وصف سلطان الموحدين المؤسس وبحلة الحافظ المسدل على آيات الواحد

ما وضح البراهين المانع عن الريغ في الدين المعتصد ما علته اصحاب النفس

السلطان بن السلطان السلطان ابو الصفوح والمعارى محمود خان

ابن السلطان جعل الله مقاصده الجليلة حاصلة

واحوره على مهده الكلام الحق كاملة وانا العصر اليه سبحانه

وتعالى على رمى المقص بالحرمان السرمقص المحرمان

عصر له

٢٢١٥

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي دعانا الى دار السلام بأوضح سبيل وهو دين الاسلام وأرجح دليل وهو خير الانام من الرسل الكرام صاحب معجزة باقية على صفحة الايام وهي افصل كتاب وافض خطاب وافصح كلام محمد النبي الامي عليه التحية والسلام صلى الله وسلم وعلى اله العظام خير ال عليهم اكمام الشرايع والاحكام وعلى صحبه الذين صحبهم الدين على ابلغ نظام وحفظوا قواعد العقائد عن الانفصام وبعد فيقول العبد المتوسل اليه المعين القوي المتين ابراهيم بن محمد بن بيك الاسفرائيني عصام الدين وفقه الله فوائد بل موائد اقوت بها من يطالع شرح العقايد وجمع زوائد عقايد هي من اتم الفوائد وبها الى يقود الا ترقرق النظر وقيد بها البصر نعم العقايد وتضبط شوارد ابكار الفكر عند الصايد جمعت مراعاة العقليات المطابقة لصحاح النقليات فوافيها عوايد من اعتقاد الارتداع من الخيالات والوهميات وجعل شيخ الاسلام للاصول والعقايد عقله الواقع بالاتصال بالمبدأ الفياض وذهنه الصافي من كدر الاهمال بالاغفال والارتياض وكاسه شربه من انهار رحض صافية بيضا سادى ولا تركب تحصيل تفايس الاراء وفرايد المعاني الا بحر الايادي فاياك وهذه المائدة الشريفة الموضوعة للكرام لو لم يصف انهارك من قذى الاوهام ولم يغلب على انهارك ضوء مصابيح انوارك المنورة للظلام ولم تستجر وهمك لعقلك وفهمك بجامع فضلك ولم تكن من فضلاء الانام فان للكلام هناك درجات اخرى بل هو اخرى بان تيلوشاهده سبحان الذي اسرى اللهم كما انعمت ادم وكما استاقم فانا لنا الا المظاهر وليس عنا ما يستند اينما في الظفر نابا ناصر واعطنا اوفر من كل وافر وكما ادخلتنا في الدنيا مسافرا اخرجنا عنها كالمسافر قال الشيخ العلامة بسم الله الرحمن الرحيم متبركا ببركاته ثم قال الحمد لله المتوحد بجلال ذاته اقتداء بكتاب الله عز وجل وبعض سوره وعملا برواياتين المشهورتين بحديث الابتداء حيث جاء في رواية كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو اقطع اي قليل البركة وفي اخرى كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بحمد الله فهو اقطع وعملا بما شاع بين ائمة ذوي قدر في غاية الارتفاع وما يتوهم من انه لا يمكن الجمع بين الروايتين لتنافي الابتداءين بامرين فيدفع بان التنافي بين الابتداءين الحقيقيين دون الاضافيين كما فيما نحن فيه اذ ابتداء الامر المتبرك فيه انما يكون حقيقيا باول اجزاء البسملة والابتداء بالاضافة الى المتبرك فيه ثابت لهما لا بما اشتهر ان الابتداء

بالبسملة

بجعل
بالبسملة حقيقي وبالحمدلة اضافي لانه غير مطابق للواقع وتقديم البسملة تقدم في الكتاب وقد يقول الحديث بجعل الباء للاستعانة او المصاحبة ولا استحالة في الابتداء بشيء باستعانة امرين او مع مصاحبة امرين ومصاحبة الابتداء بهما يجوز ان يتحقق في الامور القولية باء يجعل احدهما جزءا اول والاخر خارجا عنها مذكورا قبلها بلا فصل وفي الامور العقلية باء يقارن احدهما الجزء الاول من الفعل والاخر يتقدمها بلا فصل وعد الاول باء جعل ابتداء للاستعانة ينافي جعل شيء منها جزءا من الابتداء لانه لا يكون جزء الشيء الا له فلم يكن ارباب التاليف عالمين بالحديث حيث جعلوها جزئين من تاليفاتهم كما هو الظاهر وكذا لا يتحقق الابتداء مع المصاحبة بهما اذا جعلا جزئين بل الابتداء باحدهما مع التلبس به وهو ما جعل منهما جزءا اول ويمكن دفعه باختيار العمل بالحديث ليس الا العمل بما يحتمله فمن جعل جزئين جعل الابتداء في الحديث اضافيا والباء للمصاحبة الابتداء ومن يجعل الباء للمصاحبة او الاستعانة يجعلها خارجيا واحدهما جزءا قوله المتوحد بجلال ذاته جاء توحد بمعنى تفرد واحد كذا ذكره الفاموس وتوحد بربوبيته وتوحد فلان جاز ان يستدل به ذكره الاساس وتوحده الله بعضه عصمة نفسه ولم يجعله لغيره ذكره الصحاح وغيره والظاهر ان التركيب من قبيل الشاذ والتوحد بالوصف عدم مشاركة موصوف اخر فيه والتوحد بالفعل عدم مشاركة فاعل اخر فيه فتوحده بجلال الذات اختصاص جلال الذات به وكذا ان جعل التركيب من قبيل الاول بجعل الباء في قوله بجلال الذات للمصاحبة ومن ان ان التوحد للاشياء بخلقه بسبب جلال ذاته وكمال صفاته فلم يشاركه في ملكه خالق فقيد رد على من قال العباد خالقون لافعالهم ومن قال معنى التوحد بجلال الذات اي جلال ذاته ليس له مغيره فلا يحتاج عده العبارة فان قلت كل احد متوحد بصفته اذ لا يقوم صفته بغيره قلت المراد التوحد بنوع صفة وقد يجاب بان المراد التوحد بالصفات المتشابهة في الكمال بمعنى انه ليس بغيره واضافة الصفة اليه بعد ربطه بالتوحد لانه في العرف لا يقال علامة الرجل لحيته يقال في وصفه بالتوحد بذاته الجليلة رد على المعتزلة حيث حكموا ان الاشياء والواجب مشاركة في الماهية متميزة بالاحوال به والاوضاع وهذا انما يصح لو اريد بالذات الماهية اما لو اريد بما يقابل الصفة فلا والمراد بجلال الذات الذات الجليلة حتى كانه عين الجلال على طبق كمال الصفات وقد جعلوا المحمود متوحدا بجلال الذات وكمال الصفات قصدا الى حصر استحقاق الحمد الذاتي والعرضي فيه وتقرير الحمد لله به قوله المتقدس اي المتطهر يقال تقدس اي تطهر ونعوت الجبروت اي اوصاف الكبراء اوصاف يستلزم الكبر وهو الرفعة في الشرف والعصمة عن شوائب النقص وسماته اي علاماته ومقابلة النعوت الشوائب النقص وسماته يفيد التعميم اي كل نعت له يبرئ عن شوائب وسماته له فلا يرد ان التقدس عن الشوائب لا يستلزم التنزه مطلقا فالاولى ترك صيغة الجمع وما احسن ما تين النعوتين قد قارن كل منهما النفي بالاثبات فجمعت بين الصفات السلبية والايجابية مع تقدم النفي على طبق

القعلية

كلمة التوحيد فان التوحيد في الذات الجليلة والصفات الكمالية يبقى في هذه الامور وكذا التقديس في نعوت
الجروت من شوائب النقص وسماته يتضح نفي النقص وعلامتها في نعوت الجبروت واثباتها قوله والصلوة
دعاء ينزل كل رحمة على نبيه ولا يلزم منه حرمان غيره من الرحمة لان ما ينزل عليه يعود الى غيره لانه رحمة
للعالمين قوله المؤيد اما على صيغة اسم المفعول كما هو المشهور اى المنصور في دعوى الرسالة او على
صيغة اسم الفاعل اى الناصر لدعواه وانما جعل الخ مؤيدات مبالغة في وضوح نبوته لاحد لا يحتاج معه
الى اثبات ويكون الخ عليها مؤيدات يشتبه امرها الدالة عليها مؤيدات لها وانما كان في جعل الخ مؤيدات ايهام
ضعفها دفعه بوصفها بالسطوح ولا يشتبه ان الخ به المعجزات وابيات الانبياء الذين شهد وا بنبوته
قبل وجوده فان اليه به ان شهد وا واضافة الساطع الى الخ اما اضافة البعض الى الكل او الصفة الى الموصوف
والظاهر ساطع الخ وواضحات بيناته وضمير فجه بظاهره يرجع الى محمد صلى الله عليه وسلم ويحتمل الرجوع
الى السنة قيل لو رجع الى الدين لافاد ان اياته عليه السلام اعظم من ايات سائر الانبياء عليهم السلام وفيه نظر
قوله وعلى اله اعاد على ما مر رعاية للتبعية حيث كانوا يجمع الفصول بين النبي عليه السلام وبين اله بكلمة على شرعا و
نقلوا في ذلك اثرا والال جاء بمعنى اهل البيت وهو المشهور في كلمة الصلوة وجاء بمعنى الاتباع ويحتمله
المقام فذكر الاصحاب تخصيص بعد التعميم فان الاصحاب الذين لاقوا النبي داخلون فيه وقوله هداة طريق
الحق وحماته اما وصف للال او الاصحاب او الاول للاول والثاني للثاني ووصف الاصحاب بالهداة على
طبق قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم قوله وبعد اما اجيد بديل اتفاقا واما هذه
لمجرد التاكيد كما يكون للتاكيد والتفصيل حرف يدل على الرضع فلا حاجة الى التحيل لتقدير التفصيل والاجمال وقيل
اتفاقا للتوجيهين اما وكل من تقدير اما وتوجيهه وان حرف بها سيد المحققين وتبعه من جاء بعده فحل
نظر لان الرضع حرف بان تقدير اما مشروطة يكون ما بعدها امرا او نهيا وما قبلها منصوبا بايه او المقدر
تتامل فالوجه الوجيه للفاء انه لاجزاء الظرف مجرى الشرط كما ذكره سيبويه نحو زيد جين لقيته فانا
اكرمه وجعل الرضع قوله تع واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا منه ولا اشكال لعطف هذا الكلام على
الحمد والصلوة مع ان هما انشائيتان لان هذه الجمل ايضا يحتمل الانشائية بان يكون الغرض منها
مدح العلم والحصر اولان الكلام مبني على عطف القصة على الصفة ومنهم من قال انها عوض
عن اما وليست بعاطفة قوله فاء مبني علم الشرايع والاحكام واساس قواعد عقايد الاسلام
قوله مبني علم الشرايع والاحكام اولا وبالذات وهو المتبادر من العبارة ليس الا المسائل الكلامية
وهي بعض من علم الكلام واما البعض الاخر منه وهو الموضوع والمبادي فمبني تلك المسائل التي هي

بقوله

العقائد السمعيات التي لا طريق اليها الا السمع والسمع قد لا يفيد فكيف يكون غاية الكلام غاية من ظلمة الوهم قلنا الوهم ظلمة في اليقينيات دون الظنيات قوله وان المختصر سماه مختصر الامالة اختصر من كتاب كالتلخيص بالنسبة الى المفتاح ومختصر المعاني بالنسبة الى المنتهى بل لانه اختصر فيه المسائل المدللة المفصلة التي فيها اختلاف الحنفية عن الادلة والاختلاف واقتصر على ايرادها وكان ان يجعله من قبيل سبحان الذي عظم جسم الفيل وصغر جسم البعوضة ووجه تسميته بالعقائد انها عقائد صرفة بخلاف الكتب المبسوطة فانها ممتزجة من الخلافيات والمسائل والمبادي مما ليس بعقائد وسائل الى احكام العقائد والاجتناب عن الفواسد وقوله قدوة بفتح المقتدى به واضافة العلماء الى الاسلام اضافة اسم الفاعل الى المفعول واضافة الجزء الى الكل كالاخ على اوله واضافة النجم الى الملة والدين اما اضافة النجم الى مقره ففيه تشبيه الملة والدين بالسماء في العلو والشرف ومدح النجم بالاستقرار فيه او اضافته الى ما يستضاء منه ففيه مدحه بانه يضيء الملة والدين او اضافة الى الطريق فان النجم يسلك به الطريق الذي ليس بواضح ففيه مدحه بان المقتدى في الدين يتمسك به في مسلوكه والملة والدين متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان الملة من الاملال بمعنى الكتابة صارا سما للدين من حيث انه يكتب والدين الطاعة صارت اسما له من حيث انه يطاع والكتابة شعار العلماء والاطاعة شعار الاتقياء ففي اضافة النجم الى العبارتين تلويح بانه جمع العلم والتقوى وصار فيهما المقتدى به ودار السلام الجنة سميت بها لسلامة اهلها من الاعراض والامراض ولانهم يحاطبون فيها بتحية منه سلام عليكم طبتم ويحتمل ان يكون من قبيل بيت الله جعلت دار الله تشريفا وتكريما لها فالسلامة المضافة اليه من اسمائه تعالى واما اضيفت الى الله تعالى لانه كما يرى الرجل في داره يرى المنون ربهم فيها والاخبار حين يخف التقدير وقوله من هذا الفن بيان لغرر الفوائد ودرر الفوائد قدم عليها رعاية للسجع وفيه تقديم الحال على ذي الحال المجرور وكانه يرجع مذهب الكوفي لقوة شاهده والغرر جمع غرة وهي في الاصل بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم استهرت في كل شريف واضح والفوائد الفوائد جمع فريدة وهي الدرة الكبيرة الثمينة سميت فريدة لانفرادها في الصدف او ظرف الصرف على ما قيل او لانفرادها في بلد او اقليم او لانفراد مالكها كذلك على ما العقد اليه دليل والدرر جمع درة والفوائد جمع فائدة وهي ما اكتسبته من علم او مال وجعل المقاصد العلية فوائد بهي بكلا الاعتبارين بعد جعلها دررا وفرائد وقد جعل الفن بحرا استخرج منه الدرر في ضمن جعل ما في مختصر درر او فرائد وقوله في ضمن فصول يفيد به ان عبارات اخذت من فصل الخطاب سماها فصولا لانها تفصل بين الحق والباطل او لانها

تفيد

تفيد معانيها مفصولة عن غيرها متميزة غير ملتبسة به على الوجهين الذين ذكرا في توجيه فصل الخطاب والاول هناك الراجح المستطاب ليكون قوله واثناء النصوص افادة لا اعادة وقوله هي للدين قواعد صفة فصول بوصف محلولاتها او الضمير للدرر فالجملة حالية عن الواو والا يخفى على ذكية فطانة اضافة الجوهر الى اليقين فانه لا محالة للكل عرض جوهر فالنصوص جمع نص للخاتم وهو مثلث وجبل الجوهري الكسر فاخ وطعنه القاموس بانه وهم طغا والتهذيب التنقيح والاصلاح وتنقيح الشعر تهذيبه وتبيين المعضلات وهي المشكلات لا يهتدى لوجه حلها من اعضل به الطبيب اعيا معالجة وتبيين المعضلات يكون على وجهين بان يأتي بها او تشييد اركانها وتوضيح بيانها وقوله مع توجيه الكلام في تنقيح يحتمل وجهين احدهما توجيه منقح احاط به التنقيح وثانيهما توجيه وضعا التنقيح اي تنقيحه بحيث صار موجها وكذا قوله تنبيه على المرام في توضيح يحتمل ارادة تنبيه في غاية الوضوح وارادة التنبيه على المرام في ضمن التوضيح بمعنى لم يأت بتوضيح لا يفيد بان يكون توضيح ابوح بل توضيح لو لم يكن لبقي المرام خفيا غير لائح وغب الشيء بالكسر عاقبته والكشح الخيب وطي الكشح عن الشيء كناية عن الاحتراز عنه والظاهر انه اراد بالاملال ما هو لازم الاطالة والاولى ان يحمل على املال يلزم الايجاز المخل حيث لا يفهم المعنى والتجاوز التجاوز والاقتصاد ما بين الافراط والتفريط والاخلال مقابلة للاطالة فكانه وضع الاخلال مقام الايجاز رعاية للسجع فقابله رعاية جانب المعنى لرعاية جانب اللفظ ولا طناب يدل مناطرف الاقتصار وبدل البعض من الكل والاخلال عطف عليه قيل مداخطة العطف سابقة على الابدال فالمجموع بدل الكل من الطرفين فكان يستحق اعرابا واحدا الا انها اعربا بجعلهما بدلا من الطرفين لتعدد بهما في حكم متبوعين والاوجه ان يقال اجرى الاعراب على كل منهما مع ان المجموع مستحق لاعراب واحد لان كلا منهما قابل للاعراب فمع اعراب احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح كما يقولون في اعراب جاءني القوم واحد واحد حيث اعرب واحد واحد اعرابين مع ان المجموع حالة واحدة والرشاد بالفتح الاهتداء والمراد بنيل العصمة نيل العصمة عن الخطا كما هو اللائق بمقام التصنيف ويحتمل ان يراد نيل العصمة في الدين على الكلام بنا على ان والسداد بالفتح الصواب من القول والعمل قوله وهو حسبي ونعم الوكيل سوق التركيب مما اورد عليه انشائي فيه عطف الانشاء على الاخبار حيث قال عطف نعم الوكيل وهو انشاء على حسبي بتأويله بمعنى وهو خبر او على جملة وهو حسبي ورده السيد بوجوه اما اولا فبانه عطف على حسبي بتأويله بجملة حتى يكون خبرا اذ يجوز عطف الجملة التي لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس واما ثانيا فبانه يجوز عطف الانشاء على الخبر فيما له محل من الاعراب يدل عليه قولهم حسبنا الله ونعم الوكيل قطعا اذ ليس الواو وما الحكمي اذ لا مجال للعطف في الحكمي بل هو للحال واما ثالثا فبانه يجوز عطف نعم الوكيل بتقدير وهو نعم على جملة وهو حسبي

لانه ح جملة خبرية متعلق خبرها جملة انشائية لانه في تقدير هم مقول في حقه نعم الوكيل اذ الانشاء لا يكون خبرا للمبتدأ
الا بهذا التاويل كما هو المشهور المطابق للحق واعترض عليه الشارح من وجوه بان نعم الوكيل في الاية يصح ان يكون
عطفا على حسبنا وعلى حسبنا الله بتقدير وهو نعم الوكيل فكيف يجزم بانه ليس العاطف ما ذكر ولكن دفعه
بانه ليس بمتعرض ان يدفع عن نفسه صحة العطف في الاية بذلك لانه لو اعترف به لم يكن لاعتراضه موقع ويمكن
ان يزاد في الوجوه ان نعم الوكيل عطف على حسبي بتقدير مقول في حقه نعم الوكيل اذ المعطوف على الخبر في
حكم الخبر فكما يجب في جعل الانشاء خبرا هذا التاويل يجب في عطفه على الخبر ايضا وتما زيد انه عطف على جملة
وهو حسبي وهو لانشاء التوكل وينقل الكلام ح لا عطفه على قوله والله الهادي الى سبيل الرشاد ويقال
الجعله انشاء المدح وبعده ينقل الكلام الا قوله في اولت وجعله انشاء مدح لشرحه بعيد جدا قوله اعلم
ان الاحكام الشرعية لا يخفى انه ينبغي ان يراد بالحكم ههنا ما سيذكره في تعريف الفقه وقد حققنا في التلويح ان
المراد بالحكم في تعريف الفقه نسبة احد الامرين اخراجا بها او سلبا وحمله على الحكم المنطقي المسمى بالتصديق فاسد
وعلى الحكم المتداول بين الاصوليين وهو خطاب الله تعالى المتعلق باقعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير
ضعيف ثم ما صاحب التوضيح فمبني على تقصير الحكم بالاسناد المذكور وغرضه عن التفصيل الذي لا يليق بهذا المقام
فان اردت التفصيل فعليك بالتلويح فان المقام مقام الاختصار والتنقيح والمراد بالشرعي ما يتوقف
الشرع لا ما يتوقف عليه الشرع والا لم يصح جعل العلم المتعلق بها قسما للتوحيد والصفات واحترز به
عن الاحكام المتعلقة بكيفية العمل التي هي خارجة لا من الشرع كالاحكام الطبية والنحوية الا غير ذلك لئلا يدخل
العلم بها في علم الشرايع والاحكام وعن النظر الغير الشرعية ليدخل العلم بها في علم التوحيد والصفات والمراد
بالتعلق بكيفية العمل انها نسبة بين الاعمال واحوالها التي هي كيفيات واوصاف بها مذكورة في الجواب عن السؤال
عن العمل بكيف والمراد بالتعلق بالاعتقاد انه ليس القصد الاولي الا الاعتقاد بها وانما اختار في
تعيين الفقه التوغل بنظر في احكامه وفي تعيين الكلام التوغل بالاعتقاد الذي هو الغرض من تدوينه لان
ظهور كون الاول فرعية وعملية وكون الثاني اصلية واعتقادية دائر على هذا التوغل بها وتسمية الاول
فرعية اما لانها فرع الثانية ثبوتا واعتقادا او لان كل عمل لعامل يدور على اعتقاد صحيح واما لان القصد الى
العلم بها فرع القصد الى العمل بها حتى لو لم يكن العلم بها ملتفتا اليه ولذا عرفوا الفقه في الاخرة دون الكلام
وقس عليه تسمية الثانية اصلية واحفظ الوجه الثاني فانه من المبدعات وينبغي ان يراد بما يتعلق بالاعتقاد
ما لا يشمل التصوف وعلم الاخلاق حتى يصح قوله وبعلمي اصلية واعتقادية لان التصوف يطلب
بالكشف المتفرع على العمل فلا يكون اصلية وعلم الاخلاق لا يتوقف عليه علم الشرايع والاحكام الا ان

يقال

يقال علم الاخلاق ليس الحق منه الاعتقاد بل هو تحصيل الخلق وبالجملة انما قال منها ومنها ولم يقل اما واما لعدم
انحصار الاحكام الشرعية فيما ذكره نقلا عن الشيخ ان المحكوم عليه في قوله ومنها ما يتعلق كلمة منها لا ما يتعلق
كما هو المشهور اذ الحق بالافادة حال ابعاض الاحكام لا ما يتعلق وانه بعض الاحكام الشرعية وجعل من التبعيضية
محكوما عليها وبعضا مما استخرجه انث رح من القوة الى الفعل صرح به في شرح الكشاف قوله والعلم المتعلق بالاولى
اما بمعنى التعين او الملكة فان العلم يطلق عليها واما ان الفقه من الظنيات فكيف يطلق عليه العلم فنوقع عنه
في كتب اصول الفقه وليس التنفيح عنه بهذا من الفقه وبارادة اليقين خرج التقليد فانه لا يسمى علم الشرايع
والاحكام ولا يطلق العلم على المقلد لكن بقي علم الله تع وعلم جبريل والرسول عليه السلام مطلقا مع انه ليس من
الفقه والعلم بما هو من ضروريات الدين كالعلم بوجوب الصلوة ونظائرة مما يستوي في معرفة المتدين وغيره
على مذهب الشافعية فانه لا يسمى فقها عندهم والا يبعد ان يفرق بين علم الشرايع والاحكام وبين الفقه فيجعل
الاول اعم لكن في جعله في مقابلة علم التوحيد والصفات نوع ابا عنه وكانه يسمى العلم المتعلق بها علم الشرايع
والاحكام كذلك يسمى المسايل به ويشمل العلم المتعلق بها لان المسئلة يتعلق بالحكم تعلق الحل بالجزء قوله يسمى علم الشرايع
والاحكام لما انها لا يستفاد الامر جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها فيه نشر على ترتيب اللف
وفي قوله انما لا يستفاد الامر جهة الشرع اي شيء منها لا يستفاد الامر جهة الشرع واما تبادر الفهم اليها
عند اطلاق الاحكام لانها التي يتداولها القضاة والحكام وشارح علم الشرايع والاحكام لانه علم يكلف فيه
الشرايع بالاختلاف الامم والانبياء والاحكام كذلك بخلاف علم التوحيد والصفات فانه لا يختلف فيه
الاديان واحكامها واختلاف الفرق في بعض الاطلاع على ما هو حكم الله لا اختلاف احكام الله قوله و
بالثانية علم التوحيد والصفات من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين على مذهب من جوزه لا على
مذهب من جوزه بشرط ان يكون المعمول الاول مجرورا لان المعمول الاول ههنا مجموع الجار والمجرور فقط
كما هو في قولهم في الدار زيد والحجرة عمرو ويرد عليه ان ما يتعلق بالاعتقاد وحده اكثر ح من علم الاصول
فبقي علم التوحيد والصفات غير مانع واجيب عنه بان هذا الحكم من حيث انه يتوصل به الى استنباط الحكم الشرعي
من الاجماع من الاصول و ح ليس مما يتعلق بالاعتقاد من حيث يجب الاعتقاد بكونه حجة وان كان مما يعتقد
كونه حجة يخرج على الاسلام من مسايل علم التوحيد والصفات وبهذا الاعتبار هو مما يتعلق بالاعتقاد
وبهذا تبين ان من مسايل الاصول ما هو من الاحكام الشرعية لان حجية الاجماع مما يؤخذ من الشرع و بين
واسطة بين ما يتعلق بكيفية العمل وبين ما يتعلق بالاعتقاد ومن موجبات عدم حصر الاحكام الشرعية
فيها وان ما قال الاصول ليس احكامها شرعية بمعنى انها خوذ من الشرع فلا يكون واسطة فقد تعلق قوله

لما ان ذلك اشهر مباحثه واشرف مقاصده نبه على ان التفاوت بين علم الشرائع والاحكام ومباحث التوحيد
والصفات بايراد الضمير في الاول واسم الاشارة في الثانية للتنبيه على فضله بالتعظيم المستفاد من تبعيده وكلا الحكمين
اما على كل منهما او على كليهما على التوزيع وبالجملة سواء لان مباحث الكلام اشهر مباحثه كما سيذكر لان كون
كل منهما او كليهما اشهر مما عداهما لا ينافي كون الكلام اشهر مما عداه على انه يجوز ان يكون وقت التسمية بهذا الاسم
هذه المباحث اشهر ويصير بعد ذلك مباحث الكلام اشهر فسمي العلم به ايضا كذلك وكون مسئلة التوحيد و
مسئلة الصفات اشرف من مسئلة اثبات الصانع توجيهه ان الوجود انما يتصف بالكمال بالتوحيد و
الاتصاف باوصاف الكمال فاثبات التوحيد والصفات اشرف على ان في التوحيد نجاة من وقوع الشركة الذي هو
خلاف اثبات الوجود اذ لا منكر لوجوده قال السيد ولئن سئلتهم من خلق السموات والارض ليقولن
الله فقاوته اجل وبهذا اندفع ما يقال ان وجود مباحث اخرى سوى بحث التوحيد والصفات عند القدماء
الذين موضوع علم الكلام عندهم ذات الصانع يغير ظاهر ان مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة
وغيرها لا يخرج عن بحث الصفات مآلا وبحث الامامة من الفقهيات الا عند بعض الشيعة لان المتبادر
عن الصفة ما بعد الوجود فاثبات واجب الوجود خارج عن مباحث التوحيد والصفات على ان المراد
بمباحث التوحيد والصفات مباحث عنونت ببحث التوحيد وببحث الصفات فيخرج عنها ما عداه
من النبوة والاحوال والافعال وقيل المتبادر من الصفات الصفات الذاتية الوجودية ولذا لم يعدوا
مباحث الاحوال والافعال والنبوة من مباحثها قلت ولذا لم يجعل التوحيد من مباحثها ويعرف من هذا
وجه عدم الاقتصار على علم الصفات مع ان التوحيد ايضا راجع الى اثبات الصفة قوله وقد كانت
الاوائل من الصحابة الخ دفع ما يتجه على دعوى الشرف بجميع مقاصد من انه كيف يكون اشرف وهو بدعة
مذمومة في الشرع حتى بالغ الفقهاء في المنع عن الاشتغال بها وطعنوا فيه قوله
لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم هذا علة لصفاء عقائد الصحابة وقوله وقرب العهد علة
لصفاء عقائد التابعين ولك ان تجعل علة لصفاء عقائدهم ببركة صحبة الصحابة وصفاء العقائد
كناية عن البعد عن كدر تعرض له الاوهام والشبه وقوله وقلة الوقايع والاختلافات اما مقابل
الصفاء العقائد او من موجباته والاول هو الاولى فتفطن وبالجملة قوله لصفاء عقائدهم
متعلق بقوله مستغنين قدم للتخصيص والاحتراز عن الغاء الاستغناء عن العلم قبل معرفة وجهه وقوله
الا ان حدثت متعلق بالاستغناء اي كانت هاتان الطائفتان العظيمتان مستغنيين عن تدوين
العلمين الا ان حدثت الفتن فاحتاج بعضهم الى التدوين حتى دون مالك من التابعين الفقه فلا

يرد

يرد ما يقال ان استغناء الطائفتين لم يتم الا ان من الفتن لانهم لم يريدوا تركها ولم يكن جواز التدوين
والا لدونوا ولا يكون جواز الدفع بان قوله الا ان حدثت متعلق بمحذوف فليس بدعا لانا لا احدثت الفتن بين
المسلمين يتبين ان حدوث الفتن والبغي كان من الصحابة ولم يدونوا ولو قيل لم يظهر اختلاف الاراء و
ما يتبعه قلنا فالعلة هذا ولا دخل لما تقدم الان ظهور اختلاف الاراء لما تقدم فالتوجيه المتوهم له
وجوه الاستغناء انهم كانوا عارفين بدقائق الكتاب والسنة بالسليقة او ملازمة اصحاب السابقة
فكانوا يفهمون الكتاب والسنة عن تدوين العلمين فلما حدثت الفتن وقال اصحاب الممارسة والفطن وكثر
تدارس معرفة دقائق الكتاب والسنة ولم يبق من اهلها الا واحد واحد ودونوها ليتيسر ينتظم الشريعة وحل
قوله وكثرة الفتاوى كناية عن اختلاف المفتين في الجواب فانه يستتبع كثرة المتوهمة على كثرة الواقعات حتى
يحتاج الى ان توجه تقديمه على الواقعات بانه لرعاية السجع والفتيا والفتوى بالضم وقد يفتح ما افتي به الفقيه
كذا في القاموس والمراد بالنظر المقابل للاستدلال ما لاجل تحصيل التصور والنظر والاستدلال لتحصيل التصديق
كان الاجتهاد والاستنباط للفقه والاجتهاد للقاعدة والاستنباط للاحكام الجزئية المندرجة تحت القاعدة
والمراد بالاصول الادلة دون القواعد فبيانه على ما ظهر لنا ببيانه خال عن التكرار فلا يحتاج الى الاعتذار
بانه مفتقر في الخطب قوله وسمعوا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية اورد عليه ان
الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية كما هو المشهور لا ما يفيده وقد تكلف في دفعه بما
لا يرضى بسماعها الاذان الكريمة ولا يذوقها الطباع السليمة فتركناه لاهله واعرضنا عن دقائق كثيرة
ابدعناها لاجله وجئنا بدفع ليس فيه تكلف وهو انه يقتضي تعريفات العلوم المدونة ان معلوماتها مجرد
المسائل وما اشتهر ان اجزاء العلوم ثلثة يقتضي ان معلوماتها المسائل والمبادي والموضوعات والجميع بينهما
لا يمكن الا بان تكلف مسامحة في احدهما فانتفى حفظا لحكم المشهور وجعل التعريفات مبنية على المسامحة و
من قبيل التعريف بما هو اعم الا انهم فكانه اريد بتعريف الفقه مثلا اذ ما يكون المتبادر منه معرفة الاحكام
العملية عن ادلتها التفصيلية فعدل عن التعريف المشهور حفظا للتعريف عن المسامحة وخفاء البيان
وقال هو ما يفيد معرفة الاحكام اي يشتمل عليها كما يقال التصور في مثل البياض عرض يفيد كل تصور
البياض وتصور العرض وتصور النسبة بينهما وبعض المحققين جعل تعريفات العلوم على حقيقتها وجعل
بيان اجزاء العلوم مسامحة مبنية على ما يشتد حاجة العلم اليه جزاه الله عنه مبالغة في شدة اي حاجة وعلة
الاشبه بالحق وبالانجاح احق ولك ان توجه كلامه على هذا التحقيق وتجعل المفيد معرفة جميع الاحكام
والمفاد معرفة كل حكم حكم ولو جعل التعريف للعلم بمعنى الملكة لم يتوجه شيء وقد جعل في شرح التلخيص كون

التوضيح للملكة راجع وما يتعلق بهذا الشرح قيد التوضيح ودفع امور يتوجه اليه مبسوطة في كتب اصول الفقه ولا يسع هذا المقام ويضيق عنه دائرة هذا الكلام **قوله** ومعرفة احوال الادلة اجمالا عطف على معرفة الاحكام عند من له معرفة اسالب الكلام والمراد بالاحكام اشارة الى الاحكام الكلية السابقة ولا يبعد ان يقال اطلق الاحكام اشارة الى ان اصول الفقه لا يختص الفروع بل يستنبط العقايد من الشرع ايضا يستعين به ومزيد تفصيل التوضيح يطلب من كتب الاصول قال التوضيح في هذا المقام من الفضول **قوله** ومعرفة العقايد لا بد من قيد الدينية اي المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم ليخرج العلم الالهي المحكم منه **قوله** لان عنوان مباحثه كان قوام الكلام في كذا المشهور فيما بين المحصلين ان العنوان مدخول في قد ذكر غاية او جه للتسمية بالكلام ولم تسمية تامة لم يلتفت اليه وهو انه كان في مقابلة المنطق للفلاسفة فسمي بالكلام كما سموا المنطق بالمنطق لانه لم يعهد تسمية شئ بلفظ يناسب لهم ما يناسب الشئ وربما يتوهم انه جعل مع ايراث القدرة على الكلام متحدا في المحل وكجعل قوله كالمنطق للفلاسفة اشارة الى ذلك وفيه نزيد كن اوجها الاول انه استغنى الصحابة والتابعون عنه بكلام الله لتمكنهم من تحصيل العقايد عنه فالرجوع الى هذا العلم للعجز عن تحصيلها بالكلام فهذا العلم نائب للقاصرين عن الكلام والثاني انه احتاز عن عقايد الحكماء لمطابقتها لكلام الله تع وحفظها من في الغلط و الثالث انه لا يفيد الجواب الا الكلام بخلاف الفقه فانه يفيدها العمل مطلقا والرابع انه في مقابلة التصفية لتم مدار بها على السكوت فيهم ما يقابل السكوت وانى مس انه في افادة الاختصاص بالمبدا الكلام الاختصاص في افادة الاختصاص فيما بين الاشياء فيسمى باسم مركب من كاف التشبيه واللام الا انه اجرى مجرى الاسماء المفردة في الاشتمال لكونها على وزن المفرد فيه والوجه الاول من الثلاثة ما قيل نقل الاسم المشترك بين اجزاء الدال على تمام المدلول فيكون المنقول عنه معانيه متعددة نقل على جميعها مرة واحدة والاشبه انه كان تسمية اجمالية كلاما في تسمية كلام الاجزاء باسم الكل تنبيها على ان كل جزء منه في شدة الحاجة اليه بمنزلة الكل والتحقيق ان قولهم الكلام في كذا من قبيل اطلاق الكلام على حصة منه بمعونة اللام والاضافة او بمعونة اللام التقديري وهذا لا يصح للنقل اذ لا ينقل اللفظ من الموضوع له بالوضع التركيبي ولو سلم فاللفظ ينتقل عنه هو المفرد واللام والوجه الثاني ما قيل تسمية الكل باسم الجزء لان الكلام المسئلة وجزء الجزء والوجه الثالث ما قيل تسمية الشئ باسم مسببه لان الكلام مسبب القدرة المسببة للعلم والوجه الرابع كاني مس وان دس من تسمية الشئ باسم سببه وجعلها ما قيل تسمية المدلول باسم الدال وهو السابع من تسمية المدلول باسم الدال الثامن من تسمية الشئ باسم المسبب به وقوله في الوجه الرابع لانه اول ما يجب ان يعلم من التعلم لامن العلم والوفق بينه وبين ما يليه ان تعليمه وتعلمه هو المدار في هذا الوجه وتحققه وتعرفه لا بالتعليم والتعلم فيما يليه ولو اريد بالكلام

فيه

في الكلام الله تع لكان الفرق في غاية الوضوح والمراد بقوله فاطلق عليه اولا والا للتا اما ذكر الاول في قوله لانه اول ما يجب ان يعلم من العلوم او قوله ثم خص به وقوله في الوجه الخامس لانه انما يتحقق بالمباحثة وارادة الكلام مشاجرتين حكم اغلبي وما يقع منه العجب ما قيل ان الحصر في قوله انما يتحقق بنفي عن قوله وغيره قد يتحقق بالتواصل ومطالعة الكتب وقوله ولانه اكثر العلوم خلافا وتزايا يقال كونه اكثر من الفقه محل التردد ودفعه بانه لا نزاع في الفقه لان الكل اي يعمل باجتهاده بخلاف الكلام وقوله لاشتماله على الادلة القطعية المفيد اكثرها بالادلة السمعية مبني على ان بعض الادلة السمعية قطعية ليست الا الادلة السمعية وبهذا اندفع ما يتوهم ان هذا ينافي ما في شرح المواقف ان العقايد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتقد بها كل الحق سواء اذا توقف عليه الشرع لا يتم تاييده بالشرع وكيف لا وكون بعض الادلة القطعية غير مفيدة بالسمعية لكونها عليها السمعية لا ينافي كون جميع العقايد مما ضوذة من الشرع ولا اختفاء في ان ثبوت ما يتوقف عليه الشرع بعد ورود الشرع به والتعلق الدخول على ما في القاموس والكلم كما ياتي بمعنى الجرح بالناب بمعنى التاثير المدرك باحدى الحاستين السمع والبصر ذكره البيضاوي وفي تفسير قوله تع فتلقى ادم من ربه كلمات **قوله** هذا هو كلام القدماء اي المسمى بالكلام لهذه الوجوه وهو كلام القدماء واما تسميته بكلام المتاخرين كلاما في تسمية الكل باسم جزئه وبهذا تبين وجه تقديم وجوه التسمية على بيان كلام المتاخرين وقيل هذا اشارة الى ما يفيد معرفة العقايد اي من غير خلط الفلسفيات والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ما ذكر من كلامهم وكانه يريد ان التسمية لهذه الوجوه لما وقعت منهم والا فالتسمية وقعت من المتاخرين ايضا **قوله** ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية انما قال لمعظم خلافياته لانهم قد يخالفون اليهود والنصارى في بعض معتقداتهم فان لليهود معتقدات باطلة في الاخرة والتوحيد لهم في قوله تع وبالاخرة هم يوقنون وقد فصل نبذا منه في تفسير الاية الكريمة اصحاب التفسير وللنصارى اعتقادات الذوات القديمة الثلثة وبالاخرة اي المتص اي ليس له خلافيات كثيرة مع الحكماء كالكلام الذي هو للمتاخرين ولا يتم به العبارة اذ من الفرق الاسلامية الحكماء الاسلاميون الا ان يقال يتباه ومن الفرق مع الفرق الاسلامية انه معظم ما بين في الكلام كونه مخالفا لاعتقاد اهل الحق لان اكثر خلافهم مع تلك الفرق حتى يرد ان مخالفتهم مع الحكماء اكثر كما قيل لانه لا يسمى المسئلة التي بينها صاحب التهذيب خلافيا وان كان في الفاضل مع غيره والمراد بالخلاف مع الفرق الخلاف مع جمع الفرق لان معظم الخلافيات مع متعدد من الفرق وذلك بين **قوله** لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة التخصيص بظاهر السنة دون ظاهر الكلام غير ظاهر وكانه خص التوض بالسنة وجماعة الصحابة توطئة لتسمية اهل الحق باهل السنة والجماعة **قوله** وذلك اي رئيسهم

واصل بن عطاء الغزال عن مجلس البصري رحمة الله عليه اي يقال اعتزل اذا تنحى جانبا كذا في القاموس وفي الصحاح اعتزله وتعزله بمعنى واحد وفي المقدمة اعتزله بيك سوشد اذ وي قالوي اعتزل مجلس الحسن واعتزلنا فذكر عن مجلس العوام على طبق الفارسية وعدم المحافظة على استعمال العرب والتقدير للاثبات يقال قر بالمكان واقر اي ثبت واقره وقرره فيه اي اثبته فيه ولا يخفى ان مقتضى السوق اثبات منزلة بين المنزلتين لمرتكب الكبيرة فالمراد به الواسطة بين الايمان والكفر لا الاعراف الذي اثبته بعض السلف بين الجنة والنار لمن يستوي حسناته مع سيئاته مما ورد في الحديث الصحيح او لمن مات على فترة من الرسل على ما قاله بعض لان مذهبهم ان صاحب الكبيرة مخلد في النار وانما قال وينبت المنزلة بين المنزلتين ولم يقتصر على قوله ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر فرقا بين قوله هذا وقول الحسن كما سيجيء ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فانه لا يثبت بهذا القول الواسطة بين الكفر والايمان بل ينفي الكفر على سبيل المجاهرة ويثبت الكفر المبطن الذي هو النفاق ووجه الواصل على اثبات المنزلة بين المنزلتين على ما نقله ابن رشيق الكاتب في عمدة تغيير قولنا يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين عن كتاب الغرر والدرر للشريف المرتضى انا لا نسمي بالاسماء اهل الكبائر من اهل الصلوة على اقوال فالخوارج يسمونهم كافرين والمرجئة للمؤمنين والحسن البصري واتباعه منافقين فالمنافق اسم الفسق وباقي الاسماء مختلف فالحق الاخذ بالمتفق و تسميتهم فاسقين غير مؤمنين ولا كافرين قال صاحب الكشاف في تفسير الآية المذكورة معنى كونهم بين بين ان حكمهم حكم المؤمنين في انه يناكح ويوارث ويغسل ويصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين وهو كالكافر في حقا للذم واللعن والبراءة عنه واعتقاد عداوته وان لا تقبل شهادته قال الشريف المرتضى علما نقله ابن رشيق عن كتاب الغرر والدرر في تفسير الآية المذكورة واصل مولد بني مخزوم وقيل بني هاشم هو ولقب بالغزال لانه كان يجلس مجلس الغزالي عند رقيبه وكان مولده سنة احدى وثمانين وماية وصحب ابا هاشم بن عبد الله بن محمد الحنفية واخذ عنه **قوله** فسموا المعتزلة يتبادر منه ان تسميتهم بهذا القول الحسن اعتزل عنا وقال في شرح الكشاف قال عبد القاهر البغدادي سمي المعتزلة لان الحسن طرده عن مجلسه حين قال بالمنزلة بين المنزلتين فاعتزل عنه الى سارية من سواري مسجد بصرة واظهر بدعته فقال الناس انه اعتزل الامة ونقل عن كتاب الغرر انه انما قال واصل بالمنزلة بين المنزلتين قال عمرو بن عبيد القول قولك وانا اعتزلت مذهب الحسن فسموا المعتزلة لذلك وقيل لان قتادة لما جلس مجلس الحسن بعده وقع بينه وبين عمرو نفرة فاعتزل عمرو منزلة قتادة واجتمع عليه جماعة من اصحاب الحسن وكان قتادة اذا جلس مجلسه يقول ما فعلت المعتزلة **قوله** وانهم

سموا

سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الشرع وتنفي الصفات القديمة عنه وتنزه الافعال القبيحة ووجوب العوض واللطف عليه والثواب هو المنفعة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالاستخفاف واللطف كل ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كالارسال وتعيين الائمة والعوض غير مختص بالمطيع بل يشمل الاطفال والبهائم على الالام التي وصلت اليها **قوله** هذا الكلام ولا يخفى انه كان الاولى ان يقول لقولهم بوجوب الاصلح على الشرع لانه اشهر انتظاما مما نقله من مناظرة الاشتر والعدل ضد الجور وما تقرر في القاموس انه مستقيم كذا في القاموس فالمراد ما ذكره بقوله العدل لله تعالى اما بمعنى عدم الجور واما بمعنى ما تقرر في القاموس انه مستقيم واما انهم اصحاب العدل لنفي الجاريين والثابتين على ما تقرر في القاموس انه مستقيم ولا يبعد ان يكون العدل بمعنى التوحيد كما فسره به قوله تعالى الله قائما بالعدل والاشارة **قوله** ثم انهم توغلوا في علم الكلام في القاموس اوغل في البلاد والعلم ذهب وبالغ وابعد كتوغل والتشبث التعلق والتشبث بزيد التعلق كناية عن ذيادة تتبعهم وسعة تتبعهم فيما ذكر **قوله** عليها ليس على وجه الاحكام والاتقان وفي قوله في كثير من الاصول زيادة توبيخ اذ بناء الاصول الاسلامي على الفلسفة التي تنفيها اصول الاسلام خارج عن طوار العقل ثم لا وجه في الاقتداء بهم في طرق الاستدلال وتصحيح النظر قوله وشاع مذهبهم الى ان قال يقتضي انتشاره شيوعه بهذا الوقت وليس كذلك الا ان يقال المراد شيوع مذهبهم بين جميع الناس من غير مخالفة احد الا ان قال اه والاشعر ابو قبيلة من اليمن لانه ولد وعليه اشعر منهم ابو موسى الاشعري من الصحابة والجبائي منسوب الى جبى بالضم والقصر وتشديد الباء وفتحها بمعنى كورة بخوزستان بليدة لان ابا علي وابنه ابا هاشم منها والاقرية من قرب يتعقوب والاقرية شهيرون منها ابو محمد بن علي بن حماد المقرئ والاقرية قرب بيت منها محمد بن ابي الفرج كذا ذكره القاموس وفي بعض الحواشي فيه ان مخفف موضع بقرب كاذون وما ذكره في ثلثة اخوة يجري في كل ثلثة اخوة كانت اولا والصغير ليس بمطيع اي منقاد للامر والا عاص ليس بمأمور وقوله ان الاول يثاب بالجنة اي في الجنة والاخفش الجنة ليس ثوابا ولا مستند حاله كيف والصغير في الجنة مع انه ليس بمثاب وقوله و اثنان يعاقب بالنار فيه نظر والاول بالجحيم والثالث لا يعاقب ولا يثاب وان كان في الجنة وكونه الجنة دار ثواب ليس بالنسبة الى كل من فيه فان الملك فيه ولا ثواب بل بالنسبة الى المكلفين قوله فادخل الجنة يعني به مثابا والا فهو غير محروم من دخول الجنة ولك ان تستغني بتوقيع قوله فادخل عن التقييد اذ المراد الدخول المتفرع على الايمان والطاعة والصغير محروم منه وقوله لو كبرت من باب علم اي طعنت في السن **قوله** فبرت ايمانه اي اتى البر بالكسر كالنصر الاخذ بغتة والحيرة وفعلها كعلم ونصر وكرم ومجهول

ايضا والصفة مجهولة لا بابهت يقال قد اطال الشيخ الاشعري المسافة على نفسه في الزام الجبائي وليس الزامه بان
الاصلح لحال العبد ان لا يقع منه معصية وان يكون في غاية العلم فوجود كل معصية وفوت كل علم يوجب بزعمه و
ليس بشيء لان للعبد اختيارا تاما على اصلهم حتم يجلوه ارادة الشر منه غالبة على ارادة الله خيره فيجب على الله
اصلح هو تحت قدرته قيل لا يلزم ذلك مقترنة بفساد لان مذهبهم وجوب الاصلح فالدين والدنيا معا
بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير في نظام العالم وانما يلزم معتزلة بصرة الذين مذهبهم وجوب الاصلح
بمعنى الانفع في الدين والجبائي حزم اعتبر جانب علم الله تع فاوجب على الله تعالى ما علم نفعه وبعضهم اعتبر
الانفع سواء كان في علم الله تعالى اولا فاوجب تعويض ما علم الله منه الخوف للثواب فلا يلزم عدم اماتة
الكبير بل اماتة الصغير ونحن نقول قد اراد الله تعالى ظهور الحق وغلبة اهل السنة والجماعة والا فلم يكن
البدت واجبا على الجائي فكان ان يقول الاصلح واجب على الله تع اذا لم يكن يوجب تركه حفظا اصلح اخر فرقه
بالنسبة الى شخص اخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة لكمال ابويه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهما حياته
فلما حفظ هذا الاصلح له فلعله كان في نسله صلحاء كان الاصلح لهم ايجادهم فلعل غاية الاصلح لكثيرين فات الاصلح
له ولا تكفي فيما ذكرت لك مع ان امداد الشيخ على احق شيء وهو الهتاد ابن اسحاق الاسفرائي الذي هو واحد
من ابائي الذين افتخر بهم واغلب في النسب بهم من سواهم لانه لا اقدر ان اكتم الحق وان كان على وهو
خير عصام يعتصم به لدى الله الحمد على خير نعمة ومزيد لطفه وكرمه وقوله فسموا ان اولا فلا يريد تسمية
العاقر بهذا الاسم لانه بعد تسميتهم او غيرهم سموا ما اشتغل بحفظ السنة وما مضى عليه الجماعة داخلة
فيمن تبعه لانه اول من سن ابطال مذهب المعتزلة واحياء ما ورد به السنة وان كانوا مخالفين له
في بعض المسائل اذ بذلك لا يخرجون عن المتابعة كما لم يخرج تلميذه بذلك عن متابعة اعني استاذ ابي
اسحاق الاسفرائي اسكنهم الله فراديس الجنان قوله ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية اي اللغة العربية
وخاض فيها الاسلاميون قال صاحب الكشاف الخوض الدخول في الباطل واللهو ذكره في تفسير قوله
تعالى وخضتم كالذي خاضوا وكاد يكون ان يكون خلط الفلسفة بالكلام لما ذكره من التمكن من ابطال الفلسفة
يمكن ان يكون التمكن من رد مذهب المعتزلة المتشبثين باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول بل هو اشبه
بحالهم والكلام المخلوط به كلام القدماء والمدرج فيه كلام المتاخرين فتخيل ادرجوا فيه مباحثه او
استخدام وكما جعل المتاخرون موضوع الكلام الموجود بما هو موجود او بالمعلوم من حيث يتعلق بها
اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا دخل فيه الفلسفة كلها فلا وجه لقوله معظم الطبيعيات والالهيات
وبعض الرياضي ولم يتعرض لوجه ادراج المنطق لان مذهبه ان المنطق لم يدرج في الكلام وخالفه السيد

السند

السند شريف الائمة في ذلك وقال يلزم احتياج العلوم الشرعية الى المنطق وشنع ان ارمى تشنيعا مفرطا
في تجويز احتياج الكلام الى المنطق كتجويز احتياج الاصول الى النحو والصرف والحق معه كيف وجعل العلم
الشرعي حتى جاء الفلسفة يوجب ارجاع المسلمين اليها مع انهم يمقتون عنها فلو جعل المنطق جزءا من الكلام ليلزم
يحتاج علم العلوم الشرعية الى الفلسفة وبهذا تبين ان لا يلزم جعل العلوم الشرعية لمعرفة ادلتها السمعية جزءا منه لان
احتياج علم العلوم الشرعية الى ما ليس بشرعي لا محذور فيه قوله وبهذا كلام المتاخرين يتجه عليه انه لا يتبين
بما ذكره كلام المتاخرين لانه لم يتعين المدرج فيه من معظم الطبيعيات والالهيات وبعض الرياضيات ويمكن
ان يدفع بان الحق ليس تعين كلام المتاخرين لانه لا يشتغل بكلام القدماء فلا يراه الا تعيينه وانما مطمح نظره
الفرق الكلاميين وبهذا القدر يكفي قوله وبالجملة هو اشرف العلوم اي مما يطلق عليه الكلام قطع النظر عن
بعد استخدام وجهات شرف العلوم ثلثة لا يعدو بها شرف الموضوع والغاية وتعلقه الخ وعدم بعضهم
كون المسائل اقوم من جهاته وجعل السيد السند راجعا الى تعلقه الخ واما كونه محتاجا اليه الاحكام الشرعية
والعلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية فلم يعد من جهاته لكنه ما تلقاه المعقول بالقبول
وربما يتكلف بارجاعها الى واحد من الثلثة فارجع فتشكك الكاخية هل تجد بها بذلك الموافقة والاوجه
ترك بيان الشرافة بالموضوع بما في كلام القدماء الذي موضوعه ذات الله تعالى وكون براهينه الخ التعلقه
لا يخفى بهذا الاسم العلم اذ براهين العلم لا يكون الا يقينا قطعية قال الاول وكون يقينا براهين مؤيدا الكثير منها
بالادلة السمعية قوله وما نقل عن السلف الخ وبهذا تاويل قول ابي يوسف رحمة الله عليه انه لا يجوز
الصلوة خلف المتكلم وان تكلم بحق لانه بدعة فانه يعني ان التكلم على وجه التعصب بدعة وقولهم
من طلب التوحيد بالكلام فقد تزندق معناه طلب التوحيد بمجرد الكلام من غير فطنة وسلامة
الطبع وهداية من الملك العلام وما روي انه عليه السلام قال عليكم بدين العجائز فقد دفعه
صاحب المواقف وبعض الشيخ والقاصد اف دعقايد المسلمين وفي بعضها والقاصد عقايد
المسلمين وهو معنى القصد الكسر على اي وجه كان او الكسر بالنصف ذكره القاموس قوله ثم لما
كان الاولى الاستدلال بالمحدثات لان مبنى الكلام على الاستدلال بل هو الاستدلال وليس الاستدلال
بوجود المحدثات وباحوالها وكانه اراد ان المبنى مشتمل على الاستدلال بوجود المحدثات لانه قد
يكون باحوالها ولم يقل بوجود الممكنات ليشمل بطريق استدلالهم وهو الاستدلال من الحدوث او الكون
مع الامكان كما هو طريقهم واما طريق الحكماء فالاستدلال بالامكان وظاهر العبارة هو الاول والطريق
والمراد بصفاته صفاته في الجملة وكذا افعاله اذ بعضها سمعية كالكلام وحشر الاجساد والمراد بقوله

ثم منها ثم منها لكلمة اذ ليس بحيث صفاته دخل في السميات وكلمة ما بعدها ثم ان الاستدلال منه فيقول الا المعنى الباء
فاندفع ان الصحيح ثم بها والاظهر ان تقدير قوله ثم منها الى السميات ولا حاجة لا قوله وتحقق العلم بها لان التنبيه
على الوجود يستلزم تحقق العلم بها وتصدير الكتاب بالتنبيه الذي هو فعل المؤلف في العبارة صحة
ولا يخفى ان التنبيه لا يخص وجود ما يشاهد بل يعم المشاهد وغيره وكذا ايراد جنس ما يشاهد هذا ثم اقول لكلام
من علم الكلام على ثبوت حقايق الاشياء وتحقق العلم بها اذ لو لم يثبت ولم يتحقق العلم بها لم يكن معنى لذكر
حشر الاجساد ووجود الجنة والنار وارسال الرسل الى غير ذلك فالشروع في مقاصد الكتاب فرع ابطال ل
قول السوفسطائية فلذا صدر الكتاب بقوله قال اهل الحق قوله واهل الحق اهل الامر والية واهل المذهب
من تدين به فالمعنى الاول يناسب المعنيين الاولين للحق والثاني للباطل والمعنى الثاني للحق يناسب بقوله قال
والثالث بالعلم الذي فيه ثم الخامس ثم الرابع فلم يراع الترتيب ثم الحق بالنقل مجرد وجود الحقا يق
وتحقق العلم بها كما يتبادر من سياق الكلام فاعرفه والقول باحتمال ان يكون المقص بالنقل مجموع
ما في الكتاب من العجايب فانه يمنعه قوله خلافا للسوفسطائية اذ ليس هو مقصود بالنقل كما لا يخفى وقوله
فيما بعد والالمام ليس من ابواب معرفة الشيء عند اهل الحق فيناء ما بني على هذا الاحتمال كالرقم على الما ء
والتمسك بالخيال ثم الحق من اسمائه تعالى ايضا وجاء بمعنى الجزم والاحتياط ايضا فالتغيير عن الاول
عما عند السوفسطائية باهل الحق لانهم اثبتوا الحق تع دون السوفسطائية لانهم لما انكروا حقايق
الاشياء لم يثبتوا الحق والتعبير عن اهل السنة والجماعة على الثاني باهل الجزم والاحتياط مناسب
جدا فانهم حفظوا ظاهر السنة وما جرى عليه الجماعة ولم ينصرفوا عنه لدا عي العقل ما احكى وهو الجزم
والاحتياط قوله وهو اعلم الحكم المطابق للواقع من فتح الباء رعاية لكون حقية الحكم باعتبار مطابقة
الواقع اياه فقد غفل كل الغفلة لانه ليس بناء الفرق بين الحق والصدق في هذا المقام على هذا الاعتبار
يدل عليه قوله واما الصدق الخ وقوله وقد يفرق وقوله وقد يطلق على الاقوال الظافية على قوله وقوله
باعتبار الاشتمال على الحكم يفيد تقييد القول بالخبري والمطابق دون العقايد والاديان والمذاهب
لانها لا يشمل غير الخبري بل هو مجرد تقييد بها بالمطابقة بالحقية قوله واما الصدق فقد شاع في الاقوال
خاصة يفيد دائرا لحق وسع يحيط بالاكيط به الصدق فلذا اختير على الصدق ليذهب نقل السامع
في وصف اهل الحق كل المذاهب قوله وقد يفرق بينهما الخ فان قلت لو كان حقية الحكم مطابقة الوا قع
اياه لكان الحق هو الواقع وساغ ان يقال واقع حق وواقع باطل ولم يوصف الواقع بشيء منهما
على ان البطلان نهاية الذم ولازم للواقع بعد مطابقته للاعتقاد وانما يعود الذم الى الاعتقاد

قلت

قلت تغيير الحقية بمطابقة الواقع للحكم مما حة وحاصله كون الحكم بحيث يطابق الواقع كان معنى الصدق
كون الحكم بحيث يطابق الواقع فيكون صفة للاعتقاد دون الواقع فان قلت وصف الاعتقاد بمطابقة
الواقع لا فادة تحققه وعدم بطلانه فما الفائدة في وصفه بمطابقة الواقع اياه قلت الفايدة
المبالغة في ثبوته بحيث صار مستحقا لان يعتبر احق بالثبوت من الواقع فيعتبر المطابقة في الثبوت من جانب
الواقع ويجعل اصلا للواقع ففي الحق مبالغة ليس في الصدق ففي هذا الفرق ايضا يظهر وجه اختيار
الحق على الصدق قوله حقايق الاشياء ثابتة لم يقل الاشياء ثابتة لانه لا ينافي مذهب العندية بل المنافي
له ثبوت الحقايق بان الشيء شيء في حد ذاته مع قطع النظر عن تعلق الاعتقاد به قوله حقيقة الشيء و
ماهيته ما به الشيء هو هو وهو جمع الحقيقة مع الماهية في مقام تغيير الحقيقة بينهما على ان الاظهر اطلاق الحقيقة
بمعنى الماهية وعدم الفرق بينهما وان الفرق بينهما اقل كما يدل عليه قوله وقد يقال لكنه خلاف ما هو المشهور
مما ذكره صاحب التجريد من انه يطلق الماهية غالبا على الامر المعقول والذات والحقيقة عليها مع الوجود
هذا قال بعض المحققين يعني الوجود الخارجي وهو المتبادر عند الاطلاق وهو قوله وقد يقال
على انه قد يقال في تغيير الحقيقة وبيان قوله حقايق الاشياء تنبيها على ان حمل الحقيقة ههنا على الماهية الموجودة
ضعيف لانه يترتب عليه ما يحتاج في دفعه الى التكلف كما ذكر بقوله فان قيل الخ فتدبر في جعله على معنى الماهية بعيد
وقد اجمعوا على الماهية مشتقة عما هو بمعنى ما خوذة عنه بالحاق يا النسبة وتوقيف بانها ما خوذة عما هو
لكان اقل اعلالا وابعد عن صحة الحاق يا النسبة بما هو على قاعدة اللغة نظر ولا يوجد له نظير واظن انه
منسوب الى ما واصله ماية قلبت الهمزة ها كما يقال هياك في اياك وله نظائر فانه يقال لما يجاب
به عن السؤال بكيف كيفية نسبة الى لفظ كيف ولما يجاب به عن السؤال بكم كمية نسبة الى لفظ كم والمراد بقوله
ما به الشيء هو هو ما به الشيء هو الشيء بعينه اعم باعتباره مع الشيء يكون الشيء هو الشيء والا يثبت باثباته
الشيء الا تفاق كالخاص والجزئي والعارض فانه باعتباره مع الشيء واثباته للشيء يكون غيره فانك اذا
اعتبرت الانسان مع الانسانية لا يكون الانسان الا انسانا ولو اعتبرت مع الناطق يكون الانسان الناطق
ولو اعتبرت الضاحك يكون الانسان الضاحك وبهذا التحقيق سهل عليك ما صعب على كل ناظر فيه
من التمييز بين ماهية الشيء وعلته بهذا التعريف وخلوت عن تكلفات بست في مقام الدفع الا تصلفا
ومن اتحاد الضميرين واتحد ويكفي ما به الشيء هو هو اي ما به الشيء الشيء لانك عرفت ان الضمير الاول صفة
الفصل لافادة ان ما به الشيء ليس الا الشيء وليس ضميرا راجعا الى الشيء ومما ذكرناه اندفع في شرح
المقاصد ان هذا التعريف انما يتم على مذهب من قال ان الماهية غير مجعولة والا انتقض بجاعل الماهية

ماهية وانه يرد على كل تقدير الذاتي لانه ما به الماهية اما ان كان البسيط او الدال عليه بالمطابقة وقد
يقال هو هو علم في الاتحاد وبه متعلق بالاتحاد المتض منه فالمعنى ما يتحد به الشيء وليس بشيء فان هو هو علم في
الاتحاد بهما ولا يرتبط به الشيء بل يكون زائدا قوله كالحيوان الناطق للانسان فيه انه يمكن تصور الانسان
بدون الحيوان الناطق فان تصور المجمل لا يستلزم تصور المفصل وقد لا يمكن تصور الحيوان الناطق بدون
الانسان لعدم امكان تصور المفصل بدون تصور المجمل فبنا على هذا الكلام عليا ان يمثل بالعكس الآتي يقال المراد
بالمثال مجمل الحيوان الناطق مع قطع النظر عن تفصيله فان التفصيل خارج عن الماهية ولزوما لا يجوز ان يجاب
عن قولنا ما زيد بالحيوان الناطق والجواب في قولنا ما الانسان بالحيوان الناطق ضرورة وضع مفصل
الماهية منزلتها كما لا يخفى على من سلك مباحث المقول في جواب ما هو وانما مثل بقوله الحيوان الناطق
ليحصل مغايرة يصح معها النسبة الى الانسان قوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان
بدونه يحتمل ان يراد الامكان الخاص وان يراد الامكان العام المقيد بجانب الوجود وعلى الاول
يختص البيان ببعض ما ليس بماهية وعلى الثاني يعم كل ما ليس بماهية من الذاتي والعرضي فانه يمكن تصور
الانسان بدون تصور ذاته بان يتصور بالوجه لا بالكنه وايضا يمكن تصوره باحضار بدون تصور ذاته
ولا زمه البين وقوله فانه من العوارض اما ان يرجع الضمير فيه الى مثل الضاحك والكاتب واما ان
يرجع الى ما يمكن تصور الانسان بدونه مطلقا وهو يحتاج الى تخصيص ما في قوله مما يمكن بالمحمول ليصح
قوله من العوارض ويرد عليه انه يستفاد منه ان العرضي المحمول يمكن تصور الشيء بدونه فيدخل فيه
الذاتي لانه يمكن تصور الشيء بدونه بان يتصور بوجه ما بل مفصل الماهية كما عرفت ويخرج منه
اللوازم البينة بالمعنى الاخص فانه لا يمكن تصور الشيء بدونها ولا ينفع لدفع الخروج انه يمكن تصور
الماهية بدون اللازم البين لامعنى للزوم الا ان يكون احضار الشيء مستلزما لتصور الخارج فيصح ان
تتصور الماهية بدون اللازم تصورا غير احضاري لان غاية ما قيل انه يكفي في اللزوم استلزام الاحضار
تصور الشيء ولا يلزم ان لا يكون لازم الشيء بحيث لا يتصور بدونه اصلا ولا ينفع ايضا ما قيل ان اللزوم
معناه ان يكون تصور اللازم عقيب زمان تصور الملزوم فامتاز على الذاتي لان غاية الامر
ان يقال يكفي في اللزوم ذلك ليصح الحكم بلزوم النتيجة للمقدمتين وان لا يكون اجتماع الاحكام في زمان
واحد واما انه للزوم مع معية زمان التصور كما في المتضايفين فما لم يقل به احد قوله
والشيء عندنا هو الموجود يريد بضميمة المتكلم مع غيره الا شاذا نادرا البصرية والى هذا ذهب المعتزلة
قالا هو المعلوم وقال الناشئ ابو العباس هو القديم وفي الحادث مجاز وقال الجبائية هو الحادث

وقال هشام

وقال هشام هو الجسم وترادف الثبوت والوجود والتحقق والكون ايضا مذهب الاشارية والافغد المعتزلة
الثبوت اعم من الوجود والممكن ثابتة عندهم في العدم فقوله قال اهل الحق اريد به اهل السنة والجماعة لا
جميع مخالفي السوفسطائية على ما جوزه البعض والا فلا يفيد قوله حقايق الاشياء ثابتة كون الموجودات متحققة
في الخارج متصفة بالوجود كما هو المراد والمتصف بالتبعية شامل ولم يقل الشيء والموجود مترادفان فان نظر مورد
كذبه اذ المشتق لا يراد في الجامد ولا يخفى ان اشتقاق الموجود من الوجود واشتقاق لهم الفاضل منا التحقق والثبوت
والكون يمنع الترادف وان استعمال الكون ناقصة وتامة يدل على ان معناه اعم من الوجود في نفسه والوجود
لغيره وعدم استعمال الوجود والثبوت والتحقق ناقصة يدل على ان معناها الوجود في نفسه وقوله
معناه بديهي التصور رد صريح على العلامي من قال معناه نظري وعلى من قال معناه يمتنع التصور وعلى من قال
كونه بديهي التصور نظري اشارة حيث لم يستدل على دعوى بداهة التصور واقتصر على الدعوى كما يفعل في
البديهيات قوله فان قيل فالحكم بثبوت حقايق الاشياء يكون لغوا لهذا متفرع على تغير الحقيقة والشيء والثبوت
فانه قلت لا يتجه هذا الوجه لجعل الحقيقة عين الماهية فان الماهية يحتمل ان لا يكون موجودة كيف ووجود الكل مختلف
فيه فهل هو الا متفرع على قوله وقد يقال اه قلت ليس المراد بثبوت الحقايق وجود نفس الحقايق حتى يعود
البحث فيه الا الاختلاف في وجود الكل اذ لا يخص الخلاف فيه السوفسطائية بل المراد ثبوت الحقايق سواء
كان ثبوته عين ثبوت الموجود حقيقة او مجازا فان قلت كيف يكون الحكم مفيدا لكونه ردا على المنكر واي فائدة
اقوى مما يرد للحكم المنكر قلت هذا الحكم لا يقبل الانكار وليس انكار السوفسطائية للحكم بالثبوت على الامور
الثابتة في نفس الامر فكما لا بد من توجيه حتى يصير مفيدا لا بد من توجيه ليصير قابلا للانكار فيمكن دفعه
بان قولنا الامور الثابتة ثابتة انما يكون لغوا اذا كان الكلام مع من اعتقد اتصاف الافراد بالامور
الثابتة واما مع من لم يعتقد وجوز انتفاءها الموضوع فلا وكيف ولو اقتضى التغيير عن الشيء بمفهوم
وجوده واتصافه به لم يتصور كذب الحكم بانتفاء الموضوع وبان المراد بالثبوت المحمول الثبوت الغير
التابع للاعتقاد رد على السوفسطائية التي تقول ان ثبوت الاشياء تابع للاعتقاد قوله قلنا ما نعتقده
حاصل الجواب ان المراد بالاتصاف بالعنوان الاتصاف بحسب الاعتقاد كما يمكن التغيير عن الافراد بمفهوم يتصف
هو به بحسب نفس الامر يمكن التغيير عنها بمفهوم يتصف هو به بحسب الاعتقاد وليس المراد ان حقايق الاشياء
مجاز عما نعتقده حقايق الاشياء فانه توجيه سمج كما لا يخفى ولكن ان تريد بحقايق الاشياء حقايق الاشياء
في المرائي وبحسب بادي الرأي فلا يكون التغيير مبنيا على اعتقاد مخصا بنا بل يكون تغيير امتثاليا كما بين الكل واما قوله
وتسميته بالاسماء فلا مدخل له في الجواب ولا يظهر لذكره مرجع ومآب ولكن ان تتكلف وتقول هذا اشارة الى

جواب

اخر وهو ان يقال حقايق الاشياء ثابتة اجمالا لاحكام مفصلة بهذا الاشياء موجود والفرس موجود والسماء موجود
الى غير ذلك والاخفاء في افادة المفصل للمكنية بهذا المجمل وتوهم سبب الفائدة انما تتحقق من المجمل المقصود بالاثارة
الى الامور المفصلة ولا يبعد ان نرجح هذا الجواب على الاول بان الدعوى على الاول يستلزم العلم بثبوت الاشياء فيلغو
قوله والعلم بها متحقق واما اجوبتنا الثلثة التي جئنا لك بها فما يستغني عن بيان نرجح صحيحا على هذين الجوابين
مع انا اشرنا الى وجه ترجيح الثالث على الاول جوابيه فدر تفغل عن الاشارة نشر من الغواص المكتار لجمل الدرر
من اعماق ابحاثه فانه لا يمكن ضبطها لكثرتها على الانتشار وغاية امره حفظها من الانكار فعليك الجد بان
تنظر بحدة البصيرة وتلقي السمع فان السعيد من كان له قلب او القى السمع وهو شهيد قوله وهذا الكلام مفيد
ربما يحتاج الا ابيان اى الدليل ولات هذا على كون الشيء مفيدا اقوى من حاجته الى الدليل فجعل الموضوع والمحمول مكررا
بحسب العبارة مع ارادة فرد المفهوم في جانب الموضوع بحسب الاسناد وارادة المفهوم في جانب المحمول وقصد الاثنينية
بحسب نفس الامر اذا كان محوجا الى البيان في بعض المواضع فلا يكون من قبيل اتحاد المحمول والموضوع اذ لا يكون
ذلك محتاجا الى البيان اصلا وما احتاج الى البيان واجب الوجود موجود وانما قال ربما يحتاج لانه قد
لا يحتاج كما في ما نحن فيه وبهذا ظهر وجه قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت لانه بين بمفيد ولا يحتاج
الى البيان في مادة من المواد وانما قال ولا مثل قولك انا ابو النجم وشعري شعري على ما لا يخفى تنبيها لتاويل
ما اشتهر في اتحاد المسند والمسند اليه وهو ان معنى شعري شعري الان كشعري فيما مضى او شعري هو
الشعر المعروف بالبلاغة وانما فاه لانه لم يكن معناه ان حقايق الاشياء موجودة في الحال كما كانت
موجودة فيما مضى وهو لا يقابل خلاف السوفسطائية انما يقابل مذهب من ينفي بقاء الاعراض زمانين وهذا لا
من ينفي وجود الجوهر كذلك او يكون المنفي حقايق الاشياء الثابتة المشهورة الثبوت ولا خفاء من السوفسطائية
في شهرة ثبوتها انما الخلاف في الاصل الثبوت وبعض ارباب الحواشي سودها خيالات وهو هام قاد بها
من اتبعه في تضاعيف الظلام لا يلتفت اليه من له اعتصام من الله لا زال معه بالاعتصام قوله وتحقيق
ذلك ان تحقيق السؤال والجواب ان الشيء قد يكون له اعتبارات تحققه فحقايق الاشياء له اعتباران احدهما
كونها الامور الثابتة في نفس الامر وهو مقتضى السؤال وثانيهما كونها معلومات الامور الثابتة في اعتقادنا
وبهذا الاعتبار يفيد الحكم عليها بالثبوت وبناء الجواب عليه وبما ينبغي ان يعلم ان للشيء اعتبارات يكون
الحكم به على الشيء يفيد مفيدا ببعض تلك الاعتبارات دون بعض قوله والعلم بها متحقق دعوى ان حقايق
الاشياء ثابتة يقتضي دعوى العلم بثبوت جنسها كما ان دعوى العلم بها يقتضي دعوى ثبوت جنسها اذ العلم
حقيقة هو الحقايق الا انه قصد الرد على طوائف السوفسطائية حركا فقال حقايق الاشياء ثابتة اذ في حد

ذاتها

ذاتها مع قطع النظر عن تعلق اعتقادنا بها رد على العنادية والعندية وقال والعلم بها متحقق رد على اللاادرية
فيكفي للرد دعوى التصديق بالاشياء اذ اللاادرية لا ينكرون تصورها اذ لا يمكن دعوى الشك بدون التصور
فحمل العلم على الاعم من التصور والتصديق كما جرى عليه الشيخ مما لا يقتضيه المقام وانما تبع فيه عموم اللفظ هذا ولا
يذهب عليك ان اللايق ان يتحقق معنى العلم في هذا المقام لانه اول مقام احتيج الى معرفته فلو وجه لتاخير بيانه
الى قوله وبهذا ظهر العلم ثلثة قوله وقيل المراد العلم بثبوتها توجيه للعبارة بحذف المضاف وجعله توجيها بارجاع
ضمير المؤنث الى الثبوت المستفاد من ثابتة لتاويل ما اضيف اليه الثبوت كما قيل في نحو مثله ما يمكن ان يقال
ان التاء في لفظة ثابتة الدالة على الثبوت اولا نها راجعة الى حقايق الاشياء اثابتة بثبوتها ويلزمه هذه التفقية
قوله للقطع بان لا علم بجميع الحقايق يعني ان المتبادر من العلم بالحقايق العلم بها تفصيلا فلا بد من حرفه
عن ظاهره اما بان يقدر الثبوت لان العلم بثبوت الحقايق لا يستدعي تصورها تفصيلا واما بان يراد
العلم بها احكم من العلم تفصيلا وانما بان يراد العلم بجنس الحقايق الا ان التاويل بثبوت الحقايق انسب
بما سبق من الدعوى فلذا اختاره ذلك القائل والشيخ اراد رعاية عموم اللفظ ما امكن لانه انفع وبهذا
اندفع انه ان اريد بنفي العلم العلم بجميع الحقايق العلم بها تفصيلا فمسلم ولا يضرنا لعدم ضرورة ارادته
وان اريد به العلم بها ولو اجمالا فانتفاؤه ممنوع كيف والحكم بثبوتها لا ينفك عنه واما ما يقال ان ثبوت
الكل ايضا غير معلوم ومع ارادة البعض فلا يتم الكلام بدون تقدير الثبوت فمندرج في قول الشيخ والمراد
الجنس يعني ان المراد الجنس لا محالة اذ لا ثبوت للجميع كما لا علم بها وقوله رد على القائلين عليه مصحة لارادة
الجنس لا موجبته اذ الرد لا يوجب ارادة الجنس دون الجميع ولا يذهب عليك انه لا يصح الاكتفاء بدعوى
العلم بثبوت الحقايق وان صح لانه لا خلاف فيه بل في العلم بثبوتها وثبوت الاحوال لها ولو قال المراد بها الجنس
لكان في غاية اللطافة ولا يرد ان كون الغرض منه الرد ينافي ما سبق ان الغرض منه التنبيه على وجود ما
يشاهد من الاعيان ليمكن التوصل بذلك الى معرفة ما هو المقصد الاهم لانه لا تنافي بين الغرضين ثم دعوى
ثبوت جنس الحقايق لا يفيد ثبوت ما يشاهد الا ان يقال يفيد ضمنا على ان اللايق بالثبوت ما يشاهد
وما يقال ان المراد سابقا التنبيه على وجود جنس ما يشاهد ليس بشيء لان سياق الكلام واضح في ان المتمسك
الاستدلال بما يشاهد لا بجنسه فتامل في القطع بانه لا علم بجميع الحقايق نظرا لانه ينفيه قوله
تعالى وعلم ادم الاسماء كلها وذلك غير خفي على اخفى تفكير هذا ويتقدح منه بنفيه ايضا علم الخلق بجميع
الحقايق ولو كان مرادهم انه لا علم لعامة الناس فالكلام تم بلا تاسيس قوله خلافا للسوفسطائية
اما للطوائف السوفسطائية فطائفتان ينكران الحكم الاول وطائفة الحكم الثاني كما اشرنا اليه

قوله فانا منهم من ينكر حقايق الاشياء وانكار حقايق الاشياء يستلزم انكار ثبوت الاحوال اذ لا ان ثبوتها فرع ثبوتها فذا يابى ما يقال لا اختصاص لنفيهم بحقايق الاشياء بل يقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة تقاومها وتماثلها في القوة فالاظهر ان يحمل الاشياء في قوله حقايق الاشياء ثابتة على المعنى الاعم ويقبل سمعا عنادية لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة احد الطرفين ويمكن ان يقال سموا انا دية لانهم تمسكوا في مذهبهم بان لكل قضية معاندا او مقابلا فرجعوا في مذهبهم عناد كل حكم لاخر قوله ومنهم من ينكر ثبوتها اى ثبوتها في نفس الامر وهو المتبادر فلا ثبت الاشياء الا في الاعتقاد والمشهور انهم وقعوا فيها وقعوا نظرا الى ان الصفراوي يجد السكر في فمه مرا ونحن نقول يحتمل انهم وقعوا فيه من اجتماع الصفوية على الواجب على كل مجتهد وتابعيه ما ادى اليه اجتهاده وليس فيه حكم معين بل حكمه تابع للاجتهاد ومن تغير البعض صدق الخبر بمطابقته للاعتقاد دون الواقع وكذبه بعدمها قوله وهم العندية نسبوا الى العند لكفهم الاعتقاد كما يقال هذه المسئلة عند ابي حنيفة كذا ولا يخفى انه يلزم منهم ثبوت قدم القرآن وحدوثه بناء على تحقق الاعتقادين الآن يقال لم يرد وجود الاشياء وتابعية الاعتقاد انه يحصل بها ثبوت في نفس الامر بعد تعلق الاعتقاد بل اراد انها لا ثبوت لها الا في الاعتقاد قوله ومنهم من ينكر ويعلم بثبوت شيء ولا ثبوته يستفاد منه انكار العلم بثبوت شيء ولا ثبوته دون انكار لثبوت المعدوم مع انه ليس كذلك لانهم لا يعترفون بالعلم بالمعدوم فكانه اريد بالشيء ههنا المعنى الاعم حتى الموجود وقوله ويزعم انه شاك مع انهم لا يعترفون بالاعتقاد ويظهرون من انفسهم الشك في كل شيء اشارة الى انهم اعتقدوا كونهم شاكين وان انكروا الاعتقاد وقيل اراد بالزعم القول الباطل لا الاعتقاد وفيه ان القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا يناسب ان يقال هم افضل السوفسطائية قلت لان مقتضاه انكار ثبوت الاشياء يوجب الانكار بل الشك لان وجود معارض لكل قضية لا يوجب الجزم بانتفاء شيء منها بل الشك الآن يقال يفيد الانتفاء بعموم ما هو معدود من الطرق الضعيفة ولان كون السكر مرا في فم الصفراوي لا يوجب كونه مرا في الواقع بعد اعتقاد ويمكن ان يقال الشاك اخفض من الجاهل جهلا مركبا واقرب الى الارشاد الى طريق الحق فلذا جعلوا امتهم وفي بيان طوائف السوفسطائية وتحقق اساميهم ومتاهيهم رد على ناقد المحصل حيث قال لا يمكن ان يكون في العالم عقلاء يتجاوزون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه قوله لنا تحقيقا اى لنا في اثبات دعوانا لا في رد دعواهم حتى يرد ان النزاع مع الخصم انما يوجه بعد اقامة الدليل على دعواه فينبغي تقديم دليلهم على هذا الكلام على انه لا بأس بالمعارضة قبل سماع دليل الخصم قوله انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالبداهة وبعضها

ثبوت

بالبداهة دفع شبهة اللاادرية ظاهرا واما وقوع شبهة العنادية والعندية به اما بان الجزم حقيقة من الحقايق وقد ثبت من غير ان يتعلق به اعتقاد واما بان الجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقاد ثابت بها او بالبداهة يوجب ثبوته لان الجزم المستند الى العيان او البداهة لا يكون باطلا لكن في صحة بالبداهة خفاء الا ان يراد بالبداهة البرهان فالاولى بالبداهة والبرهان بقي ان الجزم بسبب البداهة العقل ايضا يدل عليه فلا وجه لذكره لانه غير داخل في العيان لانه ظاهر الحس قوله والنزاع فائدة الدليل الالزامي مع انهم لا معاندة معهم كما يجيء حفظ الطالب للحق عن وقوعهم فيه فانه اذا راى ان لنا ما يدفع شبههم وان عدم قبول الالزام منهم محض مكابرة ترسخت فيه اعتقاد بطلانهم وامن منهم فذكر الدليل الالزامي لاينافي ما يجيء ان الحق انه لا معاندة معهم والحاصة الى ان يقال في موضع دفع التنافي ان قوله والحق انه لا معاندة معهم اشارة الى انه لا فائدة لذكر الدليل الالزامي وان ذكره في الكتب الكلامية عار عن الفائدة ومما ينبغي ان يعلم ان الدليل الثاني ايضا كما يفيد الالزام يفيد التحقق لتركيبه من مقدمات يقينية فمقابلته بالاول في ان الاول يجري التحقيق وبهذا التحقق ان قوله الزامي ليس بجعله خارجا عن البرهان كما هو المتبادر ان لم يتحقق نفي الاشياء وقد ثبت ان ان لم يتحقق شيء جميع الاشياء بمعنى ان لا يتحقق شيء من الاشياء فقد ثبت ان جنس الاشياء وقد عرفت ان المراد الجنس ردا على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقايق فلا يجري ان ما ضم ثبت الاشياء ولا يلزم من عدم تحقق نفي الاشياء ثبوتها اذ انتفاء تحقق نفي المقيد لا يستلزم ثبوته ومن البين انه كما يلزم من عدم تحقق النفي ثبوت الاشياء بناء على ان انتفاء النفي يستلزم الثبوت كذلك يلزم تحقق الشيء بناء على ان نفي تحقق النفي حقيقة من الحقايق لكونه نوعا من الحكم وانه كما ان تحقق النفي يستلزم العدم وهو ثبوت جنس حقايق الاشياء يستلزم بطلان نفسه بناء على استلزامه اجتماع النقيضين لان نفي الاشياء يستلزم ان لا يتحقق النفي وهو شيء واذا بطل تحقق النفي فقد ثبت حقيقة الشيء قوله ولا يخفى انه انما يتم على العنادية دون ما ذكره في شرح المقاصد به انتم الالزام على العنادية والعندية والحق معه لان العندية تنكر ثبوت الاشياء مع قطع النظر عن الاعتقاد فيقال له اذا لم يتحقق لا ثبوت الاشياء في حد ذاتها فقد ثبت في حد ذاتها والا يتحقق النفي وهو حقيقة من الحقايق هذا وقد عرفت ان الحق بالالزام ليس الزام السوفسطائية بل حفظ الطالب عن فساده فهو يتم بهذا المعنى على الفرق الثالث منهم قوله قالوا الضرورات اه المشهور ان هذا دليل اللادرية والاكتفاء بالاستدلال لانهم لازم اعش السوفسطائية فاذا بطل مذهبهم فغيرهم بطريق الاولى ونقول هذا دليل اللادرية بداهة وديل النفي الثبوت للقرينين الاخيرين بضميمة ان ما لا دليل عليه ليس بثابت لان الاصل العدم وديل ان للاشياء ثبوتا ثابتا بالاعتقاد ما لا بناء فيه دعوى الثبوت في نفسه فلا يرد التعرض له لمن يدعي ثبوت الشيء في نفسه قال ناقد المحصل الحق ان تصدير الكتب الكلامية بامثال هذه الشبهات تضليل لطالب الحق وقال غيره طلاطم

على هذه الشبهة ووجوه فسادها يفيد لهم التشبث فيما يرمونه كيلا يرتكبوا الالتزام منها اذ الالتزام لهم في بادي الرأي او نحن نقول ذكر هذه الكلمات المزيفة بمنزلة الايقاظ للطالب عن نوم الغفلة وتنبيه له على انه ينبغي ان لا يعتمد على ما يبدو للعقل ما لم يشاهد حق التأمل لانه وقع للعقل وما وقع قوله والحس قد يغلط الغلط محكوم له يعني بالشيء فلا يوقف وجه الصواب ويغلط كيعلم والغلط بالطاء في الحساب وغيره او هو في المنطق وما هو في الحساب بالتاء كذا في القاموس ومن البين ان اطلاق الغلط على الادراكية بناء على زعم الناس وكذا تقليل الغلط بالنسبة الى غير الغلط فانه لما لم يعلم مطابقة النسبة للواقع ويكون الحاكم محكوما كما كيف بان الغلط مكثور وان العناد بة لا يمكن ان يحكم بكون الغلط مكثورا لان اكثر الاحكام غلط على رأيه اذ لا ثبوت لشيء وكون رؤية الاحوال الواحد اثنين ووجدان الصفراوي الحلو مرا غلطا لا يصح على زعم العندية ايضا لان لها ثبوتا تابعا للاعتقاد وكذا اطلاق الحس والبداهي والضروري والنظري فانها تصديقات مخصوصة فمن قال اطلاق الغلط على زعم الناس فقد كان محقا في غاية ضيق الخطى ولم يرد الا واحدا من كثير كما كان في غاية العلم ولم يتوغل من مبادي النظريات بالسهل الحسية والبديهيات لانها اظهرها فارتفاع الامان منها يوجب ارتفاع الامان عن غيرها بالطريق الاولى والمراد بالاحوال الاحوال الغير الفطري فان الفطري لا يرى الواحد اثنين كما مر في محله وقوله اثنين مصدر اي يرى رؤية اثنين وكذا مرا اي يجد الحلو وجدانا مرا ويحبه احابة مر لان الرؤية والوجدان اذا كانا فوق معقولين يكونان بمعنى اليقين قوله وقد يقع فيها اختلاف واحد الى الفين غالط فلا امان فيه ويوضع شبهة يفتقر في حلها الى انتظار دقيقة فيكون في معرض الغلط لاحتمال ان لا يرتفع الشبهة او يغلط في رفعها وهذا اولى مما حمل الشق عليه من ان الاختلاف فيها ينافي البداهة كما يشعر به قوله والاختلاف في البديهي لعدم الالف او لخفاء في التصور لانها ينافي البداهة ويحتمل ان يفسر الاختلاف باختلاف البديهيات وضوحا وجلاء بالنسبة الى الاذهان فرب بديهي جلي عند احد خفي عند اخر او نظري فلا يرد ان يعتمد على بداهة بجواز ان يكون مدعي البداهة فيه مخطئا ويمكن ان يجعل ارتفاع الامان من الحسيات موجبا لارتفاعه من البديهيات لان مدارها الحس وسائر العلوم يستقين من الحسيات وحاصل معرفة الثلثة للاركان والمباحثات قوله قلنا غلط الحس في البعض لما كان دليل السوفسطائية الزاميا يكون البحث معهم منافعا لانه يمنع الالزام والزم لا طريق لهم اليه الزامهم واثبات الغلط عليهم وانما الامتناع من ان يلزمونا خاليه طريق وسيع قوله لان السبب جزئية لا يناقض الجزم بالبعض وليس سبب عام للغلط بشهادة الجزم بانتفاء سبب الغلط مطلقا في مثل ادراك حلاوة العسل قوله وكثرة الاختلاف لئن الانتظار لا ينافي حقية بعض النظريات فيه انه يكفي لنفع العلم منافاة كثرة الاختلاف للجزم بالحقية ويدفعهم فعدا ان المانع من الجزم يقتضي الدليل هو حقية النظر منافاة كثرة الاختلاف فيها

فافهم

فافهم واستغن عن ان يحمل حقية بعض النظريات بمنع حقية بعض النظريات في محل نظر العقل ويتقدير اعتقاد حقية بعض النظريات فانه ثبت للتاخرين قوله والحق انه لا مناظرة معهم فلا يفيد التحقيق ولا الالزام لانه لا معتقد لهم حتى يتذكر في الالزام بل كل حكم عندهم اللاادرية منهم خيال وهم لا حقيقة له حتى بطلان اجتماع النقيضين وارتفاعهما فمن قال ما ذكره الشارح في الزامهم ليس بشيء لانهم لا يعترفون الا بالخيالات والاوهام بل الصواب معهم ان يقال جزم عقلهم بنفي الحقايق مطلقا وهذا النفي من جملة الحقايق فثبت بعض ما نفيتم فصدقه ليس الا خياليا او وهميا كيف وجزمهم ايضا ليس الا خياليا او وهميا عندهم وقوله لانهم لا يعترفون ان اللاادرية فالمراد بالمعلوم التصديق والا فهم يعترفون بالشك المستلزم لتصور الطرفين ولك ان تقول لا يعترفون بالشك ايضا بل يقولون بالمعلوم اليقيني وفيه انه يكفي للاثبات الظن الصادق وحمل المعلوم على المعلوم الصادق ظنا او غير بعيد قوله بل الطريق تعذيبهم بالنار لانه لا يلزم من جواز تعذيبهم بالنار شرعا حتى يرد انه غير جائز واطلاق الحكمة وهو العلم بالاشياء على ما هو عليه كاطلاق العلم على مذهب السوفسطائية بزعمهم ويمكن ان يكون نسبتهم السوفسطائية لانه لا حكمة عندهم الا موهومة اذ كل ما يسمى حكمة عندهم خيالات واوهام او حكم او امور غير ثابتة تابعة للاعتقادات فلا علم حقيقيا ثابتا على مر الدهور قوله فيلزم السوفسطائية ان يجب الحكمة فالوجه ان يجب الحكمة كناية عن ملائم الحكمة فيكون بمعنى الحكيم وبناء الكناية على ما اشتهر ان المرء لا يزال عدا ما جهل قوله وسبب العلم لما ثبت العلم بالحقايق رد على السوفسطائية وكان مقتضاه انكارهم الطعن في الحس وبداهة العقل والنظر المتفرع عليها عقبه باثبات الحس والعقل فقال واسباب العلم ثلثة اثرة لاثبات السببين المطعونين مع زيادة سبب ثالث مبالغة في تحصيل تحقق العلم بحقايق الاشياء واعاد الباء بالسبب الظاهر دون الضمير كما هو المتبادر للظاهر يتوهم عوده الى العلم المشتق بحسب حقايق الاشياء مع ان المراد بيان اسباب العلم من ملاحظة اضافته الى الشيء وعرف العلم على وجه اندرج فيه ادراك الحواس لانه مع كونه ارجح انسب بجعل الحواس من اسباب العلم قوله وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به لم يكتف بقوله يتجلى به المذكور لان النور يتجلى به المذكور وكذا كل صفة مما يتجلى بها الموصوف لكن لا لمن قامت به ولان ادراك الحيوانات البهائم داخلة فيه وليس بعلم اخرجه بقوله لمن قامت به لاختصاص منا العقلاء وفيه انه لو فسر من ذوي العقول لخرج علم الواجب فيلغو قوله للخلق ولو فسر بذوي العلم لزم الدور ويمكن دفعه بان العلم المأخوذ في تفسير من العالم حتى يشمل الظن فتأمل والمتبادر من الباء السبب المفضي فيخرج الحياة والوجود مما هو شرط في التجلي يقال هو السبب الحقيقي لانه حرف عن الحقيقي قوله صفة والحق في بيان التجلي بالاتضاح وتم بحمد الله الكتاب التام لئلا يخرج عنه التصديقات الغير اليقينية جميعا وبه اخر على انه لا يصح الاستثناء في تفسيره بما هو ناقص مطلق

الاتضاح بل يجب تخصيصه الا ان يخرج الظن دون غيره وفيه بحث لان صاحب المواقف قال تسمية الظن والجهل والتقليد علما
مخالف للعرف واللغة والشرع وقال شارحه يطلق العلم على التقليد مجازا وقال في شرح هذا التعريف التي هو الانكشاف
التام فيخرج عنه الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب لانه في الحقيقة عقدة في القلب فليس فيه انكشاف
تام وانشراح يتجلى به العقدة هذا فتر يحه على التعريف الثاني لشموله على التصديقات الغير اليقينية بخلاف الثاني
ترجيح بما يوجبه المرجوحية وحمل المذكور على الجاري على اللسان دون المذكور بالقلب لانه المتبادر من الذكر
لكن اطلاق المذكور بهذا المعنى تسمية للشيء باسم الدال وتنبه على ان المراد بالمذكور المذكور بالحكم لا بالنفس
يشمل العلم بعالم يذكر اصلا وفي وجود عالم يذكر اصلا ولو بوجه اعم تامل قوله بخلاف قولهم صفة توجب
تمييز الا يحتمل النقيض اشارة الى توجيه ترجيح التعريف السابق وتنبيه على وجه اختياره وقد عرفت نبذا
مما يتعلق ببعض ما ذكره في ترجيحه وفي قوله وللتصورات بناء على ما زعموا من انها لا تقابض لها اشارة الى
مرجح اخر للاول عليه وهو ظهور شمول الاول للتصورات وضعف شموله لضعف المتن لان كثيرا من الاحكام
المنطقية مبنية على اثبات النقيض في التصور وفيه ان اثبات الاحكام للنقيض في التصور لا يتوقف
على كون النقيض حقيقة في التصور فليكن بالاطلاق مجازا ولو سلم فليكن المراد بالنقيض النقيض في التصديق
ويكفي في صحة استعماله في التعريف كونه اشهر واظهر من النقيض في التصور نعم التعريف الاول مرجح
حتى قيل انه احسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم ومن وجوه الترجيح انه لم يحفظ هذا التعريف عن الانتقاض
بادراكات الحيوانات وقد حفظ عن هذا التعريف الاول وقد عرفت ما فيه وان اخراج الجهل المركب عنه
يحوج الى مزيد تحمل في عدم احتمال النقيض بان يراد عدم احتمال النقيض حالا وما لا فان الجهل المركب يحتمل
ان يظهر في دليله ضعف فيحتمل المجهول نقض ذلك التميز وانه يجب اعتبار تقييد ايجاب التميز بايجاب التميز
لمحلها فيخرج عنه احتمال الشبهة فانها توجب تميزا لكن لا لمحلها بل لمن لاحظها بخلاف العلم فانه يجعل محلها
ميزا كما يجعله متميزا كالشيء عنه وانه يقتضي ان لا يكون النفي والاثبات علما بل ما يوجبهما وكذا الصور وانه
يخالف اسناد قوله لا يحتمل التميز الى التجوز والحق تبع احتمال متعلق التميز وانه يتجه عليه العلوم العادية
كالعلم بوجود مكة شرفها الله تعالى مع احتمال عدمها اذ لا شبهة في امكانه ويحتاج دفعه الى دقة النظر
قوله بخلاف علم الخالق قوله للخلق قيد للعلم ولك ان تجعل قيد الاسباب العلم بها الثابتة للخلق
وقوله من الملك بتقديم الكاف لانها سبب الحكم بكون الانسان فاضلا وان الاتم بيان سبب علم البشر وقوله
فانه لذاته لا سبب من الاسباب قيل يريد ان السبب غير ذاته لينافي قوله لذاته قلت هذا انما يحتاج اليه
لو صح اطلاق السبب على ذاته كما وقع في عبارته فيما بعد ان السبب في العلوم كلها هو الله تعالى ولكن

ان تجعل

ان تجعل الام في قوله لذاته صلة للثبوت لا للتعليل فيكون المقدر ذاته ثابتة لذاته تعالى لا السبب من الاسباب
والا يخفى انه لا حاجة الى قوله للخلق وصح ان اسباب العلم ثلثة اذ السبب للعلم به لانه لذاته تعالى ولم يرد اطلاق
السبب على ذاته تعالى حتى يستنتج حصر السبب في الثلثة وان ثبوت الحواس الخمسة حتى الذائقة للملك والجن
كما يقتضيه سوق البيان غير ظاهر لا بد لثبوتها من دليل سمعي ولك ان تستدل لثبوتها للملك بما في صحاح الجماعة
النبوية انه قال صلى الله عليه وسلم من اكل هذه الشجرة المنتنة فلا يقربن مسجدنا فان الملائكة تتاذى
مما يتاذى منه الانس قوله الحواس السليمة بخلاف التي لوفقد فانها لا وثوق عليها فلا تصير موجبة للعلم
بمعنى اليقين والكلام فيه ولذا قيد الخبر بالصادق ويكفي التقييد اذ لا بد من العلم بالصدق ايضا والا وجه
لاطلاق النقل عن عقال السلامة هذا وفيه بحث لان الحواس التي فقد الخبر الكاذب يفيد ان التصور فقط
يصح حصر اسباب العلم مطلقا في الثلثة الا ان يقال اريد بالاسباب ما يعتد بها ولذا صح جعل العلم المذكور
شاملا لغير اليقيني على ما زعم الشارح والالم تحصر الاسباب فيما ذكر لان الحس الخ وخبر الكاذب يكونان
سببين لغير اليقيني لكن لا وجه لجعل العلم شاملا لغير اليقيني واخراج ما يفيد غيره بتقييد الاسباب بما يعتد به
الا ان يقال انما جعله شاملا لزعم انه كذلك لانه المناسب للمقام لا يقال الاخير والظن ربما يوجبان
العلم فانهما اذا صدرا من اثنين ربما يفيد ان الوجوب والحرمة لانا نقول انما يفيد ان الوجوب والحرمة
بما يلزمهما من الخبر المفيد فان الامر يستلزم الحكم بانه واجب والنهي يستلزم الحكم بانه ممتنع بقي ان لفظ
يفيد تصور معناه مفردا كان او مركبا فهو من اسباب العلم وانما جعل الحواس وافراد الخبر الصادق
ليوافق قوله فيما بعد والحواس خمس والخبر نوعان قوله ووجه الضبط ان السبب ان كان
مما يخازع من جنس الخارج من العالم فالخبر الصادق والا فان كان التي غير المدرك فالحواس والا
فالعقل المعبر عنه بقوة النفس بها تستعد للعلوم والادراكات وفيه ان العالم ان كان الهيكل المحسوس
وهو المراد بالنفس عند المتكلم فالقوة العاقلة من اجزائه مما الحواس والعقل ليست عينه ولا جزئه
فهي خارجة عنه ومع ذلك ما هو وصف لاجزاء الشيء لا يسمى التي وان كان الجوهر المجرد المتعلق بهذا الهيكل
وهو النفس عند الحكيم فالمراد بقوة بها تستعد النفس للعلوم والادراكات ما يغاير النفس بالاعتبار
ويتحد معه بالذات لان قوة الشيء لا يجب ان يكون مغايرا بالذات بل يكفي في تحققها للشيء التغاير بالاعتبار
حيث عد الطبيب المعالج للنفس قوة للنفس فالحواس خارجة عنه ولعله استعمل الخارج بمعنى ان لا يكون صفة
فيه كما وقع في علم الاصول ان قرينة المجاز اما خارجة عن المتكلم بمعنى ان لا يكون صفة فيه وبالجملة
قوله والا فالعقل يفيد ان العقل آلة ليس بغير المدرك فينبغي ان يترك وصف الآلة بغير المدرك على ما سبق

من ان تعريف العلم شامل للادراك الحواس يوجب ان يكون الحواس مدركة الا ان يجعل السابق تجوزا فتامل
قوله فان قيل السبب الخ اقول في العلوم كلها هو الله تعالى الا ولى ان يقال الواهب للعلوم كلها هو تعالى اما طرق
السبب المؤثر عليه تعالى كما يجيء التوقيف وقوله من غير تاثير للحاسة الا ولى فيه من غير مدخلية لغيره تعالى اذ لا
سبب سوى الله ولا توقف لتاثيره تعالى في شيء على شيء وقوله والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو المعقل لا غير
فيه ان الظاهر ان العقل بالمعنى المذكور للنفس كالحرارة للنار فالسبب الظاهري كالنار هو النفس وما يقتضيه منه
العجب ما قيل فان قيل الخبر الصادق انما هو متعلق العلم الذي يعرض كون الخبر مفيدا له فكيف يكون طريقا له
قلنا صدق الخبر سبب وطريق للعلم بمضمونه هذا اذ الطريق هو الخبر بمعنى الدال والمعلوم هو المعنى وقوله
ليشمل الظاهر فان يشمل وكانه متعلق بمفهوم الكلام فان السابق في قوة التردد في المراد وكانه قيل
ان اريد كذا او ان اريد كذا وان اريد السبب المفيض في الجملة ليشمل ومحصل قوله قلنا هذا على عادة الشارع
في الاقتصار على المقاصد انا نختار شقا رابعا اذ محصل السؤال تردد بين ثلثة احدها السبب الحقيقي و
السبب الظاهري والمطلق وما اخترفي الجواب رابعها لانه اراد السبب الظاهري المقصد المهم الذي امر نا على
الاقتصار عليه بيان الشارع حيث قال من علمنا الشرع عليه التحية والصلوة الواقية وما احسن اسلام
المرء اتركه ما لا يعنيه وقوله سواء كانت من ذوي العقول او من غيرهم دفع لكون الحواس راجعة الى العقل
كالوجدان والحدس والتجربة ونظم العقل وانما قال منظم المعلومات الدينية لان بعضها ما يتوقف على
ثبوته معرفة صدق خبر الرسول ولكن ان تقول الجميع مستفاد من الشرع ويشاهد به وان لم يتوقف عليه فانظر
الصادق مما لا بد منه في كمال الوثوق عليها ويمكن ان يقال اقتصر واعلم الثقلة لان ثبوت الشرع
بالعقل الذي هو مرجع الكل ومعظم العلوم الدينية مستفاد من الخبر الصادق المتوقف معرفته على السمع
والبصر الذي يدرك الرسول عليه الصلوة والسلام وان يقال لما كان انكار العلم بحقايق الاشياء ينفي بديهية
الحس كما والعقل فان علم فيما هو اعلى من الخطاء من البديهيات لا يؤمن عليه اراد وان بيا لغوا
في سببيتها بحر السببية فيها فانهم عالم يرضوا بجعل الخبر الصادق الذي هو مبنى الشرايع والعقايد
بالنسبة اليها كالعدم حتم ابرها وحصر السبب فيها مبالغة في سببيتها بتنزيل ما عداها بالنقصان فيها بالنسبة
اليها منزلة العدم والحق ان يطوى الكل بعد ظهور الوجه المصون عن التكلف والتنزل وهو
ان الاسباب التي خلق الله تعالى العلم عقيب استعمالها عادة ثلثة لا تعدوها بحكم الاستقراء الحواس
فانها بعد استعمال البصر مثلا على وجه خاص يحصل العلم لا محالة وبعد استعمال الخبر الصادق يحصل العلم
بمضمونه وبعد استعمال العقل يحصل العلم الا ان له استعمال مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة فمن بعض الاحكام

استعماله

استعمال باحضار طرفيه والتوجه الى نسبة بينهما وفي بعضها بملاحظة النسبة بين طرفيه وملاحظة معلومات مناسبة
لها وترتيبها على وجه مخصوص وفي بعضها بملاحظتها وملاحظة احكام مترتبة دفعة فان الله عز وجل خلق
العلوم عقيب الاستعمالات ولو كانت حصر الاسباب مقتضيا باستعماله لانتقض سببية الحواس الخمسة ايضا و
اما التجربة فليست الا بتكرار الحس قوله والحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة والمراد بالحواس الحواس
مطلقا لا الحواس السليمة كما يتبادر الى الوهم وانكر الصحاح وجود ثلثا ثم يشتق منه الحواس حتى اضطر
الى القول بانه كالدرك مما خوذ من الافعال على خلاف القياس فكذا الحاسة بلا اشتباه وهل جاء الحاسة من
الاحساس كالدارك ام هو من مصنوعات ارباب اصطلاح لكن في القاموس حس الشيء واحسه ادركه
وعلمت الآن انه لم يخطئ الجوهري في جعله الاحساس من الاحساس كما هو ذابه كانه يغفل عما فعل والاظهر انها مشتقة
من الحس بمعنى العلم قوله حتى بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها يريد تصحيح الحصر في الخمس مع اثبات
الفلاسفة حسا اخر وظاهر السوق انه قصد تقييد الخمس بالضرورة لكن لا يخفى انه لا ينفع بل النافع تقييد
الموضوع فليحمل في الظاهر على تقييد الموضوع وقد يقال قد تقرر ان العدد لا يفيد الحصر لكن
انما في المقام قصد الحصر ولا يخفى ان كون تلك الخمس بمعان فصلت ليست ضرورية بل وجودها لم يعلم
لا بالضرورة ولا بالبرهان الا ان يقال المراد الوجود الرابط اي وجودها لمن قامت به قوله واما
الحواس الباطنة التي اثبتها الفلاسفة فلا نسلم دلالتها فانها مبنية على ان النفس لا تدرك الجزئيات الا بالآلة
بالذات لتجردها وعلى ان الواحد لا يكون مبدأ الا لاثنين والكل باطل في الاسلام ومنهم من قال ليس في الشرع
ما يدل على بطلان تجرد النفس حتى اثبته بعض علماء الشرع ولا ما يدل على بطلان عدم ادراك المجرد للمادي
الا ما في بعض الاحاديث ان الميت يسمع بكاء اصحابه وهو خبر الاحاد على انه لو كان مما لا يتم بحسب الشرع لما
اورده الاصوليون في كتبهم واولوها بالتوضيح والكشف وغير ذلك بهذا وفيه ان اخبار الشرع
كثرت فان الروح تخرج من اطراف البدن فلم يكن حالا في البدن لم يتم ذلك والمجرد لا يحل في المادي
واجمعوا على ان الله تعالى يعلم المادية بخصوصها فبطل ان النفس لا تدرك الجزئي المادي ثم المراد الاصوليين
متابعة للفلاسفة وليس كما ينبغي قوله السمع ابتداء بالسمع مع ان الامة يحتاج اليها الحيوان اكثر مما
يحتاج اليه البواقي كما تقرر في محله لان سببية السمع للعلم اكثر من البواقي لانه مما ينتفع منه السمعيات والعقليات
اذ السمعيات لا تدرك الا بالسمع وبعض مقدمات العقليات مما يدرك وجوده بالسمع ثم ذكر عقيبه بواقي
ما يختص بالرأس على ترتيب الاعضاء المودعة فيها ثم اتبع بالامة التي هي انسب بالذائقة منها
بغيرها لان الحيوان احوج بها بعد الامة وبشركانا في توقف علمها على التماس والتصاق خرق الاذن

وبالسبب لغة كذا في الصحاح واضافة الكيف الى الصوت بيانية اذ لا يقوم العرض بالعرض وهو الادراك بوصول
الهواء المكيف بكيفية الصوت الى الصماخ بتكيف الهواء الماجور للصماخ بتموجه وتشكله بكيفية الهواء الخارج
الذي وقع بينهما التماس فيه تخامل والظ الثاني وتغيير ادراك الاصوات بهابان الله تعالى خلق الادراك في
النفس عند وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ يقتضي ان يكون كل ما يخلق الله ادراكه في
النفس عند ذلك مدركا بها كادراك وجود صاحب وهكذا في بواقي الحواس والاولى ان يقال يدرك
بها الاصوات وما يتعلق بها اذ كيفيات الصوت من الحسن والقبح وغير ذلك مدركة بها والا يخفى ان تغير
كل ما الحواس على ما ذكر في الكتب حيث لم يذكر فيه ما يدرك بها صادق على قوى موجودة في هذا المحل
غير المعروف مثلا في الزائدتين النابتين من مقدم الدماغ كما او جدت الشاهة او جدت الالسنة فذكر
الشم في تعريف كل منها ما يدرك بها تميزا لها عن قوة اخرى او جدت في هذا المحل تبلا قيا ثم يفتر قان
فيه اثنتا عشرة الى ان لا يتقاطعان على هيئة الصليب بل تتصل العصب الايمن بالايسر ثم يفترق الايمن الى
العين اليمنى والايسر الى اليسرى كذا قيل ووجه انه لو كان قائلا بالتقاطع لقال بدل تبلا قيا ثم يفترقان
يتقاطعان فيشاديان الى العينين قيل كيف يدرك المقادير بالبصر وهو امور موهومة الا ترى انهم جعلوا
علة الابصار الوجود فحكموا بان الدقيق مرئي لانه موجود على ما سيجيء في بحث الرؤية ويمكن ان يقال
اريد بالمقادير المقادير الجوهرية وهو عين الاجزاء الثمانية كما سيجيء واعترض ايضا بان الحركة غير موصوفة
بكيف تدرك بالحس واجيب بانها من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزم النسبة لها الا يناني وجودها
وهي قوة موجودة في الزائدتين اللا يصدق على الشم التفاتم باحدى الزائدتين فالاولى في الزائدة الثانية
موادا او جدت فيه قصد التنبيه على ان الشم مخلوق في كل من الزائدتين والكلمة كالطلبة تؤول في وسط
الندى والخشوم اقصى الانف والظ الادراك بتكيف الهواء الماجور للخشوم لا بوصول الهواء المتكيف
بكيفية ذي الرائحة اي بمثل كيفية لظهور ان الكيفية لا تنتقل عن محلها واشتراط الرائحة بحصول المزاج في
الجسم معناه ان المزاج الخاص شرط لحدوث الرائحة في الجسم من غير مجاورة جسم يفيده بالمجاورة الرائحة
اذ لا ينكر ان الكل مجاور لذي رائحة بتكيف بمثل رائحة مع انه ليس فيه مزاج ذي الرائحة فاشتباه ان
هذا لا يصح على مذهب الحكيم لان فيضان الرائحة عنده مشروط بالمزاج والامزاج للهواء المجاور لعدم
الانتباه لدفعه بتجويز ان الهواء المكتنف ليس هواء صرفا بل مختلطا بالعناصر بحيث يحصل له مزاج ثم نقول
لم لا يجوز ان يكون حصول صورة الرائحة والصوت من حصول الرائحة والصوت في مقابلة القوة المودعة
في العضو من غير وصول الهواء المتكيف وما غير تكيف الا هواء الماجورة الى العضو كما في الرؤية قوله وهي

قوة

جودة

بتة

ف

قوة مبثوثة في العصب المفروض على جرم الثلث الجرم الجسد كما جرما كذا في القاموس قوله وهي قوة مبثوثة في جميع البدن
لا يصدق على لامسة عضو عضو بل جزء جزء من كل عضو مع ان للكل لامسة ولذا قيل لامسة الكيف اقوى من لامسة
سائر الاعضاء واوقعه فيه قصد التنبيه على عموم اللامسة واستثنى من جميع البدن الكلية والرية والكبد والطحال
والعظم وقوله عند التماس والاتصال به يريد عند تماس الحرارة والبرودة به فلا يرد انه قد يدرك حرارة
النار من غير تماسها على ان المدرك في صورة البعد عن النار ليس حرارة النار بل حرارة الهواء الحار
بمجاورة النار قوله وصفت سهلة اي غنيت او دلت قوله لا يدرك بها ما يدرك بالمسة الاخرى انما قيد
الا ان تقديم قوله للكل حاسة على متعلقه اعني قوله توقف للاختصاص ولا يخفى انه كما يفيد ما ذكره حال ربما يفيد
انه لا يدرك بدون الحاسة ما يدرك بها وكانه لم يتعرض له لانه ليس محل النزاع والمبحوث عنه فيما بينهم لكن الظ
ان عدم الوقوع ثابت ومن ثم منع امتناع ادراك احكام ادراكه بدون البصر والحق الجواز قوله والحق الجواز ولذا قال الخص وللكل حاسة هذا توقف ولم يقل يمكن
ان يوقف قوله فان قيل اليست الذائقة الظان يكون ايرادا على ما ذكر من انه لا يمكن ان يدرك مدرك
حاسة باخرى ولا حاجة الى ذكر ادراكه الحلاوة في ذلك بل يكفي ان يقال اليست الذائقة تدرك حرارة
المطعوم ويحتمل ان يكون ليدا اخر على حقية الجواز او دليبطل ويحتمل ان يكون ردا على المخالف في الجواز
او دليدفع ويمكن الايراد بان اللامسة التي في جرم الثاة تدرك حلاوة الشيء وحرارته معا قوله
والخبر الصادق اي المطابق للواقع الاولى تفسير الصادق في اول مقام ذكره وقوله فان الخبر الخ كلام يشاهد
تفسير الصادق بما هو صفة الخبر دون المخبر وما ذكره في تعريف الخبر مصون عن توجه النقض بالاخبار الواجبة
الصدق والكذب واشارة الى تعريف الصدق بمطابقة النسبة التي لها خارج للخارج والى تفسير الكذب
بعدم مطابقة تلك النسبة له فيندفع الدور الذي عن تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب بناء على انه لا يعلم
الصدق الا بمطابقة الخبر للواقع والكذب الا بعدمها وعلم مطابقة النسبة ولا مطابقة بها ان كل مركب مشتمل على
النسبة فهو مشتمل على ثبوت شيء لشيء او ثبوت شيء عن شيء او انتفاء شيء عن شيء فالتقييد مما يدل على معلومية
ثبوت شيء لشيء والانشائي يدل على طلب الثبوت على احد هذه الوجوه والخبري على مطابقة في الموجبة وكلية
عدم مطابقة في السالبة فالمراد بان يكون نسبة الكلام خارج بمطابقة ان يكون لها خارج بمطابقة بحسب دلالة
اللفظ فان معنى قولنا زيد قائم ان ثبوت القيام لزيد مطابقة لما هو خارج المتعقل وكذا المراد بان
يكون نسبة خارج لا تطابقه ان يكون لها خارج لا تطابقه بحسب الدلالة فان زيد ليس بقائم معناه
ان ثبوت القيام لزيد من حيث انه معقول له خارج لا تطابقه اذ خارجه عدم الثبوت وبهذا اندفع قولهم النسبة

واقعة اوليست بواقعة اذ النسبة المعقولة ليست واقعة بل الواقع مايطابقه تلك النسبة فجعلها واقعة بمعنى
وقوع مايطابقه وهذا تحقيق لتعريف الخبر على هذا الوجه بحيث تميز الخبر عن كل مركب يشتمل على النسبة لكن لايصح
قول الشيخ فيكون صادقا وقوله فيكون كاذبا بل كل ما قسم الخبر تحتمل الصدق والكذب وبهذا التحقيق يندفع
نقض التعريف بالمركبات الناقصة سواء اريد بالكلام المركب التام او اعم ولايتوقف دفع النقض على حمل الكلام
على المركب التام كما هو بعض الاوهام وبالانشائية لانه ليس لنسبة خارجة تطابقها او لاتطابقها بجيث دلالة الكلام
بل لا دلالة للكلام الا على طلب النسبة وينفع ايضا ان يضرب لنسبة خارجان حال واستقبال بل ثلثة خارجات
ثالثها الماضوي وربما يطابق احدها دون الاخيرين فيكون كاذبا وصادقا معا وكذا اضرب لها خوارج
ثلثة على ان النسبة المقيدة بزمان لايكون خارجها الا ما في هذا الزمان فتأمل قوله وقد يقال ان بمعنى الاخبار
عن الشيء على ما هو به اى الاعلام بنسبته تاحة قال السيد السند قدس سره في شرح المفتاح الاخبار اى الكشف
ولذا عد من فصد المتكلم اخباره وكشفه عن الشيء الذي هو المسند اليه على الوجه الذي هو في نفسه ملتبس
به من ثبوت المسند اليه او انتفائه عنه وكذبه كشفه واخباره عن الشيء لا على ما هو به وحمل الشيء على النسبة
اى الاخبار عنها على الوجه الذي هي ملتبسة به من الثبوت او الانتفاء بعيد بحسب اللفظ لان المتعارف في الاستعمال
اخبرت عن زيد مثلا لا اخبرت عن نسبة القيام اليه هذا كلامه وتمام تحقيقه كلام ان رح في شرحه للمفتاح
المشار اليه هنا بقوله اى الاعلام بنسبته تاحة وما ذكره من وجه البعد يرد عليه ان النسبة يخبر عنها عند تفصيل
معنى الحكم اى ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة وقوله فتأمل هنا يريد به ان من تعدد معه الصرف
يتفاوت بيان الكتب فلا حاجة الى جعل خبر الصادق من قبيل الاضافة البيانية ولا الى جعل الصادق
بمعنى الخبر الصادق تجوزا توفيقا بين البيانين ورفعا للخلاف بين الفريقين قوله على نوعين اى الخبر الصادق
الذي هو من اسباب العلم على ان اللام للعهد على نوعين قوله سمي به لما انه لايقع دفعة بل على التعاقب
والتوالي لما انه لايمكن ان يسمع الخبر دفعة من جميع كثير فضلا عن عدم وقوعه دفعة ودفعه بان وجه التسمية
مبني على غالب ما يقع مما لا يخفى نعم يتجه انه لاموجب لهذه التوالي فليكن بين كل خبر والخبر تراخ ممتد
ودفعه بان التسمية مبنية على الغالب ولو اكتفي بقوله على التعاقب لم يتجه شيء في القاموس التواتر التتابع
او ميفترات قوله وهو الخبر الثابت على السنة قوم كانه احترز بالثبوت عن الخبر الجاري على السنة قوم
كذلك مع رجوع بعضهم فانه ليس بثابت على المتكلم والقوم لغة مخصوص بالرجال وقد تؤكد بجمع المذكر وتعلله
على سبيل التغليب ولم يشترط المذكورة وقوله لاتصور تواطئهم على الكذب قد افاد مصداق كونه تواترا
وهو كونهم قوما لاتصور تواطئهم على الكذب وفيه اشارة الى انه ليس المدار على عدد والا لوصفهم به و

هذا

وهذا المصداق احسن مما صرحوا به مما ذكره الشيخ لانه لايتجه عليه ما يتجه عليما ذكره من توهم الدور لان العلم فرع
التواتر فاثبات التواتر به دور وان كان دفعه ظاهرا لان الاستدلال بالاثر على المؤثر لايوجب الدور وقد
اشار الشيخ الى ان المراد بالتصور التجويز دفعا لما يتجه من انه لاجرم في التصور يتعلق بكل شيء وان كان وضع
التصور موضع التجويز مبالغة في تنزيه التجويز حتى خرج عن سعة التصور الذي لايخرج عنها شيء وقد قيد
في الطوالع قيدين احدهما ان يكون الخبر محسوسا عن محسوس وثانيهما ان لايكون ذلك المحسوس ممتنعا
وبهما اندفع ان كيف والخبر عن المعقول لايكون بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب ولذا لايفيد التواتر
في المعقول وكذا الخبر عن الممتنع ويرد على التعريف الخبر الثابت على السنة قوم لاتصور تواطؤهم على
الكذب اذ اخبر كل منهم رجلا اخر ولابد لاخراجه عن تقييد الحد بالوصول منهم الى واحد وبما
يجب ما قيل من انه يشكل بالكاذب ثابت على السنة قوم لاتصور تواطؤهم على الكذب بناء على كونهم غير
متصور منهم التواطؤ على الكذب واجيب فيه بما اجيب به عما ذكر من ان المراد الخبر الصادق الثابت على السنة
قوم كذلك كيف ولو جاز خبر كاذب لقوم كذلك لما افاد خبر ما ان الصادق على الستهم اليقين والتوقف
العلم بخبرهم على معرفة صدقه ومصداق الشيء ما يصدقه وكون وقوع مصداق الخبر الصادق المتواتر
ان ذلك الوقوع يصير سببا للتصديق بكونه متواترا وقوله من غير شبهة تأكيد اذ العلم لايكون مع شبهة وقد
لايخفى ان المصداق ليس مجرد وقوع العلم بل هو مع العلم بانه ليس هناك موجب علم اخر ويمكن
دفعه بان المراد وان مصداقه وقوع العلم بسبب هذا الاخبار بلا شبهة قوله وهو بالضرورة
يعني انه افاد العلم بترك الاستدلال لكونه ضروريا ثم كون الخبر المتواتر امرا موجبا للعلم الضروري كما يفيده
ترك الاستدلال عليه غير ضروري لانه كخبر الرسول بالاستدلال بان هذا خبر قوم لايتوصور تواطؤهم على الكذب
وكل جاهر بانه كذلك فهو صادق وما سيذكره الشيخ انه لو لم يكن ضروريا لم يحصل لبعض الابتدائي بطريق
ضعيف لان حصول العلم للبعض لحيث لايقبل التشكيك مما ولا يذهب عليك ان بين قوله وهو بالضرورة
يفيد العلم الضروري وبين استدلاله على ان العلم الحاصل به ضروري تنافيا والملوك الخالية بمعنى الملوك
الماضية على ما في الصحاح والبلدان الثانية مع كونه اقرب الى الازمنة لكن عطفه عليه في غاية البعد ومجرد
تحديد نظره وكيف ويكفي في التمثيل العلم بالملوك الماضية في الازمنة الماضية كما انه يكفي العلم بالملوك
في البلدان الثانية فلا حاجة الى تقييد الملوك بالقيدين على انه يلزم استعمال اداة النظر في المعنيين
في اطلاق واحد لان كلمة في مشتركة بين ظرفية الزمان وظرفية المكان فلا يستعمل في اطلاق واحد فيهما
فلا يقال نمت في الليل والبيت فان قلت فما فائدة قوله في الازمنة الماضية بعد وصف الملوك بالخالية وهل

يضرهم الا في الازمنة الماضية قلت كانه اراد تعميم الملوك بحيث يشمل الماضين في جميع الازمنة الماضية ولكن اريد بقوله في الازمنة الماضية العلم بهذا الوجه بيقين بانهم كانوا في الزمان القديم كذا وكذا بقوله فيما بلغنا انه كان في البلد الفلاني اهتمامه العلم في التواتر متكثرة على حسب القيود وبقوله فيما نقض بعد العطف على الاقرب وقوله فهنا اخبار يدل على ان عبارته السابقة مصروفة عن مقتضاها وهو ان كونه موجبا للعلم الضروري ضروري لا ان العلم واجب به العلم ضروري واما كون ذلك العلم ضروريا فاستدلالي وقوله وانه ليس الا بالاخبار عطف على العلم فهو في خبر الوجدان وقوله واما خبر النصارى لا ينافي ما في التلويح واما خبر اليهود فلان بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد النقل وجعل اضافة الخبر الى النصارى اضافة الى المفعول مع انها باعتبار عطف اليهود كيف جدا والمراد بخبر اليهود بنائهم بيد دين موسى عليه السلام خبرهم بانه قال موسى عليه السلام بنائهم بيد دينه على ما في خلاصة الطيبي والاشتراك بيد دين موسى ليس صحيحا حتى يجري فيه التواتر وقوله فتواترهم لانه وان كثير المخبرون في زماننا لكن لم يعلم كثرة اتفاقهم والساعون للتشاريد على انه نشأ من الكذب فيما بينهم الا انا ضيعوا اكتساب الله تعالى بالتوفيق قوله فانا يحصل قيل كل خبر واحد لا يفيد الا الظن وخبر الظن لا يوجب اليقين هذا الايراد مصادم للبديهي فيبطل بكل الاول ان لا يكتفي في دفعه بذلك بل يشتغل بحله لتزاح الشبهة عن القاصر ويجمع قلبه بورد اليقين من غير شائبة وساوس اليوم فنقول بحصر الايراد تكذيب قضاء الضرورة بايجاب العلم او لانتفاء المقتضي وثانيا بوجود المانع فلذا اورده ودفعه وطلبه طرق منها ان يمنع ان خبر كل واحد يفيد الظن بجواز ان يفيد الجزم الغير الثابت اذ لا مانع من افادة خبر الواحد الجزم ولو اريد بالظن ما يقابل اليقين يمنع عدم افادة خبر الظن الى الظن اليقين بجواز ان ينتهي الاجتماع الى اليقين ومنها ان خبر كل واحد لا يفيد الظن والا لزم تحصيل الحاصل ولا الجزم كذلك بل المفيد حين الاجتماع المجموع من حيث المجموع ومنها منع ان لا يفيد خبر كل واحد الا الظن بجواز ان يفيد خبر كل واحد وبعضهم اليقين بان يكونوا انبياء او بعضهم ثم يلزم ان لا يوجد المتواتر من غير ان يكون رسول ومنها منع ان لا يكون مع الجميع الا خم الظن الى بناء الظن انما يلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك لانه نفس الاحاد فلم يفد الاحاد ما لا يفيد كل واحد وكذلك قوله وايضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الاحاد سواء كان بدل واحد كل واحد من المخبرين او كل واجب من الاجناب لكن دفعه يمنع جواز كذب كل واحد بدل واحد منها يمنع الاجتماع من ذلك ولا يمكن حصول الجزم الغير الثابت بصدق كل منها فيفيد الاجتماع اليقين بذلك وجواز كون بعضهم او المجموع انبياء ولمنع استلزام جواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع انما يستلزم

لو كان

لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك بل المجموع نفس الاحاد وفرق بين كل واحد ومجموع الاحاد ولا يذهب عليك ان هذا الايراد كما يقدح في افادة الخبر المتواتر اليقين يقدح في تحقيق الخبر المتواتر لانه لا يوجد قوم تواطئوا على الكذب ولا علينا ان يشمل جواب ان رد على بعض ما ذكرنا لانا قصدنا الى تفصيل المقام والاحاطة باطراف الكلام وقوله كقوة الجبل المؤلف من الشعرات سند للمنع او نقض اجمالا بعد التفصيل قوله كالسمنية اي المنسوبة الى سومنات بهم من عبدة الاوثان قائلون باستناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس كذا في شرح المواقف وفي اتقاموس البراهمة قوم لا يجوزون على الله تبع بعثة الرسل وذكر في المواقف لمنكري البعثة بسبع طوائف السادسة منهم من انكر بعثة الرسل لعدم دلالة المعجزة بالنسبة الى الغائبين لانها لا تكون الا بالعلم بها بالتواتر وانه لا يفيد العلم اصلا بل الظن وانه لا يجزى في المسائل اليقينية والجواب بالتفاوت في الالف والعادة ما ذكره الطوالع وقال الاصفهاني في الاول الجواب بالتفاوت في تصورات الاطراف والتمام يكون رجحان الثاني ظاهرا سواء انتفى بينهما تفاوت تصورات الاطراف كما يمكن ان يكون بالوضوح والخفاء وهو الذي ذكره الاصفهاني يمكن ان يكون بالمناسبة بالحكم وعدمه وكلام الشيخين يعمهما والتفاوت في الالف يمكن ان يكون بوجود الالف وعدمه وان يكون بتفاوت مراتب الالف قوله والثاني خبر الرسول اي الخبر في الامر الديني ولذا قال انتم بامر دنياكم وخالف ذو اليدين حيث قال في جواب قوله ذو اليدين اقصرت الصلوة يا رسول الله ام نسيت كل ذلك لم يكن قائلا ببعض ذلك قد كان وصدقه رسول الله صلى الله عليه وسلم واصح صلوته واذى ما ترك منها سهوا وفي قوله الثاني رد في ما بعد كان صادقا فيما اتى به من الاحكام تنبيه على هذا القيد وقوله ان اثبات رسالة اشارة الى ان المعجزة دليل النبوة لا زائدة على الدليل كما يقتضيه التأييد وقوله المؤيد اما اسم الفاعل او مفعول وتوثيق الرسول احاتوثيق الرسول من الانسان لان المقصد بالبيان او الرسول مختص في لسان بيان الشرع بالانسان والاطلاقات الواقعة على الملك في القرآن اطلاق لغوي وتوثيق الرسول بما يصدق على كل نبي يجعل الرسول والنبي متساويين ليخص الخبر الصادق في القسمين ويستغني عن تكلف ان المراد ان الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر في القسمين لان نبينا صلى الله عليه وسلم رسول على ان تغير سبب العلم للمخلوق بسببه للملك والجن والانس يأبى عن هذا التخصيص لكن في تغير اقتضاء ان الرسول من بعثة الله تعالى بشريعة مجددة يدعو الناس اليها والنبي يعمه ومن بعثة لتقرير شرع من قبله كانسان بني اسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهما السلام ولذا شبه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم علماء امته بهم فالنبي اعم من الرسول يدل عليه انه عليه السلام سئل عن الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا فقيل فكم الرسول منهم قال ثلثمائة وثلثة عشر

د ق

جما شيئا وقيل الرسول من جمع الى المعجزة كتابا منزلا عليه والنبي غير الرسول من لا كتاب له وقيل الرسول من يأتيه الملك بالوحي والنبي يقال له ولمن يوحى اليه فالمقام هذا كلاهما واورد على اشتراط الشريعة المجددة بان اسماعيل عليه السلام من الرسل وليس شارعا مجددا كما صرح به القاضي وعلى اشتراط الكتاب ان الرسل ثلثة اضعاف الكتب الا واحدا فان الكتب مائة واربعة ويرد على التمييز بالكتاب ان داود عليه السلام له كتاب وليس برسول حتى فسر الكتاب بما للاحكام واخرج عنه الزبور ويمكن ان يدفع زيادة عدد الرسل على الكتب بانه يحتمل شركة رسل في كتاب الا ترى ان هارون عليه السلام كان شريكا لموسى عليه السلام في رسالته وللاما كتاب واحد وجوابهم ما اجاب باحتمال تكرار نزول بعض الكتاب بكافاته ويمكن دفع ورود اسماعيل عليه السلام على التغيير بمن له شارعا مجددا بمثل ذلك بان يقال يحتمل ان يكون شريعة ابراهيم عليه السلام شريعة له بطريق وحي مجدد اليه واورد على تعريف الرسول والنبي على ما عرفه الشارح به خرج ما يدعوا الى شريعة من قبله فانه ليس لتبليغ الاحكام بل لتقرير حكم بعث غيره لتبليغه لان الحاكم قد يبلغه غيره فلا يبقى له منه التبليغ واجيب منه بان التبليغ منه الى قوم اخرين غير ممتنع اقول ويمكن جعل ما ذكره الشارح تعريفا للرسول عليه السلام بالمعنى الاخص بان يقال الرسول انسان بعثه الله تعالى الخلق لمجرد تبليغ الاحكام كما هو المتبادر وما بعثه لتقرير شارع ما قبله لمجرد تبليغ الحكم بل لتبليغه وتقريره لمن بلغه قوله والمعجزة امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله قد اختصر عبارتهم المشهورة اعني فعل خارق للعادة او ما ينوب منابه من الترك بقوله امر فوضع الامر الشامل للفعل والترك موضع الفعل وما ينوب منابه فان تعجيز الغير كما يكون باقدار مدعي الرسالة على فعل خارق للعادة يكون بعدم خلق القدرة من يعارضه لان بالتحدي بمقدور كان يقول المدعي معجزتي انك اضع يدي على رأسي ولا يتمكن من ذلك وقوله خارق للعادة احتراز عن ترتب المقدمات المنتجة لمدلول الرسالة فانه امر قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة لكن ليس خارقا للعادة وقوله قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة الاولى ان يزيد به لان المريد هو الله تعالى وفي صحة اطلاق القصد على ارادته تامل واورد عليه انه ليس مراد الله تعالى بالامر الخارق للعادة اظهار الصدق والا لكان فعله معللا بالغرض واجيب بان المراد بقصد اظهار الصدق به دلالة على الصدق فالقصد ههنا من قبيل قصد المدلول بالدال لا قصد الفائدة بالفعل ولا يخفى ان الملائم ان يقال قصد به صدق من ادعى النبوة لان المقصى بالدال ما اريد اظهاره لا الاظهار الا انه اورد بان الاظهار للتنبيه على ان القصد الى الصدق قصد اظهار لا قصد تحصيل وبهذا اندفع ان كرامات الاولياء تدل على نبيه ولا يتصور بها اظهار صدقه لانه يدل على صدقه ويكشف به صدقه فتدار اد الله تعالى به صدقه وقد يجاب بان عدها معجزة على سبيل التشبيه

معجزة

واورد

واورد سحر المتنبي ودفعه ظ لان السحر لا يدل به تصديقه اذ يستحيل من الله تصديق الكاذب فيستحيل ان يخلق مع دعوى النبوة فيه سحرا والا لكان مصدقا للكاذب وهذا الجواب اولى مما قيل ان السحر ليس بخارق للعادة بل من قبيل ترتيب الاثار على اسبابها كلما باشرها احد ترتب عليها بخلق الله تعالى اياها لانه لا يندفع به التباس المعجزة بالسحر بخلاف هذا الجواب فلذا لم يلتفوا اليه لانهم لم يتنبهوا على انه ليس خارقا للعادة كما ظ وقد احترز بقوله مما ادعى النبوة عن خارق للعادة يظهر قبل دعوى النبوة وعند الاربهاء ما ظهرت وهي ما ظهرت قبل وجود الانبياء لقرب زمان وجودهم والاربهاص بناء البيت فكانها بنا ديت اتباعه النبوة قوله اي النظر في الدليل الاول تفسير الاستدلال باقامة الدليل يشمل ما يتعلق بالدليل بمعنى قول مؤلف من قضايا اذ فانه ليس الاستدلال به النظر في الدليل والنظر اما بمعنى الحركتين او الترتيب اللازم للحركة الثانية او الملاحظة اللازمة للحركتين واذ رجح لفظ الاحكام سواء حمل على الاحكام الخاص او على الاحكام العام في جانب الوجود ليشمل التعريف دليلا لم يتوصل به على ما قيل او هو بمعنى الاحكام الخاص وفائدته ما ذكر مع التنبيه على ان دليلا ما لا يوجب ان يتوصل به بل الوصول الى العلم بخلق الله تعالى العقيب بعقيب الاستدلال والدليل مع عام وخاص فالاول يشمل الامارة والثاني يقابلها ويمكن حمله على ايهما شئت اما حمله على الاول كما قيل فلان العلم يكون بمعنى التصديق وفيه نظر لما في المواقف ان اطلاق العلم على الظن والجهل والشك والوهم يجانف الشرع والعرف واللغة واما على الاخص فلان العلم جاء بمعنى اليقين فلا يحتاج الى ما اجرى عليه توجيه شرح مختصر ابن الحاجب والا يخفى انه يبقوه بمط خبري الا ان يجعل قرينة على انه اريد بالعلم اليقين لانه يشمل التصور واليقين اولان العلم بمعنى شمل التصور واليقين وقوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمنزلة الجنس للمعرف والدليل وقوله بمط خبري يخرج المعرف وقوله بصحيح النظر فيه يقتضي ان يكون الدليل المقدمتين لانهما اللتان يقع النظر فيهما على ان الدليل عندهم العلم مثلا فقيل المراد بصحيح النظر صحيح النظر في احواله فخرجت المقدمتان وظ مبارة شرح المواقف اذ المقدمتين ليستا دليلا لكن فيه ان النظر ليس في حال العالم بل في حاله وحال الوسط وحال الوسط لا يلزم ان يكون حاله ولا يلزم ان يكون العالم الموضوع لمقدمة وهي جزء المرتب الذي وجده صاحب الحدس وانتقل منه الى مط خبري لان قيد الجهة التي تخرجه معتبرة في التعريف فتامل قوله وقيل مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا اخر فقط القول عن التعريف والمشهور قول مؤلف لانها المؤلف عن القول ولم يفكر لانها اي ان انسب بالمؤلف ولا يخفى ان النظر في الدليل العقلي دون اللفظي فحمل التعريف على تعريف الدليل اللفظي لا يناسب المقام على انا ما قيل ان المؤلف الملفوظ يستلزم القول المعقول بواسطة ان اللفظ يستلزم تعقل المعقول بالنسبة

الى العلم بالوضع مع انه تكلف سخيف لانه يلزم ان المراد بالاستلزام الاستلزام في الواقع لا في العلم اذ لا استلزام فيه فوضح
الشكل الاول ولا يلزم من القول الملفوظ وان استلزم العلم بالقول المعقول تحقق قول اخر لان التعقل لا يستلزم
التحقق ثم لك ان تقال المراد باستلزام القول الملفوظ قول اخر استلزام مدلوله فيكون الوصف بالاستلزام
من قبيل المعقول الملفوظ وان اشتهر ان القول الاخر لا محالة محمول على المعقول اذ التلفظ بالدليل لا يستلزم
التلفظ بالمدلول ويرد عليه ان هذا اصطلاح المنطقيين دون ارباب الكلام فلا يناسب قولهم وقيل
لانه يشعر بان القائل من اهل الكلام وان هذا ليس تعريف الدليل بل تعريف قسم منه وهو القياس الاعم من الدليل
بالمعنى الاخص الآتي يقال هذا التعريف اخص من تعريف القياس المنطقي وهو تعريف للبرهان عليما حققه شارح
مختصر ابن الحاجب وامره الشيخ بان خذ فيه ما ذكر في كتب المنطق من قولهم متى سلمت وانما اسقط
ليشمل اليقينيات والبرهان وبهذا ظهر وجه اخر لكون التعريف السابق للدليل بالمعنى الاخص قيل فرق تدكير ضمائره
تذكيرا للصورة مدخلة في الاستلزام وان المستلزم هو امر واحد اذ نوقش بان المستلزم للمقول
الاخر بحسب الواقع ليس الا القضايا اذ الصورة هي الامر العقلي الحاصل من الترتيب وليس امرا متحققا كالقضايا
وليس بشيء اذ الكلية الكبرى وايجاب الصغرى مثلا من دواخل الهيئة وهي امور متحققة داخلة في اللزوم
حتى لو انتفت لم يستلزم القضايا قوله اخر قوله واما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به شيء اخر
والمراد بالموصول الكاسب لان اشتهار ان الدليل هو الكاسب فلا يرد امور يلزم من العلم بها العلم بشيء
اخر من غير نظر والمراد بالعلمين هما التصديقان فخرج المعرف وفيه ما عرفت واليقينيات واورد عليه
خروج ما عدا هو على طريقة هو الشكل الاول والقياس الاستثنائي ويمكن دفعه بان المراد لزوم العلم منه
بعد العلم بوجه الدلالة وبمثل هذا لو اريد باللزوم في التعريف الثاني اللزوم في العلم لتم ويكون اوفق بكون
هذا التعريف اوفق به قوله فالقطع بان ما اظهر المعجزة على يده تصديقه في دعوى الرسالة اه
لا حاجة الى قوله تصديقه لان الراجح في المعجزة ومعنى قوله اذا كان صادقا يقع العلم بصدقه قطعا
واذا كان معلوم الصدق اذ صدق المتكلم لا يوجب العلم بكل ما اتى به ما لم يعلم به فيجب ان يقول قوله كان
صادقا فيما اتى به من الاحكام ايضا لكن ذكر الاوسط والمراد بما اتى به الاحكام التبليغية كما يشعر به قوله اتى
به وقيل هي المتبادرة من الاحكام وبهذا ظهر ضعف ما قيد ان العلم بصدقه في الاحكام التبليغية
لانه لو لم يصدق لبطل دلالة المعجزة واما في غيرها فلانه ثبت بالادلة القطعية عصمته من الذنوب
فلا يكون كاذبا وذلك لما مر من امر ذي اليدين وقوله عليه السلام انتم اعلم بامور دنياكم وقد
يجب تخصيص ما اتى به بما اتى به عمدا لاتفاقهم على ما عليه الجمهور خلافا للاستاذ ومن تبعه والظاهر

ان خبر

ان خبر الرسول في افادته العلم ليس مما يتوقف على الاستدلال بل من قبيل قضايا قياساتها معها فتأمل
والعلم الثابت به اي بخبر الرسول عليه السلام هذا هو الظاهر ويحتمل ان يراد بالعلم العلم الثابت بالاستدلال على ان
يرجع قوله به الى الاستدلال المستفاد من الاستدلال الآتي والحق به الرد على من انكر افادة النظر العلم مطلقا كالسمنية
او في الالهيات كالمرتدين بعد جعل العلم الحاصل من خبره عليه السلام استدلاليا اي حاصلا بالدليل لئلا يغيره
الشك في كونه خبره من ابواب العلم وخاصل الرد ان التشكيك في العلم بالدليل كالتشكيك في العلم الضروري
ولا يرد عليه ما اورد على توجيه الشق من ان هذا الكلام يستغني عنه بما سبق من ان خبر الرسول يوجب
العلم الاستدلالي وانه لا اختصاص لهذا من الاستدلالي بما حاصل من خبره فلا وجه للتخصيص والاولى ان
يقال ان مراد الحاصل به من الضروريات في قوة اليقين وكمال الثبات وكانه اشارة لما يقال ان الادلة
النقلية مستندة الى الوحي المفيد حق اليقين والى التأييد الالهي المستلزم لكمال الوفاء المنزه عن شائبة
الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر هذا واعلم انه ليس في كلام
الشارح ما يفيد انه لم يحمل كلام المص على هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت
لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه لو قصد ذلك لقال فهو العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت كما الثبوت
انه يجب ذلك لو كان مقصوده تعيين مرتبة العلم ويحتمل ان يكون مقصوده ان العلم في قوله والعلم الثابت
به ايضا هو العلم الثابت علم بمعنى اخص مما سبق لانه المناسب للمقام ثم ينبغي حمل قوله سابقا في الخبر
المتواتر وهو موجب للعلم الضروري ايضا على هذا المعنى فلا وجه للتخصيص الحمل هذا المقام قوله في
اليقين اي عدم احتمال النقيض والثبات اي عدم احتمال الزوال بتشكيك اشكك في اليقين بما يلايمه
والثبات بما يلايمه ولم يقصد اخراج شيء منهما عن كونه مفيدا عن الاخر حتى يحتاج ان تغيير اليقين بعدم
احتمال النقيض يوجب اغناءه عن الثبات ولا وجه للتكلف بتغيير اليقين بما لا يغني عن الثبات لان الثبات
يغني عن ذكره الموجب للتكلف فالتكلف لا يغني ولا يسمن على ان اعتقاد المبالغة في افادة خبر الرسول اليقين
اخراجا للعلم الحاصل به عن موضع التقليد وبهذا اندفع ايضا ما يقال من انه مستغنى عنه بقولهم انه يوجب
العلم الاستدلالي وانه لا وجه للتخصيص بهذا العلم الاستدلالي ولا يخفى ان في قوله في اليقين مسامحة لان اليقين
صفة العلوم لا العلم قوله والا اي وان لم يكن الاعتقاد مطابقا جازما ثابتا لكان جهلا بانتفاء المطابقة
او ظنا بانتفاء الجزم او تقليدا بانتفاء الثابت فالحق به بيان فائدة قيود التعريف وبهذا اندفع ان لازم
انه لو لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لكان احد الامور الثلثة بل جاز ان يكون شكا
او وهما بانتفاء الاعتقاد واعلم ان المراد بالاعتقاد الحكم الذهني الجازم او الراجح ليعم الاعتقاد

المشهور وهو حكم جازم ينبغي التشكيك كذا ذكره الشيخ في شرح التلخيص **قوله** فان قيل هذا انما يكون في المتواتر لا يخفى ان ما ذكره من السؤال والجواب لا دخل فيه بما لقوله والعلم الثابت به هو العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات وانما هي متعلقة بما قبله فيستحق التقديم عليه ومحصول الايراد الاول ان افادة خبر الرسول العلم انما هو في المتواتر فلا يصح عد خبر الرسول مطلقا من اسبابه وذلك المتواتر يرجع الى العلم الاول وينبغي تحته فلا يصح عد التواتر منه قسما من الخبر الصادق فيما للخبر المتواتر ولو بنينا الامر على عدم تدقيق النظر كما هو اديد المشايخ وعدم ملاحظة رجوع خبر الرسول الى المتواتر فلا يصح جعله موجبا للعلم الاستدلالي ومحصول الجواب ان الكلام فيما علم انه خبر الرسول لا خبر الرسول مطلقا وما علم لا ينحصر في الخبر المتواتر ومحصول جوابه الايراد الثاني ان ما علم انه خبر الرسول يفيد العلم الضروري لانه اما المتواتر او المشاهد ومحصول جوابه ان خبر الرسول يعلم كونه خبر الرسول بالضرورة لا مضمونه والعلم الاستدلالي بمضمونه وكيف يعلم مضمونه بالضرورة ومضمونه ليس محسوسا ولا مشاهدا حتى ينفع به التواتر والمشاهدة ويمكن دفع جواب الايراد الاول بان ما علم من الخبر الرسول بالتواتر راجع الى الخبر المتواتر كما ذكرت وما سمع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس من اسباب العلم بالنسبة الى عامة الخلق وانما النافع الدافع فيه منع رجوعه الى الخبر المتواتر لان تواتره انما يثمر في العلم بكونه خبر الرسول لا في العلم بمضمونه ويمكن اتمام الايراد بانه كما ترى خبر الله وخبر الملك لانه انما يعلم بخبر الرسول ينبغي ان يترك خبر الرسول لانه انما يعلم بالتواتر وله تتمة فانتظر غير بعيد هذا فان قلت ما وجه قولهم وبقوله او بفوقه ان احكم ولا اخفاء في الاحكام الذاتية قبل الوقوع لان الاحكام التقريرية انما علمت بمشاهدة تقريره عليه السلام لا بالسماع من فيه وكثير من الاخبار علم من سماع الامر والنهي منه عليه السلام فانه اذا امر علم انه يحكم بانه واجب وعلم الوجوب من هذا الخبر الضمني قلت كانه اراد بما سمع من فيه او ما في حكمه وتوقف في جعل حديث البينة متواترة وقيل انه حديث مشهور ويؤيده انه قال ابن الصلاح من سئل عن ايراد حديث متواترا اسياه طليه وحديث من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار تراه مثالا لذلك **قوله** فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم اه منع لدعوى الاخفاء المسند الى الاستقراء او اثبات لنقيضها والخبر بقدوم زيد عند مسافر قرينة اداره لا يفيد اليقين لجواز ان يكون المسافر للخبر الكاذب ويمكن دفعه بعد تسليم افادته اليقين انه بمنزلة خبر قوم يمتنع تواطؤهم على الكذب اذ ليست كل منهم بمنزلة الخبر عن مجيئه بل الدلالة العقلية اقوى من الوضعية والجواب الذي ذكره اما تخصيص الخبر الذي عد من اسباب العلم فلا بد من تخصيص المسبب ايضا واما تخصيص الخبر الصادق الذي جعل قسما للمتواتر وخبر الرسول مع عموم الخبر الصادق الذي عد من اسباب العلم والمراد بعامة الخلق

عامة

عامة المسلمين وقوله مع قطع النظر عن القرائن تغيير لقوله بمجرد كونه خبر والا فخبر الرسول ايضا لا يفيد بمجرد كونه خبر ابل بضميمة الدليل والقرائن لا يتناول الدليل وضعفا او ارادة فلا يشكل بخبر الرسول ويشتبه ان الاختلاج الى قوله بمجرد كونه خبرا اذ في تحقيق خبر يفيد بالقرينة لعامة الخلق نظر لانه يتوقف على عموم القرينة لعامة الخلق الا ان يقال معنى كون الخبر مفيد العامة الخلق ان نوع الخبر يفيد لعامة الخلق ونوع الخبر مع القرينة كذلك وكيف لا والخبر متواتر يفيد عامة الخلق بل كل خبر متواتر يفيد قوله متواتر بالنسبة اليهم فان قلت ما الفارق بين الدليل والقرينة حتى قطع النظر عن القرينة في اعتبار الخبر دون الدليل حتى اعتبر خبر الرسول دون الخبر مع القرينة قيل لان حفظ الاحكام الدينية جبلية ولان خبر الرسول لا ينفك عن الدليل بخلاف الخبر مع القرينة فانه لا يلزم قرينة الاداء ربما يشكل قوله وهو ان الخبر المتواتر ايضا لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب ولهذا يتفاوت عدد المخبرين في التواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام دون مقام اخر ويتجه على جعل خبر الله وخبر الملك راجعا الى خبر الرسول لكونه معلوما به انه لا فرق بينه وبين خبر الرسول المعلوم بالتواتر او المشاهدة فانه يعلم من جهة التواتر او المشاهدة فينبغي ان يجعل تحت المتواتر او المحسوس ويمكن ان يقال لا يصح جعل سبب العلم الاستدلالي راجعا لسبب العلم الضروري فانه يمتنع الحكم عليه بانه يوجب العلم الضروري بخلاف خبر الله وخبر الملك فانهما ايضا استدلاليان فيصح جعلهما تحت خبر الرسول مسامحة والحكم عليه بانه يوجب العلم الاستدلالي والاوجه ان يقال خبر الرسول بعينه خبر الله وخبر الملك لان كل ما اخبر به الرسول من امر الدين سواء اخبر الله اعالى بواسطة او بواسطة الملك وانما جعل خبر اهل الاجماع في حكم المتواتر فلانه خبر جميع لحكم العقل بصدقهم لامحالة وفيه ان خبر اهل الاجماع مستدلالي فلا يصح جعله تحت المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب العلم الضروري وما قد اجيب به من انه لا يفيد بمجرده مع قطع النظر عن الادلة الدالة على كون الاجماع حجة تيتم ولا تقف لان خبر الرسول عليه الصلوة والسلام كما ظن الشارح الفرق بينهما بان خبر الرسول عليه الصلوة والسلام يلزمه الدليل والاجماع ليس كذلك فكل من سمع خبر الرسول حضر عنده الدليل بخلاف من سمع الاجماع لا يقال فليكن مع هذا قول المجيب انه راجع الى خبر الرسول لان دلالته بالنظر الى الادلة الدالة على حجيته وهي اخبار الرسول فلا يتجه ما ذكره الشارح لانا نقول دفع الشارح ما نقله لا بعبارة القائل ثم لو كان بعبارته بعضها ما ذكره لامكن ذلك لكنه غير معلوم فلا يفيد بهذه المناقشة ما لم يعلم بعبارة القائل ويمكن بان الشارح دفع ما علم من قول القائل ويمكن ان يدفع ايضا بان خبر اهل الاجماع بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع وبان الاجماع لا يفيد بالنسبة الى عامة

لته

مطلب العقل

الخلق بل بالنسبة الى الخواص لانهم الذين يعلمون الاجماع وكيفية افادته والعامة يقلد ونهم في ذلك وبان الاجماع انما تفيد العلم لو كان دليل الاجماع وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على الضلالة متواتر قوله واما العقل عديل لقوله فالحواس اه ولقوله والخبر الصادق وهما وان خلتا عن حرف التفصيل الا ان وقوعهما في مقام التفصيل نزلهما منزلة مصدرة بأما ولا يبعد ان يقال اما المجرد التأكيد من غير قصد التفصيل اكد الحكم بسببية العقل لانه كونه سببا مستقلا مقابلا لما سبق خفاء بل هو مبني على المسامحة وعدم تدقيق النظر كما مر قوله وهو قوة للنفس الخ اما استعد للعلوم والادراكات قيل جعل العقل قوة للادراك ينافي ما سبق ان العقل ليس آلة غير المدرك واجيب بان وصف الشيء لا يستلزم آلته له في العرف ولا يسلم مغايرة في الاصطلاح والاظهر ان قوة الشيء لا يجب ان يغاير ه بالذات فليكن العقل قوة للنفس مغايرة لها بالاعتبار متحدة معها بالذات ويتجه ايضا ان العقل لو كان موجبا لاستعداد لما جامع العلم والادراك ويمكن دفعه بانه يوجب استعداد ادراك ما والعقل لا ينفك عن استعداد ما دام موجودا والاظهر ان المراد بالاستعداد التمكن لما يقابل العقل ويضاده ويؤيده انه وقع في التلويح بان العقد قوة بها يتمكن من ادراك الحقايق وذكر ادراكات بعد العلوم للاشارة الى الظن والجهل والتقليد لان العلم علما حقق لا يتناولها ولا يتناول الظن علما ما زعم الش ولا ينتقض بالحواس لانها ليست قوة توجب استعداد العلوم والادراكات مطلقا بل قوة توجب استعداد الاحساسات او المراد قوة لاستعداد ادراك بدونها باعتبار الحصر المستفاد من تقديم الظرف على قوله تستند واستعداد العلم حاصل بدون كل من الحواس ولا استعداد علم بدون العقل قوله وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات يعني ان قال التوفيق واحد وهذا يخالف ما في التلويح ان العقل اطلقه الحكماء وغيرهم على معان كثيرة منها قوة للنفس الانسانية بها يتمكن من ادراك الحقايق ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات الآن يقال المعنى بالعقل في كلا التوفيقين واحد والمفهوم منها مختلف لا اختلاف المذهبين فالمسمى بالعقل قوة لها تاثير عند الحكيم وعند اهل الشرع امر فطري يتبعها العلم بالضروريات من غير تاثير منه بل على مقتضى جريان عادة الله تعالى ويتجه انه ان اريد بالعلم بالضروريات العلم بالقوة لما جاء لما ذكر قوله عند سلامة الآلات ولا اختصاص للضروريات بمتابعتها وان اريد العلم بالفعل لا يكفي شرط سلامة الآلات كما لا يخفى وينبغي ان يراد العلم بجميع انواع الضروريات والا فلا يتوقف على سلامة جميع الآلات قوله وقيل جوهر يدرك بها الغائب بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة قيل زيف هذا التوفيق لان المتبادر منه انه عين النفس والعرف واللغة على مغايرتهما وفيه نظر لان المدرك لا يسمى مدركا به فلا يقال للضارب انه مضروب به فالمتبادر منه مغايرة العقل للمدرك فوجه التزييف ان كون العقل جوهرا يخلو

انما

انما هو واضح انه قوة للعلم جوهرا كان او عرضا والمراد بالغائبات مقابل المحسوسات والمراد بالوسائط ما يقابل المشاهدة وتتم التوفيقات والادلة والمحسوسات التي يتوصل بها الى الغائبات والمراد بالمشاهدة اعمال الحواس لادراكها والا فهو ليس سبب ادراك المحسوس قوله فهو سبب للعلم ايضاح لما ذكر بذلك اه يريد ان هذا الحكم علما صنا حيث عد العقل من اسباب العلم الا انه لما لم يكتف به وصرح به لمزيد اهتمام بشانه وبيان لوجود المخالف وفيه انه لا يرد به انكار السمنية العلم بالنظريات وانكار الفلاسفة بعضها لانه لم يصرح بتلك الافادة واجيب بانا علم تقييد العلم كما قيد في قسمي الخبر يشعر بالعموم هذا ولو جعل قوله ايضا ناظرا الى قسمي الخبر اي العقل سبب كقسمي الخبر لقوي الاشعار بل يمكن ان يتقوى قصد العموم بما يعقبه من التقسيم لكن يتجه ان هذا الحكم ليس تصريحا بما علم بل تاسيسا كيف ولم يعلم سابقا ان العقل يفيد العلم باقساما فالوجه ان مراده انه صرح بذلك لانه صار محل تردد للاختلاف فيه للرد على المخالف بل لازالة الخفاء والتردد الناشئ من الخلاف واعلم انا انكار السمنية لا يخص النظريات بل يعمها والمحسوسات على ما في شرح المواقف فجعل العقل سببا في مقابلة الحس يرد مذهبهم ثم اعلم ان منكري النظر طائفة اخرى بهم الملاحدة المنكرون للاخالقة بدا معلم مرشد ولم يتوجه الى ردهم لانهم لا ينكرون سببية العقل لانهم لا ينكرون سببية ولكنا ان نجعل قوله فهو سبب للعلم انه نفسه سبب العلم فيكون ما في ايده التصريح برد مذهبهم ايضا فتامل قوله بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الاراء اي تناقض نتايج الاراء وجعله قسيما للاختلاف مبني على ارادة تناقض اراء شخص واحد وهذا دليل بعض الفلاسفة على ما في المواقف وما ذكره بقوله فان قيل دليل السمنية قدم دليل بعض الحكماء مع تاخرهم لان ابطال مذهبهم اهم لان شبهة السمنية كلية فيها مصادمة لكثرة احكام البديهة اغنى عن ابطال من شبهتهم ولك ان تقول جعله اش دليلا للشق الاول تصرفا منه لان كثرة الاختلاف في بعض الالهيات لو رفع الامان عن جميع الالهيات لرفع كثرة الاختلاف في بعض النظريات الامان عن جميع النظريات لا يقال الحكم بتناقض نتايج الافكار يوجب الاعتراف بافادة النظر والحكم بتناقض يفيد كون احدى النتيجتين حقا والا لارتفع النقيضان فيستلزم الشبهة النافية للافادة الافادة وتكون متكلفة لدفعها لانا نقول لا يلزم من الاعتراف بافادة النظر كونه مفيدا حقا افادته العلم فان مزحمة جهة ان حقيقة النظر المعارض ينفي حصول العلم من النظر بهذا وشبهتهم لا تتوقف على تناقض الاراء بل يكفي تناقض الاراء فذكر التناقض لا لخصوصه وذكر خصوصه لكونه اقوى لا يقال لا يمكن المناظرة مع منكر النظر لان الاستدلال عندهم بترتيب لا ينفع المناقشة فيه او بتنبيه في صورة الاستدلال لانه يقال انهم لا ينكرون افادة النظر انما ينكرون افادة العلم فغاية مقصدهم بالاستدلال افادة التصديق

الغير اليقين فيمنع المناظرة ويمنع مطلوبهم قوله على ان ماذكرتم استدلال بنظر الحقق سيأتي ان الاستدلال النظري الدليل
فقوله بنظر القطع مستدرك لا محصل له هذا زيادة من الشارح ماخذه ماذكروا في ابطال دليل افادة النظر من انه اثبات
النظر بالنظر وكون الدليل مشتملا على اثبات ماتفاه على تقدير كونه دليلا لنفي افادة النظر مطلق ظاهرا واما على
تقدير كونه دليلا لنفي افادة النظر في الاولى فلانه يفيد ان ذات الشيء وصفاته لا يعلم بالدليل وفيه بحث لانه
فرق بين ما يفيده النظر وبين ما هو حاصل بالنظر فان الاول نظري لانه طالما جلة النظر والثاني بديهي ليس النظر لاجله
فاعرفه اذا انت اهلاله فانه ربما يقع بالاشارة لتوقف منك مقدار البصارة فان لم ترض بذلك فقد تشكك
من اهل الخبرة قوله فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد لا حاجة لهم الى ذلك فان لهم ان يقولوا
ان لا انكار لافادة النظر مطلقا انما النزاع في افادته اليقين والحق بالاستدلال اثبات عدم الافادة لا
على وجه اليقين وقوله اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا او لا يفيد فلا تكون معارضة يرد عليه ان افادة
الالزام لا ينافي الفساد في نفسه والخ الالزامية شايعة في الكتب والقول بعدم افادته تقول فان قلت
القول بانه معارضة للفاسد بالفاسد اعتراف بفساد المعارض والخصم غير معترف بفساد دليله فلا يصلح
للمعارضة والالزام وايضا دليل يستلزم نقيض نتيجته كيف يصلح للالزام قلت ما يوجب كون هذا الدليل
فاسدا يوجب كون دليل الخصم باطلا واثباتا للنظر بالنظر فيكون معارضة للفاسد الذي يجب ان يعتبر
بفساده بالفاسد فيصلح للالزام فكن متهز السماع لايراد الكلام واحكامه بما لا تجده في جايين
الامام قوله فان قلت قيل كون النظر مفيد للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف وليس كذلك
كما في قولنا الواحد نصف الاثنين لا يخفى ان قوله كما في قولنا الخ متعلق بقوله لم يقع فيه خلاف فالحق تقديمه
على قوله وليس كذلك وجعله قيد للمنع دقة لطيفة ليس فيه رقة وتحقيق قوله وان كان نظريا يلزم
اثبات النظر بالنظر ان المراد يلزم اثبات افادة النظر بما يتوقف على افادة النظر فان اثبات قولنا
كل نظر صحيح يفيد العلم بنظر جزئي من فروع هذه الكلية المتوقفة على معرفتها يستلزم الدور والقول
بان الحق انه يلزم من اثبات هذه الكلية بالنظر الجزئي اثبات هذا النظر الجزئي بنفسه لان اثبات
النظر الكلي هو بعينه اثبات كل جزئي جزئي تحته ومن جملة ما تحته هذا النظر الجزئي فالمراد بلزوم
الدور لزوم لازمه وهو توقف الشيء على نفسه تحمل ما يغير موجه قوله قلنا الضروري قد يقع فيه
خلاف لاضفاء في صحة وقوع الخلاف في الضروري المقابل للاستدلالي انما يمتنع وقوع الخلاف في
الضروري المقابل للاكتسابي فالاولى في الجواب التمسك بدعوى الضروري ومنع لزوم عدم الخلاف
على تقدير وقوع الانحصار في الضروري والنظري على تقدير اخر هذا ويكفي في سند المنع تفاوت

العقول

العقول سواء كان نظريا او معارضا والاستدلال الاثاري وشهادة الاخبار لا يفيد الا باثبات التفاوت
النظري فان قلت الاستدلال فرع ثبوت افادة النظر قلت لم يرد بالاستدلال ما يتوقف على النظر كانه
قال باعتبار دلالة الاثار على انه يصح ان يكون اتفاق العقلاء وشهادة الاخبار عاما والاستدلال بالاثار
بعض الفضلاء سفة المعترفين بالاستدلال في غير الالهي قوله والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر
يمكن الجواب عنه بوجهين احدهما ان النظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر او يعبر عنه بالنظري
ويكون بديهيا لان مقتضى قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم لا يستلزم نظرية قولنا هذا النظر الصحيح مفيد للعلم و
لا يتوقف الجواب على تغاير التعبير بالنظر ويمكن دفع الجوابين في تقرير ان دفع بان يقال المراد بقوله
لا يعبر عنه بالنظر انه لا يعبر عنه بالنظر العام الذي هو عنوان الكلية بل لا يعبر عنه بالنظر اصلا او يعبر
عنه بهذا النظر ولا يتجه ان المثال المذكور اعتبر فيه كونه نظريا والا لم يكن لقوله وليس ذلك لخصوصية هذا
النظر معنى فلا بد من حمل قوله ولا يعبر عنه بالنظر على عدم التعبير على وجه الكلي لانه مثال لاحد اعتباري
ادرجا فيه على ان الحق قطع النظر عن كون نظر واقع في الاستدلال على افادة النظر نظرا ويمكن ان
النظر الواقع في دليل حدوث العالم من حيث انه نظر ويمكن جواب اخر وهو ان اثبات قولنا كل
نظر صحيح يفيد العلم يتوقف على افادة نظر صحيح العلم وتلك الافادة لا يتوقف على هذه الكلية حتى يدور
بل المتوقف عليها العلم بافادة هذا النظر الصحيح ولا يتوقف عليه فط في شرح المواقف فان قيل هذه
الشبهة انما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيدا لا على انتفاء صدقه بجواز ان يكون صادقا في
نفسه مع امتناع العلم به قلنا المدعى عندنا هو ان هذه القضية صادقة معلومة الصدق لان
الحق بها يترتب على العلم بصدقها فالمنكر يدعي انتفاء معلوميته صدقها وذلك اما بانتفاء صدقها
او بانتفاء العلم بها ولا يخفى ان محصل الجواب اخراج منكر افادة النظر الى التوقف في الافادة
وذلك بعيد لا يبعد عنده البتة اصلا ولا حاجة اليه لان محصل الشبهة هو النقض الاجمالي للدليل حيث
افادة النظر بانه لو تم لجميع مقدماته للتحقق الدور وانما بيان المدعى ليس ضروريا فلم يندفع
ما عسى ان يقال الدعوى بديهية والمذكور في صورة الدليل تنبيه ولا يجدي فيه النقض او نقول
محصل الشبهة ان المدعى مما يمتنع العلم به فلو كان الدليل بجميع مقدماته صحيحا لزم العلم به بما
يمتنع العلم به قوله فيكون كل نظر صحيح منوط بشرائط مفيد للعلم اشارة الى ان الدعوى كلية
كما حققها الامدي لا مهملة كما زعم الامام فانها قليلة الجدوى قوله وفي تحقيق هذا المنع زيادة
تفصيل لا يليق بهذا الكتاب تعلم اشارة لما ذكره الشيخ ابو علي بن سينا في دفع دور اورده

الشيخ ابو سعد ابنه الخير على الشكل الاول وآما ما يقال انه يدفع الدور اما مع اثبات الحكيم بشيء والعلم به فالملازمة ممنوعة العلم بالحكم ما نفس الحكم ولا خلف فيه او الامارة فيه فهو نزاع اكتفاصه قوله وما ثبت منه اى من العلم الثابت بالعقل خبر جعل جزءا الى العلم الثابت بالعقل وكلمة من بيانية وجعل الضمير الى العقل وكلمة من ابتدائية اضيف اى ما ثبت من اجل العقل دون الخبر بالبديهة اى باول التوجه من غير احتياج الى الفكر فهو ضروري ولم يدخل فيه الكسبي وما حصل بالحدس والتجربة فان كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس او الخبر فهو خارج من المقسم فما قال الاولى ما يغني عن حاجة الى تعريف الاكتسابي فقد قصر نظره ولا يتجه هذه الامور على تعريف الضروري ولا يحتاج الى ان يقال ذكر الفكر على سبيل التمثيل وهو بمنزلة من يغير احتياج الاكتسب نعم يقبل قضايا قياساتها معها فانه ليس بضروري بخلاف الاولى والا بعد ان يقال قضايا قياساتها معها ضروري غير اكتسابي فهو داخل في هذا الضروري وليس المراد بالضروري الاولى كما يوهم بعض العبارات بقي ان الضروري والاكتسابي لا يختصان بما يثبت بالعقل فلا وجه للتخصيص ويمكن ان يجعل بيان الذي ما يثبت من العلم بعد استيفاء الاسباب ويكون قوله وما يثبت بالاستدلال بمنع ما يثبت بالاستدلال مثلا بان يكون ذكر الاستدلال لا بخصوصه ولا بد على توجيه الشارح ايضا من جعل ذكر الاستدلال خارجا مخرج التمثيل والا لورد التصور النظري وجعل المص منكر الجريان الكسب في التصور بعيد على الاعتبار قوله كالعلم بان كل الشيء اعظم من جزئه الكل يجوز بقرينة الاضافة الى المعرفة فان الافراد لا يضاف الا الى النكرة وكذا قيل كل الرمان مأكول صادق بخلاف كل رمان مأكول والشيء عبارة عن نفس الكل وحمله على الجزئي لا يأبى عنه قوله من جزئه اذ الخارج منه او من الشيء والحكم لا يتم الا في كل وجزء لا مقدار وتوصيف المحكوم به ازيد لعم الكل ولا يكفي تخصيص الكل بما له مقدار اذ ما له مقدار اذا اخذ مع وصف فهو كل له مقدار وليس اعظم من جزئه وذلك الجسم على القول بالتركيب من الهيولى والصورة فان الجسم ليس اعظم من الصورة اذ ليس للجسم على القول بالتركيب مقدار سوى مقدار الصورة بل لا بد ان يراد كل ملتئم من اجزاء لكل جزء منها مقدار لكنه يشكل بالجسم على الكل بتركيبه من اجزاء لا يتجزى فانه اعظم من جزئه وليس بجزئه مقدار قوله فانه بعد تصوره مع الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء فيه انه يتوقف على تصور الشيء فكيف لا يتوقف عليه شيء الا ان يقال المراد بالكل كل الشيء واللام عوض عن المضاف اليه وكذا اللام في الجزء مع ان المذكور في القضية جزؤه وبعد فيه انه لا بد ما تصور مع من وان القضية لو كانت كلية لا بد من تصور السور والافراد واتصاف الافراد بمفهوم الكل ولو كانت مهملة لا بد من تصور الافراد والاتصاف لا يقال لا بد من ضميمة المحمول ومن ملاحظته لانا نعتبره التحويون ونعزل عن اعتبار

العقلاء

العقلاء وآما حديث انه لا بد من تصور النسبة ايضا فشهود وتكلف الجواب عنه مسطور ويغني عن التعرض به ظهور قوله ومن زعم ان جزء الانسان قد يكون اعظم من الكل فهو لم يتصور معنى الكل والجزء يريد انه قد يتوهم ان الجزء قد يصير اعظم من الكل ولو جعل قوله قد يكون بمعنى قد يصير لكان انسب ولعله اراد التنبيه ان الوهم يزاحم العقل في هذا التصديق بالتقاء ان جزء الانسان قد يكون اعظم منه فيحتاج العقل في التصديق به الى تامل زائد على تصور الطرفين لدفع المزاحمة فلا يكون اوليا والا فكيف يتصور عاقل ان يزعم هذا وآما ان متناه الزعم عدم تصور معنى الكل والجزء دون عدم معنى الاعظم فغير خفاء ولا يتجه انه يكفي عدم تصور احدهما ولا يجب عدم تصور مشتقاتهما لانه لا يمكن تصور احدهما بدون الاخر على ان محل العبارة على عدم تصور احدهما مساغا والظاهر انه اراد المغالطة فان جزء الانسان يكون اعظم من كله في وقت ما موضع كلامه في زعاه معظم الجزء قوله كما اذا رأى نارا فعلم ان لها دخانا لا معنى لكون الدخان للنار الا كونه معلولا له وليس مدلول النار ذلك بل وجود الدخان بعلاقة العلية والمعلولية فالصواب فعلم وجود الدخان وكذا قوله كما رأى دخانا فعلم انه نار على ما في بعض النسخ والصحيح نسخة فعلم ان هناك نارا فلا حاجة الى تقييد رؤية بعدم رؤية الدخان ولا الى تقييد رؤية الدخان بعدم رؤية النار والا لم يكن هناك علم اصلا لان المثال رؤية النار المنتجة للعلم بالدخان وهذا لا يتصور مع رؤية الدخان وكذا المثال رؤية الدخان المستتبعة للعلم بالنار وهذه لا توجد مع رؤية النار قوله وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كذا في العقل يريد به جعل العقل متوجها الى ما قصد العلم به فارغا عن الغير فقوله والنظر في المقدمات ليس عطف تفسير كما توهم بل هو خبر سبب اخر في الاختيار الى حرف العقل كالاصغاء وتقليب الحدقة وحرف العقل مشترك بين الكل وربما يتوهم ان تقييد مباشرة الاسباب بقوله بالاختيار تصريح بما علم ضمنا والا فهو لا يكون الا بالاختيار يرشدك اليه قوله فيما بعد وهو مباشرة الاسباب والاظهر ان التقييد بالاختيار مراد فيما بعد لشمول الاعتماد على معرفة سابقة يقال ارادة مباشرة الاسباب في الجملة بالاختيار فانه يكفي ذلك وان كان مباشرة البعض بلا اختيار وفيه مخالفة صاحب المواقف حيث اشترط مباشرة جميع الاسباب بالاختيار ومن ههنا جعل جميع الحيثيات ضرورية بخلاف الشيخ حيث جعل الابصار كسبيا ويمكن ان يكون مبنى الخلاف ان القول بوجود اسباب في الحيثيات لا يوقف منها حصلت وكيف حصلت كما ادعاه صاحب المواقف قول بلا دليل بل اضغ منه القول بوجود الحواس الباطنة فرق بالانكار احق من الحواس الباطنة فالقول بها لا يوافق مسلك المتكلمين مع ان الحكم بان في الحس امورا لا نعلم منها حصلت وكيف حصلت دون النظري لحكم بين انه قال صاحب المواقف ان النظري يلزم الكسبي بالاتفاق وكون النظري اخص انما هو بحسب

المفهوم بناء على جواز طريق اختيارى سوى النظر وآما بحسب الواقع فلا طريق اختياريا سوى النظر لان الالهام
والتعليم غير اختياريين والتصفية قلما يفى بها طاقة البشر والحس لا يفيد فى الحكميات على ما عرفت فاندفع ما ذكره
من تحقيق المذهب فلا يتم ما ذكره اشارح وينهدم بالكلية قوله وقد يقال فى مقابلة الاستدلال اى بخصوصه
بل لكونه نظريا اذ الضرورى بهذا المعنى مقابل للنظرى لا بخصوص الاستدلال قوله فمن هؤلاء جعل بعضهم العلم الحاصل
بالحواس الخمس اكتسابيا يمكن ان يكون مبنى الجعل اكتسابيا انكار امور لا يعرف متى حصلت ومبنى جعله ضروريا الاعتراف بها
وان يكون المبنى الاكتفاء بالاختيار فى بعض الاسباب وعدمه والتزام الاضطرار فى الجميع قوله فظهر انه لا تناقض
فى كلام البعلية فيه وجه تناقض انه جعل ما ينظر العقل من قسم الاكتسابى ثم قسمه الضرورى فجعل بعضه ضروريا
فجعل بعض ما ينظر العقل ضروريا وليس ضروريا واستبعد توهم التناقض بان قسم الاكتسابى ما بالمباشرة النظر
والمنقسم الى الضرورى الحاصل بنظر العقل والثانى اعم من الاول ويبعده انه ايضا لما فسر الضرورى فى الموضعين
بمعنيين لم يبق التناقض مجال فنقول وجه التناقض تغيير الضرورى بمفهومين متنافيين يقتضى احدهما
سبب الضرورية عن بعض ما اوجب الاخر ضروريته ولا دفع له سوى ما ذكره اشارح من ان للضرورى معنيين
هذا والتقسيم الحاصر فى الضرورى والاستدلالى للعلم بمعنى اليقين لا العلم مطلقا ليتناول التصورى وبسطه الاان يراد
بالاستدلال الاستدلالى ونحوه تامل والمراد بأول النظر ما فسره قوله من غير تفكر فلا يخرج عن تفسير الضرورى
غير الاوليات ولا يقدح فى التقسيم قوله والالهام المفسر بالقاء معنى فى القلب بطريق الفيض وقد يزاد
من الخير ليخرج الوسوسة ويمكن ان يقال استغنى عنه لان الالقاء من الله تع لانه المؤثر فى كل شئ فقوله بطريق
الفيض يخرج الوسوسة لانه ليس القاء بطريق الفيض بل القاء الله تع بمباشرة سبب ناش من الشيطان وقيد
الالهام بالمفسر لان الالهام بمعنى الاعلام وهو الايقاع يكون سببا عند اهل الحق لكنه راجع الى الخبر الصادق قوله
حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب فى الثلثة فيه ان المقصود سبب العلم لعامة الخلق وليس بسبب كذلك اتفاقا
فان اريد تع السببية مطلقا لا يصح اذ لا اشتباه فيها ولو اريد تع السببية لعامة الخلق فمدفوع بتقييده بما هو
الحق اذ لا مدخل لعموم سببية والا فلا يراد سببية مطلقا اذ الكلام فى الاسباب الظاهرية العادية والعلم
الالهامى من السبب الحقيقى بلا توسط ظاهر دون سوى العقل قوله الا انه حاول التنبيه على ان المراد بالعلم و
المعرفة واحد وانما هذا التنبيه بان زاد فى مفعوله الباء الذى يزاد فى مفعول العلم وفيه قد يخص المعرفة
بالعلم المسبوق بالجهل وقد يخص بالثانية ما ادراكين يخلى بينهما جهل قوله الا ان تخصيص الصحة بالذكر
مما لا وجه له يمكن ان يقال لا مجال لانكار ان الالهام يكون سببا للادراك اذ النزاع فى انه هل على العلم
الحاصل به وثوق ام لا فالنزاع غير جار الا انه هل يوثق به صحة المعلوم ومطابقته للواقع او لا فنبه بادراج

الصحة

الصحة على ان نفى السببية ليس لانه لا يكون سببا للادراك بل لانه لا يكون سببا لمعرفة صحة المدرك وكان وقع فى
جعله سببا انما وقع من بعض الانبياء كانوا انبياء بالالهام وعلى هذا ينبغى نفى سببية للرؤيا للعلم ايضا
اذ بعض النبوة كانت بالرؤيا وقوله ويصح للالزام على الغير الاولى او يصح لان احد التقييدين كاف فى الكلمة
قد فى قوله وقد يحصل به العلم للتحقيق لا للتقليل والا فلا يرد لان الكلام فى سبب العلم لعامة الخلق وفى
كون التواتر صالحا للالزام على الغير نظر لان مصداقه العلم والغير ان يقول لم يحصل العلم من خبر هذا العدد
نعم من شرط عددا خاصا يصح عنده لالزام الغير والتعرض بخبر الواحد العدل مما لا حاجة اليه لانه
سبق ان العلم لا يشمل الظن والمراد بتقليد المجتهد خبر المجتهد للمقلد له فانه يفيده الاعتقاد الجازم الذى
يقبل الزوال وكما قوله فكانه اراد بالعلم ما لا يشملها يعنى كانه اراد بالعلم صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض
لا صفة يتجلى بها المذكور ولم قامت مقامه على عكس ما حقق سابقا فى مقام تعريف العلم وانما قال كان
لاحتمال ان يكون العلم عاما وتخصيص الاسباب بالاسباب المعتد بها فى قال كلمة كان غير مرضية كانه شغل
وقوله والا فلا وجه يريد به فلا وجه بحسب النظر فلا ينافى قوله كانه قوله فالعالم تنويع على ثبوت حقايق
الاشياء وتحقق العلم بها بكون العقل بالنظر فى الدليل للعلم اذ لو انتفى احدهما لم يصح الحكم بحدوث العالم والاستدلال
عليه وفى تعريفه بما سوى السمع من الموجودات مما يعلم به الصانع ابحاث الاول ان المراد كلمة ما ان كان
شيئا فلا يصح استثناء السمع عنه وان كان كل شئ لا يصح فى مقام التعريف للمفهوم الافراد فاجيب
الصحيح ما كان غير الله تعالى الثانى ان الله لم اراد ان كان بكلمة ما شيئا ما يتناول الاشخاص ولا يقال المزيد
عالم ولو كان المراد الجنس عليها حقق لم يصح استثناء السمع لعدم دخوله تحت الجنس ويمكن اختيار الشق الاول
وحمل قوله من الموجودات على من اجناس الموجودات فيخرج به الاشخاص لكنه يكتفى فى التعريف بنوع جنس
من الموجودات وفى ذكر ما سوى السمع اطالة الثالث ما قيل اره قوله مما يعلم به الصانع صنايع لا فائدة
فيه واجيب عنه بانه زائد على التعريف اشارة الى وجه التسمية والاحسن ان يقال هو لاخراج الصفات
من غير حاجة الى الاستثناء على ان الصفة ليس غير الذات ولا اخراج مجموع الواجب والممكنات من غير حاجة الى التمسك
بان الكل ليس غير الجزء ولا اخراج جميع الصفات والممكنات لانها غير الذات لانها ليست بصفات فحكم يخرج لم يصح ان
العالم بجميع اجزائه محدثة ويستطرد على ان فى اعتباره دخلا فى اثبات المحدث وكيف ذكر دليلا
اذكره فى مفهوم الرابع العالم كما يصدق على كل جنس من الموجودات يصدق على جميع الاجناس من حيث المجموع
وهذا المزيد ايضا معتد على سبيل التبدل ان جميع ما سوى الله تعالى من الموجودات يتبدل بزيادة كل موجود
والمص اراد الصيغة المزيد بقرينة قوله بجميع اجزائه محدثة وانما خص الارادة به ليستغنى فى الاستدلال عن بطلان

اذا عرفت هذا والاستمراره النوعية المركبات في ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية ظهر لك اختلال ما في بعض
الحواشي في هذا المقام من ان الشيخ ان الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جوز واحدوث نوع النار
مثلا لكن يشكل بقاء صور الاسطقسات الموجودة بالذات في امزجة المواليد القديمة بالنوع فكان الشخص
مثلا لكن يشكل بقاء صور الاسطقسات الموجودة بالذات في امزجة المواليد القديمة بالنوع فكان الشخص
مثال لا هذا واراد النوع الاضافي فهذا على انه لا امتناع ببقاء الصور المذكورة لان المدعى انه لا امتناع في
عدم قدم بعض الصور النوعية وكذلك لا امتناع في عدم قدم المواليد في ثبوت قدم شيء من المواليد بالنوع
وبعده بحث وان ارادة النوع الاضافي انما يتم لو كان للصورة النوعية جنس تحته جنس وما يتجه ما قيل
انه اراد الشارح بالقدم بالنوع انها قديمة بسبب عدم خلو المادة عن نوع ولم يعرف انها قديمة بالشخص هذا
المعنى ايضا قوله لانه اي جزء العالم لا العالم اذ ليس العين عالما قام بذاته والا لم يكن زيد عينا ولا العرض عالما
لم يقم بذاته والا لم يكن العرض الشخص عرضا وهذا الترديد دليل الحصر وقوله وكل منهما حادث كبرى تقول الحصر
اذ هو اما عين او عرض فنظم الدليل هكذا العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منهما حادث ولا يخفى انه غير
منتج لتخلف الانتاج في قولنا العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منهما جزء للعالم لانه لا ينتج ان العالم
جزء للعالم فينبغي ان يقول بانه اريد ان كل جزء للعالم اما عين او عرض والعين والعرض حادث ينتج
ان كل جزء العالم حادث وقوله ان قام بذاته فهو عين يصدق على المركب من عين او عرض قائم به ولو التزم
كونه عينا لا دخل في حصر العين المركب في الجسم وله ثمة سيأتي ويريد بقوله ولم يتوهم له الحصر انه لم يتوهم شيئا
لا انه لم يتوهم للعين الا العين كبرى مطوية فيكون مما توهم له وكون الحصر مقصودا على المسائل يكذبه قوله
اذ هو اما عين او عرض الا ان يجعل القصر ادعائيا لالحاق النادر بالمعدوم والعبرة الادعائي يكفي فيشيا
عدم لياقة التوهم وقوله دون الذكاء لا يفيد نفع القصر على الدلائل والمقصر نفع التوهم قوله فالاعيان
ما اي ممكن نبه بافراد الممكن على ان التعريف انما هو للمعلوم للافراد فالاعيان جرد عن الافراد وتقل
باداة التعريف من الجمعية الى الافراد وجعل ما عبارة عن الممكن ليخرج الواجب اذ الكون الاعيان قسما من الممكن
فلا يصح قرينة على جعل ما عبارة عن الممكن لان الممكن اعم من العالم لشموله صفات الواجب لذاته دون العالم
فالصحيح جعل ما عبارة عن جزء من العالم بقرينة جعله من اجزاء العالم وكان ان يجعل ما عبارة عن المحدث
بقرينة سبق ذكر العالم بجميع اجزائه محدث وايا كان وان تقول لا حاجة الى تقييد ما لاخراج الواجب عن التعريف
لان القيام بذاته بمعنى ذكره على رأي المتكلمين يخرج الواجب لان القيام بذاته انما يكون بهذا المعنى بعد اسناده
الى الممكن او الحادث او جزء العالم وكذا قال الشيخ معنى قيامه بذاته ولم يقل معنى القيام بذاته وفيه ما فيه
فيدخل تحيز العين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور انه ليس بعين بهذا

انس وبيت وجود الدنيا سؤالا كان التسلسل بقا اولا ويرد على الحكيم قدم بعض اجزاء العالم قوله يقال عالم الاجسام
وعالم الاعراض تنبيه على تخصيص العالم بالاجناس وتعيينه بحيث يشمل ذوي العلم وغيره دفعا لتوهم خارجه
الكشاف من كونه اسما لذوي العلم من الملك والجن والانس لانه لا يتم الاستدلال بالعالم بهذا المعنى على وجود الواجب
ولو قال عالم الاعيان كان انسب بقوله عالم الاعراض ومن قال لو قال عالم الجواهر ليشمل الجوهرة الفردة ايضا
كان اولى لم يعرف انه لو قال كذلك يخص بالجوهر الفردة بمقتضى عرفهم على انه لا تظهر فائدة شموله للجوهر الفردة
وقوله فيخرج صفات الله تعالى به عند الاشاعرة لانها عين الذات عند المعتزلة وخروجها موقوف على ذكر
قوله من الموجودات اذ لا وجود للصفات عندهم ومما ينبغي ان ينبه عليه ان خروج الصفات انما هو
المتخصصة من اعتبار الحس في التعريف من غير حاجة الى التمسك بانها ليست غير الذات وانما الحاجة لاخراج جنس الصفة
قوله من السموات وما فيهما والارض وما عليها لم يجمع لتعالم الارض اتباعا لكلام الله تعالى من جمع السموات
وافراد الارض وما فيهما وما عليها تفنن ولم يقصد استيفاء الاجزاء في التفصيل بل فصل البعض وترك
اعتمادا على شمولية تفصيل الباقي فلا يرد انه بقي اعراض السموات والارض ولا يجاب بدخول اعراض السموات
في قوله وما فيهما لان في اما ان يكون بمعنى يخص موضع الوعاء واما ان يكون بمعنى يخص المكان والجمع بين
المعنيين لا يصح قوله ان مخرج من العدم الى الوجود للحدوث تغير احدهما الخروج من العدم الى الوجود
وهو بهذا الاعتبار صفة للموجود وثانيهما كون الوجود مسبوقا بالعدم وهو بهذا الاعتبار صفة الوجود
فالاسناد الحدوث الى العالم حمله على المعنى الاول فلذا اختاره ثم فسر الاخراج من العدم الى الموجود
بمعنى يجاوز والا فالعدم ليس محلا ولا الوجود حتى يخرج منه شيء الى الوجود والا لم يكن واسطة بين الوجود
والعدم كما قيل ان زمان الخروج من العدم الى الوجود غير زمان الوجود والعدم فتنبه قوله وقدم
العناصر بمعنى وجود ها وجود ها كون بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة بل قد قدما يصور بها
الجسمية بنوعها بمعنى انها لم تخل قط عن صورة جسمية والصورة الجسمية طبيعية واحدة نوعية لاختلاف
الافاعيل خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا وابدا واما صور
النوعية فقديمة بجنسها وذلك انها حادثة لا يجوز خلوها عن صورها النوعية بالسرمد بل لابد ان يكون
معها واحد منها لكن هذه الصور مشاركة في جنسها دون عارضيها النوعية فيكون جنسها مستمر
الوجود بتعاقب انواعه والامتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كان يكون نوع النار
حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب افراده الشخصية اذ يجوز حصوله عن عنصر اخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع
ايضا في استمراره كذلك عندهم ولا في استمراره انواع المركبات في ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية و

وفيه ان تاخير هذا المركب يعني تحيزات اجزائه وبعضها تابع لتحيز شئ اخر وبعضه ليس بتابع فتحيز المجموع ليس تابعا والامر
تابع عليه ان معنى التحيز ان العين نوع واحد من الممكن وهذا من اجتماع النقيضين قوله ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين
ان يتحيز بنفسه والمشهور التحيز بالذات غيره اشار الى التحيز بنفسه ومعنى التحيز بالذات ان يكون مشارا اليه بالاشارة الحسية
بالذات بانه هنا او هناك لاعدم كون التحيز معلولا لتحيز شئ اخر حتى يريد تحيز العين الكل فانا نحيز الكل تابع ومعلول
لتحيزات الاجزاء كما ان الكل معلول للاجزاء ولعل المتكلمين حاذوا الفلاسفة في تعريفهم التحيز بالذات ليخرج الصفات القديمة
من الجوهر تحاشيا عن اطلاق العرض عليها ولم يحترزوا عن اخراج صفات المجردات الى ذاته عن تعريف العرض
لعدم قولهم بوجود مجرد حادث واما المتاخرون منهم الذاهبون بتجرد النفس فيشكل تعريف العين عندهم بهذين
المجرد وكذا تعريف العرض يشكل بخروج اعراضه ولم يشكل على الحكماء دخول الصفات القديمة في تعريف العرض
لانهم لا يعترفون بها قوله ان محله الذي يقومه احترازا عن تعريف العرض بالتحيز غيره تابع لتحيز غيره ان يفسر الموضوع
بالمستدعي في التحيز واما القيد الذي يقومه في تعريفهم للموضوع لاخراج الهيولى عن تعريف الموضوع على رأي الحكيم
وعلى طريقة المتكلمين لا يصح ان يكون لاخراج الهيولى لانهم لا يعترفون به فهو لاخراج المكان ومعنى وجود العرض
في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع قد وقع فيما بينهم ان معنى وجود العرض
في كذا ان يكون وجوده وهو وجوده في الموضوع وفسروا بان معناه عدم تمايز الوجودين في الاشارة
الحسية ومعنى غيرية الوجودين بالنسبة في الاشارة الحسية وان رد جعل الاتحاد حقيقيا ورد بانه
يصح ان يقال وجد العرض فقام بالمحل فصيرورته محل انتفاء تشهد بالمغايرة وبان امكان ثبوت الشئ في نفسه
غير امكان ثبوته لغيره هذا ويتجه ايضا انه لو كان وجود العرض بمجرد القيام بالغير لكان كل امر اعتباري
قام بالغير عرضا واما قوله ولهذا يمتنع الانتقال عنه ففيه ان امتناع الانتقال لانه قائم بالمحل فلو انتقل
فاما ان ينتقل المحل الاخر فيلزم تحصيل الحاصل واما ان لا ينتقل فلا يتاتى في وجوده الى محل ينتقل ولا
تشخصه بالمحل قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز قال بعض المحققين في شرح الاشارات اعلم ان المكان
عند المتكلمين بالجزء فهو غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مذهب اللغويين وهو ما يعتمد عليه
المتمكن كالارض للسرير والاعتماد عندهم ما يسميه الحكيم ميلا واما الحيز فهو الفراغ المتوهم المشغول
بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء عندهم واما عند جمهور الحكماء فهما واحد وهو
السطح الباطن من الحاوي للمحوي قوله وعند الفلاسفة معنى قيام الشئ بذاته لم يقل معنى قيامه بذاته كما قال
في تعيين المعنى عند المتكلمين اشارة الى ان معناه عندهم قدر مشترك شامل للواجب والممكن بخلاف
معناه عند المتكلمين فان معنى قيام الواجب بذاته عندهم غير معنى قيام الممكن والممكن بخلاف معناه عند المتكلمين

فان

معنى قيام الذهنيات الواجب بذاته عندهم غير معنى قيام الممكن بذاته قوله ومعنى قيامه بشئ اخر اختصاصه به اذا المراد
بصيرورة الاول نعتا صيرورة نعتا اما بالاشتقاق او التركيب فيرد الصورة فانه يصح ان يصير نعتا بالتركيب
فيقال ذو صورة الا ان يراد بالمجرور بالباء في قوله اختصاصه به المحل المقوم للاشئ وهو بعيد قوله وهو ان
ماله قيام بذاته هو العالم اشارة الى ان الضمير راجع الى الاثبات والتذكير نظرا الى انه مذكور في المتن وانت رفيق في
توجيه اخر للكلية ما في تعريف الاثبات سيوافيك ما ذكره وهو جعله عبارة عن جزء من العالم والمراد بالجزء في قوله
اما مركب من جزءين بالجزء الذي لا يتجزى ويناقش في قوله وهو الجسم بانه يحتمل العين المركب من مجردين فلا يتحيز
في الجسم كما ان غير المركب يحتمل المجرد فلا يتحيز في الجوهر فكان المناسب وهو كالجسم كما قيل في غير المركب كالجوهر ويندفع
بما اعترف كثيرون بوجود المجرد حيث جعل احتمال المجرد هاهنا قويا مستحقا للالتفات اليه بخلاف المركب من مجردين
فانه احتمال حرفي اعلم ان الجسم عند الاثبات هو المتحيز القابل للقسمة بوجه واحدة وعند المعتزلة
هو المتحيز المنقسم الى الجهات الستة فقال الجبائي لا بد تلك القسمة من ثمانية اجزاء وقال الفلاسفة من ستة
وقال صاحب المواقف والحق انه يكفي اربعة اجزاء واما القائل بانه يكفي ثلثة فلم نعثر عليه قوله وبهذا اندفع
لتقييدا راجعا الى الاصطلاح بهذا لا يخالف قول المواقف النزاع لفظي راجع الى اللغة لانه فرق بين اللغة والاصطلاح
لان مراده بالاصطلاح العرفي لان مراد المواقف ان هذا النزاع من مباحث اللفظ متعلق باللغة ولا دخل له
في تحقيق المعاني التي هي من وظائف العلم ومراده ان النزاع ليس لفظيا فلا يكون في التحقيق نزاع بل يكون
اصطلاحات مختلفة لا تنافي بينها بل النزاع بعد الاتفاق في ان معنى الجسم في اللغة واحد في ان هذا المعنى
ماهو وهل هو معنى لا يوجب الابعاد حتى يتحقق الجسم بجوهرين او معنى يوجب الابعاد وبعد الاتفاق جرا
في انه يقتضي الابعاد هل يقتضي الابعاد من غير اشتراط التقاطع على زوايا قائمة حتى يصور تحققه بثلثة
اجزاء او بشرط التقاطع كذلك وبعد اشتراط التقاطع كذلك هل يمكن ان يتحقق باقل من ثمانية اجزاء ولا
قوله بانه يقال لاحد الجسمين بغير المتساويين اذا زيد عليه جزء واحد بانه اجسم من الاخر فلو لا ان مجرد التركيب
كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد في الجسمية الملازمة منها لان الوصف بالزيادة انما يكون
بعد تحققها سواء كان امرا حاصلا بمجرد التركيب او مشروطا بعدة اجزاء فانه بعد اشتراط التركيب من الاجزاء
وتحققها تحصل لها الجسمية بقدر الاجزاء المحتوية على هذا العدد فيزيد الجسمية على ان في اطلاق اجسم في اللغة
بزيادة جزء بحثا لانه ليس قدر مشترك معتبرا في نظم ارباب اللغة قوله والكلام في الجسم الذي هو اعم
لا صفة فيه انه لا فائدة في قوله الذي هو اعم لا صفة لانه ليس الجسم الا اسما وفي نظره بحث لان الجسم ما خوذ من
الجساءة والمعاني اللغوية يكون مرعية في الالفاظ المنقولة فالاحتجاج بان الاتفاق بمجرد التركيب في الجسمية

يناسب الاسم مناسبة تامة دون غيره فهو ارجح قوله بمعنى العين الذى لا يقبل الانقسام الا فعلا ولا وهما ولا فرضا
لا يخفى انه بعد ما فسر الجوهر بالجزء الذى لا يتجزى كان المناسب تفسير الجزء الذى لا يتجزى وتوضيحه لا تفسير الجوهر
الآن يقال نبه على ان تفسير الجوهر بالجزء الذى لا يتجزى تفسير بالمبهم المحتاج الى التفسير التطويل لكن فيه فالاولى
تفسير الجوهر بهذا التفسير او يقال حمل قول الماتن وهو الجزء الذى لا يتجزى على بيان اسم الجوهر والقسمة الفرضية
والوهمية سهمان لامر واحد فى الشىء وهو المقابلة بالقسمة الى رجحية الشىء الى ربها بقوله لا فعلا المنفصلة فى
محله بالقطع وهى القسمة بالآلة النفاذة فى المقسم والقسمة بالكسر وهى مقابلها وقد يفرق بين الوهمية والفرضية
بان الوهمية ما يفرضه الوهم جزئيا والفرضية ما يفرضه العقل كليا وكلام الشارح ربما مبنى عليه ثم كل من الوهمية
والفرضية اما بالمجرد الفرض من غير سبب حامل عليه او يكون سبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين اى مستقرين
فى محلهما لا بالتياس الى غيره كالسواد والبياض فى الجسم الابيض او غير قارين اى غير مستقرين فى محلهما لا بالتياس
نفسه بل بالاضافة الى غيرهما كمتحيزين او مماسين وتوهم البعض ان القسمة الواقعة بحسب اختلاف عرضين
من الانفكاكية التى توجب انفصالا فى الخارج والحق خلافه ثم الفرض اما بمعنى التقدير فالمراد به الفرض المطابق
والا فلا يمنع التقدير واما بمعنى التجويز كما فسره فى تعريف الكلى والجزئى قوله لم يقل وهو الجوهر احتراز
عن ورود المنع او تنبيها على وروده يقال لا وجه للاحتراز عن ورود المنع بهذا دون قوله وهو الجسم
على انه يتوجه عليه المنع باشتماله على مركب من جوهرين او من مادة وتجرد ويجاب بان هذا
المنع اقوى لانه يستند الى ما اشتهر بين جمع من العقلاء بخلاف منع قوله وهو الجسم لانه يستند الى مجرد احتمال العقل
ويرد ان قوله كالجوهر ايضا مما يتوجه عليه المنع لانه مما استدل على بطلانه الآن يقال ابرزه فى صورة
المثال الذى لا غبار فيه للمحصلين بيقين انه لابد من دخول الحصر واثباته حتى يتم حدوثه العالم
بجميع اجزائه ويثبت المحدث الواجب فلا معنى لترك الدخول مخافة ورود المنع وان هذا المنع كان متوجها
على حصر العالم فى الاعيان والاعراض اذ العين ما يتحيز بنفسه والعرض ما يتحيز تابعا لتحيز الغير ولم يحترز عنه
فالموجب للاحتراز ههنا قوله بل لابد من ابطال الهيولى والصورة والعقل المجردة فيه انه لا ينافى ثبوت
العقول والنفوس المجردة حصر العين الغير المركبة فى الجوهر اذ العين هو المتحيز بالاصالة وليست العقول
والنفوس متحيزات قوله وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد بل لا يمكن وجوده اذ فى امكان وجوده
اختلاف فى ثبوت الهيولى والصورة وفى قوله واقوى ادلة اثبات الجزء تعويض بالاحكام الرازى حيث
حكم بان اقوى ما استدل بالحركة وتضييق ساحة البيان ههنا مما يخفف عن جلية الحال والسطح مقيد بالمستوى
عقل الشارح عنه وكذا قيد الخط المستقيم لانه اللازم وكان تركه الشارح لان مطلق الخط ينافى الكرة وكما يلزم

من

من الدليل وجود الخط المستقيم يلزم وجود مطلق الخط فمن اصلح كلام الشارح بتقييد الخط المستقيم مستدلا
بانه اللازم من الدليل ثم رأيت الاباء التطويل وقد ترك الشارح بعضا من هذا الدليل وهو انه لو ماسه باكثر من جزئين لكان
فيها سطحان لان التماس بالجزئين لازم لامحالة فوجود الخط لازم البتة فلا حاجة الى حديث السطح وتقابل ان
يمنع امكان وضع الكرة الحقيقية على السطح المستوى لانه يستلزم ثبوت الجزء والجزء وآورد منع ثالثة
منع امكان الكرة الحقيقية ومنع امكان السطح المستوى ومنع وجود موضع التماس ووقعت المقام
لا يخلو قوله واشتهر عند الشيخ وجها فيه مسامحة اذ ليس كل ما هو وجيه اشتهر الوجود فالظاهر قوله
لم يكن الجزء اصغر من الجبل وللزم تسلسلا غير متناهية فى كل جسم وذلك ان تنطبق انقسام العين الا الى النهاية
ببرهان التطبيق قوله وذكر انما يتصور فى المتناهى وذلك لانه اذا كان غير متناه اكثر من غير متناه
يبطل عدم تناهيها ببرهان التطبيق وبهذا اندفع ما يقال ان العقل جازم بان جميع الاعداد اكثر مما يعد
العشرة منها وكذلك معلومات الله تع اكثر من متد وراته نعم لو فرض فى جريان برهان التطبيق فى
اختيارها لكان وجه قوله والكل ضعيف فيه رد لما قاله صاحب المواقف بعض الخ وان كان يمكن عنه
الجواب جدلا ففيه للمخصم اقناع وطمانينة باطن ولو جعل سهما دا الضعف الى المجموع لكان الرد ابلغ
قوله اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة قال قلت انه كما لاحظ فى الكرة لا نقطة فيها عند الحكيم لان
نهايتها سطح واحد غير متناه والنقطة نهاية الخط قلت كما لا نقطة فيها لا جزء لا يتجزى فيها فلما استدل
بوضع الكرة على السطح على ثبوت الجزء الخ المنع بانه لا يلزم منه الا وجود النقطة القائمة بالكرة وهو
وجود الجزء فلا توجيه لايراد انه لا نقطة فى الكرة عندهم وقوله وهو لا يستلزم ثبوت الجزء اه رد لدليل
المتكلمين على اثبات الجزء بثبوت النقطة من انها اما عين فيثبت الجوهر الفرد واما عرض فلا بد له من محل
غير منقسم وذلك المحل هو الجوهر قوله وبين فيها اجتماع اجزاء منع لكون اجتماع اجزاء الجسم لا يزيد بانها
متصل واحد فى ذاته غير قابل للافتراق وانما الافتراق المحسوس من اغلاط الحس فانه لا افتراق بل
بانعدام جسم واحد وحدوث جسمين اخرين قوله لان الجزء الذى تنازعنا فيه ان امكن افتراقه
لزم قدرة البشر عليه دفعا للعجز قلنا امكن افتراقه وهما وفرضا وهذا الامكان لا يوجب الدخول
تحت القدرة وبهذا اندفع ان حاصل الجواب الثانى ان كان كل ممكن مقدور البشر فله ان يوجد الافتراقات
الممكنة ولو غير متناهية فى كل متفرق واحد جزء لا يتجزى اذ لو امكن تجزيه لوجد الافتراقات الممكنة
هذا خلف ولا يجاب بهذا التقدير بما ذكره الشارح هذا كيف وامكان التجزى فرضا وهما لا ينافى وجود
الافتراقات الممكنة فى نفس الامر ويمكن دفع الوجه الاول بانه لا نسلم ان الصفر والكبر منوطان بكثرة

قات

الاجزاء بالفعل وقلتها بل الكثير كثيرة لان اجزاءه الغير المتناهية اعظم من الاجزاء الغير المتناهية للصغير الا ترى ان اجزاء الذراع
اعظم من اجزاء نصف الذراع وبان الانقسامات غير متناهية عندهم بمعنى ان العقل لا يقف في القسمة على حد بل يكون
بعدها قسمة لان جميع الانقسامات الغير المتناهية فيه بالفعل والصغير والكبير منوطان بكثرة الاجزاء بالفعل وقلتها
وفي الثاني بان الانقسامات الغير المتناهية عندهم اجزاء منقسمة اذ لا يمكن تاليف المنقسم من غير المنقسم فلو فرض
ايجاد جميع الانقسامات الممكنة لم يكن الا اجزاء قابلة للقسمة واما ما اورد على الوجه الثاني من انه يدل
على امكان الجزء لا على وجوده والمدعى هو الوجود فيمكن دفعه بانها اذا امكنا بجزء اخرج الهيولى من حيز الوجود
الى حيز الامكان فيحكم بوجود احد الممكنين لاستحالة قوله واما ادلة النفي ايضا فلا تخلو عن ضعف فيه اما ادلة
الاول ادلة النفي اقوى فقط ولكنك شاهد بما قوة النفي انه لا يقدر العقل على تعقل ذي حجم تركب من اجزاء
لا حجم لشيء منها ويتجه على قوله ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف ان ضعف ادلة الاثبات
وعدم خلوهم ادلة النفي عن ضعف لا يوجب التوقف لان ما قل ضعف يترجح وكذا ان تقول في قوله حال
عرض بان التوقف لهذا ميل عن الطريق المستقيم قوله فان قيل بهل لهذه الخلاف ثمرة فيه لطافة من وجهين احدهما
ما الاخ على ما له ادنى فطانة وثانيهما ان شجرة الخلاف مشتهرة بالضعف وعدم الحصلابة فالتغيير بما فيه ضعف
لطيف وفي قوله قلت نعم في اثبات الجوهر الفرد دون قوله فيه لجاة التنبيه على ان الثمرة للمتكلمين لا للحكماء والاخ
ان ظلمات الفلاسفة في اثبات الهيولى القديمة الابدية فلو ثبت حادثا ينعدم وبما لم يكن فيه ظلمة فنفي قدمها هو
من اثبات الجزء ونوقش في ابتنائه دوام حركة السموات والارض على اصل هندسي كما ينتهد به بيانهم دوامها
قوله ما لا يقوم بذاته بل بغيره فيه خلل لان بل لا يجاب عائد على المتبوع للتابع والمثبت للتابع تبعية الوض له
في التحيز والمنفي عن المتبوع ليس تبعية الوض لان القيام بذاته ليس معناه التبعية في التحيز للذات فتامل و
قوله او مختصا به احتصاص التاملت والمنعوت اثرة التعريف الوض على مذهب الحكيم ولا يخفى ان تعريف
الوض بما لا يقوم بذاته لا يتم على مذهب الحكيم فانه يصدق على الصورة ولا بد من تقييد الغير بما يقوم به فتحمل
التعريف عليه في هذا المقام من فضول الكلام ولعل من قال معنى القيام بالغير انه لا يمكن تعقله بدون المحل اراد
به استحالة وجوده بدون المحل كما وقع في تعريف اكثر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب بمعنى استحالة
تواطئهم على الكذب فلا اختصاصه بالاعراض النسبية قوله قيل هو من تمام التعريف احتراز عن صفات
الله تعالى انه قيل على ضعف هذا القول اعلم ما في تعريف الوض عبارة عن الممكن وكل
ممكن محدث فلم يدخل الصفات في التعريف حتى يخرج بقوله ويحدث اذ لو كان كما يمكن ان يقال انها
لم تدخل الصفات في التعريف على مذهب المتكلمين لان عدم القيام بذاته عبارة عن التبعية في التحيز

ولا يخ

ولا على مذهب الحكيم لانه لا وجود للصفات عندهم اوانه لا يصح التعريف حينئذ على المذهبين لانه لا يصدق الشيء
على اعراض المجردات فيحتاج حينئذ على كونه جامعا على مذهب الحكيم اوانه يكفي لاخراج صفات الله تعالى ويحدث والصحيح
الاول قوله في الاجسام والجواهر اوانه حينئذ يكون الاستدلال على حدوث الوض ضايعا قلت اذا لم يدخل من تمام
التعريف يكون التعريف شاملا للاعراض المجردات على مذهب الحكيم ولا يصح بهذا الحكم لان عرض المجرد يكون قديما وليس
في الجسم والجوهر قلت يكفي تصحيح الجعل قوله في الاجسام والجواهر قيد الحكم وفيه انه يشكل بعد بصفات النفس
انها طلقة ولا يبعد ان يقال المقصد منه بيان ان الوض كما يقوم بالجسم يقوم بالجوهر او بيان ان الوض
لا يقوم بالوض اورد من جواز قيام الوض بذاته وصدورها لا في محل قوله كالالوان قد مها اهتماما
بشانها لانكار القدماء وجودها وجعلها مع الاكوان مع انها انسب بالطعوم والروائح لتناسبهما لفظا
وخطا قال صاحب المواقف التوقف في كون بواقي الالوان بالتركيب لاحتمال ان يكون من بواقي الا
بسائط من غير تركيب وان يحصل بالتركيب ايضا قوله والاكوان هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون
ووجه الحصر ان حصول الجوهر في الحيز لمكان يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اولا الى ثان وهو ما لا يعتبر بالقياس
الى جوهر اخر وان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فحركة وان كان مسبوقا بحصوله في حيز اخر فسكون و
بين ذلك لمكان جوهر ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع واني قلنا بامكان التخلل دون وقوعه لجواز
ان يكون بينهما خلاء اي مكان خال عند المتكلمين كذا في شرح المواقف واورد عليه الحصول في الحيز فان
الحدوث فانه خارج عن الحركة والسكون واما الوض ايضا متحيز فحصوله في الحيز لا يخلو عن الامرين قيل
النفس وقيام الوض بالوض وفيه ان حصول الشيء في الحيز بالوض بالاصالة وقوليس بصفة موجودة حتى
يلزم النفس وقيام الوض بالوض ويرد ايضا انه اجتماع الهواء بشيء يلزم ان يخرج من تعريف الاجتماع
لانه يمكن ان يتخلل بينهما ثالث لجواز تكاثف الهواء بعد تخلله ويمكن دفعه بان المراد امكان التخلل
من غير تغيير احدهما عن حاله او يقال الهواء المتكاثف لم يبق في حيزه بل صار حيزه بعض حيزه

لعواه

والانواع مسبعة اي اصول انواعها بقرينة قوله يتركب منها انواع لا تحصى والمقصود تبعيض باطن الامر
وظاهرها معا والتقابض تبعيض ظاهره فقط وهو عدم الملاءمة دون الصفوحة وفوق الخوضة والتقاهة
هو طعم اضعف من الحلاوة واقوى من الرسوبة الا ان هذه الكيفية لا تتاثر الذائق لضعفها والطعم الحاصل
لها لا يتقدر فيه لتوسطه بين الطاقة والكثافة قوله والانواع كثيرة وقال ان سينا في شرح التشخيص
لا حصر لانواع الروائح ولا اسماء لها الا من جهة الموافقة والمخالفة كرائحة طيبة او منتنة او من جهة

الاضافة الى محلها كالحركة المكتسبة او الى ما يقارنها كالحركة الحادثة **قوله** والاظهر ان ما عدا الاكوان من الامور المذكورة كما يشهد به السياق او مطلقا على ما هو حق عموم اللفظ فلا تعرض للعلم ايضا لما عداها فبقيد هذا بنا في ما في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة باحد الحواس الخمسة لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين هذا ويمكن الجمع بان الكلام اشمل في الوقوع وكلام شرح التجريد في الامكان **قوله** فنقول الكل حادث اي كل واحد من الاعراض والاجسام والجواهر حادث بجميع اجزائه والا لما ثبت حدوث العالم بجميع اجزائه وكل جوهر وجسم وعرض حادث والاول اظهر من السابق واللاحق **قوله** وبعضها بالدليل وهو ظريان العدم لكن معرفة ما يحصل بالدليل بانه مشاهدة بان تعرض بعد العدم تارة اخرى الا انه اراد جعل مشاهدة ضد كافية في معرفة الضدين ولا يخفى ان ما يعرف حدوثه بانه مشاهدة لا يحكم العقل بحدوث جميع افراده الذي انواطه بانه مشاهدة بل لابد من الاستدلال على حدوث عالم يشاهد من افراده فبهذا الاعتبار ايضا يتم قوله فبعضها بانه مشاهدة وبعضها بالدليل ويمكن الاستدلال على حدوث الاعراض بامكانه لاحتياجه الى ذات يقوم به **قوله** والمستند الى الموجب القديم قديم لتعين المقتضي اثبات القديم لان القدم مفروض بل المقتضي القديم لا ينعدم فينبغي ان يقول والمستند الى الموجب القديم لا ينعدم فلهذا قيل مراده بالقديم المستمر وهو تكلف ويمكن ان يوجه كلامه بانه مقدمة ثانية للزوم الاستناد الى القديم بطريق الايجاب فحاصل الاستدلال ان المستند الى القديم بالقصد حادث فلا يمكن استناد القديم الى القديم بالقصد والمستند الى الموجب القديم قديم فيلزم الاستناد الى القديم بالايجاب والحكيم يسند الحادث الى الموجب بناء على ما توقف وجوده على استعدادات غير متناهية ويبطل المتكلم عدم تناهي سلسلة الاستعدادات ببرهان التطبيق والحكيم يمنع جريان برهان التطبيق في سلسلة لا يجتمع اجزائها وقد يقال يجوز ان ينتهي التقدير المستند الى القديم الموجب لاستناده الى شرط عدمي كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث يزول المستند لزوال شرط لزوال علة التقدير وفيه بحث بان العدم الازلي اما ان يستند بما لا زوال له فلا تتصور زواله حتى ينعدم التقدير وامّا ان يستند بامور زائلة غير متناهية اما وجودية او عدمية فيلزم وجود امور غير متناهية لان زوال كل عدم محقق الوجود وفيه انا لا نسلم ان الامور العدمية لو كانت عدمياتها الحدوثات للزم من زوال كل عدم عدمي وجود اما لو كانت اعتبارات واضافات فلا يلزم من انتفائها وجود **قوله** اما الاعيان فلا يخفى ان بعض الاعيان ايضا يعرف حدوثه بالمشاهدة ولو قال في بيان المقدمة الاولى فلانا لا يخلو عن الحركة وما يقابلها لما ورد عليه ان الحدوث لا يخلو عن احدهما لا يخفى انه لم يثبت بما ذكره حدوث كل

حركة

حركة وسكون اي ما ثبت حدوث حركة وسكون لم تشاهدهما فلذا لم يكتف به واثبت حدوث كل فيما بعد فما ذكره سابقا مجرد بيان طريق معرفة حدوث بعض الاعراض لا يثبت به حدوث الاعيان **قوله** وهذا معنى قولهم الحركة كونان في اينين في مكانين يعني اراد وا بقولهم الحركة كونان في اينين في مكانين انها كون في المكان الثاني بعد الكون في المكان الاول واراد بقولهم السكون كونان في اينين في مكان واحد ان الكون الثاني في المكان الاول بعد الكون الاول فتسامحوا في جعل الكون السابق الذي هو شرط تحقق الحركة والسكون جزأ منها ووجه تأويل كلامهم بانه لو كان على ظاهره يلزم ان يكون الكون الثاني في المكان الاول مع الكون الاول فيه سكونا ومع الكون الاول في المكان الثاني حركة فيكون الكون الواحد جزأ من الحركة والسكون فلا يتميز الحركة من السكون بالذات يعني انه يكون الساكن في ان سكونه شارع في الحركة ولا يقول به احد هذا ومن وجوه التأويل انه يصدق في تعريف الحركة على الكون الاول في مكان وكونان في مكانين اخر ولا يقال له الحركة ولو كان السكون الكونين في مكان كان الكون الاول جزأ من الحركة والسكون والكان المتحركة من المكان الثاني الى المكان الاول ساكنا لان له كونين في مكان واحد فمن قال ان قوله وهذا معنى قولهم اي ليس على ما ينبغي لان في الحركة والسكون اختلافا فمنهم من قال بانها مجموع الكونين ومنهم من قال كون واحد لها بثبات بشيء لان الشيء يوقف بين التعريفين لورود العبارة احدهما الى ما قصد الاخر وبالجملة لا يشمل التعريف الحركة الوضعية لانه لا كون للمتحرك بها الا في المكان الاول ويرد عليه ان شيئا من الوجهين لا يوجب الاخراج شيئا الحركة عن ظاهره وكانه لذا قيل الحق ان السكون مجموع الكونين في مكان واحد كون اول في مكان قار وحينئذ يجب ان ينبه عليه ان المراد بكونين في مكان ان اقل السكون ذلك وبالكون الثاني في مكان اول ما يلي يوم الكون الثالث وانه يلزم ان يكون الجسم في مكان سكونات مع انه لا يصدقه العرف واللغة ولا يذهب عليك انه سواء كان الحركة والسكون الكونين او الكون الثاني يستلزم عدم خلو العين عنها عدم خلوه عن الحادث اذ الحركة والسكون كما ان من الكون الثاني او مجامعه فهما حادثان ويستلزمان الحادث فلا حاجة ههنا الى اثبات حدوثهما بما ذكره **قوله** فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا فيه انه سيرة الا ان انتفاء كونه ساكنا اظهر من انتفاء كونه متحركا ووجهه ان السكون هو الكون الثاني وهذا كون اول فليس من السكون في شيء واما الحركة فهو الكون الاول بعد الكون في حيز اخر وهذا كون اول لكن ليس بعد الكون في حيز اخر **قوله** قلنا هذا المنع لا يجدي نفعا في تسليم المدعى هذا الدليل ان العين لا تخلو عن الحركة والسكون وتجويز ان يخلو عنهما بان يكون في اول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه ولو اريد المدعى في هذا المقام وهو ان الاعيان كلها حادثة او انها لا تخلو عن الحوادث فتجويز كون عين في اول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه ايضا فالجواب ان يقال ان المراد

ان المقدمة الاولى فلانا نجد الجسم او الجوهر لا يخلو عن الكون في الخير وهو اعني المسبوق بالكون في هذا الخير او بالكون في خير اخر او غير مسبوق بكون اخر والكل حادث بداهتا قوله على ان الكلام في الاجسام الخ تعددت فيه الاكوان اي لو قيل الاجسام التي تعددت فيه الاكوان لا يخلو من الكون في خير فان كان مسبوقا بكون اخر اه يتجه عليه المنع بانه يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون اخر فلا ينفع تخصيص الكلام الآن بتكلف ويقال المراد انه لا يخلو عن الكون في خير بعينه فيصح قوله فان كان مسبوقا بكون اخر في ذلك الخير بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون اخر في ذلك الخير بل في خير اخر فمتحرك لكن بعد تسليم انه لا يثبت به انه لا يخلو ذلك العين عن الحركة والسكون لانا ذلك العين ايضا نجد الحوادث تخلو من الحركة والسكون ثم يثبت ان لهذا العين حركة او سكون وهو كاف في انه لا يخلو عن الحوادث ولقائل ان نقول لو تم ان العين لا يخلو عن الحركة والسكون لكان قديما لما يستدل ان يكون له كون اول ولا يكون لكونه اول والا لخلا في اول كونه عن الحركة والسكون لا يقال ان تخصيص الكلام بالاجسام المذكورة حتى يفوت اثبات حدوث جميع الاعيان لانا نقول حاصل ينعقد في الاكوان على مستقبل البتة والا فان يتعلق على ان الكلام في الاجسام والجواهر التي تعددت فيها الاكوان والتوجيه يقتضي تقديم الجواب اثناء لان في الاول تسليم المنع ومعلوم عدم الفرق وفي الثاني دفع المنع فيقع تاخير الجواب اثناء دفع المنع بعد ابرام القبول قوله واما حدوثها فلانها من الاعراض وهي غير باقية الآن وقد ثبت حدوثها وحادثة من عدم كل اثبتناها فانها هو على مذهب الاشعري قوله ويقتضي المسبوقية اي الزمانية بالغير وهو اما الاول والكون الحركة على التفصيل يستدعي عدمها المناف لتعددها وكون السكون جائز الزوال في القدم الموجب لامتناع الزوال وفيه بحث لان الامكان الذاتي لا ينافي القدم وقوله قد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه فيه ان ما عرف ان العدم ينافي العدم لا منافات امكانيه اياه قوله وانه لا يكفي وجود محكم يقوم بذاته انوا حالة فتنطبق فلا تخرج عن الطريق السوي وقد قال بالنقوس المجردة بعض المتكلمين ايضا كالغزالي والفاضل المدعي حدوث ما ثبت وجوده لان عالم يثبت لا يصلح دليلا على وجود الصانع وفيه بحث لانا عالم يثبت وجوده وان كان لا يصلح دليلا لكن لا بد من دعوى حدوثه على تقدير تحققه والا فلا يثبت ان الحدث للعالم هو المرجح بجواز ان يكون القديم الاخر الآن يقال ربما لم يثبت الا احتياج العالم الى القديم وانه لا بد من قديم يستند اليه الحوادث واما انه الواجب لذاته واحد لا يغير ذلك فلم يثبت من ههنا فان تم بطلان التعدد والا فلا قوله ان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض ان حدوث الاعيان الخ ثبت كيف في حدوث الاعراض الثابتة واما الاعراض اعيانا لم يثبت فتاريخ عما نحن فيه لانا كلامنا فيما ثبت وجوده والمراد حدوث جميع الاعراض او بحدوث الحركة و

السكون

والسكون يثبت حدوث الاعيان وبحدوث الاعيان يثبت حدوث كل عرض فلا دور ولا حاجة الى حمل قوله حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض على حدوث باقي الاعراض قوله الثالث الازل ليس بعبارة عن حالة مخصوصة المراد بالحالة المخصوصة الوقت المخصوص وقوله بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود الخ ردة الاستعريض الازل فيها زمان لا اول له او زمان غير متناه في جانب الماضي وتقرير الاعتراض يمكن بوجهين احدهما منع لزوم ثبوت الحادث بل اللازم ليس الا حوادث غير متناهية يثبت للعين الازلي واحد منها في كل زمان ولا يدفعه جواب الرد وثانيهما منع بطلان السند قدم الحادث بالنوع قوله والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور القدم المطلق مع حدوث كل جزء من اجزائه فيه ان كل جزئي حادث بناء على ان لوجوده بداية واما المطلق فلا بداية لوجوده اذ لا بداية للجزئيات لعدم تناهيها وفيه يقال ان هذا الجواب مبني على ابطال عدم تناهي الجزئيات الموجودة بالفعل وانه تطبيق فلا يتحمله سياق الكلام نعم يمكن ابطال القدم بالنوع به واعلم انه لو كان ما برهانا التطبيق جاريا في الامور المتعاقبة لبطل الازل به وحاصل ان المطلق حادث بحدوث كل جزئي ولا بداية لوجوده باعتبار جميع الجزئيات فهو قديم وحادث ولا استحالة في اتصاف المطلق بالمتقابلات ففيه انه لا بداية لوجود المطلق فكيف يكون حادثا بحدوث جزئي لوجوده بداية ونقض هذا الجواب بنعيم الجنان فانه غير متناه مع تناهي كل نعيم واجيب بان معنى عدم تناهي نعيم الجنان انه لا يتناهى لا حد وليس شيء من كل نعيم لا يتصف بعدم التناهي بهذا المعنى والتحقيق ان هذه امور غير متناهية اذ التطبيقية تتصف بكثير من الامور المتقابلة ولا يتصف جزئي من جزئياتها به ولا يذهب عليك ان منافاة القدم للعدم انما تتم في القديم بالشخص واما في القديم بالنوع فلا يتم ان يتشخص افراده في الابد قوله الرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام وبرهانا التطبيق يبطله واللازم واضح لانه لا يخص بتحيز الجسم بل يلزم تحيز الجوهر ايضا مذكر الاجسام ههنا على التمثيل وكذا في تعريف الحيز بناء على هذا التفسير للحيز وهو ليس اذ الجوهر لا يسعه له حيز ولو سلم يلزم عدم تناهي الجواهر وذكر الجسم في تعريف الحيز عند المتكلمين قاصر والتصحيح ما يشغله الجسم او الجوهر والقول بان ذكر الجسم في التعريف لان الكلام في حيزه ففيه ان البحث لا يخص بالاجسام ايضا قوله وينتقض فيه ايجاده يوجب حدوث حيز جسم مركب من جزئين لانه لا ينتقض فيه ايجاد لانه لا ايجاد له ولا يخفى انه ترتيب الايراد على جعل هذا الايراد ثالثا وجعل الايراد الثالث رابعا قوله ولما ثبت ان العالم محدث الخ تنبيه على وجه جعل المحدث للعالم موضوع الحكم والاحق بكونه محكوما عليه هو العالم الموصوف باذكر وتحصيله انه علم بمطابق الذات بعضو ان المحدث للعالم والمجهول عينه فالليق ان يحمل على المحدث ما يعينه وفي

ت

قوله ضرورة امتناع الترجح احد طرفي الممكن اه نظر لان الاحتياج ليس ضروريا بل يتوقف على اقامة البرهان على ان احد طرفي الممكن يمتنع ان يكون اولى قوله والحدث للعالم هو السبق بالغير والحدث له مع ان المقام مقام الضمير لان الكلام فيما سبق في العالم باعتبار ثبت من اجزائه وههنا في العالم مطلقا وذكر هيئة الفصل بين العلم باعتبار والمبتدأ للاشتباه وجه لانه للفصل بين كون الخبر خبرا وبين كونه نعتا والعلم المصطلح لا يصلح لكونه نعتا وكانه لان فسر الشيء اسم يا مفهوما كليا مطابقا لا يوصف بها واما ذو زمخ الذات لانه ربما يطلق واجب الوجود على صفاته مع وصف واجب الوجود بالذي يكون وجوده من ذاته تنبيها على زيادة وجوده كما هو المذهب وقوله لا يحتاج اعلم ان لفظ لا يحتاج وجوده الى شيء يارجع ضمير يحتاج الا وجوده ولا يحتاج الا تقييد شيء بغير ذاته لان المراد بالشيء الموجود واحتياج وجوده الى الماهية الموجودة بهذا الوجود لا الا وجود فتفطن ولو جعل ضمير يحتاج الى الذات فالمراد سلبا حاجة في الوجود وصفاته الموجودة فتنبه واعلم ان المراد بالذات الاول الشخص وبالذات الثاني الماهية فان وجوده تعالى من ماهيته لا من شخصه ولذا لم يكتف بضمير الذات وفي وصفه بواجب الوجود رد للملاحدة الذين في وجوده تعالى قال في شرح المقاصد خالفت الملاحدة في وجود الصانع لا بمعنى انه لا صانع للعالم ولا بمعنى انه ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة بل بمعنى انه مبدء لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والكثرة والوحدة والوجوب والامكان فهو متعالٍ عن ان يتصف بشيء منها فلا يقال له موجود ولا معدوم ولا واحد ولا واجب مبالغة في التنزيه ولا خفاء في انه هذيان بين البطلان قوله اذ لو كان جائز الوجود الدليل على تقديس تمام لا يثبت الدعوى لانه لا يثبت كون وجوده من ذاته اذ جاز ان يكون الوجود عين ذاته فلو قال لا يكون وجوده من غيره لم يرد هذا ويحصل الدليل انه لو كان جائز الوجود لكان ذا خلاف العالم والتالي باطل لانه لو كان ذا خلاف العالم لم يكن محدثا العالم والملزوم خلافه وانما لا يصح على صانع وجود المبدأ وما هو كذلك غير داخل في العالم فقوله مع ان عداوة الشيء فيها على بمعنى مع وفيه بحث لانه ان اراد بقوله فلم يصح محدثا للعالم انه لم يصح محدثا لجميع العالم فسلم لكن التالي ليس خلافا للملزوم لان الملزوم كونه محدثا لمحدثات العالم فيجوز ان يكون من العالم ولا يكون حادثا او يكون مبدأ لما هو حادث منه وان اراد انه لم يصح محدثا لما سواه من العالم فالملازمة ممنوعة لان صفات الواجب جائز الوجود وليس من العالم ويدفعه ان المراد انه لو كان الذات جائز الوجود لكان ذا خلاف في العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انه مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته لما قيل انه لا يضر تلان فيه تسليمات للدعوى واعترافا بوجود الواجب لان المنع يسند ما هو مسلم عند المستدل دون الدليل للزام لا يوجب تسليم الدعوى وفي قوله لم يصح جميع ما يصح على على وجوده بحث لانه اذا اراد بالجميع الكل الافرادي

فمنع انه مخلوق بيرانه ليس اسما لكل شخص كما هو واما اراد المتبادر من الجمع فرد واحد من افراد ما يكون العالم لمجاله ولان العالم ملزوم الجمع من الموجودات على ما علم فان خصصنا يكون علامة يلزم ان لا يكون المبدأ داخلا فيه لكن يصير الملازمة ممنوعة اذ يجوز ان يكون جائز الوجود ولا يكون داخلا في العالم لعدم كونه عالما على وجود مبدأه وما يقال ان الصفة تصلح لان تجعل علما على وجود الواجب ومن جملة ما يصلح كونه عالما على وجود المبدأ مع انه لم يدخل في العالم هذا يا ناذ لا معنى لكون الصفة علما للذات اذ لا يمكن ان يصدق بثبوت الصفة الا بعد التصديق بثبوت محله فتأمل قوله وقريب من هذا المشار اليه هو ما قيل العلاوة اذ لا قرب بين العلاوة وما يقال بل لا مناسبة بينهما فالاقرب وقريب من ذلك والفرق ان هذا اعتذار عن المحدث وما يقال استدلال من الممكن على الواجب ولا يخفى ان ما يقال اسبق لانه مبني على الحكم السابق على المتكلم فافهم وهذا قريب مما يقال واما حاذرنا من البحث على هذا دوما يقال يمنع كونه قريبا منه واعلم ان كون ما يحدث او ممكن من جملة الشيء لا يخلو اما ان يكون علة له حتى على دعوى انها علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء وقد يتعلق به ابحاث كثيرة لا يتحملها المقام قوله وقد يتوهم ان هذا الدليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل فيه ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال الدور ايضا كما لا يخفى فلا وجه لتخصيص الشيخ بالافتقار الى ابطال التسلسل وقد يعتذر عن مثله بوجهين احدهما ان الدور مستلزم التسلسل اذ طرفا الدور يتعدد بالاعتبار والا لزم الغاية اذ الموقوف عليه غير الموقوف ففي الشيء من حيث انه موقوف غيره من حيث انه موقوف عليه فيترتب نفوس غير متناهية والمراد بالتسلسل المذكور ذلك مما هو لازم الدور وقد زيف السيد السند هذا الاعتذار بوجه توضيحه كما هو حقه في حواشي شرح المطالع فارجع اليه على ان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية وليس بمحذور وثانيهما ان ذكر التسلسل يذكر الدور لانهما يذكران معا فاكتفى بالتذكير عن الذكر وبهذا تبين ان قول الشيء بل هو اشارة الى ان احد ادلة بطلان التسلسل يبطل الدور ايضا شيء قال اعلم انه لم يكن ان يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور ايضا بان يقال مجموع المتوقفين ممكن فكل فعلته اما نفسه او جزؤه وهما باطلان او خارج وهو علة البعض فينقطع التوقف عنده فلا دور فلم الا على تفصيل اجمال الشيء قوله وليس كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل اورد عليه ان ثبوت الواجب يتم بمجرد حزوم العلة من السلسلة واما الانقطاع فبضم مقدمات اخر وهو ان يقال ذلك الخارج لا بد وان يكون علة البعض وذلك البعض طرف السلسلة والا يلزم كون الواجب معلولا او دخولا ما فرض خارجا فظهر ان امر الافتقار بالعكس هذا القول وقد يبين ثبوت الواجب والصانع والمراد بوجود الصانع وجود الواجب الصانع لكل ممكن بواسطة كان الصانع او بدونها ولا يثبت بمجرد افتقار الممكنات بأسرها الى الصانع ان تكون الصانع لكل ممكن واجبا كذلك

انا ما بينت ان صانع جميع الممكنات من حيث المجموع هو الواجب فيجوز ان يكون صانع كل ممكن ممكنا على وجه النس انما ثبت كون
مبدأ كل ممكن الواجب بما يجب انتهاء سلسلة الصنع الى الواجب واعلم ان هذا المقام ليس الاتمام اثبات الصانع للممكنات
سواء كان متعددا او واحدا بالاختيار او الايجاب بواسطة في البعض او بلا واسطة في الجميع وكل من اثبات الوحدة
والاختيار وتفي الواسطة متمم وبعض هذه الامور انما ثبت باعتبار انه الاخلق والاولى بالصانع للتوقف وجود
الممكن عليه قوله وهو لا يجوز ان يكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشئ علة نفسه هذا يبطل كون العلة نفسها
وهو ظاهر وكون بعضها ايضا لانه اذا كان علة للسلسلة كان علة لكل بعض منها لان علة المجموع ليس الا علة الاجزاء او
منها نفسه وكذا قوله لعلة لانه اذا كان البعض علة لكل بعض كان علة لعلة واذا كان النفس علة كان علة لكل بعض
منها لان علة المجموع علة لكل بعض فيكون السلسلة علة نفسها ولعلتها التي هي اجزاؤها وتما يلزم على تقدير كون العلة
نفسها او بعضها توارد العلتين على معلول واحد النس لانه اذا كان المجموع او البعض علة لكل بعض ينقطع السلسلة
لا محالة قوله فيكون واجبا وتنقطع السلسلة وذلك لان الواجب انما يكون علة للمجموع اذا كان علة لكل جزء
فينقطع السلسلة والمشهور في بيان الانقطاع ان علة المجموع يجب ان يكون علة شئ من الاجزاء وذلك الجزء يجب
ان لا يكون معلولا لجزء اخر من السلسلة لاستحالة اجتماع العلتين اذ الكلام في المستقل بالعلية هذا ولا يخفى
انه حينئذ يوجب ذلك الجزء المعلول انقطاع سلسلة الممكنات وهو خلاف المفروض كان الواجب يوجب انقطاع
سلسلة العلل ويكفي ابطال النس بانه لو كان النس لاحتاج السلسلة الى علة واثر في بطلانه لانه لا يجوز ان يكون
العلة نفسها ولا جزءها ولا خارجها لان علة السلسلة علة لكل جزء وذلك يوجب بطل السلسلة وتوارد
العلتين فان قلت هذا الدليل منقوض بمجموع الممكنات والواجب فان المجموع محتاج لا محالة الى علة مع ان
علته ليس الا جزئه قلت المجموع من الممكنات يحتاج الى علة هو علة لكل جزء بخلاف المجموع من الواجب والممكن فانه
يحتاج الى علة هو علة للبعض ولقائل ان يمنع وجوب كون علة الكل علة لكل جزء لجواز ان يكون علة الكل مجموع
امور يكون كل منها علة بجزء فيحصل بكل امر جزء من الكل ومجموع الامور يحصل الكل قوله ومن مشهورات
الادلة الخ من مشهورات الادلة كما يقتضيه كلمة من والاضافة الى الادلة وهذا هو الدليل هو العمدة في
ابطال النس لعدم اختصاصه بالنس من جانب العلة بخلاف الدليل السابق فقوله وهو ان يفرض من المعلول
الاخير قول على سبيل التمثيل بل يجري في كل غير متناه يضبطه الوجود عند المتكلم سواء كان بينها ترتب طبيعي
كالعلل والمعلولات او وضعي كالابعاد بمجتمعة او غير مجتمعة كالدورات الفلكية او لم يكن ترتب كالنفوس
الناطقة المفارقة وانما قيد بالمفارقة لان المتعلقة بالابدان متناهية لتناهي الابدان اذ لو لم يتناه
لزم عدم تناهي الابعاد واعلم ان الغرض من المعلول الاخير قول على سبيل التمثيل ايضا حيث انه لا يجري في تطبيق

بعد ما يفرض متناهيين وفي ابطال سلسلة الاول والاخر بها وطريق ابطالها ان يفرض سلسلة من مبدأ معين الى
النهاية في كل جانب ويطبق على اقل منها او اكثر بواحد قوله ثم تطبيق الجملتين بما يجعل الاول من الجملة الاولى
لا يمكن تطبيق واحد واحد نهاية كثرة شوابل تجعل واحد بازاء واحد في تمام الاحاد بما يجعل المبدأ بازاء
المبدأ فيقع كل واحد من احاد السلسلتين بازاء واحد لكن ذلك لا يظهر الا في الامور المرتبة قوله فلا يرد
النقض بمراتب العدد فيقال لم لا يكن اتمام النقض بالنسبة الى علمه تعالى اذ من مراتب الاعداد ما هو غير متناهية
منفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين وفيه ان علمه تعالى اذ من انما يشمل ما لا يتناهى العلم به بحسب ما له من قدرته
اذ علمه انما تشمل ما لا يتناهى وجوده واما كان تعلق العلم منفصلة بالمراتب الغير المتناهية هم وبهذا اندفع
ما ذكره الامام في المطالب العالية حيث قال من جملة النقوض الواردة على برهان التطبيق انه سبحانه
وتعالى عالم بالشئ وكل ما علم شيئا امكنه ان يعلم كونه عالما فاذا ثبت هذا الامكان وجب ان يكون عالما
بالفعل في حق الله تعالى لكونه منزها عن طبيعة القوة والامكان وعلى هذا التقدير فهو سبحانه وتعالى عالم بالشئ
ويكون عالما وهكذا في المرتبة الثانية والثالثة الى ما لا نهاية لها فقد حصلت هناك مراتب غير متناهية
وهي مرتبة بالطبع وهي بأسرها موجودة دفعة واحدة فرط النقض قوي على قولكم النس في الاسباب
والمسببات محال ودفع ما ذكره الامام تارة بان العلوم لكونها اضافات امور اعتبارية وتارة بان
علمه تعالى بعلة نفس علمه تعالى كما ذهب اليه الامام والشارح قوله فان الاولى اكثر من الثانية مع لا تناهيها
فيه ان الزيادة على ما فرض غير متناه بغير متناه لا توجب تناهي شئ كل منهما وزيادة المعلولات
يجوز ان يكون بغير متناه فلا نقض بعدم تناهي المعلومات لانه اذا طبق المقدورات على المعلومات
لا يوجب ذلك تناهي المعلومات انما يوجب لو زادت عليها بمتناه الا ان يقال المعنى انه يلزم تناهي
المقدورات مع انها غير متناهية عندهم والاوجه ان يطبق جملة المعلومات على جملة منها انتهى من الجملة
الاولى بمتناه وكذا جملة المقدورات على جملة منها كذلك حتى يلزم تناهيها مع انهم ذهبوا الى لا تناهيها
وما ذكره من انه لا يبعد ان ما لا نهاية له لا يدخل في سياق الوجود انما يظهر في المقدور واما في المعلوم فلا
لان المعلومات الغير المتناهية ليست بموجودات لعدم القول بالوجود الذهني ولو اغمض عدم التناهي
باعتبار العلوم فنقول ان العلوم اضافات ولو سلم انه صفة حقيقية فلا تعدد في علمه الله تعالى الى التعدد
في اضافته الى المعلومات قوله يعني ان صانع العالم واحد لا نسب يعني ان محدث العالم واحد فان
قلت الواجب يعني ان خالق العالم واحد وكذا في قول المص المحدث للعالم الواجب خالق العالم لان اسماء
الله تعالى توقيفية ولم يرد في الشرع اسم المحدث والصانع قلت هذا من اطلاق اللفظ على العلم من الدلالة

المقام مقام اثبات الدليل الجامع لصفات الكمال المذكورة فالا يتيسر ذكر الصفات لا يثبت وما لا يثبت لا يكون اطلاق
اللفظ عليه خصوصه والتوقيف في اطلاق اللفظ على خصوصه ثم قوله الواحد وما بعده يحتمل ان يكون صفات
الله ويحتمل ان يكون نظائر له اختيارا للمحدث والقدماء رجع الشق الثاني وقد اصاب لان كلا منها عقيدة
كلامية يستدل كلا حاتما ما لا فائدة فيه ينا سب ان يجعل المجموع حكما واحدا قوله ولا يمكن ان يصدق مفهوم
واجب الوجود الا على ذات واحدة قيل اشارة الى دفع ما توهم استدلال بناء على الله تعالى لكونه اسما لمجرى
حقيقي لا يحتمل غير الوحدة ووجه الدفع ان المراد الوحدة في صفة الوجوب لا في الذات وهذا الوهم يدفعه
آنت في قولك قل هو الله احد هذا وفيه ان المشركين لم يثبتوا هو الشركة معبوديهم مع تعالى في وجوب الوجود
بل في المعبودية الآن يقال من يعبد غير الله منزل منزلة من لا يعتقد وجوب غيره وجود غيره والا فلا يعبده
والملا وان المراد بالوحدة في الآية الوحدة في استحقاق العبادة فانه قلت هو التي واحد في جميع الصفات
فكيف خص الوحدة بوجوب الوجود قلت لهذه المسئلة التوحيدية بعد اثبات الوجود والتوحيد ليس الا
بهذا القدر اذ التوحيد فيما عداه فلا مكنة اخرى ولزالم يلتفت اليه ايضا الى حمله على الوحدة في صفات
الاحداث ردا على ما اعتقد كون العباد خالقين لافعالهم وعلى ما اعتقد كون العقل العاشر خالق العالم
الكون والفساد قوله والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع سمي به لانه مبني على فرض التمانع او
لانه يستدعي تمانع الالهين على الالوهية ولا يخفى ان ذلك البرهان لا يمنع صدق مفهوم واجب الوجود على اكثر من
واحد الآن يثبت استلزام الوجوب لصفة الصنع قوله اشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
بين المتكلمين ببرهان التمانع اشار اليه فعيل الاشارة اليه ايضا مشهورا بوجه ووجه الاشارة ما ذكره
اليه بقوله لا يقال الملازمة قطعية اه وتنبيه بالسادة الى المشهور على انه غير مرضي لانه يرجع عليه ما ذكره وجعله
مشارا اليه لان ظاهر النظم لا يطابقه وقوله اه واعلم ان قوله تع لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة
اقناعية توجيه للآية على خلاف المشهور حيث حفظ ظاهر النظم فلا مخالفة بين جعل الآية اشارة الى البرهان
وبين جعلها حجة اقناعية وقوله وتقرير اي تقرير البرهان اشار اليه ولا يرد ان الملازمة ج قطعية
لما عرفت قوله لا يمكن بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه او بان يريد احدهما حركة
زيد ويريد الآخر عدم ارادته وقوله لان كلا منهما امر ممكن في نفسه اما ان يريد به امكان الوجود في نفسه
وهو صحيح على رأي المتكلمين من ان السكون ضد الحركة واما ان يريد به امكان الوجود لغيره فيصح مطلقا وان
كان السكون امرا عدميا وقوله اذ التضاد بين الارادتين يريد به بين تعلق الارادتين فانه يصح اه
لجتمعا في مراد وخص التضاد بالذكر لان التعلق مفهوم تبعي فلو تنافى التعلقات لكانا متضادين

في

من قال ان التدافع بين تعلقيهما ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحي لان الضدين يجوز ان يحصلا في محلين
فلا حاجة الى نفيه وايضا المانع من الاجتماع لا ينحصر في التضاد فلا كفاية في نفيه ولم يتعرض قوله والا فيلزم بجز
احدهما لازم على كل من شقي الترديد لانه اذا تحقق مراد كل منهما لزم بجز كل منهما لان ارادة شيء يستلزم ارادة
عدم ضده فيتحقق مراد كل بنقيض مراد الآخر اعلم ان عدم الضد وبهذا عرفت ان الاولى ما سيأتي مما يقال وان التفصيل
بين كمالا الجمال واعلم ان العجز من حيث الكمال عن ذاته كمال بل لا يسمى في العرف بجزا والعجز عن ممكن لاقتضاء
تعلق ارادة الغير بذلك الممكن نقصان لان الكمال ان يتحقق مراده بغلبته على الغير ودفعه مقتضى ارادة الغير
احابنفيه او تبع ارادته وبهذا اندفع منع لزوم العجز لان حركة زيد اذا صار مرادا للواجب يستحيل سكونه
فلا يدخل تحت القدرة فكذا عدم تحقق مراده بتحقق ارادة غيره عدمه ليس بجزا ونقصانا لانه بارادة
الغير عدمه يستحيل مراده فلم يبق مقدورا لان الممكن الداخل تحت القدرة اذا خرج عن القدرة بسبب قاهر
الغير يسمى بجزا لجدا فما اذا امتنع لارادة ضده لان ذلك العجز ليس بنقصان بل يسمى بجزا وبهذا اندفع
ايضا النقض بصفاته تع فانه ممكنة ومقتضاة لذاته والا لكانت حادثة فلو اراد عدمها لكونه ممكنا
مقدورا فان تحقق العدم والوجود اجتمع النقيضان وان لم يتحقق واحد منهما لزم العجز او تخلف المعلول
عن علته التامة لان بهما متعاوقة الذات للذات لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة بخلاف الدليل المذكور فان احد شقي الترديد فيه العجز فقط ثم انه يمكن اقامة برهان التمانع باجتماع ارا
على حركة زيد فان وجدت بارادتهما يلزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وان وجدت باحدى
الارادتين لزم بجز الآخر ثم اعلم ان الاله الذي يجمع ما سواه لو لم يكن واجبا والا فهو اله للممكنات واتفاق
الالوهية للممكنات بان يكون الاله قادرا على الممكنات قدرة تامة ولا يمكن ثاني الممكن عليه واما ان قادرا
واجب آخر فلا يوجب نقصا فان يكون الها للممكنات فتوحيد الواجب مما لا يوجبه امر قطعي انما يوجبه
اعتبار الاخلق والاولى وحبر الخبر الصادق المصدوق بالمعجزة والله تع اعلم ونسأله الطريق الاقوم
قوله من شأنه الاحتياج لانه لا يوجب احتياجه في ايجاد الممكنات الى موافقة الغير وعدم مخالفته والاحتياج
ينافي الالوهية وفيه بحث لان المنافي لها احتياجا في الوجود والصفات الذاتية واحا مطلقا فلا قوله
فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال قوله المستلزم للمحال احا صفة للتمانع او الامكان فيكون حالا
اورد عليه ان عدم المعلول الاول للواجب مستلزم للمحال وهو عدم الواجب وليس بمحال بل امر ممكن ويدفعه
ان عدم المعلول نظرا الى ذات المعلول لا يستلزم عدم الواجب بل يستلزمه باعتبار ان وجوده يقتضي

دتها

الواجب ودعوى ان المستلزم للمحال محال معناه ان المستلزم فى ذاته للمحال محال قوله واعلم ان قوله تعالى هذه اشارة الى
ان جعل الآية اشارة الى البرهان التمانع غير مرضى وهذا ما اخذ من الكشاف حيث قال وفيه دلالة على امرين احدهما
وجوب ان لا يكون ناقد بر هما الا واحد والثانى ان لا يكون ذلك الواحد الا اياه وحده لقوله الا الله فان قلت
لم وجب الامران قلت لعلنا ان البرهنة تفسد بتدبير الملكين اذا حدث بينهما من التغالب والتناكر والاختلاف
واما طريقة التمانع فللمتكلمين فيها مجادلة وطرادة وهذا كلام والآية احتمال اخر ارجح وان يكون صوابا والمعنى
به هديا حتما وهو انا بيان فى الشرك وصلاح التوحيد بانه لو كان فى السموات والارض الهة كما فى الارض
لفسد السماء والارض لشوم الشرك وانما بقى السموات والارض بسبب التوحيد على الشرك قوله
والملازمة عادية فان قلت العاديات تفيد اليقين كالعلم بوجود الجبل الذى كان امس فلم جعلت الحجة اقناعية قلت
العاديات تفيد اليقين فى ذات سوا اخالف الغلب فافادته بقياسه على الشاهد فلهذا تطرق الاحتمال المنافى للعلم
لليقين على ان العادات اذا كانت اغلبية لا تفيد اليقين انما تفيده اذا كانت دائمية قوله ولعلا بعضهم على بعض
فى سورة المؤمنون وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون قال
الكشاف لذهب كل اله بما خلق لانفرد كل واحد منهم بخلقه الذى خلقه واستبد به ولرأيت ملكه على حدة من
ملوك متميز عن ملك الاخرين وتغلب بعضهم بعضا كما ترون حال ملوك الدنيا مما لكهم متمايزة وهم متغالبون
وحين لم تروا اثر التمايز بين الممالك والتغالب فاعلموا انه اله واحد بيده ملكوت كل شئ قوله والافناء
اريد الفساد بالفعل اى خروجها عن هذا النظام الذى شاهدناه ان لم تكن الحجة اقناعية فلا تتم لانه ان اريد
اى فساد بالفعل بالخروج عن النظام المشاهد دون العدم الكلى لان التمانع والتغالب فى العادة
لا يفضى الا الانعدام بالكلية بل يفضى الى الاختلاف وهو المراد فى الحجة والاقناعية لكن لا يحتمل شق ثالث
مشاركا لهذا الشق فى وجه البطلان فلذا لم يتعرض له قوله وان اريد امكان الفساد اى يمكن ارادة امكان
الفساد مع ارادة احدهما الخطاب والاخبر يريد الفساد فيلزم عجز الحافظ كما يمكن ارادة امكان الفساد
مع الصلاح لامكان ارادة احدهما الصلاح والاخر الفساد مع انه يجب تحقق مرادهما والا لم يكونا
الهين وقوله فلا دليل على انتفائه منع لبطلان التالى فان قلت المنع طلب الدليل لا نفيه قلت المقام
مقام المنع فنفى الدليل مبالغة فى ورود المنع وقوله بل النصوص مشاهدة للترجمة عن المبالغة فى قوة
المنع بنفى الدليل الى المبالغة فيما يقيام الشواهد على ثبوت الامكان ونفى دليلا على امكان الفساد امكانها
قوله لا يقال الملازمة قطعية كما مر تقريرا ان احدهما انه نفرض صانعان لا يمكن بينهما تمانع فى
الصنع فلا يتحقق مصنوع ووقوعه حينئذ يستلزم انتفاء المصنوع

فيمكن

يمكن وجود المصنوع لتوافقهما وثانيهما انه لو فرض صانعان لا يمكن التمانع بينهما فيكونان عاجزين فلم يتحقق
صنع وقد وقع بمنع لزوم عجزهما بل يجوز ان يكون العاجز احدهما فلا يكون الا صانع واحد لكن هذا المنع لا يضر
لثبوت المدعى وهو وحدة الصانع لكن الشان فى صحة حمل القرآن عليه لانه انما يشتمل على دلوم ممنوعة لا يمكن
دفع منعه وان لم يكن المنع مضرا قوله على انه يرد منع الملازمة حاصل العلاوة ان هذا التقرير بعد ما ذكر من
ابطال كون الآية حجة قطعية فى غاية السقوط لانه مع اشتماله على حرف النظم عن الظاهر يتجه عليه ما ذكر بعينه فلا يرد ان ما
سبق على العلاوة منع الملازمة فلا منع لا يراده بعينه فى العلاوة ولا يحتاج الى ايراد جواب عنه بان السابق جوابا
مبنى على حمل الاستدلال على عدم صلاحية التعدد بالفعل والعلاوة جواب مبنى على حمله على اى منع شئت ويتجه ايضا
انه اذا استلزم امكان التمانع عدم كون احدهما صانعا فقد ثبت المطلوب فلا منع للتوسل بعدم كون احدهما صانعا
الى عدم مصنوع ثم التوسل به الى انتفاء التعدد ولقد تمسكت بما مضى من امكان اختيال امكان الفساد ان يدفع
العلاوة وباختيار الشق الثانى قيل يمكن منع حمل الفساد على عدم التكون ان يقال الملازمة قطعية لانه لو تعدد
الواجب لم يكن العالم والا لامكن التمانع المستلزم للمحال لان امكان التمانع لانه لا فرق بين مجموع الامرين من
التعدد وامكان شئ من الاشياء فاذا فرض تعدد يلزم ان لا يمكن شئ من الاشياء حتى لا يمكن التمانع وفيه نظر
لان انتفاء امكان العالم لا يستلزم عدمه بجواز كونه واجبا قوله فان قيل مقتضى كلمة لو ان يكون نظم
الآية ليس استدلالا صحيحا يستقيم ما سبق من انه قطعى او اقناعى فالبحث السابق بعزل عن التحصيل وفى
محصل الجواب ان نظم الآية يحتمل الاستدلال وبناء ما سبق عليه وبهذا عرفت انه يمكن حمل الآية على ما ينفيك
عن مؤنة تصحيح الاستدلال وقيل محصل السؤال ان الآية لا تدل الا على انتفاء الالهة فى الازمنة الماضية والحال
الانتفاء مطلقا فنريد فى الجواب ان الانتفاء فى الماضى يثبت الانتفاء مطلقا اذ الحادث لا يصح الا لها
ولا يخفى عليك انه انحراف عن سواء السبيل فثبت ولا تتبع الا الدليل وقوله فلا يفيد الا الدلالة على الاله
الاول فلا يفيد الا اله واحد وقوله نعم بحسب اصل اللغة لكن قد يستعمل حيث قابل الاصل بكلمة قد يدل على انه
اريد به الاصل الكثير الدائر فجعل استعمال لو فى الاستدلال ايضا لغويا وقد دل ظاهر كلامه فى شرح التلخيص
على انه استعمال منطقى ورده المحقق الشريف بان القرآن لم ينزل الا على لغة العرب دون الاصطلاح بل هذا
الاستعمال ايضا من اللغة الا ان الاشبع هو الاول قوله هذا تصريح بما علم ضمنا التزاما لم يرد الالتزام المنيرانى
صح مناقشة فيه وينبغى بيان نكتة له الا ان يقال تركت لظهورها وهو التحرز عن الغفلة اذ الضمنيات لا توقف
عليها ويحتمل ان يكون به رد النظم الترادف اذ لو كان مرادفا للواجب لكان ذكره تكرارا محضا ويمكن
ان يقال كتغاية لتذكره معرفة صحة اطلاق القديم عليه تعالى ولكن على ذكر منك ينفعك فى كثير مما يوقعك

في ظن الافادة دون الافادة وكانه اراد بقوله هذا التصريح بما علم التزاما تنبيه على انك مستغن بعد اقامة البرهان على الوجوب
عن اقامة البرهان على القدم قوله اذ الواجب لا يكون الا قديما دليل على دعوى الملازمة وليس متعلقا بقوله تصريح بما علم
التزاما حتى يتجه انه لا يتم لان الدليل لا يفيد الا اللزوم في نفس الامر وهو لا يفيد العلم به التزاما وان الواجب كالقديم
من لوازم الله تعالى فلا معنى لجعله من لوازم اللوازم الواجب دون الذات المشتهر بجميع صفات الكمال وقوله
اذ لو كان اى الواجب حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة يريد به والتقابط والا لم يكن محدثا
بجميع ما سواه ويمكن ان يقال لو كان حادثا لانفك عنه مقتضى ذاته وهو وجوده ولو كان ما وقع في كلام
بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان نتيجة مجردة كون الواجب قديما لكان من قبيل توهم في غاية البعد وهو
ظن الاعم والاخص مترادفين ولو كانا نتيجة ان كل واجب قديم وكل قديم واجب لكان من قبيل ظن التساوي بين
مترادفين وما يقال ان الواقع بين علماء الاصطلاح والقدماء على جعل الملل وبين مترادفين يخرجه من عدم الاستقامة
لكن يفاد ذكر من قول التبصرة دليلا عليه من ان الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم
وبالعكس ثم بين كل من هما مغايرا للاخر نظر لجواز ان يكون صاحب التبصرة ممن ظن الترادف بين
الملل وبين قوله واما الكلام في انه وبحسب الصدق اى النزاع فيه فان بعضهم علم ان القديم اعم لصدقه
على صفات الواجب ولاستحالة تعدد الصفات القديمة ولان تعدد القدماء مطلقا وفيه ان تعدد القدماء
يوجب وجود موجودات مستغنية عن الواجب لذاته لان علة الواجب الحاجة عند المتكلمين الحدوث
وهذا في الممكن فحول بتعدد الذوات القديمة الآن ينزل من القول بان المخرج هو الحدوث الى القول
بان المخرج هو الامكان وقوله انما المستحيل تعدد الذوات القديمة الاولى انما المستحيل وجود الذوات
القديمة او انما المستحيل تعدد الذات القديمة فافهم قوله تصريح بان الواجب الوجود لذاته هو الله
تع وصفاته اقول منشاه اما التلبيس خوفا من القول بامكان الصفات الموجب بحدوثها بناء
على العلم من ان كل ممكن حادث واما الالتباس اما تحرير الاول فبان يقال لما كان الواجب لذاته
بمعنيي الواجب بحقيقته بان يكون ضرورة وجوده ناشئة من حقيقته والواجب بوصوفه
بان يكون ضرورة وجوده من اقتضاء موصوفه لوجوده واستقلاله به وضع احدهما مكان الاخر
بان الصفات واجبة لذواتها حتى لو سئل عما نعم الصفات واجبة لذواتها لم يكن للقائل بان يجيب
عنه بنعم ويظهر امر التلبيس واما تحرير الثاني فبان يقال لما كان اقتضاء وجوده جعل وجوده
واجبا توهم ان اقتضاء العلم مثلا يقتضي كون العلم واجبا وفرق بينهما بان اقتضاء الواجب
وجوده يوجب غناءه في وجوده عن موجود غيره واقتضاءه وجود العلم يوجب احتياج

العلم

الى موجود غيره قوله واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته في الكلام ايجازا ما تقدموا عليه وجوب
الصفات بانها قديمة وكل ما هو قديم فهو واجب لذاته واستدلوا على هذه الكبرى بانه لو لم يكن واجبا لذاته اه قوله
ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لكانت باقية لم يجبوا من قيام الوجوب بالصفات قيام المنع بالمنع
لان الوجوب امر اعتباري بخلاف البقاء فانهم زعموا انها امر موجود حتى اوقعوهم والقول بعدم بقاء الاعراض
والا يخفى ان كلام المعترض لو تم لبطل قدم الصفات ايضا بجريان الدليل في نفي القدم ايضا فان قلت الاعتراض يرد
على قدم الصفات ايضا ولا يخص بوجوبها فلم خص قلت زعم المعترض انها لو لم تكن واجبة لكانت محدثة فورود
الاعتراض خص بتقدير كونها واجبة قوله واجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة بخلا ف
العرض فانه صرح لكان باقيا ببقاء هو غيره اذ لو كان البقاء عليه لما انفك عنه وقد انفك عنه في زمان حدو ثه
ويرد عليه ان صيغة الباقي يهدم الاستدلال على زيادة الوجود والعلم باقتضاء العلم للفظ زيادة مبدء
الاشتقاق قوله وهذا الكلام في غاية الصعوبة اى القول بتعدد الواجب لذاته في غاية الصعوبة فانه
حتى وان لتوحيد الذي هو اصل الايمان بخلاف القول بامكان الصفات فانه ليس في تلك الصعوبة بانه لا ينافي
الاقوال بان كل ممكن فهو حادث وهذا ليس مما يتوقف عليه الايمان فهذا صعوبة فيه لا للزوم في الفهم فالاتجاه
في دفعه الى القول بالوجوب لذاته كالاتجاه من اصحاب الالمزاب ومن لم يرى في مقص الكلام قال لا وجه للقول
والقول بامكان الصفات اه في بيان صعوبة القول بوجوبها فقال في توجيهه ما ت وكان ان يجعل قوله
وهذا الكلام في غاية الصعوبة بيان الكلام في صفاته تعالى كلام في غاية الصعوبة لانه لا يرجح القول بوجوبها
ولا القول بامكانها وقوله فان زعموا الخ بيان لوجه المنع وكانه جرى القائل بعدد الواجب لذاته توهم ان المستحيل
تعدد الذات الواجبة لا تعدد الواجب بانبات ذات واجبة وصفات واجبة قياسا على ما قيل في قدم
الصفات وقوله وسيأتي لهذا زيادة تحقيق يعني به ما ذكره في تحقيق ان الصفات ليست عين الذات
ولا غيرها قوله الحي القديم اعتقاد العليم السميع البصير الخ في المريد اجرى عليه تبعا لهذه الاسماء مع
انه يكفي معرفتها اثبات مبادئ هذه الاسماء فيما بعد ولم يكتف به لان الدليل على ثبوت الصفات اطلاق
هذه الاسماء عليه تعالى في ذلك الشرط وبرهانه انه لا معنى للعالم بدون العلم وهكذا وقدم الحي مع ان الحيوة
عن العلم والقدرة في عد الصفات على طبق اثبات الصفات في كتب الفن حيثما خر فيها اثبات الحيوة عن
اثباتها لدلالة ان الدليل على ثبوتها ثبوت العلم والقدرة لضرورة ان من يكون عالما قادرا يكون حيا لان
العلم والقدرة يتوقفان على الحيوة ولم يقف تلك الصفات الستة لان تعريف مبادئها فيما بعد يغني عن
تعريفها ولم يعكس مع ان تقدم ذكرها يدعو اليه لان تعريفها لا يغني عن تعريف مبادئها لان تعريف المشتق

بقاء الواجب ليس عبارة عن وجوده في زمانين هذا خلف الخ ان توقف البقاء على ما ذكره انما يقتضي
بقاء الواجب وانه لا يكفي فيه الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني بل لا بد من الوجود في الزمان الثالث
ليتم ما ذكره من مقارنة الوجود لاكثر من زمان واحد بعد زمان الاول الا ان يقال مراده بالزمان ما هو
زمان الحدوث وليس زمان الوجود عند المتكلمين فيكفي في البقاء الزمان الثاني للوجود قوله
وان القيام هو الاختصاص الناعت كما في اوصاف الباري تعالى يعني لا تفاوت بين قيام الصفة وقيام العرض
كما يشهد به بديهة العقل وقيام الصفة ليس بالتبعية في التحيز بل الاختصاص الناعت فكذا قيام العرض وهذا لا يرد
ان من قال يعني ان تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد في اوصاف الباري تعالى وقد يدفع بان التفسير بقيام
العرض لا لمطلق القيام لم يتركن ما لا يعنيه وقوله تكرهم يريد تمسك الحكماء ولا يخفى ان المتبادر تمسك المتكلمين
فالاولى تمسك الحكماء وقوله اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات ولان الرقة والبطوء قابلان للاشتداد
والضعف فلا يكونان فصلين للحركة لان الفصول لا تقبل الاشتداد والضعف قوله والاجسم في المواقف
ذهب بعض الجهال الى انه جسم فالكراهية اي موجود والاخرون قائم بنفسه والنزاع معهم الاولى التسمية وخذه
التوفيق هنا والجسم هو جسم حقيقة فقيل مادي ودهر وقيل نور بسيط لا كالسبيكة البيضاء قوله واما
عندنا ان كان التخاطب على اصطلاح المتكلم كما هو الظاهر لا يرد فيه قوله والجاهل الفلاسفة وان كان
على مذهب الحكيم وهو بعيد فلا يصح قوله اما عندنا وحمل قوله ولا جوهر على معنى ولا ما يطلق عليه الجوهر ليصح مجملا
لهذا التفصيل بعيد كل البعد على انه لا يصح مجملا لهذا التفصيل لانه لا تفصيل في نفي ما يطلق عليه الجوهر فان
وجه نفيه عندنا وعند الفلاسفة متحد فتامل والدليل الثاني على نفي الجوهر ذاتيا لم يكن جوهر
لا يكون جزء جسم ومع ذلك نفي كونه جزء جسم لابد له من دليل ويمكن ان يقال انا نريد بالجزء الجسم ما يصح
ان يكون جزء الجسم ولا يصح ان يكون المبدأ ما يصح ان يكون جزء جسم والا لزم تكثير الواجب جدا
او ترجيح بلا مرجح وحينئذ يقال انه لا يصح ان يكون جزء لا يتجزى والا كان في غاية الحقارة فيرده
ان الصغر انما يوجب الحقارة لان اثاره حقيرة في جنب اثار العظيم اما لو كان الصغير صفة مبدأ الجسم
العالم كان في غاية في العظيم قوله واما عند الفلاسفة فلازم وان جعلوه اسما للموجود لا في موضوع اي يعني
ان المنفي عند الفلاسفة باعتبار معنى دون معنى اخر فان له معنيين عندهم يستفاد احدهما من تفسيرهم اياه بالموجود
لا في موضوع مجردا كان او متحيزا والاخر من جعلهم اياه من اقسام الممكن فان الظاهر من تقسيم الممكن الى الجوهر ان لا يكون
من قبيل وضع القيد موضوع المقيد ومن تفسيرهم اياه بالماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في موضوع فقولهم
لكنهم جعلوه الخ استدلال على المعنى الثاني ظاهر بين فلا يرد انه لا حاجة اليه قوله واراد به الماهية الممكنة الخ

لا يفيد معرفة مبدأ اذ حمل المشتق على المشتق لا يوجب اتحاد مبادئها كما يشهد به حمل الاضاحك قوله لان بداهة
العقل جازمة بوقوع شهادة العقل ثبوت السمع والبصر للاتقان في الفعل ويمكن دفعه بان الافعال المتقنة
المتعلقة بالمبرات واجابة الادعية واظهار الافعال على طبق طلب الحاجات تدل على السمع والبصر
قوله على ان اضدادها تنافيها الخ يتم لو لم يجز خلو الشيء عن الاضداد ومنع بان الهواء خال عن الالوان
والعلوم كلها وقوله وايضا قد ورد الشرع لاحكام الدليل المذكور بانه يثابر بالسمع فلا يقوم حجة
تليس الوهم ولا يرد عليه جعل التوحيد مما لا يتوقف عليه الشرع انه لولا التوحيد لم يكن اثبات الشرع
اذ لم ينكر الشرع ان يقول لهذا الشرع ليس في حقي لانه ليس من الاله لانا نقول يثبت المجزة انه من الله و
جعل الكلام مما يتوقف عليه الشرع لا يتجه عليه انه كثيرا ما كان ثبوت الشرع بالالهام فلا يتوقف على الكلام لان
ثبوت شرع نبينا عليه السلام بالكلام لانه مستند الى القرآن قوله ليس بعرض لما نبه على جواز التصريح بالعلم
عند مرة لم يلتفت اليه هنا اعتمادا على تنبه السامع والاقد علم انه ليس بعرض ونظائره من وجوب الوجود
وقد سلك الشارح في الموضعين طريقا بعيدا مع ان هناك طرقا اقرب منها ما ذكره في شرح المواقف ان العرض
يحتاج الى محل والواجب مستغن عن جميع ما عداه ومنها ان العرض يتبع في التحيز والواجب ليس بمتحيز فضلا
عن ان يكون تابعا فيه الا انه يخص مذهب المتكلمين ومنها ان العرض من اقسام الممكن ومنها انه محال ان كان
واجبا تعدد الواجب لذاته وان كان حادثا يكون اولى بالحدوث ولا خفاء ان الاولى بنفي العرضية عنه
صفاته لانها اشبه بالاعراض وكانه احتيج الى نفي كونه عرضا لايهام اطلاق النور في الشرع عليه تعالى
عرضية قوله فيكون ممكنا فيكون من جملة العالم فلا يصح محدثا للعالم قوله ولانه يمتنع بقاؤه تحرير
الدليل الواجب باق والعرض ليس باقيا فالواجب ليس بعرض والدليل على ان العرض ليس باقيا انه لو
كان باقيا لكان البقاء قائما به اذ لا معنى للاسود بل السواد فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال بما ذكره
وقوله وهذا مبني معناه ان هذا الدليل مبني على ان اله العالم ممكنة مبنية على ان بقاء الشيء معنى زائد
على وجوده واما بطلان التالي مبني على ان التباين) معناه التبعية في التحيز كما صرح به وقوله والحق بيانه
بطلان مبني على كل حال المقدمتين بهكذا حقق ولا تتبع مساعدتك في هذا المقام والمراد بكون بقاء الشيء معنى
زائدا عليه وجوده انه زائد عليه بالاعتبار وبها قال هذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد عليه وجوده
وعلى ان هذا الزائد امر موجود في نفسه حتى يكون عرضا وهو ممنوع ايضا لم يريد على الشرع ما ينافيه قوله والحق ان
البقاء استمرار الوجود اه قال الشارح الاصفهاني للطوالع البقاء في الواجب امتناع العدم وفي الحادث
مقارنة وجوده لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يتحقق الا بالنسبة الى الزمان الثاني وفي المواقف

على انه يفيد ان الجوهر لهم لما يزيد وجوده على ماهيته فيدل على نفي الجوهرية بوجه اخر لان وجود الواجب عين
ذاته عندهم وليس له ماهية ووجود وقوله واما اذا اريد بها القائم بذاته فيه اشارة الى معنيين اخرين بلهم
والجوهر ثالث رابع للجوهر ومعنى ثان ومعنى ثالث لا يمتنع ثبوتها له تع والآن المنع من وصفه بهاذين المعنيين
الاخرين من حيث التوقيف وابرام معنى باطل وابرام الموافقة مع المجسمة والنصارى لكن لا ينبغي الاكتفاء في
التبادر على معنى هو مذهب المتكلمين بل ينبغي ان يقال مع تبادر الفوهم الى المتحيز والمركب والمحكم ليكون اشارة
الى مذهب الحكيم واما قوله الى المركب منه لانه جزء الجسم عند المتكلمين كما سبق او يقال المتبادر من الجوهر الذي
هو قسم الممكن المركب لانه اظهر افراده فيكون اشارة الى مذهب الحكيم لكن لا يخفى ان مذهب الحكيم غني عنه
او يكفي ما ذكرنا من ان المتبادر في اطلاقهم لانه اشهر المصطلح عليه عندهم **قوله** قلنا بالاجماع اقول
كلمة التوحيد شهدت باطلاق الموجود فان قولنا لا اله الا الله بتقدير لا اله موجود الا الله **قوله**
والموجود لازم للواجب لا اختصاص له بالواجب بعد ثبوت الترادف بينهما لا لفظا ولا معنى و
الموجود لازم لها الا ان يقال المراد بالواجب مفهومه لا لفظه واذا كان الموجود لازما لمفهوم الواجب
كان لازما لمفهوم الثلثة ثم يكفي ان يقال انه يلزم الواجب والقديم والموجود ويكفي في الاول
اطلاق لفظ اللازم وقوله ومايلازم معناه معناه ومايلازم معناه معناه فمعناه فاعل او مفعول فتامل فتوقف
معناه **قوله** وفيه نظر من وجوه الاول منع الترادف والثاني انه ان اشترط في توهم الترادف المساواة فالقدم
اعم من الواجب وان سلم فالثاني وان سلم فاعم من الوجود ان اكتفي بمجرد التصادق ولم يكتف بالاعم مراد فالاخص
فلا وجه لجعل الواجب والقديم مترادفين اذ الواجب والقديم والله مترادفات ولعدم جعل الموجود
مترادفا لها والثالث منع كفاية التوقيف على اطلاق المرادف في اطلاق مرادف اخر والرابع منع كون الموجود
المشعر بزيادة الوجود لازما للواجب والخامس منع كفاية الاذن في الملزوم في اطلاق اللازم اذ اطلاق
الملزوم لا يزيد على افادة ثبوت اللازم والثبوت لا يكفي في اطلاق اللفظ لو كان كافيا لم يحتج في اطلاق
تلك الالفاظ الى ما ذكر اذ لا شكارة في ثبوت القدم والوجوب والوجود للذات فحذ ما نهديه ايكل تكن مع
مع اللذات **قوله** ولا مصورا اي ذي صورة اي تنزيه الصور بل ذي صورة يشعر بانه جعله صيغة نسبة كلابن
واللابن واللابس لا اسم مفعول لكن فيه ان لم تعرف غير فاعل وفعال ولا يبعد ان يقال اراد بهذا التغيير
التنبيه على ان ليس المراد في تعلق التصوير به لانه لا يؤثر مما يغير فلا يفيد في الصورة من غير تصوير بل
المراد في الصورة فاحفظه ولا تغفل عنه في نظائره ومنه اجاز ان يجعل صيغ المفعول باقية على طبعها
ويستفاد منها علم النفع بواسطة ان هذه الامور لا تثبت للشيء الا باعطاء الفاعل اياها فتفع الاعطاء تفع لها

مطلقا

مطلقا قوله لان ذلك من خواص الاجسام يخصّ دليل على الخط ومحصله ان ثبوت الصوت خاصة للجسم الموقوفة
على ثبوت مدة ما خواصها فالوقف ولا يخفى كتابة قال لا حاجة الا قوله يحصل لها اه وما اعتذر به من ان الخاصة قد تكون
اضافية وحقيقية فقوله يحصل لها للدلالة على ان الخاصة حقيقية فمن قبيل العذر اشد من الجرم يتع انه
لا يصح قوله لان ذلك من خواص الاجسام لانه يحصل للبسيط ايضا فينبغي ان يقول لانها من خواص الاجسام المركبة
الا ان يقال الدليل مبني على مذهب المتكلمين النافين للبسيط وتتم الوض بالوض **قوله** ولا محدود
اي ذو حد ونهاية يمكن حمله على تع التحديد و تع معرفته كنهه لان التحديد لا يكون للبسائط **قوله** ولا معدود
لا يخفى انه تكرير صريح بقوله الواحد لان الوحدة تع الكثرة و قوله اي ذي عدد وكثرة اه تفسير لقوله
لا محدود ولا معدود على سبيل اللف والنشر المرتب **قوله** ولا متبعضا اه تع التبعض والتجزي والتركب
يؤول الى واحد وكان الداعي الى تع التبعض والتجزي والتركب ايهام اضافة الشريك الوجه واليد والرجل
واليمين الله تع عن هذه الامور وقد يحمل التبعض على الانقسام العقلي والوهمي والتجزي على الانتقال بالفعل وهذا
مراد من قال يعتبر في التجزي الانحلال الى ماهية التركيب بخلاف التبعض ولك ان تريد بالتبعض كونه مضافا اليه
للتبعض كبعض الانسان وبالتجزي كونه جزءا ذلك ان تقول المراد بتع التبعض تع اضافة البعض اليه
وبتع التجزي تع اضافة الجزء وبالتركيب تع اطلاق الكل والمركب فلا تكرار اصلا وكانه تعالى
ليس مركبا من الامور ليس متركبا مع احر فلو قال ولا متركب لكان افيد وكان الاولى تقديم قوله فلا اجزاء
اه على قوله لما في كل ذلك اه لان تحرير الدليل سابق على الاستدلال عليها وتع انتباههم بعد تع كونه محدودا
ومعدودا مستفاد منه **قوله** ان المجانسة للشيء يعني المراد بالماهية المجانسة بعلاقة ان منع قولنا ما
هو من الجنس هو وفيه نظر لان ما هو لا يكون سؤالا عن الجنس بل ماهيا لان الجنس هو تمام الماهية المشتركة
ولا يجاب به عن السؤال بالخصوصية الا ان يقال اراد بما هو السؤال بما كما وقع هو في كتب الميزان في تعريف
الجنس بقي ان قوله لان منع قولنا بيان العلاقة قصد المجانسة بالماهية فلا يرتبط به قوله والمجانسة
توجب التمايز عن المجانست بفصول مقومة لانه بيان تع المجانسة ولا يصح حمل قوله لان منع قولنا على
بيان تع الوصف بالماهية لانه لا حاجة اليه بعد قوله ان المجانسة فالواضح لان المجانسة ولا يرد ان مجانسة
الواجب لا يقتضي التمايز بفصول مقدمة بل يكفي التمايز بفصل مقوم لان المنع ان مجانسة الاشياء توجب
تمايزها بفصول مقدمة فيقتضي مجانسة الواجب تميزه بفصل وبهذا التقرير عرفت ان قوله التمايز
عن المجانست ليس على ما ينبغي والصحيح تمايز المجانست بفصول مقومة لان التمايز لا يتعدى بعن بل التميز
فلا ترجع في التميز والاولى ان يحمل قولهم ولا بالماهية انه لا يسئل عنه بما لانه اما السؤال عن الماهية

المشتركة وهو تعالى منزه عنها نوعية كانت او جنسية او عامة اي الحيثية المحققة وهو واقع قيل بها في صفة تعالى على مسلك المتكلمين لكن كونه شيئا غير معلوم لاحد حتى يأتي السؤال عنه جار والتمسك بكون ما هو سؤال عن الجنس يقول السكاكي لا يناسب ادب المقام لانه لين جناب يستدعي فصلا وايضا تخصيص السكاكي السؤال بما بالجنس بل جعله للسؤال عن الوصف ايضا فقال يقال في جواب ما زيد الكريم ونحوه واثبات بها التركيب العقلي لا يسعه المقام قوله ولا بالكيفية في شرح المواقف اتفق العقلاء على انه لا يتصف شيء من الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر والباطن كالطعم واللون والرائحة والالم مطلقا وكذا اللذات الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي واما اللذة العقلية فحقاقة المعلوم واتحادها الفلسفة هذا فلا وجه لتخصيص الشرح الكيفية بما هو من توابع المزاج والتركيب الا ان يرى ان اللذة ايضا من توابع الحظ المزاج والتركيب قوله ولا يتمكن في مكان اعاد ذكر قوله في مكان مع انه يغني عنه ذكر التمكن اذ التمكن لا يكون الا في مكان تحريكا بعموم النفي رد على الجسمية المنافية عنه كل مكان سوى المكان العلوي او نفيا لتوهم حمل التمكن على الاقتدار فان نفيه كنفي قوله لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد اخر متوهم او متحقق يسمونه المكان قدم التوهم لانه مذهب المتكلمين وهو كما يمكن جعله صفة للبعد وهو الاقرب المشهور يجوز جعله صفة للنفوذ لان النفوذ متقسم في الموهوم والمحقق كالبعد وقوله يسمونه المكان اشارة الى تغير المكان في اثناء تغير التمكن وتوهمنا حتمان احدهما ان التوصيف يقتضي ان يكون التمكن هو البعد لانه النافذ مع ان التمكن هو ما قام به البعد حتى الجسم فلا بد من تأويله بان المراد كون الشيء بحيث ينفذ بعده في بعد اخر وهو بعيد من العبارة جدا وثانيهما ان التوصيف يصدق على ما ليس بتمكن لانه يصدق على نفوذ بعد الجسم في بعد جسم اخر بحيث يماس السطح الظاهر للنافذ السطح الباطن للنافذ فيه مع انه ليس بتمكن عند المتكلمين والحكماء الجاعلين المكان البعد القائم بنفسه ويصدق على نفوذ ابعاد الجسم بكليتها في ابعاد الموهوم كما هو عند المتكلمين مع انه ليس بتمكن عندهم وعلى نفوذ بعد جسم في البعد المحقق عند النافين بوجود الخلاء مع انه ليس بتمكن عند المتكلمين وغيرهم من الحكماء النافين بان المكان هو السطح وتحقيق المقام ان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في مكان والمكان اما السطح الباطن للحاوي المماس للسطح بجميع الظاهر للمحوي ونفوذ البعد بمعنى مماسة السطحين بتمامهما واما البعد المجرد القائم بنفسه ونفوس المتمكن فيه باعتبار علاقات جميع ابعاده لابعاد ذلك البعد المجرد وذلك بالتداخل واما البعد الموهوم والنفوذ بجميع ابعاده فليس للتمكن معنى واحد بل معان بحسب معان المكان فلا يصح تعريف

واحد

واحد بجميع المعاني قوله والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين بالخلاء لا خلاف في مفهوم البعد فانه الامتداد عند الكل انما الخلاف في وجود الخلاء فالواضح ان يقول والبعد هو الامتداد وهو يقوم بالجسم عند الكل ويقوم بنفسه ايضا عند القائلين بوجود الخلاء ومن قال تأويله ان البعد امتداد له نوعان عند القائلين بوجود الخلاء ونوع واحد عند ارباب السطح فقد جعل تعريف البعد بحيث لا يصدق على شيء من افراده فتأمل ومن ثم التعريف لا يصدق الا على البعد المتحقق ولو قال عند القائلين بالخلاء وترك ذكر الوجود لامكن جعله شاملا للبعد الموهوم بان يجعل القول بالخلاء اعم من القول به تحققا او موهوما اعلم ان المكان عند العامة ما يمنع الشيء من النزول فمكان الحيوان هو الارض عندهم دون الهواء المحيط حتى لو منع جسم صغير جسما كبيرا عن النزول فمكانه وعلى هذا جاز ان يكون المكان اخص من المتمكن بخلاف المكان بالتفاسير السابقة فانه لا يكون الا مزيدا او يتفق بحسب ان يساوي المتمكن ولو حمل تبع التمكن على هذا المعنى لصح ايضا قوله التمكن اخص من التحيز فلو تبع التحيز لكان اتبع وقوله لان التحيز يفيد ان لا خلاف في مفهوم التحيز كما في المكان وليس كذلك لان التحيز والمكان بمعنى واحد عند من جعل المكان متمكنا حتى لا يجعل الجوهر الفرد متمكنا بل متحيزا لم يجده الا في كلام الشيخ واتباعه تم

تنقيح عما افاده معنى التحيز والمكان قوله فيلزم قدم التحيز هذا الالزام على تقدير كون التحيز امرا عاما هو ما اذ لا تقدم له الا وجود له وحدوثه بكونه محل الحادث باعتبار كونه محل التحيز الحادث وانما جعل التحيز حادثا لانه اذا كان الانسان متحيزا والتحيز حادثا يجب ان يكون هنا احياز غير متناهية يتحيز في كل زمان في حيز فيلزم ان يكون محل التحيزات قوله وايضا ان يساوي التحيز الحيز اذ قيل هذا الترديد لاظهار الغلط على جميع التقادير والا فلا تتصور زيادة شيء على حيزه ونقصانه عنه على جميع المذاهب ثم هذا الدليل مبني على تناهي الابعاد والاجسام اما يساوي الحيز الغير المتناهي ثم يلزم التحيز ي لكن الكلام في لزوم التناهي قلت على تقدير عدم التناهي جاز ايضا ان ينقص المتمكن عنه ولا يلزم تناهيه لان غير المتناهي يجوز ان يكون ناقصا عن غير المتناهي انما الممتنع نقصانه بمقدار متناه ثم نقول ملخص الدليل لزوم التناهي او التحيز وذلك لازم سواء قلنا تناهي البعد او لا فالمبني على التناهي تقرير الدليل لا الدليل وفرق بين ابتناء الدليل وابتناء تقريره ولو كان الدليل مبنيا على تناهي الابعاد يلزم التناهي على تقدير الزيادة ثم جريان الدليل الترديد في الجوهر الفرد محل نظر اذ المساواة والزيادة والنقصان من خواص الكم والكمية للجوهر الفرد قوله واذا لم يكن في مكان لم يكن في حيز لان المكان فيما بينهم نفي المكان والجهة معا اقول في نكتة ترك الجهة وبيان نفي المكان ليستلزم نفيه وفيه بحث لان نفي المكان انما يستلزم نفيه لو كان حدا

ع ٥ او نفسه كغير الاعم من المكان او نفسه فتفي التمكن لا يستلزم نفيه **قوله** ولا يجري عليه زمان اى لا يعين وجوده بزمان فان الجريان على الشئ يستعمل بمعنى تعينه له منه قولهم النحاة المصدر اسم الحدث الجاري على الفعل فان معنى جريانه المصدر على الفعل انك تقول ضربت ضربا او ضربته فتعين به ما قصدت بالفعل وعدم تعين وجوده تعين بالزمان لانه لا تعلق له بالزمان وان كان مع الزمان لان التعلق بالزمان ماله وجود غير قار متدرج منطبق على اجزاء الزمان او على طرف الزمان وهو الان والاول يسمى زمانيا والثاني دفعيا ومثل هذا الشئ لا يوجد بدون الزمان بخلاف الامور الثابتة فانها بحيث اذا فرض انتفاء الزمان فهو موجود فرق بين كلام الله تعالى ويكون وبين كان زيد ويكون فان وجوده ثابت مستمر مع الزمان لا في الزمان بخلاف وجود زيد فانه في الزمان ومنطبق عليه لا يوجد بدون هذا الزمان فتعلقه بامور منطبقة عليه وكلام الزمان لا يجري عليه ع لا يجري على صفاته القديمة وقوله لان الزمان عندنا يعني به الاشارة فانهم قالوا هو متجدد معلوم يقدر به متجدد لهم ازالة لابهامه فان الزمان غير متعين فربما يكون الشئ زمانا لشئ عند شئ واحد ويكون الشئ الثاني زمانا للشئ الاول عند اخر فقد يقال جاء زيد عند مجئ عمرو وجاء عمرو عند مجئ زيد وهو ضعيف لا يسع المقام بيان ضعفه وانما وقعهم فيه عدم الفرق بين المعية والوقت والوقت ووجه قوله عند الخ انه عبارة عن مقدار الحركة مع انهم جعلوه مقدار حركة الفلك الاعظم انه اراد به مقدار الحركة بالذات ومقدار الحركة بالذات حركة الفلك الاعظم فانه يقدر به حركة الفلك الاعظم اولا وبالذات وحركة يقدر سائر الحركات ثانيا وبالعرض على ما بين في محله ولكن اتخاذ المقدار على اطلاقه فان ما يقدر به الحركات مطلقا مقدار حركة الفلك الاعظم فان جميع الحركات يقدر به ثانيا وبالعرض ولم يلتفت الى مذهب ثالثة اخرى لكمال ضعفها وهي ان الزمان جوهر مجرد واجب لذاته لا يجوز عليه العدم وانه الفلك الاعظم وانه حركة الفلك الاعظم واعظم ان قوله لا يجري عليه زمان لا يراد به الا احد المعنيين مما ذكره الا شارة او الحكيم اذ لا يجوز ان يراد في اطلاق واحد معنيان وان لم يقصد مما ذكره ان المراد المعنيان بل ان هذه المسئلة متفقة بين الحكيم والاشارة ولكن ان تقول ليس للزمان الا معنى واحد والاختلاف بين الفريقين **قوله** قضاء لحق الواجب في باب التنزيه الظرف متعلق بالواجب او بالحق والواجب في كلامه في وجوب التنزيه او واجبة للمبالغة فيه والشبهة قوم شبهوا الله بالمخلوقات ومثلوه بالمحدثات والجسمية غلاتهم المصرون على التجسيم الصرف واما غير غلاتهم مشبهة الحشوية فقالوا هو جسم لا كالاجسام منا لحم ودم لا كاللحوم وله الاعضاء والجوارح وسائر فرق الضلال بعد المشبهة احد وسبعون والعبارة تدل على ان احدا منهم ليس

ليس بمعيب في باب التنزيه والمراد بابلغ وجه الابلغ بالنسبة الى عدم التفصيل والتوضيح لا ابلغ من كل وجه اذ لا وجه له والمراد بتكرير الالفاظ المترادفة تكرير التبعيض والتجزي والحدود والتناهي والتصريح بما علم ضمنا وجاء سوى ما ذكر وهو شمول الخطاب لمن لا يتغطى للمضيات من العوام فان جميع العقائد لحفظهم ايضا **قوله** لا يمتنع ما ذهب اليه الشيخ من ان معنى العرض كالبياض ما يمتنع بقاؤه اه قوله كالبياض متعلق بالعبارة المتقدمة بقرينة قوله بدليل قولهم هذا الجسم من ذلك فان هذا الاستعمال لغوي ولا يخفى ان كون العرض كالبياض مما يمتنع بقاؤه مما لم يسلم وسلمه فهو لا يفيد الا عدم اطلاق العرض عليه لا يلزمه الحكم اللغوي والمدعى سلب العرضية عنه بمعنى لا امتناع اطلاق اللفظ وهكذا الكلام في كون معنى الجوهر ما يتركب عنه غيره وفي نظيره وقد مر ضعف دلالة قولهم عليه وان في قولهم وان الواجب لو تركب اه تطويل لما سيأتي لان التركب يستلزم النقص والحدوث اتصف الاجزاء بصفات الكمال او لا على ان عدم اتصاف الاجزاء بصفات الكمال لا يوجب نقص الكل مع اتصافه بصفات الكمال وقد يقال وصف جميع الضعف ان من تعدد موصوفات الكمال لا يجب تعدد الواجب وليس بشئ اذ مرجع الوجوب والقدم الذاتيان وقوله وايضا يشعر بانه دليل مستقل لباب التنزيه وليس كذلك فانه لا شبهة الا التنزيه من التصوير والتكييف وكما يلزم اجتماع الاضداد يلزم الاشتمال على النقص اذ بعض الكيفيات نقص كالضد والعلم والقدرة كما مر به وفي استواء جميع الصور والاشكال والكيفيات في افادة المدح نظر لانه انما يتضح بعد استقصاء معرفة الصور والاشكال والكيفيات ودونه خرط القتاد وكذا في عدم دلالة المحدثات عليه لانه انما يتم بعد تتبع جميع المحدثات وهو متعذر والدخول تحت قدرة الغير ايضا مم لانه يمكن ان يكون المخصص هو الذات واجامع كونه حادثا بعد الدخول تحت قدرة الغير فما لا يسع لانه مبني على ان كل ممكن حادث فانا نتم به وكون مثل العلم والقدرة من صفات كمال بدل المحدثات على ثبوتها لا يفيده على مخصص وكون الاضداد صفات نقصان لا يقتضي على انتفاء الدلالة على ثبوتها للواجب بل يدل على انتفاء ضدها عنه وآعلم ان قوله لا دلالة على ثبوتها لها معناه لا دلالة على ثبوتها للمحدثات وقوله للمحدثات خبر لا لاصلة الثبوت والا لبقي لا بلا خبر وقوله لانها تمسك ضعيفة متعلق بقوله لا على ما ذهب اليه الشيخ واستلزام ضعفها العدم الابتناء عليها بين لكن لا يدخل في عدم الابتناء ايراد ما سيأتي من الطالبين ضعفها بحال الطالبين كما لا يخفى **قوله** واجيب المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة على التمكن اذ كل حالة جهة وهو ممكن فلا يرد انه لم يكن فيما ذكر نفي الجهة فليس احتجاجا على المخالف في التنزيه عما ذكرت بالنص الظاهر في الجهة على ان التنزيه عن الجهة لم يصرح به لاشتمال التنزيه عن التمكن عليه فهو في قوة المذكور وفيه بحث لان حالة جهة يجوز ان يكون متحيزا لا ممكنا والنص نطق الجوارح تمسك للتبعض والتجزية والتركيب

ايضا والاولى ان يقول والتشبيه لان من النصوص ان الله تعالى خلق ادم على صورته قوله وبان كل موجودين فرضا لابد
ان يكونا احدهما متصلا بالاخر مماسا او منفصلا عنه اى بحيث يكون بينهما ثالث وقوله والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم لانتفاء
المماسة حتى يثبت كونه متصلا الآن يراد بالمماسة المماسة بالكلية لكن انتفاء المماسة لا يستلزم الانفصال الآن يراد
بانفصال بعض الاجزاء اذ هو يكفي في ثبوت التباين في الجملة وقوله لانه محل للعالم يريد به ولا محلا لجزء من العالم والا
فانتفاء الكلية والمحلية بالقياس الى العالم لا ينفي كونه متصلا بشيء وقوله فيكون جسما او جزء جسم يتجه عليه
اولا ان من العالم ما يدع انه تعالى ليس جزء جسم حتى يكون قوله او جزء جسم في موقعه وايضا جزء الجسم لا يجب ان
يكون جسما حتى يلزم كونه متصورا اذ الصورة من خواص الاجسام كما سبق ولان يكون ذا مقدار حتى يكون
متناهيا ولا يخفى ان الاستدلال لا يتوقف على ابطال الاستدلال لان كلا من الاتصال والانفصال يقتضي التحيز
فقصر المسافة ان يقال كل موجودين فرضا لابد ان يكون احدهما متصلا بالاخر او منفصلا وعلى كل تقدير
يجب ان يكونا متحيزين على ما في المواقف والكل هم المحض عالم يخالط اصلا العقل والصنع العضد كلها او وسطها
بكمهما او الابط الى نصف العضد من اعلاها كذا في القاموس قوله ولا يشبهه اى ولا مماثله فالمشابهة بالمماثلة
وان تيركا على عمومهما فيفيد نفي المجانسة وهو المشاركة في الجنس ونفي المشاركة في الكيفية لان نفي المماثلة افاد
نفي المجانسة ونفي الكيفية في الكيف وباب التنزيه وان لا يتحاشى فيه عن التكرار والتصريح بالمعلوم خصوصا لكون المقام
محل طعن المسلم عنهما وجعل نفي المماثلة بمعنى الاتحاد في الحقيقة ظاهر صنيع ان قدماء المتكلمين ذهبوا الى ان ذاته
تعالى الى مماثلة لسائر الذوات في الحقيقة لان ذلك يستلزم تشابه مفهوم الذات والحقيقة بما صدق عليه
ويستدل عليه في المواقف بانه لو شاركه غيره في الحقيقة لتميز عنه بما تعين ضرورة الاثنينية فيلزم التركيب
ويمكن ان يستدل بان وجوده مقتضى ذاته فلو اشتركت ذاته بينه وبين غيره لتعدد الواجب وكونه
شيئا بحيث يصدق احدهما مصداق الاخر اى يصح كل ما يصح عليه الاخر مما اورد عليه انه يقتضي رفع الاثنينية فلا يمكن
المماثلة بين شيئين واجيب بان المراد بصدق احدهما مصداق الاخر احدهما مصداق الاخر في الصفات النفسية
وهو ما لا يحتاج وصف الذات بها الى تعقل امر زائد على الذات كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية
ويقابلها الصفة المعنوية كالحدوث والتحيز فعلى هذا ينبغي ان لا يستدل على نفي المماثلة بهذا المعنى بان علمه
وقدرته اجل واعلى مما في المخلوقات لان العلم والقدرة ليس من الصفات النفسية لانا نحتاج في الوصف
بهما الى تعقل امر زائد على الذات عند اهل السنة لكن الذي يستفاد من كلام الشارح دفع الايراد بان المراد
بصدق احدهما مصداق الاخر فيما بينه المماثلة والمساواة فيه من جميع الوجوه قوله في البداهة العلم حتما موجود
اى بلا شبهة بخلاف علمه تعالى فانه اختلف في وجوده وقد اشار الى تطرق الاشتباه فيه بقوله فلو

اثبتنا

اثبتنا العلم صفة الله فتبته وقوله وقديما وواجب الوجود ذهاب الى ما نقل عن المتأخرين في صفاته
تع وقوله فلا يماثله علم الخلق بوجه من الوجوه مبالغة في نفي المماثلة فكانه قال فلا يماثل علم الخلق اصلا
فلا يعتد بما يشوبه من ان المماثلة تحصل بوجه من الوجوه ولا يتوقف على المساواة من جميع الوجوه حتى ينافي
ما صرح به من ان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف ومنهم من قال مقصوده ان بين كلاميه
تنافيا والتوفيق بما سيأتي ويتكلم من كلام الشيخ ابي المعين ان ما ذكره من معنى المماثلة معنى لغوي ويفهم من المواقف
انه اصلا فلا يقدح فيه عدم مساعدة اللغة وقوله لانا نعلم نبوة عيسى عليه السلام دليل تام على فساد قول الاشعرية
اذ علم من اللغة على ما سبق ايضا دليل عليه والتفاوت في قوله والتفاوت لا ينافي اللغة تمسك التفاوت الذي لا ينافي اللغة والموافقة
هو الاتحاد والمراد ان المراد بنفي المخالفة بين قول الاشعرية واللغة ويحتمل تغايرا بين البداية والتبصرة وبين الشيخ ابي
المعين والاشعرية وبين كلامي البداية ايضا وقوله والا ان لم يكن مراد الاشعرية هذا اولم يحمل كلام البداية
وعلى هذا وهو ينبغي ان يحمل اذ ظنا بانه من تتمة قوله لان مراد الاشعرية من غير تعلق له بحمل كلام البداية ثم اعلم
نظرا انه لو حمل جميع الاوصاف على الاوصاف النفسية ايضا ينبغي ان يرتفع لزوم رفع التعدد قوله ولا يخرج من علمه وقدرته
شيء هذا بظاهره تنزيه عليه وقدرته عن النقصان فيفيد قوله لان الجهل بالبعض او العجز عن البعض انه نقص في
علمه وقدرته ولك ان تجعله تنزيها له تع عن الجهل في بعض الاشياء والعجز عن البعض والمراد بالشيء الممكن والا
فالمتنع والواجب خارج عن القدرة فمسئلة التنزيه باعتبار العلم قاصرة لان دائرة العلم اوسع مما ذكره
لانه لا يخرج عنه شيء من الاقسام الثلثة ولا يخفى انه لا يكون خروج ممكن على العلم والا لم يكن معلوما اذ يمتنع
فعل المختار بدون العلم فما قيل يرد على عدم خروج شيء عن العلم انه يجوز ان يكون يمتنع تعلق العلم به فلا يكون
الجهل به نقصا كما ان العجز عن الممتنع ليس بنقص لشيء ورد على عدم خروج ممكن عن القدرة صفات الواجب
فانها لو كانت مقدورة لكانت حادثة وكما لا يخرج عن علمه وقدرته شيء لا يخرج عن سمعه مسموع ولا عن
بصره مبصر وكانه لم يتعرض لانه لا مخالفة فيه وقوله فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير نتيجة للتنزيه واقتباس
للايات الدالة على عموم العلم وشمول القدرة ولم يقل لانا نعلم قدماء الفلاسفة انه لا يعلم شيئا لانهم لا يعبئون
بهم ومخالفة الفلاسفة في القدرة مطلقا لا في اكثرهم واحد لان الخاص القدرة فيما بين المتكلمين صفة يصح
معها الترك والفعل والحكماء ينكرون صحة الترك وهو معنى الايجاب وكانه حمل القدرة على المعنى المتفق بين الكل
والمتكلمين وهو ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الآن مقدم الشرطية الثانية محال عند الحكماء واقع عند المتكلمين
وقوله لا يعلم الجزئيات الا وجها كلي كما في كثير من النسخ لانه ليزاد ايضا بعد العلم المتعدي الى مفعولين
لا بعد العلم بمعنى المعرفة الشاملة للتصور والتصديق والمشهور من الفلاسفة انهم انكروا تعلق علمه تع

بالبرهانيات وحقيقة المحقق الطوسي ان مراده هم انه لا يجوز فيها على الوجه الجزئي بل بمعنوياتها كلية مخصوصة فيها وانما انكر الوهرية العلم بذاته لان العلم نسبة يقتضي مغايرة العالم والمعلوم وهو منقوض بعلم كل احد بنفسه ووجه انه لا يقوم بنفسه مثل مقدور العبد اما طاعة او معصية او سفه او عبث تعالى عن جميع ذلك ورد هم بان هذه الصفات من عوارض مقدور العبد بالنسبة اليه ونحن نقول الموصوف بهذه الصفات الكسب لا الخلق وكونه مقدورا له تعالى باعتبار الخلق تامل قوله وله صفات قدم المسند للتخصيص فنبه على انه لا يشاركه صفاته غيره الا في الاسم فهو مختصة به لا يشاركه غيره فيها وقد نبه باضافة الصفات اليه وجمعها على مغايرتها للذات وثبوت انه حي قادر عالم لا غير ذلك بالشرع او العقل والاخفاء في ان العقل كما يدل على ثبوت هذه الاسماء يدل على ثبوت الصفات من غير حاجة الى التمسك بثبوت هذه الاسماء واستلزام ثبوتها ثبوت مبادئها فان اتقان افعاله تعالى كما يدل على كونه عالما يدل على ثبوت العلم له والشرع كما دل على اطلاق العالم عليه تع دل على اضافة العلم اليه واراد بمفهوم الواجب مفهوم اسم الله لا مفهوم هذا المشتق فكانه قال يدل على زائد على الذات الواجب وهو المرجع في قوله لما ثبت انه عالم وانما عنه بمفهوم الواجب لانه فسره سابقا بالذات الواجب الوجود وتنكير زائد ينبغي بانه كما يدل على زائد آخر يخرج به بقوله وليس الكل الخ فاحترازية والاولى ان يقول ان كما يدل على مفهوم مغاير لمفهوم الواجب لان الزائد يستدعي ان يكون مفهوم الواجب داخلا في مفهوم كل ولا يخفى فساده ومن البين ان ما خذ الاشتقاق المعنى المصدري وهو ليس الصفة الموجودة بل ما يلزمه مما الى صدر بالمصدر فقوله ثبت له صفة العلم تفريع على ثبوت ما خذ الاسم لا ما خذ نفس الصفة بل لانه يستلزمها واذا ثبت صفة العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك ثبت له صفات موجودة بناء على ان هذه الصفات موجودة في المخلوقات فاندفع ما يقال هذا انما يدل على زيادة المفهوم والكلام فيها قوله لان زعم المعتزلة انه عالم لا علم له ووافقهم الشيعة مع منع بعضهم عن اطلاق العالم وغيره من اسمائه عليه وذامه العجائب فان الاطلاق في القرآن اكثر من ان يحصى فكيف ينكر وقوله الا غير ذلك لا يتم على اطلاقه فان جمهورهم اثبتوا صفة الحيوة والارادة فيصعب عليهم نفي باقي الصفات لخروجها من ثبوت القدماء والاخفاء في ان الاقرب في ذلك التحرز ان لا يقال العلم عين ذاته بل يقال بما اطلق العالم عليه تع ولا يجب اثبات صفة العلم له تع حمل على ما يلزم العلم ويكون اخراله من انكاف الاشياء عليه كما يقال في الحي والرحيم وتمام الاستبشاء انه لو كان دليلهم المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له لا يلزم كونه العلم قدرة وحيوة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته كما سيذكره لان جعل العلم عين الذات على هذا سلب العلم لا ثبوت علم عين الذات وكذا القدرة فكيف يلزم كون العلم عين القدرة الا لغير ذلك قوله وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته حيث ورد اطلاق العالم والعليم والقادر

والقدير

واضافة القدرة والعلم اليه تع في الكتاب والسنة قوله ودل صدور الافعال المتقنة الخ لان اتقان الفعل في الشاهد بالعلم والقدرة الموجودتين فيه شاهد ذلك على الغائب اذ لا صارف عنه تحكم حدوث في الشاهد لا يصح في الغائب فيجعل في الغائب قديما فلا يرد ان صدور الافعال لا يتوقف الا على الذات في الشاهد لا على العلم والقدرة وال

فلا يكفيا اقتصارا على بعض الجواب او يقال المراد ان كلا من الصفات بالنسبة الى الذات لا هو ولا غيره فيلزم بطريق
الاقتضاء ان يكون كل بالنسبة الى الاخرى ايضا كذلك اذ لو كانت بالنسبة الى الاخرى غيرها كما كانت بالنسبة الى الذات ايضا
كذلك لان المغايرة للشيء مغايرة لما ليس بينه وبين الشيء ولا غيره فيكون البعض الاخر من الجواب بكمال وضوحه
كالمذكور فلا يكون ايضا اقتصارا بل لان العبارة غير واضحة في نفس الامر على التقديرين المذكورين او لما قيل ان سوق
العبارة في بيان حكم الصفات ولذا ذكر قوله لا هو والا داخل له في الجواب فالجواب مشار اليه ومذكور ضمنا
سواء كان في قوله ولذا ذكر قوله لا هو والا داخل له في الجواب نظرا لانه لو لم يذكر لا هو لتبادر الاعتراف بالعينية
والاولى ان يقول ولما تمسكت المعتزلة بانا في اثبات الصفات ابطال التوحيد وتمسكنا بانا في كون الصفات
عين الذات كون العلم والقدرة والحيوة متحدة وكون الصفات ذاتا ومعبودا للخلق وكون الذات
غير قائم بذاته اشار الى تحقيق الصفات بليث يندفع عنه المحذورات المذكورات فقال وهي لا هو ولا غيره
لانه لا يكون مقتضيا لذكر لا هو بلا خلاف اذا علم ذكره فلا موجب لذكر لا هو بلا خفاء قوله والنصارى وان
لم يصرحوا ضمن كلامه منع التفريق ومنع تكفيرهم حقيقة بانهم كفر واتغليظا لانه يلزم الكفر لا يكفر عالم
يلتزم وقيل يكفر اذا كان اللزوم ظاهرا لو كان من لزوم كفرهم عالما به فلا يتجه عليه انه يلزم الكفر عليهم
لانهم ان يكفروا ما لم يلتزموا فعلم ان تكفيرهم بالتزامهم بالشبهة وهو حاصر صوا به مما القول بالقدماء الكثير
والحاجة الى الجواب بان اية تكفيرهم اقتضت التزامهم لو ثبت توقف التكفير على الالتزام ولا يخفى انه كما
لزم النصارى ذوات قائمة لزم اهل السنة لانهم وسوا وجود الصفات وقد مها واي كلام حادث غير مرهم
كون الصفات واجبات لذواتها فلزم مرهم كونها ذوات قديمة مستقلة ليكن انفكاك بعضها عن بعض والا قائم
جمع اقنوم بالضم وهو لغة وهي بمعنى الاصل قالت النصارى انه جوهر يعنون به القائم بذاته والثلثة
اقانيم وكلامهم يسمو الامور الثلثة اصولا لانها صفات ينوط بها نظام العالم ووجوده اولانها اصول
الالوهية وانما اثبتوا القدماء الثلثة دون الاربع ميلا ان الذات را بعتها لان الذات ما لم يوجد معه الثلثة
لا يستحق الالوهية وبهذا ظهر ان ما قيل انه يميل من النصارى الى ان الصفة عين الذات لا يرد عليه انه لا يلائمه
جعل القدماء ثلثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة والاواحد ثم يرد عليه انه لا معنى لان يقال اقنوم
العلم لان اقنوم عين الذات قوله فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات فيه انه لا يلزم من القول
بانتقال اقنوم العلم تجويز انتقال الاضرين حيث يثبت ذوات متغايرة الا ان يقال تجويز الانتقال على
اقنوم العلم يشهد بتجويز الانتقال على الاخرين على انه بانتقال العلم يتعدد الذات القديمة لكن لا يكون
[illegible] القول بالثلثة قوله وثانيا ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير وفيه نظر اما اولا فلما قيل

ان المدعى يتم لزوم تكثر الامور المتغايرة الذاتية ولا يتم فيه منع توقف تكثر القدماء على التغاير وانما يتم
فيه منع توقف تكثر القدماء المتغايرة على التغاير ويمكن دفعه بانه منع توقف التعدد والتكثر على التغاير
بمعنى جواز الانفكاك لا توقفه على التغاير مطلقا وحاصله ان القدماء المتغايرة كما يلزم النصارى لانه الانفكاك
يدل على التعدد والتغاير يلزم اهل السنة ايضا لان التعدد والتغاير لا يتوقف على الانفكاك بل يوجد
التغاير مع عدم الانفكاك كما في الاثنين والواحد وتبين الاشكال مبنيا على تغير الغير بما يمكن انفكاكه
بل بناء على انه التزم النصارى تغاير القدماء بدليل انفكاك البعض عن بعض والانفكاك يدل على التغاير
والاثنينية فان قيل هذه المنع في المقابلة قد عين منع الغير في هذا المقام فلا يرد قوله بعد هذا فان قلت
قيل هذا التنع في الفارق الشقيقين وآمانيا فلا جواب شبهة المعتزلة من لزوم تعدد القدماء للقول
بوجود الصفات منع استلزام القول بوجود الصفات بتعدد القدماء بسند توقف التعدد على التغاير
بالمنع المذكور فالكلام عليه بالمنع بل منع السند نعم لو ابطل توقف التكثر على التغاير لكان
موجها قوله بتقطع باي مراتب الاعداد من الواحد الى الاثنين والثلثة الى غير ذلك متعددة بناقش
فيه اولا بان الوحدة ليست من مراتب الاعداد وثانيا بان مراتب الاعداد ليس بعضها اجزاء من بعض اذ قد
تقرر ان المراتب مركبة من الوحدات فالعشرة مثلا مركبة من وحدات متكررة لا من خمسين
او من اربعة وستة وبهذا مع كونه كلاما على السند لكن دفعه بان جعل الواحد من مراتب الاعداد
تغليبي بناء على مذهب من جعل العدد ما يبتدئ في العد فيكون الواحد عددا وبانه جعل الواحد والاثنين
والثلثة متعددة وكذا الواحد والثلثة لا غير ذلك من الواحد والاثنين والثلثة والاربعة مما ان
البعض الذي هو الواحد جزء من البعض الذي هو غير الواحد من الاثنين والثلثة لا غير ذلك قوله وايضا
لا يتصور فيما ذكره يعني ان النزاع في البداهة والاستدلال عليه معارض بالبداهة قوله فالاولى فيه ان يقال
الى اول ما ذكرنا على منع توقف التكثر على التغاير قوله وان لا يجري دليل القول بكون الصفات واجبة بوجود
ذاتها لا يتم الجزاة على كونها خلاف الاولى بل هو غير صحيح فكان استدلال الاولى في عدم الجزاة وعليه ادب
المتن قوله بل يقال هي واجبة لا غير بها بل لما ليس عينها ولا غيرها لما مر له بعد التجاوز عن الاعيان
والا غير بل يقال هي واجبة لذات الواجب وكون مراده من قال الواجب الوجود لذاته هو الذي تقدم
ذكره بعيد لا يساعده عبارته لان ضمير لذاته الى الموصول في الواجب فكان حمل الله تعالى عليه بجعله واجبا
لذاته حمل الصفات عليه بجعلها واجبة لذاتها فهم لو كانت العبارة الواجب الوجود لذات الذي تتم
وصفاته كان المعنى ما ذكره وجعل هذه العبارة بهذا المعنى مما لا يرضى به المنصف في التأويل

وفي قوله ولا استحالة في قدم الممكن انه يستحيل عند منكر الايجاب الذي يدعي كونه فاعلا مختارا ولهذا حكم بان كل ممكن حادث قوله وصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات لكن صعوبة وجود الصفات عند المعتزلة لتكثر القدماء وعند الفلاسفة فانه لا صعوبة له عندهم لذلك بل وجه الصعوبة انه لو كانا الصفات موجودة لكان الواجب فاعلا وقابلا وهو باطل عندهم وخوفش في نفي الكرامية قدم الصفات بانهم قالوا بقدم المشية والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم والمشهور انهم قالوا بحدوث الكلام قوله فان قيل هذا في النقيض وفي الحقيقة جمع بينهما يمكن بيانه من وجهين احدهما ان الغير نقيض الغير كما بينه فسلب الغير من الصفات الموجودة يستلزم ثبوت الغير لها وثانيهما ان سلب الغير عن الصفة الموجودة يستلزم العدول وثبوت ذلك السلب وكذا سلب الغير يستلزم ثبوته وهو سلب سلب هو فيلزم اجتماع سلب هو وسلب سلب هو لكن في كون قوله وهو لا هو ولا غيره في النقيضين نظر اذ لا يكون كذلك لو كانت قضية سالبة بحسب الظاهر اذ لو كانت معدولة حذفت لا عن الظاهر لا هو ولا غيره والعدول كما ان الظاهر الدال على العدول بل كانت بحسب الظاهر جمع النقيضين وهو لا هو ولا غيره لان لا غيره في معنى لا هو وفي الحقيقة رفعهما قوله قلنا قد فسروا الغيرية وليس هذا التفسير جنيا على اصطلاحهم بل لا دليل على انه يقتضي اللغة والعرف اذ يقال ليس في الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة ورد بان المراد بالغير ما هو آخر من كل وجه والا لزم ان لا يغاير شيء شيئا بل امتنع البيت وبانا القدرة هينا زايدة اتفاقا لان الغرض غير المحل اتفاقا كما سيجيء قوله فان ذات الله وصفاته ازلية والعدم على الانتفاء محال فهذا البيت ان لا يكونا شيئا من القديمين متغايرين فلا يكونا الا منفكين مع قدمها متغايرة والا لعقول وزيد لدفع المثال الاول ان المراد امكان انفكاك بحسب الوجود او الخبر وفيه انه لو كان كذلك لم يقتصر واضع الاسم على ما ذكر وابى كلا منهما عرضه ان الذات والصفات لا يمكن انفكاكهما في الخبر لامتناع الخبر عليهما ويمكن بانه ترك التعرض لظهوره ثم نقول لو تم ما ذكره لزم ان لا يمتنع تعدد القدماء اذ لا يكون القدماء متغايرة فالوجه ان يقال فان ذات الله تعالى يقتضي صفاته ويمتنع انفكاك كل من المقتضي والمقتضى عن الاخر وكذا يمتنع انفكاك كل من اثنين يقتضي هما امر واحد عن الاخر قوله والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها اي بعض منها فعدمها عدمه اي عدم العشرة عين عدم الواحد منها اما في ضمن واحد منها اي ما واحد كان واما في ضمن جميع الاحاد ايا ما كان لكن وجودها ووجوده لا مطلقا بل في ضمن جميع الاحاد لان وجود الكل وجود الاجزاء كلها لا وجود جزء منها ومن البين ان المراد بوجود العشرة والواحد التحقق في نفس الامر بمعنى ان يكون نفس الامر ظرف النفس

الواحد

الواحد والعشرة لا لوجودهما لانهما ليس موجودين وفي قوله فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور لا يقال فيه بحث من وجهين احدهما انه ان اراد قيام الذات بشرط كونها موصوفة بتلك الصفة المعينة فبطلانه بين وان اراد قيام الذات مع قطع النظر عن الاتصاف بها فلا مخالفة بينه وبين الجزء والصفات الحدثة في ذلك وثانيهما ان هذا الاتيم في الصفات الحدثة اللازمة للذات لانا نقول المراد امكان قيام الذات بدون الصفات نظرا الى ذاته وهذا ممكن في الصفات الحدثة اللازمة وان اراد انه كذلك الصفات القديمة والجزء بالنظر الى الكل فهو بعينه ما ذكره الشيخ على ان الصفة اللازمة الحدثة لا تتحقق عند الاشعري اذ الاعراض لا تبقى زمانين قوله لانهم اذا اراد واصحة الانفكاك من الجانبين لا يقال الترديد قبيح لانه تفويض من قوله بخلاف الصفة الحدثة فان قيام الذات بدونه تلك الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات ان المراد الاكتفاء بجانب واحد لانا نقول كلامه متماثل لان قوله والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه قوله وان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل اي غير الجزء الاخير وايضا يلزم عدم مغايرة العرض اللازم لمحله وجواز وجود الذات بدون الصفة لا يتم مع قيام دليل اقيم عليه فلا يسمع من غير احد بطلانه وايضا الصفة مقتضى الذات فكيف يجوز الذات بدونها قوله لا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الاخر ولو بالفرض يعني المراد امكان فرض وجود كل منهما مع عدم الاخر ولم يبين عدم امكان وجود الذات بدون الصفة لان معرفة الحاصل تكفله اذ هو اعتبار اضافة الذات الى الصفة لا يمكن وجودها بدونها او للفناء عنه لانه يكفي في نفي المغايرة بينه الذات والصفة امتناع انفكاك الصفة لان المعتبر في المغايرة الانفكاك من الجانبين وانما نفرض لامتناع انفكاك الجزء عن الكل مع الفناء عنه بامتناع انفكاك الكل عن الجزء تصحيحا لما نسبه الى ظهور الفساد من قولهم ان الواحد يمتنع بدون العشرة بقي ان قوله بخلاف الجزء مع الكل لا يتم اذ كثيرا ما يصدق وجود الكل ولم يطلب بالبرهان ثبوت الجزء كفا كونه جزأ له والله مع اعتباره الاضافة يمتنع انفكاك كل من الكل والجزء والذات والصفة بحسب نفس الامر فلا وجه لاعتبار صحة الانفكاك بحسب الفرض قوله فانه قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم لا يصح ان يكون مرادهم ذلك مع تفسيرهم الغيرية بما سبق الان لا يجعل هذا التفسير من الاشارة بل من غيرهم لا صحة كلامهم ويفهم من قوله فانه يشترط الاتحاد بينهما ان اشتراط الاتحاد وصحة الحمل واشتراط المغايرة لافادته مع ان صحة الحمل متوقفة عليهما سواء اذ الحمل اتحاد المتغايرين بحسب المفهوم بحسب الوجود وحاصل ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة فعليه ان يشترط معها مع التغاير عدم اشتمال الموضوع على المحمول اذ لا يفيد الحيوان الناطق ناطق غير متجه لانه لم يرد الا ان الافادة تتوقف على

التغاير

وهنا لا على التغاير بحسب المفهوم والتغاير ذهنا يحصل بالملاحظة بوجهين فيفيد قولنا الانسان بشر اذ لو حظ
الانسان بالحيوان الناطق والبشر بالضاحك قوله قلنا لا هذا انما يصح اه وايضا هذا يؤدي الى كون الصفات
عين الذات كما هو مذهب المعتزلة وغيرهم قوله فلو كان الواحد غيرها لكان اه يعني لانه من العشرة والعشرة
لا تكون بدونه على ان مكسورة نافية فالعشرة لا تكون غير الواحد فلو كان الواحد الذي ليس العشرة
غيره غيرها لكان غير نفسه لان المغايرة لشيء مغايرة لما ليس غيره وكل حاضر وان مفتوحة فهو خارج ملتقط على الجر
كلا وقوله بدونه على جزء كلا فيكون الحاصل لكان كون العشرة بدون الواحد فان قال فليجز ان نضيف وكان قوله
ولا يخفى ما فيه ان رة لان الفرق بين الجزء والكل والمحل والعرض والعام والصانع في انه يمتنع الانفكاك من
احد الجانبين فكيف يصح جعل الجزء غير اهـ الجهالة وحاصل ان رة ان كون الشيء من الشيء وعدم تحققه
بدونه لا يقتضي التغيير حتى يلزم من مغايرته للشيء مغايرته لنفسه وبالجملة مغايرة الشيء للشيء لا يقتضي
مغايرته للكل جزء من اجزائه حتى يلزم من مغايرة الواحد للعشرة مغايرته لنفسه يظهر ضعفه مما قررناه
لكنه قاصر الشيء ويل قوله وهو صفة ازلية ثانيا ثبت كون العلم باعتبار متعلقه كما يجيء
انا تاويله بارجاعه الى صفة العلم واخذ الازلية في تعريفات الصفات يوجب الاستغناء عن ذكر الازلية
في قوله وله صفات ازلية وفيه وذكر المعلومات في تعريف العلم يوجب الدور لتوقف معرفة المعلوم
على العلم ولك ان تقول التوقف على معرفة العلم بالمعنى المصدري لا العلم بمعنى الصفة الموجودة وان تقول
ان التعريف للعلم الله والخاص في التعريف مطلق المعلوم وتعريف العلم مستفاد منه بما عرف به العلم سابقا او
ينتقض التعريف بالسمع والبصر الا ان يقال لو كان الاحساس مندرجا تحت العلم فالسمع والبصر ليسا بانكشاف
المعلوم بل جابه ينكشف المحسوس وكما انه علم تعالى ازلا متعلقه بما يجب ان يعلم في الازل ايضا ازلا اذ تتصور ما
عن الجهل لشيء في الازل ثم تعلق علمه بالحادث باعتبار انه حدث حادث وانما قدم العلم على القدم
لانه حاكم على القدرة ولهذا لا يتبع من القادر العالم ما يقدر عليه مما لا يوافق الحكمة والعلم تحت
القدرة وانما يعلم ما ليس مقدورا ولان العلم اعم من القدرة وقد عرفت وجه تقديمهما على الحيوة
وهي صفة ازلية توثر في المقدورات عند تعلقها بما هو البناء لا يوافق مذهب اثبات الكعبي لان توثر
في المقدور التكوين عند معتبرة لانه يتمكن في اثباته بان القدرة ليس اثرها الا صحة المقدور ومن الفاعل
فلا بد من صفة لها توثر في المقدور فيقول بان التاثير في المقدور بمعنى جعله بحيث يكون الوجود من الفاعل
وحاصله صحة التاثير في المقدور ولا ينفع التاويل لان قوله عند تعلقها بما يدل على ان التعلق حادث
وصحة التاثير للفاعل ازلية وتعلق القدرة بهذا المعنى للقدرة ازلية والنزاع في ان التعلق ازلي او

حادث

حادث انما هو بين الثقاة للكعبي فان بعضهم جعلوا التعلقات حادثة وقت وجود المقدور وبعضهم
جعلوها خاصة قديمة بمعنى انها تعلقت في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال والملائم لهذا المذهب
ان يقال تؤثر في المقدورات على وفق تعلقها بها قوله وهي صفة ازلية توجب صحة العلم لا نفس صحة العلم
والقدرة كما هو مذهب الحكماء وبعض المعتزلة اذ لو كانت نفس صحة العلم والقدرة لكان وصفا بالحيوة
وصفاته بحال المتعلق ويكون معنى كونه حيا انه صحيح العلم والقدرة وقد كان بحكمها صحة العلم والقدرة دون
صحة البصر والسمع والكلام وجميع ان الشيء منها لا يكون غير الحي وهذا بين بديهي سيجيء في هذا المقام ولم يقل
توجب صحة العلم والقدرة لانه يكفي ما ذكره من تعيين الحيوة وليس المفهوم وبهذا ظهر ما يوجبه والام في
الاكتفاء بالعلم والقدرة كما عرفت واورد ان رة في شرحه للكشاف في تقرير ان الكريم انه لا يصدق
تغيير الحيوة بصحة العلم والقدرة على غير حيوة ذي العلم ولا يصح الجواب عنه بانه تغيير الحيوة الواجب
والا تغيير حيوة غيره باعتدال المزاج الموكل او ما يتبعه من قوة الحس والحركة او غيرها لانه يصدق
على غير حيوته ايضا صحة العلم والقدرة من غيره بل الجواب منع عدم صحة العلم لغير ذي العلم من الحيوان
فلكن عدم العلم لمعاند كالمانع قوله والقوة وهي بمعنى القدرة فذكرها للتنبيه على الترادف واذن
التزع باطلاقه على القوى العزيز فالاولى جعلها مع القوة ومن نقول وبالقوى الاعتضاد ان القوة
بمعنى نفع الضعف في جميع ما يتعلق بذاته من العلم والقدرة وغيرهما نعم الكلام في انها صفة موجودة
منافية للضعف بالكمال صفاته او امر اعتباري ويؤيد جعله راجعا الى القدرة صحر الصفات الثمانية
قوله والسمع وهي صفة ازلية تتعلق بالمسموعات ليس مقتصرا في بيان صفة السمع على هذا القدر بل له
تتمة وهو قوله فتدرك ادراكا تاما اه فانه من تتمة بيان السمع والبصر لا مجرد البصر يشهد به
قوله ووصول هواء اه فلا يرد انه يصدق على صفة العلم لانه تتعلق بالمسموع لكن لا ينكشف المسموع
به انكشافا تاما ومبنى اثبات صفة السمع والبصر على ان البصر والسمع حالة اتم حيى الابصاح والسماح
منها حيي العلم بالمسموع والمبصر وغير سماع وابصار فعلم انهما صفتان مغايرتان للعلم وهذا
مذهب الجمهور منا والمعتزلة والكرامية والكلابية والاشعرية والكعبي وابو الحسن البصري خلافا لمن
العلم الا اه للعلم تعلقين بالمحسوس احدهما اتم من الاخر ولا يخفى ان اثبات السمع والبصر يوجب اثبات
صفات اخرى بازاء باقي المحسوسات ولا مندوحة عن اثباتها حينئذ عن الحكم الا انه عالم يرد اطلاق
الشم واللمس والذوق عليه تعالى كما في البحث عنها وقوله لا على سبيل التخيل يعني ليس علمه تع بالمسموع
والمبصر على سبيل التخيل لان العلم بها على سبيل التخيل يغيرها من الحس ولا يغيب المحسوس عنه تعالى

وفيه اما ذلك ما دام المحسوس غائبا بعد الاحساس واما تبع كونه على سبيل التوهم فلعله استعداد اذ لا عرض للتوهم في المحسوس بل هو ادراك مع متعلق بالمحسوس بقي ان العضو الجزئي المتعلق بالمحسوس يدركه تعالى بأي صفة ولا يبعد ان يقال جعلوه مدركا بصفة يدرك بها ذلك المحسوس لانه متعلق به فالمراد بصفة يتعلق بالمجموعات المجموع مع ما يتعلق بها وكذا قولهم المبصرات فح يكون ذكر قولهم على سبيل التوهم في موقعه ومما اشكل على ارجواحا من الله ان يفتح علينا الجواب لم يكن الصواب انه لا يجب ادراك المبصر بالباصرة ويجوز ادراكه بأي صفة الا انه جرى عادته تعالى باضافة ادراكه عند استجماع الباصرة فعلى هذا يتوقف انكشاف المبصر عليه تعالى على صفة المبصر بل يصح ان ينكشف عليه تبع بالسمع فلم لا يجوز ان يكون الصفة التي بها يدرك المحسوس هو البصر والسمع والاستدلال بورود السمع والبصر لانه لا يوجب الاقتصار على السمع والبصر بالمعنى المصدري بذا تبع واحاد ذلك القيام مستندا الى صفتين او الى واحدة فلا قوله ولا يلزم من قدمها قدم المحسوسات والمبصرات لا يخفى ان تعلق علمه تبع بالمعلومات انما وقد تعلق قدرته تبع يجوز ان يكون ازليا واما تعلق السمع والبصر فليس الا بعد وجود المسموع والمبصر فما يوهمه قوله من ان عدم منافات قدم العلم الحدوث المتعلق بناء على حدوث تعلقه ليس بذلك لانه مبني على انه يمكن تعلق العلم بالمعلوم قبل وجوده الا ان يقال ارادته لا يلزم من قدم العلم بالمعلوم الموجود باعتبار انه موجود قدم هذا المعلوم الموجود لان التعلق حادث وبيان ذلك ان تعلقه تبع بالموجود الحادث تعلقه قبل وجوده وهو ازلي وتعلق بعده وهو حادث قوله وهما عبارتان اي كل منهما عبارة عن صفة فزاكي توجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع دون ارادة بذكر الى الاشارة الى انه لا بد لها من الحيوة لكن لا جهة لتخصيصها بالارادة والمشية ان محسوس الحيوة كذلك والا للتخصيص بالحيوة لنفسها اذ لا بد من العلم ايضا والاشارة الى انه لا بد من القدرة وقد حصلت بقوله احد المقدورين وقوله مع استواء نسبة القدرة الى الكل زائدا على التعريف ان رجع الى دليل اثباتها وهذا القدر لا يتم بل لا بد مما ان يضم اليه استواء نسبة الحيوة والسمع والبصر والكلام والتكوين ايضا حتى تثبت مع ان استواء نسبة التكوين غير مسلمة عند معتزلة بل يشتبه بان نسبة القدرة الى الجميع على السواء فلا بد من التكوين واستواء نسبة العلم ايضا واضح فلو قدم لما استغنى عن قوله ويكون تعلق العلم تابعا للوقوع ووجه ما ذكر ان العلم بالوقوع تابع للوقوع فعلقه تبع بالوقوع لا يكون مرجحا لانه تابع تعين للوقوع المرجح واورد عليه انه فليكن المرجح العلم بمصلحة فيه والكل في قوله مع استواء نسبة الكل اليه عبارة عن كل المقدورات والاوقات واورد عليه ان نسبة

الارادة

الارادة ايضا الى الكل سواء فلا بد لكل من تعلقاتها الخصوصية من مرجح وتسلسل واجيب بان تعلق الارادة لا يتوقف على مرجح بحكم بديهة العقل الحاكمة بان الهارب من السبع لا يريد احد الطريقين المتساويين من كل وجه مرجح وكذا العطشان لا يريد احد القدحين المشتبهين من كل وجه مرجح قوله وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم ان الحدوث يجعلها من الصفات الازلية وورد العدمية بعدها من صفات لاهو ولا غيره والصفات العدمية لا توصف به وورد كونه امرا بانها ذكرت مقابلة لصفة الكلام فلا يندرج فيها هو تحت صفة الكلام ولا يلزم على من جعلها سلبيا انه يلزم ان يكون الحق قادرا لانتفاء تلك السلوب لان الحق في افعاله مغلوب لانه ليس فاعلا بالاختيار ولانه كيف يكون هذه السلوب مرجحة وهي بالنسبة الى الكل على السواء لان هذا القايل اثبت المشية فليكن هي المرجحة واجاب ذكره ان ارادة الله فعله انه ليس بكره ولا ساه ولا مغلوب ذهب اليه النجار ولم يفصل بين ارادة فعله وفعل غيره وما ذكر ان ارادته فعل غيره اي على وفقه انه احد مذاهب الكعبي وعنده ارادة فعله العلم بالمصلحة كذا في المواقف فتبع ما ذكره خلط مذهب بمذهب وتحرير ما ذكره في بيان كونها امرا انه لو تعلق ارادته بفعل المكلف لكان الفعل عنه واقعا من غير قدرته على الترك فيكون امره امرا بما لا يدخل تحت قدرته وهذا الاستدلال مبني على ان هذا الحكم لا يجوز تخلف المراد عن ارادة تبع ولو كان يجوز لم يصح عنه هذا الاستدلال فمن قال الملازمة في قوله ويوشك لو وقع غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق لا يحصل لكلامه قوله وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق وكذا العدول عن لفظ الرزق الى الترزيق مع ما في مناسبة التخليق قوله هو صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف وصف القرآن بالمركب من الحروف تصريحا بما اريد من القرآن من اللفظ لانه مشترك والتعبير عن الصفة الازلية ليس مخصوصا بالقرآن بل يشمل سائر الكتب والاحاديث القدسية الا انه لما كان بحث الكلام اخص بالقرآن خص الكلام به وظاهر بيانهم ان الصفة الازلية هي المعاني القرآنية المعبر عنها بالالفاظ القرآنية وظاهر ان ذات فرعون وهامان وامثالهما ليست قايمة بذاته تعالى بل القائم به العلم بهذه المعاني او قدرة التعبير عنها واظهارها اما راجع الى صفة العلم كما قيل او الى صفة القدرة كما يمكن ان يقال فالحاصل ان صفة الكلام لا تنكشف بهذا البيان بل ينبغي ان يحال معلومه الى الله ويعرف بانه كلاما قايما بذاته لا يعرف كيف قام بذاته قوله وذكر ان كلا من الناصر وبنيه ويتجر كانه ذكر الثلثة على سبيل التمثيل والا فالقرآن لا ينحصر فيها اذ منه النداء والاستفهام ضمن قيل كلا حيث وقع خمسة بل منه التعجب والتمني والترجي والقول بان التمني والترجي يستحيلان منه تبع مع انه يوجب تبع الاستفهام ايضا مندفع بان القرآن نزل على لسان العباد قوله ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة لا دلالة على المعنى الذي يجده المخبر او الآمر او الناهي بالكتابة بل بعبارة افادتها الكتابة قوله وهو غير

العلم اى المعنى الذى يجده المخبر غير العلم والذى يجده الآمر غير الارادة ولذا اكتفى فى بيان الاول بذكر الخبر وفى اثبات الثانى بذكر الآمر فلا يرد ان مغايرة الاخبار للعلم لا يفيد مغايرة الكلام مطلقا للعلم وان مغايرة الآمر للارادة لا يكفى فى مغايرة مطلق الكلام لها ولم يذكر ما يدل على المغايرة فى النهى وهو ان المعنى الموجود فى النهى غير الكراهية لانه قد ينهى عما لا يكرهه كما ينهى عبده على سبيل التهكم ولا يريد انتهاءه قصدا لاظهار عصيانه اعتمادا على المعرفة بالمقامات لا يقال جرى على ان النهى هو طلب الكف فالنهى ايضا كالامر فى ان فيه ارادة فعل لانا نقول على هذا يرد ايضا على النهى فى الامر فلا حاجة الى ذكره وبقى فيه شئ وهو ان يقال ان حاذكر لا يدل على مغايرة الكلام للعلم اليقينى لا العلم المطلق اذ كل ما قد يصدى للاخبار يحصل فى ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة على انه لا يتم فى اثبات انه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد ليس شئ لان من انكر الكلام النفسى يجعل الآمر القائم بالنفس فى صورة الاخبار اعتقادا مضمون الخبر ويمكن ان يكون هناك امر وراء ذلك حتى يسمى كلاما نفسيا والا يجعله تصورا خاليا عن الاعتقاد واذا اثبت امر اخر وراء العلم فى الخبر ووراء الارادة فى الامر فلم يبق وجه لانكار الكلام الذى يثبت فى شأنه تع بالتواتر عن الانبياء فلا يحصل لقوله وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد اذ ليس اثبات الكلام بالقياس بل بالتواتر والمقصود من بيان مغايرة الكلام النفسى للعلم والارادة ان لا يبقى لنفى ما ثبت بالتواتر سبيل ولا يبقى لدعوى الاضطرار الى التاويل مجال نعم ما اورد على ما استدل على مغايرة الارادة من انه لا امر هنا بل صفة الامر فقط من غير تحقق حقيقة قوى وجرى مثله فى الاخبار مما لا يعلم من انه ليس هنا الا مجرد لفظ الخبر من غير حقيقة على انه نقول انه لولا ان الامر يستدعى الارادة كيف يعذر فى ضرب العبد من يامره حالا يريد ليكلا يمتثل فيعذب لانه لولا انه يفهم من مخالفة امره انه خالف ما هو يريده لا يعذب فى ضربه اذ لا وجه للضرب حينئذ على وفق ارادته قوله انى زورت فى نفسى حتى اى قومت وحسنت كذا فى القاموس وفى الاستدلال به وبقوله صاحبك نظر لجواز ان يكون مجازا عن الالفاظ المخيلة المرتبة فى النفس قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وفيه بحث اولا فلان المعتزلة لم يعترفوا بثبوت صفة الكلام فكيف ينعقد الاجماع مع مخالفتهم ويمكن دفعه بان ليس المراد اجماع الامة على ثبوت صفة الكلام بل اجماع الامة على انه تع متكلم فقوله انه متكلم محمول للاجماع و تواتر النقل على سبيل التنازع ليشهد به حسبما تع فى تحقيق الخلاف بيننا وبين المعتزلة من قوله ودليلنا حاصر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل على الانبياء انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام على ان المراد بثبوت الاجماع قبل ظهور المخالفة وثانيا فلان ثبوت الاجماع بالشرع والشرع يتوقف على ثبوت الكلام قال الشق فى التلويح ثبوت الشرع يتوقف على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه

وقد سبق

وقد سبق فى الشرح ايضا فى شرحه قول المص الحى القادر السميع العليم اه ايضا ان الشرع يتوقف على الاجماع ويمكن دفعه بان الاجماع يتوقف على صدق النبى عليه السلام لان معناه قوله لا يجتمع امتى على الضلالة وصدقه لا يتوقف على الكلام بل على المعجزة سيما اذا كان كلاما اوليزه قوله وتواتر النقل عن الانبياء والنبوة واجب الصدق سيما وقد بلغ خبرهم صد التواتر لا يقال لم يثبت الا انه متكلم اعنى ان الكلام صفة موجودة فلانا نقول الحكم لا ينكر وجود الكلام ولذا لا يرخص بتعياره به تع بل دونه جبال من قيام الصفات الاعتبارية الغير الازلية به تعالا قوله فثبت ان لله تع ثمانية صفات بظاهره متفرع على قوله والدليل على حدوث صفة الكلام فالتفريع بملاحظة ادلة باقى الصفات ولك ان تجعله فرعا لجميع ما سبق قوله وما كان فى الثلثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء اه يستفاد منه ان الدواعى لاتصال الكلام فى مسئلة الكلام زيادة النزاع والخفاء وهو بعيد اذ المقتضى من التفصيل اثبات الكلام النفسى وتع كونه مخلوقا لا ترى انه يدعى ان ربا كونه غير مخلوق ولم يكن هناك نزاع وايضا المتبادر من اثبات صفة الكلام اطلاق المتكلم او الكلام عليه تع فيه فيدان الاسم هو المتكلم وتكرار الاشارة الى التكوينى والارادة لتقرير ان التعاليل بالتكوينى يثبت الارادة ايضا لان الكل منها ينفى عن الآخر ولا يخفى لطف قوله وفصل الكلام بعض التفصيل قوله ضرورة امتناع اثبات المشتق من غير قيام فى خذ الاشتقاق وهو المتكلم المستلزم لقيام الكلام والمعتزلة يسلمون وجوب قيام المتكلم وينكرون استلزامه قيام الكلام فانهم يجعلون المتكلم بمعنى ايجاد الكلام فى محالها اورد عليهم بانه يخالف اللغة ولا ضرورة تدعوا اليها ولانهم ان الكلام صوت مكيف بالاعتماد على المخارج والصوت كيفية تعرض الهواء حين توجه من قرع اقلع ملتيف فليس التكلم الا احداث الكلام فى الهواء فلا يكون الكلام قائما بالمتكلم ويكون قيامه بالمتكلم وهما من العوام لعدم اطلاعهم على حقيقة الامر قوله ضرورة امتناع قيام الحوادث الاولى لامتناع قيام الحوادث لان الامتناع ليس ضروريا الا ان يراد كونه من ضروريات الدين قوله ضرورة انها الاعراض حادثة مشروطة حدوث بعضها بانقضاء بعض فالمنقضى حادث لانقضائه والمسبوق به كذلك قائم بذاته تع لتجويزهم قيام الحادث به تع وغاية التوجيه ان يقال القائلين بقيد الكراهية ولعل نشر اطلع على فرقة من الكرامية موافقة للحنابلة والعلم ان ترتيب القيود فى كلام المص على وجه ينبغى ان يتقدم على المتاخر فان كون الشئ صفة له تع ينفى عن الوصف بالازلية لان وصفه لا يكون الا كذلك والازلية تنفى عن الوصف بانه ليس من جنس الحروف والاصوات والاولى ان يقال متكلم بكلام ليس من جنس الحروف والاصوات ازلا هو صفة له وبالجملة فى قوله صفة له رد على المعتزلة وفى قوله ازلية رد

على الكراهية وفي قوله ليس من جنس الحروف والاصوات رد على الحنابلة قوله الذي هو مركب على المتكلم فتويف الكلام بالسكوت يستلزم الدور قوله بعدم مطاوعة الالات اعاجز عن التلفظ اذ الآفة لا تنحصر في عدم مطاوعة الالة بل تكون بعدم الالة اعاجز عن التلفظ او لعارض عوض الادلة لعدم البلوغ ايضا فرق فلا يحسن مقابلته لعدم المطاوعة بعجز عن التلفظ والكلام مطلقا صفة حقيقية للسكوت والكلام بالالة لا كلاهما تع صفة حقيقية لعدم مطاوعة الالة لتنزيهه عن الالة وذلك بين قوله فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظي يعني ان هذا الكلام انما يتحقق بناء على الكلام اللفظ فكيف يطلق عليه بنائية وليست صلة الصدق وهذا منع للمدعى لعين طلب الدليل عليه وهو موجه قبل الاستدلال او كلية على صلة الصدق وقوله وهذا اشارة الى قوله صفة حقيقية للسكوت والآفة ولو قال وهذه لكان اظهر وباجملة اعلم ان هذا البيان لا يتم فيما كان فيه من الكلام المنفسي وقوله اذ السكوت والخرس انما ينافيان في اللفظ الاول فيه انما ينافيانه اللفظ فتامل قوله والله تعالى متكلم بما امر فاه بخبر ذكر الشتة ليس لانحصار الكلام في الامر والنهي والخبر بل على سبيل التمثيل لانه يكفي حينئذ على ان تكثر الاسماء الله تع ليس باعتبار تكثر الصفات كيف وقد قيل كلها حتى خمسة هي الثلثة المذكورة والاستفهام والنداء وكون الاستفهام كلاهما تقابل على ما ذهب اليه العباد والا فهو جزء من الامر ويزيد على خمسة لوجود التمني والترجي ايضا واشار الى رد بقوله يعني انها صفة واحدة الخ اي دفع الاستفسار على قوله والله متكلم بما سبق من ان السابق لاثبات الصفات وهذا لاثبات الوحدة ودفع توهم تكثرها من تعدد الاسماء والاضافات ويمكن توجيه اخر بهذه اشارة اي انه متكلم بصفة الكلام لا بذاته ولا بالة ولا جارحة قوله لما ان ذلك اليق بصفات التوحيد لان كمال التوحيد ان لا يكون لمسماه مدخل في تحقق شيء فالقول بوجود الصفات لا يليق الا على قدر الضرورة والاولى ان يقول ولا دليل لان ريادة غاية الاليق بكمال التوحيد انما توجب نفي تكثر لا دليل عليه فلا تستلزم نفي الكثرة بدون انتفاء الدليل نعم انتفاء الدليل يستلزم نفيها لانها خلاف الاصل لا يصار اليها الا الدليل ولا يخفى ان انتفاء الدليل على تكثر كل منها في نفسها لا يوجب وحدة كل منها في نفسها فالواجب ان يقال ولا دليل على تكثر شيء منها ولا يذهب عليك ان تعدد صفة الكلام كما يتوهم من الاقسام المذكورة يتوهم من تعدد كتبه تع والكل في واحد وهو ان تعدد الكتب يتعدد تعلقات صفة الكلام قوله فان قيل هذه الاقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها اعلم اه ما تقدم من كون صفة الكلام واحدة في نفسها متكثرة باعتبار التعلقات ذكره ابن سعيد من الاشاعرة حيث قال الكلام في الازل ليس منقسما بشيء من الاقسام الخمسة انما يصير احدها فيما لا يزال واورد

عليه

عليه انها انواع فلا يوجد بدونها واجيب بمنع ذلك في الانواع الاعتبارية كالنوع الكلام فان الانواع الخمسة تحصل باعتبار التعلق وبهذا ظهر ان ما قيل ان ما سبق بعينه تحقيق الجواب فلا وجه لايراد السؤال والجواب خال عن التحصيل لان السابق ان التعدد طارء بطريان التعلق والسؤال انه لا يمكن تحقيق الكلام بدون هذه الاقسام فكيف يحكم بخلو الكلام عنها في الازل وههنا ابحاث الاول ان هذا السؤال لا يخص الكلام بل يجري في القدرة والعلم وغير ذلك والثاني ان ما ذكر من الاقسام غير حاصر للكلام فلا تمتنع وجودها بدونها اذ لا يلزم من وجوده بدونها وجود الخاص بدون العام والثالث ان توجه السؤال لا يخص بتقدير كون التعلق غير قديم بل يجب مع كون التعلقات ازلية بان يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير امر ولا نهي ولا خبر ولا يمكن وجود العام بدون الخاص والجواب عن الاول ان منشأ هذا السؤال اشتباه الكلام اللفظ بالنفسي فان الكلام اللفظي لا يخرج عن هذه الاقسام ولا فجعل الاقسام انواعا لصفة شخصية مما لا يتقوم عليه بل لا يجعل اي خصوصيات بالاعتبارات الشخصي فلا يجري في سائر الصفات وعن الثاني بان الاقسام مذكورة على سبيل التمثيل ومنشأ السؤال انه لا يمكن وجود الكلام بدونها اعتبار من الاعتبارات التي ينقسم باعتبارها فكيف يتقرر في الازل خاليا عنها وعن الثالث انه اورد السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل التعلق انيا يرتفع عنه ايراد السؤال عليه والجواب عنه قوله وذهب بعضهم الى انه في الازل خبر فيكون واحدا في الازل غير خارج عن الاقسام وفيه ان الاخبار متعددة فلا يثبت وحدته بكونه خبرا عالما ينفي التعدد عن الخبر وذلك بان يقال انما تتعدد الاخبار بتعدد التعلقات فلا ملخص الا بالتمسك بالتعلق وقوله لان حاصل الامر الاخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك لا يشمل امر الندب لانه ليس فيه الاخبار عن العقاب على الترك وكذا في النهي التنزيهي لا اخبار عن العقاب على الفعل ولو كان فالاستفهام طلب الاعلام وفي النداء طلب الاجابة كما يرد فيها ايضا اخبار باستحقاق الثواب على الاعلام والاجابة والعقاب على تركها وفي كون النداء لطلب الاجابة فائدة ما اشتهر انه لطلب الاقبال ولا يخفى اه ما ذكر لو تم لجعل الامور الخمسة خبرا في الازل وفيما لا يزال ولا يخص بكونه خبرا في الازل واختلاف هذه المعاني ضروري وقد يكون الاتحاد مصادما للضرورة على ان اختلاف الاقسام الخمسة للخبر باحتماله الصدق والكذب دون الاقسام الاربعة يستلزم على الاختلاف ومن ابين ان استلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد ولو استلزم لم يلزم كون الخبر طلبا او امرا من كون الطلب او الخبر اذ نهيا من خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وبما يقال كل طلب في الكلام اللفظي حصل بتعرف في الكلام الخبري فقولنا اضرب

حصلت من تفرعات تبصرات علمت في محلها وهكذا وهذا يرجح جعل الطلب راجعا الى الخبر قوله فان قيل الامر والنهي بلا مامور ومنهي سفه هذه شبهة المعتزلة على قدم الكلام والاخبار ايضا سفه عند عدم مخاطب والجواب التحقيق على هذه الشبهة ان السفه انما يلزم في الكلام اللفظي دون النفسي والكذب المحض حالا يقبل التاويل ووجه كون الاخبار بطريق الماضي كذبا محضا انه لازمان قبل زمان التكلم فح يكون الاخبار بطريق الاستقبال ايضا كذبا محضا اذ لا زمان بعد زمان التكلم ايضا وذلا ينافي التكلم فقصر النظر على الماضي لتصدر معرفة النافع وكما يكون الجواب بان الامر في الازل لايجاب تحصل ما مور به في وقت وجود ما مور به يكون الجواب بانه الايجاب حين تعلق الامر فليكن الامر قديما والتعلق حادثا عند وجود ما مور والهيئة والرجل يحتاج الى تقدير الابن والله يعلم الامور في الازل ولا يحتاج في امره الى تقدير مرفوعا بالابتداء قبل الوجود لا تقول امر الرجل قبل وجود الابن لعدم وثوقه بادراك الابن فليفي امره قبل الوجود سفه والرب يدرك الامور فلا وجه لامره قبل الوجود لانا نقول لا يكون امره تع الا في الازل لامتناع قيام الحوادث بذاته الاقدس والمراد بالاتصاف بالاذعنة الاتصاف بالوقوع فيها وهو ظاهر قوله وعلم ح بازلية الكلام النفسي القديم حاول التنبيه بعد اثبات ازلية الكلام حكم بازلية التوراة تنبيها على اطلاق التوراة على الكلام النفسي اذ لولا اطلاقه على الكلام النفسي لم يصح نفي الحدوث عنه وهذا اذ فرغ انه يتبادر من هذا ان جميع التوراة مع كلام الله للتنبيه على الترادف ويستفاد مما قوله وعقب التوراة لكلام الله اه انه جمعها لانا نفي الحدوث عن القرآن ينبغي ان يكون بالتغيير عنه حينما بالكلام لا بالقرآن ولا بد ح ان ما ذكره تكلف اذ يكفي في التنبيه على الاطلاق على القرآن ان يقول ويطلق القرآن على الكلام النفسي والوجه لاثبات عدم الحدوث بعد هذا الفوض وكنا نقول بعد اثبات صفة الكلام الازلية اثبت ان القرآن غير مخلوق الامة عقيب الكلام الله على ما ذكره اثر ح او قصدا على جري الكلام على وفق الحديث او نقول نبه على طريق نفي الحدوث عن القرآن او اثر ما يدفع ما يتمسك به المخالفة لقدم الكلام من اجماعهم الاثرة على ان القرآن غير مخلوق ووجه الدفع ان القرآن بمعنى الكلام النفسي ولا يخفى ان قوله والقرآن كلام غير مخلوق اقتباس قيد وجه تبادر الكلام اللفظي من القرآن شيوعه فيه تكاد يكون كلام الله قلت وايضا القرآن يشعر بالتوة المتعلقة باللفظ دون المعنى قوله فهو كافر بالله العظيم قد بالله العظيم يحتمل القسم وفي الخلاصة الطيبي يقدر على الصفاتي ان هذا الحديث موضوع والمراد بالوعيد الاثرة والمعتزلة لا القائلون بالحدوث والقائلون بالقدم ليس فيه تنصيص بمحل الخلاف بين الحنابلة والمعتزلة وترجمة المسئلة بمسئلة خلق القرآن يناسب كلام المعتزلة والمناسب بكلام الاثرة

مسئلة

مسئلة عدم خلق القرآن والدليل سيبق مرتبا مجموعا على ما يسبق في موضع انه ثبت بالاجماع وتواتر بالنقل انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام وفي موضع اخر انه يمتنع قيام الحوادث بذاته ولهذا لم يكتف بقوله عالم قوله من الثنائيين اه يعني من الحروف فانه مطلق التركيب المجامع للتوالي فالنطق كيف اتفق والتنظيم بين الجمل والكلمات لانه ترتيب الكلمات والجمل متناسبة الدلالات خمسة المعاني وهذا انما يكون بالنسبة الى الكلمات والجمل وكون التاليف والتنظيم من سمات الحدوث بناء على انها تتوقف على التوقف على الاجزاء فيكون محتاجا حادثا والانتقال والتنزيل يوجب الانتقال من مكان مثال الاسافل والمكان حادث وكونه بين يديه ب ج كونه من موضوعات الرب وموضوعاتها وكونه فيها يوجب ان يكون كثير الانتقال والانتقال حادث فكذا موصوفه لان محل الحادث حادث وكونه مسموعا حادث فيوجب حدوث محله وكونه معجزا د ث لانه يحدث بالقياس الى المتحدي ومحل الحادث حادث وقوله الا يخفى ذلك اثرة الاحتراس عن انه ليس بمجتمع الاجزاء بل جزء منه منقض وجزء مسبوق بالمنقض ولا يخفى ان بعض ما ذكره انما تكون من سمات الحدوث لو كانت صفات موجودة محدثة ولم تكن اضافات واعتبارات فتامل قوله ايجاد الحروف الخ والاصوات في محالها من النبي وجبرائيل وقوله وانه لم يزل بحيث وانه لم يزل مراد الله ولا وجه للفرض التوراة التي يتضمنها كلية الوصل والاظهر ان الضمير الى المحال واللوح المحفوظ يعني ان التوراة متكلم بمعنى خالق الكلام في محالها وان لم يزل متكلما به حتى يتقوى علاقة اطلاق المتكلم عليه تع لانه لو كان كذلك يكون سببا للتكلم وكون المتحرك من قام به الحركة لغة لا يوجب كون المتكلم كذلك للقطع بان المتكلم يستعمل فيما يحصل الصوت المكيف في الهواء واطلاق المتكلم عند التحقيق بمعنى يحصل الكلام في محله ومنشا هذا الاطلاق يعلم قيام الكلام بالمتكلم ولا يلزم من اطلاق المتكلم ان يبقى هذا المعنى صحة اطلاق الابيض والمتحرك الا بغير ذلك لانه ليس حال ما عد التكلم من مظاهر تكلمه وتقييد الاعراض بالمخلوقة على ما هو المقرر منه من كون العباد خالقة للافعال والاقل عرض مخلوق له تع عند الاثرة والاولى ان يقول لصحة وصف الباري بالمشتق من الاعراض المخلوقة لنا لا يلزم من اطلاق الابيض بهذا المعنى اتصافه تع بالبياض بل لا يجاده قوله ومما اقوى شبهة المعتزلة اه كانه اشارة بوصف الشبهة بكونها اقوى الى وجه تخصيصها بالدفع وذلك الوجه اغانيم بترك كلمة من فالاول واقوى شبه المعتزلة وفي قوله انكم متفقون على ان القرآن لما نقل الينا نظم محالان ابا حنيفة واتباعه منا على ان القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتي المصاحف متواترا سورة بسم الله الرحمن الرحيم في اوائل السور لكن النظر لا يجز فتامل ويمكن ان يقرر الشبهة بوجه اخر وهو انكم متفقون

على ان القرآن منقول الينا بين دفتي المصاحف تواترا وهذا يستلزم امورا تمتنع على الطائفة القائلة بقرآنية بريرة
او كونها من سمات الحدوث فلا يصح جعل القرآن الكلام النفسي حتى يصح الحكم عليه بانه غير مخلوق والاشارة في
الجواب بقوله وهو اه انما يمنع الاستلزام ان جعل كونه مكتوبا في المصاحف حقيقة واما يمنع بما
التالي ان جعل مجازا فانا قلت مراد المجيب على انه كونه مكتوبا في المصاحف مجازا ولا اشارة اليه
فكيف يكون اشارة الى الجواب بل هو بابقاء الشبهة الشبه قلت يشير الى التجوز وصفه بكونه غير حال فيها
فافهم ثم قوله وهو مكتوب في مصاحفنا اه جملة معطوفة على قوله والقرآن كلام الله غير مخلوقة
واما جملة حالية من المستكن في غير مخلوق وقوله محفوظ في قلوبنا اي بالفاظ المخيلة الاولى اي بصور
ذهنية ليلايم التحقيق الذي سيذكره من ان وجودات الاربعة اذ ليس وجود الشئ في الذهن باللفظ
المخيل وفي الحلول بالحقيقة فلا فرق بين الحلول والكتابة والسماع والتلفظ في الثبوت و
الاثبات فان الكل منتج حقيقة ثبت مجازا فما يوهم ابيانا من الفرق لا وثوق عليه قوله وتحقيقه ان
الشئ وجودا في الاعيان غير بالشئ الموجود في الخارج لانكار ان وجود الذهني فلذا صح اثبات وجود
اربعة شئ على وجه الكلية ولا ينافيه قوله ووجودا في الاذهان لانه وجود مجازي كما صرح به سندي
ينكر الوجود الذهني ووجود حقيقي كالوجود في الاعيان عند الحكيم وشرذمة من المتكلم اعلم ان
قوله للشئ وجودا في الاعيان ليس كقوله وجود في الاذهان فان وجودا في اعيان معناه انه واحد من
الاعيان يسمى الوجود الخارجي عينا لانه خير الموجودات كما يقال اشراف الناس اعيانها والوجود في الاذهان
معناه حضوره في ذهن من الاذهان ومعنى الوجود في العبارة ان العبارة خيرتها عن الاعيان تبيانها
كان الوجود يميزه عن الاعيان كذلك الوجود في الخط بمعنى تخصيص الخط ايا ها بالبيان قوله فحيث
يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم هذا زائد على جواب شبهة المعتزلة متفرع عليه يعني اذا عرفت
ان وصف الكلام المنفي بهذه الامور مجاز فكلما يوصف القرآن حقيقة بما هو من لوازم القديم
فالمراد الحقيقة الموجودة في الخارج وحيث يوصف كذلك بما هو من لوازم المحدثات فيراد بها الالفاظ
الملفوظة وبهذا التحقيق عرف جواب اخر عن الشبهة المذكورة وهو ان المتفق بيننا ان القرآن بمعنى اللفظ
بهم ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا وبهذا اندفع ما اورده انه اشتبه جواب المص عند
الشارح بجواب اخر فانه يجاب عن الشبهة تارة بان الوصف بهذه الامور مجاز وهذا جواب
المص وتارة بان الموصوف بالقرآن بمعنى اللفظ وهذا ما ذكره الشارح ولا بعد ان يقال المراد بتحقيق
الجواب لا تحقيق الجواب المذكور فالمقصد الى جواب اخر ووصفه بانه التحقيق دون ما ذكره المص

على انه

على انه اذا وصف القرآن بمعنى الكلام النفسي بهذه الامور مجازا كما هو الموصوف بها عند التحقيق الكلام
اللفظ لا شك ان الوصف المجازي حقيقة فلا يبعد ان يذكر في تحقيق جواب المص ما ذكره وصف الكلام
اللفظ بناء على ان مثل وصف شئ بشئ مجازا وصف شئ اخر به حقيقة ويتقدح من هذا ان يكون جعل الجوابين
المذكورين من الشبهة واحدا فتامل قوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية اه كانه جواب لما يقال
لم يثبت الاصوليون الا الكلام اللفظ فاثبات الكلام النفسي في اللغة لارباب الاصول الذين هم عمدة
اهل الاسلام وتوجيهه ان عدم مخالفتهم عنه لانهم بين الدليل وبخلافهم عن الدليل لا يلزم ان يشتهوه وينكروه
ولا يخفى ان التوجيه بما ذكر فرع الجعل اما للنظم فالاولى تقديم الجعل على التوجيه وان توجيه لاحد معنيي
القرآن لا لجعلهم القرآن اسما له لان الظاهر انه لو اصطلاح منهم ان لا احتياج الى اصطلاح في مثل الوضع
الشرعي قوله اي للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا المجرد والمعنى اول عبارة الاصوليين لئلا يلزم في تعريفهم
الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه اذا كان القرآن مجموع اللفظ والمعنى كان المنقول الينا حقيقة في اللفظ مجازا
في المعنى كما لا يساعده هذا التاويل ما في كتبهم ان القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا في قول عامة العلماء وهو
الصحيح من مذهب ابي حنيفة الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما في صحة جواز الصلوة وانما جوز القرآن
بالفارسية بهذا فانه يدل على ان كلا من النظم والمعنى ركن لازم وفي قوله المجرد المعنى مسامحة والمراد المجموع
يدخل فيه مجرد المعنى ولكن ان تجعله عطفا على قوله للنظم والمعنى جميعا فلا مسامحة وقوله واما الكلام القديم
اه مدين بجعل القراءة والحفظ والمس من سمات الحدوث كانه قال اما هذه الثلثة فمن سمات الحدوث
واما السماع فمختلف فيه فالاولى تقديمه على قوله وما كان دليل الاحكام الشرعية لانه فصل بالاجنبي الا
ان يحمل قوله وما كان على مثال اخر لوصف الكلام بسمات الحدوث ووجوب حمله على اللفظ لما
ما قدمناه قوله فمعنى قوله حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه يشير هذا بان الشيخ الاشعري لا يقول
الا قوله تع وجه بحث لانه مع جواز سماع كلام الله لا يسمعه المشرك وليس الامر باجارة المشرك الا انه
يسمع لا نفس كلام الله تع لا يقال قد يسمع ما يدل على سماع موسى كلام الله تع الا تاويل قوله ولكن لما كان بلا
واسطة الكتاب والملك اختص باسم الكليم اي كليم الله فان كليمك الذي يكلمك عليه ما في الصحاح وعلى
مذهب الاشعري اطلاق الكليم على ظاهره واما الحاجة الى هذا الوجه اولا ما قيل من انه خص باسم الكليم
لما سمع صوتا دالا على كلام الله من جميع الجهات على خلاف المعتاد فكانه سمعه من الله الذي ليس كمثله شئ
وتنزه عليها على مذهب الاستاد ومن وافقه من الشيخ ابي منصور ومن تابعه قوله فان قيل لو كان
كلام الله حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف اه يعني ما يدل عليه ما ذكر في توجيه حتى يسمع كلام

الله على مذهب الاستاذ من ان كلام الله يجوز على التجزي واطلاق كلام الله على الصوت الدال عليه مجاز لو كان حقا
يصح نفيه عنه لان علامة المجاز صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ عن المجازي فيقال الاسد مجاز في الرجل الشجاع لانه
يصح ان يقال الرجل الشجاع ليس باسد وما ذكره في معرض الجواب تسليم شبهة من ان هذا التوجيه على خلاف
التحقيق والتحقيق اشتراك كلام الله بين اللفظ والمعنى ولا يخفى انه على تقدير الاشتراك ايضا ينبغي ان
يصح ان يقال ليس النظم المنزل المعجز المنفصل الى السور كلام الله لانه يصح نفي احد معنيي اللفظ المشترك عن الاخر
اذ تباينا الا ان يقال يصح نفي المعنى الحقيقي عن المجازي بلفظ الحقيقة من غير حاجة الى نصب قرينة على ارادة المراد
بالمعنى منه وبالمنفي عنه قوله وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز اه اورد عليه ان هذا يقتضي
ان يكون المنقول لا في اللفظ موجودا في المعنى الاشتراكي واجيب بانه لا يكفي في النقل مراعاة العلاقة بين المعنيين
بل لا بد من كون المعنى الاول مهجورا وفيه انه لا بد في الاشتراكي من عدم ترتب الوضعين والوضع بعلاقة
يقتضيه فالجواب انه لم يرد ان الوضع للفظ بعلاقة كما يشعر به العبارة بل ان الاعتداد باللفظ ووضعه
لافظاله وتسميته لدلالته على الكلام انتفى قوله وذهب بعض المحققين في شرح المواقف الحكم ان للمص
مقالة مفردة في تحقيق كلام الشيخ على وفق عادته في الخطبة وتحصيلها ان لفظ المعنى يطلق تارة
على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب
ان المراد منه مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على
ما هو كلام حقيقي حتى حرصوا على ان اللفظ الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي
فهموه من كلام الشيخ لزم لوازم كثيرة فاسدة كعدم انكفار من انكر كلاميتها بين دفتي المصاحف مع انه
علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون
التوراة والمحفوظ كلام الله تعالى حقيقة لا يخفى ذلك على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل
كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما
بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والتلاوة و
اللفظ الحادثة وما يقال ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في تلفظ
بسبب علم مساعدة الالة فالتلفظ حادثة والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه وان صدق
المحفوظ جميعا بين الدفتين وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه مشاهير اصحابنا الا انه بعد التامل
يعرف حقيقته تم كلامه وهذا الحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية
الاقدام والشبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة في قواعد الملة نعم وفيه ابحاث منها
ما قيل

ما قيل ان كلام الله تع ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تع يلزم ايضا ان لا يكون القرآن والمحفوظ كلاما له تعالى بل
مثله وان كان اسما للشخص القائم يلزم ان يكون كلام الله في الشخص القائم به مجازا ويصح ان يوصف بالحدوث لحدوثه
في بعض اكثر الافراد وانه اذا لم يكن اللفظ مرتبة الاجزاء في نفسه كيف يفرق بين ملح وخل في نفسه وجوابها ما يمكن ان يقال
انه على هذا التحقيق ايضا يلزم ان لا يكون التحدي مع كلام الله تع لان مدار البلاغة على امور تقتضي ترتيب الاجزاء من
التقديم والتاخير ويمكن دفع الجميع بان اختيار هذا التحقيق لانه اقرب الى الاحكام الظاهرية لا انه لا يتجه عليه شئ و
لشبهة في كونه اقرب مع هذه الامور المتوجهة ولا يخفى انه بعد تسليمه يمكن توجيه قدم الكلام اللفظي على مذهب الكعبة
واخراج قولهم من حفظ حفض الوهن لازدواج اللسانة قوله ولا من الاشكال المترتبة الدالة عليه لا تحصل ترتيب
اللفظ من الاشكال بل المركب من الاشكال الخط وليس قيام صور الحروف بنفس الحافظ بحيث اذا التفت اليها كان
كلاما حقوقا من نقوش مترتبة قياما للكلام بنفس الحافظ قوله ولا اخراج لحوذكر من الابداع والتصوير والاحداث
والتصوير والاحداث فان جميع هذه العبارات تعبيرات عن التكوين باعتبار تعلق خاص والاخراج والابداع غير الاصلاح
عند الحكيم فانها بدارة وهما غير مسبوقين بالعدم والابداع مزيد خصوص فانه يشترط فيه انتفاء المادة ايضا وهو
يخص المجردات وعالم يتوقف المتكلم بمكن غير حادث ويغير ذلك صار عنده مساوقين للاحداث والتقدير باخراج
العدم من العدم الى الوجود مبني على ارادة مبدا الاخراج لا المفهوم الاضافي الاعتباري قوله لاطباق العقل
والنقل على انه خالق للعالم محكوم له لئن قوله محكوم له خبر بعد خبر لعدم الفائدة فهو تاكيد باللفظ المرادف كقولهم ثبت
في اللغة وظهر الضمائر وفي بعض النسخ فكلوت فهو استدلال من احد المترادفين على الاخر وفي دين غير خفي على ذكي
واتفاق العقل والنقل على انه خالق لجميع العالم للدلالة الدليل عليه فانا الكل اليه بداهة وورود خالق كل شئ
وانها انه خالق لواحد او لغير افعال العباد فلا يطابق النقل فيه العقل بل العقل فيه متردد فلا وثوق عليه بل
ليس فيه العقل بل الوهم البادئ في معرض العقل وعليك بالفرق بين اطباق العقلاء والنقل وبين اطباق
العقل والنقل فلا يرد عليك الالتباس في مضيق التردد في اطباق العقل والنقل لظنية ان الاختلاف في انه
خالق جميع العالم يناقض في ذلك الاطباق قوله الاول انه يتسع قيام الحوادث بذاته تع لما مر من انه لو قام الحادث
بالقديم لزم قدم الحادث او حدوث القديم ولزوم قيام الحادث بذاته تعالى لو لم يكن صفة التكوين الذي يتناول
على ما سبق من وجوب قيامها بذاته تع فلا فرق بينه وبين الوجه الرابع الا بانه ابطل قيامها بغيره تعالى بالدليل
وههنا بالبداهة قوله فلو لم يكن في الازل خالقا لزم الكذب او العدول اه لزوم الكذب ينتفي بما سبق
ان الاخبار في الازل لا يتصف بشئ من الازمنة اذ لا ماضي ولا حال ولا مستقبل بالنسبة اليه تعالى وارادة
الخالق فيما لم يستقبل انما تكون مجازا على مذهب من يجعل اسم الفاعل مجازا في المستقبل لكنه مرجح كما يعلم في محله نعم لو تمسك

بانه وصف ذاته في كلامه الازلي بانه خلق بهم فذا خلاق ولا تتجه عليه قوله ومن غير تقدر الحقيقة ان المجاز لا يتوقف
على تقدر بها بل يكفي رجحانه اذ من الجائز كونه مقصودا ظاهر وعدم تبادره قد يرجح على الحقيقة الموجبة
اليه اذ الاصل وحدة التقدير فالعدول الى التعدد بقدر الضرورة ومما يجب ان ينبه عليه ان ازلية الخلق انما تدفع الكذب
بان يكون صفة موجودة اذ يكون تعلقها حادثا فلا يلزم من قيامها بذاته وجود المخلوق في الازل لانه فرع التعلق
فلا يلزم كذب الوصف بناء على عدم المخلوق لان صدق الوصف لا يتوقف على التعلق فخلاف ما اذا كان الخلق منتزعا
اضافيا فانه لا يتحقق بدون تحقق المخلوق فيظهر عليك ان بناء هذا الدليل ايضا على كون التكوين صفة موجودة
اذ لا يكون الحقيقة باعتبار اضافة بين الخالق والمخلوق وانما يمكن بالنظر الى الصفة الموجودة القديمة لانها التي تتحقق
بدون المخلوق دون الاضافة فانها لا يتصور بدونه فمن قال الحكم بثبتاء الادلة على ان التكوين صفة حقيقية لا اضافية
بين الخالق والمخلوق فيما عدا الاثنان او تغليب فهو مغلوب السوهم وفي استلزام جواز اطلاق الخالق بمعنى القادر
على الخلق جواز اطلاق الاسود بمعنى القادر على السواد بحث لان من علامات البون كون الشيء بالقوة فيقال
بعاد العنب المسكر للاسكار بالقوة فالقادر على الخلق بمنزلة الخالق بالقوة دون القادر على السواد على انه
لو حقق القادر على السواد كان معناه القادر على خلقه فهو يستحق بهذا الاسم من خلق السواد لا من السواد
واجابا اورد عليه من ان لزوم الجواز الشرعي مما لتوقفه على عدم اللزوم والاذن وعدم الجواز العقلي مما
يمكن دفعه بانه اريد انه يلزم جواز اطلاق الاعراض في الجملة اعني على ما ذهب من لا يقول بالتوقيف
ان الاطلاق باطل عند الكل قوله من ان تكوين كل جسم قائم به دون تكوين الوض فانه لا يقوم بالوض لاستحالة
قيام الوض بالوض بتكوين الوض ايضا قائم بالجسم فالواضح ان يقال تكوين كل جسم واعراضه قائم به ولا يخفى
انه على هذا ايضا لا يكون من صفاته تعالى لتكوين ولا يرد الصفات السبعة وكما يلزم كون كل جسم خالقا كونا
لنفسه يلزم تقدم الجسم على التكوين اذ التكوين الموجود لا يقوم بالمعدوم فلا يحتاج الحادث في وجوده الى
التكوين قوله والحاصل في الازل هو مبدأ التخليق فان قلت فعاد الكلام في تسميته في الازل خالقا فلم
يثبت له الخلق الا مجازا من غير تقدر الحقيقة قلت اذا كان الخلق اضافة غير متحققة الا بالنسبة الى المخلوق كان
الحقيقة متعذرة فيجب العدول الى المجاز وبهذا علم ان مبنى الدليل الثاني ايضا على ان التكوين صفة حقيقة اذ لو
كان اضافة لتعذر الحقيقة فبطل ما قيل كانه اراد بقوله ومبنى هذه الادلة ما عدا الدليل الثاني او بنى الامر
على التغليب هذا وكما ان مبنى الادلة على كون التكوين صفة حقيقة مبنى الدعوى ايضا عليه ومبنى كون الاحاطة
تكوينا ومبدأ ارادة وقدرة على ان الموت صفة وجودية ضد الحياة على ما في المواقف من انه قيل
كيفية وجودية خلقها الله تعالى في الحي فهو ضد الحياة لقوله تع خلق الموت والحياة والخلق لا يتصور الا فيما له

وجود

وجود والجواب ان الخلق استدعى دون الايجاد والحال كان الموت عدم الحياة فهو انما يتحقق بعدم ارادة الحياة
قيل والذي يخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذي يجده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره وبه يرتبط بالمفعول و
ان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب ايضا بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فتكوين
لا يكون صفة الخ اقول وقد يقال انه لو احتاجت الصفات الى التكوين لاحتاج التكوين الى تكوين اخر وهلم جرا وقد
نقول كما انه ثبت في الواجب صفة سميع وبصير يلزم ان يثبت التكوين فانه لا بد لنا بعد اثبات القدرة على المقدور الخارجي
وارادته من اعمال الالة بما يتحقق المقدور وهو تعالى منزه عن الالة لكنه يناسب ان يكون له صفة يتوسط بها
الاثر يقوم مقام الجوارح في غيره كما ان له صفة سميع يقوم مقام السامعة في غيره هذا وقوله والدليل على كونه صفة
اخرى سوى القدرة والارادة يفيد ان مبدأ التخليق هو القدرة والارادة لا غيرهما وليس كذلك اذ لا بد من
العلم ايضا قوله وما استدل اتباع التكوين بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون المكون كالمضروب بدون
المضروب بين ان التكوين يستلزم وجود المكون كما ان الضرب يستلزم وجود المضروب الان وجود المضروب
متقدم على وجود الضرب بخلاف المكون فانه متأخر عن التكوين فلا يتجه انه لو كان التكوين مع المكون كالضرب
مع المضروب لاستغنى في وجود المخلوقات عن اثبات صفة التكوين لتقدم وجود هاعلى التكوين واللازم لتقدم
التكوين اما تقدم الممكنات او حدوث المكون القديم والاشارة في الجواب بقوله وهو اي التكوين تكوينه للعالم
ولكل جزء من اجزائه لان الازل بل لوقت وجوده باعتبار انه يفيد ان التكوين القديم هو التكوين المتعلق بالعالم
ولكل جزء من اجزائه فيتحد بالاضافة تعلق تلك الصفة الواحدة بامور متعددة في اوقات متفاوتة فيعلم
ان المتعلق بالزمان هو التعلق دون نفس التكوين والحدوث صفة التعلقات وعدم وضوح عبارته
فيما قصده قال اتباع اشارة الى الجواب اشارة الى الخفاء ولا يخفى ان تكوينه ليس الا تكوينه لكل جزء من اجزائه فالاولى
لكل جزء من اجزائه بدون العطف على الابدال واللام في قوله لوقت وجوده زائدة او في في والاظهر ان قوله
وهو تكوينه للعالم اشارة الى انه لا تكثر في التكوين وانما يتعدد بتعدد التعلقات او الى انه متعلق بالعالم
لا بصفاته والاحتياج التكوين الى تكوين اخر وهلم جرا والى انه متعلق بكل جزء من اجزاء العالم لا كما يقول
الفلاسفة من تعلقه بالعقل الاول فقط واستناد باقي الممكنات الى العقول والاظهر من الكل انه رد فيما يورد
من ان تكوين الشيء ان كان في حال العدم لزم اجتماع الوجود والعدم وان كان في حال الوجود لزم تحصيل
الحاصل حتى رد فيه بان تكوينه حال حدوثه فانبت حال الحدوث واسطة بين الوجود والعدم وهو ظاهر
البطلان والحق ما اشار اليه من ان التكوين حال الوجود بعد التكوين ومعنى البين ان قوله لوقت
وجوده متعلق باضافة التكوين الى العالم واجزائه وتقييد الاضافة يزول بالتوقيت المتعلق وحدة

لا على توقيت الوجود الذى تعلق به التكوين مع قدم التعلق فلا يظهر ما قيل ان الانسب بالمقام ان التعلق قديم كالتكوين والمكون حادث بان تعلق في الازل التكوين لوجود الحادث في معين فوجد على طبق تعلق التكوين وكون هذا البيان تحقيق حايتال بناء على ان مخصص يحتاج الى مخصص لزوم قدم المكون على قدم التكوين بسند ان الايلزم من الارادة وقدم القدرة قدم المقدور واما جعل العلم سند الزمان فيغير لان تعلق العلم قديم لانه تابع عالم بالاشياء في الازل الا ان يراد تعلق العلم بالشئ بعد الوجود فانه للعلم تعلقا اخر به بعده سوى التعلق الازلى قوله وحايتال قيل اى في جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة في قوله فلو كان قديما لزم قدم المكونات وقد يتوهم انه اعتراض على قوله فان تعلق فانما يستلزم اه وحاصل ان الترديد قبيح اذ التعلق يستلزم الحدوث ولا يخفى ان الامر فيه هين على انه لو جعل الجواب الزاميا يخرج الترديد عن القبح هذا وحق ان نقول حايتال منع لاستلزام قدم التكوين قدم المكون لان تعلق التكوين به يستلزم الحدوث سواء كان التكوين قديما او حادثا والجواب اشار اليه بقوله وفيه نظر تصوب منع التلازم والحادث على وجه ينفع به المنع ويتضح به الملازمة وفيه نظر اخر وهو ان المنع لا يفيد لانه يكفي في حدوث التكوين ان الاحتياج الى الغير يستلزم الحدوث والاظهر ان المراد ان حايتال في بيان بطلان استلزام قدم التكوين قدم المكون ان التعلق يستلزم الحدوث وفيه نظر وح لا نظر الا ما ذكره انتهى رده قوله نعم اذا بنى اصدور العالم بالاختيار يتجه بانه يتم منع استلزام قدم التكوين قدم المكون لو بين صدور العالم عن الصانع بالاختيار كذلك وفيه بحث لان عدم تصور التكوين بدون المكون يوجب كون المكون قديما بتقدم التكوين سواء كان الصانع مختارا او موجبا قوله ومن ههنا يتقال اه اى من اثبات اختيار الصانع كذلك وقيل اى من ان المراد بالحادث ما لوجوده بداية بالتقديم خلافه وفيه نظر لان مجرد ان الحادث عندنا لوجوده بداية لا يوجب اضافة التكوين الى كل جزء من العالم قديم شئ من اجزاء عالم يثبت ان اضافة التكوين يوجب الحدوث لجميع البدايات للوجود وانما يثبت هذا بثبوت ان الصانع مختار لا يتقال الرد يخصص تخصيص تكوين كل جزء بوقت سواء ثبت الاختيار كذلك او لا انا نقول فليكن وقت وجود البعض الاخر قوله والى هذا اوصل اجواب عن الاستدلال واراد بالصفة الاضافية ما ينتفي عن الاضافة فيكون الخبر نفس الاضافة هم وارادوا بكون المكون صفة حقيقية انه لا يستلزم الاضافة وذلك لان الخبر لهم لما كان قائما بالفاعل مأخوذا مع الاضافة فينتفي عن الاضافة والتكوين لهم لما قام بذاته تعالى مع قطع النظر عن تعلقه بالمكون كان المشهور من الصفة الحقيقية ما يتابى الاضافة وما وقع في عبارة الشارح سهو تغيره باخراج العدوم عن العدم قوله وهو غير المكون عندنا المكون لهم مفعول كما يفصح عنه عبارة الشارح ولو كان المقصد الرد على ما ينفي وجود التكوين وعدم زيادته في الوجود

على

على المكون ويقول ليست في الخارج تكوين بل هو امر عقلي ينبغي ان يتقال وهو غير المكون لهم فاعل لان ما يتبنيه ينبغي زائد على المكون قائما به لان زيادة على المكون لهم مفعول والاظهر ان المراد غير المكون من حيث انه مكون ينفي غير التكوين القائم بالمفعول والمقصد به الرد على ابن الهذيل حيث جعله قائما بالمكون لهم مفعول وح ينبغي عليه بان الفعل غير المفعولية كالضرب مع المضروبية وبانه لو كان نفس التكوين لزم ان يكون اه والمراد بقوله عندنا جمهور اتقائلين بالتكوين لا المكلين فان جمهورهم لم يقولوا به وفرقوم ان لا يكون تعلق خالقا ومكونا واحدا لان جعلها وجهين باعتبار جهتي التعلق والا قوال ان يقول وهذا يوجب عدم كونه خالقا والعالم مخلوق ينظر تفريع قوله فلا يصح القول بانه خالق العالم وكون التكوين غير المكون انما يستلزم ان يكون خالق السواد لهم سودا لان التكوين الذى هو غير السواد قد قام به ويستلزم ايضا كون خالق السواد سوادا وانما يستلزم كون هذا الخ خالق السواد لان السواد الذى هو غير تكوينه وخلقه قد قام به وكون الوجود بتبنيها على بداية تغاير الفعل والمفعول بناء كون احد الوجوه تغاير الفعل والمفعول بالضرورة وايضا لم يجعل المطلوبية التغاير بل نفس المغايرة فينبغي ان يتقال وهذا كله مبنية على تغاير التكوين والمكون لكون الحكم ضروريا وتاويل ما ذكره ان كلمة على ليست صلة للتبنيه والتقدير وهذا كله تبنيه على تغاير التكوين والمكون بناء على ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروري وبعد فيه بحث لان بداية كون الفعل مغايرا للمفعول لا يستلزم بداية كون التكوين مغايرا للمكون لان بداية التقائلين لا يستلزم بداية الوجوه المندرج تحته فيجب ان يحمل قوله ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروري على ان الحكم بتغاير كل فعل بخصوصه ومفعوله ضروري وقوله في اثناء هذه المباحث انظر فيه هذا المبحث ينفع كثيرا اتحاد التكوين والمكون والنظر في قوله بل يجب ان يطلب الكلام بل يطلب الكلام وكانه راجع الى ما مر له انه لا تمنع ولا يقتضر انواجب على ان يطلب كلام العلماء الفرسخيين بمحمل يصح بل يجب ان يطلب الكلام كل عاقل محمل يصح لان ينسب اليه وكون التحقيق ان الايجاب تعلق القدرة وكذا الخلق والتكوين دون تعلق الارادة هو ان الحادث مع تعلق الارادة واجب كما انه مع تعلق القدرة كذلك مبني على انه انما وجب حين تعلق الارادة لانه تعلق القدرة التامة عليه وفقها ولذا لا يجب بارادتنا لانه ليس مع ارادتنا تعلق قدرة تامة بخلاف القدماء اذا كان ثمة بد والمراد بالمغايرة المنتفي بعضها على بعض قوله كما مر ذكر اتى اشار ح وجه التكرار تاكيدا وتحقيقا فتنبه وقوله تخصيص المكونات بوجه دون وجه كان الاولى فيه تخصيص المقدورات لان تعلق التكوين بعد تخصيص الارادة وفي اثبات صفة الارادة تبع مخافة ان للفلاسفة في كونه تبعا موجبا وفي كونه ذاتا بحتا لا صفة له ايضا والقول بنظام العالم ووجوده على وجه الاوفق الاصح من الوجوه الممكنة دليل

على كونه مختارا فاعترافكم به يوجب بطلانه حكمه بالايجاب اذ لو كان موجبا لم يكن وجود العالم على الوجه الاصح المتعين الذى لا وجه وراءه فلا يتجه ان الوقوع على الوجه الاصح او وجه الكامل المحقق المطلق للمناسبة الحكمية كما قالوا الحكيم فاعل على الاختيار الآن يقال المراد بالوجوه الممكنة الوجوه الممكنة بالنظر الى ذات العالم ولا يتأتى فى ذلك الاحكام بالايجاب المبدأ وقد يقال ان اقتضاء انتظام الاختيار بديهى قوله ورؤية الله تعالى يعنى الانكشاف التام بالبصر اى المراد الانكشاف التام لا ما يعتاده النفس من ادراك المقابل للبصر على مسافة مخصوصة باحاطة الخطوط الشعاعية به او بانطباعه فى حلية البصر والمراد الانكشاف بحاسة البصر لا بحقة الرؤية ذاتية كصفة البصر للبصير

لزوم كونه وجودا ياه اورد عليه ان استدلال الخ لا يدفع الاعتراض على الطريق الاول اذ تقريره ان العلة وجودية وليست في صورة ادراك الشيخ ما بعينه حتى خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهو مشترك بين الواجب والممكن ويدفعه بانه جواب بتغيير الدليل واورد ايضا ان الهوية المطلقة امر اعتباري مفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا بل خصوصية الان رؤيتها اجمالية لا يقدر بها على تفصيل خصوصيات المبصر فيتوهم ان المدرك والمبصر بين الخصوصية واستصعب السيد السند هذا الاشكال بحيث حكم بان الدليل العقلي لا يصح للتعويل والصالح للتمسك به انما هو ظواهر المنقول ويمكن دفعه بان المراد برؤية الشيخ ما بعينه لا يفيد تا الادراك بل ادراك ان المرئي موجود من الموجودات فلو لم يكن صحة رؤية كل موجود لم يكن اثر رؤية الشيخ هذا الادراك بل ادراك انه جوهر من الجواهر او عرض من الاعراض او ممكن ولم يرد ان المبصر الهوية المشتركة فان قلت لو كان المدرك الموجود من حيث انه موجود من دون خصوصية لوجب ان يتردد الرائي بين كونه واجبا وجوهر وعرضا قلت ينتقى في مقام التردد بعض احتمالات لا يسعه المقام وقوله وهو المفهم بالوجود واشتراكه ضروري انما منع كونه وجود كل شئ بعينه او تاويل لقول من قال بعينية الوجود بان العينية هو الموجودات الخاصة لا مفهوم الوجود ولا يخفى ان كون المدرك الهوية المطلقة بحيث لا يسع الواجب بل بحيث يسع الجوهرية والعرضية قابل للمنع ونظر ان رجع اليه اذ حاصله انه يكفي مشتركا بين الجوهر والعرض لكنه لم يلخصه وهو الممكن الموجود وانما يقال ان هذا الدليل منقوض بصحة الملموسية فيدفعه ان ما تقرر انه يجوز ان يدرك بالحاسة ما يدرك بالاخرى بعيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا انه لما لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته والاولى بقوله دون خصوصية عينية او عرضية والاليق بقوله ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها من الاعراض هي العينية وما يتبعها من الاعراض **قوله** وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سئل الرؤية وما يدل على الامكان انه لو منع الرؤية دون امكانه فلو كان ممتنعا لمنع الامكان تصحيحي لاعتقاد او اعتقاد قومه ومنه كلمة لكن حيث قال ولكن انظر الى الجبل فانه في قوة ولكن ليكن عند حصول استعدادك وقبل حصوله لا تطيق كما لا يطيق الجبل مع كل استقرته ولو كان ممتنعا لا يكون لكلمة لكن هي موقع ويكون بمنزلة لن ترائي ولكن يمتنع الرؤية ويتجه عليه ان تعليق الرؤية بالامر الممكن على امكانه انهم وان ما ذكره لا يدل الا على حدوث المحال عند ثبوته لا على امكان المحال عند امكانه وتعليق ثبوت المحال على الممكن الذي لا يثبت جائز لانه لا يلزم ثبوت المحال والواضح ان انعدام المعلول انعدام العلة وان كانت واجبة غايته انه يلزم عدم ثبوت الممكن

الذي

الذي لا يكون بدون المحال وانما لا يجوز تعليق الامكان على الامكان لانه يلزم امكان المحال وكذا ما قيل في بيانه انه لو كان المعلق على الممكن ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم هم لان التعليق لا يقتضي الا الصدق عند الصدق لا الامكان عند الامكان ويمكن دفعه بان المراد ان جعل عدم الممكن علامة عدم شئ يدل على امكانه ولا يتعلق وجود الممتنع بالممكن المعدوم ليساعد عدم فتامل لان مفاده الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به يرد عليه انه لو كان كذلك لتوقف صدق التعليق على تحقق الشيوعين فالاولى على تقدير ثبوت المعلق به **قوله** قال ليعلموا امتناعه كما علمه ولم يقل ارهم لينظروا اليكن لان نتيجة رؤيته اولا امتناع من تتوهم رؤيتهم وربما يقال سئال ليطمئن قلبه بتاييد ما علمه بالوحي كما سئال ابراهيم عليه السلام حيث قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي وقوله وبانا لانم البطئية وانا لانم ليكون بطئا على ان سئوال موسى عليه السلام ووجه كون المعلق عليه استقرار الجبل حال حركته ان الامر بالنظر كان حال حركته لانه اريد ان استقرار الجبل حال الحركة فاندفع الجواب بانه خلاف النظر كما يندفع بان ترتيب الدليل انما بعد ترتيب الدليل على الجواز العقلي ويمكن ان يستند منع امكان المعلق عليه بان استقرار الجبل حال تجلي الرب يجوز ان يكون ممتنعا وقد يلتزم ان القوم كانوا مؤمنين بالله كافرين بنبوة موسى عليه السلام لانهم ارتدوا بدليل قولهم لن نؤمن لك فلا يكفيهم قول موسى عليه السلام الرؤية ممتنعا ويفهم حكمه الله بالامتناع ويمكن قبلانهم بعد كفرهم لا بد للسئول من بيان الامتناع قبوله اولا وبيان انه قبوله ارجى فلا يكون السئوال عبثا ولو اريد الاستقرار بشرط الحركة لتم منع امكانه نعم يكون خلاف النظر منه **قوله** واجبة بالنقل بعد النزاع من مقام صحة الرؤية شرع في مقام الوقوع وغير بل الوقوع بالوجوب لان الوجود مسبوق بالوجوب بل مخوف بالوجوبين كما تقرر في محله واراد الوقوع بالضرورة لان ما اخبر به المخبر الصادق واقع بالضرورة او اراد بالوجوب الثبوت فمعنى الواجبة بالنقل الثابتة به ومعنى ايجاب رؤية المؤمنين اثباته وقوله ورد الدليل السمعي ليس تكرارا لقوله واجبة بالنقل لاشتماله على فوائد خلا عنه قوله واجبة بالنقل كون النقل دليلا مفيدا لليقين على ما يفيده نقط الدليل في المشهود وعلوم الرؤية للمؤمنين والاختصاص الاخير بدار الاخرة **قوله** اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناظرة الاية للمخصم في الاية تاويلات ذكرت في المبسوطات وبقي عنهم بعض التاويلات اقرب مما ذكره سواء ان ربها عبارة عن اصحاب الوجوه الناظرة اي وجوه ذات ربها ناظرة اي اصحابها لان انتظر اليوم يوجب السرور وان الى ربها بمعنى في ربها ناظرة اي متفكرة وتشبيه الرؤية برؤية القمر ليلة البدر كناية عن ان الرؤية تعم الكل وليس كرؤية الهلال مختصة ببعض المستهلين ولم يبلغ منع

اجماعا احد وعشرين من اكابر الصحابة في روايته حد التواتر لانهم لم يجتمعوا في الرؤية بل روى كل واحد وانما يفيد رواية الخبر المعتمد التواتر لو سمع منهم جميعا لا ان سمع من واحد نقل عن واحد عنهم وهكذا قوله واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين والخصم لا يسلم الاجماع بل يتولاهم السكوت عن تحقيق الآيات والسنن من كثير من اهل قرن والالزام الزامي لاثبات اجماع اخر وهو ان الامة اجمعوا على قولين صحة الرؤية مع الوقوع واحتنا عليها مع نفي الوقوع فبعد اثبات الصحة بالدليل العقلي لو انكم الوقوع لكان قولا ثالثا وهو القول بالصحة مع عدم الوقوع والقول الثالث خرق للاجماع على احد الامرين وزيف بان مع نفي الصحة والوقوع لم يقل بالوقوع بعد الصحة بل سكت عنه فالقول به ليس خرق الاجماع ويمكن دفعه بان مع نفي الوقوع الدال عليه ظواهر الادلة السمعية الملتزمة لاهل الشرع لو لم يتبين العمل بها لم ينفه الا للاجتناع فلا محالة بعد ثبوت الصحة يحكم بالوقوع وكما كانوا مجتمعين على ان الايات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها كانوا مجتمعين على ان السنة الواردة ايضا كذلك ولا كون الاجماع في الايات مستندا الى الاجماع في السنن الكثيرة فان قلت لو اجتمع الامة على كون الدليل العقلي محمولة على ظاهره وقام دليل على امتناع ظاهره ينبغي ان لا يعمل بهذا الاجماع لظهور الخطاء في الاجماع وابتنائه على عدم الاطلاع على الامتناع قلت نفي الخبر الصادق اجماع الامة على الخطاء فالاجماع يحكم بان دليل الامتناع شبهة ومصادمة بالاجماع بط قوله والجواب منع هذا الاشتراط اما مطلقا بناء على ان الاشارة جوز رؤية حالا يكون مقابلا ولا في حكمه من الرؤيتين في الحقيقة في ان لا يشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد وتحقيقه ان المراد من الرؤية انكشاف نسبة الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف على وفق المكشوف فالاشتقاق بجهة وخير وعلة فقوله وقياس الغائب على الشاهد فاسد اشارة الى منع الاشتراط في الغائب بعد الاشارة الى منع الاشتراط مطلقا يعني لو سلم الاشتراط في الشاهد ففي الغائب ممنوع قوله وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا يرد عليه ان هذا الاستدلال ينفع اشتراط المسافة واتصال الشعاع وكون المرئي في جهة من المرائي لكن لا ينفع كون المرئي في مكان ويمكن دفعه بانه ينفي اشتراط المكان لزوم حاجة الله تعالى في رؤيتنا الى مكان ومكان المستدل استدل على عدم اعتبار هذه الامور في عموم الرؤية وامكان تحقق الرؤية بدونها فيصير حمل الادلة السمعية على ظواهرها بناء على ان الله تعالى يقدر ان يودع قوة الرؤية البصر الشروطة في ابصارنا فما ذكر من النظم مندفع قوله لو كان جائز الرؤية والى سنة سليمة لوجب ان يرى لعدم توقف رؤيته على شرطه والا ان وان لم يجب ان يرى جاز ان لا يرى جبلا شاهقة لخطر تتابع وجود شرائط الابصار وهو سفسطة وتحقيق الجواب ان منع استلزام جواز رؤيته رؤيته

توقف

توقف الرؤية على خلقها وانما منع استلزام عدم رؤيته عدم رؤية الجبال الشاهقة الى حزة عندنا بسند ان الرؤية يخلق الله تعالى والعادة جرت بخلق الرؤية في الجبال دون ذاته وانما منع كونه لجواز عدم الرؤية بسند ان رؤيته تعالى مشروطة بطاقة العبد ولهذا منعها موسى عليه السلام لانه لم يكن له طاقة وطاقة ذلك انما يعطى في الاخرة قوله ومن السمعيات معطوف على قوله من العقليات في تركيب واقوى شبهتهم من العقليات وقد اورد منها اربعة منع كون الابصار للاستغراق ومنع كون الاستغراق في العموم السلبي لجواز ان يكون سلب العموم فان النفي الداخل على العام يكون نفي العموم ومنع كون ادراك البصر الرؤية مطلقا لجواز ان يكون الرؤية على وجه الاحاطة ومنع عموم الاوقات لجواز اختصاصها بوقتا الدنيا والاحوال لجواز ان يكون مختصا بحال قوة المباشرة في الدنيا كما لا يخفى قوله يدرك الابصار للاستغراق وعموم الاوقات والاحوال فيما لا تدركه الابصار على ذلك خلاف ظاهر النظم وههنا منع خامس وهو جواز ان يكون المراد نفي ادراكها بانفسها من غير اعانة الله تعالى اياها فان قلت ذلك الاية على نفي الوقوع وكفى بدليل الامتناع فكيف ينفعه التمسك بها قلت يجعل الاية مرجالة نفي الرؤية وحاكما عدمه عدما كما كان وجوده نقصا يمتنع عليه تعالى فان قلت كيف يسلم كون التركيب مفيد العموم السلبي والعام تحت السلب قلت كثيرا ما يعرف العموم الذي في حد خول السلب اليه وكذا الاستمرار والمبالغة كما في وما انا بظلام للعبيد فانه مبالغة في نفي الظلم وليس نفيا للمبالغة في الظلم ويمكن ان يجعل الاية دليل صحة الرؤية بان يقال ادراك الابصار له ان تغير مدركة له وادراكه الابصار ان يصير مدركا لها فالمعنى ان ادراك الابصار ليس كادراك الابصار للاشياء فانه ليس في وسع الابصار بل بلطفه وجعله مبصرا اياها قوله وقد يستدل بالاية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناع اتصافه بالمدائح ممنوعة بل ما حصل صفة مدح يشبه ان يكون ضرورة ذلك العدم اقوى في المدح وعدم تمدح العدم بعدم الرؤية لانه ان يكون لامتناعها اذ الجسم المعدوم يمكن رؤيته والبارئ تمدح بنفي الشريك عنه بل لان انتفاءه صفة لانتفاء المحل لا يوجب المدح لان جميع المعدومات مشاركة في انتفاء جميع صفات الذم عنها الا ترى انه لا يمدح بنفي صفات النقص عنه مع امتناع ثبوتها له لامتناعه ووجه كون المنفي ان الله تعالى مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار ان النظر من النفي المقيد رجوع النفي الى القيد وقوله وعنها معطوف على قوله من السمعيات فيكون التقدير اقوى شبهتهم من السمعيات هذا وعنها ذاك فلا يرد كون كل منها اقوى من الاخر مع التكلف وههنا ان المراد من اقوى شبهتهم هذا وهذا والمشار اليه لهذا ان قوله ولهذا اختلف الصحابة امكان الرؤية وسبب امكان الرؤية لاختلافهم

لم يكن عند الحاكم بالوقوع لما حكم به وكثير الاختلاف في الوقوع دليل الامكان بناء على ان القائل بالوقوع يدل الامكان لا محالة وفيه ان دعواه معارض بدعوى من يدل الامتناع فتعاضل والتروية في المنام قد حكيت عن كثير من السلف منهم شاه شجاع الكرماني راى ربه في المنام في ثلثين سنة بعده كان داعي متكاء فكلما انتهز فرصة تغفل بالنوم رجاء ان يرى الرب مرة اخرى وفي المواقف انه اختلف فيه قوله والله تعالى خالق الافعال العباد ولا يخفى ان هذه المسئلة لا تخص العباد بل تعم افعال المخلوقات كلها وان الادلة المذكورة بعضها في افعال المكلفين لكن بعد حكم العقل فيهم لا يتوقف في الحكم في غيرهم ثم بيانه هذا ابتنى مذهب الاستاد على انه جعل المؤثر في افعال العباد بمجموع القدرتين ولم يتحاش من اجتماع مؤثرين على اثر واحد لكنه مع ذلك لا يقول بكون العباد خالقين لافعالهم لان في الخلق معنى التقدير والله تعالى يوجد كما يقدر من غير فوت شيء من تقديره لكمال قدرته وليس من العبد التقدير على طبق الفعل وبهذا تبين ان في شرح قد ما المعتزلة عن اطلاق لفظ الخالق على العبد كالذي وتفاوت بين الخلق والايجاد والاختراع على انه ربما يخص لفظ بتعالى لا يجوز اطلاقه على غيره تعالى مع جواز اطلاقه حايشاركه في المعنى كلفظ الرحمن دون الرحيم فتجاسر المتأخرون وليس سببه بذلك وقوله من الكفر والايمان والطاعة والعصيان اشارة الى ان المراد بها افعال العباد ما يسمى فعلا لغة اذ الكفر عدم الايمان والفسق العصيان عدم الانقياد وبهما ان عدا حيثما والايمان هو من افراد العلم الذي هو من مقولة الاضافة والى ان الخلق يتعلق بالاعدام المضافة وان لا يتعلق بالعدم المطلق وفيما ذكره من التفصيل مخالفة لمن قال لا يجوز اسناد الكائنات اليه تعالى مفصلا فلا يقال الكفر والفسق مراد الله تعالى لايهام الكفر وهو ان الكفر والفسق مما هو رضا به لما ذهب اليه العلماء من ان الامر هو نفس الارادة وعند الالتباس يجب التوقف عليه التوقيف والاعلام من الشارع والا توقيف ثمة وكذلك لا يصح ان يقال هو خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير ولا يقال له الزوجات والاولاد مع جواز ان يقال له كل شيء قوله الاول ان العبد لو كان خالقا له هذا الوجه كما يريد كون الفعل بقدرة العبد فقط يرد كونه باجتماع قدرته مع قدرة الله تعالى وصح توقف الايجاد بالقدرة والاختيار على العلم بالتفصيل ضروريا والمواقف بينه بان الازيد والانقص مما اتى به ممكن فتخصيص ما وجد به بالقصد والاختيار لا بد له من العلم به والفرق بين الكسب وبينه في ذلك سوء الكان بينا او مبينا مشكل وان قيل انه اضافة الوجود بخلاف الكسب فيجوز ان يتوقف عليها ما لا يتوقف عليه الكسب واشتمال الشيء على سكنات متخللة ان بين الحركات البطيئة مبني على تركب الجسم من الجواهر الفردة لان كون البطوء متخلل السكنات من فروعه فلا يتم على من توقف من المعتزلة في ثبوت الجوهر الفردة وقوله وليس هذا دنيوا لامن العلم

بل

بل يوشك ان يعلم ردا بما قال انا لا نم انه لا شعور لما شعر بهذه الاعضاء بل توهم عدم الشعور لعدم الشعور بالشعور ووجه الرد ان عدم الشعور بالشعور لا يتم حين السؤال عن الشعور به وقد يدفع بانه يحصل الشعور ويتم في الحال ولا يتم وفيه بعد لا يخفى وقوله وهذا اظهر افعاله فيه ان كونه تخلل السكنات اظهر من حركة العضلة وتحريك العضلات خفي والعضلة كل عصب معه لحم غليظ كذا في القاموس قوله ان عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير بقال يزجي بالموصولة الاستغناء عن جعل العمل بمعنى المعمول وعن اعتبار الاضافة الاستغراقية اي خلقكم وجميع معمولاتكم على ان الاصل في الاضافة العهد. فحذف عائد الموصولة قال وضعفها للعموم فحذف الضمير امهون هذا ويزجي عائد الموصولة ايضا ان فيها مطابقة حا تعملون قلنا لم يزجي ان رجح ما المصدرية مع جعل ما تعملون مصدرا بمعنى المعمول بل مع جعله باقيا على معناه بل يزجي اصلا وانما نبه على ان الراجع اليها ليس الا هذا القدر هذا وقيه بقوله او معمولكم على ان النص دليل تام لانه يدل على المط على كل احتمال وحاصل توهم انه لا يدل عليه الا على تقدير كونها مصدرية ويزجي ارادة المصدر على الموصولة بالاستغناء على الحذف وعن جعل المصدر بمعنى المفعول فليتدبر واما احتمال كونها موصوفة اي شيئا يعملون فمما ينفيه المقام لكن في قوله وللذهول عن هذه النكتة اذ ان اقتضى التوهم لا يتوقف على ظهور هذه النكتة لان الحاظ المصدرية ايضا تصير مثاليل للفعل والعمل يقال فعلت الضرب ممكن بدلالة العقل وللمعتزلة ان يجعلوا دلالة العقل اكثر من ذلك ان يجعلوا الخلق اعم من الخلق والاقدار عليه وكذلك لهم ان يقولوا قوله تعالى خلق كل شيء لا يخلق بالحمل على معنى افي يستقل بالخلق كل من لا يخلق لا تقول الاية ترجيح عبدة الاوثان عليها وتوبيخهم بانكم اشرف من معبودكم لانكم تخلقون افعالكم وهم لا يخلقون شيئا لانا نقول بإياه سابق النظم لانه بعد اقامة الادلة على كمال قدرته يناسب انكار كون غيره مثله لا ترجيح المشركين على الاوثان نعم مقتضى الظاهر ان يقول افمن يخلق كمن لا يخلق الا انه عكس لانهم بتشريكهم تلك الجمادات من الخلق اياه في الالوهية جعلوه عاجزا مثله فرد عليهم ذلك قوله لا يقال خالقا فلا يكون لكون العباد خالقا لافعالهم الظالم خالقين لافعالهم ويمكن دفعه ايضا بان لزوم الكفر لا يوجب الكون من المشركين بالالتزام وقوله او بمعنى استحقاق العبادة مانعة الخلو لاجتماعهما في المجوس والمعتزلة لا يثبتون ذلك لان احد الامرين من الوجوب والاستحقاق ويمنعون كون مطلق الخلق مناطا لاستحقاق العبادة والمراد بالتضليل بالنسبة الى الضلال او كونهم مضليين بمعنى كلام المشايخ ليس على حقيقته ولم يقصدوا به تخييرهم في ضلالهم او اضلالهم فان قلت كلامهم مدخل والمبالغة لا تكون كذلك قلت الدليل

ثان

له

من القياسات الشرية والاجناثبات شريك مستقل في نصف الملك اشد من اثبات شركاء بجميعين لكل منهم مدخل
في اصل الاختيار قوله واحتجت المعتزلة المستدل على كون العباد خالقين افعالهم جمهور المعتزلة وابو الحسين
ومن تبعه جعل الدعوى ضرورية وانكاره سفسطة وذكر الفرق بين حركة المرتعش والماشي بياض الضرورة
فجعله مما يحتج الذي احتجوا به محل النظر وقوله وان الاول باختياره بتقدير ونفرق ان الاولى فالتركيب
من قبيل علقتها ماء وتبنا ولكن ان يجعل الواو حالية وان مكسورة وقاعدة التكليف هو ان كل عاقل
بالغ مكلف لانه اذا كان العقل مخلق الله وليس للعبد مدخل ضروري تعليق التكليف بالعقل والبلوغ
وقيل قاعدة التكليف ان المكلف به اما اختياري ويمكن ايراد بقاعدة التكليف اساسه فيكون بطلانا
قاعدته كناية عن اتلافه حما اهمله ومبالغة في بطلانه ويؤيده ما في شرح غيره لبطل التكليف
اذ لم يصح عقلا ان يقال لمن لا يستقل في فعله افعل كذا والجواب بان المدح والذم للعلية كمدح الحسن
بالحسن وذم القبيح بالقبح والثواب والعقاب تعرف له في خاص حقه فلا يدل على ما يفعل كما ينتفعنا
ينفع الجزية فهو علينا لا لنا من وكل وجه فالجواب باثبات الكسب والاختيار في الجملة كما ذكره قوله وقد
يتمسك بانه لو كان خالقا لافعال العباد لكان هو القايم والاكل والشارب والسارق والزاني
الى غير ذلك وهذا جهل عظيم ليس بتكفير المشابهة لان القايم والاكل وسائر ما ذكره ليس مثل الاسود و
الابيض لانها ما صدر عنها هذه المصادر لا مجرد ما اتصف بها فمن لم يثبت عنده للمصدر ومعنى
سوى الخلق لم يكن جاهلا في دعوى تلك العلاقة فهذه التمسكات تمسكا تهم انما يندفع باثبات
الكسب لا بما ذكره لا يقال يكفي دفعها بان الزانية هو المصدر المتصف بالمصدر والميتة مصدر غير
متصف لانه ح يلزم ان لا يوجد زان فتأمل قوله واذ تخلق كهيئة الطير والجواب ان الخلق
ههنا بمعنى التقدير ويكفي ايراد تفعل ما هو سبب للخلق لانه ح كان يخلق الطير يقلب صنعه ما
هو بصورة الطير تصد يقا لرسالته قوله وهذا امر افعال العباد كلها بارادته ومشيته اي بارادته
بالعبد باتفاق القائلين بان خالق فعل العبد هو الله ح بارادته منه عند بعض لان الارادة من الشيء
ينبئ عن الرضاء دون الارادة بالشيء والله ح لا يرضى ببعض افعال العباد واما يريد الكل ومن
البين ان كون افعال العباد بخلقه ح يقتضي كونها بارادته فلو قال وفق بارادته ومشيته لكان
اوفق وكما يقتضي الكون بخلقه الكون بقدرته فلذا وجه لتركه وكذا يقتضي
الكون بتكوينه عند استثنائه به قوله وحكمه لا يبعد ان لا يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين
يعني قوله ح كن فانه اجرى عادته فيما اراد شيئا ان يقول له كن فيكون والاظهر ان يراد به

الاختيار

الاختيار لان الحكم ينبئ عنه والتعلقية يكون بمعنى احكم فهو تكرار لقوله وحكمه على طبق المشية قصد بذكرها
تحسين اللفظ ويكون بمعنى الصنع وعليه حكمها الشر لكن شتان بين الحكم بكون الافعال مخلوقة لله ح اذ لا معنى
لكونها بفعله الا كونه خالقها وبين الحكم على معناه المصطلح عليه عند الاشاعرة وهو ان ارادة الازلية المتعلقة
بالاشياء احرزت على كثرة التكرار في الارادة قوله لانا نقول الكفر مقتضى لاقضاء لان الاقتضاء ليس
تحصل الجواب ان الدليل انما قوله لان الرضاء بالقضاء واجب لا يستلزم المدارعة لان الاقتضاء ليس بكفر
حتى يكون الرضاء به رضاء بالكفر وكيف لا والاقتضاء قايم بذات الله ح والكفر قايم بذات العبد والا يلزم
ان لا حاجة الى قوله والرضاء انما يجب بالمقتضى وقد تم الجواب قبله وحينما يجب ان ينبه
عليه ان الرضاء بالمقتضى ايضا واجب لكن من حيث انه مقتضى والرضاء به من حيث انه مكسوب للعبد
كفر وما هو المشهور ان الاقتضاء الرضاء بالاقتضاء واجب انما هو في اقتضاء بمعنى الصفة الزايدة
على ارادته المتعلقة بالاشياء لا بالاقتضاء بمعنى العلم مع الاحكام والكلام فيه نعم التحقيق ان الرضاء
به ايضا واجب قوله والحق تعميم ارادة الله ح وقدرته لو كان المراد تعميم القدرة لتعرض لها
الا ان يقال اكتفى بظهور حالها مما يأتي في حال الارادة وح يندفع بعض ما تقدم هذا والاظهر ان المراد
سلب تاثير قدرة العبد وارادته ومشيته قوله قلنا انه ح اراد منها الكفر والفسق باختيار
الاولى اراد بها ما عرفت فتذكر والمعتزلة ايضا قالوا بالارادة من غير ما فسر حيث قالوا اراد
ايمان الكفر رغبة واختيارا والاجبر واضطرار الكفر خالفونا في جواز تخلف مراد الله ح من ارادته
وقالوا لا نقص في ذلك اذ لا مغلوبية كما لك اذا اراد ان يدخل داره وقوع الشيء باختيار
لتم ارادة الشيء مطلقا من غير اعتناء التكليف اذ الارادة جامع الاختيار فليتحقق تلك الارادة
المطلقة في ضمن ما يجامع الاختيار وتحقيق المقام ان التكليف بالممتنع قبيح فلا يجوز عليه ح عند
المعتزلة ونحن نقول لا يقبح منه شيء والتكليف بالممتنع تصرف له في ملكه وتوهم عدم جواز
التكليف بالممتنع انما هو بالممتنع لذاته وانما في غيره فالحكم عدم الوقوع لا الامتناع فيما اذا
كان علة الامتناع ما عدا التعلق ارادته ح وعلمه بخلاف ما كلف به وانما تعلق التكليف بخلاف
ما علم ح ارادة واقع قوله والمعتزلة انكروا ارادة الله للشر والقبايح قالوا فعل
العبد اذا كان واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه واذا كان حراما فيكره والمندوب يريد
وقوعه ولا يكره تركه والمكروه يكره والمباح لا يكره ولا يريد وافعال غير المكلف فلا يتعلق به ارادة
ولا كراهة وفي قوله حتى انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته ان انكار ارادة الشر

لا يوجب ارادة الايمان والطاعة بل يوجب له انه لا يتركه ارادة ايمانه لزم ان لا يتركه ارادة لشر
كارادة الشر قبيح وفي قول المجوس لان الله تع لم يرد الله السلام شر على اصل المعتزلة
وفي قول الكروبي بعيدة رد تبريضه بالتبريض يكون الاسلام خيرا وقول المجوس فانا اكون مع الشر بكل الاغلب
يحتمل ارادة انا ابرح الشر بكل الاغلب وارادة انا مضطر في يده وفي قول الهدايا تبريض بالاستاد بانه
ناقص في تنزيه الحق وتبييحه حيث نسب اليه الخ من ارادة الشرور والقبايح وفي قول الاستاد تبريض
بانتقاص التبييح والتنزيه فيه حيث جعله مغلوبا بالعباد يجري في ملكه مالا يشاء قوله ولكن نعلم الشيء
قد لا يكون مرادا ويؤخر ان لكن نعلم من انفسنا ان الشيء قد لا يكون مرادا ونتاخر به بداء وقوله الا ترى ان
السيد تنوي بره ولا يخفى ان لا يصح تعليله بقوله لكم ومصالح يحيط بها علمه تع ولا بقوله ولانه لا يسئل عما يفعل وانما
يصح التعليل لو كان المراد انا نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا لله تع وتاخر به ولا يصح لانه اول المسئلة والمتداعيان
بالتمسك بما علم من غير نزاع من اهل الحق فالصحيح ان يقال لكن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا ونتضرر به وقد يكون
مرادا ونتنفع به الا ترى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الكافرين عصيان عبده يامره بشيء ولا يريد منه فاعله
تع يامر عالما لا يريد لحكم ومصالح اه وكانه اراد ما قال لكنه وقع في تقريره الاختلال قوله والعباد افعال اختيارية
يثابون بها ان كانت طاعة ويعاقبون عليها ان كانت معصية والكف عن المعصية طاعة والكف عن الواجب معصية
فلهم تخريج في الحكم ووصف الافعال بالاثابة بها والمعاقبة عليها ليكون كالدليل على ان للعبد اختيارا فيها ولذا ترك
الوصف بعدم الاثابة بها وعدم المعاقبة عليها كما في الافعال الاضطرارية ووصف الافعال بالاختيارية
مجمع عليه عند من سوى الجبرية والحكيم لان نسبة الفعل الى العبد سبب يخلقه عند المعتزلة او بالقدرة دخلا فيه
كما هو مذهب الاستاد او بسبب ان الفعل يكسبه كما هو عند الاشاعرة او لا تاثير ولا دخل له بل هو عبادة ومعصية
بقدرته كما هو عند الفاضل فرد بقوله والعباد افعال على الجبرية وبقوله اختيارية على الحكيم حيث قال فعل العبد
بقدرته يجاب واضطرار يمنع تخلف الفعل عن قدرته وشاء قال مقصوده ان للعبد فيه تاثير القدرته
سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاد هو مدارا محضا كما هو مذهب الاشعري فقد ضيق دائرة افادة
العبارة حيث خصها بمذهب الاستاد والاشعري وهو شامل لما سوى مذهب الحكيم والجبرية في الفاعل الجبرية
بالتحريك خلاف القدرية والتسكين كما هو الصواب والتحريك للازدواج وقوله لانا كما زعمت جبرية
انا لا فعل للعبد اصلا يدل على ان خلاف الجبرية لا يخص ما يثاب به ويعاقب عليها بل يعم الاختيار عند هم العباد
والمكروه ايضا وربما يقال يشمل سائر الحيوانات ايضا قوله والقصد تع القصد مغايرة حركة والاجابة
لهم الا تقية لانه يكفي في سلب نسبة الفعل الى العبد انه لا تاثير لقصده والقصد خلق فيه من غير اختياره واضافة

الحركة الى البطش اضافة المسبب الى السبب كاضافة الحركة الى الارتعاش الا ان البطش علة غائية والارتعاش متناد
الحركة والبجرية ان يقول الفرق وهم لعدم الاطلاع على اسبابه بخلاف حركة الارتعاش حتى لو علم ان الملك يخلق
الصحة والاجادة لم يلتفت الى الفرق واورد على لزوم عدم ترتيب استحقاق الثواب والعقاب انه ينتفي انا لا نسلم
عما يفعل ويرد انه يتجه على لزوم عدم صحة التكليف ايضا فلا وجه تسليمه بناء على بداهة عدم صحة تكليف الجماد و
منع لزوم عدم ترتيب الاستحقاق بناء على ذلك لانه ايضا مثله فيبطل عدم ترتيب استحقاق الثواب عليه ويتجه على
عدم صحة ابتداء فعل تقتضي سابقة القصد والاختيار ان الاقتضاء وهم فتناه وضع الفعل للقصد متابعة
ارباب اللغة الذين ليسوا من اهل التحقيق للوهم على ان لا نسلم ان الاقتضاء بحسب الوضع بل للعرف المبتنى على الوهم والاظهر في
الوضع بين قام وطال فان كلا منهما موضوع لمحدث والنسبة والزمان لا غير وانما فهم القصد في شان بعض
الافعال قوله والنصوص القطعية بالنصب عطف على كناية المتكلم في قوله لانا كما ان تنع ذلك عطف على فرق فقد
عطف الادلة السمعية على بطلان مذهب الجبرية على الادلة العقلية عليه ووجه دلالة الاية الاولى على القدرة والقصد
والاختيار ابتناء العمل اليوم وجعلهم عاملين ووجه دلالة الاية الثانية انه خلق فعلهم بمشيتهم وهذا لا يكون مع انتفاء
القدرة والقصد والاختيار ولو رفعت قوله والنصوص القطعية ليكون المعنى والنصوص القطعية تنفي عدم
صحة اللازمة لعدم الفعل بعد صحيح وكان دليلا على بطلان الثانية فالاية الاولى تدل على صحة ترتيب الاستحقاق
على اعمالهم وبناءها يقتضي سابقة القصد والاختيار والثانية تدل على صحة التكليف لانه للتهديد على الكف
والتحريض على الايمان والترغيب فيه والتهديد بدون التكليف وعلى صحة بنائه يقتضي سابقة القصد والاختيار
قوله فان قيل بعد تعميم علم الله تع اه اورد عليه ان هذا السؤال مع جوابه قد سبق حيث قال على تعميم
ارادته تع افعال العباد انه يلزم ان يكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق مجبورا في فسقه فلا يصح
تكليفهما بالايمان والطاعة واجاب عنه بهذا الجواب ولا يرد لان ما سبق ابطال لتعميم الارادة يلزم
الجبر وهذا اثبات للجبر على مدعى التعميم وبينهما بين ثم يتجه ان استقصاء الكلام فيه اولا بالمقام السابق
سبقة والاحر فيه هين والجواب عنه بان السابق بيان الجبر بالنسبة الى الموجودات فقط وهذا بيان بالنسبة الى كل
ممكن وهو مع ذلك خفي كما لا يخفى على من له ذوق فلا تلتفت اليه فانك بما سمعت عنه غنى قوله
لانها اما ان يتعلقا بوجوب الفعل فيجب وجوده فيمتنع اورد عليه ان تعميم الارادة ليشمل الامور العدمية
اذ لو كانا الارادة شاملة للعدم ايضا لم يكن عدم ازلي لان كل ما اراد حادث بل العدم نتيجة عدم الارادة كما
نطق به الحديث ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن هذا وانا نقول عدم الارادة علة لعدم الفعل بحكم ان
عدم العلة علة لعدم المعلول فلو تعلق الارادة بالعدم لاجتمع علتان مستقلتان على شيء فالاظهر كما قيل

ان يقال ان تعلقت الارادة بالوجود يجب والا فيمتنع لامتناع المعلول بدون العلة ولك ان تتكلف بان عدم الشيء كوجوده مرتبط بارادته الا ان ارتباط الوجود بوجوده وارتباط العدم بعدمه فلا منع من تعلق الارادة بالعدم الا ان يقتضي الارادة بالعدم باعتبار تعلقها بوجودها ولا يذهب عليك انه يمكن ان يقال في العلم ايضا عليك بالارادة بانه ان تعلق العلم بالوجود وجب والا امتنع اذ عدم تعلق العلم بالوجود يقتضي امتناعه والا لزم خروج احد معلوميه عن علمه فافهم قوله فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتنع الانتفال قوله ومنع منافاة كون الشيء واجبا او ممتنعا لاختيار خفي نعم منافاة اقتضاء العلم الوجوب واضح اذ العلم تابع للوقوع فلا يوجب الوجود وانما تقتضيه باعتبار علم الباري جل ذكره فباعتبار علمه ظاهر لانه عالم في الازل بكل ما يفعل فيكون واجبا فلا يكون اختياريا وانما باعتبار الارادة فيقبل بين على ازليته تعلقها وفيه بحث لانه كما ان تعلق الارادة واجب كذا تعلقها يوجب الفعل فيخرجه عن اختيار العبد كذلك هذا الايجاب يخرجه عن اختيار الواجب ولا يمكن ان يدفع النقض بان تعلق ارادته باختياره فلا يخرجه الوجوب المتفرع عليه عن كونه مختارا بخلاف العبد فان تعلق ارادته تعالى ليس باختياره لان تعلق ارادته تعالى عقيب ارادة العبد فتدبر قوله ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين ولا تحت مستقلة وغير مستقلة والا لم يكن المستقلة مستقلة ويمكن ان يقال الدخول تحت مستقلة وغير مستقلة دخول تحت مستقلتين هما المستقلة ومجموع المستقلة وغير المستقلة فلا كتفي بنفي الدخول تحت قدرتين مستقلتين ولا يخفى ان السؤال انما يتوجه عليه ان لم يجعل فعل العبد مجموع القدرتين كالاستناد والقاضي قوله وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا وان ابيت فبالبرهان على ما عرفت والبديهي ليس الا مطلق المدخلية سواء كان بالتأثير او لا بل يجوز كونه حدوثا محضا كالاحراق بالنسبة الى النار لا بالتأثير كما توهم البعض لان نفي التأثير ليس بديهيا بل انما يثبت بقيام البرهان على ان الكل خلقه تع استقلالا قوله وايجاد الله الفعل عقيب ذلك خلق قيل هذا هو التعقيب الذاتي فالقدرة مع الفعل اولى ليس التعقيب الذاتي ايضا بحسب الحقيقة لان خلق الله الفعل لا يتوقف على صرف العبد القدرة والا لاحتاج في خلق الافعال الى غيره تعالى عن ذلك بل صرف العبد قدرته من الاسباب العادية التي ليست سببيتها الا وهمية فكذا التعقيب وصرف العبد قدرته وارادته انما يصير كسبا بعد خلقه تع حتى لو صرف قدرته ولم يخلقه تع لم يكن كسبا فالكسب متقدم على الخلق ذاتا متأخر عنه وصفا ولا بعد في ذلك فان المرض باعتبار ذاته متقدم على القتل وباعتبار اقتضائه الموت قتل فالمرض باعتبار ذاته متقدم على المرض باعتبار كونه قتلا وكون الفعل مقدورا لله تعالى باعتبار الايجاد ومقدورا للعبد بجهة الكسب ينجي عليه ان الكسب صرف القدرة في الخارج انما الله تع فلا شيء للعبد وانما العبد فهو خالق بعض افعاله ولا يتفع دعوى كونه اختياريا في اخراجه عن كونه مخلوقا للعبد لان مسئلة خلق الافعال

تم

تم الافعال الاختيارية الا ترى انه جعل الكفر من المخلوقات واذا كان كون الفعل موجودا من الله تع وكونه مكتسبا من العبد فهو راجع الى مذهب الحق من ان الفعل تحت القدرتين تحت قدرة الخالق بجهة خلقه وتحت قدرة العبد بوصف كونه مكتسبا قوله ولك ان تقول مقدور وقع في محل قدرته والخلق لا في محل قدرته فيه ان الكسب قائم بالمقدور وكذا الخلق فكل منهما واقع في محل قدرته ويمكن ان يدفع بان المراد ان الكسب مقدور وقع مكسوبه في محل قدرته والخلق مقدور وقع مخلوقه لا في محله قدرته والعبارة المستقيمة الكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق لمقدور لا في محل قدرته ووجه عدم صحة انفراد القادر بالكسب انه تعالى خلق الله الفعل عقيب صرف القدرة لا بغير كسبيا قوله ان الشركة ان يكون الشيء وينفرد كل منهما بما هو له فيه اجتمع الخالق والكاسب في الافعال وانفراد الواجب بالخلق والكاسب بالكسب ولا يرد ان الكسب امر اعتباري كما عرفت قوله ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله علاقة محمودة فيه انه اذا كان هذا الخلق علاقة محمودة يكون الكسب ايضا كذلك لان ما يترتب على المخلوق يترتب على المكسوب ولا يخفى قوة هذا الاشكال وغايته ما يمكن ان يقال ان الاتيان بالعلاقة محمودة مع العلم بان له علاقة محمودة حسن وبدونه قبيح وفيه انه لو علم الكاسب العلاقة المحمودة للقبيح لم يكن مستحقا للذم ويمكن ان يقال العبد يطلب بفعل القبيح مصلحة نفسه ولا مصلحة له فيه فيعده بسعيها والخالق يطلب بخلق القبيح مصلحة العالم وله مصلحة فيه فتعالى عن السفه وان الخالق يتصرف في ملكه بما شاء والكاسب يتصرف في ملك الغير بالاذن فيه وذلك سفه قوله والحسن فيما في المواقف القبيح ما نهى عنه شرعا نهي تحريم او تنزيه والحسن بخلافه كالواجب والمندوب والمباح قال المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه فانه حسن ابدا بالاتفاق هذا وفي توبيخ الكافر يدخل فيه فعل البهائم مع انه قال وفعل البهائم قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبيح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه وقول الشارح وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الاجل توبيخ للحسن من افعال العباد فلا يرد خروج افعاله تع ثم يرد دخول فعل الصبي ويدفع بانه ذهب الى اتصافه بالحسن كما هو مذهب البعض وتعلق المدح لا يخص العاجل قال تع في شان اهل الجنة سلاما قولا من رب رحيم والثواب ايضا لا يخص الاجل فانه كثيرا ما يجري الفعل عاجلا ان الصدقة ترد البلاء وتزيد في العمر كما ورد في الاثر والمراد المدح في الشرع لا باعتبار اقتضاء العقل فيكفي في التوبيخ احد الامرين وكون التغيير بما لا يكون متعلق للذم والعقاب احسن لشموله المباح لما عرفت ان المباح حسن عند اكثر اصحابنا وقوله لان الرضا يشمله فيتنع ان يجعل محكوما عليه وبه والذم قول او فعل ينبئ عن الخشونة ايضا حال الغير كذا في المواقف ومقتضاه ان المدح ايضا اعم من القول والفعل وتركهما والمشهور ان المدح والذم من الاقوال كالحمد ولا يدخل في التوبيخ ترك السنة وان لا عقاب عليه لانه يتعلق به الذم لانه

مما يعاب ويوجب حرمان الشفاعة قوله برضاء الله اتفاقا لكن عندنا بمعنى ارادة الله وعند المعتزلة بمعنى اعتراض على الفاعل و
عند المعتزلة بمعنى ارادة الله وكذا الحكم بان القبيح ليس برضاه ايضا متفق عليه لكن عندنا بمعنى انه مراد وعند غير
ترك الاعتراض وعند المعتزلة بمعنى انه غير مراد فالرضا عندنا الارادة وعند غيرنا اعتراض وعندهم الارادة
اذ لا ارادة للقبيح عندهم وتعلق الذم ايضا لا يخص العاجل قال تعالى فاذن متؤذن بينهم ان لعنة الله على الظالمين
وكذا تعلق العقاب لا يخص الاجل قال تعالى فاخذه الله نكال الاخرة والاولى وبيفه ان الارادة والمشية
اه فذلك مجمل مما سبق من مسئلة تعلق الارادة والمشية والتقدير ومسئلة تعلق الرضاء وعدمه
وليس المعنى انه يريد بمسئلة الرضاء ذلك لكن يتجه انه لم يكن ههنا حديث المحبة والاهر الآن يقال قد اشتهر
ان الامر والمحبة يستلزمان الرضاء قوله فكان هو المقتضي لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب
يستفاد منه ان استحقاق الذم والعقاب لاضاعة قدرة فعل الخير وفيه انه لو كان كذلك لكان
معاقبا بقصد فعل الشر على ان القصد بفعل الشر مفقود مالم يعمل ويمكن ان يجاب عنه بان الحسنات
يذهبن السيئات وكف النفس عن فعل الشر مع القدرة عليه بحوسيئة تقتضي قدرة فعل الخير فعدم
العقاب على القصد لا ينافي استحقاق العقاب والظاهر انه لا يقتضي علة استحقاق العقاب على
تقتضي قدرة فعل الخير بل من علله كسب قدرة اه لشر وكسب الشر واضاعة فعل الخير ايضا وقوله وبهذا
ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون سمعا به ان الذم على عدم الاستطاعة مع ان العدم ازلي خارج عن
قدرتهم لذلك التقييد وفيه نقول الاشبه ان معنى لا يستطيعون السمع في معرض صم منزل لانهم منزلة العدم
لعدم ترتب الفائدة عليها ونزلهم عادم السمع قوله والالزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة
وقد اتفقوا على انه لا فعل الا مع الاستطاعة وعلى ان قدرة العبد سبب ولو عاديا فلا وجه لما قيل ان
هذا الكلام الزامي على من يقول بتاثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل
بدونها قوله فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نسلم في امكان تجدد الامثال بما سيجيء اخرا
من منع استحالة بقاء الاعراض ومنع بعد تسليمه لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة ولو كان الاستطاعة
قبل الفعل لانه يكون وجودها عند الفعل بتجدد الامثال كما في اعراض يتولهم بقاءها ودفعه بان
المراد ان الاستطاعة بها الفعل مقارنة الفعل والالزم وقوعه بلا استطاعة سواء كان تلك الاستطاعة
مسبوقة بالامثال اولا فالحاجة الى الشرط في الاستطاعة قبل الفعل وبهذا الكلام يوجب جوازه ودفعه
بان شرط الشيء الاستطاعة قبل الفعل ليس لان وجود الفعل يتوقف عليها نتيجة بل لانه لا يتحقق عليه البناء
وما لم يتم دليل على وجود الممكن لا يحكم بوجوده لان الاصل العدم فيبقى على اصله نعم يمكن بيان

انتفاء

انتفاء الاستطاعة قبل الفعل من غير توقف على امتناع بقاء الاعراض بان يقال الادلة على ثبوت القدرة
التي بها الفعل قبله فالثابت انه يحدث مع الفعل لان الاصل العدم فيبقى حاصله ان ليس نفي وجود المثل السابق
داخلا في دعوى الاشعري وفيه بحث اذ المذهب ان القدرة قبل الفعل اصلا ومذهب المعتزلة جواز بقائها
قبله لانه لا بد من مثل سابق كما سيوفى ويمكن دفعه بان المنع عند الاشعري كون تلك القدرة قبل الفعل
والمثبت عند المعتزلة جواز تلك القدرة قبله على انه ذكر صاحب المواقف ان اكثر المعتزلة قالوا القدرة
قبل الفعل وقال السيد في شرحه ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه قوله فقد ذكروا مذهبهم
حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة لان مذهبهم ان تعلق القدرة كوجودها قبل الفعل ويستحيل
تعلقها بالفعل حال حدوثه والالزم ايجاد الموجود وقوله ولم يحدث فيها مع لاستحالة ذلك على الاعراض
والا يلزم قيام العرض بالعرض بعض ما يتعلق به نظر الشرح حيث قال ولانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة
الاولى لانتفاء شرطه لانه يتعلق بهذه المقدمة وتفصيله انه لا يلزم من عدم حدوثه معنى فيها ان يكون
وجود الفعل في الحالة الثانية واستمراره في الحالة الاولى لكما لجواز وجود شرطه في الحالة الثانية
من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض او غير ذلك
من الامور الثابتة فمن قال ويرد عليه انه يجوز ان يكون الحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة
لا معنى موجودا يمتنع قيامه بمثله فقد غفل عما انه بعض ما سيذكره الشارح وبالتالي كان مذهبهم من الموقف
ظهر ضعف ما ذكره الشارح وجه النظر ان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة
الزمانية اه قوله ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه ان اريد اه قيل هذا البعض الامام الرازي ومقصوده
رفع النزاع وفيه بحث لان الاشعري لا يجوز وجود القدرة الغير المستجمعة قبل الفعل والا لوجد الفعل بدون
القدرة لامتناع بقاء العرض والمعتزلة لا يجوزون يكون القدرة عليه معه والالزم ايجاد الموجود
مراد البعض تحقيق الحق من غير تقييد بمذهب وقوله وان وجود القدرة قبل الفعل حق بحث الا ان يسند
الحكم بدلالة العقل وقوله وامتناع بقاء الاعراض الى دفع ما يتجه على قوله والا فقبله ووجه امتناع
قيام البقاء والعرض معا بالمحل انه ح لا يخلو احدهما اولا بان يكون وصفا للاخر من الاخر كذا قيل
وانت ليس احدهما اولا بالوصفية للاخر من شيء من الامور القائمة بالمحل لكن في اتمامه اشكال
هذا الوجه صعوبة اذ الوصفية تابع الاختصاص الذي علت فيجوز ان يكون هذا الاختصاص لواحد
من امور قائمة بمحل دون الاخر قوله الى ان قال الجواب بقوله فيه انه ان كان سلامة الاسباب باقية
الى وقت الفعل لزم قيام العرض بالعرض وبقية السلامة امر عدمي لزم قيام العرض بالمعدوم وان

لم يكن

باقية لزم تكليف العاجز لا يقال نختار انها ليست باقية لكونه ابقاء عرضا ولكن مستمرة الى حين الفعل لانا نقول فليكن العرض والقدرة ايضا مستمرة سابقا ينبغي ان يقال لسلامة الاسباب تتجدد بتجدد الامثال بشهادة الحس فحلوا القدرة فانه لا دليل على وجودها قبل الفعل وتجدد ما فيه قوله فان قيل الاستطاعة صفة المكلف يمكن ان يرفع كون الاستطاعة بهذا المعنى صفة المكلف لانقول لو لم يكن صفة كيف يصح اقتران التكليف قلت صح لانه يرفع به بجز المكلف ولو اورد هذا السؤال على كون الاية شرطا لهذا الاطلاق لا يتجه عليه هذا المنع لان الاستطاعة صفة المكلف باعتبار حيث يسند اليه وسلامة الاسباب ليست صفة له لكن يكتفي بحمل كلامه عليه الا تخصيص المكلف في عبارته بالمكلف باعتبار وظاهره الاطلاق وان كان قوله فكيف يصح تفسيرها به انسب بهذا الاحتمال وصحة تفسيرها يحتمل الرجوع الى الاية وقولنا هود وسلامة اسبابه لا يستلزم كون سلامة اسبابه وصفا له اذ يقال هود ذو غلام مع ان الغلام ليس وصفا له ويريد بقوله اسم فاعل يحمل عليه يحمل معناه عليه قوله وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب اذ به يتمكن العبد من القصد الذي هو خلق الله تعالى القدرة عقيبه لا محالة وقوله لا الاستطاعة بالمعنى الاول فيه مسامحة كما في قوله قال اريد به بجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول وفي اطلاق البجز في العرف واللغة على المعنى الاول نظر اذ لا يلزم فيما عدم البجز الا عدم الاستطاعة الثانية قوله وقد يجاب باختيار القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة تحقيق الشارح محصل الجواب ان الكافر مكلف بالايمان بقدرته المعروفة الا الكفر فلا يلزم تكليف العاجز فلنا نقول بتقدم القدرة على الفعل ويمكن ان يكون مراد الامام القدرة سلامة الالات ويكون كلام المتن تحريرا لقول الامام ايضا قوله هذا مما لا يتصور فيه نزاع فيه بحث اذ الاشعري لا يجوز تقدم القدرة لامتناع بقاء العرض فالاوجه ان يقال يريد انه يلزم بقاء العرض قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان ممتنعا في نفسه كجمع الضدين هذا مما اتفق على عدم جواز التكليف به على ما هو المشهور وان تمايل كلام المواقف فتارة تشعر بالخلاف وفيه ايضا وتارة بالاتفاق واما الممكن في نفسه الممتنع من العبد عادة فعدم وقوع التكليف به متفق عليه انما الخلاف في جوازه وانما يمتنع بناء على علم الله او ارادته خلافا للتكليف به واقع فقوله وانما النزاع في الجواز يوهم انه وقع النزاع في جواز جميع اقسام لم يقع به التكليف فعلا ما يشعر به بعض كلام المواقف صحيح وعلى ما يشعر به البعض الاخر وهو المشهور يكون تخصيص النزاع في الجواز بالممتنع في نفسه وان ربما يتوهم عدم التكليف بما ليس في الوسع ان الرحمان في قوله ولا يكلف العبد ليس محفوظا ومما يدل على ان الامر في قوله تعالى ابنعوني بما سماه هؤلا ليس للتكليف ان الملائكة ليسوا من اهل الكتاب ولا حاجة لدعوى عدم وقوع التكليف لما حمل تكليف ما لا يطاق على غير المكلف لانتفاء عدم وقوع التكليف وانما ينافي عدم امكانه

قال القاضي

قال القاضي في تفسيرها معناه لا تحملنا ما لا طاقة لنا به من البلاء والعقوبة او من التكاليف التي لا تفي بها الطاقة البشرية وهو يدل على جواز التكليف بما لا يطاق والا لما سئل التخلص عنه ولا يخفى ان حمله على عدم تحميل العوارض والعقوبات والبلايا بعيد لانه لا يناسب ان يسئل السائل عدم تحميل ما لا طاقة لنا به بل الظاهر ان يسئل السائل عدم تحميل العوارض والبلايا بالمطلق ولا يذهب عليك ان العلم بعدم وقوع التكليف مع جوازه مما لا سبيل في الوقوف عليه الا باختيار الوقع فلذا استدل عليه بقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها لكن الدليل انما يتم لو لم يكن الزمان المستقبل مرادا او لم يكن المفاد به المنع لمنع الاستمرار ودون بيانها حرط القتاد قوله وجوزه الاشعري بناء على انه لا يقبح من الله شئ فان قلت هذا يوجب جواز التكليف بالممتنع في نفسه قلت لم يجوزه لاعتقاده ان الممتنع لا يكون تصوره ولا يمكن طلب المجهول المطلق ولك ان تقول عدم التجويز لان طلب المحال محال فيستحيل ان يطلب بعد المستحيل قوله وهذا نكتة ثانية نكتة كما لا يخفى على من له ادنى ممارسة بالكتاب واما سماها نكتة لاحتياجها الى دقة نظر في استخراجها ورد فقت بالنقض وهو لو صحت لزم ان لا يجوز تكليف امثال ابي لهب بالايمان لانه علم انهم لا يؤمنون واخبر به وفيه بحث لانه تع علم انهم لا يؤمنون ايمانا نافعا كيف وكل واحد يؤمن عند انياس الا انه لا ينفعه ايمانه ويمكن دفعه بان كلا واحد مكلف بالايمان قبل انياس اذ لو كان التكليف بالايمان مطلقا لكان بالايمان انياس ممتنعا لما كلف به وخارجا عن عهدة الامر علما ان هذا البحث لا يجري في التكليف بالامثال مع علمه تع بانه لا يأتي بها اصلا ويمكن حملها بغير ما ذكره اشا ايضا وهو ان يقال على تقدير وقوعه لا يلزم كذبه تع اذ تقرير وقوعه يستلزم كون اخباره تع بايمانهم بانه انما يعلم ما هو الواقع ويخبر عنه وانما اخبر من عدم ايمانهم لانه الواقع اتفاقا حتى لو كان الواقع ايمانهم لاخبر به لا بعدم ايمانهم قوله وما يوجد مما الام في المعذوب حق البيان اي يجمع مع قوله والتزع خالق لافعال العباد والخلاف فانه هل للعبد صنع فيها ام لا يوجب التقييد بالانش لانه اخص من العبد وقوله لا صنع للعبد في تخليقه بعد جعله مملوقا لله تع وهو ينافي كونه مخلوقا للعبد لتنع الكسب لا محالة قال محسوب العبد مما للعبد صنع فيه تخليقه اذ لو لم يصرف اليه ارادته وقدرته لم يخلقه الله وانما خلقه عقيب صنعه فلا يرد ما ذكره انش وما يقوله والاولى ان لا يقيد بالتخليق لا ويتجه انه اذا لم يكن للعبد مدخل لا بالكسب ولا بالتخليق فما وجه مؤاخذة العبد به في الاولى والاخرة ويمكن دفعه بان العبد ممنوع من فعل خلق عقيب عادة ما يتضرر به اصر وقوله واما الاكتساب فلا يستحاله اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة بمعنى استحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة عليه فانما النظر الذي يتولد منه العلم وان كان قائما بالناظر لكنه ليس قائما بمحل القدرة عليه وبهذا اندفع ان المتولد قد يكون قائما بمحل القدرة ولم تحقق في دفعه لما قيل ان هنا ان ضمنية مطوية

وهو انا نعلم بالضرورة الوجدانية وان حالتنا بالنسبة الى المتولدات فينا كحالتنا بالنسبة الى المتولدات له في غير نافذ
اكتاب في جميع المتولدات وأورد عا قوله ولهذا لا يتمكن العبد من علم حصولها ان علم تمكن العبد قبل وجود
مباشرة السبب هم وبعده لا ينافي كونه مكتسبا كان صرف القدرة والارادة الى فعل المباشرة توجبه ويفوت
التمكن من تركه ويمكن دفعه بان التمكن من علم الحصول انما لم يتعلق الامارة به قبل الحصول لعدم
وهم في الفعل المتولد لا يتحقق ذلك لانه يتحقق بعد تحقق السبب مع ارادة عدم تحققه نعم يمكن ان يقال
ولهذا لا يتمكن من حصولها لان التمكن من الحصول ان يكون الحصول بارادة التمكن فان الارادة حاجة
يترجح احد طرفي المقدور فيما ليس يترجح بالارادة ليس بمقدور والآن ما ذكره اظهر فلذا اختاره
فتامل قوله والمقتول اي كل مقتول ميت باجله الآجل في الحيوان الزمان الذي علم الله تعالى انه يموت
فيه وللناس اجل واحد غير الكعبي من المعتزلة الآتي انه لا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم
عند المعتزلة وقوله لما زعم بعض المعتزلة يريد به غير الكعبي فانه عند الكعبي ايضا مات باجله فلا
يكون قوله والمقتول ميت باجله مما نفاه وممن قال اراد به غير جماعة ذهبوا الى ان ما يخالف
عادة الله واقع بالاجل منسوب الى القاتل كقتل واحد لخذلان قتل جماعة كثيرة في ساعة فانه لم يجر عادته
تعالى بموت جماعة في ساعة يرد قوله انهم ايضا لم يقولوا ان كل مقتول باجله فيكون هذا القول لاكثرهم
ايضا فلا يكون التقييد بالبعض للاخراج بل حتى بيان زعم البعض المخالف لما ذهب اليه من سواهم لعدم
الالتفات الى زعمهم والمساقط من درجة الاعتبار لان الفرق غير بين بين ما هو خلاف العادة وما هو
عادة وانما وقعوا فيه لارتباب من شائبة الالزام فانه لو لم يجعل مخالفة العادة فعل القاتل ويجعل فعل الله
لزم خرق العادة لا للجائز وذلك يوجب قدحا في المعجزة وحتى قطع النزع عليه الاجل انه اقدر القاتل
عليه حتى قطع عليه الاجل فلم يصل الا الاجل قال قريش في المقاصد وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف
زمانا يبطل فيه الحيوة قطعا من غير تقدم وتاخر فهل يتحقق ذلك في المقتول ام لا المعلوم في حقه انه ان
قتل مات وان لم يقتل فيعش الى وقت هو اجل له قوله لما ان الله تعالى قد حكم باجال العباد على ما علم من
غير قيد بانه اذا جاء اجلهم الاية قد تكرر هذه الاية في التنزيل مصدرة بقوله لكل امة اجل وتعيين
الاجل لكل امة لا يستلزم تعيين الاجل لكل واحد من تلك الامة فلا استدلال لاحد وقوله واحتجت
المعتزلة مخالفة لما نقل عنهم انهم ادعوا في بقاء المقتول لولا القتل الضرورة كما ادعوا في تولد سائر
المتولدات مع انتفائها عند انتفاء اسبابها ووجه بانه يجوز ان ما ذكروا من المنبهات مصدرة
بضرورة البحث والا يبعد ان يقال تتبع الوقائع لازعمهم فاعا ما ذكروا حجة لا منعه كما زعموا ولهذا اجاب

بما اجاب

بما اجاب والا لم يكن الجواب نافعا لان رفع المنبه لا ينفع قوله لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل
ذما يدفعه ان الله تعالى قدر اجله هذا الوقت للعلم بانه قتله في هذا الوقت وتقدير الاجل لهذا العلم لا ينافي كونه
الزاما كما ان الموت بالمرض لا ينافي تقدير الاجل ولا ينافي ايجاب الدية والقصاص وتحصل الجواب عن الاستدلال
بالاية ان الله تعالى قدر اجله سبعين لعلمه بانه طاعة يصير ثلثين سنة مثلا فيصير اربعون يستحقه من غير الطاعة
سبعين لانه قدر اربعين على تقدير ولسبعين على تقدير حتى يؤول الى القول بتعدد الاجل كما توهم فقيل فالحق
في الجواب ان احاد الاحاديث لا تنافي ظواهر الايات القطعية او ان المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال
ذكر الخير ثمرة الشاة قوله لان الرزق اسم لما سوقه الله تعالى الى الحيوان فيتناول كل ما يصح ان يملك عليه في تعريف الرزق
كل ما ينتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغيره وقال بعضهم كل ما يتربى به الحيوان من الاغذية والاشربة
فخرج اختصاص له بما يؤكل اجماعا ولهذا ولعدم اختصاصه بالعبد قال السيد السند ليس قول المعتزلة الرزق
عند كل ما ساقه الله تعالى الى العبد فانه تحديد الرزق بل هو تنبيه لدعوى اختصاصه بالحلال واورد على التعريض
المعقول انه يدخل في العارية مع انه يجوز ان ليس رزقا وتمحل كلا التعريفين قوله تع ومما رزقناهم ينفقون
لان الرزق لو كان مخصوصا بالمنتفع به لم يصح الانفاق منه لهم كما يرد على تعريفه بما ساقه الله تع الى الحيوان
لينتفع به كان يرد عليه جواز ان ياكل احد رزق غيره واورد على تفسير بمملوك ياكله المالك حنزير
ياكله مالكه واجيب بان الحرام لا يملك عند المعتزلة ويبطل عدم كون ما ياكله الحرام رزقا قوله تع
وما من دابة الا على الله رزقها وحملها على دابة مرزوقة خلاف الظاهر واشار بقوله وعلى الوجهين الى انه
لا تعويل على ما هو ظاهر عبارة المواقف من اختصاص اللازم بالوجه الثاني وفي وجود حيوان لم يصل
اليه ما لا ينتفع من الانتفاع به نظر وقيل على الكل يلزم عدم كون حيوان له ياكل حلالا ولا حراما مرزوقا
كالدابة فانه ليس برزق حقيقا حل ولا حرمة قوله لان ما قدره الله تعالى لعبد فهو مختص يجب ان ياكله لا احاجة
اليه بعد اعتبار الاكل في مفهوم الرزق وقوله احاط ينتفع الملك فلا يتمتع انما يصح لو لم يعتبر في مفهوم الملك الاكل
وقد اطهر حيث قال مملوك ياكله المالك قوله والله يقضي من بينهما حصر الفعلين بتقديم المسند اليه
بالتبع وقدم الاضلال لمخالفة المعتزلة في صحة اسناده الى الله ولانه اشنع ولهذا كانت الكثرة للاضلال
وفي حلوم كلمة ما شاء لا اله يضل المهتدي ويهدي الضال وذلك ورد الامر بتكرار اهدنا الصراط
المستقيم في كل وقت من اوقات الصلوة الخمسة لكن لا بد من تخصيص من لم يتصف بالهداية في الهداية
وبالضلال في الضلالة ليلزم تحصيل الحاصل قوله لانه الخالق وحده دليل على حصر الهداية
المستفاد من كلام المص على ما قدمناه ثم هذا الحكم فرع خلق الاعمال ووجه الاشارة الى ان ليس الهداية

بيانا لطريق الحق يعني اراد تعالى علمه عندنا انه تعارف ان تقييد الشرط بمشيته انما يكون فيما لم يعلم مشيته تعالى به وفي قوله لانه عام في حق الكل نظر وان فسر بعموم قدرته تعالى والله يدعو الى دار السلام بانه يدعو كل احد وذلك دعوته كلها احد انما يتم لو حمل بعض الارشاد على رسول وان يكون دعوة الرسول في جميع ازمنة نبوته بالقوة لا كل احد من اهل زمانه وقوله ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا اذ رد توجيه من يفسر اضلال الله حينئذ بجعل الاضلال بمعنى وجدانه ضالا يجعل الافعال على وجدان على صفة نحو احمدته بمعنى وجدته محمودا ويجعل الافعال بمعنى التصيير بمعنى تعيير الله اياه ضالا بمعنى تسميته ضالا كما في قوله تعالى واتخذوا لله انداد اي لا تسموا الاشياء انداد الله وكذا توجيه اخر وهو اقتداء الله الشيطان على اضلاله واريده التعليق بالمشيئة ولا يبعد ان يقال في التقييد اشارة الى دليل ان ليس الهداية كذا والاضلال كذا لانه قيد هداية الله واضلاله في الشرع بالمشيئة **قوله** نعم قد يضاف هي الهداية الى النبي صلى الله عليه وسلم على ما ذكر الطريق التسبيب تحمل المضاف الى النبي على بيان الطريق مساغ كما ان محل المقيد بالمشيئة على الدلالة الموصلة عندنا و المذكور في كلام المشايخ ان الهداية عندنا كذا ان في لسان الشرع والا فلا الكلام يكون الهداية في اللغة ما ذكره المعتزلة **قوله** ومنه بمعناه ظهر يهتد يجاز ومنه قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ما هو المشهور من ان استحباب العمى على الهدى كناية عن عدم اهتدائهم ومنهم من قال يحتمل كناية عن ارتدا

دهم

قوله وعند المعتزلة بيان طريق الصواب البيان الاظهار فلو اريد باظهار طريق الصواب من حيث ذات طريق الصواب لم يوافقه الاية والحديث المذكوران فلو اريد اظهار طريق الصواب من حيث ان طريق الصواب فربما يوافقانه لان الرسول لا يمكنه ان يظهر طريق الصواب على احد من حيث انها صواب انما هو بخلق الله الاهتداء فيه ولم يهد قومه لانه لم يظهر لهم الا ذاته طريق الصواب ولم يظهر لهم طريق الصواب من حيث هو طريق الصواب وبهذا اندفع ايضا ان فيما ذكره المعتزلة من قولك طريق المطاوعة فان الاهتداء المطاوع للهداية لا يلزم ذلك البيان واندفع ايضا انه يبطل كونها للبيان المذكور المدح اذ لا مدح الا بالحصول او الاستعداد وان كان تاما مع عدم الحصول نقيصة وبه تمنع كونه نقيصة بل فضيلة مجتمعة مع النقيصة **قوله** والمشهور يعني فيما هو المشهور التقييد بالمشيئة والادلة المطلقة لا تقوم على المعتزلة لانها لا تعلم بل علينا وليس المراد ان المشهور ينافي ما ذكره المشايخ كما وهم قيل يمكن ان يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية والمشهور بين القوم هو الخير الشرعي فلا منافاة **قال** المص وما هو الاصلح للعبد في الدين عند معتزلة بصرة وفي الدين والدنيا عند معتزلة بغداد كذا في بعض الحواشي وفي الكواشي فما هو الاصلح للعبد في الدنيا كمن الكفاية

المشهورة

المشهورة في الزام الجاحظ وقد مر في صدر الكتاب ما يدل على ان ليس الواجب الاصلح في الدين فلعل قوله في الدنيا سهو من الناسخ وقوله ولما كان له منة واستحقاق شكر في العرف الهداية مدخول بانه يجري الانعام الواجبة شكرا ويجري المنعم الذي اوجب على نفسه الانعام على كل واحد وقوله ولما كان امتنانه على النبي عليه السلام فوق امتنانه على ابي جهل وما يمكن ان يقال ولما كان شكره على النبي عليه السلام اوجب منة على ابي جهل فيرد عليه ان انعام النبي صلى الله عليه وسلم اكثر من انعام ابي جهل لان الاصلح بحاله كان اكثر من الاصلح بحاله وفي قوله فلما كان السؤال المعصمة اذ انه بالسؤال والابتهال الى الله تعالى يصير اللطف اصلح له ويصير احق بالانعام وفي قوله وما بين في قدرة الله اذ انه يتجدد مصالح العباد يوما فيوما وما ذكره في جواب غاية تشبثهم حاصله ان كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بالعواقب لا يخلو عن المصلحة وان لم يكن اصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل رعاية لمصلحة والعوار بفتح العين هو العيب وقد نظم **قال** المص وعذاب القبر للكافرين ثابت في حق الكفار خاصة انه جعل في قبره تسعة وتسعين تنينا تنهشه وتلدغه ويحمل بعض علمائنا الحديث بهذا العدد بانه للاخبار عن كثرة وتسعين اسماء الله تعالى وينبغي ان يريد بالعصاة من مات على العصيان فان التائب من الذنب كمن لا ذنب له ويدل على ان من العصاة من لا يريد الله تعذيبه الاستعاذة من عذاب القبر فانه لو كان مقررا واقعا لا محالة في حكم الله لم يكن في الشرع الاستعاذة منه كما ان لا يجوز الدعاء بالرحمة على الكفار لتقرر حكم عذابهم وبعدهم عن الرحمة وعالم يذنب بعض العصاة فعدم عذاب الاجرام بطريق الاولى فلهم ما بيان وجه تخصيص العصاة فلذا اكتفى به وقوله بما يعلمه ويريده متعلق بعذاب القبر والتعميم على سبيل التنازع اي بما يعلمه الله ويريده يعني بشيء منها غير معين وان رجح الاثاب بالبعض كما مر في التعذيب وكما يجعل على فراش الجنة وبلوغ طيب الجنة ورؤيا بها ويحتمل ان يكون متعلقا بالتنعيم خاصة ويكون المعنى ما يعلمه و يريده **قال** المص وسؤال منكر ونكير وهما ملكان يمتحنان القبر وفيه رد على الجبائي وابنه والبلخي حيث انكروا تسمية الملكين منكر ونكير وقالوا انما المنكر ما يصدر عن الكافر عند تلجلجه في سؤل ونكير انما هو تقريع الملكين له ولنا ما وقع في حسان المصابيح عن ابي هريرة رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر والآخر النكير وكان النكير ابهب من المنكر حيث سمي بالمصدر فان النكير مصدر بمعنى الانكار والظاهر ان منكرا ونكيرا جنسان والا فعن ساعة واحدة يتفق اموات باطراف العالم فلم يكن ان يتناولهم الجمع في آن واحد ولا يبعد ان تنكيرهما للاشارة الى ذلك والظاهر سؤال الانبياء ليس على بنيانهم واحق من اثبات السؤال للعصاة والانبياء تصحيح اطلاق السؤال في الحديث

وهي قوله ثابت كل من هذه الامور اشارة الى وجه افراد الخبر عن المقصد قوله لانها امور ممكنة لا مستحيلة حتى يجب تاويلات السمعيات الواردة فيها اخبر بها الصادق فلا يقبل النسخ اذ لا نسخ في الاخبار والمراد بالصادق اما النبي عليه السلام لان القرآن ايضا يعلم من جلته واما الله لان كل ما يخبر به النبي وحي يوحى وما ينطق عن الهوى ولا بد من قيد اخر وهو اخبر بها الصادق بلا معارض ولا يبعد ان يستفاد هذا القيد من قوله على ما نطقت النصوص لان حاله معارض ليس نصا على التحقيق ولا يخفى ان شيئا مما ذكره من النصوص لا يدل على عذاب بعض العصاة دون بعض وقد اكد ما قدمه من كثرة النصوص الواردة في عذاب القبر دون التنعيم حيث اكثر نصوص عذاب القبر ولم يات الا باحاديث قليلة على التنعيم وهو قوله عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة ولم يراع الترتيب والا لتقدم نص التنعيم على شواهد سؤال المنكر والنكير ووجه دلالة الاية الاولى ما ذكره صاحب الموا قف من انه عطف عذاب يوم القيمة على عرض ان ال فرعون غداة وعشيا فهما متغايران ولا شبهة في كون العرض قبل الانشاء من القبور كما يدل عليه صريح النظم وهو عذاب القبر اتفاقا لان الاية في شان الموتى ووجه دلالة الاية الثانية ان انا للتعقيب من غير تراخ وتوجيهه بما ذكر ان مدة الدنيا في جنب مدة الاخرة اقل قليل فلا تستقل بها استعمال انا تاويل لا داعي اليه واحسن ما يقوله وبالجملة الاحاديث في هذه المعنى وفي كثير من احوال القبر متواترة المعنى اذ ان الثابت بالادلة السمعية حق وكون الاخبار باحاد لا ينافي كونها دليلا مفيدا لليقين والقطع قوله وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض وجوز بعض المعتزلة وطائفة من الكرامية بناء على جواز تعذيب الجماد والجواب بجواز ان يخلق الله في جميع الاجزاء او في بعضها نوعا من الحياة قد يدرك به الم العذاب او لذة التنعيم يدل على ان انكارهم مبني على عدم التجويز وهذا بعيد ممن يعترف بخلق الله المخلوقات في الناس بل الظاهر انهم لما وقعوا بين اثبات احياء لم يرد به الشرع وبين تاويل ايات عذاب القبر وشواهده ترجح عندهم التاويل والاكول في بطن الحيوان والمصلوب في الهواء امثلة بعد لنا ان يتخذ من غير مشاهدة حيوة فيه شبهات قوية تاما لمنكرين كثرت الاصحاب في دفعها وجعلوه من الحق وزرى اجزاءه في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا اقوى منها فذكر المصلوب بلا قيود ذكرناها اضلال بالبيان وتشنيع بعدم انتاج دليل في مجانب الملك والملكوت وبانهم استبعدوا مثل ذلك في قدرة الله تعالى انما يتم لو لم يستبعدوا القول بما هو خارج عن طاقة البشر من احياء مشاهد لنا وتعذيبه من غير ان تتوقف

ولعل

ولعل استبعادهم هذا والا فيمكن ان يصدق فيه بقدرة الله على الايجاد والاماتة والنشور ذلك ما يفهم الكلام معهم فانه لا يصح هذا الاستبعاد لترك ظواهر احاديث متواترة المعنى ام لا قوله واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين امر الدنيا والاخرة افرد بها بالذكر لا مرارة لافرادها بالذكر بل يجوز ان يكون من اواخر مباحث الدنيا واول مباحث الاخرة الا ان رعاية حسن الترتيب يقتضي الحمل على ما ذكره قوله وحرر الحقيقة كل منهما تحقيقا وتاكيدا وايراد المسئلة بعبارة الشرح حيث وقع في الكتاب والوزان يومئذ الحق ووزن هذا الحديث من شهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله وان عيسى عبد الله ورسوله وابن امته كلمته القاها الى مريم وروح منه والجنة حق والنار حق ادخله الجنة على ما كان عليه من العمل قوله الحص والبعث قال الامام الرازي مسئلة اعادة جنية على ادكار اربعة وذلك لان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث في كل منهما اما عن تخريبه او تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب اربعة الاول كيفية تخريب العالم وهو بالموت والثاني انه كيف يعيد ما اخربه وهو انه يعيده كما كان حيا عالما قادرا ويوصل اليه العذاب والعقاب والثالث انه كيف يخرب هذا العالم الكبير وهو تخريبه بتفريق الاجزاء او بالاعدام والافناء والرابع انه كيف يعيده بعد تخريبه وهذا هو المقصود في شرح احوال القيمة وبيان احوال الجنة والنار قوله وهو ان يبعث الله الموتى من القبور باعادة الاجزاء الاصلية ويعيد الارواح اليها وفي شرح المواقف اعلم ان الاقوال الممكنة في مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحكيم والغزالي والراغب وابو زيد الدبوسي وجمع من قدماء المعتزلة وجمهور من متاخري الاشاعرة وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان هي بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلفة والمطيعة والعاصية والمثاب والمعاقب والبدن منها بجري مجرى الالة والنفس باقية ببدنها في البدن فاذا اراد الله حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت شيء منهما وهذا قول اكثر الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الاقوال وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فتعدم عند الموت فيستحيل اعادتها او هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن اعادتها هذا كلامه والظاهر ان الرابع الذي هو عدم ثبوت شيء منهما لا يقابل التوقف فالاولى ان يقول الرابع عدم كل منهما وان حاصله عن جالينوس يرجع الى التوقف في اعادة الروحاني واما في الجسماني فهو ينكره كيف وهو لا يجوز اعادة المعدوم والشبهة في اعدام الجسم انما ترد عنده في اعدام النفس قال المصنف والحق وهو البعث الجسماني مطلقا و

اما انه يعيد الانسان بالكلية ثم يعاد وتتفرق اجزاؤه ثم يجمع فلا جزم فيه نفيا واثباتا فقول ان ره
في تفسير البعث على ما سبق لا ينفي ان يكون جنيا على انه يكب التصديق بالبعث هكذا بل ينفي ان يكون ات ره الى
الراجح ووجه ان استصحاب العادة المعلوم يعارضه بالمقص مع انه ينعقد قياس هكذا بعث المعاد في اعادة المعدوم
واعادة المعدوم ممنوعة ان الصغرى مع فرض صحة سنده المتقدمة ممنوعة لان الاعادة بجميع الاجزاء الاصلية لا
واعادة ردوه اليه قوله ما ورد في الحديث ان الجنة جرد مرد واما هن جرد من خرسه مثل احد يقتضي هذا
ان بدن اجرد شعر الجنة وعلى استعاره يكون بدنا اخر وان بدنا يتوهم بعض اضافيه يكون بدنا اخر خلافه
خلاف المتعارف وقد يجاب بان عظم الضرس للانتفاع لا يضم زائد والا لزم تعذيبه بلا شركة في المعصية
ويرد بان العذاب للروح المتعلق به ويمكن ان يرد بان التبع يحفظ الجزء الزائد عن العذاب واما زيد يعذب
الجهني يعظم بكر يجوز ان يكون الاجزاء المزيدة بها البدن لكن وجود الرد كلا كلام على السند لان الجواب منع
استلزام عظم الضرس تعذيب البدنين كونها بالانتفاع والا لزم التعذيب بلا شركة وقوله ومن هيهنا قال
من قال ما ما مذهب والا والتناسخ فيه قدم راسخ عما يخالف المقص للاندهاش فساد التناسخ والا يليق
ان يذكر في الجواب بان يقال وان سلم مثل هذا التناسخ لكان هذا النزاع في مجرد الاسم ومن قال هيهنا قال
من قال وما ما مذهب الا والتناسخ فيه لا تناسخ قدم راسخ قوله اما بان التناسخ لو لم يكن البدن
مخلوقا من الاجزاء الاصلية يعني ان التناسخ موضوع لانتقال الروح من بدن الى بدن مغاير بن في الاجزاء
الاصلية لان البدن ان تغير عين الاول حتى يرد بالمغايرة استدلال بالسمع كما وقع لبعض قوله لم يكن وزنها
لانه لا وزن لها ولا يكاد وضعها في كفة الميزان والبعث ما يس فائدته على قدر العمل والنظر ان المراد تتا انفا
مطلقا والجواب بان كتب الاطفال التي توزن لا يخلو من شوب وهو انه ثبت ان كتابا فيه استشهد ان لا اله
الا الله وان محمدا عبده ورسوله مع صغره يغلب في الكفة تسعة وتسعين سجلا كل سجل مثل مد البصرة
فاذا لم يكن العمل وزنا فكيف يغلب الكتاب الصغير الكتب الطويلة الكبيرة والمتبع اشار اليه بقوله وعلى تقدير
كون افعال الله معللة بالاغراض ليس بشيء لانه لا ينكر احد ان فعله تعالى لا يخلو عن حكمة وفائدة فعلى تقدير انتفاء
الغرض لا بد من الفائدة ويمكن ان يكون الحكمة في الوزن ان يطلع عصمة النار استحقاق كل معذب
وملائكة الرحمة استحقاق كل بر ومن انكر الميزان فسره بملكة يقابل الحسنات بالسيئات ينظر رجحان احدهما
او تساويهما قال المص والكتاب المثبت وصف الكتاب تنبيها على ان المراد به معهود والنظر في قوله
يكون ان يؤتى ليكون وصفا بعد وصف وتتميم بيان العهد وقوله اكتفاء بالكتاب يحتمل معنيين كتاب
الله ان ظهور كتاب الله الاطلاع الى به وكتاب العبد لان الكتاب يذكر لحساب لانه ليس الا له وهما

لم يتعرض

لم تعرض وقد تشبث بالسنة شفاعة النوائح لاهله وهي جنة لصاحبه وهو بعيد عن مشرب الاعتزال كموزن
الاعمال وقد تشبث بالاستثنا وبالحديث ان السؤال عن المؤمنين على وجه التشريف والتوبيخ للذنب وقوله قوره
يدوبه معناه حمله على الاقرار يدوبه في القاموس كنفه الله بحوطه وستره وهو الظل والجانب
والناحية قال المص والحوض حق لقوله تع انا اعطيناك الكوثر الكوثر في الآية عند الاكثر الخير الكثير
في الكثرة ومن حمله على الماء ما قال انه اسم لنهر في الجنة ومن قال انه حوض في العرصات سمي كوثرا لانه
يمتلئ من نهر الكوثر وقوله ماؤه ابيض من اللبن شاذ لانه افعل التفضيل من اللون وكون كيزانه كنجوم
السماء باعتبار العدد او اللمعان ويؤيد الاول حاف روايته فيه اباريق من الذهب والفضة كعدد
نجوم السماء ومن شرب منها فلا يظمأ ابدا فلا ينتقض بماء الجنة الا للمتنعمين وانما المبتلى بالجحيم من المؤمنين
فما هان يحفظ الحوض منه واما ان لا يظمأ في جهنم قال المص والصراط حق في بعض الحواشي المشهور
ان الميزان قبل الصراط وعكسوه ان الصحابة رضي الله عنهم قالوا يا رسول الله اين نطلبك فقال عليه
السلام على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فوجه ان الطلب في المكان
يجوز ان يشتمل من كل طرف على انه رواية غريبة فلا تعارض المشهور وانكار المعتزلة للصراط
والجواز وجوزه الهذيل وبشر بن المعتمر من غير حكم بالوقوع واختلف قول الجاحظ في نفيه واثباته
وعلى تقدير تسليم كونه تعذيبا للمؤمنين يجوز ان يكون تطهيرهم عن الذنوب وتاويل الصراط عند من
انكره انه الاعمال الردية التي يسال عنها ويؤخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها وتقصر
بقلتها قوله تمسك المنكرون بمقتضى الدليل ان يكون تمسكا لمنكري الجنة والنار مطلقا كما الدليل
بعض المعتزلة والفرق الاسلامية لا ينكرونها مطلقا فيرد عليه انه لا يدل على انتفائها مطلقا والتم
لا تقولون به والمشهور في نفي كونها في عالم الفساد حتى لو كان في عالم الفساد حتى لزم التناسخ هو مفارقة
النفوس عن الابدان في عالم الفساد وتعلقها بها وانتم لا تقولون به وقد قام الدليل على بطلانه ولكانه
على ما راى الشيخ ضعفه بوله بما ذكره الا ان صاحب الدليل كان ملتزما للدليل العقلي فلم حاز التزامه بحال
ووجه انه لو كان في عالم الافلاك لزم الخرق والالتيام ان ما يجوز فيه الخرق والالتيام لا يخلو اما ان
من الكائنات الفاسدة والجنة والنار على وجه يشتملان من قبيل ما يتكون ويفسد واما ان
كان خارجا عن عالم الفساد والافلاك فليس يلزم الخرق والالتيام بل المذكور فيه ان الافلاك بسيطة وشكلها
الكرة ولو وجد عالم اخر لكان كريا فيرتفع بينهما خلاء وهو محال قوله لما قصة آدم وحواء وانا
كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لا قائل بالفصل ومن زعم ان الجنة لم تخلق بعد قال انه يستدل

كما بارض فلسطين بالواو والياء وقد سمي فلسطين بكسر فائها وقد تفتح كورة بالشام او قرية في العراق او كانا بين فارس وكرمان خلقه الله حتى نالا دم عليه السلام وحمل الاسباط على الانتقال منه الى ارض الهند كما في قوله تعالى اهبطوا مصرا وقوله تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا يحتمل ان يجعل المقدر مفعولين فيكون المعنى نجعلها مسكن الذين لا يريدون فيكون وعدا بجعلها جزاء لعدم ارادة العلو والفساد وقد يقال بعض الحوادث ان هذا الجعل لازم وجود الجنة ليس بشيء لان هذا الجعل انما يتحقق في الاخرة ولو سلم فصار لازما بوعد الحق قوله لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك اهل الجنة فيهما لوجوبهما ايضا لما جاز هلاك اهل الجنة وهو قائل كل شيء هالك الا وجهه وقوله بل يكفي الخروج عن الانتفاع به قيل يريد به الانتفاع المقصود به والا فالمعنى يدل على وجود الصانع وهو من اعظم المنافع قوله ان دائمتان يعني ليس البقاء بمعنى الوجود في الزمان الثاني بل الدوام على ما هو الموجود في قوله لا يفنيان تاكيد للبقاء ولو جعل البقاء بالمعنى المصطلح لكان لا يفنيان افادة للاعادة فان قلت لا يقتضي قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فناء اهلها لانهم اذا تركوا الفناء قبل دخولها قلت يقتضي فناء الرضوان والحور والغلمان وغيرها من اهلها فلذا احتاج الى تاويل عدم اهلها بعدم استمرار الفناء قوله لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها ابدا اي لقوله مرتين هذا الكلام تارة في حق اهل النار وضمن فيها فيها للنار وتارة في حق اهل الجنة وهيهنا فيها للجنة قوله وذهب جهمية الى انهما يفنيان ويفنى اهلهما وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع انما يخالفونها لو لم يكن المراد فناء كخطة تحقيقا لحكم كل شيء هالك الا وجهه الشرك بالله المراد مطلق الكفر والا فورد انواع الكفر غيره فيرد استدراك ذكر السبي لانه داخل في الشرك فلا يتم عدد الستة والمراد بالنوار من الزحف النوار على جيش الكفار الزائد على ضعف جيش المسلمين والا فالخلاف في الحرم تترك الاستفاقة فيما اعربه واورد على قوله صاحب الكفاية انها ايمان اضافية انه يخالف قوله تعالى يجتنبوا كبائر الاثم والمراد بالكبيرة غير الكفر بقرينة ما حكم به عليها قوله بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان هذا لا يصح الا ان يكون مبنى الكون ليس بمؤمن ولا يصح ان يبنى عليه كونه ليس بكافر وسيأتي مبنى انه ليس بمؤمن ولا كافر مستوفى والمنفي في عدم الاد خال في الكفر لا يخص الخوارج بل هو المنفي الحسن البصري فانه زعم انه يدخله في النفاق والا لخرج انه كفر مضمر قوله نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرا اي بحسب الظاهر وحكم الشرع بكفره لان مدار الاحكام على الظاهر واما بينه وبين الله فهو مؤمن لو لم يكن فيما يتعلق بالقلب من التصديق كما قال قوله الثاني الايات والاحاديث الناطقة اي الدالة دلالة ظاهرة في كون ما ذكره من الايات حجة

بحث

بحث لان الخطاب للمؤمنين البريئين من المعاصي او فرض القصاص وايجاب التوبة حين عدم فرض القتل و المعاصي واثبت الاقتتال على سبيل الفرض والا يلزم بقاء الايمان بعد وقوع المفروض وقد وقع وهي كثيرة بظاهره للايات ولكن ان تحملها للاحاديث حتى لا يبقى الاحاديث خالية عن البيان قوله بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز لغفران المؤمنين من المتفق عند المعتزلة ان ذلك لا يجوز للكافر قوله فاخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف فيه لاحتمال ان القول بانه ليس بمؤمن مختلف فيه وكذا سبب الكفر وكذا سبب النفاق فلا تحصل الدلالة على ترك المختلف فيه نعم اختلاف الامة يصير سببا للتوقف لكن ليس من مذهبهم التوقف قوله هذا احداث يستعمل في الذم لما اجمع عليه السلف وليس قول الحسن قولا بالمنزلة بين المنزلتين بل بالكفر لان النفاق كفر مضمر على انه ايضا مخالف للاجماع المتقدم لانافي للاجماع لان المسلمين اجمعوا بالمعاملة معهم معاملة المسلمين الا ان يقال الكفر المضمر لا يمنع تلك المعاملة قوله والجواب ان المراد بالفاسق في الاية هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق فيصرف الفسق المطلق عليه لان الفرد الكامل في الايمان سيما في مقابلة المؤمن ويمكن الجواب ايضا بان المراد بالمؤمن الكامل في الايمان واذا كان الحديث وارد على سبيل التغليظ لم يكن على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمان الزاني حيث كان مستحق بالعدم فلا يرد انه يلزم كذب الشارع ومنهم من قال المراد بالايمان كما هو لكن ترك التقييد تغليظا ومبالغة ويمكن ان يجعل الحديث نهيا في صورة الخبر فيكون في قوة لا يزني الزاني وهو مؤمن قيد النهي بالحال المنافية للزنا مبالغة في استقباحه كما يقال لا تضرب زيدا وهو محسن قوله لما بلغ في السؤال في حسان المصابيح من باب التوبة والاستغفار عن ابي الدرداء انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يعظ على المنبر وهو يقول ولمن خاف مقام ربه جنتان قلت وان زنى وان سرق يا رسول الله فقال الثانية ولمن خاف مقام ربه جنتان فقلت الثانية وان زنى وان سرق يا رسول الله فقال الثالثة ولمن خاف مقام ربه جنتان فقلت الثالثة وان زنى وان سرق يا رسول الله قال وان رغم انف ابي الدرداء وعاد وان اشار الى ذكره في صحاح كتاب الايمان والرغم والذل يقال رغم الله ذل من ذكره وارغمه الله والاصل في ذلك ان غاية الذل ان يضع الذليل جبهته على الارض تواضعا فيصير الرغام اي التراب انفه قوله واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة وجه ظهور الاية الاولى ان كلمة من عام يعم الفاسق والكافر ان كلمة من لا تعم هالا يتنا وله صلته فلا يتناول الا الفاسق لم يصدق بما انزل الله وعدم التصديق بما انزل الله كفر وفي لا تختلف في كفر مثل هذا الفاسق ولا يخفى ان هذا الجواب بمنع ظهور دلالة الاية ومن جعلها متروكة الظاهر اجاب بان المراد بما انزل الله التوراة بقرينة سابق الاية او اوله

المراد من العالم فيكون بشيئا مما انزل الله بناء على ان العام للعموم فتحمل الاية على عموم التخ وان كان التخ العموم الدخول
التخ على العام ووجه ظهور دلالة الاية الثانية ان فاء الاية خصت الفاسق على من كفر بعد الايمان ولا
شبهة في ان عصاة المؤمنين فساق فلو لم يكفروا باستحلالهم لم ينحصر الفساق في الكفرة ويرد عليه ان الاية
انما تدل على كفر الفاسق لو تم الحصر بعد القول به وبعد لا يتم الحصر لان من كفر لا بعد الايمان ايضا فاسق
فلا بد من ترك الظاهر وجعل الفصل وتوسيط المسند ليفيد الحصر ويدفع عنه بان الفسق لا يستعمل في غير ما امر
ويرد عليه ان هذا عرف طار واما في اللغة الذي نزل عليه القرآن فهو شامل للكافر مطلقا او كثيرا اطلاق
الفاسق فيه على الكافر الاصحا ووجه ظهور الحديث في كفر الفاسق بين لكن في كفر كل فاسق حتى مرتكب الصغيرة
في غاية الخفاء بل لا يكاد يتم وكيف لا وبعض الذنوب ما جعله الشرع شعارا للكفر فلم لا يجوز ان يكون الصلوة
منه والجواب المشار اليه في كلام الشارح ترك ظاهره اما ما قيل ان المراد بالترك ملاحظة الاستحلال او المراد
بالكفر كفران النعمة واما ان المراد بالكفر اشتراكه مع الكفرة في عدم كون الدم معصوما ووجه ظهور
دلالة الاية الاولى على اختصاص العذاب بالكافر ان توسيط العذاب الاستغراقي اي كل عذاب على من كذب
وتولى فلو لم يكن كل فاسق كافرا لم يصح حصر العذاب في الكافر اذ كون العاصي معذبا من ضرورات
الدين وترجيحه ترك ظاهره كما اشار اليه الشارح ما قيل ان المراد بالعذاب عذاب مخصوص ولا يخفى ان الايات
الدالة على اختصاص العذاب بالكافر لا تدل على كفر كل مذنب صاحب الصغيرة لجواز ان لا يعذب
صاحب الصغيرة ويعفو لاجتنابه عن الكبائر ووجه ظهور الاية الاثانية ان توسيط الخبر ظاهر في الحصر
فلو لم يكن العاصي كافرا لم يكن كل خبر على الكافرين لان العاصي المذنب ايضا خبر يا لقوله تعالى انكم
تدخل النار فقد اخبر بتدخل النار وترك ظاهره بتخصيص الخبر وفيه ايضا ما تقدم مرارا من انه لا تدخل
كفار باب الصغائر وقوله للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر يريد به ان عدم كون صاحب
الصغيرة مدلولا بطريق الاولى وكذا الكلام في قوله والاجماع المنعقد على ذلك قال المص والتبع
لا يغفر الشرك بالاجماع المسلمين يعني بلا توبة ويريد اجماع المسلمين قبل ظهور المخالفين فما في الغنية العتبرى
والحاظ في ذلك حيث قالا دوام العذاب انما هو في حق الكافر المعاند والمقصر واما المبالغ
في الاجتهاد اذا لم يهتد الاسلام ولم تبلغه دلائل الحق فمعذور فمخالف للاجماع غير حنافية له والذاهبون
الى جواز مغفرة الشرك هم اهل السنة لانه تصرف منه تعالى في ملكه وله ان يفعل ما يشاء ولا يسئل عما
يفعل والذاهبون الى الامتناع هم المعتزلة بناء على قاعدتهم في الحسن والقبح والادلة الثلثة المذكورة
مبنية عليها وقد عرفت ما فيها ويتجه عليه على قوله قضية الحكم التفرقة بين المس والحس ما قيل من
انه

انه يكفي التفرقة باثابة الحي دون الميت ولا يتوقف على تعذيب الميت وقوله قضية الحكم التفرقة
بين المس وغير المس لم يثبته وقوله على قوله والكفر نهاية في الجناية ولا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة فلا يحتمل
العفو اصلا ان نهاية الكرم يقتضي العفو عن نهاية الجناية ويدفعه ان قضية الحكمة اذا كانت التفرقة فلا يجوز
العفو عن نهاية الجناية ويرد على قوله وايضا الكافر يعتقده حقا ولا يطلب طلبا انه يعتقده حقا في الدنيا
وبعد رفع الحجاب يعتقد ما هو الحق فيطلب العفو فيجوز ان يغفر ويرد على قوله وايضا واعتقاد الابدان
الاعتقاد في الدنيا ولا بد ان يرتفع ذلك الاعتقاد بعد رفع الحجاب ويمكن ان يقال المراد انه
اعتقاد ثبوت الباطل ابدا فلا اعتقاده في كل محل زمان جزاء فيثابد جزاؤه واعتقاد الباطل
في الازل ايضا يقتضي تخليد الجزاء لعدم تناهي زمان اعتقاد الباطل قلنا قد يزال زمان الجزاء بزمان
الاعتقاد فتابد لا محالة واعلم ان مقتضى تكفير الكوارح صاحب الصغيرة ان لا يغفر الصغائر ايضا
كالشرك فضلا عن الكبائر قال المص ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة
او بدونها قال بيان حكم الشرك مع التوبة الاتي يقال المراد بقوله لا يغفر لمن الشرك عدم المغفرة
بلا توبة فالتقييد بعدم التوبة يفيد المغفرة مع التوبة ويمكن ان يجعل الشرك مع التوبة داخلا فيما
دون ذلك ثم تقييد المغفرة بالمشية يفيد عدم تعين المغفرة وليس الذنب مع التوبة كذلك فانه تتعين
مغفرته فالاولى ان يجعل ابيان بيان الذنب بلا توبة فالشرك لا يغفر ومغفرة ما دونه معلق
بالمشية ومداحظة الاية في تقرير الحكم معناها ان تقرير الحكم على وجه يفيد مداحظة الاية وتذكيرها او
لان الخبر ان التذكير في الحكمين قالا الاولى وفي تقرير الحكمين قوله والمعتزلة يخصصونها بالنصوص
الايات والاحاديث اذ لا محصل لهم سواه ويرد عليهم ان تخصيص المغفرة في الاية بما دون الكفر
من الكبائر والصغائر مطلقا مما لا سبب عدها النظم لان الكفر ايضا مغفور بالتوبة والدفع ان اصل عدم
تخصيصها بالمغفرة والاطائل تحته لانه لا بد لهم من تخصيص الايات والاحاديث ايضا وقوله
وتمسكوا بوجوه يريد به التمسك في مذهبهم او تخصيص الايات والاحاديث قوله ونعلم بعضهم ان
الخلف في الوعيد كرم ذلك البعض هم الاشاعرة ومستند المحققين لكن دفعه بان الوعيد تخويف
للعباد وتحريض على العبادة وليس اخبارا حتى يكون الخلف فيه تبديلا للقول وقد يقال في الوعيد
غير المشية لانه اللائق بالكرم بخلاف الوعد فان الكرم يقتضي فيه القول البتة ويمكن ان يراد بقولهم
المذنب انما علم انه لا يعاقب اذا علم احتمال انه لا يعاقب كان ذلك مع كمال شهوته تقريرا على الذنب لانه
يتكل على الاحتمال ويختار مشتهاه العاجل ولا يخاف مرارة المآل فالاحوط ان يجعل الوعيد قولا

بنا وكان التنوير على الذنب يخالف حكمة الارسال يخالف فائدة الوعيد قال المص ويجوز العقاب على الصغيرة
سواء اجتنب حرتكب الكبيرة ام لا قيل المراد انه يجوز العقاب على الصغيرة مع عدم القطع بالوقوع وعدمه لعدم
قيام الدليل وهاذكره اشارة الى ان الادلة فلا تثبت الجزء الاول من الدعوى مع ان الخصم لا ينكره فتامل وكانه
يريد انه ترك الشارح ما يرد به من اثبات ما ينكره الخصم واتى بما لا يغنيه من اثبات ما يقر به وفيه ان
دعوى الشارح جواز العقاب على الصغيرة مع الاجتناب عن الكبائر والادلة تدل عليه لدخول الصغائر
مع الاجتناب تحت حكم المغفرة المعلقة بالمشية وتحت الاحصاء والمجازات وكل منها تدل على عدم
تعين عدم العقاب وايضا الادلة تدل على الوقوع جزما اذ لو تعين عدمه لم يعلق بالمشية وعدم
القطع بالوقوع وعدمه في خصوص اصحاب الصغائر والمعتزلة جزموا بعدم الوقوع مع الاجتناب
عن الكبائر وفي قوله الاحصاء انما يكون للسؤال والمجازات انه لو كان كذلك لكان العقاب مقطوعا
به الآن تكلف بان المراد انما يكون للسؤال والمجازات ان شاء المجازات وانما لا نسلم ان الاحصاء
للسؤال والمجازات فليكن لمجرد السؤال وقيل فليكن ليعلم المغفور حتى نعمة المغفرة فزيادته
فلا يفوته شكرها وسوق الاية ينفيه فانظر ولا تتعفل قوله واجيب بان الكبيرة المطلقة
مع الكفر ان اعلق عليه تكفير السيئات الاجتناب عن الكفر فيدخل في التكفير الكبائر ايضا ولا
خلاف في انها لا تكفر بمجرد الاجتناب عن الكفر والمغفرة والتكفير لا تدل على تعليق احدهما بالمشية
عندنا مطلق والتوبة في الكبائر عند المعتزلة فالاية ليست على ظاهرها بالاتفاق فلا تكون تامة
في الدلالة على مطلوبهم ولا يخفى ان جعل كبائر ما تنهون عنه على الكفر على كل واحد من التوجيهين
المذكورين في غاية البعد والبلاغة تقتضي ان يقال ان تجتنبوا الكفر لو جازته وموافقته لعرف
البيان فالحق ان مدلول الاية تكفير الصغائر بمجرد الاجتناب عن الكبائر وتعليق المغفرة
بالمشية في اية اخرى مخصوص بما عدا ما اجتنب معه عن الكبائر قوله الا انه اعادة ليسلم ان
شرك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو لو كان المراد التنبيه على ان لفظ العفو يطلق
على ترك المؤاخذة على الذنب لقال ويعفو عن الذنب بل قال ويغفر ما دون ذلك ويعفو
عنه لما بين الصغائر والكبائر قال الاول ان الملحوظ قوله اذا لم يكن عن استحلال وهو افادة
لا اعادة ويرد انه لا وجه للتخصيص بالكبيرة اذ الصغير ايضا كذلك وان الاخصر الاوضح الجامع
للنكتتين ان يقول ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فان الصغائر والكبائر ويعفو اذا لم يكن عن
استحلال ويبعد فيه انه يعفو عن الذنب عن استحلاله اذا تاب عن الاستحلال وان لم يتب عن

الذنب

الذنب وقوله ويتعلق به قوله يراد به التعلق المعنوي اذ الكلام اذا الشرط والشيء ايضا اذا كان ظرفا صرفا
وقوله وبهذا يزول النصوص الدالة على تخليد العصاة او يحمل التخليد على اعتداد الزمان او على التغليظ وسبب
الايمان يزول بالتغليظ ايضا فالاولى ان يقول بهذه النصوص الدالة اه فانظره قال المص والشفاعة
اي المقبولة عليه ان اللام للعهد والا فالشفاعة المطلقة ثابتة بالكتاب حيث قال ولا يقبل منها شفاعة
وقوله الكلام في الشفاعة المقبولة يثبات للمعتزلة التمسك بها في نفي ثبوت الشفاعة وهي يشفع النبي صلى الله
عليه وسلم لتارك السنة وقد ثبت ان من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وقد حكم علماء الاصول بمقتضاه من
ان جزاء ترك السنة حرمان الشفاعة وجرى عليه الشارح في التلويح انظر انه ثبت لهم الشفاعة اذ
الحديث وعيد ويجوز الخلف في الوعيد من الكريم فلا يعارض قوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر
من امتي لانه وعد لا يجوز الخلف فيه وقد يقول لم ينل شفاعتي بانه لم ينل مرتبة شفاعتي ولم يكن من الاخيار
الشافعين وبانه لم ينل شفاعتي لرفع الدرجة فلا يتجه ان حرمان تارك السنة من شفاعة الرسول يقتضي
حرمان المذنبين مطلقا بطريق الاولى على ان الحرمان من شفاعة الرسول لا يوجب الحرمان من شفاعة
غيره من الاخيار ولك ان تقول حرمان الشفاعة جزاء الرسول وعذاب اهل الكبائر مثلا جزاء الله فيجوز
ان يعفو الله بشفاعة عن الذنب ولا يعفو عن تارك السنة قوله بالمستفيض من الاخبار
وبالكتاب كذا في البيان اه وكانه تعريض منه بانه لا وجه لتخصيص التمسك بالخبر ويمكن دفعه بان
دلالة الكتاب غير واضحة اما الاية الاولى فلتوقف دلالتها على اثبات ايمان صاحب الكبيرة ولان
الامر بالاستغفار في الدنيا لا يستلزم الشفاعة في الاخرة لجواز ان يكون النتيجة الاستغفار في الدنيا
ان يوفقهم الله للتوبة ويصيروا مغفورين واما الثانية فلاشتمالها على انه استدلال بمفهوم المخالفة
ودقة وجه التعرض عنه ولانها تحتمل ان يكون ردا لاعتقاد الكفار ان الهتهم شفعاؤهم قوله
والجواب بعد تسليم دلالتها اه اي الجواب بعد تسليم دلالتها في نفسها يجب تخصيصها بالكفار
نظرا الى الادلة اعني قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك فانه يتجه ان تسليم الدلالة على عموم الاشخاص ينافي دعوى التخصيص
بالكفار ومنع عموم الاشخاص بسند ان الخطاب مع اليهود فيجوز ان يراد بالنفس النكرة نفس معينة
فيكون خبرا منها لنفس منهم وبهذا اندفع ان خبر منها راجع الى النفس الثانية المعاقبة بالوقوع في
في سياق النفي فلا تخصص وان كان سبب النزول وقد يندفع ايضا بانه منقوض بما يقولنا ورجل
في الدار وهو على السيح لان الظرف عاد للرجل وغير عام وهو ضعيف لان التركيب مصنوع والعرب
ورجل على السيح ونوسلم فنظير ما كان فيه لا رجل في الدار ولا هو في السوق على انه يمكن ان يقال

خير النكرة في سياق النفي كالنكرة في غيرها ومنع عموم الاوقات والاحوال بمعنى جواز ان يكون يوما لا ينفع فيها
شفاعة بعض اوقات يوم القيمة وان يكون ذلك في بعض المواقف في يوم القيمة قوله فلان التائب ومرتكب
الصغير المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم يرد عليه ان مرتكب الصغير وجه فيه عندهم صغائر مرتكب
الكبيرة نعم يرد عليه ما في شرح المواقف انه لا استحقاق عندهم بالصغائر اصلا ثم قوله لا معنى للعفو ترك عقوبة
المستحق على ما ثبت في اللغة قوله لقوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره يشكل الاستدلال بهذه الاية بانه يريد
ليجزى والاعمال الصالحة له والكافر اذا اسلم لا يعذب بذنوب ايام الكفر فعلم ان رؤية الخير بشرط
عدم الاحباط ورؤية الشر بشرط عدم سد الخير والمعتزلة يجعل الايمان محبطا بالكبيرة فلا يتم
الاستدلال معهم ما لم يثبت عدم الاحباط ونوقش في قوله فتعين الخروج بانه يحتمل ان يرى جزاءه في جهنم
بتخفيف العذاب ويدفعه ان الاستدلال حينئذ على ان تقرير ان جزاء الايمان الجنة وهكذا الحال في الاستدلال
بسياق النصوص باعتبار حديث الاحباط والاستدلال بالاية الثالثة مبني على اختصاص الاعمال الصالحة
بالسوى المنويات والتروك والاولى قام يجمع حاصليه فيرد على الكبيرة ثم انه لا يثبت المذهب اذ لا يدل
على ان لا خلود لصاحب كبيرة حتى صدر ليس له عمل صالح نعم يدل على بطلان كون صاحب الكبيرة مخلدا
فلا يصح لاثبات المدعى كما يقتضيه السوق بل لابطال مذهب الخصم الا ان يقال كون بعض صاحب
الكبائر مخلدا والبعض غير مخلد ينفيه الاجماع على نفي القول الثالث والحكم بنفي الخلود يفيد دخول
اهل الكبائر من المؤمنين فيه رد عليه من نفي العذاب عن المؤمن مطلقا بهذه الايات كما تقدم
سلما عن الموزين وكلام رجيه ولا يخفى ضعف دلالتها والحكم بان جعل ما جعل لاعظم الجنايات
بجناية دونها خلاف العدل وان للالتزام لا للتحقيق اذ لا ظلم منه نعم فيه شائبة ان يفعل يشبه
عليه انه نوع فيه مراتب مختلفة فليكن مرتبة ليست للكفر بالكبيرة والقول بان النوع بجميع افراده جعل
للكفر اول النزاع قوله وذهب المعتزلة ان من دخل النار خالدا فيها وهو عند جمهورهم صاحب
كبيرة واحدة فان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات وعند غير الجمهور اختلافات في احباط
الكبيرة للطاعة واحباط الطاعة لها فصله المواقف فقوله لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة
على مذهب الجمهور بظاهره فتأمل قوله والجواب منع قيد الدوام لمنع الخلوص وان يتجه
عليه المنع لانه لا يتم ما ذكروه في بيانه من انه لو لم يكن خالصة لم ينفصل عن مضاد الدنيا لان
الانفصال لا يتوقف على الخلوص ولا يخفى انه يكون الجواب ايضا بانه معارض بما سبق من ان جعل
جزاء الكفر جزاء ما هو دونه خلاف العدل قوله والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا

لا يكون

لا يكون الا كافرا وتعليق الحكم بالمشتق يفيد علية ما اخذ منه فيه انه لم يخص الاية بتحريم قتل المؤمن لانه مؤمن ولا يفيد
تحريم قتله مطلقا ويلزم التقييد بقوله متعمدا اذ لا يكون القتل لانه مؤمن الا متعمدا وان الانظار ليس لتعليق
الحكم بالمشتق بل بذكر المشتق بقيود احضار ما يتعلق به الحكم اذ لا يمكن احضاره الا بذكر المؤمن والتعليق
انما يثبت اذا لم يكن ذكر المشتق من ضرورات افادة الحكم فتأمل فيه فانه من خصائص هذه التعليقات
وينشأ منه الصواب والتوفيقات فنقول في دفع تمسكهم وترجيح ان يكون هو الصواب ان ما يفيد
الاية ان جزاء قتل المؤمن عمدا الخلود في جهنم لانه يكون في جهنم خالدا اذ ما يستحقه العبد من الجزاء لا يكب
على الله ان يجزيه به بل له تعالى ان يعفو عنه او يمكن ان يتدرج عليه ذلك الجزاء الا ترى ما قيل من عدم خلود
المؤمن لغفران الله تعالى او للقصاص او للعفو او ورثته بالدية لا يقال فكيف يحكم بخلود الكافر في النار
قلت لان الله تع حكم بانهم خالدون في النار وههنا لم يحكم به بل جعله جزاء فعله وقد حكم بانه يغفر
ما دون الشرك فعلم منه انه لا يخلد القاتل المؤمن ولما يحكم الجواب عن الاية الثانية بان المراد التعدي
على جميع الحدود ومجمل حدوده على الاستغراق فتكون الاية للمنع من جميع الحدود يمكن الجواب بعد
تسليم ان المراد جنس الحدود ان من يتعدى حدا ما حدوده بان المراد من التعدي التعدي على كل وجه
وهو انما يتحقق بعدم اعتقاده حدا وباستحلاله حتى انه لو اعتقده حدا لا لم يتعد من كل وجه وفي الجواب
عن الاية الثالثة ان المراد باحاطة خطيئته اذا كان ما ذكر فينبغي ان يحمل كسب السيئة على حال غير الكافر
ليتلاءم الخلود عن الاية الثانية وذلك بان يراد بمن كسب سيئة المؤمن وبما احاطت به خطيئته الكافر فيكون النظم
في تقدير من كسب سيئة من احاطت به خطيئته ووجه معارضة هذه النصوص والنصوص السابقة
ان مقتضى هذه الايات تخصيص الايات السابقة بما عدا اصحاب الكبيرة ومقتضى الايات السابقة تخصيص
هذه الايات بالكافر قال النص الايمان في اللغة التصديق اي اذعان الحكم المخبر اي الاعتقاد كما هو
النظر من اضافة الى المخبر او الوقوع والا وقوع المذعن له وقوله وجعله صادقا يحتمل ان يراد به جعل
الحكم صادقا وجعل المخبر صادقا ولا يخفى عليك الفرق بين الايمان والتصديق الذي بحث عنه في
كتب الميزان بعد اعتبار التقطع في الايمان دون هذا التصديق ثالث من للظنون فان الايمان انما يتعلق
بالمخبر او الخبر من حيث انه ان يحصل له التصديق به وتصدق به ليعطيك له من حيث ان تعتقده
عاما به يقال لكل المصدق به في عرف كتب الميزان ولا يقال لكل المؤمن به والايمان في اعتقاد
صدق المخبر مجازا كما يوهم قوله فانما حقيقة امن به اعتقد تكذيب لانه صار عرف اللغة والاد
بقوله تع وما انت بمؤمن لنا مع احتمال ان تكون لام التقوية لان الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد

بقوله ربنا انزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيدا لاولنا وآخرنا وآية منك وارزقنا وانت خير الرازقين
والمستدل في هذه الآية قال الايمان الشرعي واستشهد في التصديق بالباء بقول النبي صلى الله عليه وسلم لانه الايمان
لغة والاصل عدم تغيير الايمان الشرعي به لعدم جواز تغيير الشرع بمجرد وخالف في جعل الايمان معدى بالباء البيضاوي
حيث قال تعلق الباء بالايمان على تضمين معنى الاعتراف وبشبه ان يكون التعدية باللام ايضا لتضمين معنى الاذعان
ولا يبعد ان يكون الباء اذا لاصقة كما شاع في مفعول القول وفي قوله بحيث يقع عليه اسم التسليم رد على من زاد في الايمان
التسليم وقال لا يكفي التصديق بدون التسليم ووجه الرد انه لم يتضح ان ليس التسليم الا الاذعان والقبول
الذي لا بد منه في التصديق والغزالي بالتخفيف نسبة الى غزالة وهي قرية من قرى الطوس والتشديد من تصحيفات
العوام كذا في شرح مسلم للنووي والاظهر جواز ان يكون الغزالي نسبة الى غزالة بمعنى الشمس لانه كان كالشمس
في كشف ظلمات الجهالة والبدع والمعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن هو التصديق المقابل للتصور
لكن الايمان اخص من التصديق المذكور في اوائل كتب الميزان كالتصديق في كتب الكلام لان التصديق
في كتب الميزان قسم للعلم المغير عما لا يحتمل النقيض والجهل والتقليد بخلاف كتب الميزان فانه قال جعل التصديق
بمعنى كرويدن عين ما في اوائل كتب الميزان ينافي ما في شرح المقاصد انه العلم القطعي اذ التصديق
الميزاني يعم الظنون في ضوابط الظنون ان التصديق بمعنى كرويدن صار قطعيا فيما نحن فيه لاقتضاء
منه لان اقتضاء التعبير عنه بكرويدن قوله فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار اه لا يخفى ان هذا نبذ من الكفار
لم يقع في موقعه لان الكلام في الايمان لغة واطلاق اسم الكافر على مصدق مركب ما جعله الشارح اجارة
الكذب بحسب الشرع فهذا من تتمة تحقيق الايمان على مذهب جمهور المحققين من انه التصديق بالقلب
وان الاقرار شرط اجراء الاحكام قوله فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء به من
عند الله بقيد من حيث انه جاء الرسول به من عند الله حتى ان من صدق بوحدانية الله تعالى بالدليل ولم
يصدق بانه جاء من عند الله لم يكن بهذا التصديق مؤمنا ومن صدق بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم
من عند الله لم يكن مؤمنا لمجرد صلى الله عليه وسلم قوله ولا يخط درجة من الايمان التفصيلي اذ في
الكفاية في الكون مؤمنا وان كان بينهما تفاوت في الفضيلة كما سيجيء به قوله الا ان التصديق
ركن لا يحتمل السقوط اصلا والاقرار قد يحتمل فان قلت ركن الشيء جزؤه والشيء لا يحتمل التحقق
بدون الجزء فما معنى احتمال سقوط الجزء والركن قلت وجه ان الركن قد يكون حقيقيا كالجزء الصريح
فان الصريح لا يكون صريحا بدون جزء من اجزائه وقد يكون حكميا كجعل الشرع شيئا جزءا من شيء آخر
وهذا يكون على وجهين احدهما ان يعتبره جزءا مطلقا فهذا كالحقيقي لا يحتمل السقوط وثانيهما ان

يعتبره

يعتبره جزءا في السعة دون الضرورة فيحتمل السقوط ويقال كون الاكثر في حكم الكل في بعض احكام الشرع
من هذا القبيل فيقبل التصديق ايضا يحتمل السقوط لان اطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق لهم ويدفعه
انهم مؤمنون بايمان اباءهم ولا سقوط للتصديق فيما اعتبر ايمانهم ولا يتم ما قيل الكلام في الايمان الحقيقي
لا الحكمي لانه بنا فيه ما ذكره فيما بعد ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي
فانه تصديق تصريح بان الكلام فيما هو اعم من الايمان الحكمي قوله قلنا التصديق باق في القلب
والذهول انما هو عن حصوله قال قلت لا خفاء في انه ليس في النفس تفصيل الطرفين ولا النسبة فكيف
يكون التصديق باقيا قلت كانه اريد ببقاء التصديق ببقاء حالة اجمالية لو فصلت صارت تصديقا
والاولى ان الايمان هو التصريق او ملكة التصديق وهي حالة راسخة في النفس تصير مبدأ للتصديق
بالفعل ولا يخفى ان الاشكال كما يتجه بزوال التصديق يتجه بزوال الاقرار بل زواله اظهر واكثر وسقوطه
ليس الا في حال العذر ولا ينفع فيه الا الجواب الاخير قوله وذهب جمهور المحققين الى انه التصديق بالقلب
في شرح المقاصد ان المعتد به هو التصديق الغير المشروط بالاعمال الذي لا ينفك عنه حتى لو قارن شيئا
منها لم يكن ايمانا قيل الاقرار اذا كان شرطا لاجراء الاحكام لابد ان يكون على وجه الاعلان بخلاف
ما اذا كان ركنا فانه يكفي مجرد التكلم لاتمام الايمان وان لم يظهر على غيره سواء وفيه انه لو كفى الاقرار
من غير اظهار حيث علم كونه ركنا لم يكن لاحتمال سقوطه عند الاكراه كما ذكره الشارح مع هذا فالركن
ايضا الاقرار على وجه الاعلان قوله بل اشتقت قلبه اورد عليه انه يحتمل ان يكون اذكر القلب
لكونه محل جزء الايمان ويرفعه ان قوله والنصوص معاضدة لذلك معنا ان النصوص معاضدة
لكون الايمان مجرد التصديق بالقلب ولكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام فالنصوص الثلثة الاول
للاول وهذا للثاني قوله فان قلت نعم الايمان هو التصديق معارضة جعل ادلته جعل الايمان التصديق
فقط بان جعله الاقرار تنسب بالمعنى اللغوي لانه في اللغة التصديق بالشيء لا بالقلب فاندفع بما قال
انا لا نسلم ان في اللغة التصديق بالشيء لا بالقلب انما يتجه لو كان الايمان باقيا على معناه اللغوي لكنه
صار منقولا شرعيا ثم يتجه انه ضعيف لا يقاوم ما ان عدم معرفة اهل اللغة الا التصديق بالشيء
يبطله وضع لفظ العلم ونظائره للتيقن قوله قلت لا خفاء في ان المعتبر في التصديق على القلب
اورد عليه في بعض الحواشي ان المعتبر عند الكرامية ليس مجرد اللفظ بل اللفظ الدال حقيقة انهم قائلون بالضمير
الاتكاري واظهر الاذعان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمر الاذعان ولم يتفق
له الاقرار لم يستحق الجنة ثم قال على قوله فيما بعد كانوا يحكمون بكفر المنافق لا يتأتى لعلام يجعلون

مع اطاعة القلب شرطا لما تقول بهذا مذهب الترقاشي والقطان لا الكرامية ولذا ذكر واعدم الاستقرار على قلبه
ولا يخفى ان فيما ذكره تناقضا ولا يخفى عليك ما قوله وابن اه وقوله وايضا الاجماع منعقد معارضة مع ما سبق
في اثبات مذهب الكرامية وقد سبق انه معارضة مع دليل بعض المحققين فيكون معارضة مع المعارضة وهو
غير جايز وقد يقال منع المعارضة مع المعارضة انما هو في العقليات اما في السمعيات فلا لانه يترجح السمعي
الدال على المط اذكر لمعارضة معارض قال المص واعمال الاعمال ان انقطعت فهي تزيد في نقصها اه دليل على
هيئة الشكل الثاني ينتج ان الايمان ليس الايمان مع انه المط ليس لمط اذ لا فراج لاحد في ان الاعمال ليست الايمان
اما الكلام في كونها داخلة فيه وايضا الدليل يشمل على مستدرك وهو ذكر عدم نقص الايمان لان المقدمة
الاولى لم تشمل الا على زيادة الاعمال فالنقص زيادة والجواب عن الاول ان الكبرى ليس قوله والايمان
لا يزيد ولا ينقص بل هو ملزوم لها وهو ان جزء الايمان لا يزيد ولا ينقص اذ لو زاد او نقص لسرى في
الكل وانما وضع ملزوم الكبرى موضعها لان الموضوع الثابت فيما بينهم ان الايمان لا يزيد ولا ينقص والكبرى
مما يستبطأ منه وعن الثاني ان التزايد يستلزم التناقض ولو كنت ذا فطنة جعلت الاول جوابا عنهما فكن
على بصيرة قوله فهنا مقامان المشهور فتح اليم والاحسن هنا ان محل اقامة الدليل وفي قوله الاول
ان الاعمال غير داخلة في الايمان علم من ان حقيقة الايمان اه لا ينطبق على ما اراده المص اذ من البين
ان المص جعل الدليل على عدم الدخول على ما ذكرناه وجعل كلامه دليلا اخر سوى ما ذكره المص نكثير الادلة
مما لا طايل به السوق ثم ينتج على دليل ذكره المص الذي ان عدم زيادة الايمان ونقصه موقوف على عدم
دخول العمل فيه فاثبات عدم الدخول به دور ويكفي فيما هو بصدده اقتضاء العطف عدم الدخول
فذكر اقتضاء المغايرة مستدرك ولا يرد عليه اقتضاء عدم الدخول قوله تتنزل الملائكة والروح
لانه على تقدير كون الروح داخلا في الملائكة العطف لتنزيل الروح منزلة المغاير لاعتباري خطابي
يعرفه من هو اهله من غير حاجة الى الاطناب ومبنى الاستدلال على حفظ النظام لا يكاد اقتضى بعض القصور
ايضا دخول الايمان فتى حفظ ظاهر العطف تركه ظاهره لان نقول ترجح حفظ النظام فيما نحن فيه
بكثرة موارده وفي قوله لاشتراط اشتراط الشيء بنفسه ان ما نحن فيه اشتراط الجزء بالكل ويدفعه
بان جزء الشرط شرط وان وجود الشيء يصح ان يكون شرطا صحيحا بان جزء الايمان العمل الصالح فيلزم
كون الصحة شرطا لها والاوضح في بيان ان المشروط لا يدخل في الشرط انه لو دخل لم يتوقف
الشرط على المشروط ويدور قوله وقد ورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الايمان من
غير تحقق ما يسقط به الركن فلا يرد انه كيف تحقق الشيء بدون ركن تمام السقوط فقوله

لا تحقق

لا تحقق الشيء بدونه وكنه يراد به بدون شرطه من غير مسقط قوله التصديق القلبي الذي يبلغ
حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ونقصان فيه بحث لان الجزم ليس بدون ما
يبلغ مرتبة اليقين انما الكلام في تفاوت اليقين وعدم تصور الزيادة في غير علم الله
عليه وسلم مذكور في بعض شروح العمدة وشرح نظم الاوصدي قوله وحاصله انه يزيد بزيادة
الازمان لما انه عرض لا يبقى الابتجدد الامثال فلا يبرد ان الثبات على الايمان ليس ايمانا حتى يكون
زيادة في فيه وما ذكره من النظر قوي ولا يندفع بما ذكر ان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم
البقاء لا يبقى تلك الزيادة التي لا سبيل الى انكاره لان مراده ان الشيء لا يوصف بالزيادة بعد ما
فقع الزيادة بالمعنى المتعارف لا ينافي دعوى الزيادة بهذا الاعتبار على ان بناء الزيادة على زيادة
الاصل مزيف بتزييف اصلها قوله ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقوله الزيادة
والنقصان في الاعمال فرضا ونفلا جزء عند الخوارج والمعتزلة وعند الجبائي فرضا عند
الجبائي ولا يلزم من وجود الايمان قبل العمل وجود الكل بدون الجزء لان الايمان ج كالعالم
قدر مشترك بين الكل والجزء فالتصديق فقط قبل القدرة على العمل فرد من الايمان والايمان
مع عمل قبل القدرة على عمل اخر وهكذا فرد اخر تكون الاعمال جزءا من الايمان عند المعتزلة ليس معناه ان
التصديق وحده لا يكون ايمانا اصلا بل معناه ان العمل بعد وجوده داخل في الايمان قوله
المص والايمان والاسلام واحد لما جعل الاعمال خارجة عن الايمان من مقدمات دليل من جعل
الايمان مشتملا عليها ان الاسلام والايمان متحدان ان كان ذلك معهما لغة في المقدمة ايضا
نبه على الموافقة فيها والمراد بقبول الاحكام قبول جميع ما جاء به الرسول عليه السلام من عند الله
وان ربقوله ويؤيده قوله ثم فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من
المسلمين الى ان الاستدلال بها كما فعله المعتزلة ضعيف اما وجه الاستدلال على ما في شرح المواقف
ان كلمة غير ليست صفة على صفة فما وجدنا فيها ان في قرية لوطا شيئا غير بيت من المسلمين لانه كاذب
بل هو استثناء والمراد بالبيت اهل البيت فيجب ان يقدر المستثنى منه عاما وجه يصح هو ان يقال فما وجدنا
فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم عن المؤمن فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام
هذا ما ذكره في شرح المواقف وفيه انه يصح ان يكون غير صفة ولا يكون الحكم كاذبا بان يقدر فما وجدنا
فيها مؤمنا غير اهل بيت من المسلمين فالاولى ان يقال وجه الاستدلال ان غير صفة مؤمنا وما بعده
مستثنى منه وعلى التقدير يستحيل ان يتحد الايمان بالاسلام اذ لو تبادلا لم يصح في نفي وجود المؤمن غير

اهل بيت ان يقال فما وجدنا مؤمنا غير اهل بيت من المسلمين انما يكون المسلم المؤمن وآوى ما وجه الضعف فهو ان
الاستثناء يصح اذا كان المسلوب اخص من الثابت مؤمنين ونظيره ليس في البلد من العلماء الا اهل بيت من النحويين
واما وجه الشاهد فهو انا ما وجدنا مؤمنا الا اهل بيت منه واثبتنا اهل بيت من اخص منه غير شايع
قوله وبالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم اه لا يخفى ان هذا يستلزم تلازم الايمان
والاسلام لا في دهما والتلازم وان تبع الاستتار عند الاشاعرة الا ان هذه لكن لا يثبت الاتحاد ولهذا يقال الامر
لا ينفك احدهما عن الاخر ان كلا منهما بالنسبة الى الاخر لا هو ولا غيره قوله فان قيل قوله تع قالت الاعراب
امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا لا يخفى ان الاية دلت على المنع من قولنا امنا وتبديله باسلمنا فلو
لا تفاوت بين التعبيرين بتجه ذلك فجواب الش كما ترى لانه يفيد انه لو قيل قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا امنا لصح اذ تبع الايمان في الواقع لا ينفي الامر بالقول اذ القول لا يستلزم الثبوت لا دلالة
الالفاظ ليست قطعية وغاية التوجيه فرفع هذا الاستدلال ان يقال فرق بين الاسلام والايمان لغة
لان الايمان هو التصديق والاسلام هو الانقياد ومن الانقياد انقياد اللفظ فامنا كذب عرف
بخلاف اسلمنا فامره محمد صدق فاخبر الله بان لم يقولوا امنا وان رد بانه كذب محض يقوله فلم
تؤمنوا وامرهم بان يقولوا اسلمنا وجه صدق والحق ان الاية ظاهرة في المغايرة والاستدلال على
المغايرة قوله قوله فان قيل قوله صلى الله عليه وسلم ان تشهد ان لا اله الا الله اه لا يخفى ان الظاهر من
الحديث ان الاسلام هو الاقرار والاعمال فلم يثبت ما يعارضه لا يتم تاويله كما ثبت في الايمان حيث
يعارضه حديث الايمان ان تؤمن بالله قال المص صحة ان يقول انا مؤمن حقا لتحقق الايمان
ولا ينفي مقابلة قوله ولا ينفي بقوله لانه يستند على حمله على عدم الصحة لاعلى ترك الاولى كما ذكره الش في
الكفاية لا يصح انا مؤمن ان شاء الله كما لا يصح قول القايل انا شاب ان شاء الله ويجوز ان يمنع الش ما
يوهم شيئا وقوله لانه اذا كان للشك فهو كفر يريد به ان كان للشك في الحال بقرينة قوله او
للشك في العاقبة والمال لا في الان والحال وفيه نظر لانه ان كان للشك في الحال بناء على اختلاف المحلين
في ان العمل هل يدخل في الايمان ام لا يلزم كفر اصلا واولوية الترك لا لانه يوهم الشك في الحال وعدم
المنع من الشك في العاقبة والمال يقتضي ان لا يكون بانا مؤمن من غير ان شاء الله قوله
وما نقل عن بعض الاشاعرة اه جعل قوله والسعيد قد يشقى والشقي قد يسعد اشارة الى ابطال
قول الاشاعرة دون قوله ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله محل نظر بل رد جميع ما نقل
من الاشاعرة بقوله واذا وجد من البعض اه ويمكن ان يدفع النظر بان صحة كلام سابق على بعض

الاشاعرة رد ذلك البعض بان السعادة والشقاوة مبطنا كذا الايمان والكفر فقوله فاذا
وجد من الوجه اه اثبات لاصل المسئلة وقوله والسعيد قد يشقى اه رد لما ابطل به المسئلة وظاهر
هذا النقول من الاشاعرة ان المبتلى بسوء الخاتمة نعوذ بالله كافر من اول عمره على ملك الكافر المخلد في
لكن في شرح العقايد موافقا لما سيجيء من ان الحق انه لا خلاف في المعنى اه ان معنى قولهم العبرة
في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة ان العبرة بالايمان المنجي والكفر المردي بالاان
الايمان في الحال ليس بايمان والكفر ليس بكفر وكذا المراد بالسعادة والشقاوة في بطن الام
السعادة والشقاوة المعتد بهما بهذا وبهذا دفع ما قيل انه يلزم ان يكون المؤمن في الخاتمة
فقط مؤمنا طول حياته من غير تصديق وكذا لازم بمعنى انه لا بد منه في الخاتمة بخلاف الاقرار فانه
يسقط مطلقا بالعذر وانت رباد راجع الشير في قوله على ما اشير اليه بقوله تع وكان من الكافرين
اي صنف الاستدلال به لاحتمال كان بمعنى الكون في علم الله تعالى وبمعنى الصيرورة وشقاوة السعيد
وعكسه لا ينافي الحديث لما عرفت ان المراد الشقاوة والسعادة المعتد بهما وليس لك ان تريد
مطلق السعادة والشقاوة وتجعل كل سعادة وشقاوة يحصل للعبد من اثار ما كتب عليه في بطن
اه لما انه ثبت انه يكتب في بطن امه انه سعيد او شقي ولا يكتب انه شقي وسعيد لمن يتبدل حاله
في السعادة والشقاوة والتغيير يكون على السعادة والشقاوة دفع لما يقال انه لو تبدل السعادة
والشقاوة لتغير صفة تع من الاسعاد والاشقاء ويمكن ان يدفع ايضا بان تغير الاسعاد ليس
تغير صفة حقيقية لان الاسعاد هو التكوين المتعلق بالسعادة والتغيير المتعلق لا في الصفة و
في قوله والحق انه لا خلاف في المعنى نظر لان الخلاف في ان الايمان هل هو التصديق والاقرار مطلقا او
للحي جودين في الخاتمة قال المص وفي ارسال الرسل بان يقول الشرع لبعض عباده بواسطة
ملك او بدونها ارسلتك الى قوم او الى الناس جميعا او الثقلين او بلغهم عني ونحوه من الالفاظ
المفيد لهذا المعنى ببعثتك ونبئهم وفي قوله ارسال الرسل رد على الحكيم قولهم ان الرسالة ليست
بارسال الرسل بل لخواص فاضلة او لها الاطلاع على جميع المغيبات لاتصال النفس بالمجردات
العقلية المحاذية لجميع صور الكائنات وحث سيرتها لتلك الصور وتانيرها القدرة على التصرف
في هيولى العناصر واظهار خوارق العادات وتانيرها رؤية الملائكة مصورة وسماع
كلامهم وحيا ومن هذا يستفاد رد من انكر والنبوة بالمنام والالهام وكذا رد في ارسال
الرسل حكمة كذا تعدده اشار اليه بايراد الرسل لان مصالح الناس تتفاوت بالازمنة

وبهذا نسخ الاحكام واطلاق الحكمة اشارة الى ان تعيينها حكمة بما لا يسعه قدرة العبد واعلم التعيين
ان افعاله لا يخلو عن حكمة وقد اشار بعد الاطلاق الى بعض الحكم بقوله وقد ارسل الله تعالى من التبشير والانذار
وبيان ما يحتاج الناس اليه وقوله للناس متعلق بالبشارة وكانه اقتصر على الناس قصدا الى الحكمة مشتركة
بين جميع الرسل والا فنبينا بين الثقلين ما شاهد عليه الصدق فيما قوله وفي هذا اشارة الى ان الارسال واجب
لا بمعنى الوجوب على الله كما هو مذهب المعتزلة وكذا اكتفى بالاشارة الى الوجوب ولم يصرح بلفظ الوجوب ليلا
يتوهم ما عليه المعتزلة ومتابعوا الحواقذاه ضلالة من قال بنبوة ابراهيم عليه السلام فقط وهم من قال
بنبوة ادم عليه السلام فقط يدل على ان البراهمة لا يكفرون بالامتناع وقوله ولا يمكن يستوي طرفاه اشارة
الى مذهب من ينكر وقوع الارسال بعد الاعتراف بامكانه لعدم ما هو مرجح وقوله وفي دعوى الوقوع ايضا
رد عليه قوله جمع المعجزة والاظهر ان التاء للتأنيث فان المعجزة اية النبوة وعلامته او بينته وقد سبق منه
تعريفه في صدر الكتاب على وجه اشمل وعرفه ههنا بقوله وهي امر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة
عند تحدي المنكرين على وجه يجب المنكرين على الاتيان بمثله وكانه عرفه بهذا التعريف قصدا الى توضيح بعض شروطه
الاجمالي وهو ان يكون فعل الله مطلقا عند بعض او فعل العبد او ما يقوم مقامه من الترك عند اخرين كما اذا قال
المدعي معجزتي ان اضع يدي على راسي والناقد راقب على ذلك الوضع فلا يقدر المعارض فان المعجزة ههنا ليست
فعل الله بل ترك خلق القدرة فهو عدم حرف لا فعل وانما شرطا كونه مضافة الى الله لانها تقصد بها نبوة
المدعي فلو لم يكن مختصة به تم لم يكن دالة على التصديق منتزعة بها فانه يقوله يظهر على يد مدعي النبوة
الا انه ليست فعل المدعي بل فعل الله وانما تكون على خلاف العادة والاشارة الى هذه الظاهرة وان لا تقدر معارضها
والاشارة اليه مستفيدة من الاشارة اليها وان تكون عند التحدي صريحا كما ذهب اليه البعض وعند التحدي
مطلقا وان لم يصرح به بل علم بقرينة الحال على الصحيح وقوله عند تحدي المنكر بما ظاهره الاول ويجوز ان تم
وان لا تكون مقتضية عليه دعوى النبوة ولو بلحظة ولا متاخرة بزمان لا يعتاد مثله ويشير اليه قوله عند
تحدي المنكر بما وقد قالت الاشاعرة ان شرطين اخرين وصار التعريف غير مانع احدهما ان تكون موافقة
للمدعوى فلو قال معجزتي ان احيي ميتا فاحياه لم تكن معجزة ولم تدل على صدقه في دعوى النبوة لعدم تنزله
منزلة تصديقي اياه وثانيهما ان لا يكون مكذبا كانطاق عاجز له اختيارا بعد الادعاء بانطاق ونطقه بانك
لست برسول الله وانما نطق من له اختيار كانطاق الانسان الاخرس ونطقه بانك لست برسول الله فلا يخ
على المعجزة على الصحيح لانه لم يجعل شاهدا الا انطاق الاخرس وبعد الانطاق وهو فاعل مختار ينطق بما
يشاء فلا واما اختياره في نطقه فان نطقه داخل في معجزته فتكذيبه وانطاقه له بما يكذبه قد يكون شيوا

تصدقه ويجاب عن قوة التعريف بانه تكلف قوله عند تحدي المنكر بما فان التحدي انما تكون لمعارضة شاهد دعواه
ولا شاهد له في حالتي الصورتين وقد وقع لبعض شراذمة المعتزلة ان مثل نعوت موافقة المدعوى بانطاق الجماد بانه
منتزل كذاب والموافق لما في الكتب الكلامية ما قدمناه ولم يشترطوا ان يكون معينا للمعجزة قبل ظهورها ٦
لان الخط بل المتفق انه ليس بشرط قوله فيما كان الدال عليه انه امر ونهي وذلك في قوله تعالى يا ادم اسكن انت
الجنة ولا تقربا هذه الشجرة وقيد بذلك لان النبي عليه السلام عرف في صدر الكتاب بانه مبعوث الله تبليغ
الاحكام فالامر والنهي بدا واسطة لا يستلزم النبوة لجواز ان يستتر على نفسه ولا يكون للتبليغ وجعل المبلغ
اعم من المباشرة بالذات وبالاعتبار ليصح ان يكون النبي داخلا تحته مبلغا اليه ما انزل الله داعيا الى امر
ربه ونهيه تكلف وفي المواقف والمقاصد ان الامر والنهي كان قبل البعثة لانه في الجنة ولا اهمية له هناك
واورد عليه المنع بجواز ان تكون هواء اهمية ونحن نقول في دفعه ان الجنة ليست دار تكليف فتنفي الاهمية
لانتفاء التكليف لانا نمنع انتفاء التكليف لانه ليس هناك انسان فيصح ان يكون اهمية وقد يمنع دلالة الامر والنهي بدا واسطة بنبي على
النبوة بامر مريم بقوله تعالى وهزي اليك بجذع النخلة وبامر ام موسى بقوله تعالى واقذفيه في التابوت ويمكن
دفعه بان الخط النبوة ونفي النبوة عنها لا تقول ان المرأة لا تكون نبية فلو كانتا رجلين مستورين الحال الدال
الامر بظاهره على نبوتهما قوله وتحدى به ابلغا وذلك معلوم بالتواتر وبالايات الكثيرة للتحدي ونقل
الامور الخارقة عنه مع نقل طلب خارق العادة عنه صح كان بمنزلة التحدي اذ العلم بتواتر التحدي بتلك الامور
الخارقة حرجا او غير حرج اولم يتواتر وقولنا عنه لم تكن معجزات قوله وقد يستدل في باب البصائر
على نبوته بوجهين اعلم ان الاستدلال بالمعجزة من البرهان الاني لان اظهار الخارق العادة على يده معلوم
النبوة وفرعها والاستدلال الثاني لاني باب البصائر من باب البرهان اللمي فانه تبين حقيقة النبوة
وتبين ان تلك الحقيقة حصلت له على اكمل الوجوه فاثبات انه نبي باثبات ان حقيقة ثابتة له بهذا انقل
في شرح المواقف عن الامام في المطالب العالية والدليل الاول لهم فمركب من اللمي والاني فانا ما قبل النبوة
سبب لعلمنا بحقه نبيا وما بعدها من فروع النبوة قوله فانا نعلم بالكشف ينابيع محمد او حكموا من ان عيسى
عليه السلام يضع الجزية اي يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في شريعتنا
فلا يتبع المتابعة لان ذلك بيان انتهاء حكم الجزية في زمان عيسى عليه السلام وضرورة حكم هذه الشريعة
عدم قبول الجزية بل يدل ذلك على متابعته لان النصارى ممن لا يقبل منهم الاسلام ولا يقبل الجزية منهم
فان كان دينه قبل بعثته الاسلام على ان خبر الواحد لا يعارض الكتاب بل خبر لا يعارضه فيما لا يقبل
النسخ فتامل قال المص والاولى ان لا يقتصر على عدد لان يقال ان لا يذكر عدد لانه لا يقتصر على عدد

فانه يفيد ان المراد بيان العدد ليس الا وذلك فانه كما بينا في قوله ومنهم ممالم نقصص الاقتصاص بنا والتزيد
ولا يخفى ما ان يرد فيهم ما ليس منهم ويخرج منهم من هو منهم وغاية التوجيه ان يقال المراد من الاقتصاص
على عدد انا بحيث لا يكتفي غيره من الاعداد وذلك اذا سكتنا عدد معين او مرددا فعدم الاقتصاص لا يكون الا بان
لا يذكر عدد وفي كونه الاية مخالفة لصنعة الحديث نكت اذ تعيين عدد جميع الانبياء لا ينافي عدم القصة من بعض فان
التقصص منه بان يذكر اسمه ويخبر عن حال من احواله ثم عدم الامن من دخول ما ليس نبيا مما لا شبهة فيه واما الخروج
من هو نبي فالتصحيح انه غير لازم لان العدد لا يفيد الحصر كما بين في محله فقولك له على الف لا ينافي الزيادة فتح ذكر عدد
اقل لا يلزم عدد النبي غير نبي كما ذكره الشيخ فينبغي ان يوجه كلام المص بانه لا يؤخذ ان يخرج من التفيه الاعتقادية
من هو فيهم فدايتم الايمان بالانبياء ويبقى البعض غير مؤمن به لا يحاصله الشيخ ويعلم مما ذكره ان الاولى ان لا يعين
نبي في التصديق بالنبوة مالم يتواتر نبوته لان في التصديق بالنبوة كذلك مخافة عدم من ليس نبيا نبيا و
ان يتوقف في اثبات نبوة مما اختلف في نبوته قوله لان مدار امر النبوة والرسالة وصف المص
الانبياء باربعة اوصاف وجعل الشيخ الاثنين منع النبوة والرسالة من الاخريين من مقتضياتها والظاهر
والظاهر الاربعة من مقتضياتها اذ النبوة بمقتضى تعريف الرسول كون الانسان مبعوثا لتبليغ الاحكام
لا نفس التبليغ والاخبار فالتبليغ ايضا ليلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفيه نظر لانه يكفي فائدة للبعثة ان
يثال النبي ثواب النبوة بان يكون بعيدا عن قوم بعث اليهم فيتقطع مسافة فيها مشاق كثيرة للتبليغ ويموت
قبل الوصول اليهم كما نقل عن الشيخ العزبن قدس سره انه ذكر في استغنا والحق انه بعث نبيا الاولى وسقط
عليه في سبيله ذنبا اهلكه وكانه قصد بوضعهم كلامهم بالتبليغ رد ما ذكره الشيعة انه يجوز ان يخلع النبي ويلوته
تقية قلت قد قلت الصدق والتصحيح في الجملة يكفي فائدة البعثة فكيف يبطل الفائدة لولا العصمة وثوق
تبليغهم لم يكن للبعث فائدة اذ لا يثق منهم حكم اصلا وكونهم ناصحين لخلق الله مطلق حتى انفسهم حتى يستفتين
في الدين يقتضي عصمتهم من الذنوب مطلقا اشارة الى عصمتهم من الذنوب وانما ذكر الصدق لانه
صرح به وقدمه ليزيد اهتمام به لانه مدار النبوة ومقتضى التاييد بالمعجزة قال الاولى ان يقول اشارة
وفي هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون مخصوصا من الكذب خصوصا فيما يتعلق به قوله اما عمدا
فبالاجماع على عدم تعمدهم الكذب متفق بين علماء الرسالة وما ينقلونه من العدو على ما ذكره في المواقف ولا يهم
غيره على ما يستفاد من كلام الشيخ وقوله وهذا كله بعد الوحي لا يدل قوله معصومون من الكفر قبل الوحي
وبعد الوحي بالاجماع وكذا من تعمد الكبائر عند الجمهور فانه يقتضي ان يكون الكلام في سائر الذنوب بعد
الوحي وقبله كما للكلام في الكفر قوله فما كان بطريق الاحاد سواء بلغ حد التواتر اولا فهو دلالة نسبته

الخطاء

الخطاء الى الرواة هو من نسبة الخطاء الى الانبياء وما كان بطريق التواتر فقسمان ما يكون حكما خصوصيا تابعا على
امور يخبر عنها كما كون ابراهيم عليه السلام اخبر عليا انه سيقيم فيما بعد فيحكم عليه انا اهلكن والا فيحمل
لفظ الذنوب الواقع فيه على ترك الاولى او كونه قبل البعثة او على الصغيرة واحمل على ترك الاولى انسب بمنصب
النبوة وعلى الصغيرة بلفظ الذنب والتوبة لا غير ذلك ورجح الشق الاول واختاره وسوى بينهما في المواقف
وبما قدرنا اندفع ما يقال انه لا تقابل بين الحمل على ترك الاولى والصرف عن الظاهر المحتاج الى التخصيص بالصرف
عن الظاهر بما سوى الحمل على ترك الاولى لضرورة تصحيح المستقبل او الصرف الى النسبة الى غيرهم بان يكون التوجيه الاول
من قبيل التجوز في النسبة والثاني من قبيل في الطرف قوله ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع
لكمال نبيهم فيه بحث لجواز كون الترجيح بحسب سهولة اتباعهم ووفور عقولهم وقوة ايمانهم وكثرة اعمالهم
والاولى وبنو ادم اشتهر في نوع الانسان بحيث يشمل ادم وحوا دون ولد ادم فمن لم يفرق بين بني ادم
وولد ادم فجعل الحديث دليلا على كونه عليه السلام افضل ادم فقد سهى وقد يجعل دليلا بمعونة ان نوحا وابراهيم
وموسى وعيسى صلوات الله عليهم اجمعين على اختلاف الاقوال افضل من ادم والافضل من الافضل افضل لكن
هذا الحكم اختلاف لان بعضهم قال ادم عليه السلام افضل منهم فبنا وافضليته عليه السلام بحسب ضلوعه على ان
الحديث خبر الواحد فلا يفيد اليقين والاستدلال عليه بقوله عليه السلام انا اكرم الاولين والاخرين على الله ولا فخر
انتم قال الملوي والملائكة عباد والعباد اي مملوكون لله في قاموس العبد الانسان حرا كان او رقيقا والمملوك لا يعلم
وقد نص وصفهم بالعبودية دون كونهم بناء الله اذ الولادة تنفي الملك ووصفهم بقوله الغالب على امره
دون العصمة لان الثابت بالادلة مجرد ذلك وانما العصمة نفيا واثباتا فادلتها معارضة ظنية لا تفيد العلم واليقين
وعدم ورود الاية نقل ومثل في المذكورة والانوثة لا نفيا ولا اثباتا يقتضي عدم الوصف بالمذكورة والانوثة
وعدم الوصف بنقيضها ايضا لان عدم الدليل على ثبوت شيء من الطرفين يقتضي التوقف والاية لقوله تع وجعلوا
الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا على تقدير الانوثة لا يحتمل ان يكون الذم على جعل الجميع اناثا وليس كذلك
تستدل على الوصف بالمذكورة والانوثة بان ظاهر الاستفتاء ليس من الملائكة دل على انه ملك وانثى الذرية
لرد قوله تع افتتخذونه وذريته اولياء دل على ان له انثى فثبت الذكر والانثى لملك لان الاستفتاء يعارضه
ما يخرج دلالته على الملائكة من كونها تحقيقية وتعليل جعلهم الملائكة بنات الله لتستر بهم عن الاعين لان ذلك يليق
بالبنات ولكن ظاهر يبعد ولم يتيسر قوله ولله تع كتب انزلها على الانبياء لم يذكر عدد الكتب اشارة الى ان العدد
لم يثبت بدليل يفيد اليقين فالاولى ترك تعدد في التسمية ليخرج كتاب اولا يدخل فيه كتاب على ما ورد انها
الكتب مائة واربعة ينافيه ما ورد ان المرسلين ثلثمائة وثلثة عشر لان الرسول من له كتاب وشريعة ودفع التنافي

يحوج الى التكلف ولم يقل انزلها على رسله مع ان الكتاب من بين الانبياء مخصوص بالرسل لانه يقتضي ان يكون المنزل
عليه رسولا قبل انزال الكتب فليس تركه على رسله خلاف الاولى كما يتوهم بل لاختيار الاولى وقوله وبين فيها امره ونهيه
يقتضي بالضرورة لانه لم يكن فيها الا اوامر ونواهي وقوله وهو واحد فسر بان الكل متحد في كونه كلام الله غير متفاوتة في
تلك الصفة وانما التعدد والتفاوت في النظم العارض لحروفه وفيه انه لا فائدة في هذا الحكم وقد يفسر قوله وكلها
كلام الله بان الكل دال على كلام الله ويجعل قوله وهو واحد بمعنى ان كلام الله واحد لا تعدد فيه وهو بعيد عن العبارة
جدا والحجة ان المراد انا كلام الله واحد في نفسه وانما التعدد باعتبار وجوده اللفظي وكذا الترجيح البعض على البعض
وهو المراد بالتفاوت فجعل التفاوت لتغاير التعدد وهم وقوله كما ورد في الحديث ينبغي ان يكون متعلق بتفضيل الكتب
وتفضيل السور لان كلا منها انما يعلم من الشرع قال المص والمعراج لرسول الله محمد صلى الله عليه وسلم الظاهر و ج
الا انه اطلق المعراج واراد الحروج كما يأتي المعروج في باب المعراج على ما ذكر وباب السير الذي ظهر في بيت
المقدس من الصخرة الى السماء معراج في غاية الحسن والجمال وهو المعراج الذي تعرج منه الملائكة الى السماء واحد من
عارضيه من الياقوت الاحمر والاخر من الزبرجد الاخضر واحد من درجاته من الفضة والاخر من الذهب
مكللة بالدر والياقوت وهو الذي يظهر منه ملك الموت لقبض الروح ويراه المحتضر فلا جله ينظر حدا ويبلغ
في النظر والجواب بان المراد الرؤيا بالعين مبني على ان الرؤيا جاء مصدرا بالبصر كالرؤية الا انه زاد في المقام
اشارة وبعضهم حمل قول عائشة رضي الله عنها على معراج وجمع بين كلام عائشة وغيره بتجويز تعدد المعراج وانما
قالت بعض متأخري اصحاب السير ان كلام عائشة رضي الله عنها مبني على انها كانت ترى المعراج صغيرة فلم تحققه ومعاوية
كان كافرا فلم ير فليس بشيء ولا يبعد ان يضع الله لابي عائشة مع صغرها في معرفة احوال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ما يعجز كمال البصراء تتبع بمعرفة ايام صغرها ولا تحققها من رسول الله عليه السلام وكذلك معاوية مع طول عمره
في الاسلام ورؤيته عليه السلام مرارا في هذه الليلة ما انكرته عائشة وجمع من الصحابة واثبات الرؤية منقول
عن ابن عباس والحسن البصري وعروة والزبير وكعب الاحبار والزهري وابي الحسن الاشعري واكثر
اتباعه لكن اختلفوا في انه هل هو بالقلب بان اعطي بقلبه حال البصرة فرآه رؤية البصر او بالبصر والقضية الاول
لان ابن عباس صرح في بعض ما روي عنه بالقلب وفي البعض اطلق وجعل بعض الائمة الاحوط فيه التوقف
لان شيئا من ادلة الطرفين لا يفيد اليقين والمسئلة ظنية قوله العارف بالله وصفاته صعب بكل ان اريد حسب
ما يكمل النوع فيلزم انتفاؤه ولا يخفى حاسوس افضل النوع وان اريد حسب كمال ذلك الشخص فيلزم ان لا يكون
فاتت الوقت الذي امكن له صرف زمان لمعرفة وليا لانه لم يعرف حق معرفته لكن له صرف ذلك الصرف فالحق
تزاد معرفته الا ان يقال المراد حسب كمال نوعه وعداده يسقط عدم تضييع وقت بل على الجذاب ولطف معاشه

فيجوز

فيجوز ان يمن على احد بالتوبة وضبط الوقت بعد تضييع مدة مديدة بما كان يكمل له من معرفة ذاته وصفاته و
قوله فما كان لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح بل يريد به خارق هادة لا يكون كذلك والحق ضبط خارق
العادة فيخرج نحو انشقاق القمر للمعجزة والكرامة والمستدرج وورد عليه غير هادق لانه ان وافق الغرض فكمستدرج
والا فاهانة كما روي ان مسيلمة دعى لاسود بان يصير عينه العوراء بصيرا فصار اعمى وقد نقل تعميم
الخارق للمعجزة والكرامة ومعونة واعترض عليه بخروج الاوهاص والمستدرج وما ظهر من مريم مما يجل
من يذكر وخطور الرزق ما يتسبب ومما ظهر من صاحب سليمان من احضاره سرير بلقيس من بعيد قبل
ارتداد الطرف ومما يقال في الاول معجزة لزكريا والثاني لسليمان لا يرده ما يقال ان المعجزة ما قارن
التحدي ولا مقارنة هنا لانه يمنا فيه ما سيأتي ان الكرامة الولي معجزة النبي الا ان يقال ما سيأتي مسامحة والمراد
انه كالمعجزة في الدلالة على نبوة النبي وكون الكرامة معجزة مسامحة لا يخرجها عن الكرامة قوله ولما
استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء والاستاذ ابو اسحاق وعبد الله الحلمي منا وتقييد المعتزلة بالمنكرين
لاخراج ابي الحسين البصري منهم فانه يوافقنا وحاصل الاستدلال انه لو جاز ظهور المعجزة على يد الولي
ان الكرامة دعاوة على الاثبات لانها معجزة بغير كالمعجزة في اثبات دعوى النبوة والا فما لم يقارن
دعوى الرسالة والتحدي ليس بمعجزة ويكفي نقض استدلال الامام بالسحر فانه يجري في السحر ان يقال لو كان
السحر ثابتا لالتبس بالمعجزة فيسد باب اثبات النبوة فما هو جوابهم عنه فهو جوابنا فيقال ان لا يخص
انكار المعجزة بالكرامة بل يطلق خارق العادة كرامة كانت او مستدرجا قوله والاحسن ان يقال بعد الانبياء
موافقا لقوله عليه السلام ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر
وحتى هذا السوق على ان الافضلية لا تنفيها على ما هو المفهوم لغة يقال وبه يظهر ان ابا بكر افضل من سائر
الامم ايضا وفيه انه لم يثبت افضليته من سائر الامم فيما ذكره المص ايضا انه افضل امة افضل الامم
وان زيادة كل بشر يوجد بعد نبينا كما ينقض بعيسى عليه السلام ينقض بادريس وخضر والياس ايضا
ويمكن دفعه بانه يخص من هذا الحكم هؤلاء الانبياء بقوله ولا يبلغ ولي درجة الانبياء ويرد ايضا
انه لا يفيد تفضيله على مسلم يوجد بعد النبي مما استشهد زمن حيوته كحمزة وجعفر وغيرهما وقد دل
الحديث السابق على ان ابا بكر افضل منهم وعدم افادة التفضيل على التابعين على تقدير ارادة كل بشر
موجود على وجه الارض مندفع بان الصحابة خير من التابعين بلا خفاء قال المص ابو بكر الصديق
ظاهره المبالغة في الصدق لكن في الصحاح الصديق مثال التفسيق الدائم التصديق ويكون الذي يصدق
يصدق قوله بالعمل بهذا ويستفاد منه ان التسمية بالصديق لكونه مصدقا لا قوله بامتثال

ان رح من انه صدق النبي في النبوة بلا تعلم او توقف وفي المواقف بلا تردد في كتب السير انه سمي بالصديق
في قصة المعراج ويمكن ان يقال سمي بالصديق في المواقف لانه صدق قوله بانه من شاهد بنبوة محمد
بتصديقه اياه في المعراج بلا تردد مع استبعاد جميع القوم فيكون اطلاق الصديق مطابقا لما
في الصحاح قوله فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات في القاموس او لانه فرق بين
الايمان والكفر حيث اظهر الاسلام بمكة قوله لان النبي عليه السلام زوج رقية اه ولا دخل فيما هو
بصدده لقوله قال ولو كان عندي اه الا ان اراد اتمام رواية الحديث وكانما سمي بنيا النبي نورين
تسمية بهم ابيهما لان النور من اسمائه صلى الله عليه وسلم على ما في القاموس قوله فالتوقف جهة اذ لم يرد
على فضلها على غيرهما كما ورد في شان الشيخين ولا يمكن ان يهدي اليه عقل وان ازيد كثرة مايعده ذو العقل
من الفضائل فدلالة ظهر فضائل على كمال الظهور وطن تنزل كان وجه التوقف انه جعل امر الخلافة بين
عثمان وعلي وغيرهما شورى وذلك يشعر بانه توقف في تفضيل واحد منهم اولا قصر الشورى عليهم فضلهم
على غيرهم الان هذا تنتفي التوقف في تفضيلهما على غيرهما ايضا قال المص على هذا الترتيب ايضا يشعر
انه بيان لترتيب الخلافة على ترتيب الافضلية الخ حكم بها السلف لدليل كان لهم فقوله وذلك لان الصحابة
قد اجمعوا الايلام كلام المص وقوله توفي على صيغة المجهول وللبناء للمعروف وجه معروف وتوقف
ذلك على كان ستة اشهر وقوله ولاح عليهم اه الا يرى انه اصبح ابو بكر على الانصار بقوله عليه السلام الايمة
من قريش وتقاعد الانصار عن دعوى الخلافة ووجه قول علي رضي الله عنه يا معشر من فيها وان كان
كما انه اراد البيعة له صفة لكمال صلابته في الدين وعلم مباحثة في امر يعني يبايع الحق وان كان مرادفا
تصريحه رضي الله عنه حين المبايعة بذكره لتكون المبايعة بدلا عن ذكره وعن علم وترك الخلافة شوري اي ذات
شوري معناه انه ترك تعيين الخليفة شوري بينهم لاقامة امر الخلافة شوري في تبصرة الدلالة فوض
اليهم لينظر وا فيه فيعقدوا الامامة اصلحهم بذلك لكن كلام الكشاف حيث قال في تفسير شوري امرهم لا يتوقون
بامر حتى اجتمعوا يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم وسيأتي من الشارح ما يدل على انه ذهب اليه
قوله لم يكن من نزاع في خلافته ان نزاع من غير داع الاجتهاد والمنقاد ان الاحق
بالخلافة عليه يدل عليه قوله بل من خطاء في الاجتهاد والحق منه دفع الطعن عن معاوية ومن تبعه
من الاصحاب وعن طلحة وزبير وعائشة فان الواجب حسن الظن باصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم و
استناد بعضهم على مخالفة الحق فانهم اسوة اهل الدين في مداد موقة الحق واليقين وقيل المعنى لم يكن
عن نزاع في انه احق بالخلافة بل شبهة تدل على جواز الحق ربته مع الخليفة في طلب حق في الدين اعتقده

الخليفة

الخليفة غير حق ولم يعد به وهو قصاص قتلة عثمان فان معاوية اعتقد وجوب القصاص وكان نزاعه في
طلب القصاص لا في طلب خلافته وهذا الظاهر لانه لا يخفى على احد ان نزاع معاوية وزبير كان في خلافته ولولا ذلك
لوجب ان ينقاد لاحكام معاوية ويطلب علة القصاص عن القتلة قوله ولعل المراد الخلافة الكاملة التي لا تشوبها
شيء من المخالفات ويرد عليه ان المتابعة يشبه عليه انه يشكل بخلافة عثمان وعلي رضي الله عنهما لانه صدر خلاف معهما
اهل البغي حتى استشهد عثمان ولم ينقطع مخالفة معاوية مع علي الا ان يقال المراد عدم شوب مخالفة الخليفة و
حيله من متابعة الحق وبعد فيه بحث لان حصر الخلافة الكاملة في الثلثين لا يتقيد بعدهما ملك ملك واجارة
بل خلافة غير كاملة فالظاهر ان حكم اهل الحل والعقد بالخلافة مساحة شبه الملك بالخلافة لقربه منها وضبط
امر المعاش والمعاد ضبطا شيرها بزمان الخلافة قوله ثم الاجماع على نصب الامام واجب جعل في
المواقف الوجوب ايضا مختلفا فيه فان الخوارج ربما جعلوه من الجائزات وقوله وانما الخلاف في انه يجب على
الله يعني ذهب اليه الامامية والاسماعيلية وقوله بدليل سمعي يعني هو عندنا او عقلي يعني عند اكثر المعتزلة وعند الزيدية
اقول سمعا وعقلا ايضا عند كثير من المعتزلة كالجاحظ والكعبي وابي الحسين قوله ولان كثيرا من الواجبات
الشرعية يتوقف عليه كما اشار اليه الشارح محل قوله والمعلوم لا بد لهم اه على مسئلة وجوب نصب الامام كما
والاستدلال عليه بما حاصله ان نصب الامام مما يتوقف عليه كثير من الواجبات الشرعية وما يتوقف عليه الواجب
الشرعي واجب سمعا كالواجب الشرعي ويمكن حمله على دليل مشهور مسطور في الكتب وهو ان في ترك
نصب الامام خوفا وخوف هذه الواجبات المفضي الى الهلاك اجماع لما انا نعلم علما يقارب الضرورة ان الشرع
هذه الامور لمصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا فيعم موتها يختل نظام العالم ويفضي الى ما يفضي فمن
قوله لا بد لهم في بقائهم وعلى ما ذكره الشارح رح معناه لا بد لما يجب عليهم في الدين ودفع الخوف المظنون واجب
بقوله عليه السلام لا ضرر ولا اضرار في الدين والصغار جمع صغير كالكرام جمع كريم والصغائر جمع صغيرة
كالفضائل جمع فضيلة وقوله فان قيل انما يتوجه على هذا الدليل دون الاولين والمراد بالرياسة العامة الرياسة
العامة في الدنيا ليصح قوله اما حاكما او وزيره فان من له الرياسة في الدين والدنيا في نيابة الرسول لا يكون
غير امام وفي قوله فان نظام الامر يحصل بذلك في غاية الضعف كما ترى يرشدك اليه قوله في الجواب بحصل
بعض انتظام في امر الدنيا فالسؤال ليس بشيء قوله فيصير الامة كلام ويكون ميتهم ميتة جاهلية ليرد ان اللازم
بط لما في الازمنة الماضية بعد الخلفاء الراشدين بل اكابر الامة من التابعين فما غير ذلك من الائمة المجتهدين
الذين لا خلاف في جلالة قدرهم في الدين وقيل لان اجماع الامة على الضلالة لا يجوز لقوله عليه السلام
لا تجتمع امتي على الضلالة وقد يجاب عن الشبهة بانه انما يلزم المعصية لو تركوا نصب الامام من

قدرة واختيار ويجوز تخصيص الحديث بمن مات في زمان لم يتركه فيه نصب الامام لعجز او اضطراب بدليل ان
الضرورات تبيح المحظورات وكذا المراد بعد اجماع الامة على الضلالة عدم الاجماع عن قدرة واختيار بل
نقول لم يجتمعوا لان المراد بالاجماع على الضلالة الحكم بكونها حقا لا العمل بها كما اريها وبهذا الجواب اندفع الاشكال
بعد الخلفاء العباسية **قوله** لانكار زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم حيث زعموا المهدي في الغيبة على ابائه
الكرام سوى علي رضي الله عنه ولا يخفى ان ذكر هذه المسئلة في هذا المقام لا اصل له نعم المهدي المنتظر والاولى ما ايراده
في شرح قوله ولا يخص بني هاشم واولاد علي وفي قوله بل غاية الامر ان يوجب اختفاء دعوى الامامة بحيث
يجوز ان يكون زمانه اخفى من زمنة ابائه بحيث لا يمكن ظهوره كما لم يمكن لابائه اظهار الامامة
قال نعم ويكون عطفا على يكون في قوله وينبغي ان يكون ما يقال يجب ذلك فلا يصح عطفه على يكون بل يجب عطفه
على ينبغي وفيه ان كونه ظاهرا ايضا واجب كما او فخر بيان ان ح وكذا ينبغي العلم من الوجوب وان كان
اكثر استعماله في الاولوية وقوله ولا يجوز من غيرهم يدفع توهم الاولوية **قال** نعم ولا يشترط في الامام
ان يكون معصوما لما مر من الدليل ولا يخفى ان الاولى تغيير العصمة فيما اقامة الدليل على نفي اشتراطه للان
تعقل الدعوى يتوقف عليه بل لان مقدمات الدليل ايضا يتوقف عليه بل الاولى تحقيق مفهوم العصمة في ذلك
عصمة الانبياء كما في كتب القوم ومن شرط عصمة الامام انما شرطه في زمانه لا قبله اذ لا موجب لاشتراطه
قبله وحاصل الدليل الاول ان الاجماع انعقد على خلافة ابي بكر مع ان اهل الاجماع لم يتطهروا بعصمة ايام امامة
كيف والعصمة ان لا يخلق الله في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره ولا طريق معرفة هذا الا بالوحي اذ
لا يعلم الغيب الا الله وبهذا اندفع ما اورد عليه ان الشرط عصمة لا العلم بعصمة وعدم القطع انما ينافي الثاني
لا الاول على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع اهل السنة غير معلوم وحاصل الدليل انتفاء ان عدم الدليل على
الاشتراط يفيد عدم الاشتراط ولا يخفى ان هذا من المسالك الضعيفة على انه يتجه عليه انه لو تم هذا لثبت عصمة
ابي بكر اذ عدم الدليل على خلق الذنب فيه دليل على عدمه **قوله** والجواب المنع اي منع ان غير المعصوم ظالم
ومن العجيب ما قيل فان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الله الذنب وعدم العدم وجود فكيف لا يكون
غير المعصوم ظالما اذ يقال له ان غير المعصوم ان اصلح دينه بالتوبة فيس ظالما فلا تنس التوبة والاصلاح
ولا تكن معترا لدفع ما توهمت ورود ه على ان تعريف العصمة ليس على ظاهره الذي يجب ان يراعى في التعريفات
والمراد بعدم خلق الله ان يكون ما نه ذلك وهو ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وانتفاء الملكة لا يستلزم
عدم الاختيار منها وما قيل ان الظلم هو التعدي على الغير فيكون اخص من العصمة يدفعه وضع الامر
بالنظام على النقش وتغيير النظم بوضع الشيء في غير محله وما قيل المراد بالعهد النبوة معدول عن الظاهر فلا يدفع الاستدلال

بالظاهر

قوله انها خاصية في نفس الشخص وفي بدنه تعلق ارادة الاختراع العادي مع التمكن على الذنب فلم يكن فاسدا
والمراد بالمخنة التكليف قيل سمي بها لانه يمتحن الله عباده ويبلوهم ايهم احسن عملا **قال** نعم ولا ان يكون
افضل من اهل زمانه كما زعمت الشيعة وان وافقهم وقد عرفت له معنى لا يتجه عليه السؤال فتذكر **قوله** اي مسلما
حرا لا يبعد ان يندرج في الولاية المطلقة الكاملة توحد ه في الحكومة فيفيد البيان عدم صحة نصب احدين مستقلين
وشبهة الامام عبارة عن كونه اقوى القلوب بحيث يمكنه رياسة العسكر واقامة المقابلة مع العدو وان لم يكن
يقدر بنفسه على الحرب كذا في الكفاية **قال** نعم ولا ينعزل الامام بالفسق قيل لا يقال بل ينعزل لقوله تعالى لا ينال
عهدي الظالمين فان النيل بمعنى الوصول وهو انما ابتداء وزمان بقاء لانا نقول الوصول امر انتهائي والبقاء له
واغا البقاء هو الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الاول حقيقة هو الاول على ان صيغ الافعال للحدوث
هذا وجبناه على الغفلة من ان مجرد الفسق ليس ظلما بل الفسق مع عدم الاصلاح بالتوبة واورد على قوله
لان العصمة ليس بشرط ابتداء وانه ان اريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقريب اذا علط ان لا يشترط عدم الفسق
وان اريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء هم اذ قالوا لا يشترط العدالة في الامام لان الفاسق لا يصلح بامر
الدين ولا وثوق بأوامره هذا ومبناه على صرف تعريف العصمة عن ظاهره وحمله على ملكة الاجتناب وقد
ان الداعي اليه ضعيف **قوله** والعارف بمقاصد علم الكلام جعل الامامة من مقاصد علم الكلام على
اصل اهل السنة مسامحة كما ذكر صاحب المواقف ومباحث الامامة عندنا من الفروع واغا ذكرناها في علم الكلام
تأسيا بمن قبلنا فحقيقة الامر تقتضي ان يجعل ايراد مباحث الامامة مع ايراد هذه المباحث في الحاجة الى
الاعتذار المذكور **قوله** لما انه يعلم من احوال الناس اه يقال هذا انما يتم في الاشخاص واما في الانواع
كالكل البربوا وشارب الخمر والمزوج على الشروج فلا انه يعلم ما ترتب اللعن على الوصف انه مناط وفوقه
فحي لا نتوقف في شأنه مناقاة لما قالوا اغراق في الاصياء في لعنة الاشخاص خطر فليجتنب ولا خطر على السكوت
عن لعنة ابليس فضلا عن غيره **قوله** وهذا جعل منه بر به فيه نظر لان التنج يكون في الحالات فلو تنج مع
باستحالة وجوده واستحالة ان يحكم به تعالى كيف يكون جعلا **قوله** والجمع بين قولهم لا يكفر يقتل هذا مذهب
الاشعري وبعض تابعيه والمكفر غيرهم فلا تناقض في كلامهم فلا اشكال **قوله** الا المعتزلة القائلون بان
المعدوم الممكن ثابت في الخارج مذهب جمهورهم ان الثابت في العدم بنظ الممكنات دون الممكنات **قوله**
ان العالم والمتعلم تركا مذهب المعتزلة من ان القضاء لا يتبدل وان لا يثبت مذهب اهل السنة من ان الدعاء
والصدقة ينفعان ويمكن يثبت نفع الدعاء والصدقة بطريق الاولى **قوله** ادعوا الله وانتم موقنون
بتدبر فيه الاجتناب عن المعاصي والتعبد بالعبادات لان الايقان في الاجابة لا يحصل عالم يسر يكه في الاجابة

وقوع مانع من الاجابة عنك **قوله** فقالت انك من المنظرين قيل فيه دلت الجواز ان يكون اخبارا عن كونه من المنظرين في قضاء الله السابق دعا اولم يدع وقيل يستجاب دعاء الكافرين في امور الدنيا ولا يستجاب في امور الاخرة وبه يحصل التوفيق بين الاية والحديث **قال** المص من اشراط الساعة جمع شرط بالتحريك وهو العلامة و دابة الارض اولها تخرج من جبل الصفا فيصدع لها والناس سائرون الى منى اوعن الطائف او بثلث امكنة ثلث صرات معها عصا موسى وخاتم سليمان يضرب المؤمن بالعصا حتى يطبع وجه الكافر بالخاتم فيتنقش فيه هذا كافر ويا جوج و ماجوج من الاسهن يا جيل الاذنين زائية من يخرج يخرج وقرء رواية ايا جوج وماجوج و ابو معاذ يخرج كل ذلك من القاموس وفي تفسير البيضاوي هما قبيلتان من ولد يافث بن نوح وقيل ياجوج من الترك وماجوج من الجيل وبها سميا ان الجميع بدليل منع الصرف وقيل وعربيان من ابلع اذا نظم اسرع واصلها الهمزة كما قرء عاصم ومنع صرفها للتانيث والتعريف **قال** المص والمجتهد اي المستدل في العقليات والشرعيات الاصلية و الفرعية قد يخطئ اي قد يحكم حكما غير مطابق وقد يصيب اي يحكم حكما مطابقا وقد يراد بالاصابة الخروج عن عهدة التكليف فيقع الاول ليس دخول الاصابة في مسائل الاصول التي تفنى مطلقا اذ الحكم في الاصول واحد معين عند الكل وعلى الثاني يصوب المختلفان في الفروع مطلقا وفي الاصول اذا لم يكن احدهما حكموا **قوله** وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في ان لله في كل حادثة حكما معينا ام حكمه في مسائل الاجتهاد ما يؤدي اليه رأي المجتهد هكذا وقع عبارته في التلويح ايضا ولعله سهو لان ام المتصلة لا تقع بعد همزة الاستفهام يليها احد المستويين والاخر همزة والعبارة الصحيحة اختلافهم في ان للشرع في كل حادثة حكما معينا او احكاما على حسب ما يؤدي رأي المجتهد وعبارة التنقيح منقحة وهي وهذه الاختلاف بناء على ان لله تعالى في كل حادثة حكما معينا طلبه الله وطلبهم لا يدل الحكم حادثا الى اجتهاد المجتهد **قوله** اعلم ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل ويكون العثور عليه لامن دليل بل بمنزلة من يعثر على دفين او يكون وذلك الدليل اما قطعي والمجتهد مأمور بطلبه او ظني والمجتهد غير مكلف باصابتها لفوتها وخفائها وما ذكره من مذهب المختار لا يرتاب فيه المخطئ انتهاء فقط لانه ان وجد دليلا عليه من الله فقد اصاب وان فقده فقد اخطأ فلا خطأ مع وجدان الدليل ولا اصابة مع فقده انه فالخطأ ابتداء وانتهاء لا يحالة فقوله فلا خطأ في هذا المذهب في اي الخطأ ليس بتام انما الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء انما الخلاف في مذهب من يقول بالخطأ هو جعل قوله في هذا المذهب اشارة الى مذهب من قال بالخطأ دون خصوص ما سبق من قوله والحق ربما بعيد جدا و تخصيص عدم الخلاف بهذا المذهب ان الخلاف واقع في مذهب من قال ان الدليل قطعي لانه حكم بان المجتهد مأمور بطلبه فاختلف في استحقاق المخطئ الخطاب ووجوب نقض حكم

القاضي

القاضي بالخطأ **قوله** الاول قول من فوضها الى سليمان والجبر للحكومة او النيابة بحذف الفاء كالفتوى وبمعناه وهو ما وقع به الفقيه وقد يفتح وفي قوله كل من الاجتهادين صوابا لما كان تخصيص سليمان بالذكر لجرأته انه كان يحكم بمحض لطف الدين من غير سبب اجتهادي او ربما صالنبوته فلذا خص بنسبة تفويضه الى ذاته وقد يجاب بان المراد بتفويضهما ارفقهما واحقهما وفيه انه بعيد من ظاهر النظم وانما قال والنتائج الاحاديث والاثار الدالة على ترديد الاجتهاد وبين الصواب والخطاب بحيث صارت متواترة المعنى لان عالم يبلغ حد التواتر لا يصح الاستدلال على الاصول والنتائج من الادلة دليل الاجماع والاثار بقوله وقد اجمعوا هذا الدليل مبني على اثبات ان القياس مظهر لا مثبت والا فعند الخصم القياس مثبت ويرد ان الحكم الاجتهادي اعم من الثابت بالقياس وبغيره من الادلة الظنية كعموم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق او تعدده جار في الجميع فدا اجماع على اتحاد الحق الاخطا لم يقع خلاف ويدفعه ان القول بتعدد الحكم في غير القياس وبوحدته في خلاف الاجماع واذا لم يثبت وحدته في صورة القياس بالاجماع ثبت في الكل به فافهم والرابع من الادلة الاستدلال بالمعقول وهو الا تفرقة في العبادات الواردة في شريعة نبينا عليه السلام بين الاشخاص في النصوص والظاهر ان يكون الثابت بالاجتهاد مثله وبهذا اندفع ما قيل من انه ان اريد الفرق بالنسبة الى الحكيم الغير الاجتهادي فمقطوع به وان اريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل اول المسئلة ثم يتجه انه لا يفيد اليقين وثانيه حاصله الظن وعدوله في شرح التنقيح ان الاول في شرح التوضيح **قال** المص ورسل البشر افضل من الملائكة نبه على ان المراد بقولهم خواص البشر افضل من خواص الملائكة الرسل والمراد بالعوام حاصل الرسل من اتقياء المؤمنين وان العصاة منا يفضلون على الملائكة اصلا و الدليل الاول لا يفيد على انه لا قائل بالفصل ويرد انا نختار لولا ان الباقي مور بالسجدة جميع الملائكة لا الملائكة السفلية لكن الظاهر الجميع والمسئلة مما يكتفي فيه الظن والاستدلال الثالث ايضا مبني على عدم الفصل والاخلال يشمل جميع الانبياء ولا جميع اعوام البشر واورد عليه انه ان اراد بال ابراهيم وال عمران الانبياء فقط فلا يفيد تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة وان اراد بالعالمين غير رسل الملائكة فلا يفيد تفضيل الانبياء على رسل الملائكة ويدفعه ما ذكره الش من قوله وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فان حاصله انا نخص ال ابراهيم وال عمران و لا العالمين بل تفضيل الجميع على جميع العالمين ويخص هذا الحكم عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة الامور لم يتنبه بما ذكره وقوله والاخفاء في ان هذه المسئلة ظنية اه دفع ما يتجه بعد تخصيص البعض من الحكم بالاجماع ان

الدلالة صارت ظنية لان الدليل عام مخصوص منه البعض والوجه الرابع اورد عليه ان الملائكة لهم صفات
فاضلة في مقابلة محل الانسان واجيب بان ذلك بالنسبة الى الانبياء اهم الآلة يلزم ان يخص الدليل بالانبياء القول
ذلك المنع متجه في عامة الملائكة بالنسبة لعامة البشر اعني اتقياء المؤمنين ايضا فيتم الدليل على محموله على ان عدم
القول بتفضيل الرسل على الرسل وبعدم تفضيل العامة على العامة مما يتم به الدليل فافهم قوله ومذهب المعتزلة
والفلاسفة وبعض الاشاعرة وهو عبد الله الحليمي والقاضي ابو بكر والقول باب التعليم من الله والملائكة لهم المبلغون
خلاف الظاهر ويستلزم ان لا يكون المتعلم من متعلم شخص الا متعلما من الشخص والجواب باب الترقي بذكر الملائكة
المقربين ليس لتفضلهم على عيسى ابن عبد الله بل لمزيتهم عليه في التجرد وقبح العلاقة والقدرة على الافعال
العجيبة يريد وصف الملائكة بالمقربين فانه يشعر بان الترقي باعتبار تقريبهم الى الله الآن يقال الوصف لتعيينهم
واخراج غير المقربين قال المقربين هم الذين يقدرون على الافعال العجيبة نحمدك يا من وفقنا لاتمام
هذه الفوائد ونسألك ان تجعلها ذريعة لاحكام العقائد وتجعل كل حرف منها فائدة الى
يوم القائم ونصلي على نبيك الا الابد زايدا على كل زائد يا محمود كل حامد ويا مقصود
كل قاصد لا تكلنا الى انفسنا طرفة عين فيصير صائد انا الشيطان الحاسد
قد وقع الفراغ من كتابة هذه النسخة الشريفة المرغوبة
في اوائل شوال سنة ستة واربعين
ومائتين والف على يد الحقير
الفقير الى ربه القدير الغني
قريم بن محمد
بن بكر بن مصطفى
غفر الله لهم
ولجميع
رب
العالمين
٢٢
٢