الذاتي
 المتعلق بالامتناج المفسر بان لا يكون الوجود والقدم مقتضى الذات فالصواب
 ان يقول ان العقل اذا خلى ونفسه يحكم بعدم امتناج رؤيته ويمكن ان يقال
 انما لا يمكنه الذهني كانه في هذا المقام وان عقله عنه السلف للكرام لان
 العقل اذا لم يحكم بامتناجه بعد التخلية عملنا بالظواهر البالغة على التوقع
 ما لم يقم دليل على امتناجه اذ لا يمكن صرف الظواهر ولا التوقف فيها
 بمجرد احتمال ان يظهر دليل عقلي على الامتناع اذ لو كفي مجرد جواز ذلك
 في الصرف والتوقف لو جب الصرف والتوقف في جميع الظواهر الواردة
 في الاحكام الشرعية ان يجوز ان يظهر دليل عقلي على امتناجها فلو ان عدم
 حكم العقل بالامتناج بعد التخلية كاف لنا في العمل بالظواهر ويؤيد ذلك
 ان القوم لم يترضوا لاثبات الامكان الذاتي في سائر المعاصيات كالسمع

والبصر والكلام وهداب القبر وغير ذلك بل اكتفوا على انها امور ممكنة
 اخبر بها الصادق ومن ادعى الامتياح فعليه البيان ولم يرد ما احسن
 المشارح في اختصار مسلك الجواز (قوله رد عليه انه ان اراد
 بالفرق بالبصر المفرق برؤية البصريين جنم وجسم وعرض وعرض
 فهو مصادفة يجعل المدعى جزأ من التذليل ان يبصر الكلام هكذا انما قاطعون
 برؤية الاعيان والاعراض لا تافرق بالرؤية بين جسم وجسم وعرض
 وعرض وكما كان مغروقين برؤية البصر فهما مرئيان ولا يخفى فساد
 وان اراد به الفرق باستعمال البصر فهو لا يفيد في اثبات المقصود اعني كون
 الاعيان والاعراض مرئيين فان الفرق باستعمال البصر بين الاعمى والقاطع
 مع عدم كونهما مرئيين لدخول عدم في مفهومهما لا كما جاز ان عن عدم
 البصر وعدم البعد والتحقق ان الفرق بتوسط استعمال البصر لا يستلزم
 كون المرفوق مبصرا لجواز ان يكون البصر هو ارضه وتوسط ذلك
 الادراك يفرق العقل بينه وبين امر آخر قيل ان الضربة والاطية بان الزوية
 لا تنطبق الا بلوجوه ولا اختصاص لها بشئ من الاعيان والاعراض وبهذا
 التوسط يحصل المطلوب وفيه ان يكون الحكم بعدم اختصاص الرؤية
 بشئ من الاعيان والاعراض ضروريا على كنهه وقد ذهب كثير
 من المعتزلة الى ان المرئي هو الاعراض من الالوان والاشياء وغير ذلك على
 ما بين في محله (قوله رد عليه ان التعبير المطلق آه) يعني ان الحصر
 اذا التعبير المطلق اعني كون الشئ متاخلا للغير سواء كان بالذات او بالعرض
 والوجوب بالغير وكونه مقابلا للرأى بل الامور العامة الشاملة كليهما مشتركة
 بينهما فيجوز ان يكون عليه صحة الرؤية واحدا منها قال الفاضل المختار
 في كون وجوب الوجود على الرؤية لا يضر للعلل لان فيه ثبوت المطلوب وهو صحة
 رؤية الواجب التحقق وجوب الوجود فيه واما كونه بالغير فهو امر اعتباري
 محض فلا يصلح عليه لصحة الرؤية ومعلقها انتهى كلامه وفيه ان لا نسلم
 ان كونه بالغير امر اعتباري وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون شرطاً لثبوت
 الوجوب وانجب بغيره من انا نعلم بالضرورة عدم خلية الوجود في العلية
 ولا يخفى ان هذا القدر لا يثبت العلية (قوله فان قلت علية الامور آه) هذا
 الجواب على تقدير تمامه انما يدفع التخص بالامور الشاملة للمفهومات باسمها
 كالمعية والعلوية للمفهومات الشاملة للجواهر والعرض فقط كالخلق في

الاصطلاح لانها نظرية
 يحتاج اليها صحة الامتياح
 بينهما ولهذا قال وقوله وهذا
 كانه فنيه الخ لا يخفى
 (كالتبوي)
 قوله فيكون مستغنى عنه
 وقدما لا قضاء ذاته التي هو
 للتكوين وجوده اقوى المقائل
 بين التكوين عين التكوين قائل
 بان الوجود عين الوجود وبان
 النفس الماهيات بمحولة وبعد
 ذلك لزوم التقدم ممنوع لجواز
 ان يكون التكوين والتكوين
 حادثين مع كون احدهما عين
 الاخر نعم لو كان ماهية التكوين
 اولية ووجودها زائدا عليه كما
 قال به جمهور المتكلمين والحكاه
 فعلى تقدير ان يكون التكوين
 الموجب للوجود عين تلك
 الماهية الزلية للزوم تقدم التكوين
 ومستغنى عن الصانع وليس
 كذلك فاعلم (كالتبوي)
 قوله فالعنى انه اقوى قدما
 الخ هذا المقام بما تحير فيه
 الاعلام ونحن نقول باقضية
 العلم لا يخفى ان كون التكوين
 عين التكوين لا يتا في ان يكون
 ذلك الكون تابعا لازادة الواجب
 تعالى الا يرى ان القائل باله يئنة
 قائل بتوقف وجود الميكات
 على ذات الواجب آه الى وعلى

بعض صفاته تعالى فيشذ
 نقول لو كان التكوين عين
 المكون فلما ان لا يتوقف وجوده
 بالتكوين الذي هو عينه على
 ارادة الواجب تعالى اياه بان
 يستقل ذاته في كونه عين
 التكوين وموجودا فيلزم القدم
 والاستغناء عن الصانع
 او يتوقف على ارادة الواجب
 تعالى بان يكون ذاته مشروطا
 بالارادة في كونه موجودا
 بالتكوين الذي هو عينه فيلزم
 الامر الثاني احنى ان لا يكون
 الخالق تعاقبا بالعدم سوى انه
 اقدم منه قادر عاياه اذله تعالى
 ان لا يريد وجوده بالتكوين
 الذي هو عينه فهو تعالى
 قادر عليه بذلك الطريق
 سواء كان المكون
 قديما واحدا او بهذا البيان
 اندفع عن الشارح وللولى
 الخيال امور الاول ما اورده
 قول احد من ان قول الشارح
 وقادر عليه غير صحيح لان العالم
 حينئذ حاصل بنفسه وتحصيل
 الحاصل بمنع والممتنع لبس
 بمقدور والثاني ما اورده على
 المولى الخيال من ان التوجيه
 الاول في قوله اقدم من القدم
 بالمعنى الاخرى المبني على حدوث
 العالم غير صحيح لان قول
 الشارح وان لا يكون للصانع

والكثرة مثلا والجواب الحاسم لمادة الشبهة ما سيجي من الشارح من ان المراد
 بالعلة متعلق الرؤية ولا شك ان شئنا من الامور العظام لا يصلح متعلقا لها
 لكونها امورا اعتبارية غير موجودة في الخارج (قوله قلت يجوز ان يشترط
 آه) يعنى يجوز ان يشترط عليه واحد من تلك الامور بشئ من خواص الممكن
 الموجود كالحادث وتساوى طرفي الوجود والعدم الى ذاته الى غير ذلك
 فلا يمكن تحقق ذلك الامر من حيث كونه علة للرؤية في الواجب والعدومات
 ولا يلزم صحة رؤيتهما وبما حررنا لك ظهر فساد ما قاله القاضى المحشى
 واما قوله فيجوز ان يشترط بشئ من خواص الموجود الممكن قد فوج
 بما يدكره فيما بعد من ان امتناع وجود رؤية متقد شرط او وجوده مانع
 لا يمنع الصحة المطلوبة اذ لم يجعل شئ من خواص الموجود الممكن شرطا
 لوجود الرؤية حتى يتم ما ذكره بل شرطا لعلية ذلك الامر ولا شك انه
 انا كان شئ من تلك الخواص شرطا للعلية لا يكون ذلك الامر من حيث
 العلية متحققا في الواجب فلا يلزم صحة رؤيته (قوله وايضا اوجلت آه)
 يعنى او كان علة صحة الرؤية الامكان لصح رؤية المعلوم الممكن لتحقيق
 الامكان فيه ولكنه مخاف للضرورة (قوله وفيه نظرا) نقل عنه وجه
 النظر انه يجوز ان يشترط عليه الامكان بشئ من خواص الموجود كما يشير
 اليه انفا (قوله لان التأثير صفة اثبات الى آخره) هذا الكلام من السيد الشريف
 منى على ظاهر ما يفهم من عبارة الواقفين قوله وهذه العلة لا بد ان تكون
 مشتركة والازد تعليل الواحد بالعلل المختلفة وذلك غير جائز لما مر في مباحث
 اللعل انتهى والافالعة ههنا ليست بمعنى المؤثر بل بمعنى متعلق الرؤية
 كما سيجي يعنى ان العلة لا بد ان تكون مؤثرة والتاثير صفة اثبات مشروطة فرع
 ثبوت المثبت له فلا يتصف به العدم الصرف ولا ما يترك منه ولو قيل
 ان الرؤية لا تنطق بالمعلوم (كان صحيحا في نفسه لكن لا بد من بظاهر
 كلام الشارح) قوله ويرد عليه انه لا يمنع آه) يعنى ان الدليل المذكور انما
 يدل على انه لا يمكن ان يكون العدم نفس العلة الفاعلية او جزؤها ولا يدل
 على انه لا يمكن ان يكون نفس العدم شرطا لها فيجوز ان يكون الوجود
 بشرط الحدوث او الامكان علة للرؤية فلا يثبت صحة رؤية الواجب نقل
 عنه وانت خير بان احتمال الشرطية لا يتصر على العدم بل يجوز ان يتناقض
 باحتمال ان يشترط عليه الوجود بكل ما يخص بالممكن انتهى ومن هذا ظهر

ان

ان ما ذكره الفاضل المحشي في دفع هذا اليراد من انه قد صرح الشارح بان المراد بالعلة متعلق الرؤبة والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا وهذا معنى ما ذكر في شرح المواقف ويؤيده ما ذكر فيه ايضا ان المراد بعلة صحة الرؤبة ما يمكن ان يتعلق به رؤبة لاما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة الى العلة بمعنى المتعلق ضروري ونعلم ايضا بالضرورة ان متعلق الرؤبة امر موجود لان المعدوم لا يصح رؤيته قطعاً انتهى كلامه لا يدفع اليراد المذكور لذي يجوز ان يكون امر موجود من خواص الممكن شرطاً للوجود على ان حمل العلة ههنا على المتعلق مما يخجل بنظم الكلام على ما مر في الحاشية السابقة (قوله فان امتناع وجود الرؤبة آه) تعليل للمقدمة المطلوبة بقرينه ان هذا الامتناع على تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجوده آه يعني امتناع الرؤبة موقوف على ثبوت ككون الشيء من خواص الممكن شرطاً ومن خواص الواجب مانعاً وهو لم يثبت وعلى تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجود الرؤبة لغير شرط او تحقق مانع لا يمنع الصحة المطلوبة اعني الصحة بحسب الذات مع قطع النظر عن الامور الخارجية (قوله برد عليه ان حاصل آه) يعني ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الرؤبة مشترك بين الجوهر والمرض بحسب الواقع فان خلاصته ان متعلق الرؤبة وجودي وابست في صورة رؤبة الشئ من بعد خصوبة الجوهر والمرض بل الوجود المطلق وهذا الكلام لا يدفع الاعتراض المذكور بقوله فالواحد النوعي آمن الطريق المذكور بقوله انا قاطعون برؤية الاعيان آه اذ خلاصته انا لانسلم انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة لم لا يجوز ان يكون ذلك الحكم واحداً نوعياً فيعمل بالاختلافات فلا يستدعي علة مشتركة ودفعه انه لا يكون باثبات المقدمة المنوعة وهي انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة والكلام المذكور لا يثبت فانه انما يدل على ان علته امر مشترك في الواقع لانه لا بد ان يكون مشتركاً واجيب بان هذا جواب بتغيير الدليل وهو شايع فيما بينهم وليس بتحرير للضيق المذكور بحيث يندفع عنه الاعتراضات حتى يرد ما ذكره المحشي وفيه بحث اذ قوله بان المراد بالعلة متعلق الرؤبة والقابل لها ولا خفاء في كونه وجوديا يدل دلالة جلية على ان الجواب تحريراً للطريق السابق بحيث يندفع به الاعتراضات (قوله ويستلزم استدراك الى آخره) عطف على قوله لا يدفع يعني ان هذا الكلام يستلزم استدراك التعرض لامور لرؤية الجوهر

الح عطف على قوله ان يكون
المكون مكوناً الح وتزنيه على ما
سبق لا يكون الاملاحة لزوم
القدم والثالث ما اوردوا عليه
من انه اذا كان التكوين عين
المكون كان المكون واجبا ذات
فلا يكون الواجب تعالى اولى
قدما منه انتهى واما ما ذكره هذا
المحشي في دفع الثالث فليس
بشيء قطعاً لان ملاحظة
الواجب تعالى بعنوان خالق
العالم وغيره مما لا يدل على علوية
ذاته تعالى لوجوده ايضا ممكنة
فلا فرق بينهما في انها
ان لوحظا بعنوان مخصوص
يحكم العقل بلزوم قدمهما
وان لوحظا بعنوان آخر فلا
يحكم به هكذا يجب ان يفهم
هذا المقام ولا محذور ههنا على
هذا سوى انه ينبغي للشارح
في هذا العطف او الفاصلة
بدل الواو الواصلة لان كون
التكوين عين المكون يستلزم
احد الفسادين المذكورين
لاعلى التعمين لا كليهما فليحط
الواو الواصلة على او الفاصلة
ومبنى هذه الشبهات على زعم
ان كون التكوين عين المكون
يستلزم كون المكون واجبا
بالذات وليس كذلك كما ان قول
القائلين بان وجود الممكن
موجود في الخارج

بوجوده هو عينه لا يوجد هو
 زائد عليه قطعا للتسلسل
 لم يستلزم كون الوجود واجبا
 بالذات لانهم يقولون بانه تعالى
 اوجد المكونات بوجوده زائد
 عليها ووجودها بوجوده هو
 عينه ومن البين ان الموجد
 لا يكون واجبا بالذات فليكن
 الكلام ههنا على مثله ولا يلزم
 منه تأثير الواجب في المكون اذ
 الارادة ليست بمؤثرة نعم يكون
 قدرته تعالى على المكون بمعنى
 صحة ارادته وعدم ارادته لا بمعنى
 صحة الفعل والترك ويمكن ان
 يقال معنى قول الشارح وقادر
 عليه قادر على إيجادها لو لا كونه
 بنفسه على ان يجعل مراد
 القائلين بان التكوين عين
 المكون على القضية الخارجية
 لا على الحقيقة لكنه لا يدفع
 الاراد الثالث لان التكون
 بنفسه اولا وابدوا واجب بالذات
 بناء على ان مجرد الوجود الغير
 البالغ حد الوجود غير كاف
 في الوجود فلا ينفذ فيه الاراد
 الاول ايضا على تقدير حل
 القدم على المعنى المصطلح
 فتأمل في هذا المقام فانه محراز
 الافهام (كشوري)

والعرض ولاشتراك الصحة بينهما ولاستلزام الاشتراك في العلة الاشتراك
 في المعلوم اذ يكفي ان يقال ان انا زيدا انا بذكر من الوجود ما هو موجودا
 من الموجودات ولذا قد لا تقدر على تفصيل ما فيه من الجوهر والاعراض
 فلم ان متعلق الرؤية اولا وبالذات هو الهوية المطلقة وهي مشتركة بين
 الواجب والممكن فيصح ان يرى ولا حاجة الى المقدمات المذكورة كما لا يخفى
 هذا خلاصة كلام المحشي والفاضل المحشي ههنا كلام لا طائل نحسه
 كما يظهر بالذات تأمل (قوله مردبان مفهوم الهوية آه) هذا الرد ذكره السيد
 السيد في شرح المواقف وحاصله ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة
 بين الهويات امر اعتباري كمنهوم الحقيقة والماهية فلا يصح ان يكون
 تطلقا للرؤية والاراد صحة رؤية المقدمات بل المرئي من الشيخ العبد هو
 الخصوصية الموجد وجوده فيه الا ان ادراكها الجاهل لا يمكن به على تفصيلها
 فان مراتب الاحمال متغلوبة قوة وضه فافليس كل اجال وسيلة الى تفصيل
 الا يرى ان هو لنا كل شيء فهو كذا فعل لتلك الخصبة مدخل في الرؤية
 فلا يصح رؤية الواجب (قوله ثم اعلم ان هذا الدليل آه) يعني ان الدليل
 المذكور لا يثبت صحة رؤية الواجب منقوض بصحة الموسية فان الدليل
 المذكور بعينه جار فيها مع امتناع كون الواجب ملموسا وتقريره ان الموسية
 مشتركة بين الجوهر والعرض لا تفرق باللمس بين جسم وجسم فان تقرير
 الطويل من العرض والطويل من الاطول وليس الطويل والعرض عرضين
 قائمين بالجسم لما تقرران الجسم من كيب من الجواهر الفردة فليس الطويل
 والعرض هو ليس الجواهر التي تركيب منها الجسم وكذا تفرق باللمس بين
 عرض وعرض فان غير الرطب عن اللبس والخشن عن املس فالموسية
 مشتركة بين الجوهر والعرض ولا يد الحكم المشترك من علة قابلة مشتركة
 وهي ليست الا الوجود وبما حذرنا لك ظهر ضعف ما قاله الفاضل المحشي
 يمكن ان يقال ان صحة الموسية مختصة بالاعراض فلا نقض بصحة الموسية
 لعدم جريان الدليل فيها لان الدليل الذي اورد على رؤية الاعيان جار
 بعينه في موسية الاعيان بلا تفاوت على ما حذرنا فان تتم في الموضوعين والا
 فلا اجاب عنه بعض الفضلاء باننا نلتزم صحة موسية الواجب فان ما تقر
 من الشيخ الاشعري من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة
 الاخرى ضد استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا انه لم يرد النقل باللمس

لم ينفذ الى البحث عن صحتها وانت خير بان تذكره يقتضى صحة المذوقية
والشمومية والسعوية وهو سفسطه لا يقبلها الطبع السليم والمناقض في شرح
المقاصد واما النقض بصحة الملوسة فمضى والاتصاف بان ضعف هذا
الدليل حتى لا قوله يرد عليه انه يصح ان يقال انه (يعني اننا لنسلم ان المعلق
بالممكن يمكن فانه يصح ان يقال ان انعم المملول انعم العلة والعلة
قد يكون بمنع انعم مع الممكن عدم المملول في نفسه ~~صك~~ الصفات بالنسبة
الى الذات وللعقل الخول بالنسبة اليه عند الحكماء فيميزان يكون الروية
المتعذر متعلبا لا يستقر به الممكن والسفر في جواز تعليق المتعذر بالممكن ان
الاتباط بين المطلق والمعلق عليه تاما هو بحسب الوقوع بمعنى انه ان وقع
عدم المملول وقع عدم العلة والممكن الذاتي قد يكون منع الوقوع كما يمنع
الذاتي فيجوز التعليق بينهما بحسب الوقوع وليس الارتباط بينهما بحسب
الامكان حتى يلزم من امكانه المعلق عليه امكان المعلق ليجب بان المراد
بالممكن المطلق عليه الممكن الضرف الخالي عن الامتناع مطلقا ولا شك
ان امكان عدم المملول بالمعلق عليه فيما امتنع عدمه لیس كذلك بل
التعلق بينهما اتم هو بحسب الامتناع للغير فان استلزام عدم الصفات
وعدم العقل الاول عليها الواجب من حيث ان وجود كل منهما واجب وعدمه
ممتنع بوجوده لولا حجبها بالانظر الى ذاته تعالى مع قطع النظر عن الامور
الخالصة فلا استلزام بخلاف استقرار الجبل فانه يمكن صرف غير متع
لا بل انزلت ولا بالمرض واما المراد بان المطلق عليه استقرار الجبل بعد النظر
بذلول المسلمو حين تطلعت ارادته لله تعالى بحسب استقراره حين تطلعت
استقراره واما استقراره وان كان بالغير فليس بشئ لان استقرار الجبل حين تطلعت
ارادته تعالى بعد استقراره ايضا يمكن بان يقع بطله الاستقرار وانما المحال
استقراره مع تعلق ارادته بعدم الاستقرار كما به صرح عند بيان الشرح قال
القاضل المحشي والحق ان الترتيب المذكور لا يصح في الاصل بل الصحيح ان
يقال ان انعم العلة انعم المملول وليس بشئ اذ لا شك في صحة قولنا اذا
اتنى الاذم اتنى الملزوم مع انه قد يكون الملزوم بمنع الاذم قبل ان سلما
ان الارتباط بينهما بحسب الوقوع لكنه اذ لفرض وقوع الشرط الذي
هو ممكن في نفسه ظاهرا ان يقع المشروط فيكون ايضا ممكنا والا فلا معنى
للتعلق و اراد الشرط والمشروط وفيه بحث اذ الارتباط والتعلق بحسب

مدفوع بله يجوز ان يكون ذلك
البعض نافيا لزيادة الصفات
الحقيقية وقد تقدم من هذا
الحشي انه لا بأس في فيها ولو سلم
بفرد ذلك البعض ان كل ما
سوى الواجب يمكن مغاير لذات
الواجب تعالى وصفاته وكل
يمكن كذلك مفقود في وجوده
الى مؤثر وموجد فلا يجري
في الصفات نعم لو توقف ثبوت
كونه تعالى فاعلا مختارا لا وجبا
على حدوث ما سوى الذات
والصفات لم يتم ذلك
الاستدلال لاستلزامه المصادرة
كما لا يخفى (ككتيوي)

الوقوع في نفس الامر لا الغرض فيجوز ان يفرض وقوع الشرط مع عدم
 وقوع المشروط فتأمل (قوله منها ان الرؤية بمجاز عن العلم الضروري آه)
 يعني ان الرؤية في ارضي مجاز عن العلم الضروري اي ما يكون حاصله بلا نظر
 وفكر بطريق ذكر الملزوم واردة اللازم وذلك شايع فغنى رب ارضي انظر
 اليك اجعلني طالما بك علما ضروريا وهذا تأويل الجاحظ ومن تبعه (قوله
 واجيب بان النظر آه) يعني لو كانت الرؤية بمعنى العلم الضروري لمكان
 النظر المذكور بعده ايضا بمعنى وليس كذلك فان النظر الموصول بالي نص
 في الرؤية لا يحتمل سواء فلا يتك بالاحتمال (قوله مع ان طلب العلم آه) علاوة
 اي على ان طلب العلم الضروري يدل على ان موسى عليه السلام لم يكن
 عالما بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك غير معقول لان المخاطب في حكم
 الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا في شرح الموافف
 (قوله ويزد عليه ان المراد آه) اي يرد على علاوة ان المراد بالي هو العلم
 بهويته تعالى الخاصة به والخطاب لا يقتضي العلم بالهوية الخاصة بل العلم
 بوجه كلي فان من يخاطبنا من وراء الجدار انما نعلم بوجه كلي لا بهويته
 الخاصة قيل ان اريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالى عند موسى
 عليه السلام انكشاف المشاهدة فهو الرؤية بعينها وان اريد وقوع نوع
 آخر من الانكشاف فلا يد من تصويره وبيان امكانه في حقه تعالى وزيونه
 لرؤيته وعدم لزومه الخطأ به حتى يتم كلام المؤلف اقول المراد بالعلم بهويته
 الخاصة هو انكشاف هويته على وجه جزئي بحيث لا يمكن عند العقل صدقه
 على كثيرين كما في المرتضى بحاسة البصر ولا شك في كونه يمكن في حقه تعالى لانه
 قادر على ان يخلق في العبد علما ضروريا بهويته الخاصة على الوجه الجزئي
 بدون استعمال الباصرة كما يخلق بعده وفي عدم لزومه للخطاب فان الخطاب
 انما يقتضي العلم بالمخاطب بامور كلية يمكن صدقها على كثيرين عند العقل
 وان كانت في الخارج مخصصة في شخص واحد فهو من قبيل التعقل وبما
 قلنا ظهر فساد ما قال الفاضل الحلبي ان اريد بالعلم بهويته الخاصة على
 الوجه الاجمالي فهو حاصل في الخطاب ايضا وان اريد من حيث الخصوصية
 فهو لا يتصور الا بطريق الاحساس لا تالام انه لا يتصور بدون الاحساس
 اذ ليس للحواس مدخل في العلم بل هو محض خلق الله تعالى على القاعدة
 المختارة من الشيخ الاشعري فيجوز ان يخلق ذلك العلم الجزئي في النفس الناطقة

٧ كذلك يجوز ان يسمى وا هذا

الجواب (نسخه) ٨ قوله فقيه
 اننا لانسلم ان كون المسموع كلام
 الله الخ اقول هذا المنع مدفوع
 بان مثل تلك الامارات لا تكون
 حجة على الكفار لاسيما المرتدين
 لجواز ان يحملوها على نوع
 السحر الا ان يقال كما يحملونها
 على السحر كذلك يحملون سائر
 المعجزات فلا يفيدهم اخبار
 موسى عليه السلام بانه كلام الله
 تعالى تبصر (كاتبوي) ٩ قوله
 ولا نزاع لنا معكم في هذا النوع
 الا خبره اقول كون هذا النوع
 مخالفة للنوع الاول المترتب على
 الابصار في الحقيقة والماهية محل
 نظر عند اهل السنة الفاضلين
 باسناد جميع الممكنات اليه تعالى
 ابتداء من غير شرط واستعداد
 فانه تعالى قادر عندهم على
 خلق الانكشاف التام المترتب
 على الابصار بدون تلك
 الشروط كيف وقد دل النظر
 الموصول بكلمة الى في الآيات
 على حصوله للؤمنين ولا فرق بينه
 على العجوز والمعتزلة لما تشبهوا
 هنا باذيال الفلاسفة وقاوا

بدون الاحساس كما لا يخفى (قوله روى ان موسى عليه السلام اختار آه)
 روى انه تعالى امره ان يأتيه في سبعين من بني اسرائيل فاختر من كل
 سبط ستة فرزاد اثنان فقال ليخلف منكم رجلا فنشأوا فقال ان لمن قدم
 اجر من خرج ففعد كالب ويوشع وذهب مع الباقين فلما دنوا من الجبل
 غشيهم غمام فدخل موسى عليه السلام بالغمام وخر وسجدا فسمعه تعالى يكلم
 موسى عليه السلام بأمره وينهاه ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه * وقالوا
 لن نؤمن لك حتى ترى الله جهرة * كذا في اوار التنزيل (قوله فعلم انهم
 ارتدوا آه) اي فعلم من هذه الرواية ان هؤلاء السبعين الحاضرين مع موسى
 عليه السلام ارتدوا وكفروا بعد ما كانوا من اخيار المؤمنين فلا يرد الاشكال
 الذي اورده الشارح اصلا لانا نختار انهم كانوا كافرين ولا نسلم توقف
 علمهم بامتناع الرؤية على ان يصدقوه في حكم الله تعالى بلن تراني لانهم
 كانوا حاضرين في وقت السؤال سامعين للجواب الصادر من جانب قدسه
 تعالى بلن تراني كما سمعوا الاوامر والنواهي حين السجدة وشمى الغمام ٧
 نعم يتوقف على تصديقه عليه السلام او كان اقاتلون بلن نؤمن لك الكفار
 الذين لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب صلى ما في شرح
 المواقف وناقيل ان السبعين وان سمعوا الجواب لكن موسى عليه السلام
 هو المخبر بان كون المسموع كلام الله تعالى فيتوقف على تصديقه ٨ فقيه
 اننا لم ان كون المسموع ظاهرا كلام الله تعالى موقوف على اخبار موسى
 عليه السلام فان فيه علامات وقرائن دالة على انه ليس من جنس كلام
 البشر لعدم الترتيب والاستماع من جانب واحد مثلا هذا ما سيجب مخاطري
 الطبل وذهني الكلبي في وجه حل الاشكال الجليل وللفضلاء في توجيهه
 مقالات كلها تصفات تركناها مخافة التطويل (قوله للمعتزلة ان يقولوا آه)
 يعني للمعتزلة ان يقولوا تراينا انها في هذا النوع من الرؤية التي يخلفها الله
 تعالى في الدنيا في الحيوانات هل يجوز ان يتعلق بذاته تعالى هذا النوع
 من الرؤية ويتكشف عنده كما لمصرات الجسمانية او لا يجوز فعندنا انه
 لا يجوز ذلك ٩ ولا نزاع لنا معكم في هذا النوع الا خبر من الرؤية المخالفة له
 في الحقيقة والماهية والوازم والشروط المسلمت عندهم بالانكشاف التام
 وعندنا بالمعنى الضروري كذا في شرح المقاصد اقول الحكم بعدم زاعهم
 في هذا النوع من الانكشاف بما يصح لوجوز وان يحصل الانكشاف التام

البصرى بدون الشروط المذكورة لكن الظاهر من مذهبهم عدم جواز ذلك حيث قالوا الادراك البصرى مشروط بالشروط فالنزاع اذن منبوى لان العلم الضرورى عندهم هو العلم بهويته الخاصة بدون توسط الابصار وعندنا الرؤية هو الادراك بالبصر بدون الشروط المذكورة وهم يتكرونها لتوقفه عندهم على الشروط المذكورة والحاصل انهم معتقون بالانكشاف التام العقلي ونحن انما ثبت الانكشاف التام الجسمي وهم يتكرونها فالتجسّم المذكور تحاكم من غير تراضى الخصمين (قوله برد عليه ان عدم المدح آه) يعنى اننا لنسلم الشرطية المذكورة بقوله لو امتنع الرؤية لما حصل التمدح بنفيها فان ما عده صفة مدح يحتمل ان يكون في صورة الامتناع اقوى في المدح وعدم تمدح المعدوم بعدم الرؤية لتسلم انه لامتناعها بل لا شقائها على العدم الذي هو معدن كل نقص فيصوّان يكون هذا التي ايضا من صفات نقيضه الامرى ان الاصوات والارواح يمكن رؤيتهما مع انه لا يفرد نفيها عنهما التمدح لكتهما مقرونين بعلامات النقص من الحدوث والامكان والتجدد والنز في ذلك ان الموصوف اذا كان كاملا من جميع الوجوه يكون كل مانع عنه من صفات للنقص والالم يكن كاملا من جميع الوجوه فيفيد ذلك التي التمدح بخلاف ما اذا كان ناقصا فانه يجوز ان يكون المنقى صفة كمال نقي عنه كانه صفات اخرى من صفات الكمال ويكون هذا ايضا من سمات نقص فلا يفيد التمدح (قوله والحق آه) اى الحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذا كان من صفات النقص بل الامتناع يدل على كمال المدح فله اذا كان المنقى من صفات النقص فكما كان التي اقوى كان التمدح اقوى الا يرى للمقدم ورد التمدح بنى الشريك والولد في القران العظيم مع امتناعهما في حقه تعالى (قوله وانما الكسب فيكفيه آه) دفع الماسور انكم انتم للعلم كسب الافعال بالاختيار فقول لو كان العبد كما سبنا لكان عالما بتفاصيلها ضرورة انه كسب الشيء بالقدره والاختيار لا يكون الا بعد العلم بذلك الشيء بالتفصيل واللازم باطل والملزوم مثله فحاصل الدفع ان الكسب يكفيه القصد والعلم الاجالى ولا حاجة الى العلم بتفاصيل الكسب ولا شك في كون العبد ظلما بافعاله على سبيل الاجال (قوله والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب آه) يعنى حاصل الجواب انه فرق بين الخلق والكسب فان الخلق يقتضى العلم التفصيلى دون الكسب لان الخلق افادة الوجود فهو موقوف

باشتراط ذلك الانكشاف التام بتلك الامور جعلوه نوعا آخر وصرّفوا الآيات والاحاديث عن ظواهرها بزعم ان ذلك الاشتراط قرينة صارفة وابس كذلك فالنزاع في هذا النوع فهو منبوى قطعاً لا افضى كالايجنى (كاتبوى)

٢ قوله فقدر لعل وجه التدبر

ان الشيء قبل اليجاد معدوم ولا شيء من المعدوم يتمشخص وما ليس يتمشخص لا يكون جزءا عند العبد وان امكن ان يكون جزئيا في علم الله تعالى بالتمشخص العلمي فلا يكون اليجاد الناقص الا بالعلم به بوجه كلي فمحصر فيه بل الحكماء جوزوه في اليجاد الكامل بناء على تجوزهم كون القصد الجزئي منبثقا عن العلم الكلي المحصر في فرد بحسب الخارج كالقيام في هذا المكان في هذا الزمان الى غير ذلك (ككتبوي)

٣ قوله ينبغي ان يجعل هذا المصدر الخ انما اختاج اليه مع ان جعل المصادر على المعنى الحاصل بالمصدر شائع يفهم عن ابلاقرينه حتى ظن بعضهم انها مشتركة بين المعنى المصدرى والحاصل به لان ذلك انما هو في صيغ المصدر كالضرب والجلوس والقيام وانما في ضمن الافعال كما هي نافعها والمعنى المصدرى اعني الايقاع لا غير كإفص عليه الشارح في التلويح (ككتبوي)

٤ قوله بمعونة المقام لان المقام

على العلم التفصيلي لان الازيد والانقص مما اتى به ممكن وكذا كل فعل من افعاله يمكن وقوعه على وجوه مختلفة واتحاشتي فوقع ذلك المعين لاجل القصد بخصوصه والقصد اليه بخصوصه موقوف على العلم به كذلك لان القصد الجزئي لا ينبعث عن العلم الكلي كما يشهد به البداهة بخلاف التمسك فانه صرف القدرة والارادة نحو المقدور من غير ان يكون له تأثير في ايجادها فيكفيه العلم الاجمالي هذا قيل والحق ان بان الفرق بين الخلق والكسب فانه مقتضاهما العلم مشكل على انه على تقدير تمامه لا يفيد اذ للمعترلة ان يقولوا ان العلم بالتفصيل انما يشترط في نطق الكامل واما في الخلق الناقص الذي يتصف به العباد فيكفيه العلم الاجمالي اقول لا اشكال لان العلم انما يجب لتوقف تعلق القصد عليه ولا شك ان قصد للعبد انما يتعلق بالفعل بوجه عام فباي وجه يريد العبد تعلق به للعلم ببعض الخلق فانه اعطاء الوجود لامر جزئي فالحال يتصور بوجه جزئي لا يتعلق الارادة به فلا اشكال في الفرق واما ان الخلق الناقص لا يقتضي العلم بوجه جزئي فكما بره محض لان القصد ما لم يتعلق لا يوجد الفعل الاختياري فلا بد من العلم بوجه جزئي في اليجاد سواء كان ناقصا او كاملا انما الفرق بينهما في اشتمال الحكم والمصالح ٢ فقدر والله الموفق (قوله وبه يتدفع ما يقال آه) اي وما ذكرنا من انه لا شعور بتفاصيل الافعال في حال المباشرة مع ان العلم بالعلم يعد التوجه ضروري ولذا قيل انه علم ضروري يتبع النظرى اندفع ما قيل يجوز ان يكون العبد عالما بتفاصيل افعاله ولا يكون له العلم بعلمه او يجوز ان يكون له شعور وعلم بذلك التفصيل ولا يبقى زمانا طويلا بوجه دفع الاول ان العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات وهما ليس كذلك ووجه دفع الثاني انه لا علم له حال المباشرة ايضا فان الحرك اصعب يتأمل في تفصيل اجرائه عند الحركة ولا يشعر به فلا يكون شعورا بالتفاصيل ولا بحركة الاجزاء وانكار ذلك مكابرة (٣) قوله ينبغي ان يجعل هذا المصدر اي ينبغي ان يجعل المصدر بمعنى المفعول اعني الامور ليصح تعلق الخلق به لان المعنى المصدرى اعني الايقاع والاحداث امر اعتباري لا يفتق له في الخارج والالزم التسلسل في الايقاعات فلا يكون متعلقا للخلق ثم ينبغي حل اضافة المصدر الى ضمير الخطاب على الاستقراء بمعونة المقام لان المقام مقام التمدح وان كان اصل الاضافة للعهد على ما بين في موضعه اذ لو لم يحمل

الاستغراق مقتضى المصادر
 عند خلوها عن قرأت
 لا تخصيص كما قالوا ولا قرينة
 ههنا على التخصيص بل قوله
 تعالى خالق كل شيء وامثاله
 قرينة على التعميم والاستغراق
 وبهذا يدفع عن اهل السنة
 ان حمل الاضافة على
 الاستغراق خلاف الاصل
 الذي هو العهد فلا يكون الابنة
 دليلا ظنيا فضلا عن كونه
 قطعيا لان كون العهد اصلا
 قائما هو في غير صيغ العموم وكيف
 يكون العهد اصلا في اضافة
 كل شيء هنالك الاوجه وامثاله
 هكذا ينبغي ان يفهم
 (ككتوبى)

قوله قلت لا يتم المقصود الخ
 اقول انما يحتاج اليه القائلون
 بالتوليد واذا توليد عند اهل
 الحق فلا حاجة اليه بل
 الصواب في الجواب ان العمل
 يعني الحاصل بالمصدر قسمان
 اختياري واضطراري
 كالسقوط من السقف فلولا
 الاستغراق لم يكن الآية نصا
 في خلق القسم الاول المنازع
 فيه بين الفريقين نعم العمل
 المسند الى ذوى الاختيار في
 يعملون يتبادر منه الاختياري

على الاستغراق لم يتم المقصود اذ لا شك ان الموصول يصدق على مثل السرير
 بالنسبة الى الجار اعني ما يتعلق به الوقوع اذ يقال للسرير انه موصول الجار
 باعتبار انه يتعلق به الافعال والحركات الصادرة عنه حتى صارت معدات
 لوجوده فعلى تقدير ان لا يكون الاضافة للاستغراق يجوز ان يكون المراد
 ببعض المعمولات امثال هذا الموصول فلا يتم المقصود وهو اثبات ان جميع
 افعال العباد ومعولانهم مخلوقة له تعالى والرد على المعتزلة اذ لا خلاف لهم
 في ان امثال هذا الموصول من الجواهر مخلوقة له تعالى لا مدخل للعبد فيها
 وانما الخلاف فيما يقع بكسب العبد ويستند اليه من الاعراض مثل الصوم
 والصلاة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك قيل لاحاجة الى حمل
 الاضافة على الاستغراق لان المراد بالعمل الموصول بمعنى الحاصل بالمصدر
 وهو لا يصدق على مثل السرير فانه موصول بمعنى ما يتعلق به الوقوع
 واطلاق المصدر على المعنى الحاصل بالمصدر وان كان مجازا من قبيل اطلاق
 اللازم وارادة اللزوم الا انه كثير الوقوع في كلامهم بحيث يفهم بلا قرينة
 تدل عليه فيتم المقصود بلا ريبة قلت لا يتم المقصود على هذا التقدير ايضا اذا
 المقصود ان جميع الافعال سواء كانت على سبيل المباشرة او توليد مخلوقة له له
 اولا وبالذات والموصول على هذا المعنى لا يشمل التولدات بكرة المفتاح
 المولد من حركة اليد وهو ظاهر فلا بد من ان يراد بالموصول ما يتعلق بالعمل
 بمعنى ترابه عليه ويحمل الاضافة على الاستغراق فيشمل افعال المباشرة
 والتوليد وما يتعلق به العمل على سبيل الوقوع عليه ويتم المقصود كما لا يخفى
 (قوله واما الموصولة) يعني ان ما اذا حمل على ما الموصولة فلا حاجة
 الى ارادة الاستغراق بمعونة المقام لان لفظه ما طامة موضوعة للاستغراق
 فالمعنى والله خلقكم وجميع ما تعملون بخلاف الاضافة فانها موضوعة
 في الاصل للعهد اذ هو الاصل في ان تعرف فلا بد في ارادة الاستغراق ههنا
 من استعانة المقام (قوله وبالجملة حذف الضمير اقل أم) اي حاصل الكلام
 ان حذف الضمير العائد الى الموصول اقل تكلفا بخلاف جعل ما مصدرية
 وترجيح الشارح ما المصدرية بانه لا يحتاج فيه الى حذف الضمير ليس كما
 ينبغي قيل فرض الشارح مجرد بيان وجه جعل ما مصدرية لا ترجمه
 على الموصولة حتى لا يرد ما ذكر ويمكن ان يقال فرض المحشي ايضا مجرد
 بيان ترجيح التوجيه الثاني على الاول لا الرد على الشارح (قوله وقد بوجه أم)

اي قديومه من جانب المعتزلة هذه الآية بان المراد بالخلق خلق الجواهر
والمعنى ان يخلق الجواهر كمن لا يخلقها دون خلق الاعراض والافعال الحسبة
وقد يوجه ايضا بان المراد الخالق بلا آله ومباشرة اسباب وكلاهما خلاف
الظاهر اذ لا قرينة تدل على التخصيص كيف وجعل الخلق المتعدى منزلا
منزلة اللازم بحذف المفعول ليدل على ان المراد ان من انصف بالخلق
مطلقا ليس كمن لا ينصف بالخلق (قوله و يمنعون كون الخلق آه) يعني
ان المعتزلة لا يثبتون الشريك في وجوب الوجود واستحقاق العبادة و يمنعون
كون الخلق مطلقا مانعا لاستحقاق العبادة بل مناطه خلق الجواهر والخلق
الذي يكون بلا آلات واسباب و يمنعون ورود الآية السابقة اعني قوله تعالى
* **ان يخلق كمن لا يخلق** * في مقام المدح (قوله وهي ان المكلف به امر
اختياري البتة) لانه اذا كان الكل يخلق الله تعالى يكون الافعال الصادرة
عنه بمنزلة افعال الجمادات ولا يكون له اختيار فيها فلا يكون مكلف به
اختياريا واللازم باطل اذ قد اتفقوا على ان ما وقع به التكليف اختياري البتة
وان اختلفوا في انه هل يجوز التكليف بما لا يطاق ام لا (قوله يجوز ان يمدح
آه) حاصله ان لا نسلم الشرطية المذكورة بقوله لو لم يكن العبد خالقا لبطل
المدح والذم والثواب والعقاب فانه يجوز ان يكون المدح والذم باعتبار
الحلية وان يكون ترتيب الثواب والعقاب على الافعال المذكورة ترتيبا عاديا
مثل ترتيب الاحراق على مساس النار وهو تصرف له في خاص حقه فلا
يسأل عن ليتهما بان يقال لم ترتب الثواب على هذا الفعل ولم ترتب العقاب
على ذلك كما لا يقال لم ترتب الاحراق على مساس النار وقبل هذا انما يتم
لو لم يكن المدح استحسانا والذم اعتراضا كما لا يخفى و انما ترك الشارح
هذا الجواب لانه كما ينبغي ان ينعج الجبرية ايضا فهو غالبا لاننا من كل وجه
والجواب باثبات الكسب الاختياري هو العدة فلذا اختاره (قوله فان الله
تعالى اجري عاده آه) يعني ان قوله كن حقيقة والله تعالى قد اجري عاده
في تكوين الاشياء بان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمنع تكونها بغيرها والمعنى
نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازل القائم
بذاته تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات لانه حادث فيحتاج الى
خطاب آخر ويتسلسل ولاه يستحيل قيام الصوت والحرف بذاته تعالى
ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو

لكن الكلام في التخصيص لاني
بمجرد الرجحان المقيد للظن اذ
المطالب الكلاسية ببيانات
فانظر (كلمة)

ف قوله وانما ترك الشارح هذا
الجواب اي الجواب الذي ذكره
الحيالي

الوجود جاز تعلقه بالمعدوم وانما قال الشارح لا يعد لان اكثر المفسرين
ذهبوا الى ان قوله تعالى كن مجاز عن سرعة الاجل وسهوانته على الله تعالى
وكال قدرته لا تخيلا للغائب اعني تأخر قدرته في المراد بالشاهد اعني امر
المطاع للطبع في حصول المأمور به من غير توقف وامتناع ولا افتقار الم
مزاولة امر واستعمال آلة وليس ههنا قول ولا كلام وانما يكون وجود
الشيء بالخلق والتكوين مقر ونا بالعلم والقدرة والارادة كذا ذكره الشارح
العلامة في التلويح (قوله) ويؤيده قوله تعالى * ففضضهن سبع سموات قال
الشارح في التلويح التحقيق ان القضاء اتمام الشيء اما قولنا كافي قوله تعالى
* وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه * اي حكم او فعلا كما فيه قوله تعالى
* ففضضهن سبع سموات * اي خلقهن واتقن امرهن انتهى كلامه فعلم
بما ذكر ان ملوق في شرح المعجزة ان القضاء يد كروي براديه الامر كما قال الله
تعالى * وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه * اي امر ويند كروي براديه الحكم
كما قال الله تعالى * فاقض ما انت بآمن * حيث جعل ارادة الامر معنى
مقاربا لارادة الحكم ليس على ما ينبغي بل الحكم والامر واحد وكذا الاصلاح
والتيبين كما قيل المراد بالقضاء في قوله تعالى * وقضينا اليك بني اسرائيل
في الكتاب لتفسد في الارض * الاعلام وانبيين الفاظ من جمعها واحده
اعني اتمام الشيء * قولنا بعد عنه بحسب مناسبة المقام بواجب منها (قوله) من
من الصفات الفعلية (اي اذا كان المراد به الخلق مع زيادة الاحكام يكون
من الصفات الفعلية) فرجع اما الى تعلق التكوين لواله تعلق القدرة
عقب الارادة على ما عرفت فيما سبق (قوله) وفي شرح المواقف ان قضاء الله
تعالى قال فيه اعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو الارادة الازلية
المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه في الازال واما عند الفلاسفة فهو عبارة
عن علمه بما ينبغي ان يكون الوجود عليه حتى يكون على احسن النظام
واكمل الانظام وهو المسمى عندهم بالقبضية الازلية التي هي مبدأ الخلق
الموجودات من حيث جعلتها على احسن الوجود واكلها انتهى وملوق
في شرح الطوالح للاصفهاني من ان القضاء عبارة عن وجود جميع
المخلوقات في الوجود المحفوظ وفي الكتاب المبين مجتمعة وبحمالة على سبيل
الابداع فهو راجع الى تفسير الحكماء وما خوذ منه فان المراد بالوجود الاجمالي
الوجود الظلي للاشياء وباللوح المحفوظ جوهر عقلي مجرد عن المادة في ذاته

٧ قوله تمثيلا يعني انه استعارة
تمثيلية شبيهت هيئة حصول
المراد بعد تعلق الارادة بلا
مهمل وامتناع بطاعة المأمور
المطاع عقب امر المطاع بلا
توقف وبله تصور رحل الغائب
بصورة الشاهد فلا يد في كلا
الطرفين من ملاحظة امور
متعددة ثم استعمال الكلام
الموضوع المشبه في المشبه به
من غير استعارة في مفرداته فكان
اسم الكلام هكذا اذا اراد شئنا
فيحصل عقبه دفعة فكأنما
يقوله كن فيكون ثم حذف
المشبه واستعمل المشبه به مقامه
ولما كان الاستعارة اليق بلاغة
القرآن وادل على كمال قدرته
اختار السالكون على الاستعارة
التحقيقية (مصنف).

وفي فعله يقال له العقل في عرف الحكماء وانما قلنا المراد بذلك لان ما ذكره
منقول من شرح الاشارات للتحقق الطوسي حيث قال اعلم ان القضاء
عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي بجمعة على سبيل الابداع
والقدره عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفضلة واحدا بعد واحد
كما جاء في التبريز في قوله تعالى * وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله
الا بقدر معلوم * هكذا ذكره المعين التوني في حواشيه ويؤيده ما وقع في التلويح
حيث قال القضاء في كلام الحكماء عبارة عن وجود المخلوقات وبما ذكرنا
في هذه الخاتمة وفيما سبقها ظهر ان لبس للقضاء الاطلاقية معان احدها
اللفظي والثاني مصطلح الاشاعرة والثالث مصطلح الفلاسفة فاقبل ان
للقضاء ستة معان فهو من فله التدبير فتدبر (قوله لكن التفسير به ههنا
يؤدى آه) يعني انما لم يفسر الشارح القضاء بما هو مذکور في شرح المواظف
لانه يؤدى الى زيادة التكرار وكذا تفسيره بالحكم ايضا يؤدى الى التكرار
(قوله قبل عليه انه لا معنى للرضاء آه) يعني انه لا معنى للرضاء بصفة الله تعالى
اذ القائل برضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضى بصفة من صفاته تعالى
بل يريد انه رضى بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى وقد يجاب عن اصل
الاعراض بان الرضاء بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان له وعدم
الاستقباح بخلاف الرضاء بكفر الكافر مع استقباحه قصده الى زيادة عقابته
كما قال الله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام * ربنا اطمس على اموالهم
و اشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم * وفيه ان ذلك
انما هو في الرضاء بكفر الغير واما الرضاء بكفر نفسه فهو كفر مطلقا قال
في التائار خاتمة من رضى بكفر نفسه فقد كفر ومن رضى بكفر غيره فقد اختلف
المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضاء بكفر الغير ان كان لا يحجب الكفر
ولا يستحسنه (قوله وانت خير بان رضاء القلب بفعل الله تعالى آه) يعني
ان ما ذكره المعترض من انه لا معنى للرضاء بصفة من صفاته تعالى مما لا معنى
له ان تعلق رضاء القلب بفعل الله تعالى على تقدير كونه عبارة عن الفعل مع
زيادة الاحكام بل بتعلق صفته على تقدير كونه عبارة عن الارادته الازلية
بما لا ستره في صحته ولا شك ان الرضاء بهما يستلزم الرضاء بتعلق ذلك الصفة
من حيث انه متعلق بضرورة ان الرضاء بالفعل وتعلق الصفة لا يتصور الا
بالرضاء بطرفه من حيث كونهما متعلقين له فيكون مأل جواب الشارح

وما ذكره المعتز في بقوله فالضوابط آه واخذ اذ يصير المعنى والرضا انما
يجب بالقضاء المستلزم للرضا بالقبض من حيث كونه متعلقا بالقبض
من حيث ذاته ولا من سائر الحيات وانما اختار الشارح هذا الطريق ولم يقل
الرضا انما يجب بالقبض من حيث كونه مقضيا لان حيث ذاته لان الرضا
بالاول اعني القضاء هو الاصل والنشأ للمعنى اذ الرضا بالمتعلق انما يجب
لمتعلق الرضا به فان قيل لا فرق بين هذه الصفة وبين غيرها في وجوب
الرضا بذاتها وتعلقها فما وجه التخصيص حيث قالوا الرضا بالقضاء
واجب واجيب بان هذه الصفة لما كان صدق الآلام من آثارها كان نظمة
ان يعرض العباد فيها ولم يرتوا بهذه الصفة وتعلقها فلدفع هذا التوهم
قالوا يجب الرضا بالقضاء (قوله قالت المعتزلة انه تعالى آه) يعني قالت
المعتزلة في التقضي عن لزوم النقص والمطلوبية بانه تعالى اراد ايمان العباد
اختيارا منهم لا جبرا فلا نقض في عدم وقوعه لعدم دلالة على محرم
بخلاف تخلف المراد عن الارادة القمريه فانه نقض مشعر بالبحر كما لا يخفى
(قوله وليس بشئ) اي ما قالت المعتزلة في التقضي ليس بشئ اذ عدم
وقوع مراده ولو بالارادة التوقيضية نوع نقض ومطلوبية ولا اقل من
الشناعة حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبيد والخدم كذا
في شرح المقاصد (قوله قيل لا يفهم من الارادة آه) اي قيل في التقضي
عن لزوم النقص والشناعة على المعتزلة انه لا يفهم من ارادته تعالى ايمان
العباد رغبة واختيارا الا الرضا به فقولهم بخلاف المراد به عن الارادة
التوقيضية قول بخلاف المرضي عن الرضا وهو مذهب اهل السنة والجماعة
فكما لا يلزمهم النقص والشناعة كذلك لا يلزم المعتزلة ايضا (قوله وهو
كلام آه) اي ما قيل كلام ليس له معنى محصل لان ذلك انما يفيد لو كان
الرضا عندنا ما هو عند المعتزلة وليس كذلك فان الرضا عند المعتزلة هو
الارادة مطلقا من غير تقييد بعدم الاعتراض فالقول بخلاف المرضي عن
الرضا عندهم قول بخلاف المراد عن الارادة فيلزمهم النقص والشناعة
بخلاف الرضا عندنا فانه الارادة مع ترك الاعتراض او نفس الترك فلا يلزم
من القول بخلافه عن المرضي تخلف المراد عن الارادة فانه امر قد يجامع
تعلق الارادة كما في ايمان المؤمن وقد لا يجامعه كما في كفر الكافر فانه تعاقب به
الارادة دون الرضا ولا يلزم من تخلفه عن المرضي نقض وشناعة في ذاته نعم

في قوله ولا يخفى الخ فيه انه لا

كان هذا النظام المشاهد باحد
الممكنات عند الحكماء دون
المعتزلة لزم ان يكون العباد
مضطرين في افعالهم عند
الحكماء دون المعتزلة مع انه يجوز
عند بعض المعتزلة خروج
افعال العباد من القوة الى الفعل
بتأثير قدرتهم مع باقي الشرائط
بمجرد الراجح الغير البالغ حد
الوجوب وعند البعض الاخر
بالبالغ حد الوجوب فلا تنافي
بين ما نقله المولى الخيالي وبين
ما نقله صاحب قواعد العقائد
في الاينحي (كلموي)

٩ قوله فان تحقيق مذهبهم الخ
فهو مطابق لمذهب الاشعري
من الجبرل المتوسط في افعال العباد
وان لم يطابق لمذهب في عدم
اشراط افعاله تعالى بشئ من
الشروط المذمومة فان جميع
الممكنات مسندة اليه تعالى
ابتداء من غير شرط واستعداد
عند الاشعري (كلموي)

تختلف المراد عن الارادة نقص عندنا لكن ارضاء لا يستلزمه كما لا يخفى وكذا
لا يفيد ما قاله الفاضل المحشي من ان للمعتزلة ان يقولوا ان الارادة النغوية يضمنه
هو الاخر والنهي والاشك ان تخلقه الامر والنهي لا يستلزم نقصه ولا مغلوبيته
اجمعا لان ذلك انما يتم لو كان معنى الامر عندهم ما فسر به القوم من طلب
المأمور به سواء كان مرادا او لا وليس كذلك فان الامر عندهم هو الارادة
فتختلف المأمور عن الامر فتختلف المراد عن الارادة فيلزمهم النقص والمغلوبيه
بلا ريبه (قوله او بلا تأثير لقدرته) فهو مذهب الاشعري فان الله تعالى
اجرى طائفة بان العبد اذا صرف قدرته وارادته الى الفعل اوجده عقيب
ذلك من غير ان يكون لقدرته وارادته تأثير في وجوده فذلك الفعل مخلوق لله
ومكسوب العبد وسيجيء بتحقيقه ان شاء الله تعالى (قوله او قدرة العبد فقط
بلا ايجاب الى آخره) ٨ ولا يخفى انه لا يظهر مما ذكره فرق بين مذهب الحكماء
والمعتزلة لان عدم الايجاب والاضطرار انما هو بالنسبة الى نفس القدرة واما
مع تمام الشرائط من الارادة وغيرها فليس الا ايجاب والاضطرار وهو
لا يتنافى الاختيار بالنسبة الى ذاته ولذا قال في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء
والمعتزلة ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة وهما بوجوب وجود
المقدور وقال في الشرح الجديد للتجريد وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها
واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار نعم فرق
بين المذهبين باعتبار ان خلق القدرة والارادة في العبد عند المعتزلة على
سبيل الاختيار وعند الفلاسفة بالايجاب (قوله وهو مذهب الفلاسفة)
هذا مبنى على ظاهر كلام الحكماء ٩ فان تحقيق مذهبهم انه تعالى
فاعل الحوادث كلها وان المراتب شروط معدة لافاضة المبدأ على ما صرح
في شرح الاشارات حيث قال ان الكل متفقون على صدور الكل منه جل
جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق وان تيساهلوا في مقالاتهم وما نقل
عن افلاطون من ان العالم كرة و الارض مركزها والافلاك قسي والحوادث
سهام والانسان هدف والله تعالى الرامي فابن المفريش يشعر بذلك كذا ذكره
المحقق الدواني في بعض تصانيفه (قوله والمزوري عن امام الحرمين الخ)
قال في شرح المقاصد هذا القول من الامام وان اشتهر في الكتب الا انه
خلاف ما صرح به في الارشاد وغيره حيث قال ان الخالق هو الله تعالى
لا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثه بقدرته تعالى من غير فرق بينه

قوله لو يرد على مذهبه الخ
 هذا مدفوع بان كون الفعل
 طاعة ومعصية كما في اعلم النبي
 لانما هو بالنية والارادة وتلك
 الارادة الجزئية مقدورة للعبد
 لا ولا يوافقها كون الاظم
 اطاعة او معصية فهو حينما
 ذهب اليه المتر يد مستقلا شكك
 على مذهبه (كلمة) قوله
 وكذا هي القاضى فيه ان الرد
 عليه اقراره لو لم تكن الارادة
 الجزئية لما يفتقر الى الفعل مدارا
 على ايراد الله تعالى ذلك للفعل
 لان القول بآثار القدرة في وصف
 للفعل لا ينافي بان يكون صرف
 الارادة مدارا لخلق الله تعالى
 بالفعل ولذا كنى مجرد المدعي في
 نسبة الفصل الى الاختيار فيج
 التاثير في الوصف بالعلم يق
 الاول لا يقال الكلام في القدرة
 لان الارادة لا تصرف للاختيار كما
 يحى بمعنى التسوية يحى بمعنى
 الارادة الجزئية فيحصل ما في
 كلام المص على التلخيص وهو سلم
 فان قلب العبد قدرة على طرفي
 الارادة اعني ارادة الفعل
 وارادة الترك فالقدرة ليست
 مختصة بافعال سائر الجوارح بل
 شاملة لافعال القلوب كما في
 الايمان المقذور تأمل
 (كلمة)

ما يتعلق بقدرة العباد وما لا يتعلق (قوله لو مجموع القدرتين آه) اي قدرة الله
 وقدرة العبد على ان يتعلق بالمجموع بالفعل نفسه ويؤثر في اصل الفعل
 بمعنى ان قدرة العبد غير مستقلة بانماثير فانما انقضت اليه قدرة الله تعالى
 صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة وهذا قريب من الحق وان اشتهر في الكتب
 انه جعل كلاهما مؤثرا تاما وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد فانه باطل
 صريحا (قوله بان يجعله موصوفاه) كما في اعلم النبي تأديبا والهاء فان ذات
 اللطم واخصه بقدرته تعالى وكونه طلعة على الاول ومعصية على الثاني
 بقدره العبد والظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف
 الطاعة والمعصية والالزم عليه ما زعم على المعتر ان بل اراد ان للقدرة مدخلا
 في ذلك اوصف فهو بانسبة الى العبد طاعة ومعصية كما ذكره المحقق
 الدواني ٢ ويرده على مذهبه ان هذه الصفات امور اعتبارية يلزم فعل العبد
 باعتبار موافقته لما امر الله سبحانه وتعالى او مخالفتها فلا وجد لجملة اثر
 القدرة (قوله والمقصود آه) يعني ان المتق في قوله وللعباد افعال آه لا يصدق الا
 على هذين المذهبين فان قوله للعباد افعال رد على الجبرية اذ لا يفعل له
 عندهم ٣ وكذا على القاضى اذ للعباد عنده اوصاف الافعال لانفسها
 وقوله اختيارية رد على الحكيم حيث قال فعل العبد بتدبيره بايجاب واضطرار
 واما الرد على المعترلة فقد سبق ولذا لم يشر اليه ههنا (قوله الا ان بعض
 الادلة لا يجزى آه) وهو قوله ولاه اولم يكن العبد فعل لما صح تكليفه ولا ترتب
 استحقاق الثواب والعقاب على افعاله (قوله واما قوله ولا ترتب استحراق
 الثواب والعقاب) فبنيه نظرم ذكره وهو ان ترتب الثواب والعقاب امر
 طارى كترتب الاحراق عقب مساس النار فكما لا يقال لم ترتب الاحراق
 على مساسه كذلك لا يقال لم ترتب على هذا الفعل لثواب وعلى ذلك العقاب
 (قوله وقد يرد ايضا على الجبرية آه) اي كما يرد على الجبرية بعدم صحة
 التكليف برد بعدم فائدة التكليف والدعوة والبغثة والتأديب لان فائدة
 التكليف طلب الفعل او الترك ولما لم يكن من شان العبد الفعل صار التكليف
 بلا فائدة ولا يرد هذا على الاشعري بان يقال لو لم يكن لقدرة العبد تأثير
 في الافعال لم يفد التكليف لجواز ان يكون ذلك التكليف داعيا لا اختياره
 الفعل وصرف القدرة والارادة اليه فيترتب عليه خلق الله تعالى ذلك
 الفعل ترتبا عاديا وباعتبار ذلك الاختيار المرتب على الداعي بصير الفعل

طاعة

قوله لجواز ان يكون ذلك
 التكليف داعيا لاختياره آيا ول
 لا معنى لكونه داعيا لاختياره
 الا اذا كان ذلك الاختيار من
 العبد وهذا ضروري جدا مع
 انه سيجعل الاختيار مخلوقا لله
 تعالى فخلق مع الاستاذ و
 القاضي (كاتبوي)
 قوله فلو كانت مسبوقة
 بالارادة لكانت حادثة اقول لما
 لم يكن ذوات الممكنات مقتضية
 لشي من الوجود والعدم ولا
 اولم به كان كل من وجودها
 وعدمها العلة خارجة وقد قالوا
 ان علة الوجود هي ارادة
 الواجب الوجود وعلته العدم
 عدم ارادته الوجود ولا شك انه
 تعالى مختار في كل من الارادة
 وعدمها اقول لا يجوز ان يقال انه
 تعالى اراد في الازل عدم شيء
 بعدم ارادة وجوده وما قالوا
 ان اثر الفاعل المختار حادث
 بالضرورة فانما هو في اثر
 الوجود لا في المعدوم بل الشارح
 فيه هذا على ان عدم ارادة شيء
 من الوجود والعدم انما يتصور
 ضالما عن علام الغيوب لانه اما
 ان يد الوجود لو العدم
 فليتام فيه (كاتبوي)

طاعة اذ لو اتفق ما ادعاه الشرع او معصية اذا خافه و بصير علامة التواب
 والعقاب (قوله هذيانان الجبر وعدم التمكن آه) مقصوده دفع لما يورد
 من ان هذ السؤال و الجواب قد سبقا حيث قال فان قيل فيكون اليكفر
 مجبورا في كفره آه فهذا تكرار محض وحاصل الدفع ان هذيانان الجبر بالنسبة
 الى كل ما يمكن من العبد من الفعل والتكليف حيث عم وقال اما ان يتعلق بوجود
 الفعل او بعدمه وما مر من قوله فان قيل بالنسبة الى الافعال الصادرة عنه
 فقط حيث خصص الاعتراض بالنسبة الى الكفر والعسق مع انه قد فصل
 في السؤال والجواب ههنا بيراد السؤال الثاني مع الجواب عنه بالحل والنقض
 ما لم يفصل في ذلك المقام فلا تكرار واعلم ان جعل الكفر والعسق من الافعال
 الموجودة امامني على اللغز او المراد الموجودات في العبد بمعنى اتصافه بها
 في الخارج لا وجودها في انفسها والا فهما امران عدميان لا يمتحن لهما
 في الخارج (قوله وهكذا في الامتناع) بان يقال ما علم الله تعالى واراد عدمه
 يمتنع اذ لو لم يتم لجاز وقوعه فيزم انقلاب علمه تعالى جهلا ونحو خلاف المراد
 عن ارادته تعالى (قوله وانت خير بان الاهدام الازلية آه) يعني ان تعميم
 ارادة الله تعالى ليس الا بالنسبة الى الموجودات لان اعدام الحوادث لولية
 صغلو كانت مسبوقة بالارادة لكانت حادثة لان اثر الارادة حادث على ما هو
 المقرر ينتفي عليه بين الجمهور فتعميم الشارح الارادة بالنسبة الى جميع
 الممكنات محل بحث ويؤيده ما في شرح المواقف العدم ليس اثرا مجموعا
 للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه انه لم يتعلق مشبهه بالفعل فلم يوجد
 الفعل لان استناد العدم الى القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم ان لا يكون
 عدم المعلوم ازليا واما الجواب بان العدم كونه اثر الارادة حادثة الجواز تقدم
 القصد على العدم كتقدم اليجاد على الوجود على ما مر ولو سلم فيجوز
 تعميم الارادة بالعدم حتى يشمل ابقاء الشيء على العدم فليس يجيد لان المنع
 الاول وان كان محملا من هذا الاعتراض لكنه يهدم الاستدلال بكونه
 تعالى فاعلا مختارا على كون العالم حادثا واما الثاني فلان بقاء الشيء
 على العدم ليس الا اتصافه بالعدم في الزمان الثاني بلا امر زائد و اذا لم يكن
 العدم صالحا لان يكون اثرا فنسبته الى جميع الازمنة على السواء بل الحق
 ان بقاء الشيء على العدم مستند الى بقاء عدمه مشبه الفعل كما لا يخفى وغاية
 ما يتكلف ان يقال ان عدم الاشياء كوجودها مر تبط بارادته الا ان ارتباط

قوله لان الارادة متفرقة
 عن علمه تعالى وتابعة له والعلم
 تابع الخ اقول العلم الذي تفرج
 عنه الارادة هو العلم التصوري
 لا التصديقي واللازم الدور
 الباطل اذ الوقوع تابع للارادة
 قطعا وقد سبق ان العلم
 التصديقي بالوقوع تابع للوقوع
 والوقوع تابع للارادة فلو كانت
 الارادة تابعة للعلم التصديقي
 بالوقوع لزم كون العلم التصديقي
 تابعا لنفسه وهو دور باطل
 فالصواب ههنا الافتصاح على
 قوله لان الارادة الازلية تابعة
 لاختيار العبد في نفسه الان
 اينال مراده انما اراد الله تعالى
 جعل العبد اوتركه دون ضده
 لانه تعالى يعلم في الازل ان العبد
 يختاره فيما الازل فالارادة لازلية
 كما تتبع العلم التصوري المتعلق
 بذلك الفعل او الترك وهي تابعة
 للعلم التصديقي المتعلق بوقوعه
 ايضا فلا اشكال (كاتبوي)
 قوله قلنا هذا لا يثبت الايجاب
 بل الاستلزام الخ اقول غاية
 ما يثبت بذلك هو الضرورة
 بشرط المحمول وهو لا يثبت في
 الاختيار الا يرى ان الله تعالى
 بشرط كونه خالقا خلق

الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها ولا نعتي بتعلق الارادة بالعدم الا
 ان تقتضي الارادة العدم باعتبار عدمها (قوله ولذا وقع في الحديث) فانه
 اسند عدم الفعل الى عدم المشية لاني مشية العلم كذا نقل عنه (قوله والا
 يمنع آه) اي وان لم يتعلق الارادة بالوجود يمنع وجوده لان الارادة علة
 الوجود وعدم العلة علة عدم المعلول ومن ههنا ظهر وجه آخر لعدم كون
 العدم اثر الارادة لانه لو كان الارادة علة له وعدم الارادة ايضا علة له يلزم
 توارده على اثنين مستقلين على معلول واحد (قوله والمعتزلة لما جوزوا
 التخلف عن الارادة آه) يعني ان المعتزلة لما قالوا ان تخلف المراد عن ارادته
 تعالى اذا كانت متعلقة بفعل غير نفسه جائز لانه ارادة تفويضية يجوز
 تخلف المراد عنها عندهم من غير نقص على ما مر لم يتوجه السؤال عليهم
 بان تعميم ارادة الله تعالى بافعال العباد يستلزم الجبر لانهم يقولون لان
 اذا تطلعت الارادة بالوجود يجب والايمنع بل يمكن وجوده وعدمه لان
 التخلف ممكن نعم يرد على اكثرهم السؤال بتعميم علمه تعالى فان تخلف المعلوم
 عنه يستلزم الجهل وهو نقص وانما قلدنا بالاكثر لان ابا الحسين وان قال
 بتعميم العلم لكنه يقول انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها فعنده لا يتصور
 الجبر بالنسبة الى العلم ايضا (قوله قد يمنع هذه المقدمة آه) اي كما يمنع منافاة
 كون الفعل الاختياري واجبا او ممتعا للاختيار كذلك يمنع نفس جعل
 تعلق العلم والارادة بفعله الاختياري واجبا او ممتعا لان العلم تابع للمعلوم
 بمعنى ان الاصل في المطابقة المعلوم والعلم ظل وحكاية عنه فانما تكشف
 الشيء على ما هو عليه في حد ذاته الا يرى ان صورة الفرس انما يكون علما
 اذا كان مطابقا له حتى لو خافه بوجه ما لم يكن علما بل جهلا فعلم انه لا
 مدخل للعلم في جعل الفعل واجبا وسلب القدرة والاختيار عن فاعله وكذلك
 ليس للارادة ايضا مدخل في سلب الاختيار لان الارادة متفرقة عن علمه
 تعالى وتابعة له والعلم تابع للمعلوم الذي صدر عن العبد بالاختيار فهي ايضا
 تابعة لاختيار العبد فلا يكون موجبا للفعل واما قولهم والالجاز انقلاب
 علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن الارادة قلنا هذا لا يثبت الايجاب
 بل الاستلزام والفرق ظاهر (قوله فلا يكون فعمل العبد كحركة الجاد آه)
 اي اذا كان الوجوب او الامتاع بتوسط الاختيار محققا للاختيار في نفس
 الفصل لا يكون ذلك الفهم كحركة الجاد الذي لا مدخل لاختياره فيه اصلا

وهو المقصود ههنا لان المقصود اني الجبر في افعاله الذي يدعيه الجبرية وهذا
 التقدير كاف له واما الكلام في ان ذلك الاختيار ليس فعل العبد لانه لا يوجد
 شيئا على ماقرر عليه رأى اهل الحق فيكون مخلوق لله تعالى فيلزم الجبر
 فالشيخ الاشعري يسلمه ويقول العبد مجبور على الاختيار فانه محل الارادة
 التي احدثت فيه جبراً وهو جبر متوسط لا يستلزم الجبر في الافعال على
 ما سيجي نحة بقية ٨ واما اذا هبون الى مذهب الاستاد فلم يصرحوا بلزومه
 ولا بعد منه لكن لهم ان يقولوا ان كون الاختيار مخلوق لله تعالى لا يستلزم
 الجبر لان الاختيار الذي هو مخلوق له تعالى بمعنى الارادة وهي صفة من شأنها
 ان يتعلق بكل من الطرفين الفعل والترك من غير داع ومرجح كافي قدسي
 العطشان فكونه من الله تعالى لا يستلزم الجبر في الافعال لان اعطاء صفة
 لمن حيث كونها صفة ليس جبراً انما يقال الجبر بالنسبة الى الافعال واعطاء
 الارادة لا يستلزم شيئاً منها الا يرى ان سدور ارادته تعالى من ذاته تعالى
 بطريق الايجاب من غير شائبة الاختيار لا يتاقي كونه فاعلا مختاراً بالاتفاق
 فكذلك سدور ارادة العبد من ذاته تعالى ايضاً لا يستلزم الجبر لا يتاقي كونه
 مختاراً اذ لا فرق بينهما في عدم كون كل منهما باختيار صاحبه نعم لو كان
 الاختيار بمعنى الارادة المتعلقة باحد الطرفين او الارادة التابعة للداعي
 من الله تعالى لزم الجبر لعدم التمكن حينئذ على احد طرفي الفعل امام مطلقاً
 او عند وجوده للداعي ولكنه ليس كذلك هذا ولا يخفى عليك ان ما ذكره
 انما ينزل على عدم كونه مجبوراً في الافعال المصادرة بتوسط الاختيار واما
 في نفس اختيار فهو مضطر و مجبور قطعاً كما انه تعالى موجب بالنسبة
 الى الارادة وغيرها من الصفات وان كان مختاراً بالنسبة الى الافعال المصادرة
 بتوسطها والشيخ الاشعري انما يقول بكونه مجبوراً في الاختيار لا في الافعال
 المصادرة بتوسطه تأمل (قوله توجهه النقص بالعلم ظاهر) بان يقال ما علم الله
 تعالى وجوده في الازل يجب واما علم عدمه يمتنع فلا يكون الافعال المصادرة
 عنه فيما لا يزال اختيارية مع انها اختيارية بالاتفاق من المتخمين (قوله واما
 بالارادة فبني آء) اي النقص بل ارادته تعالى مبني على ان تعلقات الارادة
 ازيلت فيقال ما اراد الله تعالى في الازل وجوده يجب والامتنع فلا يكون له
 اختيار في الافعال المصادرة عنه فيما لا يزال اما اذا كانت حادثاً فلا يتم
 اذ لا يكون الارادة تعلق سابق على وجود الاشياء بوجوب او امتنع ظن

بالضرورة واللا اجتماع لتعيينان
 وذلك لان العلم التصديقي
 للواجب تعالى يستحيل تعلقه
 بخلاف الواقع لانه جهل وهو
 انما يتعلق بالواقع بشرط كونه
 واقعا بناء على ان تعلقه مشروط
 بالوقوع فقولنا ولم يقع معلوم
 الله تعالى لكان علمه جهلاً بمنزلة
 ان تقول لو لم يقع الواقع لزم ذلك
 فببساطة ما لزم ضرورة وقوع
 الواقع بشرط كونه واقعا وهي
 ضرورة بشرط المحمول وهي
 لا يوجب كون الفاعل موجبا
 ولدانقض الدليل المذكور
 بافعال الباري تعالى ولعل مراد
 هذا المحشي من الاستلزام هو
 الضرورة بشرط المحمول
 فتأمل (كثيري)

٨ قوله واما السدا هبون الى
 مذهب الاستاد اقول لا يخفى
 ان الارادة الصالحة لان تعلق
 بكل من الجانبين هي المسماة
 بالارادة الكلية ولا تزاع لاحد
 في كونها مخلوقة لله تعالى بلا
 اختيار من العبد ولا في كونها من
 حيث هي غير صالحة لترجيح
 جانب معين من الفعل والترك
 بل المرجح هو تعلق تلك الارادة
 وصرفها الى جانب معين وذلك

الجزئية ومراد الاشعري ان
 هذه الارادة الجزئية ليست
 من العبد كالكيفية بل هي ايضا
 من الله تعالى ولذا زعمه الجبر
 المتوسط واما الجبر اللازم
 في الارادة الكلية فبقول به
 المعتزلة ايضا بل جميع الفرق
 والاشعريون ههنا يتعلق بذلك
 واما الكلام في الجبر من حيث
 الارادة الجزئية فالصواب ان
 يقول واما الذين اتوا الى مذهب
 الامتياز والقاضي فانه ان يقولوا
 ما ليس من العبد هو الارادة
 الكلية لا الجزئية ولا يلزم اليجاد
 العباد بعض الموجودات لان
 الجزئية لكونها عبارة عن تعلق
 الارادة الكلية بجانب معين هي
 من مقولة الاضافة وهي من
 الامور الاعتبارية لامن اهل
 الموجودات او هي من قبيل
 الاحوال المتوسط بين الوجود
 والمعدوم كما قاله الصدوق
 التوضيح فينبذ لا يلزمها الجبر
 لا محضا ولا متوسطا وبهذا
 عرفت ما في كلام هذا المحقق
 من التطويل بلا طائل ويمكن
 جعل كلام الخيام على ما ذكرنا
 في امل جيد (كاتبه)

الفاضل الجلي ان النفس وارد لو كان تعلقاتها حادثا يقال ان تعلق
 بايجاد شيء فيما لا يزال يجب وجوده والامتنع وجوده فبطل الاختيار وفيه
 بحث لان هذا وجوب اختيار حين اليجاد وهو لا يتحقق في الاختيار لتعق
 يتمكن على الفعل والتك قبل اليجاد وانما المتأخر له الوجوب الحاصل قبل
 اليجاد كالحاصل من تعلق الارادة في الازل وهو ظاهر (قوله وقد يجب
 بان الاختيار آه) حاصل الجواب ان الاختيار عبارة عن التمكن من ارادة
 للصد حال ارادة الشيء لا بعدها فالوجوب الحاصل بعد ارادته لا يتحقق في
 الاختيار وهذا حاصل في ذاته تعالى بالنسبة الى الارادة لانه كان يمكن في الازل
 ان يتعلق ارادة الله بكل من الطرفين على سبيل البدل وكذا بالنسبة الى العلم
 ايضا لانه ليس قبيل تعلق ارادته تعالى تعلق علم موجب لتعلق الابدان
 لان تعلقها بها ازلية ولا يتصور القلبية والبدنية في الازل بخلاف ارادة العبد
 فلن تعلقها متأخر عن تعلق علمه تعالى وارادته الازلية فيصحق الوجوب
 او الامتناع قبل فلا يكون له التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة وقد يجب
 عن النفس بالارادة بان المرجح الموجب في فعله تعالى هو ارادته المستندة
 الى ذاته تعالى بطريق اليجاب بخلاف ما في افعال العبد فانه ارادة الله تعالى
 فيازم الجبر فيه قطعا (قوله تأمل) العلم وجه التأمل ان معنى اليجاد على
 ما ذكرتم هو علم التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة بان يكون تعلقها
 متفرعا على شيء تابع له ان يوجد ويوجد والا فلا وهذا انما يستلزمه القلبية
 الذاتية لا الزمانية فاليجاد 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 متفرع عليه فيصحق وجوب الفعل
 بامتناعه قبل تعلق الارادة قبلية ذاتية بخلاف ارادة العبد فانها متفرعة
 لتعلق علمه تعالى وارادته متفرعة وتعلقها على تعلقها بطريق جري العادة
 ولان كان تعلق ارادة العبد متأخرا عن تعلقها بالزمان فلا يلزم اليجاد وطلب
 القدرة والاختيار (قوله اي بالدوران والترتيب المحض آه) دفع لما يوهم
 من ظاهرها عبارة من ان قوله ان القدرة للصد وازمته مدخل في بعض الافعال
 يدل على ان قدرته تأخر افعاله بوجهه في المحصر المستفاد من قوله ان تعلق
 هو الله تعالى وحاصل الدفع ان ما يحكم به بهيمة العقل هو ان القدرة العبد
 مدخلا في بعض الافعال بالدوران بانه متى تحقق القدرة تحقق الفعل بمعنى

لم يوجد

لم يوجد لم يوجد والترتيب المحض الخالص عن الحكم بالثبوت وبعده كما يحكم
 بدوران الاحراق مومساس النار ورتبه عليه لانه يحكم العقل بان اقدره
 مدخلا فيه بالتأثير حتى يصير منساقا لقوله بان الخالق هو الله تعالى اذ لا حكم
 للضرورة فيه كما انه لا يحكم لهما في عدم التأثير بل كل منهما نظري ثبت
 بالدليل وبما ذكره اندفع الشبهة التي اوردت ثني الجبر المتوسطين ان بديهة
 العقل كالحكم بوجود صفة في العبد طرفه بين حركتي البطش والارتماش
 يحكم بثبوتنا تأثيرها فلن صدق حكمها الاول صدق حكمها الثاني فيكون
 مذهب القدرية حقا وان كذب الثاني كذب الاول فيكون مذهب الجبرية
 حقا فعلى للتقديرية لا توسطه اذ لا حكم للبدئية في تأثير القدرة الخالصة
 سيما حين نثبت انتم بالحواطم اقل يحكم البدايه بالدوران والترتيب المحض
 كما لا يخفى (قوله صرف القدرة جعلها آه) يعني معنى صرف القدرة جعلها
 متعلقة بالفعل وذلك البصر يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل لا بمعنى
 انه سبب مؤثر في حصول ذلك البصر لاذلا مؤثر الا انه بل بمعنى ان تعلق
 الارادة بصير سببا لها لان يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل
 بحيث لو كانت مستقلة في التأثير لوجود الفعل واما صرف الارادة وجعلها
 متعلقة بالفعل فليست مخلوقة لله تعالى حتى يلزم الجبر بل هو لانه انما فلها
 صفة من شأنها ترجيح احد المساويين بل المرجوح من غير داع لها وجميع
 كما صرفت في ارادة الممتنع من انه صفة توجب تخصيص احد المقهورين
 بالوقوع في بعض الاوقلت من غير احتياج الى مرجح وكما ان صدور الارادة
 عن ذاته تعالى بطريق الايجاب لا يوجب الجبر في افطاه كذلك صدور
 ارادة العبد من ذاته تعالى لا يوجب كونه مجبورا في افعاله واعماله ان هذا المقام
 يستدعي بسطا في الكلام فنقول وبالله التوفيق ان افعال الصلوات متعلقات
 بها ارادة الله تعالى بلا توسط اختيار العبد بمعنى ان الله يوجدها سواء
 تعلق بها ارادة العبد اولاً ومنها ما يتعلق بها ارادته تعالى بتوسط اختياره
 و ارادته بمعنى ان الله تعالى اوجد في العبد قدرة بها يتمكن من الفعل والتكلم
 و ارادة ترجح احد هما فاذا رجحت ارادة العبد احد الطرفين وقهر
 عليه تعلق قدرته وصرف الآلات والدواعي اليه بمعنى ان تعلق الارادة
 بصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى في العبد صفة متعلقة بالفعل بحيث
 لو كانت لها تأثير بالاستقلال لوجود الفعل ثم تعلقت ارادة الله تعالى وقدرته

٩ قوله فاذا رجحت ارادة العبد
 الخ يرى من ظاهره ان هذا
 الترجيح وصرف الآلات من
 العبد وليس ذلك ما هو المشهور
 من مذهب الاشعري ولذا قالوا
 مذهبهم مؤيد الى الجبر المحض
 وذهب الى الاقطار المثل السائر
 من انه اخفى من كسب الاشعري
 (كاتبوى)

بخلق ذلك الفعل عقب ذلك اعني تعلق ارادته وقدرته وصرف الاله
 اليه تعقبا ذاتيا فان قيل ذلك الترجيح المنفرع عليه تعلق القدرة وصرف
 الدواعي اما ان يكون مخلوقا لله تعالى فالجبر باق او فعل العبد فيكون العبد
 خالقا لبعض افعاله قلت ذلك الترجيح من مقتضيات الارادة على ما بين
 في موضعه من ان الارادة صفة من شأنها ترجيح احد المتساويين فان قيل
 اذا كان الترجيح من مقتضيات ذات الارادة فما فائدة التكليف اذا الارادة
 بتعلق باحد هما بالضرورة قلت قد يصير التكليف داعيا لتعلق الارادة ببناء
 على ان الارادة تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف واقع هكذا فهو
 حسن يصير ذلك داعيا لتعلق ارادته وترجيحه فيصرف القدرة والدواعي
 اليه فيخلق الله تعالى الفعل عقبيه عادة وباعتبار ذلك التعلق اعني تعلق
 الارادة المترتب على الدواعي يصير الفعل طاعة وعلامة للثواب والحاصل
 ان الله تعالى خلق في العبد علما اجاليا بالافعال الاختيارية قبل صدورهما
 وعلما بحسنها وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليهما ما خودا من لسان الشارع
 وخلق فيه ارادة تابعة لتلك العلم مريحة لبعضها وقدرة مطلقة بالفعل
 تابعة لتلك الارادة بحيث لو كانت مستقلة في اليجاد لا وجودها فمع العلم بالحسن
 والقبح الداعي الى تعلق الارادة ان تعلق ارادته بالقبح يستحق النجم باعتبار
 الجلية والعقاب بطريق جرى العادة وان تعلق بالحسن يستحق المدح
 والثواب كذلك ولذا لو فعل قبيحا لم يعلم قبحه لا يستحق النجم والعقاب
 ولو تعلق ارادته بقبح وعزم عليه مع العلم بعبعه يستحق المؤاخذة وان لم يخلق
 بعده فان قيل تلك الارادة التي من شأنها الترجيح حادثة فهي اما بارادة
 العبد فيلزم التسلسل واما بارادة الله تعالى فيكون مجورا قلت تلك الارادة
 مخلوقة لله تعالى والعبد مجبور في نفس تلك الصفة وهو لا يستلزم الجبر
 في الافعال الصادرة بتوسطها كما في افعال الباري تعالى فانها صادرة بتوسط
 الارادة المستندة الى ذاته بطريق الايجاب والالزم حدوثها مع انه مختار فيها
 اذ لا فرق بين ان تكون مستندة الى ذاته تعالى بطريق الايجاب وبين ان تكون
 مستندة الى غيره في عدم كونها بالاختيار والسرفيه ان الارادة المخلوقة فيه
 مطلقة من غير ان تكون مطلقة بالحسن او القبح هذا محمول ما ذكره الشارح
 في هذا الكتاب من تحقيق خلق الافعال والله اعلم بحقيقة الحال (قوله وقيل
 صرف القدرة آه) اي وقيل في بيان معنى صرف القدرة ومغابرة اصراف

٢ قوله قلت ذلك الترجيح اقول
 اذا كان ترجيح جانب واحد
 من لوازم الارادة المخلوقة
 فالجبر لازم لامحالة الا ان يسمى
 مجرد مسوقية الفعل بالارادة
 الجزئية كسبا عند الاشعري
 كما اشار اليه المحقق الدواني
 في شرح العقائد ولا يخفى انه
 جبر محض كما لا يخفى (كاتبى)

الارادة ان صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها وذلك القصد غير
 صرف الارادة لانه عبارة عن القصد الذي يحدث عنده القدرة كما سيجي
 في بيان الاستطاعة مع الفعل من ان القدرة صفة يخلقها الله تعالى عند
 قصد الكسب لله الفعل وانما قلنا بمغايرتهما لان صرف القدرة متأخر بالذات
 عن وجودها لان قصد استعمالها فرع كونها موجودة ووجود القدرة
 متأخر بالذات عن قصد الاستكساب لانه سبب هادي لخلق القدرة والمتقدم
 غير المتأخر اذ لو كان عينه يلزم تقدم الشيء على نفسه (قوله ولبس بشيء
 لان قصد الاستعمال آه) اي ما ذكره صاحب القبل لبس بشيء اما بيان
 معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فلانه يقتضي ان يوجد القدرة في العبد
 ولا يكون مستعملا لان استعماله موقوف على القصد ومتأخر عنه بالزمان
 لان قصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان على ما تقر عليه رأى جمهور
 المتكلمين فلا تكون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لان الفعل مقارن
 لاستعمال القدرة المتأخر بالزمان عن القصد المقارن بوجود القدرة مع ان
 مذهب من يقول بمحدثها عند قصد الفعل اعني الاشعري انها مقارنة للفعل
 بالزمان لا ما قبله واما بيان مغايرة القصدين فلان تقدم الشيء باعتبار ذاته
 لا يتأخره بحسب وصفه فيموز ان يكون القصد من حيث ذاته متقدما
 على القدرة ومتأخرا عنه باعتبار وصفه اي بالنظر الى استعمال القدرة
 فلا يثبت مغايرة القصدين كما في قولك رماه فقلته فان الرمي المخصوص باعتبار
 افضائه الى الموت يكون قتلا وهو انما يتحقق بعد الموت فيكون الرمي متأخرا
 عن الموت باعتبار كونه قتل مع انه متقدم على الموت باعتبار ذاته ولذا صح
 دخول الغاء في قولك رماه فقلته (قوله هذا هو التعقيب الذاتي) اي كون
 الفعل عقب مجموع صرف القدرة والارادة هو التعقيب الذاتي وان كان
 بالنسبة الى صرف الارادة تعقيبا زمانيا بل الشبيه بالذاتي لان خلق الله الفعل
 لا يتوقف على صرف العبد قدرته وارادته بحيث يمنع وجوده بدونه اذ هو
 من الاسباب العادية التي لبست سببها الا وهمية فكذا التعقيب (قوله والا
 فالقدرة آه) اي وان لم يكن التعقيب ذاتيا بل زمانيا لم يكن القدرة مع الفعل
 بل قبله وهو خلاف مذهب الشيخ الاشعري (قوله قيل عليه فحينئذ لا شركة
 آه) حاصله ان تفسير الشركة بما ذكر يقتضي ان لا يكون الشركة في مذهب
 الاستاد لعلم انفراد كل من قدرة الله تعالى وقدرة العبد بمقدور بل مجموعهما

بخلق ذلك الفعل عقب ذلك اعني تعلق ارادته وقدرته وصرف الالة
 اليه تعقيبا ذاتيا فان قبل ذلك الترجيح المنفرح عليه تعلق القدرة وصرف
 الدواعي اما ان يكون مخلوقا لله تعالى فالجبر باقي او فعل العبد فيكون العبد
 خالقا لبعض افعاله قلت ذلك الترجيح من مقتضيات الارادة على ما بين
 في موضعه من ان الارادة صفة من شأنها ترجيح احد المنساو بين فان قيل
 اذا كان الترجيح من مقتضيات ذات الارادة فماائدة التكليف اذا الارادة
 بتعلق باحد هما بالضرورة قلت قد يصير التكليف داعيا لتعلق الارادة بناء
 على ان الارادة تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف واقع هكذا فهو
 حسن يصير ذلك داعيا لتعلق ارادته وترجيحه فيصرف القدرة والدواعي
 اليه فيخلق الله تعالى الفعل عقبيه عادة وباعتبار ذلك التعلق اعني تعلق
 الارادة المترتب على الدواعي يصير الفعل طاعة وعلامة للثواب والحاصل
 ان الله تعالى خلق في العبد علما اجاليا بالافعال الاختيارية قبل صدورهما
 وعلما بحسنها وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليهما خوذا من لسان الشارع
 وخلق فيه ارادة تابعة لتلك العلم مرتبطة ببعضها وقدرة متعلقة بالفعل
 تابعة لتلك الارادة بحيث لو كانت مستقلة في اليجاد لا وجدها مع العلم بالحسن
 والقبح الداعي الى تعلق الارادة ان تعلق ارادته بالقبح يستحق النعم باعتبار
 المحبة والعقاب بطريق جرى العادة وان تعلق بالحسن يستحق المدح
 والثواب كذلك ولذا لو فعل قبيحا لم يعلم قبحه لا يستحق النعم والعقاب
 ولو تعلق ارادته بقبح وعزم عليه مع العلم بعبعده يستحق المؤاخظة وان لم يخلق
 بعده فان قبل تلك الارادة التي من شأنها الترجيح حادثة فهي اما بارادة
 العبد فيلزم التسلسل واما بارادة الله تعالى فيكون مجبورا قلت تلك الارادة
 مخلوقة لله تعالى والعبد مجبور في نفس تلك الصفة وهو لا يستلزم الجبر
 في الافعال الصادرة بتوسطها كما في افعال الباري تعالى فانها صادرة بتوسط
 الارادة المستندة الى ذاته بطريق الايجاب والالزم حدوثها مع انه مختار فيها
 اذ لا فرق بين ان تكون مستندة الى ذاته تعالى بطريق الايجاب وبين ان تكون
 مستندة الى غيره في عدم كونها بالاختيار والسرفيه ان الارادة المخلوقة فيه
 مطلقة من غير ان تكون متعلقة بالحسن او القبح هذا محصل ما ذكره الشارح
 في هذا الكتاب من تحقيق خلق الافعال والله اعلم بحقيقة الحال (قوله وقيل
 صرف القدرة آه) اي وقيل في بيان معنى صرف القدرة ومغابرة انصرف

٢ قوله قلت ذلك الترجيح اقول
 اذا كان ترجيح جانب واحد
 من لوازم الارادة المخلوقة
 فالجبر لازم لامحالة الا ان يسمى
 مجرد مسبوقة الفعل بالارادة
 الجزئية كسبا عند الاشعري
 كما اشار اليه المحقق الدواني
 في شرح العقائد ولا يخفى انه
 جبر محض كالابنخي (كاتبه)

الارادة ان صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها و ذلك القصد غير
 صرف الارادة لانه عبارة عن القصد الذي يحدث عنده القدرة كما سيبي
 في بيان الاستطاعة مع الفعل من ان القدرة صفة يخلقها الله تعالى عند
 قصد اكتساب الله الفاعل وانما قلنا بمقارنتها لان صرف القدرة متأخر بالذات
 عن وجودها لان قصد استعمالها فرع كونها موجودة ووجود القدرة
 متأخر بالذات عن قصد الاكتساب لانه سبب حادى لخلق القدرة والمتقدم
 غير المتأخر اذ لو كان عينه يلزم تقدم الشيء على نفسه (قوله ولبس بشيء
 لان قصد الاستعمال آه) اى ما ذكره صاحب القبل لبس بشيء اما بيان
 معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فلانه يقتضى ان يوجد القدرة في العبد
 ولا يكون مستعملا لان استعماله موقوف على القصد ومتأخر عنه بالزمان
 لان قصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان على ما تقرر عليه رأى جمهور
 المتكلمين فلا تكون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لان الفعل مقارن
 لاستعمال القدرة المتأخر بالزمان عن القصد المقارن بوجود القدرة مع ان
 مذهب من يقول بمحدثها عند قصد الفعل اعنى الاشعري انها مقارنة للفعل
 بالزمان لاما قبله واما بيان مقابلة القصدين فلان تقدم الشيء باعتبار ذاته
 لا يتأخره بحسب وصفه فيحوز ان يكون القصد من حيث ذاته متقدما
 على القدرة ومتأخرا عنه باعتبار وصفه اى بالنظر الى استعمال القدرة
 فلا يثبت مقابلة القصدين كما في قولك رماه فقتله فان الرمي المخصوص باعتبار
 افضائه الى الموت يكون قتلا وهو انما ينفق بعد الموت فيكون الرمي متأخرا
 عن الموت باعتبار كونه قتلا مع انه متقدم على الموت باعتبار ذاته ولذا صح
 دخول الغاء في قولك رماه فقتله (قوله هذا هو التعقيب الذاتى) اى كون
 الفعل عقب مجموع صرف القدرة والارادة هو التعقيب الذاتى وان كان
 بالنسبة الى صرف الارادة تعقبا زمانيا بل الشبيه بالذاتى لان خلق الله الفعل
 لا يتوقف على صرف العبد قدرته وارادته بحيث يمنع وجوده بدون اذ هو
 من الاسباب العادية التى ليست سببها الا وهمية فكذا التعقيب (قوله والا
 فالقدرة آه) اى وان لم يكن التعقيب ذاتيا بل زمانيا لم يكن القدرة مع الفعل
 بل قبله وهو خلاف مذهب الشيخ الاشعري (قوله قيل عليه حينئذ لا شركة
 آه) حاصله ان تفسير الشركة بما ذكر يقتضى ان لا يكون الشركة في مذهب
 الاستاد لعدم افراد كل من قدرة الله تعالى وقدرة العبد بمقدور بل مجموعهما

مؤثر في مقدور واحد مع ان مذهبه اوضح شركة من مذهب المعتزلة ؛ لانه يدل على ان قدرته تعالى غير كاملة في اليجاد بل هي ناقصة محتاجة الى الاعانة بخلاف مذهب المعتزلة فانه لا يدل على نقصان بل على انه لا يقدر على بعض الامور ولا نقصان في ذلك كما لا نقصان في عدم قدرته على المنتهات (قوله وليس بشيء آء) اى ما ذكره ليس بشيء لان كلام المؤثرين اعنى قدرة الله تعالى وقدرة العبد ينفرد بماله من دخله في التأثير على انا لانسل انه اوضح شركة من المعتزلة لان تأثير قدرة العبد في بعض الامور يجعل الله تعالى وخلقه مؤثرا فيها ليس اوضح من نفي دخل قدرة الله بالكلمة وجعل العبد خالفا بالاستقلال والقياس على المنتهات قياس مع الفارق (قوله ولا يجرى في ملكه آء) قيل الواو للحال اقول يجوز ان يكون معطوفا على قوله دخل قدرة الله بتقدير ان المصدرية وهو ادخل في الفهم ونظم المعنى كما لا يخفى (قوله اى صلة عادية) وهى ما يدور عليه الفعل وجودا وعدما كالنار مع الاحراق والشروط العادى ما يتوقف عليه تأثير الفاعل عادة لاحقيقة ولم يكن دائرهما كيبس الملاقى فان تحقق اليبس لا يستلزم تحقق الاحراق لغاقل الفاضل المحشى من انه لا يظهر الفرق بين كون القدرة علة عادية وبين كونها شرطا عاد باليس بشيء وهذا عند الشيخ الاشعري حيث بنى كون شان القدرة الحادثة التأثير قسمتها علة او شرطا مجاز (قوله ولك ان تقول آء) هذا ما وقع في كلام الامدى من ان شان القدرة الحادثة التأثير وان لم تؤثر بالفعل لوقوع متعلقها بقدرة الله فحينئذ تسميتها علة او شرطا حقيقة فاقال الفاضل المحشى من ان كون شان القدرة التأثير ضروريا عند اصحابنا فلا يحسن ايراده غير مسلم لانهم اقايفون التأثير بالفعل لا كون شانه التأثير (قوله يشير الى وجه اللزم في ترك الواجبات آء) يعنى ان وجه اللزم واستحقاق العقاب في ترك الواجبات يعنى عدم اتيانها وان لم يكسب القبيح وهو تضييع القدرة فضل الخير بترك القصد اليه وهذا معنى على ما هو الاصح من ان عدم الفعل ليس متعلق القدرة والارادة بل هو متعلق عدم القدرة والارادة على ما مر من ان الاعتدال لم يمت متعلق المشية والقدرة وما عند من يرى انه مقدور حاصل بصرف الارادة والقدرة اليه فمعه وجوده استحقاق الذم في ترك الواجبات ككسب القبيح بقصد فعل الشر وصرف القدرة اليه لا تضيق فقط وانما فسرنا ترك الواجبات بعدم الاتيان لان

قوله لانه يدل على ان قدرته تعالى الخ هذا وهم ضعيف لا وهم اضعف منه اذ بما يفعل مجموع الشخصين ما يقدر عليه كل منهما بالاستقلال ولا دلالة هناك على نقصان قدرة واحد منهما وكيف يتوهم نقصان قدرة من خلق السموات والارض في ايجاد فعل واحد من افعال العبد (كاشعري) وقوله ينفرد بماله من دخله في التأثير مع انه يجوز ان يكون مراد الاسناد من تأثير مجموع القدرتين جزئية ارادة العبد من العلة التامة المؤثرة في الفعل فيكون اسناد التأثير الى قدرة العبد مجازا لاحتمية ويكون الفرق بين مذهبه ومذهب القاضى ان يكون الارادة من العبد ارادة نفس الفعل على مذهبه وارادة كونه طاعة او مهصبة مثلا على مذهب القاضى بل ان يرفع الخلاف بين المذهبين لجواز اجتماع هاتين الارادتين من العبد و اشار المولى الخيالى الى ان صرف قدرة العبد عبارة عن صرف ارادته مع تجوزها فيما سبق حل كلام المص على مذهب الا سناد فهو مؤيد لما

الترك بمعنى كف النفس عنها عند تهى^١ الاسباب وميلان النفس الى فعل المنهى
 حاصل بصرف الارادة والقدرة بالاتفاق كما ان كف النفس عن النهى عند تهى^٢
 الاسباب والميلان الى فعل الواجب حاصل بصرف الارادة والقدرة بالاستحقاق
 الذم والعقاب فيه لكسب القبيح بالاتفاق وبما ينبغي ان يعلم ان قول الشارح
 فيستحق الذم والعقاب يستفاد منه انه قد يستحق الذم والعقاب بترك قصد
 الفعل ايضا وانه قد لا يعاقب بعفو من الله تعالى اوسهون من الصديق نحو ذلك ومعنى
 الاستحقاق انه لو عوقب بذلك كان ملائما لنظر الشارح لا انه حق لازم
 لانه ليس مذهبا قال بعض الفضلاء انه لو كان استحقاق الذم والعقاب
 لاضاعة مبدأ فعل الخير لكان معا قبا بقصد فعل الشر لحصول التضبيع
 مع ان قصد فعل الشر معفو ما لم يعمل اقول الاصح ان المعفو هو خطور
 فعل الشر بدون القصد واما القصد فلا قال في التمهيد المعرفة ثم اعمال
 القلوب من الفكر والنية هل يحاسب ام لا فقال بعضهم لا يحاسبو بعضهم
 يحاسب والاصح انه ان خطر بيا له ولم يتقده ولم يتو ذلك فانه لا يحاسب
 وان كان كفرا لان ذلك الخطر مما لا يمكن الاحتراز عنه واما اذا خطر
 بيا له واعتقد ذلك وثبت عليه فانه يستل ويحاسب لقوله تعالى * وان تبدوا
 ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله * وقوله تعالى * ان السمع والبصر
 والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا * (قوله وهو لا يتا في آه) اي كون
 التضبيع سبب الذم والعقاب في ترك الواجبات لا يتا في ان يكون وجه الذم
 في فعل المنهيات شيئا اخر اعني صرف القدرة اليه على ما سيحى في قوله وصحة
 الاستطاعة تعتمد آه حيث قال الا انه صرف قدرته الى الكفر وضع باختياره
 آه واما قلنا انه لا يتا في ذلك لان ترك الواجب وان كان من المنهيات الا انه
 من المتروك فيجوز ان يكون وجه الذم والعقاب فيه مقاييرا لما في فعلها (قوله)
 هذا الكلام الزامى آه) اي هذا الدليل على وجوب المقارنة دليل الزامى
 مبنى على مذهب الخصم القائل بتأثير القدرة فحاصل الدليل انه لو كانت
 الاستطاعة سابقة على الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة ولتكن
 وقوعه بدونها محال عندهم لانه يستلزم تخلف الاثر عن المؤثر والاى وان
 لم يكن الزاميا بل تحقبا مبنيا على مذهب اهل الحق فلا يفيد وجوب
 المقارنة لان استحالة وقوع الفعل بدون الاستطاعة حيثذ ممنوع اذ لا دخل
 للاستطاعة في وجود الفعل عنده حتى يستحيل وجود الفعل بدونها قبل

ذكرناه قطعا فعلى هذا
 لا تأثير للعبد في اصل الفعل
 اصلا على مذهب الاستاذ
 ايضا بخلاف مذهب المعتزلة
 كما يعرفه من يتأمل
 (كلنبوى)

فيه انه قد صرفت انما ان الاستطاعة عندهم اما علة عادية او شرط عانى له
وعلى تقديرين 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 فانما يدل على انه يلزم خلاف جرى العادة
وهو لا يستلزم امتناع تعليلها مطلقا وان كان المدعى ان الاستطاعة تكون
مع الفعل بطريق جرى العادة فلا حاجة الى جعله الزاميا ولعل المحشى حمله
على الاول بناء على رعاية ظاهر قول الشارح واذا كان الاستطاعة عرضا
ووجب ان تكون مقارنة بالفعل لعدم بقاء الاعراض (قوله فلا نقض بقدره
الله تعالى آه) اى حين اذا كانت مقارنة القدرة الحادثة مبنية على امتناع بقاء
الاعراض لا يرد النقض بقدرة الله تعالى وتقرر النقض انه لو كانت القدرة
مع الفعل لاقبله لزم حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره اذا الفرض كون
القدرة مع الفعل فيلزم من حدوث مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته
قدم مقدوره وكلاهما باطلان بل قدرته ازلية اجزايا ومتعلقة في الازل
بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كانت متمتعة
في القدرة الحادثة لكانت متمتعة في القدرة القديمة ايضا كذا في شرح المواظف
وحاصل الدفع ان القدرة الحادثة غير باقية لانها من الاعراض وهي متمتعة
البقاء والالزم قيام المعنى بالمعنى على ما مر فلو كانت قبل الفعل يلزم وقوع
الفعل بلا استطاعة بخلاف القدرة القديمة فانها باقية ازلا وابد فلا يلزم
من تقدمها على وجود المقدور محال (قوله ليست من قبيل الاعراض)
لان العرض عبارة عن ممكن يكون تحيزه تابعا لتحيز شئ آخر والصفات
ليست كذلك (قوله حاصله انه ليس نفي وجود المثل آه) يعنى حاصل
الجواب ان مدعى الشيخ الاشعري ان القدرة مقارنة للفعل سواء سبقها مثل
اولا وليس نفي وجود المثل السابق داخلا في دعواه حتى يرد ان دليله انما
يدل على وجوب المقارنة لا على ان لا يوجد قبل الفعل لجواز ان تكون باقية
بتجدد الامثال على ما هو مذهبه في جميع الاعراض فتكون قبل الفعل مع
مقارنة له بتجدد الامثال فلا يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة (قوله وفيه
بحث آه) حاصله ان نفي المثل السابق داخل في دعواه اذ مذهبه ان لا قدرة
قبل الفعل ومذهب المعتزلة جوازها قبله حيث قالوا انه لا بد من مثل للقدرة
سابق على حصول الفعل والالزم تكليف العاجز على ما سترفه فالنزاع

بين الفريقين في ان القدرة قبل الفعل ام لا قال في المواقف قال الشيخ واصحابه
 القدرة قبل الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة القدرة قبل
 الفعل فذهب من قال ببقائها حال الفعل ومنهم من نفاه وبهذا ظهر ركازة
 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 يتجدد الامثال
 واما عند من يقول ببقائه حال الفعل وهو يبقى ببقاء الاعراض فليس عنده
 مثل سابق بل نفس القدرة التي يعتمد عليها التكليف كما لا يخفى (قوله يرد عليه
 انه يجوز ان يكون آه) حاصله انه انما يلزم قيام العرض بالعرض لو كان الامر
 الخادث فيها في الحالة الثابتة امرا موجودا حتى يكون عرضا فانه قسم
 الموجود الممكن واما اذا كان امر يعتبره العقل وينتزه 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 تسمى راسخة
 وليس الرسوخ امرا زائدا عليها في الخارج فلا كما لا يخفى قال بعض الافاضل
 هذا البحث مندرج في النظر الذي ذكره الشارح بقوله وفيه نظر لان
 حاصل قوله لانه يجوز ان يمنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء الشرط آه
 انه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها ان يكون وجوب الفعل في الحالة
 الثابتة وامتناعه في الاولى تحكما لجواز ان يكون وجود الشرط في الحالة
 الثابتة من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام
 العرض بالعرض او غير ذلك من الامور المناسبة اقول ان قول الشارح
 مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء يتا في ما ذكر لان
 القدرة الراسخة الحادثة في الحالة الثابتة ليست مساوية للقدرة الحادثة
 في الحالة الاولى لعدم كونها راسخة فالظاهر ان الشارح اراد انه يجوز ان يكون
 الحادثة في الحالة الثابتة امورا خارجة تكون شروطا لتأثيرها فلا يلزم
 قيام العرض بالعرض فتأمل (قوله وهو الامام الرازي آه) قال في المواقف
 قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال
 المختلفة ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء وهي قبل الفعل وتطلق على
 القوة المستجمعة لشرائط التأثير برمتها ولا شك انها لا تتعلق بالضدين بل هي
 بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى الآخر لاختلاف الشرائط وهي
 مع الفعل واصل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط

التأثير والمعترلة ارادوا مجرد القوة فلا نزاع (قوله الا ان الشيخ لما يقبل آه)
 دفع لما اورد على مآقال الامام الرازي من ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة
 عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة بجميع
 شرائط التأثير وحاصل الدفع ان المراد بالتأثير ما يعم الكسب بان يكون المراد
 القدرة المستجمعة بجميع شرائط حصول الفعل سواء كانت مؤثرة او مقارنة
 عادة فيطابق مذهب الشيخ وصار الحاصل ان القدرة مع جميع الجهات
 التي يحصل الفعل بها اي بسببها كما هو رأي المعتزلة او معها اي مقارنا لها
 كما هو رأي الشيخ مقارنة للفعل غير سابقة عليه وبدون تلك الجهات سابقة
 عليه (قوله وفي كلام الامام آه) اي وقع في كلام الامام ان القدرة الحادثة
 من شأنها التأثير وانما لم تؤثر بالفعل لان متعلقاتها وقعت بقدرة الله تعالى
 حتى لو لم يسبقها قدرته تعالى لكانت كافية في التأثير وحينئذ لا اشكال في محض
 ما ذكره الامام الرازي ولا حاجة الى تفصيل التأثير لما يعم الكسب كما لا يخفى (قوله
 بمعنى تبعيتهما في الخير) انما فسر القيام بهذا لان القائل بالمتناع قيام
 العرض بالعرض انما يفسره بهذا المعنى فن قلل الاولى ان يقال بمعنى
اختصاص الناعت بالنعوت او التبعية في الخير لم يأت بشئ (قوله والافليس
 آه) اي وان لم يتنع قيامهما معا بالحل بل جاز قيامهما معا بالحل فليس جعل
 احدهما وصفا للآخر بان يقال السواد باق اولى من العكس بان يقال البقلة
 اسود (قوله ووجه الصعوبة آه) حاصله انه يجوز ان يكون بين الامرين
 القائمين بحمل خصوصية ذاتية بهما يصير احدهما صفة للاخر دون العكس
 وانما لم يذكر وجه صعوبته المتقدمين الاولين لانه قد مر ذكرهما في الشرح
 (قوله يعني ان المكلف وصفا اضافيا آه) يعني حاصل جواب الشارح ان
 المكلف وصفا بحال متعلقه وهو كون اسبابه وآلاته سالمة عن الافة والماهة
 يعتبر عنه تارة بلفظ يحمل دال على الاضافة وكونه وصفا بحال متعلقه محتملا
 وهي الاستطاعة و يعبر عنه تارة بلفظ مفصل دال على الاضافة صريح
 وهي سلامة الاسباب والآلات (قوله وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف
 ممنوع) يعني واما توجيه جواب الشارح بان السلامة مطلقة وان لم يكن وصفا له
 لكن المراد سلامة اسبابه وهو وصف ذاتي للمكلف كما ان الاستطاعة وصف
 ذاتي له لان المكلف كما يتصف بالاستطاعة كذلك يتصف بذلك حيث
 يقال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها بها فيرد ان كون الاستطاعة وصفا

ذاتية ممنوع واللام اصح تفسيرها بسلامة اسبابه لانه وصف له باعتبار متعلقه
ولا يصح تفسير الوصف الذاتي بالاضافي وان قوانا ذو سلامة اسباب انما
يفيد صحة جملتها على التكلف لا كونها وصفا ذاتيا له حتى يفيد صحة تفسير
الاستطاعة بذلك هذا ما نسخ بخاطري الكليل وذهني العليل وبعض من
تصدى لحل هذا التجاب جعل قوله واما كون الاستطاعة وصفا ذاتيا فممنوع والا
لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه داخل في جواب وقال يعني ان الاستطاعة
والسلامة الاصلان واصحابان لا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل
ولانتم لما الاستطاعة وصف ذاتي له واللام يصح تفسيرها بسلامة اسبابه
وجعل قوله وقولنا ذو سلامة احباب انما يفيد آه جواب سؤال وهو ان يقال
لانتم انه لا يصح تفسيرها بسلامة الاسباب لان سلامة الاسباب ايضا وصف
ذاتي له حيث يقال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها بذلك وحاصل الجواب
لن قولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد صحة الجمل لا كونها صفة ذاتية له حتى
يفيد صحة للتفسير ولا يخفى ما فيه اما اول فلانه حينئذ يصير قوله واللام يصح
تفسيرها بسلامة اسبابه مصادرة وان امكن دفعه بالتكلف واما ثانيا فلان
قوله قولنا ذو سلامة اسباب آه يصير كلاما على التسند الغير المساوي وهو
خارج عن قانون الناظره على ان المنع المذكور لا يضر لان فيه تسليم صحة
تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب فلا حاجة الى دفعه واما ثالثا فلان
اسلوب الكلام يأتي عن ذلك كما لا يخفى على من له ذوق سليم وطبع مستقيم
(قوله والاقرب ما افاده بعض الافاضل آه) اراد به السيد الشر يفيد حاصل
التأويل ان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب الا انهم تسامحوا
في ذلك اذ لم يقصدوا معناه الصريح بل ما يفهم منه اعني كونه بحيث سلبت
اسبابه واعتمدوا على ظهور ان الاستطاعة صفة للتكلف والسلامة ليست
صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكره في تعريفها معني هو صفة اعني كونه
بحيث سلبت اسبابه ودلالة سلامة الاسباب عليها واضحة وكذا الكلام في كل
وصف للشيء بحال متعلقه مثل قوانا الدلالة فهم المعنى من اللفظ وزيد
فأتم ابوه والحق مطابقا للواقع اليه هذا خلاصة ما ذكره السيد الشريف
في حاشية شرح التلخيص وقد سبق ذلك في قوله مطابقا للواقع اليه فذكر
(قوله تهمير المقام آه) اي تهمير محل النزاع على ما هو رأي المحققين فانه
حكى عن امام الحرمين والامام الرازي جواز التكليف بالحال بل الوقوع

مستندين بما ذكره المحشي بقوله وقد يقال ان ابالهب قد كلف آه وقد نسب
 ذلك الى الشيخ الاشعري ولم يثبت تصريحه به وذلك لاصلين الاول انه
 لا تأثير لقدرة العبد في افعاله فهي مخلوقة لله ابتداء وثانيهما ان القدرة مع
 الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل فلا يكون حين الاستطاعة والقدرة
 وابس بشي لانه يستلزم ذلك ان يكون جميع التكاليف عنده تكليفا بما
 لا يطاق على ما سيذكره المحشي ولانه لا معنى لتأثير العبد في افعاله الا
 القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله الفعل عقيب قصده والتكليف انما
 يعتمد على سلامة الاسباب لا على القدرة المعارضة (قوله ما يمنع في نفسه)
 كاعدام القديم وقلب الحقايق (قوله ولا يمكن من العبد) اما بان لا يكون
 من جنس ما يتعلق به القدرة الجادثة كخلق الجواهر او يكون لكن من نوع
 او صنف لا يتعلق به التكليف كحمل الجبل والطيوان الى السماء (قوله لكن
 تعلق بدمه علمه آه) فان ما علم الله واراد عدمه امتنع وقوعه وان كان
 ممكنا في نفسه فامتنع بذلك تعلق القدرة الجادثة (قوله فالاولى لا يجوز آه)
 اي التكليف بالامتنع الذاتي لا يجوز ولا يقع اتفاقا من المحققين من اصحابنا
 بناء على تجويز الامامين على ما مر واستدلوا على ذلك بانه لو صح التكليف
 بالمستحيل لكان مستدعي الحصول اذ لا معنى للتكليف الا للطلب واستدعاء
 الحصول واللازم بطلان طلبه فرع تصور وقوعه ولا يتصور وقوعه
 اذ لو تصور لتصور مثبتا ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان
 ماهيته تنا في ثبوته والالم يكن ممثعا لذاته وهذا كتصور الاربعة بانه لبس
 بزوج فانه تصور على خلاف ماهيته لان كل ما لبس بزوج ابس باربعة
 وتحقق في هذا الكلام في شرح المختصر العزدي (قوله واثنانية لا تقع
 اتفاقا آه) بشهادة الآيات والاستقراء قال الله تعالى * لا يكلف الله نفسا الا
 وسعها * (قوله يجوز عندنا آه) لجواز ان يخلق الله تعالى فيه قدرة على
 ذلك الفعل على خلاف العادة فان قيل فيجوز تكليف الجراد وابس كذلك
 قلت فرق بينهما فان الجراد ابس محلا للتكليف لعدم فهم الخطاب بخلاف
 العبد (قوله والثالثة يجوز ويقع آه) فان من مات على كفره ومن احضره الله
 بعدم ايمانه يعد عاصيا اجاعا واولم يقع التكليف به لم يعد عاصيا (قوله
 فهذا توجيه آه) يعني ان قولنا التكليف بما تعلق علمه وارادته بدمه
 واقع توجيه ما قبل ان تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري وابس المراد

ان التكليف بالمتنع لذاته او بالاي يمكن من العبد واقع عنده كيف وهو محالف
لقوله تعالى * لا يكلف الله نفسا الا وسعها * وبشهادة الاستقراء (قوله
ومن لا يقول به لا يدها آه) دفع لما يتوهم من انه اذا كان مراد الاشعري
ما ذكر فلا معنى للخلاف فيه فان وقوع مثل هذا التكليف متفق عليه
وحاصل الرفع ان من لا يقول بوقوع تكليف ما لا يطاق لا بعد هذه المرتبة
اي الثالثة من مراتب ما لا يطاق نظرا الى انه ممكن في نفسه من العبد (قوله
وقدي وجه ايضا آه) اي قد يوجه ما قيل ان القدرة غير مؤثرة في الفعل
عند الشيخ وغير ساقطة عليه و انتكليف قبله فيكون التكليف بما لا يطاق
بهذا الاعتبار (قوله بما يمكن في نفسه آه) يعني ان المراد بقوله ما ليس في الوسع
المرتبة الوسطى بقريته قوله وانما النزاع في الجواز فان النزاع انما هو في جوازه
اذا التكليف بالمرتبة الاولى لا يجوز اتفاقا وبالمرتبة الثالثة جائز وواقع اتفاقا
(قوله ولك ان تأخذهما) اي لك ان تأخذ كلا القولين على الاطلاق
ولا تقيد هما بالمرتبة الوسطى ولا يلزم منه ان يكون الحكم بعدم الوقوع
وبالنزاع في الجواز في جميع مراتبه لان الاطلاق لا يستلزم العموم وشمول
الافراد لان المطابق موضوع لخصه من الحقيقة محتمل لخصص كثيرة من غير
تعيين ولا شمول الا يرى اذ من قال اطعم رجلا واكس رجلا لا يستلزم الامر
باطعام جميع الرجال واكسائهم فكذا الحكم بعدم وقوع تكليف ما لا يطاق
وبالنزاع في جوازه لا يستلزم ان يكون في جميع مراتبه والمحشى المدقق جعل
الضمير في قوله ولك ان تأخذهما الى الامكنتين وقال ولك ان لا تقيد الامكنتين
اعني بما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه وهو لا يستلزم شمول المتنع
لانه خارج من قوله ما يمكن وكذا لا يستلزم شمول ما يمكن من العبد لانه
خارج بقريته قوله وانما النزاع ولا يضحى انه لغو من الكلام لمدخله في المتق
اصلا (قوله وقد يقال ان ابالهب آه) يعني ان ابالهب كلف بالايمان
والايمان عبارة عن تصديق النبي عليه السلام بجميع ما علم بحبسه به من عند الله
تعالى ومن جملة ما علم بحبسه به ان ابالهب لا يؤمن به ولا يصدقه فيما اتى به
فقد كلف بان يؤمن بالله لا يؤمن به وان يصدقه في ان لا يصدقه وانه محال
لان ادعاء الشخص بامر علم في باطنه خلاف ذلك الامر مستحيل قطعا
يعني ان الشخص اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه علما ضروريا فلا يمكنه
حينئذ التصديق بعدم التصديق لانه يجد في باطنه خلافا وهو التصديق

بل يكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه في الاخبار بله لا يصدقه حيث
 وقع التكليف بالمرتبة الاولى اعني الممتنع لذاته فضلا عن جوازه (قوله وفيه
 بحث لانه يجوز آه) يعني انه انما يجد في نفسه خلافا لو كان له علم بالتصديق
 الذي حصل له ويجوز ان لا يتخلق الله فيه العلم بالعلم فلا يجد في نفسه خلافا
 فيجوز ان يذ عن عدم التصديق لعدم العلم له بتصديقه مع حصوله فلا
 يكون له تكليف بالممتنع لذاته نعم ان خلق العلم بالعلم ضروري لا يتخلف
 عنه عادة فهو ممتنع حادي فيكون من المرتبة الوسطى وفيه انه يلزم ان يقع
 التكليف بالمرتبة الوسطى مع انه ذكر فيما قبل انه لا يقع التكليف به اتفاقا
 وايضا ان هذا الجواب انما لو بين استحالته ان يصدق في ان لا يصدق
 بان اذ كان ما وجد في نفسه خلافا مستحيل اما لو بين بان تصديقه في الاخبار
 بانه لا يصدق في شيء مما جاء به يستلزم عدم تصديقه في ذلك الاخبار ايضا
 ضرورة انه شيء مما جاء به وما يكون وجوده مستلزما لعدمه يكون محالا
 فلا يتم كالاتي وهذا التقرير اختاره الشارح في حواشي العنقدي ويمكن
 الجواب على هذا التقرير بان الايمان صباره عن التصديق بجميع ما علم بحديثه به
 ومعنى لا يؤمن به رفع الایجاب الكلي لالسلب الكلي فلا ينافيه التصديق
 في هذا الاخبار تأمل وفي قوله والذي يحسم مادة الشبهة اشارة الى ما ذكرنا
 من المناقشات (قوله والذي يحسم مادة الشبهة) هذا الجواب اختاره السيد
 الشريف في شرح المواقف وحاصله ان الايمان الاجالي في حقه غير مستلزم
 للحل انما المح هو التفصيلي ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلي فالتصديق بانه
 لا يؤمن المستلزم للحل لتماكبكف به اذا علمه وفضل اليه بخصوصه وهو ممنوع
 وعلم الله تعالى واخباره للرسول لا ينافي ذلك فهو كقوله تعالى انوح عليه
 السلام * لن يؤمن من قومك الا من قد آمن * الآية ولا يخفى ان هذا الجواب
 انما يدفع الشبهة عن الوقوع لاعتن الجواز لان وصول ذلك الاخبار اليه
 ممكن والمعلق بالممكن يمكن (قوله وفيه اختلاف في الايمان بحسب اختلاف
 الأشخاص) وهو مستبعد جدا لان الايمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها
 بحسب الأشخاص (قوله لو صح هذا التقرير آه) ما ذكره الشارح بقوله
 وحلها نقض تفصيلي منع للالزام وما ذكره المحشي نقض اجالي وحاصله
 ان دليلكم بجميع مقدماته باطل لانه قد يتخلف الحكم عنه في مادة مثل ابي لهب
 حيث وقع التكليف بالايمان فضلا عن الجواز مع جريان الدليل فيه بان يقال

انه لو كان جائزا للزم من فرض وقوعه محال اكنه يلزم لانه يستلزم الكذب
 في كلام الله تعالى حيث اخبر عنه بله لا يؤمن (قوله مع اننا علم بالضرورة
 الوجودانية آه) وضع لما توهم من ان المدعى ان لا شيء من التولدات يتمسك
 العبد والدليل انما يبتعض على التولدات الضير القائمة بحمل القدرة واما
 التولدات القائمة بمحلها فلا كما لعلم الحاصل بعد النظر القائم بحمله والالم
 الحاصل من ضرب الشخص لنفسه ونحو ذلك وحاصل الدفع اننا نعلم
 بالضرورة ان جانا بالنسبة الى التولدات الحاصلة فينا كالتالي بالنسبة الى
 التولدات الحاصلة في غيرنا في ان ليس شيء منهما مقدورا لنا ولا نتكمن من
 عدم حصولها فعمل انه لا اكتساب في جميع التولدات (قوله يرد عليه
 ان عدم تمكن العبد الى آخره) حاصله ان اريد بعدم التمكن من عدم حصولها
 عدمه قبل مباشرة ما يوجب حصولها فهو ممنوع وان اريد عدمه بعدم مباشرة
 ما يوجب حصولها فعمل لكن عدم التمكن بعد مباشرة السبب لا يتاثر في كونه
 ممكنيا للعبد الا يرى ان فعل العبد لا يمكن تركه بعد مباشرة ما يوجب
 حصوله اعني صرف الارادة والقدرة مع ان العبد مختار فيه كذلك في التولدات
 قال الفاضل المحشي يمكن ان يقال ان كلام الشارح مبني على افعال المباشرة
 الممتدة زمانا والتولدات الممتدة زمانا وحاصله انك اذا ضربت انسانا حتى
 حصل فيه الممتد زمانا فالتك قدر على دفع امتداد هذا الالم في ذلك
 الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا ممتدا زمانا فالتك اذا اردت ترك مباشرة
 هذا الضرب الممتد زمانا فالتك قادر على ترك امتداده فظهر من ذلك انه
 لا اكتساب للعبد في التولدات الممتدة زمانا اذ هي ليست قائمة بحمل القدرة
 ولذا لا يمكن العبد من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف افعال الاختيارية
 الممتدة زمانا فانها قائمة بحمل القدرة مع ان العبد يمكن من تركها متى شاء
 وقس على هذه التولدات الغير الممتدة اذ لا قائل بالفصل اقول ما ذكره
 كلام او هن من نسج العنكبوت لان التمكن على ترك امتداد التولدات الممتدة
 محقق حين مباشرة قاسبا بها مثلا حين مباشرة الضرب لنا نتكمن على ان
 نضرب ضربا شديدا فيحصل الممتدنا وضعيفا فيحصل غير ممتدنا بعد
 المباشرة غير محقق في افعال المباشرة ايضا فاننا بعد تحقق الضرب لا تقدر
 على عدم مباشرة ضرب ممتدنا على تقدير التسليم فعلم القدرة على امتدادها
 لا يدل على ان لا يكون نفس التولدات مكسوبا ومقدورا لنا لا بدله من دليل

(قوله ولو لم يقتل لجاز ان يموت آه) اذ على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا بالحياة (قوله من غير قطع بامتداد العمر الخ) على ما ذهب اليه جمهور المعتزلة من انه لو لم يقتل لعاش الى امتداد امد هواجله ولا قطع بالموت بدل القتل على ما ذهب اليه ابو الهذيل منهم فانه قال لو لم يقتل لمات بدل القتل وتمسك بانه لو لم يميت لكان القاتل قاطعا لاجل قدره الله تعالى في علمه وهو محال والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وحينئذ لا يثبت محال كذا في سيرح المقاصد (قوله اي لم يوصله اليه) يعني انه تعالى لما قدر القاتل على قتله فقد قطع عليه الاجل ولم يوصله الى اجله فضمير القاتل في لم يوصله راجع الى الله تعالى لاني القاتل على ما زعم الفاضل المحشي حتى يرد عليه ما قلناه من ان التفسير بقوله لم يوصله يعني على ان يكون عبارة الشرح هكذا ان القاتل قد قطع عليه الاجل لكن الواقع في اكثر النسخ ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل وحينئذ لا يوافق قوله فهم اي المعتزلة والمراد اكثرهم لما عرفت من خلاف ابي الهذيل فيه (قوله وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف آه) للمق من هذا الخبر يريان الفرق بين مذهب جمهور المعتزلة واهل السنة ودفوع ما يقال انه اذا كان الاجل زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد بطلان الحياة بان لا يرتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظيا على ما يراه الاستدلال وكثير من المحققين وتقرر الجواب ان المراد باجله المضاف زمان بطلان حيوته بحيث لا يخلص عنه ولا تقدم ولا تاخر على ما يشير اليه قوله تعالى * لئذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون * جوهر جمع الخلاف الى انه هل تحقق ذلك في حق المقتول ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل يهبط آه كذا قرر السؤال والجواب في شرح المقاصد واهله جواب باختيار ان المراد زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى ولكنه لا مطبقا بل ماعلمه وقدرة بطريق القطع وجب يصلح محلا للخلاف لانه لا يلزم من عدم تحقق ذلك في المقتول تخلف الصلح عن المعلوم لجهاز ان يعلم بتقدم موته بالقتل مع تاخر الاجل الذي لا يمكن تخلفه عنه (قوله قلت قوله لا يستقدمون آه) يعني ان قوله لا يستقدمون معطوف على قوله اذا جاء اجلهم لاعلى الجزاء فمضى الاية لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون عنه ولا يكمل

امة اجل لا يستقدمون عليه هذا هو المشهور ولا يخفى ان فائدة تقييد قوله
 لا يستأخرون فقط بالشرط حيث ذكر غير ظاهر وان صح مع ان التبادر الى الفهم
 السليم ان يكون معطوفا على لا يستأخرون قال بعض المحققين ان قوله
 لا يستقدمون عطف على قوله ولا يستأخرون وانه سبحانه تعالى نبه بذلك
 على ان عند مجيء الاجل كما يمنع التقديم عليه باقصر مدة هي الساعة كذلك
 يمنع التأخير عنه وان كان الثاني ممكنا عقلا وذلك لان خلاف ما قدره الله تعالى
 وعلمه محال والجمع بينهما عدما فيما ذكره كالجمع بين من يسوف التوبة ثم تاب
 عند حضور الموت ومن مات على الكفر في نفي التوبة عنه في قوله تعالى
 * وابست التوبة للذين يعملون السيئات * الآية ولعل هذا مراد
 ما ذكر في حواشي شرح التلخيص انه عطف على الجزاء بناء على ان يكون
 معنى قوله لا يستأخرون ولا يستقدمون لا يستطيعون تغيرا على نطق قوله
 تعالى * ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين * ومن هذا الباب قولهم كلفه
 غارد على سوداء ولا يبيض فلا يرد عليه ما قاله الفاضل المحشي انت خير
 بان هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء بدون ذكر قوله لا يستقدمون والحق انه
 معطوف على مجموع الشرط والجزاء على ما هو المشهور (قوله قالوا المسئلة
 بديهية الى آخره) يعني ان المعتزلة ادعوا الضرورة في هذه المسئلة وقالوا
 الاستشهادات المذكورة في بيانها تنبيهات فاطلاق الشارح لفظ الحجبة
 على تنبيهاتهم حيث قال احتجبت بطريق الاستعارة لكونها في صورة الحجبة
 ويمكن ان يقال فيه اشارة الى فساد زعمهم في ادعاء الضرورة وما ذكره
 الفاضل المحشي من ان من ادعى الضرورة من المعتزلة هو ابو الحسين
 ومن تابعه وان الجمهور كانوا يقولون بان المسئلة استدلالية وما ذكره الشارح
 بقوله واحتجبت آه مبني على مذهب الجمهور من المعتزلة فلا حاجة الى ان
 يجعل لفظ الاحتجاج مجازا عن التنبيه فليس بشيء لان المعتزلة قاطبة ادعوا
 الضرورة في تولد موت المقتول من فعل القاتل بل في سائر المتولدات قال
 في شرح المواقف قالوا انه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله وادعوا فيه
 اى في تولده من فعل القاتل وبقائه لولا القتل للضرورة كما ادعوا في سائر
 المتولدات وانتفاؤها عند انتفاؤها انتهى والخلاف الذي نقله بين ابى الحسين
 وغيره من المعتزلة انما هو في كونها مسندة الى العباد لا في كونها متولدات
 من افعالهم فابو الحسين يدعى الضرورة في كونها فعل العبد وجمهور

المعتزلة يستدلون عليه وتمامه بن ابرش يقول انها حوادث لا يحدث لها
 والنظام ان كلهم من فعل الله تعالى لان فعل العبد الى غير ذلك من الاختلافات
 للذ كورة فيما بينهم على ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف (قوله
 يزد عليه انه لا يوافق آه) يعني ان المفهوم من نحر ير محل النزاع ان الاجل
 وهو الزمان الذي يبطل فيه الحيوة من غير تقدم وتأخر زمان واحدا يتصور
 فيه تعدد والاختلاف انما هو في تحققه في المقول وهذا الجواب يدل على
 تعدد الاجل احدهما اربعين مثالا والاخر سبعين قيل عليه ليس بمحصل
 الجواب انه تعالى قدر عمره اربعين على تقدير سبعين على تقدير حق يلزم
 تعدد الاجل بل بمحصله انه تعالى قدره سبعين بحيث لا يتصور للتقدم
 والتأخر عند الله بل طاعته تصير سببا لثلاثين فيصير مع اربعين يستحقه
 من غير الطاعة سبعين (قوله لولم يراد الزيادة بحسب الخبر والبركة آه)
 يعني ان المراد بلن الطاعة تزيد في العمر باهها تزيد في جهو المقصود الا انهم من
 العمر وهو كساب الكائنات والخير والبركات التي بها تستكمل النفس
 الانسانية فيخبر بالسعادة الابدية (قوله فانه خلف المعتزلة السابقة آه)
 حاصل الخلاف انه الاجل في الحيوان للزمان الذي هو لله تعالى فيهم يمتد
 فيه والناس فيه اجل واحد عند غير الكهني الا انه لا يتقدم الموت على الاجل
 عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقال الكهني انه متعدد احدهما القتل
 والاشاق الموت والمقتول ليس بميت عنه بناء على ان القتل فعل للميت والموت
 لا يكون الا فعل الله تعالى اي مفعوله واثر صنعه (قوله اي يتنوله آه) نفس
 الاكل بالتناول والتناول المشروب ايضا (قوله وقد يفسره آه) اي قد يفسر
 الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانفع به سواء كان حلالا او حراما من
 المطعومات والمشروبات والمبوسات او غير ذلك وهو التعريف للمعول عليه
 عند الاشاعرة (قوله فاعلى هذا آه) اي فعلى هذا التعريف يلزم ان يكون
 العواري رزقا لانه مما ساقه الله تعالى فانفع به (قوله وفيه اي وفي جعلها رزقا
 بعد فانه لا يقلل للماربية في العرف انه مرزوق ويلزم ان يأكل شخص رزق
 غيره لانه يجوز ان ينفع به احد من غير جهة الاكل وينفع بما لا خير
 بالاكل (قوله وبوافقه آه) اي بوافق هذا التعريف قوله تعالى *ومما
 رزقاهم ينفقون * فانه يجوز ان يكون الانتفاع به من جهة الانفاق على
 الغير بخلاف التعريف الاول فانه لا يوافق لان ما يتناول لا يمكن ان ساقه

على الغير (قوله وقد يقال الى آخره) على تقدير تفسير الرزق بالمعنى الاول اطلاق
 الرزق على المنفق مجاز لكونه بصدده (قوله والاحلال الى آخره) اي وان لم يكن
 المراد المجهول بل كما بمعنى الاذن في التصرف الشرعي لخلاف تعريف الرزق
 عن معنى الاضيق الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم ايضا
 كما سيأتي في الشرح حيث قلنا وبني هذا الاختلاف آه (قرناه فحينئذ يدفع
 بملاحظة الجنب) اي حين اذا كان المراد ما ذكر يدفع بملاحظة الجنب
 اي مملوك باكله المالك من حيث انه مملوك بان يكون مأذونا في اكله ما اورد
 من انه يتفرض التمسك بالخمر المسلم ويحترمه اذا اكلها مع حرمتها فانها
 مملوكة له عند ابي حنيفة رحمه الله فيصدق عليهما اذا اكلها المالك
 مع كونها حرامين وانما قلنا يدفع لانها من حيث الاكل ايسر مملوكين له
 (قوله وفي بعض الكتب آه) قيل في شرح نظم الاوحدى ان الحرام ليس
 بمالك عند المعتزلة فيمنع اذ دفع النقص بالخمر والخنزير ظاهر لعدم كونهما
 مملوكين (قوله مع ان ظاهر قوله تعالى وما من دابة الا آتاه) انما قال
 ذلك اذ يجوز ان يقال المراد كل دابة مرزوقة او يقال ان الحكم على الكل
 على سبيل التغليب لكنه خلاف الظاهر (قوله يقتضى ان يكون كل دابة
 مرزوقة) مع ان الدواب لا يتصور في حقها ملك وكذا يخرج رزق العبيد
 والامان اذ لا ملك لهم قال المحشى المدقق واعلم ان قولهم ما يمنع من الانتفاع به
 ان كان المراد بلفظ ما المالك او بالمتنع ذال العقل يرد ما كونه الدواب عليه
 ايضا فلا وجه لتخصيصه بالاول حيث ذال الافلا يصح قولهم وذلك لا يكون
 الاحلال لان الدواب لا يتصور في حقها حل ولا حرمة على ما في المواقف
 اقول معنى قوله وذلك لا يكون الاحلال ان ذلك لا يكون بالنسبة الى المكلف
 الاحلال بقرينة ان التزح في رزق العبد لا في مطلق الرزق الشامل لرزق
 الدواب ايضا فحينئذ يكون ما يمنع من الانتفاع به بالنسبة الى العبد مقصورا
 على الحلال لا مطلقا فلا يلزم خروج رزق الدواب عن التعريف الثاني
 (قوله اجيب عنه الى آخره) اي اجيب عن هذا الاعتراض بحيث يدفع عن
 التعريف الثاني بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات ولم يمنع
 من الانتفاع الا انه اعرض عنها واشتغل باكل الحرام بسوء اختياره وانما
 التفرض عن التعريف الاول فغير مدفع حيث اعتبروا فيه الاكل (قوله)
 على انه منقوض بمن مات ولم يأكل الى آخره) اي على ما ذكرتم من انه يلزم

ان لا يكون من اكل الحرام حرزوقا وهو باطل لقوله تعالى * وما من دابة
 في الارض الا على الله رزقها * منقوض بمن مات ولم يأكل شيئا لاخلالا
 ولاحراما فانه يلزم ان لا يكون حرزوقا وهو باطل بالآية المذكورة فها هو
 جوابكم عن هذه المادة. فهو جوابنا عن تلك المادة فلن قالوا لانسلم وجوده
 مثل ذلك الشخص فانه قد انتفع بدم الحيض والحيوة والقوى الحيوانية
 فكذا نقول في مادة من اكل الحرام وهذا التقص انما يرد لو ثبت بطلان كون
 من اكل الحرام طول عمره غير مرزوق بالآية المذكورة على ما في شرح
 المقاصد واما اذا ثبت بكونه خلاف الاجماع قبل ظهور المعتزلة على ما
 في المواقف فلا يرد كما لا يخفى (قوله وايضا فيه قنات مقابلة الى آخره) اذ لا مقابلة
 بين بيان طريق الحق وبين وجدان البعد ضالا او تسميته ضالا وهو ظاهر
 مع ان المفهوم من الآيات والمعلوم من المحاورات وجود المقابلة بينهما (قوله
 وكذا قوله تعالى واما تمود فهديناهم الى آخره) وكذا الهداية بجاز عن
 الدعوة وبيان طريق الحق في قوله تعالى واما تمود فهديناهم آه لامتاع
 حله على الحقيقة اذ لا معنى لاستحبابهم العمى على الهدى بعد خلق
 الهداية فان استحبابهم العمى على الهدى على ما هو المشهور كاية عدم
 اهتدائهم فالمعنى واما تمود فدهوناهم الى طريق الحق واوضحناهم سبيل
 الرشاد ويسرنا لهم مقاصدنا فاستحبوا العمى اى الكفر على الهدى اى على
 الايمان (قوله ويحتمل ان يكون الى آخره) اى ويحتمل ان يكون الهدى في الآية
 على معناه الحقيقي ويصكون المعنى واما تمود فخلقنا فيهم الهدى فارتدوا
 واستحبوا العمى على الهدى فيكون الهداية حاصلة لهم الا انهم تركوها
 بازترادهم وانما قلنا يحتمل ان يكون المراد كذلك اذ دلالة لسابق الآية
 ولللاحقة على انهم لم يؤمنوا اصلا ولم يحصل لهم الهداية فيجوز
 ان يكون الهداية حاصلة لهم واستحبوا بهم العمى كاية عن ارتدادهم بعد
 حصولها فلا حاجة الى ارتكاب المجاوز والصرف عن الحقيقة (قوله وايضا
 الى آخره) اى ورد على هذا المعنى ايضا ان الناس مختلف في الهداية فبعضهم
 مهدي وبعضهم ليس كذلك وبيان طريق الثواب يعم الكل فلا يصح
 تفسيرها به (قوله وايضا يقال في مقام المدح آه) يعنى انه يقال في مقام المدح
 فلان مهدي فلو كان الهداية بمعنى البيان لكان معناه فلان معين له طريق
 الحق ولا مدح فيه اذ لا مدح الا بصحصول الهداية والبيان لا يستلزمه قال

بعض الافاضل لو اريد بالبيان اظهار ذات طريق الصواب اهو واقع الآيه
والحديث ويلزم الاعتراضات الثلاثة التي ذكرها الحثي امالوار بديه اظهار
طريق الصواب من حيث انه طريق الصواب فهما بوافقان لان الرسول
لا يمكنه بيان طريق الصواب من حيث انه صواب بل هو محض خلق الله
تعالى وبتدفع الاعتراضات المذكورة ايضا كما لا يخفى (قوله وما يقال الى آخره)
اي ما يقال ان البيان وان لم يستلزم لحصول الهداية الا انه يفيد الاستعداد
التام لحصولها وهو فضيلة في نفسه فيجوز ان يكون المدح باعتبار ذلك
الاستعداد الحاصل منه بخدفع بان الاستعداد التام للحصول المقارن مع
عدمه مذموم يقتضي الذم عليها فضلا عن ان يكون بمدوحة (قوله وفيه
بحث) اي فيما يقال في دفع ما يقال بحث لان الاستعداد والتمكن في نفسه
فضيلة والمذمة انما هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول وهذه المقارنة لا تنافي
كونه فضيلة مستحقة لان بمدح بها في حد ذاته ويمكن ان يقال ان المراد
بقولته ان يقال في مقام المدح فلان مهدي انه يقال في مقام المدح الذي
يقال فيه مهدي مهدي بمعنى انه لا يفرق في مهدي ومهتدي في المدح مع ان
بيان الطريق لا يستلزم مساواته المهتدي في المدح وحيث لا وورد لهذا
البحث (قوله نعم التمكن آه) اي نعم يمكن ان يقال في دفع ما يقال ان الاستعداد
والتمكن في نفسه عام للكل فلا يناسب المدح وكونه تاما او غير تام امر مبهم
غير معين قدره حتى يصلح ان بمدح باعتباره (قوله ولقوله تعالى اهدنا
الصراط المستقيم) يعني لا يصح تفسير الهداية ببيان طريق الصواب
لان طلب الهداية متحقق بشهادة الآيه والحديث والطلب يقتضي عدم
حصول المطلوب اذ لا معنى لطلب الحاصل فيلزم ان لا يكون البيان المذكور
حاصلا وليس كذلك (قوله ويرد على هذا) اي على التمسك بالآيه بانه
ينافي التفسير بخلق الاهتداء ايضا ضرورة ان الاهتداء حاصل مخلوق فيهم
والطلب يقتضي عدم حصوله فلا بد من الصرف عن الظاهر والجل على
المجاز فهي مجازا ما عن زيادة البيان على ما يقوى المعزلة او عن التثبيت
والدوام عليها على ما يشول معاشر اهل السنة فلا يصح التمسك بها (قوله
ويمكن ان يقال الى آخره) اي يمكن ان يقال في دفع ما يفهم من كلام الشارح
من ان ما ذكره المشايخ مخالف ومتناف لما هو المشهور لان ما هو المشهور
هو المعنى اللغوي ام العرفي وما ذكره المشايخ هو المعنى الشرعي فلا منافاة

بينهما (قوله اذا اصلى آه) اى الاتنع له في الدين سواء اعتبر جانب علم الله
 اولم يعتبر (قوله فان قلت بل الاصلح الى آخره) اى بل الاتنع في الدين الوحد
 والتكليف والتعريف بالنعيم المقيم اى يتمكن فيه لتكوينه اعلى المعتزتين (قوله)
 وان اعتبر جانب علم الله تعالى) يعنى ان الجواب المذكور انما هو على زعم من
 لم يعتبر في الاتنع جانب علم الله تعالى وقال ان من علم الله منه الكفر يجب
 تعريضه للايمان ونعيم الجنان على ما ذهب اليه معتزلة بصره واما اذا
 اعتد في الاتنع جانب علم الله تعالى على ما ذهب اليه الجبائي وتابعوه فكون
 الاصلح في حق الكافر الفعير عدم الخلق او الامانة او سلب العقل اظهر
 وعدم ورود الاشكال المذكور اجلي هذا واما ما ذهب اليه معتزلة بغداد
 من ان معنى وجوب الاصلح وجوب الا وفق للحكمة فلا يرد عليه شئ مما
 ذكره الشارح والمحشى وقد مر في صدر الكتاب (قوله فانهم قالوا الى آخره)
 حاصلة لان المنه انما يكون في الافعال الاختيارية واذا كان الاصلح واجبا
 على الله تعالى بحيث يستحيل تركه منه تعالى لاستلزام البطل والسفه والجهل
 المحال على ذاته تعالى على ما قلنا يكون لازما لذاته تعالى ولا يكون له تعالى
 اختيار فيه فلا معنى للذة في مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلبه اذ لا يمكن له
 تركه وانما قيد الاصلح المقذور بغير الضر لانهم قالوا الاصلح المقذور المضر
 غير واجب على الله تعالى بل يجب تركه كاحياء الطفل والتكليف والتعريف
 للنعيم المقيم له فان ذلك وان كان اصلى له في الدين الا انه مضر له اذ لو كلف
 بحتم ان يظنى ويستكر فيقع في العقاب لا تكبر (قوله حاصله ان الاصلح
 امر لا يستوجب آه) يعنى لانفس ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها لان
 ما فعله الكريم الحكيم العليم يعوقب الامور لا يكون خالسا عن المصلحة
 وان لم يكن اصلى بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل له رعاية
 لمصلحتهم واما الاصلح الى العبد فقير واجب عليه لانه محض حق الله تعالى
 فيجوز ان يفعله وان لا يفعله رطبه المصلحة اخرى (قوله قيل عليه المعتزلة
 الخ) اى قبل عليه ان ما ذكرتم من جواز ترك الاصلح لا يقتضاه الحكمة
 واشتماله على المصلحة لا يخالف مذهب المعتزلة فانهم ايضا جوزوا ترك
 الاصلح اذا اقتضاه الحكمة على ما قاله الرضا بن عيسى في النكتة فى تفسير قوله
 تعالى * ان تدبهم فانهم عبادك وان تعذبهم فانك انت العزيز الحكيم *
 اى ان تعذبهم فذلك ليس بخارج عن حكمتك يعنى ان عدم المعذرة وان كان

اصح بالنسبة الى الكفار جزاء بما كانوا يعملون لكن ان تغفر لهم وتترك ما هو
 الاصح بالنسبة اليهم فيجوز ذلك لانه لا يكون خلاف مقتضى حكمتك (قوله
 وجوابه انه لادلالة في كلامه على انه الى آخره) يعني ان كلام الزمخشري لا يدل
 على ان عدم المغفرة اصح حتى يكون المغفرة ترك الاصح بسبب اقتضائه
 الحكمة ووجوب عدم المغفرة عنهم لا يدل على كونه اصح لانه يجوز ان يكون
 لاجل استحباب التكفير العقاب على ما هو مذهبهم من وجوب عقاب العصاة
 واثابة المطيع على الله تعالى ولو سلم كون عدم المغفرة اصح فمعنى كلام
 الزمخشري وهو قوله ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك انه على
 تقدير ان تغفر لهم يكون ذلك هو الاصح لاقتضائه الحكمة فلا يلزم جواز
 ترك الاصح ولا يلزم من ذلك ان يكون المغفرة في نفسه اصح لان كونها اصح
 موقوف على وقوعها والوقوع محال في حق الكفار عندهم فيجوز ان يستلزم
 المحال المحال ولو سلم ان الاصح على تقدير المغفرة ايضا عدم المغفرة فلا نسلم
 انه يلزم جواز ترك الاصح لان يجوز ترك الاصح الذي هو عدم المغفرة
 على تقدير المحال الذي هو ان يغفر الله لهم لا ينافي كون ذلك الترك محالا
 في نفسه فان مغفرة الكفار محال على الله تعالى عندهم وترك الاصح الذي
 هو عدم المغفرة منطلق به والمطلق بالمحال محال ولو سلم جبر ما ذكره الكلام
 مع جهور المعتزلة لامع الزمخشري قال الفاضل المحشي ولما قيل ان يقول
 ليس مراد ذلك القائل ان في كلام الزمخشري دلالة على ان عدم المغفرة
 اصح كما زعم بل مراده ان الزمخشري جوز ترك الواجب اذا اقتضت
 الحكمة حيث جوز ترك عقاب الكفار اذا اقتضى الحكمة فعمل من ذلك انه
 يجوز ترك الاصح اذا اقتضت الحكمة تركه اذ لا فرق بينهما في ان كل واحد
 منهما ترك الواجب بسبب اقتضاء الحكمة وفيه بحث لاننا نسلم انه يلزم
 من جواز ترك الواجب جواز ترك واجب آخر لجواز ان يكون له خصوصية بها
 يستحيل تركه فان ترك العقاب ترك واجب هو محض حق الله تعالى وترك
 الاصح ترك واجب هو حق العبد فلا يلزم من جواز الاول جواز الثاني
 على ان في لزوم جواز الاول من كلامه ايضا تردها على ما ذكره المحشي (قوله
 وههنا بحث آه) اي في الجواب الذي ذكره الشارح بحث وهو انه انما يدل
 على انه يجوز له ترك الاصح بناء على اقتضاء الحكمة لكن لا شك ان ترك ما فيه
 الحكمة مع عدم الحكمة في الترك بخلافه وسفه وجهل يستحيل على الله تعالى

فيجب على الله تعالى رعاية الحكمة ومذهب اصحابنا انه لا وجوب عليه تعالى
 اصلا فالجواب المذكور لا يحسم مادة الشبهة (قوله اللهم الا ان يقال آه)
 اي اللهم الا ان يقال في دفع هذا البحث ان المراد بنفي الوجوب على الله
 تعالى نفي وجوب الخصوصيات على ما يقوله المعتزلة من وجوب اللطف
 كعبته الرسول وعقاب العاصي وثواب المطيع والعوض على الامم والاصالح
 لانني رعاية مطلق الحكمة فانه لازم للحكيم العليم بعواقب الامور (قوله
 قيل معناه اقتضاء الحكمة آه) يعني معنى وجوب الشيء على الله اقتضائه
 الحكمة مع كونه قادرا على تركه وهذا غير الوجود بين اللذين ابطلهم الشارح
 بقوله اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم آه (قوله وجوابه انهم آه) جاصله
 ان هذا الوجوب بهذا المعنى عند المعتزلة بعينه الوجوب الذي هو مصطلح
 الفلاسفة لانهم جعلوا الاخلال بما يقتضيه الحكمة نقضا مستحيلا على الله
 تعالى فبسبب لزوم المحال يكون ترك ما يقتضيه الحكمة مستحيلا وان صح
 ذلك الترك بالنظر الى ذاته تعالى فيكون صدور ما يقتضيه الحكمة لازما
 لذاته لا اقتضاء الحكمة وهذا بعينه مذهب الفلاسفة حيث قالوا يصح
 صدور العالم وتركه بالنظر الى ذاته تعالى لكن طرف الفعل لازم لغاية
 تعالى لاشتماله على المصالح واقتضائه الحكمة واما نحن معاشر اهل السنة
 فلا نقول باستحالة ترك ما يقتضيه الحكمة ولا باستزامه نقضا لجواز ان يكون
 في تركها حكم ومصالح لا تطاع عليها وان كان يجب عليه رعاية مطلق
 الحكم وهذا كله بناء على قولهم بالحسن والقبح العقليين فانهم لما قالوا
 ان ترك الاصالح والاطف وعقاب العاصي وثواب المطيع قبيح عقلا لا يجوز
 على الله تعالى حكموا بوجوب تلك الخصوصيات وقالوا ان الاخلال به
 نقض مستحيل على الله فلزمهم ما لزم الفلاسفة من نفي الاختيار (قوله
 ويستدونه الى العناية الازلية) اي يستدون الفلاسفة ايجاد العالم الى
 العناية الازلية وهي علمه تعالى بوجه النظام الاكل في الازل قل ابن سبنا
 العناية احاطة علمه الاول بالكل وما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون
 على احسن النظام واكلها فعلمه الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود
 الكل منبع لفيض الخير والجلود في الكل من غير انبعاث قصد وطلب
 من الاول الحق تعالى وتقدس (قوله ولهذا اضطر متاخر ون الخ) اي
 ولاجل ان الوجوب بهذا المعنى راجع الى الفلاسفة اضطر متاخر ون

المعتزلة وقالوا ان معنى الوجوب على الله تعالى انه يفعلها لئلا يتركه وان جاز ان يتركه فلا يكون شيء من طرفي الفعل والترك لازما لذاته بحيث يستحيل الطرف الآخر حتى يكون رجوعا الى مذهب الفلاسفة كما في العاديات فاننا نعلم يقينا ان جبل احد لم ينقلب ذهابا وان جاز ان ينقلب (قوله واجب بان الوجوب آه) اي اجيب عما قاله متأخرو المعتزلة بان الوجوب حينئذ مجرد تسمية اذ يكون حينئذ محصلا ان الله تعالى لا يتركه على سبيل جرى العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء بل اطلاق الوجوب عليه بمجرد اصطلاح (قوله والعجب الى آخره) اي العجب من متأخري المعتزلة انهم لا يجعلون ما اخبر به الشارع من افعاله تعالى من مجيء القيامة والحشر والصراط والميران والكوثر والتعذيب والتعظيم ونحو ذلك واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل وهو اخبار الشارع على ان يفعله البتة فان معنى الوجوب على ما قالوا متحقق في الافعال التي اخبر بها الشارع كما هو متحقق في الامور التي اوجبوها على ذاته تعالى من الاصحح واللطيف والثواب والعقاب بزمعهم مع انهم لا يجعلون تلك الافعال واجبة عليه تعالى وتقدس (قوله لانه المالك على الاطلاق) وله التصرف كيف يشاء فلا يتوجه عليه الذم اصلا على فعل من افعاله بل هو المحمود في كل افعاله وهذا بناء على بطلان كون الحسن والقبح للاشياء ذاتيا بل على ما فعله الحكيم فهو حسن والمعتزلة القائلون بالوجوب العقلي عليه تعالى معنى استحقاق تاركه الذم ينكرون ذلك وفي تقييد قوله ولا العقاب بالانفاق اشارة الى ما ذكرنا من ان المعتزلة لا يتفقون في انه لامعنى للذم لانه المالك على الاطلاق (قوله انما قيدنا لامكان) الظاهر من اطلاق الامكان ههنا وما ذكره في بحث الرؤية من عدم كفاية الامكان الذهني في العمل بالظواهر ان المراد بالامكان الامكان الذاتي المفسر بحكم العقل بعدم امتناعه لكن حينئذ لا بد من الاستدلال عليه اذ لا نسلم حكم العقل بذلك غاية التوقف مع ان القوم لم يتعرضوا له فالحق ان المراد بالامكان الامكان الذهني وانه كاف في العمل بالظواهر على ما عرفت في بحث الرؤية وحينئذ يكون المراد بقوله في المتينات العقلية الذهنية اي ما يحكم العقل بامتناعها وعلى التوجه الاول ما يقابل العادية فتذكر (قوله لتقدم العقل على النقل) لان العقل اضل النقل لكونه مو قوفا على اثبات الصانع وكونه عالما وقادرا في ابطال العقل بالنقل ابطال الاصل بالفرع وفي ذلك ابطال الاصل والفرع جميعا

(قوله يجب ما قبله بالاستيلاء والغلبة) كما في قول الشاعر ﴿شعر﴾ وقد استوى
 عرو على العراق * من غير سيف ودم مهران * أي استولى وعلب عليه
 فهو من قبيل التورية وهو ان يطبق لفظ له معنيان قريب ونجد ويراد به
 البعد ووجوب التأويل على رأي من لم يقف على قوله تعالى الا الله ويوصله
 بقوله * والراستخون في العلم * واما على رأي من يقف عليه فلا يجب التأويل بل
 بل يجب ان يقوض علمه الى الله تعالى وان يصدق بان كل ذلك من عنده
 رينا على ما روي عن احدي حنبل رحمه الله انه قال الاستواء معلوم وكيفية
 مجهولة والبحث عنها يدعى الحكم على هذا الذهب ايضا النقل للوارد
 في الامتعات الغلبة ليس بدليل في حقنا لان علمه موقوف الى الله وما علمنا
 الا ان نصدق به من عند الله تعالى (قوله ونحوه) وهو ما ذكره صاحب
 الكشف انه لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك مما يسبح الملك
 جعلوه كناية عن الملك ولما امتنع ههنا المعنى الحقيقي صار مجازا وهذا كما يقال
 استوى فلان على السرير اذا صار مائلا وانما يجلس على السرير بل لم
 يكن له سرير اصلا كقوله تعالى * وتلك اليهود يد الله مغلولة * اي هو
 ينجل * بل يدها منسوطتان * اي هو جواد من غير ضرورة ولا غل ولا بسط
 (قوله عرضهم على النار احرا فهم بها) العرض في الآب يش آوردين
 تفسير العرض بالاحراق تفسير باللازم لان الاحراق لازم لعرضهم على
 النار كما ان القتل لازم لعرضهم على السيف (قوله وقوله تعالى * و يوم
 تقوم الساعة) يعني وجه الاستدلال به هذه الآية ان عطف قوله و يوم
 تقوم الساعة على قول النار يعرضون عليها دليل على ان عرض النار قبل
 يوم القيمة ولا شبهة في كونه بعد الموت لان الآية في حق الموتى وما ذلك
 الا عذاب القبر لا لا يعني به الا العذاب الذي هو بعد الموت وقبل قيام
 الساعة (قوله وجه الاستدلال ان القاءه) يعني ان القاءه على ان ادخال
 النار عقيب الاعراق متحقق بلا مهلة ومعلوم ان عذاب القيمة متراخ عنه
 زمانا طويلا فقد ثبت عذاب بعد الموت قبل عذاب القيمة وهو المراد بعذاب
 القبر واما قال المنكرون من ان ازمة الدنيا في جنب ازمة الآخرة
 اقل قبيل فلعلها استعمل الغاء فتأويل لاداعي اليه (قوله جوز بعضهم
 تعذيب غير الحمى الى آخرة) ذهب الصالحى من المعتزلة وابن جوز الطبرى
 من الكرامية الى جواز تعذيب غير الحمى وهو سفسة ظاهرة لان الجواد

لا حس له فكيف يتصور تعذيبه قال النفاضل المحشي قد روي رواية مشهورة
ان بعض الاشجار قد تكلم وصدق محمدا عليه السلام وان بعض الاحجار
قد صار يا بسا حتى انقطع ماؤه عنه خوفا عن ان يكون وقودهم حين
ما سمع قوله تعالى * وقودها الناس والحجارة * الآية والله تعالى قادر ان يخلق
في الاشجار والاحجار ادراكا يكون سببا لتلذذها ونالها انتهى كلامه
ولابغني عليك ان انيس المراد بالحلي ههنا ما صادف به الروح وبصدره
الافعال الاختيارية بل ما يدرك الالم واللذة فاذا خلق الله تعالى فيه ادراكا
يكون سببا لادراك الالم واللذة يكون حيا لاجداد ولذا قال الشارح في الجواب
انه يجوز ان يخلق الله في جميع الاجزاء او بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك
الالم واللذة (قوله واما تعذيب الماء كقول الى آخره) دفع لما قيل ان تعذيب من آكله
السباع والطيور وتفرقت اجزائه من بطونها وفواصلها ايضا سفسطة
وحاصل الدفع انه واضح الامكان فان الدودة في الجوف اوفى خلال البدن
يتألم ويتلذذ مع عدم شعورنا بذلك (قوله قالوا ان اعيدت الوقت الاول اه)
اي قال النافون لاعادة المعدوم بعينه واهلوا عيضا ان اعيد وقت الاول ايضا
اي وقت الحدوث فيكون ذلك المعدوم مبدأ لامعادا لان المعاد هو الواقع
في الوقت الثاني عن وقت الحدوث وهذا قد وجد في وقت الحدوث فيكون
مبدأ والاى وان لم يعد الوقت الاول فلا يكون اعادة للمعدوم بعينه لان
الوقت من جملة العوارض الشخصية للشيء فانا نعلم بالضرورة ان الموجود
مع قبده كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قبده كونه قبل هذا الزمان (قوله
اجيب اولابان اعادة الى آخره) هذا جواب باختيار الشيق الثاني يعني اننا نختار
انه لا يعاد الوقت الاول قولك فلا يكون اعادة المعدوم بعينه فلنا ان نسلم ذلك
لان معنى اعادة المعدوم بعينه اعادة العين بالمشخصات المعبرة في وجوده
الخارجي ولانسلم ان الوقت من الشخصيات المعبرة في الوجود الخارجي فان
زيد الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها وما ذكرت من اننا
نعلم بالضرورة ان الموجود مع قبده كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قبده
كونه قبل هذا الزمان فهو امر وهمي والتفسير الذي يحكم به الضرورة
انما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج والاى وان كان الوقت من
الشخصيات يلزم تبديل الاشخاص بحسب تبديل الاوقات ضرورة ان تبديل
الشخصيات يستلزم تبديل الاشخاص لا يقال انما يلزم التبديل لو كان كل وقت

مع باقي الشخصيات علة لتشخص مغاير لما سبقه وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون كل وقت مع باقي الشخصيات علة لتشخص كان حاصلًا في الوقت السابق مع الشخصيات الآخرة وتوارد العلة المستقلة على سبيل البدل جائزًا لنا نقول حينئذ يحصل إعادة المعدوم بعينه من غير إعادة الوقت الأول لان الشخص الحاصل في الوقت الثاني هو الحاصل في الأول بلا تفاوت (قوله لا يقال يحتمل ان يراد الى آخرة) يعني انما يلزم تبديل الاشخاص بحسب الاوقات لوجعل المستدل مطلق الوقت من جملة الشخصيات لكن يحتمل ان يكون مراده بقوله ان الوقت من جملة الشخصيات ان وقت الحدوث من جملة الشخصيات حينئذ لا يلزم تبديل الاشخاص بحسب تبديل الاوقات لعدم تبديل وقت الحدوث (قوله لا نقول هذا مع انه كلام على السند آه) يعني هذا الكلام مع كونه كلام على السند اعني قوله والاي لزم تبديل الاشخاص آه وعدم افادته للعلة لبقاء المنع المجرد اعني لانسلم ان الوقت من الشخصيات الخارجة بحاله مدفوع بانه لا يجوز ان يكون وقت الحدوث من جملة الشخصيات المعتمدة في الوجود لان المعتمد في الوجود الخارجى ما لا يتصور الوجود بدونه ووقت الحدوث ايس كذلك فان الشيء موجود في الزمان الثاني مع انتفاء وقت الحدوث بل وقت الحدوث من جملة معدات وجود الحادث فلا يكون من جملة مشخصاته فلا يضر عدمه في الاعادة كما لا يضر عدمه في حالة البقاء (قوله وثانيا بان المبدأ هو الموجود الى آخرة) اي اجيب ثانيا بان آه وحاصله اختيار الشق الأول وهو ان الوقت معاد ايضا ولانسلم انه لو كان معاد لزم ان يكون مبدأ لامعادا لان المبدأ هو الموجود في الوقت المبدأ وهو الذي لم يسبقه حدوث آخر والمفروض ان الوقت ههنا معاد ومسبوق بحدوث آخر فلا يكون مبدأ بل معادا فان كون الشيء مسبباً انما يعرض له باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث آخر وهذا الامر غير محقق في المعاد ضرورة انه مع وقته مسبوق بحدوثه الأول وانما قال فرضا لان إعادة الوقت حين البعث غير واقع فان حشر جميع الاموات في وقت واحد مع ان اوقات ابدانها متخالفة محال ولان إعادة 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 زمانى الوجود لانه يستلزم ان يكون للزمان زمان فخلاصة الجواب الثاني انا لانسلم على تقدير إعادة الوقت يلزم ان يكون مبدأ لان المفروض ان الوقت ايضا معاد

ولا يخفى أنه لو قرر دليل امتناع إعادة المعدوم بأنه أما ان يعاد الوقت الاول وهو محال اولاً يعاد فلا إعادة للمعدوم بعينه لم يتم الجواب الثاني (قوله وقالوا ايضاً لو اعيد المعدوم آه) اي قال الناقدون ايضاً ان إعادة المعدوم بعينه محال لانه يستلزم لتحلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة ان الموجود سابقاً بعينه الموجود لاحقاً بل تفاوتاً وتحلل العدم بين الشيء ونفسه محال لانه يستدعي طرفين متغايرين واللازم تقدم الشيء بالوجود على نفسه فلا بد ان يكون الموجود بعد العدم غير الموجود قبله حتى يتصور التحلل بينهما فلا يكون المعاد هو المبدأ بعينه (قوله واجب بمنع الاستحالة آه) اي لانسل ان التحلل مهنا محال لان معنى التحلل انه كان موجوداً في زمان ثم زال عنه الوجود في زمان آخر ثم انصف بالوجود في الزمان الثالث وهو في الحقيقة تحلل العدم وقطع الاتصال بين زمانى الوجود والاستحالة فبه لوجود الطرفين المتغايرين بالذات انما المحال لتحلل العدم بين ذات الشيء ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشيء ونفسه بان يكون الشيء موجوداً ولم يكن نفسه موجوداً ثم يوجد نفسه وههنا لبس كذلك فان الشيء وجد مع نفسه في الزمان الاول ثم انصف مع نفسه بالعدم في الزمان الآخر ثم انصف مع نفسه بالوجود في الزمان الثالث فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشيء ونفسه في زمان من الازمنة وهل هذا الاكليس شخص ثوباً مينا ثم خلعه ثم لبسه ولا يخفى ان هذا الجواب مبنى على ان الوقت لبس من الشخصيات المتغيرة في الوجود والا فلا بد من اجابته فلا يوجد زمانان (قوله وقد يجاب بجهويز التميز بين الوقتين آه) اي 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 متمراً عن نفسه في الوقتين اي وقت الابداء والاعادة بالعوارض الغير الداخلة في شخصه مع بقاء مشخصاته في كلا الحالين فيكون إعادة المعدوم بعينه لقاء الشخصيات والتحلل بين الامرين المتغايرين من وجه فان الشخص المأخوذ مع الامور العارضة له في وقت الابداء غير المأخوذ مع الامور العارضة له في وقت الاعادة والفرق بين هذا الجواب والجواب السابق وان كان في كليهما منع استحالة التحلل ان حاصل هذا الجواب ان التحلل حاصل بين الشخص ونفسه لكن باعتبارين مختلفين وهو لبس محال وحاصل الجواب السابق

ان التخلل ليس بين الشخص ونفسه بل بين الزمانين المتغيرين بالذات
 وايضا هذا الجواب غير مبني على عدم كون الوقت من الشخصيات بخلاف
 السابق وذلك ظ (قوله وايضا لو تم ذلك آه) جواب بالنقض الاجالي يعني
 لو تم ما ذكرتم من ان اعادة المعدوم يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه
 لا يمنع بقاء شخص من الاشخاص زمانا والا التخلل زمان البقاء بين الشيء
 ونفسه لانه موجود في طرفيه مع ان بقاء الاشخاص متحقق (قوله وفيه بحث
 آه) اي فيما ذكر من الجواب الثاني والثالث بحث اما في الثاني فلان الاختلاف
 بين الشخص المبدأ والمعاد بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع لزوم تخلل
 العدم بين الشخصيات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه وان دفع ذلك
 الاختلاف لزوم التخلل بين الشخص المأخوذ مع تلك للعوارض ونفسه لكن
 الحق ان اعادة الشخص المعدوم بعينه لا يستلزم تخلل العدم بين ذلك الشخص
 ونفسه وهو غير لازم من التمر بالعوارض الغير المشخصة وذلك ظاهر واما
 في الثالث فلان معنى التخلل انما يتصور بقطع الاتصال بين الشئين والوقوع
 في خلاهما فلا يتصور تخلل زمان البقاء بين الشئ ونفسه في الشخص
 الباقى لعدم حصول قطع الاتصال بذلك الزمان بين ذلك الشخص ونفسه
 بخلاف اعادة المعدوم بعينه فانه يستلزم تخلل العدم وقطع الاتصال بين
 الشئ ونفسه ضرورة انعاده نعم انه حصل به التخلل بين طرفي الزمان
 وهو لا يضر في بقاء ذلك الشخص فقوله اذا اختلف الخ رد على قوله وقد
 يجاب آه وقوله ثم لا يخفى الخ رد على قوله وايضا لو تم ذلك آه (قوله ذهب
 بعضهم الى اعادة آه) يلزمهم ان يقولوا با نعدام جميع ما سوا الله تعالى
 وهو مخالف لظاهر قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن
 في الارض الا من شاء الله (قوله واجيب بان الهلاك آه) وكذا مثله يسمى
 فناء صرفا ولا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعدام
 ايضا (قوله فالتفر يق اهلاك للكل) اي للاجسام والاجزاء لخروجها
 عن صفاتها المطلوبة منها وقال حجة الاسلام في الاحياء الممكن في حد ذاته
 هالك دائما لانه يهلك ويبدل على ذلك اتيان الجملة الاسمية البدالة على
 الاستمرار وقال في مشكات الانوار ترقى العارفون من حضيض المجاز الى ذروة
 الحقيقة فرأوا بعين البصيرة انه ليس في الوجود الا الله وان كل شئ هالك
 دائما لانه يصيرها لكافي وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا (قوله

لعل الله تعالى يحفظه الى آخره) قيل على انه يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية
 التي هي الانسان في الحقيقة يعضها الملك باذن الله عند حضور الموت
 فلا يتعلق بها الاكل ولا يخلط بالتراب ولا يحصل منها الثمار والنبات والحبوب
 اقول فيه انه مجرد احتمال لم يقم عليه شاهد بل مخالف لقوله تعالى * قال
 من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة * فانه صريح
 في ان الخشور هي الاجزاء ارمية المخلوطة بالتراب ويؤيده ما قاله المفسرون
 في آية نزلت في ابي ابن خلف خاصم النبي عليه السلام وانه يعظم قدمه
 وبلى ففته يده فقال يا محمد ا ترى الله يحيي هذا بعد ما رم فقال
 نعم يبعثك ويدخلك النار وقد يقال ولو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية
 للماء كقول ولادليل قطعيا على كونها اجزاء اصلية للمولود لجواز ان يكون
 الاجزاء الاصلية الاجزاء الترابية التي ينشرها الملك على الجرم النوي كما ورد
 في الحديث الصحيح (قوله والفساد في الوقوع لاق الجواز) يعني لا اعتبار
 للاحتمال العقلي لان الخصم في مقام الاستدلال على امتناع البعث فلا يفيد
 الاحتمال العقلي (قوله لان العذاب للروح المتعلق به) لانه المدرك للذمة
 والالم سواء كان ذلك جسما لطيفا ساريا فيه على ما هو مذهب اكثر المتكلمين
 او جوهرا مجردا على ما هو مذهب المحققين او غير ذلك ولو سلم ان الالم
 للاجزاء فيجوز ان يحفظ الله تلك الاجزاء الزائدة عن التعذيب (قوله حاصل
 الجواب) ان التناسخ تعلق النفس بسدن آخر لا يكون مخلوقا من اجزاء
 البدن الاول وهو غير لازم واما تعلقه بالبدن المؤلف من الاجزاء الاصلية
 للبدن الاول بعينها مع مغايرته في الهيئة والتركيب فليس بتناسخ فان الشخص
 يتبدل من اول عمره الى آخره هيئة وتركيبا ولا تناسخ (قوله وانت خير بان
 دعوى آه) يعني ان ما يدعيه المعترض من اتحاد اجزاء الجلود غير مسموع
 لادله من دليل لم لا يجوز ان يكون اجزاء الجلود الثمانية غير اجزاء الجلود
 الاول نقل عنه وعلل المدعى بيني دعواه على ان مغايرة اجزاء الثمانية للاول
 يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى كلامه قال القاضل
 المحشي واما نفي تعلق الالم بالجلد فغير معقول اذا القوة الالامية تكون
 في الجلود فهو محل الالم قطعاً وفيه انه ان اراد بكونه محل الالم انه يتألم فهو ظاهر
 الفساد اذ الالم في الجلود الذي لاحية فيه وان اراد انه آله وواسطة لتألم
 الروح فهو مسلم لكنه لا يقدح في كونه من اجزاء الزائدة لعدم كونه

معذبا قال الفاضل الجلي رده عليه ان منع اتحاد اجزاء الجارين ميل الى التماسخ
 ورجوع عن طريق الحق لان المراد بالاجزاء في كلام المعترض الاجزاء
 الاصلية وفيه ان التماسخ هو ان يكون البدن الثاني مغايرا للاول بحسب
 الاجزاء الاصلية لان يكون جلده مغايرا لجلده (قوله والاصح انه غيره فانه
 في الجنة آه) سواء كان نهرا على ما في رواية او حوضا على ما في رواية اخرى
 قال البيضاوي روى انه عليه السلام قال الكوثر نهر في الجنة وعديته ربي
 فيه خير كثير ماؤه احلى من العسل وابيض من اللبن والين من الزبد وبرد
 من الثلج وقيل هو حوض فيهما (قوله والحوض) في الموقف على ما روي
 من اصحابه قالوا يا رسول الله ان نطلبك قال على الصراط فان لم نجده
 فعلى الميزان فان لم نجدوا فعلى الحوض فانه يدل على ان الحوض في المحشر
 قال الامام الزاهدي في تفسيره روى في الاخبار ان الكوثر حوض على
 ظهر الملائكة في بهيئته التي عليه الصلوة والسلام فاذا كان في الموقف يأتي به
 في الموقف واذا دخل في الجنة يأتي به في الجنة فعلى هذا كونه في الجنة لا ياتي
 كونه في الموقف ايضا (قوله ويجوز ان يكون له طعم آه) اشارة الى دفع توهم
 وهو ان هذا الحديث يدل على ان لا يشرب ماء الحوض غير مرة اخرى لان
 الشرب انما يكون لدفع الظم وحاصل الدفع ان وقوع الشرب الثاني غير
 معلوم وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون للتشم للدفع الظم (قوله ويجوز
 ان لا يشربه الا من قدره الى آخره) دفع توهم وهو ان يقال ان المبلى بالحجم
 من المؤمنين لو شربه يجب ان لا يظمأ مع ان الظمأ لازم للاخراق بالنار وفي
 قوله الا من قدر له السلامة اشارة الى ان الشرب قبل ورود النار وقيل
 ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة عن النار (قوله ولا يعذب بالظمأ
 الى آخره) اي من شرب منه وقدر له دخول النار لا يعذب فيها بالظمأ بل يكون
 عذابه بغير ذلك فان ظاهر الاحاديث يدل على ان جمع الامة يشربون منه
 الا من اردت من الاسلام حيا ذابا لله ولا نسلم ان الظمأ لازم للتعذيب بالنار (قوله
 فوجه ان الطلب الى آخره) نقل عنه فيجوز ان يكون الميزان بين الحوض
 والصراط فطلبه عليه السلام يجوز ان يطلب اولاق الحوض ثم في الميزان
 ثم في الصراط ويان يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم في الحوض وذكره
 عليه السلام هذا الطريق الثاني اشارة الى ان الصراط اقوى الميزان فان
 الاختيار اليه اكثر فطلب فيه اولى واجدر انتهى كلامه وبهذا دفع ما قال

الفاضل المحشى ان الاسنياف من كل طرف وان جاز عقلا لكن التركيب
 بأني عنه اذ لا يحسن ان يقال فان لم نجدوا في الموقف المتأخر تأخر ازمانيها
 فاطلبوا في الموقف المتقدم تقديما زمانيا بل المناسب ان يقال ان لم نجدوا
 في الموقف المتقدم فاطلبوا في الموقف المتأخر ووجه الدفع انه يحسن الامر
بالطلب في التأخر للاشارة الى ان الطلب فيه اقدم واجدر (قوله وللقول
 بان تلك الجنة الى آخره) يعنى ما قبل انه كان يستانا في ارض فلسطين كورة
 في الشام او قرية بالعراق او كان بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا
 لا دم عليه السلام (قوله يرد عليه انه الى آخره) وايضا يجوز ان يكون الهبوط
 عبارة عن الانتقال من الاعلى الى الاسفل بحسب الرتبة على ما قال ذلك
 القائل انتقل من ذلك البستان الى ارض الهند كما في قوله تعالى * اهبطوا
 بصرا فان لكم ما سئتم (قوله اى تخلقها لاجلهم الى آخره) توجيه للمعارضة
 يعنى ان اللام في للذين للاجل والجعل تامه بمعنى الخلق فالعنى يخلقها الله
 في المستقبل لاجل الذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا فلم تكن موجودة
 الآن (قوله فان قلت يحتمل ان يجعل آه) يعنى ان المعارضة المذكورة امتاتم
 لو كان الجعل تامه واللام للاجل لكن يحتمل ان يكون الجعل متعديا الى مفعولين
 ويكون قوله للذين مفعولا ثانياه فيصير معنى الآية يجعل الجنة كائنه وحاصله
 لهم في الزمان المستقبل فقير الحاصل اى ما يدل الآية على عدم حصوله الآن
 جعل الجنة كائنه وحاصله لهم لان نفس الجنة غير كائنه لهم الآن فلما عارضته
 وفي بعض النسخ يدل قوله فقير الحاصل جعلها كائنه لهم فيصير الحاصل
 يجعلها كائنه لهم والمقصود واحد (قوله قلت يمكن ان يقال) يعنى ان المنع
 في غاية القوة لكن يمكن ان يقال في دفعه ان المتبادر من جعل الدار كائنه
 لزيد تمكين زيد وعدم منعه من التمكن فيها سواء حصل له التمكن فيها اولم
 يحصل فعنى يجعلها للذين تمكينهم في الاستقبال من التمكن فيها ولا يجزى
 ركائنه لان التمكن من التمكن فيها لازم لوجود الجنة غير منك عند على
 ما يدل عليه قوله تعالى * اعدت للنتقين * فلا يمكن ان يكون نفس الجنة
 حاصلة الآن ويكون جعلها كائنه لهم في الاستقبال (قوله واما الجمل على
 التمكين بالفعل فعدول عن اللفظ) يعنى جعل الجمل في الآية على التمكن بالفعل
 والتمكين من التمكن فيها وان كان لازما لوجود الجنة لكن التمكن فيها بالفعل
 غير لازم له بل يكون فيما سيجي فعدول عن الظاهر المتبادر من قولهم جعلت

الدار يزيد بمكينه من التمكن فيها لأجل زيد فتمكنا فيها بالفعل (قوله يرد على
 هذا الاستدلال آه) أي يرد على الاستدلال أنه مشترك الأزام بين الفريقين
 القائلين بوجودهما الآن والمنكرين له إذا المراد بالشيء الموجود مطلقا
 سواء كان الآن أو في المستقبل ومعنى الآية كل ما وجد في وقت من الأوقات
 يصيرها لكائما وجوده فيصيح ان يقال لو وجدنا لوجب هلاك اكل الجنة
 تطبيقا لعموم قوله تعالى * كل شيء هالك الا وجهه * لكن هلاكه باطل
 لقوله تعالى * اكلمها دائم * فوجودها في الاستقبال باطل (قوله لا التواجد
 وقت النزول) أي أي من المراد بالشيء الموجود وقت زوال الآية وقبلي
 الحشر اعني التنبأ حتى يكون ما يوجد في الآخرة خارجا عن عموم الآية قال
 الفاضل المحشي لعل المراد بالشيء في الآية الموجود في الدنيا فانه مدار البقاء
 دون الموجود في الآخرة فانها دار البقاء وهذا الاحتمال كاف في عدم كونه
 مشترك الأزام انتهى وقبه انه ان اراد ان معنى الشيء الموجود في الدنيا فهو ظاهر
 البطلان وان اراد ان المراد ههنا ذلك بقرينة كونه محكوما عليه بالهلاك
 وهو انما يكون في الدنيا دار النفاة كما هو ظاهر كلامه فيقول انه محصيه
 بالقرينة الخارجية أيضا فخص أيضا بقرينة النار بشرية قوله
 * اصعد للنجين واعذب للكافرين واكلها دائم * فلا يتم الاستدلال (قوله
 ومثل قوله تعالى * خالق كل شيء الى آخره) فان معناه كل ما يوجد في وقت
 من الأوقات فهو خالق له وعالم به لانه خالق الاشياء الموجودة في وقت نزول
 الآية وعالم بها لقوله يعني ان المراد هو الدوام البصدي الى آخره) يعني خاضل
 جواب الشارح ان المراد بالدوام العرفي وهو عدم طربان العدم زمانا
 يستدبه وهذا لا يتناقض طربان العدم عليه وانقطاع لحظة وانما محل الشارح
 الدوام على الدوام العرفي لا الحقيقي على ما بينه المحشي لانه الدوام المجمع
 عليه في بقاء الجنة والنار واما الدوام الحقيقي فائنه بعضهم وشاه آخرون
 قال في شرح المقاصد الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما أي الجنة
 والنار ولا انهما بحيث يتقيا على العدم زمانا يستدبه كما في دوام الماء كونه
 على التجدد والانقطاع قطعاً (قوله ولك ان تقول آه) أي لك ان تقول
 في الجواب ان المراد بالدوام المعنى الحقيقي وهو عدم طربان العدم مطلقا
 والمراد بدوام اكلمها دوام نوع الاكل وبالهلاك في قوله تعالى كل شيء
 هالك هلاك الاشخاص ويجوز ان لا ينقطع النوع اصلا مع هلاك

الاشخاص

الاشخاص بان يكون هلاك كل شخص معين من الاكل بعد وجود مشبه
 وهذا الجواب مبنى على ما ذهب اليه الاكثرون من ان الجنة والنار لا يطرأ
 عليهما العدم ولو حفظت واما على ما قيل من جريان العلم عليهما لحفظه فلا يتم
 لانه يمتلئ انقطاع النوع جزما فلذا تركه الشارح (قوله اي المقصود منه)
 والايقى بحاله كما يقال هلاك الطعام اذا لم يبق قابلا للاكل وان صلح لمنفعة
 اخرى (قوله ان ارد به مطلق الكفر اه) حاصله ان الانحصار في النسعة غير
 صحيح لانه ان ارد بالشريك مطلق الكفر فالسحر داخل فيه فيكون ثمانية والا
 لى وان لم يرد به مطلقه بل اعتقاد الشرك في وجوب الوجود او في المعبودية
 فيبقى انواع الكفر من اتخاذ الولد وانكار النبوة واثبات الطير والجمجمة
 والجسمية خارجة عن الكبار فلا ينحصر في النسعة ايضا ويمكن للجواب بان
 الكفر انما هو العمل بالسحر على ما ذكره الشارح في شرح النكتة لى من انه
 لا يروى بخلافه لى كون العمل به كفرا ويميز ان يكون المراد بالسحر ههنا
 تعلمه وتعليمه على ما تعلق به الجمهور حيث قالوا الصحيح انهما حرمانا يؤيد
 ما ذكرنا انه وقع في رواية ابى طالب المسمى ان الكبيرة سبعة عشر ويتهدا الى
 ان قال الربيعي في اللسان هي شهادة الزور وخذ في الحصنة واليمين القموس
 والسحر حيث جعل السحر من الكبار التي في اللسان وما في اللسان الا تعلمها
 وتعليمها (قوله هذا يخالف لظاهر قوله تعالى الى آخره) فلان يدل على ان الكبار
 معتبرة بالذات عن الضمائر لذلوكا كما امر بين اضافيين لم يتصور حيث انما اجتناب
 الكبار الا بتلخيص المنهجات سوى واحدة هي دون الكل وتلخيص ذلك
 في وضع البطر كذا في شرح المقاصد (قوله والتوجيه ما سيجي لى آخره) لى
 توجيه الآية ما سيجي في الشرح من ان المزداد الكبار جزئيات للكفر ووجه
 باعتبار انواع المندرجة تحته او بحسب افراد القائمة بافراد المخاطبين
 على ما قيل من ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضى انفسهم للاحد الى الامتداد ويؤيد
 ما وقع في قراءة اخرى ان تجنبتوا كبيرة ما تنهون عنه بصيغة المفرد وقول
 الحشى جزئيات الكفر يحتمل ان يكون المراد به انواعه الحقيقية فيكون اشارة
 الى الجواب الاول ويحتمل ان يكون المراد به الافراد الحاصلة بحسب تعلقه
 بالمخاطبين فيكون اشارة الى الجواب الثانى ولا يخفى ان كلا التوجيهين في غاية
 البعد والبلاغة يقتضى ان يقال ان تجنبتوا الكفر لوجازته وموافقته لعرف
 اللسان على ان الآية لاتنافى كونهما اسمين اضافيين فان اكبر الكبار الشرك

واصغر الصغار حديث النفس وبينهما وسائط فن عن له امران منها
 ودعت نفسه اليهما بحيث لا يتمالك فكفها عن اكبرهما كفر عنه ما ارتكبه
 لما استحقه من الثواب على اجتناب الاكبر ولعل هذا متفاوت بحسب
 الاشخاص والاحوال ولذا قيل حسنات الابرار سبئات المقربين (قوله على
 وجه يفهم منه عدة حلالا) يعني انه ليس المراد بالاستحلال عدة حلالا
 لانه نفس تكذيب الشارع والكلام فيما جملة الشارع علامة التكذيب (قوله
 لا يقال لا اجماع مع مخالفة الحسن آه) فانه قال مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن
 ولا كافر بل منافق فقد اثبت المنزلة بين المنزلتين (قوله لاناقول آه) يعني
 ان الحسن انما اثبت المنزلة بين الكفر المجاهر والايمان لا بين مطلق الكفر
 والايمان فان النفاق كفر مضمرد اخل في مطلق الكفر فيكون نفي المنزلة بين
 الكفر المطلق والايمان مجعاعليه (قوله وقيل ان المراد) اى قبل في جواب
 السؤال المذكور ان المراد باجماع السلف اجماع السلف المقدم على الحسن
 ومخالفة لا يضر في اجماع المقدم عليه (قوله وهو غلط) اى ما قاله صاحب
 القبل غلط لانه لو كان المراد به اجماع المقدم على الحسن لما خالفه الحسن
 فان مخالفة الاجماع كفر مع انه خالفه على ما زعم هذا المجيب (قوله لان المراد
 بالايمان) يعني ان المراد به الايمان الكامل لصرف المطلق الى الكامل لكنه
 ترك اظهار القيد بالغة في النهي واشعارا الى انه لا ينبغي ان يصدر مثله
 عن المؤمن المطلق وقيل انه اذا كان الحديث واردا على التغليظ لا يكون
 على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمانه لذاتى كانه التحق بالعدم (قوله
 وجه الاستدلال ان كلمة من آه) يعني ان كلمة من في الآية عامة شاملة لكل
 من لم يحكم بما انزل الله فيدخل القاسق المصدق ايضا لانه غير حاكم وعامل
 بما انزل الله تعالى (قوله والجواب ان آه) يعني ان الآية متروكة الظاهر
 فان الحكم وان كان عاما شاملا لعل القلب والجوارح لكن المراد عمل القلب
 وهو التصديق ولا نزاع في كفر من لم يصدق بما انزل الله تعالى (قوله وايضا
 آه) جواب آخر يعني ان الظاهر وان كان نفي العموم لان كلمة ما من القاسط
 العموم لكنه مصروف عن الظاهر والمراد عموم النفي بحمل ما على الجنس
 ولا شك ان من لم يحكم بشئ مما انزل الله غير مصدق فلا نزاع في كفره وفي المواقف
 ان المراد بما انزل الله تعالى التورية بقريته سابق الآية (قوله وجه الاستدلال
 ان ضمير الفصل آه) يعني ان الضمير الفصل يفيد قصر الاستدلال على المسند اليه

فيكون الفاسق مقصورا على انكافر فيكون كل فاسق كافرا (قوله والجواب
 ان هذا الحصر ادعائي الى آخره) يعني ان المرادهم الكاملون في الفسق الا انه
 ترك اظهار القيد وجعل مطلق الكفر مقصورا عليهم ادعاء مبالغة في كونهم
 فاسقين والاى ان لم يكن الامر كذلك بل كان الحصر حقيقيا لزم ان يكون
 الفسق مقصورا على من كفر بعد الايمان ولبس كذلك فان الفاسق يتناول من
 كفر بعد الايمان وقبل الايمان اجاعا بين الفريقين (قوله الجواب انه محمول)
 يعني انه مقصوف عن الظاهر بحمل الترك على سبيل الاستحلال وعدمه حلالا
 ولا نزاع في كفر مستحله او بحمل الكفر على المعنى اللغوي وهو السترى من ترك
 الصلوة فهو ساتر انعمة الله غير شاكر له ويقال يحتفل ان يكون المعنى
 من ترك الصلوة متعمدا فهو مشارك للكفار في عدم حرمة دمه وماله وقال الامام
 حجة الاسلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر اى قارب الكفر كما يقال من قارب
 دخول البلد دخله (قوله وجه الاستدلال آه) يعني ان تعريف المسند اليه
 سواء كان للجنس او الاستفراق يفيد حصره على المسند كما في قوله عليه
 السلام الائمة من قريش والكرم في العرب فيفيد حصر العذاب على المسند
 اعنى الكون على المكذب فلو لم يكن كل فاسق كافرا لم يصح حصر العذاب
 على الكافراذ كون العاصي معذبا من ضروريات الدين (قوله والجواب انه
 ادعائي) يعني ان المراد حصر الفرد الكل من العذاب على المكذب بقرينة
 ان شارب الخمر معذب مع عدم كونه مكذبا الا انه ترك اظهار القيد وجعل
 المطلق مقصورا ادعائا يجعل غيره بمنزلة العدم مبالغة في ذلك (قوله وفس
 عليه نظاره) يعني ان المراد في قوله * ان الحزبي اليوم والسوء على الكافرين
 الحزبي الكامل الموعود للكفار والحصر ادعائي مبالغة وكذا في قوله تعالى
 * لا يصلحها الا الا شق الذي كذب وتولى * (قوله انما عبر عن الكفراه)
 اى انما عبر المص عن الكفر بالشرك لما سبذكره الشارح من ملاحظة الآية
 الدالة على ثبوته وانما عبر في الآية لان كفار العرب كلوا مشركين و تفصيل
 فرق الكفرة على ما ذكره في شرح المقاصد ان الكافر ان اظهر الايمان فهو
 المنافق وان طرأ كفره بعد الايمان فهو المرتد وان قال بالشرك في الالوهية
 فهو المشرك وان تدبر ببعض الاديان والكتب المنسوخة فهو الكتابي وان ذهب
 الى قدم الدهر واستناد الحوادث اليه فهو الدهري وان كان لا يثبت الباري فهو
 المعطل وان كان مع اعتزافه بنبوة النبي عليه السلام ويظن عقايد هي كفر

بالاتفاق فهو الزنديق (قوله فلا يرد ما قبل ال آخره) اي اذا كان ضمير بعضهم
 راجعا الى المسلمين مطلقا ومنهم المعتزلة فلا يرد ما قبل ان قوله ان قضية
 الحكمة تقتضي آه قول بايجاب حكم الله تعذيب المشرك والايجاب بمقتضى
 الحكمة قول المعتزلة دون اهل السنة والجماعة وان قوله لا يحتمل الاباحة
 قول بالفتح العفلى مع ان مذهب اهل السنة ان الحسن والقبح شرعيان
 ويجوز للشرع ان يحسن القبيح ويقبح الحسن وانما قلنا انه لا يرد لان القائلين
 بالامتناع العقلي هم المعتزلة وهم يقولون بمقتضى الحكمة والحسن والقبح
 العقليين ومبنيهما الاعتراض توهم ان هذا الخلاف بين اهل السنة والجماعة
 والغلاة عن ان المسلمين الذي هو مرجع الضمير شامل للمعتزلة ايضا لانهم
 ايضا من اهل القبلة (قوله على انه يجوز ان يكون ال آخره) صلاوة عن قوله
 فلا يرد على ان قوله وقوله لا يحتمل الاباحة قول بالفتح العقلي غير مسلم
 لانه يجوز ان يكون عدم الاباحة لما قلنا انها مقتضى الحكمة للفتح العقلي الذي
 هو استحقاق الذم في العاجل والعقاب في الاجل فلا يستلزم القول بالفتح
 العقلي (قوله ثم يرد ان منع آه) ثم يرد على الدلائل الثلاثة للمعتزلة منها اما
 على الاول فلانا لانسلم ان مقتضى الحكمة التفرقة بين المسي والنجس لجواز
 ان يكون في عدم التفرقة بينهما حكمة اخرى نافية لانطالع عليها وهي تقدير
 التسليم فيجوز ان يكون التفرقة بينهما بوجه آخر غير الوجه الذي ذكرتم
 من تعذيب المسي مثل اقامة الجيوش دون المسي وكوقوعه في النار قبل
 وقوع المؤمن العاصي وخروجه بعد خروجه بمدة طويلة في الغاية وكمنعه
 عن رؤية الله تعالى في الجنة والمحيطا بدرجته المحطاطا تاما وايضا لما لا يكتفي
 التفرقة للدينونة كالبلحة دم الكافر وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه
 واما على الثاني فلانا لانسلم ان الكفر ليس له نهاية في الجنابة لا يحتمل العفو فان
 نهاية السكر بمقتضى العفو عن نهاية الجنابة والجواب بان قضية الحكمة تقتضي
 التفرقة فلا يجوز المنورجوع الي الدليل الاول وقد سبق ترينه واما على
 الثالث فلانا لانسلم ان اعتقاد الابد يوجب الجزاء ولا بد لاثباته من دليل وعلى
 تقدير تسليم ايجاب الجزاء لانسلم ايجاب جزاء الابد قوله بوجوب جزاء الابد
 دعوي بلا دليل في الحقيقة فنعان (قوله فليد يظن ان الضمير آه) اي قد يظن
 ان الضمير المنصوب في يخصصونها راجع الى الآيات والاحاديث والمعنى
 والمعتزلة يخصصون الآيات والاحاديث بالصغار والكبار المقرونة بالتوبة

فيعرض عليه بان هذا التخصيص مع كونه عد ولا عن الظاهر بلا دليل بما
 لا يكاد يصح في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
 لمن يشاء * اما انه لا يصح تخصيصه بالكبار المقررة بالتوبة فلان المغفرة
 بالتوبة يتم الشرك ايضا فانهم يساوي ما نفي عنه المغفرة وما اشبهه بل المغفرة
 بالتوبة يتم كل عاص والتعلق بالمشية يتأقده فانه يفيد ان المغفور بعض العصاة
 وايضا لا يصح التخصيص بالكبار المقررة بالتوبة لان المغفرة بالتوبة بدو اجبة
 عندهم عقلا بناء على انها حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها
 فلا يظهر تعليقها بالمشية فائدة واما انه لا يصح التخصيص بالصغار فلان
 مغفرة الصغار عامة للجميع فلا معنى للتعلق بالمشية المفيدة للمعصية (قوله
 والصحيح ان الضمير للمغفرة آه) اى ما ظن ان الضمير للآيات والاحاديث
 غلط والصحيح ان الضمير المنصوب في مخصوصتها للمغفرة فلهذا في المعترلة
 يخصصون مغفرة للعصاة بالصغار والكبار المقررة بالتوبة بمعنى ان
 مغفرة آه التام تحقق بالنسبة الى الصغار والكبار المقررة بالتوبة بدون الكبار
 الصغار المقررة بهما ولا يخصصون الآية المذكورة بالصغار والكبار المقررة
 بالتوبة حتى يراد انه لا يصح بل هي على عمومها والمعنى يغفر ما دون الشرك
 من الصغار والكبار لمن يشاء وهو النائب فلا اشكال فا قبل انه لا خلافة في ارجاع الضمير
 الى المغفرة لانه لا بد من تخصيص الآيات والاحاديث فيرد عليهم الاعتراض
 المذكور كلام لا طائل تحسه لانه لا حاجة لهم الى تخصيص جميع الآيات
 والاحاديث بل الآيات الواردة بدون التعلق بالمشية يخصصونها بالصغار
 والكبار المقررة بالتوبة كقوله تعالى ان ربك لذو مغفرة للناس وانه يقفور
 رحيم * وانه كان عفورا رحيم * وغافر الذنب * ونحو ذلك والآيات الواردة
 بالتعلق يتركزونها على عمومها ويقولون ان من يتعلق به المشية هو اصحاب
 الصغار والكبار المقررة بالتوبة كما في قوله تعالى يعذب من يشاء ويغفر
 لمن يشاء * اى يعذب الكفار واصحاب الكبار الذين ماتوا قبل التوبة يغفر
 لاصحاب الصغار والكبار التائبين فالخاص انهم يخصصون المغفرة بالصغار
 والكبار المقررة بالتوبة سواء يخصصون الآيات بها ولا تأمل فانه من مزالي
 الاقدام (قوله ولهم ان يقولوا آه) جواب للاعتراض المذكور اى على تقدير
 ان يكون الضمير للآيات والاحاديث للمعترلة ان يقولوا ان كلمة ما في قوله تعالى

و يفر مادون ذلك لمن يشاء * مخصوصة بالصغار جـ ما بين اذلة الوعيد
وهذه الآية ولا تم ما ذكرتم من عموم مغفرة الصغار اذ لا يجب على الله مغفرة
صغيرة غير التائب بل يفرها ان شاء ويمدبها ان شاء فيصح التطيق بالمثبة
هذا لكن ما ذكره مخالف لما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف من انه
لا استحقاق بالصغار عند هم اصلا وما ذكره المحقق الدواني في شرحه
للعقائد المضدبة واما الصغار فيعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها ولهذا
نقوا الشفاعة الدفع العذاب فان قيل يجوز ان يكون المراد بقول المحقق
الدواني واما الصغار فيعفو عنها عندهم صغار المجتنب عن الكبار فلا ينافي
قول المحشى قلت لا يضح تبريع نبي الشفاعة لدفع العذاب عليه (قوله انما
استطرد ذكره ههنا اه) اي انما استطرد الشارح ذكر نبي الوجوب
في جواب استدلال المعتزلة على نبي وقوع مغفرة اهل الكبار الذين لم يتوبوا
ردا لتمسك المعتزلة بهذه الآيات للواردة في وعيد العصاة في وجوب عقاب
العاصي والاقل دليل له ههنا لان المتنازع فيه ههنا هو وقوع المغفرة
للعصاة وعدمها لا وجوبها (قوله و الجواب ههنا اه) اي جواب المعتزلة
عن استدلالهم بتلك الآيات في مقام نبي وقوع مغفرة العصاة (قوله وقد
كثرت النصوص ه) وحاصل الجواب ان النصوص كثيرة في العفو مثل
قوله تعالى * وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات * وقوله
تعالى * او يوبقهن بما كسبن او يعف عن كثير * ولا معنى للعفو بالنسبة
الى الصغار والكبار المقرونة بالتوبة لانه ترك عقوبة المتخفق ولا استحقاق
فيهما عندهم فيكون بالنسبة الى اهل الكبار الذين لم يتوبوا فتعارض ادلة
المغفرة والوعيد وتاريخ النزول مجهولة فحكمنا بانها مقرونة فصير البعض
مخصصا لبعض المذنب المتفور من بين عمومات الوعيد جـ ما
بين الادلة (قوله وفيه جواب آخر اه) يحتمل ان يكون معناه ان في قوله وزعم
بعضهم جواب آخر للمعتزلة وحاصل الجواب ان ورود عمومات الوعيد
لا يستلزم الوقوع البتة لجواز الخلف فان الخلف في الوعيد كرم ويحتمل
ان يكون معناه ان في هذا المقام جوابا آخر ويكون اشارة الى ما ذكره الشارح
في شرح المقاصد من ان القول بالاحباط و بطلان استحقاق الثواب بالمعصية
فاسد فكيف كان ترك عقابهم بالنسار خلفا من موما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة
كذلك مع انهم داخلون في عمومات الوعيد بالثواب ودخول الجنة على ما

(قوله بل كذب منتف بالاجماع) لانه اخبر عما يكون احوالهم في المستقبل
فلو لم يقع زمن الكذب في كلامه تعالى وهو باطل بالاجماع (قوله اقول لعل
مرادهم الى آخره) اي لعل مراد ذلك البعض بقولهم ان الخلف في الوعيد كرم
ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللائق بحاله ومقتضى كرمه ان يثبت اخباره
على المشية فجميع العمومات الواردة في الوعيد معلقة بالمشية وان لم يصرح
بها جزا للعاصين ومنعاهم فلا يلزم الكذب والتبديل بخلاف وعد الكريم
فانه يجب ان يكون قطعيا لان جواز الخلف فيه لوم لا يلبق بشانه فلا يجوز
تعليقه بالمشية (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة الى آخره) اي من غير قطع
بالوقوع وعدمه اشارة الى ان المراد بالجواز في عبارة المصنف 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
الشارح بقوله لا بمعنى انه يمتنع عقلا (قوله لعدم قيام الدليل) يعني انا حكمنا
بالجواز الوقوعي ولم نحرم بالقطع او عدمه لان المسئلة شرعية لا يستقل العقل
بأبوابها وما وجدنا دليلا شرعيا يدل على تعيين احد الجانبين من الوقوع
او اللا وقوع فحكمنا بسبب انه فاعل مختار * يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد *
انه يجوز ان يغفر ويجوز ان يؤخذ فلا يرد ما يتوهم ان غاية عدم وجدان
الدليل التوقف لا الجزم بالجواز اذ لا بد له ايضا من دليل لان دليل الاختيار
كاف للجواز وانما التوقف في دليل يعين احد الجانبين من الوقوع واللا وقوع
(قوله وما ذكره الشارح من الادلة آه) يريد ان المدعى مركب من جزئين
احدهما انه لا قطع بالوقوع والثاني انه لا قطع بعدم الوقوع والادلة التي
اوردها الشارح انما يثبت الجزء الاول من الدعوى دون الثاني مع ان الخصم
اعني المعتزلة لا ينكر الجزء الاول اذ هو ايضا قائل بانه لا قطع بوقوع العقاب
وانما تخالفنا في الجزء الثاني حيث يدعى القطع بعدم وقوع العقاب ونحن
نتردد فيه ايضا فقد ترك الشارح ما يعنيه واشتغل بما لا يعنيه هذا لكن
اثبات ان ادلة الشارح انما يثبت الجزء الاول فيه دقة ولذا امر المحشي
بالتأمل فاستمع لما يتلى عليك من مواهب الفيض ان الدليل الاول اعني قوله
تعالى * ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء * انما يدل على ان لا قطع بوقوع
العقاب على الصغيرة اذ لو كان كذلك لذكره الله تعالى في جنب الكفر في قوله
تعالى * ان الله لا يغفر ان يشركه * لكن لا يدل على ان لا قطع بعدم

الوقوف اذ الخصم ان يقول يجوز ان يكون من شاء الله تعالى في حقهم المغفرة
احكام الصغار المحبتون وكذا الآية الثانية التامة التام على ان احصاء الصغار
والكبار محقق وبالاحصاء انما يكون اللذات والمجازاة ولا شك ان المجازاة
غير واقفة على كل امر محض فلا يكون وقوع العقاب قطعا على الصغار
فثبت الجزاء الاول من المسمى وانما قلنا ان المجازاة غير واقفة على كل امر محض
اذ لو كان كذلك لزم ان يكون الصغار والكبار بعد التوبة ايضا موجبا
للعقاب وهو باطل بالاجماع والباطل تكفير الحسنات السيئات مع انه ثابت بقوله
تعالى * ان الحسنات يذهبهن السيئات * ولو اقبل يلزم حيث ان يكون المجازاة
على الصغار قطعا فثبت الآية خلاف المسمى فظن ان المجازاة على امر محض
انما هو على تقدير ثبوت الامتصاص بعد مقابلة الحسنات بالسيئات بخير من الخصم
ان يقول ان يثبت التكبير لا يثبت له استحقاق العقاب لتكفيرها الا بوجوب
فلا يثبت الجزاء الثاني من المسمى هذا هو وجهه في تحقيق كلام المحقق والفضل
لهنا الكلام الا في غير ثبوت الملال ان كل ما يجازى من سوء الظن وعدم
الاعتقاد بما قال (ظهوره ظاهره ان التكفير الج) اي حاصل الجواب ان التكبير
السيئات في الآية هذه الا بوجوب ثبوت السيئة او المراد * ان يثبتوا كبار ما يثبتون
عنه تكفير سيئاتكم * ان كذا فلا يدل على قطع وقوع مغفرة سيئات
المجتنب وانما كان مقيدا بالسيئة لان المراد بالكبير انواع الكفر او تشخيصها
المشقة بانفرادها في عين الله الكامل فيلطف في عقد الاطلاق اليه فيكون
ما عدا الكفر من المضار والكبار اذا خلا في السبب فلو لم يقيد بالسيئة لاجزاء
المتضمني الآية ان تكفير ما عدا الكفر من المضار والكبار متبينة اذ يصير معنى
الآية ان يثبتوا الكفر تكفير سيئاتكم التي هي ما عدا الكفر من الصغار
والكبار وهو مخالف للاجماع الا بعد على ان تكفير ما عدا الكفر غير متبينة
بل هي اتمامة بالشيء كما هو رأي اهل السنة او بالتوبة كما هو مذهب
المعتزلة والمراد بالاجماع اجماع القريتين من اهل السنة والاعتزال والا
قال رشيد يذهبون القطع تكفير ما عدا الكفر (قولنا وانما يحصل الكفيرة الى اخره)
دفع وهم كانه قبل اذا كان التكفير مقيدا بالشيء فلا حاجة الى ان يختلف
ويحصل الكفيرة على الكفر اذ بصير المسمى ان يثبتوا بالكبار تكفير الصغار
فلا يكون وقوع مغفرتها قطعا وحاصل الدفع انه لو لم يحصل الكفيرة على
الكفر لم المصداق وان احدهما بقاء تقييد التكفير بالشيء بالادليل والثاني بقاء

التعليق

تعليق تكفير الصغار بالاجتناب عن الكبائر بلا فائدة لانه حيث لا يكون المفهوم
من الاية ان جواز مغفرة الصغار انما هو على تقدير الاجتناب عن الكبائر وليس
كذلك لانه يجوز مغفرة الصغار بدون الاجتناب ايضا لعدم قوله تعالى
* ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء * هذا هو التحقيق الحق الذي وجدته
الخاطر الكليل والذهني الطليل ولا فاضل ههنا كلام يتجنب عنه ذوي الافهام
مبناه ان قوله ولو لم يحمل آه اثبت بحمل الكبائر على التكفر وهو باطل لان قوله
لانه يجوز مغفرة الصغار بدونه مما لا يكاد يصحح على هذا التوجيه على ان
المجيب مانع بكيفية الاحتمال العقلي ولا حاجة الى الاثبات ومنه من مائة كذا
من ان المطلق ينصرف الى الكامل وبعضهم ادعى اثباته بان هذه الآية
محملة وآية الغفران المصارفة لها اعني قوله تعالى من يضر ما دون ذلك
لمن يشاء بحكمة فيجب تخصيص المحملة ففيه ان تعارضهما ممنوع لان معنى
الآية المحكمة انه يغفر ما دون الكفر من الصغار والكبائر لمن يشاء ويجوز
ان يكون من شاء الله المغفرة في حقهم اصحاب الصغار واصحاب الكبائر المقرونة
بالنوبة ووجوب الوقوع لا يتناقى المشية غايبة ما في الباب ان يكون الآية المحملة
مبنا للآية المحكمة (قوله اي المقبولة) لان الشفاعة الغير المقبولة لا تراعى
في وقوعه (قوله لا يقال ان مرتكب المكروه) يعني ان مرتكب المكروه
كراهة التحريم يستحق حرمان الشفاعة كما نص في التلويح في تعريف الفقهاء
وفي بحث الاحكام فاستحقاق اهل الكبائر لحرمان الشفاعة بالطريق الاول
لكونه فوق مرتكب المكروه (قوله لا نسلم الملازمة) اي لانهم لا يملكون استحقاق
مرتكب المكروه حرمان الشفاعة يلزم استحقاق مرتكب الكبيرة لان جزاءه
الادني وهو مرتكب المكروه لا يكون جزاء الاعلى وهو مرتكب الكبيرة فان له
جزاء اخر عظيما مثل التعذيب بالنار ولو سلم ذلك فلعل المراد بالشفاعة في قوله
يستحق حرمان الشفاعة المصدر المبني للقاعل اعني كونه شفيعا فالحق
ان مرتكب المكروه يستحق حرمان كونه شفيعا لا آخر فيجوز ان يكون مشفوعا
ولو سلم ذلك فالمراد حرمان كونه مشفوعا لرفع الدرجة او في بعض مواضع
المحشر مثل السؤال والحساب فيجوز ان يكون لرفع العذاب او في بعض
آخر مثل الصراط على ان استحقاق الحرمان لا يستلزم الوقوع به ان استحقاق
العذاب لا يتا في العفو هذا لكن قوله عليه السلام * من ترك سنتي لم يزل
شفا عني * يدل على وقوع حرمان الشفاعة في حق تاركة الاية قال انه

وعبد يجوز الخلف فيه (قوله اي لذنوبهم) بقرينة ذكر الذنب سابقاً (قوله
وهي نعم الكبائر) اي الذنوب نعم الكبائر فيلزم ثبوت الشفاعة للكبائر وهذا
دفع لما قيل ان هذا انما يكون برهاها اذا ثبت عموم الذنب للصغار والكبائر واما
اذا خص بالصغار بقرينة قوله تعالى واستغفر لذنبك فان ذنبه عليه السلام صغيرة
قطعا فلا يكون برهاها وان كان ازاها للمعتزلة لعدم استحقاق العذاب بالصغار
عندهم حتى يحتاج الى الشفاعة والاستغفار وحاصل الدفع ان الذنب في اصل
الوضع شامل لهما وكون ذنبه عليه السلام خاصا لا يفيد تخصيص الذنب
للامنة وذلك ظ (قوله وعلى انها ليست لرفع الدرجة الخ) اي تدل الآية
بمقتضى الاسلوب على ان تلك الشفاعة التي نفي عن الكفار خاصة ليست
لرفع الدرجة لان عدم الشفاعة التي لرفع الدرجة لا يقتضي تقييد الحال
وتحقيق انبأس مع ان الآية سبقت لنفي الشفاعة التي يقتضي عدمها تقييد
خالهم وتحقق بأسهم (قوله لكن لا تدل على انها) يعني ان هذه الآية
بمقتضى الاسلوب انما تدل على ثبوت اصل الشفاعة لكن لا تدل على انها
في حق اهل الكبائر قبل بل تدل لان جهة نفي النفع هي الكفر فاذا ثبت ثبوت
النفع بها مطلقا ولانها المحل للخلاف فاذا ثبت اصل الشفاعة ثبت اصل
المدعى اقول فيه بحث اما في الاول فلان حصر جهة نفي النفع في الكفر
غير معلوم من الآية وترتبه عليه لا يدل على الحصر فيجوز ان يكون في اهل
الكبائر امر آخر واما في الثاني فلان المراد انه لا يدل عليه دلالة تحقيقية لانه
لا يدل عليه دلالة التزامية مبنية على مذهب الخصم (قوله ظاهر الآية يعني
اصل الشفاعة) يعني ان هذه الآية ليست للمعتزلة من كل وجه بل عليهم
من وجه لان ظاهرها ينفي الشفاعة مطلقا مع انهم قائلون بالشفاعة زيادة
الثواب فان صرفوها عن الظاهر وحلواها على نفي الشفاعة لرفع العذاب
فنقول انها لا يبقى جهة (قوله ثم انه يحتمل آه) اي ثم ان الآية لا تدل على نفي
الشفاعة ايضا على الاطلاق لانه يحتمل ان يكون الضمير في قوله منها للنفس
الثانية العاصية فيكون معنى قوله تعالى * ولا يقبل منها شفاعة * انها ان
جاءت للنفس العاصية في حقها شفاعة الشفيع لم تقبل منها فعل الشفاعة
تقبل في حقها بوجه آخر بان يجي الشفيع بشفاعته وما قيل ان هذا التوجيه
خلاف للظ بعيد عن المقام فليس بشيء لان الموجه مانع بكفيه الاحتمال
العقلي وهو ظاهر (قوله يشير الى منع الدلالة على عموم الأشخاص آه) وسند

المنع جواز كون الكلام اسلب العموم لالعموم السلب كذا في شرح المقاصد
 (قوله واعتراض عليه بان النفس آه) بنى ان لا معنى لمنع الدلالة على العموم
 لان النفس في قوله تعالى ﴿ لا تجزى نفس عن نفس آه ﴾ نكرة في سياق النفي
 عامة والضمير في قوله منها راجع اليها فيم الضمير ايضا له، ومم مرجمه قيدل
 على العموم في الاشخاص (قوله ويمكن ان يجاب آه) يعني انما يلزم من عموم
 المرجع الذي هو النكرة عموم الضمير لو كان الضمير راجعا اليها من حيث عمومها
 لكن لا ضرورة في رجوع الضمير اليها كذلك فان النكرة المنفية خاصة
 بحسب الوضع لانها موضوعة للفرد المبهم ولذا لا يعم في الاثبات وعمومها
 بعد النفي غرض عقلي ضرورة ان انتفاء الفرد المبهم لا يكون الا بانتفاء
 جميع الافراد فيجوز ان يكون الضمير راجعا الى النكرة بحسب معناه الوضعي
 فلا يلزم العموم الا يرى انه اذا قبل لارجل في الدار وانما هو على السطح ايس
 يلزم منه ان يكون جميع اجزاء العالم على السطح مع ان الضمير ههنا ايضا
 راجع الى النكرة الواقعة في سياق النفي ولبس ارجاع الضمير الى النكرة المنفية
 بحسب معناه الوضعي من الاستخدام كما توهم الفاضل الحلبي لانه لا بد
 في الاستخدام من المعين ولم تستعمل النكرة ههنا في المعين بل هي مستعملة
 في كلا الموضوعين في معنى واحدة وهو القرء المبهم الا انه عرض له العموم
 بواسطة امر خارج وهو النفي كما نص عليه الشارح في التلويح وقد صرح
 بذلك المحققون من شارحي مختصر ابن الحاجب قال الفاضل المحشي كون
 النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع يخالف لكتيب اصول الفقه فان النكرة
 المنفية عامة بحسب الوضع قال صدر الشريعة في التوضيح ان العام لفظ
 وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له ثم عد النكرة المنفية
 من العام نحو لا يأكل رأسا ولبس بشيء لان مراد المحشي انها خاصة بحسب
 الوضع الشخصي وهو لا يتا في كونها عامة بحسب الوضع النوعي المجازي
 ضرورة انداليتها بواسطة قرينة وهي الوقوع في سياق النفي والوضع
 في تعريف العام اعم من الشخصي والنوعي فيشمل النكرة المنفية ايضا صرح
 بذلك الشارح في التلويح فارجع اليه فانه كاشف عن التوضيح (قوله نعم
 لو قيل آه) اي نعم لو قيل في دفع منع الدلالة على عموم الاشخاص ان الضمير
 راجع الى النكرة فوق وقع الضمير في سياق النفي كوقوع النكرة فيه فيكون
 قوله تعالى ﴿ لا تقبل منها ﴾ كان يقال لا تقبل من نفس شفاعته فيم ذلك

وعيد يجوز الخلف فيه (قوله اى لذنوبهم) بقربنة ذكر الذنب سابقاً (قوله
وهى نعم الكبار) اى الذنوب نعم الكبار فيلزم ثبوت الشفاعة للكبار وهذا
دفع لما قيل ان هذا انما يكون برهاناً اذا ثبت عموم الذنب للصغار والكبار واما
لذا خص بالصغار بقربنة قوله تعالى واستغفر لذنبك فان ذنبه عليه السلام صغيرة
قطعا فلا يكون برهاناً وان كان الزاماً للمعتزلة لعدم استحقاق العذاب بالصغار
عندهم حتى يحتاج الى الشفاعة والاستغفار وحاصل الدفع ان الذنب فى اصل
الوضع شامل لهما وكون ذنبه عليه السلام خاصاً لا يفيد تخصيص الذنب
للامة وذلك ظ (قوله وعلى انها ليست لرفع الدرجة الخ) اى تدل الآية
بمقتضى الاسلوب على ان تلك الشفاعة التى نفي عن الكفار خاصة ليست
لرفع الدرجة لان عدم الشفاعة التى لرفع الدرجة لا يقتضى تقبيح الحال
وتحقيق انبأس مع ان الآية سبقت لنفي الشفاعة التى يقتضى عدمها تقبيح
حالاتهم وتحقق باسهم (قوله لكن لا تدل على انها) يعنى ان هذه الآية
بمقتضى الاسلوب انما تدل على ثبوت اصل الشفاعة لكن لا تدل على انها
فى حق اهل الكبار قيل بل تدل لان جهة نفي النفع هى الكفر فاذا ثبتت
النفع بها مطلقاً ولانها المحل للخلاف فاذا ثبت اصل الشفاعة ثبت اصل
المدعى اقول فيه بحث اما فى الاول فلان حصر جهة نفي النفع فى الكفر
غير معلوم من الآية ورتبه عليه لا يدل على الحصر فيجوز ان يكون فى اهل
الكبار امر آخر واما فى الثانى فلان المراد انه لا يدل عليه دلالة تحقيقية لانه
لا يدل عليه دلالة التزامية مبنية على مذهب الخصم (قوله ظاهر الآية يبنى
اصل الشفاعة) يعنى ان هذه الآية ليست للمعتزلة من كل وجه بل عليهم
من وجه لان ظاهرها يبنى الشفاعة مطلقاً مع انهم قائلون بالشفاعة من زيادة
الثواب فان صرفوها عن الظاهر وحلوا على نفي الشفاعة لرفع العذاب
فبقول انها لا يبنى بجهة (قوله ثم انه يحتمل آه) اى ثم ان الآية لا تدل على نفي
الشفاعة ايضا على الاطلاق لانه يحتمل ان يكون الضمير فى قوله منها للنفس
الثانية العاصية فيكون معنى قوله تعالى * ولا يقبل منها شفاعة * انها ان
جاءت للنفس العاصية فى حقها شفاعة الشفيع لم تقبل منها فدل الشفاعة
تقبل فى حقها بوجه آخر بان يجيى الشفيع بشفاعته وما قبل ان هذا التوجيه
خلاف الظن بعيد عن المقام فليس بشئ لان الموجه مانع يكفيه الاحتمال
العقلى وهو ظاهر (قوله يشير الى منع الدلالة على عموم الاستحسان آه) وسند

المنع جواز كون التكلام اسلب العموم لالعموم السلب كذا في شرح المقاصد
 (قوله واعترض عليه بان النفس آه) بنى ان لا معنى لمنع الدلالة على العموم
 لان النفس في قوله تعالى * لا تجزي نفس عن نفس آه * نكرة في سياق النفي
 عامة والضمير في قوله منها راجع اليها فيم الضمير ايضا لهوم من جمعه فيدل
 على العموم في الاشخاص (قوله ويمكن ان يجاب آه) يعنى انما يلزم من عموم
 المرجع الذي هو النكرة عموم الضمير لو كان الضمير ارجعا اليها من حيث عمومها
 لكن لا ضرورة في رجوع الضمير اليها كذلك فان النكرة المنقبة خاصة
 بحسب الوضع لانها موضوعة للفرد المبهم ولذا لا يعم في الاثبات وعمومها
 بعد النفي غرض عقلي ضرورة ان انتفاء الفرد المبهم لا يكون الا بانتفاء
 جميع الافراد فيجوز ان يكون الضمير راجعا الى النكرة بحسب معناه الوضعي
 فلا يلزم العموم الا يرى انه اذا قبل لارجل في الدار وانما هو على السطح ايس
 يلزم منه ان يكون جميع اجزاء العالم على السطح مع ان الضمير ههنا ايضا
 راجع الى النكرة الواقعة في سياق النفي ولبس ارجاع الضمير الى النكرة المنقبة
 بحسب معناه الوضعي من الاستخدام كما توهم الفاضل الجليلي لانه لا بد
 في الاستخدام من المعين ولم تستعمل النكرة ههنا في المعين بل هي مستعملة
 في كلا الموضوعين في معنى واحدة وهو الفرد المبهم الا انه عرض له العموم
 بواسطة امر خارج وهو النفي كما نص عليه الشارح في التلويح وقد صرح
 بذلك المحققون من شارحي مختصر ابن الحاجب قال الفاضل المحشي كون
 النكرة المنقبة خاصة بحسب الوضع يخالف لكتنب اصول الفقه فان النكرة
 المنقبة عامة بحسب الوضع قال صدر الشريعة في التوضيح ان العام لفظ
 وضع لكثير غير محصور ومستغرق لجمع ما يصلح له ثم عد النكرة المنقبة
 من العام نحو لا يأكل رأسا وابس بشي لان مراد المحشي انها خاصة بحسب
 الوضع الشخصي وهو لا يتا في كونها عامة بحسب الوضع النوعي المجازي
 ضرورة اندالنتها بواسطة قرينة وهي الوقوع في سياق النفي والوضع
 في تعريف العام اعم من الشخصي والنوعي فيشمل النكرة المنقبة ايضا صرح
 بذلك الشارح في التلويح فارجع اليه فانه كاشف عن التوضيح (قوله نعم
 لو قيل آه) اي نعم اوقبل في دفع منع الدلالة على عموم الاشخاص ان الضمير
 راجع الى النكرة فوق وقع الضمير في سياق النفي كوقوع النكرة فيه فيكون
 قوله تعالى * لا تقبل منها * كان يقال لا تقبل من نفس شفاعلة فيم ذلك

الضمير كما يعي النكرة لم يعد جداول هذا هو مراد المعترض الا ان عبارته
 لاتصاحبه قبل وجه البعد في الجملة ان الضمير الراجع الى النكرة لا يجب ان
 يكون نكرة فانه اختلف بين النحاة ان الضمير الراجع الى النكرة معرفة او نكرة
 وان كان المشهور انه نكرة (قوله عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة الى آخره) يعنى
 عدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة غير المحتجب عن الكبيرة ثم لانه اذا لم يحتجب
 الكبيرة كان مستحقا للعذاب على الصغيرة ايضا فتركه يكون تركا للعقوبة
 المستحقه فيستحق العفو بالنسبة اليه وعدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة
 المحتجب عن الكبيرة غير مفيد في بيان ما قالت المعتزلة في بيان الشارح غير تام
 وما نقله الفاضل المحشى من ان كلام الشارح مبنى على ما هو المشهور من انه
 لا يستحقاق بالصغار مطلقا عندهم على ما نقل في شرح المواقف فقيه ان قيد
 المحتجب عن الكبيرة مستدرك حيثذ وهو ظ (قوله فتأمل) لعل وجه التأمل
 ان غير المحتجب يستحق الخلود في النار عندهم فلا يتحقق المغفرة والعفو
 بالنسبة اليه ايضا وما قيل من انه يجوز ان يكون تخفيف العذاب فيه فعه
 ان العذاب عندهم مضرة خالصة لا يشوبها ما يخالفه ولذا جعلوا جزاء
 الكافر بعينه جزاء مرتكب الكبيرة (قوله فيه منع ظاهر لجواز آه) فيه
 ان جزاء الايمان هو الجنة لا مجرد التخفيف لقوله عليه السلام يدخل الجنة
 من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان * وايضا تخفيف العذاب خلاف
 مذهبهم على ما مر (قوله ومبنى هذا الاستدلال على ان العمل آه) لانه على
 تقدير تناول العمل لتترك المنهيات يكون معنى الآية * ان الذين آمنوا وعملوا
 الصالحات * من اتيان الاوامر وترك المنهيات * كانت لهم جنات الفردوس *
 فلا يدخل مرتكب الكبيرة في حكم الآية لانه غير تارك للمنهيات بخلاف ما اذا
 لم يتناولها فالعامل بالصالحات يجوز ان يرتكب كبيرة بل كبار فيدخل مرتكب
 الكبيرة العامل بالصالحات تحت الحكم فيتم الاستدلال (قوله ثم انه لا يدل
 على عدم خلود من لا عمل آه) يعنى ان الاستدلال بالآية على تقدير عدم
 تناول ايضا غير تام لانه لا يدل على عدم خلود مرتكب الكبائر الذي لا عمل
 له غير الايمان لترتب الحكم بدخول الجنة على الذين آمنوا وعملوا الصالحات
 لكنة يبطل مذهب الاعتزال اعنى خلود جميع اهل الكبائر في النار (قوله
 فلا يرد جواز التفاوت آه) اى لا يرد انه يجوز ان يكون عذاب الكافر
 شديدا بالنسبة الى عذاب مرتكب الكبيرة وان كانا مخلدين في النار فلا يزيد

الجزاء على الجناية (قوله وهذا الدليل الزامى الى آخره) اى مبنى على مذهب
المعتزلة القائلين بالحسن والفتح العقليين والافسد اهل السنة تصرفه
تعالى لا يوصف بالظلم لان الظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير وهذا
المعنى محال في حق تعالى لان الكل ملكه وعلى وضع الشيء في غير محله
والله احكم الحاكمين واعلم العالمين وكل ما وضعه في موضع يكون ذلك احسن
المواضع وان حنى وجهه حسنه علينا ولا يخفى انه اذا كان الدليل الزاميا
فلا حاجة الى دفع الايراد السابق الى قوله على الاطلاق مع غير تقييد بالاشد
والضعف لانهم لا يقولون بالتفاوت في العذاب والا لم يكن مضرة خالصة
(قوله قالوا لولا الخلوص آه) اى لولا الخلوص عن شوائب النفع لم ينفصل
عن مضار الدنيا فانها مضار من وجه دون آخر فيجب ان يكون منافع الآخرة
ومضارها خالصتين عن الغير (قوله فممكن منعه آه) اى يمكن منع قيد
الخلوص ايضا لكن هذا التبع غير مفيد ههنا لان النزاع في دوام اهل الكبار
في النار وخلودهم ومع الخلوص لا يستلزم نفي الدوام لا يقال منع الدوام
موقوف على منع الخلوص لانه اذا كانت المضرة منقطعة لم تكن خالصة
لا نقول ذلك ثم لجواز ان لا يخلق الله تعالى في المطالب العلم بذلك الاقطاع
فلا يحصل له فرح كذا في شرح الواقف (قوله لكن خلوده آه) استدراك
لدفع توهم انه اذا كان الخلود بمعنى المكث الطويل فيجوز ان يكون خلود
الكفار ايضا بذلك المعنى فلا يكون دوام الكفار في النار قطعيا ووجه الدفع
ظاهر (قوله لاحتمال ان يكون آه) لان اسم الفاعل ضعيف العمل فيحتاج
الى التقوية بخلاف الفعل لكن الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد واما
ما قيل من ان الايمان في قوله تعالى * انؤمن لك واتبعك الارذلون * ظاهر
في الايمان الشرعى والكلام في الايمان اللغوى فيدفعه ان الايمان الشرعى
بعبية الايمان اللغوى قال في شرح المقاصد الايمان افعال من الامن للصيرورة
او التعدية بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذوبا
او جعل الغير امانا من التكذيب والخالفه ويتعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار
والاعتراف كقوله تعالى * آمن الرسول بما انزل اليه من ربه * وباللام لاعتبار
معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى * وما انت بمؤمن لنا * انتهى كلامه فعلم
ان الايمان متعد بنفسه وهو الموافق لما في الصحاح فعنى قوله يتعدى باللام
ويتعدى بالباء انه يتعدى باللام باعتبار معنى الاذعان وبالباء باعتبار معنى

الاعتراف فاقبل انه خالف في جعل الايمان متعديا بالباء للبيضا وى حيث
 قال تعلق الباء بالايمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشئ (قوله اى يحصل
 فيه منسوية الصدق آه) يعنى ان لفظ النسبة مبنى للمفعول والمعنى ليس
 حقيقة التصديق اللغوى ان يحصل في القلب كون الصدق منسوباً الى الخبر
 او الخبر ويعقل ثبوت الصدق له في نفس الامر فانه من قبيل المعرفة المقابل
 للنعكارة والجهالة دون التصديق المقابل للتكذيب والانكار المفسر بكر ويدن
 واتمام يجعله من المصدر المبني للفاعل بمعنى نسبت كردن صدق را بيجرى
 لانه مستلزم الاذعان بل هو تعبير عنه ثم اعلم بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة
 خارجة عن التصديق اللغوى وان المعنى في الايمان هو التصديق اللغوى
 اختلفوا في انها هل هي داخلية في التصورام في التصديق المنطقي فرضى
 الشارح انها داخلية في التصور ويجوز ان يكون الصورة الحاصلة من النسبة
 التامة الخيرية تصورا وان التصديق المنطقي بعينه التصديق اللغوى ولذا
 فسررئيسهم في الكتب الفارسية بكر ويدن وفي العربية بما يخالف التكذيب
 والانكار ويؤيده ما اورده السيد الشربف في حاشية شرح الخجص ان
 المنطقي انما بين ماهو في العرف واللغة وعلى هذا قال الشارح في التهذيب
 العلم ان كان اذا نال النسبة فتصديق والاقتضار وعند بعض المتأخرين
 وهو صدر الشريعة ان تلك المعرفة داخلية في التصديق المنطقي فان الصورة
 الحاصلة من النسبة التامة الخيرية تصديق قطعاً فان كان حاصلها بالصدق
 والاختيار بحيث يستلزم الاذعان والقبول فهو تصديق لغوى وان لم يكن
 كذلك يكن وقع بصره على شئ فعلم انه جدار او فرس فهو معرفة يقينية
 وليس بتصديق لغوى فالصدق اللغوى عنده اخص من المنطقي هذا
 بجمل الكلام وتفصيله في شرح المقاصد (قوله كالاسو فسطاطى) فانه له
 يقينا بوجود العالم خالياً عن الاذعان والقبول وكما لبعض الكفار ان الذين
 يعرفون صدق النبي كما قال الله تعالى * الذين آتيناهاهم الكتاب يعرفونه كما
 يعرفون ابناءهم * فقال وحمدوا بها واسئبقنتها انفسهم ظلما وعلوا (قوله
 هكذا حققه بعض المتأخرين آه) يعنى كون اليقين الخالى عن الاذعان
 حاصل للاسو فسطاطى كما حققه بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة واما
 الشارح فهو يمنع حصول اليقين بدون الاذعان وينع عدم حصول الاذعان
 القابى للاسو فسطاطى وانما يتكرونها عنادا (قوله صرح بذلك رئيسهم ابن

سبنا آه) قال الشارح في رسالته في تحديق الايمان ان ابن سبنا اورد في الشفاء
 في مقابلة هذا التصديق التكذيب وقال في كتابه المسمى بدانش نامه علائق
 دانستن دو كونه است بكي فهم كردن واند رباقتن وآرابتازي تصور خوانند
 و دو م كرويدن و آرابتازي تصديق خوانند (قوله ان قلت يلزمه آه) اي
 اذا كان التصديق عند ابن سبنا هو اللغوي المعبر عنه بكر ويدن يلزمه
 احدا الامر بن اما اندراج يقين السوفسطائي ونحوه كاليقين الحاصل لبعض
 الكفار في التصور واما عدم انحصار تقسيم العلم الى التصور و التصديق
 لخروج يقين السوفسطائي عنهما وكلا الامر بن باطل بالضرورة (قوله قلت
 له ان يمنع حصول اليقين آه) يعني ان النقص انما يتم اذا كانت مادته منحققة
 وهو م لان الاتم حصول اليقين بدون الاذعان ولا يتم ان للسوفسطائي ونحوه
 يقينا بدون الاذعان فانه بدعي بوجود العالم الا انه يتكره باللسان عن اذا
 واستكبارا (قوله بقي ههنا بحث وهو ان المعنى الذي آه) حاصله انه كيف
 يكون المعنى الذي يعبر عنه بكر ويدن بعينه معنى التصديق المنطقي والحال
 ان المعنى المعبر عنه بكر ويدن قطعي والتصديق المنطقي عام شامل للظن
 والجهل ايضا بالاتفاق لان المنطقيين يقسمون العلم بالمعنى الاعم اعني
 الصورة الحاصلة عند العقل الى التصور والتصديق تقسيما حاصرا توسلا
 بذلك التقسيم الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه التي منها القياس
 الجدلي المتألف من المشهورات والسلمات ومنها القياس الخطابي المتألف
 من المقبولات والمظنونات ومنها القياس الشعري المتألف من الخيالات فلو
 لم يكن التصديق المنطقي عاما لم يثبت الاحتياج الى هذه الاجزاء وذلك
 ظاهر (قوله وقد نصص عليه في شرح المقاصد) حيث قال انما المقصود ان
 الايمان تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر عنه بكر ويدن
 وراست دانستن وينافيه اتوقف والتردد (قوله ولذا يكتفي في باب الايمان آه)
 اي ولاجل ان المعنى الذي يعبر عنه بكر ويدن امر قطعي يكتفي بذلك في باب
 الايمان الذي هو التصديق البالغ حد الجزم بحيث لا يحتمل التقبض اصلا
 ولا يحتاج الى اعتبار كونه قطعا قال الفاضل المحشي والحق انه امر عام
 يتناول الظني والقطعي وقوله وقد نصص عليه في شرح المقاصد نعم
 قد نص على ان الايمان امر قطعي لكن الايمان تصديق خاص قد اعتبر
 فيه شرائط منها كونه امر اقطعا واما كون التصديق المنطقي امر يقينا

فلم يذكره الشارح انتهى كلامه وفيه بحث اما اولاً فلان عبارته في شرح
 المقاصد على ما نقلناه صريح في ان المعنى العبر عنه بكر ويدن مناف للتردد
 والتوقف واما ثانياً فلان كون الايمان تصديقا خاصا قد اعتبر فيه شراً نُط
 منها كونه امراً قطعياً مخالف لما ذكره الشارح في التلويح في باب المحكوم به
 من ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الاختصاص في المؤمن به بمعنى
 التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية بكر ويدن راست كوي دانستن وهو
 المراد بالتصديق الذي جملة المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به
 رئيسهم وحيث حصر الاختصاص في المؤمن به وجعل التصديق المعتبر
 في الايمان بعينه التصديق المنطقي تأمل فانه من المراتق واما ما ذكره الفاضل
 المحشي من ان القول بان المعتبر في الايمان هو اليقين محل نظر اذ قد صرح
 في شرح المواقف ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه
 حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقياً فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل قد فوج
 بما نقل عنه من ان كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت قول
 جمهور العلماء وكلامنا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوي الذي
 لا يخطر معه احتمال النقيض محل كلام انتهى كلامه (قوله باشارة الى ان الكفر
 آء) يعني ان ما ذكره ههنا مخالف لما في شرح المقاصد فان قوله كان اطلاق
 اسم الكافر ونجمه كافراً يشير كل منهما الى ان الكفر في مثل هذه الصورة
 اى في الصورة التي يكون التصديق مقروناً بشئ من امارات التكذيب
 في الظاهر وفي حق اجراء احكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر
 في شرح المقاصد ان ذلك التصديق غير معتد به وانه بمنزلة العدم وبواقفه
 ما اورد الشارح في رسالته في تحقيق الايمان وكذا بغض والعداوة والتسارع
 اذا فرض حصوله مع التصديق يجعل اماراة التكذيب فلا يمتد بمثل هذا
 التصديق ويجعل بمنزلة العدم انتهى ويمكن ان يقال ان المراد بقوله كان
 اطلاق اسم الكافر الاطلاق الحقيقي وبقوله نجمه كافراً توجهه كافراً بينه
 وبين الله تعالى ويؤيد ما في شرح المواقف فان السجود للصنم بالاختيار
 يدل بظاهره على انه لبس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا
 بعدم ايمانه حتى او علم انه لم يسجد له على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية
 بل سجد له وقلبه مطمئن بالايمان لم ينجسكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى
 وان اجري عليه حكم الكافر في الظاهر (قوله قلت الكلام في الايمان الحقيقي

لا الحكمي) يعني ان ايمان اطفال المؤمنين حكمي لما علم من الدين ضرورة
 لان النبي عليه السلام كان يحمل ايمان احد لاوين ايمانا الاولاد وقيل هذا
 مناف لما ذكره الشارح فبما بعد من ان الشارع جعل المحقق الذي لم ينظر
 عليه ما يضاذه في حكم الباقي فانه تصریح بان الكلام فيما هو وانهم من الايمان
 الحقيقي والحكمي انتهى كلامه وانت خبير بان المفهوم من كلام الشارع
 ان الشارع جعل المحقق الغير الباقي في حكم الباقي لانه جعل غير المحقق
 في حكم المحقق فالكلام المذكور صريح في ان الكلام في الايمان المحقق سواء
 كان باقيا او في حكم الباقي لافيهما وانهم من الايمان الحقيقي والحكمي (قوله)
 هذا مناف لما علمه المتكلمون من ان النوم آه) فيه بحث لان ما علمه المتكلمون
 هو ان النوم ضد لادراك الاشياء ابتداء لانه مناف لبقاء الادراكات الحاصلة
 حالة اليقظة وعلى تقدير التسليم فانحد محلها ممنوع على ما ذهب اليه الاستاد
 ويدل عليه قوله عليه السلام تمام عيني ولا ينام قلبي فتأمل (قوله والذهول
 اى في حالة النوم والغفلة آه) يعني ان الذهول الحاصل في حالة النوم والغفلة
 انما هو عن حصول ذلك التصديق فلك الحال اى حال النوم والغفلة
 انما هو حال الذهول المفسر بعدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل
 لاحال عدم التصديق وعدم ملاحظة حصول التصديق لا ينافي ان يكون
 نفسه حاسلا (قوله واما حال الحضور فليس كذلك الى آخره) دفع ما يتوهم
 من ظاهر قول الشارح والذهول انما هو عن حصوله من انه يدل بظاهره
 على ان لذهول عن حصول التصديق في غير حالة النوم والغفلة مع انه
 ليس كذلك وانما المتنى في تلك الحالة الذهول عن نفس التصديق به وحاصل
 الدفع ان مراد الشارح ان حال النوم والغفلة حال الذهول البتة واما حال
 عدم النوم والغفلة هو حال الحضور فليس الذهول لازما لهابل فتبينهل
 فيها كما اذا كان التصديق حاصلا ولم يلاحظه ولم يلفت اليه فيكون ذاهلا
 عنه وقد لا يذهل فيها بان يلفت الى نفس ذلك التصديق قصد افعال الفاضل
 المحشى لكن الظاهر ان عدم الالتفات الى ما حضر في القلب لا يسمى ذهولا
 لانفة ولا عرفا انتهى كلامه وفيه بحث لانه قد نص الشارح في التلويح
 ان الذهول عبارة عن عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل بحيث
 يمكن من ملاحظتها اى وقت شاء وهذا صريح في ان عدم الالتفات الى
 الصورة الحاصلة عند العقل يسمى ذهولا (قوله ولذلك اى آخره) اى ولاجل

ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاذه في حكم السابق بكفي
 الاقرار مرة في العمر لمن هو قادر عليه مع ان الاقرار جزء مفهوم الايمان
 والكل لا يتحقق بدون الجزء فان قلت اذا كان الاقرار مرة في العمر كافيا
 فامعنى لاحتماله السقوط قلت معنى احتماله السقوط انه يجوز صدور المتأق له
 عند الاضطرار بخلاف التصديق فانه لا يحتمله اصلا (قوله على الامام)
 اى امام محلته وقربته وبلده ليحمر واعليه الاحكام من ترك الجزية وجرمة
 دمه والصلوة عليه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشر والزكوة ونحو
 ذلك بخلاف ما اذا كان ركاه ذكر في شرح المقاصد فعلى هذا المذهب
 من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مؤنسا
 عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا التجاة من الخلود في النار بخلاف
 ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فالاقرار حينئذ لاجراء الاحكام عليه فقط
 انتهى كلامه والمذهب الاخير موافق لما في الحديث يخرج من النار من كان
 في قلبه مثقال ذرة من الايمان (قوله لدلائنها على ان محل الى اخره) يعنى ان ههنا
 مطلبين الاول ان الاقرار ايس جزأ من الايمان والثاني انه التصديق لا غير
 اما الاول فلدلالة النصوص على ان محل الايمان هو القلب فلا يكون الاقرار
 الذى هو فعل اللسان داخلا فيه واما الثاني وهو انه التصديق لا سائر
 ما في القلب من المعرفة والقدرة والعفة والشجاعة وغير ذلك من الكيفيات
 النفسانية فلو جوه الاول اتفاق الفريقين على انه ليس سوى التصديق
 والثاني ان الايمان في اللغة التصديق ولم يمين في الشرع لعنى آخر كما عين
 لفظ الصلوة والزكوة والصوم فلا يكون منقولا عن معناه اللغوي الى سائر
 ما في القلب وان كان منقولا باعتبار خصوصية المتعلق انلوا كان منقولا
 لكان الخطاب الوارد في الكتاب والسنة بالايمان خطأ بايمالا يفهم الامية
 وهو مستلزم لعدم امكان الامتثال به من غير استفسار وبيان مع ان من
 امتثل به امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان وانما وقع الاحتياج
 الى بيان ما يجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل بحيث قال النبي
 عليه السلام لمن سئله عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه
 الحديث فذكر لفظ تؤمن تعو بلا على ظهور معناه عندهم الثالث ان النقل
 خلاف الاصل فلا يصر اليه بلا دليل وههنا لا دليل ولا صارف فيكون
 باقيا على معناه الاصلى الذى هو التصديق (قوله ان قلت يحتمل ان يراد آه)

يعني ان دلالة النصوص على ان محل الايمان الشرعي القلب ممنوع لم لا يجوز
 ان يكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه اللغوي فيكون المفهوم
 منها ان محل الايمان اللغوي القلب لان محل الايمان الشرعي ذلك فيجوز
 ان يكون الاقرار جزءاً من معناه الشرعي (قوله لا تزاع في ان الايمان آه)
 يعني ان متعلق الايمان الشرعي خاص وهو ما جاء به النبي عليه السلام
 بخلاف الايمان بالمعنى اللغوي فان متعلقه مطلق النسبة الخبرية فما لنظر
 الى خصوصية المتعلق به منقول وان لم يكن بالنظر الى نفس المعنى منقول بل
 يدل على ذلك ان النبي عليه السلام بين متعلقه دون معناه فقال ان تؤمن
 بالله وملائكته الحديث فلفظ الايمان بالنسبة الى معناه اللغوي وهو التصديق
 مطلقاً يكون مجازاً لان المعنى المنقول عند مجزى عند الناقل وفي كلام الشارع
 وهو التصديق بما جاء به النبي عليه السلام يكون حقيقة عرفية والاصل
 في الاطلاق هو الحقيقة فيكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه
 الشرعي اطلاقاً يكون الكلام على خلاف الاصل (قوله رد عليه انه يحتمل آه)
 يعني ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام لانه يجوز ان يكون ذكر القلب
 في الحديث لكونه محل جزء الايمان الذي هو التصديق فيكون معناه هل شققت
 قلبه وعلمت انتفاء الجزء الذي هو التصديق القلبي ليلزم انتفاء الايمان
 فيجوز قتله ولا يكون دمه محترماً قيل يدفعه ان قوله والنصوص معاضدة
 لذلك معناه ان النصوص معاضدة لكون الايمان بمجرد التصديق القلبي
 ولنكون الاقرار شرطاً لاجزاء الاحكام فالنصوص الثلاثة الاولى للاول وهذا
 الحديث الثاني (قوله ولا يخفى انه انما يتم آه) يعني ان الاستدلال الكرامة
 بان اهل اللغة لا يعرفون منه الا الاقرار اللساني فيكون معناه الحقيقي هو
 الاقرار لا امر آخر انما يتم اذا ضم اليه ان الايمان غير منقول في الشرع
 عن معناه اللغوي الذي هو التصديق اللساني (قوله ويرد عليه) اي على
 هذه المقدمة ان عدم النقل ممنوع لان النصوص المعاضدة تدل على انه امر
 قلبي فيكون منقولاً الى التصديق القلبي وانت خبير بانه لو قدر قول الشارع فان
 قيل نعم ان الايمان هو التصديق آه بانه انكم اذا قلتم ان الايمان هو التصديق
 ونقبتهم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن
 التصديق باللسان لان اهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك فلا يرد ما ذكره
 المحشي (قوله رد عليه انه ليس المعتبر آه) يعني انه ليس المعتبر عند الكرامة

في الايمان مجرد اللفظ حتى يلزم ان يكون المتلفظ بكلمة صدقت سواء كان
 مهملًا او موضوعًا لمعنى سوى التصديق القلبي مصداقًا للنبي عليه السلام
 في العرف واللغة بل المعتبر عندهم في الايمان هو اللفظ الدال على التصديق
 القلبي من غير ان يجعل التصديق جزءًا منه على معنى انه معتبر في الوضع
 الشرعي والغوى للفظ الايمان ولا شك ان المتلفظ بكلمة صدقت من حيث
 دلالاته على التصديق القلبي مصدق للنبي عليه السلام في العرف واللغة
 بلا ريب وان لم يحصل له التصديق القلبي (قوله فبطل ما قيل آه) اي اذا
 قلنا ان معنى كون اللفظ الدال معتبرًا عند الكرامة انه معتبر في الوضع
 الشرعي والغوى بطل ما قيل على الكرامة انه اذا اعتبر في الايمان اللفظ
 الدال لدلالاته على التصديق القلبي فلما معنى لاعتبار تلك الدلالة واعتدادها
 عند عدم المدلول اذ الغرض من اعتبار الدلالة ان يكون ذلك اللفظ علمًا
 على وجود المدلول فاذا لم يكن المدلول متحققًا لامعنى لا اعتبارها مع ان
 الكرامة يعتبرونها ويحملون المقر الغير المصدق مؤمنًا وانما قلنا بطل
 ما قيل اذ ادخل ولا مشاحة في الاوضاع فان الواضع لما عين لفظ الايمان
 للفظ الدال على التصديق القلبي مطلقًا يجب ان يكون المتلفظ بذلك
 اللفظ مؤمنًا لغة وشرعًا سواء تحقق مدلول ذلك اللفظ منه اولا ولا يمكن
 ان يقال لم عين اللفظ الدال مطلقًا مع انه لا فائدة في اعتبار الدلالة حين
 عدم المدلول (قوله نعم لاعتبارها في حق الاحكام آه) تقرير لما سبق من انه
 لامعنى لاعتبارها عند عدم المدلول يعني نعم انه لا اعتبار لتلك الدلالة
 ولا اعتداد بها عند عدم المدلول في حق الاحكام عند الكرامة لان مقصود
 الواضع من اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول فاذا لم يكن ذلك متحققًا يكون
 المتلفظ بذلك اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة المتلفظ باللفظ المهمل
 او الموضوع لمعنى آخر فلا يجرى عليه الاحكام التي يجرى على المتلفظ بذلك
 اللفظ مع تحقق مدلوله (قوله قلوا آه) تأييد لقوله نعم لا اعتبار آه اي قال
 الكرامة من اضمr الانكار واظهر الاذعان يكون مؤمنًا لغة وشرعًا لتحقيق
 اللفظ الدال على الذي وضع له لفظ الايمان بلا زائفة الا انه يستحق ذلك
 الشخص الخلود في النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذي هو مقصود
 من اعتبار دلالاته واما قوله ومن اضمr الا ذعان آه فذكره استطرادى لادخل له
 في التأييد المذكور (قوله يسمى اي يطلق لفظ المؤمن آه) اي ايس المراد

بقوله بسمى مؤمنا لغة انه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لتحقيق مدلوله اللغوي
 كما يفهم من ظاهر العبارة والالزم ان يكون مدلوله لغة مجرد الاقرار بل المراد
 انه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لقبام دليل الايمان الذي هو التصديق
 القلبي كما يطلق الغضب والفرح على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة
 عليهما اهني الاثار اللازمة للغضب والفرح (قوله وفي المواقف ان الاقرار
 الخ) قال في المواقف لا نزاع في انه اي التصديق اللساني يسمى ايمانا لغة
 ولا في انه يترتب عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع فيما بينه وبين الله
 تعالى ويفهم بمعونة كلامه السابق على هذا اهني قوله فالتصديق اما معنى
 هذه اللفظة او هذه اللفظة لدالاتها على معناها انه حقيقة في الاقرار (قوله
 لا يقال لهم يحلون الى آخره) 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 يقال ان لا يلاحظ ذلك (قوله هذا مذهب الرقاش آه) فعند
 الرقاش يشترط مع الاقرار المعرفة القلبية حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا
 وعند القطان يشترط معه التصديق المكسب بالاختيار (قوله رد آخر
 على الكرامية آه) يعني ما ذكره الكرامية من ان الايمان هو التصديق اللساني
 مخالف لما انعقد عليه الاجماع وهو الحكم بايمان من صدق بقلبه ولم يتفق له
 الاقرار لما نع (قوله لا على المصنف آه) اي لبس رد اعلى المصنف ومتابعه على
 ما توهم من انه رد على المصنف حيث جعل الاقرار جزءا من الايمان فانه مخالف
 للاجماع المتعقد على ايمان المصدق الذي لم يتفق له الاقرار وانما قلنا
 انه لبس رد اعلى لان المصنف لم يجعل الاقرار ركنا لازما لا يمتثل السقوط
 اصلا حتى يكون مخالفا للاجماع على ان قول الشارع ايضا صريح في انه
 رد آخر على الكرامية (قوله كما في قوله تعالى تنزل الملائكة آه) فانه صطف
 الروح على الملائكة مع انه داخل فيهم تعظيما لشانه كما انه لبس داخل
 في جنس الملائكة هذا على تقدير ان يكون المراد بالروح جبرائيل عليه
 السلام واما اذا كان المراد خلقا آخر اعظم من خلق الملائكة على ما قال
 القاضي في تفسير قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا فلبس بما
 نحن فيه (قوله لان جزء الشرط آه) تعليل للزوم اشراط الشيء بنفسه يعني لما
 كان العمل الصالح مشروطا بالايمان الذي هو عبارة عن مجموع التصديق
 والعمل يلزم ان يكون مشروطا بنفسه لان جزء الشرط شرط ايضا

(قوله لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام) لاختتام الوحي واتمام الفرائض
وما يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان (قوله لتكثره بحسب كثرة متعلقاته آه)
فان متعلقاته امور متعددة من حيث وجوب الايمان بها فان المؤمن بالايمن
الاجالي اذا علم فرضية الصلوة يجب عليه التصديق بها ثم اذا علم فرضية
الصوم يجب عليه الايمان بها ايضا وهكذا فمتعلقات الايمان التفصيلي مترابطة
بحسب تعلق العلم بها فترابط التصديقات المتعلقة بتلك المتعلقات ايضا فيريد
الايمن بخلاف الايمان الاجالي فانه تصديق واحد متعلقة امر واحد وهو
ما جاء به النبي عليه السلام (قوله وان لم يتكرر بحسب ذواتها) لانها بعد
اختتام الوحي امور متعددة لازيادة ولانقصان في ذواتها (قوله فليتأمل)
وجه التأمل ان التكثر بهذا الاعتبار انتقال من الاجالي الى التفصيلي وهو
لا يفيد الزيادة وانما يفيد كمال الاجمال الا يرى ان من علم شيئا اجاليا ثم فصل
ذلك الاجالي لا يقال انه علم زائد على الاول بل انما يقال انه كامل فيه بخلاف
ما اذا كانت المتعلقات متكررة بذواتها كما في عصر النبي عليه السلام فانه كلما
زادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها لا بحال كما لا يخفى (قوله وقد
يتوهم ان حاصله آه) اي وقد يتوهم ان حاصل ما قيل ان الشان والدوام على
الايمان زيادة عليه هو ان الدوام على العبادة عبادة اخرى زائدة على نفس
تلك العبادة فالدوام على الايمان امر زائد على الايمان وهذا ايسر شيء لان
التزاع في ان نفس الايمان هل يزيد ام لا وكون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فان
الدوام على التصديق غير نفس التصديق وهو ظاهر (قوله وقد يدفع بان المراد)
اي قد يدفع النظر المذكور بان المراد بزيادته زيادة الازمان انه يزيد
اعداده المتعددة التي حصلت بمجرد الازمان ولا شك ان عدم البقاء لا يتناقض
الزيادة بهذا المعنى اعني الزيادة بحسب العدد رد عليه ان التزاع في ان حقيقة
الايمان هل يقبل الزيادة وانقصان ام لا وكونه زائدا بحسب الاعداد لا يدخل
له في زيادة ذاته وحقيقته وهو ظاهر (قوله كما هو مذهب الخوارج آه) هذا
صرح في ان الاعمال مطلقا جزء من الايمان عند الخوارج والعلاف وعبد
الجبار والاعمال المفروضة جزء منه عند الجبائي وهو موافق لما في شرح
المقاصد حيث قال واما على الرابع وهو ان يكون الايمان اسما للفعل القلب
والجوارج على ما يقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان
فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخل في الكفر واليه ذهب الخوارج

او غير داخل فيه وهو منزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا
ف عند ابي علي و ابي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل
وعبد الجبار وبعدهما الخوارج فعل الطاعات واجبة كانت او مندوبة انتهى
كلامه لكنه مخالف لما في شرح المواقف حيث قال وقال قوم انه عمل الجوارح
فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعة باسرها وذهب
الجبائي وابنه واكثر البصريه الى انه الطاعات المفروضة فانه يدل على ان
الايان عندهم هو الاعمال فقط والله اعلم بحقيقة الحال (قوله مذهب الجبائين)
هما ابو علي وابنه ابو هاشم فهو من باب التظليل كعمرين لابي بكر وعم
رضي الله عنهما (قوله فان قلت انتفاء آه) يعني انه اذا كان الاعمال جزأ من
حقيقة الايمان فكون قوله الزيادة امر اظاهرا محل بحث لان انتفاء الجزء
يستلزم انتفاء الكل فلان زيادة على كل اجزاء الماهية فيكون زيادة ولا تحقق
لها بدونه ليكون نقصانا (قوله قلت النوافل مما يقع آه) حاصل الجواب
ان الاعمال ليست بما جعله الشارع جزأ من الايمان حتى ينتفي بانتفاءها بل
هي تقع جزأ منه ان وجدت فالما يوجد الاعمال فالايان هو التصديق
والاقرار واذا وجدت كانت داخله في الايمان فيزيد الايمان على ما كان قبل
الاعمال (قوله انه طاعة لا يخرج عنها) اي انه طاعة شاملة لجميع الطاعات
التي اتى بها المكلف من النوافل والفرائض وهذا مذهب العلاف وعبد
الجبار (قوله او واجب كذلك آه) اي واجب شامل لجميع الواجبات من الافعال
والتروك وهذا مذهب الجبائين (قوله فان التكليف بالشيء آه) اي فان
تكليف الشيء بحسب نفسه يقتضي ان يكون نفس ذلك الفعل مما يتعلق به
القدرة الحادثة كالضرب بالمعنى المصدرى 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 مقدر او لا وقد يكون
الشيء باعتبار ذاته غير مقدر به وباعتبار تحصيله مقدورا كالتسخن والتبرد
والقيام قال الشارع في رسالته في تحقيق الايمان اعلم ان ايس المراد يكون
المأ مور به اختياريا ومقدورا ان يكون هو في نفسه من مقولة الفعل على
ما سبق الى بعض الاوهام بل ان يتمكن المكلف من تحصيله ويتعلق به قدرته
سواء كان هو في نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود ومن الكيفيات
كالعلم والنظر او الانفعالات كالتسخن والتبرد او غير ذلك واذا نظرت لكثير

من الواجبات وجدته بهذه المناسبة فان الصلوة اسم للهية المخصوصة التي
 يكون القيام والقعود والالفاظ والحروف من اجزائها ولا يتمكن العبد من
 كسبها واجرائها ومع هذا لا يكون الواجب المقدور المثاب عليه في الشرح
 الا نفس تلك الهية واذا تأملت فرأس الطاعات واساس العبادات اعني
 الايمان بالله من هذا القبيل فانه مضمحل بالتضديق المعبر عنه بالغا رسية
 بكر ويدن وياوردانستن وراست كوى دانستن المقابل للتكذيب ولاخفياً
 في ان هذا المعنى من مقولة الكيف دون الفعل ومعنى كون الايمان من الافعال
 الاختيارية انه يحصل باختيار العبد وكسبه كأعلم والقيام والتسخرن على
 ما عرفت (قوله واما جعل التكليف بالايمان الى آخره) واما الجواب عن الاشكال
 الذي اوردته الشارح من ان المأمور به لا بد وان يكون اختياريا والتصديق
 من التكليفات على ما ذكره الآمدى من ان التكليف بالايمان تكليف بالنظر
 الموجب له لانه سبب مستلزم له بحيث يمنع تخلفه عنه فالخطاب الشرعي
 وان تعلق في الظاهر بالسبب الا انه يجب صرفه بالتأويل الى السبب لان القدرة
 بالسبب لا تعلق الا بهذه الحثية وهذا كمن يؤمر بالقتل الذي هو اذهاب
 الروح وهو غير مقدور له فانه امر له بمقدوره الذي هو ضرب السيف قطعا
 فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله تعالى واجبة اجاعا وقوله تعالى
 * آمنوا بالله * (قوله والحق ان النظرى الى آخره) تأيد لجواب الشارح بما
 ذكره الامام الزاينى اى الحق ان العلم النظرى وهو ما يحصل بعد ترتيب
 المقدمات كالايان مقدور بحسب التحصيل وان لم يكن نفسه مقدورا وتلك
 قدية تقدر قبض ذلك العلم عند الغفلة عن النظر لان موجبه النظر فاذا غفل
 عن النظر امكنه ان يعتقد ما يناقض ذلك النظر فيكون النظرى مقدورا
 للبشر فلا يعجز التكليف به بخلاف الضرورى فانه لا يمكن ان يعتقد تصدقه
 اذ الموجب للتكلم فيه تصور طرفيه فاذا اوجب تصورهما حكما ايجابيا
 لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السلب بينهما (قوله فحينئذ) اى حين اذا كان
 المراد بكونه مقدورا انه مقدور بحسب تحصيله يكون حاصل كلام بعض
 المتأخرين وهو قوله ان تنسب باختيارك الصديق الى المخبر والخبر ان التصديق
 هو العلم اليقيني الذى يحصل بعد مباشرة الاسباب والمعرفة اليقينية اعم
 من ان يكون حاصلها بالاختيار اولا فالصدق عنده نوع من المعرفة اليقينية
 لانه المعرفة اليقينية الاختيارية (قوله يلزم ان يكون المعرفة) اذ لا واسطة

بين التصور والتصديق فإذا لم تكن داخله في التصديق تكون داخله في التصور (قوله قلت التصديق الإيماني آه) يعني ان ما ذكره بعض المتأخرين من قوله ان التصديق ارتسب باختيارك آه تفسير للتصديق المعبر في الإيمان وهو عنده نوع من التصديق المنطقي المقابل للتصور الشامل للمعرفة اليقينية الغير الاختيارية والاختيارية فلا شك (قوله وابتس بمختار عند الشارح) فان المختار عنده ان التصديق الإيماني واللغوي والمنطقي واحده وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن لافرق الاباهتار المتعلق وان حصول اليقين بدون الازعان الذي هو امر اختياري ممنوع والعلم ان كان اذ عانا للنسبة فتصديق والافتصوير هذا مجمل كلامه وتفصيله في شرح المقاصد (قوله يستلزم الاتحاد المطلوب) وهو الاتحاد بحسب الصدق اعني كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن (قوله فتأمل) وجه التأمل ان الاسلام هو الخضوع والالتحاق مطلقا سواء كان الجوارح او بالقلب بخلاف التصديق فانه الالتحاق القلبي فلا يكون مرادفاله بل اعم فلا يستلزم الاتحاد المطلوب قال الامام الغزالي في الاحياء الاسلام عبارة عن التسليم والاسسلام بالاذعان والالتحاق وترك التمرد والاباء والعناد وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه واما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق بالقلب هو تسليم وترك الاباء والجوارح وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة والالتحاق بالجوارح (قوله اى لم نجد في قرية لوط آه) يعني ان كلمة غير البست صفة بل هي للاستثناء والمستثنى منه احد من المؤمنين والمراد بالبيت اهل البيت فيصير المعنى لم نجد في قرية لوط احدا من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين فقد استثنى من المؤمنين فوجب ان يتحد الإيمان والاسلام (قوله واما قلنا آه) اى انما قلنا ان التقدير كذلك لئلا يلزم الكذب وليلزم كلمة من البيانية اذ لو كان كلمة غير حقيقة وكان التقدير فا وجدنا بيتا غير بيت من المسلمين مثلا او كان المستثنى منه عاما فكان التقدير فا وجدنا احدا الا اهل بيت من المسلمين مثلا يلزم الكذب لكثرة البيوت في تلك القرية وكثرة الكفار ولو كان المراد بالبيت نفسه ويكون التقدير فا وجدنا بيتا من المؤمنين الايمان المسلمين مثلا لا يكون ملائما لكلمة من فان الظاهر انها بيانية فيدل على ان الميين من جنس الميين والبيت ليس من جنس المسلمين فقوله لكثرة البيوت والكفار تعليل لجل كلمة غير على الاستثناء وجعل المستثنى منه خاصا وقوله

فيه انه يصح ان يكون غير صفة ولا يكون الحكم كاذبان يقدر فا وجدنا فيها غير اهل بيت من المسلمين (نسخه)

وبلايم تعليل ليكون المراد بالبيت اهل البيت والمجموع تعليل لقوله وانما
 قلنا كذلك وان كان تكرار لام التعليل مشعرا بكون كل منهما وجها مستقلا
 لان قوله لكثرة البيوت والكفار لا يدل على ان المراد بالبيت اهل البيت وقوله
 بلايم لا يدل على كون كلمة غير للاستثناء وكون المستثنى منه خاصا فلا يكون
 كل منهما وجها مستقلا في اثبات التقدير المذكور وانما قال بلايم لجواز ان
 يكون كلمة من صلة المقدر مثل الايتنا كائنا من المسلمين او زادة كما هو مذهب
 الاخفش والكوفيين فانهم يجوزون زيادة من في الاثبات نحو قوله تعالى
 * يفضوا من ابصارهم * اي ابصارهم هذا وقد قال الفاضل الحلبي ان كلمة
 من في الآية للتبعيض وهو وهم لانه قد اشترط فيها ان لا يصح اطلاق مدخولها
 على ما قبلها لانه لا يصح اطلاق الكل على الجزء ولذا قال في الباب وعندى
 عشرون من الورايم ان كان المراد من دارهم معينة اكثر من عشرين
 فن تبعضية لان العشرين بعضها وان كان المراد منها جنس الدارهم
 فهي معينة لمحكمة اطلاق المجرور على العشرين وغيره وههنا كذلك لانه
 يصح اطلاق المسلمين على اهل البيت وغيره واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه
 الآية على الاتحاد بحيث لا يحتاج فيه الى هذه المؤنات ولا يرد عليه الاعتراض
 الاقنى بان يقال ان الظاهر ان قوله من المسلمين صلة لقوله فاوجدنا آخر طابة
 لغواصل الآتى فاصل الآية فاوجدنا 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 لنى وجدان سوى
 بيت واحد من الاعم والاخص اعنى المسلمين لانه لا يدل على ان الحكم باخراج
 المؤمنين فلا بد ان يكونا منسا وبين في الصدق ليكون الحكم باخراج وعدم
 وجدان سوى بيت واحد على جنس واحد (قوله واعترض عليه بان
 الاستثناء آه) يعنى ان هذه الآية 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 اترك الا بعض النخلة فانه صحيح مع
 ان النخلة اخص من العلماء (قوله وقد يستدل بقوله آه) اي قد يستدل على
 اتحادهما بقوله تعالى * ومن يتبع غير الاسلام ديننا فلن يقبل منه * فلو كان
 الايمان غير الاسلام لزم ان لا يكون مقبولا مع ان الاجماع منعقد على ان الايمان
 مقبول من طاليه (قوله ويرد عليه الى آخره) يعنى انه ليس المراد بغير الاسلام

ماهو مغاير له بحسب المفهوم والالزام ان يكون الصلوة والصوم والزكوة
 وغير ذلك غير مقبولة لكونها مغايرة لمفهومه وهو ظاهر بل المراد المغاير له
 بحسب الصدق فالمعنى ومن يتبع ما لا يصدق عليه الاسلام فلن يقبل منه
 حينئذ يمتثل ان يكون الاسلام اعم من الايمان ويكون الايمان حقيقة ما يصدق
 عليه الاسلام لكونه اخص منه فلا يثبت الاتحاد هذا كما اذا قلت ومن يتبع
 في غير العلم الشرعي فقد سهى فالك لا يتحكم بسهولة من يطلب الكلام ويسعاه
 لان مرادك ان من يتبعني ما لا يصدق عليه العلم الشرعي فهو ساه والكلام
 من العلم الشرعي وبالجملة ذم غير الاعم لا يستلزم ذم الاخص فالك اذا قلت
 غير الحيوان مذموم لا يستلزم ان يكون الانسان مذموم ما (قوله اى فيما ارسل
 الى آخره) دفع لما برد على عبارة الشارح من ان قوله من اوامره ونواهيه بيان لما
 اخبر فيلزم ان يكون الاوامر والنواهي من جملة الاخبار وذلك ظاهر الفساد
 وحاصل الدفع ان المراد بالاخبار الا رسال فالمعنى فيما ارسل من اوامره
 ونواهيه او نقول ان الاخبار على معناه وانما جعل الاوامر والنواهي اخبارا
 لاستلزامها له فان الامر بالشيء يتضمن الاخبار عن وجوبه والنهي عن
 الشيء يتضمن الاخبار عن تحريمه (قوله وذات استلزم التصديق الى آخره) اى
 التصديق بالوحيته تعالى يستلزم التصديق بجميع احكامه اجمالا واما
 تفصيلا فبعد ان يثبت كونها احكاما فلا يرد عليه ان بعض الكفار كانوا
 يصدقون بالله تعالى مع انهم لا يصدقون بسائر الاحكام لان عدم تصديقهم
 اعلم ثبوت كونها احكام الله عندهم (قوله فيبينهما تغاير ظاهر) اى اذا كان
 الاسلام مستلزما للايمان يكون بينهما مغايرة ظاهرة بحسب المفهوم لان اللازم
 يغاير الملزوم فعلم انهم لم يريدوا الاتحاد بحسب المفهوم بل الاتحاد ونفى التغاير
 بحسب الصدق (قوله الاولى ان يقال آه) حاصله اننا لانسلم ان الآية صريحة
 في نفي الاتحاد بالاسلام 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 اسما آمتا بان يقال قل لم تؤمنوا ولكن قولوا آمتا ووجه
 الاولوية ان في جواب الشارح صرف لفظ استلما عن معناه الشرعي الحقيقي
 الى المعنى اللغوي المجازى بخلاف هذا الجواب فانه مستعمل في معناه
 الشرعي هذا ويرد عليه ان تغير اللفظ يدل على المنع من قوله آمتا وتبدله
 باسمنا فلو كان المراد هو القول بالاسلام لكان المناسب ان يقول آمتا وايضا

لا نسلم صحة اقامة آمنة مقام اسلمنا اذ لا معنى لامرهم بان يقولوا آمننا لانهم كانوا
 قائلين بذلك على ما يدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب آمننا بل المناسب
 حينئذ ان يقول قل لم تؤمنوا ولكن قلتم آمننا (قوله معارضة في المقدمة)
 اى في مقدمة الدليل اعنى قوله لان الاسلام هو الاقبياد والخضوع كما ان
 الاول اعنى قوله فان قيل قالت الاعراب آه معارضة في المطلوب اعنى اتحاد
 الايمان والاسلام ونحجرير المعارضة الاولى ان دليلكم وان دل على الاتحاد
 ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله تعالى قالت الاعراب آمننا الآية حيث
 نفي الايمان واثبت الاسلام ونحجرير الثانية ان دليلكم وان دل على ان الاسلام
 هو الاقبياد ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله عليه السلام ان تشهد الحديث
 حيث جعل الاسلام من اعمال الجوارح هذا لكن يرد عليه ان المعارضة انما
 تكون بعد اقامة الدليل والمعلل ما قام الدليل على المقدمة المذكورة فالظاهر
 ان هذا منع لتلك المقدمة يعنى لانم ان الاسلام هو الاذعان والاقبياد لقوله
 عليه السلام الحديث (قوله وقد يقال اذا اشترط آه) اى قد يقال في جواب
 الاعتراض الثانى بانه اذا اشترط في الشهادة التى هى جزء من الاسلام
 مواطأة القلب كما هو الفظ بدل الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق
 لامتناع تحقق المشروط بدون الشرط فلا يرد سؤال على مذهب المشايخ
 القائلين بعدم انفكاك احدهما عن الاخر نعم اولم يشترط المواطأة في الشهادة
 كما هو مذهب الكرامية ينفك الاسلام عن التصديق لكن ذلك باطل على ما مر
 (قوله واپس بشى آه) اى ما يقال لپس بشى لان مراد المشايخ عدم انفكاك
 كل منهما عن الاخر على ما صرح به الشارح في تحجرير المدعى بان مرادهم
 ان كل مسلم مؤمن وكل مؤمن مسلم وعلى تقدير اشتراط المواطأة انما يثبت
 استلزام الاسلام الايمان واما استلزام الايمان له فلان التصديق لا يستلزم
 الاعمال ويمكن ان يقال ان النزاع انما هو في تحقق الاسلام بدون الايمان
 ولما تحقق الايمان بدونه فما لم يذهب اليه احد فلا حاجة الى بيانه (قوله على ان
 فيه غفولا من توجيه الكلام) يعنى ان في هذا التوجيه غفولا وعدولابه عن
 توجيه الكلام السابق الذى هو توجيهه اعنى قوله وذلك حقيقة التصديق
 فانه يدل على ان الاسلام يرادف التصديق لانه يستلزمه اقول للموجه ان يقول
 معنى ذلك يستلزم حقيقة التصديق والتعبير به هو عن الاستلزام للمباغنة فيه
 شايع في كلامهم على ما مر من قول الشارح في بيان قوله لاهو ولا غيره فعدمها

عدمه ووجودها وجوده فلا يكون غفولا وعد ولا عن الكلام السابق
 (قوله من الاجماع) اى اجماع الاكثري وعليه ابو حنيفة واصحابه ولما قلنا
 ذلك لما قال الشارح فيما قبل وقد ذهب اليه كثير من الصحابة والتابعين وهو
 المحكى عن الشافعي والروى عن ابن مسعود ان الايمان يدخله الاستثناء
 (قوله انه المنجى والمردى آه) يعنى ان المراد ان العبرة في الايمان المنجى والكفر
 المهلك والسعادة المعتمد بها اى التى يترتب عليها الثواب وكذا في الشقاوة
 المعتمد بها انما هى بالخاتمة فان من ختم بالخير فهو مؤمن وسعيد والافهو
 كافر وشقي وابس المراد ان ايمان الحمال لبس بايمان وكفر الحمال لبس بكفر
 فان ايمان الحمال وكذا كفره معتبر في اجراء الاحكام الدينوية (قوله فلا يرد
 ما قبل آه) اى اذا قلنا ان المراد المنجى والمهلك لامطلق الايمان والكفر
 فلا يرد ما قبل فان مبناه على ان يكون المراد مطلق الايمان والكفر وهو ظاهر
 (قوله اى ترجيح جانب آه) يعنى لبس المراد باقتضاء الحكمة انها تقتضيه
 بحيث لا يمكن تركه بل المراد ان الحكمة ترجح جانب وقوع الارسال وتخرجه
 عن حد المساواة مع جواز الترك في نفسه وهذا الوجوب هو الوجوب العادى
 يعنى انه يفعله البتة وان كان تركه جائزا في نفسه كهلنا بان جبل احد لم ينقلب
 ذهابا مع جوازه ولبس من الوجوب الذى زعمته المعتزلة بحيث يكون تركها
 موجبا للفسخ والبعث (قوله كاستقامة احد الطريقين آه) فان الاستقامة
 والامن يربحان وقوع ساوك الطريق المتصف بهما ويخرجانه عن ان يكون
 مساويا للطريق الغير المتصف بهما مع جواز ترك سلوك المستقيم واختيار
 الغير المستقيم فان للمختار ان يختار ابهما شاء (قوله يرد عليه ما سبق آه) يعنى
 ترجيح الحكمة جانب الوقوع انما يتم اذا لم يكن في جانب ترك الارسال حكمة
 خفية لانطلع عليها واما اذا كانت فلا يرجح الوقوع على الترك (قوله والحق
 ان عبارة آه) يعنى ان عبارة المتن مستغن عن ان يقال بان مراده ان ارسال
 الرسل واجب عليه تعالى وانه مقتضى حكمته اذ معناه الصريح ان في ارسال
 الرسل حكمة وعاقبة جيدة (قوله بانه لا يناسب سوق هذا المقام آه)
 لان سوق هذا المقام يقتضى ان يكون ارسال الرسل راحة باعتبار بيان امور
 الدين و الدنيا حيث لا يبنى بها العقل على ما يدل عليه قول الشارح فكان
 من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لانه راحة باعتبار انهم آمنوا عن الخسف
 والمسخر وظاهر (قوله قيل لا بد من قيد يوافق آه) يعنى لا بد من زيادة

قيد آخر في تعريف المعجزة وهو ان يكون موافقا للدعوى ليكون مانعا
 عن دخول الخارق الذي لا يكون موافقا له كمنطق الجهاد بانه مفتر كذاب
 فان ادعى احد النبوة وقال معجزتي ان انطق هذا الجهاد فناطق الجهاد بانه
 مفتر كذاب فانه يصدق انه امر خارق للعادة يظهر على يد مدعي النبوة
 عند تحدى المنكرين مع انه ليس بمعجزة لانه لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد
 كذبه لان المكذب نفس الخارق بخلاف ما اذا قال معجزتي ان احبى هذا
 الميت فاحياه ثم نطق الميت بانه مفتر كذاب فله معجزة لان معجزته هو
 احياؤه وهو غير مكذب لدعواه والحي بعد الموت يتكلم باختياره ما يشاء واما
 في الصورة الاولى وان كان المعجزة هو النطق مطلقا لكن ذلك لا يتحقق الا
 في ضمن هذا الكلام فيكون الكلام الصادر عن الجهاد معجزة وهو مكذب له
 فلا يكون معجزة (قوله واجب بان ذكر التحدى آه) يعني ان ذلك القيد
 مذکور التراما لان ذكر التحدى يستلزمه فان التحدى هو طلب المعارضة
 في شاهد دعواه ولا شهادة بدون ان يكون الخارق موافقا للدعوى (قوله
 وقدمر في صدر الكتاب) اشارة الى جواب آخر ذكره فيما قبل وهو
 ان الله تعالى لا يخلق الخارق بحيث يعجز عن الايمان بمثله على يد الكاذب
 بحكم العادة فلا نقض بالفرضيات المحضة (قوله على انه امر ونهى آه) اى
 امر ونهى بامر ونهى غير مقسورين على نفسه حيث كان التبليغها الى حوا
 ايضا فلا يرد ما قيل ان النبي عليه السلام على ما عرفه في صدر الكتاب انسان
 بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام فالامر والنهى بلا واسطة لا يستلزمان النبوة
 لجواز ان يقتصر على نفسه ولا يكونا للتبليغ (قوله لم لا يكفي حوا آه) قيل
 في دفع هذا المنع ان الجنة ليست دار التكليف فنى الامة لنى دار التكليف
 لانه ليس هناك انسان يصلح ان يكون امة وفيه انه لا معنى للتكليف الا
 الامر والنهى وقد تحققت في مادة آدم وحوا في الجنة وترتب جزاء ارتكاب
 المنهى عنه ايضا فتكون دار التكليف بالنسبة اليهما (قوله وفيه تأمل) اى
 في كون الامر بلا واسطة مستلزما للوحى المستلزم للنبوة تأمل لانه قد امر
 لم موسى بلا واسطة بقوله تعالى * ان اقدفيه * في التابوت على ما يدل عليه
 صدره وهو قوله تعالى * اذا وحينا الى امك ما يوحى * وكذلك امر ام
 عيسى بلا واسطة بقوله تعالى * وهزى اليك بجذع النخلة * على ما يدل
 عليه ما قبله وهو قوله تعالى * فناديها من تحتها اى جبرائيل الا تعجزني

قد جعل ربك تحتك سرىا * ويمكن دفعه بان المراد ان الامر من الله
 بلا واسطة النبي عليه السلام بالكلام المنظوم في البقظة يستلزم الوحي
 المستلزم للنبوة كما في حق آدم عليه السلام على ما يدل عليه قوله تعالى
 * وقلنا يا آدم اسكن * الآية فان هذا وحى ظاهر مخصص بالنبي
 لم يثبت لغيره وتحقق الامر بهذه الخبيثة في حقهما غير معلوم اما في حق
 ام موسى فلانه يجوز ان يكون بالالهام او في المنام فان الالهة يطلق في اللغة
 على الفاء المعنى في الروع في البقظة وعلى اسماع الكلام في المنام ايضا فلا
 يكون بالكلام السموع في البقظة ولو سلم فيجوز ان يكون على لسان نبي في زمنه
 لانه كان في زمنه نبي واما في حق ام عيسى عليه السلام فخلاته يجوز ان لا يكون
 الامر من الله تعالى اما اذا كان الفائل عيسى عليه السلام اذ قوله من تحتها
 اى فناديها تحتها اى اسفل مكانها فظاهر واما اذا كان جبرائيل عليه السلام
 فيجوز ان يكون من قبل نفسه لامن الله تعالى (قوله والحق ان الامر بلا
 واسطة الى آخره) اى الحق ان الامر بلا واسطة النبي مستلزم للنبوة اذا كان
 لاجل التبليغ الى الغير لانه مشير بتحقيق معنى النبوة وهو سفارة العبيدين الله
 وبين خلقته من ذوى الالباب لتبليغ الاحكام وامر آدم عليه السلام كذلك
 لان حوا مشاركة له في ذلك الامر والنهي مع ان الخطاب لا دم فقط على ما يدل
 عليه قوله تعالى * وقلنا يا آدم اسكن * الآية وبهذا اندفع ما ورد في الاربعين
 لو كان آدم رسولا قبل الواقعة لكان رسولا من غير مرسل اليه لانه لم يكن
 في الجنة سوى آدم وحواء وكان الخطاب لهما بلا واسطة آدم عليه السلام
 لقوله تعالى * ولا تقربا * الآية والملائكة رسل الله تعالى فلا يحتاجون الى
 رسول آخر لان الخطاب لا دم وحده وادخال حوا في النهى من باب تغليب
 المخاطب على الغائب على ما يدل عليه قوله تعالى * اسكن انت وزوجك
 الجنة * الآية (قوله مبنى الاستدلال الاول) وهو قوله اما نبوة محمد عليه
 السلام الى قوله وقد يستدل ارباب البصائر على اظهار المعجزة على التعيين
 وهو كلام الله تعالى الذى اشار اليه بقوله احدهما وعلى سبيل الاجال وهو
 سائر معجزاته التى اشار اليه بقوله وثانيهما انه نقل عنه الى آخره ومبنى الاستدلال
 الثانى وهو قوله قد يستدل احدهما ما تواتر من احواله ومبنى الاستدلال
 الثالث وهو قوله وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم آه (قوله وماروى
 من ان عيسى عليه السلام آه) يعنى ما يورد من ان ماروى من ان عيسى عليه

السلام يرفع الجزية عن الكفار ولا يسبل منهم الا الاسلام مع ان قبول الجزية واجب في شر يعتا يدل على نسخ شريعة محمد عليه السلام وانها نبوته فلا يكون خاتم النبيين فوجه دفع ذلك الابراد ان النبي عليه السلام بين انتهاء حكمه وجوب قبول الجزية الى وقت نزول عيسى عليه السلام فان الانتهاء يكون من شريعة نبينا فلا نسخ (قوله على انه آه) اي على ان تقول يجوز ان يكون رفع الجزية من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته فان علة قبول الجزية الاحتياج الى المال من جهة اعطائه عساكر الاسلام ليحصل لهم استطاعة الجهاد مع الكفار وعند نزول عيسى عليه السلام تقرب القيامة وتكثر الاموال حتى لا يقبلها احد فلا يحتاج عساكر الاسلام الى جزية الكفار (قوله كافي سقوط نصب مؤلفه القلوب) اي كسقوط حصة مؤلفه القلوب عن مصارف الزكاة فانهم كانوا قوما قد اسلموا وابتغى منهم ضريبة فيه فيألف بقلوبهم بالاعطاء او اشراف يترتب باعطائهم ومصراعاتهم اسلام نظائرهم واتباعهم وقيل اشراف يتألفون على ان يسلموا وكان عليه السلام يعطيهم من خمس الخمس والصحيح انه عليه السلام كان يعطيهم من خمس الخمس من خالص ماله وكان نصب المؤلفه في زمان النبي عليه السلام لتكثير سواد الاسلام فلما اعزاه الله تعالى وكثر اهله سقط ذلك في زمن ابي بكر رضي الله تعالى عنه فهذا من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته وقيل نسخ باجماع الصحابة وابتغى هادهم على ملق شرح التاويلات ولا يشترط للنسخ زمانه عليه اسلام على ما قال بعض المتأخرين كافي النهاية وانما سمي بمؤلفه القلوب لانه قد الف ولبو بهم على الاسلام باعطاء الاموال (قوله مثل العقل والضبط والعدالة الى آخره) واما العقل فهو نور في الباطن يدرك به حقايق المعلومات كما يدرك بالنور الحسي المبصرات ويعتبر كاله وهو مقدر بالبلوغ فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهمه معناه ثم حفظه ببذل الجهد ثم الثبات عليه بمحافظه حدوده ومصراعاته بمذاكرته على اساسة الظن بنفسه الى حين ادائه فلا يقبل رواية من اشتهرت عقلته خلقه بان كان سهوه ونسيانه اغلب من حفظه او مساهلته بعدم اهتمامه بشان الحديث وان وافق القياس لغوات اصل الضبط بالنسيان او بعدم الاهتمام واما العدالة فهي الاستقامة في الدين ويعتبر كاله بان يكون المرء مبرا جرا عن محظورات دينه بان لم يرتكب كبيرة ولم يصرع على صغيرة فلا تقبل رواية

الفاسق لغوات اصل العدالة ولا المستور في زماننا وهو الذي لم يعرف
 فسقه وعد التمه لقصور عدالتهم واما الاسلام فهو قبول الدين الحق
 والتصديق بما جاء به محمد عليه السلام ولا يكتفى بظاهره وهو نشوه على
 طريفة المسلمين وثبوت الاحكام بتعيينه الابوين بل اعتبار كالمياض وهو
 البيان اجاب الابان يصف الله تعالى كما هو على سبيل الاجال وان لم يقدر
 على التفصيل فلا يقبل رواية الكافر والمبتدع وان كان عاقلا ضابطا
 عاد لا في دينه لانه قد يتعمد الكذب لتعصب في الدين واما عدم الطعن
 فهو ان لا يكون الراوي مجروحاً في روايته فلا يقبل المطعون والطعن
 اما من الراوي بان عمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحاً او من غيره فاما
 من الصحابي فمكون جرحاً ان كان فيما لا يحتمل الخطاء والافلا وان كان
 من ائمة الحديث فان كان مجحلاً بان يقول هذا الحديث غير ثابت او تنكر
 او مجروح لا يكون جرحاً وان كان مفسراً بما هو جرح شرعاً انفاقاً والطعن
 من اهل النصيحة لامن اهل العداوة والتعصب يكون جرحاً والافلا وتفصيل
 جميع ما ذكرنا في كتب الاصول (قوله اذ لوجاز الى آخره) يعني لوجاز كذب النبي
 في الاحكام التبليغية جواز وقوعها لبطل دلالة المعجزة على صدقه فيما اتى به
 من الله تعالى مع ان دلالة المعجزة على صدقه دلالة حادية قطعياً انما قيدنا
 الجواز بالوقوع لان الجواز العقلي لا ينافي الدلالة العادية فانما علم بالضرورة
 ان جبل احد لم ينقلب ذهباً مع جوازه في نفسه (قوله وهكذا في السهوات)
 اي هكذا لا يجوز صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية سهواً عند الاستاد
 وجهور المحققين لاستلزامه ابطال دلالة المعجزة على صدقه في جميع ما اتى به
 مطلقاً (وقال القاضي آه) اي قال القاضي الباقلاني انه يجوز صدور الكذب
 عنه في الاحكام التبليغية سهواً لان دلالة المعجزة في الاحكام التي تعمد
 وقصد اليه واما ما يصدر بلا عمد وقصد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة
 فلا ينافي في جواز الكذب سهواً لدلالة المعجزة هذا والمعتمد عليه انه لا يجوز
 الكذب عنهم في الاحكام التبليغية مطلقاً (قوله يعني به ماسوى الكذب
 في التبليغ) اي في الاحكام التبليغية كذا كان او غير كذب كسائر الذنوب
 والمعاصي (قوله ويرد عليه الى آخره) اي يرد على ما قالوا انه لو تم ادل على انه يمنع
 ظهور الكبيرة عنهم لانه الموجب للفتنة والكلام في انه يمنع صدور الكبيرة
 عنهم فلا يكون الدليل مطابقاً للقصد (قوله اذ اولى الاوقات) بالتمية وقت

الدعوة لقلّة الموافقين بل عددها وكثرة المخالفين (قوله فيه بحث الى آخره)
 هذا وارد على كلا وجهي الرد وليس خاسا بقوله وايضا منقوض بدعوة آه
 كما توهم وحاصله انه يجوز ان يكون دفع الخوف في بعض الصور وفي
 بعض الاوقات باعلام من الله تعالى كما اعلم الله تعالى موسى وهارون دفعه
 بقوله * لا تخافا اني معكما (قوله اى بطريق صرف النسبة الى غيرهم الى آخره)
 يعنى ان المراد بصرف الظاهر هو الفرد الخاص وهو صرف نسبة الذنب
 الى غير الانبياء كما في قوله تعالى في حق آدم وحواء * جعلناه شركاء فيما
 آتيناكما * اى جعلنا اولادهما له شركاء بدليل قوله تعالى * بما يشركون *
 وانما قلنا ان المراد ذلك لان الجمل على ترك الاولى ايضا صرف عن الظاهر
 فلا يحسن المقابلة بينهما (قوله وفيه توجيه آخره) اى في عبارة الشارح
 توجيه آخر بان المراد بصرف الظاهر ما عدا ترك الاولى بجمل العام على
 ما عدا الخاص بقرينة المقابلة (قوله وفيه ما فيه) اى فيه من التكلف ما فيه
 بان دهوى كون اولاد آدم عليه السلام حقيقة عرفية في نوع الانسان
 ودعوى التادير غير مسموعة ومجرد الاحتمال لا يكتفي في الاستدلال (قوله
 وقد يوجهه) اى قد يوجه الاستدلال بهذا الحديث بله يدل على انه
 عليه السلام افضل اولاد آدم عليه السلام ولا شك ان في اولاده من هو
 افضل منه على اختلاف الاقوال فقبل انه نوح لكثرة عبادته مع طول عمره
 وقبل ابراهيم لزيادة توكله واطمينانه وقبل موسى لكونه كلم الله ونجبه وقبل
 عيسى لانه روح الله وصفه والافضل من الافضل افضل فيكون نبيا
 افضل من آدم ايضا وهو الظاهر (قوله والاولى ان يستدل بقوله انا اكرم
 الاولين الى آخره) واما قوله عليه السلام لا تخيروني على اخي موسى وما ينبغي
 لاحد ان يقول انا خير من يونس بن متى * فتواضع منه ويجوز ان يكون
 توقفا منه قبل علمه بكونه افضل او نعمانه في اصل معنى النبوة على ما شبر
 اليه بقوله تعالى * لا تفرق بين احد من رسله (قوله اذا الاصل في الاستثناء
 الى آخره) اى الاستثناء الحقيقي هو المتصل لان الاستثناء الاخراج فلا يتصور
 الاخراج بدون الدخول واما المنقطع فيسمى استثناء بطريق المجاز فليس
 قسما منه حقيقة وانما جعلوه قسما نظرا الى الظاهر (قوله وقد يجاب عنه
 بان امر الاعلى الى آخره) وقد يجاب عن الاعتراض المذكور بقوله فان قيل ايس
 فدكر الى آخره بان الجن ايضا مأمورون مع الملائكة الا انه استغنى بذكر الملائكة

عن ذكرهم للقطع بان امر الاعلى يستلزم امر الادنى فانه اذا علم ان الاكابر
 مأمورون بالتسذل علم ان الاصا غير ايضا مأمورون به فالضمير في قوله
 فسجدوا راجع الى القيلتين كأنه قال فسجد المأمورون الا ابليس وفيه
 تأمل ظاهر (قوله حينئذ يكون) اشارة الى الفرق بين هذا الجواب والجواب
 المذكور بقوله وقد يجاب يعني فعلى هذا الجواب يكون الامر بالسجود
 الجماعة من الملائكة كان ابليس داخلا فيهم وعبر عنهم بالملائكة تغليبا
 للاكثر على الاقل والاشرف على الادنى فالاستثناء على هذا حقيقة لكونه
 داخلا فيهم لكن تسميته ملكا مجاز باعتبار التغايب بخلاف الجواب السابق
 فانه لا حاجة فيه الى تسميته ملكا على سبيل التغليب لان محصله ان الامر
 للفرقيين الا انه استغنى بذكر احد هما عن الاخر (قوله اى الكل متحد
 من حيث انه) اى من حيث كونه كلاما غير متفاوت في تلك الصفة وانما
 تفاوتت مراتبها ودرجاتها من حيث تفاوت النظم فان القرآن في اعلى
 المراتب واقضاها ليكون نظمه في اعلى المراتب من الفصاحة والبلاغة وان
 جل على ان كلها كلام الله النفسى فمضى الوحدة ظاهر فان جميع الكتب
 واحد من حيث ذاتها لا تعدد ولا تفاوت في انفسها لكون جميعها كلاما نفسيا
 وهو صفة شخصية لا تعدد ولا تكثر فيه بوجه من الوجوه وانما تعددت
 ذواتها وتفاوتت مراتبها من حيث النظم اى من حيث الوجود اللفظى
 لامن حيث الوجود المعنى وحاصل التوجيه ان كلام الله قد يطلق على
 الكلام اللفظى المتعدد بالذات وقد يطلق على النفسى الواحد من جميع
 الجهات فان اريد في قوله كلها كلام الله اللفظى فمضى قوله كلها كلام الله
 ظاهر لكن قوله وهو واحد محتاج الى البيان وهو ان ضمير هو راجع الى الكل
 والمراد بالوحدة الوحدة في صفة كونه كلام الله فالمعنى ان جميع الكتب متحد
 من حيث انه كلام الله تعالى من غير تفاوت في هذه الصفة وانما تعددت
 ذواته وتفاوتت مراتبه بحسب تعدد النظم وتفاوت خصيصياته فان
 القرآن في اعلى المراتب وافصى الدرجات كما ان نظمه في افصى مراتب
 الفصاحة والبلاغة وان اريد بكلام الله تعالى في قوله كلها كلام الله الكلام
 النفسى فمضى قوله كلها كلام الله كلها دليل على كلام الله الازلى القائم به
 تعالى ومعنى قوله وهو واحد ظاهر وهو ان كلام الله الازلى واحد شخصى
 لا تعدد فيه ولا تفاوت وانما التعدد والتفاوت في نظم المقرواى في الكلام

اللفظي الدال عليه (قوله فعطف التفاوت على التعدد آه) يعني اذا كان المراد بكلام الله تعالى الكلام اللفظي ويكون معنى الكل متحدا من حيث كونه كلام الله تعالى يكون عطف التفاوت على التعدد في قوله وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء قريبا من العطف التفسيري بمعنى انه كما يكون المقبول بالبين هو المعطوف المفسر ويكون ذكر المعطوف عليه استطراديا لا يكون فيه كثير فائدة كذلك المقبول بالبيان في بيان جهة تفاوت الكتب وترجيح بعضها على بعض اذا خالفنا انما هو فيه دون بيان تعددها لان ذلك على ذلك التقدير ظاهر غير محتاج الى البيان فذكرها استطرادي ليس فيه كثير فائدة ولذا ترك المحشى اخذ التعدد في بيان حاضل التوجيه وقال وان تفاوت من حيث خصوصيات آه ولم يقل وان تعدد و تفاوت من حيث تعدد النظم وتفاوت خصوصياته وانما لم يجعله عطفًا تفسيريًا ليكون التعدد مجمولا على معناه المحققى على ما مر تقرر به (قوله والاول انسب بقوله آه) اى التوجيه الاول انسب بقوله كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل فان معناه الظاهر كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور في كونه كلاما تفاوت وتفضيل ثم باعتبار القرائة والكتابة التي هي من جملة خصوصياته يكون بعض سوره افضل كذلك جميع الكتب كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل من تلك الحثية الا باعتبار الخصوصيات مثل القراءة والكتابة وذلك نظرا وانما 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 يتفاوت فيه اصلا ثم باعتبار الخصوصيات المتعلقة بالكلام اللفظي الدال يكون بعض الكتب افضل من بعض لكنه خلاف الظاهر (قوله يفهم منه ان المعراج آه) وذلك لان الحق المفسر بالثابت بالخبر متعلق بالمجموع فيكون المعراج من السماء الى العلى ايضا مشهورا (قوله وما ثبت بطريق آه) يعني كون المعراج من السماء الى العلى ايضا مشهورا ليس مخالفا لما ذكره الشارح فيما بعد من قوله ومن السماء الى الجنة ادالى العرش اوالى غير ذلك آحاد لان ما ثبت بطريق الاحاد هو خصوصية ما اليه من الجنة اوالى العرش اوالى طرف العالم لالى مطلق العلى حتى يتأقبه (قوله وقد يجاب بان المراد آه) اى قد يجاب عن الاستدلال بالاية باناسلمنا ان المراد بارويا الرويا في المنام

لكن لان ان الاية نازلة في شان المعراج فان المراد بالرواية الواقعة فيها رواية
 هزيمة الكفار في غزوة بدر فانه عليه السلام رأى في المنام هزيمة الكفار قبل
 وقوعها والاية نازلة في شأنه (قوله وقيل) اى في الجواب عن الاية سلمنا
 ان المراد الرواية في المنام لكن المراد بهاروياً انه سيدخل مكة فانه رآها قبل
 دخوله فيها على ما قال الله تعالى لقد صدق الله رسوله الرؤيا ليقولن لدخلن
 المسجد الحرام الاية (قوله وقيل الى آخره) اى في الجواب عن الاية سلمنا
 ان المراد بالرؤيا الرواية في المنام وان الاية نازلة في شان المعراج لكن تسميته
 رؤيا على طريق المشاكلة لقول المكذبين فانهم كانوا يقولون انها كانت
 رؤيا فسماه الله تعالى بها تهكما واستهزاء بهم كافي قوله تعالى ابن شركائى
 فان المشركين كانوا يسمون ما يعبدونه شركاء فسماه الله تعالى شركاء ايضا
 بطريق المشاكلة لقولهم تهكما بهم واستهزاء (قوله والاولى ان يجاب
 آه) انما كان اولى لانه قد وقع في بعض الروايات ما فقد جسد محمد ليلة المعراج
 عن مشاهدة ولا يخفى ان الجواب الذى ذكره الشارح لا يتم على هذه الرواية
 بخلاف هذا الجواب فانه يتم على كلا الروايتين فكان اولى ولانه لبس على
 هذا الجواب صرف الحديث عن الظاهر المتبادر الى الفهم هذا لكن القول
 بتعدد ما من غير نص يدل عليه لا يخلو عن اشكال (قوله وفيه نظر بل هى
 سنة بضم الارهاص الى آخره) لم يجعل السحر دخلا لانه لبس من الخوارق
 على ما مر في صدر الكتاب ووجه الضبط ان الخارق اما ظاهر عن المسلم
 او الكافر والاول اما ان لا يكون مقرونا بكمال العرفان وهو المعونة او يكون
 وحينئذ اما مقرون بدعوى النبوة فهو المعجزة او لاوح لا يخفى اما ان يكون ظاهرا
 من النبي قيل دعواه فهو الارهاص والافهوا الكرامة والثاني اعنى الظاهر على
 يد الكافر اما ان يكون موافقا لدعواه فهو الاستدراج او لا فهو الاهانة
 (قوله فيه بحث لان الخوارق الارهاصية الى آخره) يعنى لان المرعى لبس
 الاظهار امر خارق عن بعض الصالحين مطلقا بل المدعى ظهور امر
 خارق عن بعض الصالحين سوى الانبياء لان الخوارق الارهاصية لبست محل
 النزاع فان المعتزلة ايضا قائلون بها والاى وان كانت الخوارق الارهاصية
 محل النزاع ايضا يكون النزاع فيها لفظيا في مجرد التسمية فان اهل السنة
 يسمونها كرامة والمعتزلة ارهاصا ولا يخفى فساد ذلك (قوله على ان سؤال
 زكريا آه) بحث على قوله بل لم يكن لذكر يا علم بذلك وحاصله انا لانم ذلك

قولكم والامسأال بقوله اتي لك هذا قلنا يجوز ان يكون السؤال امتحانا
لمعرفة مرهم بمجزته (قوله اعلم ان بينا بالف الاشباع آه) اعلم ان بين مصدر
بمعنى الفراق فتقدير جلست بينكما اي مكان فراقكما وجلست بين خروجك
ودخولك اي زمان فراقهما وهو لازم الاضافة الى المفرد فلما قصد اضافته
الى الجملة اشبع القصة فتولدت الالف ليكون دليلا على عدم اقتضائه
المضاف اليه لانها انما توثق للوقف او زيدت ما للكافة في آخرها لانها تكف
المقتضى عن الاقتضاء (قوله وهو من الظروف الزمانية آه) فانه اذا زيدت
في آخره الالف او كف بما وضيف 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 لازمة الاضافة بل الى الجملة
الاسمية فما وقع في الباب لكن قال الشارح الرضى بدخلان الماضي والمستقبل
ايضا وقال ابن مالك يلزمان الاضافة الى الجملة وما قبلها بالاسمية (قوله
وفيهما معنى المجازاة) اي في بينا و بينما معنى الشرط كما في اذا وهو تعاقب
امر باخر (قوله فان مجرد عن كلتي المفاجأة آه) اي ان مجرد جوابه عن
كلتي المفاجأة وهما اذ واذا كما في قول الاصمعي * فبيننا نحن نرقبه تالبا * فهو
العامل في بينا اذ لاما نع بمنه من العمل ح فمعنى قولنا فبيننا نحن نرقبه التالبا
بين اوقات نحن نرقبه وان لم يكن مجردا عن كلتي المفاجأة فالعامل في بينا
ويبين معنى المفاجأة الكائني في تلك الكلمتين اي كلتي المفاجأة وابس العامل
هو الجواب لانه مجرور باضافة اذ واذا اليه وما في صلة المضاف اليه لا يتقدم
على المضاف لانها لم يمهده كلمة واحدة بعض اجزائها مقدم من وجه مؤخر
من وجه آخر فكذلك ما هو بمنزلة ما في المعنى فمعنى قوله بينما رجل يسوق
بقرة اذا التفت البقرة فاجاء زمان التفات البقرة بين اوقات رجل يسوق هكذا
حققه في شرح الباب ولعل هذا مبني على تجريد اذ واذا عن معنى الظرفية
والا فلا يخلو اما ان يكونا ظرفي مكان كما هو مذهب المبرد فيكون العامل فيهما
هو الجواب كما انه عامل في اذ واذا لان اذ واذاح غير مضاف اليه حتى يمتنع
عمله فان ظرفي مكان لا يضاف الى الجملة الا حيث او ظرفي زمان كما هو
مذهب الزجاج وهو فاسد لانه لا يكون لفعل واحد ظرفا الزمان والاحسن
ما قال الشارح الرضى في بيان احرازيهما المحلي عند دخول اذ واذا في جوابهما
ان اذ واذا ان كانا ظرفي مكان غير مضافين فالعامل هو الجواب لعدم

المانع فكان اذا واذا منصوبين في محل علي انهما ظرفا مكان له وبيننا وبيننا
 علي انهما ظرفا زمان له فتقدير يننا زيد قائم اذا راى هذا راى هذا بين اوقات
 قيام زيد في ذلك المكان اي مكان قيامه وان كانا ظرفي زمان فهما مضافان
 مخرجان عن الظرفية مبتدآن خبرهما بيننا وبيننا فالتقدير وقت رؤية زيد
 هذا كائ بين اوقات قيامه (قوله وهو مستحيل منه لانه متدين آه) حتى
 لو ادعى الر سائله لا يظهر علي يده الخارق عادة (قوله وقد سبق في صدر
 الكتاب آه) اشارة الى دفع ما يقال كيف يكون الكرامة معجزة لتبنيه لان المعجزة
 مأخوذة في مفهومها ان يكون مقرونا بالدعوى ولا دعوى في الكرامة وحاصل
 الدفع ان عدوها من المعجزة من قبيل الاستعارة المبنية علي التشبيه لاعلي
 سبيل الحقيقة فلا اشكال (قوله ومثل هذا السوق آه) هذا دفع ما يقال ان
 منطوق الحديث نفي افضلية احد علي ابي بكر لانني المساواة فلا يثبت
 افضليته وحاصل الدفع ان مثل هذا الكلام انما يقال في العرف لا يثبت
 الافضلية وان كان المنطوق لا يني بذلك فالك اذا قلت لارجل افضل من زيد
 يفهم منه اثبات افضلية زيد قطعاً (قوله يرد عليه انه ان اريد بعد موت آه)
 يعني اذا اريد البعدية الزمانية فان اريد بالزمان زمان موت النبي عليه السلام
 لم يعد التفضيل صريحا علي من مات قبل موت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
 او بعد بعثته وان اريد زمان بعثته النبي يفيد منطوقه تفضيله علي النبي فلا يد
 من تخصيص النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وعلي كلاله تقديرين سواء اريد بعد
 موت النبي او بعد بعثته لا يفيد التفضيل صريحا علي سائر الامم وفائدة التقييد
 يفيد صريحا ومنطوقه ظاهر لاحاجة الى البيان (قوله وكذا ادريس
 والحضر والاباس آه) وانما اكنني الشارح بذكر عيسى لان حياته ونزوله
 الى الارض واستقراره عليه قد ثبت باحاديث صحيحة بحيث لم يبق فيه شبهة
 ولم يختلف فيه احد بخلاف الثلاثة الباقية (قوله اي اكثر اهل السنة والجماعة
 آه) انما فسر السلف باكثر اهل السنة لثلاثيني قول الشارح فيما بعد وكان
 السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان (قوله اذ لا يعلم الا بالاختبار من الله
 تعالى) وليس الاختصاص بكثير اسباب الثواب موجبا لزيادته قطعاً لان
 الثواب تفضل من الله تعالى فله ان يعاقب المطيع ويثيب غيره (قوله واما
 كثرة الفضائل فما يعلم آه) هذا مخالف لما قال الامدي انه قد يراد بالتفضيل
 اختصاص احد الشخصين عن الاخر اما باصل فضيلة لا بوجودها في الاخر

واما زيادته فيها ككونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مطلق به فبما بين الصحابة
 اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن مشاركة غيره له
 وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الاخر بفضيلة اخرى
 ولا يعيل الى الترجيح لكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة
 ارجح من فضائل كثيرة اما زيادة شرفها في نفسها اول زيادة كيتها فلا جزم
 بالافضية بهذا المعنى ايضا (قوله والمشهور ان ابا بكر رضى الله عنه خطب
 آه) يعنى ان ما ذكره الشارح من ان اجتماع الصحابة كان في يوم وفات النبي
 صلى الله تعالى عليه وسلم يخالف لما هو المشهور ان ابا بكر رضى الله تعالى
 عنه خطب في ذلك اليوم وان الاجتماع كان في اليوم الثاني من وفاته وقت
 الصبح (قوله سقيفة بنى ساعدة) في الصحاح السقيفة الصفة ومنه سعة بنى
 ساعدة (قوله يشبهه هي ترك القصاص عن قتله عثمان رضى الله تعالى عنه)
 متعلق بقوله بقوا يعنى ان معاوية واحزابه بغوا عن طاعته بشبهة هي ترك
 القصاص عن قتله عثمان رضى الله تعالى عنه وظن ان تأخير امرهم مع عظيم
 جنيتهم يوجب الاغراء بالائمة وتعرض السماء للسفك وظن على رضى الله عنه
 ان تسليم قتله عثمان مع كثرة عسايرهم واختلاطهم بالعسكر يؤدي الى اضطراب
 امر الامامة لا يكون اصوب في بدايتها فرأى التأخير اصوب به حتما (قوله
 ويحتمل ان يراد آه) اى يحتمل ان يراد بالخلافة الواقعة في الحديث الخلافة على
 الولاة وهو ان لا يقع فيها فتور امامة سواء كانت كاملة لا يشوبها شئ من
 المخالفة اولافين جواب الشارح والمحشى فرق ظاهرا فاذا ذكره المفاضل
 المحشى هذا المعنى ليس مغايرا لما ذكره الشارح وهم وهذا الجواب اولى من جواب
 الشارح لانه بشكل طلبة بخلافة عثمان وعلى رضى الله تعالى عنه هما فان خلف
 فعهما اهل البنى فكيف يصح ان الخلافة التي لا يشوبها شئ من المخالفة تكون
 سنة وايضا حصر الخلافة الكاملة في ثلاثين لا يقتضى ان يكون بعدها ملكا
 وامارة بل خلافة غير كاملة (قوله فان وجوب المعرفة يقتضى آه) فيه بحث لانه
 بظاهره يدل على وجوب تحصيل المعرفة ان وجد الامام لاهلى وجوب
 نصبه (قوله وهذه الأدلة) اى قوله له عليه السلام وقوله ولان الامة قد
 جعلوا آه قوله ولان كثيرا من الواجبات (قوله فله بطلان قاعدة الوجوب)
 متعلق بقوله لا على الله اصلا وقوله والحسن والتفج العقليين متعلق بقوله
 لا يجب عابنا عقلا (قوله وقد يقال المراد بالامام آه) اى المراد بالامام في الحديث

هو النبي عليه السلام كافي قوله تعالى * اني جاعلك للناس ايمانا اي نبيا
 فالعنى من مات ولم يعرف نبي زمانه فقد مات ميتة جاهلية فلا اشكال لقوله
 والمعصية ضلالة) اي انما كان عصيان الامة كلهم باطلا لانه ضلالة والامة
 لا يجتمع على الضلالة لقوله عليه السلام لا يجتمع امتي على الضلالة (قوله وقد
 يجب بانه انما يلزم المعصية آه) حاصله تخصيص الحديث بان المراد من مات
 ولم يترك فيه نصب الامام لعز و اضطرار بدليل ان الضرورات تتبع
 المحظورات وبهذا الحديث يندفع الاشكال بعد الخلفاء الراشدين العباسية
 ايضا (قوله ان قلت حقيقة المعصية على ما ذكر الى آخره) يعني ان المعصية على
 ما ذكره الشارح هي عدم خلق الذنب وعدم عدم خلق الذنب وجود الذنب
 فيكون غير المعصوم مذنب فكيف لا يكون ظالما وانت تعلم ان هذا الاعتراض
 عمالا ورواية لان الظلم على ما قرره الجيب اخص من المعصية لانه المعصية
 المسقطه للامة مع عدم التوبة فلا يلزم من كون غير المعصوم عاصيا بالذنب
 ان يكون ظالما اللهم الا ان يرجع هذا الاعتراض الى منع كون الظلم اخص
 من المعصية بناء على ما اشتهر من ان الظلم وضع شيء في غير محله (قوله قلت
 معنى قوله حقيقة المعصية الى آخره) يعني التعريف الذي ذكره الشارح ههنا
 تعريف بالغايبه واما تعريفها الحقيقي على ما ذكره في شرح المقاصد فهو
 انها ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وابس يلزم ان من ايسر له تلك
 الملكة ان يكون عاصيا بالفعل لجواز ان لا يكون له ملكة الاجتناب مع عدم
 صدور الذنب عنه دائما فغير المعصوم لا يلزم ان يكون عاصيا حتى يكون ظالما
 ولا يعني حيلك ان حل (قوله حقيقة المعصية ان لا يخلق الله تعالى آه) على
 ان غاية المعصية ومآلها ذلك بنا فيه اتيان لفظ الحقيقة والحق ان المعصية
 كالشجاعة يقال على الملكة التي هي مبدأ الأثار وعلى نفس الأثار ايضا
 و الشارح بين في شرح المقاصد المعنى الاول وفي هذا الشرح المعنى الثاني
 فلا تدافع بين كلاميه (قوله ثم ان الظلم الى آخره) جواب ثان عن الاعتراض يعني
 على تقدير ان يكون حقيقة المعصية عدم خلق الذنب لا يلزم ان يكون غير
 المعصوم ظالما لان عدم المعصية انما يستلزم المعصية والظلم اخص من المعصية
 لانه التعدي على الغير فليس كل معصية ظلما حتى يكون غير المعصوم ظالما
 وانما قيد الظلم بالمطلق لان الظلم المقيد بقيد نفسه يكون بمعنى التعدي على
 نفسه كافي وصف المؤدى بالظلم على نفسه (قوله وقد يجب آه) اي وقد يجب

عن احتجاج المخالف بقوله تعالى ﴿ لا ينال عهدى الظالمين ﴾ ان المراد
 بالعهد عهد النبوة على ما هو رأى اكثر المفسرين بقريضة قوله تعالى ﴿ انى
 جاءك للناس اماما ﴾ فان امامته بالنبوة لا بالياسة الكاملة فمن قال ان هذا
 الجواب خلاف الظ فقد عدل عن الظ (قوله وقد يجاب بان معنى جعل
 الامامة شورى الى آخره) يعنى ان هذا الاعتراض انما يرد لو كان معنى قوله جعل
 الامامة شورى انه جعل اقامة امر الامامة ذات مشورة بين سنة ولبس
 كذلك بل مضاء انه تعين الامامة ذات مشورة بين سنة ويؤيده ما فى تبصرة
 الادلة فوض اليهم لينظروا فنصبوا الامامة اصلحهم بذلك لكن كلام الكشاف
 حيث قال فى تفسير شورى لا ينفردون بامر اجتمعوا عليه يدل على انه جعل
 الخلافة مشتركة بينهم ولذا مال اليه الشارح قوله وهو امر آتى ابتداء زمانى
 بقاء هذا لدفع ما يقال ان الاية انما تدل على نفي الوصول وهو امر آتى
 لابقائه فيدل على نفي حصول عهد الامامة للظالمين ولا يدل على نفي بقاءه
 له حتى يدل على انزال الامام بالفسق وحاصل الدفع ان الوصول آتى
 ابتداء زمانى بقاء فان الشئ اذا وصل بشئ يكون حدوث ذلك الوصول
 فى الان ويكون ذلك الوصول باقيا الى زمان الانفكاك بينهما فيكون مفهوم
 الاية لا يصل عهدى الظالمين ابتداء وبقائه فيدل على الانزال قطعا (قوله
 لا تقول الوصول الى آخره) حاصل الجواب ان مدلول الفعل المعنى المصدرى
 والمعنى المصدرى للوصول امر آتى والباقي انما هو الكيفية الحاصلة من المعنى
 المصدرى المسمى بالحاصل بالمصدر وليس ذلك مدلول الفعل فلان تدل
 الاية الا على نفي وصول الامامة للفاسيق ابتداء (قوله على ان صيغ الافعال)
 اى على اننا سلمنا انه مدلول الفعل الحاصل بالمصدر لكن جمع صيغ الافعال
 موضوعة للحدث فيكون مفهوم الاية لا يحدث وصول العهد للظالمين
 فلا يدل على الانزال ايضا (قوله يرد عليه ان اريد بالعصمة الى آخره) يعنى
 ان اريد بالعصمة فى قوله ولان العصمة ليست بشرط آه ملكة الاجتناب
 فسلمنا انه ليس بشرط ابتداء لكن التقريب اعنى استلزام الدليل للمدعى
 غير تام اذ المط انه لا يشترط عدم الفسق فى بقاء الامامة ولا يلزم من
 عدم اشتراط الملكة عدم اشتراط عدم الفسق وان اريد بالعصمة عدم
 الفسق فالتقريب تام لكننا نمنع عدم اشتراطه فى الامامة ابتداء وقوله قالوا
 آه تأيد لا يشترط عدم الفسق (قوله اعلم ان مباحث الامامة آه) فى المحشى

دفع ما يقال ان مباحث الامامة من المباحث الفقهية لانها متعلقة بافعال
 المكلفين من حيث ان نصب الامام واجب عليهم ام لا فكيف عدها الشارح
 من مقاصد الكلام ووجه الدفع ظاهر (قوله هو مكيال مخصوص آه) اى
 النصب مكيال مخصوص اصغر من المدفعل على هذا التقدير ضمير نصيفه راجع
 الى احدهم وقد يجئ النصب بمعنى النصف فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه
 للمد وهو ظ ومعنى الحديث لو اتفق احدكم مثل احد ذهب ما بلغ ثوابه ثواب
 اتفاق احد من اصحابي مدا ولا نصفه وذلك لان اتفاقهم كان فى الضرورة
 وضيق الحال فى نصرة النبي عليه السلام وحمايته مع صدق نيتهم وخلوص
 طوبيتهم وذلك مفقود بعد غلبة الاسلام (قوله اى فاجبهم بمعنى) اشارة
 الى ان الجار متعلق بما بعد ها دون المعنى المصدرى والى ان الحب بمعنى المحبة
 والباء فى محبتى صلة وادة للفعل مكملة اياه هو واحد معانى الباء على ما فى
 شرح المصباح وابست للسببية والالصادق على ما قال الفاضل المحشى لغوات
 المعنى الذى ذكره المحشى بقوله بمعنى ان المحبة المتعلقة آه (قوله ونفروج على
 السروج) الفروج جمع فرج والمراد ذوى الفرج اعنى المرأة والسروج جمع
 السرج وفى الحديث لعن الله الفروج على السروج (قوله يدل على انه
 المناط) فان رتب الحكيم على الوصف بشعر بالملية على ما بين فى الاصول (قوله
 اعلم ان اللفظ اذا ظهر المراد منه آه) مثال المحكم قوله عليه السلام الجهاد
 ماض الى يوم القيامة فان قوله يوم القيامة سد باب التسخ ومثال المفسر قوله
 تعالى * وقاتل المشركين كافة * فان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه
 يحتتمل التسخ كونه حكما مشروعا ومثال النص قوله تعالى * مثنى وثلاث ورباع *
 فانه سبق لبيان العدد فهو نص فيه وظاهر فى حل النكاح لانه قد علم الحل
 من آية اخرى اعنى قوله تعالى * واحل لكم ما وراء ذلكم * ومثال الخفى
 قوله تعالى * والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما * فانه قد خفى فى التباس
 والطرار لاخصاصهما باسم آخر ومثال المشكل قوله تعالى * وان كنتم
 جنبا فاطهروا * فانه وقع الاشكال فى الغم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد
 الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شئ فى الغم
 فاعتبرنا الوجهين فالخفى بظاهر فى الطهارة الكبرى حتى وجب غسله فى الجنابة
 وبالباطن فى الصغرى فلا يجب غسله فى الحدث الاصغر وهذا اولى من
 العكس لان قوله تعالى * وان كنتم جنبا فاطهروا * بان شديد يدل على

التكلف والمبالغة ومثال المجمل (قوله تعالى وحرم الربوا) لان الربوا
 في اللغة الفضل ولبس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اى فضل
 ثم لما بين النبي عليه السلام بالاشياء الستة احتجج بعد ذلك الى الطلب والتأمل
 ليعرف عليه ويحكم في غير الاشياء الستة ومثال المشابه المقطعات في اوائل
 السور واليد والوجه ونحوها كذا في التوضيح (قوله ولم يكن المسهل آه)
 يعنى ان تكفير هذا متصور بوجهين احدهما ان لا يكون مؤثلا اصلا او يكون
 مؤثلا ولكن في ضروريات الدين وعلى كلا التقديرين يكفر (قوله فتأويل
 الفلاسفة آه) اى اذا كان عدم الكفر مشروطا بان لا يكون مستحله مؤثلا
 في غير ضروريات الدين فتأويل الفلاسفة لدلائل حدوث العالم ونحوه مثل
 الجنة والنار والتعذيب لا يدفع كفرهم لان ذلك من ضروريات
 الدين والتأويل في ضروريات الدين لا يدفع الكفر (قوله هذا في غير الاجماع آه)
 يعنى كون استحلال المعصية الثابتة بالدليل موجبا للكفر انما هو في غير
 الاجماع القطعى من الكتاب والسنة واما كفر منكر الاجماع القطعى فغيبه
 خلافى قال اشرح في التلويح اما الحكم الشرعى المجمع عليه فان كان
 اجاعه ظنيا فلا يكفر جاحده اتفاقا وان كان قطعا فقبل يكفر وقبل لا يكفر
 والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده
 اتفاقا وانما الخلاف في غيره (قوله اى على تقدير كون الجازم حاصيا) انما قيد
 بهذا ليصح ترتيب قوله فيلزم ان يكون المعتزلى مطيعا او عاصيا كافر الاله
 اما من اودس (قوله معنى هذه القاعدة آه) دفع لما يقال ان من واطب طول
 عمره على الطاعات ومع ذلك اعتقد قدم العالم يلزم ان لا يكفر لاله من اهل
 القبلة وحاصل الدفع ان هذه القاعدة انما هو في المسائل الاجتهادية لا في
 ضروريات الدين اذ منكرها كافر بالاتفاق ولا يخفى انه لا حاجة الى هذا
 التقييد لان اهل القبلة هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين
 فمن واطب على الطاعات مع عدم اعتقاد ضروريات الدين لا يكون من اهل
 القبلة (قوله ثم ان هذه القاعدة آه) الحق دفع ما ذكره الشارح فيما سبأنى
 بقوله هذا والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال
 بخلق القرآن وامثاله مشكل ووجه الدفع ان هذه القاعدة من الشيخ
 الاشعري وتابعداكثر الفقهاء وهو المروى في الملتقى عن ابى حنيفة رحمه الله
 واما البعض الاخر من الفقهاء فلم يوافقهم في تلك القاعدة وقاوا

كفر

تقرر الشيعة والمعتزلة فلا يعتمد القائل بالفضبتين فلا احتياج الى الجمع (قوله
 بأى اطلاقه آه) يعنى ليس المراد بالمطالعة ما يتبادر منه من كونه بلا واسطة
 بل الاطلاق مطلقا سواء كان بلا واسطة او بواسطة القله الجن (قوله والمعنى
 ان له تعلقا وقر بأنه) أى معنى انه له مس من الجن ان له تعلقا وقر بما من الجن
 لا المعنى الظاهر من المس وهو الملازمة (قوله رتى فعل) من رأى يرى
 رأيا فهو رتى بمعنى فاعل فالعنى ان له تعلقا وقر بما من الجن (قوله وتابعة اسم
 لفر يق من الجن) والتاء فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية (قوله ووضوره
 الى قعر الارض) غار الماء يغور غورا أى سفلى فى الارض (قوله بضم الفاء
 اسم كالفنوى وبمعناه) انه هو ما افق به القعبه وقد تقح الفناء (قوله فقال
 سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشر سنة) ومن هذا يعلم ان حكم
 سليمان عليه السلام كان بالا اجتهاد لعدم سن الوحى (قوله ثم يرادون) أى
 رد كل واحد من صاحب الحرث والغنم لكل من الحرث والغنم الى صاحبه
 (قوله ويقال داود عاينه السلام القضاء ما قضيت) ومن هذا يعلم ان حكم داود
 عليه السلام كان بالا اجتهاد والا لما جازله الرجوع عنه ولما جاز لسليمان خلافه
 (قوله واعترض على هذا الدليل آه) يعنى لانم انه لو كان كل من الاجتهاد دين
 صوابا لما كان تخصيص سليمان عليه السلام بالذكر جهة لانه يجوز ان يكون
 تخصيصه عليه السلام بالذكر لكون ما فهمه احق وافضل وان كان ما فهمه
 داود عليه السلام ايضا حقا يشعر بذلك قوله غير هذا اوفق بصيغة
 التفضيل فكانه قال هذا حق لكن غيره احق يشعر بذلك (قوله تعالى ولم
 آتيناك حكما وعلما) فانه يفهم منه اصابتها فى فصل الخصومات والعلم بامور
 الدين واما اعتراض سليمان عليه السلام فببني على ان ترك الاولى من الانبياء
 بمنزلة الخطاء عن غيرهم (قوله اعترض عليه بان الاجماع آه) يعنى ان
 الاجماع بان الثابت بالنص واحد انما هو فيما ثبت به صريحا وهو فى غير
 الاجتهاديات والبحث فى الاجتهاديات الثابتة حكما بالنص معنى فلا يستلزم
 الدليل المط لعدم تكرر الا وسط اذ يصير الدليل هكذا الثابت بالقياس ثابت
 بالنص معنى وكل ما هو ثابت بالنص صريحا فهو واحد (قوله على ان القياس
 آه) أى على ان الاتم ان القياس مظهر فاته عند الخصم القائل بان كل مجتهد
 مصيب مثبت بالحكم فلا يتم الدليل (قوله اعترض عليه بانه ان اريد آه) يعنى
 ان اريد انه لا تفرقة فى العمومات الواردة انه لا فرق بين الاشخاص فيما ثبت

بالعمومات صريحا وهو الحكم الغير الاجتهادي فسلم لكنه لا يثبت المط
 اذ المسمى ان الحق في الاجتهاديات واحد وهو انما يتم لو اتفقت التفرقة بين
 الاشخاص فيها وان اريد انه لا تفرقة في العمومات بالنسبة الى الحكم الثابت به
 مطلقا سواء كان اجتهاديا او غيره فم بل هو اول المسئلة ومحل النزاع قال
 الشارح في التلويح والاصوب ان يقال لو كان كل مجتهد مصابيا لزم الجمع بين
 المتأفين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استغنى عامي لم يلزم تقليد مجتهد
 معين مجتهدين حنفا وشافيا فافتاه احدهما يا باحة النبيذ والاخر بحرمة
 ولا يترجم احدهما عنده ولم يستقر عليه على شئ منهما وايضا اذا تغير اجتهاد
 المجتهد فان بقي الاول حقا لزم اجتماع المتأفين بالنسبة اليه والازم التسخ
 بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا (قوله الوجهان الاولان يفيد ان آه)
 يعني ان الوجهين الاولين وان كان يفهم منهما صريحا تفضيل آدم عليه
 السلام على الملائكة لا سائر الرسل لكنهما يفيدان تفضيلا بناء على انه
 لا قائل بالفضل بين آدم وغيره من الرسل لكن لا يفيدان تفضيل عامة البشر
 على عامة الملائكة (قوله فاما ان يخص آه) يعني ان تخصص تفضيل عامة
 البشر على رسل الملائكة بتصور في الآية بوجهين اما بان يخص من آل
 ابراهيم وآل عمران غير الانبياء او يكون المراد هو الرسل من اولادهما فيفيد
 تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط دون عامة البشر على عامة الملائكة
 واما بان يخص من العالمين رسل الملائكة و يكون المراد ما حوى رسل الملائكة
 فيفيد تفضيل الرسل والعامة من البشر على عامة الملائكة فقط ولا يفيد
 تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعلى كل تقدير لا يثبت المدعى ويمكن
 ان يقال ان مق الشارح رح ان الآية على عمومها باق ولا يخص آل ابراهيم
 وآل عمران ولا العالمين فيفيد تفضيل جميع الرسل على جميع العالمين و انما
 يخص هذا الحكم من عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة فلا يرد الاعتراض
 الذي اورده المحشى (قوله لكن الثاني اولي) يعني ان تخصيص العالمين اولي
 من تخصيص آل عمران وآل ابراهيم لان الاحتاج الى التخصيص انما حصل
 بسببه (قوله وقد قال عليه السلام افضل الاعمال اجرها) في حديث ابن
 عباس رضى الله تعالى عنهما ان احسن الاعمال اجرها اي استهوا قواها كذا
 في الصحاح (قوله وبه يظهر ان هذا الوجه ايضا يفيد الى آخره) لا يخفى عليك
 ان المنع الذي ذكره منجذ في عامة الملك بالنسبة الى عامة البشر اعني اتقياء

المؤمن فيتم الدليل على عمومه * هذانهاية ما اردت ابراده في هذا الكتاب
 مستعينا بالملك الوهاب وعليه التكلان في كل باب * الحمد لله على
 الاتمام * و الصلوة على سيدنا خير الاتام وعلى
 آله واصحابه الكرام

حمد المن وفق حسن الاختتام * بتكميل اصول العقائد وفروعها المبنية على اس
 الاسلام * مع التهذيب عن شوائب ما يخالفه باحسن النظام * وصلاة على
 من ايده بقواطع الحجج والبرهان * وشيد بالسيف والسنان * اطبع الحاشية السماة
 بزيادة الافكار للمحقق اللامعي * والسكامل الامعي * عبد الحكيم بن شمس الدين
 المعروف بين الفضلاء بسيلكوني * مع تكميل التعليقات عليه للفاضل
 اللوذعي * اسمعيل الكلبي * على الحاشية الدقيقة الموجزة للمولى الخبالي
 عليه سجال رحمة تعالى * على شرح العقائد للعالم الرباني * سعد الدين
 التفتازاني * على متن الدر النسفية النفيسة * بحراسة مالك يوم الدين *
 وبإعانة روحانية سيد المرسلين * في ايام خلافة سلطان الزمان * الناثر باياديه
 النعم والاحسان السلطان ابن السلطان السلطان الغازي عبد المجيد خان *
 ابن السلطان الغازي محمود خان * ابداه الله تعالى بجمال الخلافة * وايداه باجلال
 السعادة * وكان ختام ذلك في دار الطباعة العامرة في البلدة الطيبة *
 صانها الله عن الافات والبلية * بمعرفة ناظرها الفقير الى الطاف ربه القدير
 * محمد لبيب * في او اخر ذى الحجة الشريفة لسنة خمس وسبعين ومائتين
 والفس من هجرة من له الحجة المنبغة * على
 صاحبها افضل الصلاة والسلام *
 ما فاح مسك الختام * ولاح
 البدر التمام



4210-143
12)

Library of



Princeton University.



32101 073507087