MİLLET GENEL KÜTÜPHANESİ
İSİM : Carullah ef.
ESKİ KAYIT : 1152
YENİ KAYIT :
TASNİF No.

فنقول وبالله التوفيق فنعم الوفيق كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان مثلا فانه عالم ينضم اليه الوجود
بوجه من الوجوه فى نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وعالم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم
يمكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو فى كونه موجودا فى نفس الامر يحتاج الى غيره الا
هو الوجود وكل ما هو محتاج فى كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للامكان الا الاحتياج فى كونه
موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن وليس من الممكن بواجب فليس من المفهومات
المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا عين
الوجود الذى هو موجود بذاته لا بأمر مغاير لذاته ولما وجب ان يكون الواجب جزئيا
حقيقيا بذاته ويكون تعينه بذاته لا بامر زايد على ذاته وجب ان يكون الوجود ايضا كذلك
اذ هو جزء فالكون الوجود مفهوما كليا يمكن ان يكون له افراد بل هو فى حد ذاته جزئى حقيقى ليس
فيه امكان صدق ولا انتفاء قايم بذاته منزه عن كونه عارضا لغيره فيكون الواجب هو
الوجود المطلق اى المعرى عن التقيد بغيره والانضمام اليه وعلى هذا لا تصور عروض الوجود
للماهيات الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القايم
بذاته وبالنسبة على وجه مخصوص والحاصل ان لفظ الوجود اذا اطلق على امثالها فالموجود كل ان
كان الوجود رباطيا حقيقيا وهذا ملخص ما ذكره بعض المحققين من اهل زماننا قال ولا يخفى
الا الراسخ فى العلم فان قلت الذى يتبادر الى الذهن من لفظ الوجود مفهوم لا يأبى
الشركة فكيف يكون رباطيا حقيقيا وايضا المفهوم من لفظ الوجود ما قام به الوجود كما صرحوا
فى كلامهم فكيف يفسر بمعنى لا يتفهم احد قلت اجيب عن الاول بان الكلام فى حقيقة الوجود
لا فيما يتبادر اليه الاذهان من مدلول اللفظ فانه كما ان يكون مفهوما كليا وعارضا باعتبار
تلك الحقيقة الممتنعة عن الاشتراك فى حد ذاتها كمفهوم الواجب بالقياس الى حقيقته وعن
ان المتبع هو البرهان وما هو من البداهة الاشتهار فى السنة الاقوام بقوله الاوهام فهو نتيجة على
المقدمة القايلة كل ما هو محتاج فى كونه موجودا الى غيره فهو ممكن صغرى لطف وهو ان
المحتاج فى كونه موجودا الى غيره هو موجود ممكن قطعا والمحتاج فى كونه موجودا الى غيره
هو وجوده وليس فى بسط وفق وهو ان المحتاج فى موجوديته الى غيره فعدم استغنائه عن غير

١١٥٢

وصار معلولا له موقوفا في ذلك عليه وكل ما هو كذلك فهو ممكن سواء سمي ذلك الغير الموقوف عليه
وجودا او موجدا وما يؤيد كون الوجود عين الواجب ان الوجود في حد ذاته يناقض العدم وهو
ابعد المفهومات عن قبول العدم لان ما عداه يمتنع عن قبول العدم لذاته بل بواسطة الوجود
ولا شك ان الواجب هو الذي ينافي العدم لذاته لا ما يناقيه بواسطة غيره فان قلت ما ذا
تقول فيمن يرى ان الوجود مع كونه عين الواجب وغير قابل للتجزي والانقسام قد انبسط على
هياكل الموجودات وطبقها فملأ عليه كيس الاشياء بل هو حقيقتها وعينها وانما امتازت وتعلقت
بتقيدات وتعينات اعتبارية وتمثل وتكثر بالهوية وظهر في صور الامواج الممكنة مع انه ليس
منال الاحقية البتة قلت قد سلف منا كلام من ان هذا طور وراء طور العقل لا يتوصل اليه
الا بالمشاهدات الكشفية دون المناظرات العقلية وكل ميسر لما خلق له واسه المستعان وعليه
التكلان **قوله** وما هو زايد على غيره يكون قائما به يعني ان ما هو زايد على غيره وليس قائما بذاته
كان قائما بغيره وما هو قائم بغيره يكون محمولا عليه بالمواطاة **قوله**
فلانه لمنع حصوله في الخارج فيه اشارة الى جواب ضمني راجع الى الخارج لدلالة العقلة عليه فكانه
قيل من المحمولات التي ليست خارجة ويمكن ان يقال انه راجع الى المحل اي وامتناع حصول الوجود
في المحل والمراد الحصول الخارجي كما هو المتبادر وعند الاطلاق والمال واحد **قوله** لانه لو كان حاصلا
في الخارج لكان موجودا فيه من الوجوه السلبية لو تنزلنا على امتناع حصول الوجود المطلق
في العقل اذ لو كان حاصلا فيه لكان موجودا فيه وممنوع وجوده فيه لان الموجود في العقل ما
له مفهوم مغاير للوجود يعرض له الوجود الى آخر ما درس وايضا الموجود في العقل ما تعلق به الوجود
ونسوق الكلام الى آخره كان احسن مطلق الوجود يعرض الوجود الذهني وهما متغايران
قلنا وكذا الحال في الوجود الخارجي فانه ذو من اذ الوجود المطلق كالوجود الذهني وايضا
لو كان الوجود موجودا في العقل لكان له وجود في العقل ووجوده ايضا موجود فيه قيام الحال
في الوجودات الذهنية وهو ايضا ممنوع قال قيل واعقل الوجود المطلق كان موجودا في الذهن
واللازم من ذلك ان يعقل وجوده في الذهن حتى يكون موجودا فيه ايضا وهلم جرا قلنا كذلك
اذا وجد الوجود المطلق في الخارج لا يلزم ان يكون وجوده في الخارج موجودا فيه ايضا لما مر

من ان الوجود طبيعته في الخارج لا تقتضي وجوده في الاذهان وما فيه هذا وقد اعترض على الاول بانا لا نسلم ان الموجود
ما له مفهوم مغاير للوجود بل المفهوم من الوجود ما له وجود اعم من ان يكون في نفسه او غيره وان سلمنا فالوجود
الخارجي اللاحق بالوجود المطلق مغاير له كما يكون وعلى التنزل بانا لا نسلم ان تعلق الشيء بالشيء يقتضي
مغايرة ما بالذات بل المغايرة بالاعتبار كاف في حصول النسب والتعلقات وعلى الثالث
بان وجود الوجود عينه بالذات وغيره بالاعتبار فلا نسلم **قوله** لانه من المعقولات الثانية
الى المعقولات الاول كالنسبة اي الوجود كالنسبة لا تعقل الا عارضا لغيره وليس في الخارج ما يطابقه
لما تقدم فيكون معقولا ثانيا **قوله** وكذا العدم من المعقولات الثانية لانه يستدعي المعقولات
الاولى وذلك لان العدم المطلق لا يعقل الا عارضا لغيره وليس في الاعيان ما يطابقه وهو
ظاهر وكذا الوجوب والامكان والامتناع لا تعقل الا عارضة لغيرها ولا مطابق لها في
الخارج لما مر من انها امور اعتبارية وكذا مفهوم الماهية اعني ما يقال في جواب ما هو وهو مفهوم الجزئي
والكلي ومفهوم انواعه كلها لا تعقل الا عارضة لغيرها وليس لها في الخارج ما يطابقها وذلك ظاهر
تأمل في كل المفهومات **قوله** ولا حاجة بنا الى الاستدلال فلانسلم ما يقال من ان جميع ما ذكر من قوله
وكذا العدم الى آخره مثلا تعقل وعاوى عارية عن الدليل **قوله** بل يثبت صون احد النقيضين
في العقل ولا نبوتهما فيه متناقضان فلا نسلم الاجماع بينهما **قوله** فنقول بان الفاعل السابقة وهي
ان للعقل ان يعتبر النقيضين ولكم منعها بالمناقضة مسألة لدن الصون ايضا فاذا اعتبر العقل
فيه اجتماعهما في العقل بسيط وهذا اجتماعي محل واحد فليسا متقابلين بعد فان محل اعتبار
العقل لهما اعتباريين اخذ صورتيهما فالاجتماع بين صورتي النقيضين لا نسلم ولا نحدد كما عرفت
قلنا ان تعقل الاجتماع في الكلام لا يدل الا على ان للذهن الى انشاء صورتيهما بل يكفي مثال ما حط العقل
لما فيه منهما فالحد مدفوع لازم قطعا وجوابه ان ما ذكرت غاية ما يفيد صون الثانية
في الذهن وليس لانبوت الصون في العقل صون ثابتة فيه فلعل اذا حكم بالمناقضة بين صون
صون احد النقيضين في العقل ولا نبوتهما فيه احتاج الى انشاء صون من اللانبوت فلا يلزم
الاجتماع اي صون احد النقيضين مع عين الآخر ولا سلمنا فيه ايضا على ان صون الصون في
العقل ليس صون حاصلة فيه بل ينزع عنه الخاصون فلا اجتماع الا بين صوتي النقيضين
في ان

صورتي في

هذا بناء على ما ذهب اليه البعض من ان
الانتباه الذي هو صورة الشيء الخارج صورة
في الخارج في عقلها الى انشاء صورة
في الخارج لا حظة انا سموه لا حظة مع
قيل الخارج ليست فيها انا سموه لا حظة مع
انتقل وجود وانما هي انتباه في العقل بها
الا لا حظة كافية وعقلها انا سموه لا حظة
حضوري لا احتاج الى انشاء صورة
العقل

لا يحال ثبوت الصورة في العقل ارتحاصل فيه فلا احتياج في ادراكه الى ادراع صورة منه كما لا احتياج الى ادراك
ادراك الصورة السابقة فيه لانا نقول هذا ان صح فانما يصح في ثبوت الصورة دون الاثبوتها فان من
ادرك لا ثبوت صورة في عقله اذا ادرج وجدانه علم انه قد حصل له صورة لم تكن حاصلة فيه من قبل وقوله
الى الحكم بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان في العقل انما يتم ان تعال ولا يرتفعان في نفس الامر وانما تعال
تعال عائد سوله في العقل اما لانه اراد بالمتضادين ثبوت صورة احد المتضادين في العقل ولا
ثبوتهما معه واما للتنبيه على ان المتقابلين في انفسهما راجعان الى التقابل الذي بحسب العقل
وليسا بموجودين في الخارج كما يأتي واما القول فانما يوصف بالتناقض اذا وصف بما يدل
عليه وبذلك يندفع ما قيل من ان استبعاد بالعقل غير صحيح وجعل قوله في العقل متعلقا بالحكم حتى
يسد الكلام على ما رخم هذا القائل لا يخفى على سماجته قوله فكون العدم بابا باعتبار تعلقه
في الذهن وقسيما للوجود باعتبار ارتفاعه اي كون العدم معروضا للوجود وقسيما باعتبارين
قوله ويمكن ان يكون المراد منه ان عدم العدم يكون ثابتا باعتبار ارتصوره وقسيما للعدم باعتبار
ارتفع للعدم لا يخفى عليك ان الاولى على هذا التقدير ان يقال هو قسم باعتبار وقسيم باعتبار
قال رحمه الله ثم العدم الموضوع ليس بصادق النوعية والمقابل عليه باعتبارين وان يتبين ح ان
محل قوله ولا يصح الحكم عليه على عدم العدم لئلا يلزم التشكيك في القضايا قوله ولا
يصح الحكم على العدم من حيث هو ليس بثابت هذا لا ينافي ان العدم المطلق الذي هو رفع الوجود
بل يشمل عالم سيار المعدومات ايضا ولا يصح ان يحكم على شيء منها من حيث هو ليس بثابت اي
من حيث انه لا ثبوت له اصلا ويمكن ان يراد بالعدم المعدوم اي ما صدق عليه مفهوم المعدوم
قوله لان يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت الى ليس بثابت من حيث هو هو او ليس
بثابت في الذهن فانه يلزم التناقض ايضا واما من حيث انه ليس بثابت في الخارج فلا
تناقض لان اللازم على هذا التقدير انه من حيث هو ليس بثابت في الخارج يكون ثابتا في الذهن
وليس هذا تناقضا قوله وكل ما يصح الحكم عليه ثابت الى قوله ما يصح الحكم عليه ليس من حيث
يصح الحكم عليه ثابت في الخارج بل في الذهن واما حاصل ان صحة الحكم ايجابا كان او سلبا موقوف على
ثبوت المحكوم عليه في الذهن اي على تصوره الذي هو بوجوده الذهني فان ما ليس بمتصور عند الحكم

وقسيما

المطلق ح

وهذا ليس بتناقض

عليه ما دام ليس بمتصور فعدم الحكم عليه سلب الامتناع ولو بحسب الوصف موقوف على الثبوت
الذهني فلا يجوز ان يقال صحة الحكم موقوف على صحة الثبوت لا على نفس الثبوت هذا وقد قيل عليه ان
اريد بالثبوت ما هو بحسب الزمن فمحكوما عليه بانه لا يصح الحكم عليه بدون تصوره مع انه قد علم من
معنى الدليل المذكور وقيل ما ليس بثابت لا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت وكل ما لا يصح الحكم
عليه فهو من حيث انه لا يصح الحكم عليه ثابت وكل ما ليس بثابت فهو من حيث انه ليس
بثابت لا يحال ان يصح الحكم عليه موجبا يستدعي وجود الموضوع وهو لما لا يصح
الحكم عليه سالبا ولا حاجة الى وجود الموضوع لانا نقول تصور الموضوع شرط في الحكم مطلقا
موجبا كان او سالبا فان اراد بوجود الموضوع هذا القدر فهو مسلم لكن ذلك لا يدل
عليه وما يقال من ان ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوت ذلك الغير فانما يصح في الثبوت
الخارجي اعني ثبوت الاعراض لمحالها واما في الثبوت بمعنى الحمل فلا وان سلما لكن ثبوته
الذهني لا يكاد فلا حاجة الى وجود لنفسه لا يحال ان نوجه قال الحكم سواء كان من الايجاب او من
السلب واما الوجه قال عتبار الحكم فمخصوص بالايجاب لان اسناد الشيء الى غيره الكذب
ان يكون باسنا، وذلك الغير في نفسه كذلك فيه ثبوته له اذ لا تصور الا حال ثبوته في نفسه
فاذا حكم بالايجاب واما ولا بد من وجود الموضوع واما اما وخارجا كذلك الحكم بالسلب
واما فانه لا يتوقف ولكن وان استدل لكن في انتفاء الوجه حالة الحكم ولو آنا فافرق بذكر عن
الايجاب والسلب في اقتضاء وجود الموضوع لانا نقول جميع المعدومات بانه في صدر الاحكام
العامة عليها واما ولا تعقل حالة لاعتبار الحكم لا توجد فيها موضوع السالبة فلا فرق وقس
نقول انه اراد بالثبوت ما يوجب الدين كما ذكرنا وان الحكم بعدم صحة الحكم يقتضي الثبوت الذهني
ايضا ولا تناقض فان ما لا يصح الحكم عليه لا يكون من حيث لا يصح الحكم عليه ثابتا بل هو من حيث
انه محكوم عليه بعدم صحة الحكم عليه يكون ثابتا فالازم ان ما ليس بثابت فهو من حيث انه محكوم
عليه بعدم صحة الحكم ثابت وليس هذا تناقضا وما يصح الحكم عليه بانه الذي كذب ان يكون
من من احسه بانه كان المحكوم عليه بصحة الحكم كذب ان يكون كذلك والفرق من الموجب والسالبة
على الوجه الذي ذكرناه صحيح وما ذكر من ثبوت جميع المعدومات في العوالم الدراكة للاحكام الاتية

الا يوجد ح

يتراآى فيه مصادرة فان من
المعدوم عين الدعوى اللهم الا ان
يكون مراده العدم لا طلاقه
ثم ان الاصباغ اجمعوا
ان صحة الحكم لا تستلزم
تصور الوصف حتى
المتصور
الاعراض

الصادقة عليها واما لابد منه لان السالبة لاتقتضي صدقها وجود موضوعها وجوبه وجود بدليل
منفصل لايناني عدم انفكاكها اياه، فان قلت فلايصح قولهم ان صدق السالبة قد يكون بانتفاء
الموضوع قلت يصح ذلك في السلوب الخارجية المحققة والمقدرة دون السلوب المطلقة او الامور
قوله ولا منافاة من الجانبين بل مؤد ويجامعها الحقيقة واحدة اما فاقال لان الوهم ربما ذهب
الى المنافاة بتصور احدهما بسلب الصحة والاخرى بايجابها قوله ولو لم يمكن للعقل تصور جميع الاشياء
الخ ان تصور مالس بثابت في الذهن يسلم ان يكون قسيم الشئ قسيما منه وكذا تصور مالس
بثابت اصلا يسلم ذلك ولو لم يمكن للعقل تصور جميع الاشياء، ولو بوجه ما وكما يمنع عليه
تصور مالكمال منزها بالامتناع اولى قوله من حيث انه سلب ما هو ثابت منه اي من حيث هو هو
في نفسه قوله ولو كان العلم بالحكم بالامتياز بين الثابت ومالس بثابت اي بين الثابت
مطلقا ومالس بثابت اصلا ومن الثابت في الذهن ومالس بثابت فيه فانهما تساويان
في الاستلزام الخ قوله ان يكون مالس بثابت قسما لما هو ثابت من حيث انه ثابت وذلك لان
كل ما هو فله ثبوت بوجه ما قوله وليس كذلك من التمايز بين هويته، حاصله ان يكون
الشئ قسيما لامر وقسما منه باعتبارين ليس بممتنع كما ان الاثابت اذا تصور كان قسما
للثابت من حيث انه متصور وقسيما له من حيث هويته كذلك الامور المتصورون قسم
للهوية من حيث انها متصورة وقسيمة له من حيث هويتها وكذا الحال في
هوية الاثابت المتصور فانها مندرجة تحت هوية الثابت باعتبار ومتقابلة لها باعتبار
وجريان امثال هذه الاحكام في الامور السلبية مما لاشبهة فيه لان تغايرها بحسب اعتبار انتهاء الى
مجرى تغاير الامور الخارجية بذواتها قوله واذ احكم الذهن كما ان قوله وللعقل ان يعتبر
النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض متعلق بما في حيز الوجوه والعدم على معنى ان للعقل
ان يتصور هما ويحكم بالتناقض بينهما كما في سائر التناقضات كذلك قوله واذ احكم الذهن
متعلق بقوله ويحكم بينهما بالتمايز كانه قيل احكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا اعتبار به
وان طابقه كان كل من التمايزين وما هو بازائه في الخارج فيكون ما ليس بثابت في الخارج
ثابتا فيه هذا ما قاله بارضوه الاحكام وصدقها قد يكون بمطابقة الخارج وقد يكون

مطابقة نفس الامر دون الخارج وتفصيل المقام ان الاقسام اربعة الاول الحكم بالامور الخارجية
على الامور الخارجية بالموجودات الخارجية على مثلها الثاني الحكم بالامور العقلية على العقلية الثالث
الحكم بالعقلية على الموجودات الخارجية الرابع الحكم بالموجودات الخارجية على الامور العقلية
وهذا القسم الاخير يمنع صحته وصدقه اجابا لامتناع ان يكون الموجود الخارجي بازائها هو امر
عقلي لانبوت للخارج والقسم الاول فصحته وصدقه بمطابقة الخارج عاصنع ان
يتسبب في الخارج احد الوجهين منه الى الاخر على الوجه المعتبر ولابرام من ذلك ان يكون
انتساب احدهما الى الاخر موجودا خارجيا ما عرفت من ان الخارج اذا وقع طرفا لنسبة
الانتساب لابد فيه ان يقع طرفا للوجود، واما القسم الثاني فصدق الحاكم بمطابقة نفس
الامر ولا تصور هنا مطابقة الخارج اذ ليس شئ من طرفي الحكم موجودا خارجيا فلا يمكن
ان يتسبب احدهما الى الاخر في الخارج بالضرورة، واما القسم الثالث فصدق الحاكم فد يكون
بمطابقة نفس الامر كما في قولنا الانسان ممكن فانه متصف بالامكان سواء وجد في الخارج او
لم يوجد وقد يكون بمطابقة الخارج كما في قولك زيد اعمى فان الحالة المسماة بالعمى لا يتصف بها زيد
الا في الخارج فقط وهذا ما سال من ان الموجودات الخارجية قد تتصف في الخارج
بالامور العدمية وان انتفاء مبدا الحمل في الخارج لاسلم امتناعه، الحمل الخارجي وان صدق
شئ على الفرد الذي باكتساب الخارج يتوصف على وجه الاخرفيه فان مالا وجود له لايتسبب
البتة في الخارج شيئا اصلا ولا يوصف على وجه ولا يكون شيئا قطعا فان قلت ما معنى
الخارج وما معنى نفس الامر وما النسبة بينهما قلت قد عرفت ان الوجوه على قسمين وجوه
اصيلة يترتب عليها الآثار ومنشأ منها الاحكام ووجوه ظلية لا تكون كذلك وان الوجود الظلي
لا تصور الا في القوى المدركة ولذلك يسمى وجودا ذهنيا فالوجود الاصيل لا يكون الا
خارجا عن القوى المدركة فالخارج يقابل الذهن واما نفس الامر فمعناه نفس الشئ
مع قطع النظر عن وجوده في حد ذاته والمراد بالامر هو الشئ من حيث انه فاذا قلنا مثلا الشئ موجود في نفس الامر
كان معناه انه موجود في حد ذاته ومعنى كونه موجودا في حد ذاته انه ذو وجود، وذلك ليس
باعتبار المعتبر وفرض الفارض بل لو قطع النظر عن كل اعتبار وفرض كان هو موجودا

بيان اسماع الحمل بابات الحمل وذكر ابطال الاستثناء قوله واذا كان كذلك كان
الوجه فاما ما لس لوجه هذا الصدر واما بالخلف او لام كون الشئ موجودا او غير
موجود في زمان واحد وجاز في المحمولات كلها لما ورد انما الاسود المحمول على الجسم واما قوله
لكن الوجه صفة موجودة اي المخصوص بالوجود دون سائر المحمولات والاولى اركه هنا لانه
سياتي ذكره عن قريب قوله ويدل الجواب ان يقال الايام من مقولة المحمول والموضوع هذا الدليل
مناسب لتعميم الشبهة لا تخصيصها بالوجود والعدم فالاكتفاء على هذا فالاناسب ان يقال او
ايضا لا يستدعي كون المحمول فاما بدل كون الوجود فاما والمقصود واضح واعلم ان الحمل
قد يفسر تارة بالاتحاد والمهوية من المغايرين وتارة بكيفية الوجود وقد يفسر
عليه حمل العدميات على الوجودات الخارجية اذ لا اتحاد ولا مغايرة في الوجود وقد يفسر
اخرى بالاتصاف وللام منه قسل لا ينقطع بانقطاع الاعتبار ويدل عليه حمل الاجزاء
على الماهيات المركبة منها وقد يفسر بالاتحاد في الذات ويدل عليه ان الامر المتغاير
في المفهوم اذا صار ذاتا في الوجود انتفى يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما شهد به
البداهة لانقال المحمول انما يحمل على ذات الموضوع لا على وصفه المغاير لانا نقول الكلام
في حمل مفهوم المحمول على الذات فانها اوصاف مغايرة لمفهوم المحمول حقيقة ووجودا
لم يصح حمله عليها بديهة ولا يخلص الاباس بجعل الحمل في الذاتيات بمعنى الاتحاد وجودا وسيأتي
كيفية ان شاء الله وفي غيرها بمعنى الاتصاف قوله واما ثبات الوجود للماهية لا يستدعي
وجودها الظاهر ان هذا جواب عن شبهة وارده على حمل الوجود على الماهية كما ان قوله
فيما بعد وسلبه عنها لا يقتضي تميزها جواب عن شبهة وارده على حمل العدم عليها فالمناسب
ح ان يجعل ما تقدم عليها جوابا عن شبهة وارده على الحمل مطلقا كما اشرنا اليه سابقا قوله
وسوق المسلك الوجود صفة موجودة والالتبس الواسطة بين الموجود والمعدوم
وذلك لامتناع كون الوجود معدوما لاتصاف الشئ بنقيضه الذي هو رفعه
قوله في كون الصفة الموجودة حاصلة في محل معدوم اذ لو كانت حاصلة في محل موجود
بلا كصيل اي حاصل قوله سر الجواب ان اثبات الصفات التي هي غير الوجود للماهية

وذلك الوجود اصيل او وجوده ظلي نفس الامر تساوي الخارج والذهن لكن اعم من الخارج مطلقا او كل ما
هو في الخارج فهو في نفس الامر قطعا واعم من الذهن من وجه او ليس كل ما هو في الذهن يكون في
نفس الامر فانا اذا اعتبرنا كون الخمسة زوجا يكون كذبا غير مطابق لنفس الامر مع تحققه في الذهن
ولذلك قال ولا يكسب مطابقة فاحصل العقل واما ما يقال من ان نفس الامر هو العقل الكل
وكل حكم مطابق لما فهو صادق وكل ما ليس كذلك فهو كاذب فغير بعيد لان سند البطلان
لا دلالة لها على هذا المعنى الاعلى وجه بعيد جدا وهو ان يجعل الاوهام في مقابلة الخلق وجزء
بعالم المجردات وايضا سيجيء وصف الاحكام الناشئة في العقل الفعال بالصدق و
المطابقة لنفس الامر وقد تعترض الصفاتيان ما ذكرنا من ارتسام صور المعقولات
في جوهر مجرد هو خزانة للنفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين حالتي الذهول و
النسيان جاري الاحكام الكاذبة صحيحة ارتسامها فيه الصادق فلو كان المطابق لما
ارتسم فيه صادقا في نفس الامر لكانت تلك الكواذب صادقة في نفس الامر قوله
ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يرتفعان قد سبق اشارة الى هذا المعنى في بيان الوجوب
الوجوب والامتناع والامكان واذكر هنا ليبتني عليه بيان ما يستدعيه الحمل من الاتحاد و
باعتبار والمغايرة باعتبار لم يتعرض لدفع الاشكال الذي يرد على الحمل قوله الملك بكسر الميم
هذا حكما على ما هيه الملك فيكون ما به الاتحاد وعين الموضوع ظرفا ان كان حكما على ما صدق عليه
الملك بكسر الواو، فيكون ما به الاتحاد عين الموضوع باعتبار ان مفهوم الملك عين
نفسه او واو، الذي هو الموضوع حقيقة قوله ننزي ان يقال ان الوجود والعدم يمنع حملها
لم يرد ان الاشكال انما يتجه على حملها فقط بل هو عام جار في المحمولات كلها الا انه قيد الحمل
بهما لان الكلام السابق مصدر بهما والاظهر الاقتصار ان يقال الحمل ليس بصحيح او ليس بمفيد
لان المحمول ان كان عين الموضوع لم يكن مناط حمل بحسب الذات وان تغاير ان كان المحمول
كالاسود سلاقا ما بالموضوع كالجسم مثلا ولا يكون الجسم في نفسه اسود فلم يقم قيام السواد
بما ليس باسود وذكر لاستلزام ان يكون ما ليس باسود اسود في الزمان الذي هو ليس
باسود فيه قوله لان الاول معنى والثاني مدرك فكل واحد منهما يستدعي محلا اما في الذهن

سندعى بموت الماشى اولا زيد فى الجواب انا لانم كون الوجود صفة موجودة كيف ولو
كان كذلك لزم التسلسل وقد سبق تحقيق ما يتعلق بهذا المقام سوا لا وجوابا فارجع اليه قوله لا
يعال اذا كان الوجود لازما لها فلا يصح الحكم بالعدم عليها يعنى لا يكون الحكم عليها بكونها معدومة
صادقا مطابقا لنفس الامر اذ الزمن انها موجودة وان لم يكن وجودها شرطا لسلب الوجود
عنها وح لا يرد منه قوله لكن السلب غير وارد على الماهية من حيث اتصافها بهذا اللازم بل
على الماهية من غير تقييدها بهذا اللازم وذلك لان الوجود اذا كان لازما لها كانت متصفة به
فتكون موجودة فلا تكون الحكم على الماهية بالعدم صحيحا وان كان المحكوم عليه نفس الماهية
من حيث هى غير متقيدة بذلك اللازم بل الجواب ان يقال ان حكم على الماهية بالعدم
الخارج فلا شك كمال لان انتفاءها فى الخارج لا يتوقف على تصورها وان كان الحكم بانتفائها
فيتوقف عليه فلم يكن الحكم بالعدم عليها فى الخارج مشروطا بوجودها فى الزمن ولا بعدمه
فيه وكون ذلك الحكم صحيحا صادقا اذا كانت الماهية معدومة فى الخارج وان كانت
موجودة فى الزمن اسوا بالعدم مطلقا وان حكم عليها بالعدم فى الزمن او بالعدم مطلقا لهذا
الحكم ايضا شروط بتصورها انتفاءها زمنا او مطلقا فليس بمشروط بذلك ثم نقول اذا
كان ارتسام المفهومات فى القوى العالية وجودا ذهنيا لها لم يكن الحكم بكونها معدومة
مطلقا او فى الزمن مطابقا للواقع الا ان يراد التقييد بالقوى البشرية وان لم يكن ارتسامها
فى القوى العالية وجودا ذهنيا بل ارتسامها فى قواها فان لم يكن تصور الشئ بوجه ما وجودا
له بل تصورا بكنه امكن صدق ذلك الحكم بلا ريبة وان كان جميع تصورات الشئ وجودا
له فى الزمن على اى مخلة اجيب فى صحيح وكل الحكم الى تتبعه برهان سابق عليه او لاحق به
او سعض الاذهان شامل وانه المستعان قوله فان حمل بعض المحمولات اولى واقدم فى
الحملية من حمل بعض فان حمل الصفة على الموصوف اولى بالحملة من حمل الموصوف
عليها وكذا حمل الاعم على الاخص اولى بالحملة من عكسه وكذا الحال فى الوضع فان وضع الموصوف
للصفة والاخص للاعم اولى بالوضعية من عكسها قوله فلكون للموصوفة موصوفيته لقوى
وشمل قدس الخالقة فى صلة غير من قوله كاعدام الممكنات وكالانسان للفرس

فان مفهوم الانسان وان لم يكن اذا موجودا فى الاعيان لكنه صادق على الموجودات العينية
فبهذا الاعتبار موجود بالعرض فى الاعيان وكذا اعدام الممكنات كالاعمى الصادق على
الموجود العينى وفيها شابهة الوجود من جهة اخرى اعنى الاستعداد او المعروضية قوله وتقال لكل منها
انه موجود بالمجاز قيل ما سما موجودا بالعرض لا وجود له فى نفسه ليكون موجودا بالمجاز
ايضا فلم علو الموجود فى الاعيان او الكتابة مجازا دون الذى بالعرض لا تقال له وجود
الزمن حد نهما لانا نقول كلما هو موجود فى الزمن ووجودها الذهنى ثابت لها بالذات
لا بالعرض وليس ذلك وجودا فى الاعيان ولا فى الكتابة بل هو وجود حقيقى ذاتى وكلما
تقال ان مفهوم الانسان لما حمل مواطاة على موجود عينى كالفرس مثلا صار كانه هو فالوجود
المنسوب الى الفرس اولا وبالذات منسوب اليه ثانيا وبالعرض واما الموجود
الاعيان او الكتابة فلا يعنى به لفظ الفرس او نقشه فى الكتابة لانهما من الموجودات العينية
المحسوسة بل يعنى به ان ذات الفرس موجود فى الاعيان او الكتابة اما فى الاعيان فباعتبار
ان الدال عليها بغير واسطة او بواسطة واحدة موجود فيها واما فى الكتابة فباعتبار ان
الدال عليها بواسطة او بواسطتين موجود فيها ولا يمكن ان يجعل ذات الشئ موجودا باعتبار
ان الدال عليه بواسطة او بغير واسطة موجودا بعد من جعل المحمول على الموجود باعتبار كونه
محمولا عليه موجودا فى احدهما موجودا بالعرض والاخر موجودا بالمجاز بينهما على التفاوت
بينهما قوله وذهب الحكماء ابو الحسين البصرى والكرامية الى امتناعها لامتناع هذا
القول بناء على حشر الاجساد وورود الارواح اليها على ما اخبر به الصادق الامين فكيف يقول
من صدقه فينا وان بدينه لانا نقول لا امتناع فانا لا ان ابا الحسين والكرامية ومن تابعهم لم
يقولوا بامتناع اعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع واقولوا بذلك الطوامير
الوارد فى هذا المعنى وبوسل صفة ابراهيم عم كما سيأتى فى اواخر الكتاب قوله فلا يعاد
لامتناع الانتفاع به فلا يصح الحكم عليه بصحة العود او لا بد فى صحة الحكم عليه بصحة العود
من الاشارة وهى ممتنعة لانتفاء المشار اليه فلا يصح عودها والا لكان الحكم بصحة عودها صحيحا وهذا
القدر لو تم لكن فى اثبات المطلوب ما يظهر من تتبع ما ذكر من الادلة العقلية الحالى هذا المعنى

اوالی وکل بزمان تفصیل وتوضیح ولو قبل النداء لایصح الحکم علیه بصحة العود اذ لوضح فالانسان
العلة الخ لم یکن فی بعبان استدراک قوله سلام ان یکون ما ماله معاد اقیل لو ان یلتزم ذلک فان
موضوع القضیة المعدوم الذی کان موجودا و جمیع ادلة وکل اعنی المماثلة فی هذا الحق یصح اعادتها
ولایلزم من ذلک ان یکون کل مستانف معادا والجانوته المستدل قوله فلایصح عوده، والا لکان
الحکم علیه بصحة العود صحیحا اعترض علیه بان امتناع العدم من الحکم علیه بصحة العود لکونه لا
هویة له متصورا والحکم علیها لاستلزام امتناع العود لجواز وقوعه بتاثیر الفاعل من غیر ان
یتصور او یحکم علیه بشئ من الاحکام قوله یعود الی القول بامکان کل مستانف معادا
او القول بان المعدوم حال العدم له هویة ثابتة، فالاول علی تقدیر ان تکون الحکم علی ما عاد العود
یلزم ان یکون ما عاد ما من المستانفات ایضا معادا واکثر علی تقدیر ان تکون الحکم علی المعدوم
نفسه یلزم ان یکون له هویة ثابتة والا لما امکن الاشارة الیه والحکم علیه قوله فان قیل لو کان لایصح الحکم
علیه حکم علیه، هذا الاعتراض مناقضة وهو ان یکون هذا الحکم حکما علی المعدوم ومعارضة علی تقدیر ان وهو
ان لایکون هذا الحکم صحیحا قوله فان هذا الحکم حکم علی الحکم بصحة العود لا علی المعدوم یعنی ان المحکوم
علیه فی قولنا لایصح الحکم علی المعدوم انما هو الحکم دون المعدوم بل هو قید للمحکوم علیه وهذا
الجواب مدفوع بان مال قولکم لایصح الحکم علی المعدوم بصحة العود الی ان المعدوم لایصح الحکم
علیه بصحة العود ولا اقل من انه مساو له فی رده فیه وسوق الکلام الخ قوله فیلزم امتناع کل مستانف
انما یلزم وکل اذا اعتبر ان الحکم بامتناع العود فی وقت الحکم بامتناع الوجود مقیدا بزمان ما قوله
واما صحة الحکم بصحة العود باعتبار ان صورته فی الذهن وصحة العود باعتبار انه نفی محض والامور
لاتصور ولا یعقله العقل وتقاس ان یقول نحن لاندعی ان صحة العود باعتبار انه نفی محض
بل باعتبار ان فی نفیه حکما انما نحکم علی الممکن المعدوم الذی لم یوجد اصلا بانه یمکن الوجود وصحة
الوجود لاس حیث انه نفی محض بل من حیث هو ولا شک ان کونه نفیا محضا لاینافی امکان
وجوده وصحة اتصافه کذا الانسانی امکان وجوده وصحته بانیا وهذا معنی العود ومعناه، الغلط
اخذ المرفوض من حیث هو مرفوض مکان المرفوض نفسه فان ثبوت صحة العود للمعدوم الذی
لاصورة له لیس مما یعقله العقل انما الذی لایعقله هو ان یثبت صحة العود لکل بعینه لاجل اسمه هویته وذلک

علی تقدیر صحة

لعله لو امتناع
لانسلم
امتناع
العود لان
الحکم بالعود
لیس کذلک یلزم
بصحة العود
کما مر وهو
الخ

مقیدا بزمان ما

ح

مما لایقول به احد کما عرف نعم لو ثبت ان صحة العود مستلزم ان یکون موصوفا ذا هویة ثابتة فی
الخارج تم الکلام لکنه لم یثبت ولا یتم قوله فقد صار المعدوم فی حال العدم شارا الیه وکل ما هو شار
الیه یقینا ثابت وملوح ان اراد ثبوته دنیا فی ولا استحالة فیه وان اراد ثبوته خارجا فمم قوله ولقایل
ان یقول علی الاول قد ظهر لک مما مر من اعتراضه علی الدلیل الاول وجوابه عنه ما لا مزید علیه بالاخر ان
ان الحکم علی المعدوم وان کان صحیحا بواسطة تصور وحصول صورته فی الذهن الا ان الاضافة بصحة
العود مما لایعقله العقل دون نفسه فیه باستناع العود وما ذکر منها من الرد علیه لایدفع معارج
بالاخر الیه بل دفعه بما ادفع، قوله فلنا سلمنا انه لایلزم ان یکون وکل المعدوم بعینه ولکن لایلزم
منه امتناع کون ذلک المعدوم فان عدم الاول لاینافی لزوم العدم وح جاز ان یکون وکل المعدوم ا
ایضا وکل بان صورة الشخص من حیث هی شخصیات قد ترسم فی الخیال وکلم العقل علی کل
الاشخاص بواسطة ملاحظة ایاها بکل العود باحوال تختص بکل الشخصات ولا یکون بکل العود
مماثلة لغیر بکل الاشخاص ولا یکون بکل الاحکام مساویا لغیرها قوله فان غیتم بتخلل العدم بین الشخص
ونفسه هذا المعنی فلانم انه غیر معقول قیل وایضا لا یجوز التمیز فی الحالین بالعوارض غیر المشخصة
ح بقاء المشخصة محالا فی الحالین فللزم تخلل العدم بین الشیء الواحد من جمیع الوجوه، وایضا لو تم
الدلیل لکان لاشخاص بقاء شخص من الاشخاص زمانا واللزم تخلل الزمان بین الشیء ونفسه لوجود
ذلک الشخص فی طرفی زمان البقاء ثم لو ارید باعادة المعدوم بعینه اعادته مع جمیع لوازمه و
عوارضه المشخصة وغیرها یتم الدلیل لکن المتنازع فیه اعادته مع عوارضه المشخصة لاغیر قوله
وعلی التنازل انا لانسلم ان جواز وقوع مثله ووقوع مثله حتی یلزم ان لایکون وقت هذا مما لا یدرک نفسها
اذ المقصود جواز عدم التمیز بل الجواب ما قیل من انه ان اراد بمثله ما یشارکه فی
ماهیته وشخصه معا کما یفهم من کلامه حتی فان فان التمیز بینهما لایکون الا هیة ولا
عوارضها المشخصة فوجود المثل بهذا المعنی وان لزم منه ان یشخص شخصان یتشخص واحد لکن
التشخص الواحد مستر کا بینهما ولا یکون تشخصا لان مقتضی التشخص التوحد المانع من الشرکة
مطلقا قبل لو سلم انه لیس بمحال فلم لایکون وجه احد مما مر من وجوه الاربعة ولا یمکن
وجوه فی وقت اعادته وهذا مراد من قال بان المراد بوجود مثله بالاعادة لا بمجامعته لکن یرد جواز

وان اراد بالمثل ما یشارکه
فی الهویة وجود ملزوم عدم التمیز
بین الشخص وعوارضه المشخصة الخ

الانبار بعوارض غير مستحضة كما ذكره الشارح **قوله** يلزم جواز وقوع تخصيص ابتداء، يعني وقوعهما على سبيل البدل لان وقوعهما مجتمعين ظاهر الاستحالة يلزم منها عدم الترق بين المبتدا من حيث كل منهما بدلا عن الآخر كما لزم هناك عدم الترق بين مبتدا ومعاد وجودان على سبيل البدل **قوله** وعلى الراجح لم لا يجوز ان يكون الشئ الواحد بعينه يصدق عليه المتقابلان باعتبارين، حاصله انا نختار ان الوجود الاول هو الاول بعينه من حيث الذات والعوارض المشخصة لكن هناك عوارض غير مشخصة بها يمتاز الاول عن الثاني فباعتبار بعضها يصدق على الوجود بدل كل الوجود انه مبتدا، وباعتبار بعض آخر انه معاد ولو جعل المشارع فيه اعادة المعدوم بجميع عوارضه مطلقا لتم هذا الدليل ايضا **قوله** وعلى الخامس انا لا ندعي جواز اعادة كل معدوم، هذا الجواب مبني على ما ذكر اولا من ان الدليل الخامس مختص بامتناع عود الزمان وقد رد عليه بانه مطلق او اريد به انه لو اعيد المعدوم لاعيد زمانه لانه من مشخصاته والزمان لا يمكن اعادته كما ذكر بل الجواب ان نمنع ان لا امتناع الا بالعقلية والبعدية كجواز المشارع بغير ذلك من العوارض التي لا مدخل لها في الشخص ثم قيل لا يمكن توجيهه على منع هذا الجواب ايضا وهو از لو اعيد الزمان بعينه لكان المبتدا متقدما على المعاد ضرورة كلل العدم بينهما وكل متقدم لا يجامع متقدما متاخرا ولا يصور ذلك الا في الزمان فيكون كل منهما واقعا في زمان والزمانان لا يمكن ان تتلاقى بينهما ان التقدم والتاخر بحسب الذات لا بارز ايد عليها كما في ابوا، الزمان لان يتقدم جزء واحد من الزمان على نفسه بحسب الذات غير معقول بخلاف تقدم بعض ابوا، الزمان على بعض آخر منها اقول والجواب على هذا التوجيه ان الزمان ليس من المشخصات كيف ولو كان مشخصا لكان المشخص الواحد في ازمنة متعددة اشياء متعددة بل الزمان عند المتاخرين باعادة المعدوم ليس ابوا موجودا فلا تتصور اعادته في نفسه كما تتصور اعادة في مشخصاته غيره، او ليس مشخصا له **قوله** ولقائل ان يقول لا يلزم ان موصوفية الماهية بالعدم بعد الوجود لازم للماهية من حيث هي هي هذا مع الاوجه له او قد ذكرنا في تحرير الكلام ان هذا الوصف لازم للماهية بعد العدم الطاري عليها وهم منه از ليس لازما لها من حيث هي **قوله** وليس سلمنا از لازم لكن لم لا يجوز ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف بمنع الوجود، هذا الكلام على السند غير العتيق لكن الظاهر ساقط المنع

فاما ابطال شرط المنع **قوله** لان موجبة المنفصلة مشتركة بين الاقسام والموجبة بشرط شئ او لا بشرط شئ لم يكن مستدركا فظاهر من ذكر ان المنفصل في اي تقسيم كان لا يفيد سوى من الشيوع المعتبر في الاقسام ولا بعد منه بل يوجد مطلقا فابطال الملازمة ممنوع **قوله** لان المعدوم منه اي لا نقال للمعدوم ان يقول لم ار به ما ذكرت وذلك المعدوم حتى يمنع الحصر بل اريد به ان الماهية اما موجودة والا يمكن عدمها في زمان وجودها لاستحالة اجتماعهما واما معدومة فلا يمكن وجودها في زمان عدمها ما ذكر وهذا الحصر بديهي لا يقبل هذا ايضا لانا نجد به شقا فان استحالة اجتماع الوجود والعدم لا تقتضي عدم امكان احدهما في زمان الآخر بدلا عنه بل كل منهما يمكن في زمان آخر بدلا عنه نظرا الى الماهية من حيث هي **قوله** لسند وجوبه الى البديهات الواردة على الامكان، وعلى تقدير من الامور الاعتبارية كالحصول في الوجود والملزوم والاتصاف ونظائرها من المفهومات التي تكرر وقوعها على معنى ان اذا فرض وجود فرض معها الفرض وجود فرض آخر فان امثال هذه المفهومات يكتب لوقوعها اعتبار به اذ لو كانت موجودة في الخارج لزم تركب الوجودات الخارجية المجتمعة في الوجود الى غير النهاية واذا كانت اعتبارية فان تسلسلها بحسب اعتبار العقل وسقط بانقطاع الاعتبار فما ذكر في تكثيف كيفية وجودها بحسب الاعتبار وكيفية انقطاع التركب بانقطاع الاعتبار وبالجملة يتعلق بجلية حال التسلسل في الاعتباريات **قوله** فكون الصورة في العقل للنفس فائدة العقل في تعقله للسماء نظير ولكن في المحسوسات المرآة، فان الناظر فيها يجعلها تارة آلة لملاحظة الصورة المنطبعة فيها وهو كون الصورة ملحوظة قصدا فيمكنه بهذا الملاحظة ان يحول الاحكام عليها وتصرف احوالها ويكون المرآة ايضا ملحوظة كذلك على انها الرائي من الصورة ولا يمكنه بهذه الملاحظة ان يحول الاحكام على المرآة فقط وجعلها تارة ملحوظة قصدا فقط وتصرف احوالها في جوهرها وصفاتها والفرق بين ما نحن فيه مما ليس كذلك ظاهر في نفسه فصورة السماء مثلا يتيسر بها تعقل السماء وتصرف احوالها ولا يمكنه ان تصرف احوال الصورة فاذا جعلها ملحوظة بالذات منظورا فيها قصدا امكن من اجراء الاحكام عليها وتصرف احوالها **قوله** وجدها عرضا فما المحل هو العقل، يعني ان صورة السماء عرض لكن لها شائبة قيام صورة العرض عرض بالمحل الذي هو العقل وعلى هذا يمكن مناقشة في الكل على ما سبق ان الباء

قوله ممكنا وجوده ان اراد به الامكان وجوده في الزمن فكالامكان وان اراد امكان وجوده في الخارج فانما يصح اذا كانت الصور الذهنية موجودات خارجية قائمة بالنفس من قبيل السباج ملا من صورها ومخالفة لها في الماهية فحامل قوله وبكذا الامكان فذ يكون بالنسبة للعقل اذا قلت مثلا الانسان ممكن وجوده فلا شك انك تعقلت هنا الامكان كشكل جعلته آلة لتوقف حال الانسان في نسبة الوجود اليه فلم تجعله ملحوظا بذاته معقولا قصدا فلا يمكن هذا الا عند النظر في الامكان ونسبة الوجود اليه فضلا عن النظر في كيفية تلك النسبة فلا تعتبر العقل حينئذ للامكان امكانا آخر واذا عرفت مثلا الامكان يقابل الوجوب والامتناع فقد جعلته معقولا باعتبار نفسه وملحوظا قصدا وبالذات وحينئذ لكشكل ان ينسب اليه الوجود وتعتبره امكانا آخر ويكون الامكان الاول حينئذ الذي يتوقف حال الانسان الاول بالنسبة اليه وجوده ولا يكون معقولا بذاته فلا جعلته ملحوظا قصدا وقلت امكان الامكان امكن ان تعتبر للامكان الاخير امكانا ثالثا وهكذا فتعقل الامكان الثالث يتوقف على تعقل الامكان الاول قصدا وبه الوجود اليه وتعقل الثاني يتوقف على تعقل الثالث قصدا وبه الوجود اليه ولا شك ان التعقل لا يتدرج على ما لا نهاية من الامكانات قصدا وبالذات الى غير النهاية بل لا بد ان ينتهي اعتبار الى امكان غير ملحوظ بذاته فينقطع مثل هذا السلسلة الاعتبارات وقس على ما ذكرنا في الامكان نظائر من اللزوم وغيره والبديهي كالممكن تصورا او دليلا عليها من البديهيات ومن النظائر ان كون الشيء ثالثا معقولا بالذات

دفع ٥

وثانيا للعقل غيره تتعقل في مواضع من المباحث العقلية والنقطية وقد علمتني نفسها رسالة في رسالة ٥ قد فصلنا الكلام فيها فارجع اليها قوله بل كان عرضيا في محل هو العقل وممكنا في ذاته اراد به امكانه بحسب وجوده الذهني لان التصور يكون الامكان اعتباريا وكذا عرضيته بحسبه واذا جعل لزوم العقل دليلا على امتناع وجوده في الخارج لعقل يكون امكانه بحسب وجوده في الخارج الموصوف وكذا عرضيته ان اعتبرت عملا وان كان مطابقا فان الشيء في نفسه ممكنا يكون الامكان منحفظا في الخارج قد عرفت ان الشيء الا راعم من الخارج فلا يلزم من كون الشيء ممكنا في نفسه تحقق الامكان في الخارج قوله وقد عرفت انا نحكم بالامور العقلية على الشيء لا بحسب ان يكون مطابقا لما في الخارج انما قال لا بحسب لما يتبادر ان الامور العقلية قد تحمل على الموجودات الخارجية حملا خارجيا وبالحمل

منه كون تلك المعدومة موجودة في الخارج فان طلب فعلي هذا جاز ان يكون الامكان عما يتصف به الشيء في الخارج والملزوم من وكل وجوده في الخارج فلما وان اختير ان يكون الامكان كيف نفس الامر ومن الخارج طلب لان يكون نسبة الشيء في الخارج وان لم يسلم وجوده فنفيه كلية مسلم وجوده ذلك الشيء في الخارج ولا يمكن ان تعقلت هنا الامكان لتكون صفة المعدوم والموجود على سواء فيكون بمنزلة كيف نفس الامر وفي الخارج قوله لما كان كل واحد من طرفي الوجود والعدم بالنسبة اليه على السوية قد عرفت ان استواء النسبة طرفي الممكن اليه ليس مدلولها بل مدلولها تعقل الجواز ونفي التصور الواجب والممتنع بل هو مبني على البرهان الدال على امتناع انفصال ذات الممكن او نفيه احد طرفيه فما لم يكن ذا تصور الممكن من حيث تساوي نسبة طرفيه اليه نظرا الى ذاته وتصور مفهوم الافتقار ورجح احد الطرفين على الاخر الى مرجح وسبب اليه صار العقل بانه فتاج الى ذلك قطعا من غير استعانة في هذا الحكم بشيء خارج عن طرفي الممكن المحكوم عليه والمحكوم به وعن النسبة بينهما هذا حكم قضية من قبيل الاوليات الان تصورات طرفيه حاصلة الحصول في الاذهان اما بكنهها كبسيطها واما بالجهة المشتركة لاسناد المعقول اليها كالحدان بتصورات فوق الواحد بعض الاثنين فانها بسيطة وقد يكون بالحد المركب المحصول في الاذهان فلذكر يوجد سهلا عند ذكر الحد الى المعقول له مبنيا عليه اقول قوله لو افتقر الممكن الى مؤثر لكان مؤثره في ذلك الا ان اما ان يكون موصوفا بالوجود او لا يكون لو افتقر الى مؤثر لامكن اتصاف ذلك المؤثر بالوجود لكونه مؤثرا فيه لا لامتناع لكونه محتاجا الى المؤثر مع امتناع ما نيز فيه كان المتصور من اثبات افتقاره في وجوده سلما الى مؤثرين وجوده اما حاصل ابن ما يليه لكن اتصاف المؤثر بالمؤثر ترجيح قوله وبديهي العقل فان قلت لكن منع لزومه بكونه لغير الاثنين لما مؤثره غير بتوسيط عما قياس ما تقدم في نظائرها قلت لا فائدة لا ندراج ذلك المؤثر في القسم الثاني نعم يصح على قوله والمحمول على المعدوم غير ثابت وعلى قوله فلكون المؤثر ما يليه ما قد يسبق من جواز كون المجعول ثابتا ومن جواز كون المتحقق غير ثابت اصلا قوله مؤثر ما ان المؤثر اما ان يؤثر حاصله لو افتقر الممكن الى المؤثر لامكن ما نيز فيه لكنه باطل لان المؤثر الخ قوله ولو كان معيارا فالكلام فيه كالكلام في الاول وذلك يفضي بطلان

فيه

ان ذلك لما يتأثر يكون لامحالة صادرا عنه فنوا ما ان يؤثر فيه حال وجوده او حال عدمه ويساق الكلام الى
سابقه ولا يمكن ترتيب العبارات الصادرة عنه الى غير النهاية وفيه نظر لانتهاء ما يكون الباقي موجودا
خارجيا وهو مسلم فالاولى ان يقال الباقي الذي لا يتخلف عنه حصول الاثر بديهة او لا يتصور الكسر فيه
بلا حصول الكسر وليس في حال العدم حصول الاثر قطعا فلا اثر حينئذ فيتم ما ذكره ويرد عليه ان
حاصله ان تاثير المؤثر في وجود الممكن ليس بشرط وجوده بل يلزم تحصيل الحاصل فالاشتراط عدمي فيلزم الخلف
بين المتقابلين بل بين حسب هو غير متصور بينهما لكن هذا التاثير انما يتصور ويتحقق اذا كان
كون المؤثر موجودا
لان حصول الاثر يقارن الباقي تارة وان كان متاخرا عنه بالذات ويرد عليه ان ظرف الجواب ان التاثير
المؤثر في ماهيته وتاثيره فيها عوان يعمهما تاثير المؤثر في الماهية على معنى جعله اياها بالكل الماهية
او مع غيره مجعولة اصلا او لا مع غاية بان الماهية وتقررها يستدعيها بوسط جعل بتوسطها فيكون
احدهما مجعولة بالاخرى مجعولا بالذات وهذا معنى قولهم ان الماهية ليست مجعولة بجعل الجاعل
على ما مر في مباحثهم ولا ذكر ان تاثير المؤثر في الوجود معناه جعله اياه وجودا مستقلا بالتقرر واما تاثيره
في الماهية على جعلها موقوفة بعضه بالوجود ولا اسبق الرتبة وقد سلف شيء من تحقيقه في مباحث
كون المعدوم شيئا ويرد على الفرض بمنع تاثير المؤثر في صدر التقرر المستول من تقدم
المحل مثلا الى نوع ضبط لان اوله اعني قوله واما ان يؤثر فيه حال عدمه ويساق الكلام الى
سابقه والا لكن ترتيب العبارات الصادرة عنه الى غير النهاية وفيه نظر لانتهاء ما يكون الباقي موجودا
خارجيا وهو مسلم فالاولى ان يقال الباقي الذي لا يتخلف عنه حصول الاثر بديهة او لا يتصور الكسر فيه
بلا حصول الكسر وليس في حال العدم حصول الاثر قطعا فلا اثر حينئذ فيتم ما ذكره ويرد عليه ان
حاصله ان تاثير المؤثر في وجود الممكن ليس بشرط وجوده بل يلزم تحصيل الحاصل فالاشتراط عدمي فيلزم الخلف
بين المتقابلين بل بين حسب هو غير متصور بينهما لكن هذا التاثير انما يتصور ويتحقق اذا كان
كون المؤثر موجودا
لان حصول الاثر يقارن الباقي تارة وان كان متاخرا عنه بالذات ويرد عليه ان ظرف الجواب ان التاثير
المؤثر في ماهيته وتاثيره فيها عوان يعمهما تاثير المؤثر في الماهية على معنى جعله اياها بالكل الماهية
او مع غيره مجعولة اصلا او لا مع غاية بان الماهية وتقررها يستدعيها بوسط جعل بتوسطها فيكون
احدهما مجعولة بالاخرى مجعولا بالذات وهذا معنى قولهم ان الماهية ليست مجعولة بجعل الجاعل
على ما مر في مباحثهم ولا ذكر ان تاثير المؤثر في الوجود معناه جعله اياه وجودا مستقلا بالتقرر واما تاثيره
في الماهية على جعلها موقوفة بعضه بالوجود ولا اسبق الرتبة وقد سلف شيء من تحقيقه في مباحث
كون المعدوم شيئا ويرد على الفرض بمنع تاثير المؤثر في صدر التقرر المستول من تقدم

اي يحكم على الله على انه سلم عن
المسلم وعدكان يا كلم المشمش
وصار اي عالم محل المشمش
مشمشا بل المشمش موجود ا

سواء ام

لكونها عبارة عن الرضى بما يفعل الرب افضل من العبادة التي على الفعل عارض به الرب واما انه اعم نفعا في
الدنيا فلسلامة صاحبه عن الوقوع في البدع بسبب اتباع المتشابه وانه اعم جدوى في الاخرة فلكونه اكثر ثوابا
بسبب كونه اثرا صلاة موجبا لشدة الصبر كذا في شرح البزدوي قوله وفي هذا الكلام نوع ضرر اه قيل المراد بالكلام
الاذكار لس مع المعاني الطوال النصوص والاحكام المستفادة من اذكار صفات المعاني المستنبطة منها وعلى نتائج
والنصوص منصة الماعبار كهو كما منها اعمال القرائح لظهور العبر من على المنصوص وما تولده كلام المصنف في
بيان المسالك وما تولده ومسالكهم من مواضع سلوكهم بما قدام العلوم من موارد النصوص الى الاحكام الثانية في الفروع
جهدا، سلوكهم بتوليد النص ومعيون منذ المعانه اللغوية الثم منزلة المعاني الشرعية الباقية ون وما علاك
واما راب وضعوا الشارع لها شتد والى مقاصدهم فكون النصوص بحال كما هو المقاصد التي من نتائج افكارهم في
لاحزازه في كلام النص بل من الناحيات من حمل الكلام على محمل بعيد سبق الله الفهم هذا الكلام على تقدير ان يكون
المراد باذكار الاذكار صالح افكارهم ويجوز ان يراد بها الاذكار القوية التي لم تعرض الاشاشة من القشور فيكون المراد
بالعرائس على الاحكام الشرعية المستفادة من النصوص التي جعلها الشارع منصة الاحكام التي رفعت بحلول المعاني
فزا لاستنباط الاحكام والفروع وتوليده ما ذكره النص تاسد اظاهرا مكشوفا وبهذا يسقط الكلام الاحزازه ويتخلص
من مؤنة التكلف في التوجيه بغير حاجة وعلى هذا يكون في عرائس اذكار افكار المعاني معرضة حيث
استعير الاذكار للافكار العونه وذكر عرائس ومنصة ترشيح او اما على ما ذكره الشارح فيكون من جميل
الجمل اما فلسا ملاءة معاني العام فانه من منزال الاقدام فقال شيخنا عبارة اي بعضا او لبس جمعها صعبة فلا خفاء
في ان مدار الاضافة من اضافة المشبه به الى المشبه كما في لجين الماء وكذا في كنوز معانيه الا ان المشبه الاول انما يحسن الحمل
بعوان جرى العادة المشبه المعاني بالجواهر النفيسة واشار الى قوله المعاني التي من شانها الجواهر المعنوية قال والكلام لا يخ
عن بعض ان ارشاد من عمر ض الكلام ان جانبه الى انواع اصول الحنفي الاسلام وايراد قوله بسيح وساك اي مسالك غير
مراعى فيها الترتيب قوله سلطة ومعالق اي مواضع اعلاق بقوله تبين مراده وتفهيمه وانه عبر بسبب على قواعد المعقول
بقوله وعلى قواعد المعقول تاسيس وان في نفسها اي ما قدر احله بقوله وتقسيمه قوله مالا لم للعلم بالنتائج
لانهم تحاشوا عن مراعاة اصطلاح اهل المعقول في الحدود على ما ذكروا بعد مقاطع تصانيفهم يوقف بها على المراد دو
مع الغنى عن ذلك بالفقه وكذا في الاقدام حيث لم يريدوا بها حقيقة الاقدام بل اراد وا بها المعاني التي بها
فهم المكلف واحترازا عما لا يعنوه لحصول مرامهم دونها كذا قيل قوله بلا عبارة عما يكون الكلام بحيث لا يمكن معارضته

والاسان بمثله لا يخفى ان هذا الفسر لمفهوم الاعجاز العجز او مفهومه اللغوى اعم وعلى جعله عاجزا اداء
كان عاجزا عن معارضته والاسان مثلا وعاجزا عن فهم معناه او غيره وبهذا اندفع ما قيل ان ظاهر المتن يشعر
بانه تفسير لمفهوم الاعجاز وما ذكره الشارح من ان مفهوم الاعجاز اعم من ان يكون بالاتيان او بغيره فانا نقول
فى معناه اللغوى ثم اخلقوا فى وجه اعجازه فقيل ببلاغته اى بكونه فى الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى
من البلاغة على ما هو رأى الفصحاء والعرب بسليقتهم وعلماء العربية بمارستهم فى فنون البيان وعلة اهل العربية وهو مذهب
الجمهور والى هذا والذى اشار بقوله على ما هو الراى الصحيح وقيل باخباره عن المغيبات وقيل لكون نظمه
قيل باسلوبه الغريب المخالف لنظم العرب وشذوذه فى مطالعه ومقاطعه وفواصله على وجه لم يعهد فى كلامهم وكانوا
عاجزين عنه وعلله بعضى المعتزلة وقيل بجمع الامرين اى اشماله على الاسلوب الغريب وكونه فى الدرجة العليا من البلاغة
وعلله العاقلى والامام الرازى وقيل بسلامته عن الاخلاق والتناقض مع ما فيه من الطول وقيل باشماله على
دقائق العلوم وحقائق الحكم والمصالح وقيل بصرف العقول وهو اما سلب قدرتهم على المعارضة وهو مذهب
الاستاذ اى الحق منا ومذهب النظام وجمع من المعتزلة واما سلب علومهم التى يحتاج الاتيان والمعارضة بعضى انها كانت
حاصلة لهم لكنه سلبها عزوفا وقلة باعث قدرته وهو مذهب المرتضى واما سلب قدرتهم مع بقاء علومهم فقول ومنها
يحتاج اداء اصول والله الموفق لا ربه هنا امر تحرير للبحث وعنوان منشأ البحث الاول هو قول المص لان الاعجاز
فى الكلام ان يورد المعنى بطريق هو اليه من جميع ما عداه من الطرق ومنشأ البحث الثانى هو قوله والفرق بين السحر و
الاعجاز لا تكون هذا الا واحدا وحاصل الجواب ان المراد بقوله بطريق هو اليه الاعجاز لكن باعتبار انه فرد من افراده
بقصد عليه انه طريق الاعجاز بعينه وقوله لان الله يقدر على الاتيان بمثل القرآن هو احد اشقى الثلاثى ما ترديد
والاول والجواب ان سلمنا ان المراد منه نوع طريق الاعجاز وهو بعينه معنى جعل الاعجاز على الرأى الصحيح فيكون المعنى ان يورد
بطريق مجموع يكون حاصل الجواب انا نختار كون طريق ما ورد المعنى به ملغوا من جميع ما عداه من الطرق المحققة والمقدرة
ومنع عدم الاشتراك والانفراد قدرته تعالى على الاتيان بمثل القرآن لان ما اتاه الله به يكون مما صدق عليه هذا
المفهوم وهذا اما اخباره الشارح فى الجواب الثانى حيث قال ان الاعجاز سواء كان فى الطرق الاعلى او فما يوجد منه
متحد الى وهو المراد بقول المص ولا يكون هذا الا واحدا وعلى هذا التقرير يكون معنى الحواشى واحدا وهو ظاهر
وقع لبعض المتصدرين للتدريس هنا كلام ما ورد مقال يقتضى منه العجب قول الكتاب مريد على هذا
اما عرض عليه بانه ان اراد بمقاصد القرآن المعاصر بالقصد الاول فالبحث ان مبنى الادلة والاحكام مقصود بالقصد

الاول بل المقصود بالقصد الاول كيفية اثبات الادلة للاحكام وكيفية الادلة والاحكام من مبادى هذا المقصود
واه اراد بها المعاصر مطلقا شاملا للقصد الاول والثانى فظاهر ان المعجزة ليست من المعاصر والقول بانها
منشأ هذا الاعتراض قلة التأمل فى القواعد وعدم الدربة فى العلوم والتحقيق وذلك ان العادة قد جرت فى انهم
يقدمون المباحث خارجة عن المعاصر قد تسمونها مبادى وقد تسمونها مقدمات الى ما هو خارج عن
العلم وتسمونه معدات كعدوه الكلام والعلامة وبيان الموضوع والى ما هو داخل فيه وتسمونه مبادى كتصور
الموضوع والاعراض الذاتية والمقصد ونحو ذلك الى سائر المباحث الخارجة عنه بالمعدات
والداخلة فيه بالمبادى حتى تبادر الفهم فى عرفهم عند اطلاق اسم المبادى الى المعنى الثانى وجعلوها من معاصر العلم
لشدة ارتباطها بها وارادوا بمقاصد العلم مسائله وما هو داخل فيه ولذا جعلوا مباحث الامر والاجماع
والترجيح منها وبهذا يشعر كلام الشارح فى شرح المختصر الاصول حيث قال فى تعريف قوله ومحصر المقصود الغرض الاصلى من الفن والا
فمقاصد الفن مسائله ولا يخفى ما فى شدة ارتباط الاوامر بما اصاف وهو ما الحق نظرا كما زلت اقدام الافكار فى الوصول
الى ما قصد من الاسرار وما اليق بالمثل السائر دونه خرط القتاد قوله وسمى بيان الاحتمال الخ
احتمال العسر الاول فى الاربعة بحسب الاستقراء وسمى ايضا احتمال الكلام فى اقسامه على ما صرح به المص بانه وجه
ضبط الاحصر عقلى واما بيان احتمال العسر الثانى فى بقية الوجوه فلا يعرض له الا فى كلام المص والا فى كلام الشارح رحمه
قوله فى كثرة مصبوط بحيث يعد الطالب عند الممارسة عنه الطالب ان المعرف يحصل معه تفصيلا
بعد حصوله احيانا او هو انما يكون للطالب وان المقصود من المعرف اما الممارسة او الاطلاع على الدراسات وهما
وصفان للطالب وانما يعد للسامع ليشمل المتكلم وغيره ولا خفاء انه كما يمكن عند الطالب تعريفه يمكن عنده بالعلم
بموضوع العلم بغايته اضافة كذا امتاز فى نفسه بغاية تحصل بشوق نفس السامع الى المعرف لسمع العلم
عند قال الامام اورد جملة هذا الذى ذكرنا اصول العلم على طريق الاستيناف غناء للسامع عن السؤال عما فى
ويكون قوله الاصل ابتداء خبره جوابا للسؤال الذى اقتضته الاولى على ما هو المقرر فى نفسه وقوله اصول العلم
ما فى الحاجة الى ارتكاب التأويل فى وقوع الانشاء خبرا على ان اسناد الصدر والاطراد الى المعنى الاضافى وذكر
ثانيا بطريق المعنى اللقبى فقط والاصح الى ايراد بعضهم اه لا يخفى على من له ذوق سليم انه ان قيل المعرف
اللقبى لاصول العلم فلا يرد ما ان يورد فى تعريف لفظ العلم فيكون تعريفا لما هو غير جلى او بعضه وهو مستغنى
الاحكام الشرعية من ادلتها التفصيلية كما فعله ابن الحاجب حيث قال العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى استنباط الاحكام

قوله العلى المعهد وهو شى لا يلم به
انما يكون دواجه وعاد وكم وقع الكتب على مثل الاجوبة اوراق

وسنده الى ان يكون متنا ولا لمباحث الادلة والاجتهاد والصحيح لا شتراكها في ابتناء الفقه عليها وكون الحكم
على العلم المخصوص اما على صرف المضاف او على ضرورتها بالعلة على هذا كالمتعدي بنفسه
على ان يجعل الاصل الدليل وغيره الى العلم المخصوص خلاف الاصل واما الحكم على اصول الفقه على العلم المخصوص ضعف كان
كل باعتبار حدوث المضاف وحلاوة حمل النعوت على ما قلناه وان كان ضرورتها على ما قلناه فلا نزاع في النقل ثم ان اشاره المصنف الى ان
النقل خلاف الاصل انما تستقيم مع سبان شمول الابتداء الحسي والعقلي بعد تعسر الاصل المحكوم عليه بالعموم لكن مراده هذا ان هذا
الكلام فائدة يعتد بها حصل وهذا اي وما قدرنا من ان النقل خلاف الاصل واضح ورده للعدول عنه وانه تعين كون العقلي
وهو الاول مرادا بالاضافة الى الفقه يدفع ما قال لان الاصل ان يكون ورد اصل قرار المعنى اللغوي والاحاد الى الكلي
النقل بعد تعذر ارادة الاضافة لقرينة الارادة بالابتداء لكن كون الشمس محسوسين الطالبة جعل الابتداء من الامور الاضافية
اي من الاعراض النسبية التي توقف تصورها على تصور امور اخر لا من الاضافة الى هو احق الاشياء عنا وعن طلبه وسببه مذكورة او الاخفاء
من الشمس كون ما لزمها منه اخرى لا يعقل احديهما الا معقل الاخرى مع توقف كل من حالتي طرفيه وسببه مذكور او الاخفاء
ان ابتداء السقف على الجدار وعكسه ليس كذلك بالنظر الى الوضع والاضافة بعدا وكن قد يقال ان حمل الاول اولى لان
ليس من الاضافة في شيء بل من الكيفيات كالزوجية مع كونه لا تصور بدون معلوم ليس من الاضافة وكذا الابتداء
اذ لا تدع الامور الاضافية من ان توقف على امور على الاساسية علما حالا وكيفا على الاعراض النسبية توقف
تعلقا على تعقل الغير وله ما ذكره شرح المواقف من ان الاعراض النسبية توقف تصورها على تصور امور اخر كالاين المتعلق
فانها تستلزم تصورا بصور غير ما في الادراك هو العلم والعدم وظاهر ما قالوا لا تصور بدون متعلقاتها اعم المدرك والمعلوم
مطلقا لكن ليس تصورها موقوفا على تصور متعلقاتها بل تصور متعلقاتها موقوف على تصورها فانها تعقل
العلم اولا ثم يدرك متعلقه وكذا الحال في الكيفيات المحسوسة كالسماعة والابتهاج والسلامة والمرض وكذا ما ذكره الشارح
في شرح المقاصد من ان مدلولي العلم والقدرة اعني تصورهما موقوفا على تصور المعلوم فلا مستلزم لتصورهما ان الاسناد قد
يكون عقليا كاسناد الحكم على دلالة وقد يكون حسيا كاسناد الستف على الجدار والمرض والابتهاج اللذين يكونان تارة عقليين
واخرى حسيين وعلى تقدير كونه عقليا لا تعقل بدون المبني والمبني عليه بل تصور موقوف بحسب تصورهما فانا نعقل متعلقا بالعلم
والاضافة والفرق على الوجه الذي تقدم وعلى تقدير كونه حسيا لا وجود بدون المتعلق اصلا وبه يندفع الاشكال بلا احتياج
الى تكلف الباء وفي تعليل ما قاله الشارح في الكتاب ان اسناد الستف على الجدار يعني كونه مبنيا عليه يوجد بوجود الجدار
المدركة بالبصر مطلقا على الضوء واللون والاحراق والطعم والبعد والوضع والسكون والسرعة والاضافة والعدد والحركة والسكون

الشرعية من ادلتها المفصلة صحاح الى تعريف العلم بالاضافة لانه لا يعلم من اراد تعريف العلم والمعرف اللقبي انه مفاد
اسم العلم وانه موقوف بما ذكره على الاحاطة من البيان ثم اشتاع الاضافة ان اسم العلم وضع بازائه وبهذا ظهر ما قيل
ان العلم يعدان ومعرف بالاضافة واللقبي لاحتاج الى تعريف اخرى وتعريف جماعة كونه قبل ان التعريف اللقبي شامل
على تعريف اللفظي بالاضافة ومرة اخرى من حيث انه مدلول لفظ العلم وقوله كما في اصول ابن الحاجب حيث قال التعريف
اللقبي عام العدم والعلم بالاحكام الشرعية المدرجة من ادلتها المفصلة بالاستدلال فعلى العلم بان معرفة الاضافة
المشتق ومادة معناه اما تعليل لعدم التعرض لبيان معلومية معرفة الاضافة من اضافة المشتق ومادة معناه وهو
اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف يعني لم يتعرض المعرف الاضافة لكونها معلومة من اضافة
المشتق ومادة معناه وعدم الاضافة بكونها اضافة المشتق ومادة معناه لان مطلق الاضافة لا تدل على الاختصاص
باعتبار مفهوم المضاف فان اضافة اسم العين الدال على ذات ما الى شيء كزيد زيد وثوب عمرو مطلقا لا تدل على الاختصاص
المذكور الا بحال ان دار زيد ما يختص به باعتبار كونه دارا له ولذا اختص سائر محتملات الاصول الاضافة باسم المعنى وهو
ما دل على معنى زائد على الذات وما كان في جعل صيغ الصيغ اسماء للعلوم من حمل الاوصاف المشهورة عدل الشارح عنه
الى تقييد الاضافة بالمشتق وزاد قيدا مادة معناه لدخل مثل الاصل فانه ليس مشتقا لكنه بمعناه وهو الدليل او
المبتنى عليه والمستند اليه واشار بقوله من حيث انه مبنى له ومستند فعلا تحمل الراجح اذ العرف من قدرة
المعاني ان الراجح هو الامارة المقترنة بالنعوى به على معارضها والاحتمال المرجوح والعاري عن القرينة على ما
ذكر الشارح حكم كلي منطبق على جزئياته لتعرف احكامها منه ويجري تحقيق الدليل في عرف الاصوليين بما يمكن الوصول
بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري فيتناول الامارة فتكون اعم من الراجح وربما يحال الى العلم بمطلوب خبري فيخرج الامارة فتكون
اخص منها ايضا وعلى كلا التقديرين يكون مباينا الاصل المعنيين يكون مساويا الاصل المعنى الاول وسواء كان الراجح عموم من وجه في عرف الاصوليين
وخاصا مطلقا على ما هو عرف اخر فيتناول الامارة وقد يدل قوله يكون تسلم لزاده ولا اخرجه يخرج الامارة فالدليل في
عرفهم على اربعة اصناف موصولين العالم حادث وكل حادث فله صانع في عرف الاصوليين هو العالم وفعل الاصل اطلقا
الى معنى اخر اشار اليه الشارح هنا وهو المستفاد بما ذكره لمعارضة الاصل فعلا واشار الى ان النقل خلاف الاصل
ان يحمله الى المعاني المذكورة هنا الى العلم بالقواعد التي توصل بها الى الفقه قال شارح تحرير الاصول ولو حمل الاصول
على معناها اللغوي حتى يكون معناها ما يستند اليه الفقه شمل الادلة وعلم يحتج الى النقل وقال الشارح في شرح الفرد
الى جعلوا اصول الفقه بمعنى ادلته ثم العلم بالقواعد المذكورة هل يكون ان يحمل اصول الفقه بمعنى ما يبتنى الفقه عليه و

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

مصورها والصديق بشوبها الا ان كل امور كون الفعل عبارة عن معرفة الاحكام الدينية على ما اشار اليه الشارح بقوله
شهرة ان العلم من العلوم الدينية يرجع الاحتمال المذكور ويعتبر ان المراد معرفة احكامها الى الصديق بها بان
مدادا واحدا وهو كل حرام وقوله فاحكام الوجدانيات اى الامور التي تدرك بالوجدان وهو العلم الحاصل بها الى ان
الاحكام المعتبرة الدائرة على السنة المذكورة كالوجوب ونحوه من الوجدانيات او الاعتقاديات او العلميات ولم يعرض
لذكر الاعتقاديات اكتفاء بذكر الوجدانيات او قصدا الى تعميم الوجدانيات وشمولها اياه وقوله لا يخفى ان اعتراضه على
السعد بما في الحاشية على المذكور ليس في محله لان مراد السعد بالتقسيم والتقسيم ليس بجواب هذا الا ان قوله بعد
ان يكون الفقه علما محله منا عليه مضبوطة وقد اقال بان هو العلم بكل الاحكام الى ساقته بادلتها التفصيلية كل الاباء يجب ايضا
بان عدم الاستحسان انما يستلزم ارادة الطلب بعض محتمل لعان وارادة واحد منا ملا وينه معينه اما ارادة الطلب وارادة به مع واحد
مشترك حاصل في ضمن كل واحد من تلك المحتملات وهو مسمى لا قدح فيه كما لا يخفى بعيده وانت خبير بان قوله ثم مالا و
علما سنا ول الاعتقاديات اه لا دل على تعين المراد بالمحمل وهو كون المراد بالاما يجوز لنا وبما علما ما يحرم علينا فقط
حاجة الى اعتبار معنى في ضمن كل من ذلك الحوائج فلسامل قوله وحرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية اه مدادا على قوة كلام
المصنف وكي ان يكون الايمان واجبا حرج بالشرعية وكون الاجماع حجة بالاقضاء او الحس للواجب في تعريف الحكم المصطلح
فلا تتناول سوى الكلامي فعل والا لكان ذكر الشرعية والعملية اما الشرعية فلانها اما بمعنى ما ورد به خطاب الشرع او ما توقف
عليه وعلى التعريفين يلزم التكرار المعنوي اما على الاول فظاهر وعلى الثاني فلان ما توقف عليه اولا
بحال للعقل ويدرك الاحكام فلو كان للحكم الشرعي في تعريف العقه خطاب الله لكان وكر الشرعي لكرار الحكم الشرعي و
اما العملية فلان المراد بافعال المكلفين ما وجد في تعريف الحكم المصطلح فعل الجوارح فيخرج بها ما يخرج بالعلمية وهي
في كلام الشارح ما خرج العلمية من التكرار وسيذكر ما يحقق المراد مما كان ان شاء الله تعالى وما ذكر سيدفع ما يتوهم على بعض الحشي
من ان قوله من ادلتها صفة تعريف الفقه وان الشرعية في تعريف الحكم المعرف بالخطاب مدادا واما على ما ذكرنا غير الان قوله
فيمكن اخراج الشرعية اصلا على التكرار على شيء في زمان تعريف الشرعية فعلا وتعاملا ان منع توقف الشرع اه اخرجه عنها بان المراد
بالخطاب عالا سوقف وجوب الايمان والتصديق بالنبوة والمراد بما لا سوقف بعض الايمان والتصديق وبما لا سوقف ان
على ثبوت الشرع الموقوف عليها لا على وجودها اذ لو توقف عليه لزم الدور او للاحتياج وردبانه لو كان المراد بما لا سوقف
الايمان مطلقا لكان ما سوقف اعني نفس الصلوة مثلا ولا شك ان نفس الصلوة مثلا لا سوقف على الشرع بل حكمها وانت خبير
بان الصلوة مثلا عبارة عن الاجزاء المخصوصة شرعا فكما ان حكمها سوقف على الشرع كذلك كونها عبارة عن تلك الاجزاء سوقف على الشرع

الظهار والاعلان والاذن بعان باح بسره واباح الحرم وابتحته كذا اذن ست له واطلق فيه واصطلاحا ما ورد فيه خطاب
الشرع بالتخيير بين الفعل والترك من غير ترجيح لاحدهما شرعا وهو المناسب للكلام الشارح والمندوب
نقيض المكروه كما هم من الندب بمعنى الدعاء لغة وعرفا ما يكون فعله مطلوبا شرعا من غير ذم على تركه مطلقا والواجب لغة
بمعنى الثابت والساقط وشرعا ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه وقيل هو المطالب الذي تتضمن ترجيح جميع وقيل بسببه
للعقاب واللازم ضد الحلال وهو ما عاقب على فعله والمكروه نقيض المحبوب لغة والمندوب اصطلاحا وهو ما يترجح
جانب الترك والا عاقب على فعله قوله لم المراد والواحد ما شمل الفرض توجيه للكلام المحض لجعل الاقسام اثني عشر على ان
الخلفية فارهم ذهبوا الى تخصيص اسم الفرض بما ثبت بدليل قطعي واسم الواجب بما ثبت بدليل ظني وقد يطلق عندهم ايضا
على ما هو الفرض عملا وعملا كصلوة الوتر عندي حنيفة ومنه الواجب الذي دون الفرض بالمعنى الاول
وفوق السنة واما عند الشافعية فهما مترادفان ولذا قوله والمراد بالمندوب اه ثم ان الحد المذكور في بعض شروح مختصر الاصول
ان المرغب فيه والمستحب والنفل والتطوع والسنة من اسماء المندوب وفي كشف البزدوي ان السنة المسنونة جعلت قسيما للمندوب
حسبما قالوه وكذا ان يكون ظاهرة واظلب على الترك ولا يكون وهو النفل والتطوع والمندوب
قوله والا مور الى كونه مامورا به لما عسى ان يتوهم ان المنصف بالوجوب والحرمة وغيرهما انما هو فعل المكلف فلا يصح جعلها اقسام
لعدم العمل واجاب بانه وقع صفة لعدم الفعل ولو سلم ان اتصاف عدم الفعل بما ذكر مجاز لعلاقة عدم مباشرة الواجب حرام بمعنى ان من لا يباشر
الواجب يعاقب وعدم مباشرة الحرام واجب بمعنى ان من يباشر الحرام يعاقب قوله من صفات فعل المكلف اشعار بان الوجوب
والحرمة وغيرهما ليست امورا تؤثر الخطاب الا نفسي قوله الطلبي ان المراد بالجواز الوجه الطابق لعدم منع الفعل والترك
الا النزاع في ان المراد بالوجوب كون الشيء بحيث يعاقب فاعله او بالعقل فاسفاده اما سفا الطلب والمنع او اسفاد احدهما او
على الثاني ان شق ملك الفعل او الترك مع المنع عن الترك او على الفعل او يشق المنع مع ملك الفعل او الترك فكون الاقسام ستة
ولا سبيل الى ان شق ملك الفعل مع المنع عن الترك وما لا سلام المنع عن الشيء ملك نقيضه فمعنى العبد الاول والثاني
الطلبي والمنع والرابع والخامس من العبد الثاني هو اسفاد المنع مع ملك الفعل او الترك وبهذا التقرير ظهر ان المراد بالجواز
المقابل للوجوب عدم منع الفعل والترك ولا نزاع في ان المراد بالحرمة هو المنع عن الفعل او الترك المتعلق بالحرام
والكراهة كذلك غير ان الكراهة المقابل لا يمنع عدم المنع المتعلق بالاقسام ولا خفاء ان حمله على هذا المعنى اولى
من حمله على عدم الفعل لما فيه من ارتكاب المجاز وعدم دخول الاقسام وتبادر الفهم السوي عرفي الشرع عند الاطلاق لا سيما
عند ذكره في مقابل الوجوب قوله بل المراد معرفة احكامها من الوجوب وغيرها ورد بان قوله معرفة الا وما على ما حكمت الذاكمل

نصورها

علة المحدود بحيث يدور الحد مدارها وجودا وعدما ولا يخفى ايضا ان هذا لا يعلم كونه من الدين ضرورة بل يحتاج ان حصول العلم بالاحكام انما يستند فقهيا اذا كان بطريق النظر والاستدلال اذ قد يقع مقلدا ومستندا لخبر كل من العارض المحصل اورد على ظاهر ما بناه ان الامام لما قال فان قولنا لا يعلم كونه الى آخره زعم ان العلم بوجوبها فان ذلك لا يسمى وجوبا اذ يجب عليه ان يعلم الانزاله ولم يحترز بكان العلم بوجوبها فقهيا اذ ليس المراد بالاحكام معضها وما ذكرنا سابقا من اعراضه معي من هنا مكتفة ومعي ان العلم بالاحكام على ثلثة اوجه الاول علم المقلد وهو علم يحصل بحيث يحرز سماع من المفتي وليس حاصلا من النظر في الدليل الثاني علم يحصل من الدليل لكن لا بطريق النظر والاستدلال وهو حفظ العلوم سواء بلغوا درجة الاجتهاد او لا كالعلم بوجوب الصلوة والزكوة فان العلماء يعلمون من النصوص وجوبها مع الضرورة وان لم يعرفوا كيفية الاستنباط ولم يراعوا شرائط النظر الصحيح الثالث علم بالنظر الصحيح في الدليل وهو حفظ المجتهد الراسخ في العلم فان قلت اضطررنا الى ان العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها بطريق النظر هو المسمى بالفقه وحينئذ لا يصح ان يقال ان العلم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه فلا معنى لاخراجها منه فلا يكون العلم المحرز ضابطا لما اريد اخراجه بما ليس من جزاء الفقه والاصول كونا من الفقه صحيح لغة وقوع الاصطلاح على خلافه ولا الاصطلاح على دخول ما ليس من الادلة بحيث يكون العلم بها مجتهدا له ملكة الاستنباط وتحصيل له بحصول الاحكام بالاستدلال وبعضها بالضرورة بل الاصطلاح على خلافه ايضا لان اصطلاح آخرين هو ان يقال اعتبار كون العلم بالاحكام الشرعية العملية الحاصلة من الادلة بحيث يكون العالم بها مجتهدا له ملكة الاستنباط وتحصيل له بحصول الاحكام بالاستدلال وبعضها بالضرورة وبعضها بحصل بعد فقوا ليشمل جميع الاحكام الشرعية العملية ولي في الاصطلاح كما اشاره المحقق الشارح العلامة في تعليل عرض المحصل هذا المعنى لكن يعاريه لانا نعلم من مطارح الانظار وغيرها من كتب الاصول بالكثير المتعارف ان الكثير جمع كثر وهو في اصطلاح الحكماء عبارة عن كون الواحد او ما يلحقه مضافا الى جملة اكثر منه تفرض واحدا كالواحد من الناس المفروض واحدا كالناس من الجملة المفروضة واحدا فان الواحد في الصورة الاولى يكون مضافا الى اثنين في الصورة الثانية يكون ثلثة وهكذا فالكثير على ضربين احدهما ما لا يمكن ان ينطق به الا بالمعية كعشرة واحد عشر ومنطق والثاني ما يمكن ان ينطق به لا بالمعية وهو الذي يمكن ان ينطق به بواحد من اقسام معدود كل من العشرة الى العشرة وعلى الكثير المتعارف ومكرر كمائة بضاعف عشرة ومركب وهو المذكور بالواو العاطفة كخمسة وثلث ومضاف كخمسة عشر والمراد بالكثير المذكور ههنا المعنى الاول وهو ما يحث اورد المحصل الاعراض بالمعارضة على التقدير الثاني لانا نمنع ان العلم بجميع الاحكام والعلم بجميع الاحكام اما ان يحصل على سبيل الاجمال بحيث يحصل مع كل واحد من الادلة الاجمالية الاحكام الكثيرة بعضها او اشار الى بطلان الاول

بقوله ولا ضابط يجمع احكاما هو الى الطلان الثاني بعدم سماع الدليل الدال على الاشارة الشارع الى بعضها وقوله فلا علم احكاما حرسا يحرسان وارادوا بقوله فلا يراد على واحد كل واحد من الاحكام مع قطع النظر الى كونه داخلا تحت ضابط مناسب او غيره بقرينة جعله قسيما للاول وقوله والحاصل ان ما ذكرنا اربعة امور الاول علم يتعلق بمجموع الاحكام الفروعية الثاني علم يتعلق بكل واحد منها الثالث علم يتعلق بمجموع الاحكام الغير المفروعية الرابع علم يتعلق بكل واحد منها فالاقسام اربعة وان ثبتت فالمناسب ان يكون الاول والثالث من الاول والثالث والرابع وكذا الثاني والثالث والرابع ثم انه لا خفاء ان عدم سماع الدليل على بطلان الثاني وكذا الثالث لا يدل على بطلان الاول ولا يفيد ثبوت مدعاه الا ان يقال ان ما يتوهم كونه مقصودا بالرد لا يتم الا بسماعه وما دل عليه الشارح من ان الطائفة قصدت ان تحفظ مجموع الاحكام الماضية والآتية وكل واحد منها وما دخل تحت الوجود على التفصيل وطلبت الى ذلك بالاجماع لا يخلص عن تكلف اما اولا فلان الكلام المحض لا يساعده تامر من صلاحية الدليل الثاني للاول واما ثانيا فلانه لو كان المراد وعلى واحد مما ذكره الشارح يكون مجموع ما سماع الاحكام عند الحمل على المجموع معنى وعند الحمل على كل واحد معنى آخر فلسائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون ادلة لا يخلو ان يكون ادلة لا تتعارض الادلة او وجود الموانع آيل الى عدم مناقاه عدم تيسير معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء للتنبيه وقوله او معارضة الوهم العقل آيل الى عدم مناقاه لخطاء في الاجتهاد وعلى هذا ان التنبيه المذكور بمعنى الملكة وتعارض الادلة بان الامارات بحيث لا مجال للترجيح لاشتباه التنبيه بالمعنى المذكور اذا المعارض ان يحصل بعد احاطة عالم الاحد والاسباب والشرائط وكذا وجود الموانع للاشتباه التنبيه بعين ما ذكروا المراد بالموانع مثل عدم التمكن من الاجتهاد في الحال لا يسد عاره ربما يتمكن فيه من الاجتهاد وذكر الحكماء في الاجتهاد لا شاهد له اذ ليس المراد بالعلم العلم القطعي بل الظن بحكم شرعي لان الاجتهاد استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي بالنحو المعتبر عند العامة لا الاعسار فلا شاهد في التنبيه وقوله وبحيث لكل مسئلة ان يحصل ظن بحكمها بعد اجتهاد حاد ذهن وفاضل وقد يبلغ بعض طرق عبده كما حتى يحصل ولا يتمكن شيئا من الاحكام العام نزيد بها بعض والاجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد مثل حديث معاذ لا يدل على كون كل حكم من الاحكام بحيث يكون له مساغ للاجتهاد لا يجوز ان يكون عدم قوله فان لم يكن كذلك للاجتهاد مبنيا على ظهور مراجعة الرسول عليها الامساغ للاجتهاد وهذا قول وان كان كلاما على السند ليس ببعيد فلا يشترط كونه معروفا بملكة استنباط الفروع الفقهية بحيث لو اجتهد لاستخرج الحكم بل يكفي ان يكون بحيث لو اجتهد لاستخرج الحكم من الكتاب والسنة بالنحو المعتبر عند العامة اخرج بالاستخراج ما سيجيء من ان المراد بقولهم ظني ما يقرب منه وهو قريب من المعاني التي يصلح كونها علة للاحكام في النصوص وحاصل المعنى هو العلم بكل الاحكام المذكورة المتصفة بظهور نزول الوحي بها حال كونه ذا ملكة استنباط الفروع

معي ان معروفا بالجمع لا يعتبر الاتيان بكل فرد فرد كما ذكر للفقير وجوبا الاحكام بحيث يكون كل واحد جزءا لا يصدق الا بالاتيان بالكل فلا يصدق الا على الكل وجوبا الاحكام بحيث يكون كل واحد جزءا لا يصدق الا بالاتيان بالكل فلا يصدق الا على الكل

العلة بحث بسبط من النصوص المعاني الصالحة لشمول الاحكام في الاصول وتعدي الاحكام وتعطيل كل المعاني الى الغرض لما وانا
الاصول وما وعاكان هذا الغرض صريحا في الاستنباط الغرض جعله اوجه من القياس اذ هو اعم كما مر الطرد ولانه يفيد العلم بها من
ادلتها فعلا من مبنى الحث هذا المقام سيدي بعد معذلك لكن هو نتا العناية للفحص عن الاي شئنا ان واضح قد
مثلا وضع الواعدة اصول استنباطا من دلتا ودينا لانضباط احكامه الوحدة وسماها باسم علم حاصره كالنحو مثلا وضع
احرف الجر اعدة اخرى لها مناسبة ومشاركة للاي في كل الحكم اخر واخر وبعضهم زيد بعضا منها ووضع مكانه اصلا اخر او
هذه ولم يضع مكانه وعلى هذا النسق تتزايد او تتناقص بحسب الايام والاعصار ولم يحرج احد لذلك على ان يكون بعضهم
وان سمى بالبعد العناية بوضع النحث الاول ومنا لجواز ان يكون الفعة المعرف بالتعريف المذكور هو الفعة المصطلح بين قوم
لم يدركوا زمن النبوة الدليل قوله وعلم المسائل الاجماعية شرطا الاي زمن الرسول صلعم وظهر ما صرح به الشارح وعرفوا الكتاب
حث قالوا واعتبر بعضهم الانزال والكتبة والنقل الان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة في تغير
تعريف العلم المصطلح بين الكل هو العلم بكل الاحكام مع الملكة المذكورة الا ان المراد بكل الاحكام في زمن النبي صلعم ما ظهر نزول
الوحي به قطعا وفي غيره هو مع ما انعقد الاجماع عليه وبهذه المقدمة يندفع البحث الباقي الا انه في قوله بل هو العلم ان توقع نبوة
عن سدا ومنا ان الفعة في مسائل الفعة الذي يصريه الشخص فقرا هو العلم بكل ما ذكر مع الملكة فتغير صورته فعلا مور بلته عما
علم نزول الوحي به وعلم بما انعقد عليه الاجماع وملكة الاستنباط الصحيح بان فقد واحدا منا لا يصير العلم فقها والشخص
فقيها ولا يشترط العلم بالاحكام الفعلية للامور وان كان من معظم مسائل الفعة وبهذه المقدمة يندفع البحث الثاني ومن اراد
بظهور نزول الوحي ظهور الفقيه بدليل قوله وعالم بظهور الوحي به فدعلم الفعة فالمعتبر العلم بكل الاحكام في زمن
مع الملكة او الحذر وبهذه المقدمة يندفع البحث الرابع هذا اعلم ما امكن من العناية التي يحث يصون الشرع للحكم القائم هذا الكلام
على الاول بان يكون الفعة عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام لعالم بان يقول لام لوجوه كل من اللام يكون الفعة عبارة عن العلم به علم
بالاحكام التي يحث العمل بها فلا اشكال وايضا ان اراد بعدم الاحتمال عدم الاحتمال مطلقا وهو ما ان اراد به عدم الاحتمال الناشئ عن دليل
فلم لا يجوز ان هذا الاحتمال موجود عند المجتهد لو كان موجودا لم يعلم على ظنه وهو ظاهر لانه لا يلزم من عدم وجود ما عند المجتهد ان لا يكون
موجودا في الواقع عامة ما في الباب انه لا يطلع هذا المجتهد وهو ما اشكل به وجه للحق على الاشكال الوارد في الفعة على العديد
ان العصبة احد على وجه لا يلزم عليه ما لزم على التعريف الاول من كون الفعة عبارة عن العلم بوجوب العمل بوجوب الاحكام وهذا
هذا الوجه من على وجه منفصول التتابع وبحصول ان الفعة عبارة عن علم قطعي متعلق بمعلوم قطعي وهو الحكم المظنون للمجتهد
وهو كل ان الحكم المظنون للمجتهد العمل به قطعا الدليل القاطع وهو الاجماع الدال على وجوب العمل به والاحكار المتواترة المعنى

وكل

وكل ما يحث العمل به قطعا على قطعا ان حكم الله والالم يحث العمل به فنسبح من الشكل الاول ان الحكم المظنون للمجتهد علم قطعا
انه حكم الله ثم جعلت كبرى القياس صغرى لكبرى قياس اخر هكذا كل ما يحث العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله وكل
ما علم قطعا انه حكم الله وهو معلوم صح من الاول ان كل ما يحث العمل به قطعا وهو معلوم قطعا ثم جعلت صغرى
القياس الاول صغرى وماله النتيجة كبرى هكذا الحكم المظنون للمجتهد يحب العمل به قطعا وكل ما يحث العمل به قطعا وهو
معلوم قطعا صح من الاول ان الحكم المظنون للمجتهد معلوم وثبت ان الفعة علم متعلق بالحكم المعلوم قطعا الا ان
قطعية الحكم انما حصلت بوسيلة غلبة الظن للمجتهد هذا وعلى ان ذلك الطابع يابس يحمل على القياس الاول صغرى لقوله
وكل ما علم قطعا انه حكم الله وهو معلوم هكذا الحكم المظنون للمجتهد علم قطعا انه حكم الله وكل علم قطعا انه حكم الله وهو معلوم
قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا هذا اغاية ما تيسر لي من كشف الكلام في هذا المقام بعون الملك العلام وعلى الله في جلاي
حل ما ذكره بعض المحققين وبيان ما رد عليه من المناقشة مع بعض معارضاته وحاصله ان المستدل ان بنى دعواه
وهو قطعية الفعة على الدليل الثاني على وجه العمل الحكم المظنون للمجتهد كما هو الظاهر من القياس وهو كل حكم يحب العمل به قطعا علم
قطعا انه حكم الله ممنوعة وان بناه على امر اخر بان بعان الاحكام الفقهية ما هو مظنون المجتهد وكل ما هو مظنون المجتهد
هو حكم الله قطعا يكون ذكر وجوب العمل ضايعا والاستدلال على الشكل الثالث لان ذكر وجوب العمل
يكون ضايعا والاستدلال على الشكل الثالث هكذا الحكم المظنون للمجتهد يحب العمل به وكل ما هو مظنون المجتهد هو حكم الله
قطعا لانه يعض ما يحب العمل به حكم الله قطعا فلا يثبت المدعى وهو كل ما يحب العمل به من الحكم المظنون للمجتهد هو حكم الله قطعا
قطعا واما على ما مر ايضا من عملنا فلا نزاد اجعله الكتاب واتفقا الله به والى الله اشار الرسول صلعم
واما التعامل فلانه ملحق بالاجماع واما قول الصحابي فلحقه بالاجماع السماع فعلى وكذا المعقول اورد كما سبق في محله
الاصول ان الادلة هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال وهو في عرف الفقهاء يطلق عما على ذكر الدليل ان
دليل كان من الكتاب والسنة والاجماع والعقل خصوصا على نوع خاص من الادلة وهو المعنى بقولهم العامل وعرفه الاعم بانه دليل
لا يكون نصا ولا اجماعا ولا ما شرعا واختلفوا في انواع الاستدلال والمختار عند اهل الحق انها ثلاثة اللازم والاستصحاب
وشرع من قبلنا وقال الحنفية والاستحسان ايضا والمالكية والمصالح المرسلة ايضا ووجه الضبط ان الدليل اما وحي
او غير الوحي اما متلو وهو الكتاب او لا وهو السنة وغيرها ان كان قول كل الامة فالاجماع وان كان مشاركة في الاصل
في حكم فالقياس والا فالاستدلال فهي بشكل حصر انواع الاصول في الاربعة ويمكن دفعه بان الاستدلال ان اريد به المعنى
الاول وهو ذكر الدليل ان دليل كان من الاربعة وهو راجع الى واحد منها وان اريد به المعنى الثاني وهو من الحنفية قال الشارح وهو القياس

بعض ما ان المدرس لم يجعلوا من القرآن مع وضوح ما يدل على كونها من القرآن ولعل بعض
وعدم جواز الصلوة بها او ذكر صاحب الكشف نقلا عن التمرتاشي في شرح الجامع الصغير انه لو اكل ما يجوز
الصلوة عندا الى حصة لكن الصحيح عدم الجواز بها ولذا لم يعرض الشارح بها لدلالة الرواية وعلى هذا ينبغي
ان لا يجوز قراءة ما ليه طويلة احتراز عن القراءة في الصلوة لكونها ليست كذلك ولذا علل بعضهم عدم جوازها
بالشبهة لكونها قرآنا وعلى ما ذكره الشارح لو قرأها مع ما بعدها الى الآية الثانية ينبغي ان يجوز الصلوة بها و
قوله وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التيمن والتبرك فيه اما اذا قرأ الى انه لو قرأها مع ما بعدها الى
الآية الثانية على قصد الثناء والتيمن لكان ينبغي ان لا يتوجب عن القراءة ويؤيده ما ذكره صاحب التقنية نقلا عن
شرح الآثار للحلواني قرأ الفاتحة على قصد الدعاء ينبغي ان يتوجب عن القراءة وفي العناوي الصغرى وهو المروي
عن ركن الدين الصباغ وشمس الدين السايماني رحمهما الله يتوجب عن القراءة على هذه الرواية بشكل امر الجواز
في الحائض بعد ما مر وملخص عشرة اسطر اراد انه مستدل على احد قولي الشافعي او مع ما بعدها الى الآية الثانية
انه على القول الآخر وهو الصحيح من مذهب الشافعي قول الآن اعني انه يمكن ان يقال المقصود بالتعريف بعض
المراد بالقرآن الذي هو مناط الاحكام فاذن يكون المراد بالبعض ما يكون مناطا للحكم من احكام الشرع
من حرمة مسه على المحدث بحدث وتلاوته على الجنب عند وقوع الارادة فعلى هذا ان الدور لازم
اعتبارا واجعل تعريف الكتاب بناء على ان ما هو الكتاب على تعيينا ما هو القرآن ظهر ان تعريف
المصحف ما جمع فيه الوحي المنزل لا يدفع الدور ولا يرد على صاحب التحفة حيث قال على انه يمكن التفصي
عنه بان المراد من المصاحف ما جمعت الصحابة من الوحي المنزل في المصحف ويندفع الدور فعلى هذا لم
اشار الى ان المذكور من المجموع الشخصي والمعدوم الكلي بان المجموع معلوم معهود دون المعدوم مستبعد
لان المجموع الشخصي قد يراد المعدوم الكلي وهو احد المحترزين الذين هو المجموع الشخصي ومعرفته بمسبوقة
بمعرفة الجزء الذي هو المفهوم الكلي وموقوفة عليه فيلزم ح معرفة المجموع معرفة المعدوم الكلي وهو كما ترى
معرفة الشخص بدون تصور مفهومه ثابته اشار الى جواب آخر بقوله لو سلم فعلى تسليم ان يقول انه
لابد من تصور مفهومه امور احدها الحركات الاعرابية وما يتعرف المركب مثل هو حرام الآخر فانا نتأمل
نجوز معرفة الشخص ام لا اما الاول فاعلم ان المركب اما عقلي فقط وهو ما يتركب في العقل دون الخارج واما
خارجي فقط وهو ما يتركب في الخارج دون العقل واما عقلي وخارجي وهو ما يتركب منهما والعقلي لا يتركب

الا من الجنس والفصل على القول بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين والخارجي يتركب منهما وقد يتركب من
اشياء مختلفة شكلا واحدا كالاجزاء المتحدة او غير مختلفة شكلا واحدا كالاجزاء المتساوية في الحمرة او السواد او
في الاسودية او مختلفة كالرجل والابوة بالاب وقد يقع التركب على نحاء اخر غير ذلك
مما لا طول بذكره ولا وجود للمركب الخارجي فقط الآن كل مركب خارجي مركب في العقل من غير عكس ثم المركب
اما حقيقي وهو ما يحصل من تركيب حواص او اوصاف لم يكن في بساطته كالسكنجبين مثلا او اعتباري وهو
ما ليس كذلك والاعتباري اما متصاف كالاب او غير متصاف كالاسود ولا يخفى ان الشخصي من المركب الخارجي
الاعتباري واما الثاني فالمركب العقلي بحد مالجزء التام الذي تركب منه ماهية المقومة له والمركب الخارجي
ان كان حقيقيا بحد بالاجزاء المحمولة من الجنس والفصل وعند الاجزاء الغير المحمولة ان كانت واضحة وتقصر
بذكرها كقولنا في تعريف العدد هو المجتمع من الوحدات وهي غير محمولة على العدد والمركب الاعتباري لا يجب
تركبه حد من الجنس والفصل بل يجب بما هو اجلى عند السائل كما في تعريف الجسم المتحيز بالابعاد الثلاثة
الجسم والمتحيز وحصول الثلاثة والابعاد كل منطبق على المعرف المركب من الاجزاء المحمولة فكل منطبق على
المركب من الاجزاء الغير المحمولة كما ذكرناه في شرح المطلع الاول من كتاب الانوار للسيد الشريف رحمه الله في شرح الاشارات واما
المركب العقلي فهي التي يحد بالحدود التامة المذكورة واما المركب الخارجي فيحد بحدود تامة من حدود بسائطها
ان كان لها حدود والا فمن رسومها فظهر مما ذكر ان تعريف المركب الاعتباري حدا وان لم يتركب من الجنس والفصل وسعا ما ذكره
صاحب التلويح واما الثالث فقد كرر ان كلا من الاصول والفصول ينبغي ان ينتهي الى بسائط الكلمة المركبة وقال العلامة
الشيرازي في بيان فائدة التقييد بالكلمة والكلمة عن البسائط الحرية احتراز عن المسمى بالمسمى الآخر ان كانت اسم للمسمى
الحرفي عنه الآن كون حدا فضلا عن ان يكون حدا لاحد المشخص من حيث هو مشخص اذ لا حد ان كانت طائفة من المشخص
الجزئي كما لا يخفى على من له ادنى ممارسة بالعلوم وذكر العلامة في شرحه والتعريف لا يكون الا للحقائق الكلية وقال الشارح الصالح حواشي
شرح المختصر وقد اشتهر فيما بينهم ان الشخص لا حد له ان اريد عدم وجود الحد له اصلا فلم يكن كذلك وان
اريد العوارض المشخصة فهي في معرض التغير والبدل مع بقاء الشخص فتأمل ان ما ذكره الشارح هنا
اعتراض على الشهور وحق الجواب ان الشخص يمكن ان يحد اذا كان يمكن ان يحد بحد يصدق مسماه على جميع ما عداه من
الموجودات المشخصة اي من الافراد الموجودة في الخارج فاذا قيل مسمى الكتاب هو القرآن المنزل على النبي بلسان
جبريل عليهم السلام والتعريف يوجد لهما ان على جميع ما عداه مما وجد في الخارج من الجسم السماوي وغيره فلا يمكن ان يحد بوجه

تعنته وتشحه بحيث لا يمكن اشتراكه بحسب العقل بين كثيرين اذ يجوز عقلا ان يوحد مثل هذا القرآن بان ينزل قرآن
اخر بلسان جبريل عم على النبي ع وبه سقط ما ذكره صاحب الكشف وعلى هذا التقدير يكون قوله بحسب العقل
قوله بحسب العقل بالاخرة اكل لا بعضه وشخصه فلسا مل قوله وعلى التقديرين لزم الدور بمراده من النحو ما قال بعض
المحصلين لهذا الشرح من ان هذا النحو ابعاد الكلام في السور منه لا في مطلق السور حتى شمل كلا سورة
من كل كتاب بل بعض سورة يعلق بها الاعجاز فكيف شمل سورة الاخبل والزبد والذ ملول عن ملاحظة كون السورة
اعم موهوما مما دعا الى هذا العول وكثيرا ما يستر عطاء شغف وفي اللام اعين البصائر عن الوقوف على ما
هو اجلى للمرام حملا والمراد بالابحاث المتعلقة بافاده المعنى اه لعل المراد ان يكون الخصوصية والمجاز من الابحاث المتعلقة
بافاده المعنى وبس في علم العربية مسوغ فيكون قوله وليس في علم العربية مسوغ للاحاجة اليه واضافة العربية
والنكرة مما له تعلق بافاده الاحكام الشرعية حيث قالوا المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت عين الاولى وتنكير كل
فكيف سيعلم تعلق الابحاث المذكورة بعلم العربية والنكرة وبمكن الجواب عن الاول بانا لا نم كون البحث عنها مسوغا في
علم العربية ولو سلم فهول النابع باعسار الاهم الاغلب وعن الثاني بانا لا نسلم ان البحث عن المعرفة والنكرة مما يتعلق
بافاده الاحكام الشرعية المبحوث عنها في هذا الفن وانا ذكروا هذا البحث اسطرادا ولهذا قال الشارح سابقا لما اجر
الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فهي الاولى
المراد ما يتعلق اه حاصل السوال ان سبب العدول عما يقتضيه الاضافة من تخصيص المخاطب بالكتاب هو ان
السبق العلم السفاد من قوله مما له مزيد تعلق بافاده الاحكام واراد الامثلة ما فيه الكتاب والسنة وحاصل الجواب
انه لا وجه لان المخاطب لا يخص بالكتاب بل يعم والسبيل وجعل في الاسلام مثل هذه الاحكام اقسام النظم والمعنى اه
اما جعل الاحكام اقسام النظم والمعنى فلعموله بعد تعريفها بالكتاب والسنة وعروض احكام الشرع عليها فتعرض اقسام النظم
والمعنى وهي كل اربعة اقسام وانما جعل الاحكام الخارجة عن التقسيم الاول ومثل التقسيم الثاني بعد ان ذكر ان
صيغ ولغة المعنى الثاني في وجوه البيان من النظم والمعنى الثالث في وجوه اعراب النظم وجريانه في جانب البيان ما هو فيه
اللفظ في القسم الاول فهو اما الخاص فكل لفظ اه وفي القسم الثاني فهو ان الراجح لكل كلام ظهر المراد به اه وفي القسم الثالث فهو ان المحتمل
اسم لكل لفظ اريد به ما وضع له اه وانما جعل الاقسام الخارجة عن القسم الرابع نادرة الاستدلال بالعبارة اه فجعله والقسم الرابع اربعة
اوجه اما الاستدلال بعبارته وبشارته وبدلالته وباقتضائه واما حظ نادرة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة
والاقتضاء بقوله وبيسر القسم الرابع ان الاستدلال بعبارة النص هو العمل بظاهر تكليف الكلام له والاستدلال بالاشارة هو العمل بما ثبت بنظم لغوا

واما

واما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص واما الثابت باقتضاء النص فما لم يكن النص والمعنى به مفهوما لغة ولا اجتهادا بل
الوقوف على احكام المنظوم كل اربعة اوجه العبارة واشارة ودلالة واقتضاء واما تفسيره بما هو موضوع للمعنى فعوله
اما الاول فكلام الكلام له واربعة وجوه ايضا واشارة ما ثبت بنظمه مثل الاول الا انه غير مقصود واما دلالة النص فما ثبت
بمعنى النظم له واما المقتضى فزيادة على النص شرط لصحة المنصوص عليه معقول صحة معناه ذكر صاحب التحقيق هذه الاقسام
المعدودة اقسام النظم وبداهة المعنى لدلالة ان الشارح ذكر النظم في الاقسام المعدودة بعال وجوه النظم ووجوه البيان لذلك النظم واستعمال
ذلك النظم بعض ذلك هذا العول للمعنى ثم قال ويجوز ان يكون بعض الاقسام للنظم المعنى صفة على ان يكون بعض الاقسام للنظم وبعض للمعنى
من غير ان يعد العسم الرابع له فيكون الدلالة والاقتضاء راجعين الى المعنى والباقي الى النظم فعلى ما سبق يعد الاقتضاء صار
الكلام بليغا اذ به يتم الملاءمة الى حد الاعجاز لذلك قوله وبهذا الوجه سقط ما قيل انه يلزم منه ان المتكلم اذا راعى في كلامه
بعض مقتضيات الاحوال مع قدرته على رعاية اكثرها لم يكن كلامه هذا بليغا والظاهر خلافه فان احوال البلاغة وايراد الكلام متفاوتة
فتارة يراعون فيها جل الرعاية بحسب ما تقتضيه طباعهم في مقام التفاخر فيوردون كلاما ملفوفا على مخايل السحر طورا تكون رعايته مطابقة
في الجملة كما في المحاورات على مجرى العادات فعلى ما هو المقصود للشارح اه فيه دقة وهي ان الكلام في ايراد الشارح المعنى في قوله العرآن هو
النظم والمعنى على وجه يلزم كون العرآن اسما للمجموع بحيث يكون جزأ من مدلوله مع ان مراده ظاهرا ان اسم النظم الدال على المعنى الى ايراد النظم
فالمناسب في هذا المقام بيان كيفية ايراد المعنى على هذا السبك والعدول عن العبارة الدالة على المقصود صريحا والوجه ان يقال اما
قالوا اكد الكل شيوعا على ان المعنى هو المقصود الاصلي والركن الاعظم فعلى ان يقال ايضا النظم جودة الكلمة وحسنها مطلقا
من الحروف والكلمات او لكل حالة روعي في الحالة على اللغة وهو في الحالة فالمراد به اللغة الاولى بحاله فالمراد به العبارة فلكل ان يقال
اللام الآتي يقال الاسعاد لكونه مرادا لمانع من مريد لكل الاصحاح العدة وهو جعل الاقسام صفة لموجود انية ومنه ابقاء النظم على ما فسر المحققون
مع ان المناسب ارجاع العلم من اضافة الاقسام الى النظم خلافا لكل والمؤيد بكسر الياء بحمل اللام على اللغة فعلى هذا السوال لصاحب الصحاح حيث
قال ولقائل ان يقول النظم ايضا علم من الشعور ظاهرا وبداهة ما ذكر عنه الاحبار اعني ان الكلام البليغ نفي كونه شعورا واجيب عنه صاحب الكشف بهذا الجواب
حيث قال بان جعل النظم جميع اللالي في السلك هو الشعور لا يعارض الى حسن سبب لخصوص الوزن يعال نظم اللؤلؤ اي جعلها في السلك ومنه
نظم الشعر كذا في الصحاح وفيه نظر واما الكلام وان كان الشيخ يجعله مرادفا لكن لا يلزم صحة قوله فيما تعدوا والمتاخرون سوا الامر على الاحتياط بالعام الركن
المقصود اعني المعنى وقد قلنا الغرض عليه بان التسمية مع كونها مما العرآن في الصحيح لما امكن ايراده عند الشافعي يتناوله فرض العرآن المقطوع به
لا يوانث خلافه شبهة فكان سعيا في الساقط بالملغى المحذوف بدون العلم بما ان المعنى المحذوف ليس فيما نحن فيه عند صاحب الكشف خلافا فيما النظم في قوله
من خلافه مع ان خلافه مع الاضافة في القرائن في كونها اية تامة وخلافا في كونها قرانا وكل ان يعال الاظهر ان فرض العرآن المقطوع به هو اداء النظم والمعنى

وقد وجد الاسناد
كما ذكر المصنف
الاسناد المعنوي
الحاصل من ضم
الكلمة الى الكلمة
بحيث يصح ان
يكون احداهما
مسندا والاخرى
مسندا اليه
وجد الاسناد
المعنوي بين
المسند والمسند اليه
كما في قولنا زيد
قائم

كثيرا ما يحولون عبارتهم ضبطا للكلام ومن ثم قالوا لم الشتق لمن قام به الفعل سواء كان ثلاثيا او غيره اسم الفاعل ولمن وقع
عليه الفعل مطلقا اسم المفعول غلبا للاحصاء حتى صار عندهم الوزن والمعيار لكل صفة اشتقت لمن قامت او وقع
عليه ومن ثم قولهم في الامر قول العامل لمن حرفه اعمل وهذا الاعسار صار بعضهم وزن الشتق بمعمول العلم المادل على ذات مبهمة
وح يكون كل من اسم الفاعل والمفعول شاملا لكل صفة مشتقة فاراد التعبير عن معناها فعال معنايا المصدر مع وزن
المشتق وفعال مع المدحرج مثلا هو الدحرجة مع وزن الشتق ومع المفعلل عبر المص بوزن الشتق وبهذا العرف ومع
الاشكال المذكور وبعض المحشين عليه لما لكلام يقتضي منه العجب اعاده ما مكن حل الاشكال عليه لما مل فان هذا مهم
زلت الاقدام فيه ومن الله التوفيق والالمام فعال والاشعاف بعباره ما عبار العلم كما دل عليه صاحب التنزيله و
المراح واحرى ما عبار العمل كما دل عليه بعضهم حيث قرره بما ذكره الشارح ومنه قول بعضهم نزع لفظ ما خوذ بشرط
تناسبهما معنى وتركيبا وتغايرهما في الصيغة وان تزيد المشتق على الاصل بشئ والمراد الاشعاف الصغير ولو قال في
الاول والترتيب بدل والتركيب لكان اولى للاشكال بمثل جذب من الجذب وملموس الاشعاف الكبير للفرق التركيب والترتيب قيد
السالب في اللغة الاخراج عن مثل قعد وجلوس وهذا السالب في المعنى يعم مثل ذهب وذهب مما شعر بان المراد
في المطلق بمثل ما من دون الزيد حتى جعله قسما للمادل بزيادة الفرد اعني المكبر وهذا هو الموافق لما في المحصول حيث قال
اللفظ الدال على الحصة من حيث انها هي من غير ان يكون دالا على شئ من قيود تلك الحصة اعم كان ذلك العدد او سببا
هو المطلق ثم قال وبهذا التحقيق ظهر خطا من قال المطلق هو الدال على واحد لا بعينه فان كونه واحدا او غير معين قيدان زائدان
على الماهية والذي حملهم وحملوا عليه قول الشارح المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا المانع غير والا لا الاثبات الا
ان المحصل من عبارة الموضح هو الاول حيث قال الشارح ابن الحاجب في تحصيل الاصول المطلق
مادل على شايع في جنسه وفسره الشارح بعضد الملة والدين بان معناه كونه بحيث يحصل كثيره ما يشاركه في امر مشترك
من غير نظر الى هذا التعيين او ذاك والشايع في كلام الشارح المطلق ما يراد به الحصة من حيث هي من دون ملاحظة الاحكام انما تعلق بالافراد
دون الحصة وحال صفات الكشف والاظهر انه لا فرق بين المكبر والمطلق واصطلاح الاصوليين وصرح به العلامة الشيرازي
في شرح المختصر ثم ان المص جعل بعض المكبر من قبيل المطلق وجعل قابل واخرج العام والمكبر وغيره والمواضع خاص
لكنها تكون مطلقة والمحقق ان المطلق يطلق تارة على ما سلم من غير تعرض لامر زايد وبهذا الاعسار حمل المكبر معادله للمطلق
وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا المانع غير والا لا الاثبات واخرى على معنى اخر وهو ما خرج من تحت قيد
على ما هو الزايد بقيد يعبر من الخارج كتعيين بصفة وبهذا الاعسار شمل المكبر الغير المقيد بعيد وهو الذي قصد بالنص

العام المحصور فان الرجال وقبايل اليوم رجالا اكثر من ان يحصروا لكنهم اسعون جمع ما صلح له نقريبه اليوم فلا يصدق العام عليه لان
كلاق العام المحصور فانه بعد القصر مستغرق لجميع ما صلح له من الكثير الغير المحصور على انه لا فاده اصلا على العام عدم الفرق
العام المقصور بحازة الباقي على راس الجمهور على ما سيصرح به فلا يكون عاما في الباقي فعلى واصح عن الاول هذا السوال
والجواب لصاحب الكشف واجاب عنه بجواب اخر هم معرض له مما فيه من حلاق الظاهر ان المراد بالمشترك هو المعنوي و اهمال العموم
هو ما فيه حفاء او اهمال الاشتراك المعنوي فيه وانما كان حلاق الظاهر لان ساق كلامه يدل على ان المشترك هو الذي سبق
ذكره حتى احتاج اعادة المعرف وتكون على الاولى كما هو الظاهر لانه الذي يلاءم النظم الصعبة ولعه وح لا يكون الصيغة من حيث هي
المشترك تدل بالوضع قبل الماول على احد معنيها وبعده لمعنى يكل الدلالة فان القرينة بعد الماول وحملها على الخصوص
دال عليه بالوضع كما كان تدل عليه قبله فكان مراد الصعبة واللغة كلاق سايراقسام الماول فانها قبل الماول تدل
على معان بالوضع وبعد الماول بصيغة يكل الدلالة فلا يكون من اقسام الصعبة واللغة وفيه اشكال لان الخطر في مداره
القسم الى دلالة اللفظ بمعنى بالوضع من غير نظر الى امر اخر فلا يصح جعل الماول من هذا القسم لان دلالة الصيغة
بعد الماول ايضا بالوضع فتدبر
معنى اخر الزمان وهو التركيب وكذا اذا لم يكن مشتركا لان دل ظاهر على ان الخص والمجرد والمكبل كالمشترك في انه اذا قيل الزيد
حقا وباقطع يكون معمما وبظن يكون ماولا فلا يكون من اقسام النظم صعبة ولغة الا ان الشرك اذا حمل على احد معانيه
بالخطر الى الصعبة يكون من اقسام النظم صعبة ولعه وهو المواقق لما في المران والتقويم واصول صدر الاسلام وغيرها وحمل
ان يكون المعنى انه السبب من جعل الماول سواء ازيل حقاء او باقطع او باظن كالمشترك او احمل على احد معانيه بدليل قطعي يكون
مبينا او غير واحد او فلا يكون ماولا فلا يخرج من اقسام النظم صعبة ولعه والله وعلم بعض شارحي كتاب الاسلام
فعلى وتعامل ان يقول ممكن ان يقال لا يخ اما ان يقع قوله مع وزن المشتق حالا عن المشتق منه او عن ما تعنى كلامه على الاول
ان كان معنى الاسم الطاعن المعنى الذي وضع له المشتق منه اي حدوثه حال اقتران المشتق منه بوزن المشتق اي يكون
معناه بعضه معنى المصدر المعبر عنه بوزن المشتق كالفاعل مثلا فان الضارب مثلا معناه عن معنى المشتق منه هو الضرب
مع انه على وزن الفاعل وعلى الثاني ان كان معناه عن المعنى الذي وضع المشتق منه له حال اقترانه مع وزن المشتق يعني
كلامه ليس معنى الاسم الظاهر هو الاعم من كلام الشارح وعلى المعربين فالمعنى ان كان الاسم الطاحت يكون المقصود منه هو المعنى
دون الزمان بقرينة حمل المقصور متبوعا ووزن المشتق تابعا وحمل عبس على المصدر بحمولا على معنى الاسم الطاوكون هذا
الاعسار قول المص موافقا لما في الموازي وقوله الصعبة ماول على ذات مبهمة باعسار معتبر هو المقصود ولما كان اصل الوزن

كذا اما

ثم قال ولكن ان يقال ان اللازم فايدة الخبر هو كون المخبر عالما بالحكم بعد حصول اللازم عارية عن المعلوم
فلما ان كمل العايدة ايضا عارية عن المعلوم الا فراد الحكم لتناسبها فيرجع حينئذ بها ولزومها
الى ما ذكره اولا وقد سكت هيهنا بقوله اولم يعلم انه لا لزوم بينهما بل كل المعنى للازم اذا لم يعلم السامع من الخبر
ان المخبر عالم بالحكم وقد علم من الكلام لم يصدق قولنا كلما افاد الكلم افاد ان المتكلم عالم بمضمون الجملة
ان كمل فايدة الخبر عارية عن العلم كما يقتضيه سياق كلامه ويكون معنى اللزوم انه كلما كس علم المخاطب بالحكم من الخبر
فقد كس كون المخبر عالما به من غير عكس فيجب بعد لنوال التناسب بين افادته ولازمها فكان ما اورده
عبارة الامكان لذلك ولما قرح به من كونه منافيا لتعريف الفصل في اللازم وان كان موافقا له في العايدة
ولا منافاة ايضا مع تعريف المفتاح لكن في العايدة دون اللازم وقد اتضح لك مما تقرر ان لفظة ما
تناسب ثلثة اشياء تعريفها بالمعلومين وهو تعريفها بالمعلومي والثاني وهو تعريف العايدة بالعلم وهو اللازم بالمعلوم
واما عكس هذا ظاهر جدا ولا لان كمل الحكم لنفسه لا يستلزم الخبر فضلا عن استلزام علم المخاطب
من الخبر بنسبة كون المتكلم عالما بالحكم وكل ان تتكلف في تصحيح اعتبار اللزوم بين العلم بالعايدة وبين
لا ريب انه تعسف جدا وليس المراد بالعلم هيهنا الاعتقاد الجازم المطابق بل حصول صورة الحكم
في ذهنه اراد حصول صورة مطلقا سواء كان معتقدا لها جازما او غير جازم او لم يكن معتقدا لا
اصلا لما سياتي وجه ما ذكره من حمل الكلام وتقريره طريقان حصول العلم عما عدا الوجه لا يعتد به عرفا
ولا سيما فيه علما ولا يقال ان الكلام افاده المخاطب قطعا بل الحق ان العلم اريد به هيهنا الاعتقاد
مطلقا وتسميته علما استفاضة لغة واذا قلنا افاد المتكلم الحكم واستفاده المخاطب اي علم به اريد به
حصول صورة الحكم في ذهن المخاطب بل اعتقاده الحكم فقط ان وكل لا يحصل من الخبر بنفسه الا اذا اعتقد
ان المتكلم معتقد للحكم ومصدق به وكل معنى كونه عالما به فظاهر انه كلما افاد الحكم افاد انه عالم به
وقد سبق العالم بها منزلة الجاهل هذا اكسب معلومه بتناول ثلثة اشياء آخر تنزيل العالم منزلة

جوز هيهنا كلا الامرين على السواء وهو معنى لا ضمان وآخر اذا قلت يا زيد الفاضل فعدا عشرت
منهما بسبب دخله على وجه لا يشعر من حيث هو بان الفضل ثابت له في الواقع بل هو حصل ان
فيها اشارة الى معنى قولك بعد حاصل اذ المتبادر الى الافهام ان لا يوصف شيء الا بما هو
ثابت له فالنسبة الخبرية تشعر من حيث هي بما تو صف عبارة عنه والمطابقة
اي الصدق والكذب فهي من حيث هي محتملة لهما واما التبعية لها فانما تشعر الى نسب خبرية
والانشائية تستلزم نسبا خبرية فيجب ذكر الاعسار لحمل الصدق والكذب اما حسب منوطة بها
فلا فتح ان المعنى بها هو الشهود من كون الاحتمال من حواص الخبر واما الكذب فلس بلازم
حاصل ما ذكره ان قولنا زيد قايم مثلا يدل على ثبوت القيام لزيد في نفس الامر فاذا
قلت زيد قايم فكان عالما واحدا فقد قصد معه مدلوله وان لم يكن واجبا فقد خلف عنه المدلول
وذلك جايز لان دلالة الالفاظ على معانيها وضعية وليست بعلاقة عقلية يقتضي استلزام
الدليل للمدلول استلزاما عقليا يستحيل التخلف كما في دلالة الاثر على المؤثر ولكن لان يقال
ان لازم فايدة الخبر الخ لا يقال لعل المتكلم قد يلقي الجملة الخبرية على حين غفلة من غير قصد
الى معناه وشعور به فلا يتحقق صورة الحكم في ذهنه لانا نقول الكلام فيمن هو بصدد الاخبار والاعلام
لا من يتلفظ بالجملة الخبرية كالهازي ويشير اليه بقوله وهذا ضروري اذ كل عاقل يقصد من الاخبار
وبهذا يندفع ما قيل ان قضية فايدة الخبر ولازمها اولا بالحكم وكون المخبر عالما به موافقا لما في المفتاح
وذكر ان معنى اللزوم هو ان كلما افاد الكلم افاد انه عالم به من غير عكس فاللزوم بينهما اما ان يكون
استفادة المخاطب اياهما وعلمه بهما من الخبر بنفسه لا باعتبار تحققهما لانهما يدلان على العلامة
والمص انما جعلا العايدة ولازمها علم المخاطب بالحكم وعلمه بكون المتكلم عالما به وعلى هذا المعنى
اللزوم ظاهر وهو كما تحقق العلم الاول من الخبر بنفسه تحقق العلم الثاني منه كما قرره المص بقوله اذ سمع الخ

من ان يكون اثباتا او نفيا فهما نسب الحكم الى الاول نفيا فعرف عنه الى الكل اثباتا وجعل الاول في حكم
المسكوت عنه واما من يقول ان الحكم منفي عن المتبوع ثابت للتابع فلا وجه له اصلا على ما مر
وذلك لان مدلول اللفظ ثبوت الحكم لاحدهما مطلقا فان كان الاصل فيهما المنع استفيد التخيير وعدم
جواز الجمع والا استفيدت الاباحة وجواز الجمع بينهما يقوى مذهب الجمهور ويقويه ايضا ان الاصل
في العاطف والمعطوف عليه لعله العطف على سبيل التفسير على طريقة قولهم حفصت فلانا مالكر
اذا كرته دون غيره حاصله راجع الى ملاحظة معنى التغيير والا فواو كانه قيل والما الفصل هو التغير
من بين الاشياء الصالحة لكونها مسندا اليها باثبات المسند له وهذا هو معنى قصر المسند على المسند
من بين الاشياء الصالحة لكونها مسندا اليها باثبات المسند له وهذا هو معنى قصر المسند على المسند
وكذا الحكم بالعباد معناه تغيرك وتفردك من بين المعبودين بالعبادة فيكون العباد مقصورا
عليه وكذا قوله والحق والله اعلم عن الهادي بوا فيكون والخصوصية بالمدعو وكذا
قوله تخص بالرحمة من تشاء والحمل على تخصيص شيء بامر غير ذلك الامر به فاما ان يجعل التخصيص
مجازا عن التغير مشهورا في العرف حتى كانه حقيقة فيه واما ان يجعل من باب التضمين بشهادة المقام قيل
حط المعنيان معا وتكون الباء المذكورة صلة للمتضمن ويقدر للمتضمن فيه اخرى فيقال في تفسير
بالعباد ملا تغيرك بالحصول آيا ما يأتي لا يبدانه الباطل المحض ولا قصر حتى الباطل على الحق
ان قصر الجنس بالجنس وادعاء لطريقان فتقرر بان الاول ان قاعدة المقصود عليه من ذكر الجنس بلو
من انتفاء ملاحظة معه على حرية ذلك الجنس والحاقه ان يسمى به فهو فيما عداه ملحق بالعدم الكلي
ان المقصود عليه توفي الكمال الى حد صار معه كانه الجنس كله والى هذا اشار من قال اللفظ عند الاطلاق
ينصرف الى الكامل وتحو ذلك يهوان يراد بالجنس المعرف ان المحكوم عليه بالاتصاف به معروفة
على طريقة قوله ولو ان العبد العبد اي فاضل في هذه الصفة وهذا المعنى من التعريف الجنسي كانه لوحظ اولا
وقوعه جنسا ثم عرف فصار تعريفه وتصويره في الوهم بحسب هذا الاعتبار لا بحسب نفسه وفي نفس
واما ثانيا فلان صاحب الكشاف انما جعل هذا من التعريف وفائدته لا من القصر والحواب الكاف
عن ذلك عبارة الكشاف بصريحها اجاب اولا بان لم يقصد بقوله لا يقدرون تلك الصفة مع المسند اليه
على المسند كما توهمه بل فقد به معنى احد فيقال ليس راجعا الى العهد ولا الى قصر الجنس اد
وتحو ذلك وثانيا بان هذا مع التعريف الذي هو المطلوب وفائدته لا مع القصر والحواب الكاف عن
عبارة الكشاف بصريحها حيث قال بعد ما فصل فائدة القصر كما نقله ومع التعريف

الآن هذا الاحتمال مرجوح لان قوله لا عمرو يدل على ان المقام مقام التخصيص فكان التمثيل بما حسنا الا
ان التمثيل بما ليس فيه احتمال احسن **قوله** وشرط بجامعة الثالث ان لا يكون الوصف مختصا بالموصوف هذا
في قصر الصفة على الموصوف وقد يقال عليه قصر الموصوف على الصفة فيقال شرط بجامعة النفي بلا العاطفة
بطريق اقان لا يكون الموصوف في نفسه مختصا بتلك الصفة فلا يجوز اولا يحسن ان يقال انما المتقي من يسلك
مناهج السنة لا طرائق البدعة **قوله** من الاحكام التي يجهلها المخاطب وينكرها ففي قصر القلب يكون الجهل
والانكار في كل واحد من النفي والاثبات وفي قصر الافراد يكونان معا في النفي فقط واما قصر التعيين
ففيه الجهل في الاثبات والنفي معا وليس هناك انكار اصلا **قوله** فيستعمل له الثاني افرادا ونحو وما
محمد الا رسول قد خلت قال صاحب الكشاف والمعنى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل فيخلو
كما خلوا وكما ان اتباعهم بقوا متمسكين بدينهم بعد خلوهم فعليكم ان تتمسكوا بدينه بعد خلوه لان
الغرض من بعثة الرسل تبليغ الرسالة والزام الحجة لا وجوده بين اظهر قومه قيل في تقريره اشعار
بان معتمد القصر هو الوصف اعني قد خلت وانهم لم يجعلوا محمدا صلى الله عليه وسلم اسوة من قبله
من الرسل في بقاء دينه ووجوب التمسك به بعد خلوه فالقصر قلبي وفيه طرف من الانكار وقد تكمل
بما رتب عليه من الجملة الشرطية اعني قوله تعالى افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم **قوله** لاعتقاد
القائلين ان الرسول لا يكون بشرا مع اصرار المخاطبين على دعوى الرسالة فالمنشاء في تنزيل
المخاطب منزلة المنكر في هذا المثال هو حال المتكلم مع حال المخاطب وفي المثال السابق في حال المخاطب
فقط **قوله** لكن حمله صاحب المفتاح على انه قصر افراد نعم الذي سماه المص قصر تعيين بناء على نكتة
وهي ان الكفار تنزل المخاطبين وتشبههم على ان قطعهم بكونهم صادقين مما لا ينبغي ان يصدر
عن العاقل البتة بل غاية امرهم ان يكونوا مترددين بين الصدق والكذب كما هو ظاهر حال
المدعى عند السامعين بكونهم صادقين معناه انهم قاطعون بكونهم صادقين في نفس الامر

لا يكونهم صادقين عند الكفار وإذا أريد ان ينبهوا على ان قطعهم بصدقهم مما لا ينبغي وان غاية
امرهم ان تتردد وا بين الصدق والكذب كان معناه لا ينبغي منكم قطعكم بكونكم صادقين في
نفس الامر بل غاية ما ينبغي لكم في شانكم ان تكونوا مترددين بين كونكم صادقين في نفس الامر
اوكاذبين فيه وح لا يصح ان تشبه حالهم هذه بظاهر حال المدعي اذ ليس ظاهر حاله ان يتردد في
صدقه وكذبه بحسب نفس الامر وان اريد بظاهر حاله تردده في كونه صادقا عند السامع اوكاذبا
عنده كما يشعر به قوله عند السامعين كان معنى الكلام ينبغي لكم ان تترددوا في صدقكم وكذبكم بحسب
نفس الامر كما يتردد المدعي في صدقه وكذبه عند السامع فيصير المعنى ركيكا ونظام الكلام متفككا اذ
المقصود انكم مدعون فينبغي ان تقتصروا على ما هو ظاهر حال المدعي واعلم ان عبارة السكاكي هكذا
فالمراد لستم في دعواكم الرسالة عندنا بين الصدق وبين الكذب كما يكون ظاهر حال المدعي اذا
ادعى بل انتم عندنا مقصورون على الكذب لاتجاوزونه الى حق كما تدعونه فقوله عندنا ليس ظرفا
للدعوى اذ لا طائل فيه واذا جعل معمولا للخبر كان التردد منسوبا الى المتكلم اي لستم كما ينبغي عندنا
بين الصدق والكذب والمعنى لستم مترددين بين كونكم صادقين وكاذبين بل نحن جازمون
بانكم كاذبون وح ينقض التشبيه بظاهر حال المدعي لان ظاهر حاله ان يتردد السامع في صدقه
وكذبه وينطبق على هذا المعنى غاية الانطباق قوله بل انتم عندنا مقصورون على الكذب اه
فالظاهر من عبارة المفتاح ما ذكره بعضهم من انه انما جعله قصرا فرادا بناء على ان المتكلم
اذا اعتقد ان المخاطب اعتقد تردده كان له ان يسلك معه طريق القصر فالكفار اعتقدوا ان
الرسل اعتقدوا كونهم عند الكفار دايرين بين الصدق والكذب كما هو ظاهر حال المدعي
ان يعتقد كونه دايرا بين الصدق والكذب عند السامع فقصروهم على ان لستم دايرين عندنا
بين الصدق والكذب ولسنا مترددين في ذلك بل انتم عندنا مقصورون على الكذب ولكن ان

عنان يستلزم علما الى مخاطب من الجزئية كون المتكلم عالما بالحكم ولكن ان يكلف في تصحيح اعتبار اللزوم بين العلم
المذكور ونفس لازمها لكنه تعسف جدا اقول ليس المراد بالعلم ههنا الاعتقاد الجازم المطابق بل
حصول صورة هذا الحكم في ذهن اقول اراد حصول صورة مطلقا سواء كان معتقدا له جازما او غير
جازم اولم يكن معتقدا له اصلا بتناول جميع ما ذكر من احوال المتكلم وهذا نظر الان حصول الحكم على هذا
الوجه لا يعتد به عرفا ولا يسمى علما ولا يقال ان المتكلم افاد المخاطب ونحن اذا قلنا ان العلم
اريد به ههنا الاعتقاد مطلقا وتسمية علما مسامحة لغة فاذا افاد المتكلم الحكم وا
المخاطب اعلم لم يرد به حصول صورة الحكم في ذهن المخاطب بل اعتقاده الحكم وظاهر ان ذلك
لا يحصل له من الجزئية الا اذا اعتقد ان المتكلم معتقد للحكم ومصدق به وذلك مع كونه عالما
فظهر انه كلما افاد الحكم افاد انه عالم به وحينئذ ينزل العالم بمنزلة الخالي الذهن اقول هذا
بحسب مفهومه يتناول ثلثة اشياء احدها تنزيل العالم منزلة خالي الذهن فيلقى اليه الجملة مجردة
عن التاكيد والثاني تنزيله منزلة السائل فيلقى اليه موكدا تاكيدا استحسانيا والثالث تنزيله
منزلة المنكر فيؤكد توكيدا على حسب الانكار والظاهر ان المراد بهذا الاول كما صرح به المفتاح
الاتي وسياتي الثالث في تنزيل غير المنكر منزلة المنكر واما الثاني فسيعلم بالمقايسة الى الاتي كما
سيذكره
فيلقى اليه الخبر وان كان عالما بالقاعدة كانه حقق العالم بالذكر لان العمدة الكبرى من الجملة
الخبرية والا فقد يلقى الى من يعلم لازم الفائدة اذا لم يخبر على موجب علمه كما اذا اظهر من خلاف
اخفاء الحكم عن الملقى فان موجب ذكر العلم ترك الاخفاء ومخالفته
رميت حقيقة اذ رميت صورة لان الرمي كان خارجا عن طوق البشر وقيل ما رميت اي ما اثبت اذ
رميت كسبا وليس شيء خارجا عن قدرته وجميع الافعال عند من يقول بالكسب وعدم صحته على قول من ينكره فان كان
خالي الذهن المراد بالخالي من يخلو ذهنه عن القصد بوا بالنسبة للحكم فصادق على طرفي الجملة الخبرية وعن
تصور تلك النسبة وبالمتردد من تصور النسبة الحكمية ولم يصدق بشيء من وقوعها او لا وقوعها وبالمنكر
لها صادق بما ينافي مضمون الجملة الملقاة اليه وانما اخصر الطيبي في هذه الثلثة لانه اما ان يكون خاليا
عن القصد بوا بالنسبة وعن تصورها معا فهو المسمى خاليا الذهن واما ان يكون خاليا عن القصد بوا
دون تصورها فهو المتردد السائل وظاهر ان عكسه محال واما ان لا يكون خاليا عن شيء منهما

هذا ملخص مقالته ويمكن تقويتها بان التصديق بكون زيد في الدار مثلا واقعا
بكونه في الدار مثلا واقعا ان قلت ان زيدا قائم مصدق مثلا اولا وطالب
بان ولما كان الاصل هو التصديق الاول ولم يتميز عنه التصديق الا بالخصوصي بعض
قيوده الذي هو التصور فالمطلوب ههنا هو التصور دون التصديق ورد عليكم
زيادة توضيح لهذا المعنى في موضعه ان شاء الله ثم ان اشتراط التي في التاكيد بان
يكون للسامع ظن على خلاف ما تجيء به يقتضي ان لا حسن التاكيد بها في جواب ابن وجوا
ولا في جواب هل زيد قائم الا اذا علم بقرينة حاله او مقاله ظنا او ميلا الى خلاف جوابكم
والاولى ان يقال الضابط بها هو ان السوال اما ان يكون عن اصل التصديق الذي في الجملة
الخبرية كما في قولك هل زيد قائم ههنا كما تؤكد الجملة بان واما ان يكون عن تفاصيله
والوقوع الى فيها مع حصول اصل التصديق فلا حاجة حينئذ الى التاكيد اذ المطلوب
الظاهر هو التصور وتذكر يعلم انه لا يلزم من بطلان جعل مجرد الجواب اصلا في التاكيد
بان اعتبار ظن السامل خلافه كما زعمه الشيخ وانا قلنا هذا الضابط اولى لانهم اطلقوا حسن
التاكيد في الجملة الملقاة الى المتردد والسامل ليس بمتردد ثم ينتقض الحكم في ذهنه وهذا
القدر كاف في الجملة والتاكيد والذي لا ظن على خلافه فيجيء به فلا يحسن عند شايبه الانكار
على حسب ظنه ولا بعد اد راجع الى المنكر وايضا ما ذكرناه اشبه بما قالوا من ان السوال
عن السبب الخاص يقتضي تاكيد الحكم خلاف السوال عن السبب المطلق وكان الرسل عوملوا
الى الاسلام على وجه ظنوا منهم الصحة وهو رسلا من الله هذا وجه وجه بعد لانهم
انما ارسلوا الى اصحاب القرية ليدعوهم الى عيسى عليه السلام والتصديق بنبوته والانقياد
لدينه فلما ارسلهم انهم اصحاب وحي وانهم رسل من الله بلا واسطة رسول الله منبعد جدا
والظاهر ان اسناد الارسال الى الله في قوله ان ارسلنا اليهم اثنين بناء على ان ارسال
عيسى اياهم كان بامر الله سبحانه وقولهم انا اليكم مرسلون معناه مرسلون من رسول الله
ما موالله وان تكذيبهم للرسل انما هو من حيث كونهم مرسلين
من ذكر المرسل وان الخطاب في قولهم ان انتم الا بشر ولم ارسل والمرسل معا على طريقة

وجه آما ان يكون مصدقا بما يتاخ من مضمون ما القي اليه فهو العالم
ان العالم بالحكم لا يلقي اليه الجملة الاخبارية الا اذا اجرى الكلام على اسلوب مقتضى الظاهر وينزل
منزلة الجاهل فالحري حال المخاطب على ما اجرى على مقتضى الظاهر في الخلو والتردد والانكار واعتبار هذه
الاحوال في المخاطب هو المراد بالكلام على الوجوه المذكورة بالقياس الى قرينة الحكم ظاهرا او ثابتا
بقياس الى لازمها فيمكن اعتبار الخلو وتجريد الجملة عن المؤكد فيما ان المخاطب اذا كان خاليا الذهن عن الحكم
زيد وقال له زيد قائم مجردا عن التاكيد كذلك اذا كان خاليا الذهن الذهن عن علمك بقيامه يقول له
زيد قائم بلا تاكيد واما اعتبار التردد والانكار على الوجه المذكور فبلا حرج في اللازم لاعتبار جملة
الى ان يؤكد بثبوت العلم لك فتقول اني عالم او اني لعالم بقيام زيد فتصير علمك به قرينا هذا
الجملة الاخرى ولو قلت ان زيدا قائم او انه لقائم لكان التاكيد حسب الظاهر راجعا الى ثبوت
قيامه لا الى علمك به على انه اذا اريد بعلم المتكلم حصول صورة الحكم في ذهنه بعد العلم بالخبر الى المخاطب
لم يتصور عنه بناء تردد او انكار في ذلك واذا قلنا حسب الظاهر لما سبقنا من انه قد يؤكد
الخبر بناء على ان المخاطب ينكر كون المتكلم عالما به معتقدا له كما يقول انك لعالم كامل فان تاكيد
بدل على انه صادر عن صدق رغبة ووفور اعتقاد ثم الظاهر انك اذا اعتبرت خلو الذهن
المخاطب عن علمك بقيام زيد مثلا او تردده او انكاره صار ثبوت علمك به مفهوما
اصلا وصار ثبوت القيام له من متعلقات ذكر المفهوم فينبغي ان يجيء عنه ما يفيد قصدا
وصريحا فيكون ذكر مجرد اخبار بالخبر وانت خبير بان ذكر انك عالم اذا افاد العلم بالتصديق
اما مطلقا او مقيدا بالجزم وضعا او به وبالمطابقة والثبات معا واما اذا افاد حصول
صورة الحكم مطلقا فلا كما لا يخفى قال الشيخ ولا يبلغ الانجار اكثر مواقع ان حكم الاخبار

فيه بحث وهو انهم صرحوا بان اين وكيف واشباههما انما هي لطلب التصور فقط واوا
بان لا يتصور الا في التصديقات وكلام الشيخ يدل على جواز ان يقال انه صالح في جواب كيف
زيد فانه في الدار في جواب اين زيد الا انه حكم بانهما لم يتعينا للجواب والا لم يستقم ان يقال
في الجواب صالح وفي الدار فجعل محل الجواب اصلا في التاكيد بان يؤدي الى السقاهة في
الاسقام المعلوم وجوب ان يشترط في الجواب المؤكد بها ان يكون للسامل ظن على خلاف

على ما ذكر الشارح لم يحسن تاكيد
لان موقع الدعوة الى التصديق الرسول
الا يتعقبه دينه فيخيل الابهام المذكور
طواف لان فيه لان يكون ان يقصد
مع التنبيه على كونهم عالمين وذكر
وهذا التنبيه لا يتاتى من الرسالة من

اذا كان سامعا للتصديق
الذي في الجملة لم يحسن
الاطواف كما سبق

فيها ان لا يتوهم كونها على خلاف
ما يلقي اليه

اثنين

تغليب المخاطبين على الغائبين فيكون فى الرسالة عنهم تغليبا له عليهم كانهم احضروا
عند عزم وخاطبوه بنفى رسالته من الله مبالغة فى انكاره ونظير ذلك فى الاشتمال
على التغليب ان يبلغ جماعة خدمة السلطان حكمه الى اهل بلد فيقولون فى ردهم ان حكمكم
لا يجرى علينا اذ فينا من هو اعز منكم قال فيجعل غير السائل اذا قدم اولا
بحسب مفهومه سنا او رتبة الذهن والنكرة العالم والمقصود هو الاول لان تقديم
الملوح انما يعتبر بالقياس الى الخالى واما تنزيل العالم منزلة السائل فراجع الى تجهيله بوجه
كما فى تنزيله منزلة الخالى الا انه يعتبر ههنا ظهور علامات التردد والسؤال ويسمى الكلام
فى تنزيل المنكر منزلة السائل قوله استشراف الطالب المتردد قوله لم يرد بذلك
ان المخاطب بواسطة الملوح صار مستشرفا ومتردد ابالفعل والا لكان التاكيد
من اخراج الكلام على مقتضى الظاهر بل اراد ان الملوح من شانه ان يجعله متردد اطالبا
واما انه صار كذا ام لا فغير منظور اليه وقوله فصار المقام مقام ان يتردد الخ طب
وفى قوله حتى ان النفس اليقظ والفهم المتدرع يكاد يتردد فيه اشارة الى هذا
المعنى قال ومثله وما ابرئ نفسى ان النفس لامارة بالسوء اول فان قلت فلم اكد بانّ
وكان يكفى احدهما قلت لعل احدهما للتقدم دون الملوح والاخر لكون هذا الحكم فى نفسه
مما لا يقبله الوهم بل يتردد فيه او ينكره سواء حمل النفى على العموم او العهد اما على تقدير العموم فلان الوهم
يستبعد ذلك الحكم الكلى وان لا يخرج عنه واحد من النفوس واما على تقدير العهد فلان ظاهر
حال المزكى نفسه وظهارتها مما يوقع الوهم فى انكار الحكم او التردد فيه قال وجعل غير المنكر كالمنكر
اذا لاح عليه شئ من امارات الانكار اول اريد بغير المنكر الخالى الذهن والسائل والعالم جميعا
لان ظهور شئ من امارات الانكار مشترك بين الكل والظاهر ان المثال من تنزيل العالم منزلة
المنكر قال وجعل المنكر كغير المنكر اذا كان معه اول فان تنزل منزلة خالى الذهن لم يؤكد بما يلقى اليه
اصلا وان تنزل منزلة السائل اكد تاكيدا دون الكمال ويكون اشارة الى ان الحكم الملقى اليه
مما لا يليق بالعاقل انكاره بل غاية ما يتصور منه ان يتردد فيه ولا معنى لتنزيل المنكر منزلة
العالم فى الحكم الذى ليس بظاهر فى حق المخاطب بل لمجرد الخبرة فى العلم والخلو

والسؤال والانكار فى العالم لا يتصور معه اخراج الكلام على مقتضى الظاهر لان مقتضى
ان لا يخاطب بما يعلم فاذا خوطب فقد نزل منزلة غيره من الثلثة واخرج الكلام لا على
مقتضى الظاهر وكذا من الخالى والسائل والمنكر يتصور معه الوهم فان نظر فى خطابه الى حال فى نفسه
كان الالقاء اليه اخراجا على مقتضى الظاهر وان نزل فى ذلك منزلة احد الاخرين او لاغفة
لتنزيله فى الخطاب منزلة العالم كان اخراجا على خلاف مقتضاه فالحصر اخراج الكلام
فى اثنى عشر قسما ثلثة منها على مقتضى الظاهر وتسعة على خلافه ثلثة فى العالم وستة غيره
قوله ووجوه متعلقة منها ان الضمير فى معه للخبر اى مع الخبر شئ من الدلايل لو تامل المنكر لادعى
ومنها ان ما عبارة عن العقل اى مع المنكر عقل لو تامله محذوف الخبر واو صلة الفعل
ومنها ان ما عبارة عنه ايضا الا ان المستتر فى تامله راجع اليه والبارز فيه راجع الى الخبر
المنكر اى مع المنكر عقل ان تامل ذلك العقل الخبر لادعى عنه الكذب قوله ظاهر فى التنزيل اى ظاهر
العبارة يقتضى ان فورا لا ريب فيه تنزيل لما هو بصدده فيكون من اشكله تنزيل المنكر لجهون
الخبر منزلة غير المنكر ويحتمل ان يكون تنظيرا او تشبيها من حيث انه جعل فيه وجود الريب كعدمه
تعويلا على ما يدل من اصله فلا يكون مثالا لما نحن فيه ويؤيد هذا الاحتمال قول المصنف بعد
وهكذا اعتبارات النفى للشعار بان ما تقدم اعتبارات الاثبات وامثلته فقط ولو كان
قوله لا ريب فيه مثالا لكان من امثلة النفى فكان الانسب تاخيره عن قوله وهكذا اعتبارات
النفى قوله مما لا يليق ان يحكم به لكثرة المدارس وذلك لان الريب ههنا بمعنى الشك ووجود المرتاب
يستلزم وجود قطعا وان جعل مصدر القوله رابه فارتاب اصبح الى كلف وهو ان الارتياب
لما كان مطاوعا للريب دل وجوده على وجود الريب بل نزعموا ان ارتيابهم انما نشا عن ريبه
اياهم فلا يليق الحكم بانتفائه فضلا عن ان يؤكد قوله وهو انه ما نفى الريب عنه بمعنى ان
احد الارتياب فيه عبارة الكشاف هكذا ما نفى ان احد الارتياب فيه وظاهر منها ان قوله
ان احدا قائم مقام فاعل نفى فيكون النفى وارد اعلى عدم الارتياب والمقصود ورود
على وجود من نفى بهم ان للارتياب فاعلا وهو ان فى الفعل مستترا يعود الى
وهذا كما تقدير اى ما نفى الريب بمعنى ان احد الارتياب فيه وقيل النفى ههنا بمعنى الانتفاء بالطبع

منفيا فكانه قال ما اني بهذا الخبر منفيا اي ليست الفضة الموتى بها منفية هي هنا وهو تعسف
بل معنى انه ليس بحالة توقع الارتياب فيه نظيره ان تقول بعد تقرير المسئلة وتوضيحها
بما لا مزيد عليه من البراهين هذه المسئلة تماما لا شك فيها تريد انها يقينية وفي نفيها لا ينبغي
ان يشك فيها لان الخاطب لا يشك فيها ودفع توهم السهو والتجوز فيه سهو لان التأكيد
المعنوي لا يدفع توهم السهو كما صرح به فيما بعد ولا يدفع ما هو نظير له من حيث هو كذلك
لعل وجه ان ايراد الكلام في مقام لا يناسبه ما يحصل ان تنزيل المقام المحقق منزلة المقام
المقدر كتنزيل الانكار منزلة خلو الذهن مما فيه مقصود تفهيمه للمخاطب وهذا التنزيل
يلزمه ايراد الكلام على وجه مخصوص هو تجريده عن التأكيد وقد دل بالملازم الذي هو ايراد
الكلام على الوجه المخصوص على ملزومه الذي هو التنزيل المذكور وهو معنى الكناية ووجه
لان الكناية في متعارف ارباب البيان هي ان يذكر اللفظ الدال على اللازم ويراد به الملزوم
كما صرح به في موضعه ولا شك ان التنزيل والايراد المذكورين فعلان من افعال المتكلم والاول
منهما ملزوم للثاني وفي الملزوم خفاء واللازم واضح فينتقل الذهن منه الى ملزومه ويكون ذكر
انتقالا من نفس احد فعليه الى الآخر ولا يكون كناية مصطلحا عليها اذ ليس هناك استعمال لفظ يدل
على لازم في ملزومه كما في نحو طويل النجاد بل فيه انتقال من نفس اللازم الى ملزومه فان قلت
لعل المراد ان ذكر شيء بالكناية كما زعم بعضهم وقال ايراد الكلام على مقتضى
الظاهر شيء بالتصريح في الظهور واخراج على خلافه شيء بالكناية في الخفاء قلت هذا احتمال بعيد
يأباه ظاهر عبارته كما ان زعم ذكر البعض بردته ظاهر عبارة المفتاح حيث قال وانه يعني
اخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر في علم البيان يسمى بالكناية ولها انواع تقف عليها وعلى
حسنها بالتفصيل هناك والاوجه ان يقال الجزء المجرد عن المؤكد مثلا يدل على خلو ذهن
المخاطب وعدم انكاره وتردده في عرف البلغاء دلالة واضحة لا خفاء فيها وكذلك الجزء
المؤكد تأكيدا بليغا يدل في ذلك العرف على الانكار كذلك فاذا القي احدهما الى المخاطب
ما انتفى دلالته عليه كان من قبيل التصريح كما قال في المفتاح وانه يعني اخراج الكلام
على مقتضى الظاهر في علم البيان يسمى بالتصريح كما ستقف عليه واذا القي الجزء المؤكد الى العالم

لا يخلو اما ان يكون الخاطب الى الخالي والمؤكد الى المنكر
او المتردد ايضا كذلك اذ لا شك ان المقصود بهما
ايضا ان مع الخالي طرا مسلم خلوه او الكل او متردده لانا نقول لا شك
مثلا لم يقصد به الدلالة على خلو ذهنه بل على ان معه ما ينبغي خلو ذهنه وعدم علمه او ادعاء
فقده كما يدل على اللازم اعني الخلو لينتقل منه الى ملزومه الادعائي واذا القي
الجزء الى المنكر او المتردد ايضا كذلك اذ لا شك ان المقصود بهما
اعني عدم الانكار وارتفاع التردد ما يدل على اللازم
على ان معه ما ينبغي ان لا يتردد وكذلك اذا القي الكلام المؤكد الى العالم لم يقصد به كان
حقيقة بل قصد بما يسته لازما ومحالا ينسلم الكل ادعاء فقد اطلق اللفظ
الدال على الانكار وارتفاع التردد على ملزومه وفي علم البيان هي ان تذكر اللفظ الدال على اللازم ويراد به الملزوم
والكناية من اوصاف اللفظ بالقياس الى معان هي مقصودة منها اصالة وقد
ان الاستعمال معتبر بحدوده وقد نص الشارح على ان الاستعمال انما يكون في عرف
هذا بالقياس الى الغرض الاصلي وما ذكرتم من المعاني ليست اغراضا اصلية من المتكلم كيف
الحد المذكور ولا يوصف بشيء منها بالقياس اليها قلت تلك المعاني ليست مقاصد اصلية منها
واصل اللغة واما في عرف البلغاء فهي اغراض اصلية منها وكلامنا مبني على عرفهم كما اشرنا اليه
والله اعلم
لم يعلم ما حصل والمحاورة لكن لان المتبادر من امثال هذه العبارات في تتبع
الاشياء هو الانفصال الحقيقي والمانع من الخلو اذا حد هما يعني الاقسام مضبوط دون
المانع من الجمع اذ لا يعلم به عدة الاقسام قطعا فلو اورد ثمة ما الدلت على انحصار
الاقسام في الخمسة والمحاورة والمحاورة لا تقول به وهذا البحث خارج عما يتناول الاعتبار و
توضيح ما ذكر في هذا الموضع ان قوله ما يحول بتبادر منه الى الفهم ما هو لكن بحسب الواقع فتبنا
ول ما يطابق الواقع والاعتقاد معا وما يطابق الواقع فقط ولا تبنا ولا يطابق
الاعتقاد دون الواقع ولم يطابق شيئا منهما فاذا زيد على قوله عند المتكلم كان
المطابق لهما باقيا على حاله داخلا في الحد ويخرج به ما يطابق الواقع فقط ويدخل
به في الحد ما يطابق الاعتقاد فقط وكان ما لم يطابق شيئا منهما باقيا على حاله خارجا
عن الحد فاذا زيد في النقد خرج به في الحد ما لم يطابق الاعتقاد فقط وما لم يطابق شيئا
منهما فظهر ان قوله ولكن بقي خارجا ما لم يطابق الاعتقاد سواء طابق الواقع او لا

فيه انه يكفي ان يدعى التبادر
ان التبادر من حول ما
هو لكن بحسب الواقع
والتغيير كما لا يخفى

فيه ان عدم الانكار مطلق لا ينافي
الانكار بوجه الصريح لا يقبله وان
كان الثاني في العالم والسابق
على معنى الظاهر كما ان الثاني في
قدير فيه وفي علم نظائر يعلمها

ان العالم لحسن الخصم لا
يخلو عن نوع انكار والاعتبار والتقدير
للخلو مطلقا كما لا يخفى فلت

فاذا توهم المخاطب ان المتكلم سهى او نسي فقد علم ان المتكلم عالم بانه لم يجئ ومنه القسم
الاول وكلامه في القسم الثاني وجوابه ان المعتبر علم المتكلم بذلك حال تكلمه اي يعلم
المخاطب ان المتكلم عالم حال تكلمه بعدم مجيئه فلا يمكن ان يتوهم سهوا او نسيانا
في القسم الاول بل يمكن والتابع يتصور في الثاني حالة ثالثة هي جهله ابتداء
فالاولى ان يقسم بهما ايضا بل جوابه ان لام ما من الضعف بحيث اعترف
بان المتبادر من قولنا الحكم عند المتكلم كذا انه كذلك بحسب اعتقاده حقيقة الا
يرى انك اذا قلت عند ابي حنيفة لا زكوة في مال الصبي يفهم منه انه كذلك في اعتقاده
حقيقة واما انه لا اطلاع على الواقع فلا يفهم في تبادر المعنى المذكور الا
ذهان واطلاق الالفاظ والحدود على خلاف ما يتبادر منها مفسدة لها فان قلت
ما عند المتكلم ينقسم الى ما عنده في الحقيقة وما عنده في الظاهر فلا يتبادر
منه احدهما قلت ايضا ما قلت لا يقتضي عدم التبادر فان الوجود ينقسم الى الخارجي
والذهني واذا اطلق يتبادر منه الخارجي وكذلك الوضع ينقسم الى ما يكون بتحقيق
وما يكون بتخصيص واذا اطلق يتبادر منه ما حسب التحقيق فان قلت كيف يكون
ولا دلالة للعام على خصوص بعض افراده قلت الظاهر ان اللفظ حقيقة في ذلك المعنى
المتبادر منه ومجاز في الاخر وان صحة التقسيم انما هي باعتبار اطلاقه على معنى ثالث
يشملهما من باب عموم المجاز وان جعل حقيقة في القدر المشترك بينهما فسبب تبادر
احدهما كثرة اطلاقه على القدر المشترك بحيث صار كانه هو المعنى الحقيقي
اما الاول فلصدقه على كل قولنا فيما مضى اقبال وادبار وذلك لان الاقبال
والادبار امران نسبيان للذات من حيث ان سند اليها فيصدق على اسنادها
اليها انه اسناد معنى الفعل الى ما هو له فاورد في تعريف الحقيقة مع انه مجاز كما نقله
عنه الشيخ فان قلت المجاز العقلي اسناد الى غير ما هو له وما يشتمل على اسناد الى غير
ما هو له فلا يصح ان يعد منه ما هو اسناد الى ما هو له او يشتمل على اسناد الى ما هو له
قلت الاقبال وان كان صفة للذات فانما هي بها لكنه غير مجوز عليها مواطاة فاذا قيل
اقبلت الناقة كان الاسناد حقيقة واذا افيد في اقبال كان مجازا لان الاقبال
بطريق الحمل انما هو للذات فاذا حمل عليها وقد حمل على غير ما هو مجوز عليها حقيقة

اذا علم المخاطب ان المتكلم عالم بانه لم يجئ فاما ان يعلم ان
المتكلم عالم بانه لم يجئ حال تكلمه بانه لم يجئ او نسيانا
لا يتصور فيه ان يعلم بانه لم يجئ وكذلك
فتعين ان يعلم انه عالم به حال تكلمه ام لا
لا يعلم انه عالم به حال تكلمه بل يتوهم
فالمتصور في القسم منه ان يتوهم
المخاطب ان المتكلم انما علم
عالما حال تكلمه وهذا في القسم
لكنه سبق حال التكلم وهذا في القسم
ذكرهما الشارح واما الثالث الذي
ذكر بان المخاطب مع علمه بانه لم يجئ
يعلم ان المتكلم عالم به لكنه قبل
التكلم وحين التكلم وهو
فيكون السيد في اسداد و
يذكر الشارح ولا بد من تصو

صح كلام للاعتماد
ويكون اسناد ضمنه
للاسبق من وجه
ولا سبق
يكون
واذا لم يكن
المسند مجموعا
اذا كان
الامر

فيه تغليب لان ما لا يطابق الاعتقاد والواقع كان خارجا عن الحد بقولنا ما هو له
ولم يدخل قيد بزيادة قوله عند المتكلم فكان باقيا على عمومه بخلاف ما يطابق
الواقع دون الاعتقاد فانه كان داخلا فيه وقد خرج عنه بهذا القيد فلا حاجة
بقاء الكلام على عمومه الى التغليب فان قلت زيادة القيود على ما هو في حكم النفي توجب
تعميما وتثنا ولا لما كان خارجا بدون القيد لان نفي الاعم
واما القيود في الاثبات فيصح ان يكون مخصصة فكيف يتصور ان يكون كلها واحدا
منها قوله عند المتكلم وفي الظاهر موصلا لان يدخل فيه ما كان خارجا عنه بدون
قلت ليس شيء منها قيدا في الحقيقة بل هو مغير للعبارة السابقة عن معناها
المتبادر منها الى معنى اخص اعم منه فان قولنا ما هو له كما يتبادر منه ما هو له حسب
الواقع فلا تثنا ولما يطابق الاعتقاد فقط فاذا قيل هو له عند المتكلم يتبادر
منه مجموعهما معنى اخر هو ما هو له في اعتقاده سواء طابق الواقع ام لا فاندرج في هذا
المعنى ما يطابق الاعتقاد فقط فخرج عنه بعض ما دخل في الاول وهو ما طابق الواقع دون
فبين المعنيين عموم من وجه ثم اذا زيد قوله في الظاهر يتبادر منه المجموع المركب منه
وما يعتقده معنى ثالث يتثنا ولم يندرج في شيء من المعنيين السابقين وهو ما
لا يطابق شيئا من الواقع والاعتقاد وتثنا ولما اخرج المعنى الثاني ما يطابق
الواقع فقط فاندرج في هذا المعنى جميع الاقسام الاربعة واعلم ان القول بكون القيود
في الاثبات مخصصة انما يصح اذا كان القيد اخص مما قيد به كما هو الظاهر في القيود
الحدودية واما اذا كان اعم او مساويا كان القيد مساويا للمطلق في الصدق وقطعا لان
ان التخصيص بحسب المفهوم لازم للتقييد مطلقا وهو ايضا متعلق بالظرف المذكور
بالظرف اغني ان يقيد بالمعمول الاول اغني عند المتكلم عامل للكتاب وتحريره ان النشور الذي
هو متعلق الظرف يحتمل ان يكون عند المتكلم وان لا يكون عنده فقيد به والنشور عند
المتكلم يحتمل ان يكون في الظاهر وان لا يكون فيه فقيد به بخلاف الناسي فان المخاطب
عالم بعلمه اياه فيه تأمل وهو ان النهو والنسيان في المشهود لا يتصور الا بعد العلم

مثال الاعم نحو الناطق للحيوان
ومثال المساوي نحو الناطق
للضاحك بالقوة

ونظهر لك من هذا ان لوقيل معنى توقيف الحقيقه هو ان يسند الفعل او معناه الى شيء هو
ثابت له
على ما هو له عند العالم وقع الاعتراض عليه ايضا والاسناد الى المبتداء عندنا لا حقيقة ولا مجازا
اقول كون الاسناد الى المبتدا اى مطلقا سواء كان اسناد جملة اليها او اسم مشتق او جامد ولفظ الملخص اخذ هذا القول
من كلامين ظاهر عبارة الكشاف حيث قال اولا تقييد هذا ان للفعل ملابسة شتى يلابس
الفاعل والمفعولية والمصدر والزمان والمكان والسبب فاسناده الى كل واحد
من هذه الملابسات حقيقة وقد يسند الى هذه الاشياء على طريق المجاز وقال ثانيا الاسناد المجازى
ان يسند الفعل الى شيء يتلبس بالذى هو له فى الحقيقة فان اقتضاء الملابسة
عادة كون الفعل توهم ان الحقيقة والمجاز من صفات الاسناد والحق معها
لانه فى حكم وبنى ما عداهما خارجا عنهما وقد وجه هذا المذهب بان الفعل مشتمل على النسبة
فان اعتبر ان نسبته فى مكانها فسميت حقيقة او فى غير مكانها فسميت مجازا واما المشتق ونحو
فان نسبته توصف بانها نسبة الى ضمير توصف بهما لحلاف نسبة المبتداء لكونها خادجة عنه
وكون الجملة فعلية وفعلها نحو زيد ضرب فان النسبة بين اجزائها توصف بهما دون نسبتها
الى المبتداء عادة كون المصدر لقوة اقتضاء النسبة صار حكم عادة حكم النسبة فى مفهومه
والنسبة التعليقية والافعال وما فى معناها ملحقة بالمفاديه وان كانت خارجة
عن مدلولاتها ولا يخفى عليك انه تعسف ليس هو التشبيه الذى يقال بكان والكاف
وذكر بان التشبيه المقدر بكان ونحوها مقصود من الكلام والتشبيه نحو انبت
الربيع البقل صحيح كما هو المقصود منه وليس به والمعتبر عند صاحب الكشاف
قال الكشاف قبل هذا الكلام وقد يسند الى هذه الاشياء على طريق المجاز المسمى
استعارة وذكر لها انواعا على ملابسة الفعل كما يضاهى الوجه الاسم وجوزه
فيستعار له اسمه فقد صرح بان المعتبر هو مضاهاة هذه الامور للفاعل على ملابسة
الفعل فيحتمل عنده انه اطلق التلبس بالفاعل ثانيا اعتمادا على ما سبق فيكون
ملابسة الفعل عنده ايضا اعم من ان تكون بواسطة حرف اولا وتحتمل انه اطلقه
والتعريف بناء على ان المعتبر عنده التلبس بالفاعل الحقيقى مطلقا سواء كان ملابسا
الفعل اولا ولا يحتاج الى مؤنة تعميم الملابسة وانما قيد سابقا لشيوعه
وكثرة استعماله فان قلت ما المتعلق بالفعل لا بذاته ولا بواسطة حرف بعد

قال صح

لا شكر ان سبق العقد
قوله ان وجود الا
مع العقد بر الكا

اقول صح

الملخص صح

لكنه تلبس بفاعل الحقيقة والا كيف يطلق التلبس بالفاعل الحقيقى يقتضى خلافه
وذكر فكيف يكتفى به قلت بترك القيد والتوقف اعتمادا على ما سبق وفيه بعد
ايضا فكيف يكتفى به قلت ولقائل ان يقول ان مفهوم لكن اعتراض على الكاتى فى بطلان
عكس التعريف بنيا على ان قولنا ما عند العقل سعنا ما يقتضيه ويرتضيه وهو بعينه معنى ما فى نفس
الامر لان العقل لا يقتضى ولا يرتضى ما هو بخلاف نفس الامر ردا الشارح بان مفهوم
ما عند العقل على قانون اللغة ما حصل عنده وثبت وهذا اعم مما فى نفس الامر لامكان
ادراك الكذب فيكون الكاذب حاصلا ثابتا عند العقل فما عند العقل يتناول ما فى
نفس الامر وما هو بخلافه فلا يجوز ان يراد به فى التعريف ما فى نفس الامر فاندفع قوله
فلا يلائم بطلان عكسه فاذكر لان المراد بخلاف ما عند العقل خلاف ما فى نفس الامر وفى
كسى الخليفة الكعبة خلاف فى نفس الامر ويرد على هذا الجواب انه مناف لكلام الكاتى
قطعا لان ما عند العقل لهذا المعنى يتناول الامور الكاذبة كما صرح به المحب فتحو قول
قول الواحدى انبت الربيع البقل يكون مندرجا فيما عند العقل لانه يحصل عنده وثبت
وان كان كاذبا فيخرج عن تعريف المجاز بقوله حلافا فما عند العقل فلا يبطل به طرد
كما زعم حيث قال واما قلت خلاف ما عند المتكلم دون ما عند العقل لئلا يمتنع
طردا بمثل قول الدهرى انبت الربيع البقل والبطاهر من عبارة المفتاح ان المراد
بما عند العقل ما لا يمتنع عنده وبخلافه ما يمتنع عنده لانه قال اذ ليس للعقل امتناع
ان يكسو الخليفة نفس الكعبة ولا امتناع ايلزم الواحد وحد الجند وعلى هذا بطل
السؤال عليه فى بطلان العكس وصح بهذا ما دل عليه شرح كلامه من ان قولنا خلاف
ما عند العقل يتناول قول الدهرى انبت الربيع البقل لان انبات الربيع البقل ممتنع
عند العقل لا يقال لو اسمع عندنا ما اعتقده الدهرى العاقل لانا نقول ما يمتنع عنده
قسمان احدهما ما يمتنع عنده بداهة ولا يتصور من عاقل ان يعتقد شبوته والثانى
ما يمتنع عنده بالنظر الصحيح فظهر ان يغلط فيه وانبات الربيع من هذا القبيل ولعل
الكاتى اشار بهذا المعنى حيث قال فانه لا سبيل كلامه ذكر مجازا وان كان بخلاف العقل
فى نفس الامر اى وان كان مخالفا فى نفس الامر للعقل ممتنعا عنده وان لم يدرك
العقل بداهة مخالفته اياه فتعقل بما فى نفس الامر خلاف المخالفة وكان المص نوهم غيرا

وبجوز

فلا يصح الانحصار على مذهبه اصلا قلت بل يوصف بالمجاز اللغوي لان المعنى الحقيقي
للمجموع هو مجموع المعاني الحقيقية لمفرداته فالمعنى المركب من بعضها ومن
خارج مغاير للمعنى الحقيقي كاستحالة قيام المسند بالمذكور عقلا آه
رفيه اشعار بان انتصاب عقلا وعادة على التمييز وليس هنا كذلك مفرد يميز بهما
فان انقسام الاستحالة الى العقلية والعادية يوجب ابهاما في صفتها لا في ذاتها
ولا نسبة تحتاج اليه فان الاستحالة لازمه والمحتمل هو القيام لا العقل ولا العادة
وان جعلت متعلقة على معنى الحكم باستحالة الشيء وعدم امحالا كما في قوله مما لا
يستحيل العقل كانت مصدرا مضافا الى مفعوله فلا يصح ان يجعل فاعلها تمييزا
النسبة الاضافية لان التمييز عن النسبة الى المفعول مفعول كما ان التمييز عن النسبة
الى الفاعل في على وكيف لا وتلك النسبة في الحقيقة انما هو الى التمييز وانما صرفت
في الظاهر الى غيره وقصدا الى طريق الاجمال والتفصيل والصحيح ان انتصابهما على
المصدرية اي استحالة عقلية او عادية او على الظرفية المقدرة اي في العقل او العادة
وان تغيرا بهما الحاصل المعنى ودون توجيه الاعراب لظهوره اي غير ذلك الضرب
سواء كان آه دل عبارته على ان الواو في قوله وفي متوسطة بين ما هو اعم في المعنى
الصادر عن ضمير المتكلم وبين خبر اعني يضرب لتأكيد اللصوق بينهما كالواو المتوسطة
بين الموصوف والصفة لذلك على ما جوزه صاحب الكشاف ومن نظائره ما نحن فيه
قول الشاعر وكنت وكنت ومنتهى الوعيد اذا احتمل كان على النقيصة ودخل الواو والعطف
دواما دائما ومؤبدا وتوعدوني احد الطرفين على الآخر اي صرتم تتوعدون يكثر ضرب المثل لجبني وذل الا انه قدم المعطوف
كما في قولك عليك ورحمة الله السلام وقيل للحال والخبر محذوف اي صرتم
سواء كنتم على الحال انه يضرب بي المثل لهلاكي فان جوز دخول الواو على المضارع
المثبت فذاك والا فقدر مبتدأ اي وانا يضرب وقال الامام الرازي في
نظر آه قال في مختصر هذا الشرح زعم صاحب المفتاح ان اعتراض الامام حق
وان فاعل هذه الافعال هو الله تعالى وان الشيخ لم يعرف حصرها بخلاف
فتبعه المص وظن ان مذا لكلف والحق ما ذكره السيد نقل عنه في توجيه ظنه ان لا زاع

لما عند العقل بناء على ان قوله بخلاف ما عند العقل كما يقتضيه سوق كلامه فاعترض عليه
في بطلان العكس هذا واما الجواب عن السؤال على بطلان الطرد بما اوضحه في الشرح
فانما يتم فاعترض به ما عند العقل لانه اذا فسر بما حصل عندنا وثبت كان قوله
خلافا ما يقتضيه عند العقل مخالفا لقول الجاهل كما مر فلا يصح ان يقال انما قلت خلاف
ما عند المتكلم دون ما عند العقل ليخرج نحو قول الجاهل فتامل وبالجملة ان اراد
عبر بما هو في نفس الامر آه اقتصر على مذهب المعتزلة ولم يذكر كما سيجيء عند المتكلم
في الجملة لان ما سوله اذا اطلق صادر منه ما سوله في نفس الامر واذا لوحظ هنا
ان تعريف المجاز مذكور في مقابلة تعريف الحقيقة تعين ان يراد به ما سوى عند المتكلم لكن الظاهر انه
صحيح بوهنا كما ان واما ما سوله عند المتكلم في الحقيقة فليس لمتبادر عند الاطلاق ولا قرينة
لها ايضا تعينه فلم يذكر في تقريبه واشار فيما بعد انه يراد بيد لخ عن تعريف المجاز
نحو قول المحدث انبت الله البقل عند احتفاء حاله من الوحي وقوله وما علم الا اراد بالاسناد
الى غير ما سوله آه يرد عليه ان قولنا ما سوله اذا اطلق صادر منه ما سوله في نفس الامر
كما اشرنا اليه لا ما سواه مما منه يتناول الاقسام المذكورة وان صح تقسيمه اليها
فلا يصح الايراد في التعريف وقد سبق تحقيقه واقامه الى المجاز العقلي اربعة
هذا الاقسام الاربعة جارية في الحقيقة وامثلتها ما ذكر في المجاز
بعينه لكن اذا صدرت عن الواهي بناء على اعتقاده واما على مذهب السكاكي
ففيه اشكال وذلك لان الكلام المشتمل على الاسناد جملة الى المبتدأ توصف عند
من حيث هو مشتمل على ذلك الاسناد بالمجاز والحقيقة العقليتين والى كونا كذلك
الجملة من حيث هي مجاز لغويا او حقيقة لغوية عند الكمال لانه صرح في تعريفهما
بالكلمة المستعملة ولم يصرح بان المجاز اللغوي قسمان مفرد ومركب لكنه مثل في الاستعارة
الى هي مجاز لغوي بما هو مركب نحو فوكل اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى فان
نظر الى ما يعتصه تركيبه من الحصار المجاز والحقيقة اللغويتين في المفردات
لم ينحصر المجاز والحقيقة العقليتان في تلك الاقسام الاربعة وان نظر الى مقتضى
تمثيله كان الانحصار فيها ظاهرا على مذهبه ايضا فان قلت اذا كان بعض
اجزاء الجملة حسه لغويه وبعضها مجازا لغويا فالمجموع من حيث هو لا يوصف بشيء منهما

في ان الفعل لابد له من فاعل لكنا نعلم قطعا ان الموجود في امثال هذه الصور افعال لازمة
كالقدوم والزيادة والصيرورة والسرور لا افعال متعدية كالاقدام والمشي ونحوهما لكن
يتجه بحث وهو ان اقدم لا يكون جمعه لعدم تجمع معناه وقد استعمل استعمالا صحيحا
فيلزم ان يكون مجازا في العموم ولا يكون المجاز في الاسناد وانت تعلم ان هذا المنع لا يدل
على صحة ما ادعاه السبع ولا يفيد ظنا بصحة اصلا بل سوق الجمعة اراد الاستدلال على اجمل الصور
المذكورة مع المجاز العقلي وبيان لوجوب عدهما مجازات لغوية فيبطل بذلك
مذهب الشيخ وعنين معا ولا اختصاص له باحدهما ليفيد ظنا بصحة الآخر وان شئت
يقينا في مذهبه فاستمع لما نتلو اذا قدمت بلدا تخاطبك لاجل حق لك عليه ثم قلت
اقدمني بلدك حتى اجلبك فقد صدر عنك فعل هو القدوم لاجل واو هو الحق لكنك
نسبت من القدوم باب الافعال والمسندة الى الحق فان اردت بالاقدام الحمل على القدوم
كان مجازا لغويا والاسناد حقيقة وان اردت به معناه الحسي وشبهت الحق بالقدوم
متوهم في هذه الصورة وكان المقصود من الكلام هو التشبيه بقرينة نسبة الاقدام
اليه فهو استعارة بالكناية واذا نظرت الى مناسبة الحق للقدم على تقدير وجوده هناك
في ملابسة الفعل وجعلت المقصود من الكلام هو الاسناد والتشبيه مصححا له كان
اسناد الاقدام الى الحق مجازا عقليا وليس هناك فاعل حقيقي لو اسند اليه لكان جمعه
فان قلت اذا كان القدوم فاشيا عن اقدام وكان هناك متقدم محقق فاريد تشبيه الحق
بذلك وابرازه في صورته على طريقة الاستعارة بالكناية او اريد نقل الاسناد الاقدام منه
الى الحق على طريقه المجاز العقلي مبالغة في ملابسته للفعل كان غرضا صحيحا واسلوبا
واضحا واما اذا كان الموجود هو القدوم دون الاقدام ولم يكن هناك متقدم محقق فكيف
يشبه به الحق وكيف ينقل الاسناد منه اليه واي فايدة في ذلك قلت كما ان الشيء
يشبه بامر محقق ويبرز في صورته لغرض من الاغراض المتعلقة بالتشبيه كذلك شيء بامر
موسوم ويبرز في صورته لذلك كما شبه النصال بانياب الاغوال وطلع النخل برؤوس
الشياطين فلا اشكال في الاستعارة بالكناية واما نقل الاسناد فالمقصود منه المبالغة
في ملابسة الفعل فاذا وجد القدوم وحده لداع اريد المبالغة في ملابسته للقدوم

وهو الافعال اللازمة
المتعدية في الحادث وغايته
بحملها فلا يحتاج الى الجاعل
ع احسنه

ع
لان الحق بعد فاعليته انه
باعث وحامل على القدوم هو

ع
هو ليس مقصودا
التشبيه الذي
لقاد بكاف والكاف

ع هو الشاني
ومبنوه
كانياب الاغ

ع كون اللفظ جمعا لعنوم لا يلزم تحقق المعنى الجمعي
فقد تحقق بحسب الغرض ايضا

سيتوهم هنا كما اقدام ومقدم وينقل الاسناد الاقدام منه الى الداعي فان يقل
الاسناد من المتوهم كنقله من المتحقق وفي تخصيص غرض المبالغة في الملابسة
فظهر ان لفظ اقدم مستعمل فيما هو معناه حقيقة لغة الا ان ذلك
المعنى مفروض موهوم قد يتعلق بفرضه غرض صحيح وفايدة جليلة وليس له
فاعل حقيقي لو اسند اليه كان حقيقة فان قلت الفاعل الحقيقي للاقدام
المتوهم هو كذا المقدم فاذا اسند اليه كان حقيقة قطعا قلت لا نمنع
الاسناد الى الفاعل المتوهم بخلاف نقله منه الى الداعي فانه سيأتي نقل الاسناد
الفعل المحقق من الفاعل المحقق وفي تحصيل الغرض المطلوب كما عرفت وثبت الاسناد
مجازي ليس له حقيقة كما ادعاه الشيخ وبطل ما تكلفه الكاكي من ان الفاعل
الحقيقي للاقدام هو النفس اي اقدمني نفسي وان فاعل السرور والتصيير والتهيئة
حقيقة هو الله سبحانه وعن الرابع بان التوصل الى آه لم يرد انه لما جاز
الاطلاق بلا توقيف صح منه اطلاق البيع وبنى عليه انه اذا ليس الكلام في تراكيب
الكاكي واطلاقاته بل اراد انه لما جاز ذلك فالظاهر انه اعتقد في البلغاء السليقية
من اهل الاسلام وفي اهليته انهم على التحرز والحكم على تراكيبهم بالتصرف على حسب
اعتقاده فلا يصح الرام التوقف على السمع في جوانب الوسع ويندفع عنه
ما اورده الشارح من انه لو صح ذلك لوقف عند الفاظ البلغاء بالتوقيف ان يتوقف
صحة مثل هذا التركيب على السمع اذ لا نم ان الكاكي يلزمه انه لو صح مذهبه لتوقف
البلغاء والمتلوون بالتوقيف وصحته على السمع فانه لم يعتقد ان في اوساط البلغاء
المجتهدين متى يذهب الى التوقيف فلا الرام الا بان يثبت بطلان اعتقاده
ذلك وان فيهم من يذهب اليه واما المتلوون بالتوقيف من غيرهم فلا اعتداد بهم
فانه يجب عليهم الاقتداء بالمجتهدين تماما لم يفهموا بعقل وصح تصرفاتهم وكلامهم
وهو متقدم على الاتيان اه الاشبه بهذا الفرع ان يقال الذكر للتعريف
الاصل لا يستدعي وجوب نكتة زايدة على كونه اصلا والحذف لمخالفة الاصل يجب
نكتة باعثة عليه معتدا بها فالحذف اكثر وقوعا واقوى في اقتضاء المعاني الموجبة على الكوفي

لان وضع الموصول على ان سطلقه الا قوله فلذلك لو كانت الموصولات معارف قوله
يشعر كلامهما بان التعريف انما هو بحسب معرفة مخاطب واشارة الى علمه بمدلول اللفظ
وحضوره في ذهنه ولهذا قال الآمدي المعرفة ما يعرف مخاطبه وسيأتيك مزيد توضيح
له فيما يستقبله قوله فلو كان لعلة من ضربه اه قوله فرق بين الموصولة والموصوفة المخصصة
بواحد بان التخصيص في الاول وضعي دون الثانية وتلخيصه ان الموصولة فيها
اشارة الى علم المخاطب بمعين من حيث هو معين عنده بخلاف الموصوفة فان
وجوب علمه بالنسبة الوصفية لا يقتضي تعيين الموصوف عنده وايضا الموصولة
مستعملة في ذكر المعين اما لانها موضوعة للمعينات وضعا عاما واما لا
لانها موضوعة لمفهوم كلي استعمل في جزئياتها المعينة واما الموصوفة
مستعملة في مفهوم كلي وان كان منحصرا في معين فلو فرضنا تعدد مذهب
مخاطبك واستعملت الموصولة كان قصدك الى معين فلا بد من قرينة تعينه
ما قصدته فان احوج المخاطب الى ان يسئل لخفاء القرينة عليه كان ذلك استفسارا عن المعين
الذي هو المقصود بعينه وان استغنى الموصوفة كان مقصودك مفهوما كليا ولم يكن بك
حاجة الى نصب قرينة فلو فرض هناك استفسار لم يكن متعلقا بالمقصود لوضوحه بل
بافراد ذلك المعين المقصود حيث لا يوجد خارجا الا في ضمن معين منها او الابهام الذي
بناء الخبر الى الطريق فصور علت هذا العمل الى قوله كالارصاد في علم البديع هذا
التوجيه يقتضي استدراك لفظ البناء وان يقال او الابهام فالى وجه الخبر فان الخبر على وضع
مخلف وطرق متفاوتة وليس بناؤه احيانا مخلفه بناء بارد المسند اليه موصولا
الى واحد منها فالابهام الى المكرر الخبر وجهه كما اعترف به حيث قال فان فيه ابهاما الى الخبر
المبني عليه امر من جنس العجائب فان قلت لعله جعل البناء مع المبني واضافته الى الخبر
للبيان على قياس اخلاقا ثياب كما ينبغي قوله الى ان الخبر المبني قلت هذا نصف وهو ساقط
وسنغني عنه لان الخبر وان كان موصوفا بانه مبني لكن لا دخل له في الابهام فان قلت
الخبر مطلقا لا يوصف بالبناء بل الخبر المتأخر عن المسند اليه لان بناء شيء على اخر يستدعي
تقدم الاخر عليه كما يشهد به كلام السكاكي في تعريف المسند السببي ولا شك ان الابهام
الى جنس الخبر انما يتصور مع تأخره فكان قال او الابهام الى جنس الخبر المتأخر قلت هذا

على تقدير صحته لا يندفع به شيء من التعسف والاستغناء كما لا يخفى فعلى قوله
ان الذي سمك السماء اعاد الى ان الخبر المبني عليه امر من جنس الرفعة والبناء الى قوله ثم
صنعه تعريض بتعظيم بناء بنيته لكونه فعل من رفع السماء التي لا بناء ارفع منها
واعظم لا يخفى ولكون هذا الكلام مشتملا على الابهام بالمعنى الذي ذكر وعلى
التعريض بتعظيم شان الخبر الا ان ذكر الابهام لا مدخل له في ادعاء تعظم الخبر
اصلا فكيف يجعل ذريعة الى التعريض وانما نشأ التعظم من نفس الصلة بناء
على تشابه اثار المؤثر الواحد واما ان هذه الصلة يومي الى ان الخبر على الموصوف
من جنس البناء او لا يومي فما لا يتغير به حال التعظم او لا يرى انك لو قلت البناء
بنى لنا بيتا من سمك السماء كان التعريض بتعظيم باقيا على حاله ولا ابهام فيه بالمعنى الذي
ذكره قطعا صنعه اعاد الى ان طريق بناء الخبر مما ينبغي عن الخصم والحسبان وتعظم
لشان شعيب هذا صحيح لكن ليس في ذكر الابهام ذريعة الى تعظيم شانه لبقائه على حاله وقوله
فذخر الدين ذكر بوابل الذي يستفاد منه تعظيم ويتوسل به اليه هو نسبته الخسران الى مكذبيه
وكذلك اهانة التصنيف مستفاد من عدم معرفة المص واهانة الشيطان من خسران
من تبعه وتحقيق زوال الحجة من ضرب البيت معاجز واما كونه فاتحة الكلام منتهية
للنقطة عاتمة فهو معقود فيما اذا اخر الموصول وتبدل الاسمية بالفعلية مع ان
تلك الامور مستفادة منها ايضا على حالها ونعلم قطعا ان مستند هذه الصور وذريعتها
امر مشترك بين الجملتين لا اختلاف بالتقديم والتاخير لان كلا واحد منها خصوصية معتبرة
في ذلك واما الفاصل العلامة فقد فسره شراح المفتاح الوجه الى وجه بناء الخبر بانه العلة والسبب
ان نفس الوجه بما هو علة وسبب لثبوت الخبر للمسند اليه اشكل الامر وخوان الذي يمكن
وان التي حضرت وان فسر بما هو علة وسبب لاسناد اليه وبنائه عليه امكن طرد ذلك في الكل وكان
لفظ البناء واقعا موقعه فان علة بناء الخبر وربطه بالمسند اليه قد تكون علة لثبوته له كما في نحو
ان الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين فان الاستكبار علة للدخول
في امر الامر وسبب جعله وعلة باعثة للحكم الى استئناف اليهم وبنائه عليهم وقد تكون معلولة
له كما في قوله ان الذين ضربت فان الفرد المذكور معلول لزوال الحجة مع ان سبب باعث على ربط زوال
الحجة بها وبنائه عليها وقد تكون غيرهما كما له نوع ارتباط به اما بالمجانسة كما في قوله ان الذي

الم الاشارة بتبنيها وجه التبيين ظاهر المقام يقتضي ايراد الضمير لتقدم الذكر وقد عدل
الى الم الاشارة بناء على ان ذلك الموصوف قد تميز بتلك الاوصاف تميزا تاما فصار كانه
مشاهد في الم الاشارة باعتبار الموصوفية من حيث هو موصوف كانه قيل او لئك الموصوف
بتلك الصفات على هدى فيكون من قبيل وضع الحكم على الوصف المناسب لتناسب الدال
على العلية لخلاف الضمير فانه يدل على ذات الموصوف وليس فيه اشارة الى الصفات
وان كان متضمنها والفرق بين الاتصاف وحسب بمعنى الاتصاف ولاحظ الاتصاف والعلم
مما لا يخفى فاسد موضوع تواطئ من احاد جنسه الفرق بين الم الجنس وعلم الجنس على ما ذكر
منقول من كلام الشيخ ابن الحاجب في شرح المفصل واما يستقيم على قول من يجعل الم الجنس موضوعا للماهية
مع وحدة لا بعينها وسمي فردا منتشرا واما من يجعله موضوعا للماهية من حيث هي فعنده كل
من الم الجنس وعلم الجنس موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن وانما الفرق بينهما من حيث ان علم الجنس يدل
بنحو هو على كون تلك الحقيقة معلومة للمخاطب معهودة عنده كما ان الاعلام الشخصية تدل
بنحو هو على كون الاشخاص معهودة واما الم الجنس فلا يدل على نحو هو بل بالالتزام ان كانت
ويعلم مما ذكرنا من تقرير كلامها قد علم مما قررنا ان المعرف الذي هو اللام
كما لكن هو المعرف بلام الحقيقة وانما اطلق على قسم منها لوجود الحقيقة فيه فالفظ مستعمل
في الحقيقة والبعضية مستفادة من حارج فاذا اعاد الضمير في قوله يأتي الى المعرف بلام الحقيقة فقط
ان المعهود الذهني مندرج تحت المعرف بلام الحقيقة كما هو الحق فان ضم النكرة بقيد الاتحاد
واضح ودل عليه ايضا كلام المفتاح في تحقيق معنى اللام للجنسية وان عاد الى مطلق المعرف
باللام كان الكلام صحيحا لكنه خارج عن اطار الانسجام فيكون الاول اولى ولقد
امد على اللئيم لم يرد ما للئيم الحقيقة لا الاستغراق وهو ظاهر ولا المعهود المعين لعدم
عن اداء ما هو المقصود من التمدح بالاباية والوفاء في مواضع تطيش فيها او تزل الاحلام
الحقيقة ولا يثبت فيها الا ارتياب الغرائم الحاصلة واما قال امد بصيغة المضارع مع ان الموافق
لقوله تضيف صيغة الماضي دلالة على مرور مستمر كانه قال امد دوما بعد وقت على اللئيم من اللئام
موصوف بسبب بعد ست فلا اجازة بدلا النفت اليه وانيقة عينه وفي هذا المعنى ههنا يعلم ان فعل مخل
يستثنى عن الحال وتقييد الامور بوقت مخصوص ليس بمفيد فان قلت المعرف بلام الحقيقة وعلم
الجنس اذا اطلقا على واحد كما في ادخل السوق يرد عليه ان الم الجنس عند الماكن موضوعا

لواحد من احاد جنسه فاذا عرف بلام الحقيقة واريد به المفهوم المجرد من غير اعتبار ما صدق عليه من الافراد
كما وكيف فقد استعمل في جزء معناه فيكون مجازا قطعا سواء فهم هناك قيد باعتبار الوجود والعدم
القرينة كما في نحو ادخل السوق او لم يفهم كما في مقام التعريف الا ان يدعى ان الجامع المركب من الم الجنس
واللام موضوع بازاء الحقيقة وضعا آخر معتبرا الوضع مفردية ضمنه بعد نقح يصح كونه حقيقة اذا
جعل موضوعا للماهية من حيث هي كعلم الجنس والفرق بما اشير اليه فيكون الماهية فيهما مستفادا
من ظهور اللفظ المستعمل فيها والعهد الشايعة من اتضام القرائن الخارجية وجوابه
اما لان عدم تميزه عن تعريف العهد على هذا التقدير لان النظر في المفهوم اذا كان تعريف الجنس نوعي كما في
عبارة عن حضور الماهية في الذهن وتعريف العهد عن حضور فرد معين او افراد معينة منها
لم يكن اختلاف فيما هو موضع التعريف حقيقة عن الحضور في الذهن واما ان الحاضر في احدهما الماهية
وفي الاخر الفرد او الافراد فهو اختلاف راجع الى معروض التعريف عن الحاضر لا التعريف فلو سمي
الحضور في احدهما تعريف عهد وفي الاخر تعريف جنس كان بحسب الاصطلاح ولا كلام فيه وانما الكلام
في تحقيق معنى التعريف الجنسي وبيانه ان حقيقة ماهي والحاكي نبذة على لك حيث قال فان ما اراه
تعريف العهد ليس شيئا غير القصد الى الحاضر في الذهن حقيقة او مجازا فاما التعريف معنى تعريف
العهد وحضوره وانه مجرد القصد الى الحاضر وليس شيئا وراءه فيعلم منه ان كون الحاضر ماهية او فرد
امر خارج عن حقيقة تعريف العهد والحق ان معنى التعريف مطلقا هو الاشارة الى ان مدلول اللفظ
معهود اي معلوم حاضر في الذهن يرشدك الى ذلك ان صاحب الكشاف فسر تعريف الجنس في الحمد بالاشارة
الى ما يعرفه كل احد من ان الحمد ما هو والشيخ ابن الحاجب صرح في الايضاح وبانه زيد موضوع لمعهود وبينكر
وبين محاطبكر وبان علام زيد لمعهود بينكما بحسب تلك النسبة الحصولية وان الحاكي اخبار الآتي
ان معناها التعهد وبالجملة اذا استقريت كلامهم وتحققت محصوله استوثقت بما ذكرناه قال
بعض الافاضل التعريف بقصد به معين عند السامع موجبة انه ولا يلاحظ فيها معين كانه اشار
اليه بذلك الاعتبار وانا الحكم فيقصد بها النفاذ النفسي الى المعين من حيث ذاته ولا يلاحظ فيها
تعينه وان كان معينا في نفسه لكن من حاجة التعيين ولاحظوه فرق جلي وههنا في تصوير
ذلك مقدمة هي ان فهم المعاني من الالفاظ لمعونة الوضع والعلم به فلا بد ان يكون المعاني متصورة
مما را بعضها عن بعض عند السامع فاذا دل بالم على معنى فاما ان يكون ذلك الاعتبار اي كون

نص ٢ استغراق افراد مدلوله فلا خرج ٢ عنه شئ من الجماعات كما ان لا رجل نص ٢ استغراق
افراد مدلوله فلا خرج عنه شئ من الاحاد فخرج واحد واثنين من لا رجال لا يقيد ٢
بلكر النصوصية او ليسا من افراد مدلوله وحمل كلامه على تحقيق النصوصية بالمفرد باطل
لان ما ذكر من البيان مشترك بينه وبين الجمع فان قلت لا خفاء في صحة قولنا لا رجل في الدار
الا زيد ولا رجال فيها الا الزيدون فلا يكون شئ منهما نصا في استغراق احاد مدلوله قلت
الاستثناء لا يوجب تخصيصا ولا يقيد ٢ في كون اللفظ نصا بل بيانه في اسماء العدد ٢ مع كونها
نصوصا في معانيها وقد حقق ذلك ٢ في موضعه فان قلت ليس في الدار رجل بل رجلان او رجال
وقلما ليس فيها رجال بل رجل او رجلان فقد خرج ٢ عن كل منهما بعض الاحاد فاي فرق بينهما
قلت الفرق ان ليس رجال ٢ هذه النصوص باقيا على استغراقه لافراد مدلوله دال عليه
دلالة بطريق الظهور دون النصوصية كما في لا رجال وقد خرج ٢ عنه ما ليس من افراد مدلوله كما
في لا رجال وما ليس برجل وقد يستعمل على وجهين احدهما ان يراد به نفي واحد لا بعينه فينا
كل واحد من الاحاد مطلقا اي سواء كان الواحد في العدد أم لا كما ينا ولا ظاهر الانتفاء
كما في لا رجل والثاني ان يراد به نفي الواحد من حيث هو واحد اي توجه النفي الى قيد الوحدة كما في
قولك ليس في الدار رجل بل رجلان او رجال وليس هذا من العموم في شئ واما على الوجه الاول فاستغراقه
استغراق ليس رجال فانه يتناول كل واحد من الاحاد فاذا خرج ٢ منه شئ منها كان مخصصا
لما هو عام ظاهرا وليس رجال لا يتناول الواحد والاثنين لا بنصوصية ولا بظهور فخرج عنه
لا يكون مخصصا واذا خرج ٢ عنه جماعة كان مخصصا بل الجمع المحلى بلام الاستغراق ايضا لجنس
اذا كان مفردا وعرف بلام الجنسية وحمل على الاستغراق كان استغراقه شموليا لافراد مسماه وهي الاحاد
فاذا نسب اليه حكم كان الظاهر انتسابه الى كل واحد واما الجمع فلما دل على الجنس مع الجمعية فلو جعل
حاله ٢ الاستغراق على قياس حال المفرد كان معناه كل جماعة جماعة لا كل واحد فاذا نسب اليه
حكم كان الظاهر انتسابه الى كل جماعة فان كان من الاحكام التي يكون ثبوتها للجماعة مستلزما لثبوتها
لكل واحد منها فهم من ذلك ثبوته لكل واحد والا لكانت الاحاد باقية على الاحتمال هذا مقتضى
قياسه على المفرد في الاستغراق لكن هذا المعنى يستلزم تكرارا في مفهوم الجمع المستغرق لان الثلثة
مثلا جماعة فيندرج فيه بعضها وجزء من الاربعة والخمسة وما فوقهما فيندرج فيه ايضا في ضمنها
بل يقول الكل من حيث كل جماعة فيكون معتبرا في الجمع المستغرق وما عداه من الجماعات مندرجة

متعينا عند السامع متميزا في ذهنه ملحوظا معه اولا فالاول شئ معروف والثاني نكرة ثم قال الاشارة الى تعين
المعنى وحضوره ان كانت بحسب اللفظ سمي علما اما جنسيا ان كان للامر المعهود جنسا وماهية كاسامة
او شخصيا ان كان فردا منها كزيد او اكثر تحقيقا او تقديرا ان لم يكن بحسب اللفظ فلا بد من امر خارج عنه
يشار به اليه كما مثل الاشارة في اسماء الاشارة وقرينة الكلام والخطاب والغيبة والضمائر وكالنسبة اما
المعلومة كلية او غير كلية في الموصولات والمضاف الى المعارف وكحرفي اللام والنداء في المعرفات بها
فظهر ان مع التعريف مطلقا هو العهد في الحقيقة لكنه جعل اقساما لما حسب تفاوت ما يستفاد منه
كل قسم بامر محصور وان الاعلام الجنسية وان كانت قليلة اعلام حقيقة كالاعلام الشخصية اذ هي كلها
اشارة بحسب اللفظ الى حضور المسمى في الذهن وقد قال سيبويه اذا قلت اسامة فكانك قلت الحرب
الذي من شانه كيت وكيت وان الفرق بين اسامة واسد اذا كان موضوعا للجنس من حيث هو بحسب
الاشارة وعدمها كما سبق واما الاسد فانما يفيد بالالة دون جوهر اللفظ ثم نقول اذا دخلت اللام
على اسم جنسي فاما ان يشار بها الى حصة معينة منه فهو اما ان كانت افرادا محققا او تقديرا
وسمي لام العهد الخارجي واما ان يشار بها الى الجنس نفسه من حيث هو كما هو في التعريفات
وسمي لام الحقيقة والطبيعة واما ان يقصد الجنس من حيث هو موجود
وهو قولنا الرجل خير من المرأة وسمي لام الحقيقة والطبيعة واما ان يقصد الجنس من حيث هو موجود
في ضمن الافراد بقرينة الاحكام الجارية عليه الثابتة له ضمنها اما في جميعها كما في المقام الطائي
وهو الاستغراق او في بعضها وهو العهد الذهني فان قلت هلا جعلت العهد الخارجي كالذهني
والاستغراق راجعا الى الجنس قلت لان معرف الجنس غير كافية في تعيين شئ من افراد ما بل تحتاج
فيه الى معرف اخر ثم الظاهر ان الام المعهود الخارجي له وضع اخر باء حضور كل معهود
ومثله سمي وضعا تماما ولا حاجة الى ذلك في المعهود الذهني والاستغراق والتعريف الجنسي
اذا جعل اسماء للاجناس موضوعة للماهية من حيث هي وانما اورد البيان تلويحا الى المعنى الثاني
يعني انه لما ادعى ان استغراق المفرد اشمل من استغراق الجمع اورد
بيانه في جمع ومفرد منفيين بلا النافية للجنس لانها تفيد الاستغراق فنحو لا رجل لا يخرج ٢ عنه
فردا اصلا ونحو لا رجال مع نصوصية الجمع اذا جاز ان خرج ٢ عنه واحد او اثنان جاز غيره
مع الجموع بطريق الاولى فيتفي بذلك ثبوت الملزوم فان قلت كيف يكون نحو لا رجال نصا في الاستغراق
مع جواز خروج واحد او اثنين منه واما ما ذكر ٢ الشيخ من النصوصية فلعله مخصوص بالنكرة
قلت نحو لا رجال نص ٢ استغراق افراد مدلوله فلا خرج ٢ عنه شئ من الجماعات كما ان لا رجل

لا رجل فى الدار لا رجال فيها ليس رجل فى الدار ليس رجال فيها

نفى الجمعة ظاهر فى الاستغراق ويحمل

فهو فلو اعتبر كل واحد منها ايضا لكان تكرارا محضا فلذلك ترى الآية يقرؤون بالنصب المستوفى اما الكل واحد واحد كالمفرد فى الاستغراق وكانه قد بطل عنه معنى الجمعة وصار للجنسية كما فى الامثلة التى اوردها واما بالمجموع من حيث هو مجموع كما فى قولك للرجال عندى درهم حيث حكموا بانه اقرار بدرهم واحد للكل بخلاف قولك لكل رجل عندى درهم فانه اقرار لكل رجل بدرهم والمعنى الاول اكثر استعمالا من الثانى فان قلت اذا قيل لا رجال فى الدار فان قصد به نفى كل واحد واحد فلا فرق بينه وبين لا رجل فى الدار فى الاستغراق وان قصد به نفى الكل من حيث هو كل يكون ناقصا فاذا كان واحد من الرجال فقط خارجا عن الدار وطلانه ظاهر وان قصد نفى كل جماعة جماعة كان تكرارا بعين ما ذكرتم فى الموصوف باللام قلت قد اشار الى عدم الفرق من استغراق المفرد والجمع فى صيغ النفى ايضا حيث قال لو لم يكن استغراق المفرد استغراق النكرة المنفية وتوجيهه ان يقال كما ان رجلا فى قولك ليس رجل فى الدار يدل على الجنس والوحدة المطلقة فربما يقصد بنفيه نفى الجنس المتصف بتلك الوحدة فيكون عاما ظاهرا فى الاستغراق وربما يقصد نفى الوحدة المطلقة المتعقبة فلا يكون من العموم فى شئ كما سلف كذلك رجال فى لا رجال يدل على الجنس والجمعة فربما يقصد بنفيه نفى الجنس مطلقا كانه لم تطلق على قبائل الموصوف باللام فلا يكون فرق بينه وبين لا رجال فربما يقصد به نفى القيد الذى هو الجمعة ويكون الجنس ثابتا على صفة الوحدة او الاثنينية كما فى لا رجال فلا يكون من العموم فى شئ وان يقصد نفى الوحدة العارضة للجماعة اى ليس فيها جماعة بل اجماعا كما يقال ليس فى موضع كذا اعمال بل حالات فتلخص لك مما ذكرناه ان قولك ليس فى الدار رجل يحتمل على معنيين وليس فيها رجال يحتمل ثلثة معان ولا رجال فيها يحتمل ايضا معنيين واما لا رجل فهو نفى الاستغراق والدارم من نفى الجنس لا يحتمل غيره اصلا واما لا رجال فاذا دخل على ما لم يكن بينه وبين لا رجل فرق فى فكر وانما الفرق بينهما ان لا رجل لا يحتمل مع سوى الكل ولا رجال يحتمل ما ذا يقصد به نفى الجمعة مع ثبوت الجنس على وصف الوحدة او الاثنينية كقولك لا رجال فى الدار بل رجل فيها رجلان فظهر بطلان ما ذكر صاحب المفتاح من ان ظاهر من كلامه ان دخل الجمع المستوفى على الجمع من حيث هو مجموع وثبوت وهنه لاستلزام ثبوت وهن كل فرد منه ويحتمل انه دخل الجمع المستوفى على جماعة جماعة وثبوت الوهن بجماعة لا يستلزم ثبوته لكل واحد منها ورده الشارح بوجه على وجهين معاذ المبتادر من وهن العصبة ثبوت الوهن لكل واحد منها لا ثبوته لكل جماعة منها او لكلها من حيث هو كل فلا فرق فى نحو

لا رجل فى الدار نفى الجمعة ظاهر فى الاستغراق ويحمل نفى الوحدة ومعه الذكورة

واما رجال فقولك ليس فى الدار رجال قيد على الجنس والجمعة والوحدة العارضة للجماعة فيحتمل ان يقصد نفيه مع نفى الجنس كما فى الجمعة فقد بطلت على قياس لا رجال فدل على الاستغراق الا احاد ظاهرا لانتفاء ان يقصد مع القيد الذى هو الجمعة فيكون الجنس ثابتا موصوفا بالوحدة او الاثنينية كما فى لا رجال فلا يكون من العموم فى شئ ح

تناقض العندية فيه ان يكون الشئ جوهرا ليس بجوهر بيناقض صريح ولو بالنظر الى السحصر واما ناقض العنادية فبالالزام المذكور ويرد عليه ان ثبوت النفى فى الاعتقاد فى الذهن يستلزم ثبوت الذهن فى الخارج فيتم الالزام على العندية ايضا لا يقال قولهم العناد فى حقايق الاشياء اوهام وخيالات ظاهرة انهم يعترفون بنفى الحقايق الخارجية ويغفلون عن بعضها ولا يتم الالزام عليهم لانا نقول نقل عنهم انهم قالوا ما حكم بديهى او نظرى الا ويعارضه وهم والنفى من اقسام الحكم فيتم الالزام فوجه كلامه الاحوال التى يقصد الحول بحسبها واما الاحوال التى يظهر فيها فقد يرى الواحد اثنين لاعياء او لوقوف على الصواب وانما غلط الحس بعد عروج الحكماء كالافلاطون وارسطو وغيرهما انهم انكروا الحسيات واعتنوا بالبديهيات العقلية وقالوا لا يرى الظل ساكنا وهو متحرك ويرى الجمر من النار وهى شعلة حمراء ويرى الثلج ابيض وهو شفاف واذا اعطا غلط الحس السليم فى امثالها كان منها لا يفيد ادراكه فى الحسيات اجيب بان غلط الحس فى البعض لاسباب جزئية لا ينافى الجزم بالبعض الاخر لانتفاء سبب الغلط فيه رد عليه بان انتفاء الغلط غير مخصوصة ولعل الكاعد مثلا لم يكن ابيض ورآه ابيض لسبب خفى فيه فلا بد من بيان حصر الاسباب ثم نفيها فيه ولو سلم ذلك كان بانظام بديهية فقيهة فلا يكون بديهيا حتى يرد عليهم السؤال بان الحكم العقلى كان مرآة للحس كان مفاد العقل قاصرا فهم بالعقل دون الحس ولو سلم بداهته العقل سقط العقل بعدم الغلط فلنا بداهته سقط ايضا بعدم غلط الحس فلا قدح فيه اقول هذا انما يتم انا لم نتعاوت المداهة والحق والتفاوت بحسب نصور الاطراف كما اعترفوا به فى الحسيات لما كان تصور الطرفين بالجسية وعدمها قصر بداهة العقل عن الحكم بحقية بل جواز ان يكون ذلك بسبب غلط كالملح

خلاف البديهي العقول بحق الاربعة زوج فان العقل لا يجد فيه احتمالا للفرديه بل الطريق
تعد بهم اقول هذا وارد علي من انكر الحقايق كلها لا علي من انكر الحسيات فقط لانهم لا يدعوا
غلط الحس في كل شيء بل لما وجد واغلطوه صوركبروا وتهوروا فلم يجعلوا طريق التفسير
فان قلت الغلط في الحسيات يستلزم الغلط في العقليات لانها مبادئها فلا يستقر لهم
اصلا اقول الاستلزام ممنوع فانك اذا ابصرت الظل احسته ساكنا ثم اذا ابصرته موضع
اخر ابصرته ساكنا لكنه اثبت بانه متحرك وهذا يحصل من الغلط في الحس لا من جهة غلط
فان الاحساس بجزئية الموضوع غير مغلط بل الغلط في دعوى ساكنا واعلم ان احتمال
سبب الغلط لا يقدح في ادراك الحواس بل يقدح في العلم بكونه ادراكا حقا وهو مدفوع
بان نظام العالم ترتيب الواجب الحكيم الذي اودع في كل نوع مصلحته لم يخلف عنه
فلما كانت فطر الحواس الادراك كان الكل ادراكا حقا غير غلط ولا يخفى ان هذا انما
يفيد الاعتقاد بكونه ادراكا حقا لا التعريف لاحتمال كونه من الصور العادية
صفة يتجلى به شيء الى ان العلم نظري يمكن تعريفه وقيل انه ضروري فلا يعرف لا لفظا
واختيار الامام الرازي وقيل نظري لا يمكن تعريفه وبه قال الامام الحرمين
ممكن عن التعريف شيء الى ان المذكور من الذكر بالكسر ولو اخذ من الذكر بالضم لم يحتج
الى هذا التاويل لكنه بعيد المعلوم فذكر في تعريف العلم تكلف توجب غير المحل بها
اي توجب كون محلها عالما بكسر اللام وبه خرج سائر الصفات لانها يوجب كون محلها
عالما بفتح اللام لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل متعلق ذلك التغير بعض التغير قال
السيد الكتني في التصور هو الصورة المتعلقة انها تتميز العالمية وتنكشف ومتعلقة
وهو المصور الكتني في التصديق هو الاثبات والنفي ومتعلق الطرفان لكن يلزم من
ذلك ان لا يكون التعلم بالانسان صورية العقلية بل ما بوجهها وان لا يكون الاثبات
والنفي علميين بل ما بوجهها ومنهم من الزم ان لا يكون النفي في الاثبات من اقسام

العلم ح بل اثر له اقول لا صفة لنا بوجهها او بوجب الصورة التصورية فسطل
تعريفهم هذا وهو مختار هم والاظهر ان المراد بالصفة الصورة العقلية والتميز
كشف المعلوم فان الصورة توجب كشفه وغيره ويمكن ان يقال الصورة بالتميز
الذي هو نفس الصورة بالذات وغيره باعتبار انه عين وكشف كقولهم
الضرب يوجب التاديب والتاديب نفس الضرب بالذات وغيره بالاعتبار
بناء على ان لا يعارض لها اقول لو سلم ان لها نقيضا كما زعمه البعض
فتعلقه لا يحتمل بعضه فان المعلوم التصوري لا يحتمل غير صورته التصورية
فان من راى سبحانه انسانا فتصور فرسا فتصوره مطابق لتصوره وان لم
يطابقه الانسان وقبل متعلق التصور يحتمل بعضه كما اذا تصور الانسان
بالفاكه بالفعل فان متعلقه وهو الانسان يحتمل تصوره بالاضاحك بالفعل
اقول هذا غلط نشا من عدم الفرق بين متعلق التصور واقراره فان
متعلق التصور في الاول هو الانسان المقرنا بالضاحك بالفعل وهو لا يحتمل
الانسان المقرنا بالاضاحك على ما زعموا تنبيه على خطايته زعمهم لان الطلاق
النقيض على اطراف القضايا شايع اجيب بانه مجاز لان نقيض كل شيء رفعه
والرفع حكم سببي لا يتصور في التصور اقول يمكن ان يقال هذا يقتضي
التصديق ونقيض التصور ما ينافيه بالذات كالانسان والانسان بخلاف
الانسان مع الفرس لكنه نزاع في التسمية وقيل رفع الشيء يحتمل رفعه
في نفسه ورفعه غير شيء اخر فنعم نقيض التصور قوله من الملك والانس
والجن خص هذه الثلثة لانهم انواع المكلف وقال غيرهم غير معلوم بدليل
نفس يدرك الكلي ام لا قوله فانه لذاته اي علمه الازلي لذاته وعلمه الاضافي قوله
الانكشاف لعلم الازلي وضمير لذاته راجع للعلم والا لكان علم واجبا لذاته ولم

يعلم احد قوله عن تدقيقات الفلاسفة اى تدقيقاتهم المبنية على اصولهم الكاسدة
والا فالمتكلمون احق بالتدقيق منهم بالحس المشترك وملوكة والذماغ يذكر
وهو جميع ما يدركه الحواس بعد غيبته المادة فكانها حوض يصب فيه العيون
الخمسة والوهم قوة فى الدماغ يدرك المعانى الجزئية كصداقة زيد وعداوته
وغير ذلك كالخيال هى خزانة له لكن المركب وكالمتصرفة هى خزانة الوهم
كالقوة المتصرفة التى تتصرف فى الصور الادراكية بالتركيب والتفصيل ولم
يتعلق لهم غرض لان كلا من الحدس والتخيل والتذكر هذا آثار العقل وليس من الاحساس
المستفاد الوجودى بخلاف الحواس الظاهرة فانها مستقلة الوجود وان لم
يستقل فى الادراك ان لنا جواهر موجودة انيات وهى ما يدركه والوهم
فى نفس موصوفة ما يدركه الشخص بنفسه لا بآلة كشعوره ذاته وافعال ذاته وقد
العلم مستفاد من الحدس والتخيل يسهل من لطف التحرى والفرق بينهما ان ما ملك
الحاضر او صورته يكفى فى الحدس لمقابلة القياس الحتى لا فى التخيلى بل لا بد فيه من
المشاهدة من آن ما اكثرى وبعرفانيا ان السبب فى التخيلى معلوم السببية
مجهول الماهية وفى الحدسى معلوم كلاهما يعنى ان العقل حاكم بريدان الحصر
فى الحس انما هو المعلوم بالضرورة واما محتمل الوجود فغير ملتفت كقوى الدماغ
فان قيل مدرك الوجد انيات حاسة اخرى عن ما ذكر فان من الناد ونادر الجد من
نفسه حالة او ادراكه مقابل لمعقل اللذة وتخيلها فله حاسة اخرى اقول انتفاء التعدد
والعقل لا يوجب حاسة اخرى بل الظاهر ان مدرك الوهم او نفس الشخص بلا آلة
كما مر قال الاسلام ان الانسان وان عقله طور اسفح فيه عين يدرك بها
ما لا يدركه العقل بل يكاد ينقض بكسحاسة كحواس لا يدرك المعقولات
فى العصب الذى فيه هواى يحتقر كالطبل يدرك بها الاصوات وما كيفه

ولا دليل على حصر الآلة وفيه انه دعوى بلا دليل ولا حجة على حصر كلام الحكماء فيما ذكر من مدركات الحواس الخمس الظاهرة والباطنة

الهواء عند توجه والكم وكيفية الصوت مسموعة موجبة ملائما او منافرا المدرك
بالوجدان لا بالسمع والطول والقصر للمسموع عن المسموع هو الطول والقصر
وهما نفس الصوت بطريق وصول الهواء الاحرى هذه العبارة لكن القصر علة عند البيان
عند القصر كانه لم يلتفت الى محتمل الوجود كالوهم فرض ثبت لا فوجه لسمع الصوت من داخله
ولا وصول هواء وتقدم عن بعض السلف انه كان يسمع اصوات الافلاك ولا هواء فيها
قوله بكيفية الصوت اى بكيفية هو الصوت سواء وصل الهواء المتكيف اولا او وصل ما يتموج
بمجاورته شبه مشابهة الى ان يصل الى الصماخ قوله يعنى ان الله يخلقه بطريق جرى العادة
عند المتكلمين وطريق الايجاب عند الحكماء قوله فى الصفتين اللتين يفيد بيان من طول القطس
المقدر من الدماغ الى الخارج ممتدا من اليمين الى اليسار والافرنا بالعكس فيلزم ان يصير
الكلى مجمع السورين ثم نصر فان معصب اليمين يرجع الى اليمين وعصبة اليسار الى اليسار كذا قالوا
اقول فى تكون كل كيفية وآلتين محدث كل من المحدث الاخر لا كسلسلة الصليب كما ظن قوله والكم يوقف
الحكم بالكونين فى مكانين كما سيأتى ممن احاله احساس الحكم فى مكانين او احساس اجزائه
لان تموج الكونين لا يوجد حس بحس ولو قدرت بالكون العيد العادى وهو ادراكه مع الوسط فوجوده
ضروري محسن قوله بحالة الرطوبة قال السيد الرطوبة اما ان يكسى كيفية الطعم فتصل الى العصب فتكون
الرطوبة هى المحسوسة او الكيفية ويلتبس بها اجزاء المطعوم فتصل بتلك الاجزاء الى العصب فتكون الرطوبة
مسهلة لوصول المحسوس الا محسوسة فنسبها اعترض عليه بان اجزاء المطعوم قد اختلط بالرطوبة على
العصب المفروش فتكون الرطوبة محسوسة دون الاجزاء هذا معقول لكن انما يسمى سيان عارضا
محسن الرطوبة مدورة كخلعان الصفراوى محسن مرارته ملائمة اقول وصول الرطوبة الى العصب اسهل
من وصول اجزاء المطعوم لكفايته بفعلها ثم يصل الى القوة الدراكة فيدركها وكذا ذكره السيد
بالتردد لانا نقطع قوله فى جميع البدن اى اكثره فان بعض الاعضاء ليس فيه قوة اللمس كالظفر

محسن به قد يحدد وجود النفس لانه كونه محسوسا وهو والذاهل ان الطعم يصل الى العصب مع الوسط محسوسا كالعوارض لانا نجد

والكبد والطحال والرية بل قوة اللمس في اعشاها فقط والحكمة في عموم قوة اللمس جميع البدن عما يضره من الحر والبرد وعدم اللمس في الاعصاب لعدم كونه كليا كما ذكرت في المطولات قوله اي المطابق للواقع سابق الاعتقاد اولا قوله نسبة خارجية اي يكون نسبة الذهنية نسبة خارجية محققة او مقدرة وموضع النسبة الخارجية ان يقع الخارج طرفا لنفس النسبة لا الوجود فانه لا يرد ان النسبة من الامور الاعتبارية يمتنع وجودها في الخارج قوله ان الاعلام بفتح الهمزة يشير الى ان المراد بالشيء هو النسبة وعوله على ما هو به كيفيتها من الايجاب والسلب لكن المتعارف ان ما حول عن ذي صلة الاخبار هو الموضوع وما بعده المحمول فالاولى ان يوجه على المتعارف قوله لا بتصور الحكم يشير الى ان مس العطشان بصدد ما لا تقتضي بحسب قوم يقطع بصدقهم لقيام قرينة خارجية واعلم انه شرط في افادة التواتر العلم ان يكون المخبر به ممكنا في حد ذاته والحس فلو اخبر جميع العالم على المحال عقلا او على المعقول الغير الممكن عقلا لا يفيد اليقين الا حسب المعقول قوله ومصداقه اي ما يدل على صدقه وتواتره يشير الى انه لا يشترط في عدد معين كعشرين او اربعين او سبعين على ما قالوا بل دليل التواتر وقوع العلم به بالاستقراء العلم بتواتره موقوف عليه وقوع العلم به بالاستقراء ووقوع العلم موقوف على نفس الخبر المتواتر لا على العلم بتواتره فلا دور ثم اذا استدل على قطعية بتواتره الاخباري لزم عليك دور اللهم الا ان يثبت تواتره بطريق آخر قوله والا لقدح بمعنى وان كان بعد انتفاء وجه القدح بعد المقال قوله العلم اي صلته ضروري لكون العلم حضوريا وقد يكون كل من العلم والاي ريا كما في الشكل الرابع وقد يكون العلم نظريا والاي ضروريا كما في الشكل الاول مثلا وقد يكون بالعكس كما اذا بنى الاشعري على ان موجد العلم الضروري في هو الحق قال الاي حاصل نظري والعلم ضروري اقول هذا علة ثان عن عدم التفرقة بين الاي وعلم الحرارة وايجادها فان موجد الحس والاي ضروري وموجده هو الحق والاي نظري بمعنى ان علمه نظري وهذا جار في سائر الشكل الاول فان اتيانها بالشكل ضروري والعلم بان موجده هو الحق نظري لانه لا يحصل للمسند وغيره الا بعد النظر

و

وان امكن تصوره بان يعلم اخبار قوم لا تصور تواطئهم على الكذب وكل خبر هذا شانه فهو صادق
واما خبر النصارى مثلا في كون المسيح ابن الله والتثليث كما يدعيه النصارى مثلا فهو كاذب
والسفسطة عاكلوا اجمعوا على ان عيسى قتل وصلب لما مر من مخالفته زعم ان اضاف الجبر الى النصارى
ان ان مع لا الجبر والاخبر ان يكذب اليهود بان يقول شعيذ قتل وصلبوا عيسى بدله ع
ام لهم صلبوه او قتلوه من شبهه فلم يقتلوا احد الوالد وحد اليهود بما سيذكر يوجد متواترا بدليله
بان اليهود يعتبر بهم ويحدث بكذبهم كما سيجيء في حق القوم من عبدة الاصنام بشبهة
ان سوسماك يقتل بالسانح وبان الطريق للعلم سوى الحس والبداهة جماعة من الهند احالوا مذهبهم
الهندي والثاني خبر الرسول واما اوامر الرسول ونواهيه فان حكم خبر الرسول بان هذا واجب
او حرام او مباح وسنة الا فلم يجز بقصد الخطأ قد يشير الى ان الكلام قد ان الامر الرسول
عنا النبي مطلقا وهو الموجد بالمعجزة كما يدل عليه الحلال والحرام الذي اوردناه من انه كتاب نخبر من الكتاب
له من السبب العلم وهو ظاهر بخلاف النبي فانه لم يوجده قوله ومما ارسلنا من رسول الا بلسان قال في
الكشاف في تفسيره سئل النبي عليه عن الانبياء فقال مائة الف واربع وعشرون الفا فقيل حكم
الرسول منهم قال ثلثمائة وثلثة عشر اقول هذا يخالف ما روي ان الكتب مائة واربع ما الاربع منها
وعشرون صحيفة شيث ادريس هود صالح ابراهيم والكتب بتقدير التنوين كالفاتحة وهم يقبل عن احد
انه كتاب علم الكتاب بدليل لا يعرف الناس عن الرسول اللهم الا ان يقال اللازم للنبوة هو العلم
الكلي بعد العلم الكتاب فان علم الكتاب يتوقف على العلم بالاوضاع اللغوية سوى العلم بكونه نبيا
امر خارق للعادة فعلا كان كشق القمر واخراج الناقة من الاصابع او تركا كعدم احراق
ابراهيم بنار نمرود بقصده اياها بصدق وبه خرج كرامات الاولياء بل هي معجزة نبيهم
على سبيل الاجمال وهو المعجزة بصدق النبوة وكذا الكلام فيما وقع من النبي قبل نبوته كما كان النبي
وتسليم الحجر على نبينا واما الستون فيخرج بهذا القيد ايضا اذ ادعى انه النبوة اذ

اذ لا صدق له والمراد حتى ان اذكار الصدق اعم من الصدق والوقوع حينئذ لا تقييد بعدم المعارضة لاخراج
لان معارضة السحر يمكن بتعلم خلاف المعجزة واورد هذا القيد اما يفيد غير ماهية المعجزة عن السحر والا علم كذلك
ساحر يظهر السحر ويدعي النبوة بلا اعلم ذكر سور العلب على ما لعله نبي على قال من ثور وبدل ان يقع
لا حكم لكن يتفاوت بدالساحر اذا ادعى السوء فلا يعصى بالوصف وهم يجيبه الدجال وبان الكهنة كانوا
يدعون النبوة ومن بعدهم وتظهر من حوادث العادات فلم يكن الوصف قيدا لامكان ان الدليل لا يخرج
عن كونه دليلا بعدم النظر فيه بالفعل ان العلم ملاكه حرجه الامام الى بعد العطف ان العلم على ما فسره
لا يعم ذكر وحكم حمله على الاعم قوله وبدل سور الى قول معجزة وحوز ان يراد به المعنى المعطوف من حيث انه دال عليه
وعلى الوجهين يكون القول الاخير من حيث ان السور اسم للدال المركب فوصف بالمعرف بعلى به من القضايا
جاز بعد التعريف بالعصا الى كتابة المسلمة بعكسها لجواز كل الاعادة وهو العود وبصيغة واحدة
لا بصيغتان كالعصا والعود واسم للمركب الخبري وعلم لا داعي ليس عليه كمن خبري بل قيد للقضية الاول وشاهد
الى قضايا قدس وبعد اجتماع تركيب من القضايا قوله بسلم لكن الا يسلم الداعي المعنوي والمعطوف ما سما
دلالته على ان الخلاق صفة الله دل على الدال سابق قوله معجزة العالم بعد الحكم بان السور من الاول واسع ايضا
للمعجزة بما الى بحث ارادان ثبت بوصل الى المطلوب واما المقدمتان الباقيتان فموجودة مع الدليل سلمنا بحارجه عن الاول داخلة
في الثاني والثالث فكم من العلم بان علم نظر من النظر بدليل عليه جعل الدليل من اقسام النظر للاعم فيصح
سلمنا لكن اورد عليه ما عد الشكل الاول بان لا لزوم بين العلم بها والعلم بساكها الا ساوا لاعم من
حواله لان مصور العجز لا يدل المصور الدليل بحسب الماهية او الحادث فيحمل عليه لان العلم الحاصل بان
ان العلم على المعلوم بحسب الدليل وقد يحكم بان الملزوم بين العالمين بالشكل بحكم بان العكس والاعراض بعلا
ما يشبه الملزوم بين العالمين جواز ان كانت مظهرة له بين المعلومين منه بحث بالبنا وقوله لان علم
من العلم به المطلوب هو الحاصل بالمؤنة واما بين العالم علما لزوم من العلم به العلم بالمطلوب الا
بمراد العلم به وما حوله ان يمكن بوضع الاول وسلم ان الدليل هو المرشد وما لا رشاد

والمرشد هو الذكر بعادة الارشاد والناصب له مانع الدليل على وجود الصانع هو العالم او الصانع قوله فالقطع
بان من الظهر الله فان قلت كيف يقطع والحال كما ذكرت مع انه يحتمل ان يخلق علما ضروريا بكذب
ملك يسبه الله بصدق من اتى بخارق العادة على وان الكاذب كان ذلك شرعا في الاسلام العادة فلا
لا امان في حصول العلم القطعي العادي كالقطع بان كل ما رأيناه خارق مع حكمه ما رأيناه مردود وقد يجاب
الامام ان خارق من يدل الحكم اما يدل على صدقه اذا علم ان اظهاره لصدقه وهو مصادرة بل لا يحتمل بل اما
يعلم بصدقه بقرائن اظهاره فيه او بعد ذلك كل من ادعى ما رويناه او الهم الله به جبه الرسول والاول الاول
داخل في السماع من الرسول قوله بعد وصل البشرة حتى لو ازيل ذلك العارض حصل القطع بعصمته ان كان حكم ما
للاد وحي بوحي وان كان من الامور الدنيوية فلا لاحتمال القطع كذبه الثابت قوله لتحريم ذلك حتى ان به يخرج
الكبيرة الدال ينبيه عليه بالاضافة مع قطع النظر عن العوارض اما مع قطع النظر عنها لا عن الدلالة كما في
خبر الرسول لانا نعلم عن الخبر بخلاف الدلالة قوله ضد اهمال الاجماع في حكم المعجزة مع افادة العلم بسببه
كثيرة مخبره وان كان اخا صدقه اسند الى الباقي من المتواتر ضروريا قوله واما العقل فالعلم الحسي بالعود النظرية
واما قولهم العقل بالملكة والهيولاني وغيرها فالمراد مراتب القوة النظرية وليس العقل فيها معنى اخر حتى يحتمل
ما ذكر كما يوهم ذكر قوله بالعقل سبب للعلوم والادراكات اي للعقليات والحسيات وبه يخرج الحواس فلا يعترض بها
واما جعل العقل هنا سببا الادراك وقد جعله قبيل نفس المدرك حيث قال بكاف الة غير المدرك فلان ليس
على الاطلاق العقل ان العقل ضوء للنفس ومن ادراكاتها ويصح سنة الى ان من اسمى قال مدوره الباري بعوضه قوله ح
للاشياء ومؤثره من المؤثر هو الباري تعالى بخلاف الحواس فانها طريق الادراك لا من قوله وبعد ظهر
واما العقل بهذا المعنى هو العقل الاني نفسه وقد ان ره ال ان له على السور الاول عرض وان امكن حمل اليوه على
الجوهر كالصور اليوعه قوله وبدركها الفاني بالعقل الجوهري وان كان نفس المدرك كما يشير اليه الصورة
اليوعه لان ما يمكن منه ومن البدن تركيبا اعتباريا صحيح جعله سببا للادراك الانساني وقد اجاب
الشارح بحرف سبب صوريا اليوعه قوله وبعض الملاسفة عن ح

بسم الله الرحمن الرحيم

بكمال علمه

الاخذ بالاولى فالتحقيق ان النظر لا يفيد معرفة الله بلا معلم مرشد الى ترتيب المقدمات مؤيد من عند الله بالوحي او
لان العلوم الصنعية كالنحو والصرف والحساب لا يستقيم فيه من غير تعلم فكيف علم الالهي الذي هو اصعب العلوم احق بان
الاصلاح بمع العقل مسلم واما الاصلاح فلا لقوله الا ابدع العقلي حد كان اكثر سالكيه مخطئا بانكر ذكر طريق
حسه ويصح المراد من انكره وكفى حجة ان اهل النظر من الفرق الاسلامية متوافقة الى ثلث وسبعين فرقة كلهم
النار الا واحدة كما ورد الحديث فان الكل فطرية هذا الطريق بحيث ان تحيروا ما هم بها ملت كلهم متابعون
لان المخطئ في الاجتهاد ما شاء كما ورد في الحديث واما قوله كلهم في النار بمعناه استحقاقهم لها لخطائهم
الاعتقادي ولا ينافي ذلك اجرهم بعد جهدهم وهو عشر اجر المصيب او نصفه **قوله** فلا يكون معارضة بعد ارادة
اليقين في دعواهم واما اذا اراد التشكيك فلهم ان يقولوا نظرنا يفيد الظن بعدم افادة النظر مطلقا معيدا
للعلم ما النظر المخصوص الذي افاده وفيه دور لان افادة النظر المخصوص موقوف على افادة النظر مطلقا بان يقال
هذا نظر وكل نظر يفيد العلم وقد يوجه كلامه بان القضية الكلية اعني كل نظر يفيد العلم مشتملة على احكام جزئياتها
الكلية بالنظر المخصوص بارسه وهذا ان اللازم منه توقف الشيء على نفسه لا الدور الذي ذكره الشارح **قوله** وشبهاته
من الانكار بقوله هم معنا في فصات العقل وقوله فان لم يكونا دليلين قد جدوا من ثم ان والنظر قد نيبت اي **قوله**
النظر يفيد العلم ثم نظر مخصوص ضروري المقدمات والانتاج فلا توقف على العلم بان كل نظر يفيد العلم فلا دور
واما حديث توقف الشيء على نفسه فقد دفع ايضا بان اللازم منه اثبات حكم النظر المخصوص من حيث انه نظر بذلك
النظر من حيث خصوص خاله ولا محذور فيه نظير اثبات حكم النتيجة بحكم الكبرى مع انه مندرج تحت حكم الكبرى
قوله كما يقال ان لا افادة النظر المخصوص كون النظر مفيد العلم في كله آراد انه على وجه كلي فان
قوله ليس هذا الخصوص بل لكونه صحيحا مقدوما شرائطه وكل نظر صحيح كذلك يفيد العلم اقول الاشبه في صحة
هذا الكلام لكن [illegible] امامع الحكماء ان مقدمات النظر وشرائطه فلا يتعدد الا عند الواحد من [illegible]
معينا والبواقي مخطئا كما مر ومن ثم ذكر بعض المحققين من الصوفية افادة النظر للعلم وقال من
لا شيخ له لا دين له ومراده منع الناس عن السلوك بكثرة خطره **قوله** وهو معاشرة اساته وقد بحث نادعلى

قوله ثبت بل كلام مشابه
اقول هذا خطا لكن
هذا الحجة لا ثبات به
لانه خطا في الاعتقاد
واما الثواب في الاجتهاد
دون الاعتقاد
فعلم الا اليقين حتى
بالمعنى ... ... اسباب
بنظر بالنظر اي اسباب
دون النظر

على

٥٠

هذا التقييد يكون الاكتسابي اعم من الضروري والاخص مطلقا جعله قسمه فالاولى ان يجعل الاستدلالي
والاكتسابي مترادفين كالبديهي مع الضروري لان في تقسيم واحد وصاحب الهداية جعل الضروري قسم الاكتسابي
في التقسيم الاول وقسم الاستدلالي في التقسيم الثاني فلا يكون الاستدلالي والاكتسابي فيهما بمعنى واحد
ما لا يكون تحصيله مقدورا اي لا يكون للقدرة دخل في تحصيله فيندرج الحسيات في الاكتسابي الى العلم كذا كره
وانما ادرجها المواقف في الضروري المفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا لتوقفها على امور لا يعلم ما هي ومتى حصلت
كيف حصلت ومداره علم الاستعمال ما يعده لها فلا ابداع لهن الكلام فيه بطريق الفيض اي بلا كسب
بالمعنى الاعم اعلم قد يحصل بالعدو في القلب بلا ابها شرح السادات كما كان ام موسى بعدوه في التابوت
وقد يحصل في المنام كما كان لابراهيم بذبح ولده وقد يحصل بواسطة الملك والمفهوم من الكل وان الكل
يسمى وحيا ويخص الاول باسم الالهام لهذا هو المراد هنا قال حجة الاسلام الغزالي حصل بلا دليل يسمى
الهاما ويذكر انه بشاهده الملك الملقي يسمى وحيا ويخص بالانبياء او بلا مشاهدة الملك يسمى الهاما
ويخص بالاولياء فالالهام عنده بمعنيين ومعناه الاخص بما سبب في الكل وهو الاعم لان سبب
هو الان ما بواسطة الملك حكم حسه الوسوسة الى تحصيل الصحة ما لا وجه له ادنى يتبادر منه الصحة بمقابلة الفساد
وتسمية بالالتوسعة وقوله صح عند الناس كل ... لا يدفع التبادر المذكور مع ان ذكر الشوق هنا
مستدرك ويوهم مقابلة الانبياء **قوله** عالم الاحكام مشعر ان العالم اسم للقدر المشترك بين جنس
ما يعلم به الصانع وهذا اسم لمجموع ما يعلم به الصانع ويؤيد الاول جمع قوله رب العالمين ويقال اسم
للقدر المشترك بين [illegible] جنس ذوي العلم او المجموع الى عنه وذلك كعالم الاشكال وعالم الارواح
وعالم العقول عند الطالبين **قوله** فلا يقال عالم زيد وعمرو لما فهم من ان افراد العالم هي الاجناس
قوله الا انه ليس غير الذات ولو سلم غير الذات لم يكن من العالم لان العالم في العرف اسم لما يعلم
عن الصانع **قوله** مقصور فان الصورة الجسمية والنوعية بل الشخصية ايضا [illegible] لا يكون بالنوع
اي الصورة الجسمية مدلله بالنوع ولها صورة النوعية مدلله بالكسر لا بالنوع عند ما فرض

في تقييد قوله ... بشرائط [illegible]

انقطع

الحكماء بقبولها الكون والفساد كذا في العضدي وبعد الاعتذار عن نوع من العام بالكلي الذي نوع اضر
حين غفلت حدوث النوع ميزان النوع يحدوثه ما في قولهم تقدم نوع الانسان الهم الا ان يحمل على الغير قوله
ان يحمله بعد اسناد على انكار الجوهر المجرد قوله ان وجوده لا في موضوع وجوده في الموضوع لم يدل عليه ان
وجوده في موضوع نسبته بينه وبين موضوعه بخلاف وجوده في نفسه حتى يحمل كلامه على التاج لعدم الملازمة بين
الوجود في الاذهان الكلية بحول الاجابة اليه فان قوله وجوده في الموضوع يحمل بحسب آخر ان يقصد الوجود
الذي وقع الموصوف بخلافه وهو وجوده في نفسه والتاني ان يراد به نسبته الى الموضوع فيكون الموضوع احد
طرفي تلك النسبة لا بخلافها فلا يحتاج قوله السعد ره على تحليل نوع ولا يشكل عدها بالصورة اليوعنه فانها
جوهر فانه يدانه عندهم مع كونه خلافا في الهيولى لان الهيولى لا يوصف بالعكس وهو صعوبة لان المفهوم من كون
الشئ خلافا عنده ان يكون عرضا قائما به وسيجئ قائمة شئ احد اقول لا نسلم ان العام بعينه معايل للعام بالذات فضلا
بالاضافة ان محل بعينه فلا تضاد ان في محل اصلا واما على ما ذكره فلا معايلة بينهما كما ان ان يكون الشئ قائما
بذاته ان مستغنيا عن محل يقوم به بعينه مع احتياج الصفات الى الذات كالصورة قائمة بذاتها والهيولى بالعكس بعد
قوله لا بمعنى ثلثة اجزاء على صفة المثلث بخلاف الاعداد الثلثة بعد اذ فسر الطول والعرض والعمق بالبعد المفروض
مرورا وثانيا وثالثا وارتاد فسر بالابعاد المتقاطعة على زاوية قائمة فعدم تحقق الاجزاء المثلثة ظاهر قوله
بل نزاع واعلم انه لو عين بعض الجسم اصلا في انه بعد يتحقق بها خمسة او اكثر كان نزاعا معنويا وان
اريد بعض معين اي بعض كان فالاخير نزاع لفظي والاول اصطلاحا من غير قوله وان الكم الوكن
يشعر ان ان الجسم معنى يتناول اطلاق الجسم بحسبه يؤيده قوله في معاضدة النزاع في ان لفظ الجسم موضوع
بازاء معنى واضح عند العقل من غير الامتياز عما عداه لكل فحاد تحقيقه وتكثير لوازمه اكثر النزاع في
تحقيق ماهيته وفارق الموقف النزاع فيه لفظي راجع الى اطلاق لفظ الجسم على المؤلف المنقسم بهذه واحدة
او في ثلث جهات قوله بعد اعلم ان المعنى المعلوم لنا من لفظ الجسم عند عدم التجزي بداته هو جوهر يقبل الابعاد
واكثر فاطلاق الجسم على المؤلف من الجزئين او اكثر نزاع في التسمية لا في الحكم نعم ان النزاع في ان

ذاته

ذاته مركب من الاجزاء المفردة او من الهيولى والصورة او غير مركب اصلا نزاع معنوي بهم قوله ولا وهما
ولا فرضا اي فرضا ممتنع كفرض شركة زيد والفرق بينهما ان الوهم يقف القسمة دون العقل بمعنى ان العقل
يقدر على بعد تسلم الى غير النهاية ولا كذلك الوهم فانه يقف عند حد بخلاف الوهم فانه يقف عند حد توجيه بان للعقل ان يفرض
بعدا آخر مشاركا لا دراكه للكل بخلاف الوهم واما البعد الغير المشاركة بالفعل فانه غير مدرك للوهم
والعقل يفرق البعض منها قوله وبالعقد والجوهر قوله لهم حصر ما لا يتركب من الجوهر الفرد بالسوق
غير دافع لمنع الحوالة المحذوفة وان امكن دفعه بان المقصود حصر ما شوهد وجوده كما يشعر قوله الكان فيها
خط بالفعل ان خط مفعول ان الخط المدرج حاصل فيه بالفعل عند المتكلمين وبالوهم عند الحكماء قوله
وذلك لما تصور في الحساس لان بعد الخيال لا يكشف عن بعد الحاس هذا الموجود ان الجوهر فلا تنقض
بعد اتساب الاعداد والاعلوم بالبعد ومقدوريته كما يشعر قوله اما الدال على ثبوت العقل لان الحوالة بالحاس
اما ان تكون بالسطح او الخط او النقطة اقول بعد اما بم ان لو لم يشر وجوده للتقادير واما اذا سمع كان
الحاس بالجوهر الفرد قوله والا فرد ويمكن ان يريد ان الافتراق لا يعرض الا لما له الكل الا يجزى حتى يشمل الجزء
لا يقال سلمنا ورود الاسم على بعد بعد لا ان تاما وهو مسلم بين الجميع لكن دليلكم انما يدل
ان لو امكن الافتراق في الخارج لا ان تاما بل في الافتراق والوهم قوله او اثنانية كما لا يقال الاجزاء انما تثبت
لكما سلمنا لحصل الميناه لانا نم بل الميناه يحصل الضابطة كل الجسم من الاجزاء الصغار كما قال فمعتمد الجيش او
بالعود بساطة كما قاله فلا هون حتى لم يعلم الا ما لصورة الجسمية قوله ومن حشر الاجساد لان الحشر مبني
على حدوث العالم وعدم ان الحشر مبني على اعادة المعدوم ومن سمع الاعادة المعدوم من اجزاء العالم
يمكن اعادته بجميع اجزائه اقول بعد ايم لان الاعادة ممكن بجميع اجزاء العالم الصغار فانها مبنية على بقاء
الاجزاء الاصلية الاصل بقاء صورة كما سيأتي قوله وكثير من اصول الادلة عطف على اثبات الهيولى ومن
اصولها ان كل خط يمكن تنصيفه فلو ركب من الاجزاء لدام بعض الاجزاء الخط المؤلف من الاجزاء
الموتلة هذا الخلف بخلاف ذلك قوله الحس علة والمشهور في الكتب الحكمية ان دوام حركة للشبه

وانقطار السعوات
وكون الصانع
لا موجبا والعلم
بعد بر قدوم
العالم (سيأتي قوله لا

بالعقول بالخروج من القوة الى الفعل وامتناع الخرق والالتيام بناء على ان الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة وهما
من مسائل الحكمة الطبيعية لا الهندسة قوله بل يفرغه وبه يخرج صواب لانه ليست عبارة الاصطلاح قوله لكن
ح الاجسام والكواكب ما هو هو الوجود تقبل الكيوف وما يتفرع عليها كالعلم والعدد خلافا للمعتزلة حيث شرطوا
البنية في الكيوف وقد رد عليهم وشرطوا في الالوان والطعوم والروائح زعم بعض العدمية ان لا حصة للون
بل الكلية امر متخيل كتماض الثلج والجمهور على انها حصة قوله كالسواد والبياض وكذا قوله هي الاجتماع
لا معنى لكون الشيء بالوجود خارجا عنها لان الكلام في الكون العام بالموجود والوجود والعموم
بل بما هي عليه من حيث هي وانواعها ان ساوتها كالعقد والغرق من العقوبة والقتل بعض الطعوم
كالحلاوة للسان وما لحمة معها والبعض يقتضي كالعقد والتفاهة هي مثل ما في اللحم والجبن من الطعم
وعدم الطعم لا طعم له كالبيض وما لا يحس طعمه لصلابته كالحديد والعدد من الطعوم حلو الاول
كذا في شرح المقاصد لا لعدم الاتصاف اي بحسب الاستقراء واما ان لا يكون وكذا عليك الى قوله
الاعداد كلها مثلا تكون حادثة ما لم تحدث مسبوقة بالعدم لا لاتصاف الاعداد بحدوث قدم
اثره بقدم يعلله فيكون عدم الاتصاف علة كعدم الاباء على ولده فكلما اتصف الحادث بالعدم
وصف الى ما شاء الاسباب فيكون اثره مسبوقا بالعدم قوله والمسبوق الى الموجد العدم قدم لان اسباب
الحوادث اليه بشروط معاوده كما قاله الحكيم سلمنا عدم تناهي السلسلة قوله فان كان مسبوقا فالكلام
يدار على الحركة هو الكون الثاني وكذا السكون والخروج من مقاصده فقوله هنا وهذا مع
قوله اما ان يكون ما ولا مجموع كونين الذي يستغني الكتابان اولا ولا الكون الثاني
مجموع الكونين فيكون اثره الى مدخل اثره كل الاول وهو الامر بعباره فان علت اذا اعلم
الجسم الساكن من مكانه الى مكان ثان فلو كانت الحركة هو الكون الثاني فقط ولو كان مجموعهما
لتم جزئية الكون الاول من السكون والحركة معا قلت لا نحدد ربه سلمنا المسبوقية الوجود
وما ان يراد بمسبوقيته بعض الحركة بعضها او يراد مسبوقية بعض حركة بعض

وعلى

الذى يكون وجوده من ذاته قال المتكلمون ذاته يمتنع وجوده اى خاص والعام وقال الحكماء ذاته وجوده
اى خاص الممتنع لوجود العام وميل المحققين من المتكلمين الى هذا وعبارة ان رح تكميل المدعين
علم يصلح محدثا للعالم والا لزم كونه علة لنفسه وعلته لا يقال يكوران لا تكون من جملة العالم الذى فيه وجوده فيكون
محدثا له ح الاستفادة لان الواجب لما يقول الى احدث جملة العالم ما علم منه علم اسم لجميع ما يصلح ان
اسم موضوع للجميع او للقدر المشترك من الجميع وعلى هذا والوقف على هما ان الاول سيكون المبدأ من
جملة العالم والثانى سيكون من جملة الممكن لوقوعه بالامكان والحدوث ملزوم ان ح
ان الحدوث اولى الان ره ان دليل بطلانه ليس لعدم الا فتقار الى المدبر الا فتقار الى بطلانه ان لو حدث بطلانه عدم الدليل على
وجود الصانع ولم يوجد الا ان يعرف من الافتقار الى البطلان والافتقار الى بطلانه ان الاول يحصل ما هو
دليل سلمنا بطلانه ولم لم يوجد مقدمة تخلف الثانى لا يجوز ان تكون بعضها ولا بعضها والبيان ان يقول من جملة
العالم فلم لا يكون مبدأ لها لا يسعه ان يكون الشئ علة لنفسه وعلته والا شكال وعوان سلسلة الممكنات ليس لها وجود سوى
وجود آحادها وعلة كل واحد من آحادها داخلة فى السلسلة ح لكل ان يجمع افتقار الكل الى العلة اذ ليس لها وجود الا
الاجماع الذى هو من لوازم وجود السلسلة على التدريج او سلم افتقار الى علة خارجة لكن يظهر الجواب بان يكون
كل واحد منه معللا قبله وعدد البسيط لا يدل فيه لعدم الشئ على نفسه مرجع هذا الفرق بين تعليل كل واحد من
السلسلة ما قبلها وبين تعليل المجموع بالمجموع وهما متغايران والثانى هو الذى ابطلان فرضه ثبت بطلان الاول
فان ثبوت الاول يستلزم ثبوت الثانى وبطلان اللازم يدل بطلان الملزوم فيكون واجبا ومقطع السلسلة اى ادعيت
ان علة السلسلة واجب لزم منه انقطاع السلسلة والامكان الواجب معلولا لآخر فيه بحث لا يصار ان يجعل الحدوث
مع انه لا يجوز كما ذكره فكان الحكمة جوابه ان الكلام فى العلة التامة وادعى كان الواجب علة تامة لواحد من تلك
السلسلة لزم انقطاع بيان ان ما سبق بطلان الشئ حال حاجة العلة فقط وهذا انطباق حاجة المعلول ان
بعد المعلولية لانها علة وحاجة المعلول ان بعد امتداد اول الايام معلولا كما ناقض قولهم ان الله
ليس فى مكان ولا فى الارض ولا فى شئ من الجواب

لجواز

وهو ليس بشيء الا صحاح مع ان الاصحاح مطلق ليس بمحله كجواز ان يعارضه جواز لا يمكن سماعه لمانع
جواز الاتفاق لا بيان امكان السماع او ان يكون السماع موجبا لكن دفعه جواز ان كلاما غير مكلف اورد عليه
بان امكان كل منها يكفي في القدرة لا بيان امتناعه بحسب الحكمة فكل منهما اذا علم المصلح في احد الصدين استمع منه الارادة
الصد الآخر للحكم جواز ان وجوب رعايته الاصلح اصلا المعجزة ولو سلم صحته يعرض الكلام بما وجود المصالح اسوة
في الصدين اجوز من جملة المصالح ان لا يسمعها عند السماع المصالح منها ما هو اللائق بالاحسان
كحبه اقتضاه اي مطلق حدوه الحكم اقتضاه مع اشارته الى حكمة قطعه وهي برهان السماع وكونه جبرا لوسوسة جواز
والكل ادبغا وعدم كونها مانعا في شرح العقائد ان اريد مانع وعدم التكوين صير برهان السماع انه
لو تعدد الآلهة لم يكن السماء والارض لان كونها اما مجموع القدرتين او كل منهما او اي واحد والكل باطل
لان الاول يناقض كمال القدرة والثاني يوجب ورود العجز على مطلوب واحد والثالث يوجب الغرض صحيح
بلا موجح لان نسبة المعدود الى الكل على السواء اجوز لجواز الاول واجماع القدرتين لا بيان كما قاله
الا سعاد من ان جعل العدد مجموع القدرة مع السؤال قدرة الحق وجواز الثالث وعدم المرجح لم يستند
بالاضطرار بان يوجد احد وجود الكل او البعض بقدرة الآخر حوله ان مع العجز يمكن المقدور والمكون اما
ان يجوز وقوعه لها او واجب مطلوب والارادة لا تعلق مرجحا مثله لان ما رجح يكون خلافه جائزا مع
لم يكن احدهما صانعا اضافة الاحد للعموم مستند عدم صنع كل منهما الا عدم وجود الصانع مع ان لا يكون كلاهما
صانعين وهو لا يوجب اسناء المصنوع لجواز صنع احدهما والمراد ان امكان المانع لا سلم الا عدم تعدد
الواجب الواجع لبرهان السماع ولا سلم اسناء المصنوع فلا يصح قوله لو فرض صانعان لم يوجد مصنوع
على انه لم يرد ما جواز الاول على عدم التكوين بالفعل وهذا مفصل بجميع الكلام على تعدد برهانا جواز
الاتفاق ومنع اسناء اللازم على تعدد اخر ما على ان كل ممكن يمكن عدم تكونه بدل تكونه فلا يتعدد الا له
مع انه يتعدد كونه اسناء التعدد سببا لاسناء الفساد في الماضي والمعدوم كون العالم باسناء الفساد سببا
للعلم باسناء التعدد مطلقا فلا يتعدد الماضي يلزم من ثبوت الاول ثبوت الثاني لكن العصد الى المقصد
فلا يخرج احسن مصرح بما علم البرهان لان الله اسم لذات الواجب الوجود سلم التعدد لكنه ليس بمسلم
وقد القدماء يطلقون التوارد على الساوي قارح الشهادة الايمان والاسلام من الاسماء

اسوة

الى احدهم من كل منها منهوما على حده فيكون محدثا الى حدوثا واحالة المعاد للواحد لذاته وبدله
عليه ايضا قوله او للابتداع اه لان المحدث البرهان بالوجوه لذاته لا بحدوث الاعراض الى الغير فان الحول بعد
الواجب لذاته كما هو المفهوم من كلام الفرير وقد يوجه كلامه بان معناه ان صفات الله واجبة لذاتها اي موصوفا
فان ذات الشيء مطلق على نفسه وعلى موصوفة فصفاته مع تكثرها نفسها واجبة لموصوفها وقولهم كل ممكن حادث
حدوثا زمانيا انما هو في غير الصفات وهذا هو المحقق الدلي وعنده ان ارجح احول حمل كلام الفرير عليه
مشكل لان المحال لو لم يكن واجبا لذاته لكان جايز العدم والواجب موصوفها جايز العدم بما نقل الصفات فلا يكون
ان ارجح لان ذاته تعالى جايزة اعلم ان اثبات المحدث العالم كس واما الصانع المحدث لذاته الاوصاف
فالمعلوم من كلامه انه بداهي وليس كذلك طعنه ارادة الاسلام والاتباع وان كان المحصول كما
لا يكون بدون هذه الصفات توقف ما على العلم بالمسموع والمبصر كما في النظام المسحس فلا شبهة في السمع
والبصر اجيب بانها ارجعان الى صفة العلم واما عدا مستدلين بكونها لو عرين الضدين العلم
احدهما فانها ضد لورد انه لو لم يتصور لذاته الاوصاف لم يصدر فاعل ما وهو الحي والعجز والجهل
والصمم والعمى وكل ما وصف بشيء منه ناقص مسلم في الجملة والعلم واما القدرة فصفة الاكمال لا العجز وحده
وهو صفة كمال عند الكل بل عند المتكلمين ايضا واما السمع والبصر فلا يلزم من عدم الاتصاف بهما الاتصاف
بالصمم والعمى لجواز خلو المحل عن الضدين مع العدم قوله لها السدل رحمه الاسلام بان كلام السمع والبصر
صفة كمال فلو لم يتصف الباري به لزم كون الانسان الكامل مع وصفه اتفاقا والاولى دفعه المذكور ولا
بحواس والحس والوجدان لان السمع الله ما حق الباري بدليل كما لو جحد السمع والبصر وسموا العلم والقدرة
والارادة وان ليس اعم من على الاول بان الشرع ورد قوله على وجوب الوجود ولو سلم لم يوجد عالم
معدوم وجوب الوجود والوجود لا يعلم الشرع فالاسعد لان الشرع على الوجود دون وجوبه ان غايته
السلام الوجوب لا يوجب الا يعلم الشرع على معدومه الوجود بل لا سلم معدومه مصداقا على الوجود
بخلاف وجود الصانع وكلامه فان معدومه الشرع موجوده على معدومه وجود صانع وكلامه اي امره

بل عند المتكلمين صفة ما فوق الصفات

وتنبيه وحجه حالا لسد لان ما شرع على لسان نبي فهو شرع لجميع الامم السد لو لعلى ان متكلم بعولوه وكلم الله موسى وسائر
جبر الانبياء بحمد وكل ذلك شرع فالرد والام حوازه ان الشرع موجود وعلى وجود الامر والنهي من عنده وانما
ان صفه له فلا يجوز ان يكون مخلوقة صحيح الاسدلال بالشرع على ان صفه وهو وجوده وقدرته
وارادته ولا يسمع وبصره ولا يلزم منه الاعلان من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي لانه الامتناع بالغير والا
كان وجودا ولا وجود لما وجود حوار عن محمد من زعم ان العالم دال على الوجود اذ لو كان يستلزم الوجود
لم يصح اثباته مع نفيه حاصل جوابه ان المنفي لنسبة الوجود الى الزمان العالم الى نفسه فليس ما يعداي يحتاج الى سبب
العلم سواء ما ان سلم العالم كما قاله الجمهور او لا سلم كل منهما كما قال الظلام والسهروردي بحث
بحث لان الاستدلال ليس بحجة بل الحجة لزوم صلم الوجود بالوجود وهو غير لازم فالجسم جوازه ان ظلامه غير ثابت
فلا يكون حجة فليس معنى اطلاق الموجود لا خلاق جوازه الشرع وعدم جوازه فما ورد منه
واما الخلاق فيما لم يرد ان ولا منع وكان موصوفا معناه ولم يكن موهما لمحذور فهو بالاحوز
وعند المعتزلة يحوز واليه مال الغاضي ابو بكر معاوامام الحرمين وقال العراقيون بحوازه الصفة دون الاسم
اذن باطلاق ما اراده لان اهل اللغة سموه بذلك بحو حداي وبكري وشاع ذلك بالكثير فكان اجماعا على
الاذن الشرعي في اطلاق المراد وهو ما مر من وجوه اجمع المراد من الاسماء الله للقطع بعاشر مفهوما
والعالم مع كونه اذنا الاطلاق المراد فلان العارف والعاقل لا يطلقان عليه مع ما اراد فيهما العالم وكذا الشاكل يطلق
لا الاصبح مع ما اراد فيها حوازه ان المعرفة يوهم سبق الجهل والعلم شعور بعد الحس وفي الاصبح مع العلاج الى خارجة عن
محل الفراج كما مر والعالم مع كونه اذنا الاطلاق اللازم اذ لا دليل عليه وقياسه على المراد وكما قاله المعتزلة ثم
لان القياس انما يعتبر في العلمات دون الاسماء والصفات والقياس يلزم اسم الخالق كونه يوجد خالق
التمرة والفاكهة ويمنع جوازه لا يطلق عليه مع والجواب عن الاول ان السمع على الاذن صحيح في القياس وعلى العالم انه
يوهم سبق الجهل عليه وهو خارج عن محل النزاع ولا يطلق عليه مع الملك والسهروردي والمعتزلة والمسي والحارث
والمزاع والداجي والمراد مع وروده في الكتاب والسنة لان محمد وروده في الشرع بانصاف المقام

واسماق الكلام ليس بما ذن بل ورد ان الاخ عن موضع بتعظيم وزعانة ادب ولا تصور بها سبق وعن ان الروحاني
موجود بالصور الجسمانية بلا لزوم جسمية وحلول واحاد وكبر بل بمثل تصوره الانسان وكالصور المجردة الظاهرة
تصور ابدانهم فعلى هذا محل الكلام المحسوسة والمتصورة فلا بد بعده من البلل الاعلان ظهور الروحاني بالجسماني ما هو
لاستحالة واسه منزه عنه لان استحالة انما تلزم في ظهور هو سنا بالبدن كمثل لا يمكنه الظهور بدن اخر وانما
من بعد المهدي في الآخر بالوصور فمثل انما هو لمحمد عباده وهو بث الحياة بين العبد وربه وبمثل هذه
الحكمة بمثل جبه بل بصور الانسان من الاصباح العالم للوجود بعد انما بل ان الافصار الى الجزء لا يلزم
الافصار الى الموجود والافالعالم الموجود بعد الاصباح الى الموجد لا الاصباح الى الجزء فلم يلزم التركب اي
تركب ما هيته في العلم فان السلم وكذا للمتكلمين ان العالم ليس بمركب اي خارجي فعلا ولا امكانا في الذهن لانه في حوز وجوده
في الخارج لان كل موجود في الذهن من حيث انه موجود فيه ممكن وان كان واجبا فلم يلزم الحيز بعد انما
يلزم ان لو كان الحيز موجودا خارجا وقد سره بالفراغ المتوهم اللهم الا ان يدعى ان الفراغ ما لا شيء
فلم يلزم محذور فيكون محل الحوادث لان الحصول في الحيز من الاكوان وهي موجوده في الخارج عند المتكلمين
انما ساوى او بعض جدرانها على العرف حيث يقال زيد في المسجد او على السرير وعمر السرير في المسجد
حيه الله والافالجزء الحقيقي مساو للمحدد في الوجود ما دام لكل في مكان لم يكن في حيه فيلزم ما بالكتب
السماوية والاحاديث شعر بالجهة والجسمية في مواضع لا يحصى ولم يحرج في موضع بنفيها اصلا مع انها من بهات
الامور كالعلم بوجود الصانع وصفاته وحشر الاجساد وقد كثر الدلائل عليها في مواضع شتى اجيب بان
التنزيه عن الجهة يعرف عنه عقول العامة فكان الامر بدعوتهم الى الحق ما يكون طاهرا في السمع تنبيها
وفعه على الله به لحو ليس كمثله شيء اولى مع لما ان العاقل اذا سمع لفظا يعلم قطعا ان المراد
ارادة ما يليق بموضع ذلك اللفظ امثاله كالنصوص الواردة في امور الاخرة لان القرائن على الظاهر موجودة على الامتناع
العقلي بديهة رأيت اصداء الكلام حاصل ان يسد باب الدوام عند الدفع حاصل بالجسماني ولا حاجة الى
سفسطة الزمان وان قارن الدهر كله بعضها بعض فان الوجود مع اسبق العدد مثلا بزمان وكذا سبق

الصوره مع سلب الكيفيه وسلب الحد ومع سلب الباهي وسلب المكان مع سلب الجزء وسلب الجسم مع سلبها
الالفاظ المترادفه كالمعصوم مع المجرد فعلم تعدد الواجب لان الوجود صفه كمال فعلم ايضا والاجزاء
وبيان ان الصفات ايضا امور الصور العامه بالمجموع من حيث هو صفه للجزء والكل معا كالحيوه والعلم ليس فيه نقصان الجزء
عن الحيوه والعلم والتعدد للكل العالم ومن مسوده الاقدام ويرجح بعضها بالاعتبار لان الاعتبار يخصص
الافعال لا الصفات لكن يخصص الواب لبعضها كالجود والعفو بان سبب الذات الى الجميع سواء هم اصح المحالوجهم
طوائف منهم الكرامية ذهبوا الى كونه في الجهة لكون الاجسام مما يحدث الله تعالى فيه كالكونه في الجهة ليس
كذلك الاجسام فيها كان السند كما ذكره بعضهم راجع لان اللغة او ايات جهة الاجسام ليس كنفس الجهة بالكليه
كما ان اشارة المرئيه الاكونه الاجسام ليس كنفسها بالكليه وجوابه ان المرئيه انما يصح بصيغ محللا للنزاع كالاكان في
العالم بخلاف الجهة فان المنفي منها هو الجهة التي ذاتها لهما كما واما ما سواها فمسكوت لا منفي بالنصوص الظاهر
في الجهة كقوله الرحمن على العرش استوى وقوله تعرج الملائكة والروح اليه وكما روى ان جاريه فرسا ذا
اين الله فاشارت الى السماء فقال اعتقها انها مؤمنه وسألها اين كان ربنا قبل ان يخلق السماء
فقال عم كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء وما بينها انه يداد ما الاسوا مع الاسئلة وما قوله تعالى الروح
اليه هو صعود مكانه بالطاعة وبان ذكره الخبر بان الله خالق السماء والعماء السحاب الرقيق وبالعصر عدم
البصر سمه عدم الوجود حال السعداء وقد يسمى او يعيد اما بالعين والعماء والطمسه كقوله تعالى وجاء ربك والملك
صفا صفا وقوله تعالى هل ينظرون وكان في عمى وقوله عم يتساءلون الى السماء والارض ما نوعها ان المراد
بحسب امر الدين والسعيد يقارع على بصيرة بعدم العقل بالحس والدليل اقاله الى السماء بالله تعالى والاحسان
والكواكب كقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى ويبقى وجه ربك وقوله الله خلق آدم على صورته وقوله انا
نزل في صوره امرد وعليها ان وجه الذات والله القدره او الصوره الصفه والرب صفة بمعنى الرب
او قول هذه الباء والملائكة على الظاهر بالكليه مع ان في بعضها كما جواز الخبر بما قالوا ان باء الاستعانة
تعلق المجرد بالصور الجسمانيه اذ على تشابه الجهة والصفة والمحي باعتبار الصوره مع صيرورة ذاته عين الكل

والادله القطعيه عامه يريد ان الدليل العقلي القطعي اذا عارض الدليل العقلي وجب تاويل العقلي لان العقل
مرجع العقل انما الطريق الاسلم محافة ان يقع تاويلهم على ما ليس بمراد الله فيلزم الوقوع والاتباع عا
تشابه منه وعدم الوقوع للوقوع في قوله لا يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به الا ما يدل عليه
فيها المتكلمون ان هذه مع مماثلة لس ليد الذوات في الذاته والجسمه واما عبارة عن باقي الاربعة الوجود
والحيوه والعلم التام والقدره التامه وعلى اما عبارة عنها بالاضافه الى ذي الخامسة ومعنى الله
الاربعة رد عليهم بان الشركه في الذات لا يستلزم الامتياز بالعين فيلزم التركيب ويكون الغير مشاركا له
في الجسم او الجواهر ومنا غلطهم استناد معلوم الذات لا افراده فلا ما لم يعلم الخلق بوجه من الوجوه
هذا الشعر بان المماثلة بحصل بالشركه في بعض الوجوه فما معنى قوله فقد صرح سواء الاربعة المصرح في موضع
آخر بكما فيلزم التصريح بما حيث شركه في مماثلة العلمين الشركه في القدم والحدوث وغيرهما وساسبه زواله
بعد ما لم يعد وقوعها بحمل التصريح على ما مماثلة او يرد عليه ان علم الانسان يمكن ان يماثل
علم الباري في المطابقة للمعلوم وان خالفه في سائر الاوصاف مع انه مع مماثلة العلمين مطلقا للوجوه المذكوره
نعم ان هذا القدر من المماثلة بين العلمين لا يفيد مماثلة الباري لشيء من الاشياء في العلم والمعصه سلبها لا عدم
يرفع التعدد فيلزم عدم جواز الصفات بخصوص والاتفاق مع الشركه في جميع الوجوه اول حصول الذات
من جملة الوجوه فالاولى ان يقال لا يلزم الشركه في جميعها يرد عليه انه قد اعترف بانه من جميع الوجوه فما معنى
المماثلة انه معقد بحصول الطرفين صريحه جوابه ان ما به المماثلة كل ما تعدد فيه يلزم افراده فان قلت
بطلان الشركه من جميع الوجوه لا يخصص الوجوه بما به المماثلة لجواز ان يراد بها جميع الاوصاف مع
التغاير في الذات جوابه ان المراد بعض عدم الوجوه في قولهم لا مماثلة الا بما واحد من جميع الوجوه
وقد حصل فلزم الاتحاد واما خصصه بما به المماثلة ما يرد عليه ما احيط بما يحيط مثلا مثلث لا كاذب
الملائكة فانه لا يعلم الكليات على وجه جزئي والا لزم تغير علمه بتعدد المعلوم الجزئي في ذاته بل علمها
على وجه كلي كعلم العجم بالخسوف في وقت كذا واحاد المتكلمون بان علمه بها اصاله بخصه كما قاله المعتزله

او صفة ذات اضافية كما قال الاعلم السنة بعد بعير المعلوم بان بعير الاضافة دون الصفة الحقيقية والحق تعيينها
حملا لو صيغ حده على ما ذكره الامام وغيره ان العلم العدم كما مر الى عوارض على الصور المحللة معدودة
بغير تعلق كما مر الا نفسها او ثبوت اذا بعير الاضافة اما ان بعير الانكشاف والعلمي اولا وكلاهما سكل مسلا انه يع
علم الحوادث عند حدوثها على وجه المشاهدة وعلم الحدوث اما ان يعلمها كذلك قبل هذه المعدوم يع او علم
كيفما لم يرد بعد عبينه وهذا مر هذا الحس حيث ذهب الى ان علمه يع بان زيدا سوف حدث في وقت علمه بانه وجد
الآن حادث بحدوثه والعلم قد سبوه الى جهل الصانع واحاد مسائح المعتزلة وكثير من الاشاعرة عن محمد
الحكمي، بان علمه يع بان زيدا سوف حدث عند العلم بانه وجد ملازم من بعير المعلوم بعد علمه قال السيد يع لو صحت ادع
لما لم يكن ممكنا لم يكن على السنة يرد وبعد وسوط وكذا لما لم يكن ممكنا لم يكن بالسنة اليه ما ص وما تعالله بلا
الموجودات من الازل الى الابد حاضرة عنده في اوقاتها اقول ادع ليس بممكنا لكن الامكان كلية حاضر عنده
لوجوده وصدوره عنه ولا تساوي نسبة الصادر الى ما صدر عنه بالقرب والبعد لا سيما اذا لم يكن ممكنا
بخلاف اجزاء الزمان والزمانيات فانها بعير متحققة مع الوجود والحصول لكن المعدوم وما بعده الكائن
للبداهة اوعوا بالكون او الدوس واما الحصول العلمي فحاصل في العلم الاشتمال والاسع لنفسه والاعلام
على اكثر من واحد لا يرد بالعدد الكائنة مطلقا لسواقي الاجاب والله عز ذكره لا علم له الا الله قالوا الا ان العلم بسبه
لا تكون الا بين الشمس اجيب بان العلم انس العالم والمعلوم فلا استكال اقول الحضور المعلوم للعالم نسبة
بينهما بالذات والعلم هو الآلة قالوا ان الحاب بان المعايرة الاعتبارية كافية في تحقق النسبة قلنا ان الذات
من حيث امكان عالميته معايرة من حيث امكان معلوميته فلا استكمال الا ان اراد امكان عالميته لذاته فلو اول
المسئلة او لغيره فلا بعد لانا نعود امكان عالميته للا بعد منهما امكان معايرة معلوميته كذلك وهذا الاعتبار كاف
في تحقق النسبة بين الشئين قوله يدل على على رايه وهذا مسلم لكنه لا سيلزم كون ذلك المعنى صفة حقيقية لذات
الواجب كما ادعاه اعلم ان الموجود والواحد ونحوهما يدل على معنى زايد على مفهوم اسم الله مع
انه ليس بصفة حقيقية بالوجود وصفة اعتبارية وكذا الشيوع ما خذ الاسماق لا يفيد صفة

حاشية السيد ٢ سر ٢ الموافق وعلة اتباعهم

ليس بسبة بل صفة ذات نسبة فكيف العلاقة بين العلم والمعلوم عم لكن الصفة صحيح ان نسبة بين العالم والمعلوم بيضا لكنها عين النسبة بين العلم والمعلوم اعتبرت بالنسبة الى

الكلام ٢

لزم ٢

صفة قوله لا كما زعم المعتزلة حاصله ان بعير تعلم الاشياء ابدا كما وتعلما بدا به صفاته عين ذاته مرادهم بذلك
ان ذاته يكفي بتعلم الاشياء وتعلما كما هي بلا حاجة الى صفة تعلم به بدا به كما قال الاعلم فليس في عوالم كذا عوى
اسود لا سواد له كما زعموا قوله ولزم كون العلم الآن صفة تامة كانت عين ذاته لزم كون الصفة عالما عالما ولزم
كون بعضها عين بعض لكنها عالمة بان الموالما شوت صفة عين الذات ولم يقولوا بالمرة قالوا ان ذاته
يترتب عليه ما يترتب على الصفات بلا حاجة الى الصفات كما قرره مذهب المعتزلة قوله لا كما زعمت الكرامية قالوا
كل حادث يحتاج الى محدث ارادي وعالم بذاته يع قيل عن الارادة وقيل عن قولهم لنفيها وهذا القدر
العدة اصحها بانه يع مسلم سمع بصير انها ولا تصور هذه الصفات الا بوجود المخالف والمسموع والمبصر وهم
حوادث فيحتاج حدوث علم الصفات الصانع اجيب بتجدد وتعلق الصفات دون انفسها واما انه هذا بعيد الا انكشاف
السمعي والبصري فالحق انكشاف وكما بيناه علية قوله لاستحالة قيام الحوادث تتفق اهل السنة والاعتزال على استحالة
اصحها على بان صفة يع صفة كمال فالخلو عنه نقص اقول هذا مسلم في الصفات المتعلقة بالعلم والعدة وبان المحل
والعجز بعض وانما الصفات الحادثة ملازم ان الخلو عنها بعض بان صفات الكمال وقد اراده الحادث لا يغير
وانيقا الصفات المحدثة من قبيل الافعال والخلو عن المعدوم جائز انها كخلو العالم مثلا نعم يلزم كون ذاته
محالا لمعلوماته لكن قد التزمه مشيوخ الصفات قوله في كلام المعتزلة من حيث قالوا الواحد والقدم مترادفان قوله
وفي كلام المتاخرين كالامام فخر الدين الرازي قوله قالوا الذي نفيه يع العلم والقدم والاسواد والوجود واليد
والعين والجنب والاصبع والسمع والتكلم ادراك العالم ادراك الشم والذوق واللمس وراء العلم قوله فكانت دوات
قال قلت انهم قد صرحوا بانه يع جوهر واحد لذاته قائم ومعلوم بالجوهر العالم بذاته وبالاقوم الصفوي
تعلق الكل قاصده وافهموه منه انه يتبع ذاته واحدة له صفات يلزم ولا تشركه فيه نعم تعدد الذات من الجوهر
الاسمال لكن لزوم الكفر ليس بكفر بذاته كما مر في المواقف وهذا المختار من المذاهب فكيف قولهم
بالاسمال لزوم تعدد الذات لكن الاسمال من خواص الذات لذاته ولو توالى الاسمال بعد اخر
لكان كفر النصارى لتكذيب الكتاب فيه فكيف قوله يع بعد كفر الزنادقة قالوا ان الله ثالث ثلاثة يدل على التثليث الكلام

والعلم يوجب

العالم بالعلم

الجهل

بتغيير ما

واثر القدرة صحة قوله يوجب صحة العلم بوقت ما يجوز ان يكون دالة على صحة صفة على الكمال

وانما الكمال مع الصحة السابقة للمدرج فيخرج عن صحة هو قوله مع التذكرة فذكره للتنبيه على الاصل وقوله السمع والبصر قال

شرح المقاصد المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم لكنه ليس بلازم على مذهب

الاشعري فقد قال الامام الرازي يجوز ان يرجع السمع والبصر الى العلم بالمسموع والمبصر اعترض عليه

بان العلم يجوز ان يكون انواعا مختلفة فلا يكون صفة واحدة فاجيب بانه يجوز ان يكون انواع متعلقات العلم فيكون

العلم صفة واحدة متعلقة بالمتعددات كتعلق صفة الادراك بما يسمى ادراكا سواء كان بالبصر او

السمع او غيرهما وقوله بحدوث اما متعلقات فلان كونها محدودة بالحدوث الكساني من جهة السمع والبصر عند اصحابنا

اما عند المعتزلة فلان من شرط المدرك ان يكون موجودا فقبل ان يوجد لا يكون مدركا ثم بعد ان

يوجد لا يكون مدركا ايضا لانه يصير معدوما وقوله ويكون الباري عالما بالمعدومات قبل ان يوجد

بشاهد قوله بلى وقوله بكل شيء عليم فان نفي عدم العلم بالشيء يوجب العلم به فيكون الجهل

عدم العلم بالشيء على ما هو به ومتعلق الجهل ليس على ما هو به فيكون جهلا والعلم به فقد

المعلومين من الصدق يجامع علوما لا حال الترجيح لئلا يلزم الترجيح من غير مرجح فقلت وان كان علوما لا حال

ما هو معلوم بها لا حال عدمه لان الايجاب بالاختيار حال الارادة لما كان صفة من شأنها صحة التعلق والترجيح

ان يرجح احد الطرفين بلا مرجح احد الطرفين بلا مرجح اي وجود اي شيء بلا موجد لا يرجح الموجد احد

الطرفين بلا داع فان قلت تعلق الارادة احد الطرفين امر ممكن له بحدوث فلا بد له من علة يلزم من تعلقها ان كانت الارادة

العلة لم تخلق عند قلت وان كان تعلق امر سلسلة فلم تخلق لمعلول عن علة تامة بحدوث في المحال لا يسأل الاختيار

قوله مع السواء اشارة الى ان اللام اي الى جميع المقدورات والا يأبى لان سأل العدم الملائم لا يرجح

وكون تعلق العلم بالموجود ان العلم مطلقا قالت الحكماء العلم الانفعالي تابع لوجود المعلوم واما العلم الفعلي

الذي كلامنا فيه فسبب لوجود المعلوم فصلح مخصصا له قال الزنجاني في حاشيته قوله علم يتبع ما هو للموجود متعلقا

اي علم الشيء تابع وان المعلوم هو الاصل في التعلق لان العلم مثال وصورة لا يتبع ما قدره عنه حتى يلزم التبعية

اقول اذا اسلم ان علم الشيء على الاوصاف التي ذكرها كانت التبعية ظاهرة اذ يكون حكم علم موجود زيد يوم

الجمعة

والعلم يوجب

العالم بالعلم

الجهل

بتغيير ما

الجمعة مثلا بانه يكون بحيث يوجد فيه بلا لزوم الدور فيكون تابعا للوقوع المقدر فلا اصل يحصص به المخصص

ان العلم بالعالم والعالم الاحسن يقتضي وجود العالم على ذكر العالم بما تابع لوقوع ذكر العالم بما تابع لوجود

العالم على ذكر العالم ولو عدوا العالم التابع غير العالم المخصص بلزم (قالت الحكماء) الارادة هو الذي يسمى بالعالم الاحسن

من غير قصد وطلب وقال ابو الحسن اراد به علم بما هو العلم من المصالح وبما ليس بمصلح واحد والذي يشهد

لما اراد اعلمنا مصلح فعل سمعنا من اهل اللغة حال سلامة ان ذكر العلم وهو مسماه بالارادة فيكون بما تعلقه العلم

ضروري لكن قال بذلك الحالة الساكن معاش العالم على الشاهد فالمرجح في اشياء صفة الارادة ان الارادة

السلفية قال الارادة تقع على العلم قوله كما ذكرته ان في قوله ولله صفات الى تمام تعداد عدده الاوصاف رد على

الكرامية حيث قالوا الكلمة صفة واحدة ازلية سماها ربنا وكلامه ما شاء الله والارادة حادثة تعدده بتعدد المرادات رد على

قال صفة ورد الارادة الحادثة على القادري هو لسنا بالارادة قلت قول الارادة الحادثة نحوز ان يستدل الكشف العلوم

فلا سبيل لكل السادة الارادة الحادثة الى ان الارادة القديمة عند اهل السنة والفرق بينها بجواز السادة المتجددة دون العلوم

علا واسطة دون الحادث قوله ايضا يوجب كون الباري محلا للحوادث الموجب بدا فلما ملزوم قوله ولو سلم الوقوع

عند المعتزلة بناء على الفرق بين الارادة المحدثة وغير المحدثة لكن الكلام على المحقق قوله لانكار هم الاسوة ان اصحابنا

حاصله من تعلق القدرة وليست داخلة ان صفة صفة مع السكوت عليه قوله بالعلم المسمى بالوان وقد اراد اعم من ان

العزى ولو عجز عنه بالسريان فزيد او باليد مثلا فيجيء او بالعرض فتوريه والمسمى في الكل واحد وقوله الكلام

النفسي

قوله اذ قد تحقق ان ما لا تعلق له يرد عليه انا لا نسلم

معاني الكلام النفسي للعلم المصدق للعلم المطلق صدوره ان كل مخبر قد يصور ما اخبره وان لم يعتقده على ما الامر في

شأنه مع وقوع التعارض على ان هذا لا يرد على من قال ان الكلام النفسي امر عبده قوله ليس امر عبده فانه يأمره ويريد ان لا يفعل ليظهر عذره عند من يعاقبه بضربه

اعترض عليه بان الموجود صيغة الامر لا حقيقته اذ الامر طلب الفعل والعاقل لا يطلب ما يضره اقول العاقل قد يطلب

ما يضره اذا اراد ان يسيء الى ما نعه وطلب السعي من عبده ليظهر عصيانه لما علم من انه يفعل عكس ما يريد قوله

ان ح لنفس كلامه قوله اعدا ما يفيد الخلاف الكلام على ما ح النفس وكذا معانيه بخبر والامر ظاهر والادلة على مغايرته
للعلم والارادة ما لدلالة والدوك لدلالة عليه بالوجدان عند الخبر او الامر صيغة بالكلام به ملفوظا او متخيلا ومعناه
امهامه بالكلام والصيغة كلام لفظي ومعناه الحاصل ح النفس عبر العلم والمعلوم ملتبس النفس كلام معاير للعلم والارادة قوله
وهو امر للعلم على الابتداء وتصدير هم موقوف على ما شاهده المعجزة لاعلى كونه معلما ما شاء معلما بخبر هم ليس بلازم
قيل اظهر معجزات نبينا القرآن الذي هو كلام الله فجاء الدور اجيب بان القرآن علم بلاغته التامة كونه معجزة جاز له
عن طوق البشر ثم علم به صدق مضمونه الذي منه كونه معلما لاعمال المعجزة هو القرآن الحادث وهو دليل على القرآن
القديم ان الكلام النفسي بلا عبارة دلالة القرآن الحادث على القديم اما علم دلالة المعجزة
الى هي نفس الحادث فجاء الدور والتخلص ما مر قوله بكلام هو قائم بغيره قائم المعجزة انه مع ليس محلا للحوادث المعاقبة
الى هي الالفاظ العبارة فوجب حمله على خلق الكلام كما خلقه ح الشجرة لموسى ع قوله ومع ذلك هو قديم بعد عند
الحنابلة وقالت الكرامية كلام الله مع قدرته على الكلام وهو قديم وقوله حادث قائم بذاته وهو المنظم من الحروف
المسموعة عند قراءة القارئ قوله اقول بان لا نريد بانه الكلام قائم قلت بعد ان دل على كون كلام مع مرادا معدودا او هو ثاني
كونه صفة ذاته كالعلم والقدرة كما ادعوه قلت مرادة لا يكون غير متكلم والارادة وصدة الكلام فلا ارادة قوله
صفة واحدة سكنوا ان حرف حقيقي بكثرة باعتبار الاضافات تكون زيد موجودا وكاسا الى عمر وكذا الله نوع واحد
سكنوا الى حدثانه الحادثة لان الكثرة على هذين المعدودين تكون صفة لا اعتبارية قوله بان ذكر هذا دليل ظني لا قطعي
لجواز التكليف بما لا يطاق قوله لانه لا دليل يدل جواز الضلال عدم الدليل او عدم العلم به لا يستلزم عدم المدلول لكن
اصل الكلام اذا ثبت بدليل قطعي لا يمكن ان يثبت كيفيته بدليل ظني قوله الا ما نصر احد لكن الاعتراض عليه بان لا وجود
للقديم بلا اقوام يصلح الرد المقسم مع حدوث اقسامه اجيب بان المسمى بالكلام للقديم صفة الانسان ان اراد
واما ح القسم الاعتباري كصفة زيد الى الصانع والكاتب فلا اقول كون كلام الله على هذه الصفة غير معقول
فان قوله اقوم الصلاة مع قوله لا اعبد ما تعبدون كيف يجتمعان في الاول لفظا او معنى حتى يكثر بالاعتبار او على
هذا الا كالصوت يكون زيد مع محمد مختلفين وبطلانه بديهي ولو ادعى ان كلام الله لفظ نفسه كثيرة اعتبارية

جا عتبار كثيرة بحد شعدده الالفاظ المتعاقبة بالحفظ والمعنى بكل اصطلاح مع عدم انها ادا ان
كان امرا بالصوم والصلوة ونهاعن الكفر وهو اجبار المحرر الاسير واستحبار اعن ولاده المراة فلنا هذا
معقول الكلام النفسي لا النفسي او لا معقول معنى واحد يكون امرا ونهيا وخبرا والصا لا يكون معقولا
عين ما قرياه كما قاله الاشعري وسمحه بعض المعتزلة قوله وقد علمت بعدم وعدم الدليل الدال وعدم
رد عليه قوله لا يخفى ان عدم الرد موجه على مختاره ايضا ومعلوم ان الكلام لا الازلي واحد وجوابه ان
العسل الازلي لم يعبر باحد بعده الانواع فصلح لكل منها ما عتبار محلا وما لم يعبر باحد هذه الانواع
والامر الازلي الاجمالي قبل المعدوم مامور بالازلي بان يمتثل بالمعلق وجوده وقيل ليس
مامورا بالازلي لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مامورا وعبارة ان ح
كلمها قوله كما اذا قدر الرجل قيل هذا عزم على الطلب وعدم بلا مامور يمكن ان يعلل الطلب فسخ بلا مامور
بل عدم يمكن وانما خطاب القرآن واوامره للكل مطلق يوجد ان العدم المحقق بعد وجود خاف قصدا
مرا معدوم او عاب ضمنا وتبعا فلا عدم فيه اقول لعله اراد ان ممكن ح الجواب على السؤال المذكور بان لم يرد الخلق
الازلي على خلق مخلوق بامر هم بامر وما عن المعاصي حين شهي الناس قوله اذ لا ناهي ولا مستعلي بان الناهي
مالق الكلام والامر ما عبارة والاستعلاء ما استعلاه وان كان كلامه ازليا لم يتصور فيه وكذا يقال مصنف كلامه
بالنسبة الى عبده المخاطب للسامع فان كان مع الكلام سامع فعل بعده المخاطب كان ناهيا وامرا وان كان معه او بعده
على تقدير الاستماع قوله بعد ما سبق ان الفهم فان القرآن سامع الاستماع اللهم وكذا الكلام الله ع عنه
السلام كما حاكاه الكلام لان الله سبحانه صوته ليس بمخلوق قوله لكن دعوى انه الحنابلة علم اصحاب الحديث صحيح
عالم العلم الموقوف من الاصوات والحروف المدثرة بعضها على بعض بعدم الاول لعدم الكلام معناه ان ليس الا ادراك
ع الوجود بحيث لا يوجد الحرف الثاني الا بعدم الاول والعالم بعدم سبحانه خارج عن المحدث وقد كان
من المحدثين ع بعضه والثناء بدعا على ان كل حادث امة يحدث اذ عكس بديهة فدعواه بان مشهوره
الاخلاص والعكس ليس بمشهور اللوح او العلم يكون فيه ما وقدم مثله بالمسخص عكس بان يقال ان

عارف الوجود فيما المقصود الا انه معلوم في الباري بلا تعاقب بناء على ان الوجود واحد والوجود يتعلق بما يحمل عليه الكلام
الاشعري فمعنى كلامه ونسبه الاحوال الخمسة من سوء الظن به وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي ان على تقدير
ثبوته فلا ينافي كون القديم من خواص الواجب عندهم على اطلاق مشايخ ذلك بعضهم ان له مكتوب في اللوح كقوله بل
هو قرآن مجيد في لوح محفوظ وانه مخلوق وان جبريل نزل به على انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين
وانه في لسان النبي لقوله نزل به الروح الامين على قلبك لان النازل على القلب معنى فيكون لفظ النبي مخلوق
مخلوق انه يدل على الاخرين لفظ المعنى اما خلقه بواسطة خلق الهوى او خلقه في لسان جبريل او النبي ثم كلف جبر
وانه ضرب بان الحكم سويد ان مولهم كان فلكه اللفظ حكم عند الامام اذا ثبت الكلام النفسي بمعنى عند اللفظ والا
ما سماه قيام الاعراض الموقت به انه حوجب بادر بالذي ذو الكلام والا في ذهنه والذي اقول
الا بتعاقب بالاعراض المخلوقة لهو بمعنى ان ذهنا صحيح وانا لم يطلق لا يتساوى ه في الاتفاق بالعجز في الكلام
لورود الشرع به والاولى ان يقال والاصح اطلاق اسم الاسود عليه لعدم ولم يصح لان معناه لعبر المقصود
بالسواد الموجود بحكم مما في القرآن الازلي بحال ما بالقول الكونه بكونه مجموع ما يسمع مجاز
ما يشاهد وجوده في الكتاب والعبادة والدعوى مركبا كونه منزلا الا ان جبريل ادرك كلام الله عند سورة المسمى ثم نزل
وانه النبي له يلاعبه الكلام بل المعنى مدة الاوقات وعصمة عن القرآن الحادث حكم ومثل القرآن لم يكن ثبت القاضي
ولم يتقرر ولم ينزل شيخ في القدم الا في الحادث لكنه سواد بل بداية المصنف القرآن لكلام الله غير مخلوق ثم وصفه بالكلام وصفاه
وانما يحمل هذه الاوصاف بمعنى على القرآن الحادث مع كونه كلاما لا يخفى ببراءة الالفاظ المنظومة جواز عن لفظه بحمله
على حدوث القرآن وتحقيق الكلام المفضي يحمل على الحروف كما نبه كان عليه فعلوه الاسماء القدم ثم حلقوه بمعنى الاسم العام
ما قال ان خلقه سبحانه عما قالوا الله لعله والاصح ان معنى المعلم غير معنى مدركا ما يوجد العادي في نص القران
فيكون واحد انما يفرع وذكر الا ان ما في الكلمات ادا سمعه بمثابة الحروف والصفات لا اسماء الحمل وعند الاشعري
ان انه يجوز ان يسمع منه على جواز تعلق السماع والرؤية عنده بكل موجود لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا
بخرق العادة فان اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير القول الا ان حكم من حال لما كان المعنى العام بالمعنى يعلق ما يسماع
الصوت
61
الصوت كان مسموعا فلا بدع في المعنى احتمل باسم الكلم واحمال العص سماعه بعض من جمع الحواس على
ما هو خلاف العادة ومثله لانه يسمع كلامه الازلي بلا صوت ولا حرف كما يرى ذاته في الاخرة بلا كم وكيف ويعلم التحقيق الاسلام
يصح سمعه وما فيه كان الا السمع في الاوائل السور فان نا حينئذ لا يكفي بعدم الشبهة في قراءته وكذا من رد كلمة في القرآن
معان الايمان كفر وكذا الكتب في كلمات من هذا الحروف منفصلا منفصلا ابداه منها لا معانيها الاصول الاول واحد بعلم
منه ان الدال كلمه لكل يحمل اذا ارادت معناها فوله وبما وقع في عبارة بعض المشايخ قال الاشعري هو المعنى النفسي فهم
الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما يسمى كلاما مجازا لدلالتها عليه ورد عليه
انه يلزم ما هو عدم كون المكتوب المحفوظ والمقروء كلام الله حقيقة وان لا يكفر من انكر كلامية قوله وبما وقع في عبارة
بعض المشايخ توجيه لمراد الاصحاب من الكلام الى لفظ العاني فوله انما هو باعتبار دلالته فان قلت ايسار علاقة
يشعر بكونه منقولا لا مشتركا كما مر فيكون مجازا عن المقصود عنه وهو ولقد قلت المعتزلة لم يلزم ان لو حمل وصفه الاول فاذا
لم يحمل كان مشتركا والمشترك العلم العلاقة مع المشترك ثم قوله وقد ذهب بعض المحققين منه صاحب المواقف اسم للفظ واللفظ يكون
اللفظ قديما قد دلت انه حادث في الاذان سواء كان فعلا في الشرع او بحال الافعال يلزم منه جواز اشتراكه على انه بعلم في
الوجه بحال الفاعل العلم والحدوث كما يعود اللزوم لان اللفظ قائم من لا قائم له بحكم لا يسائل الصفات والوسيلة والمعنى الاسم
ليس من بعد الاحوال ان اليس وجود بعضه مشروط بعدم البعض فهذا يشكل الفرق بين قيام عليه وطلع كما نحن ذكر وقد احمع
على انه اسم لم يرد بالمفرد معنى معا بلا اللفظ كان ذكر المبعض بل ارادته معنى اللفظ بالعام الواسع لكلام نفسي كمعنا
واللفظ العام بالنسبة مقروء حادث يمكن سمع قد ان قد بالسفر من حكاية لا وجود له الا انه غير مولف من الحروف
عند الاشعري بان كلام الله لفظ غير مركب من الحروف والالفاظ لكن مراده من الترتيب وجود بعض الحروف في بعض لان تركه
منها مسلم عند الاشعري واللفظ يكون عندها فيما انه كان معناه نقل عليه ان شارح المواقف سعد ما حمل كلام الاشعري على
اللفظ والمعنى ان ذهبنا فان من ان الحروف والالفاظ حدوثه ومعانيه بحولانه ان ذكر المدرس انما هو سبب علم ما يعلمه الا انه
سماعا بعد من المدرس لا المدرس تكلم الدلول المدرس في الاسم بمن من علم وطلع وبحث فانه سبق الله الاسم تعالى على
ما ماما السمع بلغ سعمله معنى المعاني والحروف المتصلة بحث اذا ذكر كانت مسموعة المعنى فهذا اللفظ المسموع بالنفس

الا ان يعض عليه بالوجه الاحسن والكمال لنظام الكل من حيث هو كل وهو النظام الذي هو فعله او وقع عليه فعله الذي هو الصلاح
او هو مع الايجاب الا بسبب لازم نظام العالم على الارادة الا ما قال اصلهم او يدعوى البداهة ما اقتضاه احسن فاعله وهو
منتف لان الكلام بتقدير الوجوب اذ الاحسن وغيره على السواء فلا يصلح مخصصا الا ما هو الاسوأ فالنبهم ما مر لان صلاح الموجب
النظام بالاحسن وغيره فان عمم يصلح مخصصا له ورؤية سواد الكاسر الروية من ماء العاصر كان بعيدة بالاتفاق و
سيولة الاذعم ولان كان مع ذلك بعيدا وهذا الوجه في محل النزاع هو الرؤية بحاسة البصر او الادراك مع
رؤية الباري بعد بصفة البصر حالة مخصوصة هل كون الرائي كما شاء له ثم الرؤية عند العلم بالكيفية فان ما يراه
لا تعرف كنهه فلا يرد ان العلم ما عدا معلوم مع حصول الرؤية فلا يصلح الموانع واما ان الرؤية لاي انواع
الادراك من العلم بالكيفية فعند ما بالاول ولنا بالثاني الموانع الرؤية لا تعلق ما للمذكورين فعند ما يعود عدا
لا يفيد كونه لاي من حيث هو كذلك بالجملة ثم الحكم بامتناعها لانتفاء علة الحكم بامتناع الرؤية لا تعدد الحكم بجواز
كما هو الظاهر لانا نعود عدم الحكم بالامتناع كما في بناء العلل بالنصوص المتعددة والوقوع الرؤية حيث وقع عليه قوله
واحد بالعلل والوقوع الحكم بالعلل بامتناعها وحيث صح في المنصوص عن علة ما الحكم بجواز الرؤية بما السدل عليه اهل
السنة مع ان الكلام تم البرهان على امتناع الجهة والحيز بالامكان عقلا الرؤية الاعيان وانكر الامام الرؤية الاعيان
واضح عليه بما ترى الطول والعرض وهما الجواهر التي يتركب الجسم منها اعراض اذ الطول والعرض الموجودان
كان رؤية الجوهر محال الباقية او الادراك بسبب هما عند علمان البحر المطلق والمقابلة وكون الوجود من
العرض بسبب هما اعراض يساق ان الراد علة الرؤية نفسها ان نفس المرئي ولا شك ان المرئي من حيث
انه الموصوفين واحد وكل من المقابلة والبحر يتعلق بما غير المرئي فلا يكون الوجود من الغير ما من سبب كالامكان
فلا وجه لحكم وسواء امتناعها ان امتناع ما بالغير موقوف على عدم الشرط او وجود المانع وعلى الاعتبار
الصحيح الذي كلامنا فيه وهكذا ان يحكم على الامتناع الرائي فان المانع ادراكان ذاتيا للموجود كان الامتناع ايضا
ذاتيا وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات المشتركة في العلم سيما على ان الله تعالى خلق وذلك كما ان الله
يرى الاشياء في الليل والمصروع يرى الجن وكل لا يراها والمس كان يرى كبر جلده ولا يراه الصحابة

الا ادراك ومع تسليم ان العدمي سند حي عليه ما العدمي يصلح علة للعدمي على تقدير الامكان او الكون على قوله ولو سلم ان العدمي
لا يصلح علة بل لابد من علة موجودة فلم لا يجوز ان يكون علة الرؤية الواحد النوعي كصحة الرؤية يعلل بخلقه
متكونا على الرؤية حصوصة الموجود والعرض ولو سلم ان السبب ادراك العلة واحد فلم لا يجوز ان يعكس بعد
السلمات الثلث وما ذكرناه احسن بوجهين ثم لا يجوز ان تكون حصوصة الجسم مع ما يجوز ان يعلل الرؤية بالعلل
المحللة لا المسببة كما ادركت بها هو ان الممكن اولا هو الرؤية المطلقة دون حصوصة جوهرية او عرضية
بل ادراكها يرد على السلب بالمعدوم الهوية المطلقة المشتركة امر اعتباري كالمعدوم المطلق والمعدوم فلا يعلق بها
رؤية اصلا فالمراد حصوصة الموجود الان ادراكها اجمال لا يمكن من يعصلها وليس يجب ان تكون كل اجمال
وسيلة الى حصلة كما هو الكل من الموجود او رد عليه ما مر سلمنا ان السبب ادراك العرض الرؤية الجوهر والعرض
والعلة علة مشتركة سلمنا ان كون الكون هو الحصوصة ضروري لكونه هي المعاملة لكن لا نسلم انه حين لا يكفي
تحمل الجوهر والعرض صح اعتبار مطلقة متعلق الرؤية او علة موجبة لصحتها على ان الحكم المشترك بين افراد نوع
واحد يعلل بذلك النوع بالواسطة وكذا الحكم المشترك بين انواع الجنس يعلل بذلك الجنس كما في
الامكان والحركة الارادية عامة الحيوان مع ان اتيانها عرضان الاول دعا واما حدث الاسدراك فيدعو
تحمل كلامنا بما عدا الوجود متعلق الرؤية هو كون الشيء بحيث يصح ان يرى متعلقها هو الهوية المخصوصة عرضا
بالكون المذكور للاسوج ان الخط مخصوص بحد ابعاد خلا وكذلك كما عرفت وهو الجوهر
وقع بما قلنا ان الوجود من المعقولات الثانية فلا يكون موجودا اصلا واما البعض يلزم صحة كون الباري مبصرا
او ملموسا لاسدراكها من الجسم والعرض فمدفوع بان المفهوم من الحصوصة هو العرض لا محل وكذا الكلام في
والبرودة والصلابة واللين وبه يظهر فساد ما قيل انه لا يلزم من عدم كون المرئي مخصوص الطعم والعرض كون
الرؤية المطلقة حيث سلم الواجب بحوازان يكون بالجسم ربما سلمنا ان كلا منها او احد
قال بعض المحققين ان موسى لم طلب رؤية ربه مع علمه بعدمه حتى قال الزمخشري انه الكبر مشيرا الى هذه
بصوته الكلام فرد الله عليه بقوله لن تراني مع علمه بعدمه الى ما طلبت ولكن انظر الى الجبل الذي هو

وعدم سكون المستقر بمكانه ولم يكن ما بنيا فسوف تراني لهو سكون ما يجل رتبة الله جعله دكا وخر موسى صعقا اى
فغشى عليه فراى الحق تعالى ان تلك الآلات عن ادراك الرؤية مع بقاء القوة والحياة اولى للمؤمنين لله الايمان قبل
لكان مطلوبا حالا فالمانع للمعتزلة الجهل بعض جواز الرؤية لا عدم ارادة علم وحدانيته وشريعته الى حل اوامره ونواهيه
رحمتهم بان جهال بني الكليم عاصوا عليه مع علمه اجادا المعتزلة بدعة سنعا، كان لاجل قومه واما اصحاب
الرؤية ان سئلوا سؤال التبرك الى الله تعالى قدره ان كانوا مؤمنين كما هو قول موسى ارجعلنا
سؤال موسى ليس لجهلهم بامتناع الرؤية بل لسمعوا امر الله حطان لن تراني فيجب لمن سمعهم عارفا بالمقاصد
هذا غيبت الابهام ارادة العلم بالخبر موسى من اسمعين اول اقول المتردد في صدق النبي او جبريل المنكلة
له رعا يصدق جمعا كثيرا مرارا تظهر عندهم بالمعجزة او لسمعوهم حد التواتر وان لم يصدق
بذكر الكسر او اسمعوه من نبيهم بعد رؤيته حالة فان علت علم لم يصدقهم في جبرهم برسالة نبيهم فعلت لان الرسالة
السند لان لا يحصل العلم به تواتر الجبر على لا وسماع جبريل تواتر فانه حسي يحصل العلم به بجمع عظيم
وان كانوا كفارا فالمعتزلة بان العوام كانوا مؤمنين لكنهم طلبوا جواز الرؤية عند سماع الكلام منه فاجابهم
موسى بانكم اسفاها اوثق عندهم بارئه ما لم يكونوا موسى حتى الايمان والكافرين بل مسددين
اعملوا من فاعرضوا ما فقد حوا كذا في شرح المقاصد والمذكور في السادس ان العوام الذين سألوا
موسى عليه السلام الرؤية ان ارنا الله لا ايمانا فاعبدون للا بعد ما سوال فالوالد الذين يؤمن حتى يرى الله جهرة
اقول يعلم ان ارادوا به الاطمئنان الذي طلبه ابراهيم لان حمله على اوتداد مع افراط في صحابة الرسول
مع مشاهدتهم المعجزات الباهرة من نبيهم وعلمهم بمعارفون على الكفر وفي حكم الكفر ولم يعد ذكر
في كتب السير عليه المروي منهم انهم صاروا انبياء بعد ما احدثتهم الصاعقة لان الايمان فان
العلم الموصوف بالزوال وما يقع للرؤية او ملزوم لا بنبغي ان يعد العدل عن ائمة اللغة ورد عليه بان اي
وحد الآلات يقع السمع والنظر يقع للابصار احيانا بان سوق الآية لبيان رؤية المؤمنين ابصارهم يوم القيامة
بل ما قاله الامام موت احمق اقول ابصار السمع عند القطع بحصولها نوع من السمع فلا يرد البتة

تحلل

بحلاوة ابصار الجامع والمعطش بان الغنم في الجوع وعطشه في ابصاره كما يرون الهلال تشبيه
الرؤية بالرؤية في الشك لا الشبه للكبرى بالكبرى في الجهة في الحديث الصحيح ان الله يتجلى يوم القيامة في صورة غير
صورته التي يعرفون فيقول انا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك فيقول هل بينكم وبينه آية فتعرفونه فيكشف عن ساقه
فيخر كل مؤمن ساجدا ويبقى ظهر كل منافق كالسفود فيذهب ليسجد فلا يستطيع رواه البخاري ومسلم
وفي رواية فيتمثل لهم الله فيقول انا ربكم فيقولون انت ربنا فيتبعونه ويضرب الصراط بين ظهراني جهنم
فاكون انا واول من يجيز من الرسل بامته ولا يتكلم يومئذ احد الا الرسل وكلام الرسل يومئذ اللهم سلم سلم
وفي جهنم كلاليب مثل شوك السعدان هل رأيتم شوك السعدان قالوا نعم يا رسول الله قال فانها مثل شوك السعدان
غير انها لا يعلم قدر عظمها الا الله تخطف الناس بأعمالهم فمنهم من يوبق بعمله ومنهم من يخردل ثم ينجو
رواه البخاري في صحيحه وفي رواية فيمر المؤمن كطرف العين وكالبرق وكالريح وكأجاويد الخيل والركاب
فناج مسلم ومخدوش مرسل ومكدوس في نار جهنم حتى اذا خلص المؤمن من النار فوالذي نفسي بيده ما
منكم من احد بأشد مناشدة لله في استقصاء الحق من المؤمنين لربهم يوم القيامة اذا رأوا انهم قد نجوا في
اخوانهم يقولون ربنا اخواننا كانوا يصلون معنا ويصومون معنا ويعملون معنا فيقول الله اذهبوا فمن وجدتم في قلبه
مثقال دينار من خير فاخرجوه فيخرجون خلقا كثيرا ثم يقولون ربنا لم نذر فيها احدا مما امرتنا به ثم يقول
ارجعوا فمن وجدتم في قلبه نصف دينار فاخرجوه فيخرجون خلقا كثيرا ثم يقولون ربنا لم نذر فيها ممن امرتنا
احدا ثم يقول ارجعوا فمن وجدتم في قلبه مثقال ذرة من خير فاخرجوه فيخرجون خلقا كثيرا ثم يقولون ربنا
لم نذر فيها خيرا وكان ابو سعيد الخدري يقول ان لم تصدقوني بهذا الحديث فاقرؤوا ان شئتم ان الله لا يظلم
مثقال ذرة وان تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه اجرا عظيما فيشفع النبيون والملائكة والمؤمنون فيقول
الجبار بقيت شفاعتي فيخرج قبضة من النار فيخرج منها قوما قد امتحشوا فيلقون في نهر بأفواه الجنة يقال له
نهر الحياة فينبتون في حافتيه كما تنبت الحبة في حميل السيل قد رأيتموها الى جانب الصخرة الى جانب الشجرة
فما كان الى الشمس منها كان اخضر وما كان منها الى الظل كان ابيض فيخرجون كأنهم اللؤلؤ فيجعل في رقابهم
الخواتيم فيدخلون الجنة فيقول اهل الجنة هؤلاء عتقاء الرحمن ادخلهم الجنة بغير عمل عملوه ولا خير قدموه
فيقال لهم لكم ما رأيتم ومثله معه رواه مسلم في صحيحه

تحلل

ان لام الخلاق ذكر بل هو الادراك على وجه الاحاطة بحوانب المدرك وبدا بعال لانه اشرف ما ادركه بصرى لاحاطة العلم
والادراك اخص من الرويه وليس الاخص لا يستلزم بنى الاعم ولو سلم انهما والرويه لكل لا دلاله فيه على عموم الاوقات
فيحمل على نفى الرويه فى الدنيا جمعا بين الادله كما حمل المدح اعنى على ان عدم الرويه لو كان مدحا للكمال دوالله
نعصا فعلوم دوامه فى الدنيا والاخره احتمال النقص اما ملزوم فيما يوجع الى الذات والصفات واما المدح الذى يوجع الى العلم
فمحور رويه الله دون العلم بلا الرويه بعض الملزوم منه الغير فى العدم والرويه منه لانا بخلق الله واما الاعيان التى
الشريك فى امتناعه ممدود دبان المدح فيها التوحد والاستقلال لا امتناع شريكه واما المدح فى ان يكون رويه
اعنى عدم رويه الاصوات والحروف اذ لا مدح فيه مع امكان رويتها لوجودها احتمال نفى الرويه على الموجود
الكامل عن سمات النقص فالمدح 2 نفى رويتها لوجود عدم الرويه كمالا اما هو فيما تعالى الله عما يرون علما بسلب شعوره
بالجهر ما، واما ما تعالى الله عما يشم والذوق فالكمال فى عدم الوصول اليه بالشم والذوق لا بالرويه كما تقدم الحكم
وبشارها الاذان والواره فى سوال الرويه كعدوله مع قال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا
لقد استكبروا فى انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله مع موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهره فاخذتهم الصاعقة
بظلمهم وكفرهم ذلك وقد اسعرك ان كون الاستكبار بعضهم شوقا مكانا بل قولهم اياها ادام لكن عن عنيد
احتلوا الصحابه رضى الله عنهم فى دوران النفى عنهم فقط دون ان النفى عنهم فقط بدليل الآيه التى
اذ روى صحيح النسائى والترمذى وبكر عليها معلل الاول كان الكفار الرويه وعلى الثانى انها والمراد بالنظر فيها
سعة المطهرة لغيره اولى ان الخلاق النظر يريد رواه الكثير فيعلم رواه البعض للسلبيين على بعض المخاطبين بعضهم عن الادراك
واما الرويه فى العلم فقد حكى عن الكافر الصحابه كعمر وعن السلف كابن عباس وعن ابن عبد البر اتفق عليه فى العام
فعلت كيف الجمع بين الذكر فى قال ابو بكر بن العربى وروى ان جهنم الغادى فى قوله تعالى الله الذين امنوا الى اخره
فى الكمام فى ادابلغ قوله وهو القاهر فوق عباده قال الله قل ما جهره واعلم القاهر خالق الاعمال العباد
اى موجدها وان الافعال اذا مع صفاتها من كونها طاعة ومعصية كما ذهب اليه الاشعرى او بسعد صفاتها الى قوله
بعد كما قاله القاضى ابو بكر او بزيادة خالق الافعال مع قدرة العبد كما قاله الاستاذ فلا ذكر فى الاعلى المعتزلى

وبه صرح الرد على الحكما احتج قالوا المعدوم الشيء خالق بعضها البعض وبعلم الاحكام ولان المعدوم خالق لافعاله
والحق معهم ولان المعتزلى ان المعدوم موجد لفعله بالمعنى الصحيح عند المعتزلة وبالاى عند الحكيم بمعنى ان الله يوجد المعدوم
والارادة وبمعنى موجد ان وجود المقدور رد عليه ان ذلك بالمعنى الاخير بالمعنى الاول لان القدرة واما بالمعنى الثانى
ان عام القدرة والارادة فليس الامر الوجود ملا بعيد مدعيهم عن مذهب الحكيم او بعيد الحكيم عليهم ان لو السيد والارادة
ان الصانع كما قاله الاشعرى واما لو السيد وما ان الاسعداد الموصوع فى العبد كما هو الاظهر من مذهبهم بلا
كان بالمعنى الاول فيلزم عدم الدليل بين الكسب والخلق بما الاشعرى الكاسب العلة المستقلة للعلم وعلى السبب العلم بالعبد والاضافة
ويمكن الفرق بان الخلق افادة الوجود وحدوث العلم المتعلق والكسب بما لم يفده يكون فيه العلم الاجمالى كما مشى ان المجتهد
يوسلم العلم بالوجوب عند الحكم بعد الشعور على ما تعلق حتى كان اعضاء للاسوهم ان يكون شعور لكن
لا شعور لشعوره او يكون داخلا عن شعوره او ما سيأتى لو كان له شعور لسبه بادنى العقاب من تحريك
العضلات بجميع عضله وعلى تحقيق محمود مشكوره ٥ العضب والتوجه عن هذه الكلمة ان عن ان المراد بالعلم والمعلوم
واحد وهو الحاصل بالمصدر بوجه لا السداد بما على كون ما مصدرية اى يراد به بعد العلم بالمعلوم المصدرى وهو
بعد لانه غير مخلوق بلا سبب وقد مع الحاصل بالمصدر لا اسباب المعلوم بلا المراد بما تعلقوا الاصنام بحوا بعبدون
تعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون او ان الام وحوا الاصنام به بلا المعنى اتعبدون ما تخلق
شاء الله خلقكم وعملكم ويوسل ان مراد ان موجد الحاصل بالمصدر عبادة بعد السوء على ذلك ان كان على بعد
السوء بلا الله بعد ان يخصص الشيء بالممكن بعد بعد فلا يجاب كون العالم قطعيا الباقى بخلاف اذا كان المخصص
بعد بعد كما بين فى الاصول اعنى بخلوكن الخلق الاسداد من وجهين اح وقوله ٥ بعالم المتوجه
والباء ان حاصل معناه بعد ٥ به عما سواه مالى الفقه او يكون فى المدح والتوجه كونه مستلزما الخلق وعموم
خلقه للحوادث والاعراض والعدم اما مخلوق بعد به عن عباد الخلق لا بعد بانه الكمال ان لا يذكر احد ٥
خلق شيء اصلا لانه م بلا الاثر اذا لم يسعد به بعد من كل موثره ملذا قال بعم ان الله خلق ادم على صورته
اى صفته كالعلم والسمع والبصر فلعل الحق ٥ قال بلا يكون العبد بالعالم من الكثير كيف ملذا ادعاهم رسول

الله سوى القدرية فهم المجوس لله الامة وهو معروف فيه ان المجوس اسعد حالا من القول من قال النصرانية خير من
اليهود كفر لانه اثبات الخيرية للقبيح عقلا وشرعا بدليل قطعي لكن المراد الخيرية مطلقا فلو فضل النصرانية خير من اليهودية
من جهة يبين طبعهم وسهوله ميلهم الى الاسلام او اليهودية خير من النصرانية من حيث ان كفرهم في النبوة وكفر النصارى
في الالوهية فلا كفر وكذا قولهم المجوس اسعد حالا وان الاول باعتبار دون الثاني وهو المراد فانه فرق ضرورة
هو ان الفاعل الاول بالقصد والاختيار ضروري لكن صدوره عن ذكر الاختيار ثم فان دوران الفعل على
لا يدل على عليه التي له وكذا الكره كثير من العقلاء لبطلان قاعدة التكليف بدون العبد مختارا في فعله وايضا يمكن
ان يسعد الكسب والاختيار فيصح التكليف بمجرد ما تعلق به وان لم يوجده ويستحق المدح والذم وعدمها الاختيار
الفعل مع علمه به واما استحقاق المدح والذم بمجرد المحلية فثابت في الخير الفاعل فانه خارج عن المبحث ان المقصود
فانه من جهة ذكر الشيء سواء كان عبدا او كاسبا او محلا فقط وقال حجة الاسلام من اوجد شيئا فانما المحل
فالموجد هو الفاعل الحقيقي والمحل هو الفاعل الذي هو محلا فانا بالوجود والله فاعل بالحقيقة الا انه نسب الله
الافعال الاختيارية في القرآن تارة الى الله وتارة الى العباد كما قال وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى واسم الفاعل
للمتصرف فيكون ان الانسان محل لافعاله من الكاوشة به وقادر وان نسب الى الله مجازا لكسبه الفعل الى
في الكشف الامر لا فعله عرفوا ان الامر بالعكس اسهل كلامه اشارة الى خطاب التكوين فان كلمة البيع تعرف
على انه ادرك ان شاء ان يقول الكسب بكون وان كل القدرة مع الارادة في خلوه لخطاب التكوين لا يبيع ولو
ما جرى كما يسعده خطاب التكليف وبطل خطاب التكوين مجاز عن سرعة الايجاد اي قضائه اعلم ان القضاء
والقدر يجيئان بمعنى الخلق والتقدير والمعدلة الحكم وايجاد في افعال العباد وقد يجيئان بمعنى الايجاب
والالزام وبمعنى الاعلام والبيان قال في شرح المواقف قضاء الله عند الاشاعرة هو ارادته الازلية
المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين وعند الفلاسفة
فقضاؤه عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام والقدر عبارة عن خروج
الموجودات الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء وهذا معنى ما قال في المواقف ان القضاء

عند الفلاسفة عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن
وجودها في المواد الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم
لان الرضا بالكفر كفر اعلم ان الرضاء بالكفر بسبب كثيرا ما واطلقوا الرضا بكفر غيره فلا كفر وهذا اساءة ولا
كفر وكذا في الخلق والكفر ان كان يستحسن الكفر ويستحسنه والا فلا كفر احد من الناس على الكفر حين يشبع الله منه كمن حج وتولى ربنا
على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم والرضاء انما يجب علينا ان الجهل اذا حصلت
بقضاء الله يؤيد به رضائه بما ورد في عليه من البلاء وهو يعنى الاعمال فلم يرد الله وهو القضاء فالاول ان تعالى الكفر
ان الله باعتبار ايجاده وسببه الى العبد باعتبار تحليله فيعلم قضاء اما بحث باعتبار سببه الاول بل القبيح كسب القبيح لان القبح
ليس في ذات الفعل بل صفة بعرضه بالنسبة الى العبد كاسبا كان او محلا هو تعالى يسمع والحاكم بالحكم يستحق انه بلزم منه
يحبه فيسع رضاه لوقوع خلاف مراده في ملكه لان المعنى انما يلزم ان لو اراد فعله معنى عنه لعلمه العبد ولم يرده
بل اراد ان فعله العبد باختياره ورغبته فادام يحتم او يمنع فعله فانه يلزم منه تحليله ما اراده بواسطة اختياره
يمنع السعادة وصدور الفعل عنه باختياره وامره لا ينكر ملاحظة لكنه في الحقيقة يكفر الارادة في افعال العباد وهو يوافق
مذهبهم في الكفار قضاه الله بها ولكن المسافة له ان يترك الكفر من عبدا وقع الالزام عليه ولو قال الله تعالى الكافر باختياره
وانتسابه بخيره فلان العصى يمكن في وقوعه ولا انه اسماع في افعال لانه ما كان مطلوبه ان يجري في ملكه كيف شاء
لا ظلم في فعله اصلا الا انه يوضحه الوجه الاول الخيرة على الوجه الثاني يستلزم الفصل بين الوجهين بعد قصر الكلام
جدا **قوله** للعباد افعال اختيارية اي بارادتهم بحال في المقاصد كان المختار ينظر الى الطرفين ويختار احدهما والمريد يطلب الى
الطرف الذي يريده ويقاربه بما قبل ان الاختيار مسبوق بالتردد والارادة اعم **قوله** فعلم ان الاول باختياره اي
ملتبس بالارادة صادرة عنه اما يعد فيه **قوله** لم يكن العبد فعل اصلا كما يقال الاشعري وان اثبت القدرة والاختيار لكن لم يثبت
الفعل اليها وقال الكسب فيه فعل الله بالقدرة العبد واختياره فلا فعل للعبد عنده سوى محليته للجبرية قالوا
بالمحلية وثبوت القدرة بلا تاثير كما ثبوتها ملك الذي ثبت القدرة لم يلزم تكليف العاجز فيصح التكليف واما ترتب الثواب
والعقاب فاعتبار المحلية عنده كترتب الاحراق على مسيس النار والبرد على شرب الماء وغيره ذكر من العادة

قال بعض المحققين اختيار العبد بتوجيه احد طرفي الفعل بلا ايجاب والله هو وجوده فيجب به فعنده يكون لا اختيار العبد خلق
له وجود الفعل لكنه الله حيث لا يتأتى ان يكون خلق الله كلام الاشعري عليه والا يكون تنافي الكسب لا سلبه قوله فان فعل سمي كسبا
معه اتفق الفعل والترك لا يدمن تعلق العلم والارادة الا ليس معه فعل يكون الكافر مجبورا في كفره جبر يخلص العبد
ولا يدمن كون الكل بخلق الله قوله لم يتعلق به علم الله تعالى بعدمه لما صاره يكون ارادته الا يفعله لما صار العدم
عليه الازل فلا يتعلق منه كون العدم ما هو الحاصل في عدم تحقق وجوده فلا يراد منها الكفر والفسق بالاصار مع ان
عموم العلم لا دخل له في الجبر لان العلم تابع للمعلوم كما مر فان الوجود بالاصار يحق الاصار وعليه السؤال ان اصار
العدم لا سبيل له الا الاصار فان اصار اخر فلا يلزم السؤال ان اصار الصانع يلزم الجبر اقول والمخلص ان
عالم اصار العدم مستدل الا سعداد المدصوع فيه بطريق الصحة مع ان خلق الله في العدم صفة من شانها ان يريد
ما لم شئ كان في اي وقت كان فلا كاصار الحق سبحانه فلا لزوم سلب والا صار فيه ان للغير ان الا ان
معنى الاخذ والتحدد يستعمل القصد عن مصدره كما سبعا المكون عن اكون اخر فحصوله ان صرف العبد نفسه
في الملوح بقصد العلم وجعله من الامور الا موجوده والا عدومه فلا يرد عليه ان العزم على وجود
فعل الباري لا يعارض العدم على العدم فلا يصح عزمه بالعصيان بل على القدرة لان الصرف
مع القصد سابق على القدرة ومع استمال القدرة وسلامتها لعلم العدم مانعا فعلا او عزم القصد مستمر
الى تمام العمل بعد حدوث القصد بخلق الله القدرة مقيد صرفا ما وراء الله العمل عند ذكر فعل هذا
يشعر بعدم الكسب على الاياد فيلزم كون العبد كاسبا لفعله حال عدمه اقول ما خذ الاياد على القصد
ذاتي لا زمان مع ان القصد يستمر الى تمام العمل بعد عامة يكون العمل مكسوبا والقصد كسبا وعلى الوجهين
لا يلزم كسب العمل حال عدمه ومقدور العبد كله الكسب لان تعلق القدرة بالمقدور لا يجب ان يكون بالاياد
فان قدرة الله سبحانه وتعالى تعلق بعدم العالم فلا اياد ولو عبارة من العمل كذا في شرح المقاصد
والفرق بعبارات منها ان تعلق الخلق اياد احد العمل والكسب يحصل صفة من كونه
طاعة او معصية وهو مذهب اتمام اقول كونه طاعة او معصية اما هو عوارضه الامر او مي لعنه وكل

منها

بالمصدرين ... وكان معول المصنف فيمن لم يصنع قدرة الكفر مع مافيه من صرف القدرة الى الشئ بالمصدر الى
ملا يساى بامر من ان الكسب صرف القدرة والاستحقاق بمقابلة الكسب وايضا التعليل بالصنع مع ترك الواجب
وبسبب مول من سكر صلوح القدرة للضدين بخلاف الصرف لان ترك الترك مقدور ايضا ولهذا قسم الكافرين
بعدم الاستطاعة مع ان الاستطاعة ليست بكسب العبد لزوم وقوع المعلول بالاستطاعة وهو باطل لانا نعلم عادة للمعلول
عند الاشعري والمعتزلة بكلام مع من يعول بتأثير القدرة الحادثة بناء على ان العالم بامتناع شئ، الاعراض معول الاشعري
لا غير معلل بالامكان لان المعلول انما هو وصول القدرة المقارنة فقط فمن شرط القدرة التي هي علة السبب
والمعلول حدوث الحدوث لو كان قبل الاستحالة دخل على الاعراض لامتناع العرض بالعرض فيلزم ان يكون
الحادث وصفا اعتباريا متقدما سوى القدرة لا يعي موجودا اذ يمتنع قيامه به وانت خبير بما حاصل النظر الاول
من تمام الشرائط عدم الامكان الذاتي، ومن عدمها ان من احال حدوث امتناع المعلول بالقدرة الاولى لامتناع شرطه وهو
عند عامة ان اريد بالاستطاعة مع الوقت فعلى الاشعري اراد بالقدرة المعنى المجموع شرائط التاثير لا يحدث ان يوثر لانعدام
فكذا حكم بامتناع وجود المعلول فيرد عليهم تعليل عدم القدرة للوقت او المعنى المجموع شرائط التاثير لا يحدث ان يوثر لانعدام
قدرة لكون عدمها معدوما ... والا فعلة ان الاراد ان القوة الفعلية التي اذا انضم اليها ارادة شئ حصل ذلك
الشئ على وجه يمكن ان يقال ان هذه القوى الحسية المجلوبة مع الكسب ولان الوجدان الشاهد بسوق القدرة
ساعدا ما سمعت ارغما وسوء ان وقت يريد ... الخ او سلامة اسبابه يرد عليه انه وصف سببي للمكلف والاستطاعة وصف
دال فلا يصح سببيته بل حكمه وبقاءه دون سلامة اسبابه والحق ان عدم السلامة وصف سببي واما سلامة اسبابه
موجبة وان لا توجب الا باسباب شرطه المجموع وكثيرة المال قوله فلو ان يحصل بعلم الفعل بسلامة الاسباب
قال فلت العجز باق مع سلامة الاسباب لعدم القدرة الموثرة لم قال لان التكليف مع علمه بانتفاء شرطه
عند مصدر العقلاء واسلم الاسباب جعل سلامتها كالعدم والموثرة حوال التكليف ... وعدم التكليف بسبب عدم
لا يمكن بيان القدرة لو لم تكن بعلم الفعل لزم التكليف بالعاجز ... القدرة هاهنا للضدين ان اريد والقصد التي من شرطها
مع القوة المسببة لسلامة الشرائط جميعها هاهنا للضدين ان اريد ... ولا تكليف بعد التكليف طلبا من وجب طاعته

مافيه مشقة طلبا لتمام شرط اعلامه وان اريد الاستطاعة مع الاداء فالامر كما قاله المعتزلة او ملا سلما
كما قاله الاشعري كلاهما لا يصور بما الاعاق ... تجمع الضدين وفيه ان الاعاق والمصدر الى حلم او يمكن بعد
لكن لا يكون في وسع العبد عادة كالجمع بين الضدين والصعود الى السماء ... لكونه مقدورا للكافر وما ذكره في الموضح
ان التكليف بالاطلاق واقع عند الاشعري ممنوع، على ان المعتبر عنده القدرة مع الفعل والاعاق وان ذكر كونه مقدورا
لم يتم عدم التكليف بالعدم وهو متفق عليه تجمع المتضادين وخلق الاجسام وان حوله الاشعري ايضا
حاصل ملت بعد وقوع التكليف ان الله تعالى قادر لو اراد ان يخلق خبر خالقه السماء ومن ضرورة ان الخبر
لا يوصف بالاعاق فانه لا يوصف بجمع بين المتضادين اجيب بان الاعاق ما فانه التي زمان اجمال وهو لا يستلزم
الاعاق المتصل فانه لا يوصف بجواز ان لا يسمح لو لم يعد الخبر بلا ملزم المحذور انما يجوز حوله التكليف
تجمع المتضادين معه صحة عليه من منعه كالموت عقيب الفعل او مانع حكمي بلا يوصف بان المعول على الفعل
ان يوجد الفعل مع علمه او الفرد المراد بالفعل هاهنا المجموع المعلول للعاصي بعلم الله تعالى حال عدم السبب
ما ليس عالما فيه فعلم هذا معوض بالام الى حال يصير فيه جواز ان الام عالم بالخبر عند مجيء القدرة الصرف العدم
لا يمكن العدم مع علم حصولها مع ذكر بانه يمكنه ترك ما يوصل وعدم التمكن من تركها بعد مباشرة ما يوصل
لا ينافي التمكن منه قبل مباشرة مع ان يريد التمكن منه للاسباب لصحة كلمة لان التمكن منه مطلق كما هو المراد وان ما
حوالت التمكن من ترك الفعل بعد تعلق القدرة والارادة ممنوع لان تعلق القدرة عن التمكن منه ... ان الوقت المقدر
لموته تعالى علم الله ولو علم العبد لجاز ان يموت في وقت آخر لان الموت لا قطع شئ منها وقال الاخر انه يوم ان العالم
قطع على الاخبار وهو العبد فيما شئ ان الجملة الذي علم الله موته فيه وعدم مجيئه يوم علم العبد انما يصور على تقدير
علم الله بانه لا يفعل مع انه لا يلزم من علم الله تعلق علم العبد وقد جاء بانه لا استحالة في قطع الاجل المقدر الثابت
لولا السبب لانه موجود معلوم الله تعالى معلوم عدم تعلقه وقد جاء بانه لا استحالة في قطع الاجل المقدر الثابت
لولا السبب لانه موجود معلوم الله تعالى مع انه لم يعلم انه موته بذلك السبب مقدورة معلومة، ويرجع احتمال الاجل المعلق بعدم فعله
اقول يرد عليه ان كونه معلوما له تعالى يكون الاجل المعلق معلوما له تعالى ومن العلمين يلزم الكذب اجلا لان الاصل
زمان يطلق الكذب مع علم الله بكذبه لا ساعة عنه ولا يعلم ما لحق ان يعلم بعلم كذا زمان يموت في وقت كذا

وعصمه الحسنه ومطاوعها الاعتداء وعتبره الوصول فيحتاج ان يعتبر في الهدايه الايصال لصحح معامله مع
الضلال ومطاوعته مع الاعتداء ولانه يقال فلان مهدي للمدح ولا مدح بلا وصول وقد جاء على كل منها
فلا طلاق المقولات والمشهور ان الهداية هنا المشهور على ما ذكره في كلام المتاخرين وقد يطلق مراد المتاخرين
على المعنى الشرعيه والمشهور بين العوام هو معناه اللغوي او العرفي فلا منافاة واعلم ان المراد المذكور في قوله
اللغة لا بحث كلامي بل البحث الكلامي ان الاتيان بالدلاله على الصلاح الباري بالهداية والاضلال راجع الى خلق
والصلاله الاضلال الى الخالق وحده وعند المعتزله الهدايه تتم مع الارشاد الى طريق الحق بالبيان ونصب الادله
والاضلال مع الاضلال والعبد يريد اضلاله صلاح الله على اصلحهم الله مع ان خلق فيهم الهدى والضلال
على السحق الاتم حامدا ومادا ولا ثوابا وعقابا وما هو الاصلح للعبد قالت المعتزله يتعين على الله ما هو الاصلح
لعباده في الدنيا والدين وقال المحققون منهم يحسن الاصلح في الدين فقط واتفق الفريقان على وجوب الاقتدار
والتمكين وعلى ان لفعل كل احد غايه مقدوره من الاصلح واقصى ما يمكن ان يوصل به وليس في مقدوره الطف
مما فعل بالكفار لانه لو كان كذلك لكان تركه تكليفا بما لا يطاق وسفها واحوال الاسوء من كلامهم الله مع تحير ان يوصل الكفار
كلامهم وذكر الائمة حملوا احواله مع ولوشا لاتى كل نفس هداها على مشيته القسر والقادر على القسر لا يحير لاجل
ان الفعل بما يمكن به العدم من حصل ما كلف واحد وقد اجيب وذكر حجة الاعتزال القدره والفعل وايده بالس يوجد الفعل الا
لكن فلم يحسن القدره الا لقصد الى الفعل على الوجه وهو باطل التكليف ولو سلم لكن هذا المعنى ليس مراد المعتزله لكن له
وجه وجيه فلا يرد من ابطاله حجة كلام اهل السنه ما خلق الكافر للكفر فمن اين هذا السوال قول المعتزله
اقصى ما يقتضيه الوجوب وقد عرفت معناه ورعايته حق الكافر الغفير لكنه قفه حق نفسه ولما كان لله ان يتصرف
في ملكه واقتضاها لا يبعد من الامتنان الايدي ان منه الوالد المشفق واجب على ولده عقلا وشرعا
مع انه لا احصار له في سفقته على ولده فكيف عن له احصار عدم الفائدة لكنه ارحم بعباده من الوالد لولده كما
ورد في الحديث الصحيح فما كان الحكيم لا يباشر وجوب الكف عن مشاقه على النفس فوق امتثاله لا ابى جهل على انه
اعطاه ما لم يعطه احدا من العالمين وسوال الحكم من جمله الحكم الموجه الاجابه وكذا قال ع ان الله حيي كريم

او ما يوجب له الاستحقاق منه عدم غير اجابة على الكل لان اجابة المحق وسوء فعل بعض ما علم الله ولا
محذور في عدم بعض اجابة المقتدر المعطي بعدم قبله ولا يسوغ ان يقطع على الحكم الشرطيه لاعلى الكبرى لان بعضه ما شرط
لا يعم ما لا حادث الواردة كعدم الاتيان بالعدد الا الربا او لا يدع العمر الا البر فاذا جاز الزياده بالحسنه
فجاز السقصان بالسيئه او ما تعلق وقدي عليها فان المراد الزياده والسقصان بحسب الكميه والتركيبه الى ما كثيه الملائكه
في صحيفه اذ قد تثبت في الشر مطلق وقد يقع على الله عقد والله ان زيادة بعمر الله ما يشاء وينسى عنده ام
الكتاب انه لو لم يعلم هذه الطاعه يزيد ان الزياده والسقصان بالنسبه الى العمر المقدر في علم الله لو لا اسباب
الزياده والسقصان فان في شرح المقاصد عند العود الى العود يعود الاجل والمدعو انه واحد اقول الكل ان
الحي عند الاحاد المحقق لا عند المحض مع المعتقد لكن كتمه المعتقد اخلا بحديث عامر لكنه علم الله تعالى انما
على الاطلاق عن عدم علمه مع علمه بعلمه تعالى الطاعه وسعته على المعصيه ولله حكم لا يحصى
لانا نعلم ان العمر ليس لعمت لان العمر فعل العبد والموت فعل الله فكانه يريد ما لموت ما ليس بالعمر كعوله
ان الكافر يزعم ان العمر ليس لعمت لان العمر فعل العبد والموت فعل الله فكانه يريد ما لموت ما ليس بالعمر كعوله
فان مات او قتل لم يكن المقتول قتل لان عدم فعل القاتل وموته هو فعل الله والمراد ما لموت في الآيه
الموت في وقته كما في شرح المقاصد اسم لما سوده قارئ شرح المقاصد من السرقه لان الدراهم تحفظ عن الاكون
ورد ما عن ان يحيى سوء حتى يعاد الى الله والله اعلم قارئ المقاصد السرقه عند الاكثر ما اشبه له الكل
سواء كان بالعدي او غيره وفعل هو كل ما يسر به الحيوان من الاعداد والاثاثه لا عبره وقوله مع ما ورد ما
سعوس كي دعلى الباء لا على الاول ان الاكون ما لكه الدواب رزقا وعوضا لعوله وما من دابه في
الارض الا على الله رزقها من الكل الكدام الكسر عبره لم يرد به الله ولا يتصور ان لا ما لك ان ان عدا انما
ما يعلم من الكل عند الكل بحسب ان يعم الاجل المسمى وانما هو الملك وعدا انما عما ما يعلم من الواقع اولا وقوله
وعلى عدالله علم الله مجاز وكذا قوله وانما تود بهذا ما يحصل العمر وقوله انك لتهدي الى صراط مستقيم
انك لا الهدي من احببت احوى يعارضه بعض النصوص ان له ما ان يحكم ما شرا كي الهدايه على كعنين
مرو ما يوجد في السعض كعن يعلن الجوزه الا ان الهدايه من وجه وقد سدد عليه ما ان من الهدايه الضلال

وعصمه

ازدرمع عبده بدعه سبحي ان يرد عاصفرا و الحمار ان صحه يحمد على معصاه و هو دحوض الاحاد
عاده مسلمه قالوا الحكم المبرهن عليها عديد ان يعطل الامور بما تصلح به ال الطاء ثم لم يعطل كان مذموما من رمزه
السعلاة كما لو امر بالصلوه فلم يعطه العدو السحر كريا و لم يعلم بها الصلوه اجب بان هذا انما يكون في حكيم يحتاج ال
طاعه الادنى و معاونه الانصار و يكون الشئ الذي امر به مقدارا فلو سلم هذا لم يمتنع الكلام المطلق بصال السمع
ال العمر بلا ملاحظه مع يسار مع ضرره ان كان ممن يضر و السعاه مع ما ذا على المخلوق لاساءه كون
المخلوق دا مقدار عنده حسب وجوده و كرمه ولذا اتخذ ابراهيم خليلا و محمدا حبيبا حواله ان منع
ملكون سعى ان رعايه الاصلح للعبد حق للمولى لا غير و قد شاء حكم ملوسع الاصلح عن عبده كان دلكر حكيم فلا
يجب عليه رعايه اولى عبد الوبد كلام المعتزله لان الحكيم اذا اقتضت مصلحه الاصلح كان هو واجبا لحكيم كوجوب الاصلح
عند حكيمه و كذا ما في الكتف في حوله هو و ان عجز لهم عالمكر السعيد الحكيم اي ان عجز لهم فليس دلكر خارج
عن حكمكم حور معوبه الكفره او العصاه فالحكيم لهم انما عالوا بوجوب ثواب المطيع و عقاب العاصي لادعائهم ان
الحكمه في الوضع المصلحه دلكر ينصوص العلوم الكاشفه عن الحق و اليها فلو قدرت مصلحه خلاف دلكر لوجب
عندهم كما فهم من الايه المذكوره اذ ليس معناه السحاق و باركه الدم لابه و حوشها على و لا شارع عليه فسر
المعتزله الوجوب على العباده عالاتيان بها على وجه الدي راها الصادق و باره عامر كه مدار في السحاق
الدم و حول ان ذبح و لا لزوم بركه مشترك المعنى الما لان مراعى السعه انما هو للذبح كثيرا لا يمكن من البركه اصلا
عدم التمكن من الشئ عالا يمكن من الصعود ال السما مثلا و حوظ و الما انما لا يمكن من الخروج
ال السوق كاشفا عورتنا للمدمه و المملوك له لدره العلم للحيا، الادره و الاعضاء و الوجوب عالحكيم يطلع
الما، و ما دهى اليه الحكما، نظم الاولى عالوا وجود العالم عالنظام الاحسن من لوازم ذاته لا يعدر
من تركه محمد عليه المعتزله عليه حيث ليس على مدعى لحكما، العلم عباره الصلوح لدلكر و من يحج اهل السنه لو
وجب الاصلح يلزم ان تكون امامه الاولى، و الانبياء المرشدين و سعه الرس و ذريا به المصلحه ال يوم الدين
اضيع لعباده و كيف لهذا اصاعه و لواجري ان فيه حكما و مصالح لا نعرفها مهدا الاعتراف عالما له اهل

السنه

السنه اجوبه العصاه بدعا اهل السنه ايضا من علل افعال الله عالمصالح و الكمر و حوز عالها بنفاء
من مصالح العالم عندهم و ان لم يجب عليه بعد و اما اعتراض عالما اهل السنه فلازم فما علم سبا السادة
ال الله يحق الليل و محوه من الحوادث لا فما عارض قوله الدالين العلمه و العلله كما عال العباد و ما وضع
بداع المعتزله الا فما و عدات القبر ال العذاب على الحس و لدفع وحشه الحيوان الطير و بطون
السباع و كذا الاحساء الكفار لا سما الوس عن دنيهم بلا سما، الوس عن دنيهم و عن امتهم على
بعضهم الدين كما قال مع فكيف اذا جئنا من كل امه بشهيد و جئنا بك على هؤلاء شهيدا الظاهر حصول
علمها على عرضهم على النار احداثهم ربا و قوله يوم العلم بدل على انه بعد دلكر اليوم و الله كور و منه و ح الاحاديث
ان الموض لا ردا دحوشا تهم و للاله على العذاب الحسماني في القبر اعترفوا دخلوه نارا و حده لا سما ان
ان الفاء للسعقيب بلا مهله و لكمر عذاب القبر و سعه و سوال منكر و نكير بعض المعتزله و السعد لوا بقوله ع
لا سوقن الموت الا لموه الاول ال الموت ال الدنيا و قوله امتنا اثنتين و احييتنا اثنتين و لو كان
احياء الكفار الاحياء بلثه بقاء في الدنيا و في القبر و الحشر و الاماته اثنتين و الدفاع في القبر للمطلوب
ع المقدمات لان المجاد اعلم انهم تفعوا عالدفع عذاب القبر بوجع قتوه و عالا لا خلاف في الميت
القدره و الافعال الاختيارية لكن يعتقون ان الله يعيد الحياة و الروح ام و منعوا اجتماع الحيوة الثانية و لما
وقع في الكتاب و السنه الس عن بما افعال الاختيارية و الشكل و لكن الحيوان الميت المنكله لانه يعد احيا ثم يموت
عالقدره او لكن رفعه بما حال ان الحيوان عالروح ملا عود ال البدن لان مدرك المكلف و الملم يحمل
مساه هو الروح و ملا يعقل بعضه عالمكله بحاراه علم و لان يحر عبد بحاراه العلم و لصطر حلدا
حوان عن شهاده المنكله من حيث قالوا انا نصنع كوره عالما صدر الميت و براعا ما له بحالها و نصنع في
صندوق صيق لا يصور فيه جلوسه و القاعد لا يدران القاعد عالما احتاله قادر عالما القعاد النوره
بحالها و عالا نصنع الصندوق دليل الكل الما امور بمكنه خلاف الاثبات المشوره بالجزء و الجسم
عالما ممتنعه عقلا صحى ما و لها و السعة حق و عوا ما جسما لا فط و معقول اكثر المتكلمين الفاضل

سلف المجرده او روحانی فقط و معقول الثلاثه الا لیس او لها معاد و معقول کثیره من الجواهر کالغوال و نحوه
من انواع الجواهر المجرده لا دلیل لهم معتبر و هم ادعوا انه الضروره تارده و السدلوا بما اخری بدلا
بد من ان الوجود من المشخصات الخارجیه و لو اعدمت الوقت الاول لعاد کان مبدءا لامورا و الا لکون المعاد عین
المبدء لا غیره اجیب بان المغایره بالوجود معتبره اعتباری لا خارجی و الا لزم ان لکون زیدا کل وقت شخصا اخر
و قد باحث ابن سینا مع تلمیذه لمصیر علی المغایره الخارجی فقاله ان کان الامر کما زعمت فلا ملزم الجواب لان
عندی ما حکی عن ابن سینا لعلیما هو لو قدر بان حدوث الشی من المشخصات دون زمان بقائه لهم الوجه المذکور
و لم یوجد الدلیل الشیخ فان زمان الحدوث له دخل فی سعاده الحادث و کونه ولدا معتبر فلعل الوقت عند شروع
السر و الکمد و نحوهما من اخلاق الجوارح یدل علی اخلاق البدوات و لذا السدلوا بها علی اخلاق الفصول و الصور
النوعیه لان مولدها اخلق بها ان حس الاجساد مالاحاد بعد الفناء بالکلیه او بالجمع بعد تفرق الاجزاء او الحق
الموضوع هو احسار امام الحرمین ادام الله تعالی فاطع بسمو علی عصره اجیب من قال بالاحاد بعد الفناء بالاجماع
الصحابه و تعولوا مع کل شی هالک الا وجهه و هو لکل من علیها فان اجیب عن الاجماع بان الاذان الصحابه
نحو خصوص السخط عن کسعه تمام العالم و عن الامات بان هلاک الشی خروجه عن الصفات المطلوبه منه و کذا
الفناء عبارة عن الخروج عنها محصلا سیوان الاجزاء او ان عن دلالته علی الصانع و لذا سقط لکن علیه انه لو
کان الانسان انسانا ما تولد من الموکول انسان اخر فاجزاء المولود اما ان تعاد مع الاصل الموکول و اما
ما کان لم یکن الاخر معادا لجمیع اجزاءه و لم یصدق ان لا یکون المولود معادا اجیب بان الولد انما یولد من
مقطع الماکول بالطحن الی لا یمس اجزاءه الاصلیه کما ورد فی الحدیث فان عم یدخل الجنه الجنه جردا
مردا مکحلین ابناء ثلث و ثلثین سنه الاجزاء الاصلیه الحشرون یوم القیامه الصورة لذکر الصور
و اما قبله فعلی ما یدل علیه کثیر من الاخبار منها ما روی عن ابراهیم انس و ان له لظئرین تکملان رضاعه
فی الجنه یوم یکون البدن انسانا محلوقا من الاجزاء الاصلیه انما اذا اخلق منها کان الباقی عین الاول بحسب
الاجزاء الاصلیه و ان کان غیره بحسب الشخص و الهیئه بعد ما صحی جلود هم بدلناهم جلودا غیرها

الاعمال یلزمه کون الکتاب و المیزان بالوانی کما هو الاساعد من علما الطاعات و المعاصی لان العرض لا یقوم بالروح
الباقی مع الاجزاء الاصلیه و لذا سواحد السهیلی بعد ما صاه و المیزان عبارة ذهب کثیر من المفسرین الی انه له
کفتان و لسان و ساعی و قد ورد فی الحدیث تفسیره و بذلک انکره المعتزله بناء علی ما یستحیل کیفیته تجب تاویله
و عندهم لا عند اهل السنه کسائر الرویه فانها مما یستحیل ذاته فیجب تاویله اتفاقا کالجهه و الجسمیه قالت المعتزله
المراد بالوزن هو الآیه عدل و الادراک فالمیزان الاوزان ملوا البعد و الاصوات السمع و المعقول ان العقل فلذا
ذکر بلفظ الجمع قال الشیخ و امامن یتکلم بها یزید الآله کما و الآلات المشهور ان المیزان واحد ان کتب الاعمال
و هو لا یجعل الحسنات اجساما لطیفه نورانیه و السیئات اجساما ظلمانیه بعید الاول ما روی فی الحدیث
فیوضع کلمه الشهاده بسعد سبعین سجلا من کتب السیئات کل سجل مثل مد البصر علی تقدیر تسلیم یدان البعث
عدم ترتب الغرض علی فعل من شانه الغرض و الله منزه عنه و لو سلم فلعل فی البعث حکما ای غرضا نعلم (انتفا)
بالکتاب بل بالسوال و السوال حق هذا فی الجواب عند الحساب و اما قوله لم یلزم من السوال عن ذنبه انس و لا جان
فحین حشر و امن قبورهم ال الموافق فان موافق الفریضه موافق و قیل لحسون الفاء و علی المؤمنین الکرسته و الکافرین
حسون الفاء و قدور و فی الحدیث ان یکون علی المؤمنین قدر صلوة مکتوبة صلاها فی الدنیا انا اعلم بذلک الکونهم
قال عم انه اسرع الجنه تدعه و ل فیه خیر کثیر و قیل انه حوض موسی و لعل اولاد انس و اتباعه او علماء امته او المراد
لا تتهاجروا و لا یلزم منه انقطاع الاستلذاذ بجواز الاستلذاذ بجهات لا توجب قطع العطش او معناه من شرب منه
فقد قدر له دخول النار لا یعذب بها انقطاعا ابدا و الصراط هو علی صوره صراط الله الذی وضعه لشی یعبده الدنیا
فمن استقام فیه جاز علیه و من لم یستقم لم یجز و الاصل ان کل عامل و علی یکسب فی الدنیا یتمثل بصوره تناسبها یوم
الحشر و لذا قال عم یحشر الناس یوم القیامه علی عشره اصناف و عد منها صوره الخنزیر و القرده و نحوهما و قد ثبت
آخر ذکر صوره القمر لیله البدر و الکواکب الدری و ذکر حب عالم السبعه و الحسنه بسبعمائه ضعف الی ما شاء الله و ظاهر یوم
الحشر قال علی الصراط فان لم یجد و افیه قطع المیزان و ان لم یجد و افیه قطع الحوض اعلم ان علی خلاف الروایه المشهوره
من ان المیزان قبل الصراط و الاعتماد بالمشهور و الکلام المعتبر و العاصی عند الحساب منافیا علیس الا ان

المراد به طريق الجنة والنار ان رايتهما بقوله ... بالم ... فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل
الادلة الواضحة وقيل الاعمال الموصلة اليهما ان الله قادر كالمشي على الماء والطيران في الهوا الجنة والنار حق
لم يرد نص صريح في تعيين مكانهما والاكثرون فوق السموات السبع تحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها
جنة المأوى ولقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع والحق تفويض علمه الى العليم الخبير كذا
في شرح المقاصد اقول ورد الحق ان الجنة للاولى بعض المكان ... الاسلام الا انه لا تكون الا عند السدرة لا يمكن
كون كل جزء منه عندها واما الحديث فانما يعني سقف الجنة لا تحتها يجوز ان يكون تحتها سماء الدنيا او الارض
لان الجنة طبقات ما بين الدرجتين منها كما بين السماء والارض كما ورد الحديث بل الان الجنة ... الحق والنار
... الا انه بحال الابرار ان المصلوب في الهوا والماكول في البطون معذب بالنار او منعم بالجنة فلا
بعد الا يقبح تعيين المحل وكفى حجة ما روي انه صلى صلوة الكسوف فقالوا يا رسول الله رايناك في الصلوة
تناولت شيئا ثم تاخرت فقال اني رايت الجنة فتناولت منها عنقودا ولو اخذته لاكلتم منه ما بقيت الدنيا ورايت النار
فلم ار كاليوم منظرا افظع وزعم اكثر المعتزلة وتمسكوا بان ... وجدتا فاما في عالم العناصر او في الافلاك او في عالم
اخر والكل باطل كما قاله الحكيم ... لجواز افنائهما بعد العالم وايجاد عالم الجنة
والنار والتزم الخرق فيه لنا قصة آدم وما قيل ان الجنة التي سكن فيها آدم كانت بستانا بارض فلسطين مردود
بالاجماع وقوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا لان الهبوط انتقال من المكان العالي الى السافل وقد ...
في الثاني باحتمال ان يكون ذلك البستان في مكان مرتفع او يكون الهبوط مستعارا في هبوط المرتبة
... الحال والاستمرار ولو سلم انه للاستقبال لكن ان ... والتخصيص ... الخلق فلا يصح حجة ...
... قيل هذا مشترك الالزام يتناوله دوام الجنة التي ... وهلاك وهو مردود بان المنصوص فيه
ما وجد في الدنيا لا ما وجد في الاخرة فانها دار البقاء ... اي الدوام التجددي لا ما في
هلاك جميع جزئياته لحظة او ... ان الوجود الامكاني ... لا وجود
الا للواجب لكنه ينعكس ظله في مرايا الماهيات الممكنة ... موجوده ... في نفس ...

كان

٧٢

كان ... ولم يكن شيئا ... الان كما كان ... القوة الجسمانية ... فلا الله ...
وبان الاخراج ... والبنية ... الحيوة ... خروج ... الاول ...
القوة الحسمانية كما بين في موضعه وعلى الفناء بالمعنى الحيوة ... البنية والرطوبة ... والاولى
ان ... كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها الشرك بالله تعالى ...
وان لم يعبد الوثن وفي كون السحر كفرا اختلاف ... بعض ... الكفر ... كعبادة الكواكب
والا ... وقتل النفس بغير حق ... القتل
بغير حق ما وجب فيه القصاص او الدية كما بين في الفروع ... في ... لعدم امكانها ... المحصنة
بفتح الصاد وكسرها ... الزنا ... الرجم ... بنكاح صحيح ... الفرار
الزحف اي من الجيش ... العدو ... الان خفف الله ... فان يكن منكم ... يغلبوا
... الزحف ... الكفرة ... السحر ... النفوس ... واحوال
... على امور خارقة للعادة ... المعجزة والكرامة والشعبذة ... والاستدراج
... والاهانة ... الاستدراج ... لا ... العور ... عينه ... الكمال
اليتيم ... ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن واما ... مشروع
... شكل ... الذنب ... والصغيرة والكبيرة ... الكبائر ... وقيل الاحاديث ...
والربا وهو زيادة البدلين ... البيع ... والدرهم ... الدينار ... والتعظيم ...
وغيره من الحبوب وكذا الاكل لكونه معظم منافعه والسرقة وهو الاخذ خفية مال الغير قدر نصاب ... او حافظ
بلا تاويل ... نصابها عشرة دراهم ... وربع دينار ... وثلثة دراهم عند مالك وشرب الخمر وهو المسكر
... العنب ... ويكفر مستحله ... وان لم يسكر ... او ... عليه ... وقيل
مسكر ... احمد بن حنبل وعصير العنب ... ذهب ... الشدة
... في الابتداء ... منها ... الاعند الاوزاعي

ان الصغيرة ... الكبيرة ... فاصحاب الكبائر ... الصغيرة مع ... الرسول ... فوق الرتبة ... او الكثير ... كالمسكر وان من ... الجنب ... وقيل ما كان منفردا ... الاعند الاوزاعي